

القَوَانِينُ وَالْحُكْمُ

فِي الصُّوْلِ الْفَقِيرِ

تأليف

الْفَقِيهِ الْإِصْطَوَالِيِّ الْفَاسِيِّ الْمَيِّزِ الْقُمِّيِّ

الْمَيِّزِ فِي ١٢٣١ هـ ق

دار الأمانة

تدقيق

مُؤَسَّسَةِ آلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِتَحْقِيقِ الْفَرَائِدِ



٤٢٨

القَوَائِدُ الْمَحْكَمَةُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأليف

الْفَقِيهَ الْأَصُولِيَّ ابْنِ الْقَاسِمِ الْمِيرْزَا الْقَمِّيِّ

الْمُتَوَفَّى ١٢٣١ هـ. ق



مَنْزُومٌ

تَحْقِيقُ

مُؤَسَّسَةُ الرِّبْدِيِّ رحمته الله لِأَجْيَاءِ التَّرَاتِ

الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، ١١٥١ - ١٢٣١ هـ. ق.

القوانين المحكمة في أصول الفقه، تأليف: أبي القاسم بن محمد حسن، الميرزا القمي.

تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث. قم المقدسة ١٤٣٩ هـ.

ج ٦.

الفهرسة طبق نظام فيبا.

المصادر بالهامش.

اللغة عربية.

أصول فقه شيعي / قرن ١٢ هـ. ق.

١٣٩٦ قن ٩ م / ٨٨ / ١٥٨ BP

٢٩٧/٣٢٤

نظام ديوي

٤٨٩٦٧٢٥

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الإيرانية

شابك (ردمك) ٦-٥٨١-٣١٩-٩٦٤-٩٧٨ / دورة ٦ أجزاء احتمالاً

ISBN 978 - 964 - 319 - 581 - 6 / 6 VOLS.

شابك (ردمك) ٣-٥٨٢-٣١٩-٩٦٤-٩٧٨ / ج ١

ISBN 978 - 964 - 319 - 582 - 3 / VOL.1

الكتاب : القوانين المحكمة في أصول الفقه / ج ١

المؤلف : الميرزا أبو القاسم القمي

تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت للإحياء التراث - قم

الطبعة : الأولى - ربيع الآخر - ١٤٣٩ هـ

الفلم والألواح الحساسة (الزينك) : تيز هوش

المطبعة : الوفاء

الكمية : ٣٠٠٠ نسخة

السعر : ٢٠٠/٠٠٠ ريال



جميع الحقوق محفوظة ومسجلة
لمؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث

مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث
قم المقدّسة: شارع الشهيد فاطمي (دور شهر) زقاق ٩ رقم ١-٣
ص. ب. ٩٩٦/٣٧١٨٥ هاتف: ٥-٠١-٣٧٧٣٠٠ فاكس: ٣٧٧٣٠٠٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المالك المنان ، إذ علّم العباد ما لا يعلمون ، وأرسل إليهم الأنبياء والرسل لتزكيتهم وإرشادهم إلى سواء السبيل .
والصلاة والسلام على النور الأنور وذِي الشرف الأظهر وسيد الأولين والآخرين حبيب الله وحبّته البالغة على كافة عبادِه وبلاده محمّد المصطفى ﷺ الذي به أشرقت السموات والأرضون ، وبه يصلح الأولون والآخرون وعلى آله وخاصة عترته الأطهرين المعصومين لاسيّما سيّد الوصيين وأمير المؤمنين .

لا ريب أنّ الاشتغال في تدوين العلوم الإسلامية وتحديث طرقها وتجديد أسلوب إبلاغها وعرضها للطالبين يُعدّ خدمة للعلم والعلماء وإنارة لدرب سالكي فضاءات المعرفة ، فهو إحياء لذكر العلماء الماضين وبُتُّ للمعاصرة في ما تركوه لنا من نتائجهم العلمي القيّم الذي تحمّلوا في سبيل تدوينه وحفظه صعباً جَمّةً ، بل قد بذلوا للوصول إلى مناهله الصافية العذبة كلّ غالٍ ونفيس ، وليس شيءٌ أغلَى من الحياة وما فيها ، لكنّ الانشغال عن ملذّاتها ومفاتنتها بصرف العمر في تحصيل المعرفة وبلوغ الحكمة وتنوير العقول والقلوب بالكلمة الطيّبة هو الفلاح المبين ، إنّ الواجب العلمي والأخلاقي يهتف بنا إلى عرض نتاجات علمائنا الماضين بما يتناسب وحاجة الظرف ، إنّه عين الوفاء لجهودهم المخلصة الكبيرة لنشر قيم الدين والمبدأ الحقّ .

علم الأصول ودوره في عملية الاستنباط :

لعلم الأصول مرتبة رفيعة بين العلوم الإسلامية وله فوائد جمّة كثيرة ؛ إذ هو أساس الفقه الذي هو بدوره أساس الحياة الإسلامية ، فبدون الأحكام لا يمكن تطبيق نظام الإسلام ، وبدون الأصول لا يمكن الوصول إلى الأحكام ولا سيما في مرحلة غياب المعصوم عليه السلام ، فمنه تتولّد القدرة على نصب الأدلّة على مدلولاتها وبه تُفهم مضامينها ومراميها ، ومنه تتولّد المعرفة بالأحكام الشرعيّة ، وذلك بتطبيق قواعده على الأدلّة التفصيليّة التي تستنبط منها الأحكام الشرعيّة ، فالغاية منه بالنسبة إلى الفقيه هي القدرة على استنباط الأحكام والسلامة من الخطأ بالقدرة على فهم النصوص الشرعيّة الدالة على الأحكام ، ومعرفة ما تدلّ عليه هذه النصوص بطريق العبارة أو الإشارة أو الدلالة ، ومعرفة سبل إزالة التعارض أو الإجمال ، والقدرة على الترجيح والجمع بين الأدلّة .

وهناك فائدة أخرى لمعرفة علم الأصول غير استنباط الأحكام الشرعيّة ، وهي معرفة مباني وطرق استنباط علماء المذاهب الإسلامية المختلفة لغرض الموازنة بينها ومعرفة الراجح منها ، مثلاً : معرفة كون القياس والاستحسان من طرق الاستنباط عند بعض ، وعند بعض المصالح المرسلّة ، وعند جماعة عدم التعدّي عن النصّ الإسلامي الصادر عن آل الرسول صلّى الله عليه وآله يرشد إلى الصواب في اختيار الحقّ في المسألة والموقف . بالإضافة إلى ذلك لأجل التوصل إلى الرأي للمذهب الخاصّ من الضروري معرف طريق وصول ذلك المذهب إلى الحكم الشرعي ومعرفة سبل استنباطه وطريقة تعامله مع النصوص وقواعد الاستنباط .

فالحاجة إلى علم الأصول حاجة ماسة ومستمرة ؛ وذلك لتجدد الحياة وظهور حالات يكون المسلم الملتزم بحاجة إلى حكمها ليمارس حياته الاجتماعية ، فما دامت الحياة وما دامت الحاجة إلى الأحكام تدوم الحاجة إلى علم الأصول .

ومن هنا كانت الضرورة واضحة لدراسة علم الأصول ، بل الحاجة تظهر أكثر إذا أضفنا إلى ما تقدّم ضرورة صيانة الفقه الإسلامي من التلاعب ، وإبعاده عن الأهواء والأذواق ، وحصره في ضمن القواعد والموازن المدونة في علم الأصول .

فعلم الأصول من أبعد العلوم أثراً في تكوين العقلية الفقهية القادرة على الدرس والفحص والاستنباط السليم ، فيه نستطيع أن نفهم ما ورثناه من ثروة فقهية ونتعرف على مناهج الاستنباط عند أرباب المذاهب والمدارس في تحصيل التشريع الإسلامي ونصون الأحكام من التلاعب والأهواء .

هذا من حيث التدوين والدراسة ، أمّا من حيث الممارسة العملية والعلمية فليست هناك فاصلة زمنية بينهما؛ إذ كلّ من يمارس عملية الاستنباط يمارس كلا العلمين في آن واحد ، فلا يمكن معرفة حكم إلا بعد معرفة العام والخاص والمطلق والمقيّد وأمور أخرى وكيفية التعامل معها . ومن هنا يمكن القول بأنّ أوّل من مارس عملية الإفتاء واستخراج الأحكام الشرعية هو من مارس علم الأصول ، وقد وضح هذه الحقيقة الإمام عليّ عليه السلام أمير المؤمنين ووصي رسول ربّ العالمين عند جوابه لسليم بن قيس الهلالي ..

قال : قلت لأمر المؤمنين عليه السلام إنّي سمعت من سلمان والمقداد

وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله ﷺ غير ما في أيدي الناس... إلخ. قال: فأقبل عليّ، فقال: «سألت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحقاً ووهماً» إلخ^(١).

فهذا النص يكشف لنا عن الممارسة الأصولية لسلمان المحمدي وللمقداد وأبي ذر الغفاري، مما يكشف عن معرفتهم بالقواعد الأصولية وأخذهم لها عن عيبة علم النبوة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ومن الواضح عند أخذهم لمعلومة إنما تعطى لهم مع مقدماتها وملازماتها وما يتفرع عنها، فعلم الأصول مدون عندهم، مبوب لديهم، مقروء لهم على خزان علم الله، وواصل لهم عنهم، فهذه الرواية تدوين له، وأمثالها كثير.

فهذه الممارسة الأصولية المتقدمة توضح تقارن علم الأصول مع علم الفقه منذ العهد الأول والأدوار الأولى للرسالة الإسلامية وممارسة الصحابة لهما معاً وسبق أهل البيت وطلاب مدرستهم في هذا المضمار.

بذور علم الأصول:

إن بذرة الفكرة الأصولية قد وجدت في روايات الصادقين عليه السلام واختمرت عند أصحابهم وتناقلها العلماء والرواة إلى أن اختمرت بذورها كما نراها به اليوم.

ومن جملة الشواهد الروائية على ذلك ما ورد في حجة الظواهر والعموم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فأنقطع ظفري فجعلت عليه مرارة،

(١) الكافي ١: ١/٥٠ باب اختلاف الحديث.

فكيف أصنع بالوضوء؟ فقال عليه السلام: «يعرف هذا واشباهه من كتاب الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾»^(١)»^(٢).

فاستدلال الإمام عليه السلام بظاهر الكتاب دليل على حجّية الظواهر وبعموم الآية على حجّية العموم.

وأيضاً ورد ما يدل على جواز التفريع على الأصول الكلّية. ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»^(٣) ورواه أيضاً أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(٤).

وما ورد دالاً على أصالة البراءة: ما ذكره الصدوق رحمه الله عن الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(٥)، وفي الخصال عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله وضع عن أمّتي... وعد منها ما لا يعلمون»^(٦).

ومنها: ما رواه الشيخ الطوسي رحمه الله عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث من أحرم في قميصه قال: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٧).

(١) سورة الحج ٢٢ : ٧٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٤٦٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ٦١ - ٦٢ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٥١ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ٦٢ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٥٢ .

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٣ - ١٧٤ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث

٦٧ .

(٦) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ١ .

(٧) وسائل الشيعة ٨ : ٢٤٨ ، الباب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث ١ .

ما رواه الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي في الجنب قال: «كُلْ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»^(١).

وعن أحمد بن محمد الكوفي عن أبي عبدالله عليه السلام في الجنب قال: «كُلْ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان أن فيه ميتة»^(٢).

روى الكليني عن أبي الحسن عليه السلام قال سألت: مَنْ أَعْمَلُ؟ فقال: «العمرى ثقة، فما أدنى عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول»^(٣).

وروى الكشي في رجاله عن الرضا عليه السلام قال: قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عما احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ قال: «نعم»^(٤).

ومما ورد في عدم التكليف بما لا يطاق.

روى الكليني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَكْلِفَ النَّاسَ مَا لَا يَطْبِقُونَ»^(٥).

وروى الشيخ الطوسي قال: سألت عن المريض لا يستطيع الجلوس؟ قال: «ولن يكلف الله ما لا طاقة له به»^(٦).

ومن جملة الروايات الواردة في وجوب الاجتناب عن الشبهة

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٧ - ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

(٥) الكافي ١: ١٦٠، كتاب التوحيد، الحديث ١٤.

(٦) تهذيب الأحكام ٣: ٩٤٤/٣٠٦.

المحصورة : ما رواه الكليني ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل معه إناءات فيهما ماء وقع في أحدهما دم لا يدري أيتهما هو وليس يقدر على ماء غيره؟ قال : « يهريقهما جميعاً ويتيمم »^(١) .

وروى الشيخ الصدوق أنه سئل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يجد في إنائه فأرة وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه؟ فقال : « إن كان رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويُعيد الوضوء والصلاة ، وإن كان إنمّا رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من الماء شيئاً وليس عليه شيء ؛ لأنه لا يعلم متى سقطت فيه » ثم قال : « لعلّه أن يكون إنمّا سقطت فيه تلك الساعة التي رآها »^(٢) .

وما رواه الشيخ الطوسي : عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « الماء كله طاهر حتّى يعلم أنّه قذر »^(٣) . إلى غير ذلك من الروايات^(٤) .

أصول الفقه عند أصحاب الأئمة عليهم السلام :

سبق أصحاب الأئمة عليهم السلام غيرهم من علماء الفرق الإسلامية فكتبوا في الأصول وشرعوا في بيان قواعده وأركانه منهم : هشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ) فقد صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها ويعد هذا البحث من أمّهات مباحث علم الأصول لما يتفرع عليه ويبني عليه من الفروع والمسائل .

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥١ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٢ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٣٤ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٥ .

(٤) انظر علم الأصول تاريخاً وتطوراً : ٢٩ ، مقدمة آية الله الشيخ جعفر السبحاني لكتاب نهاية الوصول للعلامة الحلّي ، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام .

ومنهم: يونس بن عبدالرحمن مولى آل بني أسد صَنَّف كتاب "اختلاف الحديث ومسائله"^(١)، وهو مبحث تعارض الأحاديث ومسائل التعادل والتراجع وواضح مدى أهمية هذه المسألة في عملية الاستنباط .

ومنهم: أبو السهل النوبختي، إسماعيل بن علي^(٢) وهو من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام فقد صَنَّف كتاب في الخصوص والعموم، وأيضاً له كتاب إبطال القياس، وكتاب نقض اجتهاد الرأي، وتعدّ هذه من أمهات مباحث أصول الفقه التي لها دور في المباني الأصولية .

ومنهم: الحسن بن موسى النوبختي^(٣) شيخ المتكلمين الشيعة في عصره، له كتاب "خبر الواحد والعمل به" وكتاب "الخصوص والعموم" .

هذا، وقد مرَّ علم الأصول في مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام في عدّة أدوار^(٤) منها:

دور النشوء :

وبدأ هذا الدور بإفراد بعض المسائل الأصولية بالتدوين والتأليف ولم يعمّ التدوين تمام المسائل الأصولية المعنونة في الأصول يومذاك فقد صَنَّف يونس بن عبدالرحمن كتاب "اختلاف الحديث ومسائله" وأبو سهل

(١) رجال النجاشي : ٤٤٦ - ١٢٠٨/٤٤٧ .

(٢) رجال النجاشي : ٦٨/٣١ .

(٣) رجال النجاشي : ١٤٨/٦٣ .

(٤) في بيان الأدوار والمدارس الأصولية لمدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام أنظار وآراء مختلفة ولسنا في صدد تبني رأي بخصوصه وإنما ذكرناها لتعميق البحث ، ولمزيد الاطلاع أنظر : مقدمة آية الله الشيخ السبحاني لكتاب نهاية الوصول ، علم الأصول تاريخاً وتطوراً ، الشيخ الأنصاري وتطور البحث الأصولي ، أصول الفقه تاريخه ورجاله .

النوبختي كتاب "الخصوص والعموم" و"إبطال القياس" والحسن بن موسى النوبختي كتاب "خبر الواحد والعمل به". ولا يعني أفراد بعض المسائل الأصولية بالتدوين ركود حركة الاستنباط، بل كانت حركة الاستنباط نشطة قوية فقد ألف الحسن بن علي العماني، شيخ فقهاء الشيعة، المعاصر للشيخ الكليني، كتاب "التمسك بحبل آل الرسول" قال النجاشي في ترجمة مؤلفه: أبو محمد العماني فقيه، متكلم، ثقة، له كتب في الفقه والكلام، منها: كتاب "التمسك بحبل آل الرسول" كتاب مشهور في الطائفة^(١). وأيضاً ألف الشيخ الكبير أبو علي الكاتب الإسكافي (ت ٥٣٨) كتاب "تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة" في الفقه، وهو كتاب جامع كبير وله كتاب "الأحمدي في الفقه المحمدي". قال النجاشي في ترجمته: وجه في أصحابنا، ثقة، جليل القدر، صنّف فأكثر^(٢).

ومن العلماء في هذه الفترة أبو منصور النيشابوري الصرام^(٣) له "كتاب في إبطال القياس" وكتاب "بيان الدين في الأصول"، ومنهم: ابن داود، محمد بن أحمد بن داود بن علي^(٤) له كتاب "مسائل الحديثين المختلفين" (ت ٣٦٨).

دور النمو:

الاستنباط ضرورة وحاجة غير مقيّدة بعصر من العصور وتشدّ

(١) رجال النجاشي ١٠٠/٤٨.

(٢) رجال النجاشي ١٠٤٧/٣٨٥.

(٣) الفهرست للشيخ الطوسي: ٨٧٦/٥٣٧.

(٤) رجال النجاشي: ١٠٤٥/٣٨٤.

الحاجة إليه ، بل تتعقد عملية الاستنباط بتقدم العصور وكثرة المسائل العلمية والعملية التي يحتاج فيها المكلف إلى حكمه الشرعي في العمل والاعتقاد ، فالحاجة إلى تدوين قواعد وأصول الاستنباط حاجة كل عصر وكل جيل . وهذه الحاجة كانت من الأمور التي ساهمت في تقدم العلوم الإسلامية في عصرنا والذي منها علمي الفقه والأصول . ففي هذا الدور استوعبت عملية التدوين أكثر المسائل الأصولية وشمل التأليف أغلبها فقد ألف في هذا الدور الشيخ محمد بن النعمان المشهور بالمفيد (٣٣٦ - ٤١٣) كتاباً باسم "التذكرة بأصول الفقه" وهو على رغم صغر حجمه فقد اشتمل على أكثر مسائل علم الأصول ، وقد نقل الشيخ الكراجكي (ت ٤٤٩) في كتابه كنز الفوائد خلاصة لكتاب تذكرة الشيخ المفيد .

وأيضاً السيد علي بن الحسين المعروف بالمرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦) ألف كتاب "الذريعة" .

وأيضاً شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٥٨ - ٤٦٠) كتاب "العدة" .

وسلار بن عبدالعزيز الديلمي (ت ٤٦٣) ألف كتاب "التقريب في أصول الفقه" . ذكره في الذريعة^(١) .

دور الازدهار :

بدأ هذا الدور أواخر القرن السادس إلى أواسط القرن الثامن ، وقد صنف فيه أرباب العلم والمعرفة في هذا المجال من أصحابنا كتباً خاصة في أصول الفقه أعربت عن الانجازات العظيمة والمنزلة الرفيعة التي بلغها علم

(١) الذريعة ٤ : ٣٦٥ .

الأصول في مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام من خلال دراسة مسائله بأسهاب ودقة وإمعان كثير وممن صَنَّف في هذا الدور :

- ١ - الفقيه البارع السيد حمزة بن علي بن زهرة، الحلبي (٥١١ هـ - ٦٦٨ هـ) مؤلف كتاب "غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع". والناظر في قسم الأصول من هذا الكتاب يذعن بمدى التقدم الحاصل في هذا المجال .
 - ٢ - الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن حسن الحمصي الرازي، وقد صَنَّف كتاب "المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد" (ت عام ٥٨١ هـ في الحلة الفيحاء). قال منتجب الدين الرازي: الشيخ الإمام سديد الدين علامة زمانه في الأصوليين، ورع، ثقة. وذكر مصنفاته التي منها: "المصادر في أصول الفقه" و"التبيين والتنقيح في التحسين والتفحيح" ^(١).
 - ٣ - نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريا الهذلي الحلبي، المكنى بأبي القاسم، الملقب بنجم الدين، والمشتهر بالمحقق الحلبي (٦٠٢ هـ - ٦٧٦ هـ). وقد صَنَّف كتاب "المعارج في أصول الفقه". وفي أعيان الشيعة ذكر أن من كتبه أيضاً "نهج الوصول إلى معرفة علم الأصول".
 - ٤ - الحسن بن يوسف المطهر، المعروف بالعلامة الحلبي (٦٣٨ هـ - ٧٢٦ هـ) وهو غني عن التعريف برع في المعقول والمنقول، وتقدم على العلماء الفحول وهو في عصر الصبا، قد أخذ عن خاله المحقق الحلبي، وعن والده سديد الدين يوسف بن المطهر، وعن نصير الدين الطوسي وغيرهم.
- وقد ألف في الأصول كتباً متعددة ذكرها السيد الأمين في الأعيان

وهي :

- أ - النكت البديعة في تحرير الذريعة للسيد المرتضى .
- ب - مبادئ الوصول إلى علم الأصول .
- ج - غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى الوصول لابن الحاجب .
- د - نهاية الوصول إلى علم الأصول .
- هـ - تهذيب الوصول في علم الأصول ، صنفه باسم ولده فخر الدين^(١) .

- ٦ - عبدالمطلب بن أبي الفوارس بن محمد بن علي الأعرجي الحسيني ، وقد صنف كتاب "منية اللبيب في شرح التهذيب" لخاله العلامة الحلبي ، وقد فرغ منه في عام ٧٤٠ هـ الخامس عشر من رجب .
- ٧ - ضياء الدين عبدالله بن أبي الفوارس شرح كتاب تهذيب الأصول لخاله العلامة الحلبي ، وقام الشهيد بالجمع بين الشرحين وسماه "جامع البين الجامع بين شرحي الأخوين"^(٢) . أو "جامع البين من فوائد الشرحين" .
- ٨ - فخر المحققين محمد بن الحسن نجل العلامة الحلبي (ت ٧٧١ هـ) فقد شرح تهذيب والده وسماه بـ "غاية السؤال" .

ثم توجه علماء الشيعة إلى تدوين القواعد الفقهية كي يواكب هذا المجال العلمي علمي الأصول والفقه . فقد ألف الشهيد الأول كتاب "القواعد والفوائد" وقد استعرض فيه ما يزيد على ٣٠٠ قاعدة محتاج إليها في عملية

(١) أعيان الشيعة ٥ : ٤٠٤ .

(٢) الذريعة ٤ : ٥١٤ ، و ٤٣ : ١٣ ، و ١٦٨ و ١٧٠ و ... ، موسوعة طبقات الفقهاء ١ :

الاستنباط ، ولم يقتصر فيه على قواعد علمي الفقه والأصول بل أضاف إليها قواعد اللغة العربية كي يكون جامعاً نافعاً .

٢ - والفقيه المتبحر والأصولي المتكلم مقداد بن عبدالله السيوري (ت ٨٢٦هـ) قام بترتيب كتاب "القواعد والفوائد" لشيخه وسمّاه بـ: "نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية" .

٣ - الشيخ الأجل زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥هـ) صَنَّف كتاب "تمهيد القواعد" وأبدع فيه في مجال تخريج الفروع على الأصول وتخريج الفروع على قواعد اللغة العربية .

دور الإبداع والابتكار :

سبقت هذه المرحلة ظهور الحركة الأخبارية في أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر على يد محمد أمين الاسترابادي (ت ١٠٣٣هـ) حيث بدأ بمحاربة علم الأصول وتزييف مسلك الاجتهاد المبني على القواعد الأصولية ، قائلاً: بأن طريقة أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم تخالف مسلك الأصول والاجتهاد المعتمد عليه وعلى قواعده في عملية استنباط الأحكام الشرعية وأوّل من غفل عن طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام واعتمد على فن الكلام وعلى أصول الفقه المبنيين على الأفكار العقلية المتداولة بين العامة محمد بن أحمد بن الجنيد العامل بالقياس وحسن بن علي بن أبي عقيل العماني المتكلم ، ولَمَّا أظهر الشيخ المفيد حسن الظن بتصانيفهم بين أصحابه - ومنهم السيّد الأجل المرتضى وشيخ الطائفة - شاعت طريقتهما بين متأخري أصحابنا حتّى وصلت النوبة إلى العلامة الحلّي فالتزم

في تصانيفه أكثر القواعد الأصولية من العامة ثم تبعه الشهيديان والفاضل الشيخ علي رحمهم الله تعالى^(١).

ويقوم هذا المسلك في الفقه على القول بعدم حجّة ظواهر الكتاب وعلى القول بلزوم العمل بالأخبار قاطبة من دون إمعان النظر في الاسناد وعلاج التعارض بالحمل على التقية وغيره من علاجات التعارض. وأخيراً على عدم حجّة العقل في الاستنباط للأحكام الشرعية، وهذا مسلك قد قنن أصوله وقواعده محمد أمين الإسترابادي وليس مكتسباً من غيره.

ومن القواعد التي تبنتها عليها الحركة الأخبارية هو ردّ تصنيف العلامة الحلّي للأخبار الواردة عن أئمتنا عليه السلام إلى أربع أقسام وجعلها قسمين الصحيح وهو كلّ ما ورد في الكتب الأربعة وما احتف بشواهد تدلّ على صدوره عن المعصوم عليه السلام، والضعيف وهو ما قابل الصحيح.

ومن جملة أصولهم عدم جواز التقليد لغير المعصوم عليه السلام فيكون المرجع في زمن الغيبة هو الروايات الصادرة عن المعصومين عليه السلام وليس ما صدر من معاصري المعصومين من التقليد، بل هو من قبل الرواية الصادرة عن المعصوم عليه السلام نقلت بالمعنى.

وأيضاً قصور العقل عن إدراك المعارف الكلّية وإنّما يرجع إليه في القضايا المنتهية إلى الحسن أو ما يقرب منه فقط، وحيث إنّ الأحكام الشرعية أمور توقفية فلا مسرح للعقل فيها.

بدأت هذه المرحلة، أي: دور الإبداع والابتكار، في أبان الحركة الأخبارية فقد ظهرت بوادر حركة أصولية جديدة حيث قام الشيخ عبدالله

(١) الفوائد المدنية : ٧٨ .

التونني (ت ١٠٧١ هـ) بتصنيف كتاب الوافية في علم الأصول .
وصنف الشيخ محمد حسن الشيرازي (ت ١٠٩٨ هـ) تعليقه على
المعالم .

وقام المحقق جمال الدين محمد بن الحسين الخوانساري (ت ١١٢١ هـ - ١١٢٥ هـ) ، بتصنيف تعليقه على شرح مختصر الأصول للعضدي كما هو
مذكور في ترجمته ، وتبني الوحيد البهبهاني (١١١٨ - ١٢٠٦ هـ) إخماد نائرة
الفتنة الأخبارية بالرد المبرهن على الأخباريين متمماً دور من تقدمه في
ذلك . . وقد أعد جيل من العلماء للوقوف أمام الحركة الأخبارية ، ولم
ذبولها من الحوزة العلمية للمدرسة الشيعية في الفقه والأصول حيث بدأ
بطرح الأصول والفقه على ضوء قواعد مستقاة من الكتاب والسنة والعقل
الصريح واتفاق الأصحاب ، وبذلك شيد للأصول أركاناً جديدة ودعامات
رصينة حاول الأخباريون هدمها ، فنهض بالأصول وأنهى خموده بعد أن دام
قرنين من الزمان ، وقد احتضن العلماء ثمار حركته ورعوها حتى أينعت
وأورقت بتخريج ثلة من العلماء من درسه وأبحاثه ، مثل الرعيل الأول ،
منهم :

١ - السيد مهدي الطباطبائي المعروف بـ: بحر العلوم (١١٥٥ -
١٢١٢ هـ) صاحب مصابيح الأحكام .

٢ - الشيخ جعفر كاشف الغطاء النجفي (ت ١٢٢٨ هـ) صاحب "كشف
الغطاء" .

٣ - الأصولي المتبحر الميرزا أبو القاسم الجيلاني القمي (١١٥٠ -
١٢٣١ هـ) صاحب كتاب "القوانين" .

٤ - الفقيه الفحل السيد علي الطباطبائي (١١٦١ - ١٢٣ هـ) صاحب

كتاب "رياض المسائل".

وقد تلى هذا الرعيل جيل من علماء تخرجوا على أيديهم ، منهم :

١ - الشيخ محمدتقي عبدالرحيم الإصفهاني (ت ١٢٤٨ هـ) صاحب "الحاشية على المعالم".

٢ - أخوه الشيخ محمدحسين الإصفهاني (ت ١٢١١ هـ) صاحب "الفصول".

٣ - الشيخ الجليل محمد شريف الأملي المازندراني المعروف بشريف العلماء (ت ١٢٤٥ هـ).

وعقب هذا الجيل جيل مبارك أبدع وجدّد وأسس قواعد أصولية متقنة مبرهنة أضافها إلى سابقتها ، منهم وعلى رأسهم الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ) والذي تخرج على يديه المجدد الشيرازي (١٢٢٤ - ١٣١٢ هـ) والآخوند كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩ هـ) صاحب كفاية الأصول . وتخرج من مدرسة الخراساني المحقق النائيني (١٢٤٧ - ١٣٥٥ هـ) صاحب فوائد الأصول ، والمحقق ضياء الدين العراقي (١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ) صاحب المقالات في علم الأصول ، والمحقق محمد حسين الإصفهاني (١٢٦٩ - ١٣٦١ هـ).

تطور علم الأصول عند الإمامية :

بذل علماء الإمامية جهوداً قيّمة وأنعموا أنفسهم في خدمة الدين الإسلامي لنشره صحيحاً لا عوج فيه تبييناً لمذهب أهل البيت عليهم السلام وتعريفاً بمدرستهم ، وفي مجال علم الأصول فقد أبدعوا في تنشيط الحركة الأصولية بإحداث وتأسيس قواعد أصولية جديدة بها قد ارتفعت كثير من المصاعب

في عملية الاستنباط ، من هذه القواعد :

١ - تقسيم الواجب إلى مشروط ومعلق وتم بهذا التقسيم التقسيم السابق للواجب حيث كان مقسّم إلى مطلق ومقيد ، وينفع هذا التقسيم في مسألة وجوب تحصيل المقدّمة وعدم وجوب تحصيلها .

٢ - دلالة الأمر والنهي على الوجوب والحرمة والاستدلال عليها بسيرة العقلاء وحكم العقل ، وهذا اتجاه جديد في البحث غير ما هو متعارف من البحث عنها هل هي تضمنية أو التزامية .

٣ - الترتّب أو الأمر بالضدين مترتباً وأثمرت في تصحيح الضد في صورة عصيان الضد الآخر ، كما لو صلّى وعصى أمر إزالة النجاسة عن المسجد ؛ إذ هو على الفور ، كما لا يخفى .

٤ - عدم مجازية العام بعد التخصيص خلاف ما هو المعروف من أن العام مجاز بعد التخصيص وأثمر هذا جواز التمسك بالعام عند الشك في وجود المخصص .

٥ - دلالة المطلق على الشبوع دلالة عقلية وليست لفظية .

٦ - عدم صحّة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

٧ - الإطلاق في كلام المتكلّم فرع كونه في مقام البيان .

٨ - إثبات وجوب المقدّمة عن طريق الملازمات العقلية وهو طريق جديد خلاف ما هو المعهود سابقاً من محاولة إثبات وجوب المقدّمة عن طريق الدلالة اللفظية .

٩ - إثبات الفرق بين التزاحم والتعارض ، وإرجاع الثاني إلى مقام الجعل والإنشاء ، وهو مستحيل على الحكيم ، وإرجاع الأول إلى مقام الأمثال ، وهو راجع إلى قدرة المكلف ، وعلى هذا ففي باب التزاحم

المصلحة والملاك محفوظة في المتزاحمين بخلاف التعارض ، فلا وجود لهما في كلا المتعارضين بل في أحدهما ، ومن هنا وجدت مرجحات في باب التزاحم دون التعارض .

١٠ - تثليث حالة المكلف بالنسبة إلى الحكم الشرعي إلى قاطع بالحكم وشاك وطان ، ومن هنا جاء البحث في جواز العمل بالظن وعدم جوازه ، وفي صورة الجواز ما هي شروط العمل أو الظن الذي يجوز العمل به .

وأما الشك فتارة الشك في بقاء ما علمنا بوجوده وأخرى الشك في أصل التشريع ، ففي الحالة الأولى تأتي مباحث مسألة الاستصحاب ، والثانية مجرى البراءة في الشبهة البدوية ، وتارة يعلم الحكم ويشك في المكلف به وهو مجرى لحكم العقل بالاشتغال ولزوم تحصيل البراءة اليقينية .
وأخرى يدور الأمر بين الحرام والوجوب فهنا مجرى الاحتياط .

١١ - تقسيم ما يحتاج إليه الفقيه في عملية الاستنباط إلى دليل اجتهادي وأصل عملي .

١٢ - ملاكات تقديم أحد الدليلين على الآخر وعدم حصر الملاك في التخصيص والنسخ ، بل طرح مسألة الحكومة والورود كملاكات جديد وبحث دقيق في التقديم .

١٣ - دوران الأمر بين الأقل والأكثر والشك في المحصل وتقسيم الأقل والأكثر إلى ارتباطي واستقلالي .

١٤ - تقديم الأصل السببي على المسببي وثمرته رفع التعارض بين الأصول العلمية .

١٥ - تقسيم القيود إلى ما يتعلق بها الطلب وهي ما تؤخذ في جانب

المتعلّق وقبود لا يتعلّق بها الطلب .

١٦ - استصحاب الزمان والزمانيات .

فقد وقع البحث في استصحاب الزمان . والأمر غير القار بالذات كالحركة والاستصحاب في الأمر القار بالذات المقيد بالزمان كالجلوس في المسجد إلى الظهر مثلاً .

١٧ - تقسيم المستصحب إلى جزئي وكلّي ، وتقسيم استصحاب القضية الكلية إلى ثلاث أقسام .

١٨ - تقسيم الاستصحاب إلى تنجيزي وتعليقي وهل يجري في كلا القسمين أم لا ؟

١٩ - استصحاب حكم المخصص .

٢٠ - حجّة الأصل المثبت وعدمها .

إلى غير ذلك من الأبحاث الأصولية التي منها ما طرحوه في بحث العلم الإجمالي من فروع وبحوث جديدة قيّمة^(١) .

أصول الفقه عند العامة :

اختلفت العامة في أول مدون لهم في علم الأصول فقد ادعى الأحناف أن أول من دون في أصول الفقه إمامهم أبو حنيفة وتلميذاه أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ، لكن هذه الدعوى تلت ردّاً قوياً من قبل الشافعية حيث يدّعون أن إمامهم الشافعي هو أول مدون لعلم الأصول وهو المبتدع لهذا العلم ؛ حيث كتب فيه كتاب باسم "الرسالة" .

(١) أنظر مقدمة آية الله الشيخ جعفر السبحاني لنهاية الوصول (نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام) : ٢٩ - ٥١ .

وقالوا في ردّ دعوى الأحناف : أنّه لو كان ما يدّعوه صحيحاً فلعلّه أصول فقه أبي حنيفة ، أي : المسائل التي أشار إليها أبو حنيفة .
 وأمّا المالكية فقد ادّعوا أنّ إمامهم أوّل من تكلم في هذا العلم وفسر كثيراً منه في موطأه ، فهم لم يدّعوا التأليف وإنّما دعواهم أنّ إمامهم تكلم فيه وطرح بعض مسائله . فالتزاع في أوّل من كتب في علم الأصول . هذا ، ولكن يمكن القول بأنّ أوّل من سنحت له الفرصة لنشر ما كتبه في مباحث الأصول من العامة هو إمام المذهب الشافعي لا أنّه لم يكتب أحد قبله في علم الأصول ؛ إذ ما يقال أو ما يتكلم به كان يدون من قبل طلاب وأرباب العلوم . نعم ، قد لا ينشر لعدم الفرصة أو لعدم الرغبة في ذلك أو للأوضاع والأحوال السياسية السائدة في عصر كلّ منهم ؛ حيث كان السلاطين يقربون جماعة ويبعدون أخرى .

أدوار علم الأصول عند العامة :

الحركة الأصوليّة للعامة في القرن الثالث الهجري : ظهرت جملة من التأليفات الأصوليّة في القرن الثالث الهجري لعدّة من علماء العامة ، منها :

كتاب الوصول إلى معرفة الأصول : تأليف محمّد بن داؤد بن علي بن خلف الظاهري (ت ٢٩٧ هـ) ، وكتب في الأصول أيضاً أبو عبدالله محمّد ابن سماعة التميمي (ت ٢٣٣ هـ) وأيضاً أبو علي الحسين بن علي الكرابيسي (ت ٢٤٥ هـ) له في أصول الفقه عدّة مؤلفات ، وأبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق المالكي (ت ٢٨٢) كتب في الفقه والأصول أيضاً .

الملاحظ على الناتج الأصولي في هذا القرن أنّ كتاب الرسالة

لشافعي كان قد شغل بال الفقهاء بموضوعاته ومباحثه حيث كان يمثل مجموع المشكلات الأصولية التي كان لها القسط الوافر في شغل فكر مؤلفي الأصول في ذلك الوقت .

نتائج القرن الرابع الهجري الأصولي لعلماء العامة :

كان هذا القرن قرن استقرار المذاهب الفقهية للعامة فقد قيل : إنه في هذا القرن وقف التكوين المستقل للتشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق ، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث ومضى عصر الابتكار في التشريع واعتبر العلماء الأولون كالمعصومين وأصبح الفقيه لا يستطيع إصدار حكمه الخاص إلا في المسائل الصغيرة . وصار مريد الفقه يتلقى كتاب إمام معين ويدرس طريقته التي استنبط بها ما دونه من الأحكام بدلاً عن دراسة الكتاب والسنة حيث يكون بعدها مستقلاً في الاستنباط بل صار تابعاً مقلداً لا يتعدى طريقة إمامه وفهمه في استنباط واستخراج الأحكام ، بل ينقل عنه ويذكر ما استنبطه إمامه الذي تقلد طريقته ، فاقصر عمل العلماء في هذا القرن على :

- ١ - إظهار علل الأحكام التي استنبطها أئمتهم .
- ٢ - الترجيح بين الآراء المختلفة في المذهب .
- ٣ - كل فريق اشتغل بنصرة مذهبه وترجيحه في المسائل الخلافية ، وهذا يعني إغلاق باب الاجتهاد وفتح باب التقليد على مصراعيه .

ومن المؤلفات في علم الأصول في هذا القرن :

- ١ - الذخيرة في أصول الفقه : لأبي بكر أحمد بن الحسين (ت ٣٠٥هـ) .
- ٢ - كتاب الرد على ابن داود في إبطال القياس ورسالة في البيان عن

أصول الأحكام تأليف أبي العباس أحمد بن عمر بن شريح (ت ٣٠٦ هـ).

٣ - كتاب إثبات القياس تأليف أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨ هـ).

٤ - إثبات القياس وكتاب الخاص والعام لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ).

٥ - كتاب البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام وكتاب الإجماع وشرح الرسالة للشافعي من تأليفات محمد بن عبدالله الصيرفي (ت ٣٣٠ هـ).

٦ - كتاب اللمع تأليف القاضي أبي الفرج المالكي (ت ٣٣١ هـ).

٧ - كتاب الجدل في أصول الفقه لأبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ).

٨ - أصول الكرخي لأبي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠ هـ).

٩ - الفصول في معرفة الأصول لأبي إسحاق المروزي (ت ٣٤٠ هـ).

١٠ - كتاب الهداية في أصول الفقه لمحمد بن سعيد (ت ٣٤٣ هـ).

١١ - كتاب القياس وكتاب أصول الفقه، ومآخذ الأصول البكرية

لعلاء الدين محمد بن زياد القشيري المالكي (ت ٣٤٤ هـ).

١٢ - نظم الأدلة في أصول الملة لأبي الحسن علي بن الحسين

المسعودي (ت ٣٤٦ هـ).

١٣ - الجامع في الأصول لمحمد عبدالله البروعي (ت ٣٥١ هـ).

١٤ - الإشراف على الأصول للقاضي أبي حامد المروزي (ت ٣٦٢ هـ).

١٥ - كتاب الأصول لأبي بكر محمد الشاشي الففال الكبير (ت ٣٦٥ هـ).

١٦ - كتاب في أصول الفقه لأبي الحسين الطوايقي (ت ٣٦٨ هـ).

١٧ - الفصول في الأصول للجصاص (ت ٣٧٠ هـ).

١٨ - الفصول في الأصول لمحمد بن خفيف الشيرازي (ت ٣٧١ هـ).

١٩ - كتاب الأصول لأبي بكر محمد بن عبدالله الأبهري المالكي (ت ٣٧٥ هـ).

٢٠ - كتاب في القياس والعلل لعبدالواحد بن حسين بن محمد القاضي أبي القاسم الصيمري (٣٨٦ هـ).

٢١ - كتاب التحرير والمنقر في أصول الفقه للمعافي بن زكريا المكني بأبي فرج (ت ٣٩٠ هـ).

٢٢ - تهذيب النظر في أصول الفقه لإسماعيل بن أحمد الإسماعيلي (ت ٣٩٦ هـ).

٢٣ - كتاب بيان كشف الألفاظ لأبي المحامد بدر الدين اللامشي الحنفي ق ٤.

٢٤ - التعليقة في الأصول للقاضي أبي الحسن علي بن الحسن المعروف بابن القصار الأمهري المالكي (ت ٣٩٧ هـ).

٢٥ - كتاب أصول الفقه على مذهب مالك لأبي عبدالله البغدادي وغيرها من الكتب والشروح لكتاب الرسالة للشافعي.

وكان السبب في كثرة التأليفات - الأصولية في هذا القرن -

هو شيوع العلوم العقلية والفلسفية فاستغلها أرباب المذاهب لنصرة مذاهبهم والانتفاع بها لترجيح ما يذهبون إليه في المسائل الخلافية.

نتائج الجهد الأصولي في القرن الخامس :

الحركة العلمية في القرن الخامس والسادس الهجري امتداد طبيعي للحركة الثقافية في القرن الرابع ، بل إن بعض المؤرخين للعلوم الآداب

يدون الفترة الواقعة ابتداءً من القرن الرابع حتى القرن السابع الهجري دوراً تاريخياً واحداً وصورة متطابقة من النشاط التنافس العلمي الذي أذكاه تعدد السلطات السياسية^(١). ومن أهم نتائج هذا القرن :

١ - التقريب من أصول الفقه، والمقنع في أصول الفقه، أمالي أجماع أهل المدينة من تأليف القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ).

٢ - كتاب أصول الفقه للحسن بن حامد البغدادي (ت ٤٠٣ هـ).

٣ - كتاب أصول الفقه لأحمد بن محمد الاسفرايني (ت ٤٠٦ هـ).

٤ - كتاب الاختلاف في أصول الفقه، أصول الفقه، العمد، شرح العمد من تأليف القاضي عبد الجبار الهمداني الاسترابادي (ت ٤١٥ هـ).

٥ - تعليقة في أصول الفقه لأبي إسحاق الاسفرايني (ت ٤١٨ هـ).

٦ - الافادة في أصول الفقه، التلخيص في أصول الفقه للقاضي عبدالوهاب البغدادي (ت ٤٢١ هـ).

٧ - المجزي في أصول الفقه ليحيى بن الحسين (ت ٤٢٤ هـ).

٨ - التحصيل في أصول الفقه لعبدالقاهر بن طاهر أبو منثور البغدادي (ت ٤٢٩ هـ).

٩ - تقديم الأدلة في أصول الفقه لعبدالله بن عمر الحنفي (ت ٤٣٠ هـ).

١٠ - كتاب المعتمد في أصول الفقه، كتاب زيادات المعتمد، كتاب القياس الشرعي، شرح العمد لمحمد بن علي المعتزلي البصري (ت ٤٣٦ هـ).

١١ - شرح الرسالة لعبدالله بن يوسف الجويني (ت ٤٣٨ هـ).

١٢ - الإحكام في أصول الأحكام ، مسائل الأصول لعلي بن أحمد أبو محمد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ) .

١٣ - العدة في أصول الفقه ، مختصر العدة ، العمدة في أصول الفقه ، الكفاية في أصول الفقه ، مختصر الكفاية في أصول الفقه لمحمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي (٤٥٨ هـ) .

١٤ - كتاب الفقيه والمتفقه لأحمد بن علي البغدادي (٤٥٨ هـ) .

١٥ - كتاب الينابيع في الأصول للبيهقي (٤٥٨ هـ) .

١٦ - كتاب إحكام الأصول ، كتاب الإرشادات في أصول الفقه ، كتاب الحدود لسليمان بن خلف القرطبي الباجي (ت ٤٧٤ هـ) .

١٧ - كتاب اللمع في أصول الفقه وشرحه ، والتبصرة في أصول الفقه لإبراهيم بن علي الفيروزآبادي ، أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ) .

١٩ - عدة العالم والطريق السالم ، والعمدة في أصول الفقه لعبد السيد ابن محمد أبو نصر الصباغ (ت ٤٧٧ هـ) .

٢٠ - البرهان في أصول الفقه ، التحفة في أصول الفقه ، الورقات لعبد الملك بن عبدالله الجويني ، إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) .

٢١ - الفصول في معرفة الأصول لعلي بن فضال المالكي القيرواني (ت ٤٧٩ هـ) .

٢٢ - كنز الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البزدوي) لعلي بن محمد البزدوي (ت ٤٨٢ هـ) .

٢٣ - القواطع في أصول الفقه لمنصور بن محمد السمعاني (ت ٤٨٩ هـ) .

٢٤ - أصول السرخسي لمحمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠ هـ) .

٢٥ - تهذيب الأصول ، المنحول من تعليق الأصول ، المستصفي من علم الأصول ، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي (ت ٥٠٥ هـ).

مناهج التأليف في أصول الفقه عند العامة :

١ - طريقة المتكلمين وأهم الكتب التي صنفت على طريقتهم : تقوم هذه الطريقة على تقرير القواعد الأصولية تقريراً نظرياً ومناقشتها على ضوء المفاهيم اللغوية والاستدلالات العقلية ، وأصحاب هذه الطريقة هم الذين ارتضوا منهج الشافعي في أصول الفقه ، وساروا عليه ، وسميت طريقتهم بطريقة المتكلمين ؛ لأنهم أقاموا حججهم على طريقة علماء الكلام ، ولأن الكثير من علماء الكلام كتبوا على هذه الطريقة ، أمثال القاضي عبد الجبار الاسترابادي المعتزلي وأبي الحسين البصري المعتزلي وغيرهم .

من أهم صفات هذه الطريقة :

١ - الفصل بين الأصول والفقه ، بمعنى أن الأصول فن مستقل عن الفقه .

٢ - أسلوبهم في معالجة القضايا الأصولية فيه صعوبة بسبب المنهج الذي اتبعوه في استخراج القواعد .

٣ - الإكثار من الجدل والمناظرة ، فهم يستعملون أسلوب الفسلفة ، أي : فإن قيل كذا قلنا كذا .

٤ - الخوض في مسائل لا صلة لها بأصول الفقه ، كعصمة الأنبياء قبل النبوة ، وأصل اللغات ، وتكليف المعدوم .

٥ - تقسيمهم للألفاظ كالآتي :

- أ - من حيث الوضوح إلى : نص وظاهر .
- ب - من حيث الخفاء إلى : مجمل ومتشابه .
- ج - من حيث الدلالة على الحكم إلى : دلالة منطوق ودلالة مفهوم .
- ٦ - من القواعد الأصولية التي اعتمدها :
 - أ - الأخذ بمفهوم المخالفة .
 - ب - دلالة العام على أفرادة دلالة ظنية .
 - ج - قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى .

أهم الكتب التي صُنِّفت على طريقتهم :

لقد صَنَّف العلماء على هذه الطريقة كتباً كثيرة من أهمها :

- ١ - الرسالة : للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى عام ٢٠٤ هـ ، وهو أول كتاب على هذه الطريقة .
- ٢ - المعتمد في أصول الفقه : لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي المتوفى عام ٤٣٦ هـ .
- ٣ - اللمع : لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي المتوفى عام ٤٧٦ هـ .
- ٤ - البرهان في أصول الفقه : لأبي المعالي عبد الملك الجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ .
- ٥ - الورقات في أصول الفقه : للجويني أيضاً .
- ٦ - المستصفى من علم الأصول : لأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

٧ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل : للغزالي أيضاً .

٨ - المنخول من تعليقات علم الأصول : للغزالي أيضاً .

٩ - المحصول في علم أصول الفقه : لفخر الدين محمد بن عمر الرازي ، المتوفى عام ٦٠٦ هـ ، وهو تلخيص للمعتمد والبرهان والمستصفى .

وقد اختصر المحصول كل من تاج الدين الأرموي ، المتوفى عام ٦٥٦ هـ ، في كتاب سمّاه (الحاصل) ، وسراج الدين الأرموي المتوفى عام ٦٧٢ هـ ، في كتاب سمّاه (التحصيل) ، وشهاب الدين القرافي المتوفى عام ٦٨٤ هـ ، في كتاب سمّاه (تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول) .

هذا وقد اختصر كتاب (الحاصل) القاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي المتوفى عام ٦٨٥ هـ في كتاب مختصر جداً سمّاه (منهاج الوصول إلى علم الأصول) . وقد إهتم العلماء بمنهاج الوصول إهتماماً كبيراً فقام بشرحه عدد ، منهم : الإمام تقي الدين السبكي المتوفى عام ٧٥٦ هـ في كتاب سمّاه (الابهاج بشرح منهاج) وصل فيه إلى مقدّمة الواجب ، ثم أتم شرحه ابنه تاج الدين السبكي المتوفى عام ٧٧١ هـ . وجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي المتوفى عام ٧٧٢ هـ في كتاب سمّاه (نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول) ، محمد بن الحسن البدخشي في كتاب سمّاه : (منهاج العقول في شرح منهاج الأصول) .

١٠ - الإحكام في أصول الأحكام : لسيف الدين الأمدي المتوفى عام ٦٣١ هـ ، وهو أيضاً تلخيص للمعتمد والبرهان والمستصفى .

وقد اختصره أبو عمر عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المتوفى عام ٦٤٦ هـ، في كتاب سمّاه (منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل)، ثم اختصر المنتهى في كتاب سمّاه (مختصر المنتهى). وقد شرح هذا المختصر عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى عام ٧٥٦ هـ، وكذلك شرحه تاج الدين السبكي المتوفى عام ٦٧١ هـ بكتاب سمّاه (رفع الحاجب عن ابن الحاجب).

طريقة الحنفية وأهم الكتب التي صُنفت على طريقتهم :

هذه الطريقة تقوم على الربط بين الفقه والأصول، فقد وضعت القواعد الأصولية بناءً على الفروع الفقهية، فالأصول مقررة للفروع الفقهية وليست حاكمة عليها، وفي هذا قال ابن خلدون: «ثم كتب فقهاء الحنفية وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضاً كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص في النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن»^(١). وأكثر من خدم هذه الطريقة الحنفية فلهاذا سميت باسمهم.

ومن أهم صفات هذه الطريقة :

١ - القواعد الأصولية مستخرجة من الفروع الفقهية، فإذا تعارضت

(١) ابن خلدون، المقدمة : ٣٦٠ .

القاعدة الأصولية مع الفرع الفقهي عدلت القاعدة بما يتفق مع الفرع الفقهي .

٢ - الإكثار من ذكر الفروع الفقهية .

٣ - الابتعاد عن الخوص في القضايا الكلامية والمنطقية .

٤ - تقسيمهم للألفاظ كالتالي :

أ - من حيث الوضوح إلى : الظاهر ، النص ، المفسر ، والمحكم .

ب - من حيث الإيهام إلى : الخفي ، المشكل ، المجمل ، والمتشابه .

ج - من حيث الدلالة على المعنى إلى : دلالة العبارة ، دلالة النص ، دلالة الإشارة ، ودلالة الاقتضاء .

٥ - من القواعد الأصولية التي اعتمدها :

أ - عدم الاحتجاج بمفهوم المخالفة .

ب - دلالة العام على أفراده قطعية .

ج - عدم حمل المطلق على المقيّد إذا اتّحدا في سبب الحكم والموضوع .

د - الاحتجاج بالحديث المرسل .

هـ - عدم الأخذ بخبر الواحد فيما تعم به البلوى .

أهم الكتب التي صنّفت على طريقتهم :

لقد صنّف العلماء على هذه الطريقة كتباً كثيرة من أهمها :

١ - أصول الكرخي : لأبي الحسن الكرخي المتوفى عام ٣٤٠ هـ .

٢ - أصول الشاشي : لأحمد بن محمّد بن إسحاق أبو علي الشاشي

المتوفى عام ٣٤٤ هـ .

٣ - الفصول في الأصول : لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص

المتوفى عام ٣٧٠ هـ.

٤ - تأسيس النظر: لأبي زيد عبيدالله بن عمر بن عيسى القاضي

الدبوسي المتوفى عام ٤٣٠ هـ.

٥ - تقويم الأدلة: لأبي زيد الدبوسي أيضاً.

٦ - كنز الوصول إلى معرفة الأصول: لفخر الإسلام أبي الحسن علي

ابن محمد البزدوي المتوفى عام ٤٨٢ هـ، وقد شرحه علاء الدين عبدالعزيز

البخاري المتوفى عام ٧٣٠ هـ في كتاب سمّاه (كشف الأسرار على أصول

البزدوي).

٧ - أصول السرخسي: لأبي بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي

المتوفى عام ٤٨٣ هـ.

٨ - المنتخب في أصول المذهب: لحسام الدين محمد بن محمد بن

عمر الأخسيكي المتوفى عام ٦٤٤ هـ.

٩ - المغني في أصول الفقه: لجلال الدين عمر بن محمد الخبازي

المتوفى عام ٦٧١ هـ.

١٠ - المنار: لأبي البركات عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدين

النسفي المتوفى عام ٧١٠ هـ، وهو متن مختصر، وقد شرحه المؤلف في

كتاب سمّاه: (كشف الأسرار في شرح المنار)، وشرحه عدد من العلماء

منهم:

أ - عزالدين عبداللطيف بن عبدالعزيز المتوفى عام ٨٨٥ هـ.

ب - عبدالرحمن بن أبي بكر بن العيني، المتوفى عام ٨٩٣ هـ.

ج - زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر الشهير بابن

نجيم المتوفى عام ٩٧٠ هـ، في كتاب سمّاه: «مشكاة الأنوار في أصول

المنار» .

د - حافظ شيخ أحمد المعروف بملاحيون بن أبي سعيد بن عبيد الله المتوفى عام ١١٣٠ هـ في كتاب سمّاه : «نور الأنوار في شرح المنار» .

طريقة المتأخرين :

هذه الطريقة تقوم على الجمع بين طريقة المتكلمين التي تقوم على تحقيق القواعد الأصولية تحقيقاً منفصلاً عن الفقه ، وطريقة الحنفية التي تقوم على تحقيق القواعد الأصولية تحقيقاً مرتبطاً بالفقه ومعتمداً عليه ، وقد سار على هذه الطريقة علماء من مختلف المذاهب . وسميت هذه الطريقة بطريقة المتأخرين ؛ لأنها ظهرت في وقت متأخر عن طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية فهي تقوم على تحقيق القواعد الأصولية تحقيقاً نظرياً ، وإقامة البراهين عليها مع العناية بتطبيق هذه القواعد على الفروع الفقهية وربطها بها .

أهم الكتب التي صُنفت على طريقتهم :

هناك مصنّفات كثيرة على هذه الطريقة ، من أهمها :

١ - بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام : لأحمد بن علي البعلبكي المعروف بابن الساعاتي المتوفى عام ٦٩٤ هـ .

٢ - تنقيح الأصول : لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري المتوفى عام ٧٤٧ هـ ، وقد شرحه بكتاب سمّاه (التوضيح على التنقيح) ثم جاء سعد الدين بن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى عام ٧٩٢ هـ وشرح التوضيح بكتاب سمّاه (التلويح على التوضيح) .

٣ - جمع الجوامع : لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي

المتوفى عام ٧٧١ هـ، وقد شرحه جلال الدين المحلي المتوفى عام ٨٦٤ هـ.

٤ - فصول البدائع في أصول الشرائع : لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري المتوفى عام ٨٣٤ هـ.

٥ - التحرير في أصول الفقه : لمحمد بن عبدالواحد الشهير بابن الهمام المتوفى عام ٨٦١ هـ. وقد شرحه كل من محمد بن محمد بن أمير الحاج المتوفى عام ٨٧٩ هـ في كتاب سمّاه (التقرير والتحبير) ، ومحمد أمين المعروف بأمرير بادشاه المتوفى عام ٩٧٢ هـ في كتاب سمّاه (تيسير التحرير).

٦ - مسلم الثبوت : لمحجب الدين بن عبدالشكور المتوفى عام ١١١٩ هـ، وقد شرحه عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري في كتاب سمّاه (فوائح الرحموت).

٧ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول : لمحمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني المتوفى عام ١٢٥٠ هـ^(١).

هذه هي أمهات الكتب الأصولية عند العامة ، ولكن توقف الركب الأصولي فترة طويلة فلا نكاد نعثر على أثر أصولي قويم بعد هذا الدور التاريخي لعلم الأصول عند العامة ، قال الشيخ الخضري في كتابه "أصول الفقه" : اقتصر الكاتبون في هذا العلم على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم وعملهم ينحصر في النظر في المؤلفات التي لخص منها ما يشرحوه من الكتب ليحلوا به عباراتها ويفتحوا مغلقها ، وانتهى

(١) أصول الفقه تاريخه ورجاله د . شعبان محمد إسماعيل ، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية أ . د . عبدالوهاب إبراهيم .

عندهم التفكير والاختيار؛ لأنّ هذا العلم قد عاد أثراً من الآثار؛ إذ لا فائدة كانت لهم منه؛ لأنّ الاجتهاد قد أقفل بابه فلم تعد ثمة حاجة إلى بذل المجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط^(١). وأيضاً قال شعبان محمّد إسماعيل في كتابه "أصول الفقه تاريخه ورجاله": وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوّن منه في مباحث الشطر الأوّل وما تجدد من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح ووضع له في قوالب مختلفة، ثمّ قال: ... في القرن الثامن هياً الله سبحانه وتعالى "أبا إسحاق الشاطبي" لتدارك هذا النقص ... وتوالت بعد ذلك المؤلفات على الاتجاهات المختلفة منها المطوّل ومنها المختصر ولكنها في الجملة لا تختلف عمّا أضله المتقدّمون^(٢).

(١) أصول الفقه للخضري : ١٠ .

(٢) أصول الفقه تاريخه ورجاله : ٣٨ و ٣٩ .

المؤلف :

هو الميرزا أبو القاسم ابن المولى محمد حسين بن نظر علي الجيلاني ، ويقال له ابن الحسن الجيلاني ، الشفتي ، الرشتي الأصل ، الجابلاقي المولد والنشئ والقمي الجوار والمدفن .

ابتدأ تلقي العلوم الإسلامية بتعلّم قراءة كلام الله المجيد وهو إذ ذاك ابن سبع سنين وأيضاً ابتدأ تعلّم الخط واللغة الفارسية وأجاد الخط حيث بلغ خطه من الجودة الدرجة العليا ، وبعد أن أتم هذه المرحلة بدأ بتعلّم علوم اللغة العربية والأدب العربي على يده والده الماجد حتّى بلغ مبلغ الرجال ، ارتحل إلى مدينة خوانسار وتلمّذ فيها عند السيّد حسين الخوانساري صاحب روضات الجنات سنين عديدة واتقن عنده الأصول والفقه ، وتزوّج باخته وأجازه أستاذه صاحب الروضات .

ثم ترك خوانسار متوجّهاً إلى العتبات المقدّسة في العراق فحضر درس الوحيد البهبهاني واستمر يحضر درسه محرّماً على نفسه الراحة وصارفاً همّه إلى تلقي العلوم الإسلامية ، ثم بعد ذلك عزم على العودة إلى بلاده حاملاً إجازة أستاذه البهبهاني رواية ودراية مع تجويزه له القضاء والإفتاء بين الناس وأيضاً أجازه الشيخ محمد مهدي الفتوني والميرزا محمد باقر الهزار جريبي وغيرهم .

عاد أولاً إلى موطن والده وهي قرية "دره باغ" من قرى جابلاق فسكن فيها برهة من الزمان ، ثم خرج منها متوجّهاً إلى قلعة "بابو" وهي قرية بالقرب من قرية "دره باغ" ، وذلك طلباً من الحاج محمد سلطان فأقام فيها مشغولاً بالتدريس وإرشاد الناس فحضر درسه هناك أخوه الفاضل

الميرزا هدايت الله وعلي دوست خان ابن الحاج محمد طاهر خان وبعض آخر فشرح لهم شرح الكافية للملأ عبدالرحمن الشهير بالجامي وحاشية الملا عبدالله ودروس أخرى، وكان قد ابتلى ببعض الجهال، فترك هذه القرية أيضاً متوجهاً إلى إصفهان بعد دراسة ما هو الصالح وترجيح الأصلح فسكن مدرسة "كاسه کران" وهي مدرسة معروفة في إصفهان بقرب الجامع وبدأ فيها بالبحث والدرس واستفاد منه جمع من طلاب العلوم الإسلامية وعُرف فيها ولأجل بعض الأمور ترك هذه المدرسة وسكن مدرسة أخرى وهي المدرسة "الجلالية"، ثم ترك إصفهان متوجهاً إلى بلدة شيراز ليقوم هناك بواجبه الديني، فأقام فيها وكان ذلك في أيام السلطان كريم خان زند. وكانت آنذاك المدارس الإسلامية عامرة فيها ومن جملتها المدرسة "الخانية" و"المحبية" و"المحمّدية" و"الحكيمية" و"المنصورية" و"المقيمة" و"الدشتكية" و"الشريفية" و"المؤمنية" و"التقوية" و"الصالحية" و"الزينية" و"الإيمانية" و"المحسنية" وغيرها. وكان الميرزا القمي رحمته الله معاشراً لأرباب العلوم والفنون في هذه المدارس ومشغولاً بإفادة طلاب المعرفة الإسلامية، وكانت مدة بقاءه في شيراز ما يقرب من ثلاث سنين، وبعد أن أتم واجبه وأدّى مهمته وبعد الاستخارة رجع إلى مدينة إصفهان ليتّم ما بدأ فيها من الدرس والإفادة، وبعد أن أكمل ما شرع فيه ترك إصفهان متوجهاً إلى "جابلق" ومنها إلى قرية "قلعة بابو" وبدأ فيها الدرس والتدريس واستفاد منه جمع من طلاب المعرفة هناك، وبعد أن أتم ما بدأ من الدرس ترك تلك القرية متوجهاً إلى مدينة قم المقدّسة حيث استقر فيها إلى أن انتقل إلى جوار ربّه.

كان رحمته الله كثير الهمة قوي الإرادة يتجول البلدان ليقدم فيها ما أمكنه من

خدمة إلى طلاب العلوم الإسلامية ، وما أن سمع أن هناك طالب معرفة يحتاج إلى خدمة توجه إليه ليعينه في معرفة الدين وقواعد أحكامه وذلك لنشر علوم آل محمد ﷺ في البلاد وليقف أمام من يريد الأغواء والافساد .

أقوال العلماء فيه :

كان مجتهداً محققاً مدققاً فقيهاً أصولياً علامة رئيساً مبرزاً من العلماء المجللين لدى دولة السلطان فتح عليشاه القاجاري ، واشتهر بين العلماء بالمحقق القمي . انفراد بعدة أقوال في الأصول والفقه عن المشهور ، كقوله بحجية الظن المطلق ، واجتماع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي ، وجواز القضاء للمقلد برأي مجتهد وغير ذلك .

قال السيد الأمين في حقه : هو أحد أركان الدين والعلماء الربانيين ، والأفاضل المحققين وكبار المؤسسين خلف السلف الصالح ، كان من بحور العلم وأعلام الفقهاء المتبحرين ، طويل الباع ، كثير الاطلاع ، حسن الطريقة ، معتدل السليقة ، له غور في الفقه والأصول مع تحقيقات رائعة ، وله تبحر في الحديث والرجال والتاريخ والحكمة والكلام ، كما يظهر كل ذلك من مصنفاته الجليلة . هذا مع ورع واجتهاد وزهد وسداد وتقوى واحتياط ، ولا شك في كونه من علماء آل محمد وفقهائهم المقتفين آثارهم والمهتدين بهداهم ^(١) .

وفي قصص العلماء : علم تدقيق وعلم تحقيق ، علامة فهمامة مقنن القوانين وناهج مناهج الصدق واليقين قدوة العلماء العاملين وأسوة الفقهاء

الراسخين، ورئيس الدنيا والدين، أزهد أهل زمانه، وأورع وأعلم، وأفقه المعاصرين^(١).

قال تلميذه الشيخ أسدالله صاحب المقاييس: الشيخ المعظم العالم العلم المقدم مسهل سبيل التدقيق والتحقيق، مبين قوانين الأصول ومناهج الفروع كما هو به حقيق، المتسئم ذروة المعالي بفضائله الباهرة، الممتطي صهوة المجد بفواضله الزاهرة، بحر العلوم، الخائض بالفوائد والفرائد، الكاشف بفكره الثاقب عن غوالي الخرائد، شمس النجوم المشرقة بأنوار العوائد على الأوائل والأماجد والأداني والأبعاد، الأجل الأمجد، الأعبد، الأزهد، الأورع، الأتقى، الأسعد، الأوحد شيخنا ومولانا ومقتدانا الذي لم يعلم له في الفقهاء سمي الميرزا أبو القاسم بن حسن الجيلاني القمي أدام الله عليه عوائد لطفه الأبدي وفيضه السرمدي، وهو صاحب القوانين في الأصول، والمناهج والغنائم ومرشد العوام في الفقه، وغيرها من الرسائل والمسائل والقواعد العظيمة المنافع العميمة العوائد^(٢).

وذكره السيد عبدالله ابن السيد محمدرضا الحسيني في إجازته للشيخ أحمد الإحساني فقال: الشيخ المعظم، والعلم المقدم، مسهل سبيل التدقيق والتحقيق ومبين قوانين الأصول ومناهج الفروع كما هو به حقيق الميرزا أبو القاسم الجيلاني القمي^(٣).

وفي الروضات: ذكره خصمه الألد ميرزا محمد عبد النبي النيسابوري الشهير بالأخباري الذي يعبر عنه وعن أتباعه بالقاسمة وعن صاحب

(١) قصص العلماء : ١٨٠ - ١٨٣ .

(٢) مقابس الأنوار : ١٩ .

(٣) كذا في أعيان الشيعة ٢ : ٤١١ .

الرياض وأصحابه بالأزارقة، وعن الشيخ جعفر كاشف الغطاء وأقرانه بالأموية في كتاب رجاله الكبير، فقال: أصولي فقيه، مجتهد مصوب معاصر يروي عن شيخنا محمدباقر البهبهاني، قوله مصوب افتراء منه؛ إذ ليس في الإمامية من يقول بالتصويب الباطل، ولعل مراده التصويب في الحكم الظاهري بمعنى المعذورية^(١).

وفي الروضات أيضاً: الملقب بالفاضل القمي كان رحمه الله تعالى محققاً في الأصول والعربية، مدققاً في المسائل النظرية، مؤيداً من عند الله من بدو أمره إلى النهاية، متتهياً إلى رئاسة الإمامية بأجود العناية أو أحسن الكفاية.

قال آقا بزرگ الطهراني في حقه:

أحد أركان الدين والعلماء الربانيين والأفاضل المحققين وكبار المؤسسين وخلف السلف الصالحين، كان من بحور العلم وأعلام الفقهاء المتبحرين، طويل الباع، كثير الاطلاع، حسن الطريقة، معتدل السليقة له غور في الفقه والأصول مع تحقيقات رائعة وله تبحر في الحديث والرجال والتاريخ والحكمة والكلام^(٢).

وقال المحدث الشيخ عباس القمي في حقه: رئيس العلماء الأعلام ومولئ فضلاء الإسلام، شيخ الفقهاء المتبحرين، وملاذ العلماء المجتهدين، أحد أركان الدين والعلماء الربانيين، مسهل التدقيق والتحقيق، مبين قوانين الأصول ومناهج الفروع^(٣).

(١) روضات الجنات ٥ : ٣٧٦.

(٢) الكرام البررة ١ : ٥٢ - ١١٣/٥٣.

(٣) الكنى والألقاب ١ : ١٨٥.

وقال في طرائف المقال : المولى الهمام والبدر التمام ميرزا أبو القاسم الجيلاني وهو أزهّد أهل زمانه وأعلمهم وأفقههم انتهت إليه رئاسة الدين في عصره ، مقبول القول عند العامة والخاصة ، تشهد بفضله وتبحره مصنفاته في الفقه والأصول^(١) .

وبالجملة فشان مولانا الميرزا أعلى الله تعالى مقامه الأرضي أجل من أن يوصف بالبيان والتقرير وأدق من أن يعرف بالبيان والتحرير كان مفتي ورعاً جليلاً وجامعاً نبيلاً وبارعاً نحرياً ومقدماً كبيراً وأديباً ماهراً ، وخطيباً باهر ، جميل السياق ، جليل الإشفاق ، كثير الخشوع ، غزير الدموع ، دائم الأنين ، وافر الحنين ، باكي العينين ، زاكي الملوين ، حسن المفاكهة ، طيب المعاشرة ، لطيف المحاورة ، جيد الخط والكتابة بقسميها المشهورين كما يشهد بذلك ما يوجد عندنا من مكاتيبه^(٢) .

شعره وما قيل فيه من الشعر :

كان الميرزا القمي شاعراً أديباً وله نظم جيد يكشف عن جودة ذوقه الشعري باللغة الفارسية واللغة العربية وديوانه خير شاهد على ذوقه الأدبي الرفيع فقد أودع فيه خمسة آلاف بيت من الشعر .

ومن جملة شعره في رثاء الإمام الحسين عليه السلام باللغة الفارسية :

أى فرات آيا رود سبط پيمبر از جهان

تشنه وتو سير گردانى زآبت انس وجان

(١) طرائف المقال ١ : ١٢٤/١٦٠ .

(٢) روضات الجنات ٥ : ٥٤٧/٣٦٩ .

ورثاه هذا ترجمة لقصيدة باللغة العربية أنشدت في رثاء الإمام
الحسين عليه السلام منها :

يا نهر الفرات أيقضي السبط ضمناً ومن مياهاك تروى الإنس والجانا
وما قيل فيه من الشعر .

قال فيه السيد حسين البروجردي في نخبة المقال :

وذو القوانين فريدة الزمن بالقاسم الحبر المبين ابن الحسن
وشيوخه الفقيه بهبهاني بعد وداع بان في الرضوان^(١)
وقيل فيه أيضاً

ليت ابن سينا درى إذ جاء مفتخراً باسم الرئيس بتصنيف لقانون
إن الاشارات والقانون قد جمعا مع الشفا في مضامين القوانين^(٢)

أحواله :

علاقة الميرزا القمي وفتح علي شاه ، كان ورود الميرزا القمي إلى قم
أيام السلطان فتح علي شاه القاجار ، وكان السلطان كثير العناية به ، وكان
يعظمه أشد تعظيم ويجلّه أكبر إجلال وكان يكثر زيارته والكلام معه حتّى
قيل إنّه في بعض المرّات التي جاء فيها السلطان إلى قم فاستقبله أهلها على
بوابة المدينة ، وجاء الميرزا القمي لاستقباله أيضاً وهو راكب على حمار
والسلطان في موكبه وفي عربته الملوكية ، فنزل منها ولم يدع الميرزا القمي
ينزل من حماره ، بل أخذ زمامه إلى باب حرم السيّدة المعصومة فاطمة
بنت الإمام موسى بن جعفر عليه السلام فلما سأله عن ذلك أجابه بأنّه إنّما فعل

(١) غنائم الأيتام ١ : ٥٣ . وهو غير آية الله السيّد حسين البروجردي المعروف .

(٢) أعيان الشيعة ٢ : ٤١٣ .

ذلك لكي يعلم الناس قدر العلماء .

ولكن يبدو من جميع ما نُقل أنَّ الميرزا القمِّي كان يأخذ جانب الحذر والاحتياط في التعامل مع النظام والسلطان وما زال يبتعد عنه ويتخَوَّف من الخوض في دنياهم .

ويذكر أنَّ الميرزا القمِّي قال للشاه فتح علي في بعض المرات : أعدل أيها السلطان ولا تظلم ؛ لأنِّي أتخَوَّف عليك وأخاف لأجل محبتي لك ومع الالتفات إلى قوله تعالى : ﴿وَلَا تَزْكُتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ﴾^(١) أن استحق النار وغضب الجبار فأجابه السلطان بأنَّه مع الأخذ بنظر الاعتبار ما ورد في الروايات وأن من أحب حجراً حشره الله معه يوم القيامة ، فإني أرجو من جراء محبتي إياك أن أحشر معك .

وطلب السلطان يوماً منه أن يزوج ابنه من إحدى بنات السلطان فلما انتهى المجلس خرج الميرزا القمِّي وتضرع إلى الله تعالى أن يخلصه من السلطان ومن طلبه هذا وأنَّه إن كان لابدَّ من ذلك وأنَّ ابنه سيتزوج من بنت السلطان فليقبض روحه حتَّى لا يتحقَّق ذلك ، وبعد اتمام الدعاء غرق ابن الميرزا في الماء وتوفِّي ولم يكن له من الذكور غيره . وأنَّ صح ذلك فإنَّه يحكي عن عمق النفرة من السلطان وما يجري حوله ، وأنَّه إمَّا فعل ذلك حتَّى لا يتورط هو وابنه في ديناهم واختار بذلك البعد عنهم .

وكما يظهر هذا من مقدمة كتابه غنائم الأيام حيث ذكر فيها عدم ارتياحه ممَّا يجري حوله وقبح ذلك الزمان الذي يعيشه بغلبة أحزاب الشيطان ورفع أعلام الجهل والطغيان وأدبار آيات العلم والعرفان حتَّى كاد

(١) سورة هود : ١١٣ .

أن تكون أيام الجاهلية .

قال المحقق النوري في خاتمة المستدرک كان الميرزا مؤيداً ومسدداً كيساً في دينه ، فطناً في أمور آخرته ، شديداً في ذات الله ، مخالفاً لهواه ، مع ما كان عليه من الرئاسة وخضوع مَلِك عصره وأعوانه له ، فما زاده إقبالهم إليه إلا إدباراً ولا توجههم إليه إلا فراراً منهم .

وغاية ما ثبت من تعاطف الميرزا القمي مع البلاط هي فتواه بوجوب الدفاع عن إيران وبلاد الإسلام في مقابل هجمات الروس على إيران كما يظهر من بعض كتبه في باب الجهاد .

الجهاد السياسي للميرزا : كان الميرزا القمي آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر حتّى بالنسبة إلى البلاط الملكي آنذاك وكان يستعمل الحيل ويستغل الفرص في أمر السلطان آنذاك بالمعروف ونهيه عن المنكر ويخوفه عذاب الله تعالى ، ومن ظريف ما ينقل أن يوماً دخل الميرزا القمي مع السلطان فتح علي شاه إلى الحمام فلما نزعا ثيابهما قال الميرزا للسلطان سوف تموت وتدفن هكذا أما أنا سأصحب عملي أما أنت فماذا تأخذ معك . وحتّى في بعض الأحيان كان يقول للسلطان اعدل أيّها السلطان ولا تظلم فإنّي أتخوف عليك ولأجل محبتي لك انصحك وأتكلم معك بهذه الصراحة ، وفي بعض المرات أخذ الميرزا بمحاسن السلطان وهي طويلة تجوز محزومه وقال له احذر أن تعمل ما يؤدي بك إلى النار فتحرق هذه اللحية بنار جهنم .

الجهاد العلمي للميرزا القمي : قد سعى الميرزا القمي لنشر العلوم الشرعيّة وتفهم الناس أحكام دينهم وكان كثيراً ما ينتقل من قرية إلى أخرى ومن مدينة إلى أخرى عندما تحصل له بعض المضايقات والتي لا يمكن

تحملها فقد جاء في ترجمته رحمه الله أنه بعد عودت الميرزا القمي من كربلاء ذهب إلى محل سكونه وهي قرية "دره باغ" ثم لأجل بعض المضايقات وصعوبة العيش انتقل إلى قرية أخرى وهي "قلعة بابو" وحصل له بعض الأذى من جملة ذلك أن أهل القرية جمعوا بين هذا العالم الجليل وبين معلم المكتب وسألوا منهما أن يكتب لهما كلمة "الحية" فكتبها الميرزا رحمه الله ولكن معلم المكتب رسم حية بدلاً من أن يكتب "حية" وسأل معلم المكتب من أهل القرية أينما أصبح جواباً فأجاب أهل القرية أن جواب معلم المكتب أفضل ، وليس هذا إلا لأجل عدم المعرفة وإطباق الجهل عليهم مما أجبر الميرزا إلى ترك هذه القرية .

مشايقه :

قرأ على والده أولاً ثم على السيد حسين الخونساري ثم الوحيد البهبهاني كما مرّ ، ويروي بالإجازة عن شيخه البهبهاني المذكور وعن الشيخ محمد مهدي الفتوني العاملي ، والآقا محمد باقر الهزار جريبي النجفي ، والسيد حسين القزويني وفي المقابيس : وقد يروي عن الأستاذ الأعظم الآقا البهبهاني والشيخ الفتوني وغيرهما .

تلاميذه :

يروي عنه صاحب المقابيس الشيخ أسد الله التستري صرح بذلك في مقدّمة المقابيس ، والسيد محسن الأعرجي صاحب المحصول ، والكرباسي صاحب الاشارات والشفتي صاحب مطالع الأنوار ، والسيد عبدالله شبر ويروي عنه أيضاً تلميذه السيد محمد مهدي الخوانساري صاحب الرسالة

المبسوطة في أحوال أبي بصير، وابن أخيه السيد علي شارح منظومة بحر العلوم. وفي روضات الجنات^(١): إنه كان كثير العناية بهما شديد المحبة لهما كثير الاعتماد عليهما مصرحاً بفضلهما واجتهادهما وتقدمهما على جميع تلاميذه، ومن جملة تلامذته أيضاً الملا أحمد النراقي والشيخ حسن قفطان النجفي والسيد محمد باقر الرشتي^(٢).

وهو يروي عن السيد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة ورأيت إجازته له بخطه على ظهر بعض مجلدات الكتاب المذكور.

مؤلفاته :

له مؤلفات كثيرة باللغة العربية والفارسية وهي :

- ١ - أجوبة المسائل الركنية، (فارسي).
- ٢ - إرشاد نامه، (فارسي - أخلاق).
- ٣ - أسئلة أصولية، فقهية وكلامية، (فارسي).
- ٤ - الاستيجار، (عربي - فقه).
- ٥ - أصول الدين، (فارسي - عقائد).
- ٦ - إيمان فرعون، (فارسي - عقائد).
- ٧ - بيع الفضولي، (عربي - فقه).
- ٨ - بيع المعاطاة، (عربي - فقه).
- ٩ - تحفة عباسية (في أحكام الجهاد)، (فارسي - فقه).
- ١٠ - تراجم مشايخ الإجازة من الرواة (عربي - رجال).

(١) روضات الجنات ٥ : ٣٧٠.

(٢) انظر : روضات الجنات ٥ : ٣٧٠.

- ١١ - تعليقة على شرح عبارة اللمعة في صلاة الجنائز ، (عربي - فقه).
- ١٢ - التقريرات ، (عربي - فقه).
- ١٣ - تقليد الميت ، (فارسي - فقه).
- ١٤ - جامع الشتات ، (فارسي - عربي - فقه).
- ١٥ - الجهادية ، (عربي - فقه).
- ١٦ - جواز تصرف المالك في ملكه مع تضرر الغير به ، (عربي - فقه).
- ١٧ - جواز الحكومة الشرعية والقضاء والتحليف بتقليد المجتهد (عربي - فقه).
- ١٨ - حاشية شرح مختصر ابن الحاجب العضدي ، (عربي).
- ١٩ - حاشية على زبدة الأصول ، (عربي).
- ٢٠ - حاشية على القوانين ، (عربي).
- ٢١ - حكم الأنفخة المأخوذة من الميتة ، (عربي).
- ٢٢ - حكم الطلاق بدعوى الوكالة ، (عربي).
- ٢٣ - حكم من أجنب ليلة الصيام ، (عربي).
- ٢٤ - خلاصة الأحكام (في نسبته إلى الميرزا القمي تردد) ، (فارسي).
- ٢٥ - ديوان شعر ومراثي أهل البيت عليه السلام ، (عربي فارسي).
- ٢٦ - الربانية (رسالة في عموم حرمة الربا) ، (عربي).
- ٢٧ - ردّ على ردّ قوانين الأصول ، (عربي).
- ٢٨ - الردّ على القسورة ، (عربي - فقه).
- ٢٩ - الردّ على هنري مارتين (قس سعي لنشر المسيحية في إيران

والهند) ، (فارسي) .

٣٠ - رسالة من أجب ناراً في ملكه ، (عربي) (ويحتمل نفس المتقدم

في رقم ١٦) .

٣١ - رسالة أحكام المعاوضة بدون الصيغة ، (عربي) .

٣٢ - رسالة تحديد وقت إفطار المسافر ، (عربي) .

٣٣ - رسالة الجزية ، (عربي) .

٣٤ - رسالة في إخراج المؤمن في الزكاة ، (عربي) .

٣٥ - رسالة في الإرادة الإلهية ، (فارسي) .

٣٦ - رسالة في اشتراط البيع من البائع ، (عربي) .

٣٧ - رسالة في انتقال الدعوى ، (عربي) .

٣٨ - رسالة في أن كفارة النذر تتكرر أم لا ؟ ، (عربي) .

٣٩ - رسالة في أنه هل يجوز إرضاع إحدى الأختين ولد الأخرى ،

(عربي) .

٤٠ - رسالة في بطلان التعليق في العقود ، (عربي) .

٤١ - رسالة في بيان بعض أحكام القضاء ، (عربي) .

٤٢ - رسالة في البيع ، (عربي) .

٤٣ - رسالة في تركة الميت ، (عربي) .

٤٤ - رسالة في التجويد .

٤٥ - رسالة في تنازع الزوجين في متاع البيت ، (عربي) .

٤٦ - رسالة في جواز نقض الفتوى ، (عربي) .

٤٧ - رسالة في الحبوة ، (عربي) .

٤٨ - رسالة في الحج ، (عربي) .

- ٤٩ - رسالة في الحسن والقبح العقليين ، (عربي) .
- ٥٠ - رسالة في حكم دعوى الطلاق من الزوج وإنكار الزوجة له ، (عربي) .
- ٥١ - رسالة في حكم شيربها^(١) ، (عربي) .
- ٥٢ - رسالة في حكم ميراث المتمتعين ، (عربي) .
- ٥٣ - رسالة في عموم لا ضرر ، (عربي) .
- ٥٤ - رسالة في دعوى فسق الحاكم أو الشهود ، (عربي) .
- ٥٥ - رسالة في دعوى المرأة خلوها من الموانع ، (عربي) .
- ٥٦ - رسالة في الزكاة ، (فارسي) .
- ٥٧ - رسالة في الزكاة والخمس ، (عربي) .
- ٥٨ - رسالة في الزوجية مع شرط الوكالة في الطلاق ، (عربي) .
- ٥٩ - رسالة في الشكيات ، (عربي) .
- ٦٠ - رسالة في الصحة والفساد ، (عربي - فقه) .
- ٦١ - رسالة في الصحيح والأعم ، (عربي - أصول فقه) .
- ٦٢ - رسالة في صلاة الجمعة ، (عربي) .
- ٦٣ - رسالة في الصوم ، (عربي) .
- ٦٤ - رسالة في الطلاق بعوض ، (عربي) .
- ٦٥ - رسالة في الطهارة مع أحكام الجنائز ، (فارسي) .
- ٦٦ - رسالة في عدم لزوم استحضار صورة المرشد ، (فارسي - فرق ومذاهب) .

(١) شيربها: مال يؤخذ من الزوج غير المهر - بمعنى قيمة اللبن - وكان متعارف عند الإبرانيين .

- ٦٧ - رسالة في العقد للمحرمة ، (عربي).
- ٦٨ - رسالة في العقل ، (عربي - فلسفة).
- ٦٩ - رسالة في الغناء ، (عربي).
- ٧٠ - رسالة في قاعدة التسامح في أدلة السنن والكرامة ، (عربي - أصول فقه).
- ٧١ - رسالة في ما يعتبر في الشهادة ، (عربي).
- ٧٢ - رسالة في مسائل الاحتياط ، (فارسي).
- ٧٣ - رسالة في منجزات المريض ، (عربي).
- ٧٤ - رسالة في المنطق ، (عربي).
- ٧٥ - رسالة في ميراث الزوجة ، (عربي).
- ٧٦ - رسالة في وقف المدرسة ، (عربي).
- ٧٧ - رسالة در ترجمة يگ حديث ، (فارسي).
- ٧٨ - شرح الألفية - للشهيد الأول - ، (عربي).
- ٧٩ - شرح تهذيب الأصول ، (عربي - أصول فقه).
- ٨٠ - شرح حديث : «أنا الطين ...» ، (عربي).
- ٨١ - شرح حديث : «أمر إبليس أن يسجد لآدم» ، (فارسي).
- ٨٢ - شرح حديث : «رأس الجالوت ...» ، (عربي).
- ٨٣ - شرح حديث : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ، (فارسي).
- ٨٤ - شرح خطبة البيان ، (فارسي).
- ٨٥ - شرح لغز جعفر وصدر ، (عربي - ألغاز).
- ٨٦ - الشرط في ضمن العقد ، (عربي).
- ٨٧ - الصلاة ، (فارسي - فقه).

- ٨٨ - الصلح مع خيار الفسخ ، (عربي) .
 - ٨٧ - الصوم ، (فارسي) .
 - ٨٩ - عين العين في ردّ ما زعمه من المعنيين ، (عربي - أصول فقه) .
 - ٩٠ - غنائم الأيام ، (عربي - فقه) .
 - ٩١ - فتحية - بحث في كيفية تقديم الحمد على التهليل في خطبة الإمام الجواد (عليه السلام) لأم الفضل ، (فارسي - عقائد) .
 - ٩٢ - القصاص ، (عربي) .
 - ٩٣ - القضاء والشهادات ، (عربي) .
 - ٩٤ - قوانين الأصول (القوانين المحكمة) ، (عربي - أصول فقه) .
 - ٩٥ - كتاب إلى السيد حسين الخوانساري ، (عربي) .
 - ٩٦ - مرشد العوام ، (فارسي - فقه) .
 - ٩٧ - مسائل أصولية وفقهية ، (فارسي) .
 - ٩٨ - المعاملة المحاباتية ، (عربي) .
 - ٩٩ - معين الخواص ، (عربي - فقه) .
 - ١٠٠ - الملكية والتصرف ، (عربي) .
 - ١٠١ - مناسك الحج ، (فارسي) .
 - ١٠٢ - مناهج الأحكام ، (عربي - فقه) .
 - ١٠٣ - منظومة في البديع ، (عربي) .
 - ١٠٤ - منظومة في علم البيان ، (عربي) .
 - ١٠٥ - نظم اللاكبي ، (عربي - علوم قرآن) .
 - ١٠٦ - الميراث ، (فارسي - عربي) .
- وقيل أنّه وجد بخطه ما يدل على أنّه كتب أكثر من ألف رسالة في

مسائل شتى من العلوم .

المراجع الأصولية للمحقق الميرزا القمي أو مكتبته الأصولية
والتي جاء التصريح بها من قبله في كتابه شرح التهذيب في موارد
متفرقة :

- تمهيد القواعد للشهيد الثاني .
- زبدة الأصول للشيخ البهائي .
- حاشية الشيخ البهائي على زبدة الأصول .
- نهاية الوصول للعلامة الحلّي .
- الذريعة للسيد المرتضى .
- معالم الأصول .
- حاشية مختصر العضدي لجمال المحققين .
- الوافية للفاضل التونسي .
- المعارج للمحقق الحلّي .
- حاشية سلطان العلماء على المعالم .
- حاشية سلطان العلماء على شرح مختصر العضدي .
- شرح الوافية للسيد صدرالدين القمي .
- الذكرى للشهيد الأول .
- شرح المختصر للعضدي .
- المستصفى للغزالي .
- الابهاج في شرح المنهاج للبيضاوي .
- الأحكام للآمدي .

حاشية المعالم للمدقق الشيرواني .

البحر المحيط للزركشي .

حاشية شرح العضدي للدواني .

المحصول للرازي .

القوانين المحكمة في أصول الفقه :

يعدّ كتاب القوانين المحكمة في أصول شرحاً وتهذيباً لكتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين ، حيث ذكر الميرزا القمي في المقدّمة التي أعدها لكتابه القوانين : أمّا بعد فهذه نبذة من المسائل الأصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية ... حدّاني إلى رسمها مذاكرة جمع من فضلاء الأصحاب ومباحثة جملة من أوكياء الأحاب وكان ذلك عند قراءتهم علينا أصول كتاب "معالم الدين" ... إذ لا يخفى أنّ كتاب المعالم قسم في الفقه وقسم في الأصول ، فافتلذت - أي : اقتطعت - ثمار تحقيقاته عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه وأضفت مسائل إلى مسائله وفوائد إلى فوائده ونهت على ما في بعض إفاداته وأعرضت عن كثير من زوائده .

وحرصاً منه ﷺ على ما في المعالم من أبحاث وفوائد وإن كانت في نظره ليس لها ما يقتضي ذكرها لكنه جعلها إمّا مقدمة لأصل أو خاتمة أو غير ذلك ، كما نبه عليه ﷺ ، فهو وإن حذف الزوائد عن المعالم لكن لم ينقص منه شيئاً بل جعله من باب المقدّمة للأصل وتوطئة للبحث أو خاتمة له ، وذلك كي لا يعدم الباحث الأصولي والمدقق في مسائله فائدة ذكرها أرباب العلم قبله . ورتبه على مقدمة وأبواب وخاتمة ، وكان غرضه ﷺ من

ذكر القانون التنبيه على مبحث ضروري في المسألة حيث ذكر في المقدمة قائلاً: وربما أضفت أصلاً عليه، أي: على كتاب المعالم... وأفردت قانوناً في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال.

اقتصر في المقدمة على تعريف علم الأصول ورسمه وبيان لبذ من القواعد اللغوية التي يضطر المحقق الأصولي إليها.

وأما الأبواب فهي سبعة أبواب: الأول في الأوامر والنواهي وفيه مقصدان، الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان، والثالث في العموم والخصوص، والرابع في المطلق والمقيد، والخامس في المجمل والمبين، والسادس في الأدلة الشرعية.

وفيه مقاصد: الأول في الإجماع، والثاني في الكتاب، والثالث في السنة، والرابع في الأدلة العقلية، والخامس في النسخ وهو خاتمة مباحث الباب السادس، وأما الباب السابع ففي الاجتهاد والتقليد، وأما الخاتمة ففي التعارض والتعادل والتراجع.

وقد احتوى الكتاب على ما يقرب من ١٢٠ قانوناً والتي تبين سعة كتاب القوانين، وما أراد توضيحه حق التوضيح من مباحث الأصول.

فكانت منهجيته في البحث أن يطرح المسألة ويذكر الأقوال فيها ثم حجة الخلاف والحق فيه، ثم إن رأى في مباحث المعالم ما يحتاج إلى بيان جديد قن قانوناً فيه أو جعل أصلاً لإكمال البحث وذكر تنبيهاً لإتمام الفائدة والكلام. وبهذا فيكون صاحب القوانين قد رسم معالم الأصول رسماً جديداً مقنناً ومتقناً ذاكراً فيه ما غاب عن صاحب المعالم أو لم يرد ذكره؛ إذ كتاب المعالم بناؤه على الاختصار في علم الأصول.

ومن جملة المصادر الأصولية التي اعتمدها المحقق القمي في كتاب

"القوانين" وربما صرح بها: حاشية سلطان العلماء وحاشية المولى الشيرواني على المعالم وشرح مختصر ابن الحاجب للعضدي والمستصفى للغزالي، ويولي عناية خاصة بآراء استاذة الوحيد البهبهاني. ومن منهجيته أيضاً عند بدء الدخول في المسألة توضيح مفردات البحث والمراد منها واختلاف الأقوال، ثم يأتي دور البحث والتحقيق في المسألة.

ولأجل معرفة مكانة كتاب "القوانين المحكمة في الأصول" لا بأس بالإشارة إلى وصف العلماء الأعلام لكتاب "معالم الدين" الذي عكف عليه العلماء بالدرس والتدريس والتعليق وكتابة الحواشي عليه، قال السيد جعفر بحر العلوم رحمته الله: إن كتاب "معالم الدين وملاذ المجتهدين" الذي هو من مصنفات الشيخ الفاضل النحرير، والمحقق الكامل الذي ليس له نظير... أجل ما أُلّف في الفقه والأصول وأحسن ما جمع فيه بين الدليل والمدلول من حيث إيجاز اللفظ واتباع المعنى، وتقدير العبارة وإطالة المغزى، فكم قِيَدَ فيه من الأوابد - جمع أبدة، وهي التي قد توحشت ونفرت من الإنس، والأبدة الكلمة أو الفعل الغريبة ^(١) - ما أطلقه المحققون واقتضّ فيه من الشوارد ما لم يصبه المدققون ^(٢).

أمّا شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب فهو الآخر يعد من أمهات كتب الأصول عند العامة.

ثمّ بعد ملاحظة أنّ مدار الدرس والتدريس قبل كتاب القوانين كان على شرح العميدي على تهذيب العلامة، وشرح العلامة على مختصر ابن الحاجب وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب أيضاً، لكن بعد مجيء

(١) لسان العرب ٣ : ٦٩.

(٢) تحفة العالم في شرح خطبة المعالم ١ : ٥٩ - ٦١.

كتاب المعالم والذي أظهر مؤلفه فيه إزدهار الأصول والمستوى الرفيع الذي وصل إليه علم الأصول في عصره عكفت طلبه هذا العلم على دراسة المعالم وبقي فترة طويلة من الزمن مدار الدرس والتحقيق إلى أن جاء كتاب القوانين وحل محله فهو - أي : كتاب القوانين - يعبر عن نقلة نوعية وكمية في علم الأصول والمدرسة الأصولية جامعاً لأصول العامة والخاصة وقد صيرته جامعيتها الأصولية هذه جامعة ومدرسة للأصول يرتادها طلابه وعطاش مناهله ليرتووا من عذب مائه ما تطمئن به النفس وتركن إليه العقول وذوها هنا .

وقد نظم السيد صدر الدين الموسوي العاملي الأصفهاني جد آل صدر الدين في وصف كتاب القوانين مادحاً إياه ومقارناً له بكتاب القوانين لابن سينا هذين البيتين :

ليت ابن سينا دري إذ جاء مفتخراً باسم الرئيس بتصنيف لقانون
إن الإشارات والقانون قد جمعا مع الشفافي مضامين القوانين^(١)

هذا وإليك جملة من الحواشي على هذا الكتاب والتي تعكس مدى اهتمام أرباب العلم به .

حواشي القوانين^(٢) :

١ - حاشية للسيد آقا القزويني - محمد تقي ابن المير رضا .

٢ - حاشية الميرزا القمي نفسه .

(١) أعيان الشيعة ٢ : ٤١٣ و ٩ : ٣٧٣ .

(٢) الذريعة ٦ : ١٧٤ .

- ٣ - المولى أحمد بن علي أكبر المراغي (ت ١٣١٠ هـ).
- ٤ - الشيخ محمد باقر بن محمد جعفر البهادري الهمداني (ت ١٣٣٣ هـ).
- ٥ - السيد الميرزا محمد باقر بن زين العابدين الموسوي الخوانساري (ت ١٣١٣ هـ).
- ٦ - الشيخ باقر ابن الشيخ علي صدر (ت ١٣٣٣ هـ).
- ٧ - السيد الفقيه المدرس الحاج الميرزا بديع الأصفهاني (ت ١٣١٨ هـ).
- ٨ - الميرزا محمد تقي ابن الميرزا باقر بن محمد تقي القاضي الطباطبائي (ت ١٢٧٦ هـ).
- ٩ - المولى محمد تقي الهروي الأصفهاني (ت ١٢٩٩ هـ).
- ١٠ - الميرزا جعفر بن أبي الحسن العاملي (ت ١٢٩٧ هـ).
- ١١ - الشيخ جواد ابن المولى محرم.
- ١٢ - الشيخ محمد حسن اليزدي.
- ١٣ - السيد حسن ابن السيد أحمد الكاشاني (ت ١٣٤٦ هـ).
- ١٤ - المولى محمد حسين اليزدي الحائري.
- ١٥ - السيد محمد حسين ابن الميرزا علي أصغر التبريزي (ت ١٢٩٣ هـ).
- ١٦ - السيد الأمير محمد حسين ابن الأمير محمد علي الشهرستاني.
- ١٧ - السيد زين العابدين محمد المجاهد بن علي الطباطبائي (ت ١٢٩٢ هـ).
- ١٨ - المولى شمس الدين بن جمال الدين البهبهاني (ت ١٢٤٨ هـ).
- ١٩ - الشيخ الجليل الميرزا عبدالله بن أحمد الزنجاني (ت ١٣٢٧ هـ).
- ٢٠ - السيد الميرزا عبد الواسع الزنجاني (ت ١٢٩ هـ).

- ٢١ - المولى عبد الوهاب (ت ١٢٦٢ هـ).
- ٢٢ - السيد محمد علي بن أبي الحسن (ت ١٢٩٠ هـ).
- ٢٣ - المولى علي بن أحمد القراجه داغي (ت ١٣١٠ هـ).
- ٢٤ - السيد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨ هـ).
- ٢٥ - محمد علي بن محمد باقر الهزارجربي (ت ١٢٤٥ هـ).
- ٢٧ - الشيخ علي بن محمد علي (ت ١٣١٤ هـ).
- ٢٨ - المولى علي الخوانساري (ت ١٣٠٧ هـ).
- ٢٩ - الميرزا محمد علي بن محمد مرتضى الطباطبائي (ت ١٢٤٠ هـ).
- ٣٠ - المولى محمد علي بن كاظم الشاهرودي (ت ١٢٩٣ هـ).
- ٣١ - الميرزا محمد علي الجهاردهي (ت ١٣٣٤ هـ).
- ٣٢ - السيد علي تقي الطباطبائي (ت ١٢٤٩ هـ).
- ٣٣ - المولى لطف الله الاسكي اللاريجاني النجفي.
- ٣٤ - السيد محمد التنكابني.
- ٣٥ - الميرزا محمد بن سليمان التنكابني.
- ٣٦ - الشيخ محمد ابن المولى كرم علي زرگر (ت ١٣١٥ هـ).
- ٣٧ - الميرزا محمود ابن شيخ الإسلام التبريزي.
- ٣٨ - السيد محمود بن علي التبريزي المرعشي.
- ٣٩ - الشيخ المرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ).
- ٤٠ - الشيخ نظام الدين مرتضى.
- ٤١ - الميرزا موسى التبريزي (ت ١٣٤٠ هـ).
- ٤٢ - الميرزا نصر الله الفارسي (ت ١٢٩١ هـ).
- ٤٣ - الميرزا نصر الله التبرتي المشهدي (ت ١٢٩٨ هـ).

٤٤ - السيد محمد هاشم ابن المير محمد حسين الحسيني الخاتون آبادي (ت ١٢٦٢ هـ).

هذه جملة وافرة من الحواشي على كتاب القوانين من عدة من العلماء والتي تعكس نشاط الحركة الأصولية في تلك الفترة وما أوجده كتاب القوانين للميرزا القمي رحمته الله من مدرسة أصولية استوعبت تلك الفترة الزمنية ، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على تبخر المحقق القمي في فنه وأنه غواص بحر معالم الأصول ومدارسه ومستخرج لآلته ليصوغ منها عقداً زين به ذلك الزمان وعطر المكتبة الأصولية في الحاضر والبادي .

ومن أهم ما امتاز به كتاب القوانين من البحوث هو ما عرف في الأوساط العلمية بدليل الانسداد الذي حاصله حكم العقل بلزوم العمل بالظن في الأحكام الشرعية معتمداً على مقدمات أربع قد طال النقض والابرام في حدودها وتمايتها . وقد أخذ هذه الفكرة - أي فكرة دليل الانسداد - عن شيخه الوحيد البهبهاني حيث إنّ المنقول عنه ذهبه إلى حجّة الظن اعتماداً على دليل الانسداد المذكور ، إلا أنّ الميرزا القمي رحمته الله أبرزه ورتب له مقدمات وصاغه صياغة علمية بحيث أظهره بعنوان دليل مستقل له مقدماته وشروحه .

أولاده :

رزق من الأولاد الذكور ولداً واحداً وقد توفي في حياة والده ، حيث غرق في النهر إثر دعاء والده كي لا يزوجه السلطان من ابنته . ومن الإناث ثلاث بنات تزوج باحدى بناته المولى علي البروجردي وبالثانية المولى أسدالله البروجردي المعروف بحجة الإسلام وبالثالثة الميرزا أبو طالب القمي

إمام جمعة قم وجدّ الميرزا فخر الدين ابن شيخ الإسلام^(١).

ولادة ووفاة الميرزا القمي رحمته الله :

كانت ولادته في قرية جابلاق إحدى نواحي مدينة بروجرد في إيران وقد اختلف النقل في سنة ولادته بين عام ١١٥٠ و ٥١ و ٥٢ و ٥٣. وبعد عمر حافل بالجهاد والتقوى ارتحل إلى جوار ربّه عام ١٢٣١ أو ١٢٣٢ في قم المقدّسة حيث دفن فيها.

وقد أرخ وفاته وعمره الشريف

وذو القوانين فريدة الزمن بالقاسم الحبر الجليل ابن الحسن
وشيوخه الجليل بهبهاني بعد وداع بان في الرضوان
"بان في الرضوان" = ١٢٣١ هـ، تاريخ وفاة الميرزا القمي .
"وداع" = ٨١ مدّة عمره الشريف^(٢).

النسخ المعتمدة :

١ - النسخة المحشاة من قبل الميرزا القمي رحمته الله نفسه والتي أغلبها بخطه الشريف وفيها صور من خطه رحمته الله ، والتي قدّمها لمؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث مشكوراً صاحب الفضيلة الحجّة السيّد علي سيّدي جزاه الله جزاء المحسنين . ورمزنا لها بحرف «أ» .

٢ - النسخة المحفوظة في مركز إحياء التراث الإسلامي بقم المقدّسة

(١) الكرام البررة ٢ : ٥٤ .

(٢) ربحانه الأدب ٤ : ١٢٧ .

تحت رقم ٢٦٦. والتي قوبلت مع نسخة الأصل عام ١٢١٣ هـ؛ إذ جاء فيها :
بلغ قبلاً مع نسخة الأصل في شهرين في بلدة كاظمين حال كوني مصاحباً
ومتلمّداً في خدمة صاحب نسخة الأصل في سنة ١٢١٣. ورمزنا لها بحرف
«ب» .

٣ - النسخة الحجرية المتداولة نشر المكتبة العلمية الإسلامية ،
طهران .

منهجية التحقيق :

أخذت مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث على عاتقها أن تقدّم
التراث الإسلامي لرؤاد العلم والمعرفة بأجمل صورة ممكنة وبأسلوب
عصري علمي رصين ، والتزاماً بأسلوبها الجماعي في تحقيق التراث العلمي
فقد تشكلت عدّة لجان لمتابعة العمل وإنجازه ، وهي كالتالي :

لجنة المقابلة : مقابلة النسخ الخطيّة مع بعضها لأجل ضبط اختلافها
وتثبيت الصحيح منها ، ولا يخفى أنّ هذا العملية - أي : عملية المقابلة -
مرافقة للعمل التحقيقي في جميع مراحلها حتّى نهايته .

وكانت على عاتق الأخوة الأماجد : الحاج عزّ الدين عبد الملك والأخ
صاحب ناصر وصاحب الفضيلة الشيخ محمّد صداقت كيش .

وقد تولّى مهمّة استنساخ حاشية القوانين للميرزا القمي رحمته الله - التي كان
فيها نوع من الصعوبة لرداءة الخط وعدم وضوحه أحياناً ممّا استلزم جهداً
مضاعفاً حرصاً على صحّة النقل ودقة في ضبطه - وتولّى هذه المهمة
المرحوم فضيلة السيّد حسن الموسوي .

لجنة التخرّيج : وتولّت هذه اللجنة مسؤولية تخرّيج الآيات الكريمة

والأحاديث الشريفة وإرجاعها إلى سورها وأبوابها واستخراج الأقوال المذكورة في المتن واسنادها إلى مصادرها وقد انيطت هذه المهمة بأصحاب الفضيلة : الشيخ محمد رضائي الأردناني والشيخ عطاء الله رسولي .

لجنة تقويم النص وضبطه من الناحية العلمية واللغوية والفنية والمراجعة والأشراف : ومهمتها قراءة المتن قراءة علمية دقيقة وملاحظته لغوياً وفنياً ، ومع الاستفادة من أعمال اللجان السابقة تعتمد إلى تثبيت الصحيح الراجح في المتن في صورة وجود الاختلاف في النقل أو النسخ إن تعددت وتثبيت المرجوح إن كان له وجه في الهامش ، مع الدقة في مراعاة علائم الترقيم وتوضيح ما يحتاج إلى ذلك والإشارة إليه في الهامش . وتولى هذه المهمة أصحاب الفضيلة : الشيخ عباس فهميدة والشيخ علي قاسمي والحاج حكمت الحكيمي .

المراجعة النهائية : وهي المرحلة الأخيرة من مراحل التحقيق وتكون المهمة فيها مراجعة الكتاب علمياً وملاحظة الأعمال التي قامت بها اللجان التحقيقية لتلافي ما زاغ عن البصر وابداء الملاحظات النهائية ، وكانت على عاتق حجة الإسلام والمسلمين السيد صالح الحكيم .

كما وتفضل مشكوراً آية الله الشيخ مصطفى الهرندي بإبداء الملاحظات العلمية القيّمة ، فله دَرّه وعليه أجره .

ولا يفوتنا تقديم الشكر إلى الأخوة الأماجد في قسم الطباعة والإخراج الفني : السيد عدنان حمزة زوين والأخ حيدر غازي النجار ، والسيد ماجد علي الرضوي .

مصادر المقدمة :

حياة الميرزا القمي ، مخطوط في خزانة مكتبة ملي ملك ، طهران ،
تحت رقم ٣٢٠ ، قصص العلماء : ١٨١ - ١٨٣ ، ميرزا محمد تنكابني ، طبع
كتابخروشي علمية إسلامية ، طهران .

موسوعة طبقات فقهاء الشيعة ١٣ : ١٣٩٤٤/٥١ آية الله الشيخ جعفر
السبحاني . نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قم .

روضات الجنات ٥ : ٥٤٧/٣٦٩ ، محمد باقر الموسوي الخوانساري .
نشر إسماعيليان . قم ١٣٩٢ ش .

موسوعة مؤلفي الإمامية ٢ : ٥١٤ ، نشر مجمع الفكر الإسلامي قم
١٤٢٠ هـ .

نجوم السماء : ٣٤٠ - ٣٤١ ، الميرزا محمد علي الكشميري ، قم
١٤٢٥ هـ .

طرائف المقال ١ : ١٢٤/٦٠ السيد علي أصغر الجابلق البروجردي ،
نشر مكتبة السيد المرعشي ، قم ١٤١٠ هـ .

ريحانة الأدب ٤ : ٢٤٢/١٢٥ محمد علي التبريزي ، نشر - شركة
سهامي طبع كتاب الطبعة الثانية عام ١٣٣٥ ش .

الكرام البررة ١ : ١١٣/٥٢ الشيخ آقا بزرك الطهراني ، نشر دار
المرتضى الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤ هـ .

الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٧ : ١٠٨١/٢٠٢ الشيخ آقا بزرك
الطهراني ، نشر دار الأضواء بيروت الطبعة ٥٣ سنة ١٤٠٣ هـ .

الأعلام ٥ : ١٨٣ ، خير الدين الزركلي - نشر دار العلم للملايين

بيروت الطبعة السادسة عام ١٩٨٤ م .

مصنفى المقال في مصنفى علم الرجال : ٣٥ ، الشيخ آقا بزرك الطهراني ، دار العلوم بيروت الطبعة ٢٠ ، سنة ١٤٠٨ هـ .

مرآة الكتب ١ : ٤٠/٢١٧ ثقة الإسلام التبريزي ، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي قم عام ١٤١٤ هـ .

مؤلفي كتب چاپي ١ : ٢٨٠ خانبا بامشار ، طبع مطبعة رنگين عام ١٣٤٠ هـ .

معارف الرجال ١ : ٢٢/٤٩ محمد حرز الدين ، نشر مكتبة آية الله المرعشي ، قم ١٤٠٥ هـ .

خاتمة مستدرك الوسائل ٢ : ١٢٤ الميرزا حسين النوري ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، قم ١٤١٥ هـ .

أعيان الشيعة ٢ : ٤١١ محسن الأمين ، نشر دار التعارف بيروت عام ١٤٠٦ هـ .

مقدمة كتاب نهاية الوصول ، الشيخ جعفر السبحاني ، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم .

مقدمة كتاب غنائم الأيام ، نشر مكتب الإعلام الإسلامي ، إيران مشهد .

أصول الفقه محمد الخضري ، نشر دار الفكر - بيروت عام ١٤٢١ هـ .
أصول الفقه تاريخه ورجاله ، د . شعبان محمد إسماعيل ، دار السلام مكة المكرمة الطبعة الثانية عام ١٤١٩ هـ .

الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية أ . د عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان ، الطبعة الثانية عام ١٤٠٤ ، نشر دار الشروق .



٤٢٨

القوانين الملحقمة في أصول الفقهاء

تأليف

الشيخ الأصولي أبي القاسم الميرزا القمي

المتوفى ١٢٣١ هـ ق

جزء الأول

تحقيق

مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا إلى أصول الفروع وفروع الأصول ، وأرشدنا إلى شرائع الأحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ﷺ وقفاهما ببيان أهل الذكر ومعادن التنزيل ، الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلاة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة ، متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلّة بأنامل الدلائل وظلم الشبهات ، منجلية بأنوار العقول .

أما بعد ، فهذه نبذة من المسائل الأصولية ، وجملة من مباني المسائل الفقهية ، جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبيين ، وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين ، وذخيرة مرجوة لأجل فقري وفاقتي يوم الدين ، حداني إلى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الأصحاب ، ومباحثة جلّة من أذكيا الأحاب ، وكان ذلك عند قراءتهم عليّ أصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقّق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين^(١) ، حشرهما الله مع الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

فاتلذت ثمار تحقيقات عند التنزّه في بساتين عوائده ، ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه ، وأضفت مسائل إلى مسائله وفوائد إلى فوائده ، ونهت على ما في بعض إفاداته ، وأعرضت عن كثير من زوائده . وإذا وجدتّ وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات

(١) هو ابن الشهيد الثاني أبو منصور جمال الدين حسن بن زين الدين (المتوفى سنة

القوم ، فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام إلا لذلك ، فاقصرت بأدنى مناسبة في الإقحام ، بجعل الزوائد إما مقدمة لأصل أو خاتمة أو غير ذلك .

وربما أضفت أصلاً عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال ، وأفردت قانوناً في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال . وسميته بـ «القوانين المحكمة» وربّته على مقدمة وأبواب وخاتمة . وهذا الكتاب مع أن مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع ، وليس محسوباً من جملة من يرتكب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان ، وليس في مضمار الاستباق إلا كراكب القصب ، أو كراجل التفّ ساقه بالساق ، فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زُبر السابقين ، ومُخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات الفائزين ، فإن وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقاً بالقبول فلله الحمد على ذلك ، وإلا فالملتمس منك الإصلاح ما استطعت ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

أما المقدمة : ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ، ونبذ من القواعد اللغوية .

واعلم : أن قولنا : أصول الفقه علم لهذا العلم ، وله اعتباران من جهة الإضافة ومن جهة العلمية .

فأما رسمه باعتبار العلمية فهو : العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام* الشرعية الفرعية .

(*) لا يقال : إن كون بعض القيود مشتركاً مع آخر في إخراج شيء لا يستلزم إغناؤه عن ذكره إذا كان ذلك الآخر من الذاتيات ، فذكر الشرعية الفرعية إن كان مخرجاً لمثل

فخرج ب: القواعد : العلم بالجزئيات .

وبقولنا : الممهّدة : المنطق والعربية وغيرهما ممّا يستنبط منها الأحكام ولكن لم يمهد لذلك .

وب : الأحكام : ما يستنبط منها الماهيات* وغيرها .

زيد ، وكتابته ، وخياطته ، فهو غير مضرّ يكون الأحكام أيضاً مخرجاً لها مع علاوة ، وهي الإشارة إلى بعض ذاتيات الماهية ، وهو كونها حكماً ومخرجاً بغير الأحكام من الماهيات وتوابعها وإن كانت من الأمور الشرعية الفرعية .

لأننا نقول : إنّ من يجعل لفظ الأحكام احترازاً عن مثل زيد وصفاته ، فإمّا يقول : بدخول الماهيات الشرعية كالصلاة وتوابعها في الفقه أو لا ، فعلى الأول : فنذكر الأحكام مخلّ بالحدّ ، فلا بدّ له من تبدّله بالأمور ونحوه .

وعلى الثاني : فالمشهور إنّ إخراج الماهيات الشرعية أهمّ وأولى ، إذ هو الذي يشتهى على الغافل ويتوهم دخوله في الفقه ، لا مثل زيد وكتابته ، فعدم جعل صاحب المعالم [معالم الدين : ٢٦] ونظرائه قيد الأحكام لإخراجها قريبة على كونها داخلة في الفقه عندهم ، وحينئذٍ فيردّ البحث عليهم بعدم الاحتياج إلى قيد الأحكام كما ذكرنا ، لإخراج زيد وكتابته عن التعريف حينئذٍ .

فبحثنا عليهم حقيقة يؤول إلى البحث على اختيارهم وجود الموضوع في مسائل العلم وهو الأنسب بأنظار العلماء ، لا مجرد الكلام في الحدود ، والمناقشة فيها وإن كانت المناقشة فيها واضحة أيضاً . منه ^{الله} .

(*) المراد بالماهيّات : المهيّات الشرعية ، كالصلاة ، والزكاة ، والحجّ ، والنكاح ، والطلاق ، وبغيرها مثل صفاتها ، كصلاة الظهر ، والنكاح الدائم ، والطلاق الرجعي ، ونحو ذلك .

فإنّ معرفتها ليست من المسائل الفقهية حتّى يكون قواعد الأصول ممهّدة لاستنباطها ، وإن كان يذكر في طيّ مسائل الفقه ، بل هي من مبادئه كما سنشير إليه ، فمثل مباحث الحقيقة الشرعية ، وماله مدخلة في إثبات الماهيات من القواعد ، مثل جواز إجراء الأصل في إثبات الماهيات ، ونحو ذلك ، وإن كان يبحث

وب: الشرعية : العقلية .

وب: الفرعية : الأصولية .

وأما رسمه باعتبار الإضافة : فالأصول جمع أصل ، وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء^(١) ، وفي العرف : يطلق على معانٍ كثيرة ، منها الأربعة المتدواله في ألسنة الأصوليين وهي : الظاهر ، والدليل ، والقاعدة ، والاستصحاب . والأولى هنا إرادة اللغوي ؛ ليشمل أدلة الفقه * إجمالاً وغيرها من

❦ عنها في علم الأصول ، ولكنها لم تمهّد لمعرفة الماهيات ، من حيث أنها معرفة الماهيات ، بل لأجل تعيينها وتشخيصها وتمييزها ليرتّب عليها أحكامها .

ولو لم يعتبر فيه الحيثية ، لانتقض الحدّ بكثير من مسائلها ، مثلاً من جملة مسائل الأصول : إنّ عدم الدليل دليل العدم ، وإنّ وجود المقتضي وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم ، ونحو ذلك ، مع أنّها يستنبط منها غير الأحكام الشرعية أيضاً . وإنّما فسرنا الماهيات بذلك ، لا كما فعله صاحب المعالم في تعريف الفقه ، حيث جعل الأحكام احترازاً عن الدّوات كزيد والصفات كشجاعته ، والأفعال كخياطته [معالم الدين : ٢٦] .

ولا كما فعله غيره ، من جعله احترازاً عن القواعد الممهّدة لاستنباط الصّانيع ؛ لأنّ القيد الاحترازي في الحدّ لابدّ أن يكون محتاجاً إليه ، بحيث لو لم يكن لدخّل ما احترز به عنه ، وفيما نحن فيه ليس كذلك ؛ إذ قيد الشرعية الفرعية مخرجة لأمثال ذلك ، فلا اختصاص للأحكام بذلك ، فلا بدّ أن يجعل المحترز عنه من الأمور الشرعية الفرعية التي لم تكن من جملة الأحكام . منه ﷺ .

(١) المصباح المنير : ١٤ ، تاج العروس ٧ : ٢٠٧ .

(*) وجه كون ذلك موجباً للأولوية أنّه لو جعلنا المراد منها نفس الأدلة فقط يلزم النقل المرجوح ، والمراد من لزوم النقل ليس نقل لفظ أصول الفقه عن معناه الإضافي إلى العَلَمي ؛ إذ هو ممّا لا مناص عنه في المقام ، بل المراد لزوم النقل في مدخول العلم .

وبين ذلك : أنَّ المعلومات أمور مستقلة بذاتها مع قطع النظر عن تعلق العلم بها ، والعلم بها وإدراكها أمر آخر تعلق بها ، وملكة إدراك تلك المعلومات أيضاً أمر آخر يحصل بسبب مزاولتها .

فنفس المسائل والقواعد - كقولنا : كل فاعل مرفوع ، وكل مفعول منصوب - أمور مستقلة ثابتة في نفس الأمر ، وإدراكها شيء آخر يتعلق بها ، وملكة إدراك هذه القواعد شيء ثالث .

فالعلم في قولنا : علم النحو ، وعلم الصرف ، وعلم الأصول ، عبارة عن ملكة إدراك تلك القواعد .

إذا عرفت هذا ، فنقول : لفظ أصول الفقه باعتبار الإضافة إذا كان معناه أدلة الفقه ، والعلم بها إدراكاً لها ، فيكون الملكة الحاصلة من إدراكها هو علم أصول الفقه ، فكُلَّ علم من العلوم المتداولة يراد بها ملكة إدراك مسائله المثبتة في نفس الأمر ، فحينئذ يكون أدلة الفقه بمنزلة مسائل العلم ، وإدراكها هو العلم بها ، والملكة الحاصلة من إدراكاتها هو علم أصول الفقه الذي هو أحد العلوم المتداولة ، ولفظ أصول الفقه صار علماً لهذه الملكة ، فلا ريب إنَّ هذا لا يخلو من النقل ، بل هو نقل حقيقة . فالمراد من لزوم النقل إذا جعل معناه الإضافي أدلة الفقه إنَّما إذا فسرنا لفظ أصول الفقه حال كونه علماً للملكة ، وقلنا : أنه ملكة إدراك القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام ، فقد عدلنا فيما أضيف إليه لفظ الإدراك عما جعلناه متعلق الإدراك أولاً ، فكان ينبغي أن نقول : هو ملكة إدراك الأدلة ، فكان في هذا المقام الذي نحن في صدد تفسير علم العلم ، عدلنا عن معناه الأصلي ، ونقلناه إلى القواعد التي هي أعم من الأدلة ، فالتقل إنَّما هو في مدخول الملكة لا في أصل المعنى العلمي هذا .

وأنت خبير بأنَّ هذا أيضاً يستلزم النقل لو جعلنا المراد من التركيب الإضافي المعنى اللغوي ، أعني جميع ما يتبني عليه الفقه ، إذ نفس الأدلة لا يسمَّى بالقواعد ، فالقواعد بعض ما يتبني عليه الفقه لا نفسه ، فيلزم النقل أيضاً ، إلا أن يقال : نفس الأدلة ليس ممَّا يتبني عليه الفقه بل القواعد المرتبطة بها المنتمية إليها ، فنفس الأدلة هي موضوع هذا العلم ، وتلك القواعد المرتبطة بها مسائله ، وملكة

عوارضها، ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها .

✎ ادراك تلك القواعد هي نفس ذلك العلم المتميز من ساير العلوم ، ولفظ أصول الفقه صار علماً لهذا العلم بعد ما كان موضوعاً لمعناه الإضافي ، ولك أن تقول في وجه الأولوية بعد التزام النقل على أي وجه كان : إن المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه أن فسرنا الأصول بالمعنى اللغوي أكثر من تفسيره بالأدلة كما لا يخفى هذا .
وبقي الكلام في أن هذا التركيب الإضافي مشتمل على أجزاء ثلاث ، اكتفينا بذكر جزئيه ، وهما الأصول والفقه ، وبقي الثالث ، وهو الارتباط الحاصل من إضافة الأصول إلى الفقه .

فلا بد له من تعريف أيضاً فنعرّفه بغايته ونقول : إنه كون الأصول مختصة بالفقه ومعتبرة من حيث ابتناء الفقه عليها ، وإن كان غيره ايضاً قد يبتني عليها ويرتبط بها ، وقد استفدنا ذلك من إضافة اسم المعنى ، فإنه يفيد اختصاصه بالمضاف إليه أعني في المعنى الذي عيّنت له لفظ المضاف ، كما يقال : هذا مكتوب زيد ، ويراد اختصاصه به لمكتوبيته ، بخلاف مثل : فرس زيد وحمار زيد ، فإن إضافة اسم العين لا تفيد ذلك ، فإن فرسيّة الفرس وحماريّة الحمار لا اختصاص له بزيد ، وفسر اسم المعنى بما يدل على شيء زايد على الذات ، بخلاف اسم العين فإنه لا يدل إلا على الذات ، فلا يدخل مثل العلم والظنّ والسخاوة والشجاعة في اسم المعنى على هذا الاصطلاح ، والظاهر كما قيل : اختصاص ذلك بالمشتقات ، وما في معناها كالأصل ، فإنه بمعنى الدليل المبتني عليه .

وعلى هذا فيظهر مناسبة اعتبار لفظ الممهدة في تعريفه علماً للإضافة المعتبرة في تعريفه مضافاً ، وحينئذ فيمكن أن يقال : بناء على جعل الأصول بمعنى الأدلة ايضاً يصلح المناسبة ، ويوجه الفرار من النقل ، فإن الأدلة مع ملاحظة الاختصاص والارتباط بالفقه يشتمل القواعد المحتاج اليها في إعمال الأدلة وما يلزمها من ملاحظة كيفية الاستدلال وكيفية حال من يستدل بها ، فيشتمل جميع قواعد الأصول ومباحث الاجتهاد والتقليد والترجيح ، وإن كان لا يسلم من الإراد السابق ، وهو أن الأدلة بنفسها ليست من القواعد . منه ﷺ .

والفقه في اللغة : الفهم^(١) .

وفي العرف هو : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية .
والمراد بـ : الأحكام : هي النسب الجزئية ، وبـ : الشرعية : ما من شأنه أن يؤخذ من الشارع وإن استقلّ بإثبات بعضها العقل أيضاً .

فخرج بـ : الشرعية : العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك ، كبيان أن الكلّ أعظم من الجزء ، والنقيضان لا يجتمعان .

وبـ : الفرعية : ما يتعلّق بالعمل بلا واسطة ، فخرج بها الأصولية ، وهو ما لا يتعلّق بالعمل بلا واسطة وإن كان لها تعلّق بعيد .

وها هنا إشكال مشهور بناءً على تعريف الحكم الشرعي بأنّه خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين ، مع كون الكتاب من أدلّة الأحكام ، وهو أيضاً خطاب الله ، فيلزم اتّحاد الدليل والمدلول .

واستراح الأشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي^(٢) ، والدليل هو اللفظي .

وفيه : مع أنّ الكلام النفسي فاسد في أصله ، أنّ الكتاب مثلاً حينئذٍ كاشف عن المدعى ، لا أنّه مثبت للدعوى ، فلا يكون دليلاً في الاصطلاح* .

(١) الصحاح ٦ : ١٤٧ ، المحكم والمحيط الأعظم ٤ : ١٢٨ ، لسان العرب ١٣ : ٥٢٢ ، المصباح المنير : ٢٤٨ .

(٢) كتاب الإرشاد للجويني : ١١٠ ، الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي : ٢٤٤ - ٢٥٠ ، شرح العقائد النسفية للفتازاني : ١٠٨ .

(*) الدليل في اصطلاح الأصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ، فإذا كان الخطاب هو المبيّن للكلام النفسي والمظهر له أولاً ، من دون سبق اطلاع عليه لا إجمالاً ولا تفصيلاً ، فأين المطلوب الخبري الذي يعمل

٥ النظر في الكتاب لتحصيله ، فلا بد أن يسبق الدعوى على الدليل ولو سبقاً جلياً حتى يطلب من الدليل ، فلا بأس أن يوضح تعريف الدليل في هذا المقام ، فنقول : إن مصطلح الأصوليين فيه مخالف لأصطلاح المنطقيين ، فإنهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا ، والأصوليون يطلقونه عليه ، وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها إلى المطلوب الخبري ، سواء كانت قضية واحدة أو غيرها ، فالعالم عند الأصوليين دليل على إثبات الصانع ، وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ، ولذلك تراهم يريدون بالأدلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما ، وقيد الإمكان لإدخال الدليل الذي غفل عنه ، فلا يشترط فعلية التوصل في إطلاق الدليل عليه ، وقيد الخبري لأخراج الحد .

وأما عند المنطقيين فهو قولان فصاعداً يستلزم لذاته قولاً آخر ، وذلك يختص بالبرهان ؛ لعدم استلزام غيره شيئاً لذاته ؛ لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية وتناجحها ، فقد يزول الظن ويبقى سببه كما نشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ، ثم يظهر خلافه مع بقاءه ؛ ويكون القاضي في الحسام بملاحظة كون مركبه واقفاً على الباب ، ثم يظهر خلافه ، وقد يسقط قيد الاستلزام ، ويقال : قولان فصاعداً يكون عنه آخر ، ليدخل الصناعات الخمس أي : البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات .

وأورد على ذلك : بأن الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم ، وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي ، فالمعنى أنه لو تحقق الأول لتتحقق الثاني ، وهذا يشمل جميع الصناعات . وما أدرجه المنطقيون في تعريف القياس ؛ من قولهم : متى سلمت استلزم قولاً آخر - تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو .

ثم إن إطلاق الأصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح ، وإلا فلا يمكن إثبات المطلوب الخبري إلا بمقدمتين ، فإن الدليل من حيث إنه يتوصل به إلى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ، لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتاً للمحكوم عليه ، لينتقل الذهن منه إلى المحكوم عليه ، ويلزم من ثبوت ذلك

والذي يخالجني في حلّه ، هو جعل الأحكام عبارة عمّا علم ثبوته من الدين
بديهةً بالإجمال ، والأدلة عبارة عن الخطابات المفصلة . فبأنّا نعلم أولاً
بالبديهة أنّ لأكل الميتة وأكل الربا وغيرهما حكماً من الأحكام ، ولكن
لا نعرفه بالتفصيل إلّا من قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ ﴾ ^(١)
و﴿ حُرِّمَ الرِّبَا ﴾ ^(٢) ونحو ذلك .

وهاهنا إشكال آخر وهو : إنّ الأحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية

الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له ، فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى ،
والأخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدّمتين
في تعريف المنطقيين مصرّح ، وفي اصطلاح الأصوليين مندرج في صحيح النظر .
ثمّ إنّهم اختلفوا في كيفية حصول النتيجة ، ف قيل : إنّ العلم بالنتيجة من باب الآثار
المتربّبة على فعل العبد ، فيكون من قبيل الأفعال التوليدية كحركة المفتاح عند حركة
اليد ، غاية الأمر أنّ ذلك أثر لا تأثير ، فإطلاق الفعل عليه مجاز ، وهو مذهب المعتزلة .
ومذهب الحكماء أنّه يحصل من إفاضة المبادي الفياضية على أصولهم ،
ويقولون : إنّ فَيَضَانِ الممكنات موقوف على الاستعدادات ، وبعد حصول
الاستعدادات يجب الإفاضة ، فيكون النظر والعلم بالمقدّمتين من المقدّمات لحصول
العلم بالنتيجة .

وذهب الأشاعرة إلى أنّ ذلك من باب جري العادة ، فلا يمتنع عقلاً أن يتخلّف
العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدّمتين ولا استلزام بينهما ، نعم جري عادة الله تعالى
بإيجاد العلم بها بعد العلم بهما ، لأنّه لا مؤثّر في الوجود عندهم سوى الله تعالى ،
فلم يفرّقوا بين البرهان والإمارة في جواز التخلّف عقلاً لكنّهم يقولون : بالامتناع
العادي في الأول دون الأخير . وممّا يؤيّد قول الأشاعرة ما ورد إنّ العلم ليس بكثرة
التعلّم ، بل هو نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء [انظر منية المرید للشهيد الثاني :
١٦٧] منه ﷺ .

(١) سورة المائدة : ٥ : ٣ .

(٢) سورة البقرة : ٢ : ٢٧٥ .

فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ، ولا ريب أن معرفة ماهية العبادة وظيفه الفقه ، فلا ينعكس الحد .

ويمكن دفعه : بالتزام الخروج ؛ لأن تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم ، وتصور الموضوع وجزئياته من مبادئ العلم ، والمبادئ قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره ، وتصور الموضوع وأجزائه وجزئياته يحصل غالباً في أصل العلم ، ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طبي مسائله .

وقولنا : "أدلّتها" من متعلقات العلم لا الأحكام ، فخرج علم الله وعلم الملائكة والأنبياء ﷺ .

ويمكن إخراج الضروريات أيضاً عن ذلك ؛ فإنها من جملة القضايا التي قياساتها معها ، ولا يسمى ذلك في العرف استدلالاً ، ولا العلم الحاصل معها علماً محصلاً من الدليل ، وإن كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الأمر .

وأما إخراج مطلق القطعيّات عن الفقه كما يظهر من بعضهم ^(١) ، فلا وجه له ؛ إذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبلة لم يكن قطع بالحكم .

وخرج ب : التفصيلية : علم المقلّد في المسائل ؛ فإنه ناش عن دليل إجمالي مطرّد في جميع المسائل ، وهو أن كلّ ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقّه ، هكذا قرّره القوم ^(٢) .

أقول : ويرد عليه : أن ذلك الدليل الإجمالي بعينه موجود للمجتهد ، وهو أن كلّ ما أدّى إليه ظنيّ فهو حكم الله في حقّي وحقّ مقلّدي .

(١) انظر زبدة الأصول : ٤٠ .

(٢) نضد القواعد الفقهية : ٥ ، القواعد والفوائد ١ : ٣٠ ، معالم الدين : ٢٦ .

فإن قلت : نعم ، ولكن له أدلة تفصيلية أيضاً مثل : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) و﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) ونحوهما ، والمراد هنا تلك ، وليس مثلها للمقلد .

قلت : للمقلد أيضاً أدلة تفصيلية ؛ فإن كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل ، فالأولى في الإخراج التمسك بإضافة الأدلة إلى الأحكام وإرادة الأدلة المعهودة ؛ فإن الإضافة للعهد ، فيكون التفصيلية قيداً توضيحياً .

ثم إن ما ذكرته بناء على عدم الإغماض عن طريقة القوم رأساً ، وإلا فأقول : إن ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازاً عن علم المقلد إنما يصح إذا كان ما ذكره من الدليل الإجمالي للمقلد دليلاً لعلمه بالحكم ، وليس كذلك ، بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه ، كما أن الدليل الإجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو أيضاً كذلك ، فلا يحصل بذلك احترازاً عما ذكره .

ويمكن أن يقال : إن قيد التفصيلية لإخراج الأدلة الإجمالية كما بينا سابقاً^(٣) من أن ثبوت الأحكام في الجملة من ضروريات الدين ، فما دل على ثبوت الأحكام إجمالاً من الضرورة وغيرها - مثل عمومات الآيات والأخبار الدالة على ثبوت التكليف إجمالاً - أدلة ، لكن إجمالاً لا تفصيلاً ، وهذا لا يسمى فقهاً ، بل الفقه هو معرفة تلك الأحكام الإجمالية من الأدلة التفصيلية .

والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ، ولم يسبقني إلى

(١ و ٢) سورة البقرة ٢ : ٤٣ .

(٣) تقدّم في ص : ١٣ .

ما ذكرته أحد فيما أعلم .

ثم إنهم أوردوا على الحدّ بأمرين :

الأول : أن الفقه أكثره من باب الظنّ ؛ لابتناؤه غالباً على ما هو ظنيّ
الدلالة أو السند^(١) ، فما معنى العلم ؟

وأجيب عنه بوجوه :

أوجهها : أن المراد بالأحكام الشرعية أعمّ من الظاهرية والنفس
الأمريّة ؛ فإنّ ظنّ المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري
بالنسبة إليه ، كالتقيّة في زمان المعصوم عليه السلام ، فإذا سمع المكلف من
لفظه عليه السلام يحصل العلم به مع أنّه ليس بحكم الله النفس الأمري ، ولكنّه هو
حكم الله بالنسبة إليه ، وإلى ذلك ينظر قول من قال^(٢) : إن الظنّ في طريق
الحكم ، لا نفسه ، وإنّ ظنيّة الطريق لا تنافي قطعية الحكم* وذلك لا يستلزم

(١) المحصول ١ : ٧٨ ، النهاية ١ : ٦٤ ، معالم الدين : ٢٦ .

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول : ٤٧ .

(*) لا يقال : إنّ العلم إذا كان في التعريف بمعنى الإدراك ، فلا ريب إنّ الإدراك
الحاصل من الأدلّة التفصيليّة ظنيّ غالباً ، فكيف يقال : حصل العلم بحكم الله
الظاهريّ الذي هو ظنّ المجتهد ، بل حصول العلم بأنّ ذلك هو حكم الله في حقّه
إنّما هو من دليل خارجي وإنّما يحصل من الأدلّة التفصيليّة الظنّ لا غير .
لأنّا نقول : ظنيّة المدرك لا يستلزم ظنيّة الادراك ، والمدرك المظنون إنّما هو
حكم الله الظاهري ، ولا ريب أنّ إدراكه علمي .

فحاصل التعريف على ما ذكرنا : أن الفقه هو العلم بالمظنونات عن أدلّتها ، وإن
أبيت عن ذلك مع وضوحه ، فهذا التوهّم إنّما يرد إذا جعلنا كلمة المجاوزة في
التعريف متعلّقة بالعلم .

وأما إن جعلناها متعلّقة بالأحكام ، وقلنا : بكونه ظرفاً مستقراً صفة للأحكام ،

التصويب كما توهمه بعض الأصحاب^(١).

ومنها: أنَّ المراد بالعلم هو الظنُّ أو الاعتقاد الراجح ليشمل الظنَّ^(٢)، وهو مجاز يبعد استعماله في الحدود.

ومنها: أنَّ المراد به العلم * بوجوب العمل به^(٣).

ومنها: أنَّ المراد العلم بأنَّه مدلول الدليل.

وكُلُّها بعيد.

والثاني: أنَّ المراد بالأحكام إن كان كَلِّها - كما هو مقتضى ظاهر اللفظ -

فيخرج عنه أكثر الفقهاء لو لم يخرج كلَّهم، وإن كان البعض، فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل.

وَنَجْعَلُ الْاِحْتِرَازَ عَنْ عِلْمِ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ بِقِيْدِ الْحَيْثِيَّةِ الْمَعْتَبِرَةِ فِي الْخُدُودِ فَلَا .
فَحِينَئِذٍ فِكْلَامُنَا الْمَتَقَدِّمُ فِي تَعْلُقِهَا بِالْعِلْمِ إِنَّمَا كَانَ جَرِيًّا عَلَى مَذَاقِ الْقَوْمِ ، كَمَا
أَشْرَنَا فَتَدَبَّرْ . مِنْهُ ﷺ .

(١ و ٢) معالم الدين : ٢٧ ، زبدة الأصول : ٤٠ .

(٣) زبدة الأصول : ٤٠ .

(*) قال المحقِّقُ البهائي في حاشية زُبْدَتِهِ [زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليها :
١٧] : هذا هو المشهور في تفسير قولهم ظَنِّيَّةُ الطريق لا ينافي علمية الحكم ، وفيه
من البعد ما لا يخفى ، إذ الفقه ليس العلم بتعيّن العمل انتهى .

أقول : الأولى أن يقال : إنَّهم أرادوا بذلك ، أنَّ العلم في التعريف مجاز عن الظنِّ
الواجب العمل بعنوان الاستعارة المصْرَحَةِ ، والعلاقة وجوب العمل وذكر الأدلَّةِ
التفصيليَّةِ تجريد لها ، أو بعنوان الاستعارة التخيلية ويكون الأحكام استعارة بالكناية ،
فقد شَبَّهَ الأحكام المذكورة في النفس بالمعلومات ، وذكر لها العلم الذي هو من
متعلَّقات المعلومات وما به قوامها . وأمَّا المحقِّقُ البهائي ﷺ فقد جعله من باب
مجاز الحذف ، وهو كما ذكره ﷺ في غاية البعد . ولا ينبغي أن يصدر عن جاهل
فضلاً عن فاضل وتوجيه ما ذكرنا . مِنْهُ ﷺ .

والجواب : أنا نختار أولاً : إرادة الكل ، ولكن المراد بالعلم التهيؤ والافتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الأحكام من الأدلة .

ولا ينافي ذلك ما مر من الأجوبة عن السؤال الأول ، من جهة أنها مبتنية على جعل العلم بمعنى الإدراك كما هو ظاهر فيما ذكر متعلقه ، سواء كان الإدراك يقينياً أو ظنيّاً . والملكة لا تتّصف بالظنية والعلمية ؛ لأننا نقول : الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الإدراك ، فتتّصف بالظنية والعلمية باعتبار الإدراك أيضاً ، فنقول بناءً على جعل العلم بمعنى اليقين : إنّ المراد الملكة التي يقتدر بها على الإدراكات البقينية ، وبناءً على جعله بمعنى الظن : الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية .

غاية الأمر أنّه يلزم على إرادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز ، فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به ، والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به ، وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الآخرين .

فإن العلم على أول الوجهين * استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل ، كما أنّ في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول ، أو مجازاً مرسلاً بذكر الخاص وإرادة العام ، ثم يرتب على ذلك إرادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية .

ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الأخير أيضاً ، وهو أردء الوجوه ، وأما على ما اخترناه من الوجه الأول ، فلا يلزم ذلك * .

(*) هذا قابل للوجهين المتقدمين في الحاشية السابقة ، من الاستعارة المصّرحة والاستعارة بالكناية فتأمل . منه ﷺ .

(**) وذلك لأن كون الأحكام مدلولة الأدلة ظنيّاً غالباً ، كما كان كون المراد من الأدلة

وثانياً: إرادة البعض ، ونقول: إمّا أن يمكن تحقّق التجزّي، بأن يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المآخذ كما هو حقّه دون بعض ، أو لا يمكن .

فعلى الثاني فلا ينفكّ الفرض عن المجتهد في الكلّ .
وعلى الأول - كما هو الأظهر - فإمّا أن نقول بحجّيته وجواز العمل به - كما هو الأظهر - أو لا .

وعلى الأول فلا إشكال أيضاً ؛ لأنّه من أفراد المحدود .
وعلى الثاني : فإن قلنا : إنّ التعريف لمطلق الفقه ، فيصحّ أيضاً .
وإن قلنا : إنّهُ للفقه الصحيح ، فيقع الإشكال في إخراجهِ .
واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عمّا يجب العمل به ، بأنّ ذلك خرج عن العلم ، فإنّه ليس بذلك * .

٢٤ هو تلك الأحكام أيضاً ظنّاً على ما هو المقصود من الوجه الأول من الوجهين الأخيرين ، فشبه الظنّ الحاصل بالدلالة بالعلم ، بعلاقة رجحان الحصول أو وجوب الاعتناء به وأستعير العلم له ، ثمّ أريد منه ملكته على حذو ما سبق .
وإنما قلنا : هو أردء الوجوه ؛ لأنّ الفقه هو العلم بمراد الشارع ، أو الظنّ القائم مقامه ، لا العلم بكون الحكم مدلولاً للدليل ؛ لظهور الفرق بين الدلالة والإرادة ، وجعل المدلول مراداً يحتاج إلى إثبات مقدمة أخرى . منه ﷺ .
(*) وتوضيح ذلك : أنّ الكلام في معرفة الاجتهاد مقدّم على معرفة الفقه ، فإنّ الحبيثات في الإطلاقات مختلفة ، وإن كان ما يطلق عليه واحداً ، فإنّ الفقيه والمجتهد والقاضي والمفتي والحاكم كلّها يصدق على شخص واحد ، لكنّها متغايرة في الاعتبار . ألا ترى أنّهم يعرفون الفقه بتعريف ، والاجتهاد بتعريف آخر ، ويذكرون العلم في تعريف الفقه ، ويدرجون الظنّ في تعريف الاجتهاد ، فقد ذكروا أنّ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بحكم شرعي ، ومرادهم من ذلك الظنّ بحكم

لل

ويمكن دفعه على ما اخترناه أيضاً: بأنه لم يثبت كون ما أدركه حكماً شرعياً حقيقياً ولا ظاهرياً؛ لأن الدليل لم يقم على ذلك فيه .
وأما موضوعه* : فهو أدلة الفقه ، وهي : الكتاب والسنة والإجماع

ﷺ الله النفس الأمري ، ولكن بعد حصول الظن به يصير حجة عليه ، ويكون حينئذ ذلك الظن من أحكام الله الظاهرية ، فيصير ذلك مورداً للعلم ، ويصير بسبب ملاحظة حصول العلم له بذلك الحكم الظاهري الحاصل من الظن فقيهاً ، ويطلق عليه الفقيه بهذا الاعتبار ، فيكون إطلاق الفقيه مسبقاً بملاحظة حال الاجتهاد ، فلا بد أولاً من الكلام في الاجتهاد ، وأن أي فرد منه يجوز العمل به وأن أي فرد منه لا يجوز ، فكل ما جاز العمل به وصار من أحكام الله الظاهرية فيصح إطلاق الفقه عليه ، أعني العلم بالأحكام الشرعية ، وكل ما لم يجز فلا يصح . فبعد البناء على أن ظن المتجزي لا حجة فيه ، وأنه لا يجوز العمل على الظن الحاصل من اجتهاده ، فكيف يقال لصاحبه : إنه عالم بالأحكام الشرعية ، فظهر بذلك خروج التجزي عن التعريف . ومما ذكرنا اتضح لك رجحان ما اخترناه في معنى العلم بما لا مزيد عليه .

بقي الكلام في بيان وجه إطلاق سائر الألفاظ ، فيقال له : المفتي ؛ بالنظر إلى الجواب عن المسائل ، مع قطع النظر عن أشخاص موضوعاتها ، والقاضي ؛ مع النظر إلى أشخاص موضوعات الأحكام في رفع الدواعي ، والحاكم ؛ بالنظر إلى تسلطه على الرعية ، وأولويته بالأيتام والسفهاء والغيب ونحو ذلك . منه ﷺ .

(*) موضوع العلم : هو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية ، أي ما يعرض الشيء ويلحقه لذاته ، كالتعجب للناطق أو بجزئه المساوي ، كالتعجب للإنسان ، أو الأعم كالحركة بالإرادة به ، أو لعرض يساويه كالضحك للمتعب .

ومسائل العلم هي المطالب المثبتة فيه ، وقد يكون موضوع تلك المسائل نفس موضوع العلم ، وقد يكون جزئه ، أو جزئياً من جزئياته أو عرضاً من عرضاً أو أعراض جزئه أو جزئياته .

فالبحت عن جواز نسخ الكتاب وعدمه ، ونسخه بالخبر وعدمه ، وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك ، بحث عن عوارض ذات الموضوع ، وما قد يذكر

والعقل .

وأما الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل في السّنة ، وإلا فيدخل

في العقل .

وأما القياس فليس من مذهبنا .

قانون

اللفظ قد يتّصف بالكليّة والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس

المعنى ، فما يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركة فجزي ، وما لا يمنع فهو كلي .

فإن تساوي صدقه في جميع أفرادها فمتواط* ، وإلا فمشكك .

لما لمثال ذلك بقولهم : الكتاب حجة ، والسّنة حجة ، لا يرجع إلى محصل ؛ إذ ذلك معنى كونه دليلاً ، والمفروض إنّا نتكلّم بعد فرض كونها أدلة فهو خارج عن الفن ، وبيانه ليس من علم الأصول كما لا يخفى ، بل هو من توابع علم الكلام .

والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثلاً وعدمه بحث عن عوارض العوارض الذاتية ، والبحث عن أنّ المحكم مقدّم على المتشابه ، والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع ، وكذا العامّ والخاصّ ، والمطلق والمقيّد ، والمجمل والمبيّن . وقد يعدّ من جملة ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة والإجماع المنقول حجة ، وليس بذلك ؛ إذ ذلك كلام في تعيين الدليل لا من عوارض الأدلة فتدبّر . والبحث عن أنّ الأمر للوجوب وعدمه ، وللفور وعدمه ، وللمرّة وعدمها ، بحث عن أجزاء الموضوع وهكذا فقس . منه ﷻ .

(*) سمي المتواطى متواطياً ؛ لتواطي أحاده في معناه ، أي : توافقها كالإنسان ، فبأن صدقه على أفرادها المتوهمة على السواء ، موجودة كانت أولاً ، وتوافق تلك الأفراد في معنى الإنسان أي : المفهوم المركّب من الحيوان والناطق لا ينافي كون الناطق

وهذا التقسيم في الاسم واضح ، وأما الفعل والحرف فلا يتَصَفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ، ولعل السرّ فيه أن نظرم في التقسيم إلى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصوّرها بنفسها ، والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية ، بل هو أمر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في

٣ مشككاً ، ولا كون الحسناس مشككاً ، فليعلم ذلك .

وبالجملة ، المناط في التواطي صدق ذلك المفهوم المركّب على تلك الأفراد لا حصوله في ضمنها في الخارج ووجوده في ضمن التعينات ، وإلا فلا ريب أن ذلك متفاوت بالأولية والآخرية .

وأما المشكك : فهو ما تفاوت أفراده في صدقه عليها ، وقد يكون ذلك بالأولية كالوجود : فإن صدقه على وجود الواجب مقدّم على الممكن . والفرق بين الوجود والإنسان واضح ، فإن المراد بالوجود هو الأمر الانتزاعي التابع للذوات ، وبعبارة أخرى هو حصول الأشياء في الخارج بحيث يترتب عليها الآثار ، ولا ريب أن ذلك تابع للمتنزع منه ، ولا شك في أن الواجب مقدّم على الممكن ، والقديم على الحادث ، فيكون وجوده أيضاً مقدّماً على وجوده . وقد يكون بالأولية يعني : إن الكلي في بعض الأفراد أتم وأقوى وأثبت ، كالوجود أيضاً ، فإنه في الواجب حاصل بالذات ، وفي الممكن بواسطته فقد نقل عن ابن سينا في الشفاء : [نقل عنه في : كشف الحقائق الذي طبع في ضمن تقويم الايمان : ٤٣٤ وفي الشفاء (المنطق ج ١ ، المقولات ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني) ص ١٠] إذا كان شيئان مشاركين في طبيعة أمرٍ وكان ذلك المعنى للأول بذاته وللآخر بواسطته كان الأول أولى بالأمر من الآخر .

قيل : والفرق بين هذا والأول أنه قد يكون المتأخر أقوى وأثبت من المتقدم ، كالوجود بالقياس إلى الحركة الفلكية والأجسام الكائنة ، وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة إلى الثلج والعاج ، ويمكن التمثيل بالوجود أيضاً ، فإن المراد من الشدة أكثرية ظهور الآثار ، وكان العقل بمعاونة الوهم ينتزع من الشديد أمثال الضعيف ، وإنما سُمي المشكك مشككاً لأنه يشكك الناظر في أنه متواطي أو مشترك [أي : عام مشترك بين الأفراد لا على السواء بل على التفاوت] منه ﷻ .

الموارد المشخصة المعينة ، ولا يتصور انفكاكها أبداً عن تلك الموارد ، فهي تابعة لمواردها ، وكذلك الفعل بالنسبة إلى الوضع النسبي ، فإن له وضعين ، فبالنسبة إلى الحدث كالإسم ، وبالنسبة إلى نسبه إلى فاعل ما كالحرف .
وأما أسماء الإشارة والموصولات والضمائر ونحوها .

فإن قلت : بكون وضعها عاماً والموضوع له خاصاً فتشبه الحروف ؛ لمناسبتها في الوضع ، فلا بد أن لا يتصف بالكلية والجزئية ، وإنما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة . ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والألفاظ إليها .

وأما على القول بكون الموضوع له فيها عاماً كالوضع كما هو مذهب قدماء أهل العربية فهو داخل في الكلّي ، فيكون مجازاً بلا حقيقة ؛ لأن الاستعمال لم يقع إلا في الجزئيات .

ثم إن اللفظ والمعنى إما أن يتحدا بأن يكون لفظ واحد له معنى واحد ، فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ أو لا .

فإن تكثر كل منهما ، فالألفاظ متباينة سواء توافقت المعاني أو تعادت .

وإن تكثرت الألفاظ واتحد المعنى ف مترادفة .

وإن اتحد اللفظ وتكثرت المعاني ، فإن وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته ، سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون ، أو عدم التذكر ، أو مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة ، فمشارك ، ويدخل فيه المرتجل .

وربما جعل قسيماً له ؛ نظراً إلى أن المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وإن كان من جهة عدم المناسبة أيضاً ، بخلاف المرتجل

فيلاحظ فيه عدم المناسبة ، فيحصل فيه نوع تبعية ، وفيه تعسف .
فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين ؛ لعدم تعدد
الوضع المستقل بالنسبة إلى كل واحد من الجزئيات .
أما على قول قدماء أهل العربية فظاهر .
وأما على القول الآخر فلأن الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلّي ،
ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد .
ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة إلى المفهومات
الكلية كالتبعض والتبيين ، وإن لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد
الجزئية .

وإن اختصّ الوضع المستقلّ بواحد فهو الحقيقة ، والباقي مجاز إن
كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وإن كانت مجرد
الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ، ومنقول إن ترك المعنى
الحقيقي أولاً ووضع لمعنى آخر بمناسبة الأول ، أو استعمل المعنى
المجازي وكثر استعماله إلى أن وصل إلى حدّ الحقيقة .

فالمنقول قسمان : تخصيصي وتخصّصي ، والثاني يثمر بعد معرفة
تاريخ التخصّص . وهذا كله في الأسماء ظاهر .

وأما الأفعال و الحروف فالحقيقة والمجاز فيها إنّما هو بملاحظة
متعلقاتها وتبعيتها كما في : نطقت الحال ، ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَذَابٌ﴾ ^(١) هذا
بحسب المواد .

وأما الهيئة ، فقد يتّصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل ،

كالماضي للإخبار والإنشاء ، والمضارع للحال والاستقبال ، والأمر للوجوب والندب . ولا يذهب عليك أن الحيثية معتبرة في هذه الأقسام ، فقد يكون المشترك مبانئاً أو مرادفاً ، والمرادف مبانئاً ، إلى غير ذلك ، فلاحظ ولا تغفل .

قانون

اللفظ* إن استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة ، وفي

(*) إنما عدلنا عن الكلمة إلى اللفظ ، ليدخل الحقايق المركبة الموضوعية لمعان بالوضع النوعي ، وبقيد الإستعمال يخرج اللفظ قبل الإستعمال كالرحمن أو مع قطع النظر عن الاستعمال ، ليمتيز عن اللغة ، فإنها لفظ وضع لمعنى مع قطع النظر عن الاستعمال وعدمه .

والمراد بالاستعمال : هو الاستعمال بالفعل ، فالأسد إذا لم يستعمل في أحد من معنييه : الحقيقي والمجازي لا يتَّصف بأحدهما ، وكذا إذا استعمل في الرجل الشجاع بعد استعماله في الحيوان المفترس لا يتَّصف بالحقيقة ؛ لأنه في حال استعماله في المعنى الأول لا يصدق عليه أنه مستعمل في المعنى الثاني بالفعل لينتقض تعريف الحقيقة بالمجاز ، والمراد استعمال ذلك اللفظ بعينه ، فلا يضّر استعمال الغير في المعنى المجازي في أن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أو بالعكس . واحترازنا بقيد الحيثية عما لو استعمل المتشعبة مثلاً لفظ الصلاة في الدعاء مجازاً ؛ فإنه يصدق عليه أنه استعمل اللفظ فيما وضع له ؛ لأنه هو الموضوع له في لغة العرب ، ووجه الاحتراز أن الباعث على هذا الاستعمال ليس ملاحظة كونه موضوعاً له ، ولم يكن الداعي لهذا الاستعمال هو الوضع بل ملاحظة المناسبة للموضوع له الشرعي ، ولا ريب أن دواعي الوضع يختلف باختلاف الاصطلاحات . لا يقال : إننا كثيراً ما نستعمل الألفاظ ولا يخطر الوضع ببالنا ، فضلاً عن أن نتصور أنه هو الداعي على ذلك ؛ لأننا نقول : لا يجب في تحقّق العلم بشيء أو

غيره لعلاقة فمجاز .

والحقيقة تنسب إلى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكرراً إلى أن يستغني عن القرينة فيصير حقيقةً .

فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له إلى حد الاستغناء عن القرينة ، تنقسم إلى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية أو النحوية والعامة ، وكذلك المجاز بالمقايضة .

واعلم أنَّ المجاز المشهور المتداول في ألسنتهم ، المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة ، يريدون به ما يتبادر منه المعنى

وجود شيء عند النفس العلم بذلك العلم ، والتفطن للوجود سيما في الدواعي ؛ فإنها بسبب الغلبة والحصول تصير ملكة للنفس لا يعزب مقتضاها عن خبايا مخازنها ، ولما كان الوضع من أعظم الدواعي في استعمال الألفاظ وأسبقها ، فمطلق الاستعمالات يحمل على المعاني التي وضع لها اللفظ أولاً ، والداعي يتبع اصطلاح الالفاظ ومقتضي الوضع الثابت عندهم ، فعلى هذا يحصل الاستغناء من تقييد الحد باصطلاح التخاطب لإخراج ذلك ، وكذلك يخرج بقيد الحيثية ما لو استعمل المشترك بأحد معانيه في المعنى الآخر ، كما لو استعمل العين بمعنى الشمس في العين بمعنى الذهب مجازاً ، وعرفها الآخرون : بأنها لفظ مستعمل في وضع أول بإرادة الاستعمال بالفعل من لافظه بسبب وضع أول وعدلوا عن لفظ الموضوع له إلى الوضع ؛ ليستغنوا عن قيد اصطلاح التخاطب ، وبعضهم اعتبر مع ذلك قيد الحيثية ، لإخراج المجاز الذي له حقيقة ، وآخر اكتفى في ذلك بجعل السببية هي السببية القريبة لأن استعمال المجازي وإن كان مسبباً عن الوضع الأول أيضاً ، لكنه سبب بعيد ، والسبب القريب فيه ملاحظة المناسبة للمعنى الحقيقي . وأنا أقول : هذا التعريف ينتقض بالمشارك عكساً إذا استعمل فيما وضع له ثانياً ؛ إذ قد يتراخى الوضعان فيه ، فيحتاج الحد إلى قيد الحيثية أيضاً بالنسبة إلى الأولية والأخرية وإن لم يحتج إليه بالنسبة إلى نفس الوضع ، ومما ذكرنا يعرف تعريف المجاز أيضاً . فتدبر . منه ﷻ .

بقريئة الشهرة .

وأما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة ، وإن كان استعمال اللفظ فيه أكثر ، وسيجيء تمام الكلام .
وأما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة ، فهو حقيقة كما بينا .

قانون

إعلم أن الجاهل بكل اصطلاح ولغة إذا أراد معرفة حقائق ألفاظه ومجازاته فله طرق :

الأول : تنصيصهم بأن اللفظ الفلاحي موضوع للمعنى الفلاحي ، وأن استعماله في الفلان خلاف موضوعه .

الثاني : التبادر ، وهو علامة الحقيقة ، كما أن تبادر الغير علامة المجاز .

والمراد بالتبادر أن الجاهل بمصطلح هذه الطائفة إذا تتبّع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم ، وعلم من حالهم أنهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصاً بلا معاونة قريئة حالية أو مقالية ولو كان شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له ، وعرف أن ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط ، يعرف أن هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى ، وينتقل إليه انتقالاتاً إتياءً ، فيكون التبادر معلولاً للوضع .

وأما العالمون بالأوضاع ، فلا يحتاجون إلى إعمال هذه العلامة إلا من جهة إعلام الجاهل .

ولما كان استناد الانفهام إلى مجرد اللفظ وعدم مدخلة القريئة فيه

أمراً غامضاً؛ لتفاوت الأفهام في التخلية وعدمه، وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح، فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الأجانب بالاصطلاح المذكور، فقد يكون الانفهام عند أهل الاصطلاح من جهة القرائن الخفية، ويدّعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدّعي خصمه التبادر في معنى آخر، وهكذا.

ولذلك أوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال؛ ليزول هذا الاحتمال، فالاشتباه والخلط إما لعدم استفراغ الوسع في استقراء وإما لتلبس الوهم وإخفائه القرينة على المدّعي.

ولذلك قالوا: إنَّ الفقيه متَّهم في حدسه بالنسبة إلى العرف وإن كان هو من أهل العرف؛ لكثرة وفور الاحتمالات، وغلبة مزاولة المتخالفة من الاستعمالات مع ما يسنحه من المنافيات من جهة الأدلة العقلية والنقلية، فلذلك قد يدّعي أحدهم أنَّ الأمر بالشيء لا يدلُّ على النهي عن ضده الخاصَّ عرفاً^(١) بأحد من الدلالات كما هو الحقُّ، ويدّعي آخر دلالته^(٢)؛ لما التبس عليه الأمر من جهة الأدلة العقلية التي قربت إليه مقصوده.

وكذلك في مقدّمة الواجب، فلا بدَّ أن يرجع إلى عرف عوامِّ العرب؛ فإنَّهم هم الذين لا يفهمون شيئاً إلّا من جهة وضع اللفظ، فالفقيه حينئذٍ كالجاهل بالاصطلاح وإن كان من جملة أهل هذا الاصطلاح.

وبالجملة، لا بدَّ من بذل الجهد في معرفة أنَّ انفهام المعنى إنّما هو

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ٩٠، معالم الدين: ٦٣، المستصفى ١: ٢٧٠،

المعتمد ١: ١٠٦.

(٢) التقريب والارشاد للباقلاني ٢: ١٩٨، العدة ٢: ٣٦٨، الإحكام للأمدى ١:

من جهة اللفظ لا غير .

وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم أنّ التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور ، فلا يكون علامةً للحقيقة ، ولا لازماً خاصاً له ، بل هو أعمّ من الحقيقة .

وتوضيح ذلك : أنّ المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال أو يغلبها ، ثمّ إنّ آل الأمر فيه إلى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ، ويتبادر ذلك حتّى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة أيضاً ، فلا ريب أنّه يصير بذلك حقيقةً عرفيةً كما ذكرنا سابقاً^(١) ، وهذا أيضاً وضع ، فالتبادر كاشف عنه .

وإن لم يكن كذلك ، بل كان بحيث يتبادر المعنى بإعانة الشهرة وسببته وإن لم يلاحظ تفصيلاً ، وهو الذي ذكره الأصوليون في باب تعارض الأحوال ، واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال ، فالحق أنّ هذا مجاز ، والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة .

والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن ، وإن كانت القرينة هي الشهرة ، والموجود فيما نحن فيه إنّما هو من جهة القرينة .

وبعد ما بيّنا لك سابقاً ، لا مجال لتوهم أن يقال : إنّ الجاهل بالاصطلاح إذا رأى أنّ أهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ، ولا يظهر عليه أنّ ذلك من جهة الشهرة ، أو من جهة نفس اللفظ ، فينفي

القرينة بأصل العدم ، ويحكم بالحقيقة مع أنه في نفس الأمر مجاز ، فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط ؛ وذلك لأن أصل العدم لا يثبت إلا عدم العلم بالقرينة ، وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة . وهذا إذا قلنا : بلزوم تحصيل العلم في الأصول .

وأما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق ، فهذا الظن الحاصل من الأصل مع التتبع التام في محاورات أهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الأصولية والفقهية وغيرها* .

(*) إن قلت : إن الكلام إنما هو في تعيين التبادر الذي يجده الجاهل المتتبع ، ويأخذه من محاورات أهل الاصطلاح في نفي القرينة بأصل العدم ؛ لتعيين أنه الناشئ من نفس اللفظ لا من القرينة ، وهذه القضية ليست من المسائل الأصولية ، بل تعيين لموضوع المسألة الأصولية ؛ إذ مسألة الأصول أن التبادر الناشئ من جهة اللفظ علامة الحقيقة ، فما معنى قولك : هذا إذا قلنا : بلزوم تحصيل العلم في الأصول . قلت : لا يخفى أن قولنا : التبادر من اللفظ علامة الحقيقة ومثبت لها قضية كلية من مسائل علم الأصول ، وقولنا : تبادر الحيوان المفترس المعهود من لفظ الأسد علامة لكون لفظ الأسد حقيقة في الحيوان المعهود جزئي من جزئيات تلك القضية الكلية ، وكما أن القضية الكلية من مسائل الأصول ، فكل جزئي من جزئيات تلك القضية مسألة من مسائلها .

وهذا من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان ، فحينئذ نقول : إما يعتبر في القضية الكلية قيد العلم بعدم كون الانفهام والتبادر من غير جهة اللفظ ، ويشترط فيه القطع بأن لا يكون الانفهام من جهة القرينة ، أو لا يعتبر ذلك ، بل يكفي بالظن ، فكون الانفهام من غير جهة القرينة من أجل أن الأصل عدم القرينة ، وهو موجب للظن بأن الانفهام إنما هو من جهة اللفظ لا من جهة القرينة ، وهذان الاعتباران يجريان في كل جزئي من جزئيات تلك القضية الكلية ، فنقول : انفهام الحيوان المفترس من الأسد إما مع القطع بكونه من جهة اللفظ فقط ؛ لحصول العلم بأنه

ليس من جهة قرينة ، وإما من جهة الظن بذلك ؛ لأن الأصل عدم وجود قرينة موجبة لانفهام الحيوان المعهود منه .

وحينئذ فجريان الخلاف في لزوم القطع في المسائل الأصولية وعدمه يجري في كل منهما ، وبعبارة أخرى أنه يجري في الجزئي تبعاً لجريانه في الكلّي .

فمن يشترط لزوم القطع في المسائل الأصولية يكتفي بما لو كان التبادر من جهة اللفظ مع القطع بكونه من غير جهة القرينة ، فدليل أصل المسألة الأصولية هو نفس حصول القطع ؛ فإن حجة المقطوع به مقطوع به ، فكما أن النص من الواضع من مثبتات الحقيقة ، والتواتر منه من مثبتاته ، فكذا القطع بانفهام المعنى من اللفظ بدون مدخلة أمر آخر كاشف عن كون ذلك بسبب الوضع قطعاً ، أو لا يتصور هناك موجب آخر ؛ لبطلان القول بكون الدلالة من مقتضيات ذوات الألفاظ .

ومن لا يشترط القطع ، بل يكتفي بالظن في المسائل الأصولية ، فحيث لم يكن دليل قطعي له في خصوص مسألة من مسائل الأصول ، فيكتفي بالظن ، ويعتبر الانفهام الحاصل من جهة اللفظ بمعاونة أصالة عدم القرينة ؛ لدليله العام في الاكتفاء بالظن حين انسداد باب العلم .

فيقول : الظن حاصل بأن التبادر من اللفظ حيث لم يحصل القطع بأنه ليس من جهة القرينة ولكن ظن أنه ليس من جهتها بل من جهة اللفظ لأصالة عدم القرينة مثبت للحقيقة لأنه مفيد للظن بكونه حقيقة فيه ، وكل ظن حجة للمجتهد ؛ للدليل العام ، فهذا الظن حجة ، وإذا ثبت هذا في كلّي مسألة التبادر ، فيثبت في جميع جزئياته .

وأما ما توهمه المعارض [من] أن انفهام الحيوان المفترس من لفظ الأسد مثلاً من موضوع المسألة الأصولية لا نفس المسألة ، فلا يجري فيه النزاع المعهود من جواز العمل بالظن في الأصول وعدمه ، فهو لا يرجع إلى محصل ، أما أولاً : فلما عرفت أنه نفس المسألة وجزئي من جزئياتها لا موضوع للمسألة ، فإن حصول التبادر من جهة اللفظ مسلم ، وليس هنا نزاع في التبادر من اللفظ وعدمه ، بل وإنما النزاع في أن التبادر من اللفظ الحاصل من جهة أصالة عدم القرينة هل هو حجة كما هو حجة إذا كان من جهة القطع بعدم القرينة أم لا ، وهو جارٍ في القضية الجزئية

فاعتقاد كونها حقيقةً مع كونها مجازاً في نفس الأمر غير مضرّ، مع أن هذا لا يتصوّر إلّا في فرض نادر كما لا يخفى، فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب.

وينبّه على ما ذكرنا البناء على أصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز، وإن كان المراد هو المجاز في نفس الأمر.

فإن قلت: فأَيُّ فائدة في هذا الفرق، وما الفرق بين المجاز المشتهر إلى أن يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة، وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة، بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الأحكام؟ قلت: الفرق واضح؛ فإن الحقيقة في الأول مهجورة، وفي الثاني غير مهجورة.

فإن قلت: إذا كان الحقيقة الأولى محتاجة في الانفهام إلى القرينة فهو أيضاً في معنى المهجور، فيصير معنى مجازياً كالصورة الأولى. قلت: ليس كذلك.

والكلية كليهما.

وأما ثانياً: فلأنّ كلام التوهّم وجوابه ودفعه إنّما جريا في نوع من أنواع التبادر، وهو ما حصل بضميمة أصل العدم لا في شخص من أشخاصه، فضلاً عن أشخاص الموضوع.

وأما ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من أنّ شأن الأصولي ليس تعيين الموضوعات في المسائل في محلّ المنع؛ إذ كثيراً ما يتعرّضون في كتب الأصول لذلك، ألا ترى أنّهم بعد ما ذكروا مسألة المجلّ والمبيّن، ذكروا الخلاف في أنّ قوله بالتّام لا صلاة إلّا بظهور مجمل أم لا، والبد مجمل أم لا، وهكذا فيما لا يحصى، ومنها ما أشرنا إليه في مبحث الأمر من أنّ من يسلم أنّ الأمر بمفهومه حقيقة في الوجوب، فنزاعه في أنّ صيغة إفعّل للوجوب أم لا يؤوّل إلى انه أمرٌ، أم لا. منه ع.

أما أولاً: فلأن احتياج الحقيقة حينئذٍ إلى القرينة إنما هو لعدم إرادة المعنى المجازي؛ فإن دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقةً أو حكماً، ولا شبهة في ذلك؛ فإن انفهام الحيوان المفترس من الأسد موقوف على فقدان يرمي مثلاً، ولما لم يمكن إزالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقةً، فيكتفي بانتفائها حكماً بنصب قرينة تدلّ على المعنى الحقيقي، كما أشار إليه الفاضل المدقق الشيرازي رحمه الله (١).

وأما ثانياً: فلأن اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي حينئذٍ أيضاً بلا قرينة، غاية الأمر حصول الاحتمال، فينوب ذلك مناب الاشتراك، ولا يسقط عن كونه حقيقةً، ولا يلزم الاشتراك المرجوح أيضاً.

ألا ترى أن صاحب المعالم رحمه الله (٢) - مع أنه جعل الأمر في أخبار الأئمة عليهم السلام مجازاً راجحاً في النذب مساوياً للحقيقة من جهة التبادر وعدمه - لم يقل بصيرورته مجازاً في الوجوب في عرفهم، فإن الذي يصح أن يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الأمر في كلامهم في النذب خالياً عن القرينة، وانفهام إرادة النذب من رواية أخرى أو إجماع، أو غير ذلك؛ فإن كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى، وهو لا ينكر أن الأمر في كلامهم عليهم السلام أيضاً مستعمل في الوجوب بلا قرينة وإن علم الوجوب من الخارج، ولا يتفاوت الأمر حينئذٍ بين تبادر المجاز الراجح، أو حصول التوقف.

(١) الحاشية على المعالم (مخطوط).

(٢) معالم الدين: ٥٣.

والظاهر أن من يقول بتبادر المجاز الراجح أيضاً لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة ، غاية الأمر توقّف الفهم على القرينة ، ومطلق ذلك التوقّف لا يستلزم المجازية ، ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الأحوال في حكم اللفظ إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز الراجح .

ف قيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع .

وقيل بتقديم المجاز الراجح ؛ لترجيح جانب الغلبة^(١) ؛ فإنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب . ومثل ما ذكرنا مثل المشترك إذا اشتهر في أحد معانيه مثل : العين في الباصرة ، أو هي مع ينبوع ، أو هي مع الذهب ، فإنّه لا ريب أنّه عند إطلاقها ينصرف الذهن إلى أحد المذكورات لا إلى غيرها من المعاني ، ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف .

وبالجملة : التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقةً ، ولا يخرج الأولى عن كونها حقيقةً فتأمل وافهم واستقم ، وبالتأمل فيما حقّقناه تعلم معنى كون تبادر الغير علامةً للمجاز .

الثالث : صخّة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها ، والمعتبر فيه أيضاً اصطلاح التخاطب ، فصخّة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدلّ إلّا على كون اللفظ مجازاً أو حقيقةً في ذلك الاصطلاح ، كما عرفت في التبادر .

والمراد صخّة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها ، مثل قولهم للبليد : ليس بحمار ، وعدم جواز "ليس برجل" ، وزاد بعضهم :

(١) حكى في نهاية الوصول ١ : ٢٨٤ ، المحصول ١ : ٣٤٢ ، القواعد والفوائد الأصولية : ١٠٤ .

في نفس الأمر احترازاً عن مثل قولهم: للبليد ليس بإنسان^(١).

ولا حاجة إليه؛ لأنَّ المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقةً، والأصل في الاستعمال الحقيقية، فالقيد غير محتاج إليه، وإن كان مؤداه صحيحاً في نفس الأمر.

وقد أورد على ذلك: باستلزامه الدور المضمر بواسطتين؛ فإنَّ كون المستعمل فيه مجازاً لا يعرف إلَّا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية، ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية إلَّا بعد معرفة أنَّ المستعمل فيه ليس منها؛ لاحتمال الاشتراك، فإنَّه يصحَّ سلب بعض معاني المشترك عن بعض، وهو موقوف على معرفة كونه مجازاً*، فلو أثبت كونه مجازاً بصحة

(١) شرح مختصر الأصول للعضدي: ٤٦.

(*) قد يقال: إنَّ كون المستعمل فيه ليس من المعاني الحقيقية هو عين كونه مجازاً أو مستلزم له، فلا يتوقَّف معرفة كونه ليس منها على معرفة كونه مجازاً، فلا تعدَّد في الوسطة، ويمكن دفعه: بأنَّ المراد أنَّ نفي كون السلب بعنوان سلب بعض معاني المشترك عن بعض موقوف على معرفة كون المستعمل فيه مجازاً، وإلَّا فيبقى الاحتمال بحاله، ولا يثبت المجازية.

ف نقول في توضيح المقام على وجه المثال: إنَّ القائل إذا قال: للبليد يا حمار، فنقول: إنَّ الحمار في كلامه مجاز، وإثبات مجازيته موقوف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية للحمار عن البليد، وهذه الصحة موقوفة على أن لا يكون البليد من المعاني الحقيقية للحمار؛ لأنَّ المفروض أنَّ الحمار بمعنى البليد لم يسلب عن البليد، فصدق سلب جميع معانيه الحقيقية عن البليد إمَّا بأن يكون الحمار بمعنى البليد من المعاني الحقيقية في نفس الأمر، ويكون المراد من سلب جميع المعاني الحقيقية سلب سائر المعاني الحقيقية الذي هو غير البليد، كما سلب بعض معاني المشترك من بعض، وإمَّا بأن يكون الحمار بمعنى البليد معنى مجازياً للحمار، ويسلب عنه جميع المعاني الحقيقية للحمار، ونفي الاحتمال الأول يتوقَّف

السلب لزوم الدور المذكور.

وأما لزوم الدور في عدم صحة السلب ؛ فإن عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي ، فلو توقّف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزوم الدور . هكذا قيل ^(١) .
والحقّ : أنّ الدور فيه أيضاً مضمّر ؛ لأن معرفة كون الإنسان حقيقةً في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عنه ، وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للإنسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الإنسانية ، ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الإنسان حقيقةً في البليد .

نعم لو قلنا : إنّ قولنا : عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج إلى إضمار الدور ، لكنّه لا يثبت إلا الحقيقة في الجملة ، وبالنسبة كما سنذكره ^(٢) .

وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز أيضاً بالموجبة الجزئية ، ويقولوا إنّ صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة ؟ وقد أجاب عنه بعضهم : بأنّ المراد أنّا إذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما أراد القائل منه ، فإنّا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ، أنّ المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ^(٣) .

على معرفة كون الحمار مجازاً في البليد لا أحد معاني المشترك الذي سلب عنه سائر المعاني فتأمل جداً . منه عنه .

(١) شرح مختصر الأصول للعضدي : ٤٦ ، حاشية التفتازاني على شرح العضدي : ١٤٦ .

(٢) في ص : ٣٩-٤٣ .

(٣) شرح مختصر الأصول للعضدي : ٤٦ .

ثم قال^(١) : إن ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة ؛ لعدم جريان هذا الجواب فيه ، ويبقى الدور فيه بحاله ، فإننا إذا علمنا المعنيين ولم نعلم أيهما المراد ، فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي ؛ فإن العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله .
وأنت خير بما فيه :

أما أولاً : فلأنه خروج عن محل البحث ؛ فإن الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق من المجازات ، لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ، ولا ريب أن الأصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة .

وأما ثانياً : فإن سلب المعنى المجازي حينئذ أيضاً يدل على إرادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز .

لا يقال : إن المجازات قد تعدد* ، فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها ، لأن هذا القائل قد عيّن المجاز ، والمفروض أيضاً إرادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه ، مع أن لنا أيضاً أن نقول : سلب مطلق المعنى

(١) القائل هو السيد الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح العضدي ١ : ١٤٧ ، وليس العضدي نفسه كما هو ظاهر عبارة المصنف .

(*) يعني : إن هذه الحقيقة الواحدة قد تعددت مجازاتها ، بل الأغلب أنه كذلك ، فنفي الحقيقة يثبت مطلب المجيب ، وهو تعيين إرادة المجاز دون الحقيقة . ولكن لا يصح حينئذ القلب ، فإن نفي معنى مجازي لا يوجب إرادة الحقيقة ؛ لاحتمال إرادة معنى مجازي آخر ، هذا تقرير الاعتراض بقوله : لا يقال إلى آخر .

وجوابه : إن المجيب عيّن المجاز وشخصه ، فيتّم القلب ، مع أنه لو سلمنا عدم التشخيص والتعيين ، فلنا أن نقول إلى آخر ما ذكرنا .

المجازي علامةً للحقيقة ، فافهم .

وأما ثالثاً : فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة ، فمع أنه يرد عليه ما سبق من كونه خروجاً عن المبحث .

فيه : أن العام إذا استعمل في الخاص فهو إنما يكون مجازاً إذا أريد منه الخصوصية لا مطلقاً ، ومع إرادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار ، وإنما يختلف ذلك باعتبار الحثيات .

وقد أجب أيضاً : بأن المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفاً ؛ إذ لا شك في أنه يصح عرفاً أن يقال للبلد : إنه ليس بحمار ، ولا يصح أن يقال : ليس برجل ولا ببشر ، أو بإنسان^(١) .

وفيه : إن ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال ؛ فإن معرفة ما يفهم من اللفظ عرفاً مجرداً عن القرائن* هو بعينه معرفة الحقائق ، سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معيناً ، أو تعدد بالاشتراك ، ففهم الكل إجمالاً وبدون التعيين ، وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفاً على التعيين ، أو من جملة ما يفهم عرفاً على الإجمال ، فيبقي الدور بحاله .

ويمكن أن يقال : لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازاً ، بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقةً بسبب عدم الانفهام العرفي ، فإذا سلب ما علم كونه حقيقةً يحكم بكون المستعمل فيه مجازاً ؛

(١) الفوائد الحاثرية : ٣٢٥ .

(*) هذا إن أريد بالقرائن ما يشمل الشهرة أيضاً ، وإن أريد بها ما سوى الشهرة ، فلا يثبت المجاز ، بل قد يكون علامةً للحقيقة حينئذٍ فتدبر . منه رحمة الله عليه .

لأن احتمال الاشتراك مدفوع بأن الأصل عدمه ، والمجاز خير من الاشتراك ، فهذه العلامة مع هذا الأصل والقاعدة يثبت المجازية .

وفيه : أنه مناف لإطلاقهم بأن هذه علامة المجاز أو الحقيقة ؛ فإن ظاهره كونه سبباً تاماً لفهم المجازية أو الحقيقة لا جزء سبب ، مع أن ذلك إنما يتم عند من يقول : يكون المجاز خيراً من الاشتراك^(١) وظاهرهم الإطلاق .

والذي يختلج بالبال في حل الإشكال وجهان :
الأول : أن يقال : إن المراد بكون صحة السلب علامة المجاز أن صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقة* عن المعنى المبحوث عنه

(١) نهاية الوصول ١ : ٣٠٣ ، معالم الأصول : ٥٠ ، الفوائد الحائرية : ٣٣١ .
(*) لا يقال بعد البناء على ملاحظة النسبة والإضافة : فلا حاجة إلى اعتبار كون المسلوب معنى حقيقياً ، فإذا علم صحة سلب معنى لذلك اللفظ عن المبحوث عنه ، فيصدق أن المبحوث عنه معنى مجازي بالنسبة إليه ، بحيث لو استعمل فيه لصار مجازاً ، ولا حاجة إلى تعيينه حتى يلزم الدور ؛ لأننا نقول : لا ثمرة للجاهل باصطلاح قوم رأساً ، إذا فهم بسبب سلبهم لفظاً باعتبار معنى مجهول أنه مجاز في المسلوب منه ، بملاحظة ذلك المعنى المسلوب المجهول .
وإنما يظهر الثمرة له بعد معرفته المعنى المسلوب ، حتى يجري على المسلوب منه أحكام المجاز ، وهذا وجه الاحتياج إلى التعيين .

وإنما اعتبار كونه معنى حقيقياً فلائنا نقول المجازية عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة ، وذلك لا يتصور إلا بعد تعيين ما وضع له ، فإذا لم يعلم كون المسلوب معنى حقيقياً ، وأنه مما وضع له اللفظ ، فكيف يقال : إن المسلوب عنه معنى مجازي له ، ولا ريب أن مطلق السلب لا يدل على كون المسلوب معنى حقيقياً ؛ إذ كما يصح أن يقال للبلد : إنه حمار بالمعنى المجازي مجازاً ، يصح أن يقال : إنه ليس بحمار بالمعنى المجازي من باب المبالغة مجازاً فكيف يعلم أن

علامة لمجازيته بالنسبة إلى ذلك المعنى المسلوب ، فإن كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الأمر ، فيكون ذلك المبحوث عنه مجازاً مطلقاً ، وإن تعدد فيكون مجازاً بالنسبة إلى ما علم سلبه عنه لا مطلقاً ، فإذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية ؛ لعلاقة جريان الماء ، فيصح سلب النابعة عنها ، ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازياً بالنسبة إلى العين بمعنى النابعة ، وإن كانت حقيقة في الباكية أيضاً من جهة وضع آخر .

فإن قلت : إن سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازياً لها لعدم العلاقة .

قلت : هذا لو أردنا كونه مجازاً عنها بالفعل ، وأما إذا كان المراد كونه

الحمار بالمعنى المسلوب مجاز في المسلوب منه ، حتى يقال : إنه مجاز بالنسبة إلى هذا المعنى وإن لم نعرفه ، فالحكم بمجازية المسلوب منه موقوف على كون المسلوب معنى حقيقياً ، ويصح أيضاً أن يقال : ليس بحمار بمعنى مجازي آخر ، والحاصل أن المجاز الكلمة المستعملة في غير ما وضع له ، فالمجاز هو اللفظ الموضوع لمعنى المستعمل في معنى آخر ، فلا ينفك القول بكون الحمار إذا استعمل في البليد مجازاً عن أن يكون موضوعاً لمعنى آخر ، ولا يتم هذا إلا بكون المسلوب منه معنى حقيقياً ، نعم على القول بجواز سبك المجاز عن المجاز ، يتم القول بعدم اشتراط كون المسلوب معنى حقيقياً موضوعاً له اللفظ ، لكنه مع أنه خلاف المفروض ، فإن البحث في المجاز في مقابل الحقيقة يرد عليه أنه لا يصح القول بكفاية سلب مطلق المعنى ، أعم من أن يكون حقيقة أو مجازاً معيناً أو غير معين فيما ينفع الفقيه من حمل اللفظ على المجاز الأول ، أو على الثاني ، كما أشرنا ؛ لأن المجاز عن المجاز معناه أن اللفظ المستعمل في المجاز الثاني هو اللفظ الموضوع للمجاز الأول بوضع نوعي ثانوي ، وأتى يعلم ذلك مع احتمال أن يكون لفظ الحمار المستعمل في البليد هو غير لفظ الحمار المسلوب عنه ، فتأمل منه ﷺ .

مجازاً بالنسبة إليها لو استعمل فيه ، فلا يرد ذلك ، وهو كافٍ فيما أردنا ، وما ذكرنا في المثال إنما هو من باب المثال ، فافهم .

وبالجملة : قولهم : للبليد ليس بحمار إذا أريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزماً ، فيكون البليد معنى مجازياً بالنسبة إلى ذلك المعنى الحقيقي ، وإن احتمل أن يكون الحمار موضوعاً بوضع آخر للحيوان القليل الإدراك ، ويكون البليد حقيقةً بالنسبة إليه ، فلا يكون سلبه بالمعنى الأول موجباً لمجازيته بالنسبة إلى هذا المعنى ؛ لكونه حقيقةً بالنسبة إليه حينئذٍ .

ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة إلى المعنى الحقيقي ، فإن المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة ، فيقال : إنه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقياً بالنسبة إلى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه ، وإن احتمل أن يكون للفظ معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه ، فيكون مجازاً بالنسبة إليه ، فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقةً على العلم بكونه حقيقةً حتى يلزم الدور .

وكيف يتصور* صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون

(*) هذا إيراد على اعتبارهم العموم في عدم صحة السلب ، حيث ذكروا أن عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه علامة لكون اللفظ حقيقةً فيه ، نظير اعتبارهم ذلك في صحة السلب ، حيث اعتبروا العموم ، وقالوا : إن صحة سلب جميع المعاني الحقيقية علامة لكون المستعمل فيه مجازياً ، وإنما اعتبروا ذلك في المجاز ؛ لأن معاني المشترك أيضاً مما يصح سلب بعضها عن بعض ، فلو اكتفى في صحة السلب بسلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه لم يثبت حينئذٍ كونه

اللفظ مشتركاً حتى يجعل ذلك منشأً للإشكال ، كما توهم في جانب المجاز ، وهذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلباً كلياً كما في المجاز ، وأما لو جعل سلباً جزئياً فلا يرد ذلك ، ولا يحتاج إلى إضمار الدور ، ولكنه لا يناسب حينئذ إثبات الحقيقة مطلقاً ، بل يناسب إثباتها في الجملة ، فليعتبروا في المجاز أيضاً كذلك ، ويضيفوا إليه ملاحظة

﴿ مجازاً ، بل لعلّ المسلوب منه أيضاً كان بعضاً من المعاني الحقيقية سلب عنه بعض آخر ، وبسبب ذلك ورد عليهم الدور .

وبيان الإيراد أن ما يمكن أن يتوهم من يعتبر العموم في جانب عدم صحة السلب أن عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية يستلزم صحة سلب بعض آخر ، فلو فرض كون اللفظ مشتركاً ، فلا يثبت كونه حقيقة في المستعمل فيه إذا لم يصح سلبه عنه بأحد المعاني دون الآخر ، فيلزم أن يكون مجازاً بالنظر إلى المعنى الآخر ، فلا بد في المناص عن ذلك في وصف المشترك بكونه حقيقة صدقه بكل المعاني على شيء واحد ، ويقال : إنه لا يصح سلب جميع حقائقه عنه ، وهذا مما لا يتصور وجوده ، فلا يمكن أن يصير منشأً للتوهم كما بصير في المجاز . فإن قلت : مرادهم في علامة الحقيقة من عدم صحة سلب جميع المعاني هو السالبة الجزئية لا الكلية ، فالمراد أن عدم صحة سلب جميع المعاني عن المسلوب عنه يدل على أن المسلوب عنه من بعض الحقائق ، وإن جاز سلبه باعتبار بعض الآخر لا أن المسلوب عنه حقيقة في ذلك اللفظ حتى يكون منحصرأ فيه ، فهذه العلامة علامة لكون المستعمل فيه حقيقة من حقائق اللفظ لا أنه حقيقة مطلقاً ، وليس مرادهم أن عدم صحة سلب شيء من المعاني الحقيقية علامة الحقيقة ، حتى يرد ما ذكرت . قلت : هذا وجه ، لكنه يرجع إلى ما سنذكره في الوجه الأول من الوجهين ، وإذا كنت ترضى بذلك فلم لا تقول به في المجاز .

فإن إثبات حقيقة من الحقائق كما يمكن بعدم صحة سلب جميع الحقائق ، فأثبت مجاز من المجازات يمكن بصحة سلب بعض الحقائق ، والحقيقة والمجاز هنا في باب العلامة على طرف النقيض ، فكلما اعتبرت هنا سالبة جزئية ، فاعتبر في المجاز موجبة جزئية ، وبذلك يرتفع الإشكال ويندفع الدور . منه ﷻ .

النسبة حتى يرتفع الدور .

والحاصل* : أن معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة ، وذلك لا يستلزم دوراً .

الثاني : أن يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له ، بأن يعلم للفظ معنى حقيقي ذو أفراد ، وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه .

وحاصله : أن الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعاً له ، لا في كون ذلك موضوعاً له أم لا ، مثل : أننا نعلم للماء معنى حقيقياً ، ونعلم أن الماء الصافي الخارج من ينبوع من أفرادهِ ونعلم أن الوحل خارج منها ، ولكن نشك في ماء السيل الغليظ أنه هل خرج من هذه الحقيقة أم لا ؟ وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة ، هل دخل فيها أم لا ؟ فيختبر بصحة السلب وعدمها ، وهذا أيضاً لا يستلزم الدور . فافهم ذلك .

وهذان** الوجهان مما لم يسبقني إليهما أحد فيما أعلم والحمد لله .

(*) مثلاً عدم صحة سلب الانسان بمعنى الحيوان الناطق عن البليد يوجب معرفة كون البليد معنى حقيقياً له ، فمعرفة كون الانسان حقيقة في هذا المعنى الخاص ، أعني البليد موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة ، وهو الحيوان الناطق وإن احتمل كونه حقيقة في معنى آخر ، مثل العامل في الادراك والجامع لصفات الكمال ، فعدم صحة سلبه بالمعنى الأول لا يوجب كونه حقيقة في البليد بهذا المعنى ، ولا يذهب عليك أن المراد في الحقيقة هنا أعم من الحقيقة باعتبار إرادة نفس الموضوع له ، أو باعتبار وجود الكلّي في ضمنه فتدبر . منه ﷻ .

(**) وحاصل الفرق بين الوجهين أن الإشكال في أول الوجهين في كون المعنى المبحوث عنه معنى مجازياً للفظ أو حقيقياً بمعنى أننا لا نعلم هل وضع له اللفظ أم

الرابع : الأطرّاد وعدم الأطرّاد ، فالأوّل علامة للحقيقة ، والثاني للمجاز .

فنقول : هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ ، فالعالم يصدق على

﴿ لا مع حصول الجزم بوضعه لمعنى معيّن آخر في الجملة ، فبسلب اللفظ بهذا المعنى الحقيقي المعيّن يعرف أنّ اللفظ مجاز في المعنى المبحوث عنه ، وأنّه معنى مجازي ، ولكن بالنسبة إلى هذا المعنى الحقيقي لا مطلقاً ؛ لاحتمال وضعه له بوضع على حدة أيضاً ، وأما في ثاني الوجهين فالمفروض تعيين الموضوع له ، ولم يحصل الشك في أنّ المعنى المبحوث عنه هل وضع له اللفظ أم لا ، بل الشك في أنّ المبحوث عنه هل هو فرد من أفراد الموضوع له المعيّن أم لا ، فإذا صحّ سلب أصل المعنى الموضوع له عن ذلك الفرد ، فصحّ القول بمجازية ذلك الفرد للفظ مطلقاً لا بالنسبة إلى معنى دون معنى آخر ، وقد يتداخل الوجهان كما يظهر بالتأمل ، وقد يتكلّف في دفع الدور عن العلامتين بأنّا نعلم جزماً أنّه يصحّ العلم بأنّ الإنسان مثلاً ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للأسد وإن لم يحصل العلم بمجازية الأسد في الإنسان ، وكذا نجزم بصحّة العلم بعدم صحّة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عن البليد وإن لم نعلم بأنّ الإنسان حقيقة في البليد ، وأنت خبير بأنّ المراد بمعرفة المجازيّة والحقيقيّة ليس محض التفطن بأنّه مسمّى بهذا الاسم ، بل المراد معناهما وهو أمر واقعي يحصل في نفس الأمر ، فالعلم بكونه غير الموضوع له اللفظ مع استعماله فيه كما هو المفروض يوجب مجازية اللفظ ، وإن لم يتفطن له تفصيلاً ، وكذلك في الحقيقة ، ولا ريب أنّ العلم بأنّ الإنسان ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للأسد موقوف على العلم بأنّ الإنسان خلاف الموضوع له للأسد ، وهو معنى المجازية ولا يكفي في ذلك عدم العلم بكونه المعنى الموضوع له ، لأنّ ما لا يعلم كونه المعنى الموضوع له لا يحكم بكونه معنى مجازياً ؛ لاحتمال كونه حقيقة ، وأيضاً كيف نجزم بعدم صحّة سلب المعاني الحقيقية للإنسان عن البليد ، إن لم يعلم عدم معنى آخر حقيقي له يصحّ سلبه عنه كالكامل في الانسانية ، وهو لا يعلم إلا بالعلم بأنّ المعنى الحقيقي للإنسان منحصر في البليد ، أعني فيما هو موجود فيه ، فليتدبّر . منه ﷻ .

كل ذات ثبت له العلم، وكذا الجاهل والفاسق، وكذلك "أسأل" موضوع لطلب شيء عمن شأنه ذلك، فيقال: أسأل زيدا وأسأل عمراً إلى غير ذلك، بخلاف مثل: أسأل الدار، فنسبة السؤال مجازاً إلى شيء وإرادة أهلها غير مطرد، فلا يقال: أسأل البساط وأسأل الجدار.

وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة وهي: أنّ الحقائق وضعها شخصي، والمجازات نوعي.

والمراد بالأول: أنّ الواضع عين اللفظ الخاص المعين بإزاء معنى خاص معين، سواء كان المعنى عاماً أو خاصاً، وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادّة أو الهيئة.

أمّا ما وضع باعتبار المادّة فيقتصر فيه على السماع، بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة، فيقاس عليه كأنواع المشتقات، إلّا ما خرج بالدليل، كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوّز ونحوها للمنع الشرعي، وإنّ أسماء الله تعالى توقيفية.

والمراد بالثاني: أنّ الواضع جوّز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي بأحد من العلائق المعهودة، فالمجازات كلّها قياسي لعدم مدخلة خصوص المادّة والهيئة فيها، بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية.

وبعبارة أخرى: لا يحتاج المجاز إلى نقل خصوصياته من العرب، بل يكفي أن يحصل العلم أو الظنّ برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب، فيقاس عليه كلّ ما ورد من المجازات الحادثة وغيرها، ولا يتوقّف على النقل، وإلّا لتوقّف أهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل، ولما احتاج المتجوّز إلى النظر إلى العلاقة، بل كان يكفي

بالنقل ، ولما ثبت التجوُّز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة أهل اللغة بتلك المعاني ، وبطلان اللوازم بيّن .

وذهب جماعة إلى اشتراط نقل أحادها^(١) لوجهين :

أحدهما : أنّه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي ، وقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾^(٢) .

توضيحه : أنّ ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي ، والقرآن مشتمل على المجازات ، فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر . وفيه : أولاً : النقض بالصلاة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي^(٣) .

وثانياً : أنّ ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولاً عن العرب لا جميع المجازات .

وثالثاً : لا نسلم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب ، بل يكفي نقل النوع .

ورابعاً : لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي ؛ لأنّ المراد كونه عربيّ الأسلوب ، مع أنه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرّب كالقسطناس والمشكاة والسجيل .

وخامساً : لا نسلم بطلان كونه غير عربي ، فإنّه مسلم لو أريد بضمير

(١) الجويني في التلخيص ١ : ١٨٧ ، المحصول ١ : ٣٢٩ ، الإحكام للأمدي ١ : ٤٦ .

(٢) سورة يوسف ١٢ : ٢ .

(٣) التقريب والارشاد ١ : ٣٨٧ وهو محمّد بن الطيب بن محمّد ، أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة المتوفى

٤٠٣ . انظر وفيات الأعيان ٤ : ٢٤٩ .

﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾ مجموع القرآن؛ لم لا يكون المراد البعض المعهود، كالسورة التي هذه الآية فيها، بتأويل المنزل أو المذكور؛ لأن القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض، فيطلق على كل واحد من أجزائه.

وثانيهما: أنه إن كان نقل نوع العلاقة كافياً، لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للشبابة، والشبكة للصيد، وبالعكس للمجاورة، والابن للأب، وبالعكس للسبية والمسببية وهكذا، والتالي باطل فالمقدم مثله (١).

وقد أُجيب عن ذلك: بأن ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي، وإن لم يعلم المانع بالخصوص (٢).

أقول: الصواب في الجواب أن يقال: إن المقتضي غير معلوم، فإن الأصل عدم جواز الاستعمال، لكون اللغات توقيفية إلا ما ثبت الرخصة.

فنقول: إن المجاز على ما حققوه: هو ما ينتقل فيه عن الملزوم إلى اللازم (٣)، فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال.

ولذلك اعتبروا في الاستعارة: أن يكون وجه الشبه من أظهر خواص المشبه به (٤)، حتى إذا حصل القرينة على عدم إرادته انتقل إلى لازمه كالشجاعة في الأسد، فلا يجوز استعارة الأسد لرجل باعتبار الجسميّة أو الحركة ونحوهما، وكذلك الحال في المشبه، فلا بد أن يكون ذلك المعنى

(١) المحصول ١ : ٣٢٩ ، الإحكام للأمدى ١ : ٤٦ .

(٢) شرح مختصر الأصول للعضدي : ٤٥ ، الإحكام للأمدى ١ : ٤٦ .

(٣) مفتاح العلوم للسكاكي : ٣٣٠ و ٤١٢ .

(٤) مفتاح العلوم للسكاكي : ٣٨٨ .

أيضاً فيه ظاهراً ؛ ولذلك ذهب بعضهم^(١) إلى كون الاستعارة حقيقة وأن التجوُّز في أمر عقلي، وهو أن يجعل الرجل الشجاع من أفراد الأسد، بأن يجعل للأسد فردان : حقيقي وادَّعائي .

فبالأسد حينئذٍ قد أطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي، وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل ؛ فإنَّ المجوُّز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر، وهو غير موجود في الجبل والحائط . وهكذا ملاحظة المجاورة، فإنَّ المجاورة لابد أن يكون بالنسبة إلى المعنيين معهوداً ملحوظاً في الأنظار كالماء والنهر والميزاب، لا كالشبكة والصيد ؛ فإنَّ المجاورة فيهما اتفاقية، بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة، والتنافر بين الشبكة والصيد واضح .

وأما الأب والابن، فعلاقة السببية والمسببية فيهما أيضاً خفية عرفاً، وليس أظهر خواصَّ الابن والأب حين ملاحظتهما السببية والمسببية . نعم التربية والرئاسة والمرؤوسية من الخواصَّ الظاهرة فيهما، مع أنَّ التقابل الحاصل من جهة التضاييف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات . وبالجملية : لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فلم يظهر من العرب إلَّا تجويز العلاقة الظاهرة .

ألا ترى أنَّ استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية، بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل، بأن يكون ممَّا ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للإنسان والعين للريثة باعتبار وصف كونه ريثةً .

(١) السكاكي في مفتاح العلوم : ٣٦٩ .

وبالجملة : الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع ، وإن كان في صنف من أصنافها ، أو في أفرادها الشائعة الظاهرة وهكذا . فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الأفراد من الشبابة والسببية والمجاورة ونحوها ، لا أنه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل ، فلاحظ وتأمل .

إذا تقرّر ذلك فنقول : قد أورد^(١) على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل : أسد للشجاع ، فإنه مطرد ومجاز ، فيتخلف الدليل عن المدلول ، وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل : الفاضل والسخي ، فإنهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ، ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه ، والقارورة فإنها موضوعة لما يستقرّ فيه الشيء ، ولا يطلق على غير الزجاجية .

وأجيب عن الثاني^(٢) مضافاً إلى ما ذكرنا : بأنّ الفاضل موضوع لمن من شأنه الجهل والسخي لمن من شأنه البخل ، فلا يشملته تعالى بالوضع ، والقارورة للزجاج لا كلّ ما يستقرّ فيه الشيء .

أقول : والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الأول ، وإلا لجاز الاطراد . والتحقيق أن يقال : إن أريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز ، أنه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من أصنافه ، فلا ريب أن المجاز حينئذٍ ينحصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد . وإن أريد أنه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد ، فقد عرفت أنه ليس كذلك .

فنقول : إن عدم جواز أسأل الجدار مثلاً إنما هو لعدم مناسبة الأهل

للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز . وكذلك اسأل الشجر واسأل الإبريق ، ونحو ذلك ، فذلك لعدم انفعال الرخصة فيه ، لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم^(١) ، ألا ترى أنه يجوز أن يقال : اسأل الدار واسأل البلدة واسأل الرستاق واسأل المزرعة واسأل البستان وغير ذلك .

ومثله أطراد الأسد لذات ثبت له الشجاعة ، وإن كان من سائر أفراد الحيوان غير الإنسان .

وبالجملة : المجاز أيضاً بالنسبة إلى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من أصناف ذلك النوع .

قانون

إذا تميّز المعنى الحقيقي من المجازي ، فكُلما استعمل اللفظ خالياً عن القرينة فالأصل الحقيقة أعني به الظاهر ؛ لأنّ مبنى التفهيم والتفهيم على الوضع اللفظي غالباً* ، ولا خلاف لهم في ذلك .

(١) في ص : ٤٧ .

(*) المراد من قيد الغلبة في المبنى عليه الإشارة إلى أنه قد يكون التفهيم والتفهيم بالإشارة ونصب الأمارات الآخر لذلك بدون مدخلة الوضع في ذلك ، وحاصل المراد أنّ الوضع لما كان هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدلّ عليه بنفسه ، وهو الأصل في التفهيم والتفهيم ، فإذا استعمل لفظ له معنى وضع له ومعنى مناسب لما وضع له ولم يكن مقارناً بقرينة تدلّ على أحدهما ، فالموافقة لاعتبار الوضع واعتبار الحكمة المقتضية له يقتضي الحمل على الحقيقة المعلومة ؛ لأنّ ذلك هو مقتضى الوضع ، أعني الاستعمال بلا قرينة لأجل التفهيم إنّما هو مقتضى الوضع ، فإذا وجد ، علم أنّ المراد بذلك اللفظ الخالي عن القرينة هو الموضوع له .

وأما إذا استعمل لفظ في معنى أو معانٍ لم يعلم وضعه له ، فهل

﴿ فإن قلت : هذا يجري فيما لو علم المستعمل فيه ، ولم يعلم الموضوع له أيضاً ، فيتم مذهب السيد رحمه الله [الذريعة : ٣٧ و١٦٨] .

قلت : بين المقامين فرق واضح ؛ لأن الظاهر فيما نحن فيه أن المتكلم اعتمد في التفهيم على اللفظ فقط ، حيث ذكره خالياً عن القرينة ، فليس ما يوجب فهم المعنى حينئذٍ من اللفظ إلا ملاحظة الوضع ، فإنه الذي يقتضي الاكتفاء به في دلالة اللفظ كما أشرنا .

وأما في المقام الثاني الذي اختار السيد رحمه الله فيه أيضاً القول بكون المستعمل فيه حقيقة لم يعتمد المتكلم في التفهيم على مجرد اللفظ ، بل المفروض أن المراد من اللفظ فهم من الخارج ، والشك في أن ذلك الأمر الخارج هل من المقارنات الاتفاقية أو هو محتاج إليه في فهم المعنى في الجملة وبعبارة أخرى هل هو معنى حقيقي للفظ ، ولا يحتاج في ان فهمه عن اللفظ إلى قرينة لو لم يمنعه مانع من اشتراك ، أو جهالة وضع ، ونحو ذلك ، أو هو معنى مجازي حصل ان فهمه من اللفظ بسبب القرينة ، فلم يبق للسيد رحمه الله الاعتماد في إثبات مطلبه بمطابقة الوضع واقتضائه ذلك ، ولذلك تمسك بأن الظاهر في الاستعمال فيه ناش من جهة الوضع ، فيرد عليه المنع : بأنه لا ظهور للاستعمال في ذلك ؛ لأن الاستعمال آتٍ في المجاز أيضاً ، والعام لا يدل على الخاص ، وغلبة استعمال الحقيقة على المجاز ممنوع ، بل قد ادعى بعضهم العكس . وكما لا يمكن له التمسك بالظهور من جهة الغلبة ، لا يمكنه التمسك بالأصل أيضاً ، بأن يقول : لا ريب ولا شك أن هاهنا معنى وضع له اللفظ ، وتحقق معنى آخر وملاحظة العلامة بينه وبين الأول والاستعمال فيه كلها خلاف الأصل . والأصل عدمها لأن ثبوت المعنى الموضوع له في نفس الأمر لا يكفي في إثبات كونه هو المستعمل فيه ، مع احتمال كونه غيره ، فكما أن الأصل عدم الاستعمال في ذلك الغير ، فكذلك الأصل عدم استعمال المعنى الموضوع له هنا فيتعارض الأصلان وكثرة مؤونة المجاز من ملاحظة الأصل والعلاقة والاستعمال وقتلها في الحقيقة لا يوجب جريان الأصل في الأول دون الثاني ؛ لأن الاستعمال من جهة الوضع الأول بلا واسطة في مرتبة الحدوث مساوٍ للاستعمال من جهة الوضع الأول بواسطة المناسبة والعلاقة فليتدبر . منه رحمه الله .

يحكم بكونه حقيقة فيه ، أو مجازاً ؟ أو حقيقة إذا كان واحداً دون المتعدد ؟ أو التوقف ؛ لأن الاستعمال أعم .

المشهور الأخير ، وهو المختار ؛ لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة . والسيد المرتضى - رضوان الله عليه - على الأول ؛ لظهور الاستعمال فيه ^(١) ، وهو ممنوع .

والثاني : منقول عن ابن جنّي ^(٢) ، وجنح إليه بعض المتأخرين ^(٣) ؛ لأن أغلب لغة العرب مجازات ، والظن يلحق بالأعم الأغلب ، وهو أيضاً ممنوع ، ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من الوضع ممنوع .

والثالث : مبني على أن المجاز مستلزم للحقيقة ، فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته ، وأما مع التعدد فلما كان المجاز خيراً من الاشتراك فيؤثر عليه ، ويترتب على ذلك لزوم استعمال أمارات الحقيقة والمجاز في التميز ، وحيث لم يتميز فالوقف .

ورد : بمنع * استلزام المجاز للحقيقة ، بل إنما هو

(١) الذريعة : ١٦٨ .

(٢) خصائص ابن جنّي ٢ : ٤٤٧ - ٤٤٨ ونقله عنه الرازي في المحصول ١ : ٣٣٧ .

(٣) الفاضل جمال الدين الخوانساري في حاشيته على شرح المختصر للعضدي (مخطوط) هو محمد بن الأعّا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري المشتهر بأقا جمال الخوانساري المتوفى في سنة خمس وعشرين بعد الألف ومائة ، ومن مؤلفاته : شرح مفتاح الفلاح ، حاشية على شرح اللمعة . انظر أعيان الشيعة ٩ : ٢٣١ .

(*) اختلفوا في استلزام المجاز للحقيقة بعد اتفاقهم على عدم استلزام الحقيقة للمجاز ، فالمشهور الأقوى عدم الاستلزام ، فإن المجاز ليس إلا استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، فالوضع يكفي ولا يحتاج إلى الاستعمال حتى يتحقق الحقيقة ، ثم يتجاوز عنها مع أنه متحقق موجود كالرحمن ، فانه وضع لمن ثبت له الرقة ولم يستعمل

في أنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز ٥٣

مستلزم* للوضع كالرحمن ، والحقيقة مستلزم للاستعمال ، وأنَّ عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود .

ثمَّ إعلم : أنَّ عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصوّر على وجهين :

١ في أحدٍ غيره تعالى ، وهو فيه تعالى مجاز لاستحالة الرقّة عليه تعالى .

وقول الشاعر لمسيلمة الكذاب : لازلت رحماناً ورحمن اليمامة [مجمع البحرين ٦ : ٦٩] شاذٌّ ناش عن التعنّت في الكفر .

وربّما قيل : لا مانع من أن يكون أهل اللغة أطلقوه على غيره تعالى ، لكنه هجر شرعاً ، فإنَّ عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود .

وأجيب : بأنَّ عدم جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي في الجملة كاف في المطلوب ، وهو عدم استلزام المجاز للحقيقة .

وربّما قيل : إنَّ الرحمن حينئذٍ ليس بمجاز فيه تعالى ، بل صار حقيقةً عرفيّةً فيه تعالى للتبادر .

وأجيب : بأنَّ المجاز في أوّل الأمر مع عدم الحقيقة كاف في المطلوب ، والتحقيق أن يقال : لو أريد عدم استلزام تحقّق الحقيقة أصلاً ورأساً فالمانع مستظهر ؛ لأنَّ عدم الوجدان لا يدلُّ على عدم الوجود .

وإن أريد تحقّق الحقيقة مقارناً للمجاز ، بأن لا يكون الحقيقة مهجورة وكان المجاز أيضاً متحقّقاً ، فيتّمّ كلام المستدلِّ في الرحمن إن لم يثبت الحقيقة العرفية ، والأظهر ثبوتها .

احتجّ المانع : بأنَّ الوضع لا فائدة فيه إلّا إفادة المعاني التركيبية الحاصلة من الاستعمالات ، فلا ينفكّ عن الحقيقة .

وأجيب : بمنع انحصار الفائدة فيه ، لم لا يكون من جملة فوائده التمكن من صحّة التجوّز عنه ، وأصالة عدم الاستعمال أيضاً ممّا يؤيّد المشهور . منه ڤڤڤ .

(*) أي المجاز مستلزم للوضع فقط ، فلو كان مستلزماً للحقيقة ، لكان مستلزماً للاستعمال في المعنى الحقيقي أيضاً ؛ لأنَّ الحقيقة مستلزّمة للاستعمال ، وليس فليس . منه ڤڤڤ .

الأول: أن يعلم لفظ استعمل في معنى واحد، أو في معاني متعددة، ولم يعلم أنه موضوع لذلك المعنى أو المعاني أم لا، ويحتمل عندنا أن يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له، ويحتمل أن يكون له معنى آخر وضع له، ويكون هذا مجازاً عنه، فلا يعرف فيه الموضوع له أصلاً لا معيناً ولا غير معيّن.

وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزماً للحقيقة لا على الوجه الآتي، ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر، بل لم نقف عليه أصلاً.

والثاني: أن يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة، وهو يتصور أيضاً على وجهين:

أحدهما: أننا نعلم أن له معنى حقيقياً، ونعلم أنه استعمل في معنى خاص أيضاً، ولا نعلم أنه هل هو أو غيره، وذلك الجهالة إنما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له، لا بسبب جهالة الوضع، مثل: أننا نعلم أن ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة، واستعمل فيها أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(١) ولكن لا نعلمها بعينها، فإذا أطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلاً أو ليلة الإحدى والعشرين من رمضان مثلاً، فهل يحكم بمجرد ذلك الإطلاق أنها هي الموضوع له اللفظ؟ أو يقال: إن الاستعمال أعم من الحقيقة؛ إذ يمكن أن يكون إطلاقها عليها من باب الاستعارة، ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئاً آخر.

هذا إذا لم يكن من باب التنصيص، والحمل الظاهر في بيان

في أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ٥٥

الموضوع له ، كما لو انحصر الاستعمال في الواحد ، وقال : بأن ليلة القدر هي هذه ، وذلك مثل أن يقول : اقرؤا في ليلة القدر هذه الليلة فلاناً ، ولو تعدد المستعمل فيه حينئذ فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ، ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال حينئذ ، وهو كما ترى .

والثاني : أننا نعلم أن اللفظ مستعمل في معنى أو أكثر ، ونعلم أن له معنى آخر حقيقياً معيناً في نفس الأمر أيضاً ، ولكن نشك في أن المستعمل فيه أيضاً حقيقة أم لا ، وذلك يتصور على وجهين :

أحدهما : أن نشك في أنه هل هو فرد من أفراد المعنى الحقيقي أو مجاز بالنسبة إليه .

وثانيهما : أن نشك في أن اللفظ هل وضع له أيضاً بوضع على حدة ، فيكون مشتركاً أم لا ، مثل : أننا نعلم أن للصلاة معنى حقيقياً في الشرع قد استعمل فيه لفظها ، وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام ، فإذا استعملت في الأفراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها أيضاً ، نعلم جزماً أنها من معانيها الحقيقية ، وإذا أطلقت على صلاة الميت ، فهل هذا الإطلاق علامة الحقيقة ، بمعنى أن المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى الأول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود أيضاً ، أو بمعنى أنها موضوعة بوضع على حدة لصلاة الميت أيضاً ، أو الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ؟

فالمشهور على التوقف ؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة ، والسيد^(١)

يحملها على الحقيقة ، فإن ظهر عنده أنها من أفراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها ، وإلا فيحكم بكونها حقيقةً بالوضع المستقل ، فيكون مشتركاً لفظياً ، وكذلك إذا رأينا إطلاق الخمر على الفقّاع .

وتظهر الثمرة في عدم إجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور ، وإجراؤه على مذهب السيّد على الاحتمال الأول ، والتوقّف في أصل حكم الحقيقة حتّى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني ، مثلاً: رأينا أنّ الشارع حكم بوجوب نزع تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد ، مع علمنا بأنّ المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقةً ، فيتردّد الأمر بين أن يكون المراد أنّ الفقّاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازاً ، فلا يثبت جميع أحكام الحقيقة فيه ليتفرّع عليه نزع جميع ماء البئر ، وبين أن يكون المراد منه الخمر الواقعي ، إمّا بمعنى أنّ الخمر إسم للقدر المشترك بينهما ، فيدخل الفقّاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزع الجميع ، أو بمعنى أنّ الخمر كما أنّه موضوع للمتحذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقّاع أيضاً ، فحينئذٍ يتوقّف حتّى يظهر من القرينة أنّ أيّ المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزع الجميع .

فظهر بما ذكرنا: أنّ المراد بالمعنى في قولنا* : أمّا إذا استعمل لفظ

(*) يعني : إنّنا لصدّرنا المقال بقولنا : وأمّا إذا استعمل لفظ في معنى أو معانٍ ولم يعلم الموضوع له ، ثمّ قسّمناه على أقسام أربعة ، لا يجري التردد الحاصل في المقسم في بعضها ، عرفت أنّ التردد ناظر إلى مجموع الأقسام لا في كلّ واحد منها ، فإنّ كون المعنى واحداً إنّما يتصوّر في الوجه الأول من الوجوه الأربعة .
للـ

في أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ٥٧

في معنى أو معانٍ ما ذا ، وأن المراد بالمعاني ما ذا ، وأن الأول إنما يتم بالنظر إلى الوجه الأول إذا اتحد المستعمل فيه المعلوم .

وأما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه ؛ إذ المجازية فيه مسلمة ، إنما النزاع في أن له حقيقة أم لا ؟ وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية في تعالى .

ومما حققنا ظهر لك : أنه لا منافاة بين قول المشهور : بوجوب التوقف ؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه ، وقولهم : بأن المجاز خير من الاشتراك .

أما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازاً أو فرداً من أفراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر ؛ لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه ، وهو غالب موارد قولهم : إن الاستعمال أعم من الحقيقة ، يعنون بذلك أنه لا يثبت حكم ما هو من أفراد الكلّي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد إطلاق الاسم عليه .

وأما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة أو مجازاً ، كما لو

ولكن مع فرض اتحاد المستعمل فيه المعلوم وباقي الأقسام لا يخلو عن التعدد في المعنى المستعمل فيه ، سواء كان معلوماً أو مجهولاً ، وعرفت أيضاً أن المراد بالمعنى والمعاني ما ذا ، وأنه ليس تصوير تعدد المعاني منحصراً في الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز ، بل قد يتصور التعدد بالنسبة إلى الكلّي والفرد ، وإن كان الاستعمال في الفرد حينئذ هو الاستعمال في نفس الكلّي أيضاً ، فالاستعمال في المعينين فيه إنما تحقق بتعدد الاعتبارين ، وقد يحصل التعدد بسبب جهالة كون المستعمل فيه نفس الموضوع له ، مع حصول الاستعمال فيه أيضاً فقد يكون التعدد فيه أيضاً اعتبارياً فافهم . منه الله .

سَلَمَ كون صيغة افعال حقيقة في الوجوب ، وشك في كونه حقيقة في الندب أيضاً لأجل الاستعمال ، فمرادهم بقولهم : إنَّ الاستعمال لا يدلُّ على الحقيقة وأنه أعمّ ، الردّ على السيّد ومن قال بمقالته .

فإذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال إلا التوقّف ؛ لا أنّه لا يمكن ترجيح المجازيّة بدليل آخر ، فلذلك يقولون : بأنّ الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقّفون في ذلك ، فتبصّر حتّى لا يختلط عليك الأمر . ولا بأس أن نشير إلى بعض الغفلات :

فمنها : ما وقع عن صاحب المدارك رحمته الله ، قال في منزوحات البئر : واعلم : أن النصوص إنّما تضمّنت نزح الجميع في الخمر ، إلّا أنّ معظم الأصحاب لم يفرّقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم ، واحتجّوا عليه بإطلاق الخمر في كثير من الأخبار على كلّ مسكر ، فيثبت له حكمه وفيه بحث ، فإنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة ، والمجاز خير من الاشتراك ^(١) ، انتهى .

ونظير ذلك أيضاً قال في ردّ من أوجب نزح الجميع للفقاع مستدلاً بإطلاق الخمر عليه في الأخبار ^(٢) .

وأنت خبير بعدم صحّة الجمع بين قوله : فإنّ الإطلاق أعمّ ، وقوله : والمجاز خير من الاشتراك ، ويظهر وجهه * بالتأمّل فيما حقّقناه .

(١) مدارك الأحكام ١ : ٦٣ .

(٢) مدارك الأحكام ١ : ٦٤ .

(*) وذلك لأنّ قوله : الاستعمال أعمّ ، وإن احتمل الاشتراك المعنوي ، ولكن قوله : المجاز خير من الاشتراك إنّما يناسب احتمال الاشتراك اللفظي ، والتمسك إنّما للم

وأما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الأخبار فليس إلى كون المسكرات خمراً حقيقةً ، أو الفقاع خمراً كذلك ؛ بل وجه استدلالهم هو أن الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الأحكام لوقوعه في كلام الحكيم ، أو الأحكام الظاهرة الشائعة .

ومنها : حكم النجاسة ومقدار النزع ، فقد ذكروا في مثل ذلك وجوهاً ثلاثة :

أحدها : الإجمال ؛ لعدم تعيين وجه الشبه .

والثاني : العموم ؛ لوقوعه في كلام الحكيم .

والثالث : التشريك في الأحكام الشائعة ، وهو أظهر الاحتمالات ، ومن هذا القبيل قولهم بالتلخيص : «الطواف في البيت صلاة»^(١) .

قانون

قد ذكرنا أن الأصل في التفهيم والتفهم هو الوضع ، وأيضاً الأصل والظاهر يقتضيان عدم إرادة الزائد على المعنى الواحد ، وعدم وضع اللفظ لأكثر من معنى حتى يكون مشتركاً أو منقولاً ، وعدم إرادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الأول بسبب علاقة حتى يكون مجازاً ، فحيث علم وجود هذه المخالفات وإرادة هذه الأمور من اللفظ بقرينة حالية أو مقالية فهو . وإن احتمل إرادة هذه الأمور ولم يكن قرينة عليها ، فلا ريب أنه يجب الحمل على الموضوع له الأولي كما تقدم .

١٢ يحسن لو تصوّر إرادة معنى المشترك معاً من الحديث الوارد في نزع الجميع للخمر ، وهو خلاف التحقيق ، بل خلاف الفرض أيضاً . منه ﷺ .

(١) عوالي اللئالي ١ : ٧٠/٢١٤ ، وفيه «بالبيت» .

وأما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الأمور المخالفة لأصل الموضوع له المتجددة الطارئة له الحاصلة بسبب دواع خارجية، فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الأصوليون بتعارض الأحوال، يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والإضمار والمجاز، وبعض آخر.

والتخصيص والإضمار وإن كانا قسمين من المجاز، لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز أفردوهما من أقسام المجاز، وجعلوهما قسماً له، وذكروا لكل واحد منها مرجحاً على الآخر، مثل: أن المجاز أرجح من الاشتراك*؛ لكثرتة وأوسعيته في العبارة وكونه أفيد؛ لأنه لا توقف فيه أبداً بخلاف المشترك والاشتراك أرجح من المجاز من حيث أبعديته عن الخطأ؛ إذ مع عدم القرينة يتوقف، بخلاف المجاز، فيحمل على الحقيقة، وقد يكون غير مراد في نفس الأمر، وأن المجاز يصح من كل من المعنيين، فيكثر الفائدة بخلاف المجاز.

والاشتراك أرجح من النقل؛ لأن النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الأول بخلاف الاشتراك، والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ، والاشتراك يقتضي التوقف، فيكون أولى، وأن الاشتراك أكثر من النقل. والإضمار أرجح من الاشتراك**؛ لاختصاص الإجمال الحاصل

(*) مثال معارضة المجاز للاشتراك، ولا تنكحوا ما نكح آبائكم، فإن قيل: إنه حقيقة في الوطن مجاز في العقد، فيحكم بحرمة الموطوءة دون المعقودة، وإن قيل: بالعكس، فيحرم المعقودة فقط أيضاً، وعلى الاشتراك يلزم التوقف منه ﷺ.

(**) مثال معارضة الإضمار والاشتراك قوله ﷺ: في خمس من الإبل شاة [عوالي اللثالي ٢: ٥/٢٢٩]. منه ﷺ.

بسبب الإضمار ببعض الصور؛ وذلك حيث لا يتعين المضمّر، وتعميمه في المشترك، وأنّ الإضمار أوجز، وهو من محاسن الكلام. والتخصيص أرجح من الاشتراك؛ لأنّه خير من المجاز، وهو خير من الاشتراك.

والمجاز أرجح من النقل*، لاحتياج النقل إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع، والمجاز يفتقر إلى قرينة صارفة وهي متيسّرة، والأوّل متعسر، والمجاز فوائده أكثر من النقل، ويظهر من ذلك ترجيح الإضمار عليه أيضاً.

والتخصيص أرجح من النقل؛ لأنّه أرجح من المجاز، وهو أرجح من النقل.

والتخصيص أرجح من المجاز**؛ لحصول المراد وغيره مع عدم

(*) مثال معارضة المجاز بالنقل كلّ ما نوزع في ثبوت الحقيقة الشرعية فيه . منه بَلِّغْ .
 (**) قد يمثّل لمعارضة التخصيص للمجاز بقوله تعالى : ﴿وَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ، فيقول الخصم : المراد الحقيقة ، وخَصَّ عنه أهل الذمة ، ويقول الآخر : بل المراد بالمشركين من عدا أهل الذمة ، فيكون مجازاً من باب تسمية الجزء باسم الكلّ فالأوّل أولى ؛ لأنّ المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه ، وعدمها . أمّا الأوّل ، فظاهر ، وأمّا الثاني ، فلاّنه يجري اللفظ على عومه ، فيندرج فيه المقصود من اللفظ . بخلاف المجاز فإنّه على تقدير عدم القرينة الدالة على إرادته ، يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة أصلاً ، ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصوداً . وفيه نظر من وجوه :

أمّا أولاً : فلاّنه العامّ مجاز في الباقي لا حقيقة . كما سيّجىء تحقيقه .
 وأمّا ثانياً : فلاّنه الخاصّ ليس بجزء العامّ ، كما لا يخفى ، وعلاقة العموم والخصوص غير علاقة الكلّ والجزء ، وسيّجىء تحقيقه أيضاً .

وأما ثالثاً : فلاته لا ثمرة حينئذٍ ، ولا فرق بين القول بالتخصيص والمجازية في الأحكام الشرعية ، وقد يوجه المقام ، ويبين الفائدة في ترجيح أحدهما على الآخر فيما جعل أحدهما مرجحاً للدليل أحد الخصمين كما إذا استلزم دليل أحدهما مجازاً في لفظ والآخر تخصيصاً فمن رجح التخصيص يرجح ما استلزم منه ، ومن بالعكس فالعكس ، وربما يرجح التخصيص بأغلبيته في الأحكام الشرعية ، وفيه أيضاً نظر واضح ، وأغلبية التخصيص إنما يسلم في العام بالنسبة إلى سائر المجازات لا مطلقاً ، والتحقيق : أن المعارضة قد يتحقق في لفظ واحد ، وقد يتحقق في لفظين من دليل واحد ، وقد يتحقق في لفظين من دليلين . أما الأول ، فمثل أن يستدل بقوله ﷺ : « الصلاة خير موضوع ، فمن شاء استقل ، ومن شاء استكثر » [بحار الأنوار : ٨ : ٩/٣٠٨] على رجحان النافلة في الأوقات المكروهة ، بعد القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الصلاة ، فإن قال الخصم : إرادة النافلة من الصلاة تخصيص لا يصار إليه ، فلا بد أن يحمل على المجاز ، وهو إرادة الدعاء من الصلاة ، فيقول خصمه : إن التخصيص خير من المجاز ، فلا بد أن يراد منها بعض أفراد الصلاة ، فيجري فيه الدليل المذكور ، ويشمر الفائدة ، ويتم القول بأرجحية التخصيص من جهة الغلبة أيضاً ، إذ ذلك المجاز أيضاً من مجازات لفظ العام بالفرض ، وأما الثاني فمثل : قوله ﷺ : « إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » [عوالي اللئالي : ٤ : ٥٨] فإن الأمور دائر فيه بين التجوز في صيغة الأمر بإرادة الطلب الراجح ليشمل الأوامر النديبة بناءً على ما فهمه بعض الأصوليين من إرادة المشيئة من الاستطاعة ، والتخصيص في كلمة ما فحينئذٍ لا معنى للاستدلال بالغلبة لتغاير اللفظين ، فعلى القول بالمجازية يترتب كون الأمر للندب ، وعلى التخصيص كونه للوجوب ، ومما ذكرنا يتضح الكلام في الدليلين المتغايرين في الطرفين ، والحاصل أن مراد المستدل بهذا الدليل في ترجيح التخصيص على المجاز أن المجاز والتخصيص كلاهما على خلاف الأصل ، ولكن إحداث أحدهما في الخارج والترخيص فيه من جانب الواضع أقل مفسدة من الآخر فتجوز التجوز في نفس الأمر يستلزم الخروج عن جميع المراد في بعض الأحيان ، كما لو كان المراد من اللفظ هو المعنى المجازي واختفى

الوقوف على قرينة التخصيص ، والمجاز إذا لم تعرف قرينته يحمل على الحقيقة ، وهي غير مرادة .

والتخصيص أرجح من الإضمار ؛ لكونه أرجح من المجاز المساوي للإضمار .

إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها ، وفي كثير منها نظر ، وأكثرها معارض بمثلها ، والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر .

وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه إبداء كون صاحب المزية الكاملة أولى بالإرادة للمتكلم ، فلا بد من حمل كلامه على ما هو أكمل وأحسن وأتم فائدة ، فلا يختار المتكلم ما هو أخس وأنقص وأقل فائدة إلا في حال الضرورة ، وحال الضرورة نادرة بالنسبة إلى غيرها ، والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب .

وفيه : أنا نمنع أن غالب المتكلمين في أغلب كلماتهم يعتبرون ذلك . فإن قيل : الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للأصولي هو

القرينة ، فإذا حمل على الحقيقة كما هو مقتضى الأصل ، فيلزم الخروج عن المراد رأساً ، وكذلك إذا كان المراد هو الحقيقة ، وظن السامع بسبب ما توهمه قرينة لإرادة المعنى المجازي أنه أراد المجازي ، فحمل عليه بخلاف التخصيص ، فإنه لا يوجب ذلك في فرض من الفروض ، ففي المثال المذكور أولاً الذي أشرنا إلى جريان هذا الدليل فيه ، لو حملنا الصلاة على الدعاء ، وفرض كون المراد هو الأركان المخصوصة لزم الخروج عن تمام المراد . بخلاف ما لو حملناها على التخصيص ، فإن بعض المواد داخل في الإرادة حينئذ سواء كان في نفس الأمر مخصصاً أم لا ، والفرض منحصر في دوران الأمر بين إرادة المجاز يعني إرادة الدعاء ، والتخصيص يعني إرادة بعض أفراد الأركان المخصوصة ، وعلى هذا الفرض فالتحقيق ما بيننا ولا تغفل منه . منه عنه .

ملاحظة كلام الشارع ، وهو حكيم .

فيقال : إنَّ الحكمة لا تقتضي ذكر الأتمِّ والأحسن غالباً ، بل ربّما يقتضي الأنقص .

نعم ، إذا كان المراد إظهار البلاغة للإعجاز ونحوه ، فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي ، وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ، ولكن مقتضى المقامات مختلفة ، وما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الأحكام الشرعيّة الذي هو محطّ نظر الأصولي ، ومع تسليم ذلك فنمنع حجّة هذا الظنّ .

والتحقيق : أنَّ المجاز في نفس الأمر أغلب من غيره من المذكورات في أكثر كلام المتكلمين ، ولا يمكن إنكار هذه الغلبة ، وكذلك التخصيص أغلب أفراد المجاز في العامّ لا مطلقاً ، وأمّا حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم ، بل وندرتها معلومة .

وعلى هذا يقدّم المجاز على الاشتراك والنقل ، بل ولا يبعد ترجيحه على الإضمار أيضاً ، ويقدّم التخصيص على غيره من أقسام المجاز وغيرها ؛ لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب .

أمّا حجّة مثل هذا الظنّ ، فيدلّ عليه ما يدلّ على حجّة أصالة الحقيقة مع احتمال إرادة المجاز وخفاء القرينة ، فكما أنَّ الوضع من الواضع ، فهذه الأمور المخالفة له الطارئة عليه أيضاً من جانب الواضع ، ولذا يقال : إنَّ المعنى المجازي وضع ثانوي ، فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة ، فكذا يكتفي في معرفة أنَّ ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة ، سيّما والأصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدّده وعدم الإضمار وغير ذلك ، ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا

الظن من الفقهاء .

وبالجملة : فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الألفاظ ، خصوصاً على قول من يجعل الأصل جواز العمل بالظن إلا ما خرج بالدليل ، مع أنه يظهر من تتبع تضاعيف الأحكام الشرعية والأحاديث اعتبار هذا الظن ، فلاحظ وتأمل .

وإن شئت أرشدك إلى موضع واحد منها ، وهو ما دلّ على حلية ما يباع في أسواق المسلمين وإن أخذ من يد رجل مجهول الإسلام ، فروى إسحاق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال : « لا بأس بالصلاة في الفرا اليماني ، وفيما صنع في أرض الإسلام » ، قلت : فإن كان فيها غير أهل الإسلام ؟ ، قال : « إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس »^(١) .
ويدلّ على ذلك العرف أيضاً ، فلاحظ .

قانون

كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد أن يحمل على ما علم إرادته منه ، ولو كان معني مجازياً .

وإن لم يعلم المراد منه ، فلا بد من أن يحمل على حقيقة اصطلاحه ، سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه ، أو لم يثبت ، بل كان هو اصطلاح أهل زمانه .

وإن لم يعلم ذلك أيضاً ، فيحمل على اللغوي أو العرف إن وجد أحدهما بضميمة أصالة عدم النقل ، فإذا وجد واحد منهما وأحد فهو ، وإن

(١) الوسائل ٣ : ٤٩١ ، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٥ .

تعدّد فيتحرّى في تحصيل الحقيقة باستعمال أماراتها أو القرينة المعينة للمراد، ثمّ يعمل على مقتضاه من الترجيح أو التوقّف. وإن وجد كلاهما فإن كان المعنى العرفي هو عرف المتشرّعة فهو محلّ النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعيّة، وإلاّ فالمشهور تقديم العرف العامّ؛ لإفادة الاستقراء ذلك. وقيل: يقدّم اللغة^(١)؛ لأصالة عدم النقل، والأوّل أظهر.

وأما ثبوت الحقيقة الشرعيّة، ففيه خلاف، والمشهور بينهم أنّ النزاع في الثبوت مطلقاً، والنفي مطلقاً.

والحقّ - كما يظهر من بعض المتأخّرين^(٢) - التفصيل.

وتحرير محلّ النزاع هو أنّ كثيراً من الألفاظ المتداولة على لسان المتشرّعة، أعني بهم من يتشرّع بشرعنا فقيهاً كان أو عامياً، صارت حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها أهل اللغة، مثل: الصلاة في الأركان المخصوصة، والصوم في الإمساك المخصوص إلى غير ذلك، فهل ذلك بوضع الشارع إيّاها في إزاء هذه المعاني، بأن نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة أو استعمالها مجازاً في هذه المعاني مع القرينة، وكثر استعمالها فيها إلى أن استغنى عن القرينة، فصارت حقائق، أو لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه بأحد من الوجهين، وكان استعماله فيها بالقرينة.

وتظهر ثمرة النزاع إذا وجدت في كلامه بلا قرينة، فإن قلنا: بثبوت الحقيقة فلا بدّ من حملها على هذه المعاني، وإلاّ فعلى اللغوي. وقد طال

(١) نسبه الوحيد إلى بعض في الفوائد الحائرية : ١٠٧.

(٢) كالوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية : ١٠٧.

التشاجر بينهم في الاستدلال ، ولكل من الطرفين حجج واهية .
وأقوى أدلة النافين أصالة عدم النقل ، وأقوى أدلة المثبتين الاستقراء ،
فيدور الحكم مدار الاستقراء .

وقد يستدل بالتبادر^(١) ، بأنه إذا سمعنا هذه الألفاظ في كلام الشارع
يتبادر في أذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة .

وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج إلى البيان ؛ إذ من الظاهر
أنّ المعبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك
اللفظ ، فإذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر إلى ذهنه ما دلّ على
معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة لا يلزم منه كونه حقيقةً فيه عند
اللغوي أيضاً .

وربما زاد بعضهم مصادرةً وقال : الظاهر أنّ ذلك التبادر لكثرة
استعمال الشارع ، لا لأجل إلف المتشرعة بهذا المعنى ، ثمّ أغرب وقال : إنّ
التبادر معلوم ، وكونه لأجل أمر غير الوضع غير معلوم^(٢) ، يعني : وضع
الشارع ، وهو مقلوب عليه بأنّ التبادر معلوم ، وكونه من أجل وضع الشارع
غير معلوم ، وعلى المستدلّ الإثبات ولا يكفيه الاحتمال .

وكيف كان ، فالحقّ ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ، وأمّا في
جميع الألفاظ والأزمان فلا .

والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع : أنّ مثل الصلاة والزكاة
والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقائق في صدر

الإسلام ، بل ربّما يقال : إنّها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا^(١) ، لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الألفاظ الكثيرة [الدوران]^(٢) في زمان الصادقين عليه السلام ومن بعدهما ممّا لا ينبغي التأمل فيه كما صرّح به جماعة من المحقّقين^(٣) .

وأما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها ، فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما عليه السلام أيضاً محلّ تأمل ، فلا بدّ للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلّد .

ثم إنّ ما ذكرنا من الوجهين في كيفة صيرورتها حقيقةً ، فالأوّل منهما في غاية البعد ، بل الظاهر هو الوجه الثاني ، وعليه فلا تحصل ثمرة النزاع إلّا فيما علم أنّه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني إلى أن استغنى عن القرينة ، فإن علم أنّه كان بعده فيحمل على الحقيقة وإلّا فيمكن صدوره قبله ، وحينئذٍ فيمكن إرادة المعاني الجديدة واختفت القرينة ويمكن إرادة المعنى اللغوي ، والأصل عدمها ، فيحمل على اللغوي ، وهذا أقرب ، فليرجع إلى التفصيل الذي ذكرنا ، وليتأمل وليتتبع لئلا يختلط الأمر ، والله الهادي .

ثمّ اعلم أنّه قد نسب إلى بعض* المنكرين للحقيقة الشرعية القول بأنّ الشارع لم يستعمل تلك الألفاظ في المعاني المخترعة ، بل يقول : إنّهُ

(١) مناهج الأحكام : ١٩ في قوله : الخامس .

(٢) كذا في الحجري وفي المخطوطة لم ترد .

(٣) كالوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية : ١٠٧ والفاضل التوني في الوافية : ٦١ .

(*) هو القاضي أبو بكر من العامة على ما نسب إليه بعضهم . منه عليه السلام .

في الألفاظ الواردة في كلام الشارع (الحقيقة الشرعية)..... ٦٩

استعملها في المعاني اللغوية ، والزوائد شروط لصحة العبادة^(١) ، فالصلاة مثلاً مستعملة في الدعاء وكونه مقترناً بالركعات شرط لصحة الدعاء ، خارج عن المشروط ، وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوائد ، وهكذا ، فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة .

ورد : بأنه يلزمه أن لا يكون المصلي مصلياً إذا لم يكن داعياً فيها كالأخرس ، أو لم يكن متبّعاً كالمنفرد ، وهو باطل .

ويلزم هذا القائل نفي التركيب والماهيات المخترعة عند الشارع .
ويظهر الثمرة في إمكان جريان أصل عدم في إثبات الأجزاء والشرائط وعدمه .

بيان ذلك : أنه لا خلاف ولا ريب في كون الأحكام الشرعية توقيفية لا بد أن يتلقّى من الشارع .

وأما موضوعات الأحكام : فإن كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها إلى العرف واللغة وأهل الخبرة ، كالبيع والأرث ونحوهما ، وكذلك كلّ لفظ يستعمل في كلام الشارع لإفادة الحكم أو لإفادة بيان ماهية العبادة ، كالغسل بفتح العين والمسح ونحوهما . وإن كان من قبيل العبادات كالصلاة والغسل ونحوهما ، فهو أيضاً كنفس الأحكام ؛ فإنّها حقائق محدثة من الشارع لا يعلمها إلا هو .

وأما هذا القائل فيرجع فيها أيضاً إلى اللغة والعرف ، كالمعاملات ؛ لأنه لم يقل بكونها منقولات . غاية الأمر أن يقارنها بما يشبّه عنده من

(١) التقريب والارشاد للباقلاني ١ : ٣٨٧ - ٣٩٦ . ونسب إليه الأمدي في الإحكام ١ :

الشرائط ، فإن قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع وإحداثها ، فيصير العبادات من باب مركّب ذي أجزاء ينتفي بانتفاء أحد أجزائه ، فلا بدّ في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع أجزائه وشرائطه ، فإذا شكّ في كون شيء جزءاً له أو شرطاً له ، فلا يمكن القول بأنّ الأصل عدم المدخلية ؛ للزوم العلم بالإتيان بالماهية المعيّنة ، ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الإتيان .

وأما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلّف به هو المعنى اللغوي ، ولا تأمل فيه ، والباقي أمور خارجة عنه ، يمكن نفي ما شكّ في ثبوته من الشرائط الخارجة بأصل عدم كالمعاملات .

وأما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ، بأن يقال : بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح ؛ فإنّ الصلاة اسم لهذا المركّب ، وكذا الغسل والوضوء ، فكيف يحملهما على الدعاء والغسل بفتح العين . وعلى القول بعدمها ، فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بدّ أن يحمل على الشرعي ؛ لكونه أشهر مجازاته وأشيعها ، فهو غريب لما عرفت أنّه منكر للحقيقة الشرعية ، بل منكر للماهيات المحدثة .

ثمّ بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي ، والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة ، فهل يجوز إجراء أصل عدم فيها ، بمعنى أنّا إذا شككنا في كون شيء جزءاً لها أو شرطاً لصحتها ، فهل يمكن نفيه بأصالة عدم أو لا بدّ من الإتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج ؟

فيه خلاف ، ولا بدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمة وهي :

إنهم اختلفوا في كون العبادات أسامي للصحيحة أو الأعمّ منها . وهذا الخلاف أيضاً لا يتوقّف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها ، بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المنتزعة ، ومطلق استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها .
فالنزاع في الحقيقة في أنّه متى أطلق لفظ دالّ على تلك الماهية المحدثة ، فهل يراد الصحيحة منها أو الأعمّ ؟

والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده ، فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها أو لابدّ من العلم بالصحة ؟ فمع الشكّ في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءاً كان أو شرطاً ، فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الأول للشكّ في الصحة .

وما يظهر من كلام بعضهم^(١) من التفرقة بين الشكّ في الجزء والشرط ، وأنّ الأول مضرّ على القول الثاني أيضاً ، فلعلّه مبنيّ على أن المركّب لا يتمّ إلاّ بتمام الأجزاء ، فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشكّ في جزئية شيء آخر له .

وفيه : أنّ مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كلّ جزء لا يوجب انتفاء المركّب عرفاً ، ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف ، ألا ترى أنّ الإنسان لا ينتفي بانتفاء أذن منه أو إصبع عرفاً بخلاف مثل رأسه ورقبته .
والحاصل : أنّه لا ريب في أن الماهيات المحدثة أمور مخترعة من الشارع ، ولا شكّ أنّ ما أحدثه الشارع متّصف بالصحة لا غير ، بمعنى أنّه بحيث لو أتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجباً للامتثال للأمر بالماهية

من حيث هو أمر بالماهية ، لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف بوجهين :
 أحدهما أن نقول : إذا وضع الشارع اسماً لهذه المركبات أو استعمل
 فيها بمناسبة ، فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور
 من الحيثية المذكورة ، وهذا القدر متيقن الإرادة ، ولكنه لما كان الماهية
 عبارة عن المركب عن الأجزاء بأجمعها من دون مدخلية الشرائط ،
 والشرائط خارجة عنها ، ولا مانع من وضع اللفظ بإزاء الماهية مع قطع النظر
 عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بإزاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها
 لشرائط الصحة ، فاختلفوا في أن الألفاظ هل هي موضوعة للماهية مع
 اجتماع الشرائط ، أو الماهية المطلقة ؟

فمراد من يقول : إنها أسام للصحيحة أنها أسام للماهية مجتمعة
 لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي .
 ومراد من يقول : بأنها أسام للأعم أنها أسام لنفس الماهية الصحيحة
 من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها .

والحاصل : أن الأول يقول : بأن الصلاة مثلاً اسم للأركان المخصوصة
 جامعة للشرائط ، مثل الطهارة عن الحدث والنخب والقبلة وغير ذلك ، لا
 أنها اسم للأركان المخصوصة والشرائط معاً .

والثاني يقول : بأنها اسم للصلاة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا
 مع الشرائط ، فحينئذٍ تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء
 لصحة الماهية .

فعلى القول بكونها أسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة ، فلا بد
 من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الأمر بها ، ولا يحصل إلا مع العلم
 باجتماعه لشرائط الصحة .

في الألفاظ الواردة في كلام الشارع (الحقيقة الشرعية)..... ٧٣

وأما على القول الآخر أعني وضعها لنفس الأجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط ، فيحصل الامتثال بالأمر الوارد بالعبادة بمجرد الإتيان بها وبما علم من شرائطها .

وما يقال : إن الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ، معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية ، لا الشك في أن لهذا الشيء شرطاً يتوقف صحته عليه أم لا .

والوجه الثاني : أن مع قطع النظر عن الشرائط أيضاً قد يحصل الإشكال بالنظر إلى ملاحظة الأجزاء فإن النقص في أجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفاً ، كما ذكرنا في الإنسان المقطوع الأذن أو الإصبع ، فالصلاة إذا كانت في الأصل موضوعة للماهية التامة الأجزاء ، ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الأجزاء ، فيتم القول بكونها اسماً للأعم من الصحيحة ، فيرجع الكلام إلى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفاً ، وذلك لا يستلزم كون الناقصة مأموراً بها ومطلوبة ؛ لأن مجرد صدق الاسم * عند الشارع لا يوجب

(*) وربما يتوهم أن كل ما ورد إطلاق في كلام الشارع من هذه الألفاظ ، فهو في مقام الطلب ، فليس في كلامه شيء قابل للحمل على ما هو أعم من الصحيحة ، وهو توهم فاسد لا يصدر إلا عن أجنبي عن طريقة الشارع وتتبع كلماته ، بل ما يقبل ذلك فوق حد الإحصاء ، وإن شئت أذكر لك موضعاً ، وهو ما رواه الشيخ ، عن محمد بن قيس ، عن أبي جعفر (عليه السلام) ، قال : « قال أمير المؤمنين (عليه السلام) ، « ذبيحة من دان بكلمة الاسلام وصام وصلى لكم حلال إذا ذكر اسم الله عليه » . [تهذيب الأحكام ٩ : ٧١] . توضيح المقام : إن إحداث الماهيات ووضعها من الشارع لا تنحصر ثمرتها في الامتثال بها والتقرب بها إلى الله تعالى ، فقد يكون مع ذلك علامة للمسلم لله

كونها مطلوبة له .

وتظهر الثمرة حينئذٍ فيما لو نذر أحد أن يعطي شيئاً لمن رآه يصلي ،
فراى من صلى ونقص طمأنينته في إحدى السجدين مثلاً ، أو لم يقرأ
السورة في إحدى الركعتين ، فبرّ النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلاة
مطلوبة للشارع ومأموراً بها ، فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مأموراً
ومطلوباً يحصل به الامتثال معنى آخر ؛ إذ لا بدّ في الامتثال مضافاً إلى صدق
الاسم كونها صحيحة أيضاً ، ويتفاوت الأحكام بالنسبة إلى الأمرين .

وتظهر الثمرة فيما لو أُريد إثبات المطلوبة والصحة حينئذٍ بمجرد
صدق الإسم فيما لو شكّ في جزئية شيء للصلاة ولم يعلم فسادها بدونه ،

ومميزاً له عن غيره ، بل أصل الإسلام والإيمان وإظهار الشهادتين ، له فوائد غير
نفس حصول الفوز بالقرب الإلهي لمظهرها ؛ ولذلك كان يقبل ذلك من المنافقين
في بدو الإسلام ، وفائدته مزيد شوكة الإسلام وتقويته بكثرة المتحليين له ، لكسر
سورة الكفر وإخماد أهله ، إلى غير ذلك من الفوائد المتصورة في كلّ واحد منها ،
قد ينافي كون هذه العبادات مطلوبةً بالذات من جهة الإطاعة والانقياد وحصول
القرب كونها مفيدةً لفائدة أخرى ، بإطلاق اللفظ عليها على نهج واحد .

وحيث لا يلزم فيما يترتب عليه فائدة أخرى أن يكون الإطلاق عليها على وجه
إرادة الصحيحة ، فلا يلزم أن يكون مطلق وضع اللفظ للماهية على هذا الوجه ، فيتمّ
أن يكون الإطلاق والتسمية على الوجه الأعمّ ، وقربة الأمر مفيدة لعدم إرادة
الفاصلة منه ، بل يكفي إرادة المسمى ما لم يعلم فسادها ، فيحينئذٍ تنضج الثمرات
الكثيرة في النذور والأيمان والأوقاف وفي صحة ما لم يظهر فساد وشكّ في ثبوت
شرط أو جزء آخر له ؛ لأننا نقول : بصدق الاسم على هذا ، وطلب المسمى
لا يقتضي إلاّ الإتيان به ، وإذا ثبت به فالأمر يقتضي الإجزاء ويحصل الامتثال
فليتدبّر ممّا يؤيد المطلوب أننا نعلم جزمًا أنّ الصلاة الخالية من حضور القلب
ليست مطلوبة للشارع من حيث هي كذلك ، فلا يبقى إلاّ الاحتمال بأنّه يكتفي في
الامتثال بما يصدق عليه الصلاة ما لم يظهر فساد فسد . منه ﷻ .

فعلى القول بكونها اسماً للأعم يتم المقصود ، وعلى القول بكونها اسماً للصحيحة التامة الأجزاء الجامعة للشرائط فلا ؛ لعدم معلومية تمامية الأجزاء حينئذ ، وجامعيته لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها ، وغيرها من سائر شرائط الصحة .

ثم إن الأظهر عندي هو كونها أسامي للأعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الأخبار ، ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته ، بل وأكثر ما علم فساده أيضاً ، وتبادر القدر المشترك منها .

ويلزم على القول* بكونها أسامي للصحيحة لزوم القول بألف ماهية

(*) هذا قياس استثنائي ، ومناطه بطلان التالي ، إما على سبيل الإلزام ؛ لأنهم لا يقولون به ، أو لأجل البرهان على بطلانه ، فيلزم منه بطلان المقدم . وتحقيقه : إن ماهية الشيء عبارة عما يكون الشيء به هو ، ولا بد أن يكون أمراً حاقاً في نفس الأمر ، وليس تابعاً للاعتبار ، والتسمية للماهية لا بد أن يلاحظ بعد تعيينها وتميزها عما سواه ، وإذا فرضنا كون الصلاة مثلاً اسماً لماهية معينة محدودة مركبة من أجزاء مكتنفة بشرائط ، فيلزمه خروجها عن ماهيتها وسنخها بالإخلال بجزء منها أو شرط منها ، فإذا قلنا : إن الصلاة اسم للصحيحة الجامعة للأجزاء والشرائط ، فما فقدت شرطاً أو جزءاً فليست بصلاة ، فيلزم القائلين بكونها أسامي للصحيحة في حق الحاضرين المصلين صلاة الظهر مثلاً مع كون أحدهم يتمها بجميع أجزائها وشرائطها والآخر يصلّيها بإسقاط تشهد منها نسياناً ، وآخر ينسى سجدة منها كذلك ، وهكذا إلى غير ذلك مما لا يتناهى ، إما من القول بعدم كون صلاة المسقطين لبعض الأجزاء نسياناً صلاة صحيحة ، بل فعلوا ما هو مسقط عنها ، ونائب عنها ، وإما من القول بأن صلاة كل واحد منهم صحيحة ، ولكن صلاة كل واحد منهم ماهية مغايرة لصلاة الآخر ؛ بسبب اختلاف فصولها ومقوماتها ، والمفروض إنهم لا يقولون بالأول جزمًا ، فبقي الثاني ، وهو باطل ؛ لأننا بينّا أن التسمية للماهية بعد تعيين الماهية ، وتميزها عما سواها ، فتسمية كل واحد من الصلاة التامة والناقصة بالصلاة إنما هو

للم

﴿ في أول الأمر ، لا بشرط ، كما هو شأن التسمية في العرف والعادة لا بشرط كذا أو حين طرو كذا ، فسواء قلنا : إن الشارع وضع لفظ الصلاة لكل واحد من هذه الماهيات بوضع على حدة بعنوان الاشتراك اللفظي أو للقدر المشترك بينها لابد أن ينوي المصلي في أول صلاته المعنى الذي هو تكليفه في نفس الأمر ، وسماه الشارع به في أول الأمر ، والماهية التي أرادها الشارع منه ، فحينئذ إما تقول تكليف من ينسى تشهداً في الركعة الثانية أن لا ينوي في أول صلاته أنني أصلي هذه الماهية التي هي فاقدة للتشهد ، فهو باطل جزماً وبديهة ، بل هو ينوي فعل الصلاة التامة الأجزاء والأركان . وإما تقول : إن تكليفه قصد التامة الأركان ، وحينئذ فكيف ينوي ما سيسقط منه التشهد ، وإذا لم ينو ما سيسقط منه التشهد ، فكيف يجزي قصد التامة عن قصد الناقصة وقصده للناقصة من الإتياء بعد طروء النسيان كيف يكتفي به عما هو تكليفه من الماهية الناقصة أولاً مع أنه دخل فيها بقصد التامة ولا مفسد له . . . - المهية السواء للناس وتبين - مختلفتين وكيف منه بتسمية الصلاة الناقصة سواء كيف . . . وبالجمله لا يصح للشارع هذه التسمية ولا يصح للمصلي القصد إلى ذلك المسمى ونيته في أول الأمر وهذا كله من مفسد تعدد الماهيات وتكررها واختلافاتها وأما على القول بكونها أسامي للأعم من الصحيحة فإنما هي اسم لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت به الحال ولا يرد عليه الاشكال إذ تلك الزيادات والنقصانات إنما هي من طوارئ الماهية وعوارضها وباختلافها تختلف الماهيات . . . في تصحيح الماهيات والحاصل أن قول الشارع صلاة الذاكر هكذا وصلاة الناسي هكذا وصلاة الشاك هكذا إن كان فمن باب التسمية بعد تعيين الماهيات في نفس الأمر فلا بد للمكلف المريد للإمتثال قصد ما لم يعلم أنه تكليفه أم لا وهو باطل وإن كان من باب حكم الطواري فهو لا يستلزم التسمية بخصوص كل واحد واحد ، ولا يناسب القول بكونها إسماء للأعم .

ثم إن هنا وجهاً آخر في بيان بطلان التالي ، وهو أن ما ذكرنا من احتمال وضع الشارع الصلاة مثلاً بعنوان الاشتراك المعنوي لكل واحد من الماهيات المختلفة على القول بكونها إسماء للصحيحة ، إنما هو من باب المماشاة وإرخاء العنان ، وإلا فلا

لصلاة الظهر* مثلاً، فصلاة الظهر للمسافر شيء، وللحاضر شيء آخر،

تتم التسمية حينئذٍ إلا بعنوان الاشتراك اللفظي، وهو مع أنهم لم يقولوا به مما يقطع بفساده عادةً، مع أن الأصل عدمه ولم يدل دليل على ثبوته، وأما وجه بطلان كونه بعنوان المعنوي، فهو أن القدر المشترك لابد أن يكون من ذاتيات تلك الماهيات المختلفة الشاملة لجميعها مثل كونها ذات ركوع وسجود، وهو يسجام الصحيحة والفاسدة والمجهولة الحال، ولا يلزم القول بكونها أسامي للصحيحة. فإن قلت: المراد من القدر المشترك هو مع تقيده بكونه غير مقترن بشيء فاسد، أو ما كان مقترناً بما ثبت من الشارع صحته. قلت: على هذا يلزم دخول ما به الامتياز فيما به الاشتراك، ولا ريب في بطلانه، فتعين أن يكون من باب الاشتراك اللفظي، وقد بينا بطلانه. منه ﷺ.

(*) توضيح ذلك: إنه قد تحقّق بما سبق أن معنى الصلاة الصحيحة هي الجامعة لأجزاء الماهية وشرائط صحتها، ولما كانت الصلاة تنقسم أولاً إلى النافلة والفریضة، ثم كل منهما ينقسم إلى أقسام كثيرة فيعتبر ماهية كل قسم من الأقسام على حدة، فنقول: إن ماهية صلاة الظهر للحاضر هي أربع ركعات بإجزائها وشرائطها مثلاً، فإذا كانت جامعة للجميع، فتكون صحيحة والآ فلا، فلو فرض فيها نسيان حمد أو سورة أو ذكر ركوع أو سجود أو سجدة واحدة أو تشهد أو نحو ذلك، فالقائلون بكونها اسماً للصحيحة، يقولون: بأنها صحيحة، مع أنها ليست بجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، فيلزمهم إما القول بأنها ماهية على حدة، أو بأنها ليست بصلاة صحيحة، وإطلاق الصلاة عليها مجاز، ولا أظنهم يقولون بذلك، بل يقولون: إنها صلاة حقيقة، فيلزمهم تكثير الماهيات من ملاحظة تكثر الأنواع الأولية، والأنواع الثانوية، بل الثالثة، بخلاف القائلين: بكونها أسامي للأعم، فإنهم يقولون: إن ماهية صلاة الظهر التامة واحدة، ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة أو تشهد أو غير ذلك، فيمكن لهم التمسك في الصحة بصدق الاسم وحصول الامتثال بسبب الإتيان بالمسمى بخلاف خصمهم، فإنه لا يمكنه التمسك في الصحيح إلا بتكلف القول بأنها ماهية على حدة وهي تكليف الناسي أو إنها ليست بصلاة، لكنها مسقطه عن الصلاة بسبب النص الخارجي، وهكذا نفس أقسام الناسي وأقسام الشاك والمتوهم وغير ذلك. منه ﷺ.

وللحافظ شيء ، وللناسي شيء آخر ، وكذلك للشاك وللمتوهم ، والصحيح والمريض ، والمحبوس والمضطّر ، والغريق إلى غير ذلك من أقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله ، وهكذا إلى غير ذلك ، وأمّا على القول للأعم ، فلا يلزم شيء من ذلك ؛ لأنّ هذه أحكام مختلفة ترد على ماهية واحدة ، مع أنّ الصلاة شيء ، والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها أشياء أخرى ، وكذلك أنصاف الصلاة بالتلبّس بها ، فالظاهر أنّ لكلّ شيء منها اسماً آخر ، ولا دخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في تسميته به .

ومما يؤيد كونها أسامي للأعم اتفاق الفقهاء على أنّ أركان الصلاة هي ما تبطل الصلاة بزيادتها ونقصانها عمداً أو سهواً ؛ إذ لا يمكن زيادة الركوع مثلاً عمداً إلاّ عصياناً ، ولا ريب في كونه منهياً عنه ، ومع ذلك يعدّ ركوعاً .

لا يقال : إنّ مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي ، وإن لم يكن صحيحاً ؛ فإنّ من انحنى في الصلاة بمقدار الركوع لأجل أخذ شيء من الأرض ، سيّما مع وضع اليد على الركبة ، بحيث يحسب الناظر أنّه قد ركع ، فلا يوجب بطلان الصلاة من أجل زيادة الركن ، فالمراد إطلاق الاسم في عرف المتشرّعة حقيقةً ، وهو لا يتحقّق إلاّ مع كون الركوع اسماً للأعم من الصحيحة .

واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط ، وكون الأصل في مثل : « لا صلاة إلاّ بطهور » الاستعمال في نفي الحقيقة ؛ لأنّه المعنى الحقيقي ، وفي الأوّلين منع . ولعلّ المدّعي لذلك إنّما غفل من جهة

الأوامر؛ لأن الأمر لا يتعلّق بالفاسد، وهذا فاسد لعدم انحصار محلّ النزاع في الأوامر، فالأمر قرينة لإرادة الصحيحة، وذلك لا يستلزم وضعها لها.

وأما قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(١) فيتوجّه المنع فيما ادّعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله عليه السلام: «لا عمل إلا بنية»^(٢) و«لا نكاح إلا بولي»^(٣) و«لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٤) وغير ذلك، فإن^(٥) القدر المسلّم في أصالة الحقيقة إنّما هو في مثل: لا رجل في الدار، وأمّا مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزماً، وليس المراد فيها إلّا نفي صفة من صفاتها، فلا يمكن دعوى أصل الحقيقة فيها، وفيما يشكّ كونه من هذه الجملة مثل ما أقحم فيه خصوص الصلاة والصيام ونحوهما ممّا يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف، وهو كونها أسامي للصحيحة، بحيث يمكن عرفاً نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها، بل ومع الشكّ في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عمّا هي ظاهرة فيه في العرف ولذلك تداولها العلماء هذا التداول في مباحث المعجمل والمبين، ولم يحتملوا إرادة نفي الحقيقة والذات إلّا على تقدير هذا القول الضعيف، وذلك ليس؛ لأنّ الأصل الحمل على الحقيقة، بل الأصل هنا خلافه، بل لأنّ دعوى كون هذه

(١) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ح ١.

(٢) الكافي ٢: ٦٩، (باب النية)، ح ١، ووسائل الشيعة ١: ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات ح ٩.

(٣) دعائم الإسلام ٢: ٢١٠، الجامع الكبير للترمذي ٢: ١١٠١/٣٩٢، سنن ابن ماجه ٢: ١٨٨٠/٤٣٤.

(٤ و ٥) وسائل الشيعة ٢: ١٩٤، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ح ١.

الألفاظ أسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له للكلمة «لا»، فقالوا: بأن حملها على نفي الذات حينئذ ممكن، فحينئذ نقول: حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها إنَّما يمكن إذا ثبت كون الصلاة اسماً للصحيحة، وإلا فهي منساقاة بسياق نظائرها، سيَّما مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» فإذا أردنا إثبات كون الصلاة اسماً للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة، فذلك يوجب الدور إلا أن يكون مراد المستدل أن أصالة الحقيقة تقتضي ذلك، خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي.

فبهذا نقول: إنَّ مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا صلاة إلا بطهور» ممَّا كان الفعل المنفِيَّ عبادةً خارج عن سياق النظائر، وباقٍ على مقتضى الأصل، فلا ريب أن ذلك خلاف الإنصاف؛ فإنَّ هذه في جنب الباقي ليست إلا كشعة سوداء في بقرة بيضاء، ولذلك لم يتمسك أحد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لإثبات نفي الإجمال بأصالة الحقيقة، وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات.

والإنصاف: أن كون هذه منساقاة بسياق النظائر من الأدلة على كون العبادات أسامي للأعم فهو على ذلك أدلَّ ممَّا أراد المستدل.

وأيضاً نقول بعد التسليم: أن هذا إنَّما يدلُّ على أن الصلاة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلاة، ولا يدلُّ على أن الصلاة اسم للصحيحة كما لا يخفى؛ إذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلاة، وشككنا أن السورة أيضاً واجبة مع الفاتحة أم لا، فهذا الحديث لا ينفي كون الصلاة

الخالية عنها صلاة ، ولا يدل على أن الصلاة اسم لكل ما جمع الشرائط .
ثم اعلم أن الشهيد رحمته الله قال في القواعد : الماهيات الجعلية كالصلاة
والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد إلا الحج ؛ لوجوب المضي فيه ،
فلو حلف على ترك الصلاة أو الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول
فيها ، فلو أفسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ، ويحتمل عدمه ؛ لأنه لا يسمى
صلاة شرعاً ولا صوماً مع الفساد . وأما لو تحزّم في الصلاة أو دخل في
الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعاً^(١) . انتهى .

والظاهر أن مراده رحمته الله اكتفى بمسمى الصحة في الحنث ، يعني لو
حلف على ترك الصلاة مثلاً في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول .
وأقول : يظهر من قوله رحمته الله : إلا الحج لوجوب المضي فيه ، أن كلامهم
في الأوامر والمطلوبات الشرعية وأن مرادهم أن الفاسد لا يكون مطلوباً له
إلا في الحج ، فإنه يجب المضي في فاسده ، لا في مطلق التسمية
والاصطلاح ولو لأغراض أخرى ، مثل : كونها علامة للإسلام ، وموجباً لجواز
أكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا : بذلك ، ونحو ذلك .

وذلك لأنه رحمته الله إن كان أراد من الإطلاق أعم من الإطلاق الحقيقي ، فلا
ريب أن إطلاق الصلاة مثلاً على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع
والمشترعة فوق حد الإحصاء . وإن أراد منه الإطلاق الحقيقي ، فلا معنى
لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل ؛ إذ محض الأمر بالمضي لا يوجب كون
اللفظ حقيقة فيه .

فظهر أن مراده الإطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية ؛ فإن التسمية

في كلام الشارع ممّا لا يقابل بالإنكار .

ولنشر إلى بعض ما يفيد ذلك ، وهو : ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لأبان بن عثمان ، عن الفضيل بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « بني الإسلام على خمس : على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه يعني الولاية » ^(١) .

فإن الظاهر الواضح أن المراد بالأربع هو الأربع من الخمس .
والتحقيق : أن عبادة هؤلاء فاسدة ، كما دلّت عليه الأخبار وكلام الأصحاب ، فالأخذ بالأربع على هذا الوجه لا يمكن إلا مع جعلها أسامي للأعم ، وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الأمر هو الصحيح ، والاكتفاء في التسمية بالأعم كما سنشير إليه من أن التسمية عرفية وإن كان المسمّى شرعيّاً .

ومن جملة ما ذكر قوله عليه السلام : « دعي الصلاة أيام أقرائك » ^(٢) فإن صيرورة الصلاة صحيحة إنّما يكون بأن لا تكون في أيام الحيض ، والتسمية بالصلاة إنّما كانت قبل هذا النهي ، وليس المعنى أن الصلاة التي لا تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض ، بل معناه اترك الصلاة في حال الحيض ، وإثبات الشرط هنا قد حصلنا بجعل واحد يكذّبه الوجدان السليم لتقدّم التسمية وضعاً وطبعاً .

وما ذكر إنّما يصحّ إذا قيل : معناه أن الأركان المخصوصة التي هي

(١) الكافي ٢ : ٣/١٥ ، (باب دعائم الإسلام) ح ٣ .

(٢) الوسائل ٢ : ٢٨٧ ، الباب ٧ من أبواب الحيض ، ح ٢ .

في الألفاظ الواردة في كلام الشارع (الحقيقة الشرعية)..... ٨٣

جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الأيَّام واسمها صلاة^(١) - على القول بكونها اسماً للصحيحة لا تفعلها في هذه الأيَّام ، والمفروض أنَّ كونها في غير هذه الأيَّام إنَّما استفيد من قوله : لا تفعلها فيها .

وأما على القول بكونها اسماً للأعم ، فلا يرد شيء من ذلك ؛ إذ يصح المنع عن الصلاة مع قطع النظر عن كونها في هذه الأيَّام .

ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ﷺ : لأنَّه لا يسمَّى صلاةً شرعاً ولا صوماً مع الفساد .

ولعلَّ نظره ونظر من وافقه إلى أنَّ الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل أو الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح ، فالحنث إنَّما هو لأجل الصَّحَّة وعدم الصَّحَّة لأنَّه ليس بصلاة ، فتعدَّوا من عدم الصَّحَّة إلى نفي الذات ، فلو نذر أحد أن يصلِّي ركعتين في وقت خاص ، فالقائلون بكونها اسماً للأعم أيضاً يقولون بأنَّ الفاسدة لا تكفي ، وكذا لو نذر أن يعطي مصلياً شيئاً فلا يبرِّ نذره بإعطائه لمن علم فساد صلاته .

وتظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الأمر لعدم المعرفة بحال المصلِّي ، أو من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الأدلَّة في حقيقة العبادة ، ولا مرجَّح عنده لاعتبار الصَّحَّة عنده أو عند المصلِّي الذي يريد أن يعطيه مثلاً ، وعلى هذا فلو حلف أن لا يبيع الخمر ، فيحنث ببيعها وإن كان يبيعها فاسداً ، كما ذهب إليه الأكثر^(٢) لأجل تحقُّق

(١) في الحجرية زيادة : «على القول بكونها اسماً للصحيحة» .

(٢) انظر : المبسوط ٢ : ١٦٥ ، شرائع الإسلام ٣ : ١٧٨ ، قواعد الأحكام ٣ : ٢٧٥ .

البيع ، ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصَّحَّة كما كان ينافيه في المثال المتقدم .

والظاهر أنَّ ذلك أيضاً لكون البيع اسماً للأعم ، وسنشير إلى جريان الخلاف في المعاملات أيضاً .

ومما يؤيد كونها أسامي للأعم أنَّه لا إشكال عندهم في صحَّة اليمين على ترك الصلاة في مكان مكروه أو مباح مثلاً ، وحصول الحنث بفعلها ، ويلزمهم على ذلك المحال ؛ لأنَّه يلزم حينئذٍ من ثبوت اليمين نفيها ؛ فإنَّ ثبوتها يقتضي كون الصلاة منهيّاً عنها ، والنهي في العبادة مستلزم للفساد ، وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها ؛ إذ هي إنّما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحَّتها ، وبعد تعلق اليمين لا يتحقَّق الحنث لعدم تحقُّق الصلاة الصحيحة .

والقول بأنَّ المراد الصلاة الصحيحة لولا اليمين ، لا يجعلها صحيحة في نفس الأمر حقيقة كما هو مراد القائل .

ويجري هذا الكلام في المعاملات أيضاً إن قلنا : بدلالة النهي على الفساد فيها أيضاً .

ومما يؤيده أيضاً : أنَّه يلزم على القول بكونها أسامي للصحيحة أن يفتش عن أحوال المصلِّي ، إذا أراد أن يعطيه شيئاً لأجل النذر ، إذا لم يعلم مذهبه وصحَّة صلاته في نفس الأمر ؛ فإنَّ حمل فعل المسلم على الصَّحَّة لا يكفي هنا ؛ فإنَّ غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده ، والصَّحَّة قد تختلف باختلاف الآراء ، فإذا رأى مَنْ نذر شيئاً للمصلِّي رجلاً صالحاً يصلِّي بجميع الأركان والأجزاء ، ولكن لا يدري أنَّه هل صلَّى بغسل

غير الجنابة بلا وضوء أو مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلاة به ، وذلك الصالح قد يكون رأيه أو رأي مجتهدة الصحة ، والمفروض أن المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الأمر بظنه ، وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الأجزاء وسائر الشرائط .

ولا ريب أن الصحيح من العبادة ليس شيئاً واحداً حتى يبني عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ، ولم نقف إلى الآن على من التزم هذه التفخصات والتدقيقات ، ويعطون إلى من ظاهره الوفاء ، وليس ذلك إلا لأجل كونها أسامي للأعم . ولعلّه لأجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الأعصار والأمصار عن مذهب الإمام في جزئيات مسائل الصلاة ، مثل : أنه هل يعتقد وجوب السورة ، أو نديها ، أو وجوب القنوت ، أو نديه ، ويأتمون به بعد ثبوت عدالته . نعم إذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد باطلاً ، مثل : ما لو ترك الإمام السورة أو نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به وتصحّ صلاته ؛ لأنه ائتم بمن يحكم بصحة صلاته شرعاً ، والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وإن كان صحيحاً عند الإمام ، فليس هذا إلا من جهة كفاية مسمى الصلاة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه ، لا أنه لا يصح الاقتداء حتى يعلم أنه صحيح على مذهبه .

بقي الكلام في بيان بعض ما أشار إليه الشهيد ^(١) رحمه الله . وهو أمور :
الأول : أنه يستفاد منه أن الحقائق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات أيضاً ، وهو كذلك . وقد يظهر من بعضهم اختصاص

ذلك بالعبادات، وهو ضعيف، وعلى هذا فيمكن عطف قوله ﷺ: «وسائر العقود» على تاليه^(١)، لا ماهيات الجعلية أيضاً.

والثاني: أن الخلاف في كون الألفاظ أسامي للصحيحة أو الأعم لا يختص بمثل الصلاة والصوم، بل يجري في سائر العقود أيضاً، وهو أيضاً كذلك.

قال المحقق ﷺ في الشرائع في كتاب الأيمان: إطلاق العقد ينصرف إلى العقد الصحيح دون الفاسد، ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف لبيعين وكذا غيره من العقود^(٢).

وقال الشهيد الثاني ﷺ في شرحه: عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد؛ لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما، كمبادرة المعنى إلى ذهن السامع عند إطلاق قولهم: باع فلان داره وغيره، ومن ثم حمل الإقرار به عليه، حتى لو ادعى إرادة الفاسد لم يسمع إجماعاً، وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه. ولو كان مشتركاً بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة، وانقسامه إلى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقة^(٣).

أقول: ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا: من أن الظاهر والغالب في المسلمين إرادة الصحيح، فينصرف إليه، لا لأن اللفظ حقيقة فيه فقط، فلا ينصرف إلى غيره لكونه مجازاً.

وأما ما ذكره الشارح ﷺ من دعوى التبادر، فإن أراد ما ذكرنا فلا

(١) كذا في النسخ والظاهر أن الصحيح: سابقه.

(٢) شرائع الإسلام ٣: ١٧٧.

(٣) مسالك الأنعام ١١: ٢٦٣.

ينفعه ، وإن أراد كونه المعنى الحقيقي ، ففيه المنع المتقدم ، وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الإقرار أيضاً ، لما ذكرنا كنفائره .

وأما تمسكه بعدم صحة السلب ، فلم أتحمق معناه ؛ لأننا لا ننكر كونه حقيقةً ، إنما الكلام في الاختصاص ، وهو لا يثبت .

وأما قوله ﷺ : وانقسامه إلى الصحيح والفساد أعم من الحقيقة ، فإن أراد أن التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما أطلق المقسم ، بل أعم من تقسيم اللفظ والمعنى .

ففيه : أن المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازاً ، وإن أراد أن الدليل لما دل على كون الفساد معنئ مجازياً فلا بد أن يراد من المقسم معنئ مجازي يشملهما ، فهو مع أنه لا يساعده ظاهر كلامه ﷺ أول الكلام .

الثالث : إن الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحاً .

أقول : والأظهر عدم الاكتفاء ، فإن الدخول على الوجه الصحيح غير الإتيان بالفعل الصحيح ، والمفروض أن الحلف إنما وقع على الثاني ، فإن الصلاة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع وللکلام المنزل على سبيل الإعجاز المتحقق في ضمن كل من أبعاضه ، بل هما إسمان للمجموع . وعلى ما ذكره ﷺ يلزم الحنث وإن لم يتمه فاسداً أيضاً وهو كما ترى ، بل هذا لا يصح على المختار أيضاً ، بل يمكن أن يقال : إنه لا يحصل الحنث على المختار لو أتمه فاسداً أيضاً عالمياً بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ﷺ ومن وافقه من إرادة الصحيحة في أمثال ذلك وإن بني على المختار .

إذا عرفت هذا فاعلم: أنَّ الظاهر أنه لا اشكال في جواز إجراء أصل
العدم في ماهية العبادات كنفس الأحكام والمعاملات، بل الظاهر أنه
لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الأوائل والأواخر، ولم نقف على
تصريح بخلافه في كلام الفقهاء.

وأما ما تراه كثيراً في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب
شغل الذمة فهو مبني إما على مسألة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف
ضعفه، أو تأييد الدليل به، فلاحظ الانتصار قد يتمسك بالإجماع وطريقة
الاحتياط في إثبات أصل الحكم، كما تمسك به في وجوب صلاة
العيدين^(١) خلافاً للشافعي^(٢)، وفي مسألة المنع عن صلاة الأضحى^(٣)
وغير ذلك.

وأما استدلالهم بالأصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الإحصاء.
وكيف كان فالمتبع هو الدليل، ولا ينبغي التوَحُّش مع الانفراد إذا
وافقنا الدليل، فكيف وجلّ الأصحاب إن لم نقل كلّهم متفقون في عدم
الفرق، فمن يعمل بالأصل لا يفرق بين العبادات وغيرها.

فنقول: إنَّ من اليقينيَّات أنَّنا مكلفون بما جاء به محمد ﷺ من
الأحكام والشرائع والعبادات، وكما أنَّ سبيل القطع بمعرفة الأحكام كما
وردت منسدة لنا، فكذا بمعرفة ماهية العبادات، وكما يمكن أن يقال:
التكليف بالعبادات أمر بشيء غير معلوم لنا، ولا يحصل الامتثال بها إلا
بإتيانها بما هيَّأتها كما وردت، فكذا سائر الأحكام الشرعية غير معلوم لنا،

(١) الانتصار: ١٦٩ المسألة ٦٨.

(٢) الحاروي ٢: ٤٨٢، بحر المذهب ٣: ٢١١.

(٣) الانتصار: ١٥٩ المسألة ٥٨.

ولا يحصل الامتثال بها إلا بإتيانها بماهياتها كما وردت ، وكما أن انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الأحكام بعد التفحص والتجسس عن الأدلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات ، أو بسبب أصالة عدم معارض آخر ، فكذا في ماهية العبادات ، وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالأصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع ، فكذا لا يمكن ذلك في نفس الأحكام . وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ، ومباحث الاجتهاد والتقليد .

فقول : إنه لا مانع من إجراء أصالة عدم في إثبات ماهية العبادات كنفس الأحكام ؛ إذ لو قيل : إن المانع هو أن اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لأصالة عدم السابق ، فيصير الأصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ ، فمثله موجود في الأحكام أيضاً ، فإن اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الأحكام الذي علم إجمالاً بالضرورة من دين محمد ﷺ قاطع ، ولذلك اشترطوا في إعمال أصل البراءة ، وأصالة عدم في الأحكام الشرعية الفحص عن الأدلة أولاً ، فنحن نعلم جزمًا أن لغسل الجمعة مثلاً حكماً من الشارع ولا نعلمه ، فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول : الأصل عدم الوجوب ، والأصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر إلينا من أدلة الاستحباب ، ولا يمكننا ذلك قبله ، ولا يوجب امتزاج أمور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك .

فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح إلى أصل البراءة وأصل عدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الأدلة ، فكذا في ماهية العبادات المركبة ، فإذا حصل لنا - من جهة

الأخبار والإجماعات المنقولة بانضمام ما وصل إلينا من سلفنا الصالحين يداً بيد - أن ماهية الصلاة لابد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء المعلومة، وشككنا في أن الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى مثلاً هل هي أيضاً من الواجبات - كما ذهب إليه بعض الفقهاء^(١) أم لا، ورأينا أن دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على النذب، فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لإمكان ثبوت دليل آخر يدل عليه، فحينئذ يجوز لنا نفيه بأصل العدم وأصاله عدم الوجوب، فإنه يفيد الظن بالعدم، ويحصل من مجموع الأمرين الظن بأن ماهية العبادة هي ما ذكر لا غير.

وإن قلت: بلزوم تحصيل اليقين.

قلنا: بمثله في نفس الحكم، مع أننا نقول: لم يثبت انقطاع أصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق إلا بهذا القدر، فكيف يحكم بانقطاعه رأساً حتى يقال: لا يمكن التمسك بالأصل لانقطاعه بالدليل، مع أن ذلك يجري في الحكم الشرعي أيضاً؛ فإن من المعلوم أن أصل العدم في الأحكام الشرعية أيضاً انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات، فكيف يحكم بأن الأصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر. والحاصل: أننا إذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات. هذا، مع أن لنا أن نقول في الأخبار أيضاً ما يدل على بيان الماهية، وأن العبادة هي هذه، مثل صحيحة حماد الواردة في

(١) نسبه الشهيد في الذكري ٣: ٣٣١، إلى أبي علي ابن الشيخ الطوسي، وكذا السيد الطباطبائي في رياض المسائل ٣: ١٦٩.

في الألفاظ الواردة في كلام الشارع (الحقيقة الشرعية). ٩١

بيان آداب الصلاة^(١)، ونحوها، فحينئذٍ يتَّضح عدم الفرق بينها وبين نفس الأحكام في إجراء أصالة العدم.

وقد ظهر ممَّا ذكرنا إمكان إثبات ماهية العبادات بضميمة أصل العدم مطلقاً، سواء حصل ظنٌّ لنا من جهة خبر أنَّ هذا هو الماهية، أو حصل الظنُّ من جهة مجموع ما ورد من الأدلة في خصوص جزء جزء، وأصالة عدم شيء آخر.

وأما ما يقال: إنَّ السبيل منحصر في الإجماع^(٢)، فلا نفهم معناه. فإنَّ أراد أنَّه لابدَّ أنْ ينعقد الإجماع على أنَّ هذا هو الماهية لا غير، فلا سبيل لنا إلى مثل هذا الإجماع ولم يدَّعه أحد من العلماء، وإن ادَّعاه أحد فهو أيضاً ظنٌّ مثل الظنِّ الحاصل من تلك الرواية أو من الأصل، ولا يتمُّ إلا بضميمة أصالة عدم دليل آخر يدلُّ على ثبوت جزء آخر أو شرط آخر له.

وإنَّ أراد أنَّ ما حصل الإجماع على صحته، فالماهية موجودة فيه جزمًا.

ففيه: أنَّ هذا ليس إثبات الماهية وتعيينها، بل هو إثبات لما اندرجت فيه الماهية جزمًا؛ لاحتمال اشتغالها على المستحبات التي ليست داخلية في ماهية العبادة، مع أنَّ ذلك ممَّا لا يمكن غالباً، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة في شيء من الأجزاء، مثل الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة الإخفائية، وبطلان الصلاة بتذكُّر إسقاط الركوع بعد إكمال السجدة

(١) وسائل الشيعة ٥ : ٤٥٩، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١.

(٢) الوحيد البهبهاني في الفرائد الحائرية : ١٠٢.

مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده .
وربما يتكلف في دفع هذا الإشكال بأن المخالف في المسألة إذا سلم أنه لو كان دليلاً باطلاً لكانت الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه ، سواء صرح بذلك التسليم أم لا .
فهذا يكفي في كون الماهية إجماعية عند الخصم إذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق^(١) .

وفيه : مع أن هذا إنما يتم بالنسبة إلى المخالفة الخاصة دون سائر المخالفات ، وذلك لا يثبت الماهية مطلقاً ، أن ظهور بطلان دليل المخالف غالباً إنما هو بحسب اجتهاد الخصم ، وقد تكون الغفلة في نفس الأمر من جهة الخصم لا المخالف ، مع أن هذا الاحتمال حاصل بالنسبة إلى المخالف أيضاً بالنظر إلى دليل الخصم ، فيصير الإجماع تابعاً لاجتهاد المجتهد ، وهو كما ترى .

ويزيد شناعة ذلك لو تعددت الأقوال أزيد من اثنين ، كما في الجهر بسم الله الرحمن الرحيم ؛ فإن الأقوال فيه ثلاثة الحرمة والوجوب والاستحباب .

وإن قلت : الإجماع حينئذ يحصل بتكرير الصلاة ، فيصير الأمر أشنع . ومآل هذا القول إلى وجوب الاحتياط ، وهو مع أنه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والجرح أو الترجيح بلا مرجح .
وأما ما أورد على إعمال الأصل في ذلك بأنه إنما يتم إذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي ، مع أنه معارض بأصالة عدم

كونها العبادة المطلوبة، وأن شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه^(١).

ففيه : مع أن المحقق في محله - كما سيجيء إن شاء الله تعالى - حجية الاستصحاب مطلقاً، أن مرادهم من عدم حجتيه في إثبات نفس الحكم الشرعي أن يكون الاستصحاب مثبتاً لنفس الحكم، مثل : أن يقال : إن المذي غير ناقض للوضوء مثلاً؛ لاستصحاب الطهارة السابقة، فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضاً، وأصل العدم منفرداً لا تثبت به الماهية، بل هي بضميمة سائر الأدلة المبينة لها كما لا يخفى، مع أنه مقلوب على المعارض بأنه كيف يجوز التمسك في إثبات استحباب غسل الجمعة مثلاً بعد تعارض الأدلة بأصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب، فإن الذي يثبت من نفس أدلة الطرفين إنما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان، فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفاداً من استصحاب العدم؛ إذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب.

وأما المعارضة بأصالة عدم كونها العبادة المطلوبة.

ففيه : أن الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة، يحتمل كونه هي، فجعل أحدهما هو الأصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح. نعم، يمكن أن يقال : الأصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج، بمعنى عدم حصول اليقين بالإتيان بالعبادة المطلوبة، ولا محصل لهذا الاستصحاب إلا بقاء المكلف به في الذمة، وهو يرجع إلى استصحاب

شغل الذمة اليقيني .

وجوابه : أن اشتغال الذمة اليقيني مقتضى لليقين بإبراء الذمة إذا أمكن ، والظن الاجتهادي الحاصل من الأصل بضميمة سائر الأدلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم ، مع أن شغل الذمة بأزيد من ذلك لم يثبت من الأصل ، وأصل البراءة السابق لم ينقطع إلا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به ، وما ثبت علينا من الأدلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته .

وقد يتمسك في إثبات ماهية العبادات بطريق آخر ، وهو أن يرجع إلى اصطلاح المتشريعة ويقال : المتبادر في اصطلاحهم هو هذا ، فهو مطلوب الشارع ، أما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر ، وأما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه أقرب مجازاته وأشيعها^(١) .

لكن يشكل ذلك على القول بكون ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقاً ، وعلى القول بكونها اسماً للأعم من الصحيحة لو كان الإشكال والتشكيك في الأجزاء ، وأما لو كان الإشكال في ثبوت شرط لها ، فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفاً ، وينفي الشرط المحتمل بالأصل ، وإنما قلنا إنه لو كانت الحيرة والإشكال في الأجزاء ، فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها أسامي للأعم ؛ فلأن غاية ما يتبادر من الصلاة مثلاً هو ذات الركوع والسجود ، فتخرج صلاة الميت .

(١) الفوائد الحائرية : ١٠٢ .

وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلاة عن صلاة وقع فيها فعل كثير
يمحو صورة الصلاة ، ولا يثبت بهما ماهية الصلاة بتمامها كما لا يخفى .

وفيه نظر من وجوه :

أما أولاً : فلأن دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشعبة إنما
هو في المعنى المحدث الذي أبدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ،
ويكفي في تصوّر إرادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي أو معنى آخر
التصوّر في الجملة ، ولا يلزم في ذلك تصوّره بالكنه وبجميع الأجزاء
والشرائط ، وما ذكره من الرجوع إلى عرف المتشعبة والشارع إنما يناسب
تمايز المعاني بوجه ما ، لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصوّر الكنه
شرطاً في كونه مراداً من اللفظ ، فالتفصيل المذكور لا دخل له في إثبات ما
هو بصدده .

وأما ثانياً : فنقول إذا بنينا بيان الماهية بالرجوع إلى مصطلح
المتشعبة أو الشارع ، فنقول : هاهنا مقامان من الكلام :

الأول : بيان تلك الماهية المخترعة وتمييزها من بين ما هو من صنفه
من المخترعات ، مثل أن يقال : المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم
الصلاة إليه هل هو ذات الركوع والسجود أو المشروط بالقبلة والقيام ؟
فنرجع إلى عرف المتشعبة ونثبت به مراد الشارع .

والثاني : أن بعد بيان أن المراد أيهما ، قد يقع الإشكال في كون بعض
ما يحتمل كونه فرداً للموضوع له فرداً له ، مثل : إننا نعلم أن ذات الركوع
والسجود هو معنى الصلاة ، لكن نشك في أن الصلاة المذكورة إذا كانت
بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها أم لا ؟

نظير ما تقدّم في ماء السيل في مسألة عدم صحّة السلب ، والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الأوّل ، فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلاة الميّت لا يناسب المقام .

وأما ثالثاً : فنقول : لا يتفاوت الحال بتعدّد القولين في ألفاظ العبادات ؛ إذ حقيقة المتسرّعة تابعة لما هي عليه عند الشارع ، فإن كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذاك عند المتسرّعة ، وإن كانت الأعم فكذاك عند المتسرّعة ، واختلاف عرف المتسرّعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها ، وقد بيّنا سابقاً أنّ الاختلاف اليسير غير مضرّ في الحقيقة عرفاً وإن أضربها عقلاً ، والمعيار هو العرف ، خرج ما ثبت فسادُه بالدليل وبقي ما شكّ في فسادِه تحت الحقيقة العرفيّة .

لا يقال : إنّ هذه التسمية شرعيّة وليست بعرفيّة حتّى تجعل من الأمور العرفيّة .

لأنّا نقول : المسمّى شرعيّ والتسمية ليست بشرعيّة ، فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة ، فإنّ الشارع أيضاً من أهل العرف ، فالمسمّى وإن كان من الأمور التوقيفيّة المحدثّة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي ، فافهم .

وبالجملة : لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك ، ألا ترى أنّهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل ، فقيل : يدخل فيه العصر في الثياب^(١) ، وقيل : يدخل في ماهيّته إخراج الماء منه^(٢) ، وقيل : يحصل

(١) منتهى المطلب ٣ : ٢٦٥ .

(٢) مدارك الأحكام ٢ : ٣٢٦ .

في الألفاظ الواردة في كلام الشارع (الحقيقة الشرعية). ٩٧

بالماء المضاف^(١)، وقيل: يشترط المطلق^(٢)، وهكذا. وبعضهم فرّق بين صبّ الماء والغسل^(٣) ونحو ذلك، فكما يؤخذ في ألفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة أهل العرف وأغلبهم، فكذلك يؤخذ في ألفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرّعة سواء قلنا بأنّها أسام للصحيحة أو الأعم.

فنقول: مثلاً، المتبادر عند المتشرّعة لو كان الصلاة المتلبّسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث، وحصل الشكّ في أنّ الماهيّة هل تتمّ بهذا المجموع أم يجب فيه كون المصلّي في مكان مباح أيضاً، فيمكن إجراء أصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر فيها.

وكذا لو قلنا: إنّ المتبادر من الصلاة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود، وشككنا في كون التشهد والسلام أيضاً جزءاً لها أم لا، وفي كون السورة أيضاً جزءاً لها أم لا، أو هل هي مشروطة بشرط آخر أم لا.

نعم، إذا علمنا مدخلية شيء آخر فيها، ولم نعلمه بعينه، فلا يمكن إجراء الأصل حينئذٍ، ويجب إبراء الذمة بالإتيان بالمحتملات، وهذا غير ما نحن فيه.

ثمّ إنّ الفرق بين الشكّ في الجزء والشرط أيضاً قد عرفت أنّه لا وجه

(١) مسائل الناصريات: ١٠٥ المسألة ٢٢.

(٢) المقنعة: ٦٤، منتهى المطلب ١: ١٢٠.

(٣) المعبر ١: ٤٣٥، منتهى المطلب ٣: ٢٦٥.

له ؛ لما نَبهنا عليه هنا ، وأشرنا إليه في المقدّمة أيضاً ، مع أنّ تحديد الشرط والجزء في غاية الإشكال .

ولعلّ نظر من فَرّق بينهما إلى أنّ الشرط خارج عن الماهيّة والجزء داخل فيها ، وأنت خبير بأنّ الشرط أيضاً قد يكون داخلاً في الماهيّة ، فإنّ قولنا : الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحّة الركوع في قوّة قولنا : يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع .

وكما يمكن أن يقال : تجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع ، يمكن أن يقال : يجب المقدار الزائد عن تحقّق طبيعة القيام بعد الركوع ، وهكذا .

تنبيه : يمكن أن يستفاد ممّا ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والإشارة والإشعار كون ماهيّة الصلاة مثلاً هي التكبير والقيام والركوع والسجود ، ويكفي في تحقّق كلّ ذلك مجرد حصول الماهيّة . وأمّا الزائد على الماهيّة وغيرها من الواجبات فشرائط وزوائد ، ولعلّه إلى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الأركان ، وجعل الركن في كلّ من المذكورات المسمّى ، وأنّ بانتفاء كلّ منها يستتفي المركّب ، وجعل لباقي الواجبات أحكام آخر ، فليتأمل .

تذنيبان :

الأوّل : قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره ، وهو فيما خصّ به ممّا حصلت فيه الحقيقة الشرعيّة واضح ؛ لأنّ تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي أحدثه إنّما هو لأجل تفهيم المكلفين المخاطبين ، فإذا خاطبهم به

فلابد أن يحمل على إرادة هذا المعنى . وأمّا فيما لم يخص به ، بل كان عرفاً لأهل زمانه فكذلك أيضاً كالدينار . وقد يقع الإشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به ، بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة أخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه أهل المدينة والعراق ، فإذا خاطب الإمام عليه السلام مع كونه من أهل المدينة مع من كان من أهل العراق ، فهل يقدم عرف الراوي أو المروي عنه ؟

فيه إشكال ، والحق الرجوع إلى القرائن الخارجيّة ، ومع عدمها التوقّف .

الثاني : إذا أطلق الشارع لفظاً على شيء مجازاً ، مثل : قوله ﷺ : «الطواف بالبيت صلاة»^(١) ، و«تارك الصلاة كافر»^(٢) ، وكذا تارك الحج^(٣) ونحو ذلك .

فالظاهر أن المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي . وفيه وجوه : القول بالإجمال ؛ لعدم ما يدل على التعيين ، والقول بالعموم ؛ للظهور ، ولأنّ يلغو كلام الحكيم ، والقول بتساويهما في الأحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع ، وإلا فالعموم . والأوجه الوجه الأخير ، والظاهر أنّه إذا قال : فلان بمنزلة فلان أيضاً كذلك ، بل هو أظهر في العموم ؛ لصحة الاستثناء مطلقاً .

(١) عوالي اللئالي ٢ : ٣/١٦٧ ، سنن الدارمي ٢ : ١٨٤٧/٤٠ ، المعجم الكبير ١١ : ١٠٩٥٥/٣٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٤٢ ، الباب ١١ من أبواب أعداد الفرائض ، ح ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ١١ : ٣١ الباب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ، ح ٣ .

قانون

اختلفوا في جواز إرادة أكثر من معنى من معاني المشترك في إطلاق واحد على أقوال .

وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات :

الأولى : أن المشترك حقيقة في كل من معانيه ، وقد عرفت أن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له ، أي : فيما عُنِيَ اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب ، وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة ، والقيد الثاني لإخراج المجاز ، فإن دلالاته على المعنى ليس بنفسه ، بل إنما هو من جهة القرينة .

وأما المشترك فإنه وإن كان قد عُنِيَ في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الإجمال وعدم الدلالة إنما نشأ من جهة تعدد الوضع ، فالقرينة في المشترك إنما هي لأجل تعيين أحد المعاني المدلول عليه إجمالاً ، لا لنفس الدلالة ، فإن الدلالة حين الإطلاق حاصلة إجمالاً لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة ، بخلاف المجاز ؛ فإننا إذا علمنا من قرينة أن المعنى الحقيقي غير مراد ، فتتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة أخرى ، ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا إجمالاً ولا تفصيلاً .

وهذا معنى ما يقال : إن المجاز يحتاج إلى قرينتين صارفة ومعيّنة ، بخلاف المشترك ، وقد يكتفي بقرينة واحدة إذا اجتمع فيها الحيثيتان .

لا أقول : إن مدلول المشترك عند الإطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي^(١) ، بل مدلوله واحد معين عند

(١) مفتاح العلوم : ٣٥٨ .

المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الإجمال بسبب تعدد الوضع .
وأما القيد الأخير فهو لإخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح
آخر ، فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقةً ،
وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة ، وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية
كما أشرنا في أول الكتاب .

الثانية : إن اللفظ المفرد - أعني : ما ليس بثنية وجمع - إذا وضع
لمعنى كلي أو جزئي حقيقي ، فمقتضى الحكمة في الوضع أن يكون المعنى
مراداً في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفرداً .

توضيحه : إن غرض الواضع من وضع الألفاظ هو التفهيم بنفسه ، فلو
كان في دلالة اللفظ الموضوع بإزاء معنى كلي أو جزئي مدخلية لشيء آخر ،
أو كان للمعنى شريك آخر في إرادة الواضع بأن يريد دلالة اللفظ عليه
أيضاً ، لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ، ولا بد من التنبيه عليه .

لا أقول : إن الواضع يصرّح بأنّي أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط
أن لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة ، ولا يجب أن ينوي ذلك حين
الوضع أيضاً ، بل أقول : إنّما صدر الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد
لا بشرط الانفراد حتّى تكون الوحدة جزءاً للموضوع له كما ذكره
بعضهم^(١) ، فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال
الوحدة لا المعنى والوحدة* ، فلا يتم ما يفهم من بعض

(١) معالم الدين : ٣٩ .

(*) هو صاحب المعالم . منه رحمه الله .

(**) فان قلت : ما ذكرته ينافي التحقيق في مسألة الوضع فإنهم اختلفوا فيه ف قيل : إن

١٥ الألفاظ بأسرها موضوعة للموجودات الخارجية ، وقيل : بأنها تدل على الخارجية بواسطة الموجودات الذهنية ، فهي موضوعة للموجودات الذهنية ، لتغاير الألفاظ عند تغاير التخيلات لشخص واحد ، كما إذا رأينا شبحاً من بعيد وظنناه زيداً فنقول زيد ، ثم نلّظّه عمرواً فنقول عمرو وهكذا ، وقيل : إنها للمهيات لا بشرط شيء ، والقولان الأولان باطلان ؛ لعدم انحصار الألفاظ الموضوعة في الموجودات الخارجية بل قد يوضع اللفظ للمعدوم والممتنع أيضاً ؛ ولأنّ إختلاف الاطلاقات بسبب إختلاف التخيلات يمكن أن يكون بسبب ظنّه أنّه الموجود الخارجي الذي وضع اللفظ له - أي : بسبب تنزّل الموجود الذهني منزلة الموجود الخارجي الذي وضع له اللفظ وبسبب مرآتيته له - لا لأنّه موضوع للصورة الذهنية ، فالحق هو القول الثالث ومقتضاه كون اللفظ موضوعاً للماهية لا بشرط شيء قلت : المراد من الماهية لا بشرط شيء في تلك المسألة أنّ الموضوع له هو نفس المعنى مع قطع النظر عن وجوده في الخارج أو في الذهن فقد يكون موضوعاً للموجود الخارجي وقد يكون موضوعاً للموجود الذهني وإلا فلا ريب أنّه لا يمكن إطلاق الماهية لا بشرط شيء على الجزئيات الحقيقية الموجودة في الخارج ، فإنّ الأعلام الشخصية الموضوعة للموجودات الخارجية كزيد وعمرو ونحوهما لم توضع للماهية لا بشرط بمعنى إرادة ما يقبل الاشتراك ، بل المراد أنّها في حال الوضع غير ملحوظة باعتبار وجودها في الخارج ولا في الذهن بل إنّما وضع لفظ زيد لهذا الشخص مع قطع النظر عن وجوده الخارجي والذهني ، وكذلك لفظ الإنسان الموضوع للمعنى الحاصل في الذهن وهو الحيوان الناطق لم يوضع بملاحظة أنّه موجود في الذهن أو في الخارج فصحّ إطلاق الماهية لا بشرط بهذا المعنى على الكلّي والجزئي والموجود الخارجي والذهني ، ثم إنّ هنا معنًى آخر للمهية لا بشرط وهو أنّ المعنى الواحد قد يلاحظ باعتبار أنّه معنى واحد مقصود بوحده منفرداً وقد يلاحظ باعتبار أنّه مقصود معه غيره وقد لا يلاحظ أحدهما بل مجرد المعنى هو الملحوظ لا غيره ، فإذا أريد وضع اللفظ بازائه فإمّا يراد وضعه بملاحظة أنّه واحد أو بملاحظة أنّه معه غيره أو بملاحظة مجرد المعنى وليس المراد من الماهية لا بشرط ثمةً هذا المعنى الذي

في استعمال المشترك في أكثر معنى واحد..... ١٠٣

المحققين^(١) * أيضاً من أن الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة

ذكرنا هنا ، والتحقيق هنا غير التحقيق ثمة ؛ إذ لم يقدّم دليل على كون الوضع للماهية المطلقة هنا أيضاً ، إذ غاية ما يمكن هنا هو التمسك بأصالة عدم التقييد وهو معارض بأصالة عدم الوضع له ، ولما كان كلّ من الأوضاع الثلاثة حوادث فالأصل عدمها ولا مرجح لها فلم يتعين الوضع بالنسبة إلى أحدها ، والوضع توقيفي يحتاج إلى الثبوت ولا يجوز التعدي عن مقتضاه . نعم ، القدر المتيقن هو وضع اللفظ للمعنى في حال الإنفراد وكما لم يحصل لنا اليقين بالوضع للمعنى بشرط الوحدة لم يحصل اليقين بوضعه له لا بشرط الوحدة والتعدد ، ومن غفل عن مورد الأصلين فقد اختلط عليه الأمر وحسب أن الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة والكثرة ، والحاصل أن الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ، وذلك لا يحصل إلا بوحدة اللفظ والموضوع له ، والحقيقة هي الكلمة المستعملة في الموضوع له وحينئذٍ فالاستعمال أيضاً لا بدّ أن يكون واحداً لأنّ الاستعمال في الموضوع له لا يكون إلا استعمالاً واحداً وليس المراد الاستعمال في جنس الموضوع له لأنّ جنس الموضوع له ليس نفس الموضوع له كما لا يخفى ، والاستعمال في أكثر من معنى ليس استعمالاً في الموضوع له ؛ إذ الموضوع له في المشترك هو كلّ واحد من المعاني منفرداً وبلاستقلال ، وإطلاق لفظ الموضوع له على كلّ المعاني باعتبار اشتراكها في هذا المفهوم لا يوجب كونها موضوعاً له اللفظ حقيقةً مع أنّنا نقول في الاستعمال أيضاً نظير ما قلناه في الوضع من أن الذي وصل إلينا من العرب هو الاستعمال في الموضوع له الواحد والاستعمال أيضاً توقيفي ؛ إذ هو إما مناط الحقيقة أو مناط المجاز وقد عرفت أنّ كليهما توقيفان ويعجني أن أذكر هنا لطيفة وهي أنّ قولهم يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى دليل على عدم الجواز ؛ إذ معنى المشترك هو اللفظ الموضوع لمعينين فصاعداً على البديل فمعنى البدلية يقتضي عدم جواز اجتماعه مع المبدل منه في كونه موضوعاً له اللفظ والاستعمال في الموضوع له أيضاً يقتضي ذلك كما أشرنا إليه . منه ﷺ .

(١) تعليقة سلطان العلماء في هامش معالم الأصول : ٥٣ .

(*) هو سلطان العلماء . منه ﷺ .

ولا عدها، فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الأكثر، والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين؛ فإنّ الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلاً جزئي حقيقي، وإن كان قد يكون الموضوع له كلياً بالنسبة إلى أفرادهِ.

واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعده إنمّا هو باعتبار المعبر، ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعاً له، وهو ليس إلا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد، ولا لا بشرط الانفراد.

وإن شئت توضيح ذلك، فاختر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بأن تقول: إنّي وضعت هذا الاسم له بشرط أن يراد وحده أو لا بشرط الوحدة ولا عدها، فهذا الإطلاق والتقييد إنمّا هو باعتبار الوضع لا الموضوع له، والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والأصل عده.

والحاصل: أنّ المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عمّا علم وضع الواضع له، وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعاً له اللفظ، فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة إلا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة.

الثالثة: المجاز مثل الحقيقة في أنّه لا يجوز التعدي عمّا حصلت الرخصة من العرب في نوعه، فإنّ الحقيقة كما أنّها موضوعة بوضع شخصي، فالمجاز موضوع بوضع نوعي. ولابدّ من ملاحظة الوضع النوعي أيضاً، وأنّ الرخصة في أيّ نوع حصلت.

والحاصل: أنّه لا تجب الرخصة من العرب في كلّ واحد من

في استعمال المشترك في أكثر معنى واحد..... ١٠٥

الاستعمالات الجزئية إذا حصلت الرخصة في كليها، وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منهم، بل تحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن أي فرد من أفراد ذلك النوع، وقد ذهب المحققون من علماء الأدب إلى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه قد توجد تلك^(١) الاستعمالات في جزئيات صنف من أصناف نوع من أنواع العلاقات المعتبرة في المجاز، أو نوع من أنواع جنس منها، ولم توجد في صنف آخر من ذلك النوع، ولا نوع آخر من ذلك الجنس، فالذي نجد الرخصة من أنفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال، لا في جزئيات الصنف الآخر، وهكذا الكلام في النوع من الجنس، مثلاً: إذا رأينا العرب تستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكننا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركب حقيقي خارجي، وكان الجزء ممّا له قوام في تحقق الكل، كالرقبة في الإنسان والعين في الربيثة^(٢)، فلا يجوز القياس باستعمال سائر الأجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الأجزاء في المركبات الاعتبارية.

وكذلك وجدنا أنهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء إذا كان المركب مركباً حقيقياً كأصابع في الأنامل في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ

(١) كلمة «تلك» لم ترد في المخطوطة. اثبتناها من الطبعة الحجرية المتداولة.

(٢) الربيثة: وهو العين والطليعة الذي ينظر للقوم لئلا يدهمهم عدو.

انظر: النهاية في غريب الحديث ٢: ١٧٩، لسان العرب ١: ٨٢.

أصابعهم في آذانهم^(١)، واليد في الأصابع إلى نصف الكف في آية السرقة^(٢)، وإلى المرفق في آية الوضوء^(٣)، وإلى الزند في آية التيمم^(٤)، فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية.

وأيضاً: إننا وجدنا العرب تستعمل الألفاظ الموضوعية للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفرداً منفرداً، أعني: لا تريد في استعمال واحد إلا معنى مجازياً واحداً.

وبالجملة: المجازات المستعملة وحدانية غالباً، ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين، وعدم العلم بالرخصة كافٍ في عدم جواز الاستعمال؛ فإن جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم أو الظن بالرخصة.

الرابعة: المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان أو الأفراد من ماهية لا الشيثان أو الأشياء المتفقات في الاسم، فيكون حقيقةً في ذلك؛ فإن التبادر علامة الحقيقة، وعدم تبادر الغير من علائم المجاز.

فإن شئت اختبر نفسك في مثل: رأيت مسلمين أو مسلمين، فإنه يتبادر منه رجلان مسلمان أو رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم أو^(٥) الرجال المسمون بمسلم، فيعتبر في الأعلام المثنيات، والمجموعات مفهوم كلي في مفرداتها مجازاً مثل المسمى بالمسلم أو المسمى بزيد مثلاً ثم

(١) سورة البقرة ٢ : ١٩ .

(٢) سورة المائدة ٥ : ٣٨ .

(٣ و ٤) سورة المائدة ٥ : ٦ .

(٥) في الطبعة الحجرية زيادة: «الرجال» .

في استعمال المشترك في أكثر معنى واحد..... ١٠٧
يشئ ويجمع .

ويؤيد ما ذكرنا ويؤكد أنه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع ، للزم الاشتراك في مثل عينين إذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان ، أو البصر والينبوع ، فلا بد من التوقف ، فيلزم هاهنا قرينة أخرى ؛ لأن التثنية للنوعين لا للفردين من نوع ، والمجاز خير من الاشتراك ، فيتكثر الاحتياج إلى القرائن .

الخامسة : المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي أفراد ماهية واحدة ، وأيضاً الاسم المنكر إذا اعتبر خالياً عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ، وإذا لحقه التنوين يراد به فرد من أفراد تلك الماهية غير معين ، وإذا لحقه الألف والنون ، أو الواو والنون مثلاً يراد به فردان أو أفراد من تلك الماهية ، وإذا لحقه الألف واللام فإما أن يشار بها إلى الفرد أو لا ، فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه ، والأول فإما أن يراد به الإشارة إلى فرد غير معين ، فهو المعهود الذهني ، وهو في معنى النكرة ، أو إلى فرد معين ، فهو المعهود الخارجي ، أو إلى جميع الأفراد ، فهو الاستغراق .

إذا عرفت هذا فاعلم أن دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد إلا نفي أفراد تلك الماهية ، وإذا ثبت أن اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفرداً منفرداً ، فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي .

إذا تمهد لك هذه المقدمات ، فنقول : استعمال المشترك في أكثر من معنى يتصور على وجوه :

منها : استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع .
ومنها : استعماله في كل واحد منها على البدل* بأن يكون كل واحد

(*) المراد بالبدلية ليس ما هو المتداول في السنة الأصوليين في هذا المقام يريدون به الاستعمال المعهود في المشترك وهو أن يستعمل اللفظ مرة في هذا المعنى ومرة أخرى في معنى آخر ، ولا ما هو المراد في المطلق حيث يراد منه كل واحد من المعاني على البدل ، يعني : يجوز في مثل وجوب عتق الرقة بمقتضى قول الشارع اعتق رقة اختيار كل فرد من أفراد الرقة بدلاً عن الآخر ، فيجوز اختيار أحد الأفراد ويجوز تركه واختيار فرد آخر بدلاً عنه ، بل المراد تبادر المعاني المتعددة للفظ الواحد ، والفرق بين ما ذكرنا وبين العام الأصولي أن المراد بالعام الأصولي هو ما يعبر عنه بكل واحد ونحوه والمراد بما نحن فيه هذا وهذا إلى آخر الأفراد ، فمعنى قولنا القرء من صفات النساء على ما هو محل النزاع أن الحيض والطهر من صفات النساء لا كل واحد من الحيض والطهر من صفات النساء إذ من الواضح أن معنى القرء ليس كل واحد من الأمرين حقيقة مع أن محل النزاع لا بد أن يكون قابلاً لقول القائل بكونه حقيقة فيهما أيضاً ، فإن قلت بعد ما ثبت جواز الاستعمال بعنوان عموم الاشتراك أو بعنوان إرادة المجموع من حيث المجموع عند من يجوزه واحتجاج ذلك إلى نصب القرينة على إرادة ذلك : فما الحاجة إلى تجشّم إثبات جواز الاستعمال الذي هو محل النزاع . قلت : قد لا يصح إرادة غير ما هو محل النزاع من المعاني فيحتاج إلى تصحيح ذلك ، ونمثل لذلك بمثال ، وهو قوله تعالى : **﴿وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾** [النساء : ٤ : ٢٣] فمن يشترط في تحريم أمهات النساء أيضاً دخول النساء يجعل الجار متعلقاً بكلمة نساكنكم فتكون بيانية مع أنها متعلقة برباكنكم أيضاً جزماً وعلى هذا كلمة من ابتدائية وإرادة عموم الاشتراك هنا مما لا مسرح له إلا باحتمال بعيد يجعل كلمة من لمجرد الاتصال مثل قوله تعالى : **﴿الْمَنَافِقُونَ وَالْمَنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾** [التوبة : ٩ : ٦٧] وهذا الاحتمال مما لا يقبله الطبع السليم فيما نحن فيه فلا يمكن إرادة المعنيين على هذا القول إلا على طريقة ما هو محل النزاع وبذلك

في استعمال المشترك في أكثر معني واحد ١٠٩

منها مناصباً للحكم ، والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والأفرادي .
ومنها : استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني ، وقد
يسمى ذلك بعموم الاشتراك ، والظاهر أنه لا إشكال ، كما أنه لا خلاف في
جواز الأخير .

وأما الأول ، فالظاهر أنه لا إشكال في عدم الجواز أما حقيقة فظاهر ،
وأما مجازاً فلاشترط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء

﴿ يتضح التقرير الذي ذكرناه للبدلية وأنه لا يصح إرادة العام الأصولي فيه أصلاً ومما
ذكرناه من جعله من باب الكل الأفرادي لا ينافي عدم كونه من باب العام الأصولي
فإن مرادنا من ذلك نفي إرادة الاجتماع واعتبار الهيئة الاجتماعية لا غير ، ثم
لا يذهب عليك أن مرادنا من نفي جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى ونفي
جواز إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ إنما هو بالنسبة إلى ظاهر
أصطلاحات أهل اللسان ومحاوراتهم سيما في مفردات الكلام فلا ينافي ما ذكرنا
تعدد مرادات القرآن وتعدد معانيه في الباطن وتكثر معانيه التأويلية وإنما الموافق
لسان العرب هو تنزيله لا تأويله ، فحينئذ نقول : تنزيل قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُشْرِكْ
بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ [الكهف ١٨ : ١١٠] مثلاً عدم جواز التشريك في المعبود بالشرك
الخفي والجلي أو أحد الأمرين من ذلك ومن الشرك في العبادة بأن يشرك غيره مع
نفسه يجعله معيناً له في العبادة كالاستعانة في الوضوء مع أنه ورد في رواية الوشاء
[الكافي ٣ : ٦٩ ح ١] تفسيره بالمعنى الأخير فقط [تفسير البرهان ٣ : ٦٨٩ - ٦٩٠
ح ٦٨٢] مع أن الظاهر أن الأول مراد جزماً وأيضاً ورد في تفسير قوله تعالى : ﴿ مَرَجَ
الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴾ [الرحمن ٥٥ : ١٩ - ٢٠] أن المراد
بالبحرين علي وفاطمة عليهما السلام [تاويل الايات ١ : ٦٣٦ ح ١٣] ، البرهان ٥ : ٢٣٤ ح ٥
و ٧ ، بحار الأنوار ٢٤ : ٩٧ ح ٣ ، وبالبرزخ رسول الله صلى الله عليه وآله وباللؤلؤ والمرجان
الحسان عليهما السلام مع أن الظاهر أن المراد منه ظاهر اللفظ فإن الظاهر منه بيان النعماء من
خلقة البحر العذب والأجاج بحيث يلتقيان ولا يختلطان ثم يتضح لك غاية الوضوح
فهم معنى البدلية بالمعنى الذي ذكرنا بملاحظة بطون القرآن فليتدبر . منه عليه السلام .

مما ينتفي الكُلّ بانتفائه ، مع اشتراط كون الكُلّ ممّا له تركّب حقيقي - كما مرّت إليه ^(١) الإشارة - وهو منتف فيما نحن فيه * .

وأما المعنى الثاني : فهو محلّ النزاع ، فقيل : فيه أقوال ، ثالثها : الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ، ورابعها : الجواز في النفي دون الإثبات ^(٢) .

(١) في ص : ١٠٦ .

(٢) معالم الدين : ٣٨ ، تمهيد القواعد للشهيد الثاني : ٨٩ ، التمهيد للاسنوي : ١٧٦ .
(*) قد يتوهم على القول بكون الموضوع له هو المعنى مع قيد الوحدة أنّه لا يصحّ حينئذٍ القول بأنّ ذلك استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكُلّ بأنّ الجزء حينئذٍ منفك عن الوحدة جزماً ضرورة حصول الاجتماع والتركيب .

ويدفعه : أنّ المراد استعمال اللفظ الموضوع لذات الجزء من حيث هو لا من حيث أنّه جزء ، ومن المعلوم أنّ الجزء لم يوضع له لفظ من حيث أنّه جزء ، وإلّا فلا بدّ من نفي هذه العلاقة من جملة أنواع العلائق ، وهو خلاف المتفق عليه من علماء البيان ، فإنّه لا يكاد يوجد جزء لا يتفاوت حاله باعتبار ذاته منفرداً أو باعتبار اجتماعه مع الجزء الآخر سيّما مع ما حقّقنا من كون الوضع توقيفياً وأنّ الموضوع له هو المعنى منفرداً لا مجتمعاً ، وإن لم يعتبر اعتبار الوحدة والإنفراد في الموضوع له ، مع أنّه على القول بكون الموضوع له هو المعنى لا بشرط شيء أيضاً لم يقل أحد : أنّ اللفظ موضوع للجزء من حيث أنّه جزء وفي حال الجزئية ، حتّى يقال : يصحّ حينئذٍ أنّه استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكُلّ ، بل يقولون : إنّ اللفظ موضوع لهذه الذات التي صارت الآن جزءاً ثمّ استعمل في الكُلّ ، مع أنّ الجزء في حال الجزئية ليس هو المعنى لا بشرط شيء بل الجزء المعين المشروط بالمقيّد بالتعيين والتشخيص من جهة التركيب وإن وجدت فيه المهية لا بشرط أيضاً ، ومن ذلك ظهر أيضاً اندفاع ما يتوهم أنّه على القول باعتبار الوحدة في الموضوع له لا يمكن حصول المركب من هذه المعاني لاستحالة بقاء الوحدة حينئذٍ ؛ إذ انتفاء الوحدة وصيرورتها جزءاً في آن واحد وانتفاء الوحدة إنّما يحصل بحصول الجزئية ومرادهم

في استعمال المشترك في أكثر معنى واحد..... ١١١

ثم اختلف المجوزون على أقوال ، ثالثها : كونه مجازاً في المفرد وحقيقةً في التثنية والجمع^(١) .

والأظهر عندي عدم الجواز مطلقاً .

أما في المفرد فعدم الجواز حقيقة ؛ لما عرفت في المقدمة الثانية : من أن اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد ، والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالاً فيما وضع له حقيقةً .

وأما عدم الجواز مجازاً ؛ فلما عرفت في المقدمة الثالثة : من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال ، فلو ثبت إرادة أكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني .

وأما ما ذكره بعضهم : من أن العلاقة فيه هي أن اللفظ الموضوع للكل ، وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له ، قد استعمل في المعنى بإسقاط قيد الوحدة ، وهو جزء الموضوع له^(٢) ، فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات ؛ مع أن ذلك يستلزم وجود سبعين مجازاً في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة إلى سبعين حقيقةً ، وهو أجنبي بالنسبة إلى موارد استعمال العرب .

وأما في التثنية والجمع حقيقة ؛ فلما عرفت في المقدمة الرابعة : من أنهما حقيقتان في فردين أو أفراد من ماهية ، لا في الشئين المتفقين في اللفظ أو الأشياء كذلك ، وللزوم الاشتراك ، وتكثر الاحتياج إلى القرائن لو كان كذلك ، والمجاز خير من الاشتراك .

١٣ من التركيب من هذه الأجزاء ليس بقاء الأجزاء كما هي على حالها ولا يتم ذلك على ما ذكر لو قيل بأن الموضوع له هو الواحد لا بشرط أيضاً كما عرفت . منه ﷻ .

وأما مجازاً فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز؛ فإنّ الظاهر أنّ المجاز في التثنية والجمع إنّما يرجع إلى ما لحقته علامتهما، لا إلى العلامة والملحق به معاً؛ فإنّ الألف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في حال من الأحوال؛ فإنّ لفظ عينان أو عينيّن مثلاً يراد به الشيطان سواء أردت منهما الفردين من عين أو شيئين مسمّيين بعين.

إنّما التفاوت في لفظ العين فيراد في أحد الاستعمالين منها - أعني الاستعمال الحقيقي - الماهية المعينة الواحدة، ويشار بالألف والنون ونحوهما إلى الفردين منها أو أكثر، وفي الاستعمال الآخر لا يمكن إرادة كلّ واحد، بأن يكون مجازاً مرسلأً من باب استعمال اللفظ الموضوع للكُلّ في الجزء، فلا بدّ أن يراد منها المسمّى بالعين ليكون كلياً له أفراد، فيشار بالألف والنون حينئذٍ إلى الفردين من المسمّى بالعين أو أكثر، وهذا واضح ممّا ذكرنا، وهذا المجاز خارج عن المتنازع، ويكون من قبيل عموم الاشتراك.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مدلول العلامات ليس مجرد الإشارة إلى الاثنيّة أو التعدّد، بل الاثنيّة الخاصّة والتعدّد الخاصّ، أعني: يراد بها اثنان من ماهية أو أفراد منها، فتكون التثنية والجمع مستبداً بوضع على حدة، فيمكن حينئذٍ القول بالتجوّز في هذا اللفظ بأجمعه، فيستعمل اللفظ الموضوع لإفادة الفردين من ماهية، أو الأفراد من ماهية في شيئين متّفقيين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمّى بهذا الاسم، بل لكونهما مشابهيّن لفردين من ماهية معينة، وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظاً وإن لم يرتبطا معنىً.

والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارةً، إلّا أنّ

في استعمال المشترك في أكثر معنى واحد..... ١١٣

ذلك لا يثمر فائدةً بعد تجويز إرادة الفردين من المسمّى بالعين مجازاً، وذلك لأنّ ثمره النزاع في استعمال اللفظ حقيقةً ومجازاً، تحصل بذلك المجاز، فإذا علم بالقرينة عدم إرادة المعنى الحقيقي، فيصحّ الحمل على هذا المجازي، أعني: عموم الاشتراك، فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في محلّ النزاع غير معلوم، وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم، غاية الأمر جوازه، وهو لا يفيد وقوعه، فتأمل، مع أنّ المجاز الأول أقرب وأشيع، فهو أولى بالإرادة.

لا يقال: يمكن القول بوجود ثمره ضعيفة حينئذٍ نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والأشاعرة في الواجب التخيري؛ لأنّ مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل. ولم أقف على من ذهب إلى المذهب الذي ذكرته في مجازيّة الثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة، وأمّا في النفي فيظهر الكلام فيه ممّا مرّ، وأنّه حقيقة في نفي جميع أفراد ماهيّة واحدة، وأنّ التجوّز فيه إنّما يكون بإرادة فرد من أفراد المسمّى بالعين مثلاً، فيكون خارجاً عن المتنازع، ويجري التكلّف الذي ذكرته في الثنية والجمع من اعتبار الاستعارة.

ثم إنّ بعض من جوّز استعمال المشترك في أكثر من معنى حقيقةً أفرط في القول حتّى قال: إنّ ظاهره في الجميع عند التجرّد عن القرائن، فلا إجمال عنده في المشترك عند التجرّد عن القرينة.

واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾^(١)، و﴿أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ

وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ﴿١﴾ فَإِنَّ الصَّلَاةَ مِنْ اللَّهِ الرَّحْمَةِ ، وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ الْإِسْتِغْفَارِ ، وَالسُّجُودِ مِنْ النَّاسِ وَضَعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ ، وَمِنْ غَيْرِهِمْ عَلَى نَهْجِ آخِرِ (٢) .
وَأَجِيبَ عَنْ ذَلِكَ بِوَجْهِهِ :

الأول : منع ثبوت الحقيقة الشرعية (٣) ، فالمراد هو المعنى اللغوي ، أعني : غاية الخضوع ، أو جعل ذلك من باب عموم الاشتراك ، لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية ، فإيراد منه غاية الخضوع ، ومن الصلاة الاعتناء بإظهار الشرف ، والمراد من غاية الخضوع ما يعمّ الخضوع التكليفي والتكويني ؛ ولهذا لم يذكر في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل .

الثاني : أن ذلك مجاز لا حقيقة (٤) .

وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه (٥) .

الثالث : إنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة أيضاً لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في إرادة الجميع عند التجرد عن القرائن ؛ إذ القرينة على إرادة الجميع هاهنا موجودة (٦) .

وأما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا .

(١) سورة الحج ٢٢ : ١٨ .

(٢) حكي في معالم الدين : ٣٩ - ٤١ ، والإحكام للأمدى ٢ : ٤٥٢ - ٤٥٣ .

(٣) انظر : البحر المحيط ٢ : ١٤٥ ، شرح البدخشي ١ : ٣٢١ - ٣٢٢ .

(٤) انظر : البحر المحيط ٢ : ١٤٥ .

(٥) في ص : ١١٢ .

(٦) معالم الدين : ٤٢ .

في استعمال المشترك في أكثر معنى واحد..... ١١٥

واحتج من جَوَز الاستعمال حقيقةً مطلقاً: بأنَّ الموضوع له هو كلُّ واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها، وهو متحقّق في حال إرادة الواحد والأكثر^(١).

والجواب عنه: أنَّ الموضوع له هو كلُّ واحد من المعاني في حال الانفراد كما مرَّ في المقدمات.

واحتج من جَوَز في المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقةً، أمّا على الجواز في المفرد، فبأنَّ المانع متنفذ لضعف ما تمسّك به المانع كما سيبيء، وأمّا على كونه مجازاً فيتبادر الوحدة منه عند الإطلاق، فتكون الوحدة جزءاً للموضوع له، فإذا استعمل فيه عارياً عن الوحدة فيكون مجازاً؛ لأنّه استعمل اللفظ الموضوع للكلِّ في الجزء* وأمّا على كونه حقيقة في التثنية والجمع، فبأنّهما في قوّة تكرار المفرد، ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى، بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في: زيدان وزيدون^(٢).

وفيه: إنَّ المانع ليس منحصراً فيما تمسّك به المانع، بل المانع هو أنَّ اللغات توقيفية، والوضع لم يثبت في المفرد إلّا في حال انفراد المعنى في الإرادة، كما حقّقنا سابقاً^(٣). وأمّا مجازيته فتتوقّف على حصول

(١) حكى في معالم الدين: ٤١.

(٢) معالم الدين: ٣٩ - ٤٠.

(٣) في ص: ١٠٥.

(*) ربما يتوهّم أنَّ ذلك ليس من باب استعمال اللفظ الموضوع «الكلِّ» وإرادة الجزء

بل هو استعمال اللفظ الموضوع لـ «الكلِّ» وإرادة جزئين من مفهومين.

وفيه: أنَّ الاجتماع غير معتبر جزءاً كما هو محلُّ النزاع والاستعمال بالنظر إلى كلِّ واحد من المعنيين في جزئيهما. منه ﷺ.

الرخصة في نوع هذا المجاز، كما أشرنا^(١)، وإن كان ولا بد، فالأولى أن يقال: العلاقة هي استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى. وأما كونه حقيقة في التثنية والجمع، ففيه: أن المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى، كما بينا سابقاً.

وحجة من خصّ المنع بالمفرد دون التثنية والجمع: أن التثنية والجمع متعدّدان في التقدير، فيجوز تعدّد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حقّ.

والجواب عن التثنية والجمع يظهر ممّا مرّ، إلا أن يراد به ما ذكرنا من الاستعارة.

وحجة من خصّ الجواز بالنفي: إن النفي يفيد العموم فيتعدّد بخلاف الإثبات، ومدّعه في المثبت حقّ.

وجوابه عن التجويز في النفي: إنّه إنّما يفيد عموم النفي في أفراد الماهية المثبتة لافي المشتركات في الاسم، كما حقّقناه، إلا أن يراد الاستعارة كما أشرنا.

واحتجّ المانع مطلقاً: بأنّه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة؛ إذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي، فيلزم التناقض؛ إذ يكون حينئذٍ له ثلاثة معان: هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وإرادتهما معاً مستلزم لعدم إرادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس، والمفروض استعماله في المعاني الثلاثة^(٢).

(١) في ص: ١٠٦.

(٢) حكى في معالم الدين: ٤٠.

وأجيب عنه : بأنَّ المراد ليس إرادة المعاني مع بقائه لكلِّ واحد منها منفرداً ، بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد ، فيرجع النزاع إلى أنَّ ذلك ليس استعمالاً في المعنيين .
وهذه مناقشة لفظية^(١) ، والأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا .

قانون

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في أكثر من معنى ، بأن يكون كلُّ واحد منهما محلاً للحكم ومورداً للنفي والإثبات ، فمنهم من منع مطلقاً^(٢) ، ومنهم من جَوَّز مجازاً^(٣) ، ومنهم من جعله حقيقةً ومجازاً بالنسبة إلى المعنيين^(٤) .
والأقوى : المنع مطلقاً ؛ لما عرفت في مقدّمات المسألة السابقة من أنَّ وضع الحقائق والمجازات وحدانيّة نظراً إلى التوظيف والتوقيف ، فمع القرينة المانعة عن إرادة ما وضعت له وإرادة معنى مجازي لا يمكن إرادة ما وضعت له ، كما ذكرنا ، بل ولا غيره من المعاني المجازية الأخر . ويتمُّ بذلك عدم جواز إرادة المعنيين من اللفظ .
وقد يستدلُّ على ذلك : بأنَّ المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي ، وملزوم معاند الشيء معاند له^(٥) .

ومناطق هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الإرادتين عقلاً ، كما أنَّ مناطق

(١) معالم الدين : ٤٠ .

(٢) (٣) نهاية الوصول ١ : ٢٩٢ ، معالم الدين : ٤٤ .

(٤) الذريعة : ٤٠ ، معارج الأصول للمحقق الحلي : ٥٣ .

(٥) حكى في معالم الدين : ٤٣ .

ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع .

وقد اعترض على هذا الاستدلال : بأن غاية ما ثبت كون المجاز ملزوماً لقرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي منفرداً ، وأما عن إرادة المعنى الحقيقي مطلقاً ، فلا ، يعنى : إن " يرمي " في قولنا : رأيت أسداً يرمي ، يدل على أن المراد من الأسد ليس الحيوان المفترس فقط ، وأما هو مع الرجل الشجاع فلا .

وأيضاً ، فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، مثل : الرقة في الإنسان ، ولا ريب في ثبوت إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي .
وكما يمكن دفع ذلك : بأن مرادنا من القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن إرادته بالذات لا مطلقاً ، فكذا يمكن : بأن مرادنا منها المانعة عن إرادته منفرداً ، فمن أين يحكم بأن المراد هو الأول لا الثاني ، فكما لا يجب كونها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي ، كذا لا يجب كونها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورداً للنفي والإثبات^(١) .

أقول : ويمكن الجواب عن الأول : بأن ذلك مبني على كون اللفظ موضوعاً للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه ، حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملاً حينئذ في المعنى الحقيقي ، والمجازي . وقد عرفت في الأصل السابق بطلانه .

ولكن يدفعه : أن ذلك مناقشة لفظية ، فإن مآله يرجع إلى عدم تسمية ذلك استعمالاً في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على

(١) المعترض هو المدقق الشيرازي في حاشيته على المعالم (مخطوطة) .

حقيقته ، وإلا فلا ريب أنه يصدق عليه أنه استعمال في المفهومين كما مرّ نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقاً في المبحث السابق^(١) ، فالأولى في الاستدلال هو ما ذكرنا .

وأما الجواب عن الثاني : فبأن إرادة الجزء في المركّب ، كإرادة الرقبة من الإنسان إذا استعملت وأريد منها الإنسان ، غير معلوم ، لا مجتمعاً مع الكلّ ولا بالذات ، بل عدمه معلوم . غاية الأمر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد إليها بدلالة الالتزام ، أو انفهامها من اللفظ عرفاً ، كما في دلالة التنبيه ، بل بمعنى كونها لازم المراد ، فيكون من باب دلالة الإشارة الغير المقصودة من اللفظ ، كدلالة الآيتين^(٢) على أقلّ الحمل . وهذه الدلالة متروكة في نظر أرباب الفن .

وأيضاً : المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصداً لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعاً ، كما لا يخفى .

وقد يعترض أيضاً : بأن النزاع المفيد في هذا المقام هو أنه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره أم لا ؟ وليس يلزم في كلّ ما استعمل في غير الموضوع له أن تكون له قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له . غاية الأمر أن يسمّى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي ؛ فإنّ الكناية أيضاً استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز إرادة ما وضع له ، فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالقرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام^(٣) .

(١) في ص : ١١٨ .

(٢) سورة الاحقاف ٤٦ : ١٥ ، سورة البقرة ٢ : ٢٣٣ .

(٣) المعارض هو المدقّق الشيرازي في حاشيته على المعالم (مخطوطة) .

والجواب عن ذلك :

أَمَّا أَوَّلًا : فبما قيل : إِنَّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ قُلْنَا : إِنَّ الْكِنَايَةَ هِيَ : إِرَادَةُ الْمَعْنَى الْغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ مِنَ اللَّفْظِ مَعَ جَوَازِ إِرَادَةِ الْمَوْضُوعِ لَهُ ، فَيَتِمُّ حِينَئِذٍ جَوَازُ إِرَادَةِ الْمَعْنِيِّينَ مِنَ اللَّفْظِ بَلَا احتِياجٍ إِلَى الْقَرِينَةِ الْمَانِعَةِ ، وَأَمَّا إِنْ قُلْنَا : بِأَنَّهَا إِرَادَةُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ لِيَتَنَقَّلَ مِنْهُ إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ ، فَلَا ؛ إِذْ لَا يَنْفَكُ حِينَئِذٍ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ عَنِ الْقَرِينَةِ الْمَانِعَةِ عَنِ إِرَادَةِ مَا وَضَعَ لَهُ ، فَلَا يَصَحُّ فَرضُ الْمُعْتَرِضِ ؛ إِذْ اللَّفْظُ لَمْ يَسْتَعْمَلْ حِينَئِذٍ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَالْغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ مَعًا ، وَصَرَّحَ بِأَنَّ لَهُمْ فِي تَعْرِيفِ الْكِنَايَةِ طَرِيقَيْنِ : الْمُحَقِّقُ التَّفْتَازَانِي فِي شَرْحِ الْمِفْتَاحِ ^(١) .

وَأَمَّا ثَانِيًا : فَبِأَنَّنا نَجْعَلُ الْبَحْثَ فِيْمَا يَتَنَاقَضَانِ وَقَامَتِ الْقَرِينَةُ الْمَانِعَةُ ، فَلَا يُمْكِنُ جَعْلُهُ مِنْ بَابِ الْكِنَايَةِ .

وَيُدْفَعُ : أَنَّهُ إِنْ أُريدَ بَقِيَامِ الْقَرِينَةِ الْمَانِعَةِ قِيَامَ مَا يَمْنَعُ عَنِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ مُنْفَرِدًا وَمُجْتَمِعًا مَعَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ ، فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مُحَلِّ النِّزَاعِ ؛ فَإِنَّ النِّزَاعَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِثْلَ الْمَسْأَلَةِ السَّابِقَةِ فِيْمَا يُمْكِنُ إِرَادَةُ الْمَعْنِيِّينَ بِالذَّاتِ لَا فِيْمَا لَا يُمْكِنُ أَصْلًا ، وَإِنْ أُريدَ كَوْنُهَا مَانِعَةً عَنِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ مُنْفَرِدًا فَهُوَ لَا يَنَافِي كَوْنُهُ مِنْ بَابِ الْكِنَايَةِ ، فَتَأَمَّلْ .

وَقَدْ يَعْتَرِضُ أَيْضًا : بِأَنَّ الْقَرِينَةَ الْمَانِعَةَ عَنِ إِرَادَةِ الْحَقِيقَةِ فِي الْمَجَازِ إِنَّمَا تَمْنَعُ عَنِ إِرَادَتِهَا بِتِلْكَ الْإِرَادَةِ بَدَلًا عَنِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ ، وَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى إِرَادَةِ أُخْرَى مُنْضَمَّةٍ إِلَيْهَا فَلَا ؛ إِذْ الْمُرَادُ مِنْ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ

(١) حكاها المدقق الشيرازي في حاشيته على المعالم (مخطوطة) ، وفي المطول :

في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ١٢١

والمجازي من اللفظ معاً هو كون كل واحد منهما مراداً بإرادة على حدة باعتبارين* . وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء رحمته الله (١) .

وفيه : أن دخول المجاز في الإرادة حينئذ إنما هو من باب دخول الخاص في العام الأصولي على ما صرح هو رحمته الله به أيضاً في حواشي المعالم ، وقال : إنه هو المراد في المشترك أيضاً (٢) .

ولا يخفى : أن إرادة كل واحد من الأفراد في ضمن العام ليس بإرادة ممتازة عن غيره ، بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الأفرادي ، وليس هاهنا إرادتان متضامتان ، فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين .

نعم ، له وجه إن أريد من البدلية إرادة هذا وهذا ، لا كل واحد كما هو التحقيق ، مع أن من الظاهر أن الاستعمال لا تعدد فيه . وظاهر كلمات علماء البيان أن المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ، فالاستعمال واحد وإنما هو لأجل الدلالة على المعنى ، والإرادة تابعة له .

واحتج من قال بالجواز : بعدم تنافي إرادة الحقيقة والمجاز معاً ، فإذا لم تكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلم (٣) .

ويظهر جوابه مما تقدم ، ولعلّه نظر إلى تعدد الإرادة ، وقد عرفت بطلانه .

وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقةً ومجازاً : بأن اللفظ مستعمل في

(١ و ٢) حاشية سلطان العلماء المطبوعة مع معالم الأصول (تحقيق الشيخ علي محمدي) على معالم الأصول : ٥٧ .

(٣) حكى في معالم الدين : ٤٣ .

(*) وذلك نظير دلالة اللفظ على المعنى المطابقي والتضمني في استعمال واحد .
منه رحمته الله .

كَلَّ واحد من المعنيين ، فلكلَّ واحد من الاستعمالين حكمه^(١) .

وفيه : - مع ما عرفت - أنَّ الاستعمال لا تعدَّد فيه ، مع أنَّه لو صحَّ فإنَّما يتمُّ على القول بكون اللفظ موضوعاً للمعنى لا بشرط ، وقد عرفت بطلانه .

واحتجَّ من قال بكونه مجازاً : بأنَّ ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له ، فيكون مجازاً ، يعنى : أنَّ المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده ، فإذا أُريد كَلَّ واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكلِّ الأفرادي - كما هو محلُّ النزاع - فيستلزم ذلك إسقاط قيد الوحدة ، فيكون مجازاً إلاَّ أنَّه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتَّى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه* .

والجواب عن ذلك بعد بطلان أصل الجواز واضح .

وأما ما فصلَّ : بأنَّ المراد في محلِّ النزاع من المعنى المستعمل فيه إن كان هو المعنى الحقيقي حتَّى مع قيد الوحدة ، فالمانع مستظهر ؛ لأنَّ المجاز معاند للحقيقة حينئذٍ من وجهين : من جهة القرينة المانعة ، ومن جهة اعتبار الوحدة .

(*) قوله هذا تعريض لصاحب المعالم رحمته الله (معالم الدين مع تعلية سلطان العلماء : ٥٨) حيث حمل كلام المستدلَّ على أرادة عموم المجاز وقال : إنَّه خارج عن محلِّ النزاع والمراد بعموم المجاز هو المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمجازي ، مثل : أنَّ يقال لا أضع قدمي في دار فلان وأريد منه عدم الدخول الشامل للمعنى الحقيقي وهو الدخول حافياً وغيره ، مثل : الدخول ناعلاً وراكباً ، ويظهر من ذلك معنى عموم الاشتراك أيضاً وربما فسروهما بالمعنى الذي هو محلُّ النزاع في المبحثين ، والمشهور هو الأوَّل ، ولا مشاحة في الاصطلاح . منه رحمته الله ص ٣٨

وإن أرادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتَّجه الجواز؛ لأنَّ المعنى الحقيقي حينئذٍ يصير مجازاً بإسقاط قيد الوحدة، فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده^(١).

ففيه - مع أنَّ ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز حينئذٍ؛ لأنَّ المفروض أنَّ المجازية إنما حصلت بإسقاط قيد الوحدة، ومع إسقاطه صَحَّت إرادته مع المعنى المجازي^(٢) - : أنَّ القرينة كما أنَّها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي لا بدَّ أن تكون مانعة عن إرادة المعنى المجازي الآخر أيضاً، وإلاَّ لم يتعيَّن المراد، إلاَّ أن يقال: إنَّ القرينة مانعة عن المجازات الأخرى، إلاَّ أن تقوم قرينة على إرادة بعضها كما فيما نحن فيه، فإنَّ المفروض وجوب إقامة قرينة أخرى على إرادة المعنيين معاً كما في المشترك أيضاً، وإلاَّ فكيف يعلم إرادة المعنيين من اللفظ، ومع ما عرفت من كون أوضاع الحقائق والمجازات وحدانية، فالأمر أوضح.

(١) معالم الدين : ٤٤ .

(٢) يعني لا يصحَّ إرادة الموضوع له مع المعنى الكنائي أيضاً إلاَّ إذا جرَّد قيد الوحدة فيصير حينئذٍ المعنى المجازي الذي أريد منه الحقيقة مع إسقاط قيد الوحدة مثل الكنائي الذي أريد معه الحقيقة كذلك، ويمكن الفرق بأنَّ المراد في اللفظ المستعمل في المعنى المجازي والمعنى الحقيقي مع إسقاط قيد الوحدة بعد كون كلِّ منهما مراداً من اللفظ بالأصالة بخلاف الكناية فإنَّ إرادة اللازم هنا ليست من باب الدلالة المستقلة بل بتبعية اللفظ الدالِّ على الملزوم، وبعبارة أخرى يراد في الأوَّل كلٌّ من المعنيين بدلاً عن الآخر وفي الكناية يراد المعنيان من اللفظ باعتبارين فيراد المعنى الحقيقي من جهة المطابقة واللازم من جهة الإلتزام، فافهم . منه^{اللفظ}.

قانون

المشتق كإسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط ، كما توهمه بعضهم^(١) ، حتى يكون قولنا : زيد كان قائماً فقعد ، أو سيصير قائماً مجازاً . والظاهر أن هذا وفاقى كما ادّعاه جماعة^(٢) ، ومجاز فيما لم يتلبس بعد ، سواء أريد بذلك إطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل ، بأن يكون الزمان مأخوذاً في مفهومه* ، أو إطلاقه عليه بعلاقة أوله إليه . والظاهر

(١) الوافية للفاضل التوني : ٦٢ ، التمهيد للإنسوي : ١٥٣ ، شرح مختصر الأصول : ٥٨ .

(٢) منهم : القاضي عضد الدين في شرح المختصر : ٥٨ ، الإنسوي في التمهيد : ١٥٣ . محمد الإصفهاني في الكاشف عن المحصول ٢ : ٩٠ .

(*) يعنى : يطلق المشتق ويراد به ما يحصل له المبدء في زمان الاستقبال بأن يجعل الزمان جزءاً لمفهوم المشتق مجازاً .

وتوضيحه : أن ما بين حالات شيء واحد مناسبة جزماً ، توجب حضور أحدها في الذهن عند حضور الأخرى ، كما أن صيرورة العنب خمرأ يوجب حضور الخمر عند تصور العنب في الذهن أحياناً وبالعكس وكذلك حصول العنب في الذهن عند تصور الخمر وهكذا ، وربما يحصل للشيء بحسب تبدل الحالات اسم آخر كالخل والخمر ونحوهما وقد لا يحصل له اسم لكن المناسبة بين الحاليتين إنما هي اعتبار اتصاف الشيء بالحاليتين في زمانين من الأزمنة ، فإذا لوحظ محض ملاحظة المناسبة بين المسميين الحاصلين من تفاوت الشيء في زمانين مع قطع النظر عن ملاحظة مناسبة الزمانين فذلك علاقة الأول والكون ، فإطلاق الخمر على العصير مثلاً ليس بملاحظة أن العصير يصير في المستقبل خمرأ بل : لأن الخمر يحصل في الذهن عند حصول العنب بعلاقة إنقلابه إليه ، وأما لو لوحظ محض ملاحظة المناسبة بين الحاليتين باتصاف الشيء بحال في زمان مقارب لزمان آخر فالمنظور فيه

أَنْ ذلك أيضاً أتفاقي كما صرّح به جماعة^(١).

وقد يتوهم^(٢) أَنْ إطلاق النحاة اسم الفاعل مثلاً على مثل ضارب في قولنا: زيد ضارب غداً ينافي دعوى الإجماع ، وهو باطل ؛ لما حققنا سابقاً من أَنْ الاستعمال أعم من الحقيقة .

وفيما انقضى عنه المبدأ ، أعني : إطلاق اللفظ المشتق وإرادة ما حصل له المبدأ في الماضي من الأزمنة بالنسبة إلى زمان حصول النسبة في المشتق إلى من قام به ، خلاف ، وقد يعبر بإرادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة إلى زمان النطق ، وما ذكرناه أحسن . وتظهر الثمرة في مثل قولنا : كان زيد قائماً فقعد ، فعلى ما ذكرنا حقيقة ، وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلاً للخلاف .

نعم ، إذا قلنا : كان زيد قائماً أمس باعتبار كونه قائماً قبل أمس ، فيصير محلاً للخلاف على ما ذكرنا أيضاً .

ومن هذا يظهر لك جواز إجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد

﴿ هو مناسبة حصول الصفة لذلك الشيء في زمان مقارب لزمان عدم حصول تلك الصفة ، ومن هذا الباب مجاز المشاركة ، فإطلاق ضارب في الحال على من يتلبس به في الاستقبال لم تلاحظ فيه المناسبة بين الضارب وغير الضارب ، كالخمر والعنب بل لوحظت فيه المناسبة بين الزمان الحاصل فيه الضرب لمن قام به والزمان الذي لم يحصل فيه فاستعمل اللفظ الدال على الذات باعتبار حصول الضرب في زمان التلبس وهو الاستقبال في الذات الغير المتلبس في زمان الحال . منه ﷻ .

(١) منهم : القاضي عضد الدين في شرح المختصر : ٥٨ ، المرادوي الحنبلي في التحرير شرح التحرير ٢ : ٥٦٠ ، وحكي في الوافية : ٦٢ .

(٢) المتوهم هو صاحب الكوكب الدرري على ما ذكره الفاضل التوني في الوافية : ٦٢ .

بالمبدأ أيضاً، فتأمل* .

وهناك تعبيران آخران : أحدهما : استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه . وثانيهما : استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة ، أي : ما خرج من العدم إلى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال .

والظاهر أن المعنى الأخير أيضاً ممّا وقع فيه النزاع ، كما سيظهر بعد ذلك .

وأما المعنى الأول ، فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازاً .

والمشهور بينهم في محلّ الخلاف قولان : المجاز مطلقاً ، وهو مذهب أكثر الأشاعرة ، والحقيقة مطلقاً وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة .

وهناك أقوال أخر منتشرة ، والظاهر أنّها محدثة من إلقاء كلّ واحد من الطرفين في مقام العجز عن ردّ شبهة خصمه .

ففضل جماعة وفرّقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيّالة كالتكلم

(*) وجه التأمل رفع ما يتوهم من قلة الفائدة في هذا التدقيق وأن هذا الاستعمال في غاية القلة بل لم يكد يوجد مثله في المحاورات فإن ثمرته عظيمة وأمثاله كثيرة ، منها : ما لو نذر أن يعتق في أول الشهر الآتي عبداً مؤمناً فيصح إذا آمن كافر من عبيده في أول الشهر فاعتقه ، فلا يضرّ عدم التلبس بالإيمان حين النطق بكون ذلك عتق المؤمن حقيقة ، ومنها : نذر الطهارات في الأوقات المستقبلية فقد ينذر المكلف وضوءاً أو غسلأ مثلاً في الخميس الآتي أو في إن معيّن من الآتات المستقبلية ولم يكن حين النذر راجحاً فيكفي فيما إذا كان راجحاً في المستقبل ولا يجب عليه تحصيل الرجحان وإن أمكن إن لم يكن راجحاً في ذلك الآن فيتصور الحالات الثلاث في المستقبل أيضاً فتدبر . منه الله .

والإخبار وغيره ، فاشتروا البقاء في ^(١) غيره .

وأخرى : ففرّقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثياً أو ثبوتياً فاشتروا البقاء في الأول دون الثاني ^(٢) .

وأخرى : ففرّقوا بين ما طرء الضدّ الوجودي على المحلّ ، سواء ناقض الضدّ الأول كالحركة والسكون ، أو ضاده ، وغيره ، فاشتروا البقاء في الأول دون الثاني ^(٣) .

وفصل بعضهم بين ما كان المشتقّ محكوماً عليه أو به ، فاشتروا في الثاني دون الأول ^(٤) .

والأقوى كونه مجازاً مطلقاً .
لنا وجوه :

الأول : تبادر الغير منه ، وهو المتلبّس بالمبدأ وهو علامة المجاز .
والثاني : أنّه لا ريب في كونه حقيقةً في حال التلبّس ، فلو كان حقيقةً فيما انقضى عنه أيضاً للزم الاشتراك ، والمجاز خير منه كما مرّ .
وما يقال : إنّ المشتقّ إنّما يستعمل في المعنى الأخير من الثلاثة المتقدمة ، وهو أعمّ من الماضي والحال ، واستعمال العامّ في الخاصّ حقيقة

(١) انظر : بيان المختصر ١ : ٢٤٥ ، حاشية التفتازاني على المختصر : ١٧٦ .

(٢) انظر : نفائس الأصول ٢ : ٦٥٧ .

(٣) منهم : الشهيد الثاني في تهديد القواعد : ٨٥ ، والإسنوي في التمهيد : ١٥٤ ، محمّد الاصفهاني في الكاشف عن المحصول ٢ : ٩٤ ، المرداوي الحنبلي في التحبير شرح التحرير ٢ : ٥٧١ ، ابن النجّار في شرح الكوكب المنير ١ : ٢١٨ .

(٤) منهم : الشهيد الثاني في تهديد القواعد : ٨٥ ، والإسنوي في التمهيد : ١٥٤ ، المرداوي الحنبلي في التحبير شرح التحرير ٢ : ٥٧٣ ، ابن النجّار في شرح الكوكب المنير ١ : ٢١٨ .

إذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية ، فلا مجاز ولا اشتراك .

ففيه : أنه مناف لكلمات أكثرهم ، وكثير منهم ادعى الإجماع على كونه حقيقة في الحال^(١) ، ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام أيضاً للزم الاشتراك أيضاً .

ومما ينادي ببطلان ذلك أن المستدلّين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلّون باستعمال النحاة ؛ فإنهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ، ولا يريدون به المعنى الأعمّ جزءاً .

الثالث : إنه إذا كان جسم أبيض ثم صار أسود فينعدم عنه حينئذ مفهوم الأبيض جزءاً ، وإلا للزم اجتماع المتضادين ، بإطلاق لفظ الأبيض حين انعدام مفهومه إطلاقاً على غير ما وضع له .

ويرد عليه : أنه إنما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام ، وإلا فلا منافاة حينئذ ولا يلزم اجتماع الضدين .

الرابع : إنا لا نفهم من لفظ المشتقّ إلا الذات المبهمة والحدث والنسبة ، ولكن يتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ، ولا يذهب عليك أن هذا الزمان ليس بأحد من الأزمنة المعهودة ، بل هو أعمّ من الجميع ، فلسنا ندعي دلالة على زمان ، كيف وقد أجمع أهل العربية على أن الدالّ على الزمان إنما هو الفعل ، ألا ترى أنهم يقيّدون حدّ الفعل بأنّه ما يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ؛ ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ، ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون : إن اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب ، وبمعنى الماضي لا يعمل . فإن مرادهم بالاقتران بأحد

(١) منهم : القاضي عضد الدين في شرح المختصر : ٥٨ ، والأسنوي في التمهيد :

١٥٣ ، والإصفهاني في الكاشف عن المحصول ٢ : ٩٠ .

الأزمنة في حدّ الفعل إنّما هو بسبب الوضع ، ومرادهم في اسم الفاعل إنّما هو بالقرينة فيكون مجازاً ، وقد يوجّه بأنّ هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال .

وأما في الفعل فبمقتضى الوضع الأوّل ، وهو بعيد ؛ فإنّ غاية ما يمكن أن يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته إنّما هو الحال ، فتأمل ؛ فإنّ ذلك أيضاً لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا ، بل المتبادر هو التلبّس* .

والحاصل : إنّ تحقّق المبدأ شرط في صحّة الإطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها ، فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء : هو ماء حقيقة . ومرادنا من هذه النسبة أعَمّ من الخبريّة الصريحة أو اللازمة للنسبة

(*) لا يقال : إنّ المتبادر من قول القائل : زيد قائم ، هو كونه قائماً في حال النطق ، فكيف تنكر ذلك .

قلنا : هناك نسبتان صغرى وكبرى ، فالنسبة الموجودة في المشتق لا تفيد إلّا مجرّد التلبس بالمبدء ، فإنّ التحقيق أنّ معنى المشتق هو أمر بسيط إجمالي هو وجه من وجوه الذات فيحلّل في ظرف العقل إلى ذات ثبت لها المبدء ، كما أفاده بعض المحقّقين . فمعنى قائم على هذا هو المتلبّس بالقيام ولا دلالة فيه على أحد الأزمنة ، وأما النسبة الكبرى وهي : نسبة قائم إلى زيد ، أعني : إفادة إتحاده معه في الوجود الخارجي ، فلمّا كان ظرف هذه النسبة هو حال النطق على ما يتبادر من مثل هذا اللفظ الخالي من روابط الزمان ، فإنّ الظاهر منه هو إتحاد زمان الإخبار وزمان النسبة ، فيتخيّل من ذلك أنّ المشتق يتبادر منه التلبس حال زمان النطق ، وبالجملّة : حاصل معنى هذا التركيب أنّ المتلبّس بالقيام متّحد مع زيد في الوجود ويلزمه بانضمام تبادر كون حال النطق ظرفاً للنسبة كون زيد قائماً حال النطق ولا يلزم من ذلك كون معنى المتلبّس بالقيام المتلبّس به حال النطق فليتدبّر .
منه ﷻ .

التقييدية ؛ فإن قولنا : رأيت ماءً صافياً ، يتضمّن النسبة الخبرية ويستلزم الإخبار عن الماء بالصفاء ، فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الانّصاف بالمبدأ حين تحقّق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضي ، فهو حقيقة وإن صار في زمان التكلّم كدرأ ، وقد يكون كذلك في الحال ، وقد يكون في الاستقبال ، كقولك : سأشتري ماءً صافياً ، وكذلك الحال في الجوامد ، كقولك : اشتريت عبداً أو خمرأ ، أو سأشتري خمرأ ، فإنّه حقيقة وإن كان ما سيشتريه لم يصّر حين التكلّم خمرأ .

حجّة القائلين بكونه حقيقة : إنّ المشتقّ قد استعمل في الأزمنة الثلاثة ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي^(١) .

وفيه : إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، كما بيّنا سابقاً .
وقد استدلّ بعضهم بعد الاستدلال بذلك : بأنّ معنى المشتقّ من حصل له المشتقّ منه ، أي : خرج من القوّة إلى الفعل ، فيشمل الماضي حقيقة^(٢) .

وفيه : مع أنّه ينافي الاستدلال الأوّل ؛ لأنّ مفاده إرادة الخصوصية لا المعنى العامّ ، منع قد عرفته .

حجّة مشترطي بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيّالة امتناعه فيها ؛ لأنّها تنقضي شيئاً فشيئاً ، فهو قبل حصول أجزائه غير متحقّق وبعده منعدم .

والحقّ اعتبار العرف في ذلك ، ولا ريب أنّ العرف يحكم على من

يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه أنه متكلم ، ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس أو أزيد ، بل بمقدار شرب الماء أيضاً في بعض الأحيان .
وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي دون الثبوتي : أنه لو كان شرطاً مطلقاً للزم أن يكون إطلاق المؤمن على النائم مجازاً ، إذ لا تصديق في حال النوم .

وأجيب عن ذلك : بأن ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وإن لم يكن حاصلًا في المدركة حينئذ^(١) .
وحجة من خص الاشتراط بما طرأ على المحل ضد وجودي : أنه لو لم يكن كذا يلزم كون إطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة ، وهو خلاف الإجماع ، وأيضاً يلزم أن يكون أكابر الصحابة كفاراً حقيقة^(٢) .
وقد يجاب عن الثاني : بأن ذلك إنما هو من جهة الشرع لا اللغة^(٣) .

والحق المنع في الجميع لغة ، وعرفاً أيضاً .

وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو : أنه لو اشترط في المحكوم عليه أيضاً للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾^(٤) «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ

(١) المجيب هو الفاضل الشيرازي ، حكاه عنه صاحب مشارق الأصول في مشارق الأصول (المخطوطة) .

(٢) الكاشف عن المحصول ٢ : ١٠٤ ، بيان المختصر ١ : ٢٤٨ .

(٣) نهاية الوصول ١ : ١٩٧ ، بيان المختصر ١ : ٢٤٨ ، التحبير شرح التحرير ٢ : ٥٦٩ .

(٤) سورة النور ٢٤ : ٢ .

فَاقْطَعُوا^(١) ونحو ذلك بالنسبة إلى من لم يكن زانياً أو سارقاً حال الإطلاق، بل المعتبر اتّصافه في أحد الأزمنة الثلاثة.

وجه هذا الاستدلال: أنّهم يستدلّون بهذه الآيات وظواهرهم إرادة الحقيقة، فيكون المشتقّ حيثث حقيقة في كلّ واحد من الأزمنة^(٢).

أقول: يلزم من ذلك أنّ ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل أيضاً، وقد يوجّه: بأن مراده حيثث أنّ المحكوم عليه حقيقة فيما تلبّس بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام السابق، أو ما هو أعمّ منه ليشمل الاستقبال.

وكيف كان فهو باطل.

أما أولاً: فلأنّ هذا الكلام مبنيّ على أنّ المراد بالحال وأخويه في محلّ النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده، وقد عرفت^(٣) خلافه.

وأما ثانياً: فلأنّ المشتقّ كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية ممّا لا خلاف فيه وإن كان محكوماً عليه، فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك أيضاً للزم الاشتراك، والمجاز أولى منه، وكونه محكوماً عليه قرينة للمجاز مع أنّ الاستدلال بها على من لم يتلبّس بعد حين الإطلاق أو لم يوجد أيضاً هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية؛ فإنّ تلك الخطابات لا تثبت إلّا أصل التكليف، وأما خصوص تكليفنا فإنّما يثبت بدليل خارج كالإجماع وغيره.

(١) سورة المائدة ٥ : ٣٨.

(٢) نفائس الأصول ٢ : ٦٨٣، التمهيد للإسنوي : ١٥٤، التحبير شرح التحرير ٢ :

٥٧١.

(٣) في ص : ١٢٥.

وأما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان أصلاً وعدم اعتبار حال النطق، فلا إشكال؛ إذ المراد أن المتلبس بالزنا أو السرقة مثلاً حكمه كذا، سواء كان تلبسه حال النطق أو قبله أو بعده، ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وإن طالت المدة؛ لأن إجراء الحكم ثابت حينئذ بالاستصحاب وغيره من الأدلة.

تتميم: ينبغي أن يعلم أن مبادئ المشتقات مختلفة، فقد يكون المبدأ حالاً كالضارب والمضروب، وقد تكون ملكة، وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصناعة، مثل: الخياط والنجار والبناء ونحوها، وقد يكون لفظاً يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والكاتب والمعلم، والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها، فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان، وفي الصناعة الإعراض الطويل بدون قصد الرجوع، وأما الإعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوماً أو يومين، بل وشهراً أو شهرين أيضاً مع إرادة العود فغير مضر، ويصدق على من لم ينس ومن أعرض وقصد العود في العرف أنه متلبس بالمبدأ فيهما وإن طرأ الضد الوجودي لأصل ذلك الفعل أيضاً.

وأما في الأحوال فالتلبس فيها أيضاً يختلف في العرف، فأما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من أجزائه، وأما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات.

وقد اختلط على بعض المتأخرين واشتبه عليه الأمر، وأحدث مذهباً في التفصيل، فقال: إن إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة إن كان اتّصاف

الذات بالمبدأ أكثرياً، بحيث يكون عدم الانصاف بالمبدأ مضمحلاً في جنب الانصاف، ولم تكن الذات معرفة عن المبدأ راغبة عنه، سواء كان المشتق محكوماً عليه أو به، وسواء طرأ الضد الوجودي أو لا؛ لأنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكتاب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفاً بالضد الوجودي كالنوم ونحوه. والقول بأن الألفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه الأفعال مما يأبى عنه الطبع السليم في أكثر الأمثلة، وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة^(١)، انتهى.

وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه.

إذا تحقق ذلك، فنقول: إن ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة، ينبغي التأمل في موضع الثمرة منها، فإن الثمرة يجوز أن يكون المبدأ فيها هو الملكة، فإن للشجرة أيضاً يتصور نظير ما يتصور للإنسان، وعلى هذا فلا يضّر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ فيها إلا أن تحصل للشجرة حالة لا تحصل معها الثمرة أصلاً بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للإنسان.

ويجوز أن يكون هو الحال، والحال أيضاً يحتمل معنيين: أحدهما: صيرورته ذا ثمر، مثل: أغد^(٢) البعير، والثاني: المعنى المعهود الحالي، فعليك بالتأمل والتفرقة في كل موضع يرد عليك.

(١) الوافية: ٦٣ - ٦٤.

(٢) أغدّ الإبل، أي: صار لها غدد بين الجلد واللحم من داء، الواحدة غدة. انظر:

كتاب العين ٤: ٣٤٣ - مادة غد -.

الباب الأول في الأوامر والنواهي

وفيه مقصدان :

المقصد الأول : في الأوامر .

قانون

الأمر على ما ذكره أكثر الأصوليين هو طلب فعلٍ بالقول استعلاءً .
والأولى اعتبار العلوّ مع ذلك أيضاً ، كما اختاره جماعة^(١) ، وسنشير إليه في
آخر المبحث^(٢) .

والمراد بالعالي من كان له تفوّق يوجب إطاعته عقلاً أو شرعاً .

وقيل : هو الطلب من العالي^(٣) .

وما قيل : باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك^(٤) بعيد ؛

لعدم تبادرها ، والمجاز خير من الاشتراك ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة .

(١) نهاية الوصول ١ : ٣٦٧ ، المعتمد ١ : ٤٩ ، الفقيه والمتفقه ١ : ٢١٨ ، شرح اللمع

١ : ١٩١ ، قواطع الأدلة ١ : ٩١ ، المستصفى ٣ : ١١٩ ، البحر المحيط ٢ : ٣٤٦ .

(٢) في ص : ١٤٨ - ١٤٩ .

(٣) الحاصل من المحصول ١ : ٣٩١ ، الكاشف عن المحصول ١ : ٣٠ .

(٤) وهو مذهب أبي الحسين البصري ، انظر : منية اللبيب في شرح التهذيب ١ :

٢٩٨ ، الحاصل من المحصول ١ : ٣٨٩ ، الكاشف عن المحصول ١ : ٣ و ٧ ،

التحصيل من المحصول ١ : ٢٦١ ، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح ١ : ٣٢٩ .

وظنّي أنّ من يقول بأنّ الأمر، أعني: المركّب من «أمر» حقيقة في الوجوب، هو ممنّ يقول بالقول الأوّل، ولا بدّ أن يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي؛ إذ الاستعلاء ظاهر في الإلزام؛ إذ لا معنى لإظهار العلوّ في المندوب وادّعائه كما لا يخفى، وهو الأظهر عندي للتبادر، وللآيات والأخبار، مثل: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١) و﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٢) و«لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»^(٣) وقوله ﷺ لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله؟ حيث طلب ﷺ مراجعتها إلى زوجها: «لا، بل إنّما أنا شافع»^(٤)، فكلّ ما ثبت كونه أمراً وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب؛ لأنّ كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ أعمّ منه كما ترى، فالوجوب مأخوذ في مفهوم الأمر، فالتعريف الأوّل مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه.

ومن يقول بعدم إفادته الوجوب ولا يأخذ الوجوب في مفهوم الأمر، فهو إمّا ممنّ يقول بأنّ الأمر هو الطلب من العالي لا من حيث إنّهُ مستعلٍ، وقد عرفت بطلانه، أو يأخذ الاستعلاء في مفهوم الندب أيضاً ويجعله أعمّ

(١) سورة النور ٢٤ : ٦٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ : ١٢ .

(٣) المحاسن ٢ : ٢٣٤١/٣٨١ ، الكافي ٣ : ١/٢٢ ، علل الشرائع : ١/٢٩٣ (الباب ٢٢١) ، الفقيه ١ : ١٢٣/٥٥ ، صحيح البخاري ١ : ٣٠٧ ح ٨٨٧ ، سنن أبي داود ١ : ٤٧/٣٦ ، سنن ابن ماجه ١ : ٢٨٧/١٧٠ .

(٤) الذريعة ١ : ٥٨ ، الاقتصاد للشيخ الطوسي : ١٢٧ ، مسند أحمد ١ : ١٨٤٧/٣٥٥ ، سنن الدارقطني ٣ : ٢٩٣ - ١٨٣/٢٩٤ ، المحلّى لابن حزم ٩ : ٢٣٤ - ٢٣٥ ، و ١٠ : ٤٦٦ ، كنز العمال ١٦ : ٤٥٨٣٨/٥٤٧ .

من النذب ، وستعرف بطلانه .

واحتج من قال بعدم إفادة لفظ الأمر الوجوب : بتقسيم الأمر إلى الواجب والنذب^(١) ، وهو لا يستلزم كونه حقيقةً فيهما ؛ إذ لو أريد أن الأمر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم ، وإن أريد الأعم فلا ينفع ، مع أنه ينقسم إلى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقاً كالتمسخر والتعجيز ونحوهما ، وكذلك الكلام في قولهم : إن المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ؛ فإن الطاعة إما فعل المأمور به الحقيقي أو فعل المندوب ، لا فعل المأمور به الحقيقي فقط ، وإن أريد الأعم من المأمور به الحقيقي ، فلا يجديهم نفعاً ، ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب ، فإنه إرشاد وهداية ، ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء ، فلا بد أن يميز بين أقسام طلبه بالتمييز بين الألفاظ التي يطلب بها ، حتى يعلم أيها أمر ؟ وأيها نذب وإرشاد ؟

وقد ظهر لك : أن الطلب إذا كان بما يشق من أصل الأمر كقوله : أمرك بكذا ، أو أنت مأمور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب ، وهو أمر حقيقة ، وأما إذا كان الطلب من العالي بغير ما يشق من لفظ الأمر كالصبيح الموضوع للطلب ، مثل : افعل وأخواته ، ورويد وأخواته ، فهو الذي جعله الأصوليون أصلاً على حدة ، ومحل نزاع برأسه فنزاعهم في دلالة هذه الألفاظ على الوجوب يتصور على صور :

إحداها : أن العالي إذا طلب شيئاً بهذا اللفظ هل يفهم منه الإلزام

(١) انظر : نهاية الوصول ١ : ٤٣١ ، منية اللبيب في شرح التهذيب ١ : ٣٢٧ ، شرح المعالم في أصول الفقه ١ : ٢٥١ ، نفائس الأصول ٣ : ١٢٦٦ ، الإبهاج في شرح المنهاج ٢ : ٣٨ .

والحتم الذي تستلزم مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الإلزام حتى يثبت خلافه ، فيكون حقيقةً في ذلك ، أو مطلق الرجحان أو غير ذلك .

وثانيتهما : أن هذه الألفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الإلزام والحتم أم لا مثل : أن يسمع لفظ «افعل» من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب ، فهل يفهم منه الإلزام ، ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما أم لا ؟

وثالثتها : الصورة بحالها ، ولكنه هل يفهم منها الإلزام من العالي المستحق تاركة اللوم والعقاب أو لا ؟

وبعبارة أخرى : يفهم منها أن القائل بها شخص عال أوجب الفعل على المخاطب أم لا ؟

ومرجع الأولى إلى الثانية ، إذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والإلزام ، وحصول الذم والعقاب على الترك إنما هو من لوازم خصوص المقام ، وعلى هذا فيمكن إجراء النزاع في الصيغة إذا صدرت عن السافل والمساوي أيضاً ؛ فإن طلبهما أيضاً قد يكون على سبيل الحتم واللزوم ، وقد يكون غير ذلك من المعاني .

على هذا فما استدلل به بعض القائلين بكونها حقيقةً في الذم من أن الفرق بين الأمر والسؤال ليس إلا تفاوت رتبة الطالب ، فالوجوب شيء زائد ، والسؤال إنما يدل على الذم ، فكذا الأمر^(١) .

(١) قواطع الأدلة ١ : ٩٥ ، المحصول ٢ : ٩٥ ، الحاصل من المخصول ١ : ٣٩٨ ،
و ١ : ٤١٧ ، الكاشف عن المحصول ٣ : ٢٦٥ .

فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك - لما عرفت - ثم تسليمه ، هو : أن النزاع إنما هو في الصيغة ، والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال أيضاً ، يعني به الحتم والإلزام ، غاية الأمر أن حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه .

والحاصل : أن صيغة افعَل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي ، وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي ، وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب .

نعم * ، يمكن الفرق بين الصورتين الأوليين بإمكان المناقشة في الصورة الأولى ؛ بأن الدلالة على الإلزام لعلها تكون من جهة أنه صدر عن العالي ، فلا يتم القول بالدلالة على الإلزام لغة في السؤال أيضاً ، ولا يظهر من ذلك حال الصيغة إذا صدرت عن السائل أنها حقيقة فيه أو مجازاً ، فاستدلّاهم في دلالة الصيغة على الوجوب بدمّ العقلاء على الترك إذا قال السيد لعبده : افعَل ، ولم يفعل ^(١) - كما سيحييء - ليس على ما ينبغي * * ، اللهم إلا أن يجعل النزاع في خصوص الصيغة إذا صدرت عن العالي ، وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب أيضاً * * * .

وأما على الصورة الثالثة ، فلا يرد السؤال المتقدم أصلاً * * * ، ولا

(١) قواطع الأدلة ١ : ١٠٤ ، المحصول ٢ : ٧٤ ، شرح اللمع ١ : ٢١٠ .

(*) استثناء واستدراك عن قوله : ومرجع الأولى إلى الثانية . منه ع .

(**) فإن الكلام في معنى مطلق صيغة « افعَل » لا خصوص الصادرة عن العالي . منه ع .

(***) لأن المذكور في الجواب : أن النزاع إنما هو في الصيغة أي : مع قطع النظر عن

القائل سواء كان القائل سائلاً أم لا . منه ع .

(****) أي : استدلال القائل بالندب لا يلائم الاستدلال على الوجوب على وفق ما ذكره

يتمشي الجواب المتقدم قطعاً*، كما لا يخفى.

والفرق بين الصورتين هو: أن حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الأولى وداخل فيه في الصورة الأخيرة، فلا بد أن يكون «افعل» مثلاً حقيقةً في كل من الأمر والسؤال والالتماس إذا أراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الأولى، وحقيقةً في الأمر فقط على الصورة الأخيرة، فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازاً.

والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الأخيرة، وإن لم يساعدها تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم.

واعلم أن ما ذكرنا من الصور الثلاث يجري في لفظ «أ. م. ر» أيضاً، والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه، وتظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازاً أو حقيقةً أيضاً.

وعليك بالتأمل فيما ذكرنا والتحفّظ به، فإن كلام القوم هاهنا مشوّش، وربما وقع الاشتباه بين المادّة والصيغة**، وربما حصل الخلط

في الصورة الثالثة، فيصير كلامه خارجاً عن محل النزاع، فالقائل بالوجوب يقول: إن صيغة «افعل» العارية عن القرينة تدلّ على أن القائل بها والمتكلم بتلك اللفظة عالٍ ملزم للطالب، والقائل بالندب بعد تصحيح كلامه يقول: إن صيغة «افعل» الصادرة عن السائل لا تدلّ إلا على الندب ولا مقابلة بين القولين، كما لا يخفى، منه رحمه الله.

(*) لأن الجواب مبني على أن الصيغة الخالية عن ملاحظة المقام تدلّ على الإلزام مطلقاً والمستدلّ على الوجوب يقول بدلالاتها على إلزام العالي المستلزم للوجوب المصطلح، فلا يوافق هذا الجواب لمذهبه حينئذٍ، منه رحمه الله.

(**) فمن ذلك ما أشرنا إليه هاهنا، ومنها ما وقع لكثير منهم في الاستدلال بقوله

وعدم التمييز* بين الصور المتقدمة . والله الهادي .

قانون

اختلف الأصوليون في صيغة «افعل» وما في معناه على أقوال :
المشهور بين الأصوليين أنها حقيقة في الوجوب ، وذهب جماعة إلى أنها حقيقة في الندب^(١) ، وقيل بالاشتراك بينهما معنى^(٢) ، وعلم الهدى^{عليه السلام} بالاشتراك بينهما لفظاً لغةً ، وبكونها حقيقةً في الوجوب في عرف الشارع^(٣) ، وتوقف بعضهم في الوجوب والندب^(٤) ، وقيل بالاشتراك

ﷻ تعالى : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور ٢ : ٦٣] ، ونحوه على دلالة صيغة «افعل» على الوجوب وسنزيد توضيح بطلانه في القانون الآتي . وهذا غريب من مهرة الفن وأغرب منه ما وقع لكثير منهم حيث جمعوا بين هذا الاستدلال الدال على أن الأمر ، أعني : المركب من «أ . م . ر» للوجوب في مبحث صيغة افعل وبين قولهم ، المندوب مأمور به ، كما وقع لابن الحاجب ومن تبعه [انظر منتهى الوصول ٣٩ و ٩١ وشرح المختصر ١ : ٩٥ و ١٩٢] والحق : أن النزاع في أن المندوب مأمور به أم لا ، ليس نزاعاً برأسه بل هو متفرع على النزاع في كون مادة الأمر حقيقة في الوجوب أم لا ، وإنما أفردوه في البحث عنه في المبادي الأحكامية لاستيفاء أحكام المندوب ، فلا ينبغي الغفلة عما يوجب التناقض في المبحثين وسيجيء الكلام في بعض الاشتباهات في حواشي القانون الآتي ، منه ﷻ .

(١) انظر : معارج الأصول : ٩٧ ، نهاية الوصول ١ : ٤٠١ ، المعتمد ١ : ٥٧ .

(٢) ذهب إليه أبو منصور الماتريدي كما في البحر المحيط ٢ : ٣٦٨ ، والتحبير للمرداوي الحنبلي ٥ : ٢٢٠٥ .

(٣) الذريعة للسيد المرتضى : ٦٦ .

(٤) منهم أبو بكر الباقلاني في التقريب والإرشاد ٢ : ٢٧ ، والغزالي في المستصفى ٣ : ١٣٦ والأمدى في الإحكام ٢ : ٣٦٩ .

(*) سنشير إليه في حواشي القانون الآتي ، منه ﷻ .

بينهما والإباحة لفظاً^(١)، وقيل معنى^(٢)، وهاهنا مذاهب آخر^(٣) ضعيفة .
والأقرب الأول ؛ للتبادر عرفاً، ويثبت في اللغة والشرع بضميمة
أصالة عدم النقل .

لا يقال : إننا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك
فضلاً عن المنع منه ، فإن معنى الوجوب وغيره أمر بسيط إجمالي ، وهو
الطلب الحتمي الخاص ، ولكنه ينحل عند العقل بأجزاء ، كسائر الماهيات
المركبة كالإنسان والفرس وغيرهما ، فهذا الطلب البسيط الإجمالي الخاص
إذا تحلل عند العقل ينحل إلى طلب الفعل مع المنع من الترك ، فانظر إلى
العرف ترى أن السيد إذا قال لعبده : افعل كذا ، فلم يفعل عدّ عاصياً وذمه
العقلاء للترك وإن لم تكن هناك قرينة تدلّ عليه .

وما يتوهم : من منافاة ذلك لاستعمال الشارع إياها متعلقاً بأمر كثيرة
بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله : اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنازة
ولمس الميّت وغير ذلك .

مدفوع : بأنه لا يتصور في ذلك قبح إلا لزوم تأخير البيان عن وقت
الخطاب ، سيّما فيما له ظاهر ، وقبحه ممنوع وكون ذلك في كلّ المواضع
موضع حاجة ، سيّما موضع معرفة الوجه ، واعتقاد أن هذا واجب وذلك
مندوب ، أيضاً غير ظاهر .

والحاصل : أن الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله
في المعنى المجازي ، وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ، ولا يجب

(١ و ٢) حكى في معالم الدين : ٤٦ ، التمهيد للإسنوي : ٢٦٨ .

(٣) حكى في معالم الدين : ٤٦ والوافية للفاضل التونسي : ٦٧ - ٦٨ ، والتمهيد

للإسنوي : ٢٦٧ - ٢٦٩ .

وجود القرينة في اللفظ ، وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ .

وقد استدلّ أيضاً بآيات :

منها : قوله تعالى : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ^(١) هدد سبحانه مخالف الأمر وحذره من العذاب ، وهو يفيد الوجوب .

وما ذكرنا هو مدلول السياق ، لا صيغة ليحذر ، ليستلزم الدور ، والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد ، فلا يرد أن الأمر لا عموم فيه والعموم أفرادي لا مجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات ؛ لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية ، بمعنى : لا يأتون بشيء من أوامره ، ليرتفع بالموجبة الجزئية ، فيلزم عدم العقاب على بعضها .

والأولى أن يقال : المراد بالأمر الطبيعة الكلية ، وهو مستلزم للعموم ، لوجودها في ضمن كل فرد ، وكيف كان فهذه الآية إنما تدلّ على وجوب الأمر الشرعي لا الوجوب لغة ، وأيضاً لا تدلّ على دلالة الصيغة على الوجوب بل الأمر .

وما قيل * : من أن الأمر حقيقة في الصيغة المخصوصة بالتهديد على

(١) سورة النور : ٢٤ : ٦٣ .

(*) هكذا ذكره المحقق الجواد عليه السلام في شرح الزبدة ، وأما المحقق البهائي عليه السلام ، فقال : إن الوعيد على ما صدق عليه الأمر من الصيغ [زبدة الأصول : ٢٦٨] .

وفيها نظر واضح ، أما في كلام الشارح الجواد عليه السلام [غاية المأمول : ٢٤٧ -

﴿٢٤٨﴾ ، فَإِنَّ قَوْلَهُ ، الأَمْرُ حَقِيقَةٌ فِي الصَّيْغَةِ الْمَخْصُوصَةِ ، يَعْنِي بِهَا : «افْعَلْ» وَمَا فِي مَعْنَاهَا إِنْ أَرَادَ بِهِ أَنَّ الصَّيْغَةَ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْكَلْبِيِّ ، وَكَوْنُ الأَمْرِ حَقِيقَةً فِيهَا مِنْ بَابِ تَحَقُّقِ الْكَلْبِيِّ فِي ضَمْنِ بَعْضِ أَفْرَادِهِ .

ففيه : أَنَّ كَوْنَ مُطْلَقِ صَيْغَةِ «افْعَلْ» مِنْ أَفْرَادِ الأَمْرِ أَوَّلُ الْكَلَامِ ، فَإِنَّمَا أَنْ يَعْتَبَرُ فِي مَفْهُومِ الأَمْرِ الاسْتِعْلَاءُ الْمُسْتَلْزَمُ لِلإِلْزَامِ الْمُنَافِي لِلنَّدْبِ عَلَى الظَّاهِرِ ، الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ بِالتَّبَادُلِ وَالْأَخْبَارِ الْمَذْكُورَةِ فِي صَدْرِ الْقَانُونِ السَّابِقِ ، فَكَوْنُ صَيْغَةِ إِفْعَلْ مُطْلَقاً مُخْتَصَةً بِالأَمْرِ ، وَكَوْنُ الأَمْرِ حَقِيقَةً فِيهِ أَوَّلُ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ ، وَتَخْصِصُ الْكَلَامِ بِكَلِمَةِ «افْعَلْ» الَّتِي عُلِّمَ أَنَّ الْمُرَادَ بِهَا هُوَ ذَلِكَ الْمَفْهُومَ لَا يَجْدِي فِي إثْبَاتِ الْوُجُوبِ لَصَيْغَةِ إِفْعَلْ مُطْلَقاً ، وَمَنَافٍ لِإِطْلَاقِ كَلَامِهِ ﷺ .

وَأَمَّا أَنْ لَا يَعْتَبَرُ ذَلِكَ ، بَلْ يَكْتَفَى بِمَحْضِ طَلَبِ الْعَالِي فَيَدْخُلُ فِي الأَمْرِ الْوَاجِبِ وَالْمُنْدُوبِ ، فَلَا يَدْرُ أَنْ يَقْتَدِرَ الأَمْرُ فِي الْآيَةِ بِالأَمْرِ الْإِجْبَابِيِّ أَيْضاً ، فَلَا يَتِمُّ الاسْتِدْلَالُ لِمُطْلَقِ صَيْغَةِ «افْعَلْ» .

وَأِنْ أَرَادَ أَنَّ الأَمْرَ مُنَحْصَرٍ فِي صَيْغَةِ إِفْعَلْ .

ففيه : مَعْنَانِ : الْأَوَّلُ : مَنَعُ الْإِنْحِصَارِ إِلَّا عَلَى طَرِيقَةِ النِّحَاةِ وَالصَّرْفِيَّيْنِ ، وَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مِصْطَلَحِ الْفَرْقِ بِكَوْنِ قَوْلِهِمْ : أَمَرْتُكَ بِكَذَا وَأَوْجِبْتُ عَلَيْكَ كَذَا وَنَحْوَهُمَا أَيْضاً أَمراً .

وَالثَّانِي : مَنَعُ كَوْنِ «افْعَلْ» وَمَا فِي مَعْنَاهُ فَقَطْ أَمراً ، بَلْ «افْعَلْ» مَعَ صُدُورِهِ عَنِ الْعَالِي أَمراً كَمَا صَرَّحَ بِذَلِكَ الْمُعْتَزَلَةُ [المَحْصُولُ ٢ : ١٦] فِي تَعْرِيفِهِمُ الأَمْرَ مِنْ أَنَّهُ : قَوْلُ الْعَالِي لِلدَّانِي «افْعَلْ» ، بَلْ مَعَ مِلَاحَظَةِ تَقْيِيدِهِ بِقَوْلِهِمْ : مُرَاداً بِهِ مَعْنَاهُ الْمُتَبَادَرُ ؛ لِثَلَا يَتَنَقَّضُ بِالتَّهْدِيدِ وَنَحْوِهِ ، فَعَلَى هَذَا يَدُورُ الْكَلَامُ أَيْضاً ؛ لِلزُّوْمِ تَعَيَّنِ مَا هُوَ الْمُتَبَادَرُ ، فَلَا يَفِيدُ الْإِطْلَاقُ ، فَيَصِيرُ «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يَخَالِفُونَ» عَنْ قَوْلِهِ إِفْعَلْ مُرِيداً بِهِ ، يَرِيدُ بِهِ مَا يَتَبَادَرُ مِنْهُ فَتَعُودُ الْكَلِمَاتُ الْمُتَقَدِّمَةُ ، مَعَ أَنَّهُ لَوْ سَلِمَ أَنَّ الْمُتَبَادَرُ مِنْهُ الْوُجُوبُ فَهَذَا اسْتِدْلَالٌ بِالتَّبَادَرِ لَا بِالْآيَةِ ؛ إِذْ مَعَ تَسْلِيمِ تَبَادُرِ الْوُجُوبِ لَا حَاجَةَ إِلَى التَّمَسُّكِ بِالْآيَةِ وَلَا يَتِمُّ التَّمَسُّكُ بِهَا حِينَئِذٍ إِلَّا بِضُمِيمَةِ التَّبَادُرِ فَلَا يَكُونُ دَلِيلاً مُسْتَقِلاً كَمَا جَعَلُوهُ ، وَبِالْجُمْلَةِ : جَعَلَ الْمُرَادَ مِنَ الأَمْرِ فِي الْآيَةِ هُوَ الصَّيْغَةُ مُبْنِيٌّ عَلَى

على تسليم كون الأمر هو صيغة افعال مطلقاً وهو أوّل البحث ، وإلى هذا ينظر كلام الأشاعرة حيث عبّروا عن هذا المبحث ، أي : البحث في أنّ صيغة افعال حقيقة في ماذا ، بأنّ الأمر هل له صيغة تخصّه أم لا ؟ فمن قال : بأنّ صيغة افعال مشتركة بين الطلب والتهديد والإباحة فهو ممن لا يقول بأنّ صيغة افعال مخصوصة بالأمر إن جعلنا الأمر أعمّ من الواجب والندب ، ومن قال : بأنّها مشتركة بين الواجب والندب أو للقدر المشترك بينهما فكذاك أيضاً إنّ جعلنا الأمر حقيقة في الواجب كما هو المختار وهكذا ، فعلم مما ذكرنا وقوع النزاع بينهم في أنّ صيغة افعال هل هي أمرٌ أم لا ؟ وعلى ما اخترناه في المقامين ، أي : في مادة الأمر وصيغة افعال فكلّمة افعال أمر بمعنى أنّها من أفراد الأمر ومما يصدق عليه حقيقة .

ثمّ إنّ جماعة من الأشاعرة [منتهى الوصول : ٩٠ ، شرح المختصر للعصدي ١ : ١٩١] خطّوا هذه الترجمة تمسكاً بأنّه لا خلاف في إمكان التعبير عن الأمر بلفظ أمرتك بكذا ليشمل الواجب والندب على القول بالشمول ، أو مقيداً بالوجوب والندب ، مثل : أوجبت عليك ، وندبت ، أو حتمت ، وسننت ، فلا وجه للخلاف في أنّ له صيغة تخصّه .

وخطأ بعضهم هذه التخطئة بأنّ مرادهم الخلاف في أنّ للأمر صيغة خاصة تدل بالوضع عليه أم لا ؟ وهذا لا ينافي دلالة الألفاظ المذكورة عليه مجازاً ؛ إذ الماضي حقيقة في الإخبار .

أقول : والأوّل أنّ يقال في الدفع : إنّ مرادهم الخلاف في إثبات الوضع الفرادي الخاصّ لا التركيبي ، وهذا لا ينافي كون الكلمات المذكورة حقائق في الأمر ، كما هو الأظهر سيما مع دعوى الحقيقة العرفية في أمثال ذلك ، مثل : بع ، واشترت ، وحكمت ، وألزمت ، وفسخت ونحو ذلك ، والفرق بين الوضع الفرادي والتركبي واضح ، مثاله : الذبح وإبانة الرأس والسليخ وكشط الجلد ، فإذا قيل : فلان وضع السكين تحت لحى الغنم وفري أوداجه الأربعة أفاد الذبح حقيقة كما لو قال ذبحه ، مع أنّ دخول المجاز في بعض أجزاء المركب لا يستلزم كون الهيئة التركيبية مجازاً في الإفادة ، كما أنّ الهيئة الاستثنائية حقيقة في الإخراج ، مع كون العام مجازاً في

مخالفة ما صدق عليه الأمر من الصيغ .

ففيه ما لا يخفى ، إذ الأمر إنّما يسلم صدقه على الصيغة إذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب ، وأما إذا أريد منها مجرد الندب ، أو الإرشاد ، أو الإذن أو غير ذلك ، فلا يصدق عليه أنّه أمر .

﴿ الباقي ، كما سنشير إليه في مباحث العام والخاص ، مع إنّنا بيّنا كونهما حقيقة أيضاً ، ومما ذكرنا يظهر حال ما ذكره المحقق البهائي أيضاً ﷺ .

ثم إنّ قول الأشاعرة : إنّ للأمر صيغة تخصه ، معيّنين به عن كيفية مدلول صيغة إفعل ، يريدون بذلك أنّ إفعل وما في معناه أمر ، أو مخصوص ببعض افراده ، أو مشترك بينه وبين غيره كالتهديد ، فيه اشتباه وإجمال ، فإنّ المعاني التي ذكروها للصيغة ونازعوا في كونها حقيقة فيها مطلق الطلب والإيجاب والندب والإباحة والتهديد ، أو المشترك بين طائفة منها لفظاً أو معنى ، وذلك قابل لإرادة ملاحظة حال الالتماس والسؤال أيضاً ، بأن يكون مراد من يدعي أنّها لمجرد الطلب كونها غير مختصة بالأمر ليشمل السؤال والالتماس ، ويكون مراد من يدعي أنّها للإيجاب فقط كونها مختصة بالأمر ، مع ادعاء دخول الوجوب في مفهوم الأمر ، فعلى هذا يكون النزاع في صيغة إفعل مجزئة عن جميع القرائن مثل ما لو سمع من وراء الجدار ولا يعرف قائله ، كما أشرنا إليه في القانون السابق وبيّنا المختار فيها ، ويحتمل عدم ملاحظة حال السؤال والالتماس ، فحينئذٍ لا بدّ أنّ يجعل النزاع في صيغة إفعل الصادرة عن العالي أو على سبيل الاستعلاء ، فوزع في أنّه هل هو للإلزام أو للندب أو غير ذلك ويلاحظ في مطابقتها للأمر ملاحظة المختار فيه ، ولكن هذا الكلام يجري في الالتماس والسؤال أيضاً في أغلب المعاني ، بل في كلّها ، وحينئذٍ فلا بدّ أنّ يكون مراد المحقق الجواد ﷺ من كون الأمر حقيقة في الصيغة المخصوصة : كون الصيغة حقيقة في الأمر بعنوان الاشتراك اللفظي ولا بدّ أنّ يكون مراد الأشاعرة أيضاً ذلك ، يعني : يقولون هل صيغة إفعل الصادرة عن العالي أمر أم لا ؟ وبالجمله : نظم شتات هذا البحث وجمع كلماتهم بحيث يخلو عن تنافر أو تناقض ، أو خلط ، أو إهمال ممّا لا يمكن ، ألهمنا الله تعالى حقيقة أمره ولا يكلنا إلى أوهامنا القاصرة وأفهامنا الحاسرة . منه ﷺ .

والحاصل: أن قولهم في تعريف الأمر - مطابقاً لمعناه العرفي -: طلب بالقول على سبيل الاستعلاء، أو طلب بالقول من العالي، يعتبرون في ذلك حيثية العلو، سيما في التعريف الأول، وهو مستلزم للوجوب عرفاً، ولا ريب أن صيغة «افعل» الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها، فكيف يقال: باستلزام دلالة الأمر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه، حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الأصولي.

وأيضاً فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، ويكفي في ثبوت ذلك إثبات دلالة لفظ الأمر عليه. وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الأصوليين.

والتحقيق: أن لفظ الأمر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب، وهو المتبادر منه عرفاً، وصيغة «افعل» كثيراً ما تستعمل في غير هذا المعنى، فكون الأمر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون «افعل» حقيقة فيه؛ ولذلك أفردوا البحث في كل منهما، فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب إنما هو للتبادر في الصيغة لا من أجل كونها مصداقاً للأمر وإن كنا نقول: بكون الأمر أيضاً حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقاً، ومما ينادي بذلك قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(١)، فإن طلبهم ﷺ للسواك بصيغة «افعل» في غاية الكثرة.

وأما ما يقال: إنه لابد من تضمين الإعراض ونحوه ليكون متعلقاً

(١) المحاسن ٢: ٣٨١ ح ٢٣٤١، الكافي ٣: ٢٢/ح ١، الفقيه ١: ٥٥ ح ١٢٣، صحيح البخاري ١: ٣٠٧/ح ٨٨٧، سنن ابن ماجه ١: ١٧٠ ح ٢٨٧.

بكلمة المجاوزة، فهذا لا يدلّ إلّا على التهديد على المخالفة على سبيل الإعراض والتوليّ، وهو يتمّ إذا كان الأمر للنّدب أيضاً.

ففيه: أنّ ذلك ليس إلّا من جهة صحّة التركيب النحوي، ولا يشترط في ذلك اعتبار التوليّ كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿مَمْنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١) فإنّ الاستفهام إنكاريّ لاستحالته على الله؛ وهو يفيد التهديد، والتهديد لا يجوز إلّا على ترك الواجب.

وهذه الآية أيضاً لا تدلّ إلّا على دلالة الأمر على الوجوب، بل وخصوص أمر الشارع، إلّا أن يقال: المراد به قوله تعالى: ﴿أَسْجُدُوا﴾^(٢) قبل هذا، وأنّ المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الأمر من حيث إنّه أمر، لا من حيث هو أمره تعالى، فتأمل.

وما يتوهم من أنّ التهديد لعلّه من جهة اكتناف الصيغة بقربنة حالّة تدلّ على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة، يدفعه أصالة عدمه.

لا يقال: إنّ هذا إنّما يتمّ لو ثبت اتّحاد عرفنا مع عرف الملائكة؛ لأنّ حكاية أحوال كلّ أهل لسان الآخرين إنّما تصحّ من الحكيم إذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الآخرين، ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم، وهو ظاهر.

وما يقال أيضاً: إنّ الاستفهام تقريريّ لإتمام الحجّة، فالغرض إقرار إبليس باستكباره، وأنّ المخالفة إنّما كانت من جهة الاستكبار، حيث قال:

(١) سورة الأعراف ٧ : ١٢ .

(٢) سورة الأعراف ٧ : ١١ .

﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾^(١) ، وهذا يتم إذا كان الأمر للندب^(٢) أيضاً .

ففيه : أن الاستكبار من إبليس لعنه الله ليس على الله ، بل على آدم عليه السلام ، فيرجع بالنسبة إلى الله تعالى إلى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات ، المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصية ، وهذا شيء ربما يعدّ من تبعها نفسه في عداد المقصرين . فافهم *

(١) سورة الاعراف ٧ : ١٢ .

(٢) الإحكام للأمدى ٢ : ٣٩١ ، الكاشف عن المحصول ٣ : ١٢٩ .

(*) توضيحه : أن التقرير وطلب الإقرار على علة المخالفة لإتمام الحجة إنما يحسن إن كانت العلة مما يكون قبيحاً وصاحبه مقررّاً ، مصرّاً عليه ، مستهزئاً به ، فحينئذ يحسن إتمام الحجة في عقاب مخالف الأمر بأقراره على مثل ذلك ، فإذا قطع النظر عن مخالفة الأمر ، من حيث إنها مخالفة الأمر ، وطمح النظر إلى علة المخالفة ، لإتمام الحجة ، فلا بد أن تكون العلة من هذا الباب ، ليتم العقاب على الترك من جهة الاستناد إلى العلة وإن كان الأمر ندباً أيضاً .

ولا ريب أن قوله تعالى : ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ الأعراف ٧ : ١٢ ، محتمل لشئنين أحدهما : العتاب على إبليس في ترك مخالفة أمره تعالى ، من حيث أنه أمره تعالى .

والثاني : في ترك السجدة لآدم عليه السلام ، بأن تكون العلة للعتاب هي خصوصية تعظيم آدم عليه السلام .

فإذا أريد من الآية الأول . كما هو الأظهر ، والمستفاد من التعليل بقوله تعالى : ﴿إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ فلا يحسن أن تجعل العلة هي الاستكبار على آدم عليه السلام ، بل إنما هو علة لنفس ترك إحترام آدم عليه السلام وتعظيمه لا لمخالفته تعالى من حيث أنها مخالفة أمره ، بل العلة لمخالفة أمره تعالى حينئذ هي لزوم ذلك من ترك السجدة لآدم عليه السلام ، فالجواب اللائق هنا في بيان العلة إما إدعاء الاستكبار على الله تعالى ، أو دعوى إنّي لم أخالف أمرك من حيث أنه أمرك قصداً وبالذات بعنوان المباشرة ، بل إنما وقع ذلك بتبعية ترك سجدة آدم عليه السلام . من جهة الحمية والعصية واستكباراً عليه ، من

باب الأفعال التوليدية ، تنزيلاً سؤاله تعالى على الفعل المباشر المقصود بالذات .
والاعتراف بكلا الأمرين ، أعني : ترك الأمر حيث أنه أمرٌ قصداً ، وبالذات ،
ودعوى الاستكبار على الله تعالى ، لما كان كلاهما ممّا ظهر قبحه ولا يتظاهر إبليس
أيضاً بهما ، ولا يصِرّ عليهما ، فلا يحسن أخذ الإقرار عليهما ، فالأنسب هو
الاستفهام الإنكاري فيكون التهديد على نفس مخالفة الأمر ، وحينئذٍ لا ينافيه ذكر
شرفه لعنه الله على آدم عليه السلام من باب المجادلة والمحااجة .

وتفصيل المقام : أن أمر إبليس بالسجود لآدم مشتمل على حكم ثلاثة :
إحداها : حكمة السجود من حيث هو ، فإن التواضع والخضوع حسن بالذات ،
فإن الكمال - الذي هو الوصول إلى قربه تعالى - لا يحصل إلا بالفناء في سبيله
ورفع الأنانية بالمرة لا بالنسبة إلى أحدٍ دون أحد .

والثانية : حكمة السجود لآدم عليه السلام باعتبار المسجود له ، فإن شرفه أيضاً يقتضي
الخضوع له ، وإن كان ذلك أيضاً يرجع بالآخرة إلى الخضوع لله تعالى والفناء في
سبيله .

والثالثة : حكمة الأمر من حيث أنه أمر ، فأمر الله تعالى من حيث هو حسن
ذو حكمةٍ توجب تبعيتها وإن خلى نفس المأمور به عن الحكمة ، كما في الأمر
الابتلائي ، فذلك الملعون لما خالف الله تعالى في أمره فقد ضيع الحكم الثلاث
وأنكر الله تعالى عليه بالاعتبارات الثلاث ولعله إلى ذلك يشير تغيير العبارات في
نقل القصة فمرة قال تعالى في سورة الحجر : ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ *
إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين * قال إبليس ما لك ألا تكون مع
الساجدين * قال لم أكن لأسجد لشيء خلقته من ضلّصل من حمأ مسنون *
[سورة الحجر ١٥ : ٣٠ - ٣٣] ، فهذا إنكار عليه لترك جنس السجود والخضوع ،
ومرة قال في سورة ص : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ ﴾ [سورة ص ٣٨ :
٧٥] ، فهذا إنكار عليه لترك سجوده لآدم عليه السلام بالخصوص مع كونه مخلوقاً بيده
ومخصوصاً بهذا الشرف ، مع ما يتضمنه من الشرف في المال من توليد النبي
والآل عليه السلام ، ومرة قال في سورة الأعراف ﴿ مَا مَنَعَكَ إِذْ أَمَرْتُكَ
لن

﴿الاعراف ٧ : ١٢﴾ ، الآية وهذا إنكار عليه بمخالفته لأمره تعالى من حيث هو أمره تعالى ، ومعنى الإنكار هنا : أن كلمة ﴿ها﴾ لما كانت هنا استفهاماً من العلة وكانت حقيقة الاستفهام محالاً عليه تعالى فحمل على إرادة إنكار العلة ، بمعنى : أن العلة التي بُعِثَتْ على المخالفة لا تليق أن تكون علة باعثة ، فهي في حكم العدم ، فقوله لعنه الله في مقابل هذا الإنكار ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ سورة ص ٣٨ : ٧٦ محاجة وإصرار في بيان العلة وتحقيقها سيما مع إضافة خلقه من النار إليه تعالى مقابلة لقوله تعالى : ﴿خَلَقْتُ إِبْلِيسَ﴾ فإنكاره تعالى على إبليس على الوجوه الثلاثة لا ينافي تمسك إبليس لعنه الله في المحاجة والمخاصمة بعلّة واحدة ، فيمكن الاستدلال بإنكاره تعالى على إبليس على الوجوه الثلاثة على وجوب السجود من الوجوه الثلاثة فيتم الاستدلال على كون الأمر للوجوب أيضاً .

وأما قول المعترض : إن هذا الاستفهام تقريرى ، والغرض إقرار إبليس لعنه الله على علة المخالفة ليؤاخذ على العلة لقبحها ويعاقب عليها ، وذلك لا ينافي كون الأمر للنذب .

ففيه : أن المقصود بالذات على هذا في الآيات الثلاث يكون أخذ الإقرار على علة كل واحد من المخالفات ليعاقب على العلة فلا بد أن تكون علة كل منها شيئاً على حدة ويكون قبيحاً حتى يلام عليه ولا يلزم نقص وعيب على نفس المخالفات الثلاث ، فلا وجه لتكرارها وتعددها على حدة إلا أخذ الإقرار على عللها بخلاف صورة جعل الاستفهام إنكارياً ، فإنه يستلزم الإنكار على كل واحد من الوجوه الثلاثة لبطلان علتها ، وذلك لا يستلزم تعدد العلة ؛ إذ لا مانع من قبح كل واحد من المعلولات الثلاثة وإن كانت علتها شيئاً واحداً ، ولكن أخذ الإقرار على العلة الواحدة مع عدم قبح المعلول لا يحسن معه تكرار المعلولات ، وإذا أردنا تمييز العلل وأخذها متعددة فنقول : إن العلة في ترك سجدة آدم بالخصوص إنما هي الاستكبار على آدم ﷺ مطابقاً لقوله لعنه الله أنا خير منه ، وأما العلة لترك جنس السجود وماهيته فهي نفس الأنانية في الجملة ، وأما العلة لترك إطاعة أمر الله تعالى فهي حصول الأنانية حتى بالنسبة إليه تعالى ، لكنه لم يجب بها إبليس لعنه الله في

ومنها : قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَرْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(١) ، ذمهم سبحانه على مخالفة الأمر^(٢) .

واحتمال كون الذم على ترك الأمر مشاقّة وتكذيباً خلاف الظاهر ، وقوله تعالى بعد ذلك : ﴿وَيُلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾^(٣) إلى آخره ، لا يدل على ذلك ، لجواز ذمهم على الجهتين إن كانوا هم المكذبين ، واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين إن كانوا غيرهم ، واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الأصل .

الموضعين بل اكتفى بالعلّة الواحدة في المواضع الثلاثة ؛ وذلك لأجل عدم اعترافه بهاتين العلّتين ، لكمال قبحهما فاكتفى في الجواب بالسكوت عنهما والتفت إلى العلّة التي دعت إلى المخالفة الخاصّة ، أو لعدم تغطّنه بهما لأنّه إنّما يتفطن بهما من جاهد في الله حق جهاده وبرء نفسه من جميع الأخلاق الرذيلة والصفات الخبيثة ، وهو لعنه الله كان مبتلياً بخبث الباطن وسوء السريرة والعُجب والحسد ، اللذين هما أمّ المفساد ومنبع جميع الأخلاق السيئة ، فأين الاقرار بالعلّة في هذين المقامين ، فإن قلت : إنّ الاستكبار على آدم عليه السلام لما كان مستلزماً لحصول الأنانيّة المخالفة لمرتبة الغناء في سبيل الله فهو في معنى الأنانيّة المطلقة حتّى بالنسبة إليه تعالى أيضاً ، فيلزم من ذلك أخذ الاقرار على علة الجهات الثلاث . قلت : مع أنّ هذا لم يظهر من المعترض أنّ إبليس لعنه الله أيضاً لم يُعلم منه أنّه أقرّ بالعلّتين الأخيرتين في ضمن هذه العلّة ، ولم يُفهم من جوابه إلا العلّة الواحدة ، فكيف ينفع في إمكان الذم عليه بالأنانيّة المطلقة حتّى بالنسبة إليه تعالى ؟ وإنّما ينفع أخذ هذا الإقرار في صحة الملامة عليه أن لو فهم أنّ إبليس أيضاً أراد من هذه العلّة الواحدة الإشارة إلى العلّتين الأخيرتين وأقرّ بهما وأنّه تعالى أيضاً ذمّه عليهما وهو غير ظاهر من هذه المحاوراة الخاصّة الواردة على طبق أفهام العامة فليفهم . منه ﷻ .

(١) سورة المرسلات ٧٧ : ٤٨ .

(٢) تهذيب الوصول : ٩٦ ، معالم الدين : ٤٨ .

(٣) سورة المرسلات ٧٧ : ٤٩ .

واحتجّ من قال بكونها حقيقةً في النذب بما مرّ في القانون السابق، وبقوله ﷺ: «وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(١)، فإنّ الردّ إلى مشيئتنا يفيد النذب^(٢).

وفيه: أنّ الاستطاعة غير المشيئة، بل لعلّ ذلك يفيد الوجوب، مع أنّ بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقةً في النذب، وإلاّ لما احتاج إلى البيان، ولو سلّم جميع ذلك فإنّما يدلّ على أنّ أمر الشارع كذلك، لا أنّ الأمر في اللغة كذا، والكلام في عدم دلالة على حكم الصيغة نظير ما مرّ.

حجّة القول بكونها حقيقةً في الطلب - مضافاً إلى ما مرّ في أوائل القانون مع جوابه -: أنّ الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز، لو قيل بوضعها لكلّ منهما على حدة، أو لأحدهما فقط.

وجوابه: أنّ المصير إلى المجاز في النذب لدلالة الدليل الذي قدّمناه، وأنّه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب، مع أنّ المجاز لازم على ما ذكروا أيضاً، إذا استعمل في كلّ من المعنيين بقيد الخصوصية، مع أنّ لزوم المجاز حينئذٍ أكثر؛ لأنّ المجاز على المختار مختصّ بالنذب، إلّا أن يقال: بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار أيضاً، وهو مجاز شائع لا شذوذ له كما توهمه صاحب المعالم رحمه الله^(٣).

حجّة الاشتراك اللفظي بينهما لغةً: الاستعمال فيهما، والأصل فيه الحقيقة، وقد عرفت أنّ الاستعمال أعمّ منها، ونحن قد دلّلنا على كونها

(١) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٤٤، عوالي اللئالي ٤: ٢٠٦/٥٨، مسند أحمد

٢: ٧٤٤٩/٥٠٧، السنن الكبرى للبيهقي ٤: ٨٦١٥/٥٣٣.

(٢) حكى في: نهاية الوصول ١: ٤٣١، معالم الدين: ٤٩، الوافية: ٧٠.

(٣) معالم الدين: ٥٠.

حقيقةً في الوجوب فقط .

وحجة الدلالة على الوجوب شرعاً : احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالأوامر المطلقة من غير نكير ، وإجماع الإمامية على ذلك .

والأول مدفوع بأن الظاهر أن استدلالاتهم^(١) من جهة دلالة لغة ، والأصل عدم طروء وضع جديد .

والإجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقةً فيه في اللغة أيضاً .
وقد يستدل على ذلك ببعض الآيات والأخبار ، مثل : قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾^(٢) ، فإن امتثال الأمر طاعة ، وترك الطاعة عصيان^(٣) .

وفيه : منع كلية الكبرى* ، مع أنه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة أيضاً ، ولا اختصاص لذلك بالشرع ؛ إذ الواجب ليس إلا ما يعد تاركه عاصياً .

ومثل : قوله تعالى : ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٤) ، مضافاً إلى الآيات الدالة على مذمة من لم يطعهم ، مثل : ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ

(١) معالم الدين : ٥١ .

(٢) سورة الجن ٧٢ : ٢٣ .

(٣) الوافية : ٧١ .

(٤) سورة النساء ٤ : ٥٩ .

(*) صغرى القياس هو : أن التخلف عن الأمر هو ترك الطاعة . منه ﷺ .

حَفِظًا^(١).

ومثل : الأخبار الدالة على وجوب إطاعة الأئمة عليهم السلام ، وأنَّ إطاعتهم مفترضة ، وهي كثيرة^(٢).

وفيه : أنَّ الطاعة هي الانقياد للأمر والإذعان بما يحكم ، إن واجباً فواجب وإن ندباً فندب .

والحاصل : أننا لا نسلّم دلالة هذه الآيات والأخبار إلّا على عدم جواز المخالفة ، وهو لا يستلزم إيجاب جميع ما طلبوا بصيغة إفعل وما في معناها ، مع أنَّ الظاهر أنَّ المراد من الأخبار أنهم عليهم السلام أحقّ بالاتباع من الجبت والطاغوت وأشياعهما ، كما قيل ، والاتباع أعمّ من المدعى ، كما لا يخفى .

حجّة التوقّف : عدم ثبوت كونها حقيقةً في شيء ؛ لأنّ الطريق منحصر في النقل ، والآحاد منه لا يفيد العلم ، والمتواتر منه مفقود ؛ لأنّ العادة تقضي بالاطّلاع لمن يبحث ويجتهد ، وليس فليس .

والجواب : منع اشتراط العلم أولاً ، بل يكفي الظنّ ، ومنع الانحصار ثانياً لثبوته بما ذكرنا من الأدلة .

وتظهر حجّة الباقيين بملاحظة ما ذكرنا ، وكذا جوابها .

تنبيه : قال في المعالم : يستفاد من تتبّع تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أنَّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم ،

(١) سورة النساء : ٤ : ٨٠ .

(٢) الكافي ١ : ١٤٢ (باب فرض طاعة الأئمة عليهم السلام) ، بصائر الدرجات : ٧٥٥ / الباب

١٧ ، بحار الأنوار ٢٣ : ٢٨٣ (باب وجوب طاعتهم عليهم السلام) .

بحيث صار من المجازات الراجحة ، المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي ، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به عنهم^(١) .

وتبعه بعض من تأخّر عنه كصاحب الذخيرة^(٢) .

ويرد عليه : أنّ هذا إنّما يصحّ إذا ثبت استعمالهم ﷺ في النذب بلا قرينة حالّة أو لفظيّة ، ونفهم إرادة النذب من دليل آخر ولم يثبت .
وأيضاً : قد عرفت أنّ المجاز الراجح رجحانه إنّما هو مع قطع النظر عن الوضع ، وأمّا معه فمساواته مع الحقيقة ممنوعة ، إلّا إذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعاً جديداً ، فيصير حقيقةً في المعنى الثاني ، وأنّني له بإثباته فيما نحن فيه ، مع أنّه لم يدّعه أيضاً .

والحاصل : أنّ مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وإن كان الاستعمال في غاية الكثرة ، بل وأكثر من استعماله في الحقيقة بكثير ، ألا ترى أنّ الألفاظ التي ادّعوا صيرورتها حقائق شرعيّة في المعاني الشرعيّة ، استعمالها في المعاني الشرعيّة أكثر من اللغويّة ، ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغويّة ، وهو ﷺ منهم^(٣) ، وكذلك العامّ مع أنّه بلغ في التخصيص إلى أن قيل : ما من عامّ إلّا وقد خصّ .

وأيضاً : تلك الكثرة إنّما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الأئمة ﷺ ، والذي يضرّ على سبيل التسليم هو الكثرة

(١) معالم الدين : ٥٣ .

(٢) ذخيرة المعاد : ١٥٤ ، السطر ٢٢ - ٢٣ .

(٣) معالم الدين : ٣٨ .

بالنسبة إلى كل واحد واحد ، فافهم .

قانون

إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنه أو توهمه ، فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب ، ومجازاً في الندب ، أو الإباحة ، أو التوقف ، أو تابعيتها لما قبل الحظر إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهي .

والأقوى كونه للإباحة بمعنى الرخصة في الفعل ، ويلزمه بيناً رفع المنع السابق للتبادر ، بمعنى أرجحيته في النظر من الوجوب ، إذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقاً إنما هو إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي إذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لأحدهما ، وأما مع القرينة الموجبة للحزم بإرادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقاً ، وكذا مع إفادتها الظن به ، مع كون أصل الحقيقة في النظر أيضاً ، فالمقصود أن ملاحظة المقام والالتفات إلى هذه القرينة ، أعني : وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم إرادة المعنى المجازي - وهو الإباحة - على الحقيقي ، فيدور ترجيح المعنى الحقيقي أو المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ، ولما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الأخر وكانت منضبطة أفردوا الكلام فيها في باب تعارض الأحوال ، وإلا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن ، لكنها غير منضبطة ، فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة إلى تفاوت الناظرين وبالنسبة إلى المقامات ، فاضبط ذلك .

ويدل على ذلك أيضاً تتبع موارد الاستعمال ، فإنك لو تتبعتهما وتأملتاهما بعين الإنصاف تجد ما ذكرنا ، ولو بقي لك شك في موضع فالحق

بالغالب؛ لأنَّ الظنَّ يلحق الشيء بالأعمَّ الأغلب، وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع، قد حُرِّم عن فوائدها من لم يصل إلى حقيقتها، وقد أشرنا إليه سابقاً^(١).

ثمَّ إنَّ بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده: اخرج من المحبس إلى المكتب، ومثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢)، ﴿وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(٣)، وأمر الحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد رفع المانع، وقال بالوجوب، مضافاً إلى أنَّ المقتضي - وهو الأدلة على دلالتها على الوجوب - موجود، والمانع مفقود؛ لأنَّ الإباحة لا تنافي الوجوب.

وفيه: أنا نقول: إنَّ المراد من الأمر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا، فلا دلالة فيها على أزيد من ذلك.

وأما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم، لكنَّ الوجوب ليس من جهة هذا الأمر، فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الأمر موجود.

وأكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج آخر أضعف، وهو: أنَّ المقتضي موجود، أعني: صيغة الأمر؛ لما تقدَّم من الأدلة، والمانع لا يصلح للمانعية^(٤)، وهو ما ذكره الخصم من أنَّ الوجوب ضدَّ للحظر، ولا يجوز الانتقال منه إليه؛ لأنَّ الإباحة أيضاً ضدَّ له.

أقول: بل المانع هو قرينة المقام كما بيَّنا، ودلالة الأدلة على دلالة

(١) في ص: ٦٥.

(٢) سورة التوبة ٩: ٥.

(٣) سورة البقرة ٢: ١٩٦.

(٤) نهاية الوصول ١: ٤٣٣.

مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة ، كما في سائر المجازات .

وأما المثال المذكور والآيات المذكورة ، فالجواب عنها : أن محل النزاع هو ما إذا حظر عن شيءٍ تحريماً أو تنزيهاً ، ثم أمر به من دون اكتنافه بشيءٍ آخر يخرج عنه حقيقة الجنسية أو النوعية . والمراد من قولنا : إن ما ورد الأمر به حينئذٍ ليس واجباً ، بل إنما هو مرخص فيه أن الوجوب لا يراد من هذا الأمر من حيث هو هذا الأمر ، ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر ، فحينئذٍ نقول : مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المحبس : اخرج إلى المكتب ، خارج عن موضع النزاع ، فإن الأمر ليس بعين ما نهى عنه ، بل المحذور خروجه من المحبس من حيث هو خروج عن المحبس ، والمأمور به هو خروجه ذاهباً إلى المكتب ، ولا يضر هذا بدلالة الأمر على الوجوب .

وأما قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ ^(١) ، فهو لرفع الحظر لا غير ، والوجوب إنما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ ، فيرجع إلى الحكم السابق ، وهذا ليس من دلالة « اقتلوا » على الوجوب في شيءٍ ، وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ، ووجوب الحلق بعد النهي عنه أيضاً ثابت بدليل خارجي ؛ لأنه أيضاً من النُسك .

ولعلك بالتأمل فيما ذكرنا تقدر على استخراج أدلة القائل بالتابعة لما قبله ، والتوقف ، والجواب عنها .

وأما القائل بالنسب فلعله نظر إلى أن الندب أقرب المجازات

للوّجوب ، فإذا انتفت الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه .
وأنت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدّر على إبطال ذلك أيضاً .
وأما توهم اختصاص كونها حقيقة في الإباحة في عرف الشارع فهو
ضعيف ؛ لعدم الفرق بينه وبين العرف العام .

قانون

المشهور: أن صيغة «افعل» لا تدلّ إلا على طلب الماهية .
وقيل : تدلّ على التكرار مدة العمر إن أمكن عقلاً وشرعاً ، ويكون
تركه إثماً^(١) .

وقيل : على المرة ، ويظهر من بعضهم : أن مراد القائلين بالمرة هو
الدلالة على الماهية المقيّدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه ، فالزائد
على المرة لا يكون امتثالاً ولا مخالفة^(٢) ، ومن بعضهم : دلالتها على عدم
التكرار ، فتكون الزيادة إثماً .

والقائلون بالماهية أيضاً بين مصرّح بحصول الامتثال لو أتى به ثانياً
وثالثاً وهكذا^(٣) ، فلا إثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل
الزائد ، وبين قائل بأن الامتثال إنما يحصل بالمرة ، ولا معنى للامتثال عقيب
الامتثال ، وحينئذ فيمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الأول في المرة

(١) حكاه العلامة في نهاية الوصول عن أبي إسحاق الاسفرايني ١ : ٤٣٥ ، والأمدي
في الإحكام ٢ : ٣٧٨ ، والعضدي في شرح المختصر ١ : ١٩٤ .

(٢) راجع العضدي في شرح المختصر ١ : ١٩٤ ، وانظر البرهان للجويني ١ : ١٦٧ ،
والمعتمد لأبي الحسين البصري ١ : ١٠٨ .

(٣) معالم الدين : ٥٥ .

فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب ، فتنتفي ثمرة النزاع بينهما ، ويمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها ، فتنتفي ثمرة النزاع بينهما أيضاً .
وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعاً حراماً ، كما هو المشهور المحقق ، وعدمه .
والحق هو الأول ، وعلى هذا فلا تظهر بين القولين في المرة أيضاً ثمرة .

والأقرب عندي : أنها لا تدل إلا على طلب الماهية ، وأن الامتثال إنما يحصل بالمرة الأولى ؛ لأن الأمر يقتضي الإجزاء ، والإتيان به ثانياً وثالثاً تشريع محرم ؛ لكون أحكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف .
لنا : أن الأوامر وسائر المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين ، وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقاً ، كما صرح به السكاكي ^(١) .

وما قيل : من أن اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فإنما يُسَلَّم إذا كان مع التنوين ، والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة قيود خارجة عنها ، فلا دلالة : «للفظ» الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها ؛ لأن العام لا يدل على الخاص ، والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد أزيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الإيجاب والإلزام كما مرّ والأصل عدم إرادة شيء آخر معها .

فما قيل من أن المادة "إن لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه" ، في

معرض المنع . ومقايضة القائلين بالتكرار الأمر بالنهي بجامع الطلب^(١) باطل ؛ لأنه في اللغة ومع الفارق ؛ لأن نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الأوقات - كما سيجيء* - بخلاف إيجادها ، والتروك تجامع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به .

وقولهم : بأنه لو لم تكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلاة^(٢) ، مع أنه معارض بالحج مدفوع بأنه من دليل خارج ، كما توضحه كيفية التكرار المقررة .

واحتجاجهم : بأن الأمر يستلزم النهي عن الضد ، والنهي يفيد دوام الترك ، ويلزمه دوام فعل المأمور به^(٣) .

فيه : منع الاستلزام أولاً إن أريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانياً إلا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ؛ لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقاً ، فلا يتم الإطلاق ، ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقاً ثالثاً ، كما سيجيء ، ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الأمر على الدوام دائماً ، بل إنما هو تابع للأمر إن دائماً فدائماً وإن في وقت ففي وقت .

وإن أريد من الضد العام أعني : الترك ، فيسقط المنعان الأولان ويحيى عليه الباقي .

واحتجاج القائل بالمرة : بامثال العبد عرفاً لو أمره السيد بدخوله

(١) حكى في المعالم : ٥٤ وفي شرح المختصر للعضدي ١ : ١٩٥ .

(٢) حكى في المعالم : ٥٤ .

(٣) حكى في معالم الدين : ٥٤ ، والوافية : ٧٦ .

(*) ولنا في دلالة النهي على استغراق الأوقات كلام سيجيء . منه

في الأوامر / دلالة الأمر على التكرار ١٦٣
الدار فدخل مرة^(١) .

مردود : بأن ذلك لعله من جهة الإتيان بالطبيعة ، كما ذكرنا ، لا لأن
الأمر ظاهر في المرة .

واعلم أن ما ذكرناه من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرّة
والماهية إنما هو في الإتيان بالأفراد متعاقبةً ، وأما لو أوجد أفراداً متعدّدةً في
آن واحد ، مثل : أن يقول المأمور بالعتق لعبيده : أنتم أحرار لوجه الله .
ف قيل : على القول بالماهية : يحصل الامتثال بالجميع .

وأما على القول بالمرّة ، فأما على القول الثاني فيها فيبني ذلك على
جواز اجتماع الأمر والنهي مع اختلاف الجهة ، فإن قلنا بجوازه - كما هو
الأصح - فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج إلى التعيين* ويكون غيره
معصيةً ، فإن الظاهر أن المراد بالمرّة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في
الزمان الواحد ، وإن لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال أصلاً ، وأما على
القول الأول فلا إثم ويستخرج المطلوب بالقرعة أيضاً .

هذا ، وقد ذكرنا أن الأقوى بالنظر إلى هذا القول أيضاً حصول الإثم .
بقي الكلام في قول من يصرّح بحصول الامتثال بالإتيان ثانياً وثالثاً ،
وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم رحمته الله (٢) .

(١) الشيرازي في اللمع ١ : ٢٢٠ وانظر البصري في المعتمد ١ : ١٠٩ وحكي القول في
المعالم : ٥٥ .

(٢) معالم الدين : ٥٥ .

(*) كما لو أريد معرفة كون العتق تبرعاً حتّى يترتب عليه الولاء ويمتاز عن السائبة ،
وهو الذي أعتق من جهة موجب ، كنذر أو كفارة ، فإنه لا عقل بينه وبين معتقه ولا
ميراث ، منه رحمته الله .

والتحقيق : أنه إن أراد حصول الامتثال في الجملة - أي : ولو في ضمن المرة الأولى - فحسن ، وإلا فنقول : إنه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال ، فإن الامتثال قد حصل بالأولى جزماً* .

(*) توضيح ذلك : إن فرقاً واضحاً بين المرة والتكرار ، والوحدة والتعدد ، فإن المرة والتكرار من صفات الفعل والانفعال ويستلزمان اعتبار الزمان ، فإن المرة هي : وقوع الأثر في آن من دون تعقبه بوقوع آخر ، والتكرار وقوعه في آن مع تعقبه بوقوع آخر في الآن الثاني ، بخلاف الوحدة والتعدد ، فإنهما تنصّف بهما الصفات والذوات أيضاً ، ولا ريب أن التكرار يستلزم التعدّد دون العكس ، وأما الوحدة فلا تستلزم المرة ، وأما المرة فهي لا تجماع تعدّد الفعل من حيث إنه فعل ولكنه قد يجماعه باعتبار المتعلّق ، كعتق رقبات متعدّدة بكلمة واحدة ، مثل : أنتم أحرار ، فإنه من حيث إنه إيجاد لطبيعة العتق في آن واحد من دون تعقبه بإيجاد آخر تصدق عليه المرة ، ومن حيث إنه يصدق عليه أنه فعل واحد فيستلزم الوحدة ، ولكنه من حيث تعدّد المعتقين وتعدّد تعلّقاته بهم تحصل اعتاقات متعددة ، ثم إن القائل بدلالة الصيغة على المرة يقول : إن مدلول الصيغة هو طلب إيجاد الحدث في آن من دون تعقبه بإيجاد آخر . وما قيل من أن مرادهم طلب المهية مقيداً بقيد الوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فهو ليس بمعنى المرة ، غاية الأمر أن يدخل فيه ما قال إنّي أريد منك إتيان الفعل مرةً بمعنى عدم ارادة الأزيد لا إرادة عدم الاتيان بأزيد ، وأما لو كان ساكناً عن التكرار بالمرة فلا ، فعالم ذلك إلى اعتبار المفهوم المخالف ، والمفهوم المخالف لا يقتضي إلا أن المفهوم ليس حكمه حكم المنطوق لا أن حكمه ضدّ حكم المنطوق ، أو نقيضه ، ألا ترى أن قولنا إن جاءك زيد فأكرمه مفهومه إن لم يجيء فلا يجب إكرامه لا [أنه] يحرم إكرامه ، والقائل بدلالته على التكرار يقول : إن المراد بالصيغة إيجاد الحدث في آن ثم إيجاداه في آن بعده وهكذا إلى ما يمكن عقلاً أو شرعاً ، وأما القائل بكونها لطلب المهية لا بشرط ، فيقول : إن مدلول الصيغة هو طلب المهية المعرة عن القيد لا بمعنى أنه يطلب المهية مع قابليتها للمرة والتكرار ، حتّى يتم الامتثال بالتكرار ، أعني : بمجموع المرات المتعدّدة

وما يتوهم أنه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والأزيد .

