

الطَّفِيرُ

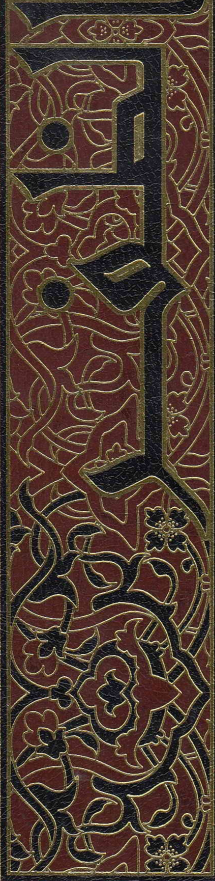
بِأُصُولِ فَقِيرِ الْمُظْفَرِ

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ الطَّفِيرِ

الجزء الأول

مباحث الألفاظ. التفسير الأول

الشيخ العلامة زين العابدين بن محمد بن الحسين



الظفر باصول فقه المظفر

شرح كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الاول

المقصد الاول / القسم الاول

السَّيِّدُ عَلَاءُ الدِّينِ عَبْدُ الرَّزَّاقِ بْنِ أَبِي نَجْفٍ

نجف الولي الضيفم والوصي الاكرم

ومضجع الكرار والد الابرار امام الجن والانس

علي المغوار عليه وآله الصلاة والسلام

أشرف على طبعه

جعفر الوائلي

سرشناسه	: آل صبی نجفی، علاء الدین، ۱۹۵۹ م -
عنوان قراردادی	: اصول الفقه شرح
عنوان و نام پدیدآور	: المظفر باصول فقه المظفر: شرح کتاب اصول الفقه للشیخ المظفر/ علاء الدین عبدالزهره آل صبی نجفی، اشرف علی طبعه جطر واللی.
مشخصات نشر	: قم: آیه حیات= ۱۳۹۳؛ ۱۴۳۵ق.
مشخصات ظاهری و شابک	: ۶ جلد . - دوره ۶- ۹۳- ۲۶۲۵- ۹۶۶- ۹۷۸؛ ج ۱- ۹۶- ۲۶۲۵- ۹۶۶- ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا.
یادداشت	: عربی.
یادداشت	: کتاب حاضر شرحی بر کتاب "اصول فقه" اثر "محمدرضا مظفر" است.
یادداشت	: ج. ۶- ۱ (چاپ اول: ۱۳۹۳)
یادداشت	: کتابنامه.
موضوع	: مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴ م. اصول الفقه -- نقد و تفسیر
موضوع	: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده	: وانلی، جطر، ۱۳۵۱-
شناسه افزوده	: مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴ م. اصول الفقه. شرح
رده بندی کنگره	: BP/۱۵۹/۸م/الف۶۰۲۱۲ ۱۳۹۳
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۵۵۴۶۶۵



هویت کتاب

کتاب: المظفر باصول فقه المظفر ج ۱

المؤلف: الشیخ علاء الدین عبدالزهره آل صبی نجفی

الناشر: آیه حیات

التنظیم والإخراج: کمیوتر المجتبی

الطبعة: الاولى ۱۴۳۵ هـ - ۲۰۱۴ م / العدد: ۱۰۰۰ دورة

ردمک الكتاب: ۳ - ۹۶ - ۲۶۲۵ - ۹۶۶ - ۹۷۸

ردمک الدورة: ۶ - ۹۳ - ۲۶۲۵ - ۹۶۶ - ۹۷۸

مركز التوزيع: ایران - قم - شارع ارم - فرع ۱۶ (ارك) جنب حسينية ارك

الرقم ۳۹۸ - تلفون ۳۷۸۳۰۱۶۲ - ۹۸۹۱۲۳۵۱۲۰۳۳+

جميع حقوق الطبع شرعاً وقانوناً محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



إلهي

زجوت في الطفرك منك الطفز برضاك
والذكز في الصالحين والشكر يوم لقاءك

مقدمة الظفر

وضعتُ بفضل الله عليَّ وفائض قديم احسانه وعفوه عني وبفضل تأييده وتسديده وشمول توفيقه إليَّ (كتاب الظفر باصول فقه المظفر) بأجزائه الستة متضمنة (الحلقة الاخيرة) لتبسيط اصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين. وهو الحلقة الموصولة بكتاب كفاية الاصول، يجمع بين سهولة العبارة ورشاقة الاسلوب، وبين انتقاء الآراء الحديثة وآراء جهابذة هذا الفن قديما وما تلتها من مراحل زمنية بعدها التي تطور بها هذا الفن. ثم اعتمدت فيه مقاصد الاصل الاربعة بالاضافة الى المقدمة التمهيدية في اوله، وختمنا بما ختم به الاصل، بمباحث الاصول العملية. والمائز في كتابنا (الظفر) هو اننا ادرجنا الاصول العملية الاربعة (البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب) التي أغفلت ولم تذكر في متن الاصل، ما خلا جملة من مباحث الاستصحاب، وشرحناها بما يتناسب مع هذه المرحلة من مستوى الطالب العلمي تنميما للفائدة، وضمننا الجزء السادس (المقصد الرابع) من كتابنا الظفر الذي وسمناه بـ(الحلقة الاخيرة)، وشمل ايضا بالاضافة الى الاصول العملية الاربعة

على امهات مسائل ابحاث الاجتهاد والتقليد من جهة ابحاثه التي تتناسب ويبحث الاصولي فيها .

وزدنا في تقسيمات المقاصد فصار الذي يطرأ عليه الزيادة في الشرح ينقسم الى قسم اول وقسم ثاني، كما هو الحال في المقصد الاول الذي شطر الى قسمين، لكن هذا الانشطار لم يؤثر على الاصل في شيء وانما التوسعة بالشرح تحتاج الى ذلك التقسيم اما المتن فهو هو بلا تغير يطرأ عليه . لسهولة المنهجة على الطالب وايضا فرصة الاستيعاب تكون اوفر ان شاء الله تعالى .

واسأل الله تعالى لي ولكم العافية، لا تنسونني ووالدي وامواتنا جميعا من دعواتكم ولروح الماتن الشيخ المظفر رحمه الله وارواح امواتنا وامواتكم جميعا نهدي ثواب قراءة سورة الفاتحة المباركة .

المؤلف

الإفتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

وتحييتهم فيها سلام

الحمد لله الواحد المعبود عم بحكمته الوجود، وشملت رحمته كل
موجود، احمده سبحانه على كل لسان محمود، واشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له ولا يحدُّ بحدٍ محدود، وَعَدَ من اطاعه بالعزة والخلود،
وَتَوَعَّدَ من عصاه بالنار ذات الوقود، واشهد ان نبينا محمد عبد الله ورسوله
صلى الله عليه وآله صاحب المقام الرفيع المحمود، واللواء المعقود،
والحوض المورود، صلى الله عليه وآله الركع السجود، وسلم عليهم تسليما
كثيرا الى اليوم الموعود.

حَمْدُ

الَّهِ وَاجِبٌ لِذَاتِهِ

وَشَكَرُهُ عَلَى عِلَاقَاتِهِ

تَحْمِيدُهُ سُبْحَانَهُ وَتَشْكُرُهُ

وَمِنْ ذُلُوبٍ سَأَلْتُ تَسْتَغْفِرُهُ

أبحاث المقدمة الظرفية

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله الطاهرين. هذا الفن الذي هو (أصول الفقه) فنٌ هام جداً، ينبغي لطالب الفقه أن يعتنيَ به، لأنَّه أصولُ الشيء، والأصول يقول العلماء فيها: (من حُرِّم الأصول حُرِّم الوصول)، فلا يمكن أن تصل إلى العلوم إلا بأصولها وقواعدها.

وقد جعل أهل العلم لكل فنٍّ أصولاً، فالتفسير جعلوا له أصولاً، والحديث جعلوا له أصولاً، والفقه جعلوا له أصولاً، والنحو جعلوا له أصولاً، وهكذا..

ثم اعلم أيضاً أن هناك قواعد غير أصول الفقه، وهي ما يسمى بـ (العلل) أو (الحكم)، وهي التي نعبر عنها كثيراً في دروسنا بـ (الدليل النظري)، وهي أيضاً من الأمور التي يستحسن أن يتتبعها الإنسان في كتب الفقه ويجمعها، فإذا تتبعها في كتب الفقه وجمعها حصل منها فوائد كثيرة، وصارت هي بنفسها قواعد.

ثم هناك (قواعد فقهية) غير القواعد الأصولية، وهي عبارة عن ضوابط تجمع أفراداً من المسائل يجمعها معنى واحد ترد إليه. فالقواعد الفقهية يبحث فيها عن المسائل، ولا يبحث فيها عن أدلة الأحكام، وأصول الفقه يبحث فيها عن أدلة الأحكام.

والضوابط الفقهية أقل من القواعد، فهي: عبارة عن كلام عام يتناول صوراً متعددة من أبواب مختلفة كالأنكحة والفرائض، لكنه بلا قاعدة، لأن القاعدة تتخذ كدليل.

نسأل الله تعالى أن يلهمنا الرشيد في القول والعمل، وأن يكمل أعمالنا بالنجاح، إنه جواد كريم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله الطاهرين.

المراحل التاريخية التي مر بها علم الاصول

ان اتباع مدرسة اهل البيت كانوا مرتبطين بالعترة الطاهرة الذين هم مهبط الوحي والرسالة، فكانوا يأخذون الأحكام الشرعية من المعصومين عليهم السلام الذين هم ورثة علم رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولم يحتاجوا الى قواعد اصولية للاستنباط الا ما هو قطعي وثابت كحجية الظهور مثلاً بخلاف غيرهم من اتباع المدارس الاخرى، فانهم كانوا يعتمدون على آراء وفتاوى الصحابة والاخبار المروية عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وبما أن الكثير من هذه الاخبار ضاعت لمنع امراء الجور عن كتابة الحديث، لم يكن للعامة

مصادر للأحكام الشرعية، فاضطروا الى تأسيس قواعد اصولية باطللة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسله وسدّ الذرايع والاجتهاد في مقابل النص، فرأى علماؤنا الأبرار ان ذلك هدمٌ للدين واضلال للناس، فوضعوا علم الاصول وذكروا له قواعد مستحكمة ومتينة واستدلّوا على صحتها بالكتاب والسنة والعقل.

ولا يخفى أن أول من أسس أصول الفقه وفتح بابَه وفتح مسائله هو الإمام ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام، ثم بعده الامام جعفر الصادق عليه السلام، وقد أُملياً على أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخرون على ترتيب المصنّفين في علم الاصول بروايات مسندة الى الامامين الصادقين عليهما السلام.

منها: كتاب اصول آل الرسول، مرتب على ترتيب مباحث علم الاصول الدائر بين المتأخرين، جمعه السيد الشريف الموسوي هاشم بن زين العابدين الخونساري الاصبهاني.

ومنها: الاصول الاصلية للسيد عبد الله شبر، وهو احسن ما روي فيه اصول الفقه.

ومنها: الفصول المهمة في اصول الائمة للشيخ الحر العاملي صاحب الوسائل.

ويظهر من ذلك ان قول السيوطي في كتاب الاوائل ان اول من صنّف في اصول الفقه هو الشافعي بالاجماع ليس صحيحاً ان اراد التأسيس والابتكار، بل حتى لو اراد التأليف والتصنيف، لأن أول من

صنّف في الاصول هو هشام بن الحكم، وقد صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها وهو أهم مباحث علم الاصول، ثم يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، صنّف كتاب (اختلاف الحديث ومسائله) وهو مبحث تعارض الحديثين، رواه عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام، وقد ذكرهما أبو العباس النجاشي في رجاله، والشافعي متأخر عنهما^(١). ثم أن علم أصول الفقه الإمامي مرّ بمراحل ثمان:

الأولى: وهي مرحلة التأسيس، من عصر أئمة الشيعة إلى أواخر ما يعرف بالغيبة الصغرى (أي في حدود ٢٥٠ هـ).

الثانية: وهي مرحلة التوسع والتدوين الشامل، منذ عصر ما يعرف بالغيبة الكبرى إلى وفاة الشيخ الطوسي ٤٦٠ هـ.

الثالثة: وهي مرحلة الركود الأولى، منذ وفاة الشيخ الطوسي إلى زمن ابن ادريس الحلبي ٥٩٨ هـ.

الرابعة: مرحلة التكامل، والتي تبدأ مع ابن ادريس الحلبي وتنتهي زمن مع الشيخ البهائي زمن ١٠٣٠ هـ، الخامسة: وهي مرحلة الركود الثانية، زمن ظهور الحركة الاخبارية إلى قبل بروز الوحيد البهبهاني.

السادسة: وهي مرحلة الانتعاش والتحويلات العلمية، تبدأ مع الوحيد البهبهاني ١١٥٠ إلى قبيل الشيخ الأنصاري.

السابعة: وهي مرحلة التعمق في علم الاصول، منذ زمن الشيخ

(١) تأسيس الشيعة لعلم الاسلام ص ٣١٠.

الأنصاري ١٢٤٠هـ إلى العصر الحاضر.

الثامنة: مرحلة العصر الحاضر. ولكل مرحلة من هذه المراحل

الثمان مؤلفاتها وشيوخ درسها وعلمائها..

الشيخ محمد رضا المظفر في سطور

ولد العالم الورع آية الله الشيخ محمد رضا المظفر في الخامس من شعبان سنة ١٣٢٢ هـ في النجف الأشرف في أسرة علمية. كان أبوه الشيخ محمد بن عبد الله من علماء عصره ومراجع التقليد ووالدته بنت العلامة عبد الحسين الطريحي ولم يكتب للشيخ المظفر أن يشاهد أباه فقد ولد بعد وفاة أبيه بخمسة أشهر.

بدأ دراسته للعلوم الإسلامية تحت إشراف أخويه المحققين الشيخ عبد النبي و الشيخ محمد حسن ولم يمرّ عليه زمن طويل حتى أتمّ المراحل العالية في الأصول والفقه والفلسفة عند أساتذة الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

ولم يقتصر في دراسته على العلوم الدينية بل انشغل أيضا في غيرها من العلوم كالحساب والهندسة والجبر والهيئة وكتب في علم العروض كتابا بأسلوب جديد وهو في الحادية والعشرين من عمره. وخطا في الثقافة العصرية خطوات مشابهة ففي تلك الفترة التي يندر فيها طرح الثقافة الجديدة في الحوزة العلمية في النجف الأشرف فإن الشيخ المظفر كان ملما بمعالم الثقافة العصرية وكان يسعى في

تعريف علماء الحوزة بها .

سعى الأستاذ المظفر بما يملك من النظرة الانفتاحية في إحداث تجديد وتطور في البرامج الدراسية للحوزة العلمية الشيعية وعرض كنوز المعارف المنطقية للشيعية بشكل منظم وأصولي مبتعدا عما ليس له صلة قوية بالمطالب.

وأخذ يفكر بتأسيس -جمعية منتدى النشر- في الحوزة العلمية في النجف الأشرف مستعينا بأخيه الشيخ محمد حسين المظفر وسائر مفكري عصره وبعد تحقق أهداف جمعية منتدى النشر أنشأ في سنة ١٣٥٥ هـ مدرسة عاليه للعلوم الدينية هي كلية الفقه وبعد مرور سنة على ذلك اعترفت وزارة الثقافة في الحكومة العراقية بها واعتبرتها جامعة رسمية.

وكانت الدروس المطروحة في كلية الفقه هي: الفقه الشيعي الاثنا عشري، الفقه التطبيقي، أصول الفقه، التفسير وأصوله، الحديث والدراية، العلوم التربوية وعلم النفس، الآداب والتاريخ، علم الاجتماع، تاريخ الإسلام، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الجديدة، المنطق، التاريخ المعاصر، أصول تدريس النحو والصرف وتعليم اللغات الأجنبية.

وكان الشيخ منشغلا بتدريس الفلسفة فضلا عن رئاسته وإشرافه على هذه الكلية.

وكانت الخطوة اللاحقة للأستاذ المظفر تأسيس مدارس منتدى النشر والتي قوبلت بقبول كبير من قبل علماء حوزة النجف وأسرها

المشهوره وكان للإقبال العام عليها دور في توسعتها . وكان لمدارس
منتدى النشر على مدى عشرات السنين مقاطع دراسية كما يلي:

١ - دورة ابتدائية

٢ - دورة متوسطة (ثانوية)

٣ - دورة تأهيل للجامعة

ولم تقتصر هذه المدارس على النجف الأشرف بل امتدت إلى
مدن البصرة و الكاظمية والحلة وذلك بطلب من علماء الدين الكبار.
ويعتبر تأسيس مكتبة عامة بجانب الصحن المطهر لأمير المؤمنين
عليه السلام أحد المنجزات المهمة إضافة إلى تأليفه لكتب دراسية
بأسلوب جديد كالمنطق وأصول الفقه وعقائد الإمامية وتعدّ هذه
الكتب الثلاثة جزءاً من البرامج الدراسية في الحوزات العلمية لا سيما
حوزة قم المقدسة.

لم يقنع آية الله المظفر بأسلوب التبليغ والخطابة المعروف في
النجف الأشرف آنذاك حيث كان يعتبر الخطابة الحسينية من أهم
وسائل التبليغ وقرر أن يفتح معهداً لتربية وإعداد الخطباء لتفعيل دور
التبليغ وتطويره وكان من أمنيّاته تأسيس كلية للوعظ والإرشاد.
فتأسست جمعية برئاسة الخطيب البارز في العراق الشيخ محمد علي
قسّام وبدأت عملها التجريبي بتشكيل أول صف فيها ويدرس في هذا
الصف الفقه و علوم العربية وأصول الدين وأصول الحديث ولم يمتص
على هذه الخطوة مدة قصيرة حتى عطلّ التدريس وكانت أسست بنوايا

طبية وأهداف سامية.

وأحدثت نشاطات المظفر ونجاحاته في حركته التجديدية هذه انعطافة كبيرة في الأوساط العلمية وقد سعى آية الله العظمى الحاج آقا حسين البروجردي في دعوة آية الله المظفر للعمل في تنظيم أمور الحوزة العلمية في قم المقدسة وتنظيم برامجها الدراسية وقد أجرى بالفعل آية الله المظفر محادثات مطوّلة مع آية الله العظمى البروجردي تباحثا فيها حول وضع الخطوط العامة في تطوير دروس الحوزة وتنظيم الامتحانات ووضع قوانين لمدارس العلوم الدينية. وباعتراف الكثير من الشخصيات العلمية و الدينية فإن المظفر لو لم يكن قد أوقف نفسه لتطوير الحوزة لكان من دون شك أحد مراجع التقليد.

توفي آية الله الشيخ محمد رضا المظفر سنة ١٣٨٤ هـ عن ٦١ عاما ودفن في وادي السلام في النجف الأشرف في المقبرة الخاصة بأسرته. رحمه الله تعالى واسكنه فسيح جناته .

أساتذته

- ١ - الشيخ محمد طه الحويزي
- ٢ - الشيخ محمد حسن المظفر
- ٣ - الميرزا محمد حسين النائيني
- ٤ - الشيخ آغا ضياء الدين العراقي
- ٥ - الميرزا عبد الهادي الشيرازي

٦ - السيد علي قاضي الطباطبائي

٧ - الشيخ محمد حسين الأصفهاني

وكان آية الله المظفر من المؤلفين المشهورين في هذا العصر

وقد امتازت مؤلفاته بجمال التعبير ووضوح النص ومؤلفاته ما يلي:

١ - أحكام اليقظة

٢ - أصول الفقه

٣ - تاريخ الإسلام

٤ - تنمة أحكام اليقظة

٥ - حاشية المكاسب

٦ - حرية الإنسان وارتباطها بقضاء الله

٧ - ديوان شعر

٨ - رسالة عملية في ضوء المنهج الحديث

٩ - الزعيم الموهوب السيد أبو الحسن الأصفهاني

١٠ - السقيفة

١١ - على هامش السقيفة

١٢ - حياة صدر الدين الشيرازي - الملاً صدرا-

١٣ - حياة الشيخ محمد حسن النجفي

١٤ - حياة المولى محمد مهدي النراقي

١٥ - الشيخ الطوسي مؤسس جامعة النجف

١٦ - عقائد الإمامية

١٧ - فلسفة ابن سينا

١٨ - الفلسفة الإسلامية

١٩ - فلسفة الإمام علي عليه السلام

٢٠ - فلسفة الكندي

٢١ - المثل الأفلاطونية عند ابن سينا

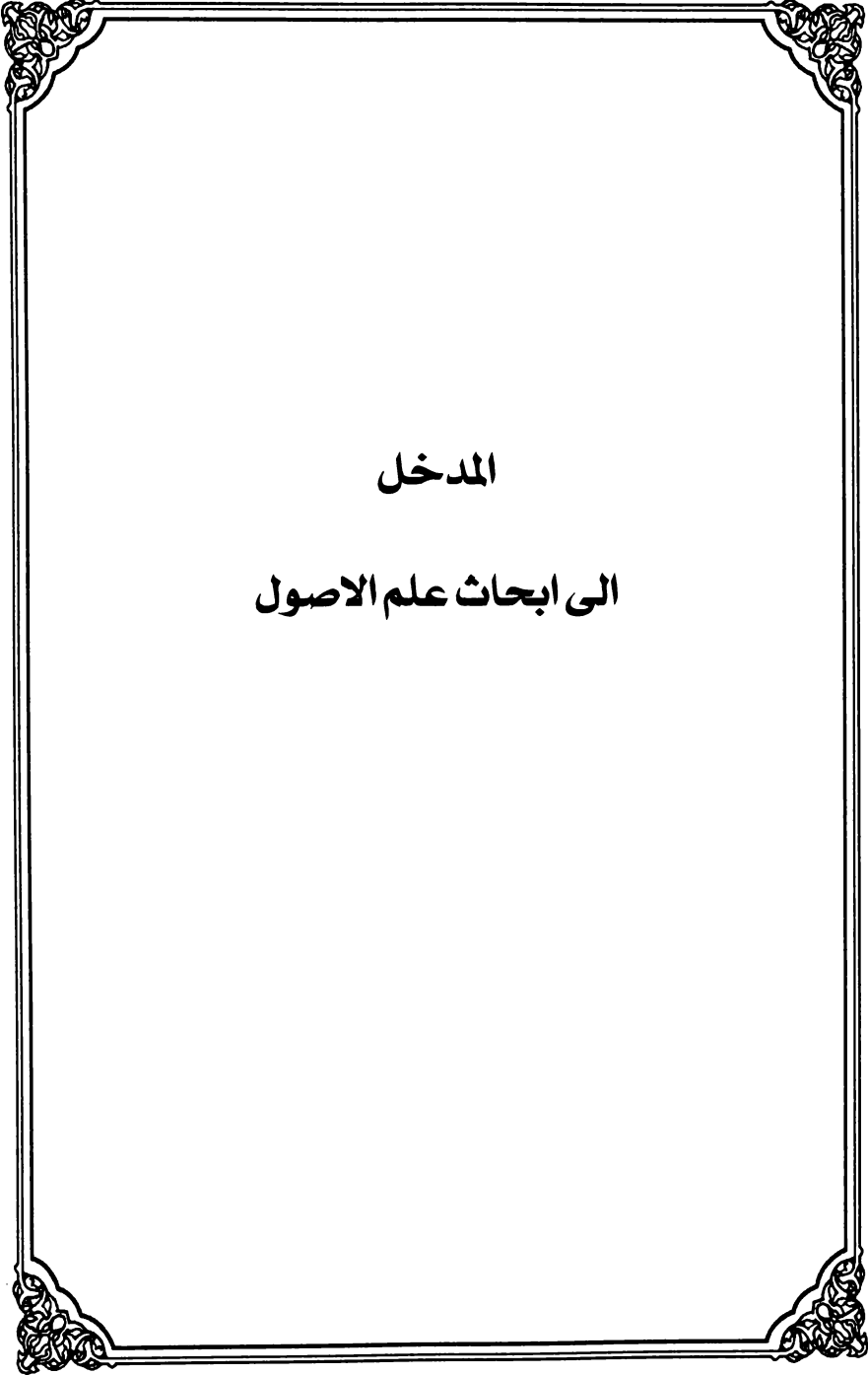
٢٢ - مجموعة رسائل في علم الكلام

٢٣ - المنطق

٢٤ - النجف بعد نصف قرن

٢٥ - مذكرات الشيخ وهي كتابات حول تطوير الحوزة العلمية

وتأسيس منتدى النشر .



المدخل

الى ابحاث علم الاصول

المدخل الى ابحاث علم الاصول

تعريف علم الاصول

نماذج من تعريفات المتقدمين لعلم الاصول وتعريف المشهور قال

السيد المرتضى، (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ) في (الذريعة): «إن الكلام في

أصول الفقه إنما هو في الحقيقة كلام في أدلة الفقه».

وعرفه الشيخ الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ) في (العدة) بقوله:

«أصول الفقه هي أدلة الفقه». ويعني بالأدلة - كما يظهر من شرحه

للتعريف -: الكتاب والسنة .

ومن بعده عرفه الفخر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) في

(المحصول): بأنه «عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال،

وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدلّ بها» .

وفسر الرازي (طرق الفقه) بما يتناول الأدلة والإمارات .

ومن بعده حدّد القاضي علاء الدين المقدسي (المتوفى سنة ٨٨٥

هـ) في (الكوكب المنير المسمّى بمختصر التحرير) موضوعه بـ «الأدلة

الموصلة إلى الفقه .»

وبعد تطوّر الدرس الأصولي في مذهب العامة من غير اتباع اهل البيت يحده البعض بـ «الدليل الشرعي الكلّي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية». وهي - كما ترى - تعريفات استمدّت مادّتها من تحديد موضوعه بالدليل الفقهي .

ويبدو أن تعريفاً آخر وازى التعريف المذكور، وسأيره جنباً إلى جنب منذ عهد ابن الحاجب المالكي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ) حيث عرفه في كتابه (منتهى الوصول و الأمل) بـ: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية».

ونلمس صدى هذا التعريف عند الميرزا القمي (١٢٣١ هـ) في كتابه (القوانين) حيث عرفه بـ: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية».

ولما لاحظته عليه الشيخ الخراساني (١٣٢٩ هـ) في كتابه (الكفاية) من عدم شموليته للأصول العملية التي تعيّن الوظيفة للمكلّف عند عدم وصوله إلى الحكم الواقعي، عرفه بقوله: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، ويريد بهذه الأخيرة الأصول العملية . وما في هذه التعريفات من عدم تبيان هوية القواعد آت من عدم الإيمان بوحدة موضوع هذا العلم كما هو واضح .

ولعلّ تعريف الميرزا البوজনوردي في كتابه (المنتهى) يشير إلى

هذا بوضوح حيث يقول: «علم الأصول عبارة عن جملة من القضايا التي تصلح لأن تقع كل واحدة منها كبرى قياس تكون نتيجته الحكم الكلي الشرعي الفرعي، أو البناء العملي العقلي كالبراءة والتخيير العقليين» .

والتعريف الذي اختاره الماتن رحمه الله هو أن علم الاصول:

« علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها في طرق استنباط الحكم الشرعي» .

وهو تعريف المشهور.

توضيح مصطلح (القاعدة والضابط)

الضابط خاص بباب واحد من أبواب الفقه، أما القاعدة فتدخل في جميع أبواب الفقه. مثلاً قول الفقهاء ما صح بيعه صح رهنه هذا ضابط وليس قاعدة لأنه خاص بباب من أبواب الفقه. وأما قوله عليه السلام (لا ينقض اليقين بالشك) هذه قاعدة لأنها تدخل في جميع أبواب الفقه. إلا أن هذه مسألة إصطلاحية فقط لذا تجد كثيراً من العلماء يطلق القاعدة على الضابط والعكس. فضابطة المسألة الأصولية - بناء على هذا التعريف - هو أنها قاعدة تقع نتائجها في طريق الاستنباط للحكم الشرعي .

فقولهم (قاعدة): اخرجوا ما اختص بباب واحد من الفروع، لأن

ما ضم أبواباً يسمى قاعدة.

وقولهم: (تقع نتيجتها في طريق الاستنباط للحكم الشرعي):

اخرجوا القواعد التي لا تكون كذلك مثل اللغوية والكلامية والمنطقية وكل ما لم يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي فهو خارج تخصيصا عن علم الاصول .

فالضابط في معرفة المسألة الاصولية هو ان تكون قاعدة ولها مساس في اغلب الابواب الفقهية، وان تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي. مثلا (حجية خبر الواحد) من القواعد التي تمهد لاستنباط الحكم الشرعي، وذلك لوقوع (حجية خبر الواحد) كبرى في قياس نتيجته الحكم الشرعي، فلولا وقوع حجية خبر الواحد مقدّمة في القياس الذي يراد بواسطته التعرف على الحكم الشرعي لما أمكن الوصول الى النتيجة الشرعية، فحجية خبر الواحد إذن قاعدة لاشتراكها في اكثر من باب من ابواب الحكم الشرعي، وانها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي للوصول الى النتيجة الشرعية، وهذا هو المبرر لاعتبارها من القواعد الاصولية لاستنباط الحكم الشرعي.

وبهذا يتضح ان القواعد المرادة في التعريف لا بد وان يكون لها دور المساهمة في الكشف عن الحكم الشرعي، ومن هنا عبّر عنها بقواعد الاستنباط، أما لو كان دور القاعدة هو تشخيص موارد الحكم الشرعي المعلوم، فهذه ليست قاعدة اصولية بل هي قاعدة فقهية، فالقاعدة الفقهية لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ومعرفته، وانما يتحدّد بواسطة ملاحظة مفادها موارد تطبيقها.

والمتحصل أنّ علم الاصول عبارة عن العلم بمجموعة من الضوابط التي تساهم في الكشف عن الحكم الشرعي، هذا هو التفسير اللفظي لهذا التعريف.

شرح التعريف بالمثال

عرفت ان الصيغة في تعريف علم الاصول الذي استقر عليها المشهور وتبعهم فيها الماتن هي: «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي» .

ونريد في هذا المبحث ان نقف على معاني كلمات هذا التعريف للمشهور من خلال تدريب عملي يقوم الطالب فيه باستنباط الحكم الشرعي لاي مسألة كانت من خلال الضوابط التي سجلت في تعريف علم الاصول، واخترنا جملة من الامثلة لذلك.

اولا: قوله تعالى: (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها) .

نطرح السؤال: هل ردّ التحية واجب أو ليس بواجب ؟

عليك ان تعلم مسبقا أن القرآن قطعي الصدور، حيث إن القرآن متواتر بين المسلمين منذ الصدر الأول من الإسلام، ويستنبط الفقيه من هذه الآية الكريمة (وجوب ردّ التحية) من خلال الاستعانة بقاعدتين عامتين مشتركتين، وهاتان القاعدتان هما:

القاعدة الأولى: (ظهور صيغة الأمر في الوجوب)

شرح القاعدة: إذا كانت عندنا كلمة أمر مادة أو صيغة^(١)، لها ظهور في الوجوب بمعنى أنها تدل على الوجوب بحسب ظهور الكلمة في هذا المعنى، وهذه الدلالة ظاهرية أي ظنية وليست قطعية، فنحن لا نقطع بأنها تدل على الوجوب وإنما لها دلالة ظنية على الوجوب، وتدل ظاهراً على الوجوب لأنه يوجد ظهور لُغَوِيٍّ للكلمة في المعنى الحقيقي، والعرف يأخذ بهذا الظهور اللغوي ويعمل على أساسه ويرتب الآثار عليه إلا إذا كانت هناك قرينة صارفة على استعمال هذه الكلمة استعمالاً مجازياً في الاستحباب، فالأمر يدل ظاهراً على الوجوب، فيستنبط الفقيه (وجوب رد التحية) من هذه الآية الكريمة لأن صيغة الأمر (حَيُّوا) تدل ظاهراً على الوجوب .

القاعدة الثانية: (حجية الظهور)

شرح القاعدة: ظهور الوجوب من صيغة الأمر ظهور عرفي وفهم عرفي، والظهور يعطي ظناً لا قطعاً، والظن بحاجة إلى إعطائه الشرعية من قِبَل الشارع، وقد أعطاه الشارع الحجية، فيكون الظهور العرفي والفهم العرفي حجة لأن الشارع أعطاه الحجية .

(١) مادة الأمر هي الكلمة التي تحتوي على كلمة (أمر) مثل (أَمْرُكُمْ) أو (أَوْجُهُ لَكُمْ أَمراً)، وصيغة الأمر هي التي تأتي على وزن (افْعَلْ) مثل (اكتبْ) أو (اقرأ)، فنقول إن صيغة الأمر (افْعَلْ).

النتيجة: ان الفقيه يستنبط من هذه الآية (وجوب رد التحية) بالظهور العرفي لأن صيغة الأمر تدل بالظهور العرفي على الوجوب، فيمكن لنا أن نستعين بهذا الظهور العرفي لفهم الآيات الكريمة والروايات الشريفة، ويمكن أن نشكّل قياساً من صغرى وكبرى ونتيجة لإثبات هذه الحجية، وهنا تكون كلتا القاعدتين كبرى القياس، وعندنا هنا قياسان من الشكل الأول :

القياس الأول: الصغرى: (حيّوا) صيغة أمر .

كبرى القياس اليقينية: كل صيغة أمر ظاهرة في الوجوب. (وهذه هي القاعدة الأولى).

النتيجة: (حيّوا) ظاهرة في وجوب رد التحية .

القياس الثاني: ثم نأخذ النتيجة ونجعلها صغرى في قياس آخر وهو: الصغرى: (حيّوا) ظاهرة في (وجوب رد التحية) .

الكبرى: وكل ظهور حجة (القاعدة الثانية) .

النتيجة: ظهور (حيّوا) في (وجوب رد التحية) حجة .

أو نجعل القاعدة الأولى صغرى القياس، والقاعدة الثانية كبرى القياس.

القياس الأول: الصغرى: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب (القاعدة

الأولى) . الكبرى: وكل ظهور حجة (القاعدة الثانية) .

النتيجة: ظهور صيغة الأمر في الوجوب حجة .

هكذا يستنبط الفقيه من الآية حكماً شرعياً وهو (وجوب رد

التحية) من خلال الاستعانة بهاتين القاعدتين المقررتين في علم الأصول وهما: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجية الظهور .

ونرى هنا أن عملية الاستدلال على حكم شرعي واستنباط حكم شرعي ليست عملية بسيطة وسهلة، بل لا بد أن يعرف الطالب كيف يرتّب المقدمات من الصغرى والكبرى حتى يصل إلى النتيجة، وكيف يأخذ نتيجة القياس الأول ليجعلها مقدمة في القياس الثاني، وقد يأخذ نتيجة القياس الثاني ليجعلها في مقدمة قياس ثالث، وهكذا .

الظهور الحجة

هل الظهور في عصر المعصوم عليه السلام هو حجة فقط أو الظهور في زماننا أيضا ؟ والجواب: إذا وردت رواية عن أحد المعصومين عليهم السلام نساءل: ماذا فهم المسلمون من الكلمات الواردة في الرواية في زمان المعصوم عليه السلام ؟ هذا الفهم العرفي في زمان المعصوم عليه السلام لهذه الكلمات تكون حجة علينا، فالمعصوم عليه السلام كان يتكلم بلغة عصره، فيستعمل الكلمات التي يفهم المخاطب معانيها المتداولة في زمانه، والمعاني التي كانت متداولة في ذلك الزمان نحاول أن نستكشفها ونطبّقها على الروايات، وهذا الظهور العرفي للكلمة حجة، نعم قد يتغير المعنى من زمان إلى آخر، ولكن مهمتنا أن نعرف المعنى المتداول في زمان المعصوم عليه السلام بالرجوع إلى الزمان الماضي لمعرفة المعنى الذي كان يفهمه الناس في

ذلك الزمان.

ولابد من الالتفات إلى أن الظهور دليل ظني له كشف ناقص ولا يعطينا قطعاً وبقيناً بمؤداه ومضمونه والدليل الظني بحاجة إلى تأييد وغطاء من الشارع حتى يكون حجة ومنجراً ومعدراً، وبالتالي يمكن الأخذ به والاعتماد عليه، والأصل هو حرمة العمل بالدليل الظني إلا إذا سمح الشارع بالعمل به، فمثلاً القياس دليل ظني، وخبر الثقة دليل ظني، ولكن الشارع سمح لنا بالاعتماد على خبر الثقة في عملية الاستنباط، ولم يسمح لنا بالاعتماد على القياس في عملية الاستنباط، والشارع قد أعطى أيضاً الحجية للظهور العرفي، وستأتي الأدلة على حجية الظهور إن شاء الله تعالى .

إذن: يستنبط الفقيه من الآية الكريمة حكماً شرعياً هو (وجوب رد التحية) من خلال الاستعانة بهاتين القاعدتين المكتوبتين والمبحثتين في علم الأصول .

ثانياً: قوله تعالى: (وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُواهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ)^(١).

أو قوله تعالى: (فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ

الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً^(١).

ولكن دلالة الآية الأولى (وإن أقيموا الصلاة) متوقفة على:

(أولاً): على ظهور صيغة الأمر نحو (أقيموا) في الوجوب.

(ثانياً): ومتوقفة أيضاً على إن ظهور القرآن حجة يصح

الاستدلال به. وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما (علم الأصول).

فإذا علم الفقيه من علم الأصول إن صيغة الأمر ظاهرة في

الوجوب، وإن ظهور القرآن حجة - استطاع إن يستنبط من هذه الآية

الكريمة المذكورة إن الصلاة واجبة. على ما تقدم في مثالنا الأول

ومراحل القياس المنطقي من الشك الأول والثاني على ما تقدم:

لذا قال (قده): تعريف علم الأصول:

علم اصول الفقه هو (علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها

في طرق استنباط الحكم الشرعي).

(مثاله) - إن الصلاة واجبة في الشريعة الإسلامية المقدسة،

وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: (وإن أقيموا

الصلاة)، (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً).

ولكن دلالة الآية الأولى متوقفة على ظهور صيغة الأمر نحو

(أقيموا) هنا - في الوجوب، ومتوقفة أيضاً على إن ظهور القرآن حجة

يصح الاستدلال به. وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما (علم الاصول). فإذا 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 أي دليل شرعي (مثل: اقيموا الصلاة . لان دليله اجتهادي مستفاد من الكتاب الكريم وهو اول مصادر التشريع الاربعة) . أو عقلي (مثال الدليل العقلي الدال على البراءة المستفادة من القاعدة العقلية - قبح العقاب بلا بيان - على القول بها او الدليل الدال على الاحتياط فجميعها هذه ادلتها عقلية) لا بد ان يتوقف استنباطه (اي استنباط الحكم) من

الدليل (شرعي او عقلي) على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

(كالمستفاد من صيغة الامر افعل كما في الدليل الشرعي اقيموا الصلاة فاستفيد الوجوب من مسألتين اصوليتين هما مسألة ظهور صيغة الامر بالوجوب وصيغة الامر في المقام هي . اقيموا . والمسألة الاصولية الثانية هي - ظهور القراني حجة ، ومعناها ان ما يستظهره العرف من القران حجة) .

الحكم الشرعي وتقسيماته

(الحكم): هو عبارة عن اعتبار نفسياني من المولى، وبالانشاء يبرز هذا الاعتبار النفساني، على ما جاء في كلمات الاعلام رضوان الله

تعالى عنهم. وهنالك قسمان رئيسيان في الحكم الشرعي:

تقسيم الاحكام

الحكم ينقسم الى الواقعي والظاهري . والاحكام الواقعية في الكتاب العزيز والسنة المطهرة امثالها كثيرة مثل الاحكام الواقعية التحريمية في قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلٍ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ)^(١).

والاحكام الواقعية الوجوبية مثل وجوب اقامة الصلاة ووجوب الحج والصيام والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبر الوالدين وهكذا..

ومن امثلة القسم الثاني من الاحكام التي هي الاحكام الظاهرية التي تبين وظيفة المكلف عند فقد الدليل او الشك في الحكم الواقعي ويكون موضوعها الشك في الحكم الواقعي كقول النبي الاعظم صلى الله عليه وآله (رفع عن امتي .. ما لا يعلمون)، وهذا دليل على اصل مهم من الاصول العملية القاضي بالبراءة الشرعية عن المكلف في حالة عدم العلم، وهكذا في حكم الشرع عند التوقف في الشبهات.

وروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لكميل بن زياد فيما

قال: يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت^(١).

ومن الأحكام الشرعية الظاهرية الأصل العملي الاستصحاب ومستنده صحيحة زارة (لاتنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر)^(٢)، وهكذا..

ثم أن كل دليل يكشف عن الحكم الواقعي فهو دليل اجتهادي ؛ إذ به يحصل مرتبة الاجتهاد للعالم، سواء كان من الأدلة العملية أو الأدلة الظنية كأخبار الآحاد ونحوها، وكل دليل يعلم منه الحكم الفعلي في الواقعة الحاضرة عند الفقيه المتحير الشاك فهو دليل غير اجتهادي، وقد اشتهر هذا القسم من الدليل بالدليل الفقاهتي ؛ إذ به يحصل الفقاهة للعالم وبهذا الاعتبار يصير فقيها يعني ما يحصل به الفقاهة في قبال الأول فإنه يحصل به الاجتهاد.

لذا قال (قده): الحكم: واقعي وظاهري، والدليل: اجتهادي وفقاهتي^(٣).

(١) أمالي الصدوق: ٢٥٨.

(٢) الوسائل: الجزء ١، الباب ١ من أبواب الوضوء .

(٣) هذين الاصطلاحان اول من ذكرهما الوحيد البهبهائي قدس سره، راجع الفوائد الحائرية: ٤٩، في الفائدة [٣٣] الوظائف المحولة للمجتهد المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة الان عن

الفرق بين الاحكام الواقعية والظاهرية

اولا: منها ان يكون الحكم الواقعي غير ماخوذ في موضوعه الشك



شخص واحد، لأنه بالقياس إلى الأحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهدا، لما عرفت من انسداد باب العلم. وبالقياس إلى الاحكام الظاهرية يسمى فقيها، لما عرفت من كونه عالما بها على سبيل اليقين.. وفرائد الأصول :ج ١ ص ٣٠٩ أوائل المقصد الثالث في الشك حيث قال الشيخ الاعظم الانصاري في فرائده ما نصه: وأما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل أن يعتبر، فلو ورد في مورده حكم شرعي - كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا - كان حكما ظاهريا، لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض. ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضا، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري - وهي الواقعة المشكوك في حكمها - لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه. مثلا: شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه. ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري (أصلا)، وأما ما دل على الحكم الأول - علما أو ظنا معتبرا - فيختص باسم (الدليل)، وقد يقيد بـ (الاجتهادي)، كما أن الأول قد يسمى بـ (الدليل) مقيدا بـ (الفقاهتي). وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.

وانما له علاقة مباشرة بفعل من الافعال سواء منها الوجوب بمعنى الاتيان او الحرمة بمعنى الحرمان والترك لفعل من الافعال فان الاحكام الواقعية بانواعها الخمس (الوجوب، الحرمة - الاستحباب، الكراهة، الاباحة) تكون ثابتة لمتعلقاتها بماهي افعال، كما في مثال وجوب الصلاة المتقدم فان الحكم الواقعي هو الوجوب وهو ثابت لمتعلقه الذي هو الصلاة بما هي صلاة.

لذا قال (قده): ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين:

الاول: أن يكون ثابتا للشئ بما هو في نفسه فعل من الافعال، كالمثال المتقدم اعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الافعال مع قطع النظر عن أي شئ آخر، ويسمى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي)، والدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي).

ثانيا: ومن تلك الفوارق التي ذكرت ان يكون الحكم الظاهري قد اخذ في موضوعه الشك اي لا ياتي دور الحكم الظاهري الا بفقد الحكم الواقعي او الشك فيه فالشك في الحكم الواقعي يكون موضوعا للحكم الظاهري فتتولد علاقة طويلة بينهما، واسباب الشك هو اختلاط الملاكات في الاحكام فلا يميز المكلف بين المصالح والمفاسد فالشريعة لم تدع المكلف في هذه الحيرة بدون قانون

وضابطة يرجع اليها عند نشوء هذا الاختلاط والتحير فجعل له احكام يلجأ اليها عند فقد الدليل الاولي والشك به فجعل الشارع حكما ثانويا في حال الحيرة والاختلاط وهذا الحكم قد يكون عقليا كجعل البراءة العقلية للجاهلين بالاحكام الاولية الواقعية ومستندها هو: (قبح العقاب بلا بيان)، وفي هذه الحالة يسمى الدليل الدال على تلك الاحكام بالدليل (الفقاهتي) على ما تقدم قبل قليل.

او من قبيل الاصول العملية الاخرى ومنها عقلية كالاحتياط وشرعية كالبراءة الشرعية المستفادة من النصوص الشرعية ودليلها اجتهادي مستفاد من النبوي الشريف (رفع عن امتي ما لا يعلمون).

لذا قال (قده): الثاني: ان يكون ثابتا للشئ بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الاجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولي المختلف فيه، ولجل ألا يبقى في مقام العمل متحيرا لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقليا، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدال عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي).

وفي علم الاصول تجرى ابحاث القواعد التي تقع كبرى في طريق

عملية استنباط الحكم الشرعي بقسميه الواقعي والظاهري فمن تلك الابحاث مثلا مباحث الالفاظ والحجج والملازمات وما الى ذلك مما يعود في بحثه النفع في استنباط حكما واقعي اعني الوجوب او الاستحباب الحرمة او الكراهة او الاباحة.

لذا قل (قده): ومباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري. ويجمع الكل (وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي) عدا ما ذكرناه في التعريف.

موضوع علم الاصول

ذكر علماء الاصول في الجواب على السؤال عن ماهو موضوع علم الاصول وهل له موضوع واحد او متكون من مواضيع شتى؟..

فقد اجاب القدماء من الاصوليين على هذا السؤال بان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة، وهي (الكتاب والسن والاجماع والعقل)، ولما وجد البعض منهم ان هذا الجواب اخص من المدعى حيث ان المدعى ان علم الاصول يبحث في كل ما يقع في طريق عملية استنباط الحكم الشرعي الاعم من الواقعي والظاهري اضطر الى اضافة ادلة اخر الى الادلة الاربعة لتكون وتكون موضوع علم الاصول فاضافوا مثلا اصل (الاستصحاب)، كالسيد المرتضى في الذريعة، والشيخ في العدة، والسيد ابن زهرة في الغنية، والمحقق في المعارج،

والعلامة في النهاية، والفاضل التوني في الوافية.

وقد ذهب علماء المنطق الى ضرورة ان يكون في كل علم موضوعا شاملا لجميع مسائله المختلفة .

والماتن من القائلين بعدم الحاجة الى ما ذهب اليه القدماء من علماء الاصول والمنطق فان كل ما جعلوه دليلا على وجود موضوع لا دليل عليه . وان علم الاصول غير متكفل ولا مقرر له ان تنصب ابحاثه في موضوع محدد، بل هو الباحث في مواضيع كثيرة ومختلفة فائدتها منصبة حول شيء واحد مشترك بين الجميع هو انها تبحث في استنباط الحكم الشرعي والخروج بنتيجة وبحكم شرعي اووظيفة عملية لمكلف في مقامالتحير واختلاط المباديء عليه، وهذا هو المهم في المقام.

لذا قال (قده): 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 الاربعية) فقط، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل، او باضافة الاستصحاب، او باضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون. ولا حاجة الى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم، كما تسألت عليه

كلمة المنطقيين^(١) فان هذا (اي التسالم في كلماتهم) لا ملزم له
(عقلا) ولا دليل عليه (شرعا).

فائدة علم الاصول

بدون علم الأصول يواجه الفقيه ركائما متناثرا من النصوص والأدلة دون أن يستطيع الاستفادة منها في عملية الاستنباط . وعملية الاستنباط ليس مجرد عملية تجميع، بل هي مجال تطبيق النظريات الأصولية وأعمال النظر وإقامة البرهان والدليل لاستنتاج تلك النتيجة التي يحدد من خلالها موقف الشرع من كل فعل وعمل اختياري يقوم به المكلف، ولا يمكن التعرف على هذا الموقف الشرعي منها الا بالاستعانة بعلم الاصول لان الموقف الشرعي اتجاه فعلمها ليس هو من المعلومات بالضرورة او يعلم من البداية بل لا بد من إقامة البرهان من خلال البحوث التي يتكفل بها علم الاصول لهذه المسألة او تلك واعتبارها دليل قام على حجيته البرهان.

وعلم الاصول هو المعني وهو المقام لاجراء تلك البحوث في معرفة دليليتها على المطلوب.

لذا قال (قده): فائدته: ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من

(١) يراجع في ذلك كتب علم المنطق مثل: كتاب شرح المطالع : ص ١٨ ،

لقطب الدين الرازي ٧٦٦هـ، والحاشية للمولى عبد الله : ص ١٨ .

افعال الانسان الاختيارية الا وله حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الاحكام الخمسة. ويعلم ايضا ان تلك الاحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج اكثرها لاثباتها إلى أعمال النظر وإقامة الدليل، أي انها من العلوم النظرية. وعلم الاصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الاحكام الشرعية، ففائدته اذن الاستعانة على الاستدلال للاحكام من أدلتها.

تقسيم ابحاث علم الاصول

نقل الشيخ الماتن(ره) عن استاذہ محمد حسين الاصفهاني المتوفى سنة ١٣٦١، هذا التقسيم لبحاث علم الاصول واعتبره هو الصحيح في قبال التقسيم القديم الذي ذهب اليه القدماء من الاصوليين، بل في قبال التقسيم الي ذهب اليه الشيخ الاعظم الانصاري الذي اعترض عليه المحقق الاصفهاني بان معظم الابحاث التي وضعها القدماء من مباحث الالفاظ لا ربط لها في تلك المباحث، كمبحث تقسيم الحكم الى تكليفي ووضعي، وتقسيمات الواجب الى توصيلي وتعبيدي وتعيني وتخيري وعيني وكفائي والنفسي والغيري والموسع والمضيق والمطلق والمشروط، فان هذه القسيمات مرتبطت بلواجب بما هو واجب وليس لها ربط بمباحث الالفاظ الا انا نجدهم قد بحثوا فيها في اطار ابحاث الالفاظ والحال ان هذه

لتقسيم هي ثابتة للواجب سواء كان المدلول عليه اللفظ ام غيره فهي ثابتة له. وكذلك مباحث عوارض الاحكام كالانحلال الاستقلالي والضمني، والاطلاق والتقييد الثبوتيين، ومسألة التضاد والتلازم المبحوث فيها تلازم الامر بالشيء مع النهي عن ضده، وكما في مبحث مقدمة الواجب المبحوث فيها عن تلازم الوجوب النفسي والغيري. ومبحث ارتباط الحكم بالقدرة الذي هو من ابحاث التزامم ..

كل هذه الابحاث كانت تبحث وتدور ضمن مباحث الالفاظ وذلك قبل عهد الشيخ الاصفهاني (ره)، وبناءا عليه ذهب المحقق الاصفهاني الى تقسيم مباحث علم الاصول الى اربعة اقسام وخاتمة، على ما حكاه تلميذه الشيخ المظفر .

لذا قال (قده): تقسيم ابحاثه: تنقسم مباحث هذا العلم الى أربعة أقسام.

القسم الاول: مباحث الالفاظ، ويبحث فيها مداليل الالفاظ وظواهر تلك الالفاظ من جهة عامة كالبحث عن ظهور صيغة (افعل) وانها ظاهرة في الوجوب، وظهور صيغة النهي في الحرمة، ونحو ذلك من الابحاث في ظواهر الالفاظ ومداليلها.

لذا قال (قده): اولاً - (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.

القسم الثاني: المباحث العقلية، وهي ما يبحث فيها عن لوازم الاحكام في انفسها ولو لم تكن تلك الاحكام مدلول عليها بالالفاظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن مقدمة الواجب ومسألة الضد وواز اجتماع الامر والنهي وغير ذلك..

لذا قال (قده): ثانيا: (المباحث العقلية) وهي ما تبحث عن لوازم الاحكام في انفسها ولو لم تكن تلك الاحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لوجوب مقدمته.

المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشئ لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد، وكالبحث عن جواز اجتماع الامر والنهي. وغير ذلك.

القسم الثالث: مباحث الحجة، المبحوث فيها ن مباحث الحجية والدليلية كالبحث عن حجية خبر الواحد وحجية الظواهر وحجية ظواهر الكتاب والسنة والاجماع والعقل، وما الى ذلك من ابحاث ..

لذا قال (قده): ثالثا: (مباحث الحجة) وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، وحجية الظواهر، وحجية ظواهر الكتاب، وحجية السنة والاجماع والعقل، وما إلى ذلك.

القسم الرابع: (مباحث الاصول العملية)، أنّ مورد جريان الأصول

العملية هو الشكّ في التكليف. والشك في التكليف تارة لا يكون مسبقاً بحالة سابقة متيقنة وأخرى يكون مسبقاً بذلك. فإن كان مسبقاً بذلك فهو مورد الاستصحاب ويأتي البحث عنه مفصلاً ان شاء الله تعالى في الحلقة الأخيرة من الظفر (المقصد الرابع، الأصول العملية). واما اذا لم يكن مسبقاً بذلك فهو مورد الأصول العملية الثلاثة، أي التخيير والاحتياط والبراءة. ونحدث أولاً عن الحالة الثانية، أي التي لم يسبق فيها الشكّ باليقين. وهي تتضمن الصور التالية:

١. حالة الشكّ البدوي، أي حالة الشكّ في التكليف التي لا تكون مقرونة بالعلم الإجمالي كالشكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، او الشك في حرمة شرب التتن. وهذه مورد أصالة البراءة.

٢ - حالة الشكّ المقرونة بالعلم الإجمالي، بأن يعلم بثبوت التكليف ولكن يشكّ في تعلّقه بهذا أو بذاك، كما لو فرض العلم بثبوت الوجوب يوم الجمعة وشكّ في تعلّقه بصلاة الظهر أو بصلاة الجمعة، وكما لو علم بوجوب صلاة الصبح مثلاً وشكّ في أنّ اجزائها عشرة - بحيث تكون جلسة الاستراحة جزءاً أيضاً - أو تسعة ليس معها جلسة الاستراحة فأصل الوجوب معلوم ولكن لا يعلم تعلّقه بعشرة أو بتسعة.

وهذه الحالة - أي حالة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي - هي مورد أصالة الاحتياط فإنّ مورد الاحتياط هو العلم بالتكليف والشكّ في تعلّقه بهذا أو بذاك.

ثم إن حالة العلم الإجمالي بالتكليف لها شقان؛ إذ تارة يكون متعلق التكليف مردداً بين المتباينين كمثال صلاة الظهر والجمعة فإن صلاة الظهر تباين صلاة الجمعة، وأخرى يكون مردداً بين الأقل والأكثر كمثال الشك في أن أجزاء الصلاة تسعة أو عشرة.

وسياتي البحث عنها في ابحاث (الحلقة الأخيرة من الظفر باصول فقه المظفر من الجزء السادس منه، المقصد الرابع) ان شاء الله.

لذا قال (قده): رابعاً: (مباحث الاصول العملية) وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالببحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها. فمقاصد الكتاب. اذن - أربعمئة.

والخاتمة في التعارض المصطلح: وهو التنافي بين مدلولي الدليلين، ولما كان مدلول الدليل هو الجعل فالتنافي المحقق للتعارض هو التنافي بين الجعلين دون التنافي بين المجموعتين أو الامتثالين، لخروج مرتبة المجعول ومرتبة الامتثال عن مفاد الدليل. وقد وضعه المؤلف طاب مثواه بعدئذ في أربعة أجزاء، حيث الحق (مباحث التعادل والتراجيح) في الجزء الثالث ضمن مباحث الحجة، وقد أوضح أسباب ذلك في مقدمة الجزء الثالث.

لذا قال (قده): وله خاتمة تبحث عن تعارض الادلة وتسمى

(مباحث التعادل والتراجيح) فالكتاب يقع في خمسة أجزاء ان شاء الله تعالى.

البحث في جملة من مباحث وضع اللغة

المقدمة: وقبل الشروع في ابحاث مباحث الالفاظ نتعرض الى بعض العناوين اللغوية والادبية التي لم يستوفي فيها البحث في ابحاث اللغة بالجهة المطلوب البحث فيها اصوليا، فان الاصولي في مثل هكذا ابحاث تشترك ابحاثه مع علوم اخر كاللغة مثلا والمنطق والفلسفة وغيرها. والسمة الغالبة فيها هي الدقة والاصالة والخوض في المعاني التي تكون الالفاظ مفتاحا لمعرفتها والوقوف عليها كما ينبغي، والتي عادة لم تبحث الا في علم الاصول فالمبحوث فيها هنا هو أمور لها علاقة بوضع الالفاظ واستعمالها ودلالاتها وفيها أربعة عشر مبحثا.

لذا قال (قده): وقبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية أو لم يبحث عنها.

اولا: حقيقة الوضع

لا يخفى أنّ البحث عن الوضع وأقسامه من المبادئ التصوّرية اللغوية لمسائل علم الأصول وثمرته إنّما تظهر في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وعدمه. وقبل الورود في البحث لابد أن يقال إنّ هنا أمرين قد وقع الخلط بينهما في كلمات القوم: الأمر الأول: في حقيقة الدلالة الموجودة بين الألفاظ والمعاني وكيفية الارتباط الموجود بينهما .

الأمر الثاني: في حقيقة الوضع وأنّه ماذا فعل الواضع وماذا يتحقّق بفعله ولا يذهب عليك أنّ البحث ليس في مفهوم الوضع بحسب اللغة فإنّه أمر واضح جداً، بل البحث إنّما هو في حقيقة الوضع وفي كيفية عملية الوضع، وهذا من فروع الأمر الأول .

وقد ذهب جمع ومنهم عبّاد بن سليمان الصيمري^(١) إلى أنّ دلالة اللفظ على المعنى أمر واقعي ذاتي تكويني، كدلالة الدخان على النار، ولازم هذا القول اشتراك جميع الخلق بلغة واحدة، وهو واضح البطلان لمخالفته حقيقة الوجدان .

(١) وقد نقل عنه القول بكون دلالة الألفاظ ذاتية لا وضعية ولم نقف على ترجمته في المعاجم.

وذهب جمع منهم المحقق النائيني إلى أنه الوسط بين الأمر الواقعي والأمر الجعلي الاعتباري، وذهب المشهور ومنهم الماتن(ره)، إلى أنه أمر جعلي صرف لا يمسّ الواقع التكويني، إلا أنهم اختلفوا أيضاً في كيفية الاعتبار على أقوال متعددة:

منها: أنه عبارة عن جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى .

ومنها: أنه عبارة عن جعل اللفظ على المعنى، وهو مختار الماتن(ره).

ومنها: أنه عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى .

ومنها: أنه عبارة عن التعهّد وهو مختار السيد الخوئي (ره).

هذا مجمل الكلام في مذاهب المقام .

لذا قال (قده): المقدمة تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الالفاظ واستعمالها ودلالاتها وفيها أربعة عشر مبحثاً:

لاشك ان دلالة الالفاظ على معانيها في آية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان- مثلاً- على وجود النار، وان توهم ذلك بعضهم (توهمه عباد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة

بغداد، راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي الورقة ٧)، لان لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع ان الفارسي مثلاً لا يفهم الالفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك

العكس في جميع اللغات.

وهذا واضح وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا
بجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها.
ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

ثانياً: من هو واضع اللغة

هذا القول قاله أبو هاشم الجبائي وأصحابه وجماعة من
المتكلمين لكنهم لم يحصروه بشخص واحد معين، بل قالوا واحد أو
جماعة^(١). وقالوا في الجواب عن استدلال الأشعري وتابعيه القائلين بأن
الواضع هو الله تعالى^(٢) مستدلين بقوله تعالى: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا
ثُمَّ عَرَّضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ
صَادِقِينَ^(٣).

وللمحقق النائيني (ره) هنا كلام دقيق، حيث قال: فلا بد من
انتهاء الوضع إليه تعالى، الذي هو على كل شئ قدير، وبه محيط، ولكن
ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلقاتها وضعاً

(١) راجع نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي قدس سره.

(٢) راجع المصدر السابق.

(٣) سورة البقرة: ٣١.

تشريعيا، ولا كوضعه الكائنات وضعا تكوينيا، إذ ذلك أيضا مما يقطع بخلافه. بل المراد من كونه تعالى هو الواضع ان حكمته البالغة لما اقتضت تكلم البشر بابرار مقاصدهم بالألفاظ، فلا بد من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى بوجه، اما بوحي منه إلى نبي من أنبيائه، أو بالهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما أودعه الله في طباعهم، ومن المعلوم ان ايداع لفظ خاص لتأدية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف وبلا موجب، بل لابد من أن يكون هناك جهة اقتضت تأدية المعنى بلفظه المخصوص، على وجه يخرج عن الترجيح بلا مرجح^(١). واختاره الماتن وقال: وان لو كان الواضع شخصا واحد لنقل ذلك في التاريخ.

اقول: لو كان جماعة بعينهم تواضعوا أيضا لنقل ذلك عنهم التاريخ، لكن الوضع ثابت قبل التاريخ، الا تر ان التاريخ كتب بـ(اللغة)، وهذا يعني تقادم المواضعة عليه فنقله من الواضع سوف لن يكون عن دراية كما هو الحال في نقله للاحداث، وانما سيكون عن رواية فيحتاج في اثباتها الى الاخبار المتواترة والحصول عليها ليس بالامر الهين، هذا من جهة ومن جهة اخرى ان اللغة من الامور التدريجية حيث انها لم تكمل او تتكامل بالشكل الذي هو عليه اليوم بزمان بعينه، حتى ان

(١) راجع فوائد الأصول: ١: ٣٠.

عصر المولدين ليس ببعيد .

ومن جهة ثالثة، أن الانتقال من الدال (الذي هو اللفظ) إلى المدلول (الذي هو المعنى) هو انتقال تلقائي، بمعنى أن مجرد ذكر الدال يثير لدى السامع المدلول، وهذا يقتضي بالضرورة أن تتقدم المواضعة على الكلام لتحقيق الفائدة من الكلام.

فالمواضعة زمانا اقدم من الكلام نفسه، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، او العلة على المعلول، وهذا الاعتبار عقلي دقي، وان كان عرفا لم يلحظ، فتأمل.

لذا قال (قده): ولكن من ذلك الواضع الاول في كل لغة من اللغات؟ قيل: ان الواضع لا بد ان يكون شخصا واحدا يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة. وقيل - وهو الاقرب إلى الصواب - ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي افادة مقاصد الانسان بالالفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند ارادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرين كذلك يخترعون من أنفسهم الفاظا لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة. وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك في تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها.

ثالثا: الوضع تعيني وتعيني

التقسيم للوضع هنا بلحاظ سبب تحقق الوضع، فما هو السبب الذي يؤدي إلى تحقق الوضع ؟ يُذكرُ في مقام الجواب عن سبب تحقق اللوضع سببان وطريقان:

أحدهما: أن يكون الوضع بتعيين معين وجعل جاعل بحيث يقصد أن يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى كأن يقول: (وضعت لفظ الأسد للحيوان المفترس)، فتنشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى من جعل وتعيين خاص سواء كان الواضع واحدا أم جماعة.

والآخر: أن ينشأ الوضع من كثرة استعمال اللفظ في المعنى، فينتج عن كثرة الاستعمال أنس ذهني يوجب انتقال ذهن السامع من

اللفظ إلى المعنى بحيث إن العلاقة بين اللفظ والمعنى تنشأ من كثرة الاستعمال بدرجة تؤدي إلى الإلفة الكاملة بينهما .

إن الواضع إذا عيّن هذا اللفظ لهذا المعنى بقوله: (اعتبرت) أو (تعهدت) مع وجود قصد الوضع عنده أطلق على الوضع الوضع التّعينيّ. وأما إذا كان سبب الوضع هو كثرة استعمال الناس لهذا اللفظ في هذا المعنى بحيث لا يوجد عندهم قصد للوضع أطلق على الوضع الوضع التّعينيّ.

فالوضع التّعينيّ ناشئ من وضع واضح وتعيين معيّن وجعل جاعل، والوضع التّعينيّ ناشئ من كثرة الاستعمال، وهذا هو الفرق الأول بين الوضع التّعينيّ والوضع التّعينيّ .

والفرق الثاني بينهما أنه في الوضع التّعينيّ يأتي الاستعمال بعد الوضع، فيوجد وضع أولاً ثم استعمال ثانياً.

وفي الوضع التّعينيّ يأتي الاستعمال قبل الوضع، فيوجد استعمال أولاً ثم وضع ثانياً، فالاستعمال الأول لم يكن يقصد أن يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى، فهو استعمل هذا اللفظ دون قصد الوضع، وأتى شخص آخر واستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى، وجاء شخص ثالث واستعمل هذا اللفظ، وهكذا توالى الأشخاص في استعمال اللفظ في المعنى، فكثر استعمال اللفظ في المعنى، وبذلك حصل وضع هذا اللفظ لهذا المعنى أي حصل اقتران أكيد بين اللفظ والمعنى .

وأما في الوضع التّعينيّ فكان الواضع قاصداً بتعمّد أن يجعل

هذا القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى .

وأما في الوضع التعيني فإن القرن والارتباط الأكيد بين اللفظ والمعنى ينشأ من كثرة الاستعمال .

لذا قال (قده): ثالثاً: الوضع تعيني وتعيني: ثم ان دلالة الالفاظ على معانيها الاصل فيها ان تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذ (تعينياً).

وقد تنشأ الدلالة من اختصاص ويسمى بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. ويسمى الوضع حينئذ (تعينياً).

رابعاً: أقسام الوضع

الواضع الذي يريد أن يضع لفظاً لمعنى يشترط فيه أن يتصور هذا المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ له، فمن يريد أن يضع لفظاً للحيوان المفترس لا بد أن تكون عنده صورة ذهنية عن هذا الحيوان المفترس حتى يقول إني أضع هذا اللفظ لهذا المعنى الموجود في ذهني، وهذا المعنى في الذهن يعبر عن الحيوان المفترس في الخارج. فإن الشخص الذي يريد أن يضع لفظاً لمعنى لا بد أن ينتبه لهذا

الشرط وهو: أن يتصور المعنى الذي يريد أن يضع اللفظ له، وأن يتصور أيضا اللفظ الذي يريد أن يضعه لهذا المعنى، فالوضع عبارة عن حكم على اللفظ وعلى المعنى، واللفظ والمعنى يمثلان موضوع الحكم، ولا يصح الحكم على الشيء إلا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه، والحاكم لا بدّ أن يستحضر موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم، فيوجد عندنا موضوع الحكم وهو المحكوم عليه وهو المعنى، والمحكوم به وهو اللفظ، وحكم وهو الوضع وهو الفعل الذي يقوم به الحاكم، والحاكم لا بدّ أن يتصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، وبعد ذلك يحكم بالمحمول على الموضوع، والقضية هي (اللفظ والمعنى يدل الأول منهما على الثاني)، فالموضوع هو (اللفظ والمعنى)، والمحمول هو (يدل الأول منهما على الثاني)، وهذا هو عين الوضع .

فالواضع يحكم على هذا اللفظ أنه موضوع لهذا المعنى ولا يحكي عن معنى آخر ولا يشير إلى معنى آخر، فلا بدّ أن يتصور طرفي الحكم، فيتصور المعنى ويتصور اللفظ ثم يضع هذا اللفظ لهذا المعنى، وسوف يأتي في البحث القادم توقف الوضع على تصور اللفظ، فيتصور المعنى ثم يصدر عليه حكما لأن الشخص لا يستطيع أن يحكم على الشيء المجهول المحض، فلا بدّ أن يتصور الشيء أولاً ثم يصدر حكما على هذا الشيء، فتتصور الموضوع أولاً ثم تصدر عليه حكما وتحمل هذا الحكم عليه لأن العرش قبل النقش . مثلا: تتصور

الخمر وهو موضوع الحكم، ثم تتصور الحرمة وهو الحكم، ثم تجعل هذا الحكم للموضوع فتقول: (الخمر حرام) .

هذا التصور في واقعه طريق إلى الخارج، نعم الخمر موجود في الخارج، ولكن إذا لم تتصور الخمر فإنك لا تستطيع أن تصدر عليه حكماً، فالتصورات عبارة عن جسر وطريق إلى المعاني الخارجية، فإذا كان المعنى هو موضوع الحكم فلا بد أن يتصور المعنى أولاً ثم يضع له لفظاً، وإذا كان الوضع هو الحكم باللفظ على المعنى فلا بد أن يتصور الواضع اللفظ والمعنى في رتبة سابقة على الوضع، وذلك بسبب استحالة جعل الحكم قبل تصور موضوع الحكم، وموضوع الحكم هو اللفظ والمعنى .

كيف يمكن للواضع أن يتصور المعنى

ويأتي هنا السؤال التالي: كيف يمكن للواضع أن يتصور المعنى؟ وهل يضع اللفظ لهذا المعنى المتصور أو يضع اللفظ لعنوان عام يشير إلى المعنى المتصور؟

الجواب: يمكن أن يتصور الواضع المعنى عن أحد طريقين: الطريق الأول: استحضار المعنى مباشرة، فيستحضر ويتصور نفس هذا المعنى في الذهن مباشرة، أي يتصور الشيء بنفسه بتمام مواصفاته .

مثلاً: يتصور نفس (زيد) الخارجي وهو الرجل ذو المواصفات

الفردية والمشخصات الخاصة، ويضع لفظ (زيد) لهذا المعنى، فيضع اللفظ لنفس هذا المعنى المتشخص المحدد .

أو يتصور معنى (الإنسان) بما له من مواصفات تميزه عن المعاني الأخرى، ويضع اللفظ بإزاء هذا المعنى المحدد .

الطريق الثاني: استحضار عنوان منطبق على المعنى وملاحظته بما هو حاكي عن ذلك المعنى، فيستحضر ويتصور المعنى لا بنفسه ولكن بعنوانه المنطبق عليه، فيستحضر مفهومًا وعنوانًا عامًا لهذا المعنى، ويكون هذا العنوان والمفهوم العام معبرًا عن هذا المعنى ومنطبقًا عليه ومشيرًا إليه وحاكيًا عنه، ويضع اللفظ لهذا العنوان العام، وهنا المعنى المراد أولاً وبالذات هو المعنى المحكي بذلك العنوان وهو الفرد، ولكن لم يتصور ذلك المحكي بنفسه بل تصوره بوجهه وعنوانه العام الحاكي عنه.

مثلاً: تتصور عنوانًا ومفهومًا ينطبق على (زيد) الخارجي، وهنا تتصور الشيء بوجهه أي بعنوان عام مشير إليه، مثلاً تتصور (الإنسان) الذي ينطبق على (زيد) ، فيتصور معنى زيد ولكن لا بنفسه وبصفاته الخاصة وإنما بعنوان صالح للانطباق على زيد كعنوان (الإنسان) أو (الرجل)، فيتصور معنى زيد بعنوان كلي صالح للانطباق عليه، والنظر حقيقة يكون إلى الفرد من خلال العنوان، ولا يكون النظر حقيقة إلى العنوان، وقد يأتي بالعنوان لأن عدد الأفراد كبير، فزيد حقيقة هو إنسان، والإنسان حقيقة هو زيد، ولكن الاختلاف بالإضافة أو الإزالة،

فزيد هو الإنسان بإضافة مشخصات زيد الفردية الخاصة كالطول والوزن ولون البشرة، والإنسان هو زيد بإزالة وتقشير الم مشخصات الفردية الخاصة لزيد .

لذا قال (قده): رابعا: أقسام الوضع: لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشئ إلا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الاجمال، لأن تصور الشئ قد يكون بنفسه. ومثال آخر لتصور الشئ بوجهه أو بعنوانه: الحكم على شبح من بعيد أنه أبيض مثلا، فالمتكلم لا يعرفه بنفسه أنه أي شيء هو في نفسه، وأقصى ما يعرف عنه أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فيصح الحكم عليه بأنه أبيض مع أنه لم يعرفه ولم يتصوره بنفسه، وإنما تصوره بعنوان أنه شيء أو حيوان وأشار به إليه، وهذا ما يسمى بـ (تصور الشئ بوجهه)، وهو كافي لصحة الحكم على الشئ، لذلك فإنه يكفي في صحة الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه وعنوانه كما لو تصورناه بنفسه .

لذا قال (قده): وقد يكون بوجهه أي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه إذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفا عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد انه ابيض

مثلا وانت لا تعرفه بنفسه انه أي شئ هو، واكثر ما تعرف عنه -
 مثلا انه شئ من الاشياء أو حيوان من الحيوانات. فقد صح
 حكمك عليه بأنه ابيض مع انك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه
 وانما تصورته بعنوان انه شئ أو حيوان لا اكثر واشرت به إليه.
 وهذا ما يسمى في عرفهم (تصور الشئ بوجهه) وهو كاف لصحة
 الحكم على الشئ.

وهذا بخلاف المجهول محضا فانه لا يمكن الحكم عليه
 أبدا. وعلى هذا، فانه يكفينا في صحة الوضع للمعنى ان
 نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

فقد تحصل: ان معنى الوضع هو أن الواضع يجعل لفظا معينا
 يشير إلى معنى معين، فالوضع عبارة عن جعل اللفظ دالا على معنى
 ومشيرا إلى هذا المعنى .

وقلنا سابقا إن تصور اللفظ يؤدي إلى تصور المعنى،
 والمعنى المتصور للشئ قد يكون عاما أي كلياً وقد يكون خاصاً أي
 جزئياً، وكذلك المعنى الموضوع له اللفظ تارة يكون كلياً عاماً وتارة
 أخرى يكون جزئياً خاصاً. مثلاً: المعنى المتصور لـ (الإنسان) معنى
 عام كلي يصدق على كثيرين، والمعنى الموضوع له لفظ (الإنسان)
 معنى كلي عام، والمعنى المتصور لـ (زيد) جزئي، والمعنى الموضوع له
 لفظ (زيد) جزئي أيضا .

الانتقال من المعنى الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور

وتأتي الاسئلة التالية: هل نستطيع أن ننقل:

من المعنى العام الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور

العام؟.

أو من المعنى العام الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور

الخاص؟ .

أو من المعنى الخاص الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور

الخاص؟ .

أو من المعنى الخاص الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور

العام ؟ ونرى أنه توجد عندنا أربعة احتمالات:

المعنى خاص والمعنى الموضوع له خاص، المعنى عام والمعنى

الموضوع له عام، والمعنى خاص والمعنى الموضوع له عام، المعنى عام

والمعنى الموضوع له خاص.

فأي هذه الاحتمالات صحيح وأيها باطل ؟

لذلك يأتي هذا البحث: توقف الوضع على تصور المعنى، وناقش

هذا التوقف في هذه الحالات الأربعة.

إذن: طرق استحضار المعاني يكون إما مباشرة، وإما عن طريق

العناوين التي تنطبق على هذه المعاني.

فعليه، تصور الشيء يكون على قسمين:

احدهما: تصور الشيء بنفسه كتصور (زيد).

والآخر: تصور الشيء بوجهه أي بعنوان مشير إلى ذلك الشيء ومنطبق عليه كتصور الكلي الذي يشير إلى (زيد)، وهذا الكلي هو (الإنسان)، وعنوان هذه الصورة الذهنية عنوان لهذا الشيء الخارجي، فيجعل العناوين لهذه الأشياء الخارجية، وهذا العنوان يعبر عن ذلك الشيء الخارجي أي يكون حاكيا عن ذلك المعنى ومرآة وكاشفا عنه. وهذا المعنى المتصور في الذهن بنفسه إما أن يكون جزئيا، وإما أن يكون كلياً. وكذلك المعنى المشار إليه بعنوان إما أن يكون جزئيا، وإما أن يكون كلياً. وهكذا نرى أن أنحاء تصور المعنى على أربعة أقسام عقلية، فالمعنى المتصور في الذهن إما أن يكون بنفسه وإما بعنوان مشير إليه، وكل منهما إما أن يكون جزئيا خاصا وإما أن يكون كلياً عاما، فتكون الأقسام أربعة . وهذا التقسيم تقسيم عقلي على الاحتمالات الأربعة، إما أن يكون كلاهما عامين وإما خاصين وإما أن يكون الأول عاما والثاني خاصا وإما أن يكون الثاني عاما والأول خاصا، فتكون الأقسام أربعة .

لذا قال (قده): ولما عرفنا ان المعنى لا بد من تصوره وان تصوره على نحوين- فانه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو ان المعنى قد يكون خاصا أي جزئيا وقد يكون عاما أي كلياً.

بعبارة أخرى: يقسمّ الوضع بلحاظ عموم المعنى المتصور وخصوصه حين الوضع، وعموم المعنى الموضوع له وخصوصه إلى

أربعة أقسام: الوضع الخاص والموضوع له خاص . والوضع العام والموضوع له عام . والوضع العام والموضوع له خاص^(١) . والواضع لا بد له من تصور المعنى الموضوع له إما تفصيلاً بملاحظة ذاته بخصوصياتها وإما إجمالاً بملاحظة عنوان يخصه يحكي عنه، فإن تصوّر معنى خاصاً ووضع اللفظ له فالوضع خاص - لخصوص المعنى المتصور- والموضوع له خاص، كوضع الأعلام الشخصية . وإن تصور معنى عاماً فإن وضع اللفظ له على عمومه فالوضع عام - لعموم المعنى المتصور- والموضوع له عام، كوضع أسماء الأجناس، وإن وضع اللفظ لأفراد المعنى المتصور بخصوصياتها ومشخصاتها المتباينة فالوضع عام والموضوع له خاص .

والفرق بينه وبين القسم الثاني -أي الوضع عام والموضوع له عام- أن الموضوع له في القسم الثاني ليس إلا العام بما له من مفهوم جامع بين الخصوصيات من دون أن تكون الخصوصيات دخيلة في الموضوع له ولا محكية باللفظ، بخلاف هذا القسم - أي الوضع عام والموضوع له خاص - حيث يبتني على دخل كل خصوصية فردية في الموضوع له على نحو البدلية بحيث يحكي اللفظ عنها بما به امتيازها

(١): إشكال: هذه الأقسام الأربعة مختصة بالوضع التعيني المبني على وضع الواضع اللفظ للمعنى بعد تصوره له، ولا تأتي في الوضع التعيني الناتج من كثرة الاستعمال .

عن غيرها، ولا يحكي عن القدر المشترك بنفسه لعدم وضعه للقدر المشترك، فهو يشارك القسم الثاني في سعة الموضوع له بنحو يصح استعمال اللفظ في جميع الأفراد على نحو البدلية، كما يشارك القسم الأول في الحكاية عن خصوصية الفرد .

ويوجد شرط - كما ذكرنا - وهو أن الواضع قبل عملية الوضع لا بد أن يتصور اللفظ والمعنى لأن الوضع حكم وعملية ترتبط بطرفين أحدهما اللفظ والآخر المعنى، وهذا يقتضي أن عملية الوضع تتوقف على ملاحظة كل من الطرفين والالتفات إليهما، وهذا المعنى الموضوع له اللفظ طريق إلى المعنى المتصور، والمعنى المتصور طريق إلى الخارج، فيكون المعنى الموضوع له اللفظ تصوراً عن نفس الشيء الخارجي أو تصوراً عن عنوان مشير إلى الشيء الخارجي، وسيأتي أن هذا الشرط يتحقق في ثلاث حالات ولا يتحقق في الحالة الرابعة .

إذن: يختلف الوضع عموماً وخصوصاً باختلاف المعنى الملحوظ حال الوضع، فأقسامه في مرحلة التصور أربعة، تارة نلاحظ المعنى قبل عملية الوضع، وهذا هو المعنى المتصور، وتارة أخرى نلاحظ المعنى أثناء عملية الوضع، وهذا هو المعنى الموضوع له اللفظ .

لذا قال (قده): نقول أن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

القسم الأول: أن يلحظ معنى خاصاً ويوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص، ويعبر عنه الوضع الخاص والموضوع له خاص، كأن

يتصور معنى (زيد) الجزئي الحقيقي ويضع اللفظ لهذا المعنى الجزئي، وسمي الوضع الخاص لأن المعنى المتصور معنى جزئي خاص، وسمي الموضوع له خاص لأنه تمّ وضع اللفظ لنفس هذا المعنى الجزئي الخاص .

لذا قال (قده): أولا: ان يكون المعنى المتصور جزئيا والموضوع له نفس الجزئي، أي ان الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص).

القسم الثاني: أن يلحظ معنى كلياً عاماً ويوضع اللفظ لذلك المعنى الكلي العام، ويعبر عنه الوضع العام والموضوع له عام، كأن يتصور معنى (الإنسان) ويضع اللفظ لهذا المعنى الكلي، وسمي الوضع العام لأن المعنى المتصور معنى كلي عام، وسمي الموضوع له عام لأنه تم وضع اللفظ لنفس هذا المعنى الكلي العام .

لذا قال (قده): ثانياً: ان يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلي أي ان الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام).

القسم الثالث: أن يلحظ معنى عاماً ويوضع اللفظ لمصاديقه وأفراده الجزئية، ويعبر عنه الوضع العام والموضوع له خاص، وسيأتي مثاله بعد قليل، وسمي الوضع العام لأن المعنى المتصور معنى كلي

عام، وسمي الموضوع له خاص لأنه تمّ وضع اللفظ لفرد من أفراد هذا الكلي ولمصداق من مصاديقه ولجزئي من جزئياته، فاللفظ تم وضعه للمعنى الجزئي الخاص .

لذا قال (قده): ثالثاً: ان يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد الكلي لانفسه، أي ان الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه، ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص).

القسم الرابع: أن يلحظ معنى خاصاً ويوضع اللفظ للعام المنطبق عليه، ويعبر عنه الوضع الخاص والموضوع له عام، كأن يتصور معنى (زيد) ويضع اللفظ لمعنى (الإنسان) المنطبق على زيد، وسمي الوضع خاص لأن المعنى المتصور معنى جزئي خاص، وسمي الموضوع له عام لأن المعنى الموضوع له اللفظ معنى كلي عام .

لذا قال (قده): رابعاً: ان يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئي، ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام).

تقييم الحالات الاربعة

ان الوضع يتوقف على أن يتصور الواضع المعنى واللفظ فيجعل أحدهما اسماً للآخر، وحينئذ فالمعنى الملحوظ إما كلي عام وإما

جزئي خاص، والمعنى العام إما أن يوضع اللفظ له وإما أن يوضع لمصاديقه وجزئياته، والمعنى الخاص إما أن يوضع اللفظ له وإما أن يوضع للكلّي الذي فوقه، فيصير عندنا أربعة أقسام:

الوضع العام والموضوع له العام أو الخاص، والوضع الخاص والموضوع له الخاص أو العام، والمراد من عموم الوضع وخصوصه كلية الصورة الذهنية التي يستحضرها الواضع وجزئيتها، والمراد من عموم الموضوع له وخصوصه كلية الصورة التي وضع اللفظ بإزائها وجزئيتها.

أولاً: الوضع الخاص والموضوع له الخاص

أن يكون المعنى المتصور في الذهن جزئياً، وأن يكون المعنى الموضوع له اللفظ نفس هذا الجزئي، أي أن المعنى الموضوع له هو المعنى المتصور بنفسه لا بوجهه وعنوانه العام .

مثلاً: يتصور معنى جزئياً خاصاً كالأعلام الشخصية مثل (زيد) الجزئي كأن يسمى ولده زيدا حيث يتصور هذا المولود الجديد ويضع له لفظ (زيد)، يتصور معنى (زيد) وهو هذا الشخص الخارجي المتّصف بمواصفات فردية ومشخصات خاصة، ويضع الواضع اللفظ بإزاء نفس هذا المعنى الجزئي المتصور، فالمعنى المتصور جزئي خاص، والمعنى الموضوع له اللفظ هو نفس هذا المعنى الجزئي الخاص، فيكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً، وهذه الحالة لا

يوجد فيها نقاش، فهي ممكنة وواقعة.

بعبارة أخرى: عندنا معنى (زيد)، فنتصور زيدا بنفسه، ومعناه خاص جزئي، ونضع للمعنى المتصور بنفسه لفظا خاصا لا ينطبق إلا على زيد وهو لفظ (زيد) فنقول (هذا زيد)، فهذا اللفظ خاص لمعنى خاص، ومثاله: الأعلام الشخصية كزيد ومحمد وعلي، ويتحقق هنا شرط الوضع وهو أنه يتصور المعنى ويجعل له لفظا .

ثانيا: الوضع العام والموضوع له العام

أن يكون المعنى المتصور في الذهن كلياً، وأن يكون المعنى الموضوع له نفس ذلك الكلي المتصور في الذهن أي أن الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه وعنوانه، فيتصور الواضع معنى كلياً قبل الوضع، ويضع لفظاً بإزاء نفس هذا المعنى الكلي المتصور، فالمعنى المتصور كلياً عام، والمعنى الموضوع له اللفظ نفس هذا المعنى الكلي العام، فيكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً، وهذه الحالة لا يوجد فيها نقاش، فهي ممكنة وواقعة .

ومثالها أسماء الأجناس كالشجر والبقر والأسد والإنسان، والمعنى عام لأنه يصدق على كثيرين كمحمد وعلي وزيد.. إلخ، فتصور معنى كلياً جامعاً بين محمد وعلي وزيد..، وتضع لفظاً لهذا المعنى الكلي فتقول (إنسان)، وتتصور معنى الحيوان المفترس الموجود في

الغابة والذي له مواصفات معينة وتضع لفظ (الأسد) لنفس هذا المعنى الكلي العام .

وقلنا إنه يوجد شرط وهو أن الواضع يتصور المعنى ويضع له لفظا، وهذا الشرط يتحقق هنا لأن الواضع يتصور المعنى ويضع له لفظا يحكي عن هذا المعنى، فلفظ (الإنسان) ينطبق على معنى (الإنسان) ويحكي عنه ويعكسه كالمرآة، وهذه هي الحالة الثانية وهي أن المعنى عام والمعنى الموضوع له اللفظ عام.

ثالثا: الوضع العام والموضوع له الخاص

في هذه الحالة، أن يكون المعنى المتصور كليا، وأن يكون المعنى الموضوع له فردا من أفراد الكلي لا نفس الكلي، أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه، فيتصور معنى كليا عاما مثل معنى (الإنسان)، ولكن لا يضع الواضع اللفظ بإزاء نفس هذا المعنى الكلي بل يضع اللفظ للفرد الجزئي الخاص الذي يلاحظه ويراه من خلال ذلك الكلي الذي ينطبق على الجزئي، فيضع اللفظ لـ (زيد) الذي يلاحظه من خلال عنوان (الإنسان) ويتوسط هذا العنوان، فالمعنى المتصور كلي عام، والمعنى الموضوع له اللفظ خاص، فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا، فهو يتصور المعنى الكلي، ولكن لا يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي، وإنما يضع اللفظ للفرد الخاص

المحكي والمرئي من خلال الكلي، فيتصور الواضع عنوانا مشيرا إلى الفرد ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال العنوان العام المشير إلى الفرد، والواضع يقوم بهذه العملية بسبب أن عدد الأفراد غير محصور مثلا، فلو أراد أن يضع ألفاظا للفرد الأول ولل فرد الثاني ولل فرد الثالث لما انتهى لأنه لا حصر لعدد الأفراد، وبدل ذلك يقول (الإنسان)، ولكن ليس هدفه نفس الإنسان، وإنما هدفه الأفراد المحكيين بهذا العنوان المشير إليهم، فالمعنى العام يشير إلى المعنى الخاص، والمعنى العام آلة وواسطة ووسيلة لتصوير المعنى الخاص. وهذه الحالة ممكنة وواقعة لأن الواضع تارة يتصور الشيء بنفسه وتارة يتصور الشيء بوجهه، ووجه الشيء هو الشيء بوجه، الإنسان وجه وعنوان لزيد لأن الإنسان عنوان يشير إلى زيد، فالإنسان هو زيد ولكن بدون الخصوصيات الفردية، فتتصور وجه وعنوان الشيء وتضع اللفظ للمرئي الملاحظ من خلال ذلك الوجه والعنوان العام، ولا تضع اللفظ للعنوان الكلي بل للمرئي والمُعْنُون، واللفظ موضوع أولا وبالأدات للفرد، ولكن الفرد ليس متصورا بنفسه بل بعنوان مشير إليه، فيكون الوضع عاما لأن المعنى المتصور عام، ولكن اللفظ يكون موضوعا للفرد المحكي بتوسط العام، فيكون الموضوع له خاصا، وهذا ممكن عقلا لأن وجه الشيء هو الشيء بوجه.

ولكن هل هذا واقع في اللغة أو انه ليس بواقع ؟

بمعنى أن الواضع هل وضع وضعاً عاماً والموضوع له خاص ؟

فيه نقاش بين الأصوليين. مثاله: تصور معنى (الظرفية)، ونريد أن نضع ونجعل له لفظاً، فهنا أمامنا طريقان:

الطريق الأول: أن نتصور معنى (الظرفية) وهو معنى عام، ونضع اللفظ لنفس هذا المعنى العام، ويكون لهذا اللفظ معنى اسمي مثل (ظرف)، وكلمة (الظرف) لها معنى اسمي لا يحتاج تصوره إلى طرفين، فتستطيع أن تتصوره بلا حاجة إلى طرفين، مثلاً نقول: (الموقد ظرف للنار)، بدل أن نقول: (النار في الموقد)، والظرف معنى اسمي لا حرفي، وهذا الطريق يكون مشمولاً ضمن الحالة الثانية أي (الوضع عام والموضوع له عام)، فمعنى الظرف معنى عام، والمعنى الموضوع له اللفظ هو نفس ذلك المعنى العام .

