

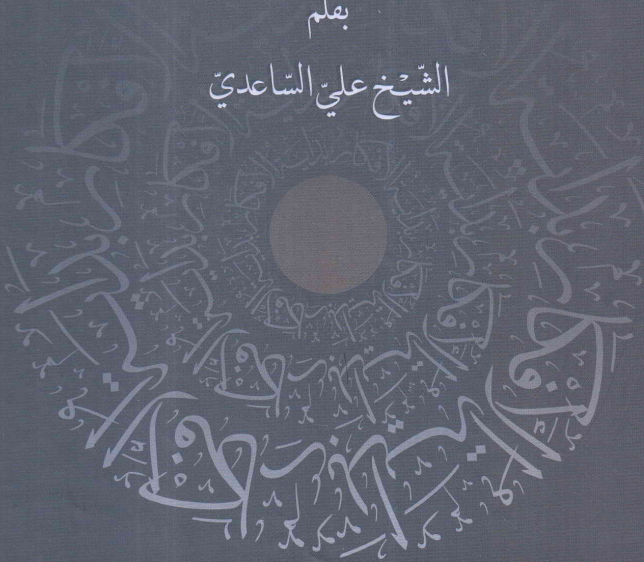
بَيِّنَاتُ الْإِسْلَامِ

شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَتْنِهِ

المجلد الثاني

بقلم

الشيخ علي الساعدي





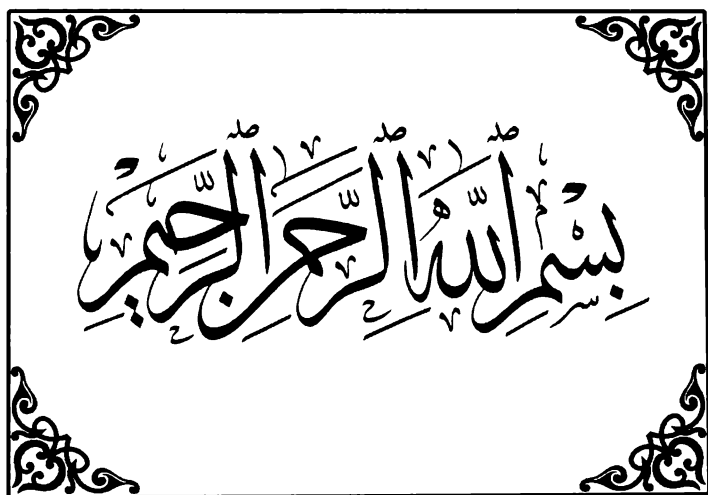
بَيَّاتُ الْفِكَارِ
شَرْحُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيحُ مَنَنِهِ

بَدَائِئُ الْاَفْكَارِ
شَرْحُ اُصُولِ الْفِقْهِ وَتَوْضِيْحُ مَثْنِهِ

الجزء الثاني

بقلم

الشيخ علي الساعدي



المسألة الرابعة: دوران الواجب بين العيني والكفائي

لِلوَاجِبِ عِدَّةٌ تَقْسِيْمَاتٌ بِاعْتِبَارَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ، الْمَهْمُ مِنْهَا تَقْسِيْمُهُ بِاعْتِبَارِ سَقُوْطِهِ عَنْ عَهْدَةِ الْمَكْلَفِ بِفِعْلٍ غَيْرِهِ مِنَ الْمَكْلَفِيْنَ وَعَدَمِ سَقُوْطِهِ إِلَى قِسْمِيْنَ:

القسم الأول: عَيْنِي، وَهُوَ مَا يَتَوَجَّهُ الْوَجُوبُ فِيهِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَكْلَفِيْنَ، وَلَا يَسْقُطُ بِإِتْيَانِ غَيْرِهِ بِالْفِعْلِ، كَالصَّلَاةِ الْيَوْمِيَّةِ وَالصَّوْمِ وَنَحْوَهُمَا.

القسم الثاني: كَفَائِي، وَهُوَ مَا يَتَوَجَّهُ الْوَجُوبُ فِيهِ إِلَى جَمِيعِ الْمَكْلَفِيْنَ، وَلَكِنَّهُ يَسْقُطُ بِفِعْلٍ غَيْرِهِ، كَتَجْهِيزِ الْمَيْتِ وَرَدِّ التَّحِيَّةِ وَنَحْوَهُمَا.

وَسَيَأْتِي فِي الْخَاتَمَةِ تَفْصِيلُ الْكَلَامِ فِي التَّفْرِيقِ بَيْنَ هَذَيْنِ الْقِسْمِيْنَ، نَظَرًا إِلَى وَجُودِ مُشْكَلَةٍ قَدِيْمَةٍ فِي تَصْوِيرِ الْوَاجِبِ الْكَفَائِي، وَبَيَانِ الْأَسَاسِ الَّذِي يَعْتَمِدُهُ الْمَصْنُفُ (رحمته الله تعالى) فِي ذَلِكَ ^(١).

وَمَحَلُّ الْكَلَامِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ هُوَ تَحْقِيقُ وَجُودِ إِطْلَاقِ اللَّصِيغَةِ يُرْجَعُ إِلَيْهِ عِنْدَ دَوْرَانِ أَمْرٍ وَاجِبٍ بَيْنَ الْعَيْنِيِّ وَالْكَفَائِيِّ، وَعَدَمِ وَجُودِهِ، فَإِذَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ مَا أَنَّ هَذَا الْوَاجِبَ عَيْنِيٌّ أَوْ كَفَائِيٌّ فَلَا كَلَامَ حَيْثُ نَذِرُ فِي لَزُومِ الْأَخْذِ بِمُقْتَضَاهُ، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي مَا إِذَا عَلِمَ بِوَجُوبِ فِعْلٍ وَتَرَدَّدَ حَالُهُ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ.

وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ إِطْلَاقَ صِيغَةِ (افْعَلْ) يَقْتَضِي كَوْنَ الْوَاجِبِ عَيْنِيًّا، وَعَدَمَ سَقُوْطِهِ عَنْ عَهْدَةِ الْمَكْلَفِ بِفِعْلٍ غَيْرِهِ، وَمِنْشَأُ هَذَا الظُّهْرُ هُوَ أَحَدُ أَمْرَيْنِ ذَكَرَهُمَا

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١١٨ - ١٢٢ .

المصنّف رحمته الله:

الأمر الأول: أنّ العقل في مورد تجرّد الصّيغة عمّا يدلّ على الترخيص في التّرك والاكتفاء بصدور الفِعل من الآخرين، يحكم بضرورة تصدّي كلّ مكلف لامثال الأمر، وعدم الاعتماد على امثال سائر المكلفين، وهذا من نتائج المبنى الذي يلتزم به المصنّف رحمته الله في باب الأمر (مادة وصيغة)، وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله، ومرّ في محله.

الأمر الثاني: تمامية مقدّمات الحكمة في جانب العينية، وهذا ما يظهر من كلام صاحب الكفاية رحمته الله في المقام^(١)، ويمكن الاعتماد عليه في شتى المواضع، فإنّ مقتضى إطلاق الصّيغة وخلّوها من التقييد هو البناء على المعنى الأخفّ مؤونة، ومن الواضح أنّ الواجب الكفائي يشتمل على مؤونة زائدة، وهي سقوط الفِعل عن ذمّة المكلف بامثال غيره، وهذا يعني أنّ الوجوب فيه مقيدّ بعدم إتيان الآخرين بالفعل، بخلاف الواجب العينيّ فإنّ وجوبه ثابتٌ سواء أتى غير المكلف بالفعل أم لم يأت، فإذا كان المولى في مقام بيان تمام مطلوبه، ولم يشتمل كلامه على هذه المؤونة الزائدة يُبنى على كونه مريداً للإطلاق من هذه الجهة، فيثبت كون الواجب عينيّاً.

لا يقال: الواجب العينيّ أيضاً مقيدّ بقيد زائد على الصّيغة، وهو عدم جواز تركه وإنّ أتى به شخص آخر، فما هو امتيازُه عن الكفائي؟

لأنّا نقول: القيد في الواجب العينيّ عدمي، وهو في نظر العُرف لا يمثل مؤونة

(١) كفاية الأصول ص ٧٦ .

زائدة على نفس الصيغة، ولهذا لا يحتاج إلى بيان من المتكلم، بخلاف الواجب الكفائي فإنّ قيده وجودي، وهو (جواز تركه إذا أتى به غير المكلف)، ولهذا تحتاج إرادته من قبل المتكلم إلى بيان، فإذا سكت عنه ولم يُبيّن كَشَفَ عن عدم إرادته له، ويُحْمَلُ كلامه على إرادة الواجب ذي القيد العدمي، وهو الواجب العيني^(١).

وإذا لم يتيسّر الأخذ بالأصل اللفظي وسائر الأصول الاجتهادية فلا محالة تصل النوبة إلى الأصول العملية لتحديد الوظيفة العملية في حال إتيان غيره بالواجب، وعندئذٍ قد يُبنى على جريان أصالة البراءة عن القيد الزائد، إذا كان الشكّ في التكليف، أيّ في أصل وجوب ذاك الفعل عليه، وقد يُبنى على جريان أصالة الاشتغال، إذا كان الشكّ في مقام الامتثال وسقوط التكليف عن عُهدته بعد إحراز أصل التكليف، وتفصيل الكلام في محله.

المسألة الخامسة: دوران الواجب بين التعيني والتخييري

ترتبط هذه المسألة بتقسيم آخر الواجب باعتبار آخر، وهو وجود واجب آخر في عَرَضه وعدم وجوده، وله قسمان أيضاً:

القسم الأول: تعيني، وهو ما لا يوجد في عَرَضه واجب آخر يكون بديلاً عنه، كالصلاة اليومية وأكثر الواجبات الشرعية.

وتقييد الواجب الآخر بكونه (في عَرَضه) للاحتراز عما إذا كان هناك واجبٌ

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٠٧-٤٠٨.

آخر في طوله ومتأخراً عنه، فإنّ هذا لا يمنع من كون الأول تعيينياً، كالوضوء فإنّه واجب تعييني على الرغم من وجود واجب آخر في طوله، وهو التيمم.

القسم الثاني: تخيري، وهو ما يوجد في عَرَضه واجب آخر يكون بديلاً عنه، كوجوب كفارة الإفطار عمداً في شهر رمضان، حيث يكون المكلف مخيراً بين عَتَق ربة وإطعام ستين مسكيناً وصوم شهرين متتابعين.

وهناك مشكلة تواجه الأصوليين في هذا الواجب من ناحية تحديد حقيقته، ولأجلها نشأت مسالك عديدة فيه، وسيأتي في الخاتمة أيضاً بيان مختار المصنّف رحمته الله تعالى، وهو أنّ الواجب أحدُ الفِعْلَيْن أو الأفعال لا بعينه، ويكون تطبيق هذا (أي الأحاد) خارجاً بيد المكلف^(١).

وحلّ الكلام هاهنا أيضاً هو تنقيح الأصل الذي يُبنى عليه عند الشكّ في حال الواجب، وعدم قيام قرينة على كونه من أحد القسمين المذكورين، ومرجع الشكّ في التعيين والتخير إلى الشكّ في متعلّق التكليف من حيث السّعة والضّيق، فلا يُعلم أنّ متعلّق التكليف هو خصوص ما تعلّق الأمر به بعينه أو أنّ المتعلّق هو أحد الفِعْلَيْن أو الأفعال.

والكلام في هذه المسألة يشبه ما تقدّم في سابقتها، من جهة أنّ مقتضى الإطلاق هو البناء على كون الواجب تعيينياً، ونتيجة هذا عدم سقوط الوجوب عن عُهْدَةِ المكلف وإنّ أتى بفعل آخر.

والوجه في هذا واضح ممّا مرّ في المسألة السابقة، فإنّ الواجب التخيري ذو

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١٠٢-١٠٤ .

مؤونة ثبوتية زائدة (وهي وجود عدل له)، بخلاف الواجب التعيني فإنه يخلو عن هذه المؤونة، ويثبت وجوبه سواء وجب هناك شيء آخر أم لم يجب، فإذا فُرض أن المولى كان في مقام بيان تمام مطلوبه، ولم ينصّ على ثبوت هذه المؤونة الزائدة جاز الأخذ بالإطلاق لنفيها، فيثبت عدم إرادته لها لعدم دخالها في تحقّق غرضه، بعد أن كان متمكّناً من التقيد، ومن ثمّ يثبت كون الواجب تعينياً.

ولا ضيرّ هاهنا من ناحية كون كلّ من الواجب التعيني والواجب التخيري مقيّداً بقيد زائد على نفس الصّيغة، والوجه فيه عينٌ ما مرّ في المسألة السابقة، فإنّ القيد في الواجب التعيني عدمي (وهو عدم وجود بديل عرّضي) بخلاف الواجب التخيري، فإنّ قيده وجودي (وهو وجود البديل)، كما هو واضح من تعريفهما، والعرف لما كان لا يرى القيد العدمي زائداً على نفس الطبيعة، فهو يعتبر المؤونة الزائدة في الواجب ذي القيد الوجودي (أي التخيري)، ولهذا تحتاج إرادته إلى نصب قرينة، بخلاف الحال في القيد الوجودي، فإذا لم ينصب قرينة على إرادته يُبنى على أن مراده هو الواجب ذو القيد العدمي، وهو الواجب التعيني^(١).

وإذا فُرض عدم تمامية مقدّمات الحكمة في المقام، ولم يُظفر بدليلٍ اجتهادي آخر ووصلت التّوبة إلى الأصول العملية جرى هنا الاحتمالان المتقدّمان في المسألة السابقة، وبنفس المناطين المذكورين هناك^(٢).

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٠٧-٤٠٨.

(٢) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ٥٣٠-٥٣٢.

المسألة السادسة: دوران الواجب بين النفسي والغيري

المنظور هاهنا تقسيم ثالث للواجب باعتبار ثالث، وهو كون وجوبه منوطاً بوجوب واجب آخر وعدم كونه كذلك، وله قسمان أيضاً:

القسم الأول: نفسي، وهو ما يكون واجباً لنفسه، لا لأجل واجب آخر، أو قُل: هو ما يجب لا للتوصل به إلى واجب آخر، كالصلاة والصوم والحج وغيرها.

القسم الثاني: غيري، وهو ما يكون واجباً لأجل واجب آخر، أو قُل: هو ما يجب للتوصل به إلى واجب آخر، كالوضوء للصلاة، وقطع المسافة للحج.

ومعنى هذا أن الفعل إنما صار واجباً بسبب توقف حصول واجب آخر نفسي عليه، فالمولى إنما أمر بالوضوء مثلاً لأجل أنه يريد تحقق الصلاة في الخارج، فلولا إرادته للواجب النفسي (أي الصلاة) لم يكن ليأمر بالواجب الغيري (كالوضوء).

وموضع البحث عن هذين القسمين هو مسألة (مقدمة الواجب)، وسيُشير المصنّف رحمته الله هناك إلى إشكال ناشئ عن قيد (لنفسه) الذي يوهم كون الواجب النفسي علةً لنفسه^(١).

ومحل الكلام هنا هو أن الواجب إذا عُلِمَ حاله وأُحرز كونه من أحد القسمين المتقدمين من جهة قيام قرينة على ذلك تعين العمل بمقتضاها، وإذا لم يُحرز شيء منهما وتردّد أمره بين النفسية والغيرية فإن مقتضى إطلاق الصيغة - بعد تمامية مقدمات الحكمة - هو محل الواجب على كونه نفسياً، ولازمه عدم كون وجوبه

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٢٤٨.

منوطاً بوجوب واجبٍ آخر.

وهذا يتمُّ بأحد طريقتين ذكر المصنّف رحمتهما أولهما:

الطَّرِيقُ الأول: التمسك بإطلاق نفس دليل الواجب الذي يُشكَّ في كونه من أحد القسمين، بتقريب أنَّ كونه نفسياً لا يشتمل على آية مؤونة، لخلو الوجوب النَّفسي عن أيِّ قيد زائدٍ على نفس الصَّيْغة، بخلاف ما لو كان الواجب المشكوك غيرياً فإنَّه يشتمل على مؤونة ثبوتية زائدة وهي (اشتراط وجوبه بوجوب واجبٍ آخر)، بحيث لولا وجوب ذاك الواجب لما ثبت الوجوب للواجب المشكوك، وهذه المؤونة الزائدة تحتاج إلى بذل مؤونة زائدة في مقام الإثبات، فإذا كان المتكلم في مقام البيان، ولم يذكر ما يدلُّ على إناطة وجوب الواجب (المشكوك) بوجوب واجبٍ آخر كَشَفَ هذا عن عدم كونه كذلك، فيثبت أنَّ الواجب (المشكوك) نفسي.

الطَّرِيقُ الثاني: الأخذ بإطلاق دليل ذاك الواجب النَّفسي الذي يُشكَّ في كون هذا الواجب مقدّمة له، فإنَّ كون الواجب المشكوك واجباً غيرياً يقتضي أنَّ يكون وجوب ذاك الواجب النَّفسي شرطاً في وجوب الواجب المشكوك، وهذا يمثل مؤونة زائدة تحتاج إلى إثبات، والمفروض خلوّ خطاب الوجوب النَّفسي منها، مع كون المولى في مقام بيان تمام مطلوبه، فيُستكشف من هذا أنَّ الواجب المشكوك نفسي لا غيري.

وإذا لم يتأتَّ التمسك بالإطلاق ولم يُظفر بدليلٍ اجتهادي آخر ووصلت النَّوبة إلى الأصول العملية فهناك صور متعدّدة يذكرها الأصوليون عند الشكِّ في كون

واجب ما نفسياً أو غيرياً، بعضها يقتضي الأخذ بأصالة البراءة، وبعضها يوجب التمسك بأصالة الاشتغال، وتفصيل الكلام موكول إلى محله^(١).

ولم يتطرق المصنّف رحمته لمقتضى الأصل العملي في أيّ من هذه المسائل الثلاثة، ولعلّ وجهه أنّ محلّ الكلام فيها هو وجود إطلاق للصيغة يقتضي الحمل على أحد الثلاثة، وعدم وجود مثل هذا الإطلاق، وهذا متقدّم رتبةً على مقام الأصل العملي، كما هو واضح.

(١) يلاحظ: مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٢٢-٢٢٨.

٤ - الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني: «ما يتعلّق بكلّ مكلف، ولا يسقط بفعل الغير»^(١) كالصلاة اليومية والصوم، ويقابله الواجب الكفائي، وهو: «المطلوب»^(٢) فيه وجود الفعل من أيّ مكلف كان»، فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي^(٣)، كالصلاة عن الميت وتغسله ودفنه، وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما^(٤).

وفي ما يتعلّق في مسألة تشخيص الظهور^(٥) نقول: إنّ دَلّ الدليل على أنّ

(١) عدم سقوط الوجوب عن المكلف بفعل غيره هو المنسجم بوضوح مع حقيقة الوجوب، نظراً إلى كون التكليف متوجّهاً إلى عموم المكلفين.

(٢) المطلوب منه الفعل هنا غير المتوجّه إليه التكليف، بناءً على ما يختاره المصنّف رحمته الله، وسيأتي في الخاتمة.

(٣) على الرغم من أنّ التكليف موجّه من البداية إلى عموم المكلفين، ببيان يأتي في محله، لكن بشرط وفاء ذاك البعض بغرض المولى من الأمر.

(٤) وبيان الفارق الصحيح بينهما، والتغلّب على المشكلة القديمة المثارة حول (الواجب الكفائي) وتوهم منافاته لحقيقة الوجوب بسبب تجويز ترك الآخرين للفعل (المأمور به) لمجرّد أنّ بعضهم قد أتى به.

(٥) والتحقّق من انعقاد إطلاق للصيغة يكون مرجعاً عند دوران أمر الواجب بين العينية والكفائية، وعدم انعقاده، ولهذا لم يتطرّق رحمته الله لمقتضى الأصل العملي.

الواجب عَيْنِي أو كَفَائِي فذلك^(١)، وإن لم يدلَّ فَإِنَّ إطلاق صيغة (افْعَلْ) تقتضي أَنْ يكون عَيْنِيَا^(٢) سواء أتى بذلك العمل شخصٌ آخر أم لم يأت به، فَإِنَّ العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يُعلم سقوطه بفعل الغير^(٣).

فالمحتاج^(٤) إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي^(٥)، فإذا لم

(١) ويلزم العمل على مقتضى الدليل القائم، وترتيب الأثر عليه في حال إتيان شخصٍ آخر بالواجب، من لزوم الإتيان به أو عدم لزومه.

(٢) فلا يسقط الوجوب عن عُهْدَةِ المكلَّف إلا إذا أتى بالواجب بنفسه، ولا أثر لإتيان غيره به، لأنه سيكون بمنزلة البناء على سقوط وجوب صلاة الظهر عن ذمّة زيد بسبب إتيان عمرو بها عن نفسه.

(٣) وهذا هو السبب الأول في استظهار العينية، وهو من ثمرات بناء المصنّف ﷺ على أَنَّ منشأ ظهور صيغة (الأمر) في الوجوب هو حكم العقل، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمه الله.

(٤) هذا هو السبب الثاني لاستظهار العينية، وهو تمامية مقدّمات الحكمة في جانب الواجب العيني، فينعقد الإطلاق للصيغة عندئذٍ، ويبنى على كون الواجب عَيْنِيَا كلّما دار أمره بين العيني والكفائي.

(٥) لأنّ قيده وجودي، وهو (جواز تركه إذا أتى به غير المكلَّف)، ولهذا تكون إرادته من قبل المتكلّم محتاجةً إلى بيان، فإذا لم يُبينه كَسَفَ عن عدم إرادته له، ويُحمل كلامه على إرادة الواجب الأخفّ مؤونة، ومَرَّ أَنَّ الإطلاق يتكفّل بإثبات المعنى الأخفّ مؤونةً من غيره.

ينصب المولى قرينةً على إرادته - كما هو المفروض - يُعلم أن مراده الوجوب

٥ - الواجب التعيني وإطلاق الصيغة

الواجب التعيني: هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عَرْضه»^(٢) كالصلاة اليومية، ويقابله الواجب التخييري^(٣) كخصال كفارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة بين إطعام ستين مسكيناً، وصوم شهرين متتابعين، وعِتْق رَقَبَةٍ^(٤)، وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني والتخييري^(٥).

(١) لأنه أخفُّ مؤونة ببركة كون قيده عديمياً، وهو عدم إناطة ثبوته بعدم إتيان غيره بالفعل، وهذا في نَظَر العُرف لا يمثل مؤونة زائدة على نفس الصيغة، ولهذا لا يحتاج إلى بيان من المتكلم، فيكون هو الثابت بالإطلاق.

(٢) احترازٌ عن وجود عدل للواجب في طوله، أي يكون متأخراً عنه رتبةً، فإنه لا مانع منه، كما هو حاصل مع الوضوء والتيمم.

(٣) فهو الواجب الذي يكون له عدلٌ في عَرْضه، وبدلٌ عنه في مقام الامتثال.

(٤) وتطبيق الواجب (أي الكفارة) في الخارج على أحد هذه الثلاثة بعينه دون غيره يكون بيد المكلف؛ لمكان التخيير بينها.

(٥) لورود إشكال على الوجوب التخييري، يحتاج التخلّص منه إلى بيان تصوير معقولٍ لمُتعلّقه، كي تتوفر حقيقة الوجوب فيه، وسيأتي هناك أنه ﷺ يختار كون الواجب هو أحدُ الفِعلين أو الأفعال على سبيل التخيير، فلا يجوز تركه إلا إلى بدل.

فإذا عُلِمَ واجبٌ أنّه من أيّ القسمين فذاك^(١)، وإلا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوبٌ ذلك الفعل، سواء أتى بفعلٍ آخر أم لم يأت به^(٢).
فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأنّ التخيير محتاجٌ إلى مزيد بيانٍ مفقود^(٣).

٦ - الواجب النَّفْسي وإطلاق الصَّيْغة

الواجب النَّفْسي: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجبٍ آخر^(٤)» كالصَّلاة اليومية، ويقابله الواجب الغيري^(٥) كالوضوء فإنّه إنّما يجب مقدّمةً للصَّلاة الواجبة

(١) ويلزم العمل وفق مقتضى القرينة وترتيب آثار ما قامت عليه، ومحلّ الكلام هنا هو انتفاء القرينة، ودوران الواجب بين التعيني والتخييري.

(٢) هذا تعبيرٌ آخر عن البناء على كون الواجب المشكوك تعينياً، وعدم الاعتناء باحتمال كونه تخييرياً.

(٣) فإنّ القيد في الواجب التخييري لما كان وجودياً (وهو وجود بديل عَرَضِيّ للواجب) كان هو ذا المؤونة الزائدة، بخلاف الواجب التعيني، فإنّ قيده عَدَمِيّ، فيكون هو الأخفّ مؤونة، ونتيجة الإطلاق هي ثبوت الفرد الأخفّ.

(٤) بحيث يكون الواجب الأول مقدّمةً وجودية لهذا الواجب.

(٥) وهو ما يكون واجباً لغيره، أو قُلْ: هو ما يجب للتوصّل به إلى واجبٍ آخر، ممّا يعني أنّ وجوبه مشروطٌ بوجوب واجبٍ آخر.

لا لنفسه؛ إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء^(١).

فإذا شكَّ في واجب أنه نفسي أو غيري^(٢)، فمقتضى إطلاق تعلّق الأمر به^(٣) - سواء وجب شيء آخر أم لا - أنه واجب نفسي، فالإطلاق يقتضي النفسية^(٤) ما لم تثبت الغيرية^(٥).

(١) ولهذا يقال إن وجوب الوضوء - مثلاً - مترشح عن وجوب الصلاة من باب أن الوجوب الغيري للمقدمة يترشح عن الوجوب النفسي لذي المقدمة.

(٢) ولم تُقم قرينة على كونه من أحد القسمين بالخصوص.

(٣) ظاهره عودُ الضمير في (به) إلى نفس الواجب المشكوك، وهذا هو الطريق الأول لإثبات كونه نفسياً، في مقابل الطريق الثاني، أي الأخذ بإطلاق الصيغة في الواجب الآخر الذي يُحتمل كون الواجب المشكوك مقدّمةً له.

(٤) لاشتغال الغيرية على مؤونة زائدة، وهي أن الوجوب مشروطٌ بوجوب واجب آخر، وهذه المؤونة منتفية في الواجب النفسي، فيكون هو الأخفّ، والإطلاق إنَّما يُثبت الفردَ الأخفّ مؤونة، كما مرَّ غير مرّة.

(٥) بيان واضح من المتكلّم عليها، بالنظر إلى اشتغالها على مؤونة ثبوتية زائدة تتطلّب من المتكلّم بذل مؤونة إثباتية كذلك.

المسألة السابعة: دلالة الصيغة على الفور والتراخي

وقع كلامٌ بين الأصوليين في دلالة صيغة (الأمر) على لزوم الفور (أي في الامتثال)، أو على جواز التراخي، أو عدم دلالتها على شيء منها.

وينبغي الالتفات أولاً إلى أن المراد من (الفورية) في المقام ليس هو الفورية العقلية، التي هي عبارة عن مبادرة المكلف إلى امتثال الأمر من دون أدنى تأخير، بحيث لا يُقبل منه التراخي، ولو كان قليلاً جداً، بل المراد منها هو الفورية العرفية، وهي لزوم المبادرة إلى الامتثال مع جواز التأخير لبعض الوقت، لأنها هي المعنى المنسب عند العرف الذي لا يعدّ التأخير القليل قادحاً في حقّ المولى في الإطاعة، ويختلف مقدار التأخير الجائز باختلاف طبيعة الواجبات، فقد يجوز تأخير امتثال الواجب لأيام بل لأشهر كما في وجوب قضاء الصلّة الفاتئة مثلاً، وقد لا يجوز تأخيره لدقيقة واحدة كما في وجوب ردّ التحية مثلاً.

وباتضح هذا يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: هناك خمسة أقوال في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي أو

عدمها، ذكر المصنّف رحمته الله أربعة منها، وأشار إلى الخامس:

القول الأول: أن الصيغة موضوعة للدلالة على الفورية، فتكون هي المبادرة

من الصيغة، وبناءً عليه يكون متعلّق الأمر في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)

هو الصَّلاة التي يلزم الإتيان بها فوراً، وفي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(١) هو الصَّوم الذي يلزم الإتيان به فوراً، من دون أيّ تأخير بحسب النظرة العُرفية في الموردين، وهذا هو ما اختاره شيخ الطائفة تَنْجِي، ونسبه إلى كثير من المتكلمين والفقهاء^(٢).

وها هنا كلام يختصّ بهذا القول ذكره في الكفاية، ولم يُشرْ إليه المصنّف رحمته الله، وملخصه أنّ دلالة الصَّيْغة على الفور تارة تكون بنحو وحدة المطلوب، وأخرى تكون بنحو تعدّد المطلوب، بمعنى دلالة الصَّيْغة على لزوم الفور في أول أزمة، وإلا ففي ثاني الأزمة، وإلا ففي ثالثها وهكذا، وتظهر ثمرة الفرق بينهما في وجوب الإتيان بالواجب في الآن الثاني وما بعده إذا أُخْلِيَ المكلف بالفورية ولم يأت بالواجب في أول آتات إمكان الإتيان به^(٣).

القول الثاني: أنّ صيغة (الأمر) موضوعة للتراخي، فيكون هو المتبادر منها، ويكون متعلّق الأمر في الآيتين الكريميتين المتقدّمتين هو الصَّلاة التي يجوز للمكلف التراخي في أدائها، وهكذا في الصَّوم، وهذا ما نسبته شيخ الطائفة تَنْجِي إلى كثير من المتكلمين والفقهاء والجُباة^(٤).

ومن البعيد أن يكون مقصود هؤلاء منه جواز التراخي في الامتثال بعرضه

(١) سورة البقرة، الآية (١٨٣).

(٢) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٢٥-٢٢٦، يلاحظ: معالم الدّين ص ٢٢٤.

(٣) كفاية الأصول ص ٨٠-٨١.

(٤) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٢٦.

العريض، بل ينبغي أن يكون مشروطاً بأن لا يصل تأخير الامتثال إلى حدّ يصدق معه التهاون والتساهل في امتثال الوجوب، وحدّده العلامة تدّ بحصول الظنّ بالموت بعد وقت الفعل^(١).

القول الثالث: أنّ الصيغة موضوعة للاثنتين على سبيل الاشتراك اللفظي، بمعنى أنّها وضعت للفورية بوضعٍ على حدة، ووضعت للتراخي بوضعٍ آخر كذلك، وتعين إرادة أحدهما من الصيغة بالقريّة، كما هو الحال في كلّ مشترك لفظي، وهذا ما بنى عليه السيد المرتضى تدّ^(٢).

القول الرابع: أنّ الصيغة موضوعة للجامع المشترك بين الفور والتراخي بنحو الاشتراك المعنوي، وهذا ما نُسب إلى الرازي^(٣)، والظاهر أنّ هذا القدر المشترك يختلف عن القدر المشترك الذي ذكره العلامة تدّ واختار وضع الصيغة له، لأنّ مراده منه الطبيعي، فليُلتفت.

القول الخامس: أنّ الصيغة غير موضوعة لأيّ منهما كي تدلّ عليه، ولا لهما بنحو الاشتراك اللفظي، ولا للأعمّ منها بنحو الاشتراك المعنوي، وإنّما تدلّ على طلب الطبيعي، ولا يتوقّف حصول الامتثال على أحدهما بعينه، وإنّما تُستفاد الفورية أو التراخي من قرائن خارجية تختلف باختلاف المقامات، وهذا ما ذهب إليه جماعة من أصوليي العامة وكثير من أصوليينا منهم المحقق والعلامة وصاحب

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٩٨.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٣٢.

(٣) يلاحظ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول ص ٩٩ - ١٠٠.

المعالم والمحقق القمّي وصاحب الكفاية رحمهما الله (١)، والمصنّف رحمته الله.

ويمكن الاستدلال له بوجهين ذكر المصنّف رحمته الله ثانيهما:

أولهما: التبادر، فإنّ المنسب إلى الذهن من الصّيغة عند إطلاقها هو الوجوب المجرّد عن أيّ منهما، وهو المتفاهم من الصّيغة عند العُرف أيضاً، وهذا ما ذكره جمعٌ منهم صاحباً المعالم والكفاية رحمتهما الله.

ثانيهما: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أنّ دلالة الصّيغة على الفور أو التراخي لا بدّ أن ترجع إمّا إلى المادّة أو إلى الهيئة، ولا سبيل إلى أيّ منهما:

أمّا المادّة فلاّ مفادها هو الطبيعة لا بشرط عن كلّ من الفور والتراخي، فلم يؤخذ في مفادها شيء من الخصوصيات الوجودية، فمدلول المادّة في «صلّ» مثلاً هو طبيعة الصلّة المجردة عن كلّ من الفور والتراخي.

وأما الهيئة فلما مرّ مراراً من أنّ مدلولها معنى حرفي، وهو (النسبة الطليعية)، وكلّ من الفور والتراخي معنى اسمي لا تصلح الهيئة لإفادته، فيكون مفاد الصّيغة بمجموعها (مادّة وهيئة) هو طلب إيجاد الطبيعة الأعمّ من كونه على سبيل الفور أو التراخي، وإنّما يتعيّن أحدهما بقرينة خارجة عن الصّيغة، ولذا نجد بعضهم يتمسك ببعض الآيات القرآنية لإثبات لزوم الفور.

وحينئذ إذا قامت قرينة ما على أحدهما أُخذ بها، وإذا تجرّد الكلام عن القرائن أمكن التمسك بإطلاق الصّيغة لنفي كلّ منهما؛ فإنّ أحد الأمرين (من الفور

(١) معارج الأصول ص ٦٥، مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ٩٦، معالم الدّين ص ٢٢٥،

القوانين المُحكّمة ج ١ ص ١٩٤، كفاية الأصول ص ٨٠.

والتراخي) لو كان دخیلاً في غرض المولى لكان ينبغي عليه أن يُبينه، ولما لم يُبينه - مع كونه في مقام البيان - عُلِمَ أن أياً من الاثنين ليس دخیلاً في غرضه، ونتيجته كون متعلّق الأمر هو الطبيعة المطلقة، فيجوز للمكلّف حيثنّذ أن يتأخّر (في الجملة) في الامتثال، كما يجوز له أن يأتي بالواجب بنحو الفورية.

إن قلت: بناءً على هذا لا يبقى فرق بين هذا القول (أي الخامس) والقول الثاني المتقدّم؛ لاتحادهما في النتيجة، وهي عدم المانع من التأخير.

قلت: بين الاثنين فرقٌ من ناحيتين:

أولاهما: أن مفاد القول الثاني وضع الصيغة للتراخي، فتكون ظاهرة فيه ما لم تُقم قرينة على خلافه، وحيثنّذ يُستغنى عن التمسك بمقدّمات الحكمة، بخلافه في القول الخامس؛ حيث تتوقف استفادة التراخي من الصيغة فيه على تمامية مقدّمات الحكمة، بالتقريب المارّ آنفاً.

ثانيتهما: أن استعمال الصيغة في الفور يكون مجازياً بناءً على القول الثاني، لأنّه من استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، بخلافه على القول الخامس فإنّه حقيقي.

ولا بأس بالتنبيه على أن المراد من الفورية في القول الأول لزومها لا جوازها، كما أن المراد من التراخي في القول الثاني جوازه لا لزومه، فالقائل بالفورية يرى لزوم الإتيان بالمأمور به من دون تأخيرٍ بحسب النظرة العُرفية، والقائل بالتراخي يرى جواز ذلك للمكلّف، ولا دلالة في كلام المحقق القميّ رحمته في القوانين على خلاف هذا - كما قيل -، فليُلتفت.

الجهة الثانية: ذكر صاحبها المعالم والقوانين رحمتهما أن بعض القائلين بالفورية قد

تَمَسَّكُوا لِمَدَّعَاهُمْ بَاثْنَتَيْنِ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ^(١)، وَإِنْ جَعَلَهَا فِي الْكِفَايَةِ مَرْتَبِطَتَيْنِ بِالْقَوْلِ الْخَامِسِ^(٢):

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٣)، وتقريب الاستدلال بها أَنَّ المسارعة إلى المغفرة لا تُتَصَوَّرُ إِلَّا بالمسارعة إلى أسبابها، لأنَّ المغفرة من أفعال البارئ تعالى، فلا تكون مقدورة للعبد، فإنَّه إِنَّمَا يكون قادراً على فِعْلِ نفسه، ومن ثَمَّ لا يُعْقَلُ تكليفه بالمسارعة إلى نفس المغفرة، ولَمَّا كانت أسباب المغفرة هي الواجبات الشرعية، أو لا أَقَلَّ من كون الواجبات من أظهر أفرادها، يكون مدلول الآية الكريمة هو طلب المسارعة إلى الواجبات، وهو تعبير آخر عن الفورية، والنتيجة هي دلالة الآية على وجوب الفورية والتعجيل في الامتثال، لأنَّ صيغة (الأمر) - أي (سارعوا) - ظاهرة في الوجوب، كما سَبَقَ في باب الأوامر^(٤).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٥)، وتقريب الاستدلال بها أَنَّ الخيرات عبارة عن فِعْلِ الواجبات، فيكون معنى استباق الخيرات هو استباق فِعْلِ الواجبات، ولا معنى له إِلَّا الإتيان بها فوراً، فيثبت المطلوب. ولكنَّ هذا الاستدلال غير مقبول عند أكثر الأصوليين، وقد أُجِيبَ عنه بعدة

(١) معالم الدين ص ٢٢٨ - ٢٢٩، القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ١٩٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٨٠.

(٣) سورة البقرة/ الآية (١٤٨)، سورة المائدة/ الآية (٤٨).

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٤١١ - ٤١٤.

(٥) سورة آل عمران، الآية (١٣٣).

أجوبة ذكر المصنّف رحمته الله اثنين منها:

الجواب الأول: أن الاستدلال بالآيتين يبتني على اختصاص (المغفرة) في الأولى، و(الخيرات) في الثانية بالواجبات، ولكن هذا الاختصاص ممنوع؛ لوضوح شمولهما للمستحبات أيضاً، وحينئذٍ يبطل الاستدلال المذكور لأنّ مراد من ذكرهما هو الاستدلال بهما لإثبات وجوب الفور في امتثال الواجبات لا استحبابه.

ولا مجال للبناء على دلالة صيغة (افعل) في الآيتين على وجوب المسارعة في الواجبات، واستحباب المسارعة في المستحبات، لأنّ هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو ممتنع عند كثير الأصوليين، منهم المصنّف رحمته الله، كما مرّ في المبحث الثالث عشر من مقدّمة هذا المقصد^(١).

الجواب الثاني: مع الغض عمّا تقدّم، والتسليم باختصاص المغفرة والخيرات بالواجبات، ولكنّ الآيتين مع هذا لا تدلان على وجوب الفورية؛ للزوم محذور (تخصيص الأكثر) المستهجن عرفاً^(٢)، فلا مفرّ من حمل طلب المسارعة وطلب الاستباق فيهما على النّدب، وهذا ما لا يرتضيه المستدلّ (القائل بلزوم الفور) جزمًا، كما ذكره صاحب الكفاية^(٣).

بيان ذلك: أن من المعلوم من الأدلة الخارجية أنّ أكثر الواجبات الشرعية غير

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) يلاحظ على سبيل المثال: معالم الدّين ص ٣٤٥-٣٥٠، القوانين المُحكّمة ج ٢ ص ٧-١٣،

هداية المسترشدين ج ٣ ص ٢٥٦-٢٦٠، الفصول الغروية ص ١٩٣-١٩٥.

(٣) كفاية الأصول ص ٨٠.

فورية، فلو التزمنا بدلالة الآيتين على وجوب الفورية للزم خروج الواجبات التي يُعلم من الخارج بكونها غير فورية، مع أنّها أكثر بكثير من الواجبات المشمولة بالآيتين، فيكون المراد: «يجب الفور في أمثال الواجبات الشرعية إلا وجوب هذا الواجب وذاك الواجب و...»، فتُسثنى واجبات أكثر ممّا يبقى مشمولاً بالحكم، وهذا عبارة عن (تخصيص الأكثر)؛ فإنّ الواجبات الباقية أقلّ من الخارجة.

ونظيره ما لو فرضنا أنّ في البلد عشرة شعراء، وكان ثلاثة منهم فقط عدولاً، فلا يصحّ أن يقول المولى: «أكرم الشعراء»، أو «أكرم كلّ شاعرٍ» ثمّ يقول: «لا تكرم الفسّاق منهم»، لأنّ مقتضى هذا هو بقاء ثلاثة أفراد تحت العامّ فقط، فيكون الخارج بالتخصيص أكثر من الباقي تحت العموم، ومثل هذا لا يليق بالمولى العارف بأساليب أهل المحاورّة، فإنّهم في مثل هذه الموارد لا يلجؤون إلى التعبير بالعموم.

٧- الفَوْر والتراخي

اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفَوْر^(١) والتراخي على أقوال^(٢):

١- أنها موضوعة للفَوْر^(٣).

٢- أنها موضوعة للتراخي^(٤).

٣- أنها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي^(٥).

٤- أنها غير موضوعة لا للفَوْر، ولا للتراخي، ولا للأعمّ منهما^(٦)، بل لا دلالة

لها على أحدهما بوجه من الوجوه، وإنما يُستفاد أحدهما من القرائن الخارجة التي

(١) المراد منها الفَوْرية العُرفية لا الفَوْرية العقلية، كما هو واضح.

(٢) خامسها البناء على وضع صيغة (الأمر) للجامع بين الفَوْر والتراخي على سبيل الاشتراك المعنوي.

(٣) أي: لزوم الفَوْر، بدعوى أنّ المتبادر من الصيغة لزومُ الإنيان بالمتعلّق من دون تأخير، واختاره الشيخ الطوسي تَدْنُ، ونسبه إلى جماعة.

(٤) أيّ جواز التراخي، وقد نُسِبَ إلى كثير من المتكلّمين والفقهاء، وهو يختلف عن القول المختار، وإن وافقه في النتيجة وهي انتفاء المانع من التأخير.

(٥) ويتعيّن المراد منهما بالقرينة، واختاره السيد المرتضى تَدْنُ.

(٦) إشارةً إلى القول الذي لم يذكره، وهو الاشتراك المعنوي، ولو كان يقصد القول الثالث لكان ينبغي أن يقول: «(ولا لهما على نحو الاشتراك)» مثلاً.

تختلف باختلاف المقامات.

والحقُّ هو الأخير^(١)، والدليل عليه^(٢) ما عرفت من أنَّ صيغة (افْعَلْ) إنّما تدلُّ على النسبة الطليعية^(٣)، كما أن المادّة لم توضع إلا لنفس الحدث^(٤) غير الملحوظ معه شيء من خصوصياته الوجودية، وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بإداتها - على الفور أو التراخي، بل لا بدّ من دالٍّ آخر^(٥) على شيء منهما، فإنّ تجرّدت عن الدالِّ الآخر فإنّ ذلك^(٦) يقتضي جوازَ الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي^(٧)، هذا بالنظر إلى نفس الصيغة^(٨).

(١) وفاقاً لكثير من المحققين منهم صاحب الكفاية تدلُّ.

(٢) هو ما ذكره في الكفاية من عدم نهوض الصيغة (لا بإداتها ولا بهيئتها) لإفادة أيّ واحد من الاثنين ولا غيرهما.

(٣) وكلّ من الفور والتراخي معنى اسمي لا تصلح الهيئة لإفادته، كما مرّ في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصّد.

(٤) أي: طبيعة الفعل، بنحو اللا بشرط عن كلّ من الفور والتراخي.

(٥) خارج عن الصيغة، ولذا تمسك بعضهم بالآيتين لإثبات لزوم الفور.

(٦) أي: التجرّد عن الدالِّ الخارجي، وعندئذٍ يصحّ التمسك بإطلاق الصيغة لنفي مدخلية أيّ منها بخصوصه في صدق الامتثال.

(٧) لأنّ المتكلّم لو كان مريداً لأحدهما للزم أن يُبيّنه، مع فرض أنّه في مقام البيان.

(٨) فتحصل أنّ مفاد الصيغة بمجموعها (مادّةً وهيئةً) هو طلب إيجاد طبيعة المأمور به الأعمّ (أي الطلب) من كونه على سبيل الفور أو التراخي.

أما بالنَّظَر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل^(١) بوجود الدليل على الفُور في جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دلَّ عليه دليل خاص ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص، وقد ذكروا لذلك آيتين:

الأولى: قوله تعالى في سورة آل عمران ١٣٣: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، وتقريب الاستدلال بها أنّ المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلا بالمسارعة إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به، لأنّ المغفرة فِعْلُ الله تعالى، فلا معنى لمسارعة العبد إليها^(٢)، وعليه فيكون الاسراع إلى فِعْلِ المأمور به واجباً؛ لما مرَّ من ظهور صيغة (افْعَلْ) في الوجوب^(٣).

الثانية: قوله تعالى في سورة البقرة (١٤٨) والمائدة (٤٨): ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾، فإنّ الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الإتيان بها فوراً^(٤).

(١) والقاتل بعض أصحاب القول الأول، كما جاء في المعالم والقوانين، ومدّعاهم دلالتهما على وجوب الفُور في الواجبات لا على استحباب الفُور.

(٢) لانتفاء قدرة العبد عليها؛ ضرورة عدم تمكّن الشخص من فِعْلِ غيره، فضلاً عن فِعْلِهِ تعالى، فلا يصحّ تعلّق الطلب بالمغفرة، فضلاً عن طلب المسارعة إليها، ولعلّ هذا هو مراده عليه السلام من نفي وجود معنى للمسارعة.

(٣) ودلالة الصيغة على لزوم الإسراع في الإتيان بمتعلّق الأمر هي عبارة أخرى عن دلالتها على لزوم الفُور في الامتثال.

(٤) بتقريب أنّ المراد من الخيرات هو الواجبات، فتدلّ الصيغة على وجوب استباق أداء الواجبات، وهذا تعبير آخر عن لزوم الإتيان بها فوراً.

والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين: أنَّ الخيرات وسبب المغفرة^(١) كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما^(٢) في المستحبات أيضاً، ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف! وهي^(٣) يجوز تركها رأساً، وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما^(٤) كان ذلك قرينة على أنَّ طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام، فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات^(٥).

بل لو سلّمنا باختصاصهما في الواجبات^(٦) لوجب صَرَفُ ظهور صيغة (افعل) فيها في الوجوب وحملها على الاستحباب؛ نظراً إلى أننا نعلم عدم وجوب الفورية في

(١) هذا هو الجواب الأول، ومحصله منع اختصاص الخيرات وأسباب المغفرة بالواجبات، فتدلّ على استحباب المسارعة، وهذا ما لا يريده المستدلّ.

(٢) أي: للخيرات وأسباب المغفرة في المستحبات أيضاً.

(٣) أي: المستحبات، ومعه لا يُعقل وجوب المسارعة إلى أدائها.

(٤) العموم في الآية الأولى واضح؛ لدخول اللام على الجمع (الخيرات)، ولكنه في الآية الثانية من باب الإطلاق، فيكون مراد المصنّف رحمته من العموم هو الشمول (بالمعنى الأعم)، وهو كثير في كلماتهم.

(٥) بل على استحباب الفور، وهذا ما لا يريده المستدلّ بالآيتين.

(٦) هذا هو الجواب الثاني، ومحصله أنَّ الآيتين لو دلّتا على لزوم الفور في أداء الواجبات لزم تخصيص الأكثر، لأنَّ الواجبات المتبقية بعد التخصيص (أو التقيد) أقلُّ بكثير من الخارج، ومن ثمَّ يتعيّن حملها على استحباب الفور.

أكثر الواجبات^(١)، فيلزم تخصيصُ الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومها، ولا شكَّ أنَّ الإتيان بالكلام عامًّا مع تخصيص الأكثر وإخراجه^(٢) من العموم بعد ذلك قبيحٌ في المحاورات العُرفية، ويُعدُّ الكلام عند العُرف مستهجنًا^(٣).

فهل ترى يصحُّ لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: «بعثُ أموالِي»^(٤)، ثمَّ يستثني واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العامِّ^(٥) إلا القليلُ؟ لا شكَّ في أنَّ هذا الكلام يُعدُّ مستهجنًا لا يصدر عن حكيم عارف^(٦).
إذا، لا يبقى مناصٌّ من حُلِّ الآيتين على الاستحباب^(٧).

(١) من أدلة خارجية، فلو أبقينا على ظهور الصيغة في وجوب الفور لزم إخراج أكثر الواجبات، وهذا مستهجن عرفاً.

(٢) أي: إخراج الأكثر، وهذا العطف تفسيري.

(٣) ولا يصحَّ حُلُّ الآيتين على معنى يستلزم ما هو مستهجن عرفاً.

(٤) وهكذا في مثال: «أكرم الشعراء» و«لا تكرمِ الفسَّاق منهم»، كما مرَّ.

(٥) وهو (أموالي)، فإنَّ الجمع المضاف أيضاً من صيغ العموم عند الأصوليين، كما سيأتي التنبيه عليه في مبحث (أدوات العموم).

(٦) بأساليب الكلام وضوابطه المعتمدة عند أهل المحاورة، بل ينبغي عليه أن يوصل مطلوبه بأسلوب آخر غير أسلوب العامِّ والخاصِّ.

(٧) أي: استحباب الفور في أداء الواجبات، وهذا لا يريده المستدلُّ جزمًا، ولا يُحقق مرامه.

المسألة الثامنة: دلالة الصيغة على المرة والتكرار

اختلف الأصوليون في دلالة صيغة (الأمر) على المرة والتكرار - أي على إرادة المولى إيجاد المأمور به مرة واحدة أو مكرراً - وعدم دلالتها، وقبل الخوض في الخلاف في هذه المسألة ينبغي الحديث مختصراً عن ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: للمرة والتكرار (المذكورين في المقام) معنيان:

أولهما: الدفعة والدفعات، والمراد من الدفعة هو الوجود الواحد غير المتعقب بوجود آخر، فيراد من المرة إيجاد متعلق الأمر دفعة واحدة، ولو في ضمن أكثر من فرد، ومن التكرار إيجاده على شكل دفعات، أي وجودات متعاقبة.

ثانيهما: الفرد والأفراد، فيكون المراد من المرة إيجاد طبيعة المأمور به في ضمن فرد واحد، فيراد من المأمور به عندئذ هو الطبيعة المقيّدة بالوحدة، ومن التكرار إيجاد طبيعة الواجب في ضمن أفراد كثيرة، ولو دفعة واحدة، أي في زمان واحد.

وأفاد المصنّف رحمته الله في الهامش أنّ النسبة بين الدفعة والفرد هي العموم المطلق، والأعم هو الدفعة، فإنّها قد تصدق في ضمن فرد واحد، كما مرّ في مثال «اعتق رقبة»، كما أنّها قد تصدق في ضمن أفراد كثيرة، كما إذا فرضنا في المثال السابق أنّ المخاطب اعتق ثلاث رقاب في زمان واحد مثلاً.

وهكذا هي النسبة بين الدفعات والأفراد، ولكنّ بالعكس، فإنّ الأعم مطلقاً هو الأفراد، لأنّها كما مرّ آنفاً قد تصدق في ضمن دفعة واحدة، كما قد تصدق في ضمن دفعات بخلاف الدفعات، فإنّها لا تصدق في الخارج إلا في ضمن عدّة أفراد.

النقطة الثانية: في تحديد المعنى الداخل في محلّ الكلام أقوال ثلاثة:

القول الأول: الفرد والأفراد، وهذا هو ما يختاره المحقق القمي تت^(١)، وبناءً عليه يكون البحث في المسألة عن دلالة الصيغة على الإتيان بفردٍ واحدٍ للمأمور به أو الإتيان بأكثر من فرد.

القول الثاني: الدفعة والدفعات، وهو ظاهر كلمات كثير من الأصوليين منهم صاحب الفصول تت^(٢)، ووافقه المصنّف رحمته، كما ذكر في الهامش، وبناءً عليه يكون موضع الخلاف المذكور دلالة صيغة (افعل) على وجوب الإتيان بمتعلّق الأمر دفعة واحدة أو وجوب الإتيان به على دفعات، وعدم دلالتها على واحد منها.

القول الثالث: إمكان دخول كلا المعنيين في محلّ النزاع، وهذا ما يختاره صاحب الكفاية تت وجعله هو التحقيق، وإن اعترف بأن لفظي (المرة) و(التكرار) ظاهران في المعنى الأول (أي الدفعة والدفعات)^(٣).

النقطة الثالثة: تظهر ثمرة الفرق بين المعنيين بناءً على القول بالتكرار في ما لو فرضنا أنّ المكلف أوجد الطبيعة خارجاً دفعة واحدة، ولكن في ضمن عدة أفراد، كما لو قال المولى: «اعتق رقبة»، فقام المخاطب بعِتق ثلاث رقاب دفعة واحدة، فعندئذ يكون ممثلاً ببناءً على المعنى الثاني (أي الفرد والأفراد)، دون المعنى الأول (أي الدفعة والدفعات) لأنّه يكون من قبيل المرة، ولو فرضنا أنّه قد حصل الطبيعة

(١) القوانين المحكّمة ج ١ ص ١٨٧ .

(٢) الفصول الغروية ص ٧١ .

(٣) كفاية الأصول ص ٧٨ .

على دفعات، كما لو فرضنا أنه أعتق الرقاب الثلاثة كلّ واحدة في يوم مثلاً، يكون ممثلاً بناءً على القول بالتكرار، على كلا المعنيين، كما هو واضح.

وباتضح هذا، يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: في المسألة أقوال مشابهة (في الجملة) للأقوال المذكورة في

سابقتها، ولذلك لم يتصدّ المصنّف رحمته الله لبيانها، وأهمّها ثلاثة:

القول الأول: أنّ الصيغة تقتضي المرة، وهو المنسوب إلى قوم، فيكون مطلوب

المولى إيجاد متعلّق الأمر مرّة واحدة، أيّ (بشرط الوحدة)، أو (بشرط لا زيادة).

القول الثاني: أنّها تقتضي التكرار المستوعب للعمر مع الإمكان، فكأنّ الأمر

قال: «افعلْ أبداً»^(١)، وهذا مختار جماعة من الفقهاء والمتكلّمين^(٢)، ولازمه توقّف

حصول الامتثال على الإتيان بالمأمور به عدّة مرات.

القول الثالث: أنّها لا تدلّ على أيّ منهما، فيكون مراد الأمر عندئذٍ إيجاد طبيعة

الواجب في الخارج من دون اشتراط المرة ولا التكرار، فيكون متعلّق الأمر هو

الطبيعة (لا بشرط المرة والتكرار)، وهذا هو ما اختاره أكثر الأصوليين منهم السيد

المرتضى والعلامة وصاحب الكفاية رحمته الله^(٣)، والمصنّف رحمته الله، وجعله صاحب المعالم

تتخلّ هو المتبادر من صيغة (الأمر) عند إطلاقها^(٤).

(١) كما جاء في المعالم ص ٢١٥ .

(٢) يلاحظ: العدّة في أصول الفقه ج ١ ص ١٩٩ - ٢٠٠، نهاية الوصول ج ١ ص ٤٣٥ .

(٣) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٠٠، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٤٣٥، كفاية الأصول ص ٧٧.

(٤) معالم الدّين ص ٢١٦ .

والوجه فيه عينٌ ما مرَّ في المسألة السابقة من أنَّ منشأ الدلالة المدعاة للصيغة على المرة أو التكرار، إنَّ كان هو المادة فقد تقدّم أنَّ مفادها هو صِرف الطبيعة غير المقيّد بالمرة أو التكرار، وإنَّ كان هو الهيئة، فقد مرَّ أيضاً أنَّ مدلولها هو (النسبة الطلّبية)، ومن الواضح أنَّ كون المطلوب هو الإتيان بالمأمور به مرّة واحدة أو عدّة مرات خارجٌ عن مفاد النسبة، بل مرّ مراراً أنَّ الهيئة لا تصلح لإفادة مثل هذه المعاني لكونها معاني اسمية، فإذا انتفت دلالة المادة والهيئة على المرة والتكرار انتفت دعوى دلالة الصيغة على أيّ منهما، إلا إذا استُفيد أحدهما من قرينة خارجية.

الجهة الثانية: هناك مطلب مهم يذكره الأصوليون في المقام، - منهم المحقق القميّ وصاحب الكفاية رحمهما، والمصنّف رحمتهما - وهو تأثير الإتيان بالمأمور مرّة ثانية وثالثة على صدق امتثال أمر المولى بإيجاد الطبيعة في الخارج، ويُعبّر عنه بـ (الامتثال عقيب الامتثال)، ويقع الكلام فيه ثبوتاً تارةً، وإثباتاً أخرى، فهنا مقامان:

المقام الأول: في مشروعية التكرار وعدمها بلحاظ مطلوب المولى وغرضه من الأمر احتمالات (أو وجوه) ثلاثة بحسب الواقع ومقام الثبوت:

الاحتمال الأول: أن يكون مطلوب المولى غير مقيّد بحصول التكرار أو عدمه، فيكون مراده إيجاد صِرف طبيعة المأمور به في الخارج، من دون نظر إلى تحقّقها مرّة واحدة أو مرّات متعدّدة.

ومن الواضح عندئذٍ تحقّق الامتثال بالوجود الأول للطبيعة، لأنّه يُحقّق صِرف وجودها، وهو (أي صِرف الوجود) مطلوب المولى، ولو أراد المكلف بعده أن يأتي بالطبيعة مرّة ثانية لم يضرّ ذلك في صدق الامتثال بالوجود الأول، فيكون ما عداه

لغواً زائداً، لأنّ المفروض حصول غرض المولى بالوجود الأول لمتعلق الأمر، وبه حصل الامتثال، فلا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر؛ لعدم بقاء الغرض أصلاً.

ومثاله الصّلاة اليومية، فإنّ الامتثال يصدق بالفرد الأول، ولكن إذا أراد المكلف أن يأتي بها مرّة ثانية وثالثة لم يضرّ ذلك في صدق امتثاله الأول، ما لم يقصد التشريع بما يأتي به بعد الامتثال الأول، وينسبه إلى الشارع المقدّس، فيقع معصية، وهذا أمر آخر خارج عن محلّ الكلام.

الاحتمال الثاني: أن يكون مطلوب المولى تحقّق المأمور به خارجاً بشرط عدم تكرّره، فيكون مطلوبه هو الوجود الواحد للطبيعة بقيد الوحدة، أيّ على نحو (بشرط لا من جهة التكرار)، بمعنى أن المولى لا يرضى بإيجاد طبيعة المأمور به مرّة ثانية، ومن الطبيعي حينئذ أن يكون الإتيان بالمتعلّق مرّة ثانية مؤثراً على الامتثال السابق وملغياً له، مثل تكبيرة الإحرام، فإنّ المطلوب هو التكبيرة بشرط أن تكون واحدة، ولا تُتعقّب بأخرى، كما يشهد له تصريح الفقهاء بطلانها بالشفّع، وهكذا وجوب دفن الميت.

الاحتمال الثالث: أن يكون مطلوب المولى هو الوجود المتكرّر لطبيعة المأمور به في الخارج، بحيث يترتب غرض على تكرّرها، ولهذا الاحتمال صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون المطلوب هو الطبيعة بشرط التكرار، فلا يصدق الامتثال إلا بالإتيان بطبيعة المأمور به عدّة مرات، وهذا عبارة عن كون المطلوب هو المجموع (من حيث المجموع)، لأنّ المولى (أي الأمر) له غرض واحد فقط من الأمر بالمتعلّق، وهذا الغرض الواحد لا يحصل إلا بالتكرار، ومثاله الوجوبات

الضمنية لأجزاء العمل المركّب، مثل ركعات الصلّاة، فإنّ امتثال أمر الرّكعة الأولى مثلاً لا يتحقّق إلا بالإتيان بسائر الرّكعات، فلو لم يأت بها لم يتحقّق امتثال أصلاً؛ لعدم ترتّب غرض للمولى على كلّ ركعة ركعة بمفردها.

الصّورة الثانية: أن يكون مطلوبه هو الطبيعة لا بشرط التكرار، وهذه الصّورة تمثّل برزخاً بين الصّورة السّابقة والاحتمال الرئيس الثاني، لأنّ التكرار لا يقدر في ترتّب الغرض على الوجود السّابق، لأنّه يؤدّي إلى ترتّب غرض آخر على الوجود الثاني، كما أنّ عدم التكرار لا يلغي الامتثال الحاصل بالوجود السّابق، فيكون لكل مرّة امتثالها الخاصّ بها.

ومثاله صوم أيام شهر رمضان، فإنّ صوم اليوم الأول منه يُحقّق امتثالا خاصاً به، وهو مأخوذ (لا بشرط) من ناحية صوم اليوم الثاني وما بعده، فلا يؤثّر تركّ المكلف لامتثال اليوم الثاني على صدق امتثال اليوم الأول، وإذا أتى بصوم سائر الأيام تعدّد الامتثال بعددها، فيكون لشهر رمضان ثلاثون امتثالاً مثلاً، وليست هي مثل ركعات الصلّاة.

المقام الثاني: إذا لاحظنا الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة يمكن القول إنّ المتكلّم إذا أطلق صيغة (الأمر)، ولم يتصدّد لبيان أيّ من الاحتمالين الرئيسين الأخيرين (أي الوجود بقيد الوحدة والوجود المتكرر) أمكن التمسك بإطلاق الصيغة لاستفادة كفاية المرّة الواحدة، بعد فرض تمامية مقدّمات الحكمة، ومنها كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، مع تمكّنه من التقييد بالمرّة أو بالتكرار، فإذا لم يُقيّد الخطاب بأحدهما كُشف هذا عن عدم دخالة أيّ منهما في تحقّق غرضه، فينعقد الإطلاق اللفظي الذي

يُستفاد منه كفاية الإتيان بمتعلّق الأمر مرّة واحدة، سواء تحقّقت في ضمن فرد واحد أو عدّة أفراد دَفْعَةً واحدة؛ إذ لو كان للمولى غرض في خصوص المرّة أو التكرار لَنَبّه عليه، حفاظاً على غرضه.

ومن هنا يترجّح الاحتمال الأول، ويكون مفاد الأمر هو تحقّق الامتثال من المكلف بالإتيان بالطبيعة مرّة واحدة، سواء أتى بها في ضمن فردٍ واحدٍ أم في ضمن أفراد كثيرة دَفْعَةً واحدة، لأنّ صِرْف الوجود يتحقّق بالوجود الأول للطبيعة، سواء أكان في ضمن فرد واحد - كما لو تصدّق على مسكين واحد - أم كان في ضمن عدّة أفراد دَفْعَةً واحدة - كما لو تصدّق على عدّة مساكين في وقت واحد -، فعلى كلا الفرضين يتحقّق امتثال قوله: «تصدّق على مسكينٍ» مثلاً.

ولا يُتوهّم من هذا الكلام رجوع القول الثالث إلى القول الأول، لأنّ الاكتفاء بالمرّة إنّما هو من جهة أنّ صِرْف وجود طبيعة الواجب يتحقّق بالمرّة، لا من جهة دخالة عنوان (المرّة) في متعلّق الأمر، كما يزعمه أصحاب القول الأول^(١)، فليُتدبّر.

(١) يلاحظ: كفاية الأصول ص ٧٧، فوائد الأصول ج ١ ص ٢٤١، حقائق الأصول ج ١ ص ١٨٢، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٢٤١.

٨- المَرَّة والتَّكرار^(١)

واختلفوا^(٢) أيضاً في دلالة صيغة (افْعَلْ) على المَرَّة والتَّكرار^(٣) على أقوال،
كاختلافهم في الفَوْر والتراخي^(٤)، والمختارُ هنا كالمختار هناك^(٥)، والدليل نفسُ

(١) هامش: المَرَّة والتَّكرار لهما معنيان: (الأول): الدَّفْعَة والدَّفْعَات، (الثاني): الفرد والأفراد، والظاهر أنَّ المراد منهما في محلِّ النزاع هو المعنى الأول، والفرق بينهما أنَّ الدَّفْعَة قد تتحقَّق بفردٍ واحدٍ من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقَّق بأفراد متعدِّدة إذا جيء بها في زمانٍ واحدٍ، فلذلك تكون الدَّفْعَة أعمَّ من الفرد مطلقاً، كما أنَّ الأفراد أعمُّ مطلقاً من الدَّفْعَات، لأنَّ الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دَفْعَة واحدةٌ وقد تحصل بدَفْعَات.

(٢) فذهب قومٌ إلى دلالتها على المَرَّة، أيَّ إيجاد المأمور به مرَّة واحدة فقط، وذهب جمعٌ إلى دلالتها على التَّكرار المستوعب للعمر مع الإمكان.

(٣) واستظهر المصنَّف رحمته الله في الهامش المتقدِّم أنَّ المراد منهما الدَّفْعَة والدَّفْعَات، وفاقاً لكثيرين منهم صاحب الفصول رحمته الله.

(٤) في الجملة لعدم وجود قائل بوضع الصَّيغة للمَرَّة والتَّكرار بنحو الاشتراك اللفظي ظاهراً.

(٥) وفاقاً للأكثر، وهو عدم دلالة الصَّيغة لوحدها على أيِّ من المعنيين، وإنَّها يكون مفادها هو طلبُ إيجاد طبيعة الواجب، من دون تقييد بمرَّة ولا بتكرارٍ.

الدليل^(١) من عدم دلالة الصيغة - لا بهيئتها ولا ببادتها - على المرة ولا التكرار؛ لما عرفت من أنها لا تدلّ على أكثر من طلب نفس الطبيعة (من حيث هي)^(٢)، فلا بدّ من دالّ آخر على كلّ منهما، أمّا الإطلاق فإنّه يقتضي الاكتفاء بالمرة^(٣).

وتفصيل ذلك: أنّ المطلوب المولى^(٤) لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة، ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء^(٥) وجواز التكرار:

١ - أن يكون المطلوب صرّف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط^(٦)، بمعنى أنّه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد^(٧)، ولا محالة حيثنّ ينطبق المطلوب قهراً على أول وجوداته^(٨)، فلو أتى

(١) أي: الدليل هنا عين الدليل في المسألة السابقة، وهو انتفاء دلالة الصيغة لعدم دلالة كلّ من المادّة والهيئة على أيّ من المرة والتكرار.

(٢) بنحو اللا بشرط من المرة والتكرار، وقيل إنّّه هو المتبادر من الصيغة.

(٣) أي: الاكتفاء بالإتيان بمتعلّق الأمر دفعةً واحدة فقط، سواء تحقّقت في ضمن فرد واحد، أم في ضمن عدّة أفراد لكنّ في زمان واحد.

(٤) هذا شروع في مقام الثبوت، وفيه وجوه أو احتمالات ثلاثة.

(٥) بالإتيان بالواجب مرة واحدة فقط، وجواز تكراره في الخارج.

(٦) من مرة أو تكرار، أيّ بنحو اللا بشرط من جهة كلّ منهما.

(٧) فلا نظّر للمولى إلى تحقّق الطبيعة مرة واحدة أو عدّة مرات.

(٨) لأنّ المفروض أنّ المطلوب المولى هو صرّف وجود الطبيعة الذي يتحقّق بأول وجودها، كما مرّ.

المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامثال يكون بالوجود الأول، ويكون الثاني لغواً مخضاً^(١)، كالصلاة اليومية.

٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد (بقيد الوحدة)^(٢)، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته، فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامثال^(٣) أصلاً، كتكبير الإحرام للصلاة، فإن الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى، وهي^(٤) تقع باطلة.

٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر^(٥)، إما بشرط تكرره^(٦) فيكون المطلوب هو المجموع (بما هو مجموع)، فلا يحصل الامثال بالمرّة أصلاً، كركعات الصلاة

(١) ولا يضرّ في تحقّق الامثال بالوجود الأول للمأمور به، كما إذا أتى بصلاة الظهر مرّة ثانية وثالثة، إلا إذا قصد به التشريع، فيقع محرماً.

(٢) وعدم تكرار الفعل خارجاً، بمعنى أنّ المولى لا يرضى بإيجاد الواجب مرّة ثانية وثالثة؛ لتوقّف حصول غرضه على الوجود الواحد للواجب.

(٣) بالمرّة الأولى، بحيث تقع المرّة الثانية لغواً زائداً، كما كان الحال في الاحتمال السابق.

(٤) أي: التكبير الثانية، ووجه بطلان التكبير الأولى هو أنّ المطلوب شرعاً هو التكبير بشرط أن تكون واحدة، والمشروط عدم عند عدم شرطه.

(٥) لطبيعة المأمور به في الخارج، بمعنى أن يكون للمولى غرض في التكرار.

(٦) هذه الصورة الأولى، وفيها يكون التكرار دخيلاً في صدق الامثال، لأنّ للمولى غرضاً واحداً فقط يترتب على الطبيعة بشرط تكرارها.

الواحدة^(١)، وإما لا بشرط تكرر^(٢)ه بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مرة أمثالها الخاص^(٣).

ولا شك^(٤) أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة^(٥)، فلو أطلق المولى ولم يقيّد بأحد الوجهين - وهو في مقام البيان^(٦) - كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول.

وعليه، يحصل الامتثال - كما قلنا - بالوجود الأول^(٧)، ولكن لا يضرّ الوجود

(١) فإن امتثال الوجوب الضمني (المتعلّق بكلّ ركعة) لا يتحقّق إلا بالإتيان بسائر الركعات؛ لعدم حصول الغرض من دون تكرار الركعة بالنحو المعتبر شرعاً.

(٢) هذه الصورة الثانية، وفيها يتحقّق الامتثال بالوجود الأول للواجب، ولا يضرّه تكرّر الواجب بعد ذلك، ولا عدم تكرر.

(٣) ولهذا تكون هذه الصورة برزخاً بين الصورة الأولى (من الاحتمال الثالث) والاحتمال الرئيس الثاني.

(٤) هذا شروع في مقام الإثبات، لبيان الوجه المتعيّن من بين الوجوه الثلاثة.

(٥) لإثبات أن المطلوب هو الوجود الأول بقيد الوحدة أو الوجود المتكرّر، ولهذا لا يشبتان بالإطلاق، بل الثابت به هو الاحتمال الأول.

(٦) أي: في مقام بيان تمام مطلوبه، مع تمكّنه من تقييد المتعلّق بالمرّة أو التكرار، ولكنّه لم يقيّد بأيّ منهما.

(٧) الشامل للفرد الأول وللأفراد في ضمن الدفعة الأولى، فيكون مقتضى الإطلاق صدق الامتثال بالدفعة الأولى مطلقاً.

الثاني^(١)، كما أنه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى^(٢).

ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جوازُ الإتيان بأفراد كثيرة معاً دفعةً واحدة^(٣)، ويحصل الامتثال بالجميع، فلو قال المولى: «تصدق على مسكين»، فمقتضى الإطلاق^(٤) جوازُ الاكتفاء بالتصدق مرةً واحدةً على مسكين واحد^(٥)، وحصولُ الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعةً واحدةً، ويكون امتثالاً واحداً بالجميع لصِدْقِ صِرْفِ الوجود على الجميع^(٦)؛ إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود^(٧).

-
- (١) غايته أنه يؤدي إلى ترتب غرضٍ ثانٍ على الوجود الثاني، كما لا يضرّ الوجود الثالث، غايته أنه يوجب ترتب غرضٍ ثالثٍ، وهكذا.
 - (٢) لأنّ غرضه قد تحقّق بالوجود الأول للمأمور به.
 - (٣) أي: في زمان واحد، ولهذا يحصل الامتثال بها معاً.
 - (٤) اللفظي لصيغة (الأمر)؛ لفرض عدم التقييد بمرّة ولا تكرار.
 - (٥) لأنّه يمثّل الوجودَ الأول للطبيعة المحقّق للغرض، وليس هذا رجوعاً منه إلى القول الأول (أي الدلالة على المرّة)، كما مرّ في الشّرح.
 - (٦) لأجل أنّ التصدّق عليهم قد حصل في زمان واحد.
 - (٧) إذا كان تلبّسها بالوجود حاصلًا في زمانٍ واحدٍ، وبهذا تصدّق الدّفعة في كلتا الحالتين، وبها يصدق صِرْفُ الوجود للطبيعة.

المسألة التاسعة: دلالة نُسْخ الوجوب على الجواز

قد يكون بعض الأفعال واجباً في الشريعة الإسلامية ثم يحصل القطع بقيام الشارع المقدس بنسخ وجوبه، كما حصل مع وجوب التوجه إلى بيت المقدس، الذي نُسخ بالتوجه إلى المسجد الحرام^(١)، وكذا مع وجوب تقديم الصدقة عند مناجاة النبي الأعظم ﷺ، الذي وجب لفترة قليلة على الأغنياء من الصحابة ثم نُسخ^(٢) وغيرهما.

وعندئذ يقع الكلام في أن نُسْخ الوجوب السابق يُستفاد منه بقاء جواز الفعل - سواء أكان هذا جوازاً بالمعنى العام الشامل للإباحة والاستحباب أم كان بالمعنى الخاص، وهو الإباحة الاصطلاحية بمعنى تساوي الطرفين - أو لا يُستفاد منه شيء من ذلك؟

وقبل بيان الخلاف في المسألة نذكر ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: المعروف عند أصوليي العَدَلِيَّة أنَّ الأحكام الشرعية تابعة لملاكات إلزامية واقعية، تدعو الشارع المقدس إلى إنشاء أحكام على طبقها، وهذه الملاكات هي المصالح والمفاسد الواقعية الإلزامية الكائنة في متعلقات الأحكام، فالوجوب ناشئ عن مصلحة إلزامية في متعلقه، والنهي ناشئ عن مفسدة كذلك

(١) سورة البقرة، الآية (١٤٤).

(٢) سورة المجادلة، الآيتان (١٢) و(١٣).

في متعلّقه^(١).

وللحكم الشرعي مرتبتان عند كثير من الأصوليين^(٢):

المرتبة الأولى: الجعل والإنشاء، وهي المرتبة التي يلاحظ فيها المولى موضوع حكمه بما هو مفروض الوجود، ثم يُنشئ حكمه عليه من دون توقّف على تحقق الموضوع خارجاً، كأن يلاحظ البالغ العاقل المستطيع (بنحو مقدّر الوجود) ثم ينشئ وجوب الحجّ عليه مثلاً.

المرتبة الثانية: الفعلية، وهي المرتبة التي تثبت للحكم عند تحقق موضوعه خارجاً بجميع قيوده، فلا يكون وجوب صلاة الظهر - مثلاً - فعلياً إلا إذا صار الشخص بالغاً عاقلاً، وتحقّق الزوال وسائر الشّروط في الخارج، كما لا تكون حرمة شرب الخمر فعلية إلا إذا وُجد المكلف والخمر في الخارج، وهكذا.

المقدمة الثانية: أنّ الملاك الداعي إلى إنشاء حكم معين قد يكون دائماً لا ينفكّ عن متعلّق الحكم، وحينئذٍ لا يُتصوّر إلغاء ذلك الحكم بعد ثبوته، وقد يكون الملاك مقيّداً بوقت معين، وبتبعه يكون إنشاء الحكم مقيّداً بذلك الوقت، مع علم الشارع المقدّس بوقته، ولا يجب عليه التصريح بأمد الحكم عند تشريعه، بل قد يقبّح منه ذلك، كما لا يخفى.

(١) يلاحظ: الفصول الغروية ض ٤٠٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول ص ٣٦٤، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ - ٦٢، نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٩٥.

(٢) والمستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفاية أنّ له أربع مراتب، كما سيأتي في بداية المبحث الحادي عشر من مقدّمة المقصد الثالث، يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٣ - ٤٤.

والنسخ من هذا الباب حيث عرّفوه بأنّه: «رَفْعُ الحكم الشرعي الثابت بارتفاع زمانه»، وسيأتي الحديث عنه في الباب الأول من المقصد الثالث^(١).

المقدمة الثالثة: المعروف عند القدماء أنّ مفهوم الوجوب مركّب من جزأين: أولهما بمنزلة الجنس (وهو طلب الفعل)، وثانيهما بمنزلة الفصل (وهو المنع من التّرك)، كما أنّ مفهوم الاستحباب عندهم مركّب من طلب الفعل والترخيص في التّرك^(٢)، وبهذا يتحدان في الجنس، ويكون الاختلاف بينهما في الفصل.

ولم يرتض المتأخرون دعوى التّركّب في الاثنين، وذهبوا إلى أنّ مفهوم كلّ منهما بسيط، وأنّهما يرجعان إلى ماهية واحدة مشكّكة هي (الطلب)، ويمتاز أحدهما عن الآخر بالشّدّة والضعف، فالوجوب هو الطلب الشّديد، والاستحباب هو الطلب الضّعيف، وما جعله القدماء بمنزلة الفصل للوجوب (أي المنع من التّرك) إنّما هو من لوازم شدّة الطلب، كما أنّ ما جعلوه بمنزلة الفصل للاستحباب (أي الإذن في التّرك) أيضاً هو من لوازم ضعف الطلب^(٣).

وباتّضح هذه المقدّمات، يقع الكلام في تنقيح وجود ما يُبيّن التكليف المتوجّه إلى المكلف تجاه الفعل بعد رفع الوجوب عنه، وعدم وجوده، وهنا مقامان:

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ١٦٣ وما بعدها.

(٢) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٥٣٥، مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٠٨.

(٣) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٥، أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٣، دراسات في علم الأصول ج ١ ص ١٧٦.

المقام الأول: الدليل الاجتهادي

وقع الخلاف بين الأصوليين في قيام دليل اجتهادي (من أصلٍ لفظي أو غيره) على ثبوت أحد الأحكام الأربعة للفعل بعد ارتفاع الوجوب عنه، وعدم قيامه، وهنا ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن نَسَخَ الوجوب يدلّ على اتصاف الفعل بالجواز الشامل للإباحة والاستحباب، وهذا ما اختاره العلامة تت^(١)، بتقريب أن الوجوب - كما مرّ - معنى مركّب من جواز الفعل، والمنع من التّرك، والقدر المتيقّن الذي يرفعه دليل الناسخ هو الجزء الثاني (أي المنع من التّرك)، فيبقى الجزء الأول - وهو جواز الفعل، أي الإذن به والترخيص في تركه - على حاله، واختاره أيضاً المحقق العراقي تت، ولكنه قرّبه بما ينسجم مع القول بالبساطة تت^(٢).

وترد على هذا القول عدّة مناقشات، اقتصر المصنّف رحمته على المناقشة المبنائية، وهي أن الوجوب (في حدّ ذاته) معنى بسيط دائر بين الوجود والعدم، كما هو مبنى المتأخّرين، فإذا ارتفع الوجوب بدليل الناسخ لا يثبت مكانه حكمٌ جديدٌ إلا بدليل خاصّ، ولا دلالةً للدليل الناسخ على إثبات حكمٍ آخر.

القول الثاني: أن حكم الفعل يصير مُجْمَلًا بعد نَسَخِ الوجوب (الذي كان ثابتاً له)، ولا دلالةً للدليل الناسخ ولا لدليل الوجوب المنسوخ على ثبوت حكمٍ بعينه ممّا

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٠٨ .

(٢) نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٨٩ - ٣٩٠ .

أدعي، وهذا ما يتبناه المشهور منهم صاحب الكفاية تذ^(١)، والمصنّف رحمته.

والوجه فيه - كما ذكر رحمته وفقاً لصاحب الكفاية تذ - أن الوجوب معنى بسيط (وهو الإلزام بالفعل)، والمفروض أنه ارتفع بالنسخ، وبارتفاعه يبقى الحكم مُجْمَلًا من دون أن يثبت بمجرد النسخ أي من الأحكام المتبقية؛ لما تقدّم من أن الأحكام الشرعية متضادة في ما بينها، فلا دلالة لانتفاء أحدها على ثبوت أي حكم آخر.

القول الثالث: الرجوع إلى الحكم الذي كان ثابتاً للفعل قبل تعلّق الأمر به، ففي مسألة التوجّه إلى بيت المقدس مثلاً تثبت الحرمة للفعل، لأنها كانت ثابتة قبل اتصافه بالوجوب، وهكذا في سائر الأمثلة، وهذا هو ما اختاره صاحب المعالم والمحقق القمي رحمته^(٢).

ولم يتطرق المصنّف رحمته لهذا القول، ولهذا أخرناه - مع أن حقه التقديم - دفعاً للالتباس، ويمكن المناقشة فيه بأن هذا بحاجة إلى إثبات، ولا مثبت له من دليل الحكم المنسوخ، كما هو واضح، ولا من دليل الناسخ، لأن أقصى ما يدل عليه هو رفع الوجوب، ولا دلالة له على الرجوع إلى الحكم الذي كان ثابتاً قبل الوجوب.

المقام الثاني: الأصل العملي أو الدليل الفقاهتي

بعد اليأس عن الظفر بدليل يثبت أحد الأحكام الشرعية بعد ارتفاع الوجوب

(١) كفاية الأصول ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٢) معالم الدين ص ٣٠٦، القوانين المحكّمة ج ١ ص ٢٨٢.

- سواء من جهة دليل الحكم المنسوخ أم دليل الناسخ، وانتفاء دليل خاص يثبت حكماً بعينه - تصل النوبة إلى الأصول العملية لتحديد وظيفة المكلف تجاه الفعل الذي كان واجباً عليه قبل النسخ.

وقد يقال: إن مقتضى جريان أصالة الاستصحاب بقاء جواز الفعل على حاله، بتقريب أننا نتيقن بثبوت الجواز (الذي كان ثابتاً في ضمن الوجوب) قبل النسخ، والآن نشك في بقاءه وارتفاعه بعد النسخ، فلا مانع من استصحاب بقاءه بعد توفر أركان الاستصحاب، وفي مقدمتها اليقين السابق والشك اللاحق.

ولكن هذا بعيد عن الصواب، لأن مقامنا ليس مجرى لأصالة الاستصحاب لما سيأتي في المقصد الرابع من لزوم اتحاد المتيقن والمشكوك، بأن يكون ما تعلق به اليقين هو عين ما تعلق به الشك^(١)، وهذا الشرط مفقود في المقام؛ فإن الجواز الذي كنا نتيقن بوجوده هو غير الجواز الذي نشك في بقاءه^(٢).

والنتيجة: أن دعوى ثبوت حكم بعينه بعد النسخ تحتاج إلى دليل خاص، ولا دلالة في دليل الوجوب المنسوخ، ولا في دليل الناسخ على ثبوت أي من الأحكام الأربعة، فيبقى الفعل مجملاً من حيث الحكم، فلا مناص - بعد فقدان الدليل الاجتهادي - من الرجوع إلى الأصول العملية لتحديد الوظيفة ورفع الحيرة.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٩ ص ٦٩ .

(٢) كفاية الأصول ص ١٤٠ ، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٣٢٥ .

٩ - هل يدلّ نَسْخُ الوجوب على الجواز؟

إذا وَجَبَ شيءٌ في زمانٍ بدلالة الأمر^(١)، ثمّ نُسخ^(٢) ذلك الوجوب قطعاً^(٣)، فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأنّ الأمر كان يدلّ على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم مَنْ قال ببقاء الجواز، ومنهم مَنْ قال بعدمه. ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نَسْخِ الوجوب^(٤)، فإنّ فيه احتمالين^(٥):

١ - أنّه يدلّ على رفع خصوص (المنع من التّرك) فقط، وحيثُ بقي دلالة الأمر

(١) أي: صيغة الأمر، لأنّ هذه من مسائل الصّيغة، ومثاله نَسْخُ وجوب التوجّه إلى بيت المقدس، وكذا نَسْخُ وجوب تقديم الصّدقة عند مناجاة النبي الأعظم ﷺ.

(٢) والنّسخ هو رفع الحكم الثابت في الشريعة بانتهاء زمانه، كما سيأتي الحديث عنه في الباب الأول من المقصد الثالث.

(٣) متعلق بـ(نسخ)، للإشارة إلى عدم العبّرة بمجرد الظنّ بثبوت النسخ، بل لا بدّ من القطع بحدوثه، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين.

(٤) أيّ دلالة الدليل الناسخ (الرافع للوجوب) بوصفه دليلاً اجتهادياً، وهذا ما مرّ الكلام عنه في المقام الأول.

(٥) بل قولين، كما سيصرّح به ﷺ قريباً، وهناك قول ثالث لم يذكره، وهو الرجوع إلى الحكم الذي كان ثابتاً للفعل قبل تعلّق الأمر به.

على الجواز^(١) على حالها لا يمسخها النسخ، وهو القول الأول.

ومنشأ هذا أن الوجوب^(٢) ينحلّ إلى الجواز والمنع من التّرك، ولا شأن في النسخ^(٣) إلا رفع المنع من التّرك فقط، ولا تعرّض له لجنسه^(٤)، وهو الجواز، أي الإذن في الفعل.

٢ - أنه^(٥) يدلّ على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدلّ عليه^(٦)، ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط^(٧) لا ينحلّ إلى جزأين، فلا يتصور

(١) بالمعنى الأعمّ الشّامل للإباحة الخاصّة والاستحباب، وهذا ما اختاره العلامة تيّدّ بالبيان الآتي، وكذا المحقق العراقي تيّدّ أيضاً، لكنّ بيان آخر يتناسب مع القول ببساطة مفهوم الوجوب.

(٢) ماهية مركّبة من جزئين: جواز الفعل (وهو بمنزلة الجنس)، والمنع من التّرك (وهو بمنزلة الفصل)، كما هو المعروف عند القدماء.

(٣) أي: الدليل الناسخ الرافع للوجوب، فهو يرفع فصلّ الوجوب (أي المنع من التّرك)، فيبقى الجنس (أي جواز الفعل) على حاله.

(٤) أي: ولا يتعرّض النسخ للجزء الأول من ماهية الوجوب (وهو الجنس)، وإنّما يتعرّض للجزء الثاني فقط ويرفعه، كما مرّ في الشّرح.

(٥) أي: الدليل الناسخ الرافع للوجوب.

(٦) ليُدعى بقاءه بعد النسخ؛ لعدم دلالة أيّ من الدليلين (الناسخ والمنسوخ) على ثبوت أحد الأحكام الأربعة، فيصير حكم الفعل مُحمّلاً، ويحتاج إلى دليل خاصّ.

(٧) وهكذا سائر الاحكام التكليفية، وفاقاً لمحقّقي المتأخّرين، وخلافاً للمتقدّمين.

في النَّسْخ أَنَّهُ رَفَعَ لِلْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ فَقَطْ^(١).

والمختار^(٢) هو القول الثاني، لأنَّ الحقَّ أَنَّ الوجوب أمرٌ بسيطٌ (وهو الإلزام بالفعل)^(٣)، ولازمه المنعُ من التَّرْكِ، كما أَنَّ الحرمة هي المنع من الفعل، ولازمها الإلزام بالتَّرْكِ^(٤)، وليس الإلزام بالتَّرْكِ (الذي هو معناه وجوب التَّرْكِ) جزءاً من معنى حرمة الفعل^(٥)، وكذلك المنع من التَّرْكِ (الذي معناه حرمة التَّرْكِ) ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازمٌ للآخر^(٦) ينشأ منه تبعاً له.

فثبوت الجواز^(٧) بعد النَّسْخ للوجوب يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ يدلُّ عليه^(٨)، ولا

(١) من باب السَّالبة بانتفاء الموضوع؛ لعدم وجود فَصْلٍ للوجوب أصلاً كي يرفعه الناسخ.

(٢) وفاقاً للمشهور - ومنهم صاحب الكفاية تَتَذَرُّ -، فلا يكشف ارتفاع أحدها عن ثبوت غيره، بل يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ.

(٣) أو: طلب الفعل طلباً شديداً، كما ذكر المحقق النائيني تَتَذَرُّ.

(٤) وهكذا الحال مع الاستحباب والكراهة، فكلاهما معنى بسيط.

(٥) كي تكون الحرمة ماهية مركبة أيضاً، وتمتاز عن الكراهة في الفصل، كما هو مبنى قدماء الأصوليين.

(٦) فالإلزام بالتَّرْكِ لازمٌ للمنع من الفعل الذي هو حقيقة الحرمة، كما أَنَّ المنع من التَّرْكِ لازمٌ للإلزام بالفعل الذي هو حقيقة الوجوب.

(٧) بالمعنى العام الذي هو بمنزلة الجنس للوجوب، بناءً على تركّبه.

(٨) فإن لم يكن تعيّن اللجوء عندئذٍ إلى الأصول العملية.

يكفي دليل الوجوب^(١)، فلا دلالةً لدليل النسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن أن يكون الفعل - بعد نسخ وجوبه - محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية^(٢).

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به، وما ذكرناه فيه الكفاية^(٣).

-
- (١) المنسوخ، لأنّ الوجوب ليس مركباً من جزأين، كي يُدعى بقاء الجواز بعد النسخ، كما جاء في تقريب القول الأول، وبهذا يكون الفعل مُجَمَّلاً من حيث الحكم.
- (٢) التكليفية، غير الوجوب لفرض طروء النسخ عليه.
- (٣) ولهذا لم يتطرّق المصنّف رحمته الله للحديث عن الأصل العملي الذي يصار إليه بعد اليأس عن الدليل الاجتهادي، ومَرَّ الكلام عنه مختصراً في الشرح.

المسألة العاشرة: الأمرُ بشيءٍ بعد الأمر به

إذا أمر المولى بفعلٍ واحدٍ مرتين، كما لو قال: «أكرم فقيراً»، وقبل امتثال المكلف للأمر قال: «أكرم فقيراً» مثلاً، فهل يُعتبر هذان الأمران تكليفين متوجّهين إلى المكلف بحيث يتطلّب كلّ منهما امتثالاً خاصاً به، فيجب على المكلف إكرام فقيرين أو إكرام فقير واحدٍ مرتين على الأقلّ، أو أنّهما يكونان تكليفاً واحداً يتطلّب امتثالاً واحداً من قبل المكلف، فيكفي إكرام فقيرٍ واحدٍ مرّةً واحدةً؟

وبعبارة أخرى: إذا أصدر المولى أمراً ثانياً عقيب الأمر الأول وقبل امتثال المكلف له، فهل يُحمل الأمر الثاني على التأسيس ليكون أمراً جديداً يحتاج إلى امتثال خاصّ به، ولا يكفي في سقوطه عن عهدة المكلف امتثال الأمر الأول، أو يُحمّل على التأكيد وتقوية الأمر الأول، بداعي إبراز شدة اهتمام المولى بامتثال المكلف؟

ذكر المصنّف رحمته الله أنّ في هذه المسألة أربع حالات:

الحالة الأولى: أن يكون كلا الأمرين مطلقاً غير مقيد بشيء، بأن يقول المولى: «اغتسل»، وقبل أن يمتثل المكلف هذا الأمر يقول: «اغتسل»، واختار المصنّف رحمته الله - وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله (١) - حمل الأمر الثاني على التأكيد، فيكتفى من المكلف في مقام الامتثال بالاغتسال مرّة واحدة، ولا يُعنى بكون صيغة (افعل) في الأمر الثاني ظاهرة في أنّ الأمر تأسيسي فيحتاج إلى امتثال خاصّ به؛ للزوم رفع اليد عن

هذا الظهور بمقتضى المفاهيم العُرفي، فإنَّ العُرف يفهمون من الأمر الثاني التأكيد. مضافاً إلى أنَّ حَمْلَ الأمر الثاني على التأسيس يستلزم توجه أمرين على طبيعة واحدة (كالإغتسال)، وهو غير ممكن، لأنَّه من قبيل اجتماع المثلين (أي الوجوبين) في شيء واحد، فلو أريد جعل الأمر الثاني تأسيسياً فلا بدَّ من إحداث تغيير في طبيعة المتعلِّق إمَّا بضمِّ كلمة (مرَّةً أخرى) ونحوها إليه كي يتعلَّق الأمر الأول بالوجود الأول للإغتسال، ويتعلَّق الأمر الثاني بالوجود الثاني له، وبهذا يتمكَّن المولى من الوصول إلى غرضه، وإمَّا بأنَّ يُجعل الأمر الثاني معطوفاً على الأمر الأول، فيكون قرينة على أنَّ الأمر الثاني تأسيسى^(١)، ومن هذا وذاك يتعيَّن حَمْلُ الأمر الثاني على التأسيس.

الحالة الثانية: أن يكون كلا الأمرين مقيّداً بنفس القيد، كأن يقول المولى: «إذا أجنبْتَ فَاغْتَسِلْ»، وقبل أن يمثل المكلف يقول: «إذا أجنبْتَ فَاغْتَسِلْ»، والكلام في هذه الصّورة كالقيد في سابقتها من ناحية تعيَّن حَمْلُ الأمر الثاني على التأكيد، وأنَّ الوجوب المستفاد من الأمر الأول بمرتبة قوية، والبيان هو البيان؛ فإنَّ محذور (اجتماع المثلين في شيء واحد) جارٍ هنا أيضاً، لأنَّ المتعلِّقين متحدان أيضاً، غايته أنَّهما متحدان من ناحية الاشتراط، وفي الحالة السابقة متحدان من ناحية الإطلاق، وهذا الفرق ليس فارقاً، وهاتان الحالتان هما الداخلتان في محلِّ النزاع بينهم.

الحالة الثالثة: أن يكون أحد الأمرين مطلقاً غير مقيّد بشيء، والآخر مقيّداً بقيد (أي يُذكر له سبب)، كأن يقول المولى: «اغْتَسِلْ»، وقبل أن يمثل المكلف يقول:

(١) حاشية المشكيني على الكفاية ج ٢ ص ٨٦-٨٧، حقائق الأصول ج ١ ص ٣٤٣.

«إذا أجنبَت فاغتسل» مثلاً، واتفق حصول القيد (أو السَّبب) المذكور في أحد الأمرين، وهذه الحالة خارجة عن محل النزاع؛ لعدم اتحاد متعلقي الحكمين (إطلاقاً واشترطاً)، كما هو المعبر في المقام، ويظهر أنَّ فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: حُلَّ الأمر الثاني على التأسيس، ولأجله يتعيَّن على المكلف أن يمثِّل مرتين، وهذا ما يتبنَّاه صاحب الفصول تتخلُّ (١).

القول الثاني: التوقُّف والرجوع إلى الأصول العملية؛ لفقدان المرجَّح لأيٍّ من (الحمل على التأكيد) و(الحمل على التأسيس) على الآخر، وهذا ما اختاره العلامة المشكيني تتخلُّ (٢).

القول الثالث: اندراج المورد في باب (المطلق والمقيَّد) فتجري عليه أحكامه، سواء أكان المقيَّد هو الأمر الأول أم الثاني، ومن ثمَّ يُكتفى بغُسل واحد بعد فرض حصول الجنبَة في المثال، وهذا ما اختاره المصنِّف رحمته الله، وقد أشار صاحب الفصول تتخلُّ إلى هذا القول، ولكنه صرَّح بضعفه (٣)، وسيأتي مزيد كلامٍ عن هذه الحالة في المسألة السادسة من باب (المطلق والمقيَّد) (٤).

الحالة الرابعة: أن يكون كُلُّ واحد من الأمرين مقيَّداً بقيد مغايرٍ للقيد في الأمر الآخر، أي يُذكر لكل منهما سببٌ مغايرٌ لسبب الآخر، كما لو قال المولى أولاً: «إذا

(١) الفصول الغروية ص ١١٩.

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج ٢ ص ٨٧.

(٣) الفصول الغروية ص ١١٩.

(٤) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٣٣٤-٣٣٦.

أَجْنَبْتَ فَاغْتَسِلَ»، ثم قال: «إِذَا مَسَسْتَ مِيْتًا فَاغْتَسِلَ»، وقد اتفق حصول السَّيِّئِينَ أو القَيدِينَ معاً.

وهذه الحالة أيضاً خارجة عن محل النزاع؛ لنفس السبب المتقدم، وسوف يرد البحث عنها في مبحث (مفهوم الشرط) عند الحديث عن صورة تعدد الشرط واتحاد الجزاء، المعبر عنها بـ (تداخل الأسباب) في مورد قبول الجزاء للتكرار^(١)، حيث سيأتي أن في هذه الحالة أقوالا ثلاثة أيضاً، يختار المصنّف رحمته الله أولها، وهو حُلُّ الأمر الثاني على التأسيس ظاهراً، وفاقاً للمشهور ومنهم صاحب الكفاية تذ^(٢)، وهو عبارة أخرى عن البناء على عدم تداخل الأسباب (أي الشروط)، فيكون كل واحد من الشرطين مؤثراً مستقلاً في الحكم، ولازمه وجوبُ الاغتسال مرتين: إحداهما بسبب الجنابة، والأخرى بسبب مس الميت.

والوجه فيه أن القيدَينَ لما كانا مختلفين كان الظاهر من الأمر الثاني التأسيس، وإنشاء أمر جديد يحتاج إلى امتثال خاص به، وهذا هو معنى ما ذكره صاحب الكفاية تذ من كون الجملة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ومقتضاه تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، ولهذا يكون حُلُّ الأمر الثاني على التأكيد مخالفاً لظاهر الكلام، فلا يصار إليه إلا مع القرينة، والمفروض انتفاؤها.

إِنْ قُلْتَ: المتعين في هذه الحالة أيضاً هو التأكيد؛ لما ورد من جواز الاكتفاء بامتثال واحدٍ، وهو ما يُعبر عنه بـ (التداخل) كما إذا اجتمعت على المكلف أغسالٌ

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٢٧٣ - ٢٧٨ .

(٢) كفاية الأصول ص ٢٠٢ .

متعدّدة، فلا يتناسب مع التأسيس، كما يظهر من بعض شراح الكفاية ^(١).

قلتُ: ليس التداخل من باب التأكيد في شيء، ولا يجري (أي التداخل) إلا مع الالتزام بحمل الأمر الثاني على التأسيس، لأنّ معنى التداخل - كما سيأتي في الموضوع المشار إليه - هو أن يكون كلّ واحد من الشرطين المذكورين جزءاً من السبب المؤثر في الحكم بوجوب الاغتسال، كي يُكتفى بغسل واحد في امثال التكليفين، وهذا فرغ التسليم بوجود أكثر من تكليف، فلا يجتمع مع التأكيد الذي يعني إنكار تعدّد الأمر، وحينئذٍ لا يبقى موضوع للتداخل أصلاً.

نعم، التداخل مخالفٌ للأصل، لأنّ الأصل في كلّ أمر أن يكون له امثاله الخاصّ به، فالغاء الامثال المرتبط بالأمر الثاني على خلاف الأصل، ولا يصار إلى مخالفة الأصل إلا مع قيام دليل خاصّ، وهو الأخبار الواردة في باب الأغسال، ولو كنّا نحن والقاعدة للزم تعدّد الامثال من المكلف لكلّ أمرٍ على حدة، فيأتي بأغسال بعدد الأسباب التي اتفق حصولها؛ امثالاً للأوامر الصادرة من المولى.

والحاصل: أنّنا إذا فرضنا وجود أمرين صادرين من المولى، ولم يكن المتعلّقان فيهما مختلفين من حيث الإطلاق والتقيد، بأن كانا مطلقين معاً أو مقيدّين بقيد واحد، فالمختار حمل الأمر الثاني على التأكيد، وأنّ إرادة المولى قد تعلّقت بإيجاد طبيعة المأمور به مرّة واحدة، سواء وقع الأمران في كلام متصل عرفاً أم في كلامين منفصلين عرفاً، وهذا ما يتحقّق في الحالتين الأوليين فقط من بين الحالات المتقدمة.

(١) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٧٧.

١٠ - الأمر بشيء مرتين

إذا تعلّق الأمر بفعلٍ مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١ - أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول، وحيثُ لا شُبْهَةٌ في لزوم امتثاله ثانياً^(١).

٢ - أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول^(٢)، وحيثُ يقع الشكّ في وجوب امتثاله مرتين^(٣) أو كفاية المَرَّة الواحدة في الامتثال، فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعيّن الامتثال مرّة أخرى^(٤)، وإن كان تأكيداً للأمر الأول فليس لهما إلا امتثال واحد^(٥).

ولتوضيح الحال وبيان الحقّ في المسألة نقول: إنّ هذا الفرض له أربع

(١) بل هذه الصّورة خارجة عن محلّ الكلام، ويمكن الاستغناء عن ذكرها أصلاً.

(٢) هذه الصّورة هي محلّ الكلام في المسألة، ولكن لا بجميع حالاتها.

(٣) سواء كانا من قبيل وجوب إكرام فقيرين - في ما لو قال: «أكرم فقيراً» ثم قال: «أكرم فقيراً» -، أو إكرام فقير واحد مرتين.

(٤) لأنّ كلّ أمرٍ إنَّما يدعو المكلف إلى امتثاله والإتيان بمتعلّقه بخصوصه، ولا يسقط عن المكلف لمجرّد امتثاله أمراً آخر كان صادراً قبله.

(٥) لكون الأمر الثاني إبرازاً لشدة اهتمام المولى بحصول مطلوبه خارجاً من دون أن يدعو إلى الامتثال ثانياً.

حالات^(١):

الأولى: أن يكون الأمران معاً غيرَ معلّقين على شرط، كأن يقول مثلاً: «صَلِّ»، ثم يقول^(٢): «ثانياً: «صَلِّ»، فإن الظاهر^(٣) حيثُذ أن يُحمَل الأمر الثاني على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة^(٤) يستحيل تعلّق الأمرين بها من دون امتياز في البين^(٥)، فلو كان الثاني تأسيساً غيرَ مؤكّد للأول لكان على الأمر تقييداً متعلقه^(٦) ولو بنحو (مرّة أخرى)^(٧)، فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلّق فيهما^(٨) يكون اللفظ في الثاني

(١) يجمع الأولين عدم اختلاف الأمرين إطلاقاً وتقييداً، وهما الداخلتان في محلّ الكلام، ويجمع الأخيرتين اختلافهما فيهما، ولهذا تخرجان عن محلّ الكلام.
(٢) قبل أن يمثل المكلّف ويأتي بالصلاة، كما صرّح به قبل قليل، وهكذا الحال في بقية الحالات.

(٣) من الكلام بحسب المتفاهم العرفي، وفاقاً لصاحب الكفاية تكلّف.

(٤) كالصلاة في مثال المتن، والغتسال في مثال الشرح.

(٥) للزوم اجتماع المثليين (أي الوجوبين) في فعلٍ واحدٍ، وهو محال، بناءً على التعامل مع الأحكام الشرعية كالأمور التكوينية، فليلاحظ.

(٦) أيّ متعلّق أمره الثاني، وهو المادّة كالصلاة والإكرام ونحوهما.

(٧) أو يذكر الأمر الثاني في كلامه معطوفاً على الأمر الأول كي يكون العطف قرينةً على التأسيس.

(٨) أيّ في الأمرين، وهذا الظهور مسبّب عن إطلاق المادّة (كالصلاة) في الأمر الثاني وعدم تقييدها بما يجعلها مغايرةً للمادّة في الأمر الأول.

ظاهراً في التأكيد^(١)، وإن كان التأكيد (في نفسه) خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام^(٢) لو خُلِّي ونفسه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلّقين على شرط واحد^(٣)، كأن يقول المولى مثلاً: «إِنْ كُنْتَ مُحَدِّثاً فَتَوْضُأً»، ثم يُكْرَر نفس القول ثانياً^(٤)، ففي هذه الحالة أيضاً يُحْمَل على التأكيد؛ لعين ما قلناه في الحالة الأولى^(٥) بلا تفاوت.

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً، والآخر غير معلّق^(٦)، كأن يقول مثلاً: «اغْتَسِلْ»، ثم يقول^(٧): «إِنْ كُنْتَ جُنُباً فَاغْتَسِلْ»^(٨).

(١) أي: جريان الفهم العرفي فيه على عدم حَمَل الأمر الثاني على التأسيس؛ لعدم الاختلاف بين الأمرين، لفرض كونها معاً مطلقين.

(٢) يقصد عليه السلام خلاف ظاهر الهيئة في الأمر الثاني، وهذا إشارة إلى ما ذكره في الكفاية من حدّث التنافي بين مقتضى ظهور الهيئة ومقتضى ظهور المادّة.

(٣) أو قُلْ: أن يُذكر للحكمين سببٌ واحد فقط، كالحَدَّث في المثال.

(٤) قبل امتثال المخاطب للأمر الأول بالتوضؤ، كما هو محلّ الكلام هاهنا.

(٥) وملخصه: أن حَمَلَ الأمر الثاني على التأسيس يستلزم محذور اجتماع المثليين (أي الوجوبين) في طبيعة واحدة (كالوضوء)؛ وذلك لعدم اختلاف القيد (أو السبب) في الأمرين.

(٦) أو قُلْ: أن يُذكر لأحد الحكمين سببٌ، دون الحكم الآخر.

(٧) بعد عروض الجنابة عليه وقبل إتيان المخاطب بالغُسل.

(٨) وهذه الحالة خارجة عن محلّ الكلام؛ لاندراجها في باب (المطلق والمقيّد).

ففي هذه الحالة أيضاً^(١) يكون المطلوب واحداً، ويُحْمَل على التأكيد^(٢)؛ لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الأمرين به، غير أن الأمر المطلق (أعني غير المعلق) يُحْمَل إطلاقه على المقيّد (أعني المعلق)^(٣)، فيكون الثاني مقيّداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه^(٤).

الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء، والآخر معلقاً على شيء آخر^(٥)، كأن يقول مثلاً: «إِنْ كُنْتَ جُنُباً فَاغْتَسِلْ»، ويقول^(٦): «إِنْ مَسَسَتْ مِيتاً فَاغْتَسِلْ».

ففي هذه الحالة يُحْمَل^(٧) - ظاهراً - على التأسيس، لأن الظاهر أن المطلوب في كلٍّ منهما غير المطلوب في الآخر^(٨)، ويبعد جداً حمله على أن المطلوب واحد، أما التأكيد

(١) أي: كما كان في الحالتين السابقتين.

(٢) فيصدق الامتثال عندئذٍ بالإتيان بغُسلٍ واحدٍ فقط بعد حدوث الجنابة.

(٣) هذا أحد ثلاثة أقوال في المسألة، وصرّح صاحب الفصول بتدُّل بضعفه، كما مرّ.

(٤) فالمقيّد يكشف عن المراد الجدّي النهائي للمولى من المطلق، لكونه قرينةً عرفية على المراد من المطلق، وهكذا الخاصّ بالنسبة إلى العامّ.

(٥) أو قلّ: أن يُذكر لكلّ من الحكمين سببٌ مغايرٌ لسبب الحكم الآخر، كالجنابة ومسّ الميت في مثال المتن.

(٦) قِيلَ إتيان المخاطب المجنب بالغُسل، وبعد مسّه للميت.

(٧) الأمر الثاني المعلق على المسّ، ومقتضاه وجوب غُسلٍ ثانٍ لأجل مسّ الميت.

(٨) منشأ هذا الظهور هو اختلاف القيد (أو السبب) في الأمرين.

فلا معنى له هنا^(١)، وأما القول بالتداخل^(٢) - بمعنى الاكتفاء بامثال واحد عن المطلوبين - فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد^(٣)، بل لا يُفرض^(٤) إلا بعد فرض التأسيس، وأن هناك أمرين يُمتثلان معاً بفعل واحد^(٥).

ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الأصل^(٦)، ولا يُصار إليه إلا بدليل خاص، كما ثبت في غُسل الجنابة أنه يُجزى عن كل غُسلٍ آخر، وسيأتي البحث عن التداخل مفصلاً في مفهوم الشرط^(٧).

(١) لأنه مخالف لظاهر الكلام، مع عدم القرينة على كون الأمر الثاني للتأكيد.

(٢) دَفْعُ دَخْلٍ مقدَّر، وهو لزوم حَمَلِ الأمر الثاني على التأكيد؛ تَمَسُّكاً بفكرة التداخل، ومَرَّ توضيحه في الشَّرْح بصيغة (إِنْ قَلْتَ، قَلْتُ).

(٣) وإن اتحد الاثنان شكلاً في النتيجة (أي كفاية امثال واحد)، وهذا هو الدَّفْع.

(٤) التداخل، ولا يُتصوَّر إلا إذا حملنا الأمر الثاني على التأسيس، كي يكون مقتضياً لامثال ثانٍ خاص به.

(٥) كما سيأتي مفصلاً في مبحث (مفهوم الشرط)، في حين أن معنى التأكيد هو نفى اقتضاء الأمر الثاني لامثالٍ آخر أصلاً.

(٦) وهو احتياج كل أمر إلى امثال خاص به، لأنه لا يدعو إلا إلى الإتيان بمتعلِّقه، فلا بد من قيام قرينة خاصة على الاكتفاء بامثال الأمر الأول، وعدم الحاجة إلى امثال الأمر الثاني، كأخبار باب الأغسال، ولولاها لوجب الاغتسال مرتين.

(٧) فهذه الحالة أيضاً خارجة عن محل الكلام؛ لعدم اتحاد المتعلِّقين في الإطلاق والتقييد، فتتحصّر الحالات الداخلة في الأولين فقط.

المسألة الحادية عشرة: الأمر بالأمر بفعل

إذا فرضنا أنّ المولى قد أمر مكلّفاً بأن يأمر مكلّفاً آخر بفعل شيء فهل يكون أمرُ المكلّف الأول للثاني أمراً حقيقياً واجبَ الامتثال من قبل الثاني، كما لو كان قد صدر إليه من المولى مباشرة، وهذا ما يُعبّر عنه في كلماتهم (الأمرُ بالأمرِ أمرٌ)، أو لا يكون الأمر الثاني بهذه المثابة ؟

مثلاً: إذا أمر المولى زيداً بأن يأمر عمراً بشراء كتابٍ، فهل يجب على عمرو امتثال الأمر الصادر من زيد وشراء الكتاب، وكأنّ الأمر قد صدر مباشرةً من المولى إلى عمرو، وهذا عبارة أخرى عن كون الأمر بالأمر بالشراء أمراً بالشراء ؟
والمثال المعروف لهذه المسألة ما ورد من أمر الشارع المقدّس الآباء بأن يأمروا أولادهم بالصلاة إذا بلغوا سبع سنين^(١)، فيقع الكلام في أنّ أمر الآباء لأبنائهم يكون أمراً يستحق الامتثال، أو لا يكون كذلك، حتى يُجعل هذا ثمرةً للمسألة، كما سيأتي قريباً.

ويقع الكلام في هذه المسألة في جهتين:

الجهة الأولى: لتحقيق حال الأمر الثاني - من حيث كونه أمراً حقيقياً واجب الامتثال وعدم كونه كذلك، وبيان ما يترتب على ذلك ثبوتاً تارةً، وإثباتاً تارةً أخرى - ينبغي الحديث في مقامين:

(١) يلاحظ: الكافي ج ٣ ص ٤٠٩ ح ١، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٨٠ ح ١.

المقام الأول: الصّور المحتملة في مقام الثبوت ثلاثة، إمّا باعتبار دَوْر المكلف الأول وإمّا باعتبار غرض المولى، وقد اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر الأولين فقط:

الصّورة الأولى: الطّريقة المَحْضَة، ومفادها أن يكون غرض المولى قائماً بالفعل الصّادر من المكلف الثاني - وهو عمّرو في المثال الأول، والصّبيان في المثال الثاني - ويُجعل الأمر الصّادر من المكلف الأول - وهو زيد في المثال الأول، والآباء في المثال الثاني - طريقاً صِرفاً إلى حصول الامتثال من المكلف الثاني، من دون أن تكون له آية مدخلية في الغرض أصلاً، وبهذا يكون الأمر بالأمر بشيء أمراً بذاك الشيء.

وذكر صاحب الكفاية رحمته الله أنّ هذا هو المتعارف في أمره تعالى للرسول عليه السلام بأن يأمرُوا النَّاسَ بالتكاليف الشّرعية^(١)، فلا يزيد دورهم عن تبليغ الأوامر الإلهية، وذكر السيد الخوئي رحمته الله أنّه هو الغالب والمتعارف من الأمر بالأمر بشيء^(٢).

ولهذا يجب على المكلف الثاني الامتثال والإتيان بالمأمور به، سواء وصل الأمر إليه من المكلف الأول، أم من غيره، فلو فُرض أنّ المكلف الأول خالف ولم يُبلِّغ أمرَ المولى إلى المكلف الثاني، ولكنّ المكلف الثاني اطّلع على الأمر من طريق آخر، لوجب عليه الامتثال أيضاً.

الصّورة الثانية: الموضوعية المَحْضَة، ومحصّلها أن يكون غرض المولى قائماً بنفس الأمر الصّادر من المكلف الأول، فتكون له تمام الموضوعية في البين، ولا غرض للمولى في امتثال المكلف الثاني للأمر أصلاً، ولهذا لا يجب على المكلف

(١) كفاية الأصول ص ١٤٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٦٢.

الثاني الامتثال سواء عَلِمَ بالأمر من طريق المكلف الأول أم من غيره، وهذا عبارة أخرى عن عدم كون الأمر بالأمر بشيء أمراً بذاك الشيء.

وقد نفى المصنّف رحمته وجود مثال شرعي لهذه الصورة، ولكن مثل السيد الخوئي رحمته لها بأمر الشارع المقدس المكلفين بأن يأمرُوا غيرهم بالمعروف، فيتعلّق غرضه بنفس الأمر الثاني بالمعروف؛ نظراً إلى أنّ أصل المعروف قد سَبَقَ الأمر به من قبل الشارع نفسه^(١).

الصورة الثالثة: الطّريقة المشوبة بالموضوعية، وملخصها أنّ يتعلّق غرض المولى بالاثنتين معاً، فهو مريدٌ لامتنال المكلف الثاني ولتحقّق متعلّق الأمر خارجاً، ولكن بعد صدور الأمر إليه من المكلف الأول، بمعنى أنّ المولى يريد أن يكون امتثال المكلف الثاني بداعوية ومحركة الأمر الواصل إليه من المكلف الأول فقط.

وهذه الصورة لم يذكرها المصنّف رحمته، وهي تمثل بَرَزْخاً بين الصّورتين السابقتين، لأنها أخذت من الطّريقة المحضة لزوم امتثال المكلف الثاني (أي عمرو) للأمر المتوجّه إليه من المكلف الأول (أي زيد)، كما أخذت من الموضوعية المحضة وجود نحو موضوعية لأمر المكلف الأول، ولهذا لا يجب على المكلف الثاني الامتنال لو فُرض وصول الأمر إليه من شخصٍ آخر غير المكلف الأول.

المقام الثاني: إذا قامت قرينة خاصة على أنّ غرض المولى كان من قبيل إحدى الصور الثلاثة المتقدّمة بعينها، فلا كلام حينئذٍ في لزوم السّير على مقتضاها، من وجوب امتثال المكلف الثاني بناءً على الصورة الأولى (أي الطّريقة المحضة)،

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٦٠، مصابيح الأصول ج ١ ص ٤٧٦.

والصورة الثالثة (أي الطريقية المشوبة بالموضوعية)، وعدم الوجوب بناءً على الصورة الثانية (أي الموضوعية المحضة).

وإنما يقع الكلام في ما إذا لم يُحرَز أنَّ الأمر الثاني قد أخذ على نحو الطريقية أو غيرها، أو لم يُحرَز غرض المولى من بين الأنحاء الثلاثة، وقَصَرنا النَّظْرَ على نفس حيثية (الأمر بالأمر بشيء)، وهنا أربعة أقوال:

القول الأول: البناء على الموضوعية المحضة، وهو الظاهر من كلِّ مَنْ صَرَّح بأنَّ الأمر بالأمر بشيء ليس أمراً، ولهذا لا يجب على المكلف الثاني أن يمثّل ويأتي بالفعل إلا إذا قال له الشَّارع: «كُلْ ما أمرك به المكلف الأول فهو واجبٌ عليك». وهذا ما يتبنَّاه جمعٌ منهم العلامة والشَّهيد^(١) رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، واختاره من العامَّة الغزالي^(٢) والرازي، وتمسَّك له الأخير بنفس حديث أمر الصبيان، بدعوى وضوح عدم اقتضائه وجوب الصَّلَاة عليهم^(٣).

القول الثاني: البناء على الإجمال، وعدم دلالة الأمر الثاني على أيِّ من الصور الثلاثة بالخصوص، فيحتاج البناء على إحداها إلى نَصْبِ قرينة، لأنَّ غاية ما يُستفاد من أمر المولى زيداً بأنَّ يأمر عَمراً بشيء - بملاحظة المادَّة والهيئة - هو طلبه منه بأنَّ يطلب من عَمرو أن يأتي بمتعلِّق الأمر في الخارج، ولا يُستفاد منه أزيد من هذا

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١١٣، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١١٦، تمهيد القواعد ص ١٢٦.

(٢) المستصفى من علم الأصول ص ٢١٦.

(٣) المحصول في علم أصول الفقه ج ٢ ص ٢٥٣.

المقدار، وهو مُجْمَل، ولا دلالة فيه على لزوم حَمْلِ الأمر على الطَّرِيقَةِ أو غيرها، وهذا القول لصاحب الكفاية رحمته (١)، ومقتضاه الرجوع إلى الأصول العملية لتعيين وظيفة المكلف الثاني (أي عَمَرُوا).

القول الثالث: البناء على الطَّرِيقَةِ الْمُخَصَّة، من دون حاجة إلى نصب قرينة خاصّة على ذلك، لأنّ هذا هو الظاهر والمنسبِق إلى أذهان أهل المحاورَة من نفس (الأمْرُ بِالْأَمْرِ بِشَيْءٍ)، فإنّ العُرف يرون الأمر الثاني مجرّد طريق لتحقيق غرض المولى من دون أن يكون له غرضٌ في نفس صدور هذا الأمر من المكلف الأول إلى الثاني، وهذا هو مختار جمعٍ منهم المحققان القميّ والنائيني (٢)، والسيدان الحكيم والخوانساري رحمتهما (٣)، والمصنّف رحمته.

القول الرابع: البناء على الطَّرِيقَةِ المشوبة بالموضوعية، بدعوى أنّها المستظهرُ من الأدلة بالنظر إلى ورود الإشكال على القولين المتقدمين، وعدم وجود قائل باستظهار الصّورة الثانية (أي الموضوعية الصّرفة) (٤).

الجهة الثانية: قيل: إنّ ثمرّة النزاع هذه المسألة تظهر في ثبوت المشروعية لعبادات الصبي وعدم ثبوتها لها بحسب ما يُستظهر من الروايات المشار إليها قريباً، كقوله عليه السلام في معتبرة الحلبي: «فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ

(١) كفاية الأصول ص ١٤٤.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٠٦، أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠٣.

(٣) حقائق الأصول ج ١ ص ٣٤٢ - ٣٤٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٦٢، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٨٨.

(٤) يلاحظ: زبدة الأصول ج ٢ ص ٤١٨.

سنين»^(١)، فإذا بُني على استظهار الطَّريقة المَحْضَة أو الطَّريقة المشوبة بالموضوعية (على الأقل) تكون الصَّلَاة الصَّادرة من الصَّبيان مشروعة وليست تمرينية، ومن آثار مشروعيته عدم وجوب الاستئناف إذا بَلَغ الصبي في أثنائها، وإذا كان مُسْكَاً عن الأكل والشرب وبَلَغ في نهار شهر رمضان كان له حينئذٍ أَنْ يُتِمَّ صَوْمَهُ من دون إعادة، على تفصيلٍ مذكور في محلّه.

والوجه فيه أَنَّ الأمر بالأمر بالصَّلَاة - بناءً على الصَّورتين الأولى والثالثة - أمرٌ حقيقي بها، فيكون الصبي حينئذٍ مأموراً بالصَّلَاة، وتكون صلاته مشروعة، وهكذا حال سائر عباداته، بناءً على ما هو المشهور في مناط مشروعية العبادة، من (قَصْد امتثال الأمر)، وإن كان المصنَّف رحمته الله لا يلتزم به، كما سيأتي مزيد بيانٍ له في مبحث (المقدّمات العباديّة) من مسألة (مقدّمة الواجب)^(٢).

وهذا بخلاف ما إذا بُني على استظهار الموضوعية المَحْضَة، فإنَّ الأمر بالأمر بالصَّلَاة عندئذٍ لا يكون أمراً حقيقياً بها، فلا تكون صلاة الصبي ولا سائر عباداته الصبي مشروعة، لأنّه غيرُ مأمور بها، والعبادة عند المشهور فرعٌ وجود أمر بها، حتى يتأتّى قَصْدُ امتثاله في المرتبة اللاحقة، ولم يخلُ هذا الكلام عن المناقشة^(٣).

(١) الكافي ج ٣ ص ٤٠٩ ح ١، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٨٠ ح ١.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٠٧ - ٤٠٩.

(٣) يلاحظ: حقائق الأصول ج ١ ص ٣٤٢، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٦٦.

١١ - دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحدَ عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل^(١)، فهل هو^(٢) أمرٌ بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله ؟ على قولين^(٣)، وهذا يمكن فرضه على نحوين^(٤):

١ - أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل، وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني، وكل أوامر الأنبياء^(٥) بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

٢ - ألا يكون المأمور الأول على نحو المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قِبَل نفسه، وعلى نحو قول الإمام عليه السلام: «مُرُّهُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ

(١) كالصلاة في المثال المعروف في المقام، وهو أمر الشارع المقدس للآباء بأن يأمرُوا صبيانهم بالصلاة، وقد جُعِلَ هذا ثمرة للنزاع في المقام، كما مرّ.

(٢) أي: الأمر الصادر من العبد الأول كالآباء في المثال المعروف.

(٣) أي: «(خلافٌ على قولين)»، أو يقال: «(هنا قولان)»، والأمر سهلٌ.

(٤) في مقام الثبوت، بل ثلاثة، ثالثها الطريقية المشوبة بالموضوعية، حيث يتعلّق غرض المولى بصدور الأمر من المكلف الأول، ويتحقّق الامتثال من الثاني.

(٥) كما ذكر صاحب الكفاية تثنّى، فيكونون مبلغين لأوامره تعالى إلى الناس، وجعله السيد الخوئي تثنّى هو المتعارف في المقام.

أبناءً سبع^(١) يعني الأطفال، وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث، ويُلتحق به ما لم يُعلم الحال فيه أنه على أي نحوٍ من النحوين المذكورين^(٢)، والمختار: أن مجرد الأمر بالأمر ظاهرٌ عرفاً في وجوبه على الثاني^(٣).

وتوضيح ذلك: أن الأمر بالأمر - لا على نحو التبليغ^(٤) - يقع على صورتين^(٥):
الأولى: أن يكون غرض المولى يتعلّق في فعل^(٦) المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه^(٧)، وإذا عُرف غرضه أنه على هذه الصورة

(١) ما ذكره رحمته الله قريب من اللفظ المنقول في عوالي اللآلي (ج ١ ص ٣٢٨ ح ٧٤)، وفيه: «(مُرُوا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين)»، وهو - كما مرّ - يختلف عن اللفظ الموجود في الكافي والتهذيب، ففيهما: «(فمُرُوا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين)».

(٢) فيقع الشكّ في وظيفة المأمور الثاني تجاه أمر المولى الذي وصل إليه لا من المولى مباشرة بل من قبل المأمور الأول.

(٣) أي: على المكلف الثاني، فيكون من باب الطّريقة المحصّنة، من دون حاجة إلى نصبٍ قرينة خاصّة، فيكون المأمور الأول مجرد مبلّغ لأمر المولى، وهو ما سيأتي في الصّورة الأولى، فليلاحظ.

(٤) احترازٌ عن النحو الأول، لأنّه خارج عن محلّ الخلاف، كما صرّح رحمته الله به.

(٥) بحسب مقام الثبوت، بل ثلاث، كما مرّ آنفاً.

(٦) المناسب: «(يتعلّق بفعل المأمور)»، كما لا يخفى.

(٧) فيكون الأمر الثاني مأخوذاً على نحو الطّريقة المحصّنة.

يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه^(١).

الثانية: أن يكون غرضه في مجرّد أمر المأمور الأول^(٢)، من دون أن يتعلّق له غرض بفعل المأمور الثاني^(٣)، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أن يأمر العبد بشيء، ولا يكون غرضه إلا أن يُعوّد ابنه^(٤) على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه فقط في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علّم الثاني (المأمور) بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، ولا يُعدّ عاصياً لمولاه لو تركه^(٥)، لأنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية، وهو^(٦) متعلّق الغرض، لا على نحو الطّرقية لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني^(٧).

(١) ولهذا يجب على المأمور الثاني الإتيان بالفعل حتى لو فُرض اطلاعه على الأمر من شخص آخر غير المأمور الأول.

(٢) من باب إضافة المصدر إلى فاعله، أي: في مجرّد صدور الأمر منه إلى المأمور الثاني، فيكون الأمر الثاني مأخوذاً على نحو الموضوعية المَحْضَة.

(٣) فلو لم يعتنِ المأمور الثاني بالأمر الصّادر من المأمور الثاني، ولم يأتِ بمتعلّق الأمر لم يكن (أي المأمور الثاني) عاصياً للمولى.

(٤) ويُمَرّنه على ذلك من الآن تمهيداً لأن يأخذ مكان أبيه في المستقبل مثلاً.

(٥) بعد وصول الأمر إليه من المأمور الأول (أي ابن المولى).

(٦) أي: الأمر الصّادر من المأمور الأول.

(٧) كي يجب عليه الإتيان بالفعل، كما كان في الصّورة الأولى.

فإن قامت قرينة^(١) على إحدى الصورتين المذكورتين^(٢) فذاك، وإن لم تَقُمْ قرينة فإن ظاهر الأوامر - عُرْفًا - مع التجرد عن القرائن هو أنه^(٣) على نحو الطريقة. فإذا، الأمرُ بالأمر مطلقاً^(٤) يدلُّ على الوجوب، إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعية، وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية^(٥).

(١) خاصّةً، وهذا شروعٌ في مقام الإثبات، وفيه أربعة أقوال، يختار المصنّف رحمته الله الحمل على الطريقة المحضة، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله، وخلافاً لصاحب الكفاية رحمته الله الذي بنى على الإجمال.

(٢) لزّم العمل بما تقتضيه القرينة تجاه المأمور الثاني، ومَرَّ أنَّ الصور ثلاثة.

(٣) أي: أنَّ الأمر الثاني الصادر من المأمور الأول، كالآباء في مثال الصلاة، وابن المولى في المثال الآخر، وزيد في مثال الشَّرح.

(٤) أي: إذا كان مجرداً عن أيّ قرينة تدلُّ على كون الأمر الثاني بنحو الموضوعية المحضة.

(٥) مَرَّ أنَّ السيد الخوئي رحمته الله مثَّل للموضوعية المحضة بأمر الشارع المكلفين بأن يأمرُوا غيرَهم بالمعروف، فيكون الغرض قائماً بنفس الأمر الثاني، فليُلاحظ.

الخاتمة

تقسيمات الواجب

يتحدّث المصنّف رحمته الله في هذه الخاتمة عن ستة تقسيمات للواجب، وردت في كلمات الأصوليين.

التقسيم الأول: المطلق والمشروط

ينقسم الواجب باعتبار تقييد وجوبه بقيد وعدم تقييده إلى مطلق ومشروط، وسيأتي في باب العام والخاص وكذا في باب المطلق والمقيّد أنّ مراد الأصوليين من الإطلاق والاشتراط عينُ المعنى اللغوي أو العُرفي (أي الإرسال وعدمه)، وليس لهم اصطلاح خاصّ فيهما، كما صرّح في الكفاية^(١)، فيكون الواجب المطلق هو الواجب المرسل غير المقيّد بشيء، في مقابل الواجب المشروط.

وقبل بيان المراد منهما ذكر المصنّف رحمته الله مقدمتين:

المقدمة الأولى: يبتني انقسام الواجب إلى المطلق والمشروط على عدم الالتفات إلى الشرائط العامة للتكليف من البلوغ والعقل والقدرة، وإلا لم يبقَ للتقسيم الآتي واقعٌ موضوعي؛ لانتفاء وجود واجب مطلق أصلاً، فنحصر الواجبات الثابتة في الشريعة الإسلامية في المشروطة بهذه الشرائط العامة، ولهذا نقل الشيخ الأعظم رحمته الله

عن بعض الأصوليين تعريفه للمطلق بأنه: «ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتمدة في التكليف»^(١).

وإنما اقتصر المصنّف رحمته في الشرائط العامة على الثلاثة ولم يُضف إليها (العِلْم)، لأنه من شرائط تنجز التكليف في حقّ المكلفين لا من شرائط ثبوته، فالتكليف يكون ثابتاً في حقّ الجاهل ولكنه لا يكون منجزاً عليه، بخلاف العالم، ويترتب على هذا أنّ الجاهل مكلف أيضاً، غاية أنه لا يستحقّ عقاباً على عدم إتيانه بمتعلّق التكليف، بخلاف العالم غير الممثّل، وسيأتي مزيد كلام عنه في المبحث الحادي عشر من مقدّمة المقصد الثالث^(٢).

ومن هنا يتضح أنّ الإطلاق والاشتراط ليسا من الأوصاف الحقيقية للواجب، لأنّ لازم هذا - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته^(٣) - أن يكون الواجب المطلق هو «ما لا يتوقف وجوبه على شيء»، والمشروط بخلافه، بل هما من الأوصاف الإضافية، بمعنى أنّهما يختلفان بحسب ما يضافان إليه، فقد يكون وجوب الشيء مشروطاً بالقياس إلى شيء معيّن، ولكنه مطلق بالقياس إلى شيء آخر، ولهذا يجوز اجتماع الوصفين في موصوف واحد ولكن من جهتين، كوجوب الحجّ مثلاً، فإنّه مطلق بالقياس إلى قطع المسافة، ولكنه في نفس الوقت مقيّد بالقياس إلى الاستطاعة.

المقدّمة الثانية: هناك نزاعٌ معروف بين الشيخ الأعظم رحمته وسائر الأصوليين

(١) مطارج الأنظار ج ١ ص ٢٢٣.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٦ ص ٤٣ - ٤٤.

(٣) مطارج الأنظار ج ١ ص ٢٢٩.

في أنّ مرجع القيود المأخوذة في لسان الأدلة الشرعية هو الوجوب (أي مفاد الهيئة) أو الواجب (أي مفاد المادة)، فالمشهور - ومنهم صاحب الكفاية ^(١) والمصنّف ^(٢) - على الأول، والمنسوب إلى الشيخ الأعظم ^(٣) هو الثاني ^(٤)، ولهذا قال المصنّف ^(٥): «إذا قيس وجوبه إلى شيء...»، للإشارة إلى هذه النقطة، وسيشير إليه المصنّف ^(٦) في التقسيم الآتي مباشرة، وكذا في مبحث (المقدمات المفوتة) من مسألة (مقدمة الواجب) ^(٧).

والفرق بين الاثنين أنّ رجوع القيد إلى الوجوب يعني توقّف فعلية الوجوب عليه، ومن ثمّ يتوقّف استحقاق الثواب والعقاب على تحقّق الشرط، ويكون المراد من إطلاق الوجوب أنّ فعليته غير متوقّفة على ذلك القيد، فسواء تحقّق هذا القيد أم لم يتحقّق فإنّ فعلية الوجوب حاصلة كوجوب الحجّ على الزوجة المستطبعة، بالنسبة إلى إذن الزوج، فإنّها متحقّقة سواء أذن الزوج لها أم لم يأذن.

في حين أنّ معنى رجوع القيد إلى الواجب هو جعل الواجب متخصّصاً بخصّة خاصّة تكون هي المرادة من قبل المولى، فهو مثلاً لا يريد من المكلف مطلق الحجّ بل حصة خاصة منه، وهي المقرّنة باستطاعة المكلف، ويكون المراد من إطلاق الواجب هو إبقاء دائرة المأمور به على وسعها وعدم تضيقها بشيء.

وبإتّصاح هاتين المقدّمتين فإنّ للواجب قسمين إذا لوحظ وجوبه بالقياس إلى

(١) كفاية الأصول ص ٩٥.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٣٥١ - ٣٥٢.

شيء معين:

القسم الأول: مشروط، وهو ما تكون فعلية وجوبه متوقفةً على ذاك الشيء، كوجوب الحجّ بالقياس إلى الاستطاعة، ومن الواضح أنّ الحجّ (بما هو واجب) لا يتوقّف على الاستطاعة، بل على تحقّق مقدّمته الوجودية (أعني قطع المسافة)، وإنّما المتوقّف على الاستطاعة وجوبه، كما هو المشهور ومَرّت الإشارة إليه آنفاً، فمتى ما استطاع المكلف يصير الوجوب في حقّه فعلياً، فيكون المقيّد بالشرط أولاً وبالذات هو وجوب الحجّ، وتكون نسبة الوصف (المقيّد) إلى نفس الحجّ واتصافه به ثانياً وبالعرض، من باب وصف الشيء بلحاظ متعلّقه، أي الوجوب.

القسم الثاني: مطلق، وهو ما لا تكون فعلية وجوبه في حقّ المكلفين متوقفة على تحقّق ذاك الشيء المقيس إليه، ومثاله الحجّ بالقياس إلى قطع المسافة أو إلى إذن الزوج، فإنّ فعلية وجوب الحجّ لا تتوقّف على قطع المسافة، كما أنّ فعليته في حقّ الزوجة المستطاعة لا تتوقّف على إذن زوجها.

وبهذا يتضح أنّ المتوقّف على قطع المسافة إنّما هو وجود الحجّ في الخارج لا فعلية وجوبه على المكلفين، وكلامنا هاهنا في شرط الوجوب لا في شرط الوجود، كما سيأتي في التمهيد الرابع من مسألة (مقدّمة الواجب)^(١).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٢٩٢.

الخاتمة: في تقسيمات الواجب

للواجب^(١) عدّة تقسيمات لا بأس بالتعرّض لها، إلحاقاً بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة.

١ - المطلق والمشروط

إن الواجب إذا قيس وجوبه^(٢) إلى شيء آخر (خارج عن الواجب) فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١ - أن يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو - أي الشيء - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحجّ بالقياس إلى الاستطاعة^(٣)، هو المسمّى بـ(الواجب المشروط)؛ لاشتراط وجوبه^(٤) بحصول ذلك الشيء الخارج،

(١) الواجب هو نفس متعلّق الوجوب، وهو الذي يُطلب من المكلف تحصيله في الخارج، ويُعبّر عنه بـ(مفاد المادّة)، في مقابل الوجوب المعبّر عنه بـ(مفاد الهيئة).

(٢) إشارة إلى أنّ المنقسم أولاً وبالذات هو الوجوب، وفاقاً للمشهور، وخلافاً لما نُسب إلى الشيخ الأعظم تثنّ، ولازمه كون انقسام الواجب إليهما ثانياً وبالعرض.

(٣) فلا بدّ من لحاظ الوجوب مقيساً إلى شيء معينٍ ممّا يمكن تقييد الوجوب به، على أن لا يكون هذا الشيء من الشّرائط العامّة للتكليف، كما سيأتي قريباً.

(٤) بمعنى إناطة فعلية الوجوب بحصول ذاك الشيء، فلا فعلية له من دونه.

ولذا لا يجب الحجّ إلا عند حصول الاستطاعة^(١).

٢ - أن يكون وجوب الواجب غير متوقّف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحجّ بالقياس إلى قطع المسافة، وإن توقّف وجوده عليه^(٢)، وهذا هو المسمّى بـ(الواجب المطلق)^(٣)، لأنّ وجوبه مطلق غير مشروط^(٤) بحصول ذلك الشيء الخارج، ومنه الصّلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والسّائر ونحوها^(٥).
ومن مثال الحجّ يظهر أنّه (وهو واجبٌ واحدٌ)^(٦) يكون واجباً مشروطاً بالقياس

(١) للمكلف في الخارج، فهي شرطٌ في وجوب الحجّ لا في وجوده في الخارج، فالوجوب - كما مرّ مراراً - ثابتٌ على موضوعه المقدّر الوجود، سواء وُجد مستطيع بالفعل أم لا، على سبيل القضية الحقيقية، فإذا تحقّقت الاستطاعة (للمكلف) في الخارج صار الوجوب فعلياً.

(٢) أي: توقّف وجود الحجّ في الخارج على حصول ذاك الشيء؛ لكونه مقدّمة وجودية بالنسبة إلى الحج، فهو شرط في نفس الواجب لا في الوجوب، ولهذا يكون الوجوب مطلقاً من جهة ذاك الشيء.

(٣) المراد من الإطلاق والاشتراط نفس معناهما اللغوي أو العرفي، وهو الإرسال وعدمه، كما في الكفاية، وليس للأصوليين اصطلاحٌ خاصّ فيها.

(٤) أي: لأنّ فعلية وجوبه مطلقة غير مشروطة.

(٥) فإنّ وجوب الصّلاة غير مشروط بهذه الأمور، وإنّما هي من شرائط الواجب، أيّ الصّلاة.

(٦) ومن هنا يتّضح كون المطلق والمشروط من الأمور الإضافية لا الحقيقية.

إلى شيء^(١)، وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شيء آخر^(٢)، فالمشروط والمطلق أمران إضافيان^(٣).

ثم اعلم^(٤) أن كل واجب هو واجبٌ مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهي البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يُكلفون بشيء في الواقع^(٥). وأما العلم^(٦) فقد قيل إنه من الشروط العامة، والحق أنه ليس شرطاً في

(١) وهو الاستطاعة، ولهذا يُعبّر عنها بأثما (مقدمة وجوبية) للحجج.

(٢) في نفس الوقت، وهو قطع المسافة، ولهذا فهو (مقدمة وجودية) للحجج، ولا يمكن هذا في الأوصاف الحقيقية، ومن هنا يأتي التفرع في «فالمشروط...».

(٣) ومقتضاه أثنهما يختلفان بحسب الشيء الذي يقاس الواجب إليه، ولهذا يجوز اجتماعها في واجبٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ بالقياس إلى شيئين، وليسا هما وصفين حقيقيين للواجب كالسواد والبياض للجسم مثلاً، وإلا لامتنع اجتماعهما في شيء واحدٍ في آنٍ واحدٍ، كما هو واضح.

(٤) إشارة إلى أن انقسام الواجب إلى مطلق ومشروط يبتني على غرض النظر عن الشرائط العامة للتكليف، وإلا لم يكن واجب مطلق في الشريعة؛ إذ ما من واجب شرعي إلا وهو مشروط بالأمور الثلاثة المذكورة في المتن.

(٥) لانتفاء البلوغ في الأول، والقدرة في الثاني، والعقل في الثالث، ولهذا لا تكون هذه الثلاثة من ضمن الأشياء التي يقاس الوجوب إليها.

(٦) وما يقوم مقامه من الحجج المعتمدة على التكليف التي رضي الشارع المقدس بكاشفتها عن الواقع، وقام الدليل القطعي على اعتبارها عنده.

الوجوب ولا في غيره من الاحكام^(١)، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل^(٢) على حد سواء.

نعم^(٣)، العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف، على تفصيل يأتي في مباحث الحجّة^(٤) وغيرها إن شاء الله تعالى، وليس هذا موضعه.

(١) بل هو شرط في تنجز التكليف في عهدة المكلف، وصيرورته مسؤولاً أمام المولى، ولهذا لم يذكره المصنّف رحمته الله إلى جنب البلوغ والقدرة والعقل؛ لكون الثلاثة من حدود التكليف.

(٢) كما سيأتي مفصلاً في المبحث الحادي عشر من مقدّمة المقصد الثالث، والتقيد بـ(الواقعية) احتراز عن (الأحكام الظاهرية)؛ لعدم معقولية الاشتراك فيها بين العالم والجاهل، كما لا يخفى.

(٣) استدراك لدفع توهم نفي وجود أي تأثير للعلم في التكليف، بدعوى شهادة الوجدان على وجود فرق بين الجاهل بالحكم والعالم به، لأنّ هذا الفرق إنما يكون في مرحلة التنجز.

(٤) كالمبحث المشار إليه آنفاً، حيث يبيّن رحمته الله على كون العلم شرطاً في التنجز، أيّ علة ناقصة للتنجز، وليس علة تامة له.

التقسيم الثاني: المعلق والمنجز

ذكر غير واحد من الأصوليين أن هذا التقسيم من مبتكرات صاحب الفصول
تتضمن^(١)، ولم يكن معروفاً قبله بهذا العنوان، ووافقه عليه بعض متأخري المتأخرين
كالمحقق العراقي تتضمن^(٢)، وهنا ثلاث جهات:

الجهة الأولى: الظاهر أن هذا التقسيم ليس في عرض التقسيم السابق تماماً، بل
يمكن عدّه تقسيماً ثانوياً بالقياس إليه، لأن صاحب الفصول تتضمن قسم الواجب أولاً
إلى قسمين رئيسيين:

(١) مشروط، وهو ما يكون القيد فيه راجعاً إلى مفاد الهيئة (أي الوجوب)،
فلا يكون الوجوب فيه فعلياً بل هو معلق على شرط غير حاصل، مثل الحج قبل
تحقق الاستطاعة.

(٢) مطلق، وهو ما لا يكون مفاد الهيئة فيه مقيداً، وهذا القسم بدوره له قسمان
باعتبار تقييد الواجب بقيد متأخر عن الوجوب وعدم تقييده به:

القسم الأول: منجز، وهو ما يتعلق وجوبه بالمثل، ولا يكون الواجب فيه
مقيداً بزمان أو زماني متأخر عن زمان فعلية الوجوب، ولهذا يكون كل واحد من
الوجوب والواجب فعلياً، ومثل له تتضمن بالمعرفة بأصول الدين، فهي واجبة على

(١) الفصول الغروية ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) مقالات الأصول ج ١ ص ٣١٩، نهاية الأفكار ج ١ ص ٣٠٣.

المكلفين من دون أن تتوقف على أمرٍ خارجٍ عن قدرتهم.

ويمكن التمثيل له أيضاً بالصلاة بعد دخول وقتها فإنها غيرٌ مقيدة بزمانٍ أو زماني متأخرٍ عن زمان فعليتها، فزمان وجوب صلاة الظهر مثلاً هو تحقق الزوال، وهو عين زمان الصلاة.

القسم الثاني: معلق، وهو ما يتعلق وجوبه بالمكلف ويتوقف حصوله على أمرٍ غير واجب التحصيل، كما لو كان غير مقدور له كالوقت، أو قل: هو ما يكون الوجوب فيه فعلياً مع كون الواجب فيه مقيداً بزمانٍ أو زماني متأخرٍ عن زمان فعلية الوجوب، فيكون الواجب استقبالياً، لأنه مقيد بزمان متأخر، في حين يكون الوجوب فعلياً، وبهذا يتميز عن الواجب المنجز، الذي يتحد فيه زمانا الواجب والوجوب.

ومن هذا الكلام يظهر أن للواجب المعلق صنفين:

أحدهما: ما يكون مقيداً بزمان متأخر، مثل الصوم، فإنه مقيد بطلوع الفجر، وهو زمان متأخر عن زمان فعلية وجوب الصوم، أي رؤية هلال شهر رمضان.

الآخر: ما يكون مقيداً بحادث زماني متأخرٍ عن زمان فعلية الوجوب، مثل وجوب الحج، فإن زمان فعليته هو أول حصول الاستطاعة أو خروج الرفقة، لكن زمان نفس الواجب منوطٌ بتوفر باقي الشرائط من الراحة والرفقة وغيرها مما هو متأخر زماناً عن الاستطاعة، ويمكن جعل الواجب منوطاً بحضور الموسم - كما صنع المصنّف رحمته الله - فيكون مثال الحج من الصنف الأول للواجب المعلق، والأمر سهلٌ من هذه الناحية.

وهذا تكون للواجب عند صاحب الفصول ثلث ثلاثة أقسام: مشروط، ومنجَز ومعلق، والأخيران - بالدقة - قسمان للمطلق الذي هو قسيمٌ للمشروط.

الجهة الثانية: ناقش كثيرٌ من الأصوليين - بدءاً من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما ثم سائر مَنْ أتى بعدهما، ومنهم المصنّف رحمتهما - صاحبَ الفصول ثلث في ما ذكره في هذا التقسيم الجديد، وجلُّ مناقشاتهم تهدف إلى نفي معقولة الواجب المعلق، وصولاً إلى إلغاء هذا التقسيم من رأس، والاختصار على التقسيم الأول للواجب إلى مطلق ومشروط، كما يظهر من الشيخ الأعظم ثلث، فيكون الواجب المعلق عند صاحب الفصول ثلث من مصاديق الواجب المشروط عند الشيخ ثلث، من جهة رجوع القيد عندهما إلى نفس الواجب، وبقاء الوجوب مطلقاً، ومع عدم المغايرة بين الاثنين تنتفي الحاجة إلى هذا التقسيم الجديد^(١).

ولم يرض صاحب الكفاية ثلث هذا الاعتراض من الشيخ الأعظم ثلث، ولكنه في نفس الوقت لا يُسلم بتقسيم الواجب إلى منجَز ومعلق^(٢).

ويظهر أن ما دعا صاحبَ الفصول ثلث إلى ابتكار هذا القسم وإرجاع التقييد إلى الوجوب هو التخلص من إشكال يأتي ذكره في مبحث (المقدّمات المفوّتة)، وهي التي تُهمي المكلف للإتيان للواجب في ظرفه، بحيث لو تركها لفاته الواجب في زمانه، مثل اغتسال المجنب للصّوم قبل الفجر، فإنّ وجوب الصّوم إنّما يكون فعلياً عند طلوع الفجر، ومع هذا يجب على المجنب أن يغتسل في الليل، فيكون

(١) مطارح الأنظار ج ١ ص ٢٦٣ - ٢٦٦.

(٢) كفاية الأصول ص ١٠١ - ١٠٣.

اغْتَسَالَهُ مَقْدَمَةً وجودية لصومه، وسيأتي أن وجوب المقدّمة تابعٌ لوجوب ذي المقدّمة، وبناءً عليه لا يُعقل أن يجب الاغتسال (وهو مقدّمة للصوم) قبل زمان وجوب الصّوم (الذي هو ذو المقدّمة).

وقد تسبّبت هذه المقدمات في نشوء مشكلة كبيرة للأصوليين، ولأجلها ذكروا عدّة محاولات للتخلّص منها، ومن بين هذه المحاولات ما ذكره صاحب الفصول رحمته من الاستعانة بفكرة (الواجب المعلق) المبنية على التفكيك بين زمان الواجب وزمان الوجوب، بأن يُتصوّر تقدّم زمان الوجوب (أي النّفسي) على زمان الواجب المطلق فيرتفع الإشكال حينئذٍ، لأن وجوب المقدّمة المفوّتة لم يتقدّم على وجوب ذي المقدّمة، كي يلزم الإشكال، وإنّما تقدّم على نفس الواجب.

وفي مثال الصّوم يمكن تصحيح وجوب المقدمات المفوّتة بالتفكيك بين زمان نفس الصّوم (أي الواجب) وزمان وجوبه، فإنّ وجوب الصّوم إذا كان متقدّماً على الفجر أمكن أن يترشّح منه وجوب مقدّمته (أي الاغتسال)، فلا إشكال عندئذٍ، وسيأتي في المبحث المشار إليه أن وجه امتناع الواجب المعلق عند المصنّف رحمته - وفقاً لشيخه المحقق الأصفهانى رحمته ^(١) - استلزامه التفكيك بين البعث والانبعاث، مع أنّهما متلازمان ^(٢).

الجهة الثالثة: مرّت الإشارة في ضمن التقسيم السّابق إلى النزاع المعروف بينهم في تحديد ما يرجع إليه القيد الوارد في الخطابات الشرعية، وهذا النزاع يجري في

(١) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٧٩ ت ٣٢.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٣٦٧-٣٦٨.

الجُمْل الشَّرطية، فيبحث عندئذٍ عن أنَّ الشرط المذكور فيها يرجع إلى هيئة الجزء أو إلى مادة الجزء، ففي مثل «إذا خفي الأذانُ فقَصِّر» يقع الكلام في أنَّ خفاء الأذان قيدٌ في وجوب القَصْر (أي مفاد هيئة الجزء) أو في نفس التقصير الذي هو الواجب (أي مفاد المادة)، وهنا ثلاثة أقوال:

القول الأول: رجوع القيد إلى الهيئة، فيكون الخفاء في المثال المذكور قيداً في وجوب التقصير، وهو الموافق لظاهر القواعد العربية - باعتراف الشيخ الأعظم رحمته نفسه - فإنَّ الجملة الشرطية ظاهرة في كون المقدم قيداً للتالي (الذي هو مفاد الهيئة)، كما يظهر من تعريفهم للجملة الشرطية بأنَّها «ما يُحكم فيها بثبوت نسبةٍ على تقدير أخرى»، فيكون المستفاد من مثل «إنَّ جاءك زيدٌ فأكرمهُ» تعليق وجوب الإكرام على مجيء زيد، فإذا لم يتحقَّق المجيء لم يثبت الوجوب، وهذا القول هو المشهور بين الأصوليين، ومنهم صاحب الكفاية رحمته ^(١)، والمصنّف رحمته.

القول الثاني: رجوع القيد إلى المادة، فيكون الخفاء قيداً في نفس الواجب (أي التقصير)، ويبقى الحكم (أي الوجوب) مطلقاً من ناحية هذا القيد، وهذا هو المنسوب في التقارير إلى الشيخ الأعظم رحمته ^(٢)، واستدلَّ له بعدم صلاحية الهيئة للتقييد؛ نظراً إلى أنَّ معناها حرفي، فيكون جزئياً حقيقياً لا يقبل الصدق على كثيرين كي يُتصوّر فيه التقييد، واعترضه صاحب الكفاية رحمته ^(٣).

(١) كفاية الأصول ص ٩٥.

(٢) مطارح الأنظار ج ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

(٣) كفاية الأصول ص ٩٥ - ٩٨.

القول الثالث: رجوع القيد إلى المادّة المنتسبة (أي بما هي منتسبة إلى الفاعل)، وهي المعنى المتحصّل من المادّة والهيئة، وهذا ما بنى عليه المحقق النائيني تذوّ^(١)، وهو أقرب إلى مقالة الشيخ الأعظم تذوّ، بل حكى تذوّ عن السيد المجدّد الشيرازي تذوّ عدم صحّة ما تُسبب إلى الشيخ تذوّ، وأنّ مراده ممّا ذكره هو رجوع القيد إلى المادّة المنتسبة^(٢).

ولا يخلو هذا الكلام من ارتباط مع تقسيم الواجب إلى المعلّق والمنجز، لأنّ كلاً من الزمان والزمان (المذكورين في كلام صاحب الفصول تذوّ) يرجع إلى نفس الواجب، ولهذا مرّ قريباً أنّ الواجب المعلّق عند صاحب الفصول تذوّ من مصاديق الواجب المشروط عند الشيخ الأعظم تذوّ لرجوع القيد في الاثنين إلى المادّة، خلافاً لما يبيّن عليه المشهور من رجوع القيد إلى الوجوب، فيكون هذا الكلام من المصنّف رحمته بمثابة الإشكال على صاحب الفصول تذوّ، فليلاحظ.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ١٨٠ - ١٨٢، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ١٩٤.

٢ - المعلق والمنجز

لا شك أن الواجب المشروط^(١) - بعد حصول شرطه - يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف، ولكن فعلية التكليف^(٢) تُتصوّر على وجهين:

- ١ - أن تكون فعلية الوجوب مقارنةً زماناً لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب^(٣)، ويُسمّى هذا القسم (الواجب المنجز)، كالصلاة بعد دخول وقتها، فإن وجوبها فعلي، والواجب (وهو الصلاة) فعلي أيضاً.
- ٢ - أن تكون فعلية الوجوب سابقةً زماناً على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب، ويُسمّى هذا القسم (الواجب المعلق)^(٤)؛ لتعليق

(١) بمعناه المعروف عند مشهور الأصوليين، أعني: ما يرجع القيد المذكور في الخطاب (المتضمّن له) إلى نفس الوجوب لا إلى متعلّقه (أي الواجب).

(٢) إشارة إلى أن المُقسَم لكلّ من المنجز والمعلق هو الواجب (المطلق) المقابل لـ (المشروط)، وهو ما يكون الوجوب فيه فعلياً غير مقيد بقيد غير حاصل.

(٣) فلا تقدّم ولا تأخّر بين الاثنين من حيث زمان الفعلية؛ لعدم تقيّد الواجب بزمانٍ أو زمانٍ متأخّر عن زمان فعلية الوجوب.

(٤) قد ذكر غير واحد من الأصوليين أن أول مَنْ قال بهذا التقسيم هو صاحب الفصول تفتّح، ووافقه عليه المحقق العراقي تفتّح.

الفعل^(١) - لا وجوبه - على زمانٍ غير حاصل بعد^(٢)، كالحجّ - مثلاً - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً - كما قيل^(٣) - ولكن الواجب معلقٌ على حصول الموسم^(٤)، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحجّ^(٥)، ولذا يجب عليه أن يُبَيِّمَ المقدمات والزادَ والراحلة^(٦)، حتى يحصل وقته وموسمه، ليفعله في وقته المحدّد له^(٧).

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأول: في إمكان الواجب المعلق، والمعروف عن صاحب الفصول **تَنُكُّلُ** القول بإمكانه ووقوعه^(٨)، والأكثر على استحالته، وهو المختار^(٩)، وستعرّض له إن شاء

(١) أي الواجب، الذي هو مفاد المادّة.

(٢) بمعنى أنّ الواجب مقيّد بزمان متأخّر عن زمان فعلية الوجوب، وقد يكون مقيّداً بأمر زماني كذلك، ولا ينحصر القيد في (الزمان) فقط.

(٣) من قبل صاحب الفصول **تَنُكُّلُ** تطبيقاً لفكرة الواجب المعلق.

(٤) وهو زمانٌ متأخّر عن فعلية الوجوب، فيكون من الصّنف الثاني للواجب المعلق، ويمكن جعله من الصّنف الأول، كما مرّ في الشّرح.

(٥) بالفعل، كما لو صار مستطيعاً للحجّ في شهر ربيع الأول مثلاً.

(٦) ولا غرابة في هذا بعد أن كان وجوب الحجّ فعلياً في حقه من الآن.

(٧) في شهر ذي الحجة المتأخّر بعدّة أشهر عن الوجوب الفعلي بحسب الفرض.

(٨) ووافقه بعض المتأخّرين عنه كالمحقق العراقي **تَنُكُّلُ**، كما مرّ.

(٩) وفاقاً للشيخ الأعظم وصاحب الكفاية **تَيَمُّمًا** وآخرين.

الله تعالى في مقدّمة الواجب^(١)، مع بيان السرّ في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه^(٢)، وسنّين أنّ الواجب فعلاً في مثال الحجّ هو السّير والتهيئة للمقدّمات، وأمّا نفس أعمال الحجّ فوجوبها مشروطٌ بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه^(٣).

والثاني: في أنّ ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: «إذا دَخَلَ الوقتُ فصلٌّ» هل أنّ الشرط^(٤) شرطٌ للوجوب فلا تجب الصّلاة في المثال إلا بعد دخول الوقت، أو أنّه شرطٌ للواجب فيكون الواجب نفسه معلّقاً على دخول الوقت في المثال، وأمّا الوجوب فهو فعليٌّ مطلقٌ؟

وبعبارة أخرى: هل أنّ القيد شرطٌ لمدلّول هيئة (الأمر) في الجزاء^(٥)، أو أنّه شرطٌ لمدلّول مادّة (الأمر) في الجزاء^(٦)؟

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرطُ غيرَ الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا

(١) في الأمر التمهيدي الثامن عند الحديث عن (المقدّمات المفوّتة).

(٢) وهذا السرّ هو محاولة التوفيق بين القول بتبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذي المقدّمة (المستلزم لتأخّر وجوبها زماناً) وبين وجوب بعض المقدّمات قبل زمان وجوب ذي المقدّمة، وهي المعروفة بـ(المقدّمات المفوّتة).

(٣) يُشير المصنّف رحمته الله إلى ما سيأتي منه هناك في المحاولة الرابعة للتخلّص من هذا الإشكال المشار إليه، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله.

(٤) وهو (دخول الوقت) في المثال المذكور.

(٥) أي: للوجوب، كما عليه المشهور، ومنهم صاحب الكفاية رحمته الله.

(٦) أي: للمادّة، كما يُنسب إلى الشيخ الأعظم رحمته الله، على إشكالٍ في صحّة هذه النّسبة.

تَطَهَّرَتْ فَصَلَّ»^(١).

فعلى القول^(٢) بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أي أنه شرطٌ للوجوب - يكون الواجب^(٣) واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط، وعلى القول^(٤) بظهورها في رجوع القيد إلى المادة - أي أنه شرطٌ للواجب - يكون الواجب واجباً مطلقاً، فيكون الوجوب فعلياً^(٥) قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا عُلِمَ بحصول الشرط في ما بعد^(٦).

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة^(٧) وسيجيء تحقيقُ الحال في موضعه^(٨) إن شاء الله تعالى.

(١) فالمشهور بينون على أن الطهارة قيدٌ في وجوب الصلاة، والمنسوب إلى الشيخ الأعظم **تُتَنَّى** أن الطهارة قيدٌ في متعلّق الوجوب (أي نفس الصلاة).

(٢) المشهور والمختار، وهذا بيان لثمرّة الخلاف المذكور.

(٣) فقبل تحقق القيد (زماناً كان أو زمانياً) لا يكون الواجب فعلياً.

(٤) المنسوب إلى الشيخ الأعظم **تُتَنَّى**.

(٥) أي: فيكون وجوبُ الواجب مطلقاً فعلياً.

(٦) وهذا المقدار يمثل نقطة التقاء بين صاحب الفصول والشيخ الأعظم **قَالَ**، رغم ذهاب الأخير إلى استحالة الواجب المعلق.

(٧) وهناك قول ثالث لشيخه المحقق النائيني **تُتَنَّى**، ومَرَّتْ الإشارة إليه.

(٨) عند تطرّقه **وَالْمُتَلَوِّ** لإشكال (المقدمات المفوّتة) في مسألة (مقدّمة الواجب).

التقسيم الثالث: الأصلي والتبعية

يمكن أن يُذكر لكل من الواجب الأصلي والواجب التبعي تفسيران:

التفسير الأول: بالنظر إلى مقام الإثبات والدلالة، فالواجب الأصلي هو «ما

يُقصد بالإفادة من الكلام بحيث يُستفاد وجوبه من اللفظ»، كما لو كان مدلولاً عليه بالمطابقة، كالصلاة فهي واجب أصلي لأنها قُصِدَت بالإفادة من الكلام ودلَّ عليها بالمطابقة في قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، أم كان مدلولاً عليه بالالتزام، مع كون اللزوم يَبِيناً بالمعنى الأخص، لأنَّ المدلول الالتزامي المذكور لا يختلف عن المدلول المطابقي من ناحية كونه مقصوداً بالإفادة من الكلام أيضاً.

والواجب التبعي هو «ما لم يُقصد بالإفادة من الكلام»، فبدلَّ عليه الكلام بالتَّبَع مثل (قطع المسافة) بالنسبة إلى الأمر بالحج، فإنَّ وجوب قطعها لم تُقصد إفادته بالاستقلال، وإنَّما يُعَلَم بتبع إرادة الحج في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٢).

وإنَّما المقصود بالإفادة في الآية الكريمة وجوبُ الحج، فهو الواجب الأصلي بحسب هذا التعبير، وسيأتي من المصنَّف رحمته الله في مبحث (دلالة الإشارة) التصريح بأنَّ دلالة وجوب ذي المقدِّمة شرعاً على وجوب المقدِّمة كذلك (أي شرعاً) هي

(١) سورة آل عمران، الآية (٩٧).

(٢) سورة النساء، الآية (٧٧).

من قبيل دلالة الإشارة^(١)، وفقاً لصاحبَي الحاشية والكفاية رَبِّهِمَا^(٢).

وينبغي الالتفات هنا - كما يُفهم من قوله وَالْمُتَلَبِّينَ: «كما في كُلِّ دلالة التزامية...» - إلى أنَّ اللزوم المتحقق في مورد الواجب التَّبْعِي ليس اللزومَ البَيِّنَ بالمعنى الأخصَّ، بل قد يكون غيرَ بَيِّنٍ أصلاً، كما في المثال المذكور، بالنَّظَرِ إلى أنَّ استفادة وجوب المقدَّمة (أي المشي إلى السَّوق) من وجود ذي المقدَّمة (أي شراء اللحم) تحتاج إلى صَمِّ مقدَّمة خارجية عقلية - وهي الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدَّمته كذلك -، فلا يكون المدلول الالتزامي المذكور مقصوداً بالإفادة من الكلام مستقلاً، وتكون الدَّلالة المتحقَّقة في المورد من قبيل الدَّلالة الالتزامية العقلية لا الدَّلالة الالتزامية اللفظية.

وبهذا لا يختلط بالمفهوم، لأنَّه - كما سيأتي في باب المفاهيم - هو ما يُستفاد من الكلام بالدَّلالة الالتزامية اللفظية، بحيث يكون لازماً للمدلول المطابقي بنحو اللازم البَيِّن (بالمعنى الأخصَّ)^(٣).

التفسير الثاني: بالنَّظَرِ إلى مقام الثبوت والواقع، أيِّ بملاحظة الوجوب في حدِّ نفسه، فالواجب الأصلي هو «ما يتعلَّق الطَّلَبُ به استقلالاً ويكون المولى ملتفتاً إليه ومريداً له أصالةً»، كالصَّلَاة التي تعلَّق الطَّلَبُ بها استقلالاً.

والواجب التَّبْعِي هو «ما يتعلَّق الطَّلَبُ به من دون التفات إليه، بحيث يكون

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٢٦.

(٢) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٨، كفاية الأصول ص ١٢٢.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١٩٧ - ١٩٨.

مراداً للمولى بتبع إرادته لشيء آخر»، مثل (قطع المسافة) الذي يكون مراداً للمولى إجمالاً بتبع إرادته لوجوب الحج مثلاً.

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في تعيين المقام المنظور إليه في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعية من بين المقامين المذكورين، وهنا قولان:

القول الأول: أن المنظور إليه في هذا التقسيم هو مقام الإثبات والدلالة، وهذا ما يختاره المحقق القمي وصاحب الحاشية والفصول عليه السلام ^(١)، وإن اختلف الأخيران مع الأول في نقطة ثانوية لا داعي لذكرها، وما ذكرناه في التفسير الأول هو الموافق لما جاء في القوانين، وهو الذي اقتصر عليه في الكفاية، وهذا ما تبناه المصنف عليه السلام كما هو الظاهر من كلامه.

القول الثاني: أن المنظور إليه هنا هو مقام الثبوت والواقع، وهذا ما تبناه الشيخ الأعظم عليه السلام، ووافقه صاحب الكفاية عليه السلام ^(٢).

وتظهر ثمرة هذا الخلاف في جريان التقسيم في الواجب النفسي وعدم جريانه فيه، فلا إشكال بناءً على القول الأول في انقسامه إلى الأصلي والتبعية، فالواجب النفسي يمكن أن يكون أصلياً - كما هو واضح - إذا كان مقصوداً بالإفادة من اللفظ، كما يمكن أن يكون تبعياً إذا لم يقصد المولى إفادته مستقلاً، بل يُفاد بتبع شيء آخر، وهذا بخلافه على القول الثاني فإن الواجب النفسي لا يكون إلا أصلياً؛ إذ لا يعقل عدم تعلّق طلب المولى به استقلالاً لأنه يتنافى مع كونه واجباً نفسياً، فإنّ اشتماله

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٢١٣، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٨٨، الفصول الغروية ص ٨٢.

(٢) فرائد الأصول ج ١ ص ٣٨١، كفاية الأصول ص ١٢٢.

على مصلحة نفسية لا يُبقي مجالاً لعدم تعلق إرادة المولى المستقلة به كي يكون تبعياً. نعم، يشترك هذان القولان في انقسام الواجب الغيري إلى الأصلي والتَّبَعِي: أما اتصافه بكونه واجباً تبعياً فواضح، وأما اتصافه بكونه واجباً أصلياً فبناءً على القول الأول يجوز الالتفات إليه استقلاً، رغم كونه مقدّمة كما في آية الوضوء: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ الآية^(١)، وبناءً على القول الثاني يجوز أن يكون الواجب الغيري متعلقاً للإرادة المستقلة؛ لمكان الالتفات إليه مستقلاً

فالقريب إلى الذهن اتصاف الواجب النَّفْسِي بكونه أصلياً، والواجبِ الغيري بكونه تبعياً، بخلاف اتصاف الواجب النَّفْسِي بالتَّبَعِيَّة، والواجب الغيري بالأصالة فكلّهما يحتاج إلى عناية.

يبقى هنا شيء، وهو أن الواجب إذا عُلِمَ حاله، من ناحية كونه أصلياً أو تبعياً فلا كلام في لزوم الجُرْي على مقتضاه، وإنّما الكلام في ما إذا لم يُعْلَم حاله ولم يُحرز من دليله اندراجُه تحت أحد القسمين السابقين، وقد نفى السيد الخوئي تَثَرُّب ترتّب أثرٍ عملي على ذلك^(٢)، ووجهه أن المكلف سوف يتوجّب عليه الامتثال والإتيان بمتعلّق الأمر سواء أكان الواجب المشكوك في الواقع أصلياً أم تبعياً، ولو فرض وجود مثل هذا الأثر فلهم في المقام تفصيلٌ بلحاظ كون التَّبَعِيَّة أمراً وجودياً أو عدمياً^(٣).

(١) سورة المائدة، الآية (٦).

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٧٦.

(٣) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ١ ص ٢٨٣، كفاية الأصول ص ١٢٣.

٣- الأصلي والتبعية

الواجب الأصلي: «ما قُصِدَتْ إفادة»^(١) وجوبه مستقلاً بالكلام»^(٢)، كوجوب الصلاة والوضوء^(٣) المستفادين من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(٥).

والواجب التبعية: «ما لم تُقْصَد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قُصِدَتْ إفادته»^(٦)، وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء

(١) وفاقاً للمحقق القمي وصاحب الفصول عليه السلام في كون التقسيم بلحاظ مقام الإثبات والدلالة، وخلافاً للشيخ الأعظم وصاحب الكفاية عليه السلام، كما مرَّ.

(٢) كما لو كان مدلولاً مطابقاً للكلام، كالمثالين المذكورين في المتن، أو كان مدلولاً التزامياً لكن مع كون اللزوم فيه بيناً بالمعنى الأخصّ، لأنّ المدلول الالتزامي المذكور ممّا يقصد المتكلّم إفادته باللفظ مستقلاً أيضاً.

(٣) المناسب: (التوضؤ) لأنه هو فعلُ المكلف (بالمعنى المصدري) الذي يصحّ تعلّق التكليف به، والوضوء هو الأثر المترتب على الفعل، بمعنى اسم المصدر.

(٤) سورة آل عمران، الآية (٩٧).

(٥) سورة المائدة، الآية (٦).

(٦) فيستفاد وجوبه من الكلام بنحو دلالة الإشارة، كما سيأتي بيانه مفصلاً في مبحث (دلالة الإشارة) من خاتمة (باب المفاهيم).

اللحم من السوق، فإن المشي إليها حيثئذ يكون واجباً، لكنّه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام^(١)، كما في كلّ دلالة التزامية^(٢) في ما لم يكن اللزوم فيها من قبيل اليّين بالمعنى الأخصّ^(٣).

(١) لأنّ المقصود بالإفادة في قول المولى: «اشترِ اللحم من السوق» هو وجوب الاشتراء، ويُعلم منه بالتّبع لزوم قطع المسافة.

(٢) عقلية، لأنّ اللزوم المتحقّق في المثال المذكور غير بيّن أصلاً، وهي تختلف عن الدّلالة الالتزامية اللفظية التي تكون قسيماً للدّلالة المطابقة، والتي يُعتبر فيها أن يكون اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ، ولأجله تُعدّ من أقسام الدّلالة اللفظية، كما هو المعروف بينهم، وصرّح به المصنّف رحمته الله نفسه في أوائل كتابه (المنطق)، فلا ضير في تعبيره عن هذه الدّلالة بـ(الالتزامية)، لأنّ مراده هو (الدّلالة الالتزامية العقلية) لا (الدّلالة الالتزامية اللفظية)، فليُلتفت.

(٣) بأنّ كان اللزوم غير بيّن أصلاً، كما في المثال المذكور، فإنّ استفادة وجوب المقدّمة (أي المشي إلى السوق) من وجوب ذي المقدّمة (أي شراء اللحم) تحتاج إلى ضمّ مقدّمة خارجية عقلية - وهي الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك -، ولهذا لا يكون المدلول الالتزامي المذكور مقصوداً بالإفادة من الكلام مستقلاً.

التقسيم الرابع: التخييري والتعيني

ينقسم الواجب باعتبار تعلّقه بشيء مخصوص وعدمه، أو باعتبار وجود بديل لمطلوب المولى في عَرْضه وعدم وجوده إلى قسمين:

الأول: تعيني، وهو ما يتعلّق طلبُ المولى فيه بشيء بخصوصه، أو هو ما لا يكون لطلب المولى بديلٌ في عَرْضه في مقام الامتثال، وهذا يتمثّل في أكثر الواجبات الشرعية كالصلاة والصّيام والحجّ ونحوهما، ولا إشكال في هذا القسم.

الثاني: تخييري، وهو ما يتعلّق طلبُ المولى فيه بشيء لا بخصوصه، أو قلّ: هو ما يكون لمطلوب المولى بديلٌ وعدلٌ في عَرْضه في مقام الامتثال، بحيث لا يكون المكلف في مقام الامتثال ملزماً بأن يأتي بالشيء الأول بخصوصه، بل له أن يأتي به أو بالثاني أو غيرهما، ويرجع إليه تطبيقُ مطلوب المولى في الخارج على أحد الشيئين أو الأشياء.

والوجه في نشوء هذين القسمين واضحٌ بالالتفات إلى غرض المولى من الأمر بشيء معيّن، فإنّ غرضه تارةً يتعلّق بشيء معيّن فيأمر به تعيناً، وتارةً أخرى لا يتعلّق بشيء معيّن بخصوصه، لإمكان تحقّق غرضه به وبغيره على حدّ سواء، فحينئذٍ يأمر به تخييراً.

ولا يخفى أنّ محلّ الكلام والنقض والإبرام عند الأصوليين هو هذا القسم، وينبغي الوقوف عند نقطتين وقع فيهما الخلاف:

النقطة الأولى: هناك إشكال معروف يواجهه الواجب التخيري في مرحلة الثبوت، ذكره غير واحد من الأصوليين منهم المحقق النائيني رحمته، وهو ينتهي إلى عدم تعقل وجود هذا القسم أصلاً.

تقريره: أن تعلق إرادة المولى بشيئين أو أكثر أمر غير متعقل؛ ضرورة أن فعل المولى لما كان اختياريًا، وكان صدوره منه مسبقاً بعدة مقدمات من تصوّر الشيء بوجه ما والتصديق بفائدة ما وغيرها، فلا بد أن يكون متعلق هذه الإرادة شيئاً محدداً، ولا يُعقل تعلقها بشيء مبهم ودائر بين شيئين أو أكثر، ونتيجة هذا عدم معقولية وجود الواجب التخيري أصلاً^(١).

وتصدّى الأصوليون للجواب عن هذا الإشكال بطريقتين اقتصر المصنّف رحمته على ثانيهما:

الطريق الأول: منع استحالة تعلق إرادة المولى بالمردد بين أمرين أو أمور، لأنّ التشريع لما كان من الاعتباريات فأمره بيد المعتبر (بالكسر)، وله أن يجعله متعلقاً بأمر مبهم دائر بين شيئين أو أشياء، وغاية ما يلزم عندئذ هو تعلق الإرادة التشريعية للمولى بالأمر المردد، وهذا في حد ذاته لا محذور فيه، وإنّما يلزم المحذور في الإرادة التكوينية، نظراً إلى أنّها تكون علّة لوجود المراد في الخارج، والموجود الخارجي لا محالة يكون معيناً ومحدداً، ولهذا لا يجوز أن تتعلّق بأمر مبهم غير معيّن.

وهذا ما ذكره المحقق النائيني رحمته، ومحصّله التفصيل بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية، والمنع من تمامية الإشكال في الأولى (التي هي محل الكلام) وإنّ

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٣٢، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٦٤.

كان تاماً في الثانية^(١)، ووافقه عليه السيد الخوئي رحمته^(٢).

الطريق الثاني: التسليم بتمامية الإشكال حتى في الإرادة التشريعية، ونفي الفرق بينها وبين التكوينية من ناحية لزوم التعلّق بأمرٍ معينٍ لا إبهام فيه، إلا أنّ بالإمكان تصويرَ متعلّق معقولٍ للوجوب التخييري.

وفي المقام عدّة تصورات تقتصر على ثلاثة منها:

التصوير الأول: أنّ الواجب هو كلّ واحد من الفعلين أو الأفعال على سبيل التخيير، فلا يجوز تركه إلا إلى بدّل، بمعنى كون وجوب كلّ واحد مشروطاً بعدم وجود الآخر، ويكون كلّ واحد صالحاً لتحصيل غرض المولى، لا أنّ لكلّ واحد من الفعلين أو الأفعال غرضاً خاصّاً به، وذكر صاحب الفصول رحمته أنّ هذا هو المعروف عند أصوليينا^(٣)، وهو أول أقوال الكفاية^(٤)، واختاره المصنّف رحمته.

التصوير الثاني: التفصيل بين كون غرض المولى واحداً فيكون متعلّق الوجوب التخييري هو الجامع الحقيقي بين الفعلين أو الأفعال، وهذا الغرض يحصل بكلّ واحد منها، وبين كون الغرض متعدّداً فيكون الواجب عندئذٍ كلّ واحد من الفعلين أو الأفعال مع جواز تركه إلى بدّل، وهذا ما يختاره صاحب الكفاية رحمته^(٥).

التصوير الثالث: أنّ متعلّق الوجوب هو عنوان (أحد الفعلين) أو (أحد

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٣٥، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٦٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٢٣.

(٣) الفصول الغروية ص ١٠٢.

(٤) كفاية الأصول ص ١٤٠.

(٥) المصدر السابق ص ١٤٠ - ١٤١.

الأفعال)، وهو مفهوم انتزاعي، ويكون أمرٌ تطبيقه على هذا الفرد أو ذاك بيد المكلف، واختاره السيد الخوئي تَنَكُّرًا وجَعَلَهُ الموافق لما يُستفاد من ظواهر الأدلة التي عبّرت بالعطف بـ(أو)^(١).

ولا يبعد أن يكون هذا هو ما نُسبه العلامة تَنَكُّرًا إلى الأشاعرة والفقهاء، ووافقه صاحب المعالم تَنَكُّرًا^(٢).

النقطة الثانية: للتخيير بين أمرين أو أكثر قسمان رئيسان، باعتبار وجود جامع حقيقي بينهما أو بينها، وعدم وجوده:

القسم الأول: عقلي، وذلك إذا كان بين الأمرين أو الأمور جامعٌ حقيقي يمكن أن يُعبّر عنه بلفظٍ واحدٍ، كما إذا دار أمر المولى بين شيئين أو أكثر وكان هذان الشيئان أو تلك الأشياء من مصاديق كليّ معين، فحينئذٍ يكون الجامع بين تلك الأشياء هو مفهوم ذلك الكليّ، كما أوضحه المصنّف رحمته الله في مثال الأمر بشراء مُسْهِلٍ (أو قلم).

وهذا القسم ليس هو المنظور في الواجب التخيري، كما ذكر رحمته الله، ويكون إطلاق التخيير عليه من باب الاشتراك اللفظي، لأنّ الوجوب فيه تعيني، غاية الأمر وجود عدّة أفراد ينطبق عليها الجامع، وللمكلف - بحكم العقل - الخيار في تطبيقه على أيّ واحد منها.

القسم الثاني: شرعي، وذلك إذا لم يكن بين الشيئين أو الأشياء جامعٌ حقيقي،

(١) مصابيح الأصول ج ١ ص ٤٦٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٢٣.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٤٨٨ - ٤٨٩، معالم الدّين ص ٢٧٥.

وعندئذ يُتصوّر تحريك المكلف إمّا نحو جامع انتزاعي بينها، مثل عنوان (أحدهما) أو (أحدها)، كأن يقول المولى: «يجب الإتيان بأحد هذه الأمور» مثلاً، وإمّا نحو كلّ واحدٍ واحدٍ منها باستعمال حرف العطف (أو)، كما في خصال كفارة الإفطار العمدي؛ إذ لا جامع حقيقي بين العتق والإطعام والصيام، كما هو واضح، لعدم اندراج الثلاثة تحت مقولة واحدة، ويمكن أن يُجمع بينها مفهوم (الأحد)، الذي هو جامع اعتباري انتزاعي.

وهذا القسم هو المقصود في المقام، ولا ريب في وقوعه في الشرعيات، وإن وقع الكلام بينهم في كيفية تصويره، كما مرّ.

ويتمرّع على ما ذكرناه أنّ الضابط في كون التخير عقلياً أو شرعياً هو أنّ متعلّق الطلب في التخير العقلي نفس الطبيعة، كما في مثال الأمر بشراء مُسهل (أو قلم)، ولا يكون للخصوصيات الفردية لمصاديق القلم المتعددة دُخْلٌ في تعلق الطلب بشرائها، وتكون مطلوبة كلّ واحد من الأطراف لأجل مصداقيته للجامع بينها.

وهذا بخلافه في التخير الشرعي حيث يكون للخصوصيات الفردية دُخْلٌ في المطلوبة، كما هو ظاهر أدلة الواجب التخيري، كما في خصال الكفّارة، فإنّ الدليل ظاهر في وجود مدخلية لخصوصيات الأمور الثلاثة في المطلوبة، فلا يحلّ تزويج العبد مثلاً محلّ عتقه، كما لا يحلّ شراء ملابس للمساكين محلّ إطعامهم، وكذلك لا تحلّ الصدقة في شهرين متتابعين محلّ الصّوم فيهما، وستأتي في نهاية مبحث الواجب الموسّع والمضيق الإشارة إلى ضابط آخر في كون التخير عقلياً أو شرعياً^(١).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١٣٤.

ثم إنّ القسم الثاني من التخيير (أي الشرعي) بدوره له نحوان باعتبار النسبة بين الطرفين:

(١) ما يقع بين أمور متباعدة بتمام الذات كما في مثال خصال الكفارة، ولا إشكال في أنّ المكلف يتخيّر بين أحد الأمرين أو الأمور؛ لعدم قابلية أيّ واحد منها لأنّ يندرج تحت غيره.

(٢) ما يقع بين أمرين يكون أحدهما بمثابة الأقلّ بالنسبة إلى الآخر، مع تساويهما من جميع الجهات، وانحصار الاختلاف في ما بين الطرفين في حيثة الأقلية والأكثرية.

وبناءً على هذا لا يصحّ التمثيل بصلاتي الظهر والجمعة؛ لعدم انحصار الفرق بينهما في الأقلية والأكثرية، كما هو واضح، بل مثاله التخيير بين التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث في الرّكعتين الأخيرتين من الثلاثية والرابعة، أيّ بين الأربع والاثني عشر، وهو قول ذكره في الجواهر، ونسبه إلى بعض^(١).

ولهذا النحو بدوره صورتان، باعتبار كيفية لحاظ الأقلّ ودخله في تحصيل غرض المولى:

الصورة الأولى: أن يؤمّر بالأقل بنحو اللا بشرط عن الزيادة، وحينئذٍ يخرج المورد عن باب الوجوب التخييري ويدخل في الوجوب التعيني، لأنّ مطلوب المولى حينئذٍ هو الأقلّ، والزائد عليه ليس واجباً، كما لو بُني على أنّ الواجب على

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج ١٠ ص ٣٥، ٤١، وقد وقع نحو تسامح في نقله له في الموضع الثاني، فليُلتفت.

المكلف في الصلّة التسبيحة الواحدة لا بشرط الزيادة، فيكون الإتيان بالتسبيحتين الثانية والثالثة مستحبّاً، كما ذكر المصنّف رحمته الله، وظاهره أنّها تكونان كسائر الأذكار المستحبة في الصلّة.

وحينئذٍ يرد الإشكال على التخير بين الأقل والأكثر، وتقريره: أنّ الأقل متى وُجد خارجاً فقد حصل الغرض منه، ولا مجال عندئذٍ للإتيان بالأكثر بضمّ الزائد إلى الأقل الذي أتى به، ولهذا لا يوجد مورد يتحقّق فيه الأكثر دون الأقل كي يُعقل التخير بينهما، فيكون التخير بينهما مستحبّاً^(١).

الصورة الثانية: أن يكون كلّ من الأقل والأكثر مطلوباً بحده، بمعنى أنّ الأقل يكون مأموراً به بنحو (بشرط لا) زيادة، كما لو بُني في الركعتين الأخيرتين من الصلّة على أن المطلوب إمّا التسبيحة الواحدة فقط (أي بشرط عدم الزيادة) أو التسبيحات الثلاثة فقط (أي بشرط الزيادة) بحيث لو كان المطلوب هو التسبيحة الواحدة لم يتحقّق الامتثال بالإتيان بالثلاث، ولا قيمة لوجود التسبيحة الواحدة في ضمن الثلاثة، كما هو واضح.

وهذه الصورة هي محلّ النزاع بين الأصوليين في إمكان التخير بين الأقل والأكثر وعدم إمكانه، وفي المقام قولان:

القول الأول: إمكان التخير المذكور، لأنّ المفروض كون المحصّل (بالكسر) للغرض إمّا الأقل بحده أو الأكثر بحده، فلا أثر لتحقيق الأقل في ضمن الأكثر، لأنّه ليس هو الأقل بحده، بل هو حصّة خاصّة من الأقل مغايرة للحصّة منه

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٣٠، أجود التقريرات ج ١ هامش ص ٢٧٠.

المتحققة في ضمن الأكثر، فلو كان المطلوب في الصلّاة هو التسيّحة الواحدة مثلاً لم يتحقّق الامتثال بالإتيان بالثلاث، ولا قيمة لوجود التسيّحة في ضمن الثلاثة كما هو واضح، وهذا ما اختاره جمعٌ منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما (١)، ووافقهما المصنّف رحمتهما.

القول الثاني: أنّ التخيير المذكور هو في الواقع من التخيير بين المتباينين، وليس من التخيير بين الأقلّ والأكثر - كما هو المدّعى - إلا بحسب الصّورة، ومثاله التخيير الحاصل بين خصال الكفّارة، وهذا ما يبني عليه السيد الخوئي رحمته (٢).

(١) كفاية الأصول ص ١٤٢ - ١٤٣، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٢٩ - ٢٣٠، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

٤ - التخييري والتعيني

الواجب التعيني: «ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عِدْلٌ^(١) في مقام الامثال»، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فإن الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها^(٢)، لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها^(٣)، وقد عرّفناه في ما سبق^(٤) (ص ٦٩) بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عِدْلاً له وبديلاً عنه في عرضه».

ولأننا قيّدنا البديل (في عرضه)^(٥)، لأن بعض الواجبات التعينية قد يكون لها بديل في طولها^(٦)، ولا يُخرجها عن كونها واجبات تعينية، كالوضوء مثلاً الذي له

(١) في عرضه لا مطلقاً، كما قد سبق في المسألة الخامسة من صيغة الأمر، وسيبينه المصنّف رحمه الله قريباً.

(٢) أي: لمصلحة ملزمة في نفس الصلاة، كما هو المعروف عند أصوليي العدلية، وليست المصلحة كائنة في الأمر بها، كما يقول بعض العدلية.

(٣) بحيث يشتمل على تلك المصلحة الملزمة، ويقوم به غرض المولى.

(٤) يقصد في المسألة الخامسة المشار إليها آنفاً.

(٥) أي: بقولنا (في عرضه)، بمعنى كون البدل في نفس رتبة المبدل منه من ناحية المطلوبة.

(٦) أي: متأخراً عنها رتبة، فلا تصل النوبة إليه إلا مع تعذر الأصل.

بديلاً في طوله (وهو التيمّم)، لأنّه إنّما يجب إذا تعذّر الوضوء^(١) وكالغسل بالنسبة إلى التيمّم أيضاً كذلك^(٢)، وكخصال الكفّارة المرتبة^(٣) نحو كفّارة قتل الخطأ، وهي العتق أولاً، فإنّ تعذّر فصيام شهرين، فإنّ تعذّر إطعام ستين مسكيناً^(٤).

والواجب التخييري: ما كان له عدلٌ ويدلّ في عَرْضه^(٥)، ولم يتعلّق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخيّر بينهما المكلف^(٦)، وهو كالصوم الواجب في كفّارة إفطار شهر رمضان عمداً، فإنّه واجبٌ ولكن يجوز تركه^(٧) وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً.

(١) فلا يتحقّق به الامتثال مع فرض التمكن من الوضوء.

(٢) فإنّ التيمّم إنّما يجب في حال تعذّر الاغتسال (عقلاً أو شرعاً)، وهذا لا يؤثّر على كون الاغتسال واجباً تعينياً؛ لعدم كون التيمّم في رتبته.

(٣) احترازٌ عمّا لو كانت الخصال تخيرية، كما في بعض الكفارات، فإنّها تكون من مصاديق الواجب التخييري.

(٤) فكون الصيام في طول العتق لا يمنع من كون الأخير واجباً تعينياً، كما أنّ كون الإطعام في طول الصيام لا يحول دون كون الأخير واجباً تعينياً.

(٥) في مقام الامتثال، من دون أيّ تقدّم أو تأخّر بينهما في مقام المطلوبة.

(٦) بحيث يصدق الامتثال بالإتيان بأيّ واحد من الفعلين أو الأفعال، ويتحقّق غرض المولى.

(٧) بخصوصه، ولا منافاة بين جواز تركه بخصوصه وكونه واجباً، لأنّه ليس واجباً بخصوصه، كما أنّ جواز التّرك مقيدٌ بكونه إلى بدّل، لا مطلقاً.

والأصل في هذا التقسيم^(١) أن غرض المولى ربّما يتعلّق بشيء معيّن، فإنّه لا مناصّ حيثئذٍ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده^(٢)، فيكون (واجباً تعينياً)، وربّما يتعلّق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين، بمعنى أن كلّاً منها محصّل لغرضه^(٣)، فيكون البعثُ نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها^(٤)، وكلا القسمين واقعان في إرادتنا نحن أيضاً^(٥)، فلا وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري^(٦)، ولا موجب لإطالة الكلام^(٧).

-
- (١) شروع في ردّ الإشكال الذي يتوجّه على الواجب التخييري في مقام الثبوت، وينتهي إلى عدم تعقل وجود هذا القسم من الواجب أصلاً.
- (٢) وهذا لا إشكال فيه، بل هو القسم المعقول من الواجب.
- (٣) الواحد، لا أنّ كلّ واحد من الشيئين أو الأشياء يترتب عليه غرض خاصّ.
- (٤) فيكون مختاره ﷺ هو التصوير الأول، الذي يجعل الواجب كلّ واحد من الفعلين أو الأفعال بنحو التخيير، فلا يجوز تركه إلا إلى بدّل.
- (٥) أي: إرادتنا التكوينية المتعلّقة بأفعالنا، كما هو واقع في إرادة المولى التشريعية المتعلّقة بأفعال غيره، وهذا هو الطريق الثاني في ردّ الإشكال.
- (٦) بتقريب: عدم معقولية تعلّق إرادة الفاعل المختار بشيء مبهم مردّد بين اثنين أو أكثر، بل لا بدّ من تعلّقها بشيء محدّد لا إبهام فيه، ولا فرق في هذا بين إرادة الفاعل التكوينية (المتعلّقة بفعل نفسه)، وإرادته التشريعية (المتعلّقة بفعل غيره).
- (٧) في ردّ الإشكال المذكور، واستعراض التصورات التي قد ذكرها الأصوليون لمتعلّق الوجوب التخييري، ولهذا لم يتعرّض ﷺ لذكر الطريق الأول أصلاً.

ثم إن^(١) أطراف الواجب التخييري إن كان بينهما جامعٌ يمكن التعبير عنه بلفظٍ واحدٍ، فإنه يمكن أن يكون البعثُ في مقام الطلب نحو هذا الجامع^(٢)، فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حيثُذ بين الأطراف يُسمى (عقلياً)^(٣)، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فإن هذا يُعدّ من الواجب التعييني، فإن كلّ واجب تعييني كلي يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفرادهِ^(٤)، والتخيير يُسمى حيثُذ (عقلياً).

مثاله قول الطيب: «اشربْ مُسهلاً» الجامع بين أنواع المُسهل من زيت الخروع والملح الأفرنگي وغيرهما^(٥)، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً، كما أن

(١) هذا شروعٌ في تقسيم التخيير - باعتبار وجود جامع حقيقي بين الطرفين أو الأطراف، وعدم وجوده - إلى عقلي وشرعي.

(٢) الحقيقي، وهو مفهوم (الكلي) الجامع بين أفرادهِ.

(٣) لأنّ العقل هو الذي يستقل بالحكم بصدق الامتثال بالإتيان بأيّ واحد من أفراد (الكلي) في الخارج.

(٤) بمعنى أنّ العقل يحكم بصدق الامتثال إذا أتى المكلف بأيّ واحد من أفراد الكلي، لأجل كون انطباق الكلي على أفرادهِ قهرياً، وهذا ما عليه كثيرون منهم صاحب الكفاية تَدْعُ، خلافاً لما يبيّن عليه جمعٌ - منهم العلامة وصاحب المعالم رَحِمَهُمَا - من كون التخيير المذكور شرعياً، كما سيأتي في مبحث (الموسّع والمضيق).

(٥) هذا هو الموجود في هذه الطبعة، ولكن في الطبعة الثانية وما بعدها: «مثاله قولُ الأستاذ لتلميذه: «اشترِ قَلَمًا» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما»، والأمر سهل.

التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلياً أيضاً^(١).

وإن لم يكن هناك جامع^(٢) مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فإن البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان (أحد هذه الأمور)^(٣)، أو نحو كل واحد منها مستقلاً، ولكن مع العطف بـ(أو) ونحوها مما يدل على التخيير، فيقال في النحو الأول مثلاً: «أوجد أحد هذه الأمور»^(٤)، ويقال في النحو الثاني مثلاً: «صم أو أطعم أو اعتق»، ويُسمى حيثُذ التخيير بين الأطراف (شرعياً)^(٥)، وهو المقصود من (التخيير) المقابل للتعين هنا^(٦).

(١) فهنا تخييران عقليان، أولهما بين أنواع الكلّي لكونها جزئيات إضافية، وثانيهما بين أفراد النوع الواحد لكونها جزئيات حقيقية له.

(٢) حقيقي بين الأفراد، وهذا لا يمنع من أن يُحرّك المولى المكلفين نحو الجامع الانتزاعي بين الأفراد، أو نحو كل واحدٍ واحدٍ منها باستعمال حرف العطف (أو)، وهذا القسم هو المقصود من التخيير في المقام.

(٣) لفرض صلاحية كل واحد منها لأن يقوم به الغرض.

(٤) أو أحد هذين الأمرين، وهذا قريب مما ذكره السيد الخوئي تقيّد.

(٥) لأنّ الحاكم بالتخيير هو الشارع المقدّس؛ لعدم وجود جامع حقيقي بين هذه الأمور كي يتأتّى للعقل أن يتدخل، ويحكم بصّدق الامتثال بأيّ واحد منها.

(٦) وليس المقصود من التخيير المذكور في هذه التقسيم هو التخيير العقلي، لأنّه في الواقع من مصاديق الواجب التعيني، فلو كان هو المقصود للزم عندئذٍ جعل قسم الشيء قسماً له.

ثم هذا التخييري الشرعي^(١): تارة يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم^(٢)، وأخرى: بين الأقل والأكثر^(٣) كالتخيير بين تسييحه واحدة وثلاث تسييحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول^(٤)، وكما لو أمر المولى برسم خطٍّ مستقيم - مثلاً - مخيراً فيه بين القصير والطويل^(٥).

وهذا الأخير - أعني التخيير بين الأقل والأكثر - إنما يُتصور^(٦) في ما إذا كان

(١) بدوره أيضاً يقع على نحوين باعتبار نوع النسبة بين الطرفين اللذين يتحقق التخيير بينهما.

(٢) يعني خصال الكفارة، وهذا النحو لا إشكال فيه، لأنّ الفعل (أي متعلّق التكليف) ليس مردداً بين طرفين أحدهما يمثل الأقل، والآخر يمثل الأكثر.

(٣) بمعنى كون أحد الأمرين قابلاً للاندراج تحت الآخر في ما إذا أُخذ الأقل (لا بشرط) من حيث الزيادة، وهذا النحو هو محلّ الإشكال هنا إذا كان نفس الفعل مردداً بين الأقل والأكثر، وكان للأقل وجودٌ مستقل في ضمن الأكثر.

(٤) ذكره صاحب الجواهر رحمه الله من دون أن ينسبه إلى قائل معيّن، وبناءً عليه يكون التخيير في الركعتين الأخيرتين بين الأربعة والاثني عشرة (بتعبير الفقهاء)، كما مرّ.

(٥) فإنّ الخطّ القصير (باعتباره الأقل) قد يُدعى تحقّقه في ضمن الخطّ الطويل، كما سيأتي، فيكون الخطّ الطويل عندئذٍ منطبقاً على الخطّ القصير، وهو الضابط في كون الدوران بين الأقل والأكثر لا بين المتباينين اللذين لا ينطبق أيّ منهما على الآخر.

(٦) إشارة إلى الصّورة الثانية من التخيير بين الأقل والأكثر، وهي محلّ الخلاف في باب (التخيير بين الأقل والأكثر).

الغرض مترتباً على الأقلّ بحدّه^(١)، ويترتب على الأكثر بحدّه أيضاً^(٢)، أمّا لو كان الغرض مترتباً على الأقلّ مطلقاً^(٣)، وإن^(٤) وقع في ضمن الأكثر^(٥)، فالواجب حينئذٍ هو الأقلّ فقط^(٦)، ولا تكون الزيادة واجبة^(٧)، فلا يكون من باب الواجب

(١) بأن يؤخذ الأقلّ (بشرط لا) من ناحية الزيادة، وعندئذٍ لا يبقى مجالٌ لادّعاء تحقق الأقلّ دائماً في ضمن الأكثر.

(٢) بمعنى أنّ الأكثر هو الأقلّ بشرط الزيادة، كأن يقال: «الواجب إمّا التسيحة الواحدة في ضمن الثلاثة أو التسيحات الثلاث كذلك»، ولا أثر لوجود التسيحة الواحدة في ضمن الثلاثة، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية رحمته الله، وتبعه رحمته الله.

(٣) بأن يؤمر بالأقلّ بنحو (لا بشرط) من ناحية الزيادة، كما لو كان المطلوب هو التسيحة الواحدة من دون اشتراط الإتيان بالتسيحتين، ولا عدم الإتيان بهما.

(٤) تفسير للإطلاق، وإنّ وصلية، لبيان المصداق الخفي للأقلّ، إذ قد يُظنّ أنّ الأقلّ لا يتحقّق لو كان المكلف قاصداً للإتيان بالأكثر.

(٥) لأنّ تحقّق الزيادة لا يمنع من صدق الأقلّ، بحسب الفرض، فالأقلّ يتحقّق حتى لو أراد الإتيان بالأكثر، لأنّه بمجرد شروعه في الأكثر يحصل الأقلّ في ضمنه.

(٦) لأنّ الأكثر لا وجود له في الخارج في مقابل الأقلّ؛ بداهة أنّ المكلف لو أراد الإتيان بثلاث تسيحات فإنّ الأقلّ (أي التسيحة الواحدة) سوف يتحقّق قهراً بمجرد الإتيان بالأولى، ولا يضرّ تعقبها بالأخيرتين بعد ذلك.

(٧) أصلاً، لأنّ الواجب دائر بين الأقلّ والأكثر، والأقلّ متحقّق دائماً، فلا تصل النوبة إلى الأكثر، كي تتصف الزيادة بالوجوب.

التخييري^(١)، بل الزيادة لا بدّ أن تُحمّل على الاستحباب^(٢).

-
- (١) الذي يكون فيه كلّ واحد من الفعلين أو الأفعال متصفاً بالوجوب، بل هو في الواقع تخيير بين الواجب (أي الأقلّ) وغير الواجب (أي الزيادة).
- (٢) فيكون التخيير صورياً، والواجب هو التسبيحة الأولى فقط، والأخيرتان تقعان على نحو الاستحباب كسائر الأذكار المستحبّة، لأنّهما من ذكره تعالى.

التقسيم الخامس: العيني والكفائي

ينقسم الواجب إلى قسمين، باعتبار تعلّق الوجوب بكلّ مكلفٍ مكلفٍ بحيث يلزم صدور الفعل من كلّ واحد منهم وعدم كونه كذلك:

القسم الأول: عيني، وهو ما يتوجّه الوجوب فيه إلى جميع المكلفين على نحو العموم والسرّيان، بحيث لا يسقط عنهم بمجرد قيام بعضهم بالفعل، مثل الصّلاة اليومية فهي واجبة على كلّ واحدٍ واحدٍ من المكلفين بنحو العموم الاستغراقي، ولا تسقط عن عهدة المكلف لمجرّد إتيان بعض آخر بها.

وهذا المقدار ممّا لا إشكال فيه عند الأصوليين؛ لإمكان تعلّق غرض المولى بصدور الفعل في الخارج من كلّ واحد من المكلفين، أيّ بنحو مطلق الوجود من المكلفين، ممّا يفرض تصدّي كلّ فرد منهم للامتثال والإتيان بالواجب، فلا يسقط الوجوب عن المكلف إلا بفعل نفسه.

القسم الثاني: كفائي، وهو ما يتوجّه وجوبه إلى جميع المكلفين أيضاً، أو إلى أحدهم لا بعينه مثلاً (على الخلاف الآتي بيانه)، مع سقوطه بقيام بعض المكلفين به، مثل دفن الميت وسائر شؤون تجهيزه، فإن غرض المولى هاهنا متعلّق بصدور الفعل من أيّ مكلف في الخارج، فيكون مطلوبه هو صرف وجود الفعل من المكلفين دون ملاحظة فردٍ منهم بخصوصه، فإتيان أيّ واحد منهم بالفعل يوجب حصول غرض المولى وسقوط الطلب، ولأجل هذا اكتفى بصدوره من بعضهم ولم يطالب

الآخرين بالقيام به، ولكن لو تركه الجميع استحقوا العقاب جميعاً. وهذان الأمران (أي سقوط الواجب بفعل بعض المكلفين، وعصيان الكل بالتزك) متفقٌ عليهما بينهما، كما ذكر صاحب الحاشية ^(١).

وقد واجه متقدمو الأصوليين مشكلةً في التعامل مع الواجب الكفائي، تؤدي في النهاية إلى نفي كونه معقولاً، مع الإقرار بوقوعه في الشريعة المقدسة. تقريرها: أنَّ الواجب لا ينفك في الخارج عن عنصر (المنع من التزك) أيًا كان المختار في ماهية الوجوب من ناحية التركيب والبساطة:

أما إذا بُني على ما يلتزم به القدماء - من تركب حقيقة الوجوب - فلأنَّ (المنع من التزك) يكون جزءاً من مفهوم الوجوب، ومن الواضح عدم تحقق المركب من دون تحقق جميع أجزائه، ومنها (المنع من التزك)، ولكنَّ الحاصل في الوجوب الكفائي سقوط الفعل عن المكلفين بمجرد قيام بعضهم به، مع أنَّ الجميع مخاطبون به، وهذا عبارة عن تحقق المركب من دون جزئه (أي المنع من التزك).

وأما إذا بُني على ما يختاره محققو المتأخرين - من بساطة ماهية الوجوب - فلأنَّ (المنع من التزك) لازمٌ لمفهوم الوجوب، ومن المعلوم أنَّ انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، وإلا بطل اللزوم بينهما، والحاصل في الواجب الكفائي هو جواز ترك بقية المكلفين للامثال إذا أتى بعضهم بالفعل، وهذا عبارة أخرى عن تحقق الملزوم (أي الواجب الكفائي) من دون لازمه (أي المنع من التزك).

وهذا الكلام يُظهر الحاجة إلى تصوير الوجوب الكفائي بما يجعله منطبقاً على

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٣٧٢.

القاعدة في الوجوب الشرعي من جانب، ويميّزه عن الوجوب العيني من جانب آخر، وقد تصدّى الأصوليون لتجاوز هذه المشكلة والحفاظ على معقولية الواجب الكفائي، ولهم في ذلك ثلاثة مسالك باعتبار موضع التصرف من بين العناصر الثلاثة، أعني نفس التكليف، ومتعلّقه، وموضوعه:

المسلك الأول: التصرف في نفس التكليف (أي الوجوب)، بالبناء على أنّ الوجوب الكفائي سنخٌ وجوب مغايرٌ للوجوب العيني، فهو (أي الوجوب الكفائي) يتعلّق بكلّ واحد من المكلفين بحيث لو أخلّ الكلّ بالامثال استحقوا كلّهم العقاب، ولكنّ الوجوب يسقط عنهم إذا أتى بعضهم بالفعل.

وهذا الفرق بين الوجوبين ناشئ عن الفرق في مرحلة الغرض، فإنّ غرض المولى كما يتعلّق أحياناً بصدور الفعل من كلّ مكلفٍ مكلفٍ - كما هو الحاصل في الوجوب العيني - فهو أيضاً قد يتعلّق بصدور الفعل مرّة واحدة من أيّ مكلفٍ كان، وبمجرد حصول الغرض يسقط الوجوب عن سائر المكلفين، وإن كانوا كلّهم ابتداءً مخاطبين بالوجوب، وحينئذٍ لا يبقى مجالٌ للإشكال فيه، لأنّ عدم جواز انفكاك (المنع من التزك) إنّما يكون في خصوص الواجب العيني، وهو - وفق هذا المسلك - مختلفٌ عن الواجب الكفائي حقيقةً وماهيةً، وهذا هو ما يتبنّاه صاحب الكفاية تذكّر^(١).

المسلك الثاني: التصرف في المكلف به (أي في متعلّق التكليف)، فإنّ متعلّق التكليف في الوجوب الكفائي هو صرف طبيعة المأمور به المطلوب إيجادها في

(١) كفاية الأصول ص ١٤٣.

الخارج من أيّ مكلف كان؛ وذلك لترتب غرض المولى على صدور الفعل كذلك، ومن الواضح أنّ أحد المكلفين لو تصدّى لإيجاد صرف الطبيعة في الخارج لم يبقَ تكليفٌ في عهدة الآخرين، فيقبل منهم عدم الامتثال حينئذٍ.

وبهذا يمتاز عن الوجوب العيني فإنّ متعلّق التكليف فيه هو الفعل المطلوب صدوره خارجاً من كلّ مكلف، بحيث لا يسقط عن أيّ منهم بمجرد قيام بعضهم به؛ وذلك لترتب غرض المولى هاهنا على صدور الفعل من مطلق وجود المكلف على نحو الاستغراق.

ويندرج تحت هذا المسلك القول بأنّ المخاطب بالوجوب الكفائي جميع أفراد المكلفين أيضاً، بحيث يكون المكلف به كلّ واحد منهم بنحو العموم الاستغراقي، لأنّ جعل المكلف شخصاً واحداً بخصوصه يستلزم الترجيح من دون مرجح، وينحلّ هذا الوجوب إلى وجوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلفين، وكلّ واحد من هذه الوجوبات الانحلالية مشروطٌ بعدم امتثال الآخرين، ولهذا لو قام به بعضهم سقط الوجوب عن الباقيين.

وهذا القول هو المحكي عن أصولي الإمامية، واختاره العلامة تذوّ^(١)، وقيل إنّه المشهور، واختاره أكثر العامة، كما ذكر صاحب الحاشية تذوّ^(٢)، وهو الظاهر من كلام المصنّف رحمته.

المسلك الثالث: التصرف في موضوع التكليف، أيّ نفس المكلف بالوجوب

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٠٥، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٥٠٢.

(٢) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٣٧٢.

الكفائي، وهذا هو مختار جماعة من الفريقين، وتندرج تحت هذا المسلك ثلاثة أقوال ذكر المصنّف (رحمته الله) الأولين منها فقط:

القول الأول: أن المكلف في الواجب الكفائي أحد المكلفين لا بعينه، وهو عبارة أخرى عن توجه التكليف إلى صرف وجود المكلف، الذي يصدق في الخارج على أي واحد من المكلفين على نحو العموم البلي.

وهذا هو ما يتبناه المحقق النائي تت^(١)، ووافقه السيد الخوئي تت^(٢)، وذكر صاحب الحاشية تت أنه محكي عن جماعة من العامة منهم الرازي تت^(٣).

ويترتب على هذا أن إتيان أي واحد من المكلفين بالفعل يكون مُحققاً لامتنال الواجب ومحضاً لغرض المولى، ولا معنى عندئذ لبقاء الوجوب على بقية المكلفين وإذا قام به الكل سوية استحقوا كلهم الثواب، وإذا عصوا جميعاً استحقوا العقاب كذلك؛ لفرض تمكّن كل واحد منهم من القيام بالفعل المحصل لغرض المولى.

القول الثاني: أن المكلف شخص واحد معين في الواقع وفي علمه تعالى، وإن لم يتعيّن عندنا، لكن الوجوب يسقط عنه بفعل غيره، نظراً إلى ما تقدّم من وجود غرض واحد للمولى، ويكفي فيه تحقق الفعل في الخارج ولو من مكلف واحد، وذكر صاحب الحاشية تت أن هذا وإن حكي قولاً ولكن لم يُعرف القائل به تت^(٤)، ولا

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٣٦، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٧١.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٣) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٣٧٢.

(٤) نفس المصدر السابق.

يبعد أن يكون هذا قولاً لبعض العامة.

القول الثالث: أنَّ المكلف في الواجب الكفائي مجموعُ آحاد المكلفين (من حيث المجموع) أي على سبيل العموم المجموعي، ويسقط الوجوب عنهم أيضاً لو أتى بعضهم بالفعل، لأنَّ حصول الفعل من بعضهم يُعتبر حصولاً له من مجموع المكلفين في الجملة، وهذا ما تُنسب إلى قطب الدين الشيرازي، كما ذكر صاحب الحاشية تَنْتُزَعُ^(١).

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٣٧٣.

٥ - العَيْني والكفائي

تقدّم (ص ٦٨) أنّ الواجب العَيْني: «ما يتعلّق بكلّ مكلف، ولا يسقط بفعل الغير»^(١)، ويقابله الواجب الكفائي، وهو «المطلوب فيه وجودُ الفعل من أيّ مكلفٍ كان»، فهو يجب على جميع المكلفين^(٢)، ولكن يُكتفى بفعل بعضهم، فيسقط عن الآخرين^(٣)، ولا يُستحقّ^(٤) العقابُ بتركه.

نعم، إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحدٌ فالجميع منهم يستحقّون العقاب^(٥)، كما يستحقّ الثواب كلٌّ من اشتراك في فعله^(٦).

(١) فكلُّ واحد من المكلفين مسؤولٌ عن امتثال نفسه، لأنّه هو الذي يُحقّق غرض المولى، وهذا هو المنسجم مع معنى الوجوب ابتداءً.

(٢) هذا صريحٌ في اختياره عليه السلام المسلك الثاني المتضمّن لقول المشهور بتوجّه التكليف إلى جميع المكلفين بنحو الاستغراق، ولا ينافيه قوله المتقدّم: «من أيّ مكلفٍ كان»، ولا قوله الآتي: «من أحد المكلفين لا بعينه».

(٣) باتفاق الأصوليين، مع اختلافهم في كيفية تصوير الواجب الكفائي.

(٤) بصيغة المبني للمفعول، والأحسن: «ولا يستحقّون العقاب بتركه».

(٥) بالاتفاق أيضاً، كما مرّ عن صاحب الحاشية تتدوّن.

(٦) إذا كان الفعل يحتاج إلى تصدّي أكثر من مكلفٍ كالجهاد، أو كان يكفي فيه واحدٌ فقط كردّ التحية، ولكن قام به أكثر من واحد في زمانٍ واحدٍ.

وأمثلة الواجب الكفائي كثيرةٌ في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة عليه، ومنها إنقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحِرَف والمِهَن والصناعات التي بها نظام معاش الناس^(١)، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

والأصل^(٣) في هذا التقسيم أن المولى يتعلّق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين:

١ - أن يصدر من كلّ واحدٍ من الناس^(٤)، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كلّ واحدٍ مستقلاً، فلا بدّ أن يُوجّه الخطابُ إلى كلّ واحدٍ منهم على أن يصدر من كلّ واحدٍ عيناً^(٥)، كالصّوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية^(٦)، وهذا هو (الواجب العيني).

(١) بحيث يختلّ النظام العامّ إذا لم يتصدّد لامتهانها مَنْ تتحقّق بهم الكفاية منهم في الخارج.

(٢) والجامع بينها أن غرض المولى يتعلّق بصدور الفعل مرّة واحدة من أيّ مكلف كان، وبمجرّد حصول الغرض يسقط الوجوب عن البقية.

(٣) بيان لاعتبار التقسيم، وبه يرتفع الإشكال المعروف عن الواجب الكفائي.

(٤) على سبيل العموم الاستغراقي الذي لا يستثني أحداً منهم.

(٥) كما هو المناسب لتحقيق غرض المولى بحسب الفرض.

(٦) فالنهي عن الفحشاء والمنكر مثلاً لا يحصل في الخارج إلا إذا صدرت الصلاة من كلّ واحدٍ واحدٍ من المكلفين، وهكذا بالنسبة إلى الصّوم والحجّ.

٢ - أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه^(١)، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل - ولو مرة واحدة - من أي شخص كان، فلا بد أن يُوجَّه الخطابُ إلى جميع المكلفين^(٢)؛ لعدم خصوصية مكلفٍ دون مكلفٍ، ويكتفى بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض^(٣)، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي).

وقد وقع الأقدمون من الأصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي)^(٤)، وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه^(٥) بل لازمه المنع من التَّرك^(٦)؛ إذ رأوا

(١) أو أكثر من واحد لا على التعيين، ليشمل الواجب الذي يحتاج إلى تصدي أكثر من واحد للامتنال، إلا أن يراد من (الأحد) ما يقابل (الجميع).

(٢) وبنحو العموم الاستغراقي أيضاً، كما في الوجوب العيني، وليس مراده عليه السلام مجموع آحاد المكلفين (على سبيل العموم المجموعي).

(٣) وبهذا يفترق الوجوب الكفائي عن الوجوب العيني بعد اتحادهما في المكلف (أي موضوع التكليف)، بحسب المسلك الثاني المختار.

(٤) لأن سقوطه عن سائر المكلفين يعني رَفْعَ اليد عن عنصر (المنع من التَّرك) مع أنه جزء مقوّم لمعنى الوجوب عندهم، فيلزم تحقّق المركّب (أي الوجوب) من دون جزئه (أي المنع من التَّرك)، وهذا باطل بل غير ممكن.

(٥) بناءً على قول القدماء بتركب حقيقة الوجوب من جزئين.

(٦) بناءً على البساطة، فيكون (المنع من التَّرك) خارجاً عن ماهية (الوجوب) لازماً لها، ولما كان هذا هو الصحيح ذكره عليه السلام بأسلوب الترقّي.

أَنْ وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من التَّرك^(١).

ولذا ظنَّ بعضهم أنه ليس المكلفُ المخاطبُ فيه الجميع^(٢)، بل البعض غير المعين (أي أحدَ المكلفين)^(٣)، وظنَّ بعضهم أنه معيَّن عند الله غيرُ معيَّن عندنا، ويتعيَّن مَنْ يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلف حقيقة^(٤)، إلى غير ذلك من الظنون^(٥).

ونحن لما صوَّرنَاهُ بذلك التصوير المتقدم^(٦) لا يبقى مجالٌ لهذه الظنون، فلا

(١) أمَّا على قول المتقدمين فواضح؛ لعدم جواز تحقُّق المركَّب من دون جزئه، وأمَّا على قول المتأخِّرين فلعدم جواز تحقُّق الملزوم من دون لازمه.

(٢) أي: «بنحو العموم الاستغراقي الشَّامِل لكلِّ واحدٍ واحدٍ من المكلفين»، في سبيل التخلص من الإشكال المتقدم ورفَّع الحيرة.

(٣) وهو المحكي عن جماعة من العامة كالرازي، كما ذكر في حاشية المعالم، وهذا هو القول الأول الذي يندرج تحت المسلك الثالث.

(٤) هذا هو القول الثاني، ولعلَّه لبعض أصوليي العامة، وإن ذكر صاحب الحاشية تَنكِهً أَنَّ هذا قد حُكي قولاً ولكن لم يُعرف قائله، والأمر سهل.

(٥) كالقول بأنَّ المكلف هو مجموع آحاد المكلفين (من حيث المجموع)، أي بنحو العموم المجموعي، ويسقط عنهم بحصول الفعل من بعضهم، كما مرَّ.

(٦) المنسوب إلى المشهور، والمندرج تحت المسلك الثاني، وهذا هو المحكي عن أصوليي الإمامية، كما مرَّ في الشَّرْح.

نشغل أنفسنا بذكرها وردّها^(١)، وتُدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بدّ أن يسقط وجوبه عن الباقي؛ إذ لا يبقى ما يدعو إليه^(٢)، فهو - إذاً - واجبٌ على الجميع من أول الأمر^(٣)، ولذا يُمنعون جميعاً من تركه^(٤)، ويسقط^(٥) بفعل بعضهم؛ لحصول الغرض منه^(٦).

(١) كما صنع بعض المصنّفين كالعلامة تَهْذُبُ في (نهاية الوصول)، وصاحب الحاشية على المعالم تَهْذُبُ، وغيرهما.

(٢) أي: إلى الوجوب على باقي المكلفين، لأنّ الدّاعي إليه هو الغرض، والمفروض حصوله بفعل بعضهم، ولا بقاء للوجوب بعد حصول الغرض.

(٣) لعدم وجود خصوصية لمكلفٍ بعينه، كي يُوجّه الخطاب إليه دون مَنْ سواه، كما مرّ آنفاً، وهذا تصريح آخر منه ﷺ بموافقته للمشهور.

(٤) ويستحقّون العقاب لو تركوه كلّهم؛ لصّدق العصيان عندئذٍ.

(٥) الوجوبُ عن بقية المكلفين، وهذا وما قبله متفقٌ عليهما، كما مرّ.

(٦) أي: من وجوب الفعل، ولا يمكن بقاء الوجوب بعد حصول الغرض، لأنّه من قبيل بقاء المعلول بعد انتفاء علته.

التقسيم السادس: الموسّع والمضيق

لا يخفى أنّ هذا تقسيم ثانوي للواجب بعد تقسيمه إلى المؤقت وغير المؤقت، فإن الواجب - باعتبار تحديد الأمر له وتقييده إياه بزمان معين شرعاً وعدم تقييده به كذلك - ينقسم إلى قسمين:

الأول: مؤقت، وهو ما يكون أداؤه مقيداً شرعاً بزمان خاص، بمعنى دخالة الزمان الخاص في تحقّق غرض المولى وترتب المصلحة على الفعل، كما في الصلوات اليومية، والصّوم، والحجّ ونحوها.

الثاني: غير مؤقت، وهو ما لا يكون امتثاله مقيداً شرعاً بزمان معيّن، بمعنى عدم دخالة زمان بعينه في تحقّق الغرض، لا بمعنى استغناء الواجب عن الزمان؛ لوضوح حاجة كلّ حادث إمكاني - ومنه الفعل الواجب - إلى زمان يقع فيه، ويكون وعاءً لتحقيقه، ومثاله قضاء الصلوات الفائتة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ التحية ونحو ذلك.

ولبيان ما أفاده المصنّف رحمته الله في المقام يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: لكل واحد من القسمين المتقدمين تقسيمٌ باعتبار:

أما الواجب غير المؤقت فهو ينقسم باعتبار جواز تأخير امتثاله عن أول أزمته إمكان وجوده، وعدم جوازه إلى قسمين:

القسم الأول: واجب فوري، وهو ما لا يجوز للمكلّف تأخيرُه عن أول أزمته

إمكانِ امتثاله، مثل إزالة النجاسة عن المسجد، وردّ التحية، وحيث إنّ الفورية المعتبرة هاهنا عرفية، فهي تختلف باختلاف الموارد، فهي في ردّ التحية أقوى منها في إزالة النجاسة، ولهذا يُعدّ التأخر في الردّ لدقيقة واحدة - مثلاً - إخلالاً بالامثال، بخلافه في إزالة النجاسة، كما هو واضح.

القسم الثاني: واجب غير فوري، وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكان امتثاله كقضاء الصلوات الفائتة والصلاة على الميت وغيرها، ولكنّ مرّ في المسألة السابعة من صيغة (الأمر) أنّ هذا الجواز ليس مفتوحاً إلى ما لا نهاية، بل هو محدود بعدم صدق التهاون في أداء الواجب، كما هو ليس ببعيد^(١).

وأما الواجب المؤقت فهو ينقسم - باعتبار مطابقة الزمان المأخوذ فيه شرعاً لزمان امتثاله وعدمها - إلى ثلاثة أقسام بحسب القسمة العقلية:

القسم الأول: ما يكون زمانه المحدّد أقلّ من زمان امتثاله، بحيث يحتاج أدائه صحيحاً إلى زمان أزيد من الزمان المأخوذ فيه، كما لو فرض الأمر بشراء شيء من السوق خلال عدة دقائق مع أنّ قطع المسافة يحتاج إلى زمانٍ أزيد من ذلك، أو الأمر بأداء مناسك الحجّ في يوم واحد مثلاً.

ولا ريبّ في بطلان هذا القسم وعدم إمكانه أصلاً؛ لاندراجه في باب التكليف بغير المقدور، وهو قبيحٌ عقلاً عند العدلية، فلا يليق بالمولى الحكيم أن يكلف عبده بواجب ويُقيّده بزمان يكون أقلّ ممّا يستغرقه الإتيان به صحيحاً مستوفياً لما اعتبره هو فيه، خلافاً للأشاعة القائلة بجواز التكليف بما لا يطاق.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٢٢ - ٢٣ .

وبهذا، ينحصر الواجب المؤقت في القسمين الآتين، وإنّما ذكرنا هذا القسم متابعاً للمصنّف رحمته الله، وتتمياً للقسمة العقلية.

القسم الثاني: مضيّق، وهو ما يكون الزمان المعتر فيه مساوياً للزمان الوافي بالإتيان به صحيحاً، بحيث يستوعب زمان الإتيان به من دون أية زيادة أو نقصان، مثل الصّوم فإنّ زمانه محدّد بين طلوع الفجر ودخول الليل، وهذا مساوٍ للزمان الذي يستغرقه الإتيان بالواجب تماماً.

القسم الثالث: موسّع، وهو ما يكون زمانه المعين من الشّارع زائداً على الزمان الوافي بالإتيان به صحيحاً، بحيث يكفي للإتيان بأكثر من فردٍ صحيحٍ له، كما في الصلوات اليومية فإنّ وقتها المحدّد لها شرعاً يزيد عن زمان الإتيان بفردٍ صحيحٍ لها بكثير، كما هو واضح.

الجهة الثانية: لا يخلو كلّ واحد من القسمين الأخيرين للواجب المؤقت (أي المضيّق والموسّع) عن الإشكال، واقتصر المصنّف رحمته الله على ذكر الإشكال المعروف الوارد على الواجب الموسّع فقط، كما صنع صاحب الكفاية رحمته الله ^(١)، وهو محكي عن جماعة من القدماء.

وتقريره: أنّ معنى زيادة زمان الواجب على زمان الإتيان به هو جواز ترك الواجب في أول أزمته إمكان الإتيان به، وثاني الأزمته وثالثها إلى ما قبل الأخير، وهذا يتنافى مع حقيقة الوجوب الذي لا ينفك عن (المنع من التّرك)، سواء قلنا إنّ (المنع من ترك الواجب) جزءٌ من الواجب أم لازمٌ له، نظير ما مرّ قريباً في الوجوب

(١) كفاية الأصول ص ١٤٣.

الكفائي.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بجوابين، وردا في كلام المصنّف رحمته الله بنحو

متداخل:

الجواب الأول: بالنقض، ذكره رحمته الله في ضمن الجواب الحلي الآتي، ومحصله أن

للوّاجب نحوين من الأفراد:

أولهما: طولية تدريجية، وهي الأفراد التي يوجد في ما بينها تقدّم وتأخّر في

الزمان، بحيث لا يسع المكلف الإتيان بأزيد من واحدٍ منها في زمانٍ واحدٍ كالإتيان

بالصلاة في الزمان الأول أو الثاني أو الثالث.

ثانيهما: عَرَضِيَّة دَفْعِيَّة، وهي الأفراد التي لا يكون بينها ترتّب زمني، مثل

الإتيان بالصلاة في المسجد أو في البيت، أو الإتيان بها جماعةً أو فرادى.

وعندئذٍ يقال: إنّ حال الأفراد التدريجية لا يختلف عن الأفراد العَرَضِيَّة من

ناحية وقوع التخيير فيها، فكما يقبل المستشكل بالتخيير بين الثانية، ولأجله يجوز

للمكلف أن يترك أحدها ويأتي بفرد آخر، فكذلك يلزمه أن يقبل بالتخيير في

الأفراد الطولية أيضاً، لأنّ نسبة طبيعة الواجب إلى كلا النحويين واحدة، فإذا لم

يكنّ التخيير في الأفراد العَرَضِيَّة في نظره منافياً لحقيقة الوجوب، فهو كذلك أيضاً

بالنسبة إلى التخيير في الأفراد الطولية، وإلا جرى الإشكال في النحو الثاني كما يجري

في الأول، لأنّ حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحدٌ.

الجواب الثاني: بالحلّ، وهو ما ذكره المصنّف رحمته الله أولاً، ومفاده أن المطلوب

من المكلف امتثال الوجوب وإيجاد طبيعة الواجب بنحو صرف الوجود في الزمان

المحدّد له شرعاً الواقع بين المبدأ والمنتهى، أيّ الإتيان بفردٍ من أفرادها في هذا الزمان المحدّد من الجانبين، وليس المطلوب منه الإتيان بالفرد الواقع في أول الوقت، كما هو مبنى الإشكال.

ومن الواضح أنّ المكلف إذا ترك الفرد الأول للواجب مثلاً يصدق عليه حينئذٍ أنّه ترك فرداً الواجب، لا أنّه ترك الواجب برمته، ما دام لم يترك جميع أفراده الواقعة بين المبدأ والمنتهى.

وعندئذٍ لا يكون تركه لبعض الأفراد منافياً لحقيقة الوجوب، لأنّ المراد من التّرك (الممنوع منه في الوجوب) هو ترك الواجب في طول زمانه الممتد بين المبدأ والمنتهى، كالزوال والغروب بالنسبة إلى صلاتيّ الظهرين مثلاً، بأن لا يأتي بأيّ فردٍ صلاتي في مجموع هذا الزمان.

وبهذا يظهر أنّ هذا الإشكال يبتني على الخلط بين الواجب (بها هو واجب) وفرد الواجب، والممنوع تركه إنّما هو الأول دون الثاني.

وهذا الجواب راسمٌ لكون التخيير بين أفراد الواجب الموسّع عقلياً، كما ذكر المصنّف رحمته الله وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله ^(١) وكثيرين، وخلافاً للجماعة كالعلامة وصاحب المعالم رحمته الله ^(٢) اللذين ذهبا إلى كون التخيير المذكور شرعياً.

وقد ظهر ممّا مرّ في مبحث (الواجب التخييري) أنّ الصحيح هو الأول، لتوفّر

(١) كفاية الأصول ص ١٤٣.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١٠٤، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ١ ص ٥٠٩.

٥١٠، معالم الدّين ص ٢٧٧.

ضابط التخيير العقلي فيه وهو كون الواجب طبيعة لها أفراد، مع كون الغرض واحداً، كما أوضحه عليه السلام هناك في مثال الأمر بشراء مُسهل (أو قلم)، فليلاحظ^(١).

ولعلّ نظر العلامة تَنبُذ إلى كون الضّابط في كون التخيير شرعياً شيئاً آخر - غير ما يراه المصنّف عليه السلام تبعاً لصاحب الكفاية تَنبُذ - وهو وقوع التخيير في لسان الشارع وعدم كونه بحكم العقل^(٢)، فليتأمل.

وكيفما كان، فقد أدى هذا الإشكال إلى إنكار جماعة من العامّة لهذا القسم، وبنائهم على استحالته، في مقابل جمهور الإمامية وكثير من العامّة الذين بنوا على جوازه عقلاً ووقوعه في الشريعة^(٣).

وقد حاول المنكروون لجوازه التخلص من الإشكال بالاعتماد على ثلاثة وجوه ذكر المصنّف عليه السلام الأولين منها:

الأول: أنّ الواجب على المكلفين هو خصوص الفرد الأول، أيّ الواقع في أول أزمنة إمكان أداء الواجب، ويكون الإتيان ببقية الأفراد المتأخّرة عنه زماناً (أي الفرد الثاني وما بعده) من باب القضاء.

الثاني: أنّ الواجب هو خصوص الفرد الأخير، أيّ الواقع في آخر أزمنة إمكان أداء الواجب، ويكون الإتيان بالأفراد المتقدّمة عليه زماناً من باب الإتيان بالنّدب

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ١٠٥.

(٢) يلاحظ لمزيد توضيح: حقائق الأصول ج ١ ص ٣٣٩، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ١ ص ٤٦٦، ٤٧٣.

(٣) يلاحظ: معالم الدّين ص ٢٧٦ - ٢٧٧، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

الذي يتحقّق به غرض المولى.

الثالث: يشبه الثاني، ولكنّ المكلف إذا أتى بالفرد الأول وَقَعَ هذا الفرد على صفة الوجوب إذا بقي المكلف على صفات التكليف، فإذا لم يبقَ المكلف عليها وقع الفرد (الذي أتى به أولاً) على صفة الاستحباب من حين وقوعه^(١).

(١) يلاحظ المصدران السابقان.

٦- الموسّع والمضيّق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت^(١) إلى قسمين: موقت وغير موقت، ثم إلى موسّع ومضيّق، ثم غير المؤقت^(٢) إلى فوري وغير فوري، ولنبداً بغير المؤقت (مقدمة)، فنقول:

(غير الموقت): ما لم يُعتبر فيه شرعاً وقتٌ مخصوص، وإن كان كلُّ فعلٍ لا يخلو - عقلاً - من زمن يكون ظرفاً له^(٣)، كقضاء الفاتنة، وإزالة النجاسة عن المسجد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونحو ذلك.

(١) أيّ باعتبار تحديد الشارع المقدّس له بزمان معين وعدم تحديده كذلك، بمعنى دخالة الزمان المحدّد في تحقق الغرض، وإلا فالواجب (من حيث هو فعلٌ حادثٌ) لا غنى له عن زمانٍ يقع فيه ويكون ظرفاً له.

(٢) باعتبار مطابقة زمانه المحدّد شرعاً للزمان الوافي بالإتيان به صحيحاً وعدمها، وهذا هو التقسيم الفرعي الأول.

(٣) باعتبار جواز تأخير امتثاله عن أول أزمته إمكان الإتيان به وعدم جوازه، وهذا هو التقسيم الفرعي الثاني.

(٤) لكونه حادثاً زمانياً، بل المراد منه - كما مرّ آنفاً - عدم دخالة زمان خاصّ بعينه في تحقّق غرض المولى، وهذا مَطْلَب آخر غير أصل افتقار الواجب إلى زمان يحصل هو فيه.

وهو - كما قلنا - على قسمين^(١): (فوري) وهو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه^(٢)، كإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ السلام^(٣)، والأمر بالمعروف. و(غير فوري) وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه^(٤)، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس.

(الموقت): ما اعتُبر فيه شرعاً وقتٌ مخصوص^(٥)، كالصلاة والحج والصوم ونحوها، وهو لا يخلو - عقلاً^(٦) - من وجوه ثلاثة: إمّا أن يكون فعله زائداً على وقته المعين له^(٧)، أو مساوياً^(٨) له، أو ناقصاً عنه^(٩)، والأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا

(١) باعتبار جواز تأخير امثاله عن أول أزمته وجوده وعدم جوازه.

(٢) أي: إمكان امثاله، لأجل اشتراط الفورية العرفية في مقام الامتثال، وهي تختلف من مورد إلى آخر.

(٣) ومن الواضح أنّ الفورية فيه أضيّق منها في مورد الإزالة.

(٤) فلا تُعتبر الفورية العرفية فيه، ولكنّ هذا لا يعني جواز التأخير في الامتثال على عَرَضه العريض، كما مرّ في مبحث (الفور والتراخي).

(٥) فيكون الإتيان بالواجب في الوقت الخاصّ دخیلاً في حصول الغرض.

(٦) أيّ بحسب القسمة العقلية، وإنّ كان بعض الأقسام باطلاً أو ممتنعاً.

(٧) شرعاً، فلا يكفي زمانه المحدد للإتيان ولو بفرد واحد للواجب، كما لو أمر شخصاً ببناء بيتٍ في يومٍ واحدٍ مثلاً مع وضوح عدم كفايته لذلك.

(٨) بأنّ لا يكفي الزمان (المحدّد شرعاً) إلا للإتيان بفردٍ واحدٍ فقط.

(٩) بمعنى كفاية الزمان (المعين شرعاً) للإتيان بعدة أفراد للواجب.

يطاق^(١).

والثاني لا ينبغي الإشكال في إمكانه^(٢) ووقوعه، وهو المسمى (المضيق) كالصوم؛ إذ فعله ينطبق على وقته - بلا زيادة ولا نقصان - من طلوع الفجر إلى الغروب^(٣).

والثالث هو المسمى (الموسّع)، لأن فيه توسعةً على المكلف في أول الوقت وفي أثنائه وآخره^(٤)، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات^(٥)، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بفعله مرةً واحدةً في ضمن الوقت المحدد له. ولا إشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره^(٦) التوسعة في الشريعة، وإنما اختلفوا

(١) غير الجائز عقلاً على المولى الحكيم عند العدلية (الإمامية والمعتزلة) القائلين بالتحسين والتقيح العقليين، خلافاً للأشاعرة.

(٢) بل قد أورد عليه بما ينتهي إلى عدم معقوليته أيضاً، ولم يُشِر إليه هنا.

(٣) فإن الزمان المحدد من الشارع المقدس يستوعب الزمان الذي يستغرقه الإتيان بالصوم صحيحاً تماماً من دون زيادة ولا نقصان.

(٤) لأن الزمان (المقرر للواجب شرعاً) يكفي لأن يأتي فيه المكلف بأكثر من فرد صحيح من أفراد الواجب.

(٥) حيث يزيد زمان الآية عن الزمان الذي يحتاجه المكلف في الإتيان بفرد صحيح من أفراد الصلاة، كما لو استمر خسوف القمر لساعة مثلاً.

(٦) الظهور (في حدّ نفسه) أمرٌ مسلم، ولهذا كان التعبير به منسجماً مع كلا القولين في المسألة (أي الإمكان والامتناع).

في جوازه عقلاً على قولين: إمكانه وامتناعه، ومَنْ قال بامتناعه أَوَّل ما ورد على الوجه الذي يدفع الإشكالَ عنده، على ما سيأتي^(١).

والحقّ عندنا جواز الموسّع عقلاً، ووقوعه شرعاً^(٢).

ومنشأ الإشكال^(٣) عند القائل بامتناع الموسّع: أنّ حقيقة الوجوب متقوِّمة من التَّرك^(٤) - كما تقدّم - فينافيه الحكمُ بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه^(٥).

والجواب عنه^(٦) واضح؛ فإنّ الواجب الموسّع فِعْلٌ واحدٌ، وهو طبيعة الفِعْل المقيّد بطبيعة الوقت المحدود بحدّين^(٧) على ألا يخرج الفِعْل عن الوقت، فتكون

(١) من الوجهين بل الوجوه الثلاثة الآتية قريباً.

(٢) وهو مختار جمهور الأصوليين من الإمامية، وكثير من محقّقي العامة.

(٣) المحكي عن جمع من القدماء، وقد ذكره في الكفاية، وخلاصته أنّ التوسعة تتنافى مع حقيقة الوجوب.

(٤) لكونه جزءاً منها، كما هو مبنى المتقدمين، ومَرَّت الإشارة إليه في التقسيم السابق، وهكذا الحال بناءً على كون الوجوب معنى بسيطاً.

(٥) لاستلزامه تحقّق المركّب (أي الوجوب) من دون جزئه (أي المنع من التَّرك)، فلا يكون هذا القسم معقولاً (في حدّ نفسه) أصلاً.

(٦) ذكر المصنّف رحمته الله جوابين، وابتدأ بالحلّ بينهما، ومفاده وقوع الخلط بين تَرْك الواجب بما هو واجب (وهو الإتيان بالفعل بين المبدأ والمنتهى) وتَرْك ما ليس بواجب (وهو الفرد الأول الواقع في أول الوقت).

(٧) هما المبدأ والمنتهى، وتقع بينهما أفراد طويلةٌ كثيرةٌ يمكن الإتيان بها.

الطبيعة (بملاحظة ذاتها) واجبة لا يجوز تركها^(١)، غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدّة مرات^(٢)، كان لها أفراداً طويلة تدريجية^(٣) مقدّرة الوجود في أول الوقت وثانيه وثالثه إلى آخره، فيقع التخيير العقلي^(٤) بين الأفراد الطويلة^(٥) كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضية^(٦) للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر^(٧) من دون أن يكون جواز التّرك له مساسٌ في نفس المأمور به^(٨)، وهو طبيعة

(١) فلم يتخلف عنها جزؤها أو لازمها إذا أتى المكلف بواحد من أفرادها الواقعة بين الحدين.

(٢) لفرض أن الواجب موسّع.

(٣) أي: بلحاظ عمود الزمان، لأنّ المفروض كون الواجب موسّعاً.

(٤) وفاقاً لصاحب الكفاية تثنّى وكثيرين، وخلافاً للعلامة وصاحب المعالم تثنّى اللذين بنيا على كون التخيير بينها شرعياً.

(٥) شروعٌ في الجواب الثاني النقضي، وهو عدم الفرق بين الأفراد العرضية الدّفعية والأفراد التدريجية الطويلة في انطباق طبيعة الواجب عليهما بالسوية، فكما يُسلّم المستشكل بالتخيير في الأولى فاللزام أن يُسلّم به في الثانية أيضاً.

(٦) كالإتيان بصلاة الظّهر في البيت والإتيان بها في المسجد والإتيان بها في مكان العمل مثلاً، والمستشكل يقبل بالتخيير في هذه الأفراد.

(٧) من الأفراد الطويلة التي يمنع المستشكل من وقوع التخيير فيها، مع أن نسبة ماهية الواجب إلى كلا صنفَي الأفراد واحدةً بلا تمايز.

(٨) كما هو كذلك عند المستشكل في الأفراد العرضية.

الفعل في الوقت المحدد، فلا منافاة بين وجوب الطبيعة (بملاحظة ذاتها)^(١)، وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد^(٢).

والقائلون بالامتناع^(٣) التجؤوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت^(٤)، والإتيان به في الزمان الباقي^(٥) يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت.

وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت^(٦)، والإتيان به قبله من باب النفل يسقط به

(١) كصلاة الظهر مثلاً، فهي واجبة بنحو صرف وجود طبيعتها في زمان محدد من الجانبين، وهذا لا يدلّ على تعين الإتيان بفرد بعينه في هذا الزمان.

(٢) من أفرادها الطولية، وهو الفرد الذي يقع به امتثال الوجوب، ويتحقّق به صرف وجود طبيعة الواجب، وهذا لا يجوز تركه.

(٣) وهم جماعة من أصوليي العاقبة كما ذكر صاحبها المعالم وحاشيتها رحمته، ولهم ثلاثة وجوه في كيفية التخلص من الإشكال المتقدم، تختلف في ما بينها من ناحية حكم الفرد المأتي به.

(٤) فالواجب هو خصوص الفرد الأول لصلاة الظهر مثلاً، الذي يؤتى به في أول أزمته إمكان الإتيان بها بعد زوال الشمس، وهذا هو الوجه الأول.

(٥) أيّ أنّ الإتيان بالفرد الثاني والثالث من الصلاة مثلاً إلى الفرد الأخير من الأفراد الطولية للماهية يكون قضاءً لا أداءً.

(٦) فيكون الواجب عنده هو خصوص الفرد الأخير لصلاة الظهر - مثلاً - الذي يؤتى به في آخر أزمته إمكان الإتيان بها قبل انتهاء الوقت.

الفرض^(١)، نظير إيقاع غُسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة.

وقيل: غير ذلك^(٢).

وكلُّها أقوال متروكة عند علمائنا واضحة البطلان^(٣)، فلا حاجة إلى الإطالة في

ردّها.

(١) ويتحقّق به غرض المولى، فيكون المورد عندئذٍ من باب أجزاء المستحبّ عن الواجب، كما مثّل له والتأليف بغُسل الجمعة، وهذا هو الوجه الثاني.

(٢) إشارة إلى الوجه الثالث لبعض المانعين، وهو يشبه الثاني، ولكن إذا أتى المكلف بالواجب في أول الوقت لم يَكُنْ له حكمٌ، فإذا بقي المكلف على صفات التكليف تبين أنّ ما أتى به كان واجباً، وإذا خرج المكلف عن الصفات كان ما أتى به مستحبّاً من حين الإتيان به.

(٣) بشهادة الوجدان، مضافاً إلى عدم استفادة ما ذكره من الخطابات الشرعية حتى بمستوى الإشعار، فضلاً عن الظهور الذي هو الحجّة في المقام.

تبعية القضاء للأداء

إذا قام الدليل على وجوب فعلٍ خاصٍّ في وقتٍ مخصوصٍ - كالجلوس في المسجد قبل الزولا مثلاً - ولم يمثل المكلف أمرَ المولى، فلم يأتِ بالفعل المأمور به صحيحاً في وقته المحدد له - سواء لم يأتِ بالواجب أصلاً، أم أتى به في وقته ولكن كان فاسداً لغدر أو لغيره - فلا كلام عندئذٍ بين الأصوليين في وجوب تداركه وقضائه في خارج الوقت.

وإنما وقع الكلام بينهم في أنّ وجوب التدارك يُستفاد من نفس دليل الواجب السابق (أي دليل الأداء)، أو أنّ وجوب التدارك يحتاج إلى دليل خاصٍّ؟
أي: أنّ ما يُحرِّك المكلف ويبعثه نحو القضاء هو نفس ما كان محرّكاً له نحو الأداء كي يكون القضاء تابعاً للأداء، أو أنّ هناك محرّكاً آخر نحو القضاء فلا يكون القضاء حينئذٍ تابعاً للأداء ونحتاج إلى أمر جديد؟

ومحلّ الكلام والنقّض والإبرام هو الواجبات التي لم يقم دليلٌ خاصٌّ على وجوب قضائها إذا فاتت المكلف بأحد النحويين المتقدمين، فيخرج عن محلّ الكلام مثل الصلّاة والصّوم ونحوهما من الواجبات التي ثبت بالدليل لزوم قضائها، ولا ضير في تمثيل المصنّف رحمته الله وكثير من الأصوليين بها، كما لا يخفى.

وباتضح هذا، ففي المقام أربعة أقوال ذكر المصنّف رحمته الله الثلاثة الأولى منها:

القول الأول: أنّ القضاء تابعٌ للأداء مطلقاً، فلا يحتاج إلى أمر جديد، بل يكون المحرّك للمكلف نحو التدارك هو نفس دليل الأداء، والمراد من الإطلاق هنا هو

عدم التفرقة في التَّبعية بين كون دليل التوقيت متصلاً بدليل الوجوب، كما لو قال المولى لعبده: «إِجْلِسْ في المسجد قَبْلَ الزوال»، وكونه منفصلاً عنه كما لو قال أولاً: «إِجْلِسْ في المسجد»، ثم قال: «لِيَكُنْ جُلُوسُكَ قَبْلَ الزوال»، وهذا هو مختار كثير من العامة.

والوجه فيه أنَّ الاستفادة من دليل التوقيت (متصلاً كان أم منفصلاً) هو تعدّد مطلوب المولى، بمعنى أنَّ له مطلوبين: ذات الفعل (أي طبيعة الجلوس)، وكونه في الوقت المعين (أي قبل الزوال)، فإذا لم يأتِ المكلف بالفعل في الوقت المعين أصلاً أو أتى به فاسداً فقد فوّت المطلوب الثاني للآمر، مع بقاء مطلوبه الأول على حاله، ولهذا شبّهوا وقت الواجب بأجل الدّين، وواضح أن الدّين لا يسقط بالتأخّر.

ومعنى هذا أنَّ الوقت الخاصّ يكون دخیلاً في المرتبة القصوى من مصلحة الواجب، مع وجود مصلحة أخرى ملزمة في أصل الفعل، أيَّ أنَّ هناك مصلحتين: واحدة مترتبة على أصل الفعل، وأخرى على الإتيان به في الوقت، ويكون دليل الأداء محرّكاً للمكلف نحو ذات الفعل (أي الجلوس)، من دون أدنى فرق في هذا كلّهُ بين كون دليل التوقيت متصلاً وكونه منفصلاً^(١).

القول الثاني: أنَّ القضاء ليس تابِعاً للأداء مطلقاً، أيّ سواء أكان دليل التوقيت متصلاً بدليل الواجب أم منفصلاً عنه، بل القضاء يكون بأمرٍ جديد، وهذا هو المشهور عند الأصوليين (قدماء ومتأخّرين) منهم السيد المرتضى وشيخ الطائفة^(٢)،

(١) يلاحظ: زبدة الأصول ص ١١٨ - ١١٩، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٠٥.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١١٦، العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢١٠.

والعلامة والشيخ البهائي^(١)، والمحقق القمي وصاحب الفصول^(٢)، والمحقق النائيني والسيد الخوئي^(٣)، ووافقهم المصنف^(٤).

ومستند هذا القول أن الاستفادة من دليل التوقيت في كلتا صورتين هو (وحدة المطلوب)^(٥)، بمعنى أن للمولى في مطلوباً واحداً لا غير، وهو (الفعل في الوقت المعين)، كالجلوس في المسجد قبل الزوال في المثال السابق، وهذا المطلوب الواحد لا يمكن تجزئته إلى اثنين، مما يعني أن الوقت دخيل في مصلحة الواجب بتمام مراتبها الإلزامية، بحيث يكون الفعل المأتي به في خارج الوقت خالياً عن المصلحة أصلاً، وهذا ما جعله المحقق القمي^(٦) هو المتبادر من المقيّد^(٧)، وحينئذ إذا لم يمثل المكلف فقد فات أصل مطلوب المولى بحذافيره، ولم يبقَ منه شيء كي يكون دليل الأداء محرّكاً للمكلف نحو امثاله، فيحتاج وجوب القضاء عندئذ إلى دليل جديد.

واستدلّ المصنف^(٨) لإثبات هذا القول بأن التقييد بالوقت لا يختلف عن سائر القيود من ناحية جريان قواعد باب المطلق والمقيّد، فإن قيد (الإيمان) المعتبر

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص ١١٢، زبدة الأصول ص ١١٨ - ١١٩.

(٢) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣٠١، الفصول الغروية ص ١١٤.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٣٩، أجود التقريرات ج ١ ص ٢٧٧، محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٤) وهذا الفرص وما ذكر في القول السابق يمثلان أهم الاحتمالات المتصورة في مقام الثبوت لكيفية دخالة الوقت الخاص في المصلحة المترتبة على الواجب.

(٥) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣٠٤.

في الرِّقبة التي يجب على المكلف عِتْقُهَا مثلاً، تارةً يؤدَّى بقرينة متصلة بأن يقول المولى: «اعتق رقبةً مؤمنةً»، وتارةً أخرى يؤدَّى بقرينة منفصلة كأن يقول أولاً: «اعتق رقبةً» ثم يقول: «لتكن الرقبة مؤمنةً»، فعلى كلا التقديرين يُبنى على أنَّ المراد الجِدِّي للمولى من البداية هو المقيّد (أي: عِتْقُ رقبة مؤمنة)، وإن كان بين الاثنين فرقٌ من جهة انعقاد الظهور للكلام من البداية في الإطلاق في مورد القرينة المنفصلة، وعدم انعقاده فيه أصلاً في مورد القرينة المتصلة، كما سيأتي في محله^(١).

وإذا كان الكلام مندرجاً في باب (المطلق والمقيّد) فليس للمولى إلا مطلوبٌ واحد، لا أنَّ له مطلوبين: عِتْقُ رقبة، وكونها مؤمنة، فإذا لم يمثل المكلف - سواء لم يعتق رقبةً أصلاً أو أعتق رقبة كافرة - فقد فات مطلوب المولى كلّهُ، وحينئذٍ يحتاج وجوب التدارك إلى دليل جديد.

وهكذا الحال في مثال الجلوس، فإذا قال المولى أولاً: «(اجلس في المسجد)»، ثم قال: «(ليكنْ جلوسك قبلَ الزوال)» يُجعل كلامه الثاني مقيّداً للأول ومفسّراً له، فيكون مطلوب المولى النهائي ومراده الجِدِّي من البداية هو (الجلوس في المسجد قبل الزوال)، بنحو (وحدة المطلوب)، ويكون وجوب القضاء محتاجاً إلى دليل خاص، وغير تابع للأداء.

القول الثالث: التفصيل بين كون دليل التوقيت متصلاً وكونه منفصلاً، فإذا كان التوقيت مستفاداً من دليل متصل، فالحال كما ذهب إليه المشهور من البناء على وحدة مطلوب المولى، واحتياج القضاء إلى أمرٍ جديد، وعدم كفاية الأمر الأدائي في

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٢٨٧ .

تحريك المكلف نحو التدارك في خارج الوقت.

وإذا كان التوقيت مستفاداً من دليل منفصل فحينئذٍ يندرج المقام في باب (تعدّد المطلوب)، ويكون القضاء تابعاً للأداء، بمعنى أنّ دليل الأداء كما يُحرّك المكلف نحو امتثال أمر المولى في الوقت، فهو يُحرّكه نحو تدارك ما فاتته، والإتيان بالفعل في خارج الوقت، وهذا عبارة أخرى عن تبعية القضاء للأداء.

القول الرابع: التفصيل أيضاً بين ما إذا كان دليل التوقيت متصلاً، وما إذا كان منفصلاً، ولكن بنحو آخر ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، حيث التزم في مورد الدليل المتصل بعدم التّبعية؛ وذلك لعدم نهوض دليل التوقيت بإثبات وجوب القضاء، ولكنه في مورد الدليل المنفصل أشار إلى أربع صور يختلف الحكم فيها من حيث البناء على التّبعية وعدمها^(١).

وقد أشار المصنّف رحمته الله في نهاية كلامه إلى الصّورة التي صرّح بها في الكفاية بنحو الاستدراك على ما قبلها، واللافت للنظر أنّه رحمته الله اعتمد فيها على التفسير الذي ذكره الفاضل الإيرواني رحمته الله في شرحه المعروف^(٢)، ولم يُذكر في سائر الشروح والحواشي على الكفاية مثل حاشية المشكيني، وحقائق الأصول، وبداية الوصول، وعناية الأصول، ومنتهى الدراية، فليلاحظ.

وقبل بيانها ينبغي توضيح نقطة، وهي أنّ الواجب في موارد المطلق والمقيّد بشكل عامّ - كما سيأتي في محله - هو العمل بالمقيّد، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء»،

(١) كفاية الأصول ص ١٤٤.

(٢) نهاية النهاية في شرح الكفاية ج ١ ص ٢٠٥.

ثم قال: «لا تُكرِّمِ الفسَّاقَ منهم» لزم العمل بخصوص المقيد، والاقتصار في مقام الامتثال على إكرام العلماء العدول فقط.

ولكنّ دليل التقييد بقيد ما (كالتقييد بالوقت) له حالتان من حيث الإطلاق وعدمه:

الحالة الأولى: أن يكون له إطلاقٌ من جهة التمكن من الإتيان بالواجب في الوقت المعين وعدم التمكن منه، كما لو قال في المثال المتقدم: «ليكنْ جلوسُك قبلَ الزوال»، وفرض انعقاد الإطلاق للكلام بلحاظ التمكن، فيكون المراد: «اجعلْ جلوسَك في المسجد قبلَ الزوال، سواء تمكّنتَ من الجلوس فيه في هذا الوقت أم لم تتمكّن».

وهنا يلزم الأخذ بدليل القيد على سعته وإطلاقه، وتقييد المطلق به كذلك، ولم يتطرّق المصنّف رحمته الله لهذه الحالة، كما هو واضح، وسنهملها في ما يأتي.

الحالة الثانية: أن لا يكون لدليل التوقيت إطلاقٌ من الجهة المذكورة، ولكنه مختصّ بصورة التمكن من الفعل، سواء أكان مقيداً من البداية بها، كما لو قال: «ليكنْ الجلوسُ قبلَ الزوال إذا تمكّنتَ منه»^(١)، أم كان ساكتاً عنها (إجمالاً أو إهمالاً)، كما لو قال: «ليكنْ الجلوسُ قبلَ الزوال»، ولكن كان القدر المتيقن منه هو صورة التمكن فقط، فالمطلوب هو الجلوس ذو المرتبة العالية فقط، وهذه الحالة هي التي ذكرها المصنّف رحمته الله ها هنا.

(١) هذا الشق يُفهم من كلام الفاضل الإيرواني رحمته الله في حاشيته، ولم يرز في متن الكفاية، وإنّا ذكرناه متابعةً للمصنّف رحمته الله، فليلاحظ.

إذا تبيّنت هذه النقطة، فقد أفاد صاحب الكفاية تذئ - بحسب تفسير الفاضل الإيرواني رحمته لكلامه - أن المتعيّن في هذه الحالة تقديم دليل التوقيت على دليل الواجب في خصوص صورة التمكن، لأنّ المستفاد من مجموع الكلامين هو: «يجب الصّوم مطلقاً، إلا مع التمكن منه يوم الجمعة فيجب يوم الجمعة»، فإذا كان المكلف عاجزاً، ولم يتمكن من الصّوم يوم الجمعة وجب عليه الصّوم يوم السبت، إذا فرض لدليل الواجب إطلاق من ناحية الوقت، بأن يُستفاد من قوله: «صُم» الوجوب حتى في حال عدم تمكن المكلف منه يوم الجمعة، ومن ثمّ يتعيّن عندئذٍ البناء على تبعية القضاء للأداء، وعدم احتياج القضاء إلى أمر جديد.

والوجه فيه أنّ دليل الوقت وإن لزم تقديمه على دليل الواجب عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، إلا أنّه يُقدّم على دليل الواجب في صورة التمكن فقط، فإذا كان دليل الواجب (صُم) مطلقاً من هذه الجهة، بأن كان يدلّ على وجوب الصّوم في يوم الجمعة وفي غيره، تعين التمسك به للحكم بوجوب الصّوم يوم السبت على العاجز عن الصّوم يوم الجمعة.

ويلحق به (أي بالعاجز) الشخص المتمكّن من الإتيان بالواجب في وقته لكنّه عصى، فيتوجب عليه أيضاً التدارك في خارج الوقت، كما قد صرّح به الفاضل الإيرواني رحمته (١)، ونتيجته في المثال كفاية إطلاق دليل الواجب «صُم» في إيجاب الصّوم يوم السبت، وهو عبارة أخرى عن البناء على تبعية القضاء للأداء.

وكيفما كان، فإنّ المصنّف رحمته لم يرتض ما جاء في الكفاية، لسببين:

(١) نهاية النهاية في شرح الكفاية ج ١ ص ٢٠٥.

أولهما: أنّه فرضٌ بعيد جداً؛ لكونه نادر التحقق في الخارج.

ثانيهما: مع الغضّ عمّا تقدّم والتسليم بوقوعه، إلا أنّ ما ذكره أجنبي عن محلّ الكلام، لأنّ كلامنا في القضاء من حيث كونه تابعاً للأداء وعدم كونه كذلك، في حين أنّ وجوب تدارك الفعل (كالصّوم في المثال) يكون من باب الأداء، لأنّ مرجعه إلى بقاء مرتبة قوية من المصلحة في خارج الوقت (أي على الصّوم في يوم السبت مثلاً)، ولأجل بقائها يكون دليل الواجب المطلق محرّكاً للمكلف، حتى لو ضعفت مرتبتها بسبب فوات الوقت، فيكون وجوب الصّوم في يوم السبت مثلاً من باب الأداء، في حين أنّ محلّ كلامنا هو أنّ الإتيان بالصّوم يوم السبت يكون من باب القضاء.

وهذا ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله أيضاً، حيث أفاد أنّ تسمية التدارك في المقام بـ(القضاء) لا يخلو عن مسامحة، لأنّ مقتضى الإطلاق في دليل الواجب وجوب العمل حتى بعد خروج الوقت^(١).

يبقى هنا شيء، وهو أنّ ما تقدّم كلّ كان بلحاظ ما تقتضيه الأدلة الاجتهادية، أمّا بلحاظ ما تقتضيه الأصول العملية، فإذا شكّ في أنّ الواجب بنحو (وحدة المطلوب) أو (تعدّد المطلوب)، فحيثنّ يُحتمل جريان أصالة الاستصحاب فيلزم الإتيان بالواجب في خارج الوقت، كما يُحتمل جريان أصالة البراءة، فلا يجب التدارك في خارج الوقت، وتفصيل الكلام في محله.

(١) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٨٥.

هل يتبع القضاء الأداء؟

كما يتفرّع عادةً على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للأداء)^(١)، وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الأوامر^(٢)، ولكنْ أَخْرَجْتُ ذِكْرَهَا إِلَى الْخَاتَمَةِ مَعَ أَنَّ مِنْ حَقِّهَا أَنْ تُذَكَّرَ قَبْلَهَا، لِأَنَّهَا - كَمَا قُلْنَا - مِنْ فُرُوعِ بَحْثِ الْمَوْقُوتِ عَادَةً، فنقول: إِنَّ الْمَوْقُوتَ قَدْ يَفُوتُ فِي وَقْتِهِ^(٣) إِمَّا لِتَرْكِهِ عَنْ عُذْرٍ أَوْ عَنْ عَمْدٍ وَاخْتِيَارٍ، وَإِمَّا لِفَسَادِهِ^(٤) لِعُذْرٍ أَوْ لَغَيْرِ عُذْرٍ، فَإِذَا فَاتَ عَلَى أَيِّ نَحْوٍ مِنْ هَذِهِ الْأَنْحَاءِ، فَقَدْ ثَبَتَ فِي الشَّرِيعَةِ وَجُوبُ تَدَارُكِ بَعْضِ الْوَاجِبَاتِ كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ^(٥)، بِمَعْنَى أَنْ يَأْتِيَ بِهَا

(١) بِمَعْنَى عَدَمِ احْتِيَاجِ الْقَضَاءِ إِلَى أَمْرٍ جَدِيدٍ، وَقَدْ ذَكَرَهَا فِي الْكِفَايَةِ فِي ضَمَنِ مَبْحَثِ الْوَاجِبِ الْمَوْقُوتِ وَلَمْ يُفَرِّدْ لَهَا عُنْوَانًا مُسْتَقْلًا.

(٢) لَوْ قُوعِ الْبَحْثِ فِيهَا عَنْ تَشْخِصِ ظُهُورِ صَيَغَةِ (افْعَلْ) وَتَحْقِيقِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْأَمْرِ بِالْفِعْلِ فِي خَارِجِ الْوَقْتِ وَعَدَمِهَا.

(٣) بِالْمَعْنَى الْعَامِّ لِلْفَوَاتِ، الشَّامِلِ لِعَدَمِ الْإِتْيَانِ بِالْوَاجِبِ فِي وَقْتِهِ أَصْلًا، وَالْإِتْيَانِ بِهِ فَاسِدًا، عَنْ عُذْرٍ أَوْ مِنْ دُونِهِ.

(٤) أَيُّ: الْإِتْيَانِ بِهِ فَاسِدًا فِي دَاخِلِ الْوَقْتِ، وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الْإِتْيَانِ بِهِ أَصْلًا، لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ الْإِتْيَانُ بِهِ فِي الْوَقْتِ صَحِيحًا لَا مَطْلَقَ الْإِتْيَانِ بِهِ.

(٥) وَالْحَجَجُ، وَلَكِنْ قَدْ يُقَالُ إِنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ قَدْ قَامَ الدَّلِيلُ الْخَاصُّ عَلَى وَجُوبِ قَضَائِهَا، فَلَا تَتَرْتَّبُ ثَمَرَةٌ عَمَلِيَّةٌ لِلْمَسْأَلَةِ فِيهَا، فَلْيُلَاخَظْ.

خارجَ الوقت، ويُسمَّى هذا التدارك (قضاء).

وهذا لا كلامَ فيه^(١)، إلا أنَّ الأصوليين اختلفوا في أنَّ وجوب القضاء^(٢): هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى أنَّ الأمر بنفس الوقت يدلُّ على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء^(٣)، أو أنَّ القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاصٍّ غير نفس دليل الأداء^(٤)؟ وفي المسألة أقوال ثلاثة^(٥): قولٌ بالتَّبعية مطلقاً^(٦)، وقولٌ بعدمها مطلقاً^(٧)، وقولٌ بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً^(٨) فلا تبعية، وبين ما إذا

(١) بين الأصوليين بالنسبة إلى بعض الواجبات المؤقتة.

(٢) في الواجبات التي لم يَقم دليل خاصٌّ على وجوب قضائها إذا لم يوتَ بها في الوقت بشكل صحيح.

(٣) وهو عبارة عن القول بتبعية القضاء للأداء، ويبتني على تعدّد مطلوب المولى بالنظر إلى إطلاق دليل الواجب.

(٤) وهو عبارة أخرى عن القول بعدم تبعية القضاء للأداء.

(٥) بل أربعة، رابعها ما في الكفاية من التفصيل بنحو آخر، وسيشير إليه رحمته الله.

(٦) واختاره كثير من العامة، والمراد من الإطلاق الشمول لصورة اتصال دليل التوقيت بالخطاب المفيد لأصل الوجوب، وصورة انفصاله عنه.

(٧) وهو يبتني على وحدة المطلوب بالنظر إلى إطلاق دليل التوقيت، وهو المشهور بين أصوليينا، واختاره المصنّف رحمته الله.

(٨) كأن يقول المولى: «صُم يوم الجمعة»، فيرجع إلى القول الثاني.

كان منفصلاً^(١) فالقضاء تابعٌ للأداء.

والظاهر أنَّ منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أنَّ الاستفادة من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدُّده ؟

أي^(٢) أنَّ في المؤقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد^(٣)، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معيّن^(٤)؟

فعلى الأول إذا فات الامتثال في الوقت^(٥) لم يبقَ طلبٌ بنفس الذات، فلا بدّ من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت^(٦).

وعلى الثاني إذا فات الامتثال في الوقت فإنّما فات امتثال أحد الطلبين (وهو

(١) كأن يقول المولى أولاً: «صُمْ»، ثم يقول: «ليكنْ صومُك يومَ الجمعة» فيرجع إلى القول الأول.

(٢) تفسيرٌ للمراد من وحدة المطلوب وتعدُّده بنحو اللفّ والنَّشْر المرتبَّين، كما هو واضح.

(٣) فيكون الوقت دخيلاً في أصل المصلحة المترتبة على الواجب، فلا مصلحة إذا أُتي به في خارج الوقت، وجعله في القوانين هو المتبادر من المقيّد.

(٤) فالوقت دخيل في المرتبة العليا المترتبة على الواجب، وهناك مصلحة أخرى تترتب على الفعل المأتي به في خارج الوقت.

(٥) المقرّر شرعاً للواجب، إمّا بأن لم يأتِ المكلف بالواجب أصلاً، أو أنّه قد أتى به لكنّ فاسداً.

(٦) وهذا ما جرى عليه أصحاب القول الثاني المنكرين للتبعية.

طلب كونه في الوقت المعين)، وأما الطلب بذات الفعل فباقي على حاله^(١).
ولذا^(٢) ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور^(٣) باعتبار أن الاستفادة من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب^(٤)، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب^(٥)، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد، ويكون تابعاً للأداء.
والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقاً^(٦)، لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب: فإذا قال مثلاً: «صُم يوم الجمعة» فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد^(٧) - وهو خصوص صوم هذا اليوم - لا أن الصوم بذاته

-
- (١) وهذا ما جرى عليه أصحاب القول الأول الملتزمين بالتبعية.
(٢) أي: ولأجل وجود احتمالين متعاكسين في ما هو الاستفادة من الدليل.
(٣) في القول الثالث المتقدم بيانه.
(٤) ولعل وجهه هو اهتمام المولى بذكر الوقت في نفس خطاب الوجوب.
(٥) ولعل وجهه أن ذكر الوقت في دليل مستقل عن خطاب الوجوب يكشف عن وجود مصلحتين إحداهما مرتبة على ذات الفعل.
(٦) وفاقاً للمشهور، لعدم الفرق في مقام الإثبات بين تقييد الخطاب بالوقت وتقييده بسائر القيود، من ناحية أن المراد الجدّي للمولى واحد (وهو المقيّد)، سواء كان دليل التوقيت متصلاً أم منفصلاً، ممّا يعني أن المستظهر من خطاب الوجوب واحد، وهو وحدة المطلوب.
(٧) فلو صام يوم السبت لم يتحقّق غرض المولى أصلاً؛ لعدم المصلحة في صوم السبت، وإنّما هي مرتبة على الصوم يوم الجمعة.

مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر^(١).

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل^(٢)، كما إذا قال: «صُمْ» ثم قال مثلاً: «اجعل صومك يوم الجمعة»، فأيضاً^(٣) كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب (المطلق والمقيّد)، فيجب فيه حمل المطلق على المقيّد^(٤).

ومعنى حمل المطلق على المقيّد هو تقييد أصل المطلوب الأول بالقيد^(٥)، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوص المقيّد^(٦)، فيصبح الدليلان - بمقتضى الجمع بينهما - دليلاً واحداً^(٧)، لا أن المقيّد مطلوب آخر

(١) وهذا خلاف المتبادر من المقيّد كما مرّ عن المحقق القمي رحمه الله، ولا شك في أن صورة الاتصال تمثل المصداق الأبرز لهذا التبادر.

(٢) خصّه بالذكر لأنه هو محلّ الاختلاف الذي أدى إلى القول بالتبعية.

(٣) أي: كما هو الحال في مورد الدليل المتصل.

(٤) المراد من المطلق هو الدليل المبيّن لأصل الوجوب، مثل «صُمْ»، في مقابل الدليل المتصدّي لبيان الوقت.

(٥) بحسب المراد الجدّي، ولا يضرّ انعقاد الظهور من الأول في إرادة مطلق الصّوم الذي يكشف عن وجود مرتبة من المصلحة في ذات الصّوم، كما هو الحال في كل مقيّد منفصل عن دليل الإطلاق.

(٦) هذا هو واقع التقييد، سواء كان القيد متصلاً بالمطلق أم منفصلاً عنه، وسواء كان القيد من قبيل الوقت أم من غيره كالعدالة والإيمان وغيرهما.

(٧) مفاده: (إيجاب الصّوم يوم الجمعة) في المثال المتقدم.

غير المطلق^(١)، وإلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً، ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين^(٢).

نعم^(٣)، يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكّن كأن يقول في المثال: «اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكّنت»^(٤)، أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعمّ صورتي التمكن وعدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه^(٥).

فإنه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت^(٦)، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب

(١) كي يلزم ترتّب مصلحة على ذات الفعل المساوق لوجود مطلوبين للمولى، ومن ثمّ يُبنى على تبعية القضاء للأداء.

(٢) معاً، فالمطلق يدلّ على وجود مصلحة في ذات الفعل، والمقيّد يدلّ على وجود مصلحة أخرى في الفعل الفاقد للقيّد.

(٣) استدرأك على إطلاق الحكم بعدم التّبعية في صورة الانفصال، من خلال ذكر فرضٍ تتحقّق فيه التّبعية، ويكتفى بدليل الأداء.

(٤) هذا الشقّ لم يُذكر في متن الكفاية، وإنّما يُفهم من كلام الفاضل الإيرواني تنبّه في شرحه المعروفة (نهاية النهاية).

(٥) هذا الشقّ هو المذكور في متن (كفاية الأصول)، بحسب التفسير المتقدّم الوارد في الشرح المذكور.

(٦) لأن إطلاقه يبقى على الحجّية في صورة العجز عن الفعل في الوقت.

إلا في صورة التمكن^(١)، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه^(٢).

وهذا الفرض^(٣) هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا^(٤) الأخند قدس سره، ولكنه فرض بعيد جداً^(٥).

على أنه^(٦) مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء^(٧)، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء^(٨).

(١) لأن دليل التوقيت ظاهر فيها فقط، والمقيّد إنّما يُقدّم على المطلق (أي دليل الوجوب) في المقدار الذي يكون هو (أي المقيّد) ظاهراً فيه فحسب.

(٢) ومقتضى إطلاقه وجوب التدارك على العاجز والإتيان بالفعل خارج الوقت؛ لفرض بقاء المصلحة الملزمة الداعية إليه، ويلحق به المتمكّن العاصي، فيجب عليه القضاء، كما مرّ نقله عن الحاشية المذكورة.

(٣) ظاهره الإشارة إلى كلا الشّقين، ومرّ في الشّرح ما يتوجّه عليه.

(٤) وهم المحققون الثلاثة: النائيني والأصفهاني والعراقي قدس سره.

(٥) لكونه نادر التحقق في الخارج.

(٦) هذا جواب آخر أقوى من سابقه لمكان التعبير بـ(على)، كما لا يخفى.

(٧) كما هو محلّ الكلام ومورد النزاع في هذه المسألة.

(٨) لأن مقتضى بقاء مرتبة من المصلحة في خارج الوقت كون الداعي إلى الإتيان

بالصّوم يوم السّبّ مثلاً هو نفس إطلاق دليل الواجب: «صُمْ»، وعندئذ يكون

من قبيل الامتثال الأدائي لا القضائي.

الباب الثالث

النواهي

يقع الكلام في هذا الباب في خمس مسائل، تشبه إلى حدّ كبير نظيراتها المذكورة في باب الأوامر.

المسألة الأولى: مادّة النهي (ن. هـ. ي)

المراد من مادّة النهي هو نفس لفظ (النهي) وما يؤخذ منه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ﴾^(٢)، وهكذا لو قالوا لمولى: «أنهاك عن الكذب» بدل «لا تكذب» مثلاً، وفي مفاد كلمة (النهي) عدّة أقوال نذكر ثلاثة منها:

القول الأول: أنّ مفادها هو (الطلب)، حالها حال مادّة الأمر، غاية الأمر أنّهما تختلفان في متعلّق الطلب، فهو في الأمر (إيجاد الفعل)، وفي النهي (ترك الفعل)، فيكون معنى كلمة (النهي) هو طلبُ تركِ الفعل الصادر من العالي (أو المستعلي) إلى الداني، فيكون مفاد «أنهاك عن الكذب» هو «أطلبُ منك تركَ الكذب»، وهذا هو المشهور عند الأصوليين منهم المحقق القمي وصاحب الفصول والكفاية رحمهما الله^(٣).

(١) سورة الحشر، الآية (٧).

(٢) سورة الأعراف، الآية (٢٠).

(٣) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٠٨، الفصول الغروية ص ١١٩، كفاية الأصول ص ١٤٩.

القول الثاني: أن مفاد لفظ (النهي) هو الطلب أيضاً، إلا أن متعلّقه هو كفّ النَّفس عن الفعل في الخارج، أي كفّها عن الميل إلى الفعل، فيكون مفاد «أنهاك عن الكذب» هو «أطلب منك أن تكفّ نفسك عن الميل إلى الكذب في الخارج»، وسيأتي الكلام عنه وبيان الفرق بينه وبين سابقه في المسألة الرابعة.

وهذا ما نسبته في المعالم إلى الأكثر منهم العلامة تَنْقُ^(١)، ولعلّه مرادُ الأشاعرة من كون المطلوب في النهي هو فعل ضدّ المنهي عنه^(٢).

القول الثالث: أن معنى كلمة (النهي) هو الزجر أو الرّدع عن الفعل الصادر (هذا الزجر) من العالي إلى الداني، فيكون معنى «أنهاك عن الكذب» هو «أزجرُك عن الكذب وأردعُك منه»، فتكون ظاهرة في الإلزام بالزجر (أي الحرمة)، ومنشأ هذا الظهور عينُ ما تقدّم في باب الأمر، من حكم العقل بلزوم الانزجار عن زجر المولى، قضاءً لحق المولوية ومقتضى العبودية.

وبناءً على هذا يكون المعنى الموضوع له في مادتي الأمر والنهي مختلفاً، بخلافه على القولين الأولين، وهذا ما عليه جماعة من المتأخرين منهم المحققان الأصفهاني والعراقي رحمتهما^(٣)، وتبعهما المصنّف رحمتهما.

وهذا القول هو الموافق للمعروف عند أصوليي العَدَلِيّة من تبعية الأحكام

(١) معالم الدّين ص ٣١٥، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٢١.

(٢) نهاية الوصول ج ٢ ص ٧٠، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٧.

(٣) نهاية الدّراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٨٦ ت ١٤٦، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٤٠٢، مقالات

الأصول ج ١ ص ٣٤٧.

الشَّرعية للملاكات الواقعية الكائنة في متعلقاتها، فالأوامر تابعة لمصالح واقعية ملزمة في متعلقاتها، والنواهي تابعة لمفاسد كذلك^(١)، مما يعني أنَّ الزَّجر عن الفِعل ينشأ عن وجود مفسدة واقعية في الفِعل لأجلها صدر النهي من المولى.

وهذا بخلاف القولين الأولين، فإنَّهما لا يتلاءمان مع قانون التَّبعية المذكور، لأنَّ لازم تفسير النهي بـ(طلب التَّرك) وجودُ مصلحة في التَّرك أيضاً، على حدِّ وجودها في نفس الفِعل في باب الأوامر، مع أنَّ مقتضى المقابلة بين الاثنين كونُ النهي ناشئاً عن مفسدة في الفِعل، ولأجلها ينهى المولى ويزجر عنه، ولو كانت المصلحة في نفس التَّرك لزم تعلُّق الأمر بالتَّرك، ولا نهي عن الفِعل حينئذٍ^(٢).

(١) يلاحظ على سبيل المثال: الفصول الغروية ص ٤٠٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٣٤٨، كفاية الأصول ص ٣٦٤، فوائد الأصول ج ٣ ص ٦١ - ٦٢، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٣ ص ٣٥٥ ت ١٤٥، مصباح الأصول ج ٢ ص ٩٥.

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ١ ص ٣٩٥، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٩٦، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٣ ص ٨٨.

النواهي

وفيه خمسُ مسائل:

١ - مادّة (النهي)

والمقصود بها كلمة (النهي) كمادة الأمر^(١)، وهي عبارة عن طلب العالي من الدّاني تَرْكُ الفعل^(٢)، أو قُتلٌ: - على الأصحّ^(٣) - إمّا عبارة عن زَجْرِ العالي للدّاني عن الفعل ورَدِّعه عنه^(٤)، ولازم ذلك طلبُ التَّرك، فيكون التفسير الأول^(٥) تفسيراً

(١) أيّ المؤلّفة من الحروف (ن. هـ. ي)، وما يؤخّذ منها كأنْ يقال: «أنهأك عن الكذب»، بدلا من إنشاء النهي بالصّيغة مثل: «لا تكذب».

(٢) وهو قول المشهور، والتَّرك هنا يقابل (كفّ النَّفس عن الفعل)، الذي هو قول ثانٍ في مفاد المادّة، وبناءً عليهما يتحد المعنى الموضوع له في مادّة الأمر ومادّة النهي (وهو الطّلب)، وينحصر الفارق بينهما في متعلّق الطّلب.

(٣) تبعاً للمحقّقين الأصفهانى والعراقى رحمتهما، وخلافاً لجمع كصاحب الكفاية رحمته.
(٤) والمراد من (الزّجر) أو (الرّدع) ما هو بالمعنى الاسمي، وهكذا بالنّسبة إلى (الطّلب) في القولين الأولين، وليس المعنى الحرفي؛ وذلك لصلاحيّة المادّة للدلالة على المعاني الاسمية بخلاف الهيئة، كما مرّ مراراً.

(٥) أي: ما ذكره المشهور، وهو (طلب ترك الفعل).

باللزام^(١)، على ما سيأتي توضيحه^(٢).

وهي - كلمة (النهي) - ككلمة (الأمر) في الدلالة على الإلزام عقلاً^(٣) لا وضعاً^(٤)، وإنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر (الإلزام بالفعل)، والمقصود في النهي (الإلزام بالتزك)^(٥).

(١) أي: تفسيراً للنهي بمدلوله الالتزامي (أي طلب التزك) لا بمدلوله المطابقي (أي الزجر أو الردع عن الفعل)، كما سيأتي في المسألة الثالثة.

(٢) في المسألة الرابعة المتكفلة بتحديد المطلوب في النهي، وإن كان البحث فيها برمته فرضياً تنزلياً، كما سيتضح.

(٣) بمعنى أن منشأ هذه الدلالة هو حكم العقل بلزوم الانزجار عن زجر المولى والارتداد عن ردعه قضاء لحق المولوية ومقتضى العبودية، إلا إذا اقترن كلامه بما يفيد الترخيص، فلا تكون هذه الدلالة من الدلالات الكلامية، كما مر مثله في باب الأمر، فإن البابين من وادٍ واحدٍ.

(٤) بأن تكون كلمة (النهي) موضوعة بإزاء طلب التزك مثلاً، كما عليه المشهور، ويكون (الإلزام) مدلولاً التزامياً للطلب، وعندئذ تكون هذه الدلالة من قبيل الدلالات الكلامية لاستنادها إلى الدلالة المطابقة.

(٥) أي: ترك الفعل، وهذا التعبير وإن كان يبدو أقرب إلى قول مشهور الأصوليين في تفسير مادة النهي منه إلى مختار المصنّف رحمته الله، ولكن يمكن أن يكون مراده من (الإلزام بالتزك) ما يكون مدلولاً التزامياً للنهي بمعنى الزجر، كما سيتضح في المسألة الآتية مباشرة.

وعليه، تكون مادة (النهي) ظاهرة في الحرمة^(١)، كما أنّ مادة (الأمر) ظاهرة في الوجوب^(٢).

(١) أي: الزجر التحريمي أو الرّدع التحريمي، من دون أن يكون هذا الظهور من باب الظهورات اللفظية، ولهذا لم يقل: «حقيقة في الحرمة»، لأنّه يتفرّع على الدّلالة اللفظية، بخلاف الظهور.

(٢) من دون أن تكون موضوعة له، كي يندرج هذا الظهور في باب الظهورات اللفظية؛ لما مرّ مفصّلاً في باب الأوامر من أنّ منشأ هذا الظهور هو حكم العقل، وهذا الكلام - كما مرّ آنفاً - سيّالٌ يجري في بابي الأمر والنهي معاً، من دون فرق فيهما بين المادّة والصّيغة.

المسألة الثانية: مفاد صيغة (النهى)

المراد من صيغة (النهى) كل ما يُستفاد منه طلب ترك الفعل أو الزجر والرّدع عن الفعل، ولا تنحصر في صيغة (لا تفعل)، وإن كانت هي أبرز المصاديق، فتشمل (إياك) مثلاً وغيرهما مما يدلّ على النهي.

والكلام فيها كالكلام في مادة النهي، ولهذا نجد صاحب الكفاية يُنقلّ تحدّث عن الاثنين معاً^(١)، ومن ثمّ تأتي فيها الأقوال الثلاثة المتقدّمة في مادة الأمر:

القول الأول: أنّ مفادها هو طلب ترك الفعل الصادر من العالي (أو المستعلي) إلى الداني، وهذا ما يبيّن عليه القائل بالقول الأول في مفاد المادة، كصاحب الكفاية يُنقلّ، وهو أيضاً المشهور عند أصوليينا (قديماً وحديثاً) كما ذكر السيد الخوئي يُنقلّ^(٢).

القول الثاني: أنّ مفاد الصيغة هو طلب كفّ النفس عن الفعل الصادر من العالي (أو المستعلي) إلى الداني، وهو مختار من يتبنّى القول الثاني في مادة (النهى).

ولا بأس بالتنبيه على ما مرّ غير مرّة في باب الأوامر من عدم صلاحية الهيئة لإفادة المعاني الاسمية، ولهذا يكون المراد من (الطلب) المدلول عليه بالصيغة في هذا القول وفي سابقه هو (النسبة الطلبية).

القول الثالث: أنّ مفاد صيغة (النهى) هو النسبة الزجرية الواقعة بين المنهي

(١) كفاية الأصول ص ١٤٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٦٩.

(المكلف) والمنهي عنه (الفعل)، وهي وإن كان مفادها النسبة الزجرية إلا أن لازمها وجوب ترك الفعل، كما أن لازم الطلب في الأمر هو الزجر عن الترك، وهذا ما يختاره المصنّف رحمته الله وفقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته الله (١).

وإنما عبرنا بـ(النسبة الزجرية) ولم نُعبر بـ(الزجر) - كما صنع المصنّف رحمته الله - لأن الصيغة من المعاني الحرفية، فلا تدلّ على الزجر الذي هو معنى اسمي، كما أشرنا آنفاً، وسيأتي منه رحمته الله في المسألة الثالثة التعبير بـ(النسبة).

والمراد من الفعل الذي تعلق به الزجر والرّدع هو الفعل بمعناه اللغوي، أي نفس الحدث الذي يُستفاد من المصدر، ولهذا يكون قول المولى: «لا ترك الصلاة» من صيغ النهي، كما أن قوله: «اترك شرب الخمر» من صيغ الأمر، ولا أثر لكون المتعلق في الاثنين عديمياً، لأن كونه كذلك لا يجعل الأول من صيغ الأمر، كما لا يدخل الثاني في صيغ النهي.

بيانه: أن الأمر والنهي قد يتداخلان ويتحدان في النتيجة، كما في: «لا ترك الصلاة»، فإنه من صيغ النهي، ويدلّ بالمطابقة على الزجر عن ترك الصلاة، كما يدلّ باللزوم العقلي على الأمر بالصلاة، فيتحد حينئذ مع «صل»، بأحد تقرّبين: أحدهما: ما يبتني على قول القدماء، وهو أن متعلق النهي لما كان عديمياً (وهو ترك الصلاة) صار اللازم العقلي لـ«لا ترك الصلاة» هو «طلب ترك الصلاة» بنحو الإلزام أيضاً من باب (سلب السلب إيجاب)، وهو عبارة عن الأمر بالصلاة، فيكون «لا ترك الصلاة» من صيغ الأمر، ولا يبقى فرق بينه وبين «صل».

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٨٦ ت ١٤٦.

الآخر: ما يبتني على مختار المصنّف (عليه السلام)، فيقال إنّ النهي في «لا تترك الصلاة» ناشئ عن وجود مفسدة واقعية في متعلّقه (أي ترك الصلاة)، وهي تستوجب كراهة المولى الشديدة لترك الصلاة، ولازمها أن يكون نفس الفعل (أي الصلاة) محبوباً عنده بدرجة قوية، وهذه المحبوبة تستوجب إرادة شديدة لوجود الصلاة في الخارج، فتكون الصلاة واجبة، ويصير مفاد «لا تترك الصلاة» عين مفاد «صلّ». وهكذا الحال في «اترك شرب الخمر»، فإنّه من صيغ الأمر، ويدلّ بالمطابقة على وجوب متعلّقه (أي ترك الشرب)، وباللزوم العقلي على النهي عن الفعل، بنفس التقريبين المتقدمين: إمّا من جهة أنّ كون المتعلّق فيه عديمياً أدّى إلى أن يصير مفاده بلحاظ المعنى الالتزامي هو «لا تترك ترك شرب الخمر»، وهو تعبير آخر عن «لا تشرب الخمر»، فيلزم أن يكون «اترك شرب الخمر» من صيغ النهي لا من صيغ الأمر، ولا يبقى فرق بينه وبين «لا تشرب الخمر».

وإمّا من جهة أنّ الأمر في «اترك شرب الخمر» ناشئ عن وجود مصلحة واقعية في متعلّقه (أي ترك الشرب)، وهي تستوجب إرادة المولى الشديدة لترك الشرب، ولازمها أن يكون نفس الفعل (أي شرب الخمر) مبغوضاً عنده بدرجة قوية، وهذه المبغوضية تستوجب كراهة وقوع شرب الخمر في الخارج، فيكون الشرب حراماً، فيصير مفاد «اترك شرب الخمر» عين مفاد «لا تشرب الخمر».

ولكنّ هذا كلّه توهم ناشئ عن الخلط بين المدلولين المطابقي والالتزامي لتلك الخطابات، مع أنّ المفروض ملاحظة المدلول المطابقي، ولا ريب في أنّ «لا تترك الصلاة» و«صلّ» مختلفان بحسب المدلول المطابقي، فإنّ مفاد الأول هو الزجر

عن تركِ الصَّلَاةِ، في حين أنَّ مفاد الثاني هو الأمر بإيجاد الصَّلَاةِ، كما أنَّ المعنى المطابق لـ«(اتركَ شُرْبَ الخمرِ)» هو وجوب تركِ الشربِ، بينما معنى «(لا تشربِ الخمرَ)» هو الزَّجرُ عن الشربِ.

ويزداد هذا الاختلاف وضوحاً بملاحظة الملاكات الدَّاعية إلى إنشاء الأحكام الشرعية، فإنَّ النهي في «(لا تتركِ الصَّلَاةَ)» ناشئ عن وجود مفسدة واقعية ملزمة في ترك الصَّلَاةِ، بينما يكون الأمر في «(صَلِّ)» ناشئاً عن وجود مصلحة كذلك في نفس الصَّلَاةِ، ومن الواضح أنَّ وجود مفسدة واقعية ملزمة في ترك الصَّلَاةِ لا يكشف عن وجود مصلحة كذلك في نفس الصَّلَاةِ، بحيث تدعو إلى إيجاب الصَّلَاةِ.

وهكذا الحال في المثالين الأخيرين، فإنَّ الأمر في «(اتركَ شُرْبَ الخمرِ)» ينشأ عن مصلحة واقعية ملزمة في ترك الشربِ، بينما ينشأ النهي في «(لا تشربِ الخمرَ)» عن مفسدة كذلك في نفس الشربِ، ومن المعلوم أنَّ وجود مصلحة واقعية ملزمة في ترك شرب الخمر لا يكشف عن وجود مفسدة كذلك في نفس الشربِ، بحيث تدعو إلى تحريم شرب الخمر.

ومع اختلاف الحُكَمَاء من ناحية الدَّاعي لا يبقى مجالٌ لتوهم عدم الفرق بينهما وإرجاع أحدهما إلى الآخر لمجرد كون المتعلق أمراً عديمياً^(١)، وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة في مبحث (الضد العام) عند مناقشة الأقوال الأربعة فيه^(٢).

(١) يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٨ ص ٦٥.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٥٦-٤٥٧.

٢ - صيغة (النهي)

المراد من صيغة (النهي): كُلُّ صيغة تدلّ على طلب التَّرك^(١)، أو فقل - على الأصح -: كُلُّ صيغة تدلّ على الزَّجر^(٢) عن الفعل ورَدَّعه عنه^(٣)، كصيغة (لا تفعل) أو (إِيَّاكَ أَنْ تفعل) ونحو ذلك.

والمقصود بـ(الفعل): الحَدَث الذي يدلّ عليه المصدر^(٤)، وإن لم يكن أمراً وجودياً^(٥)، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: «لا تترك الصلاة»، فإنّه من صيغ النهي^(٦) لا من صيغ الأمر^(٧)، كما أنّ قولهم: «اترك شرب الخمر» يُعدّ من صيغ

(١) بناءً على القول المشهور، كما هو كذلك في مادّة النهي، مع مراعاة الفارق بينهما من ناحية كون الطلّب المفاد بالصيغة حرفياً، وبالمادّة اسمياً.

(٢) المناسب (النسبة الزجرية) أو (النسبة الرذعية)، كما تقدّم في صيغة (الأمر)، وسيأتي من المصنّف رحمته الله التعبير بـ(النسبة) في المسألة الثالثة.

(٣) أي: ردّء المكلف عن الفعل؛ لوجود مفسدة في الفعل أوجبت النهي عنه.

(٤) كالأكل والشرب والكذب والغيبة.

(٥) فيكون المراد منه الفعل بمعناه اللغوي الشامل للعدمي كترك الصلاة، ولهذا يكون «اترك شرب الخمر» من صيغ الأمر، كما مرّ في الشرح.

(٦) ولا ضير في كون التَّرك أمراً عدمياً لا وجودياً، كما سيأتي قريباً.

(٧) بدعوى أنّ المراد النهائي للمولى هو إيجاد الصلاة في الخارج.

الأمر لا من صيغ النهي^(١)، وإن أدت مؤدَى: «لا تشرب الخمر»^(٢).

والسرُّ في ذلك^(٣) واضح؛ فإنَّ المدلول المطابق لقولهم: «لا ترك» هو الزَّجر والنهي عن ترك الفعل^(٤)، وإنَّ كان لازمه الأمر بالفعل، فيدلُّ عليه بالدلالة الالتزامية^(٥)، والمدلول المطابق لقولهم: «اترك» هو الأمر بترك الفعل^(٦)، وإنَّ كان لازمه النهي عن الفعل، فيدلُّ عليه بالدلالة الالتزامية^(٧).

(١) نظراً إلى أنَّ المطلوب هو تركُ الشرب، وهو متعلِّق للنهي لا للأمر.

(٢) بلحاظ المدلول الالتزامي، وسيأتي مزيد توضيح لهذا في أوائل مسألة الضد.

(٣) أي: في امتياز كلِّ من الأمر والنهي عن الآخر، وغرضه دَفْعُ توهم التداخل بين بين مفاد الأمر في «اتركُ شَرِبَ الخمر» ومفاد النهي في «لا تشربِ الخمر»، لأنَّه ناشئ عن قَصْرِ النَّظَرِ على المدلول الالتزامي، مع أنَّ المناسب ملاحظة المدلول المطابق لهما، وهو مختلفٌ، لأنَّه في الأول الإلزام بترك الشرب، وفي الثاني الزَّجر عن نفس الشرب.

(٤) بناءً على ما هو المختار عنده عليه السلام في مفاد صيغة (النهي).

(٥) لوضوح أنَّ كراهة المولى للفعل بمرتبة شديدة تستلزم عدم رضاه بدرجة شديدة أيضاً بالإتيان به، من دون أن تكون هناك مصلحة ملزمة في نفس الفعل، بل لأجل وجود مفسدة لزومية في تركه.

(٦) وهذا الأمر ناشئ عن وجود مصلحة واقعية ملزمة في نفس التَّرك.

(٧) من دون أن يكشف هذا المدلول الالتزامي عن وجود مفسدة واقعية ملزمة في نفس الفعل.

المسألة الثالثة: ظهور صيغة (النهي) في التحريم

هناك تشابه بين صيغة (لا تفعل) وصيغة (افعل) من حيث الأقوال الموجودة في تعيين المعنى الظاهر منهما، وكذا القول المختار للمصنف (رحمته الله تعالى)، وأهمّها أربعة:

القول الأول: أنّ صيغة (لا تفعل) ظاهرة في الحرّمة، لأنّها موضوعة لطلب التّرك بنحو الإلزام، أو للزجر عن الفعل كذلك، والأصل أن يكون اللفظ ظاهراً في ما وضع له، وهذا هو المشهور بين الأصوليين، منهم شيخ الطائفة والعلامة والشيخ البهائي والمحقق القمي (رحمته الله تعالى)^(١)، وهذا ما يبيّن عليه القائلون بدلالة مادّة النهي على الطّلب، سواء تعلّق هذا الطّلب بترك الفعل (كما عليه الأكثر) أم بكفّ النّفس عن الفعل (كما عليه آخرون)، وتمسّكوا له بالتبادر، بتقريب أنّ المنسب إلى الذهن من صيغة (لا تفعل) هو الطّلب التحريمي.

القول الثاني: أنّ صيغة النهي موضوعة للتحريم وغيره على سبيل الاشتراك اللفظي، وهذا هو المنسوب إلى السيد المرتضى (رحمته الله تعالى)^(٢)، ولكنّ صاحب الحاشية (رحمته الله تعالى) ناقش في هذه النّسبة ومنع منها^(٣).

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٥٥، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٦٩، زبدة الأصول ص ١٢٠، القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣٠٨.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ١٧٤.

(٣) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٦ - ٨.

القول الثالث: أنَّ الصَّيْغَةَ موضوعة للقدر المشترك بين التحريم والكراهة، على سبيل الاشتراك المعنوي، ولكن يتعيَّن حَمْلُ النواهي الشرعية - مع الإطلاق - على التحريم؛ لقيام قرائن عامة عامة عليه، وهذا ما يختاره الفاضل التوني رحمته، كما ذكر صاحب الحاشية رحمته ^(١).

القول الرابع: أنَّ الصَّيْغَةَ ظاهرة في الحُرْمَةِ، لا من جهة الوضع ولا من جهة غيره، بل من جهة حكم العقل بلزوم إطاعة المولى في نواهيهِ على حدِّ لزوم إطاعته في أوامره لوحدة المناط في البابين، أعنى قضاء حقِّ المولوية، وهذا هو مختار المحقق الثاني رحمته ^(٢)، ووافقه تلميذاه السيد الخوئي رحمته ^(٣)، والمصنّف رحمته.

وبيانه: أنَّ العقل كلَّما وجد صيغة (لا تفعل) مجردة عن أية قرينة على الترخيص في ارتكاب الفعل حَكَمَ بلزوم الانتهاء عن نهي المولى والانزجار عن زجره، جرياً على قانون العبودية، وهذا الظهور ليس ناشئاً عن وضع صيغة (لا تفعل) للتحريم كما يلتزم به المشهور، ولا عن غيره كما يلتزم به غيرهم، بل يمكن القول - استناداً إلى ما مرَّ في باب الأوامر - إنَّ التحريم ليس معنى قد استعملت فيه الصَّيْغَةُ أصلاً، لأنَّها لم تستعمل إلا في معناها وهو النِّسْبَةُ الرَّجْرِيَّةُ الحاصلة بين المولى والفعل والمكْلَف، ولكنَّها عندما ترد مجردة عن أية قرينة تدلُّ على الإذن في الفعل يحكم العقل بلزوم الانزجار عن الفعل، ويُستَرَع من ذلك عنوان (التحريم).

(١) الوافية في أصول الفقه ص ٨٩، هداية المسترشدين ج ٣ ص ٨.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٦ - ١٣٧، أجود التقريرات ج ١ ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٣) دراسات في علم الأصول ج ١ ص ١٧٨، محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٤٨٣.

٣- ظهور صيغة (النهي) في التحريم

الحقّ أنّ صيغة (النهي) ظاهرة في التحريم^(١)، ولكن لا لأنها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه - كما هو المعروف^(٢) - بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة (افعل) في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك إنّ هذا الظهور إنّما هو بحكم العقل^(٣)، لا أنّ الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب^(٤).

وكذلك صيغة (لا تفعل)^(٥)، فإنّها أكثر ما تدلّ على النّسبة الزّجرية^(٦) بين

(١) أي (النّسبة التحريمية)، لأنّ (التحريم) معنى اسمي، كما سيصرّح به، فلا تصلح صيغة الأمر (أي هيئته) للدلالة عليه.

(٢) والمشهور بين الأصوليين القائلين بدلالة مادّة النهي على الطّلب، سواء أكان متعلّق الطّلب هو ترك الفعل أم كفّ النّفس عن الفعل.

(٣) بلزوم إطاعة أوامر المولى ونواهيهِ ما لم تقم قرينة على إذنه بارتكاب الفعل، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمه الله.

(٤) لما مرّ هناك من أنّ هذا الظهور ليس من باب الظهورات اللفظية المستندة إلى قانون الاستعمال، والمناسب أن يقول: «النّسبة الوجوبية».

(٥) المراد منها كلّ ما يدلّ على طلب ترك الفعل أو الزّجر والرّدع عن الفعل، على أن لا يكون من مادّة النهي، مثل «إياك أن تكذب»، ونحوه.

(٦) هذا هو التعبير الدقيق، كما مرّ غير مرّة، وليس (التحريم).

الناهي والمنهي عنه والمنهي^(١)، فإذا صدرت ممن تجب طاعته^(٢) ويجب الانزجار بزجره والانتهاؤه عما نهى عنه، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل^(٣)، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل^(٤) الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا^(٥) - نفس صدور النهي من المولى بطبعه^(٦) مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحُرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي^(٧)، لا أن التحريم - الذي هو مفهوم اسمي^(٨) - وُضعت له الصيغة

(١) أي: بين المولى والفعل والمخاطب، فالأطراف ثلاثة، كما مرَّ في صيغة الأمر.

(٢) عقلاً أو شرعاً أو عرفاً، وهذه هي مناشئ لزوم طاعة الناهي.

(٣) أي: جواز ارتكاب الفعل، وإلا لم يحكم العقل بلزوم الانزجار.

(٤) هكذا في مختلف طبعات الكتاب، والصواب هو: «عدم جواز ارتكاب الفعل» مثلاً، أو «عدم جواز الفعل» بحذف كلمة (ترك).

(٥) أي: بناءً على كون الظهور المذكور بحكم العقل، وليس ظهوراً لفظياً.

(٦) المراد «بطبع الصدور من المولى» لا «بطبع المولى»، كما ربّما يُتوهم.

(٧) لعدم نصب المولى قرينةً على جواز الإتيان بالفعل مع أنّه في مقام بيان تمام مطلوبه، كما يقتضيه الأصل العقلاني.

(٨) يمكن القول إنّ المشهور ملتفتون إلى كون التحريم معنى اسماً لا تصلح الصيغة لإفادته، بل مقصودهم هو (النسبة الطلبية التحريمية)، ولكنهم يتساهلون في مقام التعبير، اعتماداً على وضوح المطلب، كما سبق الإيعاز إليه.

واستعملت فيه^(١).

والكلام هنا كالكلام في صيغة (افعل)، بلا فرق من جهة الأقوال^(٢) والاختلافات.

(١) كما تُستعمل الألفاظ في معانيها، بالتفسير الذي مرَّ بيانه مفصّلاً في مبحث (استعمال اللفظ في أكثر من معنى).

(٢) فقل بوضع صيغة (لا تفعل) للتحريم تارةً، وللتحريم وغيره على سبيل الاشتراك اللفظي تارةً أخرى، وللقدر المشترك بين التحريم والكراهة على سبيل الاشتراك المعنوي تارةً ثالثة، ولا شيء من ذلك بمرضيَّ عنده رحمته الله تعالى.

المسألة الرابعة: تحديد المطلوب في النهي

هناك خلاف معروف في تحديد متعلّق الطَّلَب يختصّ به النهي اعتماداً على المبنى المشهور عند الأصوليين (متقدّمين ومتأخّرين)، وفيه قولان:

القول الأول: أنّ متعلّق الطَّلَب في النهي هو ترك الفعل في الخارج، أيّ نفس (أنّ لا يفعل الفعل المنهي عنه)، وهو عبارة أخرى عن (عدم الفعل)، فيكون معنى «لا تكذب» هو «أطلب منك ترك الكذب» أو «أطلب منك عدم الكذب»، وهذا ما نسبته العلامة تيّئ إلى أبي هاشم وجماعة كثيرة^(١).

القول الثاني: أنّ المطلوب في النهي أمرٌ وجودي، هو كفّ النَّفس عن الفعل، ومنعها عن الميل إليه، فيكون معنى «لا تكذب» هو «أطلب منك أن تكفّ نفسك عن الكذب وتمنعها من الميل إلى ارتكابه».

ويظهر من العلامة تيّئ نسبة هذا القول إلى الأشاعرة؛ لبناهم على أنّ المطلوب في النهي هو فعلٌ ضدّ المنهي عنه^(٢)، ونسبه صاحب المعالم تيّئ إلى الأكثرين^(٣). والكفّ - كما جاء في بعض حواشي المعالم - أخصّ من التّرك، لأنّ التّرك يصدق على مطلق عدم الفعل، سواء تحقّق مع الكفّ أم من دونه، بخلاف الكفّ فإنّه تركٌ

(١) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٧٠.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) معالم الدّين ص ٣٠٥.

خاصّ يستند إلى كَفِّ النَّفْسِ ومنعِها عن الفعل^(١).

والذي دعا أصحاب هذا القول إلى تبيينه هو التخلص من إشكال معروف يرد على أصحاب القول الأول، وتقديره: أَنَّ القدرة - عند العَدْلِيَّة - شرطٌ معتبر في التكليف، فلا يصحّ من المولى الحكيم أَنْ يكلف العبد بشيء غير مقدور له، والتَّركُ عبارة عن عدم الفعل، ولا رَيْبَ في أَنَّ عدم الفعل ثابت في الأزل بنفس انتفاء علته، قبل أَنْ يُكلف العبد بتركه، فيكون النهي عن ترك الفعل قبيحاً لأنّه من التكليف بغير المقدور، وهذا بخلاف الكفّ فإنّه أمرٌ وجودي مقدور للمكلف فيصحّ تعلّق النهي به^(٢).

وقد أجاب أصحاب القول الأول عن هذا الإشكال بجوابين ذكرهما العلامة تَجَمُّدٌ وغيره، ووردا في كلام المصنّف رحمته الله من دون فرز واضح بينهما:

الجواب الأول: أَنَّ المطلوب من المكلف في النهي ليس هو التَّركُ الحدوثي (بمعنى إيجاد العدم السابق الأزلي)، كي يُشكل بأنّه غير مقدور له، بل المطلوب هو التَّركُ البقائي، بمعنى إبقاء العدم مستمراً، وترك الفعل على عدمه، وهذا مقدور للمكلف، ويصحّ تعلّق النهي الشرعي به، لأنّه أمرٌ حالي مقارن وليس سابقاً أزلياً.

الجواب الثاني: أَنَّ سَلْبَ قدرة المكلف على عدم الفعل يساوق سَلْبَها عنه بالنسبة إلى إيجاد الفعل أيضاً؛ لوضوح أَنَّ نسبة القدرة إلى كلّ من الوجود والعدم

(١) معالم الدّين، طبعة المكتبة العلمية الإسلامية ص ٩٤، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٧.

(٢) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٧٠، معالم الدّين ص ٣١٦، القوانين

المُحكّمة ج ١ ص ٣١٢.

واحدة، فإذا لم يكن الشخص قادراً على جانب العدم لم يكن قادراً على جانب الوجود أيضاً^(١).

ولا فرق في هذا بين القدرة بتفسير الحكماء: (أي كون الفاعل إن شاء فَعَلَ وإن شاء لم يفعل)، والقدرة بتفسير المتكلمين (أي صحّة الفعل والتّرك)، وذلك لأنّ المكلف لا يوصف بأنّه (قادر) لمجرّد تمكّنه من الإيجاد فقط - كما يذكر المستشكل -، بل لا بدّ من تمكّنه من كلا جانبي الفعل (وجوده وعدمه)؛ لامتناع التفكيك بين الاثنين، وبناءً عليه يكون الصّواب هو القول الأول، ولا موجب للعدول عنه إلى القول الثاني.

ولا يخفى أنّ تعبير عليه السلام عن القول الأول بـ (الحقّ) إنّما هو من باب التنزّل والتسليم بصحّة المبنى المشهور في مفاد النهي (أي تفسيره بالطلب)، وإلا فقد مرّ أنّ مفاد النهي عنده عليه السلام هو (الزّجر عن الفعل أو الرّدع عنه)، وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهانى رحمته الله، فيكون ذكره لهذه المسألة برمتها مبنياً على التنزّل والتسليم.

ولهذا ذكر عليه السلام في نهايتها أنّ هذا البحث باطل من الأساس، لأنّ النهي - بعد كونه بمعنى الزّجر - يكون متعلّقاً بالفعل مباشرة، غايته أنّ طلب التّرك لازم عقلي للمدلول المطابق للنهي (أي الزّجر والرّدع عن الفعل)؛ ضرورة أنّ النهي مثل «لا تكذب» لما كان ناشئاً عن مفسدة ملزمة في متعلّقه، فهو لا محالة يكشف عن

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٧٠، حاشية الشّريف الجرجاني على شرح الشّمسية ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩، معالم الدّين ص ٣١٦، القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣١٢، كفاية الأصول ص ١٤٩.

وجود إرادة قوية لدى المولى تتعلّق بترك الفعل، ولكنّ هذا الكلام لا يُقصد منه ادّعاء وجود أمرٍ مولوي فعليّ متعلّق بترك الفعل، مفاده: «اترك الكذب» مثلاً. ونظير هذا يجري في باب الأوامر، فإنّ الأمر لما كان ناشئاً عن مصلحة ملزمة في متعلّقه، فهو يكشف عن وجود كراهة قوية عند المولى تتعلّق بنفس الفعل، لكنّ لا بمعنى وجود نهي مولوي فعليّ متعلّق بالترك، مفاده: «لا تترك الصلاة» مثلاً، وإنما غاية ما يلزم في المقام جواز التعبير بـ(النهي عن الترك) في باب الأوامر، وكذا جواز التعبير بـ(الأمر بالترك) في باب النواهي، وهذا مطلبٌ آخر لا محذور فيه عند المصنّف رحمته عليه، كما سيأتي في مبحث (الضدّ العام) عند مناقشة أول الأقوال فيه^(١).

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٤ ص ٤٥٥.

٤ - ما المطلوبُ في النهي

كلُّ ما تقدّم ليس فيه خلافٌ جديدٌ غير الخلاف الموجود في صيغة (افْعَلْ)^(١)، وإنّما اختصّ النهي في خلاف واحد، وهو أنّ المطلوب في النهي هل هو مجرد التّرك أو كفّ النّفس عن الفِعْل^(٢)؟

والفرق بينهما: أنّ المطلوب على القول الأول أمرٌ عديمي تحضّ^(٣)، والمطلوب على القول الثاني أمرٌ وجودي، لأنّ الكفّ فِعْلٌ من أفعال النّفس^(٤)، والحقّ هو القول الأول^(٥).

ومنشأ القول الثاني توهمٌ هذا القائل أنّ التّرك (الذي معناه إبقاء عدم الفِعْل

(١) فالمسائل الثلاثة المتقدّمة كلّها مشتركة بين بابي الأمر والنهي، بخلاف هذه المسألة والتي تليها.

(٢) وهذا بحث تنزّلي يبتني على التسليم بمبنى المشهور من أنّ القائلين بأنّ مفاد النهي هو الطّلب أيضاً كالأمر، لتصل النّوبة إلى الخلاف في تحديد متعلّق الطّلب.

(٣) لوضوح أنّه عبارة عن أن لا يأتي الشخص بالفِعْل المنهي عنه.

(٤) فإنّها - بالالتفات إلى المفسدة الواقعية الملزمة القائمة بالفِعْل - تردع الشخص عن الميل إلى ارتكاب الفِعْل المنهي عنه.

(٥) من باب التنزّل والقبول بمقالة المشهور، وإلا فلا موضوع لهذا الخلاف، بناءً على القول المختار، كما سيصرّح به رحمته الله في نهاية المسألة.

المنهي عنه على حاله) ليس بمقدورٍ للمكلف، لأنّه أزلي^(١) خارجٌ عن القدرة، فلا يمكن تعلّق الطلب به^(٢)، والمعقول من النهي أن يتعلّق فيه الطلب بردع النفس وكفّها عن الفعل، وهو فعلٌ نفساني يقع تحت الاختيار^(٣).

والجواب عن هذا التوهّم^(٤): أنّ عدم المقدورية في الأزل على العدم^(٥) لا ينافي بالمقدورية (بقاء واستمراراً)؛ إذ القدرة^(٦) على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم^(٧) على طبع القدرة على الوجود، وإلا - لو كان العدم غير مقدور

(١) أي: لأنّ عدم الفعل ثابتٌ في الأزل، فيكون سابقاً على المكلف نفسه.

(٢) لأنّ التكليف عندئذٍ قبيح عقلاً، فلا يصدر عن المولى الحكيم، وهناك محذور آخر يترتب عليه يأتي ذكره في بداية مسألة الضدّ.

(٣) لأنّ الكفّ أمرٌ وجودي وليس بأزلي، فلا محذور في تعلّق الطلب به؛ ببركة وقوعه تحت دائرة اختيار المكلف.

(٤) هناك جوابان ذكرهما العلامة رحمّه الله، وتبعه المصنّف رحمه الله، ولكنّه لم يفرز بين الجوابين بوضوح، فذكر الثاني منهما كتعليل للأول.

(٥) أيّ حدوثاً، وهذا هو الجواب الأول، وهو أنّ المطلوب في النهي هو التّرك البقائي، وهذا مقدور للمكلف، وليس التّرك الحدوثي، ليقال إنّّه ليس بمقدور.

(٦) هذا هو الجواب الثاني، وأنّ نسبة القدرة إلى الوجود والعدم واحدة، فلا يُعقل الاتصاف بالقدرة على أحدهما فقط؛ لاستلزامه تعدّد القدرة، وهو خُلف.

(٧) أيّ بقاء واستمراراً، ووجه التّرقّي واضح؛ فإنّ التلازم إنّما يتحقّق بين شيئين، والمفروض عدم الاثنية بين القدرة على الوجود والقدرة على العدم.

بقاء - لما كان الوجود مقدوراً^(١)، فإنَّ المختار القادر هو الذي إن شاء فَعَلَ، وإن لم يشأ لم يفعل^(٢).

والتحقيق^(٣) أنَّ هذا البحث ساقطٌ من أصله، فإنَّه - كما أشرنا إليه في ما سَبَقَ - ليس معنى النهي هو الطَّلَب^(٤)، حتى يقال إنَّ المطلوب هو التَّرك أو الكَفّ، وإنَّما طَلَبُ التَّرك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقي هو الزَّجر والرَّدع^(٥).

نعم، الرَّدع عن الفِعل يلزمه عقلاً طَلَبُ التَّرك^(٦)، كما أنَّ البَعث نحو الفِعل في

(١) لأنَّ للشخص قدرةً واحدةً فقط، نسبتها إلى كلا الجانبين واحدة، لا أنَّ له قدرتين: واحدة على إيجاد الفِعل، وأخرى على إبقاء عدمه مستمراً.

(٢) كما هو تعريف الحكماء للقادر، فلا يوصف الفاعل عندهم بـ(القادر) إلا إذا كان متمكناً من كلا طرفي الفِعل على حدٍّ سواء؛ لامتناع التفكيك بين القدرة على الوجود والقدرة على العدم، بل لا يختلف الحال حتى بناءً على تعريف المتكلمين للقدرة، كما مرَّ في الشَّرح.

(٣) غرضه ﷺ الإشارة إلى أنَّ هذه المسألة برمتها فَرَضِيَّة، ولا واقع موضوعي لها عند محققَي المتأخِّرين أصلاً.

(٤) كما يلتزم به مشهور الأصوليين (قديماً وحديثاً).

(٥) الاعتباريان عن الفِعل بسبب اشتماله على مفسدة واقعية إلزامية.

(٦) لأنَّ حرمة الفِعل تكشف عن كراهة المولى الشديدة لوقوع الفِعل خارجاً، ولازمها عقلاً إرادته القوية لترك الفِعل، وهي عبارة عن طلب تركه بدرجة اللزوم، ولكنَّ هذه الملازمة على مستوى التعبير، وليست بمعنى تعلُّق أمرٍ مولوي بالترك.

الأمر يلزمه عقلاً الرَّدْعُ عن التَّرك^(١).

فالأمر والنهي كلاهما يتعلّقان بنفس الفعل رأساً^(٢)، فلا موقع للخيرة والشك في أن الطلب في النهي يتعلّق بالتَّرك أو الكف^(٣).

(١) لأنّ وجوب الفعل لا محالة يكشف عن إرادة أكيدة عند المولى لوقوعه في الخارج، ولازمها عقلاً كون التَّرك مكروهاً عنده بمرتبة شديدة، ويتفرّع على هذا جواز أن يقول المولى: «لا تترك الصلاة» بدل قوله: «صلّ»، وليس مراده ﷺ وجود نهي مولوي عن الترك في مقابل الأمر المولوي بنفس الفعل، كما سيصرّح بهذا في نهاية مبحث (الضد العام)، قال ﷺ: «...»، وعليه فليس هناك طلب للتَّرك وراء الرَّدْع عن الفعل في النهي، ولا نهي عن التَّرك وراء طلب الفعل في الأمر.

(٢) والفارق بينهما يكمن في أنّ المطلوب في الأمر هو (الإتيان بالفعل)، وفي النهي (الانزجار عن الفعل).

(٣) لأنّ هذا فرعُ البناء على تعلّق النهي بالطلب، والمختار خلافه، فيستفي هذا الخلاف من الأساس من باب السّالبة بانتفاء الموضوع.

المسألة الخامسة

دلالة صيغة (النهي) على الدوام والتكرار

تقدّم في باب الأوامر الخلاف في دلالة صيغة (افعل) على المرة أو التكرار وعدم دلالتها على شيء منهما، وقد وقع شبهه ذاك الخلاف في صيغة (لا تفعل)، وأنها تدلّ بنفسها على إرادة المولى تكرار حصول مطلوبه خارجاً (أي ترك الفعل أو الانزجار عنه) أو أنها تدلّ على إرادة حصول ذلك مرّة واحدة فقط؟

وبعبارة أخرى: إنّ المطلوب في النهي هو ترك كلّ فرد من أفراد الطبيعة المنهي عنها (أو الانزجار عنها كذلك) على سبيل الاستغراق، فإذا عصي مرّة واحدة لم يسقط النهي المتعلّق بسائر أفراد الطبيعة، أو أنّ المطلوب في النهي ترك الأفراد (أو الانزجار عنها) على سبيل المجموع، فإذا خالف وأتى بالفعل مرّة واحدة سقط النهي من الأساس ولم يبق مجال لأنّ يمثله المكلف؟

ولا يخفى أنّ هذا خلاف في كيفية توجيه بنائهم على لزوم الاستمرار في ترك الفعل (أو الانزجار عنه)، بعد فرض وقوع المخالفة وارتكابه في الخارج؛ لوضوح اتفاقهم على أصل هذا اللزوم وأنّ المخالفة الأولى ليست مسوّغة لاستمرار المكلف في المعصية.

وفي المسألة قولان معروفان:

القول الأول: البناء على دلالة صيغة (النهي) على التكرار ودوام ترك الفعل في الخارج من المكلف، وهذا ما نسبته الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة إلى أكثر المتكلّمين

والفقهاء^(١)، واختاره جمعٌ منهم العلامة والشيخ البهائي عليه السلام^(٢).

وقد تمسكوا له بعدة وجوه منها أنّ النهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف من إدخالها في الوجود، ولا يتحقق امتثاله إلا إذا امتنع عن إدخال كلّ واحد من أفرادها في الوجود، فإذا أدخل فرداً واحداً منها صدّق أنّه أدخل الماهية في الوجود، كما أنّ امتثال الأمر يحصل بإيجاد فردٍ واحدٍ فقط^(٣).

القول الثاني: عدم دلالة صيغة النهي على التكرار ولا على المرّة، وإنّما يكون مقتضاها هو امتناع المكلف عن الفعل مرّة واحدة فقط، وهذا ما عليه كثيرون منهم الشيخ الطوسي والعلامة والمحقق القميّ وصاحب الكفاية عليه السلام^(٤)، وكذا المحققون الثلاثة عليهم السلام^(٥)، المصنّف عليه السلام.

وأفاد عليه السلام أنّ الكلام هنا لا يختلف عمّا مضى في باب الأمر من حيث عدم دلالة نفس الصيغة (بما هي) على زجر المكلف عن الفعل مرّة واحدة أو على نحو التكرار والدوام، بمعنى أنّ الصيغة (لو خُلّيت ونفسها) لم تدلّ على ذلك، لا بلحاظ هيئتها ولا بلحاظ مادتها.

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٥٦.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٧١، زبدة الأصول ص ١٢٠.

(٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٧١، القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣١٦.

(٤) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٥٦، تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١١١، القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣١٦، كفاية الأصول ص ١٤٩.

(٥) فوائد الأصول ج ٢ ص ٣٩٥، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٢٩٠ ت ١٤٩، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٤٠٥.

والفرق بين البابين - كما أفاد صاحب الكفاية والمحقق الأصفهاني رحمهما - يكمن في نفس مقام الامتثال، لأنَّ المطلوب في باب الأمر لما كان هو صِرْفَ وجود طبيعة المأمور به، وكان صِرْفَ الوجود يتحقّق بأول وجودات الطبيعة - لانطباق الطبيعة عليه قهراً، وترتّب الغرض عليه - فإنَّ العقل يحكم بكفاية المرّة الواحدة في امتثال الأمر لتحقّق غرضه الداعي إليه.

وهذا لا يستقيم في باب النهي، لأنَّ مطلوب المولى هو الانزجار عن طبيعة المنهي عنه، وهذا لا يتحقّق بالانزجار عن فرد واحد من أفراد الطبيعة، فإنَّ العقل يحكم بعدم صدق امتثال النهي إلا بالانزجار عن جميع الأفراد (طولية كانت أو عَرَضِيَّة)، هذا وفق تفسير المصنّف رحمته للنهي وفاقاً لشيخه المحقق الأصفهاني رحمته. ويقال وفق مبنى القدماء وصاحب الكفاية رحمته في تفسير النهي، إنَّ صِرْف ترك الطبيعة (الذي هو المطلوب في النهي) يتوقّف عقلاً على عدم جميع أفرادها الطولية والعَرَضِيَّة، ولهذا كان مقتضى حكم العقل عدم سقوط التكليف في النهي إلا بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها.

وبهذا يلتقي مطلوب المولى مع القول الأول (أي الدلالة على التكرار والدوام) من حيث النتيجة، إلا أنَّ هذا لا يعني الالتزام بهذا القول، لأنَّ هذه النتيجة لم تنشأ من جهة دلالة الصيغة - كما يدّعي أصحاب القول الأول - بل من جهة مقدّمة خارجية، وهي حكم العقل بأنَّ الانزجار عن الطبيعة لا يتحقّق إلا بالانزجار من جميع أفرادها، وبهذا تفرّق صيغة (النهي) عن صيغة (الأمر) في النتيجة وإن اتحدت معها في القول المختار للمصنّف رحمته.

تنبيه

المباحث المذكورة في الأصول على أقسام ثلاثة:

(١) لفظية مُحْضَة، وهي التي يُبحث فيها عن دلالة اللفظ على معنى ما وعدم دلالاته عليه.

(٢) عقلية مُحْضَة، وهي التي يُبحث فيها عن حكم العقل ومدركاته حَصْراً.

(٣) مشتركة بين الاثنين، بمعنى أنّ فيها جهة عقلية وأخرى لفظية، ومباحث هذا القسم تقبل الاندراج في مباحث الألفاظ، بالنظر إلى الجهة الأولى، كما تقبل الاندراج ضمن المباحث العقلية، بالنظر إلى الجهة الثانية، ويكون أمرها بيد الناظر، فله ترجيح ما يراه مناسباً من تينك الجهتين.

وأفاد المصنّف رحمته الله أنّه لم يُدرج مسألة (اجتماع الأمر والنهي) ومسألة (دلالة النهي على الفساد) في مباحث الألفاظ لأنّه يرى أنّ الصحيح درجُهما في المباحث العقلية، حالها في ذلك حال مسائل (مقدّمة الواجب)، و(الضدّ)، و(الإجزاء)، خلافاً لبعض المصنّفين مثل صاحب الكفاية رحمته الله الذي ذكر المسألتين الأوليين في باب النواهي، وذكر المسائل الثلاثة الأخيرة في باب الأوامر، وهكذا صنع تلميذاه المحقق النائيني رحمته الله - كما نجده في التقريرين (فوائد الأصول، وأجود التقريرات) - والمحقق العراقي رحمته الله في نهاية الأفكار.

٥ - دلالة صيغة (النهي) على الدوام والتكرار

اختلفوا^(١) في دلالة (صيغة النهي) على التكرار أو المرة^(٢) كالاختلاف في صيغة (افعل).

والحق^(٣) هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة (لا تفعل) - لا يهيتها ولا يبادتها - على الدوام والتكرار ولا على المرة، وإنها المنهي عنه صرّف الطبيعة^(٤)، كما أن المبعوث نحوه في صيغة (افعل) صرّف الطبيعة.

غير أن بينهما فرقاً من ناحية عقلية في مقام الامتثال^(٥)، فإن امتثال النهي

(١) بعد اتفاقهم على أن المخالفة الأولى للنهي (بارتكاب الفعل المنهي عنه) لا تسوّغ استمرار المكلف في المعصية.

(٢) المراد من التكرار ترك كل فرد من الطبيعة المنهي عنها (أو الانزجار عنها) على سبيل الاستغراق، والمراد من المرة ترك الأفراد (أو الانزجار عنها) على سبيل المجموع، بحيث يسقط النهي من الأساس إذا خالف مرة واحدة.

(٣) وفاقاً لكثير من الأصوليين منهم صاحب الكفاية نثّر.

(٤) فيكون مفاد الصيغة هو ترك صرّف الطبيعة المنهي عنها أو الانزجار عن صرّف الطبيعة، على الخلاف المعروف في مفاد النهي.

(٥) بلحاظ أمر خارج عن مدلول الصيغتين، لتغايرهما في نحو تحقق الانزجار عن طبيعة الفعل (بما هو انزجار)، وتحقيق الإتيان بالطبيعة (بما هو إتيان).

بالانزجار عن فعل الطبيعة^(١)، ولا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلاً^(٢)، وأما امثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة^(٣)، ولا تتوقف طبيعة الامثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة^(٤).
وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودالتهما^(٥)، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً.

تنبيه

لم نذكر هنا^(٦) ما اعتاد المؤلفون^(٧) ذكره من بحثي (اجتماع الأمر والنهي)،

-
- (١) أو بترك الطبيعة في الخارج، كما هو المشهور في مفاد النهي.
(٢) عند العقل، فلا يصدق امثال النهي إلا بالامتناع عن جميع الأفراد الطولية والعرضية للطبيعة المنهي عنها.
(٣) لأجل الانطباق القهري للطبيعة على الفرد الأول منها، وبهذا الانطباق يحصل غرض المولى ويسقط الأمر.
(٤) طالما كان المطلوب هو صرف وجود المأمور به، فلا يكون الوجود الثاني وما بعده مؤثراً على صدق الامثال بالوجود الأول المحقق لصرف الوجود.
(٥) فلو خلّيت كل من الصيغتين ونفسها لم تدل على المرة ولا على التكرار.
(٦) يقصد: (في مباحث الألفاظ)، لأنه وَاللَّهُ لَا يَرَاهُ صَحِيحاً.
(٧) كصاحب الكفاية والمحققين النائيني والعراقي رحمهم الله.

و(دلالة النهي على الفساد)، لأنهما داخلان في (المباحث العقلية)^(١)، كما سيأتي، وليس هما من مباحث الألفاظ^(٢).

وكذلك بحث مقدّمة الواجب^(٣)، ومسألة الضدّ، ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً^(٤)، وسنذكر الجميع في المقصّد الثاني (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى^(٥).

(١) لاشتغالهما على مناط المسألة العقلية، أعني كونَ الحاكم هو العقل، كما سيأتي التطرّق له في أكثر من موضع مثل مسألتني الإجزاء ومقدّمة الواجب.

(٢) كما صنع الأعلام الثلاثة رحمهم الله (المشار إليهم آنفاً)، حيث ذكروا هاتين المسألتين في باب النواهي.

(٣) سوف يصرّح رحمهم الله في بدايتها بكونها ذات جهتين، ولكنه رجّح إدخالها في باب (الملازمات العقلية) لنكتة ذكرها هناك.

(٤) كما جرى عليه الأعلام الثلاثة رحمهم الله، فإنهم أوردوا هذه المسائل الثلاثة - المقدّمة، وال ضدّ، والإجزاء - في باب الأوامر.

(٥) لنفس المناط الذي مرّ ذكره في مسألتني (اجتماع الأمر والنهي) و(دلالة النهي على الفساد)، وهو توفر هذه المسائل الخمسة على حيثية عقلية، وإن لم تكن تلك المسائل من المسائل العقلية المحضّة.

الباب الرابع

المفاهيم

ويقع الكلام في هذا الباب في تمهيد وست مسائل:

تمهيد:

وهو يشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: معنى كلمة (المفهوم)

ذكروا للمفهوم عدّة إطلاقات:

(١) ما يُذكر في علم النحو في مقابل اللفظ، ويراد به الصّورة الذهنية الحاضرة بواسطة الدالّ اللفظي، أو قُلْ: هو كلّ معنى يُفهم من اللفظ فقط، سواء أكان هذا المعنى الحاضر مفرداً أم مركّباً وسواء أكان حقيقياً أم مجازياً، والمفهوم بهذا الإطلاق يساوق المعنى والمدلول، ويختلف عنهما بالاعتبار.

(٢) ما يُذكر في علم المنطق في مقابل المصداق، وهو مطلق الصّورة الذهنية، سواء حضرت بدالٍ أم بغير دال، وسواء أكان هذا الدالّ لفظاً أم غيره من إشارة أو كتابة ونحوهما، وإن شئتَ فقلْ: هو مطلق ما يُفهم من الشيء أيّاً كان هذا الشيء، ولا إشكال في أنّ هذا الإطلاق أعمُّ من سابقه.

(٣) ما يُذكر في المعقول في مقابل الماهية، ويراد به المعقول الثانوي في قبال المعقول الأول المعبر عنه بـ(الماهية).

(٤) ما يُذكر في علم الأصول في مقابل (المنطوق)، والمراد منه حصّة خاصّة من الصّورة الذهنية الحاصلة من بعض الألفاظ، وهي المدلول الالتزامي للجمل

التركيبية بنحو اللزوم البينّ بالمعنى الأخصّ، ولهذا تكون دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة الالتزامية اللفظية لا الدلالة الالتزامية العقلية، من دون فرق في هذا بين كون الحكم المفاد في الكلام إنشائياً كما في «إذا جاءك زيدٌ فأكرمه» وكونه إخبارياً كما في «إذا لم يجئك زيدٌ لا أزوره»، وهذا الإطلاق هو محلّ الكلام في الباب.

وبناءً عليه، فالمراد من المنطوق هو المعنى الذي يُستفاد من اللفظ بالمطابقة سواء دلّ عليه اللفظ بذاته أم كان بمعونة قرينة خاصّة أو عامّة، من دون فرق بين كونه معنى حقيقياً للفظ كما في «رأيتُ أسداً» وكونه معنى مجازياً له كما في «رأيتُ أسداً يرمي»، فلا يختصّ المدلول المطابقي بالمعنى الحقيقي - وفقاً لصاحب الحاشية نثّر في أصل عدّ دلالة المجاز من المطابقة^(١)، وإنْ خالفه في وجه ذلك - كما ربّما يوهمه التعبير عنه بأنّه «دلالة اللفظ على ما وُضع له»، وهذا التعبير مسامحي، لأنّه يُخرج المعنى المجازي وما يُستفاد من مقدّمات الحكمة.

مثاله قوله: «إذا جاءك زيدٌ فأكرمه»، فهو يدلّ بالمطابقة على وجوب إكرام زيد عند مجيئه إلى المخاطب، وهذا المعنى هو المدلول المنطوقي للجملة المذكورة، وفي نفس الوقت يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد عند عدم مجيئه المعبر عنه في كلماتهم بـ (الانتفاء عند الانتفاء)، الذي هو المفهوم، وهو يُستفاد من هذه الجملة ؛ لوجود ملازمة بينة (بالمعنى الأخصّ) بين المدلول المنطوقي والمدلول المفهومي.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله ثلاثة تعريفات أو تفسيرات لكلّ واحد من المنطوق

والمفهوم:

(١) هداية المسترشدين ج ١ ص ١٤٣، ج ٢ ص ٤١٦ .

التعريف الأول: أن المنطوق هو «(ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق به)»، ويقابله المفهوم وهو «(ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق)»، وهذان التعريفان ذكرهما الحاجبي (من أصولي العامة)^(١).

وقد وافق المصنّف رحمه الله على هذين التعريفين، بعد أن فسّر (ما) الموصولة فيها بـ (الحكم)، وجعل المراد منه معنى أعمّ من الأحكام الخمسة وغيرها كالأحكام الوضعية، خلافاً لصاحب الكفاية تتأ الذي لم يرتضِ هذين التعريفين، وإن لم يتصدّد لبيان وجه الضعف فيها^(٢).

والحاصل أن المفهوم عنده المصنّف رحمه الله عبارة عن المدلول الالتزامي للجمل التركيبية، فيختصّ بما إذا كان اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ وفقاً لشيخه المحقق النائيني تتأ^(٣) وأكثر المحققين، لوجود خلاف في اللزوم المعتبر في المفهوم وأنه يختصّ باللزوم بيّن بالمعنى الأخصّ أو يعم مطلق اللزوم بيّن وإن كان بالمعنى الأعمّ، بعد الاتفاق على خروج اللازم غير بيّن.

والوجه في خروج اللزوم بيّن (بالمعنى الأعمّ) احتمال غفلة المخاطب عنه، فلا يحصل الوثوق بإرادة المتكلّم له بمستوى الظهور بمجرد استظهار إرادة الأخير للمنطوق، كما أفاد السيد الخوئي تتأ^(٤)، وهذا واضح بالنظر إلى أن تصوّر الملزوم

(١) منتهى الوصول والأمل ص ١٤٧.

(٢) كفاية الأصول ص ١٩٣.

(٣) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٧٧، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٤.

(٤) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٩٦.

وحده لا يكفي في الانتقال إلى اللازم.

وحينئذٍ ينحصر المفهوم في المدلول الالتزامي الذي يكون لزومه بيّناً بالمعنى الأخصّ، ولكنّه ليس المدلول الالتزامي لأيّ لفظ بل هو المدلول الالتزامي للجمل التركيبية حصراً، فالمفهوم المبحوث عنه في الباب لا يشمل المدلول الالتزامي للفظ المفرد، وهكذا الحال في المنطوق، فهو المدلول المطابقي للجملة التركيبية حصراً، كما صرّح به الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما (١).

التعريف الثاني: أنّ المنطوق هو «ما يكون حكماً لمذكورٍ وحالاً من أحواله»، أيّ ما يكون حكماً لموضوعٍ مذكورٍ في الكلام، سواء ذُكر ذلك الحكم ونُطق به أم لا، ويقابله المفهوم وهو «ما يكون حكماً لغيرٍ مذكورٍ وحالاً من أحواله»، وهذان التعريفان ذكرهما العضدي (من أصولي العامة أيضاً) تفسيراً للتعريفين المتقدمين للحاجبي، ولكنّهما نالا اهتماماً بدرجة أكبر من التعريفين الأصليين (٢).

وبناءً عليهما يكون كلّ من المنطوق والمفهوم حكماً، ويفترقان من ناحية أنّ الموضوع في المنطوق مذكورٌ في الكلام، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌ﴾ (٣)، فإنّ موضوع الحرمة مذكور فيها، وهو قول (أف)، في حين أنّ الموضوع في المفهوم لا يكون مذكوراً، كما في نفس الآية الكريمة، لأنّ مفهومها حرمة ما هو أشدّ من

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٠، ١٦، فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٧٧، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٤.

(٢) شرح مختصر الأصول ج ١ ص ٣٠٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية (٢٣).

قول (أَفَّ) كالضرب والشتم، وكلُّ منهما ليس بمذكور فيها.

التعريف الثالث: أنَّ المنطوق هو «حكمٌ مذكورٌ»، في مقابل المفهوم الذي هو «حكمٌ غيرٌ مذكورٍ»، وهذان التعريفان ذكرهما صاحب الكفاية تَدُلُّ متفرعين على ما ذكر من تعريف للمفهوم في بداية كلامه^(١).

وهما قريان من تعريفي العضدي المتقدمين، كما هو واضح، والفرق بينهما أنَّ كلمة (مذكور) في تعريف الكفاية نعتٌ لنفس الحكم لا لموضوعه، كما في الآية الكريمة، فإنَّ حرمة قول (أَفَّ) مذكورة فيها، بخلاف حرمة الضرب والشتم في المفهوم، في حين أنَّ (مذكور) في تعريفي العضدي نعت للموضوع، كما مرَّ آنفاً، ولم يرتضِ المصنّف رحمته الله هذين التعريفين أيضاً، وهذه هي المخالفة الثانية منه لصاحب الكفاية تَدُلُّ في المقام.

هذا، وقد أوردوا على هذه التعريفات بأنّها غير منعكسة (جامعة) تارةً، وغير مطّردة (مانعة) تارةً أخرى، ولا فائدة من ذكر هذه الاعتراضات، لأنّها تنطلق من تعاملهم مع هذه التعاريف على أنّها تعاريف حقيقية يراد منها تحصيل صورة لم تكن حاصلة لدى السائل من قبل، مع أنَّ الذي يراه المصنّف رحمته الله - وفاقاً للشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته الله^(٢) - أنّها تعاريف لفظية يراد منها مجرد شرح الاسم فقط وتحصيل المعرفة بالشيء في الجملة، كما في قولهم: «سعدانةٌ نبْتُ»، ولهذا لا يجب أن يُراعى فيها ما تجب مراعاته في التعاريف الحقيقية من الصّوابط التي تُذكر في علم

(١) كفاية الأصول ص ١٩٣.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٨، كفاية الأصول ص ٩٥، ٢١٥، ٤٦٣.

المنطق من لزوم الانعكاس (أي الجامعية) والاطراد (المانعية) والأوضحية وانتفاء الدَّور وغيرها، وسيصرِّح المصنَّف رحمته الله بهذا المبنى في بداية باب العامِّ والخاصِّ^(١).

إن قلت: إذا كان المدلول المطابقي للجملة هو المنطوق، والمدلول الالتزامي هو المفهوم، فإي شيء يمثله المدلول التضميني؟

قلت: في كيفية التعامل مع الدلالة التضمينية قولان:

القول الأول: أنَّ المدلول التضميني يندرج تحت المدلول المطابقي، فيكون من مصاديق المنطوق، ويكفي فيه استفادته من اللفظ أولاً وبالذات، وعدم احتياجه إلى أزيد من وضع اللفظ للدلالة على تمام المعنى، ولا صَبْرٍ من جهة أنَّ استفادة المعنى التضميني في طول استفادة المعنى المطابقي.

القول الثاني: أنَّ المدلول التضميني من مصاديق المدلول الالتزامي، نظراً إلى أنَّ دلالة اللفظ على جزء معناه من لوازم دلالاته على تمام معناه، كما أنَّ دلالاته على المعنى الالتزامي من جهة استلزام الملزوم لللازمه، وهو يوافق ما يذكره أهل البيان، وتبناه جمعٌ من الأصوليين كالمحقق القمي والشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمته الله^(٢)، ووافقهم المصنَّف رحمته الله، كما سيصرِّح في بداية مبحث الدلالات السياقية الثلاثة^(٣).

أما اندراج المعنى التضميني في المفهوم - بناءً على هذا القول - فهو يبتني على

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٤٤.

(٢) القوانين المحكَّمة ج ١ ٣٨٥، هداية المسترشدين ج ١ ص ١٤١، مطارح الأنظار ج ٢

ص ١٨، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٤.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٤٠٧.

توفّر ضابط المفهوم فيه، وهو كونه مدلولاً التزامياً للجملة، على أن يكون اللزوم بيناً بالمعنى الأخصّ.

وقد صرّح المحقق القميّ تت بأنّ المدلول التضميني هو من الدلالة الالتزامية اللفظية لا الالتزامية العقلية، وعليه يكون مقصود أصحاب هذا القول أن الدلالة التضمينية من مصاديق الدلالة الالتزامية بالمعنى الأعمّ لا الدلالة الالتزامية بالمعنى الأخصّ، فليلاحظ.

ومّا تقدّم يتضح أنّ دلالة التضمّن عند الأصوليين لا واقع لها في مقابل دلالاتي المطابقة والالتزام - خلافاً لما اشتهر على الألسنة خاصة في كلمات أهل المنطق - بل هي داخلة في إحداها لا محالة، كما ذكر المحقق النائيني تت ^(١).

تبقى الإشارة إلى الخلاف الواقع بينهم في تحديد الموصوف بالمفهوم والمنطوق وفيه عدّة أقوال، أهمّها اثنان:

القول الأول: أنّ الموصوف بالاثنتين نفس المعنى والمدلول، أيّ ذات المدلول مع قطع النظر عن الدلالة، فيراد من (المنطوق) حينئذٍ المعنى المدلول عليه بالمطابقة في الجمل التركيبية، ويراد من (المفهوم) المعنى المدلول عليه بالالتزام في الجمل التركيبية، وبناءً عليه يكون توصيف الدلالة بالمنطوقية والمفهومية من التوصيف بحال المتعلّق (أي المدلول)، لا باعتبار نفس الدلالة، وإنّما توصف هذه بالصراحة والظهور.

وهذا ما يظهر من كلام كثيرين، وهو الملائم مع تعريفيّ الحاجبي المتقدّمين،

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٧٦.

ومال إليه صاحب الكفاية تذئ^(١)، وهو المتراءى من كلام المصنّف رحمته الله، فليلاحظ.

القول الثاني: أنّ الموصوف بهما هو الدّالة، أيّ نفس الانتقال من الدالّ إلى المدلول، مع قطع النّظر عن المدلول، فيكونان كالصّراحة والظّهور، فيقال: (دلالة منطقية) أو (دلالة مفهومية)، كما ربّما يساعد عليه تقسيم الدّالة إليهما، وبناءً عليه يكون توصيف المدلول بهما من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه، وهذا هو الظاهر من العُصدي، وهو المحكي عن الشهيد الثاني تذئ، كما ذكر الشيخ الأعظم تذئ^(٢).

(١) كفاية الأصول ص ١٩٣.

(٢) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ٩، حقائق الأصول ج ١ ص ٤٤٦ - ٤٤٧.

المفاهيم

تمهيد

في معنى كلمة (المفهوم)، وفي النزاع في حجّيته^(١)، وفي أقسامه، فهذه ثلاثة مباحث:

١ - معنى كلمة (المفهوم)

تطلق كلمة (المفهوم) على ثلاثة معانٍ^(٢):

١ - المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه^(٣)، فيساق كلمة (المدلول)^(٤)، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

(١) أي في أصل دلالة اللفظ عليه وعدمها، لا النزاع في ثبوت الحجية للمفهوم بعد فرض دلالة اللفظ عليه، كما سيُنَبَّه عليه رحمته عند تحرير محلّ النزاع.

(٢) أول هذه الثلاثة شائعٌ في كلام أهل العربية، وثانيها عند أهل المنطق، وثالثها وارد في كلمات الأصوليين، ولها معنى رابع يقابل الماهية، يُستفاد من كلمات أهل المعقول، ومرّ ذكره ثالثاً في الشّرح.

(٣) فهو الصّورة الذهنية الحاضرة بواسطة اللفظ الدالّ عليها.

(٤) فتكون الثلاثة (المعنى، والمفهوم، والمدلول) متحدة ذاتاً متغايرة اعتباراً، وقيل بوجود فرقٍ بين المعنى والمفهوم بجعل الثاني أعمّ.

٢ - ما يقابل المصداق^(١)، فإراد منه كل معنى يفهم وإن لم يكن مدلولاً للفظ، فيعمّ المعنى الأول^(٢).

٣ - ما يقابل المنطوق، وهو أخصّ من الأولين^(٣)، وهذا هو المقصود بالبحث هنا، وهو اصطلاح أصولي يختصّ بالمدلولات الالتزامية^(٤) للجمل التركيبية، سواء كانت إنشائية^(٥) أو إخبارية^(٦)، فلا يقال لمدلول المفرد: (مفهوم)^(٧)، وإن كان من المدلولات الالتزامية^(٨).

-
- (١) بخلاف المعنى السابق فإنّ المفهوم فيه يقابل اللفظ، ولم يذكره رحمته الله لوضوحه.
- (٢) لصِدْقِ هذا المعنى على الصّورة الذهنية الحاضرة بواسطة الإشارة، وكذا الصّورة الذهنية قبل وضع اللفظ، وفي سائر الطبقات إضافة: «وغيره».
- (٣) لأنّ المراد به حصّة خاصّة من الصّورة الذهنية، كما سيذكر رحمته الله.
- (٤) اللفظية حيث يكون اللازم بيّناً بالمعنى الأخصّ كي يحصل الوثوق بإرادة المتكلّم له بمجرد استظهار إرادته للمنطوق، فيخرج اللازم البيّن بالمعنى الأعمّ.
- (٥) مثل «إذا جاءك زيد فأكرمه» و«أكرم العلماء العدول»، حيث يكون المترتب على الشرط في كلّ منها حكماً إلزامياً من المولى.
- (٦) مثل «إذا زارك زيد أزوره»، فإنّ المترتب على الشرط مجرد إخبار من المتكلّم بأنّه يزور زيداً.

- (٧) ولهذا لا يعتبر الأصوليون (الرجل الشجاع) مثلاً، مفهوماً للفظ (أسد).
- (٨) فيكون المدلول الالتزامي أوسع دائرة من المفهوم، كما صرّح به الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما وغيرهما.

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدلّ عليه اللفظ^(١) (في حدّ ذاته) على وجه يكون اللفظُ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالباً له، فيُسمّى المعنى^(٢) (منطوقاً) تسميةً للمدلول باسم الدالّ^(٣)، ولذلك يختصّ المنطوق بالمدلول المطابقي فقط^(٤)، وإنّ المعنى مجازاً^(٥) قد استعمل فيه اللفظُ بقرينة^(٦).

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن^(٧) اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة

(١) المناسب: «(الجملةُ في حدّ ذاتها)»، لأنّ المنطوق لا يختلف عن المفهوم من جهة الاختصاص بمداليل الجمل التركيبية، والأمر سهل.

(٢) هذا واضحٌ في أنّ المنطوق وصفٌ للمعنى (أي المدلول) لا للدلالة، وفاقاً لما يترأى من كلام صاحب الكفاية تثنئ.

(٣) لأنّ المنطوق حقيقةً هو نفس اللفظ الدالّ، وقد أعطي اسمه للمعنى المدلول.

(٤) لأنّ المدلول الالتزامي من قبيل المفهوم، كما أنّ المدلول التضميني يندرج تحت المدلول الالتزامي كما سيصرّح به رحمته الله في خاتمة هذا الباب.

(٥) وفاقاً لصاحب الحاشية تثنئ، ولا ينافيه ما سيأتي منه رحمته الله في نهاية مبحث دلالة الاقتضاء، كما سيتضح هناك.

(٦) لأنّ الاحتياج إلى قرينة المجاز لا يُخرج المدلولَ عن كونه اللفظ قالباً له، فيبقى اللفظ هو الدالّ على المعنى لكنّ بمعونة القرينة، وبهذا يدخل المعنى المستفاد بقرينة الحكمة أيضاً.

(٧) أي: «(هو ما لم يكن اللفظ...)»، فهذا من مواضع ضمير الفصل؛ لدفع توهم كون (ما) شرطية مع أنّها موصولة.

ولكن يدلّ عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة^(١) بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ^(٢)، ولأجل هذا يختصّ المفهوم بالمدلول الالتزامي^(٣).

مثاله: قولهم «إذا بلغ الماء كراً لا يُنجّسه شيء»^(٤)، فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة^(٥)، وهو عدم تنجّس الماء البالغ كراً بشيء من النجاسات^(٦).
والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم^(٧) - أنه إذا لم يبلغ كراً يتنجّس^(٨)، وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي^(٩):

-
- (١) لعدم صدق (المفهوم) الاصطلاحي على ما يكون لازماً لمعنى مفرد.
 - (٢) هامش: راجع كتاب المنطق للمؤلف (الجزء الأول ص ٧٩) عن معنى البيّن وأقسامه.
 - (٣) الذي يكون مدلولاً للفظ، وبه يمتاز عن اللازم البيّن بالمعنى الأعمّ، وهذا لا يتنافى مع جعل الواجب التبعي لازماً للمعنى الذي قصّدت إفادته، ومّرّ هناك.
 - (٤) جاء هذا التعبير في ضمن كلام الشيخ الطوسي رحمته، يلاحظ: (تهذيب الأحكام ج ١ ص ١٥٠ ح ٤٢٧).
 - (٥) أيّ مدلولها المطابقي، بما هي جملة تامّة يحسّن السكوت عليها.
 - (٦) لا ضير في التعبير عن القضية الشرطية بقضية حملية، كما لا يخفى.
 - (٧) كما هو مختاره رحمته وفاقاً للمشهور، وسيأتي في مفهوم الشرط.
 - (٨) وهو عبارة عن انتفاء عدم التنجّس (أي الجزء) عند انتفاء بلوغ الكرية (أي الشرط)، ويُعبّر عنه بـ (الانتفاء عند الانتفاء) أو المفهوم من الدرجة الأولى.
 - (٩) وهما التعريفان اللذان ذكرهما الحاجبي، ولم يوافق عليهما في الكفاية.

المنطوق هو: «حكمٌ دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق»، والمفهوم هو: «حكمٌ دلّ عليه اللفظ»^(١) لا في محلّ النطق»، والمراد من الحكم: (الحكم بالمعنى الأعم) لا خصوص أحد الأحكام الخمسة^(٢).

وعرّفوهما أيضاً بأنّهما «حكمٌ مذكورٌ» و«حكمٌ غيرٌ مذكورٌ»^(٣)، وأنّهما «حكمٌ لمذكورٌ» و«حكمٌ لغير مذكورٍ»^(٤)، وكلّهما لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل^(٥)، والذي يهوّن الخطب أنّها تعريفات لفظية^(٦) لا يُقصد منها الدقّة في التعريف، والمقصود منها واضحٌ، كما شرحناه.

(١) نسبة الدلالة إلى اللفظ واضحةٌ في لزوم اليّين مطلقاً، وإن كان المراد منه خصوص ما يكون بالمعنى الأخصّ، كما مرّ آنفاً.

(٢) التكليفية، فيشمل الأحكام الوضعية، وهذان قريان من تعريف الحاجبي.

(٣) بنحو الصفة والموصوف، وهذان التعريفان قد ذكرهما صاحب الكفاية رحمته متفرّعين على التعريف الذي ذكره للمفهوم في بداية كلامه.

(٤) و(مذكور) وصف لموصوف محذوف تقديره (موضوع) أو (شيء)، وهذان التعريفان للعضدي، ذكرهما كتفسير لتعريقي الحاجبي الأنفي الذكر.

(٥) تبني كلّها على اعتبار تعريفات الأصوليين تعاريف حقيقية، كانتقاضها عكساً (جَمْعاً) لخروج بعض مصاديق المفهوم الاصطلاحي عنها، أو انتقاضها طرداً (مَنْعاً) لصِدْقها على ما لا يكون مفهوماً، وغيرهما.

(٦) يراد منها مجرّد شرح اللفظ، وفاقاً للشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما، وسيتكرّر هذا من المصنّف رحمته في بداية باب (العالم والخاص).

المبحث الثاني: تحرير محل النزاع

يتقوّم محل النزاع بين الأصوليين بركنين رئيسين:

الرّكن الأول: أنّ مرادهم من المفهوم هو أصل دلالة الجملة على المفهوم وظهورها فيه، فيكون معنى قولهم: «مفهوم الشرط حجة أو لا» هو أنّ الجملة الشرطية ظاهرة في انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط أو غير ظاهرة فيه أصلاً، فيكون النزاع صغرياً، وإن كان هذا المعنى مخالفاً للظاهر من التعبير المتقدّم، كما أنّ مرادهم من قولهم: «مفهوم الوصف حجة أو لا» هو أنّ الوصف ظاهر في المفهوم أو ليس بظاهر فيه، وهكذا في قولهم: «مفهوم اللقب ليس بحجة»^(١).

وليس نظرهم إلى حجّة المفهوم بعد الفراغ من أصل وجوده وفرض دلالة الجملة عليه، كي يرجع النزاع إلى أنّ المفهوم بعد ثبوت دلالة اللفظ عليه - إذا كان للجملة مفهوم - يكون حجة أو ليس بحجة، ومن ثمّ يكون النزاع كبروياً، بعد الفراغ من الصغرى، أعني أصل ثبوت المفهوم للجملة وظهورها فيه.

وهذا الاحتمال لم يرتضه المصنّف رحمته الله لسببين:

أولهما: المنع من أصل كون النزاع في المقام كبروياً، لأنّ حجّة المفهوم - إذا بُني على دلالة الجملة عليه وظهورها فيه - ليست محلاً للخلاف بينهم أصلاً، لأنّ الظاهر حجة مطلقاً (منطوقاً كان أم مفهوماً)، كما ستأتي الإشارة إليه في بداية باب

(١) يلاحظ: تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٠٣ .

(حجّة الظواهر) من المقصد الثالث^(١)، وهذا راسم لكون البحث عندئذٍ لغوياً لا فائدة فيه.

ثانيهما: مع الغض عن ذلك، فإنّ النزاع في باب المفهوم لو كان في حجّيته لكان المناسب ذكره في مباحث الحجّة لا في مباحث الألفاظ، كما لا يخفى، وبهذا تكون عبارتهم المشهورة مشتملة على مسامحة، وغير وافية بمقصودهم.

وقد التفت المصنّف رحمته الله إلى هذه المسامحة، إلّا أنّه أبقى عنوان المبحث على حاله من باب المجاراة، كما هي طريقته في هذا الكتاب من الاحتفاظ بالعناوين التي يذكرها القوم مع الإشارة إلى مواطن الضعف والمسامحة فيها، كما سيصنع في مسألة (اجتماع الأمر والنهي) الآتية^(٢).

الرّكن الثاني: أنّ المراد من الجملة التي يُبحث عن ظهورها في المفهوم وعدمه هو نوع الجملة (مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة) لا شخص الجملة المذكورة، فالمراد من الجملة الشرطية مثلاً المبحوث عن أصل دلالتها على المفهوم (أي انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط) هو نوع الجملة الشرطية وطبيعتها.

فُيبحث في قولنا: «إذا جاءك زيدٌ فأكرمه» عن انتفاء طبيعي وجوب الإكرام عند انتفاء مجيء زيد مثلاً - وهو المفهوم المعبر عنه بـ (الانتفاء عند الانتفاء) - لا عن انتفاء شخص وجوب الإكرام (أي هذا الفرد الخاصّ من الوجوب) عند عدم مجيء زيد.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٧ ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق ج ٥ ص ٨٦ - ٨٧.

وإن شئت فقل: إنَّ الحكم الذي يُبحث هاهنا عن انتفائه وعدمه هو طبيعي الحكم ونوعه، فيُبحث في قولنا: «(إذا جاءك زيد فأكرمه)» مثلاً عن انتفاء طبيعي وجوب الإكرام ونوعه عند انتفاء مجيء زيد مثلاً - وهو المفهوم المعبر عنه بـ (الانتفاء عند الانتفاء) - لا عن انتفاء شخص وجوب الإكرام (أي هذا الفرد الخاص من الوجوب) عند عدم مجيء زيد. لا شخص الحكم الوارد في الجملة المبحوث عنها، للاتفاق على أنَّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه (كما لو زال الشرط مثلاً) حكمٌ عقليٌّ واضح لا يليق بأن يقع محلاً للنزاع بينهم، كما سيصرِّح المصنِّف رحمته الله به قريباً، فلو كان الحكم المعلق على الشرط شخصَ الحكم لكان انتفاؤه بانتفاء موضوعه من قبيل انتفاء العَرَض بانتفاء موضوعه، فيكون خارجاً عن باب المفهوم أصلاً، وهذا الكلام لا يختص بمفهوم الشرط، بل يجري في سائر المفاهيم.

وبناءً على هذا، يكون الضابط في كون الجملة ذات مفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم (المذكور في المنطوق) بانتفاء ما عُلِّق عليه من الشرط أو الوصف أو الغاية أو غيرها، وهذا بدوره يتوقف على كون الحكم كلياً له أفراد، لكي يُتصور بقاء فردٍ منه بعد انتفاء الشرط الذي عُلِّق الحكم عليه، ويتأتَّى البحث عن أنَّ انتفاء الشرط يستلزم انتفاء نوع الحكم بجميع أفرادهِ أو لا يستلزمه، وهذا المقدار لا يتأتَّى مع كون الحكم شخصياً؛ لعدم معقولية بقائه بعد انتفاء موضوعه.

ويشهد لهذا أنَّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء ما عُلِّق عليه حاصلٌ في الجملة اللقبية، مع أنَّ أحداً من أصوليينا لم يقلْ بداليتها على المفهوم، فلو كان المفهوم عبارة عن انتفاء شخص الحكم للزم القول بثبوت المفهوم لها.

نعم، لا مانعَ عند القائلين بعدم ظهور الجملة الشرطية وغيرها في المفهوم من ثبوت المفهوم للجملة في بعض الموارد لقيام قرائن خاصة عليه، لأنهم إنما يُنكرون ظهور نوع الجملة في المفهوم مع قطع النظر عن القرائن الخاصة.

وبالجملة: محلُّ النزاع في المفهوم هو أصل دلالة الجمل النوعية الستة الآتية على المفهوم وعدم دلالتها عليه أصلاً.

٢ - النزاع في حجّة المفهوم

لا شكّ أنّ الكلام^(١) إذا كان له مفهومٌ يدلّ عليه فهو ظاهرٌ فيه^(٢)، فيكون حجّة من المتكلّم على السّامع^(٣)، ومن السّامع على المتكلّم^(٤)، كسائر الظواهر الأخرى. إذاً، ما معنى النزاع في حجّة المفهوم^(٥) حينما يقولون مثلاً: «هل مفهوم الشرط حجّةٌ أو لا؟»

وعلى تقديره^(٦)، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض

(١) هذا شروعٌ في إبطال احتمال كون النزاع كبروياً، أيّ في حجّة المفهوم بعد تسليم كون الكلام ظاهراً فيه.

(٢) أي: يكون الكلام ظاهراً في المفهوم الذي هو (الانتفاء عند الانتفاء)، لفرض كونه من اللازم البينّ (بالمعنى الأخصّ) للمدلول المنطوقى للكلام.

(٣) فلو قال: «إذا جاءك زيدٌ فأكرمه»، وُبني على ظهوره في المفهوم لم يحقّ للمخاطب أن يُكرم زيداً في حال عدم مجيئه مثلاً.

(٤) فلا يحقّ للمتكلّم في المثال السّابق أن يؤاخذ المخاطب على تركه إكرام زيد عند عدم مجيئه، بدعوى عدم إرادته للمفهوم.

(٥) هذا هو السبب الأول لعدم قبوله عليه السلام بهذا الاحتمال، وهو المنع من كون النزاع في أصل حجّة المفهوم بعد ظهور الكلام فيه.

(٦) أيّ على تقدير كون النزاع في باب المفهوم كبروياً.

منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجّة الظهور، بل ينبغي أن يدخل في مباحث الحجّة^(١) كالبحث عن حجّة الظهور وحجّة الكتاب ونحو ذلك^(٢).

والجواب: أن النزاع هنا في الحقيقة إنّما هو في وجود الدّالة على المفهوم^(٣)، أيّ في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها، وبعبارة أوضح: النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجّيته بعد فرض حصوله^(٤).

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط مثلاً أنّ الجملة الشرطية - مع قطع النّظر عن القرائن الخاصّة^(٥) - هل تدلّ على انتفاء الحكم^(٦) عند انتفاء الشرط؟ وهل هي في ذلك؟

لا أنّه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يُتنازع في حجّيته، فإنّ هذا لا

(١) هذا هو السّبب الثاني لعدم قبوله عليه السلام بالاحتمال المذكور، وهو واضح.

(٢) ولا معنى لجعل البحث عنه استطرادياً مع تأتي ذكره بالأصالة.

(٣) أيّ في أصل وجود هذه الدّالة وعدمه، فيكون النزاع من قبيل (كان) و(ليس) التامتين، لا من قبيل (كان) و(ليس) الناقصتين.

(٤) وإن شئت فقل: إنّ النزاع بين الأصوليين هنا صغروي وليس بكبروي.

(٥) لعدم الخلاف في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم في بعض الموارد عند قيام قرائن خاصة عليه، والمنكرون لدلالة الجملة الشرطية على المفهوم - منهم صاحب الكفاية تت - لا ينازعون في هذا.

(٦) أيّ طبيعيّ الحكم ونوعه لا شخص الحكم المذكور في الجملة.

معنى له^(١)، وإنَّ أوهَم ذلك ظاهرٌ بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: «مفهومٌ حجةٌ أم لا»، ولكنَّ غرضهم ما ذكرنا^(٢).

كما أنَّه^(٣) لا نزاعَ في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينةٌ خاصة على ذلك المفهوم^(٤)، فإنَّ هذا ليس موضعَ كلامهم.

بل موضوع الكلام ومحلُّ النزاع في دلالة نوع تلك الجملة - كنوع الجملة الشرطية^(٥) - على المفهوم مع تجرّدها عن القرائن الخاصّة^(٦).

-
- (١) ولا موجب له بعد إطباقهم على حجّية الظهور منطوقاً كان أو مفهوماً.
 - (٢) وبهذا يتضح الرّكن الأول للمفهوم، وهو كون النزاع في أصل ثبوت المفهوم للجملة وعدم ثبوته لها، على سبيل النزاع الصغروي.
 - (٣) هذا هو الرّكن الثاني، وهو أنَّ محلّ الكلام هو الجمل النوعية لا الشخصية، بمعنى كون البحث عن انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط.
 - (٤) لأنَّ هذا لا ينكره النافون لدلالة الجملة الشرطية مثلاً على المفهوم.
 - (٥) وكذا نوع الجملة الوصفية، في مقابل شخص هذه الجملة الوصفية في هذا المورد، وشخص تلك الجملة في ذاك المورد، وهكذا في غيرهما من المفاهيم.
 - (٦) ضرورة أنَّ دلالة بعض الجمل على المفهوم أحياناً عند قيام قرينة خاصة أمرٌ مسلّم حتى عند المنكرين للمفهوم، كما مرَّ غير مرّة.

المبحث الثالث: أقسام المفهوم

للمفهوم تقسيمٌ رئيسٌ إلى قسمين، باعتبار موافقته للمنطوق في سنخ الحكم وعدم موافقته له^(١):

القسم الأول: مفهوم الموافقة، وهو ما يكون متحداً مع المنطوق في سنخ الحكم ونوعه، بمعنى أنّ الحكم المفاد في المنطوق إنّ كان هو الوجوب كان الحكم في المفهوم هو الوجوب أيضاً وهكذا، من دون حاجة إلى دعوى الوضع أو قيام قرينة عامة على تسرية الحكم إلى المفهوم، وستأتي الإشارة إليه في باب القياس^(٢).

ولهذا القسم بدوره نحوان باعتبار منشأ ثبوت سنخ حكم المنطوق للمفهوم:

النحو الأول: مفهوم الموافقة بملاك الأولوية، وهو ما يكون السبب في ثبوت سنخ حكم المنطوق لموضوع^(٣) المفهوم هو الأولوية القطعية، بأن يجزم العرف بسراية سنخ الحكم الثابت لموضوع المنطوق إلى موضوع المفهوم، وقد يُعبّر عن هذا النحو بـ(فحوى الخطاب).

ومثاله المعروف قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ﴾^(٤)، فهو يدلّ بمنطوقه على

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥١٥ - ٥١٨ .

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٨ ص ٨١ - ٨٤ .

(٣) أحياناً يُعبّر بـ(الموضوع) ويراد منه الأعمّ من الموضوع (بالمعنى الأخصّ)، ومن متعلّق الحكم، أي معروض الحكم، وهو المراد هاهنا، وهو إطلاق ثالث للكلمة (الموضوع).

(٤) سورة الإسراء، الآية (٢٣).

النهي عن قول (أُفّ) للوالدين وحرمة التلفّظ به معهما، وبمفهومه على النهي عمّا هو أشدّ من ذلك كالشتم والضرب وغيرهما بنحو الأولوية القطعية، لأنّ ثبوت الحكم لموضوع المنطوق يكشف بنحو القطع واليقين عن ثبوت سنخ هذا الحكم لموضوع آخر واجد لملاك الحكم بدرجة أشدّ من وجدان موضوع المنطوق له، بناءً على قاعدة تبعية الأحكام الشرعية لملاكات الواقعية (وجوداً وعدماً).

وهذا واضح في الآية الكريمة، فإنّ توفرّ ملاك الحرّمة في الشتم مثلاً (أي) المفسدة الملازمة) أقوى منه في قول (أُفّ)، ولهذا تثبت الملازمة بين ثبوت الحرّمة للتأفّف وثبوتها للشتم والضرب ونحوهما ممّا يكون تحقّق الإيذاء والإساءة فيه إلى الوالدين بدرجة أكبر ممّا يحصل من قول (أُفّ).

النحو الثاني: مفهوم الموافقة بملاك المساواة، وهو ما يكون السبب في ثبوت سنخ الحكم له هو القطع باتحاد الموضوعين في ما هو علّة الحكم ومناطه، ومنه يُستظهر ثبوت سنخ الحكم لموضوع المفهوم، وقد يُعبّر عنه بـ (لحن الخطاب).

مثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(١)، حيث يُستفاد منه أن ملاك تحريم الأكل المذكور هو المفسدة المترتبة عليه باعتباره حرماناً لليتامى من الانتفاع بأموالهم، وهذا الملاك موجود بعينه في جميع صور إتلاف أموالهم من دون اختصاص له بصورة الأكل والصّرف المباشر على مصالح القائمين على أموال اليتامى، ومن ثمّ يثبت سنخ هذا الحكم (أي الحرّمة) لسائر صور الإتلاف.

(١) سورة النساء، الآية (١٠).

القسم الثاني: مفهوم المخالفة، وهو المفهوم الذي يثبت لموضوعه حكمٌ مخالفٌ للحكم الثابت لموضوع المنطوق، فإن كان الحكم المفاد في المنطوق هو الوجوب مثلاً كان الحكم في المفهوم هو عدم الوجوب أو الحرمة، وقد يُعبر عنه أيضاً بـ (دليل الخطاب).

وهذا القسم هو محلّ الكلام في المقام ومورد النقض والإبرام؛ لوضوح عدم النزاع في ظهور الجمل في مفهوم الموافقة بأحد الملاكين المتقدمين، وإنّما وقع النزاع في أصل ظهور الجمل في مفهوم المخالفة وعدم ظهورها فيه أصلاً.

ولفهوم المخالفة ستة موارد سيتطرق لها المصنّف رحمته الله في هذا الباب، ومن أشهرها وأهمّها مفهوم الشرط كقولنا: «إذا جاءك زيدٌ فأكرمه» حيث يقع البحث عن أصل دلالة الجملة الشرطية على انتفاء طبيعي وجوب الإكرام عند انتفاء مجيء زيد، وعدم دلالتها عليه، كما لو أحسن زيدٌ إلى المخاطب أو كان زيدٌ فقيراً هاشمياً مثلاً ونحوهما من دواعي الإكرام، حيث يدّعي القائل بالمفهوم أن انتفاء مجيء زيد يوجب انتفاء طبيعي وجوب إكرامه في كلّ الأحوال، في حين يدّعي المنكر للمفهوم أن انتفاء المجيء لا يكون بهذه المثابة، فمن الممكن أن يجب الإكرام إذا تحقق سبب آخر كما لو كان زيدٌ فقيراً أو هاشمياً مثلاً.

٣- أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم^(١) إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

١ - مفهوم الموافقة^(٢)، ما كان الحكم في المفهوم^(٣) موافقاً في السِّنْخ^(٤) للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضاً، وهكذا.

كدلالة الأولوية في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌ﴾^(٥) على النهي عن الضَّرب والشَّتْم للأبوين^(٦) ونحو ذلك مما هو أشدُّ إهانةً وإيلاماً^(٧) من التأنيف

(١) باعتبار تطابق المفهوم والمنطوق في سِنْخ الحكم المفاد فيها وعدم التطابق.

(٢) مرَّ أن لهذا القسم نحوين: ما يكون بملاك الأولوية القطعية، وما يكون بملاك المساواة.

(٣) أي الحكمُ الثابت لموضوع المفهوم، كحرمة شتم الوالدين مثلاً.

(٤) والنوع، لوضوح الاختلاف بينهما في الشَّخص، بداهة أن شخص الحكم في كل جملةٍ مغايرٌ لشخص الحكم في جملةٍ أخرى.

(٥) سورة الإسراء، الآية (٢٣).

(٦) دلالةٌ قطعيةٌ تدرج في باب الظهورات للملازمة بين ثبوت الحكم لموضوع المنطوق وثبوت سِنْخه للضَّرب والشَّتْم ونحوهما.

(٧) أي: يكون ملاك الحرمة موجوداً فيها بدرجة أقوى منه في قول (أف).

المحرّم بحكم الآية^(١)، وقد يُسمّى هذا المفهوم^(٢) (فحوى الخطاب).

ولا نزاع في حجّية مفهوم الموافقة^(٣)، بمعنى دلالة الأولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم^(٤)، وله تفصيلٌ كلام يأتي في موضعه^(٥).

٢ - مفهوم المخالفة، ما كان الحكم فيه مخالفاً في السّنخ للحكم الموجود في المنطوق^(٦)، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

١ - مفهوم الشرط^(٧).

٢ - مفهوم الوصف^(٨).

(١) وثبوت الحكم للموضوع الذي يكون الملاك فيه أقوى يكون بطريق الأولى.

(٢) من النحو الأول فقط، وإلا فالنحو الثاني قد يُعبّر عنه بـ (لحن الخطاب).

(٣) سوى ما يُنقل عن داود الظاهري الذي نفى الحجّية عنه.

(٤) كالإهانة والإيلام ونحوهما ممّا يقرب كونه ملاك حرمة قول (أف) لهما.

(٥) وهو باب القياس، عند الحديث عن قياس الأولوية.

(٦) والمعروف التعبير عنه بالانتفاء عند الانتفاء، وقد يُسمّى (دليل الخطاب).

(٧) وهو أهمّها، مثل: «إذا لقيت فقيراً فتصدّق عليه»، حيث بنى المشهور على

ظهوره في المفهوم، أي انتفاء الجزاء (طبيعي وجوب التصدّق) بانتفاء الشرط (لقاء

الفقير)، فلا يثبت الوجوب عندئذٍ، ولو فرض توقّر بعض دواعي الإكرام.

(٨) وقد يُعبّر عنه بـ (مفهوم القيد)، مثل «أكرم الشعراء المؤمنين» حيث يقع

الكلام في أنّ تقييد الشعراء بوصف (الإيمان) هل يدلّ على انتفاء نوع الحكم (أي

وجوب الإكرام) عند انتفاء الوصف عنهم أو لا يدلّ على انتفائه؟

٣- مفهوم الغاية^(١).

٤- مفهوم الحُضْر^(٢).

٥- مفهوم العدد^(٣).

٦- مفهوم اللقب^(٤).

-
- (١) كما في «صُم إلى الليل»، فيبحث عن دلالة الجملة الغائية على انتفاء طبيعي وجوب الصّوم عند بلوغ الغاية وتحقّق أول جزء من الليل، وعدم دلالتها.
- (٢) وله موارد متعدّدة بتعدّد أدوات الحُضْر، أشهرها (إلا) الاستثنائية، كما في «أكرم العلماء إلا الفسّاق منهم»، فيقع الحديث عن مدى ظهورها في انتفاء طبيعي وجوب الإكرام بالنسبة إلى فسّاق العلماء وعدم ظهورها.
- (٣) حيث يذكر عدد معين، كما لو قال: «أطعم أربعة فقراء»، فيبحث عن دلالة الجملة العددية على انتفاء طبيعي وجوب الإطعام عن الثلاثة أو الخمسة مثلاً.
- (٤) أيّ الاسم الواقع موضوعاً للحكم مثلاً، فيبحث عن ظهور الجملة اللقبية في انتفاء الحكم عن سائر الموارد التي لا يتوفّر فيها الاسم المذكور مثل «احترم الآباء»، فيقع الكلام في أنّ ذكر (الآباء) هل يدلّ على انتفاء وجوب الاحترام عن غيرهم كالأخوة مثلاً أو لا يدلّ عليه؟

المورد الأول

مفهوم الشرط

وهو أهمّ موارد مفهوم المخالفة، والمشهور بين الأصوليين هو ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، وظهورها فيه مطلقاً، خلافاً لمن أنكر دلالتها عليه إمّا مطلقاً أو في الجملة كما سيأتي، ويقع الكلام حوله في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: تحرير محل النزاع

ليس كل أفراد الجملة الشرطية داخلاً في محل النزاع في المقام، لأنّ العنصر المقوم لما هو محل النزاع هو إمكانية بقاء الموضوع بعد فرض انتفاء الشرط، وهذا يتوقف على طبيعة العلاقة بين الشرط والموضوع والنسبة الحاصلة بينهما بلحاظ الصّدق الخارجي، فإنّهما تارة يتساويان وجوداً وعدماً، وأخرى يختلفان كذلك، ومن هنا يثبت للجملة الشرطية نحوان ذكرهما المحقق النائيني تدوّن^(١):

النحو الأول: الجملة الشرطية التي تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم المذكور في الجزاء، وهذا يتصوّر في ما إذا كان الموضوع والشرط متساويين وجوداً وعدماً، بمعنى أنّ وجود موضوع الحكم (أي متعلّقه) ينحصر في صورة تحقّق الشرط، حتى يمكن القول إنّ الشرط هو الموضوع، ولا اثنيّة أصلاً، ولازمه أنّ تحقّق متعلق الحكم الوارد في الجزاء يتوقف قهراً وتكويناً على حصول الشرط، فلو انتفى هذا لم يبق موضوع أصلاً، وبتبعه ينتفي الحكم لا محالة.

ففي المثال المعروف: «إنّ رُزِقْتَ ولدًا فاختنه» نجد أنّ موضوع الوجوب (أي

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٨٢ - ٤٨٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥١ - ٢٥٢.

الختان)، والشرط (أي رزق الولد من الله تعالى) متساويان في الصّدق (وجوداً وعدمًا)، فإذا لم يُرزق الإنسان بولدٍ لم يُعقل تحقّق الختان فخارجاً، لأنّه فرع وجود الولد، فلا معنى لأنّ يقال: «(إنّ لم ترزق ولداً فلا يجب عليك ختانه)»، وبهذا يتضح أنّ معنى كون الشرطية مسوقةً لبيان تحقّق الموضوع أنّ مصير الموضوع (وجوداً وعدمًا) مرّبط بالشرط كذلك، لأجله يكون توقّفه على الشرط تكوينياً.

ومن هذا النحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ ارْتَضَ تَحْصُنَا﴾^(١)، أي: «(إنّ أرادت الفتاة تحصّناً فلا تُكرهوها على البغاء)»، فموضوع الحرمة هنا (أي إكراه الفتيات على البغاء) لا يُعقل تحقّقه بمعزل عن الشرط (أي إرادهنّ للتحصّن والعقّة)؛ بداهة أنّ إكراه البنت على الفاحشة إنّما يصدق في حال إرادتها للعقّة ورغبتها في عدم الوقوع في الحرام، فلو فرض انتفاء الشرط (بمعنى عدم إرادتها للتحصّن والعقّة) كان هذا مساوفاً لانتفاء متعلّق الحرمة (أي الإكراه) رأساً، فلا معنى عندئذٍ لأنّ يقال: «(إذا لم تردّ الفتاة تحصّناً لم يجرّم إكراهها على البغاء)».

ولا خلاف بين الأصوليين في خروج هذا النحو للجملة الشرطية عن محلّ النزاع في باب المفهوم، لأنّ ثبوت المفهوم للجملة الشرطية - كما أشرنا آنفاً - يتوقّف على إمكان بقاء الموضوع الحكم (أي متعلّقه) بعد زوال الشرط، كي يقع الكلام بعد ذلك في بقاء نوع الحكم الثابت لذلك الموضوع بعد انتفاء الشرط عنه وعدم بقائه، فإنّ معنى مفهوم الجملة الشرطية هو انتفاء نوع الحكم (الموجود في الجزاء)

(١) سورة النور، الآية (٣٣).

عن الموضوع عند انتفاء الشرط مع فرض بقاء الموضوع، فلا قيمة لانتفاء الحكم في هذا النحو بانتفاء الشرط، لأنه ليس من باب المفهوم بالمرّة، بل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، وهذا - كما مرّت الإشارة إليه قريباً - حكمٌ عقلي لا نزاع فيه، ولا ربطاً له بباب المفهوم بالمرّة.

النحو الثاني: الجملة الشرطية التي لا تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، وهذا إنّما يتصوّر في ما إذا كان الشرط والموضوع مختلفين وجوداً وعدمًا، كي لا ينحصر تحقق الموضوع في صورة تحقق الشرط، بل يمكن تصوّر بقاء الموضوع حتى بعد انتفاء الشرط.

وهذا النحو هو محلّ الخلاف بينهم في ظهور الجملة الشرطية في المفهوم وعدم ظهورها فيه، لأنّ انتفاء نوع الحكم المذكور في الجزاء عند انتفاء الشرط سيكون من باب المفهوم لفرض وجود الموضوع.

ومثاله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^(١)، فإنّ موضوع الحكم في الجزاء (أي التبيّن) يمكن أن يبقى بعد انتفاء الشرط (أي مجيء الفاسق بالنبا)، بأن يكون الجائي به عادلاً أو ثقةً مثلاً، فعندئذٍ يتصوّر وقوع الخلاف في بقاء الحكم (أي وجوب التبيّن) في حال ارتفاع الشرط، فيقال: «(إن لم يكن الجائي بالنبا فاسقاً بل كان ثقةً، فلا يجب التبيّن)»، وهذا عبارة أخرى عن ثبوت المفهوم للآية الكريمة.

وهكذا الحال في قولنا: «(إذا جاءك زيد فأكرمه)» فإنّ الموضوع (أي الإكرام) لا

(١) سورة الحجرات، الآية (٦).

يرتبط وجوده خارجاً بتحقق الشرط (أي مجيء زيد)، بل يمكن تصوّر بقاء الإكرام حتى في حال عدم مجيء زيد، ولهذا وقع النزاع في انتفاء نوع الحكم (أي وجوب الإكرام) عند انتفاء الشرط وعدم انتفائه.

ومن هذين المثالين يتضح معنى كون الشرطية غير مسوقة لبيان موضوع الحكم، وهو أنّ صدق موضوع الحكم خارجاً غير منوط بصدق الشرط. هذا، وقد مرّ قريباً أنّ الحكم المبحوث عن انتفائه عند انتفاء الشرط وعدمه هو طبعي الحكم ونوعه، ضرورة أنّ شخص كلّ حكم ينتفي بانتفاء موضوعه، لمكان توقّف الحكم على ثبوت موضوعه، فيكون انتفاء شخص الحكم خارجاً عن باب المفهوم، لأنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا لا ينبغي أن يكون محلاً للنزاع بين الأصوليين أصلاً لكونه نزاعاً في أمر عقلي واضح.

تبقى هنا الإشارة إلى الخلاف المعروف بين أهل العربية وأهل المعقول في مفاد الجملة الشرطية، فأهل العربية يرون أنّ الموضوع والحكم (أو قلّ: المحكوم عليه والمحكوم به) معاً يقعان في الجزاء، الذي هو جملة تامة يحسّن السكوت عليها، غايته أنّ هذا الحكم منوطٌ بتحقق الشرط الذي يتقدّم ذكره عليه في الغالب، فيكون معنى: «(إنّ جاءك زيدٌ فأكرمه)» هو: «(إكرامُ زيدٍ واجبٌ بشرط مجيئه)»^(١).

في حين يبيّن أهل المعقول على أنّ الموضوع هو الشرط (أو المقدّم)، والمحمول هو الجزاء (أو التالي)، والحكم المراد إفادته بالقضية واقعٌ بين الشرط والجزاء، وهو

(١) يلاحظ: المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٣٠٤ - ٣٠٥، مختصر المعاني (شرح المختصر)

ص ٦٠، شروح التلخيص ج ٢ ص ٦٩ - ٧١.

تعليق حصول الجزاء خارجاً على تحقق الشرط، مما يعني وجود ارتباط بين المقدم والتالي، سواء أكان هذا الارتباط لزومياً أم اتفاقياً^(١).

والمستفاد من كلام المصنّف رحمته الله وآخرين بدواً أنهم يوافقون أهل المعقول في ذلك، فيكون مفاد الجملة الشرطية عندهم هو تعليق جملة (وهي الجزاء) على جملة أخرى (وهي الشرط)، كما هو واضح من كلام المصنّف رحمته الله.

ولكن قد يقال إنّ الذي يظهر من مجموع كلماتهم هو موافقتهم لأهل العربية، ومن ثمّ يكون مفاد الجملة الشرطية هو تعليق حكم الجزاء على الشرط^(٢)، فليُتدبّر جيداً.

(١) يلاحظ: منطق الإشارات ج ١ ص ١٩٨ - ١٩٩، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ص ٧٦، شروح الشمسية ج ٢ ص ٨٨ - ٩٠، حواشي حاشية الملا عبد الله على تهذيب المنطق ص ٢٦٩ - ٢٧٠، نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٥٢ - ٥٣ ت ٢٠.

(٢) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٤، ٣٠، كفاية الأصول ص ١٩٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٨، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٩٤، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٧.

الأول: مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع:

لا شك في أن الجملة الشرطية يدلّ منطوقها - بالوضع^(١) - على تعليق التالي فيها على المقدم^(٢) الواقع موقع الفرض والتقدير^(٣)، وهي على نحوين^(٤):

١ - أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم^(٥)، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم^(٦)، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدم على وجه لا يُعقل

(١) لا بالإطلاق، وفاقاً لمشهور الأصوليين، كما سيأتي قريباً.

(٢) هذا واضح في موافقة أهل المعقول في مفاد الجملة الشرطية من أنه نسبة بين الجزئين، أي تعليق مفاد جملة على مفاد جملة أخرى.

(٣) فليست الجملة الشرطية متصدية لإثبات تحقق مقدمها في الخارج، بل هو بوجوده الفرضي قد علّق عليه الجزاء، كما هو الحال في كلّ قضية حقيقية.

(٤) ذكرهما المحقق النائيني تثنئاً، والملاحظ في هذا التقسيم هو النسبة بين الموضوع (أي المتعلق) والشرط من ناحية الصدق الخارجي.

(٥) أي: بيان تحقق متعلق الحكم عند تحقق الشرط خارجاً؛ ببركة تساوي الموضوع والشرط في الوجود والعدم.

(٦) فتكون القضية عندئذٍ مؤلفة من طرفين فقط، لا أن هناك موضوعاً وشرطاً كي يتصوّر للموضوع وجودٌ بعد انتفاء الشرط، كما هو الحال في النحو الثاني الآتي.

فَرَضَ الْحُكْمَ بِدُونِهِ^(١)، نَحْوُ قَوْلِهِمْ: «إِنْ رُزِقْتَ وَلَدًا فَاخْتَنِي»، فَإِنَّهُ فِي الْمَثَالِ لَا يُعْقَلُ فَرَضُ (خَتَانِ الْوَلَدِ)^(٢) إِلَّا بَعْدَ فَرَضِ وَجُودِهِ^(٣).

وَمِنْهُ^(٤) قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ مَحْصَنًا﴾^(٥)، فَإِنَّهُ لَا يُعْقَلُ فَرَضُ (الْإِكْرَاهِ عَلَى الْبِغَاءِ)^(٦) إِلَّا بَعْدَ فَرَضِ إِرَادَةِ التَّحْصَنِ مِنْ قَبْلِ الْفَتَيَاتِ^(٧).

وَقَدْ اتَّفَقَ الْأَصُولِيُّونَ عَلَى أَنَّهُ لَا مَفْهُومَ لِهَذَا النِّحْوِ مِنَ الْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ^(٨)، لِأَنَّ

(١) أَيِّ مِنْ دُونِ الشَّرْطِ، فَيَكُونُ تَوَقَّفُ الْحُكْمِ عَلَى الشَّرْطِ عَقْلِيًّا قَهْرِيًّا، نَتِجَةً لَتَوَقَّفِ مُتَعَلِّقِ الْحُكْمِ عَلَى الشَّرْطِ كَذَلِكَ، وَهَذَا هُوَ الْمَقْوَمُ لِهَذَا النِّحْوِ مِنَ الشَّرْطِيَّةِ.
(٢) الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ الْحُكْمِ فِي الْجِزَاءِ، أَيُّ الْوَجُوبِ.

(٣) أَيِّ وَجُودِ الْوَلَدِ، بِدَاهَةِ أَنَّهُ (خَتَانُ الْوَلَدِ) لَا (خَتَانُ شَيْءٍ آخَرَ)، وَلِهَذَا لَا يَكُونُ لِقَوْلِنَا: «إِنْ لَمْ تُرْزَقْ وَلَدًا لَمْ يَجِبْ عَلَيْكَ خَتَانُهُ» مَعْنَى مُحْصَلٍّ.

(٤) أَيُّ: مِنْ قَبِيلِ الْجُمْلَةِ الشَّرْطِيَّةِ الْمَسْوُوقَةِ لِبَيَانِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ.

(٥) سُورَةُ النُّورِ الْآيَةُ ٣٣.

(٦) الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ الْحُرْمَةِ، وَلِهَذَا يَكُونُ تَوَقَّفُ الْحُرْمَةِ عَلَى الشَّرْطِ قَهْرِيًّا تَكْوِينِيًّا لَا جَعْلِيًّا اعْتِبَارِيًّا، كَمَا هُوَ الْمَعْتَبَرُ فِي بَابِ الْمَفْهُومِ.

(٧) فَلَوْ انْتَفَى الشَّرْطُ وَفُرِضَ عَدَمُ إِرَادَتِهِنَّ لِلتَّحْصَنِ وَالْعِفَّةِ لَمْ يُعْقَلْ إِكْرَاهُهُنَّ عَلَى الْفَاحِشَةِ عِنْدئِذٍ أَصْلًا؛ لَكُونِهِ تَحْصِيلًا لِلْحَاصِلِ.

(٨) الْأَحْسَنُ - بِشَهَادَةِ مَا سَيَأْتِي قَرِيبًا - أَنْ يَقَالَ: «اتَّفَقُوا عَلَى خُرُوجِ هَذَا النِّحْوِ عَنْ مَحَلِّ النِّزَاعِ»، لِأَنَّ ذَلِكَ التَّعْبِيرَ قَدْ يَوْهَمُ دُخُولَ هَذَا النِّحْوِ فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ.

انتفاء الشرط^(١) معناه انتفاء موضوع الحكم^(٢)، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم^(٣) إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع^(٤)، ولا حكم حيثئذ بالانتفاء^(٥)، بل هو انتفاء الحكم^(٦)، فلا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: «إن لم تُرزق ولدًا فلا تختنه»^(٧)، ولا يقال: «إن لم يُرذن تحصنًا فأكرهوهنّ على البغاء»^(٨).

٢ - ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع^(٩)، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً

(١) وهو (رزق الولد) في المثال الأول، و(إرادة الفتيات للتحصن) في الآية.

(٢) وانتفاء الحكم عندئذ أمر عقلي لا ربط له بباب المفهوم بالمرّة.

(٣) الذي هو المراد من المفهوم في الجملة الشرطية.

(٤) مع أنّ البحث عن ثبوت المفهوم وعدم ثبوته فرعُ بقاء الموضوع بعد انتفاء الشرط، كي يكون من قبيل السالبة بانتفاء المحمول.

(٥) عند الانتفاء، الذي هو المراد من المفهوم في هذا الباب.

(٦) بانتفاء موضوعه، وهذا الانتفاء حكم عقلي، وليس أمراً اعتبارياً مجعولاً.

(٧) أي: فلا يجب ختنانه، وذلك لأنّ انتفاء وجوب الختان إنّما هو بسبب عدم تعقل تحقق متعلقه (أي الختان)، ومَرَّ أنّ هذا الانتفاء أجنبى عن باب المفهوم.

(٨) لعين ما مرَّ في مثال الختان، أعني كون انتفاء الحرمة عندئذ عقلياً، ولا يخفى أنّ الحكم في جانب المفهوم هو (عدم حرمة الإكراه على البغاء) لا (وجوب الإكراه)، كما أنّ الحكم في مثال الختان هو (عدم وجوب الختان) لا (النهي عنه)، فليلاحظ.

(٩) لعدم دخالة الشرط في تحقق موضوع الحكم خارجاً، ولذا يمكن فرضُ تحقق الموضوع بعد زوال الشرط، كما مرَّ في آية النبأ ومثال إكرام زيد.

بالشرط على وجهٍ يمكن فرض الحكم بدونه^(١)، نحو قولهم: «إِنْ أَحْسَنَ صَدِيقُكَ فَأَحْسِنَ إِلَيْهِ»، فَإِنْ فُرِضَ (الإحسان إلى الصديق)^(٢) لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه^(٣)، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يُحسن^(٤).

وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محلّ النزاع في مسألتنا^(٥)، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية^(٦) على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يُستكشف من طبع التعليق^(٧) على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق^(٨) - كالوجوب مثلاً - على

(١) أيّ من دون الشرط، وذلك لأنّ ثبوت الحكم يتوقف على تحقق موضوعه، والمفروض إمكان بقاء الموضوع بعد انتفاء الشرط، فيكون توقف الحكم على الشرط اعتبارياً جعليّاً وليس عقليّاً تكوينياً، كما كان في النحو الأول المتقدّم.

(٢) الذي هو متعلّق الحكم (أي الوجوب) الوارد في الجزاء.

(٣) الذي هو الشرط، بل يُتصوّر تحقق (الإحسان من المخاطب) إلى الصديق وإنّ لو لم يصدر إحسان من الصديق إليه.

(٤) وهذا يعني بقاء موضوع الحكم بعد زوال الشرط، ومعه يتأتّى بقاء الحكم.

(٥) لمعقولية بقاء الموضوع بعد ارتفاع الشرط المستلزمة لمعقولية بقاء الحكم.

(٦) أيّ أصل الدلالة، فيكون النزاع صغريّاً، كما مرّ بيانه قريباً.

(٧) بما هو تعليق، بغضّ النّظر عن الموارد الجزئية للجملة الشرطية.

(٨) وطبيعي الحكم بغضّ النّظر عن الملاك الداعي لإنشاء الحكم، وهذا في مقابل انتفاء شخص الحكم، أيّ هذا الفرد من الحكم المعلق على الشرط الوارد في هذه الجملة بعينها.

تقدير انتفاء الشرط^(١).

وإنما قلنا^(٢): (نوع الحكم)، لأنَّ شخص كلِّ حكم في القضية الشرطية أو غيرها^(٣) يتنفي بانتفاء موضوعه^(٤) أو أحد قيود الموضوع^(٥)، سواء كان للقضية مفهوم^(٦) أو لم يكن^(٧).

وفي مفهوم الشرطية قولان، أقواهما أنَّها تدلُّ على الانتفاء عند الانتفاء^(٨).

(١) الجار والمجرور (على تقدير) متعلّقان بـ(انتفاء) الأول، وليس بـ(المعلّق).

(٢) آنفاً، في مقام تصوير النزاع في النحو الثاني.

(٣) حتى الجملة اللقبية والجملة العددية اللتين لا يقال بدالتهما على المفهوم.

(٤) كما لو قيل: «أكرم فقيراً» ولم يجد فقيراً، فإنَّ المنتفي عندئذٍ هو شخص وجوب

الإكرام المذكور في الجملة، أيّ هذا الجزئي الحقيقي منه.

(٥) كما لو قيل: «أكرم فقيراً هاشمياً» فوجد المخاطب فقيراً غير هاشمي، فهاهنا

وُجد الموضوع (أي الفقير) لكنَّ من دون قيده (أي الهاشمية)، وهذا الانتفاء أيضاً

عقلي لا علاقة له بباب المفهوم رأساً.

(٦) كالجملة الشرطية عند المشهور، والجملة الوصفية عند بعضهم.

(٧) كالجملة اللقبية والجملة العددية، كما هو المعروف عند الأصوليين.

(٨) أي: (أقواهما ظهورها في المفهوم)، وهو المشهور بين الأصوليين، والظاهر أنَّ

اسم التفضيل (أقواهما) ليس على بابه.

الجهة الثانية: المناط في مفهوم الشرط

المشهور عند الأصوليين - ومنهم المصنّف رحمته الله - دلالة الجملة الشرطية على المفهوم (أي انتفاء حكم الجزاء عند انتفاء الشرط) مطلقاً، ولكي تتحقق دلالتها عليه لا بد من توفر أربعة أركان:

الركن الأول: أن يكون الحكم المتتفي بانتفاء الشرط هو نوع الحكم وطبيعياً، ويُعبّر عنه أيضاً بـ(سِنخ الحكم)، ويراد منه كلّ الحكم المذكور في الجزاء، وليس شخص الحكم (وهو الفرد منه المذكور في الجملة)؛ وذلك لعدم النزاع في انتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، كما مرّ بيانه مفصلاً^(١).

الركن الثاني: أن يرجع الشرط المذكور في المقدّم إلى هيئة الحكم المذكور في الجزاء لا إلى مادته^(٢)، وقد مرّت الإشارة في الخاتمة - عند تقسيم الواجب إلى المشروط والمطلق^(٣) - إلى أن المشهور عند الأصوليين هو رجوع القيد إلى الهيئة (أو الوجوب) في قبال الشيخ الأعظم رحمته الله الذي يُنسب إليه القول بـرجوع القيد إلى المادّة (أو الواجب).

(١) يلاحظ: كفاية الأصول ص ١٩٨، فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٨٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٥٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٢) يلاحظ: أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٧، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٩٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٧٨ - ٧٩.

ووجهُ ابتناء مفهوم الشرط عليه - كما أفاد السيد الخوئي رحمته - هو أنَّ القول برجوع القيد إلى المادّة يجعل المورد داخلا في مفهوم الوصف، فلا تبقى خصوصية للبحث عن مفهوم الشرط^(١).

ولم يذكر المصنّف رحمته هذا الركن في المقام مع أهميته، ولعله من باب الانكاس على أن رجوع القيد إلى مفاد الهيئة هو المعروف بين الأصوليين.

الركن الثالث: تجرّد الكلام عن أيّة قرينة خاصّة (حاليّة أو مقاليّة) دالة على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، لخروج المورد عندئذٍ عن باب المفهوم، كما صرّح به في الكفاية^(٢)، بل أرسل في كلماتهم إرسال المسلّمات، لأنّ المبحوث عنه هو دلالة نوع الجملة الشرطية (بما هي) على المفهوم وعدم دلالتها عليه كذلك، بحيث تستند دلالتها عليه إلى الوضع أو قرينة عامّة كمقدّمات الحكمة.

الركن الرابع: - وهو العمدة - دلالة الجملة الشرطية على العلّة الانحصارية، بمعنى كون المقدّم هو العلّة الوحيدة لتحقيق التالي، أو قلّ: كون الشرط المذكور في المقدّم هو العلّة التامة الوحيدة للحكم الوارد في التالي، وهذا الركن ينحلّ إلى ثلاثة أمور جاءت في كلام الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمته^(٣) وغيرهم، وهي مترتبة فلا تصل النوبة إلى المتأخّر منها إلا بعد التسليم بالمتقدّم:

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٩٩.

(٢) كفاية الأصول ص ١٩٤.

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٤ - ٢٧، كفاية الأصول ص ١٩٤ - ١٩٥، فوائد الأصول ج ٢

ص ٤٧٩ - ٤٨١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٥٠.

الأمر الأول: ظهور الجملة الشرطية في كون الارتباط بين المقدّم والتالي بنحو اللزوم، بمعنى وجود عُلُقَة حقيقية بين الطرفين تنفي حصول الانفكاك بينهما، وهذا عبارة أخرى عن أنّ القضية الشرطية لزومية، لا أنّها اتفاقية تدلّ على مجرد المصاحبة الاتفاقية بين المقدّم والتالي، لأنّ استعمالها فيه لا محالة يكون بضربٍ من العناية، وإلا كان غلطاً، كما نصّ عليه غير واحد^(١).

وفي دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وعدمها مسلكان رئيسان:

المسلك الأول: إنكار دلالة الجملة الشرطية على خصوص الارتباط اللزومي بين طرفيها، فيكون مفادها مجرد الاتصال بين الطرفين، سواء كانت القضية لزومية أم اتفاقية، وهذا ما ذكره غير واحد من أهل المنطق.

ويظهر من المحقق الأصفهاني رحمته (٢) الميل إليه، وتمسّك له بشهادة الوجدان، ولهذا لا نجد فرقاً بين قولنا: «إذا طلعت الشمسُ فالنهارُ موجودٌ»، وقولنا: «إذا كان الإنسانُ ناطقاً كان الفرسُ صاهلاً»، مثلاً، حيث لا ملازمة بين الطرفين بل مجرد المصاحبة الاتفاقية.

المسلك الثاني: البناء على ظهور الجملة الشرطية في اللزوم الناشئ عن الوضع؛ لتبادره منها، وهذا هو المعروف بين الأصوليين، ولهذا اعتبر صاحب الكفاية رحمته

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٤، أجود التقارير ج ٢ ص ٢٤٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٩٩.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤١٣ - ٤١٤ ت ٢٤٨، ولكن له كلاماً آخر في موضعٍ سابقٍ يرتبط بالمقام، يلاحظ: نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٥٣ - ٥٥ ت ٢٠.

المنع من دلالتها عليه في غاية السقوط^(١)، رغم إنكاره لدلالة الجملة الشرطية على الأمرين الآتين، ويتفرّع على هذا القول الخدش في تقسيم المناطق للقضية الشرطية إلى لزومية واتفاقية، كما هو ظاهر.

ولكن، قد وقع الخلاف بين أصحاب هذا المسلك في تعيين الدالّ على هذا الارتباط اللزومي، وفيه قولان:

القول الأول: أنّ الدالّ عليه هو أداة الشرط نفسها، فإنّها موضوعة لتعليق مفاد جملة الجزاء على مفاد جملة الشرط، وهذا القول هو المعروف عند الأدباء، والمصرّح به من جمع من الأصوليين منهم الشيخ الأعظم والمحقق النائي^(٢).

القول الثاني: أنّ الدالّ على اللزوم هيئة الجملة الشرطية، فإنّها موضوعة لإفادة تعليق الحكم الوارد في التالي على الشرط المذكور في المقدّم، والتعليق معنى حرفي، لأنّه من المعاني النسبية، فيكون من الوضع المقبول في باب الهيئات عند الأصوليين، كما مرّ الحديث عنه مفصّلاً في المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد^(٣)، وهذا هو الظاهر من المحقق القميّ وصاحب الفصول^(٤)، واختاره المصنّف^(٥).

الأمر الثاني: دلالة الجملة الشرطية على كون المقدّم سبباً وعلة للتالي، مثل «إذا جاءك زيد فأكرمه»، و«إذا استطعت فحجّ»، والمراد من السبب عند أهل المعقول

(١) كفاية الأصول ص ١٩٤.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٧.

(٣) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١١٤ - ١١٥.

(٤) القوانين المحكّمة ج ١ ص ١٩٦، الفصول الغروية ص ١٤٧.

هو «ما يلزم من وجوده وجودُ المسبَّب، ومن عدمه عدمُ المسبَّب»، وبهذا يختلف عن الشرط، فهو «ما يلزم من عدمه عدمُ المشروط ولا يلزم من وجوده وجودُ المشروط»^(١).

وقد صرَّح المصنَّف رحمته الله بأنَّ المراد من (السبب) في المقام لا يختصَّ بالسبب الاصطلاحي بل يعم الشرط أيضاً، وهذا خلاف ما صرَّح به في الفصول^(٢)، فليُتأمل. وهذا الأمر مترتب على سابقه وأخصَّ منه، لأنَّ الارتباط اللزومي بين المقدَّم والتالي كما يصدق في هذه الصورة فهو يصدق في ثلاث صور أخرى: علَّة التالي للمقدَّم مثل «إذا وُجد النهار فالشمس طالعة»، وكون الطرفين معاً معلولين لأمر ثالث مثل «إذا وُجد النهار كان العالم مضيئاً»، والتضاييف مثل «إذا كان زيداً أباً لعمره كان عمرو ابناً له»، ولا شيء من هذه الصور الثلاثة بنافع في ثبوت المفهوم، وإنَّها النافع كون اللزوم المتحقَّق في الجملة الشرطية بنحو ترتب المعلول على علته. وربَّما يوهم ظاهر كلام المصنَّف رحمته الله أنَّ هذا محلُّ اتفاق، ولكنَّه في الواقع محلُّ خلاف أيضاً، وفيه مسلكان أيضاً:

المسلك الأول: منع دلالة الجملة الشرطية على كون اللزوم بين الطرفين بنحو ترتب المعلول على علته بالخصوص؛ لكثرة استعمالها في صورتَي كون التالي علَّة للمقدَّم، وكون المقدَّم والتالي معلولين لعلَّة ثالثة من دون حاجة إلى رعاية علاقة ونُصبٍ قرينة، ممَّا يدلُّ على عدم وضع الجملة الشرطية لخصوص كون الشرط علَّة

(١) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٣٩٣، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٣.

(٢) الفصول الغروية ص ١٥٠.

للجزاء، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية رحمته، ووافق السيد الخوئي رحمته (١).

المسلك الثاني: دلالة الجملة الشرطية على أنّ المقدّم علة في التالي، وهذا هو ما ذهب إليه كثيرون، ولكنهم اختلفوا في تحديد منشأ دلالة الجملة الشرطية على علية المقدّم للتالي، وهنا أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنّ منشأ ظهور الجملة الشرطية في ذلك هو وضع أدوات الشرط للرّبط اللزومي بين المقدّم والتالي بحيث يكون الأول علة للتالي، وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم رحمته (٢).

ولكنّ هذا لا يعني الالتزام بوجود وضعين للأداة: أحدهما لإفادة مطلق تعليق التالي على المقدّم بنحو اللزوم، والآخر لإفادة كون هذا التعليق بنحو علية المقدّم للتالي، بل ليس للأداة سوى وضعٍ واحدٍ لإفادة سنخٍ خاصٍّ من الارتباط اللزومي بين الطرفين، وهو علية المقدّم للتالي.

القول الثاني: أنّ منشأ الدلالة المذكورة هو الوضع أيضاً لكنّ الموضوع لإفادة العلية هو هيئة الجملة الشرطية، ولا يراد من هذا أيضاً الالتزام بوجود وضعين للهيئة، بل هي موضوعة بوضعٍ واحدٍ لإفادة علية المقدّم للتالي، كما مرّ نظيره في الأداة آنفاً، ويشارك هذا القول وسابقه في أنّ استعمال الشرطية في غير صورة علية المقدّم للتالي يكون مجازياً، كما هو واضح.

وهذا ما بنى عليه المصنّف رحمته، وتمسك له بالتبادر، بمعنى أنّ المنسّق من

(١) كفاية الأصول ص ١٩٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٠٠.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٦.

الجملة الشرطية هو عليّة مقدّمها لتاليها، وأنّ المقدّم (المأخوذ مفروض الوجود) متى ما تحقّق في الخارج ترتّب عليه التالي ترتّب المعلول على علّته، من دون فرق في هذا بين كون التالي جملة إنشائية، وكونه جملة خبرية:

أما إذا كان التالي جملة إنشائية (أي مشتملة على حكم تكليفي أو وضعي) فلاّ نّ المعلّق على المقدّم حينئذٍ هو نفس الحكم المنشأ، وبناءً على هذا يكون معنى ثبوت المفهوم للجملة الشرطية - كما يبيّن عليه المشهور - هو ظهورها في انتفاء هذا الحكم بانتفاء الشرط المذكور في المقدّم.

وأما إذا كان التالي جملة خبرية فلاّ نّ المتوقّف على المقدّم هو نفس الحكاية، أيّ حكاية مفاد الخبر الوارد في التالي، سواء وُجد ترتّب بين الطرفين بأنّ كان المحكي عنه مترتباً على المقدّم ومعلولاً له كما في قولنا: «إنّ كانت الشمس طالعةً فالنهارُ موجوداً»، وعندئذٍ تكون الحكاية مطابقة للمحكي عنه في الواقع، ويكون للترتب واقعٌ موضوعي وليس مجرد فرضٍ عقلي، أو تحقّق العكس بأنّ كان المقدّم مترتباً على المحكي عنه ومعلولاً له، كما في قولنا: «إنّ كان النهارُ موجوداً فالشمس طالعةً».

أم لم يكن بين الطرفين ترتّب أصلاً، كما لو كانا من المتضايقين كقولنا: «إنّ كان عمرو ابناً لزيد فزيدٌ أبوه»، فإنّ بنوة عمرو لزيد في نفس رتبة أبوة زيد له، ولا تقدّم لأيّ منهما على الأخرى بحسب الرتبة، وهكذا قولنا: «إنّ كان طلوعُ الشمس علّةً لوجود النهار كان وجودُ النهار معلولاً لطلوع الشمس»، إذ لا ترتّب بين عليّة الشمس للنهار ومعلولية النهار للشمس، وعندئذٍ يكون المراد من دلالة الجملة الشرطية على المفهوم هو ظهورها في انتفاء الحكاية المذكورة بانتفاء الشرط.

القول الثالث: أن منشأ دلالة الجملة الشرطية على عليّة الشرط للجزاء هو الظهور السياقي للجملة في ذلك، باعتباره هو الموافق لجعل الشرط مقدّمًا وجعل الجزء تاليًا، لأن الأصل عندئذٍ كون المقدّم هو العلّة للتالي، سواء كان منشأ هذا الظهور هو وضع الأداة أو وضع هيئة الجملة الشرطية، وهذا هو ما يتّبناه المحقق النائيني رحمته^(١)، ولا يختلف عن القول الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته ولم يرتضه^(٢).

الأمر الثالث: دلالة الجملة الشرطية على كون العلّة انحصارية، بمعنى أن المقدّم هو العلّة الوحيدة لتحقيق التالي، مضافاً إلى كون المقدّم مستقلاً في التأثير أيضاً، وهذا الأمر يستبطن اعتبار خصوصيتين للمقدّم:

(١) انتفاء وجود عِذْل للمقدّم يمكن أن يكون علّة أخرى للتالي لو كانت لَدَكرها المتكلّم معطوفة على الشرط بـ(أو) كأن يقول: «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ أَوْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ فَأَكْرِمْهُ» ولا يقتصر على ذكر المحيي فقط، ولهذا يُعبّر عنه بالإطلاق في مقابل العطف بـ(أو).

(٢) استغناء الشرط في مقام التأثير عن انضمام شيء آخر له لو كان لَدَكره المتكلّم معطوفاً بالواو، كأن يقول: «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ وَسَلَّمْ عَلَيْكَ فَأَكْرِمْهُ»، ولهذا يُعبّر عنه بالإطلاق في مقابل العطف بالواو.

وهذا الأمر (بكلا شقيّه) هو العمدّة في إثبات القول بدلالة الشرطية على المفهوم، وهناك عدّة طرق ثلاثة لإثباته نذكر اثنين منها:

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٨٠ - ٤٨١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٩.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٦.

الطريق الأول: الوضع، بتقريب أنّ المنساق والمتبادر من الجملة الشرطية هو الترتب بين المقدّم والتالي بنحو العلّية الانحصارية، بحيث ينتفي الحكم بانتفاء الشرط، فيكون المتبادر من قولنا: «(إن جاءكَ زيدٌ فأكرمه)» هو «(إن لم يمتك زيدٌ فلا يجب إكرامه)»، وحينئذٍ تثبت دلالتها على المفهوم، سواء بُني على أنّ الموضوع للعلّية الانحصارية هو أداة الشرط، أم هيئة الجملة الشرطية، وهذا القول هو الظاهر من كلام المحقق القمي والشيخ الأعظم عليه السلام (١).

ويمكن أن يناقش فيه - اعتماداً على ما سبق نقله عن صاحب الكفاية رحمته الله (٢) - بأنّ القضية الشرطية كثيراً ما تُستعمل في إفادة مجرد التلازم بين الشرط والجزاء، فتتوقّف صحتها على وجود عناية ورعاية علاقة من علائق المجاز، مع أنّنا لا نشعر بشيء منها في تلك الاستعمالات.

الطريق الثاني: التمسك بالإطلاق الناشئ عن مقدّمات الحكمة، وقد اعتمد المصنّف رحمته الله فيه على التصوير الذي ذكره شيخه المحقق النائيني رحمته الله، ومحصّله أنّ الجملة الشرطية (محلّ النزاع) هي تلك التي لا تكون مسوقةً لبيان تحقّق موضوعها بحيث يكون توقّف الجزاء على الشرط عقلياً تكوينياً، بل هي التي يكون التوقّف المذكور فيها من باب الجعل والاعتبار، فيكون تعليق وجوب إكرام زيد في المثال على المجيء جعلياً لا تكوينياً.

ومقتضى تعليقه على الشرط المذكور - بحسب مقدّمات الحكمة - أنّ وجود

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٩٦، مطروح الأنظار ج ٢ ص ٢٨.

(٢) كفاية الأصول ص ١٩٤ - ١٩٥.

الحكم منوطٌ بوجود الشرط، كما أنّ عدمه منوطٌ بعدم الشرط، لأنّ المفروض كون المتكلم في مقام بيان تمام ما هو المؤثر في الجزاء، وقد اقتصر على ذكر هذا الشرط، ولم يذكر شرطاً آخر للحكم، لا على سبيل كونه شرطاً مستقلاً في ثبوت الجزاء، بحيث يكون عدلاً للشرط الأول في السببية ونائباً عنه فيها، كأن يقول: «إن جاءك زيدٌ أو أحسنَ إليك فأكرمه» مثلاً، فيكون الإحسان عدلاً للمجيء ونائباً عنه في ترتّب الوجوب عليه، ولا على سبيل كونه مشاركاً للشرط الأول في التأثير، بحيث يكون المؤثر في الجزاء هو المجموع المركّب من الشرطين، بأن يقول: «إن جاءك زيد وسلم عليك فأكرمه» مثلاً، لتكون التحية مشاركة للمجيء في التأثير.

والوجه فيه أنّ كلتا هاتين الصورتين تشتمل على مؤونة زائدة تفرض على المتكلم ذكر بيان زائد في كلامه لإفادتها، إمّا بذكر الشرط الثاني معطوفاً بـ (أو) في الصّورة الأولى، وإمّا بذكره معطوفاً على الأول بالواو في الصّورة الثانية، فلمّا أطلق المتكلم إناطة الجزاء (أي وجوب الإكرام) بالشرط (أي المجيء) وتعليقه عليه واقتصر على هذا الشرط ولم يذكر معه شرطاً آخر كشف هذا عن كون الشرط المذكور هو السبب الوحيد للجزاء، وأنّ سببته مستقلة ومستغنية عن انضمام شيء آخر إليه، لأنّ العلّة الانحصارية لا تشتمل على مؤونة زائدة في مقام الثبوت ولهذا يكون الإطلاق كفيلاً بإثباتها، بخلاف العلّة غير الانحصارية.

وبهذا يكون الظهور الإطلاقي للجملة الشرطية في العلّة الانحصارية نظير الإطلاق الثابت لصيغة (افعل) في كون الوجوب المفاد بها عينياً لا كفاثياً، وتعيينياً

لا تخييرياً، ونفسياً لا غيرياً، كما تقدّم بيانه مفصّلاً في مباحث الصّيغة^(١)، فإنّ كون الوجوب كفائياً مثلاً يشتمل على مؤونة زائدة، فإذا لم يتصدّ المتكلّم لبيانها كَشَفَ إطلاق الصّيغة عن كون مراده الجدّي هو الوجوب العيّني، ومقتضاه عدم سقوط الوجوب عن عُهدة المكلف لمجرّد إتيان غيره به.

كما أنّ كون الوجوب تخييرياً يشتمل على مؤونة زائدة تفرض على المتكلّم ذِكْرَ بيانٍ زائد لو كان مريداً للتخيرية في الواقع، فإذا أطلق الصّيغة كَشَفَ هذا عن أنّ مراده الجدّي هو الوجوب التعيني، ومقتضاه بقاء ذِمّة المكلف مشغولة بالتكليف إذا أتى بشيء آخر في مقام الامثال.

ومثلها كون الوجوب غيرياً، فيثبت بالإطلاق أنّ الوجوب المفاد بالصّيغة نفسي، ومقتضاه عدم توقّفه على وجوب شيء آخر.

وهذا يظهر أنّ وجه الشّبّه بين العلّية الانحصارية وكلّ من العينية والتعينية والنّفسيّة هو الخلوّ عن المؤونة الثبوتية الزائدة، ولهذا كان مقامنا نظيراً لذاك المقام، كما أنّ العلّية غير الانحصارية أيضاً تشبه ما يقابل الثلاثة من الكفائية والتخيرية والغيرية في الاشتمال على المؤونة الزائدة، ومن الواضح أنّ الإطلاق يكون في صالح المعنى الخالي عن المؤونة الزائدة، ويتكفّل بإثبات كونه هو المراد الجدّي للمتكلّم، وليس المعنى ذا المؤونة الزائدة^(٢).

وبدلالة الجملة الشرطية على العلّية الانحصارية للشرط - بأيّ نحو تحقّقت -

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٧، ١٠، ١٢.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٨٢ - ٤٨٣.

ثبتت لها الدلالة على المفهوم، أي انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله شاهداً ومؤيداً لدلالة الجملة الشرطية على المفهوم (أي الانتفاء عند الانتفاء)، وهو صحيحة أبي بصير الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام حينما حكم عليه السلام بعدم جواز أكل الشاة التي لم تتحرك استناداً إلى حكم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «إِذَا رَكَضَتِ الرَّجُلُ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فُكُلٌ»^(١)، بتقريب أنّ الصادق عليه السلام لم يستفد الحكم من منطوق كلام جدّه عليه السلام بل من مفهومه، وهو: «إِذَا لم تركزِ الرجلُ أو لم تطرفِ العينُ فلا تأكلُ»، واستفادة الإمام عليه السلام حكماً شرعياً من المفهوم لا تُتصوّر من دون وجود مفهوم للجملة الشرطية.

ولعلّ الوجه في جعله رحمته الله هذه الرواية مؤيداً لا دليلاً هو جواز أن تكون استفادة المفهوم من كلام الأمير عليه السلام مسببة عن وجود قرينة خاصّة، فلا تثبت لهذه الرواية عندئذٍ دلالة على أنّ الصادق عليه السلام قد استفاد المفهوم من الجملة الشرطية المجردة، كما هو المطلوب في المقام، فليلاحظ.

ولكنّ يمكن أن يناقش في هذا التصوير بما يُستفاد من كلام الكفاية تارةً بنفي كون العلّية الانحصارية خاليةً عن المؤونة ليدّعى تعيين إرادتها بالإطلاق، وتارةً أخرى بدعوى الفرق بين العلّية الانحصارية وكل من الأقسام الثلاثة للوجوب^(٢). والحاصل ممّا تقدّم كلّهُ أنّ البناء على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مطلقاً هو المشهور بين الأصوليين منهم صاحب المعالم، والمحقق القمي، وكذا الشيخ

(١) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٠٩ ح ٩٦٢، تهذيب الأحكام ج ٩ ص ٥٧ ح ٢٣٩.

(٢) كفاية الأصول ص ١٩٤ - ١٩٦.

الأعظم (على الأرجح)، والسيد الخوئي - بناءً على مسلكه في الإخبار والإنشاء -
 يبيِّن^(١) والمصنّف^(٢).

ومرَّ أن هذا لا ينافي استعمال الجملة الشرطية في مجرد إفادة ثبوت التالي عند
 ثبوت المقدّم من دون أن تكون للجملة أية دلالة على انتفاء التالي عند انتفاء المقدّم،
 كيف! وهناك موارد كثيرة للجملة الشرطية في القرآن الكريم لا دلالة فيها على
 المفهوم أصلاً.

وفي قباله هذا القول قولان آخران يبتنيان على إنكار دلالة الجملة الشرطية على
 المفهوم والمنع من أصل ظهورها فيه:

القول الثاني: نفي دلالتها على المفهوم مطلقاً، وهو مختار جماعة منهم السيد
 المرتضى وصاحب الكفاية^(٣)، وقد أنكر الثاني دلالة الجملة الشرطية على علّية
 المقدّم للتالي فضلاً عن كون العلّية انحصارية، ومع هذا وذاك لا يبقى أدنى مجال
 للبناء على ثبوت المفهوم.

القول الثالث: التفصيل بين كون الحكم الوارد في الجزء مستفاداً من المادّة
 مثل: «إذا جاءك زيدٌ وَجَبَ إكرامُهُ» أو «إن جاءك زيدٌ فإكرامُهُ واجبٌ» فيثبت
 المفهوم للجملة الشرطية وتدل على عدم وجوب إكرامه عند عدم مجيئه، وبين كون
 الحكم مستفاداً من الهيئة مثل قولنا: «إن جاءك زيدٌ فأكرِمُهُ» فلا تدلّ على المفهوم.

(١) معالم الدّين ص ٢٨٦، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٩٥، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢١، ٢٨،
 ٣٧، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢١١.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٤٠٦، كفاية الأصول ص ١٩٤ - ١٩٥.

وهذا هو ما نسبته السيد الخوئي رحمته إلى الشيخ الأعظم رحمته ^(١)، ولكنه محل تأمل؛ نظراً إلى تصريح الأخير في أكثر من موضع بأنّ الحقّ هو ما عليه المشهور من دلالة الجملة الشرطية على المفهوم (أي الانتفاء عند الانتفاء) مطلقاً ^(٢)، وهو القول الأول في المسألة.

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٢٦.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٨، ٣٧.

المناط في مفهوم الشرط

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالإطلاق^(١) - على أمور ثلاثة مترتبة^(٢):

١ - دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي^(٣).

٢ - دلالتها - زيادة^(٤) على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلق على المقدم ومتربب عليه وتابع له، فيكون المقدم سبباً للتالي^(٥).

والمقصود من السبب هنا^(٦) هو كل ما يترتب عليه الشيء وإن كان شرطاً^(٧)

(١) اللفظي ، كما سيصرّح به المصنّف رحمته الله، ومثل الإطلاق الانصرافُ، والجامع بينهما قيام قرينة عامة على ثبوت المفهوم، كما عبّر في الكفاية.

(٢) بمعنى عدم وصول النوبة إلى اللاحق منها إلا بعد القبول بالأمر السابق.

(٣) في مقابل دلالتها على المصاحبة الاتفاقية بين الطرفين، وللملازمة أربع صور: سببية المقدم للتالي، والعكس، وكونهما معلولين لعلّة ثالثة، والتضاييف.

(٤) التعبير بالزيادة للتأكيد على كون الأمور الثلاثة مترتبة.

(٥) وبهذا تتعيّن الصّورة الأولى من الأربعة، وتخرج الصّور الثلاثة الأخيرة.

(٦) أي في باب مفهوم الشرط؛ إذ قد يراد في غيره المعنى الأخصّ المقابل للشرط.

(٧) اصطلاحياً، فلا (إن) وصلية، تفيد أن السبب المصطلح هو الفرد الواضح، والشرط: «(ما يلزم من عدمه عدمُ المشروط ولا يلزم من وجوده وجودُ المشروط)».

ونحوه، فيكون أعمّ من السبب المصطلح في فنّ المعقول^(١).

٣ - دلالتها - زيادةً على ما تقدّم - على انحصار السببية في المقدّم^(٢)، بمعنى أنّه لا سببٌ بدليل له يترتب عليه التالي^(٣).

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح؛ لأنّه لو كانت الجملة اتفافية^(٤)، أو كان التالي غير مترتب على المقدّم^(٥)، أو كان مترتباً ولكن لا على نحو الانحصار فيه^(٦)، فإنّه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدّم انتفاء التالي^(٧). وإنّما الذي ينبغي إثباته هنا، هو أنّ الجملة ظاهرة في هذه الأمور الثلاثة وضعاً أو

(١) وهو «ما يلزم من وجوده وجودُ المسبّب ومن عدمه عدمُ المسبّب»، والأعمية في الوجود، بأن لا يلزم من وجود السبب وجودُ المسبّب لكي يعمّ الشرط..

(٢) هذا هو عمدة الأمور، وهو يكفي في إنكار ثبوت المفهوم للجملة الشرطية.

(٣) بحيث يكون عدلاً للمقدّم المذكور، وهو إشارة إلى الإطلاق الذي يُعبّر عنه في كلام غير واحد بالإطلاق في مقابل العطف بـ(أو).

(٤) كما لو قيل: «كلّما جاء زيدٌ كان عمرو نائماً» مثلاً مع وضوح عدم الارتباط اللزومي بين الشرط والجزاء فيها، وإن اتفقت مصاحبتها في الخارج.

(٥) إمّا بأن يكون الحال بالعكس، أو يكون الاثنان معاً معلولين لعلّة ثالثة.

(٦) أيّ انحصار العلّية في المقدّم، كما لو قال: «إن جاءك زيدٌ فأكرّمه» مع علم المخاطب بأن المتكلّم يوجب إكرام الفقير الهاشمي، والمفروض أنّ زيداً كذلك.

(٧) والجامع بين هذه الصّور الثلاثة هو إمكان تحقّق موضوع الحكم حتى لو فرض زوال الشرط.

إطلاقاً^(١) لتكون حجة في المفهوم^(٢).

والحقُّ ظهورُ الجملة الشرطية في هذه الأمور وضعاً في بعضها^(٣)، وإطلاقاً في البعض الآخر^(٤).

١ - أما دلالتها على الارتباط ووجود العُلقة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر^(٥)، ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط^(٦) حتى يُنكَر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها^(٧)، وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بال العناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدّم والتالي^(٨)،

(١) بالتصوير الذي ذكره شيخه المحقق النائيني تتأ، وسيُبيّن قريباً.

(٢) لأنّ كلّ ظاهرٍ حجةٌ، سواء أكان منطوقاً أم مفهوماً.

(٣) والمراد به الأمران الأولان، والموضوع لذلك هو هيئة الجملة الشرطية.

(٤) وهو الأمر الثالث، أيّ دلالة الجملة الشرطية على العلية الانحصارية.

(٥) وفاقاً للمشهور، فتكون دلالة الجملة على اللزوم وضعية.

(٦) خلافاً للمعروف عند الأدباء وكثير من الأصوليين، لأنّ شأن الأداة - كما ذكر

شيخه المحقق الأصفهاني تتأ - جعل مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير.

(٧) وهو الوضع المقبول عند الأصوليين، وهذا على القاعدة في باب الهيئات من

وضعها لمعنى حرفي، وهو هنا الرّبط الخاص بين الشرط والجزاء - كما مرّ بيانه في

المبحث السادس من مقدّمة هذا المقصد.

(٨) فهو مجازٌ بالاستعارة إنّ كانت علاقته المشابهة، ومجازٌ مرسلٌ إنّ كانت غيرَها

من العلاقات التي ذكرها علماء البيان.

إذا اتفقت لها المقارنة في الوجود^(١).

٢ - وأما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء الترتب^(٢) فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى أنها^(٣) موضوعة بوضعين: وضع للتلازم، ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص، وهو ترتب التالي على المقدم^(٤).

والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم منها^(٥)، فإنها تدل على أن المقدم وُضع فيها موضع الفرض والتقدير^(٦)، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً، أي يتلوه في الحصول.

أو قل: إن المتبادر منها لابتدئة الجزء^(٧) عند فرض حصول الشرط، وهذا لا

(١) إذ لا مجال لادعاء التلازم بين الطرفين مع تحقق الانفكاك بينهما خارجاً.

(٢) العلي، سواء أكان المقدم سبباً (بالمعنى المصطلح) للتالي أم كان شرطاً له.

(٣) أي هيئة الجملة، فهي الموضوعة لإفادة الربط الخاص بين الطرفين.

(٤) بنحو اللزوم، والترتب معنى حر في تصلح الهيئة لإفادته.

(٥) وهو المدلول المنطوق للجملة المعبر عنه بـ (الثبوت عند الثبوت)، فالمنسبق

من قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» ترتب وجوب إكرام زيد على مجيئه.

(٦) أي أخذ كذلك، وهذا لا ينافي البناء على أن الأداة موضوعة لإفادة جعل

مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، كما مر عن شيخه المحقق تقي.

(٧) أي: لابتدئة تحقق الحكم المذكور في الجزء، إذا كانت الجملة إنشائية، كوجوب

الإكرام في المثال المتقدم.

يمكن أن يُنكره إلا مكابر أو غافل^(١)، فإنّ هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره^(٢)، ومن هنا سمّوا الجزء الأول منها (شرطاً) و(مقدّماً)، وسمّوا الجزء الثاني (جزاء) و(تالياً).

فإذا كانت جملةً إنشائيةً - أيّ أنّ التالي متضمّنٌ لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي^(٣) - فإنّها تدلّ^(٤) على تعليق الحكم على الشرط، فتدلّ^(٥) على انتفاء الحكم انتفاء الشرط (المعلّق عليه الحكم)^(٦).

وإذا كانت جملةً خبريةً - أيّ أنّ التالي متضمّنٌ لحكاية خبر - فإنّها تدلّ على تعليق حكايته^(٧) على المقدّم، سواء كان المحكيّ عنه خارجاً وفي الواقع مترتباً على المقدّم،

(١) لكن صرّح شيخه المحقق الأصفهاني تكلّف هنا بعدم دلالة الجملة الشرطية على اللزوم أصلاً فضلاً عن دلالتها على العلية والانعصار!

(٢) كيف! وقد قال شيخه المحقق الأصفهاني تكلّف هاهنا: «فإن غاية مفادها ترتّب أمرٍ على أمرٍ مفروض الثبوت بلا دلالةٍ على لزوم بينهما أو على ترتّبٍ بنحو العلية، فضلاً عن المنحصرة»، فليُتدبّر جيداً.

(٣) كما في مثل: «إذا افترق المتبايعان فقد وجب البيع».

(٤) بالدلالة المطابقة على الثبوت عند الثبوت.

(٥) بالدلالة الالتزامية اللفظية، ووجه التفريع بالفاء واضح؛ فإنّ دلالة الالتزام متفرّعة ثبوتاً على دلالة المطابقة في مقام التحقق.

(٦) وهذا (أي الانتفاء عند الانتفاء) هو المراد من المفهوم.

(٧) فالمعلّق على الشرط هو نفس حكاية الخبر لا مفاد الخبر المحكيّ.

فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه^(١) كقولنا: «إن كانت الشمس طالعةً فالنهارُ موجودٌ»^(٢)، أو مترتباً عليه^(٣) بأن كان العكس كقولنا: «إن كان النهارُ موجوداً فالشمس طالعةً»^(٤)، أو كان لا ترتب بينهما^(٥) كالمتضايين في مثل قولنا: «إن كان خالد ابناً لزيد فزيدٌ أبوه»^(٦).

٣ - وأما دلالتها على أنّ الشرط منحصر^(٧) فبالإطلاق، لأنه لو كان^(٨) هناك

(١) بمعنى أن يكون للترتب المفاد بالجملة واقعٌ موضوعي وتحقق في نفس الأمر، لا أنه مجرد افتراض عقلي.

(٢) فإن وجود النهار في الواقع مترتب على طلوع الشمس ومعلولٌ له.

(٣) أي: «أو كان المقدم مترتباً عليه...»، أي على المحكي عنه، والأحسن أن يقال: «أو بالعكس بأن كان المقدم مترتباً عليه...»، والأمر سهلٌ.

(٤) فالمحكي عنه هنا غير مترتب على المقدم، بل العكس هو الصحيح.

(٥) أصلاً، وإن كان بينهما تلازمٌ، لأنّ التضاييف نوع من التلازم بين الطرفين؛ لعدم إمكان الانفكاك بين أبوة زيد لخالد وبنوة الثاني لزيد.

(٦) وقولنا: «إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا»، فالطرفان متلازمان لكن من دون ترتب أصلاً، لكون الفوق والتحت من المتضايين.

(٧) أي: أنّ السبب (المؤثر في الجزاء) منحصرٌ في الشرط المذكور في القضية، فلا سبب مؤثر في الجزاء غير هذا الشرط.

(٨) شروعٌ في التصوير المقبول عنده عليه السلام، الذي ذكره شيخه المحقق النائيني تتأ في دورة الفوائد، ومرّ توضيحه مفصلاً.

شرط آخر للجزاء بديلٌ لذلك الشرط^(١)، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم^(٢) لاحتاج ذلك إلى بيان زائد^(٣) إمّا بالعطف بـ(أو) في الصّورة الأولى^(٤)، أو العطف بالواو في الصّورة الثانية^(٥)، لأنّ الترتّب على الشرط ظاهرٌ في أنّه بعنوانه الخاصّ مستقلاً هو الشرط المعلق عليه للجزاء، فإذا أطلق تعلّق للجزاء على الشرط^(٦) فإنّه يُستكشف منه^(٧) أنّ الشرط مستقلٌّ لا قيد آخر معه^(٨)، وأنّه

(١) المذكور في المقدم وعدلٌ له، بحيث لا يكون الشرط المذكور في الكلام هو السبب الوحيد لتحقيق الجزاء.

(٢) ويكون المؤثر في الحكم هو المجموع المركّب من الاثنين، فلا يكون الشرط المذكور مستقلاً في السببية.

(٣) في مقام الإثبات، لأنّ العلّة الانحصارية تشتمل على مؤونة ثبوتية زائدة، بالمقارنة مع العلّة غير الانحصارية.

(٤) كأن يقول في المثال السابق: «إن جاءك زيدٌ أو أحسنَ إليك فأكرمه»، فيكون الإحسان عدلاً للمجيء في السببية في وجوب الإكرام.

(٥) كأن يقول: «إن جاءك زيدٌ وسلّم عليك فأكرمه»، فيكون السبب المؤثر في وجوب الإكرام هو المجموع المركّب من المجيء والتحية.

(٦) ولم يقيّد الجزاء بشيء آخر لا بنحو العطف بـ(أو)، ولا بنحو العطف بالواو مع فرض تمكّنه من تقييد الجزاء بذلك.

(٧) يشاركه في السببية والتأثير في الجزاء، وهذا إشارة إلى الصّورة الثانية.

(٨) ببركة انعقاد الإطلاق (اللفظي) للجمله الشرطية.

منحصرٌ لا بديلَ ولا عدلَ له^(١)، وإلا لَوَجَبَ على الحكيم بيأته، وهو - حسب الفرض - في مقام البيان^(٢).

وهذا^(٣) نظير ظهور صيغة (افعل) بإطلاقها في الوجوب العيني والتعيني^(٤). وإلى هنا تمّ لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون^(٥) ظاهرة في المفهوم.

وعلى كلّ حال^(٦)، إنّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم ممّا لا ينبغي أن يتطرّق

(١) بحيث ينوب عنه في السببية والتأثير في حكم الجزاء، وهذا إشارة إلى الصورة الأولى.

(٢) أي: بيان تمام مطلوبه، وبهذا تتمّ مقدّمات الحكمة ويتعيّن البناء على إرادة المتكلم للإطلاق.

(٣) أيّ بيان تمام ما يكون سبباً في الجزاء، وبهذا تتمّ مقدّمات الحكمة وينعقد الإطلاق في جانب الجزاء من حيث عدم تقييده بغير الشرط المذكور.

(٤) والنفسى، فإنّ العلّة الانحصارية تشبه الثلاثة من ناحية عدم الحاجة إلى بيان زائد من المتكلم، فتكون هي المرادة عند الإطلاق بخلاف ما يقابلها من الوجوب الكفائي أو التخييري أو الغيري، فإنّ إرادة كلّ منها تحتاج إلى بيان زائد.

(٥) أي: بسببها تكون الجملة الشرطية دالة على المفهوم، وإن اختلف منشأ ظهورها في تلك الأمور الثلاثة، كما قد اتّضح.

(٦) وأيّاً كان منشأ ظهور الجملة الشرطية في تلك الأمور من الوضع أو الإطلاق أو الانصراف.

إليه الشك^(١) إلا مع قرينة صارفة^(٢) أو تكون واردة لبيان الموضوع^(٣).

ويشهد لذلك^(٤) استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عن الشاة تُذبح فلا تتحرك ويهراق منها دمٌ كثيرٌ عبيطٌ، فقال: لا تأكل! إنَّ عليّاً كان يقول: إذا رَكَضَتِ الرَّجُلُ أو طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُلْ»^(٥)، فإنَّ استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له^(٦) مفهوم، وهو: «إذا لم تركضِ الرَّجُلُ أو لم تطرفِ الْعَيْنُ فلا تأكل».

(١) فضلاً عن الجزم بعدمه، وهذا تعريض واضح بالمنكرين للمفهوم.

(٢) عن الظهور فيه، بأن كانت متصلة بالجملة الشرطية أو كانت قرينة لنية في غاية الوضوح، كي تكون من قبيل الاستثناء المتصل.

(٣) لكنْ تقدّم أنَّ الشرطية المسوقة لبيان الموضوع خارجة عن محل النزاع، فيكون هذا من باب الاستثناء المنقطع، لأنَّ الكلام في الشرطية غير المسوقة لذلك.

(٤) أيّ لظهور الحملّة الشرطية في المفهوم، ووجه جعله شاهداً ومؤيداً لا دليلاً هو إمكان دعوى أنَّ استفادة المفهوم من الرواية إنّما هي من جهة قيام قرينة خاصّة على المفهوم، وهذا خارجٌ عن محلّ الكلام، كما مرّ مراراً.

(٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٠٩ ح ٩٦٢، تهذيب الأحكام ج ٩ ص ٥٧ ح ٢٣٩.

(٦) أي: لقول الأمير عليه السلام، وهو جملة شرطية غير مسوقة لبيان الموضوع؛ لوضوح أنَّ توقف الأكل على ركض الرَّجُل اعتباري جعلي وليس عقلياً قهرياً.

الجهة الثالثة: تعدّد الشرط واتحاد الجزاء

إذا فُرض تعدّد الشرط (أو السبب) مع وحدة الجزاء، كما إذا كانت هناك جملتان شرطيتان مختلفتان في الشرط ولكنها متحدتان في الجزاء، فتارةً يمكن تكرّر الجزاء، وأخرى لا يمكن ذلك، ومن هنا ينشأ للجملة الشرطية المذكورة نحوان رئيسان:

النحو الأول: أن لا يكون الجزاء قابلاً للتعدّد والتكرار كما في المثالين المعروفين للذين يُستفادان من بعض الأخبار: «إِذَا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ»^(١)، «إِذَا خَفِيَ الْجِدْرَانُ فَقَصِّرْ»^(٢)، فإنّ الشرط فيهما متعدّد، ولكنّ الجزاء واحد لا يقبل التعدّد عَرَضاً؛ لقيام الدليل الشرعي على عدم تعدّد وجوب القصر بأنّ يثبت وجوب قصر عند خفاء الأذان، ووجوب قصر آخر عند خفاء الجدران، وإنّ كان متعلّق الحكم قابلاً للتعدّد لوضوح إمكان الإتيان بصلاة القصر مرّتين.

وقد يكون نفس متعلّق الحكم في الجزاء غير قابل للتعدّد والتكرار بذاته كما لو قيل: «إِذَا سَمِعْتَ زَيْدًا يَشْتُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَاقْتُلْهُ»^(٣) و«إِذَا ثَبَتَ أَنَّ زَيْدًا سَاحِرٌ وَجَبَ

(١) الوارد في الخبر: «(لَا تَسْمَعُ فِيهِ الْأَذَانَ)»، يلاحظ: تهذيب الأحكام ج ٤ ص ٢٣٠ ح ٢٥٨، الاستبصار ج ١ ص ٢٤٥ ح ٨٦٢.

(٢) الوارد في الخبر: «(إِذَا تَوَارَى مِنَ الْبُيُوتِ)»، يلاحظ: الكافي ج ٣ ص ٤٣٤ ح ١، مَنْ لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٧٩ ح ١٢٦٧.

(٣) يلاحظ: الكافي ج ٧ ص ٢٥٩ ح ٢١، تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٤١ ح ٥٥٥.

قَتْلُهُ»^(١)؛ لوضوح أنّ طبيعة القتل (بهاهي) لا تقبل التكرار خارجاً، في ما لو فُرض صدق كلا العنوانين على (زيد) المسلم.

وقبل بيان الحال في ذلك، ينبغي ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: يعتبر في اندراج الجملتين الشرطيتين في هذا النحو شرطان:

أحدهما: البناء على ثبوت المفهوم لكلتا الجملتين، فإنّ وقوع التعارض بينهما بالنحو الآتي يبتني على ظهورهما في المفهوم، ولهذا ذكر المصنّف رحمته أنّ هذه المسألة من لواحق مبحث (مفهوم الشرط).

الأخر: أنّ تكون النسبة بينهما هي العموم الوجهي^(٢)، لكي يتأتّى العلاج بالجمع بينهما بالعطف بـ(أو)؛ لتوقفه على إمكان اجتماع الشرطين وإمكان افتراقهما، وهذا إنّما يتحقّق في نسبة العموم والخصوص من وجه، كما لا يخفى.

المقدمة الثانية: لكل واحد من الشرطين المذكورين في الجملتين ظهوران:

أولهما: ظهور في الاستقلال، بمعنى أنّ الشرط في كلّ منهما مستقل في التأثير في الجزء، ومستغنٍ عن ضمّ شيء آخر إليه، فيدلّ إطلاق الشرط في كلّ من الجملتين على كونه تمام الموضوع للحكم الوارد في الجزء، وهذا الإطلاق يقابل التقييد بالواو، فالشرطية الأولى ظاهرة في أنّ خفاء الأذان سبب تام مستقل في وجوب القصر، وليس جزء السبب في الوجوب، وهكذا الحال في الشرطية الثانية بالنسبة إلى خفاء الجدران.

(١) يلاحظ: الكافي ج ٧ ص ٢٦٠ ح ١، تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ١٤٧ ح ٥٧٨.

(٢) يلاحظ: دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٠٥.

ثانيهما: ظهورٌ في الانحصار، بمعنى أن الشرط في كلّ منهما هو السبب الوحيد للحكم في الجزاء، من دون أن يكون له بديل أو عدل في مقام التأثير، وهذا الإطلاق يقابل التقييد بـ(أو)، وبه يتحقّق الترتب العليّ الانحصاري الذي يتوقّف عليه تحقّق المفهوم (أي انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط)، فالشرطية الأولى ظاهرة في أن خفاء الأذان هو السبب الوحيد لوجوب القصر، كما أن الشرطية الثانية تدلّ على أن خفاء الجدران أيضاً هو السبب الوحيد لوجوب القصر.

وباتضح هاتين المقدمتين يقع التعارض بين الجملتين الشرطيتين بلحاظ منطوق كلّ واحدة منهما ومفهوم الأخرى، فإنّ مفهوم الأولى: «إذا لم يخف الأذان فلا تقصر وإن خفيت الجدران» يتعارض مع منطوق الثانية: «إذا خفيت الجدران فقصر»، لأنّ مفهوم الأولى ينفي وجوب القصر عند خفاء الأذان، سواء خفيت الجدران أم لم تخف، وهذا يتنافى صريحاً مع منطوق الثانية الدالّ على وجوب القصر عند خفاء الجدران.

كما أنّ مفهوم الثانية: «إذا لم تخف الجدران فلا تقصر وإن خفي الأذان» يتعارض صريحاً مع منطوق الأولى: «إذا خفي الأذان فقصر»، بالبيان المذكور آنفاً. وهذه هي الصورة الوحيدة لوقوع التعارض بين الجملتين، في مقابل صورتين أخريين:

أولاهما: أن يقع التعارض بينهما بلحاظ منطوقيهما، بمعنى أن منطوق كلّ منهما يعارض منطوق الأخرى، وهذا لا يمكن الالتزام به، لأنّ ثبوت شيء على تقدير ثبوت شيء آخر لا يتنافى مع ثبوت الأول على تقدير شيء ثالث، بمعنى أن ثبوت

وجوب القَصْر (على تقدير خفاء الأذان) لا يتنافى مع ثبوت الوجوب المذكور (على تقدير خفاء الجدران)، كما أن ثبوت وجوب قتل زيد إذا شتم النبي الأعظم ﷺ، لا يتنافى مع وجوب قتل زيد إذا ثبت كونه ساحراً مثلاً.

ثانيتها: أن يقع التعارض بينهما بلحاظ مفهوميهما، بمعنى أن مفهوم كل منهما يتعارض مع مفهوم الأخرى، فيقال إن قولنا: «إذا لم يخف الأذان فلا تُقَصِّر، سواء خَفِيَ الجدران أم لا» يتعارض مع قولنا: «إذا لم تخف الجدران فلا تُقَصِّر، سواء خَفِيَ الأذان أم لا».

وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به، لأنّ عدم ثبوت حكم (عند انتفاء موضوع معين) لا يتنافى مع عدم ثبوت ذاك الحكم (عند انتفاء موضوع آخر)، وعليه فلا تنافي بين عدم وجوب القَصْر (عند عدم خفاء الأذان) وبين عدم وجوبه (عند عدم خفاء الجدران)، فعدم وقوع التعارض بين المفهومين لا يقلّ وضوحاً عن عدم وقوعه بين المنطوقين.

والحاصل أنّ الجملتين الشرطيتين تتعارضان بسبب أنّ منطوق كلّ واحدة منهما يُكذِّب مفهوم الأخرى وبالعكس، وحيثُ يُتعيّن إيجاد علاج لهذا التعارض، وقد ذكر الشيخ الأعظم رحمه الله خمسة وجوه ثبوتية لعلاج التعارض^(١)، يُفترض أن يمثّل كلّ منها جمعاً عرفياً بين الدليلين، وذكر صاحب الكفاية رحمه الله أربعة منها^(٢)، واقتصر المصنّف رحمه الله على ذكر الأخيرين منها، وهما اللذان ذكرهما شيخه المحقق

(١) مطارج الأنظار ج ٢ ص ٤٧ - ٤٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٠١.

النائني تَنْدُلُ^(١):

الوجه الأول: رفع اليد عن ظهور كلا الشرطين في الاستقلال وجعل كل منهما جزء السبب للحكم المذكور في الجزء، فيكون السبب عندئذ مجموع الشرطين معاً، وهو عبارة أخرى عن التصرف في الظهور في الاستقلال (أي الإطلاق بمعنى الواو)، وتقييده بالشرط الآخر بنحو العطف بالواو، ولازمه صيرورة الجملتين جملة واحدة شرطها مركب من ذينك الشرطين، فيقال: «إذا خفي الأذان والجدران فقصر»، فلا يكون أي منهما بمفرده سبباً مستقلاً لجوب القصر، بل السبب هو خفاء الاثنين معاً، لا خفاء أحدهما فقط، وبهذا يرتفع التعارض بين الجملتين، فتدلّان على سببية المجموع للجزء، ونفي سببية شيء ثالث غيرهما.

الوجه الثاني: رفع اليد عن ظهور كلا الشرطين في الانحصار وكونه هو السبب المؤثر (بعنوانه الخاص) في الجزء، والالتزام بكون السبب هو أحد الشرطين تخيراً، فيكون السبب في الواقع هو الجامع بين الشرطين، ويكون تأثير كل منهما في الجزء لأجل كونه مصداقاً للسبب الواقعي (أي الجامع) ومحضاً له، ولازمه صيرورة الجملتين جملة شرطية واحدة يُعطف أحد الشرطين فيها على الآخر بـ(أو)، فيقال: «إذا خفي الأذان أو خفيت الجدران فقصر»، ويكون كل واحد منهما كافياً في ثبوت وجوب القصر، لا بعنوانه الخاص (أي خفاء الأذان أو خفاء الجدران)، بل لكونه مُحققاً للجامع ومصداقاً له.

ولم يُشر المصنّف رحمته الله إلى مستند هذا الوجه الذي ذكره في الكفاية، وهو جريان

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٨٦.

قاعدة (الواحد)، بتقريب أن الشرطين (بها هما شرطان) لا يمكن أن يؤثرًا في الجزء الواحد، فلا بد من إرجاعهما إلى شرط واحد، وهو الجامع بين الاثنين^(١).

وفرق هذا الوجه عن سابقه واضح، لأن هذا الوجه يمثل تصرفاً في الظهور الثاني للشرط الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بـ(أو) مع الحفاظ على الظهور الأول، ومقتضاه صلاحية كل من الشرطين لأن يكون سبباً في الجزء، إذا تحقق بمفرده دون الشرط الآخر، وإذا تحقق الشرطان في الخارج على نحو التعاقب كان التأثير للسابق منهما، كما لو تحقق خفاء الأذان قبل خفاء الجدران، ولو من باب دوام سبق تحققه كذلك، كما ذكر المحقق النائيني رحمه الله^(٢).

في حين أن الوجه الأول يمثل تصرفاً في الظهور الأول للشرط الناشئ من الإطلاق المقابل للعطف بالواو، ومقتضاه عدم صلاحية أي من الشرطين لأن يكون سبباً بمفرده، وإن كانا يشتركان في انتفاء الجزء عند انتفاء كلا الشرطين.

هذان هما الوجهان المتصوران في مقام الثبوت لرفع التعارض بين منطوق كل من الجملتين ومفهوم الأخرى، والذي يرتضيه المصنّف رحمه الله علاجاً في مقام الإثبات هو الوجه الثاني.

والسر فيه: أن طرف المعارضة المذكورة هو المفهوم، والمفهوم - كما تقدّم - إنما ينشأ من ظهور الجملة في الانحصار في مقام التأثير لا من ظهورها في الاستقلال فيه، فلا جدوى عندئذ من رفع اليد عن ظهور كلتا الجملتين في الاستقلال - كما

(١) كفاية الأصول ص ٢٠١.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٨٦.

يبتني عليه الوجه الأول - بل النافع في علاج التعارض هو رفعُ اليد عن ظهورهما في العلية الانحصارية، الذي هو مفاد الوجه الثاني، فيكون هو المقدم في مقام الإثبات، لأنه يتوجّه إلى الظهور في الانحصار الذي يمثل منشأ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، فيتعيّن رفع اليد عن هذا الظهور، لأنّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أضعف من ظهورها في المنطوق، ومن ثمّ يترجّح رفعُ اليد عن الظهور الأضعف، والحفاظُ على الظهور الأقوى.

تبقى هاهنا الإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: أنّ ما ذكره المصنّف رحمته الله - من أقوائية المنطوق من المفهوم - يوافق ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله واعتبره هو المعروف بينهم^(١)، ولكن ذكر المحقق النائيني رحمته الله عدم وجود مرجّح لأيّ من ذينك الظهورين (الظهور في الانحصار والظهور في الاستقلال) على الآخر^(٢)، فليلاحظ.

النقطة الثانية: ذكر رحمته الله أن الشرطين - بناءً على الوجه الثاني - إذا تحقّقا معاً في زمان واحد، كان تحقّق الجزاء عندئذٍ مستنداً إلى الاثنين معاً، وأنها يكونان كالسبب الواحد، وظاهره أن كلّ واحد من الشرطين جزءُ العلة، بعد عدم إمكان قصر العلية على أحدهما المعين لأنه ترجيح بلا مرجّح، وعدم إمكان جعل العلية للاثنين (بما هما اثنان)؛ لمنافاته مع قاعدة (الواحد) القاضية بامتناع صدور الواحد (بما هو) عن الكثير (بما هو)؛ لانتفاء السّنخية بين الواحد والكثير، والحكم في الجزاء واحداً غير قابل للتعدّد، فلا يمكن أن يستند تحقّقه إلى الشرطين (بما هما)، فليتأمل.

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٤٧.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٨٨، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦١ - ٢٦٢.

إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء

من لواحق مبحث (مفهوم الشرط)^(١) مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدّد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً، وهذا يقع على نحوين:

١ - أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار^(٢)، نحو التقصير في السّفر في ما ورد: «إذا خَفِيَ الأذانُ فقصّر»^(٣)، و«إذا خَفِيَ الجدرانُ فقصّر»^(٤).

٢ - أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار^(٥) كما في نحو «إذا أجنبْتَ فاغتسل»، «إذا مَسَسَتْ مِيْتاً فاغتسل».

(١) لأنّ هذه المسألة تبني على القول بوجود مفهوم للجُملة الشرطية المجردة عن القرينة، وإلا لم يقع التعارض بين الشرطيتين.

(٢) ولو تشريعاً، كما في مثال التقصير، لقيام الدليل الشرعي على عدم تعدّد وجوب القَصْر، بل هو وجوب واحد.

(٣) اللفظ الوارد في التهذيب والاستبصار: «...، وإذا كنتَ في الموضع الذي لا تسمعُ فيه الأذانَ فقصّر...»، ومرّ تخريجه في الشّرح.

(٤) اللفظ الموجود في الكافي والفقهاء: «...، الرّجل يريد السّفرَ متى يَقصّر، قال: إذا توارى من البيوت...»، وسبّق تخريجه.

(٥) لعدم ورود منعٍ من الشّارع المقدّس عن إتيان المكلف بالغسل أكثر من مرّة، بخلاف وجوب القَصْر.

أما النحو الأول، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناءً على مفهوم الشرط^(١)، ولكنّ التعارض إنّما هو بين مفهوم كلّ منهما مع منطوق الآخر^(٢)، كما هو واضح، فلا بدّ من التصرّف فيهما^(٣) بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن نقيّد كلّاً من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالنسبة^(٤)، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركّب من الشرطين، وكلّ منهما يكون جزء السبب^(٥)، والجملتان تكونان حيثنّ كجمله واحدة مقدّمهما المركّب من الشرطين^(٦)، بأن يكون مؤداهما هكذا: «إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصر»^(٧).

(١) وأيضاً بناءً على كون النسبة بين الجملتين هي العموم الوجهي، كما صرح به السيد الخوئي قدس.

(٢) فلا تعارض بين المنطوقين، لأنّ ثبوت وجوب القصر عند خفاء الأذان لا يتنافى وجوبه عند خفاء الجدران، ولا بين المفهومين لأنّ عدم ثبوت الوجوب عند عدم خفاء الأذان لا يتنافى مع عدم الوجوب عند عدم خفاء الجدران.

(٣) أي في الدليلين، وتحديدًا في ظهوريهما.

(٤) والاستغناء عن انضمام شيء آخر إليه لكي يؤثر في الجزاء.

(٥) فلا يصلح أيّ منهما بمفرده لأنّ يكون سبباً تامّاً في الجزاء.

(٦) وبهذا يرتفع التعارض بين منطوق كلّ منهما ومفهوم الأخرى.

(٧) فهي مثل: «إذا جاءك زيد وسلّم عليك فأكرمه» دالة على أنّ الوجوب مسبّب

عن المجموع، وعلى نفي سببية شيء ثالث (غير المجيء والتحية) للوجوب.

وربما^(١) يكون لهاتين الجملتين معاً حيثيذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما^(٢)، كما لو كانا جملة واحدة.

الوجه الثاني: أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار^(٣)، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بـ(أو)، وحيثيذ يكون الشرط أحدهما على البكالية^(٤)، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له^(٥)، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عُرْفياً^(٦).

وإذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى^(٧)؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال، أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة. والأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني^(٨)، لأن منشأ التعارض بينهما هو

(١) التعبير بـ(ربما) لعدم الجزم بثبوتها لها، لجواز وجود قرينة صارفة مثلاً.

(٢) لأن المركب من شيئين ينتفي بانتفاء أحدهما، كما ينتفي بانتفائهما معاً.

(٣) وكون كل واحد من الشرطين هو السبب الوحيد للجزاء، ونفي العُدل.

(٤) إذا عجزنا عن تصوير جامع عرفي بينهما.

(٥) ومحصلاً له في الخارج، فتكون سببية كل من الشرطين ناشئة عن مصداقيته

للجامع، لا عن عنوانه الخاص، أي بما هو خفاء أذان أو خفاء جذران.

(٦) كأن يقال: السبب خفاء شيء كاشف عن كون الشخص حاضراً في بلده.

(٧) وأرجح في مقام الاستظهار والإثبات، وذلك لأن الوجوه الخمسة أو الأربعة المذكورة كلها ثبوتية.

(٨) وهو رابع وجوه الكفاية، بدعوى مساعدة العُرف عليه دون بقية الوجوه.

ظهورهما في الانحصار^(١) الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كلّ منهما مع مفهوم الآخر كما تقدّم، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور كلّ منهما في الانحصار^(٢) بالإضافة إلى المقدار الذي دلّ عليه منطوق الشرطية الأخرى^(٣)، لأنّ ظهور المنطوق أقوى^(٤)، أمّا ظهور كلّ من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى تُرفع اليد عنه^(٥).

وإذا ترجّح القول الثاني - وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار^(٦) - يكون كلّ من الشرطين مستقلاً في التأثير^(٧)، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في

(١) فإنّ طرف المعارضة هو المفهوم المستفاد من الانحصار، مع كون ظهور الجملة في المفهوم أضعف من ظهورها في المنطوق، كما سيصرّح به رحمته عليه.

(٢) ولازمه إثبات وجود بديل أو عدل له في السببية والتأثير في الجزاء.

(٣) لا بالإضافة إلى جميع ما عداه، لأنّ اللازم في باب التعارض الاختصار على المقدار الكافي في رفع التكاذب بين الدليلين وعدم اللجوء إلى المقدار الأزيد.

(٤) من ظهور المفهوم، وفاقاً للشيخ رحمته عليه وخلافاً للمحقق النائيني رحمته عليه، وظاهره أنّ ظهور المنطوق (بما هو منطوق) يكون أقوى منه، ومَرَّ التأمل فيه.

(٥) فإنّ وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ينافي وجوبه عند خفاء الجدران.

(٦) ولازمه ثبوت السببية الكاملة لكل واحد من الشرطين في حكم الجزاء، وكون كلّ منهما عدلاً للآخر في التأثير في الجزاء.

(٧) ومستغنياً عن اضمام شيء آخر إليه، فتصير الشرطيتين بمنزلة شرطية واحدة لها مقدّمان عطف بينهما بـ (أو).

ثبوت الحكم^(١)، وإن حصلاً معاً، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق^(٢)، وإن تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد^(٣)؛ لامتناع تكرار الجزاء حسبَ الفرض^(٤).

(١) وهذا الفرض واضحٌ، ولا مجال للتأمل فيه.

(٢) فقط، ولا أثر لحصول الآخر بعد ذلك، كما يُدعى دوام تحقق خفاء الأذان قبل خفاء الجدران.

(٣) لبطلان احتمال نسبة التأثير إلى أحدهما بعينه، فضلاً عن احتمال نفي تأثير كليهما في الجزاء، فيتعين جعلُ الاثنين بمنزلة المؤثر الواحد، وظاهره أنَّ كلَّ واحد منهما يكون جزءَ العلة، كما مرَّ في النقطة الثانية.

(٤) ظاهره دُفْعُ دُخُلٍ بمثابة احتمال رابع في المقام، وهو نسبة التأثير إلى كلِّ واحد منهما، فيثبت لكل من الخفائين مثلاً وجوبُ قصرٍ خاصٍّ به، ومحصلُ الدَّفْعِ أنَّ هذا الاحتمال يتنافى مع ما هو المفروض في هذا النحو.

النحو الثاني: الجزاء القابل للتكرار

إذا كان الجزاء قابلاً للتعدّد والتّكرار في الوجود، كما إذا لم يرد منعٌ من الشارع عن الإتيان بمتعلّق الوجوب أكثر من مرّة، فحينئذٍ يجري نظير الكلام المتقدّم في أنّ مقتضى القاعدة هو تداخل تلك الشّروط (أي الأسباب) أو عدم تداخلها.

والمراد من تداخل الأسباب هو البناء على نفي تأثير ما عدا السّبب الأول (كالسّبب الثاني مثلاً) إذا فُرض تحقّق الشّرتين متعاقبين، فيكون التأثير للشّروط المتقدّم فقط، أو البناء على كون السّبب المؤثّر هو الجامع بين الشّرتين، فيكون كلّ واحد منهما مؤثّراً لا بعنوانه الخاصّ.

ومن هنا يظهر المراد من عدم التداخل، وهو البناء على كون كلّ واحد من الشّرتين بنفسه سبباً مؤثّراً في حكم الجزاء، وهذا يقتضي في نفسه التّكرار في مقام الامتثال، والإتيان بمتعلّق الحكم بعدد الشّروط المذكورة.

ففي مثل: «(إنْ أَكَلْتَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ فَكَفَّرْ)» و«(إنْ جَامَعْتَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ فَكَفَّرْ)»^(١) إذا فُرض تحقّق الأكل والجماع عمداً متعاقبين، يكون المراد من تداخل الأسباب البناء على نفي تأثير المفطر المتأخّر وإسناد وجوب التكفير إلى المتقدّم زماناً، فتجب على المكلف كفارة واحدة فقط، بينما يكون المراد من عدم التداخل البناء على ثبوت التأثير لكل من الاثنين، فيتوجّب حينئذٍ التكفير مرّتين، مرّة لأجل

(١) يلاحظ على سبيل المثال: الكافي ج ٤ ص ١٠٢ ح ١، تهذيب الأحكام ج ٤ ص ٢٠٥ ح ١٧٧،

الاستبصار ج ٢ ص ٩٥ ح ١٧٧.

الأكل، وأخرى لأجل الجماع.

وقبل بيان ما هو الصحيح في المقام ينبغي الالتفات إلى أن محل الكلام يتقوم - مضافاً إلى قابلية الجزاء للتكرار - بركنين آخرين:

(١) قابلية الشرط (أي السبب) نفسه للتكرار، كما ذكر السيد الخوئي رحمته (١)، فلو فرض عدم قبوله للتكرار لم يجر النزاع أصلاً، كما لو عبّر عن الشرط في المثالين المتقدمين بـ (الإفطار) وقيل: «مَنْ أَفْطَرَ مُتَعَمِّدًا كَفَرًا»، فإنه لا يقبل التكرار، لأنّ المكلف إذا أكل فقد أفطر، فلو جامع بعد ذلك لا يقال حينئذٍ إنه أفطر مرة أخرى.

(٢) أن لا يثبت من دليل خارجي التداخل أو عدم التداخل، وإلا لزم العمل بمقتضى ذلك الدليل، كما هو الحال في بابي الوضوء والغسل، حيث ثبت بالدليل الخاص (أي الأخبار) التداخل وكفاية الإتيان بفعل واحد في مقام الامتثال.

وباتضح هذا فهنا أقوال ثلاثة في تحديد مقتضى القاعدة من حيث تعيين تداخل الأسباب أو عدم تداخلها، كما ذكر الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمتهما (٢):

القول الأول: عدم التداخل مطلقاً، وهو ما ذهب إليه مشهور الأصوليين، منهم صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما (٣)، ووافقهما المصنّف رحمته، واستدل له المشهور بعدة وجوه نذكر اثنين منها:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته، ومحصله أن الجملة الشرطية ظاهرة

(١) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢١٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٩٥.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٥١، كفاية الأصول ص ٢٠٢.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٠٢، فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٩٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٦.

في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ومقتضاه تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط، فإذا أجنبَ ومَسَّ مِيتاً وجب عليه الاغتسال مرّتين، بل الأمر كذلك أيضاً لو أجنبَ مرّتين، ولكنّ لازمه اجتماع حكمين متماثلين على شيء واحد كالاغتسال مثلاً، وهو محال عندهم، لعدم قابلية المحل لاجتماعهما، فيتعيّن حينئذ البناء على عدم التداخل، وإن كان يحتاج إلى التصرّف في إطلاق المادّة (أي متعلّق الحكم في الجزاء) وتقييدها بـ(مرّة أخرى) أو (فرد آخر) لثلاث يتعلّق الحكم الثاني بعين ما تعلّق به الأول، ويلزم اجتماع المثلين، وهذا التصرّف أحسن ممّا يحتاجه القول بالتداخل، فإنّه يبتني على التصرّف في الظهور بأحد وجوه ثلاثة، كلّها مخالفة للظاهر^(١).

الوجه الثاني: ما ذكره المصنّف رحمته الله، وهو يُستفاد ممّا ذكره في الكفاية في مقام ردّ آخر الإشكالات المتوجّهة على قول المشهور^(٢)، ومحصله أنّ للجملة الشرطية ظهورين:

أولهما: ظهورها في كون الشرط سبباً مستقلاً للجزاء، وهذا الظهور ناشئ عن إطلاق الشرط المقتضي لكون كلّ واحد من وجوداته سبباً في جزاء خاصّ، فكلمّا حدث الشرط حدث جزاء مترتّب عليه، وهذا عبارة أخرى عن أنّ ظاهر الجملة هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط - كما تكرر في الكفاية -، ومقتضاه تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط، ونتيجته البناء على عدم التداخل.

ثانيهما: ظهورها في كون المراد من متعلّق الحكم في الجزاء هو الطبيعة الكلّية،

(١) كفاية الأصول ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٤.

وهذا الظهور ناشئ عن إطلاق المادة (أي المتعلق) في الجزء، ومقتضى هذا الإطلاق أنّ المراد من المتعلق (كالاغتسال) صِرفُ الطبيعة بعد عدم تقييده بمثل (مرة أخرى) ونحوه، ونتيجته هي البناء على التداخل، لأنّ صِرف وجود الشيء واحد لا يتعدّد بتعدّد وجوداته، أو قلّ: إنّ الطبيعة الكلّية المستفادة من إطلاق المتعلق واحدة، وعندئذ لا يمكن أن يتعلّق بها وجوبان، لأنّه من اجتماع المثّلين.

ولما كان هذان الظهوران (ظهور الشرط وظهور المتعلق في الجزء) متنافيين بدوّاً لزم البحث عن مرجّح لأحدهما ليؤخّذ به من باب الأخذ بالظهور الأقوى، ويمكن القول إنّ الظهور الأول لما كان مستفاداً من الشرط فهو أقوى من الظهور الثاني المستفاد من الجزء، ومنشأ هذه الأقوائية أنّ الجزء نفسه مترتّب على الشرط ومعلّق عليه، فكما يكون أصل وجوده تابعاً لوجود الشرط، فكذا يكون ما يُستظهر منه تابعاً لما يُستظهر من الشرط من حيث الوحدة والتعدّد، ولما كان الشرط متعدّداً - بمقتضى ظهور الشرطيتين - فلا مناص من البناء على تعدّد الجزء، وهذا مساوق لرفع اليد عن الظهور الثاني، والحفاظ على الظهور الأول، الذي يقتضي البناء على عدم التداخل، وفاقاً للمشهور.

وهذا الوجه يصلح بياناً لما ذكره صاحب الكفاية تذكّر في هامشها من تحقّق دوران حقيقي بين ظهور الشرط وظهور الجزء، لأنّ العُرف بعد اطلاعه على التعدّد في الشرط لا يتوقّف في البناء على التعدّد في الجزء^(١).

القول الثاني: التداخل مطلقاً، وهو ما تبناه جماعة منهم المحقق الخوانساري

والسيد صاحب العروة بَيِّنَات في عدة مواضع منها^(١).

ويمكن التمسك له بأن الشرطين إذا اتحدا في النوع - كما لو أكل أو جامع مرتين في نهار شهر رمضان - كان المؤثر حينئذ هو جنس الشرط الصادق على الواحد والمتعدد، وبحصول الجزاء مرة واحدة يتحقق مقتضي كل منهما، كما هو الحال في مورد تعدد الجنابة.

وإذا اختلف الشرطان في النوع - كما لو جامع وأكل في نهار رمضان - فإن القول بالتداخل لا يستلزم مخالفة الظاهر في أي من الوجوه الثلاثة التي ذكرت في الكفاية، ويبنى حينئذ على فكرة (تأكد الطلب) من خلال اندكاك أحد الحكمين في الحكم الآخر المماثل له، فينشأ منهما حكم واحد أقوى منطلقاً وأكد ملاكاً من كل واحد من الاثنين، ففي المثال يتولد وجوب تكفير واحد أقوى من كل من الوجوبين.

القول الثالث: التفصيل بين مورد اتحاد الشرطين في النوع فالحكم عندئذ هو التداخل، وبين مورد اختلافهما فيه فالحكم عدم التداخل، وهذا ما اختاره ابن إدريس تث في أحكام السهو والشك في الصلاة^(٢).

أما مع الاتحاد في النوع - كما لو تكلم سهواً مرتين في الصلاة - فإن (التكلم) اسم جنس يصدق على القليل والكثير والمرة والمرات، فلا يصح التمسك لوجوب سجود السهو مرة أخرى بعموم الشرط (أي التكلم)، لأنه إنما يدل على الطبيعة،

(١) مشارق الشموس في شرح الدروس ج ١ ص ٦١، العروة الوثقى المحشاة ج ١ ص ٣١٥،

ج ٤ ص ٥١٤.

(٢) السرائر ص ٥٥.

وَصِرْفُ الطَّبِيعَةِ لَا تَعَدَّدُ فِيهِ.

وَأَمَّا مَعَ الْاِخْتِلَافِ فِي النُّوعِ - كَمَا إِذَا تَكَلَّمَ سَاهِيًا وَقَامَ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ - فَحِينَئِذٍ يَثْبُتُ لِلشَّرْطِ عَمُومٌ لِأَجْلِ تَعَدُّدِ أَفْرَادِهِ، وَهِيَ الْكَلَامُ وَالْقِيَامُ فِي الْمَثَالِ، وَمَنْ ثَمَّ يَتَعَيَّنُ الْبِنَاءُ عَلَى عَدَمِ التَّدَاخُلِ فِي الْأَسْبَابِ، وَيُلْزَمُ الْإِيتْيَانُ بِسُجُودِ السَّهْوِ مَرَّتَيْنِ، إِحْدَاهُمَا لِأَجْلِ التَّكَلُّمِ، وَالْأُخْرَى لِأَجْلِ الْقِيَامِ.

النحو الثاني: الجزاء القابل للتكرار^(١)

وأما النحو الثاني - وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار^(٢) - فهو على صورتين:

١ - أن يثبت بالدليل أن كلاً من الشرطين جزء السبب^(٣)، ولا كلام حيثُذ في أن الجزاء واحداً يحصل عند حصول الشرطين معاً^(٤).

٢ - أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط^(٥) أن كلاً من الشرطين سبب مستقل^(٦)، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن^(٧).

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) كوجوب الاغتسال والتوضؤ، فيجوز للمكلف الإتيان بمتعلق الحكم أكثر من مرة، وليس هو كوجوب القصر.

(٣) فيكون السبب الحقيقي واحداً، غايته أنه مركب من جزئين.

(٤) وهذه الصورة خارجة عن محل النزاع، لكونها بمنزلة ما إذا قام دليل خاص على التداخل.

(٥) وهذا الظهور هو المعبر عند صاحب الكفاية بثبوت بل هو العُمدة عنده.

(٦) في التأثير، بحيث يترتب على كلّ واحد منهما جزاء خاص به مستقل عن الجزاء الذي يترتب على الشرط الآخر، حتى لو اتحد الشّرطان في النوع، كما لو أكل مرتين في نهار شهر رمضان أو تكلم سهواً مرتين في صلاته.

(٧) لأنّ هذا الظهور مرتبط بمنطوق الجملة الشرطية لا بمفهومها.

فقد وقع الخلاف في ما إذا اتفق وقوعُ الشرطين معاً في وقت واحد أو متعاقبين: أن القاعدة^(١) أي شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الأسباب^(٢) فيكون لها جزاء واحد^(٣) كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما؟

أم تقتضي عدم التداخل^(٤) فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات^(٥)؟
أقول: لا شبهة^(٦) في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل^(٧) أو عدمه وجب

-
- (١) مع غرض النظر عما يدل عليه الدليل الخاص في المورد، لو كان.
(٢) بمعنى كون كل المؤثر هو الشرط السابق وإلغاء تأثير ما بعده إذا تحقق متعاقبين، أو جعل المؤثر هو الجامع بين الشرطين إذا حصل متقارنين.
(٣) وهو التداخل في باب المسببات، فيكتفى بوضوء واحد مثلاً.
(٤) بمعنى أن كل واحد من الشروط يكون علّة مستقلة في ترتب الجزاء وثبوت الحكم، فيلزم الإتيان بأكثر من وضوء في الفرض المذكور.
(٥) قد يُناقش في هذا المثال من جهة اختلاف صلاة الآيات عن الصلاة اليومية وعدم تصوّر الاكتفاء بصلاة واحدة أصلاً، فلا يكون الجزاء متحداً كما في مثالي الوضوء والغسل، فليُتدبّر.
(٦) بيان لما هو المعتبر في محل النزاع في المسألة، وقد اقتصر عليه السلام على ذكر الركن الأول ولم يذكر الثاني، وهو قابلية الشرط نفسه للتكرار، كما مرّ في الشرح.
(٧) كما هو كذلك في بابي الوضوء والغسل، وهذا الدليل الخاص هو الأخبار.

الأخذُ بذلك الدليل^(١)، وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محلُّ الخلاف، والحقُّ أن القاعدة فيه عدمُ التداخل^(٢).

بيان ذلك: أن لكل شرطية ظهورين:

١ - ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية^(٣)، وهذا الظهور يقتضي أن يتعدّد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب^(٤).

٢ - ظهور الجزاء فيها في أن متعلّق الحكم فيه صِرْفُ الوجود^(٥)، ولما كان صِرْفُ الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين^(٦)، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع

(١) فيتقدّم على ما تقتضيه القاعدة لو كانا مختلفين في النتيجة.

(٢) ومقتضاه سببية كلّ شرط لجزاء مستقل خاص به بمعزل عن الشرط الآخر، فيترتب على الجنابة وجوبُ غُسلٍ، كما يترتب على مَسِّ الميت وجوبُ غُسلٍ آخر، وهكذا كلما تعدّد السبب.

(٣) ومنشؤه إطلاق الشرط الذي يقتضي كون كلّ وجود للشرط سبباً مستقلاً في جزاء خاص به.

(٤) بحيث تصوير بمنزلة السبب الواحد، وتقتضي جزاءً واحداً فقط، وهذا بيان للمنفى وليس للنفي، كما لا يخفى.

(٥) ومنشأ هذا الظهور هو إطلاق المادّة (أي متعلّق الحكم) في إرادة الطبيعة الكلّية من المتعلّق.

(٦) لأنّ صِرْفَ الوجود واحدٌ وغيرُ قابلٍ للتعدد، فيلزم حينئذٍ اجتماع حكمين على شيء واحد، وهو محالٌّ عندهم، حتى لو كانا متماثلين، كما في المقام.

الأسباب جزاءً واحد وحكمٌ واحد^(١) عند قرض اجتماعها، فتداخل الأسباب^(٢).
وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين^(٣)، فإذا قدّمنا الظهور الأول لا بدّ
أن نقول بعدم التداخل، وإذا قدّمنا الظهور الثاني لا بدّ أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى
بالتقديم؟

والأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء^(٤)، لأنّ الجزاء لما
كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً^(٥)، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً،
وإن كان متعدداً كان متعدداً، وإذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور
الشرطيتين^(٦) - كان الجزاء تابعاً له.

-
- (١) عطف تفسير على قوله: «جزاء واحد»، بلحاظ ما هو المهم في المقام.
- (٢) ولا ريب عندئذ في تداخل المسببات، كما لا يخفى.
- (٣) لأنّ ظهور الشرط في (الحدوث عن الحدوث) يقتضي عدم التداخل، بخلاف
ظهور الجزاء في (إرادة الطبيعة من المتعلق) فهو يقتضي التداخل، ومن الواضح أنّ
كلا منهما يكذب الآخر.
- (٤) وهذا ما ذكره صاحب الكفاية تذكّر في هامشها، وملخصه أنّ أهل العرف لا
يتوقفون في البناء على تعدّد الجزاء بعد اطلاعهم على تعدّد الجملة الشرطية.
- (٥) وهذا الكلام يمكن اعتباره وجهاً لما يبنى عليه العرف من تقديم ظهور الشرط
على الظهور المقابل له في الجزاء، فليُتدبّر.
- (٦) في أنّ حقيقة كلّ من الشرطين مغايرةٌ لحقيقة الشرط الآخر، كالجنابة ومسّ
الميت في مثال الغسل، والتكلم والقيام في مثال سجود السهو.

وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهوراً في وحدة المطلوب^(١)، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين^(٢).

بل يكون الظهور في التعدد^(٣) رافعاً للظهور في الوحدة^(٤)، لأنّ الظهور في الوحدة لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في التعدد^(٥) أو بعد فرض عدمه^(٦)، أما مع وجوده فلا ينعد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام - إذأً - عدمُ التداخل^(٧)، وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام^(٨).

(١) وكونُ المراد من متعلّق الأمر هو الطبيعة الواحدة، أيّ صرّف وجود طبيعة الفعل كالغسل في المثال.

(٢) بنحو التعارض الحقيقي المستقر بينهما، ولهذا لا تصل التوبة إلى تساقط كلا الظهورين لكون أحدهما أقوى من الآخر.

(٣) أي: ظهور الشرط الناشئ عن الإطلاق ببركة تمامية مقدّمات الحكمة فيه.

(٤) أي: ظهور الجزاء المتولّد من الإطلاق في متعلّق الحكم.

(٥) بناءً على تحقّق تعارض حقيقي مستقر بين الظهورين.

(٦) بناءً على كون التعارض بين الظهورين بدوياً.

(٧) في الأسباب، فيكون كلّ واحد من الشّروط سبباً تاماً في جزاء مستقل خاصّ به، وهذا هو المشهور، وفي مقابله قولان: التداخل مطلقاً، والتفصيل.

(٨) منهم صاحب الكفاية والمحققان النائيني والعراقي^(٩).

تنبيهان

ما مضى من المصنّف رحمته الله كان في فرض تعدّد السبب، وبقي أن نتعرّف على حال عكسه، وهو ما إذا تعدّد المسبّب، وهذا ما تطرّق له رحمته الله في ضمن هذين التنبيهين.

التنبيه الأول: تداخل المسبّبات

ما تقدّم كلّهُ كان يتعلّق بتداخل الأسباب (أي الشّروط) وعدم تداخلها في موارد تعدّد الشّروط واتحاد الجزاء، ويتطرّق المصنّف رحمته الله هذا التنبيه في لبيان الحال في المسبّبات من حيث التداخل وعدمه.

ولا شكّ في أنّ الكلام هنا يتفرّع على ما يُبنى عليه هناك، فإذا بنينا على تداخل الأسباب - كما اختاره المحقق الخونساري والسيد صاحب العروة رحمته الله - لم يبقَ أدنى مجال للبحث عن تداخل المسبّبات وعدمه أصلاً، لوضوح أنّ الأسباب إذا كانت متداخلة فإنّ المسبّبات تكون متداخلة بالضرورة، لا سيما عند مَنْ يبنى على جريان قاعدة (الواحد) في أمثال المقام، لأنّ تداخل الأسباب معناه صيرورتها بمنزلة سبب واحد، وهو (بها هو واحد) لا يصدر عنه إلا واحد.

وهذا بخلاف ما إذا بنينا على عدم تداخل الأسباب - كما اختاره المصنّف رحمته الله - وفقاً لمشهور الأصوليين - فحينئذٍ يتحقّق موضوع للبحث عن تداخل المسبّبات

وعدم تداخلها، ويتأتى البحث عن أن مقتضى القاعدة الأولية (الدليل الاجتهادي) هو التداخل والاكتفاء بفرد واحد من الوجودات المتعددة لمتعلق الأمر كالتكفير مرة واحدة أو الاغتسال مرة واحدة مثلاً؟ أو أن مقتضاها هو عدم التداخل ولزوم الإتيان بعدة أفراد من المأمور به بعدد أفراد السبب المتحقق في الخارج؟

والمعروف عند الأصوليين - منهم المصنف رحمته الله - أن مقتضى القاعدة لا يختلف عما سبق في باب الأسباب.

بيان ذلك: أننا إذا بنينا على تعدد الأسباب وعدم تداخلها ثبت حينئذ أكثر من واجب في عهدة المكلف؛ لظهور كل شرط في التأثير المستقل في الحكم، من دون حاجة إلى ضم شيء آخر إليه، فيلزمه امثال كل حكم على حدة، ولا مجال للاكتفاء بالإتيان بفرد من الطبيعة عن سائر الأفراد، لأن سقوط باقي الواجبات يحتاج إلى دليل خاص، والمفروض عدمه، إلا في بعض الأبواب الخارجة عن محل النزاع^(١).

ولا قيمة هاهنا - كما أشار المصنف رحمته الله - لمجرد اشتراك المسببات في العنوان والحقيقة كال كفارات أو الأغسال ونحوهما، لأن مقتضى ظهور الشرط في كونه سبباً تاماً مستقلاً هو الإتيان بمتعلق الحكم المسبب عنه، ومع اتحاد المسببات في العنوان والحقيقة يكون اللازم - بحكم العقل - تعدد الامثال والإتيان بفردين من الواجب، أحدهما امثالاً للحكم المسبب عن الشرط الأول، والآخر امثالاً للحكم المسبب عن الشرط الثاني.

نعم، يُستثنى من هذا مورد بنى فيه غير واحد من الأصوليين - منهم الشيخ

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٩٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٢.

الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمته الله (١) - على أن مقتضى القاعدة فيه هو التداخل، وهو أن تكون النسبة بين الواجبين (أي متعلقي الحكم في الجزاء) هي العموم الوجهي، مع كون العموم فيهما بدلياً، ويكون لموضوع الحكم في كل منهما إطلاق من جهة مادة الاجتماع مع الآخر.

مثاله ما لو قال: «إذا جاء زيد فأكرم عالماً»، وقال: «إذا سلّم عليك زيد فأكرم هاشمياً»، فإن إطلاق الموضوع (أو متعلق المتعلق) في كلا الأمرين يشمل مورد الاجتماع قطعاً (وهو العالم الهاشمي)، لأن وجوب إكرام العالم في الجملة الشرطية الأولى لا يُفَرِّق فيه بين كونه هاشمياً وعدم كونه كذلك، كما أن وجوب إكرام الهاشمي في الشرطية الثانية لا يُفَرِّق فيه بين كونه عالماً وعدم كونه عالماً، فإذا اتفق تحقق كلا الشرطين بأن جاء زيد وسلّم على المخاطب جاز للأخير أن يكتفي بإكرام شخص واحد يكون عالماً وهاشمياً معاً، بقصد امتثال كلا الأمرين.

وهكذا الحال في مثالي المصنّف رحمته الله، وإن تسامح في صياغتهما، ولم يذكرهما بصورة جملتين شرطيتين كما هو محل الكلام، فإذا قال المولى: «إذا مرضت فتصدّق على مسكين» و«إذا سافرت فتصدّق على ابن سبيل»، وفرض تحقق كلا الشرطين، كما لو سافر المخاطب في حال مرضه، فعندئذ يحق له أن يكتفي في مقام الامتثال بالتصدّق على شخص واحد جامع لكلا العنوانين، بأن يكون مسكيناً وابن سبيل في آن واحد، بقصد امتثال كلا الخطابين، وبه يسقط كلا الواجبين عن ذمته، لأن

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٧٣، كفاية الأصول ص ٢٠٣، فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٩٧ - ٤٩٨، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٣.

المفروض إطلاقهما بلحاظ مورد الاجتماع، فإنَّ وجوب التصدَّق على مسكين (في الجملة الشرطية الأولى) غيرُ مقيَّد بعدم كونه ابن سبيل، كما أنَّ وجوب التصدَّق على ابن سبيل (في الشرطية الثانية) غيرُ مقيَّد بعدم كونه مسكيناً.

ولا يجري هذا الكلام في ما لو كان العموم في الاثنين شمولياً، حيث يجري النزاع في التداخل وعدمه في المَجْمَع للعنوانين، كما لو قال في المثالين: «إذا مرضت فتصدَّق على مساكين»، و«إذا سافرت فتصدَّق على أبناء سبيل»، وتفصيل الكلام في محله.

والحاصل: أنَّ المصنَّف رحمته الله لما كان يبيِّن على عدم تداخل الأسباب - وفاقاً للمشهور - فإنَّ القاعدة عنده في باب المسبِّبات هي عدم التداخل أيضاً، إلا إذا كان بين الواجبين عمومٌ من وجه، وكان العموم بدلياً بالبيان المارَّ آنفاً.

تنبيهان

١ - تداخل المسببات^(١) (بالفتح)

إنّ البحث في المسألة السابقة إنّما هو عمّا إذا تعدّدت الأسباب^(٢)، فيُستأصل فيها عمّا إذا كان تعدّدها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدّد المسبّبات (بالفتح)^(٣) أو لا يقتضي فتداخل الأسباب^(٤)، وينبغي أن تُسمّى بـ (مسألة تداخل الأسباب)^(٥).

(١) ظاهر ما سيأتي أنّ المنظور في المسبّب هو (متعلق الحكم) الوارد في الجزاء.

(٢) أيّ الشّروط، مع اتحاد الجزاء عنواناً وحقيقة، ومرّ أنّه يُعبّر عنه بـ (تداخل الأسباب)، سواء أكان الجزاء غير قابل للتعدّد في الوجود (وهو النحو الأول) أم كان قابلاً له (وهو النحو الثاني).

(٣) المقنّضي لتكرار امتثال الحكم والإتيان بمتعلّقه أكثر من مرّة، وهذا هو المراد من (عدم تداخل الأسباب)، أيّ البناء على كون كلّ واحد من الشّروط سبباً مؤثّراً في الحكم الواقع في الجزاء بمعزل عن الشّروط الآخر.

(٤) ومرّ أنّ المراد من (تداخل الأسباب) هو البناء على نفي تأثير ما عدا الشّروط الأول إذا تعاقب الشّرطان في التحقق، أو البناء على كون السبب المؤثّر هو الجامع بين الشّرطين إذا تحقّقا متقارنين، كما ذكر المصنّف رحمته الله.

(٥) ظاهره عدم ورود التعبير عنها بهذا الاسم في كلام غيره، ولكنّه قد ورد في كلام شيخه المحقق النائيني رحمته الله، والأمر سهل.

وبعد الفراغ^(١) عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يُبحث أن تعدد المسببات - إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالأغسال^(٢) - هل يصح أن يُكتفى عنها^(٣) بوجود واحد لها أو لا يُكتفى^(٤)؟

وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم تُسمى بـ (مسألة تداخل المسببات)، وهي من ملحقات الأولى^(٥)، والقاعدة فيها أيضاً: عدم التداخل^(٦).

والسرُّ في ذلك: أن سقوط الواجبات المتعددة^(٧) بفعلٍ واحد - وإن أتى به بنية

(١) إشارة واضحة إلى أن البحث عن تداخل المسببات وعدم تداخلها يبتني على الالتزام بقول المشهور (أي عدم تداخل الأسباب)؛ لوضوح أن البناء على تداخل الأسباب يُفضي إلى وحدة المسبب لا محالة.

(٢) بيانٌ لمحل النزاع في هذه المسألة وسابقتها، كما سيأتي قريباً.

(٣) في مقام الامتثال بعد فرض تحقق كلا الشرطين خارجاً، سواء حصلتا متقارنين أم متعاقبين ولم يمثل المكلف الوجوب المترتب على الشرط الأول.

(٤) بالوجود الواحد، بل لا بدّ من تعدد الوجود، وهو عبارة عن عدم التداخل في باب المسببات.

(٥) لأنّ الحديث في هذه يتفرّع على القول بعدم التداخل في تلك، كما اتّضح.

(٦) كما كان في المسألة السابقة؛ وذلك لعدم وجود دليل على كفاية الامتثال الواحد في إسقاط الواجبات المتعددة المتوجّهة إلى المكلف.

(٧) إشارة إلى أنّ مفاد الدليل الخاصّ في مسألتنا - لو كان - هو تداخل المسببات لا تداخل الأسباب.

امتنال الجميع^(١) - يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الأغسال^(٢) بالاكْتفاء بغُسل الجنابة عن باقي الأغسال^(٣)، وورد أيضاً جوازُ الاكْتفاء بغُسلٍ واحدٍ^(٤) عن أغسال متعدّدة، ومع عدم ورود الدليل الخاص^(٥)، فإنّ كلّ وجوب يقتضي امتثالاً خاصاً به لا يُغني عنه امتثال الآخر^(٦)، وإن اشتركت الواجبات في الاسم^(٧) والحقيقة^(٨).
نعم، قد يُستثنى من ذلك^(٩) ما إذا كان بين الواجبين نسبةُ العموم والخصوص

-
- (١) بيان للفرد الخفيّ الذي يُحتمل تحقّق التداخل فيه؛ لوضوح عدم التداخل في ما إذا لم يقصد المكلف امتثال كلا الأمرين.
- (٢) والوضوء، بل في باب الكفّارات، كما ذكر المحقق النائيني تتج.
- (٣) كما ورد في مرسلة جميل، المروية في الكافي (ج ٣ ص ٤١ ح ٢).
- (٤) كغُسل الجمعة مثلاً وإن كان مستحبّاً، كما يُستفاد من مُضمّرة زرارة، المروية في الكافي (ج ٣ ص ٤١ ح ١).
- (٥) كما هو المفروض في سائر الأبواب.
- (٦) حتى لو قصّد المكلف من إتيانه بأحد الواجبين امتثال كلا الأمرين.
- (٧) والعنوان، فكل واحد منها يُسمّى بـ(الغُسل) أو (الوضوء) مثلاً.
- (٨) معناه في باب الأغسال - كما ذكر المحقق النائيني تتج - أنّ الغُسل الذي توجبه الجنابة هو عين الغُسل الذي يوجبه مَسُّ الميت أو الحيض أو الجمعة، خلافاً لما نقل حكايته عن المحقق الأردبيلي تتج.
- (٩) أيّ من البناء على عدم التداخل في المسببات، وهذا ما نبّه عليه غير واحد من الأصوليين منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما.

من وجه^(١)، وكان دليل كل منهما مطلقاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع^(٢)، كما إذا قال - مثلاً -: «تصدَّق على مسكين»^(٣)، وقال - ثانياً -: «تصدَّق على ابن السَّبيل»، فجَمَعَ العنوانين شخصً واحدً بأن كان فقيراً^(٤) وابنَ سبيل^(٥)، فإنَّ التصدَّق عليه يكون مُسْقِطاً للتكليفين^(٦).

(١) وكان العموم في كلا الدليلين بَدَلِيّاً لا استغرافياً انحلالياً، كما سبق التمثيل له في الشَّرْح، فعندئذٍ يتأتَّى النزاع في التداخل وعدم التداخل بالنسبة إلى الشخص الذي يجمع العنوانين في وقت واحد.

(٢) كما في المثالين الآتين حيث لا يُعتَبَر في المسكين أن لا يكون ابنَ سبيل في نفس الوقت، كما لا يُعتَبَر في ابن السبيل أن لا يكون مسكيناً.

(٣) لا يخلو عن مسامحة، والمراد «إذا مَرِضَتْ فتصدَّق على مسكين» و«إذا سافرت فتصدَّق على ابن سبيل» مثلاً بصورة الجملة الشرطية، ولكنَّ المصنَّف رحمته الله اكتفى بذكر الجزاء اختصاراً، والأمر سهل.

(٤) أيّ مسكيناً، من باب قولهم: «الفقير والمسكين إذا افترقا اتحدا».

(٥) في نفس الوقت، وفُرض تحقُّق كلا الشرطين معاً، كما لو سافر المخاطب في حال مرضه مثلاً.

(٦) معاً إذا تصدَّق عليه بداعي امتثال كلا الأمرين معاً، كما هو واضح.

التنبية الثاني: الأصل العملي في المسألتين

ما تقدّم كلّ كان يمثل مقتضى القاعدة (أي الدليل الاجتهادي)، وقد اتضح أنّ مقتضاها عند المصنّف رحمته الله هو عدم التداخل في بابي الأسباب والمسبّبات، يبقى الكلام في ما يقتضيه الأصل العملي (أي الدليل الفقاهتي) عند عدم التمكن من الظفر بالدليل الاجتهادي^(١)، لأيّ سبب كان، وها هنا مقامان:

المقام الأول: الأصل العملي في باب الأسباب

إذا حصل الشكّ عند المكلف في أنّ الأسباب متداخلة كي تكون ذمّته مشغولة بتكليف واحد، أو أنّها غير متداخلة كي يتعدّد التكليف، فإنّ الأصل الجاري في المقام هو البراءة، كما ذكر المصنّف رحمته الله.

والوجه فيه أنّنا في صورة الشكّ في كون الأسباب متداخلة أو غير متداخلة نعلم باشتغال الذمّة بتكليف واحد مسبّب عن السبب (أو الشرط) الأول، ونشكّ في توجّه تكليف زائد عليه من جهة السبب الثاني وعدم توجّهه، ولا ريبّ في أنّ الشكّ في أصل التكليف يكون مجرى لأصالة البراءة، وحينئذٍ تلتقي نتيجة الأصل العملي مع نتيجة القول بالتداخل، المخالف للمشهور.

(١) على التداخل أو عدمه، من دون فرق بين انتفاء الدليل الاجتهادي بالمرّة، ووجوده لكنّه كان مجملاً أو كان مبيناً لكنّه معارضٍ بدليلٍ آخر مع عدم المرجّح لأيّ منهما.

وبعبارة أخرى: نحن نقطع بتأثير السببين أو الأسباب في توجّه وجوب واحد، ونشك في تأثيرها في توجّه وجوب ثانٍ أو ثالث، فإنّ نتيجة التداخل كون مجموع الشرطين أو الشّروط مقتضياً لحكم واحد، فيتوجّه إلى المكلف عندئذٍ وجوبٌ اغتسالٍ واحدٌ.

في حين أنّ نتيجة عدم التداخل كون كل شرط مقتضياً لحكم مستقلٍ خاصّ به، فيرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في وجود تكليف زائد على التكليف المتيقن، وهذا مجرى للبراءة لشمول حديث «(رُفِعَ عَنْ أُمِّي مَا لَا يَعْلَمُونَ)» له، ونتيجتها عدم اشتغال الذّمة بغير الوجوب الاول المتيقن^(١).

المقام الثاني: الأصل العملي في باب المسبّيات

يختلف الأمر هنا عن المقام السابق من جهة أنّ نتيجة الأصل العملي تلتقي مع القول بعدم التداخل (الموافق للمشهور)، لأنّ المفروض هو البناء على عدم تداخل الأسباب، كما مرّت الإشارة إليه في بداية التنبيه السابق، وحينئذٍ نعلم بثبوت عدّة تكاليف من جهة تعدّد الأسباب (أي الشّروط)، ونشك في سقوط تلك التكاليف وفراغ الذّمة منها بالإتيان بفعل واحدٍ (بَقَصْدِ امْتثالها) وعدم سقوطها به، وهذا من الشك في تحقّق الامتثال وفراغ الذّمة مع إحراز اشتغال الذّمة والقطع بتوجّه التكليف، ولا شك في أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فيكون المورد

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٩٠، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٣، دراسات في علم

الأصول ج ٢ ص ٢١٠، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

مجرى لأصالة الاحتياط، أي (قاعدة الاشتغال).

وبعبارة أخرى: إنّ المكلف بإحرازه وجود مسببين يكون قد أحرز وجود تكليفين مسببين على الأقل، فيقع الشكّ عندئذٍ في أنّ الإتيان بفعل واحد يُغني عن ذينك المسببين أو لا يُغني عنهما، مع اليقين باشتغال ذمته، وهذا الاشتغال اليقيني لا محالة يستدعي تحصيل اليقين بفراغ الذمة، فلا يُحكّم بسقوط ذينك الواجبين بامتنال واجب واحد فقط.

وبهذا يلتقي مفاد الأصل العملي (أي أصالة الاشتغال أو الاحتياط) مع القول بعدم التداخل، ويتعين عندئذٍ امتثال التكليفين أو التكاليف المتعددة، لعدم كفاية الإتيان بفعل واحد، لكونه امتثالاً لتكليف واحد فقط^(١).

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٩٠، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٦٣ - ٢٦٤، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢١٠ - ٢١١، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

٢ - الأصل العملي في المسألتين

إن مقتضى الأصل العملي^(١) عند الشكّ في تداخل الأسباب هو التداخل^(٢)؛ لأنّ تأثير السببين في تكليف واحد متيقن^(٣)، وإنّما الشكّ في تكليف ثانٍ زائد^(٤)، والأصل في مثله البراءة^(٥).

(١) الذي تصل النّوبة إليه عند عدم تيسّر الأخذ بالأصل اللفظي (أي الدليل الاجتهادي) لفقده أو إجماله أو وجود المعارض له، كما سيذكر المصنّف رحمته الله في أول المقصّد الرابع.

(٢) مراده أنّ الأصل العملي الجاري في المورد يلتقي مقتضاه (أو الوظيفة العملية التي يُبيّنُها) مع نتيجة القول بالتداخل المخالف للمشهور.

(٣) إذ لا يُحتمل عدم تأثير أيّ من السببين فيه أصلاً، وقوله: «متيقن» بالرفع خبر (لأنّ)، والأحسن هنا المجيء بضمير الفصل قبله.

(٤) على ذاك التكليف المتيقن، ومنشأ الشكّ هو تعدّد الشرط، فيحتمل المكلف تأثير كلّ واحد من الشرطين في جزاء خاصّ به بمعزل عن الشرط الآخر.

(٥) فإنّما هي المحكّمة كلّما كان الشكّ في أصل توجّه التكليف، سواء كانت البراءة شرعية؛ لشمول مثل حديث الرّفْع للتكليف الزائد لكونه غير معلوم، أم كانت عقلية؛ ببركة استقلال العقل بقبْح العقاب بلا بيان، والمفروض عدم البيان على التكليف الزائد، فتقبح معاقبة المكلف لو اقتصر على غُسلٍ واحدٍ فقط مثلاً.

وبعكسه في مسألة تداخل المسببات^(١)؛ فإنَّ الأصل^(٢) يقتضي فيه عدم التداخل^(٣)، كما مرَّت الإشارة إليه^(٤)، لأنَّه بعد ثبوت التكاليف المتعدّدة بتعدّد الأسباب^(٥) يُشكّ في سقوط التكاليف الثابتة لو فَعَلَ فِعْلاً واحداً^(٦)، ومقتضى القاعدة - في مثله - الاشتغال^(٧)، بمعنى أنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفِعْلٍ واحدٍ في مقام الامتثال^(٨).

-
- (١) بعد الفراغ في المرتبة السّابقة عن عدم تداخل الأسباب، كما مرَّ التنبيه عليه.
- (٢) العملي الجاري في المورد، وهو أصالة الاشتغال، ومراده أنَّ نتيجة الأصل العملي تلتقي مع القول بعدم التداخل في مقام الأصل اللفظي.
- (٣) العملي الجاري في المورد، وهو أصالة الاشتغال.
- (٤) لم تسبق من المصنّف رحمته أية إشارة إلى أنَّ الأصل العملي الجاري هنا هو أصالة الاشتغال، فليلاحظ.
- (٥) لوضوح أنَّ كلَّ سبب (أي كلَّ شرط) يوجب توجّه تكليفٍ خاصٍّ به.
- (٦) كما لو أتى بغُسلٍ واحدٍ بعد وقوع الجنابة ومسّ الميت منه مثلاً.
- (٧) أي بقاء اشتغال ذمّته وعدم إحراز فراغها عن التكليف الثاني مع تيقّنه بتوجّهه إليه، فيكون شكّه عندئذٍ من الشكّ في الامتثال بعد إحراز أصل التكليف مع إمكان الاحتياط، وهذا مجرى لأصالة الاشتغال.
- (٨) لأنَّه (أي اكتفاء المكلف بفِعْلٍ واحدٍ) لا يُحقّق الفراغ اليقيني المطلوب منه في موارد الاشتغال اليقيني.

المورد الثاني

مفهوم الوصف

تنقيح موضوع البحث

قد يترأى بدوياً ولأول وهلة أنّ المراد من (الوصف) الذي يبحث عن ثبوت المفهوم له وعدم ثبوته هو (النعت النحوي) الذي أحد التوابع الأربعة المعروفة، ولكنّ هذا الفهم يزول بأدنى تأمل في كلمات الأصوليين في المقام، كما سيتضح. ويقع الكلام حول (مفهوم الوصف) أو (الجملة الوصفية) في أربع جهات:

الجهة الأولى: أركان المفهوم

يتقوّم (مفهوم الوصف) المبحوث عن ثبوته وعدمه بخمسة أركان:

الركن الأول: أن يوجب الوصف تضيقاً في دائرة الموصوف (موضوع الحكم أو متعلّقه) وتقليلاً من سعة أفرادهِ، بأن تُفرض للموصوف أفراد كثيرة فيأتي الوصف ويُقلّل من تلك الأفراد، ويُخرج بعضُها عن شمول الحكم لها.

ولهذا لا يختصّ (الوصف) المذكور هاهنا بالنعت النحوي بل يعنّه وغيره ممّا يشتمل على عنصر التضيق كالحال والتمييز والمنسوب بالياء والمضاف إليه والجار والمجرور، وصرّح بهذا التعميم غير واحد من الأصوليين منهم صاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمته^(١)، كما أشار إليه صاحب الكفاية رحمته بقوله: «وما بحكمه»^(٢).

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤٦٩، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٨٠.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٠٦.

بل يشمل حتى الوصفَ الضمني المدلول عليه بالكناية، كما في الحديث المعروف «لئن يمتلئ بطنُ أحدكم قيحاً خيراً من أن يمتلئ شِعْراً»^(١)، فإن امتلاء البطن كنايةً عن الشعر الكثير، فعلى القول بمفهوم الوصف يكون المراد أنَّ الشَّعر القليل لا يضرّ.

ومن هنا، يمكن القول إنّ الأصوليين لو عبّروا بـ(مفهوم القيد) بدل (مفهوم الوصف) لكان أنسب بغرضهم، ولا يبتعد عن هذا ما ذكره السيد الحكيم تثنُّ من أنَّ (مفهوم القيد) هو نظير (مفهوم الوصف)^(٢)، والأمر سهلٌ.

الرّكن الثاني: أن يعتمد الوصف على موصوفٍ مذكورٍ في الكلام، يكون هو موضوعَ الحكم أو متعلّقه، ويكون الوصف قيداً له، كأن يقال: «أكرم فقيراً هاشمياً» أو «تصدّق على فقيرٍ من البلد»، فإن لم يُصرّح بالموصوف اندرج المورد عندئذٍ في مفهوم اللقب على المشهور، وهو الظاهر من كلام المحقق القميّ تثنُّ^(٣)، وصريح كلام المحقق النائيني والسيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا^(٤)، وقد اختاره المصنّف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

والوجه في هذا - كما ذكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أنَّ ظهور الجملة الوصفية في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف يبتني على افتراض وجود موضوعٍ يعرضه الحكم في حال كونه موصوفاً بالوصف، ويبقى هذا الموضوع بعد انتفاء الوصف عنه، كي يُدعى أنَّ

(١) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٠٣، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) حقائق الأصول ج ١ ص ٣٤٠.

(٣) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٠٣ - ٤٠٤، ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٤) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٥، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢١٩، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٧٢.

انتفاء الوصف عن موصوفه (أي موضوع الحكم أو متعلقه) يستلزم انتفاء الحكم عن الموضوع، وهذا لا يُتصوّر من دون ذكر موصوف في الكلام.

وفي المقابل ذهب صاحب الفصول رحمته (١) - ومن وافقه كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمته (٢) - إلى شمول محلّ البحث لموارد كون الوصف غير معتمد على موصوف، فيكون هو موضوع الحكم، كما في قولنا: «أكرم هاشمياً»، وكذا قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (٣)، فلم يُصرّح فيها بالموصوف بأن يقال: «والرجل السارق والمرأة السارقة...» مثلاً.

ولا فائدة عند المشهور من حديث انحلال الوصف بتعمّل من العقل إلى ذات ومبدأ، لأنّ هذا لا يوجب امتيازاً للوصف عن سائر أفراد اللقب من الجوامد، وعليه فلا فرق عندهم بين: «أكرم عالماً» و«أكرم رجلاً»، إن لم يُدّع أن الجوامد أولى في الدخول في محلّ النزاع من المشتقات، كما قيل (٤).

الرّكن الثالث: أن يكون الوصف أخصّ من الموصوف إما مطلقاً مثل: «أكرم عالماً فقيهاً»، وإما من وجه مثل «أكرم عالماً هاشمياً»، دون ما إذا كان مساوياً للموصوف نحو «أكرم إنساناً ناطقاً» أو أعمّ مطلقاً نحو «أكرم مؤمناً مسلماً» (٥)؛

(١) الفصول الغروية ص ١٥١.

(٢) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٧٩، كفاية الأصول ص ٢٠٦.

(٣) سورة المائدة، الآية (٣٨).

(٤) يلاحظ: زبدة الأصول ج ٣ ص ٢٥١.

(٥) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٨١، كفاية الأصول ص ٢٠٧، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٣، أجود

التقريرات ج ٢ ص ٢٧٥، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٧٣.

لوضوح أنّ انتفاء الوصف في الأخيرين يساوق انتفاء الموصوف، فلا يبقى مجال عندئذٍ للبحث عن ثبوت المفهوم أصلاً.

ولا ريب ولا كلام في شمول محلّ البحث للوصف الذي يكون أخصّ مطلقاً من الموصوف، وحينئذٍ يُتصوّر انتفاء الوصف وبقاء الموصوف مجرداً عنه، كبقاء العالمية بعد انتفاء الفقاهاة مثلاً، فيقع الكلام في انتفاء الحكم عند انتفاء القيد (أي الوصف) وعدم انتفائه، أي في انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء الفقاهاة، كما لو كان الشخص عالماً بالنحو مثلاً^(١).

وإنّما يقع الكلام في الوصف الذي يكون أخصّ من موصوفه من وجه، بالنظر إلى أنّ كلّ واحد من العامّين من وجهٍ يفترق عن الآخر في مورد مختصّ به، ومن ثمّ ينحصر دخول هذا الوصف في محلّ الكلام - كما ذكر كثيرون ومنهم المصنّف رحمته الله - في خصوص مورد افتراق الموصوف عن الوصف، كما لو كان العالم غير هاشمي، ولا يشمل مورد افتراق الوصف عن الموصوف، بأن كان هاشمياً وليس بعالم، لأنّ معنى هذا تحقّق الوصف مع موصوفٍ آخر، وعدم بقاء الموصوف الأول، فيخرج المورد عن محلّ الكلام^(٢).

والوجه فيه: أنّ الكلام في انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف

(١) يلاحظ: مطارج الأنظار ج ٢ ص ٨٠، كفاية الأصول ص ٢٠٧، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٣، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٥.

(٢) يلاحظ: مطارج الأنظار ج ٢ ص ٨٠، كفاية الأصول ص ٢٠٧، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٧٣.

وعدمه متفرّع على بقاء الموصوف الذي كان الوصف ثابتاً له، فإذا فُرض انعدام الموصوف لم يبقَ مجال لمفهوم الوصف أصلاً، ويكون انتفاء الحكم عن الموصوف حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وقد تقدّم الحديث عن هذه الجهة في بداية مبحث مفهوم الشرط^(١).

ومن الأمثلة المعروفة لنسبة العموم الوجهي بين الوصف والموصوف قوله: «(في الغنمِ السائمةِ زكاةٌ)»^(٢)، الذي يدلّ بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة (أي غير المعلوفة)، وبين الوصف (سائمة) والموصوف (الغنم) عموم وجهي، حيث يجتمعان في الغنم السائمة، ويفترق الموصوف في الغنم المعلوفة غير السائمة، ويفترق الوصف في السائمة من غير الغنم كالإبل السائمة، وبهذا يتحقّق مناط نسبة العموم الوجهي، أعني وجود مادّة التقاء ومادّي افتراق.

والتطبيق الصحيح للقول المتقدم - بناءً على ثبوت المفهوم للوصف - هو انتفاء وجوب الزكاة عن الغنم إذا كانت غير سائمة (أي معلوفة)، وهو مورد افتراق الموصوف (أي الغنم) عن الوصف (أي السائمة)، بأن يكون الموصوف موجوداً من دون الوصف، فيجري النزاع في أنّ تقييد الغنم بالسائمة هل يوجب حصر الحكم الثابت للموضوع (أي وجوب الزكاة) بصورة وجود الوصف أو لا ؟

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .

(٢) لم يرذ بهذا اللفظ في كتب الحديث المعتبرة، وإنّما ورد في غير واحد من كتب الفقه والأصول، وفي عوالي اللآلي (ج ١ ص ٣٩٩ ح ٥٠) منسوباً إلى النبي الأعظم ﷺ، نعم ورد مضمونه في الكافي (ج ١ ص ٥٣١ ح ١).

وهناك موردان لا يرتبطان بباب مفهوم الوصف:

أحدهما: افتراق الوصف عن الموصوف، بأن يثبت السَّوْمُ لكنْ في غير الغنم، كالإبل مثلاً، فيُدعى حينئذٍ دلالة الجملة المتقدمة على انتفاء وجوب الزكاة عن الإبل السائمة مثلاً.

ولا رَيْبُ في كون هذا المورد أجنبياً عن المقام؛ وذلك لاعتبار بقاء الموصوف (أي الغنم)، فلو فُرِضَ ارتفاعه لم يبقَ عندئذٍ مجال للحديث عن ثبوت المفهوم وعدم ثبوته أصلاً، فلا تكون الجملة ناظرةً إلى غير موضوعها لا على سبيل الإثبات ولا على سبيل النفي.

الأخر: افتراق كلٍّ من الموصوف والوصف وعدم تحققهما، بأن يكون الحاصل هو الإبل المعلوفة، فلم يبقَ الموصوف (الغنم) ولا الوصف (السائمة).

ولزيادة التوضيح يلاحظ مثل: «أَكْرِمُ عالماً هاشمياً»، فإنَّ محلَّ الكلام بين الأعلام هو أنَّ قيد (هاشمياً) له مفهوم بحيث ينتفي وجوب الإكرام عن العالم عند انتفاء اتصافه بالهاشمية أو ليس له مفهوم، ومن الواضح أنَّ هذا الكلام ينحصر في مورد بقاء (العالم) في الخارج، غايته أنه ليس بهاشمي.

أمَّا الحديث عن انتفاء الحكم (أي وجوب الإكرام) وعدم انتفائه في مورد افتراق الوصف عن الموصوف كما في (الهاشمي الجاهل)، ومورد افتراق الاثنين كما في (الجاهل غير الهاشمي) فلا رَيْبَ له بباب المفهوم أصلاً، فليُتَفَتَّ.

وعلى الرغم من وضوح خروج هذا المورد عن محلَّ الكلام لانتفاء الوصف فيه أيضاً، إلا أنَّ الظاهر من بعض الشافعية الاستدلالُ بالجملة المتقدمة على انتفاء

وجوب الزكاة عن الإبل المعلوفة من باب (مفهوم الوصف)، ممّا يعني أنّهم يرون هذا المورد داخلاً في محلّ النزاع^(١).

والصحيح خروجه عن باب المفهوم بالمرّة، لأنّ المفهوم والمنطوق متناقضان، ولا بدّ حينئذٍ من اتحاد الموضوع فيهما، كما هو مصرّح به في كلمات أهل المعقول، ومن الواضح أنّ الاتحاد المطلوب يتحقق من خلال عبارة عن بقاء نفس الموصوف الذي كان موجوداً في الكلام، والملاحظ أنّ (الإبل) موضوعٌ ثانٍ غير (الغنم)، فلا يبقى مجال حينئذٍ لاستفادة انتفاء وجوب الزكاة عن الإبل المعلوفة من نفس دليل وجوب الزكاة في الغنم السائمة.

ومن هنا يظهر معنى قول المحقق النائيني رحمه الله: «أنّ المفهوم تابعٌ للمنطوق موضوعاً ومحمولاً ونسبةً، سوى أنّ المنطوق قضيةٌ موجبة أو سالبة، والمفهوم عكسُ ذلك»^(٢).

وقد سعى صاحب الكفاية رحمه الله إلى توجيه ما جاء عن بعض الشافعية بما يؤدّي في النهاية إلى توسعة دائرة الوصف (محلّ الكلام) ليشمل صورة الوصف المساوي للموصوف، والوصف الأعمّ مطلقاً من موصوفه^(٣).

الرّكن الرابع: أن يكون الحكم المتّفي عن الموصوف بانتفاء وصفه هو نوع

(١) يلاحظ: المنحول للغزالي ص ٢٢٢.

(٢) فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٨٥.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٠٧، ويلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٤٦،

عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٢١١، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٣

ص ٥١٨-٥١٩.

الحكم، أي سِنْخَه وطبيعِيَه، وليس شخصَ الحكم؛ لعدم النزاع في انتفاء شخص الحكم عن الموصوف بانتفاء الوصف، على غرار ما تقدّم في مفهوم الشرط، ولم يذكر المصنّف رحمته الله هذا الركن اعتماداً على ما تقدّم في مفهوم الجملة الشرطية.

الركن الخامس: تجرّد الجملة الوصفية عن آية قرينة خاصّة على ثبوت المفهوم للوصف أو انتفائه عنه، ولو من قبيل مناسبات الحكم والموضوع، وإلا لزم العمل بمفادها (أيّاً كان)، كما سيصرّح به رحمته الله في بداية حديثه عن الأقوال في المسألة.

والوجه فيه أنّ محلّ النزاع بينهم هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم وعدم دلالاته كذلك عليه، فتكون موارد قيام القرينة على الثبوت أو الانتفاء خارجة عن باب المفهوم بالمرّة، كما مرّ نظيره في مبحث الجملة الشرطية.

ومن أمثلة قيام القرينة^(١) على عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٢)، فإنّ الغرض من تقييد الربائب بالكون في حِجْر زوج الأم هو إفادة أنّ كونهن كذلك هو الحالة الغالبة لهن بحيث يُنزَلُ خلافه منزلةَ العدم، فلا يراد منه الاحترازُ عن الربائب اللاتي لا يسكنن في بيت زوج الأم، فلا يثبت لهذا الوصف ظهورٌ في المفهوم حتى عند القائلين بالمفهوم.

والحاصل: أنّ المراد من مفهوم الوصف هو انتفاء طبعي الحكم عن الموصوف عند زوال القيد المعبر عنه بـ(الوصف)، وهو عند المشهور يشبه مفهوم الشرط، إلا أنّ القيد هناك هو الشرط، وهنا قد يكون نعتاً أو حالاً أو تمييزاً أو نحو ذلك كما مرّ.

(١) وهي النصوص الدالة على حرمة الربيبة مطلقاً، وإن لم تكن في بيت زوج الأم.

(٢) سورة النساء، الآية (٢٣).

الثاني: مفهوم الوصف

موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا^(١): ما يعمّ النعتَ وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما^(٢) مما يصلح أن يكون قيداً^(٣) لموضوع التكليف^(٤)، كما أنّه يختصّ بها إذا كان معتمداً على موصوف^(٥)، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٦)، فإنّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب^(٧).

(١) أي: في باب المفاهيم، والمراد منه أعمُّ من النعت النحوي، كما سيتضح.

(٢) كالجار والمجرور والمنسوب والمضاف إليه، بل حتى الغاية أحياناً، كما سيأتي في محله قريباً.

(٣) يوجب تضييقاً في دائرة الموضوع، وهذا هو الركن الأول المعتبر في مفهوم الوصف، كما سيوضحه قريباً، ولو عبّروا بـ(مفهوم القيد) لكان أحسن.

(٤) بالمعنى الشامل لمتعلّق التكليف، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

(٥) مذكور في الكلام، وفاقاً لمشهور الأصوليين، وهذا هو الركن الثاني.

(٦) سورة المائدة/ الآية (٣٨)، فلم يُصرّح فيها بالموصوف، بأنّ يقال: «وَالرَّجُلُ السَّارِقُ وَالْمَرْأَةُ السَّارِقَةُ...» مثلاً.

(٧) خلافاً لصاحب الفصول والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما الله.

والسرُّ في ذلك^(١) أن الدلالة على انتفاء الوصف^(٢) لا بدَّ فيها من فرضٍ موضوعٍ ثابتٍ للحكم يُقَيَّد بالوصف مرّةً، ويتجرّد عنه أخرى، حتى يمكن فَرَضُ نفْيِ الحكم عنه^(٣).

ويعتبر - أيضاً - في المباحث عنه هنا أن يكون أخصّ^(٤) من الموصوف مطلقاً أو من وجه^(٥)، لأنّه لو كان مساوياً أو أعمّ مطلقاً^(٦) لا يوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف^(٧)، حتى يصحّ فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف^(٨). وأما دخول الأخصّ من وجه^(٩) في محلّ البحث فإنها هو بالقياس إلى مورد

(١) أي: في اشتراط ذكر موصوف صريحٍ في الكلام يعتمد عليه الوصف.

(٢) الظاهر حصول سِقْط، والأصل: «انتفاء الحكم بانتفاء الوصف».

(٣) أي: عن الموضوع عند انتفاء الوصف عنه، كما في «أكرم فقيراً هاشمياً»، فيُدعى أن انتفاء الهاشمية عن الفقير يستلزم انتفاء وجوب الإكرام.

(٤) هذا هو الركن الثالث المعتبر في مفهوم الوصف الداخِل في محلّ النزاع.

(٥) والجامع بينهما إمكان افتراق الموصوف عن الوصف، بأن يتحقّق مجرداً عن الوصف، كما لو كان الفقير في المثال السابق غير هاشمي.

(٦) مثال الأول: «أكرم إنساناً ناطقاً»، ومثال الثاني: «أكرم مؤمناً مسلماً».

(٧) فينتفي الركن الأول، أو يُعلّل بعدم بقاء الموضوع عند انتفاء الوصف.

(٨) وهذا الفرض إنّما يتصوّر في حال كون الوصف أخصّ من الموصوف.

(٩) حقّ العبارة: «أما دخول الوصف الأعمّ مطلقاً في محلّ النزاع فواضح، ولا يحتاج إلى كلام، وأما دخول الأخصّ من وجه...» مثلاً.

افتراق الموصوف عن الوصف^(١).

ففي مثال «في الغنم السائمة زكاة»^(٢) يكون مفهومه - لو كان له مفهوم^(٣) - وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة (وهي المعلوفة)^(٤)، وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف^(٥) فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدلّ المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة^(٦) أو غير السائمة^(٧) كالإبل مثلاً، لأنّ الموضوع -

(١) المذكور في الكلام، وتحقّق الموصوف مع وصف آخر، وبهذا يُحافظ على بقاء الموصوف، كما سبق توضيحه في ضمن الركن الثالث.

(٢) بين الغنم والسائمة عموم وجهي، لصِدْق الافتراق من كلا الجانبين، فإنّ الغنم قد تكون غير سائمة، كما أنّ السائمة قد لا تكون من الغنم أصلاً.

(٣) تعبيره بـ(لو) يكشف عن موافقة المشهور وإنكار وجود مفهوم للوصف.

(٤) فالموضوع باقٍ ولكنّه متصفّ بوصف آخر غير الوصف المذكور في الكلام، وهذا هو المورد المرتبط بمفهوم الوصف، في مقابل موردين آخرين خارجين عن محلّ الكلام.

(٥) وتحقّق الوصف مع موصوف آخر غير الموصوف المذكور في الكلام، كتحقّق السّوم في الإبل مثلاً، وهذا هو أول الموردین الخارجين عن باب المفهوم.

(٦) أي: في السائمة من غير الغنم، كالإبل السائمة، فهنا افتراق الوصف (السائمة) عن الموصوف (الغنم) وتحقّق موصوف آخر (وهو الإبل).

(٧) أي: «في غير السائمة من غير الغنم» كالإبل المعلوفة، وهذا هو المورد الثاني، وفيه يرتفع كلّ من الموصوف والصفة المذكورين في الكلام عن الآخر.

وهو الموصوف الذي هو (الغنم) في المثال - يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم^(١)، ولا يكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفيّاً ولا إثباتاً^(٢).
 فما عن بعض الشافعية - من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة - لا وجه له قطعاً^(٣).

-
- (١) وهذا ركنٌ مهمٌّ في كلّ مفهوم - وإن لم يذكره صريحاً - لثلا يكون انتفاء الحكم عندئذٍ من قبيل (السالبة بانتفاء الموضوع).
- (٢) فتكون الجملة المتقدمة - أي «في الغنم السائمة زكاة» - ساكنة عن حكم كلّ من الإبل السائمة، والإبل غير السائمة، لأنّ (الإبل) موضوعٌ آخر غير (الغنم)، فقد تجب الزكاة فيها وقد لا تجب، بحسب ما يستفاد من الأدلة.
- (٣) لعدم تعرّض الجملة المذكورة لحكم فاقد الوصف (السائمة) في غير الغنم (كالإبل) نفيّاً ولا إثباتاً، فلا دلالة لها حينئذٍ على ما ذكره.

الجهة الثانية: الأقوال في المسألة

اختلف الأصوليون في دلالة الجملة الوصفية على المفهوم وعدمها، وفي المقام أقوال وتفصيلات كثيرة، المهمُّ منها ثلاثة:

القول الأول: انتفاء دلالة الجملة الوصفية على المفهوم مطلقاً، وهذا هو المشهور عند الأصوليين قديماً وحديثاً، كالسيد المرتضى والمحقق رحمتهما (١)، وصولاً إلى صاحب المعالم والشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما (٢)، والمصنّف رحمته، وقد ذكروا أدلة لنفي ظهور الوصف في المفهوم، وسيأتي نقل واحد منها.

القول الثاني: ثبوت المفهوم مطلقاً، وهو ما نسبته في المعالم إلى الشيخ الطوسي والشهيد الأول رحمتهما (٣)، وحكي عن الشيخ المفيد رحمته وجماعة من العامة والفقهاء والمتكلمين، كما ذكر صاحب الحاشية رحمته (٤)، وسيأتي ذكر خمسة أدلة لإثبات دعوى ظهور الوصف في المفهوم، مع الخدش في جميعها.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٣٩٢، معارج الأصول ص ٧٠.

(٢) معالم الدين ص ٢٩١، مطارج الأنظار ج ٢ ص ٧٩، كفاية الأصول ص ٢٠٦، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٢، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٦.

(٣) معالم الدين ص ٢٩٠، يلاحظ: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ج ١ ص ٥٣، حيث قال الشهيد رحمته في المقدمة عن مفهوم الوصف: «ولا بأس به».

(٤) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٦.

القول الثالث: ثبوت المفهوم للوصف في الجملة، بمعنى دلالة التقييد به على أنّ الحكم ليس ثابتاً للموضوع على إطلاقه وسريانه، وإن لم يدلّ على انتفاء نوع الحكم وطبيعته عن غير الموضوع المذكور، فتدلّ الجملة الوصفية على انتفاء الحكم عن طبيعي الموصوف على إطلاقه وسريانه، ولا مشاحة في أن يُعبر عنه بـ (المفهوم من الدرجة الثانية)، في مقابل (المفهوم من الدرجة الأولى) الذي هو الانتفاء مطلقاً عند الانتفاء، والذي ينفيه المشهور عن الجملة الوصفية، ويثبتونه للجملة الشرطية. فقولنا: «أكرم رجلاً عالماً» وإن لم يدلّ على نفي الحكم عن الرجل غير العالم كالرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو غير ذلك ولو بملاك آخر، وفاقاً للمشهور من هذه الناحية، إلا أنه يدلّ على أن وجوب الإكرام ليس ثابتاً لطبيعي الرجل على إطلاقه وسريانه، فالتقييد بالعالمية ينفي الحكم (أي وجوب الإكرام) عن غير الموضوع المذكور (في الجملة)، وإن لم ينه عنه بالجملة.

وهذا ما يتبنّاه السيد الخوئي رحمته^(١)، ووافقه بعض المحققين من تلامذته رحمته، حيث بنى على أن مفاد الجملة الوصفية نفي ثبوت مثل الحكم للموضوع المجرد عن القيد في بعض حالاته، وعبر عنه بـ (المفهوم الجزئي)^(٢)، كما تبناه بعض شراح الكفاية رحمته، حيث تمسك بلزوم اللغوية في ما لو قيل بثبوت وجوب الإكرام في ما عدا العالم في مثل: «أكرم العالم»^(٣).

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٧٩، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) بحوث في علم الأصول مج ٣ ص ١٩٩، الحلقة الثانية ص ٢٥٢.

(٣) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٢٠٣.

الجهة الثالثة: منشأ الخلاف في المقام

وقبل بيانه ينبغي أولاً بيان الفرق بين موضوع الحكم ومتعلّق الحكم: أمّا موضوع الحكم (بالمعنى الأخصّ)^(١) فهو عبارة عمّا تتوقّف فعليه الحكم على تحقّقه خارجاً، بحيث لا يمكن ثبوت الحكم من دون افتراض وجود موضوعه في مرتبة سابقة على مقام الإنشاء والجعل بأن يأخذه الجاعل (أي الشارع المقدّس) مقدّراً الوجود، كالمكلّف ودخول الوقت في وجوب الصّلاة مثلاً، وهذا معنى ما اشتهر على ألسنة الأصوليين من أنّ الأحكام الشرعية ثابتة لموضوعاتها على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية^(٢).

وأما متعلّق الحكم فهو ما يقع مصبّاً للحكم، ويكون مطلوب المولى إيجاباً المكلف له في باب الأوامر كالصّلاة في قول المولى: «(صَلِّ)»، وتركه أو الانزجار عنه في باب النواهي، كالغيبة في قوله: «(لا تَغْتَبْ)»، وبهذا تختلف علاقته بالحكم عن علاقة الموضوع به، لأنّ المتعلّق يتأخّر عن الحكم، فلا يتصف بالوجوب أو الحرمة إلا بعد طروء الحكم عليه، بخلاف الموضوع الذي يلزم أن يتقدّم على الحكم ولو على مستوى الفرض والتقدير، لأنّ نسبته إلى الحكم - على الرأي المعروف بينهم -

(١) هذا احترازٌ عن الموضوع بالمعنى الأعم الشّامل لمتعلّق المتعلّق مثل (الفقير) في «أكرم فقيراً هاشمياً»، فإنّه يُعبّر عنه هنا بـ (الموضوع) لكنّه بالدقّة متعلّق لمتعلّق الحكم (أعني الإكرام)، وهذا الإطلاق كثير في كلماتهم، وإلا فالموضوع بالدقّة في المثال هو نفس المخاطب، والأمر سهل.

(٢) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٨٨، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٨ ص ١٨٢، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٨ ص ٥٦٧، ٥٩١.

نسبة العلة إلى المعلول^(١).

وبالجملة: الفارق الواضح والمعروف بين الاثنين هو أنّ موضوع الحكم لا يتوجب على المكلفين تحصيله خارجاً في مقام الامتثال، لأنّ المشرّع يأخذه مفروض التحقق ومقدّر الوجود في الخارج، فلا يتوجب على المكلف إيجاد الزوال أو البلوغ مثلاً - لو فرض تمكّنه من ذلك - كي تجب صلاتا الظهرين مثلاً، كما لا يتوجب عليه تحصيل الاستطاعة كي يجب الحجّ، مع تمكّن كثير من المكلفين من ذلك خارجاً. وهذا بخلاف متعلّق الحكم، حيث يتوجب على المكلف تحصيله خارجاً في الواجبات، وتركّه أو الانزجار عنه في المحرّمات.

وباتضح هذا، فإنّ منشأ الخلاف في دلالة الجملة الوصفية على المفهوم وعدم دلالتها عليه هو خلافهم في أنّ القيد (نعتاً كان أو غيره) يرجع إلى نفس الحكم الثابت للموصوف أو إلى غير الحكم، أعني موضوع الحكم أو متعلّقه.

والذي يدّعيه القائلون بالمفهوم أنّ المستظهر من الجملة الوصفية رجوع القيد إلى نفس الحكم، ويترتب عليه ظهورها في انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، كما هو الحال في كلّ مقيّد بقيد، فإنّه ينتفي بانتفاء قيده، وبناءً على هذا الاحتمال تكون الجملة الوصفية مشابهةً للجملة الشرطية، لأنّ اقتصار المتكلّم على ذكر الوصف وعدم ذكر قيد آخر (يمكن أن يُنَاط به الحكم) يقتضي كونَ القيد (الذي علّق عليه الحكم) هو العلة الوحيدة لتحقيقه، نظير ما مرّ في بيان دلالة الجملة الشرطية على العلية الانحصارية، فيكون قولنا: «أكرم فقيراً هاشمياً» عندئذٍ بقوة ما لو قيل:

(١) يلاحظ: أجدود التقارير ج ٢ ص ٢٥١، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ١٩٣.

«إِنْ كَانَ الْفَقِيرُ هَاشِمِيًّا فَأَكْرَمُهُ»، وتتألف الجملة من موضوع وقيد وحكم.

ولكن هذا الكلام غير مرضي عند أكثر الأصوليين؛ فإنهم يستظهرون من الجملة الوصفية رجوع القيد إلى موضوع الحكم أو متعلقه^(١)، وحينئذ لا يكون طبعي الحكم معلقاً على الوصف (بالمعنى الأعم)، كي ينتفي عن الموصوف عند انتفاء الوصف، ومن ثم يكون المعلق على الوصف حينئذ شخص الحكم الثابت لهذا الموضوع، ومرّ في مبحث (مفهوم الشرط) أنّ انتفاء شخص الحكم أمر عقلي لا ربط له بباب المفهوم أصلاً، لأنّ المولى حينما يثبت الحكم لحصة خاصة من الطبيعة - وهي الموضوع المقيّد بالقيد المخصوص - يُستفاد من الجملة الوصفية عندئذ ثبوت الحكم عند تحقق الحصة المذكورة خارجاً، ولا يُستفاد من نفس القضية انتفاء الحكم عند عدم تحقق تلك الحصة؛ لإمكان أن يثبت للموضوع المجرد عن الوصف حكم مماثل لهذا الحكم، وأن لا يثبت له، فإنّ ثبوت الحكم (أي وجوب الإكرام) للفقير الهاشمي لا يدلّ على نفي الحكم عن الفقير غير الهاشمي، وهذا هو معنى قولهم: «إِنْ إِبْتَاهُ شَيْءٌ لِّشَيْءٍ لَا يَقْتَضِي نَفْيَهُ عَمَّا عَدَاهُ».

وبناءً على هذا الاحتمال لا ترجع الجملة الوصفية إلى الجملة الشرطية كما كان في الاحتمال السابق، لأنّ المستفاد من الجملة الوصفية إثبات حكم ما لحصة خاصة من الطبيعة (كالفقير الهاشمي)، وأقصى ما يترتب على انتفاء هذه الحصة هو انتفاء شخص الحكم عقلاً لا انتفاء سنخ الحكم وطبيعته، بحيث ينتفي وجوب الإكرام عن غير الفقير الهاشمي مثلاً ولأيّ سبب كان، وأين هذا من الجملة الشرطية التي

(١) يلاحظ: فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٢، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

يُستفاد منها تعليقُ حكمٍ على موضوعٍ مشروطٍ بشرطٍ؟، فلا حُكمَ حينئذٍ عند عدم وجود الشرط المعلق عليه، فلا محالة تدلّ على المفهوم حينئذٍ.

ونتيجة هذا الكلام رجوعُ الجملة الوصفية إلى الجملة اللقبية، فتتألف الجملة من موضوع وحكم فقط، ويكون قولنا: «أكرم فقيراً هاشمياً» مثلاً^(١)، بقوة: «أكرم زيداً»، فكما ينتفي هذا الحكم الشخصي عن غير زيد، فكذلك بالنسبة إلى وجوب الإكرام المتعلق بالفقير الهاشمي، فيكون من باب الدلالة على الشيء ببعض أوصافه، فيشبه قول الأستاذ لتلميذه: «اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوي الأضلاع»، الذي يكون - كما ذكر المصنّف (رحمته الله) - بمنزلة: «اصنع مربعاً»، فيدخل حينئذٍ في باب اللقب، وهو - كما سيأتي - من أضعف المفهومات.

والحاصل: أنّ الوجه في ذهاب المشهور إلى عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم، هو أنهم يرون أنّ المتفاهم العُرفي الارتكازي منها هو رجوعُ القيد (وصفاً كان أو غيره) إلى نفس موضوع الحكم أو متعلقه، فيكون وجوب الإكرام في المثال السابق متعلقاً بالفقير المقيّد بالهاشمية، لا أنّ قيد (الهاشمي) راجعٌ إلى نفس الحكم بوجوب الإكرام كي ينتفي الحكم بانتفائه، بل الحكم مطلقٌ (أو قل: مسكوتٌ عنه) من ناحية الوصف، فقد ثبت الحكم المذكور بالنسبة إلى الفقير غير الهاشمي، وقد لا يثبت.

(١) والوصف فيه (أي هاشمياً) قيدٌ لموضوع الحكم - بحسب تعبيرهم - وبالدقة هو قيدٌ لمتعلق متعلق الحكم، (الفقير) هو متعلق (الإكرام) الذي هو متعلق الوجوب، كما مرّ قريباً.

الأقوال في المسألة والحق فيها

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة^(١)، ولا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك^(٢)، مثلاً إذا ورد الوصف مورد الغالب^(٣) الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٤) فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً^(٥)؛ إذ يفهم منه أن وصف الرئبائب بأنها في حجوركم لأنها غالباً تكون كذلك^(٦)، والغرض منه الإشعارُ بعلّة الحكم؛ إذ إنّ اللاتي تُربى في الحجور غالباً تكون كالبنيات^(٧).

(١) إشارة إلى الركن الخامس لمحل النزاع، ومربّ بيانّه في الجهة الأولى.

(٢) فيلزم العمل على طبق القرينة الخاصة في كلتا الحالتين.

(٣) فيكون هذا بموازاة مجيء الجملة الشرطية لبيان تحقق الموضوع.

(٤) سورة النساء، الآية (٢٣).

(٥) ولوضوح عدم ظهورها في المفهوم جعلوها دليلاً على عدم ثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

(٦) فهو بمنزلة القيد التوضيحي، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (آل عمران: ٧١)، فلا يُتوهم إرادة الاحتراز عن قتلهم الذي يكون بحق.

(٧) إشارة إلى ما ذكره المحقق القميّ تدلّ في قوانينه في نكتة ذكر الوصف، مع كون المورد من الأفراد الشائعة المستغنية عن ذكر الحكم الثابت لها.

وإنما الخلاف عند تجرّد القضية^(١) عن القرائن الخاصّة، فإنّهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدلّ على المفهوم (أي انتفاء حكم الموصوف^(٢) عند انتفاء الوصف) أو لا يدلّ ؟ نظير^(٣) الاختلاف المتقدّم في التقييد بالشرط، وفي المسألة قولان^(٤)، والمشهور القول الثاني، وهو عدم المفهوم.

والسرّ في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف^(٥) هل هو تقييدٌ لنفس الحكم^(٦) أي أن الحكم منوطٌ به، أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلّق

(١) الوصفية، كما هو الحال في الجملة الشرطية وغيرها، فإن محلّ البحث دلالة الجملة على المفهوم وعدم دلالتها عليه، حال تجرّدها عن القرائن الخاصّة، سواء أكانت تلك القرائن مثبتةً للمفهوم أم نافيةً له.

(٢) أي: انتفاء طبعي حكم الموصوف (أو سنخ الحكم)، في مقابل (شخص الحكم)، وهذا هو الركن الرابع المعتبر في (مفهوم الوصف).

(٣) لا يخلو هذا عن إشارة إلى الفارق بين الجملتين الشرطية والوصفية، كما مرّ.

(٤) بل أقوال وتفصيلات كثيرة، ولعلّه ﷺ يشير إلى ما ذكره الشيخ الأعظم تتلّ من خروج التفصيلات المذكورة عن محلّ النزاع، فليلاحظ.

(٥) بالمعنى الأعمّ الشامل لكل ما يُفيد تضييقاً كالحال، والمضاف إليه، والتمييز، والجار والمجرور وغيرها، كما مرّ عند بيان الركن الأول المعتبر في المقام.

(٦) الثابت للموصوف بحيث يكون الحكم معلقاً على الوصف المذكور، فيكون نفس الوجوب في «أكرم العالم العادل» مقيداً بالعدالة، وهذا هو ما يدّعيه القائلون بالمفهوم، بل هو الضابط في ثبوته، وسيأتي ذكر مثله في مبحث (مفهوم الغاية).

الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع^(١) أو متعلق الموضوع^(٢) هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف^(٣)؟

فإن كان الأول^(٤) فإن التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم^(٥) عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق^(٦) يقتضي - بعد فرض إناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه، كما قلنا في التقييد بالشرط^(٧).

(١) أي: متعلق متعلق الحكم مثل (العالم) في المثال المتقدم، أو الفقير في «أطعم فقيراً هاشمياً»، فإن متعلق الحكم هو (الإطعام)، و(الفقير) متعلق (الإطعام).
(٢) بالمعنى المائر إنفاً، كما لو قال المولى: «أنجز الإطعام في السر»، فإن (الإنجاز) متعلق للحكم في الكلام، وهو أيضاً متعلق بالموضوع (أي الإطعام)، وقيد (بالسر) يرجع إلى (الإنجاز) لا إلى (الإطعام).

(٣) وحيث يربط الحكم بالموضوع الخاص، وتتألف الجملة الوصفية من طرفين فقط: (وهما الموضوع، والحكم)، ولا يكون الحكم معلقاً على الوصف.

(٤) أي: كون المقيّد بالوصف هو نفس الحكم، فتكون القضية ثلاثية عندئذ.

(٥) أي: نوع الحكم وطبيعته، وهو الركن الرابع، ولم ينبّه المصنّف رحمته عليه في المقام اعتماداً على ذكره له في (مفهوم الشرط).

(٦) أي إطلاق الجملة الوصفية وعدم ذكر أمر آخر غير الوصف يُنات به الحكم، فتتم عندئذٍ مقدّمات الحكمة.

(٧) فلا فرق عندئذٍ بين «أكرم فقيراً هاشمياً» و«إن كان الفقير هاشمياً فأكرمه» من ناحية الدلالة على المفهوم، وتكون القضية مؤلفة من ثلاثة أطراف.

وإن كان الثاني^(١)، فإنَّ التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف^(٢)، لأنَّه حيثُ يكون من قبيل مفهوم اللقب^(٣)؛ إذ إنَّه يكون التعبير بالوصف والوصوف لتحديد موضوع الحكم^(٤) فقط، لا أنَّ الموضوع ذاتُ الموصوف، والوصف قيدٌ للحكم عليه^(٥)، مثل ما إذا قال القائل: «اصنع شكلاً رباعياً قائمَ الزوايا متساوي الأضلاع»، فإنَّ المفهوم منه أنَّ المطلوب صنعُه هو (المربَّع)^(٦)، فعَبَّرَ عنه بهذه القيود الدالة عليه، فيكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف^(٧)، وهي في المثال (شكلٌ

(١) أي: كون المقيّد بالوصف هو موضوع الحكم أو متعلّقه.

(٢) بل يدلّ التقييد على انتفاء شخص الحكم (المذكور في الكلام)، ومَرَّ مراراً أنَّه خارج عن باب المفهوم.

(٣) ويكون قولنا: «أكرم فقيراً هاشمياً» بقوة: «أكرم زيداً» مثلاً.

(٤) أيّ متعلّق المتعلّق، فيكون (الفقير الهاشمي) تعبيراً آخر عن (زيد) مثلاً، كما أنَّ الأوصاف الثلاثة في مثاله وَالْمُتَعَلِّقُ تعبيرٌ عن (المربَّع).

(٥) كما يدّعي القائلون بالمفهوم، بحيث يكون (الفقير) هو الموضوع، ويثبت له وجوب الإكرام لأجل كونه هاشمياً، فإذا انتفى القيد في مورد (كعمرو الفقير غير الهاشمي) يقع البحث عن بقاء الوجوب المذكور وعدم بقائه.

(٦) فيدخل حينئذٍ في باب اللقب لا الوصف.

(٧) لا أنَّ موضوع الحكم هو (الشكل) مجرّداً عن كلّ وصف وتكون الأوصاف المذكورة كلّها قيوداً للحكم بوجوب الصُّنع.

رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع) وهي بمنزلة كلمة (مربع)، فكما أن جملة «اصنع مربعاً» لا تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء^(١)، كذلك ما هو بمنزلتها لا تدلّ عليه، لأنّه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف^(٢).
 إذا عرفنا ذلك، فنقول: إنّ الظاهر^(٣) في الوصف - لو خُلّي وطبّعه من دون قرينة^(٤) - أنّه من قبيل الثاني، أي أنّه قيدٌ للموضوع^(٥) لا للحكم^(٦)، فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيّد، فلا مفهوم للوصف.

(١) أيّ انتفاء طلب الصُّنع عند انتفاء المربع، لأنّها من مصاديق الجملة اللقبية التي لا تكون ظاهرة في المفهوم عند الأصوليين.

(٢) الذي يندرج في باب اللقب عند الأكثر، ولا قيمةً للموصوف والأوصاف الثلاثة المذكورة أصلاً.

(٣) والمتفاهم العرفي الارتكازي من الجملة الوصفية.

(٤) خاصّة، كما مرّ نظيره في مفهوم الشرط، وتقدّم بيانه في الركن الخامس، من دون فرق بين كون مفاد القرينة هو ثبوت المفهوم أو عدم ثبوته.

(٥) فتتألف الجملة الوصفية عندئذٍ من موضوع وحكم فقط.

(٦) كي تتألف الجملة الوصفية من موضوع وشرط وحكم، كما هو حال الجملة الشرطية.

الجهة الرابعة: أدلة الفريقين

استدلَّ كلٌّ من الفريقين (المثبت والنافي) لمدّعا به بعض الوجوه:

أمّا القائلون بدلالة الجملة الوصفية على المفهوم (أي الانتفاء عند الانتفاء) فقد تمسّكوا لمختارهم بعدة أدلة ذكر المصنّف رحمته الله أربعة منها:

الدليل الأول: قياس استثنائي صورته: لو لم تكن الجملة الوصفية دالة على المفهوم لزم أن يكون التقييد بالوصف لغواً، ولكنّ هذا باطل.

بيان الملازمة: أن الفائدة المعقولة من ذكر القيد في الكلام هي الإشارة إلى إناطة الحكم به وتوقّفه عليه، وهذا لا يتحقّق إلا إذا قلنا بدلالة الجملة الوصفية على المفهوم، وإلا كان التقييد بالوصف لغواً لا فائدة منه.

بطلان التالي: واضح، فإنّ التحرّز عن اللغوية ممّا تقتضيه حكمة المتكلّم.

وأجاب المشهور عن هذا الدليل بأنّ الفائدة من ذكّر الوصف (أي القيد) لا تنحصر في كونه علّة الحكم، فإنّه تارة يذكر في الكلام لإظهار زيادة العناية بمورد القيد مثل: «إيّاكَ وظلمَ الوالدَيْن»، فإنّ الظلم قبيح وإن كان واقعاً على غيرهما، ولكنّ التقييد بالمضاف إليه (الوالدين) هو لمزيد العناية بالنهي عن إيقاعه عليهما بالخصوص، ومثله قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١)، وتارة أخرى يُذكر الوصف لدفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف كما في

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ﴾^(١)، فَإِنَّ قَتْلَ الأولاد حرامٌ مطلقاً، وإِنَّمَا قِيدَ الحكم بالجار والمجرور (من إِمْلَاقٍ) لدَفْعِ توهم ارتفاع الحرمة إذا كان قتلهم مسبباً عن الإملاق، وتارةً ثالثة يكون ذِكْرُ الوصف غير ذلك من الفوائد^(٢).

الدليل الثاني: أَنَّ دلالة الوصف على المفهوم تنسجم مع قاعدة (احترازية القيود)، التي تدلّ على أَنَّ الأصل والغالب في القيود أَنَّ تكون للاحتراز، بمعنى خروج الفاقد للقيود عن شمول الحكم له، وهذا تعبيرٌ آخر عن انتفاء الحكم بانتفاء القيد، وهو المراد من دلالة الوصف على المفهوم، والبناء على عدمها يتنافى مع تلك القاعدة، وهذا الدليل ذكره صاحب الحاشية تتأمل^(٣).

وأجاب المصنّف رحمته الله عن هذا الدليل بما يُستفاد ممَّا ذكره المحقق المذكور، وهو أَنَّهُ يبتني على كون مفاد هذه القاعدة هو: «انتفاء طبيعي الحكم عن الموضوع عند انتفاء قيده»، مع أَنَّ مقتضى الاحترازية تضيقُ دائرة موضوع الحكم (في الجملة)، ومن الواضح أَنَّ انتفاء قيد الموضوع كانتفاء تمام الموضوع من جهة استلزامه ارتفاع شخص الحكم الثابت للموضوع، وانتفاء شخص الحكم المذكور في الكلام عند انتفاء الوصف أمرٌ أجنبي عن باب المفهوم بالكلية؛ ضرورة أَنَّ ارتفاع شخص الحكم أمرٌ عقلي لا يختلف عن ارتفاع العَرَض عند ارتفاع موضوعه، كما مرَّ مفصلاً

(١) سورة الأنعام، الآية (١٥١).

(٢) يلاحظ: معالم الدين ص ٢٩٢ - ٢٩٣، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٠٤، مطروح الأنظار ج ٢ ص ٨٧.

(٣) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤٧١ - ٤٧٢، ٤٨٨.

في مبحث (مفهوم الشرط)، فلا يبقى فرقٌ عندئذٍ بين حصول التضييق بلفظ واحد وحصوله بلفظين، من ناحية كون المتنفّي هو شخص الحكم، كما اتّضح قريباً من مثال (المربّع) الذي ذكره المصنّف رحمته الله.

الدليل الثالث: أنّ الوصف مُشعرٌ بعليّته لثبوت الحكم للوصف، وهذا يستلزم انتفاء الحكم (أي نوعه) بانتفاء الوصف؛ ضرورةً وجوب انتفاء المعلول بانتفاء علته، وهذا هو عين القول بالمفهوم.

وهذا الدليل ذكره العلامة رحمته الله، وبناءً عليه اختار التفصيل بين كون الوصف علّةً تامةً لثبوت الحكم للموصوف فيثبت المفهوم حينئذٍ، كما في قولنا: «أكرم الرجل لأنّه عالم»، وبين عدم كونه كذلك فلا يثبت المفهوم له، كما نسبه إليه صاحب الحاشية رحمته الله^(١)، ويستفاد من بعض كتب العلامة رحمته الله أيضاً^(٢)، ويصلح لأنّ يكون قولاً رابعاً في المسألة.

وأجاب عنه المصنّف رحمته الله بأنّ التعليق على الوصف وإن كان مُشعراً بالعلية - كما يعترف به المشهور - إلا أنّ هذا المقدار لا ينفع القائل بالمفهوم، لأنّ الأشعار مرتبة ضعيفة من الدلالة لا تدرج في الدلالة العرفية التي يُعتمد عليها، وإنّما الذي ينفعه هو ظهور الجملة الوصفية في ذلك، وهو غير حاصل.

وهناك جواب آخر عن هذا الاستدلال ذكره غير واحدٍ من المحققين رحمته الله، محصّله التسليم بأنّ هذه الدلالة بمستوى الظهور، إلا أنّها عليّة صرفةٌ لا تنفع في

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤٩٨ .

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ص ١٠٣ .

إثبات ظهور المفهوم، ما لم تُكُنْ هذه العلّة انحصارية، بمعنى أنّ الوصف المذكور هو العلّة الوحيدة لإثبات الحكم، لأنّ هذا هو المقوّم للمفهوم، كما مرّ مثله في مفهوم الشرط^(١).

ولعلّ هذا أوجهٌ مما ذكره المصنّف رحمته الله؛ وذلك لاستبعاد تمسك المستدل - كالعلامة تت - بمجرد الإشعار، مع الإبقاء على معناه المعروف عندهم، فليتمّثل.

الدليل الرابع: التمسك ببعض الجمل الدالّة على المفهوم كالنبوي المعروف: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ»^(٢)، الذي يُستفاد منه أن مَطْلَ الْفَقِيرِ لَيْسَ بِظَلَمٍ، وهو عبارة عن ثبوت المفهوم للوصف المذكور، كما فهمه أبو عبيدة، الذي هو من أهل اللسان^(٣).

والمراد من المَطْل هو تسويق المدين ومدافعة في الوفاء من خلال تأخير دَفْع ما في ذمته إلى الدائن^(٤).

إن قلت: المشهور - ومنهم المصنّف رحمته الله - يشترطون اعتماد الوصف على موصوف مذكور في الكلام، وإلا اندرج المورد في باب اللقب، وهذا الشرط غير

(١) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٠٦، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٨٥ - ٨٦، كفاية الأصول ص ٢٠٦، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٧٦.

(٢) ذكره الشيخ الصدوق تت في باب النوادر من الفقيه عن النبي الأعظم عليه السلام (ج ٤ ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ح ٨٢٨)، وجاء في بعض كتبنا الفقهية المعتبرة وفي عدّة من صحاح العامة كحديث نبوي، ونقله في العوالي (ج ٤ ص ٧٢ ح ٤٥) بصيغة: قال عليه السلام، ويظهر من المصنّف رحمته الله الجزم بانتساب الحديث المذكور إليه عليه السلام.

(٣) يلاحظ: مطارح الأنظار ج ٢ ص ٨٨.

(٤) تهذيب اللغة ج ١٣ ص ٣٦١، لسان العرب ج ١٣ ص ١٣٤، تاج العروس ج ١٥ ص ٦٩٤.

متوفّر في النبوي المذكور.

قلتُ: لم يتصدّد ﷺ لبيان تقريب الاستدلال بالحديث المذكور، والمستفاد من كلام صاحب الحاشية تتج أنّ التمسك به يبتني على دعويين: اعتبار (أل) في (الغني) موصولة، وأنّ الموصول وصلته يكونان من قبيل الموصوف وصفته، وحيثيّ يكون الحديث بقوة: «مَطلُ الذي هو غني - أيّ المدين - ظلم»، وتكون الصّلة مخصّصة لعموم الموصول أو مقيدة لإطلاقه، فيدخل حيثيّ في الوصف محلّ النزاع في المقام^(١).

وكيفما كان، فقد أجاب المصنّف رحمته عن هذا الاستدلال بما تقدّم نظيره في مفهوم الشرط، ومّرّ عند بيان الرّكن الخامس المعتر في مفهوم الوصف، ومفاده أنّ المشهور القائلين بعدم دلالة الوصف على المفهوم لا يمنعون من دلالتها عليه في بعض الأحيان إذا قامت قرائن خاصة على ذلك، ولو كانت من قبيل مناسبات الحكم والموضوع؛ فإنّ المناسب لكون المَطل ظلماً هو كون المدين غنياً متمكناً من دفع الدّين، بخلاف ما إذا كان المدين فقيراً فلا يصدق الظلم على مَطله، وإنّما وقع النزاع في ظهور الجملة الوصفية (لو خُلّيت ونفسها) أيّ من دون ملاحظة انضمام القرائن الخارجية إليها.

ويمكن الجواب عنه أيضاً بما ذكره في حاشية المعالم، وهو أنّ دور الصّلة إنّما هو تعيينُ المراد من الموصول لا توضيهُ مدلول الموصول كي يدخل في محلّ النزاع^(٢).

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤٩٨.

(٢) نفس المصدر السابق.

وأما المنكرون لدلالة الجملة الوصفية على المفهوم (أي من الدرجة الأولى) فقد ذكروا عدة أدلة أيضاً لإثبات مختارهم، منها ما ذكره جمع من المحققين، وهو قياس استثنائي صورته: «لو كانت الجملة الوصفية دالةً على المفهوم لكانت بإحدى الدلالات اللفظية الثلاثة: المطابقة والتضمن والالتزام، ولكنّ أياً منها غير متحقق»:

أما الدلالة المطابقة فلوضح أنّ (الانتفاء عند الانتفاء) ليس مدلولاً مطابقياً للجملة الوصفية، وأما الدلالة الالتزامية فلاّ (الانتفاء عند الانتفاء) ليس لازماً للمدلول المطابقي لا بنحو اللزوم العقلي ولا بنحو اللزوم العرفي^(١)، وأما الدلالة التضمنية فلاّ حالها دائر بين رجوعها إلى المطابقة ورجوعها إلى الالتزام، كما مرّ في بداية باب المفاهيم^(٢)، وسيأتي ثانياً من المصنّف رحمته الله في بداية مبحث (الدلالات السياقية) أيضاً^(٣).

(١) يلاحظ: القوانين المحكّمة ج ١ ص ٤٠٦، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤٧٨، مطارح الأنظار ج ٢ ص ٨٥.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٠٧.

أدلة ثبوت الوصف^(١)

ومن هذا التقرير^(٢) يظهر بطلان ما استدّلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١ - أنّه لو لم يدلّ الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبَقْ فائدة فيه^(٣).

والجواب: أنّ الفائدة^(٤) غيرُ منحصرة برجوعه إلى الحكم، وكفى فائدةً فيه

موضوع الحكم وتقييده به.

٢ - أنّ الأصل في القيود أن تكون احترازية^(٥).

والجواب: أنّ هذا^(٦) مسلّم، ولكنّ معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) يقصد ﷺ ما مرّ في بيان منشأ الخلاف في دلالة الوصف على المفهوم وعدمها، وهو ما سبق في الجهة الثالثة.

(٣) ولكان الآتيان به من المتكلّم لغواً، ولكنّه لا يليق بحكمته، لا سيّما الشّارع.

(٤) من ذكر الوصف وتقييد الموضوع به، ويمكن أن تكون هي إظهار الاهتمام

بمورد الوصف، أو دفع توهم عدم شمول الحكم لمورد الوصف، وغيرهما.

(٥) بمعنى دلالة القيد على خروج الفاقد له عن شمول الحكم له، وهذا تعبيرٌ آخر

عن دلالة الجملة الوصفية على المفهوم.

(٦) أي: كون الغالب في القيود للاحتراز في مقابل كونها لمجرّد التوضيح وبيان

الواقع، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّسِيَّانَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (آل عمران: ٧١).

وإخراجُ ما عدا القيد^(١) عن شمول شخص الحكم له^(٢)، ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم في شيء، لأن إثبات الحكم لموضوع^(٣) لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عده^(٤)، كما في مفهوم اللقب^(٥)، والحاصل أن كون القيد احترازياً لا يلزم إرجاعه قيماً للحكم^(٦).

٣- أن الوصف مُشعرٌ بالعلية، فيلزم إناطة الحكم به^(٧).
والجواب: أن هذا الإشعار وإن كان مسلماً^(٨)، إلا أنه ما لم يصل إلى حدّ الظهور

(١) هكذا في طبعات الكتاب، والمناسب: ((ما عدا المقيّد)).

(٢) ولا يقتضي خروجَ الفاقِد للوصف عن شمول طبيعي الحكم له، الذي هو المفهوم، ومن ثمّ يجوز أن يثبت له فردٌ آخر من طبيعي الحكم.

(٣) مقيّد بقيد، كإثبات وجوب الإطعام للفقير المقيّد بالهاشمية في قولنا: ((أطعم فقيراً هاشمياً)).

(٤) وهو الفاقِد للقيد المذكور، أعني: (الفقير غير الهاشمي) في المثال.

(٥) كقولنا: ((أكرم زيداً))، فإن تعلّق الوجوب بإكرام زيد لا ينفي تعلّقه بإكرام عمرو، فلا فرق بين الجملتين اللقبية والوصفية من حيث عدم الدلالة على المفهوم.

(٦) كي يكون معنى الاحترازية هو خروجَ الفاقِد للقيد عن شمول طبيعي الحكم له، كما هو مبنى الدليل المذكور، والمناسب: ((لا يلزم منه إرجاعه...)).

(٧) أي: إناطة طبيعي الحكم به، لأنّ المعلول يتنفي بانتفاء علته، والمفروض أن الوصف هو العلة لثبوت الحكم للموضوع (أي الموصوف).

(٨) حتى من المشهور المنكرين لدلالة الوصف على المفهوم.

لا ينفع في الدلالة على المفهوم^(١).

٤ - الاستدلال بالجمّل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله ﷺ: «مَطْلٌ»^(٢)

الغني ظلم^(٣).

والجواب: أنّ ذلك - على تقديره^(٤) - لا ينفع، لأنّ لا نمنع من دلالة التقييد

بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة^(٥)، وإنّما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف - لو خُلّي ونفسه^(٦) - للمفهوم.

(١) لأنّ استفادة المفهوم من الكلام - كما مرّ - تندرج في باب الظهورات، والإشعار مرتبة ضعيفة من الدلالة لا ترقى إلى درجة الظهور، فلا عبرة به، ما لم يُدعّ استعمال كلمة (الإشعار) في غير معناها المعروف، فليتأمل.

(٢) وهو تسويق المدين ومدافعة في أداء الدّين من خلال تأخير دفعه للدائن.

(٣) مَنْ لا يحضره الفقيه، باب النّوادر (ج ٤ ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ح ٨٢٨)، وتقريب الاستدلال به أنّ (أل) في (الغني) موصولة، والموصول والصّلة يكونان من قبيل الموصوف وصفته، فتكون الصّلة مقيّدة للموصول ومضيّقة لدائرته، فيدخل في الوصف (محلّ النزاع)، كما يُستفاد من حاشية المعالم، ومرّ في الشّرح.

(٤) أي: على تقدير دلالة على المفهوم، بمعنى انتفاء الظلم عن مَطْلٍ غير الغني، وهو تسويق المدين الفقير في أداء دّيّنه.

(٥) خاصّة، كقيام الدليل على كون المدين الفقير معذوراً في تأخير دفع الدّين.

(٦) أيّ اقتضاء الجملة الوصفية النوعية لانتفاء طبيعيّ الحكم عن الموصوف المذكور عند انتفاء الوصف.

وفي^(١) خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع^(٢)، فيفهم أنّ السبب في الحكم كون المدين غنياً، فيكون مَطْلُهُ ظليماً، بخلاف المدين الفقير؛ لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مَطْلُهُ ظليماً^(٣).

(١) هذا المقطع بتمامه غير موجود في الطبعة الأولى المعتمدة.

(٢) فهي من القرائن التي تُخرج المورد عن باب المفهوم، لأنّ تأخير أداء الحق لا يكون ظليماً مع كون المدين فقيراً مثلاً، وهذا يعني أنّ حيشة (كون الماطل غنياً) ملحوظة في الحكم.

(٣) ولكنّ انتفاء الظلم عن مَطْلِ الفقير ليس من باب المفهوم أصلاً.

المورد الثالث

مفهوم الغاية

تمهيد

ذكر صاحب الكفاية **تتأ** أن في الجملة الغائية خلافين: أحدهما منطوق يربط بتبعية ما بعد الأداة لما قبلها في الحكم، والآخر مفهومي في دلالة أدوات الغاية على انتفاء طبيعي الحكم المنطوق عَمَّا بعد الغاية وعدم دلالتها عليه^(١)، ولما كان هذا الخلاف مترتباً على الخلاف الأول ابتداء المصنّف **رحمته** بالخلاف الأول (المنطوق)، خلافاً لصاحب الكفاية **تتأ** الذي راعى كون الخلاف الثاني (أي المفهومي) هو المقصود في المقام، ويمكن القول إنَّ ما صنعه المصنّف **رحمته** أنسبُ فنياً. وكيفما كان، فيقع الكلام في الجملة الغائية في جهتين رئيسيتين:

الجهة الأولى: منطوق الجملة الغائية

هناك خلاف كبير بين الأصوليين في دخول الغاية في حكم المغيّا وعدم دخولها فيه، وقبل بيان الأقوال فيه ينبغي التطرّق مختصراً لثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: المراد من (الغاية) في العنوان هو الانتهاء المستفاد من إحدى أدوات الغاية المعروفة مثل إلى، وحتى، وهو المعنى المذكور في اللغة فمعنى قولنا: «سافرتُ من بغدادَ إلى البصرة» أنَّ السفر قد انتهى بالبصرة، وبناءً على هذا يكون المبحوث عنه في موردنا هو دلالة الجملة الغائية على انتفاء طبيعي الحكم (المذكور

(١) كفاية الأصول ص ٢٠٨-٢٠٩.

قبل الأداة والثابت للمغياً) عند تحقق الغاية وعدم دلالتها عليه.

ولكن المراد من الغاية في هذه الجهة - أي دخول الغاية في حكم المغياً وعدمه - هو الجزء الأول من المعنى المذكور بعد الأداة، فيقع الكلام في مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١) في أنّ المكلف يجب عليه أن يصوم أول آتات الليل أو لا يجب عليه ذلك.

وقد يُعبر عن الغاية في هذه الجهة بـ(مدخول الأداة)، ولا بدّ أن يراد منه الجزء الأول من معنى المدخول، فيرجع إلى المعنى الذي مرّ ذكره آنفاً.

المقدمة الثانية: أنّ الأدوات الموضوعة للدلالة على كون مدخولها غاية لا بدّ أن تتعلق بشيء في الكلام كي يكون ما بعدها غاية وقيداً له، وحيثئذٍ ينبغي البحث عما تكون الغاية قيداً ومحدداً له، وهو ما يُعبر عنه بـ(ذي الغاية)، وفي تعيينه أربعة احتمالات:

- (١) الموضوع، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ﴾^(٢)، فإنّ اليد هي موضوع الحكم، أو متعلّق المتعلّق، والغاية (أي المرافق) توجب تقييده.
- (٢) متعلّق الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٣)، فإنّ الصيام هو متعلّق الحكم، فهو بمنزلة: «ثم صوموا إلى الليل»، والغاية (أي الليل) توجب تقييده.

(١) سورة البقرة، الآية (١٨٨).

(٢) سورة المائدة، الآية (٦).

(٣) سورة البقرة، الآية (١٨٨).

(٣) ثبوت الحكم، كما في رواية مَسْعُودَةَ بن صَدَقَةَ عن الصادق عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعَيْنُهُ فَتَدْعُهُ»^(١)، فَإِنَّ الغَايَةَ (أَيَّ الْعِلْمِ) قِيدَ لِلْحُكْمِ (أَيَّ الْحَلْيَةِ)، فَتَنْتَهِي الْحَلْيَةُ بِمَجْرَدِ حَصُولِ الْعِلْمِ بِالْحُرْمَةِ.

(٤) المحمول، بأن يقال مثلاً: «الوَاجِبُ الصَّوْمُ إِلَى اللَّيْلِ»، ويمكن إرجاع هذا الاحتمال إلى أحد الاحتمالات الثلاثة السابقة.

ولا إشكال في أَنَّ محلَّ النزاع في هذه الجهة يختص بالغاية التي تكون قيداً في الموضوع أو متعلق الحكم، دون الغاية التي تكون قيداً للحكم؛ ضرورة أَنَّ المغيّا حينئذٍ هو نفس الحكم لا المحكوم به، كي يَنَازِعَ في دخول الغاية في حكم المغيّا وخروجها عنه، كما أفاد في الكفاية^(٢).

وبعبارة أخرى: لو كانت الغاية في مثل «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعَيْنُهُ» داخلَةً في حكم المغيّا لزم أَنَّ يكون معلومُ الحُرْمَةِ حَرَاماً وَحَلَالاً فِي آنٍ وَاحِدٍ، وهذا من اجتماع الضدين، أمّا كونه حَرَاماً فَوَاضِحٌ، وأمّا كونه حَلَالاً فَلَفَرَضُ دُخُولِ الغَايَةِ فِي حُكْمِ المغيّا (أَيَّ حَلْيَةِ المَشْكُوكِ الحُرْمَةِ)، وما يستلزم المحالَ محالٌ جَزْماً.

المقدّمة الثالثة: للغاية أدوات أهمّها (إلى) و(حتى)، والعمدة (إلى) الجارة، بل لا ضَيْرَ في البناء على خروج (حتى) عن محلّ النزاع لأنّها في اللغة ثلاثة أنحاء^(٣):

(١) الكافي ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٢٢٦ ح ٩٨٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٠٩.

(٣) يلاحظ: مغني اللبيب (طبعة شرح الدماميني) ج ١ ص ٤٥٤ وما بعدها.

(١) ابتدائية، وهي التي تقع في أول الكلام، ويكون ما بعدها مستقلاً عما قبلها من الناحية الإعرابية نحو «التقيتُ بزيد حتى إننا تكلمنا طويلاً»، وخروج هذا المعنى عن محلّ الكلام من الواضحات.

(٢) عاطفة، وهي التي تفيد تشريك ما بعدها مع ما قبلها في الحكم المذكور قبلها، أي: دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، سواء أكان ما بعدها غاية في الرفع أو نحو: «ماتَ النَّاسُ حتى الأنبياءُ»، أم كان غاية في النقص نحو: «ماتَ النَّاسُ حتى الطَّواغيتُ»، وهذا النحو أيضاً خارج عن محلّ الكلام، لأن الغرض من استعمالها إدخال الفرد الخفي في الحكم، فيكون مقتضى العطف كون ما بعد (حتى) داخلياً في حكم ما قبلها.

(٣) جارة، وهي بمنزلة (إلى) الجارة معنى وحكماً، وهذا النحو هو الداخل في محلّ النزاع، وبهذا يظهر وجه ما مرَّ آنفاً من أنَّ العمدة هنا هو (إلى) الجارة، فإنَّ دخول (حتى) إنَّما هو لأجل كونها بمعناها، والأمر سهلٌ من هذه الناحية.

وبإتضح هذه المقدمات يقع الكلام في منطوق الغاية، وأنَّ الحكمَ الثابتَ للمغيا (المذكورَ قبل الأداة) شاملٌ لأول أجزاء المعنى المذكور بعد الأداة أو أنَّ الغاية خارجة عن المغيا حكماً، كما هي خارجة عنه موضوعاً لكونها معنيين متغايرين، وهاهنا أقوال كثيرة أشار المصنّف رحمته الله إلى ستة منها:

القول الأول: دخول الغاية في حكم المغيا مطلقاً، واختاره السيد المرتضى رحمته الله ووافقه بعض العامة، كما ذكر في المعالم^(١).

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٤٠٧، معالم الدِّين ص ٢٩٤.

والوجه فيه أن غاية الشيء تمثل الجزء الذي ينتهي إليه فلا بد أن تكون داخلية في حكمه، ومرجع هذا إما إلى دعوى وضع أداة الغاية لدخول الجزء الأول من مدخولها في حكم ما قبلها، وإما إلى وجود قرينة عامة توجب ظهور الكلام في دخول الغاية في حكم المغيّا، وكلاهما محلّ نظر عند المشهور.

القول الثاني: عدم دخولها في حكمه مطلقاً، وهو ما يتبناه المشهور منهم المحقق الرضي رحمته (١)، وصاحبها المعالم والكفاية والمحقق العراقي والسيد الخوئي رحمتهما (٢).

والوجه فيه - كما ذكر الأولان - أن غاية الشيء حدّه ونهايته، فتكون خارجة عن حكمه، ولا صير في دخول الغاية في حكم المغيّا في بعض الموارد من جهة قيام قرينة خاصة عليه، كما في مثل «قرأت الكتاب من أوله إلى آخره»، لأنّ هذا ليس محلاً للنزاع، وإنّما النزاع في وجود قرينة عامة تدلّ على ذلك وعدم وجودها.

القول الثالث: التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيّا فتكون داخلية في حكمه مثل: «صم النهار إلى الليل»، وبين كونها من غير جنسه فتكون خارجة عن حكمه، مثل: «كل شيء هو لك حلالاً حتى تعلم أنّه حرام»، فإنّ الغاية (أي معرفة الحرام) ليست من جنس الحلّية، وهذا ما اختاره الأندلسي، كما ذكر في الكافية (٣).

القول الرابع: التفصيل بين كون أداة الغاية (إلى) فتخرج عن حكم المغيّا، وبين

(١) شرح الرضي على الكافية ج ٤ ص ٢٧١.

(٢) معالم الدّين ص ٢٩٤ - ٢٩٥، كفاية الأصول ص ٢٠٩، نهاية الأفكار ج ٢ ص ٤٩٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٨٢.

(٣) شرح الرضي على الكافية ج ٤ ص ٢٧٧.

كونها (حتى) فتدخل في حكمه، وهذا هو الظاهر من الزمخشري وابن الحاجب^(١)، واختاره المحقق العراقي **تتدّ** في المقالات^(٢).

واستدلّ له بأنّ كلمة (حتى) تُستعمل غالباً في إدخال الفرد الخفيّ في موضوع الحكم - كما تقدّم آنفاً - فتكون الغاية حيثنّذ داخله في المعنى جزءاً.

وذكر المصنّف **رحمته** كلاماً ظاهره الخدش في هذا القول بكونه ناشئاً عن الخلط بين (حتى) العاطفة و(حتى) الجارة، فإنّ (حتى) الداخلة في محلّ الكلام إنّما هي الجارة، ولكنّ الظاهر من كلام شيخه المحقق العراقي **تتدّ** أنّ المراد هو خصوص (حتى) العاطفة، فليلاحظ.

القول الخامس: أنّ نفس التقييد بالغاية ليس ظاهراً في دخول الغاية في حكم المغيّاً مطلقاً، ولا خروجها عنه مطلقاً، بل المناط في ذلك هو ملاحظة القرائن الخاصّة (الحالية والمقالية) في كلّ مورد مورد، وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم والمحقق النائيني والسيد الخوئي **رحمته**^(٣)، والمصنّف **رحمته**.

فالقول بأنّ الغاية داخله في حكم المغيّاً يرجع إلى وجود قرائن خاصة في نفس الجملة المشتملة على الأداة، كقول المتكلّم: «شربت ماء الإناء حتى آخر قطرة منه»، كما أنّ القول بخروج الغاية عن المغيّاً يرجع إلى قرائن خاصّة كما في الحديث:

(١) شرح الرضي على الكافية ج ٤ ص ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٧.

(٢) مقالات الأصول ج ١ ص ٤١٥.

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٩٨، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٧٩.

، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٢٦.

«كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ»؛ إذ لا معنى لترتيب آثار الحلية بعد معرفة الحرمة، ومع فقدان القرينة على أحدهما ووقوع الشك فاللازم المصير إلى الأصول العملية.

القول السادس: التفصيل بين كون الغاية غايةً للحكم فتخرج عن حكم المغيّا، وبين كونها غايةً لغيره فتدخل في حكم المغيّا، وهذا ما اختاره المحقق الحائري رحمته، واستدلّ له بأنّ غاية الحكم توجب رفعه، فلا يمكن تحريك المكلف إلى الفعل المتخصّص بها، فيتعيّن أن تكون خارجة عن حكم المغيّا، بخلاف غاية الفعل فإنّ موارد الاستعمال تشهد على دخولها فيه^(١).

ويمكن إرجاع هذا القول إلى القول الأول؛ لعدم الخلاف بينهم في أنّ غاية الحكم خارجة عن حكم المغيّا، فليلاحظ.

(١) درر الفوائد ج ١ ص ٢٠٥.

الثالث: مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية^(١) نحو «ثُمَّ أَمْتُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(٢)، ونحو «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ»^(٣) أنه حرامٌ بعينه» فقد وقع خلافُ الأصوليين فيه من جهتين: الجهة الأولى: في دخول الغاية^(٤) في المنطوق، أي في حكم المغيّا^(٥).

(١) المراد منها هنا مدخول الأداة، أي الاسم الواقع بعد (إلى) و(حتى)، وبالذقة (الجزء الأول من المعنى المذكور بعد الأداة)، فيكون المقصود عندئذٍ أن التقييد بالاسم (الواقع بعد أداة الغاية) هل يدل على انتفاء طبيعي الحكم الثابت للموضوع عند تحقق الغاية أو لا يدل؟

(٢) سورة البقرة، الآية (١٨٨)، فالحكم هو (وجوب إتمام الصّوم)، ومتعلّق الحكم هو (الصّوم)، والموضوع هو (المكلّف)، والغاية (أي مدخول الأداة) هي الليل، والأداة هي (إلى)، وهنا خلافاً كما سيتضح قريباً.

(٣) الوارد في الكافي والتهذيب: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعَيْنِهِ فَتَدْعُهُ»، كما مرَّ في الشّرح.

(٤) أي: الجزء الأول من المعنى المذكور بعد الأداة، كالجزء الأول من الليل في الآية الكريمة المذكورة في المتن.

(٥) لا نفس المغيّا، لوضوح أن الغاية والمغيّا معنيان متغايران فلا وجه للبحث في دخول الغاية فيه وعدم دخولها أصلاً.

فقد اختلفوا في أن الغاية^(١) - وهي الواقعة بعد أداة الغاية^(٢) نحو (إلى) و(حتى)^(٣) - هل هي داخلية في المغيّا حكماً^(٤) أو خارجة عنه، وإنّا ينتهي إليها المغيّا موضوعاً^(٥) وحكماً؟ على أقوال^(٦):

منها: ^(٧) التفصيل بين كونها من جنس المغيّا فتدخل فيه نحو «صمْتُ النهارَ إلى الليل»، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل، كمثال «كُلُّ شيء حلالٌ»^(٨).

ومنها: ^(٩) التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد (إلى) فلا تدخل فيه، وبين كونها

(١) التي لا تكون غايةً للحكم، سواء كانت غاية للموضوع أو للمتعلّق أم للمحمول، كما صرّح به بقوله لاحقاً: «نعم، لا ينبغي الخلاف...».

(٢) وهذا يصدق على أول أجزاء الغاية كما يصدق على مجموعها، ومَرَّ أن المراد هو الأول، ولعلّه عليه السلام قد اعتمد على الوضوح.

(٣) الجارة، دون العاطفة والابتدائية، كما مرَّ في الشّرح.

(٤) بمعنى أن وجوب الصيام في الآية الكريمة يمتدّ ليشمل الجزء الأول من الليل أو أنه يسقط عن ذمّة المكلف بمجرد دخول الليل؟

(٥) فتكون الغاية خارجة عن المغيّا حكماً، كما هي خارجة عنه موضوعاً.

(٦) كثيرة، يُستفاد من كلام المصنّف عليه السلام ستة، أولها دخول الغاية في حكم المغيّا مطلقاً، وثانيها خروجها عنه كذلك، أي مطلقاً.

(٧) اختاره الأندلسي، كما في الكافية، والمناسب: «الثالث: التفصيل...».

(٨) فإنّ الغاية (أي معرفة الحرام) ليست من جنس المغيّا (أي الحلية).

(٩) هذا هو القول الرابع، الذي اختاره المحقق العراقي رحمته في المقالات.

واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو «كُلِّ السَّمَكَةِ حَتَّى^(١) رَأْسَهَا».

والظاهر أَنَّهُ لا ظهور^(٢) لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيّا ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصّة الحافّة بالكلام^(٣).

نعم^(٤)، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية في ما إذا كانت غايةً للحكم، كمثال «كل شيء حلال»^(٥)، فإنّه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال^(٦). ثم إنَّ المقصود^(٧) من كلمة (حتى) - التي يقع الكلام عنها - هي (حتى) الجارّة

(١) ظاهره أَنّها عاطفة، فتكون كلمة (رَأْسَهَا) منصوبة، ولهذا قد يُدعى ابتناء هذا القول على الخلط بين (حتى) العاطفة و(حتى) الجارّة، فليُتأمل.

(٢) هذا هو القول الخامس الذي قد اختاره المصنّف رحمته الله، وفاقاً للشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمتهما الله.

(٣) فقد تساعد القرائن على دخول الغاية، وقد تساعد على عدم الدخول، ومع انتفائها ووقوع الشكّ يصار إلى الأصول العملية.

(٤) استدراكٌ يُستفاد منه القول السادس الذي تبناه المحقق الحائري رحمته الله.

(٥) فإنَّ الغاية فيه غاية للحكم، بمعنى أَنَّ الحكم بترتيب آثار الحلية على الشيء هو المقيّد بالغاية التي هي معرفة كون الشيء حراماً.

(٦) بخلاف ما إذا كانت الغاية للموضوع أو للمتعلّق فتدخل في حكم المغيّا، ويمكن إرجاع هذا القول إلى القول الأول، كما مرّ.

(٧) يُحتملُ أَن يكون مسوقاً لبيان أَنّ (حتى) الواردة في المقام يراد بها (حتى) الجارّة لا العاطفة، كما مرّ بيانه في المقدّمة الثالثة، وفيه احتمال آخر يأتي ذكره.

دون العاطفة، وإن كانت تدخل على الغاية أيضاً^(١)، لأنَّ العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، لأنَّ هذا هو معنى العطف^(٢)، فإذا قلت: «ماتَ الناسُ حتى الأنبياءُ»، فإنَّ معناه أنَّ الأنبياء ماتوا أيضاً^(٣).

بل^(٤) (حتى) العاطفة تفيد أنَّ الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيَّا في القوة أو الضعف^(٥)، فكيف يُتصوَّر أنَّ لا يكون المعطوف بها داخلاً في الحكم^(٦)، بل قد يكون هو الأسبق في الحكم نحو: «ماتَ كلُّ أبٍ حتى آدمُ»^(٧).

(١) لإدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم، سواء كانت غاية في الرفع كالمثال المذكور أم في النقص كقولهم: «ماتَ الناسُ حتى الطواغيتُ».

(٢) الذي هو التشريك في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه، وهو عين دخول الغاية (التي تمثل المعطوف) في حكم المغيَّا (الذي يمثل المعطوف عليه)، فلا مجال للخلاف المنطوق عندئذٍ أصلاً.

(٣) فيكون ما بعد (حتى) مشمولاً لحكم المغيَّا، وهو الموت.

(٤) هذا ترقُّ منه ﷺ، لأنَّ غرض المتكلِّم من (حتى) العاطفة هو إفادة أنَّ شمول الحكم للغاية أولى من شموله للمغيَّا لكونها أبرز الأفراد رفعةً أو نقصاً.

(٥) فما بعدها إمَّا غاية في الرفع كالأنبياء ﷺ، وإمَّا غاية في النقص كالطواغيت.

(٦) وإلا لزم الخلف ولم تكن الغاية صادقة على أرفع الأفراد رتبةً أو أخسَّها، وظاهره الخدش في القول الرابع القاضي بالتفصيل بين (إلى) و(حتى) وكونه ناشئاً عن الخلط بين نحوي (حتى)، فليلاحظ.

(٧) فإنَّه ﷺ هو أبو البشر، فيناسب أن يكون أولَّ الآباء اتصافاً بالموت.

الجهة الثانية: دلالة الغاية على المفهوم

هذا هو المقصود في هذا المورد - كما مرّت الإشارة إليه - أيّ البحث عن أنّ التقييد بالغاية في الجملة المشتملة على أداة الغاية (إلى) أو ما بمعناها هل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم وطبيعيّه عن الموضوع بتحقيق هذه الغاية والوصول إليها أو لا يدلّ، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَّاوُا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، فيقع البحث المهم في بقاء وجوب إتمام الصّوم مستمراً إلى الليل وعدم بقاءه؟

وقبل بيان ذلك ينبغي الالتفات إلى أنّ تحرير النزاع في دلالة الجملة الغائية على المفهوم وعدم دلالتها عليه يتوقّف على ما يُبنى عليه في الجهة السّابقة، أيّ مسألة دخول الغاية في حكم المغيّا وعدم دخولها فيه.

فإذا بُني هناك على دخول الغاية في حكم المغيّا كان تحرير النزاع بالنحو الآتي: «إنّ الجملة الغائية تدلّ على انتفاء طبيعي الحكم عمّا بعد الغاية أو لا تدلّ على انتفائه»، وإن بُني هناك على خروجها عنه - كما هو مختار المصنّف رحمته الله وفاقاً للمشهور - كان تحرير النزاع بنحوٍ آخر، وهو: «إنّ الجملة الغائية تدلّ على انتفاء سنخ الحكم عن الغاية وما بعدها أو لا تدلّ على ذلك».

وباتّضح هذا، يقع الحديث عن ثبوت المفهوم للجملة الغائية وعدم ثبوته لها (أي ظهورها فيه وعدم ظهورها) في مقامين:

(١) سورة البقرة، الآية (١٨٨).

المقام الأول: مرحلة الثبوت

يبتني القول بظهور الجملة الغائية في المفهوم وعدم ظهورها فيه على ما يُبنى عليه من الاحتمالات المتقدّمة في تحديد ذي الغاية، فإذا بُني على كون ذي الغاية هو ثبوت الحكم انفتح الباب أمام القول بثبوت المفهوم وانتفاء الحكم في الغاية وما بعدها، لأنّ حال الجملة الغائية سيكون حال الجملة الشرطية.

وإذا بُني على أنّ ذا الغاية هو غير الحكم (أي الموضوع أو المتعلّق) كان حكم الجملة الغائية حكم الجملة الوصفية من حيث القول بثبوت المفهوم وعدمه. وكيفما كان، ففي المقام أقوال أربعة:

القول الأول: دلالة الجملة الغائية على المفهوم، أيّ انتفاء سنخ الحكم عمّا بعد الغاية (بناء على دخول الغاية في حكم المغيّّا) أو انتفاؤه عن الغاية وما بعدها (بناء على خروج الغاية عن حكم المغيّّا)، وهذا ما ذهب إليه مشهور الأصوليين، منهم المحقق القميّ والشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهم الله ^(١) والمصنّف رحمهم الله، بل قيل إنّه أقوى من مفهوم الشرط ^(٢).

ومستند هذا القول دعوى ظهور الجملة الغائية في رجوع الغاية إلى الحكم - كما ذكر المصنّف رحمهم الله - فيكون حال الجملة الشرطية، وتدّل على المفهوم مثلها، ولا مجال لدعوى رجوع الغاية إلى الموضوع أو المتعلّق، إلا إذا قامت قرينة خاصّة

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٠٥ ، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٠٣ ، فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٥ ، أبعاد التقريرات ج ٢ ص ٢٨١ .

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٠٥ ، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٨٦ .

على ذلك، ويمكن أن يكون منشأ هذا الظهور هو وضع الغاية لذلك بحسب القواعد العربية.

القول الثاني: عدم دلالة الجملة الغائية على المفهوم، وهو مختار جماعة منهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمهما (١)، ويمكن أن يكون مستنده هو دعوى ظهور الجملة الغائية في رجوع الغاية إلى غير الحكم (أي موضوع الحكم أو المتعلق) إذا كانت الغاية متصلة بمتعلق الحكم، فيندرج المورد حينئذٍ في مفهوم الوصف بالمعنى العام له، كما سبقت الإشارة إليه هناك.

القول الثالث: التفصيل بين كون الغاية بحسب المفاهيم العرفي قيداً لثبوت الحكم - كما في حديث الحلية - فتدلّ الجملة الغائية على المفهوم، وبين كونها قيداً للموضوع أو المتعلق فلا تدلّ عليه وإن ارتفع شخص الحكم بحصول الغاية؛ لكونه أجنبياً عن باب المفهوم، كما مرّ في مفهومي الشرط والوصف، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية رحمته (٢).

القول الرابع: ثبوت المفهوم للجملة الغائية بنحو السالبة الجزئية، وهو يمثل برزخاً بين القولين الأولين، وهذا ما تبناه بعض المحققين رحمهم، حيث ساوى بينها وبين الجملة الوصفية من هذه الناحية لوحدة النكته في الاثنتين، فكما لا تدل الجملة الوصفية على المفهوم بنحو السالبة الكلية فكذلك الجملة الغائية (٣).

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٤٠٧، العدة في أصول الفقه ج ٢ ص ٤٧٨.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣) بحوث في علم الأصول مج ٣ ص ٢١٣، الحلقة الثانية ص ٢٥٣.

المقام الثاني: مرحلة الإثبات

المطلوب في هذه المرحلة تشخيص ما يكون مرجعاً للغاية ومقيّداً بها من بين الأمور الثلاثة (الحكم، الموضوع، المتعلق)، وفي المقام ثلاث صور اقتصر المصنّف رحمته الله على الأولى والأخيرة منها:

(١) أن يُحرز رجوع الغاية إلى الحكم، وحينئذ يكون حكمُ الجملة الغائية حكمَ الجملة الشرطية من حيث ظهورها في المفهوم وعدمه، فيتوجّه قول المشهور.

(٢) أن يُحرز رجوع الغاية إلى غير الحكم، سواء كان هو الموضوع أم متعلق الحكم، وعندئذ لا إشكال في أن حكمها حكمُ الجملة الوصفية، ومن ثم يتوجّه قول السيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمتهما الله.

(٣) أن لا يُحرز شيء من ذلك، وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في أن الأصل حينئذ رجوع الغاية إلى الحكم ليقال بظهور الجملة الغائية في المفهوم، أو رجوعها إلى غير الحكم كي يُبنى على عدم ظهورها فيه، وهنا قولان:

القول الأول: أن الأصل رجوعُ القيد إلى نفس الحكم، وهذا ما تبناه المصنّف رحمته الله، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله (١).

ومستنده ظهور الغاية بحسب التركيب الكلامي للجملة (المشتملة على أداة الغاية) في رجوعها إلى الفعل المذكور قبلها، وكونها من قيود المعنى التركيبي (أي الجملة التركيبية)، لا رجوعها إلى المفهوم الأفرادي (الموضوع أو المتعلق)، وحينئذ يكون حالها حال الجملة الشرطية إثباتاً، وهذا هو حال الجملة الغائية إذا ذُكرت

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٥، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٨٠ - ٢٨١.

الغاية بعد تمامية الجملة وإسناد الحكم إلى متعلّقه، كما لو قيل: «الصّوم واجبٌ إلى الليل». (١)

القول الثاني: التفصيل بين استفادة الحكم المذكور في الجملة من الهيئة الطلبية فيكون المتفاهم العُرفي حيثنّذ هو رجوع الغاية إلى متعلّق الحكم كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، وبين استفادة الحكم من جملة اسمية (أي من المادّة) مع عدم ذكر المتعلّق فاللازم حيثنّذ رجوع الغاية إلى الحكم كما لو قيل: «شربُ الخمرِ حرامٌ حتى يُضطرَّ إليه»، أمّا إذا دُكر المتعلّق فحيثنّذ يكون الكلام مُجْمَلًا، ولا يثبت له ظهور في رجوعه إلى المتعلّق ولا إلى الحكم، كما لو قيل في الآية الكريمة: «يُحِبُّ الصَّيَامُ إِلَى اللَّيْلِ»، وهذا ما يتبنّاه السيد الخوئي رحمته (٢).

(١) سورة البقرة، الآية (١٨٧).

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٢٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

الجهة الثانية: في مفهوم الغاية

وهي موضوع البحث هنا^(١)، فإنه قد اختلفوا في أن التقيد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة^(٢) - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المغيا^(٣)، أو لا؟ فنقول: إن المدرك^(٤) في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف، فإذا كانت قيداً للحكم^(٥) كانت ظاهرة في انتفاء الحكم في ما وراءها، وأما إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول^(٦) فقط فلا دلالة لها على المفهوم^(٧).

(١) ولهذا ذكرها أولاً في الكفاية، كما مرَّ التنبيه عليه.

(٢) كما هو الحال في سائر المفاهيم؛ إذ مع وجود قرينة على الظهور في المفهوم أو على عدمه يتعين العمل بمقتضاها.

(٣) حكماً، وأما إذا كانت الغاية داخلة في حكم المغيا كان البحث في هذه الجهة عن انتفاء طبعي الحكم عما وراء الغاية وعدم انتفائه.

(٤) كما صرح به غير واحد كصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما، وهذا شروع في مرحلة الثبوت، وفيها صورتان لا أزيد.

(٥) أي لثبوت الحكم، ومعناه كون الغاية حدّاً يرتفع عنده الحكم.

(٦) ذكر المتعلّق أولى من ذكر المحمول لإمكان إرجاع المحمول إلى غيره، كما مرَّ.

(٧) لأنها حينئذ بمنزلة الجملة الوصفية فيلحقها حكمها، أي انتفاء المفهوم.

وعليه فما عُلِمَ^(١) في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال^(٢) في ظهوره في المفهوم مثل قوله: «كُلُّ شيء طاهرٌ حتى تعلمَ أنه نجسٌ»، وكذلك مثال «كُلُّ شيء حلالٌ»^(٣).

وإن لم يُعَلَمَ ذلك من القرائن^(٤) فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنها غايةٌ للنسبة الواقعة قبلها^(٥)، وكوئنها غايةٌ لنفس الموضوع أو نفس المحمول^(٦) هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة. فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا^(٧).

(١) أي: أُحرز، وهذا شروع في مرحلة الإثبات، وفيها ثلاث صور اقتصر المصنّف رحمه الله على ذكر اثنتين منها.

(٢) هذه الصّورة الأولى، وحكمُ الجملة الغائية فيها حكم الجملة الشرطية.

(٣) فيُستفاد من الأول انتفاء الحكم بالطهارة عند العلم بالنجاسة، كما يُستفاد من الثاني انتفاء الحكم بالحليّة عند العلم بالحرمة.

(٤) هذه هي الصّورة الإثباتية الثالثة، ولم يذكر الصّورة الثانية وهي أن يُحرز رجوع التقييد بالغاية إلى غير الحكم، سواء رجع إلى موضوع الحكم أم إلى غيره من المتعلّق أو المحمول.

(٥) لأنّ الأصل - وفق القول المختار له رحمه الله - هو رجوعها إلى النسبة المذكورة قبلها، وفاقاً لشيخه المحقق النائيني رحمه الله.

(٦) أو المتعلّق، وذلك لأنّ رجوع الغاية إلى أحد الثلاثة خلافُ الأصل.

(٧) وفاقاً للمشهور وخلافاً للسيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمه الله.

المورد الرابع

مفهوم الحصر

تمهيد

إذا كانت الجملة مشتملة على إحدى أدوات الحَضَر الآتي ذكرها، فقد وقع الكلام بين الأصوليين في دلالتها على المفهوم (أي انتفاء طبعي الحكم أو الوصف المذكور عن غير الموضوع المذكور في الكلام) وعدم دلالتها على ذلك^(١)، على وزان ما مرَّ في الموارد الثلاثة المتقدمة.

وقبل بيان مختار المصنّف رحمته الله ينبغي ذكرُ خمس مقدمات:

المقدمة الأولى: الحَضَر - ويُسمّى أيضاً القَضَر والتخصيص - باصطلاح علماء المعاني: «تخصيصُ شيء بشيء بطريق مخصوص»، والمراد من الشيء الأول هو المقصور، والثاني هو المقصور عليه، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾^(٢) الدالّ على قَضَر شخصه المبارك عليه السلام على الرسالة، وتخصيصه بها، والمراد من (الطريق المخصوص) الوارد في التعريف هو الأسلوب الذي يفاد به الحَضَر.

وأشهر أساليب الحَضَر عند أهل المعاني أربعة^(٣):

(١) العطف ببعض حروفه مثل لا، وبل، ولكن، كما في: «زيدٌ شاعرٌ لا كاتبٌ» و«ما زيدٌ كاتباً بل شاعرٌ».

(١) هذا في الموارد التي تكون من باب (قَضَر الصِّفة على الموصوف)، كما هو واضح.

(٢) سورة آل عمران، الآية (١٤٤)، وهو من قَضَر الموصوف على الصِّفة.

(٣) يلاحظ: مفتاح العلوم ق ٣ ص ٢٨٨ - ٢٩٢، المطول (شرح تلخيص المفتاح) ص ٣٧٥ -

٣٨٠، شروح التلخيص ج ٢ ص ١٦٦، ١٨٦ - ٢٠٢.

(٢) النفي والاستثناء، مثل: ﴿وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾^(١).

(٣) إنَّما، مثل: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢).

(٤) تقديم ما حقه التأخير، مثل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(٣).

وهذا المعنى ليس هو المقصود في المقام، بل المقصود معنى آخر، وهو ما يعم الحَضْرَ البلاغي والاستثناء عند النحاة، ولا مشاحة في أن نعبّر عنه به (الحَضْر بالمعنى الأعم)، وهو «إخراج شيء من حكم شيء آخر».

وهذا الإخراج كما يصدق في موارد الحَضْر البلاغي فهو يصدق أيضاً في موارد الاستثناء النحوي، الذي يعرفه النحاة بأنّه: «إخراج مذكور بـ(إلا) أو إحدى أخواتها لما كان داخلاً حقيقة - لفظاً أو تقديراً - أو منزلاً منزلة الداخل»^(٤)، وقلنا (تقديراً) لإدخال الاستثناء المنقطع، وقلنا (أو منزلاً...) لإدخال الاستثناء المفرغ، وهذا الإخراج عبارة أخرى عن تخصيص الحكم (سلبياً كان أو إيجابياً) بالمستثنى، وهذا المقدار كافٍ في صدق الحَضْر (بالمعنى الأعم) في باب الاستثناء.

المقدمة الثانية: للحَضْر البلاغي عدّة تقسيّات أشار المصنّف (رحمته الله) إلى أحدها،

وهو تقسيمه باعتبار نوع المقصور إلى قسمين^(٥):

(١) سورة النساء، الآية (١٢٠).

(٢) سورة المائدة، الآية (٥٥).

(٣) سورة الفاتحة، الآية (٥).

(٤) يلاحظ: شرح الرضي على الكافية ج ٢ ص ٧٥، شرح الألفية لابن النازم ص ١١٣.

(٥) المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٣٧٦-٣٧٨، شروح التلخيص ج ٢ ص ١٦٨-١٧٧.

(١) قَصْرُ الصفة على الموصوف، وهو عبارة عن حَبْسِ الصفة على موصوف معين وتخصيصها به، فلا يتصف بهذه الصفة غيرُ الموصوف المذكور، ولا تتجاوزه إلى موصوف آخر، فيكون المقصور هو (الصفة) والمقصور عليه هو (الموصوف)، ولكنّ هذا لا يمنع من وجود صفات أُخَر للموصوف، فيكون الكلام لا بشرط من ناحيتها، مثل: «(لا إله إلا الله)» فإنّ الألوهية صفة مقصورة عليه تعالى ولا تتجاوزه إلى غيره، ولكنّ هذا لا يمنع من وجود صفات أُخر له تعالى كالرازقية والقدرة والحياة وغيرها.

ومثله «(إنّا الخاتمُ محمد ﷺ)»، فإنّ الخاتمية محبوسة ومقصورة عليه لا تتعدّاه إلى غيره من الرُّسل ﷺ، ولكنّ توجد له ﷺ صفات أُخر، كما هو واضح.

(٢) قَصْرُ الموصوف على الصفة، وهو بعكس سابقه، بأنّ يُحْبَس الموصوف على صفة معينة، فلا يتجاوزها إلى صفة أُخرى، ولكنّ يمكن أن يتصف بهذه الصفة غيره مثل: «(وما محمدٌ إلا رسول)» فيراد قَصْرُه ﷺ على الرسالة في الردّ على من ظنّ خلوده مثلاً، ولكنّ هناك مَنْ يشاركه في الرسالة من سائر الرسل ﷺ.

المقدمة الثالثة: أداة الاستثناء الرئيسة في النحو هي (إلا)، وقد اهتم النحويون والأصوليون بهذه الأداة، وذكروا لها ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: (إلا) الحرفية الاستثنائية، التي يراد بها إخراج ما بعدها (وهو المستثنى) عن حكم ما قبلها (أي المستثنى منه)، وهي مستغنية عن البيان والتمثيل، فهي أمُّ أدوات الاستثناء، كما يُعبّرون.

النحو الثاني: (إلا) التي تقع بعد النفي وتفيد الحَصْرَ البلاغي بأسلوبه الثاني

المتقدّم، كالتّي في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١).

ولكنّ لا يخلو ذكرها في قبال (إلا) بالمعنى الأول عن نحو مساححة، لأنّها عينها، غايته أنّها تكون مسبوقة بأداة نفي، كي تفيد الحُصْر البلاغي، وقد اعترف المصنّف رحمته الله بهذا، والأمر سهل.

النحو الثالث: (إلا) الاسمية الوصفية، وهي بمعنى (غير)، وتكون هي وما بعدها وصفاً لما قبلها، وهي على ضربين:

أولهما: أن تكون لتوضيح الموصوف، بمعنى أن الصفة الناشئة منها ومن الاسم الواقع بعدها تكون توضيحاً لما قبلها، كما في قوله: «(لي في ذمتك عشرة دراهم إلا درهم)»، وفرض قيام قرنية على أن (إلا) هنا وصفية، فإنّ معناها حينئذٍ: «(لي في ذمتك عشرة دراهم موصوفة بأنّها غير الدرهم)».

ولا خلاف في خروج هذا الضرب من محلّ الكلام بالمرّة، لأنّها تكون أعمّ من الموصوف مطلقاً^(٢).

ومن أمثلة هذا النحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٣)، والمعنى: «(لو كان في السّموات والأرض آلهة موصوفة بأنّها غير الله لفسدتا)»، وهو معنى صحيح.

(١) سورة الأنبياء، الآية (١٠٧).

(٢) فلا يكون هو المقصود ممّا ذكره رحمته الله من دخولها تحت مفهوم الوصف، لأنّ شرط دخول القيد في باب الوصف كونه أخصّ من الموصوف، والوصف هنا أعمّ، فإنّ (المغاير للدرهم) يشمل العشرة وغيرها، وإنّ كان ظاهر الكلام - بمعونة المثال - إرادة هذا النحو، فليلاحظ.

(٣) سورة الأنبياء، الآية (٢٢).

ولا يخفى فساد توهم كون (إلا) في الآية حرفية استثنائية، لأنَّ المعنى حينئذٍ: «لو كان في السموات والأرض آلهةٌ ليس من ضمنها الله لفسدتا»، فيكون سبب حصول الفساد فيهما هو عدم وجوده تعالى مع تلك الآلهة، وهذا يفيد أنه تعالى لو كان من ضمن تلك الآلهة ولم يخرج عنها لم تفسد السماء والأرض، وهذا المعنى بدیهي البطلان، لأنَّه مخالف للتوحيد.

وذكر المصنّف رحمته الله مثلاً للوصفية وهو: «(في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم)» برفع الدرهم، وهذا المثال مأخوذ من مثال المحقق رحمته الله في باب الإقرار بقوله: «إذا قال: {له علي عشرة إلا درهماً} كان إقراراً بتسعة ونفيّاً للدرهم، ولو قال: {إلا درهم} كان إقراراً بالعشرة»^(١).

وقد أوضحه الشهيد الثاني رحمته الله في شرح الشرائع بما محصّله: أن (درهم) إذا كان مرفوعاً تعيّن جعل (إلا) اسمية وصفية، وتكون هي وما بعدها وصفاً لـ (عشرة)، والمراد: «له علي عشرة دراهم موصوفةٌ بأنّها غير الدرهم»، ولازمه إقرار المتكلّم بتمام العشرة، ولا أهميّة للوصف المذكور لأنَّه مجرد وصف مؤكّد، فيجوز حذفه من الكلام.

وهذا بخلاف ما لو كان (درهم) منصوباً، إذ تكون (إلا) استثنائية، ويكون هذا إقراراً منه بتسعة دراهم، لأنَّه وإن أثبت العشرة أولاً إلا أنه أخرج الدرهم منها، فبقيت في ذمته تسعة دراهم^(٢).

(١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام مج ٢ ق ٣ مق ٤ ص ١٣٢.

(٢) مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ج ١١ ص ٧٠.

ثانيهما: أن تكون وصفية احترازية، وذلك في ما إذا كانت أخصّص من الموصوف من وجه، وكان الوصف مطابقاً للموصوف، كما في قولنا: «جاء رجلٌ إلا زيداً»، فإن الوصف هاهنا مطابق للموصوف في الأفراد والتذكير.

وهذا الضرب هو الداخل في باب الوصف، فترتبط دلالته على المفهوم بدلالة الوصف على المفهوم وعدمها، لأنّ (المغاير لزيد) أعمّ من (الرجل) من وجه^(١)، فيكون هو المنظور إليه في ما ذكره المصنّف رحمته الله، وإن كان مثاله لا يرتبط بهذا الضرب، كما أشرنا آنفاً.

المقدمة الرابعة: لما كانت (إلا) الاسمية الوصفية خارجة عن محلّ الكلام، فإذا قامت قرينة خاصّة في المورد على كون (إلا) وصفية فلا مشكلة حينئذٍ، وإذا لم يُعرف حالها ودار أمرها بين الاستثنائية والاسمية - كما في قولنا: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم» - فقد وقع الكلام بين العلماء في تحديد الأصل الذي يصار إليه عندئذٍ، وهذا ما تطرّق له المصنّف رحمته الله في الفرع الذي ذكره في نهاية حديث عن (إلا).

وهذا المثال أيضاً مأخوذ من كلام المحقق رحمته الله في الشرائع في الموضع المشار إليه آنفاً، وقد قال رحمته الله بعد قوله المتقدم مباشرة: «ولو قال: {ما له عندي شيء إلا درهم}، كان إقراراً بذكرهم، وكذا لو قال: {ما له عندي عشرة إلا درهم}، كان إقراراً بذكرهم، ولو قال: {إلا درهما} لم يكن إقراراً بشيء»^(٢).

(١) فيلتقيان في عمرو، ويفترق (المغاير لزيد) في سعاد مثلاً، ويفترق (الرجل) في زيد نفسه.

(٢) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام مع ٢ ق ٣ مق ٤ ص ١٣٢.

وهذا المثال إنّما جاز فيه كون (إلا) حرفية استثنائية واسمية وصفية من جهة أنّ العشرة فيه منفية، فيجوز حينئذٍ الاستثناء مع البدلية، ومن الواضح أنّ التابع يوافق متبوعه، فيكون (درهم) مرفوعاً أيضاً.

وهكذا الحال لو جُعِلَت (إلا) وصفية لأنّ الوصف من التوابع أيضاً، فهنا احتمالان في (إلا) يختلف بناءً عليهما شكل الإقرار من قبل المتكلّم:

(١) أن تكون استثنائية، ويكون (درهم) مرفوعاً على البدلية.

(٢) أن تكون وصفية، ويكون (درهم) مرفوعاً على النعتية.

والثمرة المترتبة على هذا تظهر في تحديد المستقر في ذمة المتكلّم لزيد في المثال المذكور، فإذا كانت (إلا) استثنائية كان الثابت في ذمته في المثال المتقدم درهماً واحداً فقط، لأنّ الاستثناء من النفي إثبات، كما لا يخفى، فيصير بمنزلة ما لو قال ابتداءً: «في ذمتي لزيد درهم»، ويتعيّن هنا رفع (درهم) على البدلية من (عشرة) المرفوع لكونه اسم (ليس).

وهذا بخلاف ما إذا كانت وصفية فلا تثبت في ذمته الدراهم العشرة لأنّه قد نفى أن تكون في ذمته عشرة دراهم، غاية أنّه قد وصفها بوصف وهو (مغايرتها) للدراهم الواحد)، ولا قيمة لهذا الوصف، لأنّه لا يؤثر على نفي ثبوتها في ذمته، فحاله حال ما لو قال: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم مغايرة للكتاب، أو ليست بكتاب»، والنتيجة عدم إقراره بشيء في ذمته أصلاً.

وقد بنى المصنّف رحمته الله - وفقاً لشيخه المحقق النائيني رحمته الله - على أنّ الأصل هو حملها على الاستثنائية، ويحتاج حملها على الوصفية الاسمية إلى قرينة؛ لكونها خلاف

الأصل^(١).

ولعلّ المستند في هذا هو كثرة استعمال (إلا) في الاستثناء، والمفروض صحة كونها استثنائية في المثال مع انتفاء القرينة على كونها وصفية.

المقدمة الخامسة: استفادة المفهوم من أدوات الحصر - أي دلالة أداة الاستثناء على الحكم في جانب المستثنى - على نحوين:

أولهما: أن تكون دلالة الأداة على المفهوم من جهة المنطوق، بمعنى أن الجملة نفسها تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع المذكور في الكلام، وعدم ثبوت الحكم لغيره، فتكون هذه الدلالة مطابقة، وهذا النحو من الدلالة على المفهوم يُدعى حصوله بأدوات الحصر البلاغي، وهو خارج عن محلّ الكلام، كما ستأتي الإشارة إليه في نهاية المبحث.

ثانيهما: أن تكون الدلالة على (الانتفاء عند الانتفاء) بمفهوما (أي بالمدلول الالتزامي)، فالكلام يدلّ بمنطوقه على معنى، ولهذا المعنى لازم يبيّن (بالمعنى الأخصّ) هو الانتفاء عند الانتفاء.

وهذا النحو من استفادة المفهوم هو الداخل في محلّ الكلام، فإنّ الجملة الحصرية إنّما تدلّ على المفهوم في ما إذا كان لمنطوقها مدلول التزامي.

وباتّضح هذه المقدّمات، يمكن تصنيف الأدوات المذكورة في هذا الفصل إلى

موردين رئيسين:

المورد الأول: استفادة الحصر من الألفاظ، وتندرج تحته عدّة أدوات.

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٦، أجدد التقارير ج ٢ ص ٢٨٤.

الأداة الأولى: (إلا) الحرفية الاستثنائية

والأقوال فيها ثلاثة:

القول الأول: دلالتها على المفهوم، وهو المعروف عند الأصوليين منهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهم الله^(١)، بل عامة العلماء من أهل العربية والمفسرين، فيكون مفاد الجملة الاستثنائية حينئذٍ هو انتفاء سنخ الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، وهذا المعنى: تارة يُعبر عنه باختصاص سنخ الحكم بالمستثنى منه وعدم تعديته إلى المستثنى، وتارة أخرى بإخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه.

وتمسك صاحب الكفاية رحمهم الله لإثباته بتبادر الاختصاص المذكور من (إلا) عند أهل المحاورة، سواء أكان الحكم إيجابياً مثل «أكرم العلماء إلا زيدا» فتدل الجملة على انتفاء وجوب الإكرام عن زيد واختصاصه بما عداه من العلماء، أم سلبياً مثل: «لا تكرم الشعراء إلا الصادق منهم»، فيستفاد منها انتفاء حرمة الإكرام عن الشاعر الصادق^(٢)، فعلى كلا التقديرين تدل (إلا) على المفهوم، أي ثبوت نقيض الحكم للمستثنى، فالحكم الثابت في القضية للمستثنى منه يثبت نقيضه للمستثنى،

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٠٥، كفاية الأصول ص ٢٠٩، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٨٣.

(٢) يلاحظ: شرح مختصر الأصول للعضدي ص ٢٦٤ - ٢٦٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٣ ص ٩٢.

ومن هنا قالوا إنّ الاستثناء من الإثبات نفْيٌ، ومن النفي إثباتٌ.

نعم، ينبغي الالتفات هنا إلى نقطة جوهرية قد تهدم حديث دلالة (إلا) على المفهوم من أساسه، وهي تحديد كيفية دلالة (إلا) على انتفاء الحكم عن المستثنى من بين النحويين المذكورين في المقدمة الخامسة، وهما الدلالة عليه من جهة المنطوق، والدلالة عليه من جهة اللزوم البيّن.

والمشهور كونها من النحو الثاني (أي من جهة اللزوم)، فتمّ حينئذٍ دلالتها على المفهوم، بتقريب أنّ مفاد أداة الاستثناء المطابقي هو تقليل سعة دائرة موضوع سنخ الحكم الثابت للمستثنى منه، وهذا هو عينُ إخراج المستثنى من حكم المستثنى منه، ولهذا المدلول لازمٌ بيّن بالمعنى الأخصّ، هو انتفاء سنخ حكم المستثنى منه عن المستثنى.

وهذا بخلاف ما إذا بُني على اندراج دلالتها على المفهوم في النحو الأول، وأنها تحصل بالمنطوق - وهو ما لم يستبعده في الكفاية^(١) - فلا مفرّ حينئذٍ من إنكار دلالتها على المفهوم، لأنّ انتفاء الحكم عن المستثنى مدلولٌ منطوقي لأداة الاستثناء. ولهذا النقطة ارتباط بخلاف معروف بينهم في تحديد المراد من الحكم في قولهم: «(إنّ) (إلا) تفيد إخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه»، وأنّه المسند الثابت للمستثنى منه، أو نفس الإسناد، ولا مجال لذكره في المقام.

(١) كفاية الأصول ص ٢١١، وظاهرُ مَتْنِهَا التفصيلُ بلحاظ الدالّ على الاستثناء، فإنّ كان هو هيئة الجملة كانت الدلالة مفهومية، وإنّ كان الدال هو الأداة فالدلالة منطوقية، يلاحظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٦٤، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٣ ص ٥٤٧.

القول الثاني: نفى دلالة (إلا) على الاستثناء من الأساس، وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة^(١)، بتقريب أن مفاد الجملة هو ثبوت الحكم للمستثنى منه أو نفيه عنه بعد إخراج المستثنى، ولا تعرّض في نفس الجملة لحكم المستثنى، بل هو موكول إلى ما يُستفاد من الخارج.

وهذا القول ناشئ عن شبهة عَرَضَتْ لِلرَّجُلِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْرٍ»^(٢) أدّت به إلى ذلك، وقد أجاب عنها صاحب الكفاية **تَذَكُّرُ** بثلاثة أجوبة^(٣).
القول الثالث: دلالتها على المفهوم بنحو السالبة الجزئية، وهو ما بنى عليه بعض المحققين **تَذَكُّرُ**، ومحصّله أن فائدة ذكر الأداة في قولنا: «أكرم الفقراء إلا الفساق» هي دَفْعُ توهم شمول الحكم لجميع الفقراء بما فيهم الفاسق العاقّل لوالديه مثلاً، لا إفادة انتفاء الوجوب عن جميع أفراد الفقير الفاسق، وبهذا المقدار يندفع محذور اللغو^(٤).

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥٠٦، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٨٤.

(٢) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٩ ح ١٤٤، الاستبصار ج ١ ص ٥٥ ح ١٦٠.

(٣) كفاية الأصول ص ٢١٠.

(٤) الحلقة الثانية ص ٢١٣.

الرابع: مفهوم الحضر

معنى الحضر

الحضر له معنيان:

١ - القُضْر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة^(١)، سواء كان من نوع قُضْر الصفة على الموصوف^(٢)، نحو «لا سَيْفَ إلا ذو الفقار» و «لا فتى إلا علي»^(٣)، أم

(١) وهو عندهم: «تخصيُصُ شيء بشيء بطريق مخصوص»، والشيء الأول هو (المقصور)، والثاني هو (المقصور عليه)، والطريق المخصوص يتمثل في أربعة طرق مشهورة، مرّ ذكرها والتمثيل لها في الشرح.

(٢) بمعنى حَبَس الصفة على موصوف معين بحيث لا يتصف بها غيره، وإن جاز أن تثبت للموصوف صفةً أخرى غير تلك، كقُضْر الفتوة على الأمير عليه السلام في «لا فتى إلا علي»، بمعنى عدم وجود متصف بالفتوة - بنحو القُضْر الإضافي - غيره عليه السلام، ولكنّ هذا لا يمنع من وجود صفات أُخر له كالإمامة والعصمة وغيرهما، وهكذا بالنسبة إلى قُضْر السّيفية على ذي الفقار (قُضراً إضافياً)، فلا متصف بها غيره، وإن ثبتت له صفة أخرى غير السّيفية.

(٣) القائل به وبها قبله هو جبرئيل عليه السلام أو منادٍ من السماء، يلاحظ: الكافي ج ٨ ص ١١٠ ح ٩٠، رسائل السيد المرتضى ج ٤ ص ١١٩، ١٢٣، الخصال ص ٥٥٠، معاني الأخبار ص ١١٩.

من نوع قَصْر الموصوف على الصفة^(١)، نحو: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ»^(٢)، «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ»^(٣).

٢ - ما يعم القَصْر والاستثناء الذي لا يُسَمَّى (قَصْراً) بالاصطلاح نحو ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٤)، والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني^(٥).

(١) أي حَبَس الموصوف على صفته بحيث لا يتعداها إلى صفة أخرى، وإن جاز أن تثبت هذه الصفة لموصوف آخر، سواء أكان ذاك الحَبْس حقيقياً أم إضافياً.

(٢) سورة آل عمران، الآية (١٤٤)، والمراد قَصْر النبي الأعظم ﷺ على الرسالة بمعنى نفي أية صفة له ﷺ عدا الرسالة، من باب القَصْر الإضافي، وإن كانت صفة الرسالة ثابتة لغيره من الرسل، وهذا ردُّ على مَنْ توهّموا أنه ﷺ لا يموت، فجاءهم الردُّ بأنه رسولٌ كباقي الرسل ﷺ، لا يستحيل عليه الموت، يلاحظ: التبيان في تفسير القرآن ج ٣ ص ٨، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٢ ص ٤٨٧.

(٣) سورة الرعد، الآية (٧)، والمراد قَصْره ﷺ على صفة الإنذار (قَصْراً إضافياً)، لنفي اتصافه بصفة أخرى، وهي إنزال الآيات التي يقترحونها عليه كالتي نزلت على مَنْ قبله من الرسل، يلاحظ: التبيان في تفسير القرآن ج ٦ ص ٢٠٢، مجمع البيان لعلوم القرآن ج ٦ ص ١٣ - ١٤.

(٤) سورة البقرة، الآية (٢٤٩)، والجامع بينهما هو (الإخراج) لوجوده في القَصْر البلاغي بإخراج غير الموصوف المذكور في النحو الأول، وغير الصفة المذكورة في النحو الثاني، ووجوده في الاستثناء أظهر؛ لأخذه في تعريفه.

(٥) ولا مشاحة في التعبير عنه بـ(القَصْر بالمعنى الأعم).

اختلاف مفهوم الحَضَر باختلاف أدواته

إنَّ مفهوم الحَضَر^(١) يختلف حاله باختلاف أدوات الحَضَر^(٢) كما سترى، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدةً واحدةً^(٣)، فنقول:

١ - (إلا)، وهي تأتي لثلاثة وجوه:

أ - صفة بمعنى (غير)^(٤).

ب - استثنائية^(٥).

ج - أداة حَضَر بعد النفي^(٦).

أما (إلا) الوصفية^(٧) فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى، فهي

(١) أي انتفاء الحكم أو الوصف المذكور عن غير الموضوع المذكور، كانتفاء وجوب الإكرام في «لَا تُطْعَمُ إِلَّا الْفَقِيرُ الْعَادِلُ» عن الفقير غير العادل.

(٢) ولا يتأتى ذكر تفسير واحد مطّرد في جميع الأدوات.

(٣) ينبغي الرجوع إلى المطوّلات التي تنطرق لحال هذه الأدوات، كمعني اللبيب.

(٤) وفرقه عن الوجهين الآخرين أنّ (إلا) فيه تكون اسمية، كما في الآية.

(٥) وهي الأداة الرئيسة للاستثناء في النحو.

(٦) وهذا التركيب من الأساليب المعروفة لإفادة القَصْر البلاغي، ولا يخلو ذكرها في مقابل الاستثنائية عن نحو مسامحة، والأمر سهل.

(٧) كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، بمعنى: لو

كان في السموات والأرض آلهة موصوفة بأنّها مغيرةٌ لله تعالى لفسدتا.

تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف^(١)، فإن قلنا هناك إنَّ للوصف مفهوماً فهي كذلك، وإلا فلا، وقد رجَّحنا في ما سبق أنَّ الوصف لا مفهوم له^(٢).

فإذا قال المقرُّ^(٣) مثلاً: «(في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم)» بجعل (إلا درهم)^(٤) وصفاً، فإنه يُثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بـدرهم، ولا يصحَّ أن تكون استثنائية؛ لعدم نَصْب (درهم)^(٥)، ولا مفهوم لها حيثيذ^(٦)، فلا تدلُّ على عدم ثبوت شيء آخر^(٧) في ذمته لزيد.

(١) ولازمه اعتبار كونها أخَصَّ من الموصوف، فتتخصر في التوصيفية الاحترازية التي يتطابق ما بعدها مع ما قبلها مثل «(جاء رجلٌ إلا زيد)»، دون التوصيفية التوضيحية التي مثل لها المصنَّف عليه السلام، والتي يكون الوصف فيها أعمَّ مطلقاً من الموصوف، فتخرج عن باب الوصف.

(٢) وفاقاً للمشهور، ولهذا لا يثبت لـ(إلا) الوصفية مفهوم.

(٣) ظاهر التفریع أنه مثال للوصفية الداخلة في مفهوم الوصف، ومَرَّ ما فيه.

(٤) بالرفع، أي (الموصوفة بأنها غير الدرهم)، ومن الواضح أنَّ هذا الوصف أعمَّ مطلقاً من الموصوف لأنَّ المغاير للدرهم قد يكون عشرة دراهم، وقد يكون غيرها بخلاف العشرة فإنَّها غير الدرهم دائماً، فهو مثل «(أكرم فقيهاً عالماً)».

(٥) مع أنَّ حقَّه النصب لو كانت (إلا) استثنائية، لأنَّ الكلام تامٌّ وموجب.

(٦) ظاهره: «مع دخولها في باب الوصف، والمشهور عدم دلالة على المفهوم»، والصواب - كما مرَّ في الشرح - تعليل انتفاء المفهوم باندراجها في مفهوم اللقب.

(٧) غير الدراهم العشرة.

وأما (إلا) الاستثنائية فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم^(١)، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأنَّ (إلا) موضوعة للإخراج^(٢) وهو الاستثناء، ولأزْمُ هذا الإخراج - باللزوم اليّين بالمعنى الأخصَّ^(٣) - أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه^(٤)، ولما كان هذا اللزوم بيّناً ظنَّ بعضهم^(٥) أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأما (أداة الحصر بعد النفي)^(٦) نحو «لا صلاة إلا بطهور»^(٧)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية^(٨).

(١) وفقاً للمشهور، ومنهم الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية رحمهما.

(٢) فهذا الإخراج هو المدلول المطابق لها.

(٣) ولهذا تكون الدلالة على المفهوم من قبيل الدلالة الالتزامية اللفظية؛ لتحقيق شرطها المهم، وليست من الالتزامية العقلية.

(٤) فإنَّ وجه لزوم المفهوم للإخراج هو استحالة ارتفاع النقيضين عن الشيء الواحد في الزمان الواحد، فإذا لم يكن المحمول مثبتاً للمستثنى فلا بدَّ أن يكون نقيضه مثبتاً للمستثنى.

(٥) لعلّه يقصد شيخ مشايخه صاحب الكفاية رحمته، لما مرَّ في هامش الشرح.

(٦) وهو أسلوب معتمد عند أهل البلاغة في إفادة القصر.

(٧) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٤٩ ح ١٤٤، الاستبصار ج ١ ص ٥٥ ح ١٦٠.

(٨) هذا اعتراف منه عليه السلام بأنَّ ذكر (إلا) هذه في مقابل الاستثنائية لا يخلو عن شيء،

ولازمه أنَّها (مع النفي المتقدّم عليها) تدلّ على المفهوم، والأمر سهل.

فرع

لو شككنا في مورد أن كلمة (إلا) للاستثناء أو وصفية^(١)، مثل ما لو قال المُرء: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا دِرْهم»^(٢)، إذ يجوز في المثال أن تكون إلا وصفية، ويجوز أن تكون استثنائية، فإن الأصل^(٣) في كلمة (إلا) أن تكون للاستثناء^(٤) فيثبت في ذمته في المثال دِرْهم واحد^(٥).

أما لو كانت وصفية^(٦) فإنه لا يثبت في ذمته شيء^(٧)، لأنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة - تلك الدراهم - بأنها ليست بدِرْهم^(٨)

(١) مع قابلية (إلا) لأن تكون استثنائية ووصفية بحسب القواعد العربية.

(٢) فإن كلمة (دِرْهم) تكون مرفوعة على كلا التقديرين، كما مرّ بيانه.

(٣) جواب (لو) في قوله: «لو شككنا...».

(٤) وفاقاً لشيخه المحقق النائيني تكلّم، ومقتضاه أن البناء على كون (إلا) وصفية هو المحتاج إلى قيام قرينة خاصة.

(٥) فإن الاستثناء من النفي إثبات، ولا قيمة حيثئذ لكون الدراهم عشرة، فكأنه قال: «ليس في ذمتي لزيد مبلغ إلا دِرْهم».

(٦) بمعنى نفي اشتغال ذمته لزيد بعشرة دراهم موصوفة بأنها مغايرة للدّرْهم، وهذا خلاف الأصل في (إلا)، فيحتاج البناء عليه إلى قرينة خاصة.

(٧) حتى الدّرْهم الواحد، كما مرّ توضيحه في الشّرح.

(٨) ولا قيمة لهذا الوصف، لأنه لا يختلف عما لو قال: «ليس في ذمتي عشرة دراهم مغايرة للكتاب» مثلاً.

الأداة الثانية: إنَّما

إذا قيل: «إنَّما العالم زيدٌ» فقد وقع الكلام في دلالة (إنَّما) على الحَصْر وعدمها، بمعنى ظهور الجملة في اختصاص العالمية بزيد وعدم ثبوتها لغيره، أو قُلْ: انتفاء العالمية عن غير زيد، وهذا بالنسبة إلى قَصْر الصفة على الموصوف، ويجري عكسه في قَصْر الموصوف على الصفة، فيكون قولنا: «إنَّما عالمٌ زيدٌ» ظاهراً في اختصاص زيد بالعالمية، وعدم ثبوت صفة أخرى له^(١).

وفي دلالة (إنَّما) على الانتفاء المذكور وعدمها قولان رئيسان:

القول الأول: القبول بدلالتها على المفهوم، أي انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور في القضية، وهذا هو المشهور عند الأصوليين منهم المحقق القمي وصاحب الحاشية والكفاية والسيد الخوئي^(٢)، والمصنّف^(٣).

وهذا أيضاً هو ما نصّ عليه أئمة اللغة والنحو والبلاغة والتفسير إلا من شذّ منهم، كالرازي في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾^(٣)، لغاية ما في نفسه.

(١) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٢ ص ٥٦٦، مصابيح الأصول ج ٢ ص ٤٥.

(٢) القوانين المُحكَّمة ج ١ ص ٤٢٥، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٥٧٩، كفاية الأصول ص ٢١١، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٨٧.

(٣) سورة المائدة، الآية (٥٥)، يلاحظ التفسير الكبير ج ٢ ص ٣٠، وإن اضطرب كلامه فيها، وقال بدلالتها على الحَصْر في موضع آخر من تفسيره، فليلاحظ.

واستدلّ له غير واحد من الأصوليين بتبادر المعنى المذكور من (إنّما)، وعدم الفرق بين «(إنّما الأعمال بالنيّات)» و«(لا عمل إلا بالنيّة)»، وبناءً عليه تكون استفادة (الانتفاء عند الانتفاء) من (إنّما) من باب المدلول الالتزامي، لأنّ المدلول المطابقي لها هو حصر الحكم في موضوع معين، ويلزمه باللزوم البين (بالمعنى الأخصّ) انتفاء طبعي الحكم المذكور عن غير الموضوع المذكور، من دون فرق في هذا كلّ بين البناء على بساطتها والبناء على تركيبها.

القول الثاني: نفي دلالة (إنّما) على المفهوم، وهذا ما اختاره بعض الأصوليين والمفسّرين، وله تصويران:

أحدهما: نفي أصل دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء؛ لعدم تبادره منها أصلاً، وهذا ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته، بدعوى أنّ (إنّما) استعملت في العرف السّابق لإفادة الحصر تارةً وعدم إفادته أخرى، فلا مجال لدعوى تبادر الحصر منها كي يثبت وضعها له، كما لا يوجد لها مرادف في لغة أخرى كالفارسية مثلاً لكي تلاحظ موارد استعمالها فيها، ويُدعى أنّ انسباق الحصر منها ناشئ عن حاقّ اللفظ^(١).

الأخر: تسليم دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء، كما يذكر أصحاب القول الأول، إلا أنّ هذه الدلالة منطوقية، بمعنى أنّ (إنّما) تدلّ بلفظها على ثبوت شيء لشيء ونفيه عن غيره، فتكون هذه الدلالة أجنبية عن باب المفهوم، وهذا ما نقله صاحب الحاشية رحمته بلسان (قيل) من دون أنّ ينسبه إلى قائل معروف^(٢)، واختاره

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١١٠.

(٢) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٥٨٢.

المحقق النائيني تَدُّل^(١).

وقد استوضح المحقق القمي تَدُّل بطلان هذا القول^(٢)، ويُستفاد من كلام المحقق الأصفهاني تَدُّل أن مثل هذه الدعوى غفلة بيّنة^(٣).

الأداة الثالثة: بل

تدخل (بل) في العربية تارةً على مفرد، وهي العاطفة، وأخرى على جملة فتفيد الإضراب^(٤)، ومحل الكلام هاهنا هو الضرب الأول، ولكن قد يُستفاد من تمثيل المصنّف رحمته الله في النحو الثالث الآتي شمول الكلام للضرب الثاني منها. وقد ذكر لها المصنّف رحمته الله - وفاقاً لما في متن الكفاية - ثلاثة أنحاء^(٥):

أولها: أن يكون ذكّر المتكلم للمضرب عنه من باب الغفلة وخطأ الجنان أو من باب الغفلة وسبق اللسان، والجامع بينهما عدم كون المضرب عنه مراداً للمتكلم، كما لو قال: «أكرم زيداً بل عمراً»، وكان ذكره لزيد من باب الغفلة أو العَلَط، فكأنّه لم يُذكر في الكلام أصلاً.

وبهذا يظهر عدم دلالة هذا النحو على المفهوم، لأنّه في الواقع لا يختلف عن

(١) فوائد الأصول ج ٢ ص ٥١٠، أجود التقارير ج ٢ ص ٢٨٣.

(٢) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٢٨.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٤٣ ت ٢٨٣.

(٤) يلاحظ: مغني اللبيب (طبعة شرح الدماميني) ج ١ ص ٤١٣ - ٤١٨.

(٥) كفاية الأصول ص ٢١١، وأضاف إليها تَدُّل في الهامش نحواً رابعاً.

مفهوم اللقب، لأن الكلام بقوة ما لو قال من البداية: «أكرمَ عَمْرًا».

ثانيها: أن يكون ذِكْرُه للمضرب عنه بداعي التأكيد، بمعنى التمهيد لذكر المضرب إليه، من خلال ذكر المضرب عنه أولاً كي يتنبه المخاطب ويلتفت إلى أن المقصود هو المضرب إليه، كما لو كان بين زيد وعمرو نحو علاقة في ذهن السامع، فقال له: «أكرمَ زيداً بل عَمْرًا»، لتأكيد وجوب إكرام عمرو.

ومثله أن يقال: «احترامُ الوالدين مستحبٌ بل واجبٌ»، فهو بقوة ما لو قال المتكلم ابتداءً: «احترامُ الوالدين واجبٌ»، وهذا النحو كسابقه أيضاً لا يدل على المفهوم.

ثالثها: أن يكون ذِكْرُ المتكلم للمضرب عنه بداعي الرّدْع وإبطال ما ثبت له الحكم أولاً، وإفادة أن الموضوع في الواقع هو المضرب إليه المذكور أخيراً.

وهذا النحو هو الذي يقول المصنّف رحمته الله بدلالته على المفهوم - وفقاً لصاحب الكفاية رحمته الله -، لأنّ المدلول الالتزامي للجملة حيثئذٍ هو نفي الحكم عن المضرب عنه وإثبات حكم آخر له مع الانحصار، مثل مجيئه رحمته الله بالحقّ فقط في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾^(١)، فإنّه يدلّ على المفهوم، أيّ نفي مجيئه بشيء لقومه غير الحقّ، وإثبات الحَقّانية لمجيئه بنحو الانحصار.

هذا، ولم يذكر صاحب الكفاية رحمته الله ولا المصنّف رحمته الله توجيهاً فنياً لتعنين إرادة هذا النحو من الإضراب في مقابل النحويين السابقين المذكورين ل(بل)، وهذا ما يحتاج إلى قرينة خاصّة.

(١) سورة المؤمنون، الآية (٧٠).

المورد الثاني: استفادة الحَصْر من الهيئات

ذكر المصنّف رحمته الله مثالين للهيئة:

المثال الأول: هيئة تقديم المفعول به على فعله.

وهي من مصاديق تقديم ما حقّه التأخير الذي هو من الأساليب المشهورة للقصّر البلاغي المذكورة في علم المعاني، نظراً إلى أنّ المفعول (بجميع أنواعه) متأخر رتبةً عن فعله، كما هو واضح، ومن ذلك قولنا: «زيداً أكرم»، وكذا قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾^(١).

وذكر المصنّف رحمته الله أنّ مفاد هذه الهيئة هو الاختصاص، فيكون معنى «زيداً أكرم» هو وجوب إكرام زيد خاصّة دون غيره، كما يكون مفاد الآية الكريمة - كما ذكر معظم المفسّرين وعلماء المعاني -: «نخصّك بالعبادة لا نعبدُ غيرك»^(٢).

وقد ذكر علماء المعاني أنّ التخصيص لازمٌ للتقديم غالباً^(٣)، والتقييد به (غالباً) للاحتراز عن الموارد التي لا يحسُن فيها البناء على التخصيص؛ لعدم مناسبة المقام له، فيكون الغرض من التقديم فيها هو الاهتمام أو التبرّك أو رعاية السّجعة وغير

(١) سورة الفاتحة، الآية (٥).

(٢) يلاحظ على سبيل المثال: مجمع البيان لعلوم القرآن مج ١ ص ٤٣، الكشف عن حقائق التنزيل (تفسير الزمخشري) ج ١ ص ٣٠، روح البيان (تفسير الآلوسي) ج ١ ص ٣٥، مفتاح العلوم ق ٣ ص ٢٣٣، شروح التلخيص ج ٢ ص ١٥٢-١٥٣.

(٣) يلاحظ: مفتاح العلوم ق ٣ ص ٢٣٣، المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٣٧٠، شروح التلخيص ج ٢ ص ١٥٠-١٥٢.

ذلك.

ولم تسلم الآية الكريمة من الخلاف في الغرض من تقديم المفعول به، فما ذكره المصنّف رحمته الله هو المعروف عندهم، وفي مقابله قولان آخران حكاهما التفتازاني في مطوّله:

أحدهما: أنّ التقديم لمراعاة حُسن النظم السَّجعي الذي هو على حرف النون، وهو ما ذكره ابن الأثير.

الآخر: أنّ الغرض من التقديم هو الاهتمام؛ لانتفاء الدليل على كونه للحَضَر، وهو ما ذكره ابن الحاجب^(١).

المثال الثاني: هيئة المسند إليه المحلّى باللام.

المراد من المسند إليه هنا (المقدّم على المسند) خصوص المبتدأ وما بمنزلته، أعني اسم (كان) واسم (إنّ)، فيخرج الفاعل المحلّى باللام، وقد ذكر علماء النحو والمعاني أنّ لأداة التعريف (أي اللام) قسمين رئيسين: جنسية وعهدية، ولكل منهما ثلاثة أنحاء^(٢).

وفي دلالة الهيئة المذكورة على المفهوم وعدمها قولان:

القول الأول: الالتزام بدلالاتها على الحَضَر المستلزم للمفهوم، بتقريب أنّ المسند إليه المذكور يدلّ على قَصْر المحمول على الموضوع، وهذا يستلزم انتفاء

(١) المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٣٧٠ - ٣٧١.

(٢) يلاحظ: مغني اللبيب ج ١ ص ٢٠٠ - ٢٠٣، شرح الألفية لابن الناظم ص ٣٨، المطوّل

(شرح تلخيص المفتاح) ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

المحمول عن غير الموضوع المذكور، كَعَمَرُو ويكر مثلاً بالنَّظَر إلى كون الحَصْر إضافياً، فقولنا: «العالمُ زيدٌ» يدلُّ بالمنطوق على حَصْر العالمية في زيد واختصاصه بها، ويلزمه باللزوم البَيِّن (بالمعنى الأخصّ) انتفاء العالمية عن غيره، فيكون بقوة ما لو قيل: «لا عالمٌ إلا زيدٌ» أو «إنما العالمُ زيدٌ»، بل ادّعى بعض شراح الكفاية تَنَقُّر التبادر وانسباق الحَصْر إلى الذهن^(١).

وهذا القول هو ما يبيّن عليه أهل المعاني^(٢) قاطبةً، وجماعة من الأصوليين منهم الشيخ الأعظم تَنَقُّر^(٣)، والمصنّف رحمتهما اللّٰه.

القول الثاني: إنكار دلالة الهيئة المذكورة على المفهوم، وهذا ما يتبنّاه صاحب الكفاية تَنَقُّر، بتقريب أنّ مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يفيد الحَصْر إلا إذا ثبت وضع الهيئة لذلك أو قامت قرينة عامّة عليه كالانصراف ومقدمات الحكمة، وشيء منهما ليس بثابت، ومن ثَمَّ تكون دلالتها على المفهوم منوطة بقيام قرينة خاصّة عليها، ومرّ مراراً أنّ هذا لا ينفع في باب المفاهيم، لأنّ المنكر للمفهوم لا ينازع فيه^(٤).

والملاحظ أنّ المصنّف رحمتهما اللّٰه قيّد (اللام) بكونها للجنس، مع أنّ النافع في إثبات

(١) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٢٢٧.

(٢) بل ذكروا هذا في المسند المحلّي باللام أيضاً، وهو عندهم من طرق القَصْر، ولم يذكروه في باب القَصْر؛ نظراً إلى سَبَق تعرّضهم له في ضمن أحوال المسند إليه أو المسند، كما ذكر التفازاني، يلاحظ: المطوّل (شرح تلخيص المفتاح) ص ٣٨٣.

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١١١.

(٤) كفاية الأصول ص ٢١٢.

المفهوم هو كونها للاستغراق، كي يتحقق استيعاب المسند لجميع أفراد المسند إليه، وهذا الاستيعاب يستلزم المفهوم، ويمكن أن يكون هذا منه (فلسفة) مبنياً على أن لام الجنس أو الحقيقة هي المَقْسَم للأقسام الثلاثة المعروفة، فليُتأمل.

بقية أدوات الحَضَر^(١)

٢ - (إنَّها)^(٢)، وهي أداة حَضَر مثل كلمة (إلا)^(٣)، فإذا استعملت في حَضَر الحكم في موضوع معين^(٤) دلَّت بالملازمة اليقينية^(٥) على انتفائه عن غير ذلك الموضوع، وهذا واضح^(٦).

٣ - (بل)، وهي للإضراب، وتُستعمل في وجوه ثلاثة^(٧):
الأول: للدلالة على أن المضروب عنه^(٨) وقع عن غفلة أو على نحو الغَلَط^(٩)،

(١) هذا العنوان منّا.

(٢) سواء كانت بسيطة أم مركّبة، كما مرّت الإشارة إليه.

(٣) إشارة إلى ما ذكره في حاشية المعالم كشاهد على تبادل الحَضَر من (إنَّها)، وهو عدم الفرق بين «(إنَّها إلَهُكم واحدٌ)» و«(لا إلهَ لكم إلا الله)».

(٤) ظاهر في قَصَر الصِّفَةِ على الموصوف.

(٥) بالمعنى الأخصّ، وبهذا يثبت المفهوم، وليست دلالتها حينئذٍ منطوقية، كي تخرج عن باب المفهوم، كما يدّعي المحقق النائيني تقيّد.

(٦) لانسباقه منها عُرفاً، كما ذكر غير واحد من الأصوليين.

(٧) بنفس الترتيب الموجود في متن الكفاية.

(٨) المناسب: «(المضْرَب عنه)» من الرباعي (أضْرَبَ) لا من الثلاثي (ضَرَبَ).

(٩) وسَبَقَ اللسان، وما قبله من الغَفلة وخطأ الجَنَان.

ولا دلالة لها حيثئذٍ على الحَضَر، وهو واضح^(١).

الثاني: للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره^(٢)، نحو: «زَيْدٌ عَالِمٌ بَلْ شَاعِرٌ»، ولا دلالة لها أيضاً حيثئذٍ على الحَضَر^(٣).

الثالث: للدلالة على الرَّذْع وإبطال ما ثبت أولاً^(٤)، نحو: «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ»^(٥)، فتدلّ على الحَضَر^(٦) فيكون لها مفهوم^(٧)، وهذه الآية الكريمة تدلّ على انتفاء مجيئه بغير الحق^(٨).

(١) لأنّ ذكر المُضْرَب عنه (أي المذكور قبل الأداة) غير مراد للمتكلم أصلاً، فيكون كما لو لم يُذكر أصلاً، بل المذكور هو المُضْرَب إليه (أي المذكور بعد الأداة) ابتداءً، فيندرج المورد عندئذٍ في مفهوم اللقب.

(٢) في ذهن السّامع من خلال ذكر المُضْرَب عنه أولاً.

(٣) لعين ما مرّ في الوجه السّابق، فيكون بمنزلة ما لو قال ابتداءً: «زَيْدٌ شَاعِرٌ»، فيكون الموصوف بالعالمية واقعاً هو (زيد).

(٤) أي: رَفَعَ اليَدَ عمّا ثبت له الحكم أولاً، وإفادة أنّ المسند إليه الحكم في الواقع هو المُضْرَب إليه.

(٥) سورة المؤمنون الآية (٧٠).

(٦) بالدلالة المنطوقية، أي حَضَرَ مجيئه بالحق، فيكون بقوة: «لَمْ يَجِئْهُمْ إِلَّا بِالْحَقِّ»، ومدلولها المنطوق في لازم البَيِّن بالمعنى الأخصّ وهو (نفي مجيئه بشيء غير الحق).

(٧) في خصوص هذا الوجه الأخير، وفقاً لصاحب الكفاية تثبُت.

(٨) وهذا الانتفاء هو المفهوم، لأنّه مدلول التزامي.

٤ - وهناك هيئات^(١) غير الأدوات تدلّ على الحَضَر، مثل تقدّم المفعول^(٢) نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(٣)، ومثل تعريف المسند إليه^(٤) بلام الجنس مع تقديمه نحو «العالم محمد»^(٥)، و«إِنَّ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامٌ»^(٦)، ونحو ذلك مما هو مفصّل في علم البلاغة^(٧).

فإنّ هذه الهيئات ظاهرة في الحَضَر^(٨)، فإذا استفيد منها الحَضَر فلا ينبغي

(١) والهيئة تتصوّر في موارد التركيب من اثنين على الأقل، كما هو كذلك في المثالين اللذين سيذكرهما المصنّف رحمتهما الله تعالى.

(٢) أي: هيئة تقديم المفعول على فعله أو عامله، وهذا هو المثال الأول، وهو من مصاديق (تقديم ما حقه التأخير) المفيد للحَضَر البلاغي.

(٣) سورة الفاتحة، الآية (٥).

(٤) أيّ هيئة المسند إليه المحلّى باللام المتقدّم على المسند، ومرّ أنّ المراد من (المسند إليه) خصوص المبتدأ وما بمنزلته، وهذا هو المثال الثاني.

(٥) فيستفاد منه حَضَر العالمية في محمد، ولازمه نفيها عن غيره.

(٦) إشارة إلى عَجْزُ بَيْتِ الْجَيْمِ بن صَعْب، وهو من الشواهد النحوية المعروفة، لكنه بلفظ: «فإنّ القول...».

(٧) في باب القَصْر، وأحوال كلّ من المسند إليه والمسند ومتعلّقات الفعل، ولكن مرّ في الشّرح أنّ تقييد اللام بكونها للجنس قد لا يخلو عن شيء.

(٨) أيّ اختصاص المسند بالمسند إليه المذكور في الكلام، وهذا بدوره يستلزم المفهوم، أعني نفي المسند عن غير المسند إليه المذكور.

الشك^(١) في ظهورها في المفهوم، لأنه^(٢) لازم للحضر لزوماً بيّناً، وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كلّ حال، فإنّ كلّ ما يدلّ^(٣) على الحضر فهو دالٌّ على المفهوم بالملازمة البيّنة^(٤).

(١) لا يخلو عن تعريض بصاحب الكفاية تتجّ في المثال الثاني.

(٢) أي: لأنّ المفهوم، وهو (انتفاء العالمية عن غير محمد).

(٣) بالدلالة المنطوقية مثل الأدوات الثلاثة المتقدّمة وغيرها.

(٤) خلافاً لشيخه المحقق النائيني تتجّ الذي اعتبر الدلالة في (إنّما) منطوقية، ووفقاً

لشيخه المحقق الأصفهانى تتجّ الذي اعتبر مثل هذا «غفلةً بيّنةً».

المورد الخامس

مفهوم العدد

جرى المصنّف رحمته الله على ما جرى عليه صاحب الحاشية والشيخ الأعظم رحمته الله من البحث عن مفهوم كلّ من العدد واللقب مستقلاً عن الآخر^(١)، خلافاً للمحقق القميّ وصاحب الكفاية رحمته الله اللذين جمعاها في مبحث واحد^(٢)، كما أنّه رحمته الله وافق صاحب الحاشية رحمته الله في تقديمه مفهوم العدد على مفهوم اللقب.

والمراد من الجملة العددية هو الجملة التي يُقَيّد موضوع الحكم أو متعلّقه فيها بعدد معيّن، وإنّ كان هو الواحد، كما لو قال المولى: «أكرم واحداً من الجيران» أو «أطعم خمسة فقراء»، وحينئذٍ يقع الكلام في ظهور الجملة المذكورة في انتفاء سنخ الحكم عن غير العدد المذكور وعدم ظهورها فيه، أو قلّ: في دلالة تقييد الموضوع بالخمسة مثلاً على انتفاء نوع الحكم عند انتفاء القيد المذكور، بحيث لا يتوجّه إلى المكلف طبعيُّ الحكم المذكور، ومن ثمّ لا يجب عليه في المثال الثاني إطعام ستة فقراء مثلاً، وعدم دلالة التقييد المذكور على ذلك.

والمعروف عند الأصوليين أنّ الجملة العددية غير ظاهرة في المفهوم، بل ادّعي اتفاق أصوليي الخاصّة عليه، كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته الله^(٣).

والوجه فيه أنّ مفاد الجملة العددية هو إسناد حكم معيّن لموضوع مقيّد بعدد معيّن، بحيث يكون شخص الحكم ثابتاً بلحاظ العدد الخاصّ، ولا تعرّض فيها

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٥٨٣، ٥٩٠، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٢١، ١٢٣.

(٢) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٤٢٩ - ٤٣٢، كفاية الأصول ص ٢١٢.

(٣) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٢٣.

أصلاً لا انتفاء طبعي الحكم عن الموضوع عند تقيده بغير العدد المذكور، فقد يثبت الحكم له وقد لا يثبت، ولا جدوى من انتفاء شخص الحكم عند انتفاء العدد المذكور؛ لما مرّ مراراً من أنّ انتفاء شخص الحكم لا علاقة له بباب المفهوم أصلاً، لأنه يرجع إلى تبعية الأحكام لموضوعاتها وجوداً وعدمًا، من دون فرق في هذا بين الشرط والوصف وسائر موارد المفهوم، فإنّ انتفاء شخص الوجوب (المتعلّق بخمسة فقراء) بانتفاء العدد المذكور في الخطاب أمرٌ عقلي، كانتفاء العَرَض بانتفاء محلّه، فلا يقع محلاً للنزاع بينهم.

وهذا من الواضحات، فلا يُعْبَأ بما نُسَبِّ إلى بعضهم من دلالة التقييد بالعدد على المفهوم، وأنّ تعليق الحكم على العدد يُشعر بالانتفاء عند الانتفاء، ولا حاجة إلى النّظر في ما تمسّكوا به لذلك؛ فإنّه بمنزلة الشُّبهة في مقابل البديهة.

نعم، ينبغي الحديث مختصراً عمّا لو أتى المكلف بما هو أقلّ من العدد المذكور في الخطاب أو بالأزيد منه، ممّا قد يتوهّم ارتباطه بمفهوم العدد، مع أنّه أجنبي عنه: أمّا إذا اقتصر المكلف في مقام الامتثال على ما هو الأقلّ من العدد المذكور في الخطاب، فلا إشكال في عدم جواز الاكتفاء به وبقاء ذمّته مشغولة، فلو فُرض في المثال المتقدّم أنّ المخاطب قد أطعم أربعة فقراء فقط، لم يكن ممثلاً لأمر المولى، لا من جهة دلالة الجملة العددية على المفهوم، بل من جهة أنّ الأربعة ليست مصداقاً للفعل المأمور به، فلم يتحقّق غرض المولى عندئذٍ، ولا يختلف الحال عمّا إذا لم يُطعم فقيراً أصلاً.

وهكذا الحال في مثال المصنّف رحمته الله، فلا يثبت الأجر المعين إذا صام المكلف

يومين من الشهر مثلاً، ولكنّ هذا إنّما يرتبط بالدّالة المنطوقية للجملة، ولا علاقة له بدلالاتها المفهومية أصلاً.

وأما إذا أتى المكلف في مقام الامتثال بأزيد من العدد المذكور في الخطاب، كما لو فرضنا أنّه قد أطلع ستة فقراء مثلاً، فحينئذٍ يتوقّف القول بحصول الامتثال منه وعدم حصوله على تحقيق كيفية نظّر التحديد بالعدد الخاصّ إلى ناحية الزيادة: فإنّ كان التحديد بالعدد المعين ناظراً إلى جانب الزيادة، أيّ مأخوذاً بنحو (بشرط لا) من جانبها، فلا إشكال عندئذٍ في عدم تحقّق الامتثال من المكلف، لأنّ غرض المولى قائمٌ بهذا العدد الخاصّ دون الأزيد منه، كما في تحديد أكثر الحيض بعشرة أيام، فلا تترتب أحكام الحيض على الأزيد من العشرة.

وهكذا في مثال المصنّف رحمته الله، فلا يتحقّق غرض المولى لو صام واحداً وثلاثين يوماً، بل قد تترتب مفسدةٌ على الإتيان بالزيادة في بعض الأحيان، كما هو واضح في مثاله رحمته الله، وهي صوم يوم العيد.

وإنّ كان التحديد بالعدد غير ناظرٍ إلى جانب الزيادة، بأنّ كان مأخوذاً بنحو (لا بشرط) منها، ممّا يعني أنّ غرض المولى لا يتأثّر بالزيادة على العدد المذكور، فلا إشكال حينئذٍ في حصول الامتثال وتحقّق الغرض بالأزيد، كما في الإقامة في السّفر عشرة أيام، حيث يجوز التّمام والصيام لو بقي أكثر من عشرة أيام، بل قد تكون الزيادة أمراً محبوباً كما في موارد المستحبّات.

وبالجملة: عدم الاكتفاء بغير العدد المذكور في الخطاب - زيادةً أو نقصاً - أجنبي عن باب المفهوم، ومرجعه إلى عدم انطباق المأمور به على المأتي به، فإنّ

إطعام أربعة فقراء أو ستة ليس هو المأمور به من قبل المولى، فلا ينطبق المأمور به على المأتي به ليتحقق الامتثال، فالشأن (كُلُّ الشأن) في ملاحظة القرائن الخارجية.

الخامس: مفهوم العدد

لا شك في أن تحديد الموضوع^(١) بعددٍ خاص لا يدلّ على انتفاء الحكم^(٢) في ما عداه، فإذا قيل: «صُمّ ثلاثة أيامٍ من كلّ شهرٍ» فإنّه لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام^(٣)، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر^(٤). نعم، لو كان الحكم للوجوب^(٥) - مثلاً - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحدّ الأعلى^(٦)، فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة، كدليل صَوْم

(١) بالمعنى الأعمّ الشّامل لمُتعلّق المُتعلّق، كما مرّ غير مرّة.

(٢) أيّ طبيعي الحكم، ولا صَيَّرَ في انتفاء شخص الحكم عند انتفاء التحديد المعين، لما مرّ مراراً من أنّ مرجعه إلى انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

(٣) كاليومين والأربعة مثلاً، ومرّ في موضع سابق عدمُ الصَّيْر في هذا التعبير.

(٤) فإنّ معنى عدم دلالة الجملة العددية على المفهوم هو كونها ساكنة عن حكم الموضوع غير المحدّد بالعدد المذكور، فقد يكون نوع الحكم ثابتاً له، وقد لا يكون.

(٥) أيّ كان إلزامياً، كي يُتصوّر فيه حديث الإجزاء وعدمه، وغرضه تفصيل من هذا الاستدراك بيان أنّ (عدمَ جواز الاكتفاء بغير العدد المذكور في الخطاب) ليس ناشئاً عن دلالة الجملة العددية على المفهوم.

(٦) أي: كان مأخوذاً بنحو (بشرط لا) من جانب الزيادة، كما لو قال: «تصدّق على عشرة فقراء»، فلا مجال عندئذٍ لإطعام أحد عشر فقيراً مثلاً.

ثلاثين يوماً من شهر رمضان^(١)، ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد^(٢) لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم^(٣).
 فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له^(٤).

(١) فعدم تعلّق الحكم بغير المذكور منشؤه عدم مطابقة المأتي به مع موضوع حكم المنطوق، ولا علاقة له بباب المفهوم، بل هو يرتبط بما يتحقّق به الامتثال، ومرّ في أكثر من موضع أنّ ضابطة الامتثال هي انطباق المأمور به على الفرد المأتي به.
 (٢) فهذه الدلالة المذكورة منطوقية مستفادة من القرائن، كما أفاد المحقق القميّ
 تَدُلُّ في قوانينه.

(٣) كمفهوم الوصف عند بعض الأصوليين.

(٤) بحيث يُستفاد منه عدم جواز الاختصار على الأقل أو الإتيان بالأزيد من العدد
 المأخوذ في خطاب الحكم الإلزامي.

المورد السادس

مفهوم اللقب

المراد من (اللقب) المذكور في باب المفاهيم هو كل ما يقع جزءاً من الجملة المشتملة على نسبة حكمية، سواء كان أحد طرفي النسبة (أي المسند والمسند إليه)، كما في «زيدٌ عالمٌ»، أم غيرهما كالمفعول وظرفي المكان والزمان ونحوهما، كما في «أكرم زيداً» و«تصدق يوم الجمعة» مثلاً، ويمكن القول إنه «مطلق ما يُعبر به عن الشيء سواء أكان مُشعراً بالمدح أو الذم أم غير مُشعر»، فيكون أعم من اللقب الذي يُذكر في علم النحو.

ولا إشكال في صدقه على الجوامد وما بمنزلتها من المشتقات، وإنما وقع الكلام بينهم في صدقه على المشتقات (الباقية على الوصفية) التي لم يُذكر موصوف قبلها في الكلام، والذي عليه المصنّف رحمته الله والمشهور هو اندراجها تحت اللقب، كما مرّ بيانه في بداية مفهوم الوصف عند الحديث عن الركن الثاني^(١).

وبناءً على هذا، فالجملة اللقبية هي الجملة التي يكون موضوعها اسماً جامداً مثل «أكرم رجلاً»، أو وصفاً غير معتمد على موصوف مذكور مثل «أكرم عالماً». ولا يختلف الكلام في الجملة اللقبية عن سابقتها (أي الجملة العددية)، من جهة أنّ المعروف عند الأصوليين عدم دلالتها على المفهوم، أي انتفاء طبعي الحكم الثابت للموضوع المعبر عنه بـ (اللقب) عن سائر الموضوعات عند انتفاء اللقب، فقولنا: «أكرم رجلاً» لا يدل على عدم وجوب إكرام غير الرجل (من الصبيان أو النساء مثلاً) إذا توفّر ملاك وجوب الإكرام في حقهم، كما أنّ قولنا: «تصدق على

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٢٩٢-٢٩٣.

فقير يوم الجمعة» لا يدلّ على عدم وجوب التصدّق على الفقير يوم الخميس أو السّبب مثلاً.

ولا ضيّرَ هاهنا في انتفاء شخص الحكم الثابت للموضوع عند انتفاء اللقب المذكور؛ ضرورة أنّ شخص وجوب الإكرام المتعلّق بالرجل يتنفى عن المرأة، وقد مرّ مراراً أنّ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه لا ربط له باب المفهوم لا من قريب ولا من بعيد، لأنّ الكلام إنّما هو في دلالة الجملة اللقبية على انتفاء نوع الحكم عند انتفاء اللقب المذكور فيها، كما هو الحال في سائر المفاهيم.

ويمكن أن يُستفاد من كلام المصنّف رحمته الله طريقان للاستدلال لرأي المشهور:

الطريق الأول: التمسك بدليل الأولوية من خلال مقايضة الجملة اللقبية بالجملة الوصفية، فقد مرّ أنّ المشهور بين الأصوليين هو عدم دلالة الأخيرة على المفهوم، مع تسليمهم بوجود إشعار للوصف (المعتمد على موصوف مذكور) بأنّه علة للحكم، ومن الواضح أنّ اللقب ليس فيه أيّ إشعار بالعلية للحكم، حتى في مثل: «أكرم عالماً»، خلافاً لما مرّ نقله عن صاحب الفصول والشيخ الأعظم رحمته الله، لأنّ الحكم فيه مجعول ابتداءً على الوصف، ولا موصوف في الكلام كي يُحتمل انتفاء الحكم عنه بانتفاء الوصف، ومن الواضح أنّ عدم ثبوت المفهوم لما لا إشعار فيه بالعلية للحكم أصلاً يكون بطريق الأولى.

الطريق الثاني: ملاحظة نفس الجملة اللقبية، فإنّها لا تختلف عن الجملة العددية من ناحية أنّ الحكم الثابت فيها حكمٌ شخصي، وانتفاء الموضوع المذكور لا محالة يؤدّي إلى انتفاء شخصي الحكم، وهذا الانتفاء أمرٌ عقلي أجنبي عن باب المفهوم،

فمثل «أكرم رجلاً» لا يدلّ على عدم وجوب إكرام المرأة مثلاً، ولا يختلف عن قولك «جاء زيد» في عدم دلالته على عدم مجيء عمرو مثلاً.

بل يمكن القول إنّ الجملة اللقبية أسوأ حالاً من الجملة العددية من هذه الجهة، فإن أخذ المولى عدداً معيّناً في خطاب الحكم يصلح (في حدّ نفسه) لأن يكون منشأً لاعتقاد المخاطب تأثيره في حصول الغرض، بخلاف الجملة اللقبية فإنّها تخلو عن كلّ ما يمكن أن يكون بمثابة العدد من الجهة المشار إليها آنفاً، ولعلّ هذا هو منشأ ما اشتهر عندهم من أنّ مفهوم اللقب من أضعف المفاهيم، لو كان له مفهومٌ. ومع وضوح انتفاء ظهور اللقب في المفهوم، لا يُعبأ بما نقله المحقق القمي والشيخ الأعظم رحمهما عن جماعة من العامة - منهم الدقاق والصيرفي وأصحاب أحمد - من ثبوت المفهوم للقب؛ تمسكاً بلزوم اللغوية من ذكره لو لم تكن له دلالة على المفهوم^(١).

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٢٩ - ٤٣٠، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٢١.

السادس: مفهوم اللقب

المقصود باللقب^(١): كلُّ اسم - سواء كان مشتقاً^(٢) أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم: «أطعم الفقير»^(٣)، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٤).

ومعنى مفهوم اللقب نفْيُ الحكم^(٥) عمّا لا يتناولُه عمومُ الاسم، وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف^(٦) على المفهوم فعدّم دلالة اللقب أولى، فإن نفس^(٧)

(١) هو مطلق ما يُعبّر به عن الشيء، فهو أعمُّ من اللقب المذكور في علم النحو.

(٢) باقياً على الوصفية ولم يعتمد على موصوف مذكور، وفاقاً للمشهور، كما مرّ في بداية مفهوم الوصف عند الحديث عن الركن الثاني.

(٣) فلا ظهورَ له في انتفاء طبعي وجوب الإطعام عن غير الفقير كاليتيم مثلاً، بمعنى عدم التعرّض لحكمه أصلاً (سلباً أو إيجاباً).

(٤) سورة المائدة الآية (٣٨)، فلا دلالة له على عدم وجوب قطع يدٍ غيرهما مثل الزاني والزانية مثلاً.

(٥) أي: نفى سنخ الحكم وطبيعته، كما مرّ في سائر المفاهيم.

(٦) المعتمد على موصوف، وهذا هو الطّريق الأول لإثبات عدم ظهور الجملة اللقبية في المفهوم من خلال مقايستها بالجملة الوصفية والتمسك بدليل الأولوية.

(٧) بيانٌ لوجه الأولوية في انتفاء الدّلالة في باب اللقب مقارنة بالوصف.

موضوع الحكم بعنوانه لا يُشعر بتعليق الحكم عليه^(١)، فضلاً عن أن يكون له ظهور^(٢) في الانحصار.

نعم^(٣)، غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم^(٤) لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه^(٥)، أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه^(٦) أصلاً، وقد قيل: «إن مفهوم اللقب^(٧) أضعف المفهومات».

(١) فقولك: «أكرم رجلاً» لا إشعار فيه بأن الوجوب معلق على الرجولة، بخلاف: «أكرم رجلاً عالماً»، فهو لا يخلو عن إشعار بتعليق الوجوب على العالمية.
(٢) كي يُبنى على ظهوره في المفهوم، لما مرَّ قريباً من الملازمة بين الدلالة على الحصر والدلالة على المفهوم.

(٣) استدراكٌ بمنزلة بيان طريق ثانٍ لإثبات عدم المفهوم، بالنظر إلى نفس اللقب من دون مقايسته بغيره، والبيان فيه هو البيان في العدد حذو القذة بالقذة.

(٤) أي: الحكم الجزئي المدرج تحت طبيعي الحكم، فوجوب الإكرام المتعلق بالرجل في «أكرم رجلاً» مصداق لطبيعي الوجوب المتعلق بإكرام الرجل وغيره.

(٥) لأن انتفاء شخص الحكم هو مما يحكم به العقل من باب انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه، نظير انتفاء العرض بانتفاء محله.

(٦) أي: فلا دلالة للقب على عدم ثبوت نوع الحكم، والمراد من نفي الدلالة هو السكوت عن حكم الموضوع الآخر، فقد يثبت له الحكم واقعاً، وقد لا يثبت.

(٧) على فرض القول به، كما نُسب إلى جماعة من العامة، ووجه الأضعفية هو خلو الجملة اللقبية عن كل ما من شأنه التأثير في المفهوم.

الاقتضاء والتنبيه والإشارة

تمهيد

نجد في كَلِمَات الأصوليين والفقهاء في مقامات مختلفة التمسك لإثبات بعض المعاني بالدلالات الثلاثة محلّ الكلام في هذه الخاتمة، وهي الاقتضاء والتنبيه والإشارة، ولكنهم لم يتحدثوا عن هذه الدلالات بما يوضح حقيقتها، خصوصاً مع مغايرتها للدلالات المنطوقية والمفهومية المعروفة، ولهذا فقد تصدّى المصنّف (رحمته الله) للحديث عنها بشيء من التفصيل، ويقع الكلام عن هذه الدلالات في جهتين:

الجهة الأولى: مواقع الدلالات الثلاث

قبل الشروع في شرح هذه الدلالات وبيان المراد من كلّ واحدة منها على حدة، ينبغي أولاً الإشارة إلى الخلاف الواقع في تصنيفها بالقياس إلى الدلالة المنطوقية والدلالة المفهومية اللتين اشتهر على الألسن حصر الدلالة فيهما، وفي المقام أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنّ الدلالات الثلاثة تدرج تحت المنطوق لكن غير الصريح منه، لأنّ المنطوق الصريح هو المدلول المطابقي وما بمنزله، وهذا ما يتبنّاه المحقق القميّ رحمه الله ونسبه إلى المشهور، ومثله صنّع الشيخ الأعظم رحمه الله (١).

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٨٥-٣٨٧، مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٠.

القول الثاني: أنَّ الثلاثة تندرج في المفهوم، وهو ما ذهب إليه التفتازاني، كما حكاه عنه الشيخ الأعظم رحمته الله ^(١).

القول الثالث: أنَّ الثلاثة تندرج في نوع ثالث من الدلالة يمثل واسطة بين الدلالة المنطوقية والدلالة المفهومية، وهذا ما بنى عليه جمعٌ منهم العلامة وصاحب الحاشية والمحقق النائيني والسيد الخوئي رحمته الله ^(٢)، والمصنّف رحمته الله، وقد عبّر المحقق النائيني عن الثلاثة بـ(الدلالة السياقية)، وهو ما استعمله المصنّف رحمته الله أيضاً. وحينئذٍ تكون للدلالة أقسام ثلاثة:

- (١) منطوقية، وهي دلالة الكلام على المعنى الذي يكون الكلام حاملاً له بالمطابقة، بحيث يكون ان فهم المعنى المركّب مستنداً إلى نفس الكلام.
- (٢) مفهومية، وهي دلالة الكلام بالالتزام على معنى مركّب، بحيث يكون اللزوم بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي بيّناً بالمعنى الأخصّ ^(٣).

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٠، حاشية التفتازاني المطبوعة مع شرح العضدي ج ٢ ص ١٧١ - ١٧٢.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥١٤ - ٥١٥، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٦ - ٤١٧، فوائد الأصول ج ٢ ص ٤٧٧، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ١٩٥.

(٣) المراد من كون اللزوم بيّناً هو أنَّ ان فهم المعنى الالتزامي لا يحتاج إلى ضمّ مقدّمة عقلية خارجية، وبهذا يمتاز عن اللزوم غير البيّن، ومعنى كون اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ هو كفاية تعقّل المزوم في الانتقال إلى اللازم، وبهذا يمتاز عن اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، يلاحظ: أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٤٤.

(٣) سياقية، وهي دلالة الكلام بالالتزام على لفظ مفرد أو معنى مفرد أو لفظ مركّب، سواء أكان المعنى المدلول عليه مقصوداً للمتكلّم أم غير مقصود، وسواء توقّف صدق الكلام عليه أم لم يتوقّف، على أن لا يكون هذا اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ، وبهذا القيد الأخير تفرّق عن الدلالة المفهومية.

والجملة: يمكن القول إنّ الدلالة السياقية هي دلالة ناشئة عن ملاحظة الكلام الصّادر عن المتكلّم بما هو مؤلّف من أجزاء متتابعة ومنسجمة في ما بينها في أداء المعنى المراد من الكلام نتيجةً للترابط والانسجام بين الجزء السّابق والجزء اللاحق في مقام التعبير عن المعنى المراد، سواء أكانت هذه الأجزاء كلّيات من جملة واحدة أم مجلّلاً صادرة عن المتكلّم تبعاً في فقرة واحدة.

والمعروف بين الأصوليين أنّ للدلالة السياقية أقساماً ثلاثة يقع الكلام عن كلّ واحدة منها مستقلاً.

خاتمة

في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

تمهيد

يجري كثيراً على لسان الفقهاء والأصوليين ذكرُ دلالة الاقتضاء^(١) والتنبيه^(٢) والإشارة^(٣)، ولم تُسَرَّحْ هذه الدلالات في أكثر الكتب الأصولية المتعارفة^(٤)، ولذلك رأينا أن نبحت عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الأولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث، وأتينا من أي أقسام الدلالة، والثانية في حجّيتها^(٥).

-
- (١) كقولهم إنّ قول زيد لعمر: «اعتق عبدك عني ألف» يدلّ بالاقتضاء على طلبه تملك العبد من عمرو بألف، وبعد ذلك طلب عتق العبد عنه.
- (٢) كقولهم إنّ الجماع علة وجوب الكفارة على الأعرابي، لقوله ﷺ له: «كُفِّرْ» بعد قول الأعرابي: «هلكتُ وأهلكْتُ، واقعتُ أهلي في نهار رمضان».
- (٣) كاستنتاجهم من الآيتين - ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾، و﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ - أن مدة أقل الحمل هي ستة أشهر.
- (٤) مع أن الأوليين تدخلان في باب الظواهر، كما سيتضح في الجهة الثانية.
- (٥) وسيأتي أن الأوليين تتصفان بالحجّية من باب الظهور، بخلاف دلالة الإشارة.

الجهة الأولى: مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدّم أنّ (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً (بالمعنى الأخصّ)^(١)، ويقابله (المنطوق) الذي هو مدلول ذات اللفظ^(٢) بالدلالة المطابقة.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً^(٣)، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزامية^(٤) على لفظٍ مفردٍ أو معنى مفردٍ ليس مذكوراً في المنطوق صريحاً^(٥)، أو إذا دلّ الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق

(١) معنى كونه (بيّناً) أنّ انفهام المعنى الالتزامي لا يحتاج إلى صَمّ مقدّمة عقلية خارجية، ومعنى كونه (بالمعنى الأخصّ) كفاية تعقّل الملزوم في الانتقال إلى اللازم.

(٢) أي: ذات الجملة التركيبية، لأنّ كلاً من المفهوم والمنطوق من باب المداليل المركّبة، كما مرّ في أوائل الباب، فلا يوصف المعنى المفرد بأيّ من الاثنين.

(٣) هذا تصريح بوجود واسطة بين الاثنين، مع أنّ ظاهر كلمات الأكثر - كما ذكر الشيخ الأعظم رحمته - انحصار الدلالة في هذين القسمين، كما مرّ في الشرح.

(٤) هامش: المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعمّ الدلالة التضمينية (باصطلاح المناطق) باعتبار رجوع الدلالة التضمينية إلى الالتزامية، لأنّها لا تتمّ إلا حيث يكون معنى الجزء لازماً للكل، فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

(٥) مثال الاثنين قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢) الدالّ على لفظ (أهل) أو معنى (أهل) مثلاً.

إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البَيِّن بالمعنى الأخصّ^(١)، فإنّ هذه كلّها لا تُسمّى (مفهوماً) ولا (منطوقاً)^(٢)، إذاً ماذا تُسمّى هذه الدّلالة في هذه المقامات؟

نقول: الأنسب أن نسمّي مثل هذه الدّلالة - على وجه العموم - (الدّلالة السّياقية)^(٣)، كما ربّما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين، لتكون في مقابل الدّلالة المفهومية والمنطوقية^(٤).

والمقصود بها - على هذا - أن سياق^(٥) الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدّر، وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء والتنبيه والإشارة، فلنبحث عنها واحدة واحدة.

(١) وإلا كانت دلالة التزامية وضعية، فتندرج في المفهوم، وهو خُلفُ الفرض، ومثال هذا دلالة قوله: «اعتق عبدك عني» على «ملّكني عبدك»؛ إذ لا عتق إلا في ملكك، ولولاها لما صحّ الكلام المذكور.

(٢) فيحصل الالتباس مع الدّلالة الالتزامية ولهذا تصدّى لبيان الفرق بينهما.

(٣) ظاهره عدم وجود هذه التسمية في كلام غيره، ولكن قد جاء هذا التعبير في كلام شيخه المحقق النائيني تذكّر في دورة (أجود التقريرات).

(٤) وتصير أقسام الدّلالة ثلاثة: منطوقية ومفهومية وسياقية، خلافاً للأكثر الذين يمنعون وجود واسطة بين الأوليين.

(٥) ومن هنا عبّر المحقق النائيني تذكّر عنها بـ(الدّلالة السّياقية) وتبعه المصنّف رحمته الله، كما مرّ آنفاً.

الدّالة الأولى: الاقتضاء

وهي دلالة الكلام بالالتزام على معنى مفرد أو لفظ مفرد أو مركّب يكون مقصوداً للمتكلّم بالقصد الاستعمالي، ويكون الكلام ظاهراً فيه بلحاظ مناسبة عقلية أو عقلائية أو شرعية أو عُرفية أو لغوية، ويتوقّف صدقُ الكلام (في باب الخبر) أو صحّته (في باب الإنشاء) عليه بحسب تلك المناسبة.

وبهذا يظهر أنّ لدلالة الاقتضاء ثلاثة أركان رئيسة:

(١) أن يكون المعنى المدلول عليه بالسياق (إحدى المناسبات المذكورة) ظاهراً من اللفظ بحسب المتفاهم العُرفي، ومقتضاه عدم ظهور اللفظ في مدلوله المنطوق، كما هو الحال في كلّ لفظ ظاهر في معنى.

(٢) أن يكون المعنى مقصوداً من المتكلّم، بأن يقصد من استعمال اللفظ تفهيم المعنى به، وهذا الرّكن وسابقه مشتركان بين دلّتي الاقتضاء والتنبيه، ويمثّلان المُقسَمَ لهما، وبهما تتمّازان عن دلالة الإشارة^(١).

(٣) أن يتوقّف صدقُ الكلام أو صحته عليها، وهذا هو الرّكن الأهمّ الذي يميّز هذه الدّلالة عن الدلّلتين الأخريين اللتين لا يتوقّف صدقُ الكلام ولا صحّته فيهما على المعنى المدلول عليه بالسياق.

وقد ذكر المصنّف رحمته الله ستة أمثلة لتوضيح هذه الدّالة، لا بأس بالوقوف عند

(١) يلاحظ: القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٨٥، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٦.

كل واحد منها:

المثال الأول: قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(١)، فإن صدق هذا الكلام يتوقف على تقدير لفظ مفرد يدلّ عليه سياق الكلام وهو (حكم)، فيكون معنى الحديث: «لا حكم ضرري - أي ينشأ عنه الضرر - في الإسلام»، ويمكن اعتبار هذا من أمثلة كون المقدّر لفظاً مركّباً، وهو (حكم ينشأ منه)، والأمر سهل من هذه الناحية.

وهذا التفسير للحديث قد ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله^(٢)، وتبعه عليه جمعٌ منهم المحقق النائيني رحمته الله^(٣).

والوجه في لزوم تقدير (الحكم) ونحوه هو عدم مقبولية الكلام إذا جعلنا اسم (لا) هو الضرر التكويني؛ للجزم بوقوع الضرر في الإسلام خارجاً، فمع تعذر تسلط النفي على الضرر حقيقةً يتعلّق النفي بنفس الحكم الضّرري ابتداءً بضرب من المجاز، مثل مجاز الحذف، والمحذوف هو ما دخلت (لا) عليه حقيقة.

وسياقي من المصنّف رحمته الله في أواخر باب (المُجَمَّل والمبيّن) أنّ دخول (لا) على عنوان (يصحّ أن ينطبق على الحكم) يُستفاد منه عدمُ تشريع حكم ينطبق عليه هذا

(١) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٢٤٣ ح ٧٧٧، وورد مجزّداً عن قيد (في الإسلام) في الكافي ج ٥ ص ٢٩٢ ح ٢، ص ٢٩٣ ح ٦، مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ١٤٧ ح ٦٤٨، وورد مع قيد (على مؤمن) في الكافي ج ٥ ص ٢٩٤ ح ٨.

(٢) فرائد الأصول ج ٢ ص ٤٦٠ - ٤٦٢.

(٣) منية الطالب ج ٣ ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

العنوان، كما في «(لا حَرَجَ)»^(١)، ويشبهه من هذه الناحية قوله ﷺ: «(رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ... وما لا يعلمون)»^(٢)، وقد وافق فيه المصنّف رحمه الله صاحب الكفاية والمحقق النائي رحمه الله^(٣)، وبني على أن المراد من (ما) الموصولة فيه هو نفس الحكم الشرعي الواقعي الذي لا يعلمه المكلف.

المثال الثاني: النبي: «(لا صلاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ)»^(٤)، وهو من باب الإخبار سواء بُني على كونه إخباراً مُحْضاً من الشارع المقدّس أم إرشاداً إلى أفضلية الصّلاة في المسجد بالنسبة إلى مَنْ يسكن قريباً منه ويسمع الأذان مثلاً.

وعلى كلا التقديرين يتوقّف صدّقه على الالتزام بوجود حذف في الكلام، وهو كلمة (كاملة) التي تكون نعتاً لاسم (لا)، فيكون من قبيل نفي الكمال، أي نفي مرتبة من مراتب الصّلاة من دون مساس بأصل صحتها، وسيأتي منه رحمه الله في أواخر باب (المُجَمَّل والمبين) أنّ تعذّر تقدير الخبر في مثل هذا التركيب بـ(موجودة) أو (صحيحة) ونحوهما لا يستلزم الإجمال لقيام قرينة أخرى (وهي مناسبة الحكم

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٣٩٥.

(٢) التوحيد، باب الابتلاء والاختبار ص ٣٨٧ ح ٢٤، الكافي ج ٢ ص ٤٦٣ ح ٢.

(٣) كفاية الأصول ص ٣٣٩ - ٣٤٠، فوائد الأصول ج ٣ ص ٣٣٨ - ٣٣٩، أجود التقريرات ج ٣ ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٤) الموجود في كتبنا الحديثية (في مسجده) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٩٢ ح ٢٤٤، ج ٣ ص ٦ ذيل ح ١٦، وهو مرسل في الموضعين، وقد جعل الشيخ الطوسي تدنّي المقدّر: (فاضلة كاملة كثيرة الثواب)، وإنّما جاء بلفظ (في المسجد) في الكتاب الفقهية وغيرها، وهو بهذا اللفظ نبوي مروي من طرق العامة له، وليس مرويّاً عن أحد الأئمة الأطهار عليهم السلام، كما هو الظاهر منه رحمه الله.

والموضوع) على تقدير الخبر بـ (كاملة)، وبناءً على هذا يندرج الحديث في باب المجاز في الكلمة (أي مجاز الإعراب أو مجاز الحذف)، والمقدَّر فيه لفظ مفرد، وقد دَلَّ عليه الكلام بالالتزام بدلالة السياق.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(١)، وهو لا يخلو عن مجازية قطعاً،

وفي نوعها احتمالان رئيسان:

أحدهما: أن يكون من باب المجاز في الإسناد، فيكون السؤال قد أُسند إلى غير ما هو له من دون ارتكاب أيّة مجازية في لفظ (القرية)، فإنَّ حقَّ السؤال أن يُسند إلى أهل القرية مثلاً لا إليها.

الأخر: أن يكون من باب المجاز في المفرد، مع الحفاظ على كون الإسناد حقيقياً، وهذا بدوره تارةً يُجعل من قبيل المجاز في الكلمة، فيكون هناك لفظ محذوف في الكلام مثل (أهل)، وهذا ما استظهره المحقق القميّ رحمته الله^(٢).

وتارةً أخرى يُجعل من قبيل المجاز المرسل لتوفّر إحدى علاقاته كالحالية والمحلية من دون أيّ حذف في الكلام أو تجوُّز في الإسناد، فيكون إسناد السؤال إلى القرية باعتبار أنّها محلّ لأهلها وبهذا الاعتبار تكون النّسبة حقيقية^(٣).

المثال الرابع: قول زيد لعَمْرُو: «اعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي عَلَى أَلْفٍ»، وهذا إنشاء

من قِبَل زيد، متعلّقه الطَّلَب من عَمْرُو أنْ يعتق الأخير عبده عن زيد على مبلغ ألف

(١) سورة يوسف، الآية (٨٢).

(٢) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٣٨٥.

(٣) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٦.

دينار مثلاً، ومن المعلوم أنَّ مثل هذا الإنشاء لا يصحَّ إلا إذا صار العبد ملكاً لزيد في زمان سابق، لأنَّ العتق فرعُ الملك، ولهذا يدلُّ هذا الكلام بالالتزام على لفظ مركَّب وهو «مَلَكْنِي عَبْدَكَ بِالْفِ دينارٍ»، أيَّ طلب زيد شراء العبد من عمرو بهذا المبلغ مثلاً، وبعد هذا يصحَّ إنشاء العتق، لأنَّ العبد بعد أن صار ملكاً لزيد يصحَّ أن يطلب من عمرو أن يعتق العبدَ عنه (أي عن زيد).

المثال الخامس: قول الشاعر (وهو إمّا قيس بن الخطيم أو عمرو بن امرئ القيس).

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

وقد حُذِفَ خبر المبتدأ (نحن) للعلم به ممَّا ذكره بعده مباشرة (أي: راضٍ)، ولولا هذا لم يُعلم الخبر المحذوف، لأنَّه من قبيل الكون الخاصّ، ولا شك في أنَّ صِدْقَ هذا الكلام يتوقَّف على تقدير (راضون) وعدم جواز الاكتفاء بـ(راضٍ)؛ لعدم التطابق بينه وبين المبتدأ (نحن) من ناحية الأفراد والجمع، وبهذا يكون المقدَّر في البيت لفظاً مفرداً.

المثال السادس: قولهم «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ»، ومن الواضح أنَّ الالتفات إلى مكان الرؤية لا يُبْقِي مجالاً لأنَّ يراد من (الأسد) معناه الحقيقي، ومن ثَمَّ يتوقَّف صِدْقُ هذا الكلام على أنَّ يراد منه (الرجل الشجاع)، فيكون المعنى المدلول عليه بالسياق مركَّباً.

هذا، وقد ذكر المصنِّف رحمته الله أنَّ دلالة الاقتضاء تمثِّل المرجعَ لجميع الدلالات الالتزامية (التي تكون مدلولاتها معاني مفردة) وجميع المجازات أيضاً، من دون

فرق بين المجاز في الكلمة والمجاز في الإسناد، وفاقاً لصاحب الحاشية تثنى الذي صرح بأن المنطوق غير الصريح (الشامل للدلالات الثلاثة محل الكلام) من دلالة الالتزام، كما ذكر أن قرينة المجاز تكون في الغالب بطريق الالتزام وتندرج في دلالة الاقتضاء^(١).

وقد نفت المصنّف رحمه الله إلى أن هذا الكلام يواجه إشكالاً محصّله: أن دلالة اللفظ على معناه المجازي - كما تقدّم منه رحمه الله في بداية باب المفاهيم - دلالة مطابقة؛ إذ لا يشترط في دلالة المطابقة أن يكون المعنى المدلول ممّا وُضع له اللفظ، ومن الواضح أن هذا لا يتناسب مع القول برجوع جميع المجازات إلى دلالة الاقتضاء التي تندرج تحت قسم آخر مغاير للدلالة المطابقة، كما مرّت الإشارة إليه قريباً، لأنّه من جعل الشيء من أقسام قسيمه.

وأجاب رحمه الله عن هذا الإشكال بما ينسجم في أصله مع ما أفاده صاحب الحاشية تثنى في المقام، ومحصّله أنّه يبتني على الخلط بين الدلالة على نفس المعنى المجازي والدلالة على كون المتكلّم مريداً له، وما تقدّم عدّه من دلالة المطابقة إنّما هو الدلالة الأولى الحاصلة باللفظ بمعونة القرينة، كدلالة لفظ (أسد) في قولنا: «(رأيت أسداً يرمي)» على (الرجل الشجاع) بواسطة (يرمي)، في حين أن ما يُعدّ من دلالة الاقتضاء هو الدلالة الثانية الحاصلة بالقرينة، كدلالة لفظ (يرمي) على إرادة المتكلّم لمعنى (الرجل الشجاع) من لفظ (أسد) وليس معنى (الحيوان المفترس)، وحيثُ يُرتفع التهافت بين الكلامين.

(١) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٢ - ٤١٥.

١ - دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة^(١) مقصودةً للمتكلّم بحسب العُرف^(٢)، ويتوقّف صدقُ الكلام أو صحته^(٣) - عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً^(٤) - عليها^(٥).

مثالها قوله ﷺ: «لا ضَرَرَ ولا ضَرَارَ في الإسلام»^(٦)، فإنَّ صدقَ الكلام يتوقّف على تقدير الأحكام والآثار الشرعية^(٧) لتكون هي المنفية حقيقةً؛ لوجود الضرر

(١) أي: دلالة سياق الكلام التي تمثل واسطة بين الدّلاتين المنطوقية والمفهومية، والمدلول عليه معنى مفرد أو لفظٌ مفرد أو لفظٌ مركّب.

(٢) هذا الرّكن مشترك بينها وبين دلالة التنبيه، وبه تخرج دلالة الإشارة.

(٣) ظاهر العطف مغايرة الصّحة للصدّق بأن يكون مورد الصدّق هو الأخبار، ومورد الصّحة هو الإنشاءات، ولكن سيأتي في أكثر من موضع عدم التفرقة بينهما.

(٤) هذه الأربعة تمثّل مناشئ أو أسباب للتوقّف.

(٥) أي: على الدّلالة المذكورة، وهذا الرّكن هو الفاصل بينها وبين دلالة التنبيه، فضلاً عن دلالة الإشارة.

(٦) مرّ في الشّرح تخريج هذا الحديث، وبيان بعض ألفاظه المروية.

(٧) فيكون هذا مثالا لكون المقدّر لفظاً مفرداً، والمعنى: «لا حكمَ ضرري في الإسلام» مثلاً، ويمكن جعله مثالا لكون المقدّر لفظاً مركّباً، فيصير المعنى: «لا حكمَ ينشأ منه الضررُ ويترتّب عليه»، والتوقّف على كلا التقديرين شرعي.

والضرار^(١) قطعاً عند المسلمین، فيكون النفي للضرر^(٢) باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه^(٣).

ومثله^(٤): «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا^(٥) لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ^(٦)...».

مثال آخر، قوله ﷺ: «(لَا صَلَاةَ لِمَنْ جَارَهُ الْمَسْجِدُ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ)»، فإنَّ صِدْقَ الكلام وصحَّته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة)^(٨) محذوفة، ليكون المنفي

(١) الحقيقين التكوينيين في الخارج، فلا يصحَّ توجيه النفي حقيقةً إليهما، وهذا تعليل للتوقف على تقدير (الحكم الشرعي).

(٢) كما هو الموافق لظاهر الحديث، لوضوح أنَّ أداة النفي (لا) فيه داخلة على الضرر مباشرة.

(٣) المسببة له، فتكون هي المنفية ابتداءً، لكنَّ بضربٍ من المجاز، كما مرَّ.

(٤) من ناحيتين: كون المقدَّر لفظاً مفرداً، وكون التوقف شرعياً.

(٥) فالمراد من (ما) الموصولة هو (الحكم الواقعي الذي لا يعلمه المكلف)، وفاقاً لصاحب الكفاية والمحقق النائيي رحمهما.

(٦) الأحسن عدم ذكر هذه الفقرة لإمكان ادعاء أنَّ المراد من (ما) فيها هو نفس الفعل المضطرَّ إليه لا حكمُ الفعل، فليلاحظ.

(٧) الحديث بهذا اللفظ نبوي مروي من طرق العامة، والمروي في التهذيب: «(لَا صَلَاةَ لِمَنْ جَارَ الْمَسْجِدَ إِلَّا فِي مَسْجِدِهِ)»، كما مرَّ في الشرح.

(٨) أو (فاضلة) كما مرَّ عن الشيخ الطوسي رحمهما، فهو مثال لكون المقدَّر لفظاً مفرداً، والتوقف فيه شرعي أيضاً.

كَمَالِ الصَّلَاةِ لَا أَصْلَ الصَّلَاةِ^(١).

مثالٌ ثالث، قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(٢)، فَإِنَّ صَحَّتْهُ عَقْلًا^(٣) تتوقف على تقدير لفظ (أهل)^(٤)، فيكون من باب حذف المضاف^(٥)، أو على تقدير معنى (أهل)^(٦)، فيكون من باب المجاز في الإسناد^(٧).

مثالٌ رابع، قولهم: «اعتق عبدك عني على ألف»؛ فَإِنَّ صَحَّةَ هَذَا الْكَلَامِ شَرْعًا

(١) لوضوح صحّة صلاة جار المسجد إذا أتى بها في بيته مثلاً، والتقدير: «لا صلاة كاملة»، وسيأتي في باب (المُجْمَل والمبين) أنّ تعذّر تقدير الخبر بمثل (موجودة) أو (صحيحة)، لا يستلزم الإجمال، بالنظر إلى قرينة (مناسبة الحكم والموضوع).
(٢) سورة يوسف، الآية (٨٢).

(٣) أو عقلاء؛ فَإِنَّ الْعَاقِلَ لَا يُوَجِّهُ سُؤَالَهِ إِلَى مَا يَتَعَذَّرُ الْجَوَابُ مِنْهُ لكونه عبثاً.
(٤) إذ لا يصحّ عقلاً توجيه السؤال إلى ما لا يُعْقَل ولا يكون أهلاً له، وبلحاظ هذه المناسبة العقلية أو العقلائية يفهم العُرف أنّ المراد إفادته هو سؤال أهل القرية.
(٥) أيّ المجاز في الإعراب أو مجاز الحذف، وهذا ممّا لا إشكال فيه، فيكون مفعول (اسأل) في الحقيقة هو كلمة (أهل) المحذوفة.

(٦) ظاهره كون (القرية) مستعملاً في معنى (الأهل) بنحو المجاز في المفرد، لتوفر علاقة (الحالية والمحلية) مثلاً، ولكن يعكّر صفوه قوله الآتي.

(٧) المناسب: «من باب المجاز في الكلمة»؛ لوضوح عدم ارتكاب أيّة مجازية في أجزاء الكلام في مورد المجاز في الإسناد، وإنّما يتركز التجوّز في نفس النّسبة، كما في قولهم: «بنى الأمير المدينة»، فلا يُدعى تقدير معنى (عمال) فيه، فليُتدبّر.

تتوقّف على طَلَبِ تَمْلِيكِه أَوْلَاً له^(١)، بِأَلْفٍ، لِأَنَّهُ لَا عِتْقَ إِلَّا فِي مِلْكٍ^(٢)، فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ: «مَلَكْنِي الْعَبْدَ بِأَلْفٍ ثُمَّ اعْتَقَهُ عَنِّي»^(٣).

مثال خامس، قول الشاعر^(٤):

نَحْنُ بِمَا عِندَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

فَإِنْ صَحَّتْهُ لُغَةٌ تَتَوَقَّفُ عَلَى تَقْدِيرِ (رَاضُونَ)^(٥) خَبَرًا لِلْمَبْتَدَأِ (نَحْنُ)، لِأَنَّ (رَاضٍ) مَفْرُودٌ^(٦) لَا يَصَحُّ أَنْ يَكُونَ خَبَرًا لَ (نَحْنِ).

مثال سادس، قوله: «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ»^(٧)، فَإِنَّ صَحَّتْهُ عَادَةُ تَتَوَقَّفُ عَلَى إِرَادَةِ^(٨) (الرَّجُلِ الشَّجَاعِ) مِنْ لَفْظِ (أَسَدِ).

(١) أَيَّ طَلَبِ الْمُتَكَلِّمِ (كَزَيْدٍ فِي الْمَثَالِ) تَمْلِيكَ الْعَبْدِ لَهُ أَوْ لَا قَبْلَ الْعِتْقِ، فَهُوَ مِثَالُ لَكُونِ الْمُقَدَّرِ لَفْظًا مَرَكَّبًا، وَالتَّوَقُّفُ فِيهِ شَرْعِي.

(٢) فَلَا بَدَّ أَنْ يَتَمَلَّكَ الْعَبْدُ أَوْ لَا قَبْلَ أَنْ يُطْلَبَ مِنَ الْمُخَاطَبِ أَنْ يَعْتَقَهُ عَنْهُ.

(٣) هَذِهِ الْجُمْلَةُ تُعْرَفُ مِنْ خِلَالِ السِّيَاقِ وَلَوْلَا هَا لَكَانَ الْكَلَامُ لُغَوًا لَا أَثَرَ لَهُ.

(٤) وَهُوَ قَيْسُ بْنُ الْحَطِيمِ أَوْ عَمْرُو بْنُ أَمْرِئِ الْقَيْسِ، كَمَا قِيلَ.

(٥) فَيَكُونُ الْبَيْتُ مِثَالًا لَكُونِ الْمُقَدَّرِ لَفْظًا مَفْرُودًا أَيْضًا، وَالتَّوَقُّفُ فِيهِ لُغَوِي.

(٦) مَعَ عَدَمِ كَوْنِهِ تَمَّا يَصَحُّ الْإِخْبَارُ بِهِ عَنِ الْجَمْعِ كـ (فَعِيلٍ) مِثْلَ (خَيْرٍ) الَّذِي صَحَّ الْإِخْبَارُ بِهِ عَنْ (الْمَلَأْنَكَةِ) فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ، وَإِنْ كَانَ مَفْرُودًا.

(٧) لِحَاطِظِ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ يَكْشِفُ عَنْ عَدَمِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ مِنْ (أَسَدِ).

(٨) لَا أَنَّ الصَّحَّةَ تَتَوَقَّفُ عَلَى دَلَالَةِ الْجُمْلَةِ عَلَى (الرَّجُلِ الشَّجَاعِ)، وَقَيْدُ (إِرَادَةِ) ضَرُورِي فِي تَحْدِيدِ دَلَالَةِ الْاِقْتِضَاءِ بِالذِّقَّةِ، كَمَا سَيَتَضَحُّ فِي رَدِّ الْإِشْكَالِ الْآتِي.

وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة^(١)، وجميع المجازات في الكلمة أو في الإسناد^(٢) ترجع إلى دلالة (الاقتضاء).

فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقة^(٣) فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء^(٤)؟!

نقول له: هذا صحيح^(٥)، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ^(٦)، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة^(٧).

(١) لكن مع كون اللزوم إما غير يتيّن أو يتيّن لكن بالمعنى الأعمّ، كما مرّ.

(٢) بدعوى أنّ المقدّر فيه معنى مفرد، وقد ظهر ما فيه ممّا مرّ آنفاً.

(٣) كما صرح به رحمته في أول بحث المفاهيم بقوله: «ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وإن كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة».

(٤) التي هي من أقسام قسيم المطابقة، فيلزم جعل الشيء قسماً لقسيمه.

(٥) والمدلول المجازي يندرج تحت المدلول المطابقي وفقاً لصاحب الحاشية تترّ، وهو المناسب لأنظار الأصوليين خلافاً لأهل البيان.

(٦) كدلالة (يرمي) في قولنا: «رأيت أسداً يرمي» على إرادة المتكلّم للرجل الشجاع من لفظ (الأسد) لا للحيوان المفترس.

(٧) فهنا دالتان: دلالة لفظ (أسد) بتوسط (يرمي) على (الرجل الشجاع)، وهي من دلالة المطابقة، ودلالة (يرمي) على إرادة الشجاع من لفظ (أسد)، وهي من دلالة الاقتضاء، وينبغي الفرز بين هاتين الدالتين.

والخلاصة: أنَّ المناط في دلالة الاقتضاء^(١) شيئان:

الأول: أنَّ تكون الدلالة مقصودة^(٢).

والثاني: أنَّ يكون الكلام لا يصدق أو لا يصحّ بدونها^(٣)، ولا يُفَرَّق فيها بين أنَّ

يكون^(٤) لفظاً مُضْمَراً^(٥)، أو معنى مراداً^(٦): حقيقياً أو مجازياً.

(١) وهذا ما صرَّح به المحقق القمي وصاحب الحاشية رحمتهما في المقام.

(٢) للمتكلّم بالقصد التفهيمي وبحسب المفاهم العُرفي، وهذا بمنزلة الجنس الشّامل لها ولدلالة التنبيه.

(٣) هذا بمثابة الفصل المميّز لها عن دلالة التنبيه، فضلاً عن دلالة الإشارة.

(٤) المقدّر المدلول عليه بالسّياق.

(٥) كما هو حاصل في غالب الأمثلة المتقدمة.

(٦) كما في الآية الكريمة.

الدّالة الثانية: التنبيه أو الإيحاء

وهي عبارة عن دلالة الكلام على معنى مفرد أو لفظ مفرد أو مركّب ملازم عُرفاً للمعنى الذي سيق الكلام لأجله، بنظراً إلى اشتغاله على قرينة حالية أو لفظية، بحيث يحصل العلم بكون المعنى اللازم (المدلول) مقصوداً للمتكلّم وظاهراً منه، من دون أن يتوقّف صدقُ الكلام أو صحّته على تقدير ذاك المعنى اللازم.

فهي تشترك مع دلالة الاقتضاء في أنّ الدّالة مقصودة من قبل المتكلّم بالقصد الاستعمالي، وأنّ الملازمة بين الطّرفين بمستوى توجب كون المعنى الآخر ظاهراً من اللفظ، ولكنّها تفرّق عنها بعدم توقّف صحّة الكلام أو صدّقه هاهنا على تقدير المدلول اللازم عُرفاً لمعنى اللفظ.

وقد جرى البحث عن دلالة التنبيه في كلمات كثير من الأصوليين في ضمن مباحث القياس كطريق ثانٍ لاستفادة علّة الحكم الشرعي، في مقابل استفادتها بصريح اللفظ الدالّ عليها^(١)، ذكروا هناك ستة أنواع لدلالة التنبيه.

وأورد المصنّف رحمه الله عدّة أمثلة، ذكر أغلبها في حاشية المعالم^(٢)، والمواضع

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٦٢٦ - ٦٣٦ ، القوانين المُحكّمة ج ٣ ص ١٩١ - ١٩٣ ، المحصول في علم أصول الفقه ج ٢ ص ٣١٣ - ٣١٨ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٣ ص ٢٧٩ - ٢٨٥ .

(٢) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٧ .

المشار إليها آنفاً، ونكتفي ببيان مثالين منها:

أحدهما: ما ذكره رحمته الله في آخر المورد الأول، وهو صورة الكناية بشرط كون المعنى الحقيقة للكلام مقصوداً بالإفادة أيضاً، لكي يكون المورد من قبيل الحقيقة الأصولية لمكان استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، ولا يضره قصْدُ إفادة لازمه (أي المعنى الكنائي) بعد ذلك؛ لعدم المحذور في أن يُستعمل مثل «زيدٌ كثيرُ الرِّمادِ» لإفادة وجود رَماد كثير في بيت زيد، ثم يراد بعد ذلك الانتقال منه إلى إفادة كرمه، بحيث يكون هذا لازماً مقصوداً بالإفادة من الكلام.

فاللفظ مستعملٌ في المعنى الحقيقي فقط، غايته أن يكون المراد منه الانتقال إلى لازمه، فلا ينبغي توهم استعمال اللفظ في كلا المعنيين، وبهذا تلتقي دلالة التنبيه مع دلالة الاقتضاء، إلا أن الأولى تمتاز بعدم توقّف صدق الكلام على لحاظ إتصاف زيد بالكرم مثلاً.

نعم، لو فرض أن المعنى المقصود بالإفادة من الكلام هو اللازم (أي كرم زيد) من دون قصد إفادة كثرة الرماد في بيته كان المثال عندئذٍ من قبيل المجاز الأصولي، ويُعامل معه كما يتعامل مع سائر المجازات^(١).

الآخر: ما ذكره رحمته الله في آخر المورد الثاني، وهو قوله رحمته الله لأعرابي - قال له: «واقعتُ إمراًتي في شهر رمضان وأنا صائمٌ» -: «اعتق رقبةً»^(٢)، حيث يُستفاد منه

(١) يلاحظ: هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٧ - ٤١٨.

(٢) مَنْ لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٧٢ ح ٣٠٩، ونحوه في الكافي ج ٤ ص ١٠٢ ح ٢، تهذيب الأحكام ج ٤ ص ٢٠٦ ح ٥٩٥، لكن الموجود فيهما: «تصدق» بدل «اعتق رقبة».

أن الوقاع علة للحكم بالتكفير (أي العتق)، بتقريب أن الحكم بلزوم العتق مقترن بوصف (وهو الوقاع) فلو لم يكن هذا الوصف علة للحكم لكان اقتران الاثنين بعيداً، فلأجل رفع هذا الاستبعاد يُبنى على العلية، ويصير الكلام بمنزلة ما لو قال ﷺ: «إذا واقعت فاعتق»، وتكون استفادة العلة بطريق الإيحاء لا التصريح، وهذا المثال يندرج في النوع الثالث من الأنواع الستة المذكورة لدلالة التنبيه^(١).

الدلالة الثالثة: الإشارة

وهي عبارة عن الانتقال من مدلول اللفظ إلى لازمه الذي لا يكون مقصوداً للمتكلّم بالنحو المتعارف في إرادة نوع المتكلّم للمعنى الذي يقصد إفهامه باللفظ، أو قل: هي دلالة الكلام على معنى لازم لما سيق الكلام له، من دون أن يكون هذا المعنى بحدّ يُستظهر معه قصد المتكلّم لإفهامه.

وهذا تارة يُستفاد من كلام واحد كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢)، فإنّ المعنى المقصود إفادته بالآية واضح، وله لازم يُستفاد منها بطريق الإشارة، وهو تحقّق الاستطاعة عند المكلفين على امثال التكليف المتوجّهة إليهم، وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكُمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^(٣)، فإنّ المعنى

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٣ ص ٦٢٨، القوانين المحكّمة ج ٣ ص ١٩١.

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٨٦).

(٣) سورة النساء، الآية (٥٨).

المراد لإفادته واضح، ولكن يُستفاد من الآية بطريق الإشارة لزوم إعداد فئة من الناس تكون مؤهلة لحل النزاعات وفُضَّ الخصومات.

وتارةً أخرى يُستفاد من كلامين، كالمثال المعروف الذي ذكره المصنّف رحمته الله وذكره غير واحدٍ من الأصوليين قبله^(١)، فإنَّ المعنى المقصود بالإفادة في قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢) واضحٌ، وهو معاناة الوالدة في فترتي الحمل والفصال، كما هو كذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(٣)، وهو بيان أكثر مدة الفصال، ولم يُقصد من أيٍّ منها إفادة أنَّ أقلَّ الحمل ستة شهور، إلا أنَّ هذا المعنى يُستفاد منهما بنحو الإشارة وعلى سبيل اللازم غير المقصود بالإفادة.

وتندرج تحت دلالة الإشارة دلالة وجوب الشيء شرعاً على وجوب مقدّمته كذلك، كما مرّت الإشارة إليه من المصنّف رحمته الله في مبحث تقسيم الواجب إلى الأصلي والتّبعية - وفقاً لصاحبي الحاشية والكفاية رحمتهما الله^(٤) - حيث ذكر رحمته الله هناك أنَّ وجوب المشي إلى السوق (أي قطع المسافة) يُفهم من أمر المولى بشراء اللحم من السوق، مع كون المعنى المقصود إفادته بالكلام هو نفس طلب الشراء، ولكن يُفهم

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٥١٥، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٣٨٧، هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٦.

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٣٣).

(٣) سورة الأحقاف، الآية (١٥).

(٤) هداية المسترشدين ج ٢ ص ٤١٨، كفاية الأصول ص ١٢٢.

وجوب المشي لكونه من لوازم وجوب الشراء المقصودة بالإفادة على سبيل اللزوم
البيّن (بالمعنى الأعم)^(١).

وبهذا يظهر أنّ هذه الدلالة تشترك مع أختيها في أنّ المعنى المدلول بها مستفاد
من السياق، وأنه لازم للمعنى المدلول باللفظ عرفاً، كما تشترك مع سابقتها (دلالة
الإيحاء) في عدم توقّف صدق الكلام أو صحّته على تقدير اللفظ أو المعنى اللازم
المدلول بالسياق، إلا أنّها تمتاز عن تينك الدالتين بثلاثة أمور:

(١) عدم كون الدلالة الالتزامية السياقية مقصودة للمتكلم، فلا يتأتّى ادّعاء
أنّ المتكلم قصّد من استعمال اللفظ تفهيم المعنى.

(٢) عدم كون الملازمة بين مدلول اللفظ ولازمه بتلك الدرجة من الوضوح
التي تسمح للمخاطب استظهار إرادة اللازم بسهولة، ولهذا تكون هذه الدلالة
أنزل درجة من سابقتها، كما سيتضح في الجهة الثانية الآتية.

(٣) أنّ المعنى اللازم لمدلول اللفظ قد يُستفاد من كلامين، كما في آيتي الحمل
والإرضاع.

والحاصل: أنّ الجامع بين الدلالات الثلاثة كون المعنى المفاد باللفظ سياقياً،
ينتقل إليه المخاطب لوجود مناسبة بينه وبين مدلول اللفظ، ويجمع الأولين (أي
دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه) كون المعنى المفاد بهما ظاهراً من اللفظ ومقصوداً
للمتكلم، وتمتاز أولاهما (أي دلالة الاقتضاء) عن الآخرين بتوقّف صدق الكلام
أو صحّته على ما يقتضيه السياق، وتمتاز الأخيرة (أي دلالة الإشارة) بثلاثة أمور.

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٢ ص ٩٦ .

٢ - دلالة التنبيه

وتُسمّى (دلالة الإيحاء) أيضاً^(١)، وهي كالأولى في اشتراط القصد عُرفاً^(٢)، ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها^(٣)، ولأنها سياق الكلام^(٤) ما يُقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يُستبعد عدم إرادته^(٥)، وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء، لأنها^(٦) - كما تقدّم - يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها^(٧)، ولدلالة

(١) والأول أكثر استعمالاً منه، وهي دلالة اللفظ على معنى ملازم عُرفاً للمعنى الذي سبق اللفظ للتعبير عنه بحيث يكون ظاهراً ومقصوداً من المتكلم.

(٢) أي: يكون المعنى السياقي اللازم مقصوداً للمتكلم بالقصد الاستعمالي، بالنحو المعتبر في عُرف أهل المحاورة.

(٣) أيّ على الدلالة، وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء، فلا حاجة في شيء من الأمثلة الآتية إلى تقدير شيء لأنّ الكلام صحيح وصادق من دون آية إضافة.

(٤) أو بضميمة ما يقترن به من قرينة حالية أو مقالية.

(٥) مقصوده هو «أو يُستبعد إرادة خلافه»، كما ذكر صاحب الحاشية تذكّر في المقام، فليلاحظ.

(٦) أيّ دلالة الاقتضاء، وهذه ميزة لها وحدها.

(٧) وإن كانت تشترك مع دلالة الاقتضاء، في أمرٍ آخر - مضافاً إلى القصد - وهو كون المعنى اللازم السياقي ظاهراً من الكلام.

التنبيه موارد كثيرة^(١) نذكر أهمها:

- ١ - ما إذا أراد المتكلم بيان أمر، فنَبَّه عليه بذكر ما يلزمه عقلاً أو عُرفاً^(٢)، كما إذا قال القائل: «دَقَّتِ السَّاعَةُ العَاشِرَةُ»^(٣) مثلاً، حيث تكون السَّاعَةُ العَاشِرَةُ فيها موعدٌ له مع المخاطب، لينبِّهه على حلول الموعد المتفق عليه، أو قال: «طَلَعَتِ الشَّمْسُ» مخاطباً مَنْ قد استيقظ من نومه حيثُذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة^(٤)، أو قال: «إِنِّي عطشانٌ» للدلالة على طلب الماء^(٥).
- ومن هذا الباب^(٦) ذِكْرُ الخبر لبيان لازم الفائدة^(٧)، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «إِنَّكَ صَائِمٌ» لبيان أنه^(٨) عالمٌ بصومه.

(١) وردت في كلمات الأصوليين، خاصة صاحب الحاشية تَقَرُّر.

(٢) فهو من باب إفادة وجود اللازم من خلال بيان الملزوم.

(٣) فالسِّيَاق هاهنا يدلُّ على لفظ مركَّب تقديره: «حَلَّ الموعدُ المتفقُ عليه»، والملازمة هنا عقلية.

(٤) أي: الصُّبْح، والملازمة هنا شرعية، ولو أريد بيان وجود النهار لكانت الملازمة عقلية عندئذٍ.

(٥) فالملازمة هنا عُرفية، ومن الواضح عدم توقُّف صدق الكلام في الأمثلة الثلاثة على تقدير المعنى اللازم، وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء.

(٦) يعني: بيان إفادة وجود اللازم بواسطة بيان الملزوم.

(٧) أي: إفادة المخاطب أنَّ المتكلم عالمٌ بالنسبة، بعد تعدُّر بيان أصل الفائدة.

(٨) أي: لبيان أنَّ المتكلم عالمٌ بكون المخاطب صائماً.

ومن هذا الباب أيضاً الكنايات، إذا كان^(١) المراد الحقيقي مقصوداً بالإفادة من اللفظ^(٢)، ثم كُنِيَ به عن شيء آخر^(٣).

٢ - ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً، أو عدم هذه الأمور^(٤)، فيكون ذِكْرُ الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء علة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي^(٥): «(أَعِدِ الصَّلَاةَ)» لِمَنْ سَأَلَهُ عَنِ الشَّكِّ فِي أَعْدَادِ الثَّنَائِيَةِ^(٦) فَإِنَّهُ يُسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ الشَّكَّ الْمَذْكُورَ عِلَّةٌ لِبَطْلَانِ الصَّلَاةِ وَلِلْحُكْمِ بِوَجوبِ الإِعَادَةِ^(٧).

مثال آخر، قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كَفَّرَ»^(٨) لِمَنْ قَالَ لَهُ: «وَأَقَعْتُ أَهْلِي فِي نَهَارِ شَهْرٍ

(١) احترازٌ عما لو كان المعنى الالتزامي هو المقصود بالإفادة حصراً، وعندئذٍ لا يكون المورد من مصاديق دلالة الإشارة، بل يكون حاله حال سائر المجازات.

(٢) بالقصد الاستعمالي، فيكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له.

(٣) وهو المعنى الالتزامي من دون أن يُستعمل اللفظ في المعنى الكنائي.

(٤) الأربعة، وهي العلية والشرطية والمانعية والجزئية.

(٥) هذا وما بعده من أمثلة الاقتران بما يفيد العلية.

(٦) مع استقرار الشك في نفسه، وعدم حصول الظن بأحد الطرفين.

(٧) فهو بمنزلة: «الشك في الثنائية علة لبطلان الصلاة وإعادتها».

(٨) الحديث نبوي، ولفظه في الكافي «تصدَّقْ»، وفي الفقيه «اعتق رقبة»، ويبدو أنَّ

المصنّف عليه السلام قد اعتمد في نقله على المحقق القمي رحمته الله، مع أنَّ الأخير عاد في مبحث

القياس ونقل الحديث بلفظ الفقيه، والأمر سهل.

رمضان»، فإنه يفيد أن الوقاع في الصّوم الواجب موجبٌ للكفارة^(١).

ومثال ثالث، قوله^(٢): «بَطَلُ الْبَيْعِ»، لَمَنْ قَالَ لَهُ: «بِعْتُ السَّمَكَ فِي النَّهْرِ» فَيُقْهَمُ منه اشتراطُ القدرة على التسليم في البيع.

ومثال رابع، قوله: «(لا تَعِيدُ)»^(٣) لَمَنْ سَأَلَ عَنْ الصَّلَاةِ فِي الْحَمَامِ، فَيُقْهَمُ منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة^(٤)، وهكذا.

٣- ما إذا اقترن الكلام بشيء^(٥) يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل^(٦)، كما إذا قال القائل: «وصلتُ إلى النهر وشربتُ»، فيُقْهَمُ من هذه المقارنة^(٧) أنّ المشروب هو الماء وأنّه من النهر^(٨)، ومثل ما إذا قال: «قمتُ وخطبتُ»، أي: وخطبتُ قائماً^(٩)،

(١) فكأنّه ﷺ قال له: «إِذَا وَاقَعْتَ امْرَأَتَكَ فَاعْتِقِي رَقَبَةً».

(٢) يعني: قول المفتي، وهذا مثال للاقتران بما يفيد الشرطية.

(٣) بنحو الجملة الخبرية، مثال لاقتران الكلام بشيء يفيد عدم كونه مانعاً.

(٤) الصّحيحة، والمراد عدم مانعية الكون المذكور من الحكم بصحة الصّلاة.

(٥) هو (شَرِبْتُ) في المثال الأول، و(خَطَبْتُ) في المثال الثاني.

(٦) فالمستفاد من الاقتران هنا غير الحكم، كما ذكر في حاشية المعالم.

(٧) الواقعة بين الوصول والشرب.

(٨) كلا الأمرين المقدرين متعلّق بفعل - كما هو المفروض في المورد -، فكأنّه قال:

«وصلتُ إلى النهر وشربتُ الماء منه».

(٩) وكون الخطبة من قيام هو متعلّق للفعل وليس حكماً، وهذه الاستفادة مسببة

عن الاقتران الحاصل بين القيام والخطبة.

وهكذا^(١).

٣- دلالة الإشارة

ويُشترط فيها - على عكس الدالّتين السابقتين^(٢) - ألا تكون الدلالة مقصودةً بالقصد الاستعمالي^(٣) بحسب العرف، لكنّ مدلولها لازمٌ لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ^(٤)، سواء استنبط المدلول من كلام واحد^(٥) أم من كلامين.

مثال ذلك^(٦) دلالة الآيتين على أقل الحمل^(٧)، وهما آية: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ

(١) فالمعنى السياقي في الجميع وإن كان ظاهراً ومراداً من المتكلم إلا أنّ صدق الكلام وصحّته هاهنا لا تتوقفان عليه بخلافه في الدلالة السابقة.

(٢) حيث كان المعنى اللازم في تينك الدالّتين كليهما مقصوداً للمتكلّم.

(٣) وهو أن يقصد المتكلم من استعمال اللفظ تفهيم المعنى به، كما هو الحاصل في أغلب الاستعمالات.

(٤) فالمهم أن المعنى المدلول السياقي ليس من اللازم البيّن (بالمعنى الأخصّ)، ولهذا لا تصل إلى درجة الظهور، بخلاف الدالّتين السابقتين.

(٥) مرّ في الشرح ذكر مثالين لتحقيق دلالة الإشارة في كلام واحد.

(٦) أي استنباط المدلول من كلامين، والأحسن أن يقول: «ومثال هذا».

(٧) وهو لازمٌ غير مقصود بالإفادة من الآيتين الكريمتين، لأنّ المعنى المقصود من كلّ واحدة منهما معلومٌ.

ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴿١﴾ وآية: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ ﴿٢﴾، فإنه بطرح الحَوْلَيْنِ من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر، فيُعرف أنه أقل الحمل ﴿٣﴾. ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء ﴿٤﴾ على وجوب مقدمته ﴿٥﴾، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين (بالمعنى الأعم) ﴿٦﴾، ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد ﴿٧﴾، وإنما يُفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة ﴿٨﴾.

(١) سورة البقرة، الآية (٢٣٣).

(٢) سورة الأحقاف، الآية (١٥).

(٣) لكنّ دلالة الآيتين عليه لا تصل إلى حدّ الظهور، بل هي بمستوى الإشعار، كما سيُصرّح به ﷺ بعد قليل.

(٤) كقول المولى: «الصلاة واجبة» مثلاً، فلا بدّ من وجود لفظ حتى تُدعى دلالاته بالسّياق على وجوب المقدمة، فيكون الانتقال اليه حينئذٍ من دلالة السّياق على لفظ مركّب، وهو «الوضوء واجب شرعاً» مثلاً.

(٥) كدلالة الأمر بالحجّ مثلاً على وجوب قطع المسافة، فإنّ الثاني لازم للأول، لكنّه لازم غير مقصود بالإفادة.

(٦) هذا النحو من اللزوم لا يكفي في الانتقال إلى اللازم وكونه مدلولاً لفظياً.

(٧) أي: ليس مقصوداً بالإفادة، كما مرّ في تقسيم الواجب إلى أصلي وتبعي.

(٨) وهذا بخلاف دلالة الاقتضاء، فإنّها تندرج تحت الخطاب الأصلي؛ لكون المدلول السّياقي فيها مقصوداً بالإفادة.

الجهة الثانية: حجّة الدلالات السّياقية

المقصود في هذه الجهة مجرّد الإشارة إلى حال كلّ واحدة من الدلالات السّياقية الثلاثة من حيث الحجّية وعدمها؛ فإنّ الحديث عن ذلك موكول إلى المقصد الثالث الآتي، ويقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: اتّضح ممّا مرّ في الجهة الأولى أنّ استفادة المعنى السّياقي في دلّاتي الاقتضاء والتنبيه تكون بمستوى الظهور، وعندئذٍ لا ينبغي التأمّل في حجّيتهما لكلّ من المتكلّم والمخاطب على الآخر، لأنّ ظهور اللفظ - أيّ ظهور - حجّة، كما سيأتي في باب (حجّية الظواهر)، فلا فرق في حجّية الظاهر بين كونه منطوقياً أو مفهوماً وكونه سياقياً، وسيأتي في المبحث الثاني من مقدّمة المقصد الثالث بيان المراد من الحجّية^(١)، ويُحتمل أن يراد منها في المقام أنّ كلّ واحدة من دلّاتي الاقتضاء والتنبيه تُثبت متعلّقها لا على حدّ القطع واليقين، أو قلّ إنّها تكشف عن متعلّقها على وجهٍ غير متيقن، على أن يكون هذا الكشف بجعلٍ من الشّارع، كي يتصف بالحجّية، وإلا فلا قيمة له.

كما يُحتمل أن يراد من اتصاف دلّاتي (الاقتضاء والتنبيه) بالحجّية أنّها تكونان منجزّتين ومعدّرتين، والمراد من المنجزّية إلقاء المسؤولية على كاهل المكلف عند مخالفته للتكليف الواصل إليه مع انكشاف مطابقة الحجّة للواقع، ومن المعدّرية

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ٥ ص ٣٨٢-٣٨٥.

تأمين جانبه من استحقاق العقوبة عند انكشاف مخالفة الحجة التي عمل بها للواقع. ففي قوله ﷺ: «(لا ضررَ ولا ضرارَ)» مثلاً ثبت الحجية لدلالة الاقتضاء، ويكون الكلام كاشفاً (لا على سبيل الجزم) عن نفي الحكم الضري في الشريعة، أو يكون معذراً للمكلف في موارد وقوعه في الضرر من امثال الأحكام الأولية مثل وجوب الصوم مثلاً، وهكذا بالنسبة إلى الحديث النبوي المتقدم، حيث تكون دلالة التنبيه حجة وتكشف (لا بنحو اليقين) عن أن الوقاع يوجب الكفارة، أو قل: إنها تُنجز الحكم المذكور في حق المكلف، وتوجب استحقاقه للعقاب في ما لو خالفه ثم انكشفت مطابقتها للواقع.

المقام الثاني: لا ينبغي الشك في عدم كون دلالة الإشارة حجة من باب الظهور؛ لوضوح خروجها عن صغريات هذا الباب، لما مرَّ في الجهة السابقة من أن انتقال المخاطب من مدلول اللفظ إلى المعنى السياقي وإن كان لأجل وجود ملازمة بينهما، إلا أن هذه الملازمة ليست بيّنة (بالمعنى الأخص)، كي يكون الانتقال إليها على حدّ الانتقال من المنطوق إلى المفهوم، وحينئذٍ يُحتمل جداً غفلة المخاطب عنه، خاصة إذا لم يكن اللزوم فيها بيّناً أصلاً، فلا يحصل الوثوق بإرادة المتكلم له، بل مرَّ في المبحث الثامن من مقدّمة هذا المقصد أن ما لا يُقصد بالإفادة من قبل المتكلم لا يستحق أن يُسمّى (دلالة) أصلاً^(١)، بل هي لا تتجاوز كونها إشعاراً بذلك المعنى اللازم، ككون أقلّ مدة الحمل ستة شهور في المثل المعروف.

وقد اعترف المصنّف رحمه الله بخروج دلالة الإشارة من باب الدلالة، فلا يبعد أن

(١) يلاحظ: بداية الأفكار ج ١ ص ١٤٨ - ١٤٩.

يكون ذكره لها في عداد الدلالات السياقية من باب مجازة القوم، كما هي طريقته في هذا الكتاب، فإنّ الأصوليين الذين تطرّقوا للدلالة السياقية - كالعلامة والمحقق القمي وصاحب الحاشية رحمهم الله وآخرين - ذكروها جنباً إلى جنب مع دلالاتي الاقتضاء والإيحاء.

ولكنّ هذا لا يعني خروج دلالة الإشارة عن الحجّة بالمرّة؛ فإنّ بالإمكان التماس طريق آخر لإثبات حجّيتها، من خلال (الملازمات العقلية) إذا فرض تحقق نحو ملازمة بين المعنى الملزوم (الظاهر من الكلام) والمعنى السياقي اللازم، بالنظر إلى أنّ دلالة الإشارة تُثبت المعنى السياقي على سبيل اللزوم العرفي، فينتقل إلى المعنى المدلول السياقي ببركة هذه الملازمة، سواء كان المعنى السياقي حكماً - كوجوب المقدّمة شرعاً المستفاد من الخطاب الدالّ على وجوب ذي المقدّمة -، أم لم يكن حكماً - كتحديد أقلّ مدة الحمل من الآيتين الكريمتين -، وكالأخذ بلوازم إقرار الإنسان بشيء حتى لو فرض إنكاره للملازمة بين الطرفين، فضلاً عمّا لو فرض تسليمه بها لكنّه لم يكن قاصداً للزوم، كما لو أقرّ زيد بأهلية عمرو لتوليّ القضاء وفُضّ المنازعات مثلاً فعندئذ يؤخذ بلوازم إقراره - ومنها القبول بحكم عمرو - سواء أكان زيد معتقداً بهذه الملازمة - لكنّه لم يكن قاصداً لبعض اللوازم - أم كان منكراً لأصل الملازمة بين ما أقرّ به وما يترتب عليه من اللوازم.

الجهة الثانية: حجّة هذه الدلالات

أما دلالة^(١) الاقتضاء والتنبيه، فلا شكّ في حجّيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور^(٢)، لأنّه من باب حجّة الظواهر، ولا كلام في ذلك^(٣).
وأما دلالة الإشارة فحجّيتها - من باب حجّة الظواهر^(٤) - محلّ نظر وشكّ^(٥)، لأنّ تسميتها بـ(الدلالة) من باب المسامحة؛ إذ المفروض أنّها غير مقصودة، والدلالة تابعة للإرادة^(٦)، وحقّها أن تُسمّى (إشارة) و(إشعاراً) فقط بغير لفظ (الدلالة)^(٧)، فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجّة من هذه الجهة.

(١) المناسب: «أما دلالتا»، كما لا يخفى، والأمر سهل.

(٢) كما هو المفروض في هاتين الدالتين والحاصل فيهما فعلاً، وليس مراده المتعلّق الاحتراز عن صورة خلّوهما من الظهور.

(٣) فإنّ مجرّد كون المعنى الظاهر سياقياً لا يسلبه الحجّية، بل يكون حاله من حيث الحجّية حال الظاهر المنطوق والظاهر المفهومي.

(٤) احتراز عن ثبوت الحجّية لها من باب اللزوم العقلي، كما سيتضح.

(٥) بل محلّ منع، كما يدلّ عليه تصريحه الآتي.

(٦) فإنّ الغرض من أيّ كلام (أي التفهيم والتفهيم) لا يتحقّق ما لم يكن المتكلّم مريداً لتفهيم المعنى، كما مرّ مفصّلاً في المبحث الثامن من مقدّمة هذا المقصّد.

(٧) اللّهم إلّا من باب من التوسّع والعناية أو عدم المشاحة في الاصطلاح.

نعم^(١)، هي حجّة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة^(٢)، فيُستكشف منها^(٣) لازمها سواء كان حكماً^(٤) أم غير حكم^(٥)، كالأخذ بلوازم إقرار المقرّ، وإن لم يكن قاصداً لها^(٦)، أو كان منكرّاً للملازمة^(٧)، وسيأتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.

-
- (١) استدراكٌ على ما ذكره آنفاً من نفي الحجّة عن دلالة الإشارة.
- (٢) أي: في الموضوع الذي توجد فيه ملازمة، لأنّ تحقق اللزوم مأخوذ في حدّ دلالة الإشارة، كما صرّح به المصنّف رحمته الله.
- (٣) إشارةٌ إلى الاحتمال الأول في معنى الحجّة، وهو ما يكشف عن متعلّقه لا بنحو اليقين، ويكون مُثبتاً له من طريق الشّرع، والاحتمال الآخر في معناها هو المنجزية والمعدّرية، كما سيأتي في المبحث الثاني من مقدّمة المقصد الثالث.
- (٤) كاستكشاف وجوب المقدّمة شرعاً من وجوب ذي المقدّمة كذلك.
- (٥) كالموضوع لحكم شرعي آخر مثل استفادة الطّهارة من قول القائل: «صلّ بهذا الثوب»، وكون أقلّ مدة الحمل ستة أشهر ونحوهما.
- (٦) أي: للوالم، كما لو أقرّ زيد بصلاحيّة عمّرو لمنصب القضاء، فحينئذٍ يؤخذ بلوازم إقراره - كالقبول بحكم عمّرو في حقّه -، حتى لو لم يكن قاصداً لهذا اللازم حين الإقرار.
- (٧) من الأساس، كما لو فرض عدم تسليم زيد بأصل الملازمة بين إقراره بأهليّة عمّرو للقضاء ونفوذ حكمه في حقّه (أي في حقّ زيد).

الباب الخامس

العام و الخاص

تمهيد

لا يتعد المعنى المذكور للعموم في علم الأصول عن المعنى المذكور له في اللغة وعند العُرف، وهو الشّمول، إن لم يُدَّعَ أنّ هذا هو المستعمل في كلمات الأصوليين، كما ذكر السيد الخوئي قدس سره^(١).

نعم، يختلف (العموم) المذكور في الأصول عن (العموم) المذكور في اللغة من جهة أنّ مفاد الأول ينحصر في (الشّمول المستفاد من اللفظ) فقط، ولا يصدق على (الشّمول المستفاد من مقدّمات الحكمة)، بناءً على التفريق المشهور عند الأصوليين بين العامّ والمطلق، كما سيأتي في بداية باب (المطلق والمقيّد)^(٢)، ومعنى هذا أنّ العموم عندهم شمولٌ وضعي والإطلاق شمولٌ حكمي^(٣)، هذا بخلاف العموم اللغوي الذي لا يُفرّق فيه من حيث المنشأ، ولهذا ينطبق (العموم اللغوي) على (الإطلاق) أيضاً.

ولهذا نجد أنّ أغلب التعريفات المذكورة للعام تتضمن الشّمول والاستغراق، ولتوضيح ما جاء في هذا التمهيد نذكر أربع جهات:

الجهة الأولى: هناك خلافاً معروفاً بين الأصوليين في تحديد نوع التعاريف

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ٢ ص ٢٩٩.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٢١٥.

(٣) فوائد الأصول ج ١ ص ٥١١، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٩١، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٣٣.

التي يذكرونها في مطاوي المباحث الأصولية - ومنها تعريف العام - من حيث كونها تعاريف حقيقية أو لفظية، وفي المسألة قولان:

القول الأول: أنها تعاريف حقيقية، يراد منها تحصيل صورة غير حاصلة عند السائل، بحيث يترتب عليها اطلاع على حقيقة الشيء المعرف أو امتياز عمّا عداه، وهذا القول يمكن نسبته إلى الأكثر، خاصة قدماء الأصوليين، بشهادة الإيرادات التي يذكرونها على هذه التعاريف من قبيل كونها غير منعكسة (غير جامعة) تارة، أو غير مطردة (غير مانعة) أخرى، أو اشتغالها على الدور ثالثة وغير ذلك، ومن الواضح أنّ محلّ هذه الإيرادات هو التعاريف الحقيقية.

القول الثاني: أنها تعاريف لفظية يُراد منها مجرد شرح اللفظ، وتمييز المسمّى عن بعض ما عداه، نظراً إلى أنّ العام والخاص من المعاني الواضحة المركوزة في أذهان العرف، بل المعنى المرتسم في الذهن عند سماع لفظيهما أوضح من التعاريف المذكورة لهما، وحينئذٍ يمتنع كون تلك التعاريف حقيقية، لأنّ المعترف في التعريف الحقيقي أن يكون أجلى من المعرف (بالفتح)، وهذا هو ما يتراءى من كلام الشيخ الأعظم رحمته^(١)، وتبناه صاحب الكفاية رحمته، وصرّح به في أكثر من موضع فيها^(٢)، ويظهر من المصنّف رحمته اختياره في المقام، ويترتب عليه عدم ورود المناقشات المذكورة من عدم الاطراد وعدم الانعكاس ولزوم الدور وغيرها.

هذا، وقد ذكر الأصوليون عدّة تعاريف للعام، نقل صاحب الحاشية رحمته ستة

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ١٨.

(٢) كفاية الأصول ص ٩٥، ٢١٥، ٤٦٣.

منها^(١)، وعند التأمل نجد أنها تختلف في ما بينها في تحديد الموصوف بالشمول والاستيعاب، وهو يتراوح بين اللفظ والمفهوم والحكم، ومن هنا تكون للعام ثلاثة أنحاء من التعاريف، اقتصر المصنّف رحمته الله على الأول والأخير منها:

النحو الأول: ما يكون الشمول فيه ثