

خلاصة الأصول

الجزء الأول

بقلم
السيد هاشم الهاشمي

مكتبة
الشيخ



مكتبة
الشيخ

مِنْ كِتَابِ الْإِيمَانِ وَالْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ وَالْآخِرَةِ وَالْأُولَى

خِلاصُنَا لِأَصُولِنَا

الجزء الأول

بِقَوْلِهِ
السَّيِّئَاتِ هُنَّ أَسْمَاءُ الشَّرِّ

شبكة الفکر



سرشناسه	: هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور	: خلاصه علم الاصول / بقلم سیدهاشم هاشمی؛ [برای مرکز الامام الحجة لخدمة الطلاب].
مشخصات نشر	: قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق. = ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	: ۴ج.
وضعیت فهرست نویسی	: فیا
یادداشت	: عربی.
موضوع	: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
موضوع	: Islamic law, Shiites -- th century Interpretation and construction --
شناسه افزوده	: مرکز الامام الحجة (عج) لخدمة الطلاب
رده بندی کنگره	: ۱۵۹/۸BP
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۸۴۳۱۶۹



خلاصه الاصول

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

الطبعة: الاولى / ۱۴۴۱ ق

المطبعة: نكين

عدد النسخ: ۵۰۰

ردمك: ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۰۵-۶-۵

ردمك الدورة: ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۰۵-۵-۸



قم: خيابان معلم

ميدان روح اله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۱۲۲

كَلِمَةُ النَّاشِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف مبعوث للعالمين ، نبينا محمّد المصطفى ، وآله الطيّبين الطاهرين .

وبعد .. بين يدي القارئ الكريم كتاب خلاصة الأصول لسماحة العلامة المحقّق السيّد هاشم الهاشمي (حفظه الله)، وهو من الكتب القيّمة جدّاً؛ لأنّ كاتبه العلامة من أكابر الأعلام ، وقد حضر عند أساطين العلم في وقتنا الحاضر ، وجمع بين المدارس الأصوليّة المختلفة ، وصارت عنده إحاطة تامّة بمباني الأعلام ، وقدرة فائقة على تقريرها بأسلوب جميل جذّاب ، وحيث إنّ المؤلّف لم يقتصر على دراسة الأبحاث المتعارفة ، وإنّما توسّع بعمق في دراسة اللسانيّات الحديثة ، وعلم الكلام الجديد ، فقد صار لذلك تأثير حسن جدّاً على كتابه ، فجاء متّصفاً بعدّة صفات حسنة ، منها :

١ - وضوح المطالب ؛ لأنّها سبكت في عبارات واضحة سلسلة لا غموض فيها ولا تعقيد .

٢ - دقّة المطالب ، فإنّ المؤلّف أظهر في كتابه القيم هذا قدرة فائقة على توضيح أعقد النظريّات وبيان الفوارق بينها بأسلوب واضح مع

المحافظة على المتانة والدقة .

٣ - شمولية المطالب لتعرضها إلى أنظار جملة من الأعلام المعاصرين .

٤ - تحديث الطرح الأصولي بتناول موضوعات مهمة جداً استجدت وليست مطروحة في كتب الأصول ، مثل بحث مصادر الفتوى عند المذاهب الإسلامية ، وبحث عوامل الاعتماد على الظن ، وبحث المنع من التدوين ونتائجه ، وبحث آثار الاعتماد على الأدلة الظنية غير المعتمدة ، والهرمينوطيقا الفلسفية ، والتعددية الدينية ، وغيرها .

لهذا وجد مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب هذا الكتاب يساهم في تقديم خدمة عظيمة لطلاب علم أصول الفقه ، ولهذا عمل على تقديمه للباحثين في هذا العلم ، وإذ يقوم المركز بذلك لما يحوي الكتاب من قيمة علمية جديرة بالناية والاهتمام .

ولا يسعنا إلا أن نشكر سماحة الشيخ إبراهيم عبدالله شبيب لما بذله من جهد في إبراز هذا النتاج العلمي القيم من تدقيق ومراجعة ، وبذل أوقات كثيرة ، سائلين المولى أن يوفقه وجميع الطلبة لما فيه الخير والسداد بحق محمد وآله محمد .

والله من وراء القصد ، وهو الهادي إلى سواء السبيل

٢٥ / ٣ / ١٤٤٠ هجري

مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب

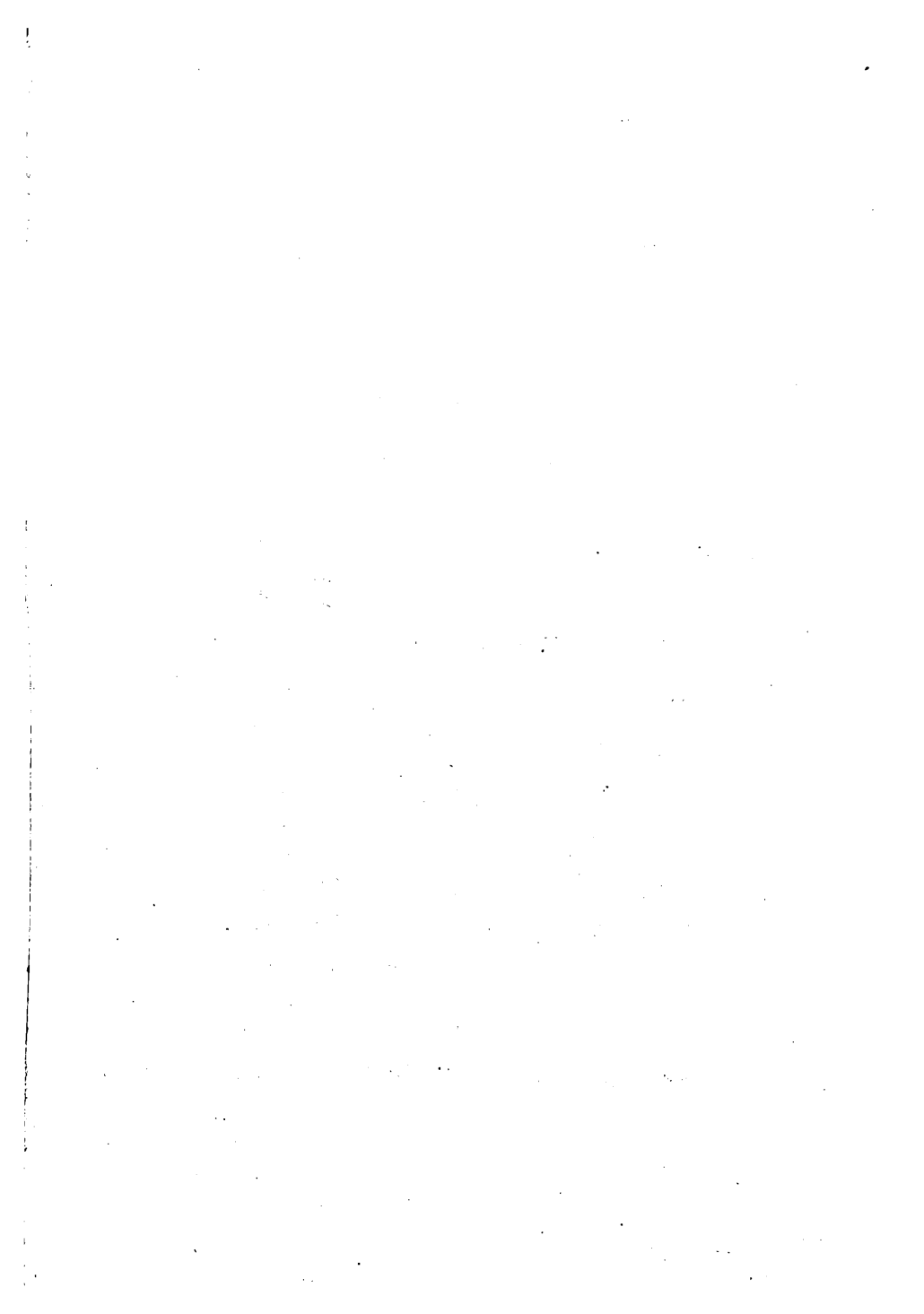
كلمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأصول توسع وتضخم ، فحاولنا إيجازه ، وخاصةً مباحث الاشتغال ، أشرنا فيها إلى المطالب المهمة ، ورأينا خير مَنْ وضع هذه المطالب المهمة السيد الخوئي ، فاعتمدنا عليه ، إضافة إلى بعض الإشكالات في آرائه ، وأضفنا الإشكالات التي يمكن توجيهها إلى هذه المطالب المهمة .

وقد تمّ - بحمد الله - هذا الكتاب الأصولي الذي يعتبر خلاصة لآراء المتقدمين والمتأخرين في المطالب الأصولية ، فكان إنجازاً مهماً لخصت فيه الأصول كلّها ووضعت للباحثين بالرغم من ضعف الحال ، وأكملت الدورة الأصولية التي جمعت فيها المطالب الأصولية المهمة بآخر آرائها وتطوّراتها .
ومنه تعالى نسأل التوفيق على هذا العمل الشاق .

وأرى من الواجب عليّ أن أشكر أعضاء مركز الإمام الحجة عليه السلام لاهتمامهم بتحقيق وطباعة مؤلفاتي في الرجال والدراية والأصول وندعوا لهم بالتوفيق في هذا الطريق .



تعريف علم الأصول

هناك تعاريف عديدة ذكروها لعلم الأصول نذكر بعضها لأهميتها:

عرّف كما في الكفاية - وهو المشهور - بأنه: « العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة »^(١)، « أو التي ينتهي إليها المكلف في مقام العمل »^(٢)، وبذلك يشمل علم الأصول الأدلّة الاجتهاديّة والأصول العمليّة، فإنّ القواعد التي يستنبط منها الحكم الشرعيّ - كالأمارات - ناظرة وكاشفة عن الأحكام الواقعيّة ولسان حالها الكشف عن الأحكام الواقعيّة، وأمّا الأصول العمليّة فإنّها وظائف عمليّة لعلاج حالة الشكّ ينتهي إليها المكلف بعد الفحص عن أدلّة الأحكام الواقعيّة واليأس منها، فهناك بداية وهي الرجوع للأدلّة الاجتهاديّة، ونهاية وهي الأصول العمليّة.

وعن بعضهم: « إنّه العلم الذي يبحث فيه عن القواعد التي تؤدّي للحصول على الحجّة في الفقه »^(٣)، كما اختاره المحقّق الأصفهانيّ^(٤) والسيد البروجرديّ^(٥)

(١) قوانين الأصول: ٦٠٥.

(٢) حقائق الأصول: ٢: ٣.

(٣) انظر تنقيح الأصول: ١: ١٨.

(٤) تحقيق الأصول: ١: ٣٨.

(٥) الحجّة في الفقه: ١٨.

وبعض الأعلام^(١)، ولعلّ الأفضل تغيير هذا التعبير بعبارة أخرى حتى يسلم من الإشكالات الموجهة إليه، وهي: « العلم الذي يبحث فيه عن القواعد المشتركة التي تؤدّي للحجّة على الأحكام الكلّية في الفقه » ليسلم عن إشكال أنّ بعض القواعد الفقهية تنتج الحجّة في الفقه، ولكنها إمّا ليست مشتركة، أو إنّها حجّة على الأحكام الجزئية لا الكلّية.

ولعلّ أفضل تعريف له أن يقال: « هو البحث في القواعد المشتركة التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلّية » مع تفسير الأحكام الشرعية بما يشمل المنجزية والمعدّرية ليشمل الأصول العملية؛ لأنها تفيد المنجزية والمعدّرية. ولعلّ هذا التعريف يسلم عن كثير من الإشكالات التي تتعرّض لها سائر التعاريف.

وعرّف الأصول بأنّه: « القواعد التي يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الأحكام الكلّية الفرعية الإلهية، أو الوظيفة العملية، ليشمل الأمارات والأصول »^(٢). وبقوله: « يمكن » تخرج القواعد التي نهى الشارع عن العمل بها كالقياس، وبقوله: « كبرى » تخرج بعض المسائل اللغوية والكلامية والمنطقية، وبعض مسائل العلوم التي قد يستفاد ويبحث عنها في علم الأصول، ولكنها ليست هي الجزء الأخير للمسألة الأصولية، أو ليست هي الكبرى في قياس الاستنباط، فالمسألة أو القاعدة الأصولية هي الجزء الأخير للبحث الأصولي، وتقع كبرى في قياس الاستنباط.

الموضوع: هو المحور الواحد الذي تدور حوله مسائل العلم كـ « الكلمة » التي تدور حولها مسائل علم النحو، والبحث عن إعرابها وبنائها، وبعضهم أشكل في اشتراط وجود موضوع واحد، ولكلّ مسألة من مسائله موضوع تحت الموضوع

(١) تحريرات في الأصول: ١: ٣٤.

(٢) الوسيط في أصول الفقه: ١: ٣٧.

الكَلْبِيّ للعلم، وهو كَلْبِيّ، وهي مصاديقه.

فمثلاً الموضوع لعلم النحو هو (الكلمة)، وموضوعات المسائل (الفاعل والمفعول، والمبتدأ والخبر)، وأمثالها، والكلمة مفهوم كَلْبِيّ جامع بينها، فهناك محور واحد سارٍ في جميع مسائل العلم يبحث في المسائل عن عوارضه هو موضوع العلم.

وموضوع علم الأصول: أمّا الأدلّة الأربعة، كما ذهب إليه بعض^(١)، أو ما هو أوسع من ذلك، كما ذهب إليه آخرون، وهو المشهور بين المتأخّرين وهو الحقّ، أي: «كلّ ما يصحّ أن يكون حجّةً ودليلاً في الفقه»^(٢) أو «كلّ ما يمكن أن يقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ الكَلْبِيّ»^(٣). وهذا هو الموضوع الجامع بين جميع موضوعات المسائل.

ذكر السيّد البروجرديّ رحمته الله: «أنّ موضوع علم الأصول هو (الحجّة في الفقه)^(٤) بنحو كَلْبِيّ وبإجمالها، وهذا هو المحور الساري في جميع مسائل علم الأصول وبحوثه، وفي علم الأصول يبحث عن تعيّنات وتشخّصات الحجّة المطلقة الكَلْبِيّة، أي: مصاديقها وتفصيلها وخصائصها، فيبحث في الأصول أنّ خبر الواحد بعينه حجّة وخصائصه وتفصيله، أو عن الإجماع وحجّيّة الظواهر أو السيرة أو الأصول العمليّة، وأمثالها، وهي مسائله.

وربّما يشكل عليه: أنّ الموضوع بطبيعته خارج عن المسائل، والمسائل عوارض الموضوع، ولكن على هذا الرأي صار الموضوع هو نفس المسائل؛ لأنّ الموضوع

(١) اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها: ٢٦٣.

(٢) المحجّة في تقريرات الحجّة: ١: ٣٧.

(٣) انظر: تمهيد الوسائل في شرح الوسائل: ٣: ٢٣. أجود التقريرات: ١: ٢٤٥.

(٤) الحجّة في الفقه: ١٨.

هو كلّي الحجّة، والمسائل مصاديقه، والحقّ أنّ الكلّي عين مصاديقه وتعيّناته وأفراده عقلاً وعرضاً.

إذن فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الفصول^(١)، أنّ الموضوع نفس ذات الأدلّة والأصول، ويبحث في علم الأصول عن دليليّتها وحجّيّتها وتفصيلها.

في مسائل العلم: وهي المسائل الدخيلة في تحقّق الغرض من ذلك العلم، وكانت من عوارض موضوعه وأحواله.

إذن لا بدّ لمسائل العلم من غرض واحد يترتّب عليها، ولكن ليس المراد منه الغرض الواحد الشخصي، بل النوعي أو الجنسي، فمثلاً: الغرض المترتّب على مسائل علم النحو هو تصحيح اللسان في الإعراب، وهذا يترتّب على العلم بكلّ مسألة، وإن كان الغرض المترتّب على كلّ مسألة غير غرض الآخر؛ لأنّ ما يترتّب على مسألة الفاعل يصحّح اللسان في هذه المسألة دون الأخرى، ولكن هنا تسانخ بين هذه الأغراض.

إذن فيعتبر في تمييز العلوم وإعطاء صفة العلم الواحد لمجموعة من المسائل دون المسائل الأخرى، أن يكون هناك تسانخ بين موضوعات مسائله وأغراضه تتناسب بين المسائل وإيصالها إلى تلك الأغراض، لا يوجد مثل هذا التسانخ في مسائل أخرى، وإنّما يوجد تسانخ آخر، ولذلك تعدّدت العلوم وتميّزت.

ومسائل علم الأصول هي المسائل الدخيلة في تحقّق غرض الاستنباط أو تحصيل الحجّة في الفقه بحيث تكون هذه المسائل من عوارض وأحوال الدليل أو الحجّة، أمّا البحث عن نفس الموضوع فليس من مسائله، مثلاً: البحث عن نفس القرآن الكريم من حيث عدد أجزاءه وسوره، وكيفية نزوله، هو بحث عن الموضوع، وليس بحثاً أصولياً، ولكنّ البحث عن حجّيّة ظواهر الكتاب الكريم هو بحث عن

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١١.

عوارضه ، فيكون مسألة أصولية .

وأما الغاية والغرض من علم الأصول فهو : تحصيل الملكة أو القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة أو الأصول ، أي القدرة والملكة على استنباط الحجج على الأحكام أو الوظيفة العملية .

القاعدة الأصولية : هي القاعدة المشتركة التي يستنبط من خلالها الحكم الشرعي الكلي ، ونعني بالمشاركة إمكان الاستفادة منها في مختلف الأبواب الفقهية ، وهي غير الحكم الشرعي ، فمثلاً حجبة الخبر الواحد غير الحكم الشرعي المستنبط منه ، كوجوب صلاة الجمعة ، ونتيجة المسألة الأصولية أحكام شرعية كلية ، مع تفسير الحكم الشرعي بما يشمل المنجزية والمعدرية لا خصوص الأحكام الواقعية ، وبذلك تشمل الأصول العملية .

القاعدة الفقهية : وتفسر بحكم شرعي كلي يطبق على موارد الخاصة ، كقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، وقاعدة على اليد ، فهما نفس الحكم الشرعي الكلي لا غير ، ولكن تطبق على موارد تطبيق الكلي على مصاديقه ، ونتيجتها حكم شرعي جزئي كمصداق لها . والفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية أمور ، وهي بدورها تمثل شرحاً لمفردات التعريف المختار أيضاً :

١ - القاعدة الأصولية ليست أحكاماً شرعية كلية ، بل تستنبط منها تلك الأحكام ، ولكنها مقدمات مباشرة أو قريبة للاستنباط ، كما وضحنا ، بينما القواعد الفقهية هي بنفسها أحكام شرعية كلية .

٢ - استنتاج الحكم الشرعي من القاعدة الأصولية من باب « الاستنباط » ، وأما استنتاج الحكم الشرعي من القاعدة الفقهية فهو من باب « التطبيق » .

٣ - يستنتج من القاعدة الأصولية حكم شرعي كلي ، وبشمولها لمصاديقها نحو شمول الطبيعي لأفراده ، والغالب من القاعدة الفقهية حكم شرعي جزئي .

٤ - وربما يضاف لذلك: أن القاعدة الأصولية مشتركة في مختلف أبواب الفقه، والقاعدة الفقهية يمكن أن تكون مختصة ببعض أبوابه، فأصالة البراءة - مثلاً - يمكن الاستفادة منها في جميع أبواب الفقه، وأما أصالة الطهارة - مثلاً - فتختص باب الطهارة، وإن أمكن استنتاج حكم كلي منها، كما لو شككنا في طهارة الكتابي شرعاً ولا يوجد دليل عليه، فنتمسك بأصالة الطهارة لإثباتها. ولكن خرجت منها قاعدة الحرج والضرر، فإنها عامة مشتركة.

وهناك بعض الاعتراضات والبحوث الدقيقة المرتبطة بمسائل العلم وموضوعه وتعريفه وتمييز القاعدة الأصولية عن الفقهية تراجع فيها الموسوعات.

تبويب وتقسيم علم الأصول

يقسم علم الأصول إلى قسمين:

الأول: مباحث الألفاظ: وهي القواعد اللفظية التي يعتمد عليها الفقيه في فهم النصوص.

الثاني: الأصول العملية: وهي الأصول التي تعالج حالة الشك، وقد بحث فيها عن القطع والأمارات، وهي في الحقيقة خارجة عن الأصول العملية لأنها ليست أصولاً عملية لعلاج حالة الشك، بل أنها طرق عقلية أو جعلية للتوصل إلى الأحكام الواقعية.

والشك تارة تكون له حالة سابقة، فالأصل فيه هو الاستصحاب، وأخرى لا تكون له حالة سابقة، فالبراءة أو الاحتياط أو التخيير، وأما لو تعارض الدليلان فهو مورد التعادل والتراجع.

والظاهر أن أفضل تقسيم وتبويب لمسائل علم الأصول هو تقسيم الشيخ الأنصاري رحمته الله على أساس الحالات النفسية للمجتهد من القطع والظن والشك بالنسبة للأحكام الكلية الواقعية، ولكن يلاحظ نتائج المراجعة للأدلة، فبعد مراجعة

المجتهد لأدلة الأحكام المختلفة من الأدلة النقلية والعقلية والعقلانية وغيرها، قد يحصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي، أو الظنّ المعتمد به، ويسمى الأمانة بمختلف أنواعها، أو يحصل له الشكّ بما يشمل الظنّ غير المعتمد، فالوظيفة فيه إما شرعية أو عقلية، أي: تارة الشارع يجعل الوظيفة في حالة الشكّ بالأحكام الواقعية، فالأصل شرعي، وأما إذا لم يجعل الشارع الوظيفة العملية في حالة الشكّ فيرجع إلى العقل في تعيين الوظيفة، فالأصل عقلي، فالتقسيم إلى الأصول الشرعية والعقلية حسب دليل الأصل.

وهو: إما أن يكون الشكّ مقروناً بالعلم الإجمالي فيجب الاحتياط، أو لا يكون مقروناً به فالبراءة.

وإذا دار الأمر بين المحذورين، بأن يشكّ أنّ الفعل الواحد واجب أو حرام مع العلم بأحدهما، ولا يمكنه امتثالهما معاً، بل إنّما يتمكّن من أحدهما، فالتخير عقلاً، وإذا تعارضت الأمارتان أو الأضلال فيرجح أحدهما على الآخر لو كان له مرجح، وأما إذا لم يكن مرجح في أحدهما فالأصل هو التساقل والتخير. هذا لو كان من باب التعارض، أي: التكاذب، بأن نعلم بعدم صدور أحدهما من الشارع لا على التعيين، وأما لو علمنا بصدورهما، ولكنّ المكلف لا يمكنه الجمع بينهما، فالتزام، وله قواعده من التخيير إذا كانا متساويين بالأهمية، أو الترجيح حسب مرجحات التزام.

ويلحق بالقطع بالحكم الشرعي الاطمئنان، ويسمى العلم العادي والعرفي، أي: الظنّ المتأخّر للعلم، فإنّه حجة عقلانية، بينما القطع حجة عقلية.

وأما مباحث الألفاظ، فهي القواعد اللفظية التي يعتمدها الفقيه في الوصول إلى هذه الحالات من خلال النصوص، وتعتمد - كما سنذكر - على أصالة الظهور.

ومباحث الألفاظ من الأمارات العقلانية المعتمدة عند الشارع، وفي الواقع إنّها تشكّل صغريات لأصالة الظهور التي تعتبر كبرى لها، فمثلاً: صيغة الأمر لها

ظهور في الطلب أو الوجوب، فيحتاج إلى كبرى أصالة الظهور في حجّيته، وكذلك فإنّها قواعد لفهم النصوص ومؤثّرة في أدلّة الأحكام، بمعنى أنّ الحكم مستخرج من تلك النصوص من الكتاب والسنة، ولا يستخرج من داخل هذه القواعد، وإنّما هذه القواعد مؤثّرة في استخراج الأحكام من الأدلّة وفي فهمها.

وهذا التفسير لو لاحظنا الحالات النفسية نتائج الفحص في الأدلّة، ويمكن أن نلاحظها (موضوعات) للأحكام فنقول: إنّ الفقيه يعلم إجمالاً بابتلائه بأحكام واقعية له ولمقلّديه، ولا بدّ من الوصول إليها لرفع العقاب عنهما، والطريق إمّا واجب الحجّية وهو القطع، أو ممكن الحجّية وهو الطريق والأمانة، أو لا يوجد طريق للأحكام في حالة الشكّ، فإن جعل الشارع وظيفة ليرجع إليها فهو الوظيفة الشرعية كالبراءة والاحتياط الشرعيين والاستصحاب، أو لم يجعل فهو الوظيفة العقلية، فالحقّ تقسيم الشيخ.

ولكن يمكن أن يلاحظ على تقسيم الشيخ بعض الإشكالات:

منها: أنّ مسائل الأصول لا تقسّم على حالات المكلف أو المجتهد الثلاث، فالأصول العملية لا تختصّ بالشكّ، بل تشمل الظنّ غير المعتمد، وحجّية خبر الثقة لا يختصّ بالظنّ الشخصي، بل هو حجّة تعبداً، وحجّية الظواهر ليست من باب إفادة الظنّ، بل أنّها من الموثيق العقلية، كما أنّ هناك مسائل أصولية كان يبحثها العلماء قبل علم الأصول هجرها الشيخ بينما لها دور فاعل ومهمّ في الاستنباط، أمثال البحث عن الخبر المتواتر والواحد، وبعض مسائل علم الدراية، والبحث عن الأحكام العقلية وملازماتها، وأقسام الإجماع والشهرة ولم يفرّد لها في الأصول أبواب مستقلة، وكذلك كان يبحث عن المسائل الخلاقية الأصولية مع إضافة بعض المسائل والأبواب والموضوعات التي أضافها المتأخرون، مع إضافة بعض المسائل والقواعد التي لها دور كبير في الاستنباط، ولكنّ العلماء إمّا لم يبحثوها في علم الأصول، أو بحثوها خلال موضوعات وأبواب أخرى،

وكان من حقّها أن يفرد لها عناوين مستقلّة، كبحث الانصراف والعرف، والعلّة والحكمة وأقسامها، كما أنّ هناك مسائل بحثها الشيخ ومن قبله ولكنها هجرت وفنّدت، كدليل الانسداد، بينما هناك تحقيقات وآراء، بل وعناوين وموضوعات جديدة توصل إليها المتأخرون من الشيخ، أو المتأخرون بعده، وتنبهوا إليها، من اللازم أن تجعل لها أبواب مستقلّة، وقد أشرت في المقدّمة إلى هذه الملاحظة، وقد حاولت مهما أمكن تبويب مسائل الأصول على ضوئها.

وهناك الكثير من الإشكالات المنهجية والأسلوبية والمضمونية على الشيخ، وعلى من قبله وبعده، وخاصّة بعد ظهور علم المنهج الحديث، وإمكان الاستفادة منه في تطوير الدراسة الحوزوية، وقد أشرت إلى هذه الإشكالات والحلول في مقال لي حول المنهجية في بحوث الحوزة العلمية نشر في مجلّة «رسالة الثقلين» العدد (٢٦ و ٢٧).

الوضع

وقبل الدخول في البحث يجدر أن نمهد له ببعض المقدمات :

المقدمة الأولى : هل إن دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية أو وضعية اعتبارية؟

الدلالة الذاتية: أي: الملازمة الوجودية الواقعية بين شيئين ، كالنار والدخان ، حيث توجد هذه الملازمة واقعاً وتكويناً ، دون أن تنشأ من اعتبار المعبر وتصور ذهن لها .

الدلالة الوضعية الاعتبارية: أن لا تكون هناك علاقة واقعية تكوينية بينهما ، بغض النظر عن اعتبار المعبر ووضعه ، بل هما وجودان ، كوجود اللفظ ووجود المعنى ، لكل منهما وجود خارجي مستقل ، وإنما المعبر هو الذي يعقد الارتباط بينهما ، ولكثرة الاستعمال أو غيره يحصل الارتباط على نحو المرآتية أو العينية أو الملازمة أو الاختصاص بينهما على اختلاف آراء العلماء في تفسير الوضع .

فهل إن دلالة الألفاظ على المعاني ذاتية أو وضعية اعتبارية ؟

والحق إنها دلالة اعتبارية وضعية وليست ذاتية حقيقية ، لأنه لو كان المراد من الذاتي العلة التامة ، كدلالة الدخان على النار ، بمعنى أن كل لفظ بذاته يدل على المعنى ، ولا يحتاج في انتقال ذهن للمعنى لجعل وعلم بالوضع .

فيلاحظ عليه: أنه يلزم منه أن يعرف جميع البشر اللغات كلها .

وأما لو كان المراد من العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى الاقتضاء ، أي: توجد خصوصية ذاتية في المعنى واللفظ أوجبت وضع خصوص هذا اللفظ له ، ولذلك

يختار الواضع هذا اللفظ دون سواه .

لكن يلاحظ عليه أن هذه الخصوصية الذاتية لا دليل عليها ، ولهذا لم يلتفت إليها إلا أبناء اللغة دون سواهم ، ولو كانت ذاتية لم تنحصر بهم ؛ لأن الأمر الحقيقي يتساوى فيه جميع الناس ، بالإضافة إلى أننا نرى في الخارج - وخاصة في الأعلام الشخصية - ارتجال الأسماء من دون ملاحظة مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى .

ولكن ذكر في كتب اللغة الحديثة - وخاصة في فقه اللغة - أن هناك نوعاً من التناسب بين بعض الألفاظ والمعاني ، كما أن في بعض أصوات الحروف والألفاظ بعض الخصوصيات المتناسبة مع بعض المعاني ، ولا يخلو هذا الرأي من الصحة في بعض الألفاظ على نحو الموجبة الجزئية ، فالخبر يتناسب مع صوت الماء ، والزئير مع صوت الأسد ، والنهيق مع صوت الحمار ، وهكذا .

ويمكن أن يقال : إن المرجح والدافع لاختيار لفظ معين من دون سائر الألفاظ لبعض المعاني بعض المناسبات منهما ، فمثلاً في أسماء بعض الحيوانات ربما استند لأصواتها كالمهدد والبوم والحمام والهزة ، كما يلاحظ في الأطفال حيث يخترعون لبعض الأمور والمعاني ألفاظاً لمناسبات تخيلية عندهم بين هذه الألفاظ والمعاني ، ولعل مراد البعض من العلاقة الذاتية بين الألفاظ والمعاني هو هذا المعنى ، وإلا فالعلاقة الذاتية التي تصوّروها لا يعقل صدورها من أحد فضلاً عن العلماء ؛ إذ لازمها أن يفهم كل أحد ومن أي لغة وشعب معاني الألفاظ كدلالة الدخان على وجود النار .

إضافة إلى أن بعض الباحثين يحاول إرجاع اللغات إلى ألفاظ واحدة مع اختلافها في اللهجة ، في زيادة بعض الحروف أو نقيصتها ، وهذه النظرية الموحدة تؤيد فكرة العلاقة الذاتية .

ويمكن أن نقول - وكما تؤيده بعض الآراء الحديثة في علم اللغة - : إن بعض الألفاظ أو الحروف تدل على جو وإحساس معين - كاللين والشدة مثلاً - وإن لم تدل

على نفس المعنى المعين بالذات ، فكلّ الموسيقيين يعرفون أنّ النغمات المختلفة تناسب التعبير عن الأحاسيس المختلفة ، وكذلك أنّ بعض الأبيات الشعرية ، وحتى النثر الأدبي بما يشمل عليه من الألفاظ ، يحاول الشاعر أو الأديب انتقاءها بما يتناسب وما يملكه من مشاعير وأحاسيس ، ويهدف من ذلك إثارة ونقل أمثال هذه الأحاسيس والمشاعر للمخاطب من خلال تلك الألفاظ ، وربما أثرت بعض الأبيات الشعرية أو الألفاظ في تكوين بعض المشاعر في النفوس وإن لم تدرك معانيها ومدلولاتها ، ممّا يدلّ على أنّ بعض الألفاظ أو الحروف تتناسب ومشاعر معينة .

ويمكن القول : إنّ بعد وضع اللفظ لمعنى تعيناً أو تعيّنًا ، وبعد كثرة استعمال ذلك اللفظ في معناه ، تنعقد علاقة حقيقيّة بين اللفظ والمعنى في أذهان المتكلّمين بتلك اللغة ، بحيث لا ينفكّ خطور المعنى عن ذلك اللفظ ، ولكن هذه علاقة حقيقيّة ناشئة ومنتھية للاعتبار والوضع ، وليست كالعلاقة بين النار والدخان حيث لا تتوقّف على الوضع والاعتبار . وهذا الرأي هو الحقّ .

المقدّمة الثانية: البحث عن الواضع

اختلف فيه ، هل هو الله تعالى أو البشر؟

ذهب المحقّق النائيني رحمته الله إلى أنّه الله تعالى ، واستدلّ بأدلة :

منها: أنّه لو كان هناك واضع معين لنقله التاريخ .

ومنها: أنّ الألفاظ والمعاني كثيرة جدّاً ، ولا يمكن لإنسان واحد الإحاطة بها ، فالواضع هو الله تعالى ، ولكن ليس كوضع الأمور التكوينية التي لا تتوقّف على اعتبار المعتر ، بل إنّ الله تعالى ألهم بعض الأفراد وضع ألفاظ خاصّة لمعانٍ خاصّة ، فهي متوقّفة على اعتبار المعتر .

ويلاحظ عليه: أنّ الوضع ظاهرة اجتماعيّة تكوّنت على امتداد العصور ساهم فيها ويساهم مختلف أفراد البشر والشعوب حسب احتياجاتهم عبر القرون ،

وقد أودع الله تعالى في خلقه البشر القدرة على النطق والاختراع عند الحاجة من وضع الألفاظ، لا أنه تعالى ألهمهم ألفاظاً معيّنة مباشرة لمعانيها.

ولعل مراد المحقق النائيني رحمته في وضع الله الألفاظ ما ذكرناه، وهو إيداعه تعالى تلك القدرة، أي: قدرة الإبداع والوضع عند الحاجة، فلا يوجد واضح معيّن ليبحث عن تعيينه وليقال إنه لا يمكنه وضع هذه الألفاظ الكثيرة، بل الوضع ظاهرة اجتماعية، وقد بحث المعاصرون عن هذه المسألة أيضاً، كما يلاحظ في فقه اللغة.

تعريف الوضع:

وحقيقة الوضع هو ذلك الاختصاص والعلقة بين اللفظ والمعنى. وهناك آراء لعلمائنا في تفسير حقيقة الوضع، كما أنّ للباحثين المعاصرين آراءً فيها في علم اللغة، وخاصة في فقه اللغة^(١)، ولكن لو تأملنا فيها لرأينا أنها ناظرة إلى رأيين:

الأول: تفسير الوضع بأمر اعتباري وجعلي، أو بما يسمّى بالوضع بالمعنى المصدرّي، وهو وضع الواضع اللفظ لمعنى واعتباره له، وهو أمر اعتباري.

الثاني: تفسير الوضع بالنتيجة والمسبّب عن ذلك، أي: الوضع بالمعنى؛ الاسم المصدرّي، وهو ذلك القرن الأكيد والعلقة الشديدة بين اللفظ والمعنى، والحاصلة عادةً من كثرة الاستعمال بعد عمليّة الوضع والاعتبار.

ولذلك فسّر بعض العلماء الوضع بالنحو الأول وأتته جعل الملازمة الاعتبارية، كما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته، أو جعل السببية أو الهوهوية أو التعهد، كما ذهب إليه آخرون.

وفسّره بعض آخر بالنحو الثاني، أمثال السيّد الصدر رحمته والسيّد السيستاني

(١) لاحظ كتاب الوجيز في فقه اللغة: ٥٨.

(حفظه الله)، حيث فسروه بأنّ الوضع أمر واقعي، وأنه الهووية بين اللفظ والمعنى، وأنّ اللفظ عين المعنى لذلك تنعكس على اللفظ آثار المعنى، ولا يشعر بالمغايرة بينهما، كالناظر إلى المرأة يغفل عن زجاجها، كما هو مسلك السيّد السيستاني (حفظه الله)، أو الملازمة والاتينية بين اللفظ والمعنى، وأنه بعد كثرة الاستعمال يكون اللفظ دالاً على المعنى ويصبح سبباً واقعياً للانتقال للمعنى قهراً، كما هو مسلك السيّد الصدر رحمته الله، أو أنه السببية الواقعية، وأما وضع الواضع واعتباره فهو سبب وتمهيد للموضع لا أنه حقيقة.

وهناك من ذهب إلى أنّ حقيقة الوضع هو «التعهد»، أي: تعهد المتكلم؛ متى ما تكلمت بهذا اللفظ فأقصد هذا المعنى، وإذا قصدت هذا المعنى فلا أتكلم إلا بهذا اللفظ، فاللفظ يدلّ على المعنى المتعهد به، والتعهد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، وقد ذهب إليه الشيخ النهاوندي والشيخ الحائري في الدرر، وأشار إليه الشيخ رضا الأصفهاني في وقاية الأذهان، وطوره وذهب إليه السيّد الخوئي. ولكن اعترض عليه باعتراضات نذكر بعضها:

١ - لا ينحصر الغرض من وضع اللفظ واستعماله في نقل المعنى وتفهمه لذهن المخاطب، بل ربّما كان له أغراض أخرى، كتنبيه الأشخاص من خلال اللفظ، أو تعويد الأطفال عليها، أو التمرين على النطق، أو بداعي الإيحاء النفسي، أو الدعاء، أو التغني، كما أنه لا ينحصر تفهيم المعنى من طريق اللفظ، بل قد يفهمه من طريق الإشارة أو إحضار المعنى بنفسه خارجاً، أو استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي وهو الاستعمال المجازي، وهذا ينافي تعهده أن لا يستعمل اللفظ إلا في معناه.

٢ - إنّ فكرة تفهيم المتكلم المعنى للمخاطب لا تفهم من مجرد اللفظ، بل تعتمد على قرينة خارجية، وهو أن الأصل كون المتكلم ملتفتاً مختاراً لتدلّ حالته هذه على إرادة تفهيم المعنى، وفي الواقع إنّ المعنى الوضعي للفظ هو

ما يستفاد من حاقّ اللفظ ومجرّده وذاته ، وهو ما يدلّ عليه بالدلالة التصرّويّة دون أن يعتمد على مؤونة خارجيّة ولو صدر اللفظ من اصطكاك الحجر ، أمّا لو اعتمد فهم المعنى على مؤونة خارجيّة فليس هو المعنى الوضعي ، واللفظ بمجرّده لا يدلّ على المعنى المتعهد به ، بل لا بدّ من إحراز صدوره من إنسان ملتفت ولو بالأصل ، فلا يكفي فيه مجرّد اللفظ ، فلا يكون هو المعنى الوضعي ، فمرحلة المعنى الوضعي الذي كان للفظ علقه وضعيّة وثيقة به مرحلة متقدّمة على مرحلة المدلول التفهيمي ؛ لأنّ المدلول التفهيمي هو ما أخذ فيه قصد المتكلّم وإرادته ، وهي مرحلة الدلالة التصديقيّة ، وهو يحتاج إلى القرينة خارجيّة - ولا يكفي فيه مجرّد اللفظ - تدلّ على أخذ قصد المتكلّم فيه .

٣ - إنّ الدلالة التصرّويّة ، سواء كانت على نحو التلازم ، أو الهوويّة ، لا تتوقّف على التعهد ، بل تتوقّف على كثرة الاستعمال المولّدة للعلاقة بين اللفظ والمعنى ، سواء وجد تعهد أو لا ، فقد يوجد تعهد ولا تحصل هذه العلاقة ؛ لعدم جري المجتمع وفق هذا التعهد وعدم احترامه له ، وقد لا يوجد تعهد ولكن توجد هذه الدلالة والعلاقة بسبب عوامل أخرى ، فالتعهد وحده لا دخل له في حصول هذه الدلالة التصرّويّة التي هي قوام الوضع والعلقة الوضعيّة .

٤ - يلزم من ذلك أن يكون كلّ متكلم ومستعمل هو واضح لوجود مثل هذا التعهد عند كلّ متكلم ، مع أنّه بالوجدان الواضح غير المستعمل .

٥ - إنّ التعهد هذا هو من دواعي الوضع لا أنّه واقع الوضع وحقيقته ، والدواعي لا تدخل في حقيقة العمل . إذن فالصحيح أنّ الوضع إن أُريد منه السبب أو المعنى المصدرّي فهو جعل اللفظ علامة وأمانة على المعنى ، وإن أُريد منه المسبّب والاسم المصدرّي فهو العلقه المؤكّدة بين اللفظ والمعنى ، كما ذكرنا ، وهذا هو الفهم العرفي والتاريخي لعملية الوضع .

طريقة وضع الألفاظ

وطريقة وضع اللفظ على قسمين :

القسم الأول: الوضع التعييني : وهو تخصيص اللفظ لمعنى معين ، وبذلك يختص به ، كما لو قال الشارع : وضعت لفظ الصلاة لهذا الفعل المخصوص في واقعة خاصة ، وكما لو وضع الأب اسماً لابنه أمام عائلته ، فيقول : وضعت اسم زيد لابني هذا .

القسم الثاني: الوضع التعييني : وهو كثرة استعمال اللفظ في معنى ، مما يؤدي إلى اختصاص اللفظ به ، كما لو استعمل الشارع لفظ الصلاة كثيراً في الفعل المخصوص ، أو أنّ الأب يستعمل اسم زيد في ابنه كثيراً بحيث يحصل اختصاص به .

وبناءً على ما ذكرناه إنّ حقيقة الوضع نتيجة كثرة الاستعمال ، أي : العلة الخاصة بين اللفظ والمعنى ، فينحصر بالوضع التعييني وإن كان مسبوقةً بالوضع التعييني ، بأن يوجد فرد أو جماعة وضعت اللفظ لمعنى .

والوضع التعييني على قسمين ، كما ذكره صاحب الكفاية :

الأول : تعيين اللفظ لمعنى من قبل الواضع ، كما لو قال الوالد أمام الناس : وضعت لفظ زيد لولدي .

الثاني : استعمال اللفظ في معنى من قبل الواضع بقصد الوضع ، كما لو استعمل اسم زيد في ولده في المرة الأولى بقصد الوضع ، كما لو قال لأُمّه : « أعطني زيداً » ، فهو يمارس عملية الوضع من خلال الاستعمال ، كما أشار إلى ذلك صاحب الكفاية في بحث الحقيقة الشرعية .

ولكن ربّما يقال : إنّ هذا من قسم الوضع التعييني لا التعييني ، فإنّ العلة الوضعية دائماً مسبوقة بأحد هذين النوعين من الوضع التعييني ، ولكن حقيقة الوضع هو تلك

العلاقة الحاصلة من كثرة الاستعمال، وهو مورد الوضع التعييني، بعد عدم حصول مثل هذه العلة في أذهان الناس بمجرد الوضع التعييني.

أقسام الدلالة

لدينا ثلاث دلالات للفظ، والأولى منها هي محور الدلالة الوضعيّة.

الدلالة التصوريّة أو الإخطاريّة أو الأنسيّة- باختلاف تعبيراتهم -: وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي يدلّ عليه ذات اللفظ وحاقه، ولو حصل اللفظ من اصطكاك الحجر، وهذا المعنى - الذي يعبر عنه بالمدلول التصوريّ - هو مجال المعنى الوضعي أو الحقيقي، وهو لا يتحقّق إلا إذا حصلت للفظ علة وثيقة به نتيجة كثرة الاستعمال، بحيث يحصل أنس في الأذهان نتيجة لذلك بين اللفظ والمعنى، فلو سمع اللفظ تبادر إلى الذهن المعنى.

الدلالة التفهيميّة أو التصديقيّة الأولى: وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي يريد المتكلّم تفهيمه ونقله إلى ذهن المخاطب عن وعي وشعور من المتكلّم، وهذا المعنى يسمّى بالمدلول التفهيمي، وتتوقّف هذه الدلالة على إحراز كون المتكلّم ملتفتاً مختاراً حين التلفّظ ولو بالأصل العقلاني؛ لأنّ الأصل في مقام الشكّ كون المتكلّم كذلك، ولذلك لا تحصل هذه الدلالة من اصطكاك الحجر، فلا يتوهم أحد أنّ الحجر يريد تفهيم المعنى.

الدلالة الجدّيّة أو التصديقيّة الثانية: وتعني دلالة اللفظ على أنّ ما أراد المتكلّم تفهيمه يريده جدّاً وواقعاً، ويسمّى المعنى بالمدلول الجدّي، فإذا قال: «رأيت أسداً» فتارة يريد تفهيم المخاطب معنى الأسد ولكنّه لا يريد المعنى جدّاً، وإمّا نطق من باب الاستهزاء أو الامتحان أو المجاز، وهذا هو مورد الدلالة الثانية، وأخرى أفهمه معنى الأسد ويريد معناه جدّاً وواقعاً، وأنّه قد رأى أسداً وحيواناً مفترساً حقّاً، وهذه الدلالة لا بدّ من إحرازها ولو بالأصل، والأصل هنا أصالة التطابق

بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية؛ لأنّ الأصل أنّ ما استعمله المتكلّم وأفهمه يريده جدّاً وواقعاً.

ومحور الدلالة الوضعية - كما ذكرنا - هي الدلالة الأولى، وهي الدلالة التصوّرية. وبهذا التقسيم للدلالة تعالج الكثير من الإشكالات في هذا الموضوع.

أقسام الوضع

وينقسم الوضع لأربعة أقسام؛ لأنّ الوضع نوع من الحمل والحكم، حمل اللفظ «المحمول» على المعنى «الموضوع» ولا يصحّ نسبة محمول لموضوع إلاّ بعد تصوّر الموضوع، أي: لا يصحّ الحكم على شيء إلاّ بعد تصوّر ذلك الشيء، ومعرفته بوجه من الوجوه.

وتصوّر الشيء أو معرفته تارة يكون بنفسه، وأخرى بعنوان عامّ يصدق عليه، فتارة تتصوّر زيدا بنفسه، وأخرى تتصوّره بعنوان الإنسان وهو وجه لزيد؛ لأنّ تصوّر وجه الشيء تصوّر للشيء أيضاً، كما لو تصوّرنا بنفسه، ولأجل لزوم تصوّر المعنى في عمليّة الوضع، ولأجل أنّ المعنى قد يكون جزئياً خاصّاً، وقد يكون كلياً عامّاً، ينقسم الوضع إلى أربع أقسام «والمراد من الوضع في هذه الأقسام المعنى الذي يتصوّره الواضع حين الوضع، والمراد من الموضوع له المعنى الذي يضع اللفظ له، أو المعنى الذي للفظ علاقة وضعية به، ويسمّى أيضاً المستعمل فيه؛ لأنّ الواضع قد يضع اللفظ لنفس المعنى الذي تصوّره حين عمليّة الوضع، وقد يضعه لغيره، أي: لما ينطبق عليه، وسيأتي توضيحه».

١ - أن يكون المعنى المتصوّر جزئياً والموضوع له نفس ذلك المعنى الجزئيّ الذي تصوّره، ويسمّى «الوضع الخاصّ والموضوع له خاصّ»^(١)، كوضع أسماء

(١) الكافي في أصول الفقه: ١ : ٦٢.

الأعلام، مثل لفظ «زيد» الموضوع للشخص المعين.

وأشكل على تصوّر الجزئي: أنّ الصور الذهنية هي كلّية دائماً وتقبل الصدق على كثيرين، سواء كانت صورة عن كلّيّ أو جزئيّ بحيث لو أمكن تعدّد الجزئيّ خارجاً صدقت عليه الصوة الجزئية الذهنية وإنّ تقيّد بألف قيد أو انحصر مصداقه في فرد واحد خارجاً، مثل مفهوم واجب الوجود، وكيف يقال إنّ الوضع أي: الصورة الذهنية للجزئيّ جزئية، بل هي كلّية تقبل الصدق على كثيرين.

وأجيب: أنّ الصور الذهنية بنفسها كلّية حتّى لو كانت منتزعة من جزئيّ خارجيّ، ولكنها لو اقترنت بالإشارة الحسيّة وما يجري مجراها ممّا تحقّق الارتباط بموجود جزئيّ خارجيّ، فتكون جزئية.

ولكن يمكن الجواب عن أصل الإشكال: بأنّ عالم الوضع والألفاظ أمور عرفية واعتبارية، وهي خفيفة المؤونة وغالباً ما تتصف بالمسامحة، وبالوجدان يعترف العرف بوجود صور جزئية وكلّية في الذهن، أمّا هذه الدقّة العقلية في الصورة الذهنية وإنّها كلّية، خلاف الوجدان العرفي.

٢- أنّ يتصوّر معنى كلياً ويضع اللفظ لذلك المعنى الكلّي الذي تصوّره، ويسمّى «الوضع عامّ، والموضوع له عامّ»^(١) مثل أسماء الأجناس، كالإنسان.

٣- أنّ يتصوّر معنى كلياً ويضع اللفظ لأفراد ذلك الكلّي لا لنفسه، فالموضوع له جزئيّ، ولكن لم يتصوّر المعنى الجزئيّ بنفسه، بل تصوّره بوجهه أو بعنوان كلّيّ ينطبق عليه.

ولذلك لا يشكل: أنّه لم يتصوّر الجزئيّ وإنّما هو مجهول، فكيف يضع اللفظ له؟ ولكن عدم تصوّر الجزئيّ ومجهوليّته إنّما تكون فيما لو لم يتصوّر الجزئيّ إطلاقاً

(١) أصول الفقه: ١: ١١.

لا بنفسه ولا بعنوان كليّ ينطبق عليه، والمفروض هنا أنه قد تصوّره حين الوضع بعنوان كليّ ينطبق عليه، فيكون قد تصوّر الأفراد، ومثّلوا له بالحروف وأسماء الإشارة والموصولة، ويسمى «الوضع عامّ، والموضوع له خاصّ»^(١)، فحين الوضع يتصوّر مثلاً كليّ الابتداء وكليّ الإشارة، ولكن يضع «من» لمصاديق الابتداء أو يضع «هذا» لمصاديق الإشارة الخارجيّة، وسيأتي توضيحه.

وأشكل على هذا القسم من الوضع: أنّ الكليّ يحكي عمّا يطابقه لا عمّا ينطبق عليه، والكليّ لا يحكي عن الأفراد وبجميع خصوصيّاتها، بل يحكي عن الجهة المشتركة فيها، فلم تصوّر الأفراد بخصوصيّاتها، وإنّما تصوّرت الجهة المشتركة، فكيف يضع اللفظ للفرد بخصوصيّاته مع مجهوليته؟ وإنّما يمكن وضعه للجهة المشتركة.

وأجيب: أنّ الكليّ على قسمين: قسم ينطبق على الجهة المشتركة للفرد، أي: الجزء التحليليّ منه، لا على الفرد بخصوصيّاته، كـ «الإنسان»، وهذا لا يكفي تصوّره فحسب في وضع اللفظ للأفراد، وقسم ينطبق على الفرد بخصوصيّاته، لا على خصوص الجهة المشتركة، كبعض الكليّات المنتزعة من كلّ فرد بجميع خصوصيّاته، لا من خصوص الجهة المشتركة، مثل مفهوم «جزئيّ الإنسان، فرده، مصداقه»، وهذا يكفي تصوّره في معنى الأفراد ووضع اللفظ لها.

وأشكل عليه: أنّ ما يحكي عن الشيء هو ما يكون متّحداً معه مفهوماً وماهيّة لا ما ينطبق عليه وجودياً، ومفهوم الجزئيّ ليس متّحداً مفهوماً وماهيّة مع زيد، وإن كان ينطبق عليه خارجاً وجوداً.

ولعلّ الحقّ في الجواب ما ذكرناه: بأنّ عالم الألفاظ خاضع للعرف والاعتبار، والعرف يرى أنّ معرفة الكليّ معرفة للأفراد وجداناً، فيكفي ذلك في صحّة الوضع؛

(١) أصول الفقه: ١: ١١١.

لأنه يصدق أنه قد تصوّر الأفراد وتعرّف عليها من خلال ذلك العنوان الكلّي الذي يعبر عنها، سواء كان من هذا القسم أو ذاك. وما ذكر من إشكالات فهي تدقيقات عقلية لا تأثير لها في عالم الوضع والاعتبار.

٤ - أن يتصوّر معنى جزئياً ولكن يضع اللفظ لمعنى كليّ، أي: العنوان الكلّي المنطبق على ذلك الجزئيّ، ويسمى «الوضع خاصّ، والموضوع له عامّ»^(١).

وقد مثل له البعض بأن يرى شبحاً من بعيد يتحرّك، وهذا الشبح جزئيّ؛ لأنّ كلّ ما في الخارج جزئيّ متشخصّ، والشيء ما لم يتشخصّ لم يوجد، والكلّي بما هو كليّ لا وجود له في الخارج، ولكن يضع اللفظ لمعنى كليّ - مثلاً لعنوان الحيوان -.

وقالوا: باستحالة هذا القسم من الوضع؛ وذلك لأنّ الذي رآه قد يكون سبباً لتصوّر معنى كليّ. إذن فالجزئيّ صار سبباً لتصوّر معنى كليّ، لا أنّه تصوّر معنى جزئياً فحسب، ولم يتصوّر المعنى الكلّي، وأما لو لم يتصوّر الكلّي، وإتّما انحصر تصوّره في الجزئيّ فحسب، فذكروا بأنّ الجزئيّ لا يكون وجهاً وعنواناً للكلّي، بينما الكلّيّ يكون وجهاً وعنواناً للجزئيّ - كما ذكر في المنطق -.

إذن فالجزئيّ بما أنّ تصوّره لا يكون تصوّراً للكلّي لا بنفسه ولا بعنوانه، فلا يمكن وضع اللفظ للكلّي من خلال تصوّر الجزئيّ فحسب؛ لأننا ذكرنا أنّه يشترط في الوضع تصوّر المعنى الذي يوضع له اللفظ، إمّا بنفسه أو بعنوانه. نعم، قد يكون تصوّر الجزئيّ سبباً لتصوّر الكلّي كما ذكرنا، وهذا أمر آخر.

إذن في هذا القسم يقال: بأنّ الجزئيّ والخاصّ لضيقه لا يحكي عن المعنى الكلّي، بل عن المعنى الجزئيّ، وكذلك القسم الثالث بأنّ الكلّي لا يحكي إلّا عن المعنى الكلّي العامّ ولا يحكي عن المعنى الجزئيّ، ففي كليهما لا يتصوّر معناه

الموضوع له ، وكلاهما لا يكون مرآة له . الكلّي ليس مرآة وحاكياً عن الجزئي ، والجزئي ليس مرآة وحاكياً عن الكلّي ، فالإنسان لا يحكي إلا عن جهة الإنسانية الكلّية لا عن خصوصياتها ومصاديقها ، وكذلك فإنّ زيداً لا يحكي عن الماهية المجردة عن الخصوصيات ، فالامتناع مشترك في القسمين .

ولكن الحقّ أنّ الوضع أمر عرفي اعتباري خفيف المؤونة ، يمكن حصوله من خلال الانتقال والتداعي في التصوّر ، فإنّ تصوّر الكلّي يوجب التداعي والانتقال للجزئي وتصوّره ، وتصوّر الجزئي يوجب التداعي والانتقال للكلّي وتصوّره ، بل ربّما حصل الانتقال من الضدّ للضدّ الآخر ، ويكفي هذا التصوّر الحاصل من التداعي والانتقال في الوضع ، ولا يتوقّف الوضع على الحكاية والمرآتية . وأمّا هذه التحليلات والإشكالات الدقيقة والفلسفية فهي بعيدة عن الارتكاز والفهم العرفي ، وعن باب وضع الألفاظ .

لذلك ذهب بعض إلى إمكان كون تصوّر الخاصّ معرّفاً للعام . قال : « والمعروف أنّه لا يصحّ أن يوضع اللفظ للكلّي الذي يكون هذا الخاصّ من مصاديقه حتّى يكون من الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ ؛ لأنّ الموضوع له لا بدّ وأن يتصوّر حين الوضع ولو بوجه ، والخاصّ لا يصلح لأن يكون وجهاً من وجوه الكلّي العامّ ، بخلاف العكس »^(١) .

وفيه : أنّه لمكان اتّحاد العامّ مع الخاصّ يصلح لكونه وجهاً من وجوه العامّ في الجملة ، وهذا المقدار يكفي في تصوّره ، فلا مانع منه ثبوتاً . نعم ، هو غير واقع إثباتاً في المحاورات .

المعنى الحرفي

ذكروا بأنَّ القسم الثالث من الوضع ، وهو الوضع العام والموضوع له الخاص هو ممكن ، بل واقع ، وقد مثلوا له بالحروف ، فإنه يتصوّر معنى كلياً وهو الابتداء ويضع لفظ « من » للابتداء الجزئي ، وكذلك أسماء الإشارة والضمائر والموصولة ، وسيأتي توضيحهما ، وقبل التعرّض للأراء في المعنى الحرفي يجدر أن نذكر مقدّمة .

المقدّمة

للأسماء معانٍ مختلفة متباينة ، لا تفيد للسامع معنى جملياً تركيباً موخّداً ما لم ترتبط هذه الكلمات بعضها ببعض ، والعنصر الذي يربط بين هذه الكلمات المتباينة هو الحرف ، والحرف قد يكون كلمة مستقلة لها معنى خاص كالابتداء « من » والانتها « إلى » تؤدّيه ضمن وظيفة الربط بين الأسماء ، ولولاها لكانت الأسماء كلمات مفكّكة ، وقد تكون حروفاً وحركات غير مستقلة عن أصول الكلمات ، ولكنها تمتزج معها بحيث تساهم في بناء معنى الفرد أو في بناء معنى المركّب ، وقد اصطلح عليها عند الأصوليين بـ « الهيئات » ، وعند النحاة بـ « الصيغ » ، فالهيئة تعطي للمادّة معنى لم تكن تملكه لو لم ترتبط بهذه الهيئة ، كما أنّ الهيئة ليس لها وجود ولا تدلّ على ذلك المعنى لو لم ترتبط بالمادّة ، ولذلك تختلف الهيئة عن حروف المعاني .

فإنّ الحروف لها وجود مستقلّ وربما لها معانٍ مستقلة وإن لم ترتبط بغيرها من الأسماء ، بينما الهيئة ليس لها وجود إلا مع الارتباط بالمادّة ، وإن كان كلاهما

يدلّ على معنى في غيره، بمعنى أنّ الأسماء لو لم ترتبط بالحروف لكانت معانٍ مفكّكة، ولو لم ترتبط بالهيئات لم تدلّ على معانٍ أخرى اكتسبتها من الارتباط بالمادّة، وكذلك الحروف والهيئات تدلّ على المعنى الارتباطي، فلم يمكنها أن تدلّ عليه إذا لم ترتبط بغيرها من الأسماء، فللصيغ والهيئات - كالحروف - معانٍ نسبيّة تؤدّيها ضمن وظيفة الربط كالنسبة الصدوريّة الوقوعيّة وأمثالها، فمصطلح «المعنى الحرفي» عند الأصوليين شامل لـ «حروف المعاني» ذات الكلمة المستقلّة، كحروف الجرّ والعطف والاستفهام والنفي، ولـ «حروف المباني» غير المستقلّة، كالحروف والحركات الزائدة على أصول المادّة التي تسمّى بـ «الصيغ»، وأمّا مصطلح «الاسم» عندهم فيشمل الاسم والفعل نحويّاً، أي: الكلمة التي تدلّ على معنى مستقلّ بالمفهوميّة والتصور، ولا تتوقّف دلالاته على المعنى بالارتباط بغيره.

والمشهور بين الأصوليين أنّ الحروف كلمات تدلّ على «النسبة»، وهذه النسبة قد تكون «نسبة ابتدائية» وقد تكون «نسبة ظرفيّة» وقد تكون «نسبة استفهاميّة»، وغيرها، والنسبة غير مستقلّة بالمفهوميّة لأنها لا توجد إلا بطرفيها، فلا يدرك معناها إلا ضمن الجملة.

ولكنّ العلماء أوغلوا في تفسير معنى الحروف «النسبة» وتفريقها عن معاني الأسماء، بما أبده كثيراً عن المجال اللغويّ لدلالة الألفاظ ودخل في عمق التحليل الفلسفيّ، ونستعرض بعض آرائهم في هذا المجال.

وفي البداية نستعرض بإيجاز آراء بعض المعاصرين في معنى الحروف وفرقها عن الأسماء:

ذهب بعضهم إلى أنّ الحروف «دوال نسبة»^(١)، حيث إنّها تدلّ على النسبة،

وبعضهم اعتبرها «كلمات فارغة» من المعنى، ولكنها تحدرت من كلمات مليئة بالمعنى، أي: كانت في السابق كلمات تدلّ على المعنى، ولكنها نتيجة لمرور الزمن تغيرت، ولعلّه نتيجة النحت، حيث تساقطت منها بعض الحروف، حيث كانت كلمات متكاملة، كما تتعرّض الظواهر الطبيعية كالجبال للنحت نتيجة لمرور الزمان، ولكنها لم تكتسب معنى جديداً، كما ذكر «فندريس»^(١).

وذكر «محمد المبارك» أنّها-الحروف- في الأصل ألفاظ معانٍ جرّدت من معانيها وفرّغت من محتواها ونقلت من ألفاظ معانٍ إلى «أدوات»^(٢). ولعلّ مراده أنّ ألفاظ الحروف كانت كالأسماء والأفعال ذات معانٍ ثمّ نقلت إلى أدوات، فاعتبر الحروف أدوات فارغة من المعاني، وأنها تدلّ على مجرد الارتباط والنسبة، ولكن لعلّ هناك منافاة بين القول بكونها فارغة وكونها دالّة على النسبة والارتباط.

بينما ذهب «إبراهيم أنيس» إلى عدم الفرق بين معاني الأسماء والحروف، وقال: «ولست أدري-بل لعلّي أدري- لم فرّق النحاة بين على وفوق وبين في وداخل وبين إلى وكلمة نحو»^(٣).

وسترى أنّ بعض آراء الباحثين المعاصرين مشابهة لآراء علمائنا الأصوليين، وإن كانت آراء علمائنا أكثر دقّة وتحليلاً.

ونستعرض بعض آراء العلماء في المعنى الحرفي وإنّما توسّعنا في هذا الموضوع مع محاولة التوضيح والتبسيط مهما أمكن؛ لأنّها تعبر عن مدى جهود علمائنا العلميّة والاجتهاديّة، حتّى في مجالات ربّما ليس لها علاقة كبيرة بالفقه، ولأنّها تسلّط أضواءً عميقة على الكثير من المباحث اللغويّة والنحويّة يجدر تعريفها

(١) اللغة: ١١٦ - ١٢٠.

(٢) فقه اللغة وخصائص العربيّة: ٦٩.

(٣) من أسرار اللغة: ٢٦٤.

لمن هم خارج الحوزات العلميّة ليدركوا مدى جهود علمائنا العلميّة، وريّما أفادتهم -وخاصّة المهتمّين بالبحوث اللغويّة- بالإضافة إلى أنّها تفيد في بعض المسائل الأصوليّة-وخاصّة في مباحث الألفاظ-.

الرأي الأوّل: والمشهور عند علمائنا نسبة هذا الرأي للرّضي في الكافية في النحو، وأنّ الحروف لم توضع لمعانٍ مستقلّة كالأسماء، بل أنّها تدلّ على خصوصيّة في مدخولها، مثل حروف المضارعة وحركات الإعراب، ف«الضمّ» يدلّ على أنّ مدخولها فاعل، ولا تدلّ على معنى آخر، وكذلك «في» تدلّ على حالة خاصّة في الدار وأنّها ظرف لغيرها، و«من» تدلّ على أنّه مبتدأ للسّير.

وقد ذكر في كتاب البحث النحويّ عند الأصوليين: أنّ نسبة هذا الرأي للرّضي غير صحيحة، فإنّ الرّضي يذهب إلى دلالتها على المعنى، فلفظ «من» كلفظ الابتداء الاسميّ عنده يدلّ على معنى، ولكن لا يظهر له معنى إلا إذا كان ضمن جملة «سرت من البصرة»، فإذا أفرّد منها لم يدلّ على شيء.

وأشكل على هذا الرأي:

١- لا يمكن الالتزام بهذا الرأي في أكثر الحروف التي يبحث عنها، بل لكثير منها معانٍ، ولا تدلّ على مجرد معنى في مدخولها، أمثال: «ليت» و«لعلّ»، فإنّ دلالتها على التمنيّ والترجّي لا تقلّ عن دلالة أتمنّى وأترجّى. نعم، ربّما يصحّ ذلك في بعض الحروف التي لا تدلّ على معنى بل تدلّ على دواعي المتكلّم كحرف النداء، حيث وضعت للتنبية كالجرس، فهي وضعت بداعي النداء والتنبية دون أن تشتمل على معنى.

ولكن ربّما يقال: إنّ هذا الداعي هو معنى يدلّ عليه الحرف.

٢- على تقدير أنّها تدلّ على خصوصيّة في مدخولها، فإنّ هذه الخصوصيّة هي معنى الحرف، فكيف يقال إنّها فارغة عن المعنى؟

ولكن يلاحظ عليه: أنه على ذلك، ما فرقتها عن حركات الإعراب، فإنها أيضاً تدلّ على خصوصية في مدخولها؟

فالجواب الصحيح: أنّ الحروف تختلف عن حركات الإعراب؛ وذلك لأنّ حركة الضمّ تدلّ على أنّ مدخولها فاعل مثلاً، ولكنّ المفروض أنّ المدخول هو فاعل قبل دخول الضمّ، لا أنّ الضمّ جعله فاعلاً، بل الضمّ علامة على كونه فاعلاً، وأما الحروف «في» فإنّه أضاف للكلام معنى جديداً لم يكن يملكه المدخول لو لم تدخل عليه «في»، أي: صنعت الظرفية في لفظ الدار، بينما الضمّ لم يصنع الفاعلية لمدخولها بل كان فاعلاً.

الرأي الثاني: وهو لصاحب الكفاية^(١)، قال: «إنّ كلاً من الاسم والحرف وضعاً لمعنى كليّ واحد، مثل (من، ولفظ الابتداء) وضعاً لكليّ الابتداء، ولكن الاختلاف بينهما في مقام الاستعمال واللاحظ بنحو شرط الواضع دون أن يؤخذ هذا الشرط في المعنى الموضوع له، فالحرف وضع ليستعمل (آلة) للغير ومرتباً به، حيث إنّ المستعملين يستعملونه قائماً ومرتباً بالغير، كما لو قال: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، وأما الاسم فالمستعمل يلاحظ الابتداء بصورة مستقلة ويستعمله مستقلاً، كما لو أراد ترتيب حكم عليه، فيقول: (ابتداء الأمور خير من انتهائها)، فالفرق بينهما في مقام الاستعمال، وهو متأخر عن مرحلة المعنى الموضوع له وطارئ عليه، ولا يؤخذ هذا اللاحظ الآليّ الاستعماليّ في المعنى الموضوع له، وإلا لأخذ للاحظ الاستقلالية في الأسماء واستدلّ عليه بأدله:

منها: أنّ اللاحظ أمر ذهنيّ، فإذا أخذ في المعنى الموضوع له لزم المجاز فيما لو استعمل في الخارجيات؛ لتجريده عن جزء معناه وهو اللاحظ الذهنيّ، مع أنّنا لا نحسّ بالمجازية وجداناً حين الاستعمال.

ومنها: يلزم عدم إمكان الامتثال خارجاً لو طالب به المولى؛ لأنَّ المقيد بقيد ذهني لا يمكن تحقُّقه خارجاً.

ومنها: أنَّ « من » لو كان موضوعاً للجزئي الخارجي فيلزم أن لا يصدق « سرت من البصرة » على كثيرين، مع أنه يصدق على كلِّ منطقة من مناطق الخروج أنه سير من البصرة.

ومنها: إذا أخذ لحاظ الآلية في معنى الحروف يلزم أخذ لحاظ الاستقلالية في معنى الاسم، فيلزم أن يكون الموضوع له في الأسماء أيضاً خاصاً، ولا يقولون به. وعلى هذا الرأي لا يوجد فرق ذاتي بين معاني الأسماء والحروف.

وأشكل عليه:

١ - إذا كان لحاظ الآلية من قبيل شرط الواضع فلا يجب الالتزام بشرطه؛ لأنه ليس مولى شرعياً، وعلى تقدير وجوب الالتزام به فلا يبطل الاستعمال لو خالفه، بأن استعمل الحرف في مقام الاسم أو بالعكس، مع أنه باطل، وهذا يكشف عن أخذ هذا الشرط في المعنى الموضوع له، إما من قبل الواضع أو العلقه الوضعية منحصرة بالمعنى بهذا الشرط دون غيره، أي: لفظ الحرف وضع لهذا المعنى فيما لو كان رابطاً بين الأسماء، وأما لو لم يكن الابتداء رابطاً فلم يوضع له الحرف، ولعلَّ هذا هو مراد الكفاية من الشرط، وإلا لا معنى لشرط الواضع، ولكن شرط الآلية لا يخرج المعنى عن كونه كلياً، وأي مانع أن يكون معنى كلي رابطي، ولكن مصاديقه هي التي تربط بين الأسماء، وسنذكر توضيحه في الرأي المختار.

٢ - لو كان معنى الاسم والحرف مترادفين، أمكن استعمال أحدهما في موضع الآخر ولو مجازاً، فاللفظ الموضوع لمعنى يمكن استعماله في المعنى المجازي مع أنه غير الحقيقي، فلماذا لا يصحَّ استعمال الحرف في موضع الاسم وهو نفس معناه ولو مجازاً، مع أنه غير ممكن عرفاً ووجداناً؟

الرأي الثالث: رأي المحقق النائيني رحمته الله: أن معاني الحروف إيجادية بينما معاني الأسماء إخطارية، فالفرق بينهما ذاتي. بمعنى أن الحرف لا يظهر له معنى إلا بالارتباط بغيره من الأسماء في تركيب كلامي كما هو الأمر في النسبة والهيئة، فالحرف هو الذي يوجد الارتباط بين المعاني والكلمات الاسمية؛ لأن المعاني الاسمية مفككة لولا الحروف وإن كان الارتباط الخارجي بينهما تكوينياً، ولكن الارتباط في عالم المعنى والجملة لا يتم إلا بوساطة الحروف، وهذا الربط هو معنى الحرف، فالحرف هو موجود لمعناه ولا يظهر ولا يوجد معناه إلا إذا وقع في تركيب كلامي، أي: كان مرتبطاً بغيره من الأسماء، وليس له واقع سابق على التركيب الكلامي يعبر عنه الحرف، فالحرف هو الموجد لمعناه الربطي الذي يحدث للحرف حين قيامه بوظيفة الربط بين الأسماء، وليس له قبل الاستعمال معنى موجود في عالم التصور، فلو قلت: «زيد دار» لم يوجد ارتباط بينهما، ولا بد من كلمة «في» ليوجد معنى ربطي بينها، ولا يخطر له معنى لو كان لوحده، وليس في تركيب كلامي، وأما الأسماء فهي مستقلة في عالم المعنى ولا يعتبر في ظهور معنى الاسم أن يكون ضمن تركيب كلامي، فإذا قيل: «إنسان» خطر معناه في الذهن بصورة مستقلة دون احتياجه للانضمام لغيره.

والخلاصة: أن النسبة التي هي معنى الحرف «معنى إيجادي»، أي: أن الحروف توجد الربط بين مفردات الجملة في أثناء عملية التكلم والتأليف، وليس لهذه المعاني واقع سابق على عملية التأليف، بخلاف المعاني الاسمية، فإن لها واقعاً سابقاً على تأليف الجملة يوجب «خطورها» في الذهن عند سماع ألفاظها.

وقبل الإشكال عليه نذكر رأي السيد الخوئي رحمته الله؛ لأن الإشكال عليهما واحد.

الرأي الرابع: رأي السيد الخوئي: أن الأسماء وضعت لمعانٍ وسيعة تشمل

أفراداً ومصاديق عديدة مثل « الرجل »، وأحوالاً متعدّدة مثل « زيد » في مختلف حالاته، ولم تؤخذ خصوصية فرد أو حالة فيه، وإنما تشمل جميع الحصص والأفراد، فوضع الحرف لتقييد ذلك المعنى الكلّي الاسمي في حصة معينة، كما لو قيده بمكان معين بلفظ « في »، ولو لم تكن الحروف لبقيت الأسماء على إطلاقها وسعتها لا يوجد ما يعبر عن حصصها وحالاتها الخاصة، فالحرف يمتاز عن الاسم أنّ المعنى الاسمي مستقلّ في ذاته، بينما معنى الحرف هو في ذاته حالة في الغير لا يظهر معناه بدون الارتباط بالغير، فهو غير مستقلّ بالمفهومية، وهو معنى « تعلّقي » أي: متعلّق بالغير غير استقلاليّ؛ لأنّه حينما يعبر عن حصة أو حالة لغيره فيكون معناه ارتباطياً، والوضع على هذا الرأي عامّ والموضوع له خاصّ؛ لأنّه لا يمكن حين الوضع تصوّر كلّ الحصاص والتضييقات لأنّها غير متناهية، وإنّما تصوّر مفهوماً كلياً اسمياً عن الحصة معرفاً لها، ولكن الحرف لم يوضع لمفهوم الحصة ليكون الموضوع له عاماً؛ لأنّ مفهوم الحصة والتضييق مفهوم اسميّ كليّ، وإنّما وضع الحرف لواقع الحصة ومصادقها الذي هو جزئيّ، لذلك كان الموضوع له خاصاً.

ويشكل على رأي المحقق النائيني رحمته من الواضح أنّ الذي يقوم بعملية الربط ليس لفظ الحرف بل معناه، فما هو ذلك المعنى الذي يقوم بعملية الربط؛ إذ لا بدّ للفظ من معنى قبل الاستعمال والتلفّظ.

وبعبارة أوضح: ما ذكر أنّ الحروف توجد الربط بين معنيين اسميين صحيح، ولكن الموجد للربط هو معنى الحرف، وأمّا لفظ الحرف فهو كاشف عنه، فليس لفظ الحرف هو الموجد للربط بل معناه، فما هو ذلك المعنى؟ ولفظ الحرف لا بدّ أن يكون له معنى قبل الاستعمال ليكون كاشفاً عنه، وليكون اللفظ بما يملكه من معنى رابطاً بين الأسماء، ودالاً على معنى ربطيّ، وأمّا إذا لم يكن له أيّ معنى فكيف يحدث النسبة والربط لفظ لا معنى له؟

ونفس الإشكال يرد على السيد الخوئي رحمته الله: صحيح أنّ معنى الحرف يحصل به توضيح المعنى الاسمي، ولكن هو كاشف عن ذلك المعنى الذي يحصل به التضييق، فما هو ذلك المعنى؟

وبعبارة أخرى: أنّ معنى الحرف وإن كان يحصل به التضييق والتخصيص، ولكن ما هو ذلك المعنى الذي يحصل به التضييق؟ فلا بدّ أن يكون له معنى يحصل به التضييق ويكون اللفظ كاشفاً عنه. إذن فالربط أو التضييق «لازم» لمعنى الحرف لا أنّ معناه هو ذلك، فما هو معنى الحرف ليلزم منه ذلك؟ ونحن نبحث عن معنى الحرف نفسه لا عن لازمه.

الرأي الخامس: رأي المحقق العراقي رحمته الله: المقولات تنقسم إلى جواهر وأعراض، والأعراض إلى نسبية وغير نسبية، والحروف وضعت «للأعراض النسبية الإضافية» التي يتقوم وجودها بطرفين وموضوعين، مقابل الجواهر التي لا تحتاج إلى موضوع، والأعراض غير الإضافية التي لا تحتاج في تحققها إلا إلى موضوع واحد - كالكَمّ والكيف - أمثال الحجم واللون والطول والعرض والعمق، وغيرها، أما المقولات والأعراض النسبية مثل: «أين، متى، الوضع، الجدة، الإضافة، الفعل، الأنفعال» ف(الأين) هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان المعين، و(متى) هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان فيتقوم بطرفين، والحروف وضعت لمثل هذه الأعراض، ولم توضع للوجود الرابط، كما ذهب إليه البعض، بل إنّ الوجود الرابط وضعت له الهيئات لا الحروف، فالحروف وضعت لنفس العرض النسبي والهيئات وضعت للربط بين العرض وموضوعه.

وأشكل عليه:

١ - أنّ الأعراض جميعها مستقلة بالمفهومية والتصور، بينما معنى الحرف غير مستقل بالتصور والمفهومية، فالأعراض إنّما وضعت لها الأسماء لأنها مستقلة

بالمفهوميّة، وإنما وجودها الخارجي يحتاج إلى موضوع لا في تصوّرها ووجودها الذهنيّ.

٢ - ما نذكره من الاعتراض على رأي المحقّق الأصفهانيّ: أنّ الحروف تستعمل في الممتنعات مع أنّه لا يوجد أعراض لها.

٣ - ما ذكر من وضع الهيئات للوجود الرابط، فتتوجّه عليها الاعتراضات الواردة على رأي المحقّق الأصفهانيّ ﷺ.

الرأي السادس: رأي المحقّق الأصفهانيّ ﷺ: وقد ذكروا أنّه قائل بوضع الحروف للوجود الرابط؛ لأنّ الفلاسفة بعد أن ذهبوا إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة -كالنور- فلها مراتب وأقسام، ولذلك احتاجت إلى ألفاظ تدلّ على هذه الأقسام، ومن تقسيماته: الوجود المستقلّ والرابط، والوجود المستقلّ ويسمّى أيضاً بالوجود النفسيّ والمحموليّ ربّما أطلق عليه المعنى الاسميّ، وهو ما كان مستقلاً في وجوده، وقسم إلى ثلاثة أقسام:

واجب الوجود بالذات، وهو ما لم يكتسب الوجود من غيره.

الجوهر وهو ما اكتسب الوجود من غيره ولا يحتاج في وجوده إلى موضوع.

ووجود العرض وهو ما احتاج في وجوده لموضوع، وهذه الثلاثة مستقلة بالمفهوميّة، ويمكن للذهن تصوّرها بنفسها مستقلة، وإن كان بعضها -وهو العرض- يحتاج في وجوده الخارجيّ إلى موضوع، ولكن في وجوده الذهنيّ لا يحتاج إلى موضوع، والأسماء وضعت إلى هذه الأقسام الثلاثة.

وأما الوجود الرابط فليس له وجود مستقلّ خارجاً، نظير وجود النسبة في القضية، وقبل وجود الموضوع والمحمول لم يكن لها وجود، وهو صرف التعلّق لا شيء له الربط بحيث يكون له وجود مستقلّ ارتبط به الشيء، بل صرف الإضافة، فإذا انقطعت الإضافة عنه -أي: انقطع عن الارتباط بالطرفين - انعدم، كنسبة

الوجودات الإمكانية كلها لله تعالى؛ إذ ليس لها وجود مستقل تعلقت به إضافة الله، بل هو نفس الإضافة، وفكرة الوجود الرابط من مبتكرات صدر المتألهين.

والحروف وضعت «لواقع» الوجود الرابط خارجاً، أي: للروابط الخارجية، ولم توضع «لمفهوم» الربط؛ لأن مفهومه معنى الحرفي، وأما المعنى الحرفي الرابط فهو واقعه الخارجي؛ لأنه الرابط بين الوجودات، ووجوده متقوم بالطرفين خارجاً، وإنما لا يمكن تصوّره بنفسه؛ لأن الوجود الرابط لضعفه وجوداً لا ماهية له يمكن تصوّرها ذهنياً، ويوضع اللفظ لتلك الماهية ليكون معناه كلياً، وإنما تتصوّر ماهيات الموجودات، أما وجودها الخارجي مطلقاً، سواء المحمولي أو الرابط، فلا تحضر للذهن، كما ثبت ذلك في الفلسفة، وإنما يمكن تصوّر عناوين اسمية يخترعها الذهن، مشيرة إلى الوجود الرابط، ولكن لا يضع اللفظ لما تصوّره، وهو المفهوم، بل لواقع الوجود الرابط، لذلك كانت معانيها جزئية؛ لأن كل ما في الخارج جزئي متشخص، وأما الجواهر والأعراض فيما أنها تملك ماهيات، فيمكن تصوّر ماهياتها مستقلة في الذهن ويوضع اللفظ لها، ولا توضع لوجودها الخارجي لتكون معانيها جزئية.

وختلاصة رأي المحقق الأصفهاني: أن الحقائق الخارجية أقسام:

١ - ما يكون مستقلاً في ماهيته وذاته ومفهومه وتصوره، وكذلك مستقل في وجوده الخارجي كالجواهر.

٢ - ما يكون مستقلاً في ماهيته وذاته ومفهومه وتصوره، ولكنه غير مستقل في وجوده الخارجي، وهي الأعراض، كالبياض والسواد، فله مفهوم مستقل في الذهن. ولكن في الخارج لا يوجد إلا في موضوع.

٣ - ما لا يكون مستقلاً في ذاته ومفهومه وتصوره، وكذلك غير مستقل في وجوده الخارجي، وهو الوجود الرابط، فلا يتصور إلا مرتباً بغيره، والمعاني الحرفية ومعاني الهيئات والنسب هي كذلك.

وبما أنّ وضع اللفظ لمعنى يتوقّف على تصوّره، ولا يمكن تصوّر المعنى الحرفي، وإلا كان معنى اسمياً، وذكرنا أنّه غير مستقلّ في المفهوميّة والتصوّر كوجوده، لذلك يتصوّر معنى ومفهوماً اسمياً يعبر عن تلك المعاني الحرفيّة، كما يتصوّر مفهوم الابتداء، ولكن يضع اللفظ لمصايدقه، والمعاني الحرفيّة هي المصايدق، ولا تتصوّر مستقلّة، وإلا انقلبت اسميّة، ولذلك لا بدّ من الوضع من تصوير شيء حال الوضع فيتصوّر معنى اسمياً كلياً، ويضع اللفظ لمصايدقه، ولا بدّ في التصوّر معنى يعبر الموضوع له ولو إجمالاً، فما يتصوّره هو معنى اسمياً، ولكن ما ينطبق ويصدق عليه هو معنى حرفياً، والواضع يلاحظ الوجودات والمعاني الحرفيّة من خلال المفاهيم الاسميّة.

وخالصة رأيه: أنّ الوجود الخارجي لا يحضر للذهن وإنّما تحضر ماهيّته، ولا ماهيّة للوجود الرابط لضعفه، وإنّما يتصوّر الذهن عناوين تشير إلى الوجودات الرابطة ويضع اللفظ لواقع الوجود الرابط لا لمفهومه؛ لأنّه معنى اسمي؛ لأنّ ما هو معنى حرفي هو واقع الوجود الرابط، أمّا مفهومه فليس كذلك، وأمّا الوجود المحموليّ فله ماهيّة تحضر في الذهن، لذلك يضع اللفظ لتلك الماهيّة، فيكون معناها كلياً؛ لأنّ الماهيّة كليّة.

ولكن لعلّ الحقّ أنّ المحقّق الأصفهانيّ لا يقول بوضع الحروف للوجود الرابط كما توهمه البعض، وإنّما يقول بوضعها للنسبة، ويدلّ على ذلك صريح كلامه في حاشيته على الكفاية، وإنّما شبّه النسبة بالوجود الرابط للتشابه بينهما؛ لأنّ كلّاً منهما متقومّ بالطرفين، فكما أنّ الوجود الرابط ليس مستقلّاً في الخارج وإنّما وجوده خارجاً متقومّ بالطرفين ومنذكّ بهما، كذلك النسبة لا يمكن أن توجد إلاّ متقومة ومنذكّة في الطرفين، ولكنّ المحقّق الأصفهانيّ يذهب إلى وضع الحروف «لواقع النسبة ومصداقها» لا «لمفهومها»؛ لأنّ مفهوماً معنى اسميّ كمفهوم الابتدائيّة، بينما معنى الحرف هو الرابط، وما يربط بين الأسماء هو

« واقع النسبة » لا « مفهومها » ، وما له معنى مرتبط بالطرفين هو واقعها لا عنوانها ، فالنسبة متقومة في كيانها بالطرفين ، أي : الموضوع والمحمول ، فإذا لم يوجد فلا تتصور النسبة فلا يمكن تصوورها ككئة ، بل إنما تتصور جزئية ، ولكن بما أنه لا يمكن تصور جميع النسب الواقعية الخارجية - كالاتداءات الخارجية ؛ لأنها غير متناهية - فيتصور معنى اسمياً كعنوان لها ، كعنوان الابتدائية ، وهو معنى كلي ثم يضع اللفظ لواقع النسبة الخارجية ، فتستعمل لفظ « من » في كل نسبة جزئية وابتداء جزئي ؛ لأن اللفظ لا يستعمل إلا في ما وضع له وهو الابتداء الجزئي ، ولا يستعمل في غير ما وضع له ، وهو الابتداء الكلي .

واختار السيد الصدر رحمته هذا الرأي أيضاً وأن الحرف وضع « لواقع النسبة » لا لمفهومها ؛ لأن النسب متباينة ، فكل نسبة متقومة بطرفيها غير النسبة الأخرى ؛ لأن لها طرفين غيرهما ، وليس للنسب مفهوم واحد جامع ذاتي كما هو الحال بين أفراد الإنسان ، حيث يوجد بينها جامع ذاتي هو الحيوان الناطق ، وأما بين أفراد النسب فلا يوجد جامع ذاتي ؛ لأن الجامع الذاتي إنما يتصور فيما لو طرحنا ما به الامتياز والعوارض المشخصة لكل فرد ، وليس ما به الامتياز في النسب إلا الطرفان ، فإذا طرحناهما لا يبقى للنسبة شيء ، فيكون هو الجامع ، أما أفراد الإنسان فحينما نطرح العوارض المشخصة لكل فرد تبقى جهة مشتركة بينهما هو الجامع الذاتي - وهو الحيوان الناطق - يمكن وضع اللفظ له ، ومن هنا كان الوضع في الأسماء عاماً والموضوع له عاماً ، بينما في الحروف الوضع عام والموضوع له خاص .

وقد أشكل على هذا الرأي : أن هناك بعض الحروف غير مشتملة على النسبة ، مثل : « ليت » و « لعل » وسائر الحروف المشبهة بالفعل أو حروف الاستفهام ، فلا تدل على أنواع النسب ، بل الملاحظ أنها تدل على معنى كلي كدلالة الاسم المشابه لها بلا فرق ، فأبي فرق بين « ليت » و « أتمنى » ؟ وأما بقية الحروف فإنها

وإن دلت على النسب ولكن على مفهوم النسبة لا على واقعها؛ لأنَّ للنسب ألوان مختلفة - من الابتدائية والظرفية - وهذه الحروف وضعت لألوان النسب؛ إذ أي فرق بين «على» و«الاستعلاء» و«في» و«الظرفية» و«من» و«الابتداء»، فكلاهما يدلُّ على معنى واحد، وليس الاختلاف بينهما ماهوياً حقيقياً.

الرأي السابع: ما اختاره بعض الأعلام: لا شك أنَّ لكلَّ نسبة لوناً معيناً كالابتدائية والظرفية، وهو جامع بين استعمالات «من» و«في»، وهو معنى عامَّ يمكن أن يوضع له اللفظ، وأي فرق بين معنى «من» و«الابتداء» أو «ليت» و«أتمنى» في فهم العرف وفي عالم الوضع؟ وقد ذكرنا أكثر من مرّة أنَّ عالم الوضع والألفاظ هو عالم الاعتبار والعرف، وليس في هذا العالم مجال للدقة العقلية والتحليلات الفلسفية، والعرف بوجدانه وفهمه العرفي يشعر بوجود معنى عامَّ بين أفراد النسب الواقعية، ويخطر معنى واحد من مختلف مجالات الهيئة، وسائر معاني الحروف، فلها معنى مشترك هو الذي يخطر حينما تطلق الحروف والهيئات، وهو الذي وضعت له الحروف، ولا مانع من ذلك إلَّا تلك الدقة والتحليلات العقلية والفلسفية التي لا مجال لها في عالم الفهم والوجدان العرفي والاعتباري، ولذلك نذهب إلى أنَّ الوضع والموضوع له في الحروف والهيئات هو عامَّ، سواء الحروف المشتملة على النسب أو غير المشتملة عليها، مثل: «ليت» و«لعل».

توضيحه: لا شك أنَّ بعض الحروف لا تدلُّ على النسبة مثل «ليت» و«لعل»، وبعضها تدلُّ على النسبة، أي: تربط بين الأسماء كما وضَّحناه، فلها معنى ربطي، ولكن ما يتبادر منها «مفهوم النسبة» لا مصداقها، فأَي فرق بين «على» و«فوق» و«من» و«الابتداء»، ولكن بعضها لا يظهر معناه إلَّا بالارتباط بغيرها، مثل «ب» و«و» من حروف الجرِّ، فإنها حين ترتبط بغيرها فتدلُّ على معنى ومفهوم كليّ يخطر منها، ولكن هذه الوظيفة الربطية هي التي منعت من استعمال الأسماء موضع

الحروف أو بالعكس ، ولا مانع من أخذ الوظيفة الربطية في ذات معناها الموضوع له ، أو أنها أخذت فيها نتيجة العلاقة الوضعية ، فإنهم وضعوها للربط بين الأسماء بما تملكه من معنى ربطي لشعورهم بالاحتياج إلى ألفاظ تربط بين الأسماء ، ولذلك اشتملت على معنى ربطي ، ولا ملازمة بين الوظيفة الربطية والجزئية .

نعم ، يمكن القول بأنها تختلف عن الأسماء بالإجمال والتفصيل ، بمعنى أن « من » تدلّ على الابتداء بالإجمال ، وكلمة « الابتداء » تدلّ على معناها بالتفصيل ، كالفرق بين لفظ « الإنسان » و « الحيوان الناطق » ، فالإنسان يدلّ بالإجمال والآخر يدلّ بالتفصيل ، وإلا فإنّ المعنى الكلّي واحد .

ولكن يمكن انفكاك الإجمال والتفصيل في بعض الحروف ، أمثال « ليت » و « لعلّ » و « من » و « على » ، وقد أشار إلى ذلك بعض المعاصرين ، وهو « إبراهيم أنيس » ، ولا فرق بينها وبين الأسماء في تعلق الوضع أو العلة الوضعية بها وعلم المستعمل بالوضع ، وخطور معناها نتيجة الوضع والعلم بالوضع ، فكلها أمور وضعية اعتبارية تعتمد الوضع والعلم به واستعماله ، فما معنى الإجمال والتفصيل ، وهذا يعترف به أبناء العرف لو سألناهم عن معاني هذه الألفاظ لأجابوا بمعانٍ ومفاهيم كلّية ، فهو المرتكز وجداناً في فهم أبناء العرف والعلماء .

نعم ، يمكن الاعتراف بالفرق في الإجمال والتفصيل في بعض الحروف ، مثل الباء والواو ، أو في مثل الهيئات التي تعرض على المواد ، ولكن الملاحظ أنّ للصيغ والهيئات ، بل أمثال هذه الحروف أيضاً ، معنى عامّاً في وجدان العرف وفهمه ، مهما طرأت عليها من موادّ جامع فيها ، وإن كان لا يظهر هذا المعنى العامّ إلا إذا ارتبطت بالموادّ أو المفردات الأخرى ، وما المانع أن تخطر منها معاني تفصيلية عامة ، ولكن من خلال ارتباطها بغيرها والارتباط بغيرها لا يجعل من معانيها جزئية ، ما دام العالم عالم الاعتبار والفهم العرفي ، وهذا ما يعترف به الفهم والوجدان العرفي ، وإذا استعمل لفظ الإنسان في أفرادها الجزئية ، هل يلزم منه كون الموضوع له

للفظ الإنسان خاصاً؟ فما الفرق بين لفظ الإنسان وبين ألفاظ الحروف حينما تستعمل في المعاني الجزئية مع أنّ المفهوم منهما معنى عام كما ذكرنا، ولكن حين الاستعمال يستعمل في أفرادها الخاصة، فهذا لا يوجب جزئية المعنى الموضوع له.

ويمكن القول: إنّ المعاني الحرفية على قسمين:

معاني إخباريّة وحاكية عن معنى متحقّق في الخارج، مثل «من» في قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، فإنّها معبّرة وحاكية عن الابتداء الخارجي الثابت مسبقاً.

ومعاني إيجاديّة، وأنها موجدة للمعنى بنفس الاستعمال، كأدوات النداء، مثل: يا زيد، فإنّها موجدة للمعنى النداء بنفس استعمال هذه الأداة.

الاستعمال الحقيقي والمجازي

الاستعمال الحقيقي: هو استعمال اللفظ في المعنى الذي وضع له لغَةً، كاستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس، وهناك علامات لمعرفة المعنى الحقيقي سنذكرها.

الاستعمال المجازي: وفسر بتفسيرين:

التفسير الأول: استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فالمراد من اللفظ غير معناه الموضوع له.

والحقُّ أنَّ الملاك في صحَّة الاستعمال المجازي هو الطبع والذوق العرفي السليم، لا خصوص العلاقات المعيّنة المذكورة في علم البلاغة، كما ذهب إلى هذا الرأي صاحب الكفاية، فربَّما يستحسن الذوق العرفي استعمال اللفظ في معنى آخر غير معناه الحقيقي ولا يستحسنه في معنى غيره، بالرغم من وجود العلاقة البلاغية، مثلاً: لفظ الأسد يصحُّ استعماله في الرجل الشجاع ولا يصحُّ استعماله في النملة الشجاعة مع وجود علاقة المشابهة بلاغياً ولكن لا يستسيغه الذوق السليم.

الثاني: ذهب البعض إلى أنَّ المجاز استعمال لفظ في ما وضع له لا في غير ما وضع له، بمعنى توسعة المعنى الحقيقي ادِّعاءً بما يشمل غير مصاديقه الحقيقية، فمعنى الأسد - وهو الحيوان المفترس - يوسَّعه بما يشمل الرجل الشجاع ادِّعاءً، ثمَّ يستعمل لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فيكون استعمالاً لهذا اللفظ في معناه،

فاستعماله في الحيوان المفترس بلا ادعاء، وأما استعماله في الرجل الشجاع بادعاء أنه من مصاديق المعنى الموضوع له^(١). فعلى هذا الرأي يكون المراد من اللفظ نفس معناه الموضوع له لا غيره، كما في تفسير الأول؛ لما سنذكره من أدلة تبرر هذا الرأي.

واستدل على هذا الرأي بأدلة:

١ - أنه لو كان المجاز استعمال اللفظ في غير معناه، بحيث يكون المراد من اللفظ غير معناه الحقيقي، لم يكن هنا مبرر لتغيير اللفظ من لفظ الرجل الشجاع للفظ الأسد، فلا بد أن يكون المراد من لفظ الأسد معناه الحقيقي ليكون هناك مبرر لتغيير اللفظ.

وذلك لأن «الغرض» من المجاز أن يترتب على الرجل الشجاع نفس آثار الحيوان المفترس، وتنبعث منه تأثيراته وإيحاءاته من الخوف والهيبه، وإنما يكون له هذه التأثيرات والآثار والإيحاءات لو أريد من لفظ الأسد الحيوان المفترس، وإلا لو أريد منه الرجل الشجاع لم تنبعث من هذا اللفظ تأثيرات الأسد الحقيقي، فليس المجاز إعطاء لفظ الأسد لزيد الشجاع، بل إعطاء معناه وخصائصه وآثاره، فالداعي إلى الاستعمال المجازي إعطاء نفس التأثير الذي يخلفه المعنى الحقيقي. وهذا لا يكون إلا فيما لو استعمل لفظ الأسد في الرجل الشجاع في نفس معناه الحقيقي، وهو الحيوان المفترس، لتنبعث منه نفس الإيحاءات والمشاعر.

فلا يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ لأن التأثير قائم بالمعنى لا باللفظ،

(١) ولعل أول من تبني هذا الرأي الشيخ محمد رضا الأصفهاني رحمته الله في وقاية الأذهان: ١٠١، وألف فيه رسالة مستقلة سماها «جلية الحال في الوضع والاستعمال»، وتبعه السيد البروجردي رحمته الله كما في نهاية الأصول: ١: ٦، ومال إليه السيد الخوئي رحمته الله في محاضرات في أصول الفقه: ١: ٩٩، واختاره بعض الأعلام.

فليس المجاز تبديل لفظ بلفظ آخر، بل تبديل معنى بمعنى آخر.

وبعبارة أخرى: أن قوله: «زيد أسد» أو «وجه زيد قمر» فيه مبالغة، وليس في معنى الشجاع المبالغة، وإنما المبالغة تحصل من استعمال لفظ الأسد في نفس الحيوان المفترس، والقمر في معناه. وهنا نكتة المبالغة.

٢ = في باب المجاز يلاحظ تناسب أجزاء الكلام مع المعنى الحقيقي لا المجازي، فإذا كان اللفظ مستعملاً في المعنى المجازي لا الحقيقي، فيلزم ملاحظة التناسب مع المعنى المجازي نفسه، فمثلاً: في هذا البيت المشتمل على استعمالات مجازية:

قامت تظللني من الشمس نفس أعزّ عليّ من نفسي
قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس

فالتعجب إنّما يحسن ويصحّ لو استعمل لفظ الشمس في معناه الحقيقي، وأما لو كان مستعملاً في غير معناه كالمرأة الجميلة، فلا مجال للتعجب أن امرأة تظلل من الشمس، وإنّما التعجب أن تكون الشمس حاجبة عن الشمس. وهذا معنى يعني استعمال لفظ الشمس في البيت في نفس المعنى الحقيقي للشمس ليحصل التعجب، وأما لو كان مستعملاً في غير معناه الحقيقي وهو المرأة، والمراد منه ذلك؛ لما كان مبرّر للتعجب.

وكذلك قوله:

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زرّ أزراره على قمر

فإذا كان المقصود من القمر المعنى المجازي فلا معنى للنهي عن التعجب.

٣ = وجود موارد في الكلام تدلّ بالتصريح أو الإشارة على نفي المعنى المجازي، كالإضراب عن الرجل الشجاع للأسد في قوله: «زيد شجاع بل أسد»، والإضراب بإبطال لما سبق، والإضراب تارةً بالإشارة كما مثلنا، وأخرى بالتصريح كقوله:

« هذا ليس بشجاع بل أسد »، وهو يدلّ على استعمال لفظ الأسد في المعنى الحقيقي لا المجازي؛ لأنّ المفروض إبطاله وإضرابه عن الرجل الشجاع .

وهناك بعض الأمور تترتب على هذا الرأي في المجاز:

١ - بما أنّ المصحح للاستعمال المجازيّ الجهة الاحساسية، لذلك ربّما تتغيّر صحّة الاستعمال المجازيّ حسب الأزمنة والأمكنة؛ لأنّ المعنى الحقيقيّ قد يشتمل على تأثيره الإحساسيّ في مجتمع دون آخر، ففي الأزمنة السابقة كان يطلق لفظ « الحمار » مجازاً على من يملك صفة التحمّل وقوّة الإرادة، وأمّا في زماننا فلا يحسن هذا الاستعمال، ولذلك تختلف الشعوب في مجازاتها، فربّما كان استعمال مجازيّ معقولاً في مجتمع دون آخر.

٢ - في مقام التشبيه لا يلزم أن يكون وجه الشبه في المشبّه به أقوى منه في المشبّه، بل ربّما كان المشبّه أقوى منه في وجه الشبه، وإنّما المهمّ اشتغال المشبّه به على جهة إحساسية أشدّ تأثيراً في النفس، وإن كانت تلك الجهة - أي: وجه الشبه - كالفقاهة في المعنى المجازيّ، وهو الفقيه المجهول أشدّ وأقوى منها في المعنى الحقيقيّ - أي: المشبّه - . ولكن هذه الجهة في أذهان المجتمع أظهر في المشبّه به من المشبّه، فمثلاً: قد يقال عن رجل مجهول في الفقه أنّه الشهيد الأوّل مجازاً، وربّما كان هذا الفقيه المجهول أقوى فقهة من الشهيد الأوّل وذلك لأجل اشتغال لفظ الشهيد الأوّل على تأثير إحساسيّ أشدّ في الفقهة نتيجة بعض العوامل الإعلامية والاجتماعية وغيرها، فليس المهمّ الأقواتية في وجه الشبه، بل الأظهرية في المجتمع.

وقد أشكل على هذا الرأي في المجاز، أي: أنّ المجاز استعمال اللفظ في نفس معناه الموضوع له:

١ - أنّ ما ذكر بأنّ اللفظ يستعمل دائماً في المعنى الحقيقيّ إنّما يصحّ فيما

لو كانت العلاقة المشابهة، ولا يصحّ في العلاقات الأخرى، علاقة الجزء والكُلّ، كما في قوله: «أعتق رقبة»، فلم يستعمل لفظ الرقبة في معناه الحقيقيّ وإنّما استعمل ابتداءً في معنى العبد، فمن سمع هذا الاستعمال يفهم منه المعنى المجازيّ، وربّما لا يعلم بالمعنى الحقيقيّ أبداً، وإنّما يخطر معنى العبد وجداناً من هذا اللفظ.

٢ = إنّنا بالوجدان ندرك عدم استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس، وإنّما في الرجل الشجاع، حيث يشعر وجداناً بالفرق بينه وبين استعمال لفظ أسد في الحيوان المفترس.

ولكن يلاحظ على الإشكال الأول: إنّنا يمكن أن تصوّر استعمال اللفظ في معناه الحقيقيّ في مختلف العلاقات والاستعمالات المجازيّة، وقد ذكرنا أنّ حسن الاستعمال تابع للطبع واستحسان العرف وتقبّله. ويمكن تصوّر مناسبة استعمال اللفظ في هذه المعاني بنحو من المناسبات، والفهم العرفيّ يتقبّل ذلك ويتصوّره.

ويلاحظ على الإشكال الثاني: الخلط على المستشكل بين المراد الاستعمالي والتفهيميّ هو المعنى الحقيقيّ، وهو المهمّ في باب الألفاظ والاستعمال، وإن كان المراد الجدّيّ والاستعماليّ أو التفهيميّ، وفي باب الاستعمال المجازيّ فإنّ المراد الجدّيّ هو الفرد الواقعيّ والرجل الشجاع مثلاً، ولكن لا شأن في مقام الألفاظ والاستعمال بالمراد الجدّيّ. وبالأدلة التي ذكرناها يتبيّن أنّ المراد الاستعماليّ من اللفظ في باب المجاز هو المعنى الحقيقيّ الموضوع له لا غيره، فالمراد الاستعماليّ من لفظ الأسد المستعمل في الرجل الشجاع هو الحيوان المفترس، وإن كان المراد الجدّيّ الواقعيّ هو الرجل الشجاع.

علامات الحقيقة

ذكروا التمييز المعنى الحقيقي عن المجازي علامات .

وقبل ذكرها يجدر أن نذكر أن البعض -كالمحقق العراقي رحمته الله - ذهب إلى عدم الحاجة إلى هذه العلامات ؛ لأنّ الحجّة في ألفاظ النصوص الشرعية هو المعنى الظاهر عرفاً، سواء كان حقيقياً أو مجازياً، فيكون ظهوره في معناه بمعونة القرائن ، فلا خصوصية للمعنى الحقيقي في ألفاظ النصوص الشرعية ، وقد ذكرنا أنّ الحجّة هو ما يفهمه العرف من اللفظ في زمان صدور النصّ ومكانه ، لا المعنى اللغويّ قبل ذلك ، ولا في زماننا ، وتوضيحه في محلّه .

ولكن يمكن أن يقال : بأنّ المعنى الحقيقي يقع أحياناً موضوعاً للأحكام ، فلا بدّ من تمييزه بواسطة هذه العلامات ، بالإضافة إلى أنّ ظهور المعنى من ذات اللفظ هو التبادر ، فلا بدّ من معرفه حدود التبادر .

نستعرض بإيجاز هذه العلامات :

١ - التبادر

وهو إمّا أن يكون علامة عند أهل اللغة ، فما يتبادر إلى ذهنه من اللفظة هو المعنى الحقيقي ، وقد يكون علامة للمستعلم من غير أهل اللغة ، فيطرح اللفظة على أبناء اللغة فما يتبادر إلى أذهانهم هو المعنى الحقيقي .

وتعريف التبادر: انسباق معنى إلى الأذهان من ذات اللفظ لا من قرينة محفوفة

به حاليّة أو مقاليّة^(١).

واستدلّ على كونه علامة على الوضع أنّ التبادر إمّا أن ينشأ من ذات اللفظ من دون احتياج للوضع، وهذا يتوقّف على القول بالدلالة الذاتيّة للألفاظ على المعاني، وقد أثبتنا عدم صحّتها، وإمّا أن ينشأ من قرينة خارجيّة محتقّة به، والمفروض عدمها؛ لأنّ المفروض تبادر المعنى من حاقّ اللفظ وذاته، وعدم وجود قرائن محيطّة به، والنتيجة أنّ التبادر ينشأ من الوضع والعلم به، وهو المطلوب. وبذلك يثبت أنّ المعنى المتبادر من ذات اللفظ هو المعنى الوضعي والحقيقي.

إنّ أهمّ اعتراض يوجّه إلى هذه العلامة هو إشكال «الدور»؛ لأنّ تبادر المعنى من ذات اللفظ متوقّف على علم الإنسان بالوضع، فإذا توقّف العلم بالوضع على التبادر لزم الدور.

وأفضل جواب ما ذكر في كتاب الكفاية، باختلاف نوع العلم في المرحلتين قبل التبادر وبعده، فما يتوقّف عليه التبادر هو العلم الإجمالي الارتكازي، حيث إنّ جميع أبناء اللغة -كاللغة العربيّة- تتجمّع في نفوسهم خلال حياتهم ألفاظ ومعاني لغتهم، ولكن ليس لهم التفات وعلم تفصيلي فعليّ على نحو التعيين لها، وبالتبادر يحصل لهم علم تفصيلي فعليّ به على نحو التعيين، فما يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي الفعليّ، فلا يلزم الدور. فما هو قبل التبادر العلم الإجمالي الارتكازي، وما هو بعد التبادر العلم التفصيلي، وإذا اختلف نوع العلم فلا دور.

وهذه حقيقة تعترف بها الفلسفة وعلم النفس الحديث، ولعلّه في الفلسفة يطلق على العلم الإجمالي بالعلم بالملكة، وفي علم النفس بالعقل الباطن أو عالم اللا شعور، حيث تتجمّع فيه معلومات كثيرة وإن لم يلتفت إليها الإنسان فعلاً، ولكن يحتاج إلى منبّه ومحفّز شعوريّ لاكتشاف ما هو موجود فيه والاتفات الفعليّ

(١) انظر أصول الفقه: ١: ٢٣.

أو العلم التفصيلي به ، ولا شك بأن ذكر اللفظ من تلك المحفزات الشعورية للالتفات إلى ما في عالم اللاشعور .

وربما يشكل على هذه العلامة : بأن التبادر إنما يكون علامة على الحقيقة لو كان حاصلًا من حاقّ اللفظ وذاته ، أما لو احتمالنا حصوله من القرائن فلا يكون علامة ، وفي كلّ لفظ نحتمل وجود القرائن الموجبة لخطور المعنى منه ، كالانصراف أو مختلف التأثيرات ، فربما كان اللفظ موضوعاً للأعمّ ، ولكن حمل على الأخصّ ، كحمل لفظ الحيوان عند العرف على غير الإنسان ، أو حمل اللفظ على أفراد أخرى غير أفراد معناه الحقيقيّ لعوامل وقرائن كثيرة أوجبت هذا الحمل ، فلم يحصل التبادر من ذات اللفظ ليكون علامة على الحقيقة .

وأجيب : بالتمسك بأصالة عدم القرينة حين الشكّ وهو أصل عقلائيّ ، فلا أثر لمثل هذا الاحتمال .

وأشكل : أنّ مورد أصالة عدم القرينة أو أصالة الحقيقة ، الشكّ في المراد لا الشكّ في الإرادة ، بمعنى أننا لو علمنا بالمعنى الحقيقيّ والمجازيّ ، وقد نطق المتكلم بلفظ يمكن حمله على أحدهما واحتملنا أنّه نصب قرينة دلّت على إرادته المعنى المجازيّ من اللفظ ، فهنا نتمسك بهذه الأصالة ونحمل اللفظ على المعنى الحقيقيّ المعلوم ، ولا يحمل على المعنى المجازيّ إلا مع إحراز القرينة . أما لو لم نعلم بالمعنى الحقيقيّ المجازيّ ، وعلمنا بأنّه نطق بلفظ وعلمنا بأنّه يريد معنى ما ، وعرفنا المعنى الذي يريده المتكلم بالتعيين ، ولكن لا نعلم أنّ هذا المعنى المراد هو معنىّ حقيقيّ أو مجازيّ ، فلا يوجد أصل يدلّ على أنّ المعنى الذي نعلم يكون مراداً ؛ وذلك لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز كما قالوا .

ولكنّ الإشكال الرئيسيّ على التبادر : أنّ ما هو حجة هو المعنى المتبادر عرفاً من النصّ الشرعيّ كالأيات والروايات في زمان صدور النصّ ومكانه إذا لم تكن هناك حقيقة شرعية ومعنى شرعيّ غير معناه العرفيّ وضعه الشارع لهذا اللفظ ،

وإلا فيؤخذ بالمعنى الشرعي لا العرفي، كما هو الأمر في العبادات حيث وضع لها الشارح معاني شرعية، وأما ما هو متبادر في زماننا دون أن نعلم بأنه المتبادر في عرف النص فليس بحجة، ونحن نعلم أن اللفظ متعرض للتطور والتغير بحسب الأزمنة والأمكنة ومختلف العوامل، فكيف نحز أن المعنى المتبادر في أذهاننا هو المتبادر في زمان النص، مع تأخر زماننا كثيراً عن زمان النص، ومع تأثير الكثير من العوامل الزمنية في معاني الألفاظ، إلا أن نحز أن هذا المعنى المتبادر في زماننا هو المتبادر في زمان النص من خلال مراجعة النصوص والروايات والتاريخ وكتب اللغة، أو يحصل الاطمئنان به وهو حجة شرعية.

نعم، في مقام الشك وعدم حصول العلم والاطمئنان بالمعنى في زمان النص، وإنما نعلم بالمعنى للفظ النص في زماننا فحسب ونشك أنه هو معنى اللفظ في زمان النص أو لا، ربما يتمسك بأصالة عدم النقل، أو الاستصحاب القهقري، وهو أصل عقلائي في باب الألفاظ، وأن هذا المعنى المتيقن لاحقاً هو المعنى في السابق، وأدلة الاستصحاب وإن لم تشمل هذا الأصل؛ لأن موردها اليقين السابق والشك اللاحق. وأما هذا الأصل فإنه يشتمل على يقين لاحق وشك سابق، ولكنه أصل عقلائي يتمسك به العقلاء في خصوص باب الألفاظ لا في باب الاستصحاب. ولكن ربما يلاحظ عليه عدم العلم بوجود مثل هذا الأصل عند العقلاء في باب الألفاظ، وعلى تقدير وجوده فربما نشأ من غفلتهم من تأثير الأزمنة والأمكنة والعوامل في تغيير معاني الألفاظ بحيث لو كشفنا للعرف تأثير تلك العوامل لما تمسك بهذا الأصل.

٢ - الحمل وعدم صحة السلب

فذكروا أن صحة حمل المعنى على لفظ بالحمل الأولي علامة على أن اللفظ موضوع للمعنى المحمول، وإذا حمل عليه بالحمل الشائع فيكشف أنه مصداق

من مصاديق المعنى الحقيقي، وما يكون علامة على المعنى الحقيقي هو من الحمل الأولي، وذلك بأن نجعل ما نتصوره من معنى موضوعاً واللفظ محمولاً، فإن صحَّ الحمل نكتشف أنَّ المعنى هو الموضوع له، وأنَّه المعنى الحقيقي، كما لو قلنا: «الحيوان الناطق إنسان».

وكذلك صحَّة السلب علامة على عدم كونه المعنى الحقيقي كما لو قلنا: «الرجل الشجاع ليس بأسد».

وأما الحمل الشائع حيث نجعل المصداق موضوعاً واللفظ محمولاً، كما في قوله: «زيد إنسان»، ولكن لا يثبت أنَّ هذا المصداق هو معنى اللفظ، وإنما يثبت كونه من مصاديق المعنى الذي وضع له المحمول.

وربما يقال: بأنَّ صحَّة الحمل ليس علامة برأسه، بل هو متوقف على العلم بالوضع والتبادر قبله.

فإنَّه يقال: أما بالنسبة لغير أهل اللغة، فإذا رأى بأنَّ أهل اللغة يحملون اللفظ على معنى معيّن في استعمالاتهم فيكشف أنَّه المعنى الحقيقي، وكذلك أهل اللغة حينما يرون أنَّ اللفظ يحمل على المعنى في استعمالاتهم السابقة، أو في استعمالات غيره من أبناء لغته، وصحَّة هذه الاستعمالات، فيكشف أنَّه المعنى الحقيقي.

وأشكل عليه: أما الحمل الأولي، فلا يدلُّ إلا على أنَّ الموضوع عين المحمول حقيقة وذاتاً، ولكن لا يكشف أنَّ الاستعمال حقيقي أو مجازي، أو أنَّه لفظ موضوع لغة للمعنى، بل يكشف أنَّه جنسه وفصله، فربما كان للفظ معنى آخر، ولكن استعملناه في هذا المعنى مجازاً، ثمَّ حملناه على الموضوع بما له من معنى مجازي، فحين نقول: «الإنسان حيوان ناطق» فلا يدلُّ إلا على اتحادهما حقيقة، وأما أنَّ استعمال لفظ الإنسان فيما أريد من معنى حقيقي أو مجازي، فهو أجنبي عن الحمل.

ولكن يمكن أن يقال: إن صحّة حمل لفظ بدون قرينة يكشف عن كون الحمل مستنداً لحاقّ اللفظ وللوضع لا للقرينة.

وأما الحمل الشائع، فلا يدلّ إلا على اتّحاد الموضوع والمحمول وجوداً لفظه الموضوع له، فربّما كان اللفظ موضوعاً لمعنى آخر يشمل بمعناه المجازي فرداً آخر غير فرده الحقيقي، مثل «زيد أسد»، فإنّ الحمل يصحّ مع عدم كون زيد فرداً حقيقياً للأسد، فإنّ الأسد استعمل في غير معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس، ثمّ شمل زيداً بما يملكه من معنى آخر وهو الرجل الشجاع، فصحّة الحمل لا تدلّ على أنّ الاستعمال حقيقي، وإنّما تدلّ على صحّة استعمال فحسب، والاستعمال أعمّ من الحقيقة. نعم، لو علمنا أنّ استعمال اللفظ على نحو الحقيقة، وأنه بدون عناية وقرينة، فيكون كاشفاً عن المعنى الحقيقي، ولكن على هذا لا معنى لكون صحّة الحمل علامة على المعنى الحقيقي؛ لأننا سوف نكون قد عرفنا المعنى الحقيقي مسبقاً قبل الحمل.

وما ذكرناه حول الحمل نذكره حول السلب وعدمه.

ويمكن الإشكال على علامة الحمل، فإنّ المعنى المنطقي غير المعنى الوضعي واللغوي، فإنّ المعنى المنطقي صورة تفصيليّة عن حقائق الأشياء، بينما المعنى اللغوي والوضعي فهو صورة إجماليّة معرفّة للشيء، وما يثبت الحمل هو المعنى المنطقي والحقيقي، وما نبحت عنه هو المعنى الوضعي واللغوي.

٣- الأطراد

وتعريفه شيوع أطراد استعمال اللفظ في معناه في كلّ حالاته وأفراده^(١)، بأن يرى صحّة استعمال اللفظ وأطراده في أفراد معنى كلي باعتبار كونها مصاديق له،

(١) انظر المقدّمات والتنبيهات في شرح أصول الفقه: ١: ١٨٩.

فيعلم أنّ ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى الجامع والكلّي، فلا تختصّ صحّة الاستعمال بحالة أو فرد، فإذا اطّرد استعمال اللفظ كذلك في معنى ما فهذا يكشف أنّ الاستعمال حقيقيّ، كاستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس، فإنّه يصحّ استعماله في جميع أفراد الحيوان المفترس، وفي جميع حالاته من النوم واليقظة وأمثالها.

ولذلك ربّما يشكّل بأنّ الاستعمال المجازيّ مع القرينة المصحّحة يطّرد صحّة استعماله في مختلف الموارد وفي جميع حالاته من النوم واليقظة وأمثالها، وفي جميع أفراد المعنى المجازيّ وحالاته، فلا يكون الاطّراد علامة على الحقيقة، ولذلك لا بدّ من تفسير الاطّراد بتفسير يعالج به هذا الإشكال:

١ - اطّراد الاستعمال: اطّراد صحّة استعمال اللفظ بدون قرينة في مختلف الموارد علامة على الحقيقة؛ لأنّ المجاز يختصّ بالاستعمال بمعونة القرينة المقاميّة أو المقاليّة.

٢ - كما أنّه يمكن تفسير الاطّراد الذي هو علامة على المعنى الحقيقيّ بصحّة استعمال اللفظ في معناه دائماً في كلّ أفراد وحالاته وتراكيبه واستعمالاته، ومع إلغاء جميع الخصوصيّات والموارد والقرائن، كما ذكرناه حول لفظ الأسد في الحيوان المفترس، فتقول: «جاء الأسد، راح، نام...»، فيكون علامة على الحقيقة، وأمّا لو رأينا اللفظ تختصّ صحّة استعماله في المعنى في بعض الحالات أو التراكيب أو الاستعمالات أو ببعض الخصوصيّات والموارد أو بعض الأفراد، أو فيما لو اقترن ببعض القرائن، فهذا دليل على أنّ المعنى مجازيّ، كما في استعمال لفظ الرقبة في العبد، فإنّه يصحّ في مقام العتق أو البيع ولا يصحّ في بعض الموارد كما لو قلنا: «نامت رقبة»، وكذلك لفظ الأسد في الرجل الشجاع تختصّ ببعض الموارد كحالات الحرب، أمّا لو ربح في تجارة لا يحسن مثل هذا الاستعمال، والفهم العرفيّ هو الذي يميّز مثل ذلك.

٣ - ذكر البعض أن المراد منه أطراد « التبادر » أي أطراد تبادر المعنى من ذات اللفظ في شتى الاستعمالات علامة على الحقيقة، ولكن هذا الأطراد ينفتح موضوع علامة التبادر؛ لأنه يدل على أن التبادر من حاق اللفظ لا من القرائن، فإن أطراد التبادر يوصلنا إلى هذه الحقيقة، وأطراد التبادر يقارب ما ذكرناه من أطراد صحة الاستعمال في مختلف الحالات والاستعمالات، فإن الظاهر عدم الفرق بين أطراد التبادر والأنساق، وأطراد صحة الاستعمال في كونه علامة على الحقيقة، وبه نجيب عن احتمال استناد التبادر للقرائن المحتملة، فإن أطراد التبادر ينفي هذا الاحتمال ويجعل المعنى متبادراً من حاق اللفظ وذاته لا من القرائن، فإنه لو كان مستنداً للقرائن لم يطرد التبادر في مختلف الموارد، بل في بعضها دون البعض الآخر.

إذن فمن خلال أطراد وشيوع استعمال اللفظ في أفراد كَلْبِي وفي جميع حالاته كاستعمال لفظ إنسان في أفراد الحيوان الناطق من زيد وعمرو وأمثالهما، فبدل ذلك على وجود علاقة الوضع بين هذا اللفظ وذلك الكَلْبِي، وأن هذا اللفظ موضوع له وهي علامة مهمة، فإنه حين يرى غير أهل اللغة وحتى عند أهل اللغة كثرة وشيوع استعمال اللفظ في معنى معين في جميع حالاته وأفراده وصحتها بدون قرينة، فهذا يدل على أنه المعنى الحقيقي وفي الغالب استخدام هذه العلامة في اكتشاف المعنى الحقيقي، وعلى هذه العلامة اعتمد التفسير البياني في مفردات القرآن الكريم، فمن خلال أطراد استعمال اللفظ في معنى واحد في آيات متعددة يتوصل إلى المعنى الحقيقي له. أما الاستعمال المجازي فلا يصح الأطراد بسبب نوع العلاقة، مثلاً: من أنواع علاقات المجاز علاقة الجزء والكُل، فيصح استعمال الرقبة في الإنسان ولا يصح استعمال الشعر فيه مع أنه جزء الإنسان، وكذا علاقة المشابهة يصح استعمال لفظ الأسد في الإنسان باعتبار الشبه بالشجاعة، ولا يصح استعماله فيه باعتبار الشبه بالأبخرية، فلا يصح الأطراد بحسب نوع العلاقة،

بل حتّى لو قلنا إنّ الاعتبار بصنف العلاقة لا نوعها، فلا يصحّ أيضاً اعتبار أفراد الصنف وحالاته، كما لو أخذنا أنّ الشبه بين الإنسان والأسد بالشجاعة، فيصحّ استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، دون الفأرة الشجاعة، أو يصحّ استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع في مقام الحرب، ولا يصحّ في مقام لا يقتضي ذلك.

إذن فلا أطراد في المعنى المجازي، لا حسب نوع العلاقة ولا صنفها، وخاصّة أنّ الأطراد في المعنى الحقيقيّ بدون قرينة والمجازي يتوقّف على القرينة.

٤ - تنصيب أهل اللغة

وقد ذكروا أنّه من علامات التعرّف على المعنى الحقيقيّ.

وأشكّل: أنّ طريقة أهل اللغة بيان ما استعمل فيه اللفظ، سواء كان حقيقياً أو مجازياً، لا الموضوع له، لذلك قد تذكر للفظ الواحد معانٍ متعدّدة نعلم بأنّها ليست في المشترك اللفظيّ، كما ذكر للوحي معانٍ عديدة.
وأجيب:

١ - أنّ المعاجم أقسام، وليست من نوع واحد، وليست جميعها تتعرّض كموارد الاستعمال، بل إنّ بعضها في مقام تمييز المعنى الحقيقيّ عن المجازيّ، والمعنى الأصليّ عن المعاني المتفرّعة منها، ككتاب المقاييس لأحمد بن زكريّا، وأساس البلاغة للزمخشريّ.

٢ - أنّ الباحث حينما يتأمّل في المعاني الكثيرة يمكن أن يتوصّل من خلالها إلى أنّ أكثرها متفرّعة من معنى جامع، وذلك المعنى الجامع هو المعنى الحقيقيّ، وقد يذكر صريحاً، وقد يتوصّل إليه الباحث من خلال المعاني المتعدّدة إلى ذلك المعنى الحقيقيّ الواحد، فمن خلال المعاني المذكورة للوحي يتوصّل إلى أنّ المعنى الحقيقيّ الواحد هو الإفهام الخفيّ وهو الجامع لها.

الحقيقة الشرعية

لا شك بأن بعض الألفاظ التي استعملها الشارع المقدس كان لها في اللغة معانٍ أخرى، مثل الصلاة بمعنى الدعاء، والحجّ بمعنى القصد، والزكاة بمعنى النمو، والصيام بمعنى الإمساك، نقلها الشارع لمعانٍ جديدة، واستعمل الألفاظ فيها، كلفظ الصلاة حيث وضعت لغةً للدعاء، ولكنّ الشارع استعملها في الأفعال المخصوصة، وقد صارت حقيقة في ألفاظها في زمان بعد الرسول ﷺ بحيث يتبادر الذهن إليها بدون قرينة، وأمّا الألفاظ المعاملات فلم يضع لها الشارع معاني مستحدثة، بل أخذ بنفس معانيها اللغويّة والعرفيّة وإن تصرّف أحياناً فيها بإضافة أو حذف جزء أو شرط أو المنع من بعض مصاديقها وتطبيقاتها كالربا بالنسبة للبيع. واختلف العلماء في ألفاظ العبادات على أقوال:

القول الأوّل: رأي الباقلاني: وأنّ الألفاظ باقية على معانيها اللغويّة، ولكن طبّقها الشارع على مصاديق شرعيّة، فلفظ الصلاة مستعمل في الدعاء نفسه؛ لأنّ الصلاة الشرعيّة من مصاديق الدعاء؛ لاشتمالها على الدعاء، ولكن ربّما يلاحظ عليها أنّ الصلاة وإن اشتملت على الدعاء فليست من مصاديقه، ولكن يمكن أن يكون مراده القول الأخير، كما سنذكره.

القول الثاني: الحقيقة الشرعيّة، بأن نقلت من معانيها اللغويّة الشرعيّة في زمان النبي ﷺ^(١) ووصل بالوضع التعينيّ أو التعينيّ إلى درجة الحقيقة في المعنى

(١) انظر معجم مفردات أصول الفقه المقارن: ١٣٠.

الشرعي في زمان الرسول ﷺ ليحمل اللفظ المجرد عن القرينة في كلامه ﷺ على المعنى الشرعي، وهذا هو معنى الرأي القائل بـ «الحقيقة الشرعية»، وقد صارت هذه الألفاظ حقيقة شرعية في معانيها الشرعية، وذلك من خلال طريقين:

١ - الوضع التعييني، بأن قام الشارع بوضع هذا اللفظ لهذه المعاني ونقلها من معانيها اللغوية أمام الناس وإخبارهم بها، وبذلك ترسخت في أذهانهم فصاروا يفهمون المعاني الشرعية من هذه الألفاظ، ولكن هذه الطريقة بعيدة.

٢ - الوضع التعييني، بأن أكثر استعمال هذه الألفاظ في معانيها الشرعية، ولأجل كثرة الاستعمال حصلت علة أكيدة بين هذه الألفاظ ومعانيها الجديدة، فصارت حقيقة فيها، ولا تبعد هذه الطريقة لأجل طول المدّة التي عاشها الرسول ﷺ وكثرة استخدامه لهذه الممارسات وألفاظها، وعوامل أخرى رسخت هذه العلة.

ولكن إنمّا يؤخذ بهذا القول إذا لم يتمّ القول الرابع، وهو الحقيقة اللغوية.

القول الثالث: الحقيقة المتشرعية، أنه استعمل ﷺ اللفظ مجازاً مع القرينة في المعنى الشرعي في زمانه ﷺ وإنما وصل إلى درجة الحقيقة في المعنى الشرعي بعد زمان الرسول ﷺ، وهذا هو معنى الرأي القائل بـ «الحقيقة المتشرعية»، ولكن يبعد هذا القول طول المدّة التي عاشها الرسول ﷺ وكثرة استعماله وممارسته هو والمسلمون لهذه الألفاظ ومعانيها، ممّا يوجب الاطمئنان بحصول الحقيقة الشرعية في زمانه ﷺ، بالإضافة إلى الآيات والأحاديث، بل وبعض الأخبار التاريخية تدلّ على هذه الحقيقة وفهم المسلمين لها بدون قرينة.

القول الرابع: وذهب صاحب الكفاية إلى رأي رابع، وهو ما يسمّى بـ «الحقيقة اللغوية»، بمعنى أن هذه الألفاظ كانت تدلّ على المعنى الشرعي والممارسات العبادية حتى قبل الإسلام، لوجود المتديّنين الذين لهم عباداتهم، ويستعملون هذه الألفاظ كالصلاة والصوم فيها، وإنمّا يختلف الإسلام عنهم في المصدق

والتطبيق لا في أصل المعنى والمفهوم ، وتدلّ على هذا الرأي بعض الآيات الشريفة والشواهد التاريخية وكلام العرب نثراً وشعراً ، كما سنذكر بعض الآيات التي نزلت في أوائل البعثة قبل تشريع الإسلام للصلاة ؛ لأنه شرّعها في السنة العاشرة للهجرة في ليلة المعراج ، ولكن وردت آيات استعملت لفظ الصلاة في معانيها الدينية عند أتباع سائر الأديان ، وفي تلك الماهية الاعتبارية وممارساتهم العبادية ، حيث استعمل لفظ الصلاة والحجّ والزكاة والصيام ليس في معنى الدعاء والقصد والنموّ والإمساك ، أي : المعاني اللغوية ، بل في ممارساتهم العبادية وفهم منها أهل ذلك العصر هذه المعاني الدينية .

وقد اختلف العلماء على آراء في هذا الموضوع :

فبعضهم أنكر الحقيقة الشرعية مطلقاً ، وأنه ﷺ يستعملها دائماً مجازاً في المعاني المستحدثة ، أي : إنّه كان يستعملها مع القرينة في المعنى المستحدث لا مجردة عنها .

وبعضهم أثبت الحقيقة الشرعية مطلقاً .

وبعضهم فصل بين المعاملات فلا توجد حقيقة شرعية فيها لاستعمالها في المعاني اللغوية - كما ذكرنا ، والعبادات فتوجد ، أو التفصيل بين الألفاظ التي كانت تدور كثيراً في لسان الشارع المقدّس فوصلت إلى درجة الحقيقة الشرعية في زمانه ﷺ وبين غيرها فلم تصل .

وقد ذهب بعض الأعلام بما يقارب رأي صاحب الكفاية إلى القول بالحقيقة اللغوية ، وأنّ هذه الألفاظ أصبحت حقيقة في المعنى الشرعيّ العامّ قبل الإسلام ، فإنّ الوضع يختصّ بالوضع التعينيّ ، والمجاز قنطرة الحقيقة ، فإنّه في البداية يستعمل اللفظ في غير معناه الحقيقيّ كثيراً مع القرينة إلى أن يحصل القرن الوضعيّ الأكيد بين المعنى الجديد وذات اللفظ وإن صدر بدون قرينة ، إمّا على سبيل الاشتراك اللفظيّ مع المعنى الحقيقيّ بحيث لم يهجر المعنى الأوّل ، كما هو

الحق هنا، أو على سبيل النقل حين هجر المعنى الأول، وهذه طبيعة القرن الأكيد بين ذات اللفظ والمعنى نتيجة كثرة استعمال اللفظ ولو مع القرينة في معنى ما، وبعد ذلك تحذف الوسائط والقرائن ليحصل الأُس والقرن بين ذات اللفظ والمعنى.

والوضع التعينيّ على قسمين:

الأول: ما يكون المعنى الآخر ماهيةً تكوينيةً، بأن يطبق اللفظ كثيراً على فرد آخر، كلفظ الأسد في الرجل الشجاع، لأجل اشتراكهما في الجهة الإحساسية وهي الشجاعة، ونتيجة لكثرة الاستعمال يحصل قرن أكيد بين اللفظ والرجل الشجاع ويقال الاهتمام بالجهة الإحساسية، بحيث يكون معنى اللفظ حقيقة هو الماهية التكوينية الأخرى، أي: الفرد المنطبق عليه.

الثاني: نتيجة لكثرة تطبيق اللفظ على غير فردة الحقيقي بلحاظ الجهة الإحساسية، يكون معنى اللفظ ليس الفرد الحقيقي الآخر الذي انطبق عليه كما في القسم الأول، بل ماهيةً اعتباريةً مستنبطة لتلك الآثار والجهة الإحساسية، فلا يكون معناها ماهيةً تكوينيةً جديدةً غير الأولى، بل حقيقة اعتباريةً مشتملة على الجهة الإحساسية نشأت من كثرة التطبيق بلحاظ تلك الجهة، مثل كلمة «حاتم»، حيث كانت تطبق في البداية مجازاً على أفراد كرماء، ثم صار معناها ماهيةً اعتباريةً مشتملة على جهة الجود، لا أنه صار معناها فرداً آخر معيناً غير حاتم، بل صار رمزاً للجود تطبق على أفراد آخرين بدليل يسمّى «متّم الجعل التطبيقي»، وكذلك كلمة «شمر» أو «الحجاج» صار معناها ماهيةً تشتمل على القسوة والوحشية، لا فرداً معيناً، ولكنها تطبق على أفراد آخرين بدليل خاص، وهكذا لفظ «الميتة» حيث إنه وضع لغةً لما مات حتف أنفه، ونتيجة لكثرة تطبيقه على المذبوح بطريقة غير شرعية أو قانونية، بأي دين كان، صارت له ماهيةً اعتباريةً وهو الحيوان الذي يجتنب عن أكله واستعماله.

والفرق بين القسمين:

١ - أنه في القسم الأول تغيّر المعنى تماماً، وصار معنى اللفظ ماهية تكوينية أخرى هي ماهية المنطبق عليه كثيراً، بينما المعنى في القسم الثاني ماهية اعتبارية يشمل المعنى الأول وغيره .

٢ - في القسم الأول حيث إنّ المعنى ماهية تكوينية، فيكون انطباقها على أفرادها قهرياً غير خاضع للجعل؛ لأنّ انطباق الماهيات والكليات التكوينية على مصاديقها كالإنسان على مصاديقه قهري، بينما في القسم الثاني بما أنّ المعنى ماهية اعتبارية فتحتاج إلى تطبيق دليل اعتباري يسمّى «متمّم الجعل التطبيقي»، فالمية تحتاج إلى دليل آخر غير دليل تحريم أصل المية، يبيّن أي فرد هو مية أو غير مية؛ لأنّ الشيء قد يكون مية في قانون دون آخر باختلاف الملل والنحل، فكلّ ملة أو نحلة تطبّق المية على حيوان بحسب قانونها ومبادئها .

ويذهب بعض الأعلام إلى أنّ ألفاظ العبادات من القسم الثاني، وأنّه صار معناها ماهيات اعتبارية دينية قبل الإسلام غير معناها اللغوي، وإنّما الاختلاف في التطبيق، فغير الإسلام طبّقها على أفعال وممارسات خاصّة، بينما طبّقها الإسلام بأدلّته على ممارسات أخرى، فليس الاختلاف في أصل المفهوم والمعنى، بل في تطبيقاته ومصاديقه، وهذا الرأي قريب من رأي صاحب الكفاية .

إذن فمعاني الألفاظ هي ماهيات اعتبارية كان لها وجودها قبل الإسلام، وإنّما وجد اشتباه نشأ من توهم أنّ القول بالحقيقة اللغوية يحمل على القسم الأول بأن يكون معنى الصلاة -مثلاً- خصوص الصلاة الإسلامية، وبما أنّه لا وجود لها قبل الإسلام، فلا مجال للقول بالحقيقة اللغوية، بل لا بدّ من القول بالحقيقة الشرعية .

وأما لو قلنا إنّ المراد منها القسم الثاني، وأنّ معنى الصلاة الممارسة العبادية الخاصّة الموجودة في جميع الأديان حسب تصريح القرآن، حيث كان يوجد متديّنون قبل الإسلام يستعملون نفس هذا اللفظ في ممارساتهم العبادية، وإنّما الإسلام اختلف عنهم في الكيفية والتطبيق، لا في أصل المعنى والمفهوم، فمعنى

اللفظ هو المعنى الديني العام أو الماهية الاعتبارية كان موجوداً قبل الإسلام ، لذلك حينما كان يطلق الرسول ﷺ لفظ الصلاة - مثلاً - حتى في بدايات الإسلام ، كان يتبادر إلى أذهانهم المعنى الشرعي لا اللغوي ، ولا يمكن القول بحصول وضع تعيّن آنذاك ؛ لعدم كثرة الاستعمال لقلّة المسلمين ، والوضع التعيّن يتوقّف على استعمالات أكثر ، أطول زماناً ، لم تتوفّر للمسلمين في بداية البعثة ، مع أنّهم كانوا يفهمون من هذه الألفاظ المعاني الشرعية وإن كانت غير محدّدة في أذهانهم ، وقبل حصول كثرة الاستعمال الموجبة للوضع التعيّن ، ممّا يدلّ على وجود الحقيقة اللغوية قبل الإسلام .

إذن فكانت أديان قبل الإسلام لها هذه الممارسات العبادية ، وتطلق نفس هذه الألفاظ عليها ، ويدلّ على وجودها ما ذكر في القرآن الكريم من وجود الصلاة والزكاة والصيام والحجّ في الشرائع السابقة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(١) ، أو على لسان إبراهيم عليه السلام : ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾^(٢) ، ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٣) ، ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾^(٤) ، وكان أتباع الأديان قبل الإسلام يستعملون هذه الألفاظ في عباداتهم ، كما أنّ النبي ﷺ في أحاديثه كان يعبر عن هذه العبادات بألفاظها ، وكذلك القرآن الكريم منذ بدايات البعثة كان يعبر عنها بدون قرينة ، ممّا يدلّ على أنّه كان يفهم منها المعاني الشرعية عند إطلاقها ، كما في بعض الآيات المكيّة : ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾^(٥) ، ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ

(١) البقرة : ٢ : ١٨٣ .

(٢) الحجّ : ٢٢ : ٢٧ .

(٣) مريم : ١٩ : ٣١ .

(٤) مريم : ١٩ : ٥٥ .

(٥) القيامة : ٧٥ : ٣١ .

مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿١﴾، ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ ﴿٢﴾، وكما ذكرنا أنه استعمل هذه الألفاظ في معانيها الدينية وبدون قرينة، وفهم منها الناس هذه المعاني لا المعاني اللغوية، وقبل تشريع الصلاة لأنها شرعت في ليلة المعراج السنة العاشرة للهجرة، ووردت هذه الآيات التي اشتملت على هذه الألفاظ ومعانيها الدينية قبل نزولها مما يؤكد ما ذكرناه.

وعلى كل حال، سواء قلنا بالحقيقة اللغوية أو الشرعية، فيحمل اللفظ المجرد عن القرينة على المعنى الشرعي في كلام الرسول ﷺ، والظاهر تحقق أحدهما في زمانه؛ لما ذكرناه أن الشواهد من النصوص والتاريخ تدل على أن المسلمين آنذاك كانوا يفهمون المعاني الشرعية عند إطلاق هذه الألفاظ، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها، سواء قلنا إن الوضع على نحو الوضع التعيني بقسميه، وهما:

١ - التصريح بالوضع: بأن صرح الرسول ﷺ بوضع لفظ الصلاة - مثلاً - للمعنى الشرعي.

٢ - الوضع من خلال الاستعمال، كما ذهب إليه صاحب الكفاية بأن استعمل لفظ الصلاة في المعنى الشرعي ابتداءً بقصد الوضع له، كما يستعمل الأب لفظ «زيد» مثلاً في وليده الجديد بقصد الوضع، ولا بد أن يصاحب هذا الوضع هزة وحدث مهم ليحدث القرن الأكيد بين اللفظ ومعناه في أذهان الناس.

أو على نحو الوضع التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال الموجب للقرن الأكيد.

أما القول بالحقيقة المتشعبة فهو بعيد؛ لأنه ينافي بتبادر المعاني الشرعية

(١) المدثر ٧٤: ٤٣.

(٢) الكوثر ١٠٨: ٢.

من هذه الألفاظ في زمان الشارع المقدّس ، ولكن على القول بالحقيقة المتشرّعية ، فإذا وردت ألفاظ من الكتاب أو الرسول ﷺ مجردة عن القرينة فتحمل على المعنى اللغوي لا الشرعي .

ثمرة البحث

وتظهر الثمرة في الألفاظ التي وردت على لسان الرسول ﷺ بدون قرينة ، فعلى القول بالحقيقة الشرعية أو اللغوية تحمّل على المعنى الشرعي ، وعلى القول بالحقيقة المتشرّعية تحمّل على المعنى اللغوي .

أنكر بعضهم وجود ثمرة لهذا المبحث ؛ وذلك لأن ما ورد عن الرسول ﷺ وصل إلينا من طريق روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام ، ولا شكّ بثبوت الحقيقة المتشرّعية في زمانهم ، وحمل ألفاظ رواياتهم على المعاني الشرعية .

نعم ، تظهر الثمرة لو وصل إلينا حديث عن الرسول ﷺ من غير طريق الأئمة المعصومين عليهم السلام ، والمفروض عدم حجّيته عندنا .

كما أنّ الظاهر هو العلم بالمعنى من ألفاظ السنّة النبوية حسب القرائن المحفوفة بها أو السياق ، وأمّا الألفاظ المذكورة في القرآن الكريم ، فالملاحظ أنّ أغلبها أو كلّها محفوف بالقرائن التي تدلّ على إرادتها المعنى الشرعي ، حيث نعلم بإرادة المعنى الشرعي منها ، أو نقول بأنّه لا يوجد مورد في الكتاب أو السنّة لا يعلم المراد منه ، بل جميعها نعلم المعنى منها ، إمّا المعنى الشرعي أو اللغوي .

وأشكل عليه :

أولاً: أنّه توجد موارد في الكتاب أو السنّة يعلم عدم إرادة المعنى الشرعي منها ، كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...﴾ الآية^(١) ، وكذلك قوله

(١) الأحزاب ٣٣ : ٥٦ .

تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾^(١)، حيث لا يعلم إرادة المعنى الشرعي أو غيره، وكذلك ما ذكره السيد الخوئي^(٢): «أَنَّ النجس في الآية ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(٣) لم يثبت كونه بهذا المعنى المصطلح؛ لجواز أن لا تثبت النجاسة بهذا المعنى الاصطلاحي على شيء من الأعيان النجسة في زمان نزول الآية أصلاً؛ وذلك للتدرج في بيان الأحكام، بل الظاهر أنه في الآية المباركة بالمعنى اللغوي، وهو القذارة، وأي قذارة أعظم وأشد من قذارة المشرك»^(٤).

وإذا ثبت عدم إرادة المعنى الشرعي من لفظ الصلاة- مثلاً- في آية أو رواية فلهذا يوجب احتمال عدم إرادته في آيات أو روايات أخرى.

ثانياً: ما ذكر بأنه لا اعتبار لما ورد عن الرسول ﷺ بدون الأئمة عليهم السلام، فيلاحظ عليه:

١- وجود الأخبار المتواترة عن الرسول ﷺ كحديث الغدير، والمتواتر لا يحتاج إلى اعتبار السند.

٢- هناك بعض النبويات استشهد بها في الفقه مجبورة بعمل الأصحاب، دون أن تروى عن أئمتنا عليهم السلام مع القول باعتباره بجبره بعمل المشهور، أمثال: «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أُمُورِهِمْ»^(٥)،^(٦)، «عَلَىٰ الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّىٰ تُؤَدِّيَ»^(٧)،^(٨).

(١) التوبة ٩: ١٠٣.

(٢) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ٢: ٢٧٨.

(٣) التوبة ٩: ٢٨.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي: ٣: ٣٩.

(٥) عوالي اللآلي: ١: ٢٢٢.

(٦) نهج الحق وكشف الصدق: ٤٩٤.

(٧) عوالي اللآلي: ١: ٢٢٤.

(٨) فقه القرآن: ٢: ٧٤.

٣- ما ذكره السيّد الصدر: « قد ينقل الإمام عليه السلام حديث الرسول صلى الله عليه وآله بنصه وألفاظه دون تصرّف فيه تيمناً وتبرّكاً، وإنّما لا تثبت الثمرة لو نقل مضمون حديثه ومعناه لا بنصّه ومتنه»^(١).

وعلى هذه الملاحظات تثبت الثمرة لهذا البحث .

ويمكن تلخيص هذا البحث بأن نقول: أمّا ألفاظ المعاملات كالبيع والإجارة والصلح فقد أخذ الإسلام بنفس معانيها المتعارفة ولم ينقلها لمعانٍ أخرى، وإن أضاف أو حذف بعض الأجزاء والشروط، أو تصرّف في بعض التطبيقات والمصاديق، كما سنوضحه، وهناك ألفاظ جعلها الشارع المقدّس في نصوصه موضوعات لأحكامه، ولكن لم يخترع لها معاني جديدة، وإنّما أبقاها على معناها العرفي، لذلك أخذ العلماء بالبحث عن معناها العرفي في زمان النصّ لما سنذكره أنّ المقياس هو معنى اللفظ في زمان صدور النصّ، كمفهوم الكفر والغناء والغيبة، وأمثالها، وأمّا ألفاظ العبادات فذهب الأكثر إلى أنّ الشارع وضع لها معاني جديدة مستحدثة، ونقلت عن معانيها السابقة، كألفاظ الصلاة والحجّ والزكاة، ولكن ذهب المحقّق الخراساني إلى وجود هذه المعاني الشرعية بنفسها قبل الإسلام، وإنّما اختلاف الإسلام عنها في المحقّقات والمصاديق، ويدلّ على ذلك بعض الآيات القرآنيّة التي تدلّ على وجود الصلاة والصوم في الشرائع السابقة، وإنّما اختلاف الإسلام عنها في كفيّة الصلاة مثلاً.

واعترض عليه:

أنّ هذه المعاني وإن كانت موجودة في الشرائع السابقة، ولكن لم تكن ألفاظها عربيّة، وأمّا الألفاظ العربيّة التي استخدمها الإسلام لعباداته فلم تكن لها هذه المعاني الشرعيّة، ومن هنا حاول البعض أن يثبت استخدام العصر الجاهلي لنفس الألفاظ

(١) انظر الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني: ١ : ٢١٨.

في معانيها الشرعية ، على اعتبار وجود العرب المؤمنين بالشرائع السابقة ويمارسون هذه العبادات ، ويستخدمون هذه الألفاظ في ممارساتهم العبادية ، بل حاول البعض أن يثبت وجود هذه الألفاظ بنفس معانيها السابقة في الشرائع السابقة وإن كانت لها لغات أخرى ، فالصلاة - مثلاً - كانت تسمى « السفلات » ، وإن كان هذا الرأي يبعد الالتزام به في جميع ألفاظ العبادات .

ولكن يمكن أن نعلق على ذلك كله بأن علم اللغة الحديث يعترف بأن اللغة مرآة عصرها ، ولم تكن في العصر الجاهلي حضارة قانونية لذلك اضطر الإسلام لتجويد بعض الألفاظ من معانيها إلى معانٍ قانونية ، كألفاظ الوجوب والاستحباب والحرمة والطهارة والنجاسة والحقوق والجنابة والغرامة ، وأمثالها ؛ لأن اللغة العربية بالرغم من كثرة مفرداتها ، وتعدد أساليب التعبير والبلاغة فيها ، إلا أنها لم تشمل على بعض المفردات القانونية الدقيقة ؛ وذلك لعدم وجود حضارة قانونية متكاملة في العصر الجاهلي ، لذلك توّسل الشارع للتعبير عنها بمختلف الأساليب .

وحتى العبادات لا يعلم أن العرب كانوا يفهمون منها المعاني الشرعية ، ولم يكن استخدام المتدينين آنذاك لها مما يوجب النقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي .

« فاللغة - كما أثبت علم اللغة الحديث - ظاهرة اجتماعية مكتسبة كبقية الظواهر متأثرة بالمجتمع وتطوّراته ، وتواكبه في سيره المختلف الاتجاهات ، فللغة ارتباط وثيق بحضارة المجتمع ، واللغة مرآة المجتمع ؛ لأنها ليست ألفاظاً فحسب ، بل هي آداب وعادات وأعراف وتقاليد وطرق تفكير ولو من ألوان الشعور ، علاوة على كونها وسيلة من وسائل التعبير ، لذلك تعتبر اللغة أصدق سجل لتاريخ الأمم والشعوب إذا ما أحسن تتبّع مراحل تطورها ودرس خصائص كلّ مرحلة ، فترى الأدب الجاهلي وهو وعاء اللغة كما يقولون يعبر عن الصحراء وخشونتها

وأثر ذلك في ساكنيها والعشيرة وأهميتها، والروابط الاجتماعية بين الأفراد والقبائل، ولكن بعد بعثة الإسلام تزدهر الحضارة ازدهاراً، فقد استحدثت الألفاظ الجديدة ليدل بها على مسميات جديدة لم يعرفها العرب من قبل»^(١).

«ومن هنا فإن مجيء الإسلام أدى إلى اكتساب كثير من الألفاظ معاني جديدة، كالمؤمن والمسلم، والكافر والمنافق، والفاسق، والصلاة، والسجود، والصيام، والحج، والزكاة كما ذكر ذلك ابن فارس»^(٢). وهكذا نرى اعتراف الباحثين بتأثير الإسلام في مجال مفردات اللغة العربية ومعانيها، وكانت اللغة العربية من المرونة والسعة وتعدّد أساليب التعبير والبلاغة فيها بصورة تتسع لاستيعاب هذه المعاني الجديدة.

الجملة الخبرية

مثل جملة «بعث داري» في مقام الإخبار، وأما الإنشائية فمثل «بعث داري» في مقام الإنشاء، أما حول مدلول الجملة الخبرية فنذكر ثلاثة آراء حوله:

الرأي الأول: ذهب المشهور إلى أنها وضعت «لثبوت شيء لشيء» كما لو قال: «قام زيد» فهي تدلّ على ثبوت القيام لزيد.

واعترض عليه:

١ - إذا كان المراد منه ثبوت شيء لشيء خارجاً أو في موطنه ونفس الأمر، فإنّ هذا ليس مدلولاً للفظ وبسببه، بل له أسبابه التكوينية والخارجية، فليست الجملة الخبرية سبباً لقيام زيد، بل إنّ له أسبابه التكوينية.

٢ - وأما لو كان المراد منه «العلم» بثبوت النسبة، ويلاحظ عليه أنّه ربّما

(١) آراء في العربية: ٢٦. دراسات في فقه اللغة: ٣٢٠.

(٢) في أصول اللغة والنحو: ٣٩.

لا يحصل من الخبر العلم بل حتّى الظنّ بثبوتها ، مع أنّ لها معناها ومدلولها وإن لم يحصل العلم أو الظنّ بثبوت النسبة ، ولكنّه يفهم معناها .

٣ - يلاحظ تحقّق الجملة الخبريّة في موارد « كان » التامة « الإنسان موجود » ، حيث ليس فيها ثبوت شيء لشيء بمعنى ثبوت العرض ' رضوع ، بل مفادها ثبوت الشيء ووجوده .

٤ - ولعلّ هذا الذي أوقع القائلين بهذا الرأي ، إنّ الثبوت الخارجي للنسبة لا يمكن أن يكون معنى اللفظ ، بل معناه شيء وهو الحاكي ، وأمّا الثبوت الخارجي أو في نفس الأمر هو محكي له ، وعلى أساسه يقاس صدق الخبر وكذبه .

الرأي الثاني : وذهب بعض العلماء إلى أنّ مدلول الجملة الخبريّة « قصد الحكاية » عن ثبوت النسبة .

واعترض عليه :

١ - أنه لو كان معناها ذلك لتبادر للذهن من سماع الجملة الخبريّة قصد الحكاية ، وهو غير صحيح .

٢ - أنّ قصد الحكاية يعتمد على علم السامع بكون المتكلّم ملتفتاً حتّى يقصد الحكاية ، فليس هو المتبادر من حاقّ الجملة الخبريّة ، بل يعتمد تصوّره على قرينه ومعونة خارجيّة ، وهي إحراز التفات المتكلّم ، ولو بأصل عقلائيّ ، وهو أنّ الأصل كون المتكلّم ملتفتاً ، بينما المعنى الوضعي لا بدّ أن يكون متبادراً من حاقّ اللفظ بنحو الدلالة تصوّريّة ، ولو حصل اللفظ من اصطكاك الحجر ، فلو صدرت الجملة الخبريّة من الحجر يتبادر الذهن إلى معناها ويتصوّر ، ولا يمكن أن يتصوّر أنّ الحجر قصد الحكاية ، وما ذكر - وهو قصد الحكاية - من قبيل الدلالة التصديقيّة ، وليس هو المعنى الوضعي للفظ ؛ لأننا ذكرنا أنّ محور المعنى الوضعي هو الدلالة التصوّريّة لا التصديقيّة ، وما يعتمد على قصد الحكاية هو التصديقيّة لا التصوّريّة .

الرأي الثالث: وذهب بعض المحققين المتأخرين - ولعلّه الحقّ؛ لأنّه المعنى العرفيّ لها -: أنّ مدلول الجملة الخبريّة هو المرآيّة، والصورة الذهنيّة المجرّدة، والحكاية تصوّريّة عن النسبة حيث يكون مدلولها مرآة وصورة عن النسبة الخارجيّة، ولكنّ «الداعي» لذلك يختلف، فقد يكون قصد الحكاية وقد يكون غيره، والمراد من النسبة هو الحمل، وحقيقة الحمل هو الهويّة والوحدة بين المحمول والموضوع، أمّا ذاتاً كما في الحمل الأوّل، أو وجوداً كما في الحمل الشائع، فمعناه أنّ هذا ذلك، بحيث يمكن استعمال أحدهما موضع الآخر.

ويجب أن نميّز بين مجالين في الجملة الخبريّة: أحدهما مدلولها ومعناها، والثاني محكيّها، فالمحكّي لها هو الواقع الخارجيّ أو نفس الأمر للنسبة، فمثلاً: لقيام زيد، والصدق والكذب في القضايا الخبريّة إنّما هو بلحاظ هذا المحكّي، وهو مدار الوقوع وعدم الوقوع، وأمّا مدلولها ومعناها فهو ما ذكرناه من آراء، ولعلّ عدم التمييز بين المحكّي والمدلول والمعنى أوقع البعض في الالتباس والقول بالآراء الأخرى التي ذكرنا بأنّها غير صحيحة، حيث إنّها ترى المحكّي لا المعنى أو المدلول.

وقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ الموضوع له في الجملة الخبريّة والإنشائيّة واحد، وهو نسبة ثبوت المادّة كالبيع للمتكلم، وإنّما الفرق بينهما في قصد المتكلم في مقام الاستعمال، فإذا كان قصده من إحضار النسبة قصد الحكاية عن ثبوت النسبة في عالمها فالجملة خبريّة، وأمّا إذا كان قصده إيجاد النسبة في الخارج فالجملة إنشائيّة. وقد ظهر ممّا ذكرناه مناقشته.

الجملة الإنشائيّة

مثل جملة «بعث داري» في مقام إنشاء البيع، وهنا آراء حول مدلولها:
الرأي الأوّل: ذهب المشهور إلى أنّ معناها إنشاء المعنى، بمعنى إيجاد المعنى

بوجود اعتباري لا خارجي، فلفظ «بعت» ينشئ التمليك ويوجد البيع بوجود اعتباري، ولفظ «زوّجتك» يوجد الزوجية بوجود اعتباري، فبقوله: «بعت» و«زوّجت» يوجد البيع أو الزواج بعد أن لم يكن موجوداً قبل هذا اللفظ، ولكن إنّما يوجد بوجود اعتباري لا بوجود خارجي حقيقي، وليس له وجود منحاز في الخارج بحيث يشغل حيزاً في الخارج ويشار إليه بالإشارة الحسية، فليس للتمليك أو الزوجية وجود ثالث خارجي محسوس غير المالك والكتاب، أو الزوج والزوجة، مع الاعتراف بحدوث وجوده من خلال الجملة الإنشائية^(١).

واعترض عليه: أنّ اللفظ ليس هو الموجد للاعتبار؛ لأنّ الموجد للاعتبار النفسي هو النفس، وأمّا الاعتبار الخارجي - أي الملكية الخارجية - فالموجد لها العقلاء أو الشارع بامضائه، فليس اللفظ من علل إيجاد الاعتبار، فلو لم يمض الشارع أو العقلاء هذا الاعتبار لا يكون له وجود، كما أنّه ليس اللفظ موجداً لماهية المعنى خارجاً؛ لأنّ له أسبابه التكوينية أولاً، ولأنّ الأمر الاعتباري ليس له وجود حقيقي خارجي، بل وجوده اعتباري ثانياً.

الرأي الثاني: وذهب البعض إلى أنّ معناها إبراز الاعتبار النفسي، فحقيقة الجملة الإنشائية اعتبار نفسي كما لو اعتبر في نفسه تمليك ماله بعوض للغير،

(١) فإنّ نظام المجتمع يتوقّف على وجود أمور اعتبارية، كالزوجة والملكية، وهي في جذورها مأخوذة من الأمور التكوينية المساوقة لها، فهناك زوجية أو ملكية تكوينية أخذت منها الاعتبارية، والموجد للأمر التكويني سبب تكويني، أمّا الموجد للأمر الاعتباري هو أمر اعتباري، وهو مجرد الإنشاء، فيعتبر الإنسان في نفسه الزوجية، ومنشأه بواسطة الألفاظ والأفعال المبرزة ليحصل له وجود، ولكن في عالم الاعتبار لا في عالم التكوين، فالجملة الإنشائية موجدة للأمر الاعتباري كالزوجية والملكية، وأمّا الأمر الاعتباري في النفس فلا يترتب عليه الأثر، وإنّما الأثر يترتب على وجودها الاعتباري بعد إنشائه باللفظ أو غيره.

أي: اعتبار البيع، ومبرز له كاللفظ الذي يبرز ذلك الاعتبار النفساني، فمعناها مركّب من الاعتبار النفساني مع المبرز.

واعترض عليه:

١ - أنه يعتمد على مسلك التعهّد في الوضع، وقد ناقشناه.

٢ - لو كان الملاك في الجملة الإنشائيّة هو إبراز الاعتبار النفسانيّ فيمكن إبرازه بمختلف الأساليب والألفاظ، كما لو أبرزه بصيغة الجملة الخبريّة، بأن أخبر عن وجود اعتباره في النفس بواسطة الجملة الخبريّة، مع أنهم لا يقولون بتحقيق المعاملات بإبرازها بأيّ أسلوب كان ولا يقولون بصدق البيع عليه.

ولكن يمكن القول بناءً على عدم اشتراط لفظ معين للمعاملات، وبناءً على صحّة المعاطاة في بعضها الشاملة للعقد بغير الألفاظ المخصوصة، فيلزم صحّة إنشاء العقد بأيّ لفظ مبرز للاعتبار النفسانيّ مع قصد الإنشاء، إلّا مع اعتبار ألفاظ مخصوصة في الإنشاء كما في عقد النكاح والطلاق.

٣ - إذا كانت وظيفة اللفظ هو كونه مبرزاً فحسب دون أن يكون له تأثيره في صدق المعاملة وأثرها، فهذا غير صحيح؛ لأنّه في المعاملات للفظ أو الفعل المعاطاتيّ - أي: المبرز - دخل في صدق عنوان البيع وتحقيق الموضوع لإمضاء الشارع أو العقلاء وليس اللفظ مجرد مبرز، بل له تأثيره في صدقه عنوان البيع، وبذلك تقترب من الرأي الحقّ في مدلول الجملة الإنشائيّة.

الرأي الثالث: وهذا هو الرأي الحقّ في تفسير الجملة الإنشائيّة، بأن يكون للمبرز تأثيره في صدق عنوان البيع، فلو لم يكن مبرزاً وإنما مجرد اعتبار نفسيّ فلا يصدق عنوان البيع، والعرف والعقلاء لا يطلقون البائع والعاقدة على مجرد من يملك الاعتبار النفسانيّ، بل لا بدّ من إبرازه، وما هو موضوع لإمضاء الشارع والعقلاء لأجل ترتيب الأثر هو المبرز للاعتبار، لا نفس الاعتبار، وهذا من الأمور

الواضحة وجداناً. وهذا الرأي تفسير حديث ودقيق لإيجادية الجملة الإنشائية؛ لأنَّ الجملة الإنشائية موجودة لعنوان العقد، ولما هو الموضوع للإمضاء الشرعيّ أو العقلائيّ، وما يترتب عليه الأثر.

والجملة الإنشائية بمنزلة الإذن، فإنَّه الرضا المبرز، أمَّا الرضا الباطنيّ فيصدق عليه الرضا ولا يصدق عليه الإذن، وإنَّما الإذن هو الرضا المبرز، وكذلك الجملة الإنشائية هو الاعتبار المبرز.

ولعلَّ القائل بمسلك الإبراز يقصد هذا المعنى، كما أنَّ مراد المشهور من الجملة الإنشائية موجودة للأمر الاعتباريِّ، لعلَّ مرادهم هو هذا المعنى، وبذلك يتمَّ التصالح بين الآراء.

تعارض الأحوال

لو دار المراد من اللفظ بين المعنى الحقيقي وغيره، بأن علمنا بالمعنى الحقيقيّ والمجازيِّ للفظ، وشككنا بإرادة الحقيقيّ أو المجازيِّ، فهنا لا نشكُّ بحمل اللفظ على المعنى الحقيقيّ عملاً بأصالة الحقيقة، وهو مورد جريانها، كما ذكرنا. وأمَّا لو دار اللفظ بين حالتين أو أكثر، كما لو ورد لفظ نعلم بعدم إرادة المعنى الحقيقيّ المعين، ولكن دار أمره بين إرادة المجاز، أو الإضمار، أو التخصيص، أو الاشتراك، أو النقل لمعنى آخر، بأن تعارض أمر اللفظ بين حالتين أو أكثر من هذه الحالات.

فقد ذكروا آراءً لتقديم بعض الحالات على أخرى، مثلاً: قال البعض بتقديم المجاز على الاشتراك؛ لأنَّ المجاز خير منه، أو تقديم الاشتراك على النقل، وذكروا وجوهاً للتقديم ومرجحات له.

ولكن يلاحظ على ذلك: أنَّ مثل هذه الوجوه والمرجحات استحسانية ولا دليل

عليها، وغاية ما تفيدُه هو الظنّ، وهو لا يغني عن الحقّ شيئاً؛ لأنّ العبرة والحجّة في باب الألفاظ ببناء العقلاء هو «الظهور»، أي: ظهور الكلام عرفاً في معنى، وهذه الوجوه والمرجّحات الظنيّة لو أوجبت «ظهور» اللفظ في معنى كان حجّة، وأخذنا به بأيّ حال من الأحوال، وأمّا إذا لم توجب الظهور فلا يكون المعنى حجّة في أيّ حال من الأحوال.

دخل الإرادة في المعنى الموضوع له

هل إنّ اللفظ وضع لذات المعنى أو للمعنى المراد؟ بمعنى أنّ إرادة المعنى أخذت في المعنى الموضوع له أو لا؟

ذكر صاحب الكفاية أنّ «إرادة» المعنى لم تؤخذ في المعنى الموضوع له، ولكنّها من شؤون الاستعمال، فإنّ استعمال المتكلّم المختار للألفاظ لا يتمّ إلّا بـ «إرادة» المعنى وقصد تفهيمه للمخاطب، كالحاظ الآليّة بالنسبة للحروف، وما هو من شؤون الاستعمال لا يؤخذ في المعنى الموضوع له؛ لأنّه في رتبة متأخّرة عن الوضع. واستدلّ على عدم أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له بأدلّة، وهذا الرأي هو الحقّ.

بل لا يمكن أخذ الإرادة حتّى على سبيل «الشرط» في المعنى الموضوع له؛ لأنّ ما يمكن أخذه بنحو الشرط لا يمكن للإنسان أن يتخلّى عنه، ولا يمكن للإنسان المختار العاقل أن يتخلّى عن إرادة التفهيم حين استعمال اللفظ.

ولكن إرادة التفهيم مأخوذة في حال الوضع على نحو «الداعي»؛ لأنّ الداعي الذي يدفع الواضع إلى الوضع هو تفهيم المعاني المكنونة في النفوس، ولكن الداعي لا يؤخذ في المعنى الموضوع له، كما أنّ الداعي في باب العقود لا يؤخذ كشرط أو كقيد في العقد، كما هو موضّح في محلّه، والداعي أو العلة الغائيّة لا تحدّد

المعلول بحدودها؛ إذ كثيراً ما يتخلف المعلول عن الغايات التي تحرك لأجلها. والمفروض أن مجال الدلالة الوضعية هو الدلالة التصورية لا التصديقية الأولى أو الثانية، وإرادة تفهيم المعنى إنما أخذت في الدلالة التصديقية بنوعها. وأما في الدلالة التصورية فلا تؤخذ فيها، لذلك يفهم المعنى الموضوع له من اصطكاك الحجر لو صدر منه اللفظ، أو من النائم لو نطق باللفظ، مع أنه لا يعقل إرادة تفهيم المعنى فيها، فالمعنى الوضعي لم يعتمد في فهمه من اللفظ إلا على ذات اللفظ وحاقه، وما يفهم من ذات اللفظ هو ذات المعنى لا المعنى مع إرادته، وإنما يعتمد في فهم الإرادة على قرائن أخرى غير ذات اللفظ، أمثال كون المتكلم إنساناً مختاراً ملتفتاً، وغيرها.

وما نسب إلى الشيخين الطوسي وابن سينا من تبعية الدلالة للإرادة، فليس المراد أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له، والدلالة التصورية التي هي مجال الوضع - كما ذكرنا - بل مرادهما أن الدلالة التصديقية متوقفة على الإرادة، وهو أمر وجداني، كما ذكرنا.

وضع المركبات

والمراد من المركبات الجمل، مثل: «زيد قائم». لا شك أن مواد ومفردات الجمل مثل «زيد» و«قائم» لها وضع شخصي خاص متعلق بها، وكذلك هيئات الجمل، من حيث التقديم أو التأخير أو إضافة بعض الأدوات أو الحركات فيها، حيث تدل هيئة الجملة على معنى تركيبها لها وضع نوعي، فوضعت هيئة الجملة كذا للخصر دون أن تؤخذ في هذا الوضع مادة ومفردات معينة، لذلك كان الوضع نوعياً.

ولكن هل لكل جملة وضع شخصي خاص ثالث يتعلق بها مادة وهيئة، فمثلاً:

لجملة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾^(١) التي تفيد الحصر بالوضع النوعي، كما أن لمفرداتها وضعاً شخصياً في اللغة، هل يوجد لها وضع مستقل خاص ثالث متعلق بها غير الوضع الشخصي المتعلق بمفرداتها، والوضع النوعي المتعلق بهيئتها الحصرية؟
الظاهر أنه ليس هناك وضع ثالث خاص متعلق بكل جملة غير الوضعين الأول والثاني، ودليله:

١ - اللغوية؛ لأنه يحصل التفهيم من خلال الوضعين الأول والثاني، وهو إفادة الحصر والمفردات مثلاً في المثال المذكور، فيكون الوضع الثالث بلا غرض، ولا يصدر من الواضع الحكيم فعل بلا غرض وحكمة.

٢ - لو وجد وضع ثالث للزم تعدد الدلالة على المعنى، والمراد من الدلالة «انتقال الذهن إلى المعنى»، فيلزم أن ينتقل الذهن إلى المعنى مرتين: مرة بحسب الوضعين الأول والثاني، ومرة أخرى بحسب الوضع الثالث؛ لما ذكرناه في الدليل الأول، من كفاية الدلالة على المعنى بواسطة الوضعين، وكل وضع يقتضي تبادراً وانتقالاً مناسباً له، وانتقال الذهن إلى المعنى مرتين خلاف الوجدان.

٣ - إذا كان لكل جملة وضع شخصي ثالث مختص بها، لزم أن تصدر أوضاع شخصية لا متناهية من الواضع؛ لأنّ الجمل والمركبات من المفردات لا متناهية، ولا يصدر من المتناهي والمحدود مثل هذا الوضع اللا متناهي.

الوضع شخصي ونوعي

قسّمنا الوضع بحسب لحاظ المعنى ووضع اللفظ له إلى أربعة أقسام، وقد تقدّم، وهناك تقسيمات أخرى للوضع بحسب لحاظ اللفظ نفسه.

وينقسم الوضع بحسب لحاظ اللفظ الموضوع لا المعنى إلى شخصي ونوعي .
الوضع الشخصي: بأن يكون اللفظ الموضوع متصوّراً بشخصه^(١)، وهو تارة في الجوامد مثل وضع زيد أو الحجر لمعناه، حيث يوضع لفظ خاص بما يملكه من مادة وهيئة معينة لمعنى ما، وأخرى في المصادر، بأن تلاحظ المادة ويضعها لمعنى مهم طراً عليها من هيئات، كما لو وضع مادة الجلوس لما يقابل القيام، فلاحظ المادة بنفسها ووضع اللفظ لنفسها، ومهما تعرض عليها من هيئات متعدّدة تبقى معها المادة محافظة على معناها، ولو أنّها تتغيّر شيئاً ما لتغيّر الهيئات .

الوضع النوعي: بأن يتصوّر اللفظ بعنوانه ونوعه، كوضع الهيئات^(٢)، حيث لا يمكن تصوّر هيئة بدون مادة، كما لا يمكن تصوّر صورة بدون مادة، فالهيئة دائماً مندمجة مع المادة، فإذا أراد أن يضع هيئة معينة بصورة عامة لمعنى مهم طراً عليها من موادّ، كما لو أراد وضع هيئة «فاعل» لمن صدر منه الفعل، أي: لاسم الفاعل، فلا بدّ من تصوّر الهيئة ضمن مادة معينة، ثم يوضع اللفظ لهذا الجامع لا للفظ بمادته وهيئته الشخصية، لذلك كان الوضع نوعياً .

وبعبارة أخرى: هو وضع النموذج والمثال للهيئة لمعنى معين، مهما تلبّست من مادة، فالهيئة تبقى محافظة على معناها الواحد، وإن اختلف معناها من حيث الموادّ التي تلبّس بها .

وحيث لا يمكن للهيئة أن تتجرّد عن مادة؛ إذ لا توجد بدون مادة معينة، فيضع الهيئة ضمن مادة معينة، مثل «فاعل» حيث يتركّب من هيئة ومن مادة الفعل، ولكن لا يراد منها خصوص هذه المادة، بل كلّ ما كان على مثل هذه الهيئة في ضمن أية مادة كانت .

(١) الموجز في أصول الفقه: ١٢ .

(٢) انظر الموجز في أصول الفقه: ١٣ .

استعمال اللفظ وإرادة شخصه أو مثله أو نوعه

قد يستعمل اللفظ ويراد معناه الموضوع له ، فهذا قد تقدّم الكلام فيه ، ولكن قد يستعمل اللفظ ويراد منه اللفظ لا المعنى ، وهو أنواع :

١ - قد يطلق اللفظ ويراد منه نوع اللفظ ، كما في قوله : « ضرب فعل ماضٍ » ، فالملفوظ شخص ضرب والمراد منه نوع « ضرب » دون اختصاصه بصنف دون آخر ، والحكم والمحمول وهو في المثال « فعل ماضٍ » يراد ترتيبه على النوع لا شخص ضرب المذكور في الجملة .

٢ - وقد يطلق اللفظ ويراد « صنفه » ، والصنف هو النوع مع قيده ، مثل : « زيد في ضرب زيد فاعل » ، وزيد له حالتان قبل ضرب وبعدها ، وليس المراد خصوص زيد في هذه الجملة ، بل كلّ من كان في صنفه .

٣ - وقد يستعمل اللفظ في مثله ، كما في نفس الجملة والمراد شخص زيد في هذه الجملة .

ومثل هذه الاستعمالات ليست حقيقيّة ؛ لأنّ هذه الألفاظ لم تستعمل في معناها الموضوع لها لغةً ليكون حقيقيّاً ، بل في نفس اللفظ وهو استعمال مجازي ، وقد ذكرنا أنّ الملاك في حسن الاستعمال المجازي وصحّته هو العرف ، وهو يتقبّل مثل هذا الاستعمال ويستحسنه وإن لم يكن فيه إحدى العلاقات المعروفة .

٤ - وقد يستعمل اللفظ ويراد شخصه ، مثل : « زيد لفظ » حيث يراد من زيد هذا الملفوظ في الجملة ، والمحمول والحكم يراد ترتيبه على شخص زيد المذكور في الجملة لا معناه ولا نوعه أو صنفه أو مثله .

وأشكل صاحب الفصول على صحّة الاستعمال في هذا القسم - استعمال اللفظ وإرادة شخصه - بإشكالين :

الأوّل : إن كان المراد أنّ شخص اللفظ « زيد » دالّ ، والشخص نفسه هو المدلول

والمعنى لزم اتّحاد الدالّ والمدلول مع لزوم تعدّدهما .

الثاني: وإن كان المراد أنّ شخص اللفظ دالّ وليس له مدلول ، لزم منه أن تكون القضية الملفوظة ثلاثة أجزاء : محمول وموضوع ونسبة ، بينما القضية المدلولة والمحكيّة أو المعقولة عنها ، أو المعنويّة لها جزءان : محمول ونسبة دون أن يكون لها موضوع ؛ إذ لا معنى ولا مدلول للموضوع على الفرض ، وهو محال ؛ وذلك لأنّ استعمال اللفظ يقتضي أن يكون للفظ معنى ومدلول ، وما ذكرت من استعمال اللفظ وإرادة نفسه لا غيره فهو أجنبيّ عن الاستعمال .

وأجاب صاحب الكفاية عن الأوّل : لا يشترط التعدّد والتغاير الخارجيّ بين الدالّ والمدلول ، بل يكفي الاعتباريّ وهو موجود هنا ، فهذا اللفظ باعتبار « صدوره » من لافظه دالّ ، وباعتبار تعلق الإرادة والقصد بشخصه فهو مدلول .

وأجاب عن الثاني - وهو اختلاف أجزاء القضية المعقولة عن الملفوظة - : أنّ « حقيقة الاستعمال » متقوّمة بما أنّ في نفس الإنسان معاني ومكونات ولا يمكن أن يحضرها المتكلّم إلى ذهن المخاطب بنفسها ، لذلك ينحصر اللفظ لذهن المخاطب ، وبواسطته يحضر المعنى والمقصود . إذ بما أنّ المقصود لا يمكن حضوره بنفسه إلى الذهن فلا بدّ من إحضار وسيلة توجب حضوره وهو اللفظ ، وأما لو كان المقصود بنفسه يحضر إلى ذهن المخاطب بلا حاجة لواسطة ، كما لو تعلق القصد بنفس اللفظ ويريد الحكم على اللفظ بنفسه ، وأتّه ثلاثيّ - مثلاً - فلا مجال « للاستعمال » ؛ لأنّ اللفظ بنفسه قابل للحضور في الذهن وليس كالمعنى .

فالاستعمال إنّما يتحقّق فيما لو كان مقصود المتكلّم إيصال المعنى إلى المخاطب ، ويريد الحكم بالمحمول على المعنى لا للفظ ، وبما أنّه لا يمكن إحضار المعنى بنفسه إلى المخاطب لذلك يأتي باللفظ ليدلّ عليه ويعبرّ عنه ، وأمّا في موردنا فمقصود المتكلّم نفس اللفظ ويريد الحكم بالمحمول عليه ، وهو يمكن إحضاره بنفسه إلى المخاطب فليس هو الاستعمال .

ويمكن أن يقال نفس الجواب في النوع والصفة ؛ لأنَّ الحقَّ أنَّ الكلِّيَّ عين وجوده فردة ، فإذا حضر الفرد إلى الذهن فكأنَّه أحضر الكلِّيَّ والطبيعيَّ ، أي : الصنف والنوع ، فليس هو من الاستعمال ؛ لأنَّ الاستعمال متوقَّف على التعدُّد والعبور ، فيلقي شيئاً إلى الذهن والمراد نقل شيء آخر يتبعه ، يعبر إليه من خلال اللفظ ، وأمَّا هنا فلا يهدف العبور ونقل شيء آخر غير اللفظ ، بل يريد الحكم على اللفظ نفسه ، وليس هذا من الاستعمال .

إذن فحقيقة الاستعمال بما أنَّ المقصود أي : المعاني المكونة في نفوس البشر ، بما أنَّها لا تحضر بنفسها وبدون واسطة لأذهان المخاطبين ، فلا بدَّ من وسائط ومبرزات لها ، كاللفظ والإشارة ، فالاستعمال إنَّما يتمثَّل في استعمال اللفظ من أجل نقل المعنى ، أي : نقل اللفظ وإحضاره إلى ذهن المخاطب من أجل نقل المعنى وإحضاره ، وأمَّا إذا كان المقصود بنفسه يحضر إلى ذهن المخاطب ولا يحتاج في حضوره ونقله إلى ذهن المخاطب لو واسطة - كاللفظ نفسه - فلا يكون من باب الاستعمال .

فليس إطلاق اللفظ وإرادة شخصه من باب الاستعمال ، وكذلك إطلاقه وإرادة نوعه أو نصفه ليس من باب الاستعمال ، بل من باب إحضار نفس المقصود إلى الذهن ، وشخص ضرب مصداق وفرد لنوع ضرب أو صنفه ، فإذا أحضر شخص ضرب إلى الذهن فقد أحضر كليَّه ونوعه وصنفه ؛ لما ذكرناه من العينيَّة بين الكلِّيَّ وفردة .

ويمكن أن يقال : إنَّ هذا معنى عقليَّ دقيق ، وإلا ففي الفهم العرفيِّ فإنَّ الفرد غير كليَّه ، وأنَّ أحدهما دالٌّ والآخر مدلول ، وأنَّك لم تحضر نفس الكلِّيَّ إلى الذهن من خلال إحضار فردة وجزئيَّه ، بل لفظ يدلُّ عليه ، وهو الشخص ، فهنا مغايرة في الفهم العرفيِّ بين الفرد والكلِّيَّ ، وأنَّ الفرد دالٌّ على الكلِّيَّ . ومن هنا يكون استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه من باب الاستعمال ؛ لأنَّه استعمال شيء وإرادة غيره .

نعم ، في إطلاق اللفظ وإرادة مثله هو من باب الاستعمال قطعاً ؛ لأنّ الشيء ليس نفس مثله ولا مصداقه بل غيره .

الصحيح والأعمّ

هناك خلاف بين العلماء هل إنّ ألفاظ العبادات - كالصلاة والصوم - والمعاملات - كالبيع والإجارة - وضعت لخصوص الصحيح، أو الأعمّ من الصحيح والفاقد؟ والمراد من الصحيح هو العمل التامّ من حيث الأجزاء والشرائط المعتبرة فيه، ويقابله الفاسد، والمراد منه العمل الناقص لفقدانه بعض الأجزاء والشرائط المعتبرة فيه.

والصحيح والفاقد وصفان إضافيان، أي: ربّما كان الفعل صحيحاً من جهة وفاقداً من جهة أخرى، كصلاة القصر صحيحة للمسافر فاسدة للمقيم.

وكذلك فإنّهما وصفان للعمل المركّب المشتمل على أجزاء وشرائط، وأمّا الأمر البسيط الوجدانيّ الذي ليس له أجزاء وشرائط، فلا يتّصف بهما؛ لأنّنا ذكرنا أنّ معناه التمام والنقصان، ولا يتّصف بهما الأمر البسيط، وإنّما يتّصف بالوجود والعدم.

والعبادات أمور مركّبة من أجزاء وشرائط فيتّصف بهما، فالصحيح من العبادات ما تمّت أجزاؤها وشرائطها، والأعمّ هو شامل للتامّ والناقص.

وأما المعاملات، فإنّ فسرها بالسبب - أي: العقد أو صيغ العقود - فإنّ العقود مركّبة من أجزاء وشرائط كالإيجاب والقبول وأجزائهما وشرائطهما، فتتّصف بهما، وأمّا لو فسرها بالمسبّب - أي: الأثر الحاصل من المعاملة، كالتملك في البيع، والزوجيّة في النكاح - فهو أمر بسيط لا يتّصف بالنقصان والتمام بل بالوجود والعدم،

فهي إما موجودة إذا وجد سببها أو معدومة، فالملكيّة إما موجودة أو معدومة، وكذا الزوجيّة، فلا معنى للزوجيّة أو الملكيّة الفاسدة، ولكن يمكن القول بشمول الصّحة والفساد للمركّب، وأنّ ذلك الأمر البسيط بعد وجوده من خلال أسبابه هل يصدق عليه عنوان الصحيح أو يصدق عليه عنوان الأعم من الصحيح والفساد، أو يصدق عليه الفاسد، ولعلّ هذا المعنى أمر متحقّق وجداناً في الخارج.

ونقسّم البحث في هذا الموضوع إلى قسمين: أحدهما حول العبادات، والآخر حول المعاملات.

يمكن تصوير البحث في الصحيح والأعم على الأقوال الأربعة في الحقيقة الشرعيّة:

الأوّل: الحقيقة الشرعيّة وكونها حقيقة في زمان الرسول ﷺ، وتمّ الوضع في زمانه.

الثاني: الماهيّة الاعتباريّة أو الحقيقة اللغويّة قبل الإسلام، هل كانت ألفاظها حقيقة في الصحيح منها أو الأعم؟

الثالث: الحقيقة المتشرعيّة وكونها مجازاً في زمان الرسول ﷺ. فيقع البحث: هل لاحظ الشارع استعماله العلاقة بين المعاني اللغويّة وبين الماهيات الصحيحة أو الأعم؟

الرابع: رأي الباقلاني، وأنّ الألفاظ باقية على معانيها اللغويّة، وأما إرادة الخصوصيات في المصاديق فتستفاد من دوالّ أخرى، فهل القرائن والدوالّ التي استخدمها الشارع لتفهم الخصوصيات كانت دالّة على المعنى الصحيح أو الأعم؟

القسم الأوّل: العبادات

كالصلاة والصوم، والظاهر أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للأعم من الصحيح

والفاسد، وذهب إليه بعض الأعلام، وإن كان المعروف عندهم وضعها لخصوص الصحيح.

واستدل على وضعها لخصوص الصحيح: أن لفظ الصلاة حقيقة اعتبارية وضعها الشارع لما يترتب عليها آثار خاصة، كمعراجية المؤمن، وهذه الآثار - كما هو واضح - إنما تترتب على الصلاة الصحيحة لا الأعم، والغرض من الوضع يحدّد المعنى الموضوع له، والوضع للأعم لا أثر له، ولا يتلاءم مع غرض الشارع من الوضع، وهكذا سائر ألفاظ العبادات غير لفظ الصلاة.

ولكن أشكل على ذلك بأن فهم الصحيحة في بعض النصوص لأجل القرائن، وكذلك فهم الصحيحة من لفظ الصلاة، لأجل الانصراف لا لأجل الوضع، وأما الغرض فكما يدعو إلى الوضع للصحيح كذلك يدعو إلى الوضع للأعم للاحتياج للفاسدة، وسنذكر أن الأدلة تقتضي الوضع للأعم.

وهناك أدلة أخرى وإشكالات ذكرت في الكتب الموسعة^(١).

وأما القول بالأعم، فقد استدل بأدلة عديدة نشير إلى بعضها:

الأول: تبادر الأعم من لفظ العبادة دون خصوص الصحيح، وإذا تبادر الصحيح أحياناً فلأجل القرائن الخاصة، كما لو قال: «فلان صلى»، حيث إن القرينة تدلّ على أنه صلى الصلاة المكلف بها وهي الصحيحة.

الثاني: عدم صحّة سلب اللفظ عن الفاسدة، وإنما يسلب عن الفاسدة الصلاة الصحيحة بقيد أنها صحيحة لا أصل الصلاة، ومن الواضح أن التبادر وعدم صحّة السلب علامة الحقيقة.

(١) منها التبادر إلى الصحيح، ومنها صحّة السلب عن الفاسد فيما لو أحلّ ببعض الأجزاء أو الشرائط، ومنها أن في الأحبار ثبت بعض الآثار الخاصة على أسماء هذه العبادات، كالصلاة عمود الدين، وأنها معراج المؤمن ممّا لا تترتب إلا على الصحيح.

الثالث: صحّة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاصلة دليل على أنّ المراد من المقسم الصلاة بالمعنى الأعمّ، لا خصوص الصحيحة؛ لأنّ التقسيم إنّما هو باعتبار ما للفظ الصلاة من معنى حقيقيّ.

الرابع: حكمة الوضع وطريقة الواضعين؛ لأنّ الحكمة في الوضع هي الحاجة، وكما يحتاج لاستعمال اللفظ في الصحيح يحتاج إليه في الفاسد؛ لأنّه يحتاج إلى التفاهم أحياناً والتعبير عنها، كما لو نقص العمل العباديّ وأريد السؤال عن مدى صحّته وفساده وأمثالها، ولا شك بأنّ الوضع إنّما يتبع للحكمة فيه ومدى الحاجة إليه.

الخامس: النصوص، حيث أطلق لفظ الصلاة في بعض الروايات على الصلاة الفاسدة، كصلاة الحائض «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ»^(١)، أو أنّه في الروايات استعمل في أسئلة السائلين وأجوبة الأئمة لفظ الصلاة في الفاسد، حيث يسأل عن الصلاة الناقصة.

ولكن ربّما يقال: إنّّه في هذه النصوص والروايات توجد قرينة على إرادة المعنى، من خلال السؤال أو الجواب، وإنّما كلامنا فيما لو لم توجد قرينة خلال الاستعمال، مقامية أو مقاليّة، حيث نبحث عن المعنى الحقيقيّ المستفاد من ذات اللفظ لا المجازي المستفاد من القرينة.

ثمرة البحث:

وتظهر ثمرة الفرق بين الرأيين في موارد:

الثمرة الأولى: جواز التمسك بالإطلاق، فستمسك بالإطلاق لنفي جزئيتها على القول بالأعمّ، فيما لو شكّ في دخل جزء أو شرط في العبادة، كما لو شككنا أنّ السورة جزء للصلاة أو لا؟ وأمّا على القول بالوضع للصحيح فلا يجوز التمسك

بالإطلاق لنفي دخل الجزء أو الشرط المشكوك .

والوجه في ذلك : أننا سنذكر في بحث المطلق والمقيّد أنه يشترط في التمسك بأصالة الإطلاق «إحراز المسمّى» أي : أصل الماهيّة، وإنّما الشكّ في الزائد والعارض على المسمّى والماهيّة، كالإيمان بالنسبة للرقبة، فإنّه أمر عارض وزائد على الرقبة، وليس مقوماً لحقيقة الرقبة وماهيّتها والمسمّى بها، فإنّ الرقبة تسمّى رقبة، سواء اتّصفت بالإيمان أو لا، فالإيمان لا دخل له في أصل المسمّى، فلو كان الشكّ في أمر زائد على المسمّى أمكن التمسك بأصالة الإطلاق لنفي دخله، فلو قال : «أعتق رقبة» وشككنا في أنّه يعتبر الإيمان في الرقبة المعتقة، يمكن أن نتمسك بأصالة الإطلاق لنفيه، ونقول : إذا كان الشارع يريد عتق الرقبة المؤمنة لقيدها بالإيمان، فمع عدم التقييد نتمسك بأصالة الإطلاق، وأنّه يكفي في العتق كلّ رقبة، سواء كانت مؤمنة أو غير مؤمنة .

وأما لو كان الشكّ في أصل المسمّى والماهيّة ومقوماته لأنّ أصالة الإطلاق كأصالة العموم إنّما يتمسك بها مع إحراز الموضوع والمسمّى، بأن كان الجزء المشكوك ممّا له دخل في قوام المسمّى، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق لنفي المشكوك .

ومن هنا لو قلنا بالأعمّ جاز التمسك بإطلاق الدليل الدالّ على وجوب العبادة لنفي اعتبار الأجزاء أو الشروط المشكوكة فيما لو شككنا في دخل جزء أو شرط في صحّة العبادة؛ لأنّه شكّ في أمر زائد على المسمّى، كما لو شككنا أن السورة جزء من الصلاة، فنتمسك بإطلاق دليل وجوب الصلاة لنفي جزئيتها حيث لم يقيد بالسورة؛ لأنّه بناءً على الأعمّ فالمسمّى بالصلاة متحقّق؛ لأنّ الصلاة تصدق حتّى على الفاقد للسورة، وإنّما الشكّ في أمر زائد على المسمّى . نعم، لو كان الجزء أو الشرط المشكوك مقوماً للمسمّى لا من عوارضه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق فيه؛ لأنّه يرجع إلى الشكّ في أصل المسمّى .

وأما لو قلنا بوضعها للصحيح، فلا يجوز التمسك بالإطلاق مع الشك في المسمى، ومع الشك في جزء أو شرط يشك في صحة العبادة فيشك في أصل المسمى؛ لأن المفروض أن المسمى هو الصحيح، ويشترط في التمسك بالإطلاق إحراز المسمى، والشك في أمرزائد عليه، وأما لو شك في أصل المسمى فلا يجوز التمسك بالإطلاق، كما سيأتي توضيحه في محله.

ولكن على هذا الرأي ذكروا: وإن لم يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي، ولكن يمكن التمسك بالإطلاق المقامي، وأن الشارع لو كان يريد شيئاً، وكان في مقام البيان، لكان عليه أن يتوسل لبيانه وإصالة للمكلفين بأي أسلوب كان، فإذا سكت ولم يبين فنحكم بالإطلاق المقامي بعدم إرادته، فالمراد من الإطلاق المقامي هو «السكوت» في مقام البيان، حيث لا يمكن أن يوجد الإطلاق اللفظي. وتوضيح الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي سنذكره في بحث المطلق والمقيد.

وذهب بعض الأعلام -بناءً على رأيه الذي ذكرناه في بحث الحقيقة الشرعية- بأن ألفاظ العبادات موضوعة لماهيات اعتبارية موجودة قبل الإسلام، انسلخت عن معناها الأصلي التكويني، وتحولت إلى ماهية اعتبارية قانونية تستبطن الآثار الإحساسية التي يملكها المعنى الحقيقي بالتوضيح الذي ذكرناه، وإنما اختلاف الملل والنحل في التطبيقات والمصاديق، حيث تطبقها كل نحلة على ممارسات معينة مختلفة بواسطة متمم الجعل التطبيقي، فيقع البحث -على ضوء هذا الرأي- حول مدلول متمم الجعل والمتبادر منه، وليس الكلام في المعنى الموضوع له لفظ العبادة أو المعاملة؛ لأنه هو الماهية الاعتبارية.

والحق -على هذا الرأي- أن مدلول متمم الجعل هو الأعم؛ لأنه المنعكس ذهنياً من لفظ الصلاة؛ وذلك لأن لفظها يصدق على صلاة غير الملتزمين بكامل أجزائها وشرائطها، إضافة إلى أن الروايات استعملت لفظ الصلاة في الأعم، واحتياج الاستعمال في الفاسدة يقتضيه أيضاً؛ لأنه كثيراً ما يقع الخلل في الصلاة، فيحتاج

للتعبير عنها سؤالاً وجواباً، ويمكن أن تعتبر هذه أدلة على الأعم حتى بناءً على الرأي الآخر، كما ذكرنا.

تصوير الجامع:

يلزم على كلا القولين - الصحيح والأعم - من تصوير جامع يصدق على الأفراد المختلفة، يكون هو الموضوع لألفاظ العبادات، فمثلاً: لا بد أن يكون لأفراد الصلاة المختلفة جامع.

ربما يقال: إنه بناءً على الصحيح فيصعب تصوير جامع؛ لأن أفرادها مختلفة الأجزاء والشرائط من حيث العدد، بعضها قليلة وبعضها كثيرة، فمقتضى وضعها للقليلة جواز الاكتفاء بها، وأما الأجزاء الأخرى خارجة عن مسمى الصلاة، ومقتضى وضعها للكثيرة خروج الفرد المشتمل على أجزاء قليلة عن مسمى الصلاة.

وأما بناءً على الأعم، فيسهل تصوير جامع؛ إذ يمكن أن يقال: إن اسم الصلاة موضوع للأركان، وأما الباقي فهي أجزاء للمأمور به لا للمسمى.

ومن هنا وقع البحث كيف تصوّر وجود جامع بين الأفراد والأنواع الصحيحة مع اختلافها.

ربما يقال: إن الصلاة موضوعة لهيئة يصدق عليها عنوان الصلاة وإن كانت الهيئة لا بشرط عن هيئة معينة، فالمعيار وجود تلك الهيئة التي تصدق على العمل، وأما من حيث المواد والأجزاء والشرائط فهي لا بشرط، فلا تتحدّد بعدد معين، بل الملاك توفر عدد منها يحقق تلك الهيئة، ولا تعتبر موادّ معينة، كما في الدار، فيعتبر فيها ما صدق عليه عرفاً أنّها هيئة الدار وصورتها، أما من حيث المادة كقيّة وكميّة فهي لا بشرط، لذلك تصدق الدار وإن أخذت موادّها من الطين أو الحجر أو الحديد أو غيره، وكذلك من حيث الدار فلم تلحظ هيئة معينة فتصدق الدار سواء بنيت على هيئة مثلثة أو مربعة، أو من طبقة واحدة أو طبقات. فلفظ

الصلاة موضوعة لنفس الهيئة اللأ بشرط ، المتحققة في القصر والتمام ، والصحيح والمريض ، فيكفي وجود هيئة بمراتبها تعم بعض المراتب التي لا تكون لها هيئة -كصلاة الميت- لعدم وجود مواد فيها تحقق هذه الهيئة عند العرف .

وبناءً على الحقيقة الشرعية ، وأن الشارع وضع لألفاظ العبادات معاني مستحدثة شرعية تختلف عن معناها اللغوي ، وبما أن الصلاة أنواع متعددة ، فهل إن الشارع وضع لفظ الصلاة لهذه الأنواع المتعددة على نحو المشترك اللفظي أو المعنوي ، ولا شك بأن وضع لفظ الصلاة للأنواع ليس بنحو المشترك اللفظي لأنواع الصلاة ومصاديقها ، بحيث يضع لفظ الصلاة لكل نوع منها -كصلاة المسافر والحاضر والغريق والمضطّر والسليم ، وأمثالها- بصورة مستقلة ، بل بنحو المشترك المعنوي ، أي : وضع اللفظ لمفهوم ومعنى كلي جامع بين الأنواع ، ولذلك لا بد من تصوير الجامع وتعيينه الذي وضع له اللفظ ، سواء على الصحيح أو الأعم ، ومن هنا وقع نزاع طويل حول تصوير الجامع ، وقد ذكرت آراء متعددة في تصوير الجامع ، كما في الكتب الموسعة .

والحق أن لفظ الصلاة -مثلاً- موضوع لمعظم الأجزاء ، بحيث إذا رأى العرف من يأتي بها يقول بأنه يصلي ، والمعتبر في الوضع -كما ذكرنا- هو المعنى والفهم العرفي .

وهذه حقيقة واضحة عند العرف ، والمقياس في معاني الألفاظ هو الفهم العرفي ، والعرف حين يرى وضع اللفظ المركب حتى مع فقدانه لبعض الأجزاء والشرائط في بعض الحالات ، فإنما يراه موضوعاً للمركب المشتمل على معظم الأجزاء والشرائط ، وأما لو اشتمل على جزء أو جزأين فلا يطلق عليه لفظ المركب ، فلو كانت الصلاة مشتملة على عشرة أجزاء فإنما يطلق لفظ الصلاة على المشتملة على معظم لا على جزء واحد أو جزأين .

أما الوضع لخصوص الأركان الخمسة ، وأنها هي الجامع -كما ذهب إليه بعض-

فيلاحظ عليه أنه ربما اجتمعت في عمل ولا تسمى صلاة عند العرف .

ولكن المراد من المعظم هو اللأ بشرط عن الكيفية والكمية وعن الزائد ، فمثلاً : لا يؤخذ في الركوع عدد معين ، أو كيفية معينة ، بل يشمل الانحناء وحركة الرأس والعين وأمثالها ، كذلك لا بشرط عن الزائد ، بحيث إن الزائد لو حذف أو أضيف لا يخل بالتسمية ، بل يمكن التبادل في مقومات الماهية ، بأن تكون بعض الأجزاء دخيلة في قوام الصلاة والمسمى لو وجدت ، ولكن إذا لم توجد فإن أجزاء أخرى تكون دخيلة ومقومة ، ومثل هذا الأمر معقول في المركبات والماهيات الاعتبارية ؛ لأن الاعتبار خفيف المؤونة وإن لم يكن معقولاً وممكناً في المركبات الحقيقية ، كالإنسان وغيره ؛ إذ لا يمكن التبادل في الماهية فيها ، بأن تكون بعض الأمور مقومة أو جنس وفصل له في حالة ، بينما في حالة أخرى تكون أمور أخرى مقومة له . فالصلاة موضوعة إلى المعظم ، وليس المعظم أموراً معينة محدودة ، بل هي لا بشرط عن الزائد ، وعن التحديد بأجزاء وشروط معينة ، بل كل ما صدق عليه توفّر المعظم صدق عليه لفظ الصلاة ، وهذا من خصائص المركبات والماهيات الاعتبارية . والاحتياج لمعظم من أجزاء معينة إنما هو في الماهيات التكوينية والحقيقية ، وأما في الاعتبارية فلا يحتاج إليه ، وقياسها على الماهيات الحقيقية مع الفارق .

وبهذا التصوير والكيفية للمعظم بنحو الإبهام والألأ بشرطية في المركب الاعتباري نجيح عن جميع الإشكالات المتوجهة إلى تصوير الجامع .

والإشكال الأهم : أنه لا يوجد مركب معين له أجزاء وشرائط معينة يحتفظ بنفسه في جميع أنواع الصلاة وأفراده ، وفي جميع الحالات كالحضر والسفر ، والاختيار والاضطرار ، والسلامة والمرض ، وأمثالها ؛ إذ ما من حالة إلا ولها مركب معين ذات أجزاء وشروط معينة ، ولا أقل من اختلافه عن غيره ببعض الأجزاء والشرائط ، فما هو المركب الجامع الواحد الساري في جميع الأفراد والحالات بحيث يضع الشارع

له اللفظ، وما يوضع له اللفظ يجب أن يكون مشتركاً في الجميع؟
ولكنّ الجواب -وكما ذكرنا-: أنّ لفظ الصلاة وضعه الشارع للمعظم اللّا بشرط
وبالمميّزات التي ذكرناها، ولا مانع من ذلك، وهو المفهوم عرفاً من لفظ الصلاة
لا خصوص الأركان ولا غيرها. هذا كلّه بناءً على الحقيقة الشرعيّة.
وأما بناءً على الحقيقة اللغويّة، وأنّ معنى الصلاة دينياً كان له وجود قبل الإسلام،
فالشارع لم يضع لفظ الصلاة لمعنى، بل أخذ بمعناه السابق، وإنّما اختلاف الإسلام
عن غيره من الملل والنحل في مصاديق الصلاة والمحقّقات، فهنا لا نحتاج إلى
تصوير الجامع الذي وضع الشارع له لفظ الصلاة؛ إذ لم يضع الشارع المقدّس لفظ
الصلاة لمعنى، بل أخذ بمعناه اللغويّ وهو ما يسمّى بالحقيقة اللغويّة.

الثمرة الثانية: الأصل العمليّ بناءً على وضع لفظ الصلاة للمركّب من أجزاء
وشرائط، فهنا لو شككنا في جزء أو شرط زائد مع عدم إمكان التمسك بالإطلاق
اللفظي، فتمسك بأصل البراءة لنفي اعتباره؛ لأنّه من قبيل الشكّ في الأقلّ
والأكثر الارتباطيين.

وأما لو قلنا بوضع لفظ الصلاة لمعنى بسيط وأمر بسيط، وأمّا المركّبات -أي:
أجزاء الصلاة وشروطها- فهي محصّلات ومحقّقات لذلك المعنى البسيط، كما
ذكره في باب الوضوء. وأنّ ما هو شرط للصلاة هو الطهارة المعنويّة الحاصلة
من الوضوء، وأمّا الوضوء فهو محقّق ومحصل له، فلفظه وضع لمعنى بسيط، فربّما
يقال: إنّ الشكّ في جزء أو شرط للمركّب المحصل لذلك الواجب الأصليّ البسيط
المحصل يكون من الشكّ في المحصل، والأصل فيه الاحتياط؛ لما سنذكره
في بحث الاشتغال أنّ الشكّ في المحصل الأصل فيه الاحتياط، وأنّه لو كان الشارع
قد وجّه الوجوب -مثلاً- للمسبّب وهو معنى بسيط كالطهارة من الحدث بناءً
على أنّها غير أفعال الوضوء أو الغسل، بل المراد الطهارة المعنويّة، ولكنّ لهذا

الواجب البسيط سبباً هو أفعال الوضوء وأجزاؤه وشرائطه ، وهذا السبب هو مركب محصل لذلك المعنى المحصل البسيط ، فهنا لو شككنا في جزء أو شرط في هذا السبب ، فهنا لا بدّ من الاحتياط والإتيان بهذا الجزء أو الشرط المشكوك ؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، ولا يحصل الفراغ يقيناً من عهدة ذلك التكليف المتعلّق بالأمر البسيط إلا بالاحتياط والإتيان بالعمل المركب السبب له بكلّ أجزائه وشرائطه المتيقّنة والمشكوكة .

وهذه الثمرة مترتبة على القول بالصحيح والأعمّ ، وأنّه لو قلنا بالصحيح مع وضع اللفظ للجامع البسيط لا المركب ، فيجري الاحتياط لأنّه من الشكّ في المحصل ، أمّا لو قلنا بالأعمّ أو بالصحيح مع كون الموضوع له هو المركب ، فتجري البراءة ؛ لأنّه من الشكّ في الأقلّ والاكثر الارتباطيين .

ولكن ربّما يقال : إنّه إنّما يجري الاحتياط في الشكّ في المحصل فيما لو كان ما تعلق به الوجوب - أي : المسبّب والمحصل - وجوداً آخر منحازاً عن وجود السبب والمحصل المركب ، كما في الطهارة المعنوية وأفعال الوضوء ، حيث إنّ للطهارة المعنوية خارجاً غير وجود أفعال الوضوء وأجزائه وشرائطه ، أمّا لو كان ذلك الأمر البسيط الذي تعلق به الوجوب ليس له وجود منحاز عن وجود المركب وإنّما نسبته معه نسبة الكلّي مع فرده ومصدّقه ، بحيث يتحدّ معه وجوداً لاتّحاد الكلّي مع أفراده خارجاً - كما هو المحقّق في محلّه - فتجري البراءة ؛ لأنّه في الحقيقة شكّ في نفس المركب ؛ لأنّ الواجب هو المركب ؛ لاتّحاد ذلك الواجب البسيط مع المركب اتّحاداً وجودياً كما هو الأمر هنا ، فإنّ الجامع البسيط الذي وضع له لفظ الصلاة - مثلاً - بناء على وضع لفظ الصلاة لمعنى بسيط لا مركب ينطبق ويتحدّ وجوداً مع المركب كاتّحاد الكلّي مع مصداقه وليس له وجود منحاز عنه خارجاً كالسبب والمسبّب .

القسم الثاني : المعاملات

كالبیع والإجارة ، والمعاملات أمور عرفیة عقلائیة ، وليست من المخترعات الشرعیة ، فألفاظ العبادات وضع لها الشارع معاني جديدة غير معانيها العرفیة آنذاك ، ولو بنحو متمم الجعل التطبیقي ، بينما ألفاظ المعاملات فقد أخذ الشارع بمعانيها العرفیة آنذاك ، فالنصوص الشرعیة في مجال المعاملات إضائیة لما في العرف ، وليست تأسيسیة ، بمعنى أن الشارع كما أخذ معانيها العرفیة ، ولكن المعنى العرفي في زمان النص لا قبله ولا بعده ، وكذلك أخذ بمصاديق هذه المعاني والمفاهيم العرفیة والعقلائیة ، فإن ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) كما أن معنى العقد ومفهومه يؤخذ من العرف - أي : عرف صدور النص - وكذلك فإن هذا العموم إضاء لجميع العقود العقلائیة ، فكل عقد متعارف عند العقلاء يشمله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إذا لم يخالف الأحكام الشرعیة المسلمة ، كما لو استلزم في العقد الربا والغرر وأمثالهما من الموانع الشرعیة للمعاملات ، ولكن لا يختص الإضاء الشرعی للعقود العقلائیة التي كانت متعارفة في زمان النص ، بل تشمل العقود العقلائیة المستحدثة أيضاً فيما لو كانت عقلائیة ولم تخرج عن مصداقيتها لمفهوم العقد ، ولم تخالف الأحكام الشرعیة المسلمة .

إذن فنأخذ معنى العقد ومفهومه من عرف النص ، ولكن لا يختص وجوب الوفاء وأحكام العقد بالمصاديق والأنواع المعينة في زمان النص ؛ وذلك لأن قضية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أخذت على نحو القضية الحقيقيّة الموضوعیة ، والألف واللام للجنس ، ولم تؤخذ على نحو القضية الخارجیة ، ولم يؤخذ الألف واللام للعهد أو عنوان العقود على نحو الطریقیة والمرآتیة لمصاديق وأنواع العقود المعهودة في زمان النص ، وقد ذهب إلى هذا الرأي أكثر العلماء المتأخرين ، كالشيخ حسين الحلبي

والسيد الحكيم والسيد الخميني والسيد السيستاني والسيد صادق الروحاني، وغيرهم الكثير، وتوضيح هذه الفكرة أكثر وذكر الشواهد والأقوال في الفقه^(١).

فإنه لا شك بتداول هذه الأنواع من المعاملات، كالبيع والإجارة، في جميع الملل والنحل حتى قبل الإسلام لتقوم المجتمع بها، ومنهم العرب في العصر الجاهلي، وكانت تسمى بنفس هذه الأسماء والألفاظ، وإنما أضاف الشارع إليها بعض الشروط والخصوصيات فحسب، أو منع من بعض مصاديقها، كما منع عن الربا وبيع الغرر وبيع الصغير، وأمثالها، بحيث لم تبدل لمعان جديدة غير ما هو في العرف العام.

ولأجل أن معانيها عرفية جاز التمسك بالإطلاق في المعاملات مع الشك في بعض أجزائها أو شروطها الشرعية، كما لو شككنا في اعتبار اللفظ في صحة العقد شرعاً حتى لو قلنا بأنها أسماء للصحيحة عرفاً؛ وذلك لأنه مع الشك في الشرط الشرعي - أي: في إضافة الشارع جزءاً أو شرطاً شرعاً للمسمى العرفي، ومع إحراز المسمى عرفاً - يكون من الشك في أمر زائد على المسمى العرفي، ومعه فيمكن التمسك بأصالة الإطلاق لنفي اعتبار الجزء أو الشرط الشرعي الزائد على المسمى العرفي؛ للقاعدة التي وضحتها حول التمسك بأصالة الإطلاق. وأمألو شككنا في جزء أو شرط عرفي، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لنفيه؛ بناءً على القول بالصحيح؛ لأنه من الشك في أصل المسمى، كما لو شككنا هل إنه يشترط

(١) يلاحظ: العروة الوثقى - المضاربة: ٥ : ١٦٠، والسيد الحكيم في المستمسك: ١٢ : ٢٤٣، ويظهر منه نسبه إلى صاحب الجواهر، والسيد الخوئي في المستند: ٤٩ - كتاب المضاربة، والشيخ حسين الحلبي في بحوث فقهية - البحث الثاني، والسيد الخميني في مجلة فقه أهل البيت - العدد الأول: ٧، والسيد صادق الروحاني في المسائل المستحدثة: ٥٧، ٧٥، والسيد السيستاني (تقريرات بحث الربا بقلم السيد هاشم الهاشمي)

اللفظ في صدق البيع عرفاً أو لا؟ والمراد من الصحة فيها هي الصحة العقلية والعرفية لا الشرعية، ومع الشك في جزء أو شرط عرفي يشك في أصل المسمى، أي: في تحقق الصحة العرفية، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لما ذكرناه أنه مع الشك في أصل المسمى لا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق.

نعم، لو قلنا بوضع ألفاظ المعاملات عند العرف أنفسهم للأعم من الصحيح والفاقد، فيمكن التمسك بالإطلاق لنفي الجزء أو الشرط المشكوك عرفاً، وأنه دخيل في الصحة العرفية أو لا، فإنه من الشك في أمر زائد على المسمى، والمفروض أن المسمى يشمل الفاسد أيضاً، فلا نشك في المسمى؛ إذ المسمى صادق على الفاقد أو المشكوك الصحة، وإنما نشك في الصحة العقلية، وليس المسمى هو الصحيح العقلاني ليكون الشك في الجزء أو الشرط العرفي شكاً في المسمى. نعم، لو كان الشك في جزء أو شرط مقوم للمسمى عرفاً، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لنفيه.

وهذه ثمرة مفيدة في المعاملات المستحدثة التي لا يعلم تعلق الإمضاء الشرعي بها، فإنه يتمسك بإطلاق «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) أو «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لإثبات صحتها شرعاً فيما لو ثبت صحتها عرفاً، ودخولها في مفهوم البيع أو العقد عرفاً، والشك في جزء أو شرط شرعي أو عرفي، وأنه دخيل في الصحة أو لا، مع القول بوضعها للأعم.

ألفاظ المعاملات موضوعة للسبب أو المسبب؟

وقد ذكرنا أن هناك خلافاً حول المعاملات، وهل إنشائها وضعت للسبب، وهو نفس العقد من الإيجاب والقبول وأجزائها وشروطها، والسبب أمر مركب من

أجزاء وشروط ، أو أنها وضعت للمسبب ، أي : المنشأ من هذه الأسباب ، كما في عقد البيع حيث ينشأ منه « المبادلة بين المالين » ، وعقد النكاح ينشأ منه « الزوجية » ، وغيرهما ، والمسبب أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم لا بين الصحة والفساد ؛ لأن الصحة والفساد إنما يعرضان على المركبات ؛ لأنهما بمعنى النقص والتمام ، فيختص النزاع في الأسباب على هذا الرأي .

وبناءً عليه فلو شك في جزء أو شرط غير مقوم للمسمى فهنا لو قلنا بوضعها للسبب ، فيمكن التمسك بالإطلاق لنفيها ، وقد ذكرنا توضيحه ، وأما لو كانت بمعنى المسبب فلا يمكن التمسك به .

ولكن مع ذلك يمكن القول بالتمسك بالإطلاق حتى لو قلنا بوضعها للمسبب ، والمراد من هذا الإطلاق هو الإطلاق المقامي لا اللفظي ، أي : السكوت في مقام البيان ، بوجهين :

الأول : أن المراد من المعاملات المعاملات العرفية ، فنتمسك بإطلاقها ؛ لما ذكرناه أن أدلة المعاملات إمضائية للمعاملات العرفية ، بإطلاقات العقود إمضاء للعقود العرفية العقلانية ، وأن ما أراه الشارع هو الذي عند العرف ، فإن شك في جزء أو شرط شرعي زائد على المعاملة العرفية ، وأنه هل يريد الشارع بمعنى هل إن الشارع رفض المعاملة العرفية أو لا ؟ فإذا لم يدل عليه دليل فنتمسك بإطلاق النصوص والأدلة لنفيه ، وأن المراد المعاملات العرفية وعدم رفض الشارع لها ، أي : نشك فيما هو زائد على المسمى والمفهوم العرفي وما هو معتبر عند العرف في المعاملة ، سواء كان عندهم اسم المعاملة موضوعاً للصحة عرفاً أو للأعم ، فالمهم هو المسمى والعقد العرفي ، فلو كان للشارع رأي آخر في المعاملة العرفية لبيته ، فلو لم يبيته فهذا يدل على أن المطلوب شرعاً هو المعاملة العرفية .

نعم ، ربما يدل دليل خاص على مخالفة الشارع للمعاملة العرفية ، كما ورد

النهي عن الربا أو الغرر، أو اعتبار صيغة خاصة في الطلاق أو النكاح، ولكن مع عدم قيام الدليل الخاص على رفض المعاملة العرفية، فتكون المعاملة العرفية معتبرة شرعاً.

الثاني: أن المسبب لو كانت له أسباب عديدة عند العرف والعقلاء فيكون إمضاء الشارع للمسبب مطلقاً وبكل أنواعه وأفراده، يقتضي إمضاء جميع أسبابه العرفية؛ لأن إمضاء المسبب بدون إمضاء السبب لغو؛ إذ لا يتحقق المسبب بدون السبب، فإمضاؤه مطلقاً دون تقييد بسبب معين يقتضي إمضاء جميع أسبابه العرفية؛ لما ذكرناه من إضائية أدلة المعاملات، فإن شك في شرط أو جزء شرعاً فنتمسك بهذا الإطلاق لنفي اعتبارها، وأن الشارع يريد مطلوبة المسبب بأسبابه العرفية.

وقد ذكرنا الفكرة المهمة في باب العقود والمعاملات، وسنوضحها أكثر في بحث مستقل لأهميتها: أن الشارع حينما يوجه حكماً إلى المعاملات والعقود، فنأخذ معنى العقد أو البيع أو الإجارة ومفهومها من زمان الصدور عرفاً، لا قبله ولا بعده، وكذلك مصاديقها نأخذها من العقلاء، أي: العقود المتداولة بين العقلاء، لكن مصاديق تلك العقود أو البيع لا تنحصر بالمصاديق المتعارفة في زمان الصدور، بل تشمل كل ما انطبق عليه مفهوم العقد أو البيع - مثلاً - إلى يوم القيامة، إلا أن يخرج عن كونه عقداً أو بيعاً، فلا تشمله أحكامه، أو كان مخالفاً لبعض الأحكام الشرعية المسلمة، وعلى ضوء هذه الفكرة نصح الكثير من المعاملات المستحدثة، فربما لا يصدق على بعض أنواع المعاملات اسم البيع أو الإجارة، ولكن يصدق عليها مفهوم العقد، فنصححها على أساس ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وربما صدق عليها اسم البيع فنصححها على أساس ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وغيرها، وسيأتي توضيحه موسعاً في محله.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

هل يجوز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى ، كاستعمال لفظ « العين » في عدّة معانٍ في آنٍ واحد ، بحيث يريد منه المتكلّم تلك المعاني المتعدّدة من اللفظ الواحد في استعمال واحد ؟

اختلف العلماء في ذلك ، فذهب البعض إلى جوازه ، بينما ذهب الأكثر إلى امتناعه ، وسنذكر موضوع البحث ، وهو أن يكون اللفظ في كلّ معنى بصورة مستقلّة ، بحيث لا يراد منه إلا هذا المعنى ؛ لأنّ المراد استعمال اللفظ في مجموع المعاني . استدلّ البعض على الجواز والإمكان « بوقوع » استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى في كلام العرب ، كما يلاحظ ذلك في شعرهم ونثرهم المأثور عنهم ، بأن استعمل لفظ واحد وأريد منه في آنٍ واحد واستعمال واحد أكثر من معنى ، والوقوع أدلّ دليل على الإمكان .

ذكر صاحب وقاية الأذهان - ولعلّه أوّل من ذهب إلى هذا الرأي - : « واعلم أنّ أقوى أدلّة الإمكان - أيّ إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى - وأسدها الوقوع ، وهذا النحو من الاستعمال واقع كثيراً ، وهو في كثير من المواقع حسن جيّد جداً ، وعليه تدور رحي عدّة من نكات البديع ، كبراعة الجواب والتورية وأحسن أقسام التوسيع ، فانظر - إذا شئت - إلى قول القائل في مدح النبيّ الأكرم والحبيب الأعظم ﷺ من البسيط :

المرتمى في دجى والمبتلى بعمى والمشتكى ظمأً والمبتغي دنيا

يأتون سدته من كل ناحية ويستفيدون من نعمائه «عينا»

تراه قد استعمل الكلمة الأخيرة من البيت الثاني «عينا» في معانٍ أربعة يوضحها البيت الأول، فاستعمل لفظ «عينا» في معانٍ أربعة في آن واستعمال واحد. وإلى قول القائل في جواب السائل من الكامل:

أي المكان تروم ثم من الذي تمضي له، فأجبه «المعشوقا»

أراد بالكلمة الأخيرة «المعشوقا» معناه الاشتقائي - أي: المحبوب - وقصراً كان للمتوكّل في سامراء اسمه المعشوق، فاستعمل لفظ المعشوق في معنيين في استعمال واحد، أي: أن معشوقه كان في قصر للمتوكّل في سامراء اسمه المعشوق. وقول المشتكي طول ليلته ودماميل في جسده «وما لليل وما لها فجر»^(١)، فاستعمل لفظ فجر في معنيين: الفجر بعد الليل، وفجر الدماميل.

وأما القائلون بامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فقد استدّلوا بأدلة لعل أكثرها تدور حول محور واحد، وهو الامتناع العقلي، ونستعرض هنا بإجمال ثلاثة آراء مهمّة لامتناع:

الرأي الأول: رأي صاحب الكفاية^(٢): إن اللفظ عنوان ومرآة للمعنى، كما أن الكلبي الطبيعي كالإنسان عنوان ومرآة لمصاديقه كزيد وعمرو، ثم يترقى ويقول إنه في الحقيقة أن المتكلم ينزل اللفظ عين المعنى، وكأتمأ ألقى المعنى من خلال اللفظ إلى المخاطب، لذلك يسري للفظ حسن المعنى وقبحه، ولحافظ اللفظ

(١) وقاية الأذهان: ٨٧، طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام، وقد ألف مؤلّفه الشيخ محمد رضا الأصفهاني رسالة مستقلة حول ذلك سماها (إمطة الغين عن استعمال العين في معنيين)، وتبنّى هذا الرأي بعض العلماء أمثال الشيخ الحائري في درر الفوائد: ١: ٥٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧.

مرأة أو عنواناً أو عيناً للمعنى الأول لا يجتمع مع لحاظه مرأةً وعنواناً وعيناً للمعنى الثاني، أو الثالث، وهكذا؛ لأن ذلك يستلزم لحاظ اللفظ مرأةً ووجهاً لمعنيين أو أكثر بصورة مستقلة في استعمال واحد، وهو محال عقلاً، بأن يلحظ اللفظ فانياً ومستوعباً لكل معنى منهما بصورة مستقلة بحيث يلحظ اللفظ قالباً لكل منهما بصورة مستقلة في آنٍ واحد، كما لا يمكن أن تعكس المرأة صورتين لشخصين كل منهما تستوعب المرأة تماماً في آن واحد، فاللفظ كالمرأة لا يمكن أن يلحظ من خلاله إلا صورة مستوعبة أو معنى واحد في آنٍ واحد.

وليس كلامنا في استعمال اللفظ في مجموع المعاني، بحيث يراد منه المجموع، وإنما موضوع البحث استعمال اللفظ في كل معنى بصورة مستقلة، وكأما لم يستعمل اللفظ إلا في هذا المعنى دون غيره، كما في المرأة، فليس المراد أن تقف مجموعة من الناس مقابل المرأة، فلا مانع من انعكاسهم فيها، وإنما المراد أن كل واحد من الأفراد يستوعب المرأة وكأن المرأة مخصصة له، فلا يمكن في ذلك الآن أن تستوعب شخصاً آخر.

إذن فالوجه في الامتناع - على رأي المحقق الآخوند رحمته - لا يمكن أن يلحظ اللفظ فانياً ومرأةً لمعنيين في آنٍ واحد؛ لأنه لو لوحظ فانياً تماماً في معنى فلا يمكن في ذلك الآن لحاظه فانياً تماماً في معنى آخر.

الرأي الثاني: رأي المحقق النائيني رحمته^(١): لا يمكن للذهن أن يركّز نظره على صورة وفي ذلك الآن نفسه يركّز نظره على صورة أخرى، أي: أن يكون له تصوّر ولحاظ، وفي نفس ذلك الآن يكون له تصوّر ولحاظ آخر، فالذهن للمعنى ولا ينفك عنه، فلا يمكن للذهن في آنٍ واحد أن يكون له تصوّران ولحاظان مختلفان، فلا يحصل اللحاظ الثاني في الذهن إلا بعد زوال اللحاظ الأول.

الرأي الثالث: رأي المحقق الأصفهاني رحمته: لا يمكن للوجود الواحد أن يتحمل ماهيتين، فمثلاً: الوجود الواحد لا يمكن أن يكون بقرأً أو إنساناً، بل لا يتحمل إلا ماهية واحدة، كذلك اللفظ الواحد لا يمكن أن يتسع لمعنيين؛ لأن اللفظ وجود لفظي للمعنى؛ لأن المعنى يمكن أن تكون له وجودات متعددة طولية لا عرضية، وجود ذهني وخارجي، وكتبي ولفظي، فالوجود اللفظي نوع وجود للمعنى، فكما أن الوجود الخارجي الواحد لا يمكن أن يتحمل ماهيتين، وكذلك الوجود اللفظي الواحد لا يمكن أن يتحمل معنيين.

وقد أشكلت على هذه الآراء إشكالات عديدة، لعل أهمها:

١ - أن أحكام وقوانين الأمور التكوينية والحقيقية لا تجري في الأمور الاعتبارية والوضعية، وما ذكرت من آراء إنما تجري في عالم التكوين، ولا تجري في عالم الاعتبار كالألفاظ في وضعها واستعمالها المبنية على المسامحة.

٢ - ما ذكرناه من وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى خارجاً في كلام العرب، نشراً وشعراً، وهو أدل على الإمكان.

٣ - الظاهر أن حقيقة الاستعمال ليس كما تصوّروه من معانٍ، بل هو أقرب للعلامة، ويمكن أن يكون شيء واحد علامة لعدة أمور، كعلامات الطرق، فربما علامة واحدة تكون علامة للمسافة، ولوجود ماء أو خطر في الطريق، ولا مانع من ذلك ما دام المجال مجال الاعتبار، وهو خفيف المؤونة، وفي العلامة يسري الحسن والقبح من ذي العلامة إليها، وكذلك اللفظ علامة على المعنى، ويمكن أن يكون علامة على معانٍ عديدة.

ويترتب على هذا المبحث ثمرات علمية وفقهية، وخاصة في الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية، حيث يمكن حمل البعض منها على أكثر من معنى أو حكم واحد فيما لو قلنا بجوازه، أما إذا قلنا بعدم جوازه فلا يمكن حمله على أكثر من

معنى أو حكم واحد .

ولكن يجدر أن نذكر بما أن الحجّة في باب الألفاظ هو «الظهور» -أي : ظهور اللفظ فعلاً في معنى ، لا مجرد الإمكان- لذلك فحتّى لو قلنا بإمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، ولكنّ الملاك في «ظهوره» فعلاً ، فربّما كان للفظ ظهور فعليّ في أكثر من معنى ، أو كان ظهوره في معنى واحد وهو الحجّة ، وهذه الملاحظة لها أهمّيّتها في هذا المجال ، فلا أثر لمجرّد «إمكان» استعمال اللفظ في أكثر من معنى ما لم يبلغ درجة الظهور الحجّة .

والظاهر أنّ الحقّ : أنّ اللفظ المشترك له «ظهور» في أحد معانيه لا على معنيين أو أكثر ، وإرادة الأكثر يحتاج إلى قرينة ، كما في البيت الشعريّ الذي ذكرناه ، فلو قال : «رأيت عيناً» كان له ظهور في إرادة معنى واحد من معاني العين لا جميعها ، ولولا البيت الأوّل الذي ذكر معاني متعدّدة للعين لما حمل لفظ «العين» في البيت الثاني على أكثر من معنى ، وعلى هذا الرأي فلا تبقى ثمرة بين القائل بالامتناع والإمكان ؛ لأنّ القائل بالإمكان يقول أيضاً بأنّ للفظ الواحد ظهوراً في معنى واحد لا أكثر وإن أمكن استعماله في الأكثر ، ولكنّ ذلك يحتاج إلى قرينة ، فلو تجرّد اللفظ عن القرينة كان له ظهور في معنى واحد ، وأمّا لو اقترن بها كان له ظهور في الأكثر .

المشتقّ

معنى المشتقّ أصولياً: يطلق المشتقّ اصطلاحاً على الذات المتّصّفة بوصف خارج عنها، ويسمّى في الأصول بالمبدأ، ومن خلال اتّصاف الذات بذلك الوصف الخارج عن ذاتها ينتزع مفهوم، وذلك المفهوم يسمّى المشتقّ عند الأصوليين، بحيث يمكن له الجري على الذات بأن يكون عنواناً للذات، ويحمل على الذات، فمثلاً: «العالم» مفهوم منتزع من اتّصاف الذات كزيد بوصف خارج عن ذات الإنسان وهو «العلم»، وهذا المفهوم «العالم» يصبح عنواناً للذات ويحمل على الذات، فيقال: «زيد عالم»، ويمكن حذف زيد من الجملة وجعل هذا المفهوم مكانه، فيقال بدل «جاء زيد» «جاء العالم»، فيكون عنواناً للذات ويجري عليه.

ويشمل المشتقّ في المصطلح الأصوليّ بعض الجوامد النحويّة المشتمة على الذات ووصف خارج عنها، مثل: «زوج وعبد» الجامد النحويّ، فإنّ معنى الزوج ذات ثبت لها وصف الزوجيّة، بحيث يكون عنواناً للذات ويقبل الحمل عليه، ومن هنا فالمشتقّ الأصوليّ أعمّ من المشتقّ النحويّ؛ لأنّه يشمل بعض الجوامد النحويّة، وإن لم يشمل الجوامد التي تكون أسماءً للذات نفسها، مثل: «زيد».

التركيب والبساطة

وقع النزاع بين العلماء هل أنّ معنى المشتقّ ومفهومه مركّب أو بسيط، مثل: «ضارب» بمعنى أنّ حقيقته مركّبة من ذات ثبت لها المبدأ - أي: «الضرب» - وإن

كان بحسب الظاهر كلمة واحدة ولكنّه في واقعه مركّب « شيء » و « ضرب » ونسبة بينهما ، فهل إنّ مفهومه وصورته الذهنيّة مركّبة كذلك كحقيقة أو بسيطة ؟

ذهب إلى كلّ رأي جماعة ، فالمشهور بين القدماء هو أنّ المشتقّ مركّب من ثلاثة أمور : الذات والمبدأ والنسبة ، وأمّا المشهور بين المتأخّرين أنّه وضع للمبدأ لا بشرط عن الحمل ، فيكون بسيطاً ، وذهب البعض كصاحب الكفاية رحمته الله إلى المشتقّ بسيط في مقام التصرّو ، أي : ما يخطر في الذهن ابتداءً منه صورة واحدة بسيطة ، ولكنّ العقل يحلّله إلى ثلاثة أمور : ذات ومبدأ ونسبة ، كالإنسان يخطر في الذهن منه معنى واحد ولكنّ العقل يحلّله إلى حيوان وناطق ، فمعنى المشتقّ معنى تحليلي وليس كالمعاني اللغويّة المعجميّة التي لا تحتاج إلى التحليل العقليّ في تصوّره ، فوحده تصوراً لا تنافي تعدّده حقيقة وتحليلاً ، وهذا التعدّد هو مدلول تصوّري وليس تصديقياً ، فالمشتقّ عنوان بسيط وجوديّ منتزع من مركّب تحليلي ، ولكن إن قلنا إنّ المراد من التركّب هو بحسب التحليل فيكون المشتقّ مركّباً ، وإن قلنا أنّه الصورة المنتزعة عنه فهو بسيط ، لذلك فإنّ رأي صاحب الكفاية رحمته الله يدور بينهما .

ومن ذهب إلى التركيب استدلاً بالوجدان ، وأنّه يحكم به ، وأنّ المتبادر من كلمة « ضارب » الذات المتلبّسة بالضرب لا الضرب وحده ، كما هو مدّعي البساطة ، بالإضافة إلى إبطال أدلّة البساطة . ومن القائلين بالتركيب المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله وتبعه السيّد الخوئيّ رحمته الله ، حيث ذهب إلى أنّ الذات داخلة في معنى المشتقّ ، فهو عبارة عن الذات المتلبّسة بالمبدأ ، ومعناه مركّب من ثلاثة أمور : ذات ومبدأ ونسبة بينهما .

وذهب السيّد الصدر رحمته الله أيضاً إلى القول بالتركيب ، واستدلّ بالوجدان والتبادر . ولكن يمكن القول إنّ المعيار هو المعنى والمفهوم العرفي لا المعنى الفلسفيّ أو العقليّ أو التحليليّ في باب الألفاظ ، وما يخطر في الذهن ويتبادر من لفظ المشتقّ هو صورة واحدة ومعنى واحد بسيط وإن حلّله العقل إلى جزئين لا صورتين ،

أو كان في حقيقته مركّباً من جزأين ذات ومبدأ، ولكن من تركيبهما واقعاً نشأ مفهوم وصورة واحدة، ولا مانع من أن تنشأ صورة واحدة من شيئين كالسكنجيين وكالإنسان من الحيوان والناطق، فإنّه وإن كان في حقيقته مركّباً من جزأين أو العقل يحلّله إلى جزأين، ولكن ما يخطر منه عرفاً صورة واحدة، ولأجل أنّه صورة واحدة منتزعة واقعاً من شيئين حلّله العقل إلى جزأين، ولكنّ المعيار هو المفهوم العرفيّ وهو واحد، لا التحليل العقليّ، ولأجل أنّ واقعه ذات متلبّسة بالمبدأ ومتّحدة معه نوع اتّحاد، لذلك صحّ حملها على الذات، فلولا واقعه المركّب من ذات ومبدأ لم يصحّ الحمل ولم يحلّله العقل لجزأين، ولكنّ المعيار في الألفاظ الفهم العرفيّ وهو الصورة الواحدة التي تخطر في الذهن، فهو كالدّار تخطر منه صورة واحدة وإن كانت في واقعها مركّبة.

إذن فليس المقياس في المعنى العرفيّ تحليل العقل، ولا واقع الشيء وحققيقته، بل الصورة الذهنيّة العرفيّة المتبادرة منه، فربّما كان في واقعه مركّب، ويحلّله الذهن إلى جزأين حسب واقعه، ومع ذلك فيخطر ويتبادر إلى الذهن العرفيّ منه صورة واحدة، ومعنى ومفهوم واحد، فالمعيار مراجعة الوجدان والفهم العرفيّ، وماذا يخطر من لفظ المشتقّ، هل هو مفهوم واحد أو أكثر، فربّما يدعى خطور التركيب، أو البساطة على اختلاف الآراء.

واستدلّ على البساطة وعدم التركيب بأنّه لو قلنا بأنّ المشتقّ مركّب من الشيء والمبدأ لزم دخول العرض العامّ في الذاتيّ؛ لأنّ قولك: «الإنسان ناطق» ينحلّ ناطق إلى (شيء ثبت له النطق) وشيء عرض عامّ لجميع الأنواع والنطق فصل ذاتيّ، فيدخل العرض الأوّل في مفهوم الناطق الذاتيّ.

وأما لو قلنا بأنّ المشتقّ مركّب من الذات والمبدأ لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضروريّة في جميع القضايا الممكنة التي تكون محمولاتها من عوارض الموضوع، مثل: «زيد كاتب»، فإنّ الكاتب ممكن بالنسبة إلى زيد لا ضروريّ، ولكن لو أخذت

الذات في المحمول فيعني المحمول « زيد ثبت له الكتابة » صارت ضرورية ؛ لأنَّ العرض الممكن في حال تلبّسه بالذات هو ضروريّ ، وإنّما يكون ممكناً في حال عدم التلبّس ، وإنّما يمكن أن يتلبّس أو لا يتلبّس ، وفي حال التلبّس ضروري ؛ لأنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ .

ولكن يشكل على هذا الاستدلال :

يمكن اختيار الشقّ الأول ، وهو أنّ المشتقّ مركّب من الشيء والمبدأ ولا يلزم دخول العرض العامّ في الذاتيّ ، وذلك :

أولاً : أنّ الفصول التي تذكر في القضايا هي مشهورة وليست حقيقيّة ، ففي الحقيقة هي أعراض وخواصّ كاشفة وأمارات على الذاتيات وليست ذاتيّة بنفسها ، كما وضّح في المنطق ، فلا يلزم دخول العرض في الذاتيّ ، بل الفصل عرض بدوره ، فيدخل الشيء في العرض لا في الذاتيّ .

ثانياً : أنّ مفهوم (الشيء) مفهوم عامّ يمكن أن ينطبق على العرضيّ والذاتيّ ، وينطبق على الحصص المختلفة ، فيكون مع الذاتيّ ذاتياً ، ومع العرضيّ عرضياً .

ويمكن اختيار الشقّ الثاني ما ذكرناه أنّ الفهم العرفيّ حسب المحاورات هو معنى ومفهوم واحد بسيط لا تركيب فيه ، وباب المحاورات ليست مبنية على هذه التحليلات العقلية الدقيقة .

واستدلّ على التركيب :

١ - أنّ العرض متقومّ بموضوع ، ولا يوجد مبدأ وعرض بدون موضوع ، فيحصل التركيب قهراً .

ويلاحظ عليه : أنّ هذا التقومّ بحسب الوجود الخارجي لا في المفهوم ، والكلام في الثاني لا في الوجود الخارجي ، وكما ذكرنا باب مفاهيم ومعاني الألفاظ تابع للفهم العرفيّ ، وهو يفهم معنى بسيطاً من المشتقّ لا مركّباً .

٢ - أن المشتق متضمن للنسبة ، ولا بد أن تكون النسبة بين طرفين ، فيتحقق التركيب قهراً .

ويلاحظ عليه : أنه كذلك بحسب الدقة والتحليل العقلي ، وكلامنا حسب المفهوم في المحاورات العرفية ، وذكرنا أنه حسب الفهم والمحاورات العرفية مفهوم ومعنى بسيط وجداني .

فائدتان :

الأولى : لا شك في صحة حمل المشتق على الموضوع ، كما في المحاورات ، فنقول : « زيد عالم » ، وأما المبدأ فلا يحمل على الموضوع أو الذات إلا بالعناية ، مثل : « زيد علم » ، ويستهجن حسب المحاورات إلا مع العناية والقربة ، وهذا الفرق حقيقي حسب المحاورات العرفية وليس اعتبارياً بأن يقال : إن المشتق اعتبر لا بشرط عن الحمل بينما المبدأ اعتبر بشرط لا عن الحمل ، بل هو حقيقي حسب الفهم العرفي ، فالمشتق حتى لو اعتبر بشرط لا عن الحمل يصح حمله حسب المحاورات العرفية ، والمبدأ حتى لو اعتبر لا بشرط عن الحمل لا يصح حمله حسب المحاورات .

ويكفي في صحة الحمل مجرد وجود إضافة وعلاقة بين المحمول والموضوع يستحسن العرف معها هذا الحمل ، سواء كانت هذه الإضافة على نحو الصدور مثل « ضارب » ، أو الحلول مثل « قائم » ، أو الوقوع عليه مثل « مضروب » ، أو من باب الانتزاع مع الوساطة مثل « ضاحك » ، أو الانتزاع بدون واسطة مثل « ممكن » ، وسواء كانت الإضافة على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز بشرط أنها مستحسنة ومتقبلة عرفاً ؛ لأن الشرط في صحة المجاز الاستحسان والتقبل عرفاً .

وكما ذكر في محله يعتبر في صحة الحمل كل حمل نوع مغايرة ، ونوع اتحاد ، ولا يخلوان من ثلاثة أقسام :

- ١ - أن تكون المغايرة اعتبارية والاتحاد مفهوماً، مثل: «الإنسان إنسان» توهماً أن الإنسان يمكن انفكاكه عن الإنسان، فيأتي بهذه القضية ليردّ على هذا التوهم، ويكفي هذا التغير الاعتباري في صحّة الحمل.
- ٢ - أن تكون المغايرة حقيقة والمعنى والمفهوم والاتحاد في الوجود الخارجي لا في المفهوم والمعنى، مثل: «زيد كاتب»، فإن «كاتب» متحد وجوداً مع زيد ولكنه مغاير له في المعنى والمفهوم.
- ٣ - أن تكون المغايرة حقيقة ومفهوماً والاتحاد اعتبارياً وبالعناية، كقوله: «زيد أسد»، فإنهما متغايران حقيقة ومفهوماً، ولكن اعتبر زيد أسداً بالمجاز والعناية.

الثانية: لا شك في صحّة إطلاق صفات الكمال عليه تعالى، كالقادر والعالم والحَيّ، كما ورد في القرآن الكريم والأدعية الشريفة، ولا شك في اختلاف إطلاق الصفات بالنسبة لله وبين إطلاقها على الممكن والمخلوق، فإن الصفات في الله تعالى تميّز بالوجوب والتمام واللّا تناهي واللّا محدودية بينما بالنسبة إلى الممكن والمخلوق تتّصف بالإمكان والنقصان والمحدودية، ففرق في الصفات بينهما.

وإنما الكلام أن إطلاق الصفات عليه تعالى وعلى غيره بنحو الاشتراك المعنوي، أي: أنها بمعنى واحد، فالعلم في الواجب والممكن بمعنى واحد، وأن الاختلاف بالتشكيك والمرتبة، والوجوب والإمكان، والتمام والنقصان، كما ربّما يظهر من الحكماء في الفلسفة، وأن الواجب والممكنات يشتركون في مفهوم الوجود والصفات ومعانيها، وإنما الاختلاف في التشكيك والمرتبة على نحو المشترك المعنوي.

أو كما يذهب إليه مذهب التفكيك: أن الآيات والروايات أمثال: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ**

شيءٌ ﴿١﴾ تدلّ على أنّ الواجب يختلف عن الممكن بكلّ شيء ولا يشتركان بشيء، لا في الوجود الخارجي، ولا في المصداق، ولا في المعنى والمفهوم، سواء في الوجود أو في الصفات، وأنه لا نعرف عالم الغيب وخصائصه إلا من عالم الغيب، والغيب من خلال الآيات والروايات أخبرت بالمغايرة التامة في كلّ شيء بين الخالق والمخلوق ولا اشتراك بينهما في أيّ شيء.

وكلّ ما يمكن قوله: إنّ الصفة في الواجب والخالق بمعنى نفي الضدّ، فالقول إنّه تعالى عالم، أي: لا يجهل شيئاً، وأنه قادر لا يعجزه شيء، وسميع لا تخفى عليه المسموعات، إلى غير ذلك، ولا يلزم من ذلك الاشتراك اللفظي؛ إذ يمكن أن تصوّر معنى عامّاً للعلم بما يشمل نفي الجهل يطلق على الواجب والممكن ولا يلزم أن يكون مفهوم ومعنى وسنخ العلم في المخلوق هو ما يطلق على الواجب، بل معناه وسنخه غيره، وإن اشتركا في نفي الجهل، ولكن لا يشتركان في نوعيّة العلم بمعنى حضور المعلوم أو صورته في الذهن، فإنّ معناه وسنخه في الواجب والخالق يختلف عن سنخه ومعناه في المخلوق، ولعلّ هذا الرأي هو الصحيح.

إذن فالقول بالتركيب نشأ من الخلط بين المفهوم والمتصوّر عرفاً من لفظ المشتقّ، والتحليل العقليّ أو الفلسفيّ لحقيقة المشتقّ أو واقع المشتقّ وحقيقته، فإنّ ما يخطر من لفظ المشتقّ عرفاً في أذهان العرف صورة واحدة، والفهم العرفيّ هو الملاك في باب الألفاظ.

شروط الدخول في محلّ النزاع

النزاع في المشتقّ: إذا صدر من زيد «ضرب» بالأمس، وتريد أن تستعمل فيه

لفظ « الضارب » ، فتارةً تنسب له الضارب بالأمس ، وأنه ضارب بالأمس ، فلا شك بأنه استعمال حقيقي ، بأن اتحد زمان التلبس بالمبدأ وزمان النسبة ، وأخرى تريد أن تطلق عليه الضارب وتنسب إليه الضارب في هذا اليوم باعتبار صدور الضرب منه بالأمس ، وأما اليوم فلم يصدر منه الضرب حين النسبة ، فهل هذا الاستعمال حقيقي أو مجازي ، وفي الحقيقة أن النزاع يدور حول المعنى الذي وضع له لفظ المشتق ، هل وضع لخصوص المتلبس بالمبدأ ؟ أي : لمن اتحد فيه زمان التلبس والمبدأ ليختص الاستعمال الحقيقي - حسب الوضع - بالمتلبس بالمبدأ خاصة ، أو أنه وضع للأعم من التلبس بالمبدأ في زمان النسبة ، أو من انقضى عنه التلبس ، لذلك يكون استعمال الضارب اليوم لمن تلبس بالضرب أمس حقيقياً حسب الوضع . وسنوضح هذه الفكرة أكثر لأهميتها .

وعلى ضوء ذلك نذكر الشروط المهمة للمشتق :

الشرط الأول : ذكروا أنه يعتبر أن يكون المشتق متحداً مع الذات نحو اتحاد ، ولأجل هذا الاتحاد أمكن كونه عنواناً للذات ، وأمکن حمله على الذات ؛ إذ لا بد من نوع اتحاد بين الموضوع والمحمول ليتمكن حمل المحمول على الموضوع ، وهذا الاتحاد إما اتحاد حلولي - كحلول الزوجية في زيد - أو صدوري - كصدور الضرب منه - وغيرها من أنحاء الاتحاد .

إذن فيعتبر في المشتق الذي يدخل في النزاع اعتبار الجري على الذات ، بمعنى أنه يكون عنواناً للذات ، لذلك يخرج عن بحث المشتق الأفعال والمصادر لوجهين :

١ - لأنها لا تصلح أن تكون عنواناً للذات وحاكية عنها ، فلا يمكن أن نقول : إن زيدا ضرب ويضرب ، وأما ضارب فيصلح أن يكون عنواناً له .

٢ - بالإضافة إلى أن ما يمكن حمله على الذات ما اشتمل على الذات ومبدأ ، وأما المصدر فهو مشتمل على المبدأ فقط . وأما الفعل فهو بمادته يدل على

المبدأ فقط ، وبهيئته يدلّ على « نسبة » المبدأ إلى الذات ، فلا يشتمل الفعل على الذات نفسها ليتمكن حملها وجريها على الذات .

الشرط الثاني: أن لا تزول الذات بزوال الصفة أو المبدأ عنه ، والمراد من الصفة المبدأ كالعلم في المثال السابق ، فلا بدّ أن تبقى الذات « زيد » بعد زوال صفة العلم ، ليبحت هل يصحّ صدق المشتقّ « العالم » على تلك الذات مع زوال تلبّسها بالصفة أو لا ؟

وهذا إنّما يختصّ بما لو كانت الصفة « خارجة » عن الذات كالعلم والضرب ، بأن كانت من الأعراض التي لا تزول الذات بزوالها ، وأمّا إذا كان الوصف والمبدأ من الذاتيات - أي : مقومات للذات ، بحيث لو زال هذا الوصف زالت الذات نفسها فتكون ذاتية للذات - فلا تدخل في محلّ النزاع ، كالأجناس والفصول ، فلو زالت الحيوانية أو الناطقية عن الإنسان لم يبق إنساناً ، فإنّ محلّ النزاع أنّه لا بدّ أن تبقى الذات مع زوال الوصف والمبدأ ، ليبحت هل يصدق مفهوم المشتقّ عليها أو لا ؟ أمّا لو لم يبق شيء مع زوال الوصف ، فما الذي يبحث عن صدق مفهوم المشتقّ عليه ؟

ولأجله خرجت بعض المشتقات عن النزاع :

١ - الأوصاف الذاتية عن البحث ، سواء الذاتي من الجنس ، أو الذاتي المنتزع من الذات ، والمحمول عليها كالممكن والشيء .

٢ - وكذلك خرج اسم الزمان ، مثل « المقتل » ؛ لأنّ اللحظة التي تتلبّس بمبدأ القتل تزول بعد زوال عملية القتل ولحظته ؛ لتصرّم الزمان وعدم بقائه . نعم ، يقع البحث في اسم المكان لبقاء المكان بعد زوال عملية القتل .

محور النزاع: وقد ذكرنا إنّ محور النزاع يتمثّل في أنّه لدينا زمان التلبّس بالمبدأ وزمان نسبة المشتقّ للذات ، مثل زمان تلبّس زيد بالضرب ، وزمان نسبة

الضارب إلى زيد وإطلاقه عليه ، فلو اتحد زمان تلبس الذات بالمبدأ مع زمان النسبة والجري أو الحمل - باختلاف التعابير - فهو حقيقة بالاتفاق ، كما لو قلت : « زيد كان ضارباً بالأمس » ، فهنا بالأمس تلبس بالضرب ، وبالأمس تنسب إليه صفة الضارب ، أو الآن بالفعل يضرب ، وتنسب إليه الضارب الآن ، فهذا حقيقة بالاتفاق . وإنما النزاع لو اختلف زمان النسبة عن زمان التلبس ، كما لو كان ضارباً بالأمس واليوم ليس بضارب ، ولكن تريد أن تنسب إليه وتطلق عليه كلمة « الضارب » في هذا اليوم باعتبار ضربه أمس ، فهنا وقع النزاع أن هذا الإطلاق حقيقي أو مجازي ؟

حقيقة النزاع : إن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ ، بأن اتحد زمان التلبس مع زمان النسبة لا الأعم من المتلبس ، ومن انقضى عنه التلبس ، أو أنه موضوع للأعم من المتلبس بالمبدأ ، ومن انقضى عنه التلبس ؟ مع اتفاهم على كونه مجازاً في المتلبس في المستقبل ، بمعنى أنه لو أراد إطلاق الضارب عليه الآن باعتبار تلبسه بالضرب في المستقبل فهو مجاز إجماعاً .

والظاهر أن أكثر المتأخرين ذهبوا إلى وضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ ، كصاحب الكفاية ، والمحقق النائيني ، والسيد الخوئي^(١) ، والسيد الصدر^(٢) .

واستدل على وضعه لخصوص المتلبس :

- ١ - تبادل المتلبس خاصة من لفظ المشتق ، فإذا ذكر لفظ « العالم » فيتبادر إلى الذهن خصوص المتلبس لمبدأ ووصف العالم .
- ٢ - وعدم صحة السلب بالنسبة للمتلبس .
- ٣ - وصحة سلبه عن انقضى عنه التلبس . وهذه كلها من علامات الحقيقة .

(١) محاضرات في أصول الفقه : ١ : ٢٦٥ .

(٢) بحوث في علم الأصول : ١ : ٣٧٤ .

٤ = لا شك بالتضاد بين النائم والمستيقظ ، فلو فرض وضعه للأعم ، فيلزم صدقهما على شخص واحد في وقت واحد حقيقة ، فيطلق النائم فعلاً أنه نائم باعتبار التلبس بالمبدأ فعلاً ، وأنه مستيقظ باعتبار تلبسه باليقظة سابقاً ، فيلزم صدق الضدين واجتماعهما في شيء واحد ، وهو محال ، أو يلزم عدم التضاد بينهما . فإذا ورد لفظ المشتق في النصوص الشرعية فيحمل على خصوص المتلبس ، ويختص به الحكم ، ولا يشمل المنقضي ولا المتلبس في المستقبل ، إلا مع وجود قرينة تدل عليها . ومن الضروري أن نتحدث حول « المبدأ » واختلاف المبادئ ، فإن عدم وضوحها ، وعدم التمييز بين أنواعها ، أو جب الالتباس على البعض ، ولعل القائل بالأعم ممن التبس عليه تحديد أنواع المبادئ ، كما سنوضحه .

اختلاف التلبس والانقضاء باختلاف المبادئ

والمراد من « المبدأ » في المشتقات أمور :

الأمر الأول : الفعل الذي يأتي به الشخص خارجاً ، كالشارب والقاعد والضارب ، فإن مبدؤه نفس عملية ضربه خارجاً ، فالتلبس هو حين ممارسته للعمل والانقضاء بعد انتهاء الممارسة .

الأمر الثاني : الملكة ، كالمجاهد والفقير ، فإن مبدؤه وجود ملكة الاجتهاد في النفس والانقضاء زوال ملكة الاجتهاد عن النفس ، وليس المبدأ خصوص الممارسة الخارجية لعملية الاجتهاد ، بل وجود الملكة في خزانة النفس .

الأمر الثالث : الشأنية والقوة ، كالمفتاح ، فإن مبدؤه شأنية الفتح وقابليته ، لا عملية الفتح خارجاً ، والانقضاء زوال قابلية الفتح منه .

الأمر الرابع : الحرفة ، كالقطار والنجار ، فمبدؤه مهنة النجارة - مثلاً - والانقضاء تركه لمهنة النجارة لمهنة أخرى ، لا أن المبدأ مزاوله عملية النجارة خارجاً .

فالمشتقات تختلف في مبادئها ، والتلبس والانقضاء في كل مبدأ بحسبه ،

ففي الفعل بانقضاء الفعل الذي يمارسه الفاعل خارجاً، فالضارب بانتهاء عملية ضربه، وفي الملكة بزوال تلك الملكة من نفس الشخص، فالمجتهد النائم وإن لم يمارس عملية الاجتهاد فعلاً، ولكن بما أنه لم ينس اجتهاده فهو متلبس بمبدأ الاجتهاد لتلبسه بملكته، وهكذا بالنسبة إلى المهنة، فانقضاؤها يعني تركه لمهنة النجارة - مثلاً - لا عدم ممارسة عملية النجارة فعلاً.

إذن فيلزم أن نلتفت إلى هذه الفكرة في بحث المشتق، حيث ترتفع معها الكثير من الإشكالات، وأن التلبس والانقضاء في كل مبدأ بحسه، فالتلبس بالمبادئ التي تكون من الأفعال كالضارب هو التلبس الفعلي بعملية الضرب، والانقضاء زوال الفعلية كزوال الاشتغال بالضرب، وأما المبدأ الذي يكون ملكة كلاجتهاد، فإن التلبس إنما يتحقق بوجود الملكة في النفس، والانقضاء « بنسيان » تلك الملكة، لا الاشتغال الفعلي بممارسة عملية الاجتهاد وانقضائه، والمبدأ الذي يكون من قبيل الصنعة والحرفة، فالتلبس باحترافه هذه المهنة، والانقضاء بإعراضه عنها واحترافه لمهنة أخرى، وأما في أمثال المفتاح، فالتلبس ببقاء شأنيّة الفتح وقابليته لا الفتح فعلاً، والانقضاء بفقدانه هذه الشأنيّة لخلل يحدث في المفتاح.

ولعل القول بالأعم نشأ من الغفلة في تحديد أنواع المبادئ والتلبسات أو انقضائها، كما ذكرنا، حيث رأوا صدق المجتهد - مثلاً - على من لم يشتغل فعلاً بعملية الاستنباط، كما يطلق المجتهد على المجتهد النائم غفلة عن أن المبدأ هو وجود الملكة في النفس لا عملية الاستنباط خارجاً، وكذلك الانقضاء بزوال الملكة من النفس كنسيانها.

أدلة الوضع للأعم

واستدل على الوضع للأعم بأدلة:

الأول: التبادر: وهو تبادر الأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس فيما

لو أطلق المشتقّ، كالقائل والزاني حيث يتبادر المعنى الأعمّ. ولكن يلاحظ عليه: أن في هذه الأمثلة قرينة على كون الاستعمال بلحاظ حال التلبّس ويطلق عليه قاتل حتّى بعد القتل، لا بلحاظ حال النسبة والنطق.

الثاني: عدم صحّة السلب: كما في مثال القاتل، وجوابه ما ذكرناه.

الثالث: التمسك لذلك بالرواية الشريفة التي استدلّ فيها الإمام عليه السلام بالآية الشريفة: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) على عدم استحقاق عابد الوثن للخلافة وهم الثلاثة، وإن هجر عبادة الوثن بعد ذلك، فأطلق عليه ظالم؛ لأنّ عبادة الوثن أو المعصية ظلم للنفس، ولذلك فإنّ استدلال الإمام متوقّف على وضع المشتقّ «ظالم» للأعمّ من المتلبّس ومن انقضى عنه التلبّس.

وأجاب صاحب الكفاية: أنّ استدلال الإمام عليه السلام صحيح وإن كان المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس؛ وذلك لأنّ الأوصاف التي تؤخذ عناوين لموضوعات الأحكام في الخطابات والنصوص الشرعية كالمشتقات - مثل ظالم وسارق وضارب - على ثلاثة أقسام:

١ - أن لا يكون للوصف تأثير وعلية في الحكم وإنّما هو مشير ومعرف لموضوع الحكم، فموضوع الحكم غير العنوان، كما لو قال: «أكرم الرجل الواقف» إشارة إلى زيد دون أن يكون للوقوف تأثير في الحكم سوى الإشارة إلى الذات، وإنّما المؤثر والعلّة في الحكم هو ذات زيد لما فيه من كمالات مثلاً.

٢ - أن يكون الوصف مشيراً إلى علية المبدأ للحكم بحيث يكون المؤثر والعلّة في الحكم هو ذلك المبدأ، ولكن يكفي في بقاء الحكم حمل وجري المشتقّ على الذات في أنّ ما، ولا يحتاج لبقاء الحكم بقاء الجري، فيكفي حدوث الوصف في بقاء الحكم، ولا يتوقّف بقاء الحكم على بقاء الوصف، مثل عنوان السرقة والظلم

بالنسبة إلى الحدّ، وعدم استحقاق الخلافة بالنسبة إلى الظالم، فيكفي أنّصافه بالوصف للظلم يوماً ما؛ لعدم استحقاق للخلافة إلى الأبد؛ لأنّ مقام الخلافة مقام عظيم لا يناله من ارتكب الذنب أو عبد الوثن في لحظة من لحظات حياته.

٣- أن يكون الوصف مشيراً إلى عليّة المبدأ للحكم، ولكن بقاء الحكم متوقّف على بقاء جري المشتقّ على الذات، وبقاء أنّصاف الذات بالمبدأ، فلا يكفي «حدوث» الوصف في بقاء الحكم، بل لا بدّ من بقاء الوصف لبقاء الحكم.

وبما أنّ منصب الخلافة والإمامة من المناصب المهمّة ولا يستحقّها من تلبّس بالظلم - ولو أنّاً ما في فترة حياته - فيكفي تلبّس الإنسان بالظلم في حياته أنّاً ما في عدم استحقاق الخلافة أبداً، ولا يحتاج بقاء الظلم لعدم الاستحقاق، بل يكفي حدوث الظلم لبقاء عدم الاستحقاق.

وذكر بعضهم: أنّ الموضوع لعدم استحقاق الخلافة حدوثاً وبقاءً هو الظلم حدوثاً وبقاءً، ومنصب الخلافة لا يستحقّه من كان ظالماً منحرفاً عاصياً، علناً وظاهراً، وواقعاً وباطناً، فربّما البعض لا يعصي ظاهراً ولكنّه يعصي في الخفاء، ولا يحرز عدم عصيانه خفاءً إلاّ علام الغيوب، فمن استشهد الإمام عليه السلام بالآية يكشف بمدد من الغيب أنّهم عصاة باطناً وخفاءً، وأنّهم ظلمة فعلاً، فالحكم - وهو عدم الاستحقاق للخلافة - يدور مدار وجود الموضوع والوصف حدوثاً وبقاءً.

وعلى هذا التقريب أيضاً، فاستدلال الإمام عليه السلام يتوقّف على وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس؛ لأنّ الإمام عليه السلام في هذا الاستدلال بالآية يريد أن يبيّن أنّهم ظلمة وعصاة فعلاً ولكن بصورة خفيّة، فلا يكون الاستدلال دليلاً على الوضع للأعمّ، بل يتلاءم مع الوضع لخصوص المتلبّس.

أقول: يمكن القول أنّهم متلبّسون بالفعل أثناء خلافتهم الزمّية بالظلم والمعصية، ظاهراً وباطناً، وهل هناك ظلم ومعصية أعظم من غضب الخلافة مع علمم بأنّهم

غير مستحقين لها مع سماعهم لنص الرسول ﷺ في يوم الغدير وغيره من المواقع الكثيرة التي عين فيها الإمام عليه السلام للخلافة؟ هل هناك ظلم أشد من إنكار خلافة الإمام عليه السلام وولايته؟ وربما صدق عليهم إنكار ما علم صدوره من الرسول ﷺ، وهو في حكم منكر الضروري، كما ثبت في الفقه؛ لأنهم علموا بصدور النص وسمعوه مباشرة منه ﷺ، وعلموا أيضاً بدلالته على الخلافة، وأنكروا ذلك، بل غضبوا الخلافة من صاحبها.

حالة الشك

وفي حالة الشك حيث لم يمكننا إثبات وضع المشتق لخصوص المتلبس أو للأعم منه والمنقضي، فهل يوجد أصل لفظي أو عملي نرجع إليه؟ والأصل على قسمين: قسم متعرض لإثبات الوضع، وقسم متعرض للحكم.

القسم الأول: الأصول المتعرضة لإثبات الوضع أو الموضوع له اللفظ المشتق. والحق أنه لا يوجد أصل يثبت ذلك:

١ - أما الأصل اللفظي، فإنه لا يوجد أصل لفظي يثبت الوضع لأحدهما؛ لأن الأصول اللفظية معلومة معينة، كأصالة عدم القرينة، وأصالة الإطلاق، وأصالة الحقيقة، ولا يجري واحد منها في المقام.

٢ - وأما الأصل العملي، فإنه لا يوجد أصل عملي في الموضوع له والوضع يثبت الوضع لأحد النحويين:

أولاً: لأن الوضع أمر وجودي مسبق بالعدم، فكما أن الأصل عدم الوضع لخصوص المتلبس كذلك الأصل عدم الوضع للأعم، فالأصلان يتعارضان.

ثانياً: إضافة إلى أن أصالة عدم الوضع لخصوص المتلبس لا يثبت الوضع للأعم إلا بالأصل المثبت، وكذلك العكس. هذا بالنسبة إلى الأصل الجاري في نفس الألفاظ لأجل إثبات وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم.

الثالث: وأمّا الأصل العمليّ الجاري في الأحكام ، فلو ثبت حكم للمتلبّس بالمبدأ ثمّ زال التلبّس ، فهل يثبت الحكم للمنقضي عنه أو لا ؟

القسم الثاني: فهنا آراء في تحديد الأصل الجاري في الأحكام :

١ - أصالة البراءة ، وهو الحقّ في المسألة ؛ وذلك لأنّ الأصل العمليّ هو البراءة عن ثبوت الحكم مطلقاً حين الشكّ في ثبوته للمنقضي .

٢ - وربّما يقال باستصحاب الحكم الذي كان ثابتاً يقيناً للمتلبّس ، وإبقائه للذات لما بعد الانتضاء .

ويلاحظ عليه: عدم جريان الاستصحاب ؛ وذلك لتغيّر الموضوع ، ويشترط وحدته في جريانه ، فإنّ الموضوع في الحالة السابقة كان هو المتلبّس بالمبدأ ، وأمّا في الحالة اللاحقة ، فإنّ الموضوع غير المتلبّس بالمبدأ ، كما سيأتي بيانه في مبحث الاستصحاب ، وأنّه مع اختلاف الموضوع عرفاً وعدم وحدته لا يجري الاستصحاب .

٣ - ولكنّ القول بعدم جريان استصحاب الحكم مطلقاً غير تامّ ، بل لا بدّ من التمييز في المبادئ والأوصاف ، كما ذكر في الاستصحاب ، وأنّ قيود الموضوع التي كانت ثابتة له في الحالات السابقة وزالت عنه في الحالة اللاحقة على قسمين : فتارة هي من الحالات والأعراض ، لا يؤثر زوالها في بقاء الموضوع ، كالقيام والجلوس في الإنسان ، وأخرى من المقومات الذاتية بحيث لو زالت يزول الموضوع ، كما لو صار الكلب ملحاً في المملحة ، فالكليّة من مقومات الكلب ، وكذلك الاجتهاد بالنسبة للمرجع من مقومات جواز التقليد . ربّما أنّ المعبر هو النظر العرفيّ في تحديد بقاء الموضوعات ، فهنا لا بدّ من ملاحظة أنّ المبدأ من المقومات للموضوع أو الذات .

أو بعبارة أخرى: يرى العرف بأنّ موضوع الحكم هو الذات المتلبّسة بالمبدأ ،

والمبدأ مقوم للموضوع ، بحيث يكون المبدأ من الجهات التقييدية لثبوت الحكم ، كما في جواز التقليد بالنسبة للمجتهد ، حيث إن الاجتهاد مقوم للموضوع ، ومعروض الحكم وموضوعه هو « المجتهد » ، أي : الذات المتلبسة بالاجتهاد ، والاجتهاد حيثية تقييدية للذات ، بحيث الموضوع مركب من الذات والوصف لا الذات وحدها ، بل الذات المقيّدة بالوصف . فهنا لا يجري الاستصحاب ، إمّا للقطع بعدم بقاء الموضوع ، أو للشكّ به ؛ لما ذكر في باب الاستصحاب أنه لا يجري مع إحراز عدم بقاء الموضوع أو الشكّ فيه .

وإمّا لو رأى العرف بأنّ الحكم إمّا هو ثابت للذات ، ومعروض الحكم وموضوعه هو نفس الذات ، وأمّا المبدأ فهو من الحالات والعوارض التي لا يضرّ زوالها عن الذات في بقاء موضوع الحكم بحيث لا يرى العرف بأنّ هذه الصفة مقومة للموضوع ، وإن كانت علة لثبوت الحكم للموضوع ، أي : هو حيثية تعليلية للحكم ، مثل : « يجب إكرام العالم » ، فإنّ الإكرام يعرض على نفس الذات ، والموضوع ليس مركباً من الذات والوصف ، بل الذات وحدها ، وإن كان الوصف له تأثيره في توجه الحكم إلى تلك الذات ، ولكنّ موضوع الحكم خصوص الذات لا مقيّدة بالوصف ، فهنا يجري الاستصحاب لإحراز بقاء الموضوع .

مصطلحات ثلاثة : وهنا ثلاثة مصطلحات في المشتقّ ، مثل لفظ « الضارب » في قوله : « زيد ضارب » .

حال النطق : أي : زمان النطق والتكلم بهذه الجملة .

حال التلبس : أي : زمان التلبس بالمبدأ ، أي : زمان صدور الضرب من زيد ، فقد يكون صدره منه بالأمس ، أو في اليوم ، أو في المستقبل .

حال النسبة والإسناد : أي : زمان نسبة المشتقّ إلى الذات ، فربّما أتحد زمان النسبة مع زمان التلبس ، كما لو صدر الضرب منه بالأمس ، فينسب إليه الضارب

بالأمس ، فيقول : « زيد ضارب بالأمس » ، وهذا الصديق حقيقي ؛ لأنه هنا أتحد زمان النسبة مع زمان التلبس ، ولا إشكال فيه ، وأخرى يختلفان ، فيصدر الضرب منه بالأمس ، ولكن ينسب ويسند الضارب إليه في هذا اليوم ، ومع انتهاء عملية الضرب منه فيقول : « زيد ضارب » أي : في هذا اليوم ، مع أن الضرب قد انقضى منه بالأمس ، وهنا وقع النزاع : أن استعمال المشتق في الذات - أي : زيد في المثال - حقيقي أو مجازي ؟ وقد يصدر الضرب منه في الغد ، ولكنه ينسب المشتق الضارب إلى زيد في هذا اليوم ، كما لو قال : « زيد ضارب » ، أي : في هذا اليوم ، مع أن الضرب يصدر من الذات في المستقبل ، وفي مثل هذا الاستعمال ذهب العلماء إلى كونه مجازياً .

الأوامر ومعنى كلمة الأمر

مادّة الأمر وصيغته

مادّة الأمر لفظ «أمر»، وصيغة الأمر «افعل» والصيغة تشمل ما يسمّى في النحو بفعل الأمر، واسم الفعل مثل «صه» بمعنى الأمر بالصمت، وكذلك فعل الماضي أو المضارع المستعمل في مقام الأمر، مثل: «يعيد - أعاد» الذي يراد منه الأمر بالإعادة، كما سنذكره.

اشتراط العلوّ أو الاستعلاء

ومعنى الأمر هو الطلب، ولكن لا يصدق الأمر على كلّ طلب، وإنّما على طلب مخصوص، فإنّه يعتبر في صدق الأمر على الطلب «العلوّ» أي: صدوره من العالي إلى الداني، أمّا لو صدر الطلب من المساوي فيسمّى «التماساً»، ومن الداني إلى العالي فيسمّى «استدعاءً» ولا يسمّى أمراً.

والدليل على اعتبار العلوّ في صدق الأمر على الطلب: الفهم العرفي ومرتكزاته، وصحّة سلب الأمر عن طلب المساوي والداني.

وهل يعتبر «الاستعلاء» في صدق الأمر على الطلب، أي: صدور الطلب بأسلوب المولويّة والاستعلاء، أمّا لو صدر بنحو النصّح أو الإرشاد أو الالتماس، فلا يسمّى أمراً أو لا يشترط؟

اختلفوا في ذلك، فذهب المحقّق النائيّ رحمته إلى اعتبار العلوّ والاستعلاء

كليهما، بينما أنكره غيره؛ لأنَّ المهمَّ في صدق الأمر صدور الطلب من العالي إلى الداني وإن لم يكن مستعليًا.

وذهب بعض الأعلام: ليس كلَّ طلب يصدر من العالي يصدق عليه الأمر المولوي، بل إذا ارتبط طلبه بالوعيد والعقاب على الترك، وأما لو كان بنحو الإرشاد أو المشورة أو النصح فلا يسمَّى أمراً، وبذلك يعتبر في صدق الأمر العلوُّ استبطانه للوعيد على الترك، ولكن لا بدَّ أن يصدر ممَّن يكون من شأنه العقاب، أما لو لم يستبطن الطلب العقاب على الترك، فلا يسمَّى أمراً مولويًا، وإنما يسمَّى الأمر الإرشادي أو غيره، وإن صدر من العالي أو ممَّن شأنه العقاب.

دلالة الأمر على الفور والتراخي، والمرة والتكرار

لا بدَّ من التعرّف على هذه المصطلحات:

الفور: امتثال الواجب في أوَّل أزمته إمكانه.

التراخي: جواز تأخيره عن أوَّل أزمته إمكانه.

المرة: امتثال الواجب دفعةً واحدة، أو الإتيان بفرد واحد من الطبيعة المأمور بها، والمراد من الدفعة أي: الإتيان بالواجب في زمان واحد وإن كان بأفراد عرضية عديدة، كما لو قال: «أعتقت عشرة عبيد»، والمراد من الفرد عبد واحد، والظاهر أنَّ المراد من المرة هو الدفعة. وقد وقع البحث هل يدلُّ الأمر عليها أو لا؟

التكرار: الإتيان به دفعات متعدّدة أو الاتيان بأفراد متعدّدة منها. وقد وقع البحث هل يدلُّ الأمر عليه أو لا؟

والحقّ: أنّ مادّة الأمر أو صيغته لا يدلّان بنفسهما على الفور والتراخي، أو المرة والتكرار، وإنما يدلّان عليها بأدلة وقرائن ومناسبات خارجة عن معناها الموضوع له؛ إذ لم تؤخذ هذه الأمور في صيغة الأمر لا في مادّتها ولا في هيئتها؛

لأنّ المادّة تدلّ على نفس الحدث، والهيئة على طلب الطبيعة، فأين الدلالة على هذه الأمور في نفس اللفظ.

نعم، الطبيعة التي تعلق بها الأمر توجد خارجاً ولو بفرد واحد، لذلك قالوا بحصول الامتثال بالمرّة، لا لأجل دلالة الأمر على المرّة، بل لصدق تحقّق الطبيعة خارجاً ولو بفرد واحد، ولا يتوقّف وجودها على تحقّق أفراد متعدّدة خارجيّة، كما أنّ ترك الطبيعة خارجاً فيما لو تعلق النهي بالطبيعة، إنّما يتحقّق بترك جميع أفرادها لا أنّ النهي بنفسه يدلّ على التكرار؛ لما ذكر في محله.

إنّ وجود الطبيعة خارجاً يتحقّق بوجود فرد واحد منها، وتركها لا يتمّ إلا بترك جميع أفرادها خارجاً.

مقتضى الأصول اللفظيّة والعملية

لو شككنا أنّ الأمر أو صيغته يدلّ على المرّة والتكرار، أو الفور والتراخي، فهل يوجد أصل لفظي أو عمليّ نرجع إليه في حال الشكّ؟

١- أمّا الأصل اللفظي فقد ذكروا: أنّ مقتضى الإطلاق اللفظي لو تمّت مقدّمات الحكمة عدم تقيّد المطلوب بشيء من هذه الأمور الأربعة، فإنّه إذا ذكر لفظ الأمر ولم يقيدّه بأحد هذه الأمور فنتمسك بإطلاقه لنفي اعتبارها وتقييدها للمطلوب؛ إذ لو كان الشارع يريد أحدها لقيدها.

٢- وأمّا الأصل العمليّ، فقد ذكروا: أنّ مقتضى الأصل العمليّ البراءة عن القيد الزائد، وهذه الأمور قيود وشروط زائدة على المطلوب، كما ذكرنا؛ لأنّ المطلوب ذات الطبيعة، لما يذكر أنّه لو شكّ في الشرطيّة فالأصل عدم الشرطيّة.

وقد استدلّ على مادّة الأمر أو صيغته على كلّ واحد منها بأدلة، تذكر في الموسّعات.

في دلالة الأمر على الوجوب

لا شك في دلالة لفظ الأمر وصيغته على الوجوب، ولكن الكلام حول منشأ هذه الدلالة على الوجوب، وهنا آراء نذكر بعضها:

الرأي الأول: ذهب صاحب الكفاية في مادة الأمر وصيغته: أن الأمر بالوضع وعلى نحو الحقيقة يدل على الوجوب، ودليله التبادر، فإنه يتبادر منها الوجوب، لو لم توجد قرينة على غيره، والتبادر علامة الحقيقة.

وأشكل عليه: إن لفظ الأمر موضوع لمطلق الطلب، كما ذكرنا؛ لذلك لا يصح سلب الأمر عن الاستحباب، وإطلاق الأمر على الاستحباب على نحو الحقيقة، وما يتبادر من حاق لفظ الأمر وذاته هو الطلب، لا الطلب الوجوبي. نعم، ربما يستفاد الوجوب من مناسبات أخرى سنذكرها في الآراء الأخرى.

الرأي الثاني: ذهب المحقق النائيني رحمته الله، وتبعه السيد الخوئي رحمته الله: أن الوجوب إنما يستفاد من الأمر أو صيغته من خلال حكم العقل والعقلاء قضاء لحق المولوية ومقتضى العبودية، وأنه بعد صدور الأمر من المولى إلى العبد، وعدم اقترانه بالترخيص على الترك، فيحكم العقل بالوجوب، فالوجوب حكم عقلي وليس مدلولاً وضعياً.

الرأي الثالث: وذهب بعض الأعلام: أن ما يناسبه معنى الأمر وهو الطلب الفعلي هو الوجوب دون غيره، فإنه بناء على مسلكه أن حقيقة الأمر المولوي هو استبطان الأمر لوعيد العقاب على الترك، وأن الأمر الإرشادي لا يدل إلا على «الإخبار» وإبراز الملازمة التكوينية، كأمر الطبيب حيث يخبر عن الملازمة التكوينية بين الدواء والصحة.

وأما الاستحباب فهو عبارة عن جعل الملازمة بين الفعل والوعد على الثواب، دنيوياً أو أخروياً، دون أن يتضمن العقاب على الترك.

وأما الوجوب فهو عبارة عن جعل الملازمة بين الترك والوعيد والعقاب الدنيوي والأخروي، والوعيد على الترك أقوى فطرياً من الوعد على الفعل في باعثيته، وما يتلاءم مع مادة الأمر الدالة على البعث الفعلي الذي يتحقق الانبعاث وفقه، هو استبطان الطلب للوعيد على الترك؛ لأنّ الملازم مع الأمر التحريك القوي المستبطن للوعيد على الترك، فالوجوب ملازم لمعنى الأمر، وهو البعث الفعلي أكثر من الاستحباب.

الرأي الرابع: وذهب المحقق العراقي رحمته إلى أنّ دلالة على الوجوب من باب الإطلاق ومقدمات الحكمة، ولا يحتاج في فهمه من الأمر إلى قرينة، وأما الاستحباب فإنّه يحتاج إلى قرينة؛ لأنّ الوجوب طلب تام وإرادة كاملة، أي: كلّ إرادة وليس فيه شيء غير الإرادة، فهو غير مقيد بقيد عدمي ليجتاز إلى قرينة على وجوده؛ لأنّ ما به الامتياز - وهو الإرادة - عين ما به الاشتراك - وهو الإرادة - بينما الاستحباب إرادة محدودة وطلب ناقص، فهو مركّب من الإرادة وغيره، وهو هذا الحدّ العدمي، أي: عدم الإرادة، فيحتاج إلى قرينة لبيان الحدّ، أي: الشيء الذي فيه من غير الإرادة، فعند الإطلاق يحمل على الوجوب لعدم احتياجه لقرينة؛ إذ ليس له حدّ، فمن عدم بيان القيد الزائد يستكشف إرادة المرتبة التي لا تحتاج في بيانها إلى قيد زائد، وهي الوجوب.

وقد ذكرت أدلّة لهذه الآراء، كما توجهت إشكالات عليها، فتراجع الموسوعات. **الجملة الخبرية:** ذكرنا في محلّه أنّ الجملة الخبرية تدلّ بالوضع على الإخبار، ولكنها أحياناً تستعمل في مقام الطلب والإنشاء، وقد وقع الكلام بين العلماء أنّه إذا لم يكن المقصود الجدّي الإخبار بل الإنشاء والطلب، مثل «يعيد صلاته»، «يغسل ثوبه»، «بتوضاً» حين يسأل الإمام عن حكم الصلاة، فهل تدلّ على الوجوب أو على غيره؟

المشهور بين الأصوليين حملها على الوجوب، بل ذهب صاحب الكفاية

أن دلالتها على الوجوب أكد وأظهر من صيغة الأمر؛ لأن المولى كأنه يريد أن يقول: إن العمل سيتحقق، وأن الشخص يراه ممثلاً، فتتنظم دلالتها على الإخبار عن الواقع إلى دلالتها على الطلب؛ لذلك تكون أكد من صيغة الأمر الخالية من معنى الإخبار عن الوقوع، بل متمحضة في معنى الطلب.

وأنكر الشيخ النراقي رحمته صاحب المستند في الكثير من المسائل الفقهية دلالتها على الوجوب، كما أشكل البعض في دلالتها على الوجوب، بأن الجملة الخبرية حين لم تستعمل في معناها - وهو الإخبار - لأنها استعملت في الإنشاء، فتكون جميع الدواعي محتملة في حقها، وإنما تأتي نكته الأكديّة لو كانت مستعملة في معناها، وهو الإخبار عن التحقق والوقوع.

ولكنّ الظاهر أنّها مستعملة في معناها الحقيقي وهو الإخبار عن وقوع النسبة، ولكنّ المقصود الجدّي هو الطلب، كالكنايات، وبذلك تكون أكد كما ذكرنا.

التعبدي والتوصلي

الواجب التعبدي: هو العمل الذي لا يصحّ ولا يسقط أمره إلا بالإتيان به مع قصد القربة^(١). وقد وقع خلاف بين العلماء: هل إن قصد القربة المحقق لعبادية العمل يختصّ بقصد امتثال الأمر، أو يشمل غيره من القصود، كقصد تحصيل الثواب والفرار من العقاب، أو الإتيان بالعمل شكراً لله أو حباً له، وأمثالها؟

ذهب لكل رأي جماعة من العلماء، ولعلّ الأكثر ذهب إلى اختصاص قصد القربة بقصد امتثال الأمر، وأمّا سائر القصود فهي من قبيل الدواعي على قصد امتثال الأمر بنحو الطوليّة، وبنحو الداعي على الداعي، فالداعي والقصد المباشر للعمل العبادي هو قصد امتثال الأمر، وأمّا غيرها فهي من قبيل الدواعي على هذا القصد. بينما ذهب بعض آخر إلى تحقّق العباديّة بقصد سائر الدواعي بالمباشرة.

واستدلّ أصحاب كلّ رأي بأدلة، وناقشوا أدلّة الآخرين، كما بحثوا عن ذلك في الفقه عند البحث عن اعتبار النية في بحث الوضوء والصلاة، فراجع.

والظاهر أنّ الحقّ أنّ قصد القربة المقوم للعبادة لا ينحصر بقصد امتثال الأمر، بل يشمل قصوداً مختلفة تعبّر عن إضافة العمل لله تعالى، فيتحقّق قصد القربة بقصد إضافة العمل لله بأيّ نحو من أنحاء الإضافة، وقد ذكر العلماء بعض أنواع نية القربة في كتبهم الفقهيّة، غير قصد امتثال الأمر، كقصد الثواب، والفرار من العقاب،

ومحبوبية العمل ، وملاكه ومصلحته ، أو الشكر لله ، وأمثالها ، فإنه لا يعتبر في صحة العمل العبادي وقصد القربة إلا إضافة العمل لله بأي نحو من أنحاء الإضافة ، ولكن إضافته إليه بعنوان أنه الرب ؛ لأن إضافة العمل لأحد لا تسمى عبادة إذا لم تكن بعنوان أنه الرب ، فحين تأتي بالعمل بقصد تحصيل الثواب من الرب فقد أضفت العمل للرب ، وكذلك لو قصدت الفرار من عقابه ، أو الشكر له ، أو لأنه أهل للعبادة ، أو لحبه ، وغيرها من القصود التي يتحقق بها إضافة العمل لله بقصد أنه الرب .

والواجب التعبدية مثل الصلاة والصوم والحج ، وأمثالها التي يشترط في صحتها قصد القربة .

الواجب التوصلية : هو العمل الذي يسقط أمره ويصح العمل من غير حاجة إلى قصد القربة ، كإنقاذ الغريق ، ودفن الميت ، وتطهير الثوب والبدن ، وأمثالها ، وإن كان لقصد القربة تأثر في كماله^(١) .

الخلاف حول أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر

اختلف العلماء حول خصوص قصد امتثال الأمر من سائر أنواع قصد القربة ، وأنه هل يمكن أخذه في الأمور به ، أي : متعلق الأمر ، بأن يقول : « صل الظهر بقصد امتثال أمرها » ، أو أنه مستحيل ؟

ذهب البعض إلى إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف ، بينما ذهب بعض آخر لاستحالة .

والقائلون بالاستحالة استدلوا : بأن قصد الأمر متأخر رتبتي عن متعلق الأمر ، فلا بد من وجود متعلق ثم أمر ، ثم قصد الأمر ؛ وذلك لأن متعلق الأمر لا بد أن يكون

(١) انظر المعجم الأصولي : ١ : ٥٤٦ .

متقدماً رتبة على الأمر، ليمكن أن يتوجه الأمر إليه، وكما قالوا بأن الموضوع والمتعلق بمنزلة العلة بالنسبة إلى الحكم الذي هو بمنزلة المعلول، ولا يمكن تقدم المعلول - أي: الحكم والامر - على علته - أي: المتعلق - فإن أخذ قصد الأمر في المتعلق سابقاً على الأمر، فيلزم منه تقدم الشيء على نفسه.

وهذا الإشكال لا يختص بقصد الأمر، بل يشمل جميع الأجزاء والشروط التي لا توجد إلا بعد الحكم والأمر، كالعلم بالحكم والقدرة عليه، وتسمى في الاصطلاح بالتقسيمات الثانوية، فإنها أمور متأخرة عن وجود الحكم، فلا بد من وجود حكم مسبقاً ليعلم به أو يقدر عليه، فلا يمكن أن تؤخذ في متعلق الحكم؛ لما ذكرناه من لزوم تقدم المتعلق على الحكم.

إذن فهذا الإشكال شامل لجميع التقسيمات الثانوية، أي: الأجزاء والشروط التي لا توجد إلا بعد وجود الحكم والأمر، فيختص متعلق الأمر بالتقسيمات الأولية، كالركوع والسجود والقراءة وأمثالها، التي لا يتوقف وجودها على وجود الحكم والأمر، وأمّا التقسيمات الثانوية، كقصد الأمر والعلم بالحكم والأمر والقدرة عليه، فهي ثانوية متأخرة عن الأمر، فلا بد من صدور أمر ليعلم أو يقدر عليه أو يقصده.

وقد ذكروا: أنه لو شك في أخذ جزء أو شرط في متعلق الأمر - كما لو شك في اعتبار جزء أو شرط في الصلاة - فإذا كان المشكوك من التقسيمات الأولية فيمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي دخله؛ إذ لو كان الشارع يريد دخله لبيته، فمن عدم بيانه يتمسك بالإطلاق لنفي اعتباره، وأمّا لو كان المشكوك من التقسيمات الثانوية، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لنفيها، وعلى ضوء القول باستحالة أخذ قصد الأمر في متعلقه فيستحيل إطلاق اللفظي بالنسبة إليه؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فلا يمكن الإطلاق إلا في مورد يمكن فيه التقييد. ولكن يمكن القول بالتمسك بإطلاق المقامي، وإنه

لو كان قصد الأمر دخيلاً في متعلق الأمر والملاك لتوسّل الشارع لبيان دخله ببيان آخر يسمّى بمتّم الجعل ، وليس هذا مستحيل ، فإذا لم يُبيّن ولم نظفر بمتّم الجعل فنتمسك بالإطلاق المقامي لعدم دخله .

ولكن أشكل بعض الأعلام على القول باستحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر بتقريب إجماله وتفصيله ، حيث ذهب إلى إمكانه نذكر الإجمالي منه : « إنّ التشريع هو اعتبار ، والاعتبار خفيف المؤونة ، وهو إنّما يصدر بداعي التأثير في إرادة المكلف وقيادة الإرادة باتجاه الفعل ، إمّا مباشرة - كالأحكام التكليفيّة - أو غير مباشرة - كالأحكام الوضعيّة - . ويعتبر في هذا التشريع أمران :

أحدهما : اشتماله على قابليّة التأثير في إرادة المكلف ، فيجب أن لا يجعل بصورة لا يؤثر معها في المكلف .

ثانيها : أن يجعل هذا التشريع وفق الملاك .

وفي المقام يوجد كلا الأمرين ، فإنّه لو شرّع الحكم بهذا الأسلوب « تَوْضُحاً بداعي هذا الأمر » فإنّ هذا التشريع يمكنه التأثير في إرادة المكلف وتحريكه نحو العمل ، وكذلك لا شكّ بوفاء هذا التشريع للملاك ؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الواجب تعديّي ، والملاك قائم بالحصّة الخاصّة ، أي : العمل بداعي الأمر .

ولا مجال لحديث الإمكان والاستحالة ، والدور والتسلسل ، وأمثالها ، في الأمور الاعتباريّة ، فإنّ الأمور الاعتباريّة أمثال الوجوب والحرمة أمور تتداولها جميع الشعوب ، وهي أمور إنّما تصدر بهدف التأثير في المشاعر . ولأجل دفع الأفراد للعمل الخير ، ومصالح الأمر ، وإذا توفّر الأمران في مورد فلا مجال لبحث حول الإمكان والاستحالة . »

ولعلّ مراده : أن ما ذكر من دليل للامتناع ناشئ من تعميم قوانين التكوين

للأمر الاعتباريّة ، بينما الاعتبار لا يخضع للتدقيقات وقوانين الأمور التكوينيّة .

ويلزم أن نؤكد على أن البحث عن الإمكان والاستحالة مختصّ باعتبار قصد الأمر في العبادة، ولا يشمل غيره من أنواع قصد القرية؛ إذ لا مانع من أخذها في متعلق الأمر، ولا يلزم المحال، كما لو قال: «صلّ الظهر بقصد كونها محبوبة لله»؛ وذلك لأجل أنها غير متفرّعة على الحكم والأمر، بل يمكن أن توجد قبله، والمفروض كفايتها في تحقّق قصد القرية، وتحقّق العمل العبادي.

حالة الشكّ

ولو شككنا أن الواجب تعبديّ أو توصليّ، أي: شككنا في اعتبار قصد القرية بمختلف أنواعه في صحّة العمل، أو في اعتبار أخذ قصد الأمر في متعلّقه، فما هو مقتضى الأصول اللفظيّة والعملية بناءً على إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، وبناءً على عدم إمكانه؟

أولاً: بناءً على إمكانه، وهو الحقّ، فلا مانع من التمسك بالاطلاق اللفظي لنفي اعتباره؛ لأنّه شكّ في التقييد الزائد، والمفروض أنه يمكن التقييد اللفظي، وإذا لم نحرز وجود التقييد اللفظي فنتمسك بالإطلاق لنفي دخله.

ثانياً: وأما بناءً على استحالة أخذه في متعلق الأمر، فهنا آراء:

١ - أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لأنّه مع عدم إمكان التقييد فلا يمكن الإطلاق؛ لأنّ النسبة بينهما نسبة الملكة وعدمها، إلّا أن يقال: بأنّ الأمر بهذه القصود أيضاً متوقّف على وجود الأمر المتوجّه مسبقاً للعمل؛ لأنّ المطلوب أن تأتي بالعمل المأمور به بقصد هذا الداعي أو ذاك، فلا بدّ من وجود العمل المأمور به ليصحّ الأمر بالإتيان به بقصدها.

إذن فالحقّ في الجواب ما ذكرناه من أن الأمور الاعتباريّة خفيفة المؤونة.

فالإطلاق عدم التقييد في المورد القابل للتقييد، فلا يمكن التمسك بالإطلاق إلّا في مورد يمكن فيه التقييد اللفظي، والمفروض عدم إمكان التقييد اللفظي

في موردنا .

٢ - وذهب البعض إلى إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي هنا أيضاً حتى مع الاستحالة ، حيث أنكر كون النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة العدم والملكية ، بل نسبة الضدين اللذين لا ثالث لهما ؛ لأنهما أمران وجوديان ، وإذا امتنع أحدهما كان الآخر ضرورياً .

٣ - ذهب البعض - كالمحقق النائيني رحمته الله - في هذا المورد : أنه إذا لم يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي فيمكن التمسك بالإطلاق المقامي ، حيث يثبت عدم دخل قصد الأمر أو القرية في صحة العمل ، ومعنى الإطلاق المقامي السكوت في مقام البيان ، وإنما يتمسك به في موارد عدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي ، كما في موردنا ، كما ذكرنا ، وكما في سائر التقسيمات الثانوية ، حيث لا يمكن تقيدها في متعلق الأمر ، ولا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي فيها ، ومعنى الإطلاق المقامي في موردنا أنه إذا كان القيد - أي : قصد الأمر - دخیلاً في غرض المولى فعلى المولى بيانه وإيصاله وتفهم دخله في غرضه بأي أسلوب كان ، ولو بنحو متمم الجعل ، أي : دليل وبيان آخر غير الدليل الأول الذي وجه الأمر لمتعلق الأمر ، وليس هذا من المحال ؛ لأنَّ المحال أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر كسائر التقسيمات الأولية ، وأما بيان دخله في تحقيق الغرض والملاك بدليل آخر على نحو متمم الجعل فهو ممكن ، فإذا سكت فسكوته دليل على عدم دخل هذا القيد المشكوك في غرضه ، وبهذا الإطلاق المقامي نثبت التوصلية في الواجب المشكوك أنه تعبدی أو توصلی .

وعلى تقدير عدم وجود الإطلاق اللفظي أو المقامي ، ووصلت النوبة للأصل العملي بعد فقد الدليل اللفظي ، فما هو الأصل العملي ؟

١ - أما بناءً على إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر فالأصل العملي هو البراءة عن وجوب قصد القرية والأمر ؛ لأنه من الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين ،

والأصل فيه البراءة، فنتيقن بتعلق التكليف بغير قصد القرية من سائر الأجزاء والشرائط، أي: الأقل، ويشك فيه لأنه من الشك في تكليف زائد على القدر المتيقن، وهو الأجزاء والشروط، وإن ذهب البعض إلى خلاف ذلك.

٢- وأما بناءً على القول باستحالة أخذه في المتعلق، فالأصل العملي الاشتغال؛ لأنه من الشك في فراغ الذمة، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وهو لا يحصل إلا بالإتيان به مع قصد الأمر.

وذلك لليقين بتعلق التكليف في الذمة ومعلومية المأمور به بأجزائه وشروطه، وإنما الشك في أمر زائد عليه نحتل دخله في فراغ الذمة، فيكون من الشك في كيفية الامتثال، وتحقق الطاعة، والاشتغال اليقيني يفرض الفراغ اليقيني، وهو يقتضي الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والمتيقن في مقام الامتثال، ولا يتم إلا بامتثال ما يتيقن معه بفراغ الذمة، وهو الإتيان بالعمل مع قصد القرية، أو فقل: إن الشك ليس في أصل التكليف؛ لأن التكليف معلوم، والمفروض أن التكليف ومتعلقه معلوم، وإنما الشك في المسقط للتكليف المعلوم، والأصل في المسقط هو الاحتياط.

أدلة أخرى على الأصل حالة الشك

واستدل على أن الأصل في الأوامر الشرعية حين الشك هو التعبدية ببعض الآيات والروايات الشريفة:

أولاً: بالآية الشريفة: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾^(١)، حيث دلّت على أن حصر جميع الأوامر الصادرة منه تعالى بالأوامر العبادية، وأن يأتي بها العبد عبادة مخلصاً له

تعالى ، والإخلاص هو قصد القرية ، وأما التوصلية فتحتاج إلى دليل .

وأشکل عليها: أن الآية في مقام بيان التوحيد ، وحصر العبادة والمعبود بالله تعالى دون غيره ، فهي تنفي الشرك وعبادة الوثن والكفر ، وليست في مقام تعبدية الأعمال .

ويدل على ذلك :

١ - سياق الآية الشريفة ، حيث إن قبلها : ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُتَفَكِّحِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾^(١) ، فهي في مقام الرد على المشركين والكفار الذين عبدوا غير الله من دون بيينة ودليل ، وليست في مقام بيان حصر كل أمر في التعبدية .

٢ - في الآية عبر ﴿حُنْفَاءً﴾ ، وهو يدل على اختصاص العبادة بالله .

٣ - اتفاق المفسرين على هذا التفسير .

٤ - لو حملناها على هذا المعنى فيلزم تخصيص الأكثر ؛ لأن أكثر الواجبات والأوامر في الشريعة الإسلامية توصلية ، وأما التعبدية فهي قليلة .

ثانياً: الروايات الدالة على نفي العمل بدون نية ، وحصر العمل بالنية ، والمراد منه نفي العمل تشريعاً بدون نية ، والمراد منها نية القرية .

والروايات بهذا المعنى كثيرة :

عن النبي ﷺ : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى »^(٢) .

وعنه ﷺ : « لَا قَوْلَ إِلَّا بِعَمَلٍ ، وَلَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ »^(٣) .

(١) البيينة ٩٨ : ١ .

(٢) مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما : ٣٤٦ . وسائل الشيعة : ١ : ٤٩ ، الباب ٥ من أبواب

مقدمة العبادات ، الحديث ١٠ .

(٣) المحاسن : ١ : ٢٢١ . الكافي : ١ : ٧٠ ، الحديث ٩ .

وعنه عليه السلام: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»^(١).

وعن الإمام الكاظم عليه السلام: «وَلَا عَمَلٌ إِلَّا بِالنِّيَّةِ»^(٢)، وغيرها.

حيث دلّت على أنّ كلّ عمل ورد الأمر به في الشريعة الإسلامية فيلزم الإتيان به بنية القربة إلا ما قام الدليل على عدم اعتبارها.

وأشكل على الاستدلال بها:

١ - بناءً على أنّ المراد من النية نية القربة، فتدلّ على أنّ الثواب على كلّ عمل إنما يترتب فيما لو أتى به مع نية القربة، وأمّا لو لم يأت به بهذا القصد فليس له ثواب ولا يكون متكاملًا، فهي ناظرة إلى مقام الثواب على العمل وكماله لا إلى صحّة العمل، وأنه لو لم يأت به مع نية القربة فيكون فاسدًا.

فهي إرشاد إلى شرطية نية القربة في كمال العمل، وترغيباً للمؤمن في التوجّه لمراتب الإيمان.

ويؤيد هذا المعنى أنّ أمثال هذا التعبير ورد في أعمال لا يشترط في صحّتها قصد القربة، وإن اشترط في كمالها وتحصيل الثواب عليها «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ غَرَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدِ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَنْ غَرَا يُرِيدُ عَرَضَ الدُّنْيَا، أَوْ نَوَى عِقَالًا، لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى»^(٣).

ويدلّ على هذا المعنى روايات أخرى:

منها: ما رواه أبو ذرّ عن الرسول صلى الله عليه وآله في وصيته له، قال: «يَا أَبَا ذَرٍّ، لِيَكُنْ لَكَ

(١) المحاسن: ١: ٢٦٠. وسائل الشيعة: ١: ٥٠، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٣.

(٢) فقه الرضا عليه السلام: ٣٧٨.

(٣) مسائل عليّ بن جعفر ومستدركاتهما: ٣٤٦. وسائل الشيعة: ١: ٤٩، الباب ٥ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١٠.

فِي كُلِّ شَيْءٍ نِيَّةٌ، حَتَّى فِي النَّوْمِ وَالْأَكْلِ»^(١).

والمراد نية القربة .

ومما يلزم التأكيد عليه : أنه لا ملازمة بين ترتب الثواب على العمل وكونه عبادة بالمعنى الأخصّ بمعنى أنه لا يترتب الثواب إلا على العمل العبادي بالمعنى الأخصّ ، وكلّ ما ترتب الثواب عليه فيشترط في صحته قصد القربة . نعم ، ترتب الثواب متوقّف على قصد القربة من العمل لا أنّ ترتب الثواب منحصر في العمل العبادي ، فهناك الكثير من الأعمال يترتب الثواب عليها لو جاء بها مع قصد القربة مع عدم كونها عباديّة ، أمثال عيادة المريض ، وزيارة المؤمنين ، وإشباع الجائعين ، وإكساء العارين ، وإغاثة الملهوفين ، وإغاثة المظلوم ، وتشيع الجنائز ، والسعي في قضاء الحوائج ، وإدخال السرور على أهل بيته وإخوانه وجيرانه ، وحفظ النفوس من الهلكة ، وإعانة الضعيف ، والعطف على اليتيم ، وحسن الخلق ، والمعاشرة مع أهل البيت والزوجة وسائر الناس ، واحترام الأبوين ، وتعظيم رجال الدين ، وإكرام الشيخ والشيخة ، وإطعام الطعام للأضياف ، فإنّ جميع ذلك لا يرتبط بالعبادة بالمعنى الأخصّ وإن ارتبط بكمالها وصارت عبادة إذا قصد بها التقرب لله^(٢) .

٢ - ليس المراد من النية نية القربة ، بل نية عنوان العمل ، وأن العمل لا يتحدّد عنوانه إلا بنية ذلك العنوان ، وهذا مختصّ بالعناوين القصدية ، كما وضّحناه ، وأنّ الأفعال التي يمكن أن تنطبق عليها عناوين متعدّدة ، ويعتبر في ترتب العنوان عليها قصد العنوان ، فلا يصدق عليها عنوانها إلا بقصده ، كما ذكرناه في مثال القيام للتعظيم ، فبناء المسجد يمكن أن يكون للضرار ، ويمكن أن يكون للعبادة

(١) وسائل الشيعية : ١ : ٤٨ ، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ٨ .

(٢) أنوار الوسائل : ٢ : ٣٣٤ .

ومنافع المسلمين ، وكذلك الجهاد ، فلا ينطبق عليه عنوان وجه الله إلا إذا قصد ، وأما إذا قصد من الجهاد الرياء ، أو الحصول على غنائم المشركين ، فيكون له عنوانه ، ويتحدّد حسن العمل والعامل وقبحه ، أو ترتّب الثواب عليه وعدمه ، من خلال قصد العنوان في أمثال هذه الأفعال القصدية .

وهذا المعنى يوافق بعض روايات النية ، كما أنّ المعنى الأوّل هو المقصود من روايات أخرى في باب النية ، كما أنّه يمكن اجتماعهما في العمل الذي ينوي القرية من الإتيان به .

ومن هنا ذهب علماؤنا إلى أنّه لا يوجد دليل لفظي يدلّ على أنّ الأصل في الأوامر الشرعية التعبديّة ، وأنّ كلّ ما أمر به الشارع فالأصل فيه أنّه لا يسقط هذا الأمر إلا إذا أتى الإنسان بالعمل بقصد القرية .

بل مقتضى الإطلاق اللفظي والمقامي والأصل العملي هو عدم اشتراط قصد القرية في صحّة العمل ، كما أوضحنا .

مسائل :

المسألة الأولى : في سقوط الوجوب بفعل الغير ، فقد نسب إلى المشهور التمسك بالإطلاق لإثبات كون الواجب توصلياً يسقط بفعل الغير وأنّ مقتضى الإطلاق وعدم تقيّد الأمر بالمباشرة وغيرها هو عدم اعتبار فعل الشخص نفسه ، فالخطاب لم يقيد بمباشرة الشخص ، فبالإطلاق نفي التقييد .

ولكن يشكل عليه : بأنّ صيغة الأمر تدلّ على اعتبار المولى الفعل في ذمّة المكلف ، أو توجيه الخطاب إليه وتحريكه ، بناءً على انحلالية التكليف بعدد أفراد المكلفين ، فيتوجه كلّ تكليف إلى كلّ مكلف ؛ لعدم تكليف أيّ مكلف بفعل غيره ، ومقتضى الإطلاق وعدم تقييده بسقوطه بفعل الغير بقاء الاشتغال حتّى بعد الإتيان به من قبل شخص آخر . هذا لو تمّت مقدّمات الحكمة .

وأما لو لم تتمّ - كما لو لم يكن المولى في مقام البيان ، ولم يوجد دليل لفظي - فمقتضى الأصل العملي الاشتغال ؛ لأنه مع اليقين باشتغال ذمته بالواجب يشكّ في سقوطه بفعل الغير ، أما لو فعله هو فيتيقّن بفرغ ذمته .

كما أنّ الاستصحاب يقتضي بقاء التكليف حتّى بعد فعل الغير مع اليقين باشتغال ذمته به ، فيستصحب اشتغال ذمته بالتكليف ، أي : استصحاب بقاء التكليف للشخص الذي كان متوجّهاً إليه ، أو استصحاب بقاء الموضوع بمعنى استصحاب بقاء الحكم متعلّقاً بالموضوع وعدم سقوطه .

المسألة الثانية: هل يسقط الأمر بفعل المحرّم أو لا ؟

ادّعى المحقّق النائيني رحمته أنّ مقتضى الإطلاق عدم السقوط ؛ وذلك لعدم إمكان شمول الأمر الوجوبي للفرد المحرّم ؛ لأنّ المحرّم لا يمكن أن يكون مطلوباً للمولى ، حيث يلزم منه أن يكون فعل واحد محبوباً مبغوضاً معاً ، وأنّ الامتثال لا يتحقّق بالحرام ، وإن أمكن حصول الغرض وسقوط الأمر به ، كما في التوصلّي فتتحقّق طهارة الثوب بالغسل بالماء المغصوب وهو عمل محرّم ؛ لأنّه غصب ، ولكن تتحقّق به طهارة الثوب ، ولكنّ هذا يحتاج إلى بيان عليه ، فمقتضى الإطلاق المقامي بقاء الأمر بعد الإتيان بفعل محرّم ؛ إذ لو كان يسقط بفعله لبيّنه ، وإلّا فمقتضى ظاهر إطلاق الأمر ودلالته على المطلوبيّة ، وعدم تحقّقه بالمبغوض للمولى ، ولا عدم سقوطه .

بل ربّما يقال بأنّه مقتضى الإطلاق اللفظي ، فإنّ المولى لو كان في مقام البيان فيشكّ هل إنّ الوجوب مشروط بعدم تحقّق الواجب ضمن فرد محرّم حتّى يسقط الأمر أو لا ؟ حتّى يبقى الأمر ويجب الإتيان بمتعلّقه ضمن فرد غير مبغوض ؟ والإطلاق يقتضي عدم الاشتراط ؛ إذ لو كان مشروطاً به لقيّده ، ويلزم منه بقاء الأمر وعدم سقوطه بإتيان الفرد المحرّم .

وأما لو لم يكن المولى في مقام البيان ، فمقتضى الأصل العملي هو الاشتغال

وعدم السقوط؛ لاشتغال ذمته بالواجب يقيناً والشك في فراغها بفعل المحرم، كما أنه مقتضى الاستصحاب كما ذكرناه في المسألة السابقة، ولكن مع وجود الدليل اللفظي - وهو الإطلاق - لا يصل الأمر إلى الأصل العملي.

ولكن ربما يقال: إن مقتضى الأصل العملي هو البراءة، فإنه لو فعل المحرم يشك في تعلق الوجوب به، والأصل البراءة.

المسألة الثالثة: هل يسقط الأمر بالفعل الغير الاختياري، بأن صدر منه بدون

إرادة واختيار، أو يشترط في سقوطه صدور الفعل منه عن اختيار؟

ويجب أن يعلم أن البحث يقع في الموارد التي لا يكون متعلق الأمر من العناوين القصدية المتقومة بالقصد، كالعقود والإيقاعات، وكعنوان السجود والركوع والصوم، ففي أمثال هذه الموارد لا إشكال بأن المتعلق لا يحصل بدون إرادة واختيار، ولكن ذلك من جهة تحديد المتعلق نفسه، وإنما مورد البحث أمثال أداء الدين، كما لو قال المولى: «أعط زيدا درهماً»، ثم رأى شخصاً تخيل أنه عمرو فأعطاه الدرهم، وبعد ذلك انكشف أنه زيد، فأعطاه الدرهم لزيد لم يصدر عن إرادة واختيار، فهل يتحقق الامتثال؟ وكما لو أمره بكسر زجاجة الخمر فكسرها حال نومه، فلم يصدر الكسر بالإرادة.

ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى: أن الإطلاق يقتضي الاختيارية، وعدم سقوط الأمر بالفعل غير الاختياري؛ لأن ظاهر الأمر أنه يتعلق بالمقدور؛ وذلك لأن حقيقة التكليف الإنشاء بداعي جعل الداعي لتحريك عضلات المكلف نحو المأمور به، وهذا يستلزم القدرة والاختيارية في المتعلق، أما غير المقدور من الفعل فمن المستحيل تعلق الطلب به لعدم وجود هذا الغرض المذكور فيه، والعرف يفهم هذا المعنى، فإن المولى لو وجه أمراً لفعل فيفهم منه أن الفعل مقدور وإرادي، وإذا كانت له حصص وأفراد فمتعلق أمره الحصص والأفراد التي تصدر من العبد عن إرادة واختيار، أما غير الاختيارية كالصادرة من النائم فليست متعلقة لأمره

وإرادته ، بل ربّما استنكر العرف ذلك . إذن فالمطلوب في باب الأوامر حصّة خاصّة ، وهي الفعل المقدور ، وهي التي تسقط الواجب دون غيرها ، فإذا أتى بفعل غير اختياريّ فلم يأتِ بمتعلّق الأمر ، بل هو باقٍ في ذمّته .

وخلاصة كلام المحقّق النائيني رحمته : أنّه استدلّ على اشتراط كون العمل الذي تعلق به الأمر أن يكون اختياريّاً ، فإذا صدر عن غفلة فلم يأتِ بمتعلّق الأمر بأدلة :

١ - إنّه يشترط في متعلّق التكليف القدرة ، أي : كون العمل مقدوراً ، وما ليس اختياريّاً فليس مقدوراً .

٢ - يعتبر في الفعل الصادر من المكلف أن يكون متّصفاً بالحسن الفاعليّ ، وهو مختصّ بما صدر عن قصد واختيار من فاعله . فما صدر عن غفلة لا يتّصف بالحسن الفاعليّ ، أي : أنّ فاعله له قصد حسن وإرادة خيرة .

٣ - إنّ الغرض من التكليف إيجاد الداعي نحو العمل ونفس المكلف ، ووجود الداعي يختصّ بما يصدر عن قصد واختيار .

وبهذه الأدلّة يختصّ التكليف بالاختياريّ ؛ لأنّ التقيد بما أنّه في جانب البعث والأمر ، فيختصّ بالحصّة الاختيارية ، وما ذكرناه من اشتراط الاختيارية والمباشرة وعدم حرّمته إنّما استفيد حسب القرائن اللبّية المختصّة بالخطاب ، وهي تمنع من إطلاقه .

ولكن لا يعني ذلك أن تكون الاختيارية والمباشرة دخيلة في مصلحة الفعل وملاكه ، فإنّ ملاكه مطلق ، ولا أنّ الاختيارية أو المباشرة تستفاد من المادة أو الهيئة ، كما هو واضح ؛ لأنّ المادة لا تدلّ إلا على أصل الطبيعة المعرّاة من كلّ قيد ، أمّا الهيئة فمعانيها حرفية لا تقبل التقيد ؛ لأنّ معناها جزئيّ ، والجزئيّ لا يقبل التقيد ؛ إذ ليس له أفراد متعدّدة ليتقيّد في بعضها ، بل استفدنا هذه القيود من القرينة اللبّية ، كما أوضحنا .

وأما لو لم يكن المولى في مقام البيان ووصل الأمر للأصل العملي فهو يقتضي عدم السقوط بالفعل غير الاختياري، أما لاستصحاب التكليف، أو لقاعدة الاشتغال، وأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ويتيقن باشتغال ذمته بالتكليف، ويشك بفراغها بالفعل غير الاختياري.

ولكن السيد الخوئي رحمته ذكر: أن مقتضى الأصل اللفظي والإطلاق هو سقوطه بالفعل غير الاختياري؛ لأن الأمر بخصوص غير المقدور غير معقول، وأما تعلق الأمر بالجامع بين الأفعال المقدورة وغير المقدورة فهو معقول؛ وذلك لأن الطبيعي الجامع مقدور بالقدرة على بعض أفرادها، فيمكن أن يقع متعلقاً للتكليف، فطبيعي الصلاة مقدور وإن لم تكن بعض أفرادها العرضية والطولية مقدورة، فلو كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الخصوصية، فمقتضاه عدم التقييد بالمقدور.

وأما مقتضى الأصل العملي فهو البراءة، وعدم وجوب الاختياري بعد الإتيان به لا عن اختيار، فإن المقدار المعلوم هو تعلق الأمر والغرض بالجامع بين المقدور وغيره، وأما تعلقه بخصوص الاختياري فغير معلوم، فيرفع بالبراءة، يعني أنه يشك هل قيد الأمر بالاختيارية، والأصل عدم التقييد والاشتراط.

وذهب بعض الأعلام إلى: أن حقيقة التكليف الإنشاء بداعي جعل الداعي، أي: بداعي صنع الإرادة في نفس المكلف وقيادة إرادة العبد، ولكن «بالإمكان» لأجل حصول الإرادة لا (بالفعل)، أي: ما يمكن أن يؤثر في إرادة العبد، لا أن التكليف يؤثر في إيجاد إرادته فعلاً، بل يعني أنه لو لم يكن داع في نفسه، فالأمر يمكن أن يخلق فيه الداعي، فما يلزم توفره كون الطبيعة قابلة لتعلق الإرادة، أما كون المتعلق خصوص الحصّة المرادة فليس كذلك، يعني أن الأمر أو الخطاب يملك «إمكان» خلق إرادة، وأن متعلقه يمكن أن يكون مراداً ولو في بعض الحصص والمجالات، بحيث لم يكن داع في نفس المكلف لم يصدر منه الفعل خارجاً

بدون إرادة، وأما لو صدر منه العمل بدون اختيار، فلا حاجة إلى مثل هذا الخطاب، وهذا لا يسلب من أصل الخطاب إمكان جعل الداعي وخلق الإرادة. إذن فالتكليف ما يملك (إمكان) تكوين الداعي في الأمر أو الزاجر في النهي في نفس المكلف وإن لم يوجب تكوين الداعي فعلاً في بعض الأفراد، بل يكفي كون التكليف في نفسه يملك (إمكان) الداعوية، ويكفي في ذلك أن يكون بعض أفراد متعلّق الأمر مقدورة اختيارية ليملك أصل التكليف هذا الإمكان، فحتّى الأفراد غير المقدورة وغير الاختيارية يصدق على أنّ تكليفها الكلّي يملك إمكان الداعوية. وهذا الرأي قريب من رأي السيّد الخوئي رحمته الله.

وذلك لأننا ذكرنا في محلّه أنّ حقيقة التكليف والوجوب بلحاظ عنصره المعنوي لا الشخصي، والعنصر المعنوي له متمثّل إمّا يربط الشخصية بين الأمر والعمل، أي: أنّ الأمر أو النهي الصادر من المولى إنّما يجب على العبد امتثاله، لأجل أنّه مرتبط بشخصية المولى، فلو لم يمثله سيعاقب، لأجل هتكه لشخصية المولى بعصيانه، أو أنّه متمثّل بتضمّنه واستبطانه للوعيد والعقاب على الترك، وهذا أقرب إلى مجال الأحكام الشرعية، فلزوم الامتثال، لأجل استبطان واندماج الأمر بالوعيد على الترك، فمعنى «افعل» لو لم تتمثّل تعاقب، وبالطبع لا بدّ أن يكون للعمل قابلية الإرادة، وإمكان أن يكون مراده، ولكن لا يلزم أن يكون مراداً بالفعل، فحقيقة التكليف وروحه أنّه لو لم يصدر منك العمل تعاقب، والمفروض صدوره، حتّى لو صدر بدون اختيار، فتحقّق روح التكليف وجوهه.

وإذا وصل الأمر إلى الشكّ، فبناءً على المسلك القائل: أنّه لا يعقل أن يوجّه الوجوب إلّا للحصة المرادة، فإذا شككنا في سقوطه بغيرها فمقتضى الأصل اللفظي عدم سقوطه.

وأما لو قلنا بإمكان أن يكون المتعلّق الأعمّ من الحصة المرادة وغيرها، ولكن

أقيمت الأدلة على اعتبار النية في كل عمل ، فيدخل المورد في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين ، أما إطلاق الواجب لفظياً ، فإنه يقتضي عدم التقييد بالنية ، كما أن الأصل العملي في الأقل والأكثر الارتباطيين هو البراءة .

تقسيمات الواجب

الواجب العيني والتعيني والنفسي

الواجب العيني: ما يتعلّق بكلّ مكلف، ولا يسقط بفعل الغير، كالصلاة اليوميّة والصوم^(١).

الواجب الكفائي: ما كان المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلف كان، فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة على الميت^(٢).

الواجب التعيني: هو الواجب بدون أن يكون هناك واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه، كالصلاة اليوميّة^(٣).

الواجب التخيري: هو الواجب الذي يكون له عدل وبديل عنه، كخصال كفارة الإفطار العمديّ في صوم شهر رمضان^(٤).

وهناك آراء عديدة حول حقيقة الوجوب التخيريّ ومتعلّقه، نذكر رأين منها لأهمّيتهما، وذكرهما في السنة المتأخّرين:

الرأي الأول: ويستفاد من بعض كلمات المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله: أنّ الواجب

(١) أصول الفقه: ١ : ٧٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٩٢.

(٣) المصدر المتقدّم: ٧٦.

(٤) المصدر المتقدّم: ٩١.

التخييريّ عبارة عن وجوب كلّ من الفردين أو الأفراد تعييناً، ولكنّه مشروط بعدم الإتيان بواحد منها، فمثلاً: العتق والصيام والإطعام في كفّارة شهر رمضان، كلّ واحد منها واجب تعيينيّ، ولكن وجوبه مشروط بعدم الإتيان بالآخر، وأمّا التعيينيّ فهو عبارة عن وجوب شيء واحد فلا يسقط إلا بإتيان الشيء نفسه.

وأشكل عليه: أنّه مستلزم لتعدّد العقاب عند المخالفة لكليهما؛ لأنّ ترك كلّ منهما يوجب تحقّق شرط وجوب الآخر، فيلزم تحقّق معصيتين لو ترك كليهما.

الرأي الثاني: واختاره السيّد الخوئيّ رحمته الله، وهو الحقّ: أنّ الوجوب متعلّق بالجامع الانتزاعيّ، وهو عنوان (أحدهما أو أحدها) أي: أحد الفعلين أو الأفعال، وبقاؤه مشروط بعدم تحقّق شيء منهما أو منها خارجاً، ومن الممكن تعلّق التكليف بأمر انتزاعيّ بعد ما كان منشأ الانتزاع مقدوراً للمكلف، وأمّا التعيينيّ فهو ما تعلّق الوجوب فيه بشخص، وهو يصدق على كلّ فرد من أفرادهِ، ويدلّ على ذلك أنّه في النصوص ورد في الواجب التخييريّ كلمة «أو»، وهو ظاهر في هذا العنوان.

ويأتي نفس الرأيين في الفرق بين الواجب العينيّ والكفائيّ، ولكنّه بالنسبة إلى المكلف لا إلى المتعلّق، فالواجب الكفائيّ يحتمل أن يكون الوجوب فيه متعلّقاً بجميع المكلفين على نحو العموم الاستغراقيّ مع سقوط الوجوب بإتيان من به الكفاية، ويحتمل أن يكون الوجوب فيه متعلّقاً بجامع (أحد المكلفين) أو جماعة من المكلفين.

وعلى كلا الرأيين، فالإطلاق يقتضي التعيين لا التخيير، أمّا على الرأي الأوّل، فإنّه لو شكّ في وجوب المأتي به مشروطاً بعدم إتيان الآخر أمكن الأخذ بالإطلاق ونفي الاحتمال المذكور، ويثبت التعيين، وعلى الرأي الثاني، فهو من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإنّ الإطلاق في مقام الإثبات وعدم ذكر التقييد بذكر العدل لما تعلّق به الأمر كاشف عن اختصاص الوجوب بما تعلّق به الأمر وأنّه لا يسقط

بالإتيان بما يحتمل أن يكون عدلاً له ، فيثبت بذلك التعيين .

الواجب النفسي : هو الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر ، كالصلاة اليومية^(١) .

الواجب الغيري : هو الواجب لغيره لا لنفسه ، كالوضوء إنَّما يجب للصلاة^(٢) .

ولو شككنا في كون الواجب أحد هذه الأمور بأن شككنا في أن الواجب نفسي أو غيري ، تعيني أو تخيري ، عيني أو كفائي ، فمقتضى إطلاق صيغة الأمر كون الواجب نفسياً تعينياً عينياً ، فإنَّ إرادة كلِّ من الوجوب الغيري أو التخيري أو الكفائي ، تحتاج إلى قرينة زائدة .

فتحتاج إلى قرينة زائدة تضمَّ لإطلاق الصيغة تدلُّ على أنَّ الواجب يسقط بفعل الغير ؛ لأنَّ معنى الوجوب الكفائي : اشتراط التكليف وتقييده بعدم قيام غيره بامتثاله ، والإطلاق ينفي هذا التقييد والاشتراط .

وكذلك تحتاج إلى قرينة تدلُّ على اشتراط وجوبه بعدم الإتيان بالبدل الآخر ؛ لأنَّ معنى الوجوب التخيري : اشتراط وجوبه وتقييده بعدم الإتيان بالآخر ، ومقتضى إطلاق الوجوب وعدم ذكر هذا الاشتراط والتقييد عدمه ، وبه يثبت الوجوب التعيني ؛ لأنَّ التخيري يحتاج إلى مؤونة زائدة ، وهي ذكر العدل والبدل بلفظ « أو » ، وحيث لم يكن في اللفظ فيكشف عن عدمها في الواقع ؛ لأنَّ الإطلاق في مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت والواقع .

وكذلك تحتاج إلى قرينة تدلُّ على أنه واجب لأجل غيره لا لنفسه ، وهذه القرينة الزائدة منتفية بإطلاق دليل الواجب ، فإنَّ بيان الوجوب الغيري يحتاج إلى مؤونة زائدة ، وأنَّ وجوبه مشروط بوجوب واجب آخر غيره ، وبما أنَّ خطاب التكليف جعل الوجوب مطلقاً دون تقييده بكونه واجباً لأجل آخر ، فهذا يدلُّ على الوجوب النفسي .

فكل هذه الواجبات: الكفائي والتخييري والغيري تحتاج إلى قرينة زائدة في خطاب التكليف، فإذا لم تذكر فإن إطلاق الخطاب دليل على عدم تقييده بها في الواقع.

وأما الحديث عن الأصول العملية في مقام الشك في هذه الموارد الثلاثة، فسيأتي الحديث عنها في بحث الأصول العملية.

الواجب الموقت: ما اعتبر فيه شرعاً زمان مخصوص - كالصلاة والصوم^(١) -

وينقسم الموقت إلى قسمين:

الواجب المضيّق: بأن يكون الزمان المأخوذ شرعاً بمقدار الفعل الواجب،

كالصوم^(٢).

الواجب الموسّع: بأن يكون الزمان أوسع من الفعل الواجب، كصلاة الظهر

مثلاً، ومتعلق الوجوب فيه طبيعة الصلاة الواقعة بين الحدين، وليس المتعلق أفرادها

الطولية أي: ساعاتها، أو العرضية كالصلاة في الدار هذا، أو المكان هذا أو ذاك^(٣)،

وإنما هذه الأفراد بمنزلة المصاديق لتلك الطبيعة، والمكلف مخير عقلاً بينها،

ومع اختيار أي فردٍ منها يصدق عليه الواجب لصدق الطبيعي عليه، ولا يتحقق

ترك الواجب إلا بترك جميع أفراد الطبيعة؛ لما ذكرناه في محله: أن ترك الطبيعة

إنما يتحقق بترك جميع أفرادها.

وقد وقع بحث في الواجب الموقت، يظهر أثره في وجوب القضاء، وأن أخذ

الوقت في الواجب على نحو (وحدة المطلوب) بأن هنا واجباً واحداً هو الصلاة

المقيّدة بالوقت، أو أنه أخذ على نحو (تعدد المطلوب)، وأن هنا واجبين: أحدهما

(١) انظر المعجم الأصولي: ٢: ٥٩٦.

(٢) انظر معجم مصطلح الأصول: ٣٤٦.

(٣) المصدر المتقدم: ٣٤٧.

الصلاة، والثاني كونه في الوقت؛ لذلك على الأول إذا ترك الصلاة فلا يبقى أمر يطالب بالفعل بعد الصلاة، وأما على الثاني فإذا تركها فعند انتهاء الوقت سقط الأمر الثاني، وهو قيد الوقت لفقدان قيده.

وأما الأمر الأول وهو الأمر بنفس الطبيعة، فيبقى يطالب بالصلاة بعد الوقت؛ لعدم تقييده بالوقت، ومثل هذا البحث يفيد في كل واجب موقت فات وقته، ولا يختص بباب الصلاة.

ففي مقام الثبوت يمكن كلا الوجهين: وحدة المطلوب وتعدده، ولكن الكلام في مقام الإثبات، فلا بد من ملاحظة الدليل والنص، ومدى دلالة على أحد الوجهين.

والظاهر من النص الدال على الموقت، وخاصة لو كان دليل التوقيت متصلًا، هو وحدة المطلوب، كما لو قال: «صل من الزوال إلى الغروب»، فظاهره وحدة المطلوب، فهو يدل على مطلوب واحد، وهو الصلاة المقيّدة بهذا الوقت لا تعدد المطلوب، بأن يكون هنا مطلوبان: أحدهما ذات الصلاة، والآخر كونها في الوقت، ومن هنا فإن بقاء الأمر إلى خارج الوقت يحتاج إلى أمر جديد، أو إلى قرينة خاصة، ومن هنا قالوا: إن القضاء بأمر جديد؛ لأن الأمر السابق قد ارتفع بانتهاء وقته، وقد دلت الأدلة في باب الصلاة على الأمر بالقضاء، وأن موضوعه هو «الفوت»: أما فوت الفريضة أو فوت الواقع، كما ذكرناه.

نعم، ربما يقال: إن هناك قرائن تدل على تعدد المطلوب، والظاهر أن منها كون العمل مستحبًا، وأن الأصل في المستحبات الواردة في لسان الشارع هو تعدد المطلوب، كما لو قال: «اقرأ القرآن في يوم الجمعة»، فإن قراءة القرآن مستحبة في كل زمان.

ثم لو فرضنا عدم الاستفادة من الدليل اللفظي ووحدة المطلوب أو تعدده، ووصل الأمر إلى الأصل العملي، فما هو مقتضاه؟

ذهب البعض إلى أن الاستصحاب يقتضي بقاء الوجوب لما بعد الوقت، وهو يقتضي تعدد المطلوب.

وأشكل عليه: أنه يعتبر في الاستصحاب وحدة الموضوع، فلا بد أن يحرز من الخارج هل إن الوقت قيد مقوم من مقومات للواجب، مثل الزوال للظهر، أو من الحالات والأعراض؟ ومع العلم بأنه قيد فلا يجري الاستصحاب لتعدد الموضوع، وأما مع الشك فلا يجري أيضاً للشك في بقاء الموضوع ووحدته، ويشترط إحراز بقاءه، بالإضافة إلى أننا لو علمنا ذلك من الخارج فلا حاجة إلى الاستصحاب. إذن فمع الشك وعدم جريان الاستصحاب فالأصل هو البراءة عن الوجوب.

ومن تقسيمات الواجب: أن الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب فهو على قسمين:

الأول: الواجب المشروط: ما كان «وجوب» الواجب متوقفاً على ذلك الشيء، بحيث كان الشيء شرطاً لحدوث الوجوب، وإذا لم يوجد ذلك الشيء لا يحدث الوجوب أساساً، مثل: الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، فإذا لم تحصل الاستطاعة فلا يحدث وجوب الواجب، أو وجوب صلاة الظهر مشروط بالزوال^(١).

وقد أنكر الشيخ الأنصاري رحمته الواجب المشروط، وأن الوجوب دائماً مطلق غير مقيد، وإنما الشرط قيد للواجب لا للوجوب، وبذلك يكون الواجب المشروط -في رأي الشيخ- هو الواجب المعلق، واستدل على ذلك بأن الوجوب يستفاد من الهيئة ومعناها حرفي، وهو جزئي ولا يمكن تقييده، فيستحيل تقييد الوجوب، فالقيود جميعها راجعة إلى المادة ومعناها الواجب، أي: متعلق الوجوب.

ولكن أشكل على الشيخ بإشكالات، فراجع الموسعات، منها أن المعنى الحرفي

(١) انظر معجم المصطلحات الأصولية: ١٧١.

له معنى كلّي فيمكن تقييده، فحين نقول: «سر من البصرة»، فالابتداء من البصرة له نقاط متعدّدة، وقد ذكرنا في مبحث المعنى الحرفي أنّه يمكن استفادة معنى عامّ من الحروف، وعليه فيمكن التقييد، فراجع.

الثاني: الواجب المطلق: ما لم يكن وجوب الواجب متوقّفاً على حدوث ذلك الشيء، بحيث إنّ للوجوب وجوده وإن لم يوجد ذلك الشيء، ولكن وجود الواجب وامتناله خارجاً لا أصل وجوبه، متوقّف على وجود ذلك الشيء، فوجود الحجّ متوقّف على قطع المسافة، ولا يتوقّف أصل وجوب الحجّ على قطع المسافة، وكذلك الصلاة بالنسبة للوضوء أو الغسل، وغيرهما^(١).

وهناك تقسيم آخر للواجب، فإنّه بعد أن ذكرنا أنّ الواجب المشروط لو حصل شرط الوجوب فيكون وجوبه فعلياً، فيتوجّه التكليف فعلاً للمكلّف، ولكن فعليّة التكليف تتصوّر بوجهين:

الوجه الأوّل: الواجب المنجز: بأن تكون فعليّة الوجوب مقارنة زماناً لفعليّة الواجب، أي: أنّ زمان الواجب هو بنفسه زمان الوجوب، فمتى حصل شرط الوجوب وحصل وقت الوجوب دخل وقت الواجب والامتنال، كالوقت بالنسبة للصلاة، فالزوال شرط «لوجوب» صلاة الظهر، كما أنّه بمجرد حصول الزوال يحصل زمان الواجب والامتنال، فوجوب الصلاة فعلي، والواجب - أي: الصلاة - فعلي أيضاً^(٢).

الوجه الثاني: الواجب المعلق: أن تكون فعليّة الوجوب سابقة زماناً على فعليّة الواجب، فيتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب^(٣)، فقد يحصل شرط

(١) انظر معجم المصطلحات الأصوليّة: ١٧١ و ١٧٢.

(٢) انظر المعجم الأصولي: ٢: ٥٩٤.

(٣) معجم المصطلحات الأصوليّة: ١٧٢.

الوجوب ويحدث وجوب الفعل ، ولكنّ زمان امتثال الفعل وتحققه خارجاً متأخراً عن زمان حدوث الوجوب ، كما في الحجّ ، فقد تحدث الاستطاعة في رجب فيحدث وجوب الحجّ ، ولكنّ الحجّ إنّما يتحقّق له وجود في عرفة في ذي الحجّة ، فيتأخّر زمان نفس الواجب والفعل عن زمان حدوث وجوبه .

ومن هنا يظهر فرقه عن الواجب المشروط ، فإنّه في الواجب المشروط يكون « الوجوب » مقيداً بالشرط ، وأمّا في الواجب المعلق ، فإنّ « الواجب » والفعل معلق على شرط ليس باختيار المكلف ، كالوقت ، وبعضهم أنكروا الواجب المعلق ، وأرجعه للواجب المشروط ، كالشيخ الأنصاري رحمته ، وربما سأل عن فائدة الواجب المعلق ، مع أنّ حقيقة الوجوب تأثيره في التحريك لفعل الواجب ، وربما يقال بلغوياً الوجوب قبل وقت الواجب .

وسياتي في بحث المقدمات المفوّتة والجواب عن هذا الإشكال وبيان ثمرته العمليّة كوجوب تهيئة الزاد والراحلة وسائر مقدمات الحجّ قبل زمان الواجب وهو يوم عرفة ؛ لأنّ وجوبها مقدّميّ ، ولا يكون لها وجوب إلا بعد وجوب ذي المقدّمة قبل الوقت . ولكن سيأتي البحث والجواب عنه مفصلاً ، وأنّه يمكن القول بوجوبها حتّى مع عدم وجوب ذي المقدّمة ، وأنّه لو علم بأهميّة غرض المولى ، فإنّه يلزم تحقّقه حتّى لو لم يكن أمر ، ووجوب المقدمات بحيث لو لم يأت بهذه الأعمال يفوّت غرض المولى ، فالعقل يفرض على العبد تحقيق الغرض ، وسيأتي توضيحه .

وهناك تقسيم آخر للواجب « الواجب الأصليّ والتبعي » ، وذكر لهما تعريفان :

١ - التعريف في مقام الإثبات والدليل والخطاب

الواجب الأصليّ : وهو الواجب الذي تعلّق به الوجوب في الخطاب الشرعيّ بصورة مباشرة ، بحيث قصد المولى إفادته وإفهامه بالكلام بصورة مستقلة ، كوجوب

الحج^(١)، حيث وجّه الشارع الوجوب للحجّ بصورة مباشرة وصريحة، وكذلك وجوب الصلاة والوضوء المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢)، ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٣)، حيث قصد إفهام وجوب الصلاة أو الوضوء من هذا الكلام.

الواجب التبعي: هو الواجب الذي لم يتعلّق به الوجوب في الخطاب الشرعي بصورة مباشرة، ولم يقصد المولى إفادة وإفهام وجوبه بصورة مستقلة، وإنما كان من توابع ما قصدت إفادته، وتعلّق الوجوب به بالتبع^(٤)، كتهيئة الطائرة أو السيارة أو جواز السفر، وأمثالها، بالنسبة للحجّ حيث يتعلّق الوجوب بها تبعاً لتعلّق الوجوب بالحجّ، ويكون وجوبها ناشئاً من الوجوب الأصلي المتعلّق بأصل الحجّ، وإن لم يوجّه الوجوب إليه في الخطاب بصورة مباشرة، وإنما يستفاد وجوبه من توجّه الوجوب في الخطاب لغيره، كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق.

فالفارق بينهما: أنّ الواجب الأصلي ما قصد الشارع إفهامه أصالة، والتبعي ما لم يقصد إفهامه، بل نحن نفهمه من خلال المقصود إفهامه فهو يريد إفهام أمر آخر، ولكن يفهم من هذا المقصود إفهامه معنى.

ومثّل للواجب التبعي الآية الشريفة: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(٥)، وفي آية أخرى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٦)، وحين ننسب

(١) المعجم الأصولي: ٢: ٥٨٥.

(٢) البقرة: ٢: ٤٣.

(٣) المائدة: ٥: ٦.

(٤) المعجم الأصولي: ٢: ٥٨٥ و ٥٨٦.

(٥) البقرة: ٢: ٢٣٣.

(٦) الأحقاف: ٤٦: ١٥.

إحداهما للأخرى نفهم منهما أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، ولكنه تعالى ليس في مقام إفهام أقل مدة الحمل من الآيتين، وإنما في الآية الأولى يقصد إفهام مدة الرضاع، وفي الثانية يقصد إفهام جهد الأمّ وتعبها، وهذا هو المقصود بالإفهام في الخطاب، ولكن نحن من خلال الآيتين نفهم أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وننسبه له تعالى، مع أن المقصود بالأصالة غيره، وإنما هو مقصود بالتبع. هذا كله في مقام الإثبات والدلالة.

٢ - التعريف في مقام الثبوت وإرادة المولى

إنّ الأصليّ: ما تعلقت به إرادة مستقلة في مقام الثبوت والواقع من جهة الالتفات إليه بما هو عليه من المصلحة^(١).

والتبعيّ: ما لم تتعلّق به إرادة مستقلة في مقام الثبوت والواقع؛ لعدم الالتفات إليه بما يوجب إرادته كذلك وإن تعلقت به إرادة إجمالية تبعاً لإرادة غيره^(٢).

فتارةً نعلم من الدليل أو القرائن أنّ الواجب أصليّ أو تبعيّ، فيثبت الوجوب الأصليّ أو التبعيّ، وأخرى نشكّ في أنّه أصليّ أو تبعيّ، فما هو الأصل في حالة الشكّ؟

فهنا إمّا أن نقول إنّ الواجب التبعيّ أمر عدميّ، وهو « ما لم تتعلّق به إرادة مستقلة » في مقام الثبوت، فيجري الأصل العدميّ فيه، فالأصل عدم تعلّق إرادة مستقلة به، ولا يجري الأصل في الأصليّ لأنّه أمر وجوديّ، وبذلك يثبت أنّ الواجب تبعيّ؛ لأنّه واجب بالوجدان، وعدم تعلّق الإرادة المستقلة به بالأصل.

وإمّا أن نقول: إنّ الواجب التبعيّ أمر وجوديّ، أي: « ما تعلقت به إرادة تبعية »، وكذلك الواجب الأصليّ أمر وجوديّ، فلا يجري الاستصحاب، أي: أصالة عدم وجود إرادة التبعية لإثبات أنّ الواجب أصليّ، وذلك لوجهين:

أولاً: لأنه من الأصل المثبت؛ لأن أصالة عدم تعلق الإرادة التبعية به لا يثبت تعلق الإرادة المستقلة بها، فباستصحاب عدم ثبوت أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الآخر؛ لأن ترتب وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر لازم عقلي، وهو من الأصل المثبت.

ثانياً: لأنه معارض باستصحاب عدم تعلق الإرادة المستقلة بالفعل، ويتساقتان. **توضيح لما سبق:**

الواجب التعيني: مثل بوجوب الصلاة، حيث إن الوجوب متعلق بخصوص الصلاة وليس لها بديل، والتخييري مثل كفارة شهر رمضان، فإنها مخيرة بين الإطعام والصوم والعتق، ويقسم التخييري إلى التخيير الشرعي: بأن يتصدى المولى بنفسه للتخيير، وذكر البدائل مقرونة بكلمة «أو» فيقول: إن أفطرت فإمّا أن تطعم أو تصوم أو تعتق.

التخيير العقلي: لا يتصدى الشارع بنفسه للتخيير لذلك، بل يتصدى فقط لتوجيه الحكم للشيء الكلّي، كما لو قال: إن أفطرت فأطعم ستين فقيراً بدون تشخيص الفقراء ولا نوعية الطعام، فالتكليف متوجه لكلّي الفقراء وكلّي الطعام دون تمييز المصاديق، وفي مثله يحكم العقل بالتخيير بين أفراد الطعام وأفراد الفقراء.

آراء في حقيقة التخيير الشرعي:

١ - الإرادة تعلقت بالمبهم، أي: عنوان أحدهما أو أحدها الصادق على كلّ منهما أو من الأفعال.

٢ - أن هناك غرضاً واحداً يترتب على كلّ واحد من الأمور.

٣ - كون كلّ واحد من الفعلين واجباً بالوجوب التعيني، ولكن كلّ منهما مشروط

بعدم الآخر :

تارةً الأقل الموجود في ضمن الأكثر مأخوذ بشرط لا عن الزائد في متعلق الأمر ، كالتخيير بين القصر والتمام في ضمن التخيير ، فإن ركعتي القصر وإن كانتا موجودتين ضمن أربع ركعات وهي مشتملة عليهما ، إلا أنهما مأخوذتان بشرط لا عن الزيادة ، فلو صلى ثلاث ركعات لم يأت بالواجب بحده وإن أتى بركعتين ضمن الثلاث ، فمرجع هذا أيضاً إلى المتباينين ، وإن كانت الصورة صورة الأقل والأكثر فلا مانع من التخيير في مثاله أيضاً .

وأخرى الأقل الموجود ضمن الأكثر مأخوذ لا بشرط عن الأكثر ، كالتخيير في ذكر الركوع والسجود بين الواحد والأكثر ، وفي مثله يستحيل التخيير ؛ لأنه إن أتى المكلف بالأقل فقد أتى بالواجب ، فيسقط الوجوب لا محالة ، فلا بد من الأكثر أو في مثله باستحباب المقدار الزائد ، ولا يجري فيه ما ذكره الكفاية من إمكان التخيير بين الأقل والأكثر أصلاً .

الواجب الكفائي : إذا عصى جميع الأفراد ولم يأت بالواجب واحد منهم يكون كلهم معاقبين ، كما أنهم لو امتثلوا جميعهم ، كما لو امتثلوا جميعاً دفعة واحدة ، كلهم يثابون ، وإذا أتى به بعضهم يثاب الممثل دون غيره من أفراد الطبيعي ؛ لعدم وجوب المقتضي للثواب فيهم .

ومما جعله الشارع دخيلاً وقيده في الواجب (الزمان) دخيل قيدها للواجب شرعاً ، كالوقت للصلاة اليومية (الموقت) أخذ في الدليل قيدها للصلاة اليومية ، وهو قسمان : موسع ومضيق ، تارة الزمان بقدر الواجب مساوياً له فهو المضيق كصوم رمضان ، وإن كان أوسع منه كالزمان في الصلاة اليومية فموسع .

وأخرى لا يكون الزمان في لسان الدليل دخيلاً في الواجب الشرعي ، فهو غير موقت كصلاة الزلزلة ، سواء أوجبت فيه الفور كالحج بالنسبة لعام الاستطاعة أو لا ، كقضاء الفوائت بناءً على الموسعة .

وأما مقام الثبوت والواقع، الأصلي ما له مصلحة ويلتفت إليه فيريده مستقلاً، والتبعي لا يريده مستقلاً بل يريده لغيره.

هذا يلاحظ مقام الإثبات والدلالة الأصلي ما دلّ عليه خطاب وقصد إفادته به، والتبعي ما لم يقصد إفادته بخطاب كما إذا كان السفر ملتفتاً إليه بما هو مقدّمة للحجّ مثلاً فسوف يكون متعلقاً للإرادة المستقلة، ويكون واجباً أصلياً، وإذا لم يلتفت إليه فلا يكون متعلقاً للإرادة المستقلة، بل يكون مراداً تبعاً لإرادة الحجّ. هذا في الواجب الغيري، وأما الواجب النفسي فهو أصلي دائماً ولا يتصف بالتبعيّة؛ لأنّ له مصلحة نفسية مستقلة، ومع وجود المصلحة المذكورة فيه كيف يغفل عنه المولى، بل لا بدّ أن يلتفت إليه ويريده بإرادة مستقلة.

هذا بناءً على تعريف (الكفاية) للواجب التبعي والأصلي، أما على تعريف (القوانين) لهما كان لازماً لخطاب، نظير المفاهيم؛ لأنّ إفادتها لازمة لإفادة المنطوق. فيمكن أن يتّصف الواجب النفسي بالتبعيّة لأنّه قد لا يكون مقصوداً بالإفادة بالخطاب، بل يكون المقصود بالإفادة شيئاً آخر، ويكون هو مفاداً تبعاً، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢)، فإنّ لهما كون أقلّ فترة الحمل ستة أشهر، وهو مطلب لم يقصد إفادته بالخطاب، ولكنّه مفاداً تبعاً، ويلزم من إفادة غيره.

وإذا شكّ في واجب أنّه أصلي أو تبعي، فإن قلنا إنّ التبعي أمر عديمي واجب (عدم وجود إرادة مستقلة)، فيمكن إثباته بالاستصحاب، فهو واجب بالوجدان وعدم وجود إرادة مستقلة بالأصل؛ لأنّه مسبوق بالعدم، ولا يأتي الأصل المثبت،

(١) البقرة ٢: ٢٣٣.

(٢) الأحقاف ٤٦: ١٥.

أما لو قلنا إنَّ التبعية أمر وجودي واجب الذي على طبقه إرادة تبعية ، فيأتي الأصل المثبت لأنه يحرز كونه واجبا بالوجدان ، ولكن استصحاب عدم وجود الإرادة الأصلية لا يثبت أنها إرادة تبعية إلا بالأصل المثبت ؛ لأنه لازم عقلي .

الإجزاء

الإجزاء وتعريفه

الاكتفاء شرعاً بما امتثله الإنسان، فلا تجب إعادته أو قضاؤه^(١).
والأصل الأولي عدم إجزاء شيء عن شيء آخر، وأن كل أمر يطالب بنفسه،
فامتثال المأمور به بالأمر الواقعي يجزي عن الأمر الواقعي، وامتثال المأمور به
بالأمر الاضطراري أو الظاهري يجزي عن الأمر الاضطراري أو الظاهري. وهذا
واضح؛ لأن الإطاعة والامتثال يعني موافقة المأتي به للمأمور به.
وإنما وقع الكلام في مقامين: في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن
الأمر الواقعي، والمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي. والأمر الاضطراري:
هو الأمر الشرعي المختص بحال الضرورة، وعند تعذر امتثال الأمر الأولي
- كالتيمم أو وضوء الجبيرة للعاجز عن الوضوء - فهو فاقد لبعض أجزاء أو شروط
الفعل الاختياري، كذلك يعبر عنه بالفعل الناقص، بينما الفعل الاختياري
بالتام، وأما المراد من الأمر الظاهري فهو ما يستفاد من الأمارات، كالخبز الواحد
الحجة، والأصول كالأستصحاب والبراءة.

إجزاء الاضطراري عن الواقعي

والكلام يقع عنه في مقامين:

(١) انظر اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها: ٢٠.

المقام الأوّل: مقام الثبوت: أي: مقام الملاكات، وذكر صاحب الكفاية لهذا المقام أربعة أقسام من حيث اشتمال العمل الاضطرابيّ على جميع ملاك ومصلحة العمل الاختياريّ، أو على المقدار الأكبر الملزم، فيوجب الإجزاء، وإلا فلا يوجبه، فراجع كلامه.

المقام الثاني: وهذا هو المهمّ، لذلك نوّكّد في البحث عنه، وهو أنّه ماذا يستفاد من الأدلّة والنصوص، وخاصّة النصوص التي دلّت على الإتيان بالعمل الاضطرابيّ، إمّا بصورة خاصّة كنصوص التيمّم، أو بصورة عامّة كأدلّة الاضطراب؟

من الجدير أن نذكر قسمين للأمر الاضطرابيّ من حيث موضوع الأمر الاضطرابيّ مع ذكر الأحكام التي تقتضيها القواعد والنصوص لكلّ قسم:

القسم الأوّل: إنّ موضوعه هو الاضطراب تمام الوقت، كما في صلاة الظهر، بأن يكون مضطراً إلى ترك الصلاة الاختياريّة التامة من الزوال للغروب.

والثاني: موضوعه الاضطراب ولو آنأ ما في الوقت، وتحدّث عن حكم الإجزاء في هذين الموضوعين.

١ - موضوع الأمر الاضطرابيّ الاضطراب تمام الوقت: فلو أتى بالمأمور به بالأمر الاضطرابيّ، كالإتيان بالصلاة مع التيمّم أوّل الوقت لعجزه عن الوضوء، فيجزى عن الأمر الواقعيّ، وهو الصلاة مع الطهارة المائيّة، فيما إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت، لتحقّق موضوعه، ولا يجزي فيما إذا ارتفع الاضطراب أثناء الوقت لعدم تحقّق موضوعه، وهو استيعاب العذر لتمام الوقت.

لذلك تجب عليه الإعادة لو ارتفع الاضطراب داخل الوقت، إلا إذا قام دليل خاصّ على الإجزاء، وجواز البدار فيه، كما قام على جواز التيمّم أوّل الوقت مع فقدته للماء، فإنّ أمر الشارع بجواز البدار مع عدم تقييده بالإعادة لو انكشف الخلاف يدلّ على الإجزاء، وكذلك في مورد التقيّة، حيث دلّت أدلّة التقيّة على

إجزاء ما أتى به عن تقيّة، ولا تجب عليه إعادته لو ارتفعت التقيّة أثناء الوقت .

وأما لو ارتفع الاضطراب خارج الوقت، وقد أتى بالفعل الناقص داخل الوقت، فلا يجب عليه القضاء، سواء قلنا إنّ القضاء تابع «لفوت الفريضة» أو «لفوت الواقع». أما الأول، فإنّ فريضته الفعلية كانت هي الناقص، وكذلك الثاني؛ لأنّ الواقع في حقّه هو الناقص، وأما التامّ فليس واقعاً في حقّه، مع ما ذكره من كون الأحكام الاضطرارية أحكاماً واقعية ثانوية، ذات مصالح ملزمة، كالأحكام الأولية.

إضافة إلى أنّ الأدلة اللفظية دالة على أجزاء الامتثال الاضطراري ولم تقيد بالقضاء ولو وجب لتعرضت له، ولو وصل الأمر للأصل العملي فتجري البراءة عن وجوب القضاء؛ لأنّه شكّ في أصل التكليف والوجوب.

٢- موضوع الحكم الاضطراري وجود العذر والاضطرار أنّاً ما في داخل الوقت، وحين الإتيان بالواجب، فيكون الإتيان به أوّل الوقت -مثلاً- مجزياً عن الأمر الواقعي وإن ارتفع الاضطراب داخل الوقت بعد امتثاله، فلا تجب الإعادة والقضاء؛ وذلك: أولاً: لتحقّق موضوعه.

وثانياً: أنّ مقتضى إطلاقات الحكم الاضطراريّ إجزاؤه، وانحصار التكليف به، فلو وجبت الإعادة أو القضاء -لو ارتفع العذر داخل الوقت أو خارجه- لزم ذكره في الخطابات مع أنّها مطلقة لم تتعرض لذكر الإعادة أو القضاء.

وثالثاً: أنّ بالنسبة للقضاء، فلا يصدق عنوان «الفوت»، لافوت الفريضة، ولا فوت الواقع، أي: الملاك، وهو موضوع وجوب القضاء؛ لأنّ المفروض أنّه امتثل تكليفه داخل الوقت، مع ما ذكرناه أنّ الحكم الاضطراريّ واقعي، فلم تفت منه الفريضة ولا الواقع لاستيفاء ملاكه بما يحصل من ملاك الاضطراريّ، كما هو ظاهر أدلة الاضطراريّ.

كما أنّ الأصل العملي يقتضي البراءة عن وجوب الإعادة والقضاء؛ لأنّه شكّ

في أصل التكليف؛ لأنّ القضاء بأمر جديد لا بالأمر السابق، فيشكّ فيه، ولكنّ الكلام في مدلول الأدلّة الدالّة على الإجزاء، هل تدلّ على أنّ الموضوع هو من القسم الأول أو الثاني؟

أو بعبارة أخرى: ما هو مقتضى الأدلّة اللفظيّة والأصول العمليّة هل هو الإجزاء مع رفع الاضطرار في الوقت أو خارجه؟
فما هو مقتضى الأصل اللفظي أو العملي من حيث وجوب الإعادة والقضاء، هل هو الإجزاء أو عدمه؟

أمّا الأصل اللفظي، فظاهر الأدلّة الخاصّة التي أمرت بالعمل الاضطراري كأدلّة التيمّم أو التي اعتبرته (بدلاً) عن الواقعي، والأدلّة العامّة - كحديث رفع الاضطرار - تدلّ بالإطلاق اللفظي على الإجزاء أو البدلية؛ إذ لو كان تجب الإعادة أو القضاء لقيّدت الدليل، بينما هي حكمت بالإجزاء وأمرت بالعمل الاضطراري مطلقاً، أو جعلته بدلاً مطلقاً دون تقييده بزمان دون آخر.

بالإضافة إلى الإطلاق المقامي، وأنّ دليل الأمر الاضطراري ظاهر أنّه في مقام بيان تمام ما هو وظيفة المكلف، فلو لم يكن العمل الاضطراري وحده كافياً، وكان لا بدّ من إعادة العمل في الوقت أو قضائه بعده، لكان على المولى البيان مع فرض كونه مقام البيان.

وأما الأصل العملي، فذكر أنّ مقتضاه البراءة عن وجوب الإعادة والقضاء.
ولكن ربّما يقال: أمّا بالنسبة للقضاء فهو صحيح؛ لأنّه بأمر جديد، وتجري البراءة عنه، وأمّا بالنسبة للإعادة، فإنّ أصل الاشتغال يقتضي الإعادة.

ويترتّب على الاختلاف في موضوع الأمر الاضطراري وهو الاضطرار المستوعب، أو مطلق الاضطرار، عدم جواز البدار أوّل الوقت لامتنال الأمر الاضطراري على الأوّل، بل عليه الانتظار، فربّما ارتفع الاضطرار داخل الوقت إلّا إذا اطمانّ ببقائه

وجوازه على الثاني، أي: القول بأن الموضوع مطلق الاضطرار.

ولكن أشكل عليه أنه لا إطلاق للأدلة الاضطرارية للمتمكن من الإعادة في الوقت، فإن الظاهر منها أنها متوجهة للمضطر، وهو ظاهر في استيعاب الاضطرار لتمام الوقت؛ لعدم صدق مفهوم الاضطرار إلا بعدم القدرة على امتثال الطبيعي في جميع وقته، وأما لو تمكّن من الإتيان بفرد منه في الوقت، فلا يصدق الاضطرار على ترك الصلاة الاختيارية للظهر إلا إذا عجز عن امتثالها من الزوال للغروب، وأما لو تمكّن من الإتيان منها في هذا الوقت لم يصدق الاضطرار.

إذن فإنه وإن قلنا بالإجزاء بالنسبة للقضاء، ولكن لا يمكن القول بالإجزاء بالنسبة للإعادة؛ لعدم صدق المضطر عليه، وذهب إلى هذا الرأي الكثير من العلماء.

ولكن أشكل عليه ما ذكرناه: أن هذا الدليل نقبله لو كان المستند الأدلة العامة التي عبرت بالاضطرار «وَفِعَ عَنِّ أُمَّتِي... وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ»^(١)، حيث توجه الحكم لصرف الوجود داخل الوقت، ولا يصدق الاضطرار لتركه إلا بالاضطرار لترك جميع أفرادها، ولكن لو استندنا في الإجزاء للأدلة الخاصة الواردة في باب التيمم، فمفادها حسب الإطلاق اللفظي والمقامي الإجزاء كما بيّناه، فلو كان يجب الإعادة في التيمم بعد وجدان الماء لصرّح فيها بأنه يعيد، فلها حكومة على الأدلة الأولية.

وقد قيل في الإجزاء في باب التقية استناداً لإطلاق أدلتها الخاصة، فكيف لم يقبل في غير موارد التقية من موارد الاضطرار مع أنهما من باب واحد.

الأمر الاضطراري المستند للاختيار: أن أدلة الأوامر الاضطرارية لا تشمل الاضطرار المستند إلى الاختيار، فلا يجوز للمكلف إراقة ماء غسله أو وضوئه، فلو عجز نفسه فلا يشمله دليل حكم الاضطرار، فلا يكون هناك أمر اضطراري

متوجّه لمثل هذا المضطرّ، بل أمره هو الأمر الاختياريّ؛ وذلك لأنّ أدلّة الاضطرار بمقتضى الفهم العرفيّ مختصّة بخصوص الاضطرار العارض على المكلف بغير اختياره، فلا تشمل ما عرض عليه بسوء اختياره، إلّا في موارد التقيّة حيث لا فرق فيها بين ما لو كان الاضطرار عن اختيار أو لا، وكذلك في باب الصلاة حيث علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف بحال.

ولكنّ الظاهر أنّه مع تعجيز نفسه واضطراره الناشئ من اختياره، لا يتوجّه له التكليف الاختياريّ، ولكن يستحقّ عقاب مخالفة التكليف الاختياريّ؛ لأنّه مع عدم قدرته لا يتوجّه له التكليف الاختياريّ، ولكن بما أنّ اضطراره إلى ترك التكليف الاختياريّ مستنداً لاختياره فيستحقّ العقاب، ومن هنا قالوا: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً»، أي: امتناعه عن التكليف المستند لاختياره يرفع عنه الخطاب ولكن لا يرفع عنه العقاب على مخالفة هذا التكليف الذي امتنع عليه باختياره، ومن هنا فلو عجز نفسه باختياره من الصلاة قائماً، أو مع الطهارة المائيّة، أو في ثوب طاهر، وجبت الصلاة عليه قاعداً، أو مع الطهارة الترابيّة، أو في ثوب متنجّس، وإن استحقّ العقاب على ترك ما هو وظيفة المختار؛ لأنّ الاضطرار كان بسوء اختياره، وهو لا يمنع العقاب.

ولكنّ أحكام الحكم الاضطراريّ تترتب عليه؛ لأنّ موضوعها متحقّق وهو الاضطرار لترك الواقعيّ وإن كان تحقّق الموضوع بفعل نفسه.

إجزاء الظاهريّ عن الواقعيّ

الحكم الظاهريّ: كلّ حكم ثبت عند الجهل بالحكم الواقعيّ الثابت في علم الله تعالى^(١)، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات وبالأصول معاً، مع الفرق بأنّ الحكم

الظاهري في الإمارات ثبتت في « ظرف » الجهل بالحكم الواقعي، وأما في الأصول، فقد أخذ في « موضوع » الحكم الظاهري الجهل بالواقعي، فالفرق بينهما في موضوعية الجهل في الأصول، وظرفية الجهل في الإمارات والعمل المستند للحكم الظاهري هل يجزي عن الواقعي بحيث يسقط الإعادة أو القضاء لو انكشف أنه مخالف للواقعي، أو أنه لا يجزي؟

فيه خلاف بين العلماء، نذكر الرأيين المهمين:

الأول: أن الإتيان بالمأموره بالأمر الظاهري لا يجزي عن الأمر الواقعي، فيما لو انكشف الخلاف، كما لو اعتمد في طهارة ثوبه أو بدنه على الأمانة كخبر الثقة أو البيّنة، أو الأصل كاستصحاب الطهارة، وصلى بها، ثم انكشف خطأ الأمانة أو الأصل ومخالفتها للواقع، وهي مسألة مهمة تشمل حتى العمل بتقليد مرجع، ثم قلّد مرجعاً آخر يخالف الأول في بعض الفتاوى.

والدليل على عدم إجزائه: أن الحكم الواقعي مشترك بين الجاهل والعالم، والحكم الظاهري إنما جعل لأجل معذورية الجاهل فحسب، فما دام هو جاهلاً فهو معذور عن مخالفة الواقعي، ويكفي ما أمثله من الحكم الظاهري، وأما مع انكشاف الخطأ وزوال جهله فيرتفع عذره، ويتبين له عدم إتيانه بالحكم الواقعي ولا موجب لإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي مع عدم إتيانه بالحكم الواقعي، فمقتضى القاعدة وجوب الإعادة والقضاء.

ولا فرق في عدم الإجزاء بين الأصول والأمارات بناءً على الطريقيّة.

الثاني: الإجزاء، واستدلّ على إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ببعض الأدلة نستعرض بعضاً منها:

١- السيرة العملية للشريعة واستقرارها على إمضاء الأعمال السابقة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، وكذلك سيرة المتسرّعة والمقلّدين، فلا يعيدون أو يقضون أعمالهم السابقة التي عملوا بها استناداً للأمارات والأصول، ولا يرتّبون آثار الفساد على

معاملاتهم السابقة، وهذه السيرة مستمرة متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام مما يكشف عن أخذها منهم عليهم السلام، فلم يعهد أن أحداً من الشيعة سأل من الإمام عليه السلام فأجابه بشرطية شيء أو جزئيته، واضطرب السائل، وسأله عن حكم أعماله السابقة، بل المعهود المتعارف أنه يبني على الجزئية من حين السماع فما بعده، من دون أن يتوقف أو يتأمل في صحة أعماله السابقة، مما يدل على أن الإجزاء كان ثابتاً ومركزاً في نفوس الشيعة مع كثرة الابتلاء بهذه المسألة، ويظهر هذا الاستدلال من جماعة من العلماء وبعض الأعلام مع تحديدها عنده في حدود صحيحة لا تعاد، والتفريق بين الفرائض فلا إجزاء، والسنن فيوجد إجزاء، وسنوضحه.

ولكن ربّما يقال: إن أدلة الأحكام الظاهرية لم تقيد بخصوص موارد «لا تعاد».

ولكن ربّما يقال: إن السيرة دليل لبيّ فيقتصر على القدر المتيقّن منها، والقدر المتيقّن منها هو عدم حصول القطع بمخالفته للحكم الظاهري وجداناً، أو في صورة استناده في عمله للحكم الظاهري للأمانة أو الأصل، فلا يشمل غيرهما، إلا أن يقال: إن السيرة محرزة حتى في موارد القطع بالخلاف، وهو غير بعيد.

٢- إن نفس الأدلة الدالة على العمل بالأمارات والأصول وحجّيتها تقتضي الإجزاء، وخاصة مع علم الشارع بخطأ الأمانة والأصول في بعض الموارد، ومع ذلك أمر بالعمل بها، ولا معنى لأمر الشارع بالعمل بالأمانة مع احتمال خلافها وجداناً إلا إجزاءها، ومع ملاحظة إطلاق أدلة الأمارات والأصول حيث لم تقيد بالإعادة أو القضاء مع انكشاف الخلاف، ويظهر هذا الدليل من السيد البروجردي رحمته الله.

ولكن ربّما يقال: إن أدلة الأمارات والأصول إنّما تدلّ على حجّيتها مع عدم انكشاف الواقع، ليكون جهله عذراً له، وأما مع انكشافه فلا تكون حجّة.

ولكن أجيب: أنها مطلقة لم تقيد بعدم الانكشاف.

٣- ذهب البعض إلى الفرق بين انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني، وانكشافه

بأمانة أخرى كما في تبدل رأي المجتهد بظفره على أمانة أخرى مخالفة في مفادها للأمانة السابقة التي استنبط منها الحكم الأول، وكتقليد الشخص لمجتهد يختلف في بعض فتاواه مع المجتهد السابق، فذهب هذا الرأي إلى أنه إذا انكشف الخلاف بالعلم الوجداني فيوجب معرفة المكلف بأن الواقع على خلاف تلك الأمانة، فلا بد من القول بعدم الإجزاء، وأما لو انكشف الخلاف بالأمانة فلا ينكشف خلاف الواقع وجداناً؛ لأن كلتا الأمارتين ظنّية، كما يحتمل كون الأمانة الثانية مطابقة للواقع، كذلك يحتمل كون الأمانة الأولى كذلك، فما الفرق بين الأمارتين في احتمال الخلاف.

وأشكل على هذا الاستدلال: أنه بالاجتهاد الثاني ينكشف بطلان الاجتهاد الأول، وبطلان الأعمال التي وقعت على طبقه، ويكشف عن عدم حجّية الأمانة الأولى برأيه، وإنما الحجّة الأمانة الفعلية فحسب، ولعلّ هذا هو دليل القائل بعدم الإجزاء في هذا المجال.

٤ - دليل نفي الحرج: حيث إنّ القول بعدم الإجزاء وبلزوم القضاء أو الإعادة في جميع الأعمال السابقة، فيلزم الحرج على المكلفين، وخاصة أن الكثير من الأحكام إنما قامت عليها الإمارات الظنّية.

وأشكل عليه: أن قاعدة العسر والحرج شخصية لا نوعيّة، فلا يسقط الحكم ممّا لا يكون عسراً أو حرجاً في الإعادة أو القضاء، وبذلك لا يمكن لهذا الدليل أن يثبت الإجزاء بصورة عامّة.

وهناك موارد خاصّة استثنائها العلماء من عدم الإجزاء في الإمارات والأصول، حيث دلّت الأدلّة الخاصّة على الإجزاء فيها، نذكر بعضها:

١ - حديث «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ»^(١)، حيث إنّه يدلّ على الإجزاء

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٢٧٩. وسائل الشيعة: ٤: ٣١٢، الباب ٩ من أبواب

في باب الصلاة، فيما لو استند في تركه لبعض الأجزاء أو الشروط الواجبة، وغير الركنية في الصلاة، وكذلك في إتيانه ببعض الموانع إلى دليل معذر، كالأمانة أو الأصل، ثم تبيّن أنّ ذلك الجزء أو الشرط الذي تركه عن عذر كان واجباً في الواقع، فهنا حديث «لا تعاد» يدلّ على إجزاء العمل الذي أتى به، وإن كان فاقداً للجزء أو الشرط بشرط أن لا يكون ذلك الجزء أو الشرط الذي تركه من الخمسة التي استثناها الحديث، وهي: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، فإنّه لو تركها حتّى عن عذر فلا يكون عمله مجزياً.

وبعض الأعلام ذهب إلى أنّ محلّ الشاهد في صحيحة «لا تعاد» ليس هو صدرها بل ذيلها، ونذكر الصحيحة بنصّها، وقد رواها المشايخ بطرق معتبرة عن زرارة، عن الباقر عليه السلام، أنّه قال: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ: الطُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ»، ثم قال عليه السلام: «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ، وَالشَّهَادَةُ سُنَّةٌ، وَالتَّكْبِيرُ سُنَّةٌ، وَلَا يَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ»^(١).

ومحلّ الشاهد «وَلَا يَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ»، وهي كبرى كلى غير مختصة بالصلاة، بل تشمل جميع الواجبات، أو أكثر الواجبات، حيث تشمل على فرائض وسنن، ومعنى الفريضة: ما ذكر في القرآن الكريم من الأجزاء والشرائط، ومعنى السنّة: ما شرّعه الرسول صلى الله عليه وآله، وليس المراد منه المستحبّ والمندوب^(٢)، وأجزاء الواجبات وشروطها على قسمين: فرائض وسنن، فبعض الأجزاء المذكورة

» القبله، الحديث ١.

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٤٧١، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

(٢) ويؤيد هذا التفسير ما ذكر في تاج العروس: ١٨: ٣٠٠ ولسان العرب: ١٣: ٢٢٥ «السنّة من الله، إذا أطلقت في الشرع فإنّما يراد بها حكمه وأمره ونهيه ممّا أقرّ به النبي صلى الله عليه وآله ونهيه عنه، أو ندب إليه، قولاً وفعلًا، ممّا لم ينطق به الكتاب العزيز».

في الكتاب ، وبعضها ممّا شرّعه الرسول ﷺ ، وهذه الفكرة تتكرّر في بعض الروايات ، كما في الحجّ والوضوء ، بأنّ بعض أجزائها سنّة وبعضها فريضة .

وهذه القاعدة في صحيحة «لا تعاد» لهذه القاعدة الكلّيّة ، وأنّه لو اشتمل الواجب - أي واجب على فرائض وسنن - فإنّ ارتباطيّة الفرائض بالواجب ارتباطيّة مطلقة ، وأمّا ارتباطيّة السنن بالفرائض فهي ارتباطيّة مقيدة بصورة القدرة وعدم العذر في الترك ، فلو كان معذوراً من ترك الفرائض فلا يتحقّق الامتثال منه ولا ينحصر الامتثال والوجوب بصورة القدرة ، وأمّا بالنسبة للسنن ، فإذا كان قادراً على الإتيان بها فتكون واجبة ، وأمّا إذا كان معذوراً في تركها فيسقط وجوبها ، ويكتفي في الامتثال الإتيان بالفرائض وحدها .

إذن ففي صورة العذر في ترك السنن يسقط وجوب السنن ، والعذر مفهوم عامّ يشمل النسيان والجهل ، وتقليد من يرى عدم وجوب الجزء أو الشرط من السنن أو اجتهاده وأمثاله من الأعذار المشروعة التي تبرّر شرعاً ترك السنن .

وبذلك نقول بالإجزاء فيما لو ترك السنن عن عذر كما لو تركه عن اجتهاد أو تقليد ، ثمّ ظهر كون السنّة واجبة في الواقع ، وأمّا لو ترك الفريضة عن عذر ، اجتهاداً أو تقليداً مثلاً ، ثمّ ظهر وجوبها ، فلا إجزاء .

ولا تنحصر صحيحة «لا تعاد» بذيلها في مورد الصلاة والنسيان فقط ، بل تشمل كلّ عذر ، وكذلك تشمل كلّ واجب مركّب من فرائض وسنن ، وإنّما ذكرت الخمسة في الصحيحة من باب المثال لا من باب الحصر ، ومن هنا فيكون هذا دليلاً على الإجزاء في بعض الموارد وعدم الإجزاء في موارد أخرى .

ولكن يشكل عليه : أنّ السيرة على الإجزاء مطلقة تشمل ترك السنن والفرائض فيما لو تركها عن عذر ، ومن موارد العذر تقليد المجتهد ، أو العمل بالأمارات والأصول المعتمدة ، بالإضافة إلى ما ذكرناه من اطلاق أدلّة الأمارات والأصول .

٢ = إذا فهم من الأدلّة توسعة موضوع الحكم الواقعيّ لما يشمل الحكم الظاهريّ ،

كما لو علمنا أن الطهارة من الخبث - كطهارة الثوب أو البدن « لا الطهارة من الحدث كالوضوء والغسل ، فإنها شرط واقعي » التي هي شرط للصلاة - أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية الحاصلة من أصالة الطهارة أو الاستصحاب - مثلاً - فيكون مجزياً ؛ لأنه قد أتى بالحكم أو الشرط الواقعي ؛ لأنه بناءً على التوسعة يكون الحكم الظاهري حكماً واقعياً شرعياً .

هذا كله بناءً على أن الأمارات مجعولة على نحو « الطريقيّة » .

وأما إذا قلنا إن الأمارات مجعولة على نحو السببية ، فالقاعدة تقتضي الإجزاء فيها ؛ لاشتغال عمله على المصلحة بما يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتنة منها ؛ لأن الأمانة بناءً على هذا الرأي - تكون سبباً في إيجاد المصلحة في متعلقها .

ولو شككنا أن الأمانة معتبرة على نحو السببية أو الطريقيّة ، فالقاعدة تقتضي الإجزاء ، للشك في التكليف واشتغال الذمة به ؛ وذلك لأن الأمانة لو كانت طريقيّة لاشتغلت الذمة بالتكليف ، ولو كانت سببية لم تشتغل ، ومع الشك في أصل الاشتغال والتكليف فتجري البراءة .

مقدّمة الواجب

مقدّمة الواجب: وتعني التوقّف، فإذا توقّف «أ» على «ب» فيطلق على «ب» المقدّمة، وعلى «أ» ذو المقدّمة، والمقدّمات على أقسام:

١ - مقدّمة الوجوب: ما يتوقّف عليها وجوب الواجب^(١)، فلولاها لم يتحقّق وجوبه، كالأستطاعة حيث يتوقّف عليها أصل وجوب الحجّ، ويعبّر عنها بالمقدّمة الوجوبيّة، فإنّه لا وجوب قبل وجودها، وكالسفر الذي هو شرط لوجوب القصر في الصلاة والإفطار في الصباح.

٢ - مقدّمة الوجود أو الواجب: ما يتوقّف عليها وجود الواجب لا وجوبه، ولولاها لم يحصل الواجب نفسه كالطهارة^(٢)، حيث يتوقّف عليها وجود الصلاة وتحقّقها، وكذلك السفر بالنسبة للحجّ، فإنّه يتوقّف عليها الحجّ الواجب، وتسمّى «المقدّمة الوجوديّة».

ومن تقسيمات المقدّمة تقسيمها إلى:

المقدّمة العقلية: ما استحال توقّف وجود ذي المقدّمة واقعاً على وجود المقدّمة، كتوقّف المعلول على العلة^(٣).

والمقدّمة الشرعيّة: ما توقّف وجود ذي المقدّمة على وجود المقدّمة شرعاً،

(١) انظر الموجز في أصول الفقه: ٤٦.

(٢) المقدّمات والتنبيهات في شرح أصول الفقه: ٣: ١٧١.

(٣) انظر: نهاية الأصول: ١٥٧. الموجز في أصول الفقه: ٤٦.

فإنَّ التوقّف بدليل من الشرع، كالوضوء للصلاة^(١).

والمقدمة العادية: ما توقّف ذو المقدمة عليها عادة وإن لم يتوقّف عقلاً، كنصب السلم بالنسبة للصعود على السطح^(٢)، فإنّه وإن أمكن عقلاً بدون نصب السلم كالطيران، ولكن مع عدم تمكّن الإنسان من الطيران فيكون محالاً له عادة. الظاهر دخول الأقسام الثلاثة في محلّ النزاع؛ لصدق التوقّف عقلاً عليها، فإنّها جميعاً ترجع للمقدمة العقلية، فإنّه بعد جعل الشارع المقدمة شرعاً، فيستحيل تحقّق المشروط بدونّه، فهو متوقّف عقلاً عليها بعد جعل الشارع، وكذلك المقدمة العادية، فمن لا يتمكّن من الطيران فعلاً، وبملاحظة حالته الفعلية فلا يمكن الصعود للسطح عقلاً بدون سلم، فيكون صعود السطح متوقّفاً عقلاً على صعود السلم مع ملاحظه العادة، ولأجل ذلك تدخل في محلّ النزاع.

٣ - المقدمة العلمية: ما يتوقّف عليها العلم بامتنال الواجب، كغسل اليد في الوضوء بما فوق المرفق قليلاً، ليحصل العلم بامتنال الوضوء^(٣).

ومقدمة الوجوب خارجة عن بحث وجوب المقدمة؛ إذ لا يجب تحصيلها، فإنّه لا يوجد وجوب لذي المقدمة قبل وجود المقدمة لتجب مقدّماته، وأمّا بعد وجودها فإنّ وجوبها تحصيل الحاصل؛ إذ الوجوب يتعلّق بما هو غير موجود فعلاً في الخارج ليطالب بإيجاده أمّا ما هو موجود فعلاً فلا معنى للمطالبة بإيجاده. وأمّا مقدّمة الواجب، فتدخل في البحث، بل هي القدر المتيقّن منه؛ لأنّ النزاع ما يتوقّف وجود ذي المقدمة عليه، ومن هنا ذهب البعض إلى وجوب تحصيلها، كالطهارة بالنسبة للصلاة، بعد دخول وقت الصلاة؛ لأنّ المفروض تحقّق الوجوب لذي المقدمة بدخول وقته، وامتناله متوقّف على الإتيان بالمقدمة،

(١) و(٢) انظر الموجز في أصول الفقه: ٤٦.

(٣) انظر المعجم الأصولي: ٢: ٥١٦.

ولولاها لم يتمكن من ذي المقدّمة ، لذلك كانت المقدّمات الوجوديّة لا الوجوديّة ، تابعة في الإطلاق والتقييد لوجوب ذي المقدّمة ، فإذا تقيّد وجوب الصلاة مثلاً بدخول الوقت ، تقيّد وجوب الطهارة به أيضاً ، فلا يجب الوضوء مثلاً قبل الوقت .

أمّا مقدّمة العلم : كالصلاة إلى الجهات الأربع في مورد اشتباه القبلة من أجل تحصيل العلم بوقوع الصلاة إلى القبلة وغيرها من موارد العلم الإجمالي ، حيث يجب الإتيان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوديّة ، أو اجتناب جميع الأطراف في مورد الشبهة التحريميّة من أجل تحصيل العلم بامتنال التكليف الواقعي .

وهذه المقدّمة ربّما يقال بخروجها عن محلّ النزاع لوجهين :

١ - هذه المقدّمة خارجة عن مورد البحث عن وجوب المقدّمة ؛ وذلك لأنّ الصلاة التي وقعت إلى القبلة - في المثال المذكور - هو نفس الواجب وليست مقدّمة له ، وأمّا غيرها فهي مغايرة للواجب ، وليست مقدّمة له ، وإنّما هي مقدّمة لحصول العلم بالواجب وفراغ الذمّة والأمن من العقاب ؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، فليس الشارع ممّا يحكم بوجوب الصلاة لأربع جهات ، بل العقل من أجل إطاعة أمر الشارع المحرز تعلّقه بالذمّة .

٢ - لا شك أنّ وجوب المقدّمة العلميّة كوجوب الإتيان بسائر الصلوات من باب الاحتياط والعلم الإجمالي ، وهي بحكم العقل وليس مولويّاً .

ولكن ربّما يقال : لا شك بأنّ وجود الواجب متوقّف عليها ، فالإتيان بالصلاة الواقعيّة متوقّف على الإتيان بسائر الصلوات ، فترجع لمقدّمة الوجود ، ويأتي فيها النزاع ، وهل لها وجوب شرعيّ غير الوجود العقليّ ؟ وقد ذكرنا أنّ المقدّمة الوجوديّة بمعنى ما يتوقّف عليه وجود الواجب .

ولكن مع ذلك في النفس شيء بملاحظة الفرق وجداناً بين المقدّمة العلميّة ومقدّمة الوجود ، بين الإتيان بالصلوات لأربع جهات والوضوء بالنسبة للصلاة ،

وأنّ الوضوء شرط ومقدمة لنفس (وجود) الصلاة، بينما الصلوات شرط ومقدمة (للعلم) بوجوده وأما أنه وجوب عقلي فلا يمنع من وجود الوجوب الشرعي على طبقه.

ولكن ربّما يقال: إنّ هذا الفرق لا يبرّر الخروج عن محلّ النزاع مع اشتراكهما في توقّف امتثال الواجب على المقدّمة الوجوديّة والعلميّة، وهذا يقتضيه الفهم العرفي، أمّا الفرق بينهما بما ذكر فهو تكلف ودقّة عقليّة.

ومن تقسيمات المقدّمة تقسيمها إلى:

المقدّمة المتقدّمة: ما كانت متقدّمة على الواجب وتوقّف عليها وجوده، مثل عقد الوصيّة بالنسبة لملك الموصى به^(١)، والغسل الليليّ بالنسبة لصوم اليوم اللاحق، وكالعقد بالنسبة للصحة والملكيّة في الصرف والسلم.

المقدّمة المقارنة - كالقبلة والطهارة بالنسبة للصلاة -: ما كانت مقارنة للواجب وتوقّف عليها وجوده^(٢).

المقدّمة المتأخّرة: ما كانت متأخّرة عن الواجب، وتوقّف عليها وجوده، كالإجازة المتأخّرة من المالك^(٣)، وهي شرط صحة العقد الفضوليّ وحصول الملكيّة على القول بكاشفيّة الإجازة، وكذلك الأغسال الليليّة بالنسبة لصحة صوم المستحاضة في اليوم السابق.

ولا إشكال في المقدّمة المقارنة، إنّما وقع الإشكال في المقدّمة المتقدّمة والمتأخّرة؛ وذلك لأنّ العلّة التامة يجب عقلاً أن تكون مقارنة زماناً للمعلول، وإن تقدّمت عليها رتبة ولا يعقل التفكيك بين الأحكام الشرعيّة، فكيف نوقف بينها والقاعدة العقليّة، وسيأتي الحديث عنها.

وهناك تقسيم آخر للمقدّمة:

١ - **المقدمة الداخلية**: وتطلق على أجزاء المركب، فإنها مقدمة لتحقق المركب خارجاً^(١)، فإن وجود المركب والكل خارجاً متوقف على وجود أجزائه، فإذا لم تتحقق جميع الأجزاء خارجاً لم يتحقق المركب، ومن هنا صح القول إن كل جزء من أجزاء المركب مقدمة داخلية له؛ لما ذكرناه من أن التوقف هو المقدمة. ولكن العلماء أنكروا كون الأجزاء مقدمة، فإن المقدمة ما كانت غير ذي المقدمة خارجاً، والأجزاء ليست غير المركب منها، بل عينه. إذن فالأجزاء عرفاً وعقلاً مقومة للكل؛ لأنها نفس الكل، كما أن النزاع حول الوجوب الغيري للمقدمة لا يشملها، فإن وجوبها ليس مقدمياً وإنما وجوبها نفسي ضمني، أي: الوجوب المتوجه للمركب ينحل إلى وجوبات ضمنية بعدد أجزائه، فكل جزء يكتسب وجوباً نفسياً ضمناً لا وجوباً غيرتياً مقدمياً.

٢ - **المقدمة الخارجية**: المقدمة الخارجة عن حقيقة ذي المقدمة، بأن لم تكن من أجزاء ذي المقدمة، ولكن يتوقف تحقق ذي المقدمة ووجوده عليها، كالسفر إلى مكان متوقف على وسيلة النقل والوضوء للصلاة^(٢)، وهذه تنقسم إلى الأقسام التالية:

العلة التامة: المقدمة التي يستحيل انفكاك ذي المقدمة عنها، فإذا وجدت العلة التامة وجد المعلول وذو المقدمة قهراً^(٣)، ويستحيل عدم المعلول بعد وجود علته التامة، كالشمس بالنسبة للنور، وهو مشتمل على المقدمات التالية:

١ - **المقتضي**: المقدمة التي يلزم تحققها لتحقق ذي المقدمة، فوجودها لازم لوجود ذي المقدمة، ولكنها لا تكفي لوحدها في تحققه، وإنما تتوقف

(١) انظر اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها: ٢٥٥.

(٢) انظر أصول الفقه: ١: ٢٧٠ و ٢٧١.

(٣) انظر تعليقه الفوجاني على كفاية الأصول: ١: ٢٤٦.

على عدم المانع، كالنار بالنسبة للإحراق، فيتوقف على عدم الرطوبة، ويطلق المقتضي على ما كان المعلول - وهو الإحراق مثلاً - منبعثاً في حقيقته من نفس المقتضي - كالنار - دون سائر المقدمات؛ إذ لا ينبعث ولا ينشأ الإحراق من عدم الرطوبة.

٢ - الشرط: المقدمة التي لو لم توجد فلا يحصل ذو المقدمة، فعدمها موجب لعدم ذي المقدمة، ولكن لا يلزم من وجودها وجود ذي المقدمة، كالحضور في مجلس الدرس، فإذا لم يحضره لم يتعلم شيئاً، ولكن من الممكن أن يحضره ولا يتعلم شيئاً.

٣ - عدم المانع: والمانع ما يكون وجوده مانعاً من تأثير المقتضي، فيعتبر عدمه في تحقق المعلول، كالرطوبة المانعة من تأثير النار في الإحراق.

٤ - المعدل: المقدمة التي لوجودها تأثير في تحقق ذي المقدمة أحياناً، لذلك عرف بما يقرب المعلول إلى العلة كخطوات الإنسان في سبيل الوصول إلى الهدف، فإن كل خطوة تكون معداً، وكنهية عود الثقاب لإشعال النار، وكصعود السلم، فإن الصعود على كل درجة معد للصعود إلى الدرجة الأخرى.

خصائص وجوب المقدمة

وقبل البحث عن الأدلة يلزم البحث عن تحديد خصائص الوجوب التي نحاول البحث عنها، ولا يوجد خلاف بين العلماء فيها، لذلك نستعرض هذه الخصائص.

الأولى: أن المراد من هذا الوجوب هو الوجوب الشرعي المولوي لا للزوم العقلي للمقدمة، أي: كما يعبر عنه بالألّا بدئية العقلية، فإنّ للزوم العقلي ثابت ولا خلاف فيه بين العلماء؛ وذلك لأنّ الكلام في المقدمة الوجودية، والمفروض أنّ وجود ذي المقدمة متوقف عقلاً على المقدمة، كتوقف صعود السطح على

صعود السلم، فيحكم العقل بلزوم المقدمة من أجل الإتيان بذبيها، حين يرى عدم قدرته على امتثال الواجب بدونها، وإنكار اللابدئية العقلية مساوق لإنكار المقدمة نفسها.

فالكلام في الوجوب الشرعي، ولكن الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل من خلال قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهل إن العقل مدرك لوجود الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدمته شرعاً لتكون النتيجة وجوب المقدمة شرعاً أو لا؟

الثانية: ليس المراد من هذا الوجوب هو الوجوب النفسي الثابت لذي المقدمة حقيقة، ليبحث هل يصح إسناده للمقدمة مجازاً، أو لا يصح؟ وإنما البحث في وجوب آخر يسند للمقدمة حقيقة غير الوجوب النفسي الثابت لذي المقدمة.

الثالثة: وليس المراد منه الوجوب الترشيحي الفعلي، بأن يقال: إن المولى متى أوجب شيئاً فقد أوجب مقدماته فعلاً؛ وذلك لأن الوجوب الفعلي الصادر من المولى يقتضي التفات المولى إليه دائماً، وملاحظة نفس المقدمة عند إيجاب ذبيها، أنه كثيراً ما لا يلتفت المولى إلى نفس المقدمة، فضلاً عن وجوبها لغفلته عن ذلك، وخاصة مع ملاحظة وجود مقدمات وجودية كثيرة لكل واجب، فهل يمكن القول بالتفات المولى إليها وصدور وجوبات فعلية لجمع هذه المقدمات.

إذن فالمراد منه هو الوجوب الارتكازي، بمعنى أن المولى لو كان يلتفت إلى المقدمة وتوقف ذي المقدمة عليها، فيحكم بوجوبها شرعاً، كما حكم بوجوب ذي المقدمة، يعني أن العقل هل يدرك الملازمة، وأن الشارع لو كان يلتفت للمقدمة لأوجبها شرعاً كما أوجب ذبيها، أو أنه حتى لو التفات إليها، فلا يوجبها شرعاً مع وجود اللابدئية العقلية؛ إذ لا مبرر له كما سنذكره.

الرابعة: وهو مما يترتب على الثالث، وأن هذا الوجوب غيري ترشيحي تبعي؛ لأنه مترشح وتابع للوجوب النفسي المتعلق بذبي المقدمة، كوجوب السفر للحج

مقدّمة لأجل الوجوب النفسي المتعلّق بالحجّ، فلولا وجوب ذي المقدّمة لم يكن للمقدّمة وجوب، وبينما وجوب ذي المقدّمة فليس وجوبه غير ناشئ من وجوب غيره، وإن كان تابعاً لوجود المصالح والمفاسد الواقعيّة في المتعلّق، ولكنّ تلك المصالح الواقعيّة لم يتوجّه إليها الوجوب أو التكليف بالمباشرة، وإنّما توجّه الوجوب للمتعلّق، وإن كانت تلك الملاكات باعثة على التكليف، ولكنّها ليست متعلّقة للتكليف، فإنّها وإن دعت لتوجيه الوجوب للمتعلّق، ولكن ليس وجوبها شرعاً هو الذي دعا لوجوب المتعلّق، وإلا لو كانت المصالح الواقعيّة واجبة تحصيلاً، فلو أنّ الصلاة - مثلاً - لم تستوجب النهي عن الفحشاء والمنكر لم تكن صحيحة، مع أنّهم لا يقولون بذلك، بينما في المقدّمة فإنّ الباعث على وجوب المقدّمة هو (وجوب) ذي المقدّمة، فهناك وجوب شرعيّ آخر متوجّه فعلاً لذي المقدّمة.

الخامسة: إنّ الوجوب الغيريّ لا يصلح للمحرّكيّة بالاستقلال، بخلاف النفسيّ، فإنّه لو لم يقصد امتثال وجوب الحجّ لم يتحرّك لمقدّمته، وهو السفر، ولو سافر كذلك فإنّ الوجوب الغيريّ لم يحركه في الواقع، وإنّما حرّكته دواعٍ أخرى كالتنزّه والسيّاحة.

والواجب النفسيّ وإن كانت له مصالح ومفاسد واقعيّة، ولكنّها هي الباعثة على التشريع، وليست هي واجبة شرعاً كما ذكرنا، وأمّا هنا فإنّ الواجب النفسيّ له وجوب شرعيّ، والمقدّمة مقدّمة لتحصيل واجب نفسيّ لا لمصلحة واقعيّة غير واجبة شرعاً نفسياً.

السادسة: إنّ امتثال الوجوب الغيريّ لا يوجب استحقاق العقاب أو الثواب على فعله أو تركه، وإنّما العقاب على ترك ذي المقدّمة والثواب على فعله، ولذلك لو كانت لذي المقدّمة مقدّمات كثيرة، وهو الغالب، وتركها وترتّب عليه ترك الواجب، فلا يستحقّ عقوبات كثيرة وجداناً، وإنّما يستحقّ عقاباً واحداً على

ترك ذي المقدّمة .

ولكن بالنسبة للثواب ، فيظهر من بعض الروايات ترتّب الثواب على بعض المقدّمات ، كالمشي لزيارة كربلاء ، وأتته له ثواب على كلّ خطوة ، أو الثواب على كلّ خطوة يمشيها فيما لو أراد الذهاب إلى المسجد .

ومن هنا بحث العلماء حول تخريج ذلك ، مع أنّ القاعدة تقتضي عدم الثواب على المقدّمة ، بل على ذي المقدّمة .

١ - ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله إلى عدم ترتّب الثواب على المقدّمات مطلقاً ؛ لأنّ العقل يحكم بأنّه لو أتى بالواجب وكانت له مقدّمات كثيرة ، فلا يستحقّ إلاّ ثواباً واحداً .

وأما تخريج أمثال هذه الروايات ، فإنّ الثواب إنّما يكون على ذي المقدّمة ، ولكن كلّما ازدادت مقدّماته كان ذو المقدّمة أشقّ وأحمر ، ويزيد ثوابه من باب «أفضل الأعمال أحمرها» ^(١) أو أشقّها» ^(٢) لا أنّ الثواب على المقدّمات نفسها ، وإنّما يكون الثواب على ذي المقدّمة ؛ لأنّه بإتيانه بالمقدّمات يصدق عليه أنّه قد شرع في إطاعة الأمر بذي المقدّمة .

ولكنّ المحقّق النائيني رحمته الله قيّد زيادة الثواب فيما لو قصد من المقدّمة التوصل لذي المقدّمة لا مطلقاً ، فقيده بقصد التوصل ، ولكن ليس للمقدّمة ثواب مستقلّ ، وإنّما الثواب المترتّب على المقدّمة هو نفس ما يترتّب على ذي المقدّمة ، ولكن حين يأتي بالواجب الغيريّ بقصد التوصل للواجب النفسيّ فهو شارع في إطاعته من حين الشروع بالمقدّمة ، ويزيد ثوابه لذلك .

(١) مفتاح الفلاح : ٤٥ .

(٢) الصحاح : ٣ : ٨٧٥ . النهاية في غريب الحديث : ١ : ٤٤٠ . شرح الكافي (الأصول

والروضة) : ٢ : ٦٠ .

٢ - إنه مع قصد التوصل بالمقدمات لذي المقدّمة، فيستحقّ الثواب على المقدمات، ولكنه ثواب مستقلّ عن ثواب ذي المقدّمة، فيكون له مع الإتيان بذي المقدّمة ثوابان مستقلّان، فيما لو قصد الإتيان بذي المقدّمة، وكذلك لو لم يحصل ذو المقدّمة لمانع غير اختياريّ مع إتيانه بالمقدّمة بهذا القصد، فيستحقّ ثواباً على المقدّمة أيضاً؛ وذلك لأنّ الوجدان حاكم باستحقاق الثواب على المقدّمة مع هذا القصد، وأنه يكون لائقاً لثواب المولى بذلك، ولا مانع من القول بتعدّد الثواب على المقدّمة وذي المقدّمة، ويؤيده الروايات التي دلّت على ترتّب الثواب على بعض المقدمات، ممّا يؤيد ترتّبه على غيرها بنفس الملاك.

السابعة: إنّ الوجوب والأمر الغيريّ في طبيعته توصليّ وليس تعبديّاً؛ لأنّ الملاك والمصلحة الواقعيّة ليست في متعلّقه، وليس غرض الشارع امتثال أمره نفسه، وإنّما الملاك في غير متعلّقه، والغرض من امتثال أمره الوصول لامثاله أو ذي المقدّمة، ولذلك لا يعتبر في امثاله قصد أمره أو قصد القرية.

ومن هنا وجد الإشكال المعروف على الطهارات الثلاث: الوضوء والتيمّم والغسل، وأنه يستحقّ الثواب على نفسها، وأنه يشترط في امتثال أمرها قصد القرية، مع أنّ قصد القرية يعتبر في امتثال الأمر النفسيّ التعبديّ لا التوصليّ الغيريّ. والجواب الصحيح على هذا الإشكال، ولعلّ سائر الأجوبة ترجع إليه: أنّ هناك أوامر مستقلّة نفسيّة استجابيّة متوجّهة للطهارات الثلاث غير الوجوب والأمر الغيريّ، فهي محبوبة ومطلوبة نفسياً لهذه الأوامر الاستجابيّة، فالثواب عليها لأجل امتثال هذه الأوامر النفسيّة وتعبدّيّتها أيضاً لأجل قصد هذا الأمر النفسيّ الاستجابيّ.

والأمر الغيريّ أو الوجوب الغيريّ إنّما توجّه للطهارات الثلاث بما هي عبادة ومستحبّة نفسيّاً، ولها أمر نفسيّ استجابيّ بما هي هي، فما هو مقدّمة للصلاة ليس ذات الوضوء، بل الوضوء مع قصد القرية، أي: الوضوء العباديّ والأمر الغيريّ

لا يتوجّه لذاتها، بل لما هو عبادة ومطلوب نفسي، لذلك يكفي قصد الأمر الغيري نفسه في تحقق قصد القرية، أي: قصد التوصل لذي المقدمة وعنوان المقدمية؛ وذلك لاندماج واندكاك الأمر الغيري بالأمر النفسي لها، لذلك يكفي قصد الأمر الغيري؛ لأنه يستبطن قصد الأمر النفسي الاستجابي المندك به على اعتبار توجّهه للمقدمة مع أمرها النفسي لا لذات المقدمة، وبهذا الجواب تندفع الكثير من الإشكالات على تخريج الطهارات الثلاث حسب القواعد، ومنه إشكال الدور، وأنّ عباديّة الطهارات الثلاث متوقّف على قصد أمرها الغيري، مع أنّ قصد الأمر الغيري أيضاً متوقّف على عباديتها؛ لأنّ قصد الأمر متفرّع على تعلق أمر بالمقدمة بما هي مقدّمة، والمقدمة هنا هي الطهارات الثلاث بوصف أنّها عبادة، لذلك لا يلزم الدور.

والجواب ما ذكرناه: أنّ عباديتها لا يتوقّف على قصد أمرها الغيري، بل لأجل الأمر النفسي الاستجابي المتوجّه إليها، وأمّا الاكتفاء بقصد الأمر الغيري لأنّه مشير ومعبر عن أمرها النفسي؛ لما ذكرناه من أنّه لم يتوجّه إليها نفسها، بل بما هي عبادة.

بحث المقدمة مسألة أصوليّة

إنّ البحث عن المقدمة ليس بحثاً عن مسألة فقهية، أي: عن وجوب المقدمة شرعاً وعدم وجوبها؛ لأنّ البحث عن الحكم الشرعي وجوداً وعدمه هو مسألة فقهية، وإنّما البحث عن مسألة أصوليّة؛ لأنّه كما ذكرنا أنّ البحث في الواقع عن الملازمة، أي: حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فهي من المسائل الأصوليّة العقلية غير المستقلّة، أمّا كونها من المسائل العقلية فواضح؛ لأنّ الحاكم بالملازمة بين الوجوبين على تقدير تحقّقه فهو العقل، كما ذكرنا.

وأما كونها غير مستقلة فلأن استنتاج الحكم الشرعي فيها متوقف على ضمّ مقدّمة شرعية صغرى في قياس الاستنباط، وهي حكم الشارع بوجود ذي المقدّمة، بخلاف الأحكام العقلية المستقلة، مثل الحسن والقبح العقليين لعدم توقّفه على أيّة مقدّمة غير عقلية.

وأما كونها أصولية، فلأن المسألة الأصولية ما تصلح أن تقع نتيجتها كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي، وهذه الملازمة على تقدير ثبوتها يصلح أن تقع كبرى في قياس استنباط الوجوب الشرعي لمختلف المقدمات.

تحديد المقدّمة الواجبة: على تقدير ثبوت وجوب المقدّمة، فهل الوجوب متعلّق بكلّ مقدّمة، أو أنّ الواجب مقدّمة معينة؟ وما هو تحديدها ونوعها؟ هنا آراء:

الرأي الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته (١)، وينقسم رأيه إلى نقطتين: الأولى: أنّ الواجب مطلق المقدّمة.

الثانية: أنّ وجوب المقدّمة في الإطلاق والاشتراط يتبع لوجوب ذي المقدّمة، فإن كان وجوبه مطلقاً كان وجوبها كذلك، وإن كان مشروطاً بالوقت - مثلاً - فيكون وجوبها كذلك.

واستدلّ على النقطتين:

أما الأولى: فإنّ الغرض من وجوب المقدّمة هو (التمكّن) من الإتيان بذوي المقدّمة لا حصوله، وهذا الغرض متوفّر في كلّ مقدّمة، سواء كانت موصلة لذوي المقدّمة أو لا، فالسفر موجب (للمتمكّن) من الحجّ، سواء حصل بعده الحجّ أو لم يحصل، وأنّ الحجّ (متوقّف) على السفر، وبذلك أشكل على سائر الآراء التي سنذكرها، وأنّه لا مبرّر لها بعد توفّر عنصر التمكّن والتوقّف في غيرها.

(١) المحكم في أصول الفقه: ٢: ٢٦٤.

وأشكل عليه: كون الغرض من وجوب المقدمة مجرد التمكن والتوقف خلاف الوجدان، فالشارع لا يريد السفر لمجرد التمكن على الحج وإن لم يحصل الحج، بل يريد السفر الذي يحصل منه الحج، لذلك من سافر ولم يقصد الحج فإن المولى لا يريد هذا السفر وإن ترتب عليه التمكن من الحج.

وأما الثانية: فهي واضحة؛ لأنها تقتضي تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها؛ بناءً على استفادة وجوبها من باب الملازمة.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمته (١)، فقد اعتبر في وجوب المقدمة العزم والإرادة على الإتيان بذوي المقدمة، فمع انتفاء الإرادة والعزم عن إتيانه فلا تجب المقدمة.

وأشكل عليه بحق: أنه يلزم منه أن يكون وجوب الشيء وعدم وجوبه تابعاً لإرادة العبد واختياره وعزمه، وهو محال وباطل؛ لأن لازمه عدم الوجوب مع عدم الإرادة، فإن وجوب الشيء إنما هو بجعل الشارع واعتباره.

الرأي الثالث: ما نسب للشيخ الأنصاري رحمته (٢): اختصاص وجوب المقدمة بما قصد بها التوصل للواجب دون مطلق المقدمة، فإذا أتى بها بدون قصد التوصل فلا تقع على صفة الوجوب.

وذكر الفرق بين هذا الرأي والسابق: أنه في الرأي السابق يجعل قيد العزم والإرادة من قيود الوجوب نفسه، بمعنى أن وجوب المقدمة لا يتحقق إلا مع إرادة ذي المقدمة، بينما على هذا الرأي فإنه من قيود الواجب لا الوجوب، فالمقدمة واجبة سواء أراد الإتيان بذوي المقدمة أو لا، ولكن حين إتيانه بذوي المقدمة يجب عليه قصد التوصل لذوي المقدمة.

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٧٤.

(٢) أجود التقريرات: ١: ٣٢١.

واستدل له : بأن الواجب الغيري إنما يتوجه للفعل بعنوان المقدّمة لا لذاته ، فلا بدّ حين إتيانها من لحاظ هذا العنوان وقصده ، وقصد التوصل هو بنفسه عنوان المقدّمة ، لذلك يلزم قصده ، وإلا لم يأت بالواجب لأخذ القصد في متعلّق الواجب عنوان المقدّمة أو قصد التوصل لذي المقدّمة ، مع ذات المقدّمة توجّه لهما الواجب .

وأشكل عليه : أن الواجب الغيري متوجه لذات الفعل أو المقدّمة بما هي مقدّمة بالحمل الشائع ؛ لأنه هو الذي يتوقّف عليها ذو المقدّمة ، وأمّا عنوانها فهو من الجهات التعليلية الباعثة على توجيه الواجب لذات المقدّمة ، وليس من الجهات التقيديّة ، بحيث تكون متعلّقة للوجوب أو تؤخذ في متعلّق الحكم ، بحيث يتركّب الموضوع من ذات المقدّمة وعنوان المقدّمة ، فهي كالمصالح والمفاسد الكامنة في المتعلّقات ، فإنّها باعثة على الواجب لا أنّ الواجب يتوجه إليها ليجب تحصيلها ، فإذا كان كذلك ، فإذا أتى بذات المقدّمة بدون (قصد) التوصل فقد أتى بالواجب . وهذا هو الفرق بين العلة المنصوصة وحكمة الحكم ، فإنّ العلة المنصوصة حيثيّة تقيديّة يتعلّق بها الحكم ، فهي الموضوع والمتعلّق الحقيقي للحكم ويدور الحكم مدارها ، وأمّا الحكمة فهي الباعثة على تشريع الحكم للموضوع والمتعلّق دون أن تؤخذ في المتعلّق كاختلاط المياه في العدة ، ولا يدور الحكم مدارها ، وهكذا عنوان المقدّمة لا يؤخذ متعلّق الحكم .

ووجه المحقّق الأصفهاني رحمته الله مراد الشيخ بفكرة مهمّة ذكرها لأهمّيّتها : أنّ هناك فرقاً بين الأحكام العقلية والشرعية ، فإنّ الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية غير الجهات التقيديّة ، فلا تؤخذ قيوداً في متعلّق التكليف ، فالمصالح والمفاسد الواقعية التي هي جهات تعليلية للأحكام الشرعية ليست متعلّقات للأحكام الشرعية ، فالوجوب متوجه لذات الصلاة ، لا لجهتها التعليلية ، أي : مصلحتها الواقعية ، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر ، لذلك تصحّ الصلاة حتّى لو لم تنه

المصلّي عن الفحشاء والمنكر، والسّر في ذلك: أنّ الجهة التقيديّة في الصلاة غير جهتها التعليليّة، فإنّ جهتها التقيديّة هي نفس عنوان الصلاة من الركوع والسجود، أمّا التعليليّة فهي نفس المصلحة في الحكم أو المتعلّق التي أوجبت الحكم وإحداهما غير الأخرى، فالمصلحة والملاك غير أفعال الصلاة.

وأما في الأحكام العقلية، فإنّ الجهات التعليليّة هي بعينها الجهات التقيديّة، أي: في حقيقتها هي الموضوع والمتعلّق للأحكام العقلية، وليس بينهما مغايرة، كحكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب، وهذه هي الجهة التقيديّة، بينما الجهة التعليليّة حسن التأديب، وهذه هي الجهة التقيديّة؛ لأنّ حسن ضرب اليتيم للتأديب من مصاديق حسن التأديب، فحكمه بحسن ضرب اليتيم للتأديب هو عين حكمه بحسن التأديب، ومصادق له، متّحد معه لا مغايرة بينهما، كما أنّ حكمه بقبح ضرب اليتيم للإيذاء هو حكمه بقبح الإيذاء، فتكون الجهة التعليليّة هي بعينها الجهة التقيديّة والموضوع للحكم، وفي موردنا كذلك، فإنّ المطلوب بحكم العقل ليس المقدّمة بذاتها، بل لعلّة مقدّمتها والتوصّل بها، هو مطلوب الحقيقي والموضوع الجدّي للحكم العقليّ إنّما هو نفس قصد التوصّل. فالوضوء - مثلاً - إنّما وجب عند العقل عند وجوب الصلاة لأجل أنّه مقدّمة، فالجهة التعليليّة وهي المقدّمة، والواجب بحكم العقل إنّما هو المقدّمة، وأمّا الوضوء إنّما يجب لأجل انطباق عنوان المقدّمة عليه، ففي الحقيقة أنّ الوضوء من مصاديق تلك الجهة التعليليّة.

ولكن أشكل عليه:

١ - ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله: أنّ رجوع الجهات التعليليّة للتقيديّة في الأحكام العقلية وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه أجنبيّ عن محلّ الكلام؛ لأنّه ليس كلامنا في الوجود العقليّ للمقدّمة، أي: للأبدية، وإنّما في الوجود الشرعيّ الذي كشف عنه العقل، وقد ذكرنا أنّه في الأحكام الشرعيّة لا نرجع الجهة التعليليّة للتقيديّة.

٢ - إنَّ الأفعال على قسمين :

الأوّل: العناوين القصدية التي لا تتحقّق بدون قصدها ، كالقيام للتعظيم ، فمجرد القيام لا ينطبق عليه عنوان التعظيم بدون قصده .

الثاني: العناوين غير القصدية ، كتحقّق طهارة الثوب حتّى لو صدر بدون قصده ، وصدق القيام حتّى لو صدر بدون قصد .

وما ذكر إنّما يصحّ في الأفعال والمقدّمات والعناوين القصدية الذي لا يصدق عنوانها عليها إلّا مع قصد عنوانها ، وأمّا غير القصدية فلا يصحّ ، مثل الصعود على السلم ، حيث يترتّب الصعود إلى السطح حتّى لو صدر صعود السلم بدون قصد ، فإذا كانت المقدّمة قصدية بحيث لا يتوقّف ذو المقدّمة على ذاتها ، بل على المقدّمة بقصد العنوان صحّ كلامه ، وأمّا إذا كانت المقدّمة غير قصدية بحيث لا يعتبر في تحقّقها قصد العنوان ، فإنّ ذي المقدّمة يتوقّف على ذاتها .

٣ - ما يمكن أن يقال : إنّ الواجب يترتّب على ذات المقدّمة ؛ لأنّه هو محور التوقّف ، وهو كذلك متعلّق الوجوب ، كما ذكره صاحب الكفاية رحمته ، بل حتّى في العناوين القصدية ، فإنّ التأديب إنّما يترتّب على ذات الضرب وواقعه حتّى لو لم يصدر بعنوان التأديب ، بل حتّى لو صدر بغير عنوان التأديب ، فإنّ ما له دخل في التأديب واقع الضرب لا قصده .

ولكن سيأتي الملاحظة على ذلك عند استعراض رأي صاحب الفصول رحمته .

الرأي الرابع: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمته ^(١) : أنّ الوجوب الغيريّ مختصّ بالمقدّمة الموصلة ، أي : التي يترتّب عليها ذو المقدّمة خارجاً وفعلاً بنحو الشرط المتأخّر دون مطلق المقدّمة وإن لم توصل للواجب النفسي ، فالمقدّمة التي لا يترتّب عليها ذو المقدّمة لا تقع على صفة الوجوب ، سواء قصد بها التوصل

لذي المقدّمة أو لم يقصد به، ومجرّد قصد التوصل لا يوجب اتّصافها بالوجوب إذ لم يقع ذو المقدّمة خارجاً، واستدلّ عليه بثلاثة أدلّة :

الدليل الأول: بما أنّ الوجوب الشرعيّ الغيري من باب حكم العقل والملازمة العقلية، فإنّ العقل إنّما يرى محبوبية المقدّمة الموصلة التي يترتّب عليها الواجب خارجاً، أمّا غير الموصلة فلا يرى محبوبيتها؛ لأنّ محبوبيتها منبعثة من محبوبية ذي المقدّمة، وتكفي هذه المحبوبة والإرادة في نفس المولى في تحقّق الوجوب الشرعيّ؛ لأنّ الوجوب متوقّف على إحراز وجود الإرادة والحبّ في المولى.

وبعبارة أخرى: وجوب المقدّمة من باب الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدّماته، والعقل لا يدرك أكثر من الملازمة بين المقدمات التي تقع في سلسلة علل وجود الشيء في الخارج بحيث يكون وجودها خارجاً ملازماً لوجود الواجب، وأمّا ما لا يقع في سلسلة علته، ويكون وجوده في الخارج مفارقاً عن وجود الواجب، فالعقل لا يدرك الملازمة بين وجوبه ووجوبها.

الدليل الثاني: يمكن للأمر والمولى أن يصرّح بعدم إرادته للمقدّمة غير الموصلة وجداناً، فيمكن أن يقيد إرادة المقدّمة بقيد الإيصال، ولو كانت المقدّمة الواجبة أوسع من ذلك بحكم العقل وأن يحكم العقل بأنّ كلّ مقدّمة واجبة، سواء كانت موصلة أو لا، لم يمكن للمولى أن يصرّح بخلاف حكم العقل؛ لأنّ الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص والتقييد.

الدليل الثالث: أنّ الواجب على المكلف تحصيل غرض المولى فحسب، ولا إشكال أنّ غرضه من إيجاب المقدّمة إنّما هو الوصول لذي المقدّمة لا أنّه يريد المقدّمة لنفسها، فيكون الواجب خصوص المقدّمة الموصلة.

وأشكل عليه:

١- أنّ العقل إنّما يحكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب (ما يتوقّف)

عليه الواجب ؛ لأن الملازمة الخارجية ثابتة بين وجود ذات المقدمة ووجود ذبها ،
فالعقل لا يفرق بين وجوب الموصلة وغيرها .

٢ - أن الغرض من إيجاب المقدمة هو (التمكّن) من الوصول لا الوصول
لذي المقدمة نفسه ، والتمكّن حاصل من المقدمة مطلقاً لا من خصوص الموصول .

وأجيب عن هذه الإشكالات وأمثالها تأييداً لصاحب الفصول رحمته :

١ - ما ذكرناه أن الغرض النهائي والأصيل من إيجاب المقدمة ليس مجرد
التمكّن من ذي المقدمة ، بل الوصول إليه ، وهذا أمر وجداني ؛ وذلك لأن المولى
إنما يوجب كل ما يقع في سلسلة علل الواجب النفسي ؛ لأن الاشتياق لشيء
لا ينفك عن الاشتياق لما يقع في سلسلة وجوده لا لغيرها .

٢ - إن التمكّن من ذي المقدمة حاصل حتّى في صورة عدم الإتيان بذي
المقدمة ، فإن التمكّن من الإتيان بالمقدمة يكفي في القدرة والتمكّن على
ذي المقدمة ، ولا حاجة للإتيان بنفس المقدمة .

٣ - إن الوجوب الغيري لا يسقط بمجرد الإتيان بالمقدمة وإن لم توصل
لذي المقدمة ، وإنما داعوته ووجوبه للمقدمة متوقّف على إيصالها لذي المقدمة ،
فبقاء وجوبه مشروط بنحو الشرط المتأخّر بالإتيان بذي المقدمة .

الآراء في وجوب المقدمة وأدلتهم

المعروف وجود رأيين حول وجوب المقدمة شرعاً: أحدهما القول بوجوبها
شرعاً ، والثاني : إنكاره . ونستعرض هذين الرأيين مع أهم أدلتهم :

الرأي الأول : عدم وجوب المقدمة شرعاً ، وذهب إليه السيّد الخوئي رحمته في
المحاضرات ، والسيّد الصدر رحمته ، وجماعة . ونذكر له دليلين :

دليل اللغويّة : أنه لا مبرّر لجعل الشارع الوجوب الشرعي للمقدمة مع وجود

اللزوم والأبديّة العقليّة؛ وذلك لأنّ الأمر المولويّ الشرعيّ يتقوم بأن يكون الداعي لصدوره جعل الداعي للفعل في نفس المكلف، وأما مع وجود الداعي مسبقاً بفعل حكم العقل بلزوم المقدّمة، فلا مبرّر لجعل الأمر المولويّ بالمقدّمة؛ لأنّ روح الوجوب الشرعيّ - وهو جعل الداعي - متحقّق في الوجوب العقليّ، وخاصّة مع هذه الخصائص التي ذكرناها للوجوب الغيريّ للمقدّمة من عدم الثواب والعقاب، وعدم المحرّكيّة المستقلّة، وأمثالها، التي يتميّز بها الوجوب الشرعيّ الغيريّ، ممّا يتوفّر عليها اللزوم العقليّ.

ومن هنا لو رأينا أحياناً أمر الشارع بالمقدّمة، فيكون أمره إرشادياً لا مولوياً، ومعنى الأمر الإرشاديّ هو الأمر الشرعيّ الذي حكم به العقل مسبقاً قبل الشرع، بحيث لو لم يكن أمر الشرع لحكم العقل به كما هو الأمر هنا.

وأشكل عليه:

١ - نفي اللغوية، فإنّ الوجوب الشرعيّ يكون تأكيداً للوجوب العقليّ، ويخرج بالتأكيد عن اللغوية.

ولكن يلاحظ عليه: إن كان المراد من التأكيد هو ما ربّما يذكر بأنّ الحكم العقليّ لا يملك محرّكيّة مستقلّة؛ لعدم توفّره على عناصر المحرّكيّة وعواملها، كالثواب والعقاب، وصدوره من الشارع المقدّس، وما يملكه الإيمان بالله من عوامل التحريك، فقد ذكرنا أنّ الحكم الشرعيّ ليس له محرّكيّة مستقلّة ولا عقاب على تركه.

بالإضافة إلى أنّ المراد من التأكيد إن كان هو الإرشاديّة، فهذا ينفي كونه حكماً شرعياً مولوياً.

٢ - نلاحظ وجود أحكام شرعيّة في موارد حكم العقل، كحكم الشارع بوجوب الإحسان والعدل والصدقة، وحرمة الظلم والكذب، ولا يلزم من ذلك لغوية

الحكم الشرعي، بل إن المعروف أن الأحكام الشرعية إنما تصدر في موارد الأحكام العقلية، ومن هنا اشتهر (أن الأحكام الشرعية أطفاف في الأحكام العقلية) بمعنى أن العقل لو كان مدركاً للملاكات الواقعية لحكم بنفس أحكام الشارع، ولكن بما أنه لعوامل القصور فيه لا يكون مدركاً لها؛ لذلك من باب اللطف بين الشارع المقدس له مواقع وجود هذه الملاكات كعلل منصوصة.

ولكن يلاحظ عليه: أن هذا الكلام صحيح في ما لو لم يكن حكم عقلي فعلي، وأما لو كان هناك حكم عقلي فعلي فلا مبرر للحكم الشرعي.

٣ = إن الوجوب الشرعي تابع لوجود (إرادة) للمولى للمتعلق، ولا شك بوجود إرادة المولى بالنسبة للمقدمات؛ لأن العقل لو أدرك توقّف الواجب على مقدّمة، فتكون له إرادة لها، وإن كانت هذه الإرادة تبعية لإرادة ذي المقدّمة وارتكازية إجمالية غير ملتفت إليها، ويكفي في الوجوب الشرعي وجود هذه الإرادة.

الدليل الثاني: مانعية الوجوب الترشحي للمقدّمة: ما ذكره السيّد الصدر رحمته: أن المقدّمة إذا كان لها وجوب فهو وجوب شرعي، لذلك فنسأل عن سبب ومنشأ وجوبها، فإن كان السبب أن وجوب المقدّمة مترشّح ومتولّد من وجوب ذي المقدّمة بشكل قهري وتكويني، فهذا واضح البطلان؛ لأنّ الوجوب أمر اعتباري من فعل الشارع، يحصل باختياره وفعله، ولا يمكن أن يحصل من وجوب آخر، والقول بالوجوب الترشحي للمقدّمة ناشئ من قياس الاعتباريات بالتكوينية التي يتصوّر فيها التولّد، والترشّح كتولّد الحرارة من النار، وإتّما الوجوب الشرعي هو قانون واعتبار وجعل، والمفروض أن الجعل تعلق بذي المقدّمة دون المقدّمة، وأما إذا كان السبب أن وجوبها حصل بسبب جعل الشارع الوجوب لها، فالشارع وجّه الوجوب أولاً للحجّ، وثانياً وجّه الوجوب بدون تصريح للسفر ولو ارتكازاً بدون أن يصرّح به، وإتّما نستفيده تبعاً، بحيث لو كان ملتفتاً لصرّح به.

ولكن يلاحظ عليه: أن توجيه الوجوب لشيء لا بدّ له من هدف وغرض،

وذلك الغرض من جعل الوجوب للسفر، إماماً وجود الملاك والمصلحة في نفسه، فالمفروض أن المقدّمة ليس فيها مصلحة نفسية وذاتية، وإنما المصلحة والملاك النفسي في ذي المقدّمة.

وإما أن يكون الغرض هو لأجل لزوم التحرك نحو السفر واستحقاق العقاب على تركه، ولكن ذكرنا أن الوجوب الغيري ليس له محرّكية مستقلة ولا استحقاق العقاب على مخالفته، وكذلك ذكرنا من لغوية جعل الوجوب مع وجود الألبديّة والمحرّكية العقلية.

ولكن يمكن الملاحظة على ذلك: بأنه لا نشك بأن الإرادة لشيء إرادة لمقدّماته، وهذه الإرادة ربما لا تكون تفصيلية، أي: يلتفت إليها المولى تفصيلاً، بل هي تبعية وارتكازية بحيث لو التفت إليها لكانت مرادة له، ولا شك بوجود الإرادة للمقدّمات وجداناً، وهذه الإرادة هي التي تبرّر جعل الوجوب الشرعي؛ إذ لا شك بأن جعل الوجوب للمقدّمات واستكشافه على ضوء ذلك ليس لغواً؛ لوجود الغرض وهو إرادة المولى بالنسبة إليه وإن كانت إرادة تبعية أو وجوباً غيرياً، كما وضّحناه؛ لأجل التوصل لذي المقدّمة، ولا يبقى إلا إشكال اللغوية، وقد أجبنا عنه، مع القول بكفاية وجود الإرادة في جعل الوجوب وهي موجودة.

وعلى ضوء ذلك، فيمكن القول بالوجوب الغيري الشرعي للمقدّمات بالخصائص التي ذكرناها له.

الرأي الثاني: وجوب المقدّمة شرعاً، وذهب إليه صاحب الكفاية والمحقّق النابيني رحمته الله، وهو المشهور، وذكرت له أدلة عديدة:

١- نذكر ما ذكره بعض الأعلام وهو مذكور أيضاً في كلام غيره، وإن كان ما ذكره أكثر تفصيلاً، حيث ذهب إلى الوجوب الشرعي المولوي للمقدّمة، ولكنّه وجوب غيري أو تبعي، وليست في نفسه مصلحة وليس في تركه عقاب، بل على

ذي المقدّمة، ولكن ليس المراد منه الوجوب الترشّحيّ، ترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدّمة على وجه يكون معلولاً ومنبعثاً منه الوجوب الترشّحيّ، ترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذي المقدّمة على وجه يكون معلولاً ومنبعثاً منه انبعاث الأثر من مؤثّره التكوينيّ، كانبعاث الحرارة من النار؛ إذ الوجوب وغيره من الأحكام من الأفعال المباشريّة للمقنّن ولا علاقة بينهما، فيحتاج كلّ حكم لاعتبار وتقنين مستقلّ من المقنّن، فلا يمكن لاعتبار أن يولّد اعتباراً آخر، بل المراد منه هو التبعيّة على نحو «الاندماج» والاستبطان، بمعنى أنّ اعتبار ذي المقدّمة قد اندمج فيه اعتبار المقدّمة وذي المقدّمة، يوجب حصول ترابط بينهما، فيستتبع أحدهما الآخر، كما في استبطان حاتم للوجود، واستبطان الأحكام الوضعيّة - كالزوجيّة - للأحكام التكليفيّة المترتبة عليها، واستبطان البيع لشرط السلامة، وكون المبيع بمقدار الثمن المعبّر عنهما بـ «الشرط الارتكازيّ»، فالذي يبيع كتابه بخمسة دنانير فإنّ البائع والمشتري كليهما يلتزمان ارتكازاً بعدم أقلّيّة ما انتقل إليه عمّا انتقل عنه، وإلاّ لا يلتزم بالبيع، بل له حقّ الفسخ، حيث يوجب تخلف هذا الشرط الخيار كخيار العيب والغبن، وإن لم يكن ملتفتاً لذلك تفصيلاً، لذلك لو أنكر عليه وأنه لماذا لم يشترط القيمة السوقية، فيردّ عليه بأنّ الشرط واضح، ولا يحتاج لاشتراطه صريحاً ضمن العقد؛ لأنّ البيع ليس نوع استثمار وأكل للمال بالباطل، بل هو مبادلة، فالارتكاز قد يوجب أن يكون الشيء الواحد ذا مدلول مطابقٍ واحد ومداليل التزاميّة متعدّدة، وهو وليد كثرة التقارن بين المفهومين الموجب لحصول التداعي بينهما، ومن ثمّ يحصل الاندماج.

وكذلك الأمر هنا، فإنّ الذي يريد الإتيان بالمتعلّق يرى أنّ من وظيفته تحقيق المقدّمات الوجوديّة، فمن أوجب ذا المقدّمة يكون قد أوجب المقدّمات ضمّنيّاً لاندماجها فيه، ولذلك في الأزمنة القديمة كان يصرّح بالإتيان بالمقدّمات، ومن كثرة تقارن هذين الأمرين إجمالاً ومراراً، اندمج وجوب المقدّمة في وجوب ذيها،

وقد اندمج إنشاؤه بالمقدمة وإرادته لها بإنشائه وإرادته لذى المقدمة .

وإن لم يكن ملتفتاً لإنشاء المقدمة تفصيلاً، وإنما هو يريد بها ارتكازاً، وبعد ذلك اكتفى بذكر وجوب ذي المقدمة عن التصريح بوجوب المقدمة اكتفاءً بذلك التقارن الذي كان موجوداً بينهما في الاستعمالات الكثيرة في الأزمنة القديمة، وبذلك الترابط والتلازم الخارجي بينهما، ولذا فلو أمره بشراء اللحم ولم يكن من المصلحة أن يذهب إلى السوق، فإنه يعترض عليه بأنه لماذا أمرته بالذهاب إلى السوق، وليس له أن يعترض بأنّي لم أمره بالذهاب إلى السوق بل أمرته بشراء اللحم، فإنه يستهجن منه ذلك، ويرون التضادّ أو التناقض في كلامه، وليس ذلك إلا لاندماج وجوب المقدمة بوجوب ذبيها. نعم، وجوب المقدمة كوجوب الخيار، قابل للإسقاط، فيوجب ذا المقدمة ويلغي لزوم التحفظ على المقدمة .

وربّما يلاحظ عليه: أنه مع وجوب الشارع لذى المقدمة فإنّ العقل يحكم بوجوب مقدّماته لتوقّفه عليها، ومع هذا الحكم العقلي لا مبرر للوجوب الشرعي، بل ربّما يستهجن منه صدور الوجوب للمقدّمات خاصّة مع كثرتها .

٢ = ويمكن أن يكون هذا مؤيداً للدليل السابق على الوجوب الشرعي للمقدّمات، وأنه وردت في النصوص الشرعية أوامر غيريّة تعلّقت ببعض المقدّمات لا لخصوصيّة بها، بل لأجل مقدّميتها، فتعدّى لغيرها وإن عدم ذكرها في النصوص لأجل ارتكازيّة وتبعيّة وجوبها حسب الفهم العرفي، ومنها النصوص الدالة على وجوب الطهارات الثلاث .

الأصل في مقام الشكّ في وجوب المقدمة

إذا شككنا هل إنّ المقدمة لها وجوب شرعيّ أو لا، فهل يوجد أصل لعلاج

حالة الشكّ ؟

فلو كان مورد الشكّ هو المسألة الأصوليّة، أي: وجود الملازمة بين وجوب

المقدمة وعدمه شرعاً، فلا يوجد أصل فيها؛ لعدم وجود حالة سابقة عدمية نستصحب؛ لأن الملازمة إما موجودة أولاً أو غير موجودة، والاستصحاب متوقف على اليقين بالحدوث. نعم، لو قلنا بحجّة استصحاب العدم الأزلي فيمكن القول باستصحاب عدم الملازمة؛ لأنه قبل وجود ذي المقدمة ووجوبه شرعاً فلا موضوع للملازمة.

وأما الأصل في المسألة الفقهية، أي: الوجوب الشرعي للمقدمة، فيجري استصحاب عدم الوجوب؛ لأن وجوب المقدمة شرعاً - لو قيل به - أمر حادث مسبق بالعدم، فلم تكن المقدمة واجبة شرعاً قبل وجوب ذبيها شرعاً، والآن بعد صدور وجوب ذبيها شرعاً نشك في حدوث الوجوب لها، فنستصحب عدم وجوبها.

وأما بالنسبة للبراءة، فربما يقال: أما البراءة العقلية، أي: قبح العقاب بلا بيان، فإنها واردة لنفي العقاب، والمفروض عدم العقاب على ترك المقدمة وإن قلنا بوجوبها شرعاً؛ لأن العقاب على ترك الواجب النفسي، وأما المقدمي فلا عقاب عليه، كما ذكرناه.

وأما البراءة الشرعية، فيما أنها واردة مورد الامتنان، فيختص موردها بما إذا كانت فيه كلفة على المكلف، ليكون في رفعها امتنان، والمفروض أنه لا كلفة في وجوب المقدمة حيث لا عقاب على تركها.

وربما يشكل عليه: لا يعلم أن الامتنان أخذ في أدلة البراءة، بل إن موضوعها الشك في الوجوب الشرعي مطلقاً، وهو متحقق هنا.

مقدمة الحرام هل تكون محرمة أو لا؟

وقد ذكرت لها أقسام:

القسم الأول: أن تكون المقدمة من الأسباب التوليدية التي يترتب عليها ذو المقدمة المحرّم قهراً، ولا يبقى للإنسان اختيار من ارتكاب الحرام، سواء كان

هو العلة التامة للحرام، أو كانت المقدمة هي الجزء الأخير منها، كالإلقاء في النار بالنسبة لحصول الإحراق .

ولا شك بحرمة هذه المقدمة شرعاً، ولكن وقع الخلاف بين العلماء أن هذه المقدمة هل إن حرمتها نفسية، فالحرمة تتعلق بنفسها لا بذى المقدمة، أو غيرية وأنها تتعلق بذى المقدمة وترشح الحرمة لها؟

ذهب المحقق النائيني رحمته الله: أن الحرمة المتعلقة بالمقدمة نفسية ولا تتعلق الحرمة بذى المقدمة، فإذا رأينا الحرمة في النص متعلقة بذى المقدمة فهي في الحقيقة متعلقة بالمقدمة؛ وذلك لأنه يشترط في تعلق التكاليف القدرة، والمفروض أن ذا المقدمة غير مقدور في نفسه للمكلف، وإنما المقدور مقدمته، فإنه مع الإتيان بالمقدمة فلا تبقى له قدرة على ترك ذى المقدمة لتحقيقه قهراً، ومع عدم القدرة فيسقط التكليف .

ولكن أشكل عليه، وهذا الإشكال كما يكون إشكالاً على هذا الرأي، كذلك يكون دليلاً على الرأي الثاني، وأن الحرمة غيرية، وذكره السيد الخوئي رحمته الله، وهو يبتني على هذه الفكرة، وأن (المقدور بالواسطة مقدور)، فإن ذا المقدمة في هذه الموارد وإن لم يكن مقدوراً بنفسه، ولكنه مقدور بواسطة القدرة على مقدمته، وهو يكفي في تعلق الحرمة بذى المقدمة؛ لصدق المقدور عليه، ولا يشترط في متعلق التكليف أن يكون مقدوراً بنفسه، بل تكفي مقدوريته بالواسطة، وإنما لا يتعلق التكليف بالشيء الذي لا يكون مقدوراً من جميع الجهات لا بنفسه ولا بمقدمته .

القسم الثاني: أن يبقى للإنسان اختيار على ترك ذى المقدمة بعد فعل المقدمة، فهنا ذهبوا إلى عدم حرمتها غيرتياً؛ لعدم توقف ذى المقدمة - أي: فعل الحرام - عليها .

ولكن ربّما يقال: إنّ عدم الحرمة فيما لو قلنا إنّ متعلّق الحكم الغيريّ هو المقدّمة الموصلة، وأمّا لو قلنا إنّ متعلّقه هو المقدّمة مع قصد التوصل، فيمكن القول بحرمة هذه المقدّمة التي لا يترتّب عليها الحرام قهراً، فيما لو قصد من فعلها التوصل للحرام.

القسم الثالث: ربّما لا تكون بين المقدّمة والمحرمّ علاقة ذاتية أو مقدّمية، ولكن ربّما يطرأ التلازم الاتفاقيّ بينهما، كما إذا علم المكلف بأنّه إذا ذهب إلى المكان الفلانيّ لاضطرّ لارتكاب الحرام قهراً، بأن يلقى الخمر في فمه أو يكره عليه أو يفطر، فلا يقدر على التخلّف.

وفي هذا المورد ربّما يقال نظير ما ذكرناه في القسم الأوّل: أنّه لا حرمة نفسية على ذي المقدّمة؛ لأنّه غير مقدور بنفسه، وإنّما المحرمّ نفسياً هو المقدّمة، وهو الذهاب إلى هذا المكان؛ لأنّه المقدور، ومن هنا ذكروا: أنّ التكاليف يرتفع عن ذي المقدّمة لعدم القدرة، ولكن لا يرتفع العقاب؛ (لأنّ الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً)، بمعنى أنّ الاضطرار يرفع التكليف، ولا يرفع العقاب؛ لأنّ الاضطرار حصل بسوء اختياره وإنّما يرتفع العقاب لو ارتفع العقاب بسوء اختياره، فالعقاب غير مرتفع؛ لأنّه حصل بسوء اختياره، ولكنّ التكليف مرتفع لاشتراط القدرة على متعلّق التكليف، والمفروض عدم القدرة عليه فعلاً، بالإضافة إلى أحاديث رفع الاضطرار والإكراه، فإنّها شاملة للمورد، فإنّها ترفع حرمة ذي المقدّمة، فلا ترشّح منه الحرمة لمقدّمته.

وهذا دليل على عدم حرمة ذي المقدّمة، وإنّما المحرمّ نفسياً هو المقدّمة. ولكن أشكل على هذا الرأي: ربّما يمثّل الدليل أيضاً على حرمة ذي المقدّمة نفسياً، وحرمة المقدّمة غيرتياً، بما ذكرناه.

إنّ المقدور بالواسطة مقدور، فإنّ ذا المقدّمة وإن لم يكن اختيارياً ومقدوراً بنفسه، ولكنّه مقدور واختيارياً بمقدّمته، وهذا يكفي في تعلّق الحرمة بذوي

المقدّمة ، واستحقاق العقاب .

وأما حديث نفي الاضطرار والإكراه ، فإنّه لا يشمل مثل هذا الاضطرار أو الإكراه الحاصل بسوء الاختيار ، وإنما يختصّ بالفعل المضطرّ إليه ، الذي لا ينتهي الاضطرار والإكراه للاختيار .

مقدّمة المستحبّ والحرام

ومقدّمة المستحبّ مستحبّة شرعاً عند القائلين بالملازمة بين حكم المقدّمة وحكم ذبيها شرعاً .

وكذلك مقدّمة المكروه مكروه شرعاً عندهم ، والدليل نفس الدليل الذي ذكرنا في الوجوب الشرعيّ ، وأنّ الوجدان حاكم بأنّ المولى إذا تعلّقت إرادته أو كراهته غير الإلزاميّة بشيء تعلّقت كذلك بمقدّماته ، ولكن عند من ينكر الملازمة الشرعيّة فينكر استحبابها أو كراهتها شرعاً .

المقدّمة المفوّتة

وهي المقدّمة التي لو لم يأت بها قبل وقت الواجب لم يتمكّن من الإتيان بالواجب في وقته^(١) ، والمقدّمة المفوّتة قسمان :

أولاً: غير التعلّم من المقدّمات : كالغسل من الجنابة قبل الفجر في شهر رمضان ؛ إذ لو لم يأت به لفات منه الصوم ؛ لأنّه سيقع مع الجنابة ، وكحفظ الماء قبل الوقت أو الوضوء لمن يعلم أنّه لا يجده بعد الوقت للوضوء .

فيلاحظ في هذين المثالين : أنّ مثل هذه المقدّمات المفوّتة - غير التعلّم - على قسمين :

(١) انظر معجم المصطلحات الأصوليّة : ١٥٦ .

الأول: ما تؤدّي إلى فوت الواجب في وقته دائماً فيما لو تركت قبل الوقت، يعني أنّه لا بدّ أن يأتي بها قبل الوقت دائماً، ولا يمكن تصوّر إتيانها بعد وقت الواجب، كالغسل قبل الفجر لصوم شهر رمضان، وكالسفر للحجّ.

الثاني: ما يمكن إتيانها بعد الوقت، بل الغالب كذلك، ولكن أحياناً قد يتفق إتيانها بعده، كما في مثال الوضوء لو أحرز وجود الماء بعد وقت الواجب، والبحث عن المقدّمة المفوّتة إنّما وقع بين العلماء لتفسير المقدّمة المفوّتة الدائمة، أي: عن القسم الأوّل، وكيف نفسّر وجوبها قبل وجوب ذي المقدّمة، ولكن يمكن الاستفادة منها في تفسير وجوب القسم الثاني.

ثانياً: التعلّم: أي: تتعلّم الأحكام الشرعيّة، كتعلّم الصلاة والحجّ، فلو لم يتعلّم الصلاة بأجزائها وشروطها قبل الوقت لم يتمكّن من امتثالها في وقتها، لذلك حكموا بلزوم التعلّم على الصبيّ قبل بلوغه، إذا علم بفوات الواجب بعد البلوغ لو تركه، فنبحث حول هذين القسمين:

القسم الأوّل: قد وردت في الشريعة وجوب بعض المقدّمات قبل زمان ذبيها في المؤقّعات، كوجوب السفر إلى الحجّ قبل حلول أيّامه، وقد أثار وجوب هذه المقدّمات إشكالاً:

وأنه كيف يمكن القول بوجوبها، مع أنّه قبل الوقت لا وجوب لذّي المقدّمة لتجب مقدّماته، والمفروض تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذبيها وترشّح وجوبها منه، فيلزم منه وجود المعلول قبل وجود علّته، وأمّا بعد الوقت، فالمفروض أنّه لو ترك المقدّمة قبل الوقت يكون عاجزاً عن ذي المقدّمة في وقته، والقدرة شرط للوجوب، فلا يكون ذو المقدّمة واجباً في وقته، ومع عدم وجوبه فكيف يترشّح منه وجوب مقدّماته، فيلزم منه وجود المعلول من دون تحقّق علّته أبداً حتّى في زمان متأخّر.

ومن هنا ذكر العلماء بعض الحلول لتوجيه ما ورد في الشريعة من وجوب

المقدّمة المفوّتة قبل وقت الواجب ، نستعرض قسماً منها ، والظاهر أنّ الأخذ ببعض الحلول لأجل إنكار الحلول الأخرى كإنكار الواجب المشروط أو المعلق .

والحلول التي ذكرت هي :

١- **الواجب المشروط** : بأن نقول بإرجاع القيود للمادّة - أي : الواجب - لا للهيئة - أي : الوجوب - فالوقت قيد للواجب لا للوجوب ، كما ذكرناه سابقاً ، وأنّه يستحيل تقييد الوجوب ؛ لأنّ الوجوب هو معنى الهيئة ، ومعنى الهيئة معنى حرفي ، والمعنى الحرفي جزئي ، والجزئي لا يقبل التقييد ، لذلك يكون الوجوب في كلّ واجب مطلقاً ، وإنّما القيود في الخطابات ترجع دائماً للواجب ، فيبقى وجوب الواجب مطلقاً له وجوده قبل وقت الواجب ؛ إذ لم يقيد الوجوب بالوقت ، وإنّما قيّد فعل الواجب به ، فإذا وجد الوجوب لذي المقدّمة قبل الوقت تبعه وجوب المقدّمة ، ولكنّ هذا مبنيّ على اشتماله الواجب المشروط وتقييد الوجوب ، وقد ذكرنا في محلّه عدم صحّته .

٢- **القول بفكرة «الواجب المعلق»** : وذلك بسبق زمان الوجوب على زمان الواجب نفسه ، فيتبعه وجوب المقدّمة ، وهذا في واقعه هو الواجب المشروط ولكن بلفظ آخر ، فوجوب الصوم ثابت قبل الفجر وإن كان وقت الصوم الواجب نفسه يبدأ من طلوع الفجر ، ومن هنا ربّما ينكر القول بالواجب المشروط أو المعلق ، ومن هنا لا بدّ من القول بحلول أخرى .

٣- **القول بفكرة «الشرط المتأخّر»** : بأن يكون وجوب الواجب مشروطاً بالوقت بشرط متأخّر ، فالوقت شرط للوجوب ولكنّه متأخّر عنه ، فالوجوب موجود قبل وجود شرطه وهو الوقت ، فيتبعه وجوب مقدّماته ، ولكن ربّما يقال بإنكار الواجب المعلق .

٤- إنّ العقل يستقلّ بعدم جواز الفرار من امتثال التكاليف المولويّة ، ويستقلّ

باستحقاق العقاب على عدم الامتثال ، سواء كان بنحو رفع التكليف بعد ثبوت التكليف في وقته ، كتعجيز النفس بعد دخول الزوال ، كاستعمال قرص النوم لمن أمر بالحراسة ، أو بنحو دفع التكليف كما في تعجيز النفس قبل مجيء وقت التكليف المتوجّه إليه قطعاً في وقته لولا المانع ؛ لكون حكمه بالاستحقاق من جهة كونه فراراً عن امتثال التكليف ، وهو يصدق في موردَي الدفع والرفع ، والظاهر أنّ هذا الوجه هو تعبير آخر عن الوجه السابع ، فإنّه يحتاج إلى أساس علمي ، وهو الوجه السابع .

٥ - ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله بناءً على رأيه في متمّم الجعل : وأنّ الخطاب الأوّل الذي وجّه للواجب في الوقت لا يقتضي لزوم التحفّظ على القدرة قبل الوقت إلى داخل الوقت ، فإذا أراد الشارع من المكلف الإتيان بالعمل المشتمل على الملاك بتمامه ، والتحفّظ على المصلحة الكامنة في متعلّق الأمر النفسي ؛ لأنّ ملاك الواجب في الوقت من القوّة التي تفرض على المكلف حفظ قدرته بوقت الواجب ، ولا يرضى المولى بترك الملاك في الوقت مع العلم به وقدرته ولو مسبقاً على الإتيان به ، وحيث لا يمكن للخطاب الأوّل أن يتكفّل بهذا التحفّظ ، فلا بدّ من تتميم ذلك الخطاب بخطاب آخر يفرض حفظ القدرة إلى حين الوقت ، فهنا أمران وخطابان : خطاب لنفس الوجوب ، وخطاب بنحو متمّم الجعل يتوجّه للمقدّمات ، وكما أنّ الملاك الملزم موجب للجعل الأوّل ، فهو أيضاً موجب لجعل المتمّم ، وإلّا لزم تفويت الملاك ، من دون أن يعاقب العبد على تفويته ، والمتمّم هنا لا يفيد الجزئية والشرطيّة كما ذكرناه في متمّم الجعل في مورد قصد الأمر ، بل أنّه يفيد فائدة الأمر الغيريّ ، أي : يفيد أنّ هذا واجب للغير ؛ لأنّ الخطاب الأوّل يترك المكلفين أحراراً في اختيار طريق الفرار عن التكليف وذلك بإمكان تعجيز أنفسهم قبل الوقت ، ولذلك يصدر الأمر ثانياً بلزوم الحفاظ على القدرة ، أو بلزوم تحصيل المقدّمات قبل وقت الوجوب ، فهو متمّم جعل حافظ

للمصلحة الكامنة في متعلق الأمر النفسي .

والظاهر أن هذا الدليل هو نفس الدليل السابع الذي سنذكره، ولكن بعبارة ومصطلحات أخرى . ولا شك بأن هذا الدليل متوقف على الدليل السابع، وهو وجود الملاك الملزم داخل الوقت وإن لم يقدر على الواجب، وإنما الأمر الأول لا يتكفل بلزوم تحصيله مع عدم القدرة على الواجب، فلا بد من دليل متمم آخر يأمر بالمقدمات قبل الوقت لأجل تحصيل الملاك الملزم في الوقت، فما ذكره المحقق النائيني رحمته الله صياغة قانونية لتبرير الأمر بالمقدمات قبل الوقت، ولكن يحتاج إلى أساس علمي وعقلي له، وهو دليل الملاك الذي سنذكره .

٦- رأي بعض الأعلام في المقدمات المفوتة نستعرضه من خلال ثلاث جهات :

الجهة الأولى: ذكرنا سابقاً أن وجوب المقدّمة مأخوذ من وجوب ذبيها، بحيث يكون وجوب الشيء ذي المقدّمة بحسب الارتكاز مستتبناً لوجوب مقدماته بنحو الاندماج، فيكون الأمر بالشيء مؤدياً للأمر بتحصيل مقدماته، وذكرنا أن هذا التلازم الناشئ من الاستبطان من الأمور الواضحة عند العرف، وهو وليد الترابط الارتكازي الناشئ من تكرر اقتران وجوب المقدّمة مع وجوب ذبيها، كما هو الحال في الخيارات الثابتة من تخلف الشرط الضمني الارتكازي، كما وضّحناه .

الجهة الثانية: أن وجوب المقدّمة مشروط بنفس شروط وجوب ذبيها، ولكن بنحو الشرط المتأخّر، كالحياة والعقل، وغيرها، فكما أن التكليف بالصلاة بعد الوقت مشروط بها فعلاً بنحو الشرط المقارن، كبعد الزوال بالنسبة لصلاة الظهر، كما أن الزوال شرط لوجوب الصلاة، كذلك شرط لوجوب الوضوء، فكذلك الوضوء مشروط بها على نحو الشرط المتأخّر، إلا بالنسبة لعدم العجز عن المتعلق، فإنّه يفصل فيه بين عدم العجز القهري، أي: العجز الناشئ من الحالات غير الاختيارية، فكما أن الصلاة مشروطة بنحو الشرط المقارن بعدم العجز القهري، وكذلك مقدماتها - كالوضوء - مشروطة بنحو الشرط المتأخّر بعدم العجز القهري

عن الإتيان بذِي المَقْدَمَة في ظرفه ووعائه الخاص، ولذلك فلو حان الزوال وعجز عن الإتيان بالصلاة فإنه يكشف عن أن وجوب المَقْدَمَة كان وهمياً ولم يكن واجباً واقعاً.

وأما بالنسبة للعجز الاختياري، أي: العجز الناشئ من تعجيز النفس عن ذي المَقْدَمَة بترك هذه المَقْدَمَة اختياراً، كإراقة الماء، أو إبطال طهارته قبل الوقت، مع علمه بعدم تحصيل الماء بعده، فيكون عاجزاً عن الطهارة المائية، ومنشأ العجز هو التعجيز الناشئ من إراقة الماء - مثلاً - فإن وجوب المَقْدَمَة لا يكون مشروطاً بعدمه، وإن كان وجوب ذي المَقْدَمَة مشروطاً بعدمه لاشتراك التكاليف بالقدرة، فوجوب الوضوء قبل الزوال مشروط بعدم العجز القهري عن الصلاة بعد الزوال، ومطلق بالنسبة لتعجيز النفس اختياراً عنه، فهو واجب عليه حتى لو عجز نفسه عن ذلك، وهذا أمر واضح لدى العقلاء وموافق لمرتكزاتهم؛ وذلك لأنه لو كان وجوب المَقْدَمَة مشروطاً بعدم العجز عن الإتيان بذِي المَقْدَمَة، وإن كان العجز ناشئاً من ترك هذه المَقْدَمَة اختياراً، فيلزم منه أن يكون وجوب المَقْدَمَة معلقاً على الإتيان بها، فإذا أتى بالمَقْدَمَة فسيكون قادراً على ذي المَقْدَمَة فيتحقق شرط وجوبها.

والنتيجة: يكون وجوب الشيء مشروطاً بالإتيان به، وهذا معناه تحصيل الحاصل، أي: إذا حصل الشيء خارجاً فيجب تحصيله مع أن التكاليف بداعي جعل الداعي، وما هو حاصل خارجاً فكيف يطالب بإيجاده.

الجهة الثالثة: أن وجوب المَقْدَمَة من قبيل الوجوب الغيري، الذي يكون ملاكه العقاب عليه لا بما هو هو، بل بما هو موجب لعدم تحقق متعلق الوجوب النفسي الذي هو وعاء الملاك وظرف الحكم الجزائي، فمعنى وجوب المَقْدَمَة هو أنه لو لم تأت بها فإن ذا المَقْدَمَة لا يتحقق، وبالنتيجة يعاقب على ترك ذي المَقْدَمَة وإن لم يكن ذو المَقْدَمَة واجباً في ظرفه للعجز إلا أن العقوبة تترتب.

إذن فوجوب المقدمات متحقق قبل وجوب ذبيها، وهو مستفاد من الاندماج والاستبطان، إلا أن يلغي الشارع هذا الوجوب والإلغاء إما بجعل بعض المقدمات وجوبية، أو تؤخذ مفروضة الوجود، أي: أنها الشرط لحدوث الوجوب لذي المقدّمة، فلا يتوجّه لها الوجوب المقدمي؛ لأنه إنّما يتوجّه للمقدمات، أو يرخص الشارع في إعدام المقدّمة، كأن يرخص في رفع الطهارة بمسّ النساء، وهو أيضاً من قبيل أخذه مفروض الوجود. ومن الواضح أنّ هذا الدليل كدليل المحقق النائيني رحمته صيغة قانونية لتوجيه الأمر للمقدمات المفوتة، ولم يذكر الأساس العلمي والعقلي له، وسنذكره في الدليل السابع.

٧ - وقد اختار هذا الدليل أكثر المتأخرين: أنّ القدرة دخيلة في ثبوت وجوب الواجب وأمره قطعاً، ولكن لا يلزم أن تكون دخيلة في الملاك والمصلحة أيضاً، أي: في غرض المولى، بل ربّما تكون دخيلة فيه، فلا تكون المصلحة ثابتة عند العجز وعدم القدرة على الفعل في وقته، وتسمّى مثل هذه القدرة بـ «القدرة الشرعية»، مثل دخل الاستطاعة في وجوب الحجّ حيث أنّها أخذت شرعاً، وربّما لا تكون دخيلة في الملاك، بحيث يكون الملاك موجوداً حتّى في صورة العجز وعدم القدرة على الواجب في وقته، وتسمّى القدرة هنا «القدرة العقلية».

فلو دلّ الدليل الشرعيّ على ثبوت وجوب الغسل قبل طلوع الفجر في الصوم - مثلاً - فهذا يكشف عن ثبوت ملاك الصوم لغير القادر على الواجب في وقته أيضاً، وأنّ القدرة فيه عقلية، فلو لم يأت بالغسل قبل الوقت فسوف يفوت منه ملاك الصوم قهراً منه في وقته، فلاجل التحفّظ على الملاك الملزم للواجب في وقته وجب عليه الإتيان بالغسل قبل وقته ليتمكنه تحصيل الملاك في وقته، فإذا أحرز الإنسان وجود الملاك في فعل ما وإن لم يوجد تكليف على طبقه، فإنّه يستحقّ العقاب على تفويته لو استند تفويته للإنسان نفسه، ولذلك يلزم عليه

أن لا يعجز نفسه حتى لا يستند فوات الملاك في وقته إليه^(١).

(١) خلاصة الجواب بتقريب آخر: أن وجوب المقدمات المفوتة وحرمة تفويتها قبل زمان وجوب الواجب وذو المقدمة ليس من باب التبعية لوجوب ذيها كي يستلزم الإشكال، بل من جهة أن فواتها يؤدي لتفويت ملاك المولى، المفروض عدم سقوط هذا الملاك بالعجز عن الواجب وسقوط الخطاب، ودائرة الأغراض والملاكات أوسع من دائرة الأمور به والخطاب، والمفروض أن الواجب بالذات على المكلفين تحصيل أغراض المولى، وأما المأمور به فهو واجب بالعرض لا بالذات، ولذلك لو علم بغرض المولى وملاكه لزم عليه الإتيان به، وإن لم يصدر خطاب منه، فلو فوته فيعتبر مستحقاً للعقاب عند العقلاء، كما لو شاهد سقوط ابن مولاة في النهر وأشرف على الغرق، والمولى نائم، أو شاهد أموال مولاة على وشك الاحتراق والمولى غائب، فهنا يتعين عليه إنقاذ الولد والمال وإن لم يوجه إليه خطاب بحفظهما وإنقاذهما، ويقبح تركه، ويعاقب عليه لدى العقلاء. وهذا يدل على لزوم تحصيل الغرض الملزم للمولى، وإن لم يوجد أمر منه على وفقه.

فالوظيفة بالذات تحصيل الأغراض المولوية، وأما تحصيل المأمور به فهو وظيفة بالعرض، وقد ثبت في بعض الواجبات أن القدرة غير دخيلة في تحقق الملاك بل في توجيه الخطاب، فالنتيجة: لا ينبغي تعجيز النفس قبل الوقت؛ لاستلزامه تفويت الملاك الملزم وإن لم يكن مأموراً به مع تفويت الملاك مستنداً للمكلف في تعجيز نفسه، إلا أنه غير اختياري.

وخلاصة هذا الدليل بتقريب آخر من خلال نقاط:

١ = القدرة على الواجب في وقته قد تكون دخيلة في تحقق الملاك في وقته، فلا ملاك في الوقت مع عدم القدرة عليه في وقته، وتسمى القدرة بـ القدرة الشرعية، أي: مع عدم الوجوب والأمر في وقته. وقد لا تكون القدرة في الوقت دخيلة في الملاك، فهو موجود في وقت الوجوب، ومطلوب من المكلف، حتى مع عدم القدرة على الواجب، أو عدم وجود أمر في الوقت، وتسمى القدرة عقلية، فالملاك لازم التحصيل، ولا يشترط بالقدرة على الواجب في وقته.

٢ = وجوب الإتيان بالعمل لا يختص بوجود الأمر، بل يشمل صورة وجود

ولا فرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الإلزامي
الفعلي، وبين تفويت الملاك الملزم فيما لا يمكن جعل التكليف والطلب من المولى
على طبقه إذا استند فواته للإنسان نفسه .

إذن ففي كل مورد علم المكلف بتمامية ملاك الواجب في وقته، وعدم اشتراط
وجوده بالقدرة على الواجب في وقته، بل له وجوده حتى مع سقوط وجوب
الواجب عنه لعدم قدرته عليه، وعلم بأنه لو ترك مقدّمة من مقدّماته قبل وقته
لعجز عن الإتيان بالملاك، فيحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات قبل وقت
الواجب، لا من جهة أنّ تركها يؤدّي لترك الواجب الفعلي؛ وذلك لأنّ الواجب
ليس بفعلي قبل الوقت، كما هو واضح لعدم وجوبه قبل الوقت، ولا بعده؛
لعدم تمكّنه من القيام بالواجب بعد تركه لمقدّمته المفوّتة قبل الوقت، بل من
جهة أنّه يؤدّي لتفويت الملاك الملزم، وقد عرفت حكم العقل بقبح ترك الملاك
واستحقاق العقاب عليه إذا استند تركه إلى المكلف نفسه؛ وذلك لأنّ الامتناع

» الملاك الملزم للمولى، وإحراز العبد لوجوده، ولو مع عدم صدور الأمر والخطاب، كمثال
ولد المولى الغريق .

٣ - في مثل هذا الملاك الملزم الذي لا يتقيّد وجوده بالقدرة الشرعية، أي: القدرة على
الواجب في وقته، وعلى صدور الأمر والخطاب من المولى على طبقه، فالملاك الملزم
يتحقّق وموجود في وقته وهو مطالب بتحقيقه في وقته، حتى لو كان بهيئة المقدّمات
قبل الوقت لو استند تفويته في وقته للمكلف، ولو بترك المقدّمات خارج الوقت،
فتصدق المعصية على العبد واستحقاق العقاب بنظر العقلاء على ترك الملاك. نعم،
لو استند تفويته لغير اختياره، فلا يطالب به ولا يستحقّ العقاب على مخالفته .

وبما أنّ مثل هذا الملاك مطالب بتحقيقه في وقته، ويستحقّ العقاب على تفويته
اختياراً، فيجب عليه تهيئة المقدّمات قبل الوقت، حتى لا يستند تفويت الملاك للعبد
نفسه، وبذلك نفسّر إيجاب الشارع لبعض المقدّمات قبل الوقت .

بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، فلو ترك المقدمة قبل الوقت باختياره فسوف يمتنع من إتيان الملاك بعد الوقت، ولكن هذا الامتناع مستند في جذوره لاختياره؛ لأنه هو الذي باختياره ترك المقدمة ليقع في محذور امتناع الإتيان بالملاك، فمع هذا الامتناع المستند لاختياره، وإن لم يمكن خطابه وتكليفه بالواجب؛ لاشتراك التكليف بالقدرة، ولكن بما أنه هو الذي أوقع نفسه في هذا الامتناع، وفات الملاك منه، لذلك استحق العقاب على تفويته للملاك، حتى مع عدم إمكان تكليفه وخطابه.

استكشاف الحكم الشرعي من وجوب المقدمة المفوتة عقلياً

وهل يمكن استكشاف حكم ووجوب شرعي للمقدمة المفوتة قبل الوقت من هذا الحكم العقلي بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل الوقت بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، بدعوى أن حكم العقل بذلك دليل على جعل الشارع الوجوب للمقدمة حفظاً للملاك، كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله.

ولكن السيد الخوئي رحمته الله ذهب إلى أن مثل هذا الحكم العقلي بلزوم المقدمة المفوتة قبل الوقت، لا يمكن أن يكون كاشفاً عن جعل حكم شرعي مولوي بوجوب المقدمة؛ لأن حكم الشرع بذلك لغو محض؛ وذلك لأن حكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة وتفويت الملاك، يكفي في لزوم حركة العبد وانبعائه نحو الإتيان بالمقدمات، والحكم الشرعي المولوي - كما ذكرنا - متقوم «بداعي جعل الداعي»، ومع وجود الداعي مسبقاً بحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمات، لا داعي لجعل الحكم الشرعي. إذن فلو ورد حكم من الشارع في أمثال ذلك بوجوب المقدمة كان إرشاداً لحكم العقل.

ثمرة البحث: وقد رتب بعض العلماء على هذا البحث: أن الواجب لو كانت له مقدمة مفوتة دائماً، بحيث لو لم يبادر المكلف لإيقاعها قبل الوقت لعجز عن

أداء الواجب في وقته دائماً، كالوقوف في عرفات في أوّل الزوال من اليوم التاسع لذي الحجة، فإنه يتوقّف دائماً على الذهاب إليها قبل الزوال، فيجب تحصيل مثل هذه المقدّمة المفوّتة قبل وقت الواجب، ولعلّ ذلك يدلّ على أنّ القدرة على الواجب في وقته غير دخيلة في ملاكته، بل الملاك موجود حتّى للعاجز عن الواجب في وقته.

وأما لو لم تكن المقدّمة المفوّتة ممّا يترتّب عليها أداء الواجب في وقته دائماً، وإنّما اتفاقاً وفي بعض الحالات، كإراقة الماء لمن يعلم بعجزه عن الوضوء في وقته، فإنّ العجز أمر اتفاقيّ، وفي بعض الحالات، فلا يجب تحصيلها قبل الوقت؛ لأنّه يستكشف من ذلك أنّ القدرة شرعيّة، وأنّ الملاك مقيّد بالقدرة على الواجب في وقته.

وكذلك لو علم المكلف بوجود الملاك في وقته حتّى للعاجز عن الواجب، وبأنّه لو فات ذلك الملاك عليه في وقته بسبب يستند لاختياره، وتركه لبعض المقدّمات، فسوف يستحقّ العقاب، فهنا يجب عليه توفير هذه المقدّمات قبل الوقت حتّى لا يستند الامتناع عن الإتيان بالملاك في الوقت باختياره، كحفظ بيضة الإسلام، أو حفظ النفس المحترمة، حيث يعلم المكلف أنّه لو تحفّظ على قدرته أو أتى ببعض المقدّمات قبل الوقت، لتمكّن من حفظ بيضة الإسلام أو النفس المحترمة بعد شهر مثلاً، وإلا لم يقدر عليه، ففي مثل ذلك يستقلّ العقل بوجوب التحفّظ عليها وبلزوم الإتيان بالمقدّمة لئلا يفوته الملاك الملزم في وقته، وإن لم تكن المقدّمة المفوّتة دائميّة.

ومن خلال ذلك يظهر أنّ الهدف من بحث العلماء عن المقدّمة المفوّتة أمور:

١ - توجيه وتبرير فعل الشارع من الأمر ببعض المقدّمات قبل وقت الواجب ووجوبه، فإنّه ينافي تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذهابها إطلافاً وتقييداً.

وقد ذكرنا المبررات والأسس العلميّة لذلك، إمّا على نحو الواجب المشروط

أو المعلق أو الشرط المتأخر، أو حكم العقل، أو قوة الملاك، وهذا الأخير هو الوجه الصحيح وشرحناه بعبارات مختلفة، فوجوب المقدمات ليس لأجل التبعية لوجوب ذي المقدمة، بل لأجل قوة الملاك وحفظه الذي لا تشتط فيه القدرة الشرعية.

٢ - إننا في بعض الموارد قد نكتشف قوة الملاك الذي يبرز وجوب مقدمات الواجب قبل الوقت :

إما من خلال أمر الشارع ببعض مقدماته قبل الوقت .

أو لأجل أن امتثال الواجب يتوقف دائماً على الإتيان ببعض المقدمات قبل الوقت، كالغسل ليلاً لصوم الغد، أو السفر للحج، وهو ما عبرنا عنها بالمقدمات المفوتة دائماً.

أو أننا نكتشف وجوب بعض المقدمات المفوتة غير الدائمة بل الأتفاقية، ولكن نكتشف وجوبها من خلال قوة الملاك، وأهميته بنظر الشارع من أدلة أخرى، كما في مثال حفظ بيضة الإسلام والدماء والأعراض، وأمثالها، مما نحرز أهمية ملاكها، ووجوب الإتيان ببعض مقدماتها قبل الوقت، التي يتوقف الإتيان بأصل الواجب عليها بعد الوقت، حتى لو لم تكن من المقدمات الدائمة .

إذن فوجوب المقدمة المفوتة يتوقف على وجود دليل يدل على ثبوت الملاك في الوقت حتى للعاجز عن الواجب، وسقوط التكليف به، أي: أن القدرة على الواجب عقلية، أو دليل خاص يدل على وجوب المقدمة حتى قبل الواجب زماناً لنكتشف من خلاله عدم اشتراط الملاك بالقدرة، وأما إذا لم يوجد دليل على ذلك فمجرد وجوب الفعل لا يدل على إطلاق الملاك حتى للعاجز؛ إذ نشك في دخل القدرة في الملاك وعدمه، ومع الشك فلا تجب المقدمات المفوتة .

إذن فلا بد من العلم بعدم دخل القدرة في الملاك في تحقق الوجوب لمقدماته

المفوّته وذلك بإحراز أهميّة الملاك من أدلته الخاصّة .

والخلاصة: إذا علمنا بدخل القدرة على الواجب في وقته في ملك الواجب في وقته ، أي: أن القدرة الشرعيّة لم تجب المقدمات المفوّته ، وكذلك إذا علمنا بعدم دخلها فيه وجبت المقدمات ، أي: أن القدرة عقليّة .

القاعدة عند الشكّ

وأما إذا شككنا في ذلك ، وأنّ القدرة شرعيّة دخيلة في الملاك ، أو عقليّة غير دخيلة في الملاك ، فالظاهر عدم وجوب الإتيان بالمقدمات قبل وقت الواجب ؛ لعدم العلم بثبوت الملاك واحتمال دخل القدرة على الواجب في وقته في ثبوت الملاك ؛ وذلك لأنّه لا طريق لنا لمعرفة ملاكات الأحكام الواقعيّة من الخارج ، وإنّما نكتشف وجودها من طريق الأمر أو النهي المولويّ الصادر من الشارع ، فبعد أمر الشارع أو نهيّه نكتشف أنّه إنّما أمر به أو نهى عنه لوجود الملاك ، من المصلحة أو المفسدة .

وأما إذا لم يكن أمر من الشارع ، أو كان ، ولكنّه سقط بسبب عجز المكلف عن الامتثال ، فلا يبقى لنا طريق لاكتشاف وجود الملاك ؛ لاحتمال أن يكون سقوط الأمر لأجل انتفاء الملاك لا لوجود المانع عن تأثيره ؛ لأنّ تأثير الملاك متوقّف على أمرين: وجود الملاك ، وعدم المانع من تأثيره ، ولكن بشرط أن لا يكون هذا المانع مستنداً لعدم قدرة المكلف نفسه ، أو إذا لم يستند المانع من وجود الملاك لعدم قدرة العبد على تحصيله ، ولكن يعلم المكلف بوجود الملاك خارجاً ولكن إنّما لم يأمر المولى بالواجب لتحصيل الملاك لقصور في المولى ، لا لعدم وجود الملاك ، ولا لعدم قدرة العبد ، بأن لا يتمكّن من الإتيان بالواجب بأيّة صورة من الصور ، كما لو علم العبد بأنّ ابن المولى يغرق ، ولكنّ المولى لنومه أو مرضه لا يتمكّن من الأمر بالإنقاذ ، والعبد يتمكّن من الإنقاذ ، فهنا يجب عليه

تحصيل الملاك وإن لم يوجد أمر من المولى .

وذلك لأنّ العبد يعلم بوجود الملاك والمصلحة في إنقاذ ابن المولى حقاً مع عدم وجود الأمر، والعبد متمكّن من تحصيل هذا الملاك، لا أنّه عاجز تماماً منه، حتّى لا يكون أمره بتحصيل الملاك قبيحاً في حقّه، وفي هذه الصورة لو لم ينقذ الابن ولم يسعّ في سبيل إنقاذه فسوف يكون مستحقاً للعقاب من المولى، ولكن -وكما ذكرنا- أنّ هذا متوقّف على العلم بوجود ملاك الواجب وإحرازه مع قدرته على تحصيله، ولو بتوفير المقدّمات، وأمّا لو لم يكن قادراً بصورة تامّة من تحصيله، فهنا حتّى مع العلم بوجوده فلا يكون مستحقاً للعقاب في تركه .

إذن فإذا شكّ في وجود الملاك والمصلحة من أساسها في الفعل، فلا يجب عليه تحصيل الملاك، حتّى لو كان قادراً على تحصيله، ولا يستحقّ العقاب على تركه، كما لو كان هناك رجل يغرق لا يعلم أنّ في إنقاذه مصلحة للمولى أو لا، فلا يجب عليه الإنقاذ؛ لأنّه لا يعلم بوجود المصلحة والملاك في الفعل .

ومن هنا ذكرنا في محلّه أنّه في بعض الموارد قد يسقط الأمر بالواجب العبادي، أمّا لتزاحمه مع النهي، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي، أو لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، أو لغيره من الأسباب، ومع سقوط الأمر فلا يمكن تصحيح العبادة لا بقصد الأمر؛ إذ المفروض سقوطه، ولا بقصد الملاك؛ إذ المفروض عدم إحراز وجوده، والقصد متوقّف على إحراز وجود ما يقصده؛ لأنّه مع سقوط الأمر فلا يبقى لنا كاشف عن إحراز وجود الملاك؛ إذ يحتمل كون سقوط الأمر لأجل عدم وجود الملاك والمصلحة، وأنّ التزاحم بواجب آخر ممّا له دخل في أصل الملاك؛ لأنّ قصور القدرة دخيل في أصل الملاك، ويكفي الاحتمال في إجراء البراءة عن الوجوب، لا لأجل وجودها، ولكن يوجد مانع عنها، ومع الشكّ في وجود الملاك فلا يمكن قصده، والمفروض انحصار طريق كشف الملاكات الواقعيّة عن طريق الأوامر والنواهي الشرعيّة .

وهذه الفكرة يعالج بها الكثير من المسائل المشكّلة في الفقه والأصول .

إذن فإذا علم بوجود الملاك وكان قادراً على تحصيله ، فيكون المكلف مطالباً بتحصيله ، ولو صدر الأمر من الشارع فصدوره يدل على توفّر كلا الأمرين : وجود الملاك ، وعدم المانع من تأثيره ، وأما لو لم يصدر أمر منه ، فعدم صدوره يحتمل لأجل عدم وجود الملاك ، كما يحتمل لأجل وجود المانع منه ، مع وجوده ، ولكن قلنا : إنّه لو علم الإنسان بوجود الملاك من المصلحة أو المفسدة ، لزم عليه تحصيله مع العلم بأنّ تحصيل الملاك لا يتمّ إلاّ بالإتيان بالواجب المشتمل على الملاك ؛ إذ الملاك نفسه لا يمكن إيجاده بدون الإتيان بالواجب ، فلو استند المانع من وجوده لنفس المكلف فيكون مؤاخذاً على عدم تحقّق الملاك لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ؛ لأنّه هو السبب في تعجيز نفسه عن تحصيل الملاك . نعم ، لو كان الملاك موجوداً ، ولكن كان هناك مانع من وجوده وتأثيره في الخارج ، ولم يستند هذا المانع لعدم قدرة المكلف ، فهنا لا يكون المكلف مطالباً بتحصيله .

واستناد المانع للمكلف يتحقّق بأن يعجز المكلف نفسه عن امتثال الواجب .

إذن ففي موردنا مع عدم وجود الأمر بالواجب في وقته يحتمل عدم وجود الملاك ، ولا يعلم بوجوده لما ذكرناه ، ومع الشكّ في وجود الملاك فلا يجب عليه تحصيله ، أي : لا يجب عليه الإتيان بالواجب ، ولا يجب عليه توفير المقدمات التي يتمكّن من خلالها الإتيان بالواجب في وقته ؛ لأنّه إنّما يجب عليه توفير هذه المقدمات فيما لو علم وأحرز وجود الملاك في الوقت ، والمفروض عدم إحرازه ، ومن هذا القبيل ما إذا علم شخص أنّه إذا نام في الساعة المتأخّرة من الليل لفاتته صلاة الصبح ، كما إذا لم يبق من الصبح إلاّ ساعة واحدة - مثلاً - فإنّه يجوز له النوم ؛ لأنّ الأمر غير موجود قبل الوقت ، وأما وجود الملاك مطلقاً في الوقت حتّى لغير العاجز فهو غير محرز ؛ لاحتمال دخول القدرة الخاصّة فيه ،

وقد تعرّضنا لهذه الفكرة ، وأطلقنا الكلام في توضيحها ؛ لأهمّيتها وثمرتها العلميّة ، ولأنّها تحتاج لهذا التوضيح وفائدتها في الكثير من البحوث الأصوليّة والفقهيّة .

القسم الثاني : « إذا كانت المقدّمة المفوّتة هي التعلّم » .

فهل يجب تعلّم الأحكام الشرعيّة قبل الوقت أو لا ؟

والبحث يقع في قسمين :

القسم الأوّل : تعلّم الأحكام والتكاليف نفسها .

القسم الثاني : تعلّم المكلف به أجزاءه وشرائطه ، والظاهر عدم الفرق في الدليل

بينهما .

والكلام عنه في موردين :

المورد الأوّل : العلم أو الاطمئنان بالابتلاء بالأحكام الشرعيّة في وقتها ،

وله صورتان :

الصورة الأولى : أن لا يكون هناك أيّ أثر لترك التعلّم قبل الوقت ، وذلك

لتمكّن المكلف من تعلّم الواجب بجميع أجزائه وشروطه بعد دخول وقته ، كالحجّ مثلاً ، فيمكنه تعلّم أحكامه بالتدرّج ، إمّا اجتهاداً أو تقليداً ، من اليوم الذي

وجب عليه الإحرام إلى اليوم الذي ينتهي فيه من أعمال الحجّ ، وفي مثله لا يجب

عليه التعلّم قبل دخول الوقت لعدم فوات شيء منه بعده .

الصورة الثانية : أن يكون ترك التعلّم قبل الوقت موجّباً لترك الواجب في

وقته ، إمّا للغفلة عن التكليف ، أو لعدم التمكن من امثاله ، والأوّل يتحقّق كثيراً

في المعاملات ، حيث إنّ المتعاملين بسبب ترك تعلّم أحكام المعاملات يغفلان

عن إيقاع المعاملة الصحيحة خارجاً ، والثاني يتحقّق كثيراً في العبادات ، كالصلاة

حيث لا يتمكّن من تعلّمها بعد وقتها .

وفي هذا القسم يجب التعلّم قبل الوقت ، واستندل على وجوب التعلّم :

١ - للأدلة الكثيرة الدالة على وجوب تعلم الأحكام، أمثال الآية الشريفة: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) و: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢).

ومنها رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له: هألا عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال له: هألا تعلمت؟»^(٣)، وغيرها، حيث تدل على أن ترك الواجب إذا استند إلى ترك التعلم استحق المكلف العقاب على ترك الواجب، وهي مطلقة، سواء كان تركه للتعلم قبل دخول وقت الواجب أو بعدها، فدلّت على أن التعلم مأمور به مطلقاً؛ إذ لم يقيد وجوب التعلم بما بعد دخول وقت الواجب، وحيث إن فوت الواجب في وقته مستند إلى ترك التعلم قبله، فمقتضى إطلاق هذه الأدلة هو وجوبه، وأن المكلف معاقب بتركه، فلا مسوغ لترك التعلم، وإن لم يكن هناك أيّ تكليف متوجه للواجب في وقته.

وربما يقال: أنه يستفاد من هذه النصوص وغيرها من الأدلة: أن وجوب التعلم نفسي تهوي لا مقدمي، فلا يأتي الإشكال، وأنه كيف تجب المقدمة قبل وجوب ذيها؛ وذلك لأن وجوبها نفسي، ولكن الملاك والمصلحة الباعثة على وجوبه هو التهيؤ للإتيان بسائر الواجبات، وذهب إلى هذا الرأي المحقق الأردبيلي رحمته الله.

(١) النحل ١٦: ٤٣.

(٢) التوبة ٩: ١٢٢.

(٣) لم يرد هذا النص في كتب الحديث، وفي: أمالي الطوسي: ١: ٨، تفسير البرهان:

١: ٥٦٠، أمالي الشيخ المفيد: ٢٢٧ و ٢٢٨: «سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام وَقَدْ سِئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَلَيْلَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ - الْأَنْعَامُ ٦: ١٤٩ - فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: عَبْدِي، أَكُنْتَ عَالِمًا؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ لَهُ: أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ، وَإِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلًا. قَالَ لَهُ: أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ، فَيُخَصِمُهُ، وَذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ.»

وأشكل عليه: أنّ ظاهر الأدلّة أنّ وجوب التعلّم غيري لا نفسي، كما في قوله: «هَلَا عملت» حيث يظهر منها أنّ وجوب التعلّم «هَلَا تعلّمت» لأجل العمل بالتكاليف الواقعيّة ومقدّمة له.

بالإضافة إلى أنّه لو ترك التعلّم فلا يعاقب عقابين على ترك التعلّم والواجب^(١).

٢ - العلم الإجماليّ بوجود تكاليف في الشريعة، وهذا العلم الإجماليّ يمنع من جريان البراءة أو غيره من الأصول في الشبهات، وهو يدعو إلى تحصيل العلم بالمقدار المعلوم بالإجمال.

ولكن ربّما يلاحظ عليه: أنّه بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال يجوز له إجراء البراءة في الشبهات الحكميّة من دون فحص، مع أنّه خلاف رأيهم.

٣ - والظاهر أنّ هذا الدليل متفرّع على الدليل الثاني، وأنّ العقل أو العقلاء يحكم بأنّه مع العلم بوجود التكاليف الشرعيّة يجب الفحص عنها، قضاءً لحقّ العبوديّة والطاعة، بل حتّى لو ظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال فيجب الفحص في الشبهة الحكميّة عن حكمها في مظانّها، ولا يحقّ له إجراء البراءة بدون الفحص، ولا يمكن إنكار هذا الحكم العقليّ أو العقلانيّ وجداناً.

٤ - وربّما يقال: إنّ الدليل على وجوب التعلّم قبل الوقت هو ما ذكرناه في المقدّمات المفوّتة غير التعلّم، وهو أنّ ترك التعلّم اختياراً موجب للعجز عن

(١) أنّه لو ترك التعلّم وعمل بالاحتياط وأتى بالحكم الواقعيّ، فلا يعاقب على ترك التعلّم، وهذا يكشف أنّ وجوبه طريقي لا نفسي؛ لأنّه لو كان واجباً نفسياً لم يجز له العمل بالاحتياط في موارد الجهل بالحكم، بالإضافة إلى ما ذكره من جواز العمل بالاحتياط والامتثال الإجماليّ، مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي والامتثال الإجماليّ، أي: الاحتياط، وأمّا الإشكالات على ذلك، فقد ذكرناها وأجوبتها في محلّها في بداية بحث القطع.

امثال التكاليف في وقتها، وفوت ملاكاتها، فيكون ملاك وجوب التعلّم قبل الوقت يتحد مع ملاك وجوب المقدمات المفوّتة، وهو التحفّظ على الملاكات المولويّة وعدم تفويتها مستنداً لاختياره، وكذلك سائر الأدلّة التي ذكرناها على وجوب المقدمات المفوّتة، كالأوجب المعلق والمشروط والشرط المتأخّر، وأمثالها، ولكنّ هذا يتوقّف على إحراز أهميّة الملاك الملزم للأحكام.

٥ - وربما يقال: إنّ ملاك وجوب المقدمات المفوّتة قبل الوقت هو التحفّظ من تفويت الملاكات المولويّة، ولكنّ الملاك في وجوب التعلّم قبل الوقت هو لزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّ الجهل لا يمنع من وجود التكليف؛ لما ذكرناه في محلّه: أنّ التكاليف يشترك فيها العالم والجاهل، ولذا فإنّه يحتمل الوقوع في مخالفة التكاليف المولويّة بترك التعلّم، ولا معذّر له مع كونه قبل الفحص؛ لأنّ مخالفة التكليف جهلاً قبل الفحص، فإنّ مثل هذا الجهل غير معذّر، ولذلك يتعيّن عليه التعلّم دفعاً للعقاب المحتمل؛ لأنّ الضرر الأخرويّ المحتمل يجب دفعه، كما سنذكره في محلّه.

هذا كلّ لو علم المكلف أو اطمأنّ بالابتلاء بالأحكام الشرعيّة، كأحكام الصلاة والصيام والحجّ، وأمثالها.

المورد الثاني: الشكّ في الابتلاء، فما هو الأصل الجاري فيها؟

فربّما يقال: بأنّه في صورة احتمال الابتلاء والشكّ به يستصحب عدم الابتلاء بها في الأزمنة المستقبلية بالاستصحاب الاستقباليّ، فهو متيقّن الآن بعدم الابتلاء، ويشكّ في المستقبل هل يُبتلى بها أو لا، فيستصحب عدم الابتلاء في المستقبل، ونتيجته عدم وجوب تعلّمه المسائل المذكورة.

وقد أجاب السيّد الخوئيّ رحمته الله:

١ - أنّنا وإن قلنا بجرّيان الاستصحاب الاستقباليّ لشمول أدلّة الاستصحاب له،

وسياّتي في مبحث الاستصحاب، ولكنّ الذي يمنع من جريانه الأدلّة القائمة على وجوب التفقّه والتعلّم، وهي أدلّة لفظيّة لا يصل الأمر للأصل العمليّ مع وجودها، وهي واردة مورد الاستصحاب، بمعنى أنّ الإنسان في غالب الموارد لا يقطع، بل ولا يطمئنّ بالابتلاء، فلو أجرينا استصحاب عدم الابتلاء في هذه الموارد لم يبق تحت عمومات التعلّم ومطلقاتها إلاّ موارد نادرة، هي موارد القطع والاطمئنان بالابتلاء، فلاجل العمل بهذه الأدلّة وإبقائها على فاعليّتها وعمومها وإطلاقها في موارد متعدّدة، فلا بدّ من تقديمها على الاستصحاب.

٢ = بالإضافة إلى وجود العلم الإجماليّ غالباً بالابتلاء بقسم من الأحكام الشرعيّة في وقتها، فإنّ الإنسان في الغالب يعلم إجمالاً بأنّه سيبتلى بقسم من الأحكام، وإن لم يعرفها بصورة معيّنة؛ لعدم تعلّمها، ومع هذا العلم الإجماليّ فلا تجري الأصول العمليّة في أطرافه، كما سياّتي بيانه في مبحث العلم الإجماليّ.

تنبية: ظهر ممّا ذكرنا أنّ وجوب التعلّم طريقيّ، وأنّه إنّما وجب لأجل الإتيان بالواجبات وليس مطلوباً وواجباً نفسياً كسائر الواجبات، ويترتب على ذلك أنّه لو ترك التعلّم فيعاقب على مخالفته للتكاليف الواقعيّة، ولا يعاقب على تركه للتعلّم، فلا يعاقب عقابان أحدهما على تركه التعلّم، والثاني على تركه التكليف الواقعيّ.

ويظهر من السيّد السيستانيّ (حفظه الله) عدم وجوب التعلّم مع الشكّ في الابتلاء، واستدلّ عليه:

١ = بالاستصحاب الاستقباليّ؛ لأنّه يذهب إلى حجّيته، والإشكالات على أصله، أو على تطبيقه في المقام غير واردة؛ لأنّ أدلّة الاستصحاب بإطلاقها شاملة له.

٢ = بناءً على النظريّة المختارة في بحث المقدمات المفوّتة، من عدم لزوم

تحصيل الأغراض المولوية، وأن ترك التعلّم يوجب العجز عن الامتثال، فإن ترك تعلّم كيفية المقدمات المفوتة التي يوجب تركها العجز عن الامتثال في وقته، فإن وجوبها مشروط بإحراز توجّه الأمر النفسي؛ لأن وجوبها غيري، وهو مشروط بنفس شرائط الوجوب النفسي، ولذا فمع عدم إحراز تحقّقها لا يحرز توجّه التكليف، فلا يكون التكليف واصلاً، ومعه يقبح العقاب على تركه، مع فرض تحقّق الشرائط وتوجّه التكليف لولا العجز.

وأما الدليل الأوّل الذي ذكره السيّد الخوئي رحمته الله فيشكل عليه: أن الكثير من الأحكام الإلزامية غير مؤقتة، كحرمة الغيبة والغناء، لا بد أن يتعلّمها الإنسان، والكثير منها يمكن تعلّمها بعد الوقت، وكذلك فإن موارد العلم بالابتلاء كثيرة. إذن فكيف يقال بأن موارد العلم بالابتلاء قليلة؟

وأما الدليل الثاني، فإنه مع العلم الإجمالي بالابتلاء يخرج عن مجال احتمال الابتلاء، فهو خروج عن موضوع البحث، بالإضافة إلى انحلاله بمراد العلم التفصيلي بالابتلاء بالأعمال الخاصة لاحقاً.

معروض وجوب المقدّمة

ما هو معروض وجوب المقدّمة؟ سواء كان الوجوب شرعياً ترشّيحاً أو لا بدئية عقلية، هنا أقوال:

الأوّل: نسب للمشهور أنّ المعروض نفس المقدّمة، مثلاً: نفس صعود السلم مقدّمة لصعود السطح، بلا قيد ولا شرط؛ لأنّ المناط في المقدّمة التمكنّ بها من إتيان ذي المقدّمة، أي: ما يتوقّف عليها ذو المقدّمة، وليس ذلك إلا ذات المقدّمة من حيث هي هي.

الثاني: ما يظهر من صاحب المعالم: أنّ المعروض ذات المقدّمة عند إرادة ذبها. وفيه: أنّ توقّف وتعليق الوجوب على الإرادة منافٍ للوجوب نفسه، يعني إذا

أراد الإتيان بذات المقدمة فتتصف المقدمة بالوجوب هذا غير معقول ، فإن اتّصاف الشيء بالوجوب غير خاضع لإرادة المكلف .

الثالث: أن معروض الوجوب ذات المقدمة بقصد التوصل لذيها ، فقصد التوصل قيد للواجب ، فالواجب خصوص ما أتى به بقصد التوصل ؛ لأنّ حيثية وما يقوم المقدمية هو خصوصية وحيثية التوصل لذيها ، فلا بدّ من قصد التوصل لذيها في تحقّق المقدمية .

وهناك احتمالات أربعة في مراد الشيخ من رأيه :

١ - اشتراط وجوب المقدمة بقصد التوصل ، فيكون وجوبها مشروطاً ، بينما وجوب ذي المقدمة مطلقاً .

وفيه: أن هذا خلاف تبعية المقدمة لذي المقدمة إطلاقاً وتقييداً .

٢ - إن أخذ قيد التوصل من جهة غلبة الوقوع في الخارج ، حيث يؤتى بها غالباً في الخارج بقصد التوصل لذيها لا من باب الاشتراط .

وهذه الغلبة أمر وجدانيّ ، ولكن ليس ذلك بنحو الاشتراط ، بحيث لو أتى بالمقدمة غفلة ، أو أتى بقصد عدم التوصل ، لم توجد المقدمة ، بل المشهور يذهبون إلى تحقّق المقدمة ، وتحقّق الواجب لو أتى به ممّا يدلّ على أنّ ذات المقدمة مقدّمة لا بقصد التوصل ، بخلاف ما يظهر من الشيخ ، وأنّه لا وجوب لذي المقدمة في هذه الصورة بناءً على اعتبار قصد التوصل في الاتّصاف بالوجوب .

٣ - إن قصد التوصل دخيل في ترتّب الثواب لا في الاتّصاف بالوجوب .

وفيه: أن هذا صحيح بالنسبة لترتّب الثواب ، ولكن كلامنا ليس في استحقاق الثواب ، بل في معروض الوجوب بالإضافة إلى أنّ عدم ترتّب الثواب على ذات المقدمة أوّل الكلام ، فلعلّ هناك ثواباً على من أتى بذات المقدمة بدون قصد التوصل كذي المقدمة .

والجواب العام لهذا الرأي: أن ما ذكره الشيخ دعوى بلا برهان، فإن ملاك الوجوب في المقدمة هو توقّف ذي المقدمة والتمكّن منه، وهذا متحقّق بالإتيان بذات المقدمة، سواء قصد التوصل أو لم يقصد، ولا معنى لأخذ شيء لا أثر له في ملاك الوجوب في معروض الوجوب. وهذا الرأي هو الصحيح وأن معروض الوجوب المقدمي ذات المقدمة.

٤ - ما عن صاحب الفصول: أنه يعتبر في وجوب المقدمة ترتّب ذي المقدمة خارجاً على المقدمة، وهذا اصطلاح عليه بالمقدمة الموصلة.

وأشكل عليه:

١ - إن كان الترتّب شرطاً لوجوب المقدمة فلا وجوب لها قبل ترتّب ذي المقدمة، فهذا تحصيل حاصل؛ لأنّ ترتّب ذي المقدمة متوقّف على الإتيان بالمقدمة، وبعد الإتيان بالمقدمة وترتّب ذي المقدمة، يترشّح وجوب للمقدمة فهو تحصيل حاصل، وإن كان المراد أنّ الترتّب شرط للواجب فهو دور باطل، لتوقّف ذي المقدمة على المقدمة، وتوقّف المقدمة على ذبيها، وهو دور.

ولكن قد يكون مراد صاحب الفصول مجال فعلية وجوب المقدمة، وأنّ فعلية وجوبها تتوقّف على فعلية وجوب ذبيها؛ لأنّهما متلازمان قوّة وفعلية، فليست قيداً للوجوب ولا للواجب.

٢ - وأشكل على الفصول: أنه بناءً على رأيه فيلزم منه أن يكون شيء واحد، هو ذو المقدمة واجباً نفسياً وغيرياً؛ لأنّ ذا المقدمة واجب نفسي في ذاته، ومن حيث كونه شرطاً لوجوب المقدمة يكون واجباً غيرياً.

وأجيب: لا مانع من ذلك من جهتين، كصلاة الظهر، فإنّها واجب نفسي بذاتها، وأما من جهة كونها شرطاً لصلاة العصر فتتصّف بالوجوب الغيري.

بالإضافة إلى ما ذكرناه أنّ ترتّب ذي المقدمة على المقدمة ليس من التقييد

الاصطلاحِيّ، بل المراد أنّ فعلية المقدّمة ووجوبها تنتزع من فعلية ذي المقدّمة .
وغيرها من الإشكالات .

والحقّ أنّ المرتكز والفهم العرفي يقتضي كون معروض الوجوب ذات المقدّمة ،
وما ذكر من وجوه خلاف الفهم العرفي والارتكاز العقلانيّ ، وما ذكر من وجوه
هي جهات تعليلية لا تقيديّة وتحليلات عقلية لا عرفية ، وربّما هي مستبطنة
قهرأ من مرتكز العقلاء حينما يأتون بغالب المقدّمات ، إلّا في حالات نادرة ،
كحالة الغفلة في الإنسان حينما يأتي بالمقدّمات يأتي بها وجداناً مع قصد التوصل
لذي المقدّمة أو إرادتها وترتيبها لا أن يأتي بها مجرداً عن هذه القصد وإن كان
واقع ذي المقدّمة مترتباً ومتوقفاً على ذات المقدّمة لا بضميمة هذه القصد ،
فهذه القصد موجودة غالباً في مرتكزات الفاعلين وجهات تعليلية لا تقيديّة .

ثمرات وجوب المقدّمة

من ثمرات وجوب المقدّمة : أنّه إذا ثبت وجوب المقدّمة شرعاً غيرياً ، أو
عقلاً كانت مسألة أصولية لأنها ستقع كبرى في طريق استنباط الحكم الشرعيّ
فيقال : هذه مقدّمة الواجب ، وكلّ مقدّمة الواجب واجبة شرعاً ، ولا بدّ من إتيانها
عقلاً ، فتجب هذه شرعاً ، أو لا بدّ من الإتيان بها عقلاً ، وفي صورة اللابديّة
العقلية ، يستنتج الحكم الشرعيّ بواسطة قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع ،
فينتج الحكم الشرعيّ ، أمّا بلا واسطة أو بواسطة ، وذكرت ثمرات أخرى لوجوب
المقدّمة :

منها : فساد العبادة التي يكون تركها مقدّمة لواجب أهمّ ، كالصلاة أوّل الوقت
المزاحمة مع إزالة النجاسة عن المسجد ، فيجب ترك الصلاة بالوجوب المقدمي
لفعل الإزالة ، فيكون فعلها حراماً ؛ لأنّ الأمر بالشيء نهى عن ضده ، فتقع
فاسدة ؛ لأنّ النهي عن العبادة موجب لفسادها .

ويشكل عليه: أن هذه الثمرة مبنية على مسألة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وسيأتي بطلان الاقتضاء، ومبنية على أن ترك الضد مقدّمة للضد الآخر.

وكذلك تبني هذه المسألة على أن النهي الموجب لفساد العبادة أعم من النهي النفسي والغيري، فربما يقال النهي الغيري كما في المقام لا يوجب فساد العبادة، بل يختص بالنهي النفسي.

صاحب الفصول رحمته أبطل هذه الثمرة على مبناه باعتبار المقدّمة الموصلة وإن ترك الصلاة مطلقاً ليس بواجب، وإنما الواجب ترك الصلاة الموصل للإزالة، ولكن مع فعل الصلاة يعلم عدم تركها، وعدم فعل الإزالة، فتكون صحيحة لوجود المقتضي وعدم المانع.

والسيد الخوئي رحمته بين هذه الثمرة بصورة أخرى؛ لأن الواجب من المقدّمة لواجب أهم إنما هو الترك الموصل، أي: الترك الخاص، وإيجاب ذلك الفعل وإن استلزم النهي عن نقيضه، إلا أن نقيضه ليس هو الفعل، بل عدم الترك الخاص، وليس هذا عين الصلاة، بل مقارن له، وذلك لتحققه في فعل الصلاة تارة، وفي غيرها أخرى، ومن الواضح أن الحرمة لا تسري من أحد المتلازمين للآخر، فضلاً عن المقارن له، ففعل الصلاة لا يكون منهيّاً عنه، فلا تقع الصلاة فاسدة.

وأشكل الشيخ الأنصاري رحمته أن هذه الثمرة غير تامة؛ (لأن نقيض كل شيء رفعه) ومن الواضح من نقيض الترك الخاص أعم من نقيض الترك المطلق؛ لأن نقيض الخاص أعم من نقيض الأعم، وهذا النقيض وهو (ترك الترك الخاص) كما ينطبق على فعل الصلاة، كذلك ينطبق على الترك المجرد، فإذا بنينا على حرمة النقيض كانت الحرمة بنفسها سارية لجميع أفراد ما ينطبق عليها ذلك النقيض، ومن جملتها فعل الصلاة، ففعل الصلاة وإن لم يكن بنفسه نقيضاً ولكنّه من أفراد النقيض وحرمة النقيض تسري إلى الأفراد قطعاً، فالعبادة فاسدة.

وأشكل صاحب الكفاية رحمته: أن المراد من أن نقيض كل شيء رفعه ليس هو أن نقيض الترك عدم الترك، بل المراد أن نقيض العدم هو الوجود، ونقيض الوجود هو العدم، ولأجل ذلك ثبت أن النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان، فلو قلنا إن مطلق المقدمة واجبة وقلنا أن ترك الصلاة مطلقاً واجب، كان نقيض ترك الصلاة هو وجود الصلاة، فيكون فعل الصلاة منهيّاً عنه فتبطل على فرض الإتيان بها، وهذا بخلاف ما لو قلنا أن الواجب هو الترك الخاص، فإن نقيض الترك الخاص هو عدمه، وهذا قد يقارن الفعل وقد يفارقه، وحرمة الشيء لا تسري لملازمه فضلاً عن مقارنه، فلا يكون فعل الصلاة محرماً، فالعبادة صحيحة لو أراد العبد أن يتقرب بها.

وعلق السيد الخوئي رحمته: وهذا الإشكال على الشيخ متين جداً، فالثمرة التي ذكرها صاحب الفصول رحمته تامة، ولكنها مبنية على مباني وأسس وهي وجوب المقدمة وكون ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، وأن مثل هذا النهي موجب للفساد، وسيأتي إن شاء الله بطلان هذه المباني والأسس.

تبقى ثمرات أخرى ذكرت لوجوب المقدمة، وأنه بناءً على وجوبها الشرعي فترتب هذه الثمرات وإلا فلا. ولكنها ثمرات جزئية وفقهية، وليست ثمرات أصولية كلية بحيث يستنبط منها أحكام كلية.

منها: مسألة النذر، وأنه لو نذر الإتيان بالواجب فيتحقق الإتيان بالمقدمة بناءً على وجوبها الشرعي، وإلا فلا.

وأجيب: أن النذر تابع لقصد الناذر، ومع الإطلاق أو الغفلة ينصرف النذر للواجب النفسي.

ومنها: عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب بناءً على الوجوب وجوازه بناءً على عدم الوجوب.

وأجيب: لا دليل على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب إلا في موارد خاصة قام الدليل عليها.

ومنها: حصول الفسق بترك واجب له مقدمات كثيرة، وذلك لتعدد ترك الواجب فيتحقق الإصرار على المعصية بترك المقدمات بناءً على الوجوب.

وأجيب: أنه لو ترك واجباً نفسياً كالحج بترك مقدماته كالمشي إلى الحج فليس له إلا معصية واحدة إجماعاً و عرفاً و شرعاً، ولا يعاقب إلا بترك الواجب النفسي، فلا عقاب ولا معصية على ترك الواجب المقدمي لنفسه حتى الشرعي.

ومنها: لو كانت المقدمة محرمة كدخول أرض الغير لإنقاذ نفس محترمة، فيجتمع الوجوب والحرمة فيها بناءً على وجوبها، وإلا إذا لم تكن واجبة لا يجتمعان.

وأجيب: أن المقدمة لو كانت توصلية صحّ التوصل بها للواجب، سواء كانت واجبة أو لا، وسواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أو لا، وإن كانت المقدمة تعبدية صحّ التوصل بها لذي المقدمة بناءً على جواز الاجتماع، وأما لو كانت تعبدية وقلنا بتقديم جانب النهي والحرمة، فلا تصحّ المقدمة العبادية لأنه لا يصحّ التقرب بالحرام، سواء قلنا بوجوب المقدمة أو لا.

إذا قلنا بوجوب مقدمة الواجب كانت مقدمة المستحبّ مستحبة، كالمشي لزيارة الإمام الحسين عليه السلام، والمشي لقضاء حاجة المؤمن.

ولكنّ الكلام في مقدمة المكروه فهي مكروهة مطلقاً، كالمشي للطلاق؛ لأنّ كلّ مقدمة دخيلة في تحقق المبعوض فيسري إليها البغض كسريان الحبّ لمقدمات الواجب.

وأما مقدمة الحرام فتفترق عن مقدمة الواجب، فإنّه في الواجب لا بدّ من تحقّق كلّ المقدمات وإيجادها لأجل تحقّق الواجب؛ لأنّ وجود الواجب متوقّف على تحقّق كلّ مقدماته، الشيء ما يجب لم يوجد، وأما في ترك وجود الحرام

يكفي ترك مقدّمة واحدة من مقدّماته الكثيرة؛ لأنّ هذه الخصوصية العدم، يكفي فيه ترك مقدّمة واحدة، فتحرم منها مقدّمة واحدة منها لا على التعيين بناءً على الملازمة، ولا تحرم سائر المقدّمات.

ولكن يمكن القول بأنّ إتيان بعض مقدّمات الحرام مبغوض إذا كان بقصد الإتيان بالحرام أو لسراية المبغوضية من الحرام لمقدّماته، كما يستفاد من بعض الروايات تعميم الحرمة على كثير من مقدّمات بعض المحرّمات كالرشوة والربا والخمر.

ولكن يحتمل أنّ المحرّم من المقدّمات الجزء الأخير من العلة التامة الذي لا ينفك عنه وجود المحرّم، وخاصّة إذا كان المكلف به بفعل الحرام يأتي بذلك الجزء الأخير دائماً، فيجب عليه ترك هذا الجزء الأخير ويحرم عليه فعله، كما ذكره في نوم الليل بصلاة الصبح بأن كان الإنسان ينام دائماً عن صلاة الصبح، وأنّه دائماً يترك صلاة الصبح لفعله النوم، فهنا يجب عليه إمّا ترك النوم ليلاً، أو استعمال بعض المنبهات ليقظته صباحاً حتّى لا تفوته صلاة الصبح، وكذلك تشمل الحرمة لو علم بأنّ فعل هذه المقدّمة لا تنفك عن فعل الحرام، وهي الجزء الأخير من العلة التامة لفعل الحرام.

قد ورد في الروايات الثواب على بعض مقدّمات الواجبات والمندوبات، والظاهر أنّ الثواب لسراية الثواب من نفس الواجبات والمندوبات إلى مقدّماتها، وهو أمر طبيعي قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^(١)، فإنّ الهجرة نفسها من بلد يقع فيه الحرام مستحبّ، وإن مات في الطريق ولم يبلغ بلد الحقّ، فالهجرة مقدّمة البلوغ لذلك البلد، كما ورد الثواب على المشي والسعي لقضاء حاجة المؤمن حتّى لو لم تقض الحاجة، والثواب على المشي للحجّ، وزيارة الإمام الحسين عليه السلام، ولو منع من

حصول المقصود مانع، ولعل هذه مؤيدات لسراية الثواب من ذي المقدّمة، واجبا كان أو مندوبا، إلى مقدماته.

فائدة:

بحث العلماء حول إمكان قصد الوجوب للمقدّمة قبل الوقت بصورة موسّعة في مبحث الصوم في مسألة (٦٣) من العروة حول الغسل قبل الفجر، هل يمكنه قصد الوجوب أو لا؟ فبحث عنه مفصّلاً في المستمسك والمستند ومصباح الهدى، وغيرها.

وعمدة الإشكال: أنه قبل الوقت لا وجوب لذي المقدّمة ليرشّح منه وجوب للمقدّمة ليقصده، ويأتي هذا الإشكال في قصد الوجوب للوضوء قبل وقت الصلاة، وغسل الجنابة قبل الفجر للصوم.

ولكن أشكل على أصل الترشّح بأن الوجوب أمر جعلي واعتباري وليس تكوينياً، كترشّح الحرارة من النار، بل يحتاج لجعل واعتبار مستقل، ولا معنى للترشّح.

وذكرت وجوه لتصحيح وجوب المقدّمة قبل الوقت وقصده، وقبل ذكرها يجدر الإشارة إلى فكرة، وهي: أنه لا شك للمقدّمة لا بدّيّة عقليّة لتوقّف الواجب ذي المقدّمة عليه، ولكن بعض المقدمات في ذاتها عقليّة غير متوقّفة على جعل الشارع كطي المسافة للحجّ، وبعضها متوقّفة على جعل الشارع، أي: لا بدّ للشارع أن يجعل الوضوء مقدّمة للصلاة، والغسل مقدّمة للصوم، وبعد جعله فإنّ العقل يحكم بتوقّف الواجب - الصوم أو الصلاة - على مقدّمته، فكلاهما يشتركان بالآبديّة العقليّة.

وكذلك يجدر الإشارة لفكرة، وأنهم حينما يقولون بدخل قصد الأمر والوجوب في صحّة العبادة، فإنّ مرادهم الأمر أو الوجوب الشرعيّ والعقليّ، فهل يمكن أن نتصوّر وجود الوجوب الشرعيّ للمقدّمة؟

أما الوجوه التي ذكرت :

منها: الواجب المعلق بمعنى أنّ لذي المقدّمة وجوب قبل الوقت ، وأما الوقت فهو شرط للواجب لا الوجوب ، فإذا كان لذي المقدّمة وجوب قبل الوقت فيترشّح منه وجوب للمقدّمة .

وأشكل عليه:

١ - أنه لا معنى للترشّح كما ذكرنا ، بل الوجوب يحتاج إلى جعل مستقل .

٢ - أنه توجد لا بدّيّة عقلية ، وهذا لا شكّ فيه ، وبعد حكم العقل بهذه اللابديّة لا معنى لجعل الشارع للوجوب ؛ لأنه لغو ، كما أشار إلى هذا الوجه السيّد الخوئي في المستند في مسألة الصوم .

ومنها: بناءً على إنكار الواجب المعلق نقول بالشرط المتأخّر ، وأنّ وجوب ذي المقدّمة مشروط بالوقت بشرط متأخّر ، فالوقت شرط متأخّر لوجوب الصلاة أو الصوم ، بمعنى أنّ للصوم أو الصلاة وجوباً قبل الوقت ، وأما الوقت وإن كان شرطاً له ولكنه شرط متأخّر ، ويعقل الشرط المتأخّر في الأمور الاعتباريّة ، فإذا كان للواجب وجوب قبل الوقت فيترشّح منه وجوب شرعيّ للمقدّمة ، فيمكن قصده .

وأشكل عليه بما أشكل على الواجب المعلق ، كما في المستند .

ومنها: أنّ للمقدّمة وجوباً نفسياً تهيوئياً قبل الوقت ، لأجل توقّف ذي المقدّمة عليه فيقصده ، نظير وجوب تعلّم الأحكام قبل وقتها ، كما ذكره المحقّق الأردبيليّ رحمته الله .

وأشكل عليه كما في المستند : لا نعقل معنى للوجوب التهيوئيّ إلاّ الوجوب المقدميّ الغيريّ ، ولا يمكن للمقدّمة أن يكون لها وجوب نفسيّ ؛ لأنّ الوجوب النفسيّ ما كان له ملاك نفسيّ ذاتيّ كمعراجيّة الصلاة ، وأما الوضوء أو الغسل ليس له مثل هذا الملاك ، وإنّما وجوبه لأجل غيره وتوقّف ذي المقدّمة عليه ، فليس له

إلاً وجوب غيري. نعم، يمكن أن يكون له ملاك نفسي أو ذاتي كنورانية القلب وطهارتها للوضوء أو الغسل، ولكنه ملاك استجابي لا وجوبي يمكن تصحيح قصد الاستجاب النفسي، ولا يصح قصد الأمر الوجوبي^(١).

ولكن يمكن تصحيح الإتيان بالوضوء أو الفعل قبل الوقت بوجوه:

منها: قصد استجابته النفسي، أي قصد الأمر النفسي الاستجابي، كقصد الكون على الطهارة، وهو مستحب في نفسه وله أمر استجابي. وهذا القصد ذكره الأكثر ولا شك بأن للوضوء أو الغسل أمراً نفسياً استجابياً، فيمكن قصده لتصحيح العبادة.

ومنها: أنه لا ينحصر قصد القرية المصحح للعبادة بقصد الأمر والوجوب، بل ما يصححها إضافة العمل لله إضافة بأي نحو من أنحاء الإضافة، لذلك يكفي في صحة الصلاة إذا أتيت بها لقضاء الحاجة مع طلب قضائها من الله؛ لأن هذا الطلب يكفي في إضافة العمل لله، ويكفي في صحة العمل العبادي، وكذلك إذا أتيت بالمقدمة قبل الوقت لأجل توقّف ذي المقدمة الواجب المطلوب في وقته شرعاً على الإتيان بالمقدمة، كالغسل والوضوء قبل الوقت، تتحقّق به إضافة هذه المقدمة لله، ويكفي ذلك في صدق إضافة هذه المقدمة لله وتصحيح العبادة، وقد التزم السيّد الخوئي رحمته الله في المستند بهذا الوجه.

ومنها: ما في مصباح الهدى للشيخ الأملي: من الأخذ بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، وأنه لو قلنا بالوجوب العقلي للمقدمة، فيلزمه الوجوب الشرعي لها، اعتماداً على قاعدة الملازمة، ولكن إنمّا يأتي هذا الوجه في الجزء الأخير لليل قبل الفجر، أي: آخر وقت يمكن فيه الإتيان بالغسل؛ لأنه هو الذي تجري فيه قاعدة الملازمة، لذلك يمكن القول بقصد الوجوب الشرعي للغسل قبل الوقت.

(١) يراجع المستند في شرح العروة الوثقى - كتاب الصوم: مسألة ٦٣.

وربما كانت هناك وجوه أخرى لتصحيح الوجوب الشرعي أو قصد القربة بالمعنى العام للمقدمة، لذلك فإنّ الأولى والأحوط قصد الأمر أو الاستحباب الذاتي، أو قصد الإضافة للمولى بمعنى قصد القربة بمعناه العام. ولكن يمكن القول بالوجوب الشرعي للمقدمة قبل الوقت أو بعده.

لذلك يمكن تصوّر الوجوب الشرعي للمقدمة بوجوه:

منها: ما ذكره مصباح الهدى من الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

ومنها: ما ذكره السيد السيستاني (حفظه الله) ولعله من القائلين بالوجوب الشرعي للمقدمة من استبطان واندماج وجوب المقدمة بوجوب ذي المقدمة وأنه في السابق قبل تحضّر وتطوّر البشر كان يصرّح بإرادة المقدمة ووجوبها من قبل المولى، ولكن بعد تطوّر البشر حضارياً وبعد كثرة ذكر المقدمات صريحاً مع ذكر ذي المقدمة اكتفي بطلب ذي المقدمة دون أن يصرّح بإرادة المقدمة؛ لأنّها مطلوبة ومراده ضمناً واندماجاً واستبطاناً، فهي مرادة ومطلوبة لزوماً من المولى ضمناً دون حاجة إلى التصريح بها.

وربما كانت هناك وجوه أخرى لإثبات الوجوب الشرعي للمقدمات.

الشرط المتأخر

بعض الشروط الشرعيّة متقدّمة في وجودها زماناً على المشروط، كالوضوء والغسل بالنسبة للصلاة، وكعقد الوصية بالنسبة لملك الموصى له المتأخر عنه، وبعضها مقارن في وجودها زماناً للمشروط، كالاتقبال للصلاة، وبعضها متأخر عنه، كالإجازة بالنسبة لحصول الملكية في العقد الفضوليّ، والغسل الليليّ بالنسبة لصحة صوم المستحاضة نهاراً.

وفي الشرط المتأخر إشكال سنشير إليه، وقبل الدخول في بيان الإشكال والأجوبة عنه، نقول: بأن الشروط على أقسام:

١- أن يكون شرطاً لأصل الحكم، أي: الوجوب، كرؤية الهلال لوجوب الصوم، والزوال لوجوب صلاة الظهر.

٢- أن يكون شرطاً لمتعلّق الحكم، أي: الواجب، كالوضوء للصلاة، واستقبال القبلة للصلاة. وهذه الشروط، سواء لأصل الحكم أو متعلّقه، على أقسام:

القسم الأوّل: أن تكون متقدّمة، إمّا الشرط المتقدّم لأصل الحكم، كرؤية هلال شهر رمضان لوجوب الصوم غداً، وإمّا الشرط المتقدّم لمتعلّقه، كالوضوء بالنسبة للصلاة.

القسم الثاني: أن تكون متأخّرة، إمّا الشرط المتأخر لأصل الحكم، كإجازة بيع الفضوليّ بناء على الكشف بالنسبة للملكية الحاصلة من حين العقد، وإمّا الشرط المتأخر لمتعلّقه، كالغسل الليليّ بالنسبة لصوم اليوم السابق للمستحاضة.

٣ - أن تكون مقارنة، إمّا شرط الحكم، كالزوال بالنسبة لوجوب صلاة الظهر، وإمّا شرط المتعلّق، كاستقبال القبلة بالنسبة للصلاة، فهو مقارن لها.

وقد أشكل على الشرط المتأخر: قياساً على الشرط العقليّ والتكوينيّ، بأنّه يستحيل أن يؤثّر الشرط المتأخر على المشروط المتقدّم؛ وذلك لأنّ الشرط من أجزاء العلة التامة، ويستحيل وجود المعلول قبل وجود علته التامة بكلّ أجزائها وشروطها، فإنّ لازمه تأثير المتأخر المعدوم فعلاً في الموجود، فمثلاً: لا يمكن أن يتحقّق وجود الإحراق قبل وجود النار زماناً؛ إذ لا يمكن أن يؤثّر اللاحق في المتقدّم عليه، وهنا كذلك، فكيف تؤثّر الإجازة اللاحقة في صحّة العقد الفضوليّ المتقدّم مثلاً.

وقد حاول العلماء الإجابة عن هذا الإشكال بعدة أجوبة، نذكر هنا بعضها:

الجواب الأوّل - وهذا الجواب هو الحقّ، ولعلّ أوّل من أشار إلى هذا الجواب صاحب الجواهر رحمته الله في مبحث بيع الفضوليّ: - لا مجال لقياس الأحكام الشرعيّة بالأموار الخارجيّة التكوينيّة والحقيقيّة؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة أمور اعتباريّة، وما يتحقّق فيه التأثير والتأثر هو الأمور الخارجيّة والحقيقيّة، فيستحيل أن تتأخر العلة عن المعلول في الأمور التكوينيّة؛ إذ كيف يؤثّر المتأخر في المتقدّم كما مثلنا، وأمّا الأحكام الشرعيّة فهي أمور اعتباريّة، أمر وضعها ورفعها بيد المعبر، وخاضعة في أصل وجودها وكيفيّة اعتبارها للمعتبر، فيمكن أن يجعل الشرط المؤثّر في حكمه أو موضوعه متقدّماً أو متأخراً، والاعتبار خفيف المؤنة، ففي أصل وجود الشرط الاعتباريّ وكيفيّة تأثيره في الشرط خاضع لكيفيّة الاعتبار، فقد يعتبر تأثيره متقدّماً أو متأخراً أو مقارناً.

إذن فللأمور الحقيقيّة والتكوينيّة قوانين وأحكام، وللأمور الاعتباريّة قوانين وأحكام أخرى، ولا يمكن إجراء قوانين المجال التكوينيّ في المجال الاعتباريّ، وكذلك العكس، وكما يقول السيّد الطباطبائيّ والشيخ المطهريّ في كتابهما

«أصول الفلسفة» أن مثل هذا الخلط أوقع الكثير في الاشتباه، ليس في الفقه والأصول فحسب، بل في العلوم الأخرى أيضاً^(١).

ويمكن الإجابة عن إشكال الشرط المتأخر في كلا الموردين: شروط المتعلق، وشروط الحكم.

المورد الأول: شروط المتعلق، فالجواب عن الإشكال:

١ - أن ما تعلق به الأمر والوجوب هو حصة خاصة، وهو الصوم الذي يأتي

(١) وخلاصة الفكرة: أن الأحكام - وضعية أو تكليفية - تابعة لوجود المصلحة في متعلقها،

فربما تقتضي المصلحة في تحقق الحكم الوضعي - كالملكية - أو التكليفي - كالوجوب - قبل تحقق شرط ما، وحقيقة الحكم أمر اعتباري، وهو تابع للاعتبار، وهو خفيف المؤونة، وليس أمراً تكوينياً خاضعاً للقوانين والأحكام التكوينية الفلسفية، فالأمر الاعتباري في أصله وشروطه وخصائصه تابع لكيفية اعتبار المتعتبر.

إذن فـ «أصل الجعل» - أي: جعل الحكم على نحو القضية الحقيقية في مرحلة الإنشاء -

أمر سهل، فيمكن اعتبار وجعل المتأخر شرطاً للحكم المتقدم.

وكذلك «المجعل» - أي: الحكم الفعلي - فإنه يحصل خارجاً على طبق الحكم الإنشاء

والجعل، في مجال تحقق الموضوع، فيكون المتأخر شرطاً لفعالية وحصول الحكم

التقدم، ومأخوذاً في موضوعه، وما المانع من ذلك ما دامت المصالح التشريعية تقتضي

مثل هذا النحو من الجعل والمجعل، والعالم عالم الاعتبار لا التكوين، فالحكم تابع

لموضوعه، فما دام لم يستكمل الموضوع جميع أجزائه وشروطه لا يتحقق الحكم؛ لأن

الحكم بالنسبة للموضوع كالمعلول للعلّة، وما دام لم تتحقق العلة بجميع أجزائها

وشروطها تماماً لم يتحقق المعلول، والموضوع بما أنه شرعي، فالشارع جعل موضوع

الحكم كصحة العقد الفضولي أو صحة غسل المستحاضة مركباً من أجزاء وشروط بعضها

متقدم وبعضها متأخر، وإذا لم يستكمل الموضوع جميعها لم يترتب الحكم الفعلي عليها،

ففي مقام الجعل والإنشاء والاعتبار لا مانع من جعل مثل هذا الموضوع للحكم الإنشائي

وفي مقام الفعالية، فإنه إذا لم تتوفر جميع عناصر الموضوع لا يحصل الحكم.

بعده غسل في الليل ، وليس معناه تأثير الغسل المتأخر في صحّة الصوم المتقدّم . فالشارع وجّه حكمه لموضوع مركّب من أجزاء وشرائط بعضها متقدّم وبعضها متأخر ، على نحو القضية الحقيقيّة (في مرحلة الجعل) ، وهذه الحصّة المعيّنة هي متعلّق حكمه .

ولا مانع من هذا الجعل والاعتبار إذا كانت المصلحة الواقعيّة كامنة في مثل هذه الحصّة بهذه الكيفيّة ، وكذلك (المجعول) ، أي : الحكم الفعليّ ، فإنّه يحصل خارجاً على طبق الجعل ، فما دام لم يستكمل الموضوع جميع أجزائه وشروطه لم يتحقّق الحكم الفعليّ .

إذن ففي مقام الجعل والإنشاء والاعتبار لا مانع من جعل مثل هذا المتعلّق للحكم الإنشائيّ ، وفي مقام الفعلية إذا لم تتوفر جميع عناصر المتعلّق فلا يتحقّق الحكم الفعليّ ؛ لأنّ الحكم الفعليّ وموضوعه على طبق الحكم الإنشائيّ وموضوعه تماماً ، وإنّما الاختلاف بينهما في مرحلة الإنشاء والفعلية فحسب ، فالواجب هو الحصّة بأجزائها وشروطها المتقدّمة والمتأخّرة ، وإنّما تكون فيه المصلحة كذلك ، وهذا الجواب صحيح ، ولكنّه متوقّف على ما سنذكره من كون الأحكام أمور اعتباريّة .

٢ = أنّ الأحكام الشرعيّة من الشارع لا تتعلّق بالفعل الخارجيّ ؛ لأنّ الفعل الخارجيّ هو ظرف سقوطها لا تعلقها ، فإنّه مع وجود الفعل خارجاً لا معنى لمطالبة الشارع به ؛ لأنّه تحصيل حاصل . إذن فمتعلّق التكليف ليس هو العمل الخارجيّ كي يتوجّه إليه إشكال تأثير الشرط المتأخر ، وإنّما هو الأمر الذهنيّ ، وهو (تصوّر الحصّة المقيّدة بالشرط المتأخر) ، والشرط وإن كان متأخراً في الخارج ، ولكن يمكن تصوّر الحصّة في الذهن مقيّدة بأمر متأخر ، في لحاظ وتصور واحد ، فيتصور عملاً مقيّداً بأمر متأخر ، والذهن وعاء تجتمع فيه المتفرّقات زماناً ، ومتعلّق التكليف العنوان والوجود الذهنيّ لا الفرد الخارجيّ ، ويمكن للإنسان أن يتصور الأمور المتأخّرة قبل وقتها ، وإنّما الممنوع أن يوجد في الخارج الأمر المتأخّر

قبل زمانه، وأما في الذهن فيمكن تصوّره قبل زمانه .

ولكن يلاحظ عليه: أنه أجب عن إشكال الشرط المتأخّر في المتعلّق في مرحلة الجعل، ولم يجب عن الإشكال في مرحلة المجعول والفعليّة، حيث يكون الشرط هو الشرط الخارجيّ لا تصوّره، ولذلك لا يمكن علاجه إلا بالجواب الأول، وأنّ الحكم متعلّق بالحصّة، وكلّ الأجزاء والشروط المتقدّمة والمتأخّرة والمقارنة متعلّقة للحكم.

المورد الثاني: شروط الحكم التكليفيّ أو الوضعي، كالإجازة اللاحقة شرط الملكيّة وأمثالها.

فقد ذكرت له أجوبة، نستعرض بعضها:

ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله: بأنّ الشرط في الحقيقة ليس ذات الشرط المتأخّر بوجوده الخارجيّ، بل لحاظه وتصوره، ففي مثالنا: ليس الشرط لجعل الملكيّة في العقد الفضوليّ نفس الإجازة اللاحقة بوجودها الخارجيّ، بل لحاظها وتصورها. ويمكن تقدّم لحاظ الشيء وتصوره قبل وجوده، وهو واضح، فأنت في هذا اليوم يمكنك تصوّر الأمر الحادث في المستقبل، فلحاظ الشيء المتأخّر هو أمر مقارن للجعل وليس متأخراً.

وقد ذكرنا أنّ الشارع حين يجعل الأحكام يلاحظ الشرائط ويفرضها موجودة ثمّ يجعل الحكم، فالشرط لجعل الملكيّة ليس نفس الإجازة المتأخّرة، بل فرض وجودها ولحاظه.

وأشكل عليه:

أولاً: أنّ هذا الرأي خلاف ظاهر الأدلّة، فإنّ الأدلّة يظهر منها أنّ الشرط للملكيّة نفس الإجازة لا لحاظها.

ثانياً: أنّه خلط بين مقام الجعل والمجعول، أي: بين عالم الإنشاء والفعليّة،

فإنه وإن أمكن ذلك في عالم الجعل والإنشاء؛ لما ذكرنا أن طبيعة الإنشاء والجعل تعتمد على الفرض واللحاظ، ولكن لا يمكن في عالم المجعول والفعليّة أن يؤثر المتأخر في المتقدّم.

وذلك لأنّ الشرط في المجعول، أي: الحكم الفعليّ والملكيّة الفعليّة ليس لحاظ الإجازة، بل نفس الإجازة الخارجيّة؛ لأنّ الملكيّة الفعليّة لا تحصل بمجرّد لحاظ الإجازة كجعلها، بل بنفس الإجازة، فيعود إشكال الشرط المتأخر، وأنه كيف يؤثر خارجاً في المتقدّم، ولا يعالج باللحاظ المقارن.

وقد أجب عن إشكال المجعول:

١ - أن المتقدّم لو كان له وجود خارجي حقيقي تكويني، فلا يمكن أن يؤثر فيه المتأخر، أمّا إذا كان وجوده اعتبارياً فرضياً، فلا مانع من تأثير المتأخر فيه؛ لأنّ الأمر الاعتباري خفيف المؤونة، والملكيّة وسائر الأحكام ليست أموراً حقيقيّة يشار إليها بالإشارة الحسيّة، بل أمور اعتباريّة اعتبرها العقلاء، ولا مانع من تأثير الأمر المتأخر في إيجاد أمر اعتباري متقدّم.

٢ - أن الشرط في الحقيقة للملكيّة في العقد الفضوليّ ليس نفس الإجازة المتأخّرة، بل هو (التعقّب) بالإجازة، وكذلك في الصوم هو التعقّب بالغسل الليليّ لا نفس الغسل، وهذا الوصف (التعقّب) مقارن للمشروط زماناً، فيصدق فعلاً على الصوم في النهار أنّه (متعقّب) بالغسل، ويصدق على العقد من حدوثه أنّه (متعقّب) بالإجازة، وقبل وجود الغسل والإجازة خارجاً، وهو ما نلاحظ في الأمور الخارجيّة أيضاً، فيصدق على يوم الخميس وفي يوم الخميس أنّه مسبوق بالأربعاء ومتعقّب بالجمعة. نعم، طرف التعقّب، أي: يوم الجمعة، أو نفس الإجازة والغسل خارجاً، فهو متأخر زماناً، ولكن وصف التعقّب هو مقارن زماناً، ولكن يشترط في تحقّق وصف التعقّب الذي هو شرط مقارن تحقّق طرفه خارجاً حقاً في زمانه، فإن تحقّق الغسل الليليّ أو الإجازة اللاحقة خارجاً في زمانه، صدق

وصف التعقّب المقارن للعقد، أي: تحقّق الشرط لصحة الصوم أو العقد الفضوليّ .
وقد أشكل على هذا الجواب: أن ما هو مذكور في النصوص أن نفس الإجازة
أو الغسل شرط لا وصف (التعقّب)، فالقول بأنّ الشرط هو وصف التعقّب خلاف
ظاهر النصوص .

وأوّل من أشار إلى هذا الجواب صاحب الجواهر رحمته الله في مبحث بيع الفضوليّ،
كما أشرنا إليه، وخلاصته: أنّ هذا الإشكال ناشئ من الخلط بين الأمور التكوينيّة
والاعتباريّة، وقياس أحدهما بالآخر، وإجراء قوانين التكوين في الاعتبار،
والملاحظ أنّ الأحكام الشرعيّة أمور اعتباريّة لا واقع لها إلا اعتبار الشارع،
وقانون تزامن العلة والمعلول، وعدم تأثير المتأخّر في المتقدّم، إنّما تجري في
الأمر التكوينيّة والحقيقيّة، ولا تجري في الأمور الاعتباريّة. والأمور الاعتباريّة
أمر وضعها ورفعها بيد المعتمد، وهي خاضعة في أصل وجودها وكيفيّة اعتبارها
للمعتمد، فيمكن أن يكون الشرط المؤثّر في حكمه متأخراً كما يمكن أن يجعل
الشرط المؤثّر موضوعاً، متقدّماً أو متأخّراً أو مقارنة، وكما ذكرنا يجعل الحكم
متعلّقاً بحصّة وبموضوع مركّب من أجزاء وشروط متقدّمة ومتأخّرة ومقارنة .

وقد ذكر بعض الأعلام: «أتنا ذكرنا في محلّه: إمكان الشرط المتأخّر في
الاعتباريّات كالإجازة بالنسبة للعقد الفضوليّ السابق؛ إذ لا مانع من تقييد الأمر
الاعتباريّ بأمر متأخّر عنه، وحمل ذلك على الشرط التكوينيّ الذي لا يمكن تأخّره
عن المشروط لامتناع تأثير المعدوم، خلط فاسد نشأ من اختلاط الأصول بالفلسفة
والكلام، واستعارة مصطلحاتها التي جرّت إلى الأذهان الأحكام الفلسفيّة المترتبة
عليها، ومن الواضح أنّ المؤثّر في الاعتباريّات ليس إلا نفس المعتمد، والشرط
هنا ليس جزءاً من المؤثّر، بل هو جزء لموضوع الاعتبار، وعليه فجعل الإجازة
شرطاً للعقد هو الموجب لتأخّر الإجازة .

إذن فاستخدام أمثال هذه الألفاظ كالعليّة والسببيّة والشرطيّة والمانعيّة في مجال

الاعتباريات أدى إلى هذا الاشتباه، فإنها في التكوينيات عبارة عن الارتباط الواقعي بين شيئين في الوجود أو بين شيء وعدم آخر تكويناً، بينما في الاعتباريات فإن مرجعها إلى تقييد الاعتبار بوجود شيء أو عدمه، ومثل هذا الارتباط تابع لنحو الجعل والاعتبار، فيمكن أن يقيد تحقق شيء اعتباري بتحقق شيء آخر مقدماً أو مقارناً أو متأخراً، ولو تمّ هذا الإشكال في الشرط المتأخر يلزم توجهه للشرط المتقدم أيضاً؛ لأنّ العلة يلزم تزامنها مع المعلول، فكيف تتقدم عليه.

وهذا الجواب هو ما أشار إليه صاحب الجواهر رحمته ووضحه غيره.

وقد أشكل على هذا الجواب:

١ - بأنّ قوانين الاستحالة كما تجري في التكوينيات تجري في الاعتباريات، فامتناع تأثير المعدوم كتأثير المتأخر في المتقدم؛ لأنه معدوم في زمان المتقدم، لافرق فيه بين الأمر الحقيقي والاعتباري، فلا يمكن القول بأنّ استحالة اجتماع النقيضين مختصة بالتكوينيات دون الاعتباريات.

ولكن من الواضح أنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنه ناشئ من التأثير نفسياً بالشروط التكوينية وقوانين الأمور الحقيقية التي يعيشها الناس غالباً، وخاصّة المتأثرون بالفلسفة، فإنّ الشروط الاعتبارية كما ذكرنا خاضعة للاعتبار، فيمكن اعتبار الشرط متأخراً، فإن تقدم خارجاً فإنه يخالف كيفية الجعل والاعتبار، وقد وضّحناه أكثر.

٢ - وربما يشكل على هذا الجواب: بأنّ الأحكام وإن كانت في نفسها أمور اعتبارية، ولكن ملاكاتهما - أي: مصالحها ومفاسدها - فإنها أمور حقيقية تكوينية، فالواجب فيه مصلحة تكوينية مقدّمة؛ لأنها حقيقة تكوينية خارجية، والشرط الخارجيّ المتأخر حقيقة تكوينية خارجية أخرى فيه مصلحة حقيقية أخرى، فكيف يؤثر الأمر التكويني المتأخر في وجود الأمر التكويني المتقدم.

فكيف يؤثر الشرط المتأخر في اتّصاف الفعل بالمصلحة فيما إذا كان شرطاً

للوّجوب ، وفي ترتّب المصلحة على الفعل فيما إذا كان شرطاً للواجب .

ولكنّ الجواب عليه : ما ذكرناه في تعلق الوجوب بالحصة ، وأنّ المصلحة إنّما هي متحقّقة في هذه الحصة بجميع أجزائها وشرائطها ، وهذه المصلحة لا تترتّب إلاّ بعد تحقّق الواجب بجميع ما يعتبر فيه ، لا أنّ المصلحة تتحقّق قبل الإتيان بالشرط المتأخّر ، ولا أنّ الشرط المتأخّر لوحده العلة في ترتّب المصلحة ، بل جميع أجزاء المتعلّق وشروطه ممّا لها تأثيرها في ترتّب المصلحة ، ولا تتحقّق إلاّ بعد وجود جميع ما يعتبر فيها ، فكلّ جزء وشرط دخيل في المصلحة وجزء المصلحة أنّ المصلحة والواجب يتحقّق مسبقاً ، وأمّا هذا الشرط المتأخّر إنّما يؤثّر في إيجاد المصلحة المسبقة ليأتي إشكال الشرط المتأخّر .

مسألة الضدّ

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟

وقبل الدخول في البحث نذكر بعض الأمور:

الأمر الأول: المراد من كلمة «الافتضاء»، والمراد من الافتضاء الدلالة، وما يقع في البحث والنزاع أعمّ من الدلالة المطابقيّة والتضمينيّة والالتزاميّة، ويشهد لشمولها لها أنّ بعضهم في الضدّ العامّ ذهب إلى أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العامّ، وبعض آخر أنّ النهي عن الضدّ جزء للأمر به، وثالث أنّه من لوازمه.

الأمر الثاني: المراد من الضدّ، وليس المراد منه خصوص المعنى المنطقيّ، وهو الأمر الوجوديّ، بل المراد منه معناه اللغويّ فيعمّ النقيض الفلسفيّ؛ وذلك لأنّ من مسائل هذا البحث الضدّ العامّ، وهو أمر عدميّ، أي: نقيض الفعل المأمور به بالمعنى الفلسفيّ.

والضدّ قد يكون أمراً وجوديّاً يزاحم الفعل المأمور به، ويعبّر عنه أيضاً بالمعاند الوجوديّ، كالأكل بالنسبة للصلاة، أو الصلاة بالنسبة لإزالة النجاسة عن المسجد، ويسمّى هذا بـ(الضدّ الخاصّ).

وأخرى يكون الضدّ أمراً عدميّاً، وهو ترك الفعل المأمور به، كما في ترك الصلاة، ويعبّر عنه بـ(الضدّ العامّ).

وقد وقع البحث في كلا النوعين.

الأمر الثالث: أن مورد بحث العلماء ثبوت النهي المولوي الشرعي للضد من خلال الأمر، وليس بحثهم عن المنع العقلي عنه، فإنه موجود عقلاً، كما ذكرناه في وجوب المقدّمة.

فهل إن الأمر بالصلاة يقتضي النهي عن ضدها، أي: بمنزلة قوله: «لا تترك الصلاة» في الضد العام أو «لا تأكل» في الضد الخاص؟

الأمر الرابع: بناءً على النهي عن الضد، فإن هذا النهي غيري وليس نفسياً، لم ينشأ عن مفسدة في متعلقه، كما صرح بذلك المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما كما في وجوب المقدّمة. قال في أجود التقريرات: «إلا أن هذا النهي غيري نشأ من مقدّمية تركها أو ملازمته للمأمور به، ولم ينشأ عن مفسدة في متعلقه»^(١).

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟

ذهب مشهور المتأخرين إلى عدم الاقتضاء، فالأمر بالشيء لا يقتضي نهياً مولوياً شرعياً عن الضد العام أو الخاص، وإن كان فعل المأمور به يتوقّف عقلاً أو عادة على ترك الضد العام أو الخاص، ففعل الصلاة متوقّف عقلاً على عدم ترك الصلاة، وعلى ترك الأكل أو الشرب، ولكن هذا الزجر العقلي غير ثبوت الحرمة الشرعية للضد.

أما الدليل على عدم ثبوت النهي المولوي الشرعي عن الضد:

الأول: ما ذكرناه في عدم وجوب المقدّمة وجوباً شرعياً؛ وذلك لأن نفس الأمر بالشيء يكفي في الزجر العقلي عن الضد، ووجود الداعي لتركه بحكم العقل، ومع وجود الداعي مسبقاً في نفس المكلف للانزجار عن الضد، لا داعي ولا مبرر للنهي الشرعي عنه؛ لأن النهي الشرعي المولوي متقوم بكونه «بداعي جعل

(١) أجود التقريرات: ١: ٢٦٢. محاضرات في أصول الفقه: ٣: ٥١، ٧٩-٨٩.

الزاجر» في النفس ، والزاجر موجود في النفس بمجرد الأمر الشرعيّ بالواجب لحكم العقل به .

الثاني: أنّ الحرمة تابعة لوجود المفسدة في متعلّقها ، ولكن وجود المصلحة في الفعل المأمور به لا يلزم منه وجود المفسدة الواقعيّة في الترك أو الفعل المعاند له .

الثالث: بطلان سائر الأقوال وأدلّتها ، ونستعرض أهمّها ، ويدور البحث في مقامين :

المقام الأوّل: في الضدّ العامّ ، وهو ترك المأمور به ، وهل أنّ الأمر بالشيء نقيض النهي عن ضده العامّ ؟

والأقوال فيه أربعة :

١ - أنّ الاقتضاء بنحو العينيّة والمطابقة ، وأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده .

٢ - الاقتضاء بنحو التضمّن والجزئيّة .

٣ - أنّه بنحو الالتزام . إنّ الأمر بالشيء يلازم النهي عن ضده .

٤ - عدم الاقتضاء مطلقاً .

ولكن يمكن القول بالنهي الشرعيّ عن الضدّ لا مجرد الزجر العقليّ ، بنفس التقريب الذي ذكرناه حول إثبات الوجوب الشرعيّ للمقدّمة ، وكلّ ما قلنا بتوجّهه للمقدّمة يتوجّه للضدّ ، ولكنّ الفرق أنّ للمقدّمة يتوجّه أمر وللضدّ نهي .

وتظهر الثمرة الفقهية لمسألة الضدّ في مجال بطلان العبادة ، فإذا قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي شرعاً عن الضدّ ، فإذا كان الضدّ عبادة ، كما لو أمر بإزالة النجاسة عن المسجد ، والضدّ لها فعل الصلاة ، فهنا تكون الصلاة منهية عنها شرعاً ، فتقع فاسدة ؛ لأنّه لا يمكن التقرب بالمبغوض شرعاً ، والصلاة يشترط بها قصد القرية ، وأمّا لو قلنا بعدم الاقتضاء فلا موجب لبطلانها ؛ إذ ليست الصلاة منهية

عنها شرعاً.

نظرة في الأقوال

أما القول الأول ، فهو غير صحيح لوجهين :

١ - إن من الواضح أن الفعل غير الترك والأمر غير النهي خارجاً ، والأمر دعوة للشيء والنهي زجر عنه ، فهما اثنان ، فلا معنى للعينية .

٢ - ما ذكرناه من الاختلاف في الملاك والاعتبار ، فإن ملاك الوجوب وجود المصلحة في متعلقه ، وملاك الحرمة وجود المفسدة في متعلقه ، وليس في كل فعل فيه مصلحة يكون في تركه مفسدة ؛ إذ ربما كان الترك لأجل عدم تحصيل المصلحة ، فحرمته لأجل تركه المصلحة ، أو لأجل المصلحة في الترك لا المفسدة في الفعل ، بالإضافة إلى أن الأمر يحتاج لاعتبار مستقل ، وكذلك النهي .

وأما القول الثاني ، فإنه يبتني على أن الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك ، كما اختاره صاحب المعالم رحمته الله ، وهذا متوقف على تركب الوجوب أو سائر الأحكام ، وقد ذكرنا في محلّه أنه أمر بسيط ، وهو البعث الشديد نحو الفعل ، في مقابل الحرمة ونفي الزجر الشديد عن الفعل .

وأما القول الثالث ، إن الأمر بالشيء يقتضي بالتزام النهي عن ترك الصلاة ؛ لأن الشارع لو أمر بالصلاة فلا يمكنه الترخيص بتركها ؛ لأنه جمع بين المتنافيين إنكار الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده ؛ لأنه يعتمد على الملازمة بين الملاكين : بين وجود المصلحة في الفعل ، والمفسدة في الترك ؛ لأن تركه له ترك لما فيه المصلحة ، وقد أثبتنا عدمه ، وكذلك ما ذكرناه من أن كلاً منهما يحتاج إلى اعتبار مستقل ، ولا ينحل الحكم والاعتبار الواحد إلى اعتبارين ، وبذلك فالصحيح هو عدم الاقتضاء مطلقاً وإن أمكن وجود الملازمة اتفاقاً لا بصورة لزومية ؛ إذ ربما كان مصلحة في الفعل ومفسدة في الترك اتفاقاً .

المقام الثاني: الضدّ الخاصّ، والمهمّ فيه قولان:
 الأوّل: ما ذهب إليه بعضهم أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاصّ.
 الثاني: عدم الاقتضاء، وذهب إليه أكثر المتأخّرين.
 واستدلّ على القول الأوّل بدليلين:
 الدليل الأوّل: دليل التلازم: أي: الأمر بالشيء يلازم النهي عن ضده الخاصّ،
 وله مقدّمات:

١- إنّ الأمر بالشيء ملازم للنهي عن ضده العامّ، وهو تركه.
 ٢- إنّ الصلاة - مثلاً - ملازمة لترك الإزالة، أي: وجود الضدّ الخاصّ ملازم
 للضدّ العامّ؛ إذ الترك بلا فعل وجوديّ غير موجود، بل لا بدّ من فعل وجوديّ
 ترك الإزالة وهو الصلاة.
 ٣- إنّ المتلازمين متساويان في الحكم، فمثلاً: يتساوى ترك الإزالة مع الصلاة
 في الحكم، ومن هذه المقدّمات يستنتج أنّ الأمر بالإزالة يقتضي حرمة فعل الصلاة؛
 لأنّها تتساوى بالحكم مع ترك الإزالة، وهو محرّم.
 وأشكل على دليل التلازم عدم تماميّة مقدّماته.
 أمّا المقدّمة الأولى، فبما ذكرناه في الضدّ العامّ، أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي
 عن ضده العامّ.

أمّا المقدّمة الثانية، فإنّ الصلاة لا تلازم ترك الإزالة بحيث لا تنفكّ عنه، بل هي
 أمر مقارن له، من باب الإنفاق، فإنّ المكلف إذا ترك الإزالة فلا يلازمه فعل الصلاة،
 بل من الممكن أن يفعل فعلاً آخر كالأكل والشرب، ولا ملازمة في الحكم بين
 المتلازمين اتّفاقاً.

وأما عن المقدّمة الثالثة، لم يثبت اتّحاد المتلازمين في الحكم، وأنّ الملازم
 للمحرّم محرّم، وقد ذكر صاحب الكفاية رحمته أنّ أقصى ما تقتضيه الملازمة عدم

اختلاف المتلازمين في الحكم ، بحيث يكون كل منهما محكوماً بحكم فعلي مغاير لحكم الآخر ، لا أن يكونا متّحدين في الحكم ، أي : لا يكون محكوماً بحكم إلا أنه يكون محرماً .

ويدلّ على هذا التلازم في الحكم شواهد ، كما في استقبال القبلة حال التخلّي فإنه محرّم ، وله ملازمات كجعل المشرق على اليسار والمغرب على اليمين ، ووضع القدمين على الأرض ، فلو كانت محرّمة فيلزم عند استقبال الإنسان للقبلة أن يرتكب محرّمات عديدة ، ويستحقّ عقوبات بعدها ، وهو مخالف لارتكاز المتشرّعة .

الدليل الثاني : دليل المقدميّة : وله مقدّمات :

١ - أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر ، فعدم الصلاة مقدّمة لحصول الإزالة ؛ لأنّ الصلاة ضدّ الإزالة ، وترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر .

٢ - مقدّمة الواجب واجبة ، فيكون ترك الضدّ واجباً .

٣ - بما أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ ، وضدّ الترك فعل الضدّ الآخر ، فيكون منهياً ، ففي المثال : إذا كان ترك الصلاة واجباً ، صار نقيضه - وهو ترك ترك الصلاة ، أي : فعل الصلاة - محرّماً ؛ لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ ، وبما أنّ ترك الصلاة واجب ففعل ضده - وهو الصلاة - محرّم .

وأشكل عليه :

١ - ما ذكرناه أنّ وجوب الشيء لا يقتضي وجوب مقدّمته ، وأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العامّ .

٢ - ما ذكره صاحب الكفاية والمحقّق النائييّ رحمتهما ، وغيرهما : أنّ ترك الضدّ ليس مقدّمة لفعل الضدّ الآخر .

لأنّ الدليل على المقدميّة كون وجود الضدّ - الصلاة - (مانعاً) من وجود الإزالة ، فإذا كان مانعاً فيكون عدم الصلاة مقدّمة لوجود الإزالة ؛ لأنّ عدم المانع

من أجزاء العلة التامة فلا شكّ بأنّه من المقدمات .

ولكن ذكر في محلّه : أنّ وجود المانع مرتبة متأخرة من وجود المقتضي ، فإذا لم يوجد المقتضي للشيء فلا تصل المرحلة لوجود المانع ، فمثلاً : لو لم يتحقّق الاحتراق لأجل عدم وجود النار ، فلا مجال للقول بأنّ عدم الإحراق لأجل وجود المانع كالرطوبة .

فالإزالة في مثلنا لا يمكن أن تكون الصلاة مانعة من وجود الإزالة ، ليكون عدم الصلاة من قبيل عدم المانع ، فإنّ الصلاة لا يمكن أن تكون مانعاً إلا إذا افترضنا وجود المقتضي وهو الإرادة للصلاة ، ولكن مع وجود الصلاة والإرادة لها فلا يوجد أصل المقتضي والإرادة للإزالة ؛ لأنّ المقتضي للإزالة هو إرادة المكلف للإزالة ، ولكن مع فعل الصلاة وإرادتها والاشتغال بها ، فيلزم منه عدم كونه مريداً للإزالة ؛ إذ لو كان يريدّها لأوجدها ولم يشتغل بالصلاة ، فإذا اشتغل بالصلاة وترك الإزالة كشف ذلك عن عدم إرادته للإزالة .

إذن فالمقتضي للإزالة إذا كان موجوداً فيلزم تحقّقها وترك الصلاة ، وإن لم يكن موجوداً فلا يمكن اعتبار الصلاة مانعاً من تأثير المقتضي ؛ إذ لا مقتضي للإزالة يمكن للصلاة المنع من تأثيره ، وقد ذكرنا أنّ مرتبة المانع بعد وجود المقتضي لأنّه يمنع من تأثيره .

وكما ذكر في الكفاية : أنّه لو كان للشيء مقتضي فيكون عدمه مستند لوجود الضدّ الآخر ، ولكنّ المفروض عدم وجود المقتضي للشيء فعلاً ، وهذا أنّ الصلاة لا تكون مانعة من الإزالة ، وإذ أنكرنا المانعيّة أنكرنا التوقّف والمقدّميّة ؛ لأنّ أساسها كون أحد الضدّين مانعاً من الآخر .

إذن لو منع أحد الضدّين من أصل المقتضي للآخر لا أنّه منع من تأثير المقتضي ، فلا يكون مانعاً .

الثمرة في مسألة الضدّ

ذكر صاحب الكفاية رحمته : تظهر الثمرة في مسألة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ الخاصّ ، وعدم اقتضائه تظهر فيما كان ضدّ المأمور به عبادياً ، كالصلاة بالنسبة للإزالة .

فإنّه بناءً على الاقتضاء فيكون للعبادة نهي ، وبضمنية أن النهي عن العبادات يوجب فسادها ، فتقع فاسدة للنهي عنها .

وأما بناءً على عدم الاقتضاء ، فتقع صحيحة ؛ إذ لا مقتضي لفسادها ، فإنّ المقتضي له تعلق النهي بها ، ولا نهي على الفرض .

توضيحه : أن الثمرة تظهر فيما لو وقعت المزامحة بين واجب موسّع - كالصلاة مثلاً - وواجب مضيق - كالإزالة - أو بين واجبين مضيقين وأحدهما أهمّ من الآخر ، فعلى القول بالاقتضاء يقع الواجب الموسّع أو غير الأهمّ فاسداً للنهي ، وأما على القول بعدم الاقتضاء فيقع صحيحاً لما ذكرناه .

وأشكل الشيخ البهائي رحمته على الثمرة : بطلان العبادة مطلقاً سواء قلنا بالاقتضاء وعدمه ؛ لأنه يرى اشتراطه صحّة العبادة بتعلّق الأمر بها فعلاً ، ولذلك تفسد العبادة عند المزامحة بالواجب الأهمّ أو المضيق ؛ وذلك لعدم تعلق أمر بها ، أمّا على الاقتضاء فواضح ؛ لوجود النهي ولا يبقى الأمر معه ، وأما على عدم الاقتضاء ، فإنّ الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضده ، ولكنّه لا شكّ بأنّه يقتضي عدم الأمر به ؛ لاستحالة تعلق الأمر بالضدّين معاً ، فإذا كانت العبادة المضادة غير مأمور بها فعلاً ، فلا محالة تقع فاسدة ؛ وذلك لأنّ صحّة العبادة مشروطة بكونها مأمور بها ؛ لأنّ العبادة متوقّفة على الأمر بها ليقصده ، فلا صحّة لها لانتفائها بانتفاء اشتراطها .

وأشكل عليه صاحب الكفاية رحمته : بأنّ الأمر وإن ارتفع بالمزامحة ، ولكنّ ملاك

الأمر ثابت وموجود، وهو المحبوبيّة الذاتية أو المصلحة؛ إذ لا مقتضي لارتفاعه، والمزاحمة إنّما تقتضي ارتفاع الأمر لا غير، فيمكن التقربّ بالملاك وهو يكفي في تحقّق العباديّة، ولا يتوقّف على وجود الأمر. نعم، مع القول باقتضاء الأمر للنهي عنه، فتحصل المبعوضيّة وتنتفي المصلحة في العبادّة، ولا تصحّ العبادّة معها لانتفاء الأمر والملاك.

ولكنّ المحقّق النائيّ رحمته الله قرب كلام الشيخ البهائيّ رحمته الله بنحو لا يرد عليه إشكال صاحب الكفاية رحمته الله.

وخلاصة كلامه: إمّا أنّه يشترط في صحّة العبادّة تعلق الأمر بها فعلاً، أو لا يشترط ذلك، ويلتزم بكفاية الملاك في صحّة العبادّة.

فعلى الأوّل، يقع الضدّ العباديّ فاسداً، سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، أو لعدم اقتضائه؛ لأنّ الأمر بالضدّ مرتفع، لأجل مزاحمته للأمر بالأهمّ؛ لأنّه يستحيل طلب الضدّين.

وعلى الثاني، يقع صحيحاً على القولين، أمّا بناءً على عدم الاقتضاء فهو واضح؛ لعدم مقتضي الفساد، بناءً على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحّة العبادّة بقصد الأمر، بل المعتبر فيها هو إضافتها للمولى بنحو من أنحاء الإضافة، أو قصد الملاك.

وأما على الاقتضاء، فإنّ العبادّة - كالصلاة مثلاً - وإن كانت منهيّاً عنها بالنهي الناشئ من الأمر بالضدّ الأهمّ - كالإزالة - إلّا أنّ هذا النهي بما أنّه نهى غيريّ نشأ من مقدّميّة تركها للمأمور به، أو ملازمة لفعل المأمور به في الخارج، ولم ينشأ من مفسدة في متعلّقه، كي يكون مزاحماً لما فيه المصلحة وموجباً لاضمحلالها، فيرتفع موجب التقربّ، فالمصلحة في الضدّ العباديّ تصحّح التقربّ، ولا رافع لها ولا مزاحم.

والسرّ في ذلك: أنّ النهي الغيريّ المقدمي لا يكشف عن وجود مفسدة في متعلّقه، وكونه مبغوضاً للمولى حتّى لا يمكن التقرب به، فإنّ المبعّد لا يمكن التقرب به، وعلى ذلك فالعبادة باقية على ما كانت عليه من المصلحة والمحبوبة الذاتية الصالحة للتقرب بها، والنهي المتعلّق بها - بما أنّه غيريّ - لا يمنع عن التقرب بها.

وبالجملة: فبناءً على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحّة العبادة بقصد الأمر، وكفاية قصد الملاك، فصحّتها عندئذٍ تدور مدار تحقّق الملاك، بلا فرق بين القول بالاقضاء وعدمه، وبما أنّها واجدة الملاك على كلا القولين فتقع صحيحة. إذن فلا ثمة.

ولكن مع القول بعدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ، فلا يأتي ما يترتب على وجود النهي عن الضدّ من بحوث وآراء.

وإنّما يقع البحث مع عدم الاقتضاء وعدم وجود النهي عن الضدّ العبادي، ولكن ذكرنا أنّه حتّى مع القول بعدم الاقتضاء فلا يوجد أمر للضدّ العبادي لاستحالة الأمر بالضدّين؛ لذلك يقع البحث في مصحّح العبادة مع ارتفاع الأمر به، وقد ذكرت طرق لتضمينها:

الأوّل: الالتزام بتعلّق الأمر بالواجب المهمّ المزاحم على نحو الترتّب والطوليّة لا على نحو العرضيّة ليلزم المحال، فإذا تصوّر وجود الأمر فتصحّ العبادة، ويمكن قصده.

الثاني: الالتزام بوجود الملاك وكفاية قصد الملاك في صحّة العبادة وإن سقط الأمر.

الثالث: الالتزام بصحّة قصد الأمر بالضدّ المزاحم، ولو لم يكن مأموراً به، كما ذهب إليه المحقّق الكركي رحمته في خصوص تراحم العبادة الموسّعة مع واجب

مضيق، كتزاحم صلاة الظهر مع إزالة النجاسة.

ونبدأ من الطريق الثالث.

الطريق الثالث: فقد ذكرت تقريبات وتفسيرات له من قبل صاحب الكفاية

والمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله، وإشكالات عليها.

وتلخيص تقريبه: أن الأمر متعلق بالطبيعة، ويمكن تعلقه بها إذا كانت بعض

أفرادها مقدورة، وإن كان بعضها الآخر غير مقدور، فبعدم القدرة على بعض أفرادها

لا يسقط الأمر بالطبيعة، وبذلك يتحقق الامتثال بالفرد المزاحم لكونه فرداً

حقيقية للطبيعة المأمور بها. ويتحقق به الامتثال؛ لكونه فرداً حقيقية للطبيعة المأمور

بها إن كان مزاحماً بالأهم. هذا ما ذكره المحقق النائيني رحمهما الله؛ إذ إن الفرد وإن لم

يكن فرداً للطبيعة المأمور بها وإن كان فرداً للطبيعة نفسها، ولكن بما أنه لا فرق بينه

وبين غيره من الأفراد في الوفاء بالغرض، فيتحقق الامتثال من باب توفر الملاك

فيه القول.

وملخص الإشكال عليه: أما على المحقق النائيني رحمهما الله: أن الطبيعة المأمور بها

لا تشمل الفرد غير المقدور المزاحم للواجب المضيق، فلا يمكن قصد الأمر

المتعلق بالطبيعة في هذا الفرد لاشتراط القدرة في متعلق التكليف والأمر، فالفرد

غير المقدور لا يدخل في متعلق الأمر، أي: الطبيعة المأمور بها، فالأمر بالطبيعة

والجامع لا يسري إلى الأفراد غير المقدورة.

فالفرد غير المقدور وإن كان فرداً للطبيعة بما هي هي، ولكنه ليس فرداً لها بما

هي مأمور به؛ وذلك لأن الملاك في التكليف إيجاد الداعي في نفس المكلف،

والملاك في امتناع ثبوت التكليف بغير المقدور وهو قبح تكليف العاجز، متحقق

في الأفراد غير المقدورة، بحيث يمنع من إطلاق التكليف من أول الأمر لها.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية رحمهما الله، فإن تصحيح امتثال الفرد غير المقدور،

من خلال وجود الملاك فيه ، كما يظهر من صاحب الكفاية رحمته ، فيتوقف تماميته على الطريق الثاني ، وأن ملاك الأمر لا ينتفي في الفرد غير المقذور ، وأما إذا ذكرنا عدم بقاء الملاك ، أو عدم إحراز وجوده في الفرد غير المقذور ، فلا يأتي الدليل .

الطريق الثاني: وهو أن الأمر وإن سقط عن الضدّ المزاحم ، ولكن لم يسقط ملاكه ، ويكفي قصد الملاك في صحّة العبادة ، فالكلام كلّه يقع حول إحراز وجود الملاك لتصحيح العبادة .

وقد ذكرت وجوه لإحرازه يتركز أكثرها على البحث المعروف من تبعيّة المدلول الالتزامي للمطابقي وعدمه .

فذهب المحقق النائيني رحمته وجماعة إلى عدم التبعيّة ، فإنّ المدلول الالتزامي يتبع المطابقي في الوجود وفي الحجّية والسقوط^(١) ، فإذا قام الأمر على فعل كالصلاة فيوجد مدلول مطابقي ، فإنّ الدليل يدلّ بالمطابقة على ثبوت الأمر وتعلّقه بشيء ، وله مدلول التزامي ، فإنّ الدليل بالدلالة الالتزامية يدلّ على ثبوت الملاك فيه ؛ لعدم ثبوت الأمر بدون ملاك ، فإذا علمنا بعدم تعلّق الأمر به في مورد المزاحمة انتفت حجّية الدلالة المطابقيّة للعلم بخلافها ، ولكنّ الدلالة الالتزامية تبقى على الحجّية ، لتوفّر ملاك الحجّية فيها من دون رافع ، والمفروض أنّها لا تتبع الدلالة المطابقيّة في الحجّية .

والوجه فيه: أن بناء العقلاء انعقد على حجّية الظهور ، فكّل ظاهر حجّة ، فإذا كان للكلام ظهوران وانتفت حجّية أحدهما ، بقي الآخر مشمولاً للدليل الحجّية ، فسقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجّية لا يستلزم سقوط الالتزامية عنها ؛ لأنّ الكلام ظاهر في المدلول الالتزامي ، والظاهر حجّة ببناء العرف والعقلاء .

(١) فإنّ المدلول الالتزامي في أصل وجوده تابع لوجود المدلول المطابقي ، ولكنّه في حجّيته وسقوطه لا يتبع المدلول المطابقي .

ولكنَّ السيّد الخوئي رحمته الله وجماعة ذهبوا إلى تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في أصل الوجود، وفي الحجية والسقوط، واستدلّ على التبعية بدليلين:

نقضي: وجود شواهد في الفقه لم يلتزم فيها بالمدلول الالتزامي مع سقوط المدلول المطابقي عن الحجية.

وحلي: بأنّ الدلالة الالتزامية متوقّفة على ثبوت الملزوم و ثبوت الملازمة بينه وبين اللازم، فإذا انتفى الملزوم - أي: المدلول المطابقي - لا تبقى الملازمة والدلالة الالتزامية.

بالإضافة إلى أنّه مع سقوط ظهور الكلام في المدلول المطابقي لا يبقى له ظهور عرفاً، وفي الالتزامية لتبعية له فلا يبقى ملاك حجية.

ونتيجة البحث: لا دليل على ثبوت الملاك في متعلّق الأمر بعد سقوط الأمر أو لانحرز وجوده؛ إذ كما يحتمل أنّ المزاحمة أدّت إلى سقوط الأمر فحسب، كذلك يحتمل ارتفاع الحكم لارتفاع المقتضي والملاك بالمزاحمة لا لمجرّد وجود المانع فحسب مع وجود الملاك.

وبعبارة أخرى: لا دليل على ثبوت الملاك في متعلّق الحكم عند ارتفاع الحكم ليقصد، وعلى هذا لم يثبت لنا فعلاً ما يصحّح الضدّ العبادي، أمّا قصد الملاك فلأنّه متوقّف على إحراز الملاك في الفرد المزاحم، وقد عرفت أنّه لا طريق إليه، ودعوى العلم بثبوته فيه، وعدم الفرق بينه وبين سائر الأفراد غير صحيح لاحتمال أن يكون ارتفاع الحكم لارتفاع المقتضي والملاك بالمزاحمة، لا لوجود المانع فقط، فيقع الكلام بالالتزام بتعلّق أمر بها بنحو الترتّب.

إذن فلا يبقى طريق لتصحيح العبادة إلاّ الطريق الثالث، وهو وجود الأمر.

الطريق الأول: تصحيح وجود الأمر للمهمّ من خلال الترتّب.

وموضوع الترتّب: الترتّب كلّ تكليفيين متزاحمين كواجبين، والتزاحم ما علم

جعلهما من الشارع، ولكل حكم مصاديق لامتثاله، ولكن قد يتفق تزامهما في مورد بحيث لا يقدر على امتثالهما معاً، بل كل ما يمكنه امتثال أحدهما، ففي مثل هذا المورد وقع الكلام، هل يوجد أمر لأحدهما أو للأهمّ منهما، وأمّا الآخر فهو فاقد للأمر، أو يوجد أمران لهما في زمان واحد، ولكن على نحو الترتب، أي: الأمر للثاني مترتب على عصيان الأمر الأول.

فمهمّة الترتب تصحيح الأمر بالضدين المتزامين، بأن يتصور إمكان صدور أمرين للضدين في زمان واحد من المولى أو الشارع بلا أي إشكال.

والظاهر أنّ الترتب يشمل موارد الأهمّ والمهمّ، وكذلك يشمل موارد المتساويين كالغريقين، وإن كان الغالب تعرّض العلماء إلى صورة وجود الأهمّ والمهمّ.

ومثال الترتب كما لو كان هناك واجبان مضيّقان، أحدهما أهمّ والآخر مهمّ، لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، كما لو تزامحت إزالة النجاسة عن المسجد (الأهمّ) مع الصلاة - كصلاة الظهر - أو تزامحت الصلاة مع إنقاذ غريق، أو تزامحت غريقان ولا يقدر المكلف إلا على إنقاذ واحد منهما.

فهل يمكن الأمر بهما بأن يوجد أمران، كما يذهب إليه القائل بالترتب، بأنّه يمكن أن يصدر من المولى أمران في زمان واحد أحدهما متوجّه للأهمّ والآخر للمهمّ، ولكنّه مترتب على ترك أمر الأهمّ، ولذا سمّي بالترتب، وذهب إليه أكثر المتأخرين.

بينما ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى امتناع الترتب.

وخلاصة دليل الامتناع أنّه لا يمكن الأمر بالضدين في زمان واحد؛ وذلك لأنّه مع توجّه الأمر للغريق الأهمّ فلا يمكن توجّه الأمر للمهمّ الصلاة، فنفس وجود الأمر بالإنقاذ يمنع من وجود الأمر بالصلاة، أو أنّه لا يمكن وجود إرادتين للضدين في زمان واحد.

وأما أدلة القائلين بإمكان الترتّب وهو يمثّل جواباً على دليل الامتناع أيضاً.

الدليل الأول: أنّ المحال الأمر بالجمع بين الضدّين في زمان واحد، بأن يأمر بامتنال الضدّين في زمان واحد، وأمّا صدور الأمر بالضدّين في زمان واحد فلا منع فيه، كما هو الأمر هنا، فلا يوجّه ذلك، فإنّ الأمر بالضدّين على نحو الترتّب لا يلزم منه الأمر بالجمع بين الضدّين في مقام الامتنال؛ لأنّ الأمر بالأهمّ مطلق غير مقيد بشيء، والأمر بالمهمّ ليس مطلقاً، وإنّما هو مقيد بعصيان الأمر بالأهمّ، وعدم الاشتغال به، ومع اختلاف الأمرين بنحو الإطلاق والتقييد فلا مانع من وجود الأمرين؛ إذ لا يلزم منهما الأمر بالجمع بين الضدّين في زمان واحد.

فإنّ المحال طلب الجمع بين الضدّين في زمان واحد.

لا الجمع بين الطلبين والأمرين في زمان واحد؛ لأنّ صدور أمرين طويلين أحدهما مترتب على ترك الآخر ليس محالاً، مع عدم كون المطلوب منهما الجمع بينهما في زمان واحد.

كما أنّه لا مانع من وجود إرادتين في المولى لهذين الفعلين في زمان واحد على نحو الطوليّة، وإرادته لأحدهما مطلقة، وللثاني مقيدة؛ لأنّ المانع أن توجد إرادتان متضادّتان للفعلين على نحو العرضيّة، والمطالبة بامتنالهما في زمان واحد.

الدليل الثاني: وقد ذكر المحقّق النائيني رحمته الله مقدّمات خمس لإثبات الترتّب، ترجع في روحها لما ذكرناه، وهي طوليّة الأمرين، وأنّ التكليف بكليهما أو بأحدهما خاصّة لو كان مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فيكون التكليفان طويلين لا عرضيين، فلا يلزم من الطلبين طلب الجمع بين الضدّين.

وقد اختصر السيّد الصدر رحمته الله هذه المقدّمات الخمس في مقدّمات ثلاث، تعرّضت الأولى إلى أنّ المنافاة بين «صلّ» و«انقذ»، أي: التكليفين، إنّما هو في عالم الامتنال، حيث لا يقدر على امتثالهما معاً، ولا منافاة في عالم المبادئ والملاكات؛

إذ في كل فعل مصلحة ولا في عالم الجعل؛ لأنه اعتبار وهو خفيف المؤونة .
 وأما الثانية: بعد وجود المنافاة بينهما في عالم الامتثال فإن أحدهما الأمر بالمهم
 « صلّ » لا ينافي امتثال الأمر بالأهم « انقذ الغريق »؛ وذلك لأن وجود الأمر بالمهم
 « صلّ » مشروط بعدم امتثال الأمر بالإنقاذ، فعدم امتثال الإنقاذ مقدّمة وجوبية
 للأمر بالصلاة، وكلّ وجوب وأمر لا يدعو لمقدّمته الوجوبية، فالأمر بالصلاة لا يأمر
 بترك الاشتغال بالإنقاذ .

وأما الثالثة: فإنّ الأمر بالأهم - أي: الإنقاذ - إما أنه مقيد بعدم امتثال الأمر بالصلاة،
 أو أنه مطلق فهو يطالب بامتثاله دون أن يتعرّض بالصراحة إلى عدم امتثال أمر المهم،
 ومقتضى إطلاقه عدم امتثال الأمر بالصلاة .

وعلى كلّ حال، فلا اجتماع للامتثالين ليلزم التزاحم وعدم القدرة .
 والملاحظ أنّ هذه المقدمات تعميق عملي للفكرة المحورية التي ذكرناها لإمكان
 الترتّب .

الدليل الثالث: الوجدان، فكلّ من راجع وجدانه غير متأثر بأية شبهة لا يرى
 مانعاً من تعلق الأمر بالضدّين على نحو الترتّب . ولو كان محالاً كاجتماع الضدّين
 أو النقيضين لم يشهد العقل والوجدان بإمكانه .

الدليل الرابع: وقوعه في العرفيات، بل وفي الشرعيّات، والأمثلة كثيرة،
 كما لو أمر أبّ ابنه بالذهاب إلى السوق، فإن لم يذهب يجلس لقراءة دروسه،
 وكذلك في العبد، بأن تذهب إلى مكان ما، وإن لم يذهب يأت بعمل آخر .

وأما الشواهد في الشرع والفقّه فهي كثيرة:

منها: ربّما تحرم الإقامة على المسافر في مكان معيّن، فمع كونه مكلفاً فعلاً
 بترك الإقامة ونفي موضوع وجوب الصوم، هو كذلك مكلف بالصوم قطعاً على
 تقدير عصيانه لهذا الأمر وقصده الإقامة، ولا يمكن لأحد أن يلتزم بعدم وجوب

الصوم عليه على تقدير قصده للإقامة عصيانياً، وليس هذا إلا الترتّب، فقولهم بوجوب الأمر بالصوم مع ترك الأمر بترك الإقامة يعني قولهم بالترتّب.

ومنها: وجوب الخمس المترتّب على عصيان الأمر بأداء الدين إذا لم يكن الدين من عامّ الربح، وأمّا إذا كان منه فيكون الأمر بأداء الدين بنفس وجوده رافعاً للأمر بالخمس لا بامتثاله، فقولهم بوجوب الخمس قول بالترتّب، فهو مأمور أولاً بأداء الدين، فإن عصى فيؤمر بالخمس.

ومنها: لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أوّل الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتّباً على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنّه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجه إليه خطاب القصر، وكذا لو فرض حرمة الإقامة، فإنّ وجوب التمام يكون مترتّباً على عصيان حرمة الإقامة^(١)، فيكون الأمر بالقصر مترتّباً على عصيان الأمر ووجوب الإقامة.

توضيح أكثر لمقدمات المحقّق النائيّ

مقدمات المحقّق النائيّ ﷺ في الترتّب.

المقدّمة الأولى: وفيها أمران:

الأمر الأوّل: أنّ الفعلين المتضادّين إذا كان التكليف بكلّ منهما أو بخصوص أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بتعلّق الآخر، فلا محالة يكون التكليّفان المتعلّقان بهما طوليّين لا عرضيّين. وبعبارة واضحة: لا يلزم من الطلبين كذلك طلب الجمع بين الضدّين.

الأمر الثاني: أنّه في فرض عدم قدرة المكلف على امتثال التكليّفين بأن يكون هناك تكليّفان لا يقدر المكلف على امتثالهما الموجب لوقوع التزاحم بينهما وإن كان

لا بدّ من رفع اليد عمّا به يرتفع التزامه؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور عقلاً، إلا أنه لا مناص حينئذٍ من الاقتصار على ما يرتفع به التزامه المزبور، وأمّا الزائد عليه فيستحيل سقوطه، فإنّه بلا موجب.

وبعبارة أخرى: لا بدّ من ارتفاع منشأ التنافي والتزام بين الحكمين فحسب، دون غيره لعدم الموجب لارتفاع غيره، ولذلك فإن كان منشأ التزامه هو مجرد (إطلاق) كلّ من الخطابين فيرتفع منشأ التزامه بتقييد إطلاق المهمّ بترك الأهمّ فحسب فيأتي الترتّب، وأمّا إذا كان منشأه نفس فعلية الخطابين، فاللازم سقوط (أصل) الأمر بالمهمّ، لا إطلاقه فينكر الترتّب.

وعلق في المنتقى على هذه المقدّمة: أنّها في الواقع دليل مستقلّ على إمكان الترتّب وتصحيحه.

المقدّمة الثانية: أنّ الواجب المشروط لا ينقلب مطلقاً عند حصول شرطه، بل يبقى كما كان قبل حصوله مشروطاً به.

والوجه فيه: ما ذكرناه في الواجب المشروط: أنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع، ولا بدّ من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل والإنشاء، بمعنى أنّ فعلية التكليف تتوقّف على فعليتها وتحققها خارجاً، فكلّ شرطٍ موضوع، وكلّ موضوع شرط، فحالها حال الموضوع بعينه.

ومن المعلوم أنّ كلّ موضوع بعد وجوده خارجاً لا ينسلخ عن موضوعيته، فلا يكون الحكم بلا موضوع، فلا وجه لما ذكره بعضهم أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه ينقلب مطلقاً؛ لأنّه مساوق لدعوى خروج الموضوع عن موضوعيته بعد وجوده خارجاً.

ثمّ أخذ في بيان منشأ التوهّم المذكور، وأنّه ناشئ من الخلط بين موضوع الحكم وما هو داعي الجعل وعلّة التشريع، بتوهّم أنّ شرط التكليف خارج عن موضوعه،

بل هو من قبيل الداعي لجعل الحكم على موضوعه، كالمصالح والمفاسد الواقعيّة، فلا يتقيّد به الجعل ولا المجمعول بعد وجوده، بل يكون الحكم مطلقاً وإن تخلف الداعي خارجاً، فإنّ الحكم يرد على إكرام زيد به، أي: تشجيعة على الاشتغال والتعلّم، فلا يتقيّد الحكم بالداعي، ولذا يثبت الحكم وإن لم يحصل التشجيع على الاشتغال.

وأجاب عن هذا التوهّم: أنّ رجوع الشرط إلى كونه داعياً للجعل يستلزم كون القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة، والمقيّدة ببعض الشروط من قبيل الإخبار عن إنشاء تكاليف عديدة يتعلّق بكلّ واحد منها مكلف خاصّ عند تحقّق شرطه؛ وذلك لأنّ الشرط إذا كان داعياً للجعل فمعناه ارتباط الجعل به فلا يتحقّق الجعل إلا بعد حصوله؛ لأنّه هو الذي يدعو إليه، وعليه فمرجع الإنشاء المقيّد بالشرط إلى الإخبار عن تحقّق الجعل لكلّ مكلف عند تحقّق الشرط، وهو باطل بالضرورة.

وبالجملة: فالشرط قيد الموضوع وليس من دواعي الجعل، والتعبير عنه بالشرط تارة وبالسبب أخرى ليس إلا اصطلاح صرف، وإلا فهما حقيقة من قيود الموضوع، وعليه: فلا ينقلب الواجب المشروط مطلقاً عند حصول شرطه، ويترتب على هذا بقاء الأمر بالمهمّ مشروط عند حصول شرطه، وهو عصيان الأمر بالأهمّ، ولا ينقلب مطلقاً؛ لأنّه لو التزم بانقلاب الواجب المشروط مطلقاً عند حصول شرطه، فيلزم أن يكون الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر بالأهمّ مطلقاً، فيكون في عرض الأمر بالأهمّ؛ لكونهما مطلقين، فيقع التزاحم والتمانع بينهما، بخلاف ما لو التزمنا ببقائه مقيّداً، ولا ينقلب عن اشتراطه، فيكون في طوله، ولا يكون هنا إطلاقاً وحكماً مطلقاً ليقع بينهما التزاحم والمطاردة بينهما، بل المطلق أحدهما وهو أمر الأهمّ، والثاني مشروط وهو أمر المهمّ.

وعلق عليه في المنتقى: «أنّه لا بدّ من تحديد الشرط المأخوذ قيّداً في الحكم،

فإن أخذ قيداً حدوثاً وبقاءً صح ما ذكره، وإن أخذ قيداً حدوثاً الذي معناه ثبوت الحكم بقاءً ولو لم يكن هذا الشرط موجوداً، فيرجع إلى إطلاق الحكم في مرحلة بقاءه»^(١).

المقدمة الثالثة: إن فعلية الخطاب والحكم في الواجبات الموقّات المضيقات مساوقة لوجود آخر جزء من موضوعه وشرطه، ولا يكون بينهما تقدّم وتأخر زماناً، بل التقدّم والتأخر رتبتيّ، فإن نسبة الحكم لموضوعه وإن لم تكن نسبة المعلول لعلته التكوينية، إلا أنها نظيرها، ومن الواضح أنه لا انفكاك بين العلة والمعلول زماناً، بل الاختلاف بينهما في الرتبة، فتخلّف الحكم عنه ولو في أن من الزمان يرجع إلى الخلف والمناقضة.

ومن ذلك يعلم أنه لا يمكن الفصل بين الحكم وامتناله زماناً، بل التقدّم والتأخر بينهما في الرتبة، فلا يتأخر الامتثال عن الخطاب أيضاً، وتأخره عنه رتبتيّ لازمانيّ، فإن نسبة الامتثال للخطاب كنسبة المعلول للعلّة أيضاً، بحيث يكون أوّل زمان الامتثال هو أوّل زمان الخطاب، وإن كان متأخراً عنه رتبة.

المقدمة الرابعة: وهي في رأيه أهمّ المقدمات، وأساس الترتّب، والظاهر أن كلّ من جاء بعده استفاد من هذه المقدمة في الاستدلال على إمكان الترتّب: أن انحفاظ الخطاب والتكليف وثبوتها على تقدير ما من التقريرات يكون بأحد طرق ثلاث:

الأول: أن يكون مشروطاً بوجود ذلك التقدير، أو يكون مطلقاً بالإضافة إليه، كثبوت التكليف بوجوب إكرام العالم في ظرف العدالة، لأجل أخذها في موضوعه، أو أخذ الموضوع مطلق العالم الشامل للعادل وغيره، ولكن بالتقييد أو الاطلاق اللحاظي.

(١) انظر منتقى الأصول: ٢: ٣٩٦ و ٣٩٧.

وهذا إنَّما يكون في موارد الانقسامات الأوَّليَّة السابقة على الخطاب والحكم ، فالإطلاق كالتقييد يكون لحاظياً ؛ لما ذكرناه في بحث التعبدِّي والتوصُّلي أنَّ كلَّ خطاب من الحكم الملتفت للانقسامات السابقة على الخطاب ، لا بدَّ أن يكون بالإضافة إليها إمَّا مطلقاً أو مقيداً ، فحين يجعل الحاكم حكمه في مقام الثبوت ، فلا يمكن جعله مهملاً بالنسبة للقيود والانقسامات الأوَّليَّة التي يمكن تصوُّرها قبل الحكم ، بحيث لا يكون مطلقاً ومقيداً بالنسبة إليها .

الثاني : أن يكون الخطاب والحكم مشروطاً بوجوده أو مطلقاً بالإضافة إليه ، ولكن لا بالإطلاق والتقييد للحاظيين ، بل نتيجة الإطلاق والتقييد ، وهو إنَّما يكون في الانقسامات الثانويَّة المتأخِّرة من الخطاب والحكم ، والمتفرِّعة في الثبوت على ثبوت الحكم ، كالعلم والجهل بالحكم والقدرة عليه ، فإنَّه يمتنع التقييد للحاظي ؛ لامتناع تقييد ثبوت الحكم بالعلم به ؛ لأنَّ لحاظ العلم به فرع ومتأخِّر عن ثبوت الحكم ، فلا يتفرَّع ثبوت الحكم عليه^(١) .

فالغرض والملاك إذا فرض تقيده بصورة العلم بالحكم ، أو إطلاقه بالنسبة إليه ، فالذي يكشف عن هذا الإطلاق والتقييد هو الدليل الخارجي ، ويسمِّيه بـ (متمم الجعل) ، فقد يدلُّ على تقييد الغرض بحال دون حال ، كما دلَّ الدليل على اختصاص ملاك وجوب القصر وجوب الجهر والإخفات بالعالم بوجودها ، فالخطاب والحكم غير ثابت في ظرف الجهل ، وقد يكون مفاد متمم الجعل هو

(١) وبما أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والمملكة ، فإذا لم يمكن تقييد موضوع الحكم بالعلم ، فلا يمكن الإطلاق ، فيكون هذا الحكم مهملاً ثبوتاً ، وإذا أراد الشارع إخراج الحكم عن الإهمال ثبوتاً ، فلا بدَّ من جعل ثانٍ غير الجعل الأوَّل بين الإطلاق أو التقييد يسمَّى متمم الجعل ، وذلك على ضوء ملاحظة الملاك ، وأنَّه مقيد ملاكاً بالقيود أو غير مقيد ، فلا بدَّ من بيانه بجعل ثانٍ .

الإطلاق، ويسمى هذا القسم من الإطلاق بـ(الإطلاق الذاتي والملاكي)؛ لاستحالة الإطلاق للحاظي لاختصاصه بالتقسيمات الأولية.

الثالث: أن يكون منشأ انحفاظ الحكم في هذا التقرير هو نفس الحكم، فيكون الحكم والخطاب بنفسه مقتضياً لوضع وأخذ هذا التقدير أو لرفعه، فيكون محفوظاً في كلتا صورتين، وهذا القسم مختص بباب الطاعة والمعصية، بمعنى أن ذلك في كل خطاب بالنسبة لوجود متعلقه وعدمه، فإن الإطلاق والتقييد بقسميهما - أعني الذاتي والحاظي - مستحيلان بالنسبة لوجود المتعلق وعدمه.

أما استحالة التقييد للحاظي فلأن وجوب الفعل لو كان مشروطاً بوجوده وإطاعته لاختص طلبه بتقدير وجوده خارجاً، وهو طلب الحاصل وجوده وعدمه، وأما لو كان مشروطاً بعدمه لاختص طلبه بتقدير تركه، وهو طلب الجمع بين التقيذين، وعلى كلا التقديرين يكون طلبه محالاً، فإذا استحال التقييد بكل من التقديرين كان الإطلاق بالنسبة إليهما محالاً؛ لأن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة^(١). وأما استحالة التقييد الذاتي، فلما ذكرناه في للحاظي، ومنه يعلم استحالة الإطلاق الذاتي؛ لأن الإطلاق في قوة التصريح بكلا التقديرين، أي: الإتيان بالفعل وتركه، فيلزم منه طلب المحال والحاصل.

ومن ذلك يظهر أن حكم الأهم وخطابه في ظرف عصيانه يكون انحفاظه وبقاؤه من القسم الثالث، فإنه يقتضي دائماً إيجاد متعلقه وامتناله وإطاعته، وهدم عصيانه، أي: يقتضي عدم موضوع طلب المهم، وهو عصيان الأهم.

(١) ولا يمكن تقييد الوجوب بصورة إتيان الفعل؛ لأنه طلب الحاصل، كما لا يمكن تقييد النهي بصورة تركه؛ لأنه طلب الحاصل، ولا يمكن جعله مطلقاً لأنه من الجمع بين النقيذين، فحيث لا يمكن التقييد لا يمكن الإطلاق، فوجود التكليف في ظرف وجود متعلقه وعدمه، فالإطلاق في قوة التصريح بهما، وإذا استحال التصريح بهما استحال الإطلاق.

وأما خطاب المهمّ وحكمه فلا تعرّض له، لا لعصيان الأهمّ ولا لعدمه؛ لأنّه موضوع له، والحكم لا يستدعي وجود موضوعه، وإنّما يقتضي وجود المهمّ على تقدير تحقّق موضوعه، فليس الطالبان في عرض واحد لتقع المزاخمة بينهما من جهة امتناع الجمع بين متعلّقيهما في زمان واحد.

وبهذه المقدّمة يثبت:

أولاً: الطوليّة بين الأمرين؛ لأنّ أمر الأهمّ مقدّم على عصيانه، وهو من قيود موضوع المهمّ، فأمر الأهمّ مقدّم على أمر المهمّ برتبتين.

وثانياً: عدم مزاخمة أحدهما للآخر إذا كان كذلك.

وثالثاً: استحالة أن يكون مقتضى هذين الخطابين الجمع بين متعلّقيهما؛ لأنّ مقتضى أحدهما رفع الآخر وهدمه.

المقدّمة الخامسة: في تشخيص محلّ الكلام في بحث الترتّب، وإثبات أنّ القول بالترتّب لا يترتّب عليه محذور طلب الجمع بين الضدّين كما توهم، فإنّه إنّما يترتّب على إطلاق الخطابين دون فعليّتهما.

وكأنّه يريد أن يقول: بأنّ الفعل معلول للتكليف الوجوبيّ، والترك معلول للتكليف التحريميّ، وهذا الثبوت ليس بالتقييد الملاكيّ أو اللحاظيّ حسب القسم الثالث من الإطلاق، بل بمقتضى نفس التكليف؛ لعدم إمكان التقييد والإطلاق اللحاظيّ والذاتيّ.

وهو نظير الماهيات لم يؤخذ فيها الوجود والعدم؛ لأنّهما خارجان عنها، ومع ذلك يحمل عليها الوجود والعدم، فاتّصاف التكليف بوجود الفعل وعدمه، كاتّصاف الماهيّة بهما، لم يؤخذ هذه القيود في التكليف.

وأضح من ذلك حال الترتّب:

فالإتيان بالأهمّ كصلاة العصر إذا تراخمت مع صلاة الآيات إعدام لشرط المهمّ،

فمقتضى التكليف بالأهمّ الإتيان بالعصر وهو هادم لشرط أمر المهمّ وهو عصيان الأهمّ، هذا هو مقتضى نفس التكليف .

وأما ترك العصر فلا يقتضيه تكليف المهمّ بالآيات ؛ لأنّ تقييد التكليف بقيد لا يقتضى تحصيل هذا القيد، فأمر الأهمّ يقتضى إتيان الأهمّ، أي : إعدام قيد المهمّ، وهو ترك الأهمّ، وأما أمر المهمّ فلا اقتضاء له بالنسبة لهذا القيد وجوداً وعدماً؛ إذ لا يقول : اترك الأهمّ بل يقول : ائت بالمهمّ على تقدير ترك الأهمّ، وإنّما له اقتضاء للإتيان بنفس متعلّقه وهو صلاة الآيات .

فلا مطاردة بين مقتضى التكليفين .

فمقتضى أمر المهمّ الإتيان بمتعلّقه، ولا تعرّض له لأمر الأهمّ وعصيانه؛ إذ لا يطالب بعصيان الأهمّ وتركه، بل يطالب بالمهمّ على تقدير ترك الأهمّ، ومقتضى أمر الأهمّ هدم شرط وجوب المهمّ، وهو ترك الأهمّ، لا هدم نفس وجوب المهمّ، فإنّ أمر الأهمّ يدعو إلى هدم شرط الأمر بالمهمّ ولا يقول لا تأت بالمهمّ، والأمر بالمهمّ لا يقول لا تأت بالأهمّ، وإنّما يقول : ائت بالمهمّ، فلا مطاردة بين الأمرين .

وأشكل على المحقّق النائيني رحمته : ما ذكره إذا لم يمكن التقييد فلا يمكن الإطلاق، غير صحيح، بل إذا لم يمكن التقييد بالجعل بالإطلاق ضروري قهريّ بالجعل الأوّل، ويشمل العالمين، ولعلّ الدافع لرأيه أنّه يرى الإطلاق وجمع القيود كالعلم والجهل، وبما أنّه لا يمكن أخذ قيد العلم بالحكم، والجهل به من القيود الثانوية، فيكون الحكم مهملاً، ولكنّ الحقّ أنّ الإطلاق (رفض القيود) أي : عدم أخذه قيدياً، فإذا لم يمكن أخذ القيد تعيّن الإطلاق .

الدليل الرابع: وقد ذكر السيّد البروجرديّ رحمته دليلاً على امتناع الترتّب، ونذكر له

تقريبين :

التقريب الأول: أن التكليف هو (البعث) للمكلف، والداعي عليه (الانبعاث المكلف للمكلف به)، فلا يصحّ تعلّقه بالضدّين في زمان واحد؛ لعدم إمكان حصول الانبعاث منهما.

التقريب الثاني: كما أنّ التكليف الواحد (بالجمع بين الضدّين في موضوع في زمان واحد) محال من العالم باستحالة المكلف به وامتناع تحقّقه في الخارج. وكذلك التكليفان اللذان يتوجّه كلّ واحد منهما إلى أحد الضدّين، فكلّ تكليف صادر عن إرادة فكيف يمكن تعلّق إرادتين بتحققهما من العبد المكلف في زمان واحد، وهل هو إلاّ كإرادة واحدة متعلّقة بالجمع بينهما، ومن الواضح استحالتهما. وأجاب السيّد البروجرديّ رحمته عنه:

الجواب عن التقريب الأول: أن الأمر بالمهمّ متأخّر عن أمر الأهمّ برتبتين؛ لأنّ أمر المهمّ مشروط بعصيان أمر الأهمّ، فيكون متأخّراً متأخّر المشروط عن شرطه، والعصيان متأخّر عن أمر الأهمّ؛ لأنّه منتزِع منه، فالأمر بالمهمّ متأخّر عن أمر الأهمّ برتبتين، ومع تحقّق شرط أمر المهمّ لا يبقى أمر الأهمّ، ويكون المأمور به المهمّ مقدوراً للمكلف، لإمكان الانبعاث المذكور لأحد الضدّين مع عدم الآخر، فيصير تكليف المكلف به صحيحاً وله داعٍ عقلائيّ.

الجواب عن التقريب الثاني: أنّه في مرتبة التكليف بالأهمّ لا يوجد إلاّ تكليف واحد متعلّق بأحد الضدّين - أي: الأهمّ - وأمّا التكليف الثاني فهو معلّق على قصور الأوّل عن التأثير وحصول العصيان من العبد.

إذن فيوجد تكليفان مستقلّان تعلّق كلّ منهما بشيء ممكن ومقدور في نفسه، فإنّ الأمر بإنفاذ الشخص تكليف متعلّق بأمر مقدور في نفسه غير مستحيل، وكذا التكليف بإنفاذ الآخر، وليس هذان التكليفان في نظر العقل بمنزلة تكليف واحد بالجمع بين إنفاذ الغريقتين المستحيل؛ لكونه جمعاً بين الضدّين؛ وذلك

لأنه في مرتبة التكليف بالأهم لا يوجد إلا تكليف واحد متعلق بأمر ممكن ، غاية الأمر لا تكون إرادة المولى لبعث المكلف وتحقيق المبعوث إليه ، علة تامة لتحقق الفعل خارجاً ؛ لأنه من الممكن أن لا يتحقق الانبعاث من المكلف ، لذلك فإن للمولى أن يوجه تكليفاً آخر للمكلف متعلقاً لمبعوثه الآخر لئلا يفوت منه المحبوبان .

نعم ، لا بد أن يعلق التكليف الثاني بما إذا لم يؤثر التكليف الأول في نفس المكلف حيث يحصل منه عسيانه ، وبهذا الشرط لا نرى في عقولنا استحالة التكليف الثاني المشروط بعدم تأثير الأول ، فلو تحققت المخالفة لكليهما استحق العبد عقوبتين ؛ لتحقق عسيانين منه لأمرين ، ولا مانع من الالتزام بذلك أصلاً .

الدليل الخامس : ما ذكره السيد السيستاني (حفظه الله) ، وقد قسم الترتب إلى قسمين :

الترتب الأمري : ومورده ما لو كان التضاد بين التكليفين دائماً .

الترتب المأموري : ما لو كان التضاد اتفاقياً .

ويظهر منه أن رأيه في كلا القسمين واحد ، وهو القول بالتفصيل ، وإن اختلف مجال التقييد ، ففي الأمري فإن التقييد في مرحلة الجعل ، وأما في المأموري فإنه في مرحلة التنجز ، ومراده من التفصيل أنه في حالة تساوي الأفراد المتزاحمة بالأهمية فالتقييد من كلا الجانبين ، حيث يقيد كل منهما بترك الآخر ، ولا يترتب على تركهما إلا عقاب واحد بحسب ارتكاز العقلاء ؛ لأن العقاب يتحدد بالقدرة ، ولا توجد قدرة إلا على امتثال واحد ، وأما مع وجود الأهم ، فالترتب من جانب واحد ، فإن الأمر بالأهم مطلق بينما الأمر بالمهم مقيد بعصيان الأهم ، ولكن يرى العقلاء ترتب عقابين ، أو عقوبات متعددة بعدد الأفراد والأوامر المترتبة ، مع وجود الأهمية .

واستدلّ على التفصيل في العقاب بارتكاز العقلاء .

أدله صاحب الكفاية على استحالة الترتب

واستدلّ صاحب الكفاية على عدم إمكان الترتب بدليين :

الدليل الأول: أنه يستحيل الأمر بالضدين في عرض واحد، ولا يمكن الأمر بهما لو كانا طوليين؛ وذلك لأنه في مرتبة الأمر بالأهم لا يوجد أمر بالمهم؛ وذلك لأنّ الأمر بالأهم مطلق غير مقيد بترك المهم أو عصيانه، ولكن في مرتبة الأمر بالمهم يوجد الأمر بالأهم؛ لأنّ الأمر بالأهم لا يسقط، ولا ينبغي إلا بعصيانه فعلاً وخارجاً، وهو لا يتحقّق إلا بالإتيان بالمهمّ وامتثال أمره خارجاً، لا لمجرّد الأمر بالمهمّ، وأما قبل الإتيان بالمهمّ فيوجد مجرّد (عزم) على عصيان الأمر بالأهمّ، ومع مجرّد العزم لا يسقط الأمر بالأهمّ، فحين الأمر بالمهمّ لم يسقط الأمر بالأهمّ، فهو موجود إذ لم يتحقّق العصيان بعد؛ لأنّ العصيان شرط متأخّر للأمر بالمهمّ. إذن فمع عدم الإتيان بالمهمّ خارجاً لا يتحقّق عصيان أمر الأهمّ، وإذا لم يتحقّق عصيانه فهو موجود، والمفروض وجود الأمر بالمهمّ المتوقّف على العزم على عصيان الأهمّ، وبذلك يجتمع الأمر بالضدين في عرض واحد في مرتبة الأمر بالمهمّ؛ إذ لم يتحقّق عصيان الأمر بالأهمّ فعلاً ليسقط الأمر بالأهمّ.

والمفروض أنّ كلّ أمر يقتضى إيجاد متعلّقه فكُلّ منهما يطالب بإيجاد متعلّقه في زمان واحد، وهذا يلزم طلب الجمع بين الضدين في عرض واحد، فكُلّ أمر يقتضي طرد الأمر بالآخر، ولا أقل من الأمر بالأهمّ يقتضي طرد الأمر بالمهمّ وإن لم يكن الأمر بالمهمّ طارداً للأمر بالأهمّ.

ثمّ أشكل صاحب الكفاية على نفسه: أنّ طلب الضدين كان بسوء اختيار المكلف، فالشارع ابتداءً لم يأمر بالضدين في عرض واحد، وهذا هو الذي يستحيل صدوره من الشارع، وإنّما المكلف بسوء اختياره دفع نفسه إلى طلب الضدين منه، فإنّه بسوء اختياره عصى الأهمّ فتوجّه له الطلب بالضدين الأهمّ والمهمّ في عرض

واحد، ولا دليل على امتناع ذلك .

وأجاب: يستحيل على المولى طلب الضدين لعدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما، سواء كان ذلك بسوء الاختيار أم لا، ولا فرق بين كون الضدين طوليين أو عرضيين، وإلا لو جاز طلب الضدين بسوء الاختيار فيمكن للمولى أن يطلب الضدين عرضياً مع تعليقه على أمر اختياري (إن شئت زيدا فصل وأزل).

ثم أشكل: أن مثال الشتم غير موردنا، فإنه في التكاليف المتضادة العرضية لو أمر بالضدين عرضيين ابتداءً كل أمر يطارد الآخر ويطرده، حيث إن كلاً منهما يطالب بامتنال متعلقه في زمان معين، فكل منهما يطرد أمر الآخر، وأما في مورد الطولية والترتب فإنه لو كان يأتي بالأهم لم يكن له أمر بالمهم، فلا مطاردة بينهما؛ إذ لو كان يأتي بالأهم فلا أمر له بالمهم، وإذا عصى الأهم فالأمر يتعلق بالمهم ولا أمر بالأهم.

وأجاب: أن المطاردة باقية حتى في الأفراد الطولية؛ لأن الأمر بالأهم موجود في صورة الأمر بالمهم، والعزم على إتيانه، ولكنه لا يسقط إلا بعصيان الأهم فعلاً، وأما مجرد العزم على عصيانه فلا يسقط أمر الأهم وإن وجد الأمر بالأهم، ولا يتحقق عصيان الأمر بالأهم إلا بإتيان المهم خارجاً، وأما قبل إتيانه فيوجد عزم على عصيان أمر الأهم. والمفروض أنه في حالة العزم يوجد أمر المهم، فيكون من طلب الضدين، فأمر المهم في مرتبته وإن لم يطارد أمر الأهم، ولكن أمر الأهم يطارد أمر المهم، ويكفي المطاردة من جانب واحد.

وخلاصته: يوجد أمر الأهم مع العزم على امتثال المهم، ومع هذا العزم يوجد أمر المهم لأجل الترتب. ولا يسقط أمر الأهم بمجرد العزم على عصيانه، بل لا بد من الإتيان بالمهم خارجاً وفعلاً، وأما قبل إتيانه فلا يسقط أمر الأهم فيوجد أمره، والمفروض وجود أمر المهم فيلزم الأمر بالضدين.

ثم أشكل: فما تقول في وجود الترتب في الوفيات كما لو قال الولد لابنه:

اذهب إلى المدرسة فإن لم تذهب فاكتب الدرس ؟

أجاب :

١- أمّا أنّ المراد رفع المولى يده عن الأمر بالأهمّ وإعراضه عنه وسقوطه ، ولا أمر له إلاّ بالمهمّ ، فلا يوجد أمر بالأهمّ والمهمّ ، بل أمر واحد وهو أمر المهمّ ، فأين الترتّب وإن لم يسقط الأمر بالمهمّ ، ولكن الأمر بالمهمّ إرشاديّ إلى محبوبيّته وبقاء الملاك فيه ، لا إلى وجود أمره فعلاً ، ولا يوجد أمر مولويّ إلاّ بالأهمّ ، ومعنى الإرشاديّ كأوامر الطاعة ولو لم يكن أمر الشارع فهو موجود واقعاً ، ويأمر فيه العقل فليس مولويّاً يستحقّ العقاب على تركه ، يعني القائل بالترتّب يرى أنّ أمر المهمّ هو أمر مولويّ يستحقّ العقاب على مخالفته .

الدليل الثاني لصاحب الكفاية رحمته الله لامتناع الترتّب دليل تعدّد العقاب ، وقد ذكره صاحب الكفاية رحمته الله ، وأنّه يلزم تعدّد العقاب مع وجود أمرين أو أكثر على نحو الترتّب ؛ لأنّه عليه تكون هناك أوامر متعدّدة (إن لم تنقذ هذا الغريق فانقذ ذاك) ، فإذا تركهما أو ترك الأوامر ، فيلزم المخالفة والعصيان لأوامر متعدّدة ، وهذا يلزم منه تعدّد العقاب .

مع أنّ الوجدان وارتكاز العقلاء حاكم بوجود عقاب واحد مع تركه الأهمّ والمهمّ . وهذا يكشف بطريق الإين ، أمّا أنّه لا يوجد إلاّ أمر مولويّ واحد ، فيعاقب عقاباً واحداً ، أو أنّه إذا وجد أمر ثانٍ فهو أمر إرشاديّ وليس مولويّاً ليستحقّ العقاب على تركه ، بينما القائل بالترتّب يرى بأنّ أمر المهمّ أمر مولويّ يستحقّ العقاب على مخالفته .

والوجه في حكم العقلاء بالعقاب الواحد : أنّه لا قدرة له على فعلين ، بل قدرته على فعل واحد ، فإذا فرض العقاب على ترك الفعلين لزم منه العقاب على غير المقدور .

ويتأكد قبح تعدّد العقاب فيما لو تعدّدت الأوامر الترتيبية أكثر.
وأشكل عليه :

١ - ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله : إننا نلتزم بتعدّد العقاب ؛ لأنّ العقاب ليس على فعل الأوامر وامتثالهما ليقال بعدم قدرته عليها ، بل وإنما على ترك امتثالهما ، وهو قادر على ترك امتثال الأهمّ والمهمّ .

وبعبارة أدقّ : أنّ المحال هو العقاب على ترك الجمع بين الواجبين ، أي : الأهمّ والمهمّ ، وأما العقاب على الجمع في الترك بمعنى العقاب على ترك كلّ منهما حال ترك الآخر ، فإنّه ممكن ؛ لأنّ الجمع بينهما خارج عن قدرة المكلّف لأجل تضادّهما خارجاً ، فيكون العقاب على ترك الجمع عقاباً على غير مقدور ، وأما ترك هذا الفعل وذاك ، أي : الجمع بين تركهما ، فهو مقدور ، فلا يكون تعدّد العقاب على غير مقدور .

٢ - ما ذكره السيّد السبستاني (حفظه الله) القول بالتفصيل ، أي : القول بتعدّد العقاب في صورة وجود الأهمّ والمهمّ ، حيث إنّ العقلاء يحكمون أنّه لو تركهما فيتعدّد العقاب ، وأما في صورة التساوي في الأهميّة فلا يلتزمون بتعدّد العقاب .
ولكن عهدة هذه الدعوى على مدّعياها .

٣ - الالتزام بعدم تعدّد العقاب : لا شك أنّ العقاب يتحدّد بحدود القدرة ، فيتعدّد بتعدّد القدرة على الفعل ، ويتحدّد بوحدتها ، وإنّما يحكم الوجدان بتعدّد العقاب في الأوامر العرضيّة ، بأن يكون قادراً على إنقاذ الغريقين أو الأكثر في زمان واحد بالفعل ، ولكن لم ينقذهم ، فيما أنّه قادر على إنقاذ الجميع فعلاً في زمان واحد ، فيتعدّد العقاب لو لم ينقذهم ، وأما في الأوامر الطولية الترتيبية ، بحيث لا يقدر إلا على إنقاذ غريق واحد ، وامتثال أمر واحد في زمان واحد ، فإنّه لا يعاقب إلا عقاب واحد حسب قدرته ، وإن قلنا بالترتّب ووجود أوامر متعدّدة حسب رأي

العرف والعقلاء .

فإنّ العقاب حسب القدرة وهو لا يقدر إلا على فعل واحد ، وأما العقاب على أكثر منه ، فإنّه يستلزم العقاب على غير مقدور .

وبذلك يجاب عن إشكال السيّد الخوئي رحمته الله الذاهب إلى تعدّد العقاب في باب الترتّب .

إذن فإذا كان العقاب واحداً حسب الارتكاز العرفي ، فلا يكون هناك إلا أمر عرضي واحد ، ولا يمكن أن توجد أوامر عرضية متعدّدة مع وحدة العقاب ، ولا مانع عندهم من وحدة العقاب مع تعدّد الأوامر الطوليّة ، فلا تكشف وحدة العقاب عن وحدة الأمر الطولي .

ثمرة بحث الترتّب

يترتّب على الرأيين القول بإمكان الترتّب وامتناعه ، أمّا ثمرة القول بإمكان الترتّب :

١ - على القول بالترتّب ، فيحكم بصحة الصلاة إذا تزاومت مع عمل أهمّ ، كما لو تزاومت الإزالة وهي واجب فوريّ مع صلاة الظهر مثلاً ، وهي واجب موسّع . وأما على القول بعدم إمكان الترتّب ، فإنّ صلاته تقع باطلة ؛ لعدم وجود الأمر ، ولا يمكنه قصد الأمر لعدم وجوده ، ولا قصد الملاك والمصلحة ؛ لما ذكرناه من أنّ الكاشف عن وجود الملاك هو وجود الأمر الشرعيّ ، والمفروض - بناءً على عدم الترتّب - عدم وجوده ، كما أنّ المزاومة مع الأهمّ ربّما أوجبت زوال المصلحة كما ذكرناه ، فلا يحرز بوجود الملاك ليقصده ، وقصد الشيء متوقّف على إحراز وجوده .

والملاك ملازم للأمر ، والدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في الحجية .

٢ - على القول بالترتّب ، فيكون بين خطاب المهمّ « صلّ » وخطاب الأهمّ

«أزل» نسبة التزاحم؛ لصدق تعريف التزاحم عليهما، وهو إحراز صدور وجود الأمرين والحكمين، مع عدم القدرة على امتثالهما معاً، وأما على القول بعدم الترتب، فتكون بينهما نسبة التعارض؛ لأنه لم يصدر من الشارع إلا أحدهما إما الأهم أو المهم وهو معنى التعارض؛ لأنه التكاذب في الجعل، بمعنى أننا نعلم إجمالاً بعدم جعل الشارع لأحدهما لا على التعيين في مقابل التزاحم، فإنهما مجعولان مع عدم قدرة المكلف على امتثالهما.

٣- ذكرت خلال البحوث الفقهيّة مسائل وثمرات للترتب، حيث يتزاحم واجبان فيها، أحدهما أهمّ والآخر مهمّ، حيث ذهبوا إلى استفادة وجوب المهمّ والأمر به من خلال الترتب.

منها: ما ذكره في مسألة الجهر والإخفات في الصلاة، فيما لو أتى بالصلاة الجهرية إخفاتاً، أو بالعكس، أو أتى بالصلاة القصرية تماماً، أو بالعكس، بناءً على صحّة هذه الصلاة البدليّة لقيام الروايات على ذلك، حيث حاول العلماء تخريج هذا الحكم على أساس الترتب، فحكموا بصحّة الصلاة إذا كان جاهلاً مقصراً مع ترتب العقاب عليه، ولكن تصحّ صلاته لوجود الأمر الترتبيّ.

ولذلك أشكل عليهم: كيف يترتب العقاب مع صحّة الصلاة، ولذلك ذكرت وجوه لعلاج المشكلة، منها ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء رحمته الله أنه داخل في باب الترتب، وأنّ المكلف مأمور أولاً بالصلاة جهراً، وعلى تقدير عصيانه، أي: عن جهل تقصيري فهو مأمور بالإخفات، فيصحّ عمله للإتيان بالصلاة المأمور بها، ويعاقب على ترك الأهمّ وهي الصلاة الجهرية.

الأمر بعد الحظر

الأمر في نفسه يدلّ على الوجوب - كما ذكرنا - ولكن لو وقع الأمر بفعل بعد الحظر عن ذلك الفعل ، أو توهم الحظر ، فهل يدلّ على الوجوب أو لا ؟
والأقوال فيه أربعة :

الأوّل : دلالته على الإباحة ، وهو المشهور عندنا .

الثاني : دلالته على الوجوب كسائر الموارد ، وهو المنقول عن كثير من العامة .
الثالث : التفصيل بين ما إذا كان معلقاً على زوال علة الحرمة ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ﴾ (١) ، فيعود لما قبله من الحكم ، وبين ما لم يكن معلقاً عليه ، فيكون ظاهراً في الوجوب .
الرابع : عدم دلالته على شيء ، فيرجع للأدلة الأخرى أو الأصول العملية ، وهذا هو الحقّ ، فإنّ الأمر لا يدلّ على الوجوب ، وإنما يدلّ على مجرد نفي الحرمة والحظر ، كما في الأمر في قوله تعالى : ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (٢) الصادر بعد النهي عن الصيد المحرّم في الحجّ ، حيث يدلّ على رفع الحظر عن الصيد الثابت للمحرّم حال إحرامه ، كقوله تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (٣) .

(١) و(٢) المائدة ٥ : ٢ .

(٣) البقرة ٢ : ٢٢٢ .

ودليله: فإنَّ الأمر إنما لا يدلُّ على الوجوب، كما هو ظاهر في غير هذا المجال؛ لأنَّ احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة، وإرادة خلاف ظاهره في الوجوب، وهو كون الأمر صادراً بعد النهي أو توهمه، يوجب عدم بقاء ظهوره في الوجوب، وسنذكر أنَّ ما يمنع من ظهور الكلام في معناه، إمَّا وجود القرينة أو ما يصلح للقرينة، فلا يمكن الاستفادة الوجوب من الأمر.

ولكنَّ هذا الأمر لا يدلُّ إلا على نفي الحرمة فحسب، وليس له ظهور في حكم معيّن، بل يحتاج إلى قرينة أخرى ودليل آخر في دلالة على الندب أو الإباحة أو الوجوب.

النهي بعد الوجوب أو توهمه

وكذلك النهي الصادر بعد الوجوب أو توهمه واحتماله، لا يدلُّ على الحرمة، كما هو شأن النهي في غير هذا المجال، وإنَّما يدلُّ على رفع الوجوب فحسب، ويحتاج في دلالة على حكم معيّن لدليل آخر، كما ورد مثل هذا النهي في رواية، حيث كان يتوهم فيها السائل وجوب بيع ثوب التجمل لأجل شراء الهدى في الحجّ، فأجابه عليه السلام: «لَا، هَذَا يَتَزَيَّنُ بِهِ الْمُؤْمِنُ»^(١)، فهذا النهي يدلُّ على عدم وجوب البيع، ولا يدلُّ على حرمة أو فساده، أو ورد هكذا: «لا تصم بعد شهر رمضان»، حيث النهي بعدم وجوب الصوم في شهر رمضان، فلا يدلُّ على حرمة الصوم، وإنَّما يدلُّ على عدم بقاء الوجوب الذي كان في شهر رمضان، ويرجع في حكمه إلى الأدلة الأخرى، أو الأصول العمليّة.

الأمر ثانياً قبل امتثال الأمر الأول

إذا صدر أمر من المولى متعلّق بفعل، وقبل امتثاله من العبد صدر أمر ثانٍ متعلّق

(١) الكافي: ٤: ٥٠٨، الحديث ٥.

بنفس الفعل ، فهل يطالب بامتنال جديد غير امتثال الأمر الأول ، فيحتاج لامتثالين ، وهذا معنى قولهم : إنَّ هذا الأمر الثاني يدلُّ على « التأسيس » ، أي : تأسيس أمر جديد ، أو أنه لا يدلُّ إلا على تأكيد امتثال الأمر الأول ، ولا يطالب بامتنالٍ ثانٍ ، وهذا معنى قولهم : إنَّ الأمر الثاني يدلُّ على « التأكيد » تأكيد الأمر الأول ، كما لو قال المولى : « صلِّ » أو « اعتق رقبة » ، وقبل امتثاله صدر أمرٍ ثانٍ « صلِّ » أو « اعتق رقبة » ؟

فهنا موارد :

المورد الأول : أن يكون في المتعلِّق قيد يستفاد منه التأسيس ، كما لو قال : « صلِّ » ، ثم قال : « صلِّ صلاة أخرى » .

المورد الثاني : أن لا يوجد قيد في متعلِّق الخطابين ، بل هما متَّحدان مَادَّةً وهيئةً ، وقد ذهب الأكثر إلى : أنَّ الأمر الثاني الصادر قبل امتثال الأمر الأول ، ظاهر عرفاً في التأكيد لا التأسيس ، فالعرف يفهم من الأمر الثاني التأكيد للأمر الأول ، وأنه يكفي امتثال واحد ، ولا يطلب المولى امتثالين ؛ وذلك لأنَّ وحدة المتعلِّق ظاهرة في التأكيد ، فإنَّ كليهما تعلِّق بطبيعة واحدة ، وهي الصلاة أو العتق ، وهذا له ظهور بأنَّ المطلوب من الأمر الثاني هو المطلوب من الأمر الأول .

المورد الثالث : أن يأخذ المولى في أحد الأمرين قيداً زائداً في متعلِّق الأمر يختلف عن الأمر الأول ، كما لو ذكر في الأمر الأول بالعتق سبباً له ، وفي الأمر الثاني ذكر سبباً آخر للعتق ، فهذا يدلُّ على المطالبة بامتنالين ، كما لو قال : « إن أفطرت فاعتق رقبة » ، وقبل امتثاله صدر أمرٍ ثانٍ : « إن ظاهرت فاعتق رقبة » ، ففي الأول أخذ سبب الإفطار ، وفي الثاني سبب الظهار .

وأما مع وحدة السبب فلا يدلُّ على التعدُّد ، كما لو قال : « إن أفطرت فاعتق رقبة » ، وقبل امتثاله صدر أمرٍ ثانٍ : « إن أفطرت فاعتق رقبة » ، وهذا يدخل في

المورد الثاني .

الأمر بالأمر بشيء

هل الأمر بالأمر بفعل أمر بذلك الفعل حتى يجب على المكلف امتثاله إذا علم به ، ولم يصل إليه من طريق أمر الأول ، أو امتثاله ما لم يصل إليه من طريق الأول ؟

وأمثلته كثيرة ، منها الآيات التي أمرت النبي ﷺ بتبليغ الأحكام ، مثل : ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾^(١) ، والوصايا التي تصدر عن الأئمة المعصومين عليهم السلام لبعض أصحابهم بأن يأمروا الشيعة : « قُلْ لِشِيعَتِنَا كَذَا »^(٢) ، وكالأمر الصادر للأباء في أمر أولادهم بالصلاة ، كقوله عليه السلام : « مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ »^(٣) ، فهل إن الأمر للأب بأن يأمر الابن بالصلاة أمر للابن بها ، بحيث يكون الابن مأموراً بها حقاً ويجب عليه الإتيان بالعمل ، بحيث لو فرضنا أن الأب مات قبل الأمر ، أو عصى فلم يأمر به ، فيكون الابن مكلفاً ومأموراً بالامتثال ، وتكون مصلحة في نفس الفعل ، أو أن الثاني ليس مأموراً بل المصلحة في نفس أمر الأول للثاني دون أن يكون الثاني مأموراً حقاً أو في فعله مصلحة ؟

فالكلام تارة عن مقام الثبوت ، وأخرى عن مقام الإثبات .

أما مقام الثبوت ، فله صور ثلاث :

الأولى : أن نعلم بأن وظيفة الأمر الأول مجرد تبليغ الأحكام ، فهو مبلغ فحسب ، لتصل الأوامر من خلاله للناس ، فهنا يكون الأمر بالأمر أمر للأمر الثاني ، بحيث

(١) النور ٢٤ : ٣٠ .

(٢) انظر دعائم الإسلام : ١ : ٥٨ .

(٣) عوالي اللآلي : ١ : ٣٢٩ .

يكون الثاني مكلفاً بالإتيان به ، وإن لم يوصله المبلِّغ إليه ، بل علم بالأمر من طريق آخر ، فهو مأمور به ومكلف .

الثانية: غرض المولى من الأمر للأوّل بأن يأمر الثاني ، التأكيد على عظمة وولاية المأمور الأوّل بين الناس ، فهنا لا يكون الثاني مأموراً بالفعل حقاً .

الثالثة: أن يكون للمولى غرض ومصلحة في الفعل ، ولكن غرضه إنّما يتحقّق فيما لو أمر الثاني به ، بحيث تكون لوساطة الأوّل دخل في تحقّق الغرض والمصلحة في الفعل ، وإلا لو لم يأمر الأوّل فلا غرض فيه ، فهنا لو لم يأمر الأوّل فلا يكون الثاني مأموراً به .

أمّا مقام الإثبات ، فذكر صاحب الكفاية رحمته الله : إذا علمنا أنّ أمر المولى أو الأمر تبليغيّ فحسب ، فيلزم على الثاني الإتيان بالفعل حتّى لو لم يأمر به الأوّل ، وأمّا لو لم نعلم أنّه تبليغيّ ، فلا يوجد دليل على أنّه من أيّ الأقسام ، ولا يمكن الجزم بأحدها .

والملاحظ: أنّ أوامر الأنبياء تبليغيّة في الغالب ؛ لأنهم مكلفون بإيصال الأحكام للناس ، فإنّ ظاهر الآيات والروايات أنّ الرسول صلى الله عليه وآله مجرّد مبلِّغ لإيصال الأوامر الإلهيّة للناس ، وكذلك يجب على الناس امتثال الأوامر الشرعيّة وإن لم تصل لهم من جانب الرسول صلى الله عليه وآله ، بل وصلت إليهم من طرق أخرى .

بل إنّ البعض ذهب إلى أنّ الأمر له ظهور عرفاً بأنّ غرض المولى قائم بنفس الفعل ، وأنّ المأمور الثاني مأمور به حقاً ، لا بصدور الأمر من المأمور الأوّل للثاني ، فإذا توفّر الفعل على الغرض والمصلحة كان الثاني مأموراً به ؛ لظهور مجرّد الأمر بالأمر عرفاً في أنّ الثاني مأمور به من قبل المولى ، وأنّ غرضه ليس إلاّ تحقّق ذلك الفعل في الخارج ، إلاّ أن تقوم قرينة على غير ذلك .

ومن هنا قالوا بشرعيّة عبادات الصبيّ ، وليس الغرض من أمر الشارع الآباء

بأمر أبنائهم مجرد تمرينهم وتعويدهم على العبادات، بل هي مطلوبة شرعاً وصحيحة ومشروعة، ولذلك لو جاء الصبي بالعبادة صحّت منه، واستحقّ الثواب عليها، وكانت مستحبة في حقّه، وأمّا الوجوب فهو مرفوع عنه، لا لأجل هذا الدليل، بل لأجل حديث رفع القلم عن الصبي، الذي يدلّ على رفع الأحكام الإلزامية عنهم، ولا يرفع غير الإلزام؛ لأنّه وارد مورد الامتنان، وهو يقتضي رفع خصوص الإلزام عنهم؛ إذ لا امتنان في رفع الشرعيّة والاستحباب عن أفعالهم.

وبعضهم حاول إثبات مشروعيّة عبادات الصبي من نفس خطابات التكاليف «يا أيّها الذين آمنوا ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾»، فإنّها تشمل الصبيان المميّزين القابلين للخطاب، كما تشمل البالغين، لذلك يكون الصبي المميّز قبل البلوغ مسلماً حقيقة، لو آمن بالأصول الإسلاميّة، أمّا غير المميّز فإنّه تابع لوالديه، وبما أنّ المميّز مسلم، فتتوجّه له التكاليف، وإنّما فرقه عن الكبير رفع قلم المؤاخذه عنه «رفع القلم عن الصبي»، أي: قلم المؤاخذه، سواء المؤاخذه الأخرويّة أو الدنيويّة، كالحلود. السيّد الحكيم رحمته الله في المستمسك يصرّ على ذلك، وأنّ رفع القلم هو رفع قلم المؤاخذه فحسب، لا قلم الأحكام، لشمول الأدلّة العامّة للصبي المميّز.

ولكن أشكل عليه: أنّ المراد رفع قلم التكاليف، أي: جعل الأحكام، وشاهده: أنّه ذكر في الروايات عدلاً للصبي، وهو النائم والمجنون، فكما أنّ المجنون غير قابل للتكليف وكذلك عدله وهو الصبي.

فالظاهر أنّ المراد أنّ ما هو موضوع للكبار - وهو التكليف - مرفوع عن الصغار.

ومن هنا ذهب العلماء إلى سقوط الأحكام التكليفية الإلزامية عن الصبي غير البالغ، فلا تجب عليه الصلاة شرعاً - مثلاً - لأنّ روايات الرفع التي دلّت على رفع القلم عن الصبي ظاهرها عرفاً رفع الأحكام التكليفية الإلزامية عنه خاصّة، أو رفع العقاب، وهو مختصّ بالحكم التكليفي، وأمّا الأحكام الوضعية فلا تسقط عن

الصبي، لذلك لو أتلف الصبي مال الغير أو جنى عليه، لزم عليه الضمان بعد البلوغ؛ لأن الضمان حكم وضعي.

وأشكل عليه:

١ - ما ذكرناه أن الظاهر عرفاً من حديث الرفع إما رفعاً للحكم التكليفي أو العقاب.

٢ - إن القول بعدم جعل أي حكم في حق الصبي، حتى الحكم الوضعي، واعتباره كالبهائم - كما ذكره السيد الخوئي رحمته الله - غير صحيح؛ لأننا رأينا ثبوت الكثير من الأحكام الوضعية في حقه، كالملكية والزوجية والضمان، وأمثالها.

والالتزام بالتحصيل في حديث الرفع بها ممّا يأباه العرف، بل يلزم منه تخصيص الأكثر.

وقد ذكر بعض العلماء: أن الأحكام الوضعية إنما ثبتت لغير البالغ؛ لأن هذه الأحكام إنما تترتب على ذات الفعل لا الفعل الصادر عن قصد، وحديث الرفع مختص برفع الأحكام التي يعتبر القصد في ترتبها، لذلك لو صدر الإتيان من الحيوان ثبت الضمان على صاحبه؛ وذلك لأن الضمان حكم ثبت للفعل وإن صدر عن غير قصد، أما وجوب القصاص - مثلاً - إنما ثبت للقتل إذا صدر من الشخص عن قصد، وهذا يرتفع عن الصبيان.

وذهب السيد الخوئي رحمته الله أن حديث الرفع مفاده رفع كل حكم جعله الشارع، سواء كان حكماً تكليفاً أو وضعياً، بحيث يستند أصل جعله للشارع، فمعنى رفع القلم رفع قلم الجعل، وأن الصبي ليس له حكم مجعول في الشرع، ولا تختص المجعولات الشرعية بالأحكام التكليفية، بل تشمل الأحكام الوضعية، لذلك يشمل حديث رفع القلم عن الصبي الأحكام الوضعية، وأما ثبوت بعض الأحكام الوضعية على الصبي - كضمان ما أتلفه من مال الغير - فلا دالة خاصة.

النواهي

وهنا مسائل :

الأولى: مادة النهي وصيغته: النهي بمادته (لفظ النهي) وصيغته: « لا تفعل »
معناه الزجر عن الفعل ، بينما المعروف بين القدماء والكثير من المتأخرين ، منهم
المحقق النائيني رحمته أن معنى النهي هو طلب الترك ، ولكن الظاهر أن الصحيح هو
الزجر والمنع ، وذهب إليه السيد الخوئي رحمته وجماعة ، ويستدل له :

١ - التبادر ، فما يتبادر للذهن من النهي المنع عن الفعل لا طلب الترك .

٢ - أن النهي والحرمه لا تصدر إلا عن مفسدة في الفعل ، كما أن الأوامر لا تصدر
إلا عن مصلحة في الفعل .

فما يناسب المفسدة إبعاد المكلف ومنعه عن الفعل ، كما أن المناسب لمصلحة
الفعل دفع المكلف وبعثه للفعل .

بالإضافة إلى أنه في الواقع فإن في الفعل مفسدة في باب النهي ، لا أنه في
الترك مصلحة ليتعلق الأمر والطلب به .

ثم إنه على تقدير كون معنى الأمر طلب الترك ، أشكلوا عليه : بأن الترك
وعدم الفعل خارج عن قدرة المكلف ، فإنه أزلّي سابق على القدرة والاختيار ،
ولا تأثير للقدرة في الأمر السابق ، فلا يمكن أن يتعلّق به الطلب ، وهذا إشكال
على كون معنى النهي طلب الترك .

ومن هنا ذهب بعض إلى أن النهي بمعنى الكف عن الفعل في الخارج ، وهو

أمر وجودي، أي: عزم النفس على ترك الفعل، والعزم أمر حادث مقدور للمكلف. ولكن هذا الإشكال ليس في محلّه، فإنّ العدم الأزلي وإن لم يكن مقدوراً للمكلف لتحققه قبل وجوده، ولكن إبقاء العدم واستمراره مقدور له، فيمكنه أن ينفي ذلك العدم بإتيان الفعل، وإلا لو لم يكن مقدوراً لم يكن الفعل مقدوراً لتعلّق القدرة بطرفي الفعل: الترك والفعل، وإلا لو تعلّقت بأحدهما لم تكن قدرة وإنّما كان جبر.

والصحيح كما ذكرنا أنّ النهي ليس طلب الترك لتأتي هذه الإشكالات، وإنّما هو الزجر عن الفعل، كما وضّحناه. ويعتبر في صدق النهي على الزجر العلوّ أو الاستعلاء، كما مرّ في الأمر.

دلالة النهي على الحرمة

وكذلك فإنّه عند إطلاقه وعدم نصب قرينة تدلّ على الحرمة إلا إذا قامت قرينة على الكراهة.

والآراء في منشأ دلالاته على الحرمة نظير الآراء في منشأ دلالة الأمر على الوجوب، ومنها ما ذكرناه أنّ النهي لا يدلّ بالوضع على الحرمة، بل لأجل حكم العقل والعقلاء بلزوم أداء العبد لحقّ المولوي، ومقتضى العبوديّة، كما أنّ من الآراء رأي المحقّق العراقي رحمته الله، وأنّ الحرمة مبغوضيّة وكراهة شديدة مطلقة، بينما الكراهة ضعيفة محدودة بقيد عدمي، تحتاج إلى قرينة على وجود الحدّ والنقص فيها، فمع عدمها فتثبت الحرمة، لحمل لفظ النهي على المطلق مع عدم القرينة على التقييد.

دلالة النهي على المرّة والتكرار

والنهي كالأمر لا يدلّ بنفسه على (التكرار)، ولكن بما أنّ ترك الطبيعة متوقّف

على ترك جميع أفرادها عقلاً، لذلك دُل على التكرار، لا لدلالة نفس النهي عليه، فلو طلب ترك الطبيعة فلا يتحقق تركها إلا بترك جميع أفرادها.

اجتماع الأمر والنهي

هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد خارجاً، ولكن له عنوانان أو لا؟ كما لو تعلّق الأمر في الشريعة المقدّسة بعنوان الصلاة، وتعلّق النهي بعنوان الغضب، ولكنهما اجتماعاً اتفاقاً في فعل واحد، كالصلاة في الأرض المغصوبة، فهذه الأفعال المخصوصة هي صلاة، وهي غضب في آن واحد، فهي فعل ومعنوي واحد، ولكن لها عنوانان، بأحد العنوانين تعلّق الأمر، وبالأخر تعلّق النهي، ففي مثل هذه الحالة هل يجوز اجتماع الأمر والنهي أو يمتنع؟

قبل الدخول في الأقوال نذكر بعض التنبيهات:

التنبيه الأول

يظهر من بعض أقوال الفقهاء أنّ النزاع حول جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وعدمه كبرويّ، أي: هل يجوز أن يجتمع الأمر والنهي في واحد؟ وهو غير صحيح؛ لأنّ استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد من الواضحات، وهو من التكليف المحال، وهو محال حتّى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعريّ، فإنّ اجتماعهما في نفسه محال؛ لأنّه يلزم منه اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في واحد.

وإنّما النزاع في الصغرى، وهو أنّه لو تعلّق الأمر بعنوان وطبيعة، والنهي بآخر، وقد اتّفق انطباقهما في الخارج على شيء واحد، فهل إنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المتعلّق والمعنوي أو لا؟ هل إنّ المتعلّق واحد أو متعدّد؟ هل إنّ التركيب بين الطبيعتين في محلّ الاجتماع انضمامي أو اتّحاديّ؟ فإنّ اجتماع متعلّق الأمر والنهي

من حيث الوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق بالنهي فيلزم اجتماع الضدّين ، أو أنّه لا يلزم ذلك ؟ بمعنى أنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المتعلّق حتّى لا يكون واحداً يمتنع فيه اجتماع الحكّمين المتضادّين ولا يسري كلّ من الأمر والنهي من متعلّقه لمتعلّق الآخر ، أو أنّه واحد فيسري كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر فيتحدّ مجموعهما ، ويكون مجمع لوحده محكوماً بأحد الحكّمين دون كليهما لتضادّهما ؟

فالكلام : هل إنّ المجمع لمتعلّق الأمر والنهي موجود بوجود واحد حقيقة والتركيب اتّحاديّ ويسري أحدهما إلى الآخر ، أو انضماميّ ولا يسري النهي من متعلّقه إلى الآخر .

وبعبارة أخرى : أنّه بناءً على تعدّد المتعلّق كان هناك وجودان : أحدهما تعلّق به الأمر ، والثاني النهي والتركيب انضماميّ ، بمعنى أنّ مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيّةً ، وأما على الوحدة فهناك وجود واحد تعلّق به الحكمان والتركيب اتّحاديّ . فعلى التعدّد لا يسري النهي المتعلّق بطبيعة الغصب إلى ما تنطبق عليه طبيعة الصلاة ومتعلّق الأمر ، وإلى هذا الرأي ذهب القائل بالجواز .

وعلى العينيّة فيسري النهي من متعلّقه إلى متعلّق الآخر ، فيلزم منه انطباق الأمور به على المنهّي عنه ، وإليه ذهب القائل بالامتناع .

بينما ذهب ثالث إلى التفصيل ، أنّه يجوز عقلاً ويمتنع عرفاً ، كما سنوضحه ، فإنّ العقل يدرك اختلاف المتعلّق بنظره الدقيق ، بينما العرف يرى وحدته خارجاً ، فتكون المسألة عقليّة ، والمعتبر فيها نظر العقل ، وهو أنّ الوجود الواحد لو تعدّد عنوانه فهل إنّ تعدّد العنوان يرفع مشكلة اجتماع الضدّين ؟

وهل يجيز العقل اجتماع الأمر والنهي في واحد معنون بعنوانين ؟ لا أنّه يبحث إنّ لفظ الأمر والنهي يدلّ على جواز الاجتماع والامتناع ، كما أنّه لا يختصّ

البحث بما استفيد الأمر والنهي من لفظ، بل حتى لو استفيد من غير اللفظ .
وأما ما ذكر أن من الأقوال هو الامتناع عرفاً، أي: دلالة اللفظ على الامتناع
عرفاً، ولكن المراد منه أن الواحد المعنون بعنوانين هو واحد عرفاً واثنان بنظر
العقل، لأن المراد منه دلالة اللفظ على الوحدة أو التعدد .

التنبيه الثاني

ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أن مسألة الاجتماع من المبادئ التصديقية لعلم
الأصول، وليست من مسأله؛ لأن هذه المسألة على كلا القولين جواز الاجتماع
والامتناع لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي بدون واسطة، أي: بدون
ضم مسألة وكبرى أصولية أخرى، وعنده الضابطة للمسألة الأصولية وقوعها في
طريق الاستنباط بلا واسطة وبدون الاعتماد على مسألة أصولية أخرى، ومسألة
الاجتماع ليست كذلك؛ لأن فساد العبادة لا يترتب على مجرد القول بالامتناع
فحسب، وإنما القول بالامتناع يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب
التعارض، وإجراء أحكامهما عليهما، فإذا قدم جانب الحرمة على الوجوب ترتب
الفساد .

فساد العبادة لا يترتب على القول بالامتناع فحسب، بل لا بد من إجراء
قواعد التعارض في المسألة لا مطلقاً .

كما أنه على القول بالجواز تدخل في كبرى مسألة التزام .

إذن فهي إما من مبادئ باب التعارض أو التزام . ووافقه في ذلك السيد
الروحاني في المنتقى .

ولكن أشكل عليه:

١- ما ذكرناه في محله: أنه لا يشترط في المسألة الأصولية أن تكون سبباً مستقلاً

للاستنباط بدون الاعتماد على مسألة أصولية أخرى، وإلا خرجت مسألة حجّية الخبر الواحد عن الأصول؛ لأنه لا يستنبط الحكم من مجرد إثبات حجّيته، ولا بدّ أن تضمّ إليها مسألة أصولية أخرى، وهي حجّية الظواهر.

٢ - أنه لا يلزم في المسألة الأصولية أن يترتب الأثر على كلا التقديرين، ويكفي ترتبه على تقدير واحد، وهنا الصّحة تترتب على تقدير جواز الاجتماع، وإن كان ترتب الفساد على القول بالامتناع محتاجاً إلى إعمال قواعد أخرى من قواعد باب التعارض، وهي من القضايا العقلية غير المستقلة.

ولكن يشكل عليه: ما ذكرناه، أنه على القول بالجواز لا بدّ من جريان قواعد التزاحم، والمسألة من القضايا العقلية غير المستقلة، وإنما كانت مسألة عقلية لأمرين:

الأول: أن الحاكم بجواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وعدمه، هو العقل، وليس الكلام في مدلول اللفظ، وكذلك ليس البحث حول خصوص الأمر والنهي المستفادين من اللفظ، وإنما في اجتماع الوجوب والحرمة، سواء استفيد من اللفظ أو من غيره.

الثاني: أن الحاكم في وحدة المتعلّق أو تعدّده هو نظر العقل بالدقّة، وبحسب الواقع والحقيقة، لا حسب نظر العرف، أو حسب اللفظ، فلا بدّ أن نرى هل إن هذا الواحد خارجاً حسب الصورة والنظر العرفي، هل هو واحد حقيقة، وبنظر العقل أو متعدّد، فلا يصحّ القول بالتفصيل المنسوب للمحقّق الأردبيلي، وأنه واحد بنظر العرف، ومتعدّد بنظر العقل.

وذلك لأنه لا اعتبار لنظر العرف في تصوير الوحدة أو التعدّد في المتعلّق.

وأما فرق مسألة اجتماع الأمر والنهي عن مسألة دلالة النهي عن الفساد، فالظاهر اختلافهما في جميع الجهات، من حيث الموضوع والمحمول، والجهة والغرض،

وليست هناك نقطة اشتراك. نعم، مسألة الاجتماع صغرى لمسألة دلالة النهي؛ إذ لو قلنا فيها بالامتناع، وقدّمنا جانب النهي، فيقع البحث هل يدلّ هذا النهي على الفساد أو لا؟

وذكر صاحب الكفاية رحمته: أن الفرق بينهما من حيث الجهة والغرض من البحث، ففي مسألتنا يبحث عن أن تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون فلا يسري كلّ من الحكمين إلى متعلّق الآخر، أو لا يوجب التعدّد فيسري، أما جهة البحث هنا عن أن النهي يلزم الفساد أو لا؟

ولكن الحقّ كما ذكرنا أنه التغاير بينهما ذاتي وجوهري، ولا التقاء بينهما.

أمّا من حيث الموضوع كما ذهب إليه صاحب الفصول رحمته ففي مسألة الاجتماع يتعلّق الأمر والنهي بطبيعتين وعنوانين بينهما عموم من وجه، بينما في مسألة الدلالة أن يتعلّق الأمر بعنوان وطبيعة مطلقة كالصلاة، والنهي تعلق بنفس الطبيعة أو العنوان، ولكن مع تقيدها بقيد، كالصلاة فيما لا يؤكل لحمه أو في الأرض المغضوبة.

ولكن أشكل عليه في الكفاية: أن مجرد تعدّد الموضوع لا يبرّر تعدّد المسألة، فقد يكون موضوعان مع أن المسألة واحدة، كما في دلالة صيغة الأمر ومادته على الوجوب، فهما داخلان في مسألة واحدة، مسألة الدلالة على الوجوب، وربما موضوع واحد يدخل في مسألتين لتعدّد الغرض، كدلالة الأمر على الفور والتراخي والمرة والتكرار.

ولكن في الواقع ما ذكره الفصول من تعدّد الموضوع في المسألتين صحيح.

وأما من حيث المحمول ففي مسألتنا المحمول جواز الاجتماع وعدمه في تلك المسألة حول دلالة النهي على الفساد وعدمه، وأمّا من حيث الجهة والغرض فكما ذكرنا، وربما يتصوّر الفرق من حيث الجهة من باب أن جهة البحث في مسألتنا

عقلية؛ لأنّ الحاكم بالجواز والاجتماع هو العقل، لأجل تعدّد المجمع وعدمه، ولا علاقة لها باللفظ، كما ذكرنا، أمّا البحث عن مسألة الدلالة فهو لفظي، بمعنى أنّه يبحث هل يدلّ لفظ النهي على الفساد أو لا؟
ولكن سيأتي أنّ البحث في مسألة الدلالة أيضاً عقلي، أي: الحرمة التكليفيّة تدلّ على الفساد الوضعي أو لا؟ لذلك يشمل البحث فيما لو استفيدت الحرمة من غير اللفظ.

التنبية الثالث

أنّ النزاع لا يختصّ بقسم معيّن من الأمر والنهي، بل يعمّ جميع أقسامهما، سواء كان الأمر أو النهي نفسياً أو غيرتاً، تعيينياً أو تخييرياً، عينياً أو كفاثياً.
وذهب صاحب الكفاية رحمته إلى عموم النزاع لجميع الأقسام، وتبعه الكثير من الأعلام المتأخّرين، واستدلّ على العموم:

١ - إطلاق لفظ الأمر والنهي، وعدم تقييده بقسم منها، وذكر أنّه ربّما يدعى انصرافهما للنفسيّ العينيّ التعينيّ، وأجاب: أنّ الانصراف في صيغة الأمر والنهي لافي مادّتهما، وأشكل على الكفاية أنّ الانصراف إنّما يتمّ لو كان الأمر والنهي في مقام الإنشاء، وأمّا في مقام الإخبار فلا انصراف.

٢ - عموم ملاك البحث وأدلّته لجميع الأقسام، وهو أنّ تعدّد العنوان موجب لتعدّد المعنون أو لا، وعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في محلّ واحد، وهذا الملاك عامّ في جميع الأقسام، ما دام يصدق الأمر والنهي، وكذلك من الأدلّة هو تضادّ الأحكام الخمسة، أو تضادّ مبادئهما إلى الإرادة والكراهة، وكلّ هذه الأمور تجري في غير النفسيّ والعينيّ والتعينيّ، لذلك لو أمر المولى بالصلاة والصوم تخييراً ونهى عن التصرف في الدار ومجالسة الأغيار، فلو صلّى المكلف

في الدار وجالس الأغيار، فيأتي النزاع. ولكن يشترط توفّر شروط مبحث الاجتماع فيه من تعلق كلّ من الأمر والنهي بعنوان وتصادقهما في فعل ووجود واحد.

ويمكن أن يقال: لا يجري النزاع في التخييريّين، كما لو أمر تخييراً إمّا الصلاة أو الصوم، فيوجد أمر تخييريّ بأحدهما، ونهي عن مجالسة الأغيار، أو عن التصرف بالدار، ومثّل للحرام التخييريّ بالزواج بالأختين.

وفي الحقيقة النهي التخييريّ مرده إلى حرمة الجمع بينهما، ولا يحرم أحدهما، بينما الأمر متحقّق بامتنال الوجوب بأحدهما، فإن صلّى بالدار ولم يجتمع مع الأغيار فلا حرمة وأتى بالأمر، وإنّما يتحقّق اجتماع الأمر والنهي لو صلّى في الدار مع اجتماع الأغيار. ولكن حينئذٍ ليس هذا من الإتيان بأحد أفراد الحرام التخييريّ، بل بكليهما، وأمّا لو أتى بأحد متعلقي الحرام التخييريّ فليس حراماً، بل يوجد أمر فحسب دون النهي.

التنبيه الرابع

في العلاقة بين هذه المسألة ومسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد

هنا آراء:

الرأي الأوّل: الارتباط بين المسألتين، فإنّه على القول بتعلق الأحكام بالأفراد والمصاديق الخارجيّة، فلا بدّ من القول بالامتناع؛ لعدم إمكان تعلق الأمر والنهي بوجود واحد شخصيّ خارجي، فلا يعقل أن يكون المجمع وهو الفرد الواحد الخارجيّ مصداقاً للمأمور به والنهي عنه معاً، ولم يقل أحد بجواز ذلك حتّى القائل بجواز الاجتماع؛ لأنّه إنّما يقول به بدعوى أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون لا مطلقاً.

وأما على القول بتعلّقها بالطبائع الكلّيّة، فلو تعلق الأمر بطبيعة والنهي بطبيعة

أخرى، واتفق انطباقهما على شيء واحد في الخارج، فيقع النزاع، هل إن تعدد متعلقي الأمر والنهي يوجب تعدد المجمع في مورد الاجتماع أو لا يوجب؟
فالقائل بالامتناع يذهب إلى الثاني، وإن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون في الخارج، والقائل بالجواز يذهب إلى الأول.

الرأي الثاني: ماذهب إليه المحقق صاحب الكفاية وجماعة، كالسيد الخوئي رحمته الله إلى عدم العلاقة بينهما؛ لأنه ذكر في تلك المسألة أن المراد من الفرد وجود الشخص خارجاً مع عوارضه الشخصية، والمراد من الطبيعة وجود الطبيعة خارجاً بدون دخول العوارض الشخصية في متعلق الأمر، بحيث لو أمكن إيجاد الطبيعة خارجاً بدون المشخصات أجزأ.

فعلى القول بتعلق الأحكام بالفرد فيقع الكلام أن متعلق الحكم وإن كان هو الفرد، ولكن حيث كان ذا عنوانين ووجهين، بأحدهما تعلق الأمر وبالثاني النهي، فهل إن تعدد العنوان موجب لتعدد المعنون، وأن الفرد وإن كان بحسب النظر الظاهر واحداً، ولكنه متعدد في الواقع، وإلا فلا يجوز.

وأما على القول بالطبيعة، والمطلوب وجودها خارجاً لانفسها، فعلى القول بالجواز فتعدد العنوان موجب لتعدد وجودها خارجاً، وعلى القول بالامتناع، فيكون وجود إحدى الطبيعتين عين وجود الأخرى، فيلزم اجتماع الأمر والنهي في واحد.

التنبيه الخامس

القول بالامتناع يبتني على أحد أمرين:

الأول: أن يكون المجمع في مورد الاجتماع واحداً، فإذا كان واحداً وجوداً وماهيةً فلا بد من الامتناع.

الثاني: أنه على تقدير كون المجمع متعدداً، فنلتزم بسراية الحكم من أحد المتلازمين للملازم الآخر، فنلتزم بسراية النهي من متعلقه لما ينطبق عليه الأمور به، فلا بدّ من ثبوت حكم واحد.

وعلى القول بالامتناع تدخل المسألة في باب التعارض بين دليل الوجوب ودليل الحرمة، وبما أنه يستحيل أن يكون المجمع مصداقاً للمأمور به والنهي عنه، فلا بدّ أن يكون أحد الدليلين أو الحكمين كاذباً في مورد الاجتماع، فلأخذ بمدلول أحدهما يستلزم رفع اليد عن مدلول الآخر فيه مع بقاء موضوعه، كما هي القاعدة في باب التعارض، بأن يرتفع الحكم مع بقاء موضوعه، وعلى القول بالامتناع فلا يوجد في الواقع إلا أحد الحكمين، إما الأمر أو النهي، ولكن لا يعلم أيّاً منهما، فيكون من باب التعارض، فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد باب التعارض، فإن كان التعارض بينهما بالإطلاق سقطاً معاً، فيرجع إلى الأصل اللفظي في المسألة إن كان، وإلا فالأصل العملي، وإن كان بالعموم فيرجع إلى أخبار الترجيح إذا كان التعارض بين الخبرين، وإلا فلقواعد أخرى، وإن كان أحدهما مطلقاً والآخر عامّاً قدّم العامّ على المطلق؛ لأنه يصلح أن يكون بياناً له دون العكس، وإن كان أحدهما لئباً والآخر لفظياً قدّم الدليل اللفظي على اللبّي، وإن كان كلاهما لئباً فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل اللفظي أو العملي.

وأما القول بالجواز فيعتمد على أمرين:

الأول: أن لا يكون المجمع واحداً وتعدّده حقيقة في مورد الاجتماع.

الثاني: عدم سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر.

وعلى القول بالجواز تدخل المسألة في باب التزاحم مع عدم المندوحة، حيث تقع المزاحمة بين إطلاقي الدليلين في مقام الامتثال والفعليّة، وقد ذكرنا أنّ ملاك التزاحم عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال؛ لأنه لو صرف قدرته في أحدهما يعجز عن الآخر، فيكون انتفاء كلّ منهما عند إعمال المكلف

قدرته في امتثال الآخر بانتفاء موضوعه وهو القدرة، لا بانتفاء الحكم مع بقاء موضوعه، فلا تنافي بين الحكمين المتزاحمين في مقام الجعل؛ لأنّ كلاً منهما مجعول لموضوعه على نحو القضية الحقيقية دون منافاة، وإنّما المنافاة حصلت في مقام الامتثال لأجل عدم قدرة المكلف على امتثالهما.

فعلى القول بالجواز فيوجد كلا الحكمين، الوجوب، أي: الأمر، والحرمة أو النهي، ولكن بما أنّه لا يمكن امتثالهما؛ إذ لا يمكن امتثال إلا واحداً منهما خارجاً، فيكون من باب التزاحم.

وذهب صاحب الكفاية إلى أنّه لو أحرز وجود الملاك والمقتضي في الحكمين دخل في التزاحم، وأمّا لو لم يوجد إلا ملاك واحد دخل في التعارض، وأشكل المحقّق النائيني رحمته: أنّ البحث عن مسألة الاجتماع حتّى عند الأشعرية المنكرين لتبعيّة الأحكام للملاكات والمصالح والمفاسد الواقعيّة في الأفعال، وأجاب السيّد الصدر: أنّ مراد الكفاية من الملاك لا يختصّ بالمصالح والمفاسد الواقعيّة في متعلّقات الأحكام، بل يشمل الغرض من الجعل، ولا شكّ بوجوده حتّى عند المنكرين.

ويظهر من المحقّق النائيني رحمته: أنّه إذا كان التركيب بين العنوانين انضمامياً فهو من باب الاجتماع، كما في الصلاة والغضب، فإنّ تركيب المبادئ انضمامي، وإن كان التركيب اتّحادياً كالعالم والفاسق، فهو من باب التعارض؛ لأنّ التركيب بين المشتقّين اتّحاديّ، هكذا ذكر في الفوائد... إلخ^(١).

وأمّا في الأجود فذكره ببيان آخر، «الفرق بين كون العنوانين من الجهات التقيديّة فهو من باب الاجتماع، والجهات التعليليّة فهو من باب التعارض»^(٢).

(١) فوائد الأصول: ١: ٤٠٠.

(٢) أجود التقريرات: ١: ٣٥٤.

توضيح التنبيه الخامس ببيان آخر:

إن من يقول بالجواز يعتمد على أمرين:

١ - أن متعلق التكليف العنوان لا المعنون والوجود الخارجي؛ لأن الوجود الخارجي متى يتعلق به التكليف كالصلاة الخارجية، فإما أن يتعلق به بعد وجوده خارجاً، أي: بعد امتثال الصلاة خارجاً، فيكون متعلق التكليف بها من طلب تحصيل الحاصل، وهو محال، وأما أن يتعلق به قبل وجوده خارجاً فالمفروض عدمه، فيلزم منه أن يكون الحكم بلا موضوع وبلا متعلق، وهو محال.

وقد ذهب إلى هذا الدليل على الجواز بعض العلماء، كالسيد الصدر، والمحقق الأصفهاني والسيد البروجردي رحمهما الله بتقريب آخر سيأتي بيانه، ومع تعدد العنوان يتعدّد متعلق الأمر والنهي، فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي.

٢ - أن متعلق التكليف المعنون والوجود الخارجي، ولكن تعدد العنوان يؤدي إلى تعدد المعنون خارجاً؛ وذلك لأن التركيب بين العنواين انضمامياً، أي: أن لكل عنوان مصداق ومطابق خارجي يختلف عن مصداق العنوان الآخر، وإن لم يلاحظه الإنسان بنظره القاصر، وذهب إلى هذا الرأي المحقق النائيني رحمهما الله، وأن تعدد العناوين دائماً يؤدي إلى تعدد المعنون، فيتعدّد متعلق الأمر والنهي، فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي، ولا يلزم اتحاد المتلازمين بالحكم، أي: لا يسري الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر.

لذلك - على كلا الرأيين - يمكن اجتماع الأمر والنهي؛ لأن المفروض تعدد متعلقهما، أما العنوان فهو متعدّد في الأمر الأول، أو المعنون والوجود الخارجي، فهو متعدّد أيضاً.

ولكن سيأتي الإشكال عليهما، أما الأول، فلأن متعلق التكليف الوجود

الخارجي؛ لأنه ما فيه المصلحة والمفسدة ويتعلّق به الأمر والنهي، وبطالب بامثاله، والحبّ والبغض هو الوجود الخارجي لا العنوان الكلي والصورة الذهنية، والأحكام أمور اعتبارية يمكن توجيهها للفعل الخارجي بتوسط العنوان.

وأما الثاني، فلا بدّ من التفصيل، وأنّ العناوين إذا كانت مقولية متأصلة فتعدّها يكشف بالضرورة عن تعدّد الوجود والمعنون الخارجي، وأما إذا كانت عناوين انتزاعية، فإنّ تعدّها لا يدلّ بالضرورة على تعدّد معنونها، فربّما كان منشأ انتزاعها واحداً، وسيأتي توضيحه، وبالحقيقة أنّ العناوين لو كانت متأصلة فالتركيب بين معنوناتا خارجاً تركيب انضمامي، أي: هناك وجودان خارجاً: أحدهما منضمّ للآخر، وأما إذا كانت انتزاعية، فالتركيب اتّحادي، أي: هناك وجود ومصدق خارجي واحد لهما، ولكن ينتزع منه عنوانان: الغضب والصلاة مثلاً.

وأما من يقول بالامتناع، فيعتمد أيضاً على أمرين:

الأوّل: أنّ متعلّق التكاليف المعنون الخارجي، ولكنّ هذا المعنون وجود خارجي واحد؛ لأنّ تعدّد العناوين لا يؤدّي إلى تعدّد المعنون (إن فرض للوجود الخارجي الواحد عناوين متعدّدة)؛ لأنّ المفروض أنّ العناوين انتزاعية، فيكون التركيب اتّحاديّاً في معنوناتا، والوجود الواحد لا يمكن أن يتعلّق به حكمان متضادّان، كما ذكرنا.

الثاني: أنّ متعلّق التكاليف المعنون الخارجي، وتعدّد العنوان يؤدّي إلى تعدّد المعنون خارجاً؛ لأنّ العناوين متأصلة، والتركيب بين معنوناتا انضمامياً في الخارج، ولكلّ منهما مصداق خارجي، ولكن بما أنّ كلّ مصداق منضمّ للآخر، فوجوده ملازم لوجود الآخر، ولا ينفكّ عنه، إذا أتى بأحدهما فلا بدّ أن يأتي بالآخر، ولدينا قاعدة (أنّ المتلازمين بالوجود متلازمان بالحكم)، فإذا كان أحدهما مأموراً فالآخر كذلك؛ إذ لا يمكن للمولى الحكيم أن يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر، لذلك نقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فيه، وبإيجاز على تقدير كون

المجمع متعدداً فنلتزم بسراية الحكم من أحد المتلازمين للملازم الآخر، فنلتزم بسراية النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمر به، ولا بد من ثبوت حكم واحد. ولكن يمكن القول: لا نقول باتفاق المتلازمين بالحكم، وإنما نشترط عدم اختلافهما في الحكم، كما يذهب إليه علماؤنا.

ولكن مع ذلك لا بد من القول بالامتناع في التركيب الانضمامي لأنه لا يمكن اختلافهما في الحكم.

وذهب إلى تعلق الأحكام بالمعنون، وإن تعدد العنوان لا يؤدي إلى تعدد المعنون، المحقق صاحب الكفاية، بينما ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى التفصيل بين العناوين المقولية المتأصلة، فتؤدي إلى تعدد المعنون، وأما إذا كانت انتزاعية فلا تؤدي إلى تعدد المعنون، ومع وحدة المتعلق والمعنون فلا يتحمل إلا حكماً واحداً، أما الأمر أو النهي، لذلك لا بد من الامتناع.

التنبية السادس

هل المراد من الواحد العنوان الواحد الشخصي أو الواحد الكلي؟

ربما يقال: أن المراد من (الواحد) في عنوان البحث هو الواحد الشخصي لا الكلي.

فالمراد منه هو الموجود والفعل الخارجي المتشخص، ولكن له عنوانان، فالصلاة والغضب، بأحدهما تعلق الأمر، وبالتالي النهي، فيقع البحث هل يمكن تعلق الأمر والنهي في آن واحد بهذا الواحد الشخصي الخارجي، لأجل تعدد عناوينه أو لا؟

وليس المراد الواحد النوعي أو الجنسي؛ إذ يمكن للنوع أو الجنس الواحد كالسجود الذي له أفراد ومصاديق عديدة يجمعها جنس أو نوع واحد يتعلق

الأمر ببعض أفرادها، والنهي بأفراد ومصاديق أخرى منه .

والظاهر أنّ المراد من الواحد ما يشمل الواحد الكلّي، فالمراد من الواحد ما يقابل المتعدّد لا ما يقابل الكلّي، أي: الجزئيّ الخارجيّ الشخصيّ .

أي: أنّ المراد من الواحد أعمّ من الواحد الشخصيّ الجزئيّ الخارجيّ، الذي له عنوانان، وكذلك الواحد الكلّي الذي يصدق على كثيرين، ولكنّه واحد كلّي له عنوانان، بل الظاهر أنّ المجمع للحكمين والعنوانين هو كلّي غالباً، فالصلاة في الأرض المغصوبة أو الوضوء بالماء المغصوب، هو في الغالب كلّي يمكن صدقه على صلاة ووضوء زيد وعمرو وخالد، أي: له مصاديق خارجيّة عديدة .

فالمراد من الواحد الحصّة الكلّيّة الواحدة، ولكنّه في الخارج قد يصدق على وجود واحد ويقابل المتعدّد، وليس المراد من الواحد، الشخصيّ الذي هو في مقابل الكلّي، أي: المراد منه هو أمر واحد وحصّة كلّيّة واحدة، يكون مجعماً لعنوانين وحكمين، وإذا وجد في الخارج يوجد بوجود مصادق واحد لا بوجودين ومصادقين، ولكن لا ينحصر بمصادق واحد شخصيّ .

ولكن ليس المراد من الواحد الواحد بالنوع أو الجنس، أمثال نوع السجود، فإنّه وإن كان كلّيّاً، ولكنّه ليس واحداً وحصّة كلّيّة واحدة ويكون مجعماً لعنوانين وحكمين، فإنّه ليس هناك سجود واحد، سواء كان كلّيّاً أو شخصيّاً يجتمع فيه عنوانان وحكمان، بل السجود لله حصّة والسجود لغيره حصّة أخرى، فلكلّ حصّة عنوان، ولا يجتمع العنوانان في حصّة واحدة .

وخلاصة الكلام: أنّه في موردنا فالواحد حصّة كلّيّة وهي الصلاة في الأرض المغصوبة، وإنّما كانت كلّيّة لأنّ لها مصاديق وتوجد في الخارج بوجود واحد، وهذه الحصّة الكلّيّة يتعلّق بها عنوانان وحكمان، وأمّا في مثال السجود، فهناك جنس كلّي هو كلّي السجود، وهناك حصص كلّيّة، وكلّ حصّة لها عنوان وحكم غير حكم وعنوان الحصّة الأخرى، كما أنّ لكلّ حصّة وجود ومصادق خارجيّ

متمايز عن الآخر، فحصة السجود لله لها عنوان وحكم غير حصة السجود لغيره عنواناً وحكماً، كما أنهما لا يوجدان قطعاً بالخارج بوجود واحد.

فالمراد من الواحد الذي يجتمع فيه الحكمان والعنوانان هل المراد الواحد الشخصي الجزئي الخارجي، أي: الوجود الجزئي الخارجي الذي لا يصدق على كثيرين، أو المراد الحصة الكلية التي تصدق على كثيرين؟ الظاهر أن المراد الثاني، وإنما يفترق عن السجود وإن كان كل منهما كلياً إن موردنا يتحقق في الخارج بوجود واحد، وفي السجود بوجودين، فكلي السجود ليس مجعماً لحكمين وعنوانين، بل حصة كلية منه متعلق لحكم وعنوان، وحصة أخرى متعلق لحكم وعنوان آخر، وإذا وجد السجود في الخارج لكلا العنوانين، فلا بد من وجودهما في وجودين متمايزين لا في وجود واحد.

إذن ففي كلا الموردين المفهوم واحد كلي، ولكن في أحدهما هو واحد مفهوماً وخارجاً ومجمع لحكمين، ولكن له مصاديق متعددة، كالصلاة في الأرض المغصوبة، وأما في مثل السجود فهو مفهوماً وخارجاً يتعدّد بتعدّد العنوان والحكم.

والخلاصة: أن المراد من الواحد ما ذكره في الكفاية ما كان واحداً في الوجود خارجاً وإن كان من حيث المفهوم كلياً يصدق على كثيرين، فيخرج ما لو تعدّد في الوجود خارجاً مثل السجود، فإنه من حيث المفهوم كلي، ومن حيث الخارج لا يصدق على وجود واحد.

وأشكل عليه: أنه بناء على الامتناع فالوجود واحد خارجاً، وأما على الاجتماع فيتعدّد الوجود، ولا بد أن يفرض الواحد في العنوان ممّا يكون موضوعاً للنفي والإثبات، أي: القول بالجواز والامتناع.

ولذلك ذهب النائيين رحمهم الله إلى أن المراد من (الواحد) الواحد في الإيجاد،

وهو لا يستلزم وحدة الوجود؛ إذ يمكن أن يتحقّق وجودان بإيجاد واحد، كأيجاد الحركة الغصبيّة والصلاتيّة حيث يحقّق وجود الغضب وجود الصلاة، فيقع الكلام هل هما وجود واحد أو وجودان؟

ولكن يشكل عليه تفرّر في محلّه أنّ الإيجاد عين الوجود، واختلافهما في الاعتبار والصحيح الكلام فيما لو كان واحداً في الوجود، ولكن بحسب الصورة والنظر العرفي، ويقع البحث أنّ ما كان واحداً عرفاً وصورةً ظاهراً هل هو الواحد حقيقة وعقلاً فيمتنع الاجتماع، أو متعدّد حقيقة فيجوز الاجتماع، فإنّ التعدّد بحسب الدقّة لا ينافي الوحدة بحسب الصورة والنظر العرفي.

وبعد أن ذكرنا هذه التنبّهات نستعرض الأقوال في المسألة، والأدلة عليها، وما يلاحظ عليها من إشكالات.

وبإيجاز أنّ الأقوال ثلاثة: القول بجواز الاجتماع، والقول بالامتناع، والقول بالتفصيل بجواز الاجتماع عقلاً وعدمه عرفاً.

القول الأوّل: جواز اجتماع الأمر والنهي، ذهب إليه السيّد المرتضى وبعض المتأخّرين، كالمحقّق الأردبيلي وسلطان العلماء والسيّد البروجرديّ والمحقّق النائيني رحمهم الله، ونستعرض بعض الأدلة عليه:

الدليل الأوّل

ذكر في محلّه أنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد الخارجيّة، والطبيعة وإن اقترنت خارجاً ببعض المشخصّات الخارجيّة - كالصلاة تقترن بالغضب أو المكان أو الزمان المعين - ولكن هذه المشخصّات خارجة عن متعلّق الأمر والنهي، فالأمر تعلّق بنفس الطبيعة، بحيث لو وجدت خارجاً بدون المشخصّات تحقّق الامتثال، لا بالفرد والمشخصّات كما وضّحناه؛ لأنّ الأمر إنّما يتعلّق بما هو دخيل في الغرض

والملاك، وهو نفس الحيثية الصلاتية دون ما يلازمها من الخصوصيات غير الدخيلة، فإن تعلق الأمر بالمشخصات فهذا يعني تعلق الأمر بما لا ملك ولا غرض للأمر فيه، والنهي كذلك تعلق بطبيعة الغضب لا مشخصاته كالصلاة. إذن فيتعدّد متعلق الأمر والنهي، فيجوز اجتماعها ولا يتحدان حتى يمتنع، ولا يتعلق التكليف بالمصداق الخارجي؛ لأنه إن أريد تعلقه به قبل وجوده فإنه عبارة أخرى عن تعلقه بالعنوان والطبيعة لا بالمعنون، وإن أريد تعلقه به بعد وجوده الخارجي، فهذا يعني طلب الحاصل.

ويشكل عليه: أنه إن أراد من الطبيعة وجودها الخارجي المقشّر عن العوارض، فالمفروض أنه وجود واحد في الخارج له عنوانان؛ لأن العناوين انتزاعية لا متأصلة، فكيف يكون له حكمان؟ وإن أراد من الطبيعة العنوان، فيشكل عليه بأن ما يتعلق به الأمر والنهي، والبعث والزجر، هو الفعل الخارجي، ولكن من طريق العنوان؛ لأن ما يتعلق به إرادة المولى وكرهته هو الصلاة أو الخمر الخارجية - مثلاً - لأنهما المشتملان على المصلحة أو المفسدة واقعاً لا العنوان الفرضي، وهذا من الواضحات، والعناوين الأخرى - كالغضب مثلاً - إن أتحدت خارجاً ووجوداً مع وجود الصلاة، فالمتعلق لهما يكون واحداً خارجاً، كما في العناوين الانتزاعية، بأن كان للوجود الواحد عناوين متعدّدة، فهذه العناوين انتزاعية وليست متأصلة بحيث لكل واحد منها وجود خارجي منحاز، والأمر والنهي يتعلق بالوجود الخارجي من طريق العنوان، بحيث يلاحظ العنوان فانياً ومرآة للخارج لا أنه متعلق بالعنوان بنفسه، وأما ما ذكره من تعدّد الطبيعة والمشخصات، فهذا خلاف الفرض؛ لأن المفروض وحدة المعنون خارجاً ووجوداً، وما ذكره من تعدّد وجود الطبيعة والمشخصات، فهذا يعني التركيب الانضمامي، وتعدّد الوجود خارجاً.

فإن قلنا إن الوجود خارجاً واحد، فيمتنع الاجتماع، وإن قلنا إنه متعدّد الطبيعة والمشخصات فيجوز الاجتماع، والمفروض أن بحثنا حول التركيب الأثحادي

ووحدة الوجود خارجاً؛ لأنَّ المفروض أنَّ وجود الغضب متحد مع وجود الحركات الصلاتية، ولكن للوجود الواحد عنوانان انتزاعيان فحسب، ولا يتعدّد الوجود الخارجي.

وأما ما ذكر من الإشكال: أنَّ طلب الفعل الخارجي بعد وجوده فهو تحصيل حاصل، وأنَّ طلبه قبل وجوده، فهو محال.

فإنَّ هذه الشبهة في مقابل بديهية، وتأثّر بالأدلة الفلسفية وإجراء قوانينها في مجال الاعتبارات، وكيف يستحيل أن يوجّه الحكم للفعل الخارجي بعد ما ذكرناه من حكم الوجدان بأنَّ المتعلّق الفعل الخارجي لأنّه هو محلّ المصلحة والمفسدة، والكرهة والإرادة، فالصلاة الخارجية معراج المؤمن لا عنوانها الكلّي ومفهومها الذهني، وهل يستحيل على المقنّن والمعتبر أن يعتبر متعلّق حكمه الفعل الخارجي.

الدليل الثاني

دليل المحقّق النائيّ ﷺ

نستعرض رأي المحقّق النائيّ ﷺ، وقد ذكر مقدمات عديدة، أهمّها ما تعرّض فيها إلى كون التركيب بين وجود العناوين خارجاً اتّحاديّ أو انضماميّ؟ وذكر أنَّ موضوع النزاع ما كان مبدأ الاشتقاق من الأفعال الاختيارية؛ لأنَّ الصفات الجسميّة -كالبياض- أو النفسية -كالشجاعة- وما يتعلّق به الأمر أو النهي هو الفعل الاختياريّ، لا ما هو خارج عن الاختيار.

كما أنّه لا يدخل في محلّ الكلام ما لو كان الفعلان اللذان تعلّق بأحدهما الأمر، وبالثاني النهي، لكُلّ منهما وجود خارجيّ مغاير لوجود الآخر، كالصلاة والنظر إلى الأجنبية، فإنّه لا إشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنَّ متعلّق النهي غير

متعلق الأمر حتى بالنظر العرفي .

فمحل الكلام ما كان متعلق الأمر والنهي فعلاً اختيارياً، وكانا بحسب الصورة والنظر العرفي موجودين بوجود واحد، كالصلاة في الأرض المنصوبة .

ويتركز محور البحث حول ما ذكر من تقسيم التركيب للاتحادي والانضمامي، واختار أن التركيب بين العناوين انضمامي .

وأن الكلام في مسألة الجواز والامتناع يبتني على كون الجهتين والعنوانين أخذاً على نحو الحيثية التعليلية ليكون التركيب اتحادياً، فيستحيل القول بالاجتماع؛ لأن العنوان لم يؤخذ قيداً في المتعلق، بل هو خارج عنه .

كما أن القول بالجواز يبتني على أن الجهتين أخذتا على نحو الحيثية التقيديّة والتركيب انضمامي، فلا يلزم محذور اجتماع الضدين في شيء واحد .

وقد ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى الجواز، واستدلّ عليه بما ذكرناه في التنبيهات من تقسيم التركيب للاتحادي والانضمامي، واختار الانضمامي .

وأن محلّ الكلام في مسألة الجواز والامتناع يبتني على كون الجهتين والعنوانين تعليلتين ليكون التركيب اتحادياً، فيستحيل القول بالاجتماع بما أن العنوان لم يؤخذ قيداً في المتعلق، بل خارج عنه .

كما أن القول بالجواز يبتني على كون الجهتين تقيديتين والتركيب انضمامياً، فلا يلزم محذور اجتماع الضدين في شيء واحد .

وذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون التركيب بين الصلاة والغصب اتحادياً؛ ضرورة أن الصلاة من مقولة وماهية وهو الوضع، والغصب من مقولة وماهية أخرى، وهي مقولة الأين، ومن المعلوم أن المقولات متباينة بالذات، فلا يمكن اتحاد اثنتين منها في الوجود والخارج، فتعدّد الماهية والمقولة تستلزم تعدّد الوجود خارجاً، وعلى هذا فيستحيل صدق كليهما على حركة واحدة في مورد الاجتماع، وأن يكون

التركيب بينهما اتحادياً، بل هو انضمامي ووجودان، فما ينطبق عليه أحدهما وما هو مصداقه غير مصداق الآخر خارجاً، وبعد أن ثبت كون التركيب في المجمع انضمامياً لا اتحادياً، فعليه لا مانع من كون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه؛ لأن المستحيل توارد الأمر والنهي على محل واحد، وبعد إثبات كون التركيب انضمامياً يكون متعلق أحدهما غير متعلق الآخر، فيكون أحدهما متصفاً بالوجوب محضاً والآخر متصفاً بالحرمة كذلك، كما في الإنسان من حيث علمه وقدرته وبياضه، وكلّ عنوان ووصف من مقولة، ولها وجودان متغايران خارجاً، يمكن أن يتعلّق بكلّ وجود حكم يختلف عن حكم الآخر^(١).

وأشکل عليه - كما في المحاضرات - أن العنوانين إذا كانا من العناوين الذاتية والمقولات الحقيقية المتأصلة، فيستحيل اتحاد اثنين منها في الخارج، وصدق أحدهما الآخر؛ ضرورة استحالة اتحاد مقولتين خارجاً ومصداقاً، وصدق إحداهما على الأخرى، من دون فرق بين أن يكونا عرضيين أو جوهريين، كالحقيقة النوعية أو إحداهما جوهرياً والأخرى عرضياً^(٢).

والسرّ فيه: أن المقولات أجناس عالية ومتباينة بالذات في الحقيقة، وليس فوقها جنس آخر لتكون تلك المقولات داخلية فيه، فلا بدّ من تعدّد المجمع وجوداً وماهيّةً، كما مثلنا في عنوان الإنسان والفرس.

(١) والظاهر أن المحقّق النائيّ رحمته يرى أن متعلّق الأمر والنهي هو المعنون لا العنوان، لكنّه يراه متعدّداً لأجل تعدّد العنوان، وليس كالسيد البروجرديّ أو الأصفهانّي أو الصدرّيّ رحمته حيث يرون أن المتعلّق هو العنوان لا المعنون، والعنوان متعدّد.

(٢) كما لو كان أحد العنوانين فرساً والآخر إنساناً، فلا يمكن أن يكون لهما في الخارج وجود ومصداق واحد، وكذلك لو كان أحدهما البياض والآخر العلم، فلهما مصداقان ووجودان في الخارج، وأنّ تخيل الإنسان كنظرة القاصر أنّ له وجوداً واحداً، ولكن بالنظر الدقيق له وجودان معروضان متساويان، ويكون التركيب انضمامياً بينهما في الخارج.

وأما إذا كان العنوانان انتزاعيَّين ، أو كان أحدهما انتزاعياً والآخر متأصلاً ، فلا يقتضيان تعدّد المجمع أبداً ، ولا بدّ من ملاحظة منشأ انتزاعهما ، هل هو واحد في الخارج وجوداً وماهيّةً أو متعدّد؟^(١)

وبعارة أخرى: أن تعدّد العنوان في مورد الاجتماع إنّما يقتضي تعدّد المعنون فيه بحسب الخارج إذا كان من العناوين المتأصلة ؛ ضرورة أنه لا بدّ من الالتزام بتعدّده ، وكون التركيب انضمامياً ، وأما إذا لم يكن من هذه العناوين ، أو كان أحد العنوانين منهما دون الآخر ففي مثله لا يستدعي تعدّد العنوان تعدّد المعنون والمطابق في الخارج ، بل لا بدّ من ملاحظة أن المطابق لهما في مورد الاجتماع واحد أو متعدّد ، فإن كان واحداً فلا بدّ من الامتناع ، وإن كان متعدّداً فلا بدّ من الجواز .

والملاحظ في مثال التوضؤ بماء الغير بدون إذنه ، فإنّه مجمع للعنوان الذاتي والانتزاعيّ معاً ، أما الذاتي فهو نفس التوضؤ له واقع موضوعي في الخارج ، وأما العنوان الانتزاعيّ فهو عبارة عن الغصب ، ولا واقع له خارجاً إلا منشأ انتزاعه ، وهو أنه منتزع من نفس العنوان الذاتي في الخارج ، وهو التوضؤ بالماء ، فهناك وجود فعل خارجي واحد انتزع منه عنوان التوضؤ والغصب ، وقد ذكرنا أن العنوانين الانتزاعيّين يمكن أن يكون المصداق لهما خارجاً واحداً ، فيكون التركيب الخارجيّ بينهما اتّحادياً ، وليس كالعناوين المتأصلة ، ولذلك نقول إنّ التركيب بين العنوانين إن كان انضمامياً - كما مثّلناه في التوضؤ بماء مباح وسقوط الماء في مكان مغصوب -

(١) فإنّ العنوان الانتزاعيّ ليس مقولة من المقولات ، كالصلاة والغصب ، فإنّه منتزع من الحركات التي هي مقولات متأصلة ، كما ينتزع من نفس هذه الحركات الصلاة أيضاً ، فالعنوانان الانتزاعيّان يمكن اتّحادهما في الخارج بوجود واحد إذا كانا منتزعين من وجود ومصداق واحد ، ويكون التركيب بينهما اتّحادياً في الخارج ، أي : وجود واحد . نعم ، لو انتزعا من وجودين تعدّدا خارجاً .

فيتعدّد وجود متعلّق الأمر والنهي ، وكذلك لو كان العنوانان متأصلين خارجاً ، كالبياض والعلم والكرم والجبن وغيرها المجتمعان في شخص واحد ، حيث لكلّ عنوان مصداق خارجي ، فيتعدّد الوجود خارجاً ، وإذا كان التركيب بينها انضمامياً فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي ، وأما لو كان التركيب اتحادياً ، وأن هناك وجوداً واحداً في الخارج له عنوانان انتزاعيان بدون أن تتعدّد مصاديقه الخارجيّة ، فلا شكّ في القول بالامتناع .

إذن فموضع البحث أن يكون هناك عنوانان يصدقان على وجود واحد ، وأما لو كان المصداق متعدّداً فهو خارج عن محور البحث والنزاع ، بالإضافة إلى ذلك كلّهُ أن الغضب من مقولة الفعل ؛ لأنّه تصرّف في مال الغير ، لا الأين والصلاة كذلك من مقولة الفعل فيجتمعان خارجاً .

الدليل الثالث

ويظهر من السيّد الصدر عليه السلام أن الأحكام - كالوجوب والحرمة - متعلّقة بالعناوين ، والمفروض تغايرها وتعدّها ، فالأمر تعلّق بعنوان الصلاة ، والنهي بعنوان الغضب ، فلا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد .

ولكن إنّما تؤخذ العناوين بما هي مرآة للمعنون الخارجي ، ولكن لا يقصد من ذلك تعلّق الحكم بالوجود الخارجي لأنّه باطل ؛ لأنّه لو تعلّق بها بعد وجودها خارجاً يلزم منه طلب الحاصل ، وإن تعلّق قبل وجودها ، فالمفروض عدم وجودها ، ولا يثبت الحكم مع عدم موضوعه ، ولا أنّ الحكم متعلّق بالمفهوم بما هو مفهوم وصورة ذهنيّة ، بل بما هو عين الخارج ومرآة له .

وذلك لأنّ مفهوم الصلاة - مثلاً - يمكن أن يلاحظ بصورتين ، فتارة يلاحظ بما هو مفهوم وصورة ذهنيّة ، وبهذا اللحاظ لا يمكن تعلّق الوجوب به ؛ لأنّه أمر ذهني ،

ولا تترتب عيه الآثار، فإن الأمر الذي موطنه الذهن لا يمكن إيجاده في الخارج، وأخرى يلاحظ بما هو عين الخارج، وبهذا اللحاظ يتعلّق به الوجوب؛ لأنه عين الصلاة الخارجيّة، وكأنّه يلاحظ عين الخارج.

وعلى هذا الرأي مع تعدّد متعلّق الأمر والنهي لا يلزم اجتماعهما في فعل وبشيء واحد، وهذا الرأي - كما هو واضح - متأثر برأي المحقّق الأصفهاني رحمته الله بأنّ متعلّق التكليف العناوين، وأمّا الوجود الخارجي فهو مسقط للتكليف، فيتعدّد متعلّق الأمر والنهي لتعدّد العنوان، فلا امتناع في الاجتماع.

ويلاحظ عليه بما أشكلنا على المحقّق الأصفهاني رحمته الله، وأنّ متعلّق الحكم وما يشتمل على الملاك والإرادة والكرهية هو الفعل الخارجي، لا العنوان الكلّي أو الصورة الذهنيّة، ولا شكّ بأنّ الفعل الخارجي واحد وجداناً وعرفاً وعقلاً، ومجرد تعدّد العنوان لا يؤدّي إلى تعدّده، وصاحب هذا الدليل هو بنفسه يعترف بأنّ المتعلّق الفعل الخارجي من طريق العنوان، ولكن ليس المطلوب (وجود) الخارج؛ لأنّه تحصيل حاصل، بل (إيجاده) ^(١) والعناوين والمفاهيم الذهنيّة لا أثر لها إذا لم تتلبّس بالوجود، وليست متعلّقة للحبّ والبغض، والأمر والنهي، وإنّما يتوجّه الحكم للخارج من طريق العنوان والمفهوم، فهو قنطرة نعبر بها للخارج، وليست العناوين إلّا من باب الإشارة والمعرفيّة والمرآنيّة للأفراد الخارجيّة، فيتوجّه الحكم للعنوان بما أنّه مشير للفعل الخارجي، كما ذكر في العلم الحصولي، وأنّ الصورة

(١) إذن فصاحب هذا الدليل وأمثاله يعترف في قرارة نفسه أنّ متعلّق التكليف هو الخارج، فإنّ قوله: «أخذ العنوان مرآة ومعرفاً وفانياً في العنوان» عبارة أخرى عن تعلّقه بالمنعوت، وأمّا ما ذكر من أنّه لا يمكن أن يتعلّق به الأمر والنهي لشبهة تحصيل الحاصل أو الحكم بلا موضوع، فهو من قبيل الشبهة مقابل بديهيّة، أو التأثير بالفلسفة وإجراء أحكامها في الأمور الاعتباريّة، كما وضّحناه.

الذهنية مرآة للموجود الخارجي، وما يترتب عليه الآثار الموجود الخارجي.

الدليل الرابع

أن الأحكام متعلقة بالعنوان، ولكن تعدد العنوان يؤدي لتعدد المعنون خارجاً، فيتعدد متعلق الأمر والنهي، فالمعنون وإن كان واحداً ولكن فيه عنوانان، بأحدهما تعلق الأمر وبالأخر النهي، ومصداق أحدهما غير الآخر خارجاً، وإن كان نظر الإنسان قاصراً عن رؤية تعدد المعنون خارجاً، فإن الصلاة في الغضب بعد أن كان لها عنوانان هي متعدّدة خارجاً، فيوجد شيئان في الخارج: أحدهما الصلاة، والآخر الغضب، وإن لم يلاحظ الإنسان ظاهراً برؤيته القاصرة هذا التعدد الخارجي.

والجواب عنه سيأتي، ويبيّنه في جواب المحقق النائيني رحمته، وأن التركيب اتحادي، وأن تعدد العنوان لا يؤدي لتعدد المعنون خارجاً، وأن العرف والعقل يرى الفعل الخارجي واحداً وجداناً، والتعدد خلاف الوجدان، وهذه حقيقة خارجية في العناوين العرضية الانتزاعية، فيمكن لرجل واحد خارجاً أن تصدق عليه عناوين متعدّدة، مثل: أنه ابن والده، وأبو ولده، وفقهه، وأمثاله.

نعم، لو كان العنوان من العناوين الذاتية فتعدده يوجب تعدد المعنون، كالإنسانية والفريسية، فلا يمكن لشيء واحد أن يصدق عليه العنوان فإذا صدق العنوانان فهذا يكشف عن تعدد الوجود الخارجي، وسيأتي توضيحه.

الدليل الخامس

نذكر رأي المحقق الأصفهاني رحمته ودليله في جواز الاجتماع وإن ذكرناه أيضاً عند التعرّض لرأي المحقق صاحب الكفاية رحمته.

هنا أمران:

الأوّل: أنّ الطبيعة لو وجدت خارجاً سقط التكليف؛ لأنّ مطلوب المولى صرف الوجود، وقد تحقّق، وهذا واضح، ومن القضايا التي قياساتها معها.

الثاني: أنّ غرض المولى الذي دفعه للأمر تتمثّل في الوجود الخارجي، فالماء الخارجي يرفع عطش المولى، والضرب الخارجي يوجب تأديب الطفل.

ومن يقول بجواز الاجتماع فيرى بأنّ الوجود الخارجي لا يمكن أن يتعلّق به الطلب؛ لأنّه مسقط للطلب، والخارج ظرف سقوط التكليف لا تعلّقه، فكيف يتعلّق به؟ فكيف نجتمع بين القول بأنّ الخارج ليس متعلّق الطلب وبين كون الغرض متمثلاً بالوجود الخارجي؟ إذن فطلب ما هو موجود في الخارج بعد وجوده هو طلب تحصيل الحاصل، وأما قبل وجوده خارجاً فيكون من قبيل الحكم بلا موضوع ومتعلّق، أي: البعث بلا متعلّق؛ لأنّه لم يتحقّق خارجاً.

يقول المحقّق الأصفهاني رحمته الله: لا منافاة بينهما، فالغرض والملاك في الوجود الخارجي، بينما الطلب متعلّق بالعنوان، ولكن لا بما هو عنوان، بحيث ينظر إليه نظرة مستقلّة، بل بما هو آلة ومرآة للوجود الخارجي، ولا يسري الطلب من متعلّقه إلى الوجود الخارجي، بل متعلّقه حقيقة هو العنوان بما هو فانّ بالخارج.

واستدلّ عليه: كشوق النفس، فإنّ الشوق موطنه النفس، ومتعلّقه أيضاً لا بدّ أن يكون موطنه النفس، ولا يمكن أن يتعلّق بالشيء الخارجي؛ إذ يلزم منه إمّا أن يأتي ما في الخارج للنفس، أو ما في النفس للخارج، وكلاهما محال، ولكن للنفس القدرة؛ لما أودعه الله فيها من طاقات، أن تلاحظ الشيء الخارجي، كالضرب بعنوانه بالحمل الشائع، ويتعلّق به شوقها، فمتعلّقه عنوان الضرب، ولكن لا بما هو عنوان مستقلّ، بل بما هو آلة ومرآة للإيجاد الخارجي، وكذلك الإرادة النفسية والبعث، فمتعلّقتها أمر نفسي، وهو العنوان، وبما أنّه متعدّد فيمكن اجتماع الأمر والنهي، فالشيء الخارجي ليس متعلّق للطلب، بل عنوانه؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط الحكم عن متعلّقه. إذن فتعلّق الطلب بالعنوان بما هو آلة والغرض من

تعلّقه به إيجاده خارجاً تحقّق خارجاً ، تحقّق غرض الطلب ، وسقط .

ولا يمكن أن يتعلّق التكليف بالوجود الخارجي ؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا تعلّقه ، بالإضافة إلى أنّه يلزم من طلبه تحصيل الحاصل ، وأمّا قبله فيكون حكماً بلا متعلّق .

ولكن يشكل على المحقّق الأصفهاني رحمته :

١ - نقبل أنّ الشوق موطنه النفس ، وهو متعلّق بالعنوان الآليّ ، ولكن ما معنى الآليّة ؟ معناه الغفلة عن العنوان ، بل يرى المعنون ، كما في المرأة يغفل عن زواجها ويرى نفسه من خلالها ، وكما في استعمال اللفظ في المعنى ، فهو يرى عين المعنى ويغفل عن اللفظ ، فمن لاحظ العنوان آلة فهو يلاحظ عين الخارج ، وإن لم يوجد الخارج ، فالمرثي هو المعنون ، وهو واحد خارجاً بالتركيب الاتّحاديّ ، فالغضب بمعناه المصدريّ عين الصلاة بمعناها المصدريّ ، فلا يرى إلّا الشيء الخارجيّ ، فكيف يوجّه للواحد الأمر والنهي ، فإذا تعلّق اشتياقه الفعليّ فكيف تتعلّق به كراهته الفعلية مع وحدته خارجاً ، فالآليّة تتنافى مع تعدّد المتعلّق ؛ لأنّها تعني أنّه يرى شيئاً واحداً .

ففرق بين العنوان الذي يلاحظ استقلالاً مثل (الإنسان كليّ) والعنوان الذي يلاحظ فانياً ، ومن يقول بالتعدّد وجواز الاجتماع إنّما هو فيما لو لوحظ العنوان مستقلاً ، وأمّا لو لوحظ فانياً ومراًة وبما أنّ المرثي واحد ، فكيف يمكن توجّه الإرادة وكراهة الفعلية فيه .

٢ - إنّ الشوق يمكن أن يتعلّق بأمر متأخّر ، وهذا أمر وجدانيّ واضح ، فيمكن أن يشترك الإنسان أمراً متأخراً ، كاشتياقه للجنة - مثلاً - وكذلك البعث والطلب والإرادة والكراهة . إلا أن يقال : إنّ شوقه متعلّق بصورة الجنة الذهنية ، والشوق أمر تكويني فهو من قبيل الغرض ، والمرآتية لا بدّ له من معروض ذهنيّ .

٣ - على تقدير أن الشوق لا بد أن يتعلّق بالعنوان الذي موطنه النفس ؛ لأنّ الشوق أمر تكويني ، ولكنّ البعث والتكليف فليسا كذلك ؛ لأنّه أمر اعتباري ، وقياس الأمور الاعتبارية بالتكوينية مع الفارق ، وإجراء أحكامها عليها ، غير صحيح ، ويحتاج إلى معتبر وإنشاء الاعتبار ، وهو يختلف عن باب الإيجاد والوجود ، فإنّهما أمر واحد ، وإنّما يختلفان بالإضافة ، فالإيجاد مضاف للفاعل ، والوجود للخارج ، وأمّا في باب الإنشاء والبعث والمنشأ ، وهو أمر اعتباري خفيف المؤنة ، ويمكن أن يتعلّق بأمر متأخر ، فيمكن أن ينشأ الآن ، بينما المنشأ في المستقبل ، كما في الوصية ، فإنشاء الملكية في الحياة ، والملكية نفسها بعد الموت ، فالجعل والإنشاء مثل المنشأ قبل الملكية المجعولة لزيد ، فيمكن أن يتعلّق الإنشاء والبعث بأمر متأخر .

فالبعث أمر اعتباري ، وهو متعلّق بالإيجاد الخارجي ، يلاحظه ويوجّه له البعث ، فلا يقاس بالشوق ؛ لأنّ متعلّقه العنوان ، بينما البعث الخارجي الفعلي فمتعلّقه الأمر الخارجي ، والبعث ليس عرض ليجتاج إلى معروض ، ليقال قبل وجود متعلّقه ، فإنّ وجود البعث بلا موضوع ، فإنّه أمر اعتباري خفيف المؤنة ، وله متعلّق وهو الإيجاد الخارجي ، وكلّنا يقبل أنّ الغرض والملاك والإرادة والكراهة متمثلة في الإيجاد الخارجي ، فلا بدّ أن يكون البعث إليه . إذن فالبعث متعلّق بالوجود الخارجي ، ولكن بتوسّط العنوان ، أي : قبل الأمر الخارجي يتوجّه له البعث ليؤخّره خارجاً .

الدليل السادس

ويظهر من السيّد السيستاني (حفظه الله) جواز اجتماع الأمر والنهي ، كما ذكر في تقاريرات بحث النية في الصلاة ، ولا مانع من أمر المولى بالماهية لا بشرط ، ونهيه عن الحصة الخاصة ، فإن أتى المكلف بالحصة الخاصة فقد امتثل الأمر

والنهي معاً .

ولعلّه يؤيّده الوجدان ، بأن يكون فعل واحد فيه مصلحة ومفسدة ، وكراهة وإرادة ، باختلاف الجهات والعناوين ، أو حسب أصل الفعل ، وخصوصيته وحصصه ، وإن اتحد الفعل مع حصته خارجاً في وجود واحد ، ويؤيده أيضاً الكثير من الشواهد العرفية والعقلانية ، بأن يكون عمل واحد فيه مصلحة ومفسدة ، وحبّ وبغض ، باختلاف العناوين والجهات .

وذهب إلى هذا الرأي السيد الروحاني أيضاً في المنتقى^(١) ، حيث ذهب إلى أنه يمكن أن يكون لأصل الفعل مصلحة ولخصوصية وحصّة من حصصه مفسدة ، أو لخصوصية من خصوصياته مصلحة ، ولخصوصية أخرى مفسدة ، وإن كانا موجودين خارجاً بوجود واحد ، قال : « فالخصوصية وإن لم يكن لها وجود مستقلّ عن العمل أو الخصوصية الأخرى ، ولكن يمكن أن تكون متعلّقة للأغراض العقلانية من دون أن يلحظ العمل أصلاً ، بل لا يكون الملحوظ في ترتّب الغرض سوى نفس الخصوصية ، فتكون بذاتها متعلّقة لما ينبعث عن الغرض من كراهة أو رغبة وإرادة ، ويكون العمل على العكس منها ؛ لأنّه متعلّق لغرض معاكس ، فتجتمع الإرادة والكراهة في وجود واحد حقيقة ، ولكن متعلّق أحدهما يختلف عن الآخر ، فإنّ أحدهما الفعل والآخر هو الخصوصية ، وإن كانا موجودين بوجود واحد .

ونحن وإن التزمنا بامتناع اجتماع الإرادة والكراهة في شيء واحد ، إلاّ أنّه ليس لما هو المشهور من كونه لأجل تضادّ الوصفين أنفسهما ، كي يطرد ذلك في جميع الموارد ، بل من جهة امتناع اجتماع منشأهما ، وهما المصلحة الخالصة أو الراجعة معاً لمفسدة الخالصة أو الراجعة ، في أمر واحد ، وهو منتفٍ فيما نحن فيه ؛ لأنّ ما فيه المصلحة الخالصة أو الراجعة غير ما فيه المفسدة الخالصة

(١) منتقى الأصول : ٣ : ١٠٢ .

أو الراجحة، فإن أحدهما الفعل والآخر الخصوصية، واختلاف الفعل والخصوصية في ذلك أمر وجداني يظهر بمراجعة الوجدان، فإنه من الممكن أن يكون العمل ذا مصلحة راجحة، فيكون متعلقاً للرجبة في الوقت الذي تكون خصوصيته متعلقة للكرهية باعتبار اشتغالها على المفسدة الراجحة؛ إذ واقع الخصوصية غير واقع الفعل، وإن كانا بحسب الوجود متحدين^(١).

وكذلك يمكن أن تكون إحدى الخصوصيتين متعلقة للرجبة بلحاظ ما فيها من المصلحة، والخصوصية الأخرى متعلقة للكرهية بلحاظ ما فيها من المفسدة.

ولكن يلاحظ عليه: أنه مع اعترافه بأن الوجود الخارجي واحد، والمفروض أن المفسدة أو المصلحة أو الإرادة والكرهية هي خالصة أو راجحة، فكيف يمكن أن تتعلق بوجود واحد. نعم، لو كانت الإرادة أو المصلحة راجحة بينما الكراهية أو المفسدة ضعيفة أو كانا متساويين، فيمكن أن يجتمعا في وجود وفعل واحد، أو كان ما في الخارج وجودان وفعالان، فيمكن أن يتعلق به مصلحة ومفسدة راجحتان أو إرادة وكرهية كذلك، لتعدّد متعلقهما خارجاً، والمفروض أن محل الكراهية والإرادة والمصلحة والمفسدة هو الفعل الخارجي، لا العنوان الذهني الكلي، وأما مع كون الوجود الخارجي واحد والمصلحة والمفسدة كلّ منهما راجحة وخالصة، فكيف يجتمعان في وجود واحد، وتوجد أمثلة عرفية، كما ذهب إلى هذا بعضهم في منهاج الأصول، كما لو كان الماء بارداً يتضرّر بشربه، ولكنه ينقذه من الموت، ففيه مصلحة ومفسدة في وجود واحد.

نعم، ربّما يقال: بأن الوجدان والشواهد العرفية تحكم بإمكان تعلق الأمر والنهي والإرادة والكرهية حتى لو كانتا راجحتين بفعل وبوجود خارجي واحد، لأجل تعدّد جهاته وعناوينه الموجبة لذلك، وإن لم يمكن تفسيره علمياً،

أو أنّ بعض القواعد الفلسفيّة والعقليّة تأباه .

القول الثاني : القول بالتفصيل ، فيجوز اجتماع الأمر والنهي عقلاً ، ولا يجوز عرفاً .

أمّا جواز الاجتماع عقلاً ، فإنّه مع تعدّد العناوين ، ففي نظر العقل الدقيق يتعدّد الفعل والوجود الخارجيّ بتعدّد عناوينه ، فيكون متعلّق الأمر غير متعلّق النهي بنظر العقل الدقيق .

وأما عدم الجواز عرفاً ؛ لأنّ العرف بنظره العرفيّ يرى وجوداً وفعللاً واحداً خارجاً ، فلا يتعدّد متعلّق الأمر والنهي .

ويشكل عليه : بما سنذكره بالتفصيل ، بأنّ المعتبر في وحدة المتعلّق وتعدّده هو النظر العرفيّ الدقيق لا المسامحيّ ، والمفروض أنّ متعلّق الأمر والنهي هو الفعل والمعنون ، بل إنّه حتّى بالنظر العقليّ الدقيق فإنّ ما في الخارج وجوداً واحداً ، وتعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون خارجاً ، ويستحيل اجتماع المصلحة والمفسدة ، والحبّ والبغض لوجود واحد خارجاً ، وسيأتي توضيح هذا الإشكال أكثر ، أو أنّنا نفرّق بين العناوين الانتزاعيّة والمتأصّلة ، فيتعدّد المعنون بالتأصّلة ولا يتعدّد بالانتزاعيّة ، فهذا القول ضعيف جداً عن الدقّة العلميّة .

القول الثالث : امتناع اجتماع الأمر والنهي .

وأفضل من استعرض هذا القول ودليله صاحب الكفاية رحمته ، سوف نذكره ونذكر بعض ما أضيف إليه من تحقيقات المتأخّرين .

خلاصة الآراء والأدلة :

السيد البروجرديّ والسيد الخمينيّ والشيخ الأصفهانيّ والسيد الصدر ذهبوا إلى الجواز ؛ لأنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع ، أو العناوين وهي متعدّدة .

والمحقّق النائينيّ رحمته ذهب إلى تعلّقها بالأفعال الخارجيّة وهي متعدّدة ، وأنّ

التركيب انضمامي لا اتحادي لأنها من مقولات متعدّدة .

السيد السيستاني يقول بأنه لا مانع أن يتعلّق الأمر بالماهية لا بشرط والنهي بالخصّة الخاصّة ، فإن امتثل الخصّة الخاصّة فقد امتثل الأمر وارتكب النهي .
ومن أدلّة الجواز وقوع الاجتماع عرفاً . ذكره الكفاية ، ومثّل له بمثال الخياطة ، وأشار بهذا الدليل من علماء العامة الحاجبيّ والعضديّ^(١) في مسألة استحالة كون الشيء واجباً وحراماً من جهة واحدة ، وقد ذهب إلى هذا الوقوع العرفيّ بعض علمائنا .

والشيخ السبحاني في المحصول قال : « المشهور ذهب للجواز ، وهو مذهب أكثر الأشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا ، والسيد المرتضى في الذريعة ، وذهب إليه فحول المتأخّرين ، كالأردبيليّ وسلطان العلماء والمحقّق الخوانساريّ وولده المحقّق والمدقّق الشيروانيّ والفاضل الكاشانيّ ، والفاضل صدر الدين ، والسيد البرجوديّ والسيد الخمينيّ ، كما يظهر من الفضل بن شاذان أنّه من مسلمات الشيعة^(٢) .

وذهب صاحب الكفاية إلى الامتناع ، ونسبه للمشهور ؛ لأنّ المتعلّق للأحكام الفعل الخارجيّ وهو واحد .

مرجّحات النهي على الأمر :

بناءً على القول بالامتناع ، وأنّه لا يوجد إلّا حكم واحد - إمّا الأمر أو النهي - فهنا ما هو الحكم للمتلّق أو مجمع العنوانين ؟
ذكر العلماء بأنّه تلاحظ أهميّة الحكم من حيث ملاكه ، وملاحظة أدلّة الأحكام ،

(١) انظر شرح العضديّ على مختصر المنتهى لابن الحاجب : ٩٢ و ٩٣ .

(٢) انظر المحصول في علم الأصول : ٢ : ٢٠٧ .

فإن دلّت على أهميّة الأمر قدّم على النهي، كما في الصلاة، حيث لا تترك بحال، وأنها عمود الدين، فتقدّم على الغضب، وإلا قدّم جانب النهي على الأمر لو كان النهي أهمّ.

وأما إذا لم يمكن كشف الأهمّ من أحدهما من الأدلّة الخاصّة، فقالوا بتقديم جانب النهي لوجوه:

الأول: بتقريب - ذكره السيّد الخوئي في المحاضرات^(١) - أنّ إطلاق النهي شمولي، فإن «لا تغضب» يثبت الحرمة لكلّ غضب؛ لأنّ طلب ترك الطبيعة يدلّ على طلب ترك جميع أفراد طبيعة الغضب حتّى حالة الصلاة، بينما إطلاق الأمر (صلّ) بدليّ؛ لأنّ الواجب فرد واحد منها، ولا يدلّ على وجوب الإتيان بجميع أفراد الصلاة، وكلّما تعارض الإطلاق الشموليّ والبدليّ قدّم الشموليّ.

وفي الدراسات: لأنّ دليل الوجوب لا يقتضي وجوب الفرد، بخلاف دليل الحرمة، فإنّه يقتضي النهي عنه، فهو من قبيل تراحم اللاقتضاء مع المقتضي، فيتقدّم ما فيه الاقتضاء لا محالة.

واعترض عليه: أنّه لا موجب لتقديم الشموليّ على البدليّ؛ لأنّ التقديم إنّما هو بقوّة الظهور، فإذا كانت دلالة كليهما بالإطلاق أو بالعموم، فلا قوّة للظهور في أحدهما، وإنّما يتساقطان للمعارضة.

نعم، لو كانت دلالة أحدهما بالعموم الوضعيّ والآخر بالإطلاق، قدّم العامّ على المطلق شمولياً أو بدليّاً، لما ذكر في محلّه إنّ كلّ ما بالوضع يتقدّم على ما هو بمقدّمات الحكمة؛ لأنّ من المقدّمات عدم البيان، والعموم الوضعيّ لقوّة دلّته بيان وقرينة على التقييد.

وفي الدراسات أشكال على هذا الوجه: بأنّ دلالة الأمر على العموم البدليّ

أيضاً من قبيل العموم الشموليّ، وهو شمول الترخيص في التطبيق على كل فرد، وعدم حصر الترخيص في فرد معيّن، فكلاهما من العموم الشموليّ.

إذن فإذا كانت دلالة كليهما بالإطلاق أو العموم، فلا مبرر لتقديم أحدهما على الآخر؛ لأنّ أصالة الإطلاق أو العموم في النهي أو الأمر واحدة، ومتعلّق الأمر والنهي واحد، وهو طبيعة الفعل، فكيف يقدّم أحدهما على الآخر.

إلا أن يقال كما قال المحقّق النائينيّ رحمته الله بأنّ شمول النهي لمورد الاجتماع يجعل الفعل غير مقدور شرعاً، ومع عدم القدرة فلا يشمل الأمر.

ولكن يقال: بأنّ هذا مبتنٍ على تقديم جانب النهي، وهو أوّل الكلام.

الثاني: تقديم جانب النهي لهذه القاعدة (بأنّ دفع المفسدة أوّل من جلب المنفعة)، والحرمة الناشئة من المفسدة في متعلّقها، والأمر من المصلحة في متعلّقها، وإذا دار الأمر بينهما كان دفع المفسدة أوّل.

وأشکل عليه:

١ - أنّ الأولويّة ممنوعة، فربّما كان جلب المصلحة أهمّ وأوّل من دفع المفسدة في الفعل، وهذه تختلف باختلاف أهميّة الواجبات والمحرمات، فربّما يكون للواجب كالجهاد وإنقاذ النفس المحترمة مصلحة أو منفعة مهمّة يقدّم تحصيلها على المفسدة والمضرة، فالجهاد فيه منفعة نوعيّة أهمّ من المضار أو المفسدة الشخصية، كقتل النفس أو جرحها أو ذهاب المال، بل ربّما كان في ترك الواجب مفسدة أهمّ، كما في ترك الخمس والزكاة.

فلا دليل على هذه القاعدة لا شرعاً ولا عقلاً ولا عقلاً ولا عقلاً، فالجهاد والخمس شرعاً مثلاً وإن ترتبت على فعلهما مضار، ولكنّ مصالح فعلهما أكبر بكثير منها، والعقل إنّما يلاحظ درجة أهميّة المصلحة والمفسدة، ولا يقدّم ترك المفسدة مطلقاً، فإذا دار أمر الشخص بأن يخسر شيئاً قليلاً أو يربح كثيراً، قدّم ربحه على

خسارته، وأما العقلاء فكثيراً ما يقدمون على أعمال بالرغم من الكثير من المتاعب والأضرار والمصاعب في سبيلها؛ لما تترتب عليها من منافع ومصالح، كالأسفار بالنسبة للتجارة، والفلاحة للفلاح، وكالسهر لمطالعة الطلاب، وغيرها.

٢- أنْ موردنا خارج عن موضوع القاعدة، فإنْ في موضوع القاعدة يوجد فعلاً، أو حكماً، ومصلاً ومفسدة فعلية خارجية مجتمعتين في الفعل، أحدهما واجب والآخر حرام، ودار أمر المكلف بين فعل الواجب وترك الحرام، وأما موردنا فهو فعل خارجي واحد يتردد حكمه بين الوجوب والحرمة، وأنه ليس له إلا ملاك أو حكم واحد، إما المصلحة أو المفسدة.

٣- ولو سلّمت الأولوية، فإنما تجدي في ترجيح جانب النهي فيما لو حصل القطع بها، ولا عبرة بالظن بالأولوية؛ لأنْ هذا الظن لا دليل على حجّيته والأصل الأولي في كلّ ظنّ عدم الحجّية، إلا أن يقوم دليل خاص على حجّيته.

الثالث: الاستقراء، فمن خلال تتبّع موارد دوران الحكم بين الوجوب والحرمة في لسان الشارع نرى تقديمه لجانب الحرمة أو دفع المفسدة، أمثال تقديمه لحرمة الصلاة في أيام الاستظهار على وجوبها، وعدم جواز الوضوء في الإناء المشتبهين على وجوبه.

وأشكل عليه:

١- الاستقراء الحجّة هو التأمّ، وهو غير ممكن، وأنّ الناقص فهو ليس حجّة؛ لأنّه لا يفيد إلا الظنّ، ولا دليل على حجّيته بالخصوص، بالإضافة إلى أنّ الاستقراء الناقص المتعارف في العلوم، والذي يؤخذ به، يحتاج إلى عدد معتبر من الشواهد، ويكفي فيه مثالان أو ثلاثة، فإنّه كما لا يفيد القطع بالحكم كذلك لا يفيد حتّى الظنّ.

٢- ليس المثال المذكور من موردنا؛ لأنْ موردنا من موارد التزاحم، حيث يوجد ملاكان: ملاك الوجوب والحرمة، وبينما في المثالين فلا يوجد إلا ملاك وحكم

واحد، وإثما الحكم بدليله غير معلوم، هو الوجوب أو الحرمة، ولا ملاك إلا في أحدهما.

فالحق إن ما ذكر من وجوه لتقديم جانب النهي غير تامة.

ولكن الحق في المسألة: ما ذكرناه في مقدمات البحث، أنه على القول بالامتناع والتركيب اتحادي واتحاد المعنون وأنه متعلق الأحكام، فتدخل المسألة في باب التعارض، فلا يوجد ملاكان وحكمان لتدخل في باب التزاحم، ويبحث عن تقديم أحدهما من حيث أهمية الملاك، وإثما الموجود ملاك وحكم واحد لا يعلم به، وهو ملاك باب التعارض، فإن كان لأحد الدليلين أحد مرجحات باب التعارض أخذ به، وإلا رجعنا في العمل إلى الأصول العملية.

وأما على القول بالجواز، فتدخل في باب التزاحم ووجود الملاكين والحكمين، أي: تعدد متعلق الأمر والنهي، أما لتعلق الحكم بالعناوين، أو بالمعنون مع تعدده؛ لأن التركيب انضمامي، وتعدّد العنوان يؤدي لتعدّد المعنون، ولكن لانضمام أحد المتعلقين بالآخر خارجاً، فلا يمكن امتثال كلا التكليفين مع عدم المندوحة، بل أحدهما فحسب، فيدخل المورد في باب التزاحم، وتجرى فيه قواعده.

وفي مثله لو علم أهمية أحد الحكمين ملاكاً أو احتمله أخذ به، وإن لم يعلم قيل بتقديم جانب النهي للوجوه السابقة، فليس المورد من موارد باب التزاحم دائماً، بل في الصورة الثانية فحسب.

وأما إذا لم يثبت ترجيح لجانب النهي على الأمر أو بالعكس.

فعلى القول بالامتناع ذهب صاحب الكفاية رحمته إلى جريان البراءة عن الحرمة، فتصح الصلاة بقصد أمرها؛ لأن المانع عن صحتها الحرمة الفعلية، وبارتفاعها بأصالة البراءة فتكون قابلة للتقرب، وتقع صحيحة لارتفاع المانع، وهو إحراز المفسدة.

نعم، لو بنينا على أن المفسدة الواقعية مؤثرة في المبغوضية، فلا يمكن

الجزم بالصحة ؛ لأنه كيف يمكن التقرب بما هو مبعوض للمولى .

ولكن يلاحظ عليه: أن ما ذكره يبتني على أن مورد اجتماع الأمر والنهي هو دائماً من موارد التزام ، حيث يحرز وجود الحكيمين والملاكين ، ولكن لا يمكن امتثالهما حتى على القول بالامتناع ، ولكننا ذكرنا أنه بناءً على القول بالامتناع ، فتدخل المسألة في باب التعارض ، ومع الشك في الحرمة نجري البراءة عنها ، ومع فلا نحرز أصل وجود المفسدة من أساسها ، وليست من باب التزام يحرز أصل وجودها ، ولكن يحتمل عدم فعليتها لأجل التزام ، فلا يبقى مانع من صحة العبادة ؛ لأن المانع إحراز المفسدة .

وعلى تقدير أن المورد من باب التزام ووجود الملاكين ، فقد ذكرنا بأنه لا يعلم غلبة المفسدة على المصلحة ، لعدم تمامية وجوه النهي ، وربما كانت المصلحة غالبية على المفسدة الواقعية ، ومع عدم إحراز أصل المفسدة والحرمة والمبعوضة لاحتمال غلبة المصلحة عليها ، فلا مانع من الرجوع للبراءة ؛ إذ لا يحرز وجود المفسدة الواقعية لتكون مؤثرة في المبعوضة .

وبذلك يمكن القول باجتماع الأمر والنهي في فعل واحد ، وتندفع المشكلة مع تعدد المتعلق خارجاً .

ويشكل عليه: أن تركب الصلاة مع الغضب اتحادي لا انضمامي لما ذكرنا بأنهما من العناوين الانتزاعية ، أي : هناك في الخارج وجود واحد له عنوانان : عنوان الغضب والصلاة ، فالأفعال الصلاة وجود واحد بنفسها يصدق عليها الصلاة والغضب ، وليس الغضب فعلاً ومقولة وجود آخر في الخارج ، ولكنه منضم لوجود الصلاة كإنضمام الجوهر للعرض ، أو العرض مع عرض آخر ، وهي بدورها فعل وجود آخر ، كالنظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة ؛ إذ لا يصدق على الصلاة عنوان النظر إلى الأجنبية ، وإنما النظر إلى الأجنبية وجود وفعل آخر منضم لوجود الصلاة ، وكما في المقولات المتأصلة .

٣- على ضوء ما ذكرناه يمتنع اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد؛ إذ لا يعقل أن يشتمل الفعل الواحد على مصلحة ومفسدة واقعية، وأن يكون محبوباً ومبغوضاً في آن واحد.

٤- وهو توضيح للمقدمة الأولى: لا شك بوجود التضاد بين الأحكام كالوجوب والحرمة، فلا يمكن اجتماعهما في فعل واحد؛ لأنه يلزم منه اجتماع الضدين. ربّما يقال: إنّ الأحكام أمور اعتبارية، وهي خفيفة المؤنة، ويمكن إنشاء واعتبار أحكام مختلفة متغايرة لفعل واحد.

ولكنّ الصحيح: وجود التضاد بين الأحكام في المبادئ والغايات لا في مجرد الإنشاء والاعتبار.

أمّا في المبادئ: وهما أمران:

الأول: مرحلة الملاكات الواقعية والمصالح والمفاسد، فإنّ الوجوب ناشئ من المصلحة الملزمة في الفعل والحرمة من المفسدة الملزمة، والفعل الواحد لا يمكن أن يشتمل على مصلحة ومفسدة ملزمة.

الثاني: مرحلة الداعي والزاجر، أو الإرادة والكراهة، فإنّ الأمر ناشئ من الإرادة والنهي عن الكراهة، ولا يتوجّهان لفعل واحد.

أمّا في الغايات - أي: مقام الامتثال - فإنّ الوجوب يقتضي التحرك نحو الفعل والحرمة تقتضي عدم التحرك، ومن الواضح لا يمكن للإنسان التحرك وعدم التحرك في آن واحد لفعل واحد.

يستتج من ذلك:

١- أنّ متعلّق الأحكام الشرعية هي المعنونات الخارجي لا العنوان؛ لأنّه المشتمل على المصلحة أو المفسدة، وهو الموجب لكمال الإنسان وسعادته، أو انحطاطه وشقائه في الدنيا والآخرة، وهو الذي تتعلّق به إرادة المولى وكراهته وبعثه وزجره،

لا العنوان ، وهو صورة ذهنيّة فرضيّة .

فتمتعلّق الأحكام الشرعيّة المعنون ، أمّا ابتداءً أو بالسراية ، أي : إمّا أن نقول إنّ ما يتعلّق به الحكم هو المعنون والفعل الخارجي ابتداءً ، أو نقول إنّ يتعلّق به الحكم هو المعنون والفعل الخارجي ابتداءً ، أو نقول إنّ يتعلّق بالعنوان ، كعنوان الصلاة أو الغضب - مثلاً - ولكن بما أنّه متّحد خارجاً في المعنون ، وبما أنّه مشير ومرآة للمعنون لا في نفسه .

٢ - أنّ الفعل والوجود الخارجي الواحد إذا كانت له عناوين متعدّدة ، فلا بدّ من التفصيل في تعدّده خارجاً بتعدّد عناوينه ، وما ذكره صاحب الكفاية رحمته على إجماله ، وإن كان تاماً ، ولكن لا بدّ من التفصيل على اختلاف العناوين .

العناوين على قسمين :

العناوين المتأصّلة والذاتيّة خارجاً ، فإنّ الموجود الخارجي يتعدّد بتعدّدها ، وذلك إذا كانت العناوين المتعدّدة من العناوين الذاتيّة أو المقولات المتأصّلة التي تمثّل الحقيقة النوعيّة للشيء ، كعنوان الإنسان والفرس ، فإنّ الإنسان نوع ، والفرس نوع ، فإذا صدق على الشيء عنوان الإنسانيّة والفرسيّة ، فإنّ هذا يكشف عن تعدّد الشيء خارجاً ، فإنّه لو كان واحداً فيلزم منه أن يكون الشيء الواحد إنساناً ورساً ، وهو محال ؛ لأنّ الشيء الواحد ليست له إلا حقيقة واحدة ، فكلّ حقيقة مصداق وموجود خارجي غير الآخر .

وكذلك لو كان أحدهما من مقولة الأين ، والآخر من مقولة الكمّ ، أي : الأعراض المتأصّلة ، فيمكن أن يتعلّق الأمر بمقولة ، والنهي بمقولة أخرى ، كما لو كان الإنسان عالماً جباناً ، فيتعلّق الحبّ بعلمه ، والبغض بجبنه .

العناوين الانتزاعيّة : فيما إذا كان من العناوين الانتزاعيّة المنتزعة من الشيء ، بحيث لا تكون مقولة في مقابل سائر المقولات المتأصّلة ، كالغضب والصلاة ،

فإن الغصب أو الصلاة ليست مقولة أخرى؛ لأن كلاً منهما مفهوم انتزاعي من مقولات متعدّدة، وليست حقيقة في مقابل سائر المقولات، ولذلك لا بدّ أن يلاحظ منشأ انتزاعهما خارجاً، فإن كان متعدّداً فيتعدّد الوجود، كما لو لم يجتمع الغصب مع الصلاة خارجاً، وأما لو كان وجوداً خارجياً واحداً، فالوجود واحد، والتركيب اتّحادي لا انضمامي خارجاً، كما بين المقولات المتأصلة^(١)، فلا يدلّ تعدّدها على تعدّد الوجود الخارجي والمعنون، والمفروض أنّ الغصبيّة والصلائيّة من العناوين الانتزاعيّة، لذلك فإنّ تعدّدهما لا يوجب تعدّد المعنون خارجاً، بمعنى أنّه ليس هناك في الخارج إلّا مصداق وموجود واحد للعنوانين وليس كالمقولات المتأصلة التي يدلّ تعدّدها على تعدّد الموجود الخارجي وإن كان بالنظر العرفي، كالإنسان فهو واحد، ولكن في الحقيقة الجبن له وجود، والبياض أو العلم له محلّ آخر، مادّي أو معنوي، أي: أنّ التركيب بين المقولات المتأصلة انضمامي، وبين العناوين الانتزاعيّة اتّحادي خارجاً.

ولكن ربّما يقال: إنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون خارجاً، وإنّما العين الباصرة لا تبصر تعدّد المعنون خارجاً لعدم قدرتها على رؤية كلّ ما هو موجود في الخارج، فيوجد شيئا في الخارج غصب وصلاة في مثالنا.

رأي الكفاية: أنّه على القول بالامتناع وتقديم النهي، فهنا ليس من التعارض أو التخصيص، وأنّه لا ملاك للأمر، وإنّما له ملاك، ولكن يوجد مانع من فعليّته وتأثيره، فإذا ارتفعت فعليّة النهي في حالة الجهل أو النسيان، فيؤثّر الأمر في فعليّة ملاك الأمر وتأثيره.

ولكن أشكل عليه: مع سقوط الأمر على القول بالامتناع فلا يحرز بقاء ملاك، إلّا أن يقال: بأنّ وجود الملاك ممّا لا يمكن إنكاره، وإنّما منع من تأثيره اتّحاده

مع المعنون، ومع عدم مبغوضيته لأجل الجهل أو النسيان، وخاصة مع القصور، فلا مانع من ملاك الأمر.

صحة العمل وفساده

وأما على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وتعدّد وجود متعلّق الأمر والنهي في المجمع، فذكر صاحب الكفاية رحمته: أن الإتيان بالمجمع يوجب سقوط الأمر وحصول الامتثال، سواء كان العمل تعبدياً أو توصلياً، وسواء كان الفاعل عالماً أو جاهلاً، وإن كان معصية للنهي؛ لأنه بناءً على جواز الاجتماع فللمصلاة أمر، فيمكنه قصده وإن عصى النهي. والمشهور بين الأصحاب على القول بالجواز تكون العبادة صحيحة.

ولكن الحق أنه إذا كان الواجب توصلياً مثل طهارة الثوب في الماء المغصوب، فيتحقّق الامتثال، ولا تلزم الإعادة، فمع وجود المندوحة يخرج المورد من باب التزام.

وأما مع عدم وجود المندوحة فيتحقّق التزام بينهما، فهنا لا يمكن توجيه الحكمين للمجمع بينهما، ولكن يمكن الأمر به على نحو الترتّب، بأن يكون الحكم الأول هو النهي؛ لأنه الأهمّ على الفرض، فإن عصاه فيؤمر بالواجب والمأمور به، كما هو الأمر في سائر موارد التزام، حيث يمكن الأمر بالمتزامنين على نحو الترتّب، ومع وجود الأمر يقع المأمور به مصداقاً للمأمور به.

وأما إذا كان الواجب تعبدياً - كالصلاة في الأرض المغصوبة - فإن كان المستند للجواز تعدّد المعنون خارجاً، ووجود صلاة وغصب بوجودين متغايرين خارجاً، فيتحقّق الامتثال بالصلاة لوجود الأمر المتعلّق بها، ويقصد المكلف امتثاله، فتقع صحيحة؛ وذلك لأنّ متعلّق الأمر غير منهّي عنه، فيصحّ الإتيان به عبادة، سواء علم بالحرمة أو لم يعلم، وخاصة مع النسيان، حيث يرتفع الحرام واقعاً،

ومجرد ملازمتها لارتكاب الحرام خارجاً لا يمنع من صحتها بعد فرض أن متعلق الأمر غير متعلق النهي .

ولكن يمكن القول بطلان العمل لأجل سراية المبعوضيّة من متعلق أحدهما للآخر، مع تقديم جانب النهي والمبعوضيّة، فيكون متعلق الأمر مبعوضاً أيضاً، ولا يمكن التقرب بالمبعوض، والمفروض أنه عند التزاحم لا يمكن امتثالهما معاً، وكذلك مع عدم السراية، ولكن لأجل ملازمة المأمور به للمبعوض خارجاً لا يتحقق الثواب .

وأما إذا كان المستند للجواز تعدّد العنوان مع وحدة المعنوي خارجاً، فلا تقع الصلاة صحيحة؛ لأنّ الأمر وإن تعلق بعنوان الصلاة، إلا أنّ الصلاة لما كانت متّحدة خارجاً مع الغضب، فلا يمكن قصد التقرب بها، فإنّ المفروض أنّ الوجود الخارجي واحد وتشتمل على المبعوضيّة، فكيف يتقرب بما هو مبعوض، ولكن يمكن أن يقال بالصحة لأجل تعدّد العنوان والجهة، كما ذكرنا .

وأما على القول بالامتناع لوحدة المتعلق وتقديم جانب النهي مع العلم بالحرمة، فقد ذكرنا أنّ المسألة تدخل في باب التعارض، ومع تقديم جانب النهي فلا يكون لها حكم إلا النهي، وسقوط الأمر عن الصلاة في الغضب فلا مصحح لصحتها، ويلحق به الجاهل والناسي المقصر لخروجهما عن حديث الرفع . ويستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به؛ لأنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب، فيقتد إطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً ضرورة استحالة أن يكون المحرّم مصداقاً له مطلقاً، فإنّ الفرق بينهما في نقطة واحدة وهي اعتبار قصد القرية في العبادي دون التوصلي، فلا يصحّ الإتيان بالمجمع في مورد الاجتماع في التوصليّات، فضلاً عن العباديّات، لغرض تقييد المأمور به بغير هذا الفرد، فلا يكون هذا الفرد مصداقاً له ليكون الإتيان به مجزياً، فإنّ أجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل،

وإلا فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء ، ولا فرق في ذلك بين التوصلِي والتعبدي .
 نعم ، قد يعلم من الخارج أن الغرض من الواجب التوصلِي يحصل بمطلق وجوده
 في الخارج ولو في ضمن فرد محرّم وذلك كإزالة النجاسة عن البدن والثوب ،
 فإنّ الغرض من وجوبها حصولها في الخارج ، وتحققها فيه ولو بماء مغصوب ،
 وأمّا إذا لم يعلم ذلك من الخارج فلا يحكم بصحة الواجب وسقوط الأمر عنه
 وحصول الغرض ، وذلك كتكفين الميت ، فإنّه واجب توصلِي فمع ذلك لا يحصل
 الغرض منه بتكفينه بالكفن المغصوب ، ولا يحكم بسقوط الأمر عنه ، بل هو
 من موارد اجتماع الأمر والنهي .

وكذلك لو كان الواجب توصلِيًا ، فمع عدم الأمر لا يكون الفعل مصداقًا للمأمور
 به ، فتجب الإعادة ؛ لأنّ إجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل ؛ لأنّ هذا
 مصداق للحرام ، كما لو دفن الميت في أرض مغصوبة ، فلا يسقط وجوب الدفن
 عن سائر الأفراد ؛ لأنّه واجب كفائي ، ويجب على الغاصب إخراجه .

أمّا على القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر ، فلا شكّ بصحة العبادة ؛ لأنّها
 مصداق للمأمور به ، ولا يكون منهيًا عنه ، ولا معصية عليه .

وأمّا في صورة النسيان والجهل يمكن الفرق بين حالة الجهل والنسيان أنّه في
 حالة الجهل لا يرتفع ملاك النهي واقعاً ، فلا تصحّ العبادة ، ومع النسيان فيرتفع
 الملاك واقعاً فلا تصحّ ، فعلى القول بالجواز فلا شكّ بصحة العبادة لوجود الأمر
 فيقصدّه .

وأمّا على القول بالامتناع وتقديم النهي ودخول المسألة في باب التعارض ،
 فيحكم بالبطان مطلقاً ؛ لأنّه مع تقديم النهي لا يوجد أمر ، ومع عدمه فيقع
 العمل باطلاً ، كما لا يوجد ملاك ليتمكن أن يتقرّب به .

وأمّا في حالة تعدّد المعنون خارجاً ، أو مع تعدّد العنوان ووحدة المعنون ،

فيختصّ البطلان بحالة الالتفات للغصب وحرمته ، حيث لا يمكن للمكلف فيها قصد القرية ، وأما مع جهله فتقع صحيحة ؛ لأنّ المفروض وجود الأمر ، وإمكان قصد التقرب ، وعدم تنجز الحرمة ومبغوضيتها لعدم الالتفات إليها ورفعها ، إمّا واقعاً في صورة النسيان القصورى ، أو ظاهراً في صورة الجهل القصورى .

نعم ، مع الجهل أو النسيان تقصيراً فلا ترتفع الحرمة ؛ لعدم شمول حديث الرفع لهذا المورد ، لما ذكرناه في بعض البحوث أنّ حديث الرفع لا يشمل الجاهل المقصّر .

وذكر المحقق النائيني رحمته : أنّه على القول بالجواز أنّه في صورة الجهل والنسيان أنّه في جميع موارد التزام إذا كان التكليف بالأهمّ غير منجز - كحالة الجهل - فلا تراحم بين الحكمين ؛ لأنّ التزام إنّما يتحقّق مع وصول كلا الحكمين ، ومع الجهل فلا يصحّ للأهمّ أن يكون معجزاً شرعياً عن امتثال الآخر لكونه معذوراً في مخالفته ، فلا يعقل مزاحمته ، فيبقى الأمر بلا مزاحم ، كما أنّ جهة صدور العمل لا تكون متّصفة بالقبح وذلك لأجل الجهل بالحرمة ، فلا يكون الفاعل مرتكباً للقبيح .

وأما مع النسيان فهو أوضح ؛ لأنّ التكليف يرتفع من الواقع رأساً .

ذهب المحقق النائيني رحمته إلى القول بتعدّد المتعلّق خارجاً ، والقول بالجواز لاتصّحّ العبادة أيضاً لاشتراط القدرة شرعاً في متعلّق التكليف ، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً ، وبما أنّ المجمع خارجاً ملازم للحرام وإن تعدّد وجوداً ، ولكنهما متلازمان ، فيكون من غير المقدور شرعاً ، فلا يتعلّق به الأمر ليقصده وتصحّ العبادة ، فالطبيعة المأمور بها لا تصدق على هذه الحصّة (الصلاة في الأرض المغصوبة) .

كما لا يصحّ تصحيحها بالملاك ؛ لأنّ الملاك إنّما يصحّ التقرب به لو لم يكن

ملازماً للقبح الفاعلي، وبإيجاده للصلاة أوجد الغضب أيضاً، فيكون مرتكباً للقبح، ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرباً، والعمل المقترن بالمعصية كيف يكون مقرباً.

وأشكل عليه: أن ما هو غير مقدور شرعاً ما كان بنفسه ممنوعاً شرعاً، والمفروض أن الصلاة وجودها غير وجود الغضب خارجاً، فليس وجودها ممنوعاً، وإنما وجود آخر، ولا مانع من صدق الصلاة المأمور بها عليه، وإن لازمت محرماً، مع تعددهما وجوداً في الخارج.

وبذلك يجاب أن إشكال القبح الفاعلي أنه لا مانع من حكم العقلاء بحسن فعل، وفاعله، ومصلحته، مع اشتماله على معصية ومبغوضة من وجود آخر، أو جهة أخرى، كما إذا مسح على رأس يتيم أو أطعمه في دار مغصوبة طلباً لرضاه، فيكون مقرباً من جهة ومبعداً من جهة أخرى.

الاضطرار لارتكاب المحرم

كما لو اضطر إلى ارتكاب الغضب وهو على قسمين:

تارة يضطر إلى ارتكابه بدون سوء اختياره، كما لو حبس في أرض مغصوبة، أو كما لو اضطر إلى إنقاذ غريق من الدخول في الأرض المغصوبة.

وأخرى الاضطرار بسوء اختياره، كما لو دخل لأرض مغصوبة متعمداً، ثم اضطر إلى الخروج منها تخلصاً من الغضب، وفي كل منهما يقع الكلام في موردين:

الأول: في حرمة التصرف أو التصرف الخروجي ووجوبه.

الثاني: في صحة العبادة والصلاة في حالة التصرف الاضطراري أو حالة الخروج مع ضيق الوقت، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: الاضطرار بدون سوء الاختيار

فإنه في هذه الصورة يكون مورداً لاجتماع الحكمين: الحرمة من حيث كون البقاء أو الخروج تصرفاً في الغضب، والوجوب من حيث المقدمية لإنقاذ الغريق، أو من حيث وجوب التخلص من الغضب.

ولكن في هذه الصورة تسقط الحرمة واقعاً لأجل الاضطرار، وليس كالجهد الراجع للتكليف ظاهراً لا واقعاً.

والظاهر صحة العبادة؛ لأن المانع من صحتها هو الحرمة، حيث يتقدم على الأمر ويمنع من فعلته، فإذا فرض سقوطها لأجل الاضطرار واقعاً، فلا مانع من صحتها.

ولكن ربّما يقال: إن النهي سقط لأجل الاضطرار ولكن لم يسقط ملاكه.

ولكن يقال: إنه لا يعلم بقاء الملاك، إضافة إلى أن مثل هذا الملاك لا يؤثر في المبعوضة، مع كون الاضطرار بسوء الاختيار.

المقام الثاني: الاضطرار بسوء الاختيار

كما لو دخل أرضاً مغصوبة باختياره وأسرع للخروج منها تخلصاً من استمرار الغضب، فإن الخروج يعتبر تصرفاً في الأرض، ولكنه مضطر إلى ارتكابه تخلصاً من استمرار الغضب المحرم، ولكن اضطراره كان بسوء اختياره؛ لأنه دخل الأرض المغصوبة باختياره.

ويقع الكلام في موردين:

المورد الأول: في حكم الخروج أو التصرف الخروجي في نفسه، وفيه أقوال خمسة:

الأول: أن الخروج حرام بالفعل وليس واجباً؛ لأن الامتناع أو الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار فلا يمنع من ثبوت التكليف.

الثاني: أنه واجب وحرام معاً بالفعل، أي: بأمر فعليّ وبينهي فعليّ، اختاره المحقق القميّ، أمّا أنه واجب فإمّا لأنه مقدّمة للتخلّص من الحرام الذي هو واجب عقلاً وشرعاً، ومقدّمة الواجب واجبة، وإمّا أن يكون لأجل أنه مصداق للتخلّص الواجب.

وأما أنه حرام، فلأجل أنه مصداق للتصرّف في مال الغير وهو محرّم. وذهب إليه أيضاً أبو هاشم المعتزليّ.

الثالث: أنه واجب فعلاً، وحرام بالنهي السابق الساقط للاضطرار، ولكن يجري عليه حكم المعصية، واختاره صاحب الفصول.

الرابع: أن الخروج واجب فحسب، ولا يكون محرّماً لا بالنهي الفعليّ ولا بالنهي السابق، واختاره الشيخ الأنصاريّ رحمته الله ووافقه المحقق النائينيّ رحمته الله.

الخامس: أنه لا يكون فعلاً محكوماً شرعاً بحكم من الأحكام الشرعيّة، لا الوجوب ولا الحرمة، ولكنّه منهيّ عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، ويجري عليه حكم المعصية. نعم، هو واجب عقلاً لكونه أقلّ المحذورين، حيث أن التوقّف في المكان المغصوب يستلزم تصرّفاً أكثر بالغضب، واختار هذا القول صاحب الكفاية رحمته الله وتبعه السيّد الخوئيّ رحمته الله.

أمّا القول الأوّل: أن الخروج ليس واجباً، وإنّما هو حرام بالنهي الفعليّ، أمّا عدم وجوبه لعدم وجود دليل على وجوب الخروج من الأرض المغصوبة، وأمّا أنه حرام فعلاً لتشمول إطلاق دليل الغصب له.

ويلاحظ عليه: أنه لا مبرّر للحرام مع استلزامه للبقاء، وهو أشدّ محذوراً،

كيف يثبت التكليف؟

وبعبارة أخرى يشكل عليه: أن حرمة الخروج تستلزم التكليف بالمحال، فإنّ المفروض أن البقاء محرّم، فإذا حرّم عليه الخروج أيضاً لزم التكليف بما لا يطاق،

وكونه بسوء الاختيار لا يوجب ثبوت التكليف مع استحالته، ولا يرفع استحالة التكليف بغير المقدور، وإن كان العقاب باقياً.

وأما القول الثاني: فهو أوضح فساداً؛ لاستحالة كون الشيء الواحد واجباً وحراماً معاً، بالإضافة إلى أن الخروج لو كان وجوبه من باب المقدمة فقد أنكرنا في محله وجوب المقدمة شرعاً.

وأما الحرمة، فقد ذكرنا أن القاعدة (الامتناع بالاختيار لا تنافي الاختيار عقاباً لا خطاباً وتكليفاً)، وهنا لا يمكن نهى المكلف مع أمره بالخروج من الغضب، فإنه محال.

وأما القول الثالث: أما أنه محرّم بالنهي السابق لأنه أحد أفراد الغضب، وأما كونه واجباً شرعاً لأنه مصداق لردّ المال لمالكة، ولا مانع من اجتماع حكمين مع اختلاف زمان تعلقهما.

ويلاحظ عليه: إن كان المراد من جريان حكم المعصية عليه للنهي السابق إنه حرام فعلاً بسبب النهي السابق وزمان الإيجاب بعد الدخول، وإرادة الخروج، ولكن يلاحظ عليه: أن متعلق الوجوب والحرمة متّحدان زماناً فعلاً، فيرد عليه ما ذكرنا في القول الثاني؛ لاستحالة تعلق الأمر والنهي بشيء واحد؛ لأن ملاك الاستحالة وعدمه إنما هو بوحدة زمان المتعلق وتعدّده، لا بزمان الإيجاب والتحرّم وتعدّده، والوجه في الاستحالة أنه لا يمكن أن يشتمل في آن واحد على مصلحة الأمر ومفسدة النهي، كما أشكل هذا الإشكال المحقّق النائيّن بالإضافة إلى أنه شكّ بارتفاع الحرمة بالاضطرار فلا تبقى حرمة.

فما في بعض الكلمات أنه لو أراد من حكم المعصية ملاك المعصية، فغير صحيح. نعم، لو كان المراد من حكم المعصية عقابها صحّ هذا القول، ويمكن القول بصحّة هذا الرأي، فإنّ الخروج ليس محرّماً لأجل الاضطرار، ولكنّه يعاقب عليه

لأنه اضطراب ينتهي بسوء اختياره، ولكن يجب الخروج عقلاً لا شرعاً، وهذا الرأي هو الحق، ولعل هذا هو مراد القول الخامس أيضاً.

أما القول الرابع: وقد استدَل له الشيخ، بأن ما نحن فيه داخل في كبرى قاعدة وجوب ردّ المال إلى مالكه، وأنه له وجوب مقدّمٍ؛ لأنه مقدّمة للتخلّص الواجب، وهو يتحقّق بالخروج، فيكون واجباً شرعاً وعقلاً.

وأشكل عليه:

١ - يمكن القول بترتّب العقاب عليه، وإن كان واجباً شرعاً وعقلاً؛ لأنه بسوء الاختيار، كالاضطراب إلى أكل الميتة بسوء الاختيار، فهو واجب ولكنّه يعاقب عليه.

٢ - إذا كان المراد هو الوجوب المقدّم للتخلّص، وحتّى الوجوب النفسى من باب الغصب أنّ الحركات الخروجية مضاة للتخلية أو التخلّص من الغصب؛ لأنه ما دام في الأرض المغصوبة، سواء اشتغل بالحركات الخروجية أو لا، فهو معنون بعنوان الاشتغال والابتلاء بالغصب، لا بعنوان التخلّص والتخلية؛ لأنّ التخلّص إنّما يصدق بعد الخروج لا أثناءه، فهما عنوانان متضادان لا يصدقان على شيء واحد، وعليه فلا يمكن أن تكون تلك الحركات الخروجية مقدّمة له؛ لما ذكر في بحث الضدّ من استحالة كون أحد الضدين مقدّمة للضدّ الآخر، أو أنّ أحد النقيضين مقدّمة لنقيضه، ولكن يلاحظ عليه: أنّ هذه دقة عقلية؛ لأنه لا شكّ بالمقدّمية عرفاً.

٣ - على تقدير كون الحركات مقدّمة لعنوان التخلّص والتخلية، فقد ذكرنا في بحث المقدّمة أنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة شرعاً.

إلا أن يقال: على الإشكال الثاني والثالث أنّ الشيخ والنائبي ذهب إلى وجوب الحركة الخروجية نفسياً؛ لأنه من ردّ المال إلى صاحبه، إلا أن يقال: لا مفرّ من

اجتماع الحكمين: الحرمة والوجوب فيهما؛ لأن الحركة غضب لا محالة.

وأما القول الخامس: فإن كان المراد من جريان حكم النهي السابق مجرد العقاب، كما هو الظاهر من كلامهم لأنهم قالوا بسقوطه للاضطرار من دون كون الفعل منهياً عنه فعلاً، فهذا صحيح، كما ذكرنا لقاعدة الامتناع، حيث سقط النهي فعلاً للاضطرار.

وأما لو كان المراد وجود النهي فعلاً بسبب النهي السابق، فهذا غير صحيح؛ لأنه مع سقوط النهي سابقاً بالاضطرار لا يكون متعلقه منهياً عنه فعلاً؛ لأنه سقط بالاضطرار.

وأما الوجوب العقلي فلا شك بوجوده، لأجل ما ذكره أنه أقل المحذورين، أو لأجل المقدمية للتخلص الواجب، حيث يتوقف عليه التخلص من الحرام. وعلى القول بوجوب المقدمية شرعاً لأجل قاعدة الملازمة، أو لما ذكرناه في بحث المقدمية يكون واجباً شرعاً، كما ذكرنا في أكل المضطر للميتة، وبذلك يقوى قول صاحب الفصول، وهو القول الثالث.

وأما الخروج واجب فعلاً، وسقوط النهي السابق للاضطرار، ويجري عليه حكم المعصية، وتفسير حكمها بالعقاب.

وهذا الوجوب سواء كان عقلياً أو شرعياً لا ثواب له لأنه مقدمي.

والظاهر أن الصحيح أن الخروج محكوم بالحرمة النفسية الفعلية لأنه ارتكاب للغضب وبالوجوب المقدمي؛ لأنه يتوقف عليه التخلص من الغضب، أما أنه محرّم فعلاً لأن «رُفِعَ عَنْ أُمَّي... وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»^(١) من باب الامتنان، ومقتضاه رفع الحرمة من الفعل الاضطراري إذا كان لا بسوء الاختيار، وحديث الرفع شخصي، والامتنان بالنسبة لكل شخص، ولا امتنان على رفع الحرمة مع الاضطرار

بسوء الاختيار، ولذلك يعقاب عليه .

وأما الوجوب فهو مقدمي غيري .

ولا منافاة بين الحرمة النفسية والوجوب الغيري في المبدأ؛ لأن الغيري لم ينشأ عن مصلحة في المتعلق، وإلا كان نفسياً، وإنما المصلحة في ذي المقدّمة وهو التخلّص من الحرام، وأما الحرمة فتنشأ من مفسدة في المتعلق .

المورد الثاني: أي: صحّة العبادة كالصلاة، وقد مرّت هذه الجهة في أحد التنبيهات، فلو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فلا شكّ بصحّتها لوجود الأمر وقصده .

وأما على القول بالامتناع، فعلى تقديم جانب الأمر، فتصحّ العبادة، أي: لو قلنا بوجوب الخروج ولا نهى كما هو مختار الشيخ الأنصاري رحمته، فلا إشكال أيضاً في صحّة العبادة .

وأما إذا قلنا بالامتناع وتقديم النهي، وأنّ الخروج منهي عنه، فلا إشكال في بطلان الصلاة مطلقاً، سواء مع ضيق الوقت أو سعته؛ لأنّه حين الصلاة إمّا أنّه عالم بالحرمة، أو جاهل مقصر، أو ناسٍ مقصر، وقد عرفت أنّ الحكم فيها على القول بالامتناع هو البطلان، والمفروض أنّه على القول بالامتناع لا يوجد إلا حكم واحد، وهو الحرمة والنهي، ولا وجود للأمر بناءً على تقديم النهي .

التنبيه السابع

وهو على شكل نقاط :

النقطة الأولى: في مقام الثبوت، يعني موارد موضوع الخلاف في جواز الاجتماع وعدمه، مع قطع النظر عن الخطابين الدالّين على الحكمين .

أي: حين يلاحظ الحاكم في مقام الجعل الحكمين ووجود الملاك للحكمين

حتى في مورد التصادف والمجمع .

إنما يكون من موارد التزامم إذا اشتمل الحكمان على الملاكين حتى في المجمع بمعنى أن المجمع بحسب الثبوت والتصور واجد لكلا الملاكين ، وللملاك إطلاق حتى للمجمع ، فيدخل في مسألة الاجتماع ، فعلى القول بالجواز يكون المجمع محكوماً بحكمين ، أي : يمكن للمولى جعل حكمين في مقام الثبوت ، وعلى الامتناع فهو محكوم بأقوى الملاكين ، أي : في مقام الثبوت لا يمكنه إلا جعل حكم واحد على طبق أقوى الملاكين ، ولو تساويا في الملك ولا أقوى ، فيحكم بحكم ثالث على القول بالامتناع .

وأما إذا لم يكن ملاكان في مجمع التصادق ، فإن أحرز وجود ملك أحدهما المعين حكم على طبقه ، فيحصل حكماً واحداً على طبق الملك ، وإن لم يوجد ملك أي منهما فلا حكم ثالث من إباحة أو كراهة أو استحباب .
وأشكل عليه :

١ - أن النزاع في مسألتنا لا يختص بالقول بتبعية الأحكام للملاكات الواقعية ، بل تشمل مثل الأشاعرة المنكرين للتبعية .

٢ - أن القول بالامتناع يعتمد على سرية النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر ، إما لوحدة المجمع وجوداً وماهية ، أو لعدم تخلف اللازم عن الملزوم في الحكم ، والقول بالجواز يعتمد على عدم السرية ، فلا علاقة بين مسألتنا ومسألة التبعية .

النقطة الثانية : مقام الإثبات تعيين أن أيّاً من الخطابين يجري في مدلوليهما جواز الاجتماع ، وأن أيّاً من الخطابين هما من المتعارضين ، ويجري عليهما أحكام التعارض ، فيكون البحث عن الخطابين المتضمن أحدهما وجوب ما ينطبق على المجمع ومدلول الآخر حرمة ما ينطبق على المجمع أيضاً .

فإذا أحرز من الخارج اشتمال المجمع على ملاك أحد الحكمين لا على التعيين غير المعلوم منهما، فيقع التعارض، بلافراق بين القول بالاجتماع والامتناع، وتجري قواعده من الترجيح والتخيير والتساقط بين الروايتين، ويخرج عن التزامه.

وأما إذا لم يحرز اشتمال المجمع على ملاك واحد وقد اختلف المحشون في تفسيرها، فالسيد الخوئي والسيد الروحاني ذكرا: «وإلا إذا أحرز اشتمالهما في المجمع على الملاكين».

وأما المنتهى للسيد المروج، وبعض الشروح: «وإلا إذا أحرز وجود الملاكين، أو احتمال وجودهما».

وقال الشيخ التبريزي في التهذيب: «ومع عدم إحراز فقد الملاكين والقول بعدم جواز الاجتماع يكون الحكمان في المجمع من المتزاحمين في الملاك، فيؤخذ بالأقوى ملاكاً حتى لو كان خطابه أضعف، كما لو كانت دلالة الأقوى ملاكاً بالمفهوم، ودلالة الآخر المنطوق»^(١).

وظاهر كلام الكفاية، وإلا إذا لم يحرز اشتمال المجمع على ملاك واحد، سواء أحرز اشتماله على ملاكين أو احتمله، وربما مراده اشتمال المجمع على ملاكين كما يؤديه أنه سيذكر التزام بين الملاكين، وهو متوقف على إحراز وجودهما، فإذا أحرز الملاكين فعلى جواز الاجتماع يحكم المجمع بحكمين، إلا أن يعلم كذب أحدهما فيتعارضان.

فيقدم الأقوى ملاكاً حتى لو كان أضعف سنداً ودليلاً وحجّة، وكان من باب التزام بين المقتضيين.

وأشكل عليه: أن ملاك التعارض ما كان التنافي بين الحكمين في مقام الجعل،

(١) انظر دروس في مسائل علم الأصول: ٢: ٣٥٠.

إما من حيث المبدأ أو المنتهى، وأما التزامهم فهو مع تمامية الملاكين، وعدم قدرة المكلف الجمع بينهما في الامتثال، وعدم التنافي في الجعل.

وفي موردنا مع كون المجمع واحداً وجوداً وماهيةً لا يمكن وجود المقضين فيه، فيقع التزام بينهما، والقادر على الكسر والانكسار والترجيح في باب الملاكات من وظيفة الشارع لا العبد، فيخرج عن باب التزام؛ لأن مورد التزام هو بين الحكيم مع تمامية الملاكين، وما ذكر من مرجحات لباب التزام ترتبط بالتزام بين الحكيم لا الملاكين.

مقام الثبوت تعيين مورد الخلاف في موارد الاجتماع وعدمه مع قطع النظر عن الخطابين الدالين على الحكيم، ومقام الإثبات تعيين أن أياً من الخطابين يجري في مدلولهما جواز الاجتماع، وأن أياً من الخطابين هما من المتعارضين، ويجري عليهم أحكام التعارض، فيكون البحث عن الخطابين المتضمن أحدهما وجوب ما ينطبق على المجمع ومدلول الآخر حرمة ما ينطبق على المجمع أيضاً.

مراد المستشكل أن مورد التزام مثل التزام بين الإزالة والصلاة، فيوجد موضوعان متعددان وجوداً وماهيةً، لهما ملاكان وحكمان فعلاً، لا يقدر المكلف على امتثالهما، فيرجع عدم القدرة على المجمع للمكلف، وأما موردنا بناءً على الامتناع فيوجد مجمع وموضوع واحد وجوداً وماهيةً، ولا يمكن أن يكون له ملاكان، بل ملاك واحد، وأما تشخيص أي ملاك له من بين الملاكين فهي وظيفة الشارع ليقارن بين الملاكين ويختار أحدهما.

النقطة الثالثة: على القول بالامتناع، ما ذكر كلاً مع كون مدلول كل من الخطابين حكماً اقتضائياً، ومعنى الحكم الاقتضائي أن الحكم إنما جعل لعنوان الفعل لأجل وجود الملاك فيه، والصلاة فيها مصلحة والغضب فيه مفسدة ولكن هذا لا ينافي عروض عنوان آخر على الفعل يمنع من اقتضائه كالمجمع ويزيل الحكم

الأولي منه ، كما ذكر في جعل خيار العيب أو المجلس لعنوان البيع ، ولا يمنع ذلك من عروض عنوان يزيل الخيار .

وأما لو دلّ الدليلان والخطابان على الحكم الفعلي لا الاقتضائي ، بمعنى أن لكل من الحكمين إطلاقاً يشمل حتى المجمع ، أي : جعل للفعل حتى لو طرأ عليه عنوان آخر ، كما في المجمع ، فيكون الحكمان متنافيين في المجمع ؛ لأنّ مفروض كلامنا على القول بالامتناع .

وفي صورة إحراز وجود كلا الملاكين ، أو احتمال وجودهما على قول ، وعدم إمكان حمل أحدهما .

وأشكل عليه :

- ١ - أن الجمع العرفي إنما يوجب الحكم بالتعارض ، ومع إمكانه فلا تعارض .
- ٢ - أن الجمع العرفي بين المتعارضين إنما هو بمرجّحات باب التعارض ، فالأظهرية أما حمل الأمر والنهي على الاقتضاء خاصة لا الفعلية ، أي : ملاحظة مرجّحات باب التزاحم ، فليس كذلك .
- ٣ - أن هذا الحمل - بحمل الأمر والنهي على بيان المقتضى في متعلّقه - خارج عن الفهم العرفي .

٤ - أن هذا الحمل لا يجدي في رفع مشكلة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ؛ لأنّ المصلحة تقتضي المحبوبة والمفسدة المبعوضة ، فإنّه وإن اجتمعت مصلحة ومفسدة في واحد ، ولكن لا يمكن اجتماع حبّ وبغض فيه ، ومن الإشكالات : أنّه في صدر كلامه ذكر إن أحرز عدم وجود الملاكين في أحد الحكمين فإنّ المورد من موارد التعارض وإن لم يحرز ذلك كان موارد تزاحم المقتضيين ، ولكن في ذيل كلامه عكس الأمر ، فذكر كلّما أحرز وجود الملاكين فإنّ المورد من باب الاجتماع ، وكلّما لم يحرز ذلك كان من باب التعارض .

هذا كله مع كون مدلول كل من الخطابين حكماً اقتضائياً، ومعنى الحكم الاقتضائي أن الحكم إنما جعل لأجل وجود الملاك لهذا العنوان، ولكن هو لا ينافي أن يطرأ عنوان آخر على الفعل فيمنع من اقتضائه، أي: حتى لو طرأ على الفعل عنوان آخر فلا ينافي الحكم الاقتضائي، ربما يزول الحكم مع عروض العنوان.

وأما لو دلّ الدليلان والخطابان على الحكم الفعلي لا الاقتضائي، أي: لكل منهما إطلاق يشمل حتى المجمع فيتناهيان؛ لأن مفروض كلامنا على القول بالامتناع، وفي صورة إحراز وجود الملاكين، أو احتمال وجودهما، وعدم إمكان حمل أحدهما على الاقتضائي في مقام الجمع لقوة ملاكه، فهنا يرجع لمرجحات باب التعارض، فيأخذ مثلاً بالأقوى سناً، ومن خلاله يكشف قوة ملاكه، وأنه لا بد أن يكون ملاكه أقوى لأنّ سنده أقوى، أو أن يجمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي.

اعتبار المندوحة وعدمها

ذهب المحقق القمي والشيخ الآخوند في الفوائد: يعتبر في النزاع وجود المندوحة في الامتثال؛ لأنه مع عدمها لا يصحّ توجيه أمر ونهي لمجمع واحد؛ لأنه من التكليف بالمحال. وربما لم يذكر البعض قيد المندوحة في بعض الكلمات لوضوحه.

ذكر الشيخ الآخوند في الكفاية: الكلام في التكليف المحال لا التكليف بالمحال، هل يمكن توجيه أو شمول إطلاق الأمر والنهي لمجمع واحد مع تعدّد الجهة والعنوان أو لا يصحّ لأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، هل يكفي تعدّد الجهة في تبرير إطلاق التكليفين أو لا؟ الامتناعي يقول بالعدم، والاجتماعي بالجواز، فلا دخل للمندوحة وعدمها، والشاهد على محالية التكليف، فإنّه لو قدر على الامتثال يمكن القول بمحالية التكليف بلحاظ تنافي الملاكات، كما لو وجّه

النهي والإباحة لشيء واحد مع اجتماعهما امتثالاً لتنافي ملاك الإباحة والحرمة.

والشيخ النائيني ذكر: أن البحث عن مسألة الاجتماع من جهتين:

الأولى: أن العنوانين حيثية تقيديّة والتركيب بينهما في الخارج انضمامي، فهما وجودان خارجاً منضمّان، فلا اتّحاد حقيقة في ناحية متعلّق الإيجاب والتحريم، أو أنّهما حيثية تعليلية والتركيب اتّحاديّ خارجاً، واتّحادهما خارجاً يوجب لرفع اليد عن إطلاق أحدهما بحسب المتعلّق وتقييده بغير المجمع، وهذا البحث أجنبيّ عن قيد المندوحة وعدمها.

الثانية: بعد فرض كون حيثية تقيديّة، والتركيب انضمامي، ولا يلزم من ثبوت الحكمين في المجمع محال، يقع البحث في التزاحم بين الوجوب والحرمة في المجمع؛ لأنّه مركّب واحد انضمامي، وأنّ الإتيان به كافٍ في امتثال الأمر، فيأتي به بقصد الأمر، أو يقال: إنّ الأمر بالشيء يقتضي كون متعلّقه مقدوراً، وأما الحصّة غير المقدورة فخارجة عن متعلّقه، فلا يجزي الإتيان بالمجمع عن امتثال الأمر، إلّا إذا سقط النهي ليكون مقدوراً فيدخل في متعلّق الأمر.

وفي ذلك تلاحظ شرطية القدرة، فإن قلنا إنّ القدرة شرعية، أي: أنّ اعتبار القدرة في المتعلّق باقتضاء نفس التكليف، وأنّ التكليف يختصّ بالحصّة المقدورة، فلا بدّ أن يخرج المجمع إمّا عن الأمر أو عن النهي.

في الزبدة: «بناءً على تعلّق الأوامر بالأفراد فلا أثر لوجود المندوحة وعدمها؛ لأنّ القدرة على الامتثال في سائر الأفراد لا يجعل المجمع مقدوراً، وأمّا بناءً على تعلّقها بالطبائع، فإن قلنا إن تعلّق بالطبيعة السارية إنّما يصحّ في صورة القدرة على جميع الأفراد، وإلّا فالمتعلّق هو خصوص الطبيعة السارية في الأفراد المقدورة، فكذلك أي: كصورة تعلّقها بالأفراد.

وأما على القول بتعلّقها بالطبيعة، وكفاية القدرة على بعض الأفراد في صحّة

الأمر بالطبيعة أينما سرت صح أخذ قيد المندوحة؛ لأنه مع فرض وجودها لا تزاحم بين الأمر والنهي لإمكان امتثال الأمر في المندوحة، وأما مع انحصار الطبيعة في المجمع وقع التزاحم بين الحكمين^(١).

وأما إذا قلنا إن القدرة عقلية، أي: أن اعتبارها في متعلق التكليف بحكم العقل لقبح تكليف العاجز، فيثبت في المجمع كلا الإطالين؛ لأن العقل لا يستقل إلا باعتبار القدرة على صرف وجود الطبيعي، وما دام هناك فرد مقدور يمكن إيجاد الطبيعي فيه، فهذا يكفي في صحة التكليف بالطبيعة، فالشارع لا يريد الأمر من الوجود، وهو مقدور، وانطباق صرف الوجود على الفرد فهري، فإتيان المجمع امتثال للأمر وموافقة للنهي.

إذن فعلى القول بالتقيديّة والانضماميّة، وأن القدرة بحكم العقل، فعلى القول بالجواز فيمكن الأخذ بكلا الإطالين في المجمع، ويمكن له الحكم بالإجزاء فيما إذا كان مندوحة، وأما إذا لم تكن مندوحة فيقع التزاحم بين خطابي الأمر والنهي، فلا بد أن يرفع اليد إما عن الأمر أو عن النهي.

السيد الخوئي بعد أن وضّح توهم أخذ قيد المندوحة ذكر بأنه: سواء قلنا إن اعتبار القدرة بحكم العقل أو الشرع، فإن وجدت مندوحة، أي: يقدر على الإتيان بالصلاة خارج أرض المغصوبة، فلا مانع من توجيه الأمر بالصلاة إليه، وليس من التكليف بالمحال، وأما إذا لم توجد مندوحة وغير قادر على الصلاة خارج الغضب، فهو ممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، فهو من التكليف بالمحال، فلا معنى للنزاع عن جواز الأمر والنهي لعدم معقولية الأمر.

ويناقشه: أن القول بالامتناع لما ذكر أكثر من مرّة يتركز على أحد أمرين:

الأول: كون المجمع في مورد الاجتماع واحداً.

الثاني: الالتزام بسرية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر. كما أن القول بجواز الاجتماع يرتكز على أمرين: تعدد المجمع، وعدم السرية، كما هو الصحيح، ومن الواضح أنه لا دخل لوجود المندوحة وعدمها في ذلك أبداً.

ومما يترتب على الامتناع والسرية وقوع التعارض بين دليل الوجوب ودليل الحرمة في مورد الاجتماع، والتكاذب بينهما بحسب مرحلة الجعل؛ إذ لا يمكن جعل إطلاق لهما للمجمع، فيرجع لمرجحات باب التعارض في تشخيص الصادق عن الكاذب.

وعلى القول بالجواز وعدم السرية نقول بالتزاحم إذا لم تكن مندوحة، فيرجع لمرجحات التزاحم؛ لأنه مع وجودها فلا تزاحم لإمكان الامتثال خارج الغصب، فيممثل الأمر والنهي معاً ولا مزاحمة.

الفرق بين مسألة الاجتماع والنهي عن العبادة

ذكرت آراء في الفرق بينهما:

١ - ما اختاره صاحب الكفاية رحمته الله وتبعه السيد الخوئي رحمته الله: أن الفرق بينهما في الغرض والجهة المبحوث عنها، وأنه في مسألة الاجتماع يبحث عن أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، أو متعلق الأمر والنهي، فلا يسري كل من الحكمين إلى متعلق الآخر لأجل تعددهما وجهاً وعنواناً، وبذلك يرتفع عن استحالة الاجتماع، أو لا يوجب ذلك، فيسري كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لأجل اتحادهما وجوداً وخارجاً.

بينما في تلك المسألة، وأنه هل إن النهي يلازم الفساد أو لا، بعد الفراغ عن توجه النهي لها؟

نعم، في مسألة الاجتماع بعد القول بالامتناع، وتقديم جانب النهي، وسرية

النهي من متعلقه إلى ما يتعلّق به الأمر، فيكون من مصاديق مسألة النهي .
وأشكل عليه: أن اختلاف الغرض والأثر متفرّع على الاختلاف بين المسألتين بالذات والسمات؛ لأنه مع الاتفاق في جميع الجهات، فلا يترتب أثران .

٢ - ما اختاره صاحب الفصول رحمته، وأنّ الاختلاف بينهما من حيث الموضوع، وأنه في مسألة الاجتماع يتعلّق الأمر والنهي (أي: الموضوع) بطبعين متغايرتين بحسب الحقيقة والذات، وإن كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، أي: سواء كانت النسبة بين المتعلّقين العموم من وجه، كما في الصلاة والغضب، أو العموم والخصوص المطلق بشرط كونهما مفهومين متغايرين، كما إذا قال: «أكرم الناطق، ولا تكرم الشاعر» .

بينما في مسألة النهي يتعلّق الأمر بطبعين يتحدان من حيث الحقيقة والذات، وإنما يختلفان بحسب الإطلاق والتقييد، فيتعلّق الأمر بالصلاة (صلّاً)، والنهي بالصلاة المقيدة (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه، أو في الأرض المغصوبة) .

وأشكل عليه صاحب الكفاية رحمته: أنه ربّما يتعدّد الموضوع مع كون المسألة واحدة، كما لا بحث أن صيغة الأمر ومادّته تدلّ على الوجوب فهنا موضوعان (الصيغة والمادّة)، ولكن كلاهما داخلان في مسألة واحدة، وهي الدلالة على الوجوب، وربّما كان موضوع واحد، ولكنّه داخل في مسألتين لاختلاف الغرض والجهة، كدلالة الأمر على الفور والتراخي، ودلالة نفس الأمر على المرّة والتكرار .

٣ - الاختلاف في المحمول: فإنّ المحمول في مسألة الاجتماع هو جواز الاجتماع أو جواز الأمر بشيء والنهي عنه، بينما في تلك المسألة، فإنّ المحمول الدلالة على الفساد وعدمها .

٤ - أنّ البحث في مسألة الاجتماع عقليّ؛ لأنّ البحث عن الجواز والاستحالة عقلاً، وفي مسألة النهي فإنّ البحث لفظيّ، وأنّ لفظ النهي يدلّ على الفساد .

وأشكل عليه: أن البحث في مسألة النهي هو عقلي أيضاً، وأن الحرمة التكليفية هل تدلّ عقلاً على فساد العمل أو لا؟

والحق أن الفرق بين المسألتين من جميع الجهات المذكورة من حيث الموضوع والمحمول والجهة والغرض، ولا علاقة بين المسألتين.

إن كان مراد القائل بالتفصيل بما ذكر في الكفاية أن المراد من الامتناع عرفاً أن الموضوع وإن كان بحسب الدقة العقلية متعدداً في مورد التصادف، فيجوز الاجتماع لتعدد المتعلق بحسب نظر العقل، ولكنه بالنظر المسامحي واحد، فالعقل هو الحاكم بالامتناع بعد تشخيص الموضوع بنظر العرف لأن اللفظ يدلّ عليه، أي: أن العرف يشخص أن الموضوع واحد، وبعد ذلك يأتي العقل ويحكم بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي في الواحد. إذن فالمراد من التفصيل: أنه بحسب نظر العرف للمجمع، فهو واحد، فالقول بالامتناع، وأما بحسب نظر العقل الدقيق، فهو متعدّد، فالقول بجواز الاجتماع.

وأشكل على هذا التفصيل، وخلاصته: أنه لا مجال لنظر العرف في هذه المسألة، وإنما الملاك نظر العقل الدقيق وواقع المجمع وحقيقته هل هو واحد أو متعدّد، وأن نظر العرف إنما يتبع في تعيين المفاهيم سعة وضيقاً، وأما في مقام تطبيق المفاهيم على المصاديق فلا يعتنى به، وربما مراده أن العرف يقول لا بدّ أن يكون المتعلق متعدداً ولا يكون واحداً، وأما معرفة تعدده أو وحدته فيتبع نظر العقل الدقيق، وملاحظة واقع الشيء وحقيقته.

فملاك السراية وعدمها وحدة المجمع في مورد التصادق وتعدده، فإن كان واحداً بحسب الواقع فلا مناص من القول بالامتناع والسراية، وإن كان متعدداً في الواقع فإن قلنا بسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، فأيضاً لا بدّ من القول بالامتناع، وإن قلنا بعدم السراية كما هو الحق، فلا بدّ من الالتزام بالقول بالجواز، والملاك في وحدة المجمع وتعدده إنما هو بنظر العقل لا العرف.

الأمر له إضافات متعدّدة بالنسبة للآخر. والمأمور به، كذلك النهي، ويمتنع اجتماع الأمر والنهي عند اتّحاد الإضافات الثلاث، مع ضمّ أمر رابع، وهو وحدة زمان الامتثال، وهذا يسمّى (الاجتماع الأمرّي)، وهذا الامتناع من (التكليف المحال) لا أنّه من (التكليف بالمحال)، والفرق بينهما:

فالتكليف المحال: إنّما ينشأ لو كان نفس المكلف به أو متعلّق التكليف محالاً، كالجمع بين النقيضين أو الضّدين، حيث لاتتعلّق به الإرادة الجديّة (افعل ولا تفعل)، ولا يمكن اجتماع الحبّ والبغض، والمصلحة والمفسدة، في المبدأ، كما لا يمكن الامتثال في النهي.

وأما التكليف بالمحال، بأن يكون المكلف به في نفسه سائغاً ومقدوراً، ولكنّ القصور في قدرة المكلف نظير الأمر بالطيران في الهواء، أو بإنقاذ غريقين مع عدم قدرته إلا على واحد.

وإن كان الحقّ رجوع التكليف بالمحال إلى التكليف المحال، وإنّما الاختلاف بحسب الظاهر والشكل.

وأما لو اختلف متعلّق الأمر والنهي في إحدى الجهات الأربع، فلا يكون التكليف محالاً ولا يمتنع اجتماع الأمر والنهي، كما لو كانا متباينين لا يصدقان على واحد، كالصلاة مع النظر إلى الأجنبيّة.

ولكنّ الكلام في مبحث الاجتماع حول الاجتماع المأموريّ، أي: لو كان متعلّق الأمر غير متعلّق النهي مفهوماً، ولكن ربّما صدق على محلّ واحد اتّفاقاً، كالغصب والصلاة، أي: النسبة بين المتعلّقين العموم من وجه، فيقع الكلام هل يجوز للأمر الأمر بالصلاة على نحو الإطلاق، وينتهي عن الغصب على نحو الإطلاق، أو لا يجوز؟

وفيه قولان:

١ - القول بالجواز؛ لأن متعلق الأمر غير متعلق النهي، فيخرج عن كونه تكليفاً محالاً. فهذا القول لاحظ بما أن المتعلق متعدّد فيجوز الاجتماع، وأمّا الامتناع فلاحظ بما أن مصداق العنوانين ومجمعهما واحد، فلا يجوز، ولكن يمكن القول حتّى مع القول بوحدة المصداق فيمكن أن نقول بأنّ تعدّد العنوان يؤدّي إلى تعدّد المعنوي، فيجوز الاجتماع أولاً، وبعبارة أخرى: أن البحث يدور حول أن المجمع واحد أو متعدّد، أو أن متعلق الأمر والنهي واحد أو متعدّد. هذا هو محور وموضوع البحث.

٢ - والقول بالامتناع؛ لأن مقتضى الإطلاق جواز اجتماعهما في مورد خاص، فيدخل فيما ذكرناه، ومن اتّحاد الجهات الأربع، ولا بدّ من الأخذ بأحد الإطّلاقين دون الآخر، وإلا رجع إلى الاجتماع الأمريّ، وإن كان بحسب الشكل من الاجتماع المأموريّ، فمحور البحث حول وحدة المتعلق والمعنوي أو تعدّده.

وفي الاجتماع الأمريّ بأن يكون هناك فعل واحد شخصي كالجلوس في مكان كذا مثلاً، فهل يجوز أن يوجّه له المولى أمراً ونهياً في زمان واحد أو لا؟ بأن يكون ملتفتاً وقاصداً لتوجيه الأمر والنهي للفعل الواحد ومتعلق حكمه هو هذا الفعل الواحد، وهذا لا يشكّ باستحالته مع اجتماع الجهات الأربع، فلا يصدر من حكيم فضلاً عن الشارع.

وأما الاجتماع المأموريّ، فكما ذكرنا لا يقصد وربّما لا يلتفت المولى لتوجيه الأمر والنهي لفعل واحد شخصي، وإنّما يوجّه الأمر لعنوان الصلاة والنهي لعنوان آخر، كلّ منهما له أفراد، ولكن من باب الصدفة والاتّفاق قد يجتمعان في فعل واحد، كالحركات الصلّاتيّة هي غضب وصلاة، والمفروض أن لسان كلّ خطاب - خطاب الأمر والنهي - له إطلاق يشمل حالة الاجتماع مع الآخر، فهل يمكن القول بشمول إطلاق كلّ منهما لمورد الاجتماع مع الآخر؟ وهل إن إطلاق الأمر والنهي يشمل هذا الفعل المجمع لكلا العنوانين، أو أنّه محال، وأنّه مثل

الاجتماع الأمرّي محال؟ لا يمكن أن يصدر من المولى فلا يمكن الأخذ بإطلاق الأمر والنهي؛ لأنّ نفس ملاك الامتناع في الاجتماع الأمرّي يوجد في الاجتماع المأموري، إذ يلزم منه الامتناع في المبدأ أو المنتهى، اجتماع الإرادة والكرهية، والبغض والحبّ، وأمثالها في الفعل الواحد، ويكون التكليف محالاً.

إذن فمحور وموضوع مسألة الاجتماع هو (الاجتماع المأموري) لا الأمرّي؛ إذ لا شكّ بامتناع الأمرّي، وإنّما المهمّ المأموري، أي: فعل واحد له عنوانان، فهل أنّ تعدّد العنوان يبرّر جواز اجتماع الأمر والنهي، أو أنّ تعدّد العنوان يؤدي إلى تعدّد المعنون، فيجوز الاجتماع لتعدّد المتعلّق أو لا يحصل ذلك، بل يبقى المتعلّق والمعنون واحداً لهما تعدّدت العناوين، فلانتخلص من غائلة اجتماع الضدّين.

ملاك النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي

إنّ ملاك النزاع في مبحث اجتماع الأمر والنهي إنّما هو كون التركيب بين متعلقي الحكمين اتّحادياً أو انضمامياً، وهو الذي عبّر عنه المحقّق النائيني رحمته الله بكون الجهتين تعليليتين (الاتّحاديّ) أو تقيديتين (الانضمامي).

فإن قلنا: إنّ التركيب بين المتعلّقين اتّحاديّ، بمعنى أنّ مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهيّة، وأنّ العنوانين ينتزعان من وجود واحد، ويكونان علّة لثبوت الحكم لذاك الواحد الخارجي، فلا بدّ من القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي مطلقاً لاستحالة اجتماع الضدّين، سواء قلنا باستحالة التكليف بما لا يطاق، أو لم نقل به، كما ذهب إليه الأشاعرة، فإنّ اجتماع الضدّين مستحيل، من غير فرق بين أن يكون بعلة واحدة أو بعلتين، بدهاءة امتناع اتّصاف محلّ واحد بالسواد والبياض ولو كان علّة كلّ منهما مغاير لعلة الآخر، وذلك واضح.

وأما إذا قلنا بأنّ التركيب انضمامي، وأنّ في الخارج وجودين، غاية الأمر بينهما اتّحاد مسامحي عرفي، وأنّ خصوصيّة الصلاتيّة والغصبيّة من المشخصات

الفردية، أي من الضمانات الخارجية التي نعبر عنها - مسامحة - بالمشخصات، فإن وجود كل جوهر لا ينفك خارجاً عن بعض المقولات التسع العرضية، وقد اختار المحقق النائيني رحمته الله هذا النوع من التركيب، لذلك ذهب إلى الجواز في المسألة، ففي الخارج وجودان، ويمثل للاتحادي كالصلاة في الأرض المغسوبة، فهنا فعل واحد هو صلاة وغصب، وللانضمامي كالتوضؤ في مكان يلقي ماء الوضوء في ملك الغير، فهنا وجودان خارجاً: وضوء وغصب، فالبحث كله يدور حول كون التركيب بين العنوانين انضمامياً، ووجود ومصداق كل منهما متعدّد، وهذا هو الوجه في القول بالجواز، أو أن التركيب بينهما اتحادي، وأن هنا وجوداً ومصداقاً واحداً هو مصداق لعنوان النهي والأمر، وهذا هو الوجه في القول بالامتناع؛ لأن شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون مبغوضاً ومحبوباً.

الآراء في مسألة اجتماع الأمر والنهي

١ - رأي الكفاية: الامتناع. وذكر أربع مقدمات:

الأولى: الأحكام المتضادة بنفسها في مرتبة فعليتها.

الثانية: الأحكام متعلقة بالمعنون الخارجي؛ لأنه محط الملاكات والمصلحة

والمفسدة.

الثالثة: تعدد العنوان لا يؤدي إلى تعدد المعنون، كما في الواجب البسيط.

الرابعة: الوجود الخارجي الواحد لا يمكن أن تكون له إلا ماهية واحدة،

سواء ماهية نوعية كالإنسان والفرس، أو مقولية وعرضية كالسواد والبياض، فإما له ماهية الغصب أو الصلاة.

واستنتج صاحب الكفاية من هذه المقدمات القول بالامتناع.

فإذا لم يكن العنوان متصلاً في كلا الطرفين، فإن كان متصلاً في أحدهما دون

الآخر حيث أنه انتزاعي، فإن كان منشأ انتزاعه نفس الخصوصية الذاتية المتأصلة،

كان المعنون واحداً في مورد الاجتماع وجوداً وماهيةً، فيستحيل الاجتماع لاستحالة اجتماع المصلحة والمفسدة، والإرادة والكرهية، والحب والبغض، في شيء واحد. كما أنه لا يمكن الجمع بينهما في مرحلة الاقتضاء والفعلية أيضاً، فإنَّ الوجوب نقيض الإثبات به خارجاً، والحرمة تقتضي الاجتناب عنه كذلك، وإن كان منشأ انتزاعه شيئاً آخر مابين للعنوان الذاتي، تعدد المعنون خارجاً، وتفصيله أكثر في محلّه.

أما إذا كانت العناوين من العناوين الذاتية، أو من المقولات المتأصلة خارجاً، بأن كانت من الحقائق النوعية للشيء، كعنوان الإنسان والفرس، فالفرس نوع والإنسان نوع، فإذا صدق على الشيء عنوان الإنسانية والفرسية، فهذا يكشف عن تعددهما في الوجود خارجاً؛ إذ لو كان واحداً فلزم أن يكون الشيء الواحد إنساناً وفساً، وهو محال؛ لأنَّ الشيء الواحد ليس له إلا ماهيةً وحقيقة واحدة.

وكذلك لو كانا من مقولتين، كما لو كان أحد العناوين من مقولة الأين، والآخر من مقولة الكم، أي: الأعراض المتأصلة، فيكونان في الخارج متعددين، فيمكن أن يتعلّق الأمر بمقولة والنهي لمقولة أخرى، كما لو كان الإنسان عالماً جباناً، فيتعلّق الحب بعلمه والبغض بجبنه.

وأما إذا كان من العناوين الانتزاعية كالغضب والصلاة فليس كلٌّ منهما مقولة مقابل سائر المقولات، فلا بدّ أن يلاحظ منشأ انتزاعهما خارجاً، فإن كان متعدداً فيتعدّد الوجود، كما لو لم يجتمع الغضب مع الصلاة خارجاً، فالتركيب انضمامي، وأما لو كان وجوداً خارجياً واحداً، فالتركيب اتّحادي لا انضمامي خارجاً، كما هو الأمر في المقولات المتأصلة.

٢ - رأي للمحقّق الأصفهاني رحمته الله: الأحكام المتعلقة بالعنوان، وكذلك الحبّ والبغض؛ لأنها صفات نفسية، لا تتعلّق إلا بما في النفس، ولا تتعلّق بالخارج، والتضادّ في الأوصاف الخارجية، كالسواد والبياض، لا في الأمور الاعتبارية

ولا النفسانيّة، ولا تتعلّق الأحكام بالفعل الخارجي؛ لأنّه مسقط لا متعلّق، ولأنّها لو تعلّقت بالفعل الخارجي قبل وجوده فيكون الحكم أو الشوق موجوداً بلا موضوع، وإن تعلّقت به بعد وجوده فهو طلب الحاصل، فهي متعلّقة بالعنوان بنحو الحمل الشائع، أي: كونه مرآة للخارج، ومراتبه وحمله الشائع لا يخرجّه عن كونه عنواناً.

وأشكل عليه بإشكالات عديدة، خلاصتها: أنّ العنوان مرآة وفانٍ في الخارج، فإذا كان الفعل الخارجي واحداً، فلا يمكن أن يتعلّق به حبّ وبغض، ومصلحة ومفسدة.

بالإضافة إلى أنّ التضادّ ليس في نفس الحكم والاعتبار، سواء كان إنشائياً أو فعلياً، وإنّما في المبدأ، أي: المصلحة والمفسدة، والحبّ والبغض، والإرادة والكرهية، أو في المنتهى، أي: في مقام الامتثال، وإمكان الداعويّة والزاجريّة لفعل خارجي واحد.

وذهب المحقّق الأصفهاني رحمته الله إلى الامتناع بلحاظ مقام الامتثال لعدم القدرة على الامتثال والفعل والترك لوجود واحد، وإن لم يمكن تضادّ في مقام الجعل والتعلّق؛ لأنّ المتعلّق عنوانان.

٣- رأي المحقّق النائيني رحمته الله: التفصيل في العناوين التي تعلّقت بها الأحكام، فإذا كانت العناوين من العناوين الاشتقاقية - أي: من المشتقات - كالعالم والقادر، وبما أنّ الذات واحدة فلا تعدّد في الخارج لوحدة الذات، فتعدّد العنوان لا يؤدّي إلى تعدّد المعنوي الخارجي مع وحدة الذات، فلا بدّ من القول بالامتناع؛ لأنّه يكون التركيب بين العناوين اتّحادياً والحيثيّة تعليليّة، وأمّا لو تعلّقت بالمبادئ الاشتقاقية (كالعلم والقدرة) وبما أنّهما من مقولتين، ولكلّ مقولة مصداق خارجي متميّز عن الآخر، ولا يمكن أن يكون لهما وجود خارجي واحد، لذلك يمكن القول بالاجتماع، لتعدّد المعنوي خارجاً بسبب تعدّد العناوين والمبادئ، أي: أنّ تعدّد

العنوان يؤدي إلى تعدد المعنون ، حيث يكون التركيب بين العناوين انضمامي والحيثية تقييدية .

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله أن محل النزاع ما كان مبدأ الاشتقاق من الأفعال الاختيارية لا الصفات الجسميّة ، كالسواد والبياض ، لأن متعلق الأحكام الأفعال الاختيارية .

٤ - رأي السيد الخوئي رحمته الله : ويمثل إشكالاً على المحقق النائيني رحمته الله ، فقبل كلام المحقق النائيني رحمته الله في العناوين الاشتقاقية ، وإن تعدد العنوان لا يؤدي إلى تعدد المعنون ، ولكن فصل في المبادئ الاشتقاقية ، حيث قال بالتفصيل في العناوين والمبادئ الاشتقاقية ، فإذا كانت من العناوين الذاتية كالإنسان والفرس ، أو من العناوين والمقولات المتأصلة كالسواد والبياض ، فتعدد العنوان يدل على تعدد المعنون ، ويمكن القول بالاجتماع لتعدد الوجود خارجاً .

وأما لو كانت من العناوين الانتزاعية ، كالفوقية والتحتية ، والبنوة والأبوة ، فيلاحظ منشأ الانتزاع الخارجي ، فإذا كان وجوداً واحداً فالرجل الواحد ربما كان ابناً لشخص وأباً لآخر ، أو المكان ، فوقاً لموضع وتحتاً لآخر ، فلا بد من الامتناع ، وأما لو كان منشأ الانتزاع متعدداً فنقول بالاجتماع .

ولكن السيد محمد الروحاني أشكل على السيد الخوئي والمحقق النائيني رحمتهما الله بإشكالات معتبرة ، فراجع .

٥ - رأي السيد الصدر رحمته الله : ذهب رحمته الله إلى القول بالجواز ، وذلك لملاكات ثلاثة :

الأول : أن الأمر تعلق بالطبيعي ، والنهي بالحصّة والفرد ، ولا مانع من الاجتماع ، فالفعل كالصلاة بما هو طبيعي مأمور به ، ومحجوب ، وفيه مصلحة ، وأما فرده وحصته كالصلاة في الحمام مثلاً ، فيكون مبعوضاً وفيه مفسدة ، فتعدد متعلق الأمر والنهي .

وأشكل عليه الشيخ الفيّاض والسيد صادق الروحاني: لو أخذ الطبيعيّ مرآة، فإن كان مرآة لجميع الأفراد أو للفرد المبعوض، فهنا يأتي حديث التضادّ في المبدأ والمنتهى.

وأما لو كان مرآة لأفراد أخرى، ولا يشمل هذا الفرد يمكن القول بالاجتماع. **الثاني:** الأمر متعلّق بعنوان والنهي بعنوان آخر، وإن اجتمعا في معنون ووجود خارجيّ واحد، وبكفي تعدّد العنوان في جواز الاجتماع؛ لأنّ متعلّق التكليف العنوان.

وأشكل عليه بما أشكلنا به على المحقّق الأصفهانيّ رحمته.

الثالث: أن يتعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان، مع تعدّد المعنون خارجاً، فلا شكّ بجواز الاجتماع.

ومن الأدلّة على جواز الاجتماع: ما ذكره المحقّق النائينيّ رحمته ^(١): أنّ الاجتماع -اجتماع الأمر والنهي- لو كان (أمرياً) ومن قبل المولى نفسه لكان ممتنعاً؛ إذ لا يمكن أن يتعلّق الأمر والنهي بمتعلّق بعنوان وبوجود واحد، ولكنّ هذا الاجتماع (مأموريّ) ومن قبل نفس المكلف، لسوء اختياره، فهو الذي بسوء اختياره اختار فعلاً واحداً تعلّق به أمر ونهي، فلا مانع من الاجتماع.

والجواب: أنّ القائل بالامتناع يرى بأنّ مثل هذا الاجتماع المأموريّ ينتهي إلى الاجتماع الأمريّ، فإنّ القائل بالامتناع يرى بأنّ من يقول بصحّة الاجتماع، فهذا يعني صحّة إطلاق كلّ من الأمر والنهي بما يشمل مورد الاجتماع، وأنّ إطلاق كلا الخطابين لإطلاق متعلّقيهما يشمل ما لو اجتمع مع الآخر، فالمأمور وإن جمع بينهما ولكن لو قلنا إنّ إطلاق كلّ منهما يشمل مورد الاجتماع، فيعود المحذور،

وإنه كيف يكون لكل منهما إطلاق يشمل مورد الاجتماع، فهذا يلزم اجتماع الأمر والنهي، الناشئ من إطلاقهما في مورد الاجتماع، فيكون المجمع واجباً وحرماً بمقتضى الإطلاقين، وهذا ما لا يمكن القول به عند الامتناعي، فيرجع جواز وصحة الاجتماع المأموري إلى صحة وجواز الاجتماع الأمري والإطلاقي.

الدليل الآخر للجواز: وقوع الاجتماع - اجتماع مورد النهي - عرفاً، كما أشار إلى هذا الدليل صاحب الكفاية رحمته، وأنه أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان خاص، فلو خاطه العبد في ذلك المكان عدّ مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان، وهذا يكشف عن حكم العقل والعقلاء والعرف بجواز الاجتماع، وإلا لم يكن مطيعاً وعاصياً معاً.

وأشار إلى هذا الدليل والمثال علماء العامة، كالحاجبي والعضدي^(١) وأشكل عليه صاحب الكفاية رحمته:

١ - أن هذا ليس من باب الاجتماع؛ ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً، فليس هناك وجوداً ومعنوياً واحداً خارجاً تعلق به أمر ونهي، بل هناك وجودان: أحدهما تعلق به الأمر، والثاني النهي، فالخياطة - مثلاً - متلازمة مع الكون خارجاً لا متحدة معه، فهما في الخارج وجودان متلازمان لا وجوداً واحداً كما هو الأمر في الصلاة المغصوبة، فإن الحركات الصلواتية الخاصة هي بنفسها صلاة وغضب، وهذا محل البحث، وأما في مثال الخياطة فهما متعددان وجوداً وخارجاً، وإن كانا متلازمين وملتصقين فيخرج عن مورد البحث.

وقد وضح عدم الوحدة بأن الخياطة لا تختلط أو تتحد بالغضب أبداً لكونها

(١) انظر شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: ٩٢ في مسألة استحالة كون الشيء واجباً وحرماً من جهة واحدة.

عبارة عن إدخال الإبرة في الثوب ، وأما الغصب فهو الكون في المكان الخاص .
وقد أشكل عليه: أن دخول الإبرة في الثوب هو تصرف في المغصوب ، لكونه تصرفاً في الهواء . ولكن الظاهر عدم ورود هذا الإشكال ، فإن هذا تصرف في الثوب لا في غيره .

ولكن الظاهر عدم ورود هذا الإشكال .

٢ - الإشكال الثاني لصاحب الكفاية رحمته على مثال الخياطة : على تقدير اتحاد الخياطة والغصب وجوداً ، فمنع كونه عاصياً ومطيعاً من وجهين ؛ لأنه مع قيام الدليل العقلي على الامتناع ، فلا بد من توجيه الأمثلة العرفية بما لا يخالف الاستحالة العقلية ، فهذا الخياط إما مطيع لو كان الأمر أو مناطه أقوى ، أو كان عاصياً لو كان النهي أو ضابطه أقوى .

وأشكل عليه: أن الحق أنه في نظر العقلاء مطيع وعاصٍ والعرف ببابك ، فهذا المثال العرفي وأمثلة عرفية أخرى حكم العرف بالإطاعة والعصيان والثواب والعقاب على فعل واحد ، شاهد على جواز الاجتماع ، مع أن الامتناع لا يبلغ حد الضرورة والاستحالة العقلية ؛ إذ يمكن المناقشة والإشكال فيه ، وخاصة أن الملاك هو نظر العرف ، ولا مبرر لذلك التدقيق العقلي .

ولعله يؤيده بعض الأمثلة الشرعية ، كما سنذكره في العبادات المكروهة وأمثالها .
الوجه الآخر لجواز الاجتماع : ما ذكره المحقق القمي رحمته كما أشار إليه صاحب الكفاية رحمته : أن متعلق الأمر هو طيبعة الصلاة ، ومتعلق النهي طيبعة الغصب ، فيتعدّد ويختلف متعلق الأمر والنهي .

وأما الفرد الخارجي فليس هو متعلق الأمر والنهي ليقال بأنه واحد وجوداً ، فكيف يتعلّق به أمر ونهي ، وإنما الفرد الخارجي (مقدّمة) لتحقّق متعلقي الأمر والنهي .

ونأتي للمقدمة، أي: الفرد الخارجي، فإن قلنا بعدم الملازمة بين حكم المقدمة وحكم ذيها، فلا محذور؛ إذ لا يجتمع أمر ونهي في المقدمة.

وإن قلنا بالملازمة، فلا نلتزم بتعلق الحكمين بالفرد لامتناع الاجتماع، بل نلتزم بكون المقدمة محرمة، ولا مانع من حرمتها مع عدم الانحصار بسوء الاختيار.

وبعبارة أخرى: على تقدير أن المقدمة محرمة، فإن حرمة المقدمة لا تؤدي إلى فساد ذي المقدمة إذا لم تكن المقدمة منحصرة، ولم تحصل بسوء الاختيار.

وبعبارة ثالثة: لو كانت المقدمة منحصرة بالمحرمة، فلا يصح ذو المقدمة، وأما لو لم تكن المقدمة منحصرة بالمحرمة، ولكن ربما أصبحت محرمة لبعض العوامل، فهنا لو لم تصدر بسوء الاختيار، فلا تمنع من صحة ذي المقدمة.

وأشکل الكفاية:

١ - أن الفرد عين الطبيعي، وليس مقدمة له، والمقدمة تقتضي التعدد والاثنيانية في الوجود، والفرد عين الطبيعي ولا تعدد.

٢ - أن الفرد هو واحد ماهية، وواحد وجوداً، ومع وحدته فلا يمكن تعلق حكمين به، مع قيام البرهان العقلي على الامتناع.

٣ - ربما يقال: لا مانع من اجتماع أمر نفسي ونهي غيري في واحد، وإنما الممنوع اجتماع أمر ونهي نفسيين.

وأجيب: ربما يقال: لا فرق في الامتناع بين النفسيين أو الغيريين أو أحدهما نفسي والأخر غيري.

كيفية إحراز وجود الملاك

كيف يحرز وجود المقتضي والملاك في كلا الحكمين حتى في مورد التصادق والمجمع؟ ذكر في الكفاية كيفية معرفة وجود الملاكين في المجمع، وأنه لو كان

هناك دليل خاصّ على وجود الملاك من إجماع وغيره ، بأن يقدّم الإجماع على وجود الملاك في كليهما ، فلا إشكال في دخوله في باب الاجتماع ، فالقائل بالاجتماع يقول به ، والقائل بالامتناع يرجع إلى مرجّحات باب التزام ، ولو لم يكن إلا إطلاق دليل الحكمين ففيه تفصيل :

فإن كان الإطلاق في مقام البيان والإخبار عن وجود الحكم الاقتضائي وأنّ ما كان له عنوان الأمور به فله مصلحة وعنوان المنهية عنه فله مفسدة ، ومن إطلاقها ، وأنّ في الصلاة مصلحة ، وفي الغضب مفسدة ، فيكون دليلاً على ثبوت المقتضي في مورد الاجتماع ، وأنّ إطلاقها لمورد الاجتماع والتصادق يستكشف ثبوت الملاك لهما في المجمع .

وأما لو كان في مقام بيان الحكم الفعلي - كما هو الغالب - فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز ؛ لأنّ الإخبار عن فعلية الحكمين تستلزم الحكاية عن ثبوت المقتضي فيهما ، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين ، فيتعامل معهما معاملة المتعارضين لا التزام ؛ لعدم المقتضي لأحدهما بمقتضى كذب أحدهما .

وأما على القول بالامتناع ، فالإطلاقان متنافيان لعدم صدق وشمول إطلاقهما معاً في مورد الاجتماع ، فلا يمكن فعليتهما معاً في المجمع ، وإنما أحدهما غير فعلي لأجل الامتناع ، ولكن عدم فعليته ، بما لعدم الملاك أو لوجوده في وجود المانع ، فيدخل في باب التعارض ، فإنّ انتفاء أحد المتنافيين فعلاً كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له ، يمكن أن يكون لأجل انتفاء المقتضي ، إلا أن يقال : إنّ قضية التوفيق والجمع العرفي بين الحكمين الظاهرين في الفعلية ، وحمل كلّ منهما على الحكم الاقتضائي وثبوت المقتضي فيهما ونفي الفعلية مستند للمانع لا لعدم المقتضي لو لم يكن أحدهما أظهر ، مثل « لا تغضب » أظهر في الدلالة من « صلّ » . وإلا فخصوص الظاهر منهما يحمل على الاقتضائي ، والآخر

-وهو الأظهر- على الحكم الفعلي، والظاهر أن مراد الكفاية من حكم الفعلي فعلية الحكم ووجوده حتى مع عروض عنوان آخر على الفعل. ومراده من الاقتضائي ثبوت الحكم والملاك للفعل بعنوانه الأولي دون ملاحظة عروض عنوان آخر، فهذا التنبيه ناظر فحسب إلى كيفية استكشاف وجود الملاك.

خلاصته: إذا كان الدليلان مبينين لحكمين اقتضائيين (الصلاة صلاح، والغصب فساد)، فلا يتعارضان، بل يتزاحمان، فإن أحرز أهمية أحدهما أو احتملت قدم، وإلا فالبراءة سواء أحرز وجود الملاكين من الخارج أو من الدليلين أو لا.

وإن كان أحدهما مبيناً للحكم الفعلي والآخر للاقتضائي، وكذلك، فإن أحرز أهمية أحدهما قدم، وإلا فيؤخذ بالفعلي مطلقاً، وإن كانا مبينين لحكمين فعليين، كما هو ظاهر الأمر والنهي، فإن أحرز من الخارج وجود الملاكين يقدم الأقوى ملاكاً، ومع التساوي أو احتمال قوة أحدهما يتعارضان، وكذا إن أحرز الملاكان من نفس الدليلين، وإن منعه الماتن هنا.

وإن لم يحرز وجود الملاكين يتعارضان ابتداءً، إلا أن يقال بأن مقتضى الجمع العرفي حمل الدليلين الظاهرين في الحكم الفعلي على الحكم الاقتضائي فيتزاحمان، فيرجع إلى البرائة، ومع قوة أحدهما يؤخذ به.

ثمرة الأقوال في مسألة الاجتماع

ويجب أن نذكر أن المشهور بين علمائنا هو القول بالامتناع.

وذكر صاحب الكفاية رحمته الله وهو المشهور: أنه على القول بالجواز فالعبادة صحيحة حتى مع العلم بالحرمة؛ لأن المجمع فيه أمر ونهي، فقد قصد الأمر، وإن عصى بالنسبة لارتكاب النهي؛ لأنه على الجواز فالتركيب في المجمع انضمامي، وهو متعدّد وجوداً، ولكن في مجمع واحد.

بينما المحقق النائيني رحمته الله ذهب إلى بطلان العبادة على القول بالجواز والتركيب

الانضمامي؛ لأنّ هذا المجمع وإن اشتمل على الأمر فهو مشتمل على النهي ولا ينفك عنه، والأمر إنّما يتوجّه للأفراد المقدورة أو الطبيعة المقدورة، وأما غير المقدور فلا يشمل الأمر، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، وهذا لا ينفك خارجاً عن ارتكاب النهي.

وربّما يشكّل عليه: أنّه على القول بالتركيب الانضمامي كمن توضعاً بالماء المباح ويراق الماء في أرض مغصوبة، فيصحّ وضوؤه؛ لأنّهما وجودان، فهو نظير النظر للأجنبيّة في الصلاة لا يبطلها لعدم الاتحاد وجوداً بينهما.

ثمّ ذكر في الكفاية: بناءً على الامتناع وتقديم الأمر، فتصحّ العبادة كما هو واضح، وأما على الامتناع وتقديم النهي، فأما الواجب التوصلّي، فيصحّ حتّى مع العلم بالحرمة؛ لأنّه لا يحتاج إلى صحّة التوصلّي إلاّ الإتيان بالعرض، وعلى الامتناع وتقديم النهي وإن انتفى الأمر من المجمع ولكن يوجد ملاكوه وهو الغرض في المجمع، فإذا أتى بالمجمع فقد أتى بالعرض ويصحّ التوصلّي.

وأشكّل عليه: أنّ تقديم النهي على الأمر ربّما أزال الملاك والمصلحة لا مجرد الأمر، كما لو ترتّب على الصدق هلاك مؤمن، فإنّ مصلحة الصدق تزول، فإذا زال غرض وملاك الأمر فكيف يصحّ التوصلّي؟ ولذلك لا يصحّ الدفن في الأرض المغصوبة مع أنّه توصلّي، وهنا ربّما اضمحلّ الملاك وزال بتقديم النهي على الامتناع، ومع تقديم النهي فهذا يصبح منهياً عنه ويخرج عن مصداقيته للمأمور به، فكيف يكون مجزياً؟ وكيف يصحّ؟

وأما الواجب التعديدي، فذكر في الكفاية أنّه لو علم بالحرمة أو بالغضب - أي: بالحكم أو الموضوع - أو جهل بهما ولكن عن تقصير، فتتوجّه له الحرمة، ولا تصحّ عبادته، وأما لو كان جاهلاً قاصراً عن الحرمة أو الغضب، وغير ملتفت إلاّ للأمر، فتصحّ عبادته، وتوضيح ذلك: ذكر في تصحيح العبادة ثلاثة وجوه:

١- ما ذكرناه في التوصلِي: أنه وإن زال الأمر ولكن يبقى الملاك موجوداً، ويكفي في قصد القرية صحّة العبادة قصد الملاك، وجوابه ما ذكرناه: أنه لا يحرز وجود الملاك مع عدم الأمر، وفي قصد الملاك يعتبر الجزم وإحراز وجود الملاك، وإلا كان تشريعاً، إلا أن يقال بكفاية رجاء الملاك والمطلوبية في تحقّق قصد القرية والإضافة لله عزّ وجلّ.

٢- أن يقصد الأمر بالطبيعة؛ لأنّ المجمع وإن كان محرّماً وغير مقدوراً شرعاً، ولكنّ الأمر متوجّه لصرف الطبيعة، ويكفي وجود هذا الأمر بوجود فرد مباح أو مقدور للطبيعة خارج المجمع، ففي المجمع يقصد الأمر بالطبيعة؛ لأنّ فرد المجمع مشتمل على ملاك الأفراد الأخرى، ولا فرق بينه وبينها في المصادقية للطبيعة، والتوفّر على الملاك، لذلك يمكنه قصد أمر الطبيعة، وتصحّ العبادة. هذا كلّ بناءً على تبعيّة الأوامر للمصالح والمفاسد في المتعلّقات.

٣- أن يقصد الأمر المتوجّه للمجمع؛ لأنّ الأمر تابع لحسن الفعل، وحسنه تابع للملاك المعلوم، وهنا يعلم بالمصلحة ولا يعلم بالمفسدة، فلا يوجد نهْي؛ لعدم العلم بالمفسدة والنهي إذ لا قبح بالفعل، وإتما يوجد أمر فحسب؛ لأنّه يعلم بالأمر والمصلحة، فيوجد حسن فيقصد الأمر بنفس المجمع.

ولكن ذهب جمع إلى: أنه مع الامتناع وتقديم النهي فيكون هذا المجمع مصداقاً للمنهّي عنه ومبغوض، فيخرج عن كونه مصداقاً للمأمور به، فلا يمكن التقرّب به، ولا يكون عبادة ولا يكون مجزياً.

نعم، لو غفل عن الحرمة بما يوجب سقوط الحرمة واقعاً، كما لو كان حكماً واقعياً ثانوياً، كالنسيان والغفلة المحضّة عن الغضب والاضطرار لارتكاب الغضب، فإنّه يرفع حرمة الغضب واقعاً، فلا يبقى في الواقع ليكون مؤثراً في الفساد فيصحّ عمله لبعض الوجوه المذكورة، ولكن لو استند النسيان أو الاضطرار لسوء اختياره

فيكون مبغوضاً ولا تقع عبادة، كما لو غصب الأرض ثم نسي، ثم صلى بها، فهذا النسيان مبغوض وإن رفع الحرمة الواقعية، ولكنه مبغوض فلا تصح عبادته، وكذلك لو كان اضطراره للغصب مستند لسوء اختياره، فهذا العمل الاضطراري مبغوض ولا يصح التقرب به وإن أزال الحرمة واقعياً؛ لأن الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً لا عقاباً.

وأما لو لم يستند النسيان والاضطرار لسوء اختياره، فإن عمله العبادي صحيح لما ذكرناه أن (حديث الرفع) بالنسبة للفقرات الثمان الرفع واقعي.

ولكن رفعه بالنسبة (لما لا يعلمون) الرفع ظاهري، لذلك لو كان جاهلاً قاصراً واستند في عدم الحرمة والغصب لحكم ظاهري كالأمانة أو الأصل أو الاستصحاب، ثم انكشف الخطأ، فلا يصح عمله العبادي، بل عليه الإعادة أو القضاء؛ لأن الحكم الظاهري لا يرفع الحكم الواقعي في واقعه.

إذن فصحة العبادة يرتبط ببحث الإجراء، وهناك ذكرنا أن الحكم الاضطراري يجزي عن الواقعي، وأما الظاهري فلا يجزي.

ثمرات المسألة

ذكر في الكفاية: الأحكام متعلقة بالفعل الخارجي، وإذا تعلق بالعنوان فهو كمرأة وممر إلى تعلقه بالفعل الخارجي، وهو واحد لا يتعدّد بتعدّد العنوان، فيجتمع الأمر والنهي في واحد.

الأصفهاني رحمته: الأحكام متعلقة بالعناوين، وهي متعدّدة، ولا يمكن أن تتعلّق بالوجود الخارجي.

والحق: أن جواز الاجتماع إما لتعدّد المعنوي الخارجي بسبب تعدّد العنوان، أو لأجل مجرد تعدّد العنوان، وإن كان المعنوي الخارجي واحداً، ويكفي في الجواز تعدّد العنوان المتعلّق للأمر والنهي، وهذا يكفي في توقّر المحبوبة

والمبغوضية والمصلحة والمفسدة في المعنون الواحد الخارجي من جهتين وعنوانين، ولعلّ هذا هو مراد السيّد الروحانيّ والسيّد الصدر، وأنّ الجنس كالصلاة قد يكون محبوباً ولكن الحصة والخصوصية مبغوضة، أو للفعل خصوصيات إحداها محبوبية والأخرى مبغوضة، وهذا أمر عرفيّ كما مثلناه في الماء البارد له شواهد وأمثلة عرفيّة عديدة.

وليس المتعلّق الفعل الخارجي؛ لأنّه بعد وجوده إذا كان متعلّقاً فهو تحصيل حاصل، وقبله فلا وجود له ليتعلّق به الحكم، إضافة إلى أنّه الفعل الخارجي مسقط للتكليف، أو بالتعبير الصحيح ممّا ينتهي عنده أمد الحكم، كما في تعبير المحقّق الأصفهانيّ والسيّد السيستانيّ.

إذن فالإشكال حتّى لو كان المتعلّق هو العنوان، ولكن بما أنّه مرآة للفعل الخارجي فإذا كان واحداً فيعود إشكال الامتناع والتضادّ.

فهو مدفوع بما ذكرناه أنّه حتّى لو كان الفعل الخارجي واحداً، ولكن لأجل تعدّد العنوان والجهة يكفي في جواز الاجتماع.

والسيّد البروجرديّ والسيّد الخمينيّ رحمتهما ذهباً إلى أنّ المتعلّق هو العناوين والمفاهيم، لا الفعل الخارجي. فالوجوب يتعلّق بماهيّة الصلاة، والحرمة بماهيّة الغضب، لا لوجودها الخارجي بمقارناته ولوازمه، كالغضب من مقارنات الصلاة الخارجية، ولكن المقارنات واللوازم الخارجية لم تؤخذ في متعلّق الحكم، بل مجرد ماهيّة الصلاة وجهتها خاصّة، لذلك فإذا وجدت الصلاة خارجاً مقترنة بالغضب، فالوجوب متوجّه للحيثيّة الصلاتيّة لا لمقارناتها الوجوديّة؛ إذ يمكن أن يكون لها حكم آخر - كالحرمة - كالألفاظ موضوعة لماهيّة المعنى، لا للماهيّة مع مقارناتها الخارجية أو وجودها الخارجي، لذلك يكون الاسم محتفظاً مهماً بتغيّر المعنى مع مقارناته ولوازمه، وكذلك لفظ المطلق لماهيّة المطلق لا مع قيوده الخارجية؛

لأنَّ الإِطلاقَ رفضَ القيودِ لا أَنَّهُ جمعُ القيودِ ليكونَ كلُّ قيدٍ داخِلاً في حكمِ المطلقِ ، بل حكمِ المطلقِ للماهيَّةِ بدونِ أيِّ قيدٍ ، ولو فرضَ إمكانَ وجودِها خارجاً بدونِ اللوازمِ والمقارناتِ لتحقَّقَ الامتثالُ .

لذلكَ نقولُ بجوازِ الاجتماعِ لتعدُّدِ المتعلِّقِ ، وهو العنوانُ ، وأمَّا المعنونُ الخارجِيّ فليسَ متعلِّقاً للحكمِ ، والصلاةُ مع الغصبِ ، فإنَّ الأمرَ متعلِّقٌ بحيثيَّتهِ الصلاتيَّةِ ، لا مع مقارناتِهِ الوجوديَّةِ ؛ إذ يمكنُ أن يكونَ لها حكمٌ آخرُ .

ولعلَّ هذا الرأيُ هو تحليلُ علميٍّ عميقٍ لرأيِ السيّدِ الروحانيِّ والصدرِ .
وذكرَ المحقِّقُ الأصفهانيُّ رحمتهُ الله : قد يكونُ مطابقَ العنواينِ خارجاً واحداً ، أي : مصداقهما ، وقد يكونُ متعدداً ، فإذا انتزعتِ العناوينُ من الذاتِ ، أي : ممَّا هو متَّحدٌ مع الذاتِ ، كخارجِ المحمولِ فلا يتعدَّدُ المعنونُ بتعدُّدِ الذاتِ ، وأمَّا لو انتزعتِ من المحمولاتِ بالضميمةِ ، أي : من الأغراضِ الزائدةِ وجوداً وخارجاً على الذاتِ ، فيتعدَّدُ المعنونُ بتعدُّدِها .

الترتب

لا يتوهم أنّ النزاع إنّما يأتي لو قلنا بتعلّق الأحكام بالطبائع ، وأمّا على القول بتعلّقها بالأفراد فلا شكّ في الامتناع ؛ لأنّ الفرد بمعنى الوجود الواحد الشخصي الخارجيّ ، ومن الواضح تعلّق الأمر والنهي بواحد شخصيّ محال ؛ لأنّه من اجتماع الضدّين ، ولا يمكن أن يكون المجمع وهو الفرد الخارجيّ الواحد مصداقاً للمأمور به والمنهّي عنه معاً .

ويقع البحث في العلاقة بين المسألتين :

الأول : وجود العلاقة بينهما .

وأما لو قلنا بتعلّقها بالطبائع الكلّية ، فالأمر تعلّق بالطبيعة ، والنهي بطبيعة أخرى ، وأنّفق انطباقهما في الخارج على شيء واحد ، فيقع النزاع ، أنّ تعدّد المتعلّق موجب لتعدّد المجمع في مورد الاجتماع أو لا يوجبه .

الثاني : عدم العلاقة بينهما ، فالقائل بالامتناع يذهب للثاني ، والقائل بالاجتماع يقول بالأوّل .

وأشكل الكفاية : أنّ البحث كلّه حول أنّ تعدّد العنوان موجب لتعدّد المعنون أو لا ؟ ولا فرق في ذلك بين تعلّق الأحكام بالفرد أو الطبيعة ؛ لأنّه على القول بالطبيعة بما أنّ طبيعة الغضب والصلاة متّحدان في الخارج بوجود واحد ، فإن قلنا إنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون فيلزم أن يكون الوجود الواحد مأموراً به ومنهياً عنه ، وجود أحدهما عين وجود الآخر ؛ لأنّ المفروض اتّحادهما وجوداً ،

إلا إذا قلنا تعدّد العنوان موجب لتعدّد المعنون .

وأما على القول بالفرد ، فإنّ هذا الفرد الخارجيّ بما أنّه موجّه بوجهين لأنّه يوجد عنوان فرديّ وله عنوانان ، فإن قلنا بأنّ تعدّد العنوان موجب لتعدّد المعنون ، فيكون مجمعاً لفردين من طبيعتين موجودين بوجود واحد ، فالمجمع بالدقّة فردين لطبيعتين تعلق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي ، ولا تضمرّ وحدة وجود المجمع ظاهراً ، وهذا الفرد وإن كان بحسب الصورة فرداً واحداً ، ولكنّه في الواقع فردان لأجل تعدّد العنوان موجب لتعدّد المعنون ، أي : أنّ التركيب انضمامي ، فيكون مأموراً به بما أنّه مصداق لذلك العنوان ومنهيه عنه بما أنّه مصداق للعنوان الآخر ، وإن قلنا : إنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ، فلا يكون هنا فردان ، أي : أنّ التركيب اتّحاديّ . إذن فالاتّحاد الوجوديّ إن كان مانعاً عن تعدّد المتعلّق كان مانعاً مطلقاً ، مع الفرد أو الطبائع ، وإن لم يكن مانعاً لم يكن مانعاً مطلقاً ، وإن كان فرق بينهما أنّه على القول بالطبيعة تكون مشكلة اجتماع الضدّين بعد مرحلة تعلق الأحكام مرحلة وجود الطبيعة وإيجادها في الخارج ، وأما على القول بالفرد ، فالمشكلة حاصلة في مرحلة تعلق الأحكام .

وكما ذكر المحقّق النائيني رحمته الله : « وبعبارة أخرى : أنّ البحث كلّه حول أنّ التركيب بين المتعلّقين اتّحاديّ أو انضمامي ؟ فعلى الأوّل فالامتناع ، وعلى الثاني فالاجتماع ، بلا فرق بين القولين من تعلق الأحكام بالفرد أو الطبائع ^(١) .

نعم ، يمكن تقريب هذا التوهّم والفرق بالرأي الذي ذكره صاحب الكفاية والمحقّق النائيني رحمته الله في معنى تعلق الأحكام بالفرد أو الطبيعة ، وأنّ المراد من الطبيعة تعلق الحكم بذات الشيء وماهيته مقشّرة عن مشخصاته ، بحيث لو تمكّن الإنسان من إيجاد ذات الماهية والطبيعة بلا مشخصات في الخارج سقط الأمر

وحصل الامتثال ، فالمشخصات ليست مأموراً بها ، والمراد من التعلق بالفرد تعلقه به مع مشخصاته ، بحيث تكون المشخصات مأموراً بها .

وعلى القول بتعلقها بالأفراد بهذا المعنى يكون الأمر متعلقاً بالصلاة مع مشخصاتها ، ومن جملتها المكان المعين ، وهو الغضب ، ومورد الاجتماع فهو متعلق الأمر ، فإذا كان الغضب متعلقاً بالنهي ، أي : النهي متعلق بالغضب مع مشخصاته ومنها الصلاة لزم اجتماع الأمر والنهي في واحد ، وهو محال ؛ لما ذكرناه أن المشخصات هي متعلق الأمر والنهي .

وبعبارة أخرى : فمعنى تعلق الأمر بالفرد تعلقه بالطبيعة مع عوارضها اللازمة ، فيكون تقيدها بالمكان متعلقاً للأمر ، فإن قلنا بتعلق النهي بالغضب مع مشخصاته كالصلاة ، فيلزم تعلق الحكمان في شيء واحد ، وهو ذلك الشخص الخارجي الذي هو غضب وصلاة .

وأما على القول بتعلقهما بالطبائع صحّ النزاع ؛ لأنّ المشخصات غير داخلة تحت الطلب ؛ لأنّ متعلق الأمر غير متعلق النهي ، فلم يجتمعا في واحد ، وإنما الاجتماع في مرحلة أخرى وهو مرحلة وجود الطبيعتين ، وأما المشخصات فلم يتعلق بها أمر أو نهى .

وأشكل عليه السيد الخوئي رحمته الله بفكرة فلسفية ، وهي أنّ العوارض الملازمة لوجود شيء خارجاً لا يمكن أن تكون مشخصة للشيء ؛ لأنّ تشخص كلّ شيء بوجوده وهويته لا بوجود شيء آخر ، أي : بوجود تلك الأعراض الملازمة لها خارجاً ، وتلك العوارض ملازمة لهذا الوجود ، لها وجوداتها وماهياتها ، ويستحيل أن تكون من مشخصاته ، فلا فرق بين الطبيعة والفرد ، فكما أنّه على القول بتعلق الحكم بالطبيعة تكون العوارض متلازمة لوجود الطبيعة ، ولا يتعلق بها الطلب ، وكذلك على القول بالفرد ، فتلك العوارض ملازمة لوجودها خارجاً ؛ لأنها وجودات أخرى ملازمة لها .

وتوضيح هذه الفقرة في الفلسفة .

ولكن أشكل عليه : فإنه وإن صحّ ما ذكره فلسفياً وإن تشخّص كلّ فرد بوجوده لا بالعوارض ، وكما ذكره الفارابيّ وهو أوّل من قال به وقبله كان الفلاسفة يعتقدون أنّ تشخّص الكلّيّ بالعوارض ، وأشكل الفارابيّ أنّ العوارض هي كليّة ولا يفيد ضمّ كليّ لكلّيّ في تشخيصها ، ولكن في علم الأصول أخذت المشخّصات متعلّقة للطلب بناءً على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد ، وإن لم تكن فلسفياً مشخّصة لها ، وأمّا على القول بالطبيعة ، فلا تكون المشخّصات والعوارض داخلة تحت الطلب .

ولكن ربّما يشكل عليه : أنّ الفرد عبارة عن الطبيعة المقيدة بكلّيّ المكان أو الزمان ، لا بخصوص هذا المكان كالغصب ، فهذا المكان الخاصّ كالغصب لم يتعلّق به الأمر .

فإن أشكل : إنّ كليّ المكان أو الزمان لا يوجب الفردية ؛ لأنّ ضمّ كليّ لكلّيّ آخر لا يستلزم الفردية ، وإن أوجب تضييق دائرة الصدق .

ولكن يشكل على المحقّق النائينيّ رحمته الله ويستفاد هذا الجواب من المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله : أنّ الفرد وإن كان عبارة عن الطبيعة المقيدة بالمكان ، ولكنّ المراد من القيد ذات المكان وأصل المكان ، لا الأمكنة والمشخّصات الحاصلة اتّفاقاً أحياناً ، أي : التي تقترن بها اتّفاقاً وأحياناً ، فالأمر تعلق بالصلاة المقترنة بأصل وبذات المكان ؛ لأنّه الملازم لها ، والأمر يتوجّه للشّيء مع قيوده الملازمة ؛ لأنّ الأمر دائماً يتوجّه للأمر الملازمة ، وكذلك النهي تعلق بالغصب الملازم للمكان ، لا المقترن بالصلاة ؛ لأنّها أمر اتّفاقيّ ، فلا يتوجّه النهي له ، فهذا المكان الواحد وإن اجتمع مع متعلّق النهي بوجود واحد ، ولكنّه مأمور به بعنوان أنّه لازم الطبيعة ومنهنيّ عنه بعنوان أنّه غصب ، فلا يكون متعلّقهما واحداً ، ولأجل اجتماعهما بوجود واحد فيكون من اجتماع الأمر والنهي في واحد بوجهين لأنّ الأمر لا يشمل

المقارنات الاتفاقيّة أحياناً، وكلامنا في متعلّق الأمر والنهي لا في مجال اجتماعهما بوجود واحد، فإنّ أمثال خصوص الصلاة والغضب بالنسبة للآخر من المقارنات الاتفاقيّة، فالشيء الواحد له عنوانان، بأحدهما وهو المكان تعلق الأمر، وبالأخر وهو الغضب تعلق النهي .

نعم، لو قلنا إنّ المراد من الأفراد- وكلامنا في نفس متعلّق الأمر والنهي لا فيما لو اجتماعا في واحد- التي تعلق بها الأمر أو النهي يشمل ما يقارنها اتفاقاً كالغضب للصلاة، فيكون متعلّق الأمر الصلاة المقترنة بالغصبيّة اتفاقاً، ومتعلّق النهي الغضب المقترن بالصلاة أيضاً، فيكون متعلّق الأمر والنهي شيئاً واحداً ويستفاد هذا الجواب من المحقّق الأصفهانيّ كما في المنتقى .

إذن فإذا ارتفع محذور طلب الضدّين بتقييد إطلاق أمر المهمّ فيكفي، ولا حاجة لدفع المحذور برفع أمر المهمّ من أساسه ليقال عدم وجود أمر المهمّ وإنّما الموجود أمر واحد فحسب وهو أمر الأهمّ .

إذن فلا استحالة عقليّة في الأمر الترتيبيّ، ومع عدم الاستحالة فلا يحتاج في وجوده لدليل آخر .

إشكال الكفاية طلب الجمع بين الضدّين، والمهمّ يصير فعليّاً بفعليّة موضوعه ترك الأهمّ، والمراد من فعليّة أمر الأهمّ لا من أمر المطلق، فاجتمع أمران فعليّان .

وأجاب السيّد الشاهروديّ في نتائج الأفكار^(١): أنّ المشروط بعد تحقّق شرطه لا يصير مطلقاً؛ لأنّ إطلاقه بمنزلة عدم اشتراط الحكم بموضوعه، فيلزم بقاء الحكم بلا موضوع، كما إذا كان الحجّ - مثلاً مشروطاً - بالاستطاعة، فحصلت الاستطاعة في أنّ ثمّ ذهب، فيلزم بقاء وجوب الحجّ بدون استطاعة، وهو خلاف،

(١) نتائج الأفكار للسيّد الشاهرودي: ٢: ١٠٨. والملاحظ أنّ هذا الجواب نفس جواب السيّد الخوئيّ رحمته الله والتبريزيّ رحمته الله، وغيرهما، وهو حذف مقدّمات المحقّق الثانيّ رحمته الله، فراجع.

والمفروض كونها موضوعاً، فيلزم وجود الحكم بلا موضوع، وقد عرفت أن الموضوع بمنزلة العلة والحكم معلول، ولا يمكن تخلف المعلوم عن العلة.

فأمر المهمّ مشروط بترك الأهمّ، ولا يصير مطلقاً وطلب الجمع بين الضدّين إنّما يلزم من إطلاق الأمرين، فحين الاشتغال بالمهمّ - كالصلاة - هو مأمور بإتمامها على تقدير ترك الإزالة، ففي كلّ أن من آتات الصلاة يؤمر بالصلاة على تقدير بقاء الموضوع وهو ترك الإزالة، ومن المعلوم أنّ إعدام الموضوع بيده واختياره، ففي الأمور التدريجيّة يكون الأمر المتعلّق بها منوطاً ببقاء الموضوع لآخر أجزاء المركّب التدريجيّ لئلا يلزم الحكم بلا موضوع، واشتراط الحكم ببقاء الموضوع إلى إتيان الجزء الأخير من متعلّقه - كالصلاة - ممّا لا إشكال فيه، وفي المقام يكون ترك الأهمّ في جميع آتات الصلاة موضوعاً لأمر الصلاة، فكلّ جزء من أجزاء الصلاة مشروط بوجود الموضوع وهو ترك الأهمّ، وقد تقرّر في محلّه أنّه في التدريجيّات لا بدّ من الالتزام بالشرط المتأخّر والوجوب التعليقيّ.

وبعبارة أخرى: ترك الأهمّ موضوع لأمر المهمّ، فأمر المهمّ متأخّر عن أمر الأهمّ برتبتين، ولكنّ هذا لا يجدي في دفع الإشكال؛ لأنّ أمر الأهمّ موجود في رتبة المهمّ، فيجتمع أمران فعليّان في رتبة واحدة، نظير وجود الحكم الواقعيّ في رتبة موضوع الأصول وهو الشكّ بالحكم الواقعيّ، فتعدّد الرتبة لا يكفي في دفع إشكال طلب الجمع بين الضدّين، فالعهدة في دفعه هو تقييد إطلاق المهمّ الذي هو المنشأ لإشكال طلب الجمع، واختلاف اقتضاء الأمرين؛ لأنّ أمر الأهمّ يقتضي إيجاد متعلّقه (وهو فعل الإزالة) وهو إعدام موضوع أمر المهمّ (وموضوع المهمّ ترك الإزالة)، وأمّا أمر المهمّ فلا يقتضي وجود موضوعه (وهو ترك الأهمّ، أي: الإزالة)؛ لأنّ شيئاً من الخطابات لا يقتضي وجود موضوعه، وخطاب الأهمّ مقتضى لفعل الإزالة - أي المتعلّق - فلا تضادّ؛ لأنّ الأهمّ يقتضي وجود متعلّقه (أي الإزالة) وهو عبارة أخرى عن إعدام موضوع المهمّ، والمهمّ يقتضي وجود متعلّقه

(الصلاة) على تقدير وجود موضوعه (ترك الأهم) ولا يقتضي إيجاد موضوعه وهو (ترك الأهم)، ولا مانع من اجتماعهما.

أدلة صاحب الكفاية على استحالة الترتب

واستدل صاحب الكفاية رحمته الله على عدم إمكان الترتب بدليلين :

الدليل الأول: أنه يستحيل الأمر بالضدين في عرض واحد، لا يمكن الأمر بهما لو كانا طوليين؛ وذلك لأنه في مرتبة الأمر بالأهم لا يوجد أمر بالمهم؛ وذلك لأن الأمر بالأهم مطلق غير مقيد بترك المهم أو عصيانه، ولكن في مرتبة الأمر بالمهم يوجد الأمر بالأهم؛ لأن الأمر بالأهم لا يسقط ولا ينبغي إلا بعصيانه فعلاً وخارجاً، وهو لا يتحقق إلا بالإتيان بالمهم وامتثال أمره خارجاً لا بمجرد الأمر بالمهم، وأما قبل الإتيان بالمهم فيوجد مجرد (عزم) على عصيان الأمر بالأهم، ومع مجرد العزم لا يسقط الأمر بالأهم، فحين الأمر بالمهم لم يسقط الأمر بالأهم، فهو موجود؛ إذ لم يتحقق العصيان بعد؛ لأن العصيان شرط متأخر للأمر بالمهم.

إذن فمع عدم الإتيان بالمهم خارجاً لا يتحقق عصيان أمر الأهم، وإذا لم يتحقق عصيانه فهو موجود، والمفروض وجود الأمر بالمهم المتوقف على العزم على عصيان الأهم، وبذلك يجتمع الأمر بالضدين في عرض واحد في مرتبة الأمر بالمهم؛ إذ لم يتحقق عصيان الأمر بالأهم فعلاً ليسقط الأمر بالأهم، فيوجد أمران عرضيان في مرتبة الأمر بالمهم.

والمفروض أن كل أمر يقتضي إيجاد متعلقه، فكل منهما يطالب بإيجاد متعلقه في زمان واحد، وهذا يلزم طلب الجمع بين الضدين في عرض واحد، فكل أمر يقتضي طرد الأمر بالآخر، ولا أقل من الأمر بالأهم يقتضي طرد الأمر بالمهم وإن لم يكن الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم.

ثم أشكل صاحب الكفاية رحمته الله على نفسه: أن طلب الضدين كان بسوء اختيار

المكلف، فالشارع ابتداءً لم يأمر بالضدّين في عرض واحد، وهذا هو الذي يستحيل صدوره من الشارع، وإثماً المكلف بسوء اختياره دفع نفسه إلى طلب الضدّين منه، فإنّه بسوء اختياره عصى الأهمّ فتوجّه له الطلب بالضدّين الأهمّ والمهمّ في عرض واحد ولا دليل على امتناع ذلك.

وأجاب: يستحيل على المولى طلب الضدّين لعدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما، سواء كان ذلك بسوء الاختيار أو لا، ولا فرق بين كون الضدّين طوليين أو عرضيين، وإلا لو جاز طلب الضدّين بسوء الاختيار فيمكن للمولى أن يطلب الضدّين عرضياً مع تعليقه على أمر اختياري (إن شتمت زيدا فصلّاً وأزل).

ثمّ أشكل: أنّ مثال الشتم غير موردنا، فإنّه في التكاليف المتضادة العرضية لو أمر بالضدّين عرضياً ابتداءً كلّ أمر يطارد الآخر ويطرده، حيث أنّ كلّاً منهما يطالب بامتنال متعلّقه في زمان معيّن، فكُلّ منهما يطرده أمر الآخر، وأمّا في مورد الطولية والترتّب، فإنّه لو كان يأتي بالأهمّ لم يكن له أمر بالمهمّ، فلا مطاردة بينهما؛ إذ لو كان يأتي بالأهمّ فلا أمر له بالمهمّ، وإذا عصى الأهمّ فالأمر يتعلّق بالمهمّ ولا أمر بالأهمّ.

وأجاب: أنّ المطاردة باقية حتّى في الأفراد الطولية؛ لأنّ الأمر بالأهمّ موجود في صورة الأمر بالمهمّ والعزم على إتيانه، ولكنّه لا يسقط إلّا بعصيان الأهمّ فعلاً، وأمّا مجرد العزم على عصيانه فلا يسقط أمر الأهمّ وإن وجد الأمر بالأهمّ، ولا يتحقّق عصيان الأمر بالأهمّ إلّا بإتيان المهمّ خارجاً، وأمّا قبل إتيانه فيوجد عزم على عصيان أمر الأهمّ.

والمفروض أنّه في حالة العزم يوجد أمر المهمّ، فيكون من طلب الضدّين. فأمر المهمّ في مرتبته وإن لم يطارد أمر الأهمّ، ولكن أمر الأهمّ يطارد أمر المهمّ، ويكفي المطاردة من جانب واحد.

وخلاصته: يوجد أمر الأهمّ مع العزم على امتثال المهمّ، ومع هذا العزم

يوجد أمر المهم لأجل الترتب، ولا يسقط أمر الأهم بمجرد العزم على عصيانه، بل لا بد من الإتيان بالمهم خارجاً وفعلاً، وأما قبل إتيانه فلا يسقط أمر الأهم، فيوجد أمره، والمفروض وجود أمر المهم فيلزم الأمر بالضدين.

ثم أشكل: فما تقول في وجود الترتب في العرفيات، كما لو قال الولد لابنه: (اذهب للمدرسة، فإن لم تذهب فاكتب الدرس).

أجاب:

١ - أما أن المراد رفع المولى يده عن الأمر بالأهم وإعراضه عنه وسقوطه، ولا أمر له إلا بالمهم، فلا يوجد أمر بالأهم والمهم، بل أمر واحد وهو أمر المهم، فأين الترتب؟

٢ - وإذا لم يسقط الأمر بالمهم ولكن الأمر بالمهم إرشادي إلى محبوبيته وبقاء الملاك فيه، لا إلى وجود أمره فعلاً، ولا يوجد أمر مولوي إلا بالأهم، ومعنى الإرشادي كأوامر الإطاعة ولو يمكن أمر الشارع، فهو موجود واقعاً ويأمر به العقل، فليس مولويّاً يستحق العقاب على تركه، بينما القائل بالترتب يرى أن أمر المهم هو أمر مولوي يستحق العقاب على مخالفته.

الدليل الثاني: عند القائلين بالترتب عند العصيان بأمر الأهم، كلا الخطابين فعلي، ولا مانع من طلب الضدين في هذا الحال، فنحن نسأل القائل بالترتب إذا عصى المكلف الأمرين هل يستحق عقاب واحد أم عقابين؟ إن قال يستحق عقاب واحد فهذا خلاف القاعدة؛ لأنه عصى أمرين؛ لأن تعدد السبب يوجب تعدد المسبب، وإن قال بأنه يستحق عقابين لا يتناسب مع حكمة المولى؛ لأن المكلف في آن واحد لا يقدر على امتثال الأمرين، فتعدّد العقاب يوجب العقاب على أمر غير مقدور، فالترتب يستلزم القول بتعدّد العقاب، واللازم باطل، فالملزوم مثله^(١).

(١) كفاية الأصول: ١٣٥.

دلالة النهي على الفساد

ولا بدّ من تحديد موضوع البحث، وما هو خارج من خلال نقاط :

النقطة الأولى: ومحلّ الكلام في النهي التكليفيّ المولويّ الدالّ على حرمة العمل ومبغوضيّته كالنهي عن صوم العيدين، والنهي عن بيع الخمر، فيما لو تعلّق مثل هذا النهي بالعبادة أو المعاملة، هل يدلّ على فسادها أو لا، أي: الحرمة التكليفيّة هل تدلّ على الحرمة الوضعيّة أو لا؟

النقطة الثانية: وأمّا النهي الإرشاديّ للفساد أو للمانعيّة المتعلّق بهما فليس هو محلّ الكلام؛ إذ لا ريب في دلالته على الفساد فيما لو كان إرشاداً للفساد أو لجزئيّة شيء أو مانعيّته أو شرطيّته، كما في العبادات فيما لو كان النهي متوجّهاً لمانعيّة شيء عن العبادة، كما في النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، حيث تدلّ على مانعيّة ما لا يؤكل لحمه للصلاة. نعم، لو كان إرشاداً لقلة الثواب، فلا يكون دالّاً على فساد العبادة، وكذلك في المعاملات كما لو كان النهي إرشاداً لمانعيّة شيء عن صحّة المعاملة، كالنهي عن بيع الغرر، حيث يدلّ على مانعيّة الغرر من البيع، وبيع ما لا يملك، والنكاح في العدة، والطلاق في طهر المواقعة.

إذن فهذه الموارد خارجة عن محلّ النزاع؛ لأنّ النهي فيها يدلّ على الفساد، فإنّه لو أخذ عدم شيء في عبادة أو معاملة، فتقع فاسدة عند اقترانها به؛ لأنّها توجب تقييد إطلاق أدلّة العبادات والمعاملات بغير هذه الحصّة فلا تشملها، فإنّ النهي يدلّ على تقييد المتعلّق مع عدم وجود هذا المانع ويكشف أنّ الشارع ربّب حكمه

على الطبيعة التي لا يكون فيها هذا المانع، فلا ينطبق المأمور به على المشتمل عليه، فلا يجزي عن المأمور به ليقع صحيحاً.

وكذلك في المعاملات بما أنها إمضائية تابعة لإمضاء الشارع، فمن النهي يكشف أن الشارع رتب إمضاه على البيع غير الغرري - مثلاً - فلا يعقل أن يكون البيع الغرري صحيحاً.

وفي موارد النهي الإرشادي ما كان النهي إرشاداً لعدم مشروعية العبادة أو المعاملة في الإسلام، كالنهي عن صلاة الحائض، أو صوم العيدين، أو النهي عن بيع ما لا يملك، والنكاح في العدة، والطلاق في طهر الواقعة، ولكن لعل هذا القسم ملحق بالقسم الأول، وأنها من النواهي المرشدة للمنعية، حيث إن الحيض مانع من الصحة.

إذن فخروج النهي الإرشادي عن محل النزاع؛ لأن الفساد معناها ومدلولها، وتدل عليه بالمطابقة، فلا مبرر للبحث أن النهي يقتضي الفساد أو لا، فالبحث مختص بالنهي التكليفي، كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة مثلاً.

وأكثر النواهي الواردة في المعاملات إرشادية، كما أن أكثر الأوامر والنواهي المتعلقة بالجزء أو الشرط أو المانع إرشادية، وأكثر الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات نفسها تكليفية مولوية.

النقطة الثالثة: أما إذا لم يعلم حال النهي أنه مولوي أو إرشادي كما لو قال: «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه»، فالظاهر حملة على الإرشادي، بأن يكون إرشاداً للجزئية أو المانعية أو قلة الثواب باختلاف الموارد. وكذلك في المعاملة كما لو قال: «لا بيع ما ليس عندك» فهو إرشاد إلى الفساد وعدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة عليه^(١).

(١) بمناسبة ذكر النهي المولوي والإشادي تشير إلى الفرق بين الأمر المولوي والإرشادي،

» وقد مرّت الإشارة العابرة إليه في موضوع الأوامر حول اشتراط العلوّ أو الاستعلاء في الأمر ، ولكن لا بأس بتوضيح أكثر له ؛ لكثرة ذكره في البحوث .

الأمر المولوي : وهو ما تضمّن البعث والتحريك الحقيقيّ نحو إيجاد الفعل لمصلحة فيه على وجه يترتّب على امتثاله الثواب -انظر : المعجم الأصولي : ١ : ٣٣٣- كأكثر الأوامر الواردة في الكتاب والسنة ، ويسمّى مولويّاً لأنّ البعث يصدر من المولى أعمالاً لمولويته ، ولا فرق في ذلك بين كون البعث وجوبياً أو نديبياً ، كما لو أمر بالصلاة أو الصوم .

الأمر الإرشادي : وقد ذكرت له في كلمات العلماء عدّة أنواع نستعرضها مع تعريفاتها :

١ = البعث الصادر من المولى بلسان النصح والهداية ، والإرشاد إلى ما في الفعل من مصلحة أو مفسدة ، ولا يترتّب على امتثاله سوى الوصول إلى ما في الفعل المرشد إليه من مصلحة ، أو التجنّب عمّا فيه من مفسدة ، وأنّما سمّي إرشادياً لأنّ البعث إنّما صدر بعنوان الإرشاد والنصح لا من باب أعمال المولى لمولويته ، كما في أوامر الإطاعة ، مثل ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾ -آل عمران ٣ : ٣٢- أي : أطيعوا الشارع المقدّس في امتثال أوامره المولوية ، واجتناب نواهيه المولوية الصادرة بعنوان المولوية التي ذكرناها في القسم الأوّل ، فليس في إطاعة هذا الأمر الإرشاديّ ، أي : الأمر بالإطاعة ثواب مستقلّ غير ما في إطاعة الأوامر المولوية ، أو في مخالفته عقاب غير ما في مخالفة الأوامر المولوية ، فلا يستحقّ ثوابين أو عقابين ، فالأمر الإرشاديّ في الحقيقة ، يحثّ الإنسان على امتثال تلك الأوامر المولوية وإرشاد إلى الاهتمام بها .

٢ = ومن أنواع الأمر أو النهي الإرشادي الأوامر والنواهي الصادرة للإرشاد لمانعية شيء للعمل ، أو جزئيته ، أو شرطيته ، أو لفساد العمل كما في بعض النواهي « لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه » ، أو في المغصوب فهو إرشاد لمانعية ما لا يؤكل أو المغصوب في الصلاة دون أن يشمل هذا الأمر أو النهي على بعض وتحريك وحرمة على المخالفة .

٣ = ومن أنواعه أيضاً الأمر الإرشاديّ ، وهو الحكم الشرعيّ الذي يكون إرشاداً للحكم العقليّ ، يعني أنّ الحكم لو كان يحكم به العقل مسبقاً حتّى لو لم يكن شرع ، فيكون حكم الشرع به إرشادياً لذلك الحكم العقليّ ، كما في وجوب المقدّمة ، حيث يحكم به العقل »

ويقع الكلام في وجه دلالة النهي عن العبادة على فسادها، وذكرت وجوه نذكر وجهين منها:

الوجه الأول: أن النهي عن حصّة من الصلاة يوجب تقييد إطلاق ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) بغير (الحصّة المنهية عنها)؛ وذلك لأنّ المحرّم لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب، بإطلاق هذا الأمر لا يشمل هذه الحصّة.

وذلك أنّ صحّة الصلاة متوقّفة على أحد أمرين:

الأول: أن تكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها.

الثاني: أن تشمل على الملاك.

وكلا الأمرين غير موجود مع النهي عن الحصّة.

أمّا الأول فيستحيل أن تكون العبادة المنهية عنها مصداقاً للمأمور به.

وأما الثاني فإنّ إحراز اشتماله على الملاك بأحد طريقين: إمّا لوجود الأمر به، أو لانطباق الطبيعة المأمور بها عليه، والمفروض عدمهما مع النهي، بل ربّما كان النهي التكليفيّ كاشفاً عن عدم وجود الملاك والمصلحة والمحبوبية وأمثالها في الملاكات لا مجرد عدم إحراز وجود الملاك والمحبوبية الذاتية، لذلك فإنّ مقتضى الأصل في العبادة المنهية عنها هو الفساد.

ومثل هذا الوجه للحرمة يوجب فساد العبادة مطلقاً، سواء مع العلم أو الجهل بالنهي، فإنّ المبغوضيّة وإن انتفت مع الجهل فيتمشّى منه قصد القرية، ولكنّ

» مسبقاً، وإن لم يحكم به الشرع، فإذا حكم الشرع في مورد وجود هذا الحكم العقليّ المسبق، سمّي الحكم الشرعيّ بالحكم الإرشاديّ، حيث يفقد هذا الحكم الشرعيّ مولويته؛ لما ذكرناه أنّ الحكم المولويّ بداعي جعل الداعي، والمفروض وجود الداعي مسبقاً بالحكم العقليّ.

(١) الأنعام ٦: ٧٢.

المفروض عدم الأمر بها ، وعدم اشتغالها على الملاك موجب لفسادها مطلقاً .
الوجه الثاني: أن النهي عن العبادة يكشف عن مبغوضيتها للشارع ، ولا يصحّ التقرب بالمبغوض ، ويشترط في صحّة العبادة قصد القربة . ومثل هذا الوجه يختصّ بحالة العلم ، وأما مع الجهل وعدم علمه بمبغوضيته للشارع فيصحّ منه التقرب .
 ويقع البحث في هذه المسألة أن النهي المولوي التكليفي الدالّ على الحرمة والمبغوضيّة هل يدلّ على الفساد أو لا ؟ ويقع الكلام في موردين :

النهي في العبادات

وهو ينقسم إلى أقسام :

أولاً: النهي المتعلّق بذات العبادة: كالنهي عن صلاة الحائض ، وصوم العيدين ، وهذا النهي يستلزم فساد العبادة ، ولا فرق في ذلك بين كون النهي ذاتياً ناشئاً من المفسدة في الفعل ، أو تشريعياً بأن ينسب للشارع ما يعلم أنه ليس من الدين أو لا يعلم أنه من الدين ؛ وذلك لأنّ النهي الذاتي أو التشريعي عن الفعل يجعله مبغوضاً للمولى ، ويستحيل التقرب بما هو مبغوض للمولى ، والعبادة يشترط في صحّتها قصد القربة للمولى ، وهذا القسم هو القدر المتيقن من مبحث أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد .

ثانياً: النهي المتعلّق بجزء العبادة: كما لو تعلّق النهي بالسورة التي هي جزء للصلاة ، كما لو أتى بسورة أخرى في الصلاة ، بناءً على حرمة القرآن بين السورتين بعد الحمد ، أي : النهي عن قراءة سورة أخرى في الصلاة ، وإنّما الواجب قراءة سورة واحده بعد الحمد ، فإذا قرأ سورتين فلم يأتِ بالجزء ، وإنّما أتى بجزء منه عنده ، فإنّ هذا النهي عن الجزء العبادي يدلّ على فساده .

فذهبوا إلى أنّ هذا النهي لا يدلّ على فساد العبادة ؛ إذ لا يستوجب أن تكون الصلاة في نفسها مبغوضة ؛ لأنّ المبغوض جزؤها لا نفسها . نعم ، لا تصحّ الصلاة

ولا يجوز الاقتصار على مثل هذه الصلاة من جهة كونها فاقدة للجزء لبطلان السورة بالقرآن ، فلا تصح العبادة لأجل فقدانها لجزئها ، لا لأجل مبعوضيتها في نفسها .

ثالثاً: النهي المتعلق بشرط العبادة: كما لو نهى عن الطهارة بالماء المغصوب ، أو عن التستر بالمغصوب والطهارة والستر شرط الصلاة ، فذهبوا إلى التفصيل بين ما لو كان الشرط عبادة في نفسه كالوضوء ، حيث تشترط صحته بقصد القرية ، فالنهي عنه موجب لفساده ، ومع فساد الشرط يفسد المشروط ؛ لعدم توفر شرطه ، وبين ما لم يكن عبادة بأن كان أمراً توصلياً يصح بدون قصد القرية ، كغسل الثوب بالماء المغصوب ، فإن طهارة الثوب ليست أمراً عبادياً ، بل توصلياً ، فالنهي عنها وإن دلّ على مبعوضيتها ولكن لا يقتضي الفساد ، لا بالنسبة للشرط ؛ لأنه ليس عبادة ، فلا يفسد بالنهي ؛ لتحقيق غرضه ، سواء بالحلال وبالحرّام لأنه توصلياً ، ولا بالنسبة للمشروط وهو الصلاة - مثلاً - لأن المفروض أنّ الشرط صحيح وليس فاسداً ، ومع صحّة الشرط فيكون المشروط واجداً لشرطه ولا موجب لبطلانه ، فهي صحيحة . والمفروض أنّ الشرط ذات الفعل ، والشرط لا بما هو عبادة .

رابعاً: النهي المتعلق بالوصف الملازم للعبادة: كالنهي المتعلق بالجهر أو الإخفات في القراءة ، والظاهر أنّ القراءة والجهر أو الإخفات وجود واحد بنظر العرف خارجاً وليس هناك في الخارج وجودان متغايران أحدهما يسمّى الجهر والآخر القراءة ؛ إذ ليس هناك في الخارج قراءة غير متّصفة بالجهر أو الإخفات .

فالنهي عن الجهر نهى عن القراءة ، والنهي عن العبادة موجب لفسادها ، فالنهي عن الجهر يوجب فساد القراءة .

خامساً: النهي المتعلق بالوصف المفارق للعبادة: كالنهي عن الغصب الملازم لأفعال الصلاة أحياناً ، كما في صورة الصلاة في الأرض المغصوبة ، فالتلازم بينهما اتّفاقيّ وليس دائميّاً ، وهذا خارج عن مسألة دلالة النهي عن العبادة على

فسادها، وإنما هو داخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وأن التركيب بين العبادة وذلك الوصف انضمامي بمعنى تعلق النهي بذلك الوصف دون أن يسري إلى متعلق الأمر، فلا وجه للفساد، وأما لو قلنا بامتناع الاجتماع وأن التركيب اتحادي بمعنى أن متعلق النهي والأمر واحد وجوداً وخارجاً، كما وضّحناه، وبما أنه يمتنع اجتماعهما، فلا بدّ من الأخذ بأحد الحكمين، فلو قلنا بتقديم جانب النهي دخل في مسألة دلالة النهي على الفساد، ويحكم بفسادها.

هذا كلّه في النهي التكليفي التحريمي الدالّ على الحرمة التكليفية، وتبقى أربعة أنواع من النهي، فهل تدلّ على الفساد؟

١ - النهي الدالّ على الكراهة: والظاهر أنه لا فرق بين النهي الدالّ على الحرمة والنهي الدالّ على الكراهة، في الدلالة على الفساد في العبادات؛ لأنّ الكراهة تدلّ على المبغوضية والمفسدة غير الملزمة في الفعل، ولا يمكن التقرب بالمبغوض، وإن كانت المبغوضية في المكروه أخفّ من المبغوضية في الحرام. ولكنّ الظاهر أن النهي الكراهتي عن العبادات لا يدلّ على مبغوضيتها، بل يدلّ على قلة الثواب؛ لذلك تصحّ العبادات المكروهة؛ لأنّ المانع من الصّحة هو المبغوضية وليست موجودة في المقام، فليس فيها مفسدة ومبغوضية، بل إنّها تشتمل على المصلحة والمحبوبة، ولكنّها بدرجة وبمقدار أقلّ من الصلاة غير المكروهة، ومثال الصلاة المكروهة كالصلاة في الحمّام، وما يدلّ على الفساد هو النهي المشتمل على المفسدة المبغوضية فحسب، وهذه الصلاة فاقدة للمفسدة والمبغوضية.

٢ - النهي الغيري: كالنهي عن المقدّمة، كما لو قلنا إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وهذا النهي عن الضدّ غيري، كما لو كان الأمر متوجّهاً لإزالة النجاسة عن المسجد، فإنّ هذا الأمر يقتضي النهي عن الصلاة في وقت الإزالة نهياً غيرتياً، والنهي الغيري لا يقتضي الفساد؛ لأنّ النهي الغيري ليس ناشئاً

عن المبعوضيّة أو المفسدة في المتعلّق والفعل ، لذلك لا يستحقّ العقاب على تركه ، وغاية ما يدلّ عليه عدم الأمر به فعلاً لأجل مزاحمته ، فإنّ غاية ما يترتّب على النهي عن الصلاة هو عدم تعلق الأمر بالصلاة فعلاً ، لأجل مزاحمتها للإزالة ، ولا تدلّ على زوال ملاكها ومصلحتها الذاتية ، ومن الواضح أنّ صحّة العبادة لا تتوقّف على وجود الأمر بها وقصده ، بل يكفي في صحّتها وعبادتها قصد الملاك والمحبويّة والمصلحة الذاتية .

ولكن ربّما يقال : إنّ مع عدم وجود الأمر لا يبقى ما يكشف عن الملاك ، فلا نحرز وجود الملاك مع سقوط الأمر .

ولكن ذهب البعض لاقتضائه الفساد ؛ وذلك لوجود ملاك الفساد فيه وهو « البغض » و« عدم المطلوبية » ، ولا دخل لاستحقاق العقاب في المسألة ليقال بعدم وجود استحقاق العقاب في النهي الغيريّ ، ولكن يلاحظ فيه : أنّه لا يعلم وجود البغض في نفس متعلّق الأمر الغيريّ ، وإنّما المبعوضيّة في متعلّق الأمر النفسيّ ، لذلك يعاقب عليه ، لا على ترك الأمر الغيريّ .

وربّما يقال : إنّ النزاع هنا يترتّب على النزاع في مسألة الضدّ ، فإن قلنا بأنّ الأمر الشرعيّ بالشيء يقتضي النهي الشرعيّ عن الضدّ ، يترتّب عليه القول بالفساد ، وأمّا لو قلنا بعدم النهي الشرعيّ ، وإنّما النهي مولويّ ، فلا يترتّب ذلك ، ولكن يلاحظ عليه ما ذكرناه في محله : أنّه على تقدير كون النهي هنا شرعيّاً ، ولكنّه ليس كالنهي الشرعيّ المولويّ الأصليّ المتعلّق بذی المقدّمة ، وهو الأمر النفسيّ ؛ لذلك فإنّه يستحقّ العقاب على ترك الأمر النفسيّ لا على ارتكاب النهي الغيريّ ، وهذا ما يكشف عن عدم المبعوضيّة في متعلّق النهي الغيريّ .

٣ - النهي التشريعيّ : كما لو لم يعلم بالأمر بفعل شرعاً ، فأتى به باعتقاد أنّه مطلوب ومأمور به من الشارع ، كما لو صلّى في مكان باعتقاد تعلق أمر خاصّ به ، فهذا تشريع له نهى تشريعيّ .

وذهبوا إلى دلالة على الفساد؛ لأنه يدل على مَبغُوضِيَّة الفعل، ولا يمكن التقرُّب للمحبوب بالمبغوض له.

٤ - النهي التخييري: كما لو قال: «لا تصلَّ في الدار المغصوبة» أو «لا تجالس الفساق»، فصلَّى فيها مع مجالستهم، أي: جمع بين العملين، فالظاهر دلالة على الفساد؛ لأنَّ الظاهر من هذا النهي أنَّ المحرَّم هو الجمع بين العملين، وأمَّا إذا لم يجالس الفساق ولكنه صلَّى في الدار المغصوبة، فلا يدلُّ على الفساد لعدم مَبغُوضِيَّة الصلاة حينئذٍ بعد تركه للطرف الآخر، فلا يدخل في محلِّ النزاع؛ لعدم حرمة ومَبغُوضِيَّة أحدهما مع تركه للآخر.

النهي في المعاملات

قبل البحث عن ذلك، يجدر توضيح بعض المصطلحات:

إنَّ العقد والمعاملة مركَّبان من أمرين: السبب والمسبَّب، كما في البيع، فإنَّ السبب هو العقد، أي: الإيجاب والقبول، والمسبَّب هو نتيجة العقد، وهو نقل الملكية، والنهي عن المعاملة قد يتعلَّق بالسبب وقد يتعلَّق بالمسبَّب.

والنهي المتعلَّق بالسبب كالنهي عن البيع وقت النداء، كقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(١)، وقوله ﷺ: «لا تبع وقت النداء»، فهنا لم يتعلَّق النهي بالمسبَّب، أي: الملكية؛ لأنَّ الشارع لا يبغض حصول الملكية في يوم الجمعة فيما لو حصلت بأسباب أخرى كالإرث، وإنَّما يبغض نفس الإيجاب والقبول؛ لأنَّه يشغل عن أداء صلاة الجمعة دون أصل حصول الملكية إذ لا تشغل.

وأما النهي المتعلَّق بالمسبَّب كالنهي عن بيع المصحف للكافر، أو النهي عن

تمليك الكافر العبد المسلم، فإنّ المبعوض والمنهي حقيقة هو ملكية وسلطنة الكافر من أيّ سبب حصلت الملكية، من البيع أو الهبة أو غيرها، ولا خصوصية للبيع.

وبعد هذه المقدّمة نقول: إذا كان النهي عن المعاملة مولويّاً دالّاً على حرمتها ومبعوضيتها فهل يدلّ على فسادها؟

هنا أقسام على حسب متعلّق النهي من المعاملة:

١ - فإنّ متعلّق النهي قد يكون هو السبب، أي: العقد والإيجاب والقبول.
٢ - وقد يكون المتعلّق المسبّب، وهو الملكية المترتبة على البيع، أي: انتقال الثمن للبايع، والمثمن لملك المشتري.

٣ - وقد يكون المتعلّق الأثر المترتب على المسبّب، كتصرف البائع بالثمن، وتصرف المشتري بالثمن، فإنّ التصرف مترتب على الملكية، وكالقبض والإقباض، وبذلك نتحدّث عن النهي المتعلّق بأقسام المعاملة:

أولاً: النهي المتعلّق بالسبب: أي: بسبب المعاملة، وهو العقد، أي: الإيجاب والقبول، فالمعروف بين الأصوليين أنّ هذا النهي لا يدلّ على فساد المعاملة؛ لأنّ العقد ليس أمراً عبادياً يتوقّف صحّته على قصد القرينة حتّى يفسد بسبب النهي عنه وحرمة تكليفياً؛ لعدم صحّة التقرب بالمبعوض، بل إنّ العقد أمر توصلي بالمعنى العامّ للتوصلية، أي: «كلّ ما لا يعتبر في صحّته قصد القرينة»، ويمكن أن يقع صحيحاً شرعاً مع كونه مبعوضاً، كما في حصول طهارة الثوب المغسول بالماء الغصبيّ، فتحصل الطهارة وإن كان مبعوضاً ومحزماً، وكذلك الأمر في النهي المتعلّق بنفس العقد، سواء تعلّق بأحد جزأيه - أي: الإيجاب أو القبول - أو بكليهما، فمثل هذا النهي لا يستلزم فسادها، كما في النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فالمنهيّ عنه نفس الإيجاب والقبول، وهو السبب لا يحصل

الملكيّة؛ لأنّ الموجب لحرمة هذا البيع هو المشغوليّة عن صلاة الجمعة، وما يوجب المشغوليّة هو الإيجاب والقبول، ومثل هذا النهي لا يدلّ إلا على مبغوضيّة العقد وهو لا يلزم الفساد؛ لأنّ العقد ليس عبادة حتّى لا يجتمع مع النهي ويفسد مع المبغوضيّة.

إذن فالسبب قد يكون مبغوضاً للشارع ومنهياً عنه تكليفاً، ولكن مع ذلك يترتب أثره عليه وضعاً، كما في الظهار، فإنّ قول الزوج لزوجته: «أنت عليّ كظهر أمي»، فإنّه مبغوض ومحرم تكليفاً، ويحرم صدوره من المكلف ولكن لو صدر فترتب عليه الأثر، حيث تكون زوجته محرمة عليه.

ثانياً: النهي المتعلّق بالمسبّب: أي: بالملكيّة المسبّبة عن البيع - مثلاً - كالنهي عن ملكيّة الكافر للمصحف؛ لأنّ فيه استيلاءً للكافر على المصحف، والملكيّة وإن لم تكن مقدورة بنفسها بالمباشرة، وتشترط في التكاليف القدرة، ولكنها مقدورة بالواسطة، أي: بالعقد المقدور، ولا فرق في تعلّق التكليف بشيء أن يكون مقدوراً بنفسه أو بالواسطة، ويسمّى الأوّل بالفعل المباشري، والثاني الفعل التوليديّ أو التسبيبيّ.

وأما حول اقتضاء النهي عن المسبّب للفساد، فتوجد آراء:

١ - فذهب البعض إلى أنّ النهي التكليفيّ لو تعلّق بالمسبّب دلّ على فساد المعاملة؛ وذلك لأنّ النهي عن المسبّب يوجب عدم تمكّن المكلف من إيجاده بالسبب، وأنّه محجور عليه كالطفل؛ إذ أنّه محجور عليه ولا سلطنة له على التمليك. ويعتبر في صحّة البيع قدرة البائع شرعاً على جعل ملكيّة المتاع للمشتري وعدم كونه محجوراً في هذا التصرف شرعاً، ومع النهي شرعاً عن المسبّب، أي: الملكيّة المنشأة بالصيغة أو بغيرها، فهذا النهي يوجب كونه ممنوعاً شرعاً عن التصرف بالعين، والممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً، فيكون محجوراً عن التصرف،

كالسفه والفلس وأمثالهما، ومع الحجر وسلب السلطنة فيكون البيع باطلاً، كبيع الطفل .

وأشكل على المحقق النائيني رحمته : إن كان المراد من الحجر الحجر تكليفاً، وأن بيع المصحف محرّم على المسلم ويعاقب عليه، فهذا صحيح، ولكن هذا لا يستلزم فساد المعاملة وضعاً، كما ذكرناه في البيع يوم الجمعة .
وإن كان المراد الحجر الوضعي، بمعنى عدم تحقّق النقل والانتقال، وفساد المعاملة، فإنّ هذا أوّل الكلام .

وعلى ضوء ذلك نذكر الرأي الثاني .

٢ - إنّ النهي عن المسبّب يدلّ على مبعوضيته للشارع، فلا يمكن للشارع مع ذلك أن يحكم بحصولها من خلال السبب، فحكمه بحصولها يتنافى مع كونها مبعوضة عنده، وعدم حكمه بحصولها يعني فساد المعاملة .

ولكن يلاحظ عليه :

ما ذكرناه أنّ العقد مؤلّف من عنصرين : المسبّب والسبب، ولا نحرز أنّ نهيه ومبعوضيته تعلّق بالعنصر الثاني، فربّما تعلّق بالأوّل، ومع عدم إحرازه فكيف نحكم بمبعوضيّة المسبّب مع احتمال تعلّق النهي بالسبب، ومثل هذا النهي لا يدلّ إلاّ على مبعوضيّة اعتبار وجعل هذه الملكيّة من بائعها للمشتري مثلاً؛ لأنّ البائع خلال بيعه يعتبر ويجعل ملكيّة المبيع للمشتري، ولكنّه لا يدلّ على فسادها وعدم إمضاءها من قبل الشارع على تقدير حصولها، أي : بعد اعتبارها وجعلها من قبل المالك، فلعلّ المبعوض نفس الاعتبار وفعل البائع، أي : إيجادها بالإيجاب والقبول من قبل المالك ولا يبغضها نفسها بعد تحقّق الإيجاب والقبول، فمبعوضيّة الإيجاد لا ينافي تحقّق الإمضاء الشرعي لها بعد التحقّق، فحرمة التكلّم بالطلاق أو بالبيع أثناء الصلاة لا ينافي وقوع الطلاق والبيع صحيحاً إذا

صدرا من المصلي؛ لأن المنهي عنه نفس إيجاد واعتبار الشخص للطلاق والبيع، ومع ذلك حكم العلماء بصحة الطلاق والبيع لو وقعا أثناء الصلاة من المصلي. ومن خلال هذه الردود على الآراء التي ذهبت إلى فساد المعاملة يتبين أدلة القائلين بالصحة مع تعلق النهي بالمسبب، ولكن الظاهر أن الفهم العرفي والعقلاني يدل على فساد المعاملات التي تعلق النهي عنها بالمسبب، كما يلاحظ ذلك في القوانين الوضعية التي تعبر على الأقل عن المرتكزات والقضايا العقلانية، فإن العقلاء يفهمون من النهي عن المسبب أن المعاملة المتعلقة بها منهيه عنه، على العكس ما لو تعلق النهي بالسبب وحده، فلا يعني منه مبعوضة المسبب وبطلانها.

٣ - ذهب البعض كصاحب الكفاية رحمته الله إلى أن النهي عن المسبب يدل على صحة المعاملة لفسادها؛ إذ تشترط القدرة في متعلق النهي كالأمر، فلا ينهي عن شيء إلا إذا كان مقدوراً، ولا يكون التملك المنهي عنه مقدوراً، إلا إذا كانت المعاملة صحيحة، فإنها لو كانت باطلة لزم عدم إمكان تحقق الملكية، وعدم كونها مقدورة، ومعه فلا معنى لتوجه النهي لها. وقد نوقش هذا الرأي من قبل المتأخرين.

إن المراد من المسبب إما حصول الملكية بحسب نظر البائع واعتقاده، وإن لم يمضه العقلاء أو الشرع، أو المراد منه حصول الملكية أو المسبب بحسب نظر العقلاء، فالنهي الشرعي تام في كليهما، أما الأول فمعناه عدم إرضائه شرعاً، وعدم اعتبار نظر البائع، وأما الثاني فهو مثل الربا، فمعناه مخالفة الشرع لبعض معاملات العقلاء وعدم إرضائها، وعلى كلا التقديرين فيقع النهي.

وخلاصته: أن إيجاد الملكية ووجودها باعتبار البائع وإنشائه أو بنظر العرف والعقلاء لا يلازم صحته ونفوذه شرعاً؛ لأن معنى الصحة شرعاً ترتيب الأحكام الشرعية عليها، فيمكن أن يوجد البائع أو العرف الملكية بإنشاء البائع، ولكن الشارع

لا يترتب الأثر عليها، فالقدرة على المسبب لا يتنافى مع عدم صحته .

بالإضافة لما ذكرناه: أن تعلق النهي عن المسبب ومبغوضيته ملازم حسب الفهم العرفي لعدم إمضاء الشارع للمعاملة عليه، وعدم ترتيب الأحكام الشرعية عليه . وقد نوقش هذا الرأي من قبل المتأخرين .

ثالثاً: النهي المتعلق بالأثر المترتب على المسبب: بأن يتعلق النهي بأفعال المكلفين المترتبة على المعاملات، كما لو تعلق النهي بالتصرف بالثمن والمثمن، مثل « ثمن العذرة سحت » أو « الكلب سحت »، أي: يحرم عليك التصرف بالثمن، أو تعلق النهي بقبض الثمن أو المثمن أو إقباضه، كما في بيع السلاح لأعداء الدين، حيث إن إقباضه شوكة لهم، ومثل هذا النهي عند العرف يدل على الفساد؛ لأنه لا معنى لصحة المعاملة إلا ترتب هذه الآثار عليها، كالتصرف بالعوضين، فإن منع الإنسان من التصرف في الثمن والمثمن شرعاً، يكشف ذلك عن فساد المعاملة؛ إذ لا تجتمع صحة المعاملة مع المنع من التصرف فيما انتقل إليه من خلال المعاملة .

آراء في النهي عن المعاملة والعبادة

١ - والملاحظ أن النهي لو تعلق بعنوان آخر ينطبق على المعاملة أحياناً فلا يستفاد منه الفساد، بل هو ظاهر في الحرمة النفسية، كما لو تعلق النهي بعنوان الإعانة على الإثم، أو بالتصرف بمال الغير بدون إذنه، أو بالمشغولية عن صلاة الجمعة، ولكنه انطبق هذا العنوان من باب الاتفاق أحياناً على معاملة، فتكون المعاملة منهياً عنها؛ لأنها مصداق لذلك العنوان المحرم لا لتوجه النهي ابتداءً ومباشرة إلى المعاملة، بل النهي متوجه لذلك العنوان، فالمنهي حقيقه هو المشغولية عن صلاة الجمعة، أو التصرف بمال الغير، لا البيع، فمثل هذا النهي يدل على الحرمة التكليفية دون الفساد، فتكون المعاملة محرمة يؤثم عليها

صاحبها، ولكنها لا تكون فاسدة.

ومثل هذه الفكرة تتكرر كثيراً في الكتب الفقهيّة، وخاصّة عند الشيخ الأنصاري رحمته الله في المكاسب.

٢ - والملاحظ أنّ النهي المولويّ التكليفيّ في باب المعاملات قليل؛ إذ الغالب فيه هو النهي الإرشاديّ.

٣ - وذكر السيّد البروجرديّ رحمته الله على ما نقل عنه: «أنّ النواهي المتعلّقة بالعبادات والمعاملات كلّها إرشادية إلى عدم ترتّب الأثر المتوقّع عنه، وعدم انطباق العنوان المطلوب على المأتي به شرعاً مع وجود المنهيّ عنه وليست تكليفية حتّى يستفاد منها الحرمة والمبغوضية شرعاً»^(١).

٤ - وذكر البعض: أنّ النهي إذا تعلّق بنفس المعاملة كما لو تعلّق بالبيع، فإن كان التعبير بصيغة النهي «لا تبع»، ووجّه ذلك لنفس عنوان المعاملة مثل البيع، كان ظاهراً في الإرشاد للفساد، وإن كان التعبير «لا يجوز أو يحرم» فهو ظاهر في الحرمة النفسية دون الفساد.

الشك في دلالة النهي على الفساد

وإذا شككنا أنّ النهي الصادر يدلّ على الفساد أو لا، فما هو الأصل؟

أولاً: أمّا الأصل عند الشكّ في باب المعاملات فهو الفساد؛ لأنّ الأصل عدم ترتّب الأثر على هذه المعاملة وعدم تأثيرها، حيث إنّهُ قبل إجراء المعاملة كنّا نتيقّن بعدم وجود الأثر، كما في البيع، فقبل إجراء العقد كان كلّ عوض في ملك صاحبه، وبعد إجرائه لو شككنا في حصول النقل والانتقال، فالأصل عدم حصوله؛ لأنّه مسبوق بحالة عدميّة متيقّنة.

(١) الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك (تقارير السيّد البروجرديّ): ٥٨.

ثانياً: وكذلك الأصل في العبادات هو الفساد، مع صدور النهي والشك في دلالته على الفساد، والدليل عليه:

١ - لأنّ هذا النهي إمّا إرشاديّ أو تكليفيّ ولا يخلو عنهما، فإن كان إرشادياً إلى المانعِة أو الفساد فيثبت الفساد، وإن كان تحريمياً تكليفيّاً فهو يدلّ على مبعوضيّة العمل، ولا يمكن التقرب بالمبعوض، فيدلّ على فساد العبادة.

٢ - بالإضافة إلى أنّه مع صدور النهي فلا نحرز وجود الملاك، ولا محبوبية العمل وحسنه، ليتقرّب بهذه الأمور؛ إذ لا بدّ من كاشف عن هذه الأمور، كما لو كان أمر يكشف عنها، وأمّا مع وجود النهي فلا يكون هناك كاشف عنها، بل ربّما كان كاشفاً عن عدم وجود الملاك، وعلى كلّ حال، فلا يبقى مبرّر لصحة العبادة.

المفاهيم

مقدمة

يجب أن نعلم أنّ المعبر في باب الأخذ بمعاني الألفاظ هو فهم العرف من اللفظ، وما له من ظهور عند العرف، وأساليبه وطرقه في فهم المداليل من الألفاظ، وسيأتي أنّ مفاهيم الألفاظ الواردة في النصوص تؤخذ من العرف، ولكن في التطبيق، لا بدّ أن يطبق ذلك المفهوم على مصاديقه بدقّة، ولا يؤخذ بتطبيقات العرف؛ لأنّه قد يتسامح في التطبيق، وسيأتي توضيح هذه الفكرة؛ لذلك في بحث المفاهيم العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، نستدلّ كثيراً بالفهم العرفي، وما هو الظاهر من اللفظ عند العرف، سواء فهم المعنى من مجرد اللفظ، أو من اللفظ مع انضمام القرائن، أو غيرها.

وإنّما نأخذ بهذا الظهور العرفي وأساليبه؛ وذلك لأنّ الشارع المقدّس ليس له طريقة أخرى في فهم ألفاظه غير الطريقة التي يتبعها أبناء العرف في فهم ألفاظ المتكلّمين منهم، وخاصّة في مجال العلاقة بين الموالي والعبيد، وطريقة فهم العبيد لألفاظ مواليهم، وإلا لو كانت للشارع أساليب وطرق أخرى في فهم مرادته من ألفاظه وخطاباته ليّنها.

وربّما يقال: إنّ للشارع وللمعصومين عليهم السلام أساليب خاصّة في التفهيم، كما أشاروا في بعض الروايات إلى بعض الطرق والأساليب الخاصّة لفهم خطاباتهم وخطابات الشارع من وجود الناسخ والمنسوخ، والعامّ والخاصّ، والمتشابه والمحكم،

أو استعمال الكتمان والتقية، وأمثالها .

ولكن إذا تأملنا فيها نلاحظ أنها إمضاء للطرق العقلانية في أمثال هؤلاء المتكلمين الذين تكون ظروفهم وأساليبهم كالشارع المقدس أو كالمعصومين عليه السلام ، حيث يواجهون ظروفًا وحالات خاصة تفرض عليهم استخدام أساليب من الكلام وألفاظًا وخطابات معينة ، فربما استخدموا التورية أو التقية أو المجاز أو المتشابه ، أو الناسخ والمنسوخ ، أو العام والخاص ، أو الأوامر والنواهي ، والمرحلية والتدرج ، في بيان الأحكام ، وأمثالها ، مما تفرض طرقاً وأساليب معينة في فهم المراد من كلامهم .

إذن فحتى في تلك الظروف والأساليب الخاصة للمعصومين عليه السلام فإنه يمكن معالجتها وفهمها بما يتبعه العرف من أساليب العلاج والفهم في أمثال هؤلاء المتكلمين ، وأمثال هذه الظروف التي يواجه فيها قادة المبادئ أو الشعوب بعض الظروف الخاصة التي تفرض أمثال هذه الأساليب في أحاديثهم وخطاباتهم ، وهذا البحث يحتاج إلى توسع أكثر ليس هنا محلّه ، وسنشير إليه في بحث لاحق ، ولذلك نحن في هذه الدراسة نستشهد كثيراً بالفهم العرفي ، والأساليب والطرق العرفية ونعتمد عليها .

تعريف المفهوم

أما لغةً: كل لفظ هو منطوق ، وكل معنى هو مفهوم .

أما بالاصطلاح: المنطوق: وقد ذكر له عدة معاني وتعريفات اصطلاحية :

منها: أنه حكم دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق .

ومنها: أنه حكم مذكور بنفسه في القضية الملفوظة .

ومنها: ما يدلّ عليه نفس اللفظ في حدّ ذاته ، على وجه يكون اللفظ المنطوق

حاملاً وقالباً له ، فهو المعنى الذي يحمله شخص ما نطق به المتكلم ، ويدلّ عليه

اللفظ بالوضع أو الإطلاق أو بالقرينة العامة أو الخاصة .

المفهوم: فقد ذكرت له عدّة معانٍ وتعريفات اصطلاحية :

منها: أنّه حكم دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق .

ومنها: أنّه حكم غير مذكور في القضية الملفوظة ، وإنّما تلك القضية تدلّ على خصوصية في الهيئة الكلامية ، كالعلة المنحصرة للشرط ، تدلّ عليها بالوضع أو القرينة العامة أو الخاصة ، وتلك الخصوصية يستفاد منها المفهوم .

ومنها: أنّه ما يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية ، فلا يكون اللفظ حاملاً وقالباً له ، بل يدلّ عليه بالالتزام ، فتكون دلالة اللفظ على المنطوق أولاً وبالذات ، وعلى المفهوم ثانياً وبالعرض أو بالتبع .

وكثيراً ما يعبرون عن المفهوم -أي: مفهوم المخالفة- بعبارة «الانتفاء عند الانتفاء» ، ومرادهم: انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء شرطه أو وصفه مثلاً ، فإذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» فهنا حكم مذكور في أجزاء القضية وهو «وجوب الإكرام» ، وشرط مذكور في المقدم وهو «المجيء» بقوله: «إن جاءك» ، وموضوع وهو «زيد» ، فمنطوق القضية ثبوت الحكم لزيد عند تحقق الشرط وهو المجيء . هذا ما يدلّ عليه نفس اللفظ ، وأمّا مفهومها -إن كان- وهو انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء .

وأما لو لم تدلّ الجملة على انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيء ، بحيث يمكن أن يثبت وجوب الإكرام لزيد في حالات أخرى غير المجيء ، فهنا يقال: إنّ القضية لا تدلّ على المفهوم .

وهنا أمور يجدر التعرّف عليها لأنها تسلّط بعض الأضواء على بحث المفاهيم :

الأمر الأوّل: لو كان الشرط محققاً للموضوع بحيث لو وجد الشرط وجد الموضوع ، وأمّا إذا لم يوجد الشرط فلا يوجد الموضوع ، فالشرط هو الموجود

والمحقق للموضوع، فلا يثبت المفهوم؛ لأنه يعتبر في المفهوم بقاء الموضوع عند انتفاء الشرط، ليبحت هل يثبت له الحكم في حالات أخرى غير حالة توفّر الشرط، أما إذا انعدم الموضوع بانعدام الشرط فلا معنى للبحث عن المفهوم.

ولذلك ذكروا: أن الشرط المسوق لتحقيق الموضوع ليس له مفهوم، كما لو قال: «إذا رزقت ولداً فاختنه»، فهنا شرط «الرزق»، وموضوع هو «الولد»، وحكم وهو «وجوب الختان»، فإن الرزق أو الولادة وهو الشرط محقق لوجود الولد وهو الموضوع؛ إذ لو لم يوجد رزق وولادة فلا يوجد الولد، وفي المفهوم يشترط بقاء الموضوع في حالة وجود الشرط وعدمه، وإنما ينتفي الشرط فحسب مع بقاء الموضوع، هل يبقى الحكم المنطوق ثابتاً له أو لا، ولا معنى للمفهوم مع انتفاء الموضوع، لذلك يختصّ البحث عن المفهوم في تلك القضايا التي لا يكون فيها الشرط موجداً ومحققاً للموضوع، مثل المجيء في القضية السابقة، فإنه غير محقق وموجد لزيد؛ لأنّ زيد له وجوده المستقل، سواء جاء أو لم يجئ.

الأمر الثاني: أنّ الجملة لا تدلّ على المفهوم إلا إذا دلّت على انتفاء «نوع الحكم» أو «كَلْيِ الحكم» عند انتفاء الشرط أو الوصف، وأما لو لم تدلّ على انتفاء كَلْيِ الحكم فلا تدلّ على المفهوم، فمحور الكلام هو انتفاء «نوع أو كَلْيِ الحكم» وعدم انتفائه، وليس المحور انتفاء «شخص» الحكم المذكور في قضية المنطوق، فإنّ انتفاء شخص الحكم أمر واضح مع انتفاء شرطه أو وصفه، ولعلّ المراد من قاعدة احترازية القيود هو انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد، كما سنذكره.

فمثلاً في القضية السابقة: فإنّ انتفاء شخص وجوب الإكرام عن زيد عن انتفاء المجيء أمر واضح، وإنما نبحت عن انتفاء كَلْيِ الوجوب ونوعه عن زيد عند انتفاء المجيء.

الأمر الثالث: إنّما يبحث في المفاهيم حول وجود المفهوم وعدم وجوده لا أنّ البحث عن حجّيته بعد وجوده؛ لأنّه لا إشكال في حجّيته فيما لو كان موجوداً،

فمثلاً: يبحث هل تدلّ الجملة الشرطية أو الوصفية على انتفاء نوع الحكم عند انتفاء الشرط أو لا، فيبحث عن أصل وجود المفهوم، والانتفاء عند الانتفاء، فإذا دلّت عليه القضية دلّت على المفهوم، وإلا إذا لم تدلّ عليه فلا تدلّ على المفهوم، وليس البحث عن حجّة المفهوم بعد وجوده، فلا يقال -مثلاً- القضية الوصفية لها مفهوم، ولكن هل مفهومها حجة أو لا؟ فهذا التعبير غير صحيح، بل التعبير الصحيح: هل للقضية الوصفية أو الشرطية مفهوم أو لا؟

الأمر الرابع: المفهوم قسمان:

القسم الأول: مفهوم الموافقة: بأن يكون المفهوم موافقاً للمنطوق في السلب والإيجاب، فإذا قال: «لا تقلّ لهما أف» فالمفهوم حرمة السبّ أو «لا تسبّ»، فهو موافق للمنطوق وهو حرمة الألف، ويسمى أيضاً «لحن الخطاب» و«فحوى الخطاب»، ومفهوم الأولوية أو قياس الأولوية، وهو حجة بلا إشكال؛ لظهور اللفظ في ثبوت الحكم له أولى من ثبوته للمنطوق، وربما عرف ما كانت علّة الحكم في المفهوم أقوى وأشدّ من علّة الحكم في المنطوق، وأمّا لو لم تكن علّة الحكم في المفهوم أقوى منها في المنطوق، وإنّما تستنبط العلّة من المنطوق، ثمّ يحاول إسراءها إلى موضوع آخر، فهذا من قياس مستنبط العلّة وليس حجة.

القسم الثاني: مفهوم المخالفة: بأن يكون المفهوم مخالفاً للمنطوق في السلب والإيجاب، كقوله: «إذا جاءك زيد أكرمه»، فالمفهوم «إذا لم يجئ زيد فلا تكرمه»، -وقد ذكرنا تعريفه، والبحث في المفاهيم يدور حول القسم الثاني، وهو مفهوم المخالفة.

الأمر الخامس: المنطوق على قسمين:

القسم الأول: المنطوق الصريح: ويعني المدلول المطابقة أو التضميني

للكلام.

القسم الثاني: غير الصريح: بأن يكون المدلول من لوزم الكلام، وهو على ثلاثة أقسام:

أولاً: دلالة الاقتضاء: وتعرف بأنها دلالة مقصودة للمتكلم يدل عليها الكلام، إما لأجل توقف صدق الكلام عليها، أو لتوقف صحة الكلام - عقلاً أو شرعاً - عليها. فالأول كقوله ﷺ: «رُفِعَ عَنِّ أُمَّتِي تِسْعَةٌ»^(١) إذا لم تقدّر المؤاخذه - أو غيرها - لزم الكذب لوجود هذه التسعة المذكورة في الحديث بين المسلمين. والثاني كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٢) إذا لم يقدر «الأهل» - فالجملة تكون «أهل القرية» - لم يصح الكلام عقلاً.

والثالث كقوله: «اعتق عبدك عني»، فإن العتق عن شخص متوقف على كونه مالكاً له شرعاً، فلا بد من تقدير أنه ملكني عبدك ثم اعتقه عني.

ثانياً: دلالة التنبيه والإيماء: بأن يقترن الكلام بقيد، لو لم يكن علة للحكم لم يكن وجه لذكره، أو استفادة العلة من اقتران شيء بالكلام بحيث لو لم يكن علة لما صحّ الاقتران بينهما، وذكره كقوله ﷺ: «فَإِنَّهُ كَفَّارَةٌ لَكَ» بعد قول الرجل «هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ، فَقَالَ: وَمَا أَهْلَكَ؟ قَالَ: أَتَيْتُ امْرَأَتِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَأَنَا صَائِمٌ...»^(٣)، فإن قوله ﷺ: «فَإِنَّهُ كَفَّارَةٌ لَكَ» بعد قول الرجل هذا، يدل على أن الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه، فهو في قوة أن يقول: «إذا واقعت فكفر».

ثالثاً: دلالة الإشارة: ما كان لازماً لكلام المتكلم عادة وإن لم يكن المتكلم قاصداً له، ولكن نتيجة كلامه هذا اللازم، كقوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ

(١) الخصال: ٢: ٤١٧.

(٢) يوسف: ١٢: ٨٢.

(٣) وسائل الشريعة: ١٠: ٤٦ و ٤٧، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك،

شَهْرًا ﴿١﴾ مع قوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ ﴿٢﴾، حيث يدلّان على كون أقلّ الحمل ستّة أشهر من ضمّ أحدهما للآخر.

الأمر السادس: ذكر بعض العلماء أنّه قد تكون هناك قرائن محتقّة في القضايا المشتملة على المفاهيم توجب حجّية المفهوم فيها حتّى لو كان المفهوم غير حجّية لولا وجود تلك القرائن، فمثلاً: مفهوم اللقب لا يقولون بحجّيته، ولكن هناك روايات أخذ العلماء فيها بمفهوم اللقب؛ لقرائن محتقّة بالكلام، مثل ما ذكر من الروايات في إلغاء نوافل اليوميّة في السفر، حيث ذكر في الرواية «تسقط نوافل الرباعيّة في السفر نهاراً»، فإنّ قوله: «نهاراً» من اللقب وقد أخذ بمفهومه، حيث ذهبوا إلى اختصاص النوافل بالنهارية؛ إذ أنّه لا بدّ من خصوصيّة لذكره، وإلا لا معنى لتخصيصه بالذكر، فيؤخذ بمفهوم اللقب من عدم سقوط النوافل غير النهارية.

وهذا رأي وجيه وصحيح يوافق العرف وكلمات العلماء، وبذلك في كلّ قضية مفهوميّة لا بدّ من الدقّة في ظهورها وقرائنها.

مفهوم الشرط

ذهب العلماء إلى أنّ الجملة الشرطيّة تدلّ على المفهوم، كما لو قال: «إذا جاءك زيد فأكرمه»، حيث تدلّ على انتفاء نوع الحكم وهو وجوب الإكرام عند انتفاء الشرط وهو المجيء. ولأجل إثبات مفهوم الشرط لا بدّ من إثبات أنّ العلة للجزاء منحصرة في هذا الشرط دون سواه، لأجل إثبات انحصار العلة.

ذكرت أدلّة هي في حقيقتها الأدلّة على مفهوم الشرط أو العلة المنحصرة:
الأول: الوضع: أنّ الجملة الشرطيّة موضوعة للانحصار، ودليل الوضع تبادر

(١) الأحقاف ٤٦: ١٥.

(٢) البقرة ٢: ٢٣٣.

انحصار العلة بالشرط ، والتبادر علامة الحقيقة .

وأشكل عليه:

١ - يلزم منه أن يكون استعمال الجملة الشرطية في غير العلة المنحصرة مجازياً محتاجاً إلى قرينة ، بينما الأمر ليس كذلك ، وأن الوجدان يحكم بأن استعمالها في العلة المنحصرة وغير المنحصرة بنحو واحد وبدون قرينة .

٢ - أن الجملة الشرطية وضعت لمطلق الملازمة والعلقة بين الشرط والجزاء في الوجود ، وهذا ما يتبادر إلى الذهن منها .

الثاني: الانصراف: أن الجملة الشرطية عند الإطلاق منصرفة إلى العلة المنحصرة ؛ لأنها أكمل أفراد العلة ، والأكمليّة ممّا توجب انصراف المطلق .

وأشكل عليه:

١ - أن الأكمليّة لا توجب الانصراف ، فلو قال : « جنني بإنسان » ، فلا ينصرف لأكمل الناس ، وإنما الانصراف الحجّة ما كان سببه ظهور اللفظ في حصّة أكثر من غيرها ، الناشئة من كثرة استعمال اللفظ فيها دون غيره ، بسبب الأنس الحاصل بينهما بسبب كثرة الاستعمال ، ومجرد الأكمليّة لا يوجب ، بينما نرى أن الجملة الشرطية كما تستعمل كثيراً في المنحصرة تستعمل أيضاً في غير المنحصرة .

٢ - أننا لا نسلم أن العلة المنحصرة أكمل من غيرها ، فلو فرض وجود علة للحرارة غير هذه النار ، فهل يوجب ذلك أكمليّة النار على تقدير انحصارها .

الثالث: الإطلاق ومقدّمات الحكمة: وقد ذكر هذا الإطلاق بتقريبات متعدّدة ،

والظاهر رجوعها في جوهرها إلى دليل واحد :

١ - نظير ما ذكر في إطلاق الصيغة للواجب العيني والتعيني النفسي ، حيث أن المتكلم في مقام البيان وما يقابلها يحتاج لقرينة زائدة ، فإن لم يذكرها فيحمل إطلاق اللفظ عليها ؛ لأنها هي ملائمة للإطلاق ، بينما غيرها لا يكفي الإطلاق

لإثباتها، بل لا بدّ من قرينة زائدة على إطلاق الصيغة لإفهامها، وهنا كذلك، فإنّ أداة الشرط تدلّ على تعليق الجزاء على الشرط، والجملّة الشرطيّة قابلة لإفهام العليّة والانحصار، ويكفي فيها إطلاق الصيغة، أمّا غير المنحصرة فيحتاج إلى قرينة زائدة.

ولكن أشكل عليه: أنّ ما تفيده وتفهمه الجملّة الشرطيّة بإطلاقها مطلق التلازم والترتّب حسب وضعها بين الشرط والجزاء، لا العليّة ولا انحصار العلة. وعلى تقدير إفادتها العلة فتفيد أصل العليّة لا الانحصار، أي: تفيد أنّ هذا الشرط موضوع للجزاء ولا تنفي وجود موضوع آخر له.

٢ - الإطلاق من باب العطف (بالواو)، وأنّه لو كان الشرط جزء العلة للجزاء، وأنّ العلة التامة له هذا الشرط وجزء آخر، لقيّد المولى الشرط بالواو وعطفه عليه وأنّ الشرط للجزاء، هذا المذكور (و) غيره، فمع عدم وجود العطف والتقيد بالواو نستفيد الإطلاق، وأنّ تمام العلة للجزاء هو هذا الشرط المذكور، لا أنّه جزء العلة.

٣ - الإطلاق من باب العطف بـ (أو)، وأنّه لو كانت توجد علة أخرى لها تأثيرها في الجزاء غير العلة المذكورة لقيّد الشرط بالعطف بـ (أو)، لبيّن وجود علة أخرى مستقلة في التأثير غير العلة المذكورة في القضيّة الشرطيّة، وعند عدم العطف والتقيد متمسك بالإطلاق لإثبات أنّ الشرط المذكور هو العلة المستقلة والمنحصرة في الجزاء.

ولكن يلاحظ عليه: يصحّ التمسك بالإطلاق بالنسبة للواو؛ إذ لو كان هناك جزء آخر لذكره، وأنّ عدم ذكره يفهم أنّه تمام الموضوع والعلة للجزاء.

ولكن لا يصحّ التمسك بالنسبة لـ (أو)، فإنّ الشارع في مقام بيان العلة والملازمة بين الشرط والجزاء، ولا يدلّ على عدم وجود موضوع وشرط آخر للجزاء، فلا يدلّ

عليه ، وليس من وظيفة المولى ذكر ذلك .

ولكن لا شك من هذه الأدلة بمجموعها يستفاد العلة المنحصرة ، والفهم العرفي يفيد ؛ إذ لا شك بأن العرف يفهم ظهورها في العلة المنحصرة ، والفهم والظهور العرفي هو الحجة في باب الألفاظ .

والمنكرون لوجود المفهوم في القضية الشرطية استدلوا بأدلة :

منها : ما نسب للسيد المرتضى رحمته الله : أننا نلاحظ قيام الكثير من الأسباب والشروط تقوم مقام غيرها في الأمثلة العرفية والشرعية ، فمقتضى تأثير الشرط تعليق الحكم عليه ، ولا يمنع أن ينوب عنه شرط آخر ، ولا يخرج عن كونه شرطاً ، كقوله تعالى : ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(١) ، فشرط قبول الشهادة ضم شاهد آخر ، ولو لم يوجد ضم إليه اليمين أو امرأة ، فوجد شرط يقوم مقام الشرط المذكور في القضية ، ولو دلت على المفهوم فيلزم عدم قبول الشهادة لو ضم اليمين أو شهادة المرأة ، وكالحرارة تقوم مقام الشمس ، فإذا لم توجد الشمس فيوجد سبب آخر .

وأجاب الكفاية : أن مراد السيد (عالم الإمكان) والثبوت والواقع والإمكان الوقوعي ، أي : لا يلزم من وقوعه المحال ، وأنه يمكن أن تقوم بعض الشروط مقام أخرى ، فهذا ممّا نقبله بمعنى الإمكان الوقوعي بحيث لا يلزم منه المحال ، أمّا لو كان مراده (مقام الإثبات والدليل) فهذا ممّا ننكره ؛ لأنّ للقضية الشرطية (ظهور) في المفهوم ، ومجرد احتمال قيام شرط آخر مقامه لا يمنع من الظهور ؛ إذ لا بدّ من قوّة هذا الاحتمال ليمنع من ظهورها في المفهوم أو مساوٍ معه ، وأمّا مع استفادة الظهور فلا أثر لاحتمال الخلاف ؛ لأنّ جميع الظواهر فيها احتمال الخلاف .

ويلاحظ عليه : ربّما مراد السيد أنّ غايته ما تدلّ على القضية أنّ للقيّد دخلاً

في ثبوت الحكم وأن الموضوع ليس وحده مما يترتب عليه الحكم، وأما أنه لا ينوبه شرط آخر فليست للقضية دلالة عليه. نعم، لو كان المتكلم في مقام تحديد الأسباب صحّ هذا الجواب.

ولكن يمكن القول: إنّ الفهم والظهور العرفي لا يمكن إنكاره من الجملة الشرطيّة، حتّى لو لم يكن في مقام بيان الأسباب، ومن هنا يلزم ملاحظة العرف ومدى فهمه منها.

وهناك أدلة أخرى للمتكربين تعرّض لها في الكفاية:

منها: أنّ القضية لو دلّت على المفهوم والعلية المنحصرة لكان بإحدى الدلالات الثلاث، والتالي باطل؛ إذ لا تدلّ بإحدى الدلالات الثلاث، فتدلّ على نفي المفهوم مع أنه ليس كذلك.

وأجاب: إنّ الدلالة بالدلالة الالتزامية.

ومنها: أنه لو دلّت على المفهوم لدلّت الآية الشريفة ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾^(١) عليه، فمفهومها لو لم يردن تحصناً فيجوز الإكراه على البغاء، فإذا قلنا بالمفهوم فمعناه لو لم يردن تحصناً جاز الإكراه، مع أنه لا يجوز، سواء أوردن تحصناً أو لا، فهي دليل على عدم المفهوم.

وأجاب: أنّ عدم المفهوم إمّا للقرينة على عدم المفهوم، أو لأجل أنّ القضية سيقت لتحقق الموضوع، حيث إنّ إرادة التحصن محققة للإكراه، وبدونها لا يتحقق الإكراه موضوعاً، مثل: «إن رزقت ولدأ فاختنه»، فوجوب الختان علق على ارتزاق الولد، وهذا الارتزاق محقق للموضوع، ولو لم يوجد سالبه بانتفاء الموضوع، فالمفهوم إنّما يأتي فيما لو زال الشرط يبقى الموضوع، وهنا إرادة التحصن تحقق الإكراه، وبدونه يتحقق الإكراه، فلو لم يردن التحصن لا معنى للإكراه؛ لأنّ الإكراه

في مورد الشخص الذي لا يميل لشيء فيكرهه عيه ، وأما مع ميلهنّ للبعاء فلا معنى للإكراه ، فانتفاء الإكراه لانتفاء موضوعه ، فإرادة التحصّن محقق للإكراه .
ومثل : « إن ركب الأمير فخذ بركابه » ، فالأخذ بالركاب علّق على شرط الركوب ، فلو لم يركب فلا موضوع لأخذ الركاب وعدمه .

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء : إذا وردت جملتان شرطيتان ، ولكلّ منهما شرط خاصّ ، ولكن لهما جزاء واحد ، كما لو قال : « إذا خفي الأذان فقصر ، إذا خفيت الجدران فقصر » ، فالشرط للقضية الشرطية الأولى خفاء الأذان ، ولالثانية خفاء الجدران ، بينما الجزاء لهما واحد وهو التقصر .

فإنّ القضية الأولى بما أنّها شرطية ، وللقضية الشرطية مفهوم ، فتدلّ على انحصار علّة القصر بخفاء الأذان ، ولا تؤثر آية علّة أخرى ، وكذلك القضية الثانية بمفهومها تدلّ على ذلك ، فمفهوم الأولى حصر سببية القصر في خفاء الأذان ، ونفي سببية كلّ شيء غيره ، حتّى خفاء الجدران .

إذن مفهوم القضية الدالة على سببية خفاء الجدران تعارض مفهوم قضية خفاء الأذان ، أي : التعارض بين إطلاق المفهومين ، وقد ذكر العلماء وجوهاً عديدة لعلاج مشكلة التعارض :

الوجه الأول : أنّ تقيّد مفهوم كلّ قضية بمنطوق الأخرى ، فمفهوم قضية الأذان مطلق ينفي سببية كلّ شيء غير الأذان ، ولكنّ تقيّده بمنطوق قضية الجدران ، فتصير النتيجة عدم سببية أيّ شيء للقصر غير خفاء الأذان إلا خفاء الجدران .

الوجه الثاني : القول بعدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم في المقام ، بل إنّما تدلّ على الثبوت عند الثبوت فحسب ، ولا دلالة لها على الانتفاء عند الانتفاء ، فالنتيجة : أنّه لو تحقّق خفاء الأذان فقصر ، وإذا تحقّق خفاء الجدران فقصر ، ولا مفهوم لكلّ منهما حتّى يتعارض منطوق كلّ منهما مع مفهوم الأخرى .

الوجه الثالث: حين نضم إحدى الروايتين للأخرى فتنفيذ شرطية كليهما، بمعنى أنه لا بد من تحقق كليهما ليتحقق وجوب القصر، فلا يكفي في وجوب القصر تحقق خفاء الأذان وحده أو خفاء الجدران وحده.

الوجه الرابع: أن الشرط المذكور في القضية ليس هو الشرط لوجوب القصر، وإنما الشرط في الحقيقة هو الجامع بين الشرطين، وهو المسافة المعينة، أي: حدّ الترخّص، وأما خفاء الأذان أو الجدران فهما علامة عليه.

ولعلّ الوجه الأوّل أفضل الوجوه، فنقيّد إطلاق المفهوم لكلّ قضية بمنطوق الأخرى، ونتيجته سببية كلّ منهما للقصر، فإذا خفيت الجدران فقصر، وكذلك إذا كان خفاء الأذان وحده فقصر.

تداخل الأسباب أو المسببات

إذا وردت جملتان شرطيتان متحدتان جزاءً، مختلفتان شرطاً، كما لو قال: «إن أفطرت فاعتق» و «إن ظاهرت فاعتق»، فالأصل عدم التداخل في الأسباب، أي: لكلّ شرط حكم ووجوب مستقلّ مسبّب عنه، وعدم التداخل في المسببات، أي: أن كلّ وجوب يتطلّب امتثالاً مستقلاً، ولا يكفي بامتنال واحد.

وذلك لأنّ كلّ شرط وسبب هو سبب تامّ بظاهره للوجوب، ولا يتحد السببان ليصيروا سبباً واحداً لوجوب واحد؛ لأنّ كلّ علّة تامة تتطلّب معلولاً لها، فهنا وجوبان؛ لأنّ لكلّ سبب وجوب مستقلّ، وهذا هو معنى عدم التداخل في الأسباب، وبما أنّ كلّ وجوب يوجب تحريكاً مستقلاً، ويتطلّب امتثالاً مستقلاً، فلا بدّ من وجود تحريكين وامتثالين، وهذا هو معنى التداخل في المسببات، والأصل في ما لو تعدّد السببان بحسب الظهور العرفي هو تعدّد الوجوب، والامتثال لما ذكره، إلا أن تأتي قرينة تدلّ على الاتحاد كما في باب الأغسال، حيث قام الدليل الخاصّ على كفاية غسل واحد عن أسباب متعدّدة.

مفهوم الوصف

المراد من الوصف: ما يعمّ النعت النحويّ وغيره، فيشمل الحال والتمييز وغيرهما ممّا يصلح أن يكون قيّداً لموضوع التكليف.

وذكروا: أن الوصف ليس له مفهوم؛ لأنّه لا يدلّ عرفاً على انتفاء نوع الحكم عند انتفاء الوصف وإن دلّ على انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الوصف، كما لو قال: «أكرم الرجل العالم»، فيدلّ على انتفاء شخص وجوب الإكرام المذكور في القضيّة الوصفية عن الرجل، ولا يدلّ على انتفاء كلّ نوع وجوب الإكرام عنه ليدلّ على المفهوم، والمفهوم بمعنى انتفاء سنخ الحكم ونوعه لا شخصه.

وقد ذهب بعض العلماء: أنّ فائدة ذكر الوصف عدم توجّه الحكم لمطلق الطبيعة- وهذا هو الذي سنذكره في تفسير أنّ الأصل في القيود الاحترازية- وإلا لكان ذكر الوصف لغواً، ولكنّه لا يدلّ على انحصار الحكم بهذا الموضوع الموصوف، فيمكن أن يأتي دليل آخر يوجّه الحكم لموضوع آخر مع خصوصيّة أخرى، فالوصف لم يؤخذ على نحو العلة المنحصرة، مثلاً: لو قال المولى: «أكرم الرجل العالم»، فإنّ الوصف يدلّ على أنّ وجوب الإكرام لم يتعلّق بطبيعة الرجل بإطلاقها، وإلا لكان ذكر العالم لغواً، وأما انحصار وجوب الإكرام في العالم بحيث ينتفي بانتفائه، فلا يستفاد منه؛ لأنّ الوصف وإن كان مشعراً بالعلية، وأنّ العلم علة لوجوب الإكرام، إلا أنّه لا يدلّ على انحصار العلية، فيحتمل وجوب إكرام غير العالم أيضاً لعلّة أخرى، لكونه هاشمياً مثلاً.

وأشكل عليه: أنّ هذا اعتراف منه بعدم مفهوم الوصف بالمعنى المصطلح للمفهوم، فإنّ إثبات المفهوم متوقّف على دالتين: الدلالة على ثبوت الحكم في محلّ الوصف وموضوعه وموصوفه، والدلالة على نفي الحكم عن غير هذا الموصوف، فإذا قلنا بعدم استفادة انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء

الوصف من الجملة الوصفية، فهذا يعني عدم دلالتها على المفهوم؛ لأن المفهوم هو الانتفاء عند الانتفاء، فإذا لم يتحقق هذا المعنى فكيف نقول بأنها دالة على المفهوم مع عدم دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء؟
وبعبارة أخرى: أن المفهوم متوقف على كون الوصف علة منحصرة، والمفروض عدم كونه علة منحصرة للحكم.

والحق أن الوصف لا مفهوم له؛ لأن دلالة الوصف على المفهوم متوقفة على الدلالة على كون الوصف علة منحصرة، وهي مفقودة فيها.

تقسيم مفهوم الوصف

وهو يقسم إلى قسمين:

الأول: الوصف المعتمد على الموصوف، ويعني به الوصف الذي يذكر موصوفه في القضية الوصفية، مثل: «أكرم الرجل العالم»، فذكر فيها الموصوف وهو «الرجل» وهو محل الكلام والنزاع في مفهوم الوصف.

الثاني: الوصف غير المعتمد على الموصوف، بأن لم يذكر موصوفه في الجملة بل ذكر الوصف فحسب، كقوله: «أكرم العالم»، حيث لم يذكر «الرجل» وإنما ذكر الوصف «العالم» فحسب، فإن حاله حال اللقب في عدم الدلالة على المفهوم؛ لعدم الفرق بينه وبين اللقب، كما سيأتي، وإثبات محمول لموضوع لا ينفيه عن موضوع آخر.

الدليل على عدم مفهوم الوصف

وأما الدليل على عدم دلالة الوصف على المفهوم، فيمكن أن يستدل عليه

بوجهين:

الوجه الأول: لعدم ظهور الوصف في كونه علة منحصرة للحكم، والمفهوم - كما

ذكرنا - يتوقف على كون الوصف علةً منحصرة لنوع الحكم، والوصف لا يدلّ عليه؛ إذ يمكن أن توجد علةٌ أخرى ووصف آخر غير الوصف المذكور توجب ثبوت الحكم للموضوع، فلا يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وقد وضّحنا هذا الوجه.

الوجه الثاني: في القضية الوصفية الوصف «العالم» قيد للموضوع أو المتعلق لا للحكم نفسه، وما يوجب المفهوم أن يكون الوصف قيداً للحكم، كما هو الأمر في القضية الشرطية.

الوصف الغالب

وقد ذكر العلماء أنه لو ذكر الوصف في القضية من باب أن الغالب في الموضوع خارجاً أتصافه بهذا الوصف، فمثل هذا الوصف المذكور من باب الغلبة خارجاً لا يدلّ على المفهوم، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١)، فالظاهر أن هذا الوصف ﴿فِي حُجُورِكُمْ﴾ إنما ذكر من باب الغلبة؛ لأن الغالب أن بنات الزوجات من أزواج سابقين يسكنون معهنّ في بيوت أزواجهنّ الجدد، ولم يذكر هذا الوصف من باب تقييد الحكم - حرمة النكاح بالريبة - به.

الأصل في القيود الاحترازية

وهذا الأصل كثيراً ما يتكرّر في الألسنة، وقد ذكرت في كلمات العلماء بعض المعاني نستعرضها، ونبحث عن مدى دلالته على وجود المفهوم.

ذكر البعض أن معناه أن كل ما أخذ دخيلاً في الموضوع في مقام الإثبات مأخوذ في الموضوع في مقام الثبوت، أي: القول بأصالة التطابق بينهما، فلو قال: «يجب إكرام كل عالم عادل»، فالعدالة كما أنها دخيلة في مقام الإثبات، كذلك في مقام الثبوت، ونتيجته أن الطبيعي وهو الموصوف «كل عالم» غير محكوم

بهذا الحكم، وإلا لو كان «كُلُّ عالم» محكوماً بوجوب الإكرام فما معنى ذكر قيد ووصف «العادل»، وهذا هو معنى ثبوت المفهوم للقضية الوصفية في صورة وجود وصف أخص من موصوفه، مع ذكر الموصوف في الكلام، أي: الوصف المعتمد على الموصوف، فيكون معنى هذا الأصل أن نفس الطبيعي ليس تمام الموضوع. وهذا الأصل لا يدل على وجود المفهوم بالمعنى الذي يذكر لمفهوم الشرط، بل يدل فحسب على أن نفس الطبيعي ليس تمام الموضوع، فلا يمنع عن ثبوت الحكم لو تخصصت الطبيعة بخصوصية أخرى غير الخصوصية الوصفية المذكورة في القضية الوصفية، فغاية ما يدل عليه الوصف هو أن الطبيعة ليست تمام الموضوع، لا أن تمام الموضوع خصوص الطبيعة المتخصصة بالوصف المذكور في القضية؛ لذلك لا يمنع من ثبوت الحكم للطبيعة المتصفة بوصف أخرى، فلا يدل هذا الأصل على إثبات المفهوم بمعناه المصطلح، الذي يمنع من ثبوت الحكم لغير المنطوق، خلافاً للقضية الشرطية، فإنها تدل على عدم وجوب إكرام الطبيعة حتى لو تخصصت بخصوصية أخرى، فلا تدل فقط على كون الطبيعة ليست تمام الموضوع، بل تدل أيضاً على عدم قيام أية حصص أخرى مقام هذه الحصص المذكورة في القضية الشرطية، وإنما الحكم يثبت لخصوص الطبيعة المتخصصة بالخصوصية المذكورة في القضية الشرطية، وأما لو تخصصت بأية خصوصية أخرى فلا يثبت لها الحكم.

وأما في القضية الوصفية، فأصالة التطابق، نقول: إن العدالة دخيلة في موضوع وجوب الإكرام، فليس طبيعي العالم واجب الإكرام، وإلا لم يكن قيد العادل دخيلاً في الموضوع وإنما ذكر لنكتة أخرى، مع أن الأصل في القيود الاحترازية يعني أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، وقد ذكرنا أن هذا المعنى للأصل لا يدل على المفهوم بالمعنى الصحيح.

٢ - وذكر البعض أن المراد من هذا الأصل: أن «شخص الحكم» محدد بهذا

الموصوف المتّصف بهذا الوصف ، فإذا انتفى الوصف انتفى « شخص الحكم » ، ولا ينتفي سنخ الحكم ونوعه ، وقد ذكرنا أنّ الملاك في المفهوم انتفاء سنخ الحكم ونوعه بانتفاء الوصف ، لا بانتفاء شخص الحكم .

أما دلالة الوصف على المفهوم ، فيمكن أن يستدلّ عليه :

أولاً: أنّ دلالاته بالوضع على المفهوم .

وأشکل عليه: لو كان كذلك لكان استعماله في غير المفهوم مجازاً ، مع أنّنا لا نشعر بالمجازيّة وجداناً .

ثانياً: دلالاته على المفهوم بالقرينة العامّة ، وهي : أنّه لو لم يدلّ على المفهوم لزم أن يكون ذكر الوصف لغواً .

وأشکل عليه: أنّه يكفي الخروج عن اللغويّة لو كانت فوائد أخرى من ذكر الوصف غير المفهوم ، منها ما ذكرناه في احترازيّة القيود ، ومنها لبيان شدّة الاهتمام بهذه الحصّة من الموضوع الموصوفة بهذا الوصف ، أو لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف ، أو لعدم حاجة السامع لما سوى الوصف ، وأمّثالها .

ثالثاً: الإطلاق ، نظير ما ذكرناه في مفهوم الشرط ، وأنّه لو كان هناك وصف آخر على نحو جزء العلة أو البديل لذكر ، ومن عدم ذكره يتبيّن أنّ العلة المنحصرة للحكم هو هذا الوصف .

وأشکل عليه: أنّه يجري مثله في اللقب مع أنّهم ذكروا بأنّه لا مفهوم له .

مفهوم الغاية

إذا كانت الجملة مشتملة على الغاية ، كما لو قال : « صم إلى الليل » ، فهل لها مفهوم أو لا ؟ فمن قال بوجود المفهوم فيذهب إلى انحصار الحكم - وهو وجوب الصوم - مثلاً لما قبل الغاية وهو الليل ونفيه عن الغاية وما بعد الغاية ، ومن قال

بعدم وجود المفهوم لها قال بأن الغاية لا تدلّ على انتفاء الحكم عن الغاية وما بعدها، وهنا بحثان في هذا الموضوع:

الأول: هل أنّ الغاية داخلية في المعنى أو لا؟ وهو بحث في حقيقته عن المنطوق.

الثاني: هل للغاية مفهوم أو لا؟

أما البحث الأول: هل إنّ الغاية داخلية في المعنى أو لا؟

فلو قال: «سر من البصرة إلى الكوفة»، فهنا معنى وهو «ما قبل الكوفة»، وغاية هي «الكوفة»، وما بعد الغاية وهو ما بعد الكوفة، أي: خارجها من المدين أو الصحاري، فهل تدخل الغاية -أي: الكوفة- في حكم السير أو لا؟ ولذلك يجب عليه السير في الكوفة ولا يجوز له التوقف من أولها؛ لدخول الغاية في المعنى في الحكم أو لا يجب؟

الظاهر عدم دخول الغاية في المعنى مطلقاً، سواء كانت الغاية من جنس المعنى أو لا، وسواء كانت الغاية بكلمة «إلى» أو «حتى» أو كانت غاية لمتعلق الحكم، أي: فعل المكلف الذي يتعلّق به الحكم وهو «السير» في المثال، أو غاية للموضوع، وهو الأمر الخارجي الذي يتعلّق به فعل المكلف، وهو الأرض في المثال، إلا أن تقوم قرينة تدلّ على دخول الغاية في المعنى، ويجدر أن نعلم أنّ هذا البحث حول دخول الغاية في المعنى فيما لو كانت الغاية قيداً للموضوع، وأما لو كانت قيداً للحكم فلا معنى للنزاع؛ إذ لا معنى لوجود الحكم مع انتفاء غايته.

أما البحث الثاني: فإنّ المشهور ذهبوا إلى القول بوجود المفهوم للغاية، بينما ذهب بعض آخر إلى أنّ الغاية لا تدلّ على انتفاء الحكم عن الغاية وما بعد الغاية.

وذهب البعض إلى التفصيل، وأنّ الغاية لو كانت قيداً للمتعلق أو الموضوع، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، كقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا﴾

وَجُوهَكُمْ وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴿١﴾، فَإِنْ قَوْلُهُ: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ قَيْدٌ وَغَايَةٌ لِلْمَوْضُوعِ وَهُوَ الْيَدُ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ ﴿٢﴾، فَإِنَّ ﴿إِلَى اللَّيْلِ﴾ غَايَةٌ لِلْمَتَعَلِّقِ وَهُوَ الصَّوْمُ، وَفِي مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ لَا تَدُلُّ الْغَايَةَ عَلَى الْمَفْهُومِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ الْغَايَةُ قَيْدًا وَغَايَةً لِلْحَكْمِ، فَإِنَّهَا تَكُونُ كَالْقَضِيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ، بَلْ أَقْوَى مِنْهَا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَفْهُومِ، وَعَلَى انْتِفَاءِ الْحَكْمِ بِمَجْرَدِ حَصُولِ الْغَايَةِ، كَقَوْلِهِ ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ» ﴿٣﴾، حَيْثُ إِنَّ الْعِلْمَ بِالْحَرَمَةِ غَايَةٌ لِلْحَلِيَّةِ يَنْتَهِي عِنْدَهَا الْحَكْمُ بِالْحَلِيَّةِ؛ إِذْ بَعْدَ جَعْلِ الْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ لِلْحَكْمِ فَلَا مَعْنَى لِبَقَائِهِ عِنْدَ حَصُولِ غَايَتِهِ، وَهَذَا هُوَ الْمَفْهُومُ، وَهُوَ الْانْتِفَاءُ عِنْدَ الْانْتِفَاءِ.

وَإِذَا شَكَّ فِي كَوْنِ الْغَايَةِ رَاجِعَةً لِأَحَدِهِمَا، وَلَمْ تَكُنْ قَرِينَةً، فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْغَايَةِ كَوْنُهَا رَاجِعَةً إِلَى الْحَكْمِ، وَأَمَّا رَجُوعُهَا لِنَفْسِ الْمَوْضُوعِ أَوْ الْمَتَعَلِّقِ فَيَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ. وَقَدْ ذَكَرْنَا بِإِيْجَازِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَتَعَلِّقِ وَالْمَوْضُوعِ، وَالْآنَ نَوْضِحُهُ أَكْثَرَ لِتَكَرُّرِ ذِكْرِهِمَا فِي مَخْتَلَفِ الْبَحْثِ الْأَوْصُولِيَّةِ:

أَمَّا الْمَتَعَلِّقُ فَهُوَ فِعْلُ الْمَكْلُوفِ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحَكْمُ التَّكْلِيفِيُّ مَبَاشَرَةً؛ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ التَّكْلِيفِيَّةَ لَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِأَفْعَالِ الْمَكْلُوفِينَ.

وَأَمَّا الْمَوْضُوعُ، فَهُوَ الشَّيْءُ الْخَارِجِيُّ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ فِعْلُ الْإِنْسَانِ، وَلِذَلِكَ يُسَمَّى «مَتَعَلِّقُ الْمَتَعَلِّقِ».

كَمَا لَوْ قَالَ: «لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ» فَهِنَا حَكْمُ «الْحَرَمَةِ»، وَمَتَعَلِّقٌ لِلْحَرَمَةِ «الشَّرْبُ» وَهُوَ فِعْلُ الْإِنْسَانِ، وَمَوْضُوعٌ، أَي: مَتَعَلِّقُ الْمَتَعَلِّقِ، وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فِعْلُ الْإِنْسَانِ

(١) المائدة ٥: ٦.

(٢) البقرة ٢: ١٨٧.

(٣) الكافي: ٥: ٣١٣. وسائل الشيعة: ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وهو «الخمير» .

وأحياناً قد يعبر عن المتعلق بالموضوع ، أو العكس .
وأما في صورة الشك فربما يقال : الأصل استصحاب الحكم لو توفرت شروطه ،
وإلا فالبراءة .

ولكن يشكل على الاستصحاب : بأن من أركانه وحدة الموضوع ، ولا إشكال أن
ما بعد الغاية موضوع آخر غير ما قبلها .

مفهوم الحصر أو الاستثناء

وذهب العلماء إلى دلالة الحصر على المفهوم ، وهو يتحقق ببعض القضايا
والموارد نستعرض بعضها :

١ - الاستثناء على ثلاثة أقسام : اثنان منها يدلان على المفهوم ، وهو الاستثناء
المتصل والمفرد ، وواحد منها لا يدل عليه ، وهو الاستثناء المنقطع .

الأول : لو كان الاستثناء متصلاً ، كما لو قال : « ما جاءني القوم إلا زيد » ، فالمجيء
سلب عن الجميع وأثبت لزيد وحده ، فللاستثناء جانب نفي وجانب إثبات ،
فمن جهة ينفي الوصف عن الجميع ، ومن جهة أخرى يثبت له لواحد ، ولذلك دل
على الحصر ، حيث دل على حصر المجيء بزيد ، ونفيه عن غيره .

الثاني : الاستثناء المفرد ، وهذا الاستثناء يدل على مفهوم الحصر ، وهو في
واقعه يرجع إلى الأول ، أي : الاستثناء المتصل ، ويطلق الاستثناء المفرد على
الاستثناء الذي لم يذكر فيه المستثنى منه ، كما لو قال : « ما جاءني إلا زيد » أو « ما
جاءني إلا فرس » ، فالمستثنى منه مقدّر ، فيقدّر مستثنى منه بحيث يشمل المستثنى
ليصبح الاستثناء على هذا التقدير متصلاً ، فإذا صار متصلاً دل على المفهوم .

الثالث : الاستثناء المنقطع ، لا يدل على الحصر ، مثل : « ما جاءني القوم

إلا فرس»، فلا يدلّ على عدم مجيء غير الفرس من سائر الحيوانات؛ وذلك لخروج المستثنى موضوعاً عن المستثنى منه، فإنّه وإن وجد في القضية نفي وإثبات، ولكن لا علاقة بينهما، فالنفي «ما جاءني القوم» قضية مستقلة لا تشمل الفرس موضوعاً، فلا علاقة للمستثنى منه بالمستثنى، بل المستثنى قضية مستقلة أخرى تدلّ على مجيء الفرس، وكأنّه صدرت منه قضيتان: «ما جاءني أحد من القوم» وقضية أخرى «جاءني فرس»، وإثبات شيء لشيء لا ينفيه عمّا عداه، أي: إثبات المجيء للفرس لا ينفى المجيء عن سائر الحيوانات، فيكون من قبيل مفهوم اللقب ولا مفهوم له.

٢ - ومن أدوات الحصر «إنّما»، وهي تدلّ على المفهوم، مثل: «إنّما العالم زيد»، فالظاهر عرفاً منها انتفاء طبيعي الحكم عن غير متعلّق الحصر، وهذا هو المفهوم والمتبادر منها عرفاً، كما هو الأمر في الاستثناء الدالّ على الحصر، كما ذكرنا، ومثاله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١)، حيث حصرت الولاية بالله والرسول والإمام أمير المؤمنين عليه السلام، والأئمة كلّهم نور واحد بمقتضى الروايات المعتمدة.

٣ - «بل الإضرابيّة» حيث ذهبوا إلى دلالتها على الحصر، ولكن يلاحظ أنّ «بل» تستعمل في موارد:

المورد الأول: لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أتى به غفلة أو سبقه لسانه به، فيضرب عنه إلى ما يقصد تفهيمه، كما إذا قال: «جاءني زيد بل عمرو»، فإنّه حين يلتفت إلى أنّ قوله: «جاء زيد» صدر منه غفلة يتدارك فيقول: «بل عمرو»، و«بل» هنا لا تدلّ على الحصر.

المورد الثاني: ما صدر لأجل التأكيد، فيكون من ذكر المضرب عنه من

باب التمهيد لذكر المضرب إليه، فلا تدلّ على الحصر، كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (١).

المورد الثالث: ما صدر لأجل الردع، وإبطال ما ذكر أولاً، فتدلّ على الحصر، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (٢)، ومعناها: بل إنهم عباد فقط.

المورد الرابع: بعض الهيئات التي تدلّ على الحصر، وذلك بتقديم ما حقه التأخير، كتقديم المفعول على الفعل، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٣).

المورد الخامس: تعريف المسند إليه باللام، إذا دخلت اللام على المسند إليه، سواء كانت لام الجنس أو لام الاستغراق، دلت على الحصر، كقوله: «الفقيه زيد».

أدلة على الحصر

استدلّ بالإجماع والتبادر.

وربما يستدلّ على دلالة الاستثناء على الحصر بقوله عليه السلام: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله» (٤)، فإنه لو لم يكن دالاً على الحصر لما كان دالاً على الإقرار بالتوحيد، كما أن دلالاته على التوحيد بالمفهوم.

ولكن يشكل: أن دلالاته على التوحيد وحصر الألوهية بالله ونفيها عن غيره بالمنطوق.

(١) الأعلى: ٨٧: ١٤-١٦.

(٢) الأنبياء: ٢١: ٢٦.

(٣) الفاتحة: ١: ٥.

(٤) الكافي: ٢: ٢٥، الحديث ١.

وفي الدراسات للسيد الخوئي رحمته: «ولكنَّ الإنصاف أن ظهور الاستثناء في الحصر أوضح من أن يستدلَّ عليه بهذا الاستدلال ليجاب عنه، فإنَّه أمر ظاهر عند أهل اللسان، وقد صرَّحوا به في كتب اللغة»^(١).

وهناك إشكال معروف في كلمة الإخلاص، بأنَّ المقصود من كلمة «التوحيد» الإقرار بوجود الله وتحقُّق فعليته من كلِّ جهة، ونفي الشريك عنه تعالى، وهذا ما لا تدلُّ عليه كلمة «الإخلاص»؛ لأنَّها تحتاج إلى خبر «لا إله» يحتاج إلى خبر، وخبره إما يكون «ممكن»، فالمعنى «لا إله ممكن إلاَّ الله»، فتدلُّ على إمكان وجود الله، والمطلوب فعليَّة وجوده، ولا تدلُّ عليه كلمة «الإخلاص»، وإما لو قدر الخبر «موجود»، فالمعنى «لا إله إلاَّ الله»، فيدلُّ على الفعليَّة والوجود، ولكن لا يدلُّ على امتناع الشريك؛ لأنَّ نفي الوجود عن الشكِّ أعمُّ من امتناعه؛ لأنَّه ليس كلُّ معدوم ممتنعاً.

وأشكَل:

أولاً: أنَّ كلمة «لا» تامَّة لا تحتاج إلى الخبر مثل ليس التامَّة، فالمعنى أنَّه لا تحقُّق للمعبود بالذات إلاَّ الله تعالى، وهو ظاهر في وجوده وامتناع معبود آخر غيره عزَّ وجلَّ.

ثانياً: يمكن تقدير الخبر «ممكن» ولا يأتي الإشكال؛ لما ثبت أنَّ كلَّ معنى كمالِي هو ممكن بالنسبة لله فهو واجب له، بنحو ليس فيه نقص، فالموجود الممكن لله لا بدَّ أن يكون واجباً.

ثالثاً: يمكن تقدير الخبر «موجود» ولا يأتي الإشكال؛ لأنَّ نفي الوجود عن جنس الواجب بالذات أو المستحقَّ للعبادة ذاتاً، ملازم لامتناعه؛ لأنَّه لو كان ممكناً لتحقُّق؛ لما ذكرنا كلَّ أمر كمالِي إذا كان ممكناً لله أو للواجب، فيكون فعلياً متحقِّقاً،

(١) دراسات في علم الأصول: ٢: ٢٢٩.

فعدم تحقّقه دليل امتناعه .

العدد واللقب

بحث العلماء حول دلالة العدد واللقب على المفهوم .

أما العدد : فالمشهور أنّه لا مفهوم للعدد ، والصحيح هو التفصيل بين أنواع العدد ، فإذا أخذ العدد قيداً في موضوع الحكم ، فيمكن أن يحتمل احتمالات أربعة :
الأوّل : أن يؤخذ العدد لا بشرط عن الزيادة والنقيصة .

الثاني : أن يؤخذ بشرط لا عن الزيادة والنقيصة ، كأعداد الفرائض ، وعدد الركعات وأشواط الطواف ، وهو ما يسمّى أنّ العدد في مقام التحديد زيادة ونقيصة ، وهذا هو القسم الذي يكون له مفهوم ، بحيث لا يثبت الحكم في غير هذا العدد .

الثالث : أن يؤخذ بشرط لا عن النقيصة دون الزيادة ، كما في الكرّ .

الرابع : أن يؤخذ بشرط لا عن الزيادة ، كما في أيام العادة ، حيث يحكم بالحيض لعشرة أيام ، فإذا زاد فلا يحكم عليها بالحيض .

فإن وجدت قرينة تعيّن أحد الاحتمالات فيحمل على اللفظ ، وأمّا إذا لم توجد قرينة على أحدهما فهنا رأيان :

الرأي الأوّل : ذهب البعض إلى عدم الدلالة على المفهوم ، فإذا لم توجد قرينة على التحديد ، وأنّ العدد بشرط لا عن الزيادة والنقيصة ، كأعداد الصلاة ، فمقتضى إطلاق كلام المولى أنّ الزيادة غير مانعة من حصول المأمور به في الخارج ، كما لو قال : « تصدّق بخمسة دراهم » دون أن يتعرّض لحكم الزائد على هذا العدد نفيّاً أو إثباتاً ، وجوباً أو استحباباً ، فإذا أتى بالعدد المذكور في القضية مع الزيادة فقد أتى بالمأمور به وإن جاء بالزيادة ولكن لا يضرّ ضمّها مع الإتيان بمقدار المأمور به في ضمنها ، وكذلك بالنسبة للأقلّ من العدد ، فإنّ القضية ساكتة نفيّاً

وإثباتاً، وأما عدم إجزاء الأقل من جهة أن المأمور به في هذه القضية لا ينطبق عليه، فلم يأت بالمأمور به، لا من جهة دلالة العدد على المفهوم.

الرأي الثاني: لكن ذهب بعض آخر إلى أن القضية إذا ذكر العدد فيها بدون قرينة على أحد المحتملات، فالظاهر أو المنصرف إليه أنه في مقام التحديد من الجانبين قلة وكثرة، فيدل على المفهوم، إلا إذا دلّ الدليل على خلافه.

وأما حول اللقب: والمراد من اللقب ليس معناه النحوي، بل كل اسم، سواء كان مشتقاً أو جامداً، نكرة أو معرفة، وقع موضوعاً للحكم دون أن يكون وصفاً لشيء، فالمراد منه ما يجعل أحد أركان الكلام والقيود الراجعة إليه كالفاعل والمفعول، والمبتدأ والخبر، والظروف الزمانية والمكانية.

فيشمل اللقب الاسم الجامد، كزيد في قوله: «أكرم زيداً»، أو الوصف غير المعتمد على الموصوف، كقوله: «أكرم العالم»، ولا يراد من اللقب معناه اللغوي كالباقر، وإن أمكن أن يكون أحد مصاديقه.

وقد ذهبوا إلى أن اللقب لا يدل على المفهوم، فلو قال: «أكرم زيداً أو العالم» فلا يدل على انتفاء طبيعي وجوب الإكرام عن غير زيد إلا مع القرينة، وإن دلّ على انتفاء شخص وجوب الإكرام المذكور في القضية عن غيره، وليس هذا محلّ الكلام في المفهوم، كما ذكرنا.

وإنما لا يدلّ اللقب على المفهوم؛ للظهور والفهم العرفي، فإن إثبات شيء لشيء لا يدلّ على نفيه عن غيره، أي: أن إثبات حكم لموضوع خاص لا يدلّ على نفي سنخ هذا الحكم ونوعه عن غيره، وأما ذكر اللقب فرّبما لأجل خصوصية منها، أمثال: اهتمام المتكلم بهذا الشخص وتأكيده عليه، لا لأجل اختصاص الحكم به.

ويمكن أن يستدلّ بهذا الدليل على نفي المفهوم عن العدد أيضاً،

وأن إثبات الحكم لعدد معين لا يقتضي نفيه عن غيره؛ لأن إثبات شيء لشيء لا ينفيه عما عداه.

ومنه يظهر عدم المفهوم في باب النذر والوقف والعهد، فإذا قال: هذا وقف لأولادي أو نذر لطلبة بلدة معينة، فلا يشمل الجيران، أو طلبة غير البلدة، ولكن عدم شمول الحكم لغير المتعلق ليس من باب المفهوم، بل لأجل أن هذه الأمور تحتاج إلى إنشاء، والإنشاء تعلق بمورد خاص، فهذه الأمور تحتاج إلى حكم شخصي، وهو ما اختص بما أنشئ، ويوجد حكم واحد شخصي مترتب على موضوع معين، وعدم شموله لموضوع آخر لا يسمى مفهوماً، والحكم الشخصي مختص لمتعلقه، وينتهي بانتفائه، كما ذكرناه.

فالأصل في المحاورات العرفية عدم اعتبار مفهوم اللقب، فإذا قال: «زيد قائم» فلا يدل على نفي القعود عنه، أو نفي القيام عن عمرو.

العامّ والخاصّ

تعريف العامّ

اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عنوانه عليه ، فيثبت الحكم لكلّ ما يصلح أن ينطبق عنوان اللفظ العامّ عليه^(١) ، أي : لجميع أفراد العامّ .

وبعبارة أخرى : العامّ : ما يكون مستوعباً لجميع الأفراد التي يصدق عليها مفهوم اللفظ .

الخاصّ : اللفظ الذي لا يدلّ إلا على بعض أفراد موضوع العامّ أو متعلّقه أو المكلّفين بحكم العامّ ، فيثبت الحكم لبعض أفراد العامّ^(٢) .

والظاهر أنّ معنى العامّ مفهوم عرفاً بارتكازهم ، وما ذكر من تعاريف توضيح لذلك المعنى المرتكز عرفاً والمذكور لغتاً .

والفرق بين العامّ والمطلق : أنّ الشمول مستفاد من العامّ بالوضع ، أي : أنّ لفظ العامّ موضوع للشمول والعموم والاستغراق . إذن العموم مستفاد من اللفظ نفسه ، وهناك ألفاظ معيّنة وضعت للعموم أمثال : « كلّ ، جميع ، الجمع المحلّي بالألف واللام ، مثل : العلماء » ، وغيرها ، بينما الشمول في المطلق يستفاد من مقدّمات الحكمة كما سنشير إليه ؛ إذ لم يوضع لفظ المطلق إلا لذات المعنى والطبيعة

(١) أصول الفقه : ١ : ١٣٩ .

(٢) انظر : المعجم الأصولي : ٢ : ٧٩ .

لا للمعنى والطبيعة بوصف الشيوع والشمول؛ لذلك لا بدّ من الاستعانة بمقدمات الحكمة لاستفادة الشمول.

أقسام العامّ

ينقسم العامّ إلى ثلاثة أقسام، وهذا التقسيم باعتبار كيفية تعلّق الحكم بالموضوع:

القسم الأوّل: العامّ الاستغراقيّ

بأن يكون لكلّ فرد من أفراد العامّ تكليف مستقلّ، إطاعة أو عصيان مستقلّ، يعني انحلال حكم العامّ الواحد إلى أحكام متعدّدة بعدد أفرادها، فلكلّ فرد من العامّ حكم مستقلّ^(١)، كما لو قال: «أكرم كلّ عالم»، فيكون لإكرام كلّ واحد من العلماء وجوب مختصّ به، وإطاعة وعصيان، وهذا ناشئ من غرض المولى، فإنّ كلّ فرد من الأفراد مورد لغرض المولى، وأكثر الواجبات والمحرمات من أفراد العامّ الاستغراقيّ، بحيث لو كان العلماء عشرة، فلكلّ فرد تكليف مستقلّ، بحيث لو أكرم تسعة وترك واحداً، فقد صدر منه تسعة امتثالات وعصيان واحد.

القسم الثاني: العامّ المجموعيّ

أن يكون للمجموع من حيث المجموع تكليف واحد، وإطاعة أو عصيان واحد^(٢)، وفي المثال يكون إكرام الجميع واجباً واحداً، له عصيان أو إطاعة واحدة، فلو أكرم العبد جميع العلماء إلّا واحداً فلم يمثّل معه تكليف المولى،

(١) انظر: المعجم الأصولي: ٢: ٣٤٥.

(٢) انظر معجم المصطلحات الأصوليّة: ١١٣.

ويعتبر عاصياً ولم يمثل شيئاً، ويكون كل فرد من العام كالجزء في الموضوع، والحكم واحد متعلق بالمجموع، لا أنه توجد أحكام متعددة بعدد الأفراد، وهذا ناشئ من تعلق غرض المولى بالمجموع من حيث هو مجموع، ويمثل له بالإمساك في الصوم الذي يطالب به الشارع الإمساك بمجموع الآتات من الفجر للغروب، بحيث لو أفطر في آن واحد لم يتحقق الإمساك.

القسم الثالث: العامّ البدليّ

أن يكون للمولى تكليف واحد متعلق بأحد أفراد العامّ لا على التعيين، ففي المثال: كما لو أمر عبده بإكرام واحد من العلماء لكن لا على التعيين، حيث لم يعين الشخص الذي يلزم على العبد إكرامه، بل على العبد أن يختار أيّ واحد منهم، ويتحقق الامتثال بإكرام واحد فحسب من العلماء، ولا يتوقف على امتثال أكثر من واحد، وأما العصيان فهو يتحقق بترك امتثال الجميع، وينشأ ذلك بأن يكون غرض المولى متعلقاً بفرد واحد لا على التعيين.

ونمثل لهذه الأقسام بحمل الصخرة، بأن كان هناك عشرة رجال، وكانت هناك صخرة، فتارةً يأمر المولى الرجال على نحو العامّ الاستغراقيّ بحمل الصخرة، بحيث يلزم على كلّ واحد منهم حمل تلك الصخرة باستقلاله، بأن كان حجم الصخرة ممّا يمكن لكلّ واحد حملها، فلو حملها تسعة منهم إلا واحداً، فإنّ ذلك الواحد يعتبر عاصياً، بينما التسعة لكلّ واحد منهم إطاعة مستقلة وثواب مستقلّ.

وثانية: يأمرهم على نحو « العامّ المجموعيّ » بأن يطلب من العشرة المشاركة في حمل الصخرة، بأن كان حجم الصخرة ممّا لا يمكن أن يحملها إلا عشرة رجال، فلو تقدّم تسعة لحملها وتخلّف واحد لم تتحقّق الإطاعة لتكليف المولى إطلاقاً.

وثالثة: يأمرهم على نحو « العامّ البدليّ »، فالمطلوب أن يتقدّم واحد منهم فحسب لا على نحو التعيين لحمل الصخرة، بأن كان حجم الصخرة ممّا يمكن

لشخص واحد حملها، فلو حملها واحد منهم تحققت الإطاعة، ولا يتحقّق العصيان إلا بترك الجميع لحملها.

ولكن وقع البحث: أن اختلاف هذه الأقسام الثلاثة للعامّ هل هو من جهة الحكم ومتعلّقه، أو من جهة ذات العامّ، وأنّ العامّ في نفسه - بغضّ النظر عن تعلّق الحكم - ينقسم إلى ثلاثة أقسام؟

هنا آراء:

الرأي الأول: ذهب الأكثر إلى أنّ العامّ - بقطع النظر عن تعلّق الحكم - له مفهوم واحد، ولا تعدّد واختلاف فيه، وإنّما الاختلاف نشأ من كَيْفِيَّةِ تعلّق الحكم به، ولعلّ هذا الرأي هو الحقّ.

الرأي الثاني: بينما ذهب بعض آخر - كالسيد البروجرديّ رحمته الله - إلى أنّ العامّ في نفسه - وبغضّ النظر عن تعلّق الحكم - يقسم إلى هذه الأقسام؛ لأنّ العامّ تارةً يلاحظ بنفسه، وأخرى يلاحظ بحسب كونه مرآة لأفراده، وفي هذه الحالة تارةً يلاحظ كونه مرآة لجميع الأفراد فهو الاستغراقيّ، وأخرى يلاحظ كونه مرآة لمجموع الأفراد فهو المجموعيّ، وثالثة يلاحظها على نحو البدل فهو البدليّ.

ولكنّ الصحيح ما ذكرناه: أنّ العامّ في جميع هذه الأقسام بمعنى واحد، وهو الشمول، وهذا المعنى موجود في الأقسام الثلاثة بنحو واحد، والاختلاف إنّما نشأ من جهة كَيْفِيَّةِ تعلّق الحكم، وكَيْفِيَّةِ أخذ الحكم؛ إذ قد يؤخذ على نحو الاستغراق أو المجموع أو البدل.

ألفاظ العموم

ذكرت ألفاظ للعموم والظاهر أنّ البحث عنها عرفيّ لغويّ لا عقليّ فلسفيّ أو أصوليّ، منها: النكرة في سياق النفي والنهي، مثل: «لا تعتق رقبة»، «ما جاءني أحد»، استدلالاً بأدلة عقلية على إفادتها العموم منها أنّ انعدام الطبيعة بانعدام جميع

أفرادها، ومدلول النكرة الطبيعية.

والظاهر أنّ البحث ليس عقلياً، بل حسب الفهم العرفي واللغوي، وهو يقتضي تبادل وفهم العموم منها دون حاجة إلى مقدّمات الحكمة في متعلّقها.

وأما لفظة «كُلّ» وأمثالها مثل جميع وكافة وقاطبة، فقد يقال بأنّ دلالتها على العموم واستيعاب المدخول بمعونة مقدّمات الحكمة يحرز بها سعة المدخول، ولكن الحقّ أنّ لفظة «كُلّ» وأمثالها تدلّ بنفسها على إطلاق مدخولها، وعدم أخذ خصوصيّة فيه، ولا يتوقّف ذلك على إجراء مقدّمات الحكم.

وأما الجمع المحلّي باللام، فاستدلّ لدلالته على العموم بالتبادر أولاً، وبوجه عقليّ ثانياً، وهو أنّ الجمع له عرض عريض ومصاديق كثيرة، ولا إشكال أنّ المتعيّن فيها أقصى المراتب ولا يتعيّن له حتّى أدنى المراتب، فلا يستفاد العموم، لا من اللام ولا من نفس الجمع، بل يستفاد من تعريف الجمع بأقصى مراتبه، ولكن في باب الألفاظ وظهوراتها لا مجال للوجه العقليّ، وإنّما الوجه التبادر، فلا يبعد تبادل العموم من الجمع المحلّي باللام في صورة فقد القرينة.

وأما المفرد المحلّي باللام، فقال بعض بدلالته على العموم، واستدلّ بأنّصافه أحياناً بالجمع كقوله: «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر»، وثانياً بقوله مستثنى منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(١)، وثالثاً: أنّ اللازم للتعريف والمعرفة هي أقصى المراتب.

وأجيب: أنّ التوصيف بالجمع في موارد معدودة لا ينافي عدم كونه حقيقة بالجمع؛ لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، وكذا وقوعه مستثنى منه في موارد، والوجه الثالث ناقشناه سابقاً، والإنصاف أنّه لا يستفاد من المفرد المحلّي باللام عموم إلاّ مع القرينة.

استعمال العامّ في الباقي بعد التخصيص

حقيقيّ أو مجازيّ؟

ذكرنا أنّه وضعت في اللغة ألفاظ وأدوات للعموم، مثل لفظ «كُلّ» و «جميع» وأمثالهما، والمعنى الحقيقيّ لها العموم، واستعمالها في المعنى العامّ حقيقة؛ لأنّه من استعمال اللفظ في ما وضع له، ولكن وقع الكلام أنّها لو خصّصت بمخصّص وخرجت بعض الأفراد عن العامّ بسبب التخصيص وبقيت أخرى تحته، فهل إنّ استعمال العامّ في الباقي تحته حقيقيّ أو مجازيّ، وإنّما معناه الحقيقيّ جميع الأفراد لا الأفراد الباقية؟

في هذه المسألة أقوال كثيرة:

الأول: أنّه مجاز مطلقاً.

والثاني: أنّه حقيقة مطلقاً.

والثالث: التفصيل بين المخصّص المتّصل والمنفصل، فإذا كان التخصيص بالمتّصل فهو حقيقة في الباقي، وأمّا لو كان بالمنفصل فهو مجاز، وقيل بالعكس. ولكنّ الأكثر ذهبوا إلى أنّ استعمال العامّ في الباقي حقيقيّ مطلقاً، سواء كان المخصّص منفصلاً أو متّصلاً.

وليس منشأ القول بالمجاز إلّا القول بأنّ أداة العموم موضوعة لجميع أفراد مدخولها، فإذا أريد منها بعضها فتكون قد استعملت في غير ما وضع له وهو المجاز. ولكنّ الصحيح أنّه سواء في مورد عدم التخصيص، أو في مورد التخصيص بالمنفصل أو المتّصل، فإنّ أداة العموم استعملت في معناها الحقيقيّ وهو العموم، أي: إرادة عموم مدخولها، ولكنّ الفرق في نفس المدخول، فقد لا يكون مدخولها مقيداً، مثل: «أكرم العلماء»، فتدلّ على إرادة أفراد أكثر، وهي إرادة جميع

وعموم أفراد العلماء ، وقد يكون مدخولها مقيداً ، مثل : « أكرم العلماء العدول » ، فتدلّ على إرادة جميع وعموم أفراد العلماء العدول ، فتدلّ على إرادة أفراد أقلّ ، ولكن في كلا الموردین استعملت « كلّ » في إرادة جميع أفراد المدخول وعمومها ، ولكنّ المدخول قد تكون دائرته وسيعه وقد تكون ضيقة .

إذن ففي كلّ مورد تستعمل لفظه « كلّ » في معناها الحقيقي وهو الكلّ ، والاستعمال على نحو الحقيقة لا المجاز ، وهو إرادة جميع أفراد المدخول .

حجّة العامّ المخصّص في الباقي

إذا خصّص العامّ ، فهل إنّ لفظ العامّ المخصّص حجّة في الباقي من الأفراد التي لم تتعرّض للتخصيص ، فيمكن الاستدلال بالعامّ بالنسبة لتلك الأفراد ، بحيث يشملها حكم العامّ ، أو أنّ العامّ المخصّص ليس حجّة في الباقي ، ولا يشملها حكم العامّ ؟

مثلاً: لو قال الشارع : « كلّ ماء طاهر » ، ثمّ استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغيّر بالنجاسة ، فأخرج الشارع من عموم الماء أفراد الماء المتغيّر بالنجاسة بالتخصيص ، ونحن نحتمل استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير وخروجه من العامّ ، فهل يمكن التمسك بهذا الفرد المحتمل الخروج بعموم العامّ ، فنثبت حكم العامّ وهو الطهارة للماء القليل الذي لم يتغيّر بالنجاسة . هذا لو قلنا إنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي .

وأما لو لم نقل بحجّيته في الباقي ، فلا يمكن التمسك بعموم العامّ لهذا الفرد ، فلا بدّ من دليل آخر للتعرف على حكم هذا الفرد ؟

والأقوال في هذه المسألة كثيرة ، منها التفصيل بين المخصّص بالمتصل فيكون العامّ حجّة في الباقي ، والمخصّص المنفصل فلا يكون حجّة فيه ، وقيل بالعكس . والحقّ فيها : هو الحجّية مطلقاً ؛ لأنّ النزاع في هذه المسألة متفرّع على النزاع

في المسألة السابقة، وهي أن العام المخصّص مجاز في الباقي أو لا؟

فالأقوال في هذه المسألة متفرّعة على الأقوال في تلك المسألة، فكُل من قال بأنّ العام المخصّص حقيقة في الباقي، ففي هذه المسألة يقول بالحجّية، وكل من قال بالمجاز به قال هنا بعدم الحجّية، ومن قال هناك بالتفصيل يقول هنا بالتفصيل، وبما أنّ الأكثر ذهبوا إلى الحقيقة في تلك المسألة، لذلك ذهبوا إلى أنّ العام المخصّص حجّة في الباقي في هذه المسألة، لذلك يمكن التمسك بعموم العام في الفرد المحتمل الخروج وإثبات حكم العام له.

وأما من قال بالمجاز هناك فيستشكل في ظهور العام وحجّيته في الباقي؛ وذلك لأنّ العام حقيقة في العموم، وبعد تخصيصه يصير مجازاً؛ لتعدّد إرادة معناه الحقيقي وهو جميع أفراد مدخوله، وحيث إنّ المجازات متعدّدة فإنّ جميع أفراد الباقي مجاز، والأقل مرتبة مجاز، والأقل منه أيضاً مجاز.... وهكذا، واستعماله في بعض المجازات دون سواها ترجيح بلا مرجح، فيدور الأمر بين حمله على جميع أفراد الباقي لأنه أقرب، أو أنّه يصبح مجملاً؛ وذلك لأنّ مجرد الأقربيّة أو كثرة الأفراد لا توجب حمل اللفظ عليه إذا لم توجب ظهور اللفظ فيها لكثرة الاستعمال، فإذا صار مجملاً فيسقط عن الحجّية، ولا يمكن حمله على أيّ معنى من المعاني المجازيّة، ولا فرق في ذلك بين المخصّص المتّصل والمنفصل.

ولكن نحن نقول: بأنّ العام المخصّص حقيقة في الباقي كما وضّحناه، فإنّ أداة العموم باقية على معناها الشامل لجميع أفراد مدخولها، وإذا خرج بعض الأفراد بالتخصيص المتّصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنّما تضيّق مدخولها في المنفصل، فحكم العام المخصّص حكم العام غير المخصّص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه ويشمله؛ وذلك لأنّ التخصيص يبيّن المراد من المدخول من الأوّل، وأنّ العموم ليس هو المراد، بل دائرته ضيقة محدودة، وبذلك تشمل حجّيته جميع أفراد الباقي بعد التخصيص.

وإنما الفرق في المخصّص المتّصل لا ينعقد للعامّ ظهور في العموم من الأوّل ، بل يكون عمومه وظهوره في خصوص الدائرة المحدودة للمدخل مع التخصيص ، بينما في المخصّص المنفصل فينعقد للعامّ ظهور في العموم ، ويبقى على ظهور عمومه ودائرته الواسعة حتّى بعد ورود الخاصّ ، ولكن يقَدّم الخاصّ عليه من باب أنّه نصّ أو أظهر أو القرينيّة ، فيسلب من العامّ حجّيته في الخاصّ ، ويسلب من العامّ حجّيته في العموم ، لا أنّه ينفي ظهوره في العموم ، أي : أنّ الخاصّ لا ينفي الإرادة الاستعماليّة ، بل الجدّيّة ، حيث يبيّن أنّ مراد المولى من العامّ من الأوّل غير دائرة الخاصّ .

وهذا كلّ لو كان الخاصّ مبيّناً لإجمال فيه ، وأمّا لو كان الخاصّ مجملاً ، فهل يشمل العامّ أو لا ، والإجمال إمّا في الشبهة المفهوميّة للخاصّ ، أو الشبهة المصدّقيّة ؟ وسيأتي .

تأثير القرينة المتّصلة والمنفصلة

القرينة المتّصلة : كالمخصّص المقيد المتّصل بالعامّ أو المطلق ، بأن كان العامّ والخاصّ في كلام واحد ، ويشمل المخصّص اللبّي لأنّه متزامن مع صدور العامّ .
ذكروا : كلّ قرينة متّصلة بذوي القرينة تمنع من انعقاد ظهور ذي القرينة في معناه الذي يكون ذو القرينة ظاهراً فيها لو لم تكن القرينة متّصلة به ، كالخاصّ المتّصل بالعامّ ، فإنّه من ظهوره بالعموم .

القرينة المنفصلة : كما لو ورد العامّ أو المطلق في كلام ، بينما ورد الخاصّ أو المقيد في كلام آخر ، أمّا من متكلّم واحد ، أو متكلّمين متعدّدين يعتبرون بمنزلة المتكلّم الواحد ، كالمعصومين عليهم السلام .

وإذا كانت القرينة منفصلة عن ذي القرينة - كالخاصّ المنفصل عن العامّ - والقرينة المنفصلة تمنع من حجّية ذي القرينة في معناه لا من ظهوره ، فإذا كان الخاصّ

منفصلاً فإنَّ ظهور العام - قبل ورود الخاص المنفصل - قد انعقد بما يشمل الخاص وغيره من أفرادها مسبقاً، ولكنَّ حكم العام لا يكون حجة في الخاص بعد ورود الخاص، فإنَّ ظهور العام لا تستقرَّ حجَّيته فيه .

كلَّ ذلك لما ذكرناه بأنَّ المعيار في باب الألفاظ هو الظهور العرفيِّ وفهم العرف، والعرف يفهم هذا الفرق بين القرينة المتَّصلة والمنفصلة .

أمَّا بالنسبة للمتَّصلة، فلا يبقى للكلام ظهور؛ لأنَّ الكلام لا ينعقد له ظهور إلا بعد تمام الكلام، فإن انقطع دون ورود قرينة على خلاف ظهور العام استقرَّ ظهوره العام، وإن لحقته قرينة اتَّصلت به صار ظهوره حسب هذه القرينة المتَّصلة به .

وأمَّا بالنسبة للقرينة المنفصلة، فقد انعقد ظهور العام في العموم بصدوره؛ إذ لم يتَّصل الخاص به ليمنع من ظهوره في العموم، ويبدِّله إلى ظهور في الخصوص، ولكن - وكما ذكرنا - أنَّ ظهور الخاص في الحصة الخاصة أقوى من ظهور العام، لذلك يتَّقدم حكم الخاص في الحجَّية بالنسبة لحصة الخاص على حكم العام؛ لأنَّ شمول العام لحصة الخاص بالظهور وهو ظهوره بالعموم، بينما شمول الخاص لها بالنص والصراحة .

فالقاعدة العامة في باب القرينة المتَّصلة والمنفصلة: « أن ما يكون مانعاً من (ظهور) الكلام حين الاتِّصال يكون مانعاً من (حجَّيته) لا من ظهوره حين الانفصال » .

تأثير المخصَّص اللَّبِّي

وقد ذكر العلماء: أنَّ المخصَّص اللَّبِّي - كسيرة العقلاء، وحكم العقل، والإجماع - كالقرينة المتَّصلة، والمخصَّص المتَّصل اللفظي في منعه من ظهور العام في معناه لا من مجرد حجَّيته؛ لأنَّ المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً، ولا يفرِّق في ذلك بين كون الكاشف لفظياً أو لبياً، ومثاله: كما لو صدر عام، وكانت هناك سيرة عقلائيَّة على الخاص، فإنها تمنع

من انعقاد ظهور العام في العموم .

عنوان الباقي بعد التخصيص

ورود الخاص لا يوجب تعنون الباقي وأفراده إلا بعنوان عديمي، وهو عدم الخاص، مثل: «أكرم العلماء إلا الفساق» لا يثبت إلا تعنون الباقي بعنوان «العالم غير الفاسق»، ولا يوجب تعنونه بعنوان ثبوتي وهو «العدول»، فيلزم في شمول حكم العام للباقي وأفراده إحراز عدم تعنونه بعنوان الخاص ولو بالاستصحاب، ولا يتوقف على إحراز تعنونه بعنوان إثباتي كالعدول، حتى لا يمكن التمسك باستصحاب عدم الفسق لإثباته؛ لأنه من الأصل المثبت، لذلك يكفي في شمول حكم العام للباقي مجرد عدم تعنونه بعنوان الخاص، ويمكن إثبات عدم التعنون في كثير من الموارد بالأصل الموضوعي الذي يتنح ويثبت موضوع العام، إلا في بعض الموارد كموارد توارد الحاليتين والشك في المتقدم والمتأخر.

ومن هنا يتجه للبحث عن استصحاب العدم الأزلي، كما لو شككنا في امرأة أنها قرشيّة أو غير قرشيّة، ليشملها حكم العام، وأن غير القرشيّة تحيض للخمسين، فهل يمكن إثبات عدم قرشيتها باستصحاب العدم الأزلي؟
ربما يقال بذلك، وتوضيحه ذكرناه بتوسّع في مبحث الاستصحاب، فراجع.

حكم العام لا يثبت موضوعه

وحكم العام لا يشمل فرداً إلا إذا أحرز أنه من أفراد موضوع حكم العام، وأما لو شك في توفره على موضوع حكم العام فلا يشملها حكم العام، ولا يمكن لحكم العام أن يثبت تحقق موضوعه؛ لأن كل حكم لا يثبت موضوعه ولا يحقّقه.

كما لو كان حكم العام حكماً ثانوياً - مثل: وجوب الوفاء بالشرط أو النذر أو إطاعة الوالدين - أخذ في موضوعه حكم أولي، كما لو أخذ في موضوع وجوب الوفاء

بالنذر كون الفعل راجحاً أو مباحاً، فلو كان الفعل حراماً فلا يشملته حكم العام الثانوي - كوجوب الوفاء بالنذر أو الشرط - وكذا لو شككنا أنه مباح أو راجح، فلا يمكن أن يقول بما أنه يجب الوفاء بالنذر فيجب الوفاء بالمشكوك، بل أن ما أحرز أنه مباح أو راجح في ذاته يصبح واجب الوفاء بالنذر أو الشرط، أما لو لم يحرز ذلك فإن وجوب الوفاء بالنذر أو الشرط لا يوجب رجحانه أو إباحته أو لزومه؛ لأن الحكم لا يثبت موضوعه.

نعم، لو لم يؤخذ في الحكم الثانوي توفر موضوعه على حكم أولي معين، كما لو فرضنا أن وجوب إطاعة الوالدين لم يؤخذ في موضوعها إباحة الفعل أو رجحانه، فهنا لو أمر الوالد بفعل فإن أدلة وجوب الإطاعة تقتضي وجوبه أو استحبابه، وفرضنا أن الفعل في ذاته محرّم، فيقع التزاحم بين الحكمين: الاستحباب أو الوجوب الناشئ من الأمر بإطاعة الوالد، وحرمة الفعل في ذاته وتجري قواعد التزاحم.

اعتبار الفحص عن المخصّص في التمسك بالعام

لا يجوز التمسك بعموم العام قبل الفحص عن المخصّص، والدليل عليه: لأنه مع علمنا بأن سيرة الشارع وطريقته الاعتماد على المخصّصات المنفصلة في عموماته، لا يبقى لنا اطمئنان بظهور العام في عمومته قبل الفحص عن المخصّص، بل يكون ظهوره ابتدائياً وليس مستقراً وحبّة، كما هو الشأن في كلّ مولى نعلم بأنه يعتمد كثيراً على المخصّصات في أقواله وعموماته، فلا يجوز لنا الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصّصات؛ إذ لا يستقرّ لنا ظهور في العموم، وسيرة العرف والعقلاء قائمة على عدم الأخذ بأقوال أمثال هؤلاء المتكلّمين قبل الفحص عن المخصّصات.

وقد ذكرنا أن الميزان في باب ظهورات الألفاظ هو الظهور العرفي، وليس للشارع طريقة أخرى في فهم أقواله غير السيرة العرفية والعقلانية في فهم الأقوال، ولو كانت

له طريقة أخرى لكان عليه بيانها، وكذلك لو لم يكن راضياً بالسيرة العرفية لردع عنها، وبما أنه لم يردع عنها، ومع عدم بيانه لطريقة جديدة في فهم كلامه، فهذا دليل على إضائه لهذه السيرة. هذا كله في المخصّص المنفصل.

وأما في المتّصل، فلا معنى للبحث عنه. نعم، لو احتمل وجود قرينة أو مخصّص متّصل بالكلام وسقط، فهنا لا يلزم الفحص عنه، وإنما تجري هنا أصالة عدم القرينة أو أصالة الحقيقة وهو موردها.

وهنا مسائل:

الأولى: مقدار الفحص: ومقدار الفحص عن المخصّص المنفصل يتحدّد بما يحرز به خروج العامّ عن معرّضيته للتخصيص، كالمرأة التي تعلم أنها في معرض التعرّض للرجال في الطريق، فلا بدّ أن تفحص إلى أن تحرز وتطمئنّ بعدم كونها في معرض التعرّض للرجال، وهكذا الأمر هنا لا بدّ من الفحص ليحرز أو يطمئنّ بعدم كونه في معرض التخصيص بحيث يستقرّ الظهور، ويعمل به العقلاء، ولا يعتنون باحتمال التخصيص.

الثانية: وقد ذكر أنّ الفرق بين الفحص هنا والفحص في مورد البراءة: أنّ الظهور حجّة، وإنما المخصّص مانع من حجّيته، فيبحث عن المزاحم والمانع للحجّية لا عن أصل المقتضى، بينما في باب البراءة فإنّها قبل الفحص ليست حجّة؛ لحكم العقل باستحقاق العقاب بالمخالفة لو عمل بها، وإنما يبحث عن أصل المقتضى، أي: إنّما تكون البراءة حجّة بعد الفحص بنظر العقل.

الثالثة: يمكن أن نفرّق بين نوعين من العمومات للمتكلمين:

١ - العمومات التي تكون في معرض التخصيص غالباً، بأن تتعرّض للتخصيص كثيراً وكما هو الأمر في العمومات القرآنية أو الصادرة من المعصومين عليهم السلام؛ لأنّها في معرض البيان والتخصيص بأقوال أخرى، بل إنهم أنفسهم صرّحوا بهذه الحقيقة،

بأن الكتاب والسنة تعرضاً للبيان اللاحق والتخصيصات، فإن مثل هذه العمومات من قبل أمثال هؤلاء المتكلمين لا يعمل العقلاء بها ابتداءً، وقبل الفحص عن المخصّصات والبيانات اللاحقة. إذن فالدليل على لزوم الفحص السيرة العقلائية في أمثال هذه العمومات.

٢- العمومات التي ليست في معرض التخصيص: كالكثير من العمومات الصادرة من الناس، حيث لا توجد سيرة من العقلاء على الفحص عن المخصّصات فيها، بل يعملون بالعمومات حتى قبل الفحص.

وسياتي في بحث لاحق أساليب أقوال المعصومين عليهم السلام.

الفحص عن المخصّص

القرآن الكريم نزل نجومياً بالتدرّج، وذلك لتدرّجية التشريع الإسلامي لعوامل كثيرة، فربّما نزل العام في زمان والخاص في زمان آخر، فلا يؤخذ بالعام القرآني إلا بعد الفحص عن خاصه، وكذلك السنة النبوية، فقد ورد التشريع فيها تدرّجياً لعوامل، فلا يحتجّ بالعام من السنة إلا بعد الفحص عن مخصّصه فيها، وهناك أحكام كثيرة شرّعت ولكن لم تبلغ للأمة في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله، ولكنها جعلت مخزونة عند عترته الطاهرة، وهم عدل القرآن - كما في حديث الثقلين - فقاموا ببيان الأحكام المخزونة، عمومها وخصوصها، ومطلقها ومقيدها، في فترة تقرب من ٢٥٠ عاماً.

فالعام يذكر على لسان إمام، والخاص على لسان إمام آخر، أو روى العام دون أن يروي الخاص، أو بالعكس، ومن هنا عرض الفصل بين العمومات والمطلقات، وبين المخصّصات والمقيّدات، وهذا هو السبب في وجوب الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعام، وهذا الفصل قد لا يختصّ بها التشريع الإسلامي، بل يشمل التشريع الوضعي البشري، فربّما ذكرت العمومات في قائمة أو مرحلة، والمقيّدات

في قائمة أو مرحلة أخرى . نعم ، لا يجب الفحص عن المخصّص المتّصل ؛ لأنّ سقوطه من كلام الراوي خلاف الأصل ؛ وذلك لأنّ سقوطه عمداً ينفيه وثاقه الراوي ، وسقوطه سهواً خلاف الأصل العقلانيّ المجمع عليه .

وكُلّ عامّ أو مطلق يكون في معرض التخصيص أو التقييد لا يصحّ العمل به قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد ؛ لعدم استقرار حجّيته قبل الفحص ، وما هو معتبر هو الحجّة المستقرّة لا الشأنيّة ، والشكّ في الحجّية قبل الفحص يكفي في عدم الحجّية .

وبعبارة أخرى : أنّ ظاهر العامّ والمطلق قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد في معرض الزوال ، وكُلّ ظاهر في معرض الزوال لا اعتبار به ، فظاهر العامّ والمطلق قبل الفحص لا اعتبار به . نعم ، إذا سقط عن المعرضيّة تستقرّ الحجّية وتصير فعليّة .

وليس للفحص حدّ معيّن ، وإنّما المناط تبدّل الحجّية من الشأنيّة إلى الفعلية المستقرّة ، ويختلف ذلك باختلاف العمومات أو المطلقات .

أو أنّ مقدار الفحص هو حصول الاطمئنان الشخصيّ على عدم المخصّص ، وهذا الاطمئنان حجّة عقلانيّة لم يردع عنها الشارع وإنّما هو علم عرفيّ .

ومن ذلك يعلم أنّه لا يجب الفحص لو أحرز أنّ العامّ ليس في معرض التخصيص ، أو أنّ احتمال التخصيص ممّا لا يعتني به العقلاء ، فيجب العمل بظاهره قبل الفحص ، ولكنّ هذا القسم قليل جدّاً .

ولا يجب الفحص مباشرة ، وإنّما تصحّ الاستنابة ، ويصحّ الاعتماد على قول الخبير الأمين .

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

إذا علم عدم شمول حكم العامّ لفرد ، ودار أمر عدم الشمول بين أن يكون

بنحو التخصيص أو بنحو التخصّص ، فلا يمكن التمسك بعموم العامّ في إثبات كون الخروج بنحو التخصّص لا التخصيص .

كما إذا قام دليل على عدم لزوم الاجتناب عن غسله الاستنجاء ، ودار أمر الغسالة بين كونها تخصيصاً في خطاب كون الماء المتنجّس منجّساً ، وبين أن يكون خروجها عن الخطاب المذكور بالتخصّص بأن تكون الغسالة المزبورة طاهرة ، فإنّه لا يمكن إثبات طهارتها بالأخذ بعموم خطاب كون الماء المتنجّس منجّساً^(١) .

أو علمنا بخروج زيد عن حكم العامّ « أكرم العلماء » ، ودار أمر خروجه بين الخروج الموضوعي أي : التخصّص ، أي : أنه ليس بعالم موضوعاً ، أو الخروج الحكمي وأنه عالم موضوعاً ، ولكنّه خارج عن حكمه ، فأصالة العموم وعدم التخصيص لا يقتضي خروجه موضوعياً ؛ لأنّه لو قلنا بالتخصّص وخروجه موضوعياً فيلزم منه تخصيص لأصالة العموم ، وعدم الأخذ بها ، فالتمسك بأصالة العموم وعدم التخصيص يلزم منه خروج هذا الفرد تخصيصاً حتّى لا يلزم منه هدم لعموم العامّ وأصالة العموم .

وما قيل إنّ مثبتات الأصول اللفظيّة حجّة ، أي : أصالة العموم حجّة في لوازمها بعكس الأصول العمليّة فليست حجّة في لوازمها ، فيلاحظ عليه : أنّ أصالة العموم بما أنّ دليلها هو بناء العقلاء لا دليل لفظي ، وبناء العقلاء دليل لبّي ، فيقتصر على القدر المتيقّن ، وهو ما لو علمنا بأنّه فرد للعامّ وشككنا في خروجه حكماً ، فتمسك بأصالة العموم لشموله حكماً . هذا هو مدى دلالة أصالة العموم ببناء العقلاء لا أكثر .

وبعبارة أخرى : ذكرنا في أصالة الحقيقة : إذا علمنا بالمراد الاستعماليّ ، ولكن شككنا في كفيّة الإرادة ، وأنّ الاستعمال فيه حقيقيّ أو مجازيّ ، فأصالة

(١) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب : ٢ : ٣٥٩ .

الحقيقة لا تقتضي كون هذا المراد هو المعنى الحقيقي، أي: أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وهنا كذلك نعلم بالمراد، وأن هذا الفرد خارج عن حكم العام فالمراد الاستعمالي معلوم قطعاً، ولكن نشك في كيفية الإرادة وأن الخروج بنحو التخصص أو التخصيص، فأصالة العموم لا تثبت وضع لفظ العام لخصوص الباقي تحت العام، وعدم الوضع حقيقة للفرد الخارج عن العام؛ لما يذكر أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فلا يوجد أصل عند العقلاء يثبت كيفية الإرادة؛ وذلك لأن الدليل على الأصول اللفظية هو بناء العقلاء وهو دليل لبيّ يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو ما لم يعلم بالمراد، وأما لو لم يعلم بكيفية الإرادة وعلم بالمراد، فأما أن يُحرز عدم شمول الأصل اللفظي له أو نشك، وهو كافٍ في عدم الشمول، وقد أوضحنا هذه الفكرة في مجال أصالة الحقيقة.

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

كما لو كان عام في الآية الشريفة، وورد في الروايات مخصص لعمومها، فهل يجوز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد المخصص، بعد تسليمهم واتفاقهم على جواز تخصيصه بالخبر المتواتر، والخبر المحفوف بالقرائن القطعية الموجبة للقطع بصدوره؟

الحق جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد المعتبر، وتدلل على ذلك أدلة عديدة نذكر بعضها هنا:

الدليل الأول: القطع بوقوع تخصيصات من المعصومين عليهم السلام لعمومات الكتاب، فلو كان ممنوعاً لم ينطق المعصومون عليهم السلام بهذه المخصصات. إلا أن يقال: إنه لو ثبت التخصيص بالقطع فهو، ولكن الكلام في الخبر الواحد لا السنة القطعية.

الدليل الثاني: قيام سيرة المتشرعة وأصحاب الأئمة عليهم السلام وإجماع العلماء

على العمل بالخبر الواحد المخصّص للكتاب ، ولم يردع عنها الأئمة عليهم السلام وهو دليل إمضائها ؛ لما ذكرناه من عمل أصحاب المعصومين عليهم السلام بها .

وربّما يقال : إنّ عمل الأصحاب بالمخصّصات لأجل وجود قرائن قطعيّة على صدورها ، فتخرج عن كونها خبراً واحداً ، بل هو قطعيّ .

فإنّه يقال : نعلم بعدم وجود القرائن القطعيّة دائماً في عمل الأصحاب بخبر الواحد ، فإنّما عملوا بالمخصّصات لمجرّد كونه خبراً واحداً لا لأجل القرائن .

الدليل الثالث : الخبر الواحد وإن كان ظنّيّ السند ، ولكنّه قطعيّ الحجّيّة ؛ لقيام الأدلّة القطعيّة على حجّيّة الخبر الواحد ، فيكون له حكم السنّة ، يضاف إلى ذلك أنّ الكتاب وإن كان قطعيّ السند ولكنّه ظنّيّ الدلالة ؛ لأنّ أكثر الآيات من قبيل الظواهر لا النصّ الصريح ، والظواهر دلالتها ظنيّة ، وبما أنّ الخبر الواحد خاصّ ونصّ في مدلوله وهو الحصّة ، بينما العامّ الكتابيّ له ظهور في الحصّة لانصّ ، والخاصّ يقدّم من باب كونه قرينة فيقدّم على ذي القرينة ، كما ذكرناه في محلّه .

الدليل الرابع : السيرة العقلانيّة جارية على العمل بأخبار الأحاد المعتمدة ، وتخصيص عمومات المتكلمين والموالي بها ، وليس للشارع طريقه خاصّة به ، وإلاّ لبيّنها .

إشكال على التخصيص :

وربّما يقال : إنّ هناك روايات كثيرة تدلّ على طرح ما خالف الكتاب ، والخبر الخاصّ مخالف للعامّ الكتابيّ ؛ لأنّ العامّ الكتابيّ يشمل بحكمه الخاصّ ، فالخاصّ يخالف العامّ بحكمه في تلك الحصّة الخاصّة .

والجواب :

١ - إنّ تخصيص العامّ لا يطلق عليه العرف مخالفة ؛ لأنّه يعتبر الخاصّ شارحاً ومفسّراً للعامّ ، فهذه الروايات لا تشمل التخصيص وغيره من موارد الجمع العرفي ،

كالحكومة والورود، فإنها لا تعتبر مخالفة بنظر العرف. نعم، لو كانت المخالفة بنحو التباين شملتها هذه الأخبار، أي: أن المراد هو التباين الذي لا يمكن الجمع العرفي بينها.

فالمراد من المخالفة الموارد التي لا يمكن الجمع العرفي، وحتى على تقدير شمول المخالفة للخاص والعام، فنقطع بعدم إرادة أخبار طرح المخالف لهذا المورد، وذلك للقطع بصدور المخصّصات عن المعصومين عليهم السلام. وكيف يخالفون أنفسهم هذه الأخبار؟ كما أن العلماء اعتبروا ما لو حصل القطع من التواتر أو القرينة القطعية بالمخصّصات لعمومات الكتاب، فالخير المخصّص المتواتر أو القطعي مخصّص للكتاب عند العلماء.

والمفروض عدم انحصار أدلة حجّية الخبر الواحد بالإجماع أو الأدلة اللبّية ليقال بالاعتصار في حجّيته على القدر المتيقّن، وهو الخبر الذي لا يخالف الكتاب ولو بالعموم والخصوص، وذلك لوجود الأدلة اللفظية على حجّية الخبر الواحد، ويمكن التمسك بإطلاقها حتى لهذا المورد.

٢ - إضافة إلى أن الدليل وإن كان دليلاً لبّياً - كسيرة العقلاء، والإجماع على تقدير عدم وجود الدليل اللفظي عليه كما لا يبعد - فإن معقده مطلق يشمل الأخبار الأحاد المخصّصة لعمومات الكتاب، أي: أن المتسرّعة والعقلاء والعلماء عملوا بمثل هذه الأخبار، وإنما يؤخذ بالقدر المتيقّن في الدليل اللبّي لو أحرز عملهم في مورد وشك في مورد آخر، أما لو أحرز عملهم بمختلف الموارد، فيتمسك في تلك الموارد بالدليل اللبّي نفسه؛ لما ذكرناه أن معقد الدليل اللبّي لو كان مطلقاً وشاملاً، فيتمسك بالدليل اللبّي؛ إذ لا يوجد مورد مشكوك ومتيقّن لبناء العقلاء أو الإجماع أو غيره من الدليل اللبّي، بل جميع الموارد على حدّ سواء من حيث جريان هذا الدليل فيها.

فصل

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد العام هل يوجب تخصيص العام بالضمير أو لا؟

إذا ورد عام، وتعقبه ضمير نعلم بعوده لبعض أفراد العام، فهل يوجب ذلك تخصيص العام أو لا؟

والبحث في جهتين:

الجهة الأولى: أن يكون في الكلام حكم واحد للضمير، وليس للعام حكم آخر مستقل، وهذا الضمير الذي له الحكم دون العام يرجع لبعض أفراد العام لا لجميع أفرادها، كما لو قال: «والمطلقات أزواجهنَّ أحقَّ بردهنَّ» فالحكم هو أحقية الزوج بالرد، وقد علمنا من الخارج أن هذا الحكم الذي ذكر للضمير لا للعام، مختص بالرجعيات من المطلقات ولا يشمل البائن، مثل: الصغيرة واليائسة وغير المدخول بها من المطلقات، فهنا لا شك بأن الضمير يوجب تخصيص العام. فلا يبقى العام على عمومه، وإنما يعود الضمير إلى بعض أفرادها، فيكون المراد من العام خلاف ظاهره، وإنما خصوص (المطلقات الرجعيات) لا عموم المطلقات؛ لأن الحكم واحد ولا يمكن أن يكون له موضوعان.

وكلامنا ليس في هذه الجهة.

الجهة الثانية: ما إذا استقل العام بحكم فله حكم، وللضمير حكم آخر في كلام واحد أو في كلامين، كآلية الشريعة: «والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

قُرْوٍ ﴿١﴾، أي: أن لكل مطلقه عدّة.

ثم يذكر حكماً آخر: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ ﴿٢﴾، وهذا الحكم الثاني مختص بالرجعيات وعلمنا بذلك من الخارج، فهذا الضمير يرجع إلى بعض أفراد العام لا للمطلقات عموماً، فهل عود الضمير إلى بعض أفراد العام يوجب تخصيص المطلقات بهنّ، بحيث يراد منها خصوص المطلقات، لذلك يكون الحكم المذكور للعام نفسه مختصاً بخصوص الرجعيات، وهذا معناه إجراء أصل عدم الاستخدام في ناحية الضمير. ذهب إليه السيّد الخوئي رحمته والعلامة رحمته في النهاية، فيحتاج إثبات العدّة للباثن إلى دليل آخر؛ لأنّ ما ذكر من الترتيب بثلاثة قروء مختص بالرجعيات؛ لأنّ المراد من المطلقات خصوص الرجعيات، أو أنّ العام يبقى على عمومته، ويبقى له حكمه لجميع أفرادها لإجراء أصالة العموم فيه، ونلتزم بالاستخدام في الضمير، وذهب إليه المحقق النائيني رحمته وللضمير حكمه، وعود الضمير إلى بعض الأفراد لا يوجب تخصيص العام وحكمه، ذهب إليه العلامة في التهذيب والسيّد المرتضى رحمتهما.

وفي الواقع إنّ الأمر يدور بين التصرف في أحد الظاهرين: إمّا ظاهر العام أو الضمير، فإمّا أن يقول أنّ العام لا يراد منه ظاهره، وهو جميع الأفراد، فيكون الضمير مأخوذاً بظاهره وهو رجوعه إلى جميع أفراد العام؛ لأنّ العام لا يراد منه جميع الأفراد، كما في الاحتمال الأوّل الذي ذكرنا، أو نقول بأنّ الضمير لا يراد منه ظاهره وهو العود إلى جميع أفراد العام، بل يرجع إلى بعض أفراد العام مع إبقاء العام على ظاهره.

وذكر صاحب الكفاية رحمته أنّ في هذه المسألة ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: نحمل العام على خلاف ظهوره، وأنّ المراد من (المطلقات)

خصوص (الرجعيّات) بينما ظهوره عموم المطلّقات ، فالموضوع لكلا الحكمين : التربص ، والأحقية بالرجوع خصوص الرجعيّات ، وكأنّه قال من الأوّل : « والرجعيّات يتربصن ... » .

الاحتمال الثاني : المجاز في الكلمة طريقة الاستخدام ، أي : إرجاع الضمير إلى بعض أفراد مرجعه العامّ مع إبقاء العامّ على عمومه ، فالأصل العقلانيّ بحسب الظهور العقلانيّ هو (أصل عدم الاستخدام) ، فنأخذ خلاف هذا الأصل والظهور ، ونرتكب (المجاز في الكلمة) بالنسبة للضمير بالاستخدام .

الاحتمال الثالث : (المجاز في الإسناد) بأن يدعي الشارع أنّ جميع المطلّقات رجعيّات ، فهو ادّعاء في التطبيق ، وإنّما أسند الحكم إلى جميع المطلّقات مجازاً ، كإسناد الإنبات إلى الربيع ، فلأنّه ادّعى أنّ جميع المطلّقات رجعيّات لذلك أرجع إليها الضمير ، فنسب الحكم الثاني للضمير ، بإدعائه أنّ المراد من الضمير جميع أفراد العامّ . فضمير ﴿بُعُولَتُهُنَّ﴾ راجع إلى جميع المطلّقات تجوّزاً أو توسّعاً في الإسناد .

ثمّ يختار : جريان أصالة الظهور في العامّ ، ولا تجري أصالة عدم الاستخدام في الضمير .

وذكر صاحب الكفاية رحمته الله قاعدة في باب الأخذ بالأصول اللفظية ، ذكرت في حجية الظهور ، التي ترجع إليها الأصول اللفظية ؛ لأنّه إنّما يؤخذ باللفظ لو كان له ظهور ، والأصول اللفظية - أمثال أصالة الحقيقة ، وأصالة الإطلاق والعموم ، وأصالة عدم التقدير ، وأصالة عدم الاستخدام ، وأمثالها - إنّما يؤخذ بها مع الشكّ في المراد ، مع العلم بكيفية الإرادة ، أي : الحقيقة والمجاز ، فمثلاً : لو علمنا أنّ لفظ « الأسد » حقيقة في الحيوان المفترس ، ومجازاً في الرجل الشجاع ، واستعمل لفظ « الأسد » ولم يعلم أنّه أراد المعنى الحقيقيّ أو المجازيّ ، فأصل الحقيقة يؤخذ به ويثبت إرادة المعنى الحقيقيّ ، وأمّا إذا لم يعلم بالمعنى الحقيقيّ أو المجازيّ ،

استعمل لفظ « الأسد » في الرجل الشجاع ، بأن علمنا بالمراد ، وأن مراده من اللفظ الرجل الشجاع ، ولا نعلم بكيفية الإرادة أنه استعمال حقيقي أو مجازي ، فليس لنا أصل يثبت أن الاستعمال حقيقي ، إلا على القول بأن الأصل في الاستعمال الحقيقة ، ولكن ثبت في محله أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز .

كل ذلك لأن الدليل على حجّة الظواهر والأصول اللفظية هو بناء العقلاء ، وهو دليل لبي يؤخذ فيه بالقدرة المتيقن ، وهو مورد الشك في المراد مع العلم بكيفية الإرادة دون العكس .

وفي موردنا : بالنسبة للضمير وحكمه المراد معلوم ، وهو خصوص الرجعيّات لاختصاص حكم من حقه بالرجوع ، وإنما يشك في كيفية الإرادة ، وأن إرادتها على نحو الحقيقة ، بأن أريد من مرجعه خصوص الرجعيّات ، أو أنه على نحو المجاز ، بأن أريد من مرجعه جميع المطلقات ، وإنما المجازية في الضمير ، فلا تجري في الضمير الأصل اللفظي ، وهو (أصالة عدم الاستخدام) .

وأما بالنسبة للعام ، فالشك فيه في المراد ، أن المراد فيه العموم وجميع الأفراد ، أو الخصوص ، أي : بعضها ليتلاءم مع الضمير ، مع العلم بكيفية الإرادة ، وأن العموم حقيقي ، والخصوص مجازي ، فهنا يؤخذ بالأصل اللفظي فيه حسب القاعدة ، وهو أصالة العموم وظهوره في العموم .

ولكن إنما يؤخذ بأصالة العموم في العام فيما لو كان للعام (ظهور) في العموم ، كما لو كان في الكلام حكمان للجهة الثانية ، وأما لو فقد ظهوره فيه وتعبّ بضمير يصلح للقرينية ، ويوجب إجمال العام وسلب ظهوره في العموم ، فلا يجري أصل العموم ؛ لأن موضوعه مع (إحراز الظهور) في العام ، ومع فقدانه ، فلا يجري هذا الأصل وإنما يرجع إلى الأصول العملية في حكم المورد لا اللفظية .

فإذا اكتنف الكلام بما يصلح للقرينية فلا يجري الأصل اللفظي .

لأن الأصل اللفظي إنما يجري في صورة الشك في المراد مع ظهور اللفظ وانعقاده في المعنى، وأما لو لم يكن له ظهور فلا يجري الأصل حتى مع الشك في المراد، كما لو قال: « رأيت أسداً وضربته »، فإن « ضربته » قرينة موجبة لإجمال لفظ (الأسد) لأن المضروب هو الذي رآه، فلا يبقى للأسد ظهور في الحيوان المفترس، فلا تجري أصالة الحقيقة فيه .

إذن ففي موردنا لا يجري لا أصل العموم لاكتنافه بما يصلح للقربية، ولا أصالة عدم الاستخدام؛ لأنه من باب الشك في كيفية الإرادة مع العلم بالمراد .

إلا أن يقال: إن الأصول اللفظية حجة من باب (التعبد)؛ لأن باب (الظهور) يتوقف على (إحراز الظهور)، فتكون حجة مع مجرد الشك في المراد، وإن لم يحرز الظهور، أو احتف بما يصلح للقربية، كأصول العملية حجة مع الشك مطلقاً .

ولكن هذا المسلك ضعيف؛ إذ لا تعبدية عند العقلاء، وإنما اعتبار الأصول اللفظية من باب رجوعها إلى أصالة الظهور في بناء العقلاء، فلو كانت الرسالة غامضة فلا سيرة من العقلاء على الاحتجاج بها، فسيرتهم قائمة على الأخذ بالأصول مع إحراز الظهور .

هذا ما ذكره صاحب الكفاية رحمته مع توضيح منّا .

وفي كلامه مواقع للنظر .

منها: أنه ذكرنا سابقاً في الألفاظ يوجد مراد استعماله، وهو مجال الحقيقة والمجاز، أي: ما أراد المتكلم تفهيم من الألفاظ، مثل: « أكرم العلماء »، فمراده الاستعمال، وهو إكرام كل عالم، وهناك مراد جدّي، وهو أنه في عالم الواقع والثبوت يريد إكرام كل عالم، وهذا نصل إليه من خلال أصالة التطابق بين المراد الاستعمال والجدّي، وحين يأتي الخاص فمسلك الكفاية أن الخاص المنفصل لا يزيل الظهور، والمراد الاستعمال، بل هو باقٍ على ظهوره، فلا يزيل المراد

الاستعمالي، وإنما يزيل المراد الجدّي وأصالة التطابق، فمسلك الكفاية أن الخاص المنفصل لا يزيل الظهور والمراد الاستعمالي، بل هو باقٍ على ظهوره.

وهنا كذلك، فالمراد الاستعمالي في كلا الكلامين: العام والضمير، هو العموم، أي: عموم المطلقات، ولكن من الخارج علمنا اختصاص الضمير بالرجعيّات، فيكشف عن أنّ المراد الجدّي للضمير هو الرجعيّات، وأمّا المراد الاستعمالي فهو باقٍ على عموميته بحسب مسلك صاحب الكفاية رحمته، وأنّ الظفر بالخاص لا يزيل المراد الاستعمالي، فعلى ذلك لا مجازية ولا استخدام في المراد الاستعمالي للضمير؛ لأنّ المراد الاستعمالي فيه هو عموم المطلقات باقٍ على عموميته في كليهما الضمير ومرجعه، وحتى بعد التخصيص في المراد الجدّي ومقام الثبوت يبقى الضمير ومرجعه محتفظاً بمراده الاستعمالي اللفظي في العموم.

ويمكن أن يقال: إنّ رأي الكفاية هو الرجوع إلى أصالة العموم في العام، وأمّا في الضمير فيرجع للاستخدام للعلم بحكمه، كما ذكرنا في توضيحه، إلا أنّ رأيه هو الإجمال، وعدم الرجوع للعام، كما يظهر من السيّد الخوئي رحمته نسبه للكفاية، وتبعه تلاميذه -كالفياض- وإنما قال بالإجمال، وعدم الرجوع إلى أصل العموم في العام في صورة ما لو كان الحكم واحداً، أي: الجهة الأولى.

وأما الجهة الثانية -أي: لو تعدّد الحكم- فلا يقول بالإجمال، ويظهر من السيّد المروّج في المنتهى وبعضهم -الشيخ السبحاني في المحصول- أنّ السيّد الخوئي رحمته أخطأ في فهم رأي الكفاية.

وذهب السيّد الخوئي رحمته والشيخ الفياض فيما لو كان الضمير يرجع في كلام وجملة واحدة إلى تخصيص العام، لأجل أن يتلاءم مع الضمير لأجل وحدة السياق حسب الفهم والظهور العرفي، وأنه لا يمكن اختلاف الضمير ومرجعه في الدلالة والحكم، ولا فرق فيما لو كان الضمير أو القرينة المخصّصة متصلاً أو منفصلاً؛ لأنّه لو كان متصلاً فيهدم الظهور في العموم من العام، وأمّا لو كان منفصلاً فيهدم المراد

الجدّيّ، وإن لم يهدم الظهور، أو يهدم الحجّيّة، كما ذكر هذا التفصيل الشيخ الفيّاض .

وذهب صاحب الكفاية والمحقّق النائينيّ وصاحب الدرر والسيد الروحانيّ في المنتقى والسبحانيّ إلى بقاء العامّ على عمومه وجريان أصالة العموم فيه؛ وذلك لما ذكرناه أنّ المراد الاستعماليّ في كليهما باقٍ، وأمّا عود الضمير إلى بعض أفرادها فقد عرفناه من الخارج ولا يؤثّر في المراد الاستعماليّ بالإضافة إلى أنّ الخاصّ المنفصل لا يوجب هدم الظهور في العامّ.

ولعلّ الحقّ كما ذكره بعضهم هو أنّه لو كان العامّ والضمير متّصلاً، أي: في كلام واحد وجملة واحدة، أمكن القول بتخصيص العامّ حسب الفهم العرفيّ، ولا يمكن إبقاء العامّ على ظهوره في العامّ والخاصّ المتّصل يهدم أصل الظهور لا الحجّيّة فحسب، ولا أقلّ من اقترانه بما يصلح للقريبيّة، فيصحّ رأي السيد الخوئيّ رحمته الله.

وأما لو كانا في كلامين منفصلين فيمكن القول بصحّة رأي صاحب الكفاية والمحقّق النائينيّ رحمته الله لما ذكرناه من أنّه لا يهدم الظهور، وبذلك يشكل على القولين، أمّا على الأوّل، فبحسب الظاهر مع انفصال الكلام يبقى للعامّ ظهوره، ولا يهدمه المنفصل.

وعلى الثاني فإنّه مع الاتّصال لا يبقى للعامّ ظهوره، بل بحسب الفهم العرفيّ ووحدة السياق اتّحادهما في الدلالة والحكم.

وما ذكرناه هو رأي بعضهم.

والغالب أنّ ذكر الضمير في جملة واحدة مع العامّ دالٌّ لو كانت جملة أخرى، فلا مبرّر للذكر الضمير وإنّما بذكر الاسم صريحاً.

بالإضافة إلى أنّه يمكن القول حتّى مع الانفصال، فإنّ الخاصّ المنفصل يهدم المراد الجدّيّ والحجّيّة في العموم، لا أصل الظهور، والمحور في الأحكام هو المراد الجدّيّ والحجّيّة، وهو يهدم بسبب الخاصّ المنفصل، ولا أثر لمجرّد

الظهور مع فقدان المراد الجدّي .

إلا أن يقال: إن ما ذكر لو كان هناك حكم واحد في العامّ والخاصّ فإنّ الخاصّ المنفصل يزيل المراد الجدّي من العامّ في العموم، وأمّا لو كان هناك حكمان - كما في موردنا -: حكم للخاصّ وحكم للعامّ، فيأتي الفرق بما ذكرناه بين الاتّصال، فيهدم الظهور ويكون العامّ مقترناً بما له ظهور في القرينة عرضاً، أو يصلح للقرينيّة، وبين الانفصال فيبقى العامّ على عمومه وحكمه المستقلّ وللخاصّ والضمير حكمه الآخر. ولا يبعد هذا الوجه .

دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

النسخ: إزالة ورفع الحكم الشرعيّ عن المنسوخ من حين ظهور النسخ بدليل شرعيّ لولاه لكان الحكم ثابتاً، ولم يثبت النسخ إلا في آيتين: آية النجوى مع الرسول ﷺ حيث نهى عن النجوى مدّة ثمّ ارتفع الحكم، وآية العدة للوفاة كانت حولاً ثمّ ارتفع، ويعبّر عن النسخ تخصيص في الأزمان .

وأما التخصيص فهو خروج الخاصّ عن حكم العامّ رأساً من أول الأمر فهو تخصيص في الأفراد. والنسخ في الأحكام البشريّة يلزم البدء، أي: ظهور ما خفي لهم من المصالح والمفاسد، بخلاف النسخ في الأحكام الشرعيّة، فإنّ علمه تعالى محيط فيعلم بأمد الحكم، ولكن قد تقتضي للمصلحة إظهاره بلا غاية، ولكنّه في الواقع مغيب، يظهر الغاية في وقتها، ويسمّى بالنسخ، فالنسخ في الأحكام البشريّة رفع الحكم وفي الأحكام الإلهيّة دفع له وبيان للأمر الذي كان مغيباً به منذ تشريعه .

وهناك أقسام لتاريخ صدور العامّ والخاصّ:

١ - أن يكون تاريخ صدورهما مجهولاً .

- ٢ - أن يكون تاريخ صدورهما معلوماً، وزمان العام مقدّم على الخاص .
- ٣ - بعكس القسم الثاني .
- ٤ - أن يعلم بأنهما صدرا متقارنين .
- ٥ - يكون صدور العام معلوماً تفصيلاً والخاص مجهولاً .
- ٦ - بعكس القسم الخامس .

وقالوا: في جميع هذه الأقسام إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص فالقاعدة تقتضي التخصيص، لأجل كثرة التخصيص وغلبته في المحاورات حتى قيل ما من عامٍ إلّا وقد خصّ، وقلة النسخ جدّاً، والاهتمام بإثبات النسخ في الكتاب والسنة لأهمّيته أكثر من الاهتمام لإثبات التخصيص ولو كان نسخاً لبان، وخاصّة أن مقتضى القاعدة والأدلة أبدية الأحكام الإسلامية، فالأصل عدم النسخ إلّا إذا أثبت بدليل قطعي، فأصالة عدم النسخ بمنزلة الأصل الموضوعي، وأصالة عدم التخصيص كالأصل الحكمي، ولا شكّ بتقدّم الأصل الموضوعي على الحكمي، فأصالة عدم النسخ أقوى من أصالة عدم التخصيص .

قيل بتقديم النسخ على التخصيص إنّ الوجه في تقديم النسخ على التخصيص أن النسخ تصرف في زمان العام، بأن يكون حكم العام نافذاً حقاً إلى زمان ورود النسخ، وبعد وروده يزول، ويجري حكم النسخ، بينما التخصيص تصرف في أفراد العام، وأنّ العام من الأوّل لا يشمل أفراد الخاص، وظهور العام في الأفراد أقوى من ظهوره في الأزمان؛ لأنّ الشمول الافراديّ بالوضع، بينما الشمول الأزمنيّ بمقدّمات الحكمة، وما بالوضع يقدّم على ما كان بالمقدّمات .

وأشكل عليه: أن الشمول الأزمنيّ في مجال الأحكام ليس بمقدّمات الحكمة، بل بالأدلة القطعية اللفظية، أمثال: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ

إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(١)، فالنخصيص أظهر.

ويمكن القول أن المحاورات العرفية جارية على تقديم التخصيص في الدوران بينهما، وهذا يعتبر كقرينة معتبرة عرفية.

وربما يقال: بما أن الخاص متعرض لإخراج بعض الأفراد رأساً من الأول عن حكم العام، فإذا تأخر صدور الخاص عن وقت العمل بالعام يتعين النسخ؛ لأنه مع التأخير يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة للعمل بالخاص والعام، وهو قبيح.

والجواب:

أولاً: أن تأخير البيان إنما يكون قبيحاً، لو علم أن المقتضي للبيان موجود من كل جهة والمانع مفقود، وأما مع عدم العلم أو العلم بالعدم فلا محذور، بل قد يجب تأخيره، وقد جرت سيرة العقلاء بتأخير بيان القوانين المخصصة للقوانين العامة السابقة بشهور، بل بسنوات.

هذا في القوانين البشرية الوضعية الزائلة، فكيف بالقوانين الأبدية التي يختلف الحكم فيها باختلاف الموضوعات والحالات، مع أن هناك عوامل ومصالح كثيرة تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة، كقصور الظروف أو التقية أو التدرج في بيان الأحكام وأمثالها.

ثانياً: أن النسخ كالخاص بيان للعام، غايته أن الخاص بيان لأفراد العام والنسخ بيان لأزمانه، مع اشتراكهما في البيانية، فإذا لم يؤخذ بالتخصيص لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيأتي نفس الكلام في النسخ لأنه بيان.

وأما ما قيل: لو ورد العام أو الخاص قبل حضور وقت العمل بالآخر، فلا بد من الحمل على التخصيص؛ لأنه لا يصلح النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ.

(١) بصائر الدرجات: ١: ١٤٨.

والجواب: أن الغالب وإن كان صدور النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، ولكن ليس ذلك شاملاً، ومن مقومات النسخ الذاتية بحيث يقبح النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ، بل الملاك فيه وجود مصلحة في نسخ الحكم السابق المنسوخ، سواء حضر وقت المنسوخ أو لم يحضر، فالمهم نسخ الحكم السابق وإن كان قبل حضور وقت العمل به.

نسخ الكتاب بالسنة

نذكر مقدمة فيها معلومات عن النسخ.

تعريف النسخ: كما ذكرنا رفع الحكم الثابت في مقام الإثبات عن الأزمنة اللاحقة مع ارتفاعه في مقام الثبوت لارتفاع ملاكه.

يعني أن الحكم وإن كان في ظاهر دليله وفي مقام الإثبات هو مطلق ودائم لجميع الأزمنة؛ لصدوره على نحو القضية الحقيقية التي لا تتحدد بوقت معين، ولكنّه في واقعه وملاكه في مقام الثبوت وفي علم الله محدود بزمان معين، وإنما أظهر دوامه لمصلحة ما، وبعد ذلك حينما ينتهي أمد ملاكه يظهر محدوديته وتوقيته.

مورد النسخ: والنسخ لا يتأتى إلا في الأحكام الصادرة بصيغ العموم والإطلاق، أو كل ما يدلّ عليه ولو بمعونة القرائن من حيث التعميم والدوام لجميع الأزمنة، أمّا الأحكام الصادرة موقّته ومقيّدة بوقت معين، فإن ارتفاعها بانتهاء وقتها المذكور في ظاهر الدليل لا يسمّى نسخاً اصطلاحاً.

الدفع والرفع: ومن هنا نعرف أن النسخ في الحقيقة «دفع» للحكم ثبوتاً، ولكنّه «رفع» للحكم في مقام الإثبات والدليل الظاهر في الدوام.

والفرق بين الرفع والدفع: أن الرفع إزالة الشيء الثابت، أو المنع من بقائه واستمراره، كما لو كان الماء موجوداً في مكان معين وأردت إزالته.

وأما الدفع: فهو المنع من حدوث الشيء وحصوله، كما لو جاء سيل لمكان

معين فوقف في وجهه ومنع من وصوله لذلك المكان من الأول.

فالنسخ انتهاء أمد الملاك في مقام الثبوت وليس له دوام واستمرار في الواقع، فهو محدد زماناً وواقعاً، وأما في عالم الإثبات والدليل والظاهر فهو مستمر زماناً، فيأتي الدليل الناسخ ويمنع من استمراره، ولولاه لاستمرّ وامتدّ زماناً حسب الظاهر لوجود المصلحة في إظهار دوامه.

البداء والنسخ: والنسخ نظير البداء، ولكن الفرق: أن النسخ في التشريعات، بأن يأمر الشارع بشيء أو ينهى عنه ثم ينسخه، وأما البداء فهو في التكوينيات والأفعال، كما لو أخبر عن وقوع عذاب فلا يقع، أو أن فلاناً سيكون إماماً فلا يكون.

النسخ في الأحكام الشرعية

والنسخ في معناه الحقيقي، وهو رفع الحكم الثابت، محال عليه تعالى، وكذلك البداء بمعناه الحقيقي، وهو ظهور ما خفي عليه محال عليه تعالى؛ لاستلزامه الجهل، تعالى عن ذلك علواً كبيراً؛ لأنه لو كان الحكم مشتملاً على مصلحة مؤبدة، وفي الفعل التكويني لو كانت توجد مصلحة في وقوعه فلماذا نسخ أو بدى فيه، وإن لم يشتمل على مصلحة فلماذا شرّع؟ وكما ذكرنا أن الحكم في النسخ محدود واقعاً في علم الله، ولكن المصلحة في إظهار استمراره، وكذلك البداء فإنه تعالى يعلم بعدم وقوعه خارجاً، ولكن المصلحة في «إظهار» حصوله لا في الفعل نفسه فهو في الحقيقة «إبداء»، أي: إظهار لما أخفاه، وليس «بداء»، أي: ظهور ما خفي عليه تعالى؛ لاستلزامه الجهل كما ذكرنا.

وقد وقع الخلاف بين العلماء: هل يمكن نسخ الأحكام المقطوعة سنداً كالقرآن الكريم والخبر المتواتر بالخبر الواحد أو لا؟ وأكثرية المسلمين على المنع، وربما ادّعى الإجماع عليه.

وأهم أدلتهم على ذلك: أن الظني سنداً - وهو الخبر الواحد - لا يقاوم القطعي

سنداً فيبطله .

ولكن الجواب على هذه الشبهة واضح :

١ - أن الخبر المعتبر وإن كان ظنيّاً سنداً ولكنه قطعيّ الحجية ، كما هو المفروض ؛ لأنّ الدليل عليه قطعيّ ، فالدليل على حجّية الخبر الواحد الأخبار المتواترة مثلاً ، كما سيأتي بيانه في مبحث الظنّ .

٢ - أن القرآن الكريم والخبر المتواتر وإن كان قطعيّ السند ، ولكنه في بعض الموارد ظنيّ الدلالة ، فتكون المعارضة في تلك الموارد بين ظنّين : ظنيّ الدلالة مع كونه مقطوع السند ، وظنيّ السند^(١) .

تعقب الاستثناء لجملات متعدّدة

إذا ذكر المولى جملاً متعدّدة ، وذكر بعدها جميعاً استثناءً واحداً ، كما لو قال : « أكرم الفقهاء والنحويين والأطبّاء إلا الفسّاق منهم » ، فهل إنّ هذا الاستثناء يرجع إلى الجميع أو إلى واحد منها ؟

والملاحظ وجود صورتين في هذا المجال بعد ملاحظة وجود موضوع في الجمل هو الفقهاء والنحويين ، ومحمول وهو « أكرم » ، أي : وجوب الإكرام وهو الحكم .

الصورة الأولى : أن يتكرّر المحمول في تلك الجمل ، كما لو قال : « أكرم الفقهاء ، وأكرم الأصوليين ، وأكرم النحويين ، إلا الفسّاق منهم » ، حيث كرّر لفظ « أكرم » في جميع الجمل .

الصورة الثانية : أن يتكرّر الموضوع فيها دون المحمول ، كما لو قال : « أكرم الفقهاء والأصوليين والنحويين إلا الفسّاق منهم » ، حيث تكرّر الموضوع فحسب دون المحمول ، وهو « أكرم » ، وفي هذه الصورة رأيان :

(١) لاحظ الأصول العامة للفقّه المقارن : ٢٤٧ .

الرأي الأول: فذهب البعض إلى رجوع المستثنى إلى جميع الجمل في الصورة الثانية، فلا يجب إكرام الفساق في جميع الجمل، فتتخصّص بالفساق، وعدم رجوع المستثنى إلى الجميع في الصورة الأولى، فتبقى الجمل على عموميتها. ودليله: الظهور العرفي؛ لأنّ العرف يفهم هذا الفرق بين الجملتين.

الرأي الثاني: وإن ذهب الأكثر إلى عدم الظهور في رجوع المستثنى إلى واحد من الجمل المتقدّمة، إلا الأخيرة، حيث يرجع المستثنى إليها، ولكن لا من باب الظهور بل من باب القدر المتيقن؛ لأنّ رجوعها إلى الجملة الأخيرة متيقن؛ إذ يدور الأمر إما أنّ المستثنى راجع إلى جميع الجمل أو إلى خصوص الأخيرة، فالرجوع إلى الأخيرة متعيّن ومتيقن على كلا التقديرين، فالرجوع إلى الأخيرة من باب القدر المتيقن لا من باب الظهور؛ إذ ليس لها ظهور في الرجوع إلى الأخيرة، وأمّا الرجوع لسائر الجمل فمشكوك، وليس للجملة ظهور في الرجوع إليها فيحتاج في الرجوع إلى قرينة.

ولكنّ هذا لا يعني الأخذ بعموماتها، فإنّه لا يمكن التمسك بعموم العامّ في الجمل الأخرى؛ وذلك لأنّ العامّ إذا أتصل بما يصلح للقرينية وما تحتل قرينته فلا يمكن التمسك به، وهذا الاستثناء وإن لم نعلم برجوع وتخصيصه إلى الجمل السابقة على الأخيرة، ولكن نحتمل ذلك، ومع هذا الاحتمال فلا يمكن التمسك بأصالة العموم فيها لاحتفافه بما يصلح للقرينية.

وعادةً ما يمثّل لهذا الموضوع آية المحصنات، حيث لا يعلم رجوع الاستثناء ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^(١) إلى جميع الجمل السابقة، فتشمل جواز الشهادة، ورفع الفسق أو لا يرجع إليها؟

والمحصنات من العفاف، وتعمّ المتزوّجة وغيرها، ويكون المراد من الإحصان إحصان العفة وإحصان التزوّج، فالمتزوّجة أيضاً تحصن نفسها عن الزنا، وقد ذهب المفسّرون مذاهب في رجوع الاستثناء ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة، فالتوبة تجبر شهادة القاذف وترفع الفسق، فمن قائل برجوعه إلى الأخيرة خاصّة دون قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾^(١)، فيزول عنه اسم الفسق بالتوبة ولا تقبل شهادة القاذف إذا تاب بعد إقامة الحدّ، ومن ذاهب إلى رجوع الاستثناء إلى الأمرين؛ لأنّه إذا تاب القاذف ورفع عنه الحكم بالفسق فتقبل شهادته، حدّ أو لم يحدّ، وهو قول أبي جعفر للملازمة بين رفع الفسق وقبول الشهادة.

تخصيص العام بالمفهوم

يقسم المفهوم إلى الموافق أو المخالف.

أما تخصيص العام بالمفهوم الموافق لا إشكال في تخصيص العام بالمفهوم الموافق، أو كما يعبر عنه «لحن الخطاب» أو «فحوى الخطاب»، كما لو دلّ دليل على حرمة التزويج في العدة، فإنّه يدلّ على حرمة تزويج ذات البعل بالأولوية، وبه يخصّص دليل جواز تزويج بغير المحارم.

ووجه التخصيص بالمفهوم الموافق لأنّه من مقولة الدلالة اللفظية عند العرف، فكما يخصّص العام بمنطوق الآية، كذلك يخصّص بالمفهوم الموافق؛ لأنهما في درجة واحدة، ولا يخصّص العام بمفهوم الموافق إلا إذا كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، أو من وجه.

أما الأوّل كما إذا قال: «اضرب من في الدار»، ثمّ قال: «ولا تقل للوالدين أف»، فالدليل الثاني يدلّ على حرمة ضرب الوالدين أيضاً إذا كانا في الدار فيخصّص

بهذا المفهوم العام، أي: اضرب كل من في الدار.

وأما الثاني: إذا كانت النسبة عموماً من وجه، كما لو قال: «لا تكرم الفساق»، وقال: (أكرم خدام العلماء)، فإن الثاني يدل على وجوب إكرام العلماء بالأولوية، ولكن النسبة بينه وبين تحريم إكرام الفساق هو العموم من وجه، ففي مورد الاجتماع يعامل معاملة العامين من وجه إذا كانا لفظيين من الرجوع إلى المرجحات أو الرجوع إلى الأصول العملية لو لم يكن دليل اجتهادي آخر.

وأما تخصيص العام بالمفهوم المخالف ويسمى «دليل الخطاب» كما لو قال: «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شيء»، مفهومه المخالف هو «إذا لم يبلغ قدر كز ينجس بمجرد ملاقة النجاسة»، فهل إن هذا المفهوم يخص عموم طهارة الماء الدال على أن الماء لا يتأثر ولا ينفعل بمجرد ملاقة النجاسة، سواء كان كراً أو غير كز، ليستج من خلال التخصيص انفعال وتأثر الماء دون الكز بمجرد ملاقة النجاسة؟ فهنا آراء:

الرأي الأول: ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى عدم الأخذ بالعموم ولا بالمفهوم؛ إذ إن اتصال العام بالمفهوم وهو يصلح للقريظة مانع من الأخذ بظهوره في العموم؛ إذ لا يبقى له ظهور معه، فلا بد من الرجوع في هذا المورد للأصول العملية إلا إذا كان أحدهما أظهر.

الرأي الثاني: ولكن ربما يقال بعدم التخصيص، وإنما نأخذ بعموم العام؛ لأن دلالة العام بالمنطوق - وهي دلالة أصلية، وهي أقوى من دلالة المفهوم؛ لأنها دلالة تبعية - تابعة لدلالة المنطوق، فالمفهوم الخاص بما أن دلالاته على الخصوص ضعيفة لا يمكن له تخصيص العام؛ لأن دلالاته على العموم قوية.

وأجيب: أن المفهوم إنما نشأ من خصوصية في المنطوق دلت على المفهوم، ولولاها لم يتحقق المفهوم، فمثلاً: في القضية الشرطية خصوصية، وهي كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، والمفهوم يستفاد إما من الوضع أو الإطلاق،

فلارجحان لأحدهما على الآخر مع دلالة الجملة عليهما بنحو واحد إمّا بالوضع أو الإطلاق.

الرأي الثالث: والحقّ هو: نظر العرف وفهمه ، حيث يرى أنّ الخاصّ وإن استفيد من المفهوم قرينة على التصرّف في العامّ ، وأنّه يخصّص العامّ إذا كانت النسبة بين العامّ والخاصّ نسبة العموم والخصوص المطلق ، والمقياس - كما ذكرنا - هو الفهم العرفي ، والعرف يرى التخصيص هنا ، وهذا هو المختار في هذه المسألة بين العلماء والمتسالم عندهم .

الخطابات الشفاهية

والمراد منها: الكلام المقرون بأداة الخطاب كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ ، فلا تشمل أمثال قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) ممّا لا يكون مقروناً بأداة الخطاب .

موضوع البحث: هنا آراء في تحديد موضوع البحث :

الأول: أنّ موضوع البحث هو التكاليف والأحكام ، فهل تختصّ بالمخاطبين والمشافهين أو تشمل الغائبين والمعدومين ؟

الثاني: أنّ موضوع البحث الألفاظ العامة الواقعة بعد أدوات الخطاب ، مثل: «الناس» و «المؤمنون» ، هل هي مختصة أو شاملة ؟

الثالث: أنّ موضوع البحث عن أدوات الخطاب ، مثل «يا أيّها» وأمثالها ، هل وضعت لخطاب المشافهين أو تشمل غيرهم ؟
فالآراء مختلفة في تحديد موضوع البحث .

وقع البحث هل تختصّ الخطابات الشفاهية وأحكامها بالحاضرين في مجلس الخطاب ويطلق عليهم بالمشافهين، أو أنها كغير الخطابات الشفاهية تشمل الحاضر والغائب عن مجلس الخطاب، بل تشمل أيضاً المعدوم الذي لم يوجد ولم يولد في زمان الخطاب؟

ومورد البحث استفادة الشمول من نفس هذه الخطابات بعد زمان الخطاب، لا أننا نستفيد الشمول من أدلة أخرى تدلّ على شمولية الشريعة الإسلامية، وفي هذه المسألة آراء:

١ - القول بالاختصاص؛ لأنّ التكليف بمعنى الطلب الحقيقي المتضمّن للبعث والزجر الفعلي، وكذلك الخطاب الحقيقي لا يتوجّه إلا للموجودين والمخاطبين المشافهين، وأما الغائبين والمعدومين، فلا يعقل توجّه الخطاب إليهم.

٢ - القول بالتعميم: أنّ المراد من التكليف هو التكليف الإنشائي، أي التكليف الذي لا يتضمّن البعث والزجر والإرادة والكرهة الفعلية، بل مجرد إنشاء القانون والتكليف المتعلّق بالموضوع، والتكليف خفيف المؤونة، فالشارع حينما يرى في هذا العمل مصلحة فينشأ التكليف له بعنوان القانون، فإذا توفّر المكلف على شروطه في زمان إنشاء التكليف نفسه فيكون التكليف فعلياً في حقّه، ويتعلّق به الزجر والبعث والإرادة والكرهة الفعلية، وكلّ من توفّرت فيه الشروط لاحقاً أصبح التكليف فعلياً في حقّه في زمانه بحيث لا يحتاج إلى إنشاء جديد؛ لكفاية إنشاء التكليف سابقاً عن توجيه جعل وإنشاء جديد إليه، كما هو الملاحظ في الوقت للبطون اللاحقة، فالواقف أنشأ التمليك للبطون المختلفة، فالبطن الموجود تصبح الملكية فعلية في حقّهم، وأما البطون المعدومة فإنّهم بوجودهم تصبح الملكية فعلية في حقّهم، فإنّه يتلقّون الملك من الواقف نفسه لا من البطن السابقة عليهم، ولا يتصوّر تلقّيهم الملكية من الواقف نفسه، إلا إذا قلنا بإنشاء الملكية من قبل الواقف، وإنشاء الملكية غير الملكية الفعلية؛ لأنّ الفعلية لا تصحّ للمعدوم،

ولكن يصح إنشاء الملكية لهم، وكذلك التكليف، فيمكن تعلق التكليف الإنشائي بالمعدوم، وإنما لا يعقل تعلق التكليف الفعلي بهم.

وكذلك المراد من الخطاب، الخطاب الإنشائي لا الحقيقي.

وإلا لو قلنا بأنه لا يشمل الغائبين والمعدومين فيجب أن لا يشمل التكاليف والخطابات الشرعية الصادرة من الرسول ﷺ إلا من كان حاضراً في مجلس الخطاب، كمسجد النبي ﷺ، وكان ملتفتاً دون غيرهم، وهذا ما لا يمكن التفوه به. إذن فلا يمكن الالتزام بكون الخطاب حقيقياً، بل هو إنشائي.

٣ - القول بالتفصيل: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من التفصيل بين القضايا الخارجية والحقيقيةّة، فإذا كان الخطاب والتكليف من القسم الأول - أي: القضايا الخارجية - فلا يشمل الغائبين والمعدومين إلا بقرينة، كما هو الشأن في القضايا الخارجية الأخرى.

وأما لو كان من القسم الثاني - أي: القضايا الحقيقية - فيشمل المشافهين وغيرهم - كما وضحنا هذه الفكرة سابقاً - والغالب في القضايا الشرعية أنها على نحو القضايا الحقيقية، حيث تعلق التكليف بالموضوع على تقدير الوجود، لا بالموضوع الموجود فعلاً في الخارج، فيشمل كل من صدق عليه هذا الموضوع والمفهوم في الحاضر والمستقبل، لذلك يحمل كل خطاب من الشارع ولو كان بصيغة الخطابات الشفاهية على القضايا الحقيقية حتى الخطابات والموارد المشكوكة بقرينة هذه الغلبة والأدلة العامة الدالة على الاشتراك.

وهذا الرأي هو الصحيح، ولعل مرجع الرأي الأول إليه، وإلا فإن الحكم الإنشائي المحض حتى لو علم به المكلف لا يكون فعلياً في حق المكلف كما ذكره. هذا كله بناءً على استفادة الاشتراك من نفس أدلة الأحكام وخطاباتها.

ولكن يمكن استفادة الاشتراك من الأدلة الخارجية، وهي أدلة كثيرة من الآيات

والروايات وغيرها دلّت على قاعدة اشتراك الأحكام، وكون الإسلام للبشريّة عامّة في كلّ زمان ومكان، وأنّ حلال محمّد وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ممّا يكون قرينة على شمول الخطابات الشفاهيّة المتضمّنة للتكاليف والأحكام الإسلاميّة لغير المشافهين، حتّى على القول باختصاصها بنفسها بهم، وبوجود هذه الأدلّة العامّة لا يبقى مبرّر للبحث عن مفاد الخطابات الشفاهيّة المتضمّنة لتكاليف الأحكام والتعاليم الإسلاميّة.

يضاف لذلك ما ذكره من أنّ خلود الشريعة وعالميّتها إلى يوم القيامة من ضروريّات الدين، بالإضافة إلى دلالة آيات وأحاديث الشريعة الكثيرة عليها، وعدم نسخها، وعدم تغيير الشريعة، ولا يحقّ للبشر التشريع أو النسخ، وغيرها من الأدلّة الكثيرة الدالّة على اشتراك الأحكام وثباتها إلى يوم القيامة، وعدم تغييرها إلا في مجالات معيّنة تقبل التغيّر، تذكر في محلّها.

ثمرة البحث: ربّما يقال: بأنّ الثمرة تظهر من عموم الخطابات الشفاهيّة للمعدومين، في حجّية ظهور خطابات الكتاب للمعدومين كالمشافهين.

ويلاحظ عليه:

١ - لا تختصّ حجّية الظواهر بالمقصودين بالفهم، بل تشمل غيرهم، لذلك لو سمع الإنسان أحداً يشتمه من وراء جدار أو من المسجّل أو أقرّ بشيء، ربّ العقلاء عليه الأثر وإن لم يكونوا مقصودين بالفهم.

٢ - أنّ المقصود بالفهم في الكتاب العزيز عموم الناس إلى يوم القيامة، كما تدلّ عليه الروايات وكما هو الملاحظ عرفاً في سائر المؤلفات التي يؤلّفها أصحابها للناس، بالإضافة إلى خصوصيّة القرآن الكريم في دلالاته على الاشتراك من أدلّة عديدة.

ترك الاستفصال يفيد العموم

كثيراً ما يذكر العلماء أنّ ترك الاستفصال يفيد العموم، حيث إنّ الكلام يدلّ على أفراد وموارد عديدة، فإذا كان المتكلم يريد مورداً معيّناً منها من كلامه ليبيّنه، وفصل بين الموارد فيها، فيثبت الحكم لبعضها دون الآخر، وبما أنّه لم يفصل بينها فإن ترك الاستفصال دليل على إرادة الإطلاق أو العموم، وثبوت الموارد بأجمعها شرعاً، إلا أن يوجد انصراف لجهة معيّنة أو قرينة تدلّ عليها، أو يوجد مانع من الأخذ بإطلاقه، كما لو لزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ومثاله: ما ذكره البعض أنّه لا يمكن التمسك بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) لإثبات الوجوب التكليفي واللزوم الوضعي؛ لأنّه يستلزم منه استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

ومن أمثلة ترك الاستفصال يفيد العموم: كما لو فرضنا ورود رواية تدلّ على صحّة الفضوليّ في العقود، ولم تفصل بين العقود، حيث تثبت صحّة الفضوليّ في بعض العقود دون غيره، فنكتشف من عدم التفصيل بينها ثبوت صحّة عقد الفضوليّ في جميع العقود.

وكذلك ربّما من موارد ترك الاستفصال يفيد العموم: ما ذكره الشيخ الأنصاريّ رحمته الله في الاستدلال على صحّة عقد الفضوليّ بموثقة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، حيث ذكر أنّه في الرواية ثلاثة احتمالات، والإمام عليه السلام أجاب: «لَا بَأْسَ»^(٢)، وبما أنّه عليه السلام لم يفصل بين الاحتمالات الثلاثة فهذا دليل على شمول «عدم البأس» للاحتتمالات الثلاثة، فيدلّ على الجواز في الموارد الثلاثة.

(١) المائدة ٥: ١.

(٢) كتاب المكاسب: ٣: ٣٦٢.

تخصيص الأكثر: لا يصدر من الحكيم عام يلزم منه تخصيص الأكثر؛ لاستهجان تخصيص الأكثر، وما هو مستهجن لا يصدر من الحكيم، كما لو قال: «أكرم العلماء» وعددهم خارجاً مائة عالم، ثم أخرج (٩٥) عالماً عن وجوب الإكرام لبقى تحت العام خمسة فحسب، ومثل هذا الأسلوب يستهجن صدوره من الحكيم، وإنما الذي يناسبه أن يصدر منه الحكم من الأول للخاص، وأن يذكر خطاباً خاصاً يثبت فيه الحكم لهذا العدد المعين، ويقبح صدور الخطاب العام منه ثم يحاول تخصيصه بالأكثر.

وأما إذا رأينا عاماً صادراً من المولى يستلزم تخصيص الأكثر، فلا بد من حمله على معنى لا يلزم منه تخصيص الأكثر المستهجن، أو نطرح هذا المخصّص، وأما حول تحديد مورد التخصيص المستهجن فنذكر رأيين:

الرأي الأول: ذكر البعض: أننا نلتزم بطرح المخصّص «الظني» إذا استلزم خروج أكثر الأفراد عن العام، وأما إذا كان المخصّص «قطعيًا» لا يحتمل الخلاف، فإنه يكون محكماً، ولو استلزم خروج أكثر الأفراد من العام، ولكن يلتزم -رفعاً للاستهجان- بكون ذلك قرينة على كون بيان الحكم من أول الأمر على الموضوع الخاص النادر، وهو ممّا لا استهجان فيه، فيكون الحكم في الواقع غير مرتّب على العام من الأول، بل على الخاص فحسب.

الرأي الثاني: -وهو الحق-: أن الميزان في تشخيص تخصيص الأكثر، وأن المورد هنا من قبيل تخصيص الأكثر أو لا، هو النظر والفهم العرفي، ويختلف بحسب اختلاف أفراد العام، فإذا كان عشرة أفراد فيمكن التخصيص لأربعة أفراد، وأما الأكثر من الأربعة فهو تخصيص الأكثر، وأما لو كانوا ألف شخص فيمكن القول بأن التخصيص لأربعمئة شخص ليس تخصيصاً للأكثر، وأما الأكثر من ذلك فهو من تخصيص الأكثر.

حذف المتعلق يفيد العموم

نرى العلماء في الكثير من المسائل يقولون: إن حذف المتعلق يفيد العموم، وهو من موارد الظهور العرفي، فإن العرف يفهم أن حذف متعلق الحكم يفيد عموم الحكم لكل فعل يناسب ذلك الحكم، وقد ذكرنا أن المراد من المتعلق هو فعل المكلف الذي يتعلق به الحكم.

فمثلاً قوله عَلَيْهِ: «إِنَّمَا يَحْرُمُ عَلَيْكَ مِنَ الطَّيِّبِ أَرْبَعَةٌ أَشْيَاءَ: الْمِسْكُ وَالْعَنْبَرُ وَالْوَرُوسُ وَالرُّعْفَرَانُ»^(١)، فبعد عدم إمكان تعلق الحرمة بنفس الأعيان، وإنما المراد من المتعلق الأفعال المتعلقة بهذه الأعيان، وحذف المتعلق يفيد العموم، فيحرم على المحرم كل فعل يتعلق بهذه العطور، وإن لم يصدق عليه «الاستعمال» عرفاً، كالإقتناء والبيع والشراء والنظر، ولكن إنما يؤخذ بالعموم بشرط عدم الظهور أو الانصراف لبعض الأفعال المتعلقة بها، ومعه لا يكون الكلام ظاهراً في جميع الأفعال بل في بعضها، وربما دلّ على هذا الظهور سياق الرواية، وفي هذه الرواية الشريفة فإن الظاهر من الأفعال هو خصوص الاستعمال دون سائر الأفعال، بحيث لا ينصرف الذهن من تحريم العطور إلا إلى خصوص هذا الفعل.

وكما في قوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ...»^(٢)، فيما أنه لا معنى لحرمة نفس الميتة أو الدم، بل الحرمة كسائر التكاليف تتعلق بأفعال المكلفين، فربما يقال حذف المتعلق يفيد حرمة كل فعل يتعلق بالميتة من الأكل والاستعمال والانتفاع، كما أنه يحتمل أن المراد خصوص الأكل، كما هو الظاهر بحسب الفهم العرفي.

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٤٤، الباب ١٨ من أبواب ترك الإحرام، الحديث ٨.

(٢) المائدة: ٥: ٣.

العامّ الذي يأتي عن التخصيص

قد يعبر عن العامّ أنّه أب عن التخصيص، ومجاله: فيما إذا كان العامّ علّة للحكم المذكور في القضية، وكانت هذه العلّة موجودة في جميع أفرادها، كما في ملاك «عدم العلّة» فإنّه موجود في جميع أخبار الآحاد؛ لأنّ كلّ خبر واحد لا يفيد العامّ، لذلك قالوا بأنّ التعليل في آية النّبأ ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^(١) أب عن التخصيص؛ لتوفّر عدم العلم في جميع أفراد خبر الواحد، سواء الضعيفة أو المعتمدة، وإذا وجد ملاك الحكم وعلّته في جميع الأفراد كان العامّ أو المطلق -الذي هو الملاك والعلّة- آبياً عن التخصيص، فلا يمكن تخصيص هذا العامّ ببعض الأفراد وإخراجها عن حكم العامّ.

قال المحقّق النّائيني رحمته الله حول «إصابة القوم بجهالة» الوارد في آية النّبأ أنّه عامّ يأتي عن التخصيص؛ لأنّه مذكور من باب العلّة لعدم حجّية الخبر، وذلك «لأنّ عموم التعليل يأتي عن التخصيص، فإنّ إصابة القوم بالجهالة لا تحسن في حال من الحالات، وهذا لا ينافي التسالم على جواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفة، فإنّ ذلك يختصّ بما إذا كان العامّ منفصلاً عن القضية التي تكون ذات مفهوم، ولم يكن العامّ علّة لما تضمّنته القضية في الحكم، لا في مثل المقام ممّا كان العامّ متصلاً بالقضية، وكان علّة للحكم، فإنّ المعلول يتبع العلّة في العموم والخصوص»^(٢).

(١) الحجرات ٤٩: ٦.

(٢) فوائد الأصول: ٣: ١٧١.

المطلق والمقيّد

تعريف المطلق: عزّف المطلق بتعريفات نذكر بعضها:

١ - «أنّه ما دلّ على شائع في جنسه»^(١)، وليس المراد منه ما اصطلاح عليه المنطقيّون والنحاة باسم الجنس وعلم الجنس ليختصّ بالكليّات الصادقة على كثيرين؛ وذلك لأنّه كما يصحّ إطلاق لفظ المطلق على الجنس كالحيوان، يشمل النوع أيضاً كالإنسان والعنف كالرجل، حيث يصدق على أفرادهِ، وكذلك يصحّ إطلاقه على «زيد» وهو جزئيّ منطقيّاً، ولا يصحّ صدقه على أفراد كثيرين لتشخصه خارجاً بفرد واحد، ولكن لزيد حالات متعدّدة فيصحّ أن يقال إنّهُ مطلق بالنسبة لحالاته كغناه وفقره، وفسقه وعدالته، مع وجود جامع بينها وهو زيد.

٢ - أنّ المراد من المطلق: «الحصّة الجامعة بين الأفراد والحالات، والتي يصحّ انطباقها عليها»، وهذا هو المراد من الشيوخ، صلاحية الحصّة من الطبيعة للانطباق على مختلف الحصص.

٣ - أنّ المراد منه شيوع اللفظ بالنسبة لأفراد المعنى وأحواله، فصحّ صدقه على كلّ فرد من أفراد معناه، أو كلّ حالة من حالاته، دون أن يقيّد بفرد أو حالة، فمثلاً: الإنسان، مطلق يصدق على كلّ فرد من أفراد الإنسان وكلّ حالة من حالاته.

٤ - وهو الحقّ، فإنّ الظاهر أنّه ليس للأصوليين اصطلاح خاصّ في المطلق

(١) آراؤنا في أصول الفقه: ١ : ٣٨٩.

بل المراد منه هو المعنى اللغوي والعرفي، وهو « المعنى الذي جعل موضوعاً للحكم الشرعي بلا قيد، سواء كان ذلك المعنى كلياً أو جزئياً »^(١)، فالمراد منه المعنى الذي لم يقيد بقيد.

حقيقة المطلق وأصالة الإطلاق

يجدر بنا أن نذكر بعض الملاحظات حول حقيقة المطلق وأصالة الإطلاق، ممّا نسلط الأضواء على هذا الموضوع بجميع مسائله ومطالبه ونذكرها ضمن أمور: الأمر الأول: السرّ في شيوع المطلق وحكمه، فإنّ السرّ في شيوع المطلق وصحة صدقه على جميع أفرادهِ، وتوجّه حكمه لجميع الأفراد، وهذا السرّ كامن في معرفة المعنى الموضوع له لفظ المطلق، فإنّ المطلق وضع لذات الماهية دون أن تؤخذ فيها أية خصوصية خارجة عن ذاتها، ممّا يمكن أن تتلبس وتتشخص بها الماهية خارج ذاتها، فلوحظ في معنى المطلق ذات الماهية دون أن يؤخذ في معناها أية حالة أو عرض أو خصوصية لها، ولأجل ذلك أمكن صدقها على كلّ مجالات وحالات تواجدها، ومصاديقها، بمختلف خصوصياتها وأعراضها وحالاتها؛ إذ لو كان يؤخذ في معناها خصوصية من خصوصيات أفرادها انحصر صدقها فحسب على أمثال ذلك الفرد، وعلى المجال الذي تتوفر فيه تلك الخصوصية دون أن يمكن صدقها على غيرها من الأفراد والمجالات، ولا بدّ من دليل على هذا التقييد، وإذا لم يكن ذلك فهو المطلق.

وبعبارة أخرى: أنّ لفظ الماهية وضع لتلك الماهية التي هي لا بشرط عن كلّ شيء، ولم يؤخذ في معناها التقييد بوجود شيء خارج عن ذاتها، كما لو قيدت الرقبة بالإيمان « بشرط شيء »، أو التقييد بعدم شيء خارج عن ذاتها، كما لو قيدت

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ٣ : ٦٧٩.

الرقبة بعدم الكفر « بشرط لا »، بل حتّى التقييد بأنّها لا بشرط أيضاً لم يؤخذ في معناها «لا بشرط»؛ إذ لو أخذ فيها أيّ واحد من هذه الثلاثة لم تكن مطلقة سارية في جميع أفرادها ومجالاتها، بحيث تقبل الصدق على جميع أفرادها بجميع خصوصيّاتها وأعراضها؛ إذ لو أخذ فيها بشرط شيء كما لو أخذ في الرقبة « شرط الإيمان » لم تصدق على الرقبة الكافرة، ولو أخذ فيها بشرط لا كما لو أخذ في الرقبة « شرط عدم الكفر » لم تصدق على الكافرة، ولو أخذ فيه قيد اللابشرطيّة، أي: تكون مقيدة بأنّها لا بشرط، فلا تصدق على أيّ فرد من أفرادها الخارجيّة؛ لأنّ كلّ فرد من أفرادها مشروط بشرط وجوديّ أو عدميّ.

إذن فلا بدّ أن يكون معنى المطلق مجرداً من كلّ قيد ليجتمع مع كلّ قيد، وبذلك يكون مطلقاً سارياً يصدق على كلّ فرد من أفرادها، وبذلك يمكن التمسك بإطلاقه لنفي اعتبار الخصوصيّات المشكوكة وتقييدها بها، بقريته أنّ المطلق في ذاته شامل لجميع الأفراد والقيود، فلو أريد عدم شموله وسريانه في جميع الأفراد، وإنّما يتحدّد في خصوص فرد، أو قيد معيّن، لكان على المولى بيان التقييد، وبما أنّه لم يقيدّه فنأخذ بمقتضى معناه المطلق الساري في جميع الأفراد، والرافض للتقييد بكلّ قيد وخصوصيّة من قيوده وخصوصيّاته.

وبهذا التفسير لمعنى المطلق أمكن أن يتحقّق هذا المطلق، ويثبت حكمه في كلّ مورد وجدت فيه ذات الماهيّة، فلو طالب بامتنال المطلق دون أن يقيدّه بقيد وخصوصيّة وبفرد معيّن من أفرادها، أمكن الإتيان به في أيّ فرد من أفرادها أحرز فيه وجود تلك الماهيّة، بأيّ عرض وخصوصيّة، وأمّا إذا لم يحرز وجود ذات المطلق وماهيّته في مورد، فلا يصحّ منه امتناله، سواء لم توجد فيه تلك الماهيّة جزماً، أو كانت مشكوكة الوجود؛ لما ذكرناه أكثر من مرّة: أنّه لو أثبت الشارع حكماً لموضوع فإنّ ذلك الحكم لا يثبت لفرد، إلّا إذا علم أنّ هذا الفرد مصداق لذلك الموضوع، وفرد له يحرز تحقّق موضوع الحكم.

الأمر الثاني: مورد التمسك بأصالة الإطلاق، فإن موردها ما لو شك في أخذ خصوصية من خصوصياتها الخارجة عن ذاتها في موضوع الحكم، فتمسك بالإطلاق - إطلاق كلام المولى - الذي وجه الحكم لذات الماهية دون تقييدها بقيد معين، لنفي دخل ذلك القيد في الموضوع وتقييده به؛ إذ لو كان الشارع يريد تلك الخصوصية في موضوعه لذكر دليلاً خاصاً عليها، ومقتضى الإطلاق عدم حصر الامتثال بالفرد المتوفر على تلك الخصوصية، وعدم تقييد الخصوصية لمتعلق حكم الشارع.

ولا بد أن ينحصر الشك في الخصوصية الزائدة على الماهية، مع العلم بوجود الماهية نفسها، أما لو سرى الشك لأصل وجود الماهية، ومع الشك بالخصوصية يشك في الماهية نفسها، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لنفي تلك الخصوصية المشكوكة التي أوجبت الشك في صدق الماهية نفسها، كما لو قلنا إن الصلاة وضعت للصحيح، فلو شككنا في دخل شرط أو جزء في الصلاة فنشك في صحتها، ومع الشك في الصحة نشك في أصل الصلاة وماهيتها، فلا يمكن مع التمسك بالإطلاق لنفي مثل هذا الجزء أو الشرط المشكوك؛ وذلك لعدم إحراز المسمى والماهية نفسها، وأما لو قلنا بوضع الصلاة للأعم، فلو شككنا في دخل شرط - مثلاً - في الصحة لا في التسمية، فنشك في أمر زائد وخارج عن الماهية؛ لأن ماهية الصلاة تشمل الفاسدة، فيمكن التمسك بالإطلاق لنفي ذلك الشرط المشكوك دخله في الصحة لا في أصل الماهية والمسمى.

إذن فلو توجه حكم لذات الماهية مجردة عن أية خصوصية وعرض وحالة منها؛ لأنها لو أخذت في الخطاب انحصرت صدقها في موردها، وفقدت إطلاقها، ولا يمكن امتثالها إلا بمورد تواجد الماهية مع ذلك القيد، وأما لو لم يؤخذ بها ذلك القيد بقيت على إطلاقها، فيمكن امتثالها مع أي شرط أو بدون بعض الشروط، بشرط تحقق أصل الماهية.

الأمر الثالث: الدليل والمدرك الأساس للتمسك بأصالة الإطلاق هو الدليل العقلانيّ والفهم العرفيّ في باب الظهورات عامّة، وهو الأخذ بظاهر كلام المتكلّم، ومطابقة مقام الإثبات والدليل وظهور الكلام، مع مقام الثبوت والواقع والإرادة الجدّيّة في نفس المتكلّم، ولعلّ هذا الأمر من قبيل العهود العقلانيّة، فإنّ كلّ متكلّم متعهد بأنّ ما هو ظاهر كلامه يريده جدّاً وواقعاً، وإلاّ لو لم يكن يريده لذكر قرينة على إرادته لما يخالف ظاهر كلامه، فإذا كان يريد المقيّد لا المطلق ذكر قرينة على التقييد في كلامه، والعقلاء والعرف يعتمدون على ظاهر كلام المتكلّم ويرتّبون الأثر عليه، وأنّه مراده الجدّيّ، وحين يتكلّم المتكلّم بالمطلق مع توفّر مقدمات الحكمة، بأن كان المتكلّم في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على التقييد، فيكون للكلام ظهور في الإطلاق، وهذا الإطلاق في مقام الإثبات والدليل والكلام، مطابق للإطلاق في مقام الثبوت والواقع والإرادة الجدّيّة، وأنّه لو كان الموضوع أو المتعلّق في مقام الثبوت والواقع مقيّداً لكان عليه البيان في مقام الإثبات، فعدم تقييده يكشف عن عدم دخل قيد فيه.

إذن فالقاعدة العقلانيّة مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت في جميع الظواهر، إذا لم تكن هناك قرينة على خلاف الظاهر، سواء كانت قرينة مقالّيّة أو مقاميّة أو انصراف أو حكم عقليّ أو عقلانيّ، وأمثالها، مع ما سنذكره أنّ المقيّد المتّصل يهدم أصل الظهور، بينما المنفصل يهدم حجّيته مع بقاء ظهوره.

الفاظ المطلق

وقد ذكروا بعض الألفاظ للمطلق نذكرها:

١- اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان، سواء كان من الجواهر-كإنسان ورجل-وهو ماله وجود خارجيّ لا في موضوع، أو من الأعراض، وهي ماله وجود خارجاً في موضوع-كالسواد والبياض- أو من الأمور الاعتباريّة التي لا وجود لها

في الخارج - كالملكية والزوجية والحرية - .

وقد اختلفوا في الموضوع له لاسم الجنس ، هل هو الماهية المهمة ، أو الماهية الأبشراط المقسمي أو القسمي ، وقد وضحنا هذه الأقسام في بحث آخر .

٢ - علم الجنس ، مثل : « أسامة للأسد » ، وذهب صاحب الكفاية رحمته إلى أنه لا فرق بينه وبين اسم الجنس في المعنى ، وأنه موضوع لذات المعنى بما هو هو ، أي : لذات الماهية المهمة ، وإذا كان هناك فرق فهو في اللفظ ، فإن علم الجنس تجري عليه أحكام المعرفة من صحة الابتداء به ، ولكن تعريفه اللفظي لا يسري إلى المعنى ، كما أن التأنيث اللفظي ، مثل : « الغرفة » لا يسري إلى الذات ، ولكن في المعنى هو شائع في جنسه ، فلا فرق بين « أسد » و « أسامة » من حيث المعنى ، فكلاهما موضوع لذات « الأسد » الصادق على كل فرد من أفرادها ، وإن كان هناك فرق فهو في اللفظ فحسب ، وقد فصل الفرق بينهما ببحث موسع في منتهى الدراية للسيد المروج ، فراجع .

٣ - المفرد المعروف باللام ، مثل : « الرجل » ، فيما إذا كان اللام للجنس لا للعهد بأقسامه : الذكري أو الذهني أو الخارجي .

٤ - النكرة ، وهي اسم الجنس المنون بتنوين التنكير ، مثل : « رجل » ، ومعناها الحصّة من الطبيعة المقيدة بالوحدة المفهومية الصالحة للصدق على أي فرد من أفراد الطبيعة على البدل ، فالدال على نفس الطبيعة وهو اسم الجنس رجل ، والدال على الوحدة التنوين ، كما لو قال : « جثني برجل » في مقام الإنشاء ، وأما لو كان في مقام الإخبار فتدل على فرد معين خارجي معلوم عند المتكلم ، مجهول عند المخاطب ، كما لو قال : « جاءني رجل » ، وهذه لا تدل على الحصّة المقيدة بالوحدة المفهومية .

اعتبارات الماهية

ذكرنا أن لفظ المطلق موضوع للماهية ، ولكن الماهية أقسام ، فما هو القسم الذي

وضع له لفظ الماهية، لذلك نستعرض أقسام الماهية، ونبحث عن القسم الذي يمكن القول بوضع لفظ المطلق له :

١ - الماهية المهملة أو المبهمة، أو من حيث هي هي ليست إلا هي : وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، ولم يلحظ معها شيء زائد عما عداها، فلا يلحظ معها شيء من الخصوصيات المتعينة معها، فتكون مهملة بالإضافة لجميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للأقسام التالية .

وبعبارة أخرى: النظر لا يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتياتها إلى شيء خارج عنها حتى عنوان إهمالها وقصر النظر عليها، فإن التعبير بالماهية المهملة باعتبار واقعها الموضوعي، لا باعتبار أخذ هذا العنوان في مقام اللحاظ معها .

والخلاصة: أن هذه الماهية مهملة مبهمه بالإضافة لجميع طواربها وعوارضها الخارجية والذهنية .

٢ - الماهية اللابشرط المقسمي: وهي الماهية التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة الآتية، وهذه الماهية مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها، فيلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها، وهو عنوان مقسميتها للأقسام التالية، والمراد من «لا بشرط» أي: هي لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة، حتى قيد اللا بشرطية، فنقيس هذه الماهية مع الخارج عن حريم ذاتها، فهي بهذا اللحاظ تقسم إلى بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط، فمثلاً: الإنسان بالنسبة للعلم حيث نتجاوز عن إنسانية الإنسان ونقيسه لما وراء ذاتها، فهي لا بشرط عن العلم، أو عدم العلم، بل حتى هي لا بشرط عن اللا بشرطية عن الأمر الخارج عن الذات، وسيظهر توضيح هذه الفكرة أكثر حينما نتعرض للأقسام الثلاثة .

٣ - الماهية بشرط شيء: إذا قيسست الماهية إلى العوارض الخارجية الخارجة

عن ذاتها وذاتياتها، كما إذا قيس الإنسان إلى العلم، واعتبرت الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج، كما لو قيد الإنسان بالعلم، فتقيد الماهية بخصوصية خارجية وجودية.

٤ - الماهية بشرط لا: بأن تقيد الماهية بعدم ذلك الشيء الخارج عن ذاتها، كما لو قيد الإنسان بعدم العلم، فتقيد الماهية بخصوصية خارجية عدمية. ويطلق على هذين القسمين - الثالث والرابع - الماهية المخلوطة بوجود شيء أو عدمه.

٥ - الماهية لا بشرط القسمي: بأن لا تعتبر الماهية مشروط بوجود ذلك الأمر الخارج ولا بعدمه، فمثلاً: ماهية الإنسان بقطع النظر عن العلم والجهل، وبذلك تختلف عن الألبشرط المقسمي أن القسمي بالنسبة للأمر الخارج - كالعلم - أي: لا بشرط عن العلم وعدمه، وأما المقسمي فهي لا بشرط حتى عن هذه الألبشرطية ليجتمع معها ويكون مقسماً للأبشرط المقسمي أيضاً.

وقد عبّر السيد الخوئي رحمته عن المقسمي: بأن تقيد الماهية بخصوصية خارجية عن ذاتها هي عنوان الإطلاق والإرسال؛ لأن الماهية ملحوظة مطلقة مرسله بالإضافة لجميع ما تنطبق عليها في الخارج.

وبعضهم - ولعله هو المشهور - ذهب إلى أن الماهية المهملة أو الماهية من حيث هي، هي الألبشرط المقسمي.

وأشكل عليه: بأن الماهية المهملة لا يلحظ فيها إلا ذاتها، ولا تلاحظ بما هي مقيس لما هو خارج عن ذاتها، أو تلاحظ بما هي غير مقيسة لما هو خارج عن ذاتها، وأما المقسمي فلوحظت بما هي مقيسة لما هو خارج عن ذاتها، فخرجت الماهية عن إهمالها.

وكما ذكر السيد الخوئي رحمته: «لوحظت في المقسمي خصوصية زائدة عن

ذاتها وذاتيّاتها، وتلك الخصوصيّة عنوان كونها مقسماً»^(١).

وذهب إليه المحقّق الأصفهاني: «بأنّ الّلا بشرط المقسمي أخذت فيه ولو حظت المقسميّة، والماهية من حيث هي لم يلحظ فيها أي شيء حتّى المقسميّة، فالماهية من حيث هي ليست مقسماً؛ لأنّه لا يلحظ فيها إلّا حرّيم ذاتها، ولا يلحظ معها أي شيء، وأمّا المقسمي فتلاحظ مقيسة لغيرها، والماهية من حيث هي لم تقس لغيرها عمّا وراء ذاتها، ففي حدّ ذاتها لا تكون مقسماً»^(٢).