ففيه : أنه إن أُريد التخير المستفاد من العقل في الواجبات العينية ، فإنَّ الكلِّي المكلف به عيناً لا يمكن الإتيان به إلاً بإتيان الأفراد ، فتكون الأفراد من باب مقدّمة الواجب ، والعقل يحكم بجواز الإتيان بأي فرد يتحقّق في ضمنه الكلِّي ، فلا ريب أنه مع ذلك يوجب الإتيان بالمرة الأولى

﴿ أيضاً ، بل بمعنى أنه يطلب المهية التي كانت بالذات قابلة للصدق على المرة الواحدة وعلى أوّل آحاد المكرر وعلى ثانية وهكذا ، وهذا لا يستلزم قابليته بالفعل ، ولكن وقوع المهية القابلة بالذات للأمرين في حيز الطلب أوجب أن لا يكون المطلوب إلاً فرداً واحداً من الطبيعة ، لا بشرط أن يكون حاصله وحدها من دون تعقّب فرد آخر له ولا بشرط أن لا يكون معه فرد آخر ، لا بمعنى أنّي أقول : أنّ المطلوب هو الفرد الواحد حتّى ينافي لإرادة المهية لا بشرط ، بل بمعنى أنّ طلب المهية لا بشرط لا يقتضي في مقام الامتثال أزيد من وجود نفس المهية ، وإذا حصل فلا يبقى طلب ، فالإتيان بمرّة واحدة من دون تعقيبها بآخر يوجب الخروج عن العهدة ، وكذلك الإتيان بأوّل التكرار يوجب الامتثال ، وإن تعقّب فرد آخر فهذا الفرد الآخر لغو لا حاجة إليه في مقام الامتثال ، وتوهم "أنّ المجموع من الآحاد المتعاقبة في صورة التكرار يصدق عليه نفس الطبيعة ، فيكون أحد أفراد الطبيعة" فاسد ؛ لما ذكرناه في المتن ولئن سلّمنا وجود الكلّي بملاحظة المجموع بوجود واحد ، مثل : لفظ الماء الصادق على جميع المياه وعلى بعضها فيكون مشتركاً معنى بين الكلّ والجزء ، فنقول : أنّ وجوده في ضمن الفعل في الآن الأوّل في صورة التكرار مقدّم على وجوده في ضمن الثاني ، وكذلك على وجوده في ضمن المجموع فبالوجود الأوّل يحصل الامتثال يعني الإيفاء بمقتضى الأمر فلو فرض بقاء مقتضى آخر له فيجب أن يكون هو أيضاً واجباً والقائل بذلك لا يقول به ، والقول بكون مقتضاه الوجوب في الأوّل والندب في الثاني خروج عن مدلول لفظ الأمر وقول باجتماع إرادة المعنى الحقيقي والمجازي ، وهو خلاف التحقيق ، كما مرّ ، فليتأمل . منه ﷻ .

سقوط الواجب عن ذمة المكلف ، فلا يبقى بعدُ واجب حتّى يمكن الإتيان بمقدمته فضلاً عن الوجوب .

وإن أُريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الأمر .

ففيه : منع ظاهر ، مع أنّه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه ، وليس هذا من باب التخيير بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة ، فإنّهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه ، بل ليس من قبيل التسيحة والثلاث في الركوع والسجود والركعة .

فإذا عرفت هذا ، فيرد على هذا القائل أيضاً : أنّه إن كان يقول بأنّصاف المرّة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب ، فهو قول بالتكرار ، وإن كان يقول بالندب ، فمع أنّه قول جديد ، مستلزم لاستعمال اللفظ في معنیه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقةً في الوجوب .

وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف أنّه لا يتم ما نقلناه آنفاً من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الإتيان بالأفراد مجتمعاً أيضاً ، وكذلك تتمّة ما نقلناه من البناء على اجتماع الأمر والنهي على القول الثاني في المرّة وغيره ، فتأمل* حتّى تظهر لك حقيقة الأمر .

(*) توضيح ذلك : إنّنا نقول بعدم الفرق بين القول بالمهية والمرّة حينئذٍ أيضاً ، فإنّ المراد من طلب المهية هو إيجادها في الخارج ، وهو لا يمكن إلّا في ضمن الفرد ، ولا ريب أنّه يحصل بالإتيان بفرد واحد ، فيفهم بدلالة الإشارة أنّه لا يجب في صورة طلب المهية إلّا إتيان فرد واحد منها ، فما زاد عليه لا يتّصف بالوجوب ، إذ كما أنّه لا معنى للتخيير بين الزائد والناقص في الواجبات الشرعية ، فكذلك لا يمكن في الواجبات العقلية ، والظاهر عدم الفرق بين تدرّج الأفراد في الوجود وبين اجتماعها

للـ

في عدم مدخلية انضمام كل منها إلى الآخر في حصول فرد آخر إلا أن يحصل له تركب حقيقي يوجب التغاير كالقصر والإتمام ، مع أننا نقول : إذا كان المجموع فرداً من أفراد المهية كالواحد والأثنين وغيرهما فيصدق على القول بالمرّة أيضاً حينئذٍ أنه أتى بفرد واحد للمهية من دون انضمام فرد آخر إليه ، ولا إتيان فرد بعد زمان الإتيان بالأول ، فنقول حينئذٍ إما يجب في الامتثال القصد إلى تعيين المأمور به ، كما هو المحقق فيما يحتاج إلى التمييز في تحقق الامتثال ، فلا يتم الامتثال إلا بتعيين أحد العبيد للعتق في المثال المفروض ، أو لا يجب فيحتاج إلى القرعة في التعيين إن احتيج إليه ، فكيف كان فلا يحصل الامتثال بالجميع .

وتوهم الامتثال بالجميع إنما نشأ إما من الغفلة عن أن المراد إيجاد الطبيعة في ضمن الفرد والقول بأن المراد إجراء صيغة العتق ، وإما من أجل توهم عدم الضرورة إلى التعيين في حصول الامتثال .

والأول خلاف المفروض ، والثاني مع أنه خلاف التحقيق لا يوجب المطلوب ؛ لأن الامتثال لم يحصل حينئذٍ إلا بأحد الأفراد .

ومما ذكرنا يظهر لك حال القول بالمرّة أيضاً ، فأو المراد بالمرّة حينئذٍ هو أن المطلوب بقول الشارع إعتق هو إيجاد العتق في زمان واحد من دون تعقبه بعتق آخر في زمان بعده وفي ضمن فرد واحد من دون انضمام فرد آخر ، فأما على القول الأول في معنى المرّة ، أعني : ما منع فيه عن انضمام فرد آخر إليه ، كما منع عن إتيانه في زمان آخر أيضاً ، فإن قلنا : إن ذلك قيد المأمور به ، بمعنى : أن المراد أنه يجب عليك الاتيان بفرد واحد لا يكون معه فرد آخر ، فكل هذه الأفراد حينئذٍ منهية عنها ولم يحصل الامتثال بشيء ولم يتحقق مراد اجتماع الأمر والنهي ، وإن كان المراد أنه يجب عليك فرد واحد ويحرم عليك غيره ، على القول بلزوم التعيين في الامتثال ، فلا يحصل الامتثال حينئذٍ أيضاً ؛ لأن الفرض عدم التعيين ، وأما مع عدمه فيمكن الرجوع به إلى القرعة .

وأما على القول الثاني في معناها ، أعني : ما كان المنع عن الفرد الآخر وفي الزمان الآخر مسكوتاً عنه فقد أشرنا إلى أنه ليس معنى المرّة على التحقيق ، ومع
للـ

تذنيب : الأمر المعلق على شرط أو صفة يتكرر بتكرّر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولاً واحداً ، لوجود مقتضي وعدم المانع ، غاية الأمر تقليل التكرار بالنسبة إلى الأمر المطلق .

وأما غيرهم فذهبوا إلى أقوال ، ثالثها : دلالة عليه مع فهم العلية^(١) ، يعني : كون الشرط أو الوصف علّة ، فيكون من باب المنصوص العلة ، والسيد المرتضى^(٢) هنا أيضاً من المانعين مطلقاً ، لعدم اعتباره المنصوص العلة مطلقاً ، وسيجيء إن شاء الله تعالى : أن الحق حجبتها^(٣) ، فالأقرب إذاً التفصيل .

وتحرير المقام : أن كلّ ما دلّ على العموم من أدوات الشرط ، مثل : كلّما ومهما ونحوهما ، فلا ينبغي التأمل في تكرّر الأمر بتكرّر الشرط ، وأما ما لم يدلّ على العموم ، مثل : إن وإذا ، فلا يفيد التكرار أصلاً ، إلا أن يقال بحملها على العموم ؛ لوقوعها في كلام الحكيم ، وكون الشرط لغواً لولاه . وأما الصفة فهي أيضاً لما لم تدلّ على العلية على ما هو التحقيق - كما سيجيء إن شاء الله تعالى - بل فيها إشعار بالعلية ، والمعتبر هو العلة الثابتة ، كما صرحوا به^(٤) ، فلا اعتبار بها أيضاً .

التسليم فعلى القول باشتراط التعيين فلا إمتثال أيضاً ، ومع عدمه فيستخرج بالقرعة إن احتج إليه . منه^(٥) .

(١) راجع المعتمد ١ : ١١٥ ، الإحكام ٢ : ٣٨٤ ، شرح المختصر للعضدي ١ : ١٩٥ .

(٢) الذريعة : ١٠٣ .

(٣) يأتي في مبحث القياس ، حجة المنصوص العلة .

(٤) منهم العضدي في شرح المختصر ١ : ١٩٥ ، الأمدي في الإحكام ٢ : ٣٨٤ .

وأما إذا فهم العَلَّةُ الثابتة بمعونة الخارج ، فيفيد العموم والتكرار بتكرّر العلة سواء كان في الشرط أو الصفة مثل : «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا»^(١) ، وإن زنى فاجلدوا ، ونحوهما .

واحتج القائلون بالتكرار مطلقاً : بالاستقراء فإن قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا»^(٢) ، «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»^(٣) ، «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا»^(٤) ، «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا»^(٥) ، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا»^{(٦)(٧)} إلى غير ذلك من الآيات والأخبار يتكرّر الأمر فيها بتكرّر الشرط ، فكذا فيما يحصل الشكّ إلحاقاً بالغالب .

وفيه : أن حمله على التكرار فيما ذكر إنما هو لأجل فهم العَلَّةِ ، وهو مسلّم عندنا .

واحتج النافي : بمثل : إن دخلت السوق فاشتر اللحم ، أو أعط هذا درهماً إن دخل الدار ، فلا يفهم منه التكرار^(٨) .

وفيه : أن ذلك لعدم فهم العَلَّةِ ، وذلك لا يستلزم الاطراد .

وقيل : إن ذلك للقرينة ، فإن من قال لعبده : إذا شبع فاحمد الله ،

(١) سورة النور ٢٤ : ٢ .

(٢-٤) سورة النور ٥ : ٦ .

(٥) سورة النور ٢٤ : ٢ .

(٦) سورة المائدة ٥ : ٣٨ .

(٧) حكاه عنهم الشيخ الطوسي في العدة ١ : ٢٠٨ ، والعلامة في نهاية الوصول ١ :

٤٤٥ ، وأبو يعلى في العدة ١ : ٢٧٦ ، والشيرازي في التبصرة : ٤٩ العضدي في

شرح المختصر ١ : ١٩٦ .

(٨) منهم : الشيخ في العدة ١ : ٢٠٦ ، والعلامة في نهاية الوصول ١ : ٤٤٤ ، والمحقق

في معارج الأصول ١٠١ ، والفاضل التونسي في الوافية ٧٧ .

فهم منه التكرار^(١).

وهو مقلوب عليه ، بل ذلك أيضاً لفهم العليّة .

قانون

لا دلالة لصيغة الأمر على وجوب الفور كما ذهب إليه جماعة^(٢) ،
وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب إليه السيّد بالله^(٣) ، بل
هي لطلب الماهيّة ، وأيهما حصل حصل الامتثال ، كما ذهب إليه جماعة من
المحقّقين^(٤) ، وأمّا القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرّح به .
لنا : نظير ما مرّ في القانون السابق .

واستدلال القائلين بالفور : بمذمة العبد إذا أخر في السقي عند قول
مولاه : اسقني .

مدفوع : بأنّه للقرينة ، ولا نزاع فيه ، مثل : استدلالهم بدمّ إبليس على
تركه السجود بقوله تعالى : ﴿ قَالَ مَأْمَنَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾^(٥) ، مع
إمكان أن يعتذر بعدم دلالة الأمر على الفور ؛ لأنّ الفاء في قوله تعالى :

(١) انظر التعبير في شرح التحرير ٥ : ٢٢٢٣ .

(٢) الشيخ الطوسي في العدة ١ : ٢٢٨ ، الجصاص في الفصول ٢ : ١٠٥ ، القاضي
أبي يعلى في العدة ١ : ٢٨١ .

(٣) الذريعة : ١١٩ .

(٤) منهم : المحقّق في المعارج : ٩٩ ، العلامة في نهاية الوصول ١ : ٤٥٢ ، البهائي
في زبدة الأصول : ١١٦ ، الشهيد الثاني في تمهيد القواعد : ١٣٢ ، الشيخ حسن في
المعالم : ٥٦ ، الفاضل التونسي في الوافية : ٧٨ .

(٥) سورة الاعراف ٧ : ١٢ .

﴿فَقَعُوا﴾^(١) يفيد التوقيت ، فلم تثبت دلالتها على الفور ، وأنّ الذمّ لعلّه من جهة الاستكبار ، وأيضاً : ينافيه قوله : ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^(٢) .

لأنّه كاشف عن الإعراض أولاً .

وأما استدلالهم^(٣) : بأنّه لو جاز التأخير لجاز إلى وقت معيّن ، وإلاّ لزم أن يجوز إلى آخر وقت الإمكان وهو مجهول ، وتكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لا يعلمه ، تكليف بالمحال ، ولا دلالة في الصيغة على وقت معيّن .

فأجيب عنه مرّة* : بأنّا نجوز التأخير إلى حصول الظنّ بالموت ، وهو ممكن الحصول غالباً ، كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر^(٤) ، ومرّة* بالنقض بصورة التصريح بجواز التأخير^(٥) ، وأخرى* : بأنّ جواز التأخير لا يستلزم وجوبه ، فالامثال ممكن^(٦) ..

(١) سورة الحجر ١٥ : ٢٩ .

(٢) سورة الاعراف ٧ : ١٢ .

(٣) منهم : الشيخ الطوسي في العدة ١ : ٢٢٨ بتفاوت في اللفظ ، وابن الشهيد الثاني في معالم الدين : ٥٧ ، والعلامة في نهاية الوصول ٢ : ١١٥ ، المحصول ٢ : ١١٧ ، منهاج الوصول ٢ : ٦٢ ، قواطع الأدلة ١ : ١٣٤ ، شرح اللمع ١ : ٢٤٤ .

(٤) قواطع الأدلة ١ : ١٣٩ ، كتاب التلخيص ١ : ٣٤٤ - ٣٤٥ ، شرح اللمع ١ : ٢٤٤ .

(٥) معالم الدين : ٥٧ ، شرح المختصر للقاضي عضد الدين : ١٩٨ .

(٦) معالم الدين : ٥٧ ، شرح المختصر للقاضي عضد الدين : ١٩٨ .

(*) هذا يرجع إلى منع بطلان اللازم في الشرطيّة الثانية . منه^{الله} .

(**) هذا يرجع إلى منع الملازمة في الشرطيّة الأولى ، وإن شئت فارجعه إلى منع الملازمة في الشرطيّة الثانية . منه^{الله} .

وأورد عليه : أن هذا وإن كان يرفع التكليف بالمحال إلا أنه التزام بوجود الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وإن لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة ؛ إذ جواز التأخير حينئذٍ مشروط بمعرفة لا تمكن تلك المعرفة ، فينحصر الامتثال بالمبادرة ، فيجب الفور .

ورد : بأن جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف بآخر أزمته الإمكان ، بل إنما يتوقف على عدم كونه آخر أزمته الإمكان ، والموقوف على معرفة آخر أزمته الإمكان إنما هو العلم بجواز التأخير لا نفس الجواز ، فإن الجواز في نفس الأمر لا يتوقف على العلم بالجواز ، بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما تقتضيه أصالة الإباحة ، وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم أنه يجب عدم تأخير الفعل عن آخر أزمته الإمكان ، ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة ، فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ، ولو لم يبادر وفعله ثانياً فكذا وهكذا ، ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير أثماً ، فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب .

وتوهم كون البدار مقدّمة للواجب ، أعني : عدم تأخير الفعل عن آخر أزمته الإمكان .

مدفوع : بمنع التوقف .

نعم ، إنما يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره عن آخر أزمته الإمكان في أول زمان التكليف بذلك ، ووجوبه ممنوع .

وما يقال : من أن تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقيناً يستلزم الفور ؛ لإمكان أن يفاجأ الموت في الجزء الثاني من الوقت

فضلاً عن غيره فيأثم بالترك^(١).

فهو ممنوع، مثل: سائر الواجبات الموسعة أو الممتدة بامتداد العمر، فإن غاية الأمر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به، وأما وجوبه فوراً فيحتاج إلى الدليل*.

نعم، يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور إما باشتراطه في الصحة، أو في مجرد حصول الإثم وهو ممنوع، وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور، بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج.

واستدلوا^(٢) أيضاً: بالاستقراء، فإن مقتضى النسب الخبرية، مثل: زيد قائم، وعمرو عالم، والإنشائية ك: أنت طالق، وهو حر، قصد الحال، فكذا الأمر إلحاقاً له بالأعم الأغلب.

وظنه بعضهم قياساً^(٣)، وردّه^(٤): بأن القياس غير جائز سيما في اللغة، وسيما مع الفارق، فإن الأمر لا يمكن توجيهه إلى الحال، لاستحالة طلب الحاصل، بل إلى الاستقبال، وهو إما الأقرب إلى الحال المعبر عنه بالفور، أو ما بعده، فلا يتعين الأول إلا بدليل.

ورد: بعدم إرادة الحال الحقيقي، والحال العرفي متحقق في الأمر أيضاً.

والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الأمر: فإن التفهيم لا يمكن في

(١) روضة الناظر لابن قدامة ٢: ٦٢٥.

(٢) معالم الدين: ٥٨.

(٣ و ٤) معالم الدين: ٥٨.

(*) إذ الواجب المتيقن هو نفس المأمور به لا فوريته. منه^{الله}.

آن الاستفهام ، وكذلك النهي .

وفيه : أن ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقراة فيها ، إذ الفرق واضح بين هو حرّ وهي طالق ، وبين الاستفهام . والقدر المشترك لا يثبت المطلوب إلا أن يقال : إن المعلوم من هذه المواد إرادة أحد المعنيين : إما حصول مدلولها مقارناً لحصولها ، أو في الآن المتصل بها ولما لم يكن الأول في الأمر ، فتعيّن الثاني .

والتحقيق : أن مطلوب المستدل إن كان أنه حصل له من الاستقراء أن النسب الخبرية والإنشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر ، فهو لا يجديه ؛ لأنه لا إشكال في أن النسبة الإنشائية في الأمر ، وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال ، فلا يمكن النزاع فيه ، وإن كان أن مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال ، كقيام زيد ، وعلم عمرو ، وطلاق هند ، وحرية بلال ، فهو مع أنه منقوض بمثل : كان زيد قائماً ، وعمرو سوف يجيء ، وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال* ، لا حال التلبس كائناً ما كان ، وقد عرفت أن التحقيق خلافه ، لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في إثبات اللغة .

وهناك طريق آخر يمكن إثبات المطلوب به ، وهو أن النحاة ذكروا أن الأمر للحال ، وغرضهم من اقتران معنى الفعل بأحد الأزمنة هو المعنى الحديثي .

وإن شئت قلت : انتسابه إلى الفاعل مقترن بأحد الأزمنة ، وأما نسبة

(*) يعني : إن غرض المستدل أن يثبت الفورية التي هي بمعنى الحال المقابل للاستقبال لصيغة الأمر ، والمشتق لا يدل إلا على حال التلبس الذي هو أعم منه ، وإن تصادق المعنيان اتفاقاً في المثالين المذكورين . منه الله .

في الأوامر / دلالة الأمر على الفور..... ١٧٥

المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم، فعلى هذا إذا انضم إلى ذلك أصالة عدم النقل، فيثبت كونها للحال لغة، فيثبت الفور.

ولكنه مدفوع: بأن كلام النحاة مع أنه لم يثبت اتفاقهم على ذلك، يضعفه خلاف علماء الأصول والبيان، فالظاهر أن نظرهم إلى الأغلب من إمكان حصول الطبيعة في الحال.

والحاصل: أن الأمر مأخوذ من المضارع، ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال.

وقد استدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١) الآية.

وبقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢) الآية.

بتقريب: أن المراد من المغفرة سببها؛ لاستحالة المسارعة إلى فعل الله، وفعل المأمور به سبب، إذ قد يكون بعض الواجبات سبباً لإزالة الذنوب - كما ورد في الصلوات الخمس^(٣) والحج^(٤) وغيرهما - سيما على القول بالإجباط - كما هو الحق - ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل، فلا يرد أن سبب المغفرة إنما هو التوبة، وهو فوري اتفاقاً، ولا حاجة إلى الاستدلال، ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل أيضاً لاتفاق الفريقين فيه، وكذا لا يرد على إرادة فعل المأمور به بناءً على الإجباط أن هذا إنما يتم فيما حصل الذنب، فلا يعم جميع الأوامر.

(١) سورة آل عمران ٣: ١٣٣.

(٢) سورة البقرة ٢: ١٤٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٦٤٠/١٣٦.

(٤) الكافي ٤: ١/٢٥٢.

وأما ما يقال من أن بعض المستحبات أيضاً مما ورد كونه سبباً للمغفرة، فلا بد من حمل الأمر على الاستحباب.

ففيه: أن العام يخصص والمطلق يقيد، والتخصيص والتقيد أولى من غيرهما من المجازات، وكذلك الكلام في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(١).

وقد يجاب عن الآيتين: بالحمل على الاستحباب؛ لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم إطلاق المسارعة والاستباق عرفاً إلا على الموسع، فالحكم بوجوب الفور إثبات للتضييق، والإتيان بالمضيّق عرفاً ليس بمسارعة واستباق، فإن المأمور بصوم رمضان إذا صام فيه لا يقال: إنه مسارع^(٢).

وفيه: أنه كما يمكن تحقّق المسارعة عرفاً بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحقّقها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة، فعلى القول بالصحة في صورة التأخير في الفوري يصدق عرفاً المسارعة بإتيانه في أول زمان الصحة، كما يقال لمن حجّ في العام الأول من الاستطاعة: إنه سارع في حجّه، وكذلك لمن عجل في أداء دينه حين القدرة ومطالبة الدائن، وهذا واضح، مع أن قابلية الأوامر المطلقة للتوسعة تكفي في صدق المسارعة عرفاً، ولا يلزم ثبوتها بالفعل.

فالتحقيق في الجواب: - بعد منع نهوض هذا الاستدلال على إثبات الفور لغة وعرفاً، بل ولا شرعاً - أن الآيتين لو سلّم ظهورهما في الوجوب

(١) سورة البقرة ٢: ١٤٨.

(٢) معالم الدين: ٥٧، شرح المختصر للعضدي: ١٩٨.

مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور، وما ذكرنا من التبادر في الماهية في الأوامر المطلقة ظهور، ولا ريب أن هذا أقوى منه، فيحمل الإتيان على الاستحباب، فكيف ولا ظهور في آية المسارعة أصلاً، فإن الأمر بالمسارعة إلى سبب المغفرة - كما هو مناط الاستدلال - لا يفيد إلا وجوب المسارعة إلى السبب في الجملة، فإذا تعددت الأسباب - كما فيما نحن فيه - فإن أحد الأسباب فيه التوبة التي فوريّتها مجمع عليها، فلا يفيد إلا فورية أحدها، وهو لا يستلزم المطلوب، كما لا يخفى.

واحْتِجَّ السَّيِّدُ ﷺ بالاستعمال، وأن الأصل فيه الحقيقة، وبحسن الاستفهام، ولا يحسن إلا مع الاحتمال في اللفظ^(١).

وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرها، وأن الاستفهام يحسن على القول بالماهية أيضاً احتياطاً عن أن يكون مراد الأمر بعض الأفراد مجازاً؛ لشبوح استعمال الكلّي في الفرد مجازاً، وذلك لا يدلّ على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتّى يثبت الاشتراك، بل إنّما ذلك لرجحان الاحتياط، ولذلك يصحّ التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر، خلافاً لصورة الاشتراك؛ فإنّه إمّا لا يجوز - كما اخترناه وحققناه سابقاً^(٢) - أو يجوز مجازاً.

ثم إنّ الفور - على القول به - تحديده موكول إلى العرف، ويتفاوت بتفاوت المأمور به ونحوه، كالسفر القريب الغير المحتاج إلى زمان معتدّ به للتهيؤ له، والبعيد المحتاج إليه، إن لم نقل بأنّ الكلام في المجرد عن

(١) الذريعة : ١١٩ .

(٢) في ص : ٥٦ .

القرائن ، وهذه الأمور قرائن لجواز التأخير في الجملة ، فتأمل .

تذنيب : اختلف القائلون بكون الأمر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتنال فوراً في الزمان المتأخر وعدمه ، وفرعوا الكلام فيه على أن معنى "افعل" هل هو افعل في الزمان الثاني ، وإن لم تفعل ففي الثالث ، وهكذا ، أو معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده ؟ وأما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر فلم نقف على مصرح به .

قيل : وهذا الكلام غير مفيد ، والفائدة في بيان صحة المبنى ، والتحقيق أن أدلة القول بالفور على تسليمها صنفان : منها ما يدل على أن الصيغة بنفسها دالة على الفور ، ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتنال كآيتي المسارعة والاستباق ، فمن اعتمد على الأول فيلزمه القول بالسقوط ؛ لصيرورته من باب الموقت ، ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت ؛ لإطلاق أصل الأمر^(١) .

ورده بعض المحققين : بمنع صيرورته كالموقت على الأول لاحتمال إرادة التعجيل بالمأمور به ، فإن لم يفعل فيجب التعجيل أيضاً في الزمان الثاني ، وهكذا ، ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت ، على تقدير تسليم كونه من قبيله ، وبأن وجوب الفور إن اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الأمر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة أو من الخارج ، كما إذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت ، فإن من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج أم

لا ، فالأولى تفريع المسألة على أن التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد أو تكليفان ؟ وهل ينتفي المقيّد بانتفاء القيد أم لا ؟ كما ذكروا في مسألة تبعية القضاء للأداء وعدمها^(١) .

أقول : والظاهر من الصيغة على القول بدلالاتها بنفسها على الفور هو الوجوب في أول الوقت لا ما ذكره ، والظاهر هو الحجة ، وهو تكليف واحد .

والحق : أن المقيّد ينتفي بانتفاء القيد ، فلا يبقى تكليف ، مع أن الأصل عدمه ، ولا يجب التنصيص بالتوقيت ، وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق ؛ لأن الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل - كما حقق في محله - فالحق أن القضاء في الموقت إنما هو بفرض جديد . وما ذكر : أنه لا يتفاوت الأمر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة أو من الخارج .

ففيه : أن في الثاني تكليفين* والأول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الأول ؛ لأنه تكليف واحد ، وقياسه بالموقت قياس مع الفارق ، إذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب** بعد الوقت أيضاً ، ويسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت*** .

(١) حاشية سلطان العلماء المطبوعة مع معالم الأصول (تحقيق الشيخ علي محمدي) : ٨٣ .

(*) ثبت أحدهما بنفس الصيغة وهو الإطلاق وثنائهما من الخارج وهو وجوبه في الآن الأول وإن لم يمنع من تحقق الامتثال بالمطلق في الآن الثاني ثم بعده . منه^١ .

(**) يعني : نفي الفور من نفس الصيغة . منه^٢ .

(***) يعني : إن ما ذكر من التحقيق هو أن ثبوت الفور من الخارج لا ينفي إطلاق الطلب^٣ .

وبالجملة : عدم الحكم إمّا من جهة عدم الدليل عليه ، أو من جهة الدليل على العدم .

والظاهر أنّ الموقّت من الثاني ، وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الأوّل ، ولذلك ترى الأصوليين نازعوا في حجّة مفهوم الزمان وعدمها ، ومعنى حجّة المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين : منطويّة ومفهوميّة ، متخالفتين في النفي والإثبات ، فافهم ذلك ، وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم .

٥ - الذي هو مقتضى نفس الصيغة - وإثبات الفور من الخارج لو خلّى وطبعه لا يفيد إلّا عدم الحكم بشيء بعد الآن الأوّل نفيّاً وإثباتاً وأمّا الحكم بالعدم فلا يساوي الموقّت إذ ربّما يفهم من الموقّت الحكم بالعدم . فإنّ انضمّ إلى عدم الحكم بالعدم الحكم الإطلاقي المستفاد من نفس الصيغة ، فيتّضح تحقّق التكليفين بخلاف التوقيت فإنّه يوجب وحدة التكليف ، فظهر معنى ما قلنا : إنّ الموقّت من الثاني ، أعني : ممّا انتفى فيه الحكم من جهة الدليل على العدم وهو نصّ الشارع بالوقت المحدّد للطرفين ، وما ثبت فيه الفور من الخارج من الأوّل ، أعني : ما كان عدم الحكم فيه من جهة عدم الدليل ، إذ لا يفيد الفور إلّا الوجوب في الآن الأوّل وهو ساكت عن الثاني .

لا يقال : إنّ كلامك هذا ينافي قياس صاحب التحقيق أيضاً ، فإنّه أيضاً قال : إنّ من اعتمد على دلالة نفس الصيغة على الفور يقول بالسقوط لصيرورته كالموقت . لأنّا نقول : إنّ مراد صاحب التحقيق "موافقاً لأصل محلّ النزاع في المسألة" هو عدم ثبوت التكليف الذي هو أعمّ من ثبوت عدم التكليف وبذلك يثبت مطلبه لوجود هذا المعنى في الموقّت أيضاً ، ولا فرق في عدم صحة الامتثال بين ما لم يكن هناك أمرٌ أو كان هناك نهْيٌ ولكن كلام المحقق مال إلى ملاحظة حال خصوص الموقّت في الفور فاستعقب هذا الإراد عليه فتدبر . منه هـ .

قانون

اختلف الأصوليون في أن الأمر بالشئ هل يقتضي إيجاب مقدماته مطلقاً، أم لا ؟ على أقوال :

ثالثها : اقتضاء الإيجاب في السبب دون غيره^(١) .

ورابعها : في الشرط الشرعي دون غيره^(٢) .

وتحقيق هذا الأصل يقتضي تمهيد مقدمات :

الأولى : أن الواجب كما أنه ينقسم باعتبار المكلف إلى العيني والكفائي ، وباعتبار المكلف به إلى العيني والتخييري ، وباعتبار الوقت إلى الموسع والمضيق ، وباعتبار المطلوبة بالذات وعدمها إلى النفسي والغيري ، وباعتبار تعلق الخطاب به بالأصالة وعدمه إلى الأصلي والتبعي ، وغير ذلك ، فكذا ينقسم باعتبار مقدماته إلى المطلق والمشروط ، وقد يطلق عليه المقيد .

وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسميةً باسم ما يؤول إليه ، ولذلك لم نقيّد الأمر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصاً بمقدماته .

والواجب المطلق هو : ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده وإن كان في العادة أو في نظر الأمر ، والمقيد : ما توقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده كذلك .

الثانية : أن الأمر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الأصح ؛

(١) الذريعة : ٨٦ .

(٢) منتهى الوصول : ٣٦ .

للتبادر، واستحقاق العبد التارك للامتنال المعتذر بأن أمر المولى لعله كان مشروطاً بشرط للذم، ولأصالة عدم التقييد.

ويظهر من السيد المرتضى رحمته الله القول بالاشتراك^(١)، فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج، ودليله الاستعمال.

وجوابه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة. نعم، استثنى السيد الواجب بالنسبة إلى السبب، فقال: بكونه مطلقاً بالنسبة إليه مطلقاً لعدم إمكان الاشتراط، لعدم انفكاك المسبب عن السبب، وستعرف الكلام فيه^(٢).

الثالثة: ما يتوقف عليه الواجب إما سبب أو شرط. والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء، ومن عدمه عدمه لذاته، فخرج الشرط والمانع، فإن الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده، والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء، بل يلزم من وجوده عدم شيء.

وأما التقييد بقولنا: «لذاته»، احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع، فلا يلزم الوجود، أو قيام سبب آخر حالة عدم الأول مقامه، فلا يلزم عدم، وتدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية.

والسبب والشرط* قد يلاحظان بالنسبة إلى الحكم الشرعي، فيكونان

(١ و ٢) الذريعة: ٨٦ و ٨٧.

(*) من جملة أمثلة سبب الحكم الشرعي الملك، فإنه سبب جواز الانتفاع، والإتلاف واليد فإنهما سبب الضمان، والزنا، فإنه سبب الحد، وقد يكون وقتاً كاللدنوك لوجوب الصلوة، وقد يكون وصفاً كالبلوغ للتكليف، والحدث لوجوب الطهارة،
لله

من الأحكام الوضعيّة، وقد يلاحظان بالنسبة إلى موضوع الحكم، ولا يتوقّفان على وضع الشارع حينئذٍ وإن كانا قد يكونان بوضعه، وكلامنا إنّما هو في الثاني .

وبعبارة أخرى: إنّما الكلام في مقدّمات الواجب لا في مقدّمات الوجوب، وكلّ منهما إمّا شرعيّ أو عقليّ أو عاديّ، فالسبب الشرعيّ كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، والوضوء والغسل بالنسبة إلى الطهارة من الحدث، والغسل بالنسبة إلى إزالة الخبث، والعقليّ كالنظر المحصّل للعلم الواجب، والعاديّ كجزّ الرقبة في القتل الواجب، والشرط الشرعيّ كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والعقليّ كترك الأضداد في الإتيان بالمأمور به، والعاديّ كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء، وشاع التمثيل لذلك بأمر المولى عبده بالكون على السطح، فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب .

إذا عرفت هذا يظهر لك: أنّ ما يستفاد من بعض الكلمات: أنّ السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبّب مطلقاً مساوفاً للعلة التامة والجزء الأخير منها ليس كما ينبغي، وخلاف ما صرّحوا به في الكتب الأصوليّة . ثمّ إنّ مقدّمة الواجب تنقسم إلى ما يتوقّف عليها وجوده، كما مرّ أو

وقد يكون فعلاً كالإلتقاط والحيازة وإحياء الموات، وقد تتداخل الأسباب كالأحداث في الوضوء والغسل إلى غير ذلك من الأمثلة ومن أمثلة الشرط قبض المجلس في الصرف والسلم وحلول الحول في الزكاة، ومن أمثلة المانع كالدين المانع عن وجوب الخمس في أرباح المكاسب، والرضاع المانع عن النكاح، والحمل المانع عن إجراء الحد إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا حاجة إلى ذكرها .
منه .

يتوقّف عليها صحّته كالطهارة للصلاة - على القول بكون العبادات أسامي للأعم - أو يتوقّف عليها العلم بوجوده كتوقّف العلم بالإتيان بالصلاة إلى القبلة عند اشتباهها على الإتيان بأكثر من صلاة ، ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم ، فيكون هذا أيضاً مقدّمةً للوجود .

وأيضاً : المقدّمة إمّا تكون فعلاً أو تركاً ، ومن المقدّمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلاة إلى أكثر من جانب ، وفي أكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر .

ومن المقدّمات التركيّة ترك الإناءين المشتبهين ، ونظيره من الشبه المحصورة .

الرابعة : الواجب بالنسبة إلى كلّ مقدّمة غير مقدورة مشروط ، فتقييد كثير من الأصوليين المقدّمات بالمقدورة هاهنا لا وجه له إلا توضيح هذا المعنى* ، وإلا فليس مقدّمات الواجب المشروط ممّا يتنازع في وجوبها ، بل عدم وجوبها مجمع عليه ، والمقدورية أعمّ من المقدورية بالذات أو بواسطة ، فالأفعال التوليدية كلّها مقدورة إذا حصلت القدرة على المباشرة . واعلم أنّ الإطلاق والتقييد للواجبات إضافية بالنسبة إلى المقدّمات ، فقد يكون الشيء واجباً مطلقاً بالنسبة إلى مقدّمة ، ومشروطاً بالنسبة إلى أخرى .

الخامسة : قد يقال : الواجب المطلق ويراد منه الإطلاق بالنظر إلى

(*) يعني : إن لم نجعل قيد المقدور في كلامهم توضيحياً بل جعلناه تقييداً فلا بدّ أن نجعل المبحث أعمّ من واجب المطلق ليدخل في مقدّماته ما هو غير مقدور حتى يصحّ الاحتراز عن غير المقدورة منها ، وحينئذٍ حصول النزاع في مقدّمات الواجب المشروط أيضاً وهو خلاف إجماعهم ، منه ﷺ .

اللفظ ، وقد يضاف إلى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك أيضاً ، وإلا لزم التكليف بالمحال ، وهذا أخص من الأول .

وأيضاً : النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ : افعل ، وما في معناه أيضاً ، كالإجماع والعقل وغيرهما ، وإن كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد .

السادسة : الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي ؛ لأن الوجوب العقلي بمعنى : توقف الواجب عليه ، وأنه لا بد منها في الامتثال ، مما لا يريب فيه ذو مسكة ، والمراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصداً .

وبالجملة : النزاع في أن الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد ، أو تكليفات وخطاب بأمور : أحدها : الكون ، والثاني : نصب السلم ، والتدرج بكل درجة درجة ، وغيرهما ؟

وتظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما ، وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها .

وربما يقال ^(١) : إن القائل بوجوب المقدمة أيضاً لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها ، بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة ، فلو كانت المقدمة واجبة شرعاً فلا يجوز أن تجتمع مع الحرام .

وفيه : - مع أنه خلاف ما صرح به بعضهم ^(٢) - أن وجوب المقدمة

(١) الفوائد الحائرية : ١٦٠ - ١٦١ .

(٢) معالم الدين : ٧٠ .

من باب التوصل ، والواجب التوصل يجمع مع الحرام ، غاية الأمر عدم الثواب حينئذ* ، وأما البطلان ، فلا .

نعم ، يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة أيضاً من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ، ولا ريب أن ذلك حينئذ إنما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها ، لا من جهة الوجوب الحاصل من إيجاب ذي المقدمة ، فإن الواجب قد تجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين .

(*) يعني : أن يجعل قيد المقدور في كلامهم توضيحاً بل جعلناه تقييداً فلا بد أن نجعل المبحث أعم من واجب المطلق ليدخل في مقدماته ما هو غير مقدور حتى يصح الاحتراز عن غير المقدورة ، منها وحينئذ حصول النزاع في مقدمات الواجب المشروط أيضاً وهو خلاف اجماعهم . منه ﷺ .

فلاحظ المعالم [صفحة : ٧٠] في مبحث اقتضاء الأمر والنهي عن ضده ، وما يتكلف في رفع ذلك بأن الحج بالنسبة إلى الطريق المحرم مشروط لا مطلق والكلام إنما هو في مقدمات الواجب المطلق ، فهو إنما يتم لو انحصر التمكن من الحج في قطع المسافة على سبيل الحرام وأما لو تمكن منهما واختار هو بنفسه الحرام فلا يتم ما ذكر أصلاً ، والقول بأنه حينئذ مشروط بالنسبة إلى الحرام ومطلق بالنسبة إلى المباح ، فمما لا يرجع إلى محض ؛ إذ المفروض أن الواجب مطلق مطلقاً ، وهو في البلد قادر على الحج على الوجه المشروع ، فوجوب الحج عليه ليس مشروطاً بشيء بل منجز ، وتقرير المطلب بأن هذا المكلف يحرم عليه طي المسافة على الوجه الحرام أما لو عصى وقطع المسافة كذلك فيجب عليه إتيان الحج بعد وصوله إلى المقصد مما يترأى منه أن وجوب الحج حينئذ مشروط بانتهاء المسافة المحرمة وليس كذلك بل معناه أنه في البلد يجب عليه الحج بالإطلاق ويحرم عليه قطع المسافة على الوجه الحرام أما لو قطع المسافة على الوجه الحرام فيجزئ حجه ويصح حينئذ ويوجب سقوط التكليف المطلق الذي تعلق به في البلد وهذا واضح وهكذا الكلام في كل واجب توصلي كفعل الثوب للصلاة . منه ﷺ .

ومما يؤيد ما ذكرنا "من أنهم يقولون بثبوت العقاب" استدلالهم في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد بأن ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراماً، فثبت حرمة الضد، ويدرّب عليه أحكامه من الفساد وغيره. فإن القائل بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعية - كما سنحقّقه - بل مراده الخطاب الأصلي، ووجه التأييد أن النهي المستلزم للفساد ليس إلا ما كان فاعله معاقباً.

السابعة : دلالة الالتزام إما لفظية وإما عقلية .

واللفظية على قسمين : إما بيّنة بالمعنى الأخصّ كدلالة صيغة افعّل على الحتم والإلزام عند من يدّعي التبادر فيه كما هو الحقّ، والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصود الالفاظ أيضاً، وإما بيّنة بالمعنى الأعمّ كدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضدّ العامّ بمعنى الترك، فبعد التأمل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلّم أيضاً بذلك الخطاب .

وأما العقلية فهو أن يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب، وفي شيء آخر كون ذلك الشيء لازماً مراداً عند المتكلّم، وإن لم يدلّ عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلّم أيضاً بذلك الخطاب، بل ولم يستشعر به أيضاً، كوجوب المقدمة، على ما سنحقّقه، ودلالة الآيتين^(١) على أقلّ الحمل ونحو ذلك، فهذا الحكم وإن كان إنما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع، ويقال لذلك : إنّه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وإن كان الحاكم باللزوم هو العقل .

ولا يخفى أن هذه الدلالة معتبرة أيضاً محكمة في المسائل، سواء كان

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٣٣، وسورة الأحقاف ٤٦ : ١٥ .

من أحكام الوضع كأقلّ الحمل المستفاد من الآيتين ، أو من أحكام الطلب .
وأما الوجوب المذكور - أي : وجوب المقدّمة - فلما كان هو أيضاً
تبعياً كأصل الخطاب به ، بمعنى : أنّه لازم لأجل التوصل إلى ذي المقدّمة ،
وحكمه حكم الخطابات الأصلية التوصلية ، كأنقاذ الغريق ، وإطفاء الحريق ،
وغسل الثوب النجس للصلاة ، فلم يحكم بكونه واجباً أصلياً ذاتياً ،
ولم يثبت له أحكام الواجب الأصلي الذاتي ، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت
العقاب على الخطاب التبعية - كما سنشير إليه - ويجتمع مع الحرام لأجل
كونه توصلياً نظير الإنقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة ،
والصلاة في الثوب الطاهر ، ولذلك يحصل المطلوب بالحرام أيضاً ، بل
بفعل الغير أيضاً ، فترجع هذه الدلالة أيضاً إلى البيّنة بالمعنى الأعم ، لكن
بالنسبة إلى المأمور به لا الأمر ، نظير تواع الماهية في الوجود وغاياتها .

وأما القائل بوجوب المقدّمة فلا بدّ أن يقول بوجوب آخر غير
الوجوب التوصلّي ، ويقول بكونه مستفاداً من الخطاب الأصلي ، وإلا فلا
معنى للثمرات التي أخذوها لمحلّ النزاع ، فلا بدّ لهم من القول بأنّها واجبة
في حدّ ذاتها أيضاً ، كما أنّها واجبة للوصول إلى الغير ، ليرتّب عليه عدم
الاجتماع مع الحرام ، وأن يكون بالخطاب الأصلي ليرتّب العقاب عليه ،
وأنتى لهم بإثباتها .

ثم إنّ هاهنا معنى آخر للاستلزام العقلي ، وهو أنّ العقل يحكم
بوجوب المقدّمة عند وجوب ذي المقدّمة ، يعني : أنّ وجوب أصل الفعل
يحصل من الأمر ، ووجوب مقدّمته يحصل من العقل ، وهو من أدلّة
الشرع ، فهاهنا خطاiban أصليان للشارع تعالى : أحدهما بلسان الرسول
الظاهر ، وثانيهما بلسان الرسول الباطن ، وإلى هذا ينظر استدلالهم الآتي

على إثبات وجوب مطلق المقدّمة ، وأنت خبير بأنّ ذلك لا يتمّ انفراد كلّ منهما عن الآخر حتّى يثبت الوجوب الذاتي للمقدّمة ، فتأمل .
ولعلنا نتكلّم بعض الكلام في تميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق .

الثامنة : قد أشرنا أنّ وجوب المقدّمة من التوصلّيات ، والمراد بالواجب التوصلّي هو ما علم أنّ المراد به الوصول إلى الغير ، وليس هو مطلوباً في ذاته ، ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير أيضاً كغسل الثوب النجس للصلاة ، وبالإتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ، ونحو ذلك .

وهذا هو السرّ في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء ، أو علم أنّ المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقريب ، فإنّها لا تصحّ بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفاً إلّا بقصد إطاعة الأمر .

إذا عرفت هذا فاعلم : أنّ المقدّمة لا تنحصر فيما كان مقدوراً للمكلّف ، أو فيما أتى به ، أو فيما تفتّنه وكان مستشعراً به . وقد ذكرنا سابقاً أنّ الواجب بالنسبة إلى المقدّمات الغير المقدورة مشروط ، وكلامنا هنا في مقدّمات الواجب المطلق ، لكن لا بدّ أن يعلم أنّه قد يكون الغير المقدور مسقطاً عن المقدور ، وفعل الغير نائباً عن فعل المكلّف ، وما لا يتفتّنه ولا يستشعر به أيضاً من المقدّمات ، فإنّ من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء إن فاجأه من أعطاه الماء ، سقط عنه ذلك السعي ، ويكون فعل الغير نائباً عن فعله .

فالمقدّمة هي القدر المشترك بين المقدور وغيره ، والقدر المشترك

بينهما مقدور، وثمرة النزاع إنّما تحصل فيما كان مقدوراً للمكلف وفعله، فالقائل بوجوب المقدّمة إنّما يقول بوجوب القدر المشترك.

والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة إلى مثل هذه المقدّمة هو الكلام في مثل حصوله على غَسَل الغير ثوبه من دون اطلاعه.

نعم، إنّما يثاب على نيّته لو نوى ذلك ثمّ ناب عنه فعل الغير. فظهر من جميع ذلك: أنّ الواجب قد يكون مطلقاً وإن كانت مقدّمة القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور، فليكن على ذكر منك.

إذا تمهّد لك هذا، فنقول: القول بالوجوب مطلقاً لأكثر الأصوليين، وبعده مطلقاً نقله البيضاوي^(١) عن بعض الأصوليين^(٢)، والشهيد الثاني^{رحمته} في تمهيد القواعد^(٣)، وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب^(٤)، وبوجوب السبب دون غيره للواقفية^(٥)، ونسبه جماعة^(٦) إلى السيّد^{رحمته}، وهو وهم؛ لأنّه جعل الواجب بالنسبة إلى السبب مطلقاً وبالنسبة إلى غيره محتملاً للإطلاق والتقييد^(٧)، فيحكم بوجوب السبب مطلقاً لعدم احتمال التقييد ويتوقّف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيداً بالنسبة إليه. وهذا بعينه قول المشهور في مقدّمات الواجب المطلق.

والأقرب عندي عدم الوجوب مطلقاً.

(١) في الطبعة الحجرية زيادة: «في المنهاج».

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج ١: ١٠٩.

(٣) تمهيد القواعد: ٥٥ في قاعدة ١١.

(٤) منتهى الوصول: ٣٦.

(٥) حكاة العلامة في نهاية الوصول ١: ٥١٨، والرازي في المحصول ٢: ١٨٩.

(٦) منهم: العلامة في نهاية الوصول ١: ٥١٨، وفي تهذيب الأصول: ١١٠.

(٧) انظر: الذريعة: ٨٦.

لنا : الأصل وعدم دلالة الأمر عليه باحدٍ من الدلالات ، أما المطابقة والتضمن فظاهر ، وأما الالتزام فلا تفتاء للزوم البين ، وأما الغير البين فهو أيضاً منتف بالنسبة إلى دلالة اللفظ ، إذ لا يقال - بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما - : إن هاهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ؛ ولذلك يحكم أهل العرف بأن من أتى بالمأمور به امثلاً امتثالاً واحداً وإن أتى بمقدمات لا تحصى ، وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم إلا بعصيان واحد ، ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها ، إذ المذمة والعقاب إما لقبحه في نفسه أو لحصول العصيان بتركها ، ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحاً بالذات ، ولا يكون ترك مقدماته قبيحاً بالذات ، وحصول العصيان يدفعه فهم العرف ، كما بينا .

نعم ، يمكن القول باستلزام الخطاب لإرادتها حتماً بالتبع ، بمعنى : أنه لا يرضى بترك مقدمة ، ولا يجوز تصريح الأمر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الإشارة ، ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصوداً للأمر مشعوراً به له حتى يقال : إنه ربما نأمر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة ، فكيف يكون واجباً ؟

ألا ترى أننا نحكم باستفادة كون أقل الحمل ستة أشهر من الآيتين ^(١) ، مع عدم كونه مقصوداً في الآيتين * .

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٣٣ ، سورة الأحقاف ٤٦ : ١٥ .

(*) المراد أنه غير مقصود في الآيتين بالنظر إلى الكلام مع قطع النظر عن المتكلم ، وكلام الله مع عباده مسوق على طبق محاوراتهم ومتفاهمهم فلا يرد أن يقال : عدم قصده تعالى غير معلوم فكيف يحكم .

والحاصل : أنه لا مانع من استفادة وجوب المقدّمة تبعاً بالمعنى المتقدّم ، ولا يكون على تركها ذمّ ولا عقاب ، بل يكون الذمّ والعقاب على ترك ذي المقدّمة ، وقد سبقنا إلى هذا التحقيق جماعة من المحقّقين^(١) .

وأما المدح والثواب على فعلها ، فالتزمه بعض المحقّقين ، ونقله عن الغزالي^(٢) ، ولا غائلة فيه ظاهراً إلاّ أنّه قول بالاستحباب .

وفيه إشكال ، إلاّ أن يقال باندراجها تحت الخبر العامّ فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيّه وإن لم يكن كما بلغه^(٣) ، فإنه يعمّ جميع أقسام البلوغ حتّى فتوى الفقيه ، فتأمل * .

❦ وإنّما قلنا : «في الآيتين» لا «من الآيتين» لأنّ الذي تقتضيه الظرفية أن يكون المقصود منه مغايراً للمقصود فيه ، فالمقصود منه في الآيتين هو مفردات الكلام والنسب الجزئية الحاصلة فيه ، فالذي قصد من الآيتين من حيث إنهما كلمات ونسب مفصلة بيان تعب الأم في إحداها وبيان هذه الخصال في الأخرى ، وهذا هو الذي قصد في الآيتين من حيث إنهما آيتان من سبك كلماتهما ونسبهما ، وهذا لا ينافي أن يكون المقصود من الآيتين من حيث أنّهما آيتان - أعني : المجموع من حيث المجموع - بيان أقلّ الحمل ، والحاصل : أنّ المقصود في الآيتين بيان المعنيين الأولين لكن من شيء آخر وهو نسبهما وكلماتهما المفصلة وذلك لا ينافي أن يكون المقصود منهما من حيث هما أقلّ الحمل ، فتدبر . منه ﷻ .

(١) منهم : المحقّق السيزواري ، راجع الرسائل / رسالة في مقدمة الواجب : ٤٤ - ٥٤ ، والمحقّق الخونساري ، راجع الرسائل / رسالة في مقدمة الواجب : ٨١ - ١٣٧ .

(٢) هو المحقّق الخونساري ، الرسائل / رسالة في مقدمة الواجب : ١٣٧ - ١٣٨ ، وفيه : «قال الغزالي على ما نقل عنه» ، وينظر : المستصفى ١ : ٢٣٣ .

(٣) الكافي ٢ : ٧١ (باب من بلغه ثواب من الله على عمل ...) ١ و ٢ .

(*) إشارة إلى أنّه خارج عن المستحبّ المصطلح الذي يتسامح في أدلته ، قال : ولكنه لا مانع من التزامه إلاّ تسديس الحكم أو تسبيعه إلاّ أن يقال : أنّ ذلك إنّما هو في الأحكام الأصلية فلا يضرّ حصول ذلك في التبعية . منه ﷻ .

احتجّ الأكثرون بالإجماع ، نقله جماعة^(١) ، وربما ادّعى بعضهم*
الضرورة^(٢) ، وبأنّ المقدّمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها ، وحينئذٍ فإن بقي
التكليف لزم التكليف بالمحال ، وإلاّ لزم خروج الواجب المطلق عن كونه
واجباً ، وكلاهما باطلان^(٣) ، وأنّ العقلاء يذمّون تارك المقدّمة مطلقاً .
والجواب عن الأوّل : أنّ الإجماع في المسائل الأصوليّة غير ثابت
الحجّية .

ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الإجماع يقرب كون
مراد الأكثرين أيضاً الوجوب بالمعنى الذي اخترناه ، لا الوجوب الأصلي
لغاية بعده .

وعن الثاني : أنّا نختار الشقّ الأوّل .

ونجيب أولاً : بالنقض بما لو ترك عصياناً على القول بالوجوب ؛ إذ
لا مدخلية للوجوب في القدرة .

فإن قلت : العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ، ولا مانع منه
إذا كان السبب هو المكلف ، كما فيمن دخل دار قوم غصباً ، أو زنى بامرأة ،
فهو مكلف بالخروج وعدمه ، وإخراج فرجه من فرجها وعدمه .
قلنا : فيما نحن فيه أيضاً صار المكلف هو سبباً للتكليف بالمحال ؛
لأنّ الفعل كان مقدوراً له أولاً فهو بنفسه جعله غير مقدور .

(١) الوافية للفاضل التونسي : ٢١٩ - ٢٢٠ ، الإحكام للآمدي ١ : ٩٧ .

(٢) الظاهر في حاشية على شرح مختصر الروضة لابن الحاجب ، والمصدر غير متوفر
لدينا .

(٣) نهاية الوصول ١ : ٥١٩ ، المحصول : ١٨٩ - ١٩٠ .

(*) المدعى هو المحقق الدواني . منه رحمته .

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ المقدور لا يصير ممتنعاً، إذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدّمة لاحال عدم المقدّمة، نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر.

وإن فرضت الكلام في آخر أوقات الإمكان على ما هو مقتضى جواز الترك، فنلتزم بقاء التكليف أيضاً لعدم استحالة مثل هذا التكليف؛ لأنّه بنفسه تسبّب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعاً باختياره، ولا يستحيل العقل مثل ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ هذا الجواب يوهّم أنّا نقول بجواز تصريح الأمر بجواز ترك المقدّمة، فحينئذٍ يستظهر القائل بالوجوب ويقول: إنّ ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه؟ وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجباً.

ولكنّا إنّما قرّرنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم. وأمّا على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر؛ لأنّا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدّمة وإن قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على^(١) المقدّمة، وإنّ العقاب إنّما هو على ترك ذي المقدّمة، ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعية أيضاً.

وأمّا على مذاق القوم، فقد يجاب^(٢) عن هذا الإشكال: بأنّ هذا التجويز إنّما هو بحكم العقل لا الشرع حتّى يكون سفهاً وعبثاً.

وإنّا وإن استقصينا التأمل في جواز انفكّاك حكم العقل هاهنا عن الشرع، فلم نقف على وجه يعتمد عليه.

(١) في الطبعة الحجرية زيادة: «ترك».

(٢) المعالم: ٦٣.

وقد يوجّه ذلك بأن أصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه ، وهو بمعزل عن التحقيق ؛ إذ المراد من حكم العقل هنا إن كان مع قطع النظر عن ورود الأمر من الشرع بوجوب ذي المقدّمة ، فلا اختصاص له بالعقل ، وأمّا معه فلا يمكن الحكم للعقل أيضاً ، إذ هو من أدلّة الشرع ، مع أنّه لا يجري فيما يستقلّ بوجوبه العقل ، كمعرفة الله تعالى ، ولا قائل بالفرق .

وبالجملة : لا بدّ من التفرقة بين قول المولى للعبد : كن على السطح ، وأجزت لك أن لا تنصب السلّم ، أو لا تصعد ، وبين قوله : كن على السطح ، وإن لم تكن عليه فأعاقبك على ترك الكون ، ولا أعاقبك على ترك النصب ، ولا على ترك الترقّي على كلّ واحد من الدرجات .

والذي نجّوزه هو الثاني ، والذي يرد عليه الاعتراض هو الأوّل .

وعن الثالث : منع كون المذمّة على ترك المقدّمة لذاتها ، بل إنّما هو لأجل ترك ذي المقدّمة ، حيث لا ينفكّ عن تركها .
ولهم حجج أخرى ضعيفة ، أقواها ما ذكرنا .

حجّة القائلين بوجوب السبب دون غيره ، أمّا في غير السبب فما مرّ ، وأمّا في السبب فهو أنّ المسبّب لا يتخلّف عن السبب وجوداً وعدماً ، فالقدرة لا تتعلّق بالمسبّب ، بل القدرة على المسبّب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته ، فالخطاب الشرعي وإن تعلّق على الظاهر بالمسبّب إلّا أنّه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب ، إذ لا تكليف إلّا بالمقدور من حيث هو مقدور ، فإذا كلّف المكلف كان تكليفاً بإيجاد سببه ؛ لأنّ القدرة إنّما تتعلّق بالمسبّب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدّمة شرطاً للواجب غير مستلزم إيّاه ، كالطهارة للصلاة والمشي للحجّ ، فإنّ الواجب هاهنا تتعلّق

به القدرة بحسب ذاته ، فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً للمقدّمة .

وحاصله : أنَّ المسبب لا ينفك عن السبب قطعاً ، ووجوده واجب حينئذٍ ، ويمتنع عند عدمه ، فالتكليف بالمسبب إما تكليف بإيجاد الموجود ، أو الممتنع ، وكلاهما محال ، فلا يصحّ تعلّق التكليف به ، فالتكليف متعلّق بالسبب .

وجوابه : أنَّ المقدور لا يصير ممتنعاً ، فإنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وكذلك الامتناع بالاختيار .

وبالجملة : المسبب مقدور وإن كان بواسطة السبب ، ولذلك ذهب المحقّقون إلى جواز كون المطلوب بالأوامر هو المفهومات الكلّية وإن لم يمكن وجودها إلّا في ضمن الفرد ، مع أنَّ الامتناع بالمعنى المذكور يتمشّي في الشروط أيضاً .

وقد يورد عليه أيضاً : بأنّ ذلك مستلزم لارتفاع التكليف ، إذ كلّ سبب مسبّب أيضاً ؛ لاحتياج الممكن إلى المؤثر حتّى ينتهي إلى الواجب^(١) . وقد يجاب : بأنّ المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كلّ ما له علة .

وانتهاء* العلل إلى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما تشهد به

(١) حاشية سلطان العلماء المطبوعة مع معالم الأصول (تحقيق الشيخ علي محمدي) :

(*) هذا تتمّة الجواب ودفع لما عسى أن يتوهّم من منع المقدورية في جميع الأسباب ، وادّعاء كون الأفعال باجمعتها اضطرارية ، استناداً إلى الشبهة المشهورة المستلزمة لاستناد الأفعال إلى الله تعالى ؛ لأجل انتهاء العلل إليه تعالى لا يستلزم الجبر وعدم المقدورية ، كما تشهد به الضرورة ، وليس معنى الاستناد إلى الضرورة

الضرورة ، والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة .

وما يقال : إن النزاع في السبب قليل الجدوى ؛ لأن تعليق الأمر بالمسبب نادر ، بل الغالب التعليق بالأسباب كالأمر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلاً^(١) .

ففيه : ما لا يخفى ، إذ التعليق بالمسببات أيضاً كثير إن لم نقل بكونه أكثر ، كالأمر بالكفارة ، والأمر بالعتق ونحوهما ، فإن الصيغة سبب للعتق ، والعتق سبب الكفارة ، ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع أن الفرد إنما هو السبب لوجود الكلّي .

فالحاصل : أن المختار عدم دلالة الأمر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمنا سابقاً .

نعم ، يمكن أن يقال : إن الأمر بالمسبب أمر بالسبب إذا كان المسبب فعل الغير ، مثل : الأمر بالإحراق ، فإنه حقيقة أمر بإلقاء الخشب في النار

﴿ دعوى أن عدم استلزام الشبهة للجبر ضروري حتى يقبل المنع ، بل المراد دفع الشبهة ومقتضى استلزامه للجبر بعنوان المعارضة ، فإن الضرورة تقتضي كون الأفعال مقدورة وكون العبد مختاراً كما نشاهد من الفرق بين حركة الرعدة والاختيار ونجد بالضرورة من أنفسنا أن أفعالنا ليست من باب حركة الرعدة ، فإذا ثبت نقيض الجبر بالضرورة فيبطل نقيضه وهو الجبر لاستحالة إرتفاع النقيضين ، فماذا يكفي في مقام إثبات المقدورية ولا يحتاج إلى ابطال الشبهة المستلزمة لعدم المقدورية ظاهراً ، وهذا أيضاً نوع من الاستدلال في تتميم المطالب فإن تتميم المدعى كما يكون بابطال دليل نقيضه فقد يكون بإقامة البرهان التام على إثبات أصلها فيلزم من ذلك بطلان دليل النقيض أيضاً اجمالاً وإن لم يكن ابطاله تفصيلاً والبرهان على ذلك استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما بديهية فتدبر . منه ﷻ .

مثلاً؛ لأنَّ الإحراق إنّما هو فعل النار، ولكنَّ الظاهر أنَّ المراد بالإحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادئ المستلزمة للإحراق مجازاً، لا أن يكون نفس الإحراق مأموراً به ويكون دالاً على وجوب السبب باللزوم العقلي، من جهة استحالة حصول الإحراق عنه، وهذا هو مقتضى استدلال المستدلّ أيضاً؛ فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الأصل ومحلّ النزاع، فإنَّ الظاهر أنَّ من يقول بدلالة الأمر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقةً، فالأمر حقيقةً إنّما يوجّه هنا إلى السبب مطابقةً وإن كان* باللفظ المجازي، فافهم ذلك فإنّه دقيق.

ثمَّ إنّ ما ذكرنا مبنيّ على أن لا تكون الأفعال التوليدية مستندةً إلى العلة الأولى حقيقةً، وإلا فلا مانع من إسناد الإحراق إلى المخاطب، كما في أمر الملك أحد أمرائه بفتح البلاد، فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الأمر بالمسبّب مستلزماً للأمر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي، لا الدلالة المجازية المطابقة، ولكن ظاهر كلام المستدلّ هو المعنى الثاني، فيختلف موضع النزاع بالنسبة إلى السبب وغيره من المقدمات، ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه.

حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي^(١) : أنّه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة؛ فلاّنه لو لم يجب لجاز تركه، وحينئذٍ فإمّا أن يكون الآتي بالمشروط آتياً بتمام المأمور به أم لا، والثاني باطل؛ لأنّ المفروض

(١) منتهى الوصول لابن الحاجب : ٣٦.

(*) ولا ينافي ذلك عدم مقدوريتها بدون الوسطة . منه ﷻ .

أَنَّ المأمور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط ،
فيلزم عدم توقُّفه على الشرط ، هذا خلف .

وأما بطلان التالي فواضح ، والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر
ممَّا تقدَّم .

والجواب : اختيار الشقِّ الثاني ، وأنَّ عدم الإتيان بتمام المأمور به
لا يلزم أن يكون من جهة عدم الإتيان ببعض المأمور به ، بل يجوز أن
يكون لفوات وصف من أوصاف المأمور به تختلف كيفية المأمور به بسببه ،
وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجباً أوَّل الكلام ، وسيجيء بيان أنَّ
علَّة الحرام ليست بحرام ، كما تقدَّم أنَّ سبب الواجب ليس بواجب .

ومن هذا يندفع ما قيل : إنَّ الواجب هو الصلاة المتصفة بكونها
صادرة عن المتطهَّر ، فالأركان المخصوصة مع الطهارة حينئذٍ تكون سبباً
لإيجاد الهيئة المحصَّلة لحقيقة المأمور به ، فتكون واجبةً لكونها سبباً ، مع
أنَّ ذلك إنَّما يتمُّ إذا قلنا : إنَّ الجزء يجب بوجوب الكلِّ ، وسيجيء الكلام
فيه ^(١) .

وتحقيق المقام هو ما تقدَّم من إثبات الوجوب الحتمي التبعي ، ولكنه
ليس بمحلِّ النزاع في شيء .

ثمَّ إنَّ سوق هذه الحجَّة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات
العقلية والعادية أيضاً ، ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي ، والجواب
الجواب .

تنبيهات :

الأول : ربّما يتوهّم^(١) أنّه لا خلاف في وجوب المقدّمة إذا كانت المقدّمة هو إتيان أمور يحصل الواجب في ضمنها كالصلاة إلى أكثر من جانب ، والإتيان بالظهر والجمعة معاً عند من اشتبهت عليه المسألة وأوجب الاحتياط ، ونحو ذلك ؛ لأنّه عين الإتيان بالواجب ، بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلاة إلى أربع جهات^(٢) .

وفيه مالا يخفى على المتأمّل سيّما بعدما بيّنا من معنى الوجوب وثمرّة النزاع ، والإجماع المتوهّم ممنوع .

وأما الكلام في النصّ الوارد في بعض هذه الموارد ، فنحن أيضاً لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ، ولا اختصاص له بهذا المورد ، بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء إذا لوحظ وجوبه المستفاد من النصّ ؛ إذ الوجوب فيهما الحاصل من النصّ عليه هو الوجوب الغيري* .

(١) المتوهّم هو الفاضل التونسي في الوافية : ٢٢١ .

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٣١٠ ، أبواب القبلة ب ٨ .

(*) والذي ينادي بأنّ مرادهم في الوجوب الغيري هو الواجب المصطلح وأنّه يترتب العقاب على تارك المقدّمة أيضاً إذا تعلّق بها خطاب على حدة أنّهم قسموا الوضوء والغسل وغيرهما إلى واجب ومندوب وقولهم في الوضوء ولمس كتابة القرآن إنّ وجب مبنّي على القول بوجوب المقدّمة أصالة ، وما يتكلّف هنا بأنّ الواجب الغيري يصدق عليه تعريف الواجب بأنّه ما يستحقّ تاركه الذمّ والعقاب في الجملة وهو صادق على الواجب الغيري لأنّه يستحقّ تاركه العقاب على ترك ذي المقدّمة . ففيه مالا يخفى ؛ إذ المراد من استحقاق الذمّ والعقاب في تعريف الواجب إنّما هو على ترك نفس الواجب لا غيره . فما قيل : إنّ الواجبات الغيرية واجب اصطلاحياً ومع ذلك لا عقاب عليها أصلاً غير واضح . منه ﷺ .

والفرق بين المنصوص وغير المنصوص إنما يحصل في كون الخطاب به أصلياً أو تبعياً، فوجوب سائر المقدمات تبعي، ووجوب مثل ذلك أصلي.

ولا يذهب عليك أن ما ذكرنا* هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات، إذ الشرطية غير الوجوب، كما هو مصرح به في كلام الأعلام، مع أن ما تقدم من الكلام إنما هو في الوجوب المستفاد من إيجاب نفس الواجب، وهو باق بحاله بالنسبة إلى مثل الوضوء

(*) يعني: أن ما ذكرنا هنا من كون وجوب الوضوء هو الوجوب الغيري لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي، ووجه توهم المناقاة أن الوضوء شرط شرعي للصلاة وقد بين الشارع لنا هذا الشرط في قالب قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٥: ٦]، وهو أمر يفيد الوجوب، وفهمنا من إيجاب الوضوء للصلاة أنه شرط لها، وبيان شرطية الشيء شيء باللفظ الدال على وجوبه له مستلزم لوجوب ذلك الشرط، وهذا ينافي ما متعنا من وجوب الشرط.

ووجه الدفع أما أولاً: فهو أن الشرطية غير الوجوب وهما مفهومان متغايران ينفك أحدهما عن الآخر كما يشاهد في شرائط المستحبات وغيرها، وقد يكون الشيء واجباً للغير ولا يكون شرطاً لوجوده به بل يكون شرطاً لجوازه، ولا نسلم أن ذكر الآية وإيجاب الوضوء لبيان الشرطية، بل إنما هو لوجوبه للصلاة وأما اشتراطها به فثبت من دليل آخر مثل قوله ﷺ «لا صلاة إلا بطهور» [دعائم الإسلام ١: ١٠٠، وانظر وسائل الشريعة ١: ٣٦٥ أبواب الوضوء ب ١ ج ١] فلم يثبت من إيجابه للصلاة اشتراطها به ولم يعلم أن المقصود من الآية بيان الاشتراط حتى يستلزم وجوب الشرط.

وأما ثانياً: فبأن ما تقدم من الكلام، يعني: من منع وجوب الشرط الشرعي إنما هو من جهة إفادة لفظ الأمر بذي المقدمة إيجاب المقدمة لا أننا نمنع تعلق الوجوب بالمقدمة بإيجاب آخر أيضاً. منه ﷺ.

أيضاً .

والحاصل : أننا نقول بأن الأمر بالصلاة ليس أمراً بالوضوء ، وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطاً من قبل الشارع ، ولا كونه مأموراً به بخطاب على حدة ، بل لا تضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الأمر به وإن كان وجوبه للغير ، كما هو مدلول أصل لفظ الأمر ومصرّح به في كلام جماعة من المحققين .

ونفى الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلّق به الوجوب على حدة المحقّق الشيرازي في حاشية العضدي .

الثاني : صرّح جماعة بوجوب التروك المستلزمة للترك الواجب كالمطلّقة المشتبهة فيما بين الأربع أو أقلّ ، والدينار المحرّم في الدينار المحصورة ونحوهما من باب المقدّمة .

والذي يترجّح في النظر هو عدم الوجوب وإن قلنا بوجوب المقدّمة ؛ إذ الواجب إنّما هو الاجتناب عمّا علم حرّمته ، لا عن الحرام النفس الأمري لعدم الدليل على ذلك والأصل والأخبار المعتبرة تساعدنا . وكيف ما كان فالذي نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع ، وأمّا إذا بقي منه بمقدار نجزم بارتكاب الحرام ، فلا نجوزه .

وتمام التحقيق في ذلك سيجيء في أواخر الكتاب إن شاء الله تعالى^(١) .

(١) في مبحث أصل البراءة .

في الأوامر / اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ٢٠٣

الثالث : الظاهر أن الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته ، والقدر المسلّم من الدلالة هو التبعية إلا أن ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب ، كما مرّ في حكم المقدمة الخارجة .
وربما نفى* الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمناً ، وهو ممنوع .

وقد جعل العلامة من فروع المسألة الصلاة في الدار المغصوبة من جهة أن الكون الذي هو جزء الصلاة واجب بسبب وجوب الواجب ، فلا يجوز أن يكون منهياً عنه^(١) .

قانون

الحق أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقاً وأما الضد العام فيقتضيه التزاماً** .

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول : ١١٠ .

(*) المدعي هو السيد نعمة الله وسلطان العلماء رحمهما الله . منه ﷺ .

(**) اعلم أن القدر المشترك المفهوم من الضد الذي يصح أن يكون موضوعاً لهذا المبحث هو المنافي لفعل المأمور به ، والمنافي له إما أن يكون منافي له بالذات كتركه ، فإن التنافي بين المتناقضين ذاتي ، أو بالعرض ، كفعل وجودي لا يجتمع معه عقلاً أو شرعاً ، فإنه لما كان مستلزماً لترك المأمور به فمناقضاته لأجل استلزامه النقص ، فالقدر المشترك في هذا المبحث أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن منافيه .

ثم فصل بعضهم وقال : إن المسلّم هو اقتضاؤه المنع عن المنافي بالذات وهو الترك وسمّوه بالضد العام ؛ لحصوله في ضمن كل فعل وجودي منافي للمأمور به ومع عدم الفعل الوجودي ، بناءً على جواز خلق الجسم عن الأكوان ، ومنع عن

وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات :

الأولى : الضد الخاص للمأمور به ، هو كل واحد من الأمور الوجودية

﴿ اقتضائه المنع عن المنافي بالعرض ، وهو الفعل الوجودي المستلزم لترك المأمور به ، وسمّوه بالضد الخاص ؛ لعدم تحقق هذا الكلّي إلا في ضمن الفعل الوجودي . ويمكن أن يكون وجه التسمية أن الضد العام أفراده التروك ولا تغاير بين أفراد التروك إلا بالاعتبار والاضافة ، بخلاف أفراد الضد الخاص ، فأنت تغايرها حقيقي ، كما لا يخفى ؛ لأن خصوصية الأشخاص ملحوظة في تشخصاتها ، بخلاف أشخاص الضد العام . وأما إطلاق بعضهم الضد العام على أحد الأضداد الوجودية لا بعينه فهو يقتضي أن يكون الضد الخاص هو فعلاً وجودياً خاصاً ، وأنت خبير بأنه لم يقل أحد : بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضد خاص للمأمور به من حيث الخصوص ، مع أنه لا معنى للنهي عن أحد الأضداد إلا النهي عن جميعها ؛ لصيرورته نكرة في سياق النفي ، فهو يقتضي النهي عن جميع الأضداد الخاصة ، ولا ريب أن النهي عن مفهوم الضد الخاص وكليته أيضاً يقتضي ذلك ، إذ النهي عن الطبيعة يقتضي النهي عن جميع أفرادها فيرجع النهي عن الضد العام بهذا المعنى إلى النهي عن الضد الخاص كما ذكرناه . نعم ، يثمر ذلك في مسألة كون النهي عن الشيء أمراً بضده لكنه لا يتوقف على هذا الاصطلاح ، فتأمل تفهم . توضيحه : إن النهي عن الشيء إذا قيل : إنه يقتضي الأمر بأحد الأضداد الوجودية ، الذي هو الضد العام بهذا الاصطلاح ، دون كل واحد منها ، الذي هو الضد الخاص بهذا الاصطلاح وإن كان يصح ويثمر لحصول التمييز بينهما حينئذ ، كان مقتضى الأول اقتضاء الإتيان بفرد ما منها فيمكن قبوله ، ومقتضى الثاني عدم وجوب الإتيان بجميعها وهو أيضاً صحيح . لكنه لا يتوقف ذلك على هذا الاصطلاح ، إذ الإتيان بالجميع ممتنع غالباً بالذات لا من حيث أنه ضد خاص للمنهى عنه ، والحاصل أن البحث في إقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد وعكسه إنما هو إذا كان المقتضى بالفتح ممكناً كما ترشد إليه الأقوال في المسألة سيما على قول بعضهم بالعينية ، فإنما يكون القول بعدم الاقتضاء لأجل عدم الدليل على الاقتضاء وإن كان ممكناً لا لأجل استحالة المقتضى بالفتح كما هو المفروض . فليتدبر منه ﷻ .

في الأوامر / اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ٢٠٥

المضادة له عقلاً أو شرعاً، وأمّا العامّ فقد يطلق على أحد الأضداد الوجوديّة لا بعينه، وهو يرجع إلى الأول، وقد يطلق على الترك إمّا بجعله عبارةً عن الكفّ، أو مجازاً للمناسبة والمجاورة، والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني.

الثانية : أنّ ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل المأمور به ؛ لاستحالة وجود الضدّين في محلّ واحد، فوجود أحدهما يتوقّف على انتفاء الآخر عقلاً، فالتوقّف عقلي وإن كان الضدّ شرعيّاً، إذ المراد بعد فرضه ضدّاً.

وقد أغرب بعض المحقّقين، فأنكر كونه مقدّمة، وقال : إنّ من المقارنات الاتّفاقيّة، فلو كان ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده، فكون فعل الضدّ مقدّمة لترك ضده أولى بالإدعان، ولما كان منشأ* توهم التوقّف هو المقارنة الاتّفاقيّة، حصل ذلك الاشتباه في المقامين، مع أنّه محال^(١).

وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الآتية، فإنّه جعل فعل المباح مقدّمة لترك الحرام^(٢)، يعني : أنّه لمّا قارن ترك الحرام لفعل المباح، فتوهم أنّ المباح مقدّمة له، فكما أنّ ذلك باطل لأنّه من باب محض الاتّفاق، فكذا فيما نحن فيه .

وأنت خبير بأنّ الفرق بينهما في كمال الوضوح، فإنّ ترك الحرام قد

(١) هو سلطان العلماء في حاشيته على شرح المختصر على ما في بدائع الأفكار : ٣٧٥، وتنظر : حاشيته المطبوعة مع معالم الأصول (تحقيق الشيخ علي محمددي) .

(٢) نسبة إليه العلامة في نهاية الوصول ١ : ٥٣٧، وابن الحاجب في المنتهين : ٤٠ .

(*) ولعلّ وجه توهم الأولوية هو الاستلزام في هذه الصورة دون الصورة الأولى ، وأنت خبير بأنّ الاستلزام غير التوقّف . فتأمّل . منه ﷺ .

يتخلف عن جميع الأفعال مع وجود الصارف، ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالباً، بخلاف فعل المأمور به فإنه لا يمكنه التخلف أبداً. وقوله: "مع أنه محال" الظاهر أنه أراد منه لزوم الدور، وهو أغرب من سابقه؛ لأن المقامين متغايران، وإن أراد أن ترك الضد كما أنه مقدمة لفعل الضد الآخر على ما قلت، ففعل الضد الآخر أيضاً علة لترك هذا الضد.

ففيه: أن في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام، فإن ترك أحد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الآخر لجواز خلق المكلف عنهما جميعاً. نعم، فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر، وأين هذا من التوقف. والظاهر أن منشأ توهمه* النظر إلى أن ترك الضد يتخلف غالباً من فعل ضده، فحسب من ذلك أنه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده، وحسب أن مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفتنه بكونه مما يتوقف عليه، وأما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج، فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف، ثم طرد الكلام غفلة إلى حال الاشتغال والتفتن، وأنكر التوقف هنا أيضاً.

(*) وجه هذا التوهم والحسبان كون وجوب المقدمة توصلياً فإنه إذا كان فائدتها التوصل إلى الواجب ليس إلا ويكون إيجادها في الخارج لأجل حصول الواجب لا غير، فكيف يمكن أن يقال ترك الضد مقدمة لفعل الضد ولا يقدم عليه إلا لأجل فعل الضد مع أننا نرى غالباً أنه يترك أحد الضدين ولا يؤتى بالضد الآخر ومنشأ صيرورة هذا منشأ لهذا التوهم الخلط والاشتباه بين كون وجوب المقدمة للتوصل أو وجودها فالتوهم نظر إلى الوجود لا الوجوب. منه ﷺ.

في الأوامر / اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده ٢٠٧

وأنت خبير بأن عدم تغطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الأمر ، والثاني إنما هو معنى ما لا يتم إلا به لا الأول ، مع أن هذا الكلام يجري في سائر المقدمات * أيضاً .

فإن قلت : إذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب ، فما معنى وجوب المقدمة مع أن وجوبه للتوصل إلى الواجب ، فإذا كان معنى المقدمة

(*) الكلام إلى هنا في بيان كون ترك الضد من جملة مقدمات الواجب وإبطال توهم بعض المحققين من جعله من المقارنات الاتفاقية وأما قولنا فإن قلت إلى آخره فهو إبطال لما عسى أن يتمسك به هذا المحقق في تنميم مطلبه بأنه لو كان ترك الضد مقدمة ومن جملة ما يتوقف عليه الواجب سواء تغطن به المكلف أم لا ، وسواء وجد الواجب أم لا وسواء توصل به إليه أم لا لما صح قول القائلين بوجوب المقدمة وهو [قول] أكثر الفقهاء والأصوليين وما ذكرنا في ذيل قولنا فإن قلت فهو بيان لهذه الملازمة التي يمكن أن يدعيها هذا المحقق وما ذكرنا في ذيل قولنا قلت فهو بيان لبطلان بيان الملازمة وحاصل بيان الملازمة أنه لو فرض وجود صارف عن فعل الواجب وترك الواجب بسبب الصارف فلا يبقى واجب ، فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ ، ولا يصح الحكم بوجوبها شرعاً على المعنى الذي ذكرتها من كونها خطاباً أصلياً متعلقاً بها بنفسها لنفسها لأنه تكليف بغير المقدور فإنه إذا انتفى الواجب بسبب الصارف وعلم الأمر أن المكلف لا يفعله فلا يتعلق به خطاب حتى يستفاد من هذا الخطاب وجوب المقدمة .

وحاصل بيان بطلان هذا البيان : هو أن العلم بأن المأمور لا يفعل الواجب لا يجعل الممكن ممتنعاً ، فإن العلم ليس علّة للمعلوم بل هو تابع له ، وإلا لزم الجبر وهو باطل بالبداية . وأما قولنا : "وتوهم كون الخطاب إلى آخر" فهو دفع لما عسى أن يتوهم من أن بعد تسليم أن ذلك ليس تكليفاً بالمحال لكنه قبيح من جهة لزوم السفه واللغو ؛ لأن طلب ما يعلم عدم حصوله من الحكيم قبيح ، وبيان التوهم أنه مع انتفاء الواجب بسبب الصارف يقيح طلب المقدمة ؛ لأنها ليست مطلوبة بنفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدور الواجب ، فطلب مقدمته قبيح وأما دفع هذا التوهم فهو ما ذكرنا من قولنا مدفوع إلى آخره . منه ﷻ .

هو ما يتوقّف عليه الواجب في نفس الأمر سواء تفتّن به المكلف أم لا ،
وسواء أتى بالواجب أم لا ، فكيف يصحّ لك الحكم بالوجوب شرعاً
حينئذٍ ، كما هو مقتضى القول بوجوب المقدّمة على ما ذكرت .

قلت : علم الأمر بعدم الامتثال لا يؤثّر في قدرة المكلف ، وإلاّ لزم

الجبر .

وتوهم كون الخطاب بالمقدّمة حينئذٍ قبيحاً ؛ لأنّ مع عدم الواجب
لا معنى لطلب المقدّمة ؛ لأنّها ليست مطلوبة في نفسها ، ومع وجود
الصارف لا يمكن صدوره .

مدفوع : بالنقض بأصل الواجب أولاً ، وبمنع امتناع الواجب ثانياً* ،
وبأنّ التكليف للامتحان ثالثاً ، فاللازم على القائل** بوجوب المقدّمة ، القول
بالعقاب على ترك المقدّمات التي لو فعل الواجب كان موقوفاً عليه ، وعدم

(*) الفرق بين هذا الجواب الثاني وما ذكرناه سابقاً من أنّ علم الأمر بعدم الامتثال
لا يؤثّر في قدرة المكلف : أنّ الأول مبنيّ على أنّ التكليف بالممتنع لا يجوز لأنّه
تكليف بالمحال ، والتكليف بمقدّمة أمر محال لأجل حصول ذلك المحال مستلزم
لطلب المحال . والثاني مبنيّ على الإعراض عن عدم جواز التكليف بالمحال
والنفات إلى لغوية الطلب وقبحه من جهة العلم بعدم حصوله وإن كان ذلك أيضاً
ناشئاً عن امتناع المكلف به . منه ﷺ .

(**) قوله فاللازم على القائل بوجوب المقدّمة إلى آخره فذلك للمقام ، يعني : ما
أورده المعارض في ذيل قوله : «فإن قلت» لا يرد على القائل بوجوب المقدّمة ،
ولا يلزم عليه القول بوجوب المقدّمة حين استفاء الواجب بمعنى وجوبها لأجل
توقّف الواجب عليها حين عدم الواجب أيضاً ، بل اللازم عليه القول بوجوب تلك
المقدّمات التي لو فعل الواجب وأراد إيجادها لتوقّف عليها ولا يחדش في ذلك
ولا يضرّه عدم وجود الواجب وعدم التوصل بها إليه بالفعل وعدم تقطّنه بها حينئذٍ .
منه ﷺ .

وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج ، وفي نظر المكلف لا يضر .

وهذا* من أفصح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة ، فإن** إجراء أحكام الواجب على تلك المقدمات*** أصعب شيء ، فمن كان عليه أداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن أدائه يلزمه عدم صحة عباداته من أول العمر إلى آخره^(١)

غاية ما في الباب : أنه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمأمور به لو قلنا بأن الامتثال*** بالنهي

(١) هذا بيان لصعوبة إجراء الأحكام فإن من جعلتها أنه إذا كان ترك الاضداد من المقدمات الواجبة فتكون نفس الأضداد محرمات ؛ لأن ما كان تركه مأموراً به ففعله منهى عنه ، فإذا كان الضد عبادة فيصير منهياً عنها فيبطل . منه ﷺ .

(*) يعني : التزام القول بالبرهان إلى آخره . منه ﷺ .

(**) تدارك بلا ضمنية . منه ﷺ .

(***) يعني : المقدمات الملحوظة حال عدم الواجب وانتفائه . منه ﷺ .

(****) هذا انتصار للمعتز في ذكره في ذيل قوله : «فإن قلت إلى آخره» فإن مراد المعتز إبطال كون ترك الضد مما لا يتم الواجب إلا به بتقريب أنه لا يصح حينئذ القول بوجوب المقدمة لما ذكره ، ونحن أبطلنا اعتراضه وذكرنا أنه لا يلزم عليهم من جهة ما ذكره شيء وإن ورد عليهم الفضيحة التي ذكرنا ، لكن يرد عليهم شيء آخر وهو ما ذكرناه في قولنا : «غاية ما في الباب» وحاصله : إنه يمكن أن يقال من جانب المعتز : إن مقتضى وجوب المقدمة ترتب الثواب على فعلها ، كما أن مقتضى العقاب على تركها ، وترك الضد لما كان من الأعدام ولا يدخل تحت القدرة إلا باعتبار كف النفس ، فإذا لم يتفطن المكلف له حتى يلاحظ الكف ويعتبره وأتى بالمأمور به فلا ثواب له على ترك الضد فكيف يكون واجباً .

ودفعه هو ما ذكرناه بقولنا : «مع أنه غير مسلم» وإنما قيدناه بقولنا : «في صورة

إنما يكون بالكف لا بنفس أن لا يفعل ، وذلك مع أنه غير مسلم - كما سيجيء - لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدّمة .

الثالثة : المباح يجوز تركه ، خلافاً للكعبي ، فإنه قال بوجوب المباح^(١) ، والمنقول عنه مشتبه المقصود ، فقد يقال : إن مراده أن كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير ، وقد يقال : إن مراده أن كل ما كان مباحاً بالذات فهو واجب بالعرض . وعلى أيّ التقديرين فالنزاع معنوي ، والمنقول عنه في دليله وجهان :

أحدهما : أن ترك الحرام واجب ، وهو متلازم الوجود مع فعل من الأفعال ، فكل فعل يقارنه فهو واجب ، لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم .

وثانيهما : أنه لا يتم ترك الحرام إلا بإتيان فعل من الأفعال ، وهو واجب ، فذلك الفعل أيضاً واجب ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . والجواب عن الأول : منع ذلك ، فإن الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد ، لا في المتقارنين في الوجود إلا في العلة والمعلول عند بعضهم^(٢) .

وأما الثاني : فأجيب عنه بوجوه :

الأول : أن هذا لا يختصّ بالمباح فقد يتم بالواجب .

وفيه : أنه لا يرفع الإشكال ؛ لأنه يقول حينئذٍ بكونه أحد أفراد

﴿ الامتنال ﴾ لأنّ المعتزّ بنى اعتراضه على صورة وجود الصارف ونحن أتممنا الاعتراض على فرض عدم الصارف أيضاً انتهى . منه ﷻ .

(١) نسبه إليه العلامة في نهاية الوصول ١ : ٥٣٧ ، وابن الحاجب في المنتهى : ٤٠ .

(٢) انظر : المعالم : ٦٨ .

الواجب المخير .

والثاني : أنه يلزم كون الحرام واجباً كالشرب لترك القذف ، والواجب حراماً كالصلاة لترك الواجب .

ويدفعه اعتبار الجهتين .

والثالث : منع وجوب المقدمة .

والتحقيق في الجواب : أن ذلك ليس بمقدمة مطلقاً ، إذ الصارف يكفي في ترك الحرام .

نعم ، لو تحقق فرض لا يمكن التخلص إلا بالإتيان بشيء ، فنقول بوجوبه إن قلنا بوجوب المقدمة ، وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصاً إن قلنا بأن المراد من ترك الحرام هو نفس أن لا يفعل ، فإنه يحصل غالباً ولا يحتاج إلى شيء أصلاً ، بل وقد يكون المكلف حينئذ خالياً عن كل فعل إن قلنا ببقاء الأكوان وعدم احتياج الباقي إلى المؤثر ، وكذلك إن قلنا بكونه الكف ، إذ كثيراً ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه ، فحينئذ لا يكون المباح أحد أفراد الواجب المخير أيضاً .

اللهم ! إلا أن يقال بالنظر إلى ما حققناه سابقاً في مقدمات القانون السابق - من أن المقدمات قد تكون غير مقدورات ، وأنه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور - : إن المباح أحد أفراد الواجب المخير ، ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر أفراد بعض الأمور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك ، فالصارف أيضاً من أحد أفراد الواجب المخير لو كان هو ترك الإرادة بالاختيار ، ومن جملة ما يقوم مقام تلك الأفراد لو كان شيئاً خارجاً عن الاختيار .

وأنت خبير بأن هذا في الحقيقة تخير بين الأمور المقدورة ، والغير

المقدورات مسقطات لها ، لا أنه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم* ، مع أننا لو سلمنا التخيير مطلقاً فلا نأبى عن كونه أحد أفراد الواجب المخير بهذا المعنى ، ولكن ليس هذا مراد الكعبي .

وأما ما ذكره المحقق السابق الذكر^(١) من أنه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام أصلاً ومطلقاً ، وأنه من مقارناته الاتفاقية مطلقاً .

ففيه ما فيه : إذ كثيراً ما نجد من أنفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشغل به لفعلنا الحرام ، ولا يمكن إنكاره .

وأطلقنا الكلام في إبطال توهمه وتوضيحه فيما علّقناه على تهذيب العلامة^(٢) .

الرابعة : موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيقاً والصدّ موسعاً* ،

(١) في ص : ٢٠٨ .

(٢) الحاشية على تهذيب العلامة (مخطوطة) .

(*) التوهم من سلطان العلماء عليه السلام . منه عفي عنه .

(**) إنما تركنا ذكر عكس الصورة الأولى وهو ما كان المأمور به موسعاً والصدّ مضيقاً ؛ لإغنائها عنه في ذلك ؛ لأنّ مرادنا بالصدّ في هذا المبحث ما هو أعمّ من الواجب ، ففرض توسعة الصدّ مع كون المأمور به مضيقاً له قسماً ، أحدهما : أن يكون الصدّ غير الواجب ، مثل : أن يكون فعلاً مباحاً ، والمباح لا يتصف بالضيق ، فهو موسع أبداً ، وكذلك الكلام فيما كانا موسعين ، ويلزم من ذلك أن تكون الصورة الثالثة فيما لو فرض كونهما واجبين لا غير .

إذا علمت هذا ظهر لك : أن من أقسام الصورة الأولى والصورة الثانية : أن يكونا معاً واجبين ، فحينئذ لا بدّ لبيان وجه تسمية أحدهما بالمأمور به والثاني بالصدّ من ذكر نكتة ، ففي الصورة الثانية ، يعني : ما كانا موسعين يصحّ الإطلاق في كلّ واحد منهما ، لكن يختصّ ما توجه خاطر المكلف إلى فعله أولاً بالمأمور به والآخر لله

ولو كانا موسعين فلا نزاع ، وأما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الأهم .
وقد يفصل بأن الفعلين إما كلاهما من حق الله أو حق الناس أو مختلفان ، وعلى التقديرات إما معاً موسعان أو مضيقان أو مختلفان ، فمع ضيق أحدهما الترجيح له مطلقاً ، ومع سعتهما التخيير مطلقاً ، وأما الثاني فمع اتحاد الحقيقة ، التخيير مطلقاً إلا إذا كان أحدهما أهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الإسلام ، ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس إلا مع الأهمية .
إذا تمهد هذا فنقول : يكثر النزاع في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن

بالبضد ، وأما فيما لو كان أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً فالمضيق أولى بأن يسمى بالمأمور به لأهميته بسبب الضيق فيسمى الآخر ضدّاً ، وإذا كان وجه التسمية هو ذلك فلا تحقق لصورة العكس وتوجه الخاطر إلى الموسع حينئذٍ أولاً وإن كان يوجب ترجيح تسميته بالمأمور به في الجملة ، لكن الضيق أولى بأن يكون موجباً لتسمية المضيق بالمأمور به حينئذٍ ينعكس الأمر ويطلق عليه أيضاً ما أطلق عليه في الصورة الأولى ، وما ذكرنا أولى مما ذكره المفضل لأنه خص الكلام بما لو كان الضدان كلاهما من الواجبات ، وقد عرفت أن المطلب أعظم لحصول الثمرة الفقهية فيما لو كان الضد من المباحات كالمعاملات أيضاً ، وتخصيصه مستفاد من تقسيمه ، فإن حق الله وحق الناس في كلامه لا يكونان إلا من الأحكام الطلبية بل الواجبات .

ويرد عليه أيضاً : أن مطلق الأهمية لا توجب التقديم ولا توجب كونه هو المأمور به دون الآخر حتى يقال : إن الأمر به يقتضي النهي عن ضده .

نعم ، يمكن أن يصير مرجحاً لاختياره عند المكلف وأين هذا من إثبات وجوب تقديمه على الآخر ، وإن أريد من الأهمية مثل ما لو نص الشارع على وجوب التقديم في صورة ضيقهما كتقديم الصلاة اليومية على صلاة الآيات أو الجنائز فهو إنما هو بمقتضى نص الشارع بالخصوص لا مقتضى محض مدلول الأمر كما هو مناسب لهذا المبحث ولكن هذا لا يرد على ما ذكرنا أيضاً فلاحظ وتأمل .
منه ﷺ .

ضدّه بكلّ من المعنيين وعدمه وفي كَيْفِيَّةِ الاقتضاء بالعينية أو التضمّن أو الاستلزام اللفظي أو العقلي .

ولمّا كان ، بعض الخلافات والأقوال في المسألة في غاية السخافة ، فنقتصر الكلام في بيان مقامين :

الأوّل : الأقوى أنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ترك المأمور به التزاماً لا تضمناً كما توهمه بعضهم^(١) ، إذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الأمر ، فإنّ معنى «افعل» هو الطلب الحتمي الجازم ، ويلزمه إذا صدر عن الشارع ترتّب العقاب على تركه والممنوعة عنه ، فالمنع عن الترك لو سلّم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى أفعّل كما توهم .

وبتذكّر ما أسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تبصّر هنا ، فالصيغة تدلّ عليه التزاماً بيّناً بالمعنى الأعمّ ، والقول بالعدم منقول عن السيّد^{عليه السلام} وبعض العامة محتجاً^(٢) بأنّ الأمر قد يكون غافلاً ، فلا يتحقّق النهي .

وفيه : أنّ الغفلة مطلقاً حتّى إجمالاً ممنوعة وهو يكفي ، ولذلك قلنا بكون اللزوم بيّناً بالمعنى الأعمّ ، مع أنّ القصد غير معتبر في الدلالة - كما في دلالة الإشارة - ولكن ذلك خارج عن محلّ النزاع ، وكما أنّ القول بالعينية في الضدّ الخاصّ إفراط ، فهذا القول تفريط ، ولا ثمرة في هذا النزاع .

الثاني : الحقّ عدم دلالة الأمر بالشئ على النهي عن الضدّ الخاصّ ،

(١) المعالم : ٦٤ .

(٢) حكاه عن السيّد والغزالي العلامة في نهاية الوصول ١ : ٥٣٠ .

والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية .

لنا : أنه لا دلالة لقولنا : «أزل النجاسة عن المسجد» على قولنا : «لا تصل» ونحوه بأحد من الدلالات الثلاث ، أمّا المطابقة : فظاهر ، وكذا التضمّن ، وقد مرّ ما يمكن لك إبطاله به بطريق أولى ، وأمّا الالتزام : فاللزوم البين بالمعنى الأخصّ فيه متنفّ ، كما هو ظاهر ، ولم يدّعه الخصم أيضاً ، كما يظهر من أدلّتهم الآتية ، وأمّا البين بالمعنى الأعمّ فأيضاً غير موجود ؛ لأنّه لا يلزم من تصوّر الأمر وتصور الضدّ والنسب بينهما كون الأمر قاصداً حرمة الضدّ ، وسنبطل ما تشبّث به الخصم في ذلك .

نعم ، يدلّ عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الإشارة ، ولكن ذلك ليس ممّا يثمر فيما نحن فيه ، فإنّ ترك الضدّ من مقدّمات المأمور به ووجوب تركه تبعية ، والوجوب التبعية لا يفيد إلّا أنّ ترك الضدّ مطلوب الأمر تبعاً ، بمعنى أنّ المقصود بالذات هو الإتيان بالمأمور به ، وطلب ترك الضدّ إنّما هو لأجل الوصول إليه ، فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك ، بمعنى فعل الضدّ ، فلا يثبت فساد ، كما مرّت الإشارة .

واحتجّ المدّعون للدلالة اللفظية : بأنّ أمر الإيجاب طلب فعل يُدَمّ على تركه إتفاقاً ، ولا ذمّ إلّا على فعل ؛ لأنّه المقدور ، وهو ليس إلّا الكفّ أو فعل ضده ، والذمّ بأيّهما كان يستلزم النهي عنه ، إذ لا ذمّ بما لم يُنّه عنه لأنّه معناه .

وفيه : منع انحصار الذمّ على الفعل ؛ لما سنحقّقه من أنّ مطلق ترك الفعل أيضاً مقدور بسبب القدرة على استمراره ، ولا يحتاج إلى الكفّ مع أنّ الكفّ لا يتحقّق في ترك المأمور به عرفاً لمداخلية الزجر والإكراه في

مفهومه .

وإن أُريد به مطلق صرف عنان الإرادة فيكفي في ذلك الكف ، ولا يثبت بذلك حرمة الأضداد الخاصة ؛ لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى .

سَلَمْنَا ، لكن نقول : إن هذا الاستلزام تباعي لأصلي - كما مر - ولا يضر ، بل القدر المسلّم في الكف أيضاً هو ذلك ، والذي هو مراد القائلين هو الحكم الأصلي لا التباعي كما يظهر من ترتيب الثمرات في الفقه . واحتجّ المبتنون للاستلزام العقلي بوجوه - ويريدون بالاستلزام العقلي : أن العقل يحكم بأن مراد المتكلم ذلك أصالةً ، لا العقلي بمعنى التباعي فإنّه ليس من محطّ النزاع في شيء - :

الأوّل : أن ترك الضدّ ممّا لا يتمّ فعل المأمور به إلّا به فيكون واجباً فيكون فعله حراماً ، وهو معنى النهي عنه .

وقد أجاب عنه بعض المحقّقين^(١) : بمنع كون ترك الضدّ من مقدّمات المأمور به ، وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه .

والتحقيق في الجواب : منع وجوب المقدّمة أصالةً وتسليمه تبعاً ، وهو لا ينفع المستدلّ كما تكرّرت الإشارة .

وقد أجيب أيضاً^(٢) : بأنّ وجوب المقدّمة توصلي ، والوجوب للتوصّل يقتضي اختصاصه بحالة الإمكان ، ومع وجود الصارف عن فعل المأمور به لا يمكن التوصّل إليه بترك الضدّ .

وفيه : ما لا يخفى ، إذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي إمكان تركه ،

(١) وهو سلطان العلماء في حاشيته على المعالم ، راجع : المعالم : ٩٥ .

(٢) المجيب هو صاحب المعالم ، راجع معالم الدين : ٦٩ .

في الأوامر / اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده ٢١٧

واختيار الفعل والتوصل إليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة ، فكما أنه مكلف بأصل الواجب مكلف بإتيان ما يتوصل إليه على القول بوجوب المقدمة ، وقد مرّ في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا* .

وقد أجيب أيضاً^(١) : بأن دليل القول بوجوب المقدمة لو سلّم فإنما يسلم في حال إرادة الفعل ، وإذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق ، أو خروج الواجب عن الوجوب .

وفيه : أنه يدلّ على الوجوب في حال إمكان الإرادة ولا يشترط فعليتها .

نعم ، وجودها لابد أن يكون في حال الإرادة ، فهو غير محلّ النزاع . ويظهر ما ذكرنا أيضاً من التأمل في المقدمة الثانية .

الثاني : أن فعل الضدّ مستلزم لترك المأمور به المحرّم ، والمستلزم للمحرّم محرّم .

(١) معالم الدين : ٦٩ .

(*) قد يعترض على القول بتخصيص الوجوب بالسبب ، بناءً على كون علّة الحرام حراماً ، بأن ترك الواجب حرامٌ وهو معلول لترك كلّ واحد من المقدمات ، فإن ترك كلّ منها سبب ترك الواجب فيكون ترك كلّ منها حراماً سبباً كان أو غيره لكونها علّة للحرام ، فإذا كان تركها حراماً فيكون فعلها واجباً .

أقول : وفيه أولاً : منع كون علّة الحرام حراماً . وثانياً : إن ترك واحد من المقدمات لا يكون مقدّمة لترك الواجب مطلقاً ؛ لكفاية الصارف فيه فضلاً عن السببية ، نعم هذا مستلزم له وأين الاستلزام من التوقف . وثالثاً : إنه إنما يكون سبباً إذا اجتمعت سائر المقدمات فيكون ثبوت ترك واحد منها سبباً لثبوت ترك الواجب وعدم تركه مع عدم ترك سائر المقدمات سبباً لعدم ترك الواجب ، فترك واحد منها لا يكون سبباً كما لا يخفى إذ السبب ما يكون وجوده سبباً للوجود وعدمه سبباً للعدم وهو ليس كذلك . منه ﷻ .

وقد أجب^(١) : بأن الاستلزام إن أريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي ، فمنع الكبرى ، وإلا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح ، وإن أريد به كونه من جملة مقدماته وإن لم يكن سبباً وعلّة ، ففيه أيضاً : منع الكبرى ، بل الصغرى أيضاً ، وإن أريد علّة فعل الضدّ لترك الأمور به ، أو كونهما معاً معلولين لعلّة ثالثة ، فهو وإن كان يستلزم ذلك ؛ لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة ، كوجود المسبّب من دون السبب ؛ ولأنّ انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة ، فيختصّ المعلول الآخر الذي هو المحرّم بالتحريم من دون علته ، ولكنّهما ممنوعان فيما نحن فيه ؛ إذ العلة في ترك الأمور به إنّما هو الصارف ، وهو عدم الإرادة ، فهو المانع أبداً ، سيّما بملاحظة أنّه مقدّم على فعل الضدّ طبعاً ، إلّا أن يجبر على الضدّ وكان الصارف متتفياً ، وهو خارج عن محلّ النزاع ؛ لسقوط التكليف حينئذٍ ، فليس فعل الضدّ علّة ، ولا هو مع ترك الأمور به معلولاً لعلّة ثالثة ، إذ ما يتصوّر كونه علّة لهما هو الصارف عن الأمور به وهو ليس علّة لفعل الضدّ ، بل قد يكون من مقدماته .

أقول : الظاهر أنّ مراد المجيب من العلة هو السبب ، والتحقيق أنّ ما ذكره أيضاً لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت ، فإنّك قد عرفت أنّ وجوب المسبّب لا يدلّ على وجوب السبب ، ومثله الكلام في علة الحرام ، بل الظاهر أنّه كذلك لو أراد من العلة العلة التامة أيضاً ، وكذلك إذا كانا معلولين لعلّة واحدة ، إذ انتفاء التحريم في معلول إنّما يقتضي عدم تحريم علته من حيث إنّها علته ، فلا يلزم عدم تحريمها مطلقاً ، فيكون حراماً

في الأوامر / اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده ٢١٩
بالنسبة إلى المعلول الآخر .

وبالجملة : لا دليل على كون علّة الحرام حراماً ، فإنّ ذلك إمّا من جهة كونها مقدّمةً للحرام فيدلّ على حرمتها النهي عن ترك الواجب .
وفيه : أن توقّف تحقّق ترك الواجب عليها ممنوع أولاً ، سلّمنا ، لكنّ الخطاب تبعي توصلي عقلي ، وقد تقدّم أنّه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدّمة .

وإمّا من جهة استفادة ذلك من سائر أحكام الشرع وتبّع مواردها .
ففيه : أنّا لم نقف على ما يفيد ذلك ، بل المستفاد من تبّعها خلافه .
ويرشدك إلى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجرّ إلى الحرام* .

وإمّا من جهة حكم العقل صريحاً .

(*) فإنّ المستفاد من الأخبار وفتاوي العلماء أنّ إتخاذ بيع الأكفان صنعاً مكروه ، لأنّه يفضي إلى محبة الوباء غالباً ، فمباشرة بيع الأكفان مع محبة الوباء مكروه ، مع أنّها محرّمة جزماً ، ولا ريب أنّ إتخاذ حرفة صار حينئذٍ علّة للمحبة المذكورة وليس بمحرّم ، وكذلك بيع الطعام معلّلاً بتمنّي الغلاء المحرّم ، وهذا إذا لم يصّر بذلك محتكراً وقتلنا بكراهة الاحتكار ، وكذلك الصرف ، وقد علّل لعدم سلامته عن الربا والفرق بين الصرف وبيع الأكفان والطعام أن كراهة الصرف مختصّة بما لو لم يصّر نفس الصرف رباً ، فإنّ الصرف في معاملة الذهب والفضة بالفلوس مثلاً ، متفاضلاً صرف وليس ربياً بخلاف معاملة المثليين منهما متفاضلاً ، فأخذ الصرف صنعاً مكروه مع أنّه قد يكون بعض أفراده حراماً ، فتمنّي الوباء والغلاء مغاير لبيع الأكفان والطعام دائماً بخلاف الربا فإنّه قد يكون هو هو ، فالمكروه نفس اتّخاذه صنعاً وإن كان بعض أفراده محرّماً ، وأمّا في غيره فأخذها صنعاً وجميع أفرادها مكروهة وإنّما المحرّم هو غايتها ولك أن تقول هذا الفرد الحرام في الصرف أيضاً غايةً من وجه وإن كان فرداً من أصل الصنعة من وجه آخر .

وهو أيضاً ممنوع ؛ لأنَّ العقل لا يستحيل كون الشيء حراماً من دون علته ، بل لا يستبعد ، فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية أكل الطعام الذي يوجب القوة عليه إلا من باب التكليف التبعية .

الثالث : لو لم يحرم الضدَّ وتلبَّس به كالصلاة بالنسبة إلى إزالة النجاسة مثلاً ، فإن بقي الخطاب بالإزالة ، لزم التكليف بالمحال وإلا خرج الواجب المضيق عن وجوبه .

وقد أجيب : بأنَّ الأوامر الدالة على وجوب الإزالة ونحوها فوراً مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبساً بواجب^(١) .

والأولى في الجواب اختيار الشقِّ الأول ، وتسليم جواز هذا التكليف ؛ لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الإزالة ويحكم بصحة الصلاة ، ولا منافاة .

تنبيهان :

الأول : أن بعض المحققين ذكر أدلة المثبتين والنافين وضعفهما ، ثم قال : ولو أبدل النهي عن الضدَّ الخاصَّ بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب^(٢) . وحاصله : أن الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضده لكنّه يقتضي عدم الأمر بالضدَّ اقتضاءً عقلياً ؛ لامتناع الأمر بالمتضادين في وقت واحد ، فإذا لم يكن الضدَّ مأموراً به فيبطل ؛ لأنَّ الصحة إنما هي مقتضى الأمر وبدونه يبطل ، فإنَّ الأصل عدم الصحة .

(١) انظر : معالم الدين : ٧١ .

(٢) زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليه : ٢٨٢ .

وفيه أولاً: أن ذلك على تسليم* صحته إنما يتم في العبادات، وأما في المعاملات فلا يتم مطلقاً.

وثانياً: منع اقتضائه عدم الأمر مطلقاً، إذ الذي يقتضيه الأمر بالشئ عدم الأمر بالضد إذا كان مضيئاً، وأما إذا كان موسعاً كما هو المفروض فلا، ولا استحالة في اجتماع الأمر المضيئ والأمر الموسع، فإن معنى الموسع أنه يجب أن يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في أي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الإتيان في آن معين من آياته، وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الأمر والنهي في الشئ الواحد مع تعدد الجهة، فإن ذلك من سوء اختيار المكلف، كما إذا اختار المكلف إيقاع مطلق الصلاة في خصوص الدار المغصوبة.

الثاني: أن النزاع في أن النهي عن الشئ هل هو أمر بضده أم لا بعينه هو النزاع في الأمر في ادعاء العينية والاستلزام، ويمكن استنباط الأدلة بملاحظة ما سبق.

والحق: عدم الاقتضاء، ولو دلّ لدلّ على الأمر بضد ما بخلاف الأمر فإنه يقتضي النهي عن جميع الأضداد، والأمر الندبي أيضاً فيه قولان. وقد يقال: لو دلّ على النهي عن الضد تنزيهاً لصارت جميع المباحات مكروهة، لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات، فتأمل. والحق: عدم الدلالة فيه أيضاً، ويظهر من ذلك الكلام في المكروه

(*) يعني إننا لا نسلم أولاً انحصار الصحة في مقتضى الأمر بل قد تحصل من أحكام الوضع في العبادات والمعاملات، ولو سلمنا ذلك فإنما نسلم في العبادات فقط، بتقريب أن أحكام الوضع فيها ترجع إلى الطلب، وأما في المعاملات فلا يتم لعدم الاحتياج إلى الطلب فقد يكون المصحح لها من محض ذكر ترتب الثمرات منه ﷺ.

وضدّه أيضاً .

قانون :

لا خلاف في ورود الأمر بواحد من أمرين أو أمور على سبيل التخيير ظاهراً ، واختلفوا في المأمور به .

فذهب أصحابنا وجمهور المعتزلة إلى أنّه كلّ واحد منها على البدل ، فلا يجب الجميع ولا يجوز الإخلال بالجميع ، وأيّها فعل كان واجباً في نفسه ، لا أن يكون بدلاً عمّا هو واجب^(١) .
وذهب الأشاعرة إلى أنّه أحد الأبدال لا بعينه^(٢) .

وهناك أقوال أخر شاذة :

فمنها : أنّه هو الجميع ويسقط بفعل البعض^(٣) .
ومنها : أنّه معيّن عند الله ولكن يسقط به وبالأخر^(٤) ، وهما أيضاً للمعتزلة .

ومنها : ما تبرأ كلّ من الفريقين منه ونسبه إلى الآخر ، وهو أن ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين^(٥) .

(١) ينظر : المعتمد ١ : ٨٤-٨٦ ، كما حكى عن المعتزلة في العدة للشيخ الطوسي ١ : ٢١٩-٢٢٠ ، وعن الأصحاب في معالم الدين : ٧٢ .

(٢) منهم : الشيرازي في التبصرة : ٧٠ ، الغزالي في المنحول : ١١٩ ، ابن الحاجب في المنتهى : ٣٤ .

(٣ و ٤) حكاها الزركشي في البحر المحيط ١ : ١٨٦ - ١٨٧ .

(٥) حكى في : نهاية الوصول ١ : ٤٨٩ ، معالم الدين : ٧٢ ، المحصول ٢ : ١٦٠ .

وكلّها باطلة مخالفة للإجماع والاعتبار، فأجود الأقوال القولان الأولان .

ولكنّ الإشكال في تحقّق معنى التخيير على مذهب الأشاعرة من جهة أنّ الكلّي لا تعدّد فيه ولا تخيير فيه، وإلاّ لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه .

ويندفع : بأنّ المراد المخير في أفرادهِ ، فالوصف بحال المتعلّق .
ويشكل هذا بالواجبات العينية فإنّها أيضاً كليات مخير في أفرادها .
ويمكن دفعه : بأنّ الكلّي في المخير جعليّ منتزِع من الأفراد ، تابع لها في الوجود كأحد الأبدال ، بخلافه في العينية فإنّه متأصل وعلة للأفراد سابق عليها طبعاً* .

(*) يعني : إنّ الاشكال الوارد على الأشاعرة من جهة لزوم عدم بقاء الفرق ما بين التخييري والعيني بتقريب أنّ كلّ واحد منهما مطلوب بعينه مخير في أفرادهما لما اندفع بأنّ الكلّي في العيني متأصل وفي التخييري جعليّ انتزاعي اعتباري .
ويمكن أن يورد عليه ثانياً : بأنّ الكلّي في التخييري أيضاً قد يكون متأصلاً لا اعتبارياً محضاً ، كالكفارة بالنسبة إلى الخصال ، فدفعه بملاحظة الاعتبارين والقول بأنّه لا مانع من أن يكون شيء واحد عينياً باعتبار وتخييراً باعتبار آخر ، فبعد ملاحظة ورود الأمر بأحد الأشياء المؤدّى بكلمة «أو» يمكن أن ينتزع من تلك الأمور أمر اعتباري ، مثل مفهوم أحدهما ، وأمر حقيقي متأصل يشترك الكلّ فيه ، ولو كان عرضاً قائماً به لكونها موجباً لتكفير الذنب فيحصل من ذلك مفهوم الكفارة ، وإذا قال الشارع : كفر مريداً أحدها فهو واجب عيني وإذا قال إفعل ذا أو هذا أو ذاك فهو واجب تخييري ، وحينئذٍ فيبقى الإشكال في أمرين : الأول : أنّ هذا بيان لإمكان الاعتبارين ولكنه في نفس الأمر لا يخلو من أحدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بدّ للاشاعرة من التعيين .

وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة إلى الخصال ، فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في أفرادها ، والخطاب بإحدى الخصال تخيري .

ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين ، فربما قيل : إن النزاع لفظي^(١) ، وليس كذلك ، ولكنه قليل الفائدة في الفقه .

مما يمكن أن يكون ثمرة^(٢) النزاع أنه إذا نذر أن يأتي بثلاث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها نفسها ، فبيز نذره بالإتيان بخصال الكفارة الثلاث مطلقاً على الأول ، بخلاف مذهب الأشاعرة ، فإن الخطاب لم يتعلق بالخصال ، بل بالمفهوم الكلّي المتزّع منها .

وأما الدليل على المذهبين : فالأولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى : ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٣) فإن الظاهر منه إيجاب الطعام والكسوة

والثاني : أن الإشكال في تعيين العينية والتخييرية وارد على ما اخترناه أيضاً من مذهب المعتزلة .

ويمكن دفعهما بأن الخطاب المرّد قد وقع فيما نحن فيه متقدماً على تعلقه بالكلّي والكلّي متزّع من الأحاد وإن كان أمراً متاضلاً ، فتعلق الخطاب بالكفارة إنّما هو بعد الخطاب بأحد الأمور ، فتبقى الثمرة بيننا وبين الأشاعرة كما ذكرناه على حالها ، ويظهر الفرق بين العيني والتخييري على المذهبين أيضاً وملاحظة الاعتبارين واجتماعهما إنّما هو بمحض التصوّر والاعتبار فتدبر . منه ﷻ .

(١) نهاية الوصول ١ : ٤٨٨ - ٤٨٩ .

(٢) في الطبعة الحجرية زيادة : «النزاع بين الفريقين» .

(٣) سورة المائدة ٥ : ٨٩ .

والتحريم على سبيل البدلية^(١)، والأشاعرة يقولون: كلمة «أو» لأحد الشئيين أو الأشياء مبهماً^(٢) وإذا جاز تعلّق الأمر بواحد مبهم - كما هو محقق ومستقيم، والنص دلّ بظاهره عليه - يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه. ولما كان أصل هذا المبحث قليل الفائدة، فلنقتصر على ذلك، ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الأقوال وعليها، وقد أطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب^(٣).

فائدة :

قد عرفت أنّ المكلف بالواجبات العينية أيضاً مخير في إتيانها في ضمن أيّ فرد شاء، وهذا التخيير عقليّ.

فاعلم: أنّ الأفراد قد يكون بعضها أزيد من بعض، فالامتثال بالأمر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار، وبمطلق الذكر في الركعتين الأخيرتين - على القول به - يحصل بتسبيحة وبأكثر، وهكذا. وكذا الواجبات التخيرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان، كالقصر والإتمام في المواطن الأربعة، والأربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر، والستّة والخمسة في ضرب التأديب.

واختلفوا في اتّصاف الزائد بالوجوب على أقوال: أظهرها ثالثها، وهو أنّه إن كان حصوله تدريجياً بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في التسبيحة في الأوّل، والأربعين في الثاني، فالمتّصف بالوجوب هو الأوّل

(١) أشار إليه أبو الحسين المعتزلي في المعتمد ١ : ٨٧ .

(٢) ميزان الأصول ١ : ٢٤٧ .

(٣) الحاشية على تهذيب الوصول إلى علم الأصول (مخطوط).

لا غير ؛ لحصول الطبيعة في الأول ، وبه يحصل الامثال ، وحصول أحد الأفراد في الثاني ، وإن لم يكن ذلك فواجب كله ؛ لكونه فرداً من الواجب . نعم ، اختياره مستحبٌ لكونه أكمل الأفراد ، فيكون ثوابه أزيد . وهذا هو دليل من أطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج .

وأما القائل باستحباب الزائد ، فيستدلُّ بأنه يجوز تركه لا إلى بدل ، فلا يجب * .

وفيه : أنَّ الأقلَّ بدل عن المجموع ، وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلاث أصابع إذا قصد كون الاثنين مستحباً والواحد واجباً* . وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد*** ، وهو أكمل أفرادها ، ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للمقصر ، فلا يكون تخييراً بين مجرد الزائد والناقص ، ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين إذا نوى التمام ، فتدبر في الأمثلة والأمكنة ولا تغفل**** .

(*) توجد حاشية للمصنّف غير مقروءة .

(**) بخلاف ما إذا أراد مسمّى المسح ولم ينظر إلى اختبار الزائد والناقص وملاحظة الفرق بينهما والقصد إلى مقتضاهما . منه ﷻ .

(***) يعني إذا لاحظنا الزيادة والنقصان وقصدنا إلى مقتضاهما لا من باب محض الاتفاق والإتيان بالمسمّى منه ﷻ .

(****) هذا دفع دخل ، يمكن أن يورد على القائل باستحباب الزائد وهو أنه يلزمه أيضاً - جواز قصد الاستحباب في الركعتين الأخيرتين وهو باطل جزماً .

وطريق الدفع : أنه ليس من باب التخيير ما بين الناقص والزائد بمجردهما ، يعني : ليس المائز بينهما منحصراً في الزيادة والنقصان حتّى يكون ممّا نحن فيه ، بل هما ماهيتان متغايرتان متمايزتان بالنسبة ووصف التصورية وعدمها وغيرهما يعني : كما يلزمه تكرار المسح يلزمه هذا أيضاً . منه ﷻ .

قانون

لا خلاف في جواز الأمر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان ، كما لا إشكال في عدم جواز الأمر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال ، وإطلاق الأداء على مجموع الصلاة المدرك ركعةً منها في الوقت اصطلاح ، أو من جعل الشارع ؛ للنص الصحيح المستفيض بأن من أدرك ركعةً من الوقت فقد أدرك الوقت ، فيكون ذلك شرعاً بمنزلة إدراك الوقت أجمع . ويتفرع عليه كونه مؤدياً للجميع ، ويضعف كونه قاضياً مطلقاً ، أو لما وقع خارج الوقت ، كما صرح به في تمهيد القواعد^(١) .

واختلفوا في جواز الأمر بشيء في وقت يزيد عليه ، ويطلق عليه الواجب الموسع ، والحق وقوعه ، وفاقاً لأكثر المحققين^(٢) لإمكانه عقلاً ، ووقوعه شرعاً .

أما جوازه عقلاً فلائنه لا مانع منه إلا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزماً ؛ لأنه يلزم لو ترك في جميع الوقت ، فكما أنه يجوز تخيير الشارع بين أفراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين أفراد متفقة الحقائق متميزة بخصوصيات أجزاء الوقت ، ونظير ذلك التوسعة في المكان ، كوقوف عرفات وغيرها .

وأما وقوعه فلأمر بصلاة الظهر ، وصلاة الزلزلة وغيرهما ، فلما كان

(١) تمهيد القواعد : ٧٠ .

(٢) منهم : السيد المرتضى في الذريعة : ١٢٩ ، والشيخ الطوسي في العدة : ١ : ٢٣٣ - ٢٣٤ ، والمحقق الحلبي في المعارج : ١١١ ، والعلامة الحلبي في نهاية الأصول : ١ : ٥٠٣ ، والشيخ حسن في معالم الدين : ٧٣ .

تطبيق أوّل جزء من الفعل بأوّل جزء من الوقت، وآخره بآخره غير مراد إجماعاً، وغير ممكن عادة في الأغلب، وكذا تكريره إلى انقضاء الوقت، ولا مرجّح لأحد من الأجزاء على الآخر، فيبقى^(١) أن يراد ما ذكرنا جوازه عقلاً وهو التخيير بين الإيقاعات الممكنة في أجزاء ذلك الوقت.

والخصم لما أحال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب، فيلزمه التجسّم في تأويل أمثال هذه الأوامر، فافترقوا على مذاهب: فذهب بعض الشافعية إلى اختصاص الفعل بأوّل الوقت^(٢)، ونقل ذلك عن ظاهر المفيد، وابن أبي عقيل، بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصيرورته قضاء^(٣).

والظاهر أن مرادهم بالعقاب هو إذا تركه رأساً، لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع، بل بمعنى العقاب على الترك في الأوّل، ولكنهم يقولون بالعمو حتماً بعد فعله ثانياً، ولا كذلك المضيقات، فإنّه لا عفو حتماً فيها، فالتوسعة في وقت العفو.

احتجّوا: بأنّه لو لم يكن الوقت هو الأوّل فيلزم كونه قبل الوقت، وهو باطل كما في الصلاة قبل الزوال.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ في مقابل من خصّه بالآخر، مع أنّ بطلان التالي على قوله أيضاً ممنوع؛ للنقض بتقديم الزكاة نفلاً، وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس، وأمّا نحن ففي فسحة عن ذلك وغيره.

(١) في الطبعة الحجرية: «فينبغي» بدل «فيبقى».

(٢) حكاة الرازي في المحصول ٢: ١٧٤.

(٣) راجع المقنعة: ٩٤، وأصول الفقه للمفيد: ٢٠، وحكى عنهما العلامة في

مختلف الشيعة ٢: ٣١ و٦٢، المسألان ١ و١٧.

وبعض الحنفية^(١) إلى اختصاصه بالآخر محتجاً: بلزوم المعصية في التأخير لولاه ، وهو منفي بالإجماع .

وفيه : أن الإجماع ممنوع لو أريد أصل المعصية ، ومع حصول العفو فلا يضر ، كما ورد أن : «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله»^(٢) ، فحصل الفارق* .

وقيل^(٣) : إنه مراعى ، فإن أدرك آخر الوقت ظهر كونه واجباً وإلا فهو نفل ، ففعله في الأول نفل ، لكنّه قد يسقط الفرض .

ولعلّه أراد أن الوجوب مشروط بإدراك مجموع الوقت ، وهو في غاية الوهن بعدما بينّا .

وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوهاً ، ذكرناها في حواشي التهذيب^(٤) ، لا فائدة في ذكرها .

وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الإيقاعات فهل يجب في كلّ من التروك بدليّة العزم عليه ثانياً حتّى يتضيّق الوقت فيتعيّن الواجب

(١) منية اللبيب في شرح التهذيب ١ : ٣٨٧ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ١ : ٦٥١/١٤٠ .

(٣) تُسب إلى الكرخي في معارج الاصول : ١١١ .

(٤) الحاشية على تهذيب الوصول إلى علم الأصول (مخطوطة) .

(*) فالفرق بينه وبين مذهب الحنفية يظهر في ما لو فرض حصول العلم بالبقاء إلى آخر الوقت باخبار معصوم عليه السلام مثلاً ، فيجوز أدائه واجباً في أول الوقت على هذا القول بخلاف مذهب الحنفية ، وأيضاً إذا أداها في ذلك الوقت بنية النفل ثم أدرك تمام الوقت فهو نافلة فعلت قبل وقت الواجب وأسقطت فرض الوقت على مذهب الحنفية وعلى هذا المذهب يظهر أن هذه الصلاة التي صلاها بنية الندب أنها كانت نفس الواجب فعلت بنية الندب ، مثل : صوم يوم الشك إذا فعل بقصد الندب ثم ظهر كونه من رمضان ، فتأمل . منه ﷺ .

أو لا ؟

قولان : أظهرهما العدم ، لعدم الدليل ، وعدم دلالة الأمر عليه بأحد من الدلالات ، وأما سائر الأدلة فمدخولة ، مثل أنه لابد من مساواة البدل والمبدل ، والفعل واحد والعزم متعدّد ، ومن لزوم تساويهما في الحكم ، والفعل مسقط للتكليف دون العزم * .

وفيهما معاً : أن المبدل منه هو الإيقاعات إلى أن يتضيّق فيتعين .
ومثل دعوى القطع بأن الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية .
وفيه : أن ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها .
وقد يجاب^(١) أيضاً بأن البدل هنا تابع مسبّب عن ترك مبدله ،

(*) وجه كونه جواباً عن الدليل ، الأول ظاهر ، وأما كونه جواباً عن الدليل الثاني فلاّذ المطلوب من المكلف في حال تكليفه تخبيره بين الإيقاع في الآن الأول والعزم على إتيانه في الآن الثاني وهو أحد الأمرين اللذين يجمعهما الاحتراز عن المخالفة والتوطين على الطاعة ، ولا ريب أن كلّ واحد من الإيقاع في الآن الأول والعزم عليه في الآن الثاني مسقط لهذا التكليف بلا تفاوت ، وأما في صورة الإتيان بالصلاة فليس هنا عزم حتّى يقال أنه مخالف لمبدله في الحكم فلاحظ نظير ذلك في خصال الكفارة فإنه لا ريب في أن صيام شهرين يسقط التكليف بالصيام ويحصل منه الصيام لا غير وكذلك العتق يحصل منه العتق لا غير ومقتضى كلّ منهما ما يحصله ولكنهما مشتركان في كونهما محضلان للكفارة فكذلك إيقاع الصلاة والعزم فإنّ كلّاً منهما محصل للطاعة والانقياد قبل ضيق الوقت وتعين إيقاع الصلاة وبعده تسقط البدلية ، ولا ريب في عدم تعين الإيقاع قبل الضيق حتّى يقال : أنه مسقط للصلاة دون العزم وفي صورة التعين لا بدلية والحاصل أن البدلية بين الإيقاعات المتصوّرة السابقة على العزم في كلّ مرتبة بالنسبة إلى ما بينهما وبين العزم على إيقاع آخر فيما بعدها لا بين الإيقاع الثابت والعزم في الآن الثاني فليتدبّر . منه ﷻ .

(١) المجيب هو الشيخ البهائي في الزبدة : ٧٢ .

كالتيمم بدل الوضوء ، وكخصال الكفارة على القول بالترتيب ، وكتحصيل الظن بوقوع الكفائي عند تركه ، بإطلاق البدل عليه اصطلاح ، وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك .

احتجوا : بأنه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب^(١) .
وفيه : أنه لا كلام لنا في الفرد الأخير ، وأما في الباقي فالبديل محقق ، وهو كل واحد من الجزئيات المتميزة بالوقت .

وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما إذا مات فجأة ولا إثم لجواز التأخير .
وفيه : أن الواجب ما يستحق تاركة العقاب في الجملة ، ويصدق عليه أنه لو لم يفعله ولا سائر الأفراد مع ظن الموت أو مع فرض بقائه إلى آخر الوقت لاستحق العقاب ، وسيجيء أنه يجوز التأخير مع ظن السلامة ، فالموت فجأة مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب .

وبأنه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبلة ، فيخرج عن الوجوب .
وفيه : أن تركه في الوقت ليس بدون البدل ، وهو الجزئي الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت .

وبأنه يثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما .

وفيه : أن سقوط كل بفعل الآخر بمجرده لا يستلزم الوجوب إن أريد مجرد الرخصة في الترك ، وإن أريد حصول العصيان أيضاً بتركهما ، فهو أول الكلام ، فإن الكلام إنما هو قبل تضيق الوقت ، مع أن كون الرخصة في الترك لأجل اختيار العزم لا الفرد الآخر أول الكلام .

(١) حكاة الغزالي في المستصفى ١ : ٢٢٥ ، والشيرازي في التبصرة : ٦٢ .

ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال : إنَّه ليس من جهة أنَّه بدل الفعل ، بل لأنَّ غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً حين استشعرها كذلك ، وهو من أحكام الإيمان ولوازم المؤمن ، ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت ، بل يجب ولو قبل عشرين سنة ، فوجوب العزم ليس من جهة أنَّه بدل الواجب ، ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعاً ، فيتوهم بعد الفعل أنَّه كان أحد الواجبين التخييريَّين وأسقطه الآخر ، مع أنَّه قد يتأمل في أصل وجوبه أيضاً ، لأنَّ غاية الأمر أنَّه يجب على المؤمن أن لا يعزم على الترك حين الالتفات .

وأما وجوب العزم على الفعل ، ففيه إشكال ، ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الوساطة .

ويؤيده ما قيل : إنَّه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الأحيان ، مثل : العزم على صوم رمضان ، أو اختيار سفر مباح ، ولم يقل به أحد .

تميم : التوسعة في الوقت إمّا محدودة كالظهر ، أو غير محدودة ، مثل : ما وقته العمر كالحجّ وصلاة الزلزلة والنذر المطلق .

ويتضيق الأول بتضييق وقته أو بظنّ الموت ، والثاني بظنّ الموت ، ومثل ظنّ الموت الظنّ بعدم التمكن ، فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقاً ؛ لأنَّ اليقين بالبراءة لا يحصل إلاً بذلك ، وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقيناً ، والمراد اليقين في موافقة الأمر والإطاعة ، لا أنَّ براءة الذمة لا تحصل بالإتيان فيما بعده لو ظهر بطلان الظنّ ، فافهم ذلك .

ثم لو ظهر بطلان الظنّ ، فالظاهر بقاء المعصية ؛ لأنّه مكلف بالعمل بالظنّ وقد خالفه فصار عاصياً ، كما لو وطئ امرأته بمظنّة الأجنبية ، وشرب خلّاً بمظنّة الخمر ، ونحو ذلك ، فلا ريب في العصيان .
إنّما الإشكال في أنّه قضاء أو أداء ؟ الأشهر الأقوى الثاني ؛ لأنّه وقع في وقته .

وقيل * : إنّّه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنّه ^(١) ، وضعفه ظاهر .
وأما ظانّ السلامة الذي فاجأه الموت ، فلا عصيان عليه بالتأخير .
وقيل ** : بالعصيان فيما وقته العمر ؛ للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقّت فإنّه يجوز التأخير فيه إلى تضيق الوقت وتعيّن الوجوب ^(٢) وهو تحكّم بحث ؛ لأنّ ذلك يرد في المحدود لو ظنّ السلامة إلى آخر الوقت ، مع أنّ غير المحدود أيضاً يتضيق وقته ويتعيّن عند ظنّ الموت .

تنبیه : ومما يتفرّع على توسيع الوقت والتخيير فيه ، التخيير في لوازمه بدلالة الإشارة ، فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في أوّل الوقت في جزء آخر ، فالمكلف في أوّل الظهر إنّما هو مكلف بمطلق صلاة الظهر ، فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسألة القصر في السفر ، لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام أوّل الوقت ؛ لأنّ المكلف

(١) التقريب والإرشاد ٢ : ٢٣١ .

(٢) شرح المختصر للعضدي : ٩٠ ، وبيان المختصر للإصفهاني ١ : ٣٦٣ .

(*) القائل هو الفاضل الباقلاني . منه ﷺ .

(**) القائل هو ابن الحاجب . منه ﷺ .

مخير في أول الوقت بأداء مطلق صلاة الظهر في أي جزء من الأجزاء ، ويمكن المخالفة في الأجزاء في نفس الأمر بالقصر والإتمام ، والصلاة بالتيمم والغسل والوضوء وصلاة الخوف وصلاة المريض وغير ذلك ، فتخير المكلف في إيقاعها في هذه الأجزاء تخيير في لوازمها ، فافهم ذلك واضبطه .

وإن شئت تقريراً أوضح فاعتبر الإشارة من ملاحظة ما دلّ على توسيع الظهر مع ما دلّ على إباحة السفر مطلقاً مثلاً ، كما يستفاد أقلّ الحمل من الآيتين^(١) ، فليتأمل * .

قانون

الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ، ولا يتعلّق

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٣٣ ، سورة الأحقاف ٤٦ : ١٥ .

(*) وجه التأمل : أن دلالة الإشارة هي ما لم يقصد فيها الدلالة على المعنى ، والمقصود في التوسيع هو ترخيص إتيان مطلق صلاة الظهر في الوقت المحدود المعين لا خصوص الأربع ركعات ، وما دلّ على القصر يدلّ قصداً أو أصالة على كون صلاة الظهر ركعتين للمسافر ، فمعنى : قول الشارع : «قصر في السفر هو أن الصلاة التي من شأنها أن تكون أربع ركعات مع الحضور والخلو عن الموانع اللذين هما أغلب أحوال المكلفين فهي ركعتان في حال السفر ، فدخل الوقت علامة لظهور تعلّق الأربع ركعات بالمكلف لا تعيينها عليه مطلقاً فالتوسيع يقتضي عدم التعيين للأربع في أول الوقت ، وما دلّ على جواز القصر يدلّ على تعيين القصر في حال السفر إذا أراد الإتيان بها في ذلك الحين ، فلم يبق مجال للاستصحاب إذ الاستصحاب إنّما يتمّ مع قابلية الموضوع وهو إنّما يتمّ إذا تعلّق الخطاب بالأربع على سبيل الإطلاق لا ما دام حاضراً إذ الأصل عدم الإطلاق كما أن الأصل عدم التقييد أيضاً فليتدبّر . منه عفي عنه .

الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين أو بعض معين منهم ، كخصائص النبي ﷺ ولا ريب في جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً ، كالجهد المقصود منه حفظ الإسلام وإزالة الكفار ، وصلاة الميت المقصود منها احترام الميت .

والحق أنه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض ، لا كما قيل * : بتعلقه بالمجموع ، ولا كما قيل * : بتعلقه بالبعض الغير المعين ^(١) .

لنا : أنهم لو تركوه أجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعاً باتفاق الخصم ، وهو معنى الوجوب . وأما السقوط بفعل البعض فإجماعي . حجة القول الثاني : أنه لو تعين على كل واحد كان إسقاطه عن الباقي رفعاً للطلب بعد تحققه ، فيكون نسخاً فيفتقر إلى خطاب جديد ، ولا خطاب ، فلا نسخ ، فلا يسقط بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل أحد ، ويكون التأثيم للجميع بالذات ، ولكل واحد بالعرض .

وأجيب : (٢) بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً ، فإنه يحصل بفعل البعض ؛ ولهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض ، وبأن الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب .

وحجة الآخرين وجوه :

(١) المحصول ٢ : ١٨٥ .

(٢) المجيب هو الفاضل الجواد رحمه الله في غاية المأمول : مخطوط .

(*) قاله قطب الدين الشيرازي . منه رحمه الله .

(**) قاله فخر الدين الرازي . منه رحمه الله .

الأول : أن الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض .
وفيه : أنه استبعاد محض ، ومثله يجري في الواجبات العينية أيضاً
كإسقاط دين رجل بأداء متبرع عنه .

الثاني : أنه كما يجوز الأمر بواحد مبهم اتفاقاً يجوز أمر بعض مبهم ،
فإن ما يصلح مانعاً هو الإبهام ، وقد لغي ويسقط بفعل أي بعض كان ،
فيكون واجباً على بعض مبهم .

وفيه : أنه قياس مع الفارق ، لأنكم تقولون بتأثير الكل على ترك ذلك
البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الأمر بواحد مبهم ، فإن التأثير ليس إلا
على ترك الواحد ، بل التأثير للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على
الكل ، ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر ، فثمرة النزاع إذاً إنما هي
في انصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه إذا صدر عن الكل ، وتتفرع
عليه ثمراته .

الثالث : قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ ﴾ ^(١) الآية ، فإن
التنديم والتهديد على طائفة منكّرة مبهمة .

وأجيب ^(٢) : بأن المراد* بيان ما يسقط الوجوب ، جمعاً بين

(١) سورة التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢) المجيب هو العضدي في شرح مختصر المنتهى : ٨٥ .

(*) توضيحه : أن الواجب الكفائي كما بينا هو : ما قصد به غرض يحصل بفعل
البعض ولما كانت متفاوتة بكثرة المؤونة وقتلها وبسبب الاحتياج إلى الاستعداد
والقابلية التامة وعدمه وكذلك متفاوت مراتب الاحتياج إلى ذلك الفعل بتفاوت
مراتب الغرض المقصود منه فصلاة الميت مثلاً قد تتمشى من رجل عامي قليل
الفطنة والشعور ويحصل الغرض وهو إحترام الميت بفعل الواحد بخلاف غسله
لبي

﴿ ودفنه ، إذ قد لا يتمشى إلا من اثنين أو ثلاثة أو أكثر ؛ لأجل الحمل والنقل خصوصاً إذا كانت المسافة بعيدة والأرض صلبة ونحو ذلك ، ومثل الجهاد قد يحصل بمباشرة مائة من الرجال أو ألف ويحصل الغرض منه وهو حفظ الإسلام لمباشرة هذا العدد من أي بقاع الأرض يكون ، ومثل التفقه يحتاج إلى الاستعداد التام ولا يمكن إلا لواجدي السمع والإدراك والشعور ، بل ويحتاج في تبليغه إلى اللسان والنطق ويحتاج غالباً إلى صرف مدة مديدة من العمر ، والغرض منه وهو حفظ الدين وتبليغه إلى المكلفين لا يمكن عادة إلا بتعدد المتفقهين وانتشارهم في الأرضين . وأيضاً كل واحد من الكفائيات لها مراتب : الأولى : مرتبة القصد إليها والشروع فيها ، والثانية : إتمامها وقد يحتاج إلى مرتبة ثالثة : وهي تبليغها إلى الغير كما في الفقه . وكل مرتبة من المراتب واجب كفائي ، وكل هذه الواجبات الكفائية متعلقة بجميع المكلفين القابلين لها المستعدين للإتيان بها ، ولكنه تعالى من فضل رحمته اكتفى فيها أولاً بالشروع فمع شروع بعضهم فيها يسقط وجوب الشروع عن الباقين لكن يبقى أصل الواجب باقياً على وجوبه في ذمة الكل بمعنى أنه إذا لم يتم الشارعون فيها يجب على غيرهم الشروع فيه والإتمام فإذا تم فعل أحدهم يسقط عن الجميع وإذا قصر الجميع في الشروع والإتمام معاً أتموا جميعاً بحسب تقصيرهم فيما كلفوا به ، ولما كان التفقه يحتاج إلى تعدد المتفقهين لكون الغرض المقصود منه لا يتم غالباً إلا بالتعدد ؛ لتفرق البلاد وتباعدها فاعتبر في الشارعين فيه أولاً ، والمباشرين لاتمامه ثانياً ، ومبلغه إلى الأقوام ثالثاً التعدد ، فالمراد من الآية والله أعلم بيان ما يسقط هذا الوجوب أعني : هذا المقدار عما لا يثبت منه أن يتم وإن كان التكليف لا يسقط إلا بعد إتمام التفقه بل لا يحصل الغرض إلا مع التبليغ والإنذار المقصودين المتقدمين ، فالآية وإن دلّت على وجوبه على كل واحد وهي تنافي الاكتفاء بتفقه طائفة واحدة من كل فرقة لكن مقتضى الجمع بين الأدلة هو ما ذكرناه : من أن المراد بالآية هو بيان ما يسقط به الوجوب لا بمعنى أن الباقين المتخلفين عاصون أولاً وأن يسقط عنهم التكليف بعد إتمامهم ، بل بمعنى : أن المراد بالآية بيان أنه أول الشروع في التفقه يسقط الشروع عن الباقين وبعد إتمامهم التفقه يسقط

الأدلة .

مع أن اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والخرج ، وكما أن الشروع واجب فالإتمام أيضاً واجب ، فالسقوط إنما هو بعد التفقه .
ثم إن الواجب الكفائي لا يسقط إلا مع حصول العلم بفعل الآخر ، وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها ؟
فيه قولان : الأقرب الاعتبار .

والظاهر أن مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافياً ؛ حملاً
لفعله على الصحة بمقتضى الأدلة القاطعة ، فلا تعتبر العدالة . وتمام هذا
الكلام في الفروع .

قانون

اختلفوا في أن الأمر المتعلق بالكلي ظاهراً هل المطلوب به هو

عن الباقيين أصل التفقه ومع تبليغهم إلى الباقيين يسقط جميع مراتب التكليف .
هذا ، مع أن وجوب الشروع للكُلِّ فيه يلزم العسر والخرج واختلال النظام سيما
ولا يتم التكليف بالشروع بل يحتاج إلى الإتمام حتى يسقط التكليف وهو يحتاج
إلى صرف مدة مديدة من العمر فيختل النظام بالمرّة وهذا المعنى يجري في جميع
الواجبات الكفائية ولا ينحصر في التفقه ، بل كل ما يستلزم الحرج لا نقول بوجوب
مباشرة الجميع بل نقول بلزوم حصول العلم لهم بحصول الغرض أو الظن به كما هو
المختار ، بل لا يجب فيما لا يستلزم الحرج أيضاً كما بيّنّا وحینئذ فنظير ذلك يقال
في دفن الميت لولا نفر طائفة منكم لدفنه ، وفي الجهاد لولا نفر جماعة منكم في
دفع المشركين وهكذا ، والمراد في الكل بيان أقل مراتب يحصل به الفعل والغرض
لا اختصاص الوجوب بطائفة منهم دون آخرين ، فتدبر فيما ذكرنا حتى ينحلّ لك
إعضال عبارة المتن إن عرض لك إعضال وإلا فالعبارة واضحة الدلالة على المطلوب
ولله الحمد . منه ﷺ .

الماهية، أو الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول ؟ وصرح بعضهم بوصفه بالحققي أيضاً ؛ لأنه هو الموجود في الأعيان .

والأقرب : الأول ؛ للتبادر عرفاً ، ولأن الأوامر مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين ، وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ، ونقل فيه السكاكي إجماع أهل العربية ، ولا يفيد الهيئة إلا طلب ذلك الحدث ، مع أن الأصل عدم الزيادة .

والظاهر أن من يدعي أن المطلوب هو الفرد أيضاً لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ، لكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل ، فقد تراهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد ، مثل أنهم يقولون - في مبحث إفادة الأمر للمرة أو التكرار ، أو الفور وعدمه ، وغير ذلك - : إن الأمر لا يقتضي إلا طلب الماهية ، فلعل مرادهم أن حقيقة اللفظ وإن كان يقتضي ذلك إلا أن العقل يحكم بأن المراد هنا هو الفرد ؛ لأن مطلوب الشارع هو ما أمكن وجوده ، وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال ، والماهية مما لا وجود له في الأعيان ، فثبت أن المطلوب هو الفرد .

وجوابه : أن المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط أن لا تكون مع قيد وتشخص ، وأما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بإيجاد الفرد ، والممكن بالواسطة ممكن ، فيجوز التكليف به ، فيكون الفرد من مقدمات حصولها ، فيجب من باب المقدمة ، وذلك لا يستلزم نفي مطلوبة الطبيعة .

فإن قلت : النزاع في هذا الأصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه ، وما ذكرته إنما يتم على تقدير تسليم وجوده ، ولعل

الخصم لا يسلم ذلك .

قلت : أولاً : إن ما حققه المحققون هو وجوده ، وإن وجوده عين وجود الأفراد ، ويبنوه في محله .

وثانياً : إن المقام يتم بدون ذلك أيضاً ، فإن منكري وجود الكلّي الطبيعي لا ينكرون أن العقل يتزع من الأفراد صوراً كلية مختلفة ، تارة من ذواتها ، وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به ، وإن لم يكن لتلك الصور وجود إلا في العقل ، وتلك الصورة هي الكلّي الطبيعي على مذاق هؤلاء ، ولا ريب أن لها نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفاً ، وعدم وجودها في الخارج إنما يظهر بعد التدقيق الفلسفي .

وأما أهل العرف فلا يفهمون ذلك ، ولا يفرّقون بين ما كان وجوده متأصلاً ومتحقّقاً ، أو بالإضافة والاعتبار ، يفهمون من الأمر أن مطلوب الأمر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط ، غاية الأمر استحالة تحقّقها في نفس الأمر إلا بإيجاد الفرد ، ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ، ويكفي في فهمهم ذلك تولّد الأمر الانتزاعي ممّا به الانتزاع وإن كان أمراً اعتبارياً .

وحاصل المرام : أن أهل العرف يفهمون من ذلك أن الخصوصيات المعيّنة لا مدخلية لها في الامتثال ، ويكفي تحقّق هذا المفهوم في الخارج على أيّ نحو يكون ، وإن كان اعتقادهم بتحقيقه في الخارج فاسداً في نفس الأمر ، ولا يضرّ فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال .

نعم ، هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على أننا نقول : غاية ما دلّ عليه دليلكم أن المطلوب لا يبدّ أن يكون هو الفرد ، وأمّا تعينه وتشخصه

وإرادة فرد معيّن فلم يدلّ عليه دليل^(١) من اللفظ ولا من العقل ، ولا ريب أنّ فرداً ما من الطبيعة أيضاً كلياً ، ولا تحقّق له في الخارج على مذاقكم ، وإرادة فرد خاصّ تحكّم بحث .

فإن قلت : إنّنا نريد من فرد ما أحد الأفراد ، بمعنى أنّ المطلوب هو كلّ واحد من الجزئيات المعيّنة المشخّصة على سبيل التخيير ، فيتعلّق الطلب بكلّ واحد منها على سبيل التخيير ، وليس ذلك من باب التعلّق بالكلي .

قلت : قد مرّ الفرق بين الواجب التخييري والعيني وأنّ تخيير المكلف في أفراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري ، وإلاّ لما بقي فرق بينهما ، مع أنّهم نازعوا في الواجب التخييري على أقوال شتى ، ولم ينازعوا فيما نحن فيه أصلاً ، وهو من أعظم الشواهد على أنّ المطلوب هنا شيء واحد ، وأنّ التخيير بين الأفراد إنّما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدّمة ، أو من خطاب الشرع أيضاً بخطاب تبعي ، لأن يكون خطاباً متّصلاً كما هو مقتضى قول الخصم فإنّه يقول : إنّ مطلوب الشارع في الأمر المتعلّق بالكلي هو الأفراد تخييراً بالأصالة .

ونحن نقول : بأنّ وجوب المقدّمة يقتضي الرخصة في إتيان أيّها شاء تبعاً للخطاب بالكلي ، وأيضاً : الأفراد في الواجبات التخييرية لا بدّ أن تكون منظورة بالذات ومفصّلة ، والمطلوب هنا التخيير في إتيان هذه الطبيعة في ضمن أيّ فرد من الأفراد شاء ، فالتخيير بينها ليس من حيث إنّها أشياء متّصلة بذاتها ، بل من حيث إنّها مصاديق لهذا المفهوم ، فيؤول الكلام في وجوبها إلى تحصيل الامتثال بإيجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في

(١) في الطبعة الحجرية زيادة : « لا » .

نظر أهل العرف ، ومما يلزمهم كون أكثر خطابات الشارع مجازاً .
فإن قلت : على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلّي مع الفرد ،
 فيصح إطلاق الكلّي وإرادة الفرد حقيقةً ، وإن كان الاتحاد غير واقع في نفس
 الأمر ، فلا مجاز .

قلت : فرق بين قولنا : اتنني برجل ، وأتاني رجل ، وسلم أمري
 إلى الرجل لا المرأة ، والمسلم في كون الكلّي حقيقة في الفرد هو الصورة
 الأولى ، وفي الثانية إشكال ، فإن المراد منه شخص خاص ، وإنما علّق
 الحكم على المطلق أولاً ليسري إلى الفرد ، والمطوي في ضمير المتكلم إنما
 هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى
 الْمَدِينَةِ ﴾ ^(١) ، فلم يعلّق الحكم أولاً على الفرد الخاص ، ولم يقصد من
 اللفظ دلالة على الخصوصية ، وبذلك يمكن إدراجه تحت الحقيقة أيضاً ،
 وأما الثالثة : فلا تنفك فيه إلى الفرد لا أولاً وبالذات ولا ثانياً ، ولكن لما
 لم يمكن الامتثال إلا بالفرد وجب من باب المقدّمة .

ولا ريب أن الأوامر من قبيل الثالث ، فلا ريب أن إرادة الفرد من ذلك
 مجاز ، فتأمل وانتظر لتام التحقيق في باب العموم والخصوص . وأما ما
 قيل ^(٢) : من أن الخلاف في هذا الأصل إنما نشأ من عدم التمييز بين الماهية
 لا بشرط وبينها بشرط لا ، وحمل كلام النافي على إرادة الثاني ، فهو بعيد
 من أنظار العلماء .

(١) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

(٢) انظر : زبدة الأصول مع حواشي المصنف : ٢٩٦ ، غاية المأمول في شرح زبدة
 الأصول للفاضل الجواد المخطوطة .

في الأوامر / الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ٢٤٣

تنبيه وتحقيق : اعلم أنّ صيغة الأمر ، مثل : «اضرب» لها اعتبارات ثلاث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة إليها .

الأول : ملاحظة كونها كلياً بالنسبة إلى الطلب الراجح ، فعلى القول بكونه حقيقةً فيه فاستعماله في كلّ واحد من الوجوب والندب استعمال في أفرادها .

والثاني : ملاحظتها بالنسبة إلى أفراد الضرب .

والثالث : ملاحظتها بالنسبة إلى المخاطبين .

وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ، ووضعها بالنسبة إلى الثالث حرفي نسبي ، والموضوع له هو الأفراد فلا مجاز في استعمالها في الأفراد على ما هو التحقيق في وضع الأفعال والحروف .

وأما الأولان : فقد عرفت حكم الثاني منهما هاهنا مفصلاً ، والوضع هنا وضع المشتقات ، والملحوظ فيه هو المادّة ، وأما الأول : فالظاهر أنّه من باب : ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾^(١) ، وكونه حقيقةً حينئذٍ إنّما هو لأجل التعلّق بالطبيعة ، والظاهر أنّ الوضع فيه أيضاً كسابقه ، وإنّما هو متعلّق بالهيئة لا بالمادّة ، لكن مع قطع النظر عن النسبة إلى الفاعل . وقد اشتبه الأمر على بعض الفحول فحسب وضع الأمر من حيث كيفة الطلب وضعاً حرفياً كوضعه بالنسبة إلى ملاحظة النسبة إلى الفاعل . فتأمل ، وانتظر لتمام الكلام .

قانون

الحقّ عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه .

(١) سورة القصص ٢٨ : ٢٠ .

وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدّمة ، وهي : أن الواجب المشروط - أعني : ما توقّف وجوبه على ما توقّف عليه وجوده - إمّا يعلم بتنصيب الأمر على الاشتراط ، مثل قوله تعالى : ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) ويجب الصيام على من كان حاضراً ، ونحو ذلك ، أو يعلم بحكم العقل مثل توقّف الواجب على التمكن منه ، فيتوقّف عليه وجوبه أيضاً لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق .

ومعنى الشرطيّة ، أي : التعليق - على ما يفهم منه هنا - ممّا لا يصحّ على العالم بالعواقب ، ولا يحسن الشرط منه على ظاهره ، فإنّ ظاهره الجهل بالوقوع ، وهو ينافي العلم ، فينحلّ الاشتراط حينئذٍ إلى حكمين مطلقين : ثبوتي بالنسبة إلى الواجد ، وسلبّي بالنسبة إلى الفاقد .

نعم ، اشتراطه إنّما هو بالنسبة إلى المكلف والأمر الجاهلين ، فالعمومات الشاملة بظاهرها لكلّ المكلفين ، منها : ما يحصل العلم بكونها مطلقةً ، وهو إذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ، ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من أدائه فيه .

ومنها : ما يحصل العلم بكونها مطلقة بالنسبة إلى الشروع فيه كالفرض السابق في أوّل الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه إلى التمام .

ومنها : ما يحصل الظنّ بالإطلاق بالنسبة إليهما كالصحيح السليم الذي يظنّ بقاؤه إلى أن يتمّ الواجب ، ولا ريب أنّه مع هذا الظنّ يجب الإقدام على الواجب بعد دخول وقته ، بل قبل الدخول فيما يتوقّف عليه أيضاً كالحيّج عن البلد النائي . وهذا ممّا لا ريب فيه ، بل لا يمكن صحّة التكاليف

(١) سورة آل عمران ٣ : ٩٧ .

الشرعية إلا بذلك ، سيما في المضيقات ، ومدار إرسال الرسل وإنزال الكتب وشرع الشرائع ، بل مدار نظام العالم وأساس عيش بني آدم على ذلك ، فيكفي الظن ويجب التعبد به .

والقول بأن التكليف يتجزأ بالنسبة إلى أجزاء المكلف به ، فهو مع أنه في محل المنع بالنسبة إلى الدلالات المقصودة من اللفظ - كما ذكرنا في مقدمة الواجب - لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء ، وبعد تحققه يخرج عن المتنازع ، مع أن الكلام في نفس التكليفات لا أجزائها .

والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب ، سواء كان شرطاً للوقوع أيضاً كالقدرة والتمكّن من المقدمات العقلية المحضة ، وعدم السفر ، وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطاً للوقوع ، أو لا تملك النصاب من الزراعة في الزكاة .

وأما جعل إرادة المكلف من ذلك فهو لا يتم إلا على مذهب الجبرية . وبالجملة : لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط ، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ؛ لأنه يجب تحصيله كالواجب ، ولا يلزم من أمر الأمر إذا علم انتفائه نقص وقبح وإن علم أنه يتركه اختياراً ؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

إذا تقرّر هذا فنقول : إن هاهنا مقامين من الكلام :

الأول : أنه هل يجوز توجيه الأمر إلى المكلف الفاقد للشرط مع علم الأمر بانتفائه وإن لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به ، بل كان المراد مصلحة أخرى حاصلة من نفس الأمر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان أم لا ؟

والثاني : أنه هل يجوز إرادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط

أم لا ؟

والظاهر أن كليهما ممّا وقع النزاع فيه ، ولكنّ المتداول في السنة الأصوليين المفيد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني ، وقد اختلط المقامان على كثير منهم ، كما يظهر من استدلالاتهم .

والحق في الأول الجواز ، ولا يحضرني الآن كلام من أنكر جواز ذلك إلا العميدي رحمته في شرح التهذيب حيث قال : إنّ ذلك غير جائز لما يتضمّن من الإغراء بالجهل ، لما يستلزم من اعتقاد المأمور إرادة الأمر الفعل المأمور به منه ^(١) ، ويظهر ذلك من صاحب المعالم رحمته أيضاً في أواخر المبحث ^(٢) .

وفيه : أنّه لا قبح في ذلك ، أمّا أولاً : فلما بيّنا أنّه قلّمَا يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفاً بأصل الفعل لإحتمال انتفاء شرط التمكّن ، بل المدار على الظنّ ، فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ، ولا يضّرّ الظنّ مع انكشاف فساده ، كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين * ، مع أنّ كثيراً منهم

(١) منية اللبيب في شرح التهذيب ١ : ٤٤٩ .

(٢) معالم الدين : ٨٦ .

(*) يعني كما أنّ العمومات ظاهرة الشمول لقاطبة المكلفين ، شمولها لفاقدي الشرائط مظنون ، ولا يضّرّ ذلك ، وإن كان المراد منها بعض الأفراد ، فكذلك الأمر المتوجّه إلى المخاطب الظاهر في إرادة نفس المكلف به ، مع أنّ المراد منها في نفس الأمر هو التوطين والامتحان ، وهذا مجاز التخصيص ، وذلك مجاز ذكر المسبّب وإرادة السبب .

لا يقال : فعلى ما ذكرت يلزم أن يكون المراد من تلك العمومات شيئين : نفس المأمور به بالنسبة إلى واجدي الشرائط ، والتوطين والامتحان بالنسبة إلى فاقديه ،

لا يتمكّن عن الإتمام ، وإلاّ لانتفى الواجب المشروط غالباً ، غاية الأمر كون ذلك الاستعمال مجازياً تأخرت قرينته ، وتأخيرها إنّما يقبح إذا كان عن وقت الحاجة ، وأمّا عن وقت الخطاب فلا قبح فيه ، كما سيجيء تحقيقه .
وأمّا ثانياً : فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهراً ، فإنّ ظاهر الحكم التأييد ، وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة أظهر .

فالحاصل : أنّ الأمر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره ، وانكشاف عدم الشرط قرينة

❦ وذلك يستلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو خلاف التحقيق .
لأنّا نمنع ذلك لزوم ونقول :

أولاً : أنّ القرينة المتأخّرة ، أعني : انكشاف فقدان الشرط كاشف عن عدم دخول الفاقدين في العموم ، وهذا معنى التخصيص ، فأما وجوب العمل على مقتضى العمل على العامّ قبل حصول العلم بالمخصّص ووجوب توطين النفس على العمل بمقتضاه قبل حضور وقت العمل فإنّما هو ثابت بدليل آخر ، مثل : وجوب دفع الضرر المظنون ، فإنّه واجب عقلاً ، وإذا كان ظاهر العموم شموله للجميع ، فالمظنون توجّه الخطاب بنفس المأمور به بتمامه للجميع ، فيجب التوطين عليه من هذه الجهة لا أنّ العامّ مفيد لأمرين ومستعمل فيها بأن يراد منه بالنسبة إلى الواجدين نفس المأمور به وبالنسبة إلى الفاقدين التوطين حتى يرد المحذور .

وثانياً : بعد تسليم ذلك أنّ استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي إنّما يُمنع إذا أُريد به كلّ منهما على البدل وإذا أُريد به معنى عامّ يشتمل المعنى الحقيقي والمجازي من باب عموم المجاز بأن يُراد منه التوجّه إلى الامتنال بمضمونه حسب المقدور والاستطاعة ، بمعنى : عدم التقاعد فيما له مدخلة في ذلك سواء كان هو نفس المقدّمات أو الشروع أو هذه مع بعض أجزاء المأمور به أو مع تمام المأمور به وهذا ممّا لا مانع منه جزماً بل الظاهر أنّ جوازه اتفاقي .
منه ﷻ .

على ذلك متأخرة عن الخطاب .

وما قيل^(١) : إن الامتحان لا يصح في حقّه تعالى ؛ لأنه عالم بالعواقب .

ففيه ما لا يخفى إذ لا تنحصر فائدة الامتحان في خصوص العلم للأمر ، بل قد يكون للغير ، وللمكلف ، وإتمام الحجة كما لا يخفى .
وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام أيضاً : بأنه لو جاز الأمر لمجرد مصلحة في نفس الأمر ممّا ذكر لما دلّ الأمر على وجوب المقدّمة ، ولا النهي عن ضده ، ولا على كون المأمور به حسناً ، فإنّ الدلالة على المذكورات إنّما هي من خواص الصيغة ، فلا يخرج عنها إلا بالقرينة على المجاز ، ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتّى يحصل الاشتراك الموجب للإجمال المانع عن الدلالة ، ومن عدم إرادة المذكورات في بعض الأحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو .

وأما المقام الثاني : فمذهب أصحابنا فيه عدم الجواز ، وجمهور العامة على الجواز ، وربّما أفرط بعضهم^(٢) فجوّزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط أيضاً .

لنا : أنّه تكليف بما لا يطاق ، أمّا فيما انتفى فيه ما يتوقّف عليه الفعل عقلاً فواضح ، وأمّا فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطاً للوجوب والوقوع معاً كعدم السفر والحيض ونحوهما ، فلاّنه رخص في السفر ومنع في حال الحيض ، فبعد اختيار السفر يحرم الصوم ، فلا يجوز فعله ، فيمتنع شرعاً ،

(١) معالم الدين : ٨٦ .

(٢) حكى في معالم الدين : ٨٢ ، وراجع التحبير شرح التحرير ٣ : ١٢٢٦ .

في الأوامر / الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ٢٤٩

وكذلك يحرم في حال الحيض ، فيمتنع فعله شرعاً ، فتكليفه بالوجوب والحرمة معاً مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء^(١) .

ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف إلا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف ، فلا يرد ما أجاب به ابن الحاجب وغيره^(٢) بأن ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الإضافي ، ولا ما أورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الأمر أيضاً لاشتراك امتناع الامتثال .

وفيه : أننا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال ، بل هو ذلك مع علم الأمر به ، والقبح إنما هو في هذه الصورة .

احتجوا بوجوه :

الأول : أن حسن الأمر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون الأمور به ، كالعزم والتوطين ونحوهما .

وفيه : أن هذا خروج عن المتنازع .

الثاني : أنه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد ، واللازم باطل بالضرورة من الدين ، وأما الملازمة فلائ كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه ، وأقلها إرادة المكلف .

وفيه : أن الكلام في شرط الوجوب ، والإرادة من شرط الوقوع لا غير .

نعم ، يصح ذلك على القول بكون العبد مجبوراً في الإرادة ، وبطلانه

(١) في ص : ٢٩٥ .

(٢) انظر : منتهى الوصول : ٤٥ ، وشرح المختصر للعصدي ١ : ١٠٧ - ١٠٨ .

بديهي .

الثالث : لو لم يصحّ لم يعلم أحد أنّه مكلف ، وهو باطل بالضرورة .
أمّا الملازمة فالأنّه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه ، وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف إلى التمام ، والمراد العلم بالإتيان به فيما بعد ، فلا يضرّ حصول العلم بالواجب الموسّع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعاً للشرائط مع عدم الفعل ، فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة إلى جزء جزء من الزمان يمكن إيقاع الفعل فيه .

وفيه : منع الملازمة لو أراد من العلم أعمّ من الظنّ المعلوم الحجّية ، كما مرّت الإشارة إليه ، ومنع بطلان التالي لو أراد خصوص العلم .
ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد ، مع أنّ انقطاع التكليف حال الفعل أيضاً محلّ كلام .

الرابع : لو لم يصحّ لم يعلم إبراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته ، وهو عدم النسخ ، وقد علمه قطعاً ، وإلاّ لم يقدم على قتل ولده ، ولم يحتج إلى فداء .

وأجيب عنه : بالمنع من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الحقيقي ، بل إنّما كلف بمقدّماته كالإضجاع ، وتناول المديّة ، ونحو ذلك بدليل قوله تعالى : ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا﴾ ^(١) .

فأمّا جزعه : فلاشفاقه عن أن يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك .

وأمّا الفداء : فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيؤمر به ، أو عمّا لم يؤمر

به من المقدمات ، إذ لا يجب أن تكون الفدية من جنس المفدى .
 وفيه : أن ذلك لا يناسب امتحان مثل إبراهيم عليه السلام واشتهاره بالفضل
 لذلك ، وكذا ولده إسماعيل عليه السلام ، ولا اشتهاره بذبيح الله ، ولا ما ورد أن
 المراد بذبح عظيم هو الحسين عليه السلام ^(١) .
 والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بـ : ﴿أَتَيْتُ أَذْبَحُكَ﴾ ^(٢) مع كون
 المجاز في الأول أظهر ، كما لا يخفى * .
 وقد يجاب أيضاً : بأن ذلك من باب البداء الذي تقول به الشيعة ^(٣) .
 وهو مشكل ؛ لأن البداء إنما هو في الأفعال التكوينية الإلهية لا
 الأحكام ، والذي يجري في الأحكام هو النسخ .

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢٠٩ ح ١ (باب ١٧) ، الخصال : ٥٨ ح ٧٩ .

(٢) سورة الصافات ٣٧ : ١٠٢ .

(٣) المجيب هو العلامة الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية : ١٧٩ .

(*) يعني : كما أن حمل قوله تعالى : ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ على معناه الحقيقي يقتضي أن المرني في المنام إنما كان هو المقدمات فكذلك حمل قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ على حقيقته يقتضي أن المرني هو نفس الذبح ، فيكون هو المأمور به ، وجعل الذبح مجازاً عن المقدمات ، واختيار التجوز في قوله ﴿أَتَيْتُ أَذْبَحُكَ﴾ ليس بأولى من جعل تصديق الرؤيا ، يعني : العمل على مقتضاها ، مجازاً عن العمل ، بما يستلزمه ويستعقبه من الإتيان بمقدمات لا تتخلف عن نفس الذبح عادة ، بل الثاني أولى وأظهر فيكون أولى بحمل الكلام عليه ، فإنه إذا كان المراد هو نفس الذبح وتهياً المكلف له وأتى بما هو مستلزم له عادة ولا يخطر بالبال تخلفه عنه ، فهذا مجاز قريب غاية القرب ، والعلاقة فيه في غاية الظهور والوضوح ، وأما إذا كان المراد من التكليف نفس المكلف به هو المقدمات فقط بإطلاق لفظ الذبح عليها مجاز لعلاقة ذكر المسبب وإرادة السبب ، والمجاز في الأول هو مجاز المشاركة ولا ريب أن الانتقال في الأول أظهر منه لله .

نعم ، قد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً ، فيقال : إن النسخ بداء في الأحكام كما أن البداء نسخ في الأفعال .

ويمكن توجيهه : بأن المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله أنه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى : ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾^(١) لا أمرني تعالى بذبحك ، فيكون في المعنى إخباراً عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ، ثم بداله تعالى فلم يقع في الخارج ، مثل : إخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ثم ظهور خلافه .

لكن يرد عليه : أن رؤيته عليه السلام ذبحه في المنام مسببة عن أمره تعالى به ، فيدور الكلام ، ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن إسماعيل عليه السلام : ﴿يَأْتِيَتْ أَفْعَلَ مَا تُؤْمَرُ﴾^(٢) ، فالأولى جعله إما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته ، أو من باب إرادة العزم والتوطين ، فتأمل * .

مع أن حصول العلم لإبراهيم عليه السلام في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام ، مع أن الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحداً والحال واحداً أيضاً مشكل ، فتدبر .

ومما يتفرع على المسألة : لزوم القضاء على المكلف إذا دخل الوقت وجن أو حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلاة ، وانتفاض التيمم لمن وجد الماء ، وإن لم يمض زمان يتمكن عن المائتة أو منع عنها مانع ، فلا

(١ و ٢) سورة الصافات ٣٧ : ١٠٢ .

(*) وجه التأمل أنه يمكن اعتبار النسخ والبداء بالنسبة إلى جهتي الأمر والفعل . فتدبر . منه الله .

في الأوامر / جواز الأمر بعد نسخ وجوبه ٢٥٣

يكون مكلفاً بالمائية ، فلا ينتقض ، والمشهور انتقاضه ، ولعله من جهة ظواهر النصوص .

ومنها : ما لو منع عن الحج في العام الأول ثم مات أو تلف ماله ، فلا قضاء ، وفروع المسألة كثيرة .

وربما جعل منها : لزوم الكفارة على من أفطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم أو حصل له مفطر آخر من سفر ضروري أو غير ضروري ونحو ذلك .

وفيه : إشكال ؛ إذ لا دليل على انحصار الكفارة في إفطار الصوم التام النفس الأمري ، بل قد يجب لأنه فعل فعلاً حراماً وأفطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ، ولذلك وقع الخلاف فيه بين الأصحاب .

قانون

اختلفوا في أن الشارع إذا أوجب شيئاً ثم نسخ وجوبه ، هل يبقى الجواز أم لا ؟

والظاهر أن الجواز الثابت بالبراءة الأصلية ثابت حينئذ جزماً ، وإنما الإشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الأمر .

فمحل النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعي من الإباحة بالمعنى الأخص ، أو الاستحباب وعدمه ، فالأقوى عدمه ، بل يرجع إلى الحكم السابق من البراءة أو الإباحة أو التحريم بالنظر إلى الموارد ، مثل : أن يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعاً بدون الإذن ، أو العادات والتلذذات فيكون مباحاً ، أو المعاملات فالأصل البراءة من اللزوم ؛ لإصالة عدم ترتب

الأثر، أو بالنظر إلى الأقوال فيما لم يرد فيه نص، فإنّ منهم من قال فيه بالتحريم، ومنهم من قال غير ذلك، فما يتوهم من أنّ المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلاً لو فرض ثبوتها قبله أيضاً باطل.

وبالجملة: المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الأمر بالدلالة الضمنية مطلقاً، لا رجوع الحكم السابق وإن كان حكماً شرعياً منسوخاً.

ومحلّ النزاع ما إذا قال: نسخت الوجوب أو رفعته، أو نسخت المنع عن الترك ونحوها، أمّا لو حرّمه أو صرح بنسخ مجموع مدلول الأمر، فلا إشكال.

احتجّوا على بقاء الجواز: بأنّ الأمر الإيجابي دلّ على الجواز مع المنع من الترك، فالمقتضي للجواز موجود، ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك، فإنّ رفع المركّب يحصل برفع أحد جزئيه، وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل إنّما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر، ولا ريب أنّ رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك، فمع انضمامه إلى جواز الفعل تحصل الإباحة^(١).

وفيه: أنّ الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد، ووجودهما إنّما هو في ضمن الفرد، فلا معنى للتفكيك بينهما، مع أنّ المحقّقين منهم صرحوا بكون الفصل علّة لوجود الجنس*، مع أنّ الأحكام منحصرة في

(١) المبحر ٢: ٢٠٣، وانظر معالم الدين: ٨٧.

(*) لأنّهم قالوا: إنّ الجنس كالمادّة في أنّ المركّب حاصل معها بالقوّة وهو معلول، والفصل كالصورة في أنّ الشيء حاصل معها بالفعل وهو علّة، ومرادهم من علّة الفصل للجنس علّيته لصفات الجنس في الذهن وهي اليقين وزوال الإبهام والتحصّل

الخمس، فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الأربعة التي يتركب الجواز معها .

وما قيل في الاحتجاج : من نيابة الفصل الآخر^(١) .

ففيه : أن تحصل الجنس في ضمن الفصل الأول غير تحضله في ضمن فصل آخر ، فإذا انتفى التحصل الأول فما الذي أوجب حصوله ثانياً .
فإن قلت : إن وجوده مستصحب .

قلت : علّة الفصل لوجود الجنس ، والتفرقة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب ، وإن تقارن رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج .
سلمنا ، لكنّه معارض باستصحاب عدم القيد ، فإن جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعداً يقيناً ، وحصوله الآن مشكوك فيه .

فإن قلت : لا ريب في حصول القيد ، لأن جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقاً ، فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب .

قلت : سلمنا ذلك ، لكن الأصل عدم الارتباط والتقييد .

فإن قلت : الارتباط والتقييد أمر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد ، فلا معنى لعدم اعتبار ذلك .

قلت : سلمنا ذلك ، لكن نقول الأصل عدم تيقن الحقوق وهو

أي الانطباق على تمام المهيّة ، فإن الجنس إذا حصل في العقل كان أمراً مبهماً مردداً بين أشياء كثيرة ، وهو غير كلّ واحد منها بحسب الخارج وغير منطبق على تمام حقيقته في واحد منها ، فهو علّة لمن حيث هو موصوف بتلك الصفات وإلا فهو ليس علّة له في العقل وإلا فيلزم أن لا يعقل الجنس بدون الفصل ولا في الخارج ، وإلا فتغاييرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة . منه ع .

مستصحب، غاية الأمر حصول ظنٍّ باللحوق بالاستصحاب ولا يقين، لا لأن الانضمام في نفسه يحتاج إلى دليل، بل لأن اليقين بالانضمام يحتاج إلى اليقين بثبوت المنضم إليه، وهو غير متيقن؛ لأنه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع، فلا يبقى قيد ولا مقيد، فعدم اليقين بالانضمام إنما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم إليه، فكما أن بقاء المنضم إليه - أعني الجواز - مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه، فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه، والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان، فيبقى المورد بلا حكم.

وبعبارة أخرى: فكما أن الأصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب، فالأصل عدم تحقق الإباحة بالمعنى الأنخص أو الاستحباب، فإن جميع الأحكام الشرعية، الأصل عدمها. ومن طريق بيان المبحث علم أن الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الإباحة ولا غيرها مما توهم، فإن جنس الوجوب هو الطلب الراجح.

ثم إن هذا الأصل وإن قلت فروعه، بل لا يحضرني الآن له فرع إلا ما توهمه بعض الأصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه - أعني: حضور الإمام عليه السلام أو نائبه، أو تحريره؛ لبقائه بلا دليل، والعبادة بلا دليل حرام^(١)، وهو باطل كما ستعرف، لكن له نظير كثير الفروع، عظيم الفائدة، وهو ما اشتهر في ألسنتهم من أن بطلان

الخاص لا يستلزم بطلان العام^(١). والتحقيق خلافه كما بينا^(٢).

فمن فروعه: أنَّ القضاء تابع للأداء، والتحقيق خلافه.

ومنها: أنَّ الوضوء لا يجزئ عن الغسل إذا تعذر.

ومنها: أنه لو نذر إيقاع صلاة في مكان لا رجحان فيه.

والتحقيق: أنه لو نذر إيقاع صلاة الظهر مثلاً، أو نافلته في مكان

لا رجحان فيه، فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر، وأما لو

نذر إيقاع ركعتين مبتدئة في المكان المذكور فينعقد، لا لأنَّ عدم اعتبار

الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بدَّ أن ينعقد ويفعلها، ولو في غير

ذلك الموضع، بل لأنَّ مورد النذر هو ذلك الفرد، وهو راجح باعتبار الكلّي

الموجود فيه.

ومنها: ما لو باع العبد المأذون أو أعتقه ففي الإذن أو انعزاله وجهان،

بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلاً أيضاً، فإنَّ الإذن الحاصل من

جهة كونه مالكاً قد ارتفع وبقي كلّي الإذن، إلى غير ذلك من الفروع، مثل

أن يندر أضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك، فلا يجب آخر، بل الظاهر

أنه كما لا يجري الاستصحاب في الأجزاء العقلية لإثبات الأحكام الشرعية

كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم بالتكليف: «ما لا يدرك كله لا يترك

كله»^(٣)، و«الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٤) و«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه

(١) انظر: إيضاح الفوائد ١: ٢٧٩.

(٢) في ص: ١٨١.

(٣) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ ح ٢٠٧.

(٤) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ ح ٢٠٥ بتفاوت وفي هامشه نصه.

ما استطعتم»^(١) بخلاف الأجزاء الخارجيّة فيجب غسل الأقطع بقيّة العضو في الوضوء ، ونحو ذلك .

وأما انتفاء الشرط فليس ممّا نحن فيه في شيء ، فبانتهائه يستفي المشروط رأساً ، وهو ليس بنسخ جزماً وبديهة لتجدده أنا فأنّا في جميع الأزمان ، ومسألة صلاة الجمعة المتقدّمة من هذا القبيل .

وممّا قرّرنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما ، وكذلك الكلام في أقسام العامّ والخاصّ .

قانون

الحقّ أنّ الأمر يقتضي الإجزاء وتحقيق هذا الأصل يقتضي رسم مقدمات :

الأولى : الإجزاء هو كون الفعل مسقطاً للتعبّد به ، وإنّما يكون إذا أتى المكلف به مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة فيه .

وقيل : هو عبارة عن إسقاط القضاء^(٢) ، كما سيجيء نظيره في الصّحة ، وهو أخصّ من الصّحة إذ مورد الصّحة أعمّ من موارد التعبّد ، فيشمل العقود والإيقاعات ، بخلاف الإجزاء فإنّه مختصّ بمراد التعبّد ، فالظاهر أنّ الإجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصّحة فيها .

وتعريف الإجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم ، وهو موهوم

(١) رسائل المرتضى ٢ : ٢٤٤ ، مسند أحمد ٢ : ٧٤٤٩/٥٠٧ ، سنن البيهقي ٤ : ٥٣٣ - ٨٦١٥/٥٣٤ .

(٢) تُسبب إلى قاضي القضاء في نهاية الوصول ١ : ٥٧٨ .

لخلاف المقصود*، والأولى أن يعبر عن المعنى الأول بحصول الامتثال، وعن الثاني بسقوط فعله ثانياً أعم من الإعادة والقضاء، فإن ما لا يكون مسقطاً للقضاء لا يكون مسقطاً للإعادة بطريق أولى**.

والظاهر أن مراد من عبر بما ذكر هو ذلك أيضاً، وإن لم تساعده العبارة، ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الأمر على الإجزاء بالمعنى الأول دون الثاني.

الثانية: كون الأمر مقتضياً للإجزاء هو إذا أتى به المكلف على ما هو مقتضى الأمر والمفهوم منه مستجمعاً لشرائطه المستفادة له من الشرع بحسب فهمه، وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت، ولكن الإشكال في حقيقة الأمر وتعيينه، فإن التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الأمر، وقد حصل العلم به للمكلف، واستجمع جميع الأمور المعتبرة فيه على سبيل

(*) فإن ظاهره يفيد أن الإجزاء على القول الأول هو كون الفعل مسقطاً للتعبّد به مطلقاً إعادة كان أو قضاء، وعلى القول الثاني هو كون الفعل مسقطاً للقضاء فقط وإن لم يسقط الإعادة، فالأولى ما ذكرنا في التعبير بأن يكون المراد من القول الأول هو مجرد حصول الإمتثال وموافقة الأمر مع قطع النظر عن إسقاط شيء من الإعادة والقضاء، وهذا هو المناسب؛ لاتفاقهم على هذا المعنى دون إسقاط التعبّد مطلقاً قضاء كان أو إعادة، ومن القول الثاني هو إسقاط فعله ثانياً ليشمل إسقاط الإعادة أيضاً؛ لأنه لو أبقى على ظاهره من إرادة سقوط القضاء فقط فيكون عدم الإجزاء عبارة عما لا يسقط القضاء وإن أسقط الإعادة وهو باطل؛ لأن ما لا يسقط القضاء لا يسقط الإعادة بطريقي أولى، وأما إذا قلنا أن الإجزاء هو عبارة عن إسقاط فعله ثانياً سواء كان قضاء أو إعادة فيصير عدم الإجزاء عبارة عما لا يسقط فعله ثانياً سواء كان قضاء أو إعادة ولا غائلة منه، فليتدبر منه ﷻ.

(**) بل كل ما يكون مسقطاً للقضاء لا يستلزم أن يكون مسقطاً للإعادة كما في ناسي القصر إذا خرج الوقت على القول بالتفصيل، فتدبر منه ﷻ.

اليقين ، وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الأمور ، كما يحصل للمجتهد في الفتاوي ، فإن اعتماده على الظن المستفاد حجته عموماً من العقل والنقل ، وقد يكون كذلك ، ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث ، وكذلك قد يكون التكليف بشيء أولاً مع الإمكان ، وببدله ثانياً مع عدمه كالتيمة عن الماء .

والإشكال في أن المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ، ومحكوم بإجزاء عمله كذلك ، أو مطلقاً وبعبارة أخرى : هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي إلا في حال عدم التمكن منه ، أو هو منقطع بالظن ، ولا يترتب على الماضي شيء .

وكذلك الكلام في المبدل والبدل ، فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت ، فإن قلنا : إن المكلف به هو الوضوء في الوقت إلا في حال عدم التمكن منه . وبعبارة أخرى : إنه مكلف بإبداله بالتيمم ما دام متعذراً ، فيجب عليه الإعادة في الوقت ، وإن قلنا : إن التكليف الأول انقطع والتكليف الثاني أيضاً مطلق ، فلا .

والظاهر أن هذا لا يندرج تحت أصل ويختلف الموارد ، فلا بد من ملاحظة الخارج .

ثم إن الظاهر أن التكليف يتعدّد بحسب اختلاف الأزمان والأحوال ، والمكلف به في الأوامر المطلقة إنما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار ، والطبيعة تتحصّل بوجود فرد منها ، فصلاة الظهر قد تجب مع الوضوء في وقت ، ومع التيمم في آخر ، فبأيتهما حصلت فقد حصلت ، فحينئذ نقول : موضع الخلاف إن كان بالنسبة إلى كل واحدة من الحالات ، فلا

إشكال في الإجزاء بمعنييه ؛ لحصول الامتثال وعدم وجوب الإعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة إلى ذلك التكليف ، وإنما يكون عدم الإجزاء بالنسبة إلى الأمر الآخر ، فوجوب القضاء أو الإعادة لمن انكشف فساد ظنّ طهارته إنما هو لعدم حصول الصلاة بالطهارة اليقينية ، لا للاختلال في الصلاة بالطهارة الظنية ، ففعلها ثانياً إنما هو لعدم الإتيان بالأولى لا الثانية ، وكذلك فعل الصلاة ثانياً بالمائية لأجل اختلال المبدل لا البديل ، ولذلك لا تعاد بالطهارة الترايية ، وإن كان بالنسبة إلى مطلق الأمر أعم من البديل والمبدل ، فلا أظنّ مدعى الدلالة على سقوط القضاء يدعى السقوط حتى بالنسبة إلى المبدل .

ولعلّ النزاع في هذه المسألة لفظي ، فإنّ الذي يقول بالإجزاء إنما يقول بالنظر إلى كلّ واحد من الأوامر بالنسبة إلى الحال التي وقع المأمور به عليها ، ومن يقول بعدمه إنما يقول بالنسبة إلى مطلق الأمر الحاصل في ضمن البديل والمبدل .

الثالثة : محلّ النزاع في هذه المسألة يحرّر على وجهين :

الأول : هو أنّ إتيان المأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبّد به ، بمعنى أنّه لا يقتضي ذلك الأمر فعله ثانياً قضاءً ، أم لا ؟
والظاهر أنّ المخالف حينئذٍ يقول : إنّ لا مانع من اقتضائه فعله ثانياً قضاءً في الجملة ، لا أنّه لا بدّ أن يقتضي فعله ثانياً دائماً كما لا يخفى .
والثاني : أن يكون معنى إسقاط القضاء أنّه لا يجوز أن يكون معه أمر آخر يفعله ثانياً قضاءً ، أو يجوز .

والظاهر أنّ النزاع على الثاني يكون لفظياً ، إذ لا يمكن إنكار إمكان ذلك ، فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاءً . ونحن أيضاً نسقط هذا التقرير

ونجري في الاستدلال على التحرير الأول ، ونقرّر الأدلة على ما يطابقه .
ثم إن هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعاً للأداء أو بفرض جديد ، فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى ، وكذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبيعة أو للمرّة أو للتكرار ، إذ نفي المرّة للغير إنّما هو بالتنصيص ، وإسقاط القضاء على القول بالإجزاء إنّما هو من جهة عدم الدليل ، إذ بعد حصول الإجزاء حصل الامتثال ، فلا أمر يمثل به ثانياً ، فيسقط ؛ لأنه تشريع . وكذلك ثبوت فعله ثانياً في التكرار إنّما هو بالأصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالة على الإجزاء إنّما هو من باب القضاء أو الإعادة .

الرابعة : القضاء يطلق على خمسة معان :

الأول : هو الفعل كقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ ﴾ ^(١) و ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ ﴾ ^(٢) .

الثاني : فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلاة عمداً مع وجوبه عليه أم لم يجب ، كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم ، أو وجب على غيره كقضاء الولي ، وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف إليه الإطلاق .

الثالث : استدراك ما تعين وقته إمّا بالشروع كالاعتكاف ، أو بوجوبه فوراً كالحجّ إذا أفسد ، فيطلق على المأتي به ثانياً القضاء وإن لم ينو به القضاء .

(١) سورة الجمعة ٦٢ : ١٠ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٢٠٠ .

الرابع : ما وقع مخالفاً لبعض الأوضاع المعتبرة فيه ، كما يقال :
التشهد والسجدة تقضى بعد التسليم .

الخامس : ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج
الوقت المحدود ، كقولهم : الجمعة تقضى ظهراً .
إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول :

اختلف الأصوليون في أنّ إتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي
الإجزاء - بمعنى سقوط القضاء - بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على
قولين ، المشهور نعم ، وخالف فيه أبو هاشم وعبدالجبار^(١) .

لنا : أنّ الأمر لا يقتضي إلّا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مَرّة ولا
تكرار ، كما مرّ تحقيقه .

ومعناه : أنّ المطلوب به إيجاد الطبيعة ، وهو يحصل بإيجاد فرد منها ،
والمفروض حصوله ، فحصل المطلوب ، فلا يبقى طلب آخر ، فقد سقط
الوجوب ، بل المشروعية أيضاً ؛ لما مرّ تحقيقه في نفي دلالة الأمر على
التكرار .

فلو قيل : إنّ حصول الامتثال بالنسبة إلى ذلك الأمر إنّما هو بالنسبة
إلى بعض الأحوال دون بعض ، وإنّما الساقط هو الأمر بالبدل دون المبدل .
فأقول : إنّ ذلك باطل من وجهين :

الأول : أنّ ذلك خروج عن المتنازع ، إذ ما ذكرته يصير أمرين ،
وكلامنا في الأمر الواحد .

(١) حكاها العلامة الحلبي عنهما في : نهاية الوصول ١ : ٥٧٩ ، وعن أبي هاشم في
مبادئ الأصول : ١١١ ، والآمدني عن عبدالجبار في الإحكام ١ : ٣٩٥ .

والثاني : أنَّ المكلف بالصلاة مع الوضوء مثلاً، إنَّما هو مكلفٌ بصلاة واحدة - كما هو مقتضى صيغة الأمر - من حيث إنَّ المطلوب بها الماهية لا بشرط ، فإذا تعذَّر عليه ذلك فهو مكلفٌ بهذه الصلاة مع التيمُّم ، وهو أيضاً لا يقتضي إلاَّ فعلها مرَّةً ، وظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوَّل ، فعوده يحتاج إلى دليل ، والاستصحاب ، وأصالة العدم ، وعدم الدليل كلَّها يقتضي ذلك ، مضافاً إلى فهم العرف واللغة ، وماترى أنَّ الصلاة بظن الطهارة تقضى بعد انكشاف فساد الظنِّ ، فإنَّما هو بأمر جديد ودليل خارجي .

نعم ، لو ثبت من الخارج أنَّ كلَّ مبدلٍ إنَّما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكِّن عنه ، فلما ذكر وجهه ، وأتى لك بإثباته ، بل الظاهر الإسقاط مطلقاً ، فيرجع النزاع في المسألة إلى إثبات هذه الدعوى ، لا أنَّ الأمر مطلقاً يقتضي القضاء أو يفيد سقوطه ، فالمسألة تصير فقهية لا أصولية .

وقد استدلَّوا على المشهور أيضاً بوجهين آخرين :

الأوَّل : أنَّه لو كان مكلفاً بذلك الأمر بعينه بفعل ما أتى به على وجهه ثانياً ، فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال . وإن كان مكلفاً بذلك الأمر بإتيان غير المأتي به أولاً ، فيلزم أن لا يكون المأتي به أولاً تمام المأمور به ، هذا خلف .

أمَّا الثاني فظاهر ، وأمَّا الأوَّل فهو مبني على ما حقَّقناه من أنَّ حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر ، فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم إلاَّ بإعادة الامتثال الأوَّل ، وهو تحصيل الحاصل .

وبذلك يندفع ما يقال* : إن فعله ثانياً مثل المأتي به أولاً لا نفسه ،

(*) ذكره التفتازاني في شرح الشرح ، قال : العضدي وأيضاً أن القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الأداء ، والفرض أنه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت شيئاً وحصل المطلوب بتمامه ، فلو أتى به استدراكاً لكان تحصيل الحاصل .

وقال التفتازاني : ولا خفاء في أن المأتي به ثانياً لا يكون نفس المأتي به أولاً بل مثله ، فلا يكون تحصيلاً للحاصل . فلا يتم الدليل ، على أنه قد لا نسلم أن القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الأداء ، بل عن الإتيان بمثل ما وجب أولاً بطريق اللزوم ، انتهى . [الحواشي على شرح القاضي ٢ : ٩١] .

وما حررنا من دليل المشهور هو الموافق لما ذكره العلامة في التهذيب ، وهو على ما حرره شارحه رحمته الله أنه لو لم يخرج المأمور عن عهدة التكليف بإتيانه المأمور به على وجهه ، لكان إما يبقى مكلفاً بعين ما أتى به أو بغيره ، والتالي بقسيميه باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة ، وأما بطلان الأول ؛ فلأنه يكون مكلفاً بتحصيل الحاصل وهو محال .

وأما بطلان الثاني ؛ فلأن ذلك الغير يكون من جملة المأمور به ، وإلا لما كان الأمر دالاً على وجوبه وحينئذ يكون المأتي به أولاً ليس تمام المأمور به بل بعضه وقد فرضناه تمام المأتي به ، هذا خلف ، انتهى . [منية اللبيب في شرح التهذيب ١ : ٤٢٨] .

وبعد التأمل في ذلك تعلم وجه التقييد بقولنا بذلك الأمر بعينه منه الله . لا يخفى أن هذا القائل فرض إتيانه ثانياً ممكناً ومسلماً ، وحسب أن المستدل قال : إن الإتيان بعين ما أتى به ثانياً ممكن ، ولكنه لما كان مستلزماً لتحصيل الحاصل وهو محال فلا يجوز .

واعترض عليه : بأنه لو كلف بفعله ثانياً فهو تكليف بفعل مثل ما أتى به أولاً وبغيره لا نفسه .

وهو غفلة ؛ فإن مراد المستدل أن التكليف بإتيان عين ما أتى به أولاً محال لا

فإن ذلك إنما يصح لو كان فعله ثانياً بأمر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع ، وأما على التحرير الأول فلا يبقى طلب وأمر حتى يستدعي إثباته^(١) ثانياً بحيث يكون غير الأول .

وأما ما قيل في ردّه* : من أن المطلوب هو الطبيعة لا الأفراد ، ولا شك في أن تحصيل الطبيعة بعد حصولها أولاً تحصيل للحاصل .
فهو قريب من الهذيان إذ ذلك يستلزم أن يكون فعل جميع الأنواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلاً للحاصل** .

بغيره ، فتأمل .

فإن شئت التوضيح فنقول : فرق واضح بين أن يقول ما فعلته بسبب أمري أوجده بعينه وشخصه بعدما أوجده أولاً ، وبين أن يقول : أوجد مقتضى الأمر ومدلوله مرة أخرى ، والذي أراد المستدل هو الأول . والذي حمله القائل عليه هو المعنى الثاني ، وبهذا يتضح فساد ما قيل في ردّه أيضاً ، أو لزوم تحصيل الحاصل على هذا الوجه في صورة إرادة الفرد من الأمر أظهر منه في صورة إرادة الطبيعة منه ، كما لا يخفى ، منه^ﷻ .

(١) كذا في النسخ .

(*) الرد من المدقق الشيرازي ، منه^ﷻ .

(**) ولا ريب أن كل تحصيل الطبيعة في ضمن فرد مغاير للتحصيل في ضمن فرد آخر ، فلا يلزم من إيجاد الطبيعة ثانياً تحصيل الحاصل .

فإن قلت : لما كان المطلوب هو الطبيعة لا بشرط ، فالتكليف بالإتيان بها ثانياً مستلزم لطلب تحصيل الحاصل ، ولزوم تحصيل الحاصل إنما هو بالنسبة إلى نفس الطبيعة لا إلى تحصيلاته ؛ إذ المفروض أن المطلوب بالأمر هو الطبيعة لا بشرط ، والتكليف بالإتيان ثانياً أيضاً متعلق بها لا بشرط .

قلت : لا يتصور طلب إيجاد الطبيعة ثانياً إلا مع مغايرة التحصيل فيحصل المغايرة بنفس الطلب ، فما يتصور حاصلاً قبل تعلق الطلب به ثانياً يصير مغايراً

الثاني : أنه لو لم يكتف بإتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الأمر فعله ثانياً لزم كون الأمر للتكرار ، وهو خلاف التحقيق ، أو خلاف المفروض .

ويرد عليه : أن منكر الدلالة على الإجزاء لا يقول بأن الأمر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار ، بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما أشرنا في المقدمات ، وأيضاً التكرار على القول به إنما هو على مقتضى العقل والعادة إلا أن يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه ، وما نحن فيه ليس كذلك .

احتج المانع : بوجوب إتمام الحجج الفاسد ، فلو كان الأمر مقتضياً للإجزاء لكان إتمامه مسقطاً للقضاء^(١) .

وفيه : أن القضاء للفائت وهو الحجج الصحيح ، وإتمام الفاسد أمر على حدة ولا يجب له قضاء .

وبأنه لو كان مسقطاً للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ، ثم انكشف فساد ظنه .

وقد أجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة :

منها : أن تسمية ذلك قضاءً مجاز ، بل هو أمر على حدة .

✎ للحصول بسبب تعلق الطلب .

وبالجملة : كما إن الأفراد التي حصلت الطبيعة في ضمنها متماثلة ومتغايرة فذلك تحصيلات الطبيعة في ضمنها ، والحاصل أن المأمور به إن كان شيئاً واحداً فإتيانه ثانياً تحصيل للحصول وإن كان متعدداً ، فيلزم أن لا يكون المأتي أولاً تمام المأمور به ، فليتأمل . منه ﷻ .

(١) حكاه العلامة الحلبي عن أبي هاشم ، راجع : مبادي الوصول : ١١١ .

وفيه : أنه مستلزم للواسطة بين القضاء والأداء وليس بإعادة أيضاً .
ومنها : منع بطلان اللازم .

والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمل فيما ذكرنا فنقول : إن القضاء إنما يجب من جهة دلالة الدليل على أن المطلوب هو الصلاة بالطهور ، ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه ، فإذا حصل فيقضى الغائت ، فالقضاء إنما هو للمبدل بالدليل لا البديل ، فيصح إطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقةً .

هذا ، وإني لم أقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصود ، فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخطئ ، والله الهادي .

قانون

اختلفوا في أن الأمر إذا كان مقيداً بوقت إذا فات فيه ، فهل يجب بعده بذلك الأمر أم لا ؟ وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من أن القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد .

والحق أن الأمر لا يقتضي إلا الإتيان في الوقت ، ووجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد . وبنى العضدي المسألة على أن قولنا : صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين ، هل المأمور به فيه شيان ، فيبقى أحدهما بعد انتفاء الآخر ، أو شيء واحد ، وقال : إن هذا الخلاف - أعني : كون المطلق والقيّد شيئين في الوجود الخارجي أو شيئاً واحداً - مبني على الخلاف في أن الجنس والفصل تمايزان في الوجود الخارجي أم

في الأوامر / عدم دلالة الأمر على وجوب القضاء ٢٦٩
لا^(١).

والظاهر أن مراده التنظير، وإلا فالقيد - أعني: الزمان - خارج عن
الماهية.

ورده بعض المحققين*: بأن كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي
كون القضاء بالفرض الأول، ولا ينافي كونه بفرض جديد؛ لاحتمال أن
يكون غرض الأمر إتيانهما مجتمعاً؛ فمع انتفاء أحدهما ينتفي الاجتماع،
وكذا لا يجدي كونهما شيئاً واحداً في نفي كون القضاء بالفرض الأول
وإثبات كونه بفرض جديد؛ لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط
الخصوصية، وذكر الخاص؛ لكونه محصلاً للمطلق بلا نظر إلى خصوصية
الشيء المذكور، فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد، فالنافي لكون القضاء
بالفرض الأول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء، وعلى
المثبت نفي ذلك الاحتمال.

وفيه: أن احتمال اعتبار الاجتماع وإن كان يعضده أصالة البراءة عن
القضاء، ولكن يعضد الاحتمال الآخر أصالة عدم اعتبار الاجتماع**،

(١) شرح المختصر للعزدي: ٢٠٦.

(*) وهو سلطان العلماء في حاشية العزدي، منه رحمته.

(**) لا يقال: أن طلب الأمر بالنسبة إليهما مجتمعاً أو غير مجتمع متساو، وكل منهما
حادث، والأصل عدمه فلا وجه لتخصيص أصل عدم أحدهما.

لأننا نقول: إن التساوي يسلم إذا كان اعتبار الاجتماع وعدمه من الخارج، يعني:
أن الشيئين المتمايزين إذا كانا بحيث اعتبر اجتماعهما في الخارج مرة وعدمه
أخرى، فلا يمكن أن يقال: إن الأصل عدم تعلق الطلب إلى ما اعتبر فيه الاجتماع
لا ما لم يعتبر فيه؛ لتساويهما بالنسبة إلى الطلب.

واستصحاب البقاء ، فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب ، لا تحصل البراءة منه إلا بالقضاء ، ولا تكفي فيه البراءة الاحتمالية .

واحتمال إرادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الأصلية ،

وأما إذا كان اعتبار الاجتماع من نفس الأمر فالأصل عدمه ، ويصح تخصيص هذه الصورة بأصل العدم ؛ إذ هناك حادثان أحدهما الطلب والآخر اعتبار اجتماعهما من الطالب بخلاف الصورة الأخرى ، فإن فيها حادثاً واحداً وهو نفس الطلب . لا يقال : أن اعتبار الانفراد أيضاً حادث والأصل عدمه .

لأننا نقول : طلب الشئين المتمايزين بدون قصد الاجتماع أيضاً لا يستلزم كونهما مطلوبين بقصد الانفراد بل هما مطلوبان لا بشرط الاجتماع ولا بشرط الانفراد ولا شك أن عدم قصد الانفراد أعم من قصد عدم الانفراد ، والحاصل أننا نقول : إن الكلام في صورة فرض كون الشئين اللذين وقعا في حيز الطلب أمرين متمايزين لا ارتباط لأحدهما بالآخر من حيث الوجود الخارجي إلا من جهة الاعتبار من الأمر وملاحظة اجتماعهما معاً ، فهذا خلاف مدلول اللفظ بالفرض ، وأصالة العدم تقتضي حمل الكلام على ما هو منسبك اللفظ ، فمنسبك اللفظ هو طلب كل منهما في حال الإنفراد لا بشرط الإنفراد ولا بشرط الاجتماع ، فاعتبار الاجتماع حادث يحتاج ثبوته إلى دليل والأصل عدمه .

وإن شئت توضيح ذلك فانظر إلى قول القائل ، إذا نذر صوم الخميس : لله علمي أن أصوم كل خميس ، إذا أريد بيان حال الكفارة وحل النذر إذا أفطر خميساً أو خميسين ، فإنه إذا كان مراده صوم كل خميس منفرداً بأن يكون كل منها مورداً للنذر فلا ينحل النذر وتتعدد الكفارة ، بخلاف ما لو أراد الاجتماع ، يعني : أن يكون المنذور جميع الأيام ومجموعها بحيث لو أفطر واحداً فأت منه المجموع ، فإن عرف المراد بأن يكون الناذر حياً متذكراً لمقصوده فلا إشكال ، وإن كان ميتاً ويريد الوارث تدارك أمره ولا يعرف مراده ، أو هو أطلق الصيغة ولم يتذكر لهذا التعيين ولم يتفطن له فمقتضى منسبك اللفظ وكون الأشياء الداخلة في حيز الطلب أموراً متميزة بالذات عدم اعتبار اجتماعها ؛ لأصالة العدم ، فتأمل جيداً ، فإن المقام محل الاشتباه . منه رحمته .

في الأوامر / في أن القضاء بالأمر الأول أبو بامر جديد ٢٧١
مع أن الظاهر من المقيّد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية ، والحجّة إنّما
هو الظاهر .

هذا ، ولكن يرد على العضدي أيضاً : أن مجرد تمايز الجنس والفصل
في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الأول إلا إذا ثبت جواز
انفكاك أحدهما عن الآخر ، ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب
الانفكاك ، سيّما على القول بكون الفصل علة للجنس .

وأما على القول بعدمه ، فنقول : إن المفروض عدم تحقّق الجنس في
الخارج إلا في ضمن أحد الفصول ، فمع انتفاء أحدها ينتفي الجنس ، ونيابة
الفصل الآخر عنه الأصل عدمه ، كما مرّ تحقيقه في مسألة نسخ
الوجوب^(١) ، ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وإيقاعه في
يوم الخميس أو في يوم آخر ، ونيابة يوم آخر عن الخميس يحتاج إلى
جعل الشارع .

وما يتوهم : أن يوماً ما مأخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في
شيء ؛ إذ الصوم الذي هو عبارة عن إمساك يوم ما يعتبر تقيّده بالخميس ،
أو يوم ما غير الخميس ، لا يوم ما مطلقاً الذي كان مأخوذاً في مفهوم
الصوم ، فإذا انتفى الخميس فلا يبقى إلا إمساك يوم ما مطلقاً ولا وجود له
في الخارج ، فإن شئت توضيح ذلك فاجعل قولك : صم الخميس ، بمعنى :
أمسك في يوم الخميس متلبساً بالشرائط المقررة .

والتحقيق : أن الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ،
ولا يصحّ التنظير ولا التفريع ؛ لإمكان تحقّق المقيّد بدون القيد بخلاف

(١) في ص : ٢٥٩ - ٢٦٠ .

الجنس بدون الفصل ، فيمكن الامتثال بمطلق الإمساك في المثال المذكور ، وكذلك بمطلق صلاة ركعتين في قولنا: صلّ ركعتين يوم الجمعة ، بخلاف مثل نسخت الوجوب ، كما مرّ^(١) .

فالحقّ والتحقيق : أمّا في حكاية الجنس والفصل ، فما مرّ من عدم التمايز ، وإلاّ لما جاز الحمل بـ: هو هو ، وأنّه لا يبقى الجنس بدون الفصل ، وأنّ الأصل عدم لحوق فصل آخر ، وأمّا فيما نحن فيه فإنّ المتبادر من المقيّد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجّة ، فلا نفهم من قول الشارع : «صم الخميس»^{*} إلّا تكليفاً واحداً ، والزائد منفيّ بالأصل ، فإذا انتفى الخميس فينتفي المأمور به ، بل يستفاد منه - على القول بحجّة مفهوم الزمان ، ومفهوم اللقب وغيرهما - الدلالة على العدم أيضاً .

ومن ذلك يظهر أنه لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه أيضاً لانتفاء الموضوع ، ولا قولهم **«لا يدرّك كلّ لا يترك كلّ»**^(٢) و«الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٣) ونحو ذلك ، وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود ، فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه ، والمفعول به ، والحال وغيرهما ، فلا يصحّ تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسالات الثلاث بالقراح لو فقد السدر والكافور إلّا أن يثبت دليل من خارج .

وقد استدلّ على المختار أيضاً: بأنّ الأمر قد يستتبع القضاء كاليومية ،

(١) في ص : ٢٦٠ .

(٢) عوالي اللئالي ٤ : ٢٠٧/٥٨ .

(٣) عوالي اللئالي ٤ : ٢٠٥/٥٨ .

(*) إعلم أنّ يوم الخميس في المثال المذكور يحتمل كونه مفعولاً به لـ: صم ، كما يحتمل الظرفية ، فافهم . منه عفي عنه .

في الأوامر / في أن القضاء بالأمر الأول أبو بامر جديد ٢٧٣

وقد لا ، كالجمعة والعيد ، فهو أعمّ والعامّ لا يدلّ على الخاص^(١) .

وفيه ما لا يخفى ، إذ ذلك إنّما يصحّ أن لو كان الاستتباع من جهة الأمر الأول ، وهو ممنوع .

وقد يوجّه : بأنّ المراد أنّ مقتضى الشيء لا يتخلف عنه ، فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء^(٢) .

وفيه : أيضاً ما لا يخفى إذ التخلف لعلّه من جهة دليل آخر فهو مقتض إلا أن يمنع مانع .

وقد يستدلّ أيضاً بلزوم كون القضاء أداءً أو مساوياً للأول لو كان بالأمر الأول ، فلا يعصى بالتأخير^(٣) .

وفيه : أنّ الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية .

احتجّوا بوجوه :

الأول : أنّ الزمان ظرف من ضرورات المأمور به غير داخل فيه ، فلا يؤثر اختلاله في سقوطه .

ويعلم جوابه : ممّا سبق مع أنّه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه أيضاً ، فتأمل .

الثاني : أنّ الوقت كأجل الدين ، فكما يجب أدائه بعد انقضاء الأجل فكذا المأمور به إذا لم يؤدّ في الوقت .

وفيه : أنّه قياس مع الفارق إذ وجوب أداء الدين توصلي ، والمصلحة المطلوبة باقية وهي ابراء الذمة وإيصال الحقّ إلى صاحبه ، بخلاف

(١) نهاية الوصول ١ : ٥٨٣ - ٥٨٥ ، منتهى الوصول والأمل : ٩٨ ، شرح المختصر للعسدي : ٢٠٥ و ٢٠٦ ، الإحكام للأمدى ١ : ٣٩٩ و ٤٠٠ .

(٢ و ٣) أنظر : هامش ٣ ص ٢٧٧ .

العبادات ، فإن المصالح فيها مخفية ، ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها .

وبالجملة : العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات ، وسيجيء تحقيقه .

الثالث : لو وجب بأمر جديد لكان أداء ؛ لأنه أمر بالفعل لا بعد الوقت فيكون مأتياً به في وقته .

وجوابه : أن الأداء ما لا يكون استدراكاً لمصلحة فائتة ، وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة .

قانون

الأظهر أن الأمر بالأمر أمر ، فإذا قال القائل لغيره : مر فلاناً أن يفعل كذا ، أو قل له أن يفعل كذا ، فهذا أمر بالثالث ، مثل : أن يقول : ليفعل فلان كذا ؛ لفهم العرف والتبادر ، واحتمال أن يكون المراد : أوجب* عليه من

(*) وقد يتوهم أن الأمر إذا قال لغيره : مر فلاناً عن قبل نفسك ، أيضاً يجري فيه الخلاف ، وأن من يقول : إن الأمر بالأمر أمر يقول به في مثل ذلك أيضاً . وقد يستشهد على ذلك بما ذكره الشهيد الثاني^(١) في تمهيد القواعد ، فإنه بعدما ذكر المسألة واختار أن الأمر بالأمر ليس بأمر ، وذكر فرعاً من فروع المسألة ، وهو : ما لو تصرف الثالث قبل إذن الثاني له هل ينفذ تصرفه أم لا ؟ فعلى المختار لا ينفذ إلا بعد إذن الثاني له ، قال : وعلى القولين فإذا لم يقل الموكل للأول اجعله وكبلاً عني ولا عنك ، فإن الثاني يكون وكبلاً عن المالك الموكل على الصحيح .

ولو قال : وكل عني زال الاشكال ، أو عنك فهو وكيل عن الوكيل الأول ، لكن للمالك عزله على الصحيح لأنه يسوغ له عزل الأصل فالفرع أولى ، انتهى . تمهيد لله

القواعد : [١٢٦ قاعدة ٢٤]

أقول : في كليهما نظر واضح ، وليس منشؤهما إلا الغفلة عن أصل المسألة وطريقة الأصوليين في طرح المسائل ، وقلة التأمل في كلام الشهيد الثاني رحمته الله .
أما الأول ؛ فلأن مقصدهم في هذه المسألة بيان أنه إذا طلب أحد من أحد أن يطلب شيئاً من الآخر فهل الطالب الأول طلب الفعل من الثالث أم لا ؟ وتعلق طلبه بالثالث ودلّ اللفظ على ذلك بدلالة مقصودة أم لا ؟ ولا يتفاوت في ذلك ، الأمر الحتمي والتدبي وغير ذلك .

ولا ريب أن هذا الكلام والنزاع لا بد أن يكون في مقام لم تكن فيه قرينة على أحد الطرفين ، كما هو محطّ نظر الأصولي ، فإذا قال : مرّه من قبلي أن يفعل كذا فلا ريب أن الطلب تعلق بالثالث وأنه تبليغ حقيقي . وإذا قال مرّه من قبل نفسك فلا ريب أن مدلول هذا اللفظ هو طلب المخاطب عن الثالث لا طلب الأمر الأول ، فإن لم نقل أن مفهوم اللقب ينفي كونه مطلوباً للأول ، فلا أقل من أن مطلوبيته للأول أيضاً غير معلومة ، فهو منفيّ بالأصل ، مع أن توهم احتمال إرادة طلب الأمر الأول هنا معارض باحتمال إرادة طلب المأمور الأول أيضاً في الصورة الأولى ، فما نقول هنا نقول هاهنا ، فمحلّ النزاع ما لو قال لزيد مرّ عمرواً أن يفعل كذا بدون انضمام عنّي أو عنك وما يجري مجراهما من القرائن الدالة عليهما .
والمختار فيه أن ظاهره التبليغ .

فإن عورض بأن صيغة الأمر الصادرة عن الثاني معرأة عن القرينة ظاهرة في طلب من تكلم بها وعدم طلب غيره ، كما هو المتبادر منها في غيرها .
فندفعه : بأن القدر المسلّم من دلالة صيغة الأمر على طلب الفعل من المتكلم بها ، وعدم كونه مطلوباً لغيره ، هو : ما إذا كانت منفردة لا ولو كانت صادرة عن أمر آخر . ألا ترى إننا لا نقول : يكون الأمر الوارد عقيب الحظر للوجوب والحثم مع قولنا : بأن صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب ، إمّا بدعوى حقيقة عرفية في ذلك ، أو بسبب الحمل على الغالب ؛ لغلبة الاستعمال في ذلك ، أو لكون المقام قرينةً مرجحةً للمجاز على الحقيقة ، كما أشرنا إليها في ذلك المبحث .

فالقول بأن قول القائل مُر فلاناً عن قبل نفسك أن يفعل كذا داخل في محلّ النزاع ومن موضوعات هذه المسألة غفلة ، أو تغافل .

وأما الثاني اعني الاستشهاد بكلام الشهيد الثاني رحمته الله ، فيطلاته أيضاً واضح . وتوضيحه : أنه رحمته الله أراد بيان مسألة يمكن فيها الحكم بكون الأمر بالأمر أمراً على القولين من جهة دليل خارجي ، وحاصله : أنه إذا قال لوكيله : أنت مأذون في توكيل الغير في الأمر الفلاني ولم يقل عني أو عنك ، كما هو موضوع المسألة ، فإن الثاني يكون وكيلاً عن المالك الموكل على الصحيح . وإن اقتضى مختاره في القاعدة عدمه ، فهو وكيل عن الأول على القولين أما على القول بكون الأمر بالأمر أمراً فواضح ، وأما على القول الآخر فلقرينة مقام التوكيل والتصرف نيابة ، وكون الحق للموكل أصالةً ، فالنيابة أيضاً عنه ، واختار ذلك في المسالك إمسالك الأفهام ٥ : ٢٦١ وهو مختار العلامة في القواعد والتحرير . قواعد الأحكام ٢ : ٣٥١ ، تحرير الأحكام ٣ : ٣١ .

وهناك قولان آخران : أحدهما : موافق لمختاره في أصل المسألة وهو كونه وكيلاً عن الوكيل ، والآخر : التخيير ، وأشار بقوله على الصحيح إلى تزيف القولين الآخرين .

