

اصول الفقه

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

انتشارات المعاني الإسلامية
تهران - شمس العماره جنب مدرسه المروى



a32101 003212667b

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

JUN 15 2003

JUN 15 2003

DUE JUN 15, 1993

DUE JUN 15, 1994

JUN 15 2000

DUE JUN 15, 1994

JUN 15 2006

JUN 15 2000

السرور الفقه

* حقوق الطبع محفوظة .

* الطبعة الثانية .

* تمتاز هذه الطبعة باضافات وتعديلات مهمة

كان قد اجراها المؤلف .. طاب مشواه - على

بعض فصول الكتاب .

* طبع في مطابع دار النعمان بالنجف سنة

١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م .

al-Muzaffar, Muhammad Ridā

الجزء الاول
مباحث الالفاظ

Uṣūl al-fiqh

أَصُولُ الْفِقْهِ

الشيخ محمد رضا المظفر

مؤسس [جمعية منتدى النشر
وكلية الفقه في النجف الاشرف]

2272

.6956

.392

.1966

v. 1-2

وضع هذا الكتاب لتبسيط اصول هذا
الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في
بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين
وهو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم
الاصول وبين كفاية الاصول . يجمع بين
سهولة العبارة والاختصار ، وبين انتقاء
الآراء الحديثة التي تطور اليها هذا الفن .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمده على آلائه ونصلي على خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين

المعصومين •

المدخل

تعريف علم الاصول :

علم اصول الفقه هو « علم يبحث فيه عن قواعد تقع تبيحتها في طرق

استنباط الحكم الشرعي » •

(مثاله) - ان الصلاة واجبة في الشريعة الاسلامية المقدسة ، وقد دل

على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى : « وان اقيموا الصلاة » •

« ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » • ولكن دلالة الآية الاولى

متوقفة على ظهور صيغة الامر - نحو (اقيموا) هنا - في الوجوب ،

ومتوقفة ايضا على ان ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به •

وهاتان المسألتان يتكفل بيانهما (علم الاصول) •

فاذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغة الامر ظاهرة في الوجوب ،

وان ظهور القرآن حجة - استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة

المذكورة ان الصلاة واجبة • وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من اي

دليل شرعي او عقلي لا بد ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة او

اكثر من مسائل هذا العلم •

الحكم : واقعي وظاهري . والدليل : اجتهادي وفقاهتي .

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين :

- ١ - ان يكون ثابتا للشيء بما هو في نفسه فعل من الافعال ، كالمثال المتقدم اعني وجوب الصلاة ، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الافعال مع قطع النظر عن اي شيء آخر . ويسمى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي) . والدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي) .
- ٢ - ان يكون ثابتا للشيء بما انه مجهول حكمه الواقعي ، كما اذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر الى الاجنبية ، او وجوب الاقامة للصلاة . فعند عدم قيام الدليل على احد الاقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولي المختلف فيه ، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيرا لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقليا ، كوجوب الاحتياط او البراءة او عدم الاعتناء بالشك . ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري) . والدليل الدال عليه (الدليل الفقاهتي) او (الاصل العملي) .

ومباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع تتيجه في طريق استنباط الحكم الواقعي ، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري . ويجمع الكل « وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي » على ما ذكرناه في التعريف .

موضوع علم الاصول :

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص ، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه ، وهو استنباط الحكم

الشرعي . فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الادلة الاربعة) فقط ، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، او بأضافة الاستصحاب ، او بأضافة القياس والاستحسان ، كما صنع المتقدمون .
ولا حاجة الى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم ، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين ، فان هذا لا ملزم له ولا دليل عليه .

فائدته :

ان كل متشرع يعلم انه مامن فعل من افعال الانسان الاختيارية الا وله حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب او حرمة او نحوهما من الاحكام الخمسة . ويعلم ايضا ان تلك الاحكام ليست كلها معلومة لكل احد بالعلم الضروري ، بل يحتاج اكثرها لأبثاتها الى اعمال النظر واقامة الدليل ، اي انها من العلوم النظرية .
وعلم الاصول هو العلم الوحيد المدوّن للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الاحكام الشرعية ، ففائدته اذن الاستعانة على الاستدلال للأحكام من ادلتها .

تقسيم ابحاثه :

تنقسم مباحث هذا العلم الى اربعة اقسام (١) .

(١) وهذا التقسيم حديث تنبه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الازفهانى قدس سره المتوفى سنة ١٣٦١ افاده في دورة بحثه الاخيرة . . . وهو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الاصول ويدخل كل مسألة في بابها ، فمثلا مبحث المشتق كان يعد من المقدمات وينبغي ان يعد من مباحث الالفاظ ، ومقدمة الواجب ومسألة الاجزاء ونحوهما كانت تعد من مباحث الالفاظ وهي من بحث الملازمات العقلية . . وهكذا .

١ - (مباحث الالفاظ) وهي تبحث عن مداليل الالفاظ وظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة افعل في الوجوب وظهور النهي في الحرمة . ونحو ذلك .

٢ - (المباحث العقلية) وهي ماتبحث عن لوازم الاحكام في انفسها ولو لم تكن تلك الاحكام مدلولة للفظ ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب ، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد ، وكالبحث عن جواز اجتماع الامر والنهي . وغير ذلك .

٣ - (مباحث الحجة) وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية كالبحث عن حجية خبر الواحد وحجية الظواهر وحجية ظواهر الكتاب وحجية السنة والاجماع والعقل ، وما الى ذلك .

٤ - (مباحث الاصول العملية) وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي ، كالبحث عن اصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها .

فمقاصد الكتاب - اذن - اربعة . وله خاتمة تبحث عن تعارض الادلة وتسمى (مباحث التعادل والتراجيح) فالكتاب يقع في خمسة اجزاء (١) ان شاء الله تعالى .

وقبل الشروع لابد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية او لم يبحث عنها .

(١) وقد وضعه المؤلف طاب مثواه بعدئذ في اربعة اجزاء ، حبث الحق مباحث التعادل والتراجيح) في انجزء الثالث ضمن مباحث الحجة ، وقد اوضح اسباب ذلك في مقدمة الجزء الثالث . (الناشر)

المقدمة

تبحث عن امور لها علاقة بوضع الالفاظ واستعمالها ودلالاتها وفيها
اربعة عشر مبحثا :

١ - حقيقة الوضع

لاشك ان دلالة الالفاظ على معانيها في اية لغة كانت ليست ذاتية ،
كذاتية دلالة الدخان - مثلا - على وجود النار ، وان توهم ذلك بعضهم ،
لان لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة ، مع ان الفارسي
مثلا لا يفهم الالفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك العكس في
جميع اللغات . وهذا واضح .

وعليه ، فليست دلالة الالفاظ على معانيها الا بالجعل والتخصيص من
واضع تلك الالفاظ لمعانيها . ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة
الوضعية .

٢ - من الواضع ؟

ولكن من ذلك الواضع الاول في كل لغة من اللغات ؟
قيل : ان الواضع لا بد ان يكون شخصا واحدا يتبعه جماعة من البشر
في التفاهم بتلك اللغة . وقيل - وهو الاقرب الى الصواب - ان الطبيعة
البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي افادة مقاصد الانسان
بالالفاظ ، فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند ارادة معنى مخصوص -
كما هو المشاهد من الصبيان عند اول امرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين

يتصلون به ، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم الفاظا لمقاصدهم وتآلف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ ، حتى تكون لغة خاصة ، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر . وهذه اللغة قد تتشعب بين اقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة ، حتى قد تنبثق منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة .

وعليه ، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به . وما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع انه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك في تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها .

٢ - الوضع تعيني وتعيني

ثم ان دلالة الالفاظ على معانيها الاصل فيها ان تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذ (تعينيا) . وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان على وجه اذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه الى المعنى . ويسمى الوضع حينئذ (تعينيا) .

٤ - اقسام الوضع

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى ، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ ، ولا يصح الحكم على الشيء الا بعد تصوره ومعرفة بوجه من الوجوه ولو على نحو الاجمال ، لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه اي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به اليه

اذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفا عنه كما اذا حكمت على شبح من بعيد انه ابيض مثلا وانت لاتعرفه بنفسه انه اي شيء هو ، واكثر ماتعرف عنه - مثلا - انه شيء من الاشياء او حيوان من الحيوانات . فقد صح حكمك عليه بأنه ابيض مع انك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وانما تصورته بعنوان انه شيء او حيوان لا اكثر واشرت به اليه . وهذا مايسمى في عرفهم (تصور الشيء بوجهه) وهو كاف لصحة الحكم على الشيء . وهذا بخلاف المجهول محضا فانه لايسكن الحكم عليه ابدأ .

وعلى هذا ، فانه يكفيننا في صحة الوضع للمعنى ان نتصوره بوجهه ، كما لو كنا تصورناه بنفسه .

ولما عرفنا ان المعنى لايد من تصوره وان تصوره على نحوين - فانه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو ان المعنى قد يكون خاصا اي جزئيا وقد يكون عاما اي كليا ، نقول ان الوضع ينقسم الى اربعة اقسام عقلية :

١ - ان يكون المعنى المتصور جزئيا والموضوع له نفس ذلك الجزئي ، اي ان الموضوع له معنى متصور بنفسه لابوجهه . ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص) .

٢ - ان يكون المتصور كليا والموضوع له نفس ذلك الكلي اي ان الموضوع له كلي متصور بنفسه لابوجهه . ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام) .

٣ - ان يكون المتصور كليا والموضوع له افراد ذلك الكلي لانفسه اي ان الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه ، ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص) .

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

اذا عرفت هذه الاقسام المتصورة العقلية ، فنقول : لانزاع في امكان
الاقسام الثلاثة الاولى ، كما لانزاع في وقوع القسمين الاولين • ومثال
الاول الاعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر ، ومثال الثاني اسماء الاجناس
كماء وسماء ونجم وانسان وحيوان •

وانما النزاع وقع في امرين : الاول في امكان القسم الرابع ، والثاني
في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه • والصحيح عندنا استحالة الرابع
ووقوع الثالث ومثاله الحروف واسماء الاشارة والضماير والاستفهام ونحوها
على ما سيأتي •

٥ - استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فنقول في
بيانه : ان النزاع في امكان ذلك ناشيء من النزاع في امكان ان يكون الخاص
وجها وعنوانا للعام ، وذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصوره
بنفسه او بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول ، والمفروض في هذا القسم
ان المعنى الموضوع له لم يكن متصورا وانما تصور الخاص فقط ، والا
لو كان متصورا بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني وهو
الوضع العام والموضوع له العام • ولا كلام في امكانه بل في وقوعه كما تقدم •
فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من ان تفرض ان الخاص يصح
ان يكون وجها من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن
تصور العام بنفسه ومعنى عنه ، لأجل ان يكون متصورا للعام بوجه •

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام
بل الامر بالعكس من ذلك ، فان العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من
جهاته • ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث وهو (الوضع العام والموضوع له

الخاص) لأننا اذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع افراده بوجه ،
فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصويره بنفسه فيكون من القسم
الثاني ، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث .
بخلاف الامر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص
ولا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصوره اصلا لا بنفسه بحسب الفرض
ولا بوجهه اذ ليس الخاص وجها له . ويستحيل الحكم على المجهول المطلق .

٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

اما وقوع القسم الثالث ، فقد قلنا : ان مثاله وضع الحروف وما يلحق
بها من اسماء الاشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها .
وقبل اثبات ذلك لابد من (تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم)
فقول : الاقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الاسماء ثلاثة :
١ - ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الاسماء
المسانخة لها في المعنى ، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء
بلا فرق . وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء ، ومعنى (في) معنى
كلمة الظرفية . . . وهكذا .

وانما الفرق في جهة اخرى ، وهي ان الحرف وضع لاجل ان يستعمل
في معناه اذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره ، اي اذا لوحظ المعنى غير
مستقل في نفسه ، والاسم وضع لأجل ان يستعمل في معناه اذا لوحظ
مستقلا في نفسه

مثلا - مفهوم (الابتداء) معنى واحد وضع له لفظان احدهما لفظ
(الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الاول وضع له لأجل ان يستعمل فيه

عندما يلاحظه المستعمل مستقلا في نفسه ، كما اذا قيل « ابتداء السير كان سريعا » . والثاني وضع له لأجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه ، كما اذا قيل « سرت من النجف » .

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم ان الاول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه ، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلا ، مع ان المعنى في كليهما واحد . والفرق بين وضعيهما انما هو في الغاية فقط .

ولازم هذا القول ان اوضع والموضوع له في الحروف عامان . وهذا القول منسوب الى الشيخ الرضي نجم الائمة واختاره المحقق صاحب الكفاية .
٢ - ان الحروف لم توضع لمعان اصلا ، بل حالها حال علامات الاعراب في افادة كيفية خاصة في لفظ آخر ، فكما ان علامة الرفع في قولهم (حدثنا زرارة) تدل على ان زرارة فاعل الحديث كذلك (من) في المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به .

٣ - ان الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية ، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في انفسها ، ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها .

والصحيح هذا القول الثالث . ويحتاج الى توضيح وبيان :

ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوين :

الاول - ما يكون موجودا في نفسه ، (كزيد) الذي هو من جنس الجوهر و (قيامه) مثلا الذي هو من جنس العرض ، فان كلا منهما موجود في نفسه . والفرق ان الجوهر موجود في نفسه لنفسه ، والعرض موجود في نفسه لغيره .

الثاني - ما يكون موجودا لا في نفسه ، كنسبة القيام الى زيد .

والدليل على كون هذا المعنى لافي نفسه : انه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية ، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها ، فننقل الكلام الى ذلك الرابط ، والمفروض انه موجود مستقل ، فلا بد له من رابط ايضا . . . وهكذا نقل الكلام الى هذا الرابط فيلزم التسلسل ، والتسلسل باطل . فيعلم من ذلك ان وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين .

ثم ان الانسان في مقام افادة مقاصده كما يحتاج الى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج الى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها ، فحكمة الوضع تقتضي ان توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة ، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الاسماء ، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها . وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على اقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه ، او هيئة لفظية تدل عليه . مثلا - اذا قيل « نرحت البئر في دارنا بالدلو » ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة : اجدادها نسبة النرح الى فاعله والبدال عليها هيئة الفعل للمعلوم ، وثانيها نسبه الى ما وقع عليه اي مفعوله وهو البئر والبدال عليها هيئة النصب في الكلمة ، وثالثها نسبه الى المكان والبدال عليها كلمة (في) ، ورابعها نسبه الى الآلة والبدال عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو) .

ومن هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة من ، والى ، وفي . وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والافعال وهيئات الاعراب .

(النتيجة)

فقد تحقق مما بيناه ان الحروف لها معان تدل عليها كالاسماء ، والفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها ، وان كانت في الوجود الخارجي محتاجة الى غيرها كالأعراض ، واما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر . ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي .

(بطلان القولين الاولين)

وعلى هذا ، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لامعاني لها وكذلك القول الاول القائل ان المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان بالحفاظ .

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

وقد اجيب عن هذا الايراد بأنه انما لا يصح احدهما في موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلا ، ولا يستعمل لفظ (في) الا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره . ولكنه جواب غير صحيح لانه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع اذا لم يكن اشترطه . يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى . وعلى تقدير ان يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام .

(زيادة ايضاح)

اذ قد عرفت ان الموجودات ^(١) منها ما يكون مستقلا في الوجود ، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين - فاعلم ان كل كلام مركب من كلمتين او اكثر اذا أقيمت كلماته بغير ارتباط بينها فان كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالآخرى ، وانما الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاما واحدا هو الحرف او احدى الهيئات الخاصة . فانت اذا قلت مثلا : أنا . كتب . قلم - لا يكون بين هذه الكلمات ربط وانما هي مفردات صرفة مشورة . اما اذا قلت : كتبت بالقلم - كان كلاما واحدا مرتبطا بعبارة مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه . وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت وحرف الباء وأل .

وعليه يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة ، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة . فكما ان النسبة رابطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الالفاظ ومؤلف بينها . والى هذا اشار سيد الاولياء امير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات : « الاسم ما انبأ عن المسمى ، والفعل ما انبأ عن حركة

(١) ينبغي ان يقال للتوضيح ان الموجودات على اربعة انحاء : موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود . وموجود في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس . وموجود في نفسه لغيره وهو العرض . وموجود في غيره وهو اضعفها وهو المعنى الحر في المعبر عنه بالرابطة . فالاقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة . والرابع . عداها الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له الا وجود طرفيه .

المسمى ، والحرف ما اوجد معنى في غيره » . فأشار الى ان المعاني الاسمية معان استقلالية ، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وانما هي تحدث الربط بين المفردات . ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعا صحيحا مثل هذا التعريف .

الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص

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

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

ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع ، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنوانا للنسب غير المحصورة حاكيا عنها وليس العنوان في نفسه نسبة ، كـ مفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به الى أفراد النسب الابتدائية الكلامية . ثم يضع لنفس الافراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها الا بعنوانها . وبعبارة اخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الاولي فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفا للنسبة كما لو قلت : الابتداء كان من هذا المكان .

ومن هذا يعلم حال اسماء الاشارة والضمائر والموصولات ونحوها .

فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص .

٧ - الاستعمال حقيقي ومجازي

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقة) ، واستعماله في غيره المناسب له (مجاز) ، وفي غير المناسب (غلط) . وهذا أمر محل وفاق . ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان ، او أن صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم ، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه ، والا فلا ؟

والارجح القول الثاني ، لأننا نجد صحة استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازاً ، وان منع منه الواضع ، وعدم صحة استعماله مجازاً في كرهه رائحة الفم - كما يمثلون - وان رخص الواضع . ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد . وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر .

٨ - الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة الى قسمين : التصورية والتصديقية :

١ - (التصورية) وهي ان ينتقل ذهن الانسان الى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ ، ولو علم ان الالفاظ لم يقصده ، كاتقال الذهن الى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي ، مع ان المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم ، وكاتقال الذهن الى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي او النائم او الغالط .

٢ - (التصديقية) وهي دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم

في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه . وهذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء :
اولا على احراز كون المتكلم في مقام البيان والافادة ، وثانيا على احراز انه
جاد غير هازل ، وثالثا على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به ، ورابعا
على عدم نصب قرينة على ارادة خلاف الموضوع له والا كانت الدلالة
التصديقية على طبق القرينة المنصوبة .

والمعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع ، اي ان
الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية . وهذا هو مراد من يقول : « ان
الدلالة غير تابعة للارادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع » .

والحق ان الدلالة تابعة للارادة ، واول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ
نصير الدين الطوسي اعلى الله مقامه ، لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في
الدلالة التصديقية ، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة ،
وان سميت كذلك فإنه من باب التشبيه والتجوز ، لأن التصورية في الحقيقة
هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة الى
تصديقية وتصورية تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره .

والسر في ذلك ان الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المنطق
الجزء الاول بحث الدلالة - هي ان يكشف الدال عن وجود المدلول ،
فيحصل من العلم به العلم بالمدلول ، سواء كان الدال لفظا او غير لفظ .
مثلا - ان طريقة الباب يقال انها دالة على وجود شخص على الباب
طالب لأهل الدار ، باعتبار ان الطريقة موضوعة لهذه الغاية . وتحليل هذا
المعنى ان سماع الطريقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من
العلم بالطريقة ، العلم بالطارق وقصده ، ولذلك يتحرك السامع الى اجابته .
لا انه ينتقل ذهن السامع من تصور الطريقة الى تصور شخص ما ، فان
هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب او الطريقة من دون ان

يسمع طريقة ولا يسمى ذلك دلالة . ولذا ان الطريقة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلا - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة وان خطر في ذهن السامع معنى ذلك .

وهكذا تقول في دلالة الالفاظ على معانيها بدون فرق ، فان اللفظ اذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه انه جاد فيه غير هازل وانه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والافهام ، ومعنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك ، فان كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى اي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل ان يفهمه السامع . وبهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطريقة دالة . وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له او المعنى الذي اقيمت على ارادته قرينة .

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق (٢٦/١) بأنها « هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به » . ومن هنا سمي المعنى معنى ، اي المقصود ، من عناه اذا قصده .

ولأجل ان يتضح هذا الامر جيدا اعتبر بالالفاظ التي توضع في هذا العصر للدلالة على ان الطريق مغلوق - مثلا - او ان الاتجاه في الطريق الى اليمين او اليسار ، ونحو ذلك . فان الالفة اذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرفين كان مقصودا لو اضعها ، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق او الاتجاه . اما لو شاهدها مطروحة في الطريق مهملة او عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ ولكن لا تكون دالة عنده على ان الطريق مغاوقة او أن الاتجاه كذا ، بل اكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لان لها الدلالة فعلا .

٩ - الوضع شخصي ونوعي

قد عرفت في المبحث الرابع انه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت هناك ان المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه وأخرى بوجهه وعنوانه . فاعرف هنا ان اللفظ ايضا كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الالفاظ ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصيا) . وربما يتصوره بوجهه وعنوانه ، فيسمى الوضع (نوعيا) .
ومثال الوضع النوعي الهيئات ، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها ، بل انما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلا وهي هيئة الفعل الماضي فان تصورها لا بد ان يكون في ضمن الضاد والراء والباء او في ضمن الفاء والعين واللام في فعل . ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد من الاشارة الى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلا او زنة فاعل او غيرها ، ويتوصل الى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية .

١٠ - وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعية لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الاشارة اليها ، واخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لافادة حمل شيء على شيء ، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير لافادة الاختصاص .
ومن هنا تعرف انه لا حاجة الى وضع الجمل والمركبات في افادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض . ولعل من ذهب الى وضعها اراد به وضع

الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بسوادها وهيئاتها زيادة على وضع اجزائها . فيعود النزاع حينئذ لفظيا .

١١ - علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الانسان - اما من طريق نص اهل اللغة او لكونه نفسه من اهل اللغة - ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لأحد في ذلك ، فانه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز . وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص ، فلا يعلم ان استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج الى نصب قرينة عليه ، او على سبيل المجاز فيحتاج الى نصب القرينة . وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - اي لتعيين انه موضوع لذلك المعنى او غير موضوع - طرقا وعلامات كثيرة نذكر هنا اهمها :

(الاولى - التبادر)

دلالة كل لفظ على اي معنى لا بد لها من سبب . والسبب لا يخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة : المناسبة الذاتية . وقد عرفت بطلانها ، او العقلية الوضعية ، او القرينة الحالية او المقالية . فاذا علم ان الدلالة مستندة الى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت انها من جهة العلة 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 ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب ، وليس هو الا العلم بالوضع ، لأن من الواضح ان الانسباق لا يحصل من اللفظ الى معناه

في اية لغة لغير العالم بتلك اللغة ،، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع .
فلو أردنا اثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر - لزم الدور
المحال . فلا يعقل - على هذا - ان يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد
منه العلم بالوضع والمفروض انه مستفاد من العلم بالوضع .

و (الجواب) : ان كل فرد من اية امة يعيش معها لا بد ان يستعمل
الالفاظ المتداولة عندها تبعاً لها ، ولا بد ان يركز في ذهنه معنى اللفظ
ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه الى المعنى عند سماع اللفظ ، وقد يكون
ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي اليه والى خصوصيات المعنى . فاذا
أراد الانسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه اليه - فإنه
يفتش عما هو مرتكز في نفسه من المعنى ، فينظر اليه مستقلاً عن القرينة ،
فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي . فيعرف
انه حقيقة فيه .

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية اي الالتفات التفصيلي
الى الوضع والتوجه اليه يتوقف على التبادر ، والتبادر انما هو موقوف
على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت اليه .

والحاصل ان هناك علمين : احدهما يتوقف على التبادر وهو العلم
التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي الارتكازي .
هذا الجواب بالقياس الى العالم بالوضع ، واما بالقياس الى غير العالم
به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة . نعم يكون التبادر
امارة على الحقيقة عنده اذا شاهد التبادر عند أهل اللغة ، يعني ان الامارة عنده
تبادر غيره من أهل اللغة . مثلاً اذا شاهد الاعجمي من اصحاب اللغة العربية
انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة الى الجسم السائل البارد
بالطبع ، فلا بد ان 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 : ان عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة انه حقيقة فيه وان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه •
وذكروا أيضا : ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز •

وهذا ما يحتاج الى تفصيل وبيان ، فالتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية :

١ - نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له (موضوعا) ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه •

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

ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له •
والحمل الاولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار (١) •

وحيث اذا أجرينا هذه التجربة فأنا وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى • وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا انه ليس موضوعا لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازا •

(١) وقد شرحنا الحمل واقسامه في الجزء الاول من المنطق ص ٧٦ من الطبعة الثانية •

٢ - اذا لم يصح عندنا الحمل الاولي نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشايح الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما .

وحينئذ ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبة التساوي او العموم من وجه (١) او مطلقا ، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل . وان لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انهما متباينان .

٣ - نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لانفس المعنى المذكور . ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع - فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور او غيره المتحد معه وجودا . كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق . بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له ، مثلما اذا كان الشك في وضعه لمعنى عام او خاص ، كلفظ (الصعيد) المراد بين ان يكون موضوعا لمطلق وجه الارض او لخصوص التراب الخالص ، فاذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس الى غير التراب الخالص من مصاديق الارض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الارض .

وان لم يصح الحمل وصح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية ، واذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا اما فيه رأسا او في معنى يشمله ويعمه .

(١) انما يفرض العموم من وجه اذا كانت القضية مهملة .

تنبيه :

ان الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضا • والجواب عنه نفس الجواب هناك ، لأن صحة الحمل وصحة السلب انما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز اجمالا ، فلا تتوقف العلامة الا على العلم الارتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي •
هذا كله بالنسبة الى العارف باللغة • واما الجاهل بها فيرجع الى اهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر •

(العلامة الثالثة - الاطراد)

وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه ، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز •
ومعنى الاطراد : ان اللفظ لا يختص بصحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة ، كما لا يختص بمصداق دون مصداق •
والصحيح ان الاطراد ليس علامة للحقيقة ، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء كان حقيقة ام مجازا • فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها •

١٢ - الاصول اللفظية

تمهيد :

اعلم ان الشك في اللفظ على نحوين :

- ١ - الشك في وضعه لمعنى من المعاني .
 - ٢ - الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع ، كأن يشك في ان المتكلم اراد بقوله (رأيت اسدا) معناه الحقيقي او معناه المجازي ، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع .
- اما (النحو الاول) فقد كان البحث السابق معقودا لأجله ، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة او المجاز ، أي المثبتة للوضع أو عدمه . وهنا نقول : ان الرجوع الى تلك العلامات واشباهها كنص أهل اللغة أمر لا بد منه في اثبات اوضاع اللغة اية لغة كانت ، ولا يكفي في اثباتها ان نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له ، لأن الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي ، وما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية او مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز . ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم : « ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز » .

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لأثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب ، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدس سره فانه كان يجري اصالة الحقيقة في الاستعمال ، بينما ان اصالة الحقيقة انما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع ، كما سيأتي .

واما (النحو الثاني) فالمرجع فيه لأثبات مراد المتكلم الاصول اللفظية وهذا البحث معقود لأجلها . فينبغي الكلام فيها من جهتين :

- اولا - في ذكرها وذكر مواردها .
- ثانيا - في حجيتها ومدرك حجيتها .

اما من (الجهة الاولى) فنقول : اهم الاصول اللفظية ما يأتي :

١ - اصالة الحقيقة :

وموردها ما اذا شك في ارادة المعنى الحقيقي او المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على ارادة المجاز مع احتمال وجودها ، فيقال حينئذ (الاصل الحقيقة) ، اي الاصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي ، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم ، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة ، بأن يقول للمتكلم : لعلك أردت المعنى المجازي ، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع : اني أردت المعنى المجازي .

٢ - اصالة العموم

وموردها ما اذا ورد لفظ عام وشك في ارادة العموم منه او الخصوص اي شك في تخصيصه ، فيقال حينئذ (الاصل العموم) فيكون حجة في العموم على المتكلم او السامع .

٣ - اصالة الاطلاق :

وموردها ما اذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يسكن ارادة بعضها منه وشك في ارادة هذا البعض لاحتمال وجود التقييد ، فيقال : (الاصل الاطلاق) فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله تعالى : « احل الله البيع » فلو شك - مثلا - في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية فاننا نتمسك باصالة اطلاق البيع في الآية انفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالالفاظ غير العربية .

٤ - اصالة عدم التقدير :

وموردها ما اذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير ، فالاصل عدمه . ويلحق باصالة عدم التقدير اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك . وموردهما ما اذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الاول وهو المسمى بالمنقول فالاصل (عدم النقل) ، وان كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك فان الاصل (عدم الاشتراك) ، فيحمل اللفظ في كل منهما على ارادة المعنى الاول ما لم يثبت النقل والاشترك . اما اذا ثبت النقل فانه يحمل على المعنى الثاني ، واذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملا لا يتعين في أحد المعنيين الا بقريضة على القاعدة المعروفة في كل مشترك .

٥ - اصالة الظهور :

وموردها ما اذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف ، بل كان يحتمل ارادة خلاف الظاهر ، فان الاصل حينئذ ان يحتمل الكلام على الظاهر فيه . وفي الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة راجعة الى هذا الاصل ، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلا - ظاهر في الحقيقة ، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم ، ومع احتمال التقييد ظاهر في الاطلاق ، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه . فمؤدى اصالة الحقيقة نفس مؤدى اصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص وهكذا في باقي الاصول المذكورة . فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض ، بل كلها يرجع اعتبارها الى اعتبار اصالة الظهور ، فليس عندنا في الحقيقة الا اصل واحد هو اصالة الظهور . ولذا لو كان الكلام ظاهرا في المجاز واحتمل ارادة الحقيقة انعكس الامر ، وكان الاصل

من اللفظ المجاز ، بمعنى ان الاصل الظهور ، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري اصالة الحقيقة حينئذ . وهكذا لو كان الكلام ظاهرا في التخصيص او التقييد .

حجية الاصول اللفظية :

وهي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية ، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب مباحث الحجة . ولكن ينبغي الآن ان تتمجّل في البحث عنها لكثرة الحاجة اليها ، مكتفين بالاشارة فنقول :

ان المدرك والدليل في جميع الاصول اللفظية واحد وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الاخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر ، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة او الخطأ او الهزل او ارادة الاهمال والاجمال ، فاذا احتتمل الكلام المجاز او التخصيص او التقييد او التقدير لا يوقفهم ذلك عن الاخذ بظاهره ، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما .

ولا بد ان الشارع قد امضى هذا البناء وجرى في خطابه على طريقتهم هذه ، والا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطابه ، او لبين لنا طريقتة لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولا يجوز التعدي عنها الى غيرها . فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق .

١٢ - الترادف والاشتراك

لا ينبغي الاشكال في امكان الترادف والاشتراك ، بل في وقوعهما في اللغة العربية ، فلا يصغى الى مقالة من انكرهما . وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج الى بيان . ولكن ينبغي ان تتكلم في نشأتهما ، فانه يجوز ان يكونا من وضع

واضع واحد ، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين ، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين ، فتضع قبيلة -مثلا- لفظا لمعنى وقبيلة أخرى لفظا آخر لذلك المعنى ، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر . وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك .

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

استعمال اللفظ في اكثر من معنى :

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

كما لاشبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازا يحتاج الى القرينة ، لانه استعمال اللفظ في غير ماوضع له .

وانما وقع البحث والخلاف في جواز ارادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد ، على أن يكون كل من المعاني مرادا من اللفظ على حدة ، وكان اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده . وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لايهمننا الآن التعرض لها . وانما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال .

(الدليل) : ان استعمال اي لفظ في معنى انما هو بسعنى ايجاد ذلك

المعنى باللفظ ، لكن لابوجوده الحقيقي ، بل بوجوده الجعلي التنزيلي ، لان وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلا . فهو وجود واحد ينسب الى اللفظ حقيقة ، اولا وبالذات ، والى المعنى تنزيلا ، ثانيا وبالعرض (١) فاذا اوجد المتكلم اللفظ لاجل استعماله في المعنى فكأنما اوجد المعنى وألقاه بنفسه الى المخاطب . فلذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم بل للسامع آلة وطريقا للمعنى وفانيا فيه وتبعا للحاظه ، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه .

وهذا نظير الصورة في المرآة ، فان الصورة موجودة بوجود المرآة ، والوجود الحقيقي للمرآة ، وهذا الوجود نفسه ينسب الى الصورة ثانيا ، وبالعرض . فاذا نظر الناظر الى الصورة في المرآة فانما ينظر اليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والاصالة والمرآة بالآلية والتبع . فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعا للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون (٢) .

وعلى هذا ، لايسكن استعمال لفظ واحد الا في معنى واحد ، فان استعماله في معنيين مستقلا بان يكون كل منهما مرادا من اللفظ كما اذا لم يكن الا نفسه ، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة ، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع ، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد اعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين . وهو محال بالضرورة فان الشيء الواحد لايقبل الا وجودا واحدا في النفس في آن واحد .

(١) راجع عن توضيح الوجود اللفظي للمعنى الجزء الاول من المنطق ص

٢٢ من الطبعة الثانية للمؤلف .

(٢) راجع عن توضيح فناء العنوان في المعنون الجزء الاول من المنطق ص

٥٥ من الطبعة الثانية .

الآثرى انه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة الى صورة تسع
المرآة كلها وتنظر - في نفس الوقت - الى صورة اخرى تسعها أيضا • ان
هذا لمحال •

وكذلك النظر في اللفظ الى معنيين، على أن يكون كل منهما قد استعمل
فيه اللفظ مستقلا ولم يحك الا عنه •

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانما في معنى في استعمال ، ثم لحاظه فانما في
معنى اخر في استعمال ثان ، مثل ما تنظر في المرآة الى صورة تسعها ، ثم تنظر
في وقت آخر الى صورة اخرى تسعها •

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد ولو مجازا
مثلا تنظر في المرآة في آن واحد الى صورتين لشيئين مجتمعين • وفي الحقيقة
انما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين ، ونظرت في المرآة
الى صورة واحدة لمجموع الشيئين •

تنبيهان

(الاول) - انه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا
حقيقيين او مجازيين او مختلفين ، فان المانع وهو تعلق لحاظين بملاحظ واحد
في آن واحد موجود في الجميع ، فلا يختص بالمشترك كما اشتهر •

(الثاني) - ذكر بعضهم ان الاستعمال في اكثر من معنى ان لم يجوز
في المفرد يجوز في التثنية والجمع ، بأن يراد من كلمة عينين - مثلا - فرد من
العين الباصرة وفرد من العين النابعة ، فلفظ عين - وهو مشترك - قد
استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة • وهذا شأنه في الامكان
والصحة شأن مالو اريد معنى واحد من كلمة عينين بان يراد بها فردان من
العين الباصرة مثلا ، فاذا صح هذا فليصح ذلك بلا فرق •

واستدل على ذلك بما ملخصه: ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف ، فاذا قيل : عينان فكأنما قيل : عين وعين . واذ يجوز في قولك (عين وعين) ان تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتها أعني (عيني) . وكذا الحال في الجمع . والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد . و (الدليل) ان التثنية والجمع وان كانا موضوعين لافادة التعدد ، الا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة ، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأته عليه التثنية والجمع . فاذا قيل (عينان) مثلا ، فان أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها أي فردان منها ، وان أريد منها خصوص النابعة مثلا فالتعدد يكون بالقياس إليها ، فلو أريد الباصرة والنابعة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة وفرد من النابعة ، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى ، وقد عرفت استحالته .

وأما أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لتكرار نفس المعنى المراد منها . فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبدا الا ان يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز ، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى (مسمى هذا اللفظ) وان كان مجازا ، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى . فاذا قيل (محمدان) فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد) ، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازا .

١٤ - الحقيقة الشرعية

لاشك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الالفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية ، ونجزم بان هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الاسلام، وانما نقلت تلك الالفاظ من معانيها اللغوية الى هذه المعاني الشرعية .

هذا لاشك فيه ، ولكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيني او التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية ، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعة فلا تثبت الحقيقة الشرعية ، بل الحقيقة المتشرعة .

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الالفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة . فعلى القول الاول يجب حملها على المعاني الشرعية ، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية ، بناء على رأي من يذهب الى التوقف فيما اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور، اذ من المعلوم انه اذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازا مشهورا في زمانه (ص) .

والتحقيق في المسألة ان يقال: ان نقل تلك الالفاظ الى المعاني المستحدثة اما بالوضع التعيني او التعيني :

أما (الاول) فهو مقطوع العدم ، لأنه لو كان لنقل الينا بالتواتر أو بالأحاد على الأقل ، لعدم الداعي الى الاخفاء ، بل الدواعي متظافرة على نقله ، مع أنه لم ينقل ذلك ابدا .

وأما (الثاني) فهو مما ريب فيه بالنسبة الى زمان امامنا أمير المؤمنين

عليه السلام ، لان اللفظ اذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زمانا معتادا به - لاسيما اذا كان المعنى جديدا - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال ، فكيف اذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متتالية .

فلا بد - اذن - من حمل تلك الالفاظ على المعاني المستحدثة فيما اذا

تجردت عن القرائن في روايات الائمة عليهم السلام .

نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي (ص) غير معلوم وان كان غير بعيد ، بل من المظنون ذلك ، ولكن الظن في هذا الباب لا يعني عن الحق شيئا . غير أنه لا أثر لهذا الجهل ، نظرا الى أن السنة النبوية غير مبتلى بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم ، وقد عرفت الحال في كلماتهم انه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة . وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الالفاظ أو كله محفوظ بالقرائن المعينة لارادة المعنى الشرعي ، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة اليه .

على أن الالفاظ الشرعية ليست على نسق واحد ، فان بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج ، لاسيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جدا ألا تصبح حقايق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله .

الصحيح والاعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة (الصحيح والاعم) . فقد وقع النزاع في ان الفاظ العبادات او المعاملات هي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للاعم منها ومن الفاسدة . وقبل بيان المختار لا بد من تقديم مقدمات :

(الأولى) - ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ،
لأنه قد عرفت ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان المشرعة بنحو الحقيقة
ولو على نحو الوضع التعيني عندهم . ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع
الاستعمال في لسان الشارع ، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز .
فاذا عرفنا - مثلا - ان هذه الالفاظ في عرف المشرعة كانت حقيقة
في خصوص الصحيح ، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع
هو الصحيح أيضا ، مهما كان استعماله عنده حقيقة كان أم مجازا . كما
انه لو علم انها كانت حقيقة في الاعم في عرفهم كان ذلك اشارة على كون
المستعمل فيه في لسانه هو الاعم أيضا وان كان استعماله على نحو المجاز .
(الثانية) - ان المراد من الصحيحة من العبادة او المعاملة : هي التي
تمت اجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح اذن معناه : تام الاجزاء والشرائط .
فالنزاع يرجع هنا الى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء والشرائط من
العبادة أو المعاملة ، او الاعم منه ومن الناقص .

(الثالثة) - ان ثمره النزاع هي : صحة رجوع القائل بالوضع للاعم
- المسمى (بالاعمى) - الى أصالة الاطلاق ، دون القائل بالوضع للصحيح
- المسمى (بالصحيح) - فانه لا يصح له الرجوع الى اصالة اطلاق اللفظ .
توضيح ذلك :

ان المولى اذا أمرنا بايجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بالاثبات
بمصدق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما :

١ - أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق ، ولكن يحتمل
دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصدق ، كما اذا أمر
المولى بعق رقبة ، فانه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة ،
ولكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولى فيحتمل ان يكون قيدا

للمأمور به .

فالقاعدة في مثل هذا : الرجوع الى اصالة الاطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله ، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصدق المشكوك ، فيمثل في المثال لو اعتق رقبة كافرة .

٢ - ان يشك في صدق نصوص عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي ، كما اذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد ، ولا ندري ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أولا فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب . وفي مثله لا يصح الرجوع الى اصالة الاطلاق لادخال المصدق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال ، بل لا بد من الرجوع الى الاصول العملية ، مثل قاعدة الاحتياط او البراءة .

ومن هذا البيان تظهر ثمة النزاع في المقام الذي نحن فيه ، فانه في فرض الامر بالصلاة والشك في ان السورة - مثلا - جزء للصلاة أم لا ان قلنا ان الصلاة اسم للاعم ، كانت المسألة من باب الصورة الاولى ، لانه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصدق الفاقد للسورة وانما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى ، فيتمسك حينئذ باطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءا من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها .

وان قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية لانه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (اعني الصلاة) على المصدق الفاقد للسورة ، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح والصحيح هو عنوان المأمور به ، فما ليس بصحيح ليس بصلاة . فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه . فلا يصح الرجوع الى اصالة الاطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى

بفانقها في مقام الامتثال ، بل لابء من الرجوع الى اصالة الاحتياط او اصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابها ان شاء الله تعالى .

المختار في المسألة :

اذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم .
والدليل التبادر وعدم صحة السبب عن الفاسء ، وهما امارتا الحقيقة
- كما تقدم - .

وهم ودفع :

(الوهم) - قد يعترض على المختار فيقال :

انه لا يمكن الوضع بازاء الاعم ، لأن الوضع له يستءني ان تصور معنى كلياً جامعا بين أفرادها ومصاديقه هو الموضوع له ، كما في اسماء الاجناس . وكذلك الوضع للصحيح يستءني تصور كلي جامع بين مراتبه وأفرادها .

ولا شك أن مراتب الصلاة - مثلاً - الفاسءة والصحيحة كثيرة متفاوتة ، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه .

توضيح ذلك : ان أي جزء من اجزاء الصلاة حتى الاركان اذا فرض عءمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي ، بناء على القول بالاعم ، كما يصح صدقه مع وجوده وفقءان غيره من الاجزاء . وعليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عءمه ، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية ، بل يلزم التريء فيها عند وجود تمام الاجزاء لأن اي جزء منها لو فرض عءمه يبقى صدق الاسم على حاله .

وكل منهما - أي التبدل والتريء في الحقيقة الواءة - غير مقول

إذ أن كل ماهية تفرض لأبد أن تكون متعينة في حد ذاتها وإن كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية ، والتبدل أو التردد في ذات الماهية معناه إبهامها في حد ذاتها وهو مستحيل .

- (الدفع) : أن هذا التبادل في الأجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يوضع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد ، ولا يلزم التبدل والترديد في 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 ، وربما تتركب الكلمة من الألف والباء كآب ويصدق عليها أنها كلمة ، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد ويصدق عليها أنها كلمة . . . وهكذا . فكل حرف يجوز أن يكون داخلا وخارجا في مختلف الكلمات ، مع صدق اسم الكلمة .

وكيفية تصحيح الوضع في ذلك : أن الواضع يتصور - أولا - جميع الحروف الهجائية ، ثم يضع لفظ (الكلمة) بأزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا . والفرض من التقييد بقولنا (فصاعدا) بيان أن الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين . ولا يلزم التردد في الماهية ، فإن الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب من حرفين فصاعدا ، والتبدل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها . وقد يسمى ذلك بالكلي في المعين أو الكلي المحصور في أجزاء معينة . وفي المثال أجزاءه المعينة هي الحروف الهجائية كلها .

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ الصلاة مثلا ، فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها وهي - أي هذه الأجزاء - معينة معروفة بالحروف الهجائية ، فيضع اللفظ بأزاء 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 الذي لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب
الصحيحة وهذا المختصر لايسع تفصيل ذلك .

تنبيهان

١ - لايجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

ان ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح - والايقاعات كالطلاق والعتق
يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين :

١ - أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجية
والفراق والحرية ونحوها . ونعني بالسبب انشاء العقد والايقاع ، كالايجاب
والقبول معا في العقود ، والايجاب فقط في الايقاعات . واذا كانت كذلك
فالنزاع المتقدم يصح ان يفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها اسامي
لخصوص الصحيحة أعني تامة الاجزاء والشرائط المؤثرة في المسبب ، او
للاعم من الصحيحة والفسادة . ونعني بالفسادة مالا يؤثر في المسبب اما
لفقدان جزء أو شرط .

٢ - أن تكون موضوعة للمسببات ، ونعني بالمسبب نفس الملكية
والزوجية والفراق والحرية ونحوها . وعلى هذا فالنزاع المتقدم لايصح
فرضه في المعاملات ، لانها لاتتصف بالصحة والفساد ، لكونها بسيطة غير
مركبة من أجزاء وشرائط ، بل انما تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى .
فهذا عقد البيع - مثلا - اما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر في صحة
العقد اولاً ، فان كان الاول اتصف بالصحة وان كان الثاني اتصف بالفساد .
ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لانها توجد عند

صحة العقد ، وعند فساده لا توجد أصلا لا أنها توجد فاسدة . فاذا أريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة الى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها .

٢ - لائمه للنزاع في المعاملات الا في الجملة

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

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

فاذا شككنا في اعتبار شيء - عند الشارع - في صحة البيع مثلا ، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه ، فانه يصح التمسك باطلاقه لدفع هذا الاحتمال ، حتى لو قلنا بأن الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح ، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام ، لا عند الشارع . فاذا اعتبر الشارع قيذا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيذا زائدا على أصل معنى اللفظ ، فلا يكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح ، على المصداق المجرد عن القيد . وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للاعم .

نعم اذا احتمل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضا ، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال ، بناء على القول بالصحيح (كما هو شأن ألفاظ العبادات) ، لأن الشك يرجع الى

الشك في صدق عنوان المعاملة • وأما على القول بالاعم ، فيصح التمسك
بالاطلاق لدفع الاحتمال •
فتظهر ثمرة النزاع — على هذا — في الفاظ المعاملات أيضا ، ولكنها
ثمرة نادرة •

المقصد الاول

- مباحث الالفاظ

تمهيد

المقصود من (مباحث الالفاظ) تشخيص ظهور الالفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو بإطلاق الكلام ، لتكون تبيجتها قواعد كلية تنقح صغريات « اصالة الظهور » التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث . وقد سبقت الاشارة اليهما . وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع ، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق والامر والنهي ، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها .

أما البحث عن مواد الالفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنقح أيضا صغريات اصالة الظهور - فانه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها . فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول . ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها .

وعلى أي حال ، فنحن نعقد (مباحث الالفاظ) في سبعة أبواب :

- ١ - المشتق .
- ٢ - الاوامر .
- ٣ - النواهي .
- ٤ - المفاهيم .
- ٥ - العام والخاص .
- ٦ - المطلق والمقيد .
- ٧ - المجمل والمبين .

الباب الاول

المستوى

اختلف الاصوليون من القديم في المشتق : في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما اقضى عنه التلبس ، أو انه حقيقة في كليهما ، بمعنى أنه موضوع للاعم منهما ؟

بعد اتفاهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل .

— ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا الى الاول .

— وذهب الاشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا الى الثاني .

والحق هو القول الاول . وللعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات بين هذين

القولين لايهنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي .

وأهم شيء يعيننا في هذه المسألة — قبل بيان الحق فيها وهو اصعب

ما فيها — أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والاثبات . ولأجل أن يتضح

في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فمقول :

انه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس ، فمن قال بالاول

لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد واقضى عنه التلبس ، لانه عنده

لا يصدق عليه حينئذ انه مسخن بالشمس ، بل كان مسخنا . ومن قال

بالثاني لا بد ان يقول بكراهتهما بالماء حال اقضاء التلبس أيضا ، لانه عنده

يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز .

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذلة لتلك الصعوبة ، ثم نذكر

القول المختار ودليله .

١ - ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟

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

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

والسر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان :

١ - أن يكون جارياً على الذات ، بمعنى أنه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها ، نحو اسم الفاعل ، واسم المفعول ، وأسماء المكان والآلة وغيرهما ، وما شابه هذه الامور من الجوامد . ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الافعال ولا المصادر ، لانها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنواناً لها ، وان كانت تسند اليها .

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

وانما نشترط ذلك فلأجل أن تتعقل اقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان تنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع اقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس . والا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع اقضاء

حال التلبس لاحقيقة ولا مجازا .

وعلى هذا ، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس ببادئها ، فلا يدخل في محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتق ، مثلما لو كان من الانواع أو الاجناس او الفصول بالقياس الى الذات ، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالارادة .

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة ، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة ، فيقال : هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أولا ؟ . اما لو اجثت الشجرة فصارت خشية فانها لا تدخل في محل النزاع ، لأن الذات وهي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخلة في حقيقتها ، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها ، لاحقيقة ولا مجازا . وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة حقيقة ، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس .



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

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات ، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود ، أو من الامور الاتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر

او من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية .

٢ - جريان النزاع في اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان ، لانه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف ، مع ان زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات ، لأن الزمان متمصر الوجود فكل جزء منه يندم بوجود الجزء اللاحق ، فلا تبقى ذات مستمرة . فاذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها ، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف .

والجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً، فمعنى (المضرب) مثلاً: الذات المتصفة بكونها طرفاً للمضرب، والظرف اعم من أن يكون زماناً أو مكاناً ، ويتعين أحدهما بالقرينة . والهيئة اذا كانت موضوعة للجامع بين الطرفين ، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما اتقضى عنه أن يكون أحدهما يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات .

والخلاصة : ان النزاع حينئذ يكون في وضع اصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان . ويكفي في صحة الوضع للاعم امكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في احد أقسامه ، وان امتنع الفرد الآخر .

٢ - اختلاف المشتقات من جهة المباديء

وقد يتوهم بعضهم ان النزاع هنا لايجري في بعض المشتقات الجارية

على الذات ، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي ، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن ، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للاهم . ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك - ، وذلك نحو صدقها على من كان نائما - مثلا - مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلا أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبسا بها في زمان مضى . وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمشار والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلا بمبادئها . والجواب عن ذلك : ان هذا التوهم منشأ الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فانه يختلف باختلاف المشتقات ، لانه تارة يكون من الفعليات ، وأخرى من الملكات ، وثالثة من الحرف والصناعات . (مثلا) : اتصاف زيد بأنه قائم انما يتحقق اذا تلبس بالقيام فعلا ، لان القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) ويفرض الاقضاء بزوال فعلية القيام عنه . واما اتصافه بأنه عالم بالنحو او انه قاضي البلد ، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلا او انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا ، بل بمعنى ان له ملكة العلم او منصب القضاء ، فما دامت الملكة او الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وان كان نائما أو غافلا . نعم يصح ان تتعلل الاقضاء اذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة ، وحينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي - مثلا - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء .

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمشار فلا يتصور فيها الاقضاء الا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المشار .
والخلاصة: ان الزوال والاقضاء في كل شيء بحسبه ، والنزاع في المشتق انما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا .

٤ - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الاسماء .
والاسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول
فانه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقة
على من كان عالما فيما مضى او يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز اذا كان اطلاقه
عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ ، كما اذا قلنا : كان عالما او سيكون عالما ،
فان ذلك حقيقة بلا ريب ، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا : الرماد كان
خشبا او الخشب سيكون رمادا . فاذا كان الامر كذلك فما موقع النزاع
في اطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقيقة او مجاز ؟

تقول : ان الاشكال والنزاع هنا انما هو فيما اذا اقضى التلبس بالمبدأ
واريد اطلاق المشتق فعلا على الذات التي اقضى عنها التلبس ، أي أن
الاطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والاسناد الذي هو حال النطق غالبا ، كأن
تقول مثلا : (زيد عالم فعلا) أي انه الآن موصوف بأنه عالم ، لانه كان
فيما مضى عالما ، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس
سابقا بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا .

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور :

١ - ان اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقا ، سواء كان
بالنظر الى ما مضى او الحال او المستقبل . وذلك بالاتفاق .

٢ - ان اطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة والاسناد قبل
زمان التلبس لانه سيتلبس به فيما بعد ، مجاز بلا اشكال ، وذلك بعلاقة
الاول او المشارفة . وهذا متفق عليه ايضا .

٣ - ان اطلاقه على الذات فعلا - اي بلحاظ حال النسبة والاسناد

لانه كان متصفا به سابقا ، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بانه حقيقة وقال آخرون بانه مجاز .

المختار :

اذا عرفت ما تقدم من الامور ، فنقول :

الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ، ومجاز في غيره .
(و دليلنا) التبادر وصحة السلب عن زال عنه الوصف ، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل : انه قائم . ولا لمن هو جاهل بالفعل : انه عالم . وذلك لمجرد انه كان قائما او عالما فيما سبق . نعم يصح ذلك على نحو المجاز ، او يقال : انه كان قائما أو عالما ، فيكون حقيقة حينئذ ، اذ يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس .

وعدم تفرقة بعضهم بين الاطلاق بلحاظ حال التلبس ، وبين الاطلاق بلحاظ حال النسبة والاسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للاعم ، اذ وجد ان الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا مع ان التلبس قد مضى ، ولكنه غفل عن ان الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس ، فلم يستعمله - في الحقيقة - الا في خصوص المتلبس بالمبدأ ، لافيم مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له .

ثم انك قد عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية ، او على نحو الملكة أو الحرفة . فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يتشاغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة او اكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الاعم - كما قيل - وذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة او الملكة ، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم او الراحة . نعم اذا زالت الملكة او الحرفة عنه كان اطلاق الطبيب عليه مجازا ، اذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما لو قيل : هذا

طبيينا بالأمس ، بأن يكون قيد بالامس ليبيان حال التلبس . فان هذا
الاستعمال لاشك في كونه على نحو الحقيقة . وقد سبق بيان ذلك .

الباب الثاني

الأمر

وفيه بحثان في مادة الامر وصيغة
الامر وخاتمة في تقسيمات الواجب.

المبحث الاول مادة الامر

وهي كلمة (الامر) المؤلفة من الحروف (أ.م.ر) وفيها ثلاث مسائل

١ - معنى كلمة الامر

قيل ان كلمة (الامر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة ، كالحادثة والشأن والفعل ، كما تقول (جئت لأمر كذا) ، او (شغلني أمر) او (أتى فلان بأمر عجيب) .

ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع الى معنى واحد جامع بينها ، وهو مفهوم (الشيء) .

فيكون لفظ الأمر مشتركا بين معنيين فقط : (الطلب) و (الشيء) . والمراد من الطلب : اظهار الارادة والرغبة بالقول او الكتابة او الاشارة او نحو هذه الامور مما يصح اظهار الارادة والرغبة وابرأهما به^(١) فمجرد الارادة والرغبة من دون اظهارها بمظهر لا تسمى طلبا . والظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا ، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالاعم .

والمراد من الشيء من لفظ الامر أيضا ليس كل شيء على الاطلاق ، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالاعم ايضا ، فان الشيء لا يقال

(١) والظاهر ان تفسر بعض الاصوليين للفظ الامر بأنه (الطلب بالقول) ليس القصد منه ان لهم اصطلاحا مخصوصا فيه ، بل باعتبار انه احد مصاديق المعنى . فان الامر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة او الاشارة او نحوهما .

له (أمر) الا اذا كان من الافعال والصفات ، ولذا لا يقال : « رأيت أمرا » اذا رأيت انسانا أو شجرا او حائطا . ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدتي أي المعنى المصدرى بل المراد منه نفس الفعل او الصفة بما هو موجود في نفسه . يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والايجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى ، أي ما يدل عليه اسم المصدر . ولذا لا يشتق منه فلا يقال : (أمر • يأمر • أمر • يأمر • أمر • مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشيء ، ولو كان معنى حديثا لاشتق منه . بخلاف الامر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحدتي وجهة الصدور والايجاد ، ولذا يشتق منه فيقال : (أمر • يأمر • أمر • مأمور) . والدليل على أن لفظ الامر مشترك بين معنيين : الطلب والشيء ، لانه موضوع للجامع بينهما .

١ - ان (الامر) - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه ، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء . والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع .

٢ - ان (الامر) بمعنى الطلب يجمع على « أوامر » وبمعنى الشيء على « أمور » واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع .

٢ - اعتبار العلو في معنى الامر

قد سبق أن الامر يكون بمعنى الطلب ، ولكن لامطلقا بل بمعنى طلب مخصوص . والظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالي الى الداني ، فيعتبر فيه العلو في الأمر .
وعليه لا يسمى الطلب من الداني الى العالي أمرا ، بل يسمى (استدعاء) .

وكذا لا يسمى الطلب من المساوي الى مساويه في العلو أو الحطة أمرا ، بل يسمى (التماسا) ، وان استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة .

أما العالي فطلبه يكون أمرا وان لم يكن متظاهرا بالعلو . كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الامر عن طلب غير العالي ، ولا يصح اطلاق الأمر على الطلب من غير العالي الا بنحو العناية والمجاز وان استعلى .

٣ - دلالة لفظ الامر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الامر بمعنى (الطلب) على الوجوب ، فقيل : انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي . وقيل : للاعم منه ومن الطلب الندبي . وقيل : مشترك بينهما اشتراكا لفظيا . وقيل غير ذلك . والحق عندنا انه دال على الوجوب وظاهر فيه ، فيما اذا كان مجردا وعاريا عن قرينة على الاستحباب . واحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمة « الأمر » ولا يحتاج الى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر . ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور ، فقد قيل : ان معنى الوجوب مأخوذ قيادا في الموضوع له لفظ الامر . وقيل : مأخوذ قيادا في المستعمل فيه ان لم يكن مأخوذا في الموضوع له . والحق انه ليس قيادا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه . بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر ، فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره ، قضاء لحق المولوية والعبودية ، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لا بد للعبد من الطاعة والانبعاث مالم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته .

فليس المدلول للفظ الامر الا الطلب من العالي ، ولكن العقل هو الذي يلزم العبد بالانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك .

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

المبحث الثاني صيغة الامر

١ - معنى صيغة الامر

صيغة الامر ، أي هيئته ، كصيغة افعال ونحوها (١) : تستعمل في موارد كثيرة : (منها) البعث ، كقوله تعالى : « فأقيموا الصلاة » . « اوفوا بالعقود » و (منها) التهديد ، كقوله تعالى : « اعملوا ما شئتم » . و (منها) التعجيز ، كقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » . وغير ذلك ، من التسخير ، والانذار ، والترجي ، والتمني ، ونحوها . ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد ، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني ، لأن الهيئة مثل « اعمل » شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لافادة نسبة خاصة كالحروف ولم توضع لافادة معان مستقلة ، فلا يصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية . وعليه ، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة ، مثل الضرب والقيام والعود في اضرب وقم واقعد ، ونحو ذلك . وحينئذ

(١) المقصود بنحو صيغة افعال : اية صيغة وكلمة تؤدي مؤداها في الدلالة على الطلب والبعث ، كالفعل المضارع المقرون بلام الامر او المجرد منه اذا قصد به انشاء الطلب نحو قولنا : (تصلي . تفتسل . اطلب منك كذا) او جملة اسمية نحو (هذا مطلوب منك) او اسم فعل نحو : صه ومه ومهلا ، وغير ذلك .

ينتزع منها عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب .

فقولنا : « اضرب » ، يدل على النسبة الطلية بين الضرب والمتكلم والمخاطب ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدا المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه اليه ، وجعل الداعي في نفسه للفعل .

وعلى هذا فسدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلية ، وان شئت فسمها النسبة البعثية ، لغرض ابراز جعل المأمور به — أي المطلوب — في عهدا المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه . ما شئت فعبّر . غير ان هذا الجعل او الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم ، (فتارة) يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به ، فيكون هذا الانشاء حينئذ مصداقا للبعث والتحريك وجعل الداعي ، أو ان شئت فقل يكون مصداقا للطلب ، فان المقصود واحد . (أخرى) يكون الداعي له هو التهديد ، فيكون مصداقا للتهديد ويكون تهديدا بالحمل الشايع . (ثالثة) يكون الداعي له هو التعجيز فيكون مصداقا للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشايع وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها .

والى هنا يتجلى ما نريد ان نوضحه ، فانا نريد ان نقول بنص العبارة : ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الامر قد استعملت في مفاهيمها — كما ظنه القوم — لامعاني حقيقية ولا مجازية . بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلية الخاصة ، وهذا الانشاء يكون مصداقا لاحد هذه الامور باختلاف الدواعي فيكون تارة بعثا بالحمل الشايع وأخرى تهديدا بالحمل الشايع وهكذا . لأن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب . والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل اولئك يظنون

ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الامر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه ، حتى اختلفوا في انه ايها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وايها المعنى المجازي .

٢ - ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الاصوليون في ظهور صيغة الامر في الوجوب وفي كيفيته على أقوال والخلاف يشمل صيغة افعال وما شابهها وما بمعناها من صيغ الامر . والاقوال في المسألة كثيرة ، واهمها قولان : (احدهما) انها ظاهرة في الوجوب ، اما لكونها موضوعة فيه ، أو من جهة انصراف الطلب الى أكمل الافراد . (ثانيهما) انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والتدب ، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في احدهما .

والحق انها ظاهرة في الوجوب ، ولكن لامن جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وان الوجوب أظهر افراده . وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الامر على ماتقدم هناك ، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه ، قضاء لحق المولوية والعبودية ، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به . وبدون الترخيص فالامر لو خلى وطبعه شأنه ان يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة .

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية ، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية . اذ صيغة الامر - كمادة الامر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لاستعمالا حقيقيا ولا مجازيا ، لان الوجوب

كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كفياته وأحواله . وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الامر أزالصيغة لاتدل الا على النسبة الطلبية كما تقدم فهي بطريق أولى لاتصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي ، وكذا الندب .

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

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا في مورد الوجوب والندب مناجاء في كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد او أسلوب واحد مع تعدد الامر . ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الاغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل ، أو تأويله بارادة مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الاحاديث فانه تجوز - على تقديره - لاشاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الاحاديث الواردة .

تنبيهان

(الاول) - ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب .

اعلم ان الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة افعال في ظهورها في الوجوب ، كما أشرنا اليه سابقا ، بقولنا : « صيغة افعال وما شابهها » .

والجملة الخبرية مثل قول : « يغتسل . يتوضأ . يصلي » بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب ونحو ذلك .

والسر في ذلك أن المناط في الجميع واحد ، فانه اذا ثبت البعث من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان ، فلا بد ان يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يأذن المولى بتركه .

بل ربما يقال ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد ، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه .
(الثاني) - ظهور الامر بعد الحظر او توهمه .

قد يقع انشاء الامر بعد تقدم الحظر - أي المنع - أو عند توهم الحظر ، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء ، ثم قال له : اشرب الماء . او قال ذلك عندما يتوهم المريض انه ممنوع منه ومحذور عليه شربه . وقد اختلف الاصوليون في مثل هذا الامر انه هل هو ظاهر في الوجوب ، أو ظاهر في الاباحة ، أو الترخيص فقط أي رفع المنع فقط من دون التعرض لشبوت حكم آخر من اباحة او غيرها ، أو يرجع الى ما كان عليه سابقا قبل المنع ؟ على أقوال كثيرة .

وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط . والوجه في ذلك : انك قد عرفت أن دلالة الامر على الوجوب انما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث مالم يثبت الاذن بالترك . ومنه تستطيع أن تتفطن انه لا دلالة للامر في المقام على الوجوب ، لانه ليس فيه دلالة على البعث وانما هو ترخيص في الفعل لا اكثر .

وأوضح من هذا ان نقول : ان مثل هذا الامر هو انشاء بداعي الترخيص في الفعل والاذن به ، فهو لا يكون الا ترخيصا وإذا بالحمل الشايع . ولا يكون بعثا الا اذا كان الانشاء بداعي البعث . ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث ، فلا يكون دالا على الوجوب . وعدم دلالة على الاباحة بطريق أولى . فيرجع فيه الى دليل آخر من أصل او امارة .

مثاله قوله تعالى : « واذا حللتهم فأصطادوا » فانه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد .
نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على أن الامر صدر بداعي اليحث أو لغرض بيان اباحة الفعل فانه حينئذ يدل على الوجوب أو الاباحة . ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه ، فان الكلام في فرض صدور الامر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة .

٣ - التعبدي والتوصلي

تمهيد :

كل متفقه يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لاتصح ولا تسقط أوامرها الا بانيانها قرينة الى وجه الله تعالى .
وكونها قريبة انما هو باتيانها بقصد امثال أوامرهل أو بغيره من وجوه قصد القربة الى الله تعالى ، على ما ستأتي الاشارة اليها . وتسمى هذه الواجبات (العباديات) او (التعبديات) كالصلاة والصوم ونحوها .
وهناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وان لم يقصد بها القربة ، كاتقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة ، ونحو ذلك .

وللتعبدية والتوصلية تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء . وهو أن التوصلي : ما كان الداعي للأمر به معلوما . وفي قبالة التعبدي وهو : (ما لم يعلم الغرض منه) . وانما سمي تعبديا لأن الغرض الداعي للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط . ولكن التعريف غير صحيح الا اذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدية والتوصلية ، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وان كان المأمور به توصليا بالمعنى الاول ، كما يقولون مثلا : (نعمل هذا تعبدا) ويقولون : (نعمل هذا من باب التعبد) أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وان لم نعلم المصلحة فيه .

وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدية - المصطلح الاول - فان علم حال واجب بأنه تعبدية أو توصلية فلا اشكال ، وان شك في ذلك فهل الاصل كونه تعبديا أو توصليا ؟ فيه خلاف بين الاصوليين . وينبغي

لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور :

(١) منشأ الخلاف وتحريمه

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر - كالصلاة مثلاً - قيده على نحو الجزء أو الشرط ، على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة ، بهذا القيد ، كقيد الطهارة فيها اذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي .

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الاصل عنده التوصيلية ، الا اذا دل دلائل خاص على التعبدية ، كسائر القيود الاخرى ، لما عرفت أن اطلاق كلام المولى حجة يجب الاخذ به ما لم يثبت التقييد ، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع (اصالة الاطلاق) انفى اعتبار ذلك القيد .

ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق ، لأن الاطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد ، لان التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد وعدمها الاطلاق) . واذا استحال الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة ، لا بما هو عدم مطلق . وهذا واضح لانه اذا كان التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه ارادة الاطلاق ، فان عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم ارادة التقييد ، ولا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده .

وبعد هذا نقول : اذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق

به غرضه واقعا ، ولم يمكن له بيانه - فلا محالة يرجع ذلك الى الشك في سقوط الامر اذا خلا المأتمى به من ذلك القيد المشكوك . وعند الشك في سقوط الامر - أي في امثاله - يحكم العقل بلزوم الاتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف ، لأنه اذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل . وهذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم : (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) .

وهذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو اصالة الاحتياط .

(ب) محل الخلاف من وجوب قصد القرية

ان محل الخلاف في المقام هو امكان اخذ قصد امتثال الأمر في المأمور به .

وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القرية ، فكقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لابد أن يكون محبوبا للأمر ومرغوبا فيه عنده ، وكقصد التقرب الى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاء الرضاه ، ونحو ذلك من وجوه قصد القرية - فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من اخذها قيماً للمأمور به ، ولا يلزم المحال الذي ذكره في اخذ قصد الامتثال على ماسيأتي .

ولكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلا على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها ؟

الحق انه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به . والدليل على ذلك ما نجد من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلا - اذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى . ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القرية

مأخوذاً في الماء، ور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الاتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه .

فالاخلاف - اذن - منحصر في امكان أخذ قصد الامتثال واستحاثته

(ج) الاطلاق والتقييد في التقسيمات الاولية للواجب

ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن ان تلحقه في الخارج ، مثلاً - الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الامر بها الى :

- 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 الى ما شاء الله من الاقسام بملاحظة اجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه .

وتسمى مثل هذه التقسيمات : « التقسيمات الاولية » ، لانها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعاق شيء بها ، وتقابلها « التقسيمات الثانوية » التي تلحقها بعد فرض تعاق شيء بها كالأمر مثلاً وسيأتي ذكرها .

فاذا نظرنا الى هذه التقسيمات الاولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس الى كل خصوصية منها لا يخاو في الواقع من احد احتمالات ثلاثة :

(١) أن يكون مقيدا بوجودها ، ويسمى بـ « شرط شيء » ، مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال و السورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشرائط بالنسبة الى الصلاة .

(٢) أن يكون مقيدا بعدمها ، ويسمى بـ « شرط لا » ، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحديث ، الى غير ذلك من قواطع الصلاة .
(٣) أن يكون مطلقا بالنسبة اليهما أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى « لا بشرط » ، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت ، فان وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه .

هذا في مرحلة الواقع والثبوت ، وأما في مرحلة الاثبات والدلالة ، فان الدليل الذي يدل على وجوب شيء ، ان دل على اعتبار قيد فيه او على اعتبار عدمه فذاك ، وان لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا ولا عدما ، فان المرجع في ذلك هو اصالة الاطلاق ، اذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك باصالة الاطلاق على ما سيأتي في بابه - وهو باب المطلق والمقيد - . وباصالة الاطلاق يستكشف ان ارادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعا ، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة الى القيد الا على نحو الا بشرط .

(د) عدم امكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

والخلاصة انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الاولية .

ثم ان كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعليق الامر به واقعا - ينقسم الى ما يؤتى به في الخارج بداعي امره ، وما يؤتى به لا بداعي امره .
ثم ينقسم ايضا الى معلوم الواجب ومجهوله .

وهذه التقسيمات تسمى « التقسيمات الثانوية » ، لانها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعا ، اذ قبل تحقق الحكم لامعنى لفرض اتيان الصلاة - مثلا - بداعي امرها ، لان المفروض في هذه الحالة لا أمر

بها حتى يمكن فرض قصده . وكذا الحال بالنسبة الى العلم والجهل بالحكم
وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد الأمور به ، لأن قصد
امتثال الأمر - مثلا - فرع وجود الأمر ، فكيف يعقل ان يكون الأمر
مقيدا به ولازمه ان يكون الأمر فرع قصد الأمر ، وقد كان قصد الأمر
فرع وجود الأمر ، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما . وهذا
خلف ، أو دور .

وإذا استحال التقييد استحال الاطلاق ايضا ، لما قلنا سابقا ان الاطلاق
من قبيل عدم الملكية بالقياس الى التقييد فلا يفرض الا في مورد قابل للتقييد .
ومع عدم امكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد ارادة الاطلاق .

(النتيجة)

وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع الى صلب الموضوع ،
فنقول :

قد اختلف الاصوليون في ان الاصل في الواجب - اذا شك في كونه
تعديدا او توصليا - هل أنه تعديدي او توصلي ؟

ذهب جماعة الى ان الاصل في الواجبات أن تكون عبادية الا ان يقوم
دليل خاص على عدم دخل قصد القرية في الأمور به ، لأنه لا بد من الاتيان
به تحصيليا للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولا يمكن
التمسك بالاطلاق لفيه حسب الفرض . وقد تقدم ذلك في الامر الاول .
فتكون اصالة الاحتياط هي المرجع هنا وهي تقتضي العبادية .

وذهب جماعة الى أن الاصل في الواجبات أن تكون توصلية ، للأجل
التمسك بأصالة الاطلاق في نفس الأمر ، ولا لأجل اصالة البراءة من اعتبار

قيد القربة • بل تسمك لذلك باطلاق المقام •
توضيح ذلك : انه لا ريب في أن المأمور به اطلاقا وتقييدا يتبع الغرض
سعة وضيقا ، فان كان القيد دخيلا في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في
المأمور به قيذا ، والا فلا •
غير ان ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات
الاولية - •

أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيذا - كالذي نحن فيه وهو قيد
قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه
قيدا في الكلام الواحد المتضمن للأمر ، بل لامناص له من اتباع طريقة أخرى
ممكنة لاستيفاء غرضه ، ولو بافشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجردا
عن القيد ، والثاني يتعلق بالقيد •

مثلا - لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتي بها بداعي أمرها
فانه اذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الامر المتعلق بها لما عرفت
من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية - فلا بد له (أي الأمر) لتحصيل
غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولا بالصلاة ثم يأمر ثانيا باتيانها
بداعي أمرها الاول ، مبينا ذلك بصريح العبارة •

وهذان الامران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتا وسقوفا ، لانهما
ناشئان من غرض واحد ، والثاني يكون بيانا للأول ، فمع عدم امتثال الامر
الثاني لا يسقط الامر الاول بامثاله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة
عن قصد أمرها ، فيكون الامر الثاني بانضمامه الى الاول مشتركا مع
التقييد في النتيجة وان لم يسم تقييدا اصطلاحا •

اذا عرفت ذلك ، يقول المولى اذا أمر بشيء - وكان في مقام البيان -

واكتفى بهذا الامر ، ولم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانيا بقصد الامتثال ، فانه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض ، والا ليينه بأمر ثان . وهذا ما سميناه باطلاق المقام .
وعليه ، فالاصل في الواجبات كونها توصيلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية .

٤ - الواجب العيني واطلاق الصيغة

الواجب العيني : (ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير) كالصلاة اليومية والصوم . ويقابله الواجب الكفائي ، وهو : (المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي ، كالصلاة عن الميت وتغسيه ودفنه . وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما .

وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور تقول : ان دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك ، وان لم يدل فان اطلاق صيغة افعال تقتضي أن يكون عينيا سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به ، فان العقل يحكم بلزوم امتثال الامر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير .
فالمحتاج الى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي ، فاذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني .

٥ - الواجب التعييني واطلاق الصيغة

الواجب التعييني : هو « الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه » كالصلاة اليومية . ويقابله الواجب التخيري كخصال

كفارة الافطار العمدي في صوم شهر رمضان ، المخيرة بين اطعام ستين مسكينا ، وصوم شهرين متتابعين ، وعتق رقبة . وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني والتخييري .

فاذا علم واجب انه من أي القسمين فذاك ، والا فمقتضى اطلاق صيغة الامر وجوب ذلك الفعل سواء أئى بفعل آخر أم لم يأت به ، فالفائدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر ، لأن التخيير محتاج الى مزيد بيان مفقود .

٦ - الواجب النفسي واطلاق الصيغة

الواجب النفسي فهو « الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر » كالصلاة اليومية . ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فانه انما يجب مقدمة للصلاة الواجبة ، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء . فاذا شك في واجب انه نفسي أو غيري فمقتضى اطلاق تعلق الامر به سواء وجب شيء آخر أم لا ، انه واجب نفسي . فالاطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية .

٧ - الفور والتراخي

اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الامر على الفور والتراخي على أقوال:

- ١ - انها موضوعة للفور .
- ٢ - انها موضوعة للتراخي .
- ٣ - انها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي .
- ٤ - انها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للاعم منهما . بل

لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه . وانما يستفاد أحدهما من
القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات .

والحق هو الاخير . والدليل عليه : ما عرفت من أن صيغة افعال انما
تدل على النسبة الطلية ، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير
الملاحظة معه شيء من خصوصياته الوجودية . وعليه ، فلا دلالة لها —
لابهيتها ولا بسادتها — على الفور أو التراخي . بل لا بد من دال آخر على
شيء منهما ، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضي جواز الاتيان
بالمأمور به على الفور او التراخي .

هذا بالنظر الى نفس الصيغة ، اما بالنظر الى الدليل الخارجي المنفصل
فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العسوم الا
ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص . وقد
ذكروا لذلك آيتين :

(الاولى) — قوله تعالى في سورة آل عمران ١٢٧ : « وسارعوا الى
مغفرة من ربكم » . وتقريب الاستدلال بها أن المسارعة الى المغفرة لا تكون
الا بالمسارعة الى سببها ، وهو الاتيان بالمأمور به ، لأن المغفرة فعل الله تعالى
فلا معنى لمسارعة العبد اليها . وعليه فيكون الاسراع الى فعل المأمور به
واجبا لما مر من ظهور صيغة افعال في الوجوب .

(الثانية) — قوله تعالى في سورة البقرة ١٤٣ والمائدة ٥٣ : « فاستبقوا
الخيرات » فان الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الاتيان بها فورا .
و (الجواب) عن الاستدلال بكلتا الآيتين : ان الخيرات وسبب المغفرة
كما تصادق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا ، فتكون المسارعة
والمسابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضا . ومن البيهني عدم وجوب
المسارعة فيها ، كيف وهي يجوز تركها رأسا . واذا كاتتا شاملتين للمستحبات

- بعمومهما كان ذلك قرينة على ان طلب المسارعة ليس على نحو الالزام .
فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات .
بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة افعل
فيها في الوجوب وحمائها على الاستحباب ، نظرا الى أنا نعلم عدم وجوب
الفورية في اكثر الواجبات ، فيلزم تخصيص الاكثر باخراج اكثر الواجبات
عن عمومها . ولاشك ان الاتيان بالكلام عاما مع تخصيص الاكثر واخراجه
من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف
مستهجنا . فهل ترى يصح لعارف باساليب الكلام ان يقول مثلا : « بعث
اموالي » ، ثم يستثني واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام الا القليل ؟
لاشك في أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف .
اذن ، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب .

٨ - المرة والتكرار *

وأختلفوا أيضا في دلالة صيغة افعل على المرة والتكرار على أقوال ،
كأختلافهم في الفور والتراخي . والمختار هنا كالمختار هناك ، والدليل نفس
الدليل من عدم دلالة الصيغة لابهيتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار ،

(*) المرة والتكرار لهما معنيان : (الاول) الدفعة والدفعات ، (الثاني)
الفرد والافراد . والظاهر أن المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الاول . والفرق
بينهما ان الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة ، وقد تتحقق
بافراد متعددة اذا جيء بها في زمان واحد . فلذلك تكون الدفعة اعم من الفرد
مطلقا ، كما أن الافراد اعم مطلقا من الدفعات ، لان الافراد - كما قلنا - قد
تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات .

لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي . فلا بد من دال آخر على كل منهما .

أما الاطلاق فانه يقتضي الاكتفاء بالمرة . وتفصيل ذلك :

ان المطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار) :

١ - ان يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط ، بمعنى انه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما ، بل يخرج من ظلمة العدم الى نور الوجود لا اكثر ، ولو بفرد واحد . ولا محالة - حينئذ - ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته ، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامثال يكون بالوجود الاول ، ويكون الثاني لغوا محضا ، كالصلاة اليومية .

٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة ، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلا ، كتكبيرة الاحرام للصلاة فان الاتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى وهي تقع باطلا .

٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر ، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع ، فلا يحصل الامتثال بالمرة أصلا كركعات الصلاة الواحدة ، واما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان ، فلكل مرة امثالها الخاص . ولا شك أن الوجهين الاخيرين يحتاجان الى بيان زائد على مفاد الصيغة . فلو اطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين - وهو في مقام البيان - كان اطلاقه دليلا على ارادة الوجه الاول . وعليه يحصل الامتثال - كما قلنا - بالوجود الاول ولكن لا يضر الوجود الثاني ، كما انه لا اثر له في الامتثال وغرض المولى .

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

٩ - هل يدل نسخ الوجوب على الجواز ؟

اذا وجب شيء في زمان بدلالة الامر ، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً . فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مداولاً للأمر ، لأن الامر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه ، فسنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه .

ويرجع النزاع - في الحقيقة - الى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب ، فان فيه احتمالين :

١ - انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط ، وحينئذ تبقى دلالة الامر على الجواز على حالها لايسها النسخ وهو اتقول الاول . ومنشأ هذا أن الوجوب ينحل الى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذر في الفعل .

٢ - انه يدل على رفع الوجوب من أصله ، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه . ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لاينحل الى جزئين فلا يتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط .

والمختار هو القول الثاني ، لأن الحق ان الوجوب أمر بسيط ، وهو الالزام بالفعل ولازمه المنع من الترك ، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الالزام بالترك ، وليس الالزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل ، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل ، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له .

فثبتت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج الى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب ، فلا دلالة لدليل النسخ ولا للدليل المنسوخ على الجواز ، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الاحكام الاربعة الباقية .

وهذا البحث لا يستحق اكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به . وما ذكرناه فيه الكفاية .

١٠ - الامر بشيء مرتين

اذا تعلق الامر بفعل مرتين فهو يمكن ان يقع على صورتين :-

١ - أن يكون الامر الثاني بعد امثال الامر الاول . وحينئذ لاشبهة في لزوم امثاله ثانياً .

٢ - أن يكون الامر الثاني قبل امثال الامر الاول . وحينئذ يقع الشك في وجوب امثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامثال . فان كان الامر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعين الامثال مرة بعد أخرى ، وان كان تأكيداً للامر الاول فليس لهما الا امثال واحد . ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول : ان هذا الفرض له أربع حالات :

(الأولى) — أن يكون الامر ان معا غير معلقين على شرط ، كأن يقول مثلا : (صل) ثم يقول ثانيا (صل) — فان الظاهر حينئذ أن يحمل الامر الثاني على التأكيد ، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الامرين بها من دون امتياز في البين ، فلو كان الثاني تأسيسا غير مؤكد للاول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو (مرة أخرى) . فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهرا في التأكيد ، وان كان التأكيد في نفسه خلاف الاصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلي ونفسه .

(الثانية) — أن يكون الامران معا معلقين على شرط واحد ، كأن يقول المولى مثلا : « ان كنت محدثا فتوضأ » ، ثم يكرر نفس القول ثانيا . ففي هذه الحالة أيضا يحمل على التأكيد لعين ماقلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت .

(الثالثة) — أن يكون أحد الامرين معلقا والآخر غير معلق كأن يقول مثلا : (اغتسل) ثم يقول : (ان كنت جنبا فاغتسل) . ففي هذه الحالة أيضا يكون المطلوب واحدا ويحمل على التأكيد ، لوحدة المأمور به ظاهرا المانعة من تعلق الامرين به ، غير ان الامر المطلق — أعني غير المعلق — يحمل اطلاقه على المقيّد — أعني المعلق — ، فيكون الثاني مقيدا لاطلاق الاول وكاشفا عن المراد منه .

(الرابعة) — أن يكون أحد الامرين معلقا على شيء والآخر معلقا على شيء آخر ، كأن يقول مثلا : (ان كنت جنبا فاغتسل) ويقول : (ان مسست ميتا فاغتسل) ، ففي هذه الحالة يحتمل — ظاهرا — على التأسيس ، لان الظاهر ان المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر ، ويعد جدا حمله على أن المطلوب واحد اما التأكيد فلامعنى . هنا . واما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بأمثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن ، ولكنه ليس من باب التأكيد ، بل لايفرض الا بعد فرض التأسيس وأن هناك أمرين يمثلان

معا بفعل واحد •

ولكن التداخل — على كل حال — خلاف الاصل ، ولا يصار اليه
الابدليل خاص ، كما ثبت في غسل الجنابة انه يجزي عن كل غسل آخر ،
وسياتي البحث عن اتدخال مفصلا في مفهوم الشرط •

١١ — دلالة الامر بالامر على الوجوب

اذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل — فهل هو أمر
بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله ؟ على قولين • وهكذا يمكن فرضه
على نحوين :

١ — أن يكون المأمور الاول على نحو المبلغ لامر المولى الى المأمور
الثاني ، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل • وهذا
النحو — لاشك — خارج عن محل الخلاف ، لأنه لا يشك أحد في ظهوره
في وجوب الفعل على المأمور الثاني • وكل أوامر الانبياء بالنسبة الى
المكلفين من هذا القبيل •

٢ — ألا يكون المأمور الاول على نحو المبلغ ، بل هو مأمور أن يستقل
في توجيه الامر الى الثاني ، من قبل نفسه ، وعلى نحو قول الامام عليه السلام
« مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع » يعني الاطفال •

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث • ويلحق به ما لم يعلم الحال
فيه أنه على أي نحو من النحوين المذكورين •

والمختار : ان مجرد الامر بالامر ظاهر عرفا في وجوبه على الثاني •
وتوضيح ذلك : ان الامر بالامر لاعلى نحو التبليغ يقع على صورتين :
(الاولى) — أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني ،

ويكون أمره بالامر طريقا للتوصل الى حصول غرضه . واذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالامر — لاشك — أمرا بالفعل نفسه .
(الثانية) — أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الاول ، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني ، كما لو أمر المولى ابنه — مثلا — أن يأمر العبد بشيء ، ولا يكون غرضه الا أن يعود ابنه على اصدار الاوامر أو نحو ذلك ، فيكون غرضه — فقط — في اصدار الاول أمره ، فلا يكون الفعل مطلوبا له أصلا في الواقع .

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالامر أمرا له ، ولا يعد عاصيا لمولاه او تركه ، لان الامر المتعلق لامر المولى يكون مأخوذا على نحو الموضوعية وهو متعاق الغرض ، لاعلى نحو الطريقة لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني .

فان قامت قرينة على احدى الصورتين المذكورتين فذاك ، وان لم تقم قرينة فان ظاهر الاوامر — عرفا — مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقة .

فاذن ، الامر بالامر مطلقا يدل على الوجوب الا اذا ثبت انه على نحو الموضوعية . وليس مثله يقع في الاوامر الشرعية .

الخاتمة

في تقسيمات الواجب

للواجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها ، الحاقا بمباحث الاوامر
واتماما للفائدة * .

١ - المطلق والمشروط

ان الواجب اذا قيس وجوبه الى شيء آخر خارج عن الواجب ، فهو
لا يخرج عن احد نحوين :

١ - ان يكون متوقفا وجوبه على ذلك الشيء ، وهو - أي الشيء -
مأخوذا في وجوب الواجب على نحو الشرطية ، كوجوب الحج بالقياس الى
الاستطاعة * . وهذا هو المسمى (بالواجب المشروط) ، لاشتراط وجوبه
بحصول ذلك الشيء الخارج ، ولذا لا يجب الحج الا عند حصول الاستطاعة .
٢ - ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء
الآخر ، كالحج بالقياس الى قطع المسافة ، وان توقف وجوده عليه * . وهذا
هو المسمى (بالواجب المطلق) ، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول
ذلك الشيء الخارج . ومنه الصلاة بالقياس الى الوضوء والغسل والساتر
ونحوها * .

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

ثم اعلم ان كل واجب هو واجب مشروط بالقياس الى الشرائط العامة وهي البلوغ ولقدرة والعقل ، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشيء في الواقع .

واما (العلم) فقد قيل انه من الشروط العامة ، والحق انه ليس شرطا في الوجوب ولا في غيره من الاحكام ، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء . نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها ان شاء الله تعالى . وليس هذا موضعه .

٢ - الملق والمنجز

لاشك ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق ، فيتوجه التكليف فعلا الى المكلف . ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين :

١ - ان تكون فعلية الوجوب مقارنة زمانا لفعلية الواجب ، بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب . ويسمى هذا القسم (الواجب المنجز) ، كالصلاة بعد دخول وقتها ، فان وجوبها فعلي ، والواجب وهو الصلاة فعلي أيضا .

٢ - ان تكون فعلية الوجوب سابقة زمانا على فعلية الواجب ، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب . ويسمى هذا القسم (الواجب المعلق) لتعليق الفعل - لاجوبه - على زمان غير حاصل بعد ، كالحج - مثلا - فانه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم ، فانه عند حصول الاستطاعة وجب الحج ، ولذ

يجب عليه ان يهيئ المقدمات والازاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدد له .

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين :

(الاول) - في امكان الواجب المعلق ، والمعروف عن صاحب الفصول القول بامكانه ووقوعه ، والاكثر على استحالته ، وهو المختار ، وسنتعرض له ان شاء الله تعالى في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب الى امكانه ووقوعه وسنين أن الواجب فعلا في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه .

و (الثاني) - في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم : « اذا دخل الوقت فصل » هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال الا بعد دخول الوقت ، أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت في المثال ، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق ؟
وبعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء ، أو أنه شرط لمدلول مادة الأمر في الجزاء ؟

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان ، كما اذا قال المولى : « اذا تظهرت فصل » .

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد الى الهيئة ، اي أنه شرط للوجوب - يكون الواجب واجبا مشروطا ، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط . وعلى القول بظهورها في رجوع القيد الى المادة ، أي انه شرط للواجب - يكون الواجب واجبا مطلقا ، فيكون الواجب فعليا قبل حصول الشرط ، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمر به اذا علم بحصول الشرط فيما بعد .

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية الى الهيئة او المادة . وسيجيء تحقيق الحال في موضعه ان شاء الله تعالى .

٣ - الاصيلي والتبعي

(الواجب الاصيلي) : ما قصدت افادة وجوبه مستقلا بالكلام ، كوجوب الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى : (وأقيموا الصلاة) ، وقوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم) .
و (الواجب التبعي) : ما لم تقصد افادة وجوبه ، بل كان من توابع ما قصدت افادته . وهذا كوجوب المشي الى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق ، فان المشي اليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام . كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها «ن قبيل البين بالمعنى الاخص .

٤ - التخيري والتعيني

(الواجب التعيني) : ما تعلق به الطلب بخصوصه ، وليس له عدل في مقام الامتثال ، كالصلاة والصوم في شهر رمضان ، فان الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لايقوم مقامها واجب آخر في عرضها . وقد عرفناه فيما سبق ص ٦٩ بقولنا : « هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه » . وانما قيدنا البديل في عرضه ، لأن بعض الواجبات التعينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعينية كالوضوء مثلا الذي له بديل في طوله وهو التيمم ، لانه انما يجب اذا

تعذر الوضوء ، وكالغسل بالنسبة الى التيمم أيضا كذلك . وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ ، وهي العتق أولا فان تعذر فصيام شهرين فان تعذر فاطعام ستين مسكينا .

و (الواجب التخيري) ما كان له عدل وبديل في عرضه ، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه ، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف . وهو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمدا ، فانه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة او اطعام ستين مسكينا . والاصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين ، فانه لامناس حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث اليه وحده . فيكون (واجبا تعيينيا) . وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين او أشياء لاعلى التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه ، فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخير بينها .

وكلا القسمين واقعان في ارادتنا نحن ايضا، فلا وجه للاشكال في امكان الواجب التخيري ، ولا موجب لاطالة الكلام . ثم ان اطراف الواجب التخيري ان كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد ، فانه يمكن ان يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع . فاذا وقع الطلب كذلك فان التخير حينئذ بين الاطراف يسمى (عقليا) ، وهو ليس من الواجب التخيري المبحوث عنه ، فان هذا يعد من الواجب التعييني فان كل واجب تعييني كلي - يكون المكلف مخيرا عقلا بين افراده ، والتخير يسمى حينئذ عقليا . مثاله قول الاستاذ لتلميذه « اشتر قلما » الجامع بين انواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما ، فان التخير بين هذه الانواع يكون عقليا كما ان التخير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا . وان لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فان

البعث اما أن يكون نحو عنوان اتزاعي كعنوان (أحد هذه الامور) ، أو نحو كل واحد منها مسقلا ولكن مع العطف بـ (أو) ونحوها مما يدل على التخيير . فيقال في النحو الاول مثلا : أوجد أحد هذه الامور . ويقال في النحو الثاني مثلا : صم أو اطعم أو اعتق . ويسمى حينئذ التخيير بين الاطراف (شرعيا) وهو المقصود من التخيير المقابل للتعين هنا .

ثم هذا التخيير الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم ، و (اخرى) بين الاقل والاكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول . وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير والطويل .

وهذا الاخير - اعني التخيير بين الاقل والاكثر - انما يتصور فيما اذا كان الغرض مترتبا على الاقل بحدده ، ويترتب على الاكثر بحدده أيضا ، اما لو كان الغرض مترتبا على الاقل مطلقا وان وقع في ضمن الاكبر فالواجب حينئذ هو الاقل فقط ، ولا تكون الزيادة واجبة ، فلا يكون من باب الواجب التخييري ، بل الزيادة لا بد ان تحمل على الاستحباب .

٥ - العيني والكفائي

تقدم ص ٧٦ : « ان الواجب العيني ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير » ويقابله الواجب الكفائي وهو المطلوب فيه وجوب الفعل من اي مكلف كان . فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه .

نعم اذا تركوه جميعا من دوزان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب ، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله . وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة ، منها تجهيز الميت والصلاة

عليه ، ومنها ايقاظ الغريق ونحوه من التهلكة ، ومنها ازالة النجاسة عن المسجد ، ومنها الحرف والمهن والصناعات التي بها نظام معاش الناس ، ومنها طلب الاجتهاد ، ومنها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .
والاصل في هذا التقسيم ان المولى يتعلق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين : -

١ - ان يصدر من كل واحد من الناس ، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلا ، فلا بد ان يوجه الخطاب الى كل واحد منهم على ان يصدر من كل واحد عينا ، كالصوم او الصلاة واكثر التكاليف الشرعية . وهذا هو (الواجب العيني) .

٢ - ان يصدر من أحد المكلفين لابيئنه ، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أي شخص كان ، فلا بد ان يوجه الخطاب الى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف ، ويكتفي بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض ، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي) .

وقد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي) وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك ، اذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم ، ولا وجوب بدون المنع من الترك . لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي احد المكلفين ، وظن بعضهم انه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق الى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة . . . الى غير ذلك من الظنون .

ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون ، فلا نشغل انفسنا بذكرها وردّها . وتدفع الحيرة بأدنى التفات ، لانه اذا

كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي ،
اذ لا يبقى ما يدعو اليه . فهو - اذن - واجب على الجميع من اول الامر ،
ولذا يسعون جميعا من تركه ، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه .

٦ - الموسع المضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت الى قسمين : موقت وغير موقت

ثم الموقت الى : موسع ومضيق

ثم غير الموقت الى : فوري وغير فوري

ولنبداً بغير الموقت (مقدمة) ، فنقول :

(غير الموقت) : ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص وان كان كل فعل
لا يخلو - عقلا - من زمن يكون ظرفا له ، كقضاء الفائتة وازالة النجاسة
عن المسجد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك .

وهو - كما قلنا - على قسمين : (فوري) وهو ما لا يجوز تأخيره
عن اول أزمته امكانه كازالة النجاسة عن المسجد ، ورد السلام ، ولامر
بالمعروف . و (غير فوري) وهو ما يجوز تأخيره عن اول أزمته امكانه ،
كالصلاة على الميت ، وقضاء الصلاة الفائتة ، والزكاة ، والخمس .

و (الموقت) : ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص ، كالصلاة والحج ،
والصوم ونحوها . وهو لا يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة : اما أن يكون
فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه . و (الاول)
مستمتع ، لانه من التكليف بما لا يطاق .

و (الثاني) لا ينبغي الاشكال في امكانه ووقوعه . وهو المسمى (المضيق)
كالصوم اذ فعله بنطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر
الى الغروب .

و (الثالث) هو المسمى (الموسع) ، لأن فيه توسعة على المكلف في أول الوقت وفي اثنائه وآخره ، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات ، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت ، ويكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له . ولا اشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة ، وانما اختلفوا في جوازه عقلا على قولين : امكانه وامتناعه ، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الاشكال عنده على ما سيأتي .
والحق عندنا جواز الموسع عقلا ووقوعه شرعا .

ومنشأ الاشكال عند القائل بامتناع الموسع ، أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم - ، فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه .

والجواب عنه واضح ، فإن الواجب الموسع فعل واحد ، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحددين على ألا يخرج الفعل عن الوقت ، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لايجوز تركها . غير ان الوقت لما كان يسع لاقاها فيه عدة مرات ، كان لها أفراد بطولية تدريبية مقدرة الوجود في اول الوقت وثانيه وثالثه الى آخره ، فيقع التخيير العقلي بين الافراد الطولية كالتخيير العقلي بين الافراد العرضية للطبيعة المأمور بها ، فيجوز الاتيان بفرد وترك الآخر من دون ان يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به ، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود . فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد .

والقائلون بالامتناع التجأوا الى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة ، فقال بعضهم : بوجوبه في اول الوقت ، والاتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في اول الوقت . وقال آخر : بوجوبه في آخر الوقت ، والاتيان به قبله من باب النفل يسقط به الغرض ،

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

هل يتبع القضاء الاداء ؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للإداء)
وهي من مباحث الالفاظ ، وتدخل في باب الاوامر .
ولكن آخر ذكرها الى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر مثلها ، لأنها
- كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة . فنقول :
ان الموقت قد يفوت في وقته اما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار ،
واما لفساده لعذر أو لغير عذر . فاذا فات على أي نحو من هذه الانحاء ،
نقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم ، بمعنى
أن يأتي بها خارج الوقت . ويسمى هذا التدارك (قضاء) . وهذا
لا كلام فيه .

الا أن الاصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء : هل هو على مقتضى
القاعدة ، بمعنى ان الامر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه اذا فات في
وقته ، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الاداء ، أو ان القاعدة لا تقتضي
ذلك ، بل وجوب القضاء يحتاج الى دليل خاص غير نفس دليل الاداء ؟
وفي المسألة أقوال ثلاثة :

قول بالتبعية مطلقا .

وقول بعدمها مطلقا .

وقول بالتفصيل بين ما اذا كان الدليل على التوقيت متصلا ، فلا

تبعية وبين ما اذا كان منفصلا ، فالقضاء تابع للإداء .

والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع الى أن الاستفادة من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده ؟ أي ان في الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد ، او مطلويين ، وهما ذات الفعل وكونه واقعا في وقت معين ؟

فعلى الاول اذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات ، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالاتيان بالفعل خارج الوقت . وعلى الثاني اذا فات الامتثال في الوقت فانما فات امتثال أحد الطرفين وهو طلب كونه في الوقت المعين ، وأما الطلب بذاته الفعل فباق على حاله . ولذا ذهب بعضهم الى التفصيل المذكور باعتبار ان الاستفادة من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء الى أمر جديد ، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب ، فلا يحتاج القضاء الى أمر جديد ويكون تابعا للاداء .

والمختار هو القول الثاني ، وهو عدم التبعية مطلقا . لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن في المطلوب : فاذا قال مثلا : (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم ، لا أن الصوم بذاته مطلوب ، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر .

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل ، كما اذا قال : (صم) ثم قال مثلا : (اجعل صومك يوم الجمعة) ، فأیضا كذلك ، نظرا الى أن هذا من باب المطلق والمقيّد ، فيجب فيه حمل المطلق على المقيّد ، ومعنى حمل المطلق على المقيّد هو : تقييد أصل المطلوب الاول بالمقيّد ، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الامر خصوص المقيّد ، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا ، لا أن المقيّد مطلوب آخر غير المطلق ، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق على اطلاقه ، فلم يكن حملا ولم يكن جمعا بين

الدليلين ، بل يكون أخذا بالدليلين .
نعم يمكن أن يفرض — وان كان هذا فرضا بعيد الوقوع في الشريعة —
أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول في المثال : (اجعل
صومك يوم الجمعة ان تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه اطلاق يعم صورتني
التمكن وعدمه وصوره التمكن هي القدر المتيقن منه . . فانه في هذا الفرض يمكن
التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت ، لأن دليل التوقيت
غير صالح لتقييد اطلاق دليل الواجب الا في صورة التمكن ، ومع الاضطرار
الى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على اطلاقه .
وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الاخذ قدس
سره ، ولكنه فرض بعيد جدا . على أنه مع هذا الفرض لا يصدق القوت
ولا القضاء ، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الاداء .

الباب الثالث

المنهج

١ - مادة النهي

والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الامر . وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل . أو فقل - على الاصح - انها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه ، ولازم ذلك طلب الترك ، فيكون التفسير الاول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه .
وهي - كلمة النهي - ككلمة الامر في الدلالة على الالتزام عقلاً لاوضعا وانما الفرق بينهما ان المقصود في الامر الالتزام بالفعل ، والمقصود في النهي الالتزام بالترك .
وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة ، كما ان مادة الامر ظاهرة في الوجوب .

٢ - صيغة النهي

المراد من صيغة النهي : كل صيغة تدل على طلب الترك .
أو فقل - على الاصح - كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة (لاتفعل) او (اياك ان تفعل) ونحو ذلك .
والمقصود بـ (الفعل) : الحدث الذي يدل عليه المصدر وان لم يكن أمراً وجودياً ، فيدخل فيها على هذا - نحو قولهم : (لاتترك الصلاة) ، فانها من صيغ النهي لا من صيغ الامر . كما أن قولهم : (اترك شرب الخمر) تعد من صيغ الامر لا من صيغ النهي وان أدت مؤدى (لا تشرب الخمر) .
والسر في ذلك واضح ، فان المدلول المطابقي لقولهم (لاتترك) هو الزجر والنهي عن ترك الفعل ، وان كان لازمه الامر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية

• والمدلول المطابقي لقولهم (اترك) هو الامر بترك الفعل ، وان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية •

٣ - ظهور صيغة النهي في التحريم

الحق ان صيغة النهي ظاهرة في التحريم ، ولكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف • بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة افعال في الوجوب ، فانه قد قلنا هناك ان هذا الظهور انما هو بحكم العقل ، لأن الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب •

وكذلك صيغة لا تفعل ، فانها أكثر ماتدل على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي عنه والمنهي • فاذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الاتزجار بزجره والانتفاء عما نهى عنه ، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل ، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلا - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه الا مع الترخيص من قبله •

فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية ، فيكون النهي مصداقا للتحريم حسب ظهوره الاطلاقي ، لا أن التحريم - الذي هو مفهوم اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه •

والكلام هنا كما لكلام في صيغة افعال بالفرق من جهة الاقوال والاختلافات

٤ - ما المطلوب في النهي ؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة افعال وانما اختص النهي في خلاف واحد ، وهو ان المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك او كف النفع عن الفعل • والفرق بينهما : ان المطلوب على القول الاول

أمر عديمي محض ، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي ، لان الكف فعل من افعال النفس .

• والحق هو القول الاول .

ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل ان الترك -الذي معناه ابقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف ، لانه أزلي خارج عن القدرة ، فلا يمكن تعلق الطلب به . والمعقول من النهي ان يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل ، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار .

والجواب عن هذا التوهم : ان عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي المقدورية بقاء واستمرارا ، اذ انقدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم ، بل القدرة على العدم على طبع انقدرة على الوجود ، وإلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا ، فان المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والتحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله ، فانه - كما اشرنا اليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب ، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف ، وانما طلب الترك من لوازم النهي ، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع . نعم الردع عن الفعل يازمه عقلا طلب الترك ، كما ان البحث نحو الفعل في الامر يازمه عقلا الردع عن الترك .

فالامر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا ، فلا موقع للحيرة والشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف

• - دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اختلفوا في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة كالاختلاف في

• صيغة افعال

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق ، فلادلالة لصيغة (لاتفعل) لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة ، وانما المنهي عنه صرف الطبيعة ، كما ان المبعوث نحوه في صيغة افعل صرف الطبيعة .

غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الامتثال ، فان امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة ، ولا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فانه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلا . وأما امتثال الامر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة ، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة .

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالاتهما ، بل ذلك مقتضى طبع النهي والامر عقلا .

(تنبيه)

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الامر والنهي ودلالة النهي على الفساد ، لانهما داخلان في (المباحث العقلية) ، كما سيأتي وليس هما من مباحث الالفاظ . وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الاجزاء ليست من مباحث الالفاظ أيضا . وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى .

الباب الرابع :

المنفعة

تمهيد :

في معنى كلمة (المفهوم) ، وفي النزاع في حجته ، وفي اقسامه . فهذه
ثلاثة مباحث :

١ - معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معان :

١ - المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه ، فيساق كلمة المدلول ، سواء
كان مدلولاً لمفرد أو جملة ، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً .

٢ - ما يقابل المصداق ، فيراد منه كل معنى يفهم ، وان لم يكن مدلولاً
للفظ ، فيعم المعنى الاول وغيره .

٣ - ما يقابل المنطوق ، وهو أخص من الاولين . وهذا هو المقصود
بالبحث هنا . وهو اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل
التركيبية سواء كانت انشائية أو اخبارية ، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وان
كان من المدلولات الالتزامية .

اما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه
يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالبا له ، فيسمى المعنى (منطوقاً)
تسمية للمدلول باسم الدال . ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط
، وان كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة .

وعليه ، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة
ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص .^(١)

(١) راجع كتاب المنطق للمؤلف ، الجزء الاول ص ٧٩ عن معنى البين

ولاجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي .
مثاله :قولهم « اذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شيء » . فالمنطوق فيه هو مضمون
الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشيء من النجاسات . والمفهوم - على
تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - انه اذا لم يبلغ كرا يتنجس .
وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي :
المنطوق : « هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق » .
والمفهوم : « هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق » .
والمراد من الحكم : الحكم بالمعنى الاعم ، لا خصوص أحد الاحكام الخمسة
وعرفوهما أيضا بانهما حكم مذكور وحكم غير مذكور ، وانهما حكم
لمذكور وحكم لغير مذكور ، وكلهما لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل .
والذي يهون الخطب انها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف ،
والمقصود منها واضح كما شرحناه .

٢ - النزاع في حجية المفهوم

لاشك إن الكلام اذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه ، فيكون
حجة من المتكلم على السامع ، ومن السامع على المتكلم ، كسائر الظواهر
الآخري .
إذن ، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلا : هل مفهوم
الشرط حجة أولا ؟

وعلى تقديره ، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الالفاظ التي كان الغرض
منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجة الظهور ، بل ينبغي
ان يدخل في مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو

ذلك .

والجواب : ان النزاع هنا في الحقيقة انما هو في وجود الدلالة على المفهوم ، أي في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها . وبعبارة أوضح ، النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لافي حجيته بعد فرض حصوله .
فمعنى النزاع في مفهوم الشرط -مثلا- ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على اتقاء الحكم عند اتقاء الشرط ؟ وهل هي ظاهرة في ذلك ؟

لانه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجيته ، فان هذا لا معنى له ، وان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم ، كما يقولون مثلا : مفهوم الشرط حجة أم لا . ولكن غرضهم ما ذكرنا .
كما انه لانزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها اذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم ، فان هذا ليس موضع كلامهم . بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة .

٢ - اقسام المفهوم

ينقسم المفهوم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة :

١- (مفهوم الموافقة) : ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق ، فان كان الحكم في المنطوق الوجوب -مثلا- كان في المفهوم الوجوب أيضا ، وهكذا .

كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى : «ولا تقل لهما اف» على النهي عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو أشدها هانة وايلاما من التأنيف المحرم بحكم الآية .

وقد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب) • ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدي الحكم الى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه •

٢- (مفهوم المخالفة) : ما كان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستة :

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

الاول - مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع :

لاشك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير . وهي على نحوين :
١ - أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم ، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم ، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه ، نحو قولهم : (ان رزقت ولدا فاختنه) ، فانه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد الا بعد فرض وجوده . ومنه قوله تعالى : «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا» فانه لا يعقل فرض الاكراه على البغاء الا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات .

وقد اتفق الاصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية لان انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم ، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع . ولا حكم حينئذ بالانتفاء ، بل هو انتفاء الحكم . فلا مفهوم للشرطية في المثالين ، فلا يقال : «إن لم ترزق ولدا فلا تختنه» ، ولا يقال : «ان لم يردن تحصنا فاكرهوهن على البغاء» .

٢- ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع ، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه ، نحو قولهم : «ان أحسن صديقك فأحسن اليه» ، فان فرض الاحسان الى الصديق لا يتوقف عقلا ، على فرض صدور الاحسان منه ، فانه يمكن الاحسان اليه أحسن أو لم يحسن . وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا ، ومرجعه

الى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلا - على تقدير انتفاء الشرط .

وانما قلنا (نوع الحكم) ، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية او غيرها ينتهي باقتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع ، سواء كان للقضية مفهوم أولم يكن وفي مفهوم الشرطية قولان اقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء .

المناط في مفهوم الشرط :

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

١ - دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي ،

٢ - دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلق على المقدم ومرتب عليه وتابع له ، فيكون المقدم سببا للتالي . والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء ، وان كان شرطيا ونحوه ، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول .

٣ - دلالتها - زيادة على ما تقدم - على انحصار السببية في المقدم ، بمعنى انه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي .

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الامور الثلاثة واضح ، لانه لو كانت الجملة اتفافية ، أو كان التالي غير مرتب على المقدم ، أو كان مرتبا ولكن لاعلى نحو الانحصار فيه - فانه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي .

وانما الذي ينبغي اثباته هنا ، هو ان الجملة ظاهرة في هذه الامور
الثلاثة. وضعا أو اطلاقا لتكون حجة في المفهوم .
والحق ظهور الجملة الشرعية في هذه الامور وضعا في بعضها واطلاقا
في البعض الآخر .

١ - اما دلالتها على الارتباط ووجود العلة اللزومية بين الطرفين ،
فالظاهر انه بالوضع بحكم التبادر . ولكن لا بوضع خصوص ادوات الشرط
حتى ينكر وضعها لذلك ، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية
بمجموعها . وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم
والارتباط بين المقدم والتالي اذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود .

٢ - واما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نجو من انحاء
الترتب فهو بالوضع ايضا ، ولكن لا بمعنى انها موضوعة بوضعين : وضع
للتلازم ووضع آخر للترتب ، بل بمعنى انها موضوعة بوضع واحد للارتباط
الخاص وهو ترتيب التالي على المقدم .

والدليل على ذلك هو تبادر ترتيب التالي على المقدم عنها ، فلها تدل على أن
المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير ، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل
عنده تبعاً أي يتلوه في الحصول . أو فقل ان المتبادر منها لابتدئية الجزاء عند
فرض حصول الشرط . وهذا لا يمكن أن ينكره الا مكابر أو غافل ، فان
هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره .
ومن هنا سموا الجزء الاول منها شرطا ومقدما ، وسموا الجزء الثاني جزاء أو
وتاليا .

فاذا كانت جملة انشائية أي أن التالي متضمن لانشاء حكم تكليفي أو
وضعي ، فانها تدل على تعليق الحكم على الشرط ، فتدل على انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم .

وإذا كانت جملة خبرية أي أن التالي متضمن لحكاية خبر ، فانها تدل على تعليق حكايته على المقدم ، سواء كان المحكي عنه خارجا وفي الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا : ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة ، أو كان لا ترتب بينهما كالمتضائفين في مثل قولنا : ان كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه .

٣ - واما دلالتها على أن الشرط منحصر ، فبالاطلاق ، لانه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط ، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطا للحكم - لاحتاج ذلك الى بيان زائد اما بالعطف بأو في الصورة الاولى ، أو العطف بالواو في الصورة الثانية ، لان الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فاذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فانه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه وانه منحصر لا بديل ولا عدل له ، والا لوجب على الحكيم بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان .

وهذا نظير ظهور صيغة افعال باطلاقها في الوجوب التعيني والتعيني .

والى هنا تم لنا ما اردنا أن نذهب اليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم .

وعلى كل حال ، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق اليه الشك الا مع قرينة صارفة او تكون واردة لبيان الموضوع . ويشهد لذلك استدلال امامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية ابي بصير قال : (سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبج فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط ، فقال : لا تأكل ! ان عليا كان يقول : اذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل) ، فان استدلال الامام بقول علي عليه السلام لا يكون

الا اذا كان له مفهوم ، وهو : اذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين
فلا تأكل .

اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء :

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

- ١ - ان يكون الجزاء غير قابل للتكرار ، نحو التقصير في السفر فيما
ورد : (اذا خفي الاذان فقصر . واذا خفيت الجدران فقصر) .
- ٢ - أن يكون الجزاء قابلا للتكرار ، كما في نحو (اذا أجنبت
فاغتسل . اذا مسست ميتا فاغتسل) .

أما (النحو الاول) ، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم
الشرط ، ولكن التعارض انما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر ،
كما هو واضح . فلا بد من التصرف فيهما باحد وجهين :

(الوجه الاول) - أن تقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في
الاستقلال بالسببية ، ذلك الظهور الناشيء من الاطلاق - كما سبق - الذي
يقابله التقييد بالعطف بالواو ، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من
الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب ، والجملتان تكونان حينئذ كجملة
واحدة مقدمها المركب من الشرطين ، بأن يكون مؤداهما هكذا : (اذا خفي
الاذان والجدران معا فقصر) .

وربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد ، وهو انتفاء الجزاء
عند انتفاء الشرطين معا أو احدهما ، كما لو كانا جملة واحدة .

(الوجه الثاني) - أن تقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار ، ذلك
الظهور الناشيء من الاطلاق المقابل للتقييد بأو . وحينئذ يكون الشرط
أحدهما على البدلية ، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقا له ،
وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفيا .
وإذ يدور الامر بين الوجهين في التصرف ، فأيهما أولى ؟ هل الأولى تقييد
ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار ؟ قولان في
المسألة .

والاوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني ، لان منشأ التعارض
بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم ،
فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم ، فلا بد من رفع اليد
عن ظهور كل منهما في الانحصار بالاضافة الى المقدار الذي دل عليه منطوق
الشرطية الاخرى ، لان ظهور المنطوق أقوى ، أما ظهور كل من الشرطيتين
في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه .

وإذا ترجح القول الثاني وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار ،
يكون كل من الشرطين مستقلا في التأثير ، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير
في ثبوت الحكم . وان حصل معا ، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير
للسابق . وان تقارنا كان الاثر لهما معا ويكونان كالسبب الواحد ، لامتناع
تكرار الجزاء حسب الفرض .

واما (النحو الثاني) - وهو ما اذا كان الجزاء قابلا للتكرار - فهو
على صورتين :

١ - أن يثبت بالدليل ان كلا من الشرطين جزء السبب . ولا كلام
حينئذ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا .

٢ - ان 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 اذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين أن القاعدة أي شيء تقتضي ؟ هل تقتضي تداخل الاسباب فيكون لها جزاء واحد كما في مثال تداخل موجبات الضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما ، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط ، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات ؟

اقول : لاشبهة في انه اذا ورد دليل خاص على التداخل او عدمه وجب الاخذ بذلك الدليل .

واما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف . والحق ان القاعدة فيه عدم التداخل .
بيان ذلك :

ان لكل شرطية ظهورين :

١ - ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية . وهذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث ، فلا تتداخل الاسباب .
٢ - ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود . ولما كان صرف الشيء لا يمكن ان يكون محكوما بحكمين ، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الاسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها . فتتداخل الاسباب .

وعلى هذا ، فيقع التنافي بين هذين الظهورين ، فاذا قدمنا الظهور الاول لا بد أن نقول بعدم التداخل . واذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل ، فأيهما أولى بالتقديم ؟ والارجح أن الاولى بالتقديم ظهور الشرط

على ظهور الجزاء ، لان الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً واثباتاً، فان كان واحداً كان الجزاء واحداً وان كان متعدداً كان متعدداً . واذا كان المقدم متعدداً حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعاله ، وعليه لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب . فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين ، بل يكون الظهور في التعداد رافعا للظهور في الوحدة ، لان الظهور في الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد او بعد فرض عدمه ، اما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة .
فالقاعدة في المقام - اذن - هي (عدم التداخل) . وهو مذهب اساطين العلماء الاعلام قدس الله اسرارهم .

تنبيهان

١ - تماثل المسببات :

ان البحث في المسألة السابقة انما هو عما اذا تعددت الاسباب ، فيتساءل فيها عما اذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات بالفتح أو لا يقتضي فتتداخل الاسباب ، وينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الاسباب) . وبعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك ، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات اذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالاغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها او لا يكتفى ؟ .
وهذه مسألة اخرى غير ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسببات) وهي من ملحقات الاولى .

والقاعدة فيها أيضا : عدم التداخل .

والسر في ذلك : ان سقوط الواجبات المتعددة واحد وان أتى به بنية

امثال الجميع يحتاج الى دليل خاص ، كما ورد في الاغسال بالاكثفاء بغسل
الجنابة عن باقي الاغسال وورد ايضا جواز الاكثفاء بغسل واحد عن اغسال
متعددة . ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كرا وجوب يقتضي امثالا خاصا به
لايفنى عنه امثال الاخر وان اشتركت الواجيب في الاسم والحقيقة .
نعم قديستثنى من ذلك ما اذا كان بين الواجيبين نسبة العموم والخصوص
من وجه ، وكان دليل كل منهما مطلقا بالاضافة الى مورد الاجتماع ، كما اذا
قال - مثلا - تصدق على مسكين ، وقال - ثانيا - تصدق على ابن سبيل ،
فجمع العنواين شخص واحد بأن كان فقيرا وابن سبيل فان التصدق عليه
يكون مسقطا للتكليفين .

٢ - الاصل العملي في المسالتين :

ان مقتضى الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب هو التداخل ،
لان تأثير السببين في تكليف واحد متيقن ، وانما الشك في تكليف ثان
زائد . والاصل في مثله البراءة .
وبعكسه في مسألة تداخل المسببات ، فان الاصل يقتضى فيه عدم
التداخل كما مرت الاشارة اليه ، لانه بعد ثبوت التكليف المتعددة بتمدد
الاسباب يشك في سقوط التكليف الثابتة لو فعل فعلا واحدا . ومقتضى
القاعدة - في مثله - الاشتغال ، بمعنى ان الاشتغال اليقيني يستلزم
الفراغ اليقيني ، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامثال .

الثاني - مفهوم الوصف

موضوع البحث :

المقصود بالوصف هنا : ما يعم النعت وغيره ، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قييدا لموضوع التكليف . كما انه يختص بما اذا كان معتمدا على موصوف ، فلا يشمل ما اذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فان مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب . والسرف في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه اخرى ، حتى يمكن فرض نقي الحكم عنه .

ويعتبر - أيضا - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا او من وجهه ، لانه لو كان مساويا أو اعم مطلقا لا يوجب تضيقا وتقييدا في الموصوف ، حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف .

وأما دخول الاخص من وجه في محل البحث فانما هو بالقياس الى مورد افتراق الموصوف عن الوصف ، ففي مثال (في الغنم السائمة زكاة) يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة . وأما بالقياس الى مورد افتراق الرصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعا ، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالابل - مثلا - ، لان الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظا في المفهوم ،

ولا يكون متعرضا لموضوع آخر لانفيا ولا اثباتا .
فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم
الزكاة في الابل المعلوفة لوجه له قطعاً .

الاقوال في المسألة والحق فيها :

لاشك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة
ولاشك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما اذا ورد الوصف
مورد الغالب الذي يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجودا وعندما ، نحو قوله
تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم » فانه لامفهوم لمثل هذه القضية
مطلقاً ، اذ يفهم منه ان وصف الربائب بانها في حجوركم لانها غالبا تكون
كذلك ، والغرض منه الاشعار بعله الحكم ، اذ ان اللاتي تربى في الحجور
تكون كالبنات .

وانما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة ، فانهم اختلفوا في
أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم اي انتفاء حكم الموصوف
عند انتفاء الوصف أو لا يدل ؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط
وفي المسألة قولان ، والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم .

والسر في الخلاف يرجع الى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو
تقييد لنفس الحكم أي أن الحكم منوط به ، أو انه تقييد لنفس موضوع
الحكم او متعلق الموضوع باختلاف الموارد ، فيكون الموضوع أو متعلق
الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف ؟ .

فان كان الاول فان التقييد بالوصف يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند
انتفائه بمقتضى الاطلاق ، لان الاطلاق يقتضي - بعد فرض اناطة الحكم
بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط .

وان كان الثاني ، فان التقييد لا يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند

انتفاء الوصف ، لانه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب ، اذ انه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط ، لأن الموضوع ذاته الموصوف والوصف قيد للحكم عليه ، مثلما اذا قال القائل : « اصنع شكلا رباعيا قائم الزاوية متساوي الاضلاع » فان المفهوم منه ان المطلوب صنعهُ هو المربع : فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه ، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف ، وهي في المثال (شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الاضلاع) وهي بمنزلة كلمة مربع ، فكما أن جملة (اصنع مربعا) لاتدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لاتدل عليه ، لانه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : ان الظاهر في الوصف - لو خلي وطبعه من دون قرينة - أنه من قبيل الثاني اي انه قيد للموضوع لا للحكم ، فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد . فلا مفهوم للوصف .

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

١ - انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدته .

والجواب : ان الفائدة غير منحصرة برجوعه الى الحكم . وكفى فائدة

فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به .

٢ - ان الاصل في القيود أن تكون احترازية .

والجواب : ان هذا مسلم ، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة

الموضوع واخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له . ونحن نقول

به وليس هذا من المفهوم في شيء ، لان اثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت

سنخ الحكم لما عداه ، كما في مفهوم اللقب . والحاصل ان كون القيد

احترازيا لا يلزم ارجاعه قيدا للحكم .

٣ - ان الوصف مشعر بالعلية ، فيلزم اناملة الحكم به .

والجواب : ان هذا الاشعار وان كان مسلما ، الا انه ما لم يصل الى حد الظهور لاينفع في الدلالة على المفهوم .
٤ - الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم ، مثل قوله صلى الله عليه وآله : « مظل الغني ظلم » .

والجواب : ان ذلك على تقديره لاينفع ، لانا لانمنع ، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم احيانا لوجود قرينة ، وانما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلى ونفسه للمفهوم . وفي خصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع ، فيفهم ان السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيا ، فيكون مظه ظلما ، بخلاف المدين الفقير ، لعجزه عن أداء الدين ، فلا يكون مظه ظلما .

الثالث - مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو « واتموا الصيام الى الليل » ، ونحو « كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه » - فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين :

(الجهة الاولى) - في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المعنى ، فقد اختلفوا في أن الغاية وهي الواقعة بعد اداة الغاية نحو (الى) و(حتى) هل هي داخلة في المعنى حكما ، أو خارجة عنه ، وانما ينتهي اليها المعنى موضوعا وحكما ؟ على اقوال :

(منها) التفصيل بين كونها من جنس المعنى فتدخل فيه نحو صمت النهار الى الليل ، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثل كل شيء حلال . (ومنها) التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (الى) فلا تدخل فيه ، وبين كونها واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو « كل السمكة حتى رأسها » . والظاهر انه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المعنى ولا في عدمه ، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحافة بالكلام .

نعم ، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما اذا كانت غاية للحكم ، كمثل كل شيء حلال ، فانه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال . ثم ان المقصود من كلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها هي (حتى الجارة) ، دون العاطفة وان كانت تدخل على الغاية أيضا ، لان العاطفة يجب دخول مابعداها في حكم ما قبلها لان هذا هو معنى العطف ، فاذا قلت : مات الناس حتى الانبياء فان معناه ان الانبياء ماتوا ايضا . بل (حتى العاطفة) تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر افراد المعنى في القوة أو

الضعف ، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا في الحكم ، بل قد يكون هو الاسبق في الحكم نحو : مات كل أب حتى آدم •
(الجهة الثانية) - في مفهوم الغاية • وهي موضوع البحث هنا فانه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء نسخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضا اذا لم تكن داخلة في المعنى ، اولا ؟

فنقول : ان المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف ، فاذا كانت قييدا للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها ، واما اذا كانت قييدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم •
وعليه فما علم في التقييد بالغاية انه راجع الى الحكم فلا اشكال في ظهوره في المفهوم مثل قوله (ع) « كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس » وكذلك مثال كل شيء حلال •

وان لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها الى الحكم وانها غاية للنسبة الواقعة قبلها ، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج الى البيان والقرينة •
فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا •

الرابع - مفهوم الحصر

معنى الحصر :

الحصر له معنيان :

١ - الحصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة ، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف ، نحو « لاسيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي » ، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو « وما محمد الا رسول ، انما انت منذر » .

٢ - ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصرا بالاصطلاح ، نحو « فشرّبوا الا قليلا » . والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني .

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته :

ان مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف ادوات الحصر كما ستري ،
فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة ، فنقول :

١ - (الا) . وهي تأتي لثلاثة وجوه :

١ - صفة بمعنى غير .

٢ - استثنائية .

٣ - اداة حصر بعد النفي .

اما (الا الوصفية) فهي تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى .
فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف ، فان قلنا هناك ان للوصف

مفهوما فهي كذلك ، والا فلا . وقد رجحنا فيما سبق أن الوصف لامفهوم له ، فاذا قال المقر مثلا : « في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم » يجعل (الا درهم) وصفا ، فانه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بانها ليست بدرهم . ولا يصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم . ولا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد .

واما « الا الاستثنائية » فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم ، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى ، لان (الا) موضوعة للاخراج وهو الاستثناء ، ولازم هذا الاخراج باللزوم البين بالمعنى الاخص أن يكون المستثنى محكوما بنقيض حكم المستثنى منه . ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق .

واما (أداة الحصر بعد النفي) نحو (لاصلاة الا بطهور) ، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية .

(فرع) - لو شككنا في مورد أن كلمة (الا) استثنائية او وصفية ، مثل ما لو قال المقر : « ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم » ، اذ يجوز في المثال أن تكون الا وصفية ، ويجوز أن تكون استثنائية - فان الاصل في كلمة (الا) ان تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد . اما لو كانت وصفية فانه لا يثبت في ذمته شيء ، لانه يكون قد نفي العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بانها ليست بدرهم .

٢ - (انما) . وهي اداة حصر مثل كلمة (الا) ، فاذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح .

٣ - (بل) . وهي للاضراب ، وتستعمل في وجوه ثلاثة :

(الاول) - للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو

الغلط • ولا دلالة لها حينئذ على الحصر • وهو واضح •
(الثاني) - للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره ، نحو: زيد عالم

بل شاعر • ولا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر •

(الثالث) - للدلالة على الردع وابطال ما ثبت اولاً ، نحو « ام يقولون

به جنة ، بل جاءهم بالحق » • فتدل على الحصر ، فيكون لها مفهوم ،
وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق •

٤ - وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر ، مثل تقدم المفعول

نحو « اياك نعبد • واياك نستعين » ، ومثل تعريف المسند اليه بلام الجنس
مع تقديمه نحو (العالم محمد) ، و (ان القول ما قالت حذام) • ونحو
ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة •

فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر ، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي

الشك في ظهورها في المفهوم ، لانه لازم للحصر لزوماً بينا • ، تفصيل الكلام
فيها لايسعه هذا المختصر •

وعلى كل حال ، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم

بالملازمة البينة •

الخامس - مفهوم العدد

لاشك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه ، فإذا قيل : « صم ثلاثة ايام من كل شهر » فانه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الايام . فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر .

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلا - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى - فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان . ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لامن جهة اصل التحديد بالعدد ، حتى يكون لنفس العدد مفهوم .

فالحق ان التحديد بالعدد لامفهوم له .

السادس - مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم كالفقير في قولهم : اطعم الفقير ، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: « السارق والسارقة ... » •

ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم • وبعد ان استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى ، فان نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن أن يكون له ظهور في الانحصار •

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم ، وهذا لا كلام فيه ، اما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلا •

وقد قيل : ان مفهوم اللقب أضعف المفهومات •

خاتمة

في دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة

تمهيد :

يجري كثيرا على لسان الفقهاء والاصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة ، ولم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الاصولية المتعارفة . ولذلك رأينا ان نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين . والبحث عنها يقع من جهتين : الاولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أي أقسام الدلالة ، والثانية في حجيتها .

الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم ان (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الاخص . ويقابله (المنطوق) الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة .

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحا ، كما اذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية^(١) على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس المذكورا في المنطوق صريحا ، او اذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص . فان هذه كلها لا تسمى مفهوما ولا منطوقا اذن ماذا تسمى هذه الدلالة في

(١) المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المنطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية الى الالتزامية لانها لاتتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما لكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما .

هذه المقامات ؟

قول : الانسب أن نسمى مثل هذه الدلالة — على وجه العموم —
(الدلالة السياقية) ، كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الاساطين
لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية •
والمقصود بها — على هذا — : ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد
أو المركب أو اللفظ المقدّر • وقسموها الى الدلالات الثلاث المذكورة :
الاقتضاء والتنبيه والاشارة • فلنبحث عنها واحدة واحدة :

١ - دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف ، ويتوقف صدق
الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة عليها •
مثالها قوله صلى الله عليه وآله : « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » ،
فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الاحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية
حقيقة ، لوجود الضرر والضرار قطعا عند المسلمين • فيكون النفي للضرر
باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه • ومثله « رفع عن امتي ما لا يعلمون
وما اضطروا اليه . . . » •

مثال آخر ، قوله عليه السلام : « لا صلاة لمن جاره المسجد الا في
المسجد » فان صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة
ليكون المنفى كمال الصلاة ، لا أصل الصلاة •

مثال ثالث ، قوله تعالى : « واسأل القرية » ، فان صحته عقلا تتوقف
على تقدير لفظ (أهل) ، فيكون من باب حذف المضاف ، او على تقدير
معنى أهل ، فيكون من باب المجاز في الاسناد •
مثال رابع ، قولهم : « اعتق عبدك عنى على الف » فان صحة هذا

الكلام شرعا تتوقف على طلب تملكه أولا له بألف لانه لا اعتق الا في ملك ،
فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم اعتقه عنى •
مثال خامس ، قول الشاعر :

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف
فان صحته لغة تتوقف على تقدير (راضون) خيرا للمبتدأ (نحن) ،
لأن راض مفرد لا يصح أن يكون خيرا لنحن •

وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة ، وجميع المجازات في
الكلمة أو في الاسناد ترجع الى (دلالة الاقتضاء) •

فان قال قائل : ان دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقية
فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء - تقول له : هذا صحيح ،
ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء ، هو
دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على ارادة المعنى المجازي من اللفظ ،
لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة •

(والخلاصة) : ان المناط في دلالة الاقتضاء شيان : الاول ان تكون
الدلالة مقصودة ، والثاني ان يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها • ولا
يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا ، او معنى مرادا : حقيقيا او مجازيا •

٢ - دلالة التنبيه

وتسمى (دلالة الايحاء) أيضا ، وهي كالاولى في اشتراط القصد عرفا
ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها ، وانما سياق الكلام
ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم او يستبعد عدم ارادته • وبهذا تفرق عن
دلالة الاقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام او صحته عليها • ولدلالة
التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها :

- ١ - ما اذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه تقلا أو عرفا ، كما اذا 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 اداء صلاة الغداة . أو قال : « اني عطشان » للدلالة على طلب الماء . ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة ، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله : « انك صائم » لبيان انه عام بصومه . ومن هذا الباب ايضا الكنايات اذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالافادة من اللفظ ، ثم كنى به عن شيء آخر .
- ٢ - ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم او شرطا او مانعا أو جزءا ، أو عدم هذه الامور . فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشيء علة أو شرطا او مانعا أو جزءا او عدم كونه كذلك .
- مثاله قول المفتي : « أعد الصلاة » لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائية فانه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الاعادة .
- مثال آخر قوله عليه السلام : « كفر » لمن قال له : « واقعت أهلي في نهار شهر رمضان » فانه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة .
- ومثال ثالث ، قوله : « بطل البيع » لمن قال له : « بع السمك في النهر » فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع .
- ومثال رابع قوله : « لاتعيد » لمن سأل عن الصلاة في الحمام ، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة وهكذا .
- ٣ - ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل ، كما اذا قال القائل : « وصلت الى النهر وشربت » ، فيفهم من هذه المقارنة ان المشروب هو الماء وأنه من النهر . ومثل ما اذا قال : « قمت وخطبت » أي وخطبت قائما وهكذا .

٢ - دلالة الإشارة

ويشترط فيها - على عكس الدالتين السابقتين - ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف ، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بئين أو لزوما بينا بالمعنى الاعم ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين •

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل ، وهما آية (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وآية (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) ، فانه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف انه أقل الحمل . ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ، لانه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الاعم . ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعا لا أصليا ، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد ، وانما يفهم بالتبع ، أي بدلالة الإشارة •

الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات

أما دلالة (الاقتضاء والتنبيه) ، فلاشك في حجيتها اذا كانت هناك دلالة وظهور ؛ لأنه من باب حجية الظواهر . ولا كلام في ذلك •
وأما دلالة (الإشارة) فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر وشك ، لان تسميتها بالدلالة من باب المسامحة ، اذ المفروض انها غير مقصودة والدلالة تابعة للإرادة ، وحقها أن تسمى إشارة واشعارا فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة •
نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة ، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم ، كالاخذ بلوازم اقرار المقر وان لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة • وسيأتي في محله في باب الملازمات العقلية ان شاء الله تعالى •

العلم والرفق

تمهيد :

(العام والخاص) : هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج الى التعريف الا لشرح اللفظ وتقريب المعنى الى الذهن ، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية .

والقصد من (العام) : اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له . وقد يقال للحكم أنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف .

والقصد من (الخاص) : الحكم الذي لا يشمل الا بعض أفراد موضوعه او المتعلق او المكلف ، او انه اللفظ الدال على ذلك .

(والتخصيص) : هو اخراج بعض الافراد عن شمول الحكم العام ، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لولا التخصيص .

(والتخصيص) : هو أن يكون اللفظ من أول الامر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم .

اقسام العام :

ينقسم العام الى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به :

١ - (العموم الاستغراقي) ، وهو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد ، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم ، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم) .

٢ - (العموم المجموعي) ، وهو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا ، كوجوب الايمان بالائمة ، فلا يتحقق الامتثال الا بالايان بالجميع .

٣ - (العموم البدلي) . وهو أن يكون الحكم لواحد من الافراد

على البديل ، فيكون فرد واحد فقط - على البديل - موضوعا للحكم ، فاذا امتثل في واحد سقط التكليف ، نحو اعتق أية رقبة شئت .
فان قال قائل : إنَّ عدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البديلة تنافي العموم ، اذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فردا واحدا فقط .

تقول في جوابه : العموم في هذا القسم معناه عموم البديلة ، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم . نعم اذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الاطلاق ، فهو يدخل في المطلق لا في العام .
وعلى كل حال ، ان عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده اذا كان متعلقا للأمر الوجوبي أو الاستحبابي ، فهو على الاكثر من نوع العموم البدلي .
اذا عرفت هذا التمهيد ، فينبغي ان نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول :

١ - (الفاظ العموم)

لاشك أن للعموم ألفاظا تخصه دالعليه اما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة . وهي اما أن تكون الفاظا مفردة مثل (كل) وما في معناها مثل (جميع) ، و (تمام) و (أي) و (دائما) ، واما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي ، وكون اللفظ جنسا محلي باللام جمعا كان أو مفردا . فلنتكلم عنها بالتفصيل :

١ - لفظة (كل) وما في معناها ، فانه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا ، وان العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها .
٢ - (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي) فانه لاشك في دلالتها

على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا ، لاوضعا ، لأن عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع أفرادها . وهذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان .

٣ - (الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها) لاشك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد ، ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام وانما يستفاد بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة ، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الافراد فردا فردا .

وقد توهم بعضهم : ان معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل اكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع ، لا بلحاظ الافراد فردا فردا ، فيشمل كل جماعة جماعة ، ويكون بمنزلة قول القائل : (اكرم جماعة جماعة) ؛ فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل مفرد ، فاكرام شخص واحد لا يكون امثالا للأمر . وذلك نظير عموم التثنية ، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية ، فيشمل كل اثنين اثنين ، فاذا قال : (اكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد .

ومنشأ هذا التوهم ان معنى الجمع الجماعة ، كما ان معنى التثنية الاثنان فاذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة ، كما اذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد ، وعلى التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين ، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها .

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع ، لأن التثنية تدل على الاثنان المحدودة من جانب القلة والكثرة . بخلاف الجمع ، فانه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط ، لأن اقل الجمع ثلاثة ، واما من جانب الكثرة ، فغير محدود ابدا . فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحد وجماعة واحدة ، حتى لو أريد جميع الافراد بأسرها ، فانها كلها مرتبة واحدة من الجمع ، لا مجموعة مراتب له .

فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دائية منه ، بل المقصود أعلى مراتبه . فيذهب استغرافه الى آخر الآحاد لا الى آخر المراتب ، اذ ليس هناك بلحاظ جميع الافراد الا مرتبة واحدة ، لا مراتب متعددة ، وليس الا حد واحد هو الحد الاعلى ، لاحدود متكررة ، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص ، فيذهب الى آخر الآحاد .

نعم الفرق بينهما انما هو في عدم الاستغراق ، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد . وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع ، وهو ثلاثة .

٢ - المخصص المتصل والمنفصل

ان تخصيص العام على نحوين :

١ - أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا : (أشهد ان لا اله الا الله) . ويسمى المخصص (المتصل) . فيكون قرينة على ارادة ما عدا الخاص من العموم . وتلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على ارادة الخصوص ، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده .

٢ - ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام ، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده . ويسمى المخصص (المنفصل) ، فيكون أيضا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم ، كالاول .

فاذن لافرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم ، وانما الفرق بينهما من ناحية أخرى ، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم : ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور الا في الخصوص ، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في

عمومه ، غير أن الخاص ظهوره اقوى ، فيقدم عليه من باب تقديم الاظهر على الظاهر او النص على الظاهر •

والسر في ذلك : ان الكلام مطلقا — العام وغيره — لا يستقر له الظهور ولا ينعقد الا بعد الانتهاء منه والانتقطاع عرفا ، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصالح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الاولي ، والا فالكلام ما دام متصلا عرفا فان ظهوره مراعى ، فان انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الاول ، وانعقد الكلام عليه ، وان لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الاول الى ظهور آخر حسب دلالة القرينة ، وانعقد حينئذ على الظهور الثاني • ولذلك كانت القرينة مجملة أو ان وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الاول ، ولا يظهر آخر ، فيعود الكلام برمته مجملا •

هذا من ناحية كلية في كل كلام • ومقامنا من هذا الباب ، لأن المخصص — كما قلنا — من قبيل القرينة الصارفة ، فالعام له ظهور ابتدائي — أو بدوي — في العموم ، فيكون مراعى بانقطاع الكلام وانتهائه ، فان لم يلحقه ما يخصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم ، وان لحقته قرينة التخصيص قبل الانتقطاع تبدل ظهوره الاول ، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل •

إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم ، بخلاف المخصص بالمنفصل ، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص ، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم • غير أنه اذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام ، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي •

٢ - هل استعمال العام في المخصص مجاز ؟

قلنا : ان المخصص بقسميه قرينة على ارادة ما عدا الخاص من لفظ العموم ، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره . فوقع الكلام في ان هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة . واختلف العلماء فيه على اقوال كثيرة : (منها) أنه مجاز مطلقا ، و (منها) أنه حقيقة مطلقا . و (منها) التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل ، فان كان التخصيص بالاول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني ، وقيل : بالعكس .

والحق عندنا هو القول الثاني أي انه حقيقة مطلقا .

(الدليل) - ان منشأ توهم القول بالمجاز أن اداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها ، وعمومه لجميع أفرادها ، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت ، فيكون الاستعمال مجازا . وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل ، لانه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلا - : اكرم كل عالم الا الفاسقين لم تستعمل أداة العموم الا في معناها ، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها ، غاية الامر ان مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل اكرم كل عادل ، وأخرى يدل عليه اكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص ، فيكون التخصيص معناه ان مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلا بل هو خصوص العالم العادل في المثال . وأما (كل) فهي باقية على مالها من الدلالة على العموم والشمول ، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء ، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة (بعض) ، فلا يستقيم المعنى لو قلت : أكرم بعض العلماء الا الفاسقين ، والا لما صح الاستثناء . كما لا يستقيم لو قلت : أكرم بعض العلماء العدل ، فانه لا يدل

على تحديد الموضوع كما لو كانت (كل) والاستثناء موجودين .
والحاصل ان لفظة (كل) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص
لم تستعمل الا في معناها وهو الشمول .

ولا معنى للقول بان المجاز في نفس مدخولها ، لان مدخولها مثل كلمة
عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي ، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها .
وارادة الجميع أو البعض انما يكون من دلالة لفظة أخرى ك (كل) أو
(بعض) ، فاذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم
يكن مستعملا الا في معناه . وهو من له العلم ، وتكون ارادة ما عدا الفاسق
من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيد ، من باب تعدد الدال والمدلول .
وسيجيء ان شاء الله تعالى ان تقييد المطلق لا يوجب مجازا .

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل . وكذلك الكلام عن المخصص
بالمنفصل ، لانا قلنا : ان التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة
منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص ، فلا تصرف في أداة
العموم ، ولا في مدخولها ، ويكون أيضا من باب تعدد الدال والمدلول . ولو
فرض ان المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخل أداة العموم ، بل هو
تخصيص للعموم نفسه فان هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام
هو البعض ، حتى يكون مجازا ، بل انما يكشف الخاص عن المراد الجدي
من العام .

٤ - حجية العام المخصص في الباقي

اذا شككنا في شمول العام - المخصص - لبعض أفراد الباقي من العام
بعد التخصيص ، فهل العام حجة في هذا البعض ، فيتمسك بظاهر العموم
لادخاله في حكم العام ؟ على أقوال : مثلا ، اذا قال المولى : (كل ماء

طاهر)، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فاذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير. وإذا لم تقل بحجته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال في المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة. وقيل بالعكس والحق في المسألة هو الحجية مطلقا، لأن أساس النزاع ناشيء من النزاع في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟ ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجته في جميع الباقي من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا، فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة، فيكون العام ظاهرا فيه أو أن المجازين متساويان، فلا ظهور في أحدهما. فاذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، وإلا فلا يكون حجة.

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لأننا قلنا: إن أداة العموم باقية على مالها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تنضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه.

وعلى أي حال ، بعد القول بان العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجته في الباقي • وانما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية ، فقد تقول انه حجة في الباقي على هذا التقدير ، وقد لا تقول • لأنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية ، كما توهم ذلك بعضهم •

٥ - هل يسري اجمال المخصص الى العام ؟

كان البحث السابق وهو (حجة العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبين لا اجمال فيه ، وانما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص •

وعلينا الآن أن نبحث عن حجة العام في فرض اجمال الخاص • والاجمال على نحوين •

١ - (الشبهة المفهومية) - وهي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بان كان مجملا ، نحو قوله (ع) : « كل ماء طاهر الا ما تغير طعمه او لونه أو ريحه » الذي يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري • ونحو قولنا : « أحسن الظن الا بخالد » الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد ، مثلا •

٢ - (الشبهة المصدقية) ، وهي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص ، بأن كان مبينا لا اجمال فيه ، كما اذا شك في مثال الماء السابق ان ماء معين ، أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقيا على طهارته • والكلام في الشبهتين يختلف اختلافا بينا • فلنفرد لكل منهما بحثامستقلا :

(أ - الشبهة المفهومية)

الدوران في الشبهة المفهومية (تارة) يكون بين الاقل والأكثر ، كالمثال الاول ، فان الامر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري ، (فالأقل) هو التغير الحسي ، وهو المتيقن • (والأكثر) هو الاعم منه ومن التقديري •

(واخرى) يكون بين المتباينين كالمثال الثاني ، فان الامر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر ، وبين خالد بن سعد ، ولا قدر متيقن في البين • ثم على كل من التقديرين ، اما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً . والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الاقسام الاربعة في الجملة ، فلندكرها بالتفصيل :

٢٥١ - فيما اذا كان المخصص (متصلاً) سواء كان الدوران فيه بين الاقل والأكثر أو بين المتباينين ، فان الحق فيه ان اجمال المخصص يسري الى العام أي أنه لا يمكن التمسك باصالة العموم لادخال المشكوك في حكم العام •

وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة ، فلا ينعقد للعام ظهور الا فيما عدا الخاص ، فاذا كان الخاص مجملاً سرى اجماله الى العام ، لان ما عدا الخاص غير معلوم ، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص •

٣ - في الدوران بين (الاقل والأكثر) اذا كان المخصص (منفصلاً) فان الحق فيه ان اجمال الخاص لا يسري الى العام ، أي انه يصح التمسك باصالة العموم لادخال ما عدا الاقل في حكم العام • والحجة فيه واضحة

بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من ان العام المخصص بالمنفصل يتعقد له ظهور في العموم ، واذ كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فاذا كان الخاص مجملا في الزائد على القدر المتيقن منه ، فلا يكون حجة في الزائد ، لانه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه ، وانما تنحصر حجته في القدر المتيقن وهو الأقل .

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص ، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص . فاذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لامزاحم لحجة العام وظهوره فيه .

٤ - في الدوران بين (المتباينين) اذا كان المخصص (منفصلا) ، فان الحق فيه ان اجمال الخاص يسري الى العام ، كالمخصص المتصل ، لان المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصيص واقعا ، وان تردد بين شيئين ، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما . والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل أنه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأسا ، وفي المنفصل المردد بين المتباينين ترتفع حجة الظهور ، وان كان الظهور البدوي باقيا ، فلا يمكن التمسك باصالة العموم في أحد المردين .

بل لو فرض انها تجري بالقياس الى احدهما فهي تجري ايضا بالقياس الى الآخر ، ولا يمكن جريانها معا لخروج أحدهما عن العموم قطعا ، فيتعارضان ويتساقطان ، وان كان الحق أن نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان اصالة العموم في كل منهما رأسا لأنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط .

(ب - الشبهة المصداقية)

قلنا : ان الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص ، مع كون المخصص مبينا لا اجمال فيه ، وانما الاجمال في المصداق . فلا يدري أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام ، ام لم يتصف فهو مشمول لحكم العام ، كالمثال المتقدم ، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة ، وكمثال الشك في اليد على مال انها يد عادية او يد امانة ، فيشك في شمول العام لها وهو قوله (ص) : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » ، لانها يد عادية ، أو خروجها منه لانها يد امانة ، لما دل على عدم ضمان يد الامانة المخصص لذلك العموم .

ربما ينسب الى المشهور من العلماء الاقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان . وقد يستدل لهذا القول : بأن انطباق عنوان العام على المصداق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه مالم يعارض بحجة أقوى ، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم ، فلا يكون الخاص حجة فيه ، فلا يزاحم حجة العام . وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الاقل والاكثر .

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل

معا .

ودليلنا على ذلك : ان المخصص لما كان حجة أقوى من العام ، فانه موجب لقصر حكم العام على باقي أفراده ، ورافع لحجية العام في بعض مدلوله . والفرد المشكوك مررد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه

مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه ، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم . ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما ، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة .

والحاصل ، ان هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض (احدهما) العام ، هو حجة فيما عدا الخاص . (وثانيتها) المخصص ، وهو حجة في مدلوله ، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة .

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصدقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الاقل والاكثر . فان الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة الا في الاقل ، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا . ومشكوك الحجية في شيء ليس بحجة قطعا في ذلك الشيء ^(١) . واما العام فهو حجة الا فيما كان الخاص حجة فيه . وعليه لا يكون الاكثر مرددا بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة ، كالمصداق المردد ، بل هو معلوم ان الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك ، فلا يزاحم حجة العام فيه .

وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكه انها يد عادية أو يدأمانة

(١) سيأتي في (مباحث الحجة) : ان قوام حجية الشيء بالعلم ، لانه انما يكون الشيء صالحا لان يحتج به المولى على العبد اذا كان واصلا اليه بالعلم ، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجة فعند الشك في حجية شيء يرتفع موضوعها ، فيعلم بعدم حجيتها . ومعنى الشك في حجيتها احتمال انه نصبه الشارع حجة واقعا على تقدير وصوله . وحيث لم يصل القطع بعدم حجيتها فعلا فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات الى ذلك ، لا انه حين الشك في الحجية يقطع بعدم الحجية والا للزم اجتماع الشك والقطع بشيء واحد في آن واحد وهو محال .

فلا يعلم انها لاجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولعل لها وجها اخر ليس المقام محل ذكره .

(تنبيه)

- في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية اذا كان المخصص لبيان

المقصود من المخصص (البي): ما يقابل اللفظي ، كالاتمام ودليل العقل اللذين هما دليلان وليس من نوع الالفاظ فقد نسب الى الشيخ المحقق الانصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مطلقا اذا كان المخصص لبيان . وتبعة جماعة من المتأخرين عنه .

وذهب المحقق شيخ اساتذتنا (صاحب الكفاية) قدس سره الى التفصيل بين ما اذا كان المخصص البي مما يصح ان يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقليا ضروريا، فانه يكون كالتصل ، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصدقية - وبين ما اذا لم يكن كذلك ، كما اذا لم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل ، عليه المتكلم ، فانه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، لبقاء العام على ظهوره ، وهو حجة بلا مزاحم .

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء ، كما اذا أمر المولى منهم عبده باكرام جيرانه ، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد اكرام من كان عدوا له من الجيران ، فان العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته ، وللمولى ان يؤاخذة على عدم اكرامه ولا يسح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة ، لان بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية اصالة الظهور ، فيكون ظهور العام في هذا المقام حجة

بمقتضى بناء العقلاء .

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك انه ليس فردا للخاص الذي علم خروجه من حكم العام . ومثل له بعموم قوله (لعن الله بني فلان قاطبة) المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم فان شك في ايمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم . وكل من جاز لعنه ليس مؤمنا . فينتج من الشكل الاول «هذا الشخص ليس مؤمنا» .

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية (قدس سره) ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني أعلى الله مقامه لم يرتض هذا التفصيل . ولا اطلاق رأي الشيخ قدس سره ، بل ذهب الى تفصيل اخر .

(وخلاصته) : أن المخصص اللبي سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب ، أو لم يكن كذلك ، بأن كان عقليا نظريا أو اجماعا فإنه كالمخصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام : من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقيا على اطلاقه الذي يظهر فيه العام . فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي واللفظي ، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا . ولا يفرق في هذه الجهة بين ان يكون الكاشف لفظيا أو لبيا .

واستثنى من ذلك ما اذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا . أن كان العقل انما أدرك ماهو ملاك حكم الشارع واقعا ، أو قام الاجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع (كما اذا أدرك العقل أو قام الاجماع على ان ملاك لعن بني فلان هو كفرهم) فان ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لا يصلح لتقييد بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم . فاذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه . نعم لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون

الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه ، لأنه يكون كالمقيد لموضوع العام .

وأما سكوت المولى عن بيانه ، فهو اما لمصلحة أو لغفلة اذا كان من الموالي العاديين .

نعم لو تردد الامر بين ان يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام فان التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيها .

(والحاصل) : ان المخصص ان أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام ، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية أبدا ، وان أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم ، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك في المشكوك . وان تردد أمره ولم يحرز كونه قييدا أو ملاكا ، فان كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الاول ، وان كان نظريا أو اجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني ، فيتمسك بالعموم ، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه . مع احتمال ان ما أدركه العقل أو قام عليه الاجماع من قبيل الملاكات .

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة . وانما اطلت في ثقلها لان هذه المسألة حادثة ، أثارها شيخنا الانصاري (قدس سره) مؤسس الاصول الحديث . واختلف فيها اساطين مشايخنا ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الاقوال لثلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة . وبالاختصار ان ما ذهب اليه الشيخ هو الاولى بالاعتماد . ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه . (١)

(١) وتوضيح ذلك : ان كل عام ظاهر في العموم لابد ان يتضمن ظهورين :

١ - ظهوره في عدم منافاة اية صفة من الصفات او أي عنوان من العناوين

٦ - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لاشك في أن بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها

لحكمه .

٢ - ظهوره في عدم وجود المنافي أيضا .

أي انه ظاهر في عدم المنافاة وعدم المنافي معه .

فان معنى ظهور عموم (اكرم جبراني) - مثلا - : انه ليس هناك صفة

او عنوان ينافي الحكم بوجوب اكرام الجيران ، نحو صفة العداوة او الفسق او

نحو ذلك ، كما ان معناه أيضا انه ليس يوجد في الجيران من فيه صفة او عنوان

ينافي الحكم بوجوب اكرامه .

وهذا واضح لاغبار فيه .

فاذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصص منفصل لفظي ، كما

لو قال في المثال المتقدم : (لا تكرم الاعداء من جبراني) ، فان هذا المخصص

لاشك في انه يكون ظاهرا في امرين :

١ - ان صفة العداوة منافية لوجوب الاكرام .

٢ - ان في الجيران من هو على صفة العداوة فعلا او يتوقع منه ان يكون

عدوا ، والا لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغوا وعبثا

لا يصدر من الحكيم .

وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظي مزاحما للعام في الظهورين معا ، فيسقط

عن الحجية فيهما معا . فاذا شككنا في فرد من الجيران انه عدو ام لا ، فلا

مجال فيه للتمسك بالعام في الحاقه بحكمه ، لسقوط العام عن حجيته في شموله

له ، اذ يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فيما اصبح العام حجة فيه وبين

دخوله فيما كان الخاص حجة فيه .

اما لو كان هناك مخصص لبي ، كما لو حكم العقل - مثلا - بأن العداوة

تنافي وجوب الاكرام ، فان هذا الحكم من العقل لا يتوقف على ان يكون هناك

مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات . وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة ، والأئمة الاطهار عليهم الصلاة والسلام حتى قيل : « ما من عام الا وقد خص » . ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الاحكام ، لان في الكتاب المجيد والسنة عاما وخصا ومطلقا ومقيدا . وهذه الامور لاتعرف الا من طريق ال البيت (ع)

اعداء بالفعل او متوقعون ، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك اعداء ام لم يكونوا ابدا ، اذ لا مجال للقول بانه لو لم يكن هناك اعداء لكان حكم العقل لغوا وعيبا ، كما هو واضح بادنى تأمل والتفات . وعليه ، فالحكم العقلي هذا لايزاحم الظهور الثاني للعام ، اعني ظهوره في عدم المنافي ، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم .

فاذا شككنا في فرد من الجيران انه عدو ام لا فلا مانع من التمسك بالعام في ادخاله في حكمه ، لانه لا يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله في هذه الحجة او هذه الحجة ، اذ المخصص اللبي حسب الفرض لا يقتضي وجود المنافي وليس حجة فيه ، اما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم .

فظهر من هذا البيان ان الفرق عظيم بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي من هذه الناحية ، لانه في المخصص اللبي يبقى العام حجة في ظهوره الثاني من دون ان يكون المختص متعرضا له ، ولا يسقط العام عن الحجية في ظهوره الا بمقدار المزاحمة لا اكثر . وهذا بخلاف المخصص اللفظي فانه ظاهر في الامرين معا كما قدمناه ، فيكون مزاحما للعام فيهما معا .

ولا فرق في المخصص اللبي بين ان يكون ضروريا او يكون غير ضروري ، ولا بين ان يكون كاشفا عن تقييد موضوع العام او كاشفا عن ملك الحكم ، فانه في جميع هذه الصور لا يقتضي وجود المنافي .

وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الاعظم انه الاولى بالاعتماد .

وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص ، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام . وقد نقل عدم الخلاف بل الاجماع على عدم جواز الاخذ بالعام قبل الفحص واليأس .

وهو الحق

والسر في ذلك واضح لما قدمناه ، لأنه اذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فانه يكون ظهورا بدويا . وللشارع الحجة على المكلف اذا قصر في الفحص عن المخصص .

أما اذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه ، حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الاخذ بظهور العام . وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا ، لم يتمكن المكلف من الوصول اليه عادة بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول : اني فحصت عن المخصص فلم اظفر به ، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا . عنه عادة لو وجدناه في مظانه . والا فلا حجة فيه علينا .

وهذا الكلام جار في كل ظهور ، فانه لا يجوز الاخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة . فاذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه .

ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها ان شاء الله تعالى ، والمقام من صغرياتها ، وهي :

« ان اصالة الظهور لا تكون حجة الا بعد الفحص واليأس عن القرينة » .
أما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع

بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها ،فذلك موكول الى محله . والمختار كفاية الاطمئنان .والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الاخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الاخبار والفقه ،حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع الى مظانها المهيئة ،فاذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها .

٧ - تعقيب العام بضمير يرجع الى بعض افراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع الى بعض أفراد العام بقرينة خاصة . مثل قوله تعالى (٢: ٢٨٢): «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قرون...» الى قوله : «وبعولتهن أحق بردهن في ذلك» فان المطلقات عامة للرجعيات وغيرها ،ولكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات . فمثل هذا الكلام يدور فيه الامر بين مخالفتين للظاهر ، اما :

١ - مخالفة ظهور العام في العموم ، بان يجعل مخصوصا ببعض الذي

يرجع اليه الضمير . واما :

٢ - مخالفة ظهور الضمير في رجوعه الى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل

عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام ،فيراد منه البعض ، والعام يبقى على دلالاته على العموم . فأى المخالفتين أولى ؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة :

(الاول) - ان اصالة العموم هي المقدمة ،فيلتزم بالمخالفة الثانية .

(الثاني) - ان اصالة عدم الاستخدام هي المقدمة ،فيلتزم بالمخالفة الاولى .

(الثالث) - عدم جريان الاصلين معا ، والرجوع الى الاصول العملية .

أما عدم جريان اصالة العموم فلو وجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام

وهو عود الضمير على البعض ، فلا ينعقد ظهور العام في العموم .
وأما أن اصالة عدم الاستخدام لا تجري فلأن الاصول اللفظية يشترط
في جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك في مراد المتكلم ، فلو
كان المراد معلوما - كما في المقام - وكان الشك في كيفية الاستعمال ، فلا
تجري قطعا .

والحق ان اصالة العموم جارية ولا مانع منها ، لانا ننكر أن يكون عود
الضمير الى بعض افراد العام موجبا لصرف ظهور العموم ، اذلا يلزم من تعين
البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة ان يتعين ارادة البعض من جهة حكم
العام الثابت له بنفسه لان الحكم في الجملة المشتمة على الضمير غير الحكم في الجملة
المشتملة على العام ، ولا علاقة بينهما ، فلا يكون عود الضمير على بعض العام
من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه . واعتبر ذلك في المثال ، فلو قال
المولى : «العلماء يجب اكرامهم» ثم قال : «وهم يجوز تقليدهم» واريد من ذلك
«العدول» بقرينة ، فانه واضح في هذا المثال ان تقييد الحكم الثاني بالعدول لا
يوجب تقييد الحكم الاول بذلك ، بل ليس فيه اشعار به . ولا يفرق في ذلك
بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية .

٨ - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبا استثناء في آخرها
فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الاخيرة أو لجميع الجمل .
مثاله قوله تعالى : «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا» فانه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط
وهو فسق هؤلاء . ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول

شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين . واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال :

- ١- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة الاخيرة ، وان كان رجوعه الى غير الاخيرة ممكنا ، ولكنه يحتاج الى قرينة عليه .
- ٢- ظهوره في رجوعه الى جميع الجمل ، وتخصيصها بالاخيرة فقط هو الذي يحتاج الى الدليل .

٣- عدم ظهوره في واحد منها ، وان كان رجوعه الى الاخيرة متيقنا على كل حال . أما ما عدا الاخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم ، فلا تجري اصالة العموم فيها .

٤- التفصيل بين ما اذا كان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره ، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك : « احسن الى الناس واحترمهم واقض حوائجهم الا انفاستين » - وبين ما اذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جملة كالأية الكريمة المتقدمة ، وان كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع .

فان كان من قبيل الاول فهو ظاهر في رجوعه الى الجميع لأن الاستثناء انما هو من الموضوع باعتبار الحكم ، والموضوع لم يذكر الا في صدر الكلام فقط ، فلا بد من رجوع الاستثناء اليه ، فيرجع الى الجميع . وان كان من قبيل الثاني ، فهو ظاهر في الرجوع الى الاخيرة ، لان الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد اخذ الاستثناء محله ، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة الى دليل آخر مفقود بالفرض ، فيتسك باصالة عمومها . واما ما قيل : ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لان يكون قرينة ، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم - فلا وجه له ، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر ، واكتفى باستثناء واحد ، وهو يأخذ محله بالرجوع الى الاخيرة ، فلو أراد ارجاعه الى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك والا

كان مخلا ببيانه .

وهذا (القول الرابع) هو ارجح الاقوال ، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء : فمن ذهب الى القول برجوعه الى خصوص الاخيرة ، فلعله كان ناظرا الى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع . ومن ذهب الى القول برجوعه الى الجميع فلعله كان ناظرا الى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع الا في صدر الكلام . فيكون النزاع على هذا لفظيا ، ويقع التصالح بين المتنازعين .

٩ - تخصيص العام بالمفهوم

(المفهوم) ينقسم كما تقدم الى الموافق والمخالف ، فاذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقا ، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم اذا كان (مفهوما موافقا) ، مثاله قوله تعالى : « اوفوا بالعقود » فانه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها ، فاذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل انه يدل بالاولوية على اعتبار العربية في العقد ، لانه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية ، فلئن لم يصح من لغة اخرى فمن طريق اولى . ولاشك ان مثل هذا المفهوم ان ثبت فانه يخص العام المتقدم ، لانه كالنص أو اظهر من عموم العام ، فيقدم عليه .

وأما التخصيص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالى : « ان الظن لا يغني عن الحق شيئا » الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل . وقد وردت آية اخرى هي : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ... » الدالة بمفهوم الشرط على جواز الاخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين .

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف ؟ قد اختلفوا على أقوال : فقد قيل بتقديم العام ولايجوز تخصيصه بهذا المفهوم • وقيل بتقديم المفهوم • وقيل بعدم تقديم احدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا • وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها •

(والسر في هذا الخلاف) أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق - وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم اليه ، أو أن العام أقوى فهو المقدم ، أو انهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم احدهما على الآخر او ان ذلك يختلف باختلاف المقامات •

والحق ان المفهوم لما كان اخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفا على المراد من العام ، والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولايعتبر ان يكون ظهورها اقوى من ظهور ذي القرينة • نعم لو فرض ان العام كان نصا في العموم فانه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ • وهذا امر آخر •

١٠ - تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ ان يؤمن لاول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد ، نظرا الى ان الكتاب المقدس انما هو وحى منزل من الله لا ريب فيه ، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب ، فكيف يقدم على الكتاب • ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد اذا كان مخصصا للعام القرآني ، بل لاتجد على الاغلب خبرا معمولا به من بين الاخبار التي بأيدينا في المجاميع الا وهو مخالف لعام او مطلق في القرآن ، ولو مثل عمومات الحل ونحوها • بل على الظاهر

ان مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا ، فما السر في ذلك مع ما قلناه ؟
نقول : لا ريب في أن القرآن الكريم - وان كان قطعي السند فيه متشابه ومعكم (نص على ذلك القرآن نفسه) ، والمحكم نص وظاهر ، والظاهر منه عام ومطلق . كما لا ريب أيضا في أنه ورد كلام النبي والائمة عليهم الصلاة والسلام ما يخص كثيرا من عمومات القرآن وما يقيد كثيرا من مطلقاته ، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره . وهذا قطعي لا يشك فيه أحد .

فان كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك ، وان كان غير قطعي الصدور ، وقد قام الدليل القطعي على انه حجة شرعا ، لأنه خبر عادل مثلا ، وكان مضمون الخبر اخص من عموم الآية القرآنية - فيدور الامر بين ان نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راويه وبين أن نتصرف بظاهر القرآن ، لانه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر ، لانه نص او اظهر ، ولا بسند القرآن لانه قطعي .

ومرجع ذلك الى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية . او فقل يدور الامر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح اصالة العموم ، فاي الدليلين أولى بالطرح ؟ وايهما أولى بالتقديم ؟

فنقول : لا شك ان الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب ، لانه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض . وعلى العكس من ظاهر الكتاب ، فانه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لانه لاعلاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظرا اليه ومفسرا له . فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب ، فيقدم عليه . وليس

الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه •
وان شئت فقل : ان الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب ، والاصل
الجاري في القرينة — وهو هنا اصالة عدم كذب الراوي — مقدم على الاصل
الجاري في ذي القرينة ، وهو هنا اصالة العموم •

١١ - الدوران بين التخصيص والنسخ

اعلم ان العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما
معا او بتأريخ احدهما ، او الجهل بهما معا : فقد يقال في بعض الاحوال
بتعيين ان يكون الخاص ناسخا للعام او منسوخا له ، او مخصصا اياه •
وقد يقع الشك في بعض الصور وتفصيل الحال نقول :
ان الخاص والعام من ناحية تاريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات ،
فاما ان يكونا معلومي التاريخ ، او مجهولي التاريخ ، او احدهما مجهولا
والآخر معلوما • هذه ثلاث صور • ثم المعلوم تأريخهما : اما ان يعلم
تقارنهما عرفا او يعلم تقدم العام او يعلم تأخر العام • فتكون الصور خمسا :

(الصورة الاولى)

اذا كانا معلومي التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفا ، فانه لامجال لتوهم
النسخ فيهما •

(الصورة الثانية)

اذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم العام ، فهذه على صورتين :
١ - ان يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام ، والظاهر انه لا اشكال

حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام ، اما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالنسخ كما قيل ، واما لأن الاولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية .

٢ - ان يكون وروده بعد وقت العمل بالعام . وهذه الصورة هي أشكل الصور ، وهي التي وقع فيها الكلام في ان الخاص يجب ان يكون ناسخا ، أو يجوز ان يكون مخصصا ولو في بعض الحالات . ومع الجواز يتكلم حينئذ في ان الحمل على التخصيص هو الاولى ، او الحمل على النسخ . فالذي يذهب الى وجوب ان يكون الخاص ناسخا فهو ناظر الى أن العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض ، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصا ومبينا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو قبيح من الحكم ، لان فيه اضعاف لاحكام ومصالح العباد بلا مبرر . فوجب أن يكون ناسخا للعام ، والعام باق على عمومته يجب العمل به الى حين ورود الخاص ، فيجب العمل ثانيا على طبق الخاص .

واما من ذهب الى جواز كونه مخصصا ، فلعله ناظر الى أن العام يجوز ان يكون واردا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي ، ولو مصلحة التقية ، او مصلحة التدرج في بيان الاحكام ، كما هو المعلوم من طريقة النبي (ص) في بيان أحكام الشريعة ، مع ان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولى انما هو على طبق الخاص . فاذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي ، فيكون مبينا للعام ومخصصا له ، واما الحكم العام الذي ثبت اولا ظاهرا وصورة ان كان قد ارتفع وانتهى أمده ، فانه انما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ .

وإذا جاز ان يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا

وصورة ، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أي كان كاشفا عن الواقع قطعا .
وان ثبت انه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة
للاشياء بعناوينها الاولية ، فلا شك في انه يتعين كون الخاص فاسخا له .
واما لو دار الامر بينهما اذ لم يقدّم دليل على تعيين احدهما ، فايهما ارجح في
الحمل ؟ فنقول :

الاقرب الى الصواب هو الحمل على التخصيص .
و(الوجه فيه) ان اصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر
من العام هو المراد الجدي للمتكلم ، ولا شك أن الحكم الصوري الذي
نسميه بالحكم الظاهري كالواقع مراد جدي للمتكلم لأنه مقصود بالتفهم ،
فالعام ليس ظاهرا الا في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكما
واقعيًا او صوريا . أما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبدا حتى يثبت
باصالة العموم ، لاسيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان
العمومات مجردة عن قرائن التخصيص ، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل
منفصل ، حتى اشتهر القول بأنه « ما من عام الا وقد خص » ، كما سبق .
وعليه فلا دليل من اصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجىء الى
الحمل على النسخ ، بل ارادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه
يحتاج الى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم . ولاجل هذا قلنا : ان
الحمل على التخصيص أقرب الى الصواب من الحمل على النسخ ، وان كان
كل منهما ممكنا .

(الصورة الثالثة)

اذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم الخاص ، فهذه أيضا على صورتين :
١ - ان يرد العام قبل وقت العمل بالخاص ، فلا ينبغي الاشكال في

كون الخاص مخصصا .

٢ - ان يرد بعد وقت العمل بالخاص ، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ، لانه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة ، ولا قبح فيه اصلا . ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ ، ولعل نظر هذا القائل الى أن اصالة العموم جارية ، ولا مانع منها الا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينة على العام ، ولكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام ، فلا يحرز أنه من باب القرينة . ولا شك أن الخاص المنفصل انما يقدم على العام لانه أقوى الحجتين وقرينة عليه . ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام .

(قلت) : الا صوب أن يحمل على التخصيص كالصورة السابقة ، لما تقدم من أن العام لا يدل على اكثر من ان المراد جدي ، ولا يدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية . وانما يكون العام ناسخا للخاص اذا كانت دلالاته على هذا النحو ، والا فالعمومات الواردة في الشريعة على الاغلب ليست كذلك . واما احتمال النسخ ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعا ، كما لا يرفع حجتيه فيما هو ظاهر فيه ، فلا يخرج عن كونه صالحا لتخصيص العام ، فيقدم عليه ، لانه أقوى في نفسه ظهورا .

بل يمكن أن يقال : ان العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم الا بدويا بالنسبة الى من لا يعلم بسبق الخاص ، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه ، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل او كالقرينة الحالية ، فلا يكون العام ظاهرا في العموم حتى يتوهم أنه ظاهري

• ثبوت الحكم الواقعي .

(الصورتان الرابعة والخامسة)

إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولا ، فانه يعلم الحال فيهما مما تقدم ، فيحمل على التخصيص بلا كلام • ولاوجه لتوهم النسخ لاسيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور ، وهذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان •

الخطوة والحقيرة

وفيه ست مسائل :

المسألة الاولى - معنى المطلق والمقيد

عرفوا المطلق بأنه « ما دل على معنى شائع في جنسه » ويقابله المقيد . وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا واحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها . ولا فائدة في ذكرها ما دام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ ، لانه من التعاريف اللفظية . والظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيد ، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة ، فان المطلق مأخوذ من الاطلاق وهو الارسال والشيوع ، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها ، والملكة التقييد والاطلاق عدمها ، وقد تقدم ص ٧٠ .

غاية الأمر أن ارسال كل شيء بحسبه وما يليق به . فاذا نسب الاطلاق والتقييد الى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فانما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى . فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى .

ومن موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه: فمثلا عندما نعرف ان العلم الشخصي والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما ، لانه لا شيوع ولا ارسال في شخص معين - لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصي مطلقا ، فانه اذا قال الأمر : (اكرم محمدا) وعرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الاحوال نستطيع ان نعرف أن لفظ محمد هنا او هذا الكلام بمجموعه يصح ان نصفه بالاطلاق بلحاظ الاحوال ، وان لم يكن له شيوع باعتبار

معناه الموضوع له . اذن للاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد اطلاق
فلا يختص المطلق بماله معنى شايح في جنسه كاسم الجنس ونحوه .
وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا ، فلا ينبغي أن نظن انه
لايجوز ان يسمى مطلقا أبدا،لانا نعرف أن ذلك انما هو بالنسبة الى أفراده
أما بالنسبة الى أحوال افراده غير المفردة فانه لامضايقه في أن نسميه مطلقا .
اذن لامانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو مادل على معنى شايح في
جنسه) للعام باعتبار أحواله ، لا باعتبار افراده .
وعلى هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ماله من
المعنى واحواله ، ولكن لاعلى أن يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ
كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي والاكان الكلام عاما
لا مطلقا .

المسألة الثانية - الاطلاق والتقييد متلازمان

اشرنا الى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها،
لأن الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد . فيتبع الاطلاق التقييد
في الامكان ، أي انه اذا امكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل امكن
الاطلاق ولو امتنع استحال الاطلاق . بمعنى انه لايمكن فرض استكشاف
الاطلاق وارادته من كلام المتكلم في مورد لايصح التقييد . بل يكون مثل
هذا الكلام لامطلقا ولا مقيدا ، وان كان في الواقع أن المتكلم لابد ان يريد
احدهما . وقد تقدم مثاله في بحث التوصللي والتعدي ص ٧٥ ، اذ قلنا :
ان امتناع تقييد الامر بقصد الامثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة الى هذا
القيد . وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف ارادة الاطلاق باطلاق المقام

المسألة الثالثة - الاطلاق في الجمل

الاطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الاصوليين - اذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة ، بل يكون في الجمل ايضا كاطلاق صيغة افعال الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعيني والنفسى ، فان الاطلاق فيها انما هو من نوع اطلاق الجملة . ومثله اطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط .

ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الالفاظ المفردة ، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها ، وان كان الاصح ان بحث مقدمات الحكمة يشملها . وقد بحث عن اطلاق بعض الجمل في مناسباتها كاطلاق صيغة افعال والجملة الشرطية ونحوها .

المسألة الرابعة - هل الاطلاق بالوضع ؟

لاشك في ان الاطلاق في الاعلام بالنسبة الى الاحوال - كما تقدمت الاشارة اليه - ليس بالوضع ، بل انما يستفاد من مقدمات الحكمة . وكذلك اطلاق الجمل وماشابهها - ايضا - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة . وهذا لاخلاف فيه .

وانما الذي وقع فيه البحث هو أن الاطلاق في اسماء الاجناس وماشابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة ؟ أي أن أسماء الاجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه يكون الارسال أي الاطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب الى المشهور من القدماء

قبل سلطان العلماء - او انها موضوعة لنفس المعاني بما هي والاطلاق يستفاد من دال آخر ، وهو نفس مجرد اللفظ من القيد اذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه ؟ - وهذا القول الثاني اول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الاصول ، وتبعه جميع من تأخر عنه الى يومنا هذا . وعلى القول الاول يكون استعمال اللفظ في القيد مجازا ، وعلى القول الثاني يكون حقيقة .

والحق ماذهب اليه سلطان العلماء ، بل قيل ان نسبة القول الاول الى المشهور مشكوك فيها . ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان امور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غيره هذا الباب (١) . وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الاعلام من اختلاف في التعبير بل في الرأي والنظر . وهذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي :

١ - اعتبارات الماهية :

المشهور ان للماهية ثلاثة اعتبارات ، اذا قيست الى ماهو خارج عن ذاتها ، كما اذا قيست الرقبة الى الايمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق . وهي :

١ - ان تعتبر الماهية مشروطة بذلك الامر الخارج . وتسمى حينئذ (الماهية بشرط شيء) كما اذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة ، أي بشرط كونها مؤمنة .

(١) وقد اضطررنا الى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لانفسنا في هذا الكتاب في الاختصار . ونعتقد ان الطالب المبتدئ الذي ينتهي الى هنا يكون على استعداد كاف لفهم هذه الابحاث . واضطررنا لهذا البحث باعتبار ماله من حاجة ماسة في فهم الطالب لكثير من الابحاث التي قد ترد عليه فيما يأتي .

٢ - ان تعتبر مشروطة بعدمه • وتسمى « الماهية بشرط لا » (٢) ،
كما اذا كان القصر واجبا في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره ،
أي بشرط عدم كونه عاصيا لله في سفره • فاخذ عدم العصيان قيدا في
موضوع العسكم •

٣ - الا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه • وتسمى (الماهية لا بشرط) ،
كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلا ، فان الحرية غير
معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة ، لان الانسان بالنظر الى
الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط
بالقياس اليها •

ويسمى هذا الاعتبار الثالث (اللابشرط القسسي) في قبال (اللابشرط
المقسسي) الآتي ذكره • وانما سمي (قسما) لأنه قسم في مقابل التقسيمين
الاوليين أي الشرط شيء والبشرط لا • وهذا ظاهر لا بحث فيه •

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين :

١ - قولهم : « الماهية المهملة » •

٢ - قولهم : « الماهية لا بشرط مقسسي » •

أفهدان اصطلاحان وتعيران لمدلول واحد ، او هما اصطلاحان مختلفان

في المعنى ؟ •

والذي يلجئنا الى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند
كثير من مشايخنا الاعلام : فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد ،
كما هو ظاهر (كناية الاصول) تبعا لبعض الفلاسفة الاجلاء •

(٢) وقد تقال ١ لماهية بشرط لاشيء) ويقصدون بذلك الماهية المجردة

على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائدا عليها •

ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك ، بل هما اصطلاحان مختلفان . وهذا جوابنا على الاستفسار .

وتوضيح ذلك : انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران :
(الاول) — ان المقصود من (الماهية المهملة) : الماهية من حيث هي ، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها ، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها .

(الثاني) — ان المقصود من الماهية (لابشرط مقسمي) : الماهية المأخوذة لابشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة ، وهي — أي الاعتبارات الثلاثة — الماهية بشرط شيء ، وبشرط لا ، ولا بشرط قسسي . ومن هنا سمي (مقسما) .

• وإذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة . وذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين : وهما ان ينظر اليها بما هي هي غير مقيسة الى ما هو خارج عن ذاتها ، وأن ينظر اليها مقيسة الى ما هو خارج عن ذاتها . ولا ثالث لهما .

وفي الحالة الاولى تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم . وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة . وعلى هذا فالملاحظة الاولى مبينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها ، فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولا يصح أن يكون الشيء مقسما لاعتبارات تقيضه ، لان الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة الى الغير والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة الى الغير .

على ان اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن ، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية أخرى مستقلة ، والمقسم يجب أن يكون

موجودا بوجود أحد أقسامه ، ولا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات
الاقسام ، والا كان قسيما لها لا مقسما .
وعليه ، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لابشرط) ،
ولكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فان لهم في (لابشرط)
— على هذا — ثلاثة اصطلاحات :

- ١ — لابشرط أي شيء خارج عن الماهية وذاتياتها ، وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها ، وهي الماهية المهملة .
- ٢ — لابشرط مقسمي ، وهو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة الى ما هو خارج عن ذاتها . والمقصود بلابشرط هنا لابشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة ، أي لابشرط اعتبار البشرط شيء واعتبار البشرط لا واعتبار اللابشرط ، لأن المراد بلابشرط هنا ، لابشرط مطلقا من كل قيد وحيثية . وليس هذا اعتبارا ذهنيا في قبال هذه الاعتبارات ، بل ليس له وجود في عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات ولا تعين له مستقل غير تعيناتها ، والا لما كان مقسما .
- ٣ — لابشرط قسيمي ، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة الى ما هو خارج عن ذاتها .

فاتضح ان (الماهية المهملة) شيء و (اللابشرط المقسمي) شيء آخر .
كما اتضح ايضا ان الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه
يثبت حكم للماهية باعتبارده ، او يوضع له لفظ بحسبه .

٢ — اعتبار الماهية عند الحكم عليها :

واعلم ان الماهية اذا حكم عليها فاما ان يحكم عليها بذاتياتها ، واما ان
يحكم عليها بأمر خارج عنها . ولا ثالث لهما .

وعلى (الاول) - فهو على صورتين - ١ - أن يكون الحكم بالحمل الاولى ، وذلك في الحدود التامة خاصة - ٢ - أن يكون بالحمل الشايح ، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده او الفصل وحده . وعلى كلا الصورتين فان النظر الى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه الى ماهو خارج عنها . وهذا لاكلام فيه .

وعلى (الثاني) ، فانه لا بد من ملاحظتها مقيسة الى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي ، اي عن تقررها الذاتي الذي لا ينظر فيه الا الى ذاتها وذاتياتها . وهذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها ، لانهما متناقضان .

وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة الى هذا الغير ، فلا بد أن تكون معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة ، اذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم - . ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي ، لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا في قبال تلك التعينات ، بل هو مقسم لها .

ثم ان هذا الغير - أي الامر الخارج عن ذاتها - الذي لوحظت الماهية مقيسة اليه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول او شيئا آخر ، فان كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس اليه لابشرط قسيمي ، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين :

اما اخذها بشرط شيء ، أي بشرط المحمول ، فلا يصح ذلك دائما لانه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائما لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول . على ان اخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه ، وهو مستحيل الا اذا كان هناك تغاير بحسب

الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران باعتبار الاجمال والتفصيل .

وأما اخذها بشرط لا ، أي بشرط عدم المحمول ، فلا يصح لانه يلزم التناقض ، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه . وان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول ، فيجوز أن تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس اليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا ، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام ، أو لا بشرط ، كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس الى العدالة مثلا ، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها . كما يجوز أن تكون مهلة غير مقيسة الى شيء غير محمولها .

ولكن قد يستشكل في كل ذلك بان هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية ، لا موطن لها الا الذهن ، فلو تقيدت الماهية باحدها عندما تؤخذ موضوعا للحكم ، للزم ان تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي ، ولبطلت القضايا الخارجية ، والحقيقية ، مع انها عمدة القضايا ، بل لاستحال في التكاليف الامثال ، لان ماهو موطنه الذهن يمنع ايجاده في الخارج

وهذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيذا في الموضوع أو نفسه هو للموضوع . ولكن ليس الامر كذلك ، فان الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقييد الاعتبار ، بمعنى أن الموضوع في بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء ، لا المقترنة بلحاظه واعتباره ، وفي بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظه عدمه ، وفي لا بشرط الماهية غير الملاحظ

معها الشيء ولا عدمه ، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه ، والا لكانت
الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط أي بشرط اللحاظ والاعتبار .

نعم هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه
اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم ، لأنها مأخوذة قيديا فيه حتى تكون جميع
القضايا ذهنية . ولو كان الامر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضية
ذهنية لان اعتبار الماهية من حيث هي أيضا اعتبار ذهني .

ومما يقرب ما قلناه من كون الاعتبار مصححا لموضوعية الموضوع لا
مأخوذا فيه مع انه لا بد منه عند الحكم بشيء ، ان كل موضوع ومحمول
لا بد من تصوره في مقام الحمل والا لاستحال الحمل ، ولكن هذه اللابدية
لا تجعل التصور قيديا للموضوع أو المحمول ، وانما التصور هو المصحح
للحمل وبدونه لا يمكن الحمل .

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه ، لا بد من تصور اللفظ والمعنى
ولكن التصور ليس قيديا للفظ ، ولا للمعنى ، فليس اللفظ دالا بما هو
متصور في الذهن وان كانت دلالاته في ظرف التصور ، ولا المعنى مدلولابسا
هو متصور ، وان كانت مدلوليته في ظرف تصوره . ويستحيل أن يكون
التصور قيديا للفظ او المعنى ، ومع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه ،
فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ . وكذلك هو مقوم
للحمل ومصحح له ، لا للمحمول ، ولا للمحمول عليه .

وعلى هذا يتضح مانحن بصدده بيانه ، وهو انه اذا أردنا أن نضع
اللفظ للمعنى لا يعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع
النظر عن كل ما عداه ، لان الوضع من المحمولات الواردة عليه ، فلا بد
أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيسا الى ما هو خارج عن ذاته ، فقد يؤخذ بشرط

شيء وقد يؤخذ بشرط لاوقد يؤخذ لا بشرط • ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بماله من الاعتبار الذهني ، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لا بما هو معتبر ، والاعتبار مصحح للوضع •

٣ - الأقوال في المسألة :

قلنا فيما سبق : ان المعروف عن قدماء الاصحاب أنهم يقولون بأن اسماء الاجناس موضوعة للمعاني المطلقة ، على وجه يكون الاطلاق قيّدا للموضوع له ، فلذلك ذهبوا الى ان استعماله في المقيد مجاز ، وقد صور هذا القول على نحوين :

(الاول) - ان 'موضوع له المعنى بشرط الاطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء •

(الثاني) - ان الموضوع له المعنى المطلق أي المعتبر لا بشرط • وقد اورد على هذا القول بتصويره - كما تقدم - بانه يلزم على كلا التصويرين ان يكون الموضوع له موجودا ذهنيا ، فتكون جميع القضايا ذهنية ، فلو جعل اللفظ بماله من معناه موضوعا في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد الذهني ، فيكون مجازا دائما في القضايا المتعارفة • وهذا يكذبه الواقع •

ولكن نحن قلنا : ان هذا الايراد انما يتوجه اذا جعل الاعتبار قيّدا في الموضوع له • اما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا يلزم هذا الايراد كما سبق •

هذا قول القدماء ، واما المتأخرون ابتداءً من سلطان العلماء (رحمه الله) فانهم جميعا اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى

لا يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً • وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح • ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما اوجب الارتباك على الباحث واغلاق طريق البحث في المسألة • لذلك التجأنا الى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعابير الفنية التي وقعت في عباراتهم • واختلفوا فيها على أقوال :

١ - منهم من قال : ان الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة أي الماهية من حيث هي •

٢ - ومنهم من قال : ان الموضوع له الماهية المعتبرة بالابشرط المقسمي

٣ - ومنهم من جعل التعبير الاول نفس التعبير الثاني •

٤ - ومنهم من قال : ان الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة

ولا الماهية المعتبرة بالابشرط المقسمي ، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار (الابشرط القسمي) على ان يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قيّدا للموضوع له • وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني الا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً • ولكن المنسوب الى القدماء انهم يقولون : بانه مجاز في المقيّد فينحصر قولهم في التصوير الاول على تقدير صحة النسبة اليهم •

ويتضح حال هذه التعابير او الاقوال من المقدمتين السابقتين فانه

يعرف منهما :

(اولا) ان الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار الابشرط المقسمي ،

لان النظر فيها على الاول مقصور على ذاتها وذاتياتها ، بخلافه على الثاني

اذ تلاحظ مقيسة الى الغير • وبهذا يظهر بطلان القول الثالث •

(ثانيا) ان الوضع حكم من الاحكام ، وهو محمول على الماهية خارج

عن ذاتها وذاتياتها ، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي ، لانه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة الى الغير وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها . وبهذا يظهر بطلان القول الاول .

(ثالثا) ان اللابشرط المقسمي ليس اعتبارا مستقلا في قبال الاعتبارات الثلاثة ، لان المفروض أنه مقسم لها ، ولا تحقق للمقسم الا بتحقيق أحد انواعه كما تقدم ، فكيفه يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي بل لامعنى لهذا على ما تقدم توضيحه . وبهذا يظهر بطلان القول الثاني .

فتعين القول الرابع ، وهو أن الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسيمي . وهو يطابق القول المنسوب الى القدماء على التصوير الثاني كما اشرنا اليه ، فلا اختلاف ، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين اذا لم يثبت عن القدماء انهم يقولون انه مجاز في المقيد ، وهو مشكوك فيه .

بيان هذا القول الرابع : ان ذات المعنى لما أراد الواضع ان يحكم عليه بوضع لفظ له ، فمعناه انه قد لاحظته مقيسا الى الغير ، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية . واذا يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع اطواره وحالاته وقيوده لا بد ان يعتبر على نحو اللابشرط القسيمي . ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى ، وبين كون ذات المعنى ملحوظا في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسيمي لان هذا اللحاظ والاعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طريق الى الحكم على ذات المعنى وهو المصحح للموضوع له . وحين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسيمي ، بل يجوز ان يعتبر بأي اعتبار كان مادام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز ان يلحظه مقيسا الى الغير

فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة • وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحا له لا توجب ان تكون قيда للموضوع له •
وعليه فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا ، اذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع ، لانه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر ، بل ذات المعتبر ، كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجازا لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا الى الغير ، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء وهو المقيد •

المسألة الخامسة — مقدمات الحكمة

لما ثبت ان الالفاظ موضوعة لذات المعاني ، لاللمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في اثبات ان المقصود من اللفظ هو المطلق لتسرية الحكم الى تمام الافراد والمصاديق من قرينة خاصة ، أو قرينة عامة تجعل الكلام في نفسه ظاهرا في ارادة الاطلاق •

وهذه القرينة العامة انما تحصل اذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكمة) • والمعروف انها ثلاث :

(الاولى) — امكان الاطلاق والتقييد بان يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام ، فلو لم يكن قابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرية ، فانه يستحيل فيه التقييد ، فيستحيل فيه الاطلاق ، كما تقدم في بحث التعدي والتوصلي •
وهكذا واضح •

(الثانية) — عدم نصب قرينة على التقييد لامتصلة ، ولا منفصلة ، لانه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام الا في المقيد ، ومع المنفصلة

ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق ، ولكنه ينقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة ، فيكون ظهوره ظهورا بدويا ، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل ، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم ، بل الدلالة التصديقية انما هي على ارادة التقييد واقعا .
(الثالثة) - ان يكون المتكلم في مقام البيان ، فانه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الاهمال اما رأسا أو لانه في صدد بيان حكم آخر ، فيكون في مقام الاهمال من جهة مورد الاطلاق - وسيأتي مثاله - فانه في كل ذلك لاينعقد للكلام ظهور في الاطلاق :

أما في مقام التشريع بان كان في مقام بيان الحكم للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه ، فيجوز ألايبين تمام مراده ، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظارا لمجيء وقت العمل فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده . وكذلك اذا كان المتكلم في مقام الاهمال رأسا ، فانه لاينعقد معه ظهور في الاطلاق ، كما لاينعقد للكلام ظهور في أي مرام . ومثله ما اذا كان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن » الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة ، وليس هو في تمام بيان مواضع الامساك انها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا ، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة ، فلاينعقد للكلام ظهور في الاطلاق من هذه الجهة . ولو شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الاهمال ، فان الاصل العقلائي يقتضي بان يكون في مقام البيان ، فان العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك ، كذلك يحملونه على انه في مقام البيان والتفهيم ، لافي مقام الاهمال والايهام .

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الاطلاق، وكاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد، والا لو كان قد أراده واقعا، لكان عليه البيان، والمفروض انه حكيم ملتفت جاد غير هازل، وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض. وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الاطلاق والا لكان مخلا بفرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيمًا ملتفتًا جادًا وفي مقام البيان والتفهم، فانه يكون ظاهرا في الاطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.

تنبيهان

القدر المتيقن في مقام التخاطب :

(الاول) ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) اضاف الى مقدمات الحكمة مقدمة اخرى غير ماتقدم، وهي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة، وان كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالاطلاق. ومرجع ذلك الى ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الاطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول : ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على

نحوين :

١ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع

وان ماذكره هو تمام موضوعه لاغيره .

٢ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا ، ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع ، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال وان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده .

فان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الاول) ، فلا شك في ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالاطلاق ، لانه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه ، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن اخلال بالفرض لانه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع .

وان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الثاني) ، فانه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا ، مادام أنه ليس له غرض الا ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع . وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمتثل في الموضوع الواقعي ، لانه هو المفهوم عنده في مقام المحاوره ولا يجب في مقام الامتثال ان يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع او الموضوع اعم منه ومن غيره .

(مثلا) : لو قال المولى : (اشتر اللحم) ، وكان القدر المتيقن في مقام المحاوره هو لحم الغنم ، وكان هو تمام موضوعه واقعا ، فان وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعث المكلف وشرائه للحم الغنم ، فيحصل موضوع حكم المولى ، فلو ان المولى ليس له غرض اكثر من تحقيق موضوع حكمه ، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه وليبانه ،

ولا يحتاج الى أن يبين انه تمام الموضوع اما لو كان غرضه اكثر من ذلك بان كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه ، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن ، والا لكان مخلا بغرضه ، فاذا لم يبين واطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره .

اذا عرف هذا التقرير فينبغي ان نبحث عما ينبغي للامر أن يكون بصدد بيانه ، هل أنه على النحو الاول أو الثاني ؟
والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية أنه لا ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثاني ، نظرا الى أنه اذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال . ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع .

نعم اذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع وان المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده — كان المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه ، والا كان مخلا بغرضه .
ومن هذا ينتج أنه اذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وأطلق المولى ولم يبين أنه تمام الموضوع ، فانه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن .

هذا خلاصة ما ذهب اليه في الكفاية مع تحقيقه وتوصيحه . ولكن شيخنا النائيني رحمه الله على ما يظهر من التقارير لم يرتضيه ، والاقرب الى الصحة ما في الكفاية . ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها .

الانصراف :

(التنبيه الثاني) - اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ الى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالاطلاق ، وان تست مقدمات الحكمة ، مثل انصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء الى المسح باليد وبباطنها خاصة .

والحق أن يقال : ان انصراف الذهن ان كان ناشئا من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع ارادته منه - فلا شك في أنه حينئذ لامجال للتمسك بالاطلاق ، لان هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي ، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق حتى يتمسك باصالة الاطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة الى اصالة الظهور .

واما اذا كان الانصراف غير ناشيء من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف اليه أو تعارف الممارسة الخارجية له ، فيكون مألوما قريبا الى الذهن من دون ان يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف ، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق - مثلا - الى ماء دجلة او الفرات - فالحق أنه لا اثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في اطلاقه فلا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق ، لان هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم ارادة المقيد بخصوصه من اللفظ . ولذا يسمى هذا الانصراف باسم (الانصراف البدوي) لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن .

وهذا كله واضح لا ريب فيه . وانما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحويين ، فقد يصعب التمييز احيانا بينهما للاختلاط على الانسان

في منشأ هذا الانصراف • وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المثبت،
وقد لايسهل اقامة الدليل على أنه من أي نوع •
فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الانصراف ، وهو يحتاج الى
ذوق عال وسليقة مستقيمة • وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في
مسألة فقهية عن انصرافات تدعى • وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها
وآدابها • وهو باب يكثر الابتلاء به وله الاثر الكبير في استنباط الاحكام
من أدلتها •

الا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف الى المسح باليد ، وكون هذا
الانصراف مستندا الى اللفظ لاشك فيه، وينصرف ايضا الى المسح بخصوص
باطن اليد • ولكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا الى اللفظ ،
فانه غير بعيد أنه ناشيء من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته ، ولانه مقتضى
طبع الانسان في مسحه ، وليس له علاقة باللفظ • ولذا أن جملة من الفقهاء
أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا باطلاق الآية،
ولامعنى للتمسك بالاطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد • وأما عدم تجويزهم
للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط ، اذ ان المسح بالباطن هو
القدر المتيقن ، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا
فلا يطمأن كل الاطمئنان بالتمسك بالاطلاق عند الاختيار ، وطريق النجاة هو
الاحتياط بالمسح بالباطن •

المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيد : أن التكليف في المطلق لايجتمع
والتكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا ، أي انهما يتكاذبان
في ظهورهما • مثل قول الطبيب مثلا : اشرب لبنا ، ثم يقول : اشرب لبنا

حلوا ، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه . وظاهر الاول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه .

وانما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد اذا كان التكليف فيهما واحدا كالمثال المتقدم ، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقا على شيء وفي الآخر معلقا على شيء آخر ، كما اذا قال الطبيب في المثال : اذا آكلت فاشرب لبنا ، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا . وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق التزاميا ، وفي المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب اصل شرب اللبن ، فانه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره احد افراد الواجب . وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد انه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الاول ، كما اذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما .

اذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي ، فنقول : لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر ، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله ، فانه لا بد من الجمع بينهما اما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد ، او بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الاطلاق ، فيبقى ظهور المطلق على حاله .

وينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ ، فنقول : هذا يختلف باختلاف الصور فيهما ، فان المطلق والمقيد اما ان يكونا مختلفين في الالبات أو النفي ، واما ان يكونا متفقين .

(الاول) - ان يكونا مختلفين ، فلاشك حينئذ في حمل المطلق على المقيد ، لان المقيد يكون قرينة على المطلق ، فاذا قال : اشرب اللبن ، ثم قال : لاتشرب اللبن الحامض ، فانه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو . وهذا لا يفرق فيه بين ان يكون اطلاق المطلق بدليا ، نحو قوله :

اعتق رقبة ، وبين ان يكون شموليا مثل قوله : في الغنم زكاة ، المقيد بقوله :
ليس في الغنم المعلوفة زكاة .

(الثاني) - ان يكونا متفقين ، وله مقامان : المقام الاول ان يكون
الاطلاق بدليا ، والمقام الثاني ان يكون شموليا .

فان كان الاطلاق (بدليا) فان الامر فيه يدور بين التصرف في ظاهر
المطلق بحمله على المقيد ، وبين التصرف في ظاهر المقيد ، والمعروف ان
التصرف الاول هو الاولى ، لانه لو كانا مثبتيين مثل قوله : اعتق رقبة
مؤمنة فان المقيد ظاهر في ان الامر فيه للوجوب التعييني ، فالتصرف فيه اما
بحمله على الاستحباب ، اي ان الامر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها
باعتبار انها افضل الافراد ، او بحمله على الوجوب التخيري أي ان الامر
بعق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد افراد الواجب ، للخصوصية فيها
حتى خصوصية الافضلية .

وهذان التصرفان وان كانا ممكنين ، لكن ظهور المقيد في الوجوب
التعيني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه ، لان المقيد صالح لان يكون
قرينة للمطلق ، ولعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مراده ، ولو في وقت آخر
لاسيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوقا بقرينة متصلة غابت عنا ،
فيكون المقيد كاشفا عنها .

وان كان الاطلاق (شموليا) مثل قوله : في الغنم زكاة ، وقوله : في
الغنم السائمة زكاة ، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في احدهما
لان وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لاينافي وجوب
الزكاة في غير السائمة ، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم وقد
عرفت انه لا مفهوم للوصف . وعليه فلا منافاة بين الجملتين لرفع بها عن
اطلاق المطلق .

الباب السابع

المحمدُ وولجيتنا

وفيه مسائل :

١ - معنى المجمل والمبين

عرفوا المجمل اصطلاحاً : (بانه مالم تتضح دلالاته) ، ويقابله المبين . وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوده لاطائل في ذكرها . والمقصود من المجمل - على كل حال - ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده اذا كان لفظاً ، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده اذا كان فعلاً . ومرجع ذلك الى ان المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لاظاهر له . وعليه يكون المبين ماكان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين ، فالمبين يشمل الظاهر والنص معا .

ومن هذا البيان نعرف ان المجمل يشمل النفظ والفعل واصطلاحاً ، وان قيل ان المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل . ومعنى كون الفعل مجملاً ان يجهل وجه وقوعه ، كما لو توضع الامام عليه السلام - مثلاً - بحضور واحد يتقي منه أو يحتمل انه يتقيه، فيحتمل ان وضوءه وقع على وجه التقية ، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها ، ويحتمل انه وقع على وجه الامتثال للامر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته . ومثل ما اذا فعل الامام شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً - فلا يدري ان فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب ، فمن هذه الناحية يكون مجملاً ، وان كان من ناحية دلالاته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيناً .

واما اللفظ فاجماله يكون لاسباب كثيرة قد يتعذر احصاؤها (١) : فاذا

(١) راجع بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف

كان مفردا فقد يكون اجماله لكونه لفظا مشتركا ولاقرينة على احد معانيه
كلفظ (عين) ، وكلمة (تضرب) المشتركة بين المخاطب والغائبة ،
(المختار) المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول .

وقد يكون اجماله لكونه مجازا ، او لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي
هو من نوع (مغالطة المماراة) ، مثل قول القائل لما سئل عن فضل اصحاب
النبي صلى الله عليه وآله ، فقال : « من بنته في بيته » وكقول عقييل :
« أمرني معاوية ان أسب عليا . ألا قالعنوه ! » .

وقد يكون الاجمال لاختلال التركيب كقوله :

وما مثله في الناس الا مملكا ابو أمه حي ابوه يقاربه
وقد يكون الاجمال لوجود ما يصلح للقرينة ، كقوله : تعالى : « محمد
رسول الله والذين معه اشداء على الكفار ... » الآية ، فان هذا الوصف
في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي من اصحابه ، الا أن ذيل
الآية « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما »
صالح لان يكون قرينة على أن المراد بجملة (والذين معه) بعضهم لاجميعهم
فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة .

وقد يكون الاجمال لكون المتكلم في مقام الاهمال والاجمال . الى غير
ذلك من موارد الاجمال مما لافائدة كبيرة في احصائه وتعداده هنا .
ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص ، مبنيا عند شخص آخر . ثم
(المبين) قد يكون في نفسه مبنيا ، وقد يكون مبنيا بكلام آخر يوضح
المقصود منه .

٢ - المواضع التي وقع الشك في اجمالها

لكل من المجمل والمبين امثلة من الآيات والروايات والكلام العربي لاحصر لها ، ولا تخفى على العارف بالكلام . الا ان بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة ، والمتعارف عند الاصوليين أن يذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين ، ونحن نذكر بعضها اتباعا لهم ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين .

(فمنها) قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .
فقد ذهب جماعة الى ان هذه الآية من المجمل المتشابه ، اما من جهة لفظ (القطع) باعتبار انه يطلق على الابانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها ، كما يقال لمن ابانها كذلك . واما من جهة لفظ (اليد) باعتبار أن (اليد) تطلق على العضو المعروف كله ، وعلى الكف الى أصول الاصابع ، وعلى العضو الى الزند ، والى المرفق ، فيقال مثلا : تناولت بيدي ، وانما تناول بالكف بل بالانامل فقط .

والحق انها من ناحية لفظ (القطع) ليست مجملة ، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الابانة والفصل ، واذا أطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسما من اليد ، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة ، لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح . فيكون المراد في المثال من اليد بعضها ، كما تقول تناولت بيدي وفي الحقيقة انما تناولت ببعضها .

واما من ناحية (اليد) ، فان الظاهر أن اللفظ لو خلي ونفسه يستفاد منه ارادة تمام العضو المخصوص ، ولكنه غير مراد يقينا في الآية ، فيتردد بين المراتب العديدة من الاصابع الى المرافق ، لانه بعد فرض عدم ارادة تمام

العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب . فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية ، وان كانت مبنية بالاحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن ارادة القطع من أصول الاصابع .

ومنها قوله صلى الله عليه وآله : « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب » وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة (لا) التي لنفي الجنس نحو « لاصلاة الا بطهور » و « لا يبيع الا في ملك » و « لاصلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد » و « لا غيبة لفاسق » و « لاجماعة في نافلة » ونحو ذلك .

فان النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهرا لنفس الماهية والحقيقة . وقالوا : ان ارادة نفي الماهية متعذر فيها ، فلا بد ان يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفي حقيقة ، نحو : الصحة ، والكمال ، والفضيلة ، والفائدة ، ونحو ذلك . ولما كان المجاز مرددا بين عدة معان كان الكلام مجملا ، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحدا منها ، فان نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة ، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة وهكذا .

وأجاب بعضهم : بان هذا انما يتم اذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للاعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة . وأما اذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة ، بل هو المتعين على الاكثر ، فلا اجمال .
وأما في غير الالفاظ الشرعية مثل قولهم (لا علم الا بعمل) فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملا اذ يتعذر نفي الحقيقة .

أقول : والصحيح في توجيه البحث ان يقال : ان (لا) في هذه المركبات لنفي الجنس ، فهي تحتاج الى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد

النحوية . ولكن الخبر محذوف حتى في مثل « لاغبية لفاسق » فان (لفاسق)
ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف .

وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة ، سواء كان كلمة موجود أو
صحيح او مفيد او كامل او نافع او نحوها . وليس هو مجازا في واحد من هذه
الامور التي يصح تقديرها .

والقصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة او نفي الصحة ونحوها فانه
لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة . وانما يكون مجملا اذا تجرد عن القرينة .
ولكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العامة في مثله ،
فان الظاهر من نفي الجنس ان المحذوف فيه هو لفظ موجود وما بمعناه من
نحو لفظ ثابت ومتحقق .

فاذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لاي سبب كان ، فان هناك قرينة
موجودة غالبا وهي مناسبة الحكم والموضوع ، فانها تقتضي غالبا تقدير لفظ
خاص مناسب مثل « لا علم الا بعمل » فان المفهوم منه انه لا علم نافع .
والمفهوم من نحو « لاغبية لفاسق » لاغبية محرمة . والمفهوم من نحو « لارضاع
بعد فطام » لارضاع سائغ . ومن نحو « لاجماعة في نافلة » لاجماعة مشروعة .
ومن نحو « لا اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا » لا اقرار نافذ أو معتبر . ومن
نحو « لاصلاة الا بظهور » بناء على الوضع للاعم لاصلاة صحيحة . ومن
نحو « لاصلاة لحاقن » لاصلاة كاملة بناء على قيام الدليل على ان الحاقن
لا تفسد صلاته وهكذا .

وهذه القرينة وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع لاتقع تحت ضابطة
معينة ، ولكنها موجودة على الأكثر ، ويحتاج ادراكها الى ذوق سليم .

(تشبيه وتحقيق)

ليس من البعيد ان يقال ان المحذوف في جميع مواقع « لا » التي هي لنفي الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها ، غاية الامر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم ارادة نفي الوجود والتحقق حقيقة ، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء وتنزيلا بأن تنزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه . يعني يدعي ان الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلا ، وذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه ، فمثل « لا علم الا بعمل » معناه أن العلم بلا عمل كلا علم اذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه ، ومثل « لا اقرار لمن أقر بنفسه على الزنا » معناه أن اقراره كلا اقرار باعتبار عدم تفوذه عليه ، ومثل « لا سهو لمن كثر عليه السهو » معناه أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة .

هذا اذا كان النفي من جهة تكوين الشيء ، وأما اذا كان النفي راجعا الى عالم التشريع ، فان كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة ، مثل « لارهبانية في الاسلام » فان معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها ، ومثل « لاغيبية لفاسق » فان معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو : ولا غش في الاسلام ولا عمل في الصلاة ، ولا رفث ولا فسوق ، ولا جدال في الحج ، ولا جماعة في نافلة ، فان كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الافعال .

وان كان النفي متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم ، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان ، كما في قوله : « لا حرج في الدين » ، و« لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » .

وعلى كل حال فان مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملة في حد
أنفسها ، وقد يتفق لها أن تكون مجملة اذا تجردت عن القرينة التي تعينها
لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء وتنزيلا .

و (منها) مثل قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم » وقوله تعالى :
« أحلت لكم بهيمة الانعام » مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل
الى العين .

فقد قال بعضهم بأجمالها ، نظرا الى أن اسناد التحريم والتحليل لا يصح
الا الى الافعال الاختيارية ، أما الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها ، بل
يستحيل . ولذا تسمى الاعيان موضوعات للاحكام كما أن الافعال تسمى
متعلقات .

وعليه فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته الى العين
المذكورة في الجملة ، ويصح ان يكون متعلقا للحكم : ففي مثل الآية الاولى
يقدر كلمة (نكاح) مثلا ، وفي الثانية (أكل) ، وفي مثل « والانعام حرمت
ظهورها » يقدر ركوبها ، وفي مثل « النفس التي حرم الله » يقدر قتلها . . .
وهكذا .

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف ،
فيكون في حد نفسه مجملا ، فلا يدري فيه هل ان المقدر كل فعل تصح
اضافته الى العين المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به او ان المقدر
فعل مخصوص كما قدرناه في الامثلة المتقدمة ؟

والصحيح في هذا الباب ان يقال : ان نفس التركيب مع قطع النظر
عن ملاحظة الموضوع والحكم ، وعن أية قرينة خارجية ، هو في نفسه يقتضي
الاجمال لولا أن الاطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير ، الا اذا قامت
قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر . وغالبا لا يخلو مثل هذا التركيب

من وجود القرينة الخاصة ، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع • ويشهد لذلك أنا لا تتردد في تقدير الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها ، وما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع •

ويشبه ان يكون هذا الباب نظير باب (لا) المحذوف خبرها • ألهمنا الله تعالى الصواب ، ودفع عنا الشبهات ، وهدانا الصراط المستقيم •

الجزء الثاني
المُأَزَمَاتُ الْعَقْلِيَّةُ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني - الملازمات العقلية -

تمهيد :

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الامامية: (العقل)، اذ يذكرون ان الادلة على الاحكام الشرعية الفرعية اربعة : الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

وسياتي في (مباحث الحجج) وجه حجية العقل . اما هنا فانما يبحث عن تشخيص صفريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة ، أي يبحث هنا عن مصاديق احكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي . وهذا نظير البحث في المقصد الاول (مباحث الالفاظ) عن مصاديق اصالة الظهور التي هي حجة ، وحجيتها انما يبحث عنها في مباحث الحججة .
وتوضيح ذلك : ان هنا مسألتين :

١ - انه اذا حكم العقل على شيء أنه حسن شرعا او يلزم فعله شرعا او يحكم على شيء أنه قبيح شرعا او يلزم تركه شرعا ، باي طريق من الطرق التي سياتي بيانها ، هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع ؟ أي أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع واقعا قد حكم بذلك ؟ ومرجع ذلك الى ان حكم العقل هذا هل هو حجة اولا ؟ وهذا البحث

- كما قلنا - انما يذكر في مباحث الحجّة ، وليس هنا موقعه . وسيأتي بيان امكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنة ، واذا حصل كيف يكون حجة .

٢ - انه هل للعقل ان يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلا حسن شرعا او قبيح او يلزم فعله او تركه عند الشارع ؟ يعني ان العقل بعد ادراكه لحسن الافعال او لزومها ، ولقبح الاشياء او لزوم تركها في انفسها باي طريق من الطرق ... هل يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟ وهذا المقصد الثاني الذي سميناه (بحث الملازمات العقلية) عقدهناه لأجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي ان شاء الله تعالى ، ويكون فيه تشخيص صغريات حجيه العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجّة) .

ثم لا بد - قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالاحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود ، وهما :

١ - اقسام الدليل العقلي (*)

ان الدليل العقلي - او فقل ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي - ينقسم الى قسمين : ما يستقل به العقل وما لا يستقل به .

*) قد يستشكل في اطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنة والاجماع . وسيأتي ان شاء الله تعالى في مباحث الحجّة معنى الدليل والحجّة باصطلاح الاصوليين وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل ، اي القطع .

وبتعبير آخر نقول : ان الاحكام العقلية على قسمين : مستقلة وغير

مستقلة .

وهذه التعبيرات كثيرا ما تجري على السنة الاصوليين ويقصدون بها المعنى الذي سنوضحه . وان كان قد يقولون : « ان هذا ما يستقل به العقل » ولا يقصدون هذا المعنى ، بل يقصدون به معنى آخر ، وهو ما يحكم به العقل بالبدهة وان كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتي .

وعلى كل حال فان هذا التقسيم يحتاج الى شيء من التوضيح فنقول :

ان العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لا بد له من علة ، لاستحالة وجود الممكن بلا علة . وعلة العلم التصديقي لا بد ان تكون من أحد أنواع الحججة الثلاثة : القياس او الاستقراء او التمثيل . وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح . والتمثيل ليس بحجة عندنا ، لانه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذي هو ليس من مذهبنا .

فيتين . ان تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة واذا كان كذلك فان كل قياس لا بد ان يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا او اقترانيا .

وهاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين فالدليل الذي يتألف منهما يسمى (دليلا شرعيا) في قبال الدليل العقلي . ولا كلام لنا في هذا القسم هنا .

وقد تكون كل منهما او احدهما عقلية ، أي مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي ، فان الدليل الذي يتألف منهما يسمى عقليا وهو على قسمين :

١ - ان تكون المقدمتان معا عقليتين كحكم العقل بحسن شيء اوقبحه
ثم حكمه بانه كل ماحكم به العقل حكم به الشرع على طبقه . وهو القسم
الاول من الدليل العقلي ، وهو قسم (المستقلات العقلية) .

٢ - أن تكون احدى المقدمتين غير عقلية والاخرى عقلية كحكم العقل
بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم اليها حكم
الشرع بوجوب ذي المقدمة . وانما يسمى الدليل الذي يتألف منهما عقليا
فلاجل تغليب جانب المقدمة العقلية . وهذا هو القسم الثاني من الدليل
العقلي ، وهو قسم (غير المستقلات العقلية) . وانما سمي بذلك لانه
- من الواضح - ان العقل لم يستقل وحده في الوصول الى النتيجة بل
استعان بحكم الشرع في احدى مقدمتي القياس .

٢ - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟

المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع
وبين أمر آخر سواء كان حكما عقليا او شرعيا او غيرهما مثل الاثبات
بالمأمور به بالامر الاضطراري الذي يلزمه عقلا سقوط الامر الاختياري لو
زال الاضطراري في الوقت او خارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث (الاجزاء) .

وقد يخفى على الطالب لاول وهلة الوجه في تسمية مباحث الاحكام
العقلية بالملازمات العقلية لاسيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب
علينا أن نوضح ذلك فنقول :

أ - أما في (المستقلات العقلية) فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف
منهما الدليل العقلي . وهما - مثلا - :

(الاولى) - « العدل يحسن فعله عقلا » • وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس • وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحمودة • وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة ، واذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية •

(الثانية) - « كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا » • وهذه قضية عقلية ايضا يستدل عليها بما سيأتي في محله ، وهي كبرى للقياس ، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع • وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية ، وما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة ، ومن اجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية •

ولا ينبغي ان يتوهم الطالب ان هذه الكبرى معناها حجية العقل ، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا « العدل يحسن فعله شرعا » وهذا الاستنتاج بدليل عقلي • وقد ينكر المنكر انه يلزم شرعا ترتيب الاثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف ، وسنذكر ان شاء الله تعالى في حينه الوجه في هذا الانكار الذي مرجعه الى انكار حجية العقل •

والحاصل نحن نبحت في المستقلات العقلية عن مسألتين : (احدهما) الصغرى ، وهي بيان المدركات العقلية في الافعال الاختيارية انه أيها ينبغي فعله وايها لا ينبغي فعله • (ثانيهما) الكبرى ، وهي بيان ان ما يدركه العقل هل لايد ان يدركه الشرع أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل • وهذه هي المسألة الاصولية التي هي من الملازمات العقلية •

ومن هاتين المسألتين نهيء موضوع مبحث حجية العقل •

٢ - واما في (غير المستقلات العقلية) فأیضا يظهر الحال فيها بعد

بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي وهما - مثلا - :

(الاولى) « هذا الفعل واجب » أو « هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار » . فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية .
(الثانية) - « كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا » او « يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا » او « كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الاجزاء عن المأمور به حال الاختيار » وهكذا .
فان امثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما ثبت شرعا في القضية الاولى وبين حكم شرعي آخر . وهذه الاحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول . ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية .

الخلاصة :

ومن جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو اثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعي ، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية ، او شرعية كما في غير المستقلات العقلية .

أما الصغرى فدائما يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول ، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول ، وهي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية ، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا ام حكما عقليا ام غيرهما . والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل ، ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجج . وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في باين باب المستقلات العقلية ، وباب غير المستقلات العقلية ، فنقول :

الكتاب الأول

المستقل - العقلية

تمهيد :

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة ، وهي مسألة التحسين والتقيح العقلين . وعليه يجب علينا ان نبحث عن هذه المسألة من جميع اطرافها بالتفصيل ، لاسيما انه لم يبحث عنها في كتب الاصول الدارجة فنقول :

وقع البحث هنا في اربعة امور متلاحقة :

١ - انه هل تثبت للافعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسن وقبح ؟ او ان شئت فقل : هل للافعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولهاقيم ذاتية في فطر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها ، او ليس لها ذلك ، وانما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه ، والفعل مطلقا في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا ولا قبيحا ؟

وهذا هو الخلاف الاصيل بين الاشاعرة والعدلية ، وهو مسألة التحسين والتقيح العقلين المعروفة في علم الكلام ، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله وغيرها . وانما سميت العدلية عدلية لقولهم بانه تعالى عادل ، بناء على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقلين .

ونحن نبحت عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المباديء لمسألتنا الاصولية كما اشرنا الى ذلك فيما سبق .

٢ - انه بعد فرض القول بأن للافعال في حد انفسها حسنا وقبيحا ، هل يتمكن العقل من ادراك وجوه الحسن والقبح مستقلا عن تعليم الشارع وبيانه اولا ؟ وعلى تقدير تمكنه هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع

وتعليمه او ليس له ذلك اما مطلقا او في بعض الموارد ؟

وهذه المسألة هي احدى ققط الخلاف المعروفة بين الاصوليين وجماعة من الاخباريين ، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي • وهي ايضا ليست من مباحث علم الاصول ، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية لأنه بدون القول بان العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا •

ولا ينبغي ان يخفى عليكم ان تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم ، والا فبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع • فانتظر توضيح ذلك في محله القريب •

٣ - انه بعد فرض ان للافعال حسنا وقبحا وان العقل يدرك الحسن والقبح ، يصح ان تنتقل الى التساؤل : عما اذا كان العقل يحكم ايضا بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع ، بمعنى ان العقل اذا حكم بحسن شيء او قبحه هل يلزم عنده عقلا ان يحكم الشارع على طبق حكمه •

وهذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الاخباريين وبعض الاصوليين كصاحب الفصول •

٤ - انه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بان الشارع لا بد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا ؟

ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح :

(الاولى) - في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهى عن

الاجد به •

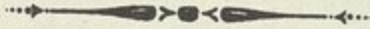
(الثانية) - بعد فرض امكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن

الاجد بحكم العقل وان استلزم القطع كقول الامام عليه السلام : « ان دين

الله لا يصاب بالعقول « على تقدير تفسيره بذلك ؟

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الاخباريين جلهم أو كلهم .
(الثالثة) بعد فرض عدم امكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى
حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه ، أو أن حكمه معناه
ادراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه وهو شيء آخر غير أمره
ونهيه فائبات أمره ونهيه يحتاج الى دليل آخر ولا يكفي القطع بأن الشارع
حكم بما حكم به العقل ؟

وعلى كل حال فإن الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة
(المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل . وعليه فنحن نتعرض هنا
للمباحث الثلاثة الاولى ، وتترك المبحث الرابع بنواحيه الى المقصد الثالث :



المبحث الاول

التحسين والتقبيح العقليان

اختلف الناس في حسن الافعال وقبحها هل انهما عقليان او شرعيان ،
بمعنى ان الحلاكم بهما العقل او الشرع .

فقال (الاشاعرة) : لاحكم للعقل في حسن الافعال وقبحها ، وليس
الحسن والتقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل فعلا قبل ورود بيان الشارع ،
بل ان ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح . فلو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار
التقبيح حسنا والحسن قبيحا ، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة الى الوجوب
ومن الوجوب الى الحرمة (١) .

وقالت (العدلية) : ان للافعال قيما ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن
حكم الشارع فمنها ما هو حسن في نفسه ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ،
ومنها ما ليس له هذان الوصفان . والشارع لا يأمر الا بما هو حسن ولا
ينهى الا عما هو قبيح ، فالصدق في نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به ،
لأنه أمر الله تعالى به فصار حسنا ، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى
عنه ، لا انه نهى عنه فصار قبيحا .

هذه خلاصة الرأيين . وأعتقد عدم انضاح رأي الطرفين بهذا البان ،
ولاتزال تقط غامضة في البحث اذا لم نبينها بوضوح لانستطيع ان نحكم
لاحد الطرفين . وهو أمر ضروري مقدمة للمسألة الاصولية ، ولتوقف
وجوب المعرفة عليه .

(١) هذا التصوير لمذهب الاشاعرة منقول عن شرح القوشجي للتجريد .

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا على انفسنا من الاختصار في هذا الكتاب ، لأهمية هذا الموضوع من جهة ، ولعدم اعطائه حقه من التنقيح في اكثر الكتب الكلامية والاصولية من جهة اخرى .
واكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع الى ماحررته في الجزء الثالث من المنطق ص ١٧ - ٢٣ عن القضايا المشهورات ، لتستعينوا به على ما هنا .

والآن اعقد البحث هنا في امور :

١ - معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

ان الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد ، بل لهما ثلاث معان ، فاي هذه المعاني هو موضوع النزاع ؟ فنقول :

اولا - قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص . ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية ولتعلقات الافعال . فيقال مثلا : العلم حسن ، والتعلم حسن ، وبضد ذلك يقال : الجهل قبيح واهمال التعلم قبيح . ويراد بذلك ان العلم والتعلم كمال للنفس وتطوري وجودها ، وازالجهل واهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها .

وكثير من الاخلاق الانسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى ، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك انما حسنها باعتبار أنها كمال للنفس وقوة في وجودها . وكذلك اضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها . ولا ينافي ذلك انه يقال للاولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين .

وليس للاشاعة ظاهرا نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى ، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان ، لأن هذه من القضايا ايتيميات التي وراها واقع خارجي تطابقه ، على ما سيأتي .

(ثانيا) - انهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها ، ويقعان وصفا بهذا المعنى ايضا للافعال ومتعلقاتها من اعيان وغيرها .
فيقال في المتعلقات : هذا المنظر حسن جميل . هذا الصوت حسن مطرب ، هذا المذوق حلو حسن وهكذا .

ويقال في الافعال : نوم القيلولة حسن . الاكل عند الجوع حسن . والشرب بعد العطش حسن وهكذا .

وكل هذه الاحكام لان النفس تلتذ بهذه الاشياء وتذوقها للملائمتها . وبضد ذلك يقال في المتعلقات والافعال : هذا المنظر قبيح . ولولة النائحة قبيحة . النوم على الشبع قبيح وهكذا . وكل ذلك لان النفس تتألم أو تشمئز من ذلك .

فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - الى معنى اللذة والالم ، أو فقل الى معنى الملائمة للنفس وعدمها ، ما شئت فعبّر فان المقصود واحد . ثم ان هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع الى اكثر من ذلك ، فان الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألما ، ولكنه بالنظر الى ما يعقبه من اثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضا حسنا أو قبيحا ، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحا تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي اعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن . كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس كالاكل اللذيذ المضر بالصحة ، ولكن ما يعقبه من مرض اعظم من المدة الوقتية يدخل فيما يستقبح .

والانسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصنف الاشياء والافعال الى ثلاثة اصناف : ما يستحسن ، وما يستقبح ، وما ليس له هاتان المزيتان . ويعتبر هذا التقسيم بحسب ماله من الملائمة والمنافرة ولو بالنظر الى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على

ماله من لذة وقتية او ألم وقتي ، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي
الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال ، وكمن يستنكر
بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها .

وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم ، قال
القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى : « وقد يعبر عنهما - اي
الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة فيقال : الحسن مافيه مصلحة والقبح
مافيه مفسدة . وما خلا منهما لا يكون شيئا منهما » .

وهذا راجع الى ما ذكرنا ، وليس المقصود ان للحسن والقبح معنى آخر
بمعنى ماله المصلحة او المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة ، فان استحسان
المصلحة انما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة .

وهذا المعنى من الحسن والقبح ايضا ليس للاشاعرة فيه نزاع ، بل
هما عندهم بهذا المعنى عقليان ، أي مما قديدركه العقل من غير توقف على
حكم الشرع . ومن توهم ان النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب
شططا ولم يفهم كلامهم .

(ثالثا) انهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم ، ويقعان وصفا بهذا
المعنى للافعال الاختيارية فقط . ومعنى ذلك : ان الحسن مااستحق فاعله
عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة ، والقبيح مااستحق عليه فاعله الذم
والعقاب عندهم كافة .

وبعبارة اخرى ان الحسن ماينبغي فعله عند العقلاء ، أي ان العقل
عند الكل يدرك انه ينبغي فعله ، والقبيح ماينبغي تركه عندهم ، أي ان
العقل عند الكل يدرك انه لاينبغي فعله او ينبغي تركه .

وهذا الادراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح ، وسيأتي توضيح
هذه النقطة ، فانها مهمة جدا في الباب .

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع ، فالاشاعرة انكروا أن يكون

للعقل ادراك وذلك من دون الشروع ، وخالفتهم العديلة فاعطوا للعقل هذا الحق من الادراك .

(تنبيه) - ومما يجب ان يعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعاني الثلاثة ، كالتعلم والحلم والاحسان ، فانها كمال للنفس ، وملائمة لها باعتبار مالها من نفع ومصلحة ، ومما ينبغي ان يفعلها الانسان عند العقلاء .

وقد يكون الفعل حسنا بأحد المعاني ، قبيحا او ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء - مثلا - فانه حسن بمعنى الملائمة للنفس ولذا يقولون عنه انه غذاء للروح ^(١) ، وليس حسنا بالمعنى الاول او الثالث فانه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل وليس كمالا للنفس وان كان هو كمالا للصوت بما هو صوت فيدخل في المعنى الاول للحسن من هذه الجهة ، ومثله التدخين او ماتعتاده النفس من المسكرات والمخدرات فان هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط ، وليست كمالا للنفس ولا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء .

٢ - واقعية الحسن والقبح في معانيه وراي الاشاعرة

ان الحسن بالمعنى الاول اي الكمال وكذا مقابله أي القبح أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الانظار والاذواق ، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله . بخلاف الحسن بالمعنيين الاخرين .

وهذا ما يحتاج الى التوضيح والتفصيل ، فنقول :

١ - اما (الحسن بمعنى الملائمة) ، وكذا ما يقابله ، فليس له في نفسه بازاء في الخارج يحاذيه ويحكى عنه ، وان كان منشأه قد يكون امرا

(١) كان هذا التعبير يريد ان يحاول قائلوه به دعوى ان الغناء كمال للنفس

في بسماعه وهو مغالطة وايهام منهم .

خارجيا ، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الاجزاء ونحو ذلك .
بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام او الخاص ، فان الانسان
هو الذي يتذوق المنظور او المسموع او المدوق بسبب ما عنده من ذوق
يجعل هذا الشيء ملائما لنفسه ، فيكون حسنا عنده ، او غير ملائم فيكون
قييحا عنده . فاذا اختلفت الازواق في الشيء كان حسنا عند قوم قبيحا عند
آخرين . واذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشيء حسنا عندهم جميعا ،
او قبيحا كذلك .

والحاصل ان الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للاشياء كالكسال ،
وليس واقعية هذه الصفة الا ادراك الانسان وذوقه فلو لم يوجد انسان
يتذوق ولا من يشبهه في ذوقه لم تكن للاشياء في حد أنفسها حسن بمعنى
الملائمة .

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الالوان ، اذ يقال انها لا واقع
لها بل هي تحصل من انعكاسات اطياف الضوء على الاجسام ، ففي الظلام
حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل ، بل الموجود حقيقة اجسام
فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الاطياف عند وقوع الضوء عليها ،
وليس كل واحد من الالوان الاطيافا او اطيافا فأكثر تركبت .

وهكذا نقول في حسن الاشياء وجمالها بمعنى الملائمة ، والشيء الواقعي
فيها ما هو منشأ الملائمة في الاشياء كالطعم والرائحة ونحوهما ، الذي هو
كالصفة في الجسم اذ تكون منشأ لانعكاس اطياف الضوء .

كما ان نفس اللذة والالهم ايضا امران واقعيان ولكن ليسا هما الحسن
والقبح اللذان ليسا هما من صفات الاشياء ، واللذة والالهم من صفات النفس
المدركة للحسن والقبح .

٢ - وأما (الحسن بمعنى ما ينبغي ان يفعل عند العقل) فكذلك ليس
له واقعية الا ادراك العقلاء ، او فقل تطابق آراء العقلاء . والكلام فيه

كالكلام في الحسن بمعنى الملائمة • وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم او ادراك العقل للحسن والقبح •
وعلى هذا فان كان غرض الاشاعرة من انكار الحسن والقبح انكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح • ولكن هذا بعيد عن اقوالهم لانه لما كانوا يقولون بحسن الافعال وقبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه انه ليس غرضهم ذلك لان حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية وخارجية • كيف وقد رتبوا على ذلك بان وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي • وان كان غرضهم انكار ادراك العقل كما هو الظاهر من اقوالهم فسيأتي تحقيق الحق فيه وانهم ليسوا على صواب في ذلك •

٣ - العقل العملي والنظري

ان المراد من العقل — اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء او قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح — هو (العقل العملي) في مقابل (العقل النظري) •

وليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدركات ، فان كان المدرك — بالفتح — مما ينبغي ان يفعل اولا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى ادراكه (عقلا عمليا) وان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: « الكل اعظم من الجزء » الذي لاعلاقة له بالعمل ، فيسمى ادراكه (عقلا نظريا) •

ومعنى حكم العقل — على هذا — ليس الا ادراك أن الشيء مما ينبغي ان يفعل او يترك • وليس للعقل انشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي الا بمعنى ان هذا الادراك يدعو العقل الى العمل ، اي يكون سببا لحدوث الارادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي •

اذن — المراد من الاحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه •

ومن هنا تعرف ان المراد من العقل المدرك المحسن والقبح بالمعنى الاول .
ان المراد به هو العقل النظري ، لان الكمال والنقص مما ينبغي ان يعلم ،
لا مما ينبغي ان يعمل . نعم اذا أدرك العقل كمال الفعل او نقصه ، فانه
يدرك معه انه ينبغي فعله او تركه فيستعين العقل العملي بالعقل النظري . او
فقل يحصل العقل العملي فعلا بعد حصول العقل النظري .

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل
النظري ، لان الملائمة وعدمها او المصلحة والمفسدة مما ينبغي ان يعلم ،
ويستتبع ذلك ادراكه انه ينبغي الفعل او الترك على طبق ما علم .

ومن العجيب ماجاء في جامع السعادات ج ١ ص ٥٩ المطبوع بالنجف
سنة ١٣٦٨ اذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريّت هذه الصناعة : « ان
مطلق الادراك والارشاد انما هو من العقل النظري ، فهو بمنزلة المشير الناصح
والعقل العملي بمنزلة المنفذ لاشارته » .

وهذا منه خروج عن الاصطلاح . وما ندري ما يقصد من العقل العملي
اذا كان الارشاد والنصح للعقل النظري ؟ . وليس هناك عقلاّن في الحقيقة
كما قدمنا ، بل هو عقل واحد ، ولكن الاختلاف في مدركاته ومترقاته ،
وللتمييز بين الموارد يسمى تارة عمليا واخرى نظريا ؛ وكأنه يريد من العقل
العملي نفس التصميم والارادة للعمل وتسمية الارادة عقلا وضع جديد في اللغة .

٤ - اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

ان الانسان اذ يدرك ان الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله ، او لاينبغي
فعله فيذم فاعله ، لا يحصل له هذا الادراك جزافا واعتباطا ، وهذا شأن كل
مممكن حادث بل لا بد له من سبب . وسببه بالاستقراء أحد أمور خمسة
نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقيح
العقليين ، فنقول :

(الاول) - ان يدرك أن هذا الشيء كمال للنفس او نقص لها ، فاذ ادراك العقل لكماله او نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله او قبحه كما تقدم قريبا ، تحصيلاً لذلك الكمال او دفعا لذلك النقص •

(الثاني) - ان يدرك ملائمة الشيء للنفس او عدمها اما بنفسه او لما فيه من نفع عام او خاص ، فيدرك حسن فعله او قبحه تحصيلاً للمصلحة او دفعا للمفسدة •
وكل من هذين الادراكين - اعني ادراك الكمال او النقص ، وادراك الملائمة او عدمها - يكون على نحوين :

١ - أن يكون الادراك لواقعة جزئية خاصة ، فيكون حكم الانسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية • وهذا الادراك لا يكون بقوة العقل ، لان العقل شأنه ادراك الامور الكلية لا الامور الجزئية ، بل انما يكون ادراك الامور الجزئية بقوة الحس او الوهم او الخيال ، وان كان مثل هذا الادراك قد يستتبع مدحا او ذما لفاعله ولكن هذا المدح او الذم لا ينبغي أن يسمى عقليا بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - (عاطفيا) لان سببه نحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير •

٢ - أن يكون الادراك لأمر كلي ، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كمالا للنفس ، كالعلم والشجاعة، او لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الانساني • فهذا الادراك انما يكون بقوة العقل بما هو عقل ، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء •

وكذا في ادراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل ، اولكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم ، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذما من جميع العقلاء • فهذا المدح والذم اذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة او المفسدة النوعيتين، او باعتبار ذلك الكمال او النقص النوعيين - فانه يعتبر من الاحكام العقلية التي هي موضع النزاع •

وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والاثبات .
وتسمى هذه الاحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و (التأدييات
الصلاحية) . وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في
مقابل القضايا الضروريات . فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات ،
كما توهمه بعض الناس ومنهم الاشاعرة كما سيأتي في دليلهم . وقد اوضحت
ذلك في الجزء الثالث من (المنطق) في مباني القياسات ، فراجع .

ومن هنا يتضح لكم جيدا ان العدية - اذ يقولون بالحسن والقبح
العقليين - يريدون ان الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة
المعدودة من التأدييات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما
هم عقلاء .

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء ، اي ان واقعها
ذلك . فمعنى حسن العدل او العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء
ومعنى قبح الظلم والجهل ان فاعله مذموم لديهم (١) .

ويكفينا شاهدا على ماقول - من دخول امثال هذه القضايا في
المشهورات الصرفة التي لا واقع لها الا الشهرة وانها ليست من قسم الضروريات -
ماقاله الشيخ الرئيس في منطق الاشارات : « ومنها الآراء المسماة بالمحمودة .
وربما خصصناها باسم الشهرة اذ لاعمدة لها الا الشهرة ، وهي آراء لوخلي
الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف
بها لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه ، مثل حكمنا
بان سلب مال الانسان قبيح ، وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه . . . » .
وهكذا وافقه شارحها العظيم الضواجا نصير الدين الطوسي .

(الثالث) ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح (الخلق الانساني) الموجود

(١) ولا ينافي هذا ان العلم حسن من جهة اخرى وهي جهة كونه كاملا

للفس والجهل قبيح لكونه نقصانا .

في كل انسان على اختلافهم في انواعه ، نحو خلق الكرم والشجاعة • فان وجود هذا الخلق يكون سببا لادراك ان افعال الكرم - مثلا - مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها وافعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها •

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة او المفسدة العامة ولا من جهة الكمال للنفس او النقص ، بل بدافع الخلق الموجود •
واذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهورا بينهم تتطابق عليه آراؤهم • ولكن انما يدخل في محل النزاع اذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس او مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك الى المدح والذم • ويجب الرجوع في هذا القسم الى ما ذكرته عن (الخلقيات) في المنطق (ج ٣ ص ٢٠) لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات •

(الرابع) ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح (الانفعال النفساني) ، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والاتفة والحمية والغيرة ••• الى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها انسان غالبا •
فترى الجمهور يحكم بقبح تغذيب الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة والعطف والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الايتام والمجانين بل الحيوانات لانه مقتضى الرحمة والشفقة • ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء لانه مقتضى الحياء • ويمدح المدافع عن الاهل والعشيرة والوطن والامة لانه مقتضى الغيرة والحمية ••• الى غير ذلك من امثال هذه الاحكام العامة بين الناس •

ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسنا وقبحا عقليين ، بل ينبغي ان يسميا عاطفيين او انفعاليين • وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ (الانفعاليات) • ولاجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الاشاعرة ، ولا

نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الاحكام، لانه ليس للشارع هذه الاتفعالات • بل يستحيل وجودها فيه لانها من صفاته الممكن • وانما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحبودة والتأديبات الصلاحية — على ماسياتي — فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم ، بل خالق العقل ، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون • ولانقول ان الشارع يتابع الناس في احكامهم متابعة مطلقة •

(الخامس) — ومن الاسباب (العادة عند الناس) ، كاعتيادهم احترام القادم — مثلا — بالقيام له ، واحترام الضيف بالطعام ، فيحكمون لاجل ذلك بحسن القيام للقادم واطعام الضيف •

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة ، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد او قطر او امة ، وقد تعم جميع الناس في جميع العصور او في عصره فتختلف لاجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة ، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم •

وكما يمدح الناس المحافظين على العادة العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية او عاطفية او شرعية ، او سيئة قبيحة من احدى هذه النواحي : فتراهم يذمون من يرسل لحيته اذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق اذا اعتادوا ارسالها وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد انهم لم يعتادوا لبسه ، بل ربما يسخرون به او يعدونه مارقا •

وهذا الحسن والقبح ايضا ليسا عقليين ، بل ينبغي أن يسميا (عاديين)

لان منشأهما العادة • وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطقة (العاديات) •
ولذا لا يدخل ايضا هذا الحسن والقبح في محل النزاع • ولاقول نحن
— ايضا — بلزوم متابعة الشارع للناس في احكامهم هذه ، لانهم لم يحكموا
فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون ، اي بدافع العادة •
نعم بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع ، مثل حكمه بحرمة
لباس الشهرة ، أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس • ولكن هذا الحكم
لا لاجل المتابعة لحكم الناس ، بل لان مخالفة الناس في زيهم على وجه
يثير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا •
وهذا شيء آخر غير مانحن فيه •

* * *

فتحصل من جميع ما ذكرنا — وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع
كشفا تاما — أنه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعا للنزاع مع
الاشاعة ، بل خصوص ما كان سببه ادراك كمال الشيء او نقصه على نحو
كلي ، وما كان سببه ادراك ملائمته او عدمها على نحو كلي ايضا من جهة
مصلحة نوعية او مفسدة نوعية فان الاحكام العقلية الناشئة من هذه الاسباب
هي احكام للعقلاء بما هم عقلاء وهي التي ندعي فيها ان الشارع لا بد أن
يتابعهم في حكمهم • وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين
عن هذا الموضوع •

٥ - معنى الحسن والقبح الذاتي

ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان الى ثلاثة اقسام :
١ - ماهو (علة) للحسن والقبح ، ويسمى الحسن والقبح فيه

بـ) الذاتيين)؛ مثل العدل والظلم؛ والعلم والجهل . فإن العدل بما هو عدل لا يكون الا حسنا ابدا أي انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسنا . وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون الا قبيحا ، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئا .

٢- ما هو (مقتض) لهما ، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ (العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره ، فان تعظيم الصديق لو خلي ونفسه ذو حسن ومدوح عليه ، وتحقيره كذلك قبيح لو خلي ونفسه . ولكن تعظيم الصديق بعنوان انه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما كما اذا كان سببا لظلم ثالث ، بخلاف العدل فانه يستحيل ان يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان العدل . كذلك تحقير الصديق بعنوان انه تحقير له يجوز ان يكون حسنا ومدوحا عليه كما اذا كان سببا لنجاته ، ولكن يستحيل ان يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم .

٣- ما لاهلية له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلا ، وانما قد يتصف بالحسن تارة اذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل ، وقد يتصف بالقبح اخرى اذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم . وقد لا ينطبق عليه عنوان احدهما فلا يكون حسنا ولا قبيحا ، كالضرب مثلا فانه حسن للتأديب وقبيح للتشفي ، ولاحسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح .

ومعنى كون الحسن او القبح ذاتيا : ان العنوان المحكوم عليه باحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوما به ، لامن جهة اندراجه تحت عنوان آخر . فلا يحتاج الى واسطة في اتصافه باحدهما .
ومعنى كونه مقتضيا لاحدهما : أن العنوان ليس في حد ذاته متصفا به

بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلي وطبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن او القبيح . ألا ترى ان تعظيم الصديق لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته ، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعية عامة . اما لو كان سببا لهلاك نفس محترمة كان قبيحا لانه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق .

وكذلك يقال في تحقير الصديق ، فانه لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته ، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة . فلو كان سببا لنجاة نفس محترمة كان حسنا لانه يدخل حينئذ تحت عنوان العدل ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا للصديق .
واما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وانفسها داخلة تحت عنوان حسن او قبيح ، فلذلك لا تكون لها عليية ولا اقتضاء .

وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا ، فان المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن او القبح . والمراد من الاقتضاء ان العنوان لو خلي وطبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن او القبح . وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير والايجاد فانه من البديهي انه لاعلية ولا اقتضاء لعناوين الافعال في أحكام العقلاء الا من باب عليية الموضوع لمحموله .

٦ - ادلة الطرفين

بتقديم الامور السابقة نستطيع ان نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة؛ لنعطي الحكم العادل لاحدهما وتأخذ النتيجة المطلوبة . ونحن نبحث عن ذلك في

عدة مواد ، فنقول :

١ - انا ذكرنا أن قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات ، واشرفنا الى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من ان المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها . ومنه نعرف المغالطة في دليل الاشاعة وهو أهم أدلتهم اذ يقولون :

« لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء . ولكن الفرق موجود قطعاً إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الاول » . وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه تقيض التالي لينتج تقيض المقدم .

والجواب عنه: أن المقدمة الاولى ، وهي الجملة الشرطية ممنوعة ، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً ، لان قضية الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات وقضية أن الكل أعظم من الجزء من الاوليات اليقينية ، فلا ملازمة بينهما وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينهما وبين القضية الثانية . وينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الاوليات ، ليكون اكثر وضوحاً بطلان قياس احدهما على الاخرى . والفارق من وجوه ثلاثة :

(الاول) - ان الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي ، والحاكم في الاوليات العقل النظري .

(الثاني) - ان القضية التأديبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء ، والاوليات لها واقع خارجي .

(الثالث) - ان القضية التأديبية لا يجب ان يحكم بها كل عاقل لوخلي

ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها ، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الامر الثاني • وليس كذلك القضية الاولى التي يكفي تصور طرفيها في الحكم ، فانه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهلة •

٢ - ومن أدلتهم على انكار الحسن والقبح العقليين ان قالوا : انه لو كان ذلك عقليا لما اختلف حسن الاشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق اذ يكون مرة ممدوحا عليه واخرى مذموما عليه ، اذا كان فيه ضرر كبير • وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه وممدوحا عليه ، اذا كان فيه نفع كبير • كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه • والجواب عن هذا الدليل واشباهه يظهر مما ذكرناه من أن حسن الاشياء وقبحها على انحاء ثلاثة ، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف ، فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا ابدا ، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا ابدا ، اي انه مادام عنوان العدل صادقا فهو ممدوح ومادام عنوان الظلم صادقا فهو مذموم • واما ما كان عرضيا فانه يختلف بالوجوه والاعتبارات ، فمثلا الصدق ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحا وان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحا • وكذلك الكذب وما ذكر من الامثلة •

والخلاصة ان العدلية لا يقولون بان جميع الاشياء لا بد ان تتصف بالحسن أبدا او بالقبح ابدا ، حتى يلزم ما ذكر من الاشكال •
٣ - وقد استدلت العدلية على مذهبهم بما خلاصته :

« انه من المعلوم ضرورة حسن الاحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع ، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع » •
واجيب عنه ، بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو

بمعنى صفة الكمال والنقص ، وهو مسلم لانزاع فيه . واما بالمعنى المتنازع فيه فانا لانسلم جزم العقلاء به .

ونحن نقول : ان من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الاحسان وقبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الاحسان وذمهم لفاعل الظلم . ولاشك في ان هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر . والذي يدفع العقلاء لهذا — كما قدمنا — شعورهم بأن العدل كمال للعادل وملاءمته لمصلحة النوع الانساني وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرتهم لمصلحة النوع الانساني وبقائه .

٤ — واستدل العدلية ايضا بان الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان الا من طريق الشرع ، فهما لا يثبتان اصلا حتى من طريق الشرع . وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي :

ان الشارع اذا امر بشيء فلا يكون حسنا الا اذا مدح مع ذلك الفاعل عليه واذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحا الا اذا ذم الفاعل عليه . ومن أين تعرف انه يجب ان يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهي عنه ، الا اذا كان ذلك واجبا عقلا ، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب .

ثم لو ثبت ان الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهي عنه . والمفروض ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه ، فمن أين نعرف انه صادق في مدحه وذمه الا اذا ثبت ان الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه ، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعا على ثبوتهما عقلا ، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا .

وقد اجاب بعض الاشاعرة عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشيء

حسنا ان يتعلق به الامر وفي كونه قبيحا ان يتعلق به النهي ، والامر والنهي
- حسب الفرض - ثابتان وجدانا • ولا حاجة الى فرض ثبوت مدح وذم
من الشارع •

وهذا الكلام - في الحقيقة - يرجع الى اصل النزاع في معنى الحسن
والقبح ، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب ، لان
المستدل يرجع قوله الى انه يجب المدح والذم عقلا لانهما واجبان في اتصاف
الشيء بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله الى انهما لايجبان عقلا لانهما
غير واجبين في الحسن والقبح •

والاحسن تصوير الدليل على وجه آخر ، فنقول :

انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية وكذلك
وجوب المعرفة • وهذا الوجوب عند الاشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم،
فنقول لهم : من أين يثبت هذا الوجوب ؟ - لا بد ان يثبت بامر من الشارع •
فننقل الكلام الى هذا الامر ، فنقول لهم : من اين تجب طاعة هذا الامر ،
فان كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب ، وان كان شرعيا ايضا فلا بد
له من أمر ولا بد له من طاعة فننقل الكلام اليه • • • وهكذا نمضي الى
غير النهاية • ولا تقف حتى تنتهي الى طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف على أمر
الشارع • وهو المطلوب •

بل ثبوت الشرائع من اصلها يتوقف على التحسين والتقييح العقليين ، ولو
كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها ، لانا ننقل الكلام الى هذا
الطريق الشرعي فيتسلسل الى غير النهاية •

والنتيجة : ان ثبوت الحسن والقبح شرعا يتوقف على ثبوتها عقلا •

المبحث الثاني

ادراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين في الافعال ، فقد نسب بعضهم الى جماعة الاخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - انكار ان يكون للعقل حق ادراك ذلك الحسن والقبح . فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل .

والشيء الثابت قطعاً عنهم على الاجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الادراكات العقلية في اثبات الاحكام الشرعية . وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة (١) حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم :

١ - انكار ادراك العقل للحسن والقبح الواقعيين . وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني .

٢ - بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع . وهذه هي المسألة الآتية في (المبحث الثالث) .

٣ - بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل وثبوت الملازمة انكار وجوب اطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك الى انكار حجية

(١) سيأتي ان هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما اوّلنا به رأي صاحب الفصول الآتي ، وهو انكار ادراك العقل للملازمات الشرعية . وهو وجه وجيه سيأتي بيانه وتأييده وبه تحل عقدة النزاع ويقع لتصالح بين الطرفين .

العقل • وسيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجّة) •

وعليه ، فإن أرادوا التفسير الاول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لامعنى له ، لانه قد تقدم انه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الاشاعرة وهو المعنى الثالث الا ادراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح على ما اوضحناه فيما سبق •

واذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل • ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين ادراك العقل لهما الا اذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه • نعم اذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الاولين جاز هذا التفكيك ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم •

وهذا الامر واضح لا يحتاج الى اكثر من هذا البيان بعدما قدمناه في المبحث الاول •

المبحث الثالث

ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - انه اذا حكم العقل بحسن شيء اوجبته هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه ؟

وهذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا ، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها • وقد قلنا سابقا : ان الاخباريين فسر كلامهم - في احد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم - بانكار هذه الملازمة •

واما الاصوليون فقد انكرها منهم صاحب الفصول ولم نعرف له موافقا •

وسياتي توجيه كلامهم وكلام الاخباريين .

والحق ان الملازمة ثابتة عقلا ، فان العقل اذا حكم بحسن شيء او قبحه — اي انه اذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شيء ، لمافيه من حفظ النظام وبقاء النوع او على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك — فان الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم ، لانه منهم بل رئيسهم . فهو بما هو عاقل — بل خالق العقل — كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون . ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع ، وهذا خلاف الفرض .

وبعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة اخرى ، وهي أنه لو ورد من الشارع امر في مورد حكم العقل كقوله تعالى : « أطيعوا الله والرسول » فهذا الامر من الشارع هل هو امر مولوي أي انه امر منه بما هو مولى ، او انه امر ارشادي أي انه أمر لأجل الارشاد الى ماحكم به العقل ، أي انه امر منه بما هو عاقل ؟ وبعبارة أخرى ان النزاع هنا في ان مثل هذا الامر من الشارع هل هو امر تأسيسي ، وهذا معنى انه مولوي او انه أمر تأكيدي وهو معنى انه ارشادي ؟

لقد وقع الخلاف في ذلك ، والحق انه للارشاد حيث يفرض ان حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف الى الفعل الحسن واندفاع ارادته للقيام به ، فلا حاجة الى جعل الداعي من قبل المولى ثانيا ، بل يكون عبثا ولغوا ، بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصيل الحاصل .

وعليه ، فكل ما يرد في لسان الشرع من الاوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيدا لحكم العقل لاتأسيسا .

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط ، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى ، او انه

يلزم منه ذلك بل هو عينه (١) ولكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس ادراك استحقاق المدح والذم كافيا لدعوة كل احد الى الفعل الا للافذاذ من الناس، فلا يستغني اكثر الناس عن الامر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة الى الفعل واثقياده ، فاذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الامر المولوي، الا اذا استازم منه مجال التسلسل كالامر بالطاعة والامر بالمعرفة • بل مثل هذه الموارد لا معنى لان يكون الامر فيها مولويا ، لانه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق الأمور به ، نظير الامر بالاحتياط في أطراف العلم الاجمالي •

توضيح وتعقيب :

والحق ان الالتزام بالتحسين والتقييح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقييحه ، وفقا لحكم العقلاء لانه من جملةهم ، لأنهما شيان احدهما يلزم الآخر ، وان توهم ذلك بعضهم •

ولذا ترى اكثر الاصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين والتقييح العقليين • عليه ، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقييح • وأما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع

(١) الحق كما صرح بذلك كثير من العلماء المحققين ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب ، بمعنى ان المراد من المدح ما يعم الثواب لان المراد بالمدح المجازاة بالخير ، والمراد من الذم ما يعم العقاب لان المراد به المكافاة بالشر ، ولذا قالوا : ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه ، وارادوا به هذا المعنى .

فيها بتوهم التفكيك .

ومن العجيب ما عن صاحب الفصول - رحمه الله - من انكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقييح العقليين ، وكأنه ظن أن كل مادركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظري او من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها - يدخل في مسألة التحسين والتقييح ، وان القائل بالملازمة يقول بالملازمة ايضا في مثل ذلك .

ولكن نحن قلنا : ان قضايا التحسين والتقييح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع ، وفي مثلها نقول بالملازمة لامطلقا ، فليس كل مادركه العقل من أي سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء او تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة .

وقد ذكرنا نحن سابقا : أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة او الانفعال ونحوهما ، وما يدركه لامن سبب عام للجميع - لا يدخل في موضوع مسألتنا .

وزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا ، فنقول :

ان مصالح الاحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات احكام الشارع لا تدرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا ، اذ لا يجب فيها ان تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام وابقاء النوع التي هي - اعني هذه المصالح العمومية - مناطات الاحكام العقلية في مسألة التحسين والتقييح العقليين .

وعلى هذا ، فلا سبيل للعقل بما هو عقل الى ادراك جميع ملاكات الاحكام الشرعية . فاذا ادرك العقل المصلحة في شيء او المفسدة في آخر ولم يكن ادراكه مستندا الى ادراك المصلحة او المفسدة العامين اللتين يتساوى في ادراكهما جميع العقلاء ، فانه - اعني العقل - لا سبيل له الى الحكم

بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل ؛ اذ يحتمل ان هناك ماهو مناط لحكم الشارع غير مادركه العقل ، او ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق مادركه العقل وان كان مادركه مقتضيا لحكم الشارع .

ولاجل هذا نقول : انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل والى هذا يرمي قول امامنا الصادق عليه السلام : « ان دين الله لا يصاب بالعقل » ولأجل هذا ايضا نحن لانتعبر القياس والاستحسان من الادلة الشرعية على الاحكام .

* * *

وعلى هذا التقدير ، فان كان ما انكره صاحب الفصول والاختاريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء — فان انكارهم في محله وهم على حق فيه لانزاع لنا معهم فيه . ولكن هذا أمر اجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية .

وان كان ما انكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما انكروا ، ولا مستندلهم . وعلى هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الاختاريين وصاحب الفصول بما يتفق وما اوضحناه ، ولعله لا ياباه بعض كلامهم .

الباب الثاني

في الاستقلال العقلي

تمهيد :

سبق ان قلنا : ان المراد من (غير المستقلات العقلية) هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول الى النتيجة ، بل يستعين بحكم شرعي (١) في احدى مقدمتي القياس (وهي الصغرى) ، والمقدمة الاخرى (وهي الكبرى) الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلا بين الحكم في المقدمة الاولى وبين حكم شرعي آخر .

مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعا وبين وجوب المقدمة شرعا .

وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعا للنزاع ونحن ذاكرون هنا اهم هذه المواضع في مسائل :

(١) قلنا « يستعين بحكم شرعي » ولم نقل « ان المقدمة شرعية » لتعميم بحث المستقلات العقلية لمسألة الاجزاء ، فان صغرى مسألة الاجزاء هكذا : « هذا الفعل اتيان بالأمور به شرعا » والحكم بأن الفعل اتيان بالأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعي وهو الامر المفروض ثبوته .

الاجزاء (١)

تصدير :

لاشك في أن المكلف اذا فعل بما امر به مولاه على الوجه المطلوب — اي
اتى بالمطوب على طبق ما امر به جامعا لجميع ما هوه معتبر فيه من الاجزاء
او الشرائط شرعية او عقلية — فان هذا الفعل منه يعتبر امثالا لنفس ذلك
الامر ، سواء كان الامر اختياريا واقعيا ، او اضطراريا ، او ظاهريا .
وليس في هذا خلاف او يمكن ان يقع فيه الخلاف .
وكذا لاشك ولاخلاف في ان هذا الامتثال على تلك الصفة يجزيء
ويكتفى به عن امثال آخر ، لان المكلف — حسب الفرض — قد جاء بما
عليه من التكليف على الوجه المطلوب . وكفى !
وحينئذ يسقط الامر الموجه اليه ، لانه قد حصل بالفعل ما دعا اليه
واتتهى أمده . ويستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا اليه ،
لا انتهاء أمده بدعوته بحصول غايته الداعية اليه ، الا اذا جوزنا المحال وهو
حصول المعلول بلا علة (٢) .

(١) الاجزاء : مصدر (اجزا) اي أغنى عنه وقام مقامه .

(٢) واذا صح ان يقال شيء في هذا الباب فليس في اجزاء المأتي به
والاكتفاء بامثال الامر ، فان هذا قطعي كما قلنا في المتن — وانما الذي يصح
ان يقال ويبحث عنه ففي جواز الامتثال مرة اخرى بدلا عن الامتثال الاول على
وجه يلقي الامتثال الاول ويكتفى بالثاني .

وانما وقع الخلاف - او يمكن ان يقع - في مسألة الاجزاء فيما اذا كان هناك أمران : أمر أولي واقعي لم يمثله المكلف اما لتعذره عليه او لجهله به ، وأمر ثانوي اما اضطراري في صورة تعذر الاول واما ظاهري في صورة الجهل بالاول . فانه اذا امتثل المكلف هذا الامر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار أو زال الجهل وانكشف الواقع - صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالا للامر الثاني عن امتثال الامر الاول ، واجزائه عنه اعادة في الوقت وقضاء في خارجه .
ولأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الاجزاء) .

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلا - بين الاتيان بالمأمور

وهو خارج عن مسألة الاجزاء ، ويعبر عنه في لسان الاصولين بقولهم :
(تبديل الامتثال بالامتثال)

وقد يتصور الطالب ان هذا لامانع منه عقلا ، بان يتصور ان هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الاول ، بمعنى ان نتصور ان الغرض من الامر لم يحصل بمجرد الامتثال الاول فلا يسقط عنده الامر ، بل يبقى مجال لامتثاله تانيا . لاسيما اذا كان الامتثال الثاني افضل . ويساعد على هذا التصوير انه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ماورد في باب اعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة : « ان الله تعالى يختار احبهما اليه » .

والحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر ، لان الاتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض ، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الاول فيسقط الامر لانتهاؤه امده كما قلنا في المتن

واما ماورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الاعادة بأمر آخر ندبي ، وينبغي ان يحمل قوله عليه السلام (يختار احبهما اليه) على ان المراد يختار ذلك في مقام اعطاء الثواب والاجر ، لافي مقام امتثال الامر الوجوبي بالصلاة

به بالامر الاضطراري او الظاهري ، وبين الاجزاء والاكتفاء به عن امثال
الامر الاولى الاختياري الواقعي •

وقد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله :

« هل الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء او لا يقتضي » •

والمراد من (الاقتضاء) في كلامه : الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير • أي

انه هل يلزم — عقلا — من الاتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا
أداء وقضاء •

ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية ، على ماحررنا

البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية • ولاوجه لجعلها
من باب مباحث الالفاظ لان ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية •

وعلينا ان نعقد البحث في مقامين : (الاول) في اجزاء الأمور به

بالامر الاضطراري • (الثاني) في اجزاء الأمور به بالامر الظاهري :

المقام الاول — الامر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهرة اوامر لاتحصى تختص بحال الضرورات وتعذر

امثال الاوامر الاولى اوبحال الحرج في امثالها : مثل التيمم ووضوء الجبيرة
وغسلها ، وصلاة العاجز عن القيام او القعود ، وصلاة الغريق •

ولاشك في ان الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف ، لان الله تعالى لا يكلف

نفسا الا وسعها • وقد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح (رفع
عن امتي ما اضطروا اليه) •

غير ان الشارع المقدس — حرصا على بعض العبادات لاسيما الصلاة

التي لاترك بحال — امر عباده بالاستعاضة عما اضطروا الي تركه بالاتيان

يبدل عنه : فأمر -- مثلا -- بالتيمم بدلا عن الوضوء او الغسل ، وقد جاء في الحديث (يكفيك عشر سنين) • وأمر بالمسح على الجبيرة بدلا عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل • وأمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قيام • • • وهكذا فيما لا يحصى من الاوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الامر الاولي الاختياري او في حال الحرج في امتثاله •

ولاشك في أن هذه الاوامر الاضطرارية هي اوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالاوامر الاولية • وقد تسمى (الاوامر الثانوية) تنبيها على انها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف واذا امتثلها المكلف ادى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها •

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف الى حالته الاولى من التمكن من اداء ما كان عليه واجبا في حالة الاختيار فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار ، او لا يجزئه ، بل لا بد له من اعادة الفعل في الوقت اداء اذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار^(١) ، او اعادته خارج الوقت قضاء اذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت ؟

ان هذا امر يصح فيه الشك والتساؤل ، وان كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقا اداء وقضاء •

غير ان اطباهم على القول بالاجزاء ليس مستندا الى دعوى ان البدئية العقلية تقضي به ، لانه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي ، أعني يمكننا ان نتصور عدم الملازمة بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري

(١) لانه اذا لم يجز البدار ، فان ابتدر فعله باطل فكيف يجزيه ، وان

لم يبتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الاداء •

وبين الاجزاء به عن الامر الواقعي الاختياري .

توضيح ذلك : انه لاشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار ، والقول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من اداء الكامل في الوقت او خارجه . ولاشك في ان العقل لا يرى بأسا بالامر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة ، تحصيليا للكامل الذي قد فات منه . بل قد يلزم العقل بذلك اذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لايفي بها الناقص ولايسد مسد الكامل في تحصيلها . والمقصود الذي نريد ان نقوله بصريح العبارة : « ان الاتيان بالناقص ليس بالنظرة الاولى مما يقتضي عقلا الاجزاء عن الكامل » .

فلا بد ان يكون ذهاب الفقهاء الى الاجزاء لسر هناك : اما لوجود ملازمة بين الاتيان بالناقص وبين الاجزاء عن الكامل ، واما لغير ذلك من الاسباب . فيجب أن تبين ذلك ، فنقول : هناك وجوه اربعة تصلح ان تكون كلها اوبعضها مستندا للقول بالاجزاء نذكرها كلها :

١ — انه من المعلوم ان الاحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الاصلية الاولية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

وليس من شأن التخفيف والتوسعة ان يكلفهم ثانيا بالقضاء او الاداء ، وان كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمة .

٢ — ان اكثر الادلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة مثل قوله تعالى : « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا » ، أي ان ظاهرها بمقتضى الاطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة ، وان التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر . فلو ان الاداء او القضاء واجبان ايضا لوجب البيان والتنصيص على ذلك . واذ لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزي عن أداء الكامل

أداء وقضاء ، لاسيما مع ورود مثل قوله (ع) : « ان التراب يكفيك
عشر سنين » •

٣ - ان القضاء بالخصوص انما يجب فيما اذا صدق الفوت ، ويمكن
ان يقال انه لا يصدق الفوت في المقام ، لان القضاء انما يفرض فيما اذا
كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الاداء • وعلى هذا التقدير لا أمر
بالكامل في الوقت ، واذا لم يكن امر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة اليه
فوت الفريضة ، اذ لا فريضة •

وأما الاداء فانما يفرض فيما يجوز البدار به ، وقد ابتدر المكلف
- حسب الفرض - الى فعل الناقص في الازمنة الاولى من الوقت ثم زالت
الضرورة قبل انتهاء الوقت • ونفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير
الى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن ، والا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً
للكامل •

٤ - اذا كنا قد شككنا في وجوب الاداء والقضاء ، والمفروض ان
وجوبهما لم ننفه باطلاق ونحوه - فان هذا شك في اصل التكليف • وفي
مثله تجري اصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما •
فهذه الوجوه الاربعة كلها او بعضها او نحوها هي سر حكم الفقهاء
بالاجزاء قضاء واداء • والقول بالاجزاء - على هذا - امر لا مفر منه •
ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب •

المقام الثاني - الامر الظاهري

تمهيد

للحكم الظاهري اصطلاحان : (احدهما) ماتقدم في اول الجزء الاول ص ٦ ، وهو المقابل للحكم الواقعي ، وان كان الواقعي مستفادا من الادلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية . و (ثانيهما) كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى ، فيشمل الحكم الثابت بالامارات والاصول معا . فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني اعم من الاول .

وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث ، فالامر الظاهري :

• ماتضمنه الاصل او الامارة .

ثم انه لاشك في ان الامر الواقعي في مورد الاصل والامارة غير منجز على المكلف ، بمعنى انه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالامارة والاصل لو اتفق مخالفتها له ، لانه - من الواضح - ان كل تكليف غير واصل الى المكلف بعد الفحص والياس غير منجز عليه ، ضرورة ان التكليف انما يتنجز بوصوله بأي نحو من انحاء الوصول ، ولو بالعلم الاجمالي .

هذا كله لا كلام فيه ، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه . وانما الذي يحسن ان نبث عنه هنا في هذا الباب هو ان الامر الواقعي المجهول او انكشف فيه بعد ذلك خطأ الامارة أو الاصل ، وقد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعا للامارة الخاطئة او الاصل المخالف للواقع ، فهل يجب على المكلف امتثال الامر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء ، أو أنه لا يجب شيء عليه بل يجزي ما أتى به على طبق

الامارة او الاصل ويكتفى به ؟

ثم ان العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالامارة
واخرى بالاصل . ثم الانكشاف على نحوين : انكشاف على نحو اليقين
وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة . فهذه اربع صور .
ولاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق صورتين منها في الحكم
وهما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الامارة ومع العمل
بمقتضى الاصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل :

١ - الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا

ان قيام الامارة تارة يكون في الاحكام ، كقيام الامارة على وجوب
صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة ، واخرى في
الموضوعات ، كقيام البيعة على طهارة ثوب صلى به او ماء توضأ منه ،
ثم بانت نجاسته .

والمعروف عند الامامية عدم الاجزاء مطلقا : في الاحكام والموضوعات .
أما في (الاحكام) فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة ، أي أن المجتهد
يخطيء ويصيب ، لان الله تعالى احكاما ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم
والجاهل ، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم ، غاية الامر انها غير منجزة بالفعل
بالنسبة الى الجاهل القاصر ^(١) حين جهله ، وانما يكون معذورا في المخالفة

(١) الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص او فحص فلم يعثر . ويقابله
المقصر ، وهو بعكسه . والاحكام منجزة بالنسبة الى المقصر لحصول العلم
الاجمالي بها عنده ، والعلم منجز للاحكام وان كان اجماليا فلا يكون معذورا .
بل الاحتمال وحده بالنسبة اليه يكون منجزا وسيأتي البحث عن ذلك في
(مباحث الحجة) .

لوافقته له باتباع الامارة ، اذ لا تكون الامارة عندهم الا طريقا محضاً
لتحصيل الواقع .

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر ، بل ينتجز الواقع حينئذ في
حقه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسد مسده ويعني عنه .

و لا يصح القول بالاجزاء الا اذا قلنا : انه بقيام الامارة على وجوب
شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة
الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي ، فتكون الامارة مأخوذة على
نحو الموضوعية للحكم . ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على
طبق الامارة مجزياً عن الواقع لانه قد أتى بما يسد مسده ويعني عنه في
تحصيل مصلحة الواقع .

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب الى المعتزلة ، أي أن احكام الله
تعالى تابعة لآراء المجتهدين وان كانت له احكام واقعية ثابتة في نفسها ، فانه
يكون - عليه - كل رأي ادى اليه نظر المجتهد قد انشأ الله تعالى على طبقه
حكماً من الاحكام . والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الامامية على بطلانه
وسياتي البحث عنه في (مباحث الحجّة) .

واما القول بالمصلحة السلوكية - أي أن نفس متابعة الامارة فيه مصلحة
ملزمة يتدارك بها مافات من مصلحة الواقع ، وان لم تحدث مصلحة في نفس
الفعل الذي ادت الامارة الى وجوبه - فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح
جعل الطرق والامارات في فرض التمكن من تحصيل العلم ، على ماسياتي
بيانه في محله ان شاء الله تعالى .

ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضي الاجزاء ايضاً ،
لانه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الامارة
في الوقت او في خارجه .

توضيح ذلك : ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الامارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الامارة ، واللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع ان تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لاكثر . وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا مصلحة فضيلة اول الوقت ، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الامصلحة الوقت ، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لامكان تحصيلها بعد الانكشاف ، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها اصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء!؟

* * *

واما في (الموضوعات) فالظاهر ان المعروف عندهم ان الامارة فيها قد اخذت على نحو (الطريقة) ، كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها فان اصاب الواقع فذاك وان أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الامر ان المكلف معها معذور عند الخطأ وشأنها في ذلك شأن الامارة في الاحكام .

والسر في حملها على (الطريقة) هو ان الدليل الذي دل على حجية الامارة في الاحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع ، لان القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الامامية كالامارة في الاحكام :

وعليه فالامارة في الموضوعات أيضا لا تقتضي الاجزاء بلا فرق بينها وبين الامارة في الاحكام .

٢ - الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا :

لاشك في أن العمل بالاصل انما يصح اذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم . فيرجع اليه باعتباره وظيفة للجاهل لابد منها للخروج من الحيرة . فالاصل - في حقيقته - وظيفة للجاهل الشاك ينتهي اليه في مقام العمل اذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشك .
ثم ان الاصل على قسمين :

١ - أصل عقلي ، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع ، كالاحتياط ، وقاعدة التخيير ، والبراءة العقلية التي مرجعها الى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان ، فهي لامضمون لها الرفع العقاب ، لاجل حكم بالاباحة من الشارع .
٢ - أصل شرعي ، وهو المجمعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهري ، كالاتصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها الى حكم الشارع بالاباحة . ومثلها أصالة الطهارة والحلية .
اذا عرفت ذلك ، فنقول :

أولاً - ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقا سواء كانت عقلية او شرعية ، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة .
وثانيا - كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة وقاعدة التخيير ، لانها - حسب الفرض لا تتضمن حكما ظاهريا ، حتى يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع ، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب والمعدورية المجردة .
وعليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط ،

كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية وأصالة الطهارة .
وهي لأول وهلة لامجال لتوهم الاجزاء فيها لاني الاحكام ولا في
الموضوعات ، فانها اولى من الامارات في عدم الاجزاء ، باعتبار انها -
كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفة عملية يرجع اليها الجاهل الشاك لرفع
الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي . أما الواقع فهو على واقعيته ،
فيتنجز حين العلم به وانكشافه ، ولا مصلحة في العمل بالاصل غير رفع
الحيرة عند الشك . فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع
حتى يقتضي الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع .

ولذا أفتى علماءنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الاصول العملية .
ومع هذا ، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب
الكفاية وتبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني . ولكن ذلك
في خصوص الاصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه ،
كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما ، دون الاصول الجارية في
نفس الاحكام .

ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأن دليل الاصل في موضوعات
الاحكام موسع لدائرة الشرط او الجزء المعتبر في موضوع التكليف ومتعلقه
بأن يكون مثل قوله عليه السلام : « كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر »
يدل على أن كل شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة . والحكم بالطهارة
حكم بترتيب آثارها وانشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطية
فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالظاهر الواقعي .

ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة - حقيقة - أعم من
الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية .

وإذا كان الامر كذلك فاذا أنكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا

لانكشاف فقدان العمل لشرطه ، بل يكون بالنسبة اليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل . فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الاجزاء بالنسبة الى ما أتى به حين الشك ، والمفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعبر فيه تحقيقا ، باعتبار أن الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل ، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط .
وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا .

٣ - الاجزاء في الامارات والاصول مع انكشاف الخطا بحجة معتبرة :

وهذه أهم مسألة في الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين ، فان المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد اعمالهم السابقة ظاهرا . وبتبعهم المقلدون لهم . والمقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص الى تقليد شخص آخر يخالف الاول في الرأي بما يوجب فساد الاعمال السابقة .

فنقول في هذه الاحوال :

إنه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة الى المجتهد او المقلد ، لا اشكال في وجوب الاخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة . ولا اشكال - أيضا - في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلا في الزمن اللاحق .

وانما الاشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة ، مثل مالو انكشف الخطأ اجتهادا او تقليدا في وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجة السابقة ، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يقضى كالصلاة . ومثل مالو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهادا او تقليدا ثم

قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لاتزال موجودة .
فان المعروف في الموضوعات الخارجية عدم الاجزاء .
أما في الاحكام فقد قيل بقيام الاجماع على الاجزاء لاسيما في الامور
العبادية كالمثال الاول المتقدم .

ولكن العمدة في الباب أن نبحت عن القاعدة ماذا تقتضي هنا ؟ هل
تقتضي الاجزاء او لاتقتضيه ؟ وانظروا انها لاتقتضي الاجزاء .

وخلاصة ما ينبغي أن يقال : ان من يدعي الاجزاء لا بد أن يدعي ان
المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق الا العمل على طبق الحجة الاخيرة التي
قامت عنده . واما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها .
ولكن يقال له : ان التبدل الذي حصل له ، أما ان يدعي انه تبدل
في الحكم الواقعي أو تبدل في الحجة عليه . ولا ثالث لهما .

أما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا اشكال في بطلانها ، لانها
تستلزم القول بالتصويب . وهو ظاهر .

وأما دعوى التبدل في الحجة ، فان أراد ان الحجة الاولى هي حجة
بالنسبة الى الاعمال السابقة وبالنظر الى وقتها فقط فهذا لا ينفع في الاجزاء
بالنسبة الى الاعمال اللاحقة وآثار الاعمال السابقة ، وان أراد أن الحجة
الاولى هي حجة مطلقا حتى بالنسبة الى الاعمال اللاحقة وآثار الاعمال
السابقة فالدعوى باطلة قطعاً .

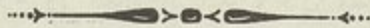
لانه في تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم
يكن حجة مطلقا حتى بالنسبة الى أعماله اللاحقة ، أو انه تخيله حجة وهو
ليس بحجة . لا أن المدرك الاول حجة مطلقا ، وهذا الثاني حجة أخرى :
وكذلك الكلام في تبدل التقليد ، فان مقتضى التقليد الثاني هو
انكشاف بطلان الاعمال الواقعة على طبق التقليد الاول ، فلا بد من ترتيب

الاثـر على طبق الحجة الفعلية فان الحجة السابقة — أي التقليد الاول —
كلا حجة بالنسبة الى الآثار اللاحقة ، وان كانت حجة عليه في وقته ،
والمفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باق على حاله • فيجب العمل
على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه •
فلا أجزاء الا اذا ثبت الاجماع عليه •
وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج الى سعة من القول فوق
مستوى هذا المختصر •

« تنبيه في تبدل القطع »

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطأه ،
فانه لا ينبغي الشك في عدم الاجزاء • والمر واضح ، لانه عند القطع الاول
لم يفعل ما يستوفي مصلحة الواقع بأي وجه من وجوه الاستيفاء ، فكيف
يسقط التكليف الواقعي ، لانه في الحقيقة لا أمر موجه اليه وانما كان
يتخيل الامر •

وعليه ، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء وفي خارجه قضاء •
نعم لو أن العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققا
لمصلحة الواقع فانه لا بد ان يكون مجزيا • ولكن هذا أمر آخر اتفاهي ليس
من جهة كونه مقطوع الوجوب •



مقدمة الواجب

تحرير النزاع :

كل عاقل يجد من نفسه أنه اذا وجب عليه شيء وكان حصوله يتوقف على مقدمات ، فإنه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل الى فعل ذلك الشيء بها .

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع ، وإنما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الأصوليين هو أن هذه اللابدية العقلية للمقدمة التي لا يتم الواجب إلا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعاً أيضاً ؟

يعني ان الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعاً؟ أو فقل على نحو العموم : كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى .

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً . ان العقل - لاشك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أي يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضاً بأنها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها ؟

وعلى هذا البيان ، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة .

مقدمة الواجب من اي قسم من المباحث الاصولية ؟

وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع أن نفهم انه في أي قسم من اقسام المباحث الاصولية ينبغي أن تدخل هذه المسألة . وتوضيح ذلك :

إن هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على انحاء ثلاثة :
اما ملازمة غير بينة • او بينة بالمعنى الاعم ، او بينة بالمعنى الاخص (١) •
فان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بينة او بينة بالمعنى
الاعم ، فاثباته اللازم وهو وجوب المقدمة شرعا لا يرجع الى دلالة اللفظ
أبدا بل اثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة ، واذ
تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الاشارة (٢) • وعلى هذا فيجب أن
تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة ، ولا يصح ادراجها
في مباحث الالفاظ •

وان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بينة بالمعنى
الاخص ، فاثبات اللازم يكون لامحالة بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية
خاصة • والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة •
ولعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة في مباحث الالفاظ وجعلوها من
مباحث الاوامر بالخصوص • وهم على حق في ذلك اذا كان القائل بالملازمة
لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الاخص ، ولكن الأمر ليس كذلك •
اذن ، يمكننا أن نقول : إن هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الاقوال
فيها : يمكن أن تدخل في مباحث الالفاظ على بعض الاقوال ، ويمكن ان
تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر •

(١) راجع عن معنى الملازمة واقسامها الثلاثة الجزء الاول من المنطق
للمؤلف ص ٧٩ الطبعة الثانية •

(٢) راجع دلالة الاشارة الجزء الاول ص ١٣٥ ، فانه ذكرنا هناك ان
دلالة الاشارة ليست من الظواهر فلا تدخل في حجية الظهور ، وانما حجيتها
- على تقديره - من باب الملازمة العقلية •

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية -
كما صنعنا - لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة ، غاية الامر
انه على أحد الإقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية
العقل • وعلى القول الآخر تمحض في الدخول صغرى لحجية العقل •
والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل •

ثمرة النزاع :

إن ثمرة النزاع المتصورة - أولا وبالذات - لهذه المسألة هي استنتاج
وجوب المقدمة شرعا بالاضافة الى وجوبها العقلي الثابت • وهذا المقدار
كاف في ثمرة المسألة الاصولية ، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة
بمسائله على استنباط الاحكام من ادلتها •

ولكن هذه ثمرة غير عملية ، باعتبار أن المقدمة بعد فرض وجوبها
العقلي ولا بدية الاتيان بها لافائدة في القول بوجوبها شرعا او بعدم وجوبها
اذ لا مجال للمكلف ان يتركها بحال ما دام هو بصدد امثال ذي المقدمة •
وعليه ، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثا عمليا مفيدا ، بل يبدو
لأول وهلة أنه لغو من القول لاطائل تحته ، مع أن هذه المسألة من أشهر
مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثا •

ومن أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية
لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب • وفي الحقيقة ان كل ما ذكره من
ثمرات لاتسمن ولا تغني من جوع •

(راجع عنها المطولات ان شئت) •

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا ؟ وهل من الأصح ان تترك

البحث عنها؟ - تقول : لا !

إن للمسألة فوائد علمية كثيرة إن لم تكن لها فوائد عملية ، ولا يستهان بتلك الفوائد كما ستري ، ثم هي ترتبط ، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه ، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لايسع الاصولي أن يتجاهلها ويفعلها . وهذا كله ليس بالشيء القليل وإن لم تكن هي من المسائل الاصولية . ولذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوّه عنها وأمثالها . أما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش ، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين . هذا ، ونحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة :

١ - الواجب النفسي والغيري

تقدم في الجزء الاول ٧٧ معنى الواجب النفسي والغيري ، ويجب توضيحهما الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما ، لأن الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة - على تقدير القول بوجوبها - . وعليه ، فنقول في تعريفهما :

(الواجب النفسي) : ما وجب لنفسه ، لا لراغب آخر .

(الواجب الغيري) : ما وجب لواجب آخر .

وهذان التعريفان أسدّ التعريفات لهما وأحسنها ، ولكن يحتاجان الى بعض من التوضيح :

فإن قولنا : « ما وجب لنفسه » قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة أن

العبارة تعطي أن معناها أن يكون وجوب الشيء علة لنفسه في الواجب النفسي ، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري ، إذ استفاد منه أن وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور . ولا شك في أن هذا محال في الواجب النفسي ، إذ كيف يكون الشيء علة لنفسه ؟

ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل ، فإن ذلك التعبير عن الواجب النفسي صحيح لاغبار عليه ، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بأنه « واجب الوجود لذاته » ، فإن غرضهم منه أن وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لأجل الغير كالممكن ، لا أن معناه أنه معلول لذاته . وكذلك هنا تقول في الواجب النفسي فإن معنى « ماوجب لنفسه » أن وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير في قبالة الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير ، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه .

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري « ما وجب لواجب آخر » فإن معناه أن وجوبه لأجل الغير وتابع للغير ، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب . وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه ، ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب .

٢ - معنى التبعية في الوجوب الغيري

قد شاع في تعبيراتهم كثيرا قولهم : « ان الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره » ، ولكن هذا التعبير مجمل جدا ، لأن التبعية في الوجوب يمكن أن تتصور لها معاني أربعة ، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا ، فنقول :

١ - أن يكون معنى الوجوب التبعية هو الوجوب بالعرض . ومعنى

ذلك أنه ليس في الواقع الا وجوب واحد حقيقي - وهو الوجوب النفسي -
ينسب الى ذي المقدمة اولا وبالذات والى المقدمة ثانيا وبالعرض . وذلك
نظير الوجود بالنسبة الى اللفظ والمعنى حينما يقال : المعنى موجود باللفظ ،
فان المقصود بذلك أن هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب الى اللفظ أولا
وبالذات والى المعنى ثانيا وبالعرض .

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية
هنا ، لأن المقصود من الوجوب الغيري وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدمة
غير وجوب ذيها النفسي ، بأن يكون لكل من المقدمة وذوها وجوب قائم به
حقيقة . ومعنى التبعية في هذا الوجه أن الوجوب الحقيقي واحد ويكون
الوجوب الثاني وجوبا مجازيا . على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوبا
يزيد على الابدية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا .
٢ - أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود ، فيكون ترتب
الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين
على الآخر ، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلا ولكنه بعدالبعث
نحو ذيها مرتب عليه في الوجود ، فيكون من قبيل الامر بالحج المرتب
وجودا على حصول الاستطاعة ومن قبيل الامر بالصلاة بعد حصول البلوغ
او دخول الوقت .

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضا لا ينبغي أن يكون هو المقصود هنا،
فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة - في الحقيقة -
وجوبا نفسيا آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة وانما يكون وجوب ذي
المقدمة له السبق في الوجود فقط . وهذا ينافي حقيقة المقدمة فانها لا تكون
الاموصلة الى ذي المقدمة في وجودها وفي وجوبها معا .

٣ - أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب

النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعث الاثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار .

وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم ، ولذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها اطلاقا واشترطا لمكان هذه المعلولية ، لأن المعلول لا يتحقق الا حيث تتحقق علته واذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها . وأيضا علموا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته .

ولكن هذا الوجه لا ينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيري وان اشتهر على الألسنة ، لأن الوجوب النفسي لو كان علة للوجوب الغيري فلا يصح فرضه الا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل فانه لا معنى لفرضه علة صورية او مادية او غائية . ولكن فرضه علة فاعلية أيضا باطل جزما ، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الامر ، لأن الامر فعل الأمر .

والظاهر أن السبب في اشتهاه معلولية الوجوب الغيري هو أن شوق الأمر للمقدمة هو الذي يكون منبعثا من الشوق الى ذي المقدمة ، لأن الانسان اذا اشتاق الى فعل شيء اشتاق بالتبع الى فعل كل ما يتوقف عليه . ولكن الشوق الى فعل الشيء من الغير ليس هو الوجوب وانما الشوق الى فعل الغير يدفع الأمر الى الأمر به اذا لم يحصل ما يمنع من الامر به ، فاذا صدر منه الامر وهو أهل له انتزع منه الوجوب .

والحاصل ليس الوجوب الغيري معلولا للوجوب النفسي في ذي المقدمة ولا ينتهي اليه في سلسلة العلل ، وانما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علته الى الشوق الى ذي المقدمة اذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمة ، لأن الشوق - على كل حال - ليس علة تامة الى فعل ما يشتاق

اليه • فتذكر هذا فانه سينفك في وجوب المقدمة المفوتة وفي أصل وجوب المقدمة ، فانه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذبيها ، وبهذا البيان سيتضح أيضا كيف ان المقدمة مطلقا ليست واجبة بالوجوب المولوي •

٤ — أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى أنه معلول له ، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيري — على تقدير القول به — هو الواجب النفسي باعتبار أن الامر بالمقدمة والبعث نحوها انما هو لغاية التوصل الى ذبيها الواجب وتحصيله ، فيكون وجوبها وصلة وطريقا الى تحصيل ذبيها ولولا أن ذبيها كان مرادا للمولى لما اوجب المقدمة • ويشير الى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بأنه « ما وجب لواجب آخر » ، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل اليه ، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذبيها الواجب •

وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري • ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعا لوجوبها اطلاقا واشتراطا •

وعليه ، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه وجوب تبعي توصلي آلي ، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة • فكما ان المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها الا التوصل الى ذبيها كذلك وجوبها انما هو للتوصل الى تحصيل ذبيها ، كالألة الموصلة التي لا تقصد بالاصالة والاستقلال • وسر هذا واضح ، فان المولى — بناء على القول بوجوب المقدمة — اذا أمر بذبي المقدمة فانه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلا الى غرضه •

فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثا حقيقيا ، لا أنه يتبع
البعث الى ذبيها على وجه ينسب اليها بالعرض كما في (الوجه الاول) ،
ولا أنه يبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها
كما في (الوجه الثاني) ، ولا أن البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو
ذبيها على وجه يكون معلولا له كما في (الوجه الثالث) .
وسياتي تنمة للبحث في المقدمات المفوتة .

٣ - خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه
التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي ، وهي أمور :

١ - إن الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له - كما تقدم -
لا إطاعة استقلالية له ، وانما اطاعته كوجوبه لغرض التوصل الى ذي المقدمة،
بخلاف الواجب النفسي فانه واجب لنفسه ويطاع لنفسه .

٢ - إنه بعد أن قلنا انه لا اطاعة استقلالية للوجوب الغيري وانما
اطاعته كوجوبه لصرف التوصل الى ذي المقدمة فلا بد ألا يكون له ثواب
على اطاعته ^(١) غير الثواب الذي يحصل على اطاعة وجوب ذي المقدمة ، كما
لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة. ولذا نجد أن

(١) يرى السيد الجليل المحقق الخوئي ان المقدمة امر قابل لان يأتي به
الفاعل مضافا به الى المولى ، فيترتب على فعلها الثواب اذا اتى بها كذلك. ولا
ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه. ولا
يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه . وهو رأي وجيه باعتبار ان
فعل المقدمة بعد شروعا في امتثال ذبيها .

من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق اكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي ، لانه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة .
واما ماورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات مثل ماورد من الثواب على المشي على القدم الى الحج او زيارة الحسين عليه السلام وأنه في كل خطوة كذا من الثواب فينبغي — على هذا — ان يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار ان افضل الاعمال أحمرها وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حماسة العمل ومشقته ، فينسب الثواب الى المقدمة مجازا ثانيا وبالعرض ، باعتبار انها السبب في زيادة مقدار الحماسة والمشقة في نفس العمل ، فتكون السبب في زيادة الثواب ، لأن الثواب على نفس المقدمة .

ومن اجل انه لاثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه ان الثواب على نفس المقدمة بماهي . وسيأتي حله ان شاء الله تعالى .

٣ — ان الوجوب الغيري لا يكون الا توصليا ، أي لا يكون في حقيقته عباديا ولا يقتضي في نفسه عبادية المقدمة اذ لا يتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصة الاولى انه لاطاعة استقلالية له ، بل انما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل الى ذبيها واطاعة امر ذبيها فالمقصود بالامتثال به نفس امر ذبيها .

ومن هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث . وسيأتي حله ان شاء الله تعالى .

٤ — ان الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقا واشتراطا وفعلية وقوة ، قضاء لحق التبعية ، كما تقدم . ومعنى ذلك انه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة ، وماليس بشرط لا يكون شرطا لوجوبها ، كما انه كلما تحقق وجوب ذي المقدمة تحقق معه

وجوب المقدمة • وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذيه بالاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعاول قبل حصول علته بناء على ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيه •

ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان ذيه في المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلا - قبل الفجر لادراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر ، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتا للواجب في وقته ، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار ان تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب في وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع ان الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته ؟

وسياتي ان شاء الله تعالى حل هذا الاشكال في بحث المقدمات المفوتة •

٤ - مقدمة الوجوب

قسموا المقدمة الى قسمين مشهورين :

١ - (مقدمة الوجوب) ، وتسمى المقدمة الوجوبية • وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب ، بأن تكون شرطا للوجوب على قول مشهور • وقيل انها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر ، ومع ذلك تسمى مقدمة الوجوب • ومثالها الاستطاعة بالنسبة الى الحج ، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة الى جميع الواجبات • ويسمى الواجب بالنسبة اليها (الواجب المشروط) •

٢ - (مقدمة الواجب) ، وتسمى المقدمة الوجودية • وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها ، بل يكون الوجود

بالنسبة اليها مطلقا ولا تؤخذ بالنسبة اليه مفروضة الوجود ، بل لا بد من
تحصيلها مقدمة لتحصيله كالأضوء بالنسبة الى الصلاة، والسفر بالنسبة الى الحج
ونحو ذلك • ويسمى الواجب بالنسبة اليها (الواجب المطلق) •
(راجع عن الواجب المشروط والمطلق الجزء الاول ص ٨٧) •

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان ان محل النزاع في مقدمة الواجب
هو خصوص القسم الثاني أعني المقدمة الوجودية ، دون المقدمة الوجوبية •
والسر واضح لانه اذا كانت المقدمة الوجودية مأخوذة على انها مفروضة
الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة
لاجل الحج ، بل ان اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها • وذلك
نظير الفوت في قوله عليه السلام : « اقض ما فات كما فات » ، فانه لا يجب
تحصيله لاجل امتثال الامر بالقضاء ، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء •

٥ - المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية الى قسمين : داخلية وخارجية •

١ - « المقدمة الداخلية » : هي جزء الواجب المركب ، كالصلاة •
وانما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار ان المركب متوقف في وجوده على أجزائه
فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب ، كتقدم الواحد على الاثنين •
وانما سميت (داخلية) فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب ، وليس
للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء •

٢ - « المقدمة الخارجية » : وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود

مستقل خارج عن وجود الواجب •

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أن النزاع في مقدمة الواجب

هل يشمل المقدمة الداخلية او ان ذلك يختص بالخارجية ؟
ولقد انكر جماعة شمول النزاع للداخلية • وسندهم في هذا الانكار
أحد أمرين :

(الاول) انكار المقدمة للجزء رأسا ، باعتبار ان المركب نفس الاجزاء
بالاسر فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه •
(الثاني) بعد تسليم ان الجزء مقدمة ، ولكن يستحيل انصافه بالوجوب
الغيري مادام انه واجب بالوجوب النفسي ، لان المفروض انه جزء الواجب
بالوجوب النفسي ، وليس المركب الاجزاءه بالاسر ، فينبسط الواجب على
الاجزاء • وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري ايضا لاتصف الجزء
بالجويين •

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الجويين ، ولايهنا بيان
الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة •
ولما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة
العملية في مسألة وجوب المقدمة ، مع انه بحث دقيق يطول الكلام حوله
فنحن نظوي عنه صفحا محيين الطالب الى المطولات ان شاء •

٦ - الشرط الشرعي

- ان المقدمة الخارجية تنقسم الى قسمين : عقلية وشرعية •
- ١ - (المقدمة العقلية) : هي كل امر يتوقف عليه وجود الواجب توقفا
واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع ، كتوقف الحج على
قطع المسافة •
 - ٢ - (المقدمة الشرعية) : هي كل امر يتوقف عليه الواجب توقفا

لا يدركه العقل بنفسه ، بل يثبت ذلك من طريق الشرع ، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما . ويسمى هذا الامر ايضا (الشرط الشرعي) ، باعتبار أخذه شرطا وقيدا في الأمور به عند الشارع ، مثل قوله عليه السلام : « لاصلاة الا بطهور » المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة . والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان ان النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي ؟

ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقاريره درسه - الى ان الشرط الشرعي كالجزم لا يكون واجبا بالوجوب الغيري ، وسماه (مقدمة داخلية بالمعنى الاعم) ، باعتبار ان التقييد لما كان داخلا في الأمور به وجزءا له (١) فهو واجب بالوجوب النفسي . ولما كان انتزاع التقييد انما يكون من القيد - اي منشأ انتزاعه هو القيد - والامر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه ، اذ لا وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه - فيكون الامر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقا بالقيد ؛ واذا كان انقيد واجبا نفسيا فكيف يكون مرة اخرى واجبا بالوجوب الغيري ؟

ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهاني رحمه الله ؛ وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة . وهو على حق في مناقشاته :
اما (اولا) فلان هذا القيد المفروض دخوله في الأمور به ؛ لا يخلو

(١) ان الفرق بين الجزء والشرط هو انه في الجزء يكون التقييد والقيد معا داخلين في الأمور به ، واما في الشرط فالتقييد فقط يكون داخلا والقيد يكون خارجا ، يعني ان التقييد يكون جزءا تحليليا للامور به اذ يكون الامور به - في المثال - هو الصلاة بما هي مقيدة بالطهارة ، اي ان الامور به هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهارة . فذات الصلاة جزء تحليلي والتقييد جزء تحليلي آخر .

اما ان يكون دخيلا في اصل الغرض من الأمور به ؛ واما ان يكون دخيلا في فعلية الغرض منه ؛ ولا ثالث لهما .

فان كان من قبيل (الاول) فيجب ان يكون أمورا به بالامر النفسي ، ولكن بمعنى ان متعلق الامر لا بد ان يكون الخاص بما هو خاص وهو المركب من المقيد والقيد فيكون القيد والتقيد معا داخلين . والسري في ذلك واضح ، لان الغرض يدعو بالاصالة الى ارادة ما هو واف بالغرض وما يفي بالغرض - حسب الغرض - هو الخاص بما هو خاص أي المركب من المقيد والقيد ، لأن الخصوصية تكون خصوصية في الأمور به المفروغ عن كونه أمورا به ، لان المفروض ان ذات الأمور به ذي الخصوصية ليس وحده دخيلا في الغرض . وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءا من الأمور به كسائر أجزائه الاخرى ، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية ، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الاعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق ، كما لا وجه لتسميته بالشرط .

وان كان من قبيل (الثاني) فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا او عقليا ومثل هذا لا يعقل ان يدخل في حيز الامر النفسي ، لان الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالاصالة الا الى ارادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج ، واما ماله دخل في تأثير السبب أي في فعلية الغرض فلا يدعو اليه الغرض في عرض ذات السبب ، بل الذي يدعو الى ايجاد شرط التأثير لا بد ان يكون غرضا تبعا يتبع الغرض الاصلي وينتهي اليه .

ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك ، وانما الفرق ان الشرط الشرعي لما كان لا يعلم دخله في فعلية الغرض الامن قبل المولى كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة الى الصلاة ، فلا بد ان ينه المولى على اعتباره ولو بان يأمر به ، اما بالامر المتعلق بالأمور به أي يأخذه قيدا فيه كأن يقول

مثلا صل عن طهارة ، او بأمر مستقل كأن يقول مثلا : تطهر للصلاة . وعلى جميع الاجوال لا تكون الارادة المتعلقة به في عرض ارادة ذات السبب حتى يكون مأمورا به بالأمر النفسي ، بل الارادة فيه تبعية وكذا الامر به •

فان قلتم - على هذا - يلزم سقوط الامر المتعلق بذات السبب الواجب اذا جاء به المكلف من دون الشرط ، قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط الامر بالسبب بفعله من دون شرطه ، والا كان الاشتراط لغوا وعيثارا . واما (ثانيا) فلو سلمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون جزءا منه فان هذا لا يوجب ان يكون نفس القيد والشرط الذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمة داخلية ، بل هو مقدمة خارجية ، فان وجود الطهارة - مثلا - يوجب حصول تقييد الصلاة بها ، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذي هو جزء حسب الفرض • وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس اجزاء الأمور به الخارجية ، فكما ان مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءا •

والحاصل انه لما فرضتم في الشرط ان التقييد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه ان القيد خارج ، فكيف تفرضونه مرة اخرى انه داخل في الأمور به المتعلق بالمقيد •

٧ - الشرط المتأخر

لاشك في ان من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زمانا على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة الى الصلاة ونحوها ، بناء على ان الشرط نفس الافعال لا اثرها الباقي الى حين الصلاة •

ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زمانا كالاستقبال وطهارة اللباس

• للصلاة

وانما وقع الشك في (الشرط المتأخر) • أي انه هل يمكن ان يكون الشرط الشرعي متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط او لا يمكن ؟
ومن قال بعدم امكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي ، فان المقدمة العقلية يستحيل فيها ان تكون متأخرة عن ذي المقدمة ، لأنه لا يوجد الشيء الا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ماله دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة • واذا وجد الشيء فقد انتهى •
فأية حاجة له تبقى الى ما سيوجد بعد •

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط ، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط — عند بعضهم — لصوم النهار السابق على الليل •
ومن هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة •

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلية اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا ، فبعضهم ذهب الى امكان الشرط المتأخر في الشرعيات وبعضهم ذهب الى استحالته قياسا على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا ، والذاهبون الى الاستحالة اولوا ماورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها •

وأحسن ما قيل في توجيه امكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الاعاظم قدس سره في بعض تقاريرات درسه • وخلاصته : ان الكلام تارة يكون في شرط الأمور به ، واخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا •

اما في (شرط الأمور به) فان مجرد كونه شرطا شرعيا للأمر به لا مانع منه ، لانه ليس معناه الا أخذه قيديا في الأمر به على ان تكون الحصة

الخاصة من المأموره هي المطلوبة. وكما يجوز ذلك في الامر السابق والمقارن فانه يجوز في السالحق بلا فرق . نعم اذا رجع الشرط الشرعي الى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة الى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق .

وسر ذلك ان المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لاشأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة . ولا محذور في ذلك انما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم . واما في (شرط الحكم) سواء كان الحكم تكليفيا ام وضعيا ، فان الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وانشائه ، وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين ان يكون متقدما ومقارنا ومتأخرا ، كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع .

ويتقرب ذلك الى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول فان التكليف في فعليته في الجزء الاول وما بعده يلقى مراعى الى ان يحصل الجزء الاخير من المركب ، وقد بقيت — الى حين حصول كمال الاجزاء — شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما .

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه ، فان الحكم في الشرط المتأخري يلقى في فعليته مراعى الى ان يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول ، فكما أن الجزء الاول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجبا وفعلي الوجوب من اول الامر لأن فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء ، وكذا باقي الاجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع ، فكذلك مانحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من اول الامر في فرض

حصول الشرط في ظرفه لان فعليته تكون متأخرة حين الشرط .
هذا خلاصة رأي شيخنا المعظم ، ولا يخلو عن مناقشة ، والبحث عن
الموضوع بأوسع مما ذكرنا لايسهه هذا المختصر .

٨ - المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذبيها في الموقفات
كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول أيامه . ووجوب الغسل من الجنابة
للصوم قبل الفجر ، ووجوب الوضوء او الغسل - على قول - قبل وقت
الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها وهكذا .

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم « المقدمات المفوتة » باعتبار ان تركها
موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم .

ونحن نقول : لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات
فان العقل يحكم يلزوم الاتيان بها ، لان تركها موجب لتفويت الواجب في
ظرفه ، ويحكم ايضا بان التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه
بسبب تركها .

ولأول وهلة يبدو أن هذين الحكيمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على
القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين .

اما (اولا) فلاذن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها ، على اي نحو فرض
من انحاء التبعية ، لاسيما اذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو
المشهور . فكيف يفرض الواجب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب
المتبوع ؟

واما (ثانيا) فلاذنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته
قبل حضور وقته مع انه حسب الفرض لا وجوب له فعلا . واما في ظرفه

فينبغي ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمته والقدرة شرط عقلي
في الوجوب .

* * *

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة
— وان كان يستحيل التعارض في الاحكام العقلية وبديهيات العقل — حاول
جماعة من اعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انصكاك زمان
الوجوب عن زمان الواجب وتقدمه عليه ، اما في خصوص الموقنات او في مطلق
الواجبات ، على اختلاف المسالك . وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم
الاحكام العقلية ، لانه حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمة على زمانه فلا
مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب ، وكان استحقاق العقاب
على ترك الواجب على القاعدة لان وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمة .
اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط ؟
فهذا ما اختلفت فيه الانظار والمحاولات .

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة — فيما يبدو — صاحب الفصول الذي
قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة (الواجب المتعلق) الذي اخترعه
كما اشرنا اليه في الجزء الاول ص ٨٨ . وذلك في خصوص الموقنات ،
بفرض ان الوقت في الموقنات وقت للواجب فقط لا للوجوب ، أي ان الوقت
ليس شرطا وقيدا للوجوب بل هو قيد للواجب . فالوجوب — على هذا
الفرض — متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته . والفرق
بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف في المشروط للوجوب
وفي المعلق للفعل . وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذيها .
ولكن نقول : على تقدير امكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان
الواجب فان فرض رجوع القيد الى الواجب لا الى الوجوب يحتاج الى دليل

ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذبها لا يكون وحده
دليلا على ثبوت الواجب المعلق لان الطريق في تصحيح وجوب المقدمة المفوتة
لا ينحصر فيه كما سيأتي بياذ الطريق الصحيح .

والمحاولة الثانية - مانسب الى الشيخ الانصاري من رجوع القيد في
جميع شرائط الوجوب الى المادة وان اشتهر القول برجعها الى الهيئة ،
سواء كان الشرط هو الوقت او غيره كالاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ
والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف . ومعنى ذلك ان الوجوب
الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائما غير مقيد بشرط ابداء ،
وكل ما يتوهم من رجوع القيد الى الوجوب فهو راجع في الحقيقة الى
الواجب الذي هو مدلول المادة ، غاية الامر ان بعض القيود مأخوذة في الواجب
على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالاستطاعة بالنسبة الى الحج ،
ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم مالمو كان شرطا للوجوب ،
وبعضها لا يكون مأخوذا على وجه يكون مفروض الحصول ، بل يجب تحصيله
توصلا الى الواجب لان الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد
وعلى هذا التصوير فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجيء وقته ، وشأنه
في ذلك شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لافرق بينهما في الموقنات
بالنسبة الى الوقت فاذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمة
المفوتة قبل زمان ذبها .

والمحاولة الثالثة - مانسب الى بعضهم من ان الوقت شرط للوجوب
لاللواجب كما في المحاولتين الاوليتين ، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط
المتأخر . وعليه فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظير القول بالمعلق
فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبها لفعلية الوجوب قبل زمانه
فتجب مقدمته .

وكل هذه المحاولات المذكورة في كتب الاصول المطولة وفيها مناقشات وابحاث طويلة لايسعها هذا المختصر ، ومع الغض عن المناقشة في امكانها في انفسها لادليل عليها الا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها ، اذ كل صاحب محاولة منها يعتقد ان التخلص من اشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها ، ينحصر في المحاولة التي يتصورها فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لامحالة يدل عنده على محاولته .

والذي اعتقده انه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها ، فان الصحيح — كما افاده شيخنا الاصفهاني رحمه الله — ان وجوب المقدمة ليس معلولا لوجوب ذبيها ولا مترشحا منه ، فليس هناك اشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبيها حتى نلتجئ الى احدي هذه المحاولات لفك الاشكال ، وكل هذه الشبهة انما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها ، وهو فرض لا واقع له ابدا ، وان كان هذا القول يبدو غريبا على الاذهان المشبعة بفرض ان وجوب ذي المقدمة لوجوب المقدمة ، بل تقول اكثر من ذلك : انه يجب في المقدمة المفوتة ان يتقدم وجوبها على وجوب ذبيها ، اذا كنا نقول بان مقدمة الواجب واجبة ، وان كان الحق — وسيأتي — عدم وجوبها مطلقا .

ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها : نذكر ان الامر — في الحقيقة — هو فعل الأمر ، سواء كان الامر نفسيا ام غيريا ، فالأمر هو العلة الفاعلية له دون سواء ، ولكن كل امر انما يصدر عن ارادة الأمر لانه فعله الاختياري والارادة بالطبع مسبوقه بالشوق الى فعل المأمور به ، أي ان الأمر لا يبد ان يشترك اولا الى فعل الغير على ان يصدر من الغير ، فاذا اشتاقه لا بد ان يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق الى الامر به . واذا لم يحصل مانع من الامر فلا محالة يشتد الشوق الى الامر حتى يبلغ

الارادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الامر نحوه .

هذا حال كل مأمور به ، ومن جملته (مقدمة الواجب) ، فانه اذا ذهبنا الى وجوبها من قبل المولى لا بد ان نفرض حصول الشوق اولاً في نفس الأمر الى صدورها من المكلف ، غاية الامر ان هذا الشوق تابع للشوق الى فعل ذي المقدمة ومنبثق منه ، لان المختار اذا اشتاق الى تحصيل شيء واجبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين . واذا لم يكن هناك مانع من الامر بالمقدمات حصلت لدى الأمر — ثانياً — الارادة الحتمية التي تتعلق بالامر بها فيصدر حينئذ الامر .

اذا عرفت ذلك ، فانك تعرف انه اذا فرض ان المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذبيها على وجه لا يحصل ذوهاً في ظرفه وزمانه الا اذا حصلت هي قبل حلول زمانه ، كما في امثلة المقدمات المفوتة ، فانه لاشك في ان الأمر يشتاقيها ان تحصل في ذلك الزمان المتقدم ، وهذا الشوق بالنسبة الى المقدمة يتحول الى الارادة الحتمية بالامر ، اذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ ، والمفروض ان وقتها قد حان فعلاً فلا بد ان يأمر بها فعلاً . اما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والامر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه ، فلا امر قبل الوقت ، وان كان الشوق الى الامر به حاصل حينئذ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع .

والحاصل ان الشوق الى ذي المقدمة والشوق الى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة ، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الاول ولكن الشوق الى المقدمة يؤثر اثره ويصير ارادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الامر ، دون الشوق الى ذي المقدمة لوجود المانع من الامر . وعلى هذا ، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذبيها ولا محذور فيه ،

بل هو امر لابد منه ولا يصح أن يقع غير ذلك .

ولا تستغرب ذلك فان هذا امر مطرد حتى بالنسبة الى افعال الانسان نفسه ، فانه اذا اشتاق الى فعل شيء اشتاق الى مقدماته تبعا ، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زمانا على ذبيها ، فان الشوق الى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الارادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها ، مع ان ذي المقدمة لم يحن وقته بعد ، ولم تحصل له الارادة الحتمية المحركة للعضلات وانما يمكن ان تحصل له الارادة الحتمية اذا حان وقته بعد طي المقدمات .
فارادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زمانا على ارادة ذبيها ، وعلى قياسها الارادة التشريعية ، فلا بد أن تحصل للمقدمة المتقدمة زمانا قبل ان تحصل لذبيها المتأخر زمانا ، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمة على الوجوب الفعلي لذبيها زمانا ، على العكس مما اشتهر ، ولا محذور فيه بل هو المتعين . وهذا حال كل متقدم بالنسبة الى المتأخر فان الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا وارادة ، كما في الافعال التدريجية الوجود .

وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها فلا نعيد ، وقلنا انه ليس معناه معلوليته لوجوب ذي المقدمة وتبعيته له وجودا كما اشتهر على لسان الاصوليين .

(فان قلت) : ان وجوب المقدمة — كما سبق — تابع لوجوب ذي المقدمة اطلاقا واشترطا ، ولا شك في ان الوقت — على الرأي المعروف — شرط لوجوب ذي المقدمة ، فيجب ان يكون ايضا وجوب المقدمة مشروطا به ، قضاء لحق التبعية .

(قلت) : ان الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب بمعنى انه دخيل في مصلحة الامر كالاتطاعة بالنسبة الى وجوب الحج ، وان كان دخيلا في مصلحة المأمور به ، ولكنه لا يتحقق البعث قبله ، فلا بد ان

يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة اليه لانه غير اختياري للمكلف .
اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا متناع البعث قبل الوقت .
والسر واضح لان البعث حتى البعث الجعلي منه يلازم الانبعاث امكانا
ووجودا فاذا امكن الانبعاث امكن البعث والا فلا ، واذ يستحيل الانبعاث
قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي . ومن اجل هذا تقول بامتناع
الواجب المعلق لانه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث .
وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها
فلا مانع من فعلية البعث بالنظر اليها لو ثبت ، فعدم فعلية الوجوب قبل
زمان الواجب انما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط ، وهذا المانع موجود
في ذي المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة .
ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو : انه حينئذ لامانع في المقدمة المفوتة
العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب
لوقلنا بأن مقدمة الواجب واجبة .
والحاصل : ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت
ذيتها ولا مانع عقلي من ذلك .



هذا كله من جهة اشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيتها . واما
من جهة اشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم
فعلية وجوبه ، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذوي المقدمة الموقت يكون
تام الاقتضاء وان لم يصر فعليا لوجود المانع وهو عدم حضور وقته .
ولا ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تنويت لغرض المولى
المعلوم الملزوم . وهذا يعد ظلما في حقه وخروجا عن زي الرقية وتمردا
عليه ، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة ، وان لم يكن فيه مخالفة

للتكليف الفعلي المنجز .

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج ،
فان مثله لا يعد ظلما وخروجا عن زبي الرقية وتمردا على المولى ، لانه
ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء . والمدار في استحقاق
العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلا .

٩ - المقدمة العبادية

ثبت بالدليل ان بعض المقدمات الشرعية لاتقع مقدمة الا اذا وقعت على
وجه عبادي ، وثبت ايضا ترتب الثواب عليها بخصوصها . ومثالها منحصر
في الطهارات الثلاث . الوضوء والغسل والتهييم .
وقد سبق في الامر الثاني الاشكال فيها من جهتين : من جهة ان الواجب
الغيري لا يكون الاتوصليا ، فكيف يجوز ان تقع المقدمة بما هي مقدمة
عبادة ، ومن جهة ثانية ان الواجب الغيري بما هو واجب غيري لاستحقاق
لثواب عليه .

وفي الحقيقة ان هذا الاشكال ليس الا اشكالا على اصولنا التي اصلناها
للوالب الغيري ، فنقع في حيرة في التوفيق بين مافهمناه عن الواجب الغيري
وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها ، والا فكون هذه المقدمات
عبادية يستحق الثواب عليها امر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه .
فاذن ، لا بد لنا من تصحيح ما اصلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادية
المقدمة على وجه يلائم توصلية الامر الغيري ، وقد ذهب الآراء اشتاتا في
توجيه ذلك .

ونحن نقول على الاختصار : انه من المتيقن الذي لا ينبغي ان يتطرق اليه
الشك من احد ، ان الصلاة -- مثلا -- ثبت من طريق الشرع توقف صحتها

على احدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف على مجرد افعالها كيفما اتفق وقوعها ، بل انما تتوقف على فعل الطهارة اذا وقع على الوجه العبادي أي اذا وقع متقربا به الى الله تعالى • فالوضوء العبادي — مثلا — هو الشرط وهو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها •

وعليه ، لا بد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الامر الغيري به ، لان الامر الغيري — حسبما فرضناه — انما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة ، لا بأصل الوضوء بما هو • فلم تنشأ عباديته من الامر الغيري حتى يقال ان عباديته لاتلائم توصلية الامر الغيري ، بل عباديته لا بد ان تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الامر الغيري به • ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لانه عبادة في نفسه •



ولكن ينشأ من هذا البيان اشكال آخر ، وهو انه اذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الامر الغيري ، فما هو الامر المصحح لعباديتها ، والمعروف انه لا يصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق امر بهاليمكن قصدا مثاله ، لان قصد امثال الامر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم • وليس لها في الواقع الا الامر الغيري • فرجع الامر بالاخير الى الغيري لتصحيح عباديتها •

على انه يستحيل ان يكون الامر الغيري هو المصحح لعباديتها ، لتوقف عباديتها — حينئذ — على سبق الامر الغيري ، والمفروض ان الامر الغيري متأخر عن فرض عباديتها لأنه انما تعلق بها بما هي عبادة ، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم ، وهو خلف محال ، او دور على ما قيل •

وقد اجيب عن هذه الشبهة بوجوده كثيرة •

واحسنها — فيما أرى بناء على ثبوت الامر الغيري أي وجوب مقدمة الواجب وبناء على ان عبادية العبادة لاتكون الا بقصد الامر المتعلق بها —

هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الامر النفسي الاستجابي لها في حد ذاتها السابق على الامر الغيري بها . وهذا الاستجاب باقٍ حتى بعد فرض الامر الغيري ، ولكن لا يحد الاستجاب الذي هو جواز الترك اذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستجاب الا مرتبة ضعيفة بالنسبة الى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم ، بل يشتد وجوده، فيكون الوجوب استمرارا له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة الى مرتبة أقوى ، وهو وجود واحد مستمر . واذا كان الامر كذلك فالامر الغيري حينئذ يدعو الى ماهو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأتية من الامر الغيري حتى يلزم الاشكال .

ولكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة . وسر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الامر الاستجابي النفسي بالخصوص لكان يازم الاتصح هذه المقدمات الا اذا جاء بها المكلف بقصد امثال الامر الاستجابي فقط ، مع انه لا يفتي بذلك احد ، ولا شك في انها تقع صحيحة لو اتى بها بقصد امثال امرها الغيري ، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها .

فنقول (اكمالا للجواب) : انه ليس مقصود المجيب من كون استجابها النفسي مصححا لعباديتها أن المأمور به بالامر الغيري هو الطهارة المأتي بها بداعي امثال الامر الاستجابي . كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستجاب بعده بعد ورود الامر الغيري ، فكيف يفرض ان المأمور به هو المأتي به بداعي امثال الامر الاستجابي .

بل مقصود المجيب ان الامر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة ، ولا يمكن ان تكون عباديتها ناشئة من نفس الامر الغيري بما هو

أمر غيري - فلا بد من فرض عباديتها لامن جهة الامر الغيري وبفرض سابق عليه ، وليس هو الا الامر الاستجابي النفسي المتعلق بها ، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الامر الغيري بها ، وان كان حين توجه الامر الغيري لا يبقى ذلك الاستحباب بحده وهو جواز الترك ، ولكن لاتذهب بذلك عباديتها ، لان المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح ، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي ، وهي باقية بعد تعلق الامر الغيري .

وإذا صح تعلق الامر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحباب فيه ، بمعنى ان الامر الغيري يكون استمرارا لتلك المطلوبية - فانه حينئذ لا يبقى الا الامر الغيري صالحا للدعوة اليها ، ويكون هذا الامر الغيري نفسه امرا عباديا غاية الامر ان عباديته لم تجيء من اجل نفس كونه امرا غيريا ، بل من اجل كونه امتدادا لتلك المطلوبية النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الامر الاستجابي النفسي السابق .

وعليه ، فينقلب الامر الغيري عباديا ، ولكنها عبادية بالعرض لالذات حتى يقال ان الامر الغيري توصلي لا يصلح للعبادية .
ومن هنا لا يصح الاتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها ، لان الاستحباب بحده قد اندك في الامر الغيري فلم يعد موجودا حتى يصح قصده .

نعم يبقى ان يقال : ان الامر الغيري انما يدعو الى الطهارة الواقعة على وجه العبادة ، لانه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لاذات الطهارة ، والامر لا يدعو الا الى ماتعلق به ، فكيف صح ان يؤتى بذات العبادة بداعي امتثال امرها الغيري ولا امر غيري بذات العبادة ؟
ولكن ندفع هذا الاشكال بأن نقول : اذا كان الرضوء - مثلا -

مستحبا نفسيا فهو قابل لان يتقرب به من المولى ، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الامر الغيري المنك في الامر الاستجابي . وبعبارة اخرى : قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الامر الغيري المتعلق بها والامر الغيري انما يدعو الى ذلك ، فاذا جاء المكلف بها بداعي الامر الغيري المنك فيه الاستجاب والمفروض ليس هناك امر موجود غيره - صح التقرب به ووقعت عبادة لامحالة ، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته .

* * *

هذا كله بناء على ثبوت الامر الغيري بالمقدمة وبناءاً على ان مناط عبادية العبادة هو قصد الامر المتعلق بها .
وكلا المبنيين نحن لا نقول بهما .

اما الاول فسيأتي في البحث الآتي الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب فلا أمر غيري أصلا .

واما الثاني فلأن الحق انه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والاتيان به متقربا اليه تعالى . غاية الامر ان العبادات قد ثبت انها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الاقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الاتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعا محرما . ولا يتوقف ذلك على تعلق امر المولى بنفس الفعل على ان يكون امرا فعليا من المولى ولذا قيل : يكفي في عبادية العبادة حسنها الذاتي ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الامر الفعلي بها .

وإذا ثبت ذلك فنقول في تصحيح عبادية الطهارات : ان فعل المقدمة بنفسه يعد شروعا في امثال ذي المقدمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها .

فيكون الاتيان بالمقدمة بنفسه يعد امثالاً للامر النفسي بذى المقدمة

المبادي • ويكفي في عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بلمولي والائتياز به متقربا اليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعمد به • ولاشك في أن قصد الشروع بامثال الامر النفسي بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل الى الواجب النفسي المبادي يعد طاعة واقيدا للمولى •

وبهذا تصحح عبادية المقدمة وان لم تقل بوجودها الغيري ولا حاجة الى فرض طاعة الامر الغيري •

ومن هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وان لم تكن في نفسها معتبرا فيها ان تقع على وجه العبادة ، كتطهير الثوب - مثلا - مقدمة للصلاة ، او كالمشي حافيا مقدمة للحج او الزيارة غاية الامر ان الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها ان غير المبادية لا يلزم فيها ان تقع على وجه قربي بخلاف المقدمات المشروطة فيها ان تقع عبادة كالطهارات الثلاث •

ويؤيد ذلك ماورد من الثواب على بعض المقدمات، ولا حاجة الى التأويل الذي ذكرناه سابقا في الامر الثالث من ان الثواب على ذي المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها في زيادة حماسة الواجب ، فان ذلك التأويل مبني على فرض ثبوت الامر الغيري وان عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشآن الا من جهة الامر الغيري ، اتباعا للمشهور المعروف بين القوم •

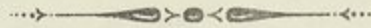
فان قلت : ان الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به فلا يعقل ان يكون الامر بذني المقدمة داعيا بنفسه الى المقدمة الا اذا قلنا بترشح امر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعي • وليس هذا الامر الآخر المترشح الا الامر الغيري • فرجع الاشكال جذعا •

قلت : نعم الامر لا يدعو الا الى ما تعلق به ، ولكننا لاندعي ان الامر بذني المقدمة هو الذي يدعو الى المقدمة ، بل قول ان العقل هو الداعي الى

فعل المقدمة توصلنا الى فعل الواجب ، وسيأتي ان هذا الحكم العقلي لا يستكشف منه ثبوت امر غيري من المولى . ولا يلزم ان يكون هناك امر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعيا اليها .

والحاصل ان الداعي الى فعل المقدمة هو حكم العقل ، والمصحح لعباديتها شيء آخر هو قصد التقرب بها ، ويكفي في التقرب بها الى الله ان يأتي بها بقصد التوصل الى ما هو عبادة . لان الداعي الى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها ، ولا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر في قصد الامر المتعلق بها ، وقد سبق توضيح ذلك .

وعليه ، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم الا باتيانها على أي وجه وقعت ، ولكن لو اتى بها المكلف متقربا بها الى الله توصلنا الى العبادة صح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب . وان كانت المقدمة عملا عباديا كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالاتيان بها كذلك ، والمفروض ان المكلف متمكن من ذلك ، سواء كان هناك امر غيري ام لم يكن ، وسواء كانت المقدمة في نفسها مستحبة ام لم تكن . فلا اشكال من جميع الوجوه في عبادية الطهارات .



النتيجة :

مسألة مقدمة الواجب والاقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع الى اصل المسألة ، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا انه آخر ما يشغل بال الاصوليين . وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها ، ببيان تحرير النزاع . وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، اذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب اي انه يدرك لزومها - ولكن وقع البحث في انه هل يحكم ايضا بأن المقدمة واجبة ايضا عند من امر بما يتوقف عليها؟ لقد تكثرت الاقوال جدا في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها . وهي :

١ - القول بوجوبها مطلقا .

٢ - القول بعدم وجوبها مطلقا « وهو الحق وسيأتي دليله » .

٣ - التفصيل بين السبب فلا يجب ، وبين غيره كالشرط وعدم المانع

والمعد فيجب .

٤ - التفصيل بين السبب وغيره ايضا ، ولكن بالعكس اي يجب السبب

دون غيره .

٥ - التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري ، باعتبار

انه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب

الغيري . وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني .

٦ - التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ايضا ، ولكن بالعكس ، اي

يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره .

٧ - التفصيل بين المقدمة الموصولة، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب ، وبين المقدمة غير الموصولة فلا تجب . وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول .

٨ - التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجبا . وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصاري .

٩ - التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي أشار إليه في مسألة الضد ، وهو اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها . فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته .

١٠ - التفصيل بين المقدمة الداخلية ، أي الجزء ، فلا تجب ، وبين المقدمة الخارجية فتجب .

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لإحاجة إلى ذكرها .

وقد قلنا إن الحق في المسألة - كما عليه جماعة^(١) من المحققين المتأخرين -

القول الثاني وهو عدم وجوبها مطلقاً .

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه ص ٣٢ من أنه في موارد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء لا يبقى مجال للأمر المولوي فإن هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة .

(١) أول من تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالأسلوب الذي ذكرناه

- فيما أعلم - استاذنا المحقق الإصفهاني قدس الله نفسه الزكية ، وقد عضد هذا ولقول السيد الجليل المحقق الخوئي دام ظله . وكذلك ذهب إلى هذا القول وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم دام ظله في حاشيته على الكفاية .

وذلك لانه اذا كان الامر بذني المقدمة داعيا للمكلف الى الاتيان بالمأمور به فان دعوته هذه - لامحالة بحكم العقل - تحمله وتدعوه الى الاتيان بكل مايتوقف عليه المأمور به تحصيلاله .

ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لاتبقى حاجة الى داع آخر من قبل المولى ، مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي ، لان الامر المولوي - سواء كان نفسيا ام غيريا - انما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به ، اذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع .

بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى ، لانه يكون من باب تحصيل الحاصل .

وبعبارة أخرى : ان الامر بذني المقدمة لو لم يكن كافيا في دعوة المكلف الى الاتيان بالمقدمة فأمر بالمقدمة لاينفع ولايكفي للدعوة اليها بما هي مقدمة . ومع كفاية الامر بذني المقدمة لتحريكه الى المقدمة وللدعوة اليها فأية حاجة تبقى الى الامر بها من قبل المولى ، بل يكون عبثا ولفوا ، بل يمتنع لانه تحصيل للحاصل .

وعليه ، فالوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الارشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الاوامر الارشادية في موارد حكم العقل وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام :

« اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة » .

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الاتية :

(انه لاوجوب غيري اصلا ، وينحصر الوجوب المولوي بالواجب النفسي فقط . فلا موقع اذن لتقسيم الواجب الى النفسي والغيري .
فليحذف ذلك من سجل الابحاث الاصولية) .

المسألة الثالثة :

مسألة الضد

تحرير محل النزاع :

اختلفوا في أن الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا يقتضي
على اقوال .

ولاجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الالفاظ التي
وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا وهي على ثلاثة :

١ - (الضد) ، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي ،
فيشمل تقيض الشيء ، اي ان الضد - عندهم - اعم من الامر الوجودي
والعلمي . وهذا اصطلاح خاص للاصوليين في خصوص هذا الباب ،
والا فالضد مصطلح فلسفي يراد به - في باب التقابل - خصوص الامر
الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية
التباعد .

ولذا قسم الاصوليون الضد الى (ضد عام) وهو الترك اي النقيض ،
(ضد خاص) وهو مطلق المعاند الوجودي .

وعلى هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة الى مسألتين موضوع احدهما
الضد العام وموضوع الاخرى الضد الخاص ، لاسيما مع اختلاف الاقوال
في الموضوعين .

٢ - (الاقتضاء) ، ويراد به لابدية ثبوت النهي عن الضد عند الامر
بالشيء اما لكون الامر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث : المطابقة والتضمن

والالتزام ، واما لكونه يلزمه عقلا النهي عن الضد من دون ان يكون لزومه

بيننا بالمعنى الاخص حتى يدل عليه بالالتزام .

فالمراد من الاقتضاء عندهم اعم من كل ذلك .

٣ - (النهي) ، ويراد به النهي المولوي من الشارع وان كان تبعا ،

كوجوب المقدمة الغيري التبعي . والنهي معناه المطابقي - كما سبق في مبحث

النواهي ج ١ ص ١٠٣ - هو الزجر والردع عما تعلق به . وفسره المتقدمون

بطلب الترك ، وهو تفسير بلازم معناه ، ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو

معناه المطابقي ، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال : ان طلب الترك محال

فلا بد ان يكون المطلوب الكف ، وهكذا تنازعوا في ان المطلوب بالنهي

الترك او الكف ، ولا معنى لنزاعهم هذا الا اذا كانوا قد فرضوا ان معنى

النهي هو الطلب فوقعوا في حيرة في ان المطلوب به اي شيء هو الترك

او الكف .

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى

لنزاعهم في الضد العام ، فان النهي عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب

ترك ترك المأمور به . ولما كان نفي النفي اثباتا فيرجع معنى النهي عن الضد

العام الى معنى طلب فعل المأمور به ، فيكون قولهم « الامر بالشيء يقتضي

النهي عن ضده العام » تبديلا للفظ بلفظ آخر بمعناه ، ويكون عبارة اخرى

عن القول « بأن الامر بالشيء يقتضي نفسه » . وما اشد سخف مثل

هذا البحث .

ولعله لاجل هذا التوهم - أي توهم ان النهي معناه طلب الترك ذهب

بعضهم الى عينية الامر بالشيء للنهي عن الضد العام .

وبعد بيان هذه الامور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع

النزاع وكيفيته • ان النزاع معناه يكون : انه اذا تعلق امر بشيء هل انه لابد ان يتعلق نهي المولى بضده العام او الخاص ؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوي عن الضد بعد فرض ثبوت الامر بالشيء • وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية اثباته ذلك • وعلى كل حال فان مسألتنا - كما قلنا - تنحل الى مسألتين احدهما في الضد العام والثانية في الضد الخاص ، فينبغي البحث عنهما في باين:

١ - الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة اصل الاقتضاء وعلمه ، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء وانما اختلافهم في كيفيته :
ف قيل : انه على نحو العينية اي ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقة •
وقيل : انه على نحو الجزئية فيدل عليه بالدلالة التضمنية ، باعتبار ان ينحل الى طلب الشيء مع المنع من اترك ، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب •
وقيل : انه على نحو الزوم البين بالمعنى الاخص ، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية •
وقيل : انه على نحو الزوم البين بالمعنى الاعم ، او غير البين ، فيكون اقتضائه له عقلياً صرفاً •
والحق انه لا يقتضيه بأي نحو من انحاء الاقتضاء ، أي انه ليس هناك نهي مولوي عن الترك يقتضيه نفس الامر بالفعل على وجه يكون هناك نهي

مولوي وراء نفس الامر بالفعل .

والدليل عليه : ان الوجوب - سواء كان مدلولا لصيغة الامر اولازما عقليا لها كما هو الحق - ليس معنى مركبا بل هو معنى بسيط وجدائي هو لزوم الفعل ، ولازم كون الشيء واجبا المنع من تركه .
ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعا مولويا ونهيا شرعيا ، بل هو منع عقلي تبعي من غير ان يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب . وسر ذلك واضح ، فان نفس الامر بالشيء على وجه الوجوب كاف في الزجر عن تركه ، فلا حاجة الى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الامر بذلك الشيء .

فان كان مراد القائلين بالافتضاء في المقام ان نفس الامر بالفعل يكون زاجرا عن تركه ، فهو مسلم ، بل لا بد منه لان هذا هو مقتضى الوجوب . ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة ، بل موضع النزاع هو النهي المولوي زائدا على الامر بالفعل . وان كان مرادهم ان هناك نهيا مولويا عن الترك يقتضيه الامر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم ولا دليل عليه ، بل هو ممتنع .

وبعبارة اوضح واوسع : ان الامر والنهي متعاكسان ، بمعنى انه اذا تعلق الامر بشيء فعلى طبع ذلك يكون تقيضه بالتبع ممنوعا منه والالخرج الواجب عن كونه واجبا . اذا تعلق النهي بشيء فعلى طبع ذلك يكون تقيضه بالتبع مدعوا اليه والا لخرج المحرم عن كونه محرما . . . ولكن ليس معنى هذه التبعية في الامر ان يتحقق - فعلا - نهى مولوي عن ترك الأمور به بالاضافة الى الامر المولوي بالفعل ، كما انه ليس معنى هذه التبعية في النهي ان يتحقق - فعلا - أمر مولوي بترك النهي عنه بالاضافة الى النهي المولوي عن الفعل .

والسر ماقلناه : ان نفس الامر بالشيء كاف في الزجر عن تركه ، كما ان نفس النهي عن الفعل كاف للدعوة الى تركه ، بلا حاجة الى جعل جديد من المولى في المقامين ، بل لا يعقل جعل الجديد كما قلنا في مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة ، فراجع .

ولأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الامر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء الامر بالشيء اقتضاه الامر على نحو العينية او التضامن او الالتزام او اللزوم العقلي .

كما حسبوا — هناك في مبحث النهي — ان معنى النهي هو الطلب اما للترك او الكف وقد تقدمت الاشارة الى ذلك في تحرير النزاع .

وهذان التوهمان في النهي والامر من واد واحد . وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي ، ولانهي ، عن الترك وراء طلب الفعل في الامر .

نعم يجوز للأمر بدلا من الامر بالشيء ان يعبر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول — مثلا — بدلا عن قوله صل : لاترك الصلاة . ويجوز له بدلا من النهي عن الشيء ان يعبر عنه بالامر بالترك ، كأن يقول — مثلا — بدلا عن قوله لاتشرب الخمر : اترك شرب الخمر ، فيؤدي التعبير الثاني في المقامين مؤدى التعبير الاول المبدل منه ، أي ان التعبير الثاني يحقق الغرض من التعبير الاول .

فاذا كان مقصود القائل بأن الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام هذا المعنى ، أي ان احدهما يصح ان يوضع موضع الآخر ويحل محله في أداء غرض الأمر — فلا بأس به وهو صحيح ، ولكن هذا غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر .

٢ - الضد الخاص

ان القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص يبتني ويتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام .
ولما ثبت - حسبما تقدم - انه لانهي مولوي عن الضد العام ، فبالطريق الاولى قول انه لانهي مولوي عن الضد الخاص ، لما قلنا من ابتناؤه وتفرعه عليه .

وعلى هذا ، فالحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقا سواء كان عاما او خاصا .

أما كيف يبتني القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام ويتفرع عليه ، فهذا ما يحتاج الى شيء من البيان ، فنقول :
ان القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك :

(الاول) - مسلك التلازم

وخلاصته : ان حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمه الآخر . والمفروض ان فعل الضد الخاص يلازم ترك الأمور به (أي الضد العام) ، كالأكل مثلا الملازم فعله لترك الصلاة الأمور بها . وعندهم ان الضد العام محرم منهى عنه - وهو ترك الصلاة في المثال - فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص وهو الأكل في المثال . فابتنى النهي عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضد العام .
اما نحن فلما ذهبنا الى انه لانهي مولوي عن الضد العام ، فلا موجب

لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهيًا عنه بنهي مولوي • لأن ملزومه ليس منهيًا عنه حسب التحقيق الذي مر •

على انا نقول - ثانياً - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهي عنه : ان هذا المسلك ليس صحيحًا في نفسه ، يعني ان كبراه غير مسلمة ، وهي « ان حرمة احد المتلازمين تستلزم ملازمه الآخر » فانه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لافي الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الاحكام ، مادام ان مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر . نعم القدر المسلم في المتلازمين انه لا يمكن ان يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون احدهما واجبا والآخر محرما ، لاستحالة امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما ، فاما ان يحرم احدهما او يجب الآخر • ويرجع ذلك الى باب التزام الذي سيأتي التعرض له •

وبهذا تبطل (شبهة الكعبي) المعروفة التي اخذت قسطا وافرا من اباحات الاصوليين اذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة ، فانه نسب اليه القول بنفي المباح بدعوى ان كل ما يظن من الافعال انه مباح فهو واجب في الحقيقة لان فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الاقل •

(الثاني) - مسلك المقدمة :

وخلاصته : دعوى ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به ، ففي المثال المتقدم يكون ترك الاكل مقدمة لفعل الصلاة وبمقدمة الواجب واجبة • فيجب ترك الضد الخاص •

واذا وجب ترك الاكل حرم تركه ، أي ترك ترك الاكل ، لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام • واذا حرم ترك الاكل ، فان معناه حرمة فعله ، لان نفي النفي اثبات • فيكون الضد الخاص منهيًا عنه •

هذا خلاصة مسلك المقدمة . وقد رأيت كيف ابتنى النبي عن الضد الخاص

على ثبوت النهي عن الضد العام .

ونحن اذ قلنا بانه لانهي مولوي عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك

الضد الخاص حرمة مولوية أي لا يحرم فعل الضد الخاص . فثبت المطلوب .

على ان مسلك المقدمة غير صحيح من وجهين آخرين : ك

(أحدهما) - انه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمة الضد العام ،

فان هذا المسلك كما هو واضح يبتني على وجوب مقدمة الواجب ، وقد

سبق ان اثبتنا انها ليست واجبة بوجوب مولوي ، وعليه لا يكون ترك الضد

الخاص واجبا بالوجوب الغيري المولوي حتى يحرم فعله .

(ثانيهما) انا لانسلم ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل الأمور به ،

وهذه المقدمة - أعني مقدمة الضد الخاص - لاتزال مثارا للبحث عند

المتأخرين حتى اصبحت من المسائل الدقيقة المطولة ، ونحن في غنى عن البحث

عنها بعد ما تقدم .

ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة في دعوى

مقدمة ترك الضد ، فنقول :

ان المدعي لمقدمة ترك الضد لضده تبني دعواه على ان عدم الضد من

باب عدم المانع بالنسبة الى الضد الآخر للتمانع بين الضدين ، أي لا يمكن

اجتماعهما معا ، ولاشك في ان عدم المانع من المقدمات ، لانه من متمات

العلة فان العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من مقتضي وعدم

المانع .

فيتألف دليله من مقدمتين :

١ - (الصغرى) : ان عدم الضد من باب « عدم المانع » لضده ،

لان الضدين متمافعان .

٢ - (الكبرى) : ان « عدم المانع » من المقدمات .

فينتج من الشكل الاول ان عدم الضد من المقدمات لضده .
وهذه الشبهة انما نشأت من أخذ كلمة (المانع) مطلقة ، فتخلوا ان
لها معنى واحدا في الصغرى والكبرى فاتنظم عندهم القياس الذي ظنوه
منتجا ، بينما ان الحق ان التمانع له معنيان ومعناه في الصغرى غير معناه في
الكبرى ، فلم يتكرر الحد الاوسط ، فلم يتألف قياس صحيح .
بيان ذلك : ان التمانع تارة يرد منه التمانع في الوجود ، وهو امتناع
الاجتماع وعدم الملازمة بين الشئيين ، وهو المقصود من التمانع بين الضدين
اذهما لا يجتمعان في الوجود ولا يتلاءمان ، وأخرى يراد منه التمانع في التأثير
وان لم يكن بينهما تسامع وتناف في الوجود وهو الذي يكون بين المقتضيين
لاثرين متمانعين في الوجود اذ يكون المحل غير قابل الا لتأثير احد المقتضيين
فان المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثر احدهما الا بشرط عدم
المقتضى الآخر . وهذا هو المقصود من المانع في الكبرى فان المانع الذي
يكون عدمه شرطا لتأثير المقتضي هو المقتضي الآخر الذي يقتضي ضد أثر
الاول . وعدم المانع اما لعدم وجوده اصلا او لعدم بلوغه مرتبة الغلبة
على الآخر في التأثير .

وعليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم المانع ولكنه عدم المانع
في الوجود وما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير ، فلم يتكرر الحد
الاوسط . فلا نستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات .
واعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه ، واصلاح هذا
البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج الى سعة من القول لاحتتملها
الرسالة . ولسنا بحاجة الى نفي المقدمة لاثبات المختار بعد ما قدمناه .

ثمره المسأله

ان مذكروه من الشرط لهذه المسأله مخصص بالضد الخاص فقط ،
واهمها والعمده فيها هي صحه الضد اذا كان عباده على القول بعدم الاقتضاء
وفساده على القول بالاقتضاء .

بيان ذلك : انه قد يكون هناك واجب (أي واجب كان عباده اوغير
عباده) وضده عباده ، وكان الواجب ارجح في نظر الشارع من ضده
العبادي ، فانه لمكان التزاحم بين الامرين للتضاد بين متعلقيهما والاول ارجح
في نظر الشارع ، لامحاله يكون الامر الفعلي المنجز هو الاول دون الثاني .
وحينئذ ، فان قلنا بأن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ،
فان الضد العبادي يكون منهي عنه في الفرض ، والنهي في العباده يقتضي
الفساد فاذا اتى به وقع فاسدا . وان قلنا بان الامر بالشيء لا يقتضي النهي
عن ضده الخاص ، فان الضد العبادي لا يكون منهي عنه ، فلا مقتضى لفساده .
وارجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يتصور في اربعة موارد :

١ - أن يكون الضد العبادي مندوبا ، ولاشك في ان الواجب مقدم
على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافله ، فانه بناء على اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافله مع حلول وقت الفريضة ، ولا بد
ان تقع النافله فاسده . نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود
الامر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر .

وعلى هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لاتصح منه النوافل مطلقا
بناء على النهي عن الضد ، بخلاف ما اذا لم تقل بالنهي عن الضد فان عدم
جواز فعل النافله حينئذ يحتاج الى دليل خاص .

٢ - أن يكون الضد العبادي واجبا ولكنه أقل أهمية عند الشارع من

الاول، كما في مورد اجتماع اقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة .
٣ - أن يكون الضد العبادي واجبا ايضا ولكنه موسع الوقت والاول
مضيق ، ولا شك في أن المضيق مقدم على الموسع واذ كان الموسع أكثر اهمية
منه . مثاله اجتماع قضاء الدين انقوري مع الصلاة في سعة وقتها . وازالة
النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت .

٤ - ان يكون الضد العبادي واجبا ايضا ولكنه مخير والاول واجب
معين ، ولا شك في ان المعين مقدم على المخير وان كان المخير أكثر اهمية منه
لان المخير له بدل دون المعين . مثاله اجتماع سفر منثور في يوم معين مع
خصال الكفارة ، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة
فان كان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منها عنه فاسدا .

* * *

هذه خلاصة بيان ثمره المسألة مع بيان موارد ظهورها ، ولكن هذا
المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها فان ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين:
(الاول) - القول بأن النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي
الغيري التبعي ، لانه اذا قلنا بان النهي مطلقا لا يقتضي فساد العبادة اوخصوص
النهي التبعي لا يقتضي الفساد فلا تظهر الثمرة ابدا . وهو واضح لان
الضد العبادي حينئذ يكون صحيحا سواء قلنا بالنهي عن الضد أم لم قل .
والحق ان النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري على الظاهر .
وسياتي تحقيق ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى .

واستعجالا في بيان هذا الامر نشير اليه اجمالا فنقول : ان اقصى ما يقال
في عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد هو ان النهي التبعي لا يكشف عن وجود
مفسدة في المنهي عنه واذ كان الامر كذلك فالنهي عنه باق على ما هو عليه
من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته ، فيمكن التقرب فيه اذا كان عبادة . بقصد
تلك المصلحة المفروضة فيه .

وهذا ليس بشيء - وان صدر من بعض اعظم مشايخنا - لان المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط ، فانه من الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان تشبيها بالقرب والبعد المكانين ، ومالم يكن الشيء مرغوبا فيه للسولى فعلا لا يصلح للتقرب به اليه ، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده .

وبعبارة أخرى : لاوجه للتقرب الى المولى بما أبعدنا عنه ، والمفروض ان النهي التبعية نهي مولوي ، وكونه تبعا لا يخرج عن كونه زجرا وتنفيرا وتبعيدا عن الفعل وان كان التبعية لمفسدة في غيره او لفوات مصلحة الغير . نعم لو قلنا بأن النهي عن الضد ليس نهيا مولويا بل هو نهي يقتضيه العقل الذي لا يستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه في المسألة فان هذا النهي العقلي لا يقتضي تبعيدا عن المولى الا اذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى . وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه .

(الثاني) - ان صحة العبادة والتقرب لا يتوقف على وجود الامر الفعلي بها ، بل يكفي في التقرب بها احراز محبوبيتها الذاتية للمولى ، وان لم يكن هناك أمر فعلي بها لممانع .

اما اذا قلنا بان عبادة العبادة لا تتحقق الا اذا كانت مأمورا بها بأمر فعلي ، فلا تظهر هذه الثمرة ابدا ، لانه قد تقدم ان الضد العبادي - سواء كان مندوبا او واجبا أقل اهمية او موسعا او مخيرا - لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزاخمة بين الامرين ومع عدم الامر به لا يقع عبادة صحيحة وان قلنا بعدم النهي عن الضد .

والحق هو الاول ، أي ان عبادة العبادة لا تتوقف على تعلق الامر بها فعلا ، بل اذا احرز انها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها اليه وان لم يأمر بها فعلا لممانع ، لانه - كما اشرنا الى ذلك في

مقدمة الواجب ص ٢٨٥ — يكفي في عبادة الفعل ارتباطه بالمولى والايان به متقربا به
اليه مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعا او كونه منها عنده .
ولا تتوقف عبادته على قصد امتثال الامر كما مال اليه صاحب الجواهر
قدس سره .

• هذا ، وقد يقال في المقام — تقلا عن المحقق الثاني نعمده الله برحمته — :
ان هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الامر بها ، ولكن
ذلك في خصوص التزام بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما ، دون
التزام بين الأهم والمهم المضيقين .

والسر في ذلك : ان الامر في الموسع انما يتعلق بصرف وجود الطبيعة
على أن يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الواسع المحدد له ، اما
الافراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأمورا بها بخصوصها ، والامر
بالمضيق اذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزام له من أفراد ضده الواجب
الموسع لا يكون مأمورا به لامحالة من أجل المزاممة ولكنه لا يخرج بذلك
عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها .

وهذا كاف في حصول امتثال الامر بالطبيعة لان انطباقها على هذا الفرد
المزامم قهري فيتحقق به الامتثال قهرا ويكون مجزيا عقلا عن امتثال الطبيعة
في فرد آخر ، لانه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد .
وبعبارة أوضح : انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل الى
وجوبات متعددة بتعدد أفراد الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه
يكون التخيير بينها شرعيا — فلا محالة لأمر بالفرد المزامم للواجب المضيق
ولأمر آخر يصححه فلا تظهر الثمرة ، ولكن الامر ليس كذلك ، فانه ليس
في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة ، غير أن
الطبيعة لما كانت لها افراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها
فلا محالة يكون المكلف مخيرا عقلا بين الافراد ، أي يكون مخيرا بين

أن يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه وهكذا الى آخر الوقت ، وما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه الأمور به وان امتنع أن يتعلق الامر به بخصوصه لمانع ، بشرط ان يكون المانع من غير جهة نفس شمول الامر المتعلق بالطبيعة له ، بل من جهة شيء خارج عنه وهو المزاحمة مع المضيق في المقام •

هذا خلاصة توجيهه مناسب الى المحقق الثاني في المقام ، ولكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه ، لأنه يرى ان المانع من تعلق الامر بالفرد المزاحم يرجع الى نفس شمول الامر المتعلق بالطبيعة له ، يعني انه يرى ان الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لاتنطبق على الفرد المزاحم ولاتشمله ، وانطبق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لاينفع ولايكفي في امثال الامر بالطبيعة • والسري في ذلك واضح ، فانا اذ نسلم ان التخيير بين افراد الطبيعة تخيير عقلي نقول ان التخيير انما هو بين افراد الطبيعة المأمور بها ، بما هي مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الافراد التي بينها التخيير •

اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق افراد الطبيعة المأمور بها بساهاي مأمور بها فلا ان الامر انما يتعلق بالطبيعة المقدورة للسكلف بما هي مقدورة ، لان القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب ، لأنها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عام شامل في اطلاقه للأفراد المقدورة وغير المقدورة • بيان ذلك : ان الامر انما هو لجعل الداعي في نفس المكلف ، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعي الى ما هو مستنع • فيعلم من هذا أن القدرة مأخوذة في متعلق الامر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى ان الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلقه ، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد ولا تنقص ، أي تدور سعته وضيقة مدار سعة القدرة وضيقتها •

وعلى هذا فلا يكون الامر شاملا لما هو مستنع من الافراد اذ يكون

المطلوب به الطبيعة بما هي مقدورة والفرد غير المقدور خارج عن افرادها بما هي مأمور بها .

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لا يوجب تقييد متعلق الخطاب لانه ليس من اقتضاء نفس الخطاب ، فيكون متعلق الامر هي الطبيعة بما هي لابما هي مقدورة ، وان كان بمقتضى حكم العقل لا بد ان يقيد الوجود بها ، فالفرد المزاحم - على هذا - هو احد افراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك .

وتشييد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج الى بحث اوسع لسنا بصدده الآن ، راجع عنه تقارير تلامذته .

الترتيب

واذ امتد البحث الى هنا، فهناك مشكلة فقهية تشأمن الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة .
وهي ان كثيرا من الناس نجدهم يحرصون - بسبب تهاونهم - على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب ، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب ، كمن يذهب للزيارة او يقيم مأتم الحسين عليه السلام وعليه دين واجب الأداء . كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين ان هناك عليهم واجبا أهم فيتركونه ، او واجبا مضيق الوقت مع ان الاول موسع فيقدمون الموسع على المضيق ، او واجبا معيناً مع ان الاول مخير فيقدمون المخير على المعين وهكذا .

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادي على الأهم ، فان المضيق أهم من الموسع والمعين أهم من المخير كما ان الواجب أهم من المندوب (ومن الآن

سنعبر بالأهم والمهم وتقصد ما هو أعم من ذلك كله) .
فاذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعلي متعلق به وقلنا
بأنه لا ينهي عن الضد أو النهي عنه لا يقتضي الفساد ، فلا اشكال ولا مشكلة
لان فعل المهم العبادي يقع صحيحا حتى مع فعلية الامر بالأهم غاية الامر
يكون المكلف عاصيا بترك الأهم من دون ان يؤثر ذلك على صحة ما فعله
من العبادة .

وانما المشكلة فيما اذا قلنا بالنهي عن الضد وأن النهي يقتضي الفساد،
او قلنا بتوقف صحة العبادة على الامر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب
الجواهر قدس سره ، فان اعمالهم هذه كلها باطلة ولا يستحقون عليها ثوابا،
لانه اما منهي عنها والنهي يقتضي الفساد واما لأمر بها وصحتها تتوقف
على الامر .

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادي مع وجود الامر بالأهم ؟
ذهب جماعة الى تصحيح العبادة في المهم بنحو (الترتب) بين الامرين:
الامر بالأهم والامر بالمهم ، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد وان صحة
العبادة تتوقف على وجود الامر (١) .

والظاهر أن اول من أسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثاني وشيد
أركانها السيد الميرزا الشيرازي كما أحكمها وتقحها شيخنا المحقق النائيني
طيب الله مثواهم .

وهذه الفكرة وتحقيقها من اروغ ما انتهى اليه البحث الاصولي تصويرا
وعسقا .

(١) اما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الامر فعلا
وان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده - ففي غنى عن القول بالترتب
لتصحيح العبادة في مقام المزاحمة بين الضدين الأهم والمهم كما تقدم .

وخلاصة فكرة (الترتب) : انه لا مانع عقلا من أن يكون الامر بالمهم فعليا عند عصيان الأمر بالأهم ، فاذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور في أن يفرض الامر بالمهم حينئذ ، اذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، كما سيأتي توضيحه .

وإذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فان الدليل يساعد على وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للامر بالمهم والامر بالأهم ، وهما كافيان لاثبات وقوع الترتب .

وعليه ، ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسين في الباب ، أحدهما امكان الترتب في نفسه ، وثانيهما الدليل على وقوعه .

اما (الاول) وهو امكانه في نفسه فبيانه : ان أقصى ما يقال في ابطال الترتب واستحالته : هو دعوى لزوم المحال منه ، وهو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد ، لان القائل بالترتب يقول باطلاق الامر بالأهم وشموله لصورتى (فعل الأهم وتركه) ، ففي حال فعلية الامر بالمهم وهو حال ترك الأهم يكون الامر بالأهم فعليا على قوله والامر بالضدين في آن واحد محال . ولكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطلة ، لان قوله « الامر بالضدين في آن واحد محال » فيه مغالطة ظاهرة ، فان قيد (في آن واحد) يوهم انه راجع الى الضدين فيكون محالا اذ يستحيل الجمع بين الضدين ، بينما هو في الحقيقة راجع الى الامر ، ولا استحالة في ان يأمر المولى في آن واحد بالضدين اذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد ، لان المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما في آن واحد وان لم يستلزم الجمع بينهما . اما ان قيد في آن واحد راجع الى الامر لا الى الضدين فواضح لان المفروض أن الامر بالمهم مشروط بترك الأهم فالخطاب الترتبي ليس فقط لا يقتضي الجمع بين الضدين بل يقتضي عكس ذلك ، لانه في حال انشغال

المكلف بامثال الامر بالا هم واطاعته لأمر في هذا الحال الا بالا هم ونسبة المهم اليه حينئذ كنسبة المباحات اليه ، واما في حال ترك الاله و الانشغال بالمهم فان الامر بالا هم نسلم انه يكون فعليا وكذلك الامر بالمهم ، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الاله وخلو الزمان منه ففي هذا الحال المفروض يكون الامر بالمهم داعيا للمكلف الى فعل المهم في حال ترك الاله فكيف يكون داعيا الى الجمع بين الاله والمهم في آن واحد .

وبعبارة أوضح : ان ايجاب الجمع لا يمكن أن يتصور الا اذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد ، على وجه لو فرض امكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوبا ، وفي الترتب لو فرض محالا امكان الجمع بين الضدين فانه لا يكون المطلوب الا الاله ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبة ابداء ، لان طلبه حسب الفرض مشروط بترك الاله فمعه فعله لا يكون مطلوبا .

وأما (الثاني) وهو الدليل على وقوع الترتب وأن الدليل هو نفس دليلي الامرين ، فيبانه : ان المفروض أن لكل من الاله والمهم - حسب دليل كل منهما - حكما مستقلا مع قطع النظر عن وقوع المزاخمة بينهما ، كما ان المفروض أن دليل كل منهما مطلق بالقياس الى صورتى فعل الآخر وعدمه .

فاذا وقع التزاحم بينهما اتفاقا ، فبحسب اطلاقهما يقتضيان ايجاب الجمع بينهما ، ولكن ذلك محال ، فلا بد أن ترفع اليد عن اطلاق احدهما ، ولكن المفروض أن الاله اولى وارجح ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الاله فيتعين رفع اليد عن اطلاق دليل الامر بالمهم فقط ، ولا يقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم ، لانه انما نرفع اليد عنه من جهة تقديم اطلاق الاله لمكان المزاخمة بينهما وارجحية الاله والضرورات انما تقدر بقدرها .

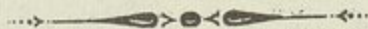
واذا رفعنا اليد عن اطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الاله . وهذا هو معنى الترتب المقصود .

والحاصل: ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الامر بالمهم بترك الالهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلا بمقتضى الدليلين ، مع ضم حكم العقل بعدم امكان الجمع بين امثالهما معا ، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع الا اطلاق دليل المهم ، فيبقى أصل دليل الامر بالالهم على حاله في صورة ترك الالهم فيكون الامر الذي يتضمنه الدليل مشروطا بترك الالهم .

وبعبارة أوضح : ان دليل المهم في أصله مطلق يشمل صورتين : صورة فعل الالهم وصورة تركه ، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الالهم لمكان المزاخمة وتقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الالهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الالهم .

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الامرين معا بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الاشارة (راجع عن معنى دلالة الاشارة الجزء الاول ص ١٣٥) .

هذه خلاصة فكرة (الترتب) على علاقتها ، وهناك فيها جوانب تحتاج الى مناقشة وايضاح تركناها الى المطولات ، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقارير تلامذته .



المسألة الرابعة :

اجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع

واختلف الاصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الامر والنهي في واحد اولايجوز ؟

ذهب الى الجواز أغلب الاشاعرة وجملة من اصحابنا اولهم الفضل بن شاذان على ماهو المعروف عنه ، وعليه جماعة من محققي المتأخرين ، وذهب الى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر اصحابنا .

وكان المسألة - فيما يبدو من عنوانها - من الابحاث التافهة ، اذ لا يمكن أن تتصور النزاع في امكان اجتماع الامر والنهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الاشاعرة ، لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الامر والنهي بشيء واحد . وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع .

اذن ، فكيف صح هذا النزاع من القوم ؟ وما معناه ؟

والجواب : ان التعبير باجتماع الامر والنهي من خداع العناوين ، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث ، بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان ، وهي كلمة : الاجتماع ، الواحد ، الجواز . ثم ينبغي أن نبحث ايضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع ، وهو قيد (المندوحة) الذي اضافه بعض المؤلفين ، وهو على حق . وعليه تقول :

١ - (الاجتماع) • والمقصود منه هو الالتقاء الاتفاقي بين المأموره والمنهي عنه في شيء واحد ولا يفرض ذلك الا حيث يفرض تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر لاربط له بالعنوان الاول ، ولكن قد يتفق نادرا أن يلتقي العنوانان في شيء واحد ويحتما فيه ، وحينئذ يجتمع - أي يلتقى - الأمر والنهي •

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين :

١ - ان يكون اجتماعا مورديا ، يعني انه لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين ، بل يكون هنا فعلا تقيانا وتجاوزا في وقت واحد ، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب وثانيهما مطابقا لعنوان المحرم ، مثل النظر الى الأجنبية في أثناء الصلاة ، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر الى الأجنبية ، ولاهما ينطبقان على فعل واحد •
فان مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أجد بامتناعه ، وليس هو داخلا في مسألة الاجتماع هذه • فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر الى الأجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آن واحد ولا تصد صلاته •
٢ - ان يكون اجتماعا حقيقيا وان كان ذلك في النظر العرفي وفي بادىء الرأي ، يعني انه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب) •

فان مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا ، المفروض فيه أنه لاربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغصب المنهي عنه ؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينهما بأن يصلي في مكان مغصوب ، فيلتقي العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان المنهي عنه وهو الغصب وذلك في الصلاة المأتي بها في مكان مغصوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاة ولعنوان الغصب معا • وحينئذ اذا اتفق ذلك للمكلف فانه

يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأمور به من جهة فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممثلاً ، وداخلاً فيما هو منهي عنه من جهة أخرى فيقتضي أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً .

٢ - (الواحد) - والمقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقىً ومجمعا للعنوانين ، في مقابل المتعدد بحسب الوجود ، كالنظر إلى الأجنبية والصلاة فإن وجود أحدهما غير وجود الآخر ، فإن الاجتماع في مثل هذا يسمى (الاجتماع الموردي) كما تقدم .

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين ، فإن التقاء العنوانين فيه لا يخلو من حالتين : أحدهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية وثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاة وغصب . وعليه فالمقصود من الواحد في المقام : الواحد في الوجود ، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي .

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام ، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة ، كالسجود لله والسجود للصنم ، فانهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت عنوان السجود ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع .

٣ - (الجواز) - والمقصود منه الجواز العقلي ، أي الإمكان المقابل للامتناع وهو واضح ، ويصح أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى . والجواز له معانٍ أخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين ،

والجواز بمعنى الاحتمال • وكلها غير مرادة قطعا •

اذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيدا تحرير النزاع فيها ، فان حاصل النزاع في المسألة يكون انه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجودا هل يجوز اجتماع الأمر والنهي ؟

ومعنى ذلك :

انه هل يصح أن يبقى الامر متعلقا بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد ، فيكون المكلف مطيعا وعاصيا معا في الفعل الواحد •

أو انه يمتنع ذلك ولا يجوز ، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين أما مأمورا به فقط او منهيًا عنه فقط ، اي أنه اما أن يبقى الامر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لاغير ، او يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لاغير •
والقائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله الى أحد رأيين :

١ - أن يرى ان العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسري الحكم الى العنوان فانطبق عنوانين على فعل واحد لايلزم منه ان يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين ، فلا يمتنع الاجتماع ، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد ، لانه لايلزم منه اجتماع نفس الامر والنهي في واحد •

٢ - أن يرى ان العنوان على تقدير تسليم انه هو متعلق الحكم حقيقة لاالعنوان ، يكون متعددا واقعا اذا تعدد العنوان لان تعدد العنوان يوجب تعدد العنوان بالنظر الدقيق الفلسفي ، ففي الحقيقة - وان كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين - هناك معنويان كل واحد منهما مطابق لاحد العنوانين ، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقة العقلية الى الاجتماع

الموردي الذي قلنا : انه لا بأس فيه من الاجتماع .
وعلى هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنواين
في الحقيقة ، بل ماهو مأمور به في وجوده غير ماهو منهي عنه في وجوده .
ولا تلزم سراية الامر الى ماتعلق به النهي ولا سراية النهي الى ماتعلق به الامر ،
فيكون المكلف في جمعه بين العنواين مطيعا وعاصيا في آن واحد كالناظر
الى الاجنبية في أثناء الصلاة .

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الامر والنهي ، وفي الحقيقة
ليس هو قولا باجتماع الامر والنهي في واحد ، بل اما أنه يرجع الى القول
باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون أن يكون هناك اجتماع
بين الامر والنهي ، واما ان يرجع الى القول بالاجتماع الموردي فقط ، فلا
يكون اجتماع بين الامر والنهي ولا بين المأمور به والمنهي عنه .

وأما القائل بالامتناع فلا بد أن يذهب الى أن الحكم يسري من
العنوان الى المعنون وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون . فانه لا يمكن
حينئذ بقاء الامر والنهي معا وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب
الوجود ، لانه يلزم اجتماع نفس الامر والنهي في واحد ، وهو مستحيل ،
فاما أن يبقى الامر ولا نهى او يبقى النهى ولا أمر .

ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع اذ عبر بكلمة (التوجه)
بدلا عن كلمة (الاجتماع) فقال : « الحق امتناع توجه الامر والنهي الى
شيء واحد . . . »

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي
أن تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة ، فان معنى القول بالامتناع هو

تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الامر والنهي في شيء واحد حقيقي .

توضيح ذلك : انه اذا قلنا بان الحكم يسري من العنوان الى المعنوي وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي فانه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الامر والنهي في واحد الثابتين شرعا فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا :

اذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار فان بقى الامر والنهي فعليين معا فقد اجتمع الامر والنهي في واحد . (وهذه هي الصغرى)
ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان الى المعنوي وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي . وانما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الامر والنهي شرعا بعنوانيهما .

ثم نقول : ولكنه يستحيل اجتماع الامر والنهي في واحد .

(وهذه هي الكبرى)

وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة .

وهذا القياس استثنائي قد استثنى فيه تقيض التالي فيثبت به تقيض

المقدم ، وهو عدم بقاء الامر والنهي فعليين معا .

وأما بناء على الجواز فيخرج هذا المورد موردا للقاء عن ان يكون صغرى

لتلك الكبرى العقلية .

ولا يجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية وغيرها ان تقع

صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الاقوال ، بل يكفي ان تقع صغرى

على احد الاقوال فقط .

فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية، الا ترى

ان المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى اصالة الظهور ، مع أن المسألة لا تقع

صغرى لاصالة الظهور على جميع الاقوال فيها كسألة دلالة صيغة افعل

على الوجوب ، فانه على القول بالاشتراك اللفظي او المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب او غيره .

ولاوجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية او كلامية او اصولية لفظية . وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعدهما ذكرناه سابقا في اول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية .

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

وبعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتداء القول بالجواز فيها على أحد رأيين : اما القول بان متعلق الاحكام هي نفس العنوانات دون معنواتها ، واما القول بان تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون .

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثية تعليلية في مسألتنا ومن المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين ، لأنها هي نفس محل النزاع في الباب ، فان البحث هنا ليس الا عن نفس الجواز وعدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم .

ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في (كفاية الاصول) في رجوع محل البحث هنا الى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون وعدمه . فانه فرق عظيم بين ماهو محل النزاع وبين مايتتي عليه النزاع في أحد احتمالين . فلاوجه للخلط بينهما وارجاع احدهما الى الآخر ، وان كان في هذه المسألة لا بد للاصولي من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون ، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر .

قييد المندوحة

ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال . ومعنى المندوحة ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الامر في مورد آخر غير مورد الاجتماع .

ونظر الى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما اذا كان الجمع بين العنوين بسوء اختيار المكلف .

وانما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة ، وذلك فيما اذا انحصر امتثال الامر في مورد الاجتماع لابسوء اختيار المكلف .

والسر واضح فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معا لانه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وان تركه فقد عصى الامر ، فيقع التزاحم حينئذ بين الامر والنهي .

وظاهر ان اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه ، اذ ليس النزاع جهتيا - كما ذهب اليه صاحب الكفاية - أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنوز وعدمه وان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى ، حتى لانتاج الى هذا القيد .

بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من اية جهة فرضت وليس جهتيا . وعليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لاتدخل في محل النزاع في مسألتنا .

فوجب - اذن - تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم .

الفرق بين بابي التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزاحم، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع . ولا بد من بيان الفرق بينها لتتكشف جيدا حقيقة النزاع في مسألتنا مسألة الاجتماع .

وجه الاشكال في التفرقة : انه لاشبهة في أن من موارد التعارض بين الدليلين ما اذا كان بين دليلي الامر والنهي عموم وخصوص من وجه ، وذلك من اجل العموم من وجه بين متعلقي الامر والنهي ، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه ، بينما ان التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارد ايضا العموم من وجه بين الامر والنهي من هذه الجهة . وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما اذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه .

فيتضح انه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقي الامر والنهي - يصح ان يكون موردا للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق ؟

فنتقول : ان العموم من وجه انما يفرض بين متعلقي الامر والنهي فيما اذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة الى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه او من قبيل الكلي وفرده (١) . وهذا بديهي .

(١) انما يفرض العموم من وجه بين العنوانين اذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعا مورديا بل كان اجتماعا حقيقيا : ونعني بالاجتماع الحقيقي ان يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح في كل منهما ان يكون حاكيا عنه ومرآة له وان كان منشأ كل من العنوانين مبينا في وجوده بالدقة العقلية لمنشأ العنوان الآخر . —

ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومه على نحوين:
١ — أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانما في مصاديقه على وجه يسع جميع الافراد بما لها من الكثرات والمميزات ، فيكون شاملاً في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر ، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء . ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث — على وجه يكون من شأنه ان ينبه عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الافراد بما لها من الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه . ولا نضايقتك ان تسمي مثل هذا العموم العموم الاستغراقي كما صنع بعضهم .

والمقصود أن العنوان اذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الافراد

ولكن انطباق العناوين على فرد واحد لا يجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلي على فرده ، اي لا يجب ان يكون المعنون فرداً للعنوان ومن حقيقته ، لان المعنون كما يجوز ان يكون من حقيقة العنوان يجوز ان يكون من حقيقة أخرى وانما الذهن يجعل من العنوان حاكياً ومرآة عن ذلك المعنون كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود مع انه ليس من حقيقته ، ومثله مفهوم الجزئي الذي عنوان للجزئي الحقيقي وليس هو جزئي بل كلي ، وكذا مفهوم الحرف والنسبة وهكذا .

ولاجل هذا عممنا العنوان الى قسمين . . وهذا التعميم سينفعك فيما يأتي في بيان المختار في المسألة فكن على ذكر منه . ولقد احسن المولى صدر المحققين في تعبيره للفرقة بين القسمين اذ قال في الجزء الاول من الاسفار « وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصديق مفهوم وكونها مصداقاً لصدقه » . وقد اراد المصداق النحو الثاني وهو المعنون الصرف بالنسبة الى معنونه واراد بالمصدق فرد الكلي ، وباليات ان يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للفرقة بين القسمين .

بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من افراده ، فيكون نافيا بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه .

٢ - أن يكون العنوان ملحوظا في الخطاب فانما في مطلق الوجود المضاف الى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الافراد ، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الامر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الاخرى ، فيكون المطلوب في الامر والمنهي عنه في النهي صرف وجود الطبيعة . ولتسم مثل هذا العموم :
العموم البدلي كما صنع بعضهم .

فان كان العنوان مأخوذا في الخطاب على (النحو الاول) فان موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الافراد الاخرى ، بمعنى أن يكون متعرضا بالدلالة الالتزامية لنهي أي حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة الى الافراد وخصوصيات المصاديق

وفي هذه الصورة لا بد أن يقع التعارض بين دليلي الامر والنهي في مقام الجعل والتشريع لانهما يتكاذبان بالنسبة الى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كل منهما على نهي الحكم الآخر بالنسبة الى موضع الالتقاء .
والتحقيق ان التعارض بين العامين من وجه انما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر ، ومن أجلها يتكاذبان . والا فالدالتان المطابقتان بانفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان ، فلا يتعارضان مالم يلزم من ثبوت مدلول احدهما نفي مدلول الاخرى ، فليس التنافي بين المدلولين المطابقين الاتافيا بالعرض لا بالذات .

ومن هنا يعلم أن هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذا في الخطاب على (النحو الاول) - ينحصر في كونه موردا للتعارض بين الدليلين ، ولا تصل النوبة الى فرض التزاحم بين الحكمين فيه ، ولا الى النزاع في

جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ، لان مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليين عن حجيتهما بالنسبة الى مورد الالتقاء فلا يجوز فيه الوجوب ولا الحرمة . ولا يفرض التزام او مسألة النزاع في جواز الاجتماع الا حيث يفرض شمول الدليين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبة اليه . أي انه لم يكن تعارض بين الدليين في مقام الجعل والتشريع .

وان كان العنوان مأخوذا على (النحو الثاني) فهو مورد التزام او مسألة الاجتماع ولا يقع بين الدليين تعارض حينئذ ، وذلك مثل قوله : صلّ ، وقوله : لاتغصب ، باعتبار انه لم يلحظ في كل من خطاب الامر والنهي الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان لجميع الافراد وان كان نفس العنوان في حد ذاته واطلاقه شاملا لجميع الافراد ، فانه في مثله يكون الامر متعلقا بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامثاله يكون بفعل أي فرد من الافراد ، فلم يكن ظاهرا في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغصب في المورد . وكذلك النهي يكون متعلقا بصرف طبيعة الغصب فلم يكن ظاهرا في حرمة الغصب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالا بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لوجوب الصلاة .

وفي مثل هذين الدليين اذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما أجنبيا في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر ، أي انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر ، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع .

فلا يقع التعارض بينهما ادلا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء ، ولاتعارض بين الداليتين المطابقتين بما هما ،

عن العنوان المتعلق للحكم الآخر .

وحينئذ اذا صادف أن ابتلي المكلف بجمعها على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن احد امرين : اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما ، ولكنه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه ، وأما ان لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما .

فان كان (الاول) - فان المكلف حينئذ يكون قادرا على امتثال كل من التكليفين فيصلي ويترك الغضب ، وقد يصلي ويعصب في فعل آخر . فاذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلى في مكان مغضوب ، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الامر والنهي ، فان قلنا بالجواز كان مطيعا وعاصيا في آن واحد ، وان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعا لاغير اذا رجحنا جانب الامر او عاصيا لاغير اذا رجحنا جانب النهي ، لانه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه الى اقوى الملاكين .

وان كان (الثاني) - فانه لامحالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين ، لانه - حسب الفرض - لامعارضة بين الدليلين في مقام الجعل والانشاء ، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين ، فيدور الامر - حينئذ - بين امتثال الامر وبين امتثال النهي ، اذ لا يمكنه من امتثالهما معا من جهة عدم المندوحة .

هذا هو الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفريق بين بابي التعارض والتزاحم وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلقى الخطابين خطاب الوجوب والحرمة ، ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وان كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك ، بل اختلفت كلمات اعلام اساتذتنا رضوان الله عليهم في وجه التفريق .

فقد ذهب صاحب الكفاية الى (انه لا يكون المورد من باب الاجتماع الا اذا أحرز في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحریم مناط حكمه مطلقا حتى في مورد التصادق والاجتماع ، واما اذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط احد الحكمين بلا تعيين ، فالمورد يكون من باب التعارض للعلم الاجمالي حينئذ بكذب احد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضا) .

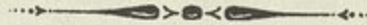
هذا خلاصة رأيه رحمه الله ، فجعل احراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض ، بينما ان المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها ، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان وبدونها لاتعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع .

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة ، لانه مع تكاذب الدليلين من ناحية دلالتها الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع ، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن احراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع ، بل لا بد من احراز مناط الحكمين بمقتضى اطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي .

واما شيخنا (النائيني) فقد ذهب الى : « ان مناط دخول المورد في باب التعارض ان تكون الحشيتان في العامين من وجه حشيتين تعليليتين لانه حينئذ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان ، واما اذا كانتا تقيديتين فلا يقع التعارض بينهما ويدخلان حينئذ في مسألة الاجتماع مع المندوحة وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة » .

ونحن نقول : في الحشيتين التقيديتين اذا كان بين الدالتين تكاذب من أجل دلالتها الالتزامية على نفي الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فان

التعارض بينهما لامحالة واقع ولا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في
مسألة الاجتماع •
ولنا مناقشة معه في صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولا يهم التعرض
لها الآن وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدي •



الحق في المسألة

بعدها قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول :

ان الحق في المسألة هو (الجواز) .

وقد ذهب الى ذلك جمع من المحققين المتأخرين .

و (سندنا) يبتني على توضيح واختيار ثلاثة أمور مترتبة:

(اولاً) - ان متعلق التكليف سواء كان امراً او نهياً ليس هو المعنون،

اي الفرد الخارجي للعنوان بماله من الوجود الخارجي ، فانه يستحيل ذلك،

بل متعلق التكليف دائماً وابدأ هو العنوان ، على ماسياتي توضيحه .

واعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لانه اما ان يتعلق

به حال عدمه او حال وجوده ، وكل منهما لا يكون ، اما الاول فيلزم تقوم

الموجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم لان المشتاق اليه له نوع

من التحقق بالشوق اليه وهو محال واضح ، واما الثاني فلانه يكون الاشتياق

اليه تحصيلاً للحاصل وهو محال .

فاذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لاحال وجوده ولاحال عدمه .

مضافاً الى ان الشوق من الامور النفسية ، ولا يعقل أن يتشخص مافي

النفس بدون متعلق ما ، كجميع الامور النفسية كالعلم والخيال والوهم

والارادة ونحوها ، ولا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس

من الامور العينية . فلا بد أن يتشخص بالشيء المشتاق اليه بما له من

الوجود العنواني الفرضي ، وهو المشتاق اليه اولاً وبالذات وهو الموجود

بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق ، ولكن لما كان يؤخذ العنوان

بما هو حاك ومراة عما في الخارج - أي عن المعنون - فان المعنون يكون مشتاقا اليه ثانيا وبالعرض ، نظير العلم فانه لايعقل ان يتشخص بالامر الخارجي ، والمعلوم بالذات دائما وأبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومراة عن المعنون ، واما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه .

وفي الحقيقة انما يتعلق الشوق بشيء اذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان فلايتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات . وجهة الوجدان في المشتاق اليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ماله من وجود عنواني فرضي . وجهة فقدان في المشتاق اليه هو عدمه الحقيقي في الخارج ، ومعنى الشوق اليه هو الرغبة في اخراجه من حد الفرض والتقدير الى حد الفعلية والتحقيق .

وإذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق ، فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلقه بالعنوان لاخرجه من حد الفرض والتقدير الى حد الفعلية والتحقيق .

(ثانيا) - انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لانني أن العنوان بماله من الوجود الذهني يكون متعلقا للطلب ، فان ذلك باطل بالضرورة ، لان مثار الآثار ومتعلق الغرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان .

بل نعني ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لانه بماله من الوجود الذهني او بما هو مفهوم ، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني انه يتعلق به نفسه باعتبار أنه مراة عن المعنون وفان فيه ، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التخلية به .

(ثالثا) - انا اذ قول : ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مراة

عن المعنوز وفانٍ فيه — لانعني ان المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنوز
وأن التكليف يسري من العنوان الى المعنوز باعتبار فنائه فيه — كما قيل —
فان ذلك باطل بالضرورة ايضا ، لما تقدم أن المعنوز يستحيل أن يكون
متعلقا للتكليف بأي حال من الاحوال ، وهو محال حتى لو كان بتوسط
العنوان ، فان توسط العنوان لا يخرج عن استحالة تعلق التكليف به .

بل نعني وتقول : ان الصحيح أن متعلق التكليف هو العنوان بما هو
مرآة وفانٍ في المعنوز على أن يكون فناؤه في المعنوز هو المصحح لتعلق
التكليف به فقط ، اذ أن الغرض انما يقوم بالمعنوز المفنى فيه ، لأن
الفناء يجعل التكليف ساريا الى المعنوز ومتعلقا به . وفرق كبير بين ما هو
مصحح لتعلق التكليف بشيء وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف . وعدم
الترفة بينهما هو الذي أوهم القائلين بان التكليف يسري الى المعنوز باعتبار
فناء العنوان فيه ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار
كثير من الاشتباهات التي تقع في علمي الاصول والفلسفة . والفناء والآلية
في الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه والخلط ، فيعطي للعنوان للمعنوز وبالعكس .
واذا عسر عليك تفهم ما نرمي اليه فاعتبر ذلك في مثال الحرف حينما
نحكم عليه بانه لا يخبر عنه ، فان عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه ،
كيف وقد أخبر عنه بانه لا يخبر عنه ، ولكن انما صح الاخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه في
المعنوز لانه هو الذي له هذه الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم ، ومع
ذلك لا يجعل ذلك كون المعنوز — وهو الحرف الحقيقي — موضوعا للحكم
حقيقة أولا وبالذات ، فان الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعا
للحكم وطرفا للنسبة بأي حال من الاحوال ولو بتوسط شيء ، كيف وحقيقته
النسبة والربط وخاصته أنه لا يخبر عنه . وعليه فالخبر عنه اولا وبالذات هو
عنوان الحرف ، لكن لابما هو مفهوم موجود في الذهن فانه بهذا الاعتبار

يخبر عنه ، بل بما هو فان في المعنون وحاك عنه ، فالمصحح للاخبار عنه بأن لا يخبر عنه هو فئاؤه في معنونه فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبرا عنه ثانيا وبالعرض ، وان كان الغرض من الحكم انما يقوم بالمفنى فيه وهو الحرف الحقيقي .

وعلى هذا يتضح جليا كيف أن دعوى سراية الحكم اولا وبالذات، من العنوان الى المعنون منشأها الغفلة بين ماهو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنوانا حاكيا عنه ، وبين ماهو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجموع موضوعا شيء آخر . ومن العجيب أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن في المعقول .

نعم اذا كان القائل بالسراية يقصد ان العنوان يؤخذ فانيا في المعنون وحاكيا عنه وأن الغرض انما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول به ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذي يهدف اليه ، لانا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التكليف نفس المعنون وانما يكون متعلقا له ثانيا وبالعرض، كما لمعلوم بالعرض كما أشرنا اليه فيما سبق . فان العلم انما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به وليس هو الا العنوان الموجود بوجود علمي، ولكن باعتبار فئاؤه في معنونه، يقال للمعنون انه معلوم ولكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذي يخيل للناظر ان المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون، ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء لدى العقل ، لاحصول نفس الشيء ، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل .

وإذا ثبت ماتقدم واتضح مارمينا اليه من أن متعلق التكليف أولا وبالذات

هو العنوان وان المعنون متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق جليا في مسألتنا (مسألة اجتماع الامر والنهي) وهو : ان الحق (جواز الاجتماع) . ومعنى جواز الاجتماع انه لا مانع من أن يتعلق الايجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر ، واذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنواين متعلقا للايجاب والتحريم الا بالعرض ، وليس ذلك بمحال فان المحال انما هو ان يكون الشيء الواحد بذاته متعلقا للايجاب والتحريم .

وعليه ، فيصح أن يقع الفعل الواحد امثالا للامر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصيانا للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه . ولا محذور في ذلك مادام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقا للامر وللنهي ليكون ذلك محالا ، بل العنوايان الفانيان هما المتعلقان للامر والنهي . غاية الامر ان تطبيق العنوايان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي الى اتيان الفعل ، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه ، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق .

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون او لم يكن ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات .

نعم لو كان العنوان مأخوذا في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسمع جميع الافراد حتى موضع الاجتماع ، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوايان ولو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل ، فانه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان ، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان

ذلك مفصلا .

كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الامر على وجهه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذ لايسع ولا يعم الفرد غير المقدور فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعا من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها .

بخلاف ما اذا كانت القدرة مصححة فقط لتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من افراده . ولهذا قلنا انه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع كما في مورد عدم المندوحة يقع التزاحم بين الحكيمين في موضع الاجتماع ، لانه لايصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع الا اذا لم يكن النهي فعليا ، كما لايصح تطبيق عنوان المنهي عنه عليه الا اذا لم يكن الامر فعليا ، فلا بد من رفع اليد عن فعلية احد الحكيمين وتقديم الالهم منهما . ولقد ذهب بعض اعلام اساتذتنا الى ان القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار أن الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك ، لان الامر انما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار ، وهذا نفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وان كان الامتناع من ناحية شرعية .

ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لان صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها ، فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف ، وذلك لا يقتضي القدرة على كل فرد من أفراد الطبيعة الا اذا قلنا بان التكليف يتعلق بالافراد أولا وبالذات . وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم .

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من أن التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا بنفس الأفراد ، فإن القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما أشرنا إليه فيما سبق ، لأنه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد فإن ذلك لا يرتبط بمسألتنا فيما أثبتنا ما دام أن المعنون ليس متعلقا للتكليف أبدا . وعلى كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد .

ولو سلمنا جدلا بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف ، فإن الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد وقد لا يتعدد ، فليس هناك قاعدة عامة تقضي بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتتقيحها بعض أعظم مشايخنا ، وكأن نظره الشريف يرمي إلى أن العامين من وجه يتمتع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة والا لما كانا عامين من وجه ، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع أحدهما هو الواجب وثانيتها هو المحرم ، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيبا انضماميا لا اتحاديا إلا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقييديتين فإن الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئا واحدا وهو ذات المحث بهاتين الحثيتين .

وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا . وفي هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن أما (أولا) فإن العنوان بالنسبة إلى معنونه تارة يكون منتزعا منه باعتبار ضم حثية زائدة على الذات مباينة لها ماهية ووجودا كالابيض بالقياس إلى الجسم فإن صدق الابيض عليه باعتبار عروض

صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته ، وأخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلاضم حيثية زائدة على الذات كالأبيض بالقياس الى نفس البياض فان نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلاحاجة الى ضم بياض آخر اليه ، لانه بنفس ذاته أبيض لايبياض آخر . ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية اخرى زائدة على الذات .

وعليه فلا يجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات .

وأما (ثانيا) فان العنوان لا يجب فيه أن يكون كاشفا عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلّي على فرده ، بل من العناوين ماهو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنوي من دون أن يكون بازائه في الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم والمنتع ، بل مثل عنوان الحرف والنسبة ، فانه لا يجب في مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان . ومثل هذا العنوان المعتبر قديكون عاما يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بازائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة . ولعل عنوان الغضب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة وعلى غيرها من سائر التصرفات ، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن اية مقولة كانت .

ثمرة المسألة :

من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما اذا كان المأمور به عبادة ، فانه بناء على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي - كما هو المعروف - تقع

العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين الأمر به والمنهي عنه كما هو المفروض في المسألة ، لانه لأمر مع ترجيح جانب النهي ، وليس هناك في ذات المأتي به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد وان كان ذات المأتي به مشتملا على المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة .

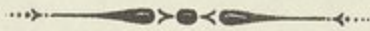
نعم اذا وقع الجمع بين الأمر به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصورا لاتقصيرا أو عن نسيان وكان قد أتى بالفعل على وجه القرينة - فالمشهور أن العبادة تقع صحيحة ، ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك وان لم يكن الامر فعليا . وقيل : انه لا يبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة ، نظرا الى أن دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وان لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين ، فاذا قدم جانب النهي ، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحة الذاتية في المجمع اذ تخصيص دليل الامر بما عدا المجمع يجوز ان يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الامر له ، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضى للامر فلا يحرز وجود المقتضى .

هذا بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي ، واما بناء على الامتناع وتقديم جانب الامر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة اذ لانهي حتى يمنع من صحتها ، لاسيما اذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع .

وكذلك الحق هو صحة العبادة اذا قلنا بالجواز ، فانه كما جاز توجيه الامر والنهي الى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع ، فكذلك نقول لامناع من الاجتماع في مقام الامتثال

أيضا كما اشرنا اليه في تحرير محل النزاع ، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقاً من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده ، وانما يكون الداعي الى اتيان الفعل هو تطبيق العنوان للمأمور به عليه الذي ليس بمنهي عنه ، لأن الداعي الى اتيانه تعلق الامر به ذاته ، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الامر والنهي مطيعا للامر من جهة انطباق العنوان للمأمور به وعاصيا من جهة انطباق العنوان المنهي عنه ، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع .

وقيل : ان (الثمرة) في مسألتنا هو اجراء احكام المتعارضين على دليلي الامر والنهي بناء على الامتناع ، واجراء احكام التزام بينهما بناء على الجواز . ولكن اجراء احكام التزام بينهما بناء على الجواز انما يلزم إذا كان القائل بالجواز انما يقول بالجواز في مقام الجعل والانشاء دون مقام الامتثال ، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال ، وحينئذ لامحالة يقع التزام بين الامر والنهي ، اما اذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال ايضا كما أوضحناه فلا موجب للتزام بين الحكيمين مع وجود المندوحة ، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق ، اذ لا دوران حينئذ بين امتثال الامر وامتثال النهي .



اجتماع الامر والنهي

مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الامر والنهي فيما اذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين الأمر به والمنهي عنه ، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره • ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة او جهل • وقد ذهبنا الى جواز الاجتماع في مقامي الجعل والامثال •
وبقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة ، وذلك بأن يكون المكلف مضطرا الى هذا الجمع بينهما • والاضطرار على نحوين :

(الاول) — أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع كمن اضطر لاقاذا غريق الى التصرف في ارض مغصوبة، فيكون تصرفه في الارض واجبا من جهة اقاذا الغريق وحراما من جهة التصرف في المغصوب •
فانه في هذا الفرض لا بد أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامثال ، اذ لا مندوحة للمكلف حسب لفرض ، فلا بد في مقام اطاعة الامر باقاذا الغريق من الجمع لانحصار امثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الامر بين أن يعصي الامر او يعصي النهي •

وفي مثله يرجع الى أقوى الملاكين ، فان كان ملك الامر أقوى — كما في المثال المذكور — قدم جانب الامر ويسقط النهي عن الفعلية ، وان كان ملك النهي أقوى قدم جانب النهي ، كمن انحصر عنده اقاذا حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان •

(تنبيه) — مما يلحق بهذا الباب ويتفرع عليه ما لو اضطر الى ارتكاب فعل محرم لابسوء اختياره ، ثم اضطر الى الاتيان بالعبادة على وجه يكون

ذلك فعل المحرم مصداقا لتلك العبادة ، بمعنى انه اضطر الى الاتيان بالعبادة
مجتمعة مع فعل الحرام الذي قد اضطر اليه . ومثاله : المحبوس في مكان
مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولايسعه الاتيان بها خارج المكان
المغصوب .

فهل في هذا الفرض يجب عليه الاتيان بالعبادة وتقع صحيحة ، او لا ؟
تقول : لا ينبغي الشك في ان عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة ، لانه
مع الاضطرار الى فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي لاشتراط القدرة في التكليف
فالامر لامزاحم لفعليته ، فيجب عليه اداء الصلاة ، ولا بد أن تقع حينئذ
صحيحة .

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الامر ودليل النهي متعارضين بأنفسهما
من اول الامر ، وقد رجحنا جانب النهي باحد مرجحات باب التعارض ، فانه
في هذه الصورة لوجه لوقوع العبادة صحيحة ، لان العبادة لا تقع صحيحة
الا اذا قصد بها امتثال الامر الفعلي بها - ان كان - او قصد بها الرجحان
الذاتي قرابة الى الله تعالى . والمفروض انه هنا لأمر فعلي لعدم شمول دليله
بما هو حجة لمورد الاجتماع لان المفروض تقديم جانب النهي . وقيل : ان
النهي اذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الامر .
وهذه غفلة ظاهرة فان دليل الامر بما هو حجة لا يكون شاملا لمورد
الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي ، فاذا اضطر المكلف
الى فعل المنهي عنه لا يازم منه ان يعود دليل الامر حجة في مورد الاجتماع
مرة ثانية . وانما يتصور أن يعود الامر فعليا اذا كان تقديم النهي من باب
التزاحم فاذا زال التزاحم عاد الامر فعليا .

وأما الرجحان الذاتي ، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم
جانب النهي لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع ، لان عدم شمول

دليل الامر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان : وجود المانع مع بقاء الملاك ، وانتفاء المقتضى وهو الملاك ، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقربا به الى الله تعالى .

(الثاني) - ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار ، كمن دخل منزلا مفصوبا متعمدا ، فبادر الى الخروج تخلصا من استمرار الغصب ، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج لاشك في انه تصرف غصبي أيضا ، وهو مضطر الى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وكان اضطراره اليه بمحض اختياره اذ دخل المنزل غاصبا باختياره .

وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة (التوسط في المفصوب) والكلام يقع فيها من ناحيتين :

- ١ - في حرمة هذا التصرف الخروجي او وجوبه .
- ٢ - في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج .

حرمة الخروج من المفصوب او وجوبه

اما (الناحية الاولى) - فقد تعددت الاقوال فيها ، فقيل : بحرمة التصرف الخروجي فقط ، وقيل : بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله ، وقيل : بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله ، وقيل : بحرمة ووجوبه معا ، وقيل : لا هذا ولاذاك ومع ذلك يعاقب عليه .

فينبغي ان نبحث عن وجه القول بالحرمة ، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة وهو القول الاول .

بالدخول ، فهو قبل ان يدخل منهى عن كل تصرف في المفصوب حتى هذا التصرف الخروجي لانه كان متمكنا من تركه بترك الدخول

ومن يقول بعدم حرمة فانه يقول به لانه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر اليه سواء خرج العاصب او بقي فيمتنع عليه تركه . ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة .

ولكننا نقول له : ان هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره ، وكان متمكنا من تركه بترك الدخول ، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فهو مخاطب من اول الامر بترك التصرف حتى يخرج ، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من اول الامر في أفراد العنوان المنهي عنه ، أي ان العنوان المنهي عنه وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج ، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عن عموم العنوان . ونحن لا نقول - كما سبق - ان العنوان بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنوع تركه وان كان الامتناع بسوء الاختيار .

واما (وجه الوجوب) - فقد قيل : ان الخروج واجب نفسي باعتبار ان الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام ، والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلا وواجب شرعا . وقد نسب هذا الوجه الى الشيخ الاعظم الانصاري - اعلى الله تعالى مقامه - على ما يظهر من تقارير درسه .

وقيل : ان الخروج واجب غيري - كما يظهر من بعض التعبيرات في تقارير الشيخ ايضا - باعتبار انه مقدمة للتخلص من الحرام ، وهو الغصب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج .
والحق : انه ليس بواجب نفسي ولا غيري .
أما أنه ليس (بواجب نفسي) فلأنه :

(اولاً) - ان التخلص عن الشيء بأي معنى فرض عنوان مقابل لعنوان

الابتلاء به بديل له لا يجتمعان ، وهما من قبيل الملكة وعدمها • وهذا واضح •
وحينئذ نقول له : مامراك من التخلص الذي حكمت عليه بانه عنوان
حسن ؟

ان كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج — أي الحركات
الخروجية — مبتل بالغصب ، لأنه متخلص منه ، لأنه تصرف بالمغصوب •
وان كان المراد به التخلص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج ،
فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية ، وذلك لان التخلص لما كان مقابلا
للابتلاء بديلا له — كما قدمنا — فالزمان الذي يصلح أن يكون زمانا للابتلاء
لا بد ان يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلص ، مع أن زمان الحركات
الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لولم يخرج ، فهو في حال
الحركات الخروجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه ، بل الغاصب
مبتل بالغصب من حين دخوله الى حين خروجه ، وبعد خروجه يصدق عليه
أنه متخلص من الغصب •

و (ثانيا) — ان التخلص لو كان عنوانا يصدق على الخروج ، فلا
ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية ، بل على تقديره ينبغي
أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له او بمنزلة المقدمة • فلا
ينطبق إذن عنوان التخلص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد أن يحققه
هذا القائل •

والسر واضح ، فان الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنوانا
للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج بمقتضى
المقابلة عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم • اما نفس التصرف
بالمغصوب بالحركات الخروجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة او شبه
المقدمة للخروج لانفسه •

و (ثالثا) - لو سلمنا ان التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخرجية فلا نسلم بوجوده النفسي ، لأن التخلص عن الحرام ليس هو الا عبارة اخرى عن ترك الحرام ، وترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل ، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل ، وقد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الاول وفي مسألة الضد في الجزء الثاني ، فكما ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام أي تقيضه وهو الترك ، كذلك ان النهي عن الشيء لا يقتضي الامر بضده العام أي تقيضه وهو الترك . ولذا قلنا في مبحث النواهي : ان تفسير النهي بطلب الترك كما وقع للقوم ليس في محله وانما هو تفسير للشيء بلازم المعنى العقلي ، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لاعلى أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل . وكذلك في الامر فان مقتضى الدعوة الى الفعل الزجر عن تركه عقلا لاعلى ان يكون الترك دامفسدة نفسية في مقابل مصلحة الفعل ، بل ليس في النهي الا مفسدة انفعال وليس في الامر الا مصلحة الفعل .

واما ان الخروج ليس (بواجب غيري) ، فلأنه :

(أولا) - قد تقدم ان مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول

بأن التخلص واجب نفسي .

(و ثانيا) - ان الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخرجية في مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام ، بل على التحقيق انما هو مقدمة للكون في خارج الدار والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لانفسه ، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد .

وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته •

(و) ثالثاً) — لو سلمنا ان التخلص واجب نفسي وانه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وان مقدمة الواجب واجبة — لو سلمنا كل ذلك فان مقدمة الواجب انما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع على صفة الوجوب وان توصل به الى الواجب • وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من افراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة •

فان قلت: ان المقدمة المحرمة انما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة ، وامامع انحصار التوصل بها الى الواجب فانه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها لان الامر يدور حينئذ بين امثال الوجوب وبين امثال الحرمة ، فلو كان الوجوب اهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها • وهنا الامر كذلك فان المقدمة منحصرة ، والواجب — وهو ترك الغصب الزائد — اهم •

قلت : هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف ، فانه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع • واما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام ، فان المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من اول الامر بالنهي عن الغصب مطلقا ولا دوران فيه حتى يقال : يقبح من المولى تفويت غرضه الاهم •

وانما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض ان المولى من اول الامر — قبل ان يدخل المكلف في المحل المغصوب — • قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع اذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب ، فليس هناك تزاحم في مقام التشريع ، فالمكلف يجب

عليه أن يترك العُصْب الزائد بالخروج عن المنصوب ، ونفس الحركات الخرجية تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب لانها من افراد ماهو منهي عنه ، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره .

صحة الصلاة حال الخروج

واما (الناحية الثانية) وهي صحة الصلاة حال الخروج ، فانها تبتني على اختيار احد الاقوال في الناحية الاولى .

فان قلنا : بان الخروج يقع على صفة الوجوب فقط ، فانه لامانع من الاتيان بالصلاة حالته ، سواء ضاق وقتها ام لم يضق ، ولكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخرجية فان هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منها عنه .

فاذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فان كان الوقت ضيقا ، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلي ايماء بدل الركوع والسجود .

وان كان الوقت متسعا لادائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها الى ما بعد الخروج .

وان قلنا : بوقوع الخروج على صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفا زائدا أم لم تستلزم ، ومع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام العنسي والصلاة الواجبة ، والصلاة لا تترك بحال فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا فيصلي ايماء للركوع والسجود ويقرأ ماشيا فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا .

وان قلنا : بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج اذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم .

دلالة النهي على الفساد

تحرير محل النزاع :

هذه المسألة من أمهات المسائل الاصولية التي بحثت من القديم • ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه علينا أن نشرح الالفاظ الواردة في عنوانها وهي كلمة : الدلالة ، النهي ، الفساد •

ولا بد من ذكر المراد من الشيء المنهي عنه أيضا ، لانه مدلول عليه بكلمة النهي اذ النهي لا بد له من متعلق • اذن ينبغي البحث عن اربعة امور :

١ - (الدلالة) • فان ظاهر اللفظة يعطي أن المراد منها الدلالة اللفظية ولعله لأجل هذا الظهور البدوي أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الالفاظ، ولكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي اليه لفظ الاقتضاء ، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الإقوال فيها ، لاسيما المتأخرون من الاصوليين •

وعليه ، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية • وحينئذ يكون المقصود من النزاع : البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلا ، ومن هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظي • وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده ، او عن الممانعة والمنافرة عقلا بين النهي عن الشيء وصحته • لافرق بين التعبيرين •

ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية •

نعم قد يدعي بعضهم أن هذه الملازمة — على تقدير ثبوتها — من نوع الملازمات البينة بالمعنى الاخص . وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالا بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه ، فيصح ان يراد من الدلالة ماهو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية .

ونحن نقول : هذا صحيح على هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة الى اللفظية والعقلية في العنوان حينئذ ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية ، فالبحث معه أيضا يرجع الى البحث عن الاقتضاء العقلي . فالاولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي ، فانه يجمع جميع الاقوال والاحتمالات ، لاسيما ان البحث يشمل كل نهي وان لم يكن مستفادا من دليل لفظي .

والعبارة تكون اكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية (قدّه) بقوله (اقتضاء النهي الفساد) فأبدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء ، ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعة لهم .

٢ — (النهي) . ان كلمة النهي ظاهرة — كما تقدم في الجزء الاول ص ١٠١ — في خصوص الحرمة ، وقلنا هناك : ان انظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل ، أما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي والنهي التنزيهي (اي الكراهة) . ولعل كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلا ظهورها في الحرمة ، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع في كل منهما .

وكذلك كلمة النهي — باطلاقها — ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية ، ولكن النزاع أيضا وقع في كل منهما فاذن ينبغي تعميم كلمة

النهي في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسى والغيري ، كما صنع صاحب الكفاية (قده) • وشيخنا النائيني (قده) جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسى ، لانه يجزم بان التنزيهي لا يقتضى الفساد وكذا الغيري •

والذي ينبغي أن يقال له : ان الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر ، فان اختياركم بان النهي التنزيهي والغيري لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصا بما عداهما ، والمفروض أن هناك من يقول بان النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد فتعميم كلمة النهي في العنوان هو الاولى •

٣ - (الفساد) • ان الفساد كلمة ظاهرة المعنى ، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم والملكة على الاصح ، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين • وعليه فما له قابلية أن يكون صحيحا يصح أن يتصف بالفساد ، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد •

وصحة كل شيء بحسبه ، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها وجميع ما هو معتبر فيها ^(١) ، ومعنى فساده عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها • ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر وعدم سقوط الأداء والقضاء •

ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها ، ومعنى فساده عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها • ولازم عدم مطابقتها

(١) هذا بناء على اعتبار الامر في عبادة العبادة ، اما اذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتى في عباديتها اذا قصدنا متقربا بها الى الله تعالى - كما هو الصحيح - فيكون معنى صحة العبادة ما هو اعم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتا وان لم يكن هناك امر •

عدم ترتب اثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والاجارة ، ومن نحو العلقه الزوجية في عقد النكاح وهكذا .
٤ - (متعلق النهي) . لاشك في أن متعلق النهي - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه ، والا فلامعنى لان يقال - مثلا - : ان النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أولا يقتضي .

وعليه ، فليس كل ما هو متعلق للنهي يقع موضعا للنزاع في هذه المسألة ، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد . وهذا واضح .
ثم ان متعلق النهي يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد ، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب الى بعضهم .

* * *

واذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان ، يتضح المقصود من النزاع ومحلله هنا ، فانه يرجع الى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده ، فمن يقول بالاقضاء فانما يقول بان النهي يستلزم عقلا فساد متعلقه ، وقد يقول مع ذلك بان اللفظ الدال على النهي دال على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية . ومن يقول بعدمه انما يقول بان النهي عن انشيء لا يستلزم عقلا فساد .

او قلل : ان النزاع هنا يرجع الى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلا بين كون الشيء صحيحا وبين كونه منهيما عنه ، أي انه هل هناك مانعة جميع بين صحة الشيء والنهي عنه اولا ؟

ولاجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا .
ولما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا في كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين : العبادة والمعاملة ، فينبغي البحث عن كل منهما مستقلا في مبحثين :

المبحث الاول - النهي عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام : العبادة بالمعنى
الاخص أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القربة ، او فقل هي خصوص
الوظيفة التي شرعها الله تعالى لاجل التقرب بها اليه .

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الاعم مثل غسل الثوب من النجاسة ،
لانه - وان صح ان يقع عبادة متقربا به الى الله تعالى - لا يتوقف حصول
أثره المرغوب فيه وهو زوال النجاسة على وقوعه قريبا ، فلو فرض وقوعه
منها عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال ويسقط الامر به فلا
يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهي به .

نعم اذا وقع محرما منها عنه فانه لا يقع عبادة متقربا به الى الله تعالى .
فاذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال : ان النهي عن العبادة
بالمعنى الاعم يقتضي الفساد ، فان من يدعي الممانعة بين الصحة والنهي
يمكن ان يدعي الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا - أي عبادة متقربا به
الى الله تعالى - وبين النهي عنه .

وليس معنى العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للأمر فعلا ، لانه مع فرض
تعلق النهي بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الامر بها ايضا ، وليس ذلك كباب
اجتماع الامر والنهي الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي
تعلق به الامر ، فانه ان جاز هناك اجتماع الامر والنهي فلا يجوز هنا لعدم
تعدد العنوان ، وانما العنوان الذي تعلق به الامر هو نفسه صار متعلقا للنهي .
وعلى هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهي عنها ما كانت طبيعتها متعلقة
للأمر وان لم تكن شاملة - بما هي مأمور بها - لما هو متعلق النهي ، او ما

كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر . وبعبارة أخرى جامعة أن يقال : ان المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لشرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها وان لم يتعلق بها أمر فعلي لخصوصية المورد .

ثم ان النهي عن العبادة يتصور على أنحاء : (احدها) - أن يتعلق النهي باصل العبادة كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء، و(ثانيها) - أن يتعلق بجزئها كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة ، و(ثالثها) - أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب او المتنجس ، و (رابعها) - أن يتعلق بوصف ملازم لها او لجزئها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الاخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر .

والحق : ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها او وصفها ، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب الى الله تعالى ومرضاته وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه ، فيستحيل التقرب بالمبعد ، والرضا بما يسخطه ، ويستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له او بما هو متقيد بالمبعد او بما هو موصوف بالمبعد .

ومن الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى القرب والبعد المعنويان ، وهما يشبهان القرب والبعد المكافئين ، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنى . ونحن اذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به لا لأجل أن النهي عن هذه الامور يسري الى أصل العبادة وان ذلك واسطة في الثبوت او واسطة في العروض كما قيل ، ولا لأجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة فاذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والشروط .

بل نحن لانستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف الى ذلك لانه
لا حاجة الى مثل هذه التعليقات ولا تصل النوبة اليها بعد ما قلناه من انه
يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد او بما هو مقيد او موصوف بالمبعد،
كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق .

على ان في هذه التعليقات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر ولا حاجة
الى مناقشتها بعدما ذكرناه .

هذا كله في النهي النفسي ، اما (النهي الغيري) المقدمي فحكمه حكم
النفسي بلا فرق ، كما اشرنا الى ذلك في ما تقدم ص ٣٠٤ .

فانه اشرنا هناك الى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا (قدس سره)
للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحزازة في المنهي
عنه ، فيبقى المنهي عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها
من مفسدة للنهي ، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة،
بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة والحزازة في المنهي عنه المانعة
من التقرب به .

وقد ناقشناه هناك بان التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة
والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام ، بل - كما ذكرناه هناك - ان
الفعل المبعد عن المولى في حال كونه مبعدا لا يعقل ان يكون متقربا به اليه
كالتقرب والابتعاد المكانيين ، والنهي وان كان غيرا يوجب البعد ومبغوضية
المنهي عنه وان لم يشتمل على مفسدة نفسية .

ويبقى الكلام في النهي (التنزيهي) أي الكراهة ، فالحق أيضا انه
يقتضي الفساد كالنهي التحريمي ، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب
بما هو مبعد بلا فرق ، غاية الامر ان مرتبة البعد في التحريمي أشد واكثر
منها في التنزيهي كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الامر الوجوبي والاستجابي .

وهذا الفرق لا يوجب تفاوتنا في استحالة التقرب بالمبعد . ولأجل هذا حمل
الاصحاب الكراهة في العبادة على اقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى
بها المكلف ، لا الكراهة الحكمية الشرعية ، ومعنى حمل الكراهة على أقلية
الثواب أن النهي الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعي الارشاد
الى أقلية لثواب ، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل للاحكام الاربعة
الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه .

وعليه فلو أحرز — بدليل خاص ان النهي بداعي الزجر التنزيهي ، اولم
يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة ، فلا محالة لا نقول بصحة
العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي .

هذا فيما اذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة او جزئها او
شرطها أو وصفها ، اما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان الأمور به
كما لو كان بين المنهي عنه والأمور به عموم وخصوص من وجه فان هذا
المورد يدخل في باب الاجتماع ، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الامر
والنهي التحريمي فضلا عن الامر والنهي التنزيهي ، وليس هو من باب النهي
عن العبادة الا اذا ذهبنا الى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا .

(تنبيه) : ان النهي الذي هو موضع النزاع — والذي قلنا باقتضائه
الفساد في العبادة — هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته أعني ما يتضمن
حكما تحريما او تنزيها بان يكون انشاؤه بداعي الردع والزجر .

اما النهي بداعي آخر كداعي بيان أقلية الثواب ، او داعي الارشاد الى
مانعية الشيء مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة ، او نحو ذلك من
الدواعي — فانه ليس موضع النزاع في مسألتنا ، ولا يقتضي الفساد بما هو
نهي ، الا ان يتضمن اعتبار شيء في الأمور به ، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق
المأتي به على الأمور به فيقع فاسدا كالنهي بداعي الارشاد الى مانعية شيء

فيستفاد منه ان عدم ذلك الشيء يكون شرطا في الأمور به • ولكن هذا شيء آخر لا يرتبط بمسألتنا فان هذا يجزي حتى في الواجبات التوصلية فان فقد أحد شروطها يوجب فسادها •

المبحث الثاني - النهي عن المعاملة

ان النهي في المعاملة على نحوين - كالنهي عن العبادة - ، فانه تارة يكون النهي بداعي بيان مانعية الشيء المنهي عنه او بداع آخر مسابه له ، وأخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضية ماتعلق به النهي ووجود الحزاة فيه •

فان كان الاول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق ، اذ لاشك في انه لو كان النهي بداعي الارشاد الى مانعية الشيء في المعاملة فانه يكون دالا على فسادها عند الاخلال ، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر في صحتها • وهذا لا ينبغي ان يختلف فيه اثنان •

وان كان الثاني ، فان النهي اما ان يكون عن ذات السبب أي عن العقد الانشائي او فقل عن التسبب به لايجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى : « اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ••• » • وأما ان يكون عن ذات المسبب أي عن نفس وجود المعاملة كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف • فان كان النهي على (النحو الاول) أي عن ذات السبب فالمعروف انه لا يدل على فساد المعاملة ، اذ لم تثبت المنافة لاعقلا ولا عرفا بين مبغوضية العقد والتسبب به وبين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفيا لجميع

الشروط المعتبرة فيه ، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الاثر عليه من الفراق .

وإن كان النهي على (النحو الثاني) أي عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء الى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد .

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشايخنا من أن صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطا على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة . ونفس النهي عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطنته عليه ، فيختل به ذلك الشرط المعتبر في صحة المعاملة ، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها .

هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة ، ولكن التحقيق أن يقال :

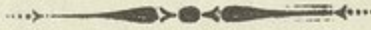
إن استناد الفساد الى النهي انما يصح أن يفرض ويتنازع فيه فيما اذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين ، وأنه ليس في البين الا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهي . وحينئذ يقع البحث في أن هذه المبغوضية هل تنافي صحة المعاملة او لاتنافيها ؟

اما اذا كان النهي دالا على اعتبار شيء في المتعاقدين والعوضين او العقد ، مثل النهي عن أن يبيع السفينة والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ في الباع ، وكان النهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال على اعتبار اباحة المبيع والتمكن من التصرف منه ، وكان النهي عن العقد بغير العربية - مثلا - الدال على اعتبارها في العقد - فان هذا النهي في كل ذلك لاشك في كونه دالا على فساد المعاملة لأن هذا النهي في الحقيقة يرجع الى القسم الاول الذي ذكرناه وهو ما كان النهي بداعي الارشاد الى

اعتبار شيء في المعاملة ، وقد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحة المعاملة .

فالمعدة هو الكلام في هذه المنافاة وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي وفساد المعاملة ، وكون النهي عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل ورافعا لسلطته عليه ، فان معنى ذلك ان النهي في المعاملة شأنه ان يدل على اختلال شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه وهذا لا كلام لثانيه .

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمراضيه



فهرس أصول الفقه - الجزء الاول -

٢٣	١١ - علامات الحقيقة والمجاز	(المدخل)
٢٨	١٢ - الاصول اللفظية	٥ تعريف علم الاصول
٣١	١٣ - الترادف والاشتراك	٦ الحكم واقعي وظاهري
٣٢	استعمال اللفظ في اكثر من معنى	٦ موضوع علم الاصول
٣٦	١٤ - الحقيقة الشرعية	٧ فائدته
٣٧	الصحيح والاعم (المقصد الاول - مباحث الالفاظ)	٧ تقسيم ابجائه
٤٥	تمهيد في المقصود من مباحث الالفاظ	(المقدمة)
	(الباب الاول - المشتق)	وفيها ١٤ مبحثا :
٥٠	ما المراد من المشتق ؟	٩ ١ - حقيقة الوضع
٥٢	جريان النزاع في اسم الزمان	٩ ٢ - من الواضع ؟
٥٢	اختلاف المشتقات من جهة المباديء	١٠ ٣ - الوضع تعيني وتعيني
٥٤	استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس (الباب الثاني - الاوامر)	١٠ ٤ - أقسام الوضع
	وفيه بحثان :	١٢ ٥ - استحالة القسم الرابع
	« المبحث الاول - مادة الامر »	٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له
	وفيه ثلاث مسائل :	١٣ الخاص وتحقيق المعنى الحرفي
٥٩	١ - معنى كلمة الامر	الوضع في الحروف عام والموضوع له
٦٠	٢ - اعتبار العلو في معنى الامر	خاص
٦١	٣ - دلالة لفظ الامر على الوجوب	١٨ ٧ - الاستعمال حقيقي ومجازي
	« المبحث الثاني - صيغة الامر »	١٩ ٨ - الدلالة تابعة للإرادة
	وفيه ١١ مسألة	٢٢ ٩ - الوضع شخصي ونوعي
		٢٢ ١٠ - وضع المركبات

- ٩٤ ٦. — الموسع والمضيق
- ٩٦ هل يتبع القضاء الاداء ؟
(الباب الثالث — النواهي)
وفيه خمس مسائل :
- ١٠١ ١ — مادة النهي
- ١٠١ ٢ — صيغة النهي
- ١٠٢ ٣ — ظهور صيغة النهي في التحريم
- ٤ — ما المطلوب في النهي ؟
- ١٠٣ ٥ — دلالة صيغة النهي على الدوام
(الباب الرابع — المفاهيم)
تمهيد في :
- ١٠٧ ١ — معنى كلمة المفهوم
- ١٠٨ ٢ — النزاع في حجية المفهوم
- ١٠٩ ٣ — اقسام المفهوم
وهي ستة :
- ١ — مفهوم الشرط
- ١١١ تحرير محل النزاع فيه
- ١١٢ المناط في مفهوم الشرط
- ١١٥ اذا تعدد اشراط واتحد الجزاء
تبيهان :
- ١١٨ الاول — تداخل المسببات
- الثاني — الاصل العملي في المسألتين
- ١٢٠ ٢ — مفهوم الوصف
- ٦٣ ١ — معنى صيغة الامر
- ٦٥ ٢ — ظهور الصيغة في الوجوب
- ٦٩ ٣ — التبدي والتوصلي
- ٧١ محل الخلاف من وجوب قصد القرية
- الاطلاق والتقييد في التقسيمات
- ٧٢ الاولية للواجب
- عدم امكان الاطلاق والتقييد في
- التقسيمات الثانوية للواجب
- ٧٣ ٤ — الواجب العيني واطلاق الصيغة
- ٧٦ ٥ — الواجب التعيني واطلاق الصيغة
- ٦ — الواجب النفسي واطلاق الصيغة
- ٧٧ ٧ — الفور والتراخي
- ٧٩ ٨ — المرة والتكرار
- ٩ — هل يدل نسخ الوجوب
على الجواز ؟
- ٨١ ١٠ — الامر بشيء مرتين
- ٨٢ ١١ — دلالة الامر بالامر على الوجوب
- ٨٤ (الغائنة في تقسيمات الواجب)
- ٨٧ ١ — المطلق والمشروط
- ٨٨ ٢ — المعلق والمنجز
- ٩٠ ٣ — الاصيلي والتبعي
- ٩٠ ٤ — التخييري والتعيني
- ٩٢ ٥ — العيني والكفائي

١٥٩	٨ - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة	١٢٤	٣ - مفهوم الغاية
١٦١	٩ - تخصيص العام بالمفهوم	١٢٦	٤ - مفهوم الحصر
١٦٢	١٠ - تخصيص الكتاب بخبر الواحد	١٢٩	٥ - مفهوم العدد
	١١ - الدوران بين التخصيص	١٣٠	٦ - مفهوم اللقب
١٦٤	والنسخ (الباب السادس - المطلق والمقيد)		خاتمة في دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة
	وفيه ست مسائل	١٣١	(الباب الخامس - العام والخاص)
١٧١	١ - معنى المطلق والمقيد		تمهيد في معنى العام وأقسامه
١٧٢	٢ - الاطلاق والتقييد متلازمان	١٣٩	وفيه ١١ فصلا :
١٧٣	٣ - الاطلاق في الجمل		١ - الفاظ العموم
١٧٣	٤ - هل الاطلاق بالوضع ؟	١٤٠	٢ - المخصص المتصل والمنفصل
١٧٤	اعتبارات الماهية	١٤٢	٣ - هل استعمال العام في المخصص مجاز ؟
١٧٧	اعتبارات الماهية عند الحكم عليها	١٤٤	٤ - حجية العام المخصص في الباقي
١٨١	الاقوال في المسألة	١٤٥	٥ - هل يسري اجمال المخصص الى العام
١٨٤	٥ - مقدمات الحكمة	١٤٧	(أ) الشبهة المفهومية
١٨٦	القدر المتيقن في مقام التخاطب	١٤٨	(ب) الشبهة المصدقية
١٨٩	الانصراف	١٥٠	٦ - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
١٩٠	٦ - المطلق والمقيد المتنافيان (الباب السابع - الجمل والمبين)		٧ - تعقيب العام بضمير يرجع الى بعض أفرادها
	وفيه مسألتان :		
١٩٥	١ - معنى الجمل والمبين	١٥٥	
	٢ - المواضع التي وقع الشك في اجمالها	١٥٨	
١٩٧			


- الجزء الثاني -

المقصد الثاني - الملازمات العقلية

(الباب الثاني : غير المستقلات العقلية)	تمهيد . وفيه بيان أمرين :
وفيه مسائل خمس :	١ - اقسام الدليل العقلي
(المسألة الاولى - الاجزاء)	٢ - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟
٢٤٤ تصدير ٠٠٠ وفي المسألة مقامان :	٢٠٦
المقام الاول - الاجزاء في الامر الاضطراري	٢٠٨
٢٤٦	(الباب الاول - المستقلات العقلية)
المقام الثاني - الاجزاء في الامر الظاهري	تمهيد
٢٥٠	٢١٣
تمهيد ٠٠٠ ويعقد البحث في ثلاث مسائل :	المبحث الاول : التحسين والتقيح العقلان
٢٥٠	١ - معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما
١ - الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا	٢ - واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الاشاعرة
٢٥١	٢٢٠
٢ - الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا	٣ - العقل العملي والنظري
٢٥٤	٢٢٢
٣ - الاجزاء في الامارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة	٤ - اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح
٢٥٦	٢٢٣
(المسألة الثانية - مقدمة الواجب)	٥ - معنى الحسن والقبح الذاتيين
مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية	٦ - أدلة الطرفين
٢٥٩	٢٢٨
	٢٣٠
	المبحث الثاني ادراك العقل للحسن والقبح
	٢٣٥
	المبحث الثالث : ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع
	٢٣٦

٢٦١ المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة		ثمرة النزاع
٣١٧	المستقلة	ثم للمسألة تمهيدات تسعة :
٣١٩	مناقشة الكفاية في تحرير النزاع	١ - الواجب النفسي والغيري
٣٢٠	قيد المندوحة	٢ - معنى التبعية في الوجوب الغيري
٣٢١	الاجتماع	٣ - خصائص الوجوب الغيري
٣٢٨	الحق في المسألة	٤ - مقدمة الوجوب
٣٣٤	تعدد العنوان لا يوجب تعدد العنود	٥ - المقدمة الداخلية
٣٣٥	ثمرة المسألة	٦ - الشرط الشرعي
٣٣٨	اجتماع الامر والنهي مع عدم المندوحة	٧ - الشرط المتأخر
٣٤٠	حرمة الخروج من المغصوب او وجوبه	٨ - المقدمات المفوتة
٣٤٥	صحة الصلاة حال الخروج (المسألة الخامسة دلالة النهي على الفساد)	٩ - المقدمة العبادية
	تحرير محل النزاع وفيه بيان اربعة	النتيجة
		مسألة مقدمة الواجب والاقوال فيها ٢٩١ (المسألة الثالثة - مسألة الفساد)
٣٤٦	امور	تحرير محل النزاع
٣٤٦	١ - الدلالة	١ - الضد العام
٣٤٧	٢ - النهي	٢ - الضد الخاص
٣٤٨	٣ - الفساد	ثمرة المسألة
٣٤٩	٤ - متعلق النهي	الترتب
٣٥٠	المبحث الاول - النهي عن العبادة	(المسألة الرابعة - اجتماع الامر والنهي)
٣٥٤	المبحث الثاني - النهي عن المعاملة	تحرير محل النزاع





1966

V.1-2