ويضيف الشيخ المظفر في أصول الفقه: «اعتبار الماهية غير مقيسة لغيرها - أي: المهملة - اعتبار ذهنيّ له وجود مستقلّ في الذهن، فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنيّة مستقلّة، ولا يعقل للمقسم أن يكون وجوداً في مقابل وجودات الأقسام؛ لأنّه لا بدّ أن يكون موجوداً بوجود أقسامه، فنحن نسلم أنّ الماهية المهملة معناها (لا بشرط)، ولكن ليس هو المصطلح عليه بالّلا بشرط المقسمي»^(٣).

وقد وقع البحث أنّ المطلق وضع لأيّ قسم من أقسام الماهية:

ومن الواضح أنّه لا يمكن وضعه للماهية بشرط شيء، أو بشرط لا، مثلاً: لفظ الإنسان لا يمكن أن يكون موضوعاً للإنسان المقيّد بالعلم أو بعدم العلم؛ لأنّه مخالف للوجدان؛ إذ لا نفهم من لفظ الإنسان التقيّد بالعلم أو بعدمه، بل ما نفهمه وما يتبادر للأذهان منه هو طبيعة الإنسان لا أكثر.

بالإضافة إلى أنّه لو كان موضوعاً لها لكان استعمالها في المطلق مجازاً مع أنّنا لا نشعر بالمجازيّة وجداناً.

وتبقى الآراء ثلاثة: أنّه موضوع للماهية المهملة، أو أنّه موضوع للآشروط

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٤: ٥١٢.

(٢) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٢: ٤٩٢.

(٣) أصول الفقه: ١: ١٧٦ و ١٧٧.

المقسمي، أو أنه موضوع للآ بشرط القسمي، وقد ذهب إلى كل رأي من هذه الثلاثة جماعة من العلماء المحققين، نستعرض الآراء وأدلتها وإشكالاتها بإيجاز.

الرأي الأول: يظهر من السيد الخوئي رحمته وضعها للماهية المهملة المبهمه، أي: الماهية من حيث هي هي.

وخلاصة دليله: ذكرنا أن الإطلاق «رفض القيود» وعدم أخذ شيء في الماهية، وإلا لم تكن ماهية مطلقة، وهذا متوفر في الماهية المهملة كما بيننا، بينما الآ بشرط المقسمي فلوحظت معها خصوصية زائدة عن ذاتها وذاتياتها، وتلك الخصوصية عنوان كونها مقسماً، وبذلك تمتاز عن الماهية المهملة.

واسم الجنس موضوع «للماهية المهملة» دون غيرها من أقسام الماهية، وهي الجامعة بين جميع تلك الأقسام بشئى لحاظاتها، وقد عرفت أنها معرأة عن تمام الخصوصيات والتعينات الذهنية والخارجية حتى خصوصية قصر النظر عليها، والسبب أنه لو كان موضوعاً للماهية المأخوذة فيها شيء من الخصوصيات لكان استعمالها في غيرها مجازاً محتاجاً إلى قرينة، ولو كانت غير مأخوذة في معناه الموضوع له، فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات، ولذلك صح استعمال اسم الجنس - كإنسان - في الماهية بجميع أطوارها الذهنية والخارجية، ولو كان شيء مأخوذاً في معناه الموضوع له لكان استعماله في غير الواجد له بحاجة إلى قرينة مع أنه ليس كذلك، فصحة استعماله في جميع حالاتها وأطوارها تكشف كشافاً يقينياً أنه موضوع بازاء الماهية نفسها من دون لحاظ شيء من الخصوصيات فيها حتى قصر النظر على ذاتها وذاتياتها، وإن شئت قلت: إن اللحظات الطارئة على الماهية بشئى أشكالها إنما هي في مرحلة الاستعمال لا الوضع.

ويظهر أن هذا الرأي أيضاً من صاحب الكفاية رحمته، ولكنه يرى أن المهملة هي الماهية الآ بشرط المقسمي، وقد ناقشناه.

إذن فعلى هذا الرأي يكون وضع المطلق للماهية المهملة، أي: لذات الماهية

من حيث هي ، بدليل صحّة صدقها على جميع حالات الماهية حتّى الماهيات الذهنية الملحوظة باللحاظ الذهنيّ والماهيات الخارجيّة ، حيث نلاحظ كون استعمالها حقيقة مع جميع الخصوصيات حتّى الذهنية ، وعدم المجازيّة في الاستعمال ، ولا يمكن ذلك إلا إذا قلنا بوضع المطلق لذات الماهية المهملة ، وقد أشكل على هذا الرأي :

١ - قد ذكرنا أنّ الماهية المهملة يكون النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها ، والوضع - أي : وضع اللفظ لمعنى - هو حكم من الأحكام ، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها ، فلا بدّ أن تلاحظ مقيسة لما هو خارج عن ذاتها ، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي ؛ لأنّه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير ، وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها .

٢ - أنّ المعنى الموضوع له - أي : معنى المطلق - لا بدّ أن يصحّ صدقه على مختلف أطوار الماهية ، والماهية من حيث هي لا يمكن صدقها على غيرها : من الماهية بشرط شيء ، أو بشرط لا ، أو لا بشرط ؛ لأنّ هذه الماهية لا تلاحظ بالنسبة لما هو خارج عن ذاتها ليتمكن صدقها عليها ، والمطلق ما يمكن صدقه على الاعتبارات الثلاثة .

ولكن يمكن القول : إنّ لحاظ القصر على ذاتها لم يؤخذ في المعنى الموضوع له ، وإنّما وضع لذات الماهية ، أي : لواقعها الموضوعيّ دون أخذ هذا اللحاظ في المعنى الموضوع له ، وإنّما هذا اللحاظ مصحّح للوضع ، أي : حيثيّة تعليليّة لا تقيديّة ، أي : لم يؤخذ القصر على ذاتها جزء المعنى الموضوع له ، حتّى لا يصحّ صدقها على غيرها المخلوطة بما هو خارج عن ذاتها ، كما ذكر هذا المعنى السيّد الخوئيّ رحمته الله ، وكما سنذكره في بيان سائر الآراء ، وبما أنّ ذات الماهية موجودة في سائر أطوارها وحالاتها فيمكن أن تصدق عليها .

الرأي الثاني : أنّ لفظ المطلق - كإنسان - موضوع للماهية اللابشرط المقسمي .

وأشكل على هذا الرأي:

١ - أن اللا بشرط المقسمي ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبار الثلاثة؛ لأن المفروض أنه مقسم لها، ولا تحقّق للمقسم إلا بتحقّق أحد أنواعه، أي: ليس هو اعتباراً ذهنياً في قبال الاعتبار، بل ليس له وجود في عالم الذهن إلا بوجود واحد من هذه الاعتبار، ولا تعيّن له مستقلّ غير تعيّناتها، وإلا لما كان مقسماً، فكيف يتصوّر أن يحكم باعتبار اللا بشرط المقسمي، بل لا معنى لهذا.

٢ - أن المطلق إنّما هو موضوع لحصص الإنسان الخارجيّة أو الجامع بينها، وما في الخارج توجد حصتان فقط: البشرط شيء والبشرط لا، الإنسان العالم وغير العالم، ولا توجد حصّة ثالثة وهي اللا بشرط القسيمي، فإنّ ماهيّة الإنسان لا بشرط عن العلم وعدمه ليست حصّة ثالثة ذات وجود خارجيّ مقابل الحصّتين.

ويلاحظ عليه: أن المطلق يلزم أن يصحّ صدقه على الموجودات الخارجيّة والذهنيّة، لا خصوص الخارجيّة، فلم توضع الألفاظ للموجودات الخارجيّة فقط، ليقال إنّ بعض حصص اللا بشرط المقسمي هو اللا بشرط القسيمي، وهو لا وجود له خارجاً بلحاظ لا بشرطيّته، وإنّما هو قسم في الذهن، فلا بدّ من جامع لهذه الأقسام الخارجيّة والذهنيّة، وليس هو إلاّ اللا بشرط المقسمي.

٣ - أنه في المقسمي يؤخذ فيه «لحاظ» اللا بشرطيّة، واللحاظ أمر ذهني، وهو لا ينطبق على الخارجيّات؛ لأنّ المقيد بأمر ذهني هو أمر ذهني، فيكون استعمالها في الخارجيّات مجازاً محتاجاً للتجريد عن قيد الذهنيّة.

٤ - وربّما يضاف لهذا الإشكال: أن كلّ معنى أخذت فيه خصوصيّة معيّنة لم ينطبق على فاقد تلك الخصوصيّة، والمقسمي أخذت فيه خصوصيّة المقسميّة، فيلزم كون استعمالها في الفاقد مجازاً محتاجاً إلى قرينة، مع أنّنا - وجداناً - لا نشعر بالمجاز في مختلف استعمال المطلق في جميع حالاته.

ويمكن أن يلاحظ عليه ما ذكرناه في الرأي الأول: أنّ لحاظ الالابشرطيّة لم يؤخذ جزءاً للمعنى الموضوع له، وإنّما أخذ مصحّحاً للوضع وحيثيّة تعليليّة، فلا تأتي هذه الإشكالات؛ لأنّها إنّما تأتي لو أخذ اللحاظ جزءاً للمعنى الموضوع له.

الرأي الثالث: أنّ لفظ المطلق موضوع للابشرط القسميّ، فلفظ إنسان موضوع لماهيّة الإنسان بنحو الالابشرط القسميّ، أي: لماهيّة الإنسان بقطع النظر عن العلم والجهل.

وأصحاب هذا الرأي اختلفوا على رأيين:

١- أنّ لفظة «إنسان» موضوعة لطبيعة الإنسان مع التقييد بلحاظ الالابشرطيّة، أي: أخذ لحاظ الالابشرطيّة جزءاً للمعنى الموضوع له، وهو ما عبّرنا عنه: بأنّ المطلق وضع للماهيّة بقيد الإطلاق والإرسال.

ولعلّه إلى هذا الرأي ذهب القدماء قبل سلطان العلماء، وعلى هذا الرأي يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً وجزءاً من المعنى الموضوع له للفظ المطلق، ولا نحتاج إلى قرينة الحكمة في استفادته، بل الإطلاق مستفاد من الوضع لأخذه جزءاً في المعنى الموضوع له.

٢- أنّ لفظ «المطلق» وضع لذات الطبيعة غير المقيّدة بالالابشرطيّة أو بالإطلاق والإرسال، فلا يكون الالابشرطيّة أو الإطلاق جزءاً للمعنى الموضوع له؛ لأنّ الالابشرطيّة عبارة أخرى عن الإطلاق، فهو وضع لذات وواقع الالابشرط القسميّ لواقع الماهيّة الالابشرط، فليس لحاظ الالابشرطيّة جزءاً للمعنى، وإنّما لحاظ الالابشرطيّة مصحّح ودافع لوضع اللفظ لهذا الواقع، فالموضوع له ذات الماهيّة المعتبرة لكن لا بقيد الاعتبار واللحاظ، فهي مصحّحة لموضوعيّة الموضوع لا أنّها أخذت قيّداً فيه.

وهذا نظير ما قيل إنَّها حيثيةٌ تعليليةٌ لا تقييديةٌ، وعلى هذا الرأي يحتاج استفادة الإطلاق لمقدمات الحكمة، ولا يكفي المعنى الوضعي للفظ المطلق في إثبات الإطلاق والشيوع.

وأشكل السيد الخوئي رحمته؛ أنه لا يمكن وضع المطلق للأبشرط القسمي؛ لأنه أخذ فيها لحاظ الأبشرطية، وهو أمر ذهني، فيلزم ما ذكرناه من إشكالات وأنه يكون استعمالاً مجازياً في الخارجيات، وعدم إمكان امتثاله خارجاً لو أمر بالمطلق؛ لأن ما هو في الذهن لا يمكن تحقُّقه بنفسه في الخارج إلا مع المجاز والتجريد.

ولكن يجاب عنه بما ذكرناه: أن المطلق وضع لذات وواقع الماهية الأبشرط القسمي، لا أنه أخذ فيه لحاظ الأبشرطية، بحيث للحاظ جزء المعنى الموضوع له، وإن كان حافراً وعلّة مصححاً للوضع، وفرق بينهما، كما هو واضح.

ويظهر هذا الرأي من المحقق الأصفهاني والسيد الصدر والشيخ المظفر رحمته، ولعلهما تبعاً للمحقق الأصفهاني رحمته في رأيه.

وبما ذكرناه يظهر أن الصحيح من الرأيين في تفسير الوضع هو وضعه للأبشرط القسمي ولكن بدون تقيده بلحاظ الأبشرطية، وهو الإطلاق ليكون الإطلاق مدلولاً وضعياً للفظ كما هو رأي القدماء قبل سلطان العلماء، بل وضع للطبيعة والأبشرط القسمي في واقعه فلا يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً للمطلق، بل يحتاج استفادته لمقدمات الحكمة، كما هو رأي سلطان العلماء والمتأخرين، وذلك لدليلين:

الدليل الأول: الوجدان اللغوي والعرفي يحكم بذلك، فإن كتب اللغة تفسّر الإنسان - مثلاً - بطبيعة الإنسان فحسب، ولا تفسّره بطبيعة الإنسان المقيدة بالإطلاق، وكذلك الفهم العرفي.

مضافاً إلى أن لفظ «إنسان» لو كان موضوعاً للطبيعة المقيدة بقيد الإطلاق لزم أن يكون استعمالها في المقيد، مثل: «رأيت إنساناً عالماً» مجازاً؛ لأنه استعمال

في غير ما وضع له ، مع أنّنا لا نشعر بالمجازيّة وجداناً .

الدليل الثاني: أنّ لحاظ وقيد اللابشرطيّة أمر ذهنيّ ؛ لأنّه نحو من أنحاء لحاظ الماهيّة في الذهن ، واللحاظ أمر ذهنيّ ، فلو كان اللحاظ الذهنيّ قيدياً في المعنى الموضوع له لزم أن تكون جميع معاني الألفاظ ذهنيّة ؛ لأنّ المقيّد بأمر ذهنيّ ذهنيّ ، ويلزم من ذلك أن لا يصحّ استعمالها في القضايا الخارجية إلاّ مع التجريد والمجازيّة ، واحتاجت إلى القرينة في الاستعمال بحيث لا يصحّ بدونها ، مع أنّنا نشعر بصحّة استعمالها في الخارجية حقيقة وبدون الاحتياج إلى القرينة .

وكذلك يلزم منه عدم إمكان امتثاله الأوامر الصادرة من المولى ، كما لو قال : « جئني بإنسان » ؛ لأنّ الإنسان الذهنيّ لا يوجد في الخارج ، كما أنّ ما في الخارج بنفسه وبقيده خارجيّته ، لا يوجد في الذهن ، وكذلك العكس .

وذكر بعض الأعلام : « لا إشكال أنّ الأوصاف المتقابلة ، سواء كانت وجوديّة -كالضدين- أو وجوديّة وعدميّة -كالملكة وعدمها- تحتاج للموضوع والموصوف ، والموضوع هنا هو الذي يتناسب وعروض هذه الأوصاف المتقابلة عليه ، وليس المراد منه موضوع القضية ، فإذا لوحظ هذا الموضوع فتتشكّل قضية منفصلة مانعة الخلوّ ، فمثلاً: يقال : (الجسم إمّا أبيض أو أسود) أو (الجسم إمّا ساكن أو متحرّك) وهي منفصلة مانعة الخلوّ ؛ وذلك لأنّ موضوع الحركة والسكون عبارة عن معروض قابل لكي يتوارد عليه الحركة والسكون ، (الجسم إمّا ساكن أو متحرّك: إن لم يكن ساكناً كان متحرّكاً ، وإن لم يكن متحرّكاً كان ساكناً) ، وأمّا إذا لوحظت الأوصاف بالنسبة لغير موضوعها ، فلا تتشكّل المنفصلة الحقيقيّة ، كما إذا قلنا : (المجرّد إمّا ساكن أو متحرّك) مع أنّ المجرّد ليس بساكن ولا متحرّك .

وبعد ذلك فلا بدّ من البحث عن ذلك الموضوع الواحد الذي يتوارد عليه الإطلاقات والتقييد ، سواء قلنا بأنّ التقابل بينهما تقابل التضادّ ، وأنّهما أمران وجوديّان يتواردان على موضوع واحد ، أو أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فما هو

الموضوع؟ فهل هو مطلق الماهية أو الماهية الخاصة؟

وبالطبع إنَّ الموضوع هو (الماهية الخاصة) أي : (الماهية المقيسة إلى الغير) في صورة قابليتها للانقسام بلحاظ ذلك الغير ، هو الذي يصحَّ أن يقال عنه بأنه بالنسبة لذلك الغير إما مطلق أو مقيد ، وأما الماهية غير المقيسة للغير ، فلا معنى للقول بأنها مطلقة أو مقيدة ، فالشيء المقيس للغير هو الذي يصحَّ فحسب أن نقول عنه أنه مطلق أو مقيد :

الشيء لو قيس إلى سواه له اعتبارات بمقتضاه

فيصحَّ أن يقول إنَّه بشرط شيء أو بشرط لا ، وأما لو لم يكن مقيساً لشيء - كما لو قسنا الإنسان بالنسبة للضاحك بالقوة - فلا يمكن أن يقال إنَّه مطلق بالنسبة إليه أو مقيد ، وذلك لأجل هذا التضييق ، وهو التساوي بينهما ، فيما أنَّ هذه الماهية لو قيست لشيء لا تقبل التقسيم بالنسبة لذلك الشيء وجوداً وعدمًا ، لذلك لا وجود للإطلاق والتقييد فيه .

والمفروض أنه في مجال التقسيمات الثانوية لا يكون متعلق الحكم قابلاً للتقسيم بالنسبة إليها ، فإنَّ هذه التقسيمات واقعة في الرتبة المتأخرة ، فلا يمكن أن يقال : بأنَّ هذه الماهية التي هي متعلق الحكم الوجوبي ، مطلقة أو مقيدة - مثلاً - بالنسبة للدواعي القريبة ، وهي من التقسيمات الثانوية ، وكذلك بالنسبة (للعلم) بالحكم ؛ وذلك لأنَّ الإطلاق والتقييد مع غضَّ النظر عن كون أحدهما عدمياً أو لا ، هما من الأوصاف والنوع ، وهي تحتاج لموضوع مناسب ، وفي مجال الموضوع المناسب تصوّر المنفصلة الحقيقية ، وأما في غير الموضوع المناسب فلا تتشكل المنفصلة الحقيقية .

فالموضوع المناسب مع الإطلاق والتقييد هو الماهية المقيسة لشيء قابل للتقسيم إليها .

الإطلاق اللحاظي والذاتي

ذكر علماؤنا نوعين من الإطلاق في كلماتهم، ورَتَّبوا عليهما بعض الآثار العلميّة. **الإطلاق اللحاظي**: وهو إطلاق الحكم بالنسبة للانقسامات والقيود الأوّليّة التي يمكن للشارع ملاحظتها قبل جعل الحكم، كما مثلنا الركوع والسجود بالنسبة للصلاة؛ لأنّه لا يمكن الحكم أو نظر الشارع مهملاً بالنسبة إليها، لا مطلقاً ولا مقيّداً بها، فلا يمكن إهمال موضوع الحكم في مقام الثبوت بالنسبة للانقسامات الأوّليّة، فحين لا تقيّد فيثبت الإطلاق.

وتقابل هذا الإطلاق مع التقييد تقابل العدم والملكّة، وهو عمل من الأعمال؛ لأنّ اللحاظ عمل ذهنيّ.

الإطلاق الذاتي أو **(الملاكيّ)**: فهو الحاصل بالنسبة للانقسامات الثانويّة، أي: القيود التي لا يمكن للشارع ملاحظتها إلّا بعد جعل الحكم، كالعلم بالحكم، والقدرة عليه، وقصد الأمر بالنسبة للصلاة وأمثالها، فإنّه لا يمكن ملاحظتها إلّا بعد جعل الحكم؛ لأنّه لا يمكن تقيّد الحكم بالعلم به، فليس هو عملاً من الأعمال، وإنّما يثبت من طريق استحالة التقييد.

وتقابل هذا الإطلاق مع التقييد تقابل السلب والإيجاب، أي: تقابل النقيضين، فإنّه إذا استحال التقييد فيكون الإطلاق ضروريّاً وقهريّاً، وكما عبّر البعض: «إذا استحال التقييد وجب الإطلاق»، فمعنى الإطلاق الذاتي: جعل الحكم لماهيّة ما مع عدم التمكن من التقييد.

والحقّ وجود الإطلاق الذاتي، وذهب إليه السيّد الخوئيّ رحمته الله أيضاً، وله أثر يعتمد عليه، فإنّه وإن كان الإطلاق قهريّاً حدوثاً، ولكنّه ليس قهريّاً بقاءً؛ لإمكان صدور متمّم الجعل لإسقاطه ونفيه، فإذا لم يصدر ثبت الإطلاق بقاءً أيضاً.

وعلى رأي المحقّق النائيّنيّ رحمته الله في موارد الانقسامات الثانويّة: بما أنّه لا يمكن

التقييد في مرحلة الجعل الأول، فلا بد من متمم جعل يفيد فائدة التقييد أو الإطلاق اللحاظي، فإذا لم يكن فيكون له حكم الإهمال، ولا يترتب عليه الأثر.

أو أنه على رأي المحقق النائيني رحمته الله: أنه وإن وجد الإطلاق الذاتي، ولكن بما أنه قهري تحميلي مفروض، فلا أثر له ولا يعتمد عليه، فهو كالإهمال أثراً، وإنما الأثر العملي لو صدر متمم جعل يفيد فائدة الإطلاق، فليس الإطلاق الذاتي عملاً من الأعمال الاختيارية ليحسن أو يقيح، أو يترتب عليه الأثر قانونياً، بل أن حكمه حكم الإهمال.

الإطلاق رفض القيود

الحق كما عليه علماؤنا المحققون: أن حقيقة الإطلاق هو (رفض القيود) لاجمعها، ومعنى ذلك: أن الإطلاق عبارة عن لحاظ الماهية بذاتها موضوعاً ومتعلقاً للحكم دون أخذ أية خصوصية أو قيد فيها، فحين يلاحظ الماهية مقيساً لغيرها، إما أن يلاحظ عدم دخل أية خصوصية وقيد من الخصوصيات والقيود الخارجية، أي: يتصورها مع رفض تلك القيود، فهذا معنى الإطلاق، أي: الإرسال، وأنها رسالة، وإما أن يتصورها ويلاحظها مع دخلها فيه، فهذا هو حقيقة التقييد، فلحاظ عدم الدخل هو الإطلاق، فيلاحظ - مثلاً - بأن تمام متعلق الحكم في قوله: «اعتق رقبة» هو ذات الرقبة.

ولكن الظاهر أن هذا هو مراد المحقق النائيني رحمته الله من (الإطلاق المقامي) الذي تمسك به المحقق النائيني رحمته الله بالنسبة للتقسيمات الثانوية، وقد وضّحناه في محلّه، ونعيده لأهميته، وأن المولى لو كان في مقام بيان جميع غرضه وكانت هناك أمور دخيلة في غرضه، فإن أمكن بيان دخلها بالخطاب الأول فهو، وإلا لو لم يمكن بيانها به فعلى المولى أن يبين دخلها في تحقيق الغرض بأية طريقة أخرى، ولو بواسطة خطاب ثانٍ، فإذا لم يبيّنه فيتمسك بالإطلاق المقامي لنفي دخلها

في غرضه .

وقد ذكرنا حقيقة الإطلاق المقاميّ، وأنّه يعني (السكوت في مقام التمكن من البيان)، ومن موارده إثبات عدم دخل بعض القيود التي يحتمل دخلها في الغرض، حيث يلزم على المولى بيان دخلها بأية وسيلة أخرى ولو بأمر ثانٍ، فالسكوت في مقام البيان دليل على نفي دخلها .

ولعلّه إلى ذلك أشار صاحب الكفاية رحمته الله: « نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلّق أمره، ومعه سكت في المقام، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلا لكان سكوته نقضاً له، وخلاف الحكمة»^(١).

التقابل بين الإطلاق والتقييد

هناك ثلاثة آراء حول نسبة التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت :

الرأي الأول: أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة؛ لأنّ الإطلاق (أمر عدميّ) وليس وجوديّاً، فالإطلاق عدم التقييد في المورد الذي يقبل التقييد، بينما التقييد أمر وجوديّ، وذهب إليه المحقّق النائيني رحمته الله، ويظهر أيضاً من كلمات صاحب الكفاية رحمته الله.

الرأي الثاني: التقابل بينهما تقابل الضدّين، والضدّان أمران وجوديان لا يجتمعان؛ وذلك لأنّ الإطلاق ليس أمراً عدميّاً، بل هو أمر وجوديّ؛ وذلك لأنّه عبارة عن (لحاظ) رفض القيود والخصوصيّات، فحين (يلاحظ) الماهية مقيسة لغيرها، إمّا (يلاحظها) مع عدم دخل أية خصوصيّة فيها، فهو الاطلاق، وإمّا

(١) كفاية الأصول: ٧٥.

يلاحظها مع دخلها فيها فهو التقييد، و(اللاحظ) أمر وجودي في الإطلاق والتقييد، فهما أمران وجوديان، فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين، ويظهر هذا الرأي من المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي رحمتهما.

الرأي الثالث: التقابل بينهما تقابل النقيضين، أو تقابل السلب والإيجاب، فإن الإطلاق عدم لحاظ التقييد، سواء كان المورد قابلاً للتقييد أو لا، ويعبر عنه إذا استحال التقييد فالإطلاق يكون ضرورياً.

هذا كله في مقام الثبوت والنظر للحكم في نفسه، من دون ملاحظة الدليل الدال عليه، وأما في مقام الإثبات وملاحظة الدليل الدال على الإطلاق والتقييد، فقد ذهبوا إلى أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكية.

وبعد هذا التعريف الموجز للآراء نذكر بعض التفصيلات للأعلام.

وقد ذكرنا رأي المحقق النائيني رحمته، وأما المحقق الأصفهاني رحمته وتبعه السيد الخوئي رحمته فذهبا إلى: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت تقابل الضدين؛ لأنهما أمران وجوديان، ولكنهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما، وكما ذكرنا أن الماهية حين تلاحظ مقيسة لغيرها إما يلاحظ عدم الدخل فهو الإطلاق، أو يلاحظ الدخل فهو التقييد، ولا يمكن الإهمال في مقام الثبوت وعالم الواقع من قبل المولى، فإذا انتفى التقييد كان الإطلاق ضرورياً؛ لأنه من صفة الضدين اللذين لا ثالث لهما.

وأما في مقام الإثبات، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكية على رأي المحقق الأصفهاني والسيد الخوئي رحمتهما، فإن (عدم إمكان) التقييد في مقام الإثبات يلزم منه عدم صحة التمسك بالإطلاق؛ وذلك لأن الإطلاق في هذه المرحلة عبارة عن عدم التقييد مع كون المتكلم في مقام البيان وهو متمكن من باب القيد ولم يبينه، وهذه من مقدمات الحكمة والتمسك بالإطلاق، ومجرد إمكان الإطلاق

(ثبوتاً) لا يكفي؛ إذ لا بدّ من بيان التقييد إثباتاً، عدم ذكر القيد إثباتاً لا يكشف عن عدم دخله ثبوتاً، أي: لا يكشف عن الإطلاق ثبوتاً؛ إذ ربّما كان دخليلاً ولكنّه لا يمكنه بيانه.

فالإطلاق في مقام الإثبات أمر عدميّ، بينما التقييد أمر وجوديّ، فهما من العدم والملكة، ولذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق بالنسبة للقيود الثانوية التي لا يمكن تقييد متعلّق الأمر والحكم فيها.

وأشكّل السيّد السيستاني (حفظه الله) على السيّد الخوئي رحمته في قوله: بأنّ التقابل بينهما تقابل الضدّين في مقام الثبوت، بأنّ التقابل بينهما تقابل الملكة وعدمها؛ لأنّ الإطلاق أمر عدميّ لا وجوديّ؛ لأنّه عدم التقييد في المورد القابل؛ لأنّ التقييد هو الربط بين الماهية وما هو خارج عنها من العوارض، لا بين الماهية ومقوماتها من الجنس والفصل، بينما الإطلاق عدم القيام بعملية الربط بين الماهية وعوارضها، بل جعل الماهية هي المتعلّق للحكم، وعدم الربط أمر عدميّ وإنّ سمّي عملاً مجازاً، وفي الواقع هو عدم العمل وإنّ سمّي مجازاً أنّه عمل، فإنّ الإنسان إذا لم يربط بين الشيتين - أي: بين الماهية وعوارضها - فلم يقم بعمل، ويعبّر عنه تعبيراً أدبيّاً بنحو المجاز أو الاستعارة أو الكناية بأنّه (أطلقه، أرسله، رفضه)، كما لو لم يظهر الإنسان للقادم عملاً ينمّ عن احترامه، فرّبما يعبّر عنه أنّه (هتكه) فالتعبير باسم عمليّ لا يتوقّف على حصول عمل، ربّما كان عدم العمل أحياناً كالعمل، يعتبر جريمة وذنباً وعملاً.

وقد قسّم بعض الأعلام الإطلاق إلى قسمين: لحاظيّ وذاتيّ، وقد ذكرنا الفرق بينهما، ويظهر الفرق بينهما بالنسبة للقيود والتقسيمات الثانوية.

وأما للحاظيّ: فيلاحظ الماهية بالنسبة للقيود والأوصاف المتقابلة التي يمكن تقسيم الماهية بالنسبة إليها، وهذا إنّما يمكن بالنسبة للتقسيمات الأولىّة، أمّا بالنسبة للتقسيمات والقيود الثانوية، فلا يمكن لحاظ الماهية بالنسبة إليها،

لذلك نقول بامتناع الإطلاق لللحاظي بالنسبة للتقسيمات الثانوية، كما وضّحناه .
وأما الإطلاق الذاتي، فيمكن تصوّره بالنسبة للتقسيمات الثانوية؛ لأنّ تقابل
الإطلاق الذاتي مع التقييد تقابل النقيضين والسلب والإيجاب، وهو يعني توجيه
الحكم لذات الماهية، فإذا لم يمكن التقييد بالنسبة لبعض القيود فيكون الإطلاق
ضرورياً وقهرياً .

ولكنّ الكلام في وجود (الأثر) لهذا الإطلاق الذاتي بالنسبة للقيود الثانوية .
فذهب المحقّق النائيني رحمته إلى عدم الأثر، بل له حكم الإهمال، فإنّه يلزم
على المشرّع أن يجعل متمماً يفيد فائدة التقييد والإطلاق؛ لنستفيد الإطلاق،
فإذا احتجنا إلى المتمم في استفادة الإطلاق، فلا يبقى أثر لهذا الإطلاق، بل يكون له
حكم الإهمال .

وبعبارة أخرى: أنّ الإطلاق بما أنه ضروري وقهري فلا أثر له .

ولكن يمكن القول بتصوّر أثر له؛ وذلك لأنّ الإطلاق الذاتي وإن كان قهرياً
(حدوثاً)، ولكنّه اختياري (بقاءً)، فإنّه يقبل الهدم والإبطال بقاءً من خلال
صدور متمم الجعل المنتج لنتيجة التقييد؛ لأنّ الإطلاق يسقط بتمّم الجعل المنتج
لنتيجة التقييد، فإذا لم يجعل المولى متمماً فيبقى الإطلاق، فإذا صار هذا الإطلاق
اختيارياً وخرج عن كونه قهرياً، أمكن التمسك به، ولانحتاج في إثبات الإطلاق إلى
تمّم جعل يفيد فائدة الإطلاق .

ولكن هل هذا الإطلاق لفظي أو مقامي؟

أما الإطلاق اللفظي فلا علاقة له بهذا الإطلاق، فإنّ الإطلاق اللفظي إنّما
يستكشف من خلال مقدّمات الحكمة، وما نحن فيه إنّما يثبت الإطلاق ببرهان
استحالة التقييد؛ لما ذكرنا أنّه مع استحالة التقييد فيكون الإطلاق ضرورياً وجداناً .
بالإضافة إلى أنّه في الإطلاق اللفظي يكون المقيد كاشفاً عن ضيق دائرة المتعلّق،

وفيما نحن فيه يكون المقيّد مسقطاً للإطلاق لا كاشفاً عن التقييد. إذن فلا علاقة له بالإطلاق اللفظي.

ويمكن القول بأنّه من نوع (الإطلاق المقامي)، وذلك بأن نقول: بما أنّ المولى في مقام البيان، والإطلاق وإن كان قهرياً ذاتياً، ولكن بما أنّه لم يأت بتممّ الجعل فيستكشف أنّ الإطلاق هو المراد، ومعنى كونه مراداً أنّ الماهية المطلقة وافية بمراد المولى، وهذا نوع من الإطلاق المقامي. هذا ما ذكره بعض الأعلام.

دلالة المطلق على الإطلاق بمقدّمات الحكمة

المطلق يدلّ على شيوع الحكم لكلّ فرد يصدق عليه اللفظ، مثل: «اعتق رقبة» يدلّ على الشيع والإطلاق لكلّ رقبة، مؤمنة أو كافرة، ولكنّ الإطلاق لم يؤخذ في المعنى الوضعي للفظ المطلق كما وضّحناه؛ لأنّ اللفظ موضوع لذات المعنى لغة، لا مع وصف الشيع والإطلاق، وإنّما يستفاد الإطلاق من قرينة الحكمة التي تتألف من عناصر ومقدّمات سنذكرها، وتسمّى بمقدّمات الحكمة.

مقدّمات الحكمة

إذا قال المولى: «أكرم الفقير»، فلا يدلّ الفقير - وهو لفظ المطلق - إلا على ذات الفقير، ولا يدلّ على شيوع الحكم وإطلاقه لكلّ فقير إلا بقرينة الحكمة، وهذه القرينة تتوقّف على مقدّمات إذا لم تتوفّر هذه المقدّمات فلا يدلّ المطلق على الإطلاق؛ لما ذكرناه: أنّ معنى المطلق ذات الماهية والطبيعة لا يقيد الشمول والإطلاق، وهذه المقدّمات هي:

المقدّمة الأولى: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد لا في مقام الإهمال والإجمال، حيث يشترط استفادة الإطلاق من كلام المتكلّم، أن يكون في مقام

بيان تمام مراده بجميع خصوصياته ، فلو لم يذكر خصوصية ما وشككنا في تقييدها فيتمسك بإطلاق كلامه ، وعدم ذكره لتلك الخصوصية لتسرية الحكم إلى الموضوع بجميع خصوصياته .

وأما إذا كان المتكلم في مقام الإهمال والإجمال فلا يمكن استفادة الإطلاق من كلامه :

والمراد من الإجمال : وقد فسر الإجمال بتفسيرين ، والظاهر أن المراد منه كلاهما :

١ - أن يكون المراد معلوماً عند المتكلم ، ومجماً عند المخاطب ، والمتكلم متمم لإبهام الأمر وتعمية المراد على المخاطب لغرض ولحكمة للمتكلم في إبقاء كلامه مجماً ، كما لو قال : « أحل الله البيع إلا ما سأتلوه عليكم » ، فهذه الضميمة تجعل الكلام مجماً عند المخاطب ، وإن كان مبيناً عند المتكلم ، ولعل من هذه الموارد موارد التقيّة ، حيث لا يتمكّن المولى من بيان تمام مراده لظروف التقيّة ، لذلك لا يمكن استفادة الإطلاق من كلامه وإن كان كلامه مطلقاً في نفسه .

ولكن يشترط في التمسك بالإطلاق أن يكون المتكلم قادراً على بيان تمام مراده ، وفي مثل هذه الظروف لا يمكنه ذلك ، وقد جعل البعض كون المتكلم متمكناً من البيان ، المقدّمة الأولى من مقدّمات الحكمة .

٢ - أن المراد من الإجمال : أن يذكر لفظاً مجماً في نفسه ، كالمشترك اللفظي ، ولا ينصب قرينة على تعيين أحد معانيه ، كلفظ « العين » .

والمراد من الإهمال وقد فسر أيضاً بتفسيرين ، والظاهر أن المراد منه كلاهما :

١ - ما كان المراد الاستعماليّ مجماً حتّى عند المتكلم ، وهو يتصوّر في المولى العرفي ، كما لو قال : « عليكم أن تعملوا عملاً ، ولا بدّ أن أفكر أي عمل تعملونه » ، فالعمل مجهول عند المتكلم .

٢ - أو أنّ المراد من الإهمال: ترك التعرّض لبيان تمام المراد وشرحه، بحيث لا يكون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، وإنّما هو في مقام بيان جانب من جوانب مراده، ولعلّ من هذا الباب ما ذكره البعض أنّ المراد من مقام الإهمال كون الشارع في مقام بيان أصل التشريع لا في مقام بيان العمل، وما يعتبر فيه من قيود، كما هو الملاحظ في بعض عمومات القرآن الكريم، حيث إنّها في مقام بيان أصل تشريع الحكم وجعله، وإهمال ذكر التفصيلات والخصوصيات من الأجزاء والشرائط وغيرها، وإنّما أوكل بيانها للمعصومين عليهم السلام.

ومن هذا الباب أيضاً ما ذكره البعض أنّ المراد من مقام الإهمال ما كان وارداً لأمر دون أمر آخر من شؤون المتعلّق، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(١)، حيث إنّ في مقام حكم الذبح والأكل، ولكنّه في مقام الإهمال بالنسبة للتطهير، كما سيأتي توضيحه.

إذن فيعتبر في تحقّق الإطلاق كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، وأمّا لو لم يكن في مقام بيان تمام مراده فلا ينعقد لكلامه إطلاق.

الشكّ في كون المتكلّم في مقام البيان

ولو شكّ في كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد أو لا؟

فالأصل العقلائيّ يدلّ على كونه في مقام بيان تمام المراد؛ لأنّ سيرة العقلاء قائمة على كون كلّ متكلّم في مقام بيان تمام مراده، كما أنّها قائمة على تمسّكهم بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلّم في مقام البيان، فالأصل العقلائيّ يدلّ على كونه في مقام البيان، فإنّ كون المتكلّم بصدد التشريع أو بيان حكم آخر خلاف سيرة العقلاء يحتاج إلى قرينه، إلّا أنّ يكون هناك انصراف لخصّة معيّنة، كما لو ورد دليل ينهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فهو منصرف عن الإنسان،

كما سنوضحه .

المقدّمة الثانية: عدم وجود قرينة تدلّ على تقيّد كلامه بقرينة ما ، سواء كانت القرينة على التقييد بالانصراف ، أو كلاماً مقيداً يذكره المتكلم بنفسه بقرينة به المطلق ، فإنّ سيرة العقلاء جارية على أنّ المتكلم حينما يتكلم بكلامه فهو في مقام بيان تمام مراده بالألفاظ ، فيما لو كان في مقام البيان ، والتعبير عن مراده الجدّي بالكلام ، فإذا لم يقيد كلامه بقرينة ما ، فهذا يكشف عن أنّه يريد الإطلاق في الواقع وبارادته الجدّيّة ، وإلا لو لم يرد الإطلاق والشمول ، بل كان يريد حصّة من المطلق لقيّد كلامه بقرينة يدلّ على عدم إرادته الإطلاق جدّاً واقعاً ، فإنّ الإطلاق في مقام الإثبات والدليل والخطاب يدلّ على الإطلاق في مقام الواقع والثبوت والإرادة الجدّيّة .

المراد من عدم البيان: والمراد منه عدم البيان في زمان التخاطب لا عدم البيان إلى الأبد ، فلو قال المولى : « أكرم رجلاً » فهنا يأخذ المتكلم بإطلاق الكلام لأيّ رجل ، ولا ينتظر صدور المقيد ، أو يسأل المولى عن أخذه خصوصيّة فيه ، ما دام أنّ المولى لم يبيّن في مجلس التخاطب خصوصيّة . نعم ، يأتي فيه ما ذكرناه أنّه لا يجوز العمل بالمطلقات قبل الفحص عن المقيدات ، وأما إذا لم توجد مقيدات فلا يتوقّف في العمل لاحتمال صدورها .

المقيد المنفصل: وإذا صدر المقيد منفصلاً بعد صدور المطلق زماناً ، فهذا لا يهدم ظهور المطلق من أساسه ، بل يهدم حجّيته ، كما ذكرنا توضيحه بالتفصيل في مبحث العامّ والخاصّ ، فلا نعيده ، ويترتب على القول بأنّ المقيد المنفصل يهدم حجّية المطلق لا ظهوره ، أنّه يمكن التمسك بالمطلق في الفرد المشكوك أنّه من أفراد المقيد مع العلم بأنّه من أفراد المطلق ، ولكن صدر مقيد ونشك في فرد أنّه من أفراد هذا المقيد أو لا ، مع العلم بكونه من أفراد المطلق ، فهنا نتمسك بالمطلق فيه ، ولا نتمسك بالمقيد وحكمه فيه ، حيث لا توجد حجة أقوى من

المطلق في هذا الفرد تلحقه بالمقيّد، لأجل عدم انهدام ظهور المطلق؛ لما ذكرناه في مبحث العامّ والنخاصّ .

وصدور المقيّد منفصلاً لا يكشف أنّ المولى حين ذكر الإطلاق لم يكن في مقام البيان جدّاً، أو أنه أخر البيان عن وقت الحاجة، بل يكشف أنّ المراد الجدّي من المطلق من الأوّل هو غير المقيّد، وإنّما بيّن المطلق كذلك دون أن يذكر المقيّد من الأوّل؛ لمصلحة اقتضت تدرجيّة الأحكام من قبيل ضرب القانون ووضع القاعدة، وأنّ إطلاق المطلق كان حكماً ظاهريّاً اقتضت الحكمة ذكره كذلك مطلقاً، وحين يأتي المقيّد يكشف عن أنّ المراد الجدّي ليس هو الإطلاق بل التقييد، وإنّما الإطلاق كان ظاهريّاً، فالمقيّد يتعرّض للمراد الجدّي والحجّيّة لا لأصل الظهور.

صور مقام البيان: نذكر ثلاث صور لكون المتكلّم في مقام البيان لأهمّيّتها:

الصورة الأولى: إذا كان المولى في مقام بيان تمام مراده، كما لو كان في مقام بيان ما يفيد العمل وبيّن مقام الامتنال للمكلّف، بكلّ ما يعتبر في العمل والامتنال من تفصيلات، فهنا يمكن التمسك بالإطلاق لنفي تقييد كلامه ببعض الخصوصيّات .

وقد يكون المولى في مقام أصل التشريع، أو في مقام الإهمال أو الإجمال، وليس في مقام بيان تمام المراد، كما ذكرناه في بعض الآيات القرآنيّة المتعرّضة لبيان العبادات، أمثال: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، حيث إنّها في مقام بيان أصل تشريع الصلاة، فذهبوا هنا إلى عدم جواز التمسك بالإطلاق، ولذلك رأينا الفقهاء يعتمدون على الروايات والنصوص الخاصّة المبيّنة للمراد من الكتاب، وإذا لم توجد هذه النصوص اعتمدوا على الأصل العمليّ في مجال الشكّ في بعض الأجزاء أو الشرائط دون أن يتمسكوا بالإطلاق في الآية الشريفة؛ لأنّها ليست في مقام بيان جميع

ما يعتبر في العبادة - كالصلاة - من قيود وتفصيلات في مقام الامتثال .

الصورة الثانية: ربّما يكون المولى في مقام البيان من جهة وليس في مقام البيان من جهة أخرى ، مع كون كلامه مطلقاً يدلّ على أكثر من جهة ، فهنا قالوا بالإطلاق بالنسبة لتلك الجهة دون الجهة الأخرى التي ليس المتكلّم في مقام البيان بالنسبة إليها ، كما ذكره حول الآية الشريفة الواردة في حلّيّة أكل ما أمسكته الكلاب المعلّمة ﴿فَكُلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(١) حيث تدلّ على حلّيّة الأكل ، وتحقّق التذكية فيها بإمساك الكلاب لها ، وأنها ليست ميتة ، وأنّ الحيوان الذي يمسكه الكلب المعلّم غير الحيوان الذي يصيده حيوان آخر ، فإنّه ميتة لا يجوز أكله ، ولكنّ هذه الآية الشريفة لا تدلّ على طهارة موضع إمساك الكلب ؛ لأنّ الآية في مقام بيان حلّيّة الأكل ، وليس في مقام بيان طهارة محلّ الإمساك وعدم طهارته ؛ لذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الآية لنفي تطهيره بحجّة أنّها لم تقيد بتطهير موضع الإمساك ؛ وذلك لعدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة .

نعم ، ربّما تكون هناك ملازمة عقلية أو شرعية أو عادية بين الجهات ، فإنّه وإن كان في مقام البيان من جهة ، فيتمسك بالإطلاق بالنسبة للجهة الأخرى ، كما لو دلّ دليل على وجوب قصر الصلاة للمسافر في مورد ، فإنّه يدلّ على وجوب الإفطار فيه ؛ للملازمة شرعاً بين الصلاة والإفطار للمسافر .

وكما لو دلّ الدليل على صحّة الصلاة في عذرة ما لا يؤكل لحمه جهلاً أو نسياناً ، بناءً على جزئية العذرة للحيوان ، فإنّه يدلّ على صحّة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل ، جهلاً أو نسياناً ؛ لعدم الفرق بينهما عقلاً أو عادة .

الصورة الثالثة: ربّما تكون الرواية في مقام البيان من جهات متعدّدة ، لذلك يمكن التمسك بإطلاقها بالنسبة لتلك الجهات بأجمعها .

كما ورد في الصحيحة: «إِذَا لَمْ تَجِدْ مَاءً وَأَرَدْتَ التَّيْمَمَ، فَأَخِّرِ التَّيْمَمَ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ، فَإِنْ فَاتَكَ الْمَاءُ لَمْ تَفْتِكِ الْأَرْضَ»^(١)، فكما أنها في مقام بيان وقت التيمّم، كذلك فإنها في مقام بيان ما يتيمّم به وهو الأرض، فيمكن التمسك بإطلاق الأرض لكل ما يصدق عليه لفظ الأرض.

ومن هذه الموارد الروايات الدالة على اعتبار الاستطاعة في الحجّ، وهي في مقام البيان من جهة الاستطاعة الماليّة والبدنيّة والسريّة، فيمكن التمسك بإطلاقها من تلك الجهات، فإذا ورد تقييد من بعض جهاتها فيمكن التمسك بإطلاقها بالنسبة للجهات الأخرى التي لم تتعرّض للتقييد فيها، كما سنذكره حول: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢).

حالة الشكّ في البيان من بعض الجهات

ذكر بعض الأعلام: «لو كان المولى في مقام البيان من جهة، وشككنا أنه في مقام البيان من جهة أخرى، فلا أصل يعيّن كونه في مقام البيان من تلك الجهة، بعكس ما لو شككنا أنه في مقام البيان أو الإجمال أساساً، فالأصل كونه في مقام البيان؛ لأنّ أصالة الإطلاق تثبت توسعة المراد لا تعدّد الإرادة، فهنا قد توجّهت إرادة قطعاً، ولكن نشكّ في سعتها وضيقتها، فبأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت نحكم بأنّها وسيعة.

وتوضيح هذا البحث له فائدة عمليّة: فإنّ ما ذكرناه من الرجوع إلى الأصل في الالتزام بكون المولى في مقام البيان من جهة، وعدم الرجوع للأصل وعدم الاعتناء بالشكّ بكونه في مقام البيان من جهة أخرى. هذه الفكرة لها أساس آخر غير ما ذكره

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٣٨٤، الباب ٢٢ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

(٢) البقرة ٢: ٢٧٥.

المشهور، ويظهر ذلك بالتعرُّض للأمثلة التي ذكروها:

فمن الأمثلة: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(١)، فهي في مقام بيان ما أمسكه الكلب بشرائطه، ولكن لا يمكن الأخذ بإطلاق «كلوا» ليشمل الحكم لعدم لزوم تطهير موضع فم الكلب؛ لأنَّ الخطاب ليس في مقام البيان من هذه الجهة، كما ذكرنا، ونحن نتفق مع العلماء في عدم جواز الأخذ بالإطلاق، ولكنَّ السرَّ في عدم الأخذ بالإطلاق ليس ما ذكره.

بل السرَّ فيه: أنَّ ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ كناية عن جهة، وهي حصول التذكية بواسطة قتل كلب الصيد للحيوان بشرائطه، فموضوع القضية في الخطاب ومحمولها: «ما أمسكن مذكى»، وهناك محمول آخر لا علاقة له بالأول، فليس الكلام هنا مع الاعتراف بوحدة المحمول لنبحث هل يمكن التمسك بالإطلاق من جميع الجهات، مع أنَّه في مقام البيان لجهة دون جهة أخرى، بل السرَّ في هذه الفكرة هو تعدُّد المحمول في الخطاب، ولذلك في المثال الثاني الذي ذكره يمكن لنا التمسك بالإطلاق؛ لأنَّ المحمول واحد.

وهذا المثال: أنَّ الروايات دلَّت على العفو عن الدم إذا كان بمقدار الدرهم، فقيل إنَّها ناظرة للنجاسة، وأمَّا إذا كان الدم من حيوان لا يؤكل لحمه، فإنَّ الروايات الأولى إنَّما تدلُّ على العفو عن نجاسته، وليست في مقام بيان العفو من حيث كونه ممَّا لا يؤكل لحمه، فلو كان السرَّ في التمسك بالإطلاق وعدمه هو ما ذكره، لما جاز لنا التمسك بالإطلاق مع التجرد عن القرائن، مع أنَّه لا إشكال في جواز التمسك بالإطلاق وإثبات العفو عن مطلق الدم، سواء كان من مأكول اللحم أو غيره؛ وذلك لأنَّ القضية لها موضوع ومحمول واحد، وأمَّا في قضية ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ وبما أنَّها كناية فهي كناية عن قضية واحدة لا عن قضيتين.

وذكر أننا لا نعترف بأن أحد مقدّمات الحكمة عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب أو غيره .

اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة

هل تختلف نتيجة مقدّمات الحكمة باختلاف الموارد؟

هنا رأيان :

الرأي الأوّل: تختلف نتيجة مقدّمات الحكمة باختلاف المقامات :

١ - ففي بعض الموارد تنتج حمل المطلق على « العموم الاستغراقي » كما في قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ، فإنّ حمله على فرد واحد لا يناسب الامتنان ؛ لأنّ كون المتكلّم في مقام البيان ، وعدم نصب قرينة على فرد معيّن توجب حمل المطلق - وهو البيع - على العموم الاستغراقي .

٢ - وقد تنتج المقدّمات حمل المطلق على « العموم البدلي » ، كما لو قال : « جئني برجل » ، فإنّ كون المتكلّم في مقام البيان ، وعدم نصب قرينة على رجل معيّن ، فإنّ هذه المقدّمات تقتضي الحمل على الحصّة المقيّدة بالوحدة المفهوميّة القابلة للانطباق على فرد من أفراد طبيعة الرجل على البدل وبلا تعيين لواحد منها .

٣ - وقد تنتج المقدّمات حمل المطلق على نوع خاصّ ينطبق المطلق عليه ، كحمل الوجوب المطلق في قوله : « صلّ » على الوجوب التعينيّ العينيّ النفسيّ لاحتياج غيره من الكفائيّة والتخييريّة والغيريّة لمؤونة زائدة ، مع كون المتكلّم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على إرادة واحد منها ، كما وضّحناه في محلّه .

الرأي الثاني: ولكن يمكن أن يقال : إنّ نتيجة مقدّمات الحكمة في المطلقات

واحدة ، وهي ذات الطبيعة وعدم تقيدها بقيدها ، وليس نتيجتها الشيعي يكون تارة بدلياً وأخرى استغراقياً ، وإنّما تختلف النتيجة باختلاف الأحكام المتعلقة بها ، فنتيجتها في الأوامر العموم البدلي ؛ لأنّ المطلوب فيها إيجاد الطبيعة ، وهو يتحقّق

بصرف الوجود الصادق على كل فرد من أفرادها بدلاً، وفي النواهي نتيجتها العموم الاستغراقي؛ لأن المطلوب فيها الزجر عن إيجاد الطبيعة، وترك الطبيعة يتوقف على ترك كل فرد من أفرادها، وكذلك الحال في الأحكام الوضعية المتعلقة بالطبائع، كما لو قال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾؛ إذ لا معنى لحلية فرد واحد من البيع؛ لأنه تعالى في مقام إمضاء ما عند العرف من أنواع البيوع.

القدر المتيقن في مقام التخاطب والخارجي

قسم صاحب الكفاية رحمته الله القدر المتيقن للمطلق إلى قسمين:

القدر المتيقن في مقام التخاطب: حيث ذهب إلى أن مثل هذا القدر المتيقن يكون مقيداً لإطلاق المطلق، كما لو سأل السائل الإمام عليه السلام عن حكم بئر معين، فأجاب عليه السلام: «مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»^(١)، فلفظ الجواب - وهو «البئر» وإن كان مطلقاً شاملاً بظهوره لكل بئر، ولكن السائل في سؤاله من المعصوم ذكر حصّة معينة وبشراً معيناً بحيث نتيقن بإرادة مورد السؤال من المطلق؛ لأن الجواب لا بد أن يشمل مورد السؤال قبل كل شيء، وإن شمل غيره، ولكن لا يمكن أن يشمل غير مورد السؤال دون أن يشمله، لذلك نتيقن بإرادة مورد السؤال من المطلق، فيكون مثل هذا القدر المتيقن قرينة على تقييد إطلاق البئر في الجواب بهذا البئر المعين، ويقيّد المطلق.

ولكن أشكل عليه العلماء: بأن مثل هذا القدر المتيقن لا يمنع من الأخذ بظهور المطلق في الإطلاق بقرينة الحكمة، وذكروا عدّة إشكالات تتعرض لبعضها:

١ - المفروض أنه لا يوجد انصراف يسلب ظهور اللفظ، بل إنه باقٍ على ظهوره بالإطلاق، والظهور حجة في باب الألفاظ، فلا موجب لتحديد هذا الظهور

(١) الاستبصار: ١: ٣٣.

بالقدر المتيقّن ، ومن هنا قالوا: إنّ المورد لا يخصّص الوارد .

٢ = يلزم منه عدم إمكان التمسك بكثير من المطلقات في الكتاب والسنة ، مع أنّ سيرة الفقهاء والمشرّعة قائمة على التمسك بها ، وعدم تقييدها بشأن النزول أو مورد السؤال ، فيما لو كان الجواب مطلقاً .

٣ = إنّ القدر المتيقّن لسانه إثبات لا نفي ، فيثبت الحكم يقيناً لهذه الحصة ولا ينفيه عن غيرها ، فيتمسك بالإطلاق لسائر الحصص لبقاء ظهوره .

٤ = إنّهُ لو كان القدر المتيقّن في مقام التخاطب مقيداً لزم أن يكون القدر المتيقّن الخارجي مقيداً ؛ لعدم الفرق بينهما في هذا المجال ، مع أنّه لا يذهب لمقيديّة القدر المتيقّن الخارجي .

القدر المتيقّن الخارجي: أي: ما هو متيقّن في مقام الامتثال ، حيث يفهم من الخارج اليقين بحصول الامتثال به ، كما لو قال: «أكرم العالم» ، حيث نتيقّن بإكرام العالم العادل ، ومثل هذا القدر المتيقّن لا يوجب تقييد المطلق حتّى عند صاحب الكفاية رحمته .

ولكن وكما ذكر أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب وإن لم يقيد المطلق ولكن يلزم أن لا نحمل الجواب الذي يشمل المطلق على معنى لا يشمل مورد السؤال أو مورد الرواية ، فإنّ من المستهجن تخصيص أو تقييد المورد ، فإنّه يجوز تقييد أو تخصيص الآية أو الرواية بمخصّصات ومقيّدات في غير موردّها ، حيث تخرج بعض الموارد عن حكمها ، ولكن يقبح تخصيصها أو تقييدها بموردّها لتخرج من حكمها .

ولعلّ هذا نظير ما ذكره في العلة ، بأنّ ذكر المعصوم عليه السلام علة للحكم المذكور في كلامه ، كما لو قال: «لا تأكل الرمان لأنّه حامض» ، فالعلة كما تعمّم حرمة الأكل لكلّ ما هو حامض حتّى غير الرمان ، كذلك تخصّص حرمة الأكل بخصوص

الرمّان الحامض دون الحلو، ولكن على كلّ حال لا بدّ أن تشمل العلة الرمان، ولا يصحّ أن يذكر الحكيم في كلامه علة لا تشمل مورد الرواية - وهي الرمان مثلاً - إلا أن توجد قرينة على ذلك .

إحراز المسمّى

لا يصحّ التمسك بأصالة الإطلاق في مورد إلا إذا أحرز صدق مسمّى اللفظ المطلق أو موضوع الحكم على ذلك المورد، فإذا أحرز صدقه أمكن التمسك بالإطلاق لشمول حكم المطلق له، ولنفي تقييده ببعض الخصوصيات الزائدة على المسمّى المشكوك أخذها .

أمّا إذا شككنا في صدق المسمّى بالمطلق في هذا المورد، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق فيه لنفي تقييده بالخصوصيات المشكوك، أو شمول حكم المطلق له .

فلو قال: «اعتق رقبة مؤمنة» فلا بدّ من إحراز صدق الرقبة المؤمنة على الفرد، ليتمكن القول بإجرائها عن الكفارة - مثلاً - أو نفي اعتبار الخصوصيات الأخرى المشكوك، كما لو شككنا في اشتراط كونه كبيراً أو صغيراً، عالماً أو جاهلاً، وأمّا لو لم نحرز صدق مسمّى اللفظ المطلق عليه فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق فيه، وقد ذكرنا في مقدّمة البحث عن المطلق ما يلقي الضوء على هذا الموضوع، كما إننا ذكرنا في مبحث الصحيح والأعمّ ما له علاقة بهذه الفكرة، كما أنّ حكم العام لا يشمل فرداً إلا إذا أحرز كون الفرد من أفراد العامّ موضوعاً، وأمّا إذا علمنا أنّه ليس من أفرادها أو شككنا به فلا يشمل .

وبإيجاز: فالذي يمنع من الأخذ بالإطلاق أمران إضافة لما ذكرناه في مقدّمات الحكمة:

١ - عدم صدق موضوع الحكم على فرد، أو الشكّ في صدقه، فإنّه مع

العلم بعدم الصدق أو الشك فيه ، فلا يؤخذ بالإطلاق ؛ لأنّ تحقّق الإطلاق متوقّف على صدق موضوع الحكم .

٢ - انصراف عنوان الموضوع الذي أخذ في الحكم عن بعض أفراده إلى بعض أفراده الأخرى بشرط أن لا يكون انصرافاً بدوياً يزول بالتأمّل ، وأمّا إذا كان الانصراف مستقرّاً غير زائل بالتأمّل ، فإنّه يكون مانعاً من الإطلاق .
وسياتي توضيح الفرق بين هذين النوعين من الانصراف .

حمل المطلق على المقيّد ، والعامّ على الخاصّ

إذا ورد دليل مطلق ودليل على التقيّد ، فهنا صورتان :

الصورة الأولى : وتقسّم إلى قسمين :

القسم الأوّل : بأن يكون دليل المطلق والمقيّد كلاهما مثبتين لنفس الحكم ، مثل : « اعتق رقبة » و « اعتق رقبة مؤمنة » حيث يتفقان على وجوب العتق ، فهنا موردان :

المورد الأوّل : بأن لم تعلم ولم تحرز وحدة الحكم والمطلوب ، وأنّ المطلوب فعل واحد ، بأن نحتمل وجود حكّمين مطلوبين ، أو علمنا بوجود حكّمين مطلوبين ، أو أحرزنا إرادة مطلوبين ، وأنّ لكلّ قضية حكماً مستقلاً بنحو تعدّد المطلوب ، مثاله : « إن ظهرت فاعتق رقبة » و : « إن أظرت فاعتق رقبة مؤمنة » ، فكلّ قضية ناظرة إلى إثبات حكم غير الحكم الثابت للأخرى فيحرز ، أو نحتمل إرادة عتق رقتين ، فهنا حكمان : أحدهما ثابت للمطلق والآخر ثابت للمقيّد ،

فهنا موضوعان وحكمان ، ففي هذا المورد لا يبقى تعارض بين القضيتين ، ويحمل كلّ منهما على مورده ، ويعمل بكليهما المطلق والمقيّد ؛ إذ يحتمل صدور حكّمين من الشارع أحدهما يدلّ على وجوب عتق مطلق الرقبة ، والثاني يدلّ على وجوب

عق الرقبة المؤمنة ؛ لأنها الفرد الأفضل ، فكلاهما واجب ، ولكن المؤمنة أفضل ، ولا محذور في صدورهما .

المورد الثاني: بأن علمت وأحرزت وحدة الحكم ، وأن هناك حكماً واحداً ، وأن هنا مطلوباً واحداً ، بأن نحرز إرادة مطلوب وفعل واحد ، وكلاهما ناظر إلى إثبات حكم واحد ، كما لو قال : « إن ظهرت فاعتق رقبة » و : « إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة » ؛ لأن المطلوب في ظاهر كل شخص رقبة واحدة لا رقتان ، فإما أن الحكم ثابت لخصوص المطلق ، أو أنه ثابت لخصوص المقيد ، فيقع التعارض بينهما .

ففي هذا المورد قالوا بحمل المطلق على المقيد ، وتقييده به ؛ وذلك لأن العرف يرى بأن المقيد قرينة عرفية على المراد من المطلق ، وأن المطلق لا يراد بإطلاقه ، وإنما يراد منه الحصّة المقيدة ، وأما لماذا عبّر بالمطلق فيما إذا كان يريد المقيد جداً ؟ فلمصالح وعوامل اقتضت هذا التعبير . فلو ألقى المطلق والمقيد على العرف مع إحراز وحدة المطلوب ، وأن المطلوب أحدهما إما المطلق أو المقيد ، فإن العرف يرى بأن المعول عليه والمطلوب هو المقيد ، ويحمل المطلق على المقيد ، والوجه في القرينة هي الأظهرية ، فإن دلالة المقيد في إرادة الحصّة أظهر من دلالة العام أو المطلق عليها ؛ وذلك لأن دلالة العام بالظهور وبالعموم في الحصّة ، بينما دلالة المقيد فهو بالنصوصية والخصوصية .

ومع إحراز وحدة المطلوب والتكليف ، فإن العرف يرى بأن المقيد قرينة عرفية على المراد من المطلق ، لذلك فإن هذه القرينة العرفية لا تأتي في صورة إحراز تعدد المطلوب أو احتمالها .

فإن كان الخطابان المثلثان متصلين لم ينعقد للمطلق « ظهور » في الإطلاق .

وإن كانا منفصلين لم يكن المطلق « حجة » مع بقاء ظهوره .

وفي كليهما يقدم المطلق على المقيد ، ويحمل المطلق على المقيد ويقيد به ،

فلا يبقى المطلق على إطلاقه، ويكون المطلوب عتق رقبة واحدة، وهي الرقبة المقيّدة للقاعدة التي ذكرناها: أنّ ما كان يهدم ظهور المطلق حين الاتصال فإنّه يهدم حجّيته - لا ظهوره - حين الانفصال، والتقييد في هذا المورد هو المشهور، بل عليه سيرة الفقهاء في الفقه، ودليله هو الجمع العرفي الدلالي الذي يحكم به العرف في ذلك في مثل هذا المورد الذي يتمثل في اتّحاد الحكم، كما بيّناه.

وذكروا للتمييز بين الموردين صيغة أخرى نذكرها أيضاً وإن كانت هي الأولى ولكن بتقريب آخر، وإنّما نذكرها لذكرها في كلمات العلماء، أمّا المورد الثاني فيما يكون فيه حكم المطلق متعلّقاً بصرف الوجود، مثل: «اعتق رقبة»، وكذلك في المقيّد المطلوب صرف الوجود: «اعتق رقبة مؤمنة»، والمراد من صرف الوجود هو أنّ التكليف واحد، بأن يكون متعلّق التكليف في كلا الخطابين صرف الوجود الذي ينطبق قهراً على أوّل وجود ناقض للعدم، فالمطلوب صرف وجود الرقبة - مثلاً - أي: عتق رقبة واحدة، أي رقبة كانت، سواء كانت مؤمنة أو كافرة، ومطلوبه في المقيّد صرف وجود الرقبة المؤمنة، فلا بدّ من التقييد؛ لأنّه بعق الرقبة المؤمنة يتحقّق امتثال المطلق ويسقط به أمره، لتحقّق صرف الوجود به كما يتحقّق به امتثال المقيّد؛ لأنّ المطلوب به صرف الوجود أيضاً، وبما أنّ التكليف واحد فلو عملنا بالمقيّد نكون قد عملنا بكليهما، فهنا يحمل المطلق على المقيّد، وكذلك المقيّد «في الغنم السائمة زكاة».

بأن نعلم أو نحتمل تعلق حكم المكلف لمطلق الوجود، مثل: «في الغنم زكاة»، يعني أنّ الحكم ينحلّ فيه بانحلال أفراد متعلّقه، ويتعدّد التكليف بتعدّد الأفراد، فهنا ليس المطلوب فرداً واحداً حتّى لا يمكن أن يكون فيه حكمان: إمّا حكم المطلق أو المقيّد، كما في المورد الأوّل؛ لذلك لا بدّ من الأخذ بأحدهما وهو حكم المقيّد، وأمّا هنا فلا مانع من أن نأخذ بحكم المطلق وبحكم المقيّد، وإنّما ذكر حكم المقيّد من باب أنّه أفضل الأفراد لا لانحصار الوجوب فيه.

والأفضل للتمييز بين الموردين هو التقريب الأول، وخصايته أنه في باب المطلق والمقيّد المثبتين يتوقّف الحمل على إحراز وحدة الحكم والمطلوب، أما إذا أحرز تعدّد المطلوب أو احتمال، فلا مجال للحمل، واستكشاف تعدّد المطلوب أو احتماله غالباً ما ينشأ من تعدّد السبب للحكم - كما مثّلنا: «إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة» و: «إن ظاهرت فاعتق رقبة» - حيث إنّ تعدّد السبب - وهو الإفطار والظهار - للحكم - وهو وجوب العتق - يوجب إحراز أو احتمال تعدّد الحكم، أو من قرائن أخرى، وإنّما وسّعنا في توضيح التمييز بين الموردين لكثرة الابتلاء به في الفقه والروايات، ولاحتياجه إلى التوضيح أكثر لعدم التعرّض لتوضيحه في الكثير من الكلمات.

القسم الثاني: وله صورتان:

الصورة الأولى: وإذا كان حكم كلّ من المطلق والمقيّد سلبيّاً لا إيجابيّاً، مثل: «لا تعتق رقبة» و: «لا تعتق رقبة مؤمنة»، فالمشهور بل ادّعي عليه الإجماع، العمل بكليهما المطلق والمقيّد، ولا يجوز تقييد المطلق بالمقيّد لذلك يلزم على الإنسان أن لا يعتق أية رقبة، مؤمنة أو كافرة.

الصورة الثانية: إذا كان دليل التقييد منافيّاً لدليل المطلق في الحكم، كما لو قال في المطلق: «اعتق رقبة»، وفي المقيّد قال: «لا تعتق رقبة كافرة»، ففي هذه الصورة يتحقّق التعارض ويقدم المقيّد على المطلق، ويحمل المطلق على المقيّد ويقيد به، كما هو الظاهر عرفاً.

ولا فرق في ذلك بين كون المقيّد المنافي متصلاً أو منفصلاً؛ لأنّ المدار في التقديم هو الظهور العرفي، وأنّ ما يكون مقدّماً حين الاتّصال ويهدم ظهور المطلق إذا اتّصل يكون مقدّماً حين الانفصال ويهدم حجّيته.

وتظهر الثمرة بين الاتّصال والانفصال في الفرد المشكوك للمقيّد، فإنّه في صورة

اتّصال المقيّد بالمطلق، وانهدام ظهور المطلق في الإطلاق، فلا يشمل الفرد المشكوك، ولا مجال للتمسك بالمطلق في شموله للفرد المشكوك، وأما إذا انهدمت حجّيته لا أصل ظهوره، فيتمسك بإطلاقه في الفرد المشكوك لشمول ظهوره له.

وكُلّ ما ذكرناه من صور وموارد في المطلق والمقيّد تأتي نفسها في العامّ والخاصّ، إذا كانا مثبتين أو متنافيين من حيث التعارض وعدمه، والاتّصال والانفصال، وحمل العامّ على الخاصّ وعدمه.

وإنّما يقدّم الخاصّ أو المقيّد على العامّ أو المطلق وذلك لوجهين: وجه يشمل العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، ووجه يختصّ بالمطلق والمقيّد.

أما الوجه الشامل لكليهما؛ لأنّ الخاصّ إنّما يدلّ على حصّة الخاصّ بالنصّ والصرحة، بينما العامّ يدلّ عليها بالظهور والعموم، لذلك يتقدّم الخاصّ على العامّ، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» يدلّ بالظهور على ثبوت الحكم في «العلماء الفسّاق»، وأما «لا تكرم العلماء الفسّاق» فيدلّ بالنصّ والصرحة على ثبوت حكم الخاصّ لخصوص العلماء الفسّاق، ولأجل ذلك يقدّم الخاصّ أو المقيّد على العامّ والمطلق، فالمطلق يدلّ بالظهور في حصّة المقيّد، وأما المقيّد يدلّ عليها بالنصّ والصرحة، فيقدّم المقيّد على المطلق.

أما الوجه المختصّ بالمطلق والمقيّد، فإنّه يمكن القول إنّ تقييد المقيّد للمكثّف أولى من تخصيص المختصّ للعامّ؛ وذلك لأنّ ظهور المطلق في الإطلاق مستفاد من مقدّمات الحكمة، بينما ظهور العامّ مستفاد من الوضع، ولا شكّ بأنّه مع ورود المقيّد لا تتمّ مقدّمات الحكمة، ويمكن أن يعتبر هذا وجهاً ثانياً لتقييد المقيّد للمطلق، وهو هدمه لمقدّمات الحكمة، وهو مختصّ به؛ لأنّ من مقدّماته عدم ورود المقيّد، كما ذكرناه في تعارض العامّ والمطلق.

ولكن ذكرنا الوجه الصحيح لحمل المطلق على المقيّد، وهي القرينية العرفيّة

للمقيّد بالنسبة للمطلق ، وأن المراد جداً من المطلق هو الحصّة المقيّدة ، مع إحراز وحدة المطلوب ، وضرورة الأخذ بأحدهما لا بكليهما ، حيث يحكم العرف بالأخذ بالمقيّد لأظهرته من المطلق ، لذلك لا يتمّ الحمل فيما لو أحرز تعدّد المطلوب أو احتمال ، كما ذكرنا توضيحه .

تعارض العامّ والمطلق الشموليّ

وإذا تعارض العامّ - مثل : «أكرم العلماء» - والمطلق الشموليّ - «لا تكرم الفاسق» - فيدور الأوّل بين تخصيص العامّ بغير الفساق ، أو تقييد المطلق بغير العالم .
فقبل بتقديم العامّ لأنه أظهر في العموم ، فلا بدّ من تقييد المطلق أوّلاً : لأنّ التصرف في المطلق أكثر ، ثانياً : لأنّ عموم العامّ بالوضع ، بينما إطلاق المطلق بمقدّمات الحكمة ، وهي لا تجري مع وجود القرينة ، أو ما يصلح لها ، والعامّ الوضعيّ يصلح للقرينة .

وأشکل على الأوّل : أنّ ما ذكر من كون التقييد أكثر من التخصيص مجرد دعوى ، بل ربّما العكس لما ورد ما من عامّ إلا وقد خصّ .

وعلى الثاني : أنّ ما ذكر يصحّ بالنسبة إلى ما كان عموم العامّ بالوضع ، مثل : «كلّ ، جميع» لا ما كان عمومه بمقدّمات الحكمة كالألف واللام بما يسمّى بالعامّ الأصوليّ .

المطلق والمقيّد في المستحبّات

لو ورد مطلق ومقيّد في المستحبّات ، كما لو ورد في دليل مطلق استحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام بصورة مطلقة ، ثمّ في دليل مقيّد ورد زيارته عليه السلام في أوقات خاصّة ، كليلة الجمعة أو في يوم عرفة أو في النصف من شعبان ، أو وردت أدعية خاصّة في القنوت ، كدعاء الفرج ، فهنا هل يحمل المطلق على المقيّد ؟

فالمشهور عدم حمل المطلق على المقيّد فيها، وإتّما يجمع بينهما على تفاوت الفضل ودرجة الاستحباب فيها، وأنّ المقيّد يحمل على تأكّد الاستحباب، فالمطلق مستحبّ والمقيّد مستحبّ آخر، ولكنّه مؤكّد وأفضل، فيذهبون إلى تعدّد المطلوب لا لوجوده فيها كما هو - أي: وحدة المطلوب - مقتضى التقييد والحمل.

واستدلّ على عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات بأدلة نذكرها، ولعلّها تدور حول محور واحد، مع اختلاف البيان؛ لأنّها تدور حول تعدّد المطلوب في المستحبّات والحمل مشروط بوحده:

١ - بأنّ الغالب في المستحبّات ومقتضى أدلتها اشتمال جميع أفرادها على المحبوبيّة، مع تفاوتها في الدرجة، وأنّ القيد فيها لأجل تأكيد المحبوبيّة، لا لأجل الاحتراز والدخل في أصل المطلوبيّة، ولأجل ذلك يحمل المقيّد على تأكّد الاستحباب؛ لأنّه مع العلم باستحباب المطلق أيضاً لا موجب للتقييد وحمل المطلق على المقيّد، وهذه الغلبة توجب ظهور الأوامر فيها في تعدّد المطلوب وتفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّة والفضل.

واعترض عليه في المحاضرات ومنتهى الدراية: بأنّ الغلبة لا تمنع من ظهور دليل القيد في ذلك بعد افتراض أنّ دليل المقيّد قرينة عرفيّة على تعيين المراد من المطلق، والغلبة وإن كانت موجبة للظنّ بالتأكّد، ولكنّها لا توجب ظهور اللفظ لها، وهو المراد من تقديم أحد الظاهرين على الآخر، والظنّ الحاصل من الغلبة لا دليل على اعتباره.

وقد ذكر السيّد الخوئي رحمته الله في المحاضرات تفصيلاً حول حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات، حيث قسّمه إلى أربعة أقسام، يحمل فيها المطلق على المقيّد في ثلاثة أقسام، ولا يحمل في الرابع، فراجع.

٢ - وقد ذكر في منتهى الدراية: «الأولى في وجه عدم الحمل في المستحبّات أن

يقال: إن المطلوب في المستحبات متعدّد، أي: نحرز تعدّد المطلوب، فأصل الطبيعة مطلوب، وتقيدها بقيد مطلوب آخر، فلا تنافي بينهما ليحمل المطلق على المقيد^(١)؛ لأننا ذكرنا أنّ التقيد مجاله وحدة المطلوب.

٣- أو نقول: لا يحرز شرط الحمل - وهو إحراز وحدة التكليف - في المستحبات، حيث يحتمل تعدّد المطلوب، واحتمال التعدّد كافٍ في عدم الحمل، والأخذ بكلا الدليلين؛ إذ الشرط للحمل هو إحراز الوحدة، ولذلك لو أحرزت وحدة التكليف في المستحبات بحيث كان دليلاً المطلق والمقيد في مقام بيان حكم واحد كانت كالواجبات في لزوم التقيد، ولا يحرز ذلك في باب المستحبات.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ شرط الحمل في المثبتين إحراز وحدة المطلوب، إمّا مع إحراز التعدّد أو احتمالها فلا مجال للحمل، بل يعمل بكلا الدليلين، فيحكم بأنّ المطلق مستحبّ، والمقيد مستحبّ آخر، ولكنّه أكثر تأكيداً وفضلاً.

ذكر المقيدات في المستحبات يدلّ على تعدّد المطلوب، وتأكّد الاستحباب بالنسبة للمقيد، وعدم نفي أصل الاستحباب والمطلوبية عن المطلق، وهذه طريقة العلماء في باب المستحبات، ولا يقولون بالتقيد وحمل المطلق على المقيد، ولهذا المطلب شواهد كثيرة في الفقه لا تحصر.

أقول: الظاهر أنّه في أكثر المستحبات ورد في مواردها الخاصة، كزيارة الإمام الحسين عليه السلام، وصلاة الليل، وزيارة الإمام الرضا عليه السلام، وأمثالها، وردت مطلقات للزيارة، أو للصلاة، ثمّ وردت مقيدات أنّ الزيارة في أوقات خاصّة، أو قراءة سور معيّنة في صلاة الليل، أو في صلاة الزيارة، ولأجل ذلك يقال بتعدّد المطلوب، وتحقّق الزيارة أو الصلاة المطلقة واستحبابها ومطلوبيّتها، وتحقّق صلاة الزيارة بها، كما تتحقّق صلاة الزيارة مع السورة المعيّنة وإن كانت أفضل من المطلقة.

(١) انظر منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ٣: ٧٥٣.

نعم، لو لم ترد رواية مطلقة بالنسبة لصلاة الزيارة أو للنافلة، وإنّما من البداية وردت رواية مقيّدة تقيد الصلاة بالسورة الخاصّة، فهنا الظاهر عدم تعدّد المطلوب.

ومن هنا يسأل عن الفرق بين الواجبات والمستحبّات، فيحمل المطلق على المقيّد في الأوّل، ولا يحمل في الثاني.

ذكرت وجوه لذلك، وإن كان فيها نوع من الإعادة لكن فيه إفادة:

الوجه الأوّل: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله (دليل الغلبة): «أنّ الغالب في المستحبّات ومقتضى أدلتها اشتمال جميع أفرادها على المحبوبيّة، مع تفاوتها واختلافها في مراتب الفضل والاستحباب من حيث القوّة والضعف»^(١)، وأنّ القيد لأجل تأكّد المحبوبيّة لا لأجل الاحتراز والدخل في أصل المطلوبيّة ليختصّ الاستحباب به^(٢)، ومع إحراز استحباب المطلق أو تعدّد المطلوبيّة - كما ذكرنا - لا موجب لحمل المطلق على المقيّد وتقييده به، كما ذكرنا في مورد الحمل بين المثبتين، وأنّ مورد إحراز وحدة المطلوب، ومع إحراز تعدّده أو احتمالها، فلا يجري الحمل. وهذه الغلبة توجب (ظهور) الأوامر في المستحبّات في تعدّد المطلوب وتفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيّة والفضل.

ويشكل عليه:

١ - إنّ مجرد الغلبة لا تمنع من ظهور دليل المقيّد في القرينة بعد افتراض كون دليل المقيّد قرينة عرفيّة على تعيين المراد من المطلق.

(١) كفاية الأصول: ٢٥١.

(٢) فمثلاً في صلاة الليل أو المستحبّات نرى أنّ هناك مراتب في الفضل إذا صلّيت جميعها، أو بعض الركعات، وربّما مجرد الوتر، وكذلك في وقت الصلاة. إذن فكلّ مرتبة لا تمنع من صحّة المرتبة الأخرى.

وبعبارة أخرى: إن مجرد الغلبة لا تمنع من الأظهرية والقرينة العرفية للمقيّد^(١).
 ٢ = إن الغلبة وإن كانت موجبة لظنّ التأكد، ولكنها لا توجب ظهور دليل المقيّد في تأكد الاستحباب، بحيث تصلح أن تكون قرينة عرفية صارفة عن الأظهرية القرينية العرفية للمقيّد، مع أنّ الظنّ الحاصل من الغلبة لا حجّية له.

٣ = ما ذكره بعض الأعلام: «أن الواجبات أيضاً ذات مراتب في الفضيلة، فالصلاة في المسجد أفضل من الصلاة في البيت، وهي أفضل من الحمام، وتختلف الصلاة باختلاف المساجد^(٢)»^(٣).

الوجه الثاني: ذكره الكفاية: «أن استحباب المطلق من باب قاعدة التسامح في أدلة لاسنن، وأخبار من بلغ، حيث يقتضي حمل المطلق على استحبابه ومطلوبيته على اعتبار وجود دليل أو رواية على استحباب المطلق. وهذا يكفي في استحبابه كاستحباب المقيّد لقاعدة التسامح.

ويشكل عليه:

١ = إن هذه القاعدة لا تنفي الأظهرية والقرينة العرفية للمقيّد، ومع الأخذ بالمقيّد وحمل المطلق عليه، لا يبقى وجود لدليل المطلق ليدلّ على استحبابه.
 ٢ = ذكرنا في محلّه: أنّ قاعدة التسامح لا تدلّ على استحباب العمل شرعاً، وإنما تدلّ على وجود الثواب على الإتيان بالعمل رجاءً.
 ٣ = على تقدير استحباب المطلق شرعاً فهو كالمقيّد في استحبابه، ولا موجب للفضل وتفاوت المرتبة؛ لأنّ كليهما يوجد دليل على استحبابه شرعاً.

(١) فالمدار حول القرينة والأظهرية للمقيّد، لأجل حمل المطلق عليه، وهي موجودة، ومجرد الغلبة لا تمنع ولا تزيل القرينة العرفية للمقيّد.

(٢) أو من حيث الجماعة والفرادى.

(٣) كفاية الأصول: ٢٥١.

الوجه الثالث: ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله، حيث ذكر تفصيلاً في المستحبات، فقد قسّم موارد المطلق والمقيّد في المستحبات إلى أربعة أقسام، يحمل المطلق على المقيّد في ثلاثة منها، ولا يحمل في الرابع، ونذكر هذه الأقسام، وهي في الواقع أقسام للدليل الدالّ على التقييد، حيث يتصوّر بوجوه أربعة: (١)

القسم الأول: أن يكون دليل التقييد ذات مفهوم، أي: لسانه لسان الفضيلة الشرطيّة، كما لو دلّ دليل المطلق على استحباب صلاة الليل، ودلّ المقيّد على أنّ استحبابها مشروط بوقوعها بعد نصف الليل، فدليل المقيّد ينفي الاستحباب في غير هذا الوقت لأجل دلالاته على المفهوم، فلا بدّ من الحمل.

القسم الثاني: أن يكون دليل المقيّد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم بالإثبات والنفي، بأن كانا متنافيين، كما لو دلّ دليل المطلق على استحباب الإقامة في الصلاة، ودلّ الآخر - وهو المقيّد - على النهي عن الإقامة في مواضع، كالإقامة في حالات الحدث والجلوس، فلا بدّ من الحمل؛ لأنّ (النواهي) الواردة في العبادات والمعاملات ظاهرة في الإرشاد للمانع، وأنّ الحدث والجلوس مانع من الإقامة، ومرجعه إلى عدم كون الإقامة في حال الحدث مأموراً به.

القسم الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيّد متعلقاً بنفس (التقييد)، لا بالقيّد، أي: هو ظاهر في (تقييد) دليل المطلق، كما لو قال في دليل المطلق: «الإقامة في الصلاة مستحبة»، وفي الآخر (المقيّد): «فلتكن إقامتك حال القيام»، فلا بدّ من التقييد والحمل.

القسم الرابع: أن يتعلّق الأمر في دليل المقيّد بالقيّد بما هو، كما هو الغالب

(١) أو من صحّة مرتبة الجالس، فكلّ فرد ومرتبة تمنع من صحّة الأخرى، وأما المثال الذي ضربه لصلاة، فهذا في واقعه مراتب في المستحبّ، لا في نفس الصلاة الواجبة عند التأمل فيه.

في باب المستحبات، كما لو ورد استحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام مطلقاً، وورد استحباب زيارته عليه السلام في أوقات مخصوصة، فالظاهر عدم حمل المطلق على المقيد؛ لأن السبب في الحمل في الواجبات التنافي بين دليل المطلق والمقيد، فإن مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد، وهو ينافي كونه ملزماً بالإتيان بالمقيد بمقتضى دليل المقيد، بخلاف ما لو كان دليل التقييد استحبابياً، فلا ينافي إطلاق المطلق؛ لفرض عدم التزام المكلف بالإتيان بالمقيد، بل هو مرخص في تركه، فيجمع مع مقتضى المطلق، فإذا لم يكن تنافياً فلا موجب للحمل، بل لا بد من حمله على تأكيد الاستحباب، وكون المقيد هو الأفضل، وهذا هو الفارق بين الواجبات والمستحبات.

وأشكل عليه: أن الوجه في حمل المطلق على المقيد في الواجبات إذا كانا مثبتين، كما ذكرناه، إحراز وحدة المطلوب، حيث يرى العرف أن المطلوب لو كان واحداً حسب الأدلة، فيكون المقيد قرينة عرفية على المراد من المطلق، وظهور القرينة مقدّم على ظهور ذبيها، لذلك بما أن المطلوب واحد لا متعدّد، فلا بد أن يكون المطلوب هو المقيد حسب القرينة والأظهرية، وهذا الوجه مشترك بين الواجب والمستحب، فلو علم من الخارج أو من ظاهر الدليل وحدة المطلوب، فلا بد من حمل المطلق على المقيد، بلا فرق بين المستحبات والواجبات، وأمّا مع إحراز التعدّد، أو مع عدم إحراز الوحدة وعدم الدليل عليها، واحتمال التعدّد، فلا وجه للحمل، بلا فرق بينهما.

وذكر بعض الأعلام: «أن حمل المطلق على المقيد ينحصر مورده بما إذا كان المطلوب من كلّ منهما صرف الوجود، ولم يكن كلاهما إلزاميين؛ لأنه يستهجن الإلزام بالطبيعي مع كون الحصة مأموراً بها بنحو الإلزام، وأمّا لو لم يكن الأمر بالحصة إلزامياً، بل إرشادياً، فلا استهجان فيه، كما لو قال: «اعتق رقبة» بنحو الإلزام، ثم يقول: «اعتق رقبة مؤمنة» بنحو الإرشاد إلى المراد الواقعي من المطلق الأول،

ولذا يحمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة. إذن فينحصر مورد الحمل بما إذا كان هناك إزام، فلا يشمل موارد المستحبات.

ولكن يلاحظ عليه ما ذكرناه في ردّ التقريب الأول: أنّ الملاك في الحمل إحراز وحدة المطلوب والقرينة العرفيّة، ومع توفّرها فلا فرق بين الواجب والمستحبّ وما ذكر من وجوه لا ينفي القرينيّة والأظهريّة مع وحدة المطلوب.

الوجه الرابع: ويمكن أن يذكر وجه آخر، وهو: أنّنا ذكرنا أنّ شرط الحمل إحراز وحدة المطلوب، أمّا مع إحراز التعدّد أو احتماله، فلا مجال للحمل، بل يعمل بكلا الدليلين، وأنّ المطلق مستحبّ، والمقيّد مستحبّ آخر مع كونه أكثر فضلاً.

بأنّ يقال: إنّ المطلوب في المستحبات متعدّد، فنحزّز تعدّد المطلوب، فأصل الطبيعة مطلوب، وتقيدها بقيد مطلوب آخر، فلا تنافي بينهما ليلزم الحمل. أو نقول: يكفي احتمال تعدّد المطلوب في عدم الحمل؛ إذ لا بدّ في الحمل من إحراز وحدته، لذلك لو أحرزت وحدة التكليف والمطلوب في المستحبات بحيث كان دليلاً المطلق والمقيّد في مقام بيان حكم واحد، كانت كالواجبات في لزوم التقييد والحمل، ولا يحزّز ذلك في المستحبات، واحتمال التعدّد في المستحبات قويّ وعقلانيّ، وأمّا احتماله في الواجبات ضعيف^(١)، يضاف لذلك أنّه يحتمل العقاب على ترك المقيّد في الواجبات، بينما في المستحبات لا يحتمله. ويكفي ذلك في الفرق بينهما.

والظاهر أنّ السيّد الشاهروديّ في نتائج الأفكار قد ذهب إلى ما ذكرناه في

(١) ومن هنا يقوى كلام صاحب الكفاية رحمته: «فإنّ الغلبة في المستحبات على وحدة المطلوب يوجب وجود الاحتمال العقلانيّ بتعدّد المطلوب، بينما لا توجد هذه الغلبة في الواجبات، لذلك فاحتمال التعدّد ضعيف غير عقلانيّ».

الوجه الرابع ، ونقل كلامه بطوله لما فيه من فائدة : « وبالجملة : فالمطلق والمقيّد المثبتان ، سواء كانا واجبيين أو مستحبيين ، لا بدّ من حمل المطلق فيهما على المقيّد مع فرض كون المطلوب فيهما صرف الوجود ، ولا وجه للالتزام بحمل المقيّد في المستحبات على الأفضليّة ، وكون المطلق مستحبّاً كالمقيّد ، كما عرفت من تحقّق التنافي الموجب للحمل في المثبتين المطلوب فيهما صرف الوجود من دون فرق بين كونهما واجبيين ومستحبيين ، فالصناعة في المثبتين الواجبين كما تقتضي حمل المطلق على المقيّد ، كذلك تقتضي ذلك في المثبتين المستحبيين ، ومخالفة هذه الصناعة في المثبتين المستحبيين ، وحمل المقيّد فيهما على الأفضليّة ، وجعل المطلق أيضاً مستحبّاً ، إنّما تكون لأجل عدم إحراز مطلوبيّة صرف الوجود في المثبتين المستحبيين حتّى يتحقّق التنافي بينهما الموجب لحمل المطلق على المقيّد .

بل ظاهر مطلقات المستحبات ومقيّداتها هو تعدّد المطلوب ، وكون المطلق مستحبّاً والمقيّد أفضل منه ، فإذا ورد في صلاة جعفر : « اقرأ في كلّ ركعة الفاتحة وسورة » ، ثمّ قال : « اقرأ فيها سورتي الزلزلة والعاديات » ، فإن كان المطلوب منها صرف وجود السورة فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد ، وكون المطلوب سورة خاصّة ، فإن قرأ غيرها فلم يأتِ بتلك الصلاة الخاصّة ، وإن أتى بصلاة مستحبة أخرى ، ولكن عرفت عدم استظهار صرف الوجود في المستحبات ، فلا مجال لحمل المطلق على المقيّد ، وإلّا فمع فرض إحراز صرف الوجود في المثبتين المستحبيين لا محيص عن حمل المطلق فيهما على المقيّد «^(١) .

أقول : الظاهر أنّه في أكثر المستحبات ورد في مواردها الخاصّة ، كزيارة الإمام لحسين عليه السلام ، وصلاة الليل ، وزيارة الإمام الرضا عليه السلام ، وأمثالها ، وردت مطلقات

للزيارة، أو للصلاة، ثمّ وردت مقيّدات أنّ الزيارة في أوقات خاصّة، أو قراءة سور معيّنة في صلاة الليل، أو في صلاة الزيارة، ولأجل ذلك يقال بتعدّد المطلوب، وتحقّق الزيارة أو الصلاة المطلقة واستحبابها ومطلوبيّتها، وتحقّق صلاة الزيارة بها، كما تتحقّق صلاة الزيارة مع السورة المعيّنة وإن كانت أفضل من المطلقة.

نعم، لو لم ترد رواية مطلقة بالنسبة لصلاة الزيارة أو للنافلة، وإنّما من البداية وردت رواية مقيّدة تقيّد الصلاة بالسورة الخاصّة، فهنا الظاهر عدم تعدّد المطلوب.

المطلق والمقيّد في الأحكام الوضعيّة

إذا ورد مطلق ومقيّد في الأحكام الوضعيّة، فهل يحمل المطلق فيها على المقيّد؟ كما في باب البيع، بأن ورد دليل يقول: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) مطلق وورد دليل آخر مقيّد: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ»^(٢).

وهو على قسمين:

- ١ - تارة يكونان متنافيين، كما لو قال: «البيع حلال» هذا مطلق، وورد مقيّد: «لا يحلّ البيع الربويّ»، فلا شكّ بالتقيّد وحمل المطلق على المقيّد.
- ٢ - وأخرى يكونان مثبتين، كما لو قال في المطلق: «البيع سبب للتقل»، وقال في المقيّد: «البيع بالعربيّة سبب له»، أو كانا منفيّين، فهل يحمل المطلق على المقيّد ليختصّ البيع في العربيّ، أي: كون الصيغة عربيّة؟

وهو على صور:

الصورة الأولى: أنّ القيد في المقيّد لو كان احترازياً بحيث يكون له مفهوم ينفي غيره، فيقيّد المطلق، كما لو قال في المقيّد: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) دعائم الإسلام: ٢: ٢١.

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ﴿١﴾، والمطلق: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فالقيد في المقيد للاحتراز، والقيد هو التراضي، حيث وقع في جملة الحصر الدال على حصر صحة البيع بالتراضي، وينفي الصحة عن غير صورة التراضي، فهنا يقيد به حلية مطلق البيع، فتقيد حلية البيع بصورة التراضي من المتبايعين.

الصورة الثانية: وأما لو لم يكن القيد احترازياً، وليس له مفهوم، كما في المثال السابق في البيع العربي، فذكر صاحب الكفاية رحمته الله صورتين:

الأولى: فإذا أحرز وحدة المطلوب والمراد، لما ذكرنا أن العلم بوحدة المراد شرط في إحراز التنافي الموجب للتقيد؛ إذ لو علم أو احتمل تعدد المطلوب، فلا تنافي بينهما. إذن فإذا أحرز وحدة المطلوب ولكن لا تكفي إحرازها، بل لا بد أن يكون كذلك ظهور دليل المقيد في التقيد، أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، فلا يبعد التقيد، ولا يبعد كون ظهور المقيد في التقيد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق؛ لتعارف التقيد، كما يلاحظ في المحاورات العرفية، ولأجل هذا التعارف يكون أقوى ظهوراً.

الثانية: أما لو لم يحرز وحدة المطلوب، فلا يحتمل المطلق على المقيد، ولعل إحراز الوحدة مشكل في باب الأحكام الوضعية وخاصة في المعاملات، حيث يقل النظر فيها لصرف الوجود، بل الغالب فيها توجيه الحكم لجميع الأفراد، أي: لمطلق الوجود، مثل: «حرم الربا» «أحل البيع» «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ»^(٢)، وأمثالها، حيث يلاحظ فيها الشمول الاستغراقي لحلية كل بيع، حرمة كل ربا، وطهارة كل كُرٍّ، فينحصر مجال التقيد فيما لو أحرزت وحدة المطلوب، وإلا لو لم تحرز فلا منافاة بين المطلق والمقيد، فيعمل بكليهما.

(١) النساء ٤: ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١. الكافي: ٣: ٢.

وقد ذكرنا في محلّه: أننا لو أحرزنا أنّ الحكم في المطلق والمقيّد واحد، وتعلّق بصرف وجود الطبيعة، فلا بدّ من الحمل، أمّا لو كان الحكم متعدّداً، وتعلّق بمطلق الوجود، فلا مجال للحمل، بل يعمل بالمطلق والمقيّد كليهما كلّ في مورده.

استعمال المطلق في المقيّد حقيقة أو مجازاً؟

وله صورتان:

الصورة الأولى: إذا كان استعماله في المقيّد بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فلا مجازيّة؛ لأنّ لفظ المطلق يدلّ على أصل الطبيعة، بينما هناك دالّ آخر يدلّ على القيد، سواء كان قرينة مقالّيّة أو حالّيّة، كما لو قال: «اعتق رقبة مؤمنة»، فإنّ لفظ «رقبة» يدلّ على نفس الطبيعة، بينما لفظه «مؤمنة» يدلّ على القيد، فلا مجازيّة؛ إذ المجاز إنّما يأتي فيما لو أريد من نفس لفظ «الرقبة» الرقبة المؤمنة بدون قرينة، أو أنّ القرينة إنّما تدلّ على أنّ المراد من «الرقبة»، أي: المطلق هو المقيّد، لا أنّها بنفسها تدلّ على المقيّد، ففرق بين مورد تعدّد الدالّ والمدلول، وبين الاستعمال المجازيّ.

الصورة الثانية: إذا أريد من المطلق المقيّد، ولم يأت بدالّ آخر على إرادة المقيّد، كما وضّحناه، وهذا هو مورد المجازيّة، حيث يلزم منه استعمال لفظ المطلق في غير معناه وهو المقيّد.

ويلزم أن نعلم أنّ ما ذكر أنّ استعمال المطلق حقيقة في المقيّد، ليس المراد أنّه يكون دائماً حقيقة في المقيّد، وإنّما يمكن أن يكون مجازاً، فيما لو أطلق لفظ المطلق وأريد منه نفسه المقيّد، أي: فيما إذا كان الاستعمال على نحو الصورة الثانية لا الأولى؛ لأنّه على نحو الصورة الأولى يكون على نحو تعدّد الدالّ والمدلول وليس مجازياً.

التقسيمات الأولى والثانية

قلنا إنه لا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق لنفي تقييده بالشروط أو الأجزاء المشكوكة واعتبارها .

ولكن ذكر البعض بأن الإطلاق إنما يمكن التمسك به بالنسبة للخصوصيات التي يمكن أخذها في متعلق الحكم جزءاً أو شرطاً، وتسمى التقسيمات الأولى، لا يمكن التمسك به بالنسبة للتقسيمات الثانوية، وقد جعل البعض هذا الأمر من مقدمات الحكمة أيضاً، فاشتراط في التمسك بالإطلاق أن يكون الموضوع مما يمكن فيه الإطلاق والتقييد وقابلاً لهما، وذلك إنما يكون في القيود والانقسامات السابقة على ورود الحكم، وأما الانقسامات اللاحقة - كقصد الأمر، واعتبار العلم والجهل بالحكم - فلا يمكن التقييد بها، فلا يمكن التمسك بالإطلاق فيها .

توضيحه: أن الأجزاء والشرائط التي يطلب امتثالها على قسمين :

القسم الأول: التقسيمات الأولى: هي الخصوصيات التي يمكن تقييد متعلق الحكم بها قبل ورود الحكم، ولا يتوقف وجودها وتحققها على تحقق الحكم مسبقاً، كما في أجزاء الصلاة وشروطها، أمثال الركوع والسجود والطهارة

التي لا تتوقف في أصل تحققها على صدور الحكم، وإنما يمكن توجه الحكم للمتعلق وخصوصياته التي لا تتوقف في وجودها على الحكم، بل يمكن أن يكون لها وجود قبل الحكم؛ لأن الموضوع أو المتعلق بالنسبة للحكم نسبة العلة للمعلول، ولا بد من وجود العلة قبل المعلول، ولا يمكن أن تتأخر العلة عن المعلول، فلا بد من وجود المتعلق مسبقاً قبل الحكم ليمكن توجه الحكم، وأما تلك الخصوصيات التي لا يمكن أن توجد إلا بعد صدور الحكم، فلا يمكن أن تؤخذ في متعلق الحكم، فالركوع - مثلاً - لا يتوقف في وجوده على صدور الحكم .

والتقسيمات الأُوليّة لو شككنا في اعتبار بعض هذه الخصوصيّات وأخذها في المتعلّق ، وتقييد المتعلّق بها ، فيمكن التمسك بأصالة الإطلاق لنفي تقييده بها ، فإنّه يمكن القول بأنّ الشارع لو كان يريد اعتبارها وأخذها في المتعلّق لبينها ، وقيد المتعلّق بها ، كسائر الخصوصيّات المعلومة ، والمفروض أنّه في مقام بيان الخصوصيّات ، فنتمسك بإطلاق الخطاب الأوّلِيّ المشتمل على الحكم لنفي اعتبارها ودخلها في المتعلّق ، كما لو شككنا - مثلاً - أنّ الاستعاذة جزء للصلاة أو لا ، فنتمسك بأصالة الإطلاق لنفي جزئيتها .

القسم الثاني: التقسيمات الثانويّة: وهي الخصوصيّات التي لا يمكن أخذها في متعلّق الحكم ، جزءاً أو شرطاً ، أمثال : قصد الأمر ، والعلم بالحكم أو الجهل به ، أو القدرة على الحكم ، وأمثالها ، التي يتوقّف أصل تحقّقها على صدور الحكم مسبقاً من الشارع ، فلا بدّ من صدور الأمر - مثلاً - ليتمكن قصد الأمر ، وقبل الأمر لا يمكن تعقّل قصد الأمر ، ولا بدّ من صدور الحكم ليتمكن تعلق العلم به أو الجهل ، أو القدرة عليه ، فهذه الخصوصيّات متأخّرة في وجودها عن الحكم ، فكيف يمكن أخذها في متعلّق الحكم ؛ لأنّ متعلّق الحكم لا بدّ أن يكون متحقّقاً قبل الحكم ليتعلّق به ، ولذلك لا يمكن تقييد المتعلّق بمثل هذه الخصوصيّات ، حيث لا يمكن للمولى تقييد متعلّق حكمه بها .

ولذلك قال البعض : لا يمكن التمسك بإطلاق خطاب الحكم لنفي اعتبارها ، فيما لو شكّ في أخذها فيه ؛ لأنّه إنّما يمكن الإطلاق فيما لو أمكن التقييد ، وحيث لا يمكن تقييد المتعلّق بها ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لنفيها ، ولكن يمكن التمسك بـ « نتيجة الإطلاق » ، يعني أنّها لو كانت دخيلة في غرض الشارع وتحقّق الامتثال لتوسّل الشارع بأية وسيلة كانت ، ولو بخطاب آخر غير الخطاب المتضمّن للحكم لإيصالها للمكلف ؛ لأنّه لا يمكن تقييدها في الخطاب الأوّل للحكم ؛ لأنّها - وكما ذكرنا - متأخّرة عن الحكم ، ولا بدّ من خطاب ثانٍ يتضمّن

تقييدها ولزوم أخذها بصدور هذا الخطاب بعد صدور الحكم الأولي، لتوجد هذه الخصوصيات المتوقفة على الحكم، ويطلب بها المكلف، ويسمى هذا الخطاب الثاني بـ «متمم الجعل» و ينتج «نتيجة التقييد»، فإذا لم يصدر من المولى مثل هذا الخطاب الثاني، فنكتشف بالإطلاق المقامي - الذي سيأتي توضيحه - عدم دخلها وعدم اعتبار هذه الخصوصيات .

الإطلاق اللفظي والمقامي

الإطلاق قد يكون لفظياً وقد يكون مقامياً، وينبغي توضيح الفرق بينهما لكثرة تداوله في البحوث الفقهيّة والأصوليّة .

الإطلاق اللفظي : أن يكون للفظ نفسه إطلاق وشمول لحالة وجود القيد وعدمه، فلو أراد الشارع تحديد الحكم بخصوص حالة وجود القيد، أي: الحصّة الضيقة والمقيدة لبينها في اللفظ، وبما أنه لم يبين التقييد فتمسك بإطلاق اللفظ لنفي التقييد، وشمول الحكم لحالة وجود القيد وعدمه، كما لو قال: «اعتق رقبة»، فإن الرقبة بنفسها مطلقة شاملة للمؤمنة وعدمها، فإذا كان الشارع يريد خصوص المؤمنة لقيد خطابه، وقيد لفظ الرقبة، فإذا لم يقيدته فتمسك بإطلاق اللفظ؛ لإثبات شمول الحكم وهو وجوب العتق للمؤمنة والكافرة، وعدم تقييد حكمه بخصوص المؤمنة أو الكافرة .

الإطلاق المقامي : وهو يتصور في تلك الموارد التي لا يكون للفظ نفسه إطلاق واستيعاب لحالة وجود القيد وعدمه، وإنما اللفظ يدل على حصّة معيّنة ومحدودة، ولكن قد يشك أن الشارع هل يريد خصوص هذه الحصّة، أو يريد ضميمة أمور أخرى لهذا الحصّة؟

كما لو ذكر بعض أجزاء الصلاة، وكان في مقام بيان جميع أجزائها، فذكر بعض أجزائها - كالركوع والسجود مثلاً - ولم يذكر أجزاءً أخرى، وشككنا هل أنه

يكتفي بها في مقام الامتثال ، وهل يريد خصوص ما ذكره من الأجزاء ، أو يريد ضميمة أجزاء أخرى لها - كالسورة مثلاً - دون أن يكون للفظ الصادر منه - وهي الأجزاء المبيّنة - إطلاق وشمول للأجزاء غير المذكورة ، كما هو واضح ؟ فالركوع أو السجود لا يدلّ إلا على نفسه ، ولا يدلّ على السورة ، وأمّا لفظ « الرقبة » ففي نفسها تدلّ على الرقبة المؤمنة والكافرة .

إذن فما بيّنه الشارع من خصوصيّات لا تدلّ إلا على نفسها وحدودها فحسب ، فلو كان يريد الشارع ضميمة أجزاء أخرى ، وعدم الاكتفاء بما بيّنه ، فيلزم عليه البيان ، بيان عدم الاكتفاء ، ولزوم بيان الضميمة ، فإذا لم يبيّنها مع كونه في مقام بيان جميع الأجزاء ، فيتمسك بالإطلاق المقامي لنفي اعتبار ودخل الضميمة ، وقد ذكرت أمثلة عديدة للتمسك بالإطلاق المقامي :

١ - ما ذكرناه من إطلاق الخطاب الأوّلي بالنسبة للتقسيمات الثانويّة لا الأوّليّة ، فلو ذكر لفظ الصلاة ، وقلنا بإطلاقها لفظياً لخصوص التقسيمات الأوّليّة دون الثانويّة ، فلو شككنا في اعتبار بعض التقسيمات الثانويّة - كقصد الأمر - وهو في مقام بيان جميع الخصوصيّات الدخيلة في غرض الصلاة ، فلو كان يريد اعتبارها لكان عليه بيانها بأية وسيلة أخرى ، ولو على نحو « متمّم الجعل » ، فإذا لم يذكره ولم يبيّنه فيتمسك بالإطلاق المقامي لنفيها .

٢ - ما ذكره في المعاملات ، على القول بأن ألفاظ المعاملات - كلفظ البيع مثلاً - لخصوص الصحيح ، حيث قلنا بأنه يحمل على الصحيح العرفي مع الاتفاق على أن أدلّة المعاملات إمضائيّة للمعاملات العرفيّة ، فقد ذكروا : بأنّ الشارع يمكنه تخطئة العرف في بعض المعاملات ، فلو كان مراده غير المعاملة العرفيّة لكان عليه البيان ، فهنا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لإمضاء المعاملات العرفيّة ؛ لكونه في مقام بيان المعاملات المعتمدة عنده ، فإذا كان يريد غير ما هو المتعارف عند العرف لبيّنه مع كون أدلّة المعاملات إمضائيّة للمعاملات العرفيّة ، فإنّ الأصل اعتبار

كلّ معاملة عرفيّة إلّا مع قيام الدليل الخاصّ على عدم اعتبارها، وإذا لم يوجد فيؤخذ بها.

وعلى كلّ حال، ففي تلك الموارد التي لا يمكن التمسك فيها بالإطلاق اللفظي لأيّ سبب، فيمكن التمسك بالإطلاق المقاميّ.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: بأنّ الإطلاق المقاميّ متوقّف على كون الشارع في مقام بيان جميع الأجزاء والخصوصيّات الدخيلة في المطلوب أو الغرض، مع عدم كون اللفظ في نفسه دالّاً على الإطلاق والاستيعاب، وإنّما يدلّ على حصّة معيّنة لا تشمل الخصوصيّات المشكوكة، أو أنّه لا يملك الإطلاق والشمول اللفظي لبعض الموارد، لأيّ سبب اقتضى عدم إطلاقه.

ذكر بعض الأعلام في مبحث الصحيح والأعمّ الفروق بين الإطلاق اللفظي والمقاميّ:

الإطلاق اللفظيّ: ومورده: فيما إذا جعلت ماهيّة ما موضوعاً أو متعلّقاً للحكم في القضية اللفظيّة، وهي قابلة للتقييد بقيد وجوديّ أو عدميّ، بأن تكون ماهيّة مشتركة بين واجد القيد وعدمه، ولكنّها لم تقيد به، وشككنا بأنّها تمام الموضوع أو المتعلّق في مرحلة الإرادة الجدّيّة والواقع، أو أنّها مقيدة بقيد وجوديّ أو عدميّ، فأصالة الإطلاق اللفظيّ بعد تماميّة مقدّماته تدلّ على أنّ ما أخذ في مقام الإثبات موضوعاً أو متعلّقاً، دون دخل شيء آخر زائد من أوصافه أو مقارناته أو أسبابه، هو تمام الموضوع والمتعلّق في مقام الثبوت والجدّ، وقد عبّرنا عنها بأصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت.

وهذه المقدمّات بالإضافة إلى ما ذكرناه من كون الموضوع ماهيّة مشتركة قابلة للقيّد، أن يكون المولى في مقام البيان لا في مقام الإجمال والإهمال أو الإبهام، كما لو صادف الطبيب المريض في الطريق فقال له: «اشرب الدواء»، فإنّه ليس في مقام البيان، وأن يكون متمكناً من إكمال كلامه دون أن يوجد مانع منه،

فإذا توفّرت هذه الشروط والمقدّمات فنتمسك بالإطلاق اللفظي، وأنّ هذه الماهية تمام الموضوع جدّاً، وليس هناك شيء دخيل فيها.

الإطلاق المقاميّ: فلا يتوقّف على وجود ماهية مشتركة بين الواجد والفاقد بحيث تكون قابلة للتقيّد بتلك الخصوصية، ولم تقيّد بها، بل نتمسك به حتّى لو لم تكن الماهية بهذا النحو، ويتمثّل التمسك بالإطلاق المقاميّ في موارد:

منها: موارد مفهوم اللقب، مع أنّه ليس بحجّة، فلو قال: «أكرم زيداً وأخاه، وأكرم عمرواً» وبما أنّه في مقام بيان من يجب إكرامه، فبيّن إكرام زيد وأخيه، وإكرام عمرو ولم يبيّن أخاه، فمن عدم بيانه - مع أنّه في مقام بيان من يجب إكرامه - نكتشف بأنّ أخ عمرو لا يجب إكرامه، فلا توجد هنا ماهية مشتركة بين الواجد والفاقد.

ومنها: موارد شرح الماهية أو موارد متمم الجعل التطبيقيّ - كما وضّحناه في بعض مواضع هذا الكتاب - فبيّن بعض الخصوصيات أو التطبيقات ولا يبيّن أخرى، كما في صحيحة حمّاد، وهي في مقام بيان الصلاة الصحيحة، فبيّنت بعض الخصوصيات القولية والفعليّة، ولم تبيّن خصوصيات أخرى، وبما أنّها في مقام بيان ما تنطبق عليه الماهية الاعتبارية، أو في مقام بيان شرح وتوضيح ما يتركّب منه المركّب الاعتباري، فمن عدم بيانها نكتشف أنّ الخصوصيات التي لم تبيّن خارجة، والتي يتوهم دخلها خارجة عن حدود المتعلّق.

أو أنّه اعتبر الماهية الاعتبارية موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، وهي تشمل على مصاديق عرفية، ولم يبيّن المولى عدم اعتبار ما يعتبره العرف مصداقاً، بناءً على وضع المعاملات للصحيح، أي: البيع المؤثّر في الملكية، فقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ولم يبيّن متمم الجعل التطبيقيّ، وشككنا أنّ المصداق العقلانيّ للبيع هو المصداق الشرعيّ، فإذا كان مراده من البيع المؤثّر غير المصداق العرفيّ لذكر متمم الجعل لبيانه، فمن عدم بيانه نكتشف إقراره وإمضائه للمصداق العرفيّ، وهذا الإطلاق من قبيل متمم الجعل التطبيقيّ، حيث طبّق تلك الماهية الاعتبارية - وهي

البيع - على البيع العرفي، فهو من قبيل انصراف النقد لنقد البلد، فلو قال: «بعث الكتاب بدينار» ولم ينصب قرينة على أن مراده من الدينار غير العراقي، فبحكم الإطلاق المقامي نكتشف أن مراده هو العراقي.

فلا توجد ماهية مشتركة تنطبق قطعاً على الواجد والفاقد، وإنما انطباقها على الفاقد للخصوصية التي نشك باعتمارها شرعاً بواسطة متمم الجعل التطبيقي الذي يكتشف من خلال الإطلاق المقامي.

ومنها: الموارد التي لا تكون فيها الماهية قابلة للتقييد بالخصوصية التي يحتمل دخلها في الغرض، كالتقييد بقصد أمر، بناءً على عدم إمكان التقييد بها، وإذا أريد التقييد فلا بد أن يكون بواسطة متمم الجعل المفيد لفائدة الجزئية أو الشرطية، كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله.

ففي هذه الموارد لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي، فلو لم نظفر بتمتم الجعل فلا بد من التمسك بالإطلاق المقامي؛ لأن الإطلاق اللفظي - كما ذكرنا - متقوم بأن يكون موضوع الحكم ماهية قابلة للتقييد بالخصوصية المشكوكة، والمفروض هنا عدم قابليتها له، فلا بد للتمسك بعدم اعتبار قصد الأمر بالإطلاق المقامي لا اللفظي.

توضيحات للفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي

إذا لم يمكن تقييد متعلق الأمر بالشيء، كقصد الأمر، فإذا لم يقيد لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لعدم دخله؛ لأنه لو لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق، ولكن يتمسك بالإطلاق المقامي؛ إذ لو كان دخیلاً في الواجب والغرض لتوسل الشارع لأخذه بكل وسيلة حتى يتمم الجعل، فلو لم يفعل فبالإطلاق المقامي يتمسك لنفي دخله.

الإطلاق اللفظي إنما يتمسك به مع تمامية المسمى والماهية، وإنما الشك في

عوارض المسمّى، كما في «اعتق الرقبة»، فيشك في عوارضها أنّها مؤمنة أو كافرة، فإذا لم تقيّد لفظاً فيتمسك بإطلاق اللفظ لعدم دخلها، أمّا لو شك في أصل المسمّى والماهية، كما لو شك في قيد مقوم للرقبة، أي: شك في أصل وجود الرقبة، فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

وكذلك إنّما يتمسك بالإطلاق اللفظي في المركّبات، كما لو ذكر موضوعاً وذكر أجزاء أو شرائط له، ولم يذكر بعضها، فنتمسك بالإطلاق لعدم دخل ما لم يذكر من أجزاء أو شرائط، أمّا لو كان الأمر بسيطاً ليس له أجزاء وشرائط، فيدور أمره بين الوجود والعدم، ولا معنى للإطلاق والتقييد فيه.

لذلك في المعاملات نرى بأنّ العلماء عبر العصور يتمسكون بالإطلاق فيها لنفي ما يشك فيه، كالعربيّة والماضوية واللفظ في العقد، مع قولهم بأن اسم المعاملة -كالبيع والنكاح- اسم للصحيح، والمراد من المعاملة المسبّب، وهو الحاصل من العقد كالتمليك، وهو أمر بسيط وليس مركّباً، بل يدور أمره بين الوجود والعدم، فإذا كان المراد الصحيح الشرعي، فكل شيء -كالعربيّة- شككنا في دخله شرعاً في الصحة يكون شكاً في أصل المسمّى؛ لأنّ المسمّى الصحيح شرعاً، فيجب أن لا يجري الإطلاق في كل شيء شك في دخله في الصحة؛ لأنّه شك في أصل المسمّى، فلا بد أن نحمله على الصحيح العرفي، والمراد أوفوا بما هو صحيح عرفاً، فإذا شككنا في دخل شيء شرعاً فنتمسك بالإطلاق لنفيه مع تمامية العقد الصحيح عرفاً.

أو لو كان المراد من الصحيح العرفي المسبّب، وبما أنّ المسبّب لا يحصل بدون سبب وأدلة العقود إمضائية للعقود العرفية حيث لم يبيّن الشارع معنى البيع ولم يضع له مصطلحاً غير المعنى العرفي، ولم يبيّن أسباباً خاصّة، فيعلم أنّه يريد المعنى والأسباب العرفية، فهنا «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» حيث لم يبيّن أسباباً غير الأسباب العرفية، والعقد اسم للصحيح العرفي، بمعنى المسبّب، والسبب لا يحصل بدون

مسبب، ولم يذكر الشارع أسباباً خاصة فيعلم أنه يريد جميع الأسباب العرفية بالإطلاق المقامي؛ إذ لو لم يرد الأسباب العرفية، أو لم يرد بعضها، أو أراد أسباباً أخرى، لبيّنها.

قال السيد الخوئي رحمته الله: «قد بين في محلّه أن ألفاظ العبادات على القول بوضعها للصحيح تكون مجملة لا يتمسك بإطلاقها، ولو كان المتكلم في مقام البيان؛ وذلك لأن التمسك بالإطلاق فرع إحراز صدق المفهوم على فاقد القيد المحتمل دخله في موضوع الحكم، ومع فرض الوضع لخصوص الصحيح يشك في صدق المفهوم على فاقد ما يحتمل جزئيته أو شرطيته، ومن هنا يقع الإشكال في صحة التمسك بإطلاقات أدلة المعاملات عند الشك في دخل شيء في صحتها على القول بوضعها للصحيح، مع أن التمسك بها أمر ثابت خلفاً عن سلف، ولم يتوقف فيه أحد من العلماء، فكيف يجتمع ذلك مع القول بوضعها للصحيح.

ومن هنا استدلّ بعضهم بفعل العلماء دائماً على الوضع للأعم، إلا أن شيخنا المصنّف وجّه التمسك بالإطلاق على الوضع للصحيح بوجهين:

الوجه الأول: أنه مبني على استعمال اللفظ في المسبب، أعني المنشأ المؤثر واقعاً، ما حاصله: أن البيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يحمل على المؤثر عند العرف لورود الخطابات على طريق المحاورات العرفية.

وبعبارة أخرى: أن الآية الشريفة وإن لم يكن لها إطلاق كلامي لعدم إحراز أول مقدمة من مقدماته، وهي ورود الحكم على المقسم، كما عرفت، إلا أنه حيث علّق التحليل والإمضاء في الآية الشريفة بالمسبب وهو لغو من دون إمضاء سبب من أسبابه؛ إذ هو بمنزلة أن يصرّح بإلغاء جميع الأسباب، فلا يترتب على إمضاء المسبب أثر أصلاً، فلا بدّ من حمله على ما هو المؤثر عند العرف صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية، فتكون النتيجة إمضاء جميع الأسباب العرفية، ويعبر

عن هذا بالإطلاق المقامي»^(١).

ومثل هذا الكلام ذكر في مصباح الفقاهة^(٢).

وخلاصته: بما أنّ البيع يحمل على المسبّب العرفي، والمسبّب لا يحصل بدون سبب، فإمضاء المسبّب العرفي ملازم لإمضاء أسبابه العرفية؛ إذ لا يمكن وجود المسبّب بلا سبب، فالمؤثر عند العرف مؤثر عند الشرع أيضاً، حيث لم يعين الشارع أسباب هذا المسبّب، فيدلّ هذا على إمضاء جميع الأسباب العرفية الموصلة لهذه المسبّبات بمقتضى إطلاق النصوص وعدم تقييدها بأسباب خاصة.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٤١.

(٢) مصباح الفقاهة: ٢: ٨٣.

مَصَادِرُ التَّكَاثُفِ

- ١- آراء في العربيّة فؤاد حنّا ترزي: دار الكتب - بيروت .
- ٢- آراؤنا في أصول الفقه القميّ ، تقي: محلاتي - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٣٧١ش .
- ٣- أبعاد التقريرات (تقرير أبو القاسم الخوئيّ) النائيّ ، محمّد حسين : مطبعة العرفان - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٣٥٢ش .
- ٤- إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب آية الله التبريزيّ ، جواد: مؤسّسة إسماعيليان - قم المقدّسة ، الثالثة / ١٤١٦هـ .
- ٥- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار الطوسيّ ، محمّد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : حسن الموسوي الخراسان ، دار الكتب الإسلاميّة - طهران ، الطبعة الأولى / ١٣٩٠هـ .
- ٦- اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها المشكينيّ ، عليّ: الهادي - قم المقدّسة ، الطبعة السادسة / ١٣٧٤هـ .ش .
- ٧- الأصول العامّة للفقه المقارن الحكيم ، محمّد تقي بن محمّد سعيد: المجمع العالميّ لأهل البيت عليه السلام ، الطبعة الثانية / ١٤١٨هـ .
- ٨- أصول الفقه المظفّر ، محمّد رضا : مؤسّسة إسماعيليان - قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٣٧٥هـ .
- ٩- الأمالي الطوسيّ ، محمّد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : مؤسّسة البعثة - قم المقدّسة ، دار الثقافة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ .
- ١٠- الأمالي المفيد ، محمّد بن محمّد : تحقيق وتصحيح : حسين استاد ولي و عليّ أكبر

الغفاري: مؤتمر الشيخ المفيد - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ.

١١- أنوار الوسائل الخاقاني النجفي ، محمد طاهر بن عبد الحميد آل شبير : طبعة النجف ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م .

١٢- البحث النحوي عند الأصوليين جمال الدين ، مصطفى : الطبعة الأولى - النجف الأشرف ، ومؤسسة الهجرة - قم المقدسة (أوفست) .

١٣- بحوث فقهية (محاضرات الشيخ حسين الحلبي) السيد عز الدين بحر العلوم : مؤسسة المنار - قم المقدسة .

١٤- بحوث في علم الأصول (تقرير محمود الهاشمي الشاهرودي) الصدر ، محمد باقر : مؤسسة دائرة المعارف للفقهاء الإسلاميين طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، الطبعة الثالثة / ١٤١٧هـ .

١٥- بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم الصغار ، محمد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : كوجه باغي و محسن بن عباس علي ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ .

١٦- تاج العروس من جواهر القاموس الزبيدي الحنفي ، أبو فيض السيد محمد مرتضى : دراسة وتحقيق : علي شيري ، دار الفكر - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م (٢٠ مجلداً) .

١٧- تحريات في الأصول الخميني ، مصطفى : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ .

١٨- تحقيق الأصول الميلاني ، علي : الحقائق - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٨هـ .

١٩- تعليقة القوجاني على كفاية الأصول القوجاني ، علي : قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٣٠هـ .

٢٠- تفسير البرهان البحراني ، هاشم بن سليمان : مؤسسة البعثة قسم الدراسات الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .

٢١- تقريرات بحث الربا (مخطوط) : آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني ،

بقلم السيّد هاشم الهاشمي .

- ٢٢- تمهيد الوسائل في شرح الوسائل آية الله المرّوجي القزويني ، عليّ : مكتب النشر الإسلامي - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٠هـ .
- ٢٣- تنقيح الأصول (تقرير حسين تقويّ اشتهاردّي) الخميني ، روح الله : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - طهران ، الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ .
- ٢٤- التوحيد الصدوق ، محمّد بن عليّ : تحقيق وتصحيح : هاشم الحسيني ، جامعة المدرّسين ، الطبعة الأولى / ١٣٩٨هـ .
- ٢٥- تهذيب الأصول السبزواريّ ، عبدالأعلى : مؤسّسة المنار - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية .
- ٢٦- الحجّة في الفقه (تقرير مهدي الحائريّ اليزديّ) البروجرديّ ، حسين : مؤسّسة الرسالة - أصفهان ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ .
- ٢٧- حقائق الأصول الحكيم ، محسن : مكتبة بصيرتي ، الطبعة الخامسة / ١٤٠٨هـ .
- ٢٨- الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني الأيروانيّ ، باقر : قلم - طهران ، الطبعة الأولى / ٢٠٠٧م .
- ٢٩- الخصال الصدوق ، محمّد بن عليّ : تحقيق وتصحيح : عليّ أكبر الغفّاريّ : جامعة المدرّسية - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى ١٣٦٢هـ . ش .
- ٣٠- دراسات في علم الأصول (تقرير عليّ الهاشميّ الشاهروديّ) : مؤسّسة دائرة المعارف طبق مذهب أهل البيت عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ .
- ٣١- دراسات في فقه اللغة الصالح ، صبحي : دار العلم للملايين ، الطبعة السادسة ، بيروت / ١٩٧٦م .
- ٣٢- درر الفوائد الحائريّ اليزديّ ، عبدالكريم (١٣٥٥هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي - قم المقدّسة .
- ٣٣- دروس في علم الأصول الصدر ، محمّد باقر : مؤسّسة النشر الإسلامي -

قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٨هـ.

٣٤- دروس في مسائل علم الأصول آية الله تبريزي ، جواد: دار الصديقة الشهيدة عليها السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٣٨٧هـ.

٣٥- دعائم الإسلام ابن حيّون ، نعمان بن محمّد: تحقيق وتصحيح: أصف فيضي ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٣٨٥هـ.

٣٦- رسالة (إمطة الغين عن استعمال العين في معنيين) الأصفهاني ، محمّد رضا:

٣٧- رسالة (جلية الحال في الوضع لا الاستعمال) الأصفهاني ، محمّد رضا:

٣٨- زبدة الأصول الروحاني ، محمّد صادق: حديث دل - طهران ، الطبعة الثانية / ١٣٨٢ش .

٣٩- شرح العضديّ على مختصر المنتهى لابن الحاجب :

الأصل لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب السالكي ، والشرح لعضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي (٦٥٧هـ): دار الكتب العلميّة ، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م .

٤٠- شرح الكافي (الأصول والروضة) المازندراني ، محمّد صالح بن أحمد: تحقيق وتصحيح: أبو الحسن الشعرائي ، المكتبة الإسلاميّة - طهران ، الطبعة الأولى / ١٣٨٢هـ.

٤١- الصحاح (تاج اللّغة وصحاح العربيّة) الجوهري ، إسماعيل بن حمّاد: دار العلم للملايين - بيروت ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٤٢- الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك (تقرير أحمد الصابريّ الهمدانيّ) البروجردي ، حسين: مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٧هـ.

٤٣- العروة الوثقى مع التعليقات اليزديّ ، محمّد كاظم: انتشارات مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٨هـ.

٤٤- عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة ابن أبي جمهور ، محمّد بن زين الدين ، تحقيق وتصحيح: مجتبي العراقي ، دار سيّد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى /

- ٤٥- الفصول الغروية في الأصول الفقهية: الأصفهاني، محمد حسين بن عبدالرحيم: دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٤هـ.
- ٤٦- فقه الرضا عليه السلام: علي بن موسى عليه السلام: مؤسسة آل البيت عليه السلام - مشهد المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٦هـ.
- ٤٧- فقه القرآن قطب الدين الراوندي، سعيد بن هبة الله: تحقيق وتصحيح: أحمد الحسيني ومحمود المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة، الطبعة الثانية / ١٤٠٥هـ.
- ٤٨- فقه اللغة وخصائص العربية المبارك، محمد: دار الفكر الإسلامي الحديث / ٢٠٠٠م.
- ٤٩- فوائد الأصول (تقرير محمد علي الكاظمي الخراساني): النايني، محمد حسين: جامعة المدرسين التابعة للحوزة العلمية - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٣٧٦هـ.
- ٥٠- في أصول اللغة والنحو: الدكتور فؤاد حنا ترزي: دار الكتب - بيروت.
- ٥١- قوانين الأصول: القمي، أبو القاسم بن محمد الحسن: المكتبة العلمية الإسلامية - طهران، الطبعة الثانية / ١٣٧٨هـ.
- ٥٢- الكافي الكليني، محمد بن يعقوب: تحقيق وتصحيح: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.
- ٥٣- الكافي في أصول الفقه: الحكيم، محمد سعيد: دار الهلال - بيروت، الطبعة الرابعة / ١٤٢٨هـ.
- ٥٤- كتاب الطهارة: السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١١هـ): مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ.
- ٥٥- كفاية الأصول الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن حسين: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.

- ٥٦- لسان العرب: ابن منظور الأفريقي، محمد بن كرم: نشر أدب الحوزة / ١٤٠٥ هـ.
- ٥٧- اللغة فندريس، جوزيف: مكتبة الأنجلو المصرية / ١٩٥٠ م.
- ٥٨- مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام: إصدار مؤسسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام.
- ٥٩- المحاسن البرقي، أحمد بن محمد بن خالد: تحقيق وتصحيح: جلال الدين محدث، دار الكتب الإسلامية - قم المقدسة، الطبعة الثانية / ١٣٧١ هـ.
- ٦٠- محاضرات في أصول الفقه (تقرير محمد إسحاق الفياض) الخوئي، أبو القاسم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ هـ.
- ٦١- المحجّة في تقارير الحجّة (تقرير علي الصافي الكلباينگاني) التبريزي، محمد: مؤسسة السيّدة المعصومة عليها السلام، الطبعة الأولى / ١٤٢١ هـ.
- ٦٢- المحصول في علم الأصول (تقرير محمود الجلاي المازندراني) السبحاني، جعفر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٤ هـ.
- ٦٣- المحكم في أصول الفقه الحكيم، محمد سعيد: مؤسسة المنار - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٤ هـ.
- ٦٤- مسائل عليّ بن جعفر ومستدركاتهما العريضي، عليّ بن جعفر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ هـ.
- ٦٥- المسائل المستحدثة آية الله العظمى السيّد محمد صادق الروحاني: مؤسسة دار الكتاب - قم المقدسة.
- ٦٦- مستمسك العروة الوثقى الحكيم، محسن: مؤسسة دار التفسير - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٦ هـ.
- ٦٧- المستند في شرح العروة الوثقى: السيّد أبو القاسم الخوئي (١٤١١ هـ): مدرسة دار العلم - قم المقدسة / ١٣٦٥ ش.
- ٦٨- مصباح الفقاهة (تقرير محمد عليّ التوحيدّي) الخوئي، أبو القاسم:

- ٦٩- معالم الدين وملاذ المجتهدين ابن الشهيد الثاني (١٠١١هـ): مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين - قم المقدّسة .
- ٧٠- المعجم الأصولي صنقور ، محمّد: منشورات الطيّار - قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٨هـ .
- ٧١- معجم المصطلحات الأصوليّة الحسيني ، محمّد: مؤسّسة العارف للمطبوعات - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .
- ٧٢- معجم مصطلح الأصول هلال ، هيثم: دار الجليل - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٢٤هـ .
- ٧٣- معجم مفردات أصول الفقه المقارن البدري ، تحسين: المشرق للثقافة والنشر - طهران ، الطبعة الأولى / ١٤٢٨هـ .
- ٧٤- مفتاح الأصول المازندراني ، إسماعيل: صالحان - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٤هـ .
- ٧٥- مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة من الواجبات والمستحبات البهائي ، محمّد بن الحسين: دار الأضواء - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٥هـ .
- ٧٦- المفيد في أصول الفقه الشهركاني ، إبراهيم إسماعيل: ذوي القربى - قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٣٠هـ .
- ٧٧- المقدمات والتنبيهات في شرح أصول الفقه قانصوه ، محمود: دار المؤرّخ العربي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ .
- ٧٨- المكاسب الأنصاري ، مرتضى بن محمّد أمين: المؤتمر العالمي لوفاء الشيخ الأنصاري ، قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ .
- ٧٩- من أسرار اللغة أنيس ، إبراهيم: مكتبة الأنجلو المصريّة - القاهرة ، الطبعة الثالثة / ١٩٦٦م .
- ٨٠- منتقى الأصول (تقرير عبد الصاحب الحكيم) الروحاني ، محمّد: مكتب آية الله

سيد محمد الحسيني الروحاني - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ.

٨١- **منتهى الدراية في توضيح الكفاية الجزائري** ، محمد جعفر : مؤسسة دار الكتاب - قم المقدسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٥هـ.

٨٢- **من لا يحضره الفقيه الصدوق** ، محمد بن علي : تحقيق وتصحيح : علي أكبر الغفاري : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٣هـ.

٨٣- **منهاج الأصول** (تقرير : محمد إبراهيم الكرباسي) العراقي ، ضياء الدين : دار البلاغة - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.

٨٤- **الموجز في أصول الفقه السبحاني** ، جعفر : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الرابعة عشر / ١٣٨٧هـ.

٨٥- **موسوعة الإمام الخوئي الخوئي** ، أبو القاسم : مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ.

٨٦- **نتائج الأفكار في الأصول** (تقرير محمد جعفر الجزائري) : الشاهرودي ، محمود آل مرتضى عليه السلام ، الطبعة الأولى / ١٣٨٥هـ.

٨٧- **نهاية الأصول** (تقرير حسين علي منتظري) البروجردي ، حسين : نشر تفكر - طهران ، الطبعة الأولى / ١٤١٥هـ.

٨٨- **النهاية في غريب الحديث ابن الأثير الجزائري** ، المبارك بن محمد (٦٠٦هـ) : مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ، الطبعة الرابعة / ١٣٦٤ش .

٨٩- **نهج الحق وكشف الصدق العلامة الحلبي** ، الحسن بن يوسف بن المطهر : دار الكتاب اللبناني - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٩٨٢م .

٩٠- **الوجيز في فقه اللغة الأنطاكلي** ، محمد : مكتبة الشهباء - حلب / ١٩٦٩م .

٩١- **وسائل الشيعة الحرّ العاملي** ، محمد بن الحسن : مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.

٩٢- **الوسيط في أصول الفقه السبحاني** ، جعفر : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، الطبعة

الرابعة / ١٣٨٨ هـ. ش.

٩٣ - وقاية الأذهان : الأصفهاني ، محمدرضا : مؤسسة آل البيت عليه السلام ، الطبعة الأولى /

١٤١٣ هـ.



مُجْتَوِيَاتُ الْكِتَابِ

كلمة الناشر	٥
كلمة المؤلف	٧
تعريف علم الأصول	١٧ - ٩
تبويب وتقسيم علم الأصول	١٤
الوضع	٣٠ - ١٨
تعريف الوضع	٢١
طريقة وضع الألفاظ	٢٤
أقسام الدلالة	٢٥
أقسام الوضع	٢٦
المعنى الحرفي	٤٦ - ٣١
المقدمة	٣١
الاستعمال الحقيقي والمجازي	٥١ - ٤٧
علامات الحقيقة	٦٠ - ٥٢
١ - التبادر	٥٢
٢ - الحمل وعدم صحّة السلب	٥٥
٣ - الأطراد	٥٧
٤ - تنصيب أهل اللغة	٦٠

٦١ - ٨٥ الحقيقة الشرعية

- ٦٨ ثمرة البحث
- ٧٢ الجملة الخبرية
- ٧٤ الجملة الإنشائية
- ٧٧ تعارض الأحوال
- ٧٨ دخل الإرادة في المعنى الموضوع له
- ٧٩ وضع المركبات
- ٨٠ الوضع شخصي ونوعي
- ٨٢ استعمال اللفظ وإرادة شخصه أو مثله أو نوعه

٨٦ - ١٠١ الصحيح والأعم

- ٨٧ القسم الأول: العبادات
- ٩٧ القسم الثاني: المعاملات
- ٩٩ ألفاظ المعاملات موضوعة للسبب أو المسبب؟

١٠٢ - ١٠٦ استعمال اللفظ في أكثر من معنى

١٠٧ - ١٢٤ المشتق

- ١٠٧ التركيب والبساطة
- ١١٣ شروط الدخول في محل النزاع
- ١١٧ اختلاف التلبس والانقضاء باختلاف المبادئ
- ١١٨ أدلة الوضع للأعم
- ١٢١ حالة الشك

١٢٥ - ١٣٠ الأوامر ومعنى كلمة الأمر

- ١٢٥ مادة الأمر وصيغته

- اشترط العلوّ أو الاستعلاء ١٢٥
- دلالة الأمر على الفور والتراخي، والمرّة والتكرار ١٢٦
- مقتضى الأصول اللفظيّة والعمليّة ١٢٧
- في دلالة الأمر على الوجوب ١٢٨
- التعبديّ والتوصليّ** ١٣١ - ١٤٧
- الخلاف حول أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ١٣٢
- حالة الشكّ ١٣٥
- أدلة أخرى على الأصل حالة الشكّ ١٣٧
- مسائل ١٤١
- تقسيمات الواجب** ١٤٨ - ١٦١
- الواجب العينيّ والتعينيّ والنفسيّ ١٤٨
- آراء في حقيقة التخيير الشرعيّ: ١٥٨
- الاجزاء** ١٦٢ - ١٧٣
- الاجزاء وتعريفه ١٦٢
- اجزاء الاضطراريّ عن الواقعيّ ١٦٢
- اجزاء الظاهريّ عن الواقعيّ ١٦٧
- مقدّمة الواجب** ١٧٤ - ٢٣١
- خصائص وجوب المقدّمة ١٧٩
- بحث المقدّمة مسألة أصوليّة ١٨٤
- الآراء في وجوب المقدّمة وأدلتهم ١٩١
- الأصل في مقام الشكّ في وجوب المقدّمة ١٩٦
- مقدّمة الحرام هل تكون محرّمة أو لا؟ ١٩٧

- ٢٠٠ مقدّمة المستحبّ والحرام
- ٢٠٠ المقدّمة المفوّتة
- ٢٠٩ استكشاف الحكم الشرعيّ من وجوب المقدّمة المفوّتة عقلياً
- ٢١٢ القاعدة عند الشكّ
- ٢٢٠ معروض وجوب المقدّمة
- ٢٢٣ ثمرات وجوب المقدّمة
- ٢٣٢ - ٢٤٠ الشرط المتأخّر
- ٢٤١ - ٢٧٢ مسألة الضدّ
- ٢٤١ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟
- ٢٤٢ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟
- ٢٤٨ الثمرة في مسألة الضدّ
- ٢٥٧ توضيح أكثر لمقدّمات المحقّق النائيّ
- ٢٧١ ثمرة بحث الترتّب
- ٢٧٣ - ٢٧٩ الأمر بعد الحظر
- ٢٧٤ النهي بعد الوجوب أو توهمه
- ٢٧٤ الأمر ثانياً قبل امتثال الأمر الأوّل
- ٢٧٦ الأمر بالأمر بشيء
- ٢٨٠ - ٣٥٩ النواهي
- ٢٨١ دلالة النهي على الحرمة
- ٢٨١ دلالة النهي على المرّة والتكرار
- ٢٨٢ اجتماع الأمر والنهي
- ٢٨٢ التنبيه الأوّل

- ٢٨٤ التنبيه الثاني
- ٢٨٧ التنبيه الثالث
- ٢٨٨ التنبيه الرابع
- ٢٨٩ التنبيه الخامس
- ٢٩٤ التنبيه السادس
- ٢٩٧ القول الأول : جواز اجتماع الأمر والنهي
- ٣١١ القول الثاني : القول بالتفصيل
- ٣١١ القول الثالث : امتناع اجتماع الأمر والنهي
- ٢٩٧ الدليل الأول
- ٢٩٩ الدليل الثاني
- ٣٠٣ الدليل الثالث
- ٣٠٥ الدليل الرابع
- ٣٠٥ الدليل الخامس
- ٣٠٨ الدليل السادس
- ٣١٢ مرجّحات النهي على الأمر
- ٣٢١ صحّة العمل وفساده
- ٣٢٥ الاضطرار لارتكاب المحرّم
- ٣٢٦ المقام الأول : الاضطرار بدون سوء الاختيار
- ٣٢٦ المقام الثاني : الاضطرار بسوء الاختيار
- ٣٣١ التنبيه السابع
- ٣٣٦ اعتبار المندوحة وعدمها
- ٣٣٩ الفرق بين مسألة الاجتماع والنهي عن العبادة

- ٣٤٤ ملاك النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي
- ٣٤٥ الآراء في مسألة اجتماع الأمر والنهي
- ٣٥٢ كيفية إحراز وجود الملاك
- ٣٥٧ ثمرات المسألة
- ٣٦٠ - ٣٦٨ الترتب
- ٣٦٦ أدلة صاحب الكفاية على استحالة الترتب
- ٣٦٦ الدليل الأول
- ٣٦٨ الدليل الثاني
- ٣٦٩ - ٣٨٤ دلالة النهي على الفساد
- ٣٧٣ النهي في العبادات
- ٣٧٧ النهي في المعاملات
- ٣٨٢ آراء في النهي عن المعاملة والعبادة
- ٣٨٣ الشك في دلالة النهي على الفساد
- ٣٨٥ - ٤١١ المفاهيم
- ٣٨٥ مقدمة
- ٣٩١ مفهوم الشرط
- ٣٩٧ تداخل الأسباب أو المسببات
- ٣٩٨ مفهوم الوصف
- ٣٩٩ تقسيم مفهوم الوصف
- ٣٩٩ الدليل على عدم مفهوم الوصف
- ٤٠٠ الوصف الغالب
- ٤٠٠ الأصل في القيود الاحترازية

- ٤٠٢ مفهوم الغاية
- ٤٠٥ مفهوم الحصر أو الاستثناء
- ٤٠٧ أدلة على الحصر
- ٤٠٩ العدد واللقب

٤١٢-٤٥٣ العام والخاص

- ٤١٢ تعريف العام
- ٤١٣ أقسام العام
- ٤١٣ القسم الأول: العام الاستغراقي
- ٤١٣ القسم الثاني: العام المجموعي
- ٤١٤ القسم الثالث: العام البدلي
- ٤١٥ ألفاظ العموم
- ٤١٧ استعمال العام في الباقي بعد التخصيص حقيقي أو مجازي؟
- ٤١٨ حجية العام المخصّص في الباقي
- ٤٢٠ تأثير القرينة المتصلة والمنفصلة
- ٤٢١ تأثير المخصّص اللبّي
- ٤٢٢ عنوان الباقي بعد التخصيص
- ٤٢٢ حكم العام لا يثبت موضوعه
- ٤٢٣ اعتبار الفحص عن المخصّص في التمسك بالعام
- ٤٢٥ الفحص عن المخصّص
- ٤٢٦ دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص
- ٤٢٨ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
- فصل: تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد العام هل يوجب

- ٤٣١ تخصيص العامّ بالضمير أو لا ؟
- ٤٣٨ دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- ٤٤١ نسخ الكتاب بالسنة
- ٤٤٢ النسخ في الأحكام الشرعية
- ٤٤٣ تعقب الاستثناء لجملات متعدّدة
- ٤٤٥ تخصيص العامّ بالمفهوم
- ٤٤٧ الخطابات الشفاهية
- ٤٥١ ترك الاستفصال يفيد العموم
- ٤٥٣ حذف المتعلق يفيد العموم
- ٤٥٤ العامّ الذي يأبى عن التخصيص
- ٥١٦ - ٤٥٥ **المطلق والمقيّد**
- ٤٥٥ تعريف المطلق
- ٤٥٦ حقيقة المطلق وأصالة الإطلاق
- ٤٥٩ ألفاظ المطلق
- ٤٦٠ اعتبارات الماهية
- ٤٧١ الإطلاق للحاظي والذاتي
- ٤٧٢ الإطلاق ورفض القيود
- ٤٧٣ التقابل بين الإطلاق والتقييد
- ٤٧٧ دلالة المطلق على الإطلاق بمقدّمات الحكمة
- ٤٧٧ مقدّمات الحكمة
- ٤٨٣ حالة الشكّ في البيان من بعض الجهات
- ٤٨٥ اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة

- ٤٨٦ القدر المتيقن في مقام التخاطب والخارجي
- ٤٨٨ إحراز المسمى
- ٤٨٥ حمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص
- ٤٩٥ تعارض العام والمطلق الشمولي
- ٥٩٥ المطلق والمقيد في المستحبات
- ٥٠٤ المطلق والمقيد في الأحكام الوضعية
- ٥٠٦ استعمال المطلق في المقيد حقيقة أو مجاز؟
- ٥٠٧ التقسيمات الأولية والثانوية
- ٥٠٩ الإطلاق اللفظي والمقامي

مصادر الكتاب

٥١٧ - ٥٢٥

محتويات الكتاب

٥٢٧ - ٥٣٣