الطريق الثاني: أن نتصور معنى (الظرفية) وهو معنى عام، وهذا هو المعنى المتصور، ولكن لا نضع له لفظاً، بل نضع لفظاً للفرد بتوسط المعنى العام، فنظرنا يكون للخاص، وهذا هو المعنى الموضوع له اللفظ، وهو معنى خاص، ويكون للمعنى الموضوع له اللفظ معنى حرفي مثل لفظ (في)، فمعنى الظرفية معنى عام له مصاديق كثيرة مثل (الموقد ظرف للنار) و (القفص ظرف للطير) و (الطاولة ظرف للكتاب)، وتريد أن تضع لفظاً للمعنى العام، فتضع لفظ (في)، ولكن لا تستطيع أن تجعله للمعنى العام مباشرة لأن النسبة الظرفية مثل (في) معنى حرفي لا يمكن أن يتصور ولا يظهر معناه إلا من خلال طرفين، فتقول: (النار في الموقد) و (الطير في

القفص) و(الكتاب في الطاولة)، وتريد أن تضع لفظاً يعبر عن أن النار في الموقد، فالمعنى المتصور عام ولكن حينما تريد أن تضع لفظاً لا بد أن تنزل إلى عالم الأفراد والمصاديق لأن المعنى الحرفي لا يمكن تصوره إلا من خلال طرفين، فتنزل من المعنى العام إلى المعنى الخاص، وعندما تضع لفظ (في) هل تضعه للمعنى العام أو تضعه للمعنى الخاص الذي هو المصداق بتوسط المعنى العام؟

الجواب: لا تضع لفظ (في) للمعنى العام بطريق مباشر، وإنما تأتي بعنوان مشير إلى ذلك الفرد الذي يكون مصداقاً، فتجعل اللفظ للمعنى الخاص بوجهه وعنوانه العام، ولكن حين التطبيق تطبقه على الفرد الخاص، لذلك يقال: (المعنى المتصور عام، والمعنى الموضوع له اللفظ خاص). والنسبة الظرفية لها معنى عام له كثير من الأفراد، ولكن حينما تريد أن تضع لفظاً لا يمكن أن تضع للمعنى العام المتصور لأنه نسبة بحاجة إلى طرفين، وتضع للفرد بعنوانه العام لأن المعنى الحرفي لا يمكن أن تتصوره إلا ضمن طرفين، فتنزل إلى عالم الأفراد والمصاديق فتقول: (النار في الموقد)، فعندك موقد وعندك نار وتريد أن تعبر عن طريق المعنى الحرفي بأن تربط النار بالموقد وتنسب النار إلى الموقد فتأتي بلفظ (في) الذي هو نسبة بين النار والموقد، وهذه النسبة مستقلة عن النسبة بين الطير والقفص، وهما مستقلتان عن النسبة بين الكتاب والطاولة، ولكن حينما تضع لفظ (في)، في الواقع تضعه للفرد الخاص المتصور من خلال طرفين لا

لذاك المعنى الاسمي العام، فالمعنى العام الذي هو معنى اسمي يتصور بشكل مستقل بدون طرفين ولا يمكن أن يتصور من خلال المعنى الحرفي الذي لا يمكن تصوره إلا من خلال طرفين، فهنا لا بد أن تأتي إلى عالم الأفراد والمصاديق فتضع لفظا لعنوان كلي عام يجمع الأفراد والمصاديق ويشير إليها، وهدفك الأفراد بتوسط هذا العنوان الكلي، ففي الواقع تضع اللفظ للفرد ولكن من خلال عنوان جامع للأفراد.

ونستطيع أن نتصور أيضا معنى (الابتداء) وهو معنى عام لأن الابتداء ليس خاصا بمكان معين أو بزمان معين أو بشيء معين، فقد يكون من هذه النقطة أو من النقطة الثانية أو الثالثة وهكذا، ونضع لفظا للمعنى الخاص، واللفظ هو (مِنْ) الذي له معنى حرفي، وكذلك (الانتهاء) له معنى عام ونضع لفظا للمعنى الخاص وهو لفظ (إلى) الذي له معنى حرفي .

ويتحقق هنا أيضا شرط الوضع، فيتصور الواضع المعنى العام، ولكن يضع اللفظ للمعنى الخاص بتوسط العنوان العام الجامع للأفراد . مثال: بالإضافة إلى الحروف أسماء الإشارة مثل (هذا، هذه)، وأسماء الموصولات مثل (الذي، التي)، فمثلا الإشارة إلى فرد مذكر لها معنى عام، ولكن لا يمكن الوضع للمعنى العام، بل يكون الوضع للمعنى الخاص، فعندما تقول (هذا) لابد أن تشير إلى شيء وتحدد المشار إليه، والمشار إليه جزئي خاص، فتضع للمعنى الخاص ولكن بتوسط المعنى

العام، والمعنى العام ينطبق على هذا المعنى الخاص.

وبعبارة أخرى: الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص لأن النسبة متقومة بطرفيها بحيث لو قطع النظر عن الطرفين لانعدمت النسبة، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لأي نسبة أخرى، والنسبة في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي، لذلك لا يمكن فرض (النسبة) مفهوما كلياً ينطبق على كثيرين، وكذلك فإن النسب غير محصورة، فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة وحاكياً عنها، وليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية، ويضع الواضع اللفظ لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها . وسياتي ان شاء الله تعالى تمام الكلام فيه.

لذا قال (قده): إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول. لا نزاع في امكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين.

ومثال الأول الاعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني اسماء الاجناس كماء وسماء ونجم وانسان وحيوان.

رابعاً: الوضع الخاص والموضوع له العام

أن يكون المعنى المتصور في الذهن جزئياً، وأن يكون المعنى الموضوع له اللفظ كلياً لذلك الجزئي، فيتصور معنى جزئياً خاصاً، ولكن يضع اللفظ لا للجزئي بل للكلي الذي يكون هذا الجزئي فرداً من أفراده، فهنا (المعنى المتصور معنى خاص والمعنى الموضوع له اللفظ معنى عام) بحيث إن هذا المعنى العام ينطبق على هذا المعنى الخاص مع مشخصاته وصفاته الخاصة، فيتصور الواضع الفرد ويضع اللفظ لمعنى جامع بين هذا الفرد وغيره من الأفراد .

مثلاً: المعنى المتصور خاص مثل (زيد) المعين المشخص الموجود أما منّا، ويريد أن يضع لفظاً فيضعه لمعنى عام يكون زيد فرداً من أفراده، فهو خاص ولكن يضع اللفظ لمعنى عام مثل (إنسان)، فيتصور (زيداً) ويضع اللفظ لـ (الإنسان) . وهذه الحالة مستحيلة التصور فضلاً على الوقوع وسيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى .

تحصل: ان النزاع الواقع في امكان هذه الاقسام هو في القسم الرابع فقط، واما النزاع في الثالث فهو لا يتصور الا اللهم فقط من ناحية انه هل يوجد حالة تصور لعملية الوضع يكون فيها الوضع العام والموضوع له الخاص .

وذهب الماتنالى القول بوقوع مثل هذه العملية للوضع ومثالها

عملية وضع الفاظ الحروف لمعانيها وكذلك اسماء الاشارة والاستفهام ونحوها، وانه سيأتي تمام الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى فانتظر.

لذا قال (قده): وانما النزاع وقع في أمرين: الاول في امكان القسم الرابع، والثاني في وقوع القسم الثالث بعد التسليم بامكانه. والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف واسماء الاشارة والضمائر والاستفهام ونحوها على ما سيأتي.

خامسا: استحالة القسم الرابع

إشكال على الحالة الرابعة: يَرِد إشكال وهو أنه يضع لفظ (إنسان) وهو لفظ له معنى عام، فهل يمكن عندما تقول (إنسان) أن ينتقل ذهنك إلى (زيد) الجزئي مع مشخصاته الخاصة ؟.

والجواب: ان هذا غير ممكن لأن الوضع هو الحكم باللفظ على المعنى، فلا بد أن يكون المعنى متصورا بنفسه أو بوجهه وعنوانه قبل وضع اللفظ للمعنى، والمعنى المتصور هنا غير المعنى المحكوم عليه أي غير المعنى الموضوع له اللفظ، فالكلي هنا ليس متصوراً لا بنفسه لأن المتصور هو الجزئي واللفظ موضوع للكلي، وليس متصوراً بوجهه وعنوانه لأن الجزئي لا يمكن أن يكون وجهاً وعنواناً للكلي بل على

العكس من ذلك فإن الكلي وجه وعنوان للجزئي، وإذا لم تتصور الشيء لا بنفسه ولا بوجهه وعنوانه العام فلا يمكن أن تضع اللفظ له، والواضع لم يتصور المعنى لا بنفسه ولا بوجهه .

وهذه الحالة مستحيلة لأن الفرد لا يشير إلى الجامع، فالمعنى المتصور هو (زيد)، والمعنى الموضوع له اللفظ هو (الإنسان)، وعندما نقول (إنسان) فإن الذهن ينتقل إلى معنى (إنسان) ولا ينتقل إلى معنى (زيد) الجزئي ؛ لأن اللفظ الذي له معنى عام لا يكشف عن المعنى المتصور الخاص، وإذا قلت (زيد المتشخص) فإن الذهن لا ينتقل إلى (إنسان) لأن زيدا الخاص لا ينقلك إلى تصور معنى (الإنسان) العام .

فالجزئي لا يشير إلى الكلي لأنه ليس عنوانا للكلي، فلا يصح أن نقول: (الإنسان زيد) ؛ لأن زيدا ليس عنوانا كاشفا عن الإنسان، فالفرد لا يكون مرآة للكلي ولا حاكيا عن الكلي ولا عنوانا منطبقا على المعنى الجامع ليكون مشيرا إليه، والمعنى الجامع لا يكون مستحضرا لا بنفسه ولا بعنوان مشير إليه ومنطبق عليه، ولكن يصح أن نقول: (زيد إنسان) لأننا ننظر إلى (زيد) بدون مواصفاته الخاصة فينطبق عليه لفظ (الإنسان)، ولفظ (الإنسان) يشير إلى أفراده لأنه الجامع بين الأفراد بدون مشخصات كل فرد، ولكن العكس ليس صحيحا، فالفرد لا يشير إلى الجامع، فالإنسان لفظ موضوع للمعنى الجامع بين الأفراد، وليس موضوعا لخصوص زيد ولا لخصوص بكر، فقولنا: الإنسان زيد، ليس صحيحا، لأن الخاص لا يتضمن العام، فزيد مع مشخصاته

الخاصة لا يكشف عن الإنسان، وزيد الجزئي بخصوصياته ومشخصاته لا يشير إلى العام الذي هو الإنسان الجامع بين الأفراد. نعم، زيد بدون مواصفاته الخاصة يدل على الإنسان، فيصح أن نقول: (زيد إنسان)؛ لأننا ننظر إلى زيد مجردا عن مشخصاته ومواصفاته الخاصة أي ننظر إلى عمومياته فقط أي ننظر إلى ما يكون جامعا بينه وبين الأفراد الآخرين، وزيد يعتبر علة انتقال إلى الإنسان لا أن لفظ إنسان موضوع لزيد، ولا يصح أن نقول: (الإنسان زيد)؛ لأن الإنسان ليس زيدا مع مشخصاته بل هو الجامع بين زيد وباقي الأفراد .

لذا قال (قده): خامسا: استحالة القسم الرابع: اما استحالة

الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فنقول في بيانه:

ان النزاع في امكان ذلك ناشئ من النزاع في امكان أن يكون الخاص وجها وعنوانا للعام، وذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصويره بنفسه أو بوجهه لا استحالة 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.

الخلاصة: ان الحالة الرابعة مستحيلة لأنه لا يمكن أن يكون

الخاص الجزئي وجها للكلي العام وعنوانا مشيرا إلى الكلي لأن الجزئي لا ينطبق على الكلي، وذلك لأن المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول المطلق المحض، والمفروض في الحالة الرابعة أن المعنى الموضوع له لم يكن متصورا وإنما كان الخاص فقط هو المتصور، ولو كان الكلي متصورا بنفسه لكان من الحالة الأولى وهو (الوضع العام والموضوع له العام) .

وإذا أردنا أن نقول بإمكان الحالة الرابعة فلا بد من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام وجهة من جهاته وعنوانا من عناوينه حتى يكون تصوره كافيا ومغنيا عن تصور العام بنفسه من أجل أن يكون تصورا للعام بوجه، ولكن الصحيح أن الخاص ليس من وجوه العام، بل الأمر على العكس من ذلك، فإن العام وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته وعنوان من عناوينه، لذلك قلنا بإمكان الحالة الثالثة وهي: (الوضع العام والموضوع له الخاص)، لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراده بوجه، بخلاف الأمر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس ذلك الخاص، ولا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصور العام لا بنفسه ولا بوجهه إذ ليس الخاص وجها وعنوانا للعام، والمعنى الجزئي لا يؤدي إلى تصور المعنى الكلي لأنه غير مساو للكلي، ولا يصلح للإشارة إلى العنوان الكلي لأن العنوان الكلي ليس داخلا تحت الجزئي .

ويتعبير آخر: يمتنع الوضع الخاص والموضوع له العام الذي

يكون بتصوير المعنى الخاص عند الوضع، مع عدم الوضع له بل الوضع يكون للعام بما له من معنى كلي واسع الانطباق والمتصور هو الخاص، والفرق بينه وبين (الوضع العام والموضوع له الخاص) هو أن العام وجه من وجوه الخاص، بخلاف الخاص فإنه لا يكون وجها للعام، لأن العنوان العام قد يؤخذ بنفسه موضوعا للحكم، وقد يجعل حاكيا عن أفراد بحيث يكون موضوع الحكم هو الأفراد، وأما الخاص فتصوره لا يكون إلا بتصوير خصوصيته غير القابلة للسريان إلى الأفراد الآخرين، فلا يكون حاكيا عن العام الشامل له والساري في غيره، والوضع العام والموضوع له الخاص يبتني على الإشارة للخاص من طريق العام الراجعة لنحو من التصور الإجمالي له، فيشبه الوضع الخاص والموضوع له خاص وإن افرقا في وحدة الموضوع له في الوضع الخاص وتعددده في العام بسبب كثرة الأفراد المحكية بالعنوان العام المتصور حين الوضع .

لذا قال (قده): فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام وجهتا من جهاته حتى يكون تصويره كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لاجل أن يكون تصورا للعام بوجه.

والصحيح أن يقال: أن الحالة الرابعة مستحيلة

أن الحالة الرابعة - وهي أن يكون المعنى خاصا والموضوع له

عاما - مستحيلة، والوضع في هذه الحالة غير صحيح لأن شرط الوضع لا يتحقق، فالفرد والخاص ليس عنوانا منطبقا على المعنى الجامع ليكون مشيرا إليه، فالمعنى الجامع ليس مستحضرا لا بنفسه ولا بعنوان مشير إليه ومنطبق عليه عند الواضع.

لذا قال (قده): ولكن الصحيح الواضح لكل مفكران 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) لانا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراد بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره 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 لانا لم نتصوره اصلا لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه إذ ليس الخاص وجهه له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

الخلاصة: عملية الوضع فيها ثلاثة أركان، وهي :

١- أقسام الوضع وكيفية تحقق العلاقة بين اللفظ والمعنى،

وذكرنا الوضع التَّعْيِينِيَّ والوضع التَّعْيِينِيَّ .

٢- أنحاء تصور المعنى لكي نضع له اللفظ، وذكرنا الأقسام الأربعة السابقة .

٣- أنحاء تصور اللفظ، والواضع لا بد أن يتصور اللفظ أيضا كما يتصور المعنى لأن الوضع حكم باللفظ على المعنى.

إذن: في الوضع قبل أن يضع الواضع لفظا لمعنى يتحقق ما يأتي:

أولا: يتصور المعنى

ثانيا: يتصور اللفظ

ثالثا: يضع هذا اللفظ لهذا المعنى.

وعملية الوضع لا تتم الا بتمامية هذه الارقان الثلاثة.

سادسا - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص

وهذا هو القسم الثالث من اقسام الوضع المتقدمة

تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم

أولا: قيل ان الموضوع له في الحروف (من، الى، في، على ..) هو بعينه الموضوع له في الاسماء المسانخة لها في المعنى(ابتداء، انتهاء، ظرف، فوق ..). ان صاحب هذا الاتجاه يقول: نحن نعلم أنه

يوجد عندنا لفظان، أحدهما حرف وهو (من) من باب المثال، والآخر اسم وهو (الابتداء)، وما يقابل الاسم والحرف معنى واحد وأنت إنما تضع لهذا المعنى الواحد كلمتان، كلمة منها تدخل في قاموس الأسماء والثانية تدخل في قاموس الحروف، فنكون أقرب ما نكون إلى الترادف مع فارق هو أن في الترادف أسمان لمعنى واحد، لفظان كلاهما داخل في قاموس الأسماء، مثل الإنسان والبشر، مترادفان، موضوعان لمعنى فرداني واحد فهما مترادفان، ولكن لفظ البشر ولفظ الإنسان كلاهما في الاسم، بخلافه في المقام، المعنى واحد ولكن تارة وضع له (الابتداء) الذي هو داخل في الأسماء وأخرى وضع لهذا المعنى، وضع (من) الذي هو داخل في الحروف. فهو من قبيل المترادفان، ولكن مع هذا الفارق وهو أنه في الترادف كلاهما داخل في الاسم، أما هنا أحدهما من مقولة الأسماء والثاني من مقولة الحروف. فمعنى (من) ومعنى لفظ (الابتداء) سواء وليس عندنا معنيان بل عندنا معنى واحد، هذا الذي نفهمه وهذا الذي يشترك فيه جميع الأمم، المعاني ليس فيها لغات فالناس يختلفون في الألفاظ لا في المعاني، فمعنى (الماء) لا يختلف فيه أحد وإنما الاختلاف في حاق الاسم واللفظ، معنى (الأب) كذلك لا يختلف فيه أحد، معنى (الأم) لا يختلف فيه أحد، معنى (الله) لا يختلف فيه أحد. ولكن الألفاظ هي التي تختلف من واضع لاخر.

لذا قال (قده): سادسا - 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.

توضيح مصطلح (النسخية)

النسخ بالكسر: الأصل من كل شيء . والجمع أسنخ وسنوخ، وقيل في لسان العرب: النسخ الأصل من كل شيء والجمع أسنخ وسنوخ وسنخ كل شيء أصله. والفلاسفة يصطلحون على حتمية المشابهة بين العلة والمعلول بالنسخية، والمتكلمون تكلموا في مناسخة الأرواح نفيًا وإثباتًا، واصطلحوا عليه بـ(التناسخ)، وفي الاصطلاح الأصولي يراد منه المشابهة والمطابقة، فهو لا يخرج عن المعنى اللغوي أو الفلسفي. وقد قيل بالتغاير النسخي بين المعاني الاسمية والحرفية، واستدلوا على ذلك التغاير بالوجدان.

لذا قال (قده): تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم وقبل اثبات ذلك لا بد من (تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم) فنقول: الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

اولا: ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء 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.

اشكال على القول بالسنخية وهو انه: السنخية هي المشابهة
والمشاكلة بين اثنين، فلماذا لا يستعمل أحدهما موضع الآخر، اي بدل
ان نقول سرت من النجف الى كربلاء، نقول: سرت ابتداء النجف انتهاء
كربلاء! .

والجواب: أن الفرق بينهما أن لفظ (الابتداء) ليس مدلوله
مضمون لفظ آخر اي ليس معناه قائم بلفظ آخر، وإنما معناه قائم في
نفسه مستقلاً. أما كلمة (من) الذي هو نفس معنى الابتداء مضمون
لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى هذا اللفظ الأصلي، وإلا لا
يعطي معنى مستقلاً. وهذا هو الاختلاف بين الاسماء والحروف الاول
مستقل والآخر ضماني، ولذلك يجوز الإخبار عن لفظ (الابتداء) ولا
يجوز الإخبار عن لفظ (من)، لماذا؟ لأنه أساساً الابتداء معناه مستقل
في نفسه، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ الابتداء نحو (الابتداء كان
سريعاً) او (الابتداء خير من الانتهاء) وهكذا.. ولم يجز الإخبار عن
(من) لأن الابتداء الذي هو مدلولها إنما هو في لفظ آخر فكيف يخبر
عن لفظ ليس معناه في نفسه بل معناه في غيره.

لذا قال (قده): وإنما الفرق في جهة أخرى، وهي ان الحرف

وضع لاجل ان يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة
 لغيره، أي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وضع
 لاجل ان يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلا في نفسه.

مثلا - مفهوم (الابتداء) معنى واحد وضع له لفظان احدهما
 لفظ (الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الاول وضع له لاجل ان
 يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل مستقلا في نفسه، كما
 إذا قيل (ابتداء السير كان سريعا).

والثاني وضع له لاجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظه
 المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل (سرت من النجف).

الآلية في الحروف والاستقلالية في الاسماء

تحصل مما تقدم ان الفرق بين الحروف والاسماء في الوضع ان
 الحروف يلاحظه عند الاستعمال بنحو الآلية لا الاستقلالية اي معناه
 يظهر في غيره لا في نفسه، والاسماء عند الاستعمال على العكس
 تماما حيث ان معانيها قد وضعت بنحو الاستقلال ففرق بين حرف
 (من) و (الابتداء)، هو في الغاية وان كان معناه واحد. لان الغاية في
 (من) الآلية، والابتداء هو الاستقلالية. ولازم ذلك ان يكون: (الوضع
 والموضوع له عامان في الحروف). وهذا القول منسوب إلى الشيخ

الرضي نجم الأئمة واختاره المحقق صاحب الكفاية^(١).

(١) المحقق الرضي وهو أحد أعلام النجف في القرن السابع الهجري وهو (نجم الأئمة الشيخ الرضي محمد بن الحسن الغروي الاستربادي) شارح الكافية الشافية، لابن الحاجب هذه عبارته يقول في (شرح الكافية، ج، ١، ص ١٠) (ثم نقول إن معنى (من) ومعنى لفظ الابتداء سواء) - أي معناهما واحد - هذه الجملة واضحة تريد أن تشير إلى أنه، ليس عندنا معنيان بل عندنا معنى واحد، والحرف إذا كان في نفسه فلا معنى له، إذا صار في غيره فله معنى. هذه النظرية تطورت وأخذت بعداً آخر، وهي من أهم المعارك الأصولية، وهي نظرية صاحب الكفاية وأنه هل أن معنى الحرف والاسم واحد أو متعدد. ماذا قال صاحب الكفاية؟ صاحب الكفاية قال: نحن نقول أن المعنى فيهما واحد ذاتاً.

نقول: فإن قلت إذا كان واحد لأمكن استعمال أحدهما في موضع الآخر. أجب: قال لا، لماذا؟ لأن الحرف مأخوذ بنحو الآلية والاسم مأخوذ بنحو الاستقلالية. ولا معنى لأن يجوز استعمال ما هو ملحوظ بنحو آلي فيما هو ملحوظ بنحو استقلالي. فالمعنى واحد، ولكن الاختلاف في اللحاظ. إذن من حيث المعنى لا فرق بينهما، وجداناً أنت بينك وبين الله إذا سمعت الابتداء وإذا سمعت (من) يخطر في ذهنك معنيان أو معنى واحد؟ معنى واحد. ولكن مع ذلك تجد لا يمكن استعمال أحدهما في موضع الآخر. من هنا طرح صاحب الكفاية هذه النظرية أو هذا التساؤل، قال: إذا كان الأمر كذلك إذن هذا اللحاظ قيد في ماذا؟ قيد في المعنى أو قيد في الوضع؟

لماذا طرح هذا السؤال؟ لأنه إذا صار اللحاظ الآلي والاستقلالي قيدان في المعنى فإذن هو ليس معنى واحداً بل معنيان؟ فلماذا تجده بكل قوته العلمية يريد أن يهرب من أن الآلية والاستقلالية قيدان في المعنى

لذا قال (فده): فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم ان الاول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع ان المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما انما هو الغاية فقط، ولازم هذا القول ان الوضع والموضوع له في الحروف عامان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الائمة واختاره المحقق صاحب الكفاية.



الموضوع له اللفظ. هذه هي فذلكة قول صاحب الكفاية يقول الآلية والاستقلالية ليس قيدان في المعنى الموضوع له، لماذا؟ لأنه إذا صارت الآلية الاستقلالية قيدان في المعنى الموضوع له لفظ (من) وابتداء إذن القيود تنوع وتعدد، إذن المعنى ليس واحدا وانما معنيان! وهذا خلف ما قاله صريحا أن المعنى واحد ذاتا. فالآلية والاستقلالية هما قيدان في عملية الوضع لا في المعنى الموضوع، ففي عملية الوضع معناه أن الواضع في هذه الحالة قال (من) وفي هذه الحالة قال ابتداء. مرتبطة بالحالة وغير مرتبطة بالمعنى، غير مرتبطة بالعملية، بل مرتبطة بالعملية، غير مرتبطة بالمعنى. إصرار صاحب الكفاية أنهما قيدان في الوضع، وليس قيدين في المعنى الموضوع له اللفظ. إذن بالتحليل صاحب الكفاية رجع كلامه إلى أمرين: الأمر الأول: أن المعنى واحد والاختلاف بالآلي والاستقلالي. الأمر الثاني: أن هذا الاختلاف في الآلية والاستقلالية ليس مرتبط بالمعنى وانما مرتبط بالوضع.

ومن اقوال التي ذكرها الماتن هو القول الثاني المنسوب الى نجم الامة الشيخ الرضي من ان الحرف لا معنى له اصلا، بل جعل علامة على خصوصية معنى مدخوله، فكما يكون الرفع علامة على فاعلية (زيد) مثلا في قولنا (قام زيد) كذلك يكون (في) او (من) علامة على ظرفية مدخولهما كلفظ (الدار) في قولنا: (زيد في الدار)، او قول الراوي: (حدثنا زرارَةُ)، فعلاقة الاعراب في زرارة تدل على انه هو الفاعل اي المحدث، وكذلك في المقام ان الحروف هي علامات على ظرفية مدخولها ففي جملة: (زيد في الدار)، يكون الحرف (في) علامة على ظرفية الدار، وفي جملة: (سرت من البصرة)، (من) علامة على ان البصرة مبتدأ منها والسير مبتدأ به، وجملة الى النجف، يكون الحرف (الى) دالا لى غائية لنجف وانها المنتهى.

لذا قال (قده): ثانيا: ان الحروف لم توضع لمعان أصلا، بل حالها حال علامات الاعراب في افادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع في قولهم (حدثنا زرارَةُ) تدل على ان زرارَةُ فاعل الحديث كذلك (من) في المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

الاتجاه المختار

الاتجاه الثالث هو المختار للماتن: من ان المعنى الحرفي يختلف عن المعنى الاسمي من حيث الذات وليس من حيث اللحاظ فقط، فالاختلاف باللحاظ وان كان موجوداً ولكنه ليس هو الفارق الجوهرى، وانما الفارق الجوهرى هو الاختلاف من حيث الذات، فذات المعنى الحرفي تباين ذات المعنى الاسمى، واختلافهما من حيث اللحاظ ناشئ من الاختلاف الذاتى بينهما.

هذا مجمل الاتجاه الثالث، ويأتى توضيح معالمه بعد قليل.

لذا قاً (قده): ثالثاً: ان الحروف موضوعة لمعان مباينته (مغايرة) في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في انفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها. والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان: ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

المعاني في الخارج على نحوين

كل معنى يعرض عليه الوجود العيني الخارجى او الذهن لا يعدو ان يكون على نحوين: احدهما: ان يكون المعنى مستقلاً ذاتاً وماهية، لكنه اما ان يكون مستقلاً خارجاً ووجوداً، او ان يكون مستقلاً ذاتاً وماهية

لكنه غير مستقل خارجا ووجودا، والاول كالجواهر كلها التي هي مفاهيم مستقلة غير ناعته، وهذا ما يعبر عنه بـ(ما وجوده في نفسه لنفسه)، ويشير قوله (في نفسه) الى كونها ذات مفاهيم مستقلة، كما يشير قولهم (لنفسه) الى كونها غير ناعته .

والآخر: وان كان مستقلا ذاتا وماهية الا انه غير مستقل خارجا ووجودا اي لا يوجد في الخارج الا في موضوع، من قبيل الاعراض مثل البياض والسواد فان وجدا في الخارج العيني لا يوجد الا في موضوع يصلح ان يعرضا عليه. اي انه وان كان موجودا مستقلا ذاتا اي بنفسه الا ان وجوده هذا هو لغيره لا لنفسه فيكون هذا الفرق المهم بينه وبين الجوهر. ومثل المصنف لهذين القسمين بـ(زيد) الذي هو جوهر، يعرضه القيام.

لذا قال (قده): 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.

النحو الآخر من انحاء وجود المعنى: ما كان (غير مستقل ذاتا ووجودا)، مثل النسب فان وجوداتها متقومة بطرفيها فلا تتصور نسبة من غير تصور لطرفيها فكل نسبة لا بد ان يكون لها طرفان كالجناحين تحلق بهما الى عالم الوجود، فان نسبة القيام الى زيد القائم هي

الحلول، وكذلك الاعراض التي هي من قبيل المفاهيم التي يكون موطن وجودها الذهن كالمعاني الحرفية من قبيل الحروف وهيئات الجمل، وكل ما كان بالعرض فلا بد ان يرجع الى ما بالذات، وألّا تسلسل، فإذا فرضنا ان النسب وجودات عرضية فلا بد ان يكون مرجعها الى ما بالذات كذلك، والا تسلسل الى ما لا نهاية فيه وهو محال، لاننا لو فرضنا العرضية لهذا الوجود الرابط الاول بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية، ناتي الى هذا الوجود العرضي الرابط (النسبة الحرفية)، بما اننا افترضنا انه بالعرض فلا بد من رجوعه الى ما بالذات، وناتي الى الثاني الذي فرض مرجع الاول اليه وبحسب الفرض هو عرضي ايضا فلا بد ان يرجع الى ما بالذات وهكذا يتسلسل، فبهذا نثبت ان الوجود في النسب والروابط ليس من قبيل الوجودات المستقلة وانما هو بضمنها، وبه يثبت ان وجود الروابط والنسب ليس لها تحقق مستقلا عينيا وانما يكفي في الحكم عليها وجودها الذهني.

لذا قال (قده): الثاني - ما يكون موجودا لا في نفسه، كنسبة القيام الى زيد. والدليل على كون هذا المعنى لا في 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 ننقل 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.

وحكمة الوضع حتمت على انه كما يوجد الفاظ خاصة بالمعاني المستقلة كذلك حاجة الناس في تفاهمهم ومعاملاتهم بل في عباداتهم وتفاهماتهم احتياج الى ربط تلك المعاني الاسمية بعضها ببعض مؤلفين بذلك الربط الكلام النافع الفصيح الذي يفهم من وراء قصدهم وغاياتهم، فكان ذلك الوضع لهذه الالفاظ التي وضعت بازاء تلك المعاني الحرفية التي لا وجود لها الا بضمن معاني اسمية تقوم بها قيام الاعراض بالذوات، سواء كان ذلك بوضع لفظ خاص لكل منها او يكون مدولها هيئة مركبة..

لذا قل (قده): 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 بازاء كل القسمين الفاظ خاصة، والموضوع بازاء المعاني المستقلة هي الاسماء، والموضوع بازاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بازاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه.

ومن امثلة وضع الالفاظ لمعاني حرفية هو وضع لفظ (في) الى،

(من..) اما من امثلة النسب التي هي من المعاني الحرفية كما اذا قيل (نزحت البئر..) فنسبة النزح متقومة بطرفين هما: فاعل النزح والبدال عليها هيئة الفعل (نزحت)، والطرف الاخر للنسبة هو البئر والبدال عليه هو هيئة النصب لكلمة (البئر) فهي في مفعول لفعل الفاعل اي وقع عليها، وهناك نسب اخر في الجملة التي كررها المصنف وكل منها متقوم بطرفين ايضا، (نزحتْ لبئرٌ في دارنا بالدلو) ونسبة النزح ومكان النزح والذي يدل عليها لفظ (في)، ونسبة النزح الى الآلة التي نزح فيها البئر وهي (بالدلو).

ومن هنا يعلم ان الدال على المعاني الحرفية غير المستقلة بنفسها التبعية مرة يكون لفظا مثل (في، الى، من..) واخرى يكون هيئة حاصلة من اللفظ كهيئات المشتقات ولافعال وهيئات الاعراب.

لذا قال (قده): مثلاً - اذا قيل (نزحت البئر في دارنا بالدلو) ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة: احدها نسبة النزح الى فاعله والبدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، وثانيتهما نسبته الى ما وقع عليه أي مفعوله وهو البئر والبدال عليها هيئة النصب في الكلمة، وثالثتها الى المكان والبدال عليها كلمة (في)، ورابعتهما نسبته الى الآلة والبدال عليها لفظ الباقي في كلمة (بالدلو).

ومن هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة من، والى، وفي. وربما يكون

هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والافعال وهيئات الاعراب.

الخلاصة: علمت مما تقدم ان الحروف لها معان مستقلة كما في الاسماء الا ان الفرق بينهما ان المعاني الاسمية مستقلة في انفسها ويدركها العقل ويتصورها الذهن لذاتها ومنها من قبيل الجواهر كذات زيد ومن المعاني الاسمية من قبيل الاعراض تحتاج في وجودها لعيني لمحل تعرض فيه وان لم تحتاج اليه في لخارج العيني عند تصورها، وهي من قبيل الاعراض التي في وجودها لا بنفسها. واما المعاني الحرفية فهي مباينة للمعاني الاسمية فهي غير مستقلة فبوجودها العيني والذهني فهي لا توجد في مواطن وجودها الا باتلبع وضمن مفهوم آخر، ومن هنا يشبه كل امر مستقل بالمعنى الاسمي، وكل امر غير مستقل بالمعنى الحرفي..

لذا قال (قده): (النتيجة): فقد تحقق مما بيناه ان الحروف لها معان تدل عليها كالاسماء، والفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في انفسها وقابلة لتصورها في ذاتها، وان كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالاعراض، واما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر مستقل (الانساب: اضافة كلمة غير) بالمعنى الحرفي.

مناقشة القولين الاوليين

القول الاول: ان المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللاحظ وهو قول صاحب الكفاية.

والثاني: القائل من ان الحروف لا معنى لها وهو المنسوب الى الشيخ الرضي .

لذا قال (قده): (بطلان القولين الاولين) وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا معاني لها وكذلك القول الاول القائل ان المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللاحظ.

تقرير الاشكال على القول الاول

هو انكم تقولون ان المعاني الحرفي متحد مع المعنى الاسمي يعني معنى لفظ (من) هو نفس معنى لفظ (الابتداء) وكلاهما يعني الابتداء، ولفظ (في) هو نفس معنى (الظرفية) وهذا الذي عبرنا عنه في الشرح المتقدم بالترايف مع الفارق، فيقول المستشكل على هذا القول بالسخرية بين المعنيين لو ان ما ذهبتم اليه كان صحيح لجاز استعمال كل من الحرف والاسم في موضع الاخر يعني ناتي الى جملة (زيد في الدار) فنرفع لفظ (في) ونضع بديلا عنها لفظ (الظرفية) فتصبح الجملة بهذه الصياغة (زيد ظرفية الدار) ومما لا شك فيه انه لاتعطينا المعنى نفسه في القضية الاولى، بل لا نجد فيها اي ربط بين معانيها الاسمية وهذا دليل على بطلان القول الاول القائل بالسخرية

وعدم التباين بين المعنيين الحرفي والاسمي والا لصح الاستعمال والتالي باطل فالمقدم مثله.

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

وقد اجيب على هذا الاعتراض بان اشتراط الواضع وتعهده انه لا ياتي باحدهما مكان الاخر فاذا كان اللحاظ مستقلا استعمل المعنى الاسمي مثل الظرفية واما اذا كان اللحاظ غير مستقل استعمل المعنى الحرفي المتمثل باحد الحروف والمعنى الحرفي المستفاد من هيئات الجمل والمشتقات وغيرها .

ولكن الماتن اعتبر ان هذا الجواب غير تام ولا يقوى ان يكون ردا او جوابا على الاشكال باعتبار ان الواضع لم يكن شرطه واجب التنقيذ او الاخذ به لانه لا نسلم ان يكون ممن يجب الاخذ بشروطه وانه ليس ممن افترض علينا طاعته وعلى تقدير ذلك فلا يلزم من العصيان الغلط في الكلام وانما يلزم منه الاثم لعصيانه .

اقول: ان الماتن(ره) لم يذكر مناقشة القول الاول ولعله والله اعلم لعدم التاكيد من قائله حتى يرجع اليه فيه وعلى كل تقدير فهو منسوب الى الشيخ الرضي كما اشرنا ومن المناسب في مقام الاشكال والرد عليه

ان يقال: اولا: أن الحروف ممّا يُنطق بها مستقلاً فيليق أن يكون لها وضع خاص، بخلاف الإعراب فإنّه لا يُنطق به كذلك .

ثانيا: أن الإعراب خال من المعنى بخلاف الحروف حيث يتبادر منها المعنى المندكّ في غيرها لا أنّها خالية من المعنى.

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

زيادة ايضاح

إذا عرفت هذا فنقول ان العاني التي يفاض ليها الوجود اما انتكون من قبيل الماني الاسمية الاستقلالية واما ان يكون من المعاني الحرفية التي في وجودها محتاجة ليرها اي نها تبعية غير استقلالية لكن يكون لها اهمية بالغة في فهم الكلام وتعيين المراد الجدي منه للمتكلم عند المخاطب والسامع والمقصود منها، الحروف والهيئات

الخاصة للمركبات اللفظية، فلو سمعت بجملة (انا اكتب بالقلم) لفهمت ان المتكلم يخبر عن نفسه وانه في حال الكتابة بالقلم وليس على آلة الطباعة مثلاً وما ذاك الا بفضل المعاني الحرفية التي تخللت كلمات الجملة فلو اردت تجريد الجملة من هذه المعاني الحرفية لم يكن المستفاد منها هو نفس المفاد السابق فانك وفقط تسمع (انا .. كتب.. قلم ..) فاي شيء يفهم من معان اسمية لا يربط بينها ولا نسبة ولا تناسب ٩. بل لا ترتقي بمستوى الجملة فليس الا معان اسمية صرفة مجردة منشورة. فعليه يصح ان يقال ان المعاني الحرفية هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد .

أقول: هذا المعنى ليس شيئاً مخالفاً لما هو المشهور، فإنّ الحروف إنّما توجد الربط بين جزئي الكلام بما لها من المفهوم الاندكاي والتعلّقي، فالربط من خصائص كون المعاني قائمة بالغير. وينبغي ان يقال للتوضيح ان الموجودات على أربعة انحاء: موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، وموجود في نفسه لنفسه وهو الجوهر كالجسم والنفس، وموجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض، وموجود في غيره وهو أضعفها وهو المعنى الحرفي المعبر عنه بالربط. فالاقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، والرابع، عداها الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له الا وجود طرفيه.

لذا قال (قده): (زيادة ايضاح): إذ قد عرفت ان الموجودات: منها

ما يكون مستقلا في الوجود، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين. فاعلم ان كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا القيت كلماته بغير ارتباط بينهما فان كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالآخرى، وانما الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاما واحدا هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلا: أنا- كتب- قلم- لا يكون بين هذه الكلمات ربط وانما هي مفردات صرفة منشورة. اما إذا قلت: كتبت بالقلم- كان كلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه. وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت وحرف (الباء) و(الـ). وعليه يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والوحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما أن النسبة رابطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الالفاظ ومؤلف بينها.

امير المؤمنين عليه السلام واضع علم النحو

نقل الحموي، عن أمالي الزجاجي، عن أبي جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري المازني، عن السجستاني، عن يعقوب بن إسحاق الخضري، عن سعيد بن سلمة الباهلي، عن أبيه، عن جده، عن أبي الأسود، أو عن ابنه، عنه قال: دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «عليه السلام» فرأيتَه مطرقاً مفكراً، فقلت: فيم تفكر يا أمير المؤمنين؟ قال: إني سمعت ببلدكم هذا لحناً، فأردت أن أضع كتاباً في أصول العربية. فقلت: إن فعلت هذا يا أمير المؤمنين أحييتنا، وبقيت فينا هذه اللغة، ثم أتيتَه بعد أيام ثلاث، فألقى إلي صحيفة فيها: بسم الله الرحمن الرحيم: الكلام كله اسم، وفعل، وحرف. والاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل .

وعند ابن شهرآشوب: والحرف ما أوجد معنى في غيره. وكتب علي بن أبو طالب.

لذا قال (قده): والى هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: (الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره). فأشار إلى أن المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وإنما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً

صحيحاً مثل هذا التعريف.

الوضع في الحروف الوضع عام والموضوع له خاص

وهو أن يتصورَ الواضع معنى من المعاني الجزئية ولكن عن طريق تصورَ عنوان كلي صالح للانطباق على المعنى الجزئي، ويكون دور العنوان الكلي دور المشير والملفت للمعنى الجزئي المشمول لهذا العنوان الكلي. كأن يتصورَ الواضع معنى كلياً عاماً مثل معنى (الإنسان)، ولكن لا يضع الواضع اللفظ بإزاء نفس هذا المعنى الكلي بل يضع اللفظ للفرد الجزئي الخاص الذي يلاحظه ويراه من خلال ذلك الكلي الذي ينطبق على الجزئي، فيضع اللفظ لـ (زيد) الذي يلاحظه من خلال عنوان (الإنسان) ويتوسط هذا العنوان، فالمعنى المتصورُ كلي عام، والمعنى الموضوع له اللفظ خاص، فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً. فالموضوع له في هذا القسم هو المعنى الجزئي غير المتشخص بمشخصاته الخاصة به، وإنما بعنوانه الكلي الصادق عليه، ولذلك صار الموضوع له في هذا القسم خاصاً، أي الذي وضع له اللفظ هو معنى خاص.

وسمّي الوضع هنا عاماً لأن اللفظ الذي جعله الواضع دالاً جعله دالاً على معنى خاص متعنون بعنوان عام.

أما كيفية الوضع ضمن هذه القاعدة في الوضع في الحروف فيكون المعنى المتصورُ في مقام الوضع هو مفهوم الابتداء مثلاً، ولكن الموضوع له مصاديق الابتداء وجزئياته. والواضع وضع لفظة (من)

لما ينطبق عليه مفهوم الابتداء، أو وضعها لمصاديق الابتداء.

التباين الذاتي بين النسب

وفي هذه المرحلة يثبت قدس سره ان كل فرد من النسبة لو قسناه إلى فرد ثان من النسبة كانت ذات كل منهما مباينة لذات الآخر ولا يوجد بين الذاتين ماهية واحدة مشتركة لتكون جامعاً ذاتياً لهما، فزيد وعمرو لا يوجد تباين ذاتي بينهما لوجود ماهية مشتركة بينهما تشكل الجامع الذاتي لهما وهي ماهية الإنسان، بخلاف ذلك في الحجر والإنسان فان بينهما مباينة حيث لا يوجد جامع مشترك بينهما، والمدعى في باب النسبة هو ذلك، فبين الفردين من النسبة تباين تام، وعلى سبيل المثال: النسبة في قولنا (النار في الموقد) مع النسبة في قولنا (الكتاب في المحفظة) يتباينان تبايناً تاماً وليس فردين من حقيقة واحدة، هذا من جهة.

ومن جهة اخرى ان النسبة تخرج عن كونها نسبة اذا لم تكن متقومة بالطرفين كما في المثال المتقدم (النار في الموقد)، فالنار في هذه الجملة احد طرفي النسبة والموقد الطرف الاخر فيها.

ومن جهة ثالثة انه ليس هناك مفهوما كلياً مشتركاً بين النسب، فلو أردنا الحصول على الجامع الذاتي بين الشيئين فاللازم الغاء الفوارق وما به يمتاز أحدهما عن الآخر، وما يتبقى بعد طرح ما به الامتياز يكون هو الجامع الذاتي بين الشيئين، فإذا أردنا الحصول على

الجامع الذاتي بين زيد وعمرو طرحنا الشخصات الفردية التي بها يمتاز أحدهما عن الآخر، وما يتبقى وهو المقومات الذاتية التي هي الحيوان والناطق هو الجامع الذاتي.

فمنه عُلِمَ أن لا جامعا ذاتيا ولا مفهوما مشتركا بين النسب لبداية انا اذا أردنا في المقام الحصول على الجامع الذاتي بين النسبتين فلا بد من طرح ما به تمتاز إحداهما عن الأخرى، ومن الواضح ان ما به امتياز النسبتين ليس إلا الطرفين اللذين هما بنفسهما المقوم الذاتي لكل نسبة، فإذا أردنا طرحهما فمعنى ذلك انا طرحنا المقومات الذاتية وبالتالي لا يبقى عندنا شيء ليكون الجامع الذاتي. وبهذا يثبت ان الجامع الذاتي بين النسب أو قل الاشتراك في ماهية واحدة غير موجود .

وممن اختار ذلك الشيخ الأصفهاني في كتابه^(١) خلافاً للشيخ العراقي في^(٢)، حيث ذهب إلى وجود الجامع الذاتي .

ويثبت أيضاً ان كل نسبة تباين النسبة الأخرى من حيث ذاتها، وهو المطلوب، اجل الجامع الذاتي بين النسب وان كان متعذراً إلا ان الجامع العرضي ممكن وثابت وهو مفهوم النسبة، فان مفهوم النسبة جامع عرضي بين أفراد النسبة.

(١) الأصول على النهج الحديث ص ٢٥.

(٢) بدايع الأفكار ص ٥٧.

لذا قال (قده): إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لايت نسبة أخرى ولا تصديق (الانصب: ولا تصدق) عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي.

دفع وهم

قد يتوهم ان المقصود من كون معاني الحروف خاصة وجزئية انها جزئية بالمعنى المنطقي، أي هي لا تقبل الصدق على كثيرين، لكنه توهم فاسد، حيث نرى بالوجدان ان معاني الحروف تنطبق على كثيرين، فلو قلت (سر من البصرة) حصل الامتثال بالسير من أي نقطة من نقاط البصرة، وهذا دليل واضح على ان معنى كلمة (من) ليس جزئياً والّا فكيف يصدق الامتثال بالسير من أي نقطة من نقاط البصرة.

إذن ليس المراد من كون معاني الحروف جزئية انها جزئية بمعنى عدم الصدق على كثيرين بل هو بمعنى تقوم كل نسبة بطرفيها، فالنسبة في قولنا (النار في الموقد) جزئية بمعنى انها غير النسبة في قولنا (الكتاب في المحفظة) باعتبار تقوم تلك بطرفين يغييران طرفي هذه.

لذا قال (قده): وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوما كلياً ينطبق على كثيرين وهي متقومة بالطرفين والا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

تصور النسب في عملية الوضع

يعتمد الواضع في ذلك على تصور معنى اسمي مثل المعنى الاسمي لـ (النسبة الابتدائية) المشار اليها بالحرف (من) الذي هو احد افرادها، وتكون حاكية عن كل النسب الابتدائية الحرفية غير المحصورة وهكذا.

لذا قال (قده): 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، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الافراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها الا بعنوانها.

وفي المقام حيث لا يوجد جامع ذاتي بين أفراد النسبة فالحروف تكون موضوعة للأفراد الخاصة من النسبة، ولكن حيث لا يمكننا تصور جميع أفراد النسبة الابتدائية مثلاً لنضع لها كلمة (من) فلا بد وان نتصور مفهوماً عاماً يحكي عن تلك الأفراد ليمكننا بواسطته تصور تلك الأفراد إجمالاً وينحوما كمفهوم النسبة الابتدائية ونضع كلمة (من) بازاء أفرادها فيكون الوضع عاماً حيث تصورنا معنى عاماً وهو مفهوم النسبة الابتدائية والموضوع له خاصاً حيث وضعنا كلمة (من) بازاء الأفراد الخاصة.

وبتعبير آخر: ان المتصور العام الذي هو المعنى الاسمي للنسبة الابتدائية وضع ما بازائه في الخارج حرف (من) واننا عندما نقول ان الحرف (من) هو النسبة الابتدائية فهو كذلك في الحمل الاولي الذاتي اي انه عنوان يعرف به جميع النسب الابتدائية لتعذر تصورها جميعا حين الوضع . وتمتد هذه العملية والطريقة في الوضع الى وضع اسماء الاشارة والضمائر والموصلات والمبهمات كذلك جميعا يقعد لها هذه القاعدة اي الوضع عام والموضوع له الخاص. وللقوم في ذلك نحل ومذاهب.

لذا قال (قده): وبعبارة أخرى 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 والموصلات ونحوها. فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص.

خصائص ثلاث للمعنى الحرفي

أولاً: المعنى الحرفي سنخ معنى يكون عين الربط الخارجي بالنظر الدقي على خلاف المعاني الاسمية فانها عين الخارج بالنظر غير التدقيقي.

ثانياً: تتباين أفرادها من حيث الذات والحقيقة ولا يوجد بينها جامع ذاتي.

ثالثاً: موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص.

هذه هي المعالم الأساسية للاتجاه.

سابعا: الاستعمال حقيقي ومجازي

الحقيقة اللغوية هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني، وليست بالحقيقة التي هي ذات الشيء أي نفسه وعينه، فالحقيقة اللفظية إذاً هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة، والمجاز هو نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره.

وتقرير ذلك بأن أقول: المخلوقات كلها تفتقر إلى أسماء يستدل بها عليها، كل منها باسمه، من أجل التفاهم بين الناس، وهذا يقع ضرورة لا بد منها، فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازاً، ومثال ذلك: أنا إذا قلنا شمس أردنا به الكوكب العظيم الكثير الضوء، وهذا الاسم له حقيقة لأنه وضع بإزائه، وذلك إذا قلنا بحر أردنا به هذا الماء العظيم المجتمع الذي طعمه ملح، وهذا الاسم له حقيقة، لأنه وضع بإزائه، فإذا قلنا الشمس إلى الوجه المليح استعارةً كان ذلك له مجازاً لا حقيقة، وكذلك إذا قلنا البحر إلى الرجل الجواد استعارةً كان ذلك له مجازاً لا حقيقة.

فاللفظ ما ان يستعمل فيما وضع له فذاك الاستعمال حقيقة واما يستعمل في غير ما وضع له فهو المجاز بشرط وجود المناسبة اي

المعبر عنه في علم البيان (بوجه الشبه)، والا فيكون غلطا.

بقي ان هذا الاستعمال هل له ضابط معين يخرج به عن الغلط ويصونه من عدم الفصاحة؟ قيل انه يحتاج الى اجازة الواضع بحيث تكون هناك قابلية على شمول اللفظ الى معنى آخر لمناسبة فيه كالاسدية التي تستعمل احيانا في الشجاعة.

وقيل ان الضابط الحقيقي هو الذوق السليم عند المخاطب والمتكلم معا فان المتكلم اذا كان له ذوق ومعرفة عالية في اختيار الفاظ للمحافظة على بلاغيته ورونقه يستطيع ان يستعمل المجاز في محله بصورة صحيحة فصيح، والمخاطب والسامع اذا كان ممن له الذوق البلاغي العالي فهم منه مراد المتكلم بشكل جلي فالذي يصف زيد بالاسد لا يريد من وصفه غير الشجاعة مع ان لاسد فيه طباع واوصاف غير الشجاعة ملل الافتراس والبخر، فالمخاطب يذهب الى الشجاعة في الاسد اذا وصف فيها زيد الشجاع اذا كان ممن له ذوق بلاغي منشأ المعرفة التامة في اللغة واسرارها. ورجح هذا الضابط الذوقي الاخير الماتن ومال اليه آخرون.

لذا قال(قده): استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقة)، واستعماله في غيره المناسب له (مجاز)، وفي غير المناسب (غلط). وهذا أمر محل وفاق.

ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل

هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أن صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، وإلا فلا؟ والارجح القول الثاني، لانا نجد صحة استعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازاً، وإن منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازاً في كرية رائحة الفم - كما يمثلون - وإن 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.

ثامناً: الدلالة تابعة للإرادة

الدلالة التصويرية والتصديقية

١ - (التصورية): لو سمعنا شخصاً يقول (بحر) خطر لذهننا معنى البحر، وهذا الخطر يحصل حتى لو كان المتكلم نائماً بل ولو حصلت الجملة المذكورة من اصطكاك حجرين، ويسمى الخطر المذكور بالدلالة التصويرية، فالدلالة التصويرية إذن هي خطور المعنى وتصوره عند سماع اللفظ.

لذا قال (قده): ثامنا: الدلالة تابعة للارادة:

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية: وهي ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، ولو علم ان اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع ان المعنى الحقيقي ليس مقصودا للمتكلم، كانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

٢ - (التصديقية): ولو فرض ان الجملة السابقة صدرت من متكلم غير نائم كانت دالة على ان المتكلم قد قصد اخطار معناها للذهن، ودلالة الكلام على قصد الاخطار يسمى بالدلالة التصديقية، وهذه الدلالة لا تحصل فيما إذا صدرت الجملة المذكورة من نائم أو من اصطكاك حجرين بخلافه في الدلالة التصورية إذ النائم لا يدل الكلام الصادر منه على قصده اخطار المعنى.

وبعد ان ثبت كون الجملة الصادرة من غير النائم تدل على قصده اخطار معناها لذهن السامع وان المتكلم يقصد اخطار المعنى لأجل الاخبار والحكاية عن ذلك المعنى، ودلالة الكلام على ان المتكلم قد قصد من اخطاره المعنى الاخبار والحكاية ولم يكن هازلاً.

لذا قال (قده): 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.

ثانيا: على احراز انه جاد غير هازل.

ثالثا: على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعربه.

رابعا: على عدم نصب قرينة على ارادة خلاف الموضوع له

والا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوية.

منشأ حصول الدلالات

أما بالنسبة للدلالة التصويرية فسببها الوضع، اي ان الدلالة الوضعية هي الدلالة التصويرية، فان اللفظ لما كان موضوعاً للمعنى صار سماعه موجباً لخطور المعنى وان صدر من الغافل او النائم، ومن هنا قيل ان الدلالة الناشئة من الوضع هي الدلالة التصويرية، وهذا هو معنى قولهم: (ان الدلالة غير تابعة للارادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع)، اي علم المخاطب باللغة .

فلو جاء شخص لا يعرف العربية وقلت له قول فهو لا يدعن له بسبب عدم اطلاعه على مفردات اللغة التي خوطب بها .

والدلالة التصويرية، عبر عنها بالوضعية باعتبار نشوئها عن معرفة الاوضاع اللغوية، هذا بناء على مسلك الاعتبار في الوضع.

لذا قال (قده): والمعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة

للوضع، أي ان الدلالة الوضعية هي الدلالة التصويرية. وهذا هو

مراد من يقول: (إن الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع).

تبعية الدلالة للإرادة

لا خلاف بين الاعلام في تبعية الدلالة الاستعمالية التفهيمية وكذلك الدلالة التصديقية الجدية للإرادة، فإن الدلالة التفهيمية والتي تعني ظهور حال المتكلم أنه في مقام تفهيم المعنى من اللفظ لا تكون إلا مع إحراز إرادة المتكلم للتفهم، غايته ان إحراز الإرادة لا يتوقف على تصريحه بل يكفي ظهور حاله أنه في صدد التفهيم مع عدم وجود قرينة - أو ما يصلح للقرينية - تقتضي غير ذلك، وهكذا الكلام في الدلالة التصديقية الجدية فإنها تعني ظهور حال المتكلم في أن ما قصد تفهيمه باللفظ يريده جدا وواقعا، وهذا كما هو واضح منوط باحراز كون المتكلم بصدد ذلك. فتبعية الدلالة للإرادة في الداليتين ليس محلا للنزاع بين الاعلام، إنما الكلام في الدلالة الوضعية فقد وقع البحث في تبعيتها للإرادة، بمعنى أن دلالة اللفظ على المعنى هل هي منوطة بقصد المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ أو أن دلالة اللفظ على المعنى ليست متوقفة على إرادة المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ بل الدلالة الوضعية تتحقق حتى مع عدم إرادة المتكلم لذلك بل وحتى لو صدر اللفظ من غير عاقل أو من غير ذي الشعور. فبناء على الرأي الاول تكون الدلالة الوضعية دائما دلالة تصديقية. وأما بناء على الرأي

الثاني فالدلالة الوضعية دلالة تصويرية لا تستوجب أكثر من انخطرار المعنى في الذهن عند اطلاق اللفظ من غير فرق بين ان يكون الالافظ قاصدا لتفهيم المعنى من اللفظ أو لم يكن قاصدا، كما لو صدر منه غفلة أو حال نومه، والرأي الثاني هو مذهب المشهور.

والحق الذي صار اليه الماتن هو تبعية الدلالة الوضعية الى الارادة دائما، ولعلّ أول من أثار هذا البحث هو الخواجة نصير الدين الطوسي^(١) والشيخ الرئيس ابن سينا حيث أنّ المستظهر من عبائرهما هو تبعية الدلالة للإرادة، إلا أنّ الاعلام اختلفوا في أي الدلالات هي

(١) ترجمة الخواجة نصير الدين الطوسي الثالث: الامام الهمام والمولى التمام الجامع بين مراتب العلم والزهادة والرفعة الخواجة نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي. قال العلامة في اجازته لبني زهرة بعد ذكره: وكان هذا الشيخ محققا مدققا عالما صرفا متبحرا عميقا، افضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية والرياضية، وله مصنفاة كثيرة في العلوم الحكمية والشرعية على مذهب الإمامية. وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق نور الله ضريحه، قرأت عليه الهيات الشفاء لأبي علي بن سينا، وبعده التذكرة في الهيئة تصنيفه ثم أدركه المحتوم انتهى. وتوفي المحقق الخواجة في أرض بغداد آخر نهار الاثنين ثامن عشر ذي الحجة وقت غروب الشمس سنة الثانية والسبعين بعد الستمائة، ودفن في مشهد الكاظمين عليهما السلام. وكان ولادته يوم السبت حادي عشر شهر جمادي الأولى وقت طلوع الشمس والطالع الحوت في السنة السابعة والتسعين بعد الخمسمائة.

التابعة للإرادة في نظرهما، فبعضهم استظهر أنّ مرادهما هو تبعية الدلالة التصديقية للإرادة، واستظهر البعض الآخر من كلامهما تبعية الدلالة الوضعية للإرادة، وذهب السيد الخوئي رحمه الله الى أنّ مقصودهما هو تبعية الدلالة الوضعية - والتي لا تكون إلاّ تصديقية - للإرادة.

لذا قال (قده): والحق ان الدلالة (الوضعية) تابعة للإرادة، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي أعلى الله مقامه، لان الدلالة (الوضعية) في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة، وان سميت كذلك فانه من باب التشبيه والتجوز، لان التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره.

والسبب في ذلك يعود الى معنى الدلالة فالدلالة هي انتقال الذهن من معنى الى معنى آخر ويكون منشأ الانتقال الى المعنى الآخر هو المعنى الأول، وقد عرفها المنطقة بقولهم «هو كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»، وهذا ما يعبر عن أنّ الدلالة نحو علاقة ذهنية بين الدال والمدلول، وفسرها الماتن في كتابه المنطق: هي ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به

العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ . فالتصديقية هو قصد الحكاية عن الواقع والذي هو مدلول الدلالة التصديقية الجدية، والدلالة هي ايضا قصد الحكاية عن مدلول الدلالة التصديقية الجدية الذي هو الواقع، لهذا السر اعتبر تقسيمها الى تصديقية وتصورية هو بمثابة تقسيم الشيء الى نفسه وغيره. ومثل له بطرق الباب كما ياتي في المتن.

لذا قال (قده): والسرفي ذلك (التجوز) 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 لفظاً أو غير لفظ. مثلاً- ان طريقة الباب يقال انها دالّة على وجود شخص على الباب طالب لاهل 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. لانه ينتقل ذهن السامع من تصور الطريقة إلى تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل فمجرد تصور معنى الباب أو الطريقة من دون أن 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 الطريقة وان خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الالفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يجرز معه انه جاد فيه غير هازل وانه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والافهام، ومعنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لاجل ان يفهمه السامع.

وبهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطريقة دالة. وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي اقيمت على ارادته قرينة.

ثم ان الدلالة الوضعية تارة تكون لفظية وتارة تكون غير لفظية، والاولى تنشأ عن اعتبار الواضع لفظا دالا على معنى ومنها الدلالات الثلاث «المطابقة والتضمنية والالتزامية»، وأما الدلالة الوضعية غير اللفظية فمن قبيل النصب الموضوع على الطرق للتعبير عن ان الطريق سالك أو غير سالك.

لذا قال (قده): ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق

بأنها (هي كونه اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به).

ومن هنا سمي المعنى معنى، أي المقصود، من عناء إذا قصده. ولاجل ان يتضح هذا الامر جيدا اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على ان الطريق مغلق- مثلا- أو ان الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك.

فان اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصودا لوضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. اما لو شاهدها مطروحة في الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ ولكن لا تكون دالة عنده على ان الطريق مغلوقاً أو ان الاتجاه كذا، بل اكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لان لها الدلالة فعلا.

تاسعا: الوضع شخصي ونوعي

في عملية الوضع وقبل أن يضع الواضع لفظا بازاء المعنى لابد أولا من تصور المعنى، وثانيا يتصور اللفظ ثم ثالثا يضع هذا اللفظ

لهذا المعنى . فالبحث كان في توقف الوضع على تصور المعنى، فلا بد أن يتصور الواضع المعنى ليضع له لفظا، وهنا البحث في توقف الوضع على تصور اللفظ، فقبل الوضع لابد له من تصوره اللفظ والّا كيف ينطق بهذا اللفظ إذا كان لا يستطيع أن يتصوره، فلو اراد أن يضع كلمة (اسد) فيتصور هذه الكلمة المكوّنة من حروفها (الاف، والسين، والدال)، لاجل الحصول على اللفظ لابد له ان يتصوره في الذهن قبل أن يتلفظه فالتلفظ به هو المعبر عن هذه الصورة الحاصلة في الذهن، والإنسان عادة لا ينطق بلفظ إلا بعد تصور هذا اللفظ .

فاللفظ عندما يتصوره الواضع إما أن يتصوره بنفس اللفظ، وهذا هو الوضع الشخصي، أو يتصوره بعنوان جامع مشيرا إلى اللفظ وحاكيا عنه لأن المحكي عنه أفراده كثيرون لا يستطيع أن يتصورها جميعا، وهذا هو الوضع النوعي .

فهنا نوعان للوضع شخصي ونوعي.

١- الوضع الشخصي: يكون الوضع شخصا عندما يتصور الواضع اللفظ بنفسه أي يتصور نفس اللفظ، فيتصور الواضع اللفظ بمادته وهيئته ثم يضعه بإزاء المعنى، مثل الوضع لأسماء الأجناس كلفظ (الإنسان) فهو شخصي ولم تضعه لشيء كلي، ففي الذهن لفظ (الإنسان) يكون لشيء واحد، نعم في الخارج ينطبق على كثيرين، لفظ (الإنسان) في الذهن له معنى واحد، ولكن في الخارج له مصاديق كثيرة، ونظرنا يكون إلى عالم الذهن لا إلى عالم الخارج، أو مثل (الأسد)،

فيتصور الواضع لفظ (أسد) بمادته وهي الألف والسين والبدال أو (أ، س، د)، ويتصور اللفظ بهيئته وهي وزن (فَعَلَ)، وبعد ذلك يضع هذا اللفظ بمادته وهيئته بإزاء معنى كلي وهو الحيوان المفترس الموجود في الغابة والذي له مواصفات معينة، فهذا اللفظ وضعه شخصي، أو الوضع للأعلام الشخصية كلفظ (زيد) الذي تضعه لولدك، فيتصور الواضع لفظ (زيد) بمادته وهيئته ويضعه بإزاء معنى جزئي وهو ولده .

٢- الوضع النوعي: يكون الوضع نوعيا عندما يتصور الواضع اللفظ بعنوانه العام المشير إلى اللفظ، مثل وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كل أسماء الفاعلين لمعنى هيئة اسم الفاعل، أو في ضمن كل أسماء المفعولين لمعنى هيئة اسم المفعول، أسماء الفاعل مثل (كاتب) و (ضارب)، وأسماء المفعول مثل (مكتوب) و (مضروب)، فيجعل المادة المكوّنة من (الكاف والتاء والباء) على هيئة ووزن (فاعل) فيكون عنده كلمة (كاتب) وعلى هيئة ووزن (مفعول) فيكون عنده كلمة (مكتوب)، فيتصور الواضع هيئة من الهيئات، والوزن والهيئة معنى حرفي لأنه لا يظهر إلا في شيء آخر، فالمعنى الحرفي لا يمكن تصوره إلا من خلال مادة معينة لأن قوامه بالغير، والهيئة لا تنفصل في مقام التصور عن المادة، فتتصور الهيئة في مادة (فاعل)، فوزن (فاعل) يظهر في (كاتب) فيكون الوزن والهيئة معنى حرفيا، إن كلمة (كاتب) مؤلفة من مادة وهيئة، ففيها ما يدل على مادة الكلمة وهي

الكتابة أو الكاف والتاء والباء أو (ك، ت، ب)، وفيها ما يدل على النسبة وهي الهيئة أو الصيغة أو الوزن، والنسبة تكون بين الكتابة والكاتب وهي نسبة الكتابة إلى الكاتب، والمادة لها معنى اسمي لأنه يمكن تصويره بشكل مستقل، والهيئة لها معنى حرفي لأنه لا يمكن تصويره إلا في الغير، فتجعل لجميع أسماء الفاعلين صيغة واحدة وهي وزن (فاعل)، وبدل تكرار هذه الألفاظ تأتي بلفظ واحد وعنوان واحد يشير إلى جميع هذه الألفاظ، فتقول على وزن (فاعل)، فكلمة (فاعل) عنوان مشير إلى الأفراد، والأفراد لا حصر لها حيث يصعب إحضار كل المواد عند وضع اسم الفاعل، فيكون الوضع نوعيا أو كليا، والعنوان له مصاديق كثيرة، ففي الوضع النوعي تتصور عنوانا مشيرا إلى اللفظ ولا تتصور نفس اللفظ، (كاتب) على وزن (فاعل)، و(ضارب) على وزن (فاعل)، فالواضع يضع كلمة (فاعل) كعنوان يشير إلى الأفراد ولا يضع نفس كلمة (كاتب) ونفس كلمة (ضارب) لأن الأفراد لا حصر لها، نعم في كلمة (كاتب) يكون الوضع شخصا، وفي كلمة (ضارب) يكون الوضع شخصا .

ولكن في هيئة اسم الفاعل التي تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل يكون الوضع وضعاً نوعياً حيث لا يلاحظ الواضع كل لفظة لفظة، وإنما يأتي بعنوان عام للهيئة قابل للانطباق على كل فرد من الأفراد، فيحضر الهيئة ضمن مادة معينة، وقد تعارف اللغويون على استحضارها ضمن مادة (الفاء والعين واللام) أو (ف، ع، ل)، فنقول

هيئة (فاعل)، وسمي الوضع نوعياً لأن اللفظ المتصور لفظ غير مقصود بنفسه، وإنما المقصود هو هيئته، وهذه الهيئة تسري في جميع المواد التي تكون لها هذه الهيئة، فيضع الواضع كل ما كان على هذه الوتيرة للمعاني التي يريدها، فيكون الوضع نوعياً .

بعبارة أخرى: الوضع في الهيئات يعتبر وضعاً نوعياً، مثل هيئة اسم الفاعل، وهيئة اسم المفعول، وأما اسم الفاعل مثل (ضارب) و (شارب) و (سامع) فإن لها مواد مختلفة وهيئة واحدة، فمادة (ضارب) هي الضاد والراء والباء أو (ض، ر، ب)، ومادة (شارب) هي (الشين والراء والباء)، وهكذا.. وأما هيئتها جميعاً فهي هيئة واحدة وهي هيئة وصيغة ووزن (فاعل) .

وينفس الطريقة يأتي اسم المفعول مثل (مضروب) و (مشروب) و (مسموع)، فالمواد تختلف، وهي نفس مواد اسم الفاعل الذي مرّ قبل قليل، ولكن الهيئة هي هيئة وصيغة ووزن (مفعول) .

وفي الوضع النوعي لا يوضع لفظ خاص للمعنى المتصور، ولكن يوضع عنوان عام يشير إلى اللفظ المتصور لأن الواضع لا يستطيع أن يستحضر جميع المواد عند وضع اسم الفاعل مثلاً، فيضع هيئة وصيغة معينة للدلالة على أسماء الفاعلين، وهذه الهيئة لها معنى حرفي، والمعنى الحرفي لا يمكن أن يظهر إلا في مادة معينة، وقد اختار اللغويون أن تكون المادة هي الفاء والعين واللام أي (ف، ع، ل)، فجعلوا الهيئة ضمن هذه المادة، وقاسوا المواد الأخرى على الهيئة الموجودة

ضمن هذه المادة .

ومنشأ تسمية هذا النحو من الوضع بـ(الوضع النوعي) هو أنّ اللفظ المتصور حال الوضع ليس مقصودا بنفسه وأنما بهيئته والتي يمكن تطبيقها على سائر المواد المتهيئة بمثل هذه الهيئة.

الخلاصة: أنواع الوضع بناء على تصور اللفظ وضعان:

الوضع الشخصي: وذلك بأن يتصور الواضع نفس اللفظ، كوضع أسماء الأجناس مثل (الإنسان) .

والوضع النوعي: وذلك بأن يتصور الواضع عنوانا مشيرا إلى اللفظ، كوضع الهيئة المحفوظة في ضمن كل أسماء الفاعلين لمعنى هيئة اسم الفاعل .

لذا قال (قده): 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 مثلاً - وهي هيئة الفعل الماضي - فان تصورهما لا بد ان يكون في ضمن الضاد والراء والباء أو ضمن الفاء والعين واللام في فعل. ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلاً أو زنة فاعل أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في إحدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

عاشرا: وضع المركبات

البحث في المقام عن أنّ المركبات اللفظية هل وضعت بإزاء معان محدّدة بوضع مستقلّ عن وضع موادها وهيئاتها أو أنّه ليس هناك سوى وضع الموادّ بوضع شخصي ووضع الهيئات بوضع نوعي.

وبيان ذلك: إنّ كلّ مركّب لفظي يتمّ تحصيل مفاده بواسطة وضعين احدها يعبر عنه بـ (الوضع الشخصي)، وهذا النحو من الوضع يكون للأسماء وموادّ الأفعال وسائر المشتقّات. والآخر يعبر عنه بـ (الوضع النوعي) وهو ما يكون للهيئات الأفرادية وهيئات الجمل التامة والناقصة.

الهيئات الأفرادية: مثل هيئة الفعل واسم الفاعل واسم المفعول

وصيغ المبالغة .

وهيئات الجمل: مثل هيئة الجمل الفعلية والجمل الاسمية وهيئة الجمل الوصفية والشرطية والحصرية وغير ذلك. فحينما يقال (زيد نائم) فإن المعنى المتحصل من هذا المركب اللفظي استفيد بواسطة الوضع الشخصي لاسم زيد، ومادة اسم الفاعل (نوم)، والوضع النوعي لهيئة اسم الفاعل (نائم) وهيئة الجملة الاسمية الموضوعية لقصد الحكاية والإخبار.

وعندئذ يقع البحث عن هذا المركب وهو (زيد نائم) هل وضع بوضع آخر غير الوضعين المذكورين، وهكذا لو غيرنا مواد المركب فقلنا مثلاً (محمد عالم) فهل يكون هذا المركب قد وضع بوضع آخر غير الموضوع له المركب السابق وهكذا المركب الثالث والرابع.

وبذلك يتضح محلّ النزاع وأنه عبارة عن البحث عن كلّ مركب إذا اختلفت مواده فهل يكون قد وضع بوضع مستقلّ عن الوضعين المذكورين أو لا. فلو كان الجواب بالإيجاب لكان معنى ذلك هو أنّ صياغة عشرين مركب بمواد مختلفة وهيئة واحدة تقتضي أن يكون في البين عشرون وضع، كلّ وضع على حدة، ولكان معنى ذلك أنّ وضع المركبات من سنخ الأوضاع الشخصية عينا كما هو الحال في وضع الأسماء ومواد الهيئات.

والمتحصل: أنّ المقصود من وضع المركبات هو أنّ كلّ مركب اختلفت مواده عن المركب الآخر فهو موضوع بوضع آخر غير الموضوع له المركب السابق وهكذا، فمناطق تعدّد الوضع هو اختلاف مواد المركب

عن مواد المركب الآخر اتحد معه من حيث الهيئة أو اختلف. هذا وقد اتفق الأصوليون - خلافا لما نسب إلى بعض الأدباء - على أنه ليس هناك وضع مستقل للمركبات وأنّ المعنى المتحصل من كل مركب يستفاد من وضع المواد والهيئات.

واستدلوا على ذلك بلغوية هذا الوضع وعبثيته، كما أن تأليف واختراع المركبات لا يتناهى إلى حدّ فليس ثمة مركبات محدّدة يستعملها المتكلّم حين إرادة الإفادة لمعانيه بل إنّ كل متكلّم يخترع مركباته اختراعا، ولذلك فهم يتفاوتون من حيث البلاغة والفصاحة.

لذا قال (قده): عاشرًا: وضع المركبات: ثم ان الهيئة الموضوعية لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الإشارة إليها، واخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لافادة حمل شئ على شئ، وكهيئة تقديم ماحقه التأخير لافادة الاختصاص.

ومن هنا تعرف انه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في افادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض.

ولعل من ذهب إلى وضعها اراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع اجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفضليا.

الحادي عشر: علامات الحقيقة والمجاز

وهي العلامات التي يتعرّف بواسطتها على ما هو الموضوع له اللفظ في ظرف الشك. والبحث عن هذه العلامات إنّما هو بحث عن صلاحيتها للكشف عن الوضع.

ولاتّضح محلّ البحث نقول: إنّ المتلقي للّفظ تارة يشك فيما هو الموضوع له هذا اللفظ من قبل واضع اللغة، وتارة يشك في مراد المتكلّم مع العلم بما هو الموضوع له اللفظ، ومحلّ البحث إنّما هو الجهة الاولى من الشك، وهو الشك في أصل الوضع للفظ، وهل هو موضوع لهذا المعنى أو لمعنى آخر، وأمّا الجهة الثانية فمرجعها الاصول اللفظية. وكيف كان فهنا مجموعة من العلامات والطرق ذكرت كوسائل للتعرف على ما هو الموضوع له اللفظ، وأهمها التبادر، وصحة الحمل وعدم صحة السلب، والإطراد.

لذا قال (قده): الحادي عشر:- علامات الحقيقة والمجاز: قد يعلم الانسان- اما من طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة- ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لاحد في ذلك، فانه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز. وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم ان استعماله فيه هل كان على سبيل

الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين انه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها:

العلامة الاولى - التبادر

التبادر أحد العلامات التي يتميز بواسطتها المعنى الحقيقي للفظ من المعنى المجازي. وهو في اللغة يعني التسابق والتسارع، والمقصود منه في المقام هو انسباق تصور المعنى من اللفظ بمجرد اطلاق اللفظ بحيث يكون هذا المعنى هو المتصور الاول في الذهن دون بقية معاني اللفظ . التي يمكن أن يكون هذا اللفظ دالا عليها .. وهذا الانسباق والتصور المتسارع للذهن لا يكون علامة الحقيقة إلا إذا استند الى حاق اللفظ بحيث لا تساهم في هذا الانسباق عوامل اخرى كالقرائن الحالية أو المقالية.

بعبارة ثانية: ان دلالة كل لفظ على المعنى لا يخلو من سبب وعرفت فيما تقدم ان السبب ليس دلالة اللفظ على المعنى لاجل العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى كالدلالة الذاتية بين الدخان او الحرارة والنار وهذا باطل بالوجدان فان غير العالم باللغة لا يعرف المراد من اللفظ ولو كان دلالة اللفظ على المعنى ذاتية لما احتاج التعلم الى لغة لمعرفة معاني الفاظها، او تكون دلالة اللفظ على

المعنى لاجل قرينة في الكلام اما ان تكون حالية او مقالية، او ان تكون دلالة اللفظ على المعنى مستندة الى نفس اللفظ من غير الاعتماد على قرينة صارفة او معينة لاحد المعاني فتكون العلاقة حينها مستمدة من الوضع اي من جهة العلة الوضعية، يعني هذا اللفظ وضع لهذا المعنى حقيقة فاذا انسب معني من المعاني الى الذهن بدون قرينة تصرف الذهن الى المعنى او تعين معنى دون آخر، اي تبادر اولا في الذهن بمعني كان اسرع خطورا في الذهن من غيره من بقية المعاني الاخرى التي تشترك في نفس اللفظ ان وجدت فعلامة ذلك على ان هذا اللفظ وضعه الواضع اولا لخصوص ما تبادر لاجله حقيقة، وهذا هو معنى قولهم (التبادر علامة الحقيقة).

لذا قال (قده): (الاولى- التبادر): دلالة كل لفظ على أي معنى لا بد لها من سبب. والسبب لا يخلو فرضه عن أحد امور ثلاث: المناسبة الذاتية. وقد عرفت بطلانها، أو العلة الوضعية، أو القرينة الحالية أو المقالية.

فاذا علم ان الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فانه 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.

تقرير الإشكال على علامية التبادر

وقد أورد على هذه العلامة بأن جعل التبادر علامة الحقيقة يلزم منه الدور ؛ وذلك لأن التبادر متوقّف على العلم بالوضع، وهنا نريد أن نحصل العلم بالوضع عن طريق التبادر فيكون التبادر متوقّف على عين المتوقّف عليه . وهو العلم بالوضع ..

وبتعبير آخر: تنشأ العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى عن طريق العلم بالوضع لأنّه ما لم نعلم بالوضع لا يكون اللفظ عندنا دالا على المعنى، نعم إذا علمنا بالوضع تبادر المعنى بمجرد إطلاق اللفظ، وهذا يعني أن التبادر معلول للعلم بالوضع، ونحن في مفروض البحث نجعل بالوضع ونبحث عن ما يرفع عنا الجهل بالوضع فإذا ادّعينا أن التبادر يرفع الجهل بالوضع فهذا خلف ما ذكرناه من أن التبادر معلول للعلم بالوضع إذ أن التبادر بناء على هذه الدعوى يكون علّة لتحصيل العلم بالوضع، وهذا مستحيل بعد افتراض كونه معلولا للعلم بالوضع إذ يلزم منه أن يكون التبادر معلولا وعلّة لشيء واحد، فهو علّة للعلم بالوضع ومعلول للعلم بالوضع.

وهذا هو معنى أن التبادر متوقّف على المتوقّف عليه إذ أنّه متوقّف على العلم بالوضع الذي هو متوقّف على التبادر، فالتبادر متوقّف ومتوقّف عليه، أي: معلول وعلّة لشيء واحد وهو العلم بالوضع كما أن العلم بالوضع معلول وعلّة لشيء واحد وهو التبادر.

لذا قال (قده): وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب، وليس هو الا العلم بالوضع، لان من الواضح ان الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة غير 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.

الجواب الأول: وقد أجيب عن هذا الإيراد بنفي الدور، وذلك بأن المتوقّف غير المتوقّف عليه، وبيان ذلك إنّ التبادر وإن كان متوقّفًا على العلم بالوضع إلاّ أنّه العلم الارتكازي بالوضع والذي ينسجم مع الغفلة والذهول عن تفاصيل الوضع، والذي يحقّقه التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع.

إذن التبادر علّة لشيء ومعلول لشيء آخر فهو علّة للعلم التفصيلي بالوضع ومعلول للعلم الارتكازي الإجمالي بالوضع، وكذلك العلم بالوضع العلّة غير العلم بالوضع المعلول إذ أنّ العلم بالوضع العلّة هو العلم الارتكازي بالوضع والعلم بالوضع المعلول هو العلم التفصيلي بالوضع.

لذا قال (قده): و(الجواب): ان كل فرد من أية أمة يعيش

معها لا بد ان يستعمل الالفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولا بد ان يرتكز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى.

فإذا أراد الانسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه - فانه يفتش عما هو مرتكز في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي، فيعرف انه حقيقة فيه.

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

وحتى يكون الجواب مأنوساً أكثر نقول: إن هناك فرقاً بين العلم التفصيلي وبين العلم الارتكازي، فالعلم التفصيلي هو ما يكون المعلوم فيه جلياً وواضحاً من تمام حيثياته، بحيث لا يكون على ذلك المعلوم أي غشاوة مهما رقت.

لذا قال (قده): والحاصل ان هناك علمين: احدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي الارتكازي. هذا الجواب بالقياس إلى العالم

بالوضع، وأما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة.

الجواب الثاني على إشكال الدورة: إن إشكال الدور يكون له وجه لو كان الباحث عن المعنى الحقيقي هو عين الذي حصل له التبادر، أما إذا كان الباحث عن المعنى الحقيقي للفظ هو غير الذي حصل له التبادر، ففي مثل هذه الحالة لا يكون الدور متصوراً إذ أن الذي حققه التبادر وإن كان هو الكشف عن المعنى الحقيقي ولكن لطرف ثان وهو الجاهل بأصل الوضع، فيكون التبادر معلولاً للعلم بالوضع لمن حصل له التبادر ويكون علة للعلم بالوضع بالنسبة للطرف الثاني وهو الباحث عن المعنى الحقيقي.

وهذا هو الذي يحصل للباحثين عن معاني بعض مفردات لغة من اللغات ولم يكونوا من أهل تلك اللغة، فإنهم يرجعون إلى ما يتبادر في أذهان أهل تلك اللغة عند إطلاق هذه المفردات لغرض التعرف على المعاني الحقيقية لتلك المفردات.

لذا قال (قده): نعم يكون التبادر اشارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني ان الامارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الاعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع

لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر يتوقف على علم غيره.

العلامة الثانية - صحة السلب والحمل وعدمهما

المراد من صحة الحمل هو: أن المعنى الذي نبحت عنه أنه حقيقة في هذا اللفظ أو مجاز إذا صح أن نجعله محمولاً على اللفظ ويكون اللفظ موضوعاً له فهذا يدل على أن اللفظ حقيقة في هذا المعنى الذي صح حمله على اللفظ .

مثلاً لو كنّا نبحت عن أن لفظ الأسد هل هو حقيقة في الحيوان المفترس أو لا ؟ ومن أجل معرفة الجواب لهذا السؤال نشكل قضية نجعل فيها اللفظ موضوعاً والمعنى محمولاً، فإذا صح الحمل فهذا دليل على أن هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وإلا فلا. هكذا (الأسد حيوان مفترس).

ثم بعد أن شكّلنا هذه القضية نرجع إلى وجداننا لنرى أن هذه القضية متناسبة أو لا ؟ فإن كانت متناسبة فهذا يعني أن اللفظ الموضوع في القضية حقيقة في المعنى الذي صح حمله عليه وإلا فلا. ثم إن الحمل تارة يكون حملاً أولياً ذاتياً - وهو ما يكون الاتحاد فيه بين المحمول والموضوع في المفهوم - وتارة يكون الحمل حملاً شائعاً صناعياً . وهو ما يكون الاتحاد فيه بين المحمول والموضوع في الوجود. فإن صح الحمل الأول فهذا يعني أن اللفظ حقيقة في المعنى

المحمول عليه، وإن صحَّ الحمل الشائع الصناعي فهذا يعني أن معنى اللفظ مصداق للمعنى المحمول عليه.

ومثال الأول: الأسد حيوان مفترس)، فإن الحمل فيه حمل أولي ؛ لأن الاتحاد بينهما في المفهوم، إذ أن مفهوم الأسد متّحد مع مفهوم الحيوان المفترس، ومع صحّة الحمل يكون الأسد حقيقة في الحيوان المفترس المحمول على الأسد.

ومثال الثاني (النجسة وردة)، فإنّ الحمل فيها حمل شائع صناعي ؛ لأن الاتحاد بينهما إنما هو في الوجود، إذ أن مفهوم «النجسة» غير مفهوم «الوردة» إلا أن «النجسة» متّحدة وجودا وخارجا مع «الوردة». ومع صحّة هذا الحمل تكون النجسة مصداقا لعنوان الوردة المحمول على النجسة.

والصحيح ان يقال: إن صحّة الحمل ليس علامة على الحقيقة، وغاية ما يكشف عنه صحّة الحمل هو صحّة استعمال اللفظ في المعنى الذي يصحّ حمله على اللفظ، وصحة الاستعمال ناشئة عن وجود نحو دلالة للفظ على المعنى .

أمّا ما هو واقع هذه الدلالة؟ وهل هي ناشئة عن الوضع أو أنها ناشئة عن مشابهة المعنى الموضوع له اللفظ للمعنى المستعمل فيه اللفظ؟ فلا يستكشف من صحة الحمل .

وبهذا البيان تعرف أن صحّة الحمل لا تكشف عن أكثر من أنّ المحمول عليه هو عين المعنى المحمول أو أن المحمول عليه مصداق

لعنوان المحمول، أما أن اللفظ في المحمول عليه «الموضوع» حقيقة في المعنى المحمول فهذا ما لا يمكن استكشافه من صحة الحمل، إذ أن الاتحاد في المفهوم لا يعني أن اللفظ في المحمول عليه حقيقة في المحمول إذ أن الاتحاد في المفهوم من شئون واقع المفهومين المتحدّين وكون اللفظ حقيقة في المعنى المحمول من شئون الأوضاع اللغوية، وكذلك الكلام في الاتحاد في الوجود فإن ذلك من شأن الواقع ولا صلة له بالوضع والواقع.

لذا قال (قده): (العلامة الثانية - عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه): ذكرُوا أن عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة أنه حقيقة فيه وأن صحة السلب علامة على أنه مجاز فيه.

وذكرُوا أيضاً: أن صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز. وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية:

١ - نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له (موضوعاً) ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه. ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولاً) بما له من المعنى الارتكازي. ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ بما له من المعنى

المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الاولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار.

وحينئذ إذا أجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا انه ليس موضوعا لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازا.

٢- إذا لم يصح عندنا الحمل الاولي نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما. وحينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه أو مطلقا، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل.

وان لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انهما متباينان.

٣- نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل. وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع. فان صح الحمل علم منه حال المصادق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى

المذكور أو غيره المتحد معه وجودا . كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصدق . بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له ، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص ، كلفظ (الصعيد) المردد بين أن يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص ، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم قهرا تعيين وضعه لعموم الأرض . وإن لم يصح الحمل وصح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية ، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا أما فيه رأسا أو في معنى يشملها ويعمه .

تنبيه : أن الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه أشكاله هنا أيضا . والجواب عنه نفس الجواب هناك ، لأن صحة الحمل وصحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز اجمالا ، فلا تتوقف العلامة الأعلى العلم الارتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي . هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة . وأما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر .

العلامة الثالثة - الاطراد

إذا صحَّ استعمال لفظ في معنى من المعاني وكانت صحة الاستعمال ثابتة في جميع حالات المعنى بحيث لا تشذ حالة من حالاته عن ذلك، وكذلك لو كانت للمعنى أفراد ورأينا أن كل فرد من هذه الأفراد يصح حمله على ذلك اللفظ فإنَّ ذلك هو الاطراد، وبه يستكشف أنَّ اللفظ الذي تطرَّد دلالته على معنى يكون استعماله في ذلك المعنى حقيقياً.

ومثال ذلك: الأسد والحيوان المفترس، فإنَّ لفظ الأسد يصح استعماله في الحيوان المفترس مطلقاً صغيراً كان الحيوان المفترس أو كبيراً، مفترساً أو مفترساً - بصيغة المفعول -، صحيحاً أو مريضاً، وكذلك أفراد الحيوان المفترس يصح استعمال لفظ الأسد فيها مطلقاً فتقول: (الأسد لبؤة) و (الأسد شبل) وهكذا. وهذا بخلاف استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فإنَّ الاستعمال لا يصحَّ في تمام الحالات، فلا يقال عن الرجل الشجاع إذا صار جباناً إنه أسد.

ويشكل على علامة الاطراد بما حاصله:

ذكر في علم المعاني أنَّ كلَّ لفظ يصحَّ استعماله في المعنى الغير الموضوع له إذا اشتمل ذلك المعنى على خصوصية من الخصوصيات المذكورة عندهم والمصححة للاستعمال، فما دام هو مشتملاً على تلك الخصوصية فيصح استعماله في ذلك المعنى مطلقاً. مثلاً استعمال الأسد في الرجل الشجاع يصح مطلقاً ولكن في كل استعمال من هذه

الاستعمالات لا بد من أن تكون هناك خصوصية مصححة لهذا الاستعمال، فإطلاق الأسد على الرجل الشجاع في حال شجاعته صحيح باعتبار فعلية المشابهة وفي حال انتفاء الشجاعة عنه يكون المصحح باعتبار ما كان وفي حال عدم تلبسه بعد يكون المصحح بلحاظ ما يؤول وفي حالة النوم يكون المصحح باعتبار الشائبة وهكذا. إذن كما تطرد صحة الاستعمال في المعنى الحقيقي كذلك هي في المعنى المجازي.

فالنتيجة من كل ما تقدم أن الصحيح من علامات الحقيقة هو التبادر.

لذا قال (قده): (العلامة الثالثة - الاطراد): وذكرنا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه المجاز.

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

والصحيح ان الاطراد ليس علامة للحقيقة، لان صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء كان حقيقة أم مجازا.

فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

الثانية عشر- الاصول اللفظية

التمهيد

قال(قده):اعلم ان الشك في اللفظ على نحوين:

الاول- الشك في وضعه لمعنى من المعاني.

الثاني- الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في ان المتكلم أراد بقوله (رأيت اسدا) معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

اما (النحو الاول): الشك في وضعه لمعنى من المعاني قبل الدخول في الموضوع نقدم مقدمة في استعمال اللفظ في المعنى وحاصلها انه ينقسم استعمال اللفظ في المعنى إلى قسمين:

الاول: الاستعمال الحقيقي .

الثاني: الاستعمال المجازي .

الاول: الاستعمال الحقيقي: وهو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له أو فيما وُضِعَ له من معنى، والمعنى الموضوع له اللفظ هو المعنى الحقيقي، والعلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى الحقيقي هي علاقة لغوية بسبب وضع الواضع اللفظ لهذا المعنى، فاللفظ يدل على معناه الحقيقي بسبب الوضع أي بسبب حالة الاقتران والارتباط

الأکید بین تصور اللفظ وتصور المعنى، فتصور اللفظ يكون دالا على تصور المعنى، واستعمال المتكلم للفظ سبب لتصور المعنى في ذهن السامع . والاستعمال يؤدي غرضه وغايته وهدفه، وهو انتقال ذهن السامع إلى تصور المعنى بدون أي شرط وبدون أي قرينة لأن علاقة السببية اللغوية القائمة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض، فلا توجد حاجة لذكر قرينة دالة على المعنى الحقيقي، ولا يحتاج المتكلم إلى قرينة لانتقال ذهن السامع من اللفظ إلى المعنى الحقيقي لأن الوضع يكشف عن المعنى الحقيقي .

الثاني: الاستعمال المجازي: وهو استعمال اللفظ في المعنى غير الموضوع له أو في غير المعنى الموضوع له أو في غير ما وُضع له أو في معنى آخر لم يوضع له، ولكنه يشابه المعنى الموضوع له ببعض الاعتبارات. والمعنى المجازي هو المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اللفظ حيث توجد علاقة مشابهة من جهة ما بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، ويوجد وجه شبه بينهما، كوجه الشبه بين الأسد والرجل في الشجاعة. والم مشابهة بين معنيين تولد اقترانا بين اللفظ الموضوع للمعنى الأول وبين المعنى الثاني، وهذه المشابهة سبب لنشوء علاقة بين اللفظ والمعنى الثاني .

وقد توجد علاقات أخرى تساهم في انتقال الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي كعلاقة السببية والمسببية، والجزئية

والكلية، وهذه العلاقات تدرس في علم البلاغة، مثلاً إذا قلنا (عتق رقبة)، فالمراد هنا هو (عتق إنسان)، فتقصد الإنسان من الرقبة، والرقبة استعملت في غير المعنى الموضوع لها، فالاستعمال استعمال مجازي، والرقبة جزء من الإنسان، فتنقل من الجزء إلى الكل، فتوجد هنا علاقة الجزئية والكلية .

وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة ومتفرعة عن علاقته اللغوية الأولية بالمعنى الموضوع له؛ لأنها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي، فالعلاقة الأولية ناتجة من الوضع، وهي علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقي. وتوجد علاقة ثانية ناتجة من وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، والمعنى المجازي يكون في طول المعنى الحقيقي أي يأتي بعده في رتبة متأخرة، فالعلاقة الأولى تكون بين اللفظ والمعنى الحقيقي، والعلاقة الثانية تكون بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، والاستعمال المجازي فرع الاستعمال الحقيقي .

مثال: استعمال كلمة (البحر) في العالم الغزير العلم، فالبحر واسع غزير، وهذا العالم علمه واسع غزير، فهناك وجه شبه بين البحر والعالم، فالعالم يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة.

وإذا كان عندنا لفظ، وهذا اللفظ موضوع لمعنى معين، فمن خلال الوضع نعرف أن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي، وأنت حين الاستعمال يوجد عندك وضع مسبق في رتبة سابقة، وهذا اللفظ

موضوع لهذا المعنى، وفي مرحلة الاستعمال تارة تقول أريد أن أستعمل هذا اللفظ في المعنى الموضوع له وهو المعنى الحقيقي، فتستعمل اللفظ في نفس المعنى الموضوع له .

وتارة أخرى يكون اللفظ موضوعا لمعنى، ولكن حين الاستعمال تستعمله في معنى آخر غير موضوع له. مثلا: تستعمل كلمة (الأسد)؛ وتقصد الحيوان المفترس الموجود في الغابة بصفات معينة، فهذا استعمال للفظ في المعنى الموضوع له وهو الحيوان المفترس، فيكون الاستعمال في هذه الحالة استعمالا حقيقيا .

وتارة تقول: (رأيت أسدا)؛ وتقصد الرجل الشجاع، فهنا استعملت اللفظ في معنى آخر لم يوضع له وهو المعنى غير الموضوع له، فيكون الاستعمال في هذه الحالة استعمالا مجازيا^(١) .

(١) القرينة لبية وحالية ومقالية متصلة ومنفصلة صارفة ومعينة:

أولا: القرينة اللبية: المراد من القرينة اللبية هو كل ما يساهم في تحديد المراد الجدي للكلام من غير الألفاظ، فهي في مقابل القرينة اللفظية المتصلة والمنفصلة، وعليه يكون الإجماع والضرورة العقلية والمناسبات العرفية وفعل الإمام وتقريره والسير العقلانية والمتشعبة كلها قرائن لبية إذا أضيفت لخطاب شرعي فساهمت في تحديد مضاده إما من جهة تخصيصه أو تعميمه أو صرف ظهوره الأولي من الوجوب مثلا إلى الاستحباب أو من الحرمة إلى الكراهة.

ويمكن التمثيل للقرينة اللبية بما لو قال الإمام «اغتسل كل يوم جمعة، فإن



ظاهر هذا الخطاب هو الوجوب إلا أنه لو قام إجماع على عدم الوجوب فإنه يكون قرينة لبيّة على عدم إرادة الوجوب من الأمر الوارد في الخطاب.
ثانياً القرينة المتصلة: المراد من القرينة المتصلة هو كلّ ما يتصل بالكلام من لفظ أو غيره فيتحدّد به المراد الجدّي للمتكلم.

ومثاله قول المتكلم «أكرم كلّ عالم إلا أن يكون فاسقاً» فالقرينة هي الاستثناء ولولاها لكان ظاهر كلام المتكلم هو وجوب إكرام جميع العلماء إلا أن مجيئها أنتج تحديد المراد الجدّي للمتكلم وأنه لا يقصد العموم رغم استعماله للفظ يعبر عن العموم وهو لفظ «كلّ». ومنشأ التعبير عن هذه القرينة بالمتصلة هو وقوعها في سياق كلام المتكلم واتصالها به.

وبما ذكرناه يتّضح أنّ مجيء القرينة المتصلة يمنع من التمسك بالظهور الأوّلي للكلام حيث أنّ الظهور الأوّلي للكلام - لو لا القرينة - يقتضي لزوم إكرام جميع العلماء إلا أنّ هذا الظهور ينتهي بمجرد مجيء القرينة المتصلة، وينعقد فيما يناسب القرينة وذي القرينة أي ملاحظة مجموع المستثنى والمستثنى منه في المثال.

ويمكن أن نمثّل للقرينة المتصلة غير اللفظية بما لو قال المولى لعبده «أطعم كلّ أولادي من اللحم» فإنّ هذا الكلام ظاهر في إيجاب إطعام الأولاد غير الرضّع منهم إذ من الواضح أنّ الرضيع لا يسعه أو لا يناسبه عرفاً تناول اللحم.

فالمتكلم وإن لم يكن قد صرّح بالاستثناء إلا أنّ المناسبة العرفية أو العقلية أعطت نتيجة التصريح بالاستثناء المتصل، ولذلك لا يكون للمولى في المثال مساءلة عبده عن عدم إطعام الرضّع لحماً وإن كان لكلامه ظهور أوّلي في العموم.

ثالثاً: القرينة المنفصلة: المراد من القرينة المنفصلة هو كلّ لفظ أو فعل





وقع في خطاب أو مقام آخر إلا أنه لو فرض متصلاً بالكلام الأول لأوجب انصراف الكلام الأول عن ظهوره الأولي إلى ظهور آخر متناسب مع مجموع الخطابين أو مجموع الخطاب الأول والفعل في المقام الثاني.

ومثاله قول المتكلم «أكرم كل العلماء» ثم يقول في خطاب آخر «لا تكرم فساق العلماء» فالخطاب الثاني يكون قرينة منفصلة يتحدّد بها المراد الجدّي من الخطاب الأول، ذلك لأنه لو فرض الخطاب الثاني متصلاً بالخطاب الأول لصرف ظهوره في إرادة العموم إلى الظهور في إرادة ما عدا الفساق من العلماء.

فالقريئة المنفصلة وإن لم تكن مانعة عن انعقاد الظهور في العموم إلا أنها منتجة لعدم حجّية هذا الظهور، ذلك لأنّ الظهور الحجّة هو المعبر عن المراد الجدّي للمتكلم، ومن الواضح أنّ المراد الجدّي بعد ملاحظة الخطاب الثاني متعيّن في إرادة ما عدا الفساق.

ويمكن التمثيل للقريئة المنفصلة غير اللفظيّة بما لو قال الإمام عليه السلام «صل المكتوبة جماعة» فإنّ الظهور الأولي لهذا الخطاب هو وجوب أداء المكتوبة جماعة وإنّ ذلك لازم في مطلق الحالات إلا أنّنا حين نجد أنّ الإمام يصليّ بعض الأحيان المكتوبة فرادى دون عذر قاهر نعرف أنّ مراده من الخطاب الأول لم يكن الوجوب ولو كان مراده الوجوب فإنّه لا يريد الإطلاق المستظهر بدواً من الخطاب الأول.

فأداء الإمام الصلاة فرادى هو القريئة المنفصلة غير اللفظيّة التي يلزم ملاحظتها عند إرادة استظهار المراد الجدّي لخطابه الأول.

والقريئة تعني العلامة المقارنة للفظ وهي على قسمين: معيّنة وصارفة.

القريئة المعيّنة يستعان بها في مجال الألفاظ المشتركة خاصّة حيث تعيّن المعنى المقصود من اللفظ.



الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز

ويقال بأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز؛ أي أن الاستعمال يشمل الحقيقة ويشمل المجاز لأنه يوجد استعمال حقيقي



والقرينة الصارفة يُستعان بها في مجال الحقيقة والمجاز حيث تُصرف المعنى المتبادر عن الذهن أعني المعنى الحقيقي.

مثال: لو أردت أن تعبر عن عين ماءٍ فلو قلت: رأيتُ عيناً من غير قرينة، سوف يكون الكلام مبهماً يوقع السامع في حيرة لأنه لا يدري ماذا تقصد منه؟ عيناً باكية أم عيناً جارية لأن مستوى المعنيين من ناحية الوضع واحد، فلتعيين المعنى المقصود تقول: رأيتُ عيناً جارية؟ فكلمة (جارية) بما لها من معنى، قرينة معينة لمعنى دون الآخر.

وأما في المجاز فالأمر يختلف تماماً لأنك لو استعملت الكلمة التي لها معنى مجازي من غير اعتمادٍ على قرينة، فلا محالة سوف يتبادر في ذهن السامع المعنى الحقيقي، فلو أردت من الكلمة، المعنى المجازي، فمن اللازم أن تصرف ذهنه عن المعنى الأول أعني الحقيقي ولأجل ذلك لا بد وأن تأتي بقرينة صارفة. فلو قلت رأيت أسداً فسوف يظن السامع أنك بالفعل رأيت حيواناً مفترساً ولكن عندما تأتي بالقرينة وتقول (يرمي) فإنك سوف تصرف ذهنه من المعنى الأول الحقيقي وتوجهه إلى المعنى الثاني المجازي.

وفي الواقع لم يدلّ اللفظ وحده على المعنى المجازي بل باقتران اللفظ مع القرينة، يفهم المعنى المجازي.

ثم إن القرينة كما أنها تكون لفظيةً مقاليةً ربّما تكون حاليةً، كما لو قيل: انظر إلى القمر والجميل جالس أمامه.

واستعمال مجازي، فالوضع شيء والاستعمال شيء آخر، فقد يستعمل المتكلم اللفظ في المعنى الموضوع له وهو المعنى الحقيقي، وقد يستعمله في المعنى غير الموضوع له وهو المعنى المجازي، فالاستعمال تارة يكون في المعنى الحقيقي وأخرى في المعنى المجازي، فيكون الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز . والمعنى المجازي له علاقة ما بالمعنى الحقيقي، لذلك ينتقل الذهن عند سماع اللفظ إلى المعنى المجازي، وأما إذا لم توجد أي علاقة بينهما فإنه لا يمكن للذهن أن ينتقل إلى المعنى المجازي، فلا بد من وجود الوسطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حتى يتم الانتقال، ولوجود علاقة المشابهة في الشجاعة بين هذا الرجل والحيوان المفترس تستطيع أن تستعمل لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع .

لذا قال (قده): فقد كان البحث السابق معقودا لاجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات واشباهها كنص أهل اللغة أمر لا بد منه في اثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولا يكفي في اثباتها ان نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لان الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، وما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في

تفهم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز. ولذا
اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: "ان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز".

الاصول اللفظية تجري عند الشك في المراد لا في الوضع

سؤال: هل تحديد نوع الوضع - حقيقي او مجازي - يتم باصالة

الحقيقة؟

توضيح مصطلح (اصالة الحقيقة)

وهي من الاصول اللفظية التي يتمسك بها العقلاء عند الشك
فيما هو المراد من حيث ان المتكلم اراد المعنى الحقيقي من اللفظ
المستعمل او اراد المعنى المجازي، وهذا ما يستبطن كون المعنى
الحقيقي للفظ مشخصا لدى المتلقي للفظ، غايته ان مراد المتكلم
هو المجهول لدى المتلقي للفظ، إذ لعل المتكلم اراد المعنى الحقيقي
ولعله اراد المعنى المجازي، وذلك لأن الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز. ومن هنا يأتي دور اصالة الحقيقة لتحديد المراد، بمعنى ان
العقلاء يتمسكون في هذا الفرض باصالة الحقيقة لإثبات ان مراد
المتكلم من اللفظ المستعمل هو المعنى الحقيقي، على ما سيأتي ان
شاء الله تعالى. هذا، وقد نسب الى السيد المرتضى علم الهدى رحمه
الله دعوى ان مورد التمسك باصالة الحقيقة هو الشك في المعنى
الموضوع له اللفظ، بمعنى ان اصالة الحقيقة تكون مرجعا لتحديد

المعنى الحقيقي للفظ، فحينما نجد مثلا أن أهل اللغة يستعملون لفظا في معنى معين ولا ندري أن هذا الاستعمال استعمال للفظ فيما وضع له أو أنه استعمال له في غير ما وضع له فإنه يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لإثبات أن المعنى المستعمل في اللفظ حقيقي. والصحيح عدم تمامية هذه الدعوى لما ذكرناه ومما سيأتي ان شاء الله تعالى من أن الأصول اللفظية إنما تكون مرجعا لتحديد المراد لا أنها مرجع لتحديد نحو الاستعمال وكيفية، إذ أن تحديد نحو الاستعمال وانه استعمل في الحقيقة أو استعمل في المجاز من شأن علائم الحقيقة والمجاز أنفة الذكر وأصالة الحقيقة ليس منها. ولم يعبدنا الشارع بها أي بأجراء أصالة الحقيقة عند الشك بمورد الاستعمال هل هو حقيقة في معنى اللفظ المستعمل فيه أو مجازا؟ وهي تنص بالبناء على الحقيقة في موارد الشك فيما هو الموضوع له اللفظ، وهذا خلف الفرض، إذ المفترض في المقام إنما هو البحث عما هو الأصل اللفظي العقلاني، بعيدا عن تناول الشرع.

وليس هناك أدنى تباين من العقلاء على اعتبار الاستعمال علامة الحقيقة وأنه كلما استعمل لفظ في معنى وشككنا في أن هذا الاستعمال حقيقي أو مجازي فإنه لا بد من البناء على أنه استعمال حقيقي. نعم كما علمت ان المتباني عليه عند العقلاء هو استظهار إرادة المعنى الحقيقي عند الشك فيما هو مراد المتكلم وهل أنه أراد المعنى المجازي أو المعنى الحقيقي، وهذا معناه الفراغ عما هو

المعنى الحقيقي للفظ أي معرفة المتلقي والمخاطب مبدأيا لما هو الموضوع له اللفظ المستعمل في الكلام.

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

توضيح مصطلح (الشك)

الشك الاصولي متباين للظن المعتبر أعني الظن الذي قام الدليل القطعي على حجتيه ومنجزيته واعتباره كاشفا عن الواقع. وفي كل مورد استعمل فيه الأصوليين الشك في مقابل الظن المنطقي فإنه يكون مكتنفا بقرينة تدل على ذلك وإلا فالمتعارف في استعمالاتهم هو إطلاق عنوان الشك على مطلق الاحتمال الذي لم يرق لمستوى الظن المعتبر.

واما (النحو الثاني): الشك في المراد منه، بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك المخاطب او المتلقي في ان المتكلم أراد بقوله (رأيت اسدا) معنى الاسد الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس أو معناه المجازي الذي هو زيد الشجاع مثلا، مع ان المخاطب العلم بوضع

لفظ الاسد للحيوان المفترس ويأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

فعلم الاصول وابحاث علم الاصول تكفلت في بيان المراد من هكذا خطاب للمتكلم بواسطة الاصول اللفظية التي عقد لها بحثا لكل منها مستقلا فتكون هي المرجع المعتمد في تعيين المراد الخطاب، وواقع الكلام فيها تارة من جهة ذكر هذه الاصول اللفظية وذكر مواردها، واخرى من جهة حجيتها والمدرک.

لذا قال (قده): واما (النحو الثاني): الشك في المراد منه، بعد فرض العلم بالوضع: فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم الاصول اللفظية وهذا البحث معقود لاجلها.

توضيح مصطلح (الاصول اللفظية)

عرفوا الأصل في اللغة بما يبنى عليه الشيء، ويطلق كذلك على المستند والمرجع، وهذا المعنى قد يستعمل في كلمات الاصوليين - كما هو الملاحظ من اطلاقهم لفظ الأصل على بعض المجاميع الروائية - فمقصودهم عندئذ من الأصل المرجع والمآل في مقام التعرف على الحكم الشرعي.

وبهذا يعم الأصل مطلق الوسائل العقلائية والشرعية التي يمكن الوصول بواسطتها الى النتيجة الشرعية، فوسائل المعرفة كالاخبار المتواترة والاحكام العقلية القطعية وكذلك الأمارات الظنية المعتبرة والاصول العملية الشرعية والعقلية كلها مشمولة لعنوان الأصل

بهذا المعنى.

وذكروا ان الأصول اللفظية هي الأصول النافية لاحتمال إرادة غير المعنى الظاهر من الكلام، اي انها الظهورات الاقتضائية التي تكون مرجعا عند الشك في إرادة المتكلم لغيرها.

وقيل في المراد من الظهور الاقتضائي: هو الظهور الناشئ عن مقتضيات الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية، سواء كان بمعنى الكشف والدلالة بنحو قولهم الأمر بعد الأمر هل يقتضي التأسيس أو التأكيد أو بمعنى التأثير والعلية بنحو قولهم الإتيان بالمأمور به هل يقتضي الإجزاء أو أنّ الحرمة في العبادة هل تقتضي الفساد.

فحينما يكون الكلام ظاهرا في معنى من المعاني بسبب ما تقتضيه الضوابط اللغوية والعرفية ووقع الشك في إرادة المتكلم للمعنى الظاهر، إذ المتكلم قد يكون مريدا لغير ما هو الظاهر من كلامه فحينئذ يكون المرجع هو الظهور الاقتضائي بمعنى أنّ المرجع في تحديد مراد المتكلم من كلامه هو ما يقتضيه الظهور الناشئ عن ضوابط اللغة وطريقة العرف وأهل المحاوره، وهذا هو معنى أصالة التطابق بين الدلالة التصديقية والإرادة الجديّة.

فلو قال المتكلم (أكرم كلّ عالم) فإنّ الظاهر من هذا الكلام بحسب ما تقتضيه اللغة والفهم العرفي هو طلب إيقاع الإكرام لجميع أفراد العلماء، فالعموم المستفاد من الخطاب قد تمّ استظهاره بواسطة لفظ (كلّ) الموضوعه في اللغة لهذا المعنى، فلو وقع الشك بعد ذلك

في أنّ المتكلم هل أراد العموم من لفظ (كلّ) وهل أراد حقاً طلب إكرام جميع العلماء أو أراد إكرام بعضهم؟ فهنا يقع البحث عما هو المرجع في مثل هذا اللفظ؟

والجواب هو أنّ المرجع في ذلك هو أصالة العموم، فأصالة العموم أصل لفظي يلجأ إليه في ظرف الشكّ في إرادة المتكلم للعموم أو عدم إرادته له. وإنّما يصحّ اللجوء إلى أصالة العموم عندما يكون الكلام ظاهراً بحسب ضوابط اللغة والفهم العرفي في العموم. وتلاحظون أنّ الأصل اللفظي ألغى احتمال إرادة المتكلم لغير ما هو الظاهر من كلامه. وأنّ الظهور الاقتضائي في العموم كان هو المرجع في تحديد مراد المتكلم. وبذلك اتّضح المراد من معنى الأصل وأنّه بمعنى المرجع في ظرف الشكّ، كما اتّضح المنشأ من انتسابه للفظ والتعبير عنه باللفظي، ذلك لأنّ العموم إنّما يستفاد بواسطة اللفظ أو من سياق الكلام.

ثمّ إنّ الأصول اللفظية تتحدّد عناوينها بمتعلّق الشكّ في مراد المتكلم فعند ما يكون الشكّ في إرادة المتكلم للعموم مع كون الكلام ظاهراً في العموم فالمرجع هو أصالة العموم، وعند ما يكون الشكّ في إرادة الإطلاق فالمرجع هو أصالة الإطلاق، وعند ما يكون الشكّ في إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ فالمرجع هو أصالة الحقيقة، وعندما يكون الشكّ في وجود قرينة متّصلة أو منفصلة لم تصل إلينا فالمرجع هو أصالة عدم القرينة وهكذا..

ويمكن التعبير عن جميع هذه الأصول بـ(أصالة الظهور) لأنّ مآلها جميعا هو الظهور الاقتضائي كما اتّضح ذلك ممّا تقدّم.

ثمّ إنّ المستند في التمسك بالأصول اللفظية هو السيرة العقلانية المقتضية للبناء على تطابق الظهور الاقتضائي مع المراد الجدّي في ظرف الشكّ في المراد الجدّي للمتكلّم لذلك قد يعبر عن الأصول اللفظية بأصالة التطابق بين الدلالة التصديقية والإرادة الجدّية. فهي إذن أصول عقلانية.

لذا قال (قده): فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أولا- في ذكرها وفي ذكر مواردها.

ثانيا- في حجيتها ومدرك حجيتها.

الجهة الاولى: في ذكر الاصول اللفظية ومواردها

اولا: اصالة الحقيقة

عرفت مما تقدم أنّ موضوع أصالة الحقيقة ومواردها التي ترد ويكون مجرى لها فيه هو الشكّ في مراد المتكلّم مع عدم قيام قرينة على المجاز، إذ لا معنى للتمسك بأصالة الحقيقة مع قيام القرينة على المجاز، وذلك لأنّ افتراض قيام القرينة معناه انتفاء الشكّ في المراد، وهذا ما ينفي موضوع أصالة الحقيقة، كما أنّ احتفاف اللفظ

المستعمل بما يصلح للقرينية مانع عن التمسك بأصالة الحقيقة، وذلك لأن أصالة الحقيقة إنما تنقح الظهور في إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي، فيصح للمتكلم ان يحتج بذلك على المخاطب، والاخير يصح له ان يعتذر بها، ومع وجود ما يصلح للقرينية على خلاف ذلك، فلا يصح له الاحتجاج عليه، بل ولا تصلح للاعتذار من المخاطب لان مع وجود ما يصلح للقرينية على الخلاف لا يتنقح الظهور في إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي عند المخاطب وذلك لاحتمال اعتماد المتكلم على قرينية الموجود لبيان مراده.

لذا قال (قده): اما من (الجهة الاولى) فنقول: أهم الاصول اللفظية ما يأتي: اولاً: اصالة الحقيقة: وموردها ما إذا شك في ارادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على ارادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ (الاصل الحقيقة)، أي الاصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك أردت المعنى المجازي، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: اني أردت المعنى المجازي.

ثانيا: اصالة العموم

اصل لفظي يتمسك فيه عند الشك في اللفظ من جهة خصوصيته وعموميته فالاصل فيه العموم. والعموم في اللغة بمعنى الشمول والاستيعاب والسرّيان لكلّ فرد يكون مفهوم العام صالحا للانطباق عليه، وأمّا المراد من العموم في اصطلاح الاصوليين فهو الشمول والاستيعاب المستفاد بواسطة المدلول اللفظي.

ثمّ إنّ العموم ينقسم إلى عموم استغراقي وعموم بدلي وعموم مجموعي، وسنوضح ذلك في محلّه، هذا وقد ذكرت للعموم مجموعة من الصيغ في لغة العرب، منها كلمة «كلّ» و«جميع» و«قاطبة»، كما أنّه قيل إنّ النكرة في سياق النفي أو النهي وضعت للعموم، وكذلك الجمع المعرف بالألف واللام، فيكون معنى العموم هو استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم وإنّ ذلك استفيد بواسطة ما وضعت له أدوات العموم من معنى الاستيعاب والشمول.

واصالة العموم موردها في حال الشك في ارادة الخصوص من اللفظ فالاصل في كل ما شك من لفظ بخصوصه الاصل فيه العموم.

لذا قال (قده): ثانيا: اصالة العموم: موردها ما إذا ورد لفظ عام وشك في ارادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ (الاصل العموم) فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

ثالثا: اصالة الإطلاق

أصالة الإطلاق أصل لفظي يتمسك به في ظرف الشك في إرادة المتكلم للإطلاق إلا أن ذلك لا يصح إلا حينما يكون لكلام المتكلم ظهور اقتضائي في الإطلاق. فحينئذ يكون الرجوع إلى أصالة الإطلاق منتجا لإحراز المراد الجدّي للمتكلم وأنه أراد الإطلاق من كلامه ولم يكن مريدا للتقييد.

الاصوليون عرفوا الإطلاق بأنه المقابل للتقييد. فالمعنى المطلق هو غير المقيد، فالطبيعة عندما تلحظ ولا يلحظ معها وصف زائد على معناها فهذا يقتضي إرادة الإطلاق.

وعرفوه قديما بأنه « ما دلّ على شائع في جنسه ».

وحاصله: أن المطلق هو اللفظ الذي له دلالة على معنى كلي قابل للصدق على أفرادهِ وحصصهِ.

مثلا: لو قال المتكلم (أكرم عالما) فإن هذا الخطاب ظاهر في الإطلاق كما هو مقتضى الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية إلا أنه قد نحتمل أن المتكلم أراد التقييد من كلامه أي أنه لم يكن مريدا لمطلق العالم وإنما أراد العالم العادل.

وحينئذ يأتي دور أصالة الإطلاق لينفي هذا الاحتمال لعدم وجود قرينة تدلّ عليه، وبذلك يتم إحراز أن ما كان ظاهرا من كلام المتكلم بنحو الظهور الاقتضائي هو ما كان مريدا له جداً.

اقول: الماتن (ره) استدل على (أصالة الإطلاق) بقوله تعالى:

(وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)^(١)، وحاصله: هل يشترط في صحة البيع انشاء الفاظ البيع مثل (بعتك، وقبلت) بالعربية؟ وهو غير تام، لان ذلك لا يستدل به على الاطلاق بل على الخصوص المقابل للعموم، لان يشك في وجود قيد وشرط زائد على القبول والايجاب وهو ان يكون التلفظ بهما بالعربية او بالماضوية، مع ان الآية ظاهرة بارادة الخصوص بقرينة السياق في العبارة البعيدة وهي (وحرم الربا)، ومعلوم انه ليس كل ربا هو حرام وانما خصوص الربا القرضي او المعاملاتي، لان الربا نوعان: قرضي ومعاملي فالقرضي ان يقرض احد غيره مع اشتراط ما يعود بالنفع عليه أو على غيره والمعاملي أن يبيع المكيل أو الموزون بأكثر منه. ويخرج عن حرمة الربا بكلا نوعيه ما كان بين الوالد وولده فانه لا ربا بين الوالد والولد وايضا لا بين الرجل وزوجته فيجوز لكل منهما أخذ الزيادة من الآخر، وكذا لا ربا بين المسلم والكافر غير الذمي اذا أخذ المسلم الزيادة.

فان هذه الانواع من الربا ليس من الربا المحرم، فيدل على ان المراد من قوله (وحرم الربا) هو حرمة النوع المخصوص والمشروط وبهذا السياق نعرف ان المراد من الحلية في (احل الله البيع)، الظاهر هو ارادة حلية (البيع) المخصوص والمشروط بالشروط التي اعتبرها المشرع والمفصلة في محلها، وليس مطلق البيع حتى لو كان من غير

العاقل او الصغير الذي لم يبلغ الحلم، اذن اللفظ ظاهر في الخصوص وليس في العموم، فلا تكون موردا لا لاصالة العموم لان اللفظ ظاهر في الخصوص، ولا موردا لاصالة الاطلاق لانها خارجة تخصصا عن موردها، ولو تنزلنا فهي ظاهرة في التقييد فلا مورد لاصالة الاطلاق فيها.

فالاستدلال بهذه الآية على المطلوب غير تام.

ثم انه سيأتي منه رحمه الله من انه لا يصح الرجوع إلى أصالة الاطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدتها في مقام الامتثال..^(١).

وكان الانسب ان يقول في استدلاله، في هذه الآية (واحل الله البيع) ان الاطلاق فيها يشمل كل انواع ومصاديق البيع، سواء كان البيع الذي ينشأ بالقبول والايجاب، او البيع المعاطاتي، او النسيئة، او السلم، او المحاباة وهكذا.. لان الاطلاق عرفوه قديما بأنه «ما دلّ على شائع في جنسه». اي ان المطلق هو اللفظ الذي له دلالة على معنى كلي قابل للصدق على أفراد وحصصه.

والامر سهل بعد معرفة المراد من كلامه رحمه الله.

وليعلم ايضا ان الفرق بين الشمول في اصالة العموم والشمول في اصالة الاطلاق ان الاولى يتم تعيينها بالالفاظ مثل (كل وجميع

(١) راجع في هذا الكتاب بحث الصحيح والاعم، قول الماتن في صفحة: ١٩٨.

وقاطبة..)، اما الشمول الاطلاقي فهو يكتشف من خلال السكوت عن القيد وبمقدمات الحكمة، التي يكتشف بها ظاهر حال المتكلم في ارادته الاطلاق على ما ياتي ان شاء الله .

لذا قال (قده): ثالثا: اصالة الاطلاق: وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن ارادة بعضها منه وشك في ارادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: (الاصل الاطلاق) فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله تعالى: "أحل الله البيع" فلو شك- مثلا- في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية، فاننا نتمسك باصالة اطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالالفاظ غير العربية.

رابعا: أصالة عدم التقدير

يذكر الماتن ثلاثة اصول لفظية عقلائية هي اصالة عدم التقدير واصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك، اما أصالة عدم التقدير فهي أصل لفظي يتمسك به في ظرف الشك في وجود لفظ مقدر في كلام المتكلم أراده إلا أنه لم يصرح به.

وفائدة الرجوع لأصالة عدم التقدير هو نفي احتمال التقدير والذي لو كان ثابتا لكان معنى الكلام مختلفا عما هو عليه دون تقدير.

مثلاً لو قال المولى: (الغناء حرام) فَإِنَّ ظاهر هذا الخطاب هو حرمة فعل الغناء وحرمة استماعه، وذلك لأنَّ عدم ذكر متعلّق الحرمة يقتضي الظهور في العموم الشامل أعمّ من فعل الغناء واستماعه.

إلاَّ أَنَّهُ لو وقع الشكّ في التقدير وأنَّ المولى أراد من قوله: الغناء حرام، (فعل الغناء حرام)، فَإِنَّ المعنى سوف يختلف عما هو المناسب للظهور الاقتضائي حيث سستمحضّ الحرمة بذلك في فعل الغناء دون استماعه. فَإِنَّ هذا الاحتمال وارد فَإِنَّ نفيه يحتاج إلى مستند. وهنا يأتي دور أصالة عدم التقدير - والذي هو أصل عقلائي - لينفي هذا الاحتمال ولينتج إحراز إرادة المتكلّم لما هو المناسب للظهور الاقتضائي من كلامه.

أصالة عدم النقل

فإذا كان لفظ موضوعاً لمعنى ثم اتَّفَق أن هجر هذا المعنى ليوضع اللفظ بإزاء معنى آخر فَإِنَّ المعنى الأوّل يعبر عنه بالمنقول، كما يعبر عن حالة الهجران من المعنى الأوّل للفظ إلى المعنى الثاني بالنقل.

أصالة عدم الاشتراك

إذا كان لفظ موضوعاً لمعنيين مختلفين كلّ وضع على حدة فَإِنَّ هذا اللفظ يعبر عنه بالمشترك اللفظي، ومثاله لفظ (العين) فَإِنَّهُ مشترك لفظي لأنَّه موضوع للجراحة المبصرة، وموضوع بوضع آخر

لينبوع الماء. ويتأضح ذلك نقول: حين إحراز النقل فالظهور يكون في جانب المعنى المنقول إليه اللفظ، وحين إحراز الاشتراك في لفظ من الألفاظ فلا بد من القرينة المعينة لتعيين أحد المعنيين والأ كان الكلام مجملاً. أما حينما لا يكون النقل محرزاً وكان المقدار المحرز هو أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ووقع الشك في النقل إلى معنى آخر فما هو المرجع في مثل هذا الفرض؟

الجواب هو أن المرجع أصالة عدم النقل. فأصالة عدم النقل أصل لفظي يتمسك به في حالات الشك في هجران المعنى الموضوع له اللفظ إلى معنى آخر، والمصحح للرجوع إلى هذا الأصل هو البناء العقلاني القاضي باعتماد ما يظهر من اللفظ دون الاعتناء باحتمال هجران المعنى المستظهر إلى معنى آخر.

وحينما يشتمل كلام المتكلم على لفظ ويكون ظاهراً في معنى إلا أنه يقع الشك في أن اللفظ المذكور مشترك لفظي، أو أنه ليس كذلك. ومن الواضح أنه لو كان مشتركاً لفظياً لكان معنى اللفظ مجملاً، فيدور الأمر بين الظهور والإجمال أي أن اللفظ لو كان مشتركاً لكان مجملاً أما إذا لم يكن مشتركاً فالمتعين هو إرادة المعنى المنسب للذهن.

وهنا يأتي دور أصالة عدم الاشتراك لينفي احتمال الاشتراك فيعتقد بذلك الظهور في التطابق بين المعنى المستظهر بدواً من اللفظ وبين المراد الجدّي، أي يتم بأصالة عدم الاشتراك إحراز إرادة

المتكلم للمعنى المستظهر بدوا من اللفظ . ومستند هذا الأصل هو البناء العقلاني القاضي بعد الاعتناء باحتمال إرادة غير المعنى المستظهر من اللفظ.

لذا قال (قده): رابعاً: أصالة عدم التقدير: وموردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه. ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك.

وموردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالأصل (عدم النقل)، وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشارك فإن الأصل (عدم الاشتراك)، فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملاً لا يتعين في أحد المعنيين إلا بقرينة على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

خامساً: أصالة الظهور

الظهور في اللغة هو البروز والبيان، ووصف الشيء بالظاهر يعني وصفه بالبارز والبين، وهذا المعنى لا يبتعد كثيراً عما هو متداول في

استعمالات الاصوليين، فهم يقصدون من الظهور تعيين أحد المعاني المحتملة للكلام. اما ما يتعلق بأصالة الظهور فانها من الاصول اللفظية المقتضية للبناء على ان الظهور اللفظي الوضعي هو المراد جدا للمتكلم، فموضوع أصالة الظهور هو الشك في مراد المتكلم بعد انعقاد الظهور اللفظي الوضعي، بمعنى انه قد ينعقد للكلام ظهور في معنى ومع ذلك يقع الشك في ان المعنى المستظهر من الكلام هل هو مراد جدا للمتكلم أو انه أراد معنى آخر غير المعنى المستظهر من كلامه، وحينئذ يكون دور أصالة الظهور هو البناء على ان مراده الجدّي هو نفس المعنى المستظهر من كلامه.

ومن هنا يعلم كما ذكرنا في الحاشية المتقدمة ان مرجع اعتبار جميع الاصول اللفظية الى أصالة الظهور وهي العنوان المنطبق والجامع لهذه الاصول ويمكن ان يعبر بها عنها جميعا.

لذا قال (قده): خامسا: أصالة الظهور: وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل ارادة خلاف الظاهر، فان الاصل حينئذ ان يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة راجعة الى هذا الاصل، لان اللفظ مع احتمال المجاز- مثلا- ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد

ظاهر في الاطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه.

فمؤدى اصالته الحقيقة نفس مؤدى اصالته الظهور في مورد

احتمال التخصيص.. وهكذا في باقي الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالته الظهور

كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها

إلى اعتبار اصالته الظهور، فليس عندنا في الحقيقة الا أصل واحد

هو اصالته 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 اصالته الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهرا

في التخصيص أو التقييد.

الجهة الثانية: حجية الاصول اللفظية

قلنا فيما سبق ان البحث يكون ناظرا تارة في ذكر هذه الاصول

وما هو موردها وتارة اخرى في ما هو الدليل في دليلية او حجية هذه

الاصول. وقد عرفت مما تقدم ايضا ان منشأ الدلالة والحجية فيها هو

التفاهم والبناء العقلاني الممضي من الشارع، الا ان تمامه سيأتي ان

شاء الله تعالى في باب مباحث الحجة لكن تعجله هنا للحاجة .

اما الحجية عند الاصوليين قد تطلق ويراد منها المنجزية

والمعذرية، والمنجزية هي المسئولية وثبوت العهدة، والمعذرية هي

انتفاء المسؤولية وصحة الاعتذار عن منافاة الواقع.

وقد أفاد المحقق النائني رحمه الله ان المنجزية والمعدرية من اللوازم العقلية لوصول الواقع، فهي غير قابلة للجعل.

اما ما هو المستند في حجية الاصول اللفظية؟ فقد تبين لك من انه امضاء الشارع لذلك التباني العقلاني على الاخذ بالظاهر وعدم اعتنائهم باحتمال ارادة خلافه . فاذا احتمل الكلام المجاز او التخصيص او التقييد بعد ظهوره اولا بالضد الآخر لا يمنع هذا الاحتمال الاخير من الاخذ بالظاهر الاول، ويلغون العقلاء ايضا احتمال الاشتراك او النقل او التقدير وياخذون بظاهر اللفظ. فلو كان للشارع غير ما وجد عليه العقلاء في تبانيهم لجزهم ومنعهم وابدل طريقتهم بما يجده مناسباً، ولو كان لبان. وحيث انه لم يضر ولم يمنع ولم يبدل طريقتهم فهذا دليل كاف في رضا الشارع واحقية ما ذهبوا اليه العقلاء في تبانيهم.

لذا قال (قده): ثانيا: حجية الاصول اللفظية: وهي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب مباحث الحجة. ولكن ينبغي الآن ان نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة إليها، مكثفين بالإشارة فنقول:

ان المدرك والدليل في جميع الاصول اللفظية واحد وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الاخذ بظهور

الكلام وعدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الاهمال والاجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الاخذ بظاهره، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

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

الثالث عشر: الترادف والاشتراك

المرادف من الكلمات هي الكلمات التي تعطي نفس المعنى أو تدل على نفس الموضوع أو متكافئة في المعنى. فإن الردف ما تَبَعَ الشيء وكل شيء تَبَعَ شيئاً فهو رِدْفُهُ، وإذا تَتَابَعَ شيء خلف شيء، فهو الترادف. والترادف قضية لغوية دلالية موجودة في سائر اللغات ولكن دار خلاف بين النحويين وعلماء اللغة وعلماء الدين المسلمين (نظرا

لارتباط هذا الموضوع بعلوم التفسير) قديما واحتدم حديثا حول وجوده في اللغة العربية. ومرد هذا الخلاف إنما هو إلى ميزة في اللغة العربية فكثرة ألفاظها أغرت به ولكن الأصول الاشتقاقية لهذه الكلمات تؤكد على فروق دقيقة. حتى أن بعض المختصين يذهب إلى عدم الأخذ بالترادف المطلق في اللغة حيث برأيهم لا يوجد في العربية ترادف محض بل كل اسم وان رادف غيره فلا بد أن يختص بمعنى لاجله سمي الاسم به كالهندي والصارم من أسماء السيف فلكل واحد منها معنى فالهندي نسبة إلى الهند والصارم نسبة إلى الصرم والقطع. والظاهر أن أغلب المترادف في الأسماء ليس مترادف محض غير انه قد يوجد من الأسماء ما يكون ترادفها محض، الا انه الضرد النادر، بل بعد التحقق والتدبر يكتشف اما من قبيل المنقولات الشرعية او المتشرعية او اللغوية، او العرفية، اعني ان الترادف قد يحصل بين كلمة مهجورة كانت قد وضعت قديما بازاء معناها وبين بديلها او رديفها في نفس ذلك المعنى في الزمن اللاحق، فتدبر.

ثم ان اختلاف هذه الكلمات يكون من حيث اتفقت إذ يقودنا هذا التشابه إلى البحث في اشتقاقات هذه الكلمات لنقف على دقة في التفريق لا تعرفها بهذا المثال إلا العربية دون كثير من اللغات لذلك أقول باطراد الفروق اللغوية في العربية وندرة الترادف المحض وذلك فيما نسي اشتقاقه ولكن قد نستعين عليه بالاشتقاق الأكبر .

ولمعرفة المرادفات يمكن الاسترشاد بمعيار الأستبدال، ولكن

الأستبدال المطلق لكلمتين غير مقبول. المعنى فريد من نوعه وفردى لكل كلمة في اللغة العربية. والترادف الاصطلاحي هو: ما يكون فيه المعنى قد وضع له أكثر من لفظ لغرض الدلالة عليه، ومثاله الحيوان المفترس فإنَّ له مجموعة من الألفاظ وضعت للدلالة عليه مثل الأسد والليث والهزير.

والمشترك اللفظي هو: ما يكون فيه اللفظ قد وضع بوضعين أو أكثر كل وضع يكون فيه المعنى الموضوع له اللفظ مغايراً للمعنى الموضوع له نفس اللفظ في الوضع الآخر، ومثاله: لفظ «القرء»، قوله تعالى: (يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)^(١) فإنه موضوع بوضعين، فهو موضوع بالوضع الأول لمعنى الطهر، وموضوع في الوضع الثاني لمعنى الحيض. والقرء عند اهل الحجاز الطهر؛ وعند اهل العراق الحيض قيل وكلُّ اصاب لان القرء خروج من شئ الى شئ فخرجت المرأة من الحيض الى الطهر و من الطهر الى الحيض، وقيل القرء الوقت يقال رجع فلان لقرءه اي لوقته الذي كان يرجع فيه فالحيض ثان لوقت الطهر والطهر ثان لوقت الحيض. وبه يكون المشترك اللفظي محتاجاً في مقام تعيين المراد منه إلى قرينة، وهذا يقتضي الإجمال في المعنى المراد مع فقدان القرينة، وهذا المقدار لا محذور فيه ؛ وذلك لأنه قد يتعلّق غرض المتكلّم بالإجمال في مراده ثم إنه يمكن أن يتحقّق

الفرض من الوضع وهو تفهيم المراد عن طريق وضع قرينة على المراد.

والمشترك المعنوي: هو اللفظ الموضوع للمعنى الكلّي والذي يكون استعماله في أفراد المعنى الكلّي بلحاظ اشتراك هذه الافراد في صدق المفهوم الكلّي عليها.

فلفظ الإنسان مثلاً قد وضع بإزاء مفهوم كلّي هو الحيوان الناطق، وحينئذ صحّ استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وخالد باعتبار أنّ هذه أفراد لمفهوم الحيوان الناطق، فاستعمال لفظ الإنسان في كل واحد من هذه الأفراد لم ينشأ عن وضع لفظ الإنسان لكل واحد بوضع على حدة بل نشأ عن وضع لفظ الإنسان للحقيقة المشتركة بين هذه الافراد، ومن هنا كان لفظ الإنسان مشتركاً معنوياً. وبما ذكرناه يتضح أنّ المشترك المعنوي هو عبارة عن اللفظ الموضوع للجامع ويكون استعماله في أفراد ومصاديق الجامع بلحاظ أنّ هذه الافراد منطبق لذلك الجامع.

لذا قال (قده): الثالث عشر: الترادف والاشتراك: لا ينبغي الاشكال في امكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من انكرهما. وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان. ولكن ينبغي ان نتكلم في نشأتها، فانه يجوز ان يكونا من وضع

واضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلاً - لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر.

وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا.. وهكذا.

فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والاقوام والاقطار في الجملة. ولا تهمنا الاطالة في ذلك.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

من الواضح أنه يجوز استعمال اللفظ المشترك إذا اقترن بقريئة عامة أو خاصة تبين معناه الذي استعمل فيه وهذا مما لا كلام فيه ولا يساوره الشك من أي جهة، وإنما الشك يحصل مع خلو الكلام من أي قريئة فلا يرج منها أي معنى من معانيه فيكون اللفظ مجملاً من هذه الجهة، أي من جهة عدم الفهم من إرادة أي معنى من المعاني. وقد وقع

الخلاف بين الاعلام في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال، بنحو كان كل واحد من المعنيين أو المعاني كما إذا لم يستعمل اللفظ الا فيه على أقوال:

ثالثها عدم الجواز بنحو الحقيقة والجواز على نحو المجاز ورابعها التفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع بعدم الجواز في الأول والجواز في الثاني. ولا يهمنا الآن الخوض في بيانها.

وما هو الحق منها عند الماتن هو عدم جواز استعمال اللفظ في عدة معاني على نحو ارادة كل معنى منها وحده في نفس اللحاظ. والدليل عليه آت.

لذا قال (قده): استعمال اللفظ في اكثر من معنى: ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملا لا دلالة له على أحد معانيه.

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

وانما وقع البحث والخلاف في جواز ارادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مرادا من اللفظ على حدة، وكأن اللفظ قد جعل للدلالة

عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها.

وانما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال. (اي استعمال

اللفظ في عدة معاني على نحو ارادة كل معنى منها وحده).

واستدل لعدم جواز استعمال اللفظ في عدة معاني على نحو ارادة

كل معنى منها وحده: (ب) ايجادية الالفاظ للمعاني)، التي وضعت بازائها في صقع الذهن وهو احد الوجودات التي اشير اليها في علمي المنطق والفلسفة للاشياء فانهم ذكروا في محله ان الموجودات تتعين بوجودها العيني الخارجي والذهني الذي يحصل بمجرد سماع اللفظ في مرحلة التصور وخطور المعنى في الذهن، فاستدل الماتن (ره) بهذا البيان على استحالة ايجاد معنى آخر بنفس آلة الایجاد الواحدة .

بعبارة ثانية، ان اللفظ لو خلي من القرينية لا يكون الا لايجاد

المعنى الذي وضع له، وهذا الایجاد للمعنى جعلي تنزيلي عرضي، اي لا يوجد عندنا الا وجود حقيقي واحد الذي هو الوجود الذاتي للفظ، اما وجود المعنى فهو ثانيا وبالتبع وليس اولاً وبالذات، فان وجود اللفظ هو اولاً وبالذات واما وجود المعنى فهو ثانيا وبالتبع.

لذا قال (قده): (الدليل): ان استعمال اي لفظ في معنى انما

هو بمعنى ايجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، لان وجود اللفظ وجود

للمعنى تنزيلا.

فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولا وبالذات،
والى المعنى تنزيلا، ثانيا وبالعرض فإذا أوجد المتكلم اللفظ
لأجل استعماله في المعنى فكانما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى
المخاطب (وهذا هو اليجاد التنزيلي) .

ثم أشار الماتن الى دليل اللحاظ والآلية الذي ذهب اليه المحقق
العراقي (ره) في مقالاته على الاصول من أنه بناء على أن اللفظ
يلحظ في مقام الاستعمال لحاظا آليا يلزم في حالة استعمال اللفظ
في أكثر من معنى اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد وهو اللفظ، لأن
كلا من المعنيين ملحوظ باللحاظ الاستقلالي وكل من هذين
اللحاظين يصل إلى المعنى بتوسط اللفظ ومرورا منه إليه كما هو
معنى الآلية، وهو يعني مرور لحاظين من اللفظ إلى المعنيين في وقت
واحد، وهو معنى لزوم اجتماع لحاظين آليين على اللفظ في استعمال
واحد وهو غير معقول.

ثم مثل له بالصورة في المرأة وكيفية لحاظها من قبل الرائي لها
فيلحظ المرأة أولا وبالذات والصورة التي نقشت فيها او انعكست منها
ثانيا وبالاتباع والعرض. فالوجود الحقيقي للمرأة ونفس وجود المرأة
ينسب الى الصورة ثانيا.

لذا قال (قده): فلذلك يكون اللفظ ملحوظا (اللحاظ هو عبارة

عن توجه النفس إلى شئ ملحوظ بعد تصويره وإيجاده في الذهن) للمتكلم بل للسامع التّ وطريقا للمعنى وفانيا فيه وتبعا للحاظه، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا (اي لحاظ الآتيه) نظير الصورة في المرأة، فان الصورة موجودة بوجود المرأة، والوجود الحقيقي للمرأة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانيا، وبالعرض.

فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فانما ينظر إليها بطريق المرأة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والاصالة وللمرأة بالآلية والتبع فتكون المرأة كاللفظ ملحوظة تبعا للحاظ الصورة.

ثم ذكر الماتن دليل الإفناء وهو اندماج صورة المعنى في صورة اللفظ، والذي يظهر من كلمات الأخوند الخراساني صاحب الكفاية^(١): هو ان الاستعمال عبارة عن إفناء اللفظ في معناه بنحو يكون اللفظ ملحوظا باللاحاظ الآلي ومرآة للمعنى، ويستحيل وحدة الفاني مع تعدد المفني فيه في عالم اللحاظ، لأن الفناء يستدعي العينية في التصور واللاحاظ وهو خلف التعدد.

ويكلمة أخرى: مع فنائيه - اللفظ - في أحد المعنيين فأى وجود

يبقى له لكي يفرض فناؤه في المعنى الآخر. إذ الشئ الواحد لا يقبل الضاء إلا مرة واحدة .

لذا قال (قده): وفانية فيها فناء العنوان في المعنونة^(١).

النتيجة: ان الشئ الواحد لا يقبل الا وجودا واحدا في النفس في آن واحد، فالمرآتية والآلية لا قدرة فيها لايجاد اكثر من معنى واحدا في الذهن في وقت واحد ارايت كيف انك لا يمكنك ان تجد الا صورة واحدة في المرآة تسعها باكملها!! فلو امكن ذلك لامكنك ان ترى اكثر من سعة المرآة فكل مرآة لا تعطيك الا ما يسعها او انها تعطيك مجموع عدة صور مركبة مردها الى صورة واحدة. كذلك في الالفاظ فكل لفظ لا يعطي اكثر مما عين له من معنى ومع تعدد الوضع المعين هي القرينة المعينة في الاشتراك المعنوي والقرينة الصارفة في الاستعمال المجازي.

لذا قال (قده): وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد الا

في معنى واحد، فان استعماله في معنيين مستقلا بان يكون كل منهما (اي من اللفظين) مرادا من اللفظ (المستعمل) كما إذا لم يدكن الانفسه (اي وحده)، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة (اي ان اللفظ اوجد كل منهما اولا وبالاتات)، فـ(عليه) لا بد من لحاظ اللفظ

في أن واحد مرتين بالتبع (إذ لا مانع في الفلسفة من أن يكون للوجود

الواحد ماهيتان احدهما بالأصالة والأخرى بالتبع، فالوجود اللفظي له ماهية

بالأصالة وهي مقولة الكيف المسموع وماهية بالتبع وهي المعنى أي الصورة

الذهنية الحاضرة عند اطلاق اللفظ، شأنها شأن أي ماهية عند الاحساس

بوجودها المشخص لها . اما ان يكون للوجود الواحد ماهيتان وكلاهما بالتبع

فهذا محال . فيكون معنى العبارة هكذا: ان قلت بجواز استعمال لفظ واحد

في معنيين لازمه لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بلحاظين مع ان الملحوظ

واحد اصبح للملحوظ الواحد وجودان وكلاهما بالتبع . ومعنى ذلك

اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد أعني به اللفظ

الفاني (اي المتوحد مع اللفظ بوجوده الذهني) في كل من المعنيين،

وهو محال بالضرورة (توجه اللحاظين إلى لفظ واحد او ملحوظ واحد وهو

محال لأوله إلى اجتماع المثليين في شئ واحد كما لا يخفى) فإن الشئ

الواحد لا يقبل الا وجودا واحدا في النفس (اي الذهن) في آن واحد

(اي ان اللفظ الواحد يفنى في معنى واحد عند الاستعمال ومجال ان يفنى

في معنيين من جهة واحدة في آن واحد، حيث ان لا يسع اللفظ الا الفناء في

معنى واحد لا في معنيين) . الا ترى انه لا يمكن أن يقع لك (اي لا

يمكنك) أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرأة كلها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها (أي الصورة تستوعب المرأة بتمامها) أيضا أن هذا محال (صورتان في مرآة واحدة وكل من الصورتين مستوعب لها بتمامها هذا محال عقلا). وكذلك (أي محال) النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا ولم يحك إلا عنه. نعم (يستدرك في إمكان لحاظ لفظ بلحاظين لكن بوقتتين وليس بوقت وأن واحد) يجوز لحاظ اللفظ فانيا في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانيا في معنى آخر في استعمال ثان (في وقت آخر)، مثل ما تنظر في المرأة إلى صورة تسعها (أي مستوعب لكل المرأة)، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها. وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع (لا جميع) معنيين في استعمال واحد ولو مجازا مثلما تنظر في المرأة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين.

أما مثال استعمال اللفظ في مجموع معنيين فإنه قد يستعمل ويطلق لفظ (القرآن) على السورة وعلى الآية، فيصدق على السورة أنها قرآن وبعض من القرآن، بالاعتبارين، على أنا نقول: إن القرآن قد وضع - بحسب الاشتراك - للمجموع الشخصي وضعا آخر.

فيصح بهذا الاعتبار أن يقال: السورة بعض القرآن لا فيما لم

يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم، كالعشرة، فإنها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة، فلا يصدق على البعض، بخلاف نحو الماء أيضاً، فإنه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع، فيصدق على الكل وعلى أي بعض فرض منه، فيقال: هذا البحر ماء، ويراد بالماء مفهومه الكلي. ويقال: إنه بعض الماء، ويراد به مجموع المياه الذي هو أحد جزئيات ذلك المفهوم، أي أن يراد بالمعاني المتعددة أو المعنيين الذي استعمل اللفظ فيهما صورة واحدة تشكل ائتلافاً لحاظياً بحيث يكون كل معنى جزءاً من هذا الكل، وهذا هو مقصودهم بلفظ المجموع، ولا اشكال في خروجه عن مورد البحث لوحدته وعدم تكرار المعاني .

لذا قال (قده): وفي الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرأة إلى صورة واحدة لمجموع الشئيين.

تنبيهان

الاول - انه لا فرق في جواز الاستعمال في المعنيين
(الاول) - انه لا فرق في جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين (بأن يكون للفظ واحد معنيان احدهما جلي والآخر خفي، ويكون المراد الجدي للمتكلم هو المعنى الخفي لكن المتبادر للسامع

هو المعنى الجلي، كما نقل ابن قتيبة في كتابه اختلاف الحديث: ان خارجياً طلب من أحد الشيعة أن يتبرأ من علي (عليه السلام) وعثمان، فقال: أنا من علي ومن عثمان بريء^(١) أو مجازيين (كالقضان والشجاع في لفظ الاسد أو مختلفين) (مثل القرء الذي يعني الطهر والحيض، هذه الاستعمالات لا مانع منها اذا لوحظ كل منها بلحاظ مستقل)، فان المانع وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع (لا المجموع)، فلا يختص (المنع) بالمشارك كما اشتهر.

الثاني: الاستعمال في اكثر من معنى لم يجز في المفرد

هو ان الاستعمال في اكثر من معنى عنده كما انه لا يجوز بالمفرد فانه لا يجوز بالتثنية والجمع وان كانا (التثنية والجمع) موضوعين لافادة التعدد، الا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع. فان مادة لفظ (عين) وهي (ع،ي،ن) طرأ على هذه المادة (الاف والنون) في التثنية كم لوقيل (عينان) (والواو والنون) في

الجمع كما لو قيل (عيون)، فان أريد من المادة (عين) خصوص الباصرة فالتعدد يكون في خصوص الباصرة أي فردان من الباصرة، وان أريد من مادة (عين) خصوص ينبوع فصي التثنية والجمع يكون المراد من تعددها خصوص ينبوع كذلك وهكذا.. اما ارادة الباصرة والينبوع من تثنيتهما او جمعها فيكون مرده الى استعمال اللفظ في اكثر من معنى في نفس اللحاظ الواحد للملحوظ الواحد وهو كما علمت محال. هذا ما ذهب اليه الماتن.

وقد ذكر الماتن راي لابن الشهيد الثاني الشيخ حسن (ره) صاحب معالم قوله: والأقوى عندي جوازه مطلقا، لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة. أي ان الاستعمال في اكثر من معنى ان لم يجز حقيقة في المفرد فهو جائز أي استعمال اللفظ في اكثر من معنى يجوز بنحو الحقيقة في التثنية والجمع.

واستدل على ذلك قائلا: لنا على الجواز انتفاء المانع، بما سنبينه: من بطلان ما تمسك به المانعون، وعلى كونه مجازا في المفرد: تبادر الوحدة منه عند إطلاق اللفظ، فيفتقر إرادة الجميع منه إلى إلغاء اعتبار قيد الوحدة. فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه. لكن وجود العلاقة المصححة للتجاوز أعني: علاقة الكل والجزء يجوزه، فيكون مجازا. هذا بالنسبة الى استعمال اللفظ في المعنى الواحد وانه استعمال على سبيل المجاز. ثم استدل على ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى حقيقة بقوله: ولنا على كونه حقيقة

في التثنية والجمع: أنهما في قوة تكرير المفرد بالعطف.. الى ان قال:
وحينئذ، فكما أنه يجوز إرادة المعاني المتعددة من الألفاظ المفردة
المتحدة المتعاطفة، على أن يكون كل واحد منها مستعملا في معنى
بطريق الحقيقة، فكذا ما هو في قوته^(١).

لذا قال (قده): (الثاني) - ذكر بعضهم ان الاستعمال في
اكثر من معنى ان لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع، بأن
يراد من كلمة عيينين - مثلا - فرد من العين الباصرة وفرد من
العين النابغة، فلفظ عين - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية
في معنيين: في الباصرة والنابغة.

وهذا شأنه في الامكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحد
من كلمة عيينين بان يراد بها فردان من العين الباصرة مثلا، فإذا
صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

واستدل على ذلك بما ملخصه: ان التثنية والجمع في قوة
تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عيانا فكانما قيل: عين
وعين.

واذ يجوز في قولك (عين وعين) ان تستعمل أحدهما في

(١) معالم الدين ص ٤٠ قال: ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع: أنهما
في قوة تكرير المفرد بالعطف.

الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتها أعني (عينين). وكذا الحال في الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد.

و (الدليل): ان التثنية والجمع وان كانا موضوعين لافادة التعدد، الا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع.

فإذا قيل (عينان) مثلا، فان أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها أي فردان منهما، وان أريد منها خصوص النابعة مثلا فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو أريد الباصرة والنابعة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة وفرد من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته. وأما أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من

المادة (يعني المراد من التثنية في المعنى غي مادة (عين) مثلا عين الباصرة

وعين الينبوع) لا تكرار نفس المعنى المراد منها. (أي لا ان يكون المراد

من العينين الباصرتين مثلا). فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع

فردان (لفظ عينان يراد منهما الباصرتان) أو فرد من طبيعتين (طبيعي

الباصرة وطبيعي الينبوع) أو طبائع متعددة (في حال الجمع مثل طبيعي

الباصرة وطبيعي ينبوع وطبيعي الجاسوس) لا يمكن ذلك أبدا إلا ان يراد من المادة (العين) (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز، فتستعمل المادة (العين) في معنى واحد وهو معنى (مسمى هذا اللفظ) وان كان مجازا، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى. فإذا قيل (محمدان) فمعناه فردان فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد)، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازا.

الرابع عشر: الحقيقة الشرعية

ان لفظ الصلاة والزكاة والحج وغيرها لها في لغة العرب معانٍ معينة، فالصلاة تعني الدعاء، والحج يعني القصد، والزكاة تعني النمو وهكذا، وبعد ان جاء الإسلام أعطى لهذه الألفاظ معاني شرعية جديدة لم تكن ثابتة لها سابقاً.

وقد وقع الكلام بين الأصوليين في ان وضع هذه الألفاظ للمعاني الشرعية الجديدة هل تم في زمن النبي صلى الله عليه وآله، او حصل في زمن الأئمة عليهم السلام؟ فان فرض حصول الوضع في زمنه صلى

الله عليه وآله، فمعنى هذا ثبوت الحقيقة الشرعية.

وان تم في عهد الأئمة عليهم السلام، فمعنى ذلك عدم ثبوتها بل ثبوت الحقيقة التشريعية (نسبة إلى المشرعة وهم جميع المسلمين ما عدا النبي - صلى الله عليه وآله - بينما الحقيقة الشرعية نسبة إلى الشارع وهو النبي صلى الله عليه وآله)، فالحقيقة الشرعية إذن تعني وضع الألفاظ للمعاني الجديدة في خصوص عهد النبي صلى الله عليه وآله، فإذا قيل لفظ الصلاة حقيقة شرعية في العبادة الخاصة وآله، فالمقصود وضعه في عهده - صلى الله عليه وآله - للمعنى الشرعي.

والفرق بين الحقيقة الشرعية والحقيقة التشريعية ان الوضع في الأولى يكون حاصلاً في عهده - صلى الله عليه وآله - بخلافه في الثانية فانه يكون حاصلاً بعد عهد صلى الله عليه وآله.

لذا قال (قده): الرابع عشر: الحقيقة الشرعية: لا شك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الالفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية، ونجزم بان هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الاسلام، وانما نقلت تلك الالفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية.

هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع في عصر بعده على

لسان أتباعه المتشعبة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشعبة.

الفائدة من البحث في الحقيقة الشرعية

وتظهر فائدة هذا البحث فيما إذا ورد مثل لفظ الصلاة في آية أو رواية وشك في المقصود منه أهو المعنى الشرعي أو المعنى اللغوي فبناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية لأبد من الحمل على المعنى الشرعي وبناءً على عدم ثبوتها لأبد من الحمل على المعنى اللغوي.

لذا قال (قده): والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة.

فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية، بناءً على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور، إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه صلى الله عليه وآله.

ثم ان وضع لفظ الصلاة للمعنى الشرعي يمكن ان يحصل في

عهد النبي صلى الله عليه وآله باحد طريقين:

أ . ان يقول . صلى الله عليه وآله . لاصحابه: وضعت كلمة الصلاة للمعنى الشرعي، وهذا ما يسمى بالوضع التعيني المباشر.

ب - ان يحصل الوضع بسبب كثرة استعمال لفظ الصلاة في المعنى الشرعي وهذا ما يسمى بالوضع التعيني. فان التعرف على ثبوت الحقيقة الشرعية مرهون بثبوت أحد الطريقتين فإذا كان واحد منها ثابتاً فلازم ذلك ثبوتها، ومن هنا يقع الكلام عن ثبوت الطرق المذكورة. أما الطريق الأول - وهو تصريح النبي صلى الله عليه وآله - فهو باطل: فلبعد غايته لأنه لو كان لوصل إلينا مع أنه لم ينقل أحد من المؤرخين انه صلى الله عليه وآله قام يوم كذا في مجلس كذا وقال اني وضعت لفظ الصلاة للأركان المخصوصة، خصوصاً مع وفور الدواعي على نقل ما يصدر منه صلى الله عليه وآله.

لذا قال (قده): والتحقيق في المسألة ان يقال: ان نقل تلك الالفاظ إلى المعاني المستحدثة اما بالوضع التعيني أو التعيني: أما (الاول) فهو مقطوع العدم لانه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الاخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبداً.

وأما الطريق الثاني . وهو الوضع التعيني بكثرة الاستعمال - فهو

بحاجة إلى اقتران أمرين:

أ - أن لا يكون المعنى الشرعي لكلمة الصلاة ثابتاً قبل الإسلام
والأ كان حقيقة لغوية لا شرعية، وتحقق ذلك - عدم ثبوت المعنى
الشرعي قبل الإسلام - قابل للمناقشة فان من القريب جداً ثبوت
المعاني الشرعية قبل الإسلام، إذ الجزيرة العربية كانت تضم مختلف
أصحاب الديانات كاليهود والنصارى وغيرهم وكانت الصلاة والصوم
والحج وغيرها بمعانيها الشرعية ثابتة عندهم، ومما يؤيد ذلك جملة
من الآيات كقوله تعالى ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً﴾ وقوله
تعالى ﴿ادّن في الناس بالحج يأتوك﴾ وقوله تعالى ﴿وكتب عليكم
الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ فان الآيات المذكورة تدل على
ان المعاني الشرعية المذكورة كانت ثابتة قبل الإسلام.

ب - ان يفرض تكرار استعمال كلمة الصلاة ونظائرها في المعنى
الشرعي في عهده . صلى الله عليه وآله - وعلى لسانه بالخصوص حتى
يحصل بذلك الوضع التعيني في عهده - صلى الله عليه وآله - مع ان
ثبوت ذلك قابل للتأمل من ناحيتين:

الأولى: انا لا نجزم بتكرار استعمال كلمة الصلاة مثلاً في المعنى
الشرعي في لسانه - صلى الله عليه وآله - بالخصوص وإنما كثر
استعمالها في مجموع لسانه . صلى الله عليه وآله . ولسان أصحابه.

الثانية: وعلى تقدير التسليم بتكرار الاستعمال في لسانه - صلى
الله عليه وآله - فيمكن القول بان استعمالها كان مجازاً ومع القرينة،

وواضح ان كثرة الاستعمال انما تجدي في حصول الوضع التعيني فيما لو كان استعمال اللفظ من دون قرينة أما إذا كان مع القرينة فالانس والقرن يحصل بين اللفظ المقيد بالقرينة وبين المعنى الشرعي لا بين اللفظ المجرد عن القرينة والمعنى الشرعي، والمهم هو الثاني.

بل يمكن ان يدعى ان لفظ الصلاة لم يستعمل في المعنى الشرعي حتى على نحو المجاز وإنما هو مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء واستفادة الأجزاء والشرائط تتم من خلال دوال أخرى عليها، كما لو قيل هكذا (الصلاة واجبة مع الركوع والسجود...) فكلمة الصلاة مستعملة في الدعاء الذي هو أحد أجزاء الصلاة لا في المعنى الشرعي، ومن الواضح ان هذا لا ينفع إذ القرن حينئذ يتحقق بين لفظ الصلاة والدعاء لا بين لفظ الصلاة والمعنى الشرعي، والمهم هو الثاني.

لذا قال (قده): وأما (الثاني) فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لان اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به - لا سيما إذا كان المعنى جديدا - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متتالية.

فلا بد - اذن - من حمل تلك الالفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الاثمة عليهم السلام. نعم

كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله غير معلوم وان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئاً. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أن السنة النبوية غير مبتلى بها إلا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة.

وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الالفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لارادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه. على أن الالفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لا سيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله.

الصحيح والاعم

والبحث هنا عن أن ألفاظ العبادات - كالصلاة والصوم والحج - وألفاظ المعاملات كالبيع والإجارة والنكاح هل هي مستعملة في لسان الشارع لخصوص الصحيح منها أو للأعم من الصحيح والفاقد ؟

لذا قال (قده): الصحيح والاعم: من ملحقات المسألة السابقة

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

المقدمة الاولى: استعمال الماهيات الجعلية

هل الماهيات الجعلية التي هي مستعملة في لسان الشارع لخصوص الصحيح منها أو للأعم من الصحيح والفاسد؟ وهذا هو محل النزاع وانه لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية أي ان الحقيقة الشرعية وثبوتها او عدمه لا مدخلية له في هذا النزاع سواء قلنا بان الشارع استعمل الفاظ هذه الماهيات من صلاة وحج وصوم وغيرها استعمالا حقيقيا ام كان استعماله لها مجازيا يبقى السؤال للجواب عليه محتاج الى هذا البحث.

ولا شك ان استعمال المشرعة لهذه الماهيات كان تبعا لاستعمال الشارع لها في لسان الأدلة والاحكام الصادرة عنه، سواء قلنا ان استعمال لسان الشارع كان بنحو الحقيقة او المجاز.

فاذا كان القول بان المشرعة كان استعمالاتهم في الصحيح منها حقيقة كان استعمالهم هذا كاشفا ان لسان الشارع استعماله في الصحيح من تلك الماهيات حقيقة وفي الفاسد ممنها مجازا.

بتعبير آخر: اذا قلنا بان المشرعة كانوا يطلقون لفظ الصلاة حقيقة وليس مجازا على خصوص الصلاة الصحيحة، اما الصلاة

الفاسدة كانوا يطلقون عليها لفظ الصلاة مجازا وليس حقيقة، وبما ان المتشركة يتبعون الشارع في مثل هذه ويعتبرونها توقيفية عليه وليس من حقهم الاختراع والابتداع وهذا موقف عليه فنعلم انهم تابعون له فيثبت ان استعمالهم هذا هو استعمال الشارع ايضا، فيكون استعمالهم امارا على استعمال الشارع، مهما كان الشارع استعماله فيها، سواء كان حقيقة او مجازا.

وكذا لو علم منهم انه كان استعمالهم فيها حقيقة للاعم من الصحيح والفاسد فيكون ذلك ايضا امارا على استعمال الشارع فيها كذلك، وان كان استعمال الشارع فيها بنحو المجاز.

لذا قال (قده): وقبل بيان المختار لا بد من تقديم مقدمات: (المقدمة الاولى)- ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لانه قد عرفت ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان المتشركة 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 المتشركة 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 لو علم انها كانت حقيقة في الاعم في عرفهم كان ذلك امارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الاعم أيضا، وان كان استعماله على نحو المجاز.

المقدمة الثانية: المراد من الصحيح

ما المراد من اصطلاحهم بـ(الصحيح) في قولنا الصحيح والاعم، في العبادات او في المعاملات؟ فالعبادة الصحيحة هي التي تمت اجزاؤها وكملت شروطها والواجده للحيثية المرغوبة منها، فان الصلاة الكاملة الاجزاء والتامة الشروط هي الصلاة الصحيحة وكذلك المعاملة، او ان الصلاة موضوعة حقيقة للاعم من التامة الاجزاء والشروط والخصوصيات ومن غير التامة الاجزاء والشروط.

لذا قال (قده): (المقدمة الثانية): ان المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت اجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح اذن معناه: تام الاجزاء والشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الاعم منه ومن الناقص.

المقدمة الثالثة: ثمرة النزاع

ثمرة النزاع يصفها الماتن بان القائل بان الشرع استعمل الماهيات كالصلاة والصوم والحج والنكاح وغيرها للاعم من الصحيح

والفاسد منها حقيقة فمرجع قلبه هذا بان المورد من موارد جريان اصالة الاطلاق وهو أصل لفظي يتمسك به في ظرف الشك في إرادة المتكلم للإطلاق.

مثلا: لو قال المتكلم (أكرم عالما) فإن هذا الخطاب ظاهر في الإطلاق كما هو مقتضى الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية إلا أنه قد نحتمل أن المتكلم أراد التقييد من كلامه أي أنه لم يكن مريدا لمطلق العالم وإنما أراد العالم العادل.

وحينئذ يأتي دور أصالة الإطلاق لينفي هذا الاحتمال لعدم وجود قرينة تدلّ عليه، وبذلك يتم إحراز أن ما كان ظاهرا من كلام المتكلم هو ما كان مريدا له جداً.

وفيما نحن فيه لو احتملنا ان الشارع اراد التقييد بالصحيح من لفظ الصلاة حقيقة، اي انه لم يكن مريدا لمطلق الصلاة الاعم من الصحيحة وانما اراد خصوص الصحيحة فاستعمل فيها ووضع لفظ الصلاة في الصحيحة حقيقة وفي الفاسدة وضع لها او استعملت فيها مجازا، فحينئذ ياتي دور اصالة الاطلاق لينفي هذا الاحتمال لعدم وجود قرينة عليه، وبذلك اصحاب هذا القول (الاعمي) يحرزون ان ما كان ظاهرا في لسان الشارع وهو الاعم خو مراده جدا لا غير.

وهذا بخلافه عند القائل بالوضع لخصوص الصحيح والمسمى بالقول (الصحيح) فانه لا يتأتى له الرجوع الى اصالة الاطلاق.

لذا قال (قده): (المقدمة الثالثة): ان ثمرة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للاعم- المسمى (بالاعمي)- إلى أصالة الاطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح- المسمى (بالصحيحي) فانه لا يصح له الرجوع إلى أصالة اطلاق اللفظ.

ولرعاية التوضيح يذكر الماتن مثال: ان المولى اذا جاء منه تكليف بنحو الوجوب وبعد الامتثال شك في حصول ذلك المامور به بالاتيان بمصداق خارجي فحكم هذا الاتيان له صورتان بينهما قدس سره بحالتين ولكل حالة حكمها المغاير للآخرى.

لذا قال (قده): توضيح ذلك: ان المولى إذا أمرنا بإيجاد شئ وشككنا في حصول امتثاله بالاتيان بمصداق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

اما الصورة الاولى: بان يعلم المكلف صدق عنوان المامور به على ذلك المصداق الخارجي اي العمل الذي اتى به في الخارج يعلم المكلف ان عنوان الواجب الذي كلف به ينطبق على الذي اتى به. وبعبارة اخرى: اذا امر المولى بعق رقبة فان المكلف بالعتق يعلم انطباق عنوان العتق على عتق الرقبة الكافرة ولكنه يشك في دخالة وصف الايمان في الرقبة المعتوقة اي ان يحتمل ان غرض المولى من العتق هو عتق رقبة مؤمنة وليس كافرة.

فهنا يكون احتمال المكلف ان هذا القيد الزائد الذي هو وصف

الايمان في الرقبة داخل في غرض المولى فيكون قيذا في المامر به .
ففي هكذا احتمال الرجوع به الى اصالة الاطلاق يكون على القاعدة
فينفي في الاطلاق احتمال تعلق ارادة المولى بقيد او وصف زائد على
طبيعي الحكم فلا يجب عليه تحصيل ذلك القيد الزائد الذي احتمله
او شك في ارادته وتعلق غرض المولى به . فيكون ممثلا للامر لو اعتق
رقبة كافرة ايضا، اي يكون مصداقا وفردا حقيقة للمامور به .

لذا قال (قده): **اولا**: أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك
المصدق، ولكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر
في ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى يعتق رقبة، فانه يعلم بصدق
عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخل
وصف الايمان في غرض المولى فيحتمل ان يكون قيذا للمأمور
به . فالقاعدة في مثل هذا الرجوع إلى أصالة الاطلاق في نفي
اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز
الاكتفاء في الامتثال بالمصدق المشكوك، فيمثل في المثال لو
اعتق رقبة كافرة.

الصورة الثانية: ان يشك المكلف لا بدخالة قيد زائد على المامور
به مع علمه بصدق عنوان المامور به على ما امتثله خارجا بل كان
الشك في نفس ذلك العلم بانطباق عنوان المامور به على ما اتى به
خارجا، فلو كان الشيء المامور به من قبيل (فتيمموا صعيدا طيبا)

فالامر هنا هو التيمم بكل ما يصدق انه من الصعيد والمكلف لا يعلم هل الحجر يكون داخلا في معنى الصعيد او ليس بداخل فيكون الشك في هذه الحالة ليس بقيد زائد بل بصدق الصعيد كما في المثال على غير التراب .

وفي مثل هكذا فرض لا يكون مجرى لاصالة الاطلاق لادخال المصداق المشكوك فيه ضمن عنوان المأمور به، فلا يكون المأتي به منطبقا على المأمور به، بل لابد من الرجوع في هكذا فرض وصورة الى الاصول العملية لتعين للمكلف وظيفته الشرعية كالاحتياط او البراءة. لذا قال (قده): ثانيا: ان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي، كما اذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندري ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أولا فيكون سكنا في صدق الصعيد على غير التراب.

وفي مثله لا يصح الرجوع الى اصالة الاطلاق لادخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفي به في مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع الى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط او البراءة.

ثمرة النزاع: هي معرفة متى يتهىء للمكلف التمسك باصالة الاطلاق من عدمه فان قلنا ان الماهيات الجعلية للشارع موضوعة ومستعملة بلسانه بنحو الاعمية، فيمكن عند الشك بقيد زائد الرجوع

الى قاعدة اصالة الاطلاق لنفي القيد الزائد عن طبيعة المامور به فلو امر المولى بالصلاة، وبعد امتثال الصلاة في الخارج كانت هذه الصلاة فاقدة لجزء منها كالسورة، هل ينطبق المامور به وهو الصلاة على الصلاة الفاقدة لجزء منها؟

فيكون على القول بـ(الاعمية)، التمسك باصالة الاطلاق كافيا في احراز عنوان (المامور به)، لانه منطبق على هذا المصداق الخارجي وان كان فاقدا لجزءه، فيتمسك حينئذ باطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد او الوصف الزائد.

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

واما على القول الآخر من ان الماهيات الجعلية التي وردت بالسان الشارع مثل الصلاة والصوم والنكاح والحج وغيرها انها موضوعة حقيقة في الصحيح منها، اي على القول بـ(الصحيحي)، فلا يكون مجرى

لاصاله الاطلاق عند الشك بالمأتي به وانه منطبق عليه عنوان المأمور به، فلا يمكن ان يثبت فيه المطابقة هذه، لفرض ان الصحيح هو عنوان المأمور به فقط، وان المأتي به لا ينطبق عليه فليس بصحيح، فهو ليس بصلاة اذا كان المقصود من عنوان الصلاة الصحيح من الصلاة اي غير الفاقدة لجزء منها، فما يشك في صحته يشك ايضا في انطباق عنوان المأمور به عليه.

وعليه لا يصح الرجوع الى اصاله الاطلاق في تصحيح انطباق المأمور به عليه عند الشك بفقده جزء من اجزائه المركب منها. ففي مقام الامتثال لا يكتفى به بل لابد للمكلف عند الشك في الرجوع الى الاصول العملية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى:

لذا قال (قده): 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 الفاقدة للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة.

فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا يصح الرجوع إلى أصالة الاطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدتها في مقام الامتثال، بل لابد من

الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابہ إن شاء الله تعالى.

المختار للماتن في الماهيات الجعلية الواردة بلسان الشارع مثل الصلاة والصيام والحج وغيرها انها موضوعة للاعم من الصحيح الفاسد، فان الصلاة التامة كما يطلق عليها لفظ الصلاة فان الصلاة الفاقدة للسورة يطلق عليها لفظ الصلاة حقيقة، وهكذا بالنسبة للماهيات الاخرى، واستدل على مختاره رحمه الله بالتبادر، وبعدم صحة السلب، وبالوجدان، فاننا نسمي الصلاة، صلاة وان كانت فاقدة لجزء منها، فيكفي لاطلاق لفظ الصلاة على كل هيئة لها وان كانت فاقدة لبعض اجزاء الصلاة المعروفة، ولا يمكن ان نسلب عنها هذه التسمية والتبادر وعدم سلب لفظة الصلاة عن الفاسد منها، امارتان وعلامتان على ان الواضع وضع لفظ الصلاة حقيقة في الصحيح منها والفاسد ايضا على ما تقدم في علامات الحقيقة والمجاز.

وكذلك كل الماهيات الجعلية التي جعلها الشارع ووردت في لسان الروايات الشريفة. كالحج، فاننا نسمي الحج حجا وان كان المكلف افسده بجماع او ترك ركن منه عمدا. والصوم صوم وان جامع في نهار صومه وهكذا..

لذا قال (قده): المختار في المسألة: إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم. والدليل: التبادر وعدم

صحة السلب عن الفاسد، وهما امارتا الحقيقة - كما تقدم -

وهم ودفع

اما الوهم: لعل لمتوهم يتوهم ويشكل على مختار الماتن القائل بالاعمى من ان قولكم بان الوضع في هذه الماهيات للاعم معناه ان مثل الصلاة وضعت للماهية الواجدة والفاقدة لبعض الاجزاء حقيقة على حد سواء، فالسؤال هو: فكيف يتهىء للوضع ان يتصور معنى واحدا للفاقد والواجد لهما معا، مع انكم تعلمون انه ليس بينهما معنى كلياً جامعاً مشتركاً كما في الوضع في اسماء الاجناس كالانسان المشترك بين زيد وخالد ليمكن ان يتصوره الوضع في عملية الوضع؟

لذا قال (قده): وهم ودفع: (الوهم) - قد يعترض على المختار فيقال: انه لا يمكن الوضع بازاء الاعم، لان الوضع له يستدعي ان نتصور معنى كلياً جامعاً بين افراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في اسماء الاجناس.

نعم القول بالصحيح يمكن ان يتصور معنى كلياً مشتركاً بين افراد الصلاة الصحيحة التامة الاجزاء وغير الفاقدة لبعضها فيمكن للوضع تصور المعنى المشترك لها، اما تصور معنى مشترك بين الصبح والفساد هذا يمكن تصوره فيستحيل.

لذا قال (قده): وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور

كلي جامع بين مراتبه وأفراده. ولاشك أن مراتب الصلاة - مثلاً - الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

يوضح الماتن الوهم أو الاشكال بتدخل مصطلحي التبديل والترديد في حقيقة الماهية، فالمستشكل أو المتوهم يشكل على القول بالاعمي الذي ذهب إليه المصنف بانها تتم تقولون ان الماهية مثل الصلاة اذا كانت فاقدة للسورة فثابت بالوضعانها صلاة كيف وان الماهية للصلاة سيحصل فيها التبديل والترديد، وكل منهما غير معقول لانهما ان حصل في الماهية يعني ابهامها وهو مستحيل. هذا هو تقرير الاشكال على القول بالاعمي او توهم عدم امكان تصور المعنى الكلي المشترك بين الصحيح والفاقد .

لذا قال (قده): توضيح ذلك: ان أي جزء من اجزاء الصلاة حتى الاركان إذا فرض عدمه يصح اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالاعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الاجزاء. وعليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبديل في حقيقة الماهية، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الاجزاء لان أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله. وكل منهما - أي التبديل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول إذ أن كل ماهية

تفرض لا بد ان تكون متعينة في حد ذاتها وان كانت مبهمّة من جهة تشخصاتها الفردية، والتبدل أو التردد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها وهو مستحيل.

واما الدفع: بان يقال ان ما ذهبتُم اليه من تبدل وترديد لا يلزم منه عدم امكان تصور معنى كلياً مشتركاً بين الصحيح والفاقد فهو نظير الوضع في لفظ (كلمة) فانه يصدق على اجتماع اي حرفين وان تبدلا بغيرهما فاجتماع الالف والباء يعني كلمة (اب)، واجتماع الالف والميم هو كلمة ايضا وان وضعت دلالة على (ام) فهذا غير ضائر بتصور نفس حروف لفظ (كلمة) من الواضع عند الوضع.

فان الجامع والمعنى المشترك هو ما تتركب من حرفين اي حرفين كانا فصاعداً وضع له لفظ (كلمة)، فمع ان الحروف كثيرة فيجوز ان يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمة عليه .

لذا قال (قده): (الدفع): ان هذا التبادل في الاجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الافراد، ولا يلزم التبدل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الافراد.

وهذا نظير لفظ (الكلمة) الموضوع لما تتركب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الافراد هو ما تتركب من حرفين فصاعداً، مع أن الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من

الالف 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.

تصحيح الوضع بالكلبي المعين (اي الكلبي المحصور باجزاء معينة): اما كيفية تصحيح الوضع على القول بالاعمى فيمكن للواضع ان يتصور اجزاء الصلاة جميعها من تكبيرة الاحرام والسورة والركوع والسجود وغيرها ..

وهذه الاجزاء معينة ومعروفة فيضع لفظ الصلاة للماهية الطبيعية المركبة من خمسة اجزاء فصاعدا من مجموع تلك الاجزاء، فعند وجود تمام الاجزاء فيصدق عليها انها صلاة وكذلك يصدق عليها حقيقة انها صلاة ان وجد بعضها لا جميعها . بل الذي لا يمكن تصور جميع الافراد فيه هو خصوص المراتب الصحيحة للصلاة او اي ماهية اخرى . والتفصيل موكول الى بحوث اوسع .

لذا قال (قده): وكيفية تصحيح الوضع في ذلك: ان الواضع يتصور - اولاً - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ (الكلمة) بازاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا (فصاعداً) بيان الكلمة تصدق على الاكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

ولا يلزم الترديد في الماهية، فان الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب من حرفين فصاعدا، والتبدل والترديد انما يكون في اجزاء افرادها.

وقد يسمى ذلك الكلى في المعين أو الكلى المحصور في اجزاء معينة.

وفي المثال اجزائه المعينة هي الحروف الهجائية كلها. وعلى هذا ينبغي ان يقاس لفظ الصلاة مثلا، فانه يمكن تصور جميع اجزاء الصلاة في مراتبها كلها وهي - أي هذا الاجزاء - معينة معروفة كالخروف الهجائية، فيضع اللفظ بازاء طبيعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها - مثلا - فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضا. بل الحق ان الذي لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

تنبيهان

في عدم جريان النزاع في المعاملات

أن العلماء فصلوا بين البحث في ألفاظ العبادات وبين البحث في ألفاظ المعاملات، وقد انتهى البحث في ألفاظ العبادات ونشره الآن في البحث حول (أسماء المعاملات) أي ألفاظها. حيث أن البحث في الصحيح والأعم يشمل ألفاظ المعاملات أيضاً، فإن هذا البحث لا يكتمل بدون البحث في أسماء المعاملات. ولذلك نبه عنها المصنف بتنبيهين.

التنبيه الاول: لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

توقف جريان النزاع بين الصحيح والأعمي في ألفاظ المعاملات على تحديد كونها موضوعة للأسباب أو المسبب عنها.

لذا قال (قده): **اولا: لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات ان ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح - والايقاعات كالطلاق والعق يمكن تصوير وضعها على أحد نحويين.**

والخلاصة: أن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب لأنها هي التي يمكن أن تنشأ والمسببات مترتبة على ما أنشئ، فمعنى: بعث أنشأت البيع، أو قمت بما هو سبب للبيع، وهذا الإنشاء السبب، أو الفعل السبب، قد يكون تام الأجزاء والشرائط - كما إذا توفرت جميع شروط

العقد من ملكية وعقل وبلوغ، وقبول وإيجاب، وغير ذلك - وقد يكون ناقصاً كما إذا لم تتوفر جميع الشروط والأجزاء.

فإن إمكانية النقص والتمام في الأسباب هي نفسها تعبير آخر عن الصحة والفساد، فقد عرفت أن الصحة والفساد بمعنى التمام والنقص. وينبغي التنبيه على أن (أسامي المعاملات) أو الفاظها تشمل (الإيقاعات) كالوقف والنذر والطلاق والعتق، وكل ما يتحقق بطرف واحد ولا يشترط فيه وجود طرف ثان.

لذا قال (قده): أولاً- أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق والحريّة ونحوها.

ونعني بالسبب انشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معا في العقود، والإيجاب فقط في الإيقاعات.

وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح أن يفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصحيحة أعني تامة الأجزاء والشرائط في المسبب، أو للأعم من الصحيحة والفسادة.

ونعني بالفسادة ما لا يؤثر في المسبب أما لفقدان جزء أو شرط.

التنبيه الثاني: أن تكون موضوعة للمسببات

وخلاصة الكلام فيه هو أن كون الفاضل المعاملات - كالبيع والنكاح - والايقاعات - كالطلاق والعتق . موضوعة للمسببات يعني أن لفظ البيع مثلاً موضوع للملكية المسببة عنه، والملكية أمر بسيط إما أن توجد أو لا توجد، فلا تتصف بالصحة والفساد، فلا توجد ملكية فاسدة، وكذا النكاح والطلاق والعتق في الايقاعات، وعليه فكونها موضوعة للمسببات . كالملكية، والزوجية، والتسريح الذي هو مسبب عن الطلاق، والحرية . يلغي إمكانية جريان النزاع فيها بين الصحيح والأعم .

لذا قال (قده): ثانياً. أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزع المتقدم لا يصح فرضه في المعاملات، لأنها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من أجزاء وشرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى. فهذا عقد البيع - مثلاً - إما أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صحة العقد أولاً، فإن كان الأول اتصف بالصحة وإن كان الثاني اتصف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لأنها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لا توجد أصلاً لأنها توجد فاسدة. فإذا أريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد

حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

ثانيا - لا ثمرة للنزاع في المعاملات الا في الجملة

تقدم في ألفاظ العبادات أن كونها موضوعة للصحيحة يوجب إجمالها، فلا يجوز للصحيح التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً، كما إذا شككنا في جزئية السورة في الصلاة، فإنه لا يجوز التمسك بالإطلاق لنفي جزئية السورة، ويكون لفظ الصلاة مجملاً، أما الأعمى فيجوز له التمسك بالإطلاق لنفي جزئية السورة ولا يكون اللفظ عنده مجملاً.

لذا قال (قده): ثانياً - لا ثمرة للنزاع في المعاملات الا في الجملة: قد عرفت أنه على القول بوضع اللفظ (العبادات) للصحيحة لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقده. واحراز صدق الاسم على الفاقده شرط في صحة التمسك بالإطلاق.

والسؤال هنا: هل كون ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح يوجب إجمالها كما هو الحال في ألفاظ العبادات؟ ويجب الماتن على ذلك بالنفي، موضحاً الفرق بأن هناك أصلاً نرجع إليه عند الشك في المراد وهو الفهم العرفي، فإن الشارع عندما يكون في مقام البيان ولا ينصب قرينة على أنه يريد شيئاً آخر غير ما أراده العرف فإن كلامه

يحمل على ما يفهمه أهل العرف، ولذلك يتمسك العلماء بالإطلاق في أبواب المعاملات مع أنهم يقولون بأن أفاضل المعاملات موضوعة للصحيح.

ولدى التدقيق في ما تقدم تجد أنه مبني على إحراز (كون الشارع في مقام البيان) وهذا يعني أن الأمر مختلف عندما لانحرز ذلك، فلا يجوز التمسك بالإطلاق لأنه قد يكون اشترط إضافة تجعل مراده مختلفاً عما يريده العرف، ولأنه ليس في مقام البيان فلم يبين مراده. لذا قال (قده): إلا أن هذا الكلام لا يجري في أفاضل (المعاملات)، لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل أحد أفاضلها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلا إذا نصب قرينة على خلافه. فإذا شككنا في اعتبار شيء - عند الشارع - في صحة البيع مثلاً، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك باطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن أفاضل المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيذا زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيذاً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح، على المصداق المجرد عن القيد. وحالها في ذلك حال أفاضل العبادات

لو كانت موضوعة للاعم.

نعم إذا احتمل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضا، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحيح (كما هو شأن ألفاظ العبادات)، لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. وأما على القول بالاعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال. فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضا، ولكنها ثمرة نادرة.

الى هنا تنتهي ابحاث المقدمة وكانت عبارة عن مقدمة تمهيدية للدخول الى مقاصد الكتاب التي رتبها الماتن رحمه الله تبعا لما هو مقرر في منهجة ابحاث علم الاصول وقد تقدم منا شرح ذلك في ما تقدم. وهذا شروع في الدخول في المقصد الاول وهو المخصص في مباحث الالفاظ.

المقصد لأول

مباحث الالفاظ

في مباحث هيئات الكلام

وتقع في سبع ابواب:

مباحث الالفاظ

التمهيد

بحث لغوي في دلالة اللفظ

كون اللفظ بحيث إذا أطلق، فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع، وتنقسم هذه الدلالة إلى دلالة مطابقة وتضمنية والتزامية، وهاك شرحها باختصار: ان دلالة اللفظ على تمام مسماه تسمى دلالة (مطابقة)، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة اللفظ على جزئه تسمى دلالة (تضمن)، كدلالة الإنسان على الناطق، ودلالة اللفظ على لازمه الذهني تسمى دلالة التزام.

(واللفظ) ينقسم من حيث الأفراد والتركيب إلى مفرد ومركب، فهو إن دل جزؤه على جزء معناه المقصود منه فمركب، وإلا بأن لم يدل جزؤه على جزء معناه المقصود منه فمفرد سواء لم يكن له جزء أصلا كباء الجر أو كان له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه الموضوع له كالزاي من زيد والعبد من عبد السلام الخ..

والمفرد أنواع: فهو إما ألا يستقل بمعناه وهو الحرف، أو يستقل

في إفادة معناه، فهو فعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة، والا فاسم.

والأسم إما (كلي) أو جزئي، فهو كلي (إن اشترك معناه) أي لم يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، والكلي ينقسم باعتبار تساوي أفراده في التحقق بالمفهوم منه أو عدم تساويها إلى قسمين وهما:

١- كلي (متواطئ): وذلك (إن استوى) تحقق مفهومه في أفراده.

٢- وكلي (مشكك إن تفاوت) تحققه فيها بزيادة أو نقص، أو شدة أو ضعف.

وينقسم الاسم الكلي أيضا إلى جنس جامد، ومشتق، فهو جنس جامد (إن دل على ذات غير معينة) دون الوصف، ويتحقق الاسم الجامد في اسم الجنس كالفرس، وفي علم الجنس كاسامة، والفرق بينهما أن اسم الجنس قد وضع للماهية من حيث هي هي، وأما علم الجنس فقد وضع للماهية من حيث هي متشخصة في الذهن، (و) هو اسم (مشتق إن دل على ذي صفة معينة) أي إن دل على ذات ذي صفة معينة كالفرس والشارب.

وفي مقابل الاسم الكلي، فالاسم (جزئي إن لم يشترك) أي إن منع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه وهو إما (علم) شخص وذلك (إن استقل) في مفهومه، (ومضمر إن لم يستقل) في مفهومه بأن احتاج إلى ما يوضحه من الصلة أو الإشارة أو غيرهما وذلك كضمير التكلم والخطاب والغيبة، وكون الضمير جزئيا هو الراجح عند أكثر

العلماء ومنهم من قال إنه كلي من حيث الوضع وجزئي من حيث الإستعمال.

تقسيم آخر للفظ: وهو باعتبار تعدده واتحاده وتعدد معناه واتحاده.

(اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المفرد) وسمي بذلك لانفراد لفظه بمعناه، (أو يتكثرا) بأن تتعدد الألفاظ والمعاني، (و) هذه الألفاظ (هي) ما يعرف باسم (المتباينة) وسميت بذلك لتباين معانيها واختلافها بخلاف المترادفة سواء (تفاضلت معانيها) في الخارج بأن لم يمكن اجتماع معاني ألفاظها في مصداق واحد وذلك (كالسواد والبياض) والإنسان والفرس، (أو تواصلت) بأن أمكن اجتماع معانيها في بعض المصاديق، فالمصداق يجوز حمل أكثر من معنى عليه وذلك (كالسيف والصارم) باعتبار أن أحدهما ذات والآخر صفة (والناطق والفصيح) باعتبار أن أحدهما صفة والآخر صفة الصفة، والإنسان والحيوان باعتبار أن أحدهما كل والثاني جزء.

(أو تكثر اللفظ واتحد المعنى وهي) الألفاظ (المترادفة أو بالعكس) بأن اتحد اللفظ وتعدد المعنى وهي أقسام؛ فإن تعدد وضع اللفظ للكل أي لكل معنى من معانيه كالعين فمشارك لفظي، والا - بأن لم يوضع للكل بل للبعض ومن ثم نقل إلى غيره واستعمل فيه - فإن نقل اللفظ لعلاقة نوعية بين المعنى الأول والمعنى الثاني واشتهر اللفظ عند أهل الخطاب في المعنى الثاني سمي بالنسبة إلى المعنى

(الأول منقولاً عنه وبالنسبة إلى المعنى الثاني منقولاً إليه) ؛ فاللفظ واحد وتعدد تسميته بحسب المعنى الذي ينسب إليه، وإلا بأن نقل اللفظ لعلاقة نوعية ولكن لم يشتهر في المعنى الثاني بل في الأول (حقيقة) بالنسبة للمعنى الأول (ومجاز) بالنسبة للمعنى الثاني.

النص والمجمل والظاهر والمؤول: (والثلاثة الأول) أي الألفاظ المفردة والمتباينة والمترادفة، وهي الألفاظ المتحدة المعنى تعتبر من ألفاظ النصوص.

والنص هو ما دل على معناه من غير احتمال لغيره، وأما الباقي - وهو كل ما اتحد لفظه وتعدد معناه - فينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ (المتساوي الدلالة) بالنسبة إلى معانيه من اشتهاه له ببعض (مجمل)؛ وهو لفظ لم تتضح دلالاته على معناه وهو هنا يصدق على المشترك فقط، (والراجع) الدلالة بالنسبة إلى أحد معانيه (ظاهر)، والظاهر هو ما دل على المعنى مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً ويصدق هنا على المنقول إليه والحقيقة، (والمرجوح) الدلالة بالنسبة إلى أحد معانيه (مؤول)، والمؤول هو ما دل على معنى مرجوح كالأسد بالنسبة للرجل الشجاع ويصدق هنا على المنقول عنه والمجاز، فإذا دل لفظ الأسد على الحيوان المعروف سمي اللفظ ظاهراً وإذا دل على الرجل الشجاع سمي اللفظ مؤولاً.

وهذا كله باعتبار ذات اللفظ مجرداً عن السياق أما حال كونه في السياق فقد يصبح المؤول ظاهراً وبالعكس وذلك إذا وجدت القرائن

الصارفة سواء كانت حالية أو لفظية، فاللفظ في السياق ينظر إليه باعتبارين؛ باعتبار ذاته وباعتبار السياق الذي وجد فيه، فقولك مثلاً: (رأيت أسداً على المنبر)، فينظر إلى لفظة الأسد التي فيه باعتبارين؛ فباعتبار ذات اللفظ هو ظاهر في الحيوان ومؤول في الرجل الشجاع وباعتبار السياق الذي وجدت فيه هو ظاهر في الرجل الشجاع مؤول في الحيوان والقرينة الصارفة هي لفظ (على المنبر) إذ الحيوان لا يعتليه عادةً.

المحكم والمتشابه: والقدر (المشترك بين النص والظاهر) وهو الرجحان هو ما يصدق عليه أنه (المحكم)، فالمحكم هو لفظ واضح الدلالة على معناه إما لأنه لم يحتمل غير هذا المعنى وهو النص أو لأنه يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً وهو الظاهر، والقدر المشترك (بين المجمل والمؤول) وهو عدم الرجحان هو ما يصدق عليه أنه (المتشابه)، فالمتشابه هو لفظ ليس راجح المعنى إما لأنه مرجوح في هذا المعنى وهو المؤول أو لكونه متساوياً بالنسبة للمعاني المتعددة وهو المجمل، والمحكم والمتشابه ينظر إليهما باعتبارين؛ باعتبار ذات الألفاظ وباعتبار كونها في السياق كما قيل في الظاهر والمؤول، والأخير - أي باعتبار كونها في السياق - هو المعتبر في الإصطلاح الشرعي.

(تقسيم آخر) للفظ باعتبار مدلوله من حيث كونه لفظاً أو معنى:

(مدلول اللفظ إما معنى أو لفظ)، واللفظ إما (مفرد) مستعمل أو

مفرد مهمل (أو مركب مستعمل أو) مركب (مهمل، نحو الفرس) مثالا للمعنى (والكلمة) مثالا للفظ المفرد المستعمل حيث تدل الكلمة على الاسم والفعل والحرف، (وأسماء الحروف) مثالا للفظ المفرد المهمل فلفظ الجيم مستعمل ومدلوله لفظ مهمل وهو (ج) حيث لا يفيد معنى بذاته، (والخبر)-قول يحتمل الصدق والكذب- مثالا للفظ المركب المستعمل (والهذيان) مثالا للفظ المركب المهمل لأنه غير مفيد .

المركب وأقسامه: والمركب التام صيغ للإفهام أي إفهام المقصود الذي في نفس المتكلم، فإن أفاد المركب بالذات طلبا أي إفادة أولية بأن يكون دالا على الطلب بمقتضى وضعه؛ (فالطلب للماهية استفهام)، فالإستفهام هو طلب ذكر الماهية، والطلب (للتحصيل)- أي لتحصيل الماهية في أي فرد من أفرادها- أمر؛ فالأمر لغة هو طلب الفعل مطلقا ولكن العرف قد خص طلب الفعل (مع الاستعلاء) بالأمر وطلب الفعل (مع التساوي) بـ(الالتماس) وطلب الفعل (مع التسفل) بالسؤال، والا بأن- لم يفد المركب بالذات طلبا بل باللازم- فصادق بصورتين:

الخبر والتنبيه؛ (فمحتمل التصديق والتكذيب) لذاته (خبر، وغيره تنبيه)، فالتنبيه هو ما نبهت به عن مقصودك وهو مركب لا يحتمل التصديق والتكذيب ولا طلب فيه باعتبار ذاته بل بطريق الإلتزام (ويندرج فيه الترجي) وهو في الأمور الممكنة التي يرجى حصولها، (والتمني) وهو في المستحيلات أو الأمور الممكنة التي لا

يرجى حصولها، (والقَسَمَ والنداء) وغيرهم مما يعلم بالإستقراء .

ملاحظة: تقسيم المركب التام بحسب إفادته للطلب هو الأليق

ببحث الأصولي؛ إذ الأخبار والتنبيهات المحضة لا تفيد أحكاما شرعية

لأنه لا طلب فيها، فلذلك يبحث في الأخبار والتنبيهات هنا من جهة

إفادتها للطلب بطريق الإلتزام.

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.

لذا قال (قده): تمهيد: المقصود من (مباحث الالفاظ) تشخيص

ظهور الالفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو باطلاق الكلام،

لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات -اصالة الظهور-

التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الاشارة

اليها. وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك

والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق والامر والنهي،

أوهيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها.

أما البحث عن مواد الالفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنقح أيضا صغريات اصالة الظهور - فإنه 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: (المشتق، الاوامر، النواهي، المفاهيم، العام والخاص، المطلق والمقيد، الجمل والمبين).

الباب الاول

في المشتق الاصولي

البحث في المشتق الاصولي

من الأمور التي تبحث في المقام هو (المشتق)^(١)، وقد اختلف

(١): تعريف المشتق: المشتق هو كل اسم يصح حمله على الذات بشرط أن لا يكون هذا الاسم ذاتياً للذات . وبهذا التعريف تخرج أسماء الأجناس والأنواع والفضول، ويدخل مثل (الزوج) و (الصارم) وغيره من الأسماء وإن كان جامداً في المصطلح النحوي للمشتق .

اختلاف المبادئ في المشتق (وهو من أهم الأمور وتترتب عليه ثمرات كثيرة في الفقه).

فذكروا إن للمشتق مبدءاً وتلبساً بذلك المبدء، ويختلف أنحاء التلبس بالمبدء باختلاف المبادئ، وذكرت ستة أنواع من أنحاء التلبس بالمبدء:

النوع الأول: التلبس بمجرد الفعل كالجالس والقائم، فإنَّ الجالس مثلاً يطلق على من تلبس بالجلوس ولو مرة واحدة. وهو مبدء الفعلية.

النوع الثاني: التلبس على نحو الحرفة كالتاجر والكاسب، فإنَّ التاجر مثلاً يطلق على من تلبس بحرفة التجارة ولا يكفي فيه مجرد تجارة واحدة اتفاقاً، وهو مبدء الحرف.



النوع الثالث: التلبس على نحو الصنعة كالحائك والنساج، ففي النساج مثلاً تكون الذات متلبسة بصنعة النسيج. وهو مبدأ الصناعات.

النوع الرابع: التلبس على نحو المنصب كالقاضي والوالي، فإنهما يطلقان على من تصدى الولاية والقضاء. وهو مبدأ المهن.

النوع الخامس: التلبس على نحو الملكة كالمجتهد، فإنه لا يطلق إلا على من كان عنده ملكة الاستنباط. وهو مبدأ الملكة.

النوع السادس: التلبس على نحو الشأنيّة نحو «القاتل» في قولنا «السمّ القاتل»، فإنّ القتل لم يصدر منه فعلاً بل إنّما يكون فيه شأن القتل. وهو مبدأ الشأنيّة.

ثمّ إنّّه لا إشكال في وجود هذه الأنحاء المختلفة في الواقع والخارج، وإنّما الإشكال في منشأ اختلافها، فهل الاختلاف في نفس المبادئ والمواد، أو في الهيئة، أو في مرحلة الجري والنسبة الموجودة في الجملة؟ ظاهر المحقّق الخراساني رحمه الله هو الأوّل، وظاهر عبارات غير واحد من المتأخّرين هو الثاني وحيث تفهّم الشأنيّة من هيئة لفظ «المفتاح» مثلاً، وظاهر بعض إنّّه يستفاد من الجري والنسبة الكلاميّة.

والحقّ هو التفصيل وأنّ كلّ واحد منها صحيح في مورد خاصّ، فمثلاً «التاجر» يكون التلبس فيه على نحو الحرفة وكذلك «الزارع»، ويستفاد هذا من مادّة التجارة والزراعة كما لا يخفى، وأمّا أسماء الآلة فيستفاد التلبس بالشأنيّة فيها من الهيئة لا المادّة، لأنّ هيئة اسم الآلة في مثل المفتاح وهي المضاعف إنّما وضعت للشأنيّة والاستعداد القريب، وأمّا مثل القاتل فإنّما يستفاد كيفة تلبسها من كيفة استعمالها، لأنّنا إذا قلنا «اجتنب عن السمّ القاتل»، يدلّ المشتقّ فيه على الشأنيّة، بخلاف ما إذا قلنا «زيد قاتل»، لأنّه يدلّ على التلبس بالفعل لا على التلبس بالشأنيّة كما لا يخفى. فظهر ممّا ذكرنا أنّ



الأصوليون حول السؤال التالي: هل أن استعمال اللفظ المشتق يكون استعمالاً حقيقياً في خصوص ماتلبس بالمبدأ ٩.

مثلا (زيد ضارب) زيد الآن يضرب فنقول ضارب، لتلبس ذات زيد بمبدأ الضرب فعلاً في الحال، اي يتحد زمان المبدأ وزمان النطق، أو الأعم من ذلك ومن الذي انقضى عنه التلبس بالمبدأ، أي أنه يكون أيضاً حقيقة في ما إذا قيل عن زيد بعد انقضاء زمان المبدأ إنه (ضارب) على أن يكون المراد أنه فعلاً يصدق عليه ذلك، أما إذا كان المراد بقولنا إنه ضارب بمعنى تلبسه بالمبدأ في الماضي وجئنا بما يدل على ذلك من قبيل (كان يصدق عليه ضارب) فهو خارج عن محل النزاع، لوجود القرينة الصارفة.

وقد اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال، لكنهم جميعاً متفقون على أن استعمال اللفظ المشتق مجاز قطعاً عندما يكون مورده الذات التي ستلبس بالمبدأ في المستقبل، فزيد الذي سيضرب غدا لا يقال عنه إنه ضارب إلا من باب المجاز.



الانقضاء والتلبس في كل مورد بحسبه، فإذا كان التلبس بالشأنية مثلاً فليكن الانقضاء أيضاً كذلك، كالمفتاح المكسور الذي خرج من شأنية الفتح. ولعل هذا الاختلاف والتفصيل في أنحاء التلبس وأنحاء المبادئ صار منشأ للخلط والاشتباه في كثير من كلمات القوم، والأقوال الموجودة في المسألة نشأت منها.

لذا قال (قده): المشتق: اختلف الاصوليون من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للاعم منهما؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.

اذا عرفت هذا فاعلم ان المعزلة وجماعة من محققي واصولي اتباع اهل البيت عليهم السلام من المتأخرين ذهبوا الى ان المشتق موضوع بنحو الحقيقة في المبدأ المتلبس في الحال ومجازا في ما انقضى عنه التلبس .

وذهب الاشاعرة وجماعة من اصحابنا من المتقدمين الى ان المشتق موضوع حقيقة في المبدأ المتلبس في الحال وما انقضى عنه التلبس في زمن الماضي .

والماتن(ره)، يرى ان الحق مع الاشاعرة ومجموعة من اصحابنا المتأخرين الذين ذهبوا الى ان المشتق حقيقة في خصوص المبدأ المتلبس في الحال اما ما انقضى عنه التلبس في الماضي فهو مشتق مجازا وليس حقيقة. وللأصوليين اقوال اخرى، لا يهمنا التعرض لها بعدما عرفت اختيار الماتن وما هو الحق عنده.

لذا قال (قده): - ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من اصحابنا إلى الاول. - وذهب الاشاعرة وجماعة من المتقدمين من

أصحابنا إلى الثاني، والحق هو القول الأول.

وللعلماء أقوال أخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمننا التعرض لها بعد انتضاح الحق فيما يأتي.

محل النزاع

الذي ينبغي معرفته للطالب ان ماهو محل النزاع، وقد ذكرنا ان للعلماء في المسألة اكثر من قول ومنها ما يتبناه المعتزلة وثلة من علماء مدرسة اهل البيت من ان لفظ المشتق وضع حقيقة لخصوص المتلبس ومجازا في غيره. ومنها قول الاشاعرة وجملة من علماء اتباع اهل البيت عليهم السلام بان المشتق وضع حقيقة للاعم .

ويذكر عادة مثال في توضيح المراد:

انه قد ورد في روايات اهل البيت عليهم السلام كراهة الوضوء والغسل بالماء الذي سخنته الشمس . فلو طبقنا القول الاول في المسألة لاستنبطنا به عدم كراهة الوضوء او الغسل بما برد منه بعدما سخنته الشمس، لضرورة عدم صدق المسخن عليه حقيقة حسب الفرض لان اطلاق لفظ المسخن حقيقة على خصوص ما تلبس بالتسخين فعلا بالحال، اما ما انقضى عنه فلا يكون مصداقا للفظ المشتق (المسخن) عليه، الا بنحو المجاز وهو يحتاج الى قرينة صارفة اليه ومع خلو المقام او المقال منها فلا يعول الا على ارادة المتكلم الوضع الحقيقي الذي يتبادر من اللفظ في الذهن عند النطق به وهذا

التبادر علامة الحقيقة، فيتحصل عدم كراهة الوضوء والغسل بما برد منه بعد انقضاء مبدأ التسخين بالشمس وصار بارداً.

أما على القول الآخر، فيتحصل الكراهة فيه وإن برد الماء بعد انقضاء التسخين بالشمس عنه لحقيقة الإطلاق عليه وضعا حتى بعد انقضاء المبدأ عنه بعد التلبس، لفرض كون الوضع فيه للأعم.

لذا قال (قده): ما هو محل النزاع في المسألة: وأهم شيء يعيننا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والاثبات.

ولاجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول: أنه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس، لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا.

ومن قال بالثاني لا بد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز. ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذكورة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله:

الاول: المراد من المشتق المبحوث عنه في علم الاصول

والكلام في الفرق بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي:

إن المشتق النحوي عبارة عن الكلمة القابلة للتصريف مثل كلمة (ضرب) حيث تقول: (ضَرَبَ، يَضْرِبُ، اضْرِبْ، مَضْرُوبٌ، ضَارِبٌ)، ولكن مثل كلمة (ليس)، جامدة غير قابلة للتصريف .

أما المشتق الأصولي فهو كل كلمة توفر فيها عنصران :

أ- أن تكون قابلة للحمل على الذات: مثل كلمة (ضارب) حيث تحمل على الذات فتقول: (زيد ضارب) فزيد هو الضارب، والضارب هو زيد، ويسمى الحمل بـ (حمل هو هو) او الهوهوية.

ب- أن تبقى الذات عند انتفاء المبدأ ولا تزول بانتفائه: فالمبدأ في المشتق (ضارب) هو المصدر (الضرب)، وعند انتفاء الضرب لا ينتفي زيد . أما المبدأ في المشتق مثل (ناطق) فهو المصدر (النطق) الذي هو أمر ذاتي لأنه جزء من الذات، وبانتفاء النطق تنتفي الذات وهي (زيد) .

إذن: بذلك يتضح أنه يلزم في المبدأ أن لا يكون ذاتيا، أي لا يكون جنسا ولا نوعا ولا فصلا، فإذا كان ذاتيا فإنه بانتفائه يلزم انتفاء الذات .

فتحصل: أولا- بالعنصر الأول تخرج بعض المشتقات النحوية عن المشتق الأصولي، فمثل (يضرب) و (اضرب) و (ضرب) وكل فعل أو مصدر ليس من المشتق الأصولي وإن كان مشتقا نحويا لأنه لا يصح حملها على الذات، نعم (ضرب) فعل مسند لزيد و (زيد) مسند إليه،

ولكن هذا ليس حمل هو هو .

ويدخل في المشتق الأصولي بعض الجوامد النحوية، مثل كلمة (زوج) فإنها جامد في علم النحو حيث لا تقبل التصريف، ولكنها مشتق أصولي حيث تحمل بحمل هو هو على الذات، فتقول (زيد زوج)، فزيد هو زوج، والزوج هو زيد .

إذن: بالعنصر الأول تخرج بعض المشتقات النحوية من المشتق الأصولي، وتدخل بعض الجوامد النحوية فيه .

ثانياً- بالعنصر الثاني تخرج بعض المشتقات النحوية، مثل كلمة (ناطق) فإنها مشتق نحوي، ولكنها ليست مشتقا أصوليا لأنه بزوال النطق تزول الذات .

إذن: النسبة بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي هي العموم والخصوص من وجه، فهما يلتقيان في (ضارب) ويفترق المشتق الأصولي عن النحوي في (زوج)، ويفترق المشتق النحوي عن الأصولي في (ناطق) .

لذا قال (قده): الاول: ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟

اعلم ان (المشتق) باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه، لان موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام

صفة فيها خارجة عنها تزول عنها وان كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج والاخ والرق ونحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وان كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسرفي ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

الاول- أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها وعنوانا لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الامور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الافعال ولا المصادر لانها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنوانا لها، وان كانت تسند إليها.

قلنا العنصر الثاني هو ان تبقى الذات عند انتفاء المبدأ ولا تزول بانتفائه، فالمبدأ في كلمة ضارب هو الضرب (المبدأ لكل مشتق عبارة عن المصدر)، ومن الواضح عند انتفاء الضرب يبقى زيد ولا يزول، وهذا بخلافه في كلمة الناطق في تعريف الانسان بانه حيوان ناطق، فإنه بانتفاء الناطقية التي هي أمر ذاتي - أي جزء من ذات الانسان - لا تبقى الذات بل تزول وتبديل إلى ذات أخرى وهي الحيوانية، إذن يلزم في المبدأ ان لا يكون ذاتياً أي لا يكون جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً ولاً يلزم بانتفائه انتفاء الذات.

وبهذا العنصر الثاني قلنا تخرج بعض المشتقات النحوية مثل كلمة (ناطق) فانها مشتق نحوي وليس مشتقاً أصولياً، إذ بزوال الناطقية . أي الفصل وهو النفس الناطقة . تزول الذات وتبديل إلى ذات أخرى^(١).

(١) اقول: ذكر صاحب انوار الاصول الشيخ الشيرازي (دام ظله) ضابطاً في تعيين حدود محل النزاع فقال: المهم في المشتق الاصولي ان يحوي اموراً اربعة:

الأول: الذات المتلبسة بالمبدأ .

الثاني: مبدأ الاشتقاق .

الثالث: تحقق التلبس في زمان من الأزمنة الثلاثة .

الرابع: انقضاء التلبس .

فالملاك في دخول شيء في محل النزاع اجتماع هذه الأمور فيه، وحيث إن بعض المشتقات الصرفية لا يكون واجداً لتمامها فيكون خارجاً عن محل البحث كالفعل الماضي أو المستقبل (فإن ذات الفاعل فيهما ليست جزءاً) وإن كانا مشتقين في اصطلاح الصرفيين، بل أنه نفس الحدث الواقع في زمان من الأزمنة، وكذلك الأوصاف التي لا يتصور فيها انقضاء المبدأ نحو المولد حينما يقال: «مولد النبي (صلى الله عليه وآله) مكة، لأن وصف التولد يتحقق في زمان ومكان، ولا يكون له بقاء حتى يتصور انقضائه أو عدمه، وكذلك الأوصاف التي تكون من ذاتيات الشيء كالمحرقة بالنسبة إلى النار، وبالعكس يدخل بعض الجوامد الصرفية في محل النزاع لاجتماع الأمور الأربعة المذكورة فيه كالزوج والزوجة، ولذلك قلنا بأن النسبة بين المشتق في علم الأصول والمشتق في علم الصرف هي العموم من وجه،

لذا قال (قده): الثاني- ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة-
ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون النزاع المشتق واشتقاقه
ويصح صدقه على الذات- بمعنى ان تكون الذات باقية
محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارة ولا تتلبس
بها أخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وانما نشترط ذلك فلاجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع
بقاء الذات حتى يصح ان نتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها
مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها
حال التلبس.

الملاك في معرفة المشتق الاصولي

ان الملاك في معرفة المشتق الاصولي هو ان كل ما كان مفهومه
الذي هو معناه جارياً على الذات، ومنتزعاً عنها، ولكن بشرط أن لا يكون
منتزعاً من مقام الذات بل يكون منتزعاً عنها بملاحظة اتصافها بعرض
أو عرضي.

مثلاً: أن مايجري على الذات مثل(ناطق) منتزع من مقام الذات



فموضع اجتماعهما نظير اسم الفاعل والمفعول، وموضع الافتراق هو
الأفعال والجوامد.

أي مما تتألف منه ذات الانسان، ففي تعريف الانسان تقول: (حيوان ناطق)، فيكون الانسان ذات ناطقة ومع زوال النطق لا تبقى ذات ناطقة، لبيحت هل أن استعمال ناطق في ما انقضى عنه التلبس بالمبدأ حقيقة أم مجاز، ولهذا لا يدخل مثل ناطق الذي هو جزء الذات في محل النزاع اي ما يجري على الذات إذا كان منتزعاً من مقام الذات يكون خارجا عن حريم النزاع .

فما يكون داخلا في حريم النزاع هو ان ما يجري على الذات يجب أن يكون منتزعاً من الذات أو عنها بلحاظ اتصاف الذات بعرض أو عرضي، وبيان ذلك: هو أن مقام الذاتي محفوظ لا تنتزع منه شيئاً وإنما تنتزع مما اتصفت به الذات اي (الذاتيات) وهي الصفات العارضة للذات والتي تلحق بالذات المحرز وجودها، مثل الضاحك أو الماشي أو الكاتب .. الخ، وهذا الذي تتصف به الذات من قبيل ما يلحق بها من اعراض قد يكون عرضاً وهو- هنا- المبدأ المتأصل ومثاله (البياض)، الذي يحتل مرتبة من التأصل في الذات ولو بكونه عرضاً لها، كما أن هذا الذي تتصف الذات به قد يكون عرضياً مثل (ابيض) وهو المبدأ غير المتأصل، بل يكون انتزاعياً كما تنتزع الرقية والحرية من ذات العبد وذات الحر دون أن يكون الإنتزاع من مقام الذات بل هو من العرضي اللاحق بالذات. وهذا القدر ايضا ظاهر من كلمات صاحب الكفاية قس سره.

فإن الملاك أن تتوفر فيه الشروط المتقدمة، وهي الجريان على

الذات وكونه منتزعا عنها بشروط لحاظ اتصافها به بعرض أو عرضي، ولو كان الذي تتوفر فيه هذه الشروط جامداً لا يقبل الاشتقاق كالزواج والزوجة والرق والحر، فإذا صدق على شخص أنه رقٌ مثلاً تم اعتق، فإنه من موارد النزاع في المشتق، أي هل يصدق عليه حقيقة بعد تحرره أنه رق، وكذلك الحال في الأمثلة الأخرى: الحر، والزوج، والزوجة.

لذا قال (قده): والالو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازاً. وعلى هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع وإن صدق عليها اسم المشتق، مثلها لو كان من الانواع أو الاجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالارادة.

مثال لتوضيح ثمرة البحث: توجد مسألة شرعية تقول بكراهة قضاء الحاجة تحت الأشجار المثمرة، فإذا وجدت شجرة ليست مثمرة الآن بالفعل فهل يكره قضاء الحاجة تحتها، أو أن الحكم يختص بالشجرة المثمرة بالفعل ؟ إن كلمة (المثمرة) مشتق، فإذا قيل بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالفعل فلا توجد كراهة، وإذا قيل بوضعه للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس فالكراهة موجودة.

فمثل هذه المسألة تكون داخلية في محل النزاع، لأنها داخلية في

ملاك (ما يجري على الذات يجب أن يكون منتزعاً من الذات أو عنها بلحاظ اتصاف الذات بعرض أو عرضي).

لذا قال (قده): واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقةً عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا ؟

اما اذا كان المشتق منتزعاً من مقام الذات، فمثاله تحول الذات بانتفاء جزئها الى ذات اخرى او انعدامها، كما لو تحولت الشجرة بقطعها ونشرها الى خشبة غير صادق عليها وصف وتعريف الشجرة باعتبار ان الوصف الذي كان داخل في حقيقتها وتعرف به قد زال بقطعها من قبيل النمو والاثمار وغير ذلك فصي مثل الفرض تكون المسألة خارجة عن حريم النزاع.

لذا قال (قده): اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لا تدخل في محل النزاع، لان الذات وهي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازاً.

وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه. بما أنه خشب. وصف الشجرة المثمرة حقيقة، إذ لم يكن

متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

هل النزاع يشمل الأفعال والمصادر؟

ينبغي التنبيه إلى أن الملاك في كل ما هو داخل في محل النزاع هو: (ما كان جارياً على الذات) .. وهذا يعني بوضوح أن الملاك في كل ما هو خارج عن النزاع هو: (ما لم يكن جارياً على الذات..)، على هذا الأساس وبحسب هذا الملاك يخرج عن حريم النزاع في المشتق، ما يلي:

١- الأفعال بأقسامها: الماضي والحاضر والإستقبال.

٢- والمصادر على قسمين: مجردة ومزيدة، أما المجردة فهي خارجة عن محل النزاع لعدم اشتقاقها، وأما المزيد فإنها وإن كانت من المشتقات اللغوية إلا أنها ليست مشتقاً أصولياً لدلائلها على المعنى الحديث فقط أيضاً.

لذا قال (قده): وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وإن كان معدوداً من الجوامد اصطلاحاً. ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر.

بقي ان يكون النزاع شاملاً لكل وصف جار على الذات سواء كان

مبدأه من الاعراض الخارجية المتصلة كالبياض والسواد او مبدأه من الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية، ام يكون الوصف مبدأه الامور الاعتبارية كالزوجية والحرية والوقضية وغيرها بلا فرق بينها.

لذا قال (قده): كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

الثاني - جريان النزاع في اسم الزمان

السؤال: هل الوضع في المشتقات لخصوص المتلبس او انه

الاعم منه ومن ما انقضى عنه التلبس؟

ووجه الإشكال في ما انقضى عنه التلبس هو عدم بقاء ذات تتلبس بالمبدأ، أي يكون للذات المتلبس فردان، فرد متلبس في الحال، وفرد تلبس بها وانقضى عنه المبدأ، وهذا غير متصور في اسم الزمان، لأن الذات فيه وهي الزمان مما ينقضي بإنقضاء نفس المبدأ، وعليه فكيف يجري النزاع في كون اسم الزمان حقيقة في خصوص المتلبس في الحال، أو في الأعم منه وما انقضى عنه المبدأ، مع عدم وجود ما

انقضى عنه في الخارج؟

فوقع الأعلام لدفع هذا الإشكال في حيص وبيص وأجابوا بعدة وجوه. فكلمة (ضارب) مثلاً أن كانت موضوعة للمتلبس بالضرب الآن - أي في زمان الحال - فالصحيح اختيار الوضع لخصوص المتلبس، ولو كانت موضوعة للمتلبس ولو في الزمان الماضي فالصحيح اختيار الوضع للأعم، إذن وضع المشتق لخصوص المتلبس موقوف على أخذ زمان الحال فيه، بينما وضعه للأعم موقوف على أخذ الزمان الأعم من الحال والماضي فيه.

لذا قال (قده): الثاني - جريان النزاع في اسم الزمان: بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لانه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه (النزاع في المشتق) بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات (مثل ضارب فهي موضوعة للذات المتلبسة بأن الضرب)، لان الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه (من الزمان) ينعدم بوجود الجزء اللاحق (وهذا هو معنى التصرم)، فلا تبقى ذات مستمرة (الزمان هو من مقولة الكم الفار غير القار). فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده (الجمعة) ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها (اي في يوم السبت لم يكن هو يوم او زمان القتل)، ويوم

الجمعة (الذي هو يوم المقتل وزمانه) **تصرم** و**زال** كما **زال** نفس
الوصف (الذي هو القتل او الضرب او السرقة ..).

والصحيح عدم ارتباط هذا البحث باخذ الزمان في مدلول المشتق، فانا نجزم بعدم اخذه في المشتق، وحال الاسماء المشتقة من هذه الناحية حال الاسماء الجامدة فكما ان الجامدة مثل زيد ودفتر وقلم لم يؤخذ الزمان في مدلولها كذلك الحال في الاسماء المشتقة، فهذا البحث لا يرتبط باخذ الزمان في مدلول المشتق وإنما يرتبط بنقطة أخرى هي ان المشتق هل هو موضوع لحالة التلبس فقط - وعلى هذا الاحتمال يكون المصداق الحقيقي للمشتق خصوص المتلبس - أو هو موضوع للأعم؟ وعلى هذا الاحتمال يكون معنى المشتق سنخ معنى صادق على كل ذات متلبسة بالمبدأ ولو فيما سبق، وعلى كلا هذين التقديرين لا يكون زمان الحال أو الماضي مأخوذاً في معنى المشتق. اجل ان الزمان وان لم يؤخذ في مدلول المشتق إلا ان (الحمل) لابد من وقوعه في الزمان فحينما يقال زيد ضارب يكون الضرب محمولاً على زيد الآن أي في زمان الحال لكنه ظرف للحمل وليس جزءاً من معنى المشتق، كما هو الحال في نوم زيد واكله بل ونفس وجوده فانها واقعة في زمان من دون ان يكون جزءاً منها فليس الزمان جزءاً من النوم أو الأكل أو من وجود زيد وإنما هو ظرف لها.

لذا قال (قده): والجواب: ان هذا (عدم جريان النزاع في اسم الزمان)

صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص (اي الوضع في هيئة اسم الزمان خاص والموضوع له خاص)، ولكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فمعنى (المضرب) مثلا: الذات المتصفة بكونها ظرفا للضرب، والظرف اعم من أن يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما (الزمان او المكان) بالقرينة والهيئة (في اسم الزمان) إذا كانت موضوعة للجامع بين الطرفين (الظرفان هما الزمان والمكان)، فهذا الجامع (بين الطرفين) يكفي في صحة الوضع له (للجامع بين الفردين او الطرفين) وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ (كزمان مبدأ الضرب في المضرب) وبقاء الذات (التي تلبست بالضرب في زمان وانقضى).

الخلاصة: أن الوضع في اسم الزمان والمكان واحد، ويكون الموضوع له فيهما جامعا يطلق على الزمان تارة وعلى المكان أخرى، وهو عبارة عن ظرف الفعل الأعم من كونه زماناً أو مكاناً، وعليه فيمكن وضع هيئة «مفعّل» مثلا لخصوص المتلبس فعلا، أو للأعم منه والمنقضي عنه المبدأ، غاية الأمر أنه لا يتصور فيه الانقضاء بالنسبة إلى أحد مصداقيه، وهو اسم الزمان، ولكن يكفي في صحة الوضع للكلّي تصور بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ بالنسبة إلى مصداق واحد.

والخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون في وضع اصل الهيئة

التي تصلح للزمان والمكان (اي ان اصل (المقتل) مثلا لابي عبد الله

الحسين سيد الشهداء عليه السلام، وهو زمان العاشوراء وايضا يدل على مكان

المقتل الذي هو ارض كربلاء) لا لخصوص اسم الزمان (العاشوراء، فتكون

هيئة (المقتل) موضوعة للاعم من الزمان والمكان، اي ان يكون فيها الموضوع

له عام والوضع عام). ويكفي في صحة الوضع للاعم امكان الفرد

المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه (قلنا في الوضع لابد للوضع في

عملية الوضع ان يتصور اللفظ والمعنى سواء كان الوضع تعيني ام تعييني،

لاتمام عملية الوضع وهنا يكفي ان يتصور في العام احد افراده للوضع له)،

وان امتنع الفرد الآخر.

الثالث - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

ذهب بعض الاجلة الى ان المراد من المشتق هو خصوص اسم

الفاعل وما بمعناه ولا يشمل بعض المشتقات الجارية على الذات مثل

المهين واسماء الآلات .. وقد ذهب الى ذلك صاحب الفصول(ره)، فقد

قال: فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول

والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ

المبالغة .. أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه .. واحتجاج بعضهم

باطلاق إسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على البواقي مع إمكان التمسك به أيضاً ؟ وجهان أظهرهما الثاني لعدم ملءمة جميع ما أورده في المقام على الأول..، وهو صريح في نفي الأول (ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة) وتبني الثاني. أي أن المراد بالمشتق عند صاحب الفصول: يختص باسم الفاعل وما بمعناه.

لذا قال (قده): الثالث- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ:

وقد يتوهم بعضهم (كصاحب الفصول المشتق عنده يختص باسم الفاعل وما بمعناه) أن النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للاعم.

منشأ الاختلاف في تعيين محل النزاع في المشتقات

تقرير الوهم: ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ، فالذات مثلاً اذا تلبست بمبدأ النجارة او الخياطة وانقضى عنها التلبس بالنوم مثلاً انا نجد صدق المشتقات حقيقة عليها مع انقضاء زمن التلبس بمبادئها، فالعالم المجتهد مع انه نائم الآن وغير متلبس بالاجتهاد يطلق عليه الاشتقاق(المجتهد) حقيقة، والطبيب مع انه في اجازة من ممارسة

التطبيب كذلك وهكذا.

والكلام موصول لاسم الآلة ايضا، فالمنشار مع انه لا يقطع به الآن والمطرقة لا يطرق بها الآن الا ان اطلاق المشتق في اسمائها جار حقيقة عليها.

لذا قال (قده): ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك، وذلك نحو صدقها على من كان نائما - مثلا - مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلا أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبسا بها في زمان مضى. وكذلك الحال في اسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها.

الجواب: ان بسبب قولهم (ان المشتق يختص باسم الفاعل) حصل التوهم في معنى المبدأ وانه فقط يختص في الضعليات مثل الضرب، او القيام، او الجلوس، لذلك انكر انها تعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة،

فمن فسر المبدأ بانه من قبيل الضعليات فقط توهم في المراد من المشتق وانه (يختص باسم الفاعل وما بمعناه). هذا هو سبب الوهم عند من توهمه.

لذا قال (قده): 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.

المصحح لصدق المشتق اذا انقضى عنه التلبس بالمبدأ

ذكرنا فيما تقدم ان المبدأ يختلف باختلاف المشتقات فمرة يكون من قبيل الفعليات ويمكن تصور انفكاك مبادئها عن مشتقاتها بمجرد التلبس بمبدأ آخر، فمثلا لا يصدق في القائم ان قائم اذا تلبس بمبدأ الجلوس وصار جالسا، فما كان من قبيل الفعليات فانه يتحول من فعلية الى اخرى بمجرد صدق الاخرى وزوال الاولى لان الاشتقاق فيه بنحو الفعلية حقيقة. واخرى، اذا كان المبدأ الذي تلبست به الذات لا بنحو الفعلية بل بنحو الملكة كعالم هي صفة نفسانية راسخة في الذهن فهي لا تزول اذا تلبست الذات بالعالم بالنوم مثلا فيصدق عليه انه عالم وان كان نائما هو الان فعلا، بل حتى لو تلبس بمبدأ بنحو الحرفة، يعني هو عالم في الرياضيات ومتلبس ايضا بمبدأ النجارة فلا يمنع من اشتقاق العالم له والنجار.

لذا قال (قده): (مثلا): اتصاف زيد بأنه قائم انما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلا، لان القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه.

واما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضي البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلا أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وان كان نائما أو غافلا.

نعم اذا ترك مزاولة النجارة وانتقل الى مهنة اخرى بحيث لا يصدق عليه انه نجار عرفا ففي هذه الحالة يتعقل الانقضاء، اما بتركه النجارة او بتركه مزاوله علمه او وظيفته لاجل النوم او الاستراحة وما الى ذلك من امور طبيعية يحتاجها الجيع من اكل او شرب او اجازة وراحة وما اليها فلا يتعقل الانقضاء عن التلبس بتلك المبادئ .

لذا قال (قده): نعم يصح ان تتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي - مثلا - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشرفي المنشار.

الخلاصة: أن المشتق هو (ما جرى على الذات) وهو تعبير آخر عن قولنا (ما تلبس بالذات). ويختلف الانقضاء من مشتق لآخر بحسب

نوعه فان كان من الفعليات فيكون زواله وانقضاء التلبس عن الذات قريب بمجرد التلبس بفعل آخر، اما اذا كان من قبيل الشأنية او الملكة فلا يصدق عليه الانقضاء الا بالهجر عرفا اما بالتلبس بأخر فلا يزول عن الذات المبدأ الاول وهكذا.

ثم ان النزاع في المقام هو بوضع الهيئات وهل هي موضوعة من الواضع حقيقة في خصوص المتلبس في الحال او الاعم ؟

مع عدم اعتبار الخصوصيات التي تتمتع بها تلك المبادئ .
لذا قال (قده): والخلاصة: ان الزوال والانقضاء في كل شئ بحسبه، والنزاع في المشتق انما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.

السؤال هنا: هل أن تلبس الذوات بالمبدأ في المشتق على نحو واحد وفي جميع أمثلة المشتق، أم أن أنحاء التلبس مختلفة؟

والجواب: الصحيح هو اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات، أي أن النحو الذي تتلبس به الذات بالضرب في (ضارب) يختلف عن النحو الذي تتلبس الذات به بالخطابة في (خطيب) وينشأ هذا الاختلاف في التلبس من اختلاف المبدأ الذي اشتق منه (ضارب) عن المبدأ الذي اشتق منه (خطيب) ففي حين يكفي في تلبس الذات بالضرب فعلاً أي صدور الضرب فعلاً من هذه الذات ولو

مرة واحدة، اما تلبس ذات زيد بالخطابة يتوقف على أن تكون الخطابة ملكة له، ولا يكفي الصدور مرة وهو المراد بالفعلية.

وللتلبس بالمبدأ أنحاء

منها: التلبس بالفعل. والتلبس بالملكة. والتلبس بالحرفة. والتلبس بالشأنية أو الاستعداد والقابلية. والانقضاء في كل منها بحسبه، ففي مثل المسجد والمفتاح يكون التلبس بالملكة والاستعداد لأن المسجد مكان يكون مستعداً للسجدة، والمفتاح ما يكون مستعداً لفتح الباب به.

وإذا انقضى هذا الاستعداد يقع البحث في أنهما حقيقتان في خصوص ما تلبس بمبدأ الاستعداد في الحال، أو في الأعم منه والمنقضي عنه التلبس بالاستعداد؟ .

وقد تبين ان اختلاف أنحاء التلبسات، لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع.

والمراد بذلك أن هذا الاختلاف لا يسمح لنا بالقول إن ما لم يكن نحو تلبسه بالمبدأ فعلياً مثلاً خارج عن محل النزاع .

الرابع - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

هل المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في حال التلبس^(١)

(١) عندما يقول الأصوليون (هل أن المشتق ظاهر في المتلبس بالمبدأ في



الحال أم في الأعم ٩). فهناك ثلاثة معاني للفظ (الحال) الوارد في هذا القول وهي حال النطق، وحال النسبة وحال التلبس، فما هو المعنى المقصود من بينها ؟ . ولبيان المعنى المقصود عندهم نتعرض بإيجاز لهذه المعاني الثلاثة فيما يأتي:

١ . حال النطق

استدل على عدم ارادة زمان النطق من لفظ (الحال) الوارد في كلامهم بأنه لو كان المعنى المقصود من لفظ (الحال) هو (زمان النطق) لكانت الأوصاف التي تحمل على الذات دالة على الزمان، وليست كذلك بدليل اسنادها إلى نفس الزمان بدون عناية أصلاً، فيقال (الزمان مسرع)، واسنادها إلى المجردات الخارجة عن وعاء الزمان نحو(الله عالم، وخالق، والملائكة قائمون) ونحو ذلك، فإذا صح إطلاق الأوصاف وحملها على الذات المجردة عن الزمان، وعلى الزمان نفسه، وعلى غير المجردة عن الزمان (الزمانى) بلا عناية، فيصح ان تكون صحة الاطلاق هذه دليلا على خلو هذه الاوصاف ـ التي هي محمولات على الذات الاعم ـ، من الدلالة على الزمان، فانسباق زمان النطق في بعض الاستعمالات نحو (زيد قائم) لاتحاد زمان النطق مع زمان الجري والانطباق، فمنه يحصل التبادر .

ولو لم يتحد زمانى النطق والجري لم يتحقق هذا الظهور في مثل «لا تكرم الفاسق» فإن الظاهر منها فعلية الفسق حين الاكرام لا حين النطق بالكلام. ثم إن لازم هذا القول كون قلنا (زيد قائم أمس) و(كان زيد قائماً) مجازاً، لعدم التلبس حال النطق مع انه حقيقة بلا ريب عندهم. وهذا المعنى لـ (الحال) ليس هو مقصودهم قطعاً.

٢ . حال النسبة

وأما المعنى الثانى: لـ (الحال) وهو أن المراد بالحال حال الجري والنسبة، أي



فقد وقع النزاع في أن المشتق هل يكون حقيقة في خصوص ما يتلبس بالمبدأ في الحال (حال النسبة) أو في الأعم منه ومما مضى



حال انتساب المحمول للموضوع، سواء تقدم عليه النطق أم تأخر أم قارن، فيكون ظاهر هذا المعنى أن البحث في المشتق بحث في مرحلة التطبيق والاسناد، لا بحث في المدلول الأفرادي للمشتق، أي أنه بعد الفراغ عن المفهوم المتبادر من لفظ المشتق بما هو لفظ نبحت في صدقه وتطبيقه على الموضوع، فنقول: هل يشترط في صدقه على الموضوع تلبسه بالمبدأ حال النسبة والاسناد أم يصح صدقه عليه بمجرد تلبسه به في الزمان السابق وإن لم يكن متلبساً به فعلاً، إذن فعلى هذا القول لا يكون البحث بحثاً لغوياً حول مدلول لفظ المشتق بل هو بحث متعلق بمقام الاسناد والنسبة.

٣ - حال التلبس: وأما المعنى الثالث: وهو مقصود الأصولي للفظ (الحال) الوارد في عنوان البحث، ومحصله: أن البحث في المقام بحث لغوي حول مدلول لفظ المشتق وأن هذا المدلول في حد ذاته هل هو واسع شامل لحين وجود المبدأ خارجاً وحين انقضائه، أو أن مدلول لفظ المشتق ضيق، أي أنه خاص بأوان تحقق المبدأ بغض النظر عن عالم الاسناد، فسواء كان هناك جملة وإسناد أم لم يكن فإن البحث متصور في لفظ المشتق بلحاظ مدلوله الافرادي. فنقول في عنوان البحث الأصولي: (هل أن لفظ المشتق ظاهر في المتلبس أم الأعم منه)، من دون حاجة لإضافة قيد (الحال) في العنوان مادام المراد منه هو نفس التلبس، بخلافه في المعنيين الاوليين للفظ (الحال) فإننا بناءً عليهما نحتاج لإضافة قيد الحال، لاختلافها معناه عن معنى التلبس، وبيان هذا موكول لدراسات اعمق.

منه التلبس؟ بعد الاتفاق على كونه مجازاً في ما يتلبس بالمبدأ في المستقبل. فلفظ الصائم مثلاً هل يكون حقيقة فيمن يكون صائماً في الحال فقط، أو يطلق حقيقة أيضاً على من كان صائماً فيما سبق؟ بعد الاتفاق على مجازيته في من سيصوم في الاستقبال. أن المشتق اسم من الأسماء ولا يدلّ الاسم على الزمان كما عليه اتفاق أهل العربية، فلو كان المراد من الحال في عنوان المسألة هو حال النطق كان النزاع لا محالة في دلالة المشتق على زمان النطق وعدمه. والمراد من عدم دلالة المشتق على الزمان عدم دلالته على الزمان الخاص على نحو الجزئية، وأما مطلق الزمان إجمالاً فلا ننكر دخالته في معنى المشتق وتقييده به، لأنه لا بدّ للنسبة الموجودة فيه من ظرف وهو مطلق الزمان لا خصوص زمان الحال والنطق، فالدخيل في المشتق هو كليّ الزمان سواء كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً. وكون المراد من كلمة الحال زمان النطق فيمكن أن يستدلّ له بوجهين:

أحدهما: الاتفاق على أن مثل «زيد ضارب غداً» مجاز فهو دليل على أخذ حال النطق في قولك «زيد ضارب» وإن قيّد «غداً» يوجب استعمالها في غير ما وضع له فيصير مجازاً.

ثانيهما: إن إطلاق الكلام في مثل «زيد ضارب» يتبادر منه حال النطق، والتبادر دليل على كونه مأخوذاً في الموضوع له.

لذا قال (قده): الرابع - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس

حقيقة: اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الاسماء. والاسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتي بلا تجوز (أي أنه عالم حقيقة وليس مجازاً) إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالماً أو سيكون عالماً، فإن ذلك حقيقة بلا ريب (بمعنى أنه لا مانع من لحاظ المراتب المتأخرة في عالم التصور ثم وضع اللفظ للمطلق أو المقيّد، والتقدّم والتأخّر في الوجود الخارجي لا دخل له بالتقدّم والتأخّر في اللحاظ الذهني)، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: الرماد كان خشباً أو الخشب سيكون رماداً.

فاذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقة أو مجاز؟

قلنا أنه قد وقع النزاع في أن المشتق هل يكون حقيقة في خصوص ما يتلبس بالمبدأ في الحال (حال النسبة) أو في الأعمّ منه ومما مضى منه التلبس بعد الاتفاق على كونه مجازاً في ما يتلبس بالمبدأ في المستقبل؟ فلفظ الصائمه مثلاً هل يكون حقيقة فيمن

يكون صائماً في زمان الحال فقط، أو يطلق حقيقة أيضاً على من كان صائماً؟ بعد الاتفاق على مجازيته في من يصوم في الاستقبال، وكمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا.

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

اقول^(١): المشتق عند الإطلاق وعدم وجود القرينة منصرف إلى

(١) اقول: انه لا يقال: إن تبادر زمان النسبة يتصور فيما إذا وجدت نسبة في الكلام كما توجد في «زيد ضارب»، وأما في مثل «أكرم العالم» فلا، لعدم وجود نسبة زمانية في الإنشائيات، فلا يصح أن يقال إن المنصرف إليه والمتبادر مطلقاً هو زمان النطق، وهذا يكشف عن كون المراد من الحال في العنوان هو زمان النطق لأنّ الإنشائيات أيضاً داخلة في محلّ النزاع، ويمكن أن يجعل هذا دليلاً ثالثاً للقول بأنّ المراد من الحال حال النطق.

بل اقول كما قيل: من إن النسبة المبحوث عنها في المقام هي الأعم من النسبة



التامة والنسبة الناقصة، وفي مثل «أكرم العالم»، توجد النسبة الناقصة بين الإكرام والعالم، ويشهد عليه أن جملة «أكرم العالم»، عبارة أخرى عن جملة «إكرام العالم واجب» ولا إشكال في أن نسبة الإكرام إلى العالم نسبة المضاف إلى المضاف إليه، وهي نسبة ناقصة فاللازم على القول باعتبار النسبة أن يكون من يقع عليه الإكرام موصوفاً بصفة العلم في حال الإكرام.

وقد ذكر المحقق العراقي (رحمه الله) قائلاً: «التحقيق أن الزمان سواء أُضيف إلى النطق أم إلى النسبة الحكمية أم إلى التلبس أم إلى الجري خارج عن مفهوم المشتق، لأن المشتق كسائر الألفاظ موضوع للمعنى من حيث هو بلا تقييد بالوجود أو بالعدم فضلاً عن زمانهما، ويدل عليه أيضاً ما عرفت من أن المشتق مركب من مادة وهيئة وأن المادة تدل على الحدث، والهيئة تدل على نسبة ذلك الحدث إلى ذات ما، فلم يبق في البين ما يمكن أن يدل على الزمان، مضافاً إلى أن أخذ التقييد بحال النسبة والجري في المفهوم يستلزم أخذ ما هو متأخر عن المفهوم برتبتين فيه، ضرورة تأخر رتبة الجري والنسبة عن المفهوم».

ونذكر أيضاً ههنا كلاماً للمحقق الشيرازي (دام ظله) له في انواره على الاصول قال: أقول: كأنه قد وقع خلط في المقام، فإنه لم يقل أحد بأن الزمان (بأي معنى كان) مأخوذ في مفهوم المشتق الذي هو مفهوم اسمي، بل الكلام في أنه لا ريب في وجود نسبة ناقصة في المشتق، فإن العالم هو بمعنى «الذي ثبت له العلم» وحينئذ يأتي الكلام في أن هذه النسبة لا بد أن تقع في زمان ما، فهل هذا الزمان الذي هو ظرف للنسبة الناقصة يجب أن يكون مطابقاً لزمان النسبة الكلامية أم لا؟، فإذا قيل: «رأيت عالماً أمس» هل يجب أن يكون تلبس الذات بالعلم (أي النسبة الناقصة) أيضاً في أمس الذي هو في النسبة التامة أم لا؟ فالقائل باعتبار حال التلبس يقول: بوجوب مطابقة



حال النطق ذلك مختصّ بما إذا وقع في الجملة الاسمية، كقولك «زيد ضارب»، بل يمكن أن يقال: إنّ الجملة الاسمية وضعت لزمان النطق، ويشهد عليه أنا إذا أردنا استعمالها لزمان الحال جردناها عن أي قيد وقلنا «زيد ضارب» مثلاً من دون إضافة قيد «الآن»، وأمّا إذا أردنا استعمالها لزمان الماضي كان اللازم إضافة «كان» إليها فيقال «زيد كان قائماً» ولزمان المستقبل يقال: «زيد سيكون قائماً»، ومنشأ الانصراف إلى زمان النطق هو اتّحاده غالباً مع زمان النسبة، والّا فإنّ المأخوذ في الموضوع له هو زمان النسبة، والشاهد عليه كون الاستعمال حقيقة في صورة افتراقها عن زمان النطق، كما إذا قلنا، زيد كان عالماً أو سيكون عالماً.

اقسام المشتقات

ذكر للمبادئ في المشتقات أربعة أقسام

الأول: تكون ذات المبدأ قرينة على أن إطلاق المشتقّ منه في جميع الموارد يكون بلحاظ الانقضاء نحو مبدأ التولّد، فإنّ كلمة «المتولّد» المشتقّ منه يكون إطلاقه بلحاظ انقضاء التولّد، ونفس مادّة التولّد قرينة عليه، والسّر فيه أنّه لا بقاء ولا تكرّر فيه، فلا معنى لتبادر



الزمانين زمان النسبة الناقصة وزمان النسبة التامة، والقائل بالأعم يقول: بعدم وجوب التطابق.

خصوص المتلبس منه بل يكون هذا القسم خارجاً عن محل النزاع كما مر.

الثاني: تكون القضية بالعكس، فنفس المبدأ قرينة على كون إطلاق المشتق بلحاظ التلبس في الحال في جميع الموارد نحو الإمكان والوجوب، فإن المشتق منهما وهو «الممكن» و «الواجب» يطلق في جميع الإطلاقات على المتلبس الفعلي، لأن المبدأ فيهما مما لا يزول بل يبقى بدوام الذات، فلا معنى لتبادر خصوص المتلبس في هذا القسم أيضاً.

الثالث: ما يمكن فيه الاستمرار والتكرار لكن لا يكون فيه الدوام والبقاء غالباً، نحو السرقة والقتل، فحيث إن الغالب في هذا القسم عدم دوام المبدأ يصير هذا قرينة على كون التلبس بلحاظ الانقضاء وموجباً لانصراف الذهن إلى من انقضى عنه المبدأ فإن «السارق» مثلاً أو «القاتل» إنما يتلبس بالسرقة والقتل في ساعة معينة، وبعد ذلك يبقى عليه هذا العنوان وهذا الوصف وإن لم يكن متلبساً.

الرابع: ما يتصور فيه الدوام والانقضاء معاً، نحو العدالة والفسق والجلوس والقيام والاجتهاد والاستطاعة، وليس ذات المبدأ قرينة على أحدهما، وهذا هو محل النزاع ومصّب دعوى التبادر.

ويقول المحقق الشيرازي (دام ظله) والإنصاف أن عدم إلتفات كثير من المفصلين إلى اختلاف هذه الأقسام أوجب إنكارهم للتبادر في القسم الأخير مع أن خصوص هذا القسم داخل في محل النزاع وغيره

خارج عنه، أي إننا لا ندعي وجود التبادر في الأقسام الثلاثة الأولى بل نعتقد بوجود القرينة فيها .

ثم إن هذه القرينة هل هي قرينة المجاز أو قرينة على كون الجري فيها بلحاظ حال الانقضاء، فلا فرق بينها وبين «كان زيد قائماً» وإن كان مخالفاً لما هو الظاهر من إطلاقها (لأن الظاهر كما قلنا سابقاً اتّحاد زمان الجري وحال النطق)؟

والماتن رحمه الله يرى ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

فيتحصل ثلاثة أمور، الأول اطلاق لفظ الضارب على المتلبس بالضرب في نفس آن الضرب اطلاق حقيقي، او على من انقضى عنه لكن كان الاطلاق بلحاظ آن الضرب في الذهن فحقيقي ايضاً، بل اذا كان بهذا اللحاظ فهو حقيقي حتى لو كان الضرب سيتحقق في المستقبل، لان شرط الوضع هو التصور وهو ممكن بلحاظ (آن الفعل)، وهو اعم من ان يكون حالاً او ماضياً او مما سيكون في المستقبل، وهذا هو معنى قوله (مطلقاً)، لكن بهذا الشرط وهو بلحاظ نفس (آن الفعل). فهو حقيقي ولا اشكال في هذا القسم.

لذا قال (قده): فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور: الاول- ان

اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً (قلنا في الشرح

المتقدم، انه لا مانع من لحاظ المراتب المتأخرة في عالم التصور ثم وضع

اللفظ للمطلق أو المقيّد، والتقدّم والتأخّر في الوجود الخارجي لا دخله بالتقدّم والتأخّر في اللحاظ الذهني، سواء كان بالنظر (أي اللحاظ وهو المنظور الذهني) إلى ما مضى (أي تصور الضرب السابق المنقضي في الزمان الماضي) أو الحال (أو تصور الضرب الحالي) أو المستقبل (أو ما سيكون في المستقبل من ضرب أي، سيضرب). وذلك بالاتفاق.

توضيح مصطلح (الأول والمشاركة)

معنى علاقة الأول: هو باعتبار ما يكون، بأن يستعمل اللفظ الذي وضع للمستقبل في الحال، قال تعالى: (إني أراني أعصر خمراً)^(١) أي عصيراً يؤول أمره إلى الخمر، إذ هو حال العصر لا يكون خمراً، ويسمى (المجاز بالأول).

ومعنى علاقة المشاركة أو المجاز بالمشاركة: هو كالمجاز بالأول إلا أن الفرق بينهما كون (الأول) أعم من القريب والبعيد، و(المشاركة) لخصوص القريب، روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال: (من قتل قتيلاً فله سلبه)^(٢) فإن القتل لا يقتل، وإنما المراد المشرف على القتل.

(١) يوسف: ٣٦.

(٢) بحار الانوار / ١٥٩ ب ٤ ح ٣٤.

لذا قال (قده): الثاني - ان اطلاقه (المشتق) على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة والاسناد قبل زمان التلبس (وليس بلحاظ نفس اوان الضرب كما في القسم الاول، وانما سيتصف بالمشتق كالضرب في المستقبل) لانه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا اشكال (اي بلا خلاف فيه عندهم)، وذلك بعلاقة الاول، أو المشاركة وهذا متفق عليه ايضا.

الثالث - ان اطلاقه (المشتق) على الذات فعلا - أي بلحاظ حال النسبة والاسناد - لانه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف والنزاع، فقال قوم بانه (اطلاق ضارب على من انقضى عنه الضرب في زمان الماضي) حقيقة، وقال آخرون بانه (اطلاق ضارب على من انقضى عنه الضرب في زمان الماضي) مجاز.

المختار: إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول: الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره

واستدل عليه: أولا بالتبادر

تقريب الاستدلال، ان المتبادر من كلمة «العالم، او الضارب او

السارق» مثلاً عند إطلاقه هو المتلبس بمبدأ العلم في الحال، والمتلبس في مبدأ الضرب في الحال، فإذا قلنا «هذا سارق» مثلاً يكون نفس مبدأ السرقة قرينة على أن السارق بمعنى «من سرق من قبل» أي «هذا هو الذي سرق من قبل» ومبدأ القتل على أن القاتل بمعنى «من قتل من قبل» فاستعمل السارق والقاتل في المنقضي عنه التلبس بلحاظ حال التلبس فيما قبل، وعلى هذا فلا يلزم مجاز.

وثانياً: صحة السلب عن زال عنه الوصف، بمعنى يصح ان نسلب صفة القيام عن انتقل منه الى الجلوس بالفعل، وهكذا.

نعم من اتصف بمبدأ معين كالنجارة بعد ترك مزاولتها فعلاً بفترة يعتد بها عند العقلاء بأنه انقضى عنه التلبس بها ان يوصف بأنه نجار على سبيل المجاز لا الحقيقة، باعتبار انها موضوع حقيقة حال التلبس، فاذا انقضى التلبس عرفاً وعقلاً يتصف به بنحو المجاز.

لذا قال (قده): (ودليلنا): 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 قائماً أو عالمًا فيما سبق. نعم يصح ذلك (بان يقال لمن هو قاعد قائم او لمن هو جاهل عالم لا على نحو الحقيقة) على نحو المجاز، أو يقال انه كان قائماً أو (كان) عالمًا،

فيكون حقيقة حينئذ (باعتبار وصف حالته الماضية التي عنه

انقضت)، إذ يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس.

هل الاطلاق بلحاظ حال التلبس حقيقة؟

هل الاطلاق بلحاظ حال النسبة والاسناد مجازا؟

والجواب: ان اطلاق اللفظ مرة يكون على الذات في حال التلبس

- اي تلبس المشتق بالمبدأ - وهذا مما لا خلاف ولا اشكال في انه حقيقة - اي استعمال فيما وضع له ..

واخرى يكون اطلاق اللفظ على المشتق في حال النسبة

واللاسناد، اي حال الحمل على المسند اليه، ففي البلاغة العربية

اعتبروا في كل جملة لابد ان يتوفر فيها مسند الذي هو الفعل ومسند

اليه الذي هو الذات التي يحمل عليها وينسب لها ذلك الفعل كالضرب

المسند لزيد، في جملة (زيد ضارب)، فلهذه الجملة لحاظات متعددة:

منها: لحاظ حال الفعل الذي هو الضرب، فيكون اطلاق لفظ

(ضارب) حقيقة فيه.

ومنها: لحاظ حال نسبة الضرب الى زيد الذي وقع منه فيما

مضى، فيكون اطلاق لفظ ضارب فيه مجازا.

والسبب هو التبادر الذهني عند من يسمع لفظ (ضارب) والتبادر

علامة الحقيقة.

والسبب الآخر هو صحة سلب لفظ (الضارب) عمن انقضى عنه التلبس به.

فقال قوم بان اطلاق ضارب على من انقضى عنه الضرب في زمان الماضي حقيقة، وهذا هو سبب التوهم الحاصل وهو محل الخلاف عندهم وموطن الاشكال.

ومنها: لحاظ ما سيكون في المستقبل، اي اطلاق المشتق على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة والاسناد قبل زمان التلبس وهو لا ريب ولا اشكال ولا خلاف في مجازيته عند الجميع . وهذا لللحاظ تابع الى (الاطلاق بلحاظ حال النسبة والاسناد المتقدم) .

وعرفت المختار من ان المشتق اذا اخذ على نحو الفعلية فهو حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره . اما اذا اخذ على نحو الملكة او الصنعة او الحرفة، فيكون فيها الاستعمال حقيقة على كل حال الا اذا زال صدق العنوان عنه عرفا، فيكون الاستعمال فيه حينئذ مجازا لانه استعمال في غير ما وضع له.

لذا قال (قده): وعدم تفرقة بعضهم بين الاطلاق بلحاظ حال التلبس، وبين الاطلاق بلحاظ حال النسبة والاسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للاعم، إذ وجد ان الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا مع ان التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن ان الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - في الحقيقة -

الا في خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له. ثم إنك عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكية أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الاعم - كما قيل - وذلك لان المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكية، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة.

نعم إذا زالت الملكية أو الحرفة عنه كان اطلاق الطبيب عليه مجازا، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما قيل: هذا طبيبنا بالامس، بأن يكون قيد (بالامس) لبيان حال التلبس.

فان هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.

الباب الثاني الأوامر

بحث في الامر الاصولي

وفيه بحثان: - في مادة الامر - وصيغة الامر - وخاتمة في

تقسيمات الواجب

أ- تعريف الامر: هو أسلوب إنشائي طلبي يدل على طلب المتكلم

من المخاطب القيام بفعل معين.

ب- صيغ الامر: يأتي أسلوب الأمر على صيغ متعددة، منها:

- فعل مضارع مجزوم بلام الأمر (مثال: لتأكل)

- فعل أمر صريح (مثال: أكتب)

- إسم فعل أمر (حي: بمعنى إنهض) و (إليك: بمعنى خذ)

- مصدر يؤدي معنى الأمر (مثال: حفظا دروسك).

اولا: في مادة الامر

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

مسائل. ومن المعلوم ان لكل كلمة مادة تتكون وتتشكل منها الكلمة وهي

حروفها وكلمة الامر مادتها التي تشكل هيئة الكلمة هي الحروف فمن

حرف الالف والميم والراء تشكلت وتكونت كلمة (امر)، هذه الكلمة من جهة مادتها، ويذكر الماتن مسائل ثلاث:

المسألة الاولى: معنى كلمة الامر.

الثانية: في اعتبار العلو في معنى الامر.

الثالثة: دلالتها على الوجوب. وسياتي ان شاء الله تعالى البحث فيها تباعا.

اولا- معنى كلمة الامر: دلالة الامر الحرفية الحقيقية لأسلوب الأمر وهي إصدار الأمر ممن هو أعلى مرتبة إلى من هو أدنى، فيكون الأمر على وجه الاستعلاء والإلزام مثال لقوله تعالى: (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك..)^(١).

د- دلالته الإستلزامية: قد يخرج من دلالته الحرفية إلى دلالات أخرى إستلزامية أي يستلزمها ويقتضيها من سياق الكلام، والعلاقة بين الأمر والمأمور ومن هذه الدلالات:

الدعاء: حينما يتوجه الأمر من الإنسان إلى الله. الإلتماس

والرجاء: حينما يصدر الأمر من أمر إلى مأمور وهما متساويان في المرتبة. النصح والإرشاد: طاعة والديك.

التمني: وذلك حينما يتم التخيير بين أمرين باستعمال حرف

التخيير، كقولنا مثلاً: (إقترب أو ابتعد فإن القرب كالبعد عذاب).

معاني لفظ الامر

وذكر لفظ الامر معان عديدة فهو من المشتركات اللفظية: منها:
الطلب، فيقال: امره فلان بكذا. اي طلب منه..
ومنها: الشأن والمراد به الحال مطلقا، او فيما كان خطيرا فيقال:
(شغله امر كذا).

ومنها: الفعل، كما في قوله سبحانه (وما امر فرعون برشيد) .
ومنها: الفعل العجيب، كما في قوله سبحانه (فلما جاء امرنا) .
ومنها: الشيء، كقولك: (رايت امرا عجيبا).
ومنها: الحادثة، كقوله: (فلما وقع الامر).
ومنها: الغرض، كقوله (جئتك لامر).
وارجع الماتن ما خلا الطلب الى معنى واحد وهو مفهوم الشيء.
فيكون الامر مشتركا لفظيا بين معنيين.

اقول: هذا القول لم ينفرد به الماتن بل هو عين ما ذهب اليه
صاحب الكفاية ايضا حيث قال في الكفاية: ولا يخفى أن عد بعضها
من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، .. ولا يبعد دعوى كونه
حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، هذا بحسب العرف واللغة .
فيكون قد اختار كونه مشتركا لفظيا بين الطلب وبين الشيء
كذلك.

لذا قال (قده): مادة الامر وهي كلمة (الامر) المؤلفة من
الحروف (أ. م. ر) وفيها ثلاث مسائل:

اولا- معنى كلمة الامر: قيل: ان كلمة (الامر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول (جئت لامر كذا)، أو (شغلني أمر) أو (أتى فلان بأمر عجيب).

ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الامر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم (الشئ). فيكون لفظ الامر مشتركا بين معنيين فقط: (الطلب) و(الشئ).

ويشتق من لفظ الامر: (امر) بصيغة الماضي موضوع للصيغة المنتسبة الى الفاعل بانتساب تحقق في الماضي ولفظ (يامر) موضوع لها بالانتساب المتحقق في الحال او الاستقبال وصيغة الامر موضوعة للدلالة على طلب ايجاد الفعل من الفاعل.

ثم انه لا يقال لمن تلفظ بمادة الامر او بصيغة الطلب بدون قصد انشاء الطلب ممن يصدق عليه أمر: انه قد امر، بل الامر من مقولة المعنى (اي المعنى الانشائي) على نسق ما ذكر في البيع والوكالة والوضع وغيرها من الانشائيات.

بل الذي يقال ان اللازم في صدق الامر من فرض الطلب وانشائه بمادة الامر صيغة (افعل) او غيرها من فعل او قول ليقال على المنشا بلحاظ انشائه امرا .

وأما القول المخصوص (اي ما هو ملفوظ) مع قطع النظر عن الانشاء به، فغير قابل لاشتقاق الامر الاصطلاحي منه للاشتراك اللفظي الواضح في مادة الامر.

وكيف كان فالبحث عن معناه الاسمي لا يهمننا، وإنما هو موكول إلى اللغة، وإنما المهم في علم الاصول هو معناه الحدثي الذي عرفت أنه عبارة عن الطلب الإنشائي الذي هو عبارة عن البعث والتحريك نحو المطلوب بأي نحو كان، سواء كان باللفظ أو بالإشارة أو الكتابة.

فعلى هذا الطلب بالقول المخصوص يكون من مصاديق الأمر بمعناه الحدثي، إذ الطلب والبعث كما يحصل بالكتابة والإشارة وغيرهما كذلك يحصل بالقول المخصوص، وهل يعتبر في الأمر أن يكون الطالب عالياً أو مستعلياً، أو يكفي فيه أحدهما أو لا بد فيه من تحقق كليهما؟ سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى.

أما تعريف الامر بالطلب فهو من قبيل تعريف الشيء بالاعم. فالامر خصوص الطلب الصادر من الاعلى والواصل الى المأمور باحد الوسائل المتعارف عليها.

والظاهر أن تفسير بعض الاصوليين للفظ الامر بأنه (الطلب بالقول) ليس القصد منه أن لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنه أحد مصاديق المعنى. فان الامر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما.

لذا قال (قده): والمراد من الطلب: إظهار الارادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الامور مما يصح اظهار الارادة والرغبة وابرأهما به فمجرد الارادة والرغبة من دون اظهارها بمظهر لا تسمى طلبا. والظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية فتفسير الامر بالطلب من باب تعريف الشئ بالاعم.

اما المراد ب(الشئ) من كلمة الامر فهو وان كان تعريف الامر به من قبيل تعريف اشئ بالاعم باعتبار ان ليس كل شئ يقال له امر بل خصوص نفس الافعال ونفس الصفات بنحو الاسم المصدري لها اي الفعل او الصفة بما هو موجود في نفسه، اي لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل .

لذا قال (قده): والمراد من الشئ من لفظ الامر أيضا ليس كل شئ على الاطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشئ بالاعم ايضا، فان الشئ لا يقال له (امر) الا إذا كان من الافعال والصفات، ولذا لا يقال: "رأيت أمرا" إذا رأيت انسانا أو شجرا أو حائطا. ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدتي أي المعنى المصدري بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه، يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والايجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدري، أي ما يدل

عليه اسم المصدر . ولذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر، يأمر، أمر، مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشئ، ولو كان معنى حديثا لاشتق منه. بخلاف الامر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحداثي وجهة الصدور والايجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور). والدليل على أن لفظ الامر مشترك بين معنيين الطلب والشئ، لا انه موضوع للجامع بينهما:

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

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

ثانيا- اعتبار العلو في معنى الامر

السؤال: هل يعتبر في صدق الأمر صدوره من العالي للداني وإن الأمر في مقام الاستعلاء، أو لا يعتبران معا، أو يعتبر الأول دون الثاني أو الثاني دون الأول؟ في جواب ذلك عدة أقوال:

منها: ذهب جمع من الأعلام الى اعتبار العلو في صدق الأمر وإن صدور الأمر من المستعلي إذا لم يكن عاليا لا يكون أمرا، كما أن صدور الأمر من العالي على غير وجه الاستعلاء يعدّ بنظر العرف أمرا، واستدلوا على ذلك بالوجدان وإن صدوره من العالي هو المصحح لانتزاع عنوان

البعث والتحريك والتكليف وأنه يصح سلب الأمر عن الطلب اذا صدر من الداني المستعلي، بأن يقال: ان طلب المستعلي الداني ليس أمرا.

ثم قسم اهل البيان انواع الطلب الى عدة اقسام فالطلب الصادر من العالي هو الامر والطلب الصادر من المساوي هو الالتماس ومن الداني هو الاستدعاء او الدعاء وهكذا..

لذا قال (قده): ثانيا- اعتبار العلو في معنى الامر: قد سبق أن الامر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الأمر. وعليه لا يسمى الطلب من الداني إلى العالي أمرا، بل يسمى (استدعاء). وكذا لا يسمى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمرا، بل يسمى (التماسا)، وان استعمل الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة. أما العالي فطلبه يكون أمرا وان لم يكن متظاهرا بالعلو.

وقد استدل له بعلامتي الحقيقة وهما التبادر وصحة السلب، فان الطلب من العالي يتبادر منه انه امر واجب الطاعة والامثال، وايضا يصح ان لا يكون طلب المساوي الا رجاء والتماسا ودعاء، فلا يصح ان ننسبها الى الامر وهي من المساوي او الداني، فصحة سلب صفة

الأمرية من الداني والمساوي واردة جدا.

لذا قال (قده): كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الامر عن طلب غير العالي، ولا يصح اطلاق الامر على الطلب من غير العالي الا بنحو العناية والمجاز وان استعلى.

توضيح مصطلح (الوجوب والواجب)

الوجوب حكم تكليفي معناه الإلزام بفعل ممن له حق اصدار الاوامر ومن ثبت له حق السمع والطاعة، فمعنى وجوب الصوم هو إلزام من قبل المولى بفعل الصوم في عهدة المكلف. وأمّا الواجب فهو متعلق الوجوب أي الفعل المطلوب بنحو اللزوم، فكلّ فعل أمر المولى بإيجاده على نحو اللزوم فهو واجب، فالواجب وصف للفعل اللازم إيجاده، فهو ليس حكماً شرعياً وإنّما هو متعلق الحكم الشرعي. ومثاله الصوم والصلاة والحجّ والنفقة على الزوجة فهذه كلّها أفعال صحّ وصفها بالواجبات، لأنّ المولى أوقع الوجوب عليها.

وخلاصة الكلام أنّ الوجوب وصف للإلزام، وأمّا الواجب فهو وصف للفعل المطلوب بنحو الإلزام.

ثالثاً- دلالة لفظ الامر على الوجوب

من المعلوم ان الاصوليين قد اختلفوا في أن المتبادر من لفظ (الامر) الواردة في مقام الطلب عند تجردها من القرائن، هو الطلب

الوجوبي أو الندبي أو مطلق الطلب؟.

الاقوال في التمايز بين الوجوب والندب

مما لا بد أن يعلم الوجوب والندب من أقسام الطلب أو البعث الإنشائي، الأعم من التشريعي كالأوامر الصادرة من الأمرين، وبين الطلب التكويني الذي هو انبعاث النفس تلقائيا بالقيام بالفعل لايجاد المطلوب النفسي، فإذا صدر الأمر امرًا لعبده بالأتيان بالماء ذلك منه تشريعًا للقيام بايجاد مطلوبه، أما إذا قام بنفسه وذهب الى الماء وتناوله من القرية وشربه مثلاً، فهذا نحو لايجاد المطلوب كذلك، لكنه لا بتشريع امر في ايجاده وإنما بالتكوين، فسمي الأول بالطلب التشريعي والثاني بالطلب التكويني. وهذا مما لا كلام فيه بين الأصوليين.. وبعد ان عرفت ان الطلب بنوعيه مشترك بين الوجوب والندب، فكيف نميز بين ان يكون هذا الطلب من الواجبات او من المندوبات؟ فوقع الكلام فيما يحصل به امتياز أحدهما عن الآخر.

بوجوب

١. إنه الوجوب والندب مشتركان في البعث الإنشائي، إلّا أنّ المائز بينهما هو ان في الوجوب يكون البعث والتحريك منضمّ إليه المنع من الترك، وأما الندب فبدون ضميمة المنع من الترك، فان شاء فعل وان شاء ترك.

٢. الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته.

والندب هو الطلب غير الموجب لذلك.

الخلاصة: أنّ الوجوب هو البعث المسبوق بالإرادة الشديدة بحيث لا يرضى الأمر بترك المأمور به أي المبعوث إليه، والندب هو البعث المسبوق بإرادة غير شديدة بحيث يرضى الأمر بترك المبعوث إليه. وشدة الإرادة وضعفها يتبعان مصالح وغايات، لازمها وجوب الاستيفاء أو عدمه. هذا بحسب عالم الجعل والتشريع والثبوت. أما في عالم الاثبات ووصول الحكم الشرعي وامتنياز الوجوب عن الندب فيه، فإنّما يحصل بالمقارنات والمصاحبات القرينية، فإذا كان إنشاء الطلب مقروناً بقرينة عامة أو خاصّة تدلّ على عدم رضا المولى بتركه، فإنّه ينتزع منه الوجوب. وإذا كان مقروناً بما يفيد عكس ذلك، ينتزع منه الندب. وإذا تبين لك ما تقدم، فهل تعلم ما هي دلالة لفظ الامر (بمعنى الطلب)؟ والجواب بعد ان اختلفت الاقول بين قائل بانه موضوع لخصوص الوجوب، وبين قائل بالاعمية، وبين قائل بالاشتراك اللفظي، فان الماتن ذهب الى ان دلالة لفظ الامر على الوجوب وهو ظاهر فيه اذا كان الكلام خاليا ومجردا عن القرينة على الاستحباب، وهذا الظهور كاف في استنباط الوجوب من الدليل.

والحاكم في ذلك الوجوب هو العقل طاعة منه لقضاء حق المولى في المولوية والعبودية.. وايضا لا نحتاج في عملية الاستظهار الى ان الوجوب لكلمة الامر ثابت لها بالوضع او غيره، بل يكفي في ذلك خلو الدليل من القرينة الصارفة الى ارادة غير الوجوب.

لذا قال (قده): ثالثا. دلالة لفظ الامر على الوجوب: اختلفوا في دلالة لفظ الامر بمعنى (الطلب) على الوجوب، ف قيل: 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 (الامر) ولا يحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شئ آخر.

الا انه يمكن تصور هذا المنشأ لهذا الظهور بالوجوب من ناحية علمية فنقول انهم ايضا اختلفوا في تصوير هذا المنشأ من خلال عدة اقوال منها ان الوجوب مأخوذ قيذا في الموضوع له لفظ الامر، اي في المعنى من قبل الواضع عندما تصور الوجوب وضع له لفظ امر . وقيل ان الوجوب ان لم يكن مأخوذا قيذا في الموضوع له فهو موضوع للمستعمل فيه، بمعنى اذا لم يكن بوضع من الواضع فهو مستعمل في الوجوب.

لذا قال (قده): ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور.

فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيذا في الموضوع له

لفظ الامر.

وقيل: مأخوذ قيذا في المستعمل فيه ان لم يكن مأخوذا في

الموضوع له.

اما ما ذهب اليه الماتن (ره): فان الوجوب ليس قيذا مأخوذا كما قيل في الموضوع له، وليس مأخوذا فيما استعمل فيه، بل المنشأ لهذا الظهور هو من جهة انه إذا صدر بعث من المولى، العقل يحكم بوجوب طاعته قضاء لحق المولوية، فالوجوب إنما هو من تبعات حكم العقل بالطاعة وموضوعا لهذا الحكم بوجوب الطاعة، وموضوعا ايضا لحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة.

نعم الا اذا احرزنا اقتران الطلب بترخيص من المولى رعاية منه تعالى لبعض شؤون المكلف ورخص في ترك الامتثال حكمنا بالاستحباب. وأما إذا لم نحرز ذلك وأحرزنا وجود صرف الطلب، فالعقل يحكم بأن من خالفه يستحق العقاب، وليس معنى هذا الحكم إلا حكمه بوجوب الفعل، ويكون الملاك في تحصل الطلب إيجابا ليس إلا عدم اقترانه بالاذن في الترك.

فعليه يكون استعمال الامر وادراك انه واجب لم يحصل من الوضع ولا من الاستعمال بل العقل يدرك هذا الوجوب فلا يبقى فرق بين استعماله في الوجوب او في الندب، فاذا اطلق اريد منه الوجوب ولا يصح الاعتذار عن الترك الا إذا كانت هناك قرينة متصلة أو منفصلة

على كونها غير لزومية.. وهذا يعني انهما لا يلحقان بالمعنى المستعمل فيه اللفظ قبل استعماله، بل انهما يلحقان بلفظ (الامر) بعد استعماله في معناه الموضوع له .

كما ان الوجوب والندب ليس من تقسيمات المعنى قبل الاستعمال فان المعنى له تقسيمات وتكثرات وأن المراد بتكثر المعاني تبايرها ذهنا وخارجا، والتقسيمات تبايرها ذهنا مع اتحادها خارجا، بكون البعض ذاتا والآخر وصفا لها كالسيف والصارم، أو الجميع أوصافا لموصوف واحد كالضحك والشاعر، أو كون بعض صفة للصفة كالناطق والفصيح، إلى غير ذلك من الألفاظ المتساوية، وهذا التكثر أيضا أعم منه بحسب المادة والهيئة معا، كالإنسان والبشر، أو المادة فقط كالقاعد والجالس، أو الهيئة وحدها كقتيل والمقتول، ولا يفترق في ذلك بين ما لو كانت الألفاظ المتكثرة المضافة إلى المعنى من لغة واحدة أو لغات متعددة مختلفة كما نص عليه غير واحد.

فالمقصود بان الوجوب والندب ليس من تقسيمات المعنى قبل الوضع أو الاستعمال حتى يكون الوجوب أو الندب ثابتان بالوضع أو الاستعمال بل هما ثابتان للفظ الامر بعد استعماله.

فيثبت ان العقل يحكم باقتضاء الوجوب من لفظ الامر عند خلو الدليل من القرينة على الندب المعبر عنه بجواز والترخص قي الترك والاذن في عدم لتحرك نحوه والانبعاث باتجاهه.

لذا قال (قده): والحق انه ليس قيذا 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 ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته. فليس المدلول للفظ الامر الا الطلب من العالي، ولكن العقل هو الذي يلزم العبد الانبعاث ويوجب عليه الطاعة لامر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك. وعليه فلا يكون استعماله في موارد النذب مغايرا لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل ولا موضوعا للاعم من الوجوب والنذب، لان الوجوب والنذب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للامر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

وبهذا ينتهي الكلام عن الامر مادة، وفيما ياتي الكلام ان شاء الله تعالى في هيئة وصيغة الامر ونحوها مما يستفاد منه الطلب والانبعاث^(١).

(١) فائدة لم تذكر: ما هو الفارق في الثمرة بين الاتجاهات المذكورة في



استفادة الوجوب من صيغة فعل الامر؟ والجواب: هو انه بعد اتضاح تفسير ما هي نكتة استفادة الوجوب وهي: الاتجاه الاول القائل بالوضع التعيني او التعيني، اي الوضع من قبل واضع او بالاستعمال، والاتجاه الثاني الذي ذهب اليه الماتن وهو استفادة الوجوب بحكم العقل، قد تسأل عن الفارق العملي بينهما رغم انهما يثبت بهما الوجوب. فالفارق يظهر في موردين:

١ . إذا استعملت صيغة الأمر في الاستحباب فقليل مثلاً (اغتسل للجمعة)، فهذا الاستعمال في الاستحباب بناء على الاتجاه الأول القائل بالوضع يكون مجازاً لأن الصيغة موضوعة للوجوب فاستعمالها في الاستحباب مجاز. بينما على الاتجاه الثاني يكون استعمالها حقيقياً، إذ صاحب الاتجاه الثاني يقول ان الصيغة موضوعة لأصل الطلب واستفادة الوجوب منها يكون بحكم العقل. ومن الواضح انه في حالة إرادة الاستحباب تكون الصيغة مستعملة في أصل الطلب أيضاً غاية الأمر لا يحكم العقل بالوجوب لأجل الترخيص في ترك الغسل مثلاً.

٢ . وهذه الثمرة مترتبة على الأولى وحاصلها:

ان يقال انه لو وردت أوامر متعددة في سياق واحد - مثل اغتسل للجمعة وصل صلاة الليل وادع عند رؤية الهلال - فإذا فرض العلم من الخارج بان المقصود من الجملة الأولى والثانية هو الاستحباب وشككنا في الجملة الثالثة فلم ندر ان المقصود منها هو الاستحباب أيضاً أو الوجوب. ففي مثل هذه الحالة هل يمكن ان نجعل الجملة الأولى والثانية قرينة على ان المراد من الثالثة هو الاستحباب أيضاً - تمسكاً بقرينة وحدة السياق أو لا؟ وهنا تظهر الثمرة الثانية، فعلى الاتجاه الأول أي القول بالوضع يصح التمسك بقرينة وحدة السياق حيث ان صيغة اغتسل وصل لم يرد منهما المعنى الموضوع له وهو الوجوب بل اريد منهما المعنى المجازي وهو



هيئة وصيغة الامر

في هيئة فعل الامر الاصولي

اولا - معنى هيئة وصيغة الامر

كان الكلام في استعمال لفظ الامر بمادته ومشتقاتها مثل أمر أمرتك مأمور وهكذا، والكلام من الآن عن هيئة او صيغة فعل الامر كصيغة افعل اونحوها ومن الطبيعي ان المقصود بنحو صيغة أفعل:



الاستحباب واستعملتا في هذا المعنى المجازي، وما دامت قد استعملتا في الاستحباب فيلزم ان تكون الجملة الثالثة مستعملة في الاستحباب أيضاً لئلا يلزم التفكيك في السياق الواحد. وأما بناءً على الاتجاه الثاني - وهو استفادة الوجوب من حكم العقل - فلا يمكن التمسك بقرينة وحدة السياق، إذ على هذا الاتجاه تكون الصيغة مستعملة في أصل الطلب واستفادة الوجوب والاستحباب تحصل بواسطة اقتران الترخيص في الترك وعدمه، وما دامت مستعملة في أصل الطلب في جميع الجمل الثلاث فلا يلزم محذور التفكيك في السياق الواحد، بل كلها مستعمل في أصل الطلب غاية الأمر اقترن الطلب في الجملة الأولى والثانية بالترخيص في الترك المستفاد من دليل خارجي كالإجماع وغيره فيحكم العقل بالاستحباب، بينما لم يقترن بالجملة الثالثة فيحكم بالوجوب، فالتفكيك اللازم تفكيك في حكم العقل لا في المعنى المستعمل فيه.

هو كل صيغة فيها دلالة على الطلب والبعث والتحريك نحو المطلوب، كالفعل المضارع المقرون بلام الامر مثل الحديث المروي عن طرق العامة: لينتهين رجال عن ترك الجماعة أو لأحرقن بيوتهم. أو المجرد من لام الامر إذا قصد به إنشاء الطلب نحو قوله عليه السلام: (تعيد أو تغتسله وتصلني).

أو أطلب منك كذا.

أو بنحو الجملة الاسمية نحو (هذا مطلوب منك).

أو اسم فعل نحو: صه ومه ومهلا، وغير ذلك.

فان هذه الصيغ الخاصة بفعل الامر تستعمل في موارد كثيرة من تلك الموارد البعث بمعنى الارسال مثل الامر الوارد في دليل وجوب الصلاة في (اقيموا الصلاة) أو (أوفوا بالعقود) .

ومن تلك الموارد التهديد لقوله تعالى (اعملوا ما شئتم) أو التعجيز كقوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله).

أو التسخير أو الانذار أو الترجي أو التمني وغيرها ما يفيد افادتها من صيغ الامر.

وقد ذهب المحقق الخراساني إلى: أنها موضوعة لإنشاء الطلب، غاية الأمر أن الداعي يختلف، فتارة يكون هو البعث والتحريك الحقيقي، وأخرى يكون غيره، فيكون حقيقة في الأول و مجازاً في

الثاني^(١).

وقيل ان مراد صاحب الكفاية من الطلب هو الطلب الانشائي، حتى يستقيم معنى ماذهب اليه رحمه الله. والا لزم من استعمال صيغة الأمر (افعل) في غير إنشاء الطلب، غلطاً، وذلك لأنّ الواضع وضعها على إنشاء الطلب، وشرط في مقام الوضع أن يكون الداعي للاستعمال، هو تحريك العبد نحو المطلوب بحسب الفرض، فإذا استعمل المتكلم الصيغة مجردة عن هذا الداعي، يكون الاستعمال على خلاف شرطه فيكون غلطاً. نظيره استعمال الحرف في المعنى الاسمي وبالعكس فإنّ الموضوع في كلا اللفظين - حسب مختار المحقق الخراساني - واحد إلا أنّ الواضع شرط استعمال الحرف في المعنى الآلي، والاسم في المعنى الاسمي لكن التخلّف يوجب غلطيّة الاستعمال لا مجازيته كما لا يخفى.