قوله : «ولو قال وكلّ عني زال الاشكال» ، يعني : أنه مقرون بالقرينة ، وصريح في التبليغ ، فلا احتمال لجريان القاعدة فيه على مذهبه بأن ينفي وكالته عن جانب المالك الموكل ، وقرينة المقام أيضاً مطابقة لذلك ، فلا إشكال فيه لا من جهة المسألة الأصولية ولا من جهة القرائن الخارجية الحاصلة في المسائل الفقهية .

قوله «أو عنك» انتهى ، يعني : إذا قال وكلّه عنك فهو وكيل عن الوكيل الأول لا عن الموكل بلا إشكال لأنه ليس من محلّ النزاع في أصل القاعدة والمسألة الأصولية ولم يقترن قرينة تدلّ على كونه وكيلاً عن جانب المالك ونائباً عنه أيضاً ولكن للمالك عزله على الصحيح لما ذكره من أن له عزل الأصل فالفرع أولى . ولا ريب أن معنى هذا الكلام ليس أنه وكيل عن الأول ويصحّ عزله له ، بل صريح في أنه وكيل عن الوكيل الأول لكن يجوز له عزله وإن كان للوكيل الأول أيضاً أن يعزل .

قبل نفسك ، بعيد مرجوح وإن كان ما ذكرنا مستلزماً للإضمار وهو من قبلي .

ويؤيد : أنا مأمورون بأوامر الرسول ﷺ عن الله تعالى ، بل إذا أطلع الثالث على الأمر قبل أن يبلغه الثاني ولم يفعل واطّلع الأمر على ذلك فيصح أن يعاقبه على الترك وأن يذمه العقلاء على ذلك .

احتجوا بقوله ﷺ : « مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع »^(١) فإنه لا وجوب على الصبيان إجماعاً ، وبأن القائل لو قال لغيره : مر عبدك بأن

﴿ وأما ذكر منشأ توهم الاستشهاد ودفعه فلا حاجة إليه بعدما اتضح المقام ، وإن قدر لك بعد ذلك بقاء الاشتباه في فهم عبارة التمهيد فراجع المسالك وسائر الكتب الفقهية تفهم ما ذكرنا .

وقد يتوهم أن عبارة العضدي تدل على ما ذكر ، يعني : كون قوله ﷺ مره عن قبل نفسك داخلاً في محل النزاع ، فإنه قال : قالوا فهم ذلك ، يعني : كون الأمر أمراً من أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يأمرنا ، ومن قول الملك لوزيره قل لفلان إفعل كذا . والجواب : أن الفهم لقرينة تدل عليه ، وهو العلم بأنه تبليغ لأمر الله تعالى وأمر الملك . وليس الغرض أمرهما بالأمر من قبل نفسه ، الذي هو محل النزاع [شرح مختصر ابن الحاجب للعضدي : ٢٠٧] ، وأنت خبير بأن مراد العضدي : أن القرينة قائمة على أن مراد الله تعالى في أوامره هو محض التبليغ ، فكأنه قال لرسوله بلغ أوامري إلى عباد لأمرهم أن يفعلوا كذا بإطلاق الأمر الظاهر في كونه من قبل نفسه بنفسه مع قطع النظر عن وروده في هذه الهيئة التركيبية حتى يكون قابلاً لإرادة التبليغ وإرادة أمرهم من قبل نفسه فيصير بذلك قابلاً للنزاع ، فالمراد من قوله من قبل نفسه هو عدم كونه من باب التبليغ وإن لم يكن مصرحاً فيه بأن الأمر لابد أن يكون من قبل نفسك . منه ﷺ .

(١) المغني لابن قدامة ١٠ : ٨٧ ، سنن الدارقطني ١ : ٢٣١ ح ٦ ، مجمع الزوائد ١ : ٢٩٤ ، المعجم الأوسط ٤ : ٤٣٥ - ٤٣٦ ح ٤١٢٩ ، كنز العمال ١٦ : ٤٤٢ ح

يَتَجَرَّ لم يَتَعَدَّ ، ولو قال لذلك العبد : لا تَتَجَرَّ ، لم يناقض كلامه الأول^(١) .
والجواب عن الأول : أنَّ الإجماع أوجب الخروج عن الظاهر .
وعن الثاني : أنَّ القرينة دالة على أنَّه للإرشاد ؛ ولذلك نقول
باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض التمرين* .

ومن فروع المسألة : ما لو قال زيد لعمره : مر بكذا بأن يبيع هذا
الفرس ، فهل لبكر قبل أن يأمره عمرو أن يتصرَّف فيه أم لا ؟ وهل يصحَّ
بيعه أم لا ؟

وأما الأمر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك
الحالة أم لا ؟

الأظهر لا ، فإنَّ الأمر طلب** ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد

(١) نهاية الوصول ١ : ٥٨٩ - ٥٩٠ ، منتهى الوصول : ٩٩ ، شرح المختصر للعصدي : ٢٠٧ .
(*) ومن العجب استدلال بعضهم على ذلك : بأنَّه لو كان الأمر بالأمر أمراً لزم صحة
كون الواحد مناً أمراً لنفسه في صورة ما إذا أمر غيره أن يأمره بفعل والتالي باطل
فالمقدَّم مثله والملازمة ظاهرة .

وفيه : أنَّ القرينة - وهي أنَّه لا معنى لطلب شخص عن نفسه - دلَّت على أنَّ
المطلوب بالذات هنا هو حصول الفعل بأمر الأمر ، فالمقصود بالذات هو نفس أمر
الأمر لا حصول الأمور به .

وأعجب من ذلك جواب هؤلاء عن استدلال موافقينا في المسألة : بأنَّ ذلك هو
المفهوم من قول الملك لوزيره مَرَّ فلاناً بالفعل الفلاني ، بأنَّ ذلك مفهوم من قرينة
حالية ، وهي : كون الوزير مبلغاً عن الملك لا من مطلق لفظ الأمر بالأمر .

فإنَّ نقول : المتبادر من الأمر بالأمر هو التبليغ وإن كان كلُّ من الأمرين مع قطع
النظر عن الآخر مفيداً لطلب الأمر وإرادته لإرادة الغير وطلبه ، فليتدبر . منهُ ﷺ .

(**) المراد من المهية هو العلم ، فطلب العلم من المخاطب لا يستلزم حصول العلم ؛

لا يوجد ، فقول : القائل اعلم أنني طلّقت زوجتي ، لا يوجب الإقرار بالطلاق بالنظر إلى القاعدة ، ولكنّ المتفاهم في العرف في مثله الإقرار ، وإن لم يتمّ على تلك القاعدة ، فافهم .

﴿ إذ قد يوجد سببه ، وهو : تحقّق المعلوم في الخارج ، مع عدم المانع من الانكشاف على المخاطب ، فيوجد العلم ، وقد لا يوجد فلا يوجد فمحض طلب العلم بشيء لا يوجب حصول العلم به للمخاطب .

ويرد على هذا الدليل : أنّه غير منطبق على المدّعى ؛ إذ المدّعى إثبات أنّ الأمر بالعلم بالشيء لا يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ، لا حصول العلم بذلك الشيء ، وعدم حصول العلم بالشيء لا يستلزم عدم حصول ذلك الشيء . لا يقال : أنّ عدم استلزامه لحصول العلم بذلك الشيء إنّما هو لعدم استلزامه لحصول ذلك الشيء .

لأنّ نقول : لا فائدة حينئذٍ في إقحام العلم ، فإنّ الثمرة وهي الحكم بأنّه إقرار أم لا ؟ إنّما يترتّب على حصول ذلك الشيء وعدمه ؟ بل على الإخبار بحصوله أيضاً ، ولا حاجة إلى حصول العلم بمضمون الخبر للمخاطب من تحقّق الإقرار ، بل يحكم عليه بالثبوت بمحض الإخبار وإن لم يحصل منه علم للمخاطب ، ولم يكن له حقيقة في نفس الأمر أيضاً .

وإنّما الدليل المنطبق هو دليلهم الآخر ، وهو : أنّه يصحّ تقسيمه إلى ما حصل ذلك الشيء في تلك الحالة وإلى ما لا يحصل ، فإنّ قولنا : اعلم أنّ زيدا قائم يحتمل إرادة : اعلم قيام زيد الواقع ، وقيامه إذا وقع القيام ، وحصل بعد الأمر ، ففي مثال الطلاق لا بدّ أن يقال : إنّّه يحتمل إرادة : اعلم طلاق زوجتي الواقع ، فيكون إقراراً بالطلاق ، وطلاق زوجتي إذا وقع منّي ، فلا يكون .

ثمّ أنّه يرد على دليلهم الآخر أيضاً : أنّه لا يصحّ على الإطلاق فإنّه إذا قال : اعلم أنّ زيدا سيقوم ليس كذلك ، فهذا الاحتمال إنّما يصح إذا أداها بالماضي أو بالمصدر المطلق الخالي عن قيد أحد الأزمنة ، منه ﷻ .

المقصد الثاني : في النواهي

قانون

النهي هو طلب ترك الفعل بالقول من العالي على سبيل الاستعلاء ، ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادّة في العرف أيضاً ، وأمّا مثل : اكفف عن الزنا فيدخل في الأمر من حيث ملاحظة الكفّ بالذات ، وأنّه فعل من الأفعال ، ونهي من حيث إنّ آله لملاحظة فعل آخر وهو الزنا ، وحال من الأحوال^(١) .

وربّما قيل : بكونه مشتركاً بين التحريم والكراهة ، أو قدراً مشتركاً بينهما .

والأقرب الأول ، ويظهر وجههما ممّا تقدّم في الأمر .
وأمّا صيغة « لا تفعل » وما في معناها ، فالأشهر الأظهر أنّها أيضاً حقيقة في الحرمة .

وقيل : بأنّها حقيقة في الكراهة^(٢) .

وقيل : بالاشتراك لفظاً^(٣) .

وقيل : معنئ^(٤) .

وقيل : بالوقف^(٥) .

(١) في النسخة الخطية : «أحواله» بدل «الأحوال» .

(٢) حكى في البحر المحيط ٢ : ٤٢٦ .

(٣) الذريعة للسيد المرتضى : ٥٧ و ١٤٩ .

(٤) الوافية للفاضل التوني : ٨٩ .

(٥) حكى في معالم الدين : ٤٦ و ٩٠ .

لنا: التبادر عرفاً، وكذلك لغةً وشرعاً؛ لأصالة عدم النقل، والاحتمالات المتقدمة في صيغة الأمر آتية هنا، فعليك بالتأمل وتطبيقها على ما نحن فيه، وكذلك تظهر أدلة سائر الأقوال وأجوبتها مما تقدّم. وربما يستدلّ على المشهور بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(١)، فإن صيغة افعل للوجوب، ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس إلاّ تحريم فعله، فدلّ على تحريم المنهي عنه.

وفيه: أن هذا إنّما يتمّ لو قلنا: إن كلّ صيغة «لا تفعل» نهى، وهو مسلم إن لم نقل بكون النهي بلفظه مأخوذاً في معناه التحريم، وهو خلاف التحقيق كما عرفت، فحينئذٍ فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل إلاّ ما علم إرادة الحرمة منه، والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة، فحينئذٍ يكفي صدق النهي عليها في إفادته الحرمة، ولا حاجة إلى دليل آخر، كما مرّ نظيره في الأمر وإن لم يجعل لفظ «نهى ينهى» مأخوذاً في معناه الحرمة، كما هو مبني الاستدلال ظاهراً. ففيه أولاً: ما يبيّن من أن الحقّ خلاف ذلك.

وثانياً: إن هذا الاستدلال يدلّ على عدم الدلالة لغةً، وإلاّ لما احتاج إلى الاستدلال، وأمّا في خصوص نهيه ﷺ، فصيرورته بذلك مدلولاً حقيقياً له أيضاً محلّ الكلام، بل يصير ذلك من باب الأسباب والعلامات، ولا يفيد أن مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقةً، بل إنّما يدلّ على أن كلّ ما منعه بقوله: لا تفعل، يجب الانتهاء عنه.

وثالثاً: إن حمل الأمر على الاستحباب مجاز، وتخصيص كلمة

الموصول مجاز آخر، ولا محالة لابد من إخراج المكروهات، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وأرجحية التخصيص يعارضه لزوم إخراج الأكثر، مع أنه يحتمل أن يكون المراد: أنه يجب الإذعان على مقتضى مناهيه، وامثالها على طبق مدلولاتها، إن حرمة فبالإنزجار البت، وإن كراهة فبالإنزجار تنزيهاً والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين، وبالجمله المطلوب الإذعان على مقتضاه.

ورابعاً: أنه لا يدل إلا على حكم مناهي الرسول ﷺ، وانفهام حرمة مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفته ﷺ بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ «لا تفعل» في كلامه تعالى على ذلك؛ لعدم الملازمة بينهما، كما هو واضح بين، إلا أن يتشبت بعدم القول بالفصل. وفيه أيضاً: إشكال.

ثم إن صاحب المعالم رحمه الله ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام أئمتنا عليهم السلام^(١) على الحرمة بعد تسليمها في أصل الصيغة؛ لما ذكره في صيغة الأمر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات، وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة. والجواب عنه: هو الجواب عما تقدم في الأمر، فلاحظ.

قانون

اختلفوا في أن المراد من النهي هو الكف، أو نفس أن لا تفعل، والأقرب الثاني.

(١) معالم الدين: ٩٠.

لنا : صدق الامتثال عرفاً بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى ، مع قطع النظر عن ملاحظة أنه كان مشتاقاً إلى الفعل فكف نفسه عنه .

فإن قلت : العدم الأزلي سابق ويمتنع التأثير فيه ؛ للزوم تحصيل الحاصل ، مع أن أثر القدرة متأخر عنها .

قلت : الممتنع هو إيجاد العدم السابق لا استمراره ، وأثر القدرة يظهر في الاستمرار ، فإذا ثبت إمكان رفعه بإتيان الفعل ، فيثبت إمكان إبقائه باستمرار الترك ، إذ القدرة بالنسبة إلى طرفي النقيض متساوية وإلا لكان وجوباً أو امتناعاً .

فإن قلت : لو كان المطلوب هو العدم لزم أن يكون ممثلاً ومثاباً بمحض الموافقة الاتفاقية ، أو بسبب عدم القدرة على الفعل ، أو عدم إرادته ، أو غير ذلك .

قلت : أولاً إنه معارض بالكف بقصد الرياء .

وثانياً : إن الكلام إنما هو على ظاهر حال المسلم .

وثالثاً : إننا لا ندعي الكلية ، بل ندعي إمكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل ، فإن الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجاً في الترك إلى الكف ، أو فعل ضد آخر ، أو لم يكن ، بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاز عن كل ما نهى عنه وإن لم يكن قادراً على الفعل ، بل وغير مستشعر أيضاً .

ويؤيد ذلك أنه لو لم يكن نفي الفعل مقدوراً للزم عدم العقاب على ترك الواجب إلا مع الكف عنه ، وهو باطل جزماً .

فإن قلت : على ما ذكرت أيضاً يؤول الكلام إلى أن المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان ، بل هو أمر وجودي وهو إبقاء العدم واستمراره

ولو كان بمجرّد توطين النفس على الامتثال بمجرّد تصوّر تمكّن أن يصدر عنه الفعل وإن لم يكن قادراً عليه بالفعل أيضاً وإلا فقد يكون مكلفاً بالكفّ وقد يكون مكلفاً بفعل أحد من الأضداد الوجوديّة غير الكفّ ، فالذي يكون مقدوراً له هو أحد هذه الأمور على التفصيل ، فالمطلوب إنّما هو ذلك الأمر الوجودي كالأمر بإحراق الحطب ، فإنّه حقيقةً أمر بإلقاء الحطب في النار .

قلت : قد مرّ الكلام في نظيره في مقدّمة الواجب ، فتذكّر . ونقول هنا : إنّ ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ، ولا مانع منه ؛ لأنّ المقدور بواسطة المقدور مقدور وإن كان غير مقدور بلا واسطة ، فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة أحد الأمور المذكورة ، فهو المكلف به بالذات ، وسائر الأمور مكلف بها بالتبع من باب المقدّمة .

ومن جميع ما ذكرنا تظهر حجة القول الآخر وجوابه ، وعدم حسن الاقتصار على الكفّ فقط .

فائدتان :

الأولى : قد عرفت أنّهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الأمر بضدّه على حذو ما ذكروه في الأمر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدّم . وعلى القول بكون المطلوب هو الكفّ يتوجّه القول بالعينية هنا . ويمكن الفرق بأنّ الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الأمر مع قطع النظر عن الأدلة الخارجيّة ، مثل : امتناع تعلّق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هاهنا ، وهو أيضاً مشكل لعموم الكلام ثمة أيضاً .

وعلى أيّ تقدير فهاهنا إشكال آخر ، وهو أنّه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكفّ يؤوّل الأمر إلى النهي عن ضدّ الكفّ أيضاً على

القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، فيلزم الدور ، فتأمل* .

الثانية : اختلفوا في أن هذا الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا ؟

ذهب المحققون إلى الأول وتظهر الثمرة في مثل ما لو علّق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوماً أو صلاةً ، وما لو أُلقي في النار وتمكّن عن الخلاص فلم يتخلّص حتّى مات ، فهو قاتل نفسه ، وإلا فيجب القصاص له .

قانون

اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين :

فمن الأكثر أنّه للتكرار ، والأقوى العدم .

لنا : ما مرّ مراراً من أن الأوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ، ولا يزيد الهيئة على المادة إلا الطلب الحتمي التحريمي أو الإيجابي ، والأصل عدم شيء آخر ، فمن يدّعي فعله بالبيان ، مع أننا نرى بالعيان استعماله في كلّ واحد من المعنيين كالزنا وصلاة الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض ، فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل حتّى يثبت بالدليل .

احتجّوا : بأن النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن إدخال الماهية في الوجود ، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع عن إدخال كلّ فرد كما أن

(*) إشارة إلى أن ذلك ليس بدور التوقّف المحال ، بل هو دورٌ معي مع أننا لو سلّمنا كون الكفّ عن المنهي عنه من مقدّمات تركه لكنّه ليس ترك المنهي عنه من مقدّمات الكفّ . بل هو من ملزوماته والاستلزام غير التوقّف ، فتدبّر . منه رحمته .

الطلب الإيجابي يحصل الامتثال فيه بإتيان فرد .

وفيه : أن ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة أو بشرط العموم المجموعي أيضاً ، مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة ، فضلاً عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة ، كما هو القدر المسلّم في مبدأ الاشتقاق ، إذ كما أن المطلوب يحتمل الإطلاق والتقييد كذلك الطلب أيضاً يحتملهما ، فكما يصح أن يقال : أطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر ، أو عدم الزنا في شهر أو سنة ، كذلك يصح أن يقال : أطلب دائماً منك ترك الزنا ، أو أطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا . ولا دلالة في اللفظ على أحد التقيدين ، فطلب ترك الطبيعة إنما يقتضي ترك جميع أفراد الطبيعة في الجملة لا دائماً ، وأين المطلقة من الدائمة ، فلا يمكن إثبات الدوام والتكرار للنهي ، لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك ، اللهم إلا أن يتشبّث بالتبادر العرفي ، كما يظهر من بعضهم^(١) ، وهو خلاف ما ذكره المستدلّ ، مع أنه في معرض المنع ، أو يتشبّث في ذلك بأن طلب الترك مطلق ، وإرادة ترك الطبيعة في وقت غير معيّن إغراء بالجهل ، فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم ، وهذا وجه وجيه ، ولكنه أيضاً خلاف ظاهر المستدلّ ، وعلى هذا فما أنكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية ، كما هو المعيار في نظائر المبحث ، وإلا فلا يمنع الحمل على العموم ، وحيثنّذ فصلا الحائض وما نهاه الطبيب قد قيّد أولاً بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ، ولوحظ

(١) منية اللبّيت في شرح التهذيب ١ : ٤٦٢ .

(*) وهو الشارح العميدي . منه رحمة الله عليه .

مقيداً بذلك ثم وقع عليه النهي ، ولذلك يحمل إطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة إلى جميع أجزائه وإن كان مطلقاً بالنسبة إليها .

ولا يذهب عليك أنه لا يمكن إجراء هذه الطريقة في الأمر ، وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما ، وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه .

نعم ، يجري هذا الكلام في مثل : «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) كما سيجيء .

هذا ولكن لك أن تمنع إجراء هذه الطريقة في النهي أيضاً بأن يقال : لا يلزم من الإطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الإغراء القبيح ، بل نقول : المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة ، وربما يحصل الامتثال بترك جميع أفراد المنهي عنه في الآن المتأخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه .

ثم إن التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار ، هل هو تكليف واحد أو تكليفان ، فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الأول .

مقتضى الاستدلال على التكرار بأن المطلوب منه ترك الطبيعة ، وهو لا يحصل إلا بتركه دائماً عدم الامتثال بالترك في بعض الأوقات ، ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وإن عصى بترك استمراره .

وأما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل ، فإن تبادر مع تقييد التروك المفروضة بحسب الأوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال إلا

بالدوام، وإلا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الآخر.

والحق - على ما اخترناه - حصول الامتثال بالترك في الجملة إلا ما أخرجه الدليل كترك الأكل في الصوم، وليس ذلك لدلالة النهي، بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى﴾^(١)، فإن الامتثال يحصل بتركه في شهر أو عام أو أقل أو أكثر.

ثم إن ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة إنما هو بالنسبة إلى الزمان والأفراد المتعاقبة بحسب تماديه، وأمّا الأفراد المتميزة بسائر المشخصات فكلّا، فمن ترك الزنا بامرأة معينة واركب الزنا مع الأخرى فلا يحصل له الامتثال حينئذٍ لأجل ذلك الترك، فإن الطبيعة لم تترك حينئذٍ* مع أن الامتثال بالترك الآخر حينئذٍ محال لعدم المقدورية؛ لأنّ

(١) سورة الإسراء ١٧ : ٣٢ .

(*) فإن قلت : إن أردت أن الطبيعة لم تترك مطلقاً فهو كذلك أيضاً بالنسبة إلى الزمان، وإن أردت أنه لم تترك بالنسبة إلى المرأة الخاصة أو المكان الخاص فهو أيضاً كذلك بالنسبة إلى الزمان الآتي بعد زمان الترك، إذا أتى بالمنهي عنه فيه .

قلت : الفرق واضح فإنه يصح أن يقال لمن ترك جميع أفراد الزنا في آن من الألوان : أنه تارك للزنا مطلقاً، ولا يصح أن يقال لمن ترك الزنا في مكان معين أو في امرأة معينة : أنه ترك الزنا مطلقاً مع إتيانه في مكان آخر أو بامرأة أخرى، بل يقال : إنه ترك الزنا الذي يمكن حصوله في هذا المكان أو في هذه المرأة .

فإن قلت : يمكن أن يجعل الزمان أيضاً قيداً للترك، فيقال : إنه تارك في هذا الزمان الزنا الممكن في هذا الزمان .

قلت : كلامنا في الزمان الذي هو ظرف لصدق الامتثال لا لنفس الامتثال، ولا ريب أن في زمان ترك جميع أفراد الزنا يصدق أنه ممثّل، فيقال : إنه في هذا الزمان

المقدور ما يتساوى طرفاه ، فكما لا يمكن تحصيل زناءين في آن واحد لا يمكن ترك أحدهما في آن ارتكاب الآخر .

وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة رأساً في آن من الأوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل إلا بترك جميع الأفراد .

تنبيه : كل من قال بكون النهي للدوام لابد أن يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام ، وأما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة . فما ادّعاء بعضهم من أن كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور^(١) فيه ما فيه ، مع أن الشيخ في العدة ذهب إلى كونه للفور ولا يقول بالتكرار^(٢) . نعم ، ذهب العلامة في التهذيب إلى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار^(٣) ، ولا يلزم أن يكون ذلك للتلازم بين القولين ، فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدّعي التبادر في الفور ، ويقول : إن العقلاء يذمون العبد المسوّف لامتنال المولى في النهي .

وأما على ما ذكرناه من إخراج الكلام عن الإغراء بالجهل فيلزم القول بالفور أيضاً .

﴿ ممثل لا أنه ممثل بالترك الحاصل في هذا الزمان بخلاف من ترك الطبيعة في مكان دون مكان والسّر في ذلك أن نسبة الزمان إلى جميع الأفراد بل وجميع الاشياء مساو بخلاف المكان والآلة ، فليتدبر . منه ﷻ .

(١) معالم الدين : ٩٣ .

(٢) العدة للشيخ الطوسي : ١ : ٢٥٦ .

(٣) تهذيب الوصول : ١٢١ .

قانون

اختلف العلماء في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد .
وموضع النزاع ما إذا كانت الوحدة بالشخص لكن مع تعدّد الجهة ،
وأما الواحد بالشخص الذي لم تتعدّد الجهة فيه بأن يكون مورداً لهما من
جهة واحدة ، فهو ممّا لا نزاع في عدم جوازه إلا عند بعض من يجوز
التكليف بالمحال .

وربّما منعه بعضهم تمسكاً بأنّ هذا التكليف محال لا أنّه تكليف
بالمحال ولعلّه نظر إلى كون الأمر والطلب مسبوقاً بالإرادة واجتماع إرادة
الفعل والترك محال .

وأما الواحد بالجنس فهو أيضاً ممّا لا نزاع في جواز الاجتماع فيه
بالنسبة إلى أنواعه وأفراده كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر ، وإن منعه
بعض المعتزلة^(١) أيضاً نظراً إلى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية
الجنسية .

وهو في غاية الضعف ، وكما أنّ المخالف الأوّل أفرط فهذا قد فرط .
ثم إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة^(٢) والفضل
ابن شاذان^(٣) من قدمائنا^(٣) ، وهو الظاهر من كلام السيّد^(٤) في

(١) لاحظ نهاية الوصول ٢ : ٧٦ ، والمستصفى ١ : ٢٥١ ، والبرهان ١ : ٢١١ ، مسألة

٢١٣ ، ونفائس الأصول ٤ : ١٧٥١ .

(٢) منهم : الغزالي في المستصفى ١ : ٢٥٤ ، وابن الحاجب في المنتهى : ٣٧ - ٣٨ .

(٣) الكافي ٦ : ٩٣ - ٩٥ .

الذريعة^(١)، وذهب إليه جلة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلي^(٢) وسلطان العلماء^(٣) والمحقق الخوانساري^(٤)، وولده المحقق^(٥) والفاضل المدقق الشيرازي^(٦) والفاضل الكاشاني^(٧) والسيد الفاضل السيد صدرالدين^(٨) وأمثالهم عليه السلام تعالى، بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق^(٩) ولم يطعن عليه رضاه بذلك، بل ويظهر من كلام الفضل أن ذلك كان من مسلمة الشيعة وإنما المخالف فيه كان من العامة كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسي عليه السلام في كتاب بحار الأنوار^(١٠) أيضاً، وانتصر لهذا المذهب جماعة من أفاضل المعاصرين^(١١)، والقول بعدم الجواز هو المنقول عن أكثر أصحابنا^(١٢) والمعتزلة^(١٣).

(١) لاحظ الذريعة : ١٥١ و ١٦٠ .

(٢) لاحظ مجمع الفائدة والبرهان ٢ : ١١٠ .

(٣) حاشية سلطان العلماء المطبوعة مع معالم الأصول (تحقيق الشيخ علي محمدي) : ١٣٢ .

(٤) أنظر مشارق الشموس : ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٥) التعليقات على شرح اللمعة الدمشقية للخوانساري (مخطوطة) .

(٦) الحاشية على المعالم (المخطوطة) .

(٧) مفاتيح الشرائع ١ : ٩٩ .

(٨) حاشية الوافية : ٦٨ ، ٨٢ (المخطوط) .

(٩) الكافي ٦ : ٩٤ .

(١٠) بحار الأنوار ٨٣ : ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(١١) منهم : الشيخ البحراني في الحقائق الناضرة ٧ : ١٠٣ - ١١٠ ، ١٦٤ - ١٦٧ ،

العلامة المجلسي في البحار ٨٣ : ٢٨٠ .

(١٢) انظر : معالم الدين : ٩٣ ، الرسائل الأصولية للوحيد البهبهاني : ٢٣٣ .

(١٣) شرح مختصر الأصول للعضدي : ٩٢ ، كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري ١ :

١٩٥ - ١٩٦ ، المستصفى ١ : ٢٥١ .

وهذه المسألة وإن كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون في كتبهم ، فنحن نقتفي آثارهم في ذلك .

والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع ، وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة ، فإن المفروض أنها شيء واحد شخصي ، ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة ، فإنه هو الذي يحصل به الغضب ويحصل به جزء الصلاة ، فهذا الكون شيء واحد له جهتان ، فمن حيث إنه من أجزاء الصلاة مأمور به ، ومن حيث إنه تصرف في مال الغير وغضب منهٍ عنه .

لنا على الجواز وجوه :

الأول : أن الحكم إنما تعلق بالطبيعة على ما أسلفنا لك تحقيقه^(١) فمتعلق الأمر طبيعة الصلاة ومتعلق النهي طبيعة الغضب ، وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ، ولا يرد من ذلك قبح على الأمر لتغاير متعلق المتضادين ، فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهة واحدة .

فإن قلت : الكلّي لا وجود له إلا بالفرد ، فالمراد بالتكليف بالكلّي هو إيجاد الفرد وإن كان متعلقاً بالكلّي على الظاهر ، وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بإيجاده في الخارج .

قلت : إن أردت عدم إمكان الوجود في الخارج بشرط لا ، فهو مسلم ولا كلام لنا فيه .

وإن أردت استحالة وجوده لا بشرط ، فهو باطل جزماً ؛ لأن وجود الكلّي لا بشرط لا ينافي وجوده مع ألف شرط ، فإذا تمكّن من إتيانه في ضمن فرد فقد تمكّن من إتيانه لا بشرط ، غاية الأمر توقّف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الإمكان وإن كان ممتنعاً بدون الوساطة . وهذا كلام سارٍ في جميع الواجبات بالنسبة إلى المقدمات ، فالفرد هنا مقدّمة لتحقيق الكلّي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدّمة .

فإن قلت : سلّمنا ذلك لكن نقول : إنّ الأمر بالمقدّمة اللازم من الأمر بالكلّي على ما بنيت عليه الأمر يكفيننا ، فإنّ الأمر بالصلاة أمر بالكون ، والأمر بالكون أمر بهذا الكون الخاصّ الذي هو مقدّمة الكون الذي هو جزء الصلاة ، فهذا الكون الخاصّ مأمور به وهو بعينه منهّي عنه ؛ لأنّه فرد من الغصب ، والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع أفرادها ، ولو كان ذلك أيضاً من باب مقدّمة الامتثال بمقتضى النهي ، فإنّ مقدّمة الحرام حرام أيضاً ، فعاد المحذور ، وهو اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي .

قلت : نمنع أولاً وجوب المقدّمة ثمّ نسلم وجوبه التبعية الذي بيّناه في موضعه ، ولكن غاية الأمر حينئذ توقّف الصلاة على فرد ما من الكون لا الكون الخاصّ الجزئي ، وإنّما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرّم .

فإن قلت : نعم ، ولكن ما ذكرت من كون الأمر بالكلّي مقتضياً للأمر بالفرد يقتضي كون كلّ واحد ممّا يصدق عليه فرد ما مأموراً به من باب المقدّمة أيضاً ، والأمر وإن لم يتعيّن تعلّقه بالكون الخاصّ عيناً لكنّه تعلّق به تخييراً ، فعاد المحذور ؛ لأنّ الوجوب التخييري أيضاً يقبح اجتماعه مع الحرام .

قلت : أمّا أولاً : فهذا ليس بواجب تخييرى ، كما حقّقنا لك في مبحث الواجب التخييري ، وإلاّ لم يسبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية ، وحاصله : أنّ التخيير في أفراد الواجب العيني بحكم العقل ، ووجوب الأفراد فيه تابع لوجوب الكلّي ، والأمر في التخييري بالعكس ، فوجوب الأفراد في العيني توصلّي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام ، كما يعترف به الخصم .

وثانياً : أنّا نمنع التخيير بين كلّ ما يصدق عليه الفرد ، بل نقول : إذا أمر الشارع بالكلّي فإن انحصر في فرد أو انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والشخص أيضاً عينيّاً كأصل الكلّي ، وإلاّ فإن كان الكلّ مباحاً فالتخيير بين الجميع ، وإلاّ ففي الأفراد المباحة ، فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوباً ، ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه ؛ لأنّ الحرام قد يصير مسقطاً عن الواجب في التوصلّيات ، بل التحقيق : أنّ قولهم : إنّ الواجب التوصلّي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم ، لا بدّ أن يكون معناه أنّه مسقط عن الواجب ، لا أنّه واجب وحرام ، كما لا يخفى . وقد حقّقنا لك في مقدّمة الواجب : أنّ المقدّمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من أفعال المكلف وإلاّ فقد تصير مقدّمة الواجب شيئاً غير مقدور ، بل من غير فعل المكلف ، مثل : غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه ، وقد يكون شيئاً حراماً ويتمّ الواجب به ، فغاية الأمر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج ، وذلك لا يستلزم كون المقدّمة مطلقاً مطلوبةً للأمر ، وكلّ واحد ممّا يمكن أن يتحقّق به الواجب واجباً تخييرياً . نعم ، لو فرض انحصار تحقّق الصلاة مثلاً في الدار المغصوبة ، فنحن أيضاً نقول بامتناع الاجتماع ، فلا بدّ إمّا من

الوجوب أو التحريم .

فإن قلت : هذا إنمّا يتمّ على القول بوجود الكلّي الطبيعي وهو ممنوع .

قلت : مع أنّ الثابت في موضعه عند المحقّقين هو الوجود ، قد بيّنا لك في مسألة تعلّق الأمر بالكلّي المناص عن ذلك على القول بعدمه أيضاً .

فإن قلت : القدر المشترك الانتزاعي من الأفراد التي من جملتها المحرّم كيف يجوز طلبه ، وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلّص عنه ؟

قلت : إنّ ماهية الصلاة المتزعة من الأفراد إنّما هي متزعة عنها باعتبار أنّها أفراد للصلاة لا باعتبار أنّها غصب والمتزعة عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب .

الثاني : أنّه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع ، وقد وقع كثيراً ، منها : العبادات المكروهة ، فإنّ الاستحالة المتصورة إنّما من جهة اجتماع الضدين ، والأحكام الخمسة كلّها متضادة بالبديهة ، فلو لم يكن تعدّد الجهة في الواحد الشخصي مجدياً للزم القبيح والمحال ، وهو محال على الشارع الحكيم ، مع أنّ هذا يدلّ على المطلوب بطريق أولى ؛ إذ النهي في المكروهات تعلّق بالعبادات دون ما نحن فيه .

وبعبارة أخرى : المنهيّ عنه بالنهي التنزيهي أخصّ من الأمور به مطلقاً بخلاف ما نحن فيه ، فإنّ النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه . ومن كلّ ذلك ظهر أنّ العقل لا يدلّ على امتناع الاجتماع في المنهيّ عنه تحريماً أيضاً لو كان أخصّ من الأمور به مطلقاً أيضاً ، وإن أمكن إثباته من جهة فهم العرف كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى ؛ ولذلك أفرد الأصوليون الكلام في المسألتين ، وما نحن فيه أشبه بالمقاصد الكلاميّة ، وإن كان

لإدراجه في المسائل الأصولية أيضاً وجه ، ولكن المسألة الآتية أنسب بالمسائل الأصولية ؛ لابتنائها على دلالة الألفاظ وإن كانت راجعة إلى الأصول الكلامية أيضاً على بعض الوجوه . فلنرجع إلى تحرير الدليل ونقول :

معنى قول الشارع : لا تصل في الحمام ولا تتطوّع وقت طلوع الشمس : إن ترك هذه الصلاة أرجح من فعلها ، كما هو معنى المكروه ، مع أنها واجبة أو مستحبة ، ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل إما مع المنع من الترك أو عدمه ، ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد .

وقد أجيب عن ذلك بوجوه :

الأول : أن المناهي التنزيهية راجعة إلى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية ؛ بحكم الاستقراء ، فالنهي عن الصلاة في الحمام إنما هو عن التعرض للرشاش ، وفي معاطن الإبل عن إنفار البعير ، وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك ، فلم تجتمع الكراهة والوجوب . وفيه : أولاً منع هذا الاستقراء وحجته .

وثانياً : أن معنى كراهة التعرض للرشاش : أن الكون في معرض الرشاش مكروه ، وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلاة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد .

وإن قلت : إن مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهية فيه إنما المكروه هو التعرض له حال الصلاة .

قلت : إن المعنى حينئذ أن الصلاة في الحمام منهي عنها ؛ لكونها معرض الرشاش ، فالنهي أيضاً تعلق بالصلاة وعاد المحذور وإن قلت : إن مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلاة في الحمام ؛ لأنه من

في النواهي / اجتماع الأمر والنهي ٢٩٧
مقدماته وعلله فيعود المحذور أيضاً .

وثالثاً: أنَّ الفرق بين قولنا: لا تصلَّ في الحمَّام ، ولا تصلَّ في الدار
المغصوبة ، تحكُّم بحث . فلنا أن نقول: إنَّ حرمة الصلاة في الدار
المغصوبة إنما هي لأجل التعرُّض للغضب ، وهو خارج عن حقيقة الصلاة ،
واتِّحاد كون الغضب مع كون الصلاة ليس بأوضح من اتِّحاد كون التعرُّض
للرشاش مع كون الصلاة .

ورابعاً: أنَّ هذا لا يتمُّ في كثيرٍ من الحمَّامات وفي كثيرٍ من الأوقات ،
وتخصيص ما دلَّ على كراهة الصلاة بما لو كان في معرض الرشاش
والحكم بعدم الكراهة في غيرها أيضاً في غاية البعد ، وكون العلة والنكته
هو ذلك في أصل الحكم كرفع أرياح الأباط في غُسل الجمعة لا يستلزم
كون الكراهة دائماً لذلك ، كما نشاهد في غُسل الجمعة .

هذا كلُّه فيما ورد من الشارع النهي عنه ، وأمَّا في مثل الصلاة في
مواضع التهمة ممَّا يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا
الكلام ، فلا بدَّ للخصم أن يقول ببطلانها جزماً ولم يعهد ذلك منه ،
ولا مناص له عن ذلك بوجه ، فهذا أيضاً يدلُّ على بطلان مذهبه .

الثاني : أنَّ المراد بالكراهة هو كونها أقلَّ ثواباً ، يعني : أنَّ الصلاة في
الحمَّام مثلاً أقلَّ ثواباً منها في غيره ، ومرادهم أن لمطلق الصلاة مع قطع
النظر عن الخصوصيات ثواباً ، وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض
الخصوصيات كالصلاة في المسجد ، وقد ينقص ، كالصلاة في الحمَّام ، وقد
يبقى بحاله كالصلاة في البيت * .

(*) هكذا اعتذروا عن ورود هذا البحث والتحقيق أنَّ هذا الاعتذار لا ينفعهم ولا يدفع
لله

فلا يرد ما يقال : إنه يلزم من ذلك كون جلّ العبادات مكروهة ؛ لكون بعضها دون بعض في الثواب ، فيلزم كراهة الصلاة في مسجد الكوفة مثلاً ؛ لأنه أقلّ ثواباً منها في المسجد الحرام^(١) .

وحاصل هذا الجواب : أن مراد الشارع من النهي أن ترك هذه الصلاة واختيار ما هو أرجح منها أحسن ، فاترك الصلاة في الحمام واختار الصلاة في المسجد أو البيت .

وأنت خبير بأن ذلك أيضاً ممّا لا يُسمن ولا يُغني ، فإنّ الترك المطلوب المتعلّق بهذا الشخص من الصلاة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الأمر بالصلاة ، مع أنّك اعترفت بأنّ الخصوصية أوجبت نقصاً لهذا الفرد الموجود عن أصل العبادة ، فمع هذه المنقصة إمّا يطلب فعلها بدون تركها ، أو تركها بدون فعلها ، أو كلاهما فعلى الأوّل يلزم عدم الكراهة ، وعلى الثاني عدم الوجوب ، وعلى الثالث

الإيراد على مذاقهم ، إذ مدار كلماتهم على تعلق الأحكام بالأفراد بخصوصياتها وإن كان تخبيراً ، وذلك إنّما يناسب مختارنا من تعلق الحكم بالطبيعة ، وعلى هذا الاعتذار يلزم عليهم أن يلتزموا أن الصلاة في البيت التي هي أحد الأفراد المطلوبة بخصوصها مباحة ، وكما أن العبادة لا تكون مرجوحة ولا مبغوضة فلا تكون مباحة أيضاً .

فإن قلت : المباح هو إيقاعها في البيت لا نفسها .

فنقول : لم لا تقولون الحرام هو فعلها في الدار الفسقية لا نفسها ، والمكروه هو فعلها في الحمام لا نفسها ، وذلك بعينه رجوع إلى ما ذهبنا إليه ، فإذا بطل هذا العذر على مذهبهم فيبقى الإيراد بحاله ، فلا تغفل عن ذلك واغتنم هذا الخيال واضبطه .
منه ﷺ .

في النواهي / اجتماع الأمر والنهي ٢٩٩
يلزم المحذور .

وإن قلت : إنّ المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بأنه أقلّ ثواباً عن غيره فلا طلب حتّى يلزم اجتماع الأمر والنهي .

قلت : مع أنّ هذا تعسف بحث ، لا يجدي بالنسبة إلى نفس الأمر ، فنقول : مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك ، فهل هذا الفعل مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك ، أو مجتمعهما ، إلى آخر ما ذكرنا . على أنّنا نقول : ترك الفرد ؛ لكونه أقلّ ثواباً واختيار ما هو أعلى منه إنّما يصحّ فيما له بدل من العبادات وأمّا ما لا بدل له كالتطوّع في الأوقات المكروهة على القول بها والتطوّع بالصيام في السفر أو الأيام المكروهة ، فلا يصحّ ما ذكرت بوجه ؛ لأنّ كلّ آن يسع لصلاة ركعتين يستحبّ فيه ركعتان ، وكذلك كلّ يوم من الأيام يستحبّ فيه الصيام .

وما يقال : إنّ الأحكام واردة على طبق المعتاد ، وعادة أغلب الناس ، بل كاد أن يكون كلّهم ، عدم استغراق أوقاتهم بالنوافل^(١) .

فإن كان المراد منه أنّه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلّي فيه ، بدلاً عن الصلاة المكروهة بنافلة وهذه التي يوقعها فيه هي الصلاة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح ، فهذا ليس بأولى من أن يقال : إنّ هذه هي الصلاة التي هي وظيفة هذا الوقت ، ولم يكلف في الوقت المكروه بصلاة . وإن كان المراد أنّه لما علم الشارع أنّه لا يستغرق أوقاته بالنوافل ، فقال له : لا تصلّ وظيفة هذا الوقت المكروه وصلّ وظيفة الوقت الآخر .

(١) الفوائد الحائرية : ١٧١ .

فهذا اعتراف منك بأن الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل ، مع أن هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير وأول رجب وأيام البيض والأيام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى ، فإن صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس ممّا يخالف العادة ، ويتدبره المؤمنون بل يتبرك به الفساق ، ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجود له أصلاً ، بل لا معنى له مطلقاً ، كما عرفت .

فإن قلت : فما تقولون أنتم في العبادات المكروهة ، فهل يترجح فعلها على تركها أو بالعكس ؟

قلت : المناهي التي وردت عن العبادات تنزيهاً كلّها إنّما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وإن فرضت تعلّقها بذاتها ، مثل : أن تقول : إن قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلاة الحائض من جملة ما نُهي عنها لذاتها ، فلا إشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ، ولا حاجة فيه إلى تكلف أصلاً ، وإنما لم نحكم صريحاً بكونها كالصلاة ؛ لاحتمال أن يقال : إن المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع أو سبعين فيرجع إلى النهي باعتبار الوصف أيضاً .

والحاصل أن المفروض إن كان المتعلّق بالذات فقد عرفت وإلا فلنا أن نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ، ولا إشكال في أحد منهما ، فإن العقل لا يستبعد من أن يكون لأصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان ، وللخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية ، وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لأصل العبادة وتساويه ، أو تزيد عليه ، أو تنقص عنه .

فعلى الأول يصير متساوي الطرفين ، وعلى الثاني يصير تركه راجحاً

على فعله ، وعلى الثالث بالعكس ، ففيما له بدل من العبادات كالصلاة في الحَمَام فلا إشكال ؛ لأنَّ النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فنختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الأقسام المتقدّمة .

وأما فيما لا بدل له كالصيام في الأيام المكروهة والنافلة في الأوقات المكروهة . فنقول : هي إما مباحة أو مكروهة على ما هو المصطلح ، فيكون تركه راجحاً على فعله ، بل الثاني هو المتعيّن هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ ، فتغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لأصل العبادة وترفعه ، ولذلك كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها ، وإلا فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام ذلك الرجحان والمثوبة على أنفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها أقلّ ثواباً من سائر العبادات ، سيّما إذا لم يتداركه بدل ، كما عرفت في دفع التوجيه المتقدّم .

فإن قلت : فكيف يمكن بها نيّة التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع أن العبادة لا بدّ فيها من رجحان جزماً .

قلت : إنَّ القدر المسلّم في اشتراط الرجحان إنّما هو في أصل العبادة وماهيتها ، وأما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت ، وأما قصد التقرب فهو أيضاً يمكن بالنسبة إلى أصل العبادة وإن كان لم يحصل القرب* لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب ، وإلا فلا تصحّ أكثر

(*) أي بسبب العبادة من حيث هي وإن أمكن حصوله بسبب دخوله في زِيّ المتعبدين ، وبالجملة ، هنا مقامات ثلاثة : فعل الصلاة الشخصية ، والإتيان بماهية الصلاة المطلقة في ضمنها ، والدخول في جملة المتعبدين بسبب الإتيان بتلك

عباداتنا التي لا ثواب فيها أصلاً، لو لم نقل بأن فيها عقاباً من جهة عدم حضور القلب ووقوع الحزازات الغير المبطلّة على ظاهر الشرع فيها، مع أن قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول إلى الرحمة، فإن من معانيه موافقة أمر الأمر* فهذه العبادة من حيث إنها موافقة يمكن قصد التقرب بها وإن لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية، ألا ترى أن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل إذا اهتم أو اغتم كما ورد في الروايات^(١)، وأفتى بمضمونه في الذكرى^(٢)، فترك التكلم والمخاطبة مع الله تعالى متكاسلاً ومتشاعلاً أولى من فعله، ولذلك ارتكبه الإمام عليه السلام، ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيداً عن مثله عليه السلام سيما متكرراً، وسيما في مثل الرواتب المتأكدة غاية التأكيد

المأهية، فإن فرض عدم إمكان حصول القرب بسبب أنه صلاة أو شخص الصلاة فيمكن حصوله بسبب أنه أقام صورة العبادة. منه عليه السلام.

(١) الكافي ٣: ١٥/٤٥٤، تهذيب الأحكام ٢: ٢٣/١١ و٢٤، وسائل الشيعة ٤: ٤/٦٨ و٥.

(٢) ذكرى الشيعة ٢: ٣١٣.

(*) المراد من موافقة الأمر بكونه من أفراد المأمور به وذلك لا يستلزم كونها مأموراً بها بالخصوص، فإن الصحة لا تستلزم الأمر بمعنى الطلب بالخصوص، فإن الصحة هي ترتب الآثار في العبادات والمعاملات جميعاً، والآثار لا تنحصر في حصول الثواب، فقد يكون من الآثار شيء لا يتوقف على ذلك، مثل: أن من نذر أن يعطي شيئاً لمن رأى أنه بصلي، فإذا صح إطلاق اسم الصلاة على صلاة هذا الشخص وصدق أنها من أفراد الصلاة التي اخترعها الشارع قبل نذره بذلك وإن لم يكن ثواب في صلاته، ولم يتعلّق طلب الشارع بها بالخصوص وقد مرّ في أوائل الكتاب في بيان كون العبادات أسامي للأعمّ ما ينفعك مراجعته في هذا المقام فراجع وتأمل. منه عليه السلام.

المتعمّة للفرائض ، ومع ذلك فلا ريب في صحّتها لو فعلت بهذه الحالة ، وجواز قصد التقرب بها .

وأما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فإنّما هو لحماية الحمى ولثلاً يفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين ، فإنّ أكثر أحكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقاً ، وإن كانت العلة فيها عدم اختلاط الأنساب ، فلعلّ صورة العبادة تكفي في صحّة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج ، وإن لم يكن ممّا يحصل له ثواب في الخارج ، فحينئذٍ فإن ورد في أمثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بدّ من طرحه كما ورد في بعض الأخبار الضعيفة : أنّ الإمام عليه السلام صام في السفر في شعبان^(١) ، مع أنّه ليس بصريح في كونه مندوباً بل ربّما كان مندوباً بقيد السفر ، أو غير ذلك من الاحتمالات ، فإنّما لا بدّ من نفي الكراهة فيما لا بدل له ، أو من القول برجحان تركه مطلقاً .

والأظهر في صوم السفر الكراهة ، وفي التطوّع في الأوقات المكروهة العدم ، ففيما ثبتت الكراهة فالكلام فيه ما مرّ ، وفيما لم تثبت فلا إشكال .

الثالث : أنّ المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة إلى غيرها من الأفراد ، وسماه بعضهم^(٢) ب : خلاف الأولى ، فرجحانها ذاتي والمرجوحية إضافية ، ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الأربعة ، فهو مرجوح بالنسبة إلى التمام ، مع كونه أحد فردي الواجب المخير ، وكما أنّه يجتمع الوجوب

(١) الكافي ٤ : ١٣٠ / ١ و ١٣١ / ٥ ، تهذيب الأحكام ٤ : ٦٩٢ / ٢٣٦ و ٦٩٣ ووسائل الشيعة ١٠ : ٤ / ٢٠٣ و ٥٥ .

(٢) منهم : الشهيد الثاني في مسالك الافهام ١ : ١٤٩ ، المحقّق الاردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ١ : ١٣٥ ، المحقّق الكركي ٢ : ٣٧ .

النفسي مع الاستحباب للغير، كاستحباب غسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه، وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الآخر، فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهية للغير، كصلاة الصائم مع انتظار الرفقة، والمكروهات للغير كثيرة، مثل: الأتزار فوق القميص للصلاة، ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوهما.

وفيه: أن المراد بالمرجوحية الإضافية إن كان مع حصول منقصة في ذاتها أيضاً يستحق الترك بالنسبة إلى ذاتها أيضاً فيعود المحذور، وإلا فيصير معناه كون الغير أفضل منه وأرجح، وحينئذ فنقول: ذلك الغير ربما يكون ممّا يوازي أصل الطبيعة في الثواب، فيصير ما نحن فيه مرجوحاً بالنسبة إلى أصل الطبيعة أيضاً، فيحصل بذلك لهذا الفرد أيضاً منقصة ذاتية.

لا يقال: إن هذه المنقصة إنما هي من جهة الخصوصية لا من جهة أصل العبادة؛ لأن ذلك خلاف أصل المجيب، فإن مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة*.

ثم إن الكلام لا يتم في غير هذه الصورة أيضاً، أعني: ما كان مرجوحاً بالنسبة إلى سائر الأفراد التي لها مزية على أصل الطبيعة، ولا يجدي ما ذكره المجيب، إذ نقول حينئذ: بعد تسليم كونه راجحاً بالذات ومرجوحاً بالنسبة إلى الغير، فإما أن يكون فعل ذلك مطلوباً أو تركه

(*) فتكون المرجوحية من جهة الخصوصية لا بالنسبة إلى خصوصية أخرى، وهو ينافي ما ذكره أن المرجوحية إضافية. فالحاصل أن المرجوحية هنا للفرد من حيث هو لا بالنسبة إلى فرد آخر، والقول بأن الطبيعة الموجودة فيه راجحة وإن كانت في خصوصية الفرد مرجوحية خروج عن مقتضى أصل المجيب ورجوع إلى مختارنا، فتأمل. منه ﷻ.

أو كلاهما إلى آخر ما ذكرنا في ردّ الجواب الثاني .

فإن قلت : مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة أنه مفوّت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير ، فقد كررت على ما فررت عنه ، فإنّ المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدّد الجهة .

فإن قلت : لمّا جاز الفعل والترك معاً فلا يلزم التكليف بالمحال .

قلت : إنّنا نتكلّم فيما لو أراد الفعل واختار الفرد^(١) وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره ، وهو واضح ، مع أنه لا فارق بين قولنا ، لا تصلّ في الدار المغصوبة ، ولا تصلّ في الحمّام ، فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الإضافية أيضاً .

وما يقال : إنّ الفارق أنّ الصلاة ثمّة عين الغصب وهاهنا غير الكون في الحمّام ، مع ما فيه من التكلّف الواضح ، وإنّ ذلك إنّما هو بعد تسليم أنّ الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنيّة في الحقيقة^(٢) ، يرد عليه : أنّ ذلك مبنيّ على الخلط بين ما عُنون به القانون وما سيجيء فيما بعد ، فالنهي ثمّة تعلّق بالصلاة في الدار المغصوبة لا بالصلاة ؛ لأنّها غصب بعينها ، والغصب منهّي عنه ، والذي ذكرناه من النقص إنّما كان من باب الأولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقاً ، وليس مثالنا في العبادات المكروهة مطابقاً للمبحث في النوع .

ولزم ممّا ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهّي عنه أخصّ من المأمور به أيضاً . وإن شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا :

(١) في الطبعة الحجرية زيادة : المرجوح .

(٢) أنظر نهاية الوصول ٢ : ٨٠ ، ومعالم الدين : ٩٥ ، والافية للفاضل التونسي : ٩١

صَلَّ ولا تغصب ، وبين قولنا : صَلَّ ولا تكن في مواضع التهمة ، وطابق بين قولنا : لا تَصَلَّ في الحِمَام ، ولا تَصَلَّ في الدار المغصوبة ، فإن كنت تقدر على أن تقول : إنَّ المَرْجُوحِيَّةَ في الصلاة في مواضع التهم إضافية بالنسبة إلى غيرها في المثال الأول ، فنحن أقدر بأن نقول : مرجوحية الصلاة في الدار الغصبية إضافية بالنسبة إلى الصلاة في غيرها في المثال الثاني ، والنقض الأول الذي أوردناه في الاستدلال إنَّما هو بالفقرة الأولى من المثال الثاني على الفقرة الأولى من المثال الأول ، والمعارضة التي ذكرناها في دفع جوابك إنَّما هي بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة إلى ما ذكرته في الفقرة الأولى منه ، وما دفعت به المعارضة يناسب لو أردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الأولى من المثال الأول بالنسبة إلى الفقرة الأولى من المثال الثاني .

قوله : وكما أنَّه يجتمع ... إلى آخره .

فيه : أنَّه رجوع عن أوَّل الكلام ، فإنَّ المرجوحِيَّةَ بالنسبة إلى الغير غير المرجوحِيَّةَ للغير ، وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ، ويشهد به التشبيه بالغُسل والتمثيل بالانْتِزَار ، مع أنَّ الكلام في الواجب النفسي والغيري أيضاً هو الكلام فيما نحن فيه ، وهو أيضاً من المواضع التي أشرنا إلى ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ، ولا يصحَّ ذلك إلا بهذه الملاحظة ، مع أنَّ الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره إنَّما هو إذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة* ، وبعد

(*) وذلك لأنَّ المراد بالاستحباب النفسي هو استحباب نفس الطهارة وقت حصول الحدث لا استحباب الكون على الطهارة ، فإنَّ الوضوء المستحبَّ للكون على الطهارة

دخوله^(١) فيجب للغير فيختلف الزمان .

وأما على القول الآخر ، فالاستحباب الغيري معناه أنه يستحب أن يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلاً لا أنه يستحب الغسل له ، إلا أن يقال : استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم إلا بالغسل ، وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب فيستحب الغسل* .

فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة وإلا فلا يصح التكليف ؛ لأن المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه أصلاً .

ومن المواضع التي ذكرناها هي الصلاة في المسجد ، فإن المستحب والواجب أيضاً متضادان ، وكذلك أفضل أفراد الواجب التخييري ، فإنه واجب من حيث كونه فرداً من الكلّي ، ومستحب من حيث الشخص . وما أدري ما يقول المجيب هنا قبلاً لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم إلا أن يقول : الفرد الأفضل راجع بالنسبة إلى الفرد الآخر وإن كان فاقداً لذلك الرجحان ، والمزية الموجودة في الأفضل بالنظر إلى أنه أحد فردي المخير ، لا بالنسبة إلى ذاته ، فحينئذ يخرج عن المقابلة .

غير الوضوء المستحب لنفسه ، كما بيّناه في كتاب مناهج الأحكام ، فحينئذ فلا دليل على استحبابها في نفسها بعد دخول الوقت في وجوبها لغيرها ، والإطلاقات الدالة على الوجوب النفسي التي استدلّ القائل بها ، فهي محمولة على القول بنفي الوجوب النفسي على مطلق الرجحان لا على خصوص الاستحباب ، فلم يبق بعد دخول الوقت إلا وجوبه وأما قبله فلا وجوب عندهم ، فلا يجتمع الاستحباب النفسي على القول بالوجوب الغيري مع الوجوب في زمان واحد فتدبر . منه ﷺ .

(١) في نسخة خط المؤلف : وجوبه .

(*) أي : يستحب إتيان الغسل الواجب لنفسه بوجوب موشع حين إرادة الفعل المندوب .

ومنها: ما ورد في الأخبار الكثيرة^(١) وأفتى به الفقهاء من تداخل الأغسال الواجبة والمستحبة، وكذلك الوضوءات ونحو ذلك.

واضطرب كلام الأصحاب في توجيه هذا المقام، وذهب كل منهم إلى صوب، والكل بعيد عن الصواب.

وأما على ما اخترناه فلا إشكال، وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الأحكام^(٢).

الثالث: أن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثم خاطه في ذلك المكان فإنما يقطع أنه مطيع عاص لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون^(٣).

وأجيب عنه: بأن الظاهر في المثال المذكور إرادة تحصيل خياطة الثوب بأي وجه اتفق. سلمنا، لكن المتعلق فيه مختلف، فإن الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة. سلمنا، لكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه. ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع؛ حيث لا نعلم إرادة الخياطة كيفما اتفقت^(٤).

وفيه: أن هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد، فإن إرادة الخياطة بأي وجه اتفق هو معنى كون

(١) راجع وسائل الشريعة ٢: ٢٦١ (باب ٤٣، أجزاء الغسل الواحد عن الأسباب المتعددة)، و ٣١٥ (باب ٢٣، أن غسل الحيض كفعل الجنابة وأنها يتداخلان)، و ٣٣٩: ٣ (باب ٣١ تداخل الأغسال إذا تعددت).

(٢) ينظر: مناهج الأحكام: ٩٦ و ١٨٦.

(٣) المستصطفى للغزالي ١: ٢٥٥، شرح المختصر للعصدي: ٩٢، الأمدي في الإحكام ١: ١٠١.

(٤) معالم الأصول: ٩٥.

المطلوب هو الطبيعة ، وأيضاً فإنّما الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي في نفس الأمر عقلاً وعدمه * ، والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه إذا كان مستحيلاً عقلاً ، اللهم إلا أن يقال : مراد المجيب أن وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام * ، وهذا معنى قوله : بأي وجه اتفق .

وفيه : ما أشرنا من أن المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصلياً كان الواجب أو غيره . نعم ، يصير الحرام مسقطاً عن الواجب لا أن الواحد يصير واجباً وحراماً ، وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بأن يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في

(*) توضيح المقام : إن ما يتصور من المانع عن اجتماع الأمر والنهي إما من جانب الأمر ، وهو : استحالة طلب فعل الشيء وتركه معاً ، وإما من جانب المأمور ، وهو : استحالة اجتماع الإطاعة والعصيان معاً ، وإما من جانب المأمور به ، وهو : استحالة كون الشيء الواحد حسناً وقيحاً محبوباً ومبغوضاً . ودليلنا الأول ناظر إلى بيان رفع المانع عن جانب الأمر ، إذ مورد التكليف هو المهية لا الفرد ، ومهية المأمور به غير مهية المنهي عنه ، وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره ، فلا يرد قبح من جانب الأمر ولا استحالة . ودليلنا الثالث ناظر إلى بيان إمكان اجتماع الإطاعة والعصيان ولا معنى لعدم اجتماعهما إلا عدم صدق الامتنال بشيء على من هو عاصٍ بفعل ذلك الشيء ، وقد بينا صدقهما معاً بادعاء القطع بأن العبد في المثال المذكور يعدّ مطيعاً وعاصياً ، واعتماد الخصم على استحالة اجتماع الإطاعة والعصيان من جهة استحالة تعلّق الأمر بما تعلّق به النهي ، فإنّه لا أمر ولا طاعة ولا امتثال ، فإذا كان تعلّق الأمر عنده بما تعلّق به النهي مستحيلاً فكيف يجدي في رفع هذه الاستحالة ظهور إرادة الإتيان بالمأمور به كيف ما اتفق من اللفظ ، وأما نحن فلما لم نقل باستحالة الأمر ، فدلالة العرف على الامتنال تكفي . منه ﷻ .

(**) لا يقال : هذا الجواب إلزامي ؛ لأن الخصم لا يفرق في تجويز الاجتماع بين التوصلي وغيره . منه ﷻ .

التوصلي* ويقال: بأنه صحيح من أجل إسقاط الحرام ذلك، لا لجواز الاجتماع، فلا يدلّ مطلق الصّحة على جواز الاجتماع مطلقاً، بل مناطه أنّ الامتثال العرفي للأمر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع.

وكلام المستدلّ من قوله: مطيع عاص لجهتي الأمر والنهي صريح في أنّ حصول الإطاعة من جهة موافقة الأمر لا أنّ الحرام مسقط عن الواجب، فلا فائدة في هذا الجواب.

وبالجملة: فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب إنّما يصحّ إذا أريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام، وأمّا على المذهب المنصور فيصحّ بإرادة ذلك وإرادة حصول الإطاعة من جهة كونه من أفراد المأمور به في بعض الأحيان أيضاً.

هذا كلّه مع ما ذكرنا من أنّ وجوب الفرد من باب المقدّمة، فيكون هو أيضاً توصلياً، سيّما ومحلّ البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة وجوبه بالنسبة إلى أصل الصلاة توصلي، كما ذكرنا في مقدّمة الواجب.

نعم، قد يحصل للجزء وجوب غيري أيضاً كما أشرنا في ذلك المبحث، وبسببه يختلف الحكم.

قوله: فإنّ الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة.

فيه: أنّ إنكار كون تحريك الإصبع وإدخال الإبرة في الثوب وإخراجها عنه جزءاً للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة، ولعلّه حمل «الكون» في كلام المستدلّ على خصوص

(*) لعل انفكاك الصّحة عن الأمر واجتماعه مع النهي . منه عنه.

الكون الذي هو من لوزام الجسم ، فإنه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة أيضاً .

ولا ريب أن مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان ، أو ما يشمل ما تشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدّعه .
قوله : حيث لا نعلم إرادة الخياطة كيفما اتفقت .

فيه : أن أهل العرف قاطعون بأنه ممثّل حينئذٍ ، ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء أشدّ الذمّ ، ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجّه عليه ذمّ . نعم ، لو علم أن مراده الخياطة في غير هذا المكان وأنّ الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه .

وأما بمجرد عدم العلم بإرادة الخياطة كيفما اتفقت ، فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة .

ومع ذلك كلّه فذلك مناقشة في المثال فلنمثّل بما ذكره بعض المدقّقين^(١) بأمر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كلّ يوم ، ونهاه عن الدخول في الحرم ، فإذا مشى المقدار المذكور إلى داخل الحرم يكون عاصياً مطيعاً من الجهتين .

احتجّوا : بأنّ الأمر^(٢) طلب لإيجاد الفعل والنهي طلب لعدمه ، فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع ، وتعدّد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلّق ، إذ الامتناع إنّما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد ،

(١) المراد منه هو المدقّق الشيرازي .

(٢) منهم : الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني في معالم الأصول : ٩٤ .

وذلك لا يندفع إلا بتعدد المتعلق بحيث يعدّ في الواقع أمرين : هذا مأمور به وذاك منهى عنه ، ومن البين أنّ التعدّد بالجهة لا يقتضي ذلك ، والكون الحاصل في الصلاة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه فتعين بطلانها .

وأيضاً : كيف يجوز على الله تعالى أن يقول للمصلّي إذا أراد الصلاة في الدار المغصوبة : لا تركع فإن ركعت لعاقبتك ، ويقول أيضاً : اركع هذا أو غيره وإلا لعاقبتك .

أقول : ويظهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما مرّ ، ونقول هنا أيضاً . قوله : « فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع » إن أراد أنّ الأمر بالصلاة من حيث إنّه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلاة ممتنع الاجتماع ، فهو كما ذكره ، لكنّ الأمر والنهي لم يردا إلا مطلقين . والحاصل : أنّ جهتي الأمر والنهي هنا تقيديتان لا تعليلتان ، كما أشار إليه بعض المحقّقين ^(١) ، وما ذكره من عدم إجداء تعدّد الجهة ممنوع * .

قوله : بحيث يعدّ في الواقع أمرين ... إلى آخره ، إن أراد بذلك لزوم تعدّدهما في الحسّ ، ففيه منع ظاهر ، وإن أراد مطلق التعدّد فلا ريب أنّهما متعدّدان ولم تنتف إحدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتّحاد الفرد ، ولم يصيرا شيئاً ثالثاً أيضاً ، بل هما متغايران في الحقيقة متّحدان في نظر الحسّ في الخارج ، وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت ورودها في الشرع

(١) هو سلطان العلماء في حاشيته المطبوعة مع معالم الأصول : ١٣٢ .

(*) ويظهر وجهه ممّا كتبناه في الحواشي على قولهم أنّ المراد بالمكروه هو أقلّ ثواباً فراجع . منه ﷺ .

في غاية الكثرة، فإنَّ الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غُسلًا واحدًا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل له من حيث إنَّه جمعة ولا يجوز تركه من حيث إنَّه جنابة، ولا تعدَّد في الخارج في نظر الحس مطلقاً، وكذلك المكروهات وغيرها ممَّا مرَّ.

قوله: وأيضاً كيف يجوز... إلى آخره، قد عرفت أنَّ الشارع لا يقول له: لا تركع ولا اركع هذا أو غيره، بل يقول: لا تغصب، ويقول: اركع ولا يقول: اركع هذا الركوع؛ لما مرَّ أنَّ التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدَّمة إنَّما هو بالنسبة إلى الأفراد المباحة. نعم، ذلك مسقط عن المباح كما أشرنا، والتكليف الباقي حال الفعل على تسليم تعلُّقه حال الفعل إنَّما هو بإتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها، فلا يرد أنَّه يستلزم مطلوبيَّة الفرد الخاص.

فإن قلت: إنَّ الحكيم العالم بعواقب الأمر المحيط بجميع أفراد المأمور به، كيف يخفى عليه هذا الفرد؟ فإذا كان عالماً فمقتضى الحكمة أنَّه لا يريده، فلا يكون من أفراد المأمور به فيكون باطلاً.

قلت: لعلَّ هذا البحث استدراك من أجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدَّماته تبعيَّة، ومن باب الإشارة، وأنَّ محاورات الشارع على طبق محاورات العرف، والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ.

وهو استدراك حسن، لكنَّا نجيب عنه بأنَّ المأمور به إيجاد الطبيعة لا الفرد، ولا نقول نحن: إنَّ هذا الفرد ممَّا أمر به الشارع، وإيجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصيَّة هذا الفرد.

فإن قلت: نعم، لكن لما رخص الشارع في إيجاد الطبيعة مطلقاً، وأمرنا بإيجادها في ضمن الأفراد من باب المقدَّمة، فلا بدَّ أن يكون إيجادها

في ضمن هذا الفرد مستثنى من الإيجادات .

قلت : - كاشفاً للحجاب عن وجه المطلوب ورافعاً للنقاب عن السر المحجوب :- إنه لا* استحالة في أن يقول الحكيم : هذه الطبيعة مطلوبتي

(*) قد يتوهم أن هذا التصريح وإن كان من جهة العقل جائزاً ولكن العرف كما يفهم التخصيص من العام والخاص المطلقين فكذلك يفهمه من العائين من وجه ، وذلك لا ينافي عدم استحالة اجتماعهما إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً ، فالعدول عن الاجتماع إلى التخصيص إنما هو من جهة فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين فلا بد في تعيين التخصيص من الرجوع إلى المرجحات الخارجية ، والمرجح هنا للنهي موجود لما سنذكره من الوجوه فيتعين تخصيص الأمر به ، وهذا توهم فاسد ؛ لأنه إن أريد من فهم العرف أن أهل العرف يستحيلون اجتماعهما فيلجئون إلى التخصيص ، فما ذلك إلا الاستحالة العقلية التي ينكرها ، وليس ذلك من جهة الدلالة اللفظية .

وإن أريد أن أهل العرف لا يستحيلون الاجتماع ولكن يفهمون تخصيص كل منهما بالآخر من اللفظ ، فهذا غلط فاحش ، إذ مع أن هذه الدعوى ممنوعة ، لا معنى لتخصيص كل منهما للآخر إلا تساقطهما ، وهذا ليس معنى الحكم بالبطلان ، بل يصير الفرد حينئذ مسكوتاً عنه ، وهو خلاف ما ذهب إليه .

وإن أريد أنه يفهم من اللفظ تخصيص أحدهما بالآخر مع تساوي المتقدم والمتأخر ويرجع في الترجيح إلى المرجحات الخارجية ، ففيه منع ظاهر ولم يدع المدعى إلى هذه الدعوى إلا حكم العقل بامتناع الاجتماع عنها ، ولا يناسب ذلك للمتوهم كما عرفت .

وإن أريد أنه يفهم من ذكر النهي بعد الأمر تخصيص الأمر به ومن ذكر الأمر بعد النهي تخصيص النهي ، فبعد تسليم هذا والاعراض عن أنه محض دعوى ، كيف ينفع في مجهول التاريخ كما هو مفروض المسألة ، بل حرمة الغصب مقدمة على وجوب الصلاة بحسب التاريخ وإن كان من جهة حكم العقل فقط ، مع أن ذلك يوجب التفصيل في المقامات لا تقديم النهي مطلقاً كما لا يخفى .

فإن قلت : إن في مجهول التاريخ لما كان محتماً لكل منهما فيساوي احتمال تخصيص كل منهما للآخر فنرجع إلى المرجحات الخارجية .

ففيه : أنه مع أنه مبني على الأصل الفاسد من دعوى فهم تخصيص المتقدم وروداً بالتأخر ، أن المرجحات الخارجية إنما توجب ترجيح الحرمة على الوجوب مثلاً ، لا ترجيح المتقدم على التأخر ، ولا يفيد ترجيح الحرمة على الوجوب كون النهي وارداً عقيب الأمر حتى يجعل النهي مخصصاً له .

فإن قلت : إن الفقهاء والأصوليين ديدنهم الرجوع إلى المرجحات في تقديم أحد العائين من وجه على الآخر وتخصيص أضعفهما بالأقوى ، فلو لم يكن فهم العرف يقتضي التخصيص فما وجه التزامهم ذلك ، مع عدم استحالة الجمع عقلاً ، وليس ذلك مختصاً بمن لا يقول بجواز اجتماع الأمر والنهي بل القائل والمنكر طريقتهما تلك .

قلت : هذا أيضاً توهم غريب ، فإن ذلك فيما حصلت المنافاة ولم يمكن الجمع ، وكلامهم فيما نحن فيه في بيان إثبات المنافاة وعدم المنافاة لا أنه في صورة المنافاة أيضاً يجوز الجمع ، ففي مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَام : كل شيء يطير لا بأس بخبره [وسائل الشيعية ٣ : ٤١٢ ، باب ١٠ ح ١] ، واغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه [وسائل الشيعية ٣ : ٤٠٥ ، باب ٨ ح ٢] ، لا يمكن الجمع بأن يقال : رجيع الطير الغير المأكول طاهر ونجس ، فهو في حكم المتناقضين ، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات بخلاف صل ولا تغصب ، فإنه لا تناقض بين كون طبيعة الصلاة مطلوبة وطبيعة الغصب مبيغوضة وإن اجتماعاً في فرد واحد ، كما بينا مفصلاً ، وليس كذلك المثال المذكور وغيره ، وكذلك الكلام في مثل ما دلّ على قبول خبر الثواب وعدم قبول خبر الفاسق ، فإن خبر الثواب الصادر عن الفاسق لا يمكن رده وقبوله معاً بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة ، فإنه يجوز ترتب أحكام الصلاة عليها من حيث إنه صلاة وترتب أحكام الغصب عليها من حيث إنه غصب وهكذا ، وكذا الكلام في العام والخاص المطلقين حكمهم بوجوب حمل العام على الخصوص لحصول التنافي ، فإن الحكم الإنباتى على جميع الأفراد ينافي الحكم النفسى على بعضها ،

ولا أَرْضَى بإيجادها في ضمن هذا الفرد أيضاً ولكن لو عصيتني وأوجدتها

﴿ ففي قولنا : أكرم كلَّ عالم ولا تكرم زيداً يحصل التناقض بين القدر الذي دُلَّ على زيد من العام في قوله أكرم كل عالم وبين قوله لا تكرم زيداً ، ولا يمكن الجمع بينهما أبداً ، فيقال : إنَّ المراد من كل عالم غير زيد ، فلا يمكن إكرام زيد وعدم إكرامه معاً عقلاً وعرفاً ولغةً ، وما ذكرنا سابقاً من عدم استحالة صحَّة الصلاة إذا قال الشارع : لا تصلَّ في الدار المغصوبة ، وأنه يمكن اجتماع الأمر والنهي فيما كان أحدهما أخصَّ من الآخر مطلقاً أيضاً عقلاً وإن لم يمكن عرفاً وأنَّ العرف يحكم بالتخصيص دون العقل ، فمرادنا : أنَّ العقل لَمَّا كان يُجَوِّز أن يكون المراد من قوله لا تصلَّ في الدار المغصوبة لا توقع الصلاة في ضمن هذا الفرد ، فلا يستحيل العقل أن يقول الشارع : أوجد طبيعة الصلاة في ضمن أي فرد من الأفراد إلَّا في الدار المغصوبة فإنَّي لا أريد أن توجدها في ضمن هذا الفرد ولكن لو أوجدتها فقد اوجدت مطلوبي ولكن أعاقبك على مخالفتك إِيَّاي في إيجادها في ضمن هذا الفرد . فعلى هذا يمكن الاجتماع في العام والخاص المطلقين أيضاً ولكن أهل العرف يفهم من ذلك أنَّ مراد الشارع أنَّ الطبيعة الموجودة في كل فرد مرادة ومطلوبة إلَّا الطبيعة الموجودة في الدار الغصبي .

وبعبارة أخرى أنَّ النهي قد تعلَّق بنفس الصلاة في الدار الغصبي لا بإيجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد فإذا خرج هذا الفرد عن مراد الشارع فلا يبقى وجه لصحَّته ، فيكون باطلاً وهذا الفهم العرفي على هذا الوجه لَمَّا لم يمكن تصويره في العامين من وجه فلم يحكم فيه بالتخصيص لا عقلاً ولا عرفاً ولا لغةً .

فالحاصل : أنَّ القاعدة في التخصيص هو حصول التنافي فمهما وجد التنافي بين المتعارضين فيرجع إلى المرجحات في أصل اعتبار المقاومة والمعارضة وقبول المعاملة في المتناقضين والعام والخاص المطلقين والعامين من وجه ومع المساواة في الاعتبار فيرجع إلى التخيير في الأوَّل والآخر وإلى التخصيص في الثاني ومع رجحان أحدهما على الآخر فيعمل على مقتضى الرجحان ومهما لم يوجد التنافي فيبيان على ظاهرهما ويعمل بهما جميعاً والذي عُتِنَ به القانون هو من هذا القبيل على ما بيَّناه وهو من باب المتنافيين على المذهب الآخر فإنَّما الكلام في تمييز موضوع المسألة ، فتأمل جداً . منه ﷺ .

فيه أعاقبك لما خالفته في كيفية الإيجاد لا لأنك لم توجد مطلوبي ؛ لأن ذلك الأمر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة . فهذا معنى مطلوبة الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد ، لا أنها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد ، فقد أسفر الصبح وارتفع الظلام فإلى كم قلت وقلت .

ومن ذلك يظهر الجواب عن الإشكال في نية التقرب ؛ لأن قصد التقرب إنما هو في الإتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد ، لا بإتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه .

ثم إن هاهنا تنبيهين :

الأول : أن مقتضى عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد عدم إمكان كون الشيء الواحد مطلوباً ومبغوضاً ، وأما اقتضاء ذلك تخصيص الأمر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلاً ، فإن قول الشارع «صلّ» مطلق والأمر يقتضي الإجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المأمور به كما مرّ ، وقوله ، «لا تغضب» أيضاً مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه أنه غضب ، والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا تقتضي إلّا لزوم إرجاع أحد العامين إلى الآخر ، فما وجه تخصيص الأمر والقول بالبطلان كما اختاروه .

بل لنا أن نقول : الغضب حرام إلّا إذا كان كوناً من أكوان الصلاة ، كما نقول : الصلاة واجبة إلّا إذا كانت محصلة للغضب ؛ ولذلك ذهب بعض المتأخرين إلى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع^(١) في أصل المسألة ،

ويؤيده بعض الأخبار^(١) الدالة على أنَّ للناس من الأرض حقاً في الصلاة ، فلا بدَّ من الرجوع إلى المرجّحات الخارجية .

وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوهاً :

منها : أنَّ دفع المفسدة أهمّ من جلب المنفعة .

وهو مطلقاً ممنوع ؛ إذ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعيّن .

ومنها : أنَّ النهي أقوى دلالة ؛ لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر .

وقد مرَّ ما يضعفه في مبحث تكرار النهي^(٢) .

ومنها : ما يقال : إنَّ الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في أيام الاستظهار ، والتجنّب عن الإتيان المشتبهين ونحو ذلك .

وفيه : أنّه لم يظهر أنَّ هذا الحكم في أمثال ذلك لأجل ترجيح الحرمة على الوجوب ، بل لعلّه كان لدليل آخر ، مع أنَّ الحرمة في الإنائين مقطوع بها بخلافه هاهنا ، بل يمكن القلب بأنَّ الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام ، مع أنَّ ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم تثبت حجّيته مع معارضته بأصل البراءة ، وكذلك ما دلَّ من الأخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دلَّ على أصل الإباحة فيما تعارض فيه النّصان .

وبالجملة : فلا بدَّ من مرجّح تطمئنُّ إليه النفس ، ثمَّ الحكم على

(١) أنظر : كشف الغمّة ١ : ٤٧٢ ، المحتضر : ٣٨٥/٤٠٢ ، والوافية للفاضل التوني :

في النواهي / اجتماع الأمر والنهي ٣١٩
مقتضاه بالصحة أو البطلان .

الثاني : أن ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر ، وأما ما يمكن الانفكاك عن أحدهما دون الآخر ، كقوله : صل ولا تصل في الدار المغصوبة ، فقد مرّت الإشارة إلى جواز الاجتماع فيه عقلاً ولغةً ، وإن فهم العرف خلافه ، وسيجيء الكلام فيه .

وأما ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين مثل : من دخل دار غيره غصباً ففيه أقوال :

الأول : أنه مأمور بالخروج وليس منهياً عنه ولا معصية في الخروج .
والثاني : أنه عاصٍ لكن لم يتعلّق به النهي عن الخروج .
والثالث : أنه مأمور به ومنهٍ عنه أيضاً ، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما ، وهو مذهب أبي هاشم ^(١) وأكثر أفاضل متأخرينا ^(٢) ، بل هو ظاهر الفقهاء .

وهو أقرب فإنّهما دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد ، إذ الموجب إمّا فهم العرف كما في العامّ والخاصّ المطلقين على ما أشرنا إليه وسنبيّنه ، أو العقل كما لو دخل في دار الغير سهواً ، فإنّ الأمر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق ، فهو مأمور بالخروج لا غير وأما فيما نحن فيه فإنّه وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضاً ولكن لا دليل على استحالته ، إذ كان الموجب هو سوء اختيار المكلف ، كما يظهر من الفقهاء

(١) حكى في البرهان للجويني ١ : ٢٠٨ ، فقرة ٢٠٩ ، والمحيط للزركشي ١ : ٢٦٧ .

(٢) أنظر ايضاح الفوائد في شرح القواعد ٤ : ٤٧٠ .

في كون المستطيع مكلفاً بالحج إذا أخره اختياراً وإن فاتت استطاعته .
لا يقال : إن الخروج أخص من الغضب مطلقاً ، وفهم العرف يقتضي
الجمع بين العام والخاص إذا كانا مطلقيين .

لأننا نقول : إن الخروج ليس مورد الأمر من حيث هو خروج ، بل لأنه
تخلص عن الغضب كما أن الكون في الدار ليس حراماً إلا من جهة أنه
غضب ، والنسبة بين الغضب والخروج عموم من وجه .

والظاهر أن ذلك الأمر إنما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك
الغضب الواجب ، ومقدمة الترك أعم من الخروج وإن انحصرت أفراده في
الخروج بحسب العادة ، فإن الظاهر أن العام الذي أفراده الموجودة في
الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة ، بل في نفس الأمر أيضاً لا يخرج
عن كونه عاماً في باب التعارض ، فلو فرض ورود أمر بالخروج أيضاً
بالخصوص ، فالظاهر أنه من جهة أنه الفرد الغالب الوجود ؛ لإمكان
التخلص بوجه آخر ، إما بأن يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون
اختيار أو غير ذلك ، فليضبط ذلك فإنه فائدة جلية لم أقف على تصريح
بها في كلامهم .

وأما القول الأول ، فاختاره ابن الحاجب^(١) وموافقوه ، مستدلّين بأنه
إذا تعيّن الخروج للأمر دون النهي بدليل يدلّ عليه ، فالقطع بنفي المعصية
عنه إذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلّها ضرراً ،
إذ لا معصية بإيقاع المأمور به الذي لا نهى عنه .

وفيه : ما عرفت أنه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الأمر فالنهي باق

بحاله ويلزمه حصول المعصية أيضاً.

وأما القول الثاني فاختراره فخر الدين الرازي^(١)، وقال: إن حكم المعصية عليه مستصحب مع إيجابه الخروج.

وفيه: أنه لا معنى للمعصية إلا في ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه، فإذا لا نهى فلا معصية، مع أن النهي أيضاً مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر.

ثم يمكن أن يقال على أصولنا: إن النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي، إذ مبني ما اخترناه من اجتماع الأمر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي، والتنبيه على استحقاق العقاب، لا طلباً للترك في نفس الأمر مع علم الأمر بأنه لا يمكن حصوله مع امتثال الأمر، ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج، وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد*.

قانون

اختلف الأصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على أقوال.

وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات:

الأولى: المراد بالعبادات هنا ما احتاجت صحتها إلى النية، وبعبارة

(١) انظر: منتهى الوصول: ٣٨ وشرح مختصر الروضة: ٩٤.

(*) وهو أن العلة في العقاب لا تنحصر في فعل المنهي عنه أو ترك المأمور به، بل ذلك إنما هو في أول الأمر، وإلا فقد يحصل من فعل ما يكون حاصله بسبب فعله الاختياري منه ﷻ.

أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء ، سواء لم تعلم المصلحة فيها أصلاً ، أو علمت في الجملة ، واحتياجها إلى النية ، وهي قصد الامتثال والتقرب ، من جهة ذلك ، فإن امتثال الأمر لا يحصل إلا بقصد إطاعته في العرف والعادة ، والموافقة الاتفاقية لا تكفي .

نعم ، لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال ؛ لكونه لغواً ، فتسقط الموافقة الاتفاقية الإتيان بالفعل ثانياً ، لا أن ذلك هو نفس الامتثال ، والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك ، أي : ما لا تحتاج صحتها إلى النية ، سواء كانت من الواجبات ، كغسل الثياب والأواني ، أو من العقود ، أو الإيقاعات ، فإن المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال ، وإن لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في إتيانها وإتيان المعاملات على الطريق المحرم ؛ ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب ، أو بإجبار غيره عليه ، أو بحصوله من مسلم من دون اطلاعه بإعادة الغسل .

وكذلك ترتب الآثار على الأفعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والإرث والولد لمن دخل بزوجه في حال الحيض وغير ذلك .

الثانية : الأصل في العبادات والمعاملات هو الفساد ؛ لأن الأحكام الشرعية كلها توقيفية ، ومنها الصحة ، والأصل عدمها ، وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وإن كان هو أيضاً من الأحكام الشرعية ؛ لأن عدم الدليل دليل العدم .

وأما استدلال بعض الفقهاء بأصالة الصحة وأصالة الجواز في المعاملات ، فالظاهر أن مراده من الأصل العموم أو مطلق القاعدة ، وإن كان مراده غير ذلك فهو سهو ، إلا أن يراد به أصالة جواز إعطاء ماله لغيره وأخذ

مال غيره مثلاً؛ لأنَّ الناس مسلطون على أموالهم ، ولكن ذلك لا يفيد الصَّحَّة الشرعية بمعنى اللزوم وترتَّب الآثار .

وما يقال : إنَّ الأصل في معاملات المسلمين الصَّحَّة ، فهو معنى آخر . والمراد به : أنَّ ما تحقَّق صحيحه عن فاسده في نفس الأمر ولم يعلم أنَّ ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح أو الفاسد ، فيحمل على الصحيح إذا صدر عن مسلم ، لا بمعنى أنَّ صَّحَّة أصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم ، فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرَّم والمحلَّل يحمل على المحلَّل إذا صدر عن مسلم ، لا أنَّ الأصل في الذبح أن يكون صحيحاً ، بل الأصل عدم التذكية والحرمة حتَّى تثبت التذكية الصحيحة ، وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الأمر ، وهذا الأصل إجماعي مدلول عليه بالأدلة المتينة القويمة ، مصرَّح به في الأخبار الكثيرة .

الثالثة : محلَّ النزاع في هذا الأصل ما تعلَّق النهي بشيءٍ بعد ما ورد عن الشارع له جهة صَّحَّة ، ثمَّ ورد النهي عن بعض أفرادهِ ، أو خوطب به عامة المكلفين ، ثمَّ استثنى بعضهم عنه ، فمثل الإمساك ثلاثة أيَّام والقمار ونحو ذلك ليس من محلَّ النزاع في شيء ، إذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه ، وما ذكر فاسد بالأصل ؛ لأنَّ الأصل عدم الصَّحَّة ، وأمَّا الفساد فيدلُّ عليه عدم الدليل .

وممَّا ذكرنا يظهر أنَّ ما تقدَّم من اجتماع الأمر والنهي فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه ، سواء اتَّحدا في الوجود أو لا ، أيضاً خارج عن هذا الأصل ؛ ولذا أفرده القوم وأفردناه بالذكر . وبالجمله : النزاع في هذا الأصل فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه

أو المأمور والمنهي عموم وخصوص مطلقاً .

ثم اعلم أن النهي المتعلق بكل واحد من العبادات أو المعاملات إما يتعلّق به لنفسه أو لجزئه أو لشروطه أو لوصفه الداخل ، أو لوصفه الخارج أو لشيء مفارق له متحد معه في الوجود ، أو لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود .

والمراد بالمتعلّق به لنفسه أن يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة أو المعاملة مع قطع النظر عن الأفراد والعوارض والأوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك ، مثاله النهي عن صلاة الحائض وصومها ونحو ذلك .

لا يقال : إن النهي هنا تعلّق بالصلاة باعتبار وقوعها حال الحيض ، فالمنهي عنه هو الصلاة الكائنة في حال الحيض ، فالنهي إنّما تعلّق بها لوصفها . ويؤيده ما قيل : إن مفهوم الصيغة إنّما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحديثاتها ، فقولنا : زيد أعلم من عمرو في الهيئة ، وعمرو أعلم من زيد في الطبّ معناه أن علم الهيئة في زيد أكثر من عمرو ، وعلم الطبّ في عمرو أكثر من زيد ، وبذلك يندفع ما أورد على قولهم : أن صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في أصل الفعل مع قطع النظر عن الأفراد ، من أنه يلزم أن يرجع العقل عمّا فهمه أولاً في مثل ذلك المثال ، فيكون معنى قولنا : لا تصل الحائض ، أن الصلاة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها ، فيكون المنهي عنه لنفسه منحصراً في مثل المثالين المتقدمين .

لأننا نقول : إن الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول ، وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ممنوع .

سلمنا عدم كونه قيداً للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية ، فإن سلمنا كون القضية عرفية عامة بأن يكون المراد : الحائض

منهيّة عن الصلاة ما دامت حائضاً، فليس معناها أنّها منهيّة عن الصلاة الكائنة في حال الحيض، بل المراد: أنّها منهيّة في حال الحيض عن الصلاة.

والحاصل: أنّ المنهيّ عنه لنفسه إنّما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقاً، فالظاهر مكلف بالصلاة والحائض منهيّة عنها.

وأما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف أيضاً كالإمسك ثلاثة أيام فيما هو في صورة العبادّة، والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محلّ النزاع كما ذكرنا.

وأما المعاملة المنهيّة عنها لنفسها، فمثل: نكاح الخامسة لمن عنده أربع، وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك.

ويظهر وجهه ممّا تقدّم في صلاة الحائض، وأما المنهيّ عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلاة، وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بأنّ البيع نفس الإيجاب والقبول الناقلين للملك، وأما على القول الآخر فالأمثلة كثيرة واضحة، والنهي عن الجزء أيضاً يحتمل أن يكون لنفسه أو لجزئه أو لشرطه إلى آخر الاحتمالات، ويظهر حكمها بملاحظة أحكام أصل الأقسام، وكذلك الشرط.

وأما المنهيّ عنه لشرطه فإمّا بأن يكون لفقدان الشرط كالصلاة بلا طهارة، وبيع الملاقيح فإنّ القدرة على التسليم حال البيع شرط، وهو مفقود فيه، أو لكون الشرط منهيّاً عنه لوصفه اللازم أو المفارق أو غيره من الاحتمالات، مثل: كون الساتر غصبياً في الصلاة، والوضوء بالماء المتغير للصلاة، وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة.

وأما المنهيّ عنه لوصفه الداخل ويقال له: الوصف اللازم، كالجهر

والإخفات للقراءة فإنها لا تنفك عن أحدهما ، فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم ، والنهي عن صوم يوم النحر ، فكون الصوم في يوم النحر من أوصافه اللازمة ، وكبيع الحصاة ، وهو أن يقول : بعتك ثوباً من هذه الأثواب والمبيع ما وقعت عليه هذه الحصاة إذا رميت ، فإن النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج ، وكالنهي عن ذبح الذمي ، وعن البيع المشتمل على الربا .

وأما المنهي عنه لوصفه الخارج ، فهو مثل قوله : لا تصل في الدار المغصوبة ، فإن كون الصلاة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلاة وليس من مقوماتها ومميزاتها . نعم ، كونها في هذا الدار من أحد مقوماتها كالدار الأخرى والمكان الآخر ، لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصباً لا مدخلية له في ذلك .

والظاهر أن قوله : لا تصل متكثفاً أيضاً مثل ذلك ؛ إذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلاة من الشارع وجوداً ولا عدماً ، فهو نهي عن وصف خارج أيضاً ، وكالنهي عن ذبح مال الغير ، وبيع العنب ليعمل خمرأ ، وبيع تلقّي الركبان .

وأما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب ، والنهي عن المكالمة مع الأجنبية وإجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعاً ، وكالبيع وقت النداء إن قلنا بأن النهي إنما هو عن تفويت الجمعة ، وإلا فهو من القسم الأول .

وأما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود ، فكالنهي عن النظر إلى الأجنبية حال الصلاة أو البيع ، وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة ، ذكرناهما تطفلاً .

وقد تقدّم الكلام في الأول منهما مستقصى^(١)، وكلام القوم في تفصيل الأقسام والأمثلة مغشوشة مختلطة، أعرضنا عن ذكره والكلام فيه، وإنّما استوفيناها لذلك وإلا فلا يتفاوت الحال بين تلك الأقسام في أكثر الأقوال الآتية.

الرابعة: اختلف الفقهاء والمتكلّمون في معنى الصّحة والفساد في العبادات فعند المتكلّمين هو موافقة الامتثال للشرعية، وعند الفقهاء إسقاط القضاء.

وذكروا في ثمره النزاع ما لو نذر أن يعطي من يصلّي صلاة صحيحة درهماً، فهل يبرّ إن أعطى من صلّى بظنّ الطهارة إذا ظهر له كونه فاقداً لها في نفس الأمر.

فعلى الأوّل: نعم؛ لأنّه موافق للشرعية، ومطابق للامتثال بما أمر به الشارع في هذا الحال.

وعلى الثاني: لا؛ لأنّه غير مسقط للقضاء، فلو علم به بعد الصلاة يجب عليه القضاء.

وما يقال: إنّهُ مسقط للقضاء بالنسبة إلى هذا الأمر، أعني: الأمر بالصلاة المظنونة الطهارة، وأنّ الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلاة مع يقين الطهارة.

فيمكن دفعه: بأنّ المراد* إسقاط القضاء بالنسبة إلى كلّ التكليف

(١) تقدّم آنفاً.

(*) يعني: أنّ مرادهم من قولهم: الصحيح ما أسقط القضاء، ما ينفي قضاء طبيعة الصلاة الكلّية، ونفي الطبيعة يستلزم نفي جميع أفرادها، بخلاف إيجادها، فإذا

المحتمل وقوعه على وجوه متعدّدة، بعضها مقدّم على بعض بحسب التمكن والعجز، وظنّ الطهارة ويقينها لا يؤثّران في وحدة صلاة الظهر بحسب النوع.

وقد يجاب* أن ذلك الاعتراض مبنيّ على كون القضاء تابعاً للأداء**، وهو باطل.

وفيه ما لا يخفى؛ إذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلاة الواقعة بظنّ الطهارة بالفرض الجديد أيضاً على المعنى المصطلح إلا مع فوت هذه الصلاة أيضاً فهي مسقطه للقضاء على القولين.

والظاهر أن مراد الفقهاء إسقاط القضاء يقيناً وفي نفس الأمر والآ

﴿ قلنا: أنه غير مسقط للقضاء فمعناه أنه ليس يوجب نفي الطبيعة المستلزم للسالبة الكلّية، ونفي السالبة الكلّية قد يتحقّق في ضمن الإيجاب الجزئي، فلا ينافي ثبوت القضاء في البعض وهو الصلاة بيقين الطهارة، ووصف الصلاة بالصحيحة في قول القائل: لله عليّ أن أعطي درهماً لمن يصلي صلاة ظهر صحيحة إنّما هو لطبيعة صلاة الظهر الشامل ليقيني الطهارة وظنّها ومخالفة أصنافها بسبب ظنّ الطهارة ويقينها لا يؤثّر قدحاً في وحدة الطبيعة الموصوفة بالصحة حتّى يلاحظ الصحة بالنسبة إلى كلّ منهما على حدة، فليتدبّر. منه ﷺ.﴾

(*) ذكره المحقق الجواد. منه ﷺ.

(**) يعني: أن قول المعارض: إنه مسقط للقضاء بالنسبة إلى الأمر بالصلاة المظنونة الطهارة إنّما يصحّ إن قلنا: إن القضاء تابع للأداء، فإنّه إذا كان القضاء بالفرض الجديد فلا مانع من القول بعدم إسقاط القضاء وإن فعل المأمور به في الوقت، وكذلك قول المعارض: إن الذي لا يسقط قضاؤه إلى آخره إنّما يتمّ إن قلنا بهذا القول والآ فلا مانع من عدم ثبوت القضاء مع عدم الاتيان بالصلاة المتيقّنة الطهارة؛ لأنّ القضاء موقوف على فرض جديد وليس بواجب بمجرد عدم اتيان المأمور به في الوقت. منه ﷺ.

فالصلاة بظن الطهارة أيضاً مسقطه للقضاء ظناً، فلا بدّ على مذهبهم إمّا القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه، فيصحّ في آن دون آن، أو يجعله مراعيّ فلا يوصف بالصحة فيما لو ظنّ الطهارة إلّا إذا حصل اليقين، أو بكونه صحيحاً ويحكم عليه بالصحة إلى أن ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من أول الأمر. وكلامهم في ذلك غير محرّر، ولعلّ مرادهم هو الاحتمال الأخير.

ومراد المتكلّمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظناً وإلّا فالتكليف في نفس الأمر إنّما هو بالصلاة مع الوضوء الثابت في نفس الأمر، وإنّما قام الظنّ بكون هذه الصلاة هي الصلاة مع الطهارة الثابتة في نفس الأمر مقام اليقين به بتجوز الشارع، فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء إنّما يتحقّق بفوت الأداء؛ لأنّ المكلف يجوز له التعبّد بالظنّ ما دام غير متمكّن عن اليقين.

وعلى هذا فلا بدّ أن يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الأعمّ من الإعادة، فإنّ الإعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلاة في الوقت أيضاً بل بطريق أولى، فما أسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانياً لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانياً، إمّا من جهة عدم حصول الامتثال* فيجب إعادته مطلقاً، إن قلنا بكون القضاء تابعاً للأداء، أو ثبت بأمر جديد بالفعل خارج الوقت أيضاً، وفي الوقت فقط إن لم يكن كذلك، وإمّا من جهة أمر

(*) كما ان صلى صلاة باطلة . منه ﷺ .

جديد وإن حصل الامتثال ظاهراً.

أو المراد من قولهم : ما أسقط القضاء ، هو ما أسقط القضاء إن فرض له قضاء ، فلا يرد النقص* في عكس التعريف بصلاة العيد الصحيحة إن أريد ممّا أسقط القضاء في الحدّ هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ، ولا في طرده بفاسدته إن أريد ممّا أسقط القضاء ما سقط معه القضاء وإن كان من جهة عدم مشروعية القضاء .

وأما في العقود والإيقاعات فهي عبارة عن ترتّب الأثر الشرعي عليها كتملّك العين في البيع ، وجواز التزوّج بآخر في الطلاق ، ونحو ذلك . وقد يعرف مطلق الصّحة بذلك ولا بأس به ، وحينئذٍ فلا بدّ من بيان المراد من الأثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلّمين بأنّه حصول الامتثال أو سقوط القضاء .

وأما البطلان فهو مقابل الصّحة ، ويعلم تعريفه بالمقايضة وهو مرادف للفساد خلافاً للحنفية^(١) حيث يجعلون الفساد عبارة عمّا لم يكن مشروعاً

(*) تفريع على شقّي التردد ، يعني : قوله كناية إلى آخره ، وقوله أو المراد إلى آخره ، والمنفصلة مانعة الخلّو .

وحاصل النقص : أنّهم إن أرادوا بقولهم : صحيح العبادات ما أسقط القضاء ، صحيح العبادات التي لها قضاء في الشريعة ، فلا يكون التعريف جامعاً لخروج صلاة العيد الصحيحة عن الحدّ ؛ لأنّها لا قضاء لها في الشريعة ، وإن أرادوا ما يسقط مع فعله القضاء وإن كان من جهة عدم مشروعية القضاء فلا يكون التعريف مانعاً ؛ لدخول صلاة العيد الفاسدة ، فإنّها ممّا يسقط القضاء معها .

وطريق دفع النقص أن مرادهم أحد شقّي التردد ، فلا ينتقص عكسه ولا طرده ، فتدبر . منه ﷻ .

(١) المحصول ١ : ١١٢ ، كشف الأسرار ١ : ٣٧٩ - ٣٨٠ ، شرح المختصر للعضدي : ٢١٢ .

بأصله دون وصفه كالبيع الربوي ، فيصَحِّحونه مع إسقاط الزيادة .
والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعاً بأصله ووصفه كبيع الملاقيح ،
ومثلوا للباطل في العبادات بالصلاة في الدار المغصوبة وللفساد بصوم
العيد ، ووجهه غير معلوم ، إلا أنه لا مشاحة في الاصطلاح إن كان بناؤهم
على تغيير الاصطلاح .

إذا تمَّهَّد ذلك ، فنقول : الأقوال في المسألة خمسة :
الأول : الدلالة على الفساد مطلقاً .

والثاني : عدمها مطلقاً نقله فخرالدين عن أكثر أصحابه^(١) .

والأول عن بعضهم ، وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة^(٢) .

والثالث : الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقاً ، وهو مذهب
أكثر أصحابنا وبعض العامة^(٣) .

والرابع : الدلالة فيهما شرعاً لا لغةً ، وهو مذهب السيد^{الرحمة}
وابن الحاجب^(٤) .

والخامس : الدلالة في العبادات شرعاً لا لغةً ، وقد نسبه بعض
الأصحاب إلى أكثرهم^(٥) .

والأقرب القول الثالث .

(١) المحصول ٢ : ٢٩١ .

(٢) العدة للقاضي أبي يعلى ٢ : ٤٣٢ ، البرهان ١ : ١٩٩ .

(٣) معارج الأصول : ١١٦ ، تهذيب الأصول : ١٢١ - ١٢٢ ، معالم الدين : ٩٦ ،

المحصول ٢ : ٢٩١ ، المعتمد ١ : ١٨٤ .

(٤) الذريعة : ١٥٣ ، منتهى الوصول : ١٠٠ .

(٥) ينظر : التحبير في شرح التحرير ٥ : ٢٢٨٩ .

لنا على دلالة على الفساد في العبادات : أن المنهي عنه ليس بمأمور به فيكون فاسداً، إذ الصحة في العبادات هو موافقة الأمر، ولا يمكن ذلك إلا مع الامتنال وإذا لا أمر فلا امتثال .

فإن قلت : إن هذا إنما يتم لو لم يكن أمراً أصلاً، ولكن الأمر موجود وهو الأمر العام، فتكفي موافقة العمومات، فالصلاة في الدار المغصوبة وإن لم يكن مأموراً بها بالخصوص لكنّها مأمور بها بالعموم فثبتت الصحة وهي موافقة الأمر، بل وإسقاط القضاء أيضاً؛ لأن القضاء المصطلح لا يتحقق إلا مع فوات المأمور به، كما مرّت الإشارة في مبحث دلالة الأمر على الإجزاء، فلا مانع من كونها مأموراً بها ومنهياً عنها من جهتين، كما أشرنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي .

قلت : نعم لا يستحيل العقل ذلك، ولا مانع أن يقول الشارع : صل ولا تصل في الدار المغصوبة، ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على إيقاعها فيها ولكنك أتيت بمطلوبي .

ولا تدلّ اللغة أيضاً على خلافه، ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه أيضاً، ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك، التخصيص بمعنى أن هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب، والعرف إنّما هو المحكم لا أن المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية* .

(*) لا يقال : أن هذا يدلّ على بطلان العبادات المكروهة بعين ما ذكرنا في النهي التحريمي، فالمنهي عن الصلاة في الحمام، أو عن صوم يوم عاشوراء مثلاً، يدلّ على خروجهما عن مقتضى الأمر لتضاد الأمر والنهي وإن كان تنزيهياً .
لأننا نقول : معنى الكراهة والنهي التنزيهي : طلب الترك الغير الحتمي، وهو

هذا في غير المنهي عنه لنفسه ، وأما هو فالتخصيص فيه أظهر وأوضح ؛ لأن التخصيص فيه بالنسبة إلى المكلفين لا التكليف كما أشرنا .
وأما النقض* بالمعاملات بأن التجارة أيضاً قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا أقل من الإباحة ، ولا ريب في تضاد الأحكام فلا بد فيه من التخصيص أيضاً .

ففيه : أن منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الأثر ، فالتجارة بالنسبة إلى الوجوب والاستحباب من العبادات ، أو بطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب أو حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الأثر .

وكذلك الكلام في الإباحة ، فإن منافاة التحريم معها لا تنافي ترتب الأثر عليها** ، وسيجيء تمام الكلام .

﴿ مستلزم لجواز الفعل ، فالرخصة في الفعل باقية ، وصحة ترتيب الأثر حينئذ لا تنحصر في الثواب وحصول القرب ، حتى ينافي ما قدمناه من تجويز خلو العبادة المكروهة عن الثواب ؛ لأن الآثار الشرعية لا تنحصر في ذلك ، كما أشرنا إليه في حواشي المبحث السابق ، فقد ترتبت الثمرة على حصول ماهية العبادة وصورتها في الخارج ، فتدبر . منه ﷻ .

(*) هذا النقض من المدقق الشيرازي . منه ﷻ .

(**) وقد يتوهم أن في الأخبار ما يدل على أن النهي في العبادات مستلزم للفساد ، مثل : ما رواه الكليني عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن يزيد ، وفي نسختين من الكافي ، عن ابن يزيد ، قال : كتبت له جعلت لك الفداء ، تعلمني ما الفائدة وما حذها ؟ رأيك - أبقاك الله تعالى - أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم فكتب عليه : « الفائدة مما يفيد إليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام ، أو جازية » [الكافي ١ : ٤٥٧/ح ١٢] ، ويظهر منه أن هذا

وأما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلائ مدلول النهي إنما هو التحريم ، وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الأثر ، كما لا يخفى ، فيصح أن يقال : لا تبع بيع التلقّي ، ولا بيع الملاقح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكاً لك والثمن ملكاً للمشتري .

وما يقال : إن التصريح بذلك قرينة للمجاز وأن الظاهر من النهي ليس بمراد .

ففيه : أن القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في

الحديث بيان للفائدة التي فيها الخمس من أرباح التجارات والزراعات بملاحظة ما رواه قبل ذلك من رواية حكيم [الكافي ١ : ٤٥٧ ح ١٠] مؤذن ابن عيسى ، وموثقة سماعة [الكافي ١ : ٤٥٧ ح ١١] ووجه الاستدلال تقرير الإمام عليه السلام معتقد الراوي في أن التصرف في مال الخمس يجعله مكاناً للمصلي أو لباساً له مبطل للصلاة ، بل ويمكن الاستدلال به على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي فيما كان بينهما عموم من وجه ، وبطلان الصلاة في الدار المغصوبة وإن لم يرد نهى عنها بالخصوص .

ويمكن الجواب أولاً : بضعف السند ، وثانياً : بمنع الدلالة سيما مع انضمام الصوم إلى الصلاة مع عدم إخلال أكل الحرام ولبسه والسكون فيه بالصوم ولا يبطله اجتماعاً ، وهذه أعظم قرينة على إرادة نفي الكمال كما وردت في أن قبول الصلاة مشروط بعدم أكل الحرام ، مع أننا نقول : في أخبار الحج ما يدل على عدم بطلان الحج بالنهي ، مثل : صحيحة سعد بن أبي خلف ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل الصرورة يحج عن الميت ؟ قال : نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه ، فإن كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزئ عنه حتى يحج من ماله ، وهي تجزئ عن الميت إن كان للصرورة مال وإن لم يكن له مال [الكافي ٤ : ٣٠٥ ح ٢] ونقل في الوسائل [وسائل الشيعة ١١ : ١٧٢] عن بعض الفضلاء [بل هو رأي صاحب الوسائل] وأنه استدلل به على بطلان إحدى المقدمتين إما قولهم النهي يدل على الفساد في العبادات ، وإما قولهم الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ، فتدبر . منه عليه السلام .

يرمي بالنسبة إلى الأسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة، كما لا يخفى .
فلم يدلّ على الفساد عقلاً ولم يثبت دلّالته من جانب الشرع أيضاً،
كما سيّجيء .

وأما اللغة والعرف فكَذلك أيضاً؛ لعدم دلّالته على الفساد بأحد من
الدلالات أمّا الأوّلان فظاهر، وأمّا الالتزام فلعدم اللزوم .
وقد يفصل بأنّ ما كان مقتضى الصّحة فيه من المعاملات منحصراً
فيما يناقض التحريم فيدلّ على الفساد فيه دون غيره^(١) .

توضيحه : المعاملات ممّا لم يخترعه الشارع، بل كانت ثابتة قبل
الشرع، فما جوّزه الشارع وقرّره وأمضاه فترتّب عليه الآثار الشرعيّة سواء
كان ذلك الأثر أيضاً ثابتاً قبل الشرع أو وضعه الشارع وما لم يجوّزه
فلا ترتّب عليه الآثار الشرعيّة، فإن كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم،
مثل : الحليّة والإباحة والوجوب ونحو ذلك كما في : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)
و﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاوِضٍ﴾^(٣) المستثنى عن النهي عن أكل المال بالباطل
﴿وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤) ونحوها، فالنهي في أمثال ذلك يدلّ على الفساد؛
لأنّ النهي يدلّ على الحرمة، فإذا كان بيع مخصوص حراماً أو عقد
مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما أحله الله ولا ممّا يجب الوفاء
به ؛ لامتناع اجتماع الحرمة والحليّة، والحرمة والوجوب، فيخصّص عموم
أحلّ وأوفوا مثلاً بذلك فيخرج عمّا يثبت له مقتضى الصّحة فيصير فاسداً

(١) راجع : الفوائد الحاثريّة : ١٧٤ .

(٢) سورة البقرة ٢ : ٢٧٥ .

(٣) سورة النساء ٤ : ٢٩ .

(٤) سورة البقرة ٢ : ١٨٨ .

من جهة رجوعه إلى الأصل وهو عدم الدليل على الصحة .
وقد مرّ في المقدمات أنّ عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد ، وما كان من جهة أخرى لا يناقض التحريم فلا يدلّ ، كما في قوله عليه السلام : «إذا التقى الختانان وجب المهر»^(١) ، فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك .

وهذا إنّما يتمّ بناءً على ما سلّمناه وحققناه من التنافي عرفاً وانفهام التخصيص ، وإلا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين ما مرّ .

ويشكل : بأنّ انحصار المقتضي في البيع في مثل : أحلّ ونحوه ممنوع ، لم لا يكون المقتضي فيه ، مثل : قوله عليه السلام : «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»^(٢) وكذلك سائر العقود ، ولا يمكن التمسك بأصالة تأخر ذلك ، إذ الأصل في كلّ حادث التأخر .

فإن قلت : لمّا كان الأصل في المعاملات الفساد ، كما مرّ في المقدمات ، فهو يعارض كون المقتضي ممّا يوجب الفساد ؛ لأنّ غاية الأمر تعارض الاحتمالين وتساقطهما .

قلت : لا تعارض بينهما ولا تناقض حتّى يوجب الترجيح ، والأصل إعمال الدليلين مع الإمكان فيخصّص النهي عموم أحلّ ، ويبقى مدلول قوله عليه السلام : «البيعان بالخيار» بحاله مستلزماً للزوم بعد الافتراق وإن كان حراماً ، وقلّما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك .

(١) الكافي ٦ : ١٠٩ / ح ١ ، ٢ ، الوسائل ٢١ : ٣١٩ باب ٥٤ من أبواب المهور ح ٣ و ٤ .

(٢) الكافي ٥ : ١٧٠ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٦ ، باب ١ من أبواب الخيار ح ٣ .

ثم إن ذلك المفصل جعل ذلك عذراً للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والأنكحة رداً على من ادعى إجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الأعصار والأمصار بالنهي على الفساد^(١)، وقال: إن ذلك الاستدلال إنما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع^(٢).

وأنت خبير بأن أكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما*، وقد عرفت الحال.

فالتحقيق: أن النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقاً ويحتاج ثبوت الفساد إلى دليل من خارج من إجماع أو نص أو غير ذلك من القرائن الخارجية.

حجة القول بالدلالة مطلقاً في العبادات والمعاملات: أن العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الأعصار من غير نكير. ورد: بأنه إنما يدل على الفساد شرعاً.

والحق في الجواب: أن عمل العلماء ليس بحجة إلا أن يكون إجماعاً، وهو غير معلوم، وأن الأمر يقتضي الصحة والإجزاء والنهي نقيضه، والنقيضان مقتضاهما نقيضان، فالنهي يقتضي الفساد* الذي هو

(١) منهم: الفاضل التوحي في الوافية: ١٠٣.

(٢) الفوائد الحائرية: ١٧٥.

(*) مثل: بطلان البيع الربوي فإن دليله لعله الإجماع من أصحابنا والشافعية خلافاً للحنفية، كما صرح به المحقق الأردبيلي^{رحمته} في آيات الأحكام [زبدة البيان في أحكام القرآن: ٤٣٣]، بل تدل عليه الأخبار أيضاً، كما صرح به. منه^{رحمته}.

(**) لأن معنى الفساد يختلف باختلاف مقتضى الصحة، والتناقض إنما يتم مع اتحاد الوحدات لا غير. منه^{رحمته}.

نقيض الصحة .

وفيه : مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيهما الأمر* ، وأن أصل المقايسة باطلة ؛ لأن الأمر يقتضي الصحة ؛ لأجل موافقته والامتثال به ، والفساد

(*) فإن قلت : إن مراد المستدل أن الأمر يقتضي الصحة ، بمعنى : أن أمره تعالى بشيء كاشف عن أن المأمور به شيء صحيح مستتبع لترتب الآثار لا فاسد ؛ لأنه تعالى لا يطلب من عباده شيئاً فاسداً والنهي نقيضه فينبغي أن يكون كاشفاً عن كون المنهي عنه فاسداً .

قلت : مع أن هذا خلاف ظاهر كلامه بل صريحه فيه : أنه إن أراد أن الأمر كاشف عن كون المأمور به بمهيته صحيحاً لا يقبل وصف الفساد وكذلك المنهي عنه في الطرف المقابل ، فهو فاسد ؛ لأن الصوم والصلاة في قول الشارع صم وصل قابل للأنصاف بالصحة والفساد كليهما .

وإن أراد أن الأمر كاشف عن كون المراد بالمأمور به هو الفرد الصحيح منه ، والنهي كاشف عن كون المنهي عنه هو الفساد منه بالمحاذاة والمقايسة يقتضي أن يكون لصوم يوم النحر مثلاً فردان أحدهما صحيح والآخر فاسد والنهي إنما وقع على فاسدهما ، وهو فاسد أيضاً .

وإن أراد أن الأمر كاشف عن الصحة بالمعنى الثاني والنهي كاشف عن الفساد بالمعنى الأول فهو الرجوع على ما أوردنا على المستدل من عدم صحة المقايسة والمحاذاة ، وهذا كله مع ما يرد عليه أيضاً ما أوردنا عليه في المتن من منع دلالة النهي على ذلك الاقتضاء ؛ لإمكان أن يكون المقتضي للنهي هو القبح لا الفساد ، إذ لا منافاة بين القبح وترتب الآثار .

وأنت إذا تأملت في هذا الاعتراض والجواب يظهر لك : أن الصحة في قول المعارض في توجيه كلام المستدل هو ما أريد في قولهم العبادات أسام للصحيحة وفي ظاهر كلام المستدل على ما بنينا عليه استدلاله وهو ما ذكره في قولهم الأمر يقتضي الصحة وأتتهما متغايران ولا منافاة بين القول بكون العبادات أسامي للصحيحة وبين القول بكون الأمر مقتضياً للإجزاء وإن كانت العبادة أسماً للأعم وبالعكس ، فافهم واغتنم . منه ﷺ .

المستفاد من النهي لو سلم فإنما هو لأجل مخالفته .

وتسليم التناقض ، أو حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل
إننا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين أو متقابلين ؛ إذ قد يشتركان في
لازم واحد .

سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا أنه
يقتضي عدم الصحة ، والذي يستلزم الفساد هو الثاني ، ومقتضى الدليل هو
الأول .

حجة القول بالدلالة مطلقاً شرعاً فقط : استدلال العلماء كما مرّ ومرّ
جوابه ، مع أن ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص .
وإدعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم^(١) أيضاً في
معرض المنع .

واحتجوا^(٢) أيضاً : بأنه لو لم يفسد لزمن نفيه حكمة يدلّ عليها
النهي ومن ثبوته حكمة تدلّ عليها الصحة ، واللازم باطل ؛ لأنّ الحكميتين إن
كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا ، وكان الفعل وعدمه متساويين ، فيمتنع
النهي عنه لخلوّه عن الحكمة .

وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع ؛ لأنّه مفوّت
للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة ، إذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض .

وإن كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوّها عن المصلحة ، بل لفوات

(١) الذريعة : ١٥٧ .

(٢) منهم : الشيخ البهائي في حاشيته على زبدة الأصول . زبدة الأصول مع حواشي

المصنّف : ٣٠٥ .

قدر الرجحان من مصلحة النهي ، وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة .

وجوابه : أن كون مصلحة أصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الأثر بالنسبة إلى عدمه فترك الفعل أولاً راجح على فعله ، أما لو فعل وعصى فترتب الأثر عليه راجح على عدمه ، ولا منافاة بينهما أصلاً ؛ إذ رجحان النهي إنما هو على الفعل ورجحان الترتب إنما هو على عدم الترتب .

وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الأثر بالذات ، لا أنه تعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي^(١) .
وقد يستدل^(٢) بما ورد في بعض الأخبار* من صحة عقد المملوك

(١) في حاشيته على شرح المختصر للعصدي (المخطوطة) .

(٢) منهم : الفاضل التوني في الوافية : ١٠٤ - ١٠٦ .

(*) وهو ما رواه زرارة في الحسن قال : سألت عن مملوك تزوج بغير إذن سيده ، فقال : «ذاك إلى سيده إن شاء أجاز وإن شاء فزق بينهما» ، قلت : أصلحك الله أن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون : إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له ، فقال أبو جعفر عليه السلام : «إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازة فهو له جاز» [وسائل الشيعة ٢١ : ١١٤ باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والاماء ح ١] وهو ما رواه زرارة في القوي عن الباقر عليه السلام قال سألت عن رجل تزوج عبده بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه ، قال : ذاك لمولاه إن شاء فزق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما» - إلى أن قال - فقلت لأبي جعفر عليه السلام : فإنه في أصل النكاح كان عاصياً ، فقال : أبو جعفر عليه السلام «إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله وإنما عصى سيده ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه» [وسائل الشيعة ٢١ : ١١٥/باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والاماء ح ٢]

إذا كان بغير إذن مولاه ثم رضي به معللاً بأنه لم يعص الله تعالى بل عصى سيده فإنه يدل على أنه إذا كان فيه معصية بالنسبة إليه تعالى وكان منهياً عنه فيكون فاسداً .

وفيه : أنه على خلاف المطلوب أدل ، فإن المراد من المعصية في الرواية لا بد أن يكون هو مجرد عدم الإذن والرخصة من الشارع وإلا فمخالفة السيد أيضاً معصية .

والحاصل : أنه لما كان في مثل هذا العقد إذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الإجازة فيصح ، وعدم إذن السيد غير مضر .

وبالجملة : المراد أن ليس العقد خالياً عن مقتضى الصحة وإن كان معلّقاً على إذن المولى أيضاً .

واحتجوا على عدم الدلالة لغةً : بأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه ، ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه^(١) .

وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه وأما في العبادات فقد بيناه . ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق ؛ لأن مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم ، وهو مدلول النهي اللغوي ، فكيف ينكر دلالته عليه لغة ؟ إلا أن يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية ، والذي اقتضاه التحريم إنما هو من باب الاستلزام العقلي ، أو أنه مبني على القول

ولا ويمكن أن يقال : إن المراد من توجيه الإمام عليه السلام أن النهي هنا وزد بأمر خارج عن المعاملة اجتمع معها في الوجود كالمعاملة مع الأجنبية وإجراء الصيغة معها ، فتأمل . منه الله .

(١) منهم : الفاضل التونسي في الوافية : ١٠٣ .

بكون دلالة النهي على التحريم أيضاً شرعية فقط .

حجة القول بعدم الدلالة مطلقاً هي : عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر .

ويظهر الجواب ممّا مر .

وأما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ، ويمكن استنباط دليله والجواب عنه ممّا تقدّم .

تذنيبات :

الأول : أنهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه ، فذهب أبو حنيفة إلى أنه يرجع إلى الوصف^(١) لا الموصوف ، فصوم يوم النحر حسن ؛ لأنه صوم ، وقبيح ؛ لأنه في يوم النحر ، ويلزمه القول بحلّة البيع الربوي والمبيع به بعد إسقاط الزيادة .

والشافعي وأكثر المحققين على أنه يرجع إلى الموصوف^(٢) أيضاً . وهو الحق بناءً على ما حقّقناه من فهم العرف في التخصيص وإن كان العقل لا يحكم به ، ومناط من أرجع الكراهة إلى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريميّة لعلّه هو ادّعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه^(٣) .

الثاني : المنهي عنه لشرطه إن كان من جهة فقدان الشرط فليس

(١) حكى في منتهى الوصول : ١٠١ ، البحر المحيط ٢ : ٤٤٠ ، شرح المختصر للعضدي : ٢١٢ .

(٢) حكى في منتهى الوصول : ١٠١ ، الإحكام للآمدي : ١ : ٤٠٧ ، شرح المختصر للعضدي : ٢١٢ .

(٣) تقدّم : ٣٥١ .

الفساد فيه من جهة النهي ، بل إنما هو لأن فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط ، وإن كان باعتبار حزاة في الشرط بأن يكون منهياً عنه لوصفه أو لجزئه أو نحو ذلك ، فلا يتم الحكم بالفساد أيضاً مطلقاً ، وإن قلنا : بامتناع اجتماع الأمر والنهي ويكون النهي دالاً على الفساد في الجملة أيضاً ؛ إذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصلياً كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ، ولا يضره كونه منهياً عنه . نعم ، إنما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء .

ومما ذكرنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي يظهر أن هذا الإشكال يجري في المنهية عنه لجزئه أيضاً في الجملة ، فراجع وتأمل .

الثالث : أفرط أبو حنيفة وصاحبه^(١) ، فقالا : بدلالة النهي على الصحة^(٢) .

وهو في غاية الظهور من البطلان ؛ لأن النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزماً لها بوجه من الوجوه .

والظاهر أنهم أيضاً لم يريدوا أن النهي يدل عليها ، بل مرادهم أن النهي يستلزم إطلاق الاسم ، فقول الشارع : لا تصم يوم النحر ، وللحائض : لا تصل ، يستلزم إطلاق الصوم على ذلك الصوم ، وكذلك الصلاة ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي

(١) مراد المؤلف : ابو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذا أبي حنيفة كما ذكرهما في حاشيته على تهذيب الوصول الى علم الأصول .

(٢) حكى في المستصفى ٣ : ٢٠٤ ، المحصول ٢ : ٣٠٠ ، الإحكام للأمدى ١ : ٤١١ ، البحر المحيط ٢ : ٤٤٩ شرح مختصر الروضة ٢ : ٤٣٤ .

ثبتت لها حدود وشرائط من الشارع أسامي للصحيحة منها ، فلو لم يكن مورد النهي صحيحاً فلم يصدق تعلق النهي على أمر شرعي ، فيكون المنهي عنه مثل الإمساك والدعاء ونحو ذلك ، وهو باطل ، إذ نحن نجزم بأن المنهي عنه أمر شرعي .

وفيه : أولاً منع كونها أسامي للصحيحة ، سلّمنا لكنّ المنهي عنه ليس الصلاة المقيدة بكونها صلاة الحائض مثلاً ، بل المراد أنّ الحائض منهية عن مطلق الصلاة الصحيحة .

فإن قالوا : إنّ الحائض إمّا تتمكّن من الصلاة الجامعة للشرائط أو لا ، والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ؛ لاستحالة تحصيل الحاصل ، واستمرار العدم مع عدم القدرة على الإيجاد لا يجدي في مقدوريتها ، فتعيّن الأول ، والنهي لا يدلّ على الفساد ، فهي باقية على صحتها .

قلنا : نختار الأول ونقول : إنّها متمكّنة من الصلاة الصحيحة الشرعية في الجملة ، وإن لم تكن صحيحة بالنسبة إلى خصوص الحائض .

ولا ريب أنّ الصلاة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في أيام الحيض صحيحة بالنظر إلى سائر المكلفين وبالنظر إليها قبل تلك الأيام ، وعدم تمكّنها من الصلاة الصحيحة بالنسبة إلى نفسها ، وامتناعها عنها إنّما هو بهذا المنع والنهي ، وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه .

مع أنّ قاعدتهم منقوضة بصلاة الحائض ونكاح المحارم اتفاقاً ، وتخصيص الدليل القطعي ممّا لا يجوز ، وحمل المناهي الواردة عن صلاة الحائض على المنع اللغوي غلط ؛ لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق ، وكذلك حمل النكاح على مجرّد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه والله الهادي .

الباب الثاني

في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم

وفيه مقصدان :

المقصد الأول :

في المحكم والمتشابه

قال العلامة رحمته الله في التهذيب : اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو النص ، وهو الراجح المانع عن النقيض ، وإن احتمل وكان راجحاً ، فهو الظاهر ، والمشارك بينهما ، وهو مطلق الرجحان ، المحكم .

وإن تساوبا ، فهو المجمل ، ومرجوح الظاهر ، المؤول ، والمشارك بينه وبين المجمل ، وهو نفي الرجحان ، المتشابه ^(١) .

وفسر الشارح العميدي : المفيد بالدال على المعنى بالوضع ، وزاد قيداً آخر وهو : أن الاحتمال وعدم الاحتمال إنما هو بالنظر إلى اللغة التي وقع بها التخاطب .

قال : وإنما قيدنا بذلك ؛ لأن اللفظ قد يكن نصاً بالنظر إلى لغة ؛ لعدم احتمال إرادة غير معناه بحسب تلك اللغة ، ومجماً بالقياس إلى لغة أخرى ^(٢) ، ومثل للظاهر بلفظ الأسد ، وللمجمل بالقرء ولم يمثل للنص .

وقال شيخنا البهائي رحمته الله في زبدته : اللفظ إن لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص وإلا فالراجح ظاهر ، والمرجوح مؤول والمساوي مجمل ،

(١) تهذيب الوصول : ٦٥ .

(٢) منية اللبيب في شرح التهذيب ١ : ١٤١ .

والمشترك بين الأولين محكم ، وبين الأخيرين متشابه^(١) .

ومثل الشارح الجواد رحمه الله للنص بالسماء والأرض وللظاهر في أواخر الكتاب : بالأسد والغائط والصلاة بالنسبة إلى اللغة والعرف ، والشرع على الترتيب^(٢) .

وقال شيخنا البهائي رحمه الله في الحاشية على قوله لغةً : أي بحسب متفاهم اللغة نحو : ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣) فقله : لغةً ، قيد لقوله لم يحتمل ، ويجوز أن يكون قيداً للفعلين معاً ، أما جعله قيداً للأخير - أعني : يفهم ، دون الأول - فلا ؛ لقيام الاحتمال العقلي في أكثر النصوص ، انتهى^(٤) .

ثم مثل في الحاشية أيضاً للظاهر والمؤول بقوله تعالى : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾^(٥) فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف - كما فعله في الكشف^(٦) - مؤول^(٧) .

وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغةً ، فلا يشمل المجازات ، وكلام غيره أعم ، وهو أقرب ؛ لأن المجازات أيضاً تنقسم إلى هذه الأقسام ، فإن القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد إلا الظن ، وقد تكون مجملةً .

(١) زبدة الأصول : ٥٥ .

(٢) غاية المأمول (مخطوط) .

(٣) سورة النساء ٤ : ١٧١ .

(٤) زبدة الأصول مع حواشي المصنف : ٦٧ .

(٥) سورة المائدة ٥ : ٦ .

(٦) الكشف ٢ : ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٧) زبدة الأصول مع حواشي المصنف : ٦٧ - ٦٨ .

ثم إن كلام القوم هاهنا لا يخلو عن إجمال ، فإن الفرق بين السماء والأرض والأسد بجعل الأولين نصاً والثالث ظاهراً تحكم بحث ، إذ احتمال التجوز هو الداعي إلى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهراً ، وهو قائم في السماء والأرض ، كما لا يخفى ، إذ ليس هذا التقسيم بالنظر إلى الوضع الإفرادي ، فإن القطع فيه وعدم القطع إنما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر أو الأحاد ، وبعد الثبوت فالتقسيم إنما هو بالنظر إلى الوضع التركيبي وفي إفادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف ، كما لا يخفى . فكما يجوز احتمال المجاز في إطلاق الأسد في قولك : رأيت أسداً بإرادة الرجل الشجاع وينفي بأصالة الحقيقة ، فكذلك يجوز في قولك : انظر إلى السماء أو انظر إلى الأرض بإرادة مطلق الفوق أو التحت ، كما لا يخفى .

فالتمثيل بالسماء والأرض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ، ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى : ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١) والفرق واضح .

وتحقيق المقام : أن هذا التقسيم لابد أن يعتبر بالنسبة إلى دلالة اللفظ مطلقاً حقيقةً كان أو مجازاً ولابد أن يناط القطع في الإرادة والظن بها بالقرائن الخارجية ، فإن دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقةً موقوفة على عدم القرينة على إرادة المجاز ، فإن ثبتت القرينة على عدم إرادة المجاز فنقطع بإرادة المعنى الحقيقي ، وإذا لم تكن هناك قرينة على نفي التجوز فبأصالة العدم وأصالة الحقيقة يحصل الظن بإرادة الحقيقة ، بإرادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً .

ولعلّ مراد شيخنا البهائي عليه السلام أنّ السماوات والأرض في هذا التأليف نصّ في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام .

وهو أيضاً محلّ تأمل ؛ لاحتمال إرادة العالم العلوي والسفلي ، وإن اشتمل على هذين الخلقين أيضاً من باب عموم المجاز ، وإن أراد مجموع الكلام فالتأمل فيه أظهر .

ثمّ إنّ مراده عليه السلام من التقييد بقوله : لغة ، لابدّ أن يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط .

ثمّ إن أراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي ، بمعنى أنّ العقل يجوز أن يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاصّ فهو صحيح ، ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه ، إذ الكلام في الاستعمال الخاصّ .

وإن أراد تجويز العقل بالنظر إلى هذا الاستعمال الخاصّ مع صحّته فهو ليس بقطعيّ بالنظر إليه بملاحظة تلك اللغة أيضاً ، ومع كونه غلطاً فهو خارج عن مورد كلامهم أيضاً* ، إذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الأصوليين على كلامه .

وإن أراد بذلك تفاوت الظهور ، فلا ريب أنّ مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الأظهر نصّاً بالنسبة إلى الظاهر وهكذا ، ولا يحصل التغاير . فالنصّ هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلاً** أيضاً بالنظر إلى هذه اللغة والاستعمال ، وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجيّة ويتفات

(*) يعني عدم احتمال غير ما يفهم منه لغة ، منه عليه السلام .

(**) ومما يدل على أنّ المراد بالنصّ ليس ما لا يحتمل غيره عقلاً تجويزهم الاستثناء من أسماء العدد وغيرها من النصوص كالنكرة في سياق النفي ، منه عليه السلام .

بتفاوتها .

واعلم أن النصوصية والظهورية أمور إضافية ، فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصاً والعام ظاهراً .

وقد يطلقون القطعي على الخاص ، والظني على العام مع أن الخاص أيضاً عام بالنسبة إلى ما تحته ، مع احتمال إرادة المجاز من الخاص أيضاً من جهة أخرى غير التخصيص ، وكونه ظاهراً بالنسبة إلى المعنى المجازي فلاحظ أكرم العلماء ، ولا تكرم الاشتقاقيين ، لاحتمال إرادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين ، واحتمال إرادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم ، فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة إلى العام ، يعني : أن دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعية من حيث تصوّرهم في الجملة وإن كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم ، فإن دلالة عليهم إنما هي بضميمة أصالة الحقيقة وأصالة عدم التخصيص ، وهما لا يفيدان إلا الظن .

المقصد الثاني

في المنطوق والمفهوم

وهما وصفان للمدلول ، ويظهر من بعضهم ^(١) أنهما من صفات الدلالة ، والأول أظهر ولا مشاحة في الاصطلاح .

فالمنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق ، والمفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق ، هكذا عرّفوهما ^(٢) .

وفيه مسامحة ، فإن المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول - أي : الموضوع - في محلّ النطق وعدمه .

والمقصود من المدلول هو الحكم أو الوصف ، فلا يتمّ جعل قوله في محلّ النطق حالاً من الموصول إلّا بارتكاب نوع من الاستخدام ، ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور .

وكيف كان فالأمر في ذلك سهل فالمهمّ بيان الفرق ، فنقول : إن المنطوق هو مدلول يكون حكماً من أحكام شيء مذكور أو حالاً من أحواله * .

وأما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكوراً في المنطوق أيضاً ، كما

(١) منهم : ابن الحاجب ، راجع شرح المختصر للعصدي : ٣٠٦ ، بيان المختصر لشمس الدين الاصفهاني ٢ : ٤٣١ .

(٢) منهم : الشيخ البهائي في زبدة الأصول : ١٤٩ - ١٥٠ ، وابن الحاجب في المختصر (شرح المختصر للعصدي) : ٣٠٦ .

(*) كعلية الوقاع للكفارة في المثال الآتي . منه عنه .

ستعرف والله الهادي .

قانون

المنطوق : إمّا صريح ، أو غير صريح ، فالأوّل : هو المعنى المطابق
أو التضمّني ، ولي في كون التضمّني صريحاً إشكال ، بل هو من الدلالة
العقلية التبعية ، كما مرّت الإشارة إليه في مقدّمة الواجب ^(١) ، فالأوّل جعله
من باب الغير الصريح .

وأما غير الصريح ، فهو المدلول الالتزامي .

وهو على ثلاثة أقسام : المدلول عليه بدلالة الاقتضاء ، والمدلول عليه
بدلالة التنبيه والإيماء ، والمدلول عليه بدلالة الإشارة ؛ لأنّه إمّا أن تكون
الدلالة مقصودةً للمتكلّم أو لا .

فأما الأوّل : فهو على قسمين :

الأوّل : ما يتوقّف صدق الكلام عليه كقوله ﷺ : «رفع عن أمّتي
الخطأ والنسيان» ^(٢) فإنّ المراد رفع المؤاخذه عنها وإلاّ لكذب ، أو صحّته
عقلاً كقوله تعالى : ﴿وَسَلِّ الْقُرْيَةَ﴾ ^(٣) فلو لم يقدر الأهل * لما صحّ
الكلام عقلاً أو شرعاً ، كقول القائل : أعتق عبدك عني ألف * ، أي :
مملّكاً لي على ألف ، إذ لا يصحّ العتق شرعاً إلاّ في ملك ، وهذا يسمّى

(١) في ص :

(٢) وسائل الشيعة ١٥ : ١٣٦٩ الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس .

(٣) سورة يوسف ١٢ : ٨٢ .

(*) فالمدلول هو سؤال الأهل ، وما له المدلول المخاطب بالأمر . منه ﷺ .

(**) فالمدلول هو التملك ثمّ العتق وما له المدلول هو المخاطب . منه ﷺ .

مدلولاً بدلالة الاقتضاء .

واعلم أنَّ الذي يظهر من تمثيلهم بالأمثلة المذكورة أنَّ دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الإعراب ، أو ما تكون قرينته العقل ولم يكن لفظياً . فعلى هذا ، فدلالة قولنا : رأيت أسداً يرمي ، على الشجاع ونحو ذلك تكون من باب المنطوق الصريح ، أو لابدَّ من ذكر قسمٍ آخرٍ يشمل سائر المجازات .

والثاني : ما لا يتوقَّف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترناً بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علّة له لبعد الاقتران ، فيفهم منه التعليل ، فالمدلول هو علّة ذلك الشيء لحكم الشارع* مثل قوله ﷺ : « كَفَر » بعد قول الأعرابي : هلكت وأهلك ، واقعت أهلي في نهار رمضان^(١) ، فيعلم من ذلك أنَّ الوقاع علّة لوجوب الكفارة عليه .

وهذا يسمّى مدلولاً بدلالة التنبيه والإيماء ، وهذا في مقابل المنصوص العلّة فيصير الكلام في قوّة أن يقال : إذا واقعت فكفر .

وأما التعدية إلى غير الأعرابي وغير الأهل فبأنّما يحصل بتنتيخ المناط** ، وحذف الإضافات ، مثل : الأعرابية ، وكون المحلّ أهلاً وغير

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٥/٤٦ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك .
(*) وما له الدليل إلّا الوقاع . منه ﷺ .

(**) تنقيح المناط هو إلحاق حكم الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بينهما ، فهو بيان الجامع بإلغاء الفارق .

وأما تخريج المناط فهو النظر في إثبات علّة الحكم الذي دلّ عليه النصّ أو الاجماع دون علّته كالاجتهاد في معرفة كون الإسكار علّة لحرمة الخمر حتّى يقاس عليه مشاركته في ذلك كالنبذ .

ذلك، وربما يفِرط^(١) في القول فتحذف الوقاعية ويعتبر محض إفساد الصوم، وتمام الكلام في ذلك سيجيء إن شاء الله تعالى في أواخر الكتاب.

وأما الثاني: فهو ما يلزم من الكلام، بدون قصد المتكلم، على ظاهر المتعارف في المحاورات، مثل: دلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢) مع قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَتُ يُرَضِعَنَّ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(٣) على كون أقل الحمل ستة أشهر، فإنه غير مقصود في الآيتين، والمقصود في الأولى بيان تعب الأم في الحمل والفصال وفي الثانية بيان أكثر مدة الفصال.

هذه أقسام المنطوق.

وأما المفهوم: فإما أن يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقاً للحكم المذكور في النفي والإثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأنيف على حرمة الضرب، ويسمى بلحن الخطاب، وفحوى الخطاب، وسيجيء الكلام في بيانه في أواخر الكتاب، وإلا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب، وهو أقسام: مفهوم الشرط، والغاية، والصفة، والحصر، واللقب وغير ذلك، وسيجيء تفصيلها.

ثم إن تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور.

وربما يتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح، فيجعل

وأما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليها بالنص أو الاستنباط في الفرع وسيجيء الكلام فيها في محلها إنشاء الله تعالى . منه بسم الله.

(١) راجع تحفة الفقهاء للسمرقندي ١ : ٣٦١ .

(٢) سورة الأحقاف ٤٦ : ١٥ .

(٣) سورة البقرة ٢ : ٢٣٣ .

ما سوى الصريح مفهوماً، ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الأمثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح، فإن أقل الحمل مثلاً، غير مذكور في الآيتين فإنه هو الموضوع لا مطلق الحمل، وكذلك حرمة الضرب حكم من أحكام الوالدين، وهما مذكوران في الآية، وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات، فإن جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة، وموضوعه هو الضرب، فهو غير مذكور.

وإن جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور، وكذلك الحمل وأقل الحمل.

قانون

اختلف الأصوليون في حجية مفهوم الشرط، ولا بد في تحقيق هذا الأصل من رسم مقدمات:

الأولى: أن لفظ الشرط يستعمل في معان، قال في الصحاح: الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شُرُوط وشَرَائطُ، وقد شَرَطَ عليه كذا وَيَشْرِطُ وَيَشْرِطُ واشتَرَطَ عليه^(١).

ويفهم من ذلك أنه أراد به مجرد الإلزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين.

وعن القاموس إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه^(٢). واستعمله النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقاً أو ما علق عليه جملة

(١) الصحاح ٣: ١١٣٦ «شرط».

(٢) القاموس ٢: ٥٥٩ «شرط».

وجوداً، يعني: حكم بحصول مضمونها عند حصوله، وقد يستعمل في العلة. وفي مصطلح الأصوليين: ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به، ولا يستلزم وجوده وجود المشروط، فمن مصاديق الاستعمال الأول النذر والعهد ونحوهما، والشرط في ضمن العقد مثاله: أنكحتك ابنتي وشرطت عليك أن لا تخرجها عن البلد.

ومن مصاديق الثاني: ما عملت من خير تجزئ به وإن كان مثقال ذرة، وقد تسميه النحاة: إن الوصلية ومثل: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(١) ومثل: إن كان هذا إنساناً كان حيواناً، ومن مصاديق الثالث: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(٢) ومن مصاديق الرابع: الوضوء شرط الصلاة، والقبض في المجلس شرط صحة الصرف، وحلول الحول شرط لوجوب الزكاة.

وأما العلامة فقد جعله بعضهم^(٣) من جملة إطلاقاته، ولكنه خلاف ما صرح به أهل اللغة، فإن أشراف الساعة هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة، وكذلك بعض الاستعمالات الأخر، مثل شرط الحجام إذا شق الجلد بمبضعته ولم يدم مأخوذ من المتحرك.

الثانية: الجملة الشرطية أيضاً تستعمل في معان كثيرة:

أحدها: ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط، مثل

(١) سورة النور ٢٤: ٣٣.

(٢) سورة المائدة ٥: ٦.

(٣) لم نثر عليه من الشارح العميدي وراجع الشهيد الأول في القواعد والفوائد ١:

٦٤، قاعدة ٣٢.

(*) هو الشارح العميدي . منه ﷺ .

قولهم: إن كان هذا إنساناً كان حيواناً، وليس عدمه معلّقاً على عدمه، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) وهذا الاستعمال مبني على قاعدة أهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدّم بسبب انتفاء التالي، ويقولون: إن استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدّم بخلاف العكس، يعني: يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الإنسانية، ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدّد الآلهة.

والثاني: ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط أيضاً، مثل: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجّسه شيء»^(٢) فعدم التنجيس وجوده معلّق على وجود الكثرة، وانتفاؤه معلّق على انتفائه وهذا هو مصطلح أهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الأول سبباً للثاني، والنظر إنّما هو إلى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الأمر.

وما قيل: إن الأول إذا كان سبباً فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبّب لجواز تعدّد الأسباب^(٣)، بل العكس أولى بالإذعان كما يشهد به قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ﴾^(٤).

ففيه أولاً: أنّه ناش من الخلط بين الاصطلاحين، وقوله: بل العكس أولى، فيه: أنّ العكس هو كون انتفاء الثاني علّة لانتفاء الأول، ولم يقل به

(١) سورة الأنبياء ٢١ : ٢٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨ الباب ٩ من أبواب الماء المطلق .

(٣) الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ٢ : ٢٤١ ، وحكاه عنه الرضي في شرحه على الكافية ٤ : ٤٥١ .

(٤) سورة الأنبياء ٢١ : ٢٢ .

(*) قاله ابن الحاجب . منه ﷻ .

أحد، بل هو علةٌ للعلم بانتفاء الأول، فلا وجه لهذا الكلام بظاهره .
وثانياً: أنَّ المراد انحصار السبب في الظاهر .
وثالثاً: أنَّ الأصل عدم سبب آخر، وإذا علم له سبب آخر فالسبب هو أحدهما لا بعينه لا معيناً، ومن هذا الباب: لولا علي لهلك عمر^(١)، وقول الحماسي:

وَلَوْ طَارَ ذُو خَافِرٍ قَبْلُهَا لَطَارَتْ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَطِرْ^(٢)
فإن رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة أهل الميزان، وحينئذٍ يبقى الإشكال في إطلاق الشرط على السبب والظاهر أنَّه لأن قولنا: مفهوم الشرط حجة، معناه مفهوم الجملة الشرطية، أي: ما يقول له النحاة شرطاً، وهو الواقع بعد «إن» وأخواتها، معلقاً عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الأصوليين، كما يشهد به قولهم: الأمر المعلق بكلمة «إن» عدم عند عدم شرطه، ونحو ذلك، لا إذا كان ذلك الواقع بعد «إن» وأخواتها شرطاً أصولياً أيضاً، فإنَّ الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطاً وقد يكون سبباً، فكما يجوز أن يقال: إن قبضت في المجلس يصحَّ الصرف، يجوز أن يقال: إذا غسلت ثوبك من البول فيطهر، مع أنَّه إذا كان ذلك الواقع شرطاً أصولياً، فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوماً له، بل هو معنى الشرط نفسه .

فالحاصل: أنَّ حدوث تلك الهيئة يغيّره عن معناه ويصيرُه سبباً على

(١) الكافي ٧: ٤٢٤ ح ٦، دعائم الإسلام ١: ٨٦ و ٢: ٤٥٣ ح ١٥٨٤، شرح الأخبار ٢: ١١٨ - ٣١٩ ح ٦٥٥، تفسير السمعي ٥: ١٥٤، تذكرة الخواص ١٣٧، ذخائر العقبى: ١٤٩ .

(٢) الحماسة ذات الحواشي للراوندي ٢: ٥/٢٣٢ .

الظاهر فقولهم* : مفهوم الشرط حجة ، معناه : أن ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطاً في محلّ السكوت حجة ، وبعبارة أخرى : تعليق الحكم على شيء بكلمة إن وأخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بيّنة ، فيكون حجة ، سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للأصوليين أو السببية ، فلا منافاة إذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر إلى الاصطلاح** .

فما يقال من أن قولنا : إن قبضت في المجلس يصحّ الصرف ، هو عبارة أخرى عن قولنا : شرط صحّة الصرف القبض في المجلس ، والفرق هو الاسميّة والحرفيّة ، كالفرق بين من وإلى والابتداء والانتهاء^(١)

إن أريد به الشرط الأصولي ، كما هو الظاهر ؛ فلا يتم ، إذ قد بيّنا أن الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية ، وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ، هو : السببية كائناً ما كان ، فكيف يصير مساوفاً للشرط

(١) الفوائد الحاثرية : ١٨٣ .

(*) يعني : إن السببية هي مقتضى مجموع الهيئة الشرطية المشتملة على المنطوق والمفهوم فمعنى قولهم «مفهوم الشرط حجة» هو : بيان حال محلّ السكوت لا محلّ النطق ، ومقتضاه نفي الحكم عن محلّ السكوت سواء ثبت في محلّ النطق دائماً كما في السبب ، أو لا كما في الشرط الأصولي .

والحاصل : أن الأصوليين إنما تعرّضوا في هذا المبحث لحال المفهوم وسكتوا عن حال المنطوق ، ونحن قد تعرّضنا لحالهما معاً وأنه هو السببية فليتأمل منه ^{الله} .
(**) يعني : لا منافاة إذا كان مدخول كلمة «إن» شرطاً أصولياً بين اتصاف ذلك المدخول بالشرطية والسببية ؛ لأنّ موضوع الشرطية هو مدخول «إن» بالذات ومن حيث هو وموضوع السببية هو مدخول «إن» من حيث هو مدخول «إن» والتغاير إنما حصل بسبب حصول الاصطلاح في الهيئة التعليقية في إفادة السببية ، منه ^{الله} .

الأصولي ؟ فحاصل قولنا : مفهوم الشرط حجة : أن مفهوم الجملة الشرطية سببية الأولى للثانية وإلا لزم التناقض .

وإن أريد به معنى آخر ، مثل أن يقال : المراد بالشرط هو ما علّق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقّف وجود الآخر عليه ليشمل السبب أيضاً وأن الجملة الشرطية أيضاً تفيد هذا المعنى .

فهذا وإن كان أوجه من سابقه لكنه أيضاً لا يتم ؛ لأن الجملة الشرطية أخص من هذا ، إذ لا تفيد إلا السببية .

الثالث : ما يكون شرطاً لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الأمر مثل إذا نزل الثلج فالزمان شتاء فإنه قد لا ينزل الثلج في الشتاء .

الثالثة : قد أشرنا أن محلّ النزاع هو الجمل الواقعة عقيب «إن» وأخواتها ، والظاهر أنه لا فرق بين أدوات الشرط وما دلّ على التعليق صريحاً أو تضيئاً ، فالأسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى : ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(١) وموثقة ابن بكير*^(٢) ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص .

إذا تمهد ذلك ، فنقول : ذهب الأكثرون إلى أن تعليق الحكم على

(١) سورة النساء ٤ : ٢٥ .

(٢) الكافي ٥ : ٣٦٠ ح ٧ ، وسائل الشيعة ٢٠ : ٥٠٨ باب ٤٥ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٥ .

(*) رواها عن الصادق عليه السلام ، قال : لا ينبغي أن يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم ، إنما كان ذلك حيث قال الله عز وجل : ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ والطول المهر ومهر الحرّة اليوم مثل الأمة ، أو أقل ، منه عليه السلام .

شيء بكلمة «إن» وأخواتها يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفائه^(١).

وذهب جماعة إلى عدم^(٢)، والأوّل أقرب.

لنا: أنّ المتبادر من قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، إن لم يجنك فلا يجب عليك إكرامه، لا لانكرمه كما توهم، وهو علامة الحقيقة فإذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة، لأصالة عدم النقل.

وأما ما قيل: معناه في العرف الشرط في إكرامك إياه مجيئه إليك^(٣)، فليس على ما ينبغي.

وكذا ما ذكره العلامة رحمته الله في التهذيب؛ حيث قال: الأمر المعلق بكلمة «إن» يعدم عند عدم الشرط؛ لأنه ليس علّة لوجوده ولا مستلزماً له، فلو لم يستلزم عدم عدم خرج عن كونه شرطاً^(٤)، ويؤدّي مؤداه كلام غيره أيضاً.

وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الأصوليين في الشرط.

وقد عرفت أنّ المتبادر هو السببية ظاهراً، وإن كان مدخول «إن» بالذات شرطاً مع قطع النظر عن دخول «إن» فهذان الكلامان ناظران إلى اعتبار لفظ الشرط، والغفلة عن أنّ الشرط معناه في الأصول هو ما ذكر

(١) معارج الأصول: ١٠٢، مبادئ الوصول: ٩٨، تمهيد القواعد: ١١٠، المحصول ٢: ١٢٢.

(٢) الذريعة: ٢٩٤، الغنية (قسم الأصول): ٣٣٩، الإحكام للأمدّي ٣: ٨٤، المعتمد ١٥٢: ١.

(٣) معالم الدين: ٧٧ - ٧٨.

(٤) تهذيب الوصول: ١٠٠.

في حجية مفهوم الشرط ٣٦١
لا مطلقاً .

ونحن لمّا أثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية ، فنقول : سائر الاستعمالات التي ذكرت ، كلّها مجازات ؛ لتبادر غيرها ، ولأنّه خير من الاشتراك .

فما يقال : من أنّها مستعملة في جميع هذه المعاني ، والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الأصل ، فلا بُدّ أن يكون حقيقة في القدر المشترك ، وهو ما علّق عليه وجود المشروط ، لا وجه له بعد وضوح الدليل .

هذا الكلام في الجملة الشرطية ، وأمّا لفظ الشرط فهو وإن كان خارجاً عن محلّ النزاع ، لكن لمّا حصلت الغفلة لبعض الفحول هنا فخلط الاصطلاحات .

فتحقيق القول فيه : أنّ المتبادر منه في العرف أحد من المعنيين : إمّا ما يتوقّف عليه وجود شيء ويتنفي بعده ، أعمّ من أن يكون وجوده علّة أم لا .

وإمّا معنى الإلزام والالتزام ، فلا وجه لحمله على المعنى الأصولي حيث ما ورد .

هذا ، وقد احتجّوا على حجية مفهوم الشرط أيضاً : بأنّه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغواً يجب تنزيه كلام الحكيم عنه .

وفيه أولاً : أنّ الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها ، وأصالة عدم الفائدة الأخرى لا تنفي احتماله ، مع أنّ الغالب وجود الفوائد .

وثانياً : أنّ هذا لا يناسب القول بالحجّة ولا يوافق القول بالدلالة

اللفظية ، كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فإنّ المعيار في أمثال هذه المقامات إثبات الحقيقة والتشبت بأصالة الحقيقة لتكون قاعدة في اللفظ المخصوص ، ولا يخرج عن مقتضاه إلا فيما دلّ الدليل على خلافه من الخارج ، ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم أهل اللسان ، كما يستفاد من استدلالهم ببعض الأخبار* المذكورة في كتب الأصول .

وأما إثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية ، بمعنى : أن العقل يحكم بأن كل موضع لم يظهر للشرط فائدة أخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على إرادة ذلك ، فمع أن ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلاً عن خصوص مفهوم الشرط ، ولا يقتضي تأصيل أصل على حدة لحكم مفهوم الشرط أو مطلق المفهوم ، بل هو يجري في جميع المواضع وإنه إنما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة أخرى توجب الخروج عن اللغوية ، وهو ممنوع ، يرد عليه : أنه يؤول النزاع حينئذ بين المثبت والمنكر إلى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه ، لو وجد مثل هذا الفرض ، ولا أظن أحداً من المنكرين يرضى بذلك ، بل الظاهر منهم أنهم إنما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة أخرى ، وأن ذلك إثبات اللغة بالعقل .

(*) مثل : ما روى أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب ، فقال : ما بالنا نقصر وقد آمنا وقد قال الله تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ ، فقال : عمر قد عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ ، فقال : صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوها [مسند أحمد ١ : ١٧٥/٤٤ ، صحيح مسلم ١ : ٦٨٦/٤٧٨] . وما روى أن النبي ﷺ لما نزل ﴿ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾ [سورة التوبة ٩ : ٨٠] قال : «لأزيدن على السبعين» [التبيان ٥ : ٢٦٨] ونحو ذلك . منه ﷺ .

وما يقال : من أنَّ الاستقراء يحكم بأنَّ كلِّما وجد لفظ لا يتصوَّر له فائدة سوى فائدة معيَّنة ، فهو موضوع له .

فهو بمعزل عن التحقيق ، غاية الأمر استفادة كون المعنى مراداً من اللفظ ، وأمَّا كونه مدلولاً بالدلالة اللفظية فكلاً .

فإن قيل : إنَّما نحن نقول بأنَّ مفهوم الشرط حجة إذا لم تظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهوراً مساوياً لها أو أزيد منها ، وبالجملة : إذا كانت هذه أظهر الفوائد ، لا إذا لم يحتمل فائدة أخرى أيضاً .

قلنا : هذا أيضاً لا يثبت الدلالة اللفظية .

وأمَّا العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية ، فالظاهر أنَّ المنكر أيضاً يعترف بحجَّيته ولكنَّه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام ، كما هو مقتضى القواعد الأصولية ، فالذي يليق بقواعد الفن إثبات أظهريتها من بين الفوائد مطلقاً ، لا أنَّه إذا كانت أظهر الفوائد في موضع تكون حجة في ذلك الموضع .

واحتجَّ النافون : بأنَّ تأثير الشرط هو تعليق الحكم به ، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر ، ولا يخرج عن أن يكون شرطاً ألا ترى أنَّ انضمام أحد الرجلين إلى الآخر شرط في قبول شهادة الآخر ، وقد ينوب عنه انضمام امرأتين أو اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له .

وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا ، لكنَّ المستدلَّ به تمسك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه .

وأنت خبير بأنَّ الاحتمال لا يضرُّ الاستدلال بالظواهر وإلا لا نسدَّ باب

الاستدلال في الآيات والأخبار، فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر: الأصل عدمه.

لا يقال: هذا ينافي ما ذكرت سابقاً: أن معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولاً للفظ في محلّ السكوت، وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ إذ لا يتم ذلك إلا بانضمام أصالة عدم تعدّد السبب.

لأننا نقول: التبادر يقتضي انحصار المدلول، ويفيد تعيّن السببية في الظاهر، وذلك الاحتمال هو احتمال التجوّز في الكلام الذي يجري في جميع الألفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية، ولا يعنى به أبداً وإلا لما كان للتمسك بأصل الحقيقة معنى، وهو خلاف الإجماع.

وإن ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور فحينئذ نقول: الشرط أو السبب أحد المذكورات، كما أن الظاهر من الأمر الوجوب العيني، فإذا ورد أمران متضادّان في محلّ واحد نحملهما على التخيير، وذلك لا يوجب خروج صيغة الأمر عن كونها حقيقة في العيني.

واحتجوا أيضاً: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِنَتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنَّ أَرْدَنَ تَحَصُّنًا﴾^(١) فإنه لا يجوز الإكراه مطلقاً فلا يصحّ التعليق لو أريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

وجوابه*: أن السالبة هنا بانتفاء الموضوع.

(١) سورة النور ٢٤: ٣٣.

(*) هذا الجواب مبني على ظاهر كلام المستدلّ، فإنه جعل معيار دليله ومناط استدلاله هو تحليل الحرام من الشارع، فبهذا الجواب دفع لزوم ذلك؛ بأن الإكراه غير متحقّق وغير ممكن حتّى يستلزم جوازه المحال، وأما لو جعل معيار الدليل

وما يقال : إنّ الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي إرادة التحصّن إرادة البغاء حتّى لا يمكن الإكراه فقد يحصل الذهول عنهما^(١).

فهو مدفوع : بأنّها تنتفي عند التنبّه .

وقد يجاب أيضاً : بأنّ مفهوم الشرط إنّما يكون حجة إذا لم تظهر له فائدة سواء ، وهو متحقّق هنا مثل تنبيه الموالي على أنّهنّ إن أردن التحصّن مع ما بهنّ من الضعف والقصور فأنتم أولى بذلك^(٢) .

ويظهر لك ما في هذا الجواب ممّا أسلفنا لك سابقاً .

ويمكن أن يقال : إنّ الشرط هنا ورد مورد الغالب إذ الغالب في تحقّق الإكراه هو مع إرادة التحصّن فلا حجة فيه ، كما سيأتي .

والأولى أن يقال : إنّ مطلق الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي ؛ لكون المجاز خيراً من الاشتراك ، أو يقال : إنّ اللفظ يقتضي ذلك ، ولكنّ القرينة الخارجية مانعة ، ولولا القرينة على عدم إرادة المفهوم من الإجماع القاطع لعملنا على مفهومه ، فالإجماع هو القرينة على عدم إرادة ذلك .

وأولى المعاني التي يمكن حمل الآية عليها حينئذ هو التنبيه على علة الحكم ، فإنّ القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحقّقين إمّا أن يكون للفعل ، مثل : لا تصلّ إذا كنت محدثاً ، أو للترك ، مثل : لا تبالغ في الاختصار إن حاولت سهولة الفهم ، أو للعلة ، مثل : لا تشرب الخمر إن

لا عدم صحّة إعتبار المفهوم من حيث المعنى فجوابه ما نذكر فيها بعد ، فتأمل .
منه الله .

(١) منية اللبيب في شرح التهذيب ١ : ٣٥١ .

(٢) معالم الاصول : ٧٩ .

كنت مؤمناً، وما نحن فيه من هذا القبيل^(١).

أقول: ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ﴾^(٢) الآية.

قانون

اختلفوا في أن تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف، أم لا، سواء كان الوصف صريحاً مثل: أكرم كل رجل عالم، أو في السائمة زكاة، و: لي الواجد يحل عقوبته، أو مقدراً كقوله ﷺ: «لئن يمتلئ بطن الرجل قبحاً خيراً من أن يمتلئ شعراً»^(٣) فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير، فمفهومه أنه لا يضر الشعر القليل.

احتج المثبتون: بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكماء فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف حينئذٍ عن الفائدة، ولعدّه العقلاء مستهجناً، مثل: قولك: الإنسان الأبيض لا يعلم الغيب، وبأن أبا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي ﷺ: «لي الواجد يحل عقوبته وعرضه»^(٤) أن لي غير الواجد لا يحل عرضه^(٥)، وقال: إنه يدل على ذلك، وهو من أهل اللسان.

والجواب عن الأول يظهر ممّا سبق، فإنه يلزم اللغو لو لم يحتمل

(١) انظر الكليات لأبي البقاء: ١٠٣٨.

(٢) سورة البقرة ٢: ٢٢٨.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٣٤٠٣، الباب ٥١ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها.

(٤) انظر وسائل الشيعة ١٨: ٤٣٣٤، باب ٨ من أبواب الدين والقرض.

(٥) غريب الحديث لأبي عبيدة القاسم بن سلام ٢: ١٧٣ - ١٧٥.

فائدة أخرى، والفوائد المحتملة كثيرة، مثل: الاهتمام بحال المذكور، مثل: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى، أو احتياج السامع إليه، أو سبق بيان غيره، أو ليستدل السامع على المسكوت عنه، فيحصل له رتبة الاجتهاد أو غير ذلك مما ذكره.

فإن قيل: نقول بذلك إذا كان ذلك أظهر الفوائد.

فيجاب عنه: بما تقدّم في مفهوم الشرط.

وبالجملة: التعليل بلزوم العراء عن الفائدة وإخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي إلا ثبوت فائدة ما، وإذا ثبت من القرينة الخارجية أظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا أظن المنكر متحاشياً عن القول بمقتضاه أيضاً. وما يظهر إنكاره من بعضهم^(١) لاحتمال إرادة الغير كما ظهر نظيره من السيد^{عليه السلام} في مفهوم الشرط حيث اكتفي في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدّد السبب^(٢)؛ فهو ضعيف لما بينا.

ومن هذا القبيل قول أبي عبد الله^{عليه السلام} في صحيحة الفضيل، قال: قلت له: ما الشرط في الحيوان؟ قال^{عليه السلام}: ثلاثة أيام للمشتري، قلت: وما الشرط في غير الحيوان؟ قال: البيعان بالخيار ما لم يفترقا^(٣).

وأما الاستهجان فممنوع، وما يترأى هجئاً في المثال المذكور فإنما هو لكون أصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات، وكذلك ذكر الوصف هنا وإلا فقد تكون فائدة الوصف مجرد التوضيح، بل نقل عن

(١) منهم: المحقق الحلّي في المعارج: ٧١، والعلامة في التهذيب: ١٠٢.

(٢) الذريعة: ٢٩٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٥/١١، الباب ٣ من أبواب الخيار.

الأخفش وجماعة من أئمة العرب^(١): أن وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد، وأن مجيئها للتقييد خلاف الوضع، غاية الأمر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم أبي عبيدة وظهور خلافه في أفهامنا أيضاً فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى.

وأما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة، مع أن فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين.

واحْتِجَّ النافون: بأنه لو دلّ لدلّ بإحدى الثلاث وكلّها متفية، أما المطابقة والتضمن فظاهر وإلا لكان منطوقاً، وأما الالتزام فلعدم لزوم الذهني لا عقلاً ولا عرفاً.

ولي في المسألة توقف، وإن كان الظاهر في النظر أنه لا يخلو عن إشعار، كما هو المشهور: إن التعليق بالوصف مشعر بالعلية، لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج إلا أن يضم إليه قرينة كما في صحيحة فضيل المتقدمة، ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم.

وأما مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(٢) فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف، كما توهم، ولا من جهة مجرّد الإجماع عليه، كما نقله العلامة رحمته الله في النهاية^(٣) بل؛ لأن اتحاد موجب المطلق والمقيّد مع كون التكليف شيئاً واحداً يوجب العمل على المقيّد؛ لأن العمل على المطلق ترك للمقيّد بخلاف العكس.

وبالجملة: القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال، فعدم الامتثال

(١) حكى في غاية المأمول (المخطوط).

(٢) سورة النساء ٤: ٩٢.

(٣) نهاية الوصول ٢: ٣٨١.

بعق الكافرة إنما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة .

ثم إن هاهنا فوائد :

الأولى : أنهم ذكروا أن حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما إنما هو إذا لم يكن على طبق الغالب ، مثل : ﴿وَرَبَّائِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١) ولا يحضرنى منهم كلام في بيان ذلك .

وعندي أن وجهه : أن النادر إنما هو المحتاج حكمه إلى التنبيه ، والأفراد الشائعة تحضر في الأذهان عند إطلاق اللفظ المعرّى ، فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فإنما يحصل في النادر ، فالنكتة في الذكر لابد أن تكون شيئاً آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد .

ومما بيّننا ظهر السرّ في عدم أطراد الحكم فيما إذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم أيضاً ، ألا ترى أننا لا نجوز التيمّم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج ، مع أن الشارع أطلق الحكم بالتيمّم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج .

وأيضاً قالوا^(٢) باشتراط عدم كون المخالف أولى بالحكم ، مثل : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ﴾^(٣) .

والنكتة فيه : التنبيه على خطأهم في العلة والحجة .

ويمكن إرجاعه إلى القسم الأول ، وبالجمله : المعبر في دلالة اللفظ

(١) سورة النساء ٤ : ٢٣ .

(٢) انظر مبادئ الوصول إلى علم الاصول : ١٠١ .

(٣) سورة الإسراء ١٧ : ٣١ .

على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على إرادة الخلاف ، فكلما ظهرت قرينة على إرادة غيره فنحملها عليه ، لا لأن الحجية إنما هو إذا لم تظهر للقيّد فائدة أخرى ، كما هو مقتضى الدلالة العقلية ، بل لثبوت القرينة على الخلاف ، كما هو مقتضى الدلالة اللفظية .

الثانية : قد توهم بعضهم ^(١) : أن فائدة المفهوم وثمره الخلاف إنما تظهر إذا كان المفهوم مخالفاً للأصل ، مثل : ليس في الغنم المعلوفة زكاة ، أو ليس في الغنم زكاة إذا كانت معلوفة ، أو إلى أن تسوم .

وأما إذا كان موافقاً للأصل كما في قوله : في الغنم السائمة زكاة ، فلا فإن نفي الزكاة هو مقتضى الأصل ، وقال : إن دعوى الحجية إنما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركزاً في العقول من جهة الأصل ، واستشهد على ذلك بكون الأمثلة المذكورة في استدلالهم من هذا القبيل . وأنت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للأصل أيضاً ؛ لأن المدعى للحجية يقول : بأن هاهنا حكمين من الشارع ، فلا يحتاج إلى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة ، كما أن المنكر يحتاج ، وكونه موافقاً للأصل لا يكفي إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي إن شاء الله في محله .

وأيضاً الأصل لا يعارض الدليل ، ولكن الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام إلى الترجيح ، فإذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ، ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية .

(١) الوافية : ٢٣٥ - ٢٣٦ .

وربما يترجح المفهوم على مناطق إذا كان أقوى فضلاً عن منطوق واحد، وما جعله منشأً للغفلة هو غفلة من التوهّم، إذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للأصل والموافق، والأمثلة واردة على القسمين، كما لا يخفى على المتتبع.

الثالثة: مقتضى المفهوم المخالف إنّما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور، وقد وقع هاهنا توهّمان:

أحدهما: ما أشرنا سابقاً إليه من أن مفهوم قولنا: أعط زيداً إن أكرمك، لا تعطه إن لم يكرمك. وهو باطل؛ لأنّ رفع الإيجاب هو عدم الوجوب وهو أعمّ من الحرمة التي هي مقتضى النهي. نعم، إذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الأعمّ يكون مفهومه الحرمة، كما في قوله عليه السلام: «كلّ ما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب»^(١) فإنّ مفهومه أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب، فإنّه وإن كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنّه ملزوم للحرمة.

وثانيهما: ما صدر عن جماعة من الفحول*.

قال بعضهم** : إنّ مفهوم قولنا: كلّ غنم سائمة فيه الزكاة، ليس كلّ غنم معلوفة فيه الزكاة، وإنّ هذا يصدق على تقدير أن يجب في بعض المعلوفة الزكاة وعلى تقدير أن لا يجب في شيء منها، ومفهوم قولنا:

(١) التهذيب ١ : ٦٤٢/٢٢٤ .

(*) وهم العلامة في كتاب استقصاء الاعتبار [المصدر غير متوفر لدينا، راجع مختلف الشيعة ١ : ٦٥، المسألة ٣٢] والمحقق الخوانساري والفاضل السيد صدر الدين، منه الله.

(**) وهو السيد صدر الدين في حاشيته على شرح الوافية، منه الله.

بعض السائمة كذلك ، هو عدم صدق قولنا : بعض المعلوفة كذلك ، ويلزمه أن يصدق قولنا : لا شيء من المعلوفة كذلك ، ويلزمه أن يقول : إن مفهوم قولنا : لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك .

ورد بعضهم* على صاحب المعالم حيث ادعى أن مفهوم قولنا : كل حيوان مأكول اللحم يتوضاً من سوره ويشرب منه ، هو أنه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضاً من سوره ويشرب^(١) بأن هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف ، والعلامة^(٢) على الشيخ^(٣) كذلك .

وأنت خبير بأن ذلك التوهم يشبه بأن يكون إنمّا نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضاً منطقياً للمنطوق وإن كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ، ولذلك يتصادقان أيضاً .

والظاهر أن مراد من أطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي^(٤) إنمّا هو أن المفهوم رافع لحكم المنطوق ، فإن نقيض كل شيء رفعه ، والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع .

والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم ، فإن الحكم المخالف في جانب المفهوم إنمّا يستفاد من جهة القيد في المنطوق ، فكل قدر ثبت فيه

(١) معالم الدين (قسم الفقه) ١ : ٣٦٤ - ٣٦٥ .

(٢) مختلف الشيعة ١ : ٦٥ ، المسألة ٣٢ .

(٣) الاستبصار ١ : ٢٥ ، ذيل ح ٦٤ .

(٤) المحصول ٢ : ١٤٧ - ١٤٨ .

(*) هو المحقق الخوانساري^(٥) في شرح الدروس . [مشارك الشموس في شرح الدروس : ٢٧٣] . منه ^(٦) .

القيد وتعلّق به من أفراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة إلى ذلك القدر وإلا لبقى التعليق بالنسبة إليه بلا فائدة .

وما يقال : إنّ الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة ، فهو بمعزل عن التحقيق ؛ إذ يبقى التصريح بتعلّقه بالجميع بلا فائدة ، فمفهوم قولنا : كلّ غنم سائمة فيه الزكاة ، لا شيء من المعلوفة كذلك فإنّ وجوب الزكاة معلّق على سوم كلّ غنم ، فيرتفع بمعلوفية كلّ غنم .

وما قيل : إنّ ذلك لعلّه لعدم وجود أمر مشهور مشترك بين أفراد المنطوق وبعض أفراد المسكوت يعني : أنّ جميع أفراد ما يؤكل لحمه مثلاً ، يجوز الشرب والتوضؤ من سؤره فنطق به في الكلام ، وإنّما لم يشرك بعض الأفراد الغير المأكول أيضاً مع كونه شريكاً للمنطوق ، لأجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه إلى وقت الحاجة .

ففيه : أنّه لا تنحصر الإفادة في وجود اللفظ المشهور المشترك ، فقد يصحّ أن يقال ، مثلاً : كلّ حيوان يجوز التوضؤ من سؤره إلا الكلب مثلاً ، وكذلك في قوله : كلّ غنم سائمة فيه الزكاة ، مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة أيضاً ، يمكن أن يقال : كلّ غنم فيه الزكاة إلا النوع الفلاحي فلم ينقطع المناص حتّى يلتزم تأخير البيان وغيره من الحزازات ، فلا بدّ للقيد من فائدة والمفروض أنه ليس إلّا نفي الحكم عن غير محلّ النطق ، مع أنّ القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لإخراج غير المقيّد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم ، إذ هو إمّا مبتنّ على التبادر من اللفظ ، أو على لزوم خلوّ كلام الحكم عن الفائدة لولاه كما تقدّم ، وهو إنّما يصحّ لو لم يكن هناك فائدة أخرى .

وأما ما ذكره بعضهم^(١) : أن مفهوم قولنا : بعض الغنم السائمة فيه الزكاة إلى آخره إن أراد به أن تكون السائمة صفة لبعض الغنم وبياناً له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة أهل الشرع ، فمفهومه أنه ليس في البعض الآخر الذي هو المعلوفة زكاة لا ما ذكره .

وإن أراد البعض الغير المعين بأن تكون السائمة صفة للغنم ، لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه ، وهو الموافق لطريقة أهل الميزان ، فحينئذٍ يتوجه الحكم نفيًا وإثباتًا إلى البعض ، فإنه القيد الأخير لا السوم ، والنفي والإثبات إنما يرجعان إلى القيد الأخير على التحقيق ، فمفهومه حينئذٍ أن البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكاة .

وهذا مما يعزّ ويقلّ وروده في كلام الشارع فإنه تكليف بمبهم مجهول .

وبالجملة : فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم رحمهما الله ، لا ما فهموه .

فالتحقيق أن يقال : إن جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيّدة فالأقرب ما ذكره هؤلاء ، وإن جعلناه جزء الموضوع بأن يرجع القيد إلى كلّ واحد ممّا يشمله السور فالأقرب ما اخترنا .

مثلاً إمّا نقول : الحيوان المأكول اللحم حكمه أنه يجوز استعمال سور كلّ واحد من أفراد ، أو نقول : كلّ واحد من أفراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سوره ، فلا بدّ أن يتأمل في أن معنى قولنا : كلّ ما

(١) في ص : ٣٧٩ .

يؤكل لحمه يتوضاً من سوره ، موافق لأيهما وأيهما يتبادر منه في العرف .
والأظهر الثاني للتبادر ، فيكون الوصف قيداً لكل واحد من الأفراد ،
فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفي ذلك القيد .

الرابعة : لا دلالة في قولنا : في الغنم السائمة زكاة ، على نفي الزكاة
عن معلوفة الإبل بإحدى من الدلالات .

واستدل فخر الدين على ذلك بأن دليل الخطاب نقيض المنطوق ،
فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضياً لمعلوفة الغنم دون
غيرها^(١) .

وهذا استدلال ضعيف لما أشرنا ، والأولى ما ذكرنا .
احتج بعض الشافعية على الدلالة : بأن السوم يجري مجرى العلة
فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها^(٢) .
وفهم العلة العامة ممنوع وإلا لكان وجيهاً .

قانون

الحق أن مفهوم الغاية حجة ، وفاقاً لأكثر المحققين^(٣) ، والظاهر أنه
أقوى من مفهوم الشرط ، ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط
وبعض من لم يقل .

والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة ، بخلافها في قولهم : إلى لإنتهاء

(١) المحصول ٢ : ١٤٨ .

(٢) حكى في المحصول ٢ : ١٤٨ ، ومن القائلين الزركشي في البحر المحيط ٤ : ٣٣ .

(٣) منهم : أبو الحسين البصري في المعتمد ١ : ٢٥٨ ، والرازي في المحصول ٣ :

٦٦ ، وصاحب منية اللبيب فيها ١ : ٥٦٢ .

الغاية ، فالمراد أن تعليق الحكم بغاية يدلّ على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها .

وأما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان أن «إلى» لانتهاء الغاية ، فلنقدّم الكلام فيه لتقدّمه على ما بعده فنقول :
اختلفوا فيه على أقوال :

ثالثها : دخول الغاية في المعنى إن كانا من جنس واحد كقولهم : بعثك هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف^(١) ، وإلا فلا ، كقول القائل : صوموا إلى الليل .

والظاهر أن دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب إدخاله من باب المقدّمة ، كما في إدخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميّزا في الخارج ، فلا تظهر حينئذٍ ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقاً^(٢) .

ورابعها : التوقّف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح .
والحقّ عدم الدخول ؛ لأنه الأصل ، بمعنى أن اللفظ لا يدلّ على الدخول ، والأصل عدم إرادة المتكلّم ذلك وإلا فقد يكون الدخول موافقاً للأصل ، بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول ، فيكون ذلك أيضاً مفهوماً من التعليق بكلمة «إلى» .

وأما دخول المرفق في آية الوضوء فإنّما هو من دليل خارج ، لا لأن «إلى» بمعنى «مع» ؛ لأنّ الحقّ أنّه لانتهاء الغاية ، وكونه بمعنى «مع» مجاز ، وإنّما يصار إليه من جهة الدليل الخارجي .

(١) الذكرى للشهيد الأوّل ٢ : ١٣١ ، والمغني لابن قدامة ١ : ١٣٨ .

(٢) انظر مشارق الشمس : ١٠٨ .

ثم إنَّ التوقّف لا يستلزم القول بالاشتراك ، كما توهمه فخرالدين وأبطله بأنّه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه^(١).

أما أولاً : فلأنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، والإجمال أعمّ من الاشتراك ولا ينحصر التوقّف في صورة الاشتراك .

وأما ثانياً : فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القُرء .

وما قاله فخرالدين^(٢) : من أنّه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردّد بين الوجود والعدم ؛ لأنّ التردّد بين النفي والإثبات حاصل لكل أحد قبل إطلاق اللفظ أيضاً .

ففيه : أنّه قد تحصل الفائدة بمثل قول القائل : اعتدي بقرء ، فتأمل في ذلك فإنّه يمكن إرجاع الطهر إلى الوجودي أيضاً .

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل المسألة ، والحقّ ما قلناه ؛ لأنّ المتبادر من قول القائل : صوموا إلى الليل ، أنّ آخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده .

ومن قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾^(٣) عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ، فلو ثبت الصيام بعد الليل أيضاً أو حرم المقاربة بعد حصول الطهر أيضاً لما كانت الغاية غاية ، وهو خلاف المنطوق .

فإن قلت : إنّ لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح

(١) المحصول ١ : ٣٧٧ - ٣٧٨ .

(٢) المحصول ١ : ٢٦٧ .

(٣) سورة البقرة ٢ : ٢٢٢ .

بعدم إرادة المفهوم مجازاً ، ولم يقل به أحد .

وأيضاً فإن كان المراد من قولك : آخر وجوب الصوم الليل ، ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق ، وإن كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع أو لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت ، أعني : ما بعد الغاية .

قلت : إن أردت من التصريح بعدم إرادة المفهوم مثل أن يقول المولى لعبده : سر إلى البصرة ولا أريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده ، فهو مجاز ، وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية ، فكيف تقول بأنه لم يقل به أحد .

وإن علم من المتكلم إرادة الحقيقة فلا بد أن يحمل ذلك على النسخ ، إن قلنا : بجواز النسخ فيما كان آخره معلوماً ، خصوصاً إذا كان قبل حضور وقت العمل ، وإلا فيقبح صدوره عن الحكيم .

وإن أردت من ذلك مثل أن تقول : سر إلى البصرة ومنها إلى الكوفة ومنها إلى بغداد .

ففيه : أن أمثال ذلك يقال في العرف لتحديد المنازل ، أو لإعلام المعالم فتتجدد المسافة من كل علم ومنزل ، فلكل مسافة مبدأ ونهاية يلاحظان بالنسبة إليها ويعتبران بخصوصهما ، فلا يرد تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة .

وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى : ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾^(١) ، مع ثبوت

إسرائه إلى السماء ، وكذلك قول الفقهاء : إذا صام المسافر إلى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الإفطار ، كما صدر من بعض الفضلاء ، فإن القرينة قائمة على إرادة الخلاف ، ومطلق الاستعمال أعم من الحقيقة ، والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره .

والنكتة في الأول : أن المحسوس المعاین في نظر الکفار المتعنتين إنما كان ذلك الذي ذكر في الآية ، وكان يمكن إثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم بالمشاهدة كإخباره ﷺ عن غيرهم وعمّا وقع فيهم في أثناء الطريق ، وكانت تحصل المعجزة بمجرد ذلك أيضاً ، فالمذكور ما بعد «إلى» إنما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم .

وكذلك المراد من قولهم : إذا صام المسافر إلى نصف النهار ، هو الإمساك المخصوص المشروط بالشروط ، لا نفس الصوم وإلا فلا معنى للصوم الحقيقي إلى نصف النهار .

ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة ، بمعنى أن المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الإفطار هو الإمساك إلى نصف النهار ، فالإمساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك ، فكأنه قال الموجب لعدم الإفطار : إنما هو الإمساك إلى نصف النهار ، وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه .

وأما قولك : وأيضاً إلى آخره .

فنقول : هناك شق ثالث ، وهو أن المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقاً ، لا خصوص ملاحظة أن ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ، ولا عموم ذلك ، بمعنى أن يلاحظ أن الليل آخر مثلاً سواء كان ما بعد الدخول مخالفاً أو موافقاً ، منقطعاً عنده الصوم أم لا ، ثم

ندعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفاً لما قبله .
احتج المنكرون : بعدم دلالة اللفظ على ذلك بإحدى من الدلالات .
أما الأولان فظاهر ، وأما الالتزام فلعدم اللزوم وبلاستعمال فيهما معاً
فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الأصل .
ويظهر الجواب عنهما بالتأمل فيما ذكرنا .

قانون

مفهوم الحصر حجة ، والمراد على ما ذكره جماعة^(١) من المحققين ،
هو : أن يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له ، مثل : الأمير زيد
والشجاع عمرو ، فيستفاد منه الحصر ؛ لأن الترتيب الطبيعي خلافه والعدول
عنه إنما هو لذلك .
وقد يقال* : إن الأولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه
التأخير على ما ذكره علماء المعاني^(٢) .

وفيه : إشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر أو التلذذ أو غير
ذلك ، فلا بد إما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع ، أو ذكر دليل
آخر ، وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه .
واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق ،
والصواب ترك هذا النزاع ؛ لأن الحصر معنى مركب من نفي وإثبات وما له
المدلول مذكور في أحدهما ، فيستفاد المجموع من المجموع وإن جعل

(١) منهم : العسدي والتفتازاني راجع الحواشي على شرح مختصر المنتهى ٢ : ١٨٣ .

(٢) المدقق الميرزا جان الشيرازي في حاشيته على شرح المختصر للعسدي (المخطوطة) .

(*) القائل هو المدقق الشيرازي . منه ﷺ .

عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير، فلا ريب أنه مفهوم على ما مرّ. والدليل على إفادة الحصر أمران: الأول التبادر، فإنّ المتبادر من قولنا: العالم زيد، أنّ العالمية لا تتجاوز عن زيد إلى عمرو وبكر وغيرهما. والثاني: أنّه لو لم يفد الحصر للزم الإخبار بالأخصّ عن الأعمّ وهو باطل.

وتقريره: أنّ المراد بالصفة إن كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه؛ لأنّ الحمل يقتضي الاتحاد، والفرد الخاصّ ليس عين حقيقة الجنس فينبغي أن يراد منه مصداقه، وهو ليس بفرد خاصّ لعدم العهد وعدم إفادة العهد الذهني، فيحمل على الاستغراق، فيصير المعنى أنّ كلّ ما صدق عليه العالم فهو زيد.

وهذا لا يصحّ إلّا إذا انحصر مصداقه في الفرد؛ لاستحالة اتّحاد الكثيرين مع الواحد، وذلك إمّا حقيقة كما لو فرض انحصار الأمارة في الخارج وإمّا ادعاء ومبالغة كما في قولنا: الشجاع عمرو أو الرجل بكر، فالمراد هو المصداق الكامل.

وقد لا يحتاج إلى صرف الصفة إلى استغراق الأفراد بأن يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد، كما في قولك: هل سمعت بالأسد وتعرف حقيقته، فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبدالقاهر^(١) في الخبر المحلّى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢)، وهذا معنى أعلى من الحصر في المبالغة، وهو بعينه

(١) دلالات الإعجاز: ١٨٢ - ١٨٣.

(٢) سورة آل عمران ٣: ١٠٤.

(٣) الكشف ١: ٦٠٤.

جارٍ في قولنا: الأمير زيد .

واحتجّ النافون : بأنّ ذلك لو صحّ لصحّ في العكس يعني ، في مثل زيد الأمير وعمره العالم ؛ لجريان ما ذكر فيه أيضاً وبأنّه لو كان الأصل مفيداً له دون العكس لتطرّق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرّق تغيير في المفردات ، وإنّما وقع في الهيئة التركيبية .

أقول : أمّا الجواب عن الأول :

فأمّا أولاً: فبالقول بالموجب كما صرّح به علماء المعاني ، ويظهر وجهه ممّا سبق .

وأمّا ثانياً* : فبالفرق بين صورة التقديم والتأخير ، فإنّ الموضوع هو الذات والمعمّول والمحمول هو الوصف والعارض .

ولذلك اصطلح المتكلّمون على إطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر ، فإذا وقع الوصف مسنداً إليه فالمراد به الذات الموصوفة به ، فالمراد بالأمير في قولنا الأمير زيد ، الذات المتّصفة بالإمارة ، فإذا اتّحدت الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر ، أعني : حصر الإمارة في زيد ، وإن اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمّى بزيد ولم يغد انحصار وصفه في الإمارة .

وإذا وقع مسنداً ، فالمراد به كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض للأول والعارض أعمّ ، والحمل وإن كان يوجب الاتّحاد ، لكنّ حمل الأعمّ على الأخصّ معناه صدق الأعمّ على الأخصّ وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره ، كما في الكلّي الطبيعي بالنسبة إلى أفرادهِ .

(*) هذا منع الملازمة وإبداء الفارق بين الصورتين وعدم جريان ما ذكر في الأصل في صورة العكس . منه ﷺ .

فالمراد من الاتحاد: أن المحمول موجود بوجود الموضوع، أو أن المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد، لا أنهما موجود واحد .
وبهذا يندفع ما يورد هنا: أن الحمل لو اقتضى الاتحاد وأوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر أيضاً، مثل زيد إنسان، فإن المراد من إنسان هو مفهوم فرد ما، لا مصداقه، كما اشتهر بينهم أن المراد من المحمول هو المفهوم، ومن الموضوع هو المصداق، والمصداق هنا إما فرد معين هو زيد أو غير زيد، وإرادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره، ومفهوم فرد ما قابل لجميع الأفراد، فإذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر؛ لما ذكرنا: أن ذلك لا يفيد إلا اتحاده مع الموضوع في الوجود، لا أنهما موجود واحد .
والحق: أن صورة العكس أيضاً تفيد الحصر^{*}، لا لإفادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد أن الاتحاد الحمل لا يقتضي ذلك بل؛ لأن حمل الجنس أو الاستغراق يفيد ذلك .

أما الاستغراق فظاهر، وأما الجنس فالأن المقصود منه إن كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث إنه فرد منه لزم ذلك بحمل المنكر، مثل: زيد أمير، فيبقى التعريف لغواً، فعلم منه أن المقصود أن زيدا هو حقيقة الأمير وماهيته، فيفيد المعنى الذي هو أعلى من الحصر كما مرّت إليه الإشارة .

وأشار إلى ما ذكرنا المحقق الشريف^(١) في بعض حواشيه .

(١) حاشية السيد مير شريف الجرجاني بهامش المطول : ١٧٨ .

(*) هذا علة للاندفاع . منه ﷺ .

وظهر من جميع ما ذكر أن قولنا: الأمير زيد يدلّ على الحصر من جهتين: إحداهما: تقديم المتأخر بالطبع وإن صار موضوعاً الآن. والثانية: التعريف على ما مرّ ببيانه، وأمّا صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف.

وأمّا الجواب عن الثاني: فيظهر ممّا تقدّم أيضاً، وتوضيحه: منع بطلان التالي لو أريد به مجرد المغايرة في إرادة الذات والصفة، ومنع الملازمة إن أريد غير ذلك، والتحقيق قد مرّ.

ثمّ إنّ الكلام لا يختصّ بالمعرّف بالآلَم بل كلّ ما يراد به الجنس حكمه ذلك، مثل قولك: صديقي زيد، حيث لا عهد خارجي، فإنّه يحمل على الجنس أو على الاستغراق كما في قولك: ضربي زيدا قائماً، فالجهتان المتقدّمتان حاصلتان فيه.

وأمّا صورة العكس، فلا يجري ما قدّمنا في المعرّف بالآلَم فيه، بل الظاهر أن معناه زيد صديق لي على طريق الإضافة اللفظية.

ثمّ قد ظهر لك ممّا مرّ من تعدّد الجهتين أن المسند إليه إذا كان معرّفاً بالآلَم يفيد حصره في المسند، وإن لم يكن حقّه التأخير أيضاً، كما في قولهم: الكرم التقوى، والعلماء الخاشعون، والكرم في العرب، والإمام من قريش كما صرح به علماء المعاني، ولا يلزم منه كون كلّ ما في العرب كرمًا ولا كلّ من في قريش إمامًا كما لا يلزم في زيد قائم أو إنسان انحصار القائم والإنسان في زيد.

وأمّا الحصر بأنّما - والمراد به نفي غير المذكور آخرًا، كقولك: إنّما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة، وإنّما العالم زيد في العكس - فالأشهر الأقوى فيه الحجية، للتبادر عرفاً، ونقله الفارسي عن النحاة

في مفهوم الحصر..... ٣٨٥
وصَوَّبَهُمْ^(١).

فكذلك لغة أيضاً مع أصالة عدم النقل ، ويدلّ عليه أيضاً استدلال العلماء بمثل قوله ﷺ : «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^(٢) و«إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ»^(٣) على نفي العمل من دون نيّة ، ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير .

وإن كان يمكن القدح فيه : بأنّه مقتضى التعريف في المسند إليه كما مرّ ، فقوله عليه السلام : «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» في قوّة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية ، وأنت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحق بـ «إِنَّمَا» وعدمه ، وإن قلنا بدلالة تعريف المسند إليه أيضاً .

ولا أظنّ من يعتمد على دلالة تعريف المسند إليه على ذلك لا يعتمد على دلالة «إِنَّمَا» عليه مع كمال وضوحه ، وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد .

وقد يستدلّ بصحّة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق : وإِنَّمَا يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي^(٤) ، فإنّ الوجوه المجوّزة للفصل مفقودة سوى أن يكون الفصل لغرض وهو أن يكون المعنى : ما يدافع عن

(١) حكى ابن هشام النسبة إلى أبي عليّ الفارسي ونفاها عنه في المغني ١ : ٤٠٦ ، ونسبه القرافي إلى أبي عليّ الفارسي في الحلبيات ، في نفائس الاصول ٣ : ١٤٣٩ ، وأشار الى النسبة النزاق في مناهج الأحكام : ١٣٤ .

(٢) تهذيب الأحكام ١ : ٦٧/٨٣ ، و٤ : ٢/١٨٦ ، الأمالي للطوسي : ١٢٧٤/٦١٨ .

(٣) الكافي ٥ : ٤٨٥ - ٤٨٦ (باب الأمة تكون تحت مملوك ...) ، ح ١ و٦ : ١/١٩٠ .
تهذيب الأحكام ٧ : ٢٧/٣٤١ .

(٤) ديوان الفرزدق ٢ : ١٥٣ ، والبيت فيه هكذا :

أنا الضامن الراعي عليهم وإِنَّمَا يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

أحسابهم إلا أنا .

وقد يستدل أيضاً : بأن «إِنَّ» للإثبات و«ما» للنفي ، ولا يجوز أن يكونا لإثبات ما بعده ونفيه ، بل يجب أن يكونا لإثبات ما بعده ونفي ما سواه ، أو على العكس .

والثاني باطل بالإجماع فتعين الأول ، وهو ضعيف ؛ لأن «إِنَّ» إنما هو لتأكيد الكلام نفيًا كان أو إثباتًا ، كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾^(١) .

وما النافية لا تنفي إلا ما دخلت عليه بإجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما ، كما صرح به ابن هشام^(٢) وغيره .

والتحقيق : أنه كلمة متضمنة لمعنى «ما» و«إلا» بحكم التبادر واستعمال الفصحاء ، وقد نوقض بقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾^(٣) ؛ لعدم انحصار المؤمنين في المذكور و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾^(٤) ؛ لعدم انحصار إرادة الله في إذهاب الرجس عنهم ، و﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَخْشَاهَا﴾^(٥) أي : الساعة ؛ لإنذاره غيرهم أيضاً .

وفيه : أن المراد في الأول الكمل منهم .

وفي الثاني : أن إرادة إذهاب الرجس مقصور على أهل البيت عليهم السلام في

(١) سورة يونس : ١٠ : ٤٤ .

(٢) مغني اللبيب : ١ : ٤٠٦ .

(٣) سورة الأنفال : ٨ : ٢ .

(٤) سورة الأحزاب : ٣٣ : ٣٣ .

(٥) سورة النازعات : ٧٩ : ٤٥ .

زمانهم لا غيرهم ، لا انحصار مطلق لإرادة الله في ذلك ؛ إذ عرفت أنَّ النفي يرجع إلى المذكور أخيراً .

وفي الثالث : الإنذار النافع ، وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ، ومطلق الاستعمال لا يدلُّ على الحقيقة ، وقد أثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا .

واحتج منكر الحجية : بأنه لا فرق بين إنَّ زيداً قائم ، وإنَّما زيد قائم ، وما زائدة فهي كالعدم^(١) ، وقد عرفت الفرق .

واختلف المثبتون أيضاً ، فقليل^(٢) : إنَّه بالمنطوق ؛ لأنه لا فرق بين إنَّما إلهكم الله ، وبين لا إله إلا الله .

ويظهر لك بطلانه ممَّا مرَّ في تعريف المفهوم والمنطوق وقد أشرنا إليه آنفاً أيضاً .

وأما «ما» و«إلا» فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهراً ، والظاهر أنَّ الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم .

قانون

الحقّ : أنّه لا حجية في مفهوم الألقاب ؛ لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ، ولأنَّه لو دلَّ لكان قولنا : زيد موجود وعيسى رسول الله كفراً ؛ لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبيِّنا ﷺ .

(١) راجع الإحكام للأمدى ٢ : ٩٢ ، كما حكى في بيان المختصر لشمس الدين الاصفهاني ٢ : ٤٨٢ وشرح مختصر المنتهى للعضدي : ٣٢٢ .
(٢) حكى في شرح مختصر المنتهى للعضدي : ٣٢٢ .

واحتجّ الدقاق^(١) وبعض الحنابلة على الدلالة : بأنّ التخصيص بالذكر لا بدّ له من مخصّص ، ونفي الحكم عن غيره صالح له ، والأصل عدم غيره ، وأيضاً قول القائل : لست زانياً ولا أُختي زانية ، يدلّ على أنّ المخاطب وأخته زانيان ، وأوجب الحنابلة الحدّ عليه لهذا^(٢) .

والجواب عن الأوّل : أنّ تعلق الإرادة بمخصّص وليس الاسم واللقب قيّداً زائداً في الكلام حتّى يحتاج إلى فائدة خاصّة في ذكره ، وفائدته فائدة أصل الكلام .

وعن الثاني : أنّ القرينة قائمة على إرادة التعريض .

وأما مفهوم العدد فمذهب المحقّقين عدم الحجّة^(٣) ، فلو قيل : من صام ثلاثة أيّام من رجب كان له من الأجر كذا ، فلا يدلّ على عدمه إذا صام خمسة ، نعم يحتاج جوازه إلى الرخصة من الشارع ؛ لأنّ العبادة توقفيّة تحتاج إلى التوظيف ، لا لأنّ القول الأوّل نافٍ له ، فإذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر أصلاً .

وكذلك الكلام في عدد الأذكار والتسبيحات ، ولكن في بعض الأخبار

(١) هو محمّد بن محمّد بن جعفر الدقاق ، أبو بكر ، فقيه شافعي ، أصولي ، له كتاب في الأصول على مذهب الشافعي وشرح مختصر المزني ، ولي قضاء الكرخ ببغداد توفّي عام ٣٩٢ هـ .

أنظر : تاريخ بغداد ٣ : ١٢٩٤/٢٢٩ ، طبقات الشافعية لابن شبه ١ : ١٢٧/١٦٧ .

(٢) حكى في التمهيد للأسنوي ٢٦١ ، والإحكام للآمدي ٣ : ٩١ - ٩٢ ، منتهى الوصول لابن حاجب : ١٥٢ وشرح المختصر للعسدي : ٣٢١ .

(٣) الذريعة ١ : ٢٩٥ ، الوافية : ٢٣١ - ٢٣٢ ، تمهيد القواعد : ١١٥ ، مناهج الأحكام : ١٣٣ .

المنع عن التعدي^(١)، والظاهر أنه من جهة اعتقاد أن الزائد مثل المأمور به في الأجر لا لعدم الجواز، وأما إذا قيل: يجب عليك صوم عشرة أيام، فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق حينئذٍ، لا لأن المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الأمر بخمسة أخرى، فلا يعارض السابق بأن يقال: إن مفهوم القول الأول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح.

وأما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي إلى ما فوق وما تحت، فإنما هو بدليل خارجي، فعدم جواز زيادة الحد مثلاً على الثمانين أو المائة جُلدة، فإنما هو لحرمة الإيذاء من دون إذن فيقتصر على التوظيف، وعدم قبول الشاهد الواحد إنما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان، فهو مقتضى المنطوق كما أشرنا، وكذلك كون الماء أقل من كز أو قُلتين في النجاسة، ولذلك ترى أن الأكثر أيضاً لا ينجس، ولأن المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار، لا عدم كونه أكثر من ذلك أيضاً.

وبالجملة: الأعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الأقل والأكثر، وقد يتخالف فاستعماله عامّ والعام لا يدلّ على الخاصّ.

وقد يتوهم أن تحديد أقل الحيض بالثلاثة وأكثره بالعشرة إنما استفيد من مفهوم العدد في قوله عليه السلام: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام»^(٢)، فإنه لا يجوز التجاوز ولا الاختصار بالأقل.

وفيه ما لا يخفى، فإن تحديد الأقل لا يتم إلا بعدم تحقق الحيض في يومين وإلا لكان هو الأقل، وبأن لا تكون الأربعة أقل وإلا فلا يتحقق

(١) انظر وسائل الشيعة ٦: ٤٦٤، باب ٢١ من ابواب التسليم، الحديث ٢ و٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ٢٩٦، باب ١٠، من ابواب الحيض، الحديث ١٢.

بثلاثة، وليس هذا من مفهوم العدد في شيء، وقس عليه حال الأكثر.
والظاهر أنَّ الكلام في المقدار والمسافة وأمثالهما هو الكلام في
العدد.

وأما مفهوم الزمان والمكان فهو أيضاً كذلك، وذهب إلى حجتيهما
جماعة^(١)، ويظهر الاحتجاج والجواب ممّا تقدّم.
فإن قلت: إذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير
صحيح، وكذا غيره من العقود.

قلت: لأنّ التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختصّ بما قيده لا من حيث
المفهوم، بل من حيث انحصار الإذن في ذلك؛ ولذلك لم يخالف من ردّ
المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفاً وشرطاً
وزماناً ومكاناً وغيرها، وصرّح بما ذكرنا الشهيد الثاني رحمته الله في تمهيد
القواعد^(٢).

(١) منهم: الشافعي على ما حكى عنه في المنخول: ٢٠٩.

(٢) تمهيد القواعد: ١١٦ - ١١٧.

فهرس المطالب

٥	مقدمة التحقيق.....
٥	مقدمة المؤلف.....
٦	تعريف علم الأصول.....
١١	تعريف علم الفقه.....
١٣	اشكال وجواب على التعريف.....
١٤	اشكال المصنّف على التعريف.....
١٦	ما أورد على التعريف.....
٢٠	بيان موضوع علم الفقه.....
٢١	قانون : انّصاف اللفظ بالكليّة والجزئية.....
٢٥	قانون : في الحقيقة والمجاز.....
٢٧	قانون : في طرق معرفة الحقيقة والمجاز.....
٢٧	الطريق الأول والثاني : التنصيص والتبادر.....
٣٤	الطريق الثالث : صحّة السلب.....
٤٤	الطريق الرابع : الاطراد وعدمه.....
٥٠	قانون : الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.....
٥٦	ثمرة النزاع.....
٥٩	قانون : في تعارض الأحوال.....
٦٥	قانون : في الحقيقة الشرعية والعرفية.....
٧١	الوضع في أسماء العبادات.....
٧٥	نظر المصنّف في وضع أسماء العبادات.....
٨٥	بيان أمور أشار إليها الشهيد ^١
٨٥	الأمر الأول : ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات أيضاً.....

- الأمر الثاني : جريان نزاع الوضع للصحيح أو للأعم في المعاملات أيضاً ٨٦
- الأمر الثالث : كفاية الدخول على وجه الصحة وعدمه في صحة العمل ٨٧
- إجراء أصالة العدم في ماهية العبادات ٨٨
- رد القول بكون الإجماع السبيل لإثبات ماهية العبادات ٩١
- الرجوع إلى اصطلاح المتشعبة في معرفة ماهية العبادات ٩٤
- تذييلان :

- الأول : في اختلاف عرف الشارع مع عرف العامة ٩٨
- الثاني : في استعمال الشارع لبعض الألفاظ مجازاً ٩٩
- قانون : استعمال المشترك في أكثر من معنى ١٠٠
- الوجوه المتصورة في استعمال المشترك في أكثر من معنى ١٠٧
- رأي المصنف في المسألة ١١١
- رد حجة من جَوَز الاستعمال على نحو الحقيقة مطلقاً ١١٥
- رد حجة من خصَّ المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ١١٦
- حجة من منع من الاستعمال مطلقاً ١١٦
- قانون : استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً ١١٧
- الاستدلال على عدم الجواز والاعتراض عليه ورد الاعتراض ١١٧
- قانون : في المشتق ١٢٤
- رأي المصنف في المسألة ١٢٧
- حجة من قال أن استعمال المشتق على نحو الحقيقة ١٣٠
- حجة مشترطي بقاء المبدأ ١٣٠
- تتميم في بيان اختلاف مبادئ المشتقات ١٣٣

الباب الأول

في الأوامر والنواهي

- المقصد الأول في الأوامر ١٣٥
- قانون : في معنى الأمر وما يعتبر فيه ١٣٥

فهرس المطالب.....	٣٩٣
قانون :في حقيقة صيغة الأمر.....	١٤١
رأي المصنّف في المسألة.....	١٤٧
حجّة من ذهب إلى أنّ صيغة الأمر حقيقة في الندب.....	١٥٣
حجّة من قال إنّها حقيقة في مطلق الطلب.....	١٥٣
حجّة من قال بالاشتراك اللفظي.....	١٥٣
حجّة من قال إنّها تدلّ على الوجوب شرعاً.....	١٥٥
حجّة من توقّف في ذلك.....	١٥٥
قول صاحب المعالم من أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً.....	١٥٥
قانون :إذا وقع الأمر عقيب الحظر.....	١٥٧
قانون :دلالة صيغة الأمر على طلب المعاهية مجرّدة عن المرة والتكرار.....	١٦٠
حجّة من قال بدلالة صيغة الأمر على المرة.....	١٦٢
تذنيب :في الأمر المعلق على شرط أو صفة.....	١٦٨
قانون :في وجوب مقدمة الواجب.....	١٨١
مقدمات :	
الأولى :في تقسيم الواجب.....	١٨١
الثانية :أنّ الأمر المطلق حقيقة في الواجب المطلق.....	١٨١
الثالثة :في أنّ ما يتوقّف عليه الواجب إمّا سبب أو شرط.....	١٨٢
تقسيم مقدمة الواجب.....	١٨٣
الرابعة :اشتراط الوجوب بالنسبة إلى المقدمة غير المقدورة.....	١٨٤
الخامسة :الواجب المطلق والمراد منه.....	١٨٤
السادسة :المراد من الوجوب في مورد النزاع.....	١٨٥
السابعة :تقسيم الدلالة الالتزامية.....	١٨٧
الثامنة :المراد من الواجب التوصلّي.....	١٨٩
رأي المصنّف في المسألة.....	١٩٠
الأقوال في المسألة وأدلتها.....	١٩٣

تنبيهات :

الأول : توهم عدم الخلاف فيما لو كانت المقدمة عدّة أمور يحصل الواجب

في ضمنها ٢٠٠

الثاني : وجوب التروك المستلزمة للترك الواجب ٢٠٢

الثالث : دلالة الواجب على وجوب جزئه ٢٠٣

قانون : الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده ٢٠٣

مقدمات :

الأول : الضدّ الخاص للمأمور به ٢٠٤

الثانية : ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل المأمور به ٢٠٥

الثالثة : جواز ترك المباح خلافاً للكعبي ٢١٠

الكلام في مقامين :

الأول : لازم الأمر بالشيء النهي عن ترك المأمور به ٢١٤

الثاني : الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ٢١٤

حجة من قال إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص عقلاً ٢١٦

تنبيهان :

الأول : فيما ذكره بعض المحققين من إبدال النهي عن الضدّ الخاص بعدم

الأمر به ٢٢٠

الثاني : النزاع في أنّ النهي عن الشيء... هو النزاع في إدعاء العينية

والاستلزام ٢٢١

قانون : في الأمر بأحد أمرين أو أمور على سبيل التخيير ٢٢٢

فائدة : لو كانت لأحد أفراد الواجب المخير مزية ٢٢٥

قانون : في الواجب الموسّع ٢٢٧

في وجوب العزم على البدل في الواجب الموسّع وتعيّن الفرد الأخير ٢٢٩

تقسيم : تقسيم التوسعة في الوقت إلى محدودة وغير محدودة ٢٣٢

تنبيه : ممّا يتفرّع على التوسعة في الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه ٢٣٣

فهرس المطالب ٣٩٥

قانون: في الواجب الكفائي ٢٣٤

قانون: الأمر المتعلق بالكلي ، هل المطلوب به الماهية أو الجزئي ؟ ٢٣٨

تنبيه وتحقيق: الاعتبارات الثلاثة لصيغة الأمر ٢٤٣

قانون: في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ٢٤٣

مقدمة: في الواجب المشروط ٢٤٤

مقامان من الكلام :

الأول: في جواز توجيه الأمر إلى المكلف الفاقد للشرط ٢٤٥

الثاني: في جواز إرادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط ٢٤٥

الحق في المقام الثاني ٢٤٨

قانون: في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ٢٥٣

قانون: في أن الأمر يقتضي الإجزاء ٢٥٨

مقدمات :

الأولى: الإجزاء هو كون الفعل مسقطاً للتعبد به ٢٥٨

الثانية: اقتضاء الأمر للإجزاء إذا أتى به المكلف على مقتضاه ٢٥٩

الثالثة: تحرير محل النزاع في المسألة ٢٦١

الرابعة: في إطلاق القضاء على خمسة معان ٢٦٢

بيان الاختلاف في المسألة ٢٦٣

حجة القائل بعدم الإجزاء ٢٦٧

قانون: في أن وجوب القضاء بأمر جديد ٢٦٨

قانون: في أن الأمر بالأمر أمر ٢٧٤

المقصد الثاني: في النواهي

قانون: في معنى النهي ٢٨٠

في أن صيغة النهي حقيقة في الحرمة أو الكراهة ؟ ٢٨٠

قانون: في المراد من النهي ، هل هو الكف أو نفس لا تفعل ؟ ٢٨٢

فائدتان :

- الأول: ذكر اشكال على القول بأن النهي هو الكف ٢٨٤
- الثانية: هل الترك من قبيل الفعل أو لا ؟ ٢٨٥
- قانون: في دلالة النهي على التكرار ٢٨٥
- تنبيه: في الملازمة بين القول بالتكرار والفور ٢٨٩
- قانون: في اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ٢٩٠
- رأي المصنف في المسألة ٢٩٢
- الوجه الأول للجواز ٢٩٢
- الوجه الثاني للجواز ٢٩٢
- بيان معنى قول الشارع لا تصل في الحمام والمناهي التنزيهية ٢٩٦
- اشكال اجتماع رجحان الفعل ورجحان الترك ٢٩٦
- الجواب الأول: رجوع النهي إلى شيء خارج عن العبادة ٢٩٦
- الجواب الثاني: المراد بالكراهة أقل ثواباً ٢٩٧
- الجواب الثالث: المراد مرجوحية العبادة بالنسبة إلى غيرها ٣٠٣
- الوجه الثالث للجواز: أمر السيد عبده بخياطة ثوب ونهيه عن الكون بمكان مخصوص ٣٠٨

تنبيهان :

- الأول: في مقتضى عدم جواز اجتماع الأمر والنهي ٣١٧
- الثاني: في الخروج من الأرض المغصوبة ٣١٩
- قانون: في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ٣٢١
- مقدمات :**

- الأول: المراد من العبادات في محل النزاع ٣٢١
- الثانية: الأصل في العبادات والمعاملات ٣٢٢
- الثالثة: تحرير محل النزاع ٣٢٣
- صور تعلق النهي بالعبادة والمعاملة ٣٢٤

فهرس المطالب ٣٩٧

الرابعة : معنى الصّحة والفساد في العبادات ٣٢٧

معنى الصّحة والفساد في المعاملات ٣٣٠

بيان الأقوال في المسألة ٣٣١

تفصيل في باب المعاملات ٣٣٥

رأي المصنّف في باب المعاملات ٣٣٧

حجّة القول بالدلالة على الفساد مطلقاً ٣٣٧

حجّة القول بالدلالة على الفساد مطلقاً شرعاً ٣٣٩

حجّة القول بعدم الدلالة على الفساد لغةً ٣٤١

حجّة القول بعدم الدلالة على الفساد مطلقاً ٣٤٢

حجّة القول بالدلالة على الفساد في العبادات شرعاً ٣٤٢

تذنيبات :

الأول : في المنهيّ عنه لوصفه ٣٢٤

الثاني : في المنهيّ عنه لشرطه ٣٤٢

الثالث : مذهب أبي حنيفة في دلالة النهي على الصّحة ٣٤٣

الباب الثاني : في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم

المقصد الأوّل : في المحكم والمتشابه

بيان معنى المحكم والمتشابه ٣٤٥

تحقيق المصنّف في المقام ٣٤٧

المقصد الثاني : في المفهوم والمنطوق

بيان معنى المفهوم والمنطوق ٣٥٠

قانون : في تقسيم المنطوق إلى الصريح وغير الصريح ٣٥١

بيان أقسام المفهوم ٣٥٣

قانون : في حجّة مفهوم الشرط ٣٥٤

مقدمات :

الأول : في بيان معاني لفظ الشرط ٣٥٤

الثانية: في بيان موارد استعمال الجملة الشرطية وتحرير محل النزاع	٣٥٥
الثالثة: بيان عدم الفرق بين أدوات الشرط.....	٣٥٩
بيان الأقوال في المسألة	٣٦٠
ذكر أدلة المثبتين للمفهوم	٣٦٠
ذكر أدلة النافين للشرط	
قانون: في مفهوم الوصف	٣٦٦
حجة المثبتين للمفهوم.....	٣٦٦
حجة النافين للمفهوم.....	٣٦٨
فوائد في المقام :	
الأولى: في أن حجية مفهوم الشرط والوصف إذا لم يكن على طبق الغالب.	٣٦٩
الثانية: بيان توهم البعض في فائدة المفهوم وثمره الخلاف	٣٧٠
الثالثة: في بيان مقتضى المفهوم المخالف	٣٧١
الرابعة: في دلالة: «في الغنم السائمة زكاة»	٣٧٥
قانون: في مفهوم الغاية	٣٧٥
قانون: في مفهوم الحصر	٣٨٠
حجة النافين وجوابها	٣٨٢
قانون: في مفهوم اللقب	٣٨٧
مفهوم العدد	٣٨٨
فهرس المطالب	٣٩١