وقيل: انّ الظاهر أنّ الصيغة موضوعة لإنشاء البعث، كما أنّ النهي موضوع لإنشاء الزجر، ويدلّ على ذلك، ما يقوم مكان الصيغة من الاشارات والمحاكاة وتعابير الجسدية والحركية في غير مواقع التكلّم. فإنّ إشارة المولى إلى العبد بالخروج ليس إلاّ بعثاً له نحو المأمور به، والمعنى المتبادر منها: «اذهب»، أو «اخرج» ومثله تدريب الطيور، وكلاب الصيد وغيرها، غير أنّ البعث في الإنسان غالباً ما يكون

بواسطة اللفظ.

لذا قال (قده): صيغة الامر: اولا - معنى صيغة الامر: صيغة الامر، أي هيئته، كصيغة افعل ونحوها: تستعمل في موارد كثيرة:

(منها) البعث، كقوله تعالى (فاقيموا الصلاة). (أوفوا بالعقود).

و (منها) التهديد، كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم).

و (منها) التعجيز، كقوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله).

وغير ذلك، من التسخير، والانذار، والترجي، والتمني، ونحوها.

الا ان الذي يظهر ان جميع هذه الاستعمالات لصيغة فعل الامر على وزن (افعل) مثل: اقم، اعمل، آت.. وكذلك المستعملة في التسخير والانذار والترجي والتمني وغيرها قد استعملت في معنى واحد، لان هيئة (افعل) مثلها مثل جميع الهيئات الاخرى وضعت لتفيد نسبة خاصة فتكون من قبيل المعاني الحرفية ومن قبيل النسب وكل ما كان كذلك فهو غير مستقل فلا يمكن ان يراد من هيئة (افعل) نفس المفاهيم الاخرى التي هي مفاهيم لمعان اسمية.

وهذه الهيئة لفعل الامر موضوعة للنسبة القائمة بين الامر والمأمور والامر مادة الذي هو الحدث مثل الصلاة في صلي والضرب في اضرب وهذا هو الحدث الذي وقع عليه مضاد هيئة الامر او صيغته،

وحينها ينتزع من هذه النسبة عنوان طالب الذي هو الأمر ومطلوب منه الذي هو المأمور ومطلوب الذي هو ما وقع عليه مفاد هيئة الامر مثل الصلاة في صلي وهكذا.

لذا قال (قده): ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لان الهيئة مثل (افعل) شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لافادة نسبة خاصة كالحروف ولم توضع لافادة معان مستقلة، فلا يصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية. وعليه، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة، والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في اضرب وقم واقعد، ونحو ذلك. وحينئذ ينتزع منها عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب.

وعلى هذا التصور لمعنى هيئة فعل الامر وصيغته يكون مفاد افعل يدل على تلك نسبة بين ما وقع عليه مفاد افعل وبين الأمر الذي هو المتكلم وبين المخاطب الذي طلب منه ذلك الفعل الذي وقع ليه مفاد افعل ومعناه انه جعل الفعل داخل في عهدة المخاطب والمأمور باتيان ما وقع ليه مفاد افعل لذى هو الفعل المطلوب لاجل بعثه تحريكه اتجاه الفعل المطلوب منه وبدخول الفعل في عهده كذلك

يتكون الداعي في نفس المأمور لآتيان ذلك الفعل الذي امر به، فتحصل ان مدلول هيئة الامر افعل يفيد النسبة الطلبية او البعثية لابرار الطلب وجعله او انشاءه في عهدة المكلف او المخاطب .

الا ان هذا الجعل او الانشاء يختلف فيه الداعي وبمعنى الغرض له من قبل المتكلم. فتارة يكون الجعل والانشاء الداعي له وغرضه هو الطلب باتيان فعل ما او الزجر والانتفاء عنه. واخرى يكون فيه الداعي لهيئة فعل الامر افعل والغرض منها هو التهديد .

وثالثة يكون فيه الداعي والغرض لجعله وانشاءه في عهدة المخاطب هو التعجيز او الدعاء او التمني او الرجاء وهكذا .

فيتحصل: ان هيئة فعل الامر (افعل) استعملت في معنى واحد لكن الداعي والغرض في نفس الامر متعددان وليس واحدا بل يختلف باختلاف الدواعي والاعراض للجعل والانشاء .

لذا قال (قده): فقولنا: (اضرب)، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه اليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئة الامر ومفادها هو النسبة الطلبية، وان شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض ابراز جعل المأمور به - أي المطلوب - في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه

وبعته نحوه. ما شئت فعبّر.

غير أن هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم. (فتارة) يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل الأمور به، فيكون هذا الانشاء حينئذ مصداقا للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو أن شئت فقل يكون مصداقا للطلب، فإن المقصود واحد.

و (أخرى) يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقا للتهديد، ويكون تهديدا بالحمل الشائع.

و (ثالثة) يكون الداعي له هو التعجيز فيكون مصداقا للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشائع.. وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

الخلاصة: إلى هنا يتبين أن ما ذهب إليه الماتن هو أن المفاهيم المستعملة في أنواع صيغ فعل الأمر كالتهديد والتعجيز ونحوها ليست هي معاني لهيئة فعل الأمر (افعل) لا بنحو الحقيقة ولا بنحو المجاز، بل هيئة فعل الأمر افعل ما هي إلا نسبة طلبية خاصة وبحسب الداعي والغرض لجعلها وانشاءها يتعين مفادها فمرة تهديد وأخرى تعجيز وهكذا. وسبب هذا الخلط الذي وقع فيه البعض هو الاختلاط بين المصداق والمفهوم، وظنوا أن المستعمل فيها بنحو استعمال اللفظ في معناه وكان هذا الظن أيضا سبب اختلافهم في تعيين الاستعمال

الحقيقي والمجازي.

لذا قال (قده): والى هنا يتجلى ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة: ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الامر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معاني حقيقة ولا مجازية.

بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الانشاء يكون مصداقا لاحد هذه الامور باختلاف الدواعي فيكون تارة بعثا بالحمل الشايع، وأخرى تهديدا بالحمل الشايع وهكذا.. لا أن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الامر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في انه ايها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي.

ثانيا - ظهور الصيغة في الوجوب

هل يتبادر من صيغة الأمر، الوجوب؟

اختلف علماء الاصول في كيفية ظهور الوجوب في صيغ فعل

الامر الى اقوال يذكر منها قولان:

احدها: ان صيغة فعل الامر ظاهرة في الوجوب .

وذلك، اما انها موضوعة من قبل الواضع للوجوب، او ان الذهن ينصرف عند الطلب لاكمل الافراد والوجوب اكملها .

والاخر: ان صيغة الامر غير ظاهرة في شيء لا بالوجوب ولا في النذب، وانما هي حقيقة في كليهما اي مطلق الطلب يشمل الوجوب والندب معا .

لذا قال (قده): ثانيا - ظهور الصيغة في الوجوب:

اختلف الأصوليون 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 كونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الافراد.

ثانيهما: انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في احدهما.

والحق ان الكلام هو الكلام كما في دلالة مادة الامر على الوجوب وان العقل هو الحاكم بذلك الوجوب كذلك هنا العقل حاكم بذلك الوجوب الظاهر في صيغة فعل الامر وشان هذا الظهور في صيغة فعل الامر هو شان الظهور الحاصل في مادته في الوجوب.

لذا قال (قده): والحق انها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من

جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وان الوجوب أظهر افراده. شأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الامر على ما تقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالامر لو خلى وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة. فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. إذ صيغة الامر- كمادة الامر- لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا ولا مجازيا، لان الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كفياته وأحواله.

الفرق بين مادة كلمة (امر) وبين هيئتها

بقي شيء واحد في الفرق بين مادة كلمة (امر) وبين هيئتها، وهو ان مادة لفظ (امر) تدل بنفسها على الوجوب فتقع موضوعا لحكم العقل في وجوب الامتثال او الزجر في النهي، اما الصيغة كما تقدم ماهي الا نسبة في البعث والارسال تدل على الطلب اي نسبة طلبية او بعثية على ما تقدم ولانها نسبة فهي من المعان الحرفية وهي ليس

كالمعان النسبية تدل على معانها بالاستقلال. فهي لا تدل على الوجوب الذي هو معنى اسمي ولا على النذب كذلك، وإنما تدل على نسبة الطلب بين طرفيها .

لذا قال (قده): وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الامر أن الصيغة لا تدل إلا على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا النذب. وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والنذب) واحد لا اختلاف فيه. واستفادة الوجوب- على تقدير تجردها عن القرينة على اذن الأمر بالترك- انما هو حكم كالعقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الامر من المولى.

ودليل آخر على ان الوجوب والنذب ليسا من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى هو ان الروايات والاحاديث الشريفة للرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وائمة اهل البيت عليهم السلام جاء في كثير من رواياتهم استعمال الامر وارادة الوجوب مرة وارادة النذب اخرى بنفس الاسلوب والصيغة. ولا حتى من قبيل تاويل الامر مادة او هيئة بارادة مطلق الطلب، فان هذا التاويل ان كان فهو تجوز ولا شاهد له ولا دليل عليه، بل اسلوب الاحاديث لا يساعد على هذا التاويل والتجاوز في ارادة مطلق الطلب .

لذا قال (قده): ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه

واحدا في مورد الوجوب والندب ما جاء في كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الامر.

ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الاغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله بارادة مطلق الطلب البعيد ارادته من مساق الاحاديث فانه تجوز - على تقديره - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الاحاديث الواردة.

تنبيهان

الاول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب

والكلام في ظهور الوجوب في صيغة افعل، هو الكلام في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب في الطلب، فان الجملة الخبرية الدالة على الطلب (اي النسبة الطلبية وليس النسبة الصدورية التي ينطبق مفادها على مجرد الخبر عن صدور الفعل من الفاعل بل الجملة الخبرية بقيد انها دالة على الطلب).

ومعرفة ذلك يحتاج الى عناية زائدة وقرينة، وهي انه إذا لم نفترض التقيد المذكور فلازمه ان الإمام - عليه السلام - يريد الاخبار عما يفعله الناس، وانهم يعيدون صلاتهم عند الشك، ويصير ذلك نظير

الاخبار عنهم بانهم يأكلون الطعام حين يجوعون.. وواضح ان ذلك لا يليق بمقامه عليه السلام، فانه ليس قصاصاً. فثبت انه عليه السلام كان في معرض الطلب .

لذا قال (قده): (الاول): ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب: اعلم ان الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة إفعال في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً، بقولنا "صيغة افعال وما شابهها".

والجملة الخبرية مثل قول: "يغتسل، يتوضأ، يصلي" بعد السؤال عن شئ يقتضي مثل هذا الجواب ونحو ذلك.

والضابط في معرفة الطلب بنحو الوجوب هو ان يصدر البعث من المولى سواء كان صادر بنحو الامر مادة او هيئة او بنحو دلالة الجملة الخبرية الدالة على الطلب، فبأي مظهر كان يقع موضوعاً لحكم العقل بالوجوب ولازمه الانبعاث والتحريك والامثال ما لم يأذن به المولى المشرع، وقد يقال ان وقوع الفعل بهذا النحو في الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب أكد لما تقتضيه من الاخبار عن وقوع الفعل من المكلف او المخاطب او المأمور.

لذا قال (قده): والسرفي ذلك أن المناط في الجميع، واحد فانه إذا ثبت البعث من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان، فلا بد ان يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه. بل

ربما يقال ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكّد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

التنبية الثاني: ظهور الامر بعد الحظر أو توهمه

تقدم ان فعل الامر مادة وصيغة انما هو دال على الطلب الوجوبي، الا ان هناك بعض الموارد والاستعمالات لفعل الامر وصيغته لم تكن بنحو الطلب الوجوبي او وقع فيها التردد في افادتها ذلك، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء، أو قال ذلك عندما يتوهم المريض انه ممنوع منه ومحظور عليه شربه، فقد اختلفوا في صيغة الامر إذا وردت بعد الحظر، على أقوال:

منها الوجوب قال به العلامة الحلي^(١) مثل (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)^(٢).

ومنها: الندب مثل (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ)^(٣).

ومنها: الاباحة بمعنى الترخيص مثل (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)^(٤).

(١) تهذيب الوصول: ٢١.

(٢) التوبة / ٥.

(٣) الجمعة / ١٠.

(٤) المائدة / ٢.

حكاه ابن الحاجب في المنتهى^(١) واختاره الماتن^(٢) .

والذي يفهم من كلمات الماتن رحمه الله هو أن صيغة الامر إذا وردت بعد الحظر أو الكراهة، أو في مقام مظنة الحظر أو الكراهة، أو في موضع تجويز السائل واحدا منهما، كأن يقول العبد: هل أنام أو أخرج؟ أو نحو ذلك، فيقول المولى له: (إفعل ذلك)، لا تدل إلا على رفع ذلك المنع التحريمي أو التنزيهي المحقق أو المحتمل، وهو كالأذن في الفعل، أمر مشترك بين الإباحة والندب والوجوب.

لذا قال (قده): (الثاني): ظهور الامر بعد الحظر أو توهمه: قد يقع انشاء الامر بعد تقدم الحظر- أي المنع- أو عند توهم الحظر. كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عندما يتوهم المريض انه ممنوع منه ومحذور عليه

(١) المنتهى: ٩٨ .

(٢) وذهب السيد المرتضى في الذريعة، والشيخ الطوسي في العدة، والمحقق الحلي في معارج الاصول، إلى أن حكم الامر الواقع بعد الحظر هو حكم الامر المبتدأ.

فالإباحة: مثل (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (المائدة / ٢).

والندب: مثل (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ) (الجمعة / ١٠).

والوجوب: مثل (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) (التوبة / ٥).

شربه. وقد اختلف الاصوليون في مثل هذا الامر انه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الاباحه، أو الترخيص فقط أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من اباحه أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع ؟ على أقوال كثيرة. وأصح الاقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في دلالة الامر الوارد بعد الحضر على الترخيص بمعنى رفع المنع فقط دون التعرض لثبوت حكم آخر من اباحه او غيرها هو اننا ذكرنا ما هو منشأ القول بدلالة الامر على الوجوب الثابت بحكم العقل المدرك للزوم الانبعاث والتحريك نحو المطلوب المأمور به ما لم يرد مرخص او اذن بتركه، اما ورود الامر بعد الحضر هل هو كذلك ايضا مما يحكم العقل به بلزوم الانبعاث؟ والجواب: انه لا دلالة لذلك الوجوب واللزوم في الانبعاث في ههنا لانه لا دلالة عليه، وانما اذا ورد الامر بعد الحضر كقوله تعالى بعد المنع فاصطادوا فالعقل يدرك الاذن منها وليس شيء اكثر من الاذن في الترخيص في الصيد .

لذا قال (قده): والوجه في ذلك: انك قد عرفت أن دلالة الامر على الوجوب انما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. ومنه تستطيع أن تتفطن انه لا دلالة للامر في المقام على الوجوب، لانه ليس فيه دلالة على البعث وانما هو ترخيص في العقل لا اكثر. وأوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا

الامر هو انشاء بداعي الترخيص في الفعل والاذن به، فهو لا يكون الا ترخيصا واذنا بالحمل الشايع (اي ان هناك تغاير مفهومي بين الموضوع والمحمول فاصطادوا والاذن بالترخيص في الصيد والاتحاد الوجودي المصداقي بينهما في الخارج لذا عبر (اذنا بالحمل الشايع) ويمكن أن يُعبر عن الحمل الشايع بالحمل الخارجي). ولا يكون بعثا (اي محركا نحو المأمور به والمطلوب) الا إذا كان الانشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على كونه بداعي البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. وعدم دلالته على الاباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل (كالاستصحاب او البراءة او الاحتياط) أو اشارة (كخبر الثقة لتعيين المراد الجدي، ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه).

ومثاله قوله تعالى في سورة المائدة: {أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ} ^(١).

ففي الآية المباركة نهي عن الصيد في حال ان يكون الصياد محرما لاداء العمرة او الحج، ثم تلتها آية تبيح الصيد بعد الاحلال عن

الاحرام، قال تعالى: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} ^(١).

ومن المعلوم ان صيغة فعل الامر الواردة في الآية المباركة (فَاصْطَادُوا) لا تدل على الطلب الوجوبي للاستطيان من كل الحجاج بعد ان يحلوا احرامهم، وانما صيغة فعل الامر في المقام عندما جاءت عقيب النهي استفدنا منها رفع ذلك النهي في قوله تعالى المتقدم (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ)، فتكون صيغة فعل الامر بهذا السياق تفيد رفع الحرمة والاباحة في ما كان محذور حال الاحرام، ومع زوال سبب الحظر وهو الاحرام زالت الحرمة وابعاح لهم الصيد، لقوله تعالى {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} ^(٢).

ومن امثلة ورود صيغة الامر عقيب النهي كما لو نهى الطبيب عن اكل بعض الاطعمة كالسمك مثلاً ثم بعدما عوفي المريض وزال عنه السبب المانع من اكل هذا النوع من الطعام وقال له الطبيب كل السمك، فليس فيه دلالة على وجوب اكل هذا الطعام وانما رفع عنه الحظر الذي كان يحتمل فيه عليه خطر.

لذا قال (قده): مثاله قوله تعالى: "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" فانه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب

(١) المائدة من آية: ٢.

(٢) المائدة من آية: ٢.

الصيّد. نعم لو اقترن الكلام بقريئة خاصة على أن الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة. ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فإن الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قريئة أخرى غير هذه القريئة.

ثالثا: الواجب التعبدى والتوصلى

المراد من الواجب التعبدى^(١) هو ما يعتبر في سقوطه عن عهدة المكلف قصد القرية حين امتثاله كالصلاة والحج، فلو لم يقصد المكلف التقرب للمولى والامتثال لأمره لما كان ممثلا.

وأما الواجب التوصلى فيطلق على هو ما لا يعتبر في سقوطه عن عهدة المكلف قصد القرية حين امتثاله بل يكفي الإتيان به ولو مجردا عن قصد القرية والامتثال لأمر المولى جلّ وعلا. نعم يترتب على قصد القرية استحقاق المكلف للثواب إلا أنه ليس شرطا في الإجزاء والسقوط عن العهدة. ويمثل له بدفن الميت والنفقة على الزوجة فإن الأمر بهما يسقط بمجرد الإتيان بمتعلقه.

لذا قال (قده): ثالثا - التعبدى والتوصلى:

(١) التعبد أمر قصدي فلا محالة يكون بأحد الدواعى القرية: كقصد الأمر ومنها قصد المصلحة ومنها قصد كون المولى أهلا لذلك إلى غير ذلك.

تمهيد: كل متفقه يعرف ان في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها الا باتيانها قربة إلى وجه الله تعالى. وكونها قربة إنما هو باتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات (العباديات) أو (التعبديات) كالصلاة والصوم ونحوها. وهناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وان لم يقصد بها القربة، كإنقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.

تعريف آخر: وهناك تعاريف قديمة أخرى للواجب التوصلي والتعبدى كان مشهور قديما وهو ان الواجب التوصلي ما كان الداعي للامر به معلوما وعلى خلافه التعبدى وتسميته بالتعبدى لان المكلف لا يعرف الداعي اليه وانما من دواعي امتثاله انه يتعبد به كونه من اوامر المولى التي تجب علينا طاعته والتسليم لامره تعالى وانه لم تعلم منه المصلحة في الامتثال للواجبات .

لذا قال (قده): وللتعبدى والتوصلي تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء. وهو أن التوصلي: (ما كان الداعي للامر به معلوما) وفي قبالة التعبدى وهو: (ما لم يعلم الغرض منه). وانما سمي تعبديا لان الغرض الداعي للمأمور ليس الا

التعبد بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح الا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدى والتوصلى، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وان كان المأمور به توصلياً بالمعنى الاول، كما يقولون مثلاً: (نعمل هذا تعبدًا) ويقولون: (نعمل هذا من باب التعبد) أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وان لم نعلم المصلحة فيه.

الاصل عند الشك

لا كلام ولا إشكال فيما إذا علم كون الواجب توصلياً أو تعبدياً، وإنما الكلام والاشكال فيما إذا شك في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً. فهل الأصل في الأوامر هو التعبدية أو التوصلية؟ اختلفوا في الجواب على ما هو الأصل عند الشك ولعل سبب الاختلاف يعود الى اختلافهم في تفسير الواجب التوصلى والتعبدى. والماتن ذكر بعض المقدمات قبل بيان مذهبه في ذلك.

لذا قال (قده): وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلى والتعبدى - المصطلح الاول - فان علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى فلا اشكال، وان شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبدى أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الاصوليين.

وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

منشأ الخلاف

قد ظهر من عنوان البحث معنى الواجب التعبدى والتوصلى وان الواجب التعبدى هو الذى لا يكاد حصول الغرض الداعى على الامر به الا باتيانه على وجه قربى، والواجب التوصلى بخلافه وهو الذى يحصل الغرض الداعى على الامر به بمجرد وجوده وتحققه كيفما اتفق ولولا يكون الاتيان به عن داع قربى بل ولو كان حصوله من غير إرادة المكلف واختياره، كما فى مثل غسل الثوب من الخبث حيث إنه بمحض تحققه يحصل الغرض الداعى على الامر به ويسقط الامر به أيضا ولو كان ذلك بمثل اطارة الريح إياه فى الماء.

نعم فى مقام ترتب المثوبة ولو فى التوصليات لابد من إتيان العمل عن داعى أمره سبحانه، بلحاظ ان المثوبة انما كان ترتبها على عنوان الإطاعة وهذا العنوان مما لا يكاد تحققه الا إذا كان الاتيان بالواجب بداعى أمر المولى، لكن مجرد ذلك لا يقتضى تعبديته، حيث إن المدار فى التعبدية والتوصلية على امر آخر .

فمنشأ الاختلاف بين الاعلام فى امكان اخذ قصد القرية فى التعبديات من الاوامر قيدا فى متعلق الامر بنحو الجزئية او الشريطية. مثلا: متعلق الامر (الصلاة) فى اقيموا الصلاة، هل يمكن اخذ قيد القرية شرطا او جزءا فى متعلق الامر الصلاة؟ وفى مضمون الاجابة يتقرر محل النزاع. وبعبارة ثانية: هل يمكن اخذ قصد القرية فى الصلاة مثلا شرطا او شطرا كما فى شرطية الطهارة او جزئية السورة

في الصلاة؟ فمن قال بإمكان اخذ قيد قصد القرينة شرطا في متعلق المأمور به كان مقتضى الاصل عنده التوصلية الا اذا كانت هناك قرينة على ارادة التعبدية باعتبار اطلاقات المولى وانها في كلامه حجة مالم يثبت عنه التقييد متصلا كان او منفصلا، فاذا شك في اعتبار قيد يمكن اخذه قيда في المأمور به ولا قرينة على اخذه فيه قيدا اي كان كلام المولى في الدليل مطلقا وخاليا من قيد قصد القرينة وان كان عقلا يمكن اخذه قيدا لكن حيث انه لم يذكر القيد في الدليل بل كان مطلقا فلا عبرة بهذا الامكان فالاصل فيه الاطلاق لان اطلاقات المولى حجة ان لم تقيد بقرينة متصلة او منفصلة تدل على ذلك التقييد، ومع خلو الدليل من القرينة المقيدة يبقى الدليل على اطلاقه عند الشك به من جهة ارادة المولى الحصة المقيدة بقيد معين.

لذا قال (قده): منشأ الخلاف وتحريره:

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في امكان اخذ قصد القرينة في متعلق الامر- كالصلاة مثلا- قيда له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للامر هو الصلاة المأتي بها بقصد القرينة. بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي. فمن قال بإمكان اخذ هذا القيد - وهو قصد القرينة- كان مقتضى الاصل عنده التوصلية، الا اذا دل دليل

خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت ان اطلاق كلام المولى حجة يجب الاخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في الأمور به فالمرجع (اصالة الاطلاق) لنفي اعتبار ذلك القيد.

استكشاف الاطلاق من عدم التقييد

اما من كان بناءه استحالة اخذ قصد القرية قيذا في متعلق الامر (كالصلاة بقيد التقرب بها) اي الصلاة القريبة، فلا يصح على مبناه التمسك بالاطلاق لاثبات التوصلية لان الاطلاق كما تقدم عبارة عن عدم التقييد بما من شأنه التقييد، لان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، ولازمه ان يكون المحل القابل للتقييد يكون قابلا للاطلاق وبالعكس.

وبعبارة ثانية: عدم وجود أصل لفظي في المقام استدللّ له بما حاصله: إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة فيتصور الإطلاق فيما يتصور التقييد فيه .

ووجه كون الإطلاق من قبيل عدم الملكة لا العدم المطلق، باعتبار انه اذا كان التقييد مستحيل لا يكشف عدمه عن ارادة الاطلاق، لانه بحسب الفرض ليس من شان المحل ان يقيد او يطلق اساسا، فالجدار لا يصح وصفه بعدم البصر، لان ليس من شأنه التقييد بالبصر فعند عدم قبوله التقييد بالملكة لا يكون مطلقا وانما يصح ذلك في ما

من شأنه يمكن ان يقيد بها ولم يقيد فيدل على الاطلاق، فلو قيل اكرم الانسان ولم يقيد الانسان الذي يمتلك نعمة البصر او من اعدامها فيكرم مطلق الانسان، لان للانسان فردان مبصر وفاقد للبصر وعندما يكون الحكم في الدليل مطلقا ولم يكن متعلقه مقيدا فيكون المراد الجدي فيه هو ارادة مطلق الانسان فلو كان يريد المقيد بملكة الابصار لقيد وحيث انه لم يقيد فهذا يدل على ارادة المطلق.

الخلاصة: استكشاف الاطلاق من عدم التقييد منحصر فيما كان من شأنه التقييد ولم يقيد فيستكشف من خلال عدم تقييده ارادة المطلق. وليس المقصود من عدم الملكة محض العدم. بل هو عدم خاص يتحقق بسلب ملكة عما من شأنه الاتصاف بها.

وهذا يعني: ان عدم التقييد له فردان:

الاول ان المحل ليس من شأنه ان يقيد فلم يقيد، وهذا القسم لا يمكن استكشاف الاطلاق فيه ان لم يقيد .

والثاني: ان المحل من شأنه ان يقيد بقيد مخصوص، فاذا لم يرد في لسان الدليل ذلك القيد المخصوص فهذا دليل على ارادة المطلق. ولذلك اعتبر التقابل بين التقييد والاطلاق هو تقابل العدم والملكة والتقييد هو الملكة ويقابله عدم الملكة وهو الاطلاق.

لذا قال (قده): ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القرينة فليس له التمسك بالاطلاق، لان الاطلاق ليس الا عبارة عن عدم

التقييد فيما من شأنه التقييد، لان التقابل بينهما من باب تقابل
العدم والملكة (الملكة هي التقييد، وعدمها الاطلاق).

واذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا
بما هو عدم مطلق. وهذا واضح لانه إذا كان التقييد مستحيلا
فعدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه ارادة الاطلاق،
فان عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد، ويجوز أن
يكون لعدم ارادة التقييد، ولا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم
ذكر القيد وحده.

مقتضى الأصل العملي

المرحلة الثانية: وهي في مقتضى الأصل العملي بعد فرض عدم
امكان التمسك بالاطلاق لنفي التعبدية الذي هو محور الكلام. وعدم
قيام دليل على اثبات التعبدية.

فقد ذهب الماتن في هذا الى ما ذهب اليه الأخوند الخراساني
صاحب الكفاية: من أن الأصل العملي في المقام هو الاشتغال، فلا بد
من الاتيان بقصد القرية تحصيلاً للعلم بالفراغ، وانه لا مجال لجريان
البراءة .. فيكون مجرى لاصالة الاشتغال وهذا هو معنى قولهم
(الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) فيكون المورد من قبيل

الموارد التي يجري فيها أصالة الاحتياط وأصالة الاشتغال^(١).

لذا قال (قدم): وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما يتعلق به غرضه واقعا، ولم يمكن له بيانه. فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الامر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد الاشكوك. وعند الشك في سقوط الامر- أي في امثاله- يحكم العقل بلزوم الاتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لانه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني). وهذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

محل الخلاف من وجوب قصد القرية

الى هنا كان الكلام متمحض في خصوص قصد الامر وأنه مما يمكن اخذه في متعلق الأمر أو لا، والكلام هنا عن (محل الخلاف في وجوب قصد القرية) حيث علمت أن من معاني التعبدى هو اخذ قصد القرية قيدا في متعلق الامر يعني ان يكون للمامور به اكثر من مصداق

فبالتقييد ينصرف الذهن الى تلك الحصة الخاصة وفي الفرض ان القيد الماخوذ في متعلق الامر هو قيد قصد القرية والسؤال هو هل التقييد بالتعبدية هو مقتصر على لفظ (وجوب قصد القرية) او انه يمكن ان يكون القيد بلفظ قصد الامتثال او قصد المحبوبة والمرغوبة او برضاء الله عزوجل فان هذه الالفاظ؟ والوجوه في اخذها قيد في متعلق الامر ممكنة واذا كانت كذلك فلا يرد عليها المحال الذي ذكره في قصد الامتثال على ما سيأتي ان شاء الله تعالى.

لذا قال (قده): (ب) محل الخلاف من وجوب قصد القرية:

ان محل الخلاف في المقام هو امكان اخذ قصد امتثال الامر في المأمور به. وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القرية، كقصد محبوبة الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوبا للامر ومرغوبا فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاء الرضاء، 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 ما سيأتي.

بقي شيء وهو انه هل امتثال قصد القرية والوجوه الاخرى ماخوذ شرطاً وقيداً في متعلق الامر فعلاً على نحو لا تكون العبادة

عبادة الا باتيانها؟ وفي مقام الجواب يقول الماتن الحق انه لم يؤخذ شئ منها في المأمور به.

لذا قال (قده): ولكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلا على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها؟ الحق انه لم يؤخذ شئ منها في المأمور به.

ودليله هو اتفاق الفقهاء على صحة العبادة إذا أتى بها المكلف بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى. على ذلك يكون الخلاف في امكان التقييد وعدم امكانه .

لذا قال (قده): والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلا - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى. ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القرية مأخوذا في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الاتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فالخلاف - اذن - منحصر في امكان أخذ قصد الامتثال واستحالاته.

التقسيمات الاولى والثانوية للواجب

عرفت ان الواجب هو متعلق الوجوب أي انه الفعل المطلوب بنحو اللزوم، فكل فعل أمر المولى بإيجاده على نحو اللزوم فهو واجب، فالواجب وصف للفعل اللازم إيجاده، فهو ليس حكما شرعياً وإنما هو

متعلق الحكم الشرعي.

وعرفت ان مثال الواجب الصوم والصلاة والحجّ والنفقة على الزوجة وهكذا فهذه كلّها أفعال صحّ وصفها بالواجبات لان المولى اوجب وقوعها من العبد. فإنّ المراد من الواجب هو متعلّق الحكم (الوجوب)، وعليه تكون تقسيمات الواجب هي تقسيمات لمتعلّق الحكم. وذكر في شرح التقسيمات الاولى والثانوية للواجب، ان متعلّق الحكم تارة يلاحظ بقطع النظر عن الحكم المتعلّق به، وتارة يلاحظ بالإضافة إلى الحكم، فإذا كان المتعلّق ملحوظا في ذاته بقطع النظر عن الحكم فإنّ له تقسيمات بحسب الإمكان العقلي، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الأولى.

فإذا لوحظ المتعلّق بالإضافة إلى الحكم فإنّ له تقسيمات أخرى تلحقه بسبب تعلّقه بالحكم، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الثانويّة.

فالصلاة مثلا والتي يمكن أن تكون متعلّقا للوجوب تارة تلحظ في نفسها ويقطع النظر عن الوجوب وحينئذ يمكن تقسيمها ثبوتا بمجموعة من التقسيمات أي يمكن للعقل أن يفترض لها حالات وأفرادا متعدّدة. كأن تقسّم الصلاة إلى صلاة بطهارة وصلاة دون طهارة وإلى صلاة في المسجد وصلاة في الحمّام وصلاة في الصحراء كما يمكن تقسيمها إلى صلاة واجدة للسورة وصلاة فاقدة لها وإلى صلاة واجدة للاستقبال وصلاة دون استقبال وهكذا.

والملاحظ أنّ هذه التقسيمات يمكن افتراضها حتّى لو لم يثبت الوجوب للصلاة بل حتّى لو لم يكن ثمة شريعة.

ولذلك يعبر عن هذه التقسيمات بالتقسيمات الأولى وذلك لأنّ هذه التقسيمات نشأت عن ملاحظة المتعلّق في نفسه، فهي ثابتة له بالنظر إلى ذاته.

وأما إذا لوحظت الصلاة باعتبارها متعلّقا للوجوب (الحكم) فحينئذ يمكن تقسيمها ثبوتا إلى تقسيمات أخرى، أي يمكن للعقل أن يفترض لها تقسيمات لوحظ فيها ثبوت الوجوب لها.

فمثلا يمكن تقسيم الصلاة بهذا اللحاظ إلى صلاة بقصد الأمر (الوجوب) وصلاة دون قصد الأمر، كما يمكن تقسيمها إلى صلاة معلومة الوجوب وصلاة مجهولة الوجوب.

والملاحظ فيها أنّ مثل هذه التقسيمات لا تتعلّق دون افتراض ثبوت الوجوب للصلاة، فلا يمكن تقسيم الصلاة إلى صلاة بقصد الوجوب وصلاة دون قصد الوجوب إلّا حين افتراض كون الصلاة واجبة، وهكذا الحال في التقسيم الثاني إذ أنّ العلم بوجوب الصلاة أو الجهل به فرع افتراض الوجوب في مرحلة سابقة على التقسيم، لذلك يعبر عن هذه التقسيمات بالتقسيمات الثانوية لأنها تلحق المتعلّق حين يلاحظ بالإضافة إلى الوجوب.

ثم إنّ التقسيمات الأولى والثانوية يمكن لحوقها بموضوع الحكم أيضا، فحين يلاحظ بقطع النظر عن الحكم تكون التقسيمات

المفترضة له تقسيمات أولية، وحين يلاحظ بالإضافة إلى الحكم تكون التقسيمات المفترضة ثبوتاً له تقسيمات ثانوية.

فالإنسان حين يلاحظ بقطع النظر عن وجوب الصلاة عليه يمكن تقسيمه إلى بالغ وغير بالغ، وعاقل وغير عاقل، ويمكن تقسيمه إلى ذكر وأنثى، وإلى عربي وأعجمي، وهذه هي التقسيمات الأولية لموضوع الحكم.

وحين يلاحظ الإنسان بالإضافة إلى وجوب الصلاة عليه يمكن تقسيمه إلى العالم بالحكم، والجاهل به ويمكن تقسيمه إلى القاصد للوجوب وغير القاصد له.

والمتحصل: هو أن متعلق الحكم تارة يلاحظ بقطع النظر عن الحكم المتعلق به، وتارة يلاحظ بالإضافة إلى الحكم، فإذا كان المتعلق ملحوظاً في ذاته بقطع النظر عن الحكم فإن له تقسيمات بحسب الإمكان العقلي، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الأولية.

وإذا لوحظ المتعلق بالإضافة إلى الحكم فإن له تقسيمات أخرى تلحقه بسبب تعلقه بالحكم، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الثانوية. فالصلاة مثلاً والتي يمكن أن تكون متعلقاً للوجوب تارة تلحظ في نفسها وبقطع النظر عن الوجوب وحينئذ يمكن تقسيمها ثبوتاً بمجموعة من التقسيمات أي يمكن للعقل أن يفترض لها حالات وأفراداً متعددة. وسياتي ذكرها ان شاء الله تعالى.

لذا قال (قده): (جر) الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب: ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً- الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الامر بها إلى:

ذات سورة، وفاقدتها.

ذات تسليم، وفاقدته.

صلاة عن طهارة، وفاقدتها.

صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

صلاة مع الساتر وبدونه.

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

وتسمى مثل هذه التقسيمات: "التقسيمات الأولية"، لانها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شئ بها، وتقابلها "التقسيمات الثانوية" التي تلحقها بعد فرض تعلق شئ بها كالامر مثلاً وسيأتي ذكرها.

الحكم بالوجوب لا يخلو من احد احتمالات ثلاثة

من خلال التقسيمات الأولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس

الى كل خصوصية من هذه التقسيمات الاولى لا يخلو واقعا من احد
ثلاثة اوصاف:

اما ان يكون الحكم بالوجوب مقيدا بخصوصية معينة فهو بشرط
شيء، ويمثل له بالصلاة بشرط الطهارة.

واما ان يكون هذا الحكم بالوجوب مقيد بعدم تلك الخصوصية
المعينة فهو وجوب بشرط لا، ويمثل لهذا الوجوب الذي هو بشرط لا
شيء مثل الصلاة المشروطة بعدم الاتيان بمبطل لها مثل القهقهة او
عدم الكلام الآدمي فيها .

واما ان يكون الحكم بالوجوب غير مقيدا بخصوصية معينة، (اي
ليس مقيدا بوجود تلك الخصوصية وغير مقيد بعدمها) فيكون الحكم
بالوجوب في هذه الحالة مطلقا، ويسمى لا بشرط اي لا بشرط شيء،
ويمثل لهذا القسم بعدم تقيد الصلاة بالقنوت فالصلاة من جهة
القنوت الحكم فيها مطلقا لانه لم يقيد الحكم بوجوب الصلاة بالقنوت
ولم يقيد ايضا بعدم القنوت . مع امكان التقييد به من قبل المولى في
لسان الدليل ،، هذا عندما ينظر للتقسيمات الاولى للواجب في عالم
الثبوت ومقام الجعل والثبوت للحكم الشرعي .

لذا قال (قده): فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الاولى للواجب
فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو في
الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

اولا: أن يكون مقيدا بوجودها، ويسمى بـ (شرط شئ) مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من اجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.

ثانيا: أن يكون مقيدا بعدمها، ويسمى بـ " شرط لا"، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحديث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

ثالثا: 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.

واما في مرحلة الدلالة والاثبات للحكم الشرعي وامثاله فان كان الحكم الشرعي الذي هو الدليل الشرعي مقيدا بخصوصية معينة جاءت بلسان الدليل او مقيدا بعدم تلك الخصوصية كما تقدم فهذا واضح.

واما اذا كان على نحو اللابشرط فالاصل فيه الاطلاق لان الوجوب غير مقيد لا بوجود خصوصية معينة وليس مقيد بعدم تلك الخصوصية فالاصل فيه الاطلاق، ومن الطبيعي التمسك باصالة الاطلاق يكون بعد احراز وجود مقدمات الاطلاق المصححة للتمسك به على ما سيأتي ان شاء الله تعالى في بحث المطلق والمقيد.

فيستكشف ان ارادة المولى المشرع متعلقة بالاطلاق لانه لم يقيد وجودا وعدما مع ان الأمر كان في مقام بيان تمام ما يريد.

وبالصالة الاطلاق يستكشف أن ارادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعا، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد في مقام الثبوت والجعل للحكم الشرعي الا على نحو اللابشرط.

لذا قال (قده): وأما في مرحلة الاثبات والدلالة، فان الدليل الذي يدل على وجوب شيء ان دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك، وان لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا ولا عدما، فان المرجع في ذلك هو اصالة الاطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الاطلاق على ما سيأتي في بابه. وهو باب المطلق والمقيد، وبالصالة الاطلاق يستكشف أن ارادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعا، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا على نحو اللابشرط.

الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب:

هل يمكن الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب؟

قيل عدم امكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب. لقد عرفت مما تقدم من ان متعلق الحكم (الواجب)، إذا كان

ملحوظا في ذاته بقطع النظر عن الحكم، فإنَّ له تقسيمات بحسب الإمكان العقلي، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الأولية.

وعرفت ايضا ان الحكم الذي هو الوجوب في الواجب بالقياس الى تقسيماته الاولية لا يخلو عن احد ثلاثة امور، فاما ان يكون بشرط شيء او بشرط لا او لا بشرط، وقد تقدم الكلام في ذلك، وفي مقام البحث يمكننا ان نثبت عدم التقييد في هذه التقسيمات اذا كان اللفظ في لسان دليل الوجوب ظاهرا في الاطلاق عند احتمال ارادة التقييد، وقد عرفت في مباحث الالفاظ كيفية اجراء اصالة الاطلاق عند ظهور اللفظ بالاطلاق واحتمال التقييد.

(د) عدم امكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية

لِلوَجِب:

والخلاصة: انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال

التقييد في التقسيمات الاولية.

وعرفت ايضا ان الواجب الذي هو متعلق الحكم اذا لوحظ بالإضافة إلى الحكم الذي هو الوجوب فإنَّ له تقسيمات تلحقه بسبب تعلقه بذلك الوجوب، هذه التقسيمات يعبر عنها بالتقسيمات الثانوية.

ثم ان كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعليق الامر به واقعا

- ينقسم إلى: ما يؤتى به في الخارج بداعي امره (اي كقصد

المحبوبة، أو قصد المصلحة، أو إتيان العبادة بداعي أن الله تعالى أهل للعبادة، وغير ذلك)، وما يؤتى به لا بداعي أمره. ثم ينقسم أيضا إلى: معلوم الواجب ومجهوله. وهذه التقسيمات تسمى «التقسيمات الثانوية» لأنها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة - مثلا - بداعي أمرها، لأن المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

التقييد في التقسيمات الثانوية

التقييد في التقسيمات الثانوية يلزم منه محاذير عديدة:

منها لزوم تقديم ما فرض كونه متاخرا وتأخير ما فرض كونه متقدما، وهو مستحيل عقلا. ووجه هذه الاستحالة، هو أن اعتبار قصد الأمر متفرع على وجود الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيدا به، ولازم هذا التقييد أن يكون الأمر مأخوذاً ومقيدا بقصد الأمر، أي الواجب مأخوذ فيه قصد الواجب، وقصد الأمر هو فرع وجود الأمر فيلزم تقدم قصد الأمر وقد فرض متأخرا وتأخر الأمر الذي فرض متقدما، وهذا اللازم يستحيل عقلا. لأنه خلف ما فرض، أو يلزم منه محذور عقلي آخر وهو الدور المصرح لأن الأمر متوقف وجوده على قصد الأمر وقصد الأمر متوقف على الأمر.

لذا قال (قده): وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد - أي تقييد الأمور به - لأن قصد امتثال الامر - مثلاً - فرع وجود الامر، فكيف يعقل ان يكون الامر مقيدا به ولازمه ان يكون الامر فرع قصد الامر، وقد كان قصد الامر فرع وجود الامر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما. وهذا خلف أو دور.

وهذا يعني استحالة التقييد، وذلك للزوم اما الخلف او الدور فيستحيل الاطلاق ايضا، باعتبار ان العلاقة بين التقييد والاطلاق هو التقابل بنحو (العدم والملكة)، وقلنا سابقا حيث ما امكن التقييد اذا لم يقم دليل او قرينة على ارادته من قبل المتكلم امكن الاطلاق مع ملاحظة ان المتكلم ان يكون في مقام بيان كل ما يريد، اما اذا كان المورد لا يمكن التقييد فيه فعلى القاعدة ان الاطلاق كذلك لا يمكن فيه ايضا. ومع عدم امكان التقييد لا يمكن استكشاف الاطلاق على ما تقدم. لكن هل يدع الأمر امره هكذا او هناك سبيل وطريق آخر للأمر يسلكه في امكان التقييد لمورد لا يمكن التقييد فيه بنفس الدليل لكي لا يلزم الخلف او الدور كما تقدم؟ وفي مقام الجواب وحل اشكال الخلف والدور قيل بإمكان التقييد لكن بامر ثان يصدر عن الأمر لا بنفس الامر الاول. وبيانه سيأتي بعد قليل فانتظر.

لذا قال (قده): وإذا استحال التقييد استحال الاطلاق أيضا، لما قلنا سابقا ان الاطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد

فلا يفرض الا في مورد قابل للتقييد ومع عدم امكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد ارادة الاطلاق.

النتيجة: كان الكلام فيما سبق في الاصل في الواجب وهل هو تعبدي او توصلي مع فقد القرينة على انه تعبدي او توصلي؟ وقلنا انهم ذهبوا الى القول بالتوصلية مع عدم القرينة. ومنهم من قال بالتعبدية حتى مع فقد القرينة. واعتبار ان الاصل بالواجبات التعبدية وتمسك بالقاعدة الاصولية المعروفة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني واعتبار المورد من موارد الاحتياط.

لذا قال (قده): (النتيجة): وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الاصوليون في ان الاصل في الواجب - إذا شك في كونه تعبديا أو توصليا - هل أنه تعبدي أو توصلي؟ ذهب جماعة إلى ان الاصل في الواجبات أن تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرية في الأمور به، لانه لا بد من الاتيان به تحصيلا للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. وقد تقدم ذلك في الامر الاول. فتكون اصالة الاحتياط هي المرجع هنا وهي تقتضي العبادية.

التمسك بالاطلاق المقامي في المقام

قلنا ان المتكلم حينما لا يذكر أي قيد لموضوع الحكم فهذا يقتضي عدم إرادته للقيود والآ لو كان مريدا لها ولم يذكرها يكون ناقضا لغرضه - وهو بيان موضوع حكمه بتمام حدوده - ولما كان الحكيم لا ينقض غرضه فهذا يعني عدم إرادته لتلك القيود، وبذلك يتنقح الإطلاق والذي يعني نفي القيود عن موضوع الحكم. وذلك هو الاطلاق اللفظي فإنه انما يقتضي انتفاء القيود المضيقه لدائرة موضوع الحكم. اما الاطلاق المقامي الذي يتمسك به في المقام على خلاف ذلك فالإطلاق المقامي ينفي موضوعا هذا الموضوع لو قدر له وذكر في الكلام لما أضاف شيئا زائدا على الموضوع المذكور وانما تكون فائدة ذكره هو انه أحد موضوعات الحكم المذكور. وتوضيح ذلك:

إن مقتضى الإطلاق المقامي هو انتفاء موضوع مستقل عن ان يكون مشمولا للحكم المذكور للمتكلم، والمراد من الاستقلال هو ان الموضوع المنفي لو كان مرادا للمتكلم لما أوجب ذلك تضيقا في دائرة الموضوع المذكور، وهذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإن القيد المنفي بالإطلاق لو كان مرادا لأوجب تضيقا في دائرة الموضوع المجمعول له الحكم. فمثلا حينما يكون المولى في صدد تعداد موضوعات حكم من الاحكام، كأن يقول: «مفطرات الصائم ثلاثة الأكل والشرب والجماع»، فلو شككنا في ان الارتماس في الماء هل هو من مفطرات الصائم أيضا أو لا ؟ فإن مقتضى الإطلاق المقامي هو نفي

موضوعية الارتماس للإفطار والذي هو الحكم -، ومن الواضح أنّ الارتماس لو كان مراداً ومذكوراً لما أوجب تضييقاً في دائرة موضوعات الحكم الأخرى كالأكل، ولهذا قالوا أنّ الإطلاق المقامي ينفي موضوعاً مستقلاً لا يستوجب لو اتفق ذكره تقييداً في الموضوع الآخر للحكم، وأنّما هو موضوع اضيف الى موضوعات الحكم المذكور .

والموضوع المذكور لا يختلف حاله بذكر الموضوع الآخر أو عدم ذكره، وهذا ما يكشف عن أنّ الظهور في الإطلاق المقامي هو شيء آخر غير مقدمات الحكمة التي نشأ منها الإطلاق اللفظي، ومن هنا قالوا أنّ الإطلاق المقامي ينشأ عن قرينة خاصة.

إذا تبين المراد من الإطلاق المقامي فنقول مستعينين بالله عزوجل: ان جماعة من الاصحاب رضوان الله تعالى عنهم ذهبوا الى ان الاصل في الواجبات هو التوصلية، لكن لا بما استدل عليه من انه مقتضى الاصل العملي وهو (وجوب الفراغ اليقين)، ولا لاجل (البراءة) من التعبدية فيثبت بنفيها التوصلية، بل من اجل التمسك بالاطلاق المقامي المتقدم الذكر.

وبيان ذلك: ان القيد اذا لم يمكن اخذه في متعلق الحكم كما في عدم امكان التقييد في التقسيمات الثانوية للواجب في الكلام الواحد، فلا ينبغي للأمر ان يدعه ويتركه، بل لابد من ان يسلك طريقاً آخر لاستيفاء تمام غرضه ولو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والأمر الثاني يتعلق بالقيد .

وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنهما ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بياناً للاول، فمع عدم امتثال الامر الثاني لا يسقط الامر الاول بامثاله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الامر الثاني بانضمامه إلى الاول مشتركاً مع التقييد في النتيجة وان لم يسمى تقييداً اصطلاحاً.

لذا قال (قده): وذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصيلية، لا لاجل التمسك بأصالة الاطلاق في نفس الامر، ولا لاجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك لذلك باطلاق المقام. توضيح ذلك:

انه لا ريب في أن المأمور به اطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعة وضيقاً، فان كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيذاً، والا فلا.

غير ان ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به. كما في التقسيمات الاولى.

أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيذاً. كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال. فلا يصح من الأمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيذاً في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثاني

يتعلق بالقييد. مثلاً - لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعي أمرها فانه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الامر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية.. فلا بد له (أي الأمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً باتيانها بداعي أمرها الاول، مبيناً ذلك بصريح العبارة. وهذان الامران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لانهما ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بياناً للاول، فمع عدم امتثال الامر الثاني لا يسقط الامر الاول بامتناله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الامر الثاني بانضمامه إلى الاول مشتركاً مع التقييد في النتيجة وان لم يسم تقييداً اصطلاحاً.

فاذا تبين ما ذكرنا فاذا علمنا ان المولى امر وكان في مقام البيان وكان المأمور به من قبيل التقسيمات الثانوية للواجب الذي يستحيل ان تكون محلاً للتقييد، ولم يذكر الأمر قيداً ولو بجعل امر ثان مرتبط بالاول، فيمكن ان نستكشف منه عدم دخل ذلك القيد بغرضه الذي لاجله شرع الامر، كعدم مدخلية قصد الامتنال في غرض المولى، والا لو كان لقيد مدخلية في مراده لبيّن به بامر ثاني، وهذا هو الاطلاق المقامي . ومنه يعلم ان الاصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل او القرينة انها تعبدية. وهذا هو مختار الماتن رحمه الله.

لذا قال (قده): إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشئ - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر، ولم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانيا بقصد الامتثال، فانه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، والا لبينه بأمر ثان. وهذا ما سميناه باطلاق المقام. وعليه، فالاصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.

رابعا - الواجب العيني واطلاق الصيغة

ان المطلوب في الواجب العيني ينحلّ الى مطلوبات بعدد أفراد المكلفين بنحو لا يكون امتثال أحد المكلفين موجبا لخروج سائر المكلفين عن عهدة التكليف بقطع النظر عن كون الواجب ملحوظا بنحو الإطلاق أو العموم الاستغراقي أو البدلي أو المجموعي، فمتى ما كان الواجب عينيا فإنه ينحلّ الى واجبات بعدد أفراد المكلفين، وهذه الخصوصية هي التي يمتاز بها الواجب العيني عن الواجب الكفائي فالواجب الكفائي لا ينحلّ من جهة الموضوع «المكلف» بل انّ المطلوب من هذه الجهة واحد ولا يتعدّد بتعدّد المكلفين، ولهذا لو جاء واحد من المكلفين بالواجب الكفائي فإنّ ذلك يصحّ ترك سائر المكلفين له. اما من جهة تشخيص الظهور، فاذا كانت هناك من قرينة تدل على العينية او الكفائية فذاك، والا فاطلاق صيغة افعّل تدل على العينية سواء امتثل الفعل المطلوب من الغير ام لم يمتثل، الا ان يعلم وجود

القرينة على سقوطه كذلك بفعل الغير. فان الكفائية تحتاج ان يستدل عليها بزيادة على اصل الطلب، واما الاطلاق فلا يحتاج وانما يتحدد بمطلق الاطلب او طبيعي الطلب كما تقتضي القاعدة في الاطلاق والتقييد.

لذا قال (قده): رابعا - الواجب العيني واطلاق الصيغة:

الواجب العيني: (ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير) كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: (المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما. وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، وان لم يدل فان اطلاق صيغة افعل تقتضي أن يكون عينيا سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم امتثال الامر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير. فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

خامسا - الواجب التعيني واطلاق الصيغة

فهو توجه التكليف من الله تعالى بأمر واحد بنحو الحصر والتعيين، بحيث لا يقوم بدله شيء آخر، مثل صلاة المغرب والأمر بالمعروف وكثير من الواجبات، فإن صلاة المغرب حيث تجب على المسلم لا بد له من الإتيان بها، ولا يغني عنها غيرها من الواجبات أو الفرائض الأخرى وهكذا.

وبهذا المعنى فهو يقابل الواجب التخيري باعتباره توجه الأمر إلى المكلف بفعل واحد من أمور متعددة على نحو التخيير، مثل كفارة الإفطار عمداً، فإن الشريعة قد خيّرت المكلف بين أمور ثلاثة، هي عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين، فإذا أتى المكلف بواحد من هذه الثلاثة سقط التكليف عنه وتحقق الواجب منه من دون ضرورة للإتيان بالأمرين الآخرين.

ومقتضى الأصل التعينية، إذا دار الأمر بين التعيني والتخيري بمعنى أن الوجوب لا يسقط بفعل شيء آخر ولأن التخيير يحتاج إلى بيان زائد وهو مفقود بحسب الفرض .

وبما أنه غير مقيد بما يمكن أن يكون قيداً يؤخذ في متعلق الحكم وكان الأمر في مقام بيان ما يريد ولم يقيد، فيستكشف أنه أراد الإطلاق وحيث أن صيغة الأمر مطلقة، فهذا يدل على الوجوب، لذلك الفعل الذي أمر به سواء أتى بفعل غيره أم لا فالقاعدة تقتضي عدم سقوط الفعل المأمور به بفعل (فعل آخر) غير مبين بقرينة متصلة

او منفصلة.

لذا قال (قده): خامسا - الواجب التعييني واطلاق الصيغة:
الواجب التعييني: هو (الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له
وبديلا عنه في عرضه) كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب
التخييري كخصال كفارة الافطار العمدي في صوم رمضان،
المخيرة بين اطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، وعتق
رقبة. وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعييني والتخييري.
فاذا علم واجب انه من أي القسمين فذاك، والا فمقتضى اطلاق
صيغة الامر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به،
فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شئ آخر، لان التخيير
محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

سادسا - الواجب النفسي واطلاق الصيغة

ذكروا تعريفا للواجب النفسي «هو ما وجب لنفسه لا لواجب آخر
»، وهذا بخلاف الواجب الغيري، إذ أنه «الواجب الذي وجب لأجل
التوصل به الى واجب آخر». والاول كالصلاة اليومية، والثاني كالوضوء
الذي يعتبر من مقدمات الصلاة المفوتة. فاذا دار الامر بين ان يكون
الواجب نفسي او غيري فمقتضى اطلاق تعلق الامر به سواء اوجب
شيء آخر بوجوبه ام لا فالاصل فيه انه واجب نفسي ما لم تثبت الغيرية
بالقرينة.

لذا قال (قده): سادسا - الواجب النفسي وإطلاق الصيغة:

الواجب النفسي: هو (الواجب لنفسه لا لاجل واجب آخر) كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء. فإذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به سواء وجب شيء آخر أم لا، أنه واجب نفسي. فالإطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية.

سابعا - الفور والتراخي

قبل الخوض في المقصود ينبغي البحث في مقامين: مقام الثبوت، ومقام الإثبات. أما المقام الأول، فالواجبات على أقسام: الأول: ذلك البعض الذي لا يجوز فيه الفور ولا التراخي، كالواجب المضيق؛ لأنه لا يوجد لهذا الواجب وقت أوسع من نفسه، كصوم شهر رمضان.

الثاني: ذلك البعض الذي يجوز فيه الفور والتراخي، وهو الواجب الذي يكون له وقت أوسع من نفسه، كالواجب الموسع لإقامة صلاة الظهر والعصر مثلاً.

الثالث: في بعض الواجبات فور ویدار، وإذا لم يؤت به فوراً سقط أو بقي تكليفه، وإذا بقي فإما أن يبقى مع الفور، وإما أن يبقى مع التراخي. مثلوا للقسم الأول برد السلام، فهو واجب فوراً، وإذا لم يرد

السلام سقط الجواب، أو نحو صلاة الاحتياط في الركعات المشكوكة التي تجب بعد الصلاة مباشرة وفوراً، وإذا لم يؤت بها سقطت.

ومثّلوا للقسم الرابع. أي إذا بقي فيبقى مع الفور. بصلاة القضاء بناءً على الفورية والمضائية، وفي الحقيقة يلزم فيها الفور إذا لم يأت بها، فعليه أن يأتي بها فوراً، وهكذا تبقى الفورية.

ومثّلوا بصلاة الآيات للقسم الخامس، وهو الذي تُعتبر فيه الفورية، وإذا لم يأت به فوراً فعليه الإتيان به لا على سبيل الفورية، بل يجوز التأخير فيه، فيجوز التأخير إذا لم يؤت بها فوراً إلى آخر العمر.

بناءً على هذا، الواجبات بحسب مقام الثبوت ومن حيث الفور والتراخي على أقسام خمسة.

وأما المقام الثاني، أي مقام الإثبات، فقد اختلف الأصوليون في صيغة الأمر في أنها تدل على الفور أو التراخي أم لا؟ فقال بعضهم بدلالة صيغة الأمر بما هي هي على الفور لا التراخي. وآخر قال: إنها بما هي تدل على التراخي لا على الفور. وقال ثالث: بعدم دلالة الصيغة على شيء منهما لا على الفور ولا التراخي. وقال رابع: بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي. وفي المسألة أقوال أخر غير ما ذكرناها كالقول بالتوقف مثلاً. واختار الماتن القول الثالث، أي عدم دلالتها على الفور ولا على التراخي. ولا يخفى أن هاهنا ليس محلاً للنزاع على سبيل الحقيقة البتة، بل محل النزاع أعم من الدلالة على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز بقرينة عامة، كما يظهر ذلك من

مراجعة أدلة الأقوال. ألا ترى بعضهم يستدل على الفورية بالآيتين الكريمتين: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ)^(١) و (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)^(٢)، لكن على سبيل المجاز بقرينة عامة. نعم، الدلالة بقرينة خاصة وجزئية خارج عن محل النزاع، كما هو حال المسائل في مختلف المباحث الفقهية. ونحن إذا بحثنا في المسألة فبحثنا في الحقيقة في مباحث الألفاظ أو في المجاز أو في الأعم منهما، ولكن على نحو القرينة العامة.

الدليل على عدم دلالة الأمر على الفور أو التراخي

أولاً: التبادر .

ثانياً: الهيئة والمادة.

فالتبادر من صيغة الأمر هو طلب الطبيعة، ولا يتبادر منها الفور أو التراخي، ويشهد على هذا التبادر استعماله في كلا البحثين بلا رعاية العلاقة في أحدهما من دون أن يكون أحد الاستعمالين تأكيداً . فإن الأمر إذا دل على الفور أو التراخي لابد وأن تكون الدلالة من المادة أو الهيئة، أما المادة فموضوعة لأصل الطبيعة لا بشرط، وأما الهيئة فموضوعة لطلب المادة، فأين الفور وأين التراخي؟

(١) آل عمران: ١٣٣ .

(٢) البقرة: ١٤٨ .

الدلالة على الفور

استدلّ على دلالة الأمر على الفور بوجوه، أقواها آيتا (المسارعة والاستباق)، كما استدل على الفورية بأية احتجاج إبليس لعنه الله، فبعدهما أمره الله أن يسجد لآدم قال: (خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ)^(١). وقيل ان الأمر لو لم يوضع للفور كان لإبليس العذر عند الله تعالى بهذا البيان: أنا وإن لم أسجد الآن إلى آدم لكني سأسجد في المستقبل، وعدم اعتذاره عند الله تعالى أدل دليل على أن الأمر بمادته وهيئته موضوع للفور لا غير. وفي مقام الجواب ان يقال:

أولاً: كان إتيان الفعل وعدمه سواء عند إبليس لعنه الله، فالأمر هنا إن دلّ على الفور أو على التراخي لم يسجد إبليس.

ثانياً: في الآية الكريمة شاهد على أن حكم الله فيها فوري، وهو قوله تعالى: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)^(٢)، الفاء في (فَقَعُوا) للتفريع، وهي تدل على الفورية. على أي حال، الأدلة غير تامة، والعمدة فيها الآيتان الكريمتان، أي آية المسارعة وآية الاستباق، ووجههما واضح؛ لأن الله تبارك وتعالى قال: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ) أي سارعوا إلى المغفرة بسرعة وعجلة، وقوله تعالى: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) أي استبقوا فوراً. وعلى هذا تدلّ الآية على الفور

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) الحجر: ٢٩.

لا التراخي. وقيل: ان الاستدلال بهذين غير تام للوجوه التالية

أحدها: أن الأمر في الآيتين أمر إرشادي لا مولوي؛ لأن العقل أيضاً يرى السرعة والسبق في الاتيان بأعمال الخير حسناً جداً.

ثانيها: سلمنا أن الأمر في الآيتين المذكورتين مولوي لا إرشادي، ولكن لا ارتباط له بمحل البحث، بل هو مرتبط بسرعة المكلفين واستباقهم على الآخرين لا بالعمل، فلا يقول مخاطباً المكلف: (إئت بالعمل قريباً)، بل يقول له: (إئت بالعمل أقرب من الآخرين المكلفين بذات العمل). وذلك، أما في آية الاستباق فقضاء لمادة (الاستباق)، وأما في آية المسارعة فقضاء للهيئة. ولا يخفى أن (سارعوا) من باب المفاعلة، أي تفيد الاثنية، وهي تعني اذهب إلى المسجد مثلاً مقدماً على الآخرين، أو اذهب إلى صلاة الجماعة مقدماً على باقي أعضاء الجماعة. فعلى فرض التسليم بأن الأمر مولوي لا ارتباط له أصلاً بمقام العمل، بل هو مرتبط بمسارعة ومسابقة المكلف مع الآخرين.

ثالثها: وقيل انه لو سلمنا أن الأمر في الآيتين الكريمتين أمر مولوي، والسرعة والاستباق متوجهان إلى العمل، لكن هذين الأمرين لا يحملان على الوجوب فيها، بل هو محمول على القدر الجامع، أو محمول على الندب عرضاً للقرينة. ويفهم من القرينة بأن الأمر إن حُمِلَ على الوجوب يلزم تخصيص الأكثر، وهو أيضاً مستهجن، ولم يقل به أحد، كما أنه لو حمل على الوجوب فيما نحن فيه يلزم خروج المستحبات جلاً أو كلاً، وكذا يلزم خروج الواجبات المضيق والموسعة،

فيبقى القليل من الواجبات التي لا دليل لها على طرفٍ من القضية.
 رابعها: الآية الكريمة: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا
 السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ❖ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ)
 محمولة على الاستحباب؛ للمقارنة الموجودة في ذيلها، حيث أشار
 تبارك وتعالى إلى موارد مختلفة كالإنفاق والكاظمين الغيظ والعافين
 عن الناس الذي لا يسألم ولا يلائم وجوب الفور، فلا بد عندئذٍ من
 القول بأن الأمر بالسرعة هنا محمول على الاستحباب .

لذا قال (قده): سابعا - الفور والتراخي: اختلف الأصوليون في
 دلالة صيغة الامر على الفور والتراخي على أقوال.

انها موضوعة للفور.

انها موضوعة للتراخي.

انها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي.

انها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للاعم منهما، بل لا
 دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجود. وانما يستفاد أحدهما
 من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات. والحق هو
 الاخير.

والدليل عليه: ما عرفت من أن صيغة افعل انما تدل على
 النسبة الطلبية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير
 الملحوظة معه شئ من خصوصياته الوجودية.

وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخي. بل لا بد من دال آخر على شئ منهما، فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضي جواز الاتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي. هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:

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

(الثانية) - قوله تعالى 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 تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضا.

ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على أن طلب المسارعة ليس على نحو الالتزام، فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات. بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة افعل فيها في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلى أننا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها.

ولاشك أن الاتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر واخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجناً. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: (بعت اموالي)، ثم يستثني واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل؟ لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجناً لا يصدر عن حكيم عارف. إذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

ثامناً - المرة والتكرار

موضوع البحث هو تشخيص دلالة الامر على المرة أو التكرار، بمعنى أنه يبحث في أن الامر هل يدل على طلب الفعل مرة واحدة، أو

طلبه مكررا، أو لا يدل على شئ منهما؟^(١).

والحق هو الأخير لظهور الامر في طلب ايجاد الطبيعة لا أكثر.

وقد اختلف القائلون بكون الأمر لطلب الماهية في كون ما زاد

على المرة الأولى من الثانية والثالثة امتثالا وعدمه، على أقوال:

أحدها: كونه امتثالا، واستدل قائله بأنه إذا قال السيد لعبده:

(أدخل الدار) فدخلها مرة عد ممتثلا، ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا.

وثانيها: العدم، واستدل اصحاب هذا القول بأن الأمر ليس إلا

كسائر المشتقات من الماضي والمضارع واسمي الفاعل والمفعول

وغيرها، ولا دلالة في شيء منها على الدوام والتكرار وكذا الأمر.

وثالثها: التفصيل بين ما لو وجد الأفراد دفعة، أو على التعاقب،

فعلى الأول يحصل الامتثال بالجميع وعلى الثاني لا امتثال إلا بالمرة.

(١) المرة والتكرار لهما معنيان:

(الاول): الدفعة والدفعات، (الثاني): الفرد والافراد.

والظاهر أن المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الاول.

والفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد

تتحقق بأفراد متعددة إذا جئ بها في زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم

من الفرد مطلقا، كما أن الافراد أعم مطلقا من الدفعات، لأن الافراد - كما

قلنا - قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات.

والظاهر في النظر القاصر: ان المتبادر من التكرار في العرف فعل الشيء مرة

بعد أخرى، ولكن المراد به هاهنا الاستمرار بفعل المأمور به من الطبيعة أو

الفرد على حسبما يقتضيه الإمكان عقلا وشرعا.

واستدل اصحاب هذا القول بأن صيغة الأمر إنشاء كسائر الإنشاءات من العقود والإيقاعات، وكما أن الحاصل من قولك: (بعث) و (أجرت) و (أنت طالق) ليس إلا بيع واحد، وإجارة واحدة، وطلاق واحد، فكذا الحاصل من قولك: (اضرب) ليس إلا طلب ضرب واحد.

والماتن ذهب الى ما ذهب اليه في الفور والتراخي من حيث ان الصيغة لا تدل لا على المرة ولا على التكرار بل يستفاد ذلك من الخارج بقريئة زائدة في تعيين المراد اما الاصل فيدل بالاطلاق على الماهية اللابشرط، وهذا يعني مع فقد القرينة على المراد الجدي للمتكلم فلا يدل الاطلاق على اكثر من المرة.

دلالة الأمر على المرة والتكرار

اولا . التبادر

المتبادر من صيغة الأمر هو طلب الطبيعة، ولا يتبادر منها المرة او التكرار، ويشهد على هذا التبادر استعماله في كلا البحثين بلا رعاية العلاقة في أحدهما من دون أن يكون أحد الاستعماليين تأكيداً، والتمسك بالتبادر الكاشف عن الوضع كما في كلام الجمهور من أهل هذا القول، وهو في محله لا غبار عليه، ولكن لما كان التبادر من الأمارات العرفية غير الصالحة بمجرد إثبات الحكم في غير العرف من الشرع واللغة فينبغي أن ينضم إليه أصالة عدم النقل، القاضية بتسري الحكم إليهما أيضاً ليتم الاستدلال ويثبت المدعى بتمامه،

وإنما لم يتعرض الماتن لذكره تعويلا على وضوحه.

ثانيا. مادة الامر وصيغته

فإن الأمر إذا دل على المرة أو دل على التكرار لأبد وأن تكون الدلالة من المادة . امر . أو الصيغة . افعل .. أما المادة فموضوعة لأصل الطبيعة لا بشرط المرة أو التكرار . وأما الصيغة افعل فهي موضوعة لطلب المادة . وقد تقدم انحصار مدلول الصيغة في طلب إيجاد الفعل . وأين هذا عن الدلالة على الوحدة أو التكرار؟.

لذا قال (قده): ثامنا - المرة والتكرار: واختلفوا أيضا في دلالة صيغة افعل على المرة والتكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور والتراخي. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي (والمراد بالطبيعة من حيث هي، هو الماهية وهي الحقيقة الكلية القابلة للمرة والتكرار المعبرة عن اعتبارهما فيها بحسب الوضع شطرا وشرطا، فلا ينافيه لوقام من العقل ونحوه ما يقضي بدخول أحدهما في الإرادة ولو بحكم العادة، كما في قوله: (اشتر اللحم) ونظائره، و (احفظ دابتي) وأمثاله من حيث جريان العادة بعدم تعلق غرض في الأول إلا بالمرة وفي الثاني إلا بالتكرار). فلا بد من دال آخر على كل منهما

(كقول المتكلم: اضرب ضربا قليلا، أو كثيرا، أو مكررا، أو غير مكرر، فقييد الضرب بصفات مختلفة، ومن المعلوم أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها، وأما إذا لم يقيّد بعدد معين - مع بيان حال المتكلم وأنه في مقام بيان كل ما يريد - فيكون كاشفا عن الإطلاق وهو يقتضي الاكتفاء بالمرة). أما الإطلاق فإنه يقتضي الاكتفاء بالمرة.

التفصيل للإيضاح: إن لكل أمر لا يعدو عن أحد ثلاث صور، فلو تناولنا الأمر بوجوب امتثال أمر الصلاة اليومية فهو لا محال ينطبق على أحد ثلاثة .

لذا قال (قده): وتفصيل ذلك: إن المطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

الوجه الأول: إن يكون الأمر بها لصرف إيجادها خارجا فلو اتى بها المكلف أكثر من مرة واحدة، فصدق المطلوب ينطبق على الوجود الأول فإنه يتحقق بها . ويصدق أنه ممثّل كونه الوجود الأول، وما زاد على ذلك فيكون لغوا لعدم صدق المطلوبة إلا بما يتحقق به المطلوب وبحسب الفرض أنه متحقق بالوجود الأول قهرا أي تقييدها بنحو لا بشرط .

لذا قال (قده): أولا - أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا

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

الوجه الثاني: ان يكون المطلوب هو الوجود الواحد بقيد الوحدة بحيث لو أتى المكلف به مكررا لبطل وما عدّ ممثلا، ومثاله في تكبيرة الاحرام فانها مطلوبة مرة واحدة في كل صلاة بشرط الوحدة. اي بنحو تقييدها بشرط لا .

لذا قال (قده): ثانيا - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتنال أصلا، كتكبيرة الاحرام للصلاة فان الاتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى وهي تقع باطلتة.

الوجه الثالث: ان يؤخذ الامر المطلوب اما بنحو بشرط شيء اي بشرط تكرر المطلوب وجودا في الخارج، فيكون هنا المطلوب هو المجموع فلا يحصل الامتنال ولا يصدق انه المطلوب بالمرة الواحدة ومثاله ركعات الصلاة الواحدة . واما ان يؤخذ الامر بنحو لا بشرط تكرره، اي وجوبات مستقلة كما في وجوب صيام نهار شهر رمضان الذي

ينحل الى وجوبات بعدد ايامه. فلكل يوم امثاله الخاص به.

لذا قال (قده): ثالثاً. أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة، واما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مرة امثالها الخاص.

هذا لو كان المولى المشرع قد بينّ وفصل المطلوب ومراده الجدي بان يقول بشرط شيء او بشرط لا او لا بشرط فهذا واضح، لكن ماذا لو اطلق المولى الدليل ولم يعين بنحو اي الوجوه، فما يقتضي الاصل، هل تقتضي صيغة افعال المطلقة الوجه الاول من الوجوه الثلاثة، او انها تقتضي الثاني او الثالث؟. وقد عرفت ما يلزم من الوجهين الاخيرين من الوجوه الثلاثة من جهة البيان الزائد على الصيغة في تعيينهما، فيثبت باطلاق الصيغة ان مراد المولى هو الاول لعدم احتياجه الى البيان الزائد في الدليل وهو ارادة صرف الوجود، فما زاد غير مطلوب وان اعتبر لغوا فهو لا يؤثر على صدق انطباق المطلوب على الامتثال الاول فانه يتحقق به. فلو اطلق وكان في مقام البيان لكل ما يريد فالمتعين من هذا الاطلاق الوجه الاول. ومنه ايضا يعلم لو صدق انطباق الصرفية على المركب او المتعدد الداخل تحت عنوان وحدوي واحد فهو داخل ايضا تحت هذا الوجه، ويمثل له بجواز

التصدق على عدة فقراء دفعة واحدة تحت عنوان وحدوي واحد امتثالا لطلب المولى بالتصدق لصدق صرف الوجود على الجميع كذلك .

لذا قال (قدم): ولاشك أن الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة. فلو اطلق المولى ولم يقيّد بأحد الوجهين. وهو في مقام البيان. كان اطلاقه دليلا على ارادة الوجه الاول. وعليه يحصل الامتثال. كما قلنا. بالوجود الاول ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما انه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى. ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الاطلاق جواز الاتيان بأفراد كثيرة معا دفعة واحدة ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الاطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين واحد، وحصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعة واحدة، ويكون امتثالا واحدا بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالافراد المجتمعة بالوجود.

التاسع - هل يدل نسخ الوجوب على الجواز

المراد من النسخ في اللغة هو الإزالة، وأما معناه في الاصطلاح فهو رفع ما ثبت في الشريعة بانتهاء أمدّه ووقته، من غير فرق بين أن يكون الثابت المرتفع بالنسخ من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعية. والبحث في المقام عن أنّه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى متعلّقه على الجواز بالدليل المنسوخ أو الدليل الناسخ أو لا؟ أي هل يمكن استفادة الجواز لمتعلّق الوجوب المنسوخ من دليل المنسوخ أو من دليل الناسخ أو لا يمكن استظهار ذلك منهما، وإذا لم يكن ذلك ممكناً فهل يمكن استفادة الجواز؟ المشهور بينهم عدم إمكان اثبات الجواز لا بدليل المنسوخ ولا بدليل الناسخ، فلو كان شيء واجباً ثم طرأ عليه النسخ فإنّه لا يمكن الاستدلال على بقاء الجواز لا بواسطة دليل الوجوب المنسوخ ولا بواسطة ما دلّ على نسخ الوجوب.

لذا قال (قده): التاسع - هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟:

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه. ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإن فيه احتمالين:

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

الأول: يمكن أن يتوهّم معها بقاء الجواز عند طرو النسخ على الوجوب، وهو أنّ الوجوب عبارة عن جواز الفعل والمنع عن تركه، أو الوجوب عبارة عن الأمر بالفعل مع المنع عن تركه، والنسخ عندما يطرأ على الوجوب يرفع حيثية المنع عن الترك فيبقى جواز الفعل أو الأمر به على حاله، فيكون دليل الوجوب المنسوخ صالحاً للدلالة على الجواز بمعنى الإباحة أو الجواز بمعنى الاستحباب.

لذا قال (قده): الأول:- انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسهما النسخ وهو القول الأول.

ومنشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ الرفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذن في الفعل.

الاحتمال الثاني: وهذا الاحتمال هو مختار المصنف بل المشهور في تفسير النسخ وهو انه النسخ يدل على رفع الوجوب من اساسه واصله بحيث لا يبقى منه شيء، ومنشأ هذا القول هو ان الوجوب امر بسيط فلا يفترض فيه إلاّ حالتان إمّا الوجود أو العدم، فمع افتراض نسخه يكون معدوماً .

لذا قال (قده): ثانياً - انه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا

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

وقد ذكرنا ان مختار الماتن هو الاحتمال الثاني على ما تقدم، وتقدم ايضا معنى الواجب وقلنا انه الفعل المطلوب بنحو اللزوم، فكل فعل أمر المولى بإيجاده على نحو اللزوم فهو واجب، ولازم هذا التعريف للواجب ان يكون فيه الترك للفعل الذي امر المولى بإيجاده بنحو اللزوم ممنوع من الترك، هذا في الواجب، اما ما يقابله من انواع الحكم الذي هو الحرمة وهي حكم تكليفي معناه الإلزام بترك فعل معين، فالحرمة وصف للإلزام الذي يكون متعلقه ترك الفعل.

اذن الحرمة كل منع لفعل امر به المولى على نحو الإلزام، ولازم الحرمة على ذلك هو الإلزام بالترك، وهذا الإلزام بالترك الذي هو لازم الحرمة ليس هو جزء من معنى حرمة الفعل، كما ان المنع من الترك الذي هو معناه حرمة الترك ليس هو جزء من معنى وجوب الفعل، بل احدهما لازم للآخر فحرمة ومنع الترك بنحو الإلزام هي لازم لملزوم الذي هو الامر من المولى بالإلزام ايجاد الفعل، كما ان الإلزام بالترك هو لازم للحرمة .

لذا قال (قده): والمختار هو القول الثاني، لان الحق ان الوجوب أمر بسيط، وهو الإلزام بالفعل ولازمه المنع من الترك، كما ان

الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الالتزام بالترك، وليس الالتزام بالترك (في الحرمة) الذي هو معناه وجوب الترك جزءا من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءا من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاله.

وعليه فدليل الوجوب لا يكفي في ثبوت الجواز بعد النسخ لأن هذا الجواز يحتاج الى دليل خاص به، فلا الناسخ ولا المنسوخ دالتهما يصح التمسك بها للدلالة على الجواز بعدهما. فيمكن ان يكون الفعل بعد النسخ حراما ويمكن ان يكون مباحا ويمكن ان يكون مستحبا او مكروها، فلا يكون معينا لاحدها الا الدليل الخاص بمعنى القرينة المعينة لاحدها.

لذا قال (قده): فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوما بكل واحد من الاحكام الاربعة الباقية. وهذا البحث لا يستحق اكثر من هذا الكلام لقلته البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

العاشر - الامر بشئ مرتين

هذا الموضوع عادة ما يعنون بالكتب الاصولية بـ الامر بعد الامر. فإذا ورد امر بشئ ولم يمثله العبد فورد أمر آخر بنفس ذلك الشئ، فهل يلزمه تكرار العمل، أو يكون الامر الثاني تأكيداً للامر الأول؟ وهذا الشئ كثيراً ما نراه في النصوص والروايات. وموضوع البحث ما إذا كان المتعلق طبيعة واحدة ولم يذكر لأحدهما أو لكليهما سبب، والا فالظاهر التكرار، كما لو قال: إذا جاء زيد فتصدق وإذا جاء عمرو فتصدق، أو قال: تصدق ثم قال: إذا جاء عمرو فتصدق. فالتفت لاختلاف الدليل .

وبالجملة: فالامر الثاني يدور حاله بين التأسيس والتأكيد. فيتصور الامر الثاني من خلال احدى الصورتين: اما ان يكون بعد امتثال الامر الاول، فهو واجب الامتثال ايضاً، لانه يكون بنحو التأسيسية. واما يكون الامر الثاني قبل امتثال الامر الاول فيقع الشك في امتثال الامر مرة واحدة فيكون الامر الثاني بنحو التأكيد، وبين ان يكون الامر الثاني بنحو التأسيسية فيتعين الاتيان به مرة اخرى بعد امتثال الاول.

لذا قال (قده): العاشر- الامر بشئ مرتين: إذا تعلق الامر بفعل مرتين فهو يمكن ان يقع على صورتين:-

١- أن يكون الامر الثاني بعد امتثال الامر الاول. وحينئذ لا

شبهته في لزوم امتثاله ثانياً.

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

ثم ان الماتن يفترض حالات اربعة للامر الثاني، ثلاثة من تلك الحالات مرجعها الى ارادة التاكيد، وواحدة مرجع الامر الثاني فيها الى التأسيس باعتبار ان متعلق كل من الامرين مختلفين كما لو كان متعلق الاول هو الاتيان بفعل كالامر بغسل للجنابة، ومتعلق الامر الآخر بغس مس الميت، فان كل من الامرين في هذه الحالة قد افترض له متعلق خاص ومؤسس لحكم خاص، ففي مثل هذه الحالة لاشك ولا ريب بوجوب كلا الامرين على المكلف .

لا يقال بالتداخل بين الامرين فيكفي الاتيان بغسل واحد يقوم مقام الاثنين. فانه يقال: ان التداخل ناتج عن التأسيسية لا التاكيدية، كما هو الظاهر من لسان الروايات بالاكْتفاء بغسل الجنابة عند توجه امر ثان بغسل واجب آخر كعسل الاستحاضة للمرأة، وهذا ما هو الا امتثال للامرین بفعل واحد لاجل ذلك اصطلح عليه بالتداخل.

اما بالنسبة الى الصور او الحالات الثلاثة الاخرى التي يكون الامر الثاني فيها على نحو التاكيدية، فثالث الحالات كما لو كان احد الامرين معلقا والآخر غير معلق فيحمل المطلق على المعلق ويقيّد به كما لو جاء الامر الاول بالفعل اذا كنت جنبا، ويأتي امر آخر بوجوب الفسل فالثاني مطلق يحمل على ارادة التاكيد على الفسل حال الجنابة، لوحدة المأمور به ظاهرا وهذه الوحدة الظاهرة لا تتعلق بها ارادتان، وانما يحمل الثاني على التاكيد.

والحالة الثانية بان يكون الامر الثاني معلق على نفس الشرط المعلق عليه الامر الاول، كما لو قال: توضأ ان كنت محدثا، ثم قال: توضأ ان كنت محدثا، ففي مثل هذه الحالة ايضا يكون الامر الثاني بنحو التاكيد من المتكلم والامر، فلا يجب امتثال فعل واحد.

اما الحالة الاولى التي يكون مرجعها ايضا الى التاكيدية هو ان يكون فيها الامر الاول مع الامر الثاني غير معلقين بل هما مطلقان كان يقول: صل، ثم يقول ثانيا صل، فهنا يحمل الامر الثاني على التاكيدية ايضا كما الحالة السابقة، لان الامرين لا يتعلقان بطبيعة واحدة وحيث انهما تعلقا بطبيعة واحدة وهي الصلاة فلا بد ان يحمل الامر الثاني على التاكيدية، فكان على الامر ان يميز بين الامرين لو كان مراده التأسيسية في كليهما باضافة قيد في الثاني حتى لو بنحو قوله صل مرة اخرى، وحيث انه لم يقيّد فيدل على التاكيدية .

لذا قال (قده): (الاولى) - أن يكون الامران معا غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلا: (صل) ثم يقول ثانيا (صل) - فان الظاهر حينئذ أن يحمل الامر الثاني على التأكيد، لان الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الامرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيسا غير مؤكد للاول لكان على 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 ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت.

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

المراد منه.

(الرابعة) - أن يكون أحد الامرين معلقا على شئ والآخر معلقا على شئ آخر، كأن يقول مثلا: (ان كنت جنبا فاغتسل) ويقول: (ان مسست ميتا فاغتسل)، ففي هذه الحالة يحمل - ظاهرا - على التأسيس، لان الظاهر ان المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جدا حمله على أن المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنى له هنا، واما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض الا بعد فرض التأسيس وأن هناك امرين يمثلان معا بفعل واحد. ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الاصل، ولا يصار إليه الا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابة انه يجزي عن كل غسل آخر، وسيأتي البحث عن التداخل مفصلا في مفهوم الشرط.

الحادي عشر - دلالة الامر بالامر على الوجوب

توضيح ما أفاده الماتن: أن زيدا مثلا إذا أمر عمرو بأن يأمر بكرا بصلاة، فهل يكون عمرو مبلغا لأمر زيد إلى عمرو، فيكون عمرو مأمورا من زيد، فإذا خالف عد مخالفا لزيد، لا لعمرو؟ أم يكون لأمر عمرو موضوعية، بحيث لو خالف بكر، كان عاصيا لعمرو لا لزيد.

وبتعبير ثاني: هل يكون الثالث مأمورا من الأول، أم الثاني؟ ولا بد من ملاحظة غرض المولى، فإن تعلق بحصول ذلك الشئ كان الوساطة مبلغا، لا أمرا، وإن تعلق بصرف أمر الوساطة، كتدريب الملك لوصيه اصدار الاوامر للرعية من دون تعلق غرضه بذلك الشئ، فلا يكون الثالث مأمورا من الأول، بنحو 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 النحويين المذكورين.

لذا قال (قده): الحادي عشر- دلالة الامر بالامر على الوجوب: إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل- فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ على قولين. وهكذا يمكن فرضه على نحويين:

اولا: أن يكون المأمور الاول على نحو المبلغ لامر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو- لا شك- خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

ثانيا- ألا يكون المأمور الاول على المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الامر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول

الامام عليه السلام (مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع) يعني الاطفال. وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث، ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحويين المذكورين.

والمختار: ان مجرد الامر بالامر ظاهر عرفا في وجوبه على الثاني. وتوضيح ذلك: ان الامر بالامر لا على نحو التبليغ (اي النحو الذي لم يتعلق به غرض المولى) يقع على صورتين:

(الاولى) - أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالامر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه (اي يحصل غرض المولى عن طريق امر الاول بان يأمر الثاني). وإذا عرف (الاخير) غرضه (المولى) انه على هذه الصورة (اي بصورة امر المولى للاول بان يأمر الثاني بأمره) يكون أمره بالامر - لا شك - أمرا بالفعل، نفسه. (الثانية) - أن يكون غرضه (المولى) في مجرد أمر المأمور الاول، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلا - أن يأمر العبد بشئ، ولا يكون غرضه الا أن يعود ابنه على اصدار الاوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في اصدار الاول أمره، فلا يكون الفعل مطلوبا له أصلا في الواقع. إن تعلق غرض المولى بصرف أمر الواسطة من دون تعلق غرضه

بذلك الشئ، أو تعلق غرضه بحصول ذلك الشئ، لكن بعد تعلق أمر الواسطة به، بحيث يكون أمر الواسطة من قبيل شرط الوجوب، فلا يكون الاخير مأمورا من الأول.

وواضح لو اطلع الاخير على ان الذي امر به ماخوذ بنحو وقوع نفس امر الأمر غرضا وموضوعا للمولى لا بنحو الطريقية والتبليغية لاوامر المولى، فعند عدم الامتثال من قبله فلا شيء عليه ولا يعد عاصيا، لانه لا يصدق عليه غير ممثّل لامر المولى.

أما عدم كون أمر الأمر أمرا بذلك الشئ فواضح، لعدم تعلق غرض المولى بالفعل أصلا، بل تمام موضوع غرضه نفس أمر الغير به. وأما عدم كون الأمر أمرا بذلك الشئ، فلانه مأمور به بشرط أمر الواسطة به، لا مطلقا. فلذلك الاخير لا يعتبر نفسه مذنبا لعلمه بعدم تعلق غرض المولى بذلك الشيء .

لذا قال (قده): وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمرا له، ولا يعد عاصيا لمولاه ولو تركه، لان الامر المتعلق لامر المولى يكون مأخوذا على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقية لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني.

هذا اذا قام الدليل على ارادة المولى على الطريقية او قامت القرينة على الطريقية فالامر واضح. اما اذا لم يقم دليل ولا قرينة

على ارادة احدهما فهل الحمل على الطريقية فيكون الامر الذي امر به
الواسطة هو من قبيل الاوامر للمولى فيجب عليه الامتثال والا عد
عاصيا، او يحمل على الموضوعية فلا يكون بعدم الامتثال عاصيا ؟
ذهب الماتن الى القول المشهور بالحمل على الاول فيكون واجبا .
الا ان مثل ذلك لم يرد في الادلة الشرعية انما غرض المولى عزوجل
دائما وابدا في ذلك هو تبليغ الاحكام الشرعية واوامر الله تبارك وتعالى
التي يبلغها عنه الرسل والانبياء عليهم السلام .

لذا قال (قده): فان قامت قرينة على احدى الصورتين
المذكورتين فذاك، وان لم تقم قرينة فان ظاهر الاوامر - عرفا - مع
التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقية.
فاذن، الامر بالامر مطلقا يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه
على نحو الموضوعية. وليس مثله يقع في الاوامر الشرعية.

خاتمة في تقسيمات الواجب

البحث في تقسيمات الواجب

للواجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقا بمباحث
الاولى واثمنا للفائدة.

الاول - المطلق والمشروط

المراد من الواجب المشروط فهو الواجب المقيد بقيد يوجب
كون المطلوب هو الحصّة الواجدة له أو قلّ المتقيّد به كالحج بالنسبة
الى الاستطاعة فإنّه مقيد بها، فالاستطاعة وان لم تكن جزء في الحج
إلاّ أنّ التقيد بالاستطاعة مأمور بها، فالمطلوب هو الحج المقيد
بالاستطاعة. اي الواجب المشروط، ولذا لا يجب الحج الا بوجود
الاستطاعة وتوفرها وهكذا في كل الواجبات المشروطة.

لذا قال (قده): الخاتمة: في تقسيمات الواجب: للواجب عدة
تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقا بمباحث الاول واثمنا
للفائدة.

الاول - المطلق والمشروط: ان الواجب إذا قيس وجوبه إلى شئ

آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن احد نحويين:

اولا- أن يكون متوقفا وجوبه على ذلك الشئ، وهو- أي الشئ- مأخوذا في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى (بالواجب المشروط)، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشئ الخارج، ولذا لا يجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

اما الواجب المطلق هو الواجب الذي لم يقيّد بقيد كالصلاة بالنسبة للتحنك فإنها مطلقة من جهته، أي أنّها لم تقيّد به، ولهذا لا يتحصّن الواجب به بحيث تكون الحصّة المأمور بها من الصلاة هي خصوص الحصّة الواجدة لقيد التحنك.

لذا قال (قده): ثانيا- ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشئ الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وإن توقف وجوده عليه. وهذا هو المسمى (بالواجب المطلق)، لان وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشئ الخارج.

ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

وبما ذكرناه يتّضح أنّ الإطلاق والاشتراط بالنسبة للوجوب والواجب من الامور الإضافيّة، فالواجب قد يكون مطلقا بالإضافة لشرط من الشروط ويكون في نفس الوقت مشروطا بالإضافة لشرط آخر، ولا يكاد يوجد واجب الا وهو مشروط بالشروط العامة المعروفة،

كالبلوغ والقدرة والعقل، وقد اختلفوا في شرطية العلم الا ان من قال باشتراك الاحكام بالعالمين بها والجاهلين لا يعتبر العلم من الشروط العامة للواجبات، نعم المصحح لاستحقاق العقوبة عند مخالفة التكليف هو العلم بذلك الواجب.

لذا قال (قده): ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجبا مشروطا بالقياس إلى شئ وواجبا مطلقا بالقياس إلى شئ آخر. فالمشروط والمطلق أمران اضافيان. ثم اعلم ان كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهي البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشئ في الواقع. واما (العلم) فقد قيل انه من الشروط العامة، والحق انه ليس شرطا في الوجوب ولا في غيره من الاحكام، بل التكليف 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.

الثاني - الواجب المعلق والمنجز

ان الوجوب إذا بلغ مرحلة الفعلية فتارة يكون متعلقه (الواجب) مقيدا بزمان متأخر عن زمان فعلية الوجوب أو مقيدا بقيد زمني هذا

القيد متأخر عن تحقق الفعلية للوجوب، وفي كلا صورتين يعبر عن متعلق الوجوب بالواجب المعلق.

ومثال الصورة الاولى: وجوب الصوم والذي تتحقق فعليته عند رؤية الهلال إلا أن متعلقه وهو الصوم مقيد بطلوع الفجر فهو مقيد بزمان متأخر عن زمان الفعلية.

ومثال الصورة الثانية: هو وجوب الحج فإن فعليته تتحقق بمجرد الاستطاعة إلا أن متعلقه وهو الحج مقيد بخروج الرفقة والذي لا يتفق إلا في زمن متأخر عن زمان تحقق الفعلية للوجوب، فالحج بذلك واجب معلق، وذلك لأنه مقيد بقيد زمني وهو خروج الرفقة الواقع في الزمان المتأخر عن زمان تحقق الفعلية لوجوب الحج.

لذا قال (قده): الثاني- المعلق والمنجز: لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف. ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

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

ثانياً- أن تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية

الواجب فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم (الواجب المعلق) لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلاً - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه أن يهيئ المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله 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 السرف في الذهاب إلى امكانه ووقوعه، وسنبين أن الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

و (الثاني) - في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: (إذا دخل الوقت فصل) هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال الا بعد دخول الوقت، أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقاً على دخل الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق؟

وبعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الامر في
الجزء، أو أنه شرط لمدلول مادة الامر في الجزء ؟

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما
إذا قال المولى: (إذا تطهرت فصل).

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أي
انه شرط للوجوب - يكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب
تحصيل شئ من المقدمات قبل حصول الشرط.

وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة - أي انه شرط
للايجاب - يكون الواجب واجبا مطلقا، فيكون الواجب فعليا
قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا
علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد
في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة.
وسيبحث تحقيق الحال في موضعه ان شاء الله تعالى.

الثالث - الواجب الاصيلي والتبعي

ان الواجب الاصيلي اثباتا هو ما يتصدى المولى لابرارة وتفهمه
أو قل هو ما يكون مدلولاً للكلام بنحو الدلالة المطابقة. فان المولى
في دليل وجوب الصلاة في قوله (واقموا الصلاة) قصد افادة هذا

الوجوب للصلاة مستقلا، وايضا وجوب غسل الوجه في الوضوء.

لذا قال (قده): الثالث- الاصيلي والتبعي:

(الواجب الاصيلي): ما قصدت افادة وجوبه مستقلا بالكلام،

كوجوبي الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: (وأقيموا

الصلاة)، وقوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم).

والواجب التبعي: هو ما كان مستفادا بواسطة الدلالة الالتزامية

للكلام، بمعنى ان المولى لم يكن متصديا لابرازه وبيانه بالاستقلال.

فالذي يجب عليه الحج مستطيعا تجب عليه مقدماته المفوتة له، كطي

المسافة للوصول الى الميقات، فان المولى لم يوجبها مستقلا بل

يسري لها الوجوب من وجوب الحج بعد الاستطاعة ويستدل على

الوجوب التبعي بالدلالة الالتزامية.

والخلاصة: إذا توجه الامر نحو الصلاة وطلبها مثلا ولم يتوجه

إلى الطهارة ومقدميته للصلاة، فيقال ان وجوب الصلاة اصلى ووجوب

الطهارة تبع، وهذا اللازم من قبيل البين بالمعنى الاعم، وهو ما يلزم

من تصور اللازم - الطهارة - كما في المثال، وتصور الملزوم - الصلاة -

وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة بين الصلاة والطهارة، وهذا

القسم من اقسام البين هو المقصود من قوله المتقدم: كما في كل

دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى

الاخص.

لذا قال (قده): و (الواجب التبعي): ما لم تقصد افادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشي إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام. كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الاخص.

البين يقسم الى قسمين:

احدهما: البين بالمعنى الأخص، وهو ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره بلا حاجة إلى توسط شيء آخر، مثل الزوجية بالنسبة للاثنيين، حيث لا يتوقف تصور الزوج على أكثر من تصور الاثنين.

والآخر: البين بالمعنى الأعم، وهو ما يلزم من تصوّره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة كالاثنين نصف الأربعة، فهذا يتوقف على تصور ثلاثة أمور وهي: تصور الاثنين - تصور الأربعة - تصور النسبة بين الاثنين والأربعة.

الرابع - الواجب التخييري والتعيني

أن عدم جواز الترك مطلقا ولو مع البديل هو الوجوب التعيني كالصلوات اليومية، فإنه لا يجوز تركها مطلقا ولو مع الاتيان بغيرها.

لذا قال (قده): الرابع - التخييري والتعيني: (الواجب التعيني): ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام

الامتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فإن الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرفناه فيما سبق بقولنا: (هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له وبديلا عنه في عرضه).

وانما قيدنا البديل في عرضه، لان بعض الواجبات التعيينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعيينية كالوضوء مثلا الذي له بديل في طوله وهو التيمم، لانه انما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلك. وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي العتق أولا فان تعذر فصيام شهرين فان تعذر فاطعام ستين مسكينا.

أن الواجب التخييري هو الذي أنشأ وجوبه عدليا، بحيث يكون إنشاء النسبة متعلقا بكل واحد من الابدال كالصوم والاطعام والعتق، لكن بنحو العدلية المدلول عليها بكلمة: (أو)، ولو لم تكن هذه الكلمة كان كل واحد من الابدال واجبا تعيينيا، وليس الانشاء في شئ منها مشروطا بعدم الآخر حتى يلزم الواجب المشروط، كما هو أحد الوجوه الآتية التي تفصي بها عن الاشكال^(١).

بعبارة اخرى: ان المراد من التخيير بين شيئين أو أشياء هو جعل المكلف في سعة من جهة اختيار أحد البدائل الواقعة متعلقا للأمر.
لذا قال (قده): (الواجب التخييري) ما كان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. وهو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمدا، فانه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعق رقبة أو اطعام ستين مسكينا.

فالاساس والضابط في هذا التقسيم بين التعيينية والتخيير هو تعلق غرض المولى اذا كان في امره متعلقا في شيء معين بعينه فذاك هو الواجب التعييني، واما اذا كان غرض المولى متعلقا لاشيء بعينه وانما متعلق باحد شيئين او اشياء لا بخصوص شيء معين وانما يصدق على فعل اي منها هو طلب المولى وبه يتحقق غرضه فالانبعاث نحوها جميعا على نحو التخيير.

لذا قال (قده): والاصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشئ معين، فانه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده. فيكون (واجبا تعيينيا).

وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها. وكلا القسمين واقعان في ارادتنا

نحن أيضاً (اي مقصود للمكلف، فان التعييني يجب فيه القصد للاثيان به كما التخييري يقصد فيه امتثال المعين وارادته من بين البدائل الاخرى)، فلا وجه للاشكال في امكان الواجب التخييري، ولا موجب لاطالة الكلام. (وقع بينهم بحث في انه اذا تقولون ان في التخيير تعيين فلا يبقى فرق بينه وبين الواجب التعيين حيث ان التعيين داخل في كل منهما، فيقول قدس سره اذا عرفت مرجع القول بالتعيين في الواجب التخييري على ما مر فلا حاجة اذن للاطالة).

التخيير المبحوث عنه شرعي لا العقلي

التخيير العقلي هو الذي تتم استفادته بواسطة العقل كما في حالات ايقاع الأمر على الطبيعة والجامع بين الاطراف بنحو الاطلاق البدلي وكما في حالات التزاحم بين المتساويين. وهذا النوع من التخيير ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان مرجع هذا النوع من التخيير الى الواجب التعييني الكلي، يذكر الماتن مثال تعيين احد انواع الاقلام بعد الامر باختيار احدها.

لذا قال (قده): ثم ان اطراف الواجب التخييري ان كان بينهما جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فانه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع فإذا وقع الطلب كذلك (اي

يكون فيه البعث نحو الجامع) فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى (عقليا)، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعد من الواجب التعييني فان كل واجب تعييني كلي- يكون المكلف مخيرا عقلا بين افراده، والتخيير يسمى حينئذ عقليا. مثاله قول الاستاذ لتلميذه (اشتر قلما) الجامع بين انواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فان التخيير بين هذه الانواع يكون عقليا كما ان التخيير بين افراد كل نوع يكون عقليا أيضا.

اما اذا لم يمكن انتزاع جامع بين الاشياء العديدة التي يكون متعلقا للطلب كما التخيير العقلي، فان غرض المولى يتعلق باحد هذه الامور او الاشياء مثلا يقول(اوجد احد هذه الامور) او يتعلق غرض المولى او الانبعاث من المولى يكون نحو كل واحد من هذه الاشياء مستقلا ويعبر عنه بـ (او) وغيرها مما يدل على التخيير، مثلا يقول: صم او اطعم او .. وهذا هو المسمى بالتخيير الشرعي الذي هو مقابل التعيين. فالتخيير الشرعي هو التخيير الذي تصدى الشارع للنص عليه وعلى اطرافه، كما في التخيير بين خصال الكفارة والتخيير بين الخبرين المتعارضين المستفاد بواسطة روايات العلاج.

لذا قال (قده): وان لم يكن هناك جامع مثل ذلك- كما في مثال خصال الكفارة- فان البعث اما أن يكون نحو عنوان

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

ويتصور التخيير الشرعي على صور منها ان يكون التخيير بين المتباينين اي الماهيات المتباينة مثل التخيير بين الصوم او الاطعام.. ومرة اخرى ان يفترض التخيير بين الأقل في ضمن الأكثر وان وجود الأقل يغاير وجود الأكثر. وفي هذه الصورة لا ريب في امكان التخيير بين الأقل والأكثر، وذلك لأن واقع التخيير بينهما تخيير بين متباينين. ومثاله: لو أمر السيد عبده بايجاد خطين، إما خط طويل أو خط قصير، وواضح ان الخط القصير مباين للخط الطويل، او كالتخيير بين التسبيحة والاربعة في الصلاة الثلاثية والرباعية على قول من ذهب اليه.

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

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

الخامس - الواجب العيني والكفائي

العيني : هو الفعل المطلوب من شخص خاص. الكفائي : هو الفعل المطلوب من طبيعي صنف معين أو نوع خاص، وحينئذ فإن كان المأتي به فردا واحدا من طبيعة العمل فلا اشكال سواء أتى به فرد واحد من المكلفين أو أكثر كفعل الميت إذا أوجده شخص أو اشترك فيه اشخاص، وكذا لو كان المأتي به فردين أو افرادا إذا أتى بها دفعة واحدة سواء كان الآتي شخصا أو اشخاصا، كالاعتاق الواجب كفاية فأعتق شخص واحد عبدا متعددين دفعة واحدة وكصلاة الميت المأتي بها جماعة، واما لو كان المأتي به فردين أو افرادا واتى بها تدريجا كما لو غسل الميت ثانيا وثالثا سواء غسله الغاسل الأول أو شخص آخر ففيه خلاف واشكال من جهة عدم تعقل الامتثال بعد الامتثال، وقد تقدم هذا المعنى فيما سبق.

لذا قال (قده): الخامس-العيني والكفائي: تقدم ان الواجب

العيني ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائي وهو المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان. فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكفي بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه. نعم إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله. وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة عليه، ومنها انقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التي بها نظام معاش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الضابط في التقسيم الى العيني والتخييري

أن غرض المولى يمكن أن يتعلق بطبيعي المكلف بنحو صرف الوجود، مثلاً حينما يقول المولى للمكلف «صل» فإن غرضه قد تعلق بطبيعي الصلاة دون الاعتناء بمشخصات وخصوصيات أفراد طبيعة الصلاة، فكل فرد من أفراد الطبيعة مهما كانت هويته فإنه محقق لغرض المولى، وهذا ما يقتضي اعتبار متعلق التكليف صرف الوجود للطبيعة المنتجة للسعة من جهة اختيار أي فرد من أفراد طبيعة المتعلق، إذ أن كل واحد من أفراد الطبيعة واف بالغرض، فلا بد أن يكون

التكليف موجهها الى جميع الافراد التي يتحقق فيها غرض المولى
فيصدر من كل واحد عينا كالصلاة والصوم وغيرهما من التكاليف
الشرعية التي تتعلق بالمكلفين، وهذا هو الواجب العيني.

لذا قال (قده): والاصل في هذا التقسيم (الى الواجب العيني
والكفائي) ان المولى يتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير على
نحوين: -

اولا- 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 أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو
(الواجب العيني).

والنحو الآخر فيما لو قال المولى: «ان مكلفا مسئول عن دفن
الميت» فإن غرضه قد تعلّق بصدور الفعل من طبيعي المكلف بنحو
صرف الوجود، بمعنى انه أراد من واحد من طبيعي المكلف - دون
ملاحظة من هو ذلك المكلف - أن يقوم بذلك الفعل، فأَيّ مكلف مهما
كانت هويته إذا جاء بالفعل المطلوب فإن غرض المولى يكون قد تحقّق
بفعله، وبذلك يسقط التكليف عن سائر المكلفين لاستيفاء الغرض
بواسطة فعل ذلك المكلف. وهذا المصطلح عليه بالواجب الكفائي.

لذا قال (قده): ثانيا- ان يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أي شخص كان، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي).

المنع من الترك ومنافاته مع الكفائية

تقرير اشكال: الاقدمون من الاصوليين اشكل بعضهم على الواجب الكفائي بما حاصله: عرفنا ان من تعريف الواجب هو المنع من الترك على نحو اللزوم، فكيف يمكن قبول ان الكفائي واجب مع انه لا يكون كذلك الا من تصدى باتيان متعلقه في الخارج واما ما سواه فهو لا يمتنع عليه الترك بنحو يقتضيه الواجب. وهذا خلف كونه واجب، او نقول بان يمتنع فيه الترك بنحو اللزوم فلا يكون كفائيا. الا ان الماتن يرى ان مثل هذه الاشكالات والظنون تزول وتذهب الحيرة بموجب ما تقدم منه (ره) في تعريف القسمين، وذلك لانه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فالامر من المولى واجب على الجميع من أول الامر، ولذا يمنع الجميع من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

لذا قال (قده): وقد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من

أمر (الوجوب الكفائي) وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك، إذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم أنه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي أحد المكلفين، وظن بعضهم أنه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة.. إلى غير ذلك من الظنون. ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردها. وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو - إذن - واجب على الجميع من أول الأمر، ولذا يمتنعون جميعاً من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

السادس - الواجب الموسع والمضيق

ينقسم الواجب من جهة الوقت ما هو موقت بوقت معين، ومنه ما هو غير موقت بوقت محدد لا يجاده والواجب غير الموقت: هو الواجب الذي لا يكون الزمان له مدخلية في إيجاده خارجاً، بل لا علاقة للوقت فيه، ومثال الواجب غير الموقت هو زكاة المال والخمس وما إلى ذلك

مما لا يعتبر زمن معين في أدائها .

لذا قال (قده): السادس- الموسع والمضيق: ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت ثم الموقت إلى: موسع ومضيق ثم غير الموقت إلى: فوري وغير فوري. ولنبدأ بغير الموقت (مقدمة)، فنقول: (غير الموقت): ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص وإن كان كل فعل لا يخلو- عقلا- من زمن يكون ظرفا له، كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك. وهو- كما قلنا- على قسمين: (فوري) وهو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمنة مكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. و (غير فوري) وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة مكانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس.

الواجب الموقت ينقسم إلى قسمين

القسم الأول: الواجب المضيق، وهو ما كان زمان أدائه مساويا للزمن المعتبر في صحته بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، فلا يكون ثمّة جزء من أجزاء الواجب واقعا في خارج الإطار الزمني المعتبر أداء الواجب في ظرفه كما لا يكون ثمّة جزء من أجزاء الزمن خاليا عن وقوع جزء من أجزاء الواجب في ظرفه. ومثاله صيام نهار شهر رمضان

حيث انّ زمان الواجب فيه مساو لمقدار الواجب من الإمساك.

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

و(الثاني) لا ينبغي الاشكال في امكانه ووقوعه (ما كان فعله مساويا لوقته المعين له) وهو المسمى (المضيّق) كالصوم إذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر الى الغروب.

القسم الثاني: الواجب الموسّع، وهو الواجب الذي يكون الزمان المعتبر في أدائه أوسع من مقدار أدائه، بمعنى انّ الزمان المعتبر في صحّة الواجب وقوعه في ظرفه أوسع من المقدار الذي يفيء بأداء الواجب. ومثاله: الصلاة اليومية، فإنّ الزمان المعتبر في صحّة صلاة الظهر أن تقع في ظرفه يمتدّ من زوال الشمس الى حين الغروب الشرعي في حين انّ المقدار الزمني الذي يفيء بأداء صلاة الظهر أقلّ بكثير من ذلك الزمان، ومن هنا يكون المكلف في سعة من جهة اختيار أي جزء من الأجزاء الزمنية الطويلة لجعلها ظرفا للمأمور به.

لذا قال (قده): و(الثالث) - ما كان فعله ناقصا عن وقته المعين له - هو المسمى (الموسع)، لان فيه توسعة على المكلف في أول الوقت وفي اثنائه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فانه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

جواز التوسعة على قولين

اتفق الجميع على ما ظاهره التوسعة من الاحكام شرعا، لكنهم اختلفوا في جواز التوسعة عقلا الى قولين الاكثر ذهبوا الى امكانه كما عن معالم الدين وملاذ المجتهدين قال: أصل: الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا، واقع على الأصح، ويعبر عنه بالواجب الموسع، كصلاة الظهر مثلا، وبه قال أكثر الأصحاب، كالمرتضى، والشيخ، والمحقق، والعلامة، وجمهور المحققين من العامة^(١).

والقول الثاني هو المنع، حيث أنكر ذلك قوم واشكلوا عليه، لظنهم أنه يؤدي إلى جواز ترك الواجب. ثم إنهم افترقوا على ثلاثة مذاهب. وسياتي ان شاء الله تعالى.

لذا قال (قده): ولا اشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، وانما اختلفوا في جوازه عقلا على قولين:

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين لابن الشهيد الثاني الشيخ حسن: ٧٣.

امكانه وامتناعه، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الاشكال عنده على ما سيأتي.

والحق عندنا جواز الموسع عقلا ووقوعه شرعا.

منشأ الاشكال عند المانعين: هو ان الواجب الموسع بما انه موسع مخالف ومنافي للواجب بما هو واجب الذي هو عبارة عن المنع من الترك بنحو اللزوم، فاذا قلتم بالموسع فهو عبارة ثانية عن جواز الترك في اول الوقت او وسطه وهذا ينافي الوجوب من جهة انه يمنع فيه الترك بنحو اللزوم، هذا هو المنشأ لاشكالهم.

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

واجب على هذا الاشكال: ان الواجب هو الجامع بين المبدأ والمنتهى المعرى عنه جميع خصوصيات الأفراد من العرضية والطولية، والواجب على المكلف هو الاتيان بهذا الجامع بين هذين الحدين لا في كل آن ووقت ليكون تركه أول الوقت تركاً للواجب ولو أتى به في آخر الوقت، بل تركه فيه ترك لفرده وهو ليس بواجب على الفرض، لانه يتحقق باحدها، ولذا لو ترك المكلف الصلاة في أول الوقت وأتى بها في آخر الوقت فلا يقال إنه ترك الواجب.

واختارالماتن جواز امكان وقوع الواجب الموسع شرعا وامكانه

عقلا، لنكتة الافراد الطولية للواجب تدريجية مقدرة الوجود فيقع التخيير العقلي بينها من المكلف. فلا منافاة بين طبيعة الواجب وبين ترك الافراد المقدرة الا واحد منها فينطبق عليه صدق الاتيان بالمامور به قطعاً.

لذا قال (قده): والجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المقيّد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها.

غير ان الوقت لما كان يسع لايقاعها فيه عدة مرات، كان لها افراد طولية تدريجية مقدرة الوجود في أول الوقت وثانية وثالثة إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الافراد الطولية كالتخيير العقلي بين الافراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الاتيان بفرد وترك الآخر من دون ان يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود.

فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

المنكرون لا مكان الواجب الموسع عقلا افترقوا على ثلاثة اقوال

في تفسير التوسعة في الشريعة :

أحدها: أن الوجوب، فيما ورد من الأوامر التي ظاهرها التوسعة،

مختص بأول الوقت. وهو الظاهر من كلام المفيد - رحمه الله على ما ذكره العلامة.

وثانيها: أنه مختص بآخر الوقت، ولكن لو فعل في أوله كان جارياً مجرى تقديم الزكاة، فيكون نفلاً يسقط به الفرض. أو إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة.

وثالثها: أنه مختص بالآخر، وإذا فعل في الأول وقع مراعى، فإن بقي المكلف على صفات التكليف تبين أن ما أتى به كان واجباً، وإن خرج عن صفات المكلفين كان نفلاً. وهذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا، وإنما هما لبعض العامة. ولم يذكره المصنف. وغير ذلك من الأقوال الباطلة فلا حاجة لنا في ذكرها في المقام.

لذا قال (قده): والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت، والاتیان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. وقال آخر بوجوبه في آخر الوقت، والاتیان به قبله من باب النقل يسقط به الفرض، نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك. وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

مسألة تبعية القضاء للاداء

ما هو مقتضى قاعدة تبعية القضاء للاداء ؟ (مع قطع النظر عن الدليل الخاص الدال على ذلك كما في الصلاة والصوم). فالسؤال هو: هل المقتضى هو وجوب الاتيان بالواجب الموقت في خارج الوقت إذا فات وقته الذي وقت اتيانه فيه اختياراً أو لعذر أو لا؟، وهذه هي المسألة المعروفة بين الاصوليين قديماً وحديثاً في أنّ القضاء تابع للاداء أو هو بأمر جديد؟ ومن المعلوم ان هذه المسألة من مسائل مباحث الالفاظ زتدخل في باب الاوامر. وقد جرت العادة على تاخيرها عن تلك المباحث في كتب الاصول، ولعله لارتباطه بابحاث الموقت.

لذا قال (قده): (مسألة تبعية القضاء للاداء): هل يتبع القضاء الاداء؟ مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت، وهي من مباحث الالفاظ، وتدخل في باب الاوامر. ولكن أخرج ذكرها الى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، 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، فإذا فات على أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت، ويسمى هذا التدارك (قضاء). وهذا لا كلام فيه.

لا كلام فيه من جهة انه ثابت بالدليل الاجتهادي، اي عن طريق

الاخبار بالروايات عنهم صلوات الله تعالى عليهم فلا بحث لنا بوجوب القضاء خرج الوقت الثابت كذلك، اما البحث يجري في المقام اذا قطعنا النظر عن الروايات الشريفة فهل تقتضي قاعدة تبعية القضاء للاداء ان يؤتى بالواجب الموقت الذي خرج وقته ولم يمثل خارج الوقت بنحو الوجوب ايضا كما لو كان في الوقت او لا تقتضي ذلك الوجوب خارج الوقت، وانما نحتاج الى امر ثاني بالقضاء خارج الوقت ؟
الاصوليون اختلفوا في الجواب على هذا السؤال:

منهم من قال ان القاعدة لا تقتضي الى دليل جديد بل دليل وجوب الاداء في الوقت هو كاف في وجوب القضاء خارج الوقت.
ومنهم من قال باحتياج القضاء خارج الوقت الى دليل وامر ثاني خاص بالقضاء .

ومنهم من ذهب الى التفصيل بين ان يكون الدليل الذي اوجب الفعل الموقت في الوقت كان دليلا او قرينة متصلة فلا تبعية بين الاداء والقضاء في الوجوب بل القضاء يحتاج الى دليل آخر لوجوبه على من لم ياتي بالامر الموقت بوقته، وبين ان يكون الدليل الذي اوجب الفعل الموقت كان دليلا منفصلا او بقرينة منفصلة، فيحكم بتبعية القضاء الى الاداء في الوجوب.

وقد اجاب الآخوند الخراساني صاحب الكفاية على ان المستفاد من دليل الوجوب بالفعل او الامر الموقت اذا كان بنحو وحدة المطلوب فلا تبعية بينهما في الوجوب، اما اذا كان المستفاد من دليل وجوب

الامر الموقت تعدد المطلوب فالتبعية قائمة بينهما، اي يحكم بتبعية القضاء الى الاداء .

لذا قال (قده): الا ان الاصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة؟ بمعنى ان الامر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الاداء، أو ان القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الاداء؟ وفي المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتبعية مطلقا. وقول بعدمها مطلقا. وقول بالتفصيل بين ما اذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية، وبين ما اذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء. والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى الاستفادة من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أي ان في الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعا في وقت معين؟ فعلى الاول (اي القول الاول من ان في الامر الموقت مطلوبا واحدا الذي هو الفعل المقيد بالوقت بما هو قيد، بمعنى الصيام المقيد بيوم الجمعة هذا مطلوب واحد) إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالاتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني (اي القول بان في الموقت مطلوبين وهما ذات الفعل

وانه في الوقت) إذا فات الامتثال (اي اذا لم يمثل الفعل) في الوقت فانما

فات امتثال أحد الطلبين (احد المطلوبين اي اذا فات وقت اتيان الفعل كما

لو قال صم، ثم في دليل آخر قال اجعل صومك يوم الجمعة) وهو طلب

كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان المستفاد

من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب (اي المطلوب شيء واحد

وهذا الشيء مركب من فعل وانه في وقت معين) فيحتاج القضاء إلى أمر

جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء

إلى أمر جديد ويكون تابعا للاداء.

والماتن ذهب الى القول بعدم تبعية القضاء للاداء، بل القضاء

يحتاج الى دليل آخر لوجوبه خارج الوقت، هذا اذا كان دليل الامر

بالفعل الموقت بوقت متصلا، اما اذا كان دليل وجوب الفعل الموقت

منفصلا، كما إذا قال: (صم) ثم قال مثلا: (اجعل صومك يوم الجمعة)،

ايضا يحتاج الى دليل آخر لوجوب القضاء خارج الوقت لانه من باب

حمل المطلق على المقيد فيثبت به ارادة المولى بالمطلق واقعا من

أول الامر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما

دليلا واحدا. نعم يذكر الماتن حالة واحدة يمكن ان يكون دليل الاداء

وافيا بالقضاء هو لو كان لسان الدليل ظاهرا في حال التمكن يعني

يكون الدليل هكذا (اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه اطلاق يعم صورتني التمكن وعدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه. ففي هذا الفرض يمكن التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لان دليل التوقيت غير صالح لتقييد اطلاق دليل الواجب الا في صورة التمكن. وهذا الفرض هو الذي يظهر من صاحب الكفاية (ره)، ولكنه فرض بعيد جدا.

الخلاصة: أنَّ التقييد بالوقت إذا كان بدليل متصل فيدل على أنَّ الواجب هو حصة خاصة من طبيعي الفعل، وهي الحصة الواقعة في زمان خاص، وأما إذا كان بدليل منفصل، فإن كان له إطلاق بالاضافة إلى حالتي التمكن وعدمه، فيقيّد به إطلاق دليل الواجب مطلقاً، لحكومة إطلاق دليل المقيد على إطلاق دليل المطلق، وإن لم يكن له إطلاق، فيقيد دليله في حال التمكن فحسب، وفي حال عدمه نتمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوبه في خارج الوقت.

لذا قال (قده): والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقاً. لان الظاهر من التقييد (تقييد الامر بالوقت) ان القيد ركن في المطلوب: فإذا قال مثلاً: (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه الا المطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: (صم) ثم

قال مثلاً: (اجعل صومك يوم الجمعة)، فأيضاً كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: (اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتى التمكن وعدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه.

فإن في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه. وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الأخند قدس سره، ولكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

الباب الثالث النواهي

البحث في النهي الاصولي

وفيه خمس مسائل:

المسألة الاولى مادة النهي

المشهور أنّ النهي بمادّته وصيغته يدلّ على الطلب كما هو الحال في مادة الأمر وصيغته، غايته أنّ متعلّق الأمر هو الفعل، وأمّا متعلّق النهي فهو ترك الفعل فالأمر هو طلب الفعل والنهي معناه طلب ترك الفعل، ومن هنا أنّهم يعتبرون في دلالة النهي عليه ما اعتبروه في دلالة الأمر من كونه صادراً عن العالي، فلو صدر عن السافل أو المساوي فلا يكون نهياً حقيقةً، وغير ذلك مما قدّمناه في بحث الأوامر بشكل واضح وبصورة مفصّلة، فلا فرق بينهما من هذه النواحي أصلاً. نعم، فرق بينهما في نقطة أخرى، وهي أنّ متعلّق الطلب في طرف النهي الترك وفي طرف الأمر الفعل.

او كما هو عليه المشهور من أنّ النهي موضوع للدلالة على الزجر وهو الحاصل من العالي للداني والردع والتبعيد عن متعلّق النهي

باعتبار اشتماله على مفسدة توجب الإلزام بذلك، وهذا بخلاف الأمر فإنه موضوع للدلالة على البعث والتحريك نحو الفعل باعتبار اشتماله على مصلحة توجب الإلزام بإيجاده، وعلى هذا يكون الموضوع له النهي مبايناً لما هو موضوع له الأمر . أو أنّ كلمة النهي دلالتها على الإلزام عقلاً بالترك فتكون كلمة النهي ظاهرة في الحرمة، كظهور الأمر بالوجوب . ومعنى الحرمة هو اعتبار المكلف محروماً من الفعل، وذلك لاشتماله على مفسدة أوجبت حرمان المكلف منه.

لذا قال (قده): الأولى - مادة النهي: والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الأمر. وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل . أو فقل - على الأصح - أنها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه.

وهي - كلمة النهي - ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً وإنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر الإلزام بالفعل، والمقصود في النهي الإلزام بالترك.

وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

الثانية - صيغة النهي

قد اشتهر بين قدماء الأصوليين أن مفاد صيغة النهي هو الطلب كمفاد الأمر إلا أن الأخير يدل على طلب الفعل والنهي يدل على طلب الترك. أو أن النهي يدل على الزجر عن الفعل كصيغة النهي في (لا تفعل) ونحوها.

أما المقصود من الفعل المنهي عنه هو الأعم من الفعل الوجودي أو الحدث كقول (لا تترك الصلاة) فالفرق بين لا تترك الصلاة واترك شرب الخمر هو أن الفعل أو الحدث الذي يكون مدخول أداة النهي (لا) هو من صيغ النهي، أما ما لم يكن مدخولاً لأداة النهي فهو ليس من صيغ النهي وإن أفاد النهي كما في قول (اترك شرب الخمر)، فتحسب من صيغ الأمر، وذلك لنكتة المدلول المطابقي في لا تترك هو الزجر والنهي عن الترك للصلاة مثلاً، وإن دلّ بالدلالة الالتزامية على الأمر إلا أن مدلوله المطابقي هو إفادة النهي. وكذا القول في الترك.

لذا قال (قده): الثانية- صيغة النهي: المراد من صيغة النهي:

كل صيغة تدل على طلب الترك. أو فقل- على الأصح:- كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة (لا تفعل) أو (اياك ان تفعل) ونحو ذلك.

والمقصود بـ(الفعل): الحدث الذي يدل عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: (لا تترك

الصلاة)، فانها من صيغ النهي لا من صيغ الامر. كما أن قولهم: (اترك شرب الخمر) تعد من صيغ الامر لا من صيغ النهي وان أدت مؤدى (لا تشرب الخمر). والسرفي ذلك واضح، فان المدلول المطابقي لقولهم (لا تترك) هو الزجر والنهي عن ترك الفعل، وان كان لازمه الامر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. والمدلول المطابقي لقولهم (اترك) هو الامر بترك الفعل، وان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة والالتزامية.

الثالثة - ظهور صيغة النهي في التحريم

قلنا سابقا في مبحث الاوامر ان دلالة الأمر على الوجوب، بحكم العقل، والحاكم في باب وظيفة العبد تجاه المولى وأوامره ونواهيهِ إنما هو العقل، فإنه يحكم بأن المولى إذا أمر عبده بشيء فمقتضى وظيفة العبودية هو أن يمثل الأمر ويلبّي الطلب، إلا إذا جاء من المولى الترخيص والإذن في الترك، ولذا لو لم يمثل ثم اعتذر بعدم نصب المولى القرينة على الإلزام، فلا يقبل عذره ولم يقبح عقابه. والكلام هو الكلام في نواهي المولى وزواجره وردعه فبحكم العقل يجب الانتهاء عن مناهيه والانزجار عما زجر والارتداع عما ردع عنه فالنهي يقع موضوعا لحكم العقل بالحرمة اللزومية للاتيان بالفعل المنهي عنه مالم ينصب نفس المولى الأمر القرينة على خلاف ذلك. فالعقل يحكم ويقول: كلما جاء الأمر ولا دليل على الرخصة فهو للوجوب، فإن

قام الدليل على الرخصة تقدّم من باب الورد، لأنه يرفع موضوع حكم العقل.

لذا قال (قده): الثالثة- 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 افعّل في الوجوب، فانه قد قلنا هناك ان هذا الظهور انما هو بحكم العقل، لا أن الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب. وكذلك صيغة لا تفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي عنه والمنهى. فإذا صدرت ممن تجب طاعته ونهي الانزجار 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 كالكلام في صيغة افعّل بلا فرق من جهة الاقوال والاختلافات.

الرابعة- ما المطلوب في النهي

مسألة (المُكَلَّفُ بِهِ فِي النَّهْيِ هَلْ الْمُكَلَّفُ بِهِ ضِدُّ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، أَوْ عَدَمُ الْفِعْلِ) لا خلاف في أن المكلف به في الأمر الفعل. واختلف في المكلف به في النهي هل المكلف به ضد المنهي عنه، أو عدم الفعل ؟ وبعبارة الكتاب ان المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل.

والأول قول أصحابنا، ومعنى (لا تزن) عندهم تلبس ضد من أزداد الزنى أي: افعل فعلا غيره مباحا أي فعل كان. ومنشأ الخلاف في هذه المسألة أن النظر هل هو إلى صورة اللفظ؟ فليس فيه إلا العدم، فإذا قال: لا تتحرك، فعدم الحركة هو متعلق النهي، أو يلاحظ أن الطلب إنما وضع لما هو مقدور مما ليس بمقدور، ولا يطلب عدمه، والعدم نفي صرف، فلا يكون مقدورا، فلا يتعلق به طلب، فتعين تعلق الطلب بالضد. فمنهم من لحظ المعنى ومنهم من لحظ اللفظ، والمعنى أتم في الاعتبار من صورة اللفظ.

اقول: لعل في هذه المسألة التفصيل بين الترك المجرد المقصود لنفسه من غير أن يقصد معه ضده بالمكلف فيه بالفعل كالصوم، فالكف منه مقصود، ولهذا وجب فيه النية وبين الترك المقصود من جهة إيقاع ضده كالزنا والشرب فالمكلف فيه بالضد. ومنشأ الخلاف هل الترك مقدور للعبد فيصح التكليف كالفعل أم لا ؟ وهي حينئذ من المسائل الكلامية فكان ينبغي تقديم البحث في أنه

مقدور أم لا على هذه المسألة، لكنهم لم ينظروا إلا لكيفية وقوعه في الشرع .

وقال بعض المحققين: التحرير في هذه المسألة أن يقال: إن المطلوب في النهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولا يعكس، ويلزم منه الانتهاء، لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في الفعل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب، فالانتهاء وفعل الضد في زمان واحد، لكن الانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلة على المعلول حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به، ولم يكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن، فالمقصود بالذات إنما هو الانتهاء، وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلاً، ولا يستحضر المتكلم، ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمراً لا نهياً عن ضده. وذهب بعض آخر إلى إن المطلوب نفس (لا تفعل) فهو وإن تبادر إلى الذهن من جهة أن حرف النهي ورد على الفعل، فقد طلب منه عدمه لكن نفس أن (لا تفعل) عدم محض فلا يكلف به ولا يطلب، وإنما يطلب، من المكلف ما له قدرة على تحصيله .

أقول: لا شك أن قولنا: الأمر بالشئ نهى عن ضده هو معنى أن المطلوب فعل الضد، ومعنى أنه ليس أمراً بضده هو أن المطلوب انتفاء المنهي عنه، فالمسألتان واحدة.

لذا قال (قده): الرابعة- 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 أو كف النفس عن الفعل. والفرق بينهما: ان المطلوب على القول الاول أمر عديم محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لان الكف فعل من افعال النفس. والحق هو القول الاول. ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل أن الترك- الذي معناه ابقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله- ليس بمقدور للمكلف، لانه أزل خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به. والمعقول من النهي ان يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار. والجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدورية في الازل على العدم لا ينافي بالمقدورية بقاء واستمرارا، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، والا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فان المختار القادر هو الذي ان شاء الله فعل وان لم يشأ لم يفعل. والتحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فانه- كما اشرنا إليه فيما سبق- ليس معنى النهي هو الطلب، حتي يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف، وانما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر

والردع. نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلا طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل في الامر يلزمه عقلا الردع عن الترك. فالامر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيرة والشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

المسألة الخامسة - دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

الخلاف في أن الأمر هل يقتضي التكرار أم لا ؟ يتصور مجيئه في النهي ايضا، والكلام هناك هو الكلام هنا من ان صيغة (لا تفعل) لا دلالة فيها على المرة او التكرار كما لم يكن في صيغة (افعل) ذلك، فيكون المنهي عنه هو صرف الطبيعة، كما كان هناك في المأمور به المبعوث نحوه صرف الطبيعة. فلا فرق بينهما من هذه الجهة، نعم في مقام الامتثال يوجد ثمة فرق بين الامر والنهي، فالاول يتحقق فيه الامتثال بايجاد فرد واحد من افراد الطبيعة للمأمور به، بينما النهي لا يتحقق الا بترك جميع افراد الطبيعة ولا يعد منتهيا من ترك فردا واحدا من تلك الطبيعة المنهي عنها عقلا.

اقول: أنه فرق بين النهي المعلق بشرط، وبين النهي المطلق، وحمل النهي المعلق بشرط على أنه لا يقتضي التكرار سواء بينه وبين الأمر لعله اقرب، ومثاله المولى إذا قال لعبده: لا تسقني الماء إذا دخل زيد الدار، فدخل زيد مرة واحدة كفى، ولا يجب أن يمنع من سقيه كل مرة يدخل زيد الدار، فتأمل.

لذا قال (قده): الخامسة دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار: اختلفوا في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة افعّل. والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة (لا تفعل) لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وانما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه في صيغة افعّل صرف الطبيعة. غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فإن امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فانه لو فعلها مرة واحدة 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 ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والامر عقلا.

تنبيه

من المسائل التي اعتاد اصحاب المصنفات الاصولية من الاصوليين ذكرها في هذا البحث هي مسألة اجتماع الامر والنهي . ومسألة دلالة النهي على الفساد اي فساد العبادة، ومسألة مقدمة الواجب وانها واجبة.

ومسائل الضد والاجزاء، الا ان الماتن خالفهم في هذا الترتيب لتقسيم ابحاثه الى مباحث الالفاظ والمباحث العقلية ومباحث الحجية، واخرَ مثل هذه المسائل الى المقصد الثاني الذي بحث فيه المسائل العقلية لانها منها، كما سيأتي ان شاء الله تعالى.

ولاجل ذلك اقتضى التنويه والتنبيه عليه، فانتظر ولا تعجل، لان في هذا التقسيم للابحاث فوائد لطيفة، واسباب جميلة، منها ان يفهرس الطالب الابحاث فهرسة منطقية لا يشوبها التداخل، وهذه من حسنات هذا الكتاب، فرحم الله الماتن كان قد رتب كتابه ترتيبا منطقيا، ولعل هذا الترتيب يسهم في فهم المطالب عند الطالب والله ولي التوفيق..

لذا قال (قده): لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الامر والنهي، ودلالة النهي على الفساد، لانهما داخلان في (المباحث العقلية)، كما سيأتي، وليس هما من مباحث الالفاظ وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الاجزاء ليست من مباحث الالفاظ أيضا.

وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

الباب الرابع المفاهيم

البحث في المفاهيم

تمهيد المفاهيم

في معنى كلمة (المفهوم)، وفي النزاع في حجتيه، وفي أقسامه.
فهذه ثلاثة مباحث:

اولا - معنى كلمة المفهوم

مفاهيم جمع مفهوم وله اصطلاحات متعددة، فقد يطلق في علم النحو ويراد به معنى اللفظ وقد يطلق في المنطق ويراد منه مايقابل المصادق اي الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الاشياء . ويطلق في الفلسفة ويراد منه الاعم من المصاديق والافراد الخارجية كمفهوم الانسان له افراد خارجية والصور الذهنية التي لا وجود خارجيا عينيا لها بل محل عروضها الذهن فقط كبحر من رثيق بارد وغير ذلك. ويطلق في الاصول ويراد منه المدلول الالتزامي الذي يعبر عن انتفاء

الحكم المنطوق عند انتفاء قيده. وقد قرأنا في المنطق^(١) من ان للفظ ثلاثة مداليل:

الدلالة المطابقة، والدلالة التضمنية، والدلالة الالتزامية.

ثم ذكروا للآزم اقسام منها انه بين وغير بين، والاول اما بين بالمعنى الاعم، او بين بالمعنى الاخص، وهو ما يلزم من تصويره تصور ملزومه بلا حاجة الى توسط شيء آخر، بخلاف البين بالمعنى الاعم فانه يحتاج الى تصور النسبة بين اللازم والملزوم ليحصل الجزم بالملازمة^(٢).

فالمنطوق^(٣): يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقة او بالقرينة العامة أو الخاصة وذلك كقولنا: رأيت أسداً، فإنه يدل على كون المرئي هو الحيوان المفترس بالمطابقة وكقوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا)^(٤).

حيث إنه يدل على طهورية الماء بالمطابقة، وعلى طهورية جميع أفرادها بالاطلاق والقرينة العامة، كما أن قولنا: رأيت أسداً يرمي، يدل على كون المرئي هو الرجل الشجاع بالقرينة الخاصة وهكذا.

(١) راجع منطق المظفر ص: ٣٩-٤٠.

(٢) نفس المصدر: ص ٩٩.

(٣) محاضرات في علم الاصول السيد الخوئي: ١٩٢: ٤.

(٤) الفرقان: ٤٨.

وعلى الجملة: فما دلّ عليه اللفظ وضعاً أو إطلاقاً أو من ناحية القرينة العامة أو الخاصة فهو منطوق، نظراً إلى أنّه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم.

وأما المفهوم: فإنّه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية نظراً إلى العلاقة اللزومية البينة بالمعنى الأخص أو الأعم بينه وبين المنطوق، فتكون دلالة اللفظ على المنطوق أولاً وبالذات وعلى المفهوم ثانياً وبالتبع، وهذه الدلالة مستندة إلى خصوصية موجودة في القضية قد دلت عليها بالمطابقة أو بالاطلاق والقرينة العامة، مثلاً دلالة القضية الشرطية على المفهوم - وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً - تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علة منحصرة للحكم وضعاً أو إطلاقاً على ما يأتي.

لذا قال (قده): تمهيد: في معنى كلمة (المفهوم)، وفي النزاع في حجيته، وفي أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث: أولاً - معنى كلمة المفهوم: تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معان:

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

ثانياً - ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم وإن لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الأول وغيره.

ثالثا- 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.

تعريف للمنطوق والمفهوم لغة

دلالة الكتاب والسنة على الأحكام لها طريقان: إما أن تكون بالمنطوق وإما بالمفهوم، هذان طريقان لا ثالث لهما. وهكذا في كل لفظ وحكم شرعي .

والمنطوق^(١) لغة: هو الملفوظ به، أي ما دل عليه اللفظ في

(١) المنطوق يذكر له العالماء اقسام الا ان المصنف لم يذكرها طلبا للاختصار، فذكرناها في الحاشية لتكتملة الصورة وتعم الفائدة من البحث فنقول:

ان المنطوق له قسمان: منطوق صريح ومنطوق غير صريح.

أما المنطوق الصريح: فهو الذي يدل بدلالة المطابقة أو التضمن؛ لأن دلالات الألفاظ ثلاث: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام، مثال دلالة المطابقة بالمنطوق الصريح: قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. فقوله: أحل الله البيع، منطوق صريح مطابق لحلية البيع، وكذا قوله: وحرم الربا، فإنه تصريح في تحريم الربا.

أما المنطوق غير الصريح: فإن دلالته على الحكم دلالة استلزام، ودلالة اللزوم



منها ما هو من مقتضى اللفظ، ومنها ما هو بالإيماء، ومنها ما هو بالإشارة، وهي أقسام المنطوق غير الصريح. وينقسم المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام: الأول: دلالة الاقتضاء. الثاني دلالة الإيماء، الثالث: دلالة الإشارة.

أما ما يقتضيه اللفظ: فهو الذي يتوقف اللفظ على صحته عقلاً وشرعاً، مثاله: قول الله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فقوله: ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر المعنى فيه غير مستقيم فلا بد من تقدير، والتقدير: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ فأفطر فعدة من أيام أخر، أي: فهناك أيام أخرى عليه أن يصومها، فتقدير كلمة: فأفطر، هو معنى المقتضي أي: أن اللفظ يقتضي هذا التقدير، وإذا لم يكن ثمة تقدير هنا فسيظل الكلام غير صحيح شرعاً وعقلاً.

أما دلالة الإيماء -كما يسميها الأصوليون- فلا يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعاً وعقلاً عليه، فكان النبي صلى الله عليه وآله يومئ بأن هذا الحكم سببه هذا الفعل. مثال ذلك: ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله أنه (جاء رجل يمسك لحيته ويضرب وجهه ويقول: يا رسول الله! هلكت، فقال له: ما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في نهار رمضان، قال: اعتق رقبة) فأمر النبي صلى الله عليه وآله له أن يعتق رقبة يومئ أن حكمه عليه أن يعتق رقبة بسبب أنه وقع على أهله في نهار رمضان. إذن: فدلالة الإيماء: أن يومئ الشرع بحكم معلق على سبب، مثال ذلك أيضاً: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨]، فكان القطع سببه السرقة، وكان الشرع يومئ أن القطع لا يكون إلا بالسرقة.

محل النطق.

(و ما) يعني حكم دل عليه اللفظ في محل النطق، لأن المنطوق هو المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ أصالة، أي بالذات من اللفظ، مادة الحروف التي تأخذ منها الحكم هذه يسمى منطوقة {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ} نقول: التأفيف مُحَرَّم بالنص، من أين أخذنا هذا الحكم؟ نقول: بالمنطوق، لأن اللفظ قد دل على عين التأفيف، فالتحريم أخذناه من قوله: (فَلَا) هذه ناهية، والتأفيف (أَفٌ)، (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ) حينئذ نقول: هذا دل اللفظ بذاته، بنفس نطقه، بمادته، بحروفه دل على تحريم التأفيف، فلا يتوقف حينئذ فهم ما دل عليه اللفظ نطقاً إلا على مجرد النطق باللفظ لن يتوقف على أمر خارج وإنما من مجرد المادة من ذات اللفظ أخذنا الحكم، أما مثلاً (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ) هذا دل بمنطوقه على تحريم التأفيف، طيب لم يذكر الضرب، لم يذكر الشتم الضرب، اللعن، السب، لما ذكر هذا، لم يُنطَق بها ما حكمها ؟ التحريم لا شك، من أين أخذنا التحريم؟ أخذناه من نفس الآية، من نفس النص (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ)، كيف ولم يذكر ؟ نقول: هذا دل بمنطوقه على تحريم التأفيف، وبمفهومه على تحريم الضرب ونحوه.



فالمختلس لا يقطع، مع أنه اشترك مع السارق في أخذ المال؛ لأن الشرع أوماً بأن الحكم معلق على السارق، فغير السرقة حتى لو اتفقت معها على أخذ المال فلا تدخل تحت الحكم.

إذاً تحريم الضرب لم يُؤخذ من اللفظ عينه وإنما أخذ تحريم التأفيف فقط ولذلك نقول: المفهوم هذا اسم مفعول من فهم يفهم فهو مفهوم، والمراد بالمفهوم هو إدراك معنى الكلام لكن لا من جهة اللفظ، ولذلك عُرِف بتعريف مقابل للمنطوق، (المنطوق ما دل على عليه اللفظ في محل النطق) و (المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق)، (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ) هذا دل على حكم شرعي ما هو هذا الحكم الشرعي الذي دل عليه ؟ نقول: بمفهومه، اي ما يفهم من الكلام .

وبعبارة ثانية، ما هو الحكم المنصوص عليه بالمنطوق ؟ تحريم التأفيف، ما الحكم المنصوص عليه ممن جهة المفهوم ؟ تحريم الضرب والسب والشتم، واللعن إلى آخره، فهذا ما تقتضيه صرائح الألفاظ، اي ما يُؤخذ من صريح اللفظ وهو المنطوق يعني من عين اللفظ من ذات اللفظ من نفس اللفظ، وايضا مثل له المصنف (ره) بقولهم: (إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شئ)، فالمنطوق في هذه الجملة هو (عدم تنجس الماء البالغ كرا بشئ من النجاسات).
والمفهوم منها انه (إذا لم يبلغ كرا يتنجس).

لذا قال (قده): اما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى وقالبا له، فيسمى المعنى (منطوقا) تسمية للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وان كان

المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقريته.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الخاص^(١) ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي. مثاله: قولهم (إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شيء)، فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشئ من النجاسات. والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - أنه إذا لم يبلغ كرا يتنجس.

توضيح مصطلح (اللزوم البين بالمعنى الخاص)

ولنوضح قولهم (اللزوم البين بالمعنى الخاص): أنه لا يخفى أن الملازمة ثبوتاً بين شيئين تدور مدار الوجود والعدم، فقد تكون وقد لا تكون، إلا أنها في مقام الإثبات تنقسم إلى أقسام .

فمنها: ما لا يكفي تصور الشئيين والنسبة الموجودة بينهما لإثبات الملازمة، كما يقع كثيراً في المناقشات العلمية بين العلماء، إذ يطرحون كلاماً ويقولون إن لازم هذا الكلام كذا، فهذا يفيد وجود تلك الملازمة في الواقع غير أنها خافية في مقام الإثبات، أي غفل عنها

(١) راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص ٧٩ عن معنى البين وأقسامه.

صاحب الكلام والتفت إليها المستشكل، وهذه الملازمة تسمى اصطلاحاً باللزوم غير البين.

ومثاله: إن من يقول بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن الضد، يحتاج إلى الاستعانة بمقدمة خارجية لإثباتها، لكونها غير بيّنة لا بالمعنى الأعم ولا الأخص . وجميع المباحث الاستلزامية الاصولية من هذا القبيل، كالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها وهكذا.

ومنها: ما ليس بهذا الحدّ من الخفاء، إلا أنّه يُحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة، فإذا تمّ تصوّر هذه الامور ثبتت الملازمة، وتسمى باللزوم البين بالمعنى الأعم.

ومثاله: استنباط أقلّ الحمل وهو ستة أشهر من الآيتين: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) و (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)، فمن تصوّرهما وتصور النسبة بينهما ينتج ذلك بلا حاجة إلى دليل خارجي .

ومنها: ما يكون فيه نفس تصوّر الملزوم كافياً لإدراك الملازمة، وهذا هو اللزوم بالمعنى الأخص . ومثاله: تصوّر الشمس، فإنّه يستلزم تصوّر اللازم وهو وجود النهار.

ثم إنهم قد عرّفوا المفهوم بتعاريف وأشكّلوا عليها طرداً وعكساً، إلا أنها تعاريف لفظيّة وليست حقيقيّة، فلا وجه للإشكال والقتيل والقال.

وكان التعريف المشهور بين القدماء: أن المفهوم ما دلّ عليه

اللفظ لا في محلّ النطق، في مقابل المنطوق وهو: ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق. ويفيد هذا التعريف أنّ المفهوم - كالمنطوق - من المداليل اللفظية. ثم فسّروا ذلك بقولهم: إن الحكم في طرف المفهوم لغير المذكور، وفي طرف المنطوق مذكور.

لكنّ ظاهر تعريف القدماء كونه أعم من مفهوم اللفظ الإفرادي والمفاهيم التركيبية، وقد ذكرنا أنّ المفهوم مدلول الجملة التركيبية فقط .

لذا قال (قده): 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 ايضاً بانهما حكم مذكور وحكم غير

مذكور، وانهما حكم لمذكور وحكم لغير مذكور، وكلها لا

تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والذي يهون الخطب انها

تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف، والمقصود منها

واضح كما شرحناه.

ثانيا - النزاع في حجية المفهوم

إن المفاهيم مداليل الجمل التركيبية، والبحث هو في أصل ثبوت

وعدم ثبوته لا في حجيته وعدم حجيته، فهو في الواقع بحث عن أنه هل للجملة الشرطية - مثلاً - مدلول التزامي أو لا؟ فإن كان، فلا كلام في حجيته، فيكون البحث ناظرًا إلى صغرى أصالة الظهور لا كبرى الظواهر، فهو نظير البحث عن ظهور صيغة الأمر - مثلاً - في الوجوب وعدم ظهوره فيه. وعلى هذا، يكون البحث عن المفاهيم بحثاً عن الأدلة لا الأصول، ومن الأدلة اللفظية لا العقلية.

فالكلام فيه في أصل وجود المفهوم وتحققه خارجاً، بمعنى أن الجملة الشرطية أو ما شاكلها هل هي ظاهرة في المفهوم كما هي ظاهرة في المنطوق أو لا .

وأما الوجه في أن محل النزاع في البحث هو عن ثبوت الصغرى - وهي إثبات الظهور للجملة الشرطية في المفهوم - كما في جميع مباحث الألفاظ إنما بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى، وهي حجية الظواهر في الجملة. أي لو اثبت ان للجملة الشرطية مفهوم فانه حجة، كما تقرر ذلك في حجية الظواهر في مباحث الالفاظ. فما هو معنى قولهم: هل مفهوم الشرط حجة او، لا؟.

لذا قال (قده): ثانياً - النزاع في حجية المفهوم: لاشك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون (ذلك المفهوم الظاهر في الكلام) حجة من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الأخرى. إذن، ما معنى

النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجة أولاً؟.

ان قلت: على تقدير كون المفهوم في الشرط حجة فليس هو داخل في مباحث الالفاظ لان المبحوث فيها هو تشخيص الظهور في الكلام فمثلاً يبحث فيها عن الامر مادة وصيغة وهل انه ظاهر في الوجوب او لا، وهذا لا يتناسب والمبحوث عنه في المقام حيث ان محل النزاع في تحديد نفس الحجية لا في المفهوم فانه يفترض ثبوت المفهوم للشرط ثم بعد ذلك يبحث عن حجية ذلك المفهوم، بل هذا البحث داخل في مباحث الحجة، كالبحث عن هل الظهور حجة او لا، والبحث عن هل ظواهر الكتاب العزيز حجة او لا، وهكذا .

لذا قال (قده): وعلى تقديره (اي وعلى تقدير ان مفهوم الشرط حجة)، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الالفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغي ان يدخل في مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك.

قلت: ان البحث في المقام هو عن ما هي الدلالة الدالة على المفهوم اي في اصل ظهور الجملة في المفهوم، وهل ان الجملة الشرطية مثلاً ظاهرة في المفهوم او انهل غير ظاهرة في ذلك؟

اذن محل النزاع هو ليس في حجية المفهوم بعد حصوله ووجوده، بل البحث هنا في حصوله واصل وجوده، وما هو الدال عليه، وفرق بين البحث في حصول المفهوم وهل الجملة الشرطية نستفيد منها المفهوم اي هل انها ظاهرة فيه او، لا، وبين البحث في حجيته بعد فرض وجوده. وفي المقام يكون البحث بنحو هل البسيطة لا المركبة اي في اصل وجود الشيء لا فيما يعرض عليه بعد فرض وجوده، والموهم هو عنوان المسألة فقط باعتبار انهم يعنونون المسألة في كتبهم بعنوان يوهم ان محل النزاع هو في ان مفهوم الشرط حجة او ليس بحجة فانهم يذكرون العنوان كآلآتي: مفهوم الشرط حجة او، لا ولكن غرضهم غير ما يوحي اليه هذا العنوان فانهم يبحثون في دلالتها على المفهوم وليس على حجيته بعد ثبوته اي يبحثون في اصل الثبوت والوجود، كما ان لا نزاع فيما وجد قرينة على ظهور الجملة في المفهوم، وانما محل النزاع يكون في تلك الجمل الخالية عن اي قرينة على ظهورها في المفهوم، فهل يستفاد منها ذلك او، لا يستفاد؟ .

لذا قال (قده): 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 لا في حجيته بعد فرض حصوله. فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل

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

ثالثاً - اقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة

مفهوم الموافقة

فهو أن حكم المسكوت عنه يوافق حكم المنطوق نفيًا وإثباتًا، لا اشتراكهما في معنى واحد، مثال ذلك: قول الله تعالى: (فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا) ^(١)، فالمنطوق أن لا تتأفف عليهما، ويدخل في المعنى ما شابهها من اللفظ أو الإشارة باليد؛ لأنهما وافقا التأفف في المعنى،

وكما أن الوالدان يتأذيان بالتأفف، فإنهما يتأذيان بالإشارة أو بالكلام الرافض لأوامرها .

لذا قال (قده): ثالثا - اقسام المفهوم: ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

اولا - (مفهوم الموافقة): ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلا - كان في المفهوم الوجوب أيضا، وهكذا. كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما اف) على النهي عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو أشد اهانة وإيلا ما من التأفيف المحرم بحكم الآية.

مفهوم الموافقة نوعان: لحن الخطاب، وفحواه

اما لحن الخطاب: هو مساواة المسكوت عنه للمنطوق في المعنى، والحكم، مثال ذلك: قول الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا} ^(١) فالأكل هنا يساويه الإتلاف بالإلقاء في البحر مثلا، أو الإتلاف بالإحراق، فلهما نفس الحكم.

واما فحوى الخطاب فهي أن يكون المعنى في المسكوت عنه أقوى من المنطوق، ويسميه بعض الأصوليين: القياس الجلي، إلا أن هناك من رجح (كالشافعي) أنه من دلالات الألفاظ، مثال ذلك قول الله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا)^(١).

فالمنطوق هنا: النهي عن التأفف، والأقوى منه في المسكوت عنه، وهو الضرب، فإن حرم الله عليك أن تقول لهما: أف، وأيضاً حرم عليك أن تضربهما من باب أولى، إذ المعنى في المسكوت عنه أقوى، فهو أولى بالحكم من التأفف، وقد تقدم .. ومثال ذلك أيضاً: قول النبي صلى الله عليه وآله: (لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يفتسل منه) فالمنطوق قوله: لا يبولن، وهو نهى عن البول في الماء الراكد، والمسكوت عنه الأقوى في المعنى: وهو التغوط، فإذا نهى النبي صلى الله عليه وآله عن البول وهو الأخف نجاسة فالتغوط أشد، فيكون أولى بالحكم.

لذا قال (قده): وقد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب). ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علته الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه.

ثانياً: مفهوم المخالفة: وهو ما خالف حكم المنطوق، أو: هو

حكم المسكوت عنه مخالفاً حكم المنطوق. مثال ذلك قول الله تعالى:
(وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ)^(١).

لمفهوم المخالفة أنواعاً ستة

(١) مفهوم الشرط

ومثاله: حديث: (إذا بلغ الماء قلتين).

(٢) مفهوم الوصف

مثال قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ
الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ)^(٢).

(٣) مفهوم الغاية

وهو أن يكون حكم ما بعد الغاية مخالفاً لما قبلها، مثال ذلك
قوله تعالى: (حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ)^(٣).

(٤) مفهوم الحصر

ومثاله: قول النبي صلى الله عليه وآله (إنما الأعمال بالنيات)،
فمفهوم الحديث: أن أي عمل لم يسبقه نية فليس بعمل مجزئ، وأنه

(١) النساء: ٢٥.

(٢) النساء: ٢٥.

(٣) البقرة: ١٩٦.

غير مقبول.

(٥) مفهوم العدد

الجملة العددية هي الجملة التي قيد موضوعها أو متعلق الحكم فيها بعدد محدّد، فلو قال المولى: أطعم عشرة مساكين، أو قال: صلّ ركعتين، فهل إنّ معنى ذلك هو انتفاء طبيعي الوجوب عن اطعام أكثر من العشرة أو اطعام الأقل من العشرة، وهل يعني انتفاء طبيعي الوجوب عن الصلاة الزائدة أو الناقصة عن العدد المذكور؟.

(٦) مفهوم القلب

الجملة اللقبية هي التي يكون فيها موضوع الحكم أو متعلقه اسماً جامداً غير موصوف بوصف أو يكون وصفاً غير معتمد على موصوف مذكور، ومثال الأوّل ما لو قيل «أكرم رجلاً» أو «أكرم زيدا» ومثال الثاني ما لو قيل «أكرم عالماً».

لذا قال (قده): ثانياً - (مفهوم المخالفة): ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستّة: مفهوم الشرط، مفهوم الوصف، مفهوم الغاية، مفهوم الحصر، مفهوم العدد، مفهوم القلب.

الاول - مفهوم الشرط

اعلم أن الشرط^(١) في اصطلاح المتكلمين هو ما يتوقف عليه

(١) اقول: ان من الأحكام الوضعية: الشرط، والشرط في اللغة: العلامة ومنه قول الله عز وجل: فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا (محمد: ١٨) أي: علاماتها، ومن ذلك الشرط وهم جند السلطان سموا بذلك لأنهم يتميزون بملابسهم فملابسهم علامة عليهم.

وأما في الاصطلاح فهو: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته قوله: (ما يلزم من عدمه العدم) مثال ذلك: الطهارة شرط لصحة الصلاة والوقت شرط لصحة الصلاة فلا يلزم من عدم الطهارة عدم الصحة. وقد يوجد الشرط لكن لا توجد الصحة إما لتخلف شرط آخر أو لوجود مانع آخر وقوله: (ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته) فقد توجد الطهارة، لكن لا توجد الصحة إما لوجود مانع من الموانع كالنجاسة مثلاً وكونه مستصحباً للخبث مع أنه وجد رفع الحدث، أو لفقد شرط آخر فقد توجد الطهارة، لكن لا يوجد ستر العورة مثلاً. وأيضاً لا يلزم من وجود الشرط عدم الصحة فقد يوجد الشرط وتوجد الصحة لاكتمال الشروط وانتفاء الموانع وقد يوجد الشرط وتعدم الصحة؛ لتخلف شرط أو لوجود مانع آخر.

أقسام الشرط من حيث هو شرط: العلماء يقسمون الشرط من حيث هو شرط إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: شرط لغوي، وذلك كقول الإنسان لرفيقه: إن دخلت الدار فأنت حر.

القسم الثاني: شرط شرعي وهذا كاشتراط النية لصحة الصيام واشتراط الطهارة لصحة الصلاة.

الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه.

وفي اصطلاح النحاة هو ما دخل عليه أحد الحرفين (إن، وإذا) أو ما يقوم مقامهما من الأسماء والظروف الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني، نحو قوله تعالى (وان كن اولات حمل) فيتعلق الحكم بوجود الشرط، وينتفي الحكم بعدم وجود الشرط^(١).

تحرير محل النزاع

إذا جاء زيد فأكرمه، هذه الجملة شرطية وفيها مقدم الذي هو



القسم الثالث: شرط عقلي، وهذا كاشتراط الحياة والعلم.

أقسام الشرط الشرعي: يقسم العلماء الشرط الشرعي إلى قسمين:

القسم الأول: شرط وجوب كالزوال فإنه شرط لوجوب صلاة الظهر وغروب الشمس شرط لوجوب صلاة المغرب. القسم الثاني: شرط صحة كالوضوء للصلاة. والفرق بين القسمين: أن شرط الوجوب من باب خطاب الوضع، وأما شرط الصحة فهو من باب خطاب التكليف.

(١) وأما ما يقوم مقام (ان) و (إذا) هو سياق الكلام في الجملة حيث يكون مقدرا في أحدهما كقوله صلى الله عليه وآله: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته). حينما اعترض عمر ويعلی بن أمية فقال الثاني للاول: لماذا نقصر، وقد أمنا، وقال تعالى: { إن خفتن } ؟ فقال له عمر تعجبت مما تعجبت منه .. ومعنى الحديث في ردهما: اذا تصدق عليكم الله تعالى بصدقة اقبلوا صدقته.. فاداة الشرط (إذا) مقدرة والشرط هو (تصدق الله) والجزاء هو (فاقبلوا صدقته) ..

مجيء زيد، وفيها تالي الذي هو الجزاء في جملة فاعرمة، وان التالى معلق على المقدم، اي ان الاكرام الذي هو الحكم او الجزاء او التالى معلق على المقدم الذي هو مجيء زيد في هذه الجملة، والفحوى ان زيد يكرم على تقدير وفرض مجيئه، هذا ماتدل عليه الجملة الشرطية وهذا ثابت لها بالوضع، اي ان الواضع وضع الجملة الشرطية بمقدمها وتاليها على هذا التعليق، بمعنى ان الواضع قد علق الاكرام على المجيء وحصره فيه وذلك ثابت بالوضع. وهي على نحوين:

الاول: الشرط المسوق لتحقيق الموضوع.

الثاني: الشرط المسوق لتحقيق المحمول.

لذا قال (قده): الاول- مفهوم الشرط: لاشك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالى فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهي على نحوين:

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

يتعرض الماتن في هذا النحو الاول الى حالة يكون فيها الشرط في الجملة الشرطية عين الموضوع، وهو الشرط المسمى بـ (الشرط المسوق لتحقيق الموضوع)، اي ان الشرطية قد لا تدل على المفهوم وذلك فيما إذا كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع كقولك (إذا رزقت ولداً فاختنه) فانها تدل على انه متى ما تحقق هذا الموضوع أي رزق الولد وجب الختان، ولا تدل على انه إذا لم ترزق الولد فلا تختنه. فتارة

يكون الشرط مغايراً للموضوع وغير محقق له كقولك (إذا جاء زيد فأكرمه)، فإن مجيء زيد غير زيد، وأخرى يكون هو الأسلوب والطريق لتحقيقه كقولك، (إن رزقت ولداً فاختنه) فإن الموضوع هو الولد والشرط هو رزقه، وواضح أن رزق الولد ليس شيئاً مباحيناً للولد، بل رزقه سبحانه الولد هو الطريق لوجوده، ولا يوجد في الخارج شيئاً: الولد ورزق الولد. ثم إن الشرط إذا كان مغايراً للموضوع فلا شك في ثبوت المفهوم، وأما إذا لم يكن مغايراً له فهناك صورتان:

الأولى: أن يكون الشرط هو الطريق الوحيد لتحقيق الموضوع، وهذا مثل قولك (إن رزقت ولداً فاختنه) فإن رزقه سبحانه الولد هو الطريق الوحيد لوجود الولد، ولا يوجد طريق غيره.

لذا قال (قده): الأول - أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: (إن رزقت ولداً فاختنه)، فإنه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء أن أردن تحصناً) فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات. وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم،

فلا معنى للحكم بانتفاء 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: (إن لم يردن تحصنا فأكرهوهن على البغاء).

الشرط المسوق لتحقيق المحمول

النحو الثاني: ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، أو الشرط المسوق لتحقيق المحمول: أن يكون تحقق الموضوع ممكناً بطريقتين ويكون الشرط أحد الطريقتين، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١)، فإن الشرط هو مجيء الفاسق، والموضوع هو النبأ، وواضح أن مجيء الفاسق بالنبأ يحقق النبأ، ولكن ليس هو الطريق الوحيد له، بل يوجد طريق آخر لحصوله وهو مجيء العادل به. فتحصل: أن الشرطية تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع في ما إذا كان الشرط هو الطريق لتحقيق الموضوع سواء كان هو الأسلوب الوحيد أم لا. أما إذا كان الشرط مغايراً للموضوع فليست الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع. وقد تسمى بأنها مسوقة لبيان تحقق المحمول.

وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط^(١).

(١) ذكروا لظهور الشرط في المفهوم بعض الثمرات الفقهية، وهذا يظهر من خلال الخطابات الشرعية والروايات، فإن القول بظهور الشرطية في المفهوم كان مما تعارف عليه العقلاء في خطاباتهم واصبح من العرف بمكان، وهي كثيرة اقتصرنا على جملة منها:

اولاً: ما رواه في الوسائل: ٢٦٤/١٦، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، الحديث ١. عن ابي بصير في صحيحته قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الشاة تُذْبَح فلا تتحرك، ويُهْرَق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل، إنَّ علياً كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طُرِفَت العين فكل. والمنفهم منها أنَّ الإمام - عليه السلام - يستدل على الحكم الذي أفتى به بقوله: «لا تأكل» بكلام امير المؤمنين عليه السلام، ولا يكون دليلاً عليه إلا إذا كان له مفهوم، وهو إذا لم تركض الرجل ولم تطرف العين (كما هو مفروض الرواية) فلا تأكل.

ثانياً: ما رواه في الوسائل ١٣/٢٧٢، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة، الحديث (٤). عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان امير المؤمنين يضمن القصار والصائغ احتياطاً للناس، وكان ابي يتطوّل عليه إذا كان مأموناً. فالرواية على القول بالمفهوم دالة على تضمينه إذا لم يكن مأموناً.

ثالثاً: ما ذكر في الجواهر: ١٠٦/١. عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله - عليه السلام - إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء. فدلّت الرواية بحكم اشتمالها على المفهوم على نجاسة القليل بالملاقاة، وإلاّ كان تعليق عدم الانفعال بالكربة أمراً لغواً.

رابعاً: ما ذكر ايضا في الجواهر: ٣٣٤/٩. عن الحلبي عن الصادق - عليه السلام -

لذا قال (قده): الثاني- ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: (إن أحسن صديقك فأحسن إليه)، فإن فرض الاحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الاحسان منه، فإنه يمكن الاحسان إليه أحسن أو لم يحسن. وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلاً - على تقدير انتفاء الشرط. وإنما قلنا (نوع الحكم)، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء



قال: لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولىين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً. دلّ على وجوب السورة بعد الحمد في غير مورد الشرط.

خامساً: ما ذكر أيضاً في الجواهر: ٤٧٧/١١. ما روي عن علي بن فضل الواسطي، عن الرضا - عليه السلام - قال: كتبت إليه إذا انكسفت الشمس أو القمر وأنا راكب لا أقدر على النزول، فكتب إليّ: صل على مركبك الذي أنت عليه. استدلّ بها على عدم جواز إقامة صلاة الآيات على ظهر الدابة إلاّ مع الضرورة.

موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن. وفي مفهوم الشرطية قولان أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط في مفهوم الشرط

ما هو المنط أو الضابط في تحقق مفهوم الشرط؟ ولمعرفة ما هو المنط والضابط في تحقق المفهوم من الجملة فلا بد ان نجيب على السؤال التالي وهو: ما هو نوع الرّبط الذي يستلزم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد في المفهوم؟ الجواب: الرّبط الذي يحقّق المفهوم يتوقّف على ركنين أساسيين :

الركن الأوّل: أن يكون الرّبط معبراً عن حالة لزوم عليّ انحصاريّ؛ أي يكون من ارتباط المعلول بعلة المنحصرة إذ لو كان الرّبط بين الجزاء والشرط - مثلاً - مجرد اتفاق بدون لزوم، أو لزوماً بدون عليّة، أو عليّة بدون انحصار لوجود علة أخرى، لما انتفى مدلول الجزاء بانتفاء الشرط لإمكان وجوده بعلة أخرى.

الركن الثاني: أن يكون المرتبط بتلك العلة المنحصرة طبيعيّ الحكم وسنخه وصرفه لا شخصه؛ وذلك لكي ينتفي طبيعيّ الحكم بانتفاء العلة لا انتفاء شخص الحكم فقط، والمفهوم لا يتحقّق إلا إذا كان الرّبط مستلزماً لانتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق بانتفاء القيد. فدلالة الشرطية الثابتة بالوضع لبعضها أو بالاطلاق للبعض الآخر على

المفهوم متوقفة على امور ثلاثة بالترتيب.

لذا قال (قده): المناط في مفهوم الشرط: ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالاطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة:

الجملة الشرطية ظاهرة في امور ثلاثة

احدها: إثبات الربط

اي، إثبات الربط والملازمة بين الشرط والجزاء بطريق الوضع. وهذا هو ما ذهب اليه مشهور الأصوليين، من ان الدال على الربط الخاص بين الجزاء والشرط هو اداة الشرط (إذا، ان) في الجملة الشرطية. وانها وضعت لغة للدلالة على ربط الجزاء بالشرط، بنحو اذا انتفى الشرط ينتفي الجزاء. فقولك (إذا جاء زيد فأكرمه) تكون اداة الشرط (إذا) دالة على الربط الخاص بين الجزاء والشرط . وبعبارة اصولية اخرى: الشرطية موضوعة لحالة الملازمة، والكاشف عن ذلك هو التبادر، فان المتبادر من كل شرطية هو وجود ملازمة بين الشرط والجزاء بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر . وقد تبين مما تقدم ان كلمتهم في دلالة الجملة الشرطية على الربط الخاص بين الشرط والجزاء واحدة، اي لا يوجد من يخالف هذا القول، لكنهم اختلفوا في

الدال على هذا الربط، وذهب المشهور ان الدال عليه هو الوضع^(١).
لذا قال (قده): **اولا- دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي.**

ثانيها: دلالة الجملة الشرطية

اي، دلالة الجملة الشرطية على ان التالي معلق ومرتب على المقدم بعبارة اخرى (الاکرام) في الجملة الشرطية: (اذا جاء زيد فاكرمه) معلق هذا الاكرام على المجيء ومرتب على حصوله بنحو علاقة السببية والمسببية بين المقدم والتالي.

لذا قال (قده): **ثانيا- 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**

(١) وهناك رأي آخر للمحقق الاصفهاني (ره) نقلا عن المحقق العراقي في نهاية الافكار: ١: ٣٥٤. خالف فيه المشهور، هو ان الاداة (اذا) موضوعة لافادة ان المجيء الذي هو الشرط قدر وافترض على نحو القضية الحقيقية، اي قبل ان يحصل في الخارج، فان الواضع وضع (اذا) للشرط قبل تحققه خارجا، اي هو بنحو القضية الحقيقية. فكما وجوب الحج جعل بنحو القضية الحقيقية، على من يستطيع في المستقبل، لو لم يكن مستطيعا في زمن التشريع، كذلك (اذا) موضوعة للشرط الذي سيتحقق مستقبلا، الذي هو واقعا بعد لم يتحقق.

عليه الشئ وإن كان شرطاً ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول.

ثالثاً: دلالة الجملة الشرطية على الانحصار

وهو ان يكون المقدم هو السبب على ترتب التالي عليه لا غير، فقد ذهب المشهور في ان الاداة (إذا) في الجملة الشرطية (إذا جاء زيد فأكرمه) الاداة وضعت لغة للربط العلي الانحصاري بين الشرط والجزاء، لكنه اشكل عليه بانه لو كانت كذلك فلازمه انها تكون مجازاً في الشرط الاتفاقي او في ما لو كان يتحقق بسبب آخر غير الشرط المذكور ولا يتبادر وضع الاداة في الشرط غير الانحصاري مجازاً والاستعمال فيه فهو مخالف للوجدان.

لذا قال (قده): ثالثاً - دلالتها - زيادة على ما تقدم - على انحصار السببية في المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

تحصل ان الانتفاء عند الانتفاء ضابطه ان تكون العلاقة بين التالي والمقدم او بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية لحصول المفهوم هو التوقف اي توقف الحكم او الجزاء والتالي على تحقق الشرط في تلك الجملة، توقف الحكم على موضوعه. ولو كان غير ذلك فانه لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء، اي انتفاء التالي عند انتفاء

الشرط او المقدم.

لذا قال (قده): وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الامور الثلاثة واضح، لانه لو كانت الجملة اتفاقيّة، أو كان التالي غير مترتب على المقدم، أو كان مترتبا ولكن لا على نحو الانحصار فيه. فانه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي. وانما الذي ينبغي اثباته هنا، هو أن الجملة ظاهرة في هذه الامور الثلاثة وضعا أو اطلاقا لتكون حجة في المفهوم.

والحق ان يقال: ان الجملة الشرطية ظاهرة في هذه الامور الثلاثة. اللزوم والترتب بمعنى السببية والانحصار. الا ان بعض منها ثابت لها بالوضع وبعضها ثابت لها بالاطلاق.

لذا قال (قده): والحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الامور وضعا في بعضها واطلاقا في البعض الآخر.

فالاول منها الذي هو علاقة الارتباط اللزومي بين المقدم والتالي في الجملة الشرطية فهو ثابت لها بالوضع والدليل الدال عليه هو التبادر الحاصل من الهيئة التركيبية للجملة الشرطية وليس كما ادعي من الوضع القائم بادوات الشرط حتى يشكل عليها، وانما التبادر يحصل اولا وبالذات من وضع الهيئة التركيبية لجميع جملة الشرط، فإذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لأصالة عدم النقل.

اما استعمال هذه الملازمة في الجمل الاتفاقية مثل (إن كان

الانسان ناطقاً فالحمار ناهق) فيحتاج الى عناية، والترابط فيها ادعائي لا دليل عليه.

لذا قال (قده): اولا- أما دلالتها على الارتباط ووجود العلقته اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص ادوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود.

ثانيا: واما دلالة الجملة الشرطية على تعلق التالي وترتبه على المقدم بنحو السببية فهو ثابت لها بالوضع، وليس المقصود وضع آخر، بل هو ذات الوضع الثابت للربط الخاص نستفيد منه ترتب التالي على المقدم.

لذا قال (قده): ثانيا- وأما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا، ولكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم.

والدليل ايضا التبادر، فان الجملة الشرطية تدل على فرض وتقدير حصول المقدم يترتب عليه التالي، يتحقق المجيء اولا ثم

يترتب عليه الاكرام. فيكون المجيء هو العلة التي اذا تمت يتحتم وجود معلولها.

لذا قال (قده): والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم عنها، فانهما تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعا أي يتلوه في الحصول. أو فقل أن المتبادر منها لابدئية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن أن ينكره الا مكابر أو غافل فان هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لامفاد لها غيره.

وهذا هو لازم المقدم فانه يتقدم على التالي ومن هنا قالوا مقدم وتالي، فليس معناه الا التقدم، فاذا كانت الجملة الشرطية انشائية فالتالي يكون فيها متضمنا لحكم تكليفي او وضعي والمقدم شرطه بمعنى موضوع ذلك الحكم ولا يتحقق الا بتحقق موضوعه، فهو برتبة متاخرة عن الشرط . فاذا انتفى الشرط الذي هو المقدم انتفى الحكم ايضا، لان الحكم معلقا على تحقق موضوعه.

لذا قال (قده): ومن هنا سموا الجزء الاول منها شرطا ومقديما، وسموا الجزء الثاني جزاءا وتاليا. فاذا كانت جملة انشائية أي أن التالي متضمن لانشاء حكم تكليفي أو وضعي، فانهما تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء

الشرط المعلق عليه الحكم.

اما اذا كانت الجملة الشرطية بنحو الجملة الخبرية اي انها تكون حاكية عن خبر وحكاية فيكون التالي هو المحكي الذي هو التالي معلقا على الحكاية التي هي المقدم كما يتعلق وجود الشمس على طلوع النهار ووجوده، وهذا هو التعلق والترتب الخارجي، اولا يوجد النهار فيترتب عليه وجود الشمس، او بنحو تعلق المتضايفين مثل قولك ان كان خالد ابا لزيد، فزيد ابن لخالد او العكس. فالمقدم يترتب على وجوده وجود التالي، فاذا انتفى ينتفى.

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

ثالثا: واما الانحصار وانه لا بديل للشرط الذي هو المجيء فنستفاد من الاطلاق الانحصار بنحو التوقف، لان المتكلم او الأمر لم يذكر بديل في سبب الاكرام الا المجيء.

ولو كان عنده بديل عن الشرط الذي هو المجيء لذكره المتكلم وقال مثلاً: اذا جاء زيد او مرض او اشفقت عليه اكرمه، والمفروض انه لم يقل سوى (اذا جاء زيد فاكرمه) فثبت الانحصار بقريئة الحكمة والاطلاق. وحيث فرض انه لم يذكر الا سببا واحداً للاكرام فهذا يعني انحصاره فيه.

لذا قال (قده): ثالثاً - وأما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالاطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطاً للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد أما بالعطف بأوفي الصورة الاولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لان الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزء فإذا أطلق تعليق الجزء على الشرط فانه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه وأنه منحصر لا بديل ولا عدل له، والا لوجب على الحكيم بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان. وهذا نظير ظهور صيغة أفعل باطلاقها في الوجوب التعيني والتعيني.

فتحصل: أن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ترتكز على ركائز ثلاث، وهكذا كلما اردنا الحصول على المفهوم من اي جملة لا بد ان تكون ظاهرة في هذه الركائز الثلاث وهي:

أولاً: أن تكون ملازمة وارتباط بين الجزاء والشرط.

ثانياً: أن تكون القضية ظاهرةً في أن ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العلة لا من باب ترتب العلة على المعلول ولا من باب ترتب أحد المعلولين لعلّة ثالثة على المعلول الآخر.

ثالثاً: أن تكون ظاهرةً في كون الشرط علة منحصرة للحكم فيها. فمتى ما توفرت هذه الركائز في القضية تمت دلالتها على المفهوم والآ فلا، نعم مع وجود القرينة على خلافه فلا يمكن أن تكون ظاهرة فيه بل تكون ظاهرة فيما تصرف إليه القرينة أو تعينه.

وهناك روايات كثيرة عنهم عليهم السلام شاهدة على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم كما في الخبر العلوي الآتي.

لذا قال (قده): وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

وعلى كل حال، إن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم ممالا ينبغي أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع. ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبج فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل إن عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل)، فإن استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له

مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

تداخل الاسباب او تعدد الشرط واتحاد الجزاء

هذا الموضوع يحتاج الى تمهيد مقدمة: ان هذه المسألة تعرف بمسألة (تداخل الاسباب)، والبحث الآخر الذي يليها يسمونه (بتداخل المسببات)، وانهما من اهم ما بحث في هذا المبحث من ابحاث الجملة الشرطية وظهورها في المفهوم، وقد اختلفت كلمات العلماء بين مثبت وناف ومفصل على ما سيأتي بعد قليل.

وعلى نحو الاجمال نقول: إذا ورد دليل فيه حكم كالوجوب وكان موضوعه فرد من افراد الحدث كالبول، ثم ورد دليل آخر يوجب نفس الحكم بوجوب الوضوء لفرد آخر من افراد الحدث الموجب للوضوء كما في: إذا بلت فتوضأ، وإذا نمت فتوضأ، فهل يقتضي كل من البول والنوم مسبباً مستقلاً، أي إيجاباً متعدياً أو لا ؟ .

وبعبارة اخرى: هل الحدث الاول الناقض للوضوء كالبول في الفرض يوجب وضوءاً والحدث الثاني الناقض للوضوء في الدليل الثاني يوجب وضوءاً ثانياً غير الوضوء الذي اوجبه في الدليل الاول، ويصبح على المكلف بهما وضوءان؟ وعلى فرض اقتضائه وجوباً متعدياً، يقع الكلام في كفاية الوضوء الواحد لامتنال الوجوبين أو لا، فيعبر عن اقتضاء كل سبب وجوباً مستقلاً وعدمه بعدم التداخل في الأسباب وتداخله.

ومرجع التداخل في الأسباب وعدمه إلى اقتضاء السببين وجوباً واحداً أو اقتضاءئهما وجوبين مختلفين، فالأول هو التداخل في الأسباب والثاني هو عدم التداخل فيها.

وإن شئت قلت: إن مرجع التداخل السببي وعدمه إلى دعوى عدم اشتغال الذمة إلا بوجوب واحد أو بوجوبين.

وبذلك اتضح أن البحث في مورد الأسباب . تداخلاً وعدمه . يرجع إلى مقام الدلالة وظهور القضية في تعدد الوجوب وعدمه.

ثم أن النزاع في التداخل وعدمه فيما إذا كان الجزاء أمراً قابلاً للتكرار كالوضوء والغسل، وأما لو كان غير قابل له كالقتل فيما إذا ارتد وزنى بالإحصان، فهو خارج عن محطّ البحث.

ثم أن الشرط للجزاء . كوجوب الوضوء . تارة يختلف نوعاً كالنوم والبول بالنسبة إلى وجوب الوضوء، ومسّ الميت والجنابة بالنسبة إلى الاغتسال، وأخرى يتحد نوعاً ويتعدد مصداقاً، كما إذا بال مرتين أو نام أو وطأ الحائض كذلك فيقع الكلام هنا في مقام الدلالة، فيقال: هل ظاهر القضية الشرطية أن كل شرط يطلب جزاء . وجوباً . خاصاً أو لا؟ وهذا هو محل النزاع .

وهذا النزاع كما يجري في القضايا الشرطية، يجري في القضايا الخبرية، كما إذا قال: الحائض تغتسل، والجنب يغتسل، نعم يمكن إرجاع القضايا الخبرية إلى الشرطية بأن يقال: إذا حاضت تغتسل كما يمكن العكس.

الاقوال في المسألة ثلاثة

١. عدم التداخل مطلقاً

القول بعدم التداخل وهو المشهور واليه ذهب الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني، إلا ما خرج بالدليل. وتبعهم في ذلك الماتن.

٢. التداخل مطلقاً

والقول بالتداخل وهو المحكي عن خيرة المحقق الخونساري صاحب مشارق النفوس، والسيد الامام البروجردي. رحمهما الله تعالى.

٣. التفصيل

والقول بالتفصيل بين اختلاف الشرطين ماهية أو اتحادهما كذلك وتعددهما مصداقاً، فالأول - كما مرّ - كالنوم والبول، والجنابة ومس الميت والزيادة والنقيصة في الصلاة فإن زيادة الركوع، غير زيادة السجود، وكذلك نقيصتهما ؛ وأما الثاني فمعلوم.

ذهب ابن إدريس قديماً إلى عدم التداخل في الأول، والتداخل في الثاني، ولذلك أفتى بعدم تكرار الكفارة، لو تكرّر وطئ الحائض. هذا، وقد عرفت مما تقدم أنّ المقصود من تداخل الأسباب وعدمه، هو اقتضاء كلّ سبب وجوباً مستقلاً، وعدمه، وإن النزاع في التداخل. وعدمه فيما إذا كان الجزء أمراً قابلاً للتكرار كالوضوء والغسل، وأما لو كان غير قابل له نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الاذان فقصر.

وإذا خفيت الجدران فقصر). فهو خارج عن محطّ البحث .

مسألة: الشرط متعدداً والجزاء واحداً، وهي على نحوين:

الاول: ويمثل لذلك في مسألة التقصير عند تجاوز حد الترخص للمسافر فيأتي خطاب: إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر.

لذا قال (قده): إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء: ومن لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسألة: ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً. وهذا يقع على نحوين: أولاً: أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الأذان فقصر. وإذا خفيت الجدران فقصر).

ثانياً: أن يكون الجزاء في الجملة الشرطية قابلاً للتكرار بنحو الجزاء في خطاب: (إذا اجنبت فاغتسل، إذا مسست ميتاً فاغتسل)، فإن الجزاء فيها (اغتسل) هو قابلاً للتكرار في نفسه، وليس هو كخطاب (قصر) في الخطاب الأول غير القابل للتكرار.

لذا قال (قده): ثانياً: أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار كما في نحو (إذا اجنبت فاغتسل. إذا مسست ميتاً فاغتسل).

فعلى . الاول . القول بظهور الجملة الشرطية في المفهوم، - اي اذا كان الجزاء غير قابل للتكرار مثل الامر بالتقصير عند خفاء الجدران

وخفاء الاذان . تقع المعارضة بين منطوق أحدهما ومفهوم الآخر، فلو افترضنا أن المسافر بلغ إلى حد لا يسمع أذان البلد ولكن يرى جدرانَه فيقصر حسب منطوق الجملة الأولى ويتم حسب مفهوم الجملة الثانية، كما أنه إذا بلغ إلى حد يسمع الأذان ولا يرى الجدران فيتم حسب مفهوم الجملة الأولى ويقصر حسب منطوق الجملة الثانية، فالتعارض يحصل بين منطوق إحدیهما ومفهوم الأخرى.

لذا قال (قده): أما (النحو الاول) (اي اذا كان الجزاء غير قابل

للتكرار)، فيقع فيه التعارض بين الدليلين (الدليل الاول: اذا خفي الجدران فقصر، والدليل الثاني: اذا خفي الاذان فقصر) بناء على مفهوم الشرط (مفهوم الشرط في اذا خفي الجدران فقصر، هو اذا لم تخفى الجدران فلا تقصر، ومفهوم الشرط في الدليل الثاني هو اذا لم يخف الاذان فلا تقصر، هذا ليس فيهما تعارض الا ان التعارض يحصل بين مفهوم احدهما ومنطوق الآخر لان: الدليل الاول مفهوم الشرط فيه هو اذا لم يخفى الجدران فلا تقصر هذا المفهوم يتعارض مع منطوق الدليل الثاني وهو: اذا خفي الاذان فقصر، وهذا تعارض واضح، وكذلك يحصل التعارض بين منطوق الاول ومفهوم الثاني)، ولكن التعارض انما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح.

وبما أنك عرفت أن استفادة المفهوم مبني على كون الشرط علّة تامة أولاً، ومنحصرة ثانياً يرتفع التعارض بالتصرف في أحد ذينك الأمرين، فتفقد الجملة الشرطية مفهومها، وعندئذ لا يبقى للمعارضة

إلا طرف واحد وهو منطوق الآخر، وإليك بيان كلا التصرفين)

لذا قال (قده): فلا بد من التصرف (برفع اليد) فيهما بأحد وجهين:

أما الأول: أي التصرف في السببية التامة بأن تكون الجملة الثانية قرينة على أن خفاء الأذان ليس سبباً تاماً للقصر، وإنما السبب التام هو خفاء كلا الأمرين من الأذان والجدران، فتكون النتيجة بعد التصرف هو إذا خفي الجدران والأذان معاً فقصر.

لذا قال (قده): (الوجه الاول) - أن نقيّد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: (إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصر). وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

وأما الثاني: وهو التصرف في انحصارية الشرط بأن يكون كل منهما سبباً مستقلاً لا سبباً منحصراً، فتكون النتيجة هي استقلال كل

واحد في وجوب القصر، فكأنه قال: إذا خفي الأذان أو الجدران فقصر.
والفرق بين التصرفين واضح، فإن مرجع التصرف في الأول إلى
نفي السببية المستقلة عن كل منهما وجعلهما سبباً واحداً، كما أن
مرجعه في الثاني إلى سلب الانحصار بعد تسليم سببية كل منهما
مستقلاً. فعلى الأول لا يقصر إلا إذا خفي كلاهما وعلى الثاني يقصر
مع خفاء كل منهما.

وعلى كلا التقديرين يرتفع التعارض لزوال المفهوم بكل من
التصرفين، لأن المفهوم فرع كون الشرط سبباً تاماً ومنحصراً،
والمفروض أنه إما غير تام، أو غير منحصر.

لذا قال (قده): (الوجه الثاني). - أن نقيدهما من ناحية
ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق المقابل
للتقييد برأى. - وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو
الجامع بينهما على أن يكون منهما مصداقاً له، وذلك حينما
يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً.

دوران التقييد

دوران التقييد بين أن نقيده كلا من الشرطين (من ناحية ظهورهما
في الاستقلال بالسببية)، وبين أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في
الانحصار.

فاذا دار الامر بين الوجهين المتقدمين في اي منهما اولوية التصرف فهل تقييد الجملتين الشرطيتين اولى او تقييد ظهور الجملتين الشرطيتين في الانحصار اولى؟ قولان: منهم من ذهب الى تقييد الجملتين الشرطيتين بقيد بـ(و) كما مر في الوجه الاول من الوجهين المتقدمين، ومنهم من ذهب الى الوجه الثاني اي التقييد من ناحية ظهور الجملتين الشرطيتين في الانحصار باضافة قيد (او) على ما تقدم، بمعنى تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فخطاب: (إذا خفي الأذان فقصر) و (إذا خفي الجدران فقصر) يراد من كل منهما انتفاء وجوب القصر عند انتفاء السبب الآخر أيضا .

وبعبارة ثانية: أنه وقع الكلام في تقديم أحد التصرفين على الآخر، والظاهر هو التصرف في ظهور كل من الشرطين في الانحصار فيكون كل منهما مستقلاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم، وإذا حصل معاً فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق وان تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد.

واختار المصنف التمسك بظهور المنطوق ورفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار هو الاوجه بين القولين . والوجه في ذلك ما هو المعروف: من أن دلالة اللفظ على منطوقه أقوى من دلالته على مفهومه، فلا ريب أنه عند التعارض يقدم الأقوى.

لذا قال (قده): 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 إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الاخرى، لان ظهور المنطوق أقوى، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

واذا ترجح القول الثاني وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار، يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم، وإن حصلاً معاً فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، وإن تقارنا كان الاثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

اقول: ربما يوجه القول برجحان التصرف في الانحصار على التصرف في السببية التامة، وهو انه لأجل: أن التصرف في الانحصار مما لا بد منه سواء تعلّق التصرف برفع الانحصار أو تعلّق التصرف بالسببية التامة، فالانحصار قطعي الزوال ومتيقن الارتفاع، وأما

السببية التامة فمشكوك الارتفاع فلا ترفع اليد عنه إلا بدليل.

تلخص: أن ظاهر الجملة الشرطية سببية الشرط للجزاء على وجه الانحصار، فلو تعدد الشرط فلا بد من الخروج عن ذلك الظاهر، وذلك بتخصيص مفهوم كل من الشرطين بمنطوق الآخر، فخطاب: «إذا خفي الأذان فقصر» وخطاب «إذا خفي الجدران فقصر» فيراد من كل من الشرطين مفهوم الانتفاء عند الانتفاء فالانتفاء الأول هو انتفاء وجوب القصر عند انتفاء السبب وهو اخفاء الأذان والانتفاء الآخر في المثال هو انتفاء القصر أيضا عند انتفاء السبب للقصر وهو خفاء الجدران.

والوجه في ذلك ما هو المعروف: من أن دلالة اللفظ على منطوقه أقوى من دلالته على مفهومه، ولا ريب أنه عند التعارض يقدم الأقوى. هذا كله في النحو الأول أي إذا كان الجزاء غير قابلا للتكرار.

وقلنا في بداية البحث ان الكلام يقع على نحوين أحدهما أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الأذان فقصر. وإذا خفيت الجدران فقصر). وقد تقدم البحث فيه إلى عدم التداخل على ما مر.

بقي الكلام في النحو الثاني في أن يكون الجزاء قابلا للتكرار كما في: (إذا أجنبنا فاعتسل)، و (إذا مسست ميتا فاعتسل)، فانه لا شبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه نأخذ به، إنما الكلام فيما إذا لم يرد دليل خاص على أحد الأمرين، فظاهر الجملة الشرطية

حدوث الجزاء (الوجوب) عند حدوث الشرط (النوم أو البول) ولازم ذلك هو حدوث الوجوبين لا الوجوب الواحد، وقد عرفت أن معنى عدم تداخل الأسباب هو تعدد التكليف والاشتغال، وأن ظاهر كل قضية أن الشرط علّة تامة لحدوث الجزاء، أعني: الوجوب مطلقاً، سواء وجد الآخر معه أو قبله أو بعده أو لم يوجد، وليس لعدم تداخل الأسباب معنى إلاّ تعدد الوجوب.

لذا قال (قده): واما (النحو الثاني) - وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار - فهو على صورتين: أولاً - أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً.

ثانياً: البحث والكلام يقع في الشكل الثاني لتصوير كل من الشرطين سبب مستقل في ثبوت الجزاء ووجوده وقد ثبت للمخاطب ذلك من دليل مستقل أو ثابت بظاهر دليل الشرطية.

فانه قد وقع بين الاصوليين الخلاف فيما اذا كان الشرطان متقارنان أو متعاقبان هل يتداخل الجزاءان للخطابين أو لا تداخل بينهما ؟ .

لذا قال (قده): ثانياً - أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن - .

فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين: أن القاعدة أي شئ تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الاسباب فيكون لها جزاء واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما؟ أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات؟.

أقول: لاشبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل. وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف.

الاستدلال على عدم التداخل

استدل الماتن على عدم التداخل بظاهر الجملة الشرطية في الظهورين الحاصلين فيها، ظهور الشرط فيها وأنه علة للجزاء، والثاني هو ظهور الجزاء فيها وأنه متعلق ومسبب عن الشرط، على أن القاعدة فيه هو عدم التداخل.

لذا قال (قده): والحق أن القاعدة فيه عدم التداخل.

وبيان ذلك: أولا: أن الظاهر من الجملة الشرطية كون شرطها علة تامة فعلية لجزائها (الوجوب) مطلقا، سواء وجد حينه شرط آخر أو

بعده أم لم يوجد كذلك، ومقتضى ذلك تعدد المسبب، الذي هو
الجزاء (الواجب) في مقام الامتثال.

لذا قال (قده): بيان ذلك: أن لكل شرطية ظهورين: اولا-
ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. وهذا الظهور يقتضي أن
يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل
الاسباب.

ثانيا: الظهور الآخر الذي تكون الجملة الشرطية ظاهرة فيه هو
ظهورها في الجزاء، وان متعلقه هو صرف الوجود، وهذا يعني التداخل
حيث ان الطبيعة للاشياء تحصل بامر واحد ولا يتعقل فيها التكرار .
بتعبير اخر: ان متعلق الوجوبين في الجزاءين طبيعة واحدة وهي
التوضؤ مثلا.

والظاهر كونها بإطلاقها متعلقة للامر، والطبيعة الواحدة التي
لم يلحظ فيها جهة الكثرة يستحيل أن يتعلق بها وجوبان مستقلان، إذ
كثرة التكليف إما بكثرة المكلف - بالفتح - أو المكلف - بالكسر - أو
المكلف به، فإن صرف الشئ لا يتثنى ولا يتكرر، وإنما يتكرر بسبب ماله
إضافة إليه.

وللتكليف ثلاث إضافات، - كما هو متفق عليه - والمفروض فيما
نحن فيه وحدة المكلف - بالفتح - والمكلف - بالكسر - والمكلف به،
فتستحيل كثرة التكليف مع وحدتها، والاستحالة والمنع من باب حكم

العقل بأن المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانيا .

وبالجملة: مقتضى إطلاق المتعلق تداخل الأسباب ووحدة

التكليف.

لذا قال (قده): ثانيا - ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم

فيه صرف الوجود. ولما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون

محكوما بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الأسباب

جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل

الاسباب.

حصول التنافي بين الظهورين: . ظهور الشرط الدال على السببية

المستقلة وانه علة تامة في وجود الجزاء، وظهور الجزاء الدال على

تعلق الطلب بنفس الطبيعة، بعد ملاحظة اجتماع القضيتين معا يقع

التعارض بينهما، لاستحالة أن يؤثر سببان مستقلان في إيجاد حكمين

على طبيعة واحدة، فاللزام في مقام التخلص عن المحذور العقلي أحد

أمرين:

إما رفع اليد عن ظهور الشرط في كل منهما، وإما رفع اليد عن

ظهور الجزاء في كل منهما .

والمتفاهم عند العرف من أمثال هذا النحو من القضايا

الشرطية عدم التداخل، وتأثير كل سبب في مسبب واحد من غير التفات

إلى إطلاق متعلق الجزاء (الواجب)، ولا يلتفت للزوم تقييد الواجب

بقيد اضافي ككلمة (آخر) مثلاً .

لذا قال (قده): وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين،
فإذا قدمنا الظهور الاول لا بد أن نقول بعدم التداخل.
وإذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى
بالتقديم؟

ورجح الماتن عدم التداخل عند التعارض وذلك، لاولوية تقديم
ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لان الاخير معلق على الاول في
مرحلة الثبوت فيعلق عليه في مرحلة الدلالة والاثبات كذلك.
فالجزء تابع للشرط وحدة وتعدادا، فحينئذ لا يتصور التعارض
بينهما، اذ هو محكوم بالتبعية، وما كان كذلك لا يستقيم التعارض بينه
وبين المتبوع، بل يكون ظهور الشرط فيه رافعا لظهور الجزاء لانه ناظر
اليه ومتصرف فيه، فظهور الشرط بالتعداد يكون رافعا لظهور الجزاء او
متعلقه (الواجب) بالوحدة .

فالقاعدة اذن هي عدم التداخل . فيخرج مثل المقام عن باب
التعارض بين الظهورين. وهذا ما ذهب اليه جل العلماء رضوان الله
تعالى عنهم.

لذا قال (قده): والارجح ان الاولى بالتقديم ظهور الشرط على
ظهور الجزاء، لان الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له
ثبوتا وإثباتا، فان كان واحدا كان الجزاء واحدا وإن كان

متعدداً كان متعدداً. وإذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعاً له.

وعليه لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعداد رافعا للظهور في الوحدة، لأن الظهور في الوحدة لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام - إذن - (عدم التداخل). وهو مذهب أساطين العلماء الاعلام قدس الله أسرارهم.

تنبيهان

الأول - تداخل المسببات

الغرض من عقد هذا التنبيه هو البحث عن تداخل المسببات في مقام الامتثال وعدمه، وعلى ذلك فالبحث في هذا التنبيه عقلي، والبحث في الاسباب كان بحثاً لفظياً، حيث يقع البحث في أن كل سبب هل يقتضي مسبباً مستقلاً أو لا؟ فإذا قال: إذا بليت فتوضاً، وإذا نمت فتوضاً، فهل يقتضي كل من البول والنوم مسبباً مستقلاً، أي إيجاباً متعدداً أو لا؟ وعلى فرض اقتضائه وجوباً متعدداً، يقع الكلام في كفاية الوضوء الواحد لامتثال الوجوبين أو لا؟.

ويعبر عنه بالتداخل في المسببات وعدمه اي كفاية وضوء واحد
عن امتثال وجوبين أو لا ؟.

وقد عرفت ايضا انه يعبر عن البحث السابق بتداخل الاسباب
وعدمه اي (اقتضاء كل سبب وجوباً مستقلاً وعدمه) واتضح من خلاله
عدم التداخل في الأسباب.

كما ذهب اليه الماتن رحمه الله، وهو ايضا في نتيجة هذا البحث
ذهب الى عدم تداخل المسببات اعني عدم كفاية وجوب واحد لامتثال
وجوبين بل اقتضاء كل سبب وجوبا مستقلا، كما سيأتي.

ومرجع التداخل في المسببات وعدمه - بعد القول بعدم تداخل
الأسباب وانّ كل سبب يقتضي إيجاباً مستقلاً - إلى لزوم تعدّد الامتثال
وعدمه ويعبر عن الأوّل بعدم تداخل المسببات وعن الثاني بتداخلها .

اي ان مرجع التداخل المسببي وعدمه بعد القول بعدم التداخل
في الأسباب إلى دعوى صدق الامتثال بالإتيان بفرد واحد عند تعدّد
التكاليف والاشتغالات وعدمه، فالتداخل في المسببات لا يعني تداخل
الوجوبين، بل المراد تداخلهما في مقام الامتثال، وبذلك اتّضح أنّ
البحث في مورد الأسباب - تداخلاً وعدمه - يرجع إلى مقام الدلالة
وظهور القضية في تعدد الوجوب وعدمه .

كما أنّ البحث في مورد المسببات - تداخلاً وعدمه - يرجع إلى
مقام الامتثال وإنّه هل يكفي الإتيان بفرد واحد في امتثال الوجوبين أو
لا ؟ . فعلى القول بعدم التداخل في الأسباب، هل يكفي الإتيان بمصدق

واحد، في امتثال الوجوبين أو لا ٩. وبعبارة أخرى: تأثير كل شرط في حدوث وجوب خاص، غير تأثير الشرط الآخر فيه، ولا ملازمة بين عدم التداخل في الأسباب (وحدوث وجوبين مستقلين)، وبين عدم التداخل في المسببات، أي عدم كفاية مصداق واحد في امتثال الوجوبين، بل ربما يمكن القول بعدم التداخل في الأسباب، ومع ذلك يكتفى في امتثال السببين، بالإتيان بمصداق واحد، فلو مس الميت أو أجنب، يكفي الاغتسال الواحد لامتنال وجوبين.

نعم القول بعدم التداخل في المسببات فرع القول بعدم التداخل في الأسباب، أي فرع القول بتعدد الوجوب.

لذا قال (قده): التنبيه الأول- تداخل المسببات: إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب، فيتسأل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات- بالفتح- أو لا يقتضي فتتداخل الأسباب، وينبغي أن تسمى (بمسألة تداخل الأسباب). وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هنالك (أي في البحث السابق)، ينبغي أن يبحث (في هذا البحث) أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالأغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟. (بمعنى: لو ترتب على المكلف اغسال متعددة واجبة كمس الميت

والجنابة فهل يجزيء غسل واحد عن الغسلين الواجبين او لا بد من الاتيان بالغسلين اي امتثالين لغسلين كل منهما بمعزل عن الآخر؟). وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسببات (بفتح الباء)، وهي من ملحقات الاولى (إن الفرق بين تداخل الأسباب وتداخل المسببات غير منقح في كلمات القدماء، بل عند بعض المتأخرين كالمحقق الخراساني فقد خلط بينهما في الكفاية. وأول من نقحه ببيان رائق هو الشيخ الأنصاري). والقاعدة فيها (اي في مسألة تداخل المسببات - بالفتح). أيضا: عدم التداخل. (اي كما في مسألة تداخل الاسباب السابقة استنتج المصنف عدم التداخل، ففي مسألة تداخل المسببات هذه ايضا يصار الى عدم التداخل على ما سيأتي).

وفي مقام الجواب عن التساؤل المتقدم من أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالاغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟ والجواب: ان كثير من الاخبار والنصوص الصريحة اكدت الاكتفاء والاجزاء باتيان وايجاد امتثال واحد عن الجميع، كما لو ترتب وجوب غسل المس والجنابة فباتيان غسل بنية الجنابة يكون كافيا في الامتثال عن غسل المس، وهذا ما عليه صريح الروايات والاجماع. فيخرج هذا المورد عن قاعدة عدم التداخل بالدليل،

لان القول بالكفاية بالعمل الواحد عن الجميع او المجموع عبارة ثانية عن التداخل، هذا اذا كان الدليل يدل على التداخل فلا اشكال. اما اذا لم يرد دليل على التداخل فان كل وجوب بتحقيق شرطه يتحقق بمعزل عن الآخر وان اتحدا اسما وحقيقة، مالم يكون بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه، ويشترط في هذه الحالة ان يكون دليل كل من الواجبين مطلقا تواردا على موضوع واحد واجتمعا فيه، كما لو ورد خطاب بالتصدق على الفقير، وورد خطاب ثاني بالتصدق على المسكين، واجتمع الفقر والمسكنة في شخص واحد، ففي التصديق على من اجتمع فيه عنواني الفقر والمسكنة يكون كاف عن الامتثال مرتين لاجل الخطابين. ومن ثم يسقط الآخر بامتثال الاول فيهما.

لذا قال (قده): والسرفي ذلك (اي السرفي عدم التداخل في المسببات) أن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وان أتى به بنية امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الاغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابة عن باقي الاغسال وورد أيضا جواز الاكْتفاء بيغسل واحد عن أغسال متعددة.

ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضي امتثالا خاصا به لا يغني عنه امتثال الآخر وان اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة. نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة

العموم والخصوص من وجه، وكان دليل كل منهما مطلقاً بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال - مثلاً - تصدق على مسكين، وقال - ثانياً - تصدق على ابن سبيل، فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان فقيراً وابن سبيل فإن التصدق عليه يكون مسقطاً للتكليفين^(١).

التنبيه الثاني - الاصل العملي في المسألتين

ماذا يقتضي الاصل العملي في مسألة التداخل في الاسباب وعدمه؟ وماذا يقتضي الاصل العملي في التداخل في المسببات

(١) اقول: بهذا استدلّ ايضا المحقّق النائيني في (أجود التقريرات: ١ / ٤٣٢):
من انّ الأصل عدم سقوط الواجبات المتعدّدة بفعل واحد، ولو كان ذلك بقصد امثال الجميع في غير ما دلّ الدليل على سقوطها به، كما هو الحال في سقوط أغسال متعدّدة بغسل الجنابة، أو بغسل واحد نوى به سقوط الجميع وكما في ارتفاع أفراد الحدث الأصغر بوضوء واحد. وبالجملّة الأصل العملي يقتضي عدم سقوط الواجبات المتعدّدة مالم يدلّ على سقوطها دليل بالخصوص. نعم يستثنى من ذلك مورد واحد، وهو ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه كما في قضية أكرم عالماً وأكرم هاشمياً، فإنّ إكرام العالم الهاشمي يكون مسقطاً لكلا الخطابين، ولا يعتبر في تحقّق الامتثال إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر.

وعدمه؟ فقد ظهر ممّا ذكرنا ان مرجع التداخل في الأسباب وعدمه إلى اقتضاء السببين وجوباً واحداً أو اقتضاءهما وجوبين مختلفين:

الأول: هو التداخل في الأسباب، والثاني هو عدم التداخل فيها. ومرجع التداخل في المسببات وعدمه يعود إلى لزوم تعدّد الامتثال وعدمه ويعبر عن الأول بعدم تداخل المسببات وعن الثاني بتداخلها. اما الاول فيكون مجرى للبراءة ومقتضى البراءة هنا هو تداخل الاسباب ببيان: ان تاثير سببين في تكليف واحد هذا هو القدر المتيقن، وما زاد على التكليف الواحد تجري فيه البراءة.

اما الثاني: ففي مسألة التداخل في المسببات فتكون مجرى لاصالة الاشتغال، ومقتضى ذلك هو عدم التداخل، باعتبار ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الاسباب اي بعدد ما كان ثابتا من الاسباب يثبت الامتثال، فاذا اتى المكلف بامتثال واحد وكان الثابت عليه تعدد التكاليف بتعدد الاسباب فلا تبرء ذمة المكلف بعد الاشتغال بالامتثالها جميعا، فيحتاج الى الفراغ اليقيني لان اشتغلت بها الذمة يقينا، وهذا هو مفاد قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

الخلاصة: إذا شك في مقتضى الأدلة وإن مقتضاها تداخل الأسباب (وحدة الوجوب) أو تعدده، فالأصل هو البراءة عن الوجوب الواحد الزائد. ومقتضى الأصل في تداخل المسببات، (اجزاء الامتثال الواحد عن وجوبين) أولاً، هو الاشتغال للشك في سقوط الوجوب بالامتثال الواحد.

لذا قال (قده): التنبيه الثاني - الاصل العملي في المسألتين: إن 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 يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لانه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الاسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. ومقتضى القاعدة - في مثله - الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال.

الثاني - مفهوم الوصف

ومن الجمل التي ادعي دلالتها على المفهوم هي الجمل الوصفية، فيكون فيها تعليق الحكم على الصفة فينفي عند انتفائها. والمقصود منه هو رفع سنخ الحكم عن غير محل الوصف، على وجه يكون القضية المشتملة على الوصف منحلة إلى عقد إيجابي وهو الثبوت في محل الوصف، وعقد سلبي في غير محله مثلاً. فالوصف غير المعتمد خارج عن محل النزاع لأنه كاللقب، بل اللقب أولى منه من هذه الجهة لأنه حاكٍ عن الذات، بينما الوصف غير المعتمد يحكي عن الصفة، وكون الذات مناطاً للحكم بحيث ينتفي بانتفائها أولى من كون

الوصف (الذي يكون مبدأً عرضياً للحكم) مناطاً له^(١).

والجمل الوصفية المراد منها مطلق الجمل التي قيد موضوعها أو متعلق الحكم فيها بقيد من القيود، وليس للمفهوم الذي ادعى دلالة الجمل الوصفية عليه اختصاص بالجمل النعتية في مصطلح النحاة، بل يشمل كل قيد موجب لتضييق دائرة الموضوع أو متعلق الحكم، فلذلك فهو يشمل الحال والتمييز والإضافة وغيرهما مما يوجب التضييق في موضوع الحكم أو متعلقه.

ومثال ما فيه تضييق لموضوع الحكم قوله تعالى: (أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ)^(٢). فإن الصيد هو موضوع الحكم في الآية الكريمة وقد ضيقت دائرة هذا الموضوع بقيد وهو البحر، وبه أصبح موضوع الحكم (الحلية) غير شامل لصيد البر.

(١) وبهذا المعنى ما عن المحقق النائيني رحمه الله في (أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٣٣ - ٤٣٤) «إن محل الكلام في المقام هو الوصف المعتمد على موصوفه، وأما غير المعتمد عليه فلا إشكال في عدم دلالة على المفهوم، فهو حينئذٍ خارج عن محل النزاع، إذ لو كان الوصف على إطلاقه ولو كان غير معتمد على الموصوف محللاً للنزاع لدخلت الجوامد في محل النزاع أيضاً ... إلى أن قال: بل يمكن أن يقال: إن كون المبدأ الجوهرى مناطاً للحكم بحيث يرتفع الحكم عند عدمه أولى من كون المبدأ العرضي مناطاً له، فهو أولى بالدلالة على المفهوم من الوصف غير المعتمد».

ومثال ما فيه تضيق لمتعلق الحكم قوله تعالى: (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ)^(١). فإن الاعتداء هو متعلق الحكم وقد ضيقت دائرته بقوله تعالى: (بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) وبه أصبح متعلق الحكم غير شامل للاعتداء بأكثر أو بغير سنخ الاعتداء الواقع على المخاطب.

تحرير محل النزاع

لتحرير محل النزاع لابد من تقديم أمور

الأول: ان محل الكلام ليس هو خصوص الوصف المصطلح، وهو المشتق الجاري على الذات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم الزمان وما شاكل. بل أعم من ذلك ومن المنسوبات كالبغدادى. وما يؤدي معنى الوصف كذي علم، والأسامي الجارية على الذوات بلحاظ اتصافها بعرض كالسواد أو بعرضي كالملكية. بل الظاهر شموله لما عبر عنه في القوانين بالوصف المقدر وهو ما يكون كناية عنه او ما يسمى بالوصف الضمني كقوله صلى الله عليه وآله: «لأن يمتلئ بطن الرجل قيحا خيرا من أن يمتلئ شعرا»^(٢). فإن امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير، فيدلّ بمفهومه على عدم البأس بالشعر القليل. وهو ليس

(١) سورة البقرة: آية ١٩٤.

(٢) الوسائل ٥: ٨٣، الباب ٥١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٣.

ببعيد، لجريان مناط الأقوال فيه كما في الكلمات المتضمنة معنى الشرط في النزاع السابق.

الثاني: ان محل الكلام هو الوصف المعتمد على موصوفه بان يكون مذكورا في القضية كقولنا أكرم انسانا عالما .

وما شاكل ذلك، والّا فيخرج عن محط البحث ويدخل في باب مفهوم اللقب، فمثل قوله سبحانه (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)^(١) .

خارج عن محل البحث، فإن نفي الحكم عن غير السارق والسارقة أشبه بانتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع^(٢) .

لذا قال (قده): الثاني- مفهوم الوصف: موضوع البحث: المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيذا لموضوع التكليف.

(١) المائدة: ٣٨ .

(٢) ومع ذلك كله يُرى تعميم النزاع إلى الوصف غير المعتمد على الموصوف في كلمات الأصوليين حيث يستدلون بآية النبأ على حجية خبر الواحد متمسكين بمفهوم الوصف وهو غير معتمد على موصوف قال سبحانه (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (الحجرات /٦) كما يستدلون بالحديث المروي في الوسائل: ١٣، كتاب الدين، الباب الثامن، الحديث ٤ . روي عن الرسول صلى الله عليه وآله انه قال: (لِي الْوَاجِدُ بِالدينِ يُحَلَّ عَرْضُهُ وَعَقوبَتُهُ) وهو مثل آية النبأ في عدم الاعتماد على الموصوف .

كما أنه يختص بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فإن مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب.

أن القيود المأخوذة في موضوع الحكم أو متعلّقه إما أن تكون دخيلة في ترتّب الحكم على الموضوع أو المتعلّق وإما ألا تكون دخيلة في ذلك. وعدم دخالتها مناف لما هو مقتضى الظهور العرفي، إذ أن المتفاهم من أخذ قيد في موضوع أن ذلك القيد دخیل في ترتّب الحكم على موضوعه، بمعنى أن الحكم لا يثبت لو اتفق انتفاء قيد الموضوع كما هو الحال لو قدر انتفاء أصل الموضوع، مثلاً قول الإمام الصادق عليه السلام: (لا تأكل اللحوم الجلّالة)^(١) فإن الظاهر من أخذ القيد في موضوع الحكم «اللحوم» أن ذلك القيد «الجلّالة» دخیل في ترتّب الحرمة على الموضوع.

لذا قال (قده): والسرف في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيّد بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

(١) معتبرة هشام بن سالم، والسائل: الباب ١٥ من أبواب النجاسات: ١.

النسبة بين الوصف والموصوف لاستفادة المفهوم من الوصفية

يشترط في الوصف أن يكون أخص من الموصوف مطلقاً حتى يصح فرض بقاء الموضوع مع انتفاء الوصف كالإنسان العادل. حيث إن الوصف تارة يكون مساوياً لموصوفه كقولنا: «أكرم إنساناً ضاحكاً»، واخرى يكون أعم منه مطلقاً مثل: «أكرم إنساناً ماشياً» وثالثة يكون أخص منه مطلقاً، مثل: «أكرم إنساناً عالماً» ورابعة يكون أعم منه من وجه كقوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة». ويتصور على وجهين: الأول: إذ قد يكون الموصوف أعم، والصفة اخص من وجه كالانسان العالم. والثاني: وقد يكون الوصف أعم كالانسان الماشي.

ثم إن القسمين الأولين خارجان عن محط البحث، لأن الميزان في حجية مفهوم الوصف، هو بقاء الموضوع وارتفاع الوصف، ففيما إذا كانت النسبة بينها هو التساوي أو كان الوصف هو الأعم، ينتفي الموضوع بانتفاء الوصف أما لأجل التساوي لأجل كون الوصف أعم وانتفائه يستلزم انتفاء الأخص، فلا يبقى بحث في انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف. وبعبارة اخرى: ان وجه الخروج هو أن المفهوم فرع بقاء الموضوع مع انتفاء الوصف، ففي المتساويين ينتفيان معاً، وفي الأعم ينتفي الموضوع بانتفاء الوصف بطريق أولى على خلاف باب المفهوم.

وأما الثالث فلا إشكال في دخوله في محل الكلام لأن انتفائه لا يوجب انتفاء الموصوف بل الموصوف باقٍ على حاله فيبحث حينئذٍ في

انتفاء الحكم عنه بانتفاء وصفه وعدمه، فلو قال: أكرم إنساناً كريماً، فعلى القول بالمفهوم يكون مفهومه أنه لا تكرم إنساناً لثيماً.

وأما الرابع فهو أيضاً داخل في محل النزاع، إلا أنه يدل على المفهوم (على القول به) بالنسبة إلى خصوص ذات الموضوع المذكور في القضية، فإذا كان الموصوف أعم من الصفة من وجه كما في (الغنم السائمة زكاة) فإن بين الغنم والسائمة عموم وخصوص من وجه، فيفترق الوصف عن الموضوع في الغنم المعلوفة، والموضوع عن الوصف في الإبل السائمة ويجتمعان في الغنم السائمة، فهل هو داخل في النزاع أو لا؟ الظاهر دخوله في النزاع إذا كان الافتراق من جانب الوصف بأن يكون الموضوع باقياً والوصف غير باق كالغنم المعلوفة، وأما إذا ارتفع الموضوع، سواء كان الوصف باقياً، كالإبل السائمة، أو كان هو أيضاً مرتفعاً كالإبل المعلوفة فلا يدل على شيء في حقهما.

فالمعتبر بالصفة المبحوث عنها إما أن تكون أخص من الموصوف مطلقاً أو أخص منه من وجه لأن في هاتين الحالتين فقط يوجب التضييق في الموصوف فيحصل حينئذ الانتفاء عند الانتفاء، أي ينتفي الحكم الذي هو (الزكاة) في المثال بانتفاء صفة السوم عن الموصوف الذي هو الغنم، وما هذا إلا المفهوم المبحوث عنه ههنا.

لذا قال (قده): ويعتبر - أيضاً - في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه، لأنه لو كان

مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقا وتقييدا في الموصوف، حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

أما بالنسبة إلى غير هذا الموضوع كمورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا يدلّ على انتفاء الحكم عنه، فمثلا لا يدلّ انتفاء وصف السوم عن الغنم على انتفاء الزكاة في البقر او عن الابل المعلوفة كما المثال المتقدم وهو المنسوب إلى بعض الشافعية، إلا أن يقال: إنّ المستفاد من الحديث إنّ السوم علّة منحصرة للزكاة بالنسبة إلى جميع الحيوانات، وذكر الغنم إنّما يكون بعنوان المثال، لكن أنّى لنا بإثبات ذلك القسم. وبعبارة أخرى ان القسم الرابع له صورتان:

أ. أن يكون الافتراق من جانب الوصف مع بقاء الموضوع، كما إذا قال: في سائمة الغنم زكاة، فيكون مفهومه في معلوفة الغنم ليست زكاة. لذا قال (قده): وأما دخول الاخص من وجه في محل البحث فانما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال (في الغنم السائمة زكاة) يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة.

ب. أن يكون الافتراق من جانب الموضوع بأن يرتفع الغنم ويحلّ مكانه الإبل، وعندئذ يقع الكلام في أنّه هل يحتج بمفهوم قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة أو لا ؟

لذا قال (قده): وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن

الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالابل - مثلاً - لان الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم، ولا يكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفياً ولا إثباتاً.

فقد نسب إلى بعض الشافعية صحة الاحتجاج وهو كما ترى، لأنه يشترط في صحة الاحتجاج وحدة الموضوع في جانبي المنطوق والمفهوم، والاختلاف في وجود الوصف وعدمه، وأما إذا كان الموضوع مرتفعاً كالإبل، فسائمتها ومعلوفتها خارجتان عن موضوع الكلام.

لذا قال (قده): فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الابل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

الاقوال في المسألة

لا شبهة ولا اشكال ولا بحث في ما دل على افادة المفهوم بالقرينية . ولا شبهة ايضاً ولا اشكال ولا كلام لنا في عدم استفادة المفهوم عند عدم الدلالة في الجملة الوصفية التي وجد فيها قرينة على عدم الدلالة على المفهوم كما الجمل الوصفية التي يرد فيها الوصف مورد الغالب.

او القيد الغالبى: وهو القيد الوارد مورد الغالب، ومع ذلك لا مدخلية له في الحكم، كقوله سبحانه: (وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ)^(١)، فانه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقا، فكونهن في حجور الأزواج قيد غالبى، لأن المرأة التي توفي عنها زوجها إذا تزوجت مرة أخرى تأتي مع أطفالها إلى بيت زوجها الثاني، فلذلك تكون الرئائى غالبا في حجر الزوج الثانى، ولكن الرئية محرمة سواء أكانت في حجره أم لا^(٢).

(١) النساء: ٢٣.

(٢) التغليب باب واسع يجري في كل فن، كقوله سبحانه (قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ). الاعراف: ٨٨. ادخل نبي الله شعيب في جملة: (لتعودن في ملتنا) بحكم التغليب، والا فما كان شعيب في ملتهم كافرا مثلهم، فالانبياء معصومون ان يقع منهم الكفر حتى قبل بعثه، على نبينا وآله والانبياء والرسل ومن صلح من ذرياتهم صلوات الله وسلامه عليهم. وكذا القول في الآية البعدية من الاعراف: ٨٩. في جواب شعيب (ان عدنا في ملتكم). ومن التغليب كذلك عد الانثى في عداد الذكور والشاهد عليه من الكتاب والسنة المطهرة مما لا يحصى كخطاب (ياايها الذين آمنوا) وغيرها..

وكذا خطاب الملائكة بالسجود واستثناء ابليس مع انه ليس منهم كما في قوله تبارك وتعالى في سورة البقرة: ٢٤. (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس) فعد ابليس من الملائكة بحكم التغليب .

لذا قال (قده): الاقوال في المسألة والحق فيها: لاشك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولاشك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجودا وعدما، نحو قوله تعالى: (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فانه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقا، إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجوركم لانها غالبا تكون كذلك، والغرض منه الاشعار بعلّة الحكم، إذ أن اللاتي تربى في الحجور تكون كالبنيات.



وكثيرة هي الشواهد على حكم التغليب في الكتاب والسنة وفي كلمات اهل المعرفة والبلاغة والآداب والفنون الكلامية واللغوية، وغيرها كلها شاهدة على حكم التغليب ووجوده في الكلام .

الا ان بعض من اخزاه الله تعالى نسب لاصفياء الله تعالى من الانبياء والرسل الكفر والشرك، ظلما وعدوانا اخزاه الله تعالى ولعنه بما كان يصف بلسانه (وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنٰى^ط لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ) هو مما وصف بقول الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) .

مع ان المناسب ان تحمل على ارادة التغليب في كل مورد وردت فيه، وهو من قبيل رد المتشابه الى المحكم.

اذن لا خلاف عند وجود القرائن الخاصة نفيا للمفهوم او اثباتا له، لكنهم اختلفوا في حال تجرد القضية او الجملة الوصفية عن هذه القرائن الخاصة وخلوها عن اي دليل على اثبات او نفي المفهوم هل مجرد التقييد بالوصف الكذائي كاف في حصول المفهوم فيها او ليس بكاف.

ولهم فيها قولان، الاول الايجاب وان التقييد بالوصف كاف الا ان هذا القول ليس المشهور من بينهما وانما المشهور هو القول الثاني المخالف له، القائل بعدم المفهوم في القضايا الوصفية الخالية من القرائن الخاصة التي تفيده.

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

والسرفي اختلافهم هكذا وبنحو القول ونقيضه في مسألة واحدة ولا يوجد مفصل بين بين هو راجع الى انه هل التقييد الحاصل من الوصف راجع الى نفس الحكم اي ان يكون الحكم معلق عليه ومنوط بوجوده، او انه قيد ووصف لموضوع الحكم ومتعلقه اي المجموع المؤلف من الموصوف والوصف اي الذات والمبدأ ٩.

لذا قال (قده): والسرف في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أي أن الحكم منوط به، أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف ؟.

فعلى الاول ذهب من قال بالايجاب اي الاول وعلى الثاني فالثاني. لانه يكون بنحو مفهو اللقب على ما سياتي ان شاء الله تعالى وان لا انتفاء حاصل فيه عند الانتفاء. كما في مثال المربع منه (ره) الآتي. لذا قال (قده): 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، إذ أنه بكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: (اصنع شكلا رباعيا قائم الزوايا متساوي الاضلاع) فان المفهوم منه ان المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع

المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال (شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الاضلاع) وهي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة (اصنع مربعا) لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لانه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

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

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

ابطال ما استدلوا به لاثبات مفهوم الوصف

اولا: استدل القائل بثبوت المفهوم للجملة الوصفية باللغوية . وحاصله: انه اذا لم نحصل من الجملة الوصفية على انتفاء الوصف عند انتفاء الموصوف فلا فائدة من انشائها وسيؤول ذلك الى القول باللغوية لعدم وجود فائدة من الوصف حينئذ ٩.

لذا قال (قده): اولا - أنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

وما قيل في الجواب عنه إنَّ عدم الفائدة من الجملة الوصفية او اللغوية إنما تلزم فيما إذا انحصرت فائدة الوصف في المفهوم، مع أنه قد يترتب عليه فوائد كثيرة اخرى غيره، فقد يؤتى بالوصف لإبراز شدة الإهتمام بمورده، مثل قوله: «يَاكَ وظلم اليتيم»، او «يَاكَ وغيبة العلماء» أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كما في قوله تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ)^(١)، فان حرمة القتل حتى مع عدم الاملاق، أو لعدم حاجة السامع إلى ما سوى مورد الوصف كقولك لمن لا يجد غير ماء البئر: ماء البئر طاهر مطهر، أو لغير ذلك من امور اخر كعلم المخاطب بحكم غير مورد الوصف أو توضيح ما اريد بالموصوف والكشف عنه أو غير ذلك.

لذا قال (قده): والجواب: أن الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

ثانيا: واستدلوا ايضا باحترازية القيود^(٢)، وحاصل ما استدلوا بها

(١) الإسراء/ ٣١ .

(٢) أقول: من المناسب إنَّ نبين ما ذكر في اقسام القيود الواردة في الكلام وانها على اقسام خمسة:

١. القيد الزائد كقولك: الإنسان الضاحك ناطق، فإنَّ الإنسان ناطق سواء كان

ضاحكاً أو لا .



٢. القيد التوضيحي: وهو القيد الذي يدلّ عليه الكلام وإن لم يذكر كقوله سبحانه: (وَلَا تُكْرَهُوا قِتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً). النور/٣٣. فقوله: (إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً) قيد توضيحي، إذ لا يصدق الإكراه إلّا معه ويغني عن ذكره قوله: (وَلَا تُكْرَهُوا) ومع ذلك جيئ به لنكتة خاصة، كما هو الحال في كلّ قيد توضيحي في كلام البلغاء.

٣. القيد الغالبي: وهو القيد الوارد مورد الغالب، ومع ذلك لا مدخلية له في الحكم، كقوله سبحانه (وَرِيَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ). النساء/٢٢. فكونهن في حجور الأزواج قيد غالبي، لأنّ المرأة التي توفى عنها زوجها إذا تزوّجت مرّة أخرى تجلب أطفالها إلى بيت زوجها الثاني، فلذلك تكون الريائب غالباً في حجر الزوج الثاني، ولكن الرييبة محرّمة سواء أكانت في حجره أم لا.

٤. القيد الاحترازي: وهو القيد الذي له مدخلية في الحكم ولا يحكم على الموضوع بحكم إلّاّ معه كالدخول في الآية المتقدّمة فإنّ الدخول بالأُم شرط لحرمة الرييبة، فلو لم يدخل بها وطلّقها يتوقّف في الحكم.

٥. القيد المفهومي: أو القيد ذات المفهوم، وهو ما يدلّ على ثبوت الحكم عند وجوده وعدمه عند انتفائه، وهذا النوع من القيد يُثبت أكثر ممّا يثبتته القيد الاحترازي، فإنّ الثاني يثبت الحكم في مورد القيد ويسكت عن وجوده وعدمه في غير مورد، ولكن القيد المفهومي يُثبت الحكم في مورد وينفيه عن غيره.

إذا وقفت على أقسام القيد وآثاره المختلفة، فاعلم أنّ أقصى ما يدلّ عليه القيد هو كونه قيداً احترازياً بالمعنى الذي مرّ عليك، وأمّا الزائد عليه أي الانتفاء لدى الانتفاء فلا دليل عليه.

على ثبوت المفهوم في الوصف هو ان الاصل في القيود ان تكون احترازية، وتقرير الاستدلال: أن للإنسان في بيان مقاصده وما ليس مقصوداً له طريقين: فإنه تارةً يصرّح باسم المقصود ويجعله بعنوان موضوعاً لحكمه، وهذا يتصور فيما إذا كان للمقصود اسم خاص، واخرى لا يكون له اسم خاص فيتمسك بذيل القيود والأوصاف فيذكر مقصوده أولاً بنحو كلي ثم يقيده بقيد بعد قيد حتى يبين مراده بتمامه ويخرج ما ليس بمقصوده، ففلسفة القيود حينئذٍ هو بيان المقصود وإخراج ما ليس بمقصود، وهذا معنى إحترازية القيود، ولازمها الانتفاء عند الانتفاء وهو المراد من المفهوم.

لذا قال (قده): ثانياً - أن الاصل في القيود أن تكون احترازية.

ولكن يمكن الجواب عنه أيضاً بأن غاية ما يقتضيه هذا البيان وما سبقه هو ظهور القيد في أنه دخیل في موضوع الحكم ومقصوده، وأن الحكم غير ثابت ومقصوده غير حاصل إلا مقيداً بهذا القيد لا مطلقاً، ولا يقتضي نفي الحكم عن حصّة اخرى من ذات الموضوع ولو بملاك آخر وبقيده آخر، وبعبارة اخرى: مجرد أخذ القيد في العنوان لا يكون دليلاً على كونه إحترازياً، نعم لو علمنا من القرائن الحالية أو الكلامية كون المتكلم بصدد الإحتراز كان للقيود مفهوم حتى للألقاب.

وبعبارة ثالثة: أن النزاع في ثبوت مفهوم الوصف وعدمه لا ينافي

اتفاقهم على أن الأصل في القيود أن تكون احترازية، وذلك: لأن معنى كون القيد احترازياً ليس إلا ثبوت الحكم في مورد القيد، فإذا قال: أكرم الرجال طوال القامة، معناه ثبوت الحكم مع وجود الأمرين: الرجال والطوال.

وأما نفي الحكم عن الرجال القصار فلا يدل عليه كون القيد احترازياً، بل يتوقف في الحكم بالثبوت أو العدم بخلاف القول بالمفهوم، فإن لازمه نفي الحكم في غير مورد الوصف.

والفرق بين الأمرين واضح، فكون القيد احترازياً يلزم السكوت في غير مورد الوصف، والقول بالمفهوم يلزم نقض السكوت والحكم بعدم الحكم في غير مورد الوصف.

لذا قال (قده): والجواب: أن هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به وليس هذا من المفهوم في شئ، لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل أن كون القيد احترازياً لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم.

ثالثاً: واستدل على ثبوت المفهوم في الجملة الوصفية هو المشعرية بالعلية وهو المنسوب قديماً إلى العلامة الحلي قدس سره، ولازم ذلك انتفاء الحكم عند انتفائه، بنحو انتفاء المعلول بانتفاء

علته. فلازمه التعلق بنحو تعلق المعلول بعلة .

لذا قال (قده): ثالثاً - أن الوصف مشعر بالعلية، فيلزم إناطة الحكم به.

واجاب الماتن بان مجرد الاشعار والاحساس بالعلية في الوصفية غير كاف بل لابد ان يرتقي الى مستوى الظهور، فان الاشعار بانعلية مما يمكن ان يتسالم فيه الا انه لا يفيد ولا ينفع في الدلالة على المفهوم.

لذا قال (قده): والجواب: أن هذا الاشعار وإن كان مسلماً، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

اقول: بل حتى مجرد ظهور الجملة الوصفية في العلية غير كاف، بل لابد من تحقق الانحصار وهو الامر الثالث من الامور التي لابد من احرازها وتوفرها للعلاقة بين المقدم والتالي لاستفادة المفهوم حتى يثبت الانتفاء عند الانتفاء، فان انتفاء النار لا يدل على انتفاء الحرارة لكون الحرارة لها مصدر وعلة اخرى غير النار كالشمس مثلاً، فانها وان تكون ظاهرة في العلية لكن لا يثبت فيها الانتفاء عند الانتفاء فلا تنفع مع ذلك للدلالة على المفهوم، بل لابد ان تكون العلية مع قيد الانحصار، بل معه لا يشترط ان تكون علة بل يكفي فيها جزء علة اذا كانت انحصارية، كما لو كانت الجزء الاخير من العلة التامة، فافهم لتغنم.

رابعاً: استدل المثبت ببعض الجمل الوصفية الظاهرة في المفهوم، كقوله صلى الله عليه وآله (مطل الغني ظلم)، فإن مثل هذه الجملة الوصفية المفهوم فيها ثابت وهو مطل الفقير ليس بظلم، فينتفي الحكم الذي هو (الظلم) بانتفاء موصوفه الذي هو الغني فعندما تبدل بالفقير انتفى حكمه، والمفهوم المستفاد هو (مطل الفقير ليس بظلم)، وهذا دليل على ثبوت المفهوم للوصفية. وبه استدل مثبتوا المفهوم في الوصفية.

لذا قال (قده): رابعاً- الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله صلى الله عليه وآله: (مطل الغني ظلم).

المطل: هو مدافعتك الدين، يقال: ماطلني بحقي، ومطلني بحقي، وهو مطول ومطال. ومعنى الحديث المروي عنه صلى الله عليه وآله (مَطْلُ الغني ظلم) أي أنه من الظلم، وأطلق ذلك للمبالغة في التنفير عن المطل.

اقول: إلى هنا تمّ الكلام في مفهوم الوصف، وقد ظهر منه عدم إمكان المساعدة على دلالة الوصف على المفهوم في جميع الموارد، وإن كان لا يمكن إنكاره أيضاً مطلقاً، فإن القيود والأوصاف كثيراً ما ترد في مقام الإحتراز، والقرائن الحالية والمقامية تدلّ عليه. وعلى كلّ تقدير فالذي دعا الأصوليين إلى عدم القول بالمفهوم في التقييد بالوصف، هو عدم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد في النصوص الشرعية نظير

قوله سبحانه { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً }^(١) .
فإن الربا حرام مطلقاً أضعافاً كان أو لا.

وقوله سبحانه { وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ }^(٢) . مع اتفاقهم على جواز القضاء بشهادة شاهد واحد ويمين المدعي.

وقوله سبحانه { وَرِبَائِيَكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَاءِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ }^(٣) . مع حرمة الربيبة إذا دخل بأمرها وإن لم تكن في حجره. وقوله سبحانه { وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا }^(٤) . فالتقصير قيد بالخوف من فتنة الكفار مع أنه جائز مطلقاً سواء كان هناك فتنة أو لا. نعم خرجت عن تلك الضابطة العقود والإيقاعات المتداولة بين الناس حتى الأقارير والوصايا، فإنها لو اشتملت على قيد ووصف لأفاد المفهوم، فمثلاً لو قال: «داري هذه وقف للسادة الفقراء» فمعناه خروج السادة الأغنياء عن الخطاب.

وفي مقام الجواب، ان يقال: ان هذا خارج عن محل النزاع، فان

(١) آل عمران: ١٣٠ .

(٢) البقرة: ٢٨٢ .

(٣) النساء: ٢٣ .

(٤) النساء: ١٠ .

محله مالمو كانت الجملة الوصفية خالية تماماً عن اي قرينة حالية او مقامية هل يثبت فيها المفهوم من عدمه، اما ما ذهب المستدل اليه في مثل هذا المقام فان المفهوم في مثل هذه الجمل والاحاديث الشريفة ظاهرة في المفهوم لا من باب الاقتضاء للوصف المفهوم، وانما يكون فيها ثابت من باب القرينية عليه، وليس لنا فيه كلام فانه مع القرينية ثابت على اي حال. والقرينة في المثال المتقدم هو اناطة الحكم وتعلقه بالغني لمناسبات الحكم والموضوع الذي يفهمها العرف في مثل المثال، فيفهم ان السبب في الحكم (الظلم) هو ان مفعول (المطل) المماطل باداء الدين غنيا، اما اذا كان فقيراً فلا يكون ولا يحكم عليه بالظلم وان ماطل بادائه.

ومن دلالت القرائن على ثبوت المفهوم للقضية الوصفية - وراء كونه احترازياً - مثل ما حكى أن أبا عبيدة قد فهم من قول رسول الله صلى الله عليه وآله (لِي الْوَاجِدُ يُحْلُ عَرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ) اي أن لي غير الواجد لا يحل^(١).

لذا قال (قده): والجواب: أن ذلك على تقديره لا ينفع، لانا لا

(١) اقول: إن القول بالمفهوم في الحديث وسابقه انه لا يخلو من إشكال، وذلك لأنّ اللي فرع الوجدان، فإذا لم يكن واجداً فلا يطلق عليه اللي، مثل قولك: إن رزقت ولداً فاختنه، فلا يدل على أنه إذا لم يرزق ولداً فلا تختنه. فهو من قبيل القضايا التي يعد الشرط فيها محققاً للموضوع من دون تفكيك بين الشرط والموضوع بل يكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع.

نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلى ونفسه للمفهوم.

ثم إن النزاع في وجود المفهوم في القضايا الشرطية إنما هو فيما إذا عدّ القيد شيئاً زائداً على الموضوع وتكون الجملة مشتملة على موضوع، ومحمول، وشرط، فيقع النزاع حينئذ في دلالة القضية الشرطية على انتفاء المحمول عن الموضوع، عند انتفاء الشرط وعدمها مثل قوله - عليه السلام -: (إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء)، فهناك موضوع وهو الماء، ومحمول وهو العاصمية (لم ينجسه) وشيء آخر باسم الشرط، الذي هو (الكرية)، فعند انتفاء الشرط يبقى الموضوع (الماء) بحاله بخلاف القضايا التي يعد الشرط فيها محققاً للموضوع من دون تفكيك بين الشرط والموضوع بل يكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع، فهي خارجة عن محل النزاع، كقوله: إن رزقت ولداً فاختنه، فهذه القضايا فاقدة للمفهوم. فإن الرزق هنا ليس شيئاً زائداً على نفس الولد.

والكلام هو الكلام في خصوص المثال في قوله صلى الله عليه وآله: (مطل الغني ظلم)، فيكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع، فهي خارجة عن محل النزاع، وإن فهم منها ارتفاع الموضوع كان سبباً في ارتفاع الحكم بالظلم، إلا أن سبب الانفهام هو أنها من القضايا التي

يعد الشرط فيها محققاً للموضوع من دون تفكيك بين الشرط والموضوع بل يكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع.

لذا قال (قده): وخصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم كون المدين غنياً، فيكون مطله ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلماً.

الثالث - مفهوم الغاية

مفهوم الغاية: هو الجملة المشتملة على مغيب وغاية، الدالة على الحكم بالانتفاء عن الغاية وما بعدها. ويراد بالغاية -هنا- التحديد الذي تعطيه أدوات الغاية في اللغة مثل: (إلى، حتى). فمثلاً في قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل)، أداة الغاية هي: (إلى)، والغاية: (الليل)، والمغيب هو (الصوم)، وحكمه هو (الوجوب). وفي الحديث التالي: (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه)، أداة الغاية هي: (حتى)، والغاية هي: (معرفة الحرام)، والمغيب هو: (الشيء)، وحكمه هو: (الحلية).

ملاحظة هامة: هي أننا يجب أن لا ننسى شرط الدلالة الذي تقدم في بداية بحث المفاهيم وهو أن: يشترط في دلالة جملة الغاية

على انتفاء الحكم عن الغاية وما بعدها: - أن تكون الغاية قيداً للحكم، كما في جملة الشرط والوصف. وعدم وجود قرينة تصرف الجملة عن دلالتها على المفهوم.

مثاله: (ثم أتموا الصيام إلى الليل). فالذي تعطيه الآية الكريمة، أن الغاية هنا، وهي الليل، غير داخلية في حكم المغيى، وهو وجوب الصيام. ونحو الحديث الشريف - (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس). فالمستفاد منه: هي أن الغاية هنا، وهي العلم بالنجس، غير داخله في حكم المغيى، وهو الطهارة. فإذا عرفت ذلك، فاعلم: انه إذا ورد التقييد بالغاية مثل قوله تعالى: (وأتموا الصيام إلى الليل)، فقد اختلف الأصوليون فيه من جهتين.

لذا قال (قده): الثالث - مفهوم الغاية: إذا ورد التقييد بالغاية نحو (وأتموا الصيام إلى الليل)، ونحو (كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) - فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين: (الجهة الأولى) - في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المغيى

البحث في الجهة الأولى بحث منطوق

أي في دخول الغاية في المنطوق الذي هو حكم المغيى؛ مثلاً إذا قال: اغسل يدك إلى المرفق، فهل المرفق الذي هو عبارة عن مكان رفق العظمين، داخل في حكم اليد فيجب غسله أو لا ؟ . أو إذا قال: سر من البصرة إلى الكوفة، فهل نفس الدخول في الكوفة ولو بجزء منها واجب

حتى يكون حكم الغاية نفس حكم المغيى أو لا ؟ .

وهذا بحث في سعة الدلالة المنطوقية .

وبعبارة اصولية: هل الغاية محكومة بحكم المغيى أو لا ؟

بمعنى أن الخطاب بالسير من البصرة الى الكوفة هل السير في

نفس الكوفة أيضاً متعلق للوجوب، أو خارج عنه.

فمثلاً إذا توجه خطاب بالسير من البصرة الى الكوفة، فهل يدلّ

على ارتفاع وجوب السير عن الكوفة وما بعدها - بناء على خروج الغاية

(الكوفة) عن حكم المغيى (وجوب السير) - أو عن ما بعد الكوفة فقط

بناء على دخولها فيه؟ أو لا يدلّ فهذا النوع من البحث بحث في وجود

المفهوم للقضية. اختلفت كلمة القوم على أقوال.

لذا قال (قده): فقد اختلفوا في أن الغاية وهي الواقعة بعد

أداة الغاية نحو (إلى) و (حتى) هل هي داخلية في المغيى حكماً،

أو خارجة عنه، وإنما ينتهي إليها المغيى موضوعاً وحكماً ؟ .

على أقوال:

أقول: إن البحث عن دخول الغاية في حكم المغيى وعدمه، إنّما

يتصور إذا كان هناك قدر مشترك أمكن تصويره داخلياً في حكم المغيى

تارة وفي حكم ما بعد الغاية أخرى كخطاب قوله تعالى: (فَاغْسِلُوا

وَجُوهُكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ^(١)، فالمرفق هو الذي يتردد فيه القول بالدخول في حكم المغيى وعدمه، وأما إذا لم يكن كذلك فلا موضوع للبحث، كما إذا قال: اضربه إلى خمس ضربات، فالضربة السادسة، من أفراد بعد الغاية، والضربة الخامسة داخلية في أجزاء المغيى حسب التبادر، فليس هنا شيء آخر يبحث عن دخوله في حكم المغيى وعدمه، فافهم.

الاقوال في دخول الغاية في المنطوق او عدمه

يذكر الماتن المهم منها وهما قولان يختار ثانيهما:

منها: التفصيل بين ما إذا كان ما قبل الغاية وما بعدها متحدين في الجنس، فتدخل في المغيى حكماً كما في قوله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)^(٢)، فيجب غسل المرفق، وبين ما لم يكن كذلك فلا يدخل في المغيى حكماً ويخرج عنه كما في قوله تعالى: (ثُمَّ أَمَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)^(٣) فَإِنَّ اللَّيْلَ (الغاية) يغير المغيى (النهار)^(٤)،

(١) المائدة/٦.

(٢) المائدة/٦.

(٣) البقرة/١٨٧.

(٤) اقول: لا يقال انهما يشتركان في ان كل منهما قطع من الزمان، انما اشتراكهما في الزمان صحيح لكنه امر عقلي، فهما يختلفان بحسب الجنس، فان جنس النهار عرفاً هو النور، وجنس الليل هو الظلمة فهما

او نحو (كل شئ حلال حتى تعلم انه حرام)، فحكمي الحلال والحرام شرعا هما مختلفان جنسا إذ ليس بعد العلم بالحظر رخصة، ونقل هذا القول الميرزا القمي (ره) في قوانينه على الاصول.

ثم ذكر ان الظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب إدخاله من باب المقدمة كما في إدخال المرفق في الغسل، بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتمييزا في الخارج.

وقد نقل هذا القول الميرزا القمي^(١) قال رحمه الله: أن تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها وأما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان أن إلى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على أقوال ثالثها دخولها في المغيا إن كانتا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف وإلا فلا كقول القائل



مختلفان جنساً، وهو كاف في كونهما مختلفان عرفاً. ثم ان هناك اقوال اخرى للاعلام اغفلها قدس سره نذكرها لاتمام الفائدة:

منها: خروجها مطلقاً، وهو خيرة المحقق الخراساني والسيد الإمام الخميني - قدس الله سرهما . .

ومنها: دخولها مطلقاً .

ومنها: عدم الدلالة على شيء وإنما يتبع في الحكم، القرائن الدالة على واحد منهما .

صوموا إلى الليل والظاهر أن دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب إدخاله من باب المقدمة كما في إدخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميزا في الخارج فلا يظهر حينئذ ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا .

لذا قال (قده): على أقوال: (منها) التفصيل بين كونها من جنس المغي فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شئ حلال.

ومنها التفصيل بين «حتى» و«إلى»، فالدخول في الأول كما في قولك: «كل السمكة حتى رأسها»، و«مات الناس حتى الأنبياء» وعدم الدخول في الثاني . نحو «سر من البصرة إلى الكوفة». وهذا القول مبني على الخلط بين حتى العاطفة والخافضة، فإن البحث في الثانية دون الأولى، وما مثله من قوله: «جاء الحجاج حتى المشاة» فاللفظ فيه عاطفة لا جارة.

لذا قال (قده): (ومنها) التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه. وبين كونها واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو (كل السمكة حتى رأسها).

والظاهر بل المصرح به عن قول لأصحاب اللغة كما عن مغني اللبيب عدم الدلالة على الدخول والخروج وإنما يتبع في الحكم القرائن الدالة على واحد منهما وذلك، باعتبار أن القائل لما وقف على

كلا الاستعمالين ولم يرجح أحدهما على الآخر توقف في الحكم وقال بأنه إنما تتبع القرائن^(١).

لذا قال (قده): والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغى ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة بالحافّة بالكلام.

نعم انه قد ذكر العلامة الحائري (ره) في درره^(٢) القول بالتفصيل بين كون الغاية قيداً للفعل كما في قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» وبين كونها غاية للحكم مثل قولنا: «صم من الفجر إلى الليل» فيدخل في الأول، لأن الظاهر دخول جزء من السير المتخصص بالكوفة، كما أن الظاهر منه دخول السير المتخصص بالبصرة أيضاً في المطلوب،

(١) مغني اللبيب باب الحروف، حرف حتّى: ١٢٤. قال: الثاني: أنها إذا لم يكن معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها كما في قول: ١٨٨ - (ألقى الصحيفة كى يخفف رحله ❖ والزاد، حتى نعله ألقاها) [ص ١٢٧ و ١٣٠]. أو عدم دخوله كما في قوله: ١٨٩ - (سقى الحيا الارض حتى أمكن عزيت ❖ لهم، فلا زال عنها الخير مجدودا) حمل على الدخول، ويحكم في مثل ذلك لما بعد (إلى) بعدم الدخول، حملا على الغالب في البابين، هذا هو الصحيح في البابين، وزعم الشيخ شهاب الدين القرافى أنه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد حتى، وليس كذلك، بل الخلاف فيها مشهور، وإنما الاتفاق في حتى العاطفة، لا الخافضة، والفرق أن العاطفة بمعنى الواو.

(٢) درر الأصول: ١ / ١٧٠.

دون الثاني فإنّ المفروض أنّها موجبة لرفع الحكم فلا يمكن بعثه إلى الفعل المتخصص بها.

لذا قال (قده): نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غايةً للحكم، كمثال كل شيء حلال، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

اقول: التفصيل بين كون الغاية قيداً للفعل أو للحكم خارج عن مصبّ البحث، بل البحث مركّز على ما إذا كانت الغاية قيداً للفعل. فتأمل.

حتى خافضة عاطفة

انّ كلمة (حتّى) تستعمل على ثلاثة أوجه:

اولاً: حتى حرف جرّ. مثل قوله سبحانه: (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ).

ثانياً: حتى حرف عطف، فهي بمنزلة الواو مثل قوله: «أكلت السمكة حتّى رأسها».

ثالثاً: حتى حرف ابتداء، فهي حرف يبتدأ بها الجمل مثل قول الفرزدق يفتخر بأبائه: (فوا عجباً حتّى كليب يسبني.. كأنّ أباهاً نهشل أو مجاشع). إذا عرفت هذا فاعلم أنّ حتّى الغائية هي حتّى الجارة لا العاطفة ولا الابتدائية. إذا كانت أداة الغاية هي لفظ «حتى» فالنزاع في دخول الغاية في حكم المغيى وعدمه إنّما يتصوّر إذا كانت خافضة كما

في قوله سبحانه: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ)^(١). والقول: (أكلت السمكة حتى رأسها)، وأما العاطفة فهي خارجة عن البحث، لأن الغاية فيها داخلة تحت حكم المغيى قطعاً، كما إذا قال: (مات الناس حتى الأنبياء)، فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضاً، والغرض من ذكر الغاية هو بيان أنه إذا كان الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى، محكوماً بالموت فكيف حال الآخرين، ونظيره القول المعروف: (مات كلُّ أب حتى آدم).

لذا قال (قده): ثم أن المقصود من كلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها هي (حتى الجارة)، دون العاطفة وإن كانت تدخل على الغاية أيضاً، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: مات الناس حتى الانبياء فإن معناه أن الانبياء ماتوا أيضاً.

بل (حتى العاطفة) تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى في القوة أو الضعف، فكيف يتصور المعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الاسبق في الحكم نحو: مات كل أب حتى آدم.

الجهة الثانية: في مفهوم الغاية

الغاية للحكم: البحث في الجهة الثانية هو في مفهوم الغاية، وهو موضوع البحث في المقام. فمصب البحث هو في انه هل الغاية تدلّ على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية بناء على دخول الغاية في المغيى؟ أو عنها وعن ما بعدها بناء على خروجها؟

فهذا النوع من البحث، بحث في وجود الدلالة المفهومية وعدمها. مثلاً إذا توجه الخطاب بالسير من البصرة الى الكوفة (فهل يدلّ على ارتفاع وجوب السير عن الكوفة وما بعدها - بناء على خروج الغاية (الكوفة) عن حكم المغيى (وجوب السير) - أو عن ما بعد الكوفة فقط بناء على دخولها فيه؟ أو لا يدلّ فهذا النوع من البحث بحث في وجود المفهوم للقضية. فالسؤال هو هل للقضية المغيّة دلالة على المفهوم وارتفاع الحكم عن الغاية وما بعدها، أو عن ما بعدها فقط، أو لا؟ ذهب الماتن الى ما ذهب اليه المشهور في الدلالة على المفهوم، وأنّ دلالتها على المفهوم أوضح من دلالة القضية الشرطية عليه^(١). هذا

(١) والقول المقابل هو الذي ذهب اليه السيد المرتضى في الذريعة: (١: ٤٠٧)، والشيخ في العدة (٢: ٢٤) حيث انهما ذهبا رحمهما الله تعالى إلى عدم الدلالة . وفصل المحقق الخراساني بين كون الغاية قيداً للحكم وكونها قيداً للموضوع فتدل القضية على الارتفاع في الأوّل دون الثاني.

كله حال ما إذا كانت الغاية، غاية للحكم .

لذا قال (قده): (الجهة الثانية) في مفهوم الغاية: وهي موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية- مع قطع النظر عن القرائن الخاصة- هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخلية في المغيى، أولا؟ فنقول: أن المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف، فإذا كانت قيда للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على الفهوم. وعليه فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم مثل قوله (عليه السلام) (كل شئ ظاهر حتى تعلم أنه نجس) وكذلك مثال كل شئ حلال.

الغاية للموضوع

وأما إذا كانت الغاية غاية للموضوع ومحددة له، كما إذا قال: سر من البصرة إلى الكوفة، حيث إنَّ الابتداء والانتفاء من خصوصيات السير، وكأنه قال: السير (المقيّد) من البصرة إلى الكوفة واجب، وعندئذ حال الغاية حال الوصف في عدم الدلالة، حيث إنَّ إثبات الحكم لموضوع محدد، لا يدلّ على انتفاء ذلك عن موضوع آخر . فظهورها

فيه يحتاج إلى البيان والقرينة، في دلالتها على المفهوم.

خلاصة: في مفهوم الغاية وانتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية

ومن الغاية نفسها إذا لم نقل بدخولها في المغيى. فهناك صورتان:

الأولى: أن يكون القيد غاية للحكم، فلا ريب في الدلالة على

المفهوم كقوله عليه السّلام: (كُلَّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذَرٌ). وقوله

عليه السّلام: كُلَّ شَيْءٍ حَالِلٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ، لامتناع بقاء الطهارة

أو الحلية مع انكشاف الواقع وأنه قذر أو حرام^(١).

الثانية: أن يكون قيداً للموضوع كما في قول الأمر: سر من

البصرة إلى الكوفة، فإنّ قولك: إلى الكوفة، قيد للسير لا للوجوب،

وكانك تقول: (السير من البصرة إلى الكوفة واجب). ومثله قوله

سبحانه: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) فقول (إِلَى الْمَرَافِقِ)

قيد الغسل لا للوجوب فكانه قال: غَسَلُ الْأَيْدِي إِلَى الْمَرَافِقِ واجب .

وقد ذكر المحقق القمي ما نصه^(٢): أما دخول المرفق في آية

الوضوء فإنما هو من دليل خارج لا لأن (إلى) بمعنى (مع) لأن الحق أنه

لانتفاء الغاية وكونه بمعنى (مع) مجاز وإنما يصار إليه من جهة الدليل

الخارجي .

والظاهر دلالة الجملة على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، وعن

(١) الوسائل، ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديثه .

(٢) قوانين الاصول: ١٨٦.

الغاية أيضاً، إذا قلنا بعدم دخولها في حكم المغيى، لأن المتفاهم العرفي في أمثال المقام (وهو من القرائن) على تحديد الواجب وتبيان ما هو الوظيفة في مقام التوضؤ. ويؤيد ما ذكرنا تبادر المفهوم في أكثر الآيات الواردة فيها (حتى الخافضة)، لأن المتبادر من قول القائل (صوموا إلى الليل) أن آخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده والمتبادر من قوله تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ)^(١)، هو عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل أيضاً أو حرمة المقاربة بعد حصول الطهر أيضاً لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق.

وقوله تعالى: (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ)، (فر سلام): خبر مقدم، (هي) مبتدأ مؤخر (حتى): حرف غاية وجر، (مطلع): اسم مجرور متعلق بـ (تَنْزَلُ). وقوله سبحانه: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ)^(٢). وقوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ)^(٣)، فإن المتبادر العرفي من هذه الآيات جميعاً هو حصر الحكم إلى حد الغاية وسريان خلافه اعني خلاف الوجوب إلى ما بعدها.

الخلاصة: ما علم من القرائن ان التقيد بالغاية كالصوم في

(١) البقرة/ ٢٢٢.

(٢) البقرة/ ١٨٧.

(٣) البقرة/ ١٩٣.

النهار راجع إلى الحكم (الوجوب) فلا إشكال في ظهوره في المفهوم،
 اما اذا لم يعلم من القرائن ان التقييد بالغاية راجع الى الحكم
 فبالنسبة الى ما قبل الغاية (النهار) فالقول بانه ظاهر في المفهوم
 ليس ببعيد، اما بالنسبة الى ما بعد الغاية (الليل) في ان الوجوب ظاهر
 فيه ايضا هذا يحتاج الى قرينة لبيانه وثبوته. ثم ان القول بمفهوم
 الغاية هو المرجح عند الماتن ^(١).

لذا قال (قده): وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول
 بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنها غاية للنسبة الواقعة
 قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي
 يحتاج إلى البيان والقرينة. فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح
 عندنا.

الرابع - مفهوم الحصر

معنى الحصر

الحصر له معنيان: الاول- من معاني الحصر (القصر) وتعريفه
 في البلاغة: هو تخصيص أمر بآخر بطريق مخصوص. والقصر في

(١) قال المحقق القمي في قوانين الاصول: ١٨٦: قانون الحق أن مفهوم الغاية
 حجة وفاقا لأكثر المحققين والظاهر أنه أقوى من مفهوم الشرط ولذلك
 قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها.

اللغة الحبس، قال تعالى: {حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ} أي محبوسات. وتقول: قصرت المرأة على أعمال البيت وتربية الأولاد أي حبستها عليه. فالقصر في اللغة الحبس، وفي الاصطلاح تخصيص شيء (صفة أو موصوف) بشيء (موصوف أو صفة) بطريق مخصوص (ما والا) وما شابه ذلك مثل إنما والعطف والتقديم وتوسط ضمير الفصل وتعريف المسند أو المسند إليه بلام الجنس وغيرها^(١). ويذكر ان طرق القصر

(١): خلاصة في القصر وأقسامه:

- أ- القصر تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص.
- ب- القصر الحقيقي ما كان تخصيص الشيء بالشيء فيه بحسب الحقيقة وفي نفس الأمر بمعنى عدم مجاوزة الأول والثاني إلى غيره أصلاً. ج والقصر الإضافي ما كان التخصيص فيه بحسب الإضافة إلى شيء آخر بمعنى عدم مجاوزة الأول الثاني إلى شيء آخر معين وإن أمكن أن يتجاوزه إلى غيره.
- د- قصر الموصوف على الصفة هو ما لم يتجاوز الموصوف فيه تلك الصفة إلى غيرها من جميع الصفات في الحقيقي أو صفة معينة في الإضافي مع جواز ثبوت تلك الصفة لغير الموصوف.
- هـ وقصر الصفة على الموصوف هو ما لم يتجاوز فيه الصفة ذلك الموصوف إلى موصوف آخر أي كل موصوف في الحقيقي أو بعض معين في الإضافي مع جواز أن يكون لذلك الموصوف صفات أخرى.
- و- الحقيقي صفة على موصوف أو بالعكس وكذلك الإضافي.
- ز- القصر الإدعائي ما كان القصر الحقيقي فيه مبنياً على الإدعاء والمبالغة بتنزيل غير المذكور منزلة العدم وقصر الشيء على المذكور وحده.

المشهورة أربعة وهي:

اربعة طرائق للقصر

الاول: النفي والاستثناء

الظاهر من كلمات الأصوليين أنّ أداة الحصر هو لفظة «إلا» ولكن الظاهر من البيانين ومن كلمات الخطيب القزويني كما عن شرح المختصر^(١) هو «النفي والاستثناء» قال: ومن أداة الحصر: النفي والاستثناء، كقولك في قصر الموصوف أفراداً: «ما زيد إلا شاعر»، أو قلباً: «ما زيد إلا قائم» وفي قصرها أفراداً وقلباً: «ما شاعر إلا زيد».

والاستثناء: اسم يذكر بعد إلا، أو إحدى أخواتها^(٢)، يخالف ما قبلها في الحكم نفيًا أو إثباتًا، ويقال في تعريفه: هو المخرج تحقيقًا أو تقديرًا من مذكور، أو متروك بالإلا أو ما في معناها. فالمخرج: جنس يشمل المخرج بالبدل، وبالصفة، وبالشرط، وبلاستثناء، وغير ذلك، وهو المقصور عليه ما بعد أداة الاستثناء، كقوله تعالى: (وَقُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ

(١) شرح المختصر: ٨٢.

(٢) ذكروا للاستثناء أدوات ثمان: حرفان وهما: إلا عند الجميع، و: (حاشا) عند سيبويه، ويقال فيها: (حاش وحشا). وفعلان وهما: (ليس)، و (لا يكون). ومترددان بين الفعلية والحرفية، وهما: خلا عند الجميع، و: عدا عند غير سيبويه. واسمان وهما: غير و: سوى (بلغاتها، فإنه يقال: سوى كرضى، وسوى كهدى، وسواء كسماء، وسواء كبناء).

مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ^(١).

ونحو: (لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي)

عليه السلام^(٢).

(١) يوسف: ٣١.

(٢) القضية التي حصلت بالمناداة بهذا القول مشهورة ذكرت في كتب الفريقين،

وقد ذكرها العلامة الأميني في الغدير (٥٩/٢) حيث قال: ومن شعر حسان

في أمير المؤمنين (عليه السلام):

جبريل نادى معلنا

والنقع ليس بمنجلي

والمسلمون قد أهدقوا

حول النبي المرسل

لا سيف إلا ذو الفقار

ولا فتى إلا علي

يشير بها إلى ما هتف به أمين الوحي جبرئيل عليه السلام يوم (أحد) في علي و

سيفه. أخرج الطبري في تاريخه ٣ ص ١٧ عن أبي رافع قال: لما قُتِل علي بن

أبي طالب عليه السلام (يوم أحد) أصحاب الألويا أبصر رسول الله صلى الله

عليه وآله جماعة من مشركين قريش فقال لعلي: أحمل عليهم، فحمل

عليهم ففرق جمعهم، وقتل عمرو بن عبد الله الجمحي قال: ثم أبصر رسول

الله صلى الله عليه وآله جماعة من مشركين قريش فقال لعلي: أحمل عليهم،

فحمل عليهم ففرق جماعتهم وقتل شيبه بن مالك فقال جبريل: يا رسول

الله إن هذا للمواساة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنه مني وأنا منه،

فقال جبريل: وأنا منكما. قال فسمعوا صوتا: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى



إلا علي .

وأخرجه أحمد بن حنبل في الفضائل عن ابن عباس، وابن هشام في سيرته ٣ ص ٥٢ عن ابن أبي نجيج، والختعمي في (الروض الأنف ٢ ص ١٤٣) وابن أبي الحديد في (شرح النهج ١ ص ٩) وقال: إنه المشهور المروي، وفي ج ٢ ص ٢٣٦ وقال: إن رسول الله قال: هذا صوت جبريل وج ٣ ص ٢٨١ والخوارزمي في (المناقب ص ١٠٤) عن محمد بن إسحاق بن يسار قال: هاجت ريح في ذلك اليوم فسمع مناد يقول:

لا سيف إلا ذو الفقار

ولا فتى إلا علي

فإذا ندبتم هالكا

فابكوا الوفي أخا الوفي

وروى الحموي نحوه في فرايده في الباب التاسع والأربعين وروى بإسناده من طرق شتى عن الحافظ البيهقي إلى علي عليه السلام قال: أتى جبريل النبي صلى الله عليه وآله فقال: إن صنما في اليمن مغضرا في حديد فابعث إليه فادققه وخذ الحديد قال: فدعاني وبعثني إليه فدققت الصنم وأخذت الحديد فجئت به إلى رسول الله فاستنصرت منه سيفين فسمى واحدا ذا الفقار، والآخر مجذما، فقلد رسول الله ذا الفقار وأعطاني مجذما ثم أعطاني بعد ذا الفقار، ورآني رسول الله وأنا أقاتل دونه يوم أحد فقال: لا سيف إلا ذو الفقار ♦ ولا فتى إلا علي .

وفي تذكرة سبط ابن الجوزي ص ١٦: ذكر أحمد في الفضائل أيضا إنهم سمعوا تكبيرا من السماء في ذلك اليوم (يوم خيبر) وقائلا يقول: لا سيف إلا ذو الفقار ♦ ولا فتى إلا علي . فاستأذن حسان بن ثابت رسول الله صلى الله عليه وآله أن ينشد شعر فأذن له فقال: جبريل نادى معلنا ♦ إلى آخر الأبيات





المذكورة .

ويقال: إن الواقعة كانت يوم أحد كما رواه أحمد بن حنبل عن ابن عباس، وقيل: إن ذلك كان يوم بدر، والأصح أنه كان في يوم خيبر فلم يطعن فيه أحد من العلماء .

قال الأميني (ره): إن الأحاديث تؤذننا بتعدد الواقعة وإن المنادي يوم أحد كان جبريل كما مر، والمنادي يوم بدر ملك يقال له: رضوان، قد أجمع أئمة الحديث على نقله كما قال الكنجي وأخرجه في كفايته ص ١٤٤ من طريق أبي الغنائم، وابن الجوزي، والسلفي، وابن الجواليقي، وابن أبي الوفا البغدادي، وابن الوليد، وابن أبي الفهم، والمفتي عبد الكريم الموصل، ومحمد بن القاسم العدل، والحافظ محمد ابن محمود، وابن أبي البدر، والفقير عبد الغني بن أحمد، وصدقة بن الحسين، ويوسف ابن شروان المقرئ، والصاحب أبي المعالي الدوامي، وابن بطّة، وشيخ الشيوخ عبد الرحمن بن اللطيف، وعلي بن محمد المقرئ، وابن بكروس، والحافظ ابن المعالي، وأبي عبد الله محمد بن عمر، بأسانيدهم عن سعد بن طريف الحنظلي عن الامام أبي جعفر محمد بن علي الباقر(عليه السلام) قال: نادى ملك من السماء يوم بدر يقال له: رضوان: لا سيف إلا ذو الفقار ❖ ولا فتى إلا علي. ثم قال: قلت: أجمع أئمة الحديث على نقل هذا الجزء كابرًا عن كابر رزقناه عاليًا بحمد الله عن الجم الغفير كما سقناه، ورواه الحاكم مرفوعًا، وأخرجه عنه البيهقي في مناقبه، أخبرنا بذلك الحافظ ابن النجار، أخبرنا المؤيد الطوسي (إلى آخر السند) عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم بدر: هذا رضوان ملك من ملائكة الله ينادي: لا سيف إلا ذو الفقار ❖ ولا فتى إلا علي . وأخرجه محب الدين الطبري باللفظ المذكور في رياضته ص ١٩٠، وذخائر العقبى ص ٧٤،



ثانياً: إنما

ويكون المقصور عليه مؤخرًا وجوباً، كقوله تعالى: ﴿نَمَّا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾^(١).

ثالثاً: العطف بـ (لا) أو (بل) أو (لكن)

فإن كان العطف بـ (لا) كان المقصور عليه مقابلاً لما بعدها نحو: (الأرض متحركة لا ثابتة). وإن كان العطف بـ (بل) أو (لكن) كان المقصور عليه ما بعدهما، نحو: (ما الأرض ثابتة بل متحركة) ونحو: (ما الأرض ثابتة لكن متحركة).

رابعاً: تقديم ما حقه التأخير

وهنا يكون المقصور عليه هو المقدم، نحو: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾. والاصل فيها نعبدك ونستعينك.

أقسام القصر

لكل قصر طرفان: مقصور ومقصور عليه

أولاً: باعتبار طرفيه: ينقسم القصر باعتبار طرفيه قسمين:



والخوارزمي في المناقب ص ١٠١ حديث جابر.

اقول: الشواهد على ذلك أكثر مما تعد أو تحصى.

قصر صفة على موصوف، بمعنى: أن الصفة لا تتعدى الموصوف إلى موصوف آخر، نحو: (إنما الرازق الله) (ما أمير إلا - أمير المؤمنين - علي عليه السلام) أي: لا غيره.

قصر موصوف على صفة، بمعنى أن الموصوف لا يفارق الصفة إلى صفة أخرى تناقضها، نحو: (ما سعيد إلا وزير) أي: لا رئيس.

ثانيا: وينقسم القصر باعتبار الحقيقة والواقع قسمين:

حقيقي: وهو أن يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الحقيقة والواقع بآلا يتعداه على غيره أصلا، نحو: (إنما الرازق الله).
إضافي: وهو ما كان الاختصاص فيه بحسب الإضافة إلى شيء معين، نحو: ﴿وما محمد إلا رسول﴾. صلى الله عليه وآله.

تقسيم آخر: وينقسم الحصر باعتبار آخر إلى ثلاثة أقسام: قصر أفراد، وقصر قلب، وقصر تعيين .

فالأول: يخاطب به من يعتقد الشركة، نحو قوله تعالى: (وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإَيَايَ فَارْهَبُونَ)^(١)، خوطب به من يعتقد اشتراك الله والأصنام في الألوهية.

والثاني: يخاطب به من يعتقد إثبات الحكم لغير من أثبتة المتكلم له، نحو قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في خطابه النمرود عندما اعتقد أنه هو المحيي المميت دون الله عزوجل: (إِذْ قَالَ

إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ^(١).

ونحو قوله عزوجل: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ)^(٢)،
خوطب به من اعتقد من المنافقين أن المؤمنين سفهاء دونهم.

ونحو قوله تعالى: (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا)^(٣) وهذا خطاب لمن يعتقد من اليهود اختصاص بعثته صلى الله عليه وآله بالعرب .

والثالث: يخاطب به من تساوى عنده الأمران، فلم يحكم بإثبات الصفة لواحد بعينه ولا لواحد بإحدى الصفتين بعينها^(٤) .

(١) البقرة: ٢٥٨.

(٢) البقرة: ١٣.

(٣) النساء: ٧٩.

(٤) الخلاصة: ١ - قصر الأفراد قصر قصد به الرد على من يعتقد ثبوت المقصور لكل من المقصور عليه وبعض ما عداه، أو قل هو قصر قصد به الرد على من يعتقد الشركة.

٢. قصر الأفراد. أما قصر موصوف على صفة أو قصر صفة على موصوف.

٣. قصر الأفراد فيه تخصيص بشيء دون شيء، تخصيص موصوف بصفة دون صفة أخرى أو تخصيص صفة بموصوف دون موصوف آخر.

٤ - ومما سبق أن ذكرناه في القصر الادعائي نقول القصر الادعائي كما

لذا قال (قده): الرابع- مفهوم الحصر: معنى الحصر: الحصر له معنيان: اولاً- القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو (لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي)، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو (وما محمد إلا رسول، إنما أنت منذر).

والظاهر من كلمات الأصوليين أنّ أداة الحصر هو لفظة «إلا» . ولكن الظاهر من الخطيب القزويني هو «النفي والاستثناء» قال: ومن أداة الحصر: النفي والاستثناء، كقولك في قصر الموصوف أفراداً «ما زيد إلا شاعر»، أو قلباً: «ما زيد إلا قائم» وفي قصرها أفراداً وقلباً: «ما شاعر إلا زيد»^(١). وعلى أيّ تقدير فالظاهر أنّ المراد من الحصر، حصر الخارج عن حكم المستثنى منه، في المستثنى وإنّه لم يخرج عنه سواء . وقد عبّر عن الحصر في الكفاية بقوله: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً بالمستثنى منه ولا يعمّ



يوجد في الحقيقي يكون في الإضافي فالقصر الإضافي إما قصر إضافي حقيقة وإما قصر إضافي مبالغة وإدعاء .

ملاحظة: راجع مقام القصر في ص ٨٥ و ١٠٠ و ١٠١ و ١٠٢ من المفتاح ويقول السكاكي: الحالة المقتضية للقصر هي أن يكون عند السامع حكم مشوب بصواب وخطأ وأنت تريد تقرير صوابه ونفي خطئه ص ٨٥ من المفتاح.

المستثنى^(١) .

ثانيا: ما يعم القصر والاستثناء، كقوله تعالى: {شَرِبُوا مِنْهُ إِنَّا قَلِيلًا} ^(٢). ووجه الاستشهاد: مجيء ما قبل (إلا) وهو شربوا كلاما تاما موجبا؛ لأن المستثنى منه موجود، وهو (الواو) في شربوا؛ ولم يتقدم عليه نفي ولا شبهه؛ فجاء ما بعد إلا (قليلا) منصوبا على الاستثناء، وحكم نصبه على الاستثناء - في هذه الحال - الوجوب؛ لتوفر الشروط اللازمة.

لذا قال (قده): ثانيا: - ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصرا بالاصطلاح نحو (فشربوا الا قليلا) . والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

المشهور أنّ الأدوات والأمور التالية تفيد الحصر:

(إلا الاستثنائية)، (إنّما)، (بل الاضرابية)، (تقديم ما حقّه التأخر)، (تعريف المسند إليه بالـ) . ومن الطبيعي ان مفهوم الحصر يختلف من اداة الى اداة اخرى نفيًا وإثباتًا، بل يختلف من استعمال لآخر في الاداة الواحدة كما هو مبين في محله. وإليك دراسة المهم

(١) كفاية الأصول: ١ / ٣٢٦.

(٢) البقرة: ٢٤٩.

منها بحسب المقام واحداً بعد الآخر.

لذا قال (قده): اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته: أن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما ستري، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

استعمالات الاداة (الآ) واخواتها في الكلام والخطابات^(١).

(١) تتوزع أدوات الاستثناء بين الحرفية، والاسمية، والفعلية، وما هو متردد بينهما:

أما الحروف فهي (إلاّ) و(لَمّا)، وأما الأسماء فهي: غير، وسوى، ويبدأ، ويقال: مبدأ، وسواء، وأما الأفعال فهي: ليس، ولا يكون، وأما ما هو متردد بين الفعلية والحرفية فهي حاشا، وخلا، وعدا.

وتعد (إلاّ) أمّ الباب والأصل فيه، وغيرها مما يُستثنى به محمول عليها، ومردود في المعنى إليها فما استعمل في الأسلوب العربي من أدوات استثناء إنّما حمل في معناه ووظيفته عليها؛ وهذا ما جعلها أكثر أدوات الاستثناء في الكلام العربي شعره ونثره؛ فقد تكررت في القرآن الكريم في ستمئة وثلاث وسبعين آية، وتلتها في كثرة الاستعمال (غير) التي تكررت في مئة وثلاث وثلاثين آية، ثم (حاشا) و(لَمّا) التي بمعنى (إلاّ)، فقد وردت الأولى منهما في موضعين، وأكثر الآيات التي وردت فيها (إلاّ) كانت استثنائية في حين أن (غير) كان مجيئها في أكثر الآيات نعتاً لا استثناء، فقد جاءت استثناء في قراءات بعينها من دون أن يقول أحدٌ من مؤلفي كتب أعريب القرآن بتعيينها في القراءات السبعية لأداء وظيفة الاستثناء؛ ولذا كان تعرضهم لها في معرض الحديث عن الوصف بها الاستثناء.

لذا قال (قده): **اولا - (إلا) وهي تأتي لثلاثة وجوه:**

الاول - صفة بمعنى غير.

الثاني - استثنائية.

الثالث - أداة حصر بعد النفي.

الاول: الاداة (إلا) الوصفية بمعنى (غير)

أَنَّ (إِلَّا) أصل أدوات الاستثناء وبقية الأدوات محمولة عليها، وعلى ذلك جاءت في القرآن الكريم في أكثر المواضع التي وردت فيها، إلا أنها جاءت نعتاً في جملة من الآيات فأدّت بذلك ما وُضِعَتْ له (غير) في الأصل. كقوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)^(١)، ومعناها غير الله...^(٢).

(١) الأنبياء ٣١: ٢٢.

(٢) (إِلَّا) أصل في باب الاستثناء و(غير) أصل في باب النعتية، إلا أن كل واحدة منهما قد تخرج عن سمتها الأصلي الذي وضعت عليه واستعملت فيه، فتأخذ من الأخرى حكمها الإعرابي ووظيفتها الدلالية، فتخرج (إِلَّا) عن أصلها في الاستثناء فتؤدي معنى (غير) ووظيفتها في النعتية، وتخرج (غير) عن أصل وضعها في أداء وظيفة النعتية لتؤدي وظيفة (إِلَّا) في الاستثناء.

الاستثناء من النفي وعكسه:

اتفق العلماء على أن (إلا) للإخراج، فتخرج بعض ما تناوله اللفظ المستثنى منه. واتفقوا على أن المستثنى مخرج من اللفظ العام السابق. كما اتفقوا



على أن كل شيء خرج من نقيض دخل في نقيضه.

فهذه أمور الثلاثة اتفق عليها العلماء، وبقي امر رابع وقع فيه الخلاف وهو أن المستثنى مخرج من الحكم، أو من المحكوم به . فإذا قال قائل: (قام القوم إلا زيدا، فهناك أمران: الأول: القيام، والثاني: الحكم).

فهل الاستثناء إخراج للمستثنى من المحكوم به، وهو القيام، فيدخل في نقيضه، وهو عدم القيام ؟ أم أنه إخراج للمستثنى من الحكم، فيدخل في نقيضه وهو عدم الحكم، فيكون غير محكوم عليه، وهو في هذه الحالة أعم من أن يكون قائما وأن لا يكون، إذ يمكن قيامه ويمكن عدمه ؟ الأكثر على أن الاستثناء إخراج للمستثنى من المحكوم به، وإدخال له في نقيضه.

ولذلك كان الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفياً عندهم .

والا لما أثبتنا الإيمان والتوحيد لمن قال: لا له إلا الله، لأن معناه في هذه الحالة نفي الإلهية عن غيره فقط، من دون إثباتها لله تعالى، إذ المستثنى أعم من أن يثبت له الحكم أولاً .

إلا أن الأمة مجمعة على إثبات التوحيد بهذا الاستثناء، فدل على ما قلناه من أن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات.

الاستثناءات المتعددة: الاستثناءات المتعددة في الجملة الواحدة، إما أن تكون متعاطفة، وإما أن لا تكون . فإن كانت متعاطفة، فإن الاستثناءات ترجع إلى الأول، وذلك كقول المقر: (علي عشرة إلا أربعة إلا ثلاثة وإلا اثنين) فإن الاستثناءات ترجع إلى الأول ويلزمه واحد فقط . وأما إذا لم تكن متعاطفة، فكل منها يرجع إلى ما يليه، شريطة أن لا يكون مستغرقاً له، لعدم صحة الاستثناء المستغرق، وذلك نحو قول المقر: (على عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة) فإنه يلزمه في هذه الحالة ستة فقط، لأن الثلاثة تخرج من الأربعة فيبقى واحد، يخرج من الخمسة، فيبقى أربعة، تخرج من العشرة،



لذا قال (قده): أما (الا الوصفية) فهي تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فان قلنا هناك (في مفهوم الوصف) أن للوصف مفهوما فهي كذلك، والا فلا. وقد رجحنا فيما سبق أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلاً: (في ذمتي عشرة دراهم الا درهم) بجعل (الا درهم) وصفا، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم (لأن الكلام موجب، فتمام العشرة المتصفة بأنها غير درهم واحد تثبت في ذمة المقر). ولا يصح أن تكون (الا) استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شئ آخر في ذمته لزيد.

وكذا في قوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ)^(١). (فر قليل: قليلاً): هاهنا



فيبقى ستة. فإن استغرق غير الأول ما يليه نحو قوله: (على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة) لغا استثناء كل منها لما يليه لأنه مستغرق له، ورجع الجميع إلى الأول، فيلزمه في هذه الحالة واحد فقط. هذا إذا لم يكن الثاني مستغرقاً للأول أيضاً، والا لغت جميع الاستثناءات، وذلك كقوله: (له على عشرة إلا عشرة إلا عشرة) .

مستثنى بـ(إلا)، والقاعدة أن المستثنى بـ(إلا) منصوب قولاً واحداً، إلا إذا سبقه نفي أو شبهه، فيجوز مع النصب إتباعه على البدلية، ولقد تحقق ذلك في الآية كما ترى، إذ سَبَقَ المستثنى هاهنا نفي: (ما فعلوه)، فجاز إذاً مع النصب، الرفعُ على البدلية من ضمير الفاعل وهو الواو من (فعلوه).

الثاني: أداة (إلا) الاستثنائية

استعمال إلا في الاستثناء^(١)، واليك نماذج فصيحة من استعمال المستثنى بـ (إلا): كما في قوله تعالى: (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدوٌ إلا المتقين)^(٢)، (المتقين): مستثنى بـ(إلا)، منصوب على القاعدة^(٣). وكقوله تعالى: (فشريوا منه إلا قليلاً منهم)^(٤) أي: شربوا من

(١) أقول: ان المستثنى يشبه المفعول إذا أتى به بعد استغناء الفعل بالفاعل، وبعد تمام الكلام، فتقول: جاءني القوم إلا زيداً، فجاءني القوم: كلام تام وهو فعل وفاعل فلو جاز أن تذكر (زيداً) بعد هذا الكلام بغير حرف الاستثناء ما كان إلا نصباً، لكن لا معنى لذلك إلا بتوسط شيء آخر فلما توسطت (إلا) حذت معنى الاستثناء ووصل الفعل إلى ما بعد إلا، فالمستثنى بعض المستثنى منهم ألا ترى أن زيداً من القوم فهو بعضهم فتقول على ذلك: ضربت القوم إلا زيداً ومررت بالقوم إلا زيداً.

(٢) الزخرف ٤٣/٦٧.

(٣) القاعدة في المستثنى بـ (إلا) هي ان كل مستثنى منصوب، غير أنه إذا سبقه نفي أو شبهه مثل النهي أو الاستفهام جاز مع النصب إتباعه على البدلية.

النهر، ف(قليلاً): مس تثني ب(إلاً)، منصوب على القاعدة. فالظاهر من لفظ (الا) الاستثنائية في كل ذلك تأثيرها في خروج حكم المستثنى عن حكم المستثنى منه، فلو قلنا: جاء القوم الا زيد هذه جملة استثنائية، ولها خصوصية، ومن هذه الخصوصية يستفاد حكم المستثنى من باب المفهوم .

والمراد من تلك الخصوصية هو «حصر المجيء في قوم غير زيد» فيفهم من حصر المجيء بالقوم عدم مجيء زيد، فعدم مجيئه ليس مصرحاً به في الكلام وإنما المصرح به هو مجيء القوم، نعم قيد القوم بغير زيد. وفسر البعض لفظة (إلا) بمعنى (استثنى) فاللفظ قائم مقام ذلك الفعل، فتكون الدلالة منطوقية لاستفادة حكم زيد من لفظة «إلا»، والمسقط لهذا القول هو ان مدلول حكم المستثنى والمستثنى منه هو الدلالة التضمنية وليس المطابقة^(٢).



(١) البقرة ٢/٢٤٩ .

(٢) اقول: ذكر صاحب الكفاية: ١: ٣٢٨، فصل بين كون حكم المستثنى لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه فالدلالة مفهومية، وبين كونه مستفاداً من لفظة «إلا» فمنطوقية، فقد قال في هذا الصدد: ثم إن الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية. نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد.



لذا قال (قده): وأما (الا الاستثنائية) فلا ينبغي الشك في



أقول: اختلف النحاة في العامل في الاسم المنصوب بعد إلا؛ وذكر في هذه المسألة ثمانية أقوال:

أ- إن الناصب لهذا الاسم هو (إلا) نفسها وحدها، وإلى هذا ذهب ابن مالك، ونسبه إلى سيبويه والمبرد.

ب- إن الناصب هو تمام الكلام، ومثل هذا انتصاب التمييز، نحو قولك: أعطيته عشرين درهماً.

ج- إن الناصب هو الفعل المتقدم على (إلا) لكن بوساطة (إلا) وينسب هذا القول إلى السيرافي، والفارسي، وابن الباذش، وضعف العلماء هذا الرأي؛ لأنه قد لا يكون في الكلام فعل أصلاً؛ كما في قولك: (القوم إخوتك إلا زيدا).

د- إن الناصب هو الفعل السابق بغير وساطة (إلا) وإلى هذا، ذهب ابن خروف، وضعفوه بمثل ما ضعفوا رأي الفارسي ومن معه.

هـ- إن الناصب فعل محذوف يقدر من معنى (إلا) مثل (أستثني)، وإلى هذا، ذهب الزجاج.

و- إن الناصب هو مخالفة ما بعد إلا لما قبلها، ويحكي هذا عن الكسائي.

ز- إن الاسم المنصوب يقع اسماً لـ (أن) -بتشديد النون- مؤكدة محذوفة وخبرها محذوف أيضاً؛ وتقدير الكلام في (قام القوم إلا زيدا): قام القوم إلا أن زيدا لم يقم، وقد حكى هذا القول عن الكسائي؛ وهو تكلف ظاهر.

ح- إن (إلا) مركبة من (إن) المؤكدة ولا العاطفة، ثم خففت (إن) بحذف أحد نونيهما، ثم أدغمت في (لا) فإذا انتصب ما بعدها، فذلك من أجل تغليب حكم (إن)، وإذا لم ينتصب فمن أجل تغليب حكم (لا) العاطفة؛ ونسب هذا القول إلى الفراء؛ وهو أشد تكلفاً من سابقه. انظر شرح التصريح: ١/ ٣٤٩.

دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لان (الا) موضوعة للاخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الاخراج باللزوم اليبين بالمعنى الاخص أن يكون المستثنى محكوما بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

ثالثا: (الا) أداة الحصر بعد النفي

إذا كان الكلام قبل (إلا) غير تام، وكان معتمداً على نفي أو شبهه، فهو حَصْرٌ أو قَصْرٌ، لا استثناء. فالتركيب التالية: (ما جاء إلا خالدٌ، وما رأيت إلا خالداً، وما مررت إلا بخالد) ليست تراكيب استثناء، (وإن كانت كتب الصناعة، تجعلها من تراكيب الاستثناء وتخلطها بها)، وإنما هي تراكيبُ (قَصْرٌ أو حَصْرٌ) عند البيانين. ومنها قوله تعالى (وما محمد إلا رسول) أي: محمد صلى الله عليه وآله رسول، مقصور على الرسالة، لا أن كلمة (رسول) مستثناة من (محمد) صلى الله عليه وآله. ويستدل على ذلك، أن المستثنى تختلف علامات اعرابه من جملة الى اخرى تبعا لموقعه فيها ف(خالد) في التركيب الأول فاعل، وفي الثاني مفعول به، وفي الثالث مجرور بالباء، ولا صلة لكل ذلك بالاستثناء. والغريب أن كتب الصناعة تجعل هذا الصنف من التراكيب فرعاً من

فروع الاستثناء، وتسميه: الاستثناء المضرغ^(١). هذا كله في الاستثناء، واما الحصر الواقع بعد النفي، فيرى المصنف تبعا لكثيرين انه ظاهر في الاستثناء.

(١) الاستثناء المضرغ، مما لا يصطلح عليه بالقصر، والتفريغ هو من جانب الإيجاب اي في الإيجاب وهو يدعو إلى الاستبعاد والوهم؛ فنحو: قام إلا زاهر، يفهم منه قيام جميع الناس إلا زاهرا - وهذا بعيدا ومحال - وليس هناك قرينة تدل على أن المراد جماعة مخصوصة. وخلاصة القول: أن الاستثناء المضرغ يقتضي أن يكون الكلام غير تام، وغير موجب معاً. مثل: قوله تعالى: {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ}. صلى الله عليه وآله. وجه الاستشهاد: تقدم على الاستثناء ما يخرج به عن الإيجاب وهو (ما) النافية، فيعرب (محمد) صلى الله عليه وآله مبتدأ، و(رسول) خبراً؛ لكون الاستثناء مفرغاً، حيث جاء الكلام غير إيجاب. ومثل: قوله تعالى: {وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِنَّا الْحَقُّ}. ووجه الاستشهاد: مجيء الاستثناء مفرغاً؛ لكون الكلام غير إيجاب؛ لِسَبْقِهِ بلا الناهية؛ و(تقولوا) يطلب مفعولاً صريحاً، فنصب ما بعد إلا على المفعولية؛ وتقدير المستثنى منه: ولا تقولوا على الله شيئاً إلا الحق. ومثل: قوله تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِنَّا بِالَّذِي هِيَ أَحْسَنُ}. ووجه الاستشهاد: مجيء الاستثناء مفرغاً؛ لكون الكلام غير إيجاب؛ لِسَبْقِهِ بلا الناهية. وما قبل (إلا) وهو (تجادلوا) يطلب مجروراً بالباء؛ فجر بها ما بعد إلا وهو (التي)؛ وتقدير المستثنى منه: ولا تجادلوا أهل الكتاب بشيء إلا بالتي هي أحسن.

أداة الحصر بعد النفي استثناء

ذهب الماتن الى ان أداة الاستثناء اذا جاءت بعد جملة منفية فهي ايضا تفيد الاستثناء.

اقول: لعله قصد من الاستثناء هو المضرغ الذي تسبقه أداة النفي ولا يكون منصوبا كما ذكرنا ذلك القسم الذي عده البعض من الاستثناء مجازا، فراجع ما اسطرناه لك في الحواشي السابقة. اما وجه الاستشهاد بالنبوي الشريف (لا صلاة الا بطهور)، فمرجع ذلك يعود الى تفسير (الا) كما ذهب اليه الحنفية.

الكلام في «إلا» الاستثنائية

١ . هل الاستثناء من النفي إثبات، والاستثناء من الإثبات نفي، أو لا هذا ولا ذاك اي مسكوت عنه على ما عند الحنفية ؟ .
 والتحقيق: ماذ يقصد بقولهم الاستثناء من النفي اثبات؟ وماذا يراد بعكسه؟ وما ذا يعني مسكوت عنه؟. اذا جاءنا استثناء من نفي مثل: (لا رجل الا زيد)، فكان من النفي استثناء زيد. فالسؤال: هو هل هذا الاستثناء من النفي في الجملة المتقدمة يثبت لنا ان زيدا رجل؟. مثال آخر: (لا شجاع الا علي عليه السلام)، فان هذا الكلام يدل على نفي الشجاعة عن الباقيين، لكن السؤال هو: هل اثبت لعلي عليه السلام الشجاعة او لم يثبتها له؟. فلم يخالف منهم من احد الا الحنفية ذهبوا الى عدم اثبات ذلك، وقالوا: نحن لم نثبتها له، ولم ننفيها عنه، كاننا سكتنا. وهو مقطوع البطلان، بدلالة فهم العرب واجماعهم

على ذلك.

والشاهد عليه هو فهم العرب من النبوي الشريف (قولوا لا اله الا الله تفلحوا)، لقولهم: اجعل الآلهة الها واحدا (لا اله) هذا نفي فاستثنى منه (الا الله)، فهل يكون اثباتا للالوهية لله عزوجل؟ فعلى قول الحنفية لا يكون اثباتا، لكنه خلاف لغة العرب، فان العرب فهموا من هذه اللفظة اثبات الالهية لله عزوجل، لذلك قالوا: اجعل الآلهة الها واحدا. اما الحنفية فقد استدلو على قولهم بعدد من الامثلة التي كان الاستثناء فيها منقطعا، مثل النبوي الشريف: (لا صلاة الا بطهور)، معللين انه لا يدل الاستثناء من النفي على الاثبات، فلا ثبوت للصلاة عند وجود الوضوء. وقد اجيب عن ذلك باجوبة: منها: بان هذا خارج محل النزاع، لان الخلاف في الاستثناء المتصل، باعتبار ان النبوي الشريف فيه اضمار يستفاد من دليل آخر فهو من باب حمل المطلق على المقيد، وتقدير الكلام فيه: لا صلاة الا بطهور ووجود بقية الشروط الاخرى فيها. ثم ان الحديث النبوي اخرجه مسلم (٢٢٤)، بصيغة اخرى مثل: (لا صلاة بغير طهور). فتأمل.

وايضا، استدلو بقوله صلى الله عليه وآله، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» إذ لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لزم كفاية الطهور أو الفاتحة في صدق الصلاة، وإن كانت فاقدة لباقي الشرائط والأجزاء، وهو كما ترى. واجيب عنه: بوجوه أحسنها أنه غفل عن كلمة «الباء» في المثالين، حيث إنها فيهما بمعنى (مع) ومفادهما حينئذٍ: إن من شرائط

صحّة الصلّاة فاتحة الكتاب والظهور، نعم لو قيل: (لا صلاة إلا فاتحة الكتاب) أو (لا صلاة إلا الظهر) من دون الباء كان لكلامه وجه. اما العكس، اعني الاستثناء من الاثبات نفى، مثل (جاء القوم الا زيدا)، فعند الاكثر ان هذا الكلام يدل على ان زيدا لم يات. وخالف بعض من الحنفية وقالوا: انما يدل على انك لا تعلم ما هي حال زيد هل جاء أو، لا ؟ والجواب: هو الجواب، حيث ان الحق ما تفهمه العرب الاعراب في لغتها. وقد استدل المصنف بالنبوي الشريف (لا صلاة الا بظهور) بناء على ما تفهمه العرب، والتحقيق انه ليس من الاستثناء حقيقة وانما هو من الاستثناء المضغ بدلالة اعراب (ظهور) مجرورة بالباء، ولا يصح الحقيقي الا بالنصب. وهو كما تقدم، من انه منقطع وانما الكلام في المتصل . نعم، الا اللهم ان يكون قصده قدس سره بقوله الآتي (من نوع الاستثناء) هو خصوص الحصر، وذلك اذا كان الكلام قبل (إلا) غير تام المعنى، ويعتمد على نفى أو نهى أو استفهام، او ليس في العبارة مستثنى منه، فلا يكون التركيب استثناءً، بل حصراً، ويكون حكم الكلمة بعد (إلا) من حيث الإعراب تابعاً للسياق. وهو كما ترى، فتأمل.

لذا قال (قده): وأما (أداة الحصر بعد النفي) نحو (لا صلاة إلا بظهور)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

(فرع) - لو شككنا في مورد (إلا)

لو شككنا في مورد أن كلمة (إلا) (للاستثناء) أو وصفية، فما هو

الاصل عند الشك في (الا) ؟ لو قال شخص (ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم)، فهنا وقعت (الا) محل تساؤل وشك، فهل هي الاستثنائية باعتبار الاصل في (الا) الاستثناء، فيثبت للدائن على المقر درهم او انها الوصفية النعتية فلا يثبت له شيء من الدراهم، فيحتمل فيها الوجهان، فان قلنا بانها استثنائية فيثبت الحكم الا ما استثنى، وان قلنا بالوصفية فلا يثبت شيء.

لذا قال (قده): (فرع) - لو شكنا في مورد أن كلمة (الا) (للاستثناء) أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: (ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم)، إذ يجوز في المثال أن تكون (الا) وصفية، ويجوز أن تكون استثنائية - فان الاصل في كلمة (الا) أن تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد.

أما لو كانت وصفية فانه لا يثبت في ذمته شيء، لانه يكون قد نفي العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم.

ثانيا - (انما)

قوله تعالى: {إنما يأمركم بالسوء والفضحاء} ؛ {إنما} أداة حصر؛ و«الحصر» إثبات الحكم في المذكور، ونفيه عما سواه، كما لو قلت: «إنما القائم زيد»، أثبت القيام لزيد، ونفيته عن سواه؛ يعني ما

يأمركم إلا بالسوء والفحشاء.. إلخ. فعملها عمل (الا) الاستثنائية.

لذا قال (قده): ثانياً - (انما): وهي أداة حصر مثل كلمة (إلا)، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح.

ثالثاً - (بل)

١- حرف عطف إذا دخلت على المفرد (أي ما ليس جملة):

١: فإذا سبقها كلام مثبت أو أمر كانت للعدول عنه إلى شيء آخر، نحو: (قال زيد نثراً، بل شعراً)، (جاء سعيد، بل خالد)، (قل شعراً، بل نثراً)، (اشرب ماءً، بل حليباً).

٢- وإذا سبقها نفي أو نهي كانت للاستدراك بمعنى (لكن): تُقرّر ما قبلها وتثبت خلافه لما بعدها، نحو: (ما زرعتم قمحاً، بل قطناً)، (ما زهير خطيب بل شاعر). (لا نَزورُ العدو، بل الصديق)، (لا تُصاحب جاهلاً، بل عالماً)، (لا تُصادق الأحمق، بل العاقل).

٣- وإذا كان الكلام قبلها منفياً بـ (ليس) أو (ما) الحجازية العاملة عمل (ليس)، وجب رفع ما بعدها، نحو: (ليس خالد شاعراً، بل كاتباً)، كاتب: خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هو). (ما سعيد كسولاً، بل مجتهداً). (ما هذا بشراً، بل ملاك).

ب - حرف ابتداء، إذا دخلت على الجملة (لا المفرد):

١- فتفيد حيناً إبطال المعنى الذي قبلها والرد عليه بما بعدها،

نحو: (ام يقولون به جنة، بل جاءهم بالحق)^(١). (قيل: زيد شجاع، بل هو جبان)، فتكون هنا (للإضراب الإبطالي).

وقوله تعالى: (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون)^(٢). وقوله تعالى: (ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات، بل أحياء ولكن لا تشعرون)^(٣). وقوله تعالى: (لا تحسبوه شراً لكم، بل هو خير لكم)^(٤).

قال عمرو بن شاس:

لسنا نموت على مضاجعنا

بالليل، بل أدواؤنا القتل

٢- وتفيد حيناً الانتقال من معنى إلى معنى آخر، فلا يُنْقَضُ الأول ولا يُبْطَل، نحو قوله تعالى: (قد أفلح من تَزَكَّى وذكر اسمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بل تَوَثَّرُونَ الحياة الدنيا)^(٥)، فتكون هنا (للإضراب الانتقالي). وقد تَزَادَ (لا) قبل (بل) للتوكيد، نحو: (خالد متعلم، لا بل عالم). بل: حرف عطف. (ما ودَّعتُ زهيراً يومَ سفره، لا بل ودَّعتُ الأنسَ والطمانينة). بل: حرف ابتداء. وقد تَزَادَ (الواو) بعد (بل) فتفيد هذه

(١) المؤمنون ٧٠.

(٢) آل عمران ١٦٩.

(٣) البقرة ١٥٤.

(٤) النور ١١.

(٥) الأعلى ١٤-١٦.

الأداة الجديدة (بل و) الاستدراك مع الإضافة. وقد استعملها الأقدمون منذ القرن الثاني الهجري، وتتابع استعمالها في كل القرون اللاحقة حتى أيامنا هذه. فهي- خلافاً لما جاء في المعجم الوسيط- ليست من كلام المُحدَثين، جاء في ديوان أبي نُوَاس (توفي سنة ١٩٥ هـ تقريباً) :

ما حُجّتي فيما أتيت وما
قولي لربي، بل وما عذري ؟

واستعملها ابن الرومي، وابن سينا، وابن رشد، والآمدي، وابن خلدون، وابن الجزري، وكثير غيرهم. تجيء (كلاً) قبل (بل) فتفيد الردع والزجر الموجه إلى ما قبلها، مثل قوله تعالى: (بل يُريد كلُّ امرئٍ منهم أن يُؤتَى صُحُفاً مُنشَرةً * كلاً بل لا يخافون الآخرة)^(١). ردعُ لهم عما أرادوه.

لذا قال (قده): ثالثاً - (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 أيضاً حينئذ على الحصر. (الثالث) - للدلالة على الردع وإيصال ما ثبت أولاً، نحو (أم

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

رابعا - وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر

لقد ذكر النحاة في باب تقديم اللفظ على عامله: كتقديم المفعول به على فعله وتقديم الحال على فعله وتقديم الظرف والجار والمجرور على فعلهما وتقديم الخبر على المبتدأ ونحو ذلك. وهذا التقديم في الغالب يفيد الاختصاص والحصر فقولك (اطعمت زيدا) يفيد أنك اطعمت زيدا ولا يفيد أنك خصصت زيدا بالاطعام بل يجوز أنك اطعمت غيره أو لم تطعم أحداً معه.

فإذا قلت: زيدا اطعمت أفاد ذلك أنك خصصت زيدا بالاطعام وأنت لم تطعم أحداً آخر. ومثل هذا التقديم في القرآن كثير: منه قوله تعالى (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) ^(١)، فقد قدم المفعول به إياك على فعل العبادة وعلى فعل الاستعانة دون فعل الهداية فلم يقل (إيانا اهد) كما قال في الأولين، وسبب ذلك أن العبادة والاستعانة مختصتان بالله تعالى فلا يعبد أحد غيره ولا يستعان به.

وهذا نظير قوله تعالى: (بَلِ اللّٰهُ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ) ^(١) .

وقوله تعالى: (وَاشْكُرُوا لِلّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) ^(٢) فقدم المفعول

به على فعل العبادة في الموضوعين وذلك لأن العبادة مختصة بالله تعالى. ومثل التقديم على فعل الاستعانة قوله تعالى: (وَعَلَى اللّٰهِ

فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ) ^(٣). وقوله تعالى: (على الله توكلنا ربنا) ^(٤)، وقوله

تعالى: (عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ) ^(٥)، فقدم الجار والمجرور للدلالة على

الاختصاص والحصر وذلك لأن التوكل لا يكون إلا على الله وحده

والإنابة ليست إلا إليه وحده ولم يقدم مفعول الهداية على فعله قلم

يقول: (إيانا اهد) كما قال إياك نعبد، وذلك لأن طلب الهداية لا يصح

فيه الاختصاص إذ لا يصح أن تقول: اللهم اهدني وحدي ولا تهد أحداً

غيري أو خُصني بالهداية من دون الناس.

وهو كقول: اللهم ارزقني واشفني وعافني. فأنت تسأل لنفسك

ذلك ولم تسأله أن يخصك وحدك بالرزق والشفاء والعافية فلا يرزق

أحداً غيرك ولا يشفيه ولا يعافيه.

(١) الزمر: ٦٦.

(٢) البقرة: ١٧٢.

(٣) إبراهيم: ١٢.

(٤) الأعراف.

(٥) هود: ١٨٨.

ومن هذا النوع من التقديم قوله تعالى: {قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} ^(١) . فقدم الفعل (آمنا) على الجار والمجرور (به)، وآخر توكلنا عن الجار والمجرور (عليه) وذلك أن الإيمان لما لم يكن منحصرًا في الإيمان بالله بل لابد معه من رسله وملائكته وكتبه واليوم الآخر وغيره مما يتوقف صحة الإيمان عليه، بخلاف التوكل فإنه لا يجوز إلا على الله وحده لتفرده بالقدرة والعلم القديمين الباقيين، قدم الجار والمجرور فيه ليؤذن باختصاص التوكل من العبد على الله دون غيره لأن غيره لا يملك ضراً ولا نفعاً فيتوكل عليه.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ) ^(٢)، لأن المعنى هو أن الله تعالى مختص بصيرورة الأمور إليه دون غيره. ونحو قوله تعالى (إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ، الغاشية) . فإن الإياب لا يكون إلا إلى الله وهو نظير قوله تعالى (إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبٌ) ^(٣) . وقوله تعالى (إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ) ^(٤) فالمساق إلى الله وحده لا إلى ذات أخرى، وهذا ليس من التقديم من أجل مراعاة المشاكلة لرؤوس

(١) الملك: ٢٩.

(٢) الشورى: ٥٣.

(٣) الرعد: ٣٦.

(٤) القيامة: ٣٨.

الآي كما ذهب بعضهم . بل هو لقصد الاختصاص نظير قوله تعالى (إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا) ^(١) وقوله (وَالِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ) ^(٢) . وقوله تعالى (وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ) ^(٣) وغير ذلك من الآيات. ومن هذا الباب قوله تعالى (إِلَيْهِ يَرْدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ) ^(٤) فعلم الساعة مختص بالله وحده لا يعلمه أحد غيره، ونحوه قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) ^(٥) فقدم الظرف الذي هو الخبر على المبتدأ وهو نظير الآية السابقة. ونحوه قوله تعالى: (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ) ^(٦) فقدم الظرف الذي هو الخبر على المبتدأ (مفاتيح الغيب) وذلك لاختصاصه سبحانه بعلم الغيب، ألا ترى كيف أكد ذلك الاختصاص بأسلوب آخر هو أسلوب القصر فقال: لا يعلمها إلا هو؟. فإذا استفيد الاختصاص بمعنى الحصر من الخطاب لا ينبغي الشك حينها في ظهور ذلك الخطاب أو الدليل في المفهوم، لأن المفهوم لازم للحصر لزوما بينا بالمعنى الاخص كما تقدم.

(١) يونس: ٤.

(٢) هود: ١٢٣.

(٣) الأنبياء: ٩٣.

(٤) فصلت: ٤٧.

(٥) لقمان: ٣٤.

(٦) الأنعام: ٥٩.

لذا قال (قده): رابعا - وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر: مثل تقدم المفعول نحو (اياك نعبد. واياك نستعين)، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد)، و (أن القول ما قالت حذام).

ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة. فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم، لانه لازم للحصر لزوما بيينا. وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر. وعلى كل حال، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم باللازمة البينة.

الخامس - مفهوم العدد

ماذا يقصد يقصد من مفهوم العدد؟

وهو ان يكون هناك عدد مذكور علق به الحكم، فيدلنا ذلك على ان ما تجاوز ذلك العدد لا يأخذ حكمه. ويستشهد بقوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)^(١)، هذا فيه مشروعية هؤلاء مائة جلدة، فيستفاد منه وبواسطة مفهوم المخالفة انه لا يشترع

ان يجلدا باكثر من هذا العدد، هذا هو مفهوم مخالفة، لكن هل يجوز الاقتصار على قدر هذا العدد؟ تقول يجوز بدلالة المنطوق، وليس بدلالة المفهوم، المفهوم يدل على عدم مشروعية الزيادة فقط، اما الاقتصار بمعنى الحصر بهذا العدد (المئة) لكل منهما فهو مصرح به في منطوق الحكم وليس مستفاد منه بالدلالة التضمنية اي الانتفاء عند الانتفاء حتى يكون مفهوم العدد ظاهر في المفهوم.

وبتعبير آخر: ان الجملة المتصدية لبيان ثبوت حكم لعدد معين لا دلالة لها على انتفاء طبيعي الحكم عن عدد آخر فهي ساكتة عن حكم الأعداد الاخرى، ومن هنا يمكن أن يثبت مثل الحكم لأعداد اخرى.

لذا قال (قده): الخامس- مفهوم العدد: لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فإذا قيل: (صم ثلاثة أيام من كل شهر) فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الايام. فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر. نعم لو كان الحكم للوجوب- مثلاً- وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى- فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس

العدد مفهوم. فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس - مفهوم اللقب

الجملة اللقبية هي التي يكون فيها موضوع الحكم أو متعلقه اسما - سواء كان مشتقا أم جامدا - يعني جامدا غير موصوف بوصف، كما لو قيل (اطعم فقيرا)، أو يكون وصفا غير معتمد على موصوف مذکور، كما في (السارق والسارقة) في قوله تعالى: (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما). والبحث عن ثبوت المفهوم للجملة اللقبية معناه البحث عن أن طبيعى الحكم الثابت للقب هل ينتفى بانتفاء اللقب أو لا ؟

انه لا ريب في عدم ظهور الجملة اللقبية في المفهوم، اي لا يمكن القول غير السارق او غير السارقة لا تقطعوا ايديهما وهو واضح البطلان، إذ أن ثبوت الحكم لموضوع لا يعني عدم ثبوت مثله لموضوع آخر حتى يكون انتفاء الموضوع مقتضيا لانتفاء طبيعى الحكم .

نعم انتفاء الموضوع يقتضي انتفاء شخص الحكم الثابت له اي اذا لم يكن هذا الموصوف بالسرقة بسارق لا يثبت له حكم السارق وهذا الانتفاء لشخص الحكم لا لطبيعى الحكم وأن هذا غير المفهوم، إذ قلنا أن معنى المفهوم يقتضي انتفاء طبيعى الحكم ونوعه لا انتفاء شخص الحكم الناشئ عن تبعية الأحكام لموضوعاتها وجودا وانتفاء .

لذا قال (قده): السادس- مفهوم اللقب: المقصود باللقب: كل

اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم كالفقير في قولهم: أطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما). ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. ويعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن أن يكون له ظهور في الانحصار. نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلا. وقد قيل: أن مفهوم اللقب أضعف المفهومات.

خاتمة

في دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة

دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة

التمهيد :

ان الخاتمة لمبحث المفاهيم من ابحاث الالفاظ جعلها الماتن في الدلالات الثلاث التي يعبر عنها جميعا بدلالة السياقية التي تستفاد من سياق الجمل في النص الواحد. ومن تلك الدلالات الثلاث دلالة الاقتضاء وهي: كل معنى استظهر من الكلام بواسطة ما تقتضيه المناسبات العقلية أو العقلانية أو الشرعية أو العرفية أو اللغوية فيكون مدلولاً لدلالة الاقتضاء. اما لو قطع النظر عن هذه المناسبات لا يقتضي الظهور في ذلك المعنى. اما لو قال المولى لمن أفطر في نهار شهر رمضان «كفر» فإن العرف يستظهر من ذلك إرادة المولى للكشف عن سببية الإفطار للتكفير. وتلك هي دلالة التنبيه التي تطلق على دلالة كل لفظ سيق لغرض التعبير به عن معنى ملازم عرفاً للمعنى

المدلول عليه باللفظ، فالمعنى الملازم عرفاً لمعنى اللفظ هو مدلول دلالة التنبيه وأما اللفظ المسوق لهذا الغرض فهو الدال، فدلالة التنبيه هي الانتقال باللفظ الى المعنى الملازم عرفاً لمدلول اللفظ. وتسمى بكلماتهم ايضاً بدلالة الإيماء.

أما دلالة الإشارة فهي الانتقال من مدلول اللفظ الى لازمه على أن لا يكون هذا اللازم من الوضوح بحيث يمكن استظهار إرادة المتكلم له، وبهذا تمتاز دلالة الإشارة عن دلالة الإيماء، حيث قلنا أن دلالة الإيماء لا تكون إلا في حالة تكون معها الملازمة عرفية بحيث يستظهر معها إرادة المتكلم للمعنى اللازم ومثال ذلك: استفادة إيجاب المقدمة من إيجاب ذیها، إذ من الواضح أن إيجاب ذي المقدمة لا يوجب استظهار إرادة المولى لإيجاب المقدمة بنحو الوجوب الشرعي، إذ من الممكن جداً عدم جعل المولى للوجوب الشرعي للمقدمة واستغناؤه عن ذلك بالوجوب العقلي.

وكما هو واضح تستظهر هذه الدلالات الثلاثة من الوحدة السياقية معتمدة في ذلك على وحدة النص والموقف كما هو مفصل في الحاشية الآتية، وسنعرض لكل من هذه الدلالات الثلاثة بالتفصيل. والبحث يقسمه الماتن الى قسمين يبحث في الاول منهما في مواقع الدلالات الثلاثة، وهي أن الحكم قد يكون مصرحاً فيه في منطوق الدليل الذي هو: ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، سواء كان المدلول من المفاهيم الافرادية كذات زيد المدلول عليها بلفظ زيد أم كان

المدلول من المفاهيم التركيبية كانتساب القيام لزيد المدلول عليه بلفظ (زيد قائم). وقد يكون مفتهما بواسطة مفهوم الموافقة او المخالفة ووافيناك تعريفهما حيث قلنا فيما سبق ان مفهوم الموافقة هو: المدلول الالتزامي المقتضي لثبوت نفس الحكم في المدلول المطابقي لموضوع آخر غير مذكور في الدليل. ومثاله قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ) فإنه مع استظهار حرمة التأفف والتضجر من الوالدين يفهم العرف ثبوت الحرمة لموضوع آخر - أو قل لمتعلق آخر - كالشتم وكالضرب، وذلك بالأولوية القطعية، وواضح أنه لا نحتاج لإثبات ذلك الى مقدمة خارجية بل أنه بمجرد استظهار الحكم من الآية الشريفة يفهم العرف أن هذا الحكم ثابت لموضوع آخر هو شتم وضرب الأبوين.

كما ان مفهوم المخالفة هو: وهو المفهوم المنتج لانتفاء طبيعي الحكم المَجْعول لموضوعه عند انتفاء قيده، ومن الطبيعي يكون هذا الانتفاء ينشأ عن اشتمال الجملة بطبيعتها الخاصة على لازم بين بالمعنى الأخص هذا اللازم هو الذي يقتضي انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء قيده. وقد تقدم فراجع. الا انه تبقى هناك من المدلولات على ارادة الأمر والمشرع غير داخله تحت اي من المنطوق او المفهوم وتلك هي الدلالة السياقية التي هي عنوان عام يقع تحته الدلالات الثلاثة آنفة الذكر.

اما الجهة الثانية التي يبحث فيها الماتن هي حجية تلك الدلالات الثلاثة الثابتة للأولين منهما بلا شك ولا ريب، اما دلالة

الاشارة فلا وتسميتها بالدلالة مسامحة، وسياتي ان شاء الله تعالى تمام الكلام في ذلك. واليك اولا الكلام مفصلا في موقع الدلالات الثلاث.

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

الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث

مواقع الدلالات الثلاث: اعلم انه إذا دلت الوحدة الكلامية بحرفيتها على المعنى المقصود فإن الأصوليين يطلقون عليها مصطلح المنطوق الصريح، أما إذا كان التوصل إلى المعاني المقصودة يتم من خلال ما تتضمنه الألفاظ المباشرة من معانٍ أخرى فذلك المنطوق غير الصريح غير لديهم. وفيما يلي تفصيل ذلك.

أولاً: دلالة المنطوق الصريح: حدد المتكلمون من الأصوليين دلالة المنطوق الصريح بأنه: ما وضع اللفظ له، فيدل عليه بالمطابقة والتضمن. ودلالة المنطوق الصريح تشمل لديهم الطلب من أمر ونهي واستفهام والخبر مثبتاً كان أو منفيّاً، والإنشاء من نداء وتمني وقسم

ومدح وذم . فالمتلقي عندما ينظر في قوله تعالى: (وإن خفتم ألا تُقسطوا في الأيتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) . فيستدل بمنطوقها الصريح على المقصود الأصلي وهو إباحة الزواج بأكثر من واحدة بشرط إقامة العدل وألا يتجاوز العدد أربع نسوة، مع النهي عن إيقاع الظلم به، ووجوب الاقتصار على واحدة إذا خيف عدم العدل مع التعدد. والمقصود الأصلي دلّ عليه بالوحدات الكلامية المكونة للنص، فالزواج بأكثر من واحدة دل عليه بالوحدة الكلامية (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ)^(١).

ووجوب الاقتصار على واحدة عند عدم العدل دل عليه بالوحدة الكلامية (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً). وبذلك فإن المنطوق الصريح يقصد به دلالة الوحدة الكلامية على ما يقال فعلاً، والاستدلال على المعنى المقصود لا يختلف به اثنان عند السماع. فالحقيقة لا تختلف باختلاف الأشخاص، وفي ذلك قالوا: هي التي تشترك فيها جميع الألسنة واليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى.

لذا قال (قده): الجهة الأولى - مواقع الدلالات الثلاث: قد تقدم أن (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بينا بالمعنى الإخص. ويقابله (المنطوق) الذي هو مدلول ذات اللفظ

بالدلالة المطابقة. ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية^(١) على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكورا في المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم اليين بالمعنى الاخص. فان هذه كلها لا تسمى مفهوما ولا منطوقا، إذن ماذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات؟ نقول: الانسب أن نسمي مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - (الدلالة السياقية)، كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الاساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية. والمقصود بها - على هذا - أن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدّر^(٢).

(١) المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطق باعتبار رجوع الدلالة التضمنية إلى الالتزامية لأنها لا تتم إلا حيث يكون معنى الجزء لازما لكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

١: بحث موجز في الدلالة السياقية

تتركز أهمية سياق الحال أو المقام في الدرس الدلالي في فوائد منها: الوقوف على المعنى، وتحديد دلالة الكلمات، وإفادة التخصيص، ودفع توهم الحصر، ورد المفهوم الخاطئ.. وغيرها. إن (نظرية السياق) إذا طبقت بحكمة -



تمثل حجر الأساس في علم المعنى. وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن. فقد قدمت لنا على صعيد الأدب وسائل فنية حديثة لتحديد معاني الكلمات، فكل كلماتنا تقريباً تحتاج على الأقل إلى بعض الإيضاح المستمد من السياق الحقيقي، سواء أكان هذا السياق لفظياً أم غير لفظي.

فالحقائق الإضافية المستمدة من السياق تحدد الصور الأسلوبية للكلمة، كما تعد ضرورة في تفسير المشترك اللفظي. بل الظاهر من كلمات علماء اللغة إن السياق ينبغي أن يشمل - لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب - بل والقطعة كلها والكتاب كله، وهو ما يطلق عليه: سياق النص. وقد انصب اهتمام البلاغيين في دراستهم للسياق على فكرة (مقتضى الحال) والعلاقة بين المقال والمقام.

فأما مصطلح (مقتضى الحال) فقد اهتم به علماء (علم المعاني)، و(الحال) في اصطلاحهم يعدل (مقتضى الحال). والحال في اصطلاح أهل المعاني هي الأمر الداعي إلى المتكلم على وجه مخصوص - أي الداعي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال، مثلاً كون المخاطب منكراً للحكم حال يقتضى تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها.. وعلى هذا النحو قولهم (علم المعاني) علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال - أي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال، وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر إلى غير ذلك معللةً بالأحوال.

فمن الواضح أن أهل علم المعاني اهتموا بأحوال المتكلم والمستمع، والتعريف يقتضى أن يكون المتكلم على علم بأحوال السامع قبل أن يتكلم؛ حتى يأتي بالكلام على صفة مخصوصة تتطابق مع حال المستمع.





وإذا ما نظرنا إلى (المقال) على أنه يمثل السياق اللغوي، فإننا نجد أن البلاغيين قد أولوه عناية كبيرة. وليس أدلّ على ذلك من ربط العلامة عبد القاهر الجرجاني فصاحة الكلمة بسياقها اللغوي والتركيب الذي قيلت فيه، حيث يقول: وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفضة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكننا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقا معناها بمعنى ما يليها. فإذا قلنا في لفظة (اشتعل) من قوله تعالى: (واشتعل الرأس شيئا): إنها في أعلى المراتبة من الفصاحة، لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولا بها الرأس معرّفا بالألف واللام ومقرونا إليها الشيب منكرًا منصوبا.

ويقول العلامة عبد القاهر الجرجاني في موضع آخر: فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلّق له بصريح اللفظ.

كما ردّ ادعاء من قال: إنّه لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج الحروف.

وإذا ما نظرنا إلى المقام على أنه يمثل سياق الموقف وجدنا ذلك أيضاً واضحاً عند البلاغيين، فهذا عبد القاهر الجرجاني يربط الكلام بمقام استعماله، ومراعاة مقتضى حاله وهو لب دراسة المعنى اللغوي عنده، ومنبثق من نظريته للنظم، وثار على اللغويين العرب؛ لأنهم لم يستفيدوا من مبدأ جيد وضعه سيبويه، مؤداه ربط الكلام بمقام استعماله، بل وقع في ظنهم أن كل تقديم أو تأخير أو حذف.. إنما هو للعناية والاهتمام كما قال صاحب كتاب الكتاب (سيبويه).





وأورد قول النحويين: إنَّ معنى ذلك أنه قد تكون أغراض الناس في فعلٍ ما أن يقع بإنسان بعينه ولا يبالون مَنْ أوقعه، كمثل ما يعلم من حالهم في حال الخارجي يخرج فيعيثُ ويُفسدُ ويكثر في الأذى أنهم يريدون قتله ولا يبالون مَنْ كان القتل منه، ولا يعينهم منه شيء، فإذا قُتل وأراد مريدُ الإخبار بذلك فإنه يقدم ذكر الخارجي فيقول: قَتَلَ الخارجي زيدٌ. ولا يقول: قَتَلَ زيدٌ الخارجي؛ لأنه يعلم.. من حالهم أن الذي هم متوقعون له و متطلعون إليه متى يكون وقوع القتل بالخارجي المفسد وأنهم قد كفوا شره وتخلصوا منه. ثم قالوا - أي النحاة: فإن كان رجلٌ ليس له بأس ولا يُقدَّر فيه أنه يَقْتُلُ رجلاً وأراد المخبر أن يخبر بذلك فإنه يقدم ذكر القاتل، فيقول: قَتَلَ زيدٌ رجلاً، ذاك لأن الذي يعنيه ويعنى الناس من شأن هذا القتل طرافته وموضع الندرة فيه ويُعدُّه كان من الظن.

ثم علّق على ذلك بقوله: وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفى أن يقال إنه قُدِّم للعناية ولأن ذكره أهم، من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية وبم كان أهم.

وهكذا يدعو عبد القاهر إلى عدم تطبيق قاعدة واحدة على كل الحالات، بل لابد من النظر في حال المتكلمين والمستمعين، ومعرفة أسباب العناية وبواعثها.

كما أشار في موضع آخر إلى أن الفاعل قد يكون له مفعول مقصودٌ قصدهُ معلوم إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه و نوع منه أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعولٌ مخصوص قد علِم مكانه إما لجري ذكر أو دليل حالٍ إلا أنك تُنسيه نفسك وتخفيه.

ومن النماذج التي تؤكد اهتمام عبد القاهر بشقّي السياق في دراسته للتركيب وما يعتورها من حذف، قوله: ومما يجب ضبطه هنا أيضاً: أن الكلام إذا



امتنع حمله على ظاهره حتى يدعو إلى تقدير حذف، أو إسقاط مذكور، كان على وجهين:

أحدهما: أن يكون امتناع تركه على ظاهره، لأمر يرجع إلى غرض المتكلم، ومثاله الآيتان المتقدم تلاوتهما ...

والوجه الثاني: أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره، ولزوم الحكم بحذف أو زيادة، من أجل الكلام نفسه، لا من حيث غرض المتكلم به، وذلك مثل أن يكون المحذوف أحد جزئي الجملة. وهكذا يربط الجرجاني جميع القرائن النحوية - من تضام أو رتبة أو مطابقة- بمراعاة السياق اللغوي وسياق المقام، وما يتصل بالموقف من ظروف، وبكل ما له علاقة بحال المتكلمين وموضوع الكلام والمخاطبين وما يتصل بمشاعرهم على نحو ما مرّ في مثال الخارجي.

وإذا كان مصطلح مقتضى الحال يقترب إلى حد كبير من مصطلح سياق الحال في الدرس اللغوي الحديث ويشترك معه في أهم خاصية، وهي الاهتمام بالجانب الاجتماعي للغة، فإن مصطلح مقتضى الحال - بالتعريف السابق الذي ذكر - أضيق دلالة من مصطلح سياق الحال إذ لا بد أن يسبق المقام أو مقتضى الحال المقال؛ لأن الكلام يصاغ بمقتضاه، وهذا يختلف عن مفهوم (سياق الموقف) حيث يستعان بعناصره في فهم الكلام بعد إنتاجه وهذا المقال جزء من هذا السياق وليس منفصلاً عنه.

السياق عند الأصوليين

اعتمد علماء علوم القرآن والمفسرون في دراسة النص القرآني وفهم دلالته على جانبي السياق: اللغوي الكلي أو ما يسمى بسياق النص وسياق الموقف. إذ نظروا إلى الآية القرآنية أو مجموعة الآيات على أنها جزء من نص متكامل هو القرآن، ومعنى ذلك أنهم لا يعتمدون على السياق اللغوي





الجزئي المتمثل في الآية الواحدة أو مجموعة الآيات المعزولة عن سياقها الكلي. واهتموا بعنصر آخر مكمل للسياق اللغوي في النص القرآني وهو القراءات القرآنية، كما أفردوا المؤلفات لعلم الوقف والابتداء وكيفية الوصل والفصل وما يترتب على ذلك من دلالات، وهى من عناصر السياق اللغوي. ويتمثل سياق الموقف عندهم فيما عُرِفَ بأسباب النزول، فقد اعتنوا بمعرفة أسباب النزول لآيات النص القرآني؛ لأنها تعينهم على فهم معانيه. وأما علماء أصول الفقه فقد اعتمدوا على فكرة السياق في بيان المعنى في النصوص الشرعية، إذ يعد اللجوء إلى قرائن السياق من وسائلهم لتحديد المعنى وقد وعوا تماماً أن ثمة نوعين من القرائن السياقية، الأولى هي القرائن اللفظية، والثانية هي القرائن المقامية، وفهموا الأثر الذي تقوم به هذه القرائن في تحديد دلالة النص.

ومن عناصر السياق اللغوي التي اعتمد عليها الأصوليون في رصد الدلالات المختلفة للأمر والنهى ما يسمى بالنبر والتنغيم في الدراسات اللغوية الحديثة. (والنبر: يعنى الضغط على مقطع معين من مقاطع الكلمة، فيعطى لهذا المقطع المنبور قدراً من التميز أو الوضوح السمعي، والذي يحمل بدوره قيمة دلالية كالانفعال أو الاهتمام أو التأكيد ... إلخ. أما التنغيم: فهو نوع من التلوين الصوتي الذي يكسوه المتحدث نطقه للكلمات أو الجمل أو العبارات، فتبدو هابطة النغمة أو عالية أو متوسطة أو طويلة أو قصيرة أو لينة أو خشنة أو رقيقة أو مفخمة ... إلخ، الأمر الذي يؤثر تأثيراً مباشراً على معنى الوحدة المصحوبة بنغمة. وأما الوقف: فهو قطع الصوت آخر الكلمة زمنياً ما، أو هو: قطع الكلمة عما بعدها، وهو من الظواهر الصوتية ذات الشأن في توجيه المعنى على مستوى التركيب).

يقول أبو حامد الغزالي عند حديثه عن دلالة الأمر: إذا قيل أمرنا بكذا، حَسُنْ





أن يستفهم فيقال: أمر إيجاب أو أمر استحباب وندب، ولو قال: رأيت اسداً، لم يحسن أن يقال: أردت سبعاً أو شجاعاً؛ لأنه موضوع للسبع، ويصرف إلى الشجاع بقريضة (المستصطفى من علم الأصول ١/٢٩٩).

ويتعرض - عند حديثه عن الإجمال - إلى دلالة اللفظ، فيقول: ﴿أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والعضو الباصر والميزان، وقد يصلح لمتضادين كالقرء للطهر والحيض، والناهل للعطشان والريان، وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس، وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض، والرجل لزيد وعمرو.

وأما عن أهمية الوقف والابتداء فقد أشار إلى أن إفادة الإجمالي قد يكون بحسب الوقف والابتداء، فإن الوقف على السماوات في قوله تعالى: وهو الله في السماوات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم له معنى يخالف الوقف على الأرض والابتداء بقوله: يعلم سركم وجهركم . (المستصطفى من علم الأصول ١/٣٦٢)

فقد أولى سيبويه (ت ١٨٠ هـ) كلا من (السياق اللغوي) و(سياق الحال) اهتماماً كبيراً وسأعمد فيما يلي إلى بيان بعض عناصر السياق اللغوي و(سياق الحال) عنده، مع بيان أثر هذين السياقين في مباني التراكيب، من حيث الذكر والحذف، أو التقديم والتأخير، أو التوجيه النحوي والحكم بصحة التركيب أو إحالته.

يتضح ذلك من استعانته بالسياق اللغوي بكثرة في بيان أحد العناصر المحذوفة في التركيب، فمن ذلك الاستغناء عن تكرار (كل) في قول الشاعر: أكلُ امرئٍ تحسبين امرأً ونارِ تَوَقَّدُ بالليل نارا [المتقارب]
بجر (نار) والتقدير (وكل نار) وذلك: لذكرك إياه في أول الكلام، ولقلة التباسه على المخاطب (الكتاب ١/٦٦، وانظر ١/٢٣٢).





فقد اعتمد على عنصر لغوي ذكر في جملة سابقة للدلالة على العنصر المحذوف في الجملة الثانية، وجعل ذكر العنصر الأول سببا في عدم التباس المعنى على المخاطب.

ومن ذلك قوله عز وجل: (بل ملة إبراهيم حنيفا) (البقرة ١٣٥)، أي: بل نتبع ملة إبراهيم حنيفا، كأن قيل لهم: اتبعوا، حين قيل لهم: (كونوا هوداً أو نصارى) .

ومما ينصب أيضا على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، قول العرب: حَدَّثَ فلانٌ بكذا وكذا، فتقول: صادقا والله. أو أُنشدك شعرا فتقول: صادقا والله، أي: قاله صادقا؛ لأنك إذا أنشدك فكأنه قد قال كذا (الكتاب ١/٢٧١)، أي أن السياق اللغوي المذكور قبله دل على الفعل المحذوف.

ومنه قوله تعالى: والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيما نكم كتاب الله عليكم (النساء ٢٤)؛ لأنه لما قال: حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم (النساء ٢٣) حتى انقضى الكلام، عِلِمَ المخاطبون أن هذا مكتوبٌ عليهم، مثبتٌ عليهم، وقال (كتاب الله) توكيدا، كما قال: (صنع الله)، وكذلك: (وَعَدَ الله). (الكتاب ١/٣٨١).

وإذا كان من السياق اللغوي النظر إلى طريقة ترتيب العناصر اللغوية داخل التركيب وما يترتب على ذلك من دلالات، فلقد أولى سيبويه هذا الترتيب عناية كبيرة واهتماما واسعا.

ويبرز الوقف أيضا بوصفه عنصرا من العناصر الصوتية في السياق اللغوي، وذلك في قول سيبويه: وسألته - أي الخليل - عن قوله عز وجل: (وما يُشْعِرُكُمْ إنها إذا جاءت لا يؤمنون) (الأنعام ١٠٩ ، وكسر همزة (إنها) قراءة ابن كثير، والبصريان، وخلف. انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ٢/٢٦١)، ما منعها أن تكون كقولك: ما يدريك أنه لا يفعل؟ فقال: لا يحسن ذا في ذا الموضع، إنما قال: (وما يشعركم)، ثم ابتداء فأوجب فقال: (إنها إذا





جاءت لا يؤمنون). ولو قال: (وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون)، كان ذلك عذراً لهم. (الكتاب ١٢٣/٣). وإنما كره أن يجعل (أنّها) في صلة يشعركم؛ لأنه يصير عذراً لهم، ألا ترى أنه لو قال لك قائل في رجل يقرأ شيئاً: إنه لا يفهم ما يقرأ، فقلت: ما يدريك أنه لا يفهم، لكان ذلك عذراً للقارئ - أي أنه يفهم، وكذلك قوله تعالى: (وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون) بفتح الهمزة؛ لأن التقدير: (ما يدريك أنّهم لا يؤمنون إذا جاءت) أي: لو جاءت لآمنوا، وليس معنى الآية على هذا.

ففي هذه الآية قراءتان: كسر (إن) وفتحها، فمن كسرهما فقد تم الكلام بقوله: (وما يشعركم) ووقف على ذلك، ثم أخبر الله عنهم إنهم لا يؤمنون، ومن فتحها فقد تم الكلام أيضاً عند قوله: (وما يشعركم) ثم استأنف الكلام وأبهم أمرهم ولم يخبرهم بإيمان ولا غيره، فقال: (أنّها) على معنى (لعلّها) انظر: النكت في تفسير كتاب سيبويه ٧٦٦/٢، وذكر المرادي لـ (لعل) اثنتي عشرة لغة، منها (أنّ) انظر الجنى الداني في حروف المعاني ٥٨٢، وانظر كذلك حول اللغات في (لعل): الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لأبى البركات الأنباري ٢٢٤/١ - ٢٢٥).

وهكذا اتضح أن الوقف - وهو من عناصر الأداء اللغوي للنص - يسهم بشكل واضح في تفسير النصوص وبيان دلالتها، ولا يفوتنا جهد علماء القرآن والقراءات في بيان مواضع الوقف والابتداء في النص القرآني. وبعد هذا العرض، فإنه بوسعنا أن نشير إلى عدد من النتائج المهمة المتعلقة بالسياق عند الأوائل من علماء العربية:

أولاًها: أنّ علماء اللغة قديماً وحديثاً أدركوا هذه الوظيفة المهمة للسياق، بل إن فكرة السياق ودلالته على المعاني الحقيقية للكلام مطروحة في الفكر الإنساني منذ أفلاطون وأرسطو، فقد تحدث أفلاطون في كتابه فيدرس،





عن مراعاة مقتضى الحال في الخطابة، وكذلك عرض أرسطو في كتابه فن الشعر، لموضوع مقتضى الحال، وأشار إلى أن الفكرة هي إيجاد اللغة التي يقتضيها الموقف ويتلاءم وإياه.

ولم يكن علماء العربية بعيدين عن إدراك وظيفة السياق ودلالته، فقد أشرت إلى اهتمام علماء القرآن والأصوليين بشقي السياق في فهم دلالة النصوص الشرعية. وإلى ربط عبد القاهر الجرجاني فصاحة الكلمة بسياقها اللغوي والتركيب الذي قيلت فيه، وذلك عند حديثه عن نظرية النظم، وربط الكلام بمقام استعماله.

فلقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة (المقام) متقدمين ألف سنة تقريبا على زمانهم لأن هذه الفكرة بوصفها من أسس تحليل المعنى تعد الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة. وحين قال البلاغيون: لكل مقام مقال و لكل كلمة مع صاحبها مقام وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على حد سواء.

ثم أن النحاة الأوائل - وعلى رأسهم الخليل وسيبويه - اعتمدوا على السياق بشقيه في التععيد النحوي، ويبدو ذلك جليا من اعتمادهم على السياق اللغوي في بيان مبنى التركيب ودلالته وتجويزهم بهذا السياق حذف أحد عناصر الجملة وطريقة ترتيب هذه العناصر اللغوية داخل التركيب، واستعانتهم بطرق الأداء اللغوي المصاحبة للنطق بالعبارة كالوقف والنبر والتنغيم.

وأما اعتمادهم على سياق الحال فيتضح من استعانتهم بإرادة المتكلم والمخاطب في تعيين معنى التركيب واهتمامهم بمضمون الرسالة وضرورة





اختيار المفردات المناسبة لكل باب، واستعانتهم بملايسات الحال في التوجيه النحوي، والحكم على التركيب بالصحة أو الإحالة، وتسويغ الحذف استنادا على دلالة الحركة الجسمية والحواس الخمسة وباقي عناصر سياق الحال.

أنه إذا كان كتاب سيبويه يمثل أولى المحاولات المكتوبة التي وصلتنا من التراث النحوي، فهو يمثل أيضا قمة الدراسات النحوية التي سبقت، ويعد مصطلح (الحال) الذي استخدمه سيبويه أقدم مصطلح في التراث العربي النحوي - على حد علمي - يقترب من مفهوم (سياق الحال) في أيامنا، ولعل هذا المصطلح عند سيبويه يرجع إلى أستاذه الخليل، الذي أثبت كتاب تلميذه اعتماده الواضح على السياق اللغوي وسياق الحال في دراسة التراكيب النحوية.

وهكذا تلتقي تطبيقات الخليل وتلميذه سيبويه مع أحدث الاتجاهات اللغوية مع تباعد الزمن والشقة (انظر: النحو والدلالة ١١٥ - ١١٦)، إذ كانا يعولان على شقي السياق على النحو الموضح في الملحوظة السابقة، مما يجعلنا نقول دون تردد: إنهما يعدان بحق رائدي النظرية السياقية، إذ طبقا عمليا وبإحكام جميع عناصر هذه النظرية مع أدق تفاصيلها، ولم يتركا - تقريبا - شيئا مما عرفته الدراسات الاجتماعية الحديثة إلا ومارسها تطبيقاً في الكتاب عند سيبويه فهو منذ ذلك العهد المبكر يضرع إلى السياق والملايسات الخارجية وعناصر المقام، ليرد ما يعرض في بناء المادة اللغوية من ظواهر مخالفة إلى أصول النظام النحوي طالبا للأطراد المحكم.

ثانياً: دلالة المنطوق غير الصريح

عرف الأصوليون المنطوق غير الصريح بأنه: ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم من وضع له فيدل عليه بالالتزام. وبذلك فهو ما يقصد ضمناً من الوحدة الكلامية، وفي قولهم: (يدل عليه بالالتزام) إشارة إلى أن المنطوق غير الصريح يقصد به الدلالة التابعة، وهي المعنى الذي يقود إليه المعنى الحرفي للوحدة الكلامية.

ودلالة المنطوق غير الصريح لدى الأصوليين تنشأ عن نوعين من العلاقات هي:

١: ما ينجم عن علاقات التفاعل بين الألفاظ ومعاني النحو، وهو ما يعرف بمصطلح العلاقات النسقية.

٢: ما ينجم عن التعبيرات الفنية كالمجازات والكتابات، وهو ما يعرف بمصطلح العلاقات الاستبدالية. وفي هذا النوع من الدلالة يتفاوت المتلقون في إدراك قصد المتكلم، ويعتمد ذلك على مدى معرفتهم وتمكنهم من أنظمة اللغة المختلفة الصوتي والصرفي والنحوي والمعجمي، ومعرفتهم للظروف والملابسات المحيطة بالنص، ولا يمكن إغفال دور السمات فوق المقطعية في تحديد الدلالة التابعة كالنبر والإيقاع والتنغيم، فقد يوظف المتكلم التنغيم على سبيل المثال ليتوصل إلى معنى السخرية من خلال وحدة كلامية ظاهرها المديح، كقولنا: (هذا الغلام ذكي) فالمعنى الظاهر المديح ولكن باستخدام التنغيم ينتقل المعنى إلى معنى آخر وهو السخرية من

خلال الإشارة إلى غباء ذلك الغلام نتيجة موقف يعزز هذا المعنى.

وجاء تقسيم الأصوليين لدلالة المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة

أقسام هي : دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة.

لذا قال (قده): وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة:

الاقتضاء والتنبيه والاشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

١ : دلالة الاقتضاء

يقصد بدلالة الاقتضاء ذلك المعنى المقدر الذي يتطلبه الكلام

ليستقيم، وقد عرفها الأمدي، بقوله: هي ما كان المدلول فيه مضمراً

إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة الملفوظ به ^(١).

ويتضح من ذلك أن دلالة الاقتضاء لها علاقة بالبنية العميقة

للخطاب ذلك أن البنية السطحية لها علاقة بالكيفية التي يتم فيها

نطق الوحدة الكلامية ففي قوله تعالى (واسأل القرية) ^(٢).

تكونت البنية السطحية فيها من وحدتين معجميتين الفعل

(اسأل) والمفعول (القرية).

أما البنية العميقة لهذا الخطاب فهو المعنى المقدر الذي

يتطلبه الكلام لتحقيق الاستقامة لدى المتلقي، والتقدير اسأل

(١) الإحكام في أصول الأحكام للأمدي.

(٢) يوسف: ٨٢.

أهل القرية.

وقد يكون التقدير لازماً لتحقيق صحة الكلام، أو بعبارة أخرى مطابقة الكلام للواقع . ففي قوله تعالى: (فليدع ناديه)^(١)، يدرك عقلاً أن النادي لا يدعى، ومن يدعى من يحل بذلك النادي، وهنا لابد من تقدير المحذوف ليستقيم الخطاب عقلاً بالقول فليدع أهل ناديه. وهناك ما يجب تقديره لتحقيق استقامة الخطاب شرعاً، ومثال ذلك قوله تعالى: (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر)^(٢). وهنا تتطلب صحة الخطاب شرعاً تقدير جملة (فأفطر) بعد قوله تعالى: (على سفر) وبذلك فلا فرق بين دلالة الاقتضاء ودلالة الحذف لدى المشهور من الأصوليين فكلاهما زيادة على النص ولا يتحقق المعنى بدونهما.

فيكون المقصود منها ظهور الكلام في معنى بواسطة ما تقتضيه المناسبات العقلية أو العقلانية أو الشرعية أو العرفية أو اللغوية، بمعنى أن الكلام بنفسه ويقطع النظر عن هذه المناسبات لا يقتضي الظهور في ذلك المعنى.

وبهذا يكون كل معنى استظهر من الكلام بواسطة إحدى هذه المناسبات يكون مدلولاً لدلالة الاقتضاء.

(١) العلق: ١٧.

(٢) البقرة: ١٨٤.

فاذا عرفت وتبين لك ذلك فان الماتن ذكر امثلة اخرى ربما ما ذكرناه انسب من بعضها لسهولة معرفة دلالة الاقتضاء فيها من غيرها واليك الامثلة الاربعة التي ذكرها (ره) في الاقتضاء وهي:

المثال الاول: قوله صلى الله عليه وآله لسمرة بن جندب (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) ^(١).

فالكلام بقطع النظر وبمعزل عن مناسبات الحكم والموضوع الذي هو الضرر والضرار لا يقتضي قوله رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقطعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار .

لذا قال (قده): **اولا - دلالة الاقتضاء: وهي أن تكون الدلالة**

(١) ما نقله الكليني في الكافي ٥ / ٢٩٢ . في باب الضرار من كتاب المعيشة عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله ابن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار - وكان منزل الانصاري بباب البستان - وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الانصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكا، وقال: إن أردت الدخول فاستأذن، فأبى . فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال صلى الله عليه وآله: لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقطعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار .

مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها. مثالها قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)، فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه.

ومثال ثاني: هو حديث الرفع المروي في خصال الصدوق بسند صحيح عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): (قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة)^(١).

وتقريب الاستدلال به: أن الالتزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة ممّا لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف، فبمناسبة الحكم والموضوع فإنّ نفس التعبير بما لا يعلم يدل على أنّ في الواقع شيئاً لا نعلمه، إذ الشك في شيء والجهل به فرع وجوده. فالمقتضي عند عدم العلم أو إحدى التسع المرفوعات هو عدم المؤاخذه على ما هو مفصل

(١) الخصال: ٤١٧ / باب التسعة ح ٩، الوسائل ١٥: أبواب جهاد النفس ب ٥٦

في محله ويأتي الكلام في ذلك في ابحاث الاصول العملية ان شاء الله تعالى.

اما المروي الثالث مع قطع النظر عن سنده وهو عن طرق العامة (لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد)^(١). وصحة الحكم فيه تقتضية الى تقدير كلمة ليكتمل المعنى وهي كلمة (كاملة) ليصبح المعنى: لا صلاة كاملة لجار المسجد الا في المسجد، اي كاملة الاجر والثواب.

والمثال الرابع في قوله تعالى (واسال القرية) قد تقدم ذكره فصحة المعنى فيه متوقفة على تقدير لفظ (اهل)، وكما مر الكلام فيه فراجع.

أو كقول (القائل أعتق عبدك عني ..) أي مملكا لي على ألف إذ لا يصح العتق شرعا إلا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء .
اما ما تقتضيه المناسبات اللغوية كما هو المثال السادس في قول الشاعر: نحن بما عندنا وأنت بما ❖ عندك راض والرأي مختلف. فان صحته لغويا تتوقف على تقدير كلمة (راضون) . وعليه أن الذي يظهر من تمثيلهم بالأمثلة المذكورة أن دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب أو ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا.

(١): ضعيف . ضعاف الدارقطني (٣٦٢) . اللآلئ المصنوعة (١٦/٢) . العلل

لذا قال (قده): ومثله (رفع عن أمي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه..). مثال آخر، قوله عليه السلام: (لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد) فإن صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة ليكون النفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث قوله تعالى: (وأسأل القرية)، فإن صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الاسناد.

مثال رابع قولهم: (أعتق عبدك عني ألف) فإن صحة هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تملكه أولا له بألف لأنه لا عتق إلا في ملك فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم أعتقه عني.

مثال خامس، قول الشاعر: نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرائي مختلف فإن صحته لغة تتوقف على تقدير (راضون) خبرا للمبتدأ (نحن)، لأن راض مفرد لا يصح أن يكون خبرا لنحن. وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، وجميع المجازات في الكلمة أو في الاسناد ترجع إلى (دلالة الاقتضاء).

فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقة فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء. نقول له:

هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

(والخلاصة): أن المناط في دلالة الاقتضاء شيان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة، والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً، أو معنى مراداً: حقيقياً أو مجازياً.

٢: دلالة الإيماء

في هذا النوع من الدلالة تكون الوحدة الكلامية دالة على المقصود بمضمونها لا بصفتها ومنطوقها، وقد عرف الغزالي دلالة الإيماء بقوله: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب^(١). وأمثلة ذلك لدى الأصوليين كثيرة: منها قوله تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة..) (الآية، النور)، وهنا يقهم منه عرفاً بمضمون لفظ الوحدة الكلامية أن (الزنا) هو علة (الجلد لكل منهما)، وهي علة غير مصرح بها ولكنها لازمة لمعنى الفاء، في (فاجلدوا). فإن منشأ ظهور اللفظ في المعنى الملازم لمدلول اللفظ

(١) الغزالي: المستصفي من علم الأصول: ١: ٥٠.

هو الملازمة العرفية بين مدلول اللفظ وبين المعنى الآخر بمستوى
توجب هذه الملازمة استظهار العرف إرادة المتكلم للمعنى الملازم من
اللفظ. ومثال ذلك ما لو قال المولى: «كل من صلى في أرض مغموصة
فعليه إعادة الصلاة» فإن هذا التعبير وإن كان مدلوله اللفظي هو لزوم
إعادة الصلاة إلا أن لهذا المدلول لازم عرفي وهو مانعية الغضب لصحة
الصلاة والآن فلا معنى لإعادة الصلاة لو كانت الصلاة في الأرض
المغموصة صحيحة، ومن هنا يستظهر العرف إرادة المولى بهذا التعبير
الكشف عن المانعية، وذلك لإحرازهم إدراك المولى للملازمة، وهكذا لو
قال المولى لمن أفطر في نهار شهر رمضان «كفر» فإن العرف يستظهر
من ذلك إرادة المولى للكشف عن سببية الإفطار للتكفير.

ويذكر الماتن امثلة لفائدة لازم الخبر . ما إذا أراد المتكلم بيان
أمر فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلا أو عرفا . او ما إذا إقترن الكلام بشئ
يفيد كونه علة للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا . او ما إذا اقترن الكلام
بشئ يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل.

لذا قال (قده): ثانيا - دلالة التنبيه: وتسمى (دلالة الايماء)
أيضا، وهي كالاولى في اشتراط القصد عرفا ولكن من غير أن
يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما
يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته.

وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء لأنها كما تقدم يتوقف

صدق الكلام أو صحته عليها.

ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١- ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: (دقت الساعة العاشرة) مثلا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: (طلعت الشمس) مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: (إني عطشان) للدلالة على طلب الماء. ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب. بقوله: (إنك صائم) لبيان أنه عالم بصومه. ومن هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالافادة من اللفظ، ثم كنى به عن شئ آخر.

٢- ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد كونه علّة للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشئ علّة أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: (أعد الصلاة) لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائية فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علّة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الاعادة. مثال آخر: قوله عليه السلام: (كفر)

لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة. ومثال ثالث، قوله: (بطل البيع) لمن قال له: (بعت السمك في النهر) فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع. ومثال رابع قوله: (لا تعيد) لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة.. وهكذا.

٣- ما إذا اقترن الكلام بشئ يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: (وصلت إلى النهر وشربت)، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: (قمت وخطبت) أي وخطبت قائماً.. وهكذا.

ثالثاً: دلالة الإشارة

في هذا القسم من اقسام الدلالة لا يكون المعنى المأخوذ من إشارة الوحدة الكلامية مقصوداً للمتكلم، إذ لا يتبادر فهمه من صيغتها ولا من صيغتها، ومع ذلك فالمعنى هنا لازم للمعنى المتبادر من الصيغة التركيبية للوحدة الكلامية، ويدرك هذا المعنى بالتأمل وإطالة الفكر، ولذلك يتفاوت المتلقون في إدراكه بحسب ظهور وجه التلازم أو خفائه بين المعنيين.

وقد عرف الغزالي دلالة الإشارة بقوله: (ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه)^(١).

وهي عند المتأخرين من الأصوليين كابن الحاجب وعضد الملة والتفتازاني تعني دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته^(٢).

وهي معانٍ يحملها المتلقي للوحدات الكلامية بشرط احتمال الوحدة الكلامية لذلك المعنى، مع مراعاة عدم تحميل النص لمعانٍ لا يحتملها النص لخدمة أهداف وأغراض طائفية كالذي تفعله بعض الفرق الإسلامية، إذ إن كثيراً من هذه التغييرات مرفوض.

ومنه على سبيل المثال ما ذهب إليه النيسابوري في قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً)^(٣)، حيث قال ذبح البقرة إشارة إلى ذبح النفس البهيمية، وهو معنى بعيد لا يحتمله المعنى الظاهر للنص، وليس بين المعنى الثاني ذبح النفس البهيمية والمعنى الأول ذبح البقرة أدنى تلازم يذكر.

ومن الأمثلة التي تذكر في التلازم بين المعنيين قوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ

(١) المصدر السابق: ٣٧٢.

(٢) ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص ١٤٧.

(٣) البقرة: ٦٧.

الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ^(١).

فدلالة المنطوق الصريح أن نفقة الأبناء من مأكّل و ملبس وغيرها واجبة على الآباء، وهذا هو المعنى الأول المتبادر إلى الذهن من قراءة الوحدة الكلامية، أما المعنى الثاني المشار إليه فهو انتساب الولد لوالده وذلك بدلالة لام الاختصاص المتصلة بقوله تعالى: (المولود له)، والتلازم بين المعنيين يكون باختصاص الأب بكل ما يتصل بولده. وبذلك تكون دلالة الإشارة هي الانتقال من مدلول اللفظ إلى لازمه على أن لا يكون هذا اللازم من الوضوح بحيث يمكن استظهار إرادة المتكلّم له، وبهذا تمتاز دلالة الإشارة عن دلالة الإيماء، حيث قلنا أنّ دلالة الإيماء لا تكون إلّا في حالة تكون معها الملازمة عرفيّة بحيث يستظهر معها إرادة المتكلّم للمعنى اللازم.

ومثال ذلك: استفادة إيجاب المقدّمة من إيجاب ذبيها، إذ من الواضح أنّ إيجاب ذي المقدّمة لا يوجب استظهار إرادة المولى لإيجاب المقدّمة بنحو الوجوب الشرعي، إذ من الممكن جداً عدم جعل المولى للوجوب الشرعي للمقدّمة واستغناؤه عن ذلك بالوجوب العقلي.

لذا قال (قده): ثالثاً - دلالة الإشارة: ويشترط فيها - على عكس الدالّتين السابقتين ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد

الاستعمالي بحسب العرف، لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بينا بالمعنى الأعم. سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وآية (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين)، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشئ على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم الين بالمعنى الأعم. ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات

قسم الماتن البحث الى قسمين:

الاول كان في موقع الدلالات الثلاث وقلنا ان المنطوق إما صريح أو غير صريح، فالأول هو المعنى المطابقي أو التضمني وأما غير الصريح فهو مدلول الالتزامي وهو على ثلاثة أقسام:

المدلول عليه بدلالة الاقتضاء، والمدلول عليه بدلالة التنبيه والایماء، والمدلول عليه بدلالة الإشارة.

لأنه إما أن يكون الدلالة مقصودة للمتكلم أو لا، فأما إذا كانت

الدلالة مقصودة للمتكلم، فهو على قسمين:

الأول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه وآله (رفع

عن أمتي الخطاء والنسيان) فإن المراد رفع المؤاخذة عنها، وإلا كيف

يرتفع فعل حرام أو ترك واجب أتى به المكلف نسيانا بعد وقوعه فيكون

المراد من الرفع رفع المؤاخذة لا دفع الفعل، فبالدلالة الاقتضائية

أوجب ذلك.

الثاني: ما تتوقف صحة الكلام عقلا عليه، أي المناسبات العقلية

كقوله تعالى (واسئل القرية) فلو لم يقدر كلمة (الأهل) لما صح الكلام

عقلا.

أو لمناسبة شرعية كقول القائل (أعتق عبدك عني ألف) أي

مملكا لي على ألف إذ لا يصح العتق شرعا إلا في ملك وهذا يسمى

مدلولا بدلالة الاقتضاء.

لذا قال (قده): الجهة الثانية- حجية هذه الدلالات: أما دلالة

(الاقتضاء والتنبيه)، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة

وظهور، لأنه من باب حجية الظواهر. ولا كلام في ذلك.

وأما دلالة الإشارة فمدلول اللفظ وإن كان له لازم إلا أن الملازمة

بينه وبين مدلول اللفظ ليست من الواضح بحيث يمكن استظهار إرادة

المتكلم لل لازم.

وهذا يعني ان الدلالة غير مقصودة للمتكلم فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) على كون أقل الحمل ستة أشهر فإنه غير مقصود في الآيتين والمقصود في الأولى بيان (تعب)؟ الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان أكثر مدة الفصال.

ومن هنا قالوا بسقوط هذه الدلالة عن الحجية باعتبار عدم افادتها الظهور في ان المتكلم يريد للآزم، وأقصى ما تقتضيه دلالة الإشارة هو الإشعار بذلك، وهو غير نافع لإثبات الحجية لمداول دلالة الإشارة.

نعم حجيتها قد تكون من باب الملازمات لانها من قبيل الملازمة العقلية، وان كانت غير مقصودة وليست مرادة فيستكشف من هذه الدلالة لازمها، كالاخذ بلوازم الاقرار للمقر وان لم يكن مقصودا له او مريدا او كان منكرا للملازمة، وسياتي تفصيل الكلام وبسطه فيه في الملازمات العقلية ان شاء الله تعالى.

لذا قال (قده): وأما دلالة (الإشارة) فحجيتها من باب حجيت الظواهر محل نظر وشك، لان تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنها غير مقصودة والدلالة تابعة للارادة. وحققا أن تسمى إشارة وإشعارا فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من

الظواهر في شئ حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقر وإن لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة.

وسياتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.

تم بحمد الله

الجزء الأول من الظفر بأصول فقه المظفر

وأخر

دعوانا إن

الحمد لله رب العالمين..

الهمنا الله تعالى الصواب،

ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

الشيخ: علاء الدين عبد الزهراء آل صبي نجفي

يتبع لطفاً.. الجزء الثاني / القسم الثاني من المقصد الأول

فهرس كتاب الظفر باصول فقه المظفر

٧.....	مقدمة الظُفر.....
١١.....	ابحاث المقدمة الظُفْرية
١٢.....	المراحل التاريخية التي مر بها علم الاصول
١٥.....	الشيخ محمد رضا المظفر في سطور.....
٢٣.....	المدخل الى ابحاث علم الاصول.....
٢٣.....	تعريف علم الاصول.....
٢٥.....	توضيح مصطلح (القاعدة والضابطة)
٢٧.....	شرح التعريف بالمثال.....
٢٨.....	القاعدة الأولى: (ظهور صيغة الأمر في الوجوب)
٢٨.....	القاعدة الثانية: (حجية الظهور).....
٣٠.....	الظهور الحجة.....
٣٣.....	الحكم الشرعي وتقسيماته
٣٦.....	الفرق بين الاحكام الواقعية والظاهرية
٣٩.....	موضوع علم الاصول.....
٤١.....	فائدة علم الاصول

٤٢.....	تقسيم ابحاث علم الاصول
٤٧.....	البحث في جملة من مباحث وضع اللغة
٤٨.....	اولا: حقيقة الوضع
٥٠.....	ثانيا: من هو واضع اللغة
٥٣.....	ثالثا: الوضع تعييني وتعيني
٥٥.....	رابعا: أقسام الوضع
٥٧.....	كيف يمكن للواضع أن يتصور المعنى
٦١.....	الانتقال من المعنى الموضوع له اللفظ إلى المعنى المتصور
٦٦.....	تقييم الحالات الاربعة
٦٧.....	اولا: الوضع الخاص والموضوع له الخاص
٦٨.....	ثانيا: الوضع العام والموضوع له العام
٦٩.....	ثالثا: الوضع العام والموضوع له الخاص
٧٥.....	رابعا: الوضع الخاص والموضوع له العام
٧٦.....	خامسا: استحالة القسم الرابع
٨٢.....	سادسا - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص
٨٤.....	توضيح مصطلح (السُّنْخِيَة)
٨٦.....	الآلية في الحروف والاستقلالية في الاسماء
٩٠.....	الاتجاه المختار
٩٠.....	المعاني في الخارج على نحوين
٩٦.....	مناقشة القولين الاوليين
٩٦.....	تقرير الاشكال على القول الاول
٩٨.....	زيادة ايضاح

١٠١.....	امير المؤمنين عليه السلام واضع علم النحو
١٠٢.....	الوضع في الحروف الوضع عام والموضوع له خاص
١٠٣.....	التباين الذاتي بين النسب
١٠٥.....	دفع وهم
١٠٦٩	كيف تتصور النسب عند والوضع لها اللفظ الدال عليها
١٠٧.....	خصائص ثلاث للمعنى الحرفي
١٠٨.....	سابعا: الاستعمال حقيقي ومجازي
١١٠.....	ثامنا: الدلالة تابعة للارادة
١١٠.....	الدلالة التصورية والتصديقية
١١٢.....	منشأ حصول الدلالات
١١٣.....	تبعية الدلالة للارادة
١١٨.....	تاسعا: الوضع شخصي ونوعي
١٢٤.....	عاشرا: وضع المركبات
١٢٧.....	الحادي عشر: علامات الحقيقة والمجاز
١٢٨.....	العلامة الاولى - التبادر
١٣٠.....	تقرير الإشكال على علامة التبادر
١٣٤.....	العلامة الثانية - صحة السلب و الحمل وعدمهما
١٣٩.....	العلامة الثالثة - الاطراد
١٤١.....	الثانية عشر- الاصول اللفظية
١٤٧.....	الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز
	الاصول اللفظية تجري عند الشك في المراد لا في الوضع
١٤٩.....	
١٤٩.....	توضيح مصطلح (اصالة الحقيقة)

١٥١.....	توضيح مصطلح (الشك)
١٥٢.....	توضيح مصطلح (الاصول اللفظية)
١٥٥.....	الجهة الاولى: في ذكر الاصول اللفظية ومواردها
١٥٥.....	اولا: اصالة الحقيقة
١٥٧.....	ثانيا: اصالة العموم
١٥٨.....	ثالثا: اصالة الاطلاق
١٦١.....	رابعا: أصالة عدم التقدير
١٦٢.....	أصالة عدم النقل
١٦٢.....	اصالة عدم الاشتراك
١٦٤.....	خامسا: أصالة الظهور
١٦٦.....	الجهة الثانية: حجية الاصول اللفظية
١٦٨.....	الثالث عشر: الترادف والاشتراك
١٧٢.....	استعمال اللفظ في اكثر من معنى
١٨٠.....	تنبيهان
١٨٠.....	الاول - انه لا فرق في جواز الاستعمال في المعنيين
١٨١.....	الثاني: الاستعمال في اكثر من معنى لم يجز في المفرد
١٨٥.....	الرابع عشر: الحقيقة الشرعية
١٨٧.....	الفائدة من البحث في الحقيقة الشرعية
١٩١.....	الصحيح والاعم
١٩٢.....	المقدمة الاولى: استعمال الماهيات الجعلية
١٩٤.....	المقدمة الثانية: المراد من الصحيح
١٩٤.....	المقدمة الثالثة: ثمرة النزاع
٢٠٢.....	وهم ودفع

تنبيهان	٢٠٧
في عدم جريان النزاع في المعاملات	٢٠٧
التنبيه الاول: لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات	٢٠٧
التنبيه الثاني: أن تكون موضوعة للمسببات	٢٠٩
ثانيا - لا ثمرة للنزاع في المعاملات الا في الجملة	٢١٠
المقصد لأول	٢١٣
مباحث الالفاظ	٢١٣
مباحث الالفاظ التمهيد	٢١٥
بحث لغوي في دلالة اللفظ	٢١٥
الباب الاول	٢٢٣
في المشتق الاصولي	٢٢٣
البحث في المشتق الاصولي	٢٢٣
محل النزاع	٢٢٧
الاول: المراد من المشتق المبحوث عنه في علم الاصول	٢٢٩
الملاك في معرفة المشتق الاصولي	٢٣٣
هل النزاع يشمل الافعال والمصادر؟	٢٣٧
الثاني - جريان النزاع في اسم الزمان	٢٣٨
الثالث - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ	٢٤٢
منشأ الاختلاف في تعيين محل النزاع في المشتقات	٢٤٣
المصحح لصدق المشتق اذا انقضى عنه التلبس بالمبدأ	٢٤٥
وللتلبس بالمبدأ انحاء	٢٤٨
الرابع - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة	٢٤٨

- اقسام المشتقات..... ٢٥٥
- توضيح مصطلح (لأول والمشاركة) ٢٥٨
- المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره..... ٢٥٩
- هل الاطلاق بلحاظ حال التلبس حقيقة؟ ٢٦١
- الباب الثاني..... ٢٦٥
- لأوامر..... ٢٦٥
- بحث في الامر الاصولي..... ٢٦٥
- اولا: في مادة الامر..... ٢٦٥
- معاني لفظ الامر..... ٢٦٧
- ثانيا - اعتبار العلو في معنى الامر..... ٢٧١
- توضيح مصطلح (الوجوب والواجب) ٢٧٣
- ثالثا - دلالة لفظ الامر على الوجوب..... ٢٧٣
- الاقوال في التمايز بين الوجوب والندب ٢٧٤
- هيئة وصيغة الامر..... ٢٨١
- في هيئة فعل الامر الاصولي ٢٨١
- اولا - معنى هيئة وصيغة الامر..... ٢٨١
- ثانيا - ظهور الصيغة في الوجوب ٢٨٨
- الفرق بين مادة كلمة (امر) وبين هيئتها ٢٩٠
- تنبيهان..... ٢٩٢
- الاول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب..... ٢٩٢
- التنبيه الثاني: ظهور الامر بعد الحظر أو توهمه..... ٢٩٤

٢٩٩.....	ثالثا: الواجب التعبدى والتوصلى
٣٠١.....	الاصل عند الشك
٣٠٢.....	منشأ الخلاف
٣٠٤.....	استكشاف الاطلاق من عدم التقييد
٣٠٦.....	مقتضى الأصل العملى
٣٠٧.....	محل الخلاف من وجوب قصد القرية
٣٠٩.....	التقسيمات الاولى والثانوية للواجب
٣١٣.....	الحكم بالوجوب لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة
٣١٦.....	الاطلاق والتقييد فى التقسيمات الثانوية للواجب:
٣١٨.....	التقييد فى التقسيمات الثانوية
٣٢١.....	التمسك بالاطلاق المقامى فى المقام
٣٢٥.....	رابعا - الواجب العينى واطلاق الصيغة
٣٢٧.....	خامسا - الواجب التعينى واطلاق الصيغة
٣٢٨.....	سادسا - الواجب النفسى واطلاق الصيغة
٣٢٩.....	سابعا - الفور والتراخى
٣٣١.....	الدليل على عدم دلالة الأمر على الفور أو التراخى
٣٣٢.....	الدلالة على الفور
٣٣٦.....	ثامنا - المرة والتكرار
٣٣٨.....	دلالة الأمر على المرة والتكرار
٣٣٨.....	اولا . التبادر
٣٣٩.....	ثانيا. مادة الامر وصيغته
٣٤٤.....	التاسع - هل يدل نسخ الوجوب على الجواز
٣٤٨.....	العاشر - الامر بشئ مرتين

الحادي عشر - دلالة الامر بالامر على الوجوب	٣٥٢.....
خاتمة	٣٥٧.....
في تقسيمات الواجب	٣٥٧.....
البحث في تقسيمات الواجب	٣٥٧.....
الاول - المطلق والمشروط	٣٥٧.....
الثاني - الواجب المعلق والمنجز	٣٥٩.....
الثالث - الواجب الاصلي والتبعي	٣٦٢.....
الرابع - الواجب التخييري والتعيني	٣٦٤.....
التخيير المبحوث عنه شرعي لا العقلي	٣٦٧.....
الخامس - الواجب العيني والكفائي	٣٧٠.....
الضابط في التقسيم الى العيني والتخييري	٣٧١.....
المنع من الترك ومنافاته مع الكفائية	٣٧٣.....
السادس - الواجب الموسع والمضيق	٣٧٤.....
الواجب الموقت ينقسم إلى قسمين	٣٧٥.....
جواز التوسعة على قولين	٣٧٧.....
مسألة تبعية القضاء للاداء	٣٨١.....
الباب الثالث	٣٨٧.....
النواهي	٣٨٧.....
البحث في النهي الاصولي	٣٨٧.....
المسألة الاولى مادة النهي	٣٨٧.....
الثانية - صيغة النهي	٣٨٩.....
الثالثة - ظهور صيغة النهي في التحريم	٣٩٠.....
الرابعة - ما المطلوب في النهي	٣٩٢.....

المسألة الخامسة - دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

..... ٣٩٥

تنبيه ٣٩٦

الباب الرابع ٣٩٩

المفاهيم ٣٩٩

البحث في المفاهيم ٣٩٩

تمهيد المفاهيم ٣٩٩

اولا - معنى كلمة المفهوم ٣٩٩

تعريف للمنطوق والمفهوم لغة ٤٠٢

توضيح مصطلح (اللزوم البين بالمعنى الاخص) ٤٠٦

ثانيا - النزاع في حجية المفهوم ٤٠٨

ثالثا - اقسام المفهوم ٤١٢

مفهوم الموافقة ٤١٢

مفهوم الموافقة نوعان: لحن الخطاب، وفحواه ٤١٣

لمفهوم المخالفة أنواعاً ستة ٤١٥

الاول - مفهوم الشرط ٤١٧

تحرير محل النزاع ٤١٨

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع ٤١٩

الشرط المسوق لتحقيق المحمول ٤٢١

المناطق في مفهوم الشرط ٤٢٤

الجملة الشرطية ظاهرة في امور ثلاثة ٤٢٥

احدها: إثبات الربط ٤٢٥

ثانيها: دلالة الجملة الشرطية ٤٢٦

٤٢٧.....	ثالثاً: دلالة الجملة الشرطية على الانحصار
٤٣٤.....	تداخل الاسباب او تعدد الشرط واتحاد الجزاء
٤٣٦.....	الاقوال في المسألة ثلاثة
٤٣٦.....	١. عدم التداخل مطلقاً
٤٣٦.....	٢. التداخل مطلقاً
٤٣٦.....	٣. التفصيل
٤٤٠.....	دوران التقييد
٤٤٥.....	الاستدلال على عدم التداخل
٤٤٩.....	تنبيهان
٤٤٩.....	الاول - تداخل المسببات
٤٥٤.....	التنبيه الثاني - الاصل العملي في المسألتين
٤٥٦.....	الثاني - مفهوم الوصف
٤٥٨.....	تحرير محل النزاع
	النسبة بين الوصف والموصوف لاستفادة المفهوم من
٤٦١.....	الوصفية
٤٦٤.....	الاقوال في المسألة
٤٦٩.....	ابطال ما استدلوا به لاثبات مفهوم الوصف
٤٧٩.....	الثالث - مفهوم الغاية
٤٨٠.....	البحث في الجهة الأولى بحث منطوق
٤٨٢.....	الاقوال في دخول الغاية في المنطوق او عدمه
٤٨٦.....	حتى خافضة عاطفة
٤٨٨.....	الجهة الثانية: في مفهوم الغاية
٤٨٩.....	الغاية للموضوع

الرابع - مفهوم الحصر	٤٩٢.....
معنى الحصر	٤٩٢.....
اربعة طرائق للقصر	٤٩٤.....
الاول: النفي والاستثناء	٤٩٤.....
ثانيا: إنما	٤٩٨.....
ثالثا: العطف بـ (لا) أو (بل) أو (لكن)	٤٩٨.....
رابعا: تقديم ما حقه التأخير	٤٩٨.....
أقسام القصر	٤٩٨.....
اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته	٥٠٢.....
الاول: الاداة (إلّا) الوصفية بمعنى (غير)	٥٠٤.....
الثاني: اداة (ألّا) الاستثنائية	٥٠٧.....
ثالثا: (الا) أداة الحصر بعد النفي	٥١٠.....
اداة الحصر بعد النفي استثناء	٥١٢.....
الكلام في «إلا» الاستثنائية	٥١٢.....
(فرع) - لو شككنا في مورد (إلا)	٥١٤.....
ثانيا - (انما)	٥١٥.....
ثالثا - (بل)	٥١٦.....
رابعا - وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر	٥١٩.....
السادس - مفهوم اللقب	٥٢٥.....
خاتمة	٥٢٧.....
في دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة	٥٢٧.....
دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة	٥٢٧.....
الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث	٥٣٠.....

ثانياً: دلالة المنطوق غير الصريح ٥٤٣

١: دلالة الاقتضاء ٥٤٤

٢: دلالة الإيماء ٥٥٠

ثالثاً: دلالة الإشارة ٥٥٣

الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات ٥٥٦

فهرس كتاب الظفر باصول فقه المظفر ٥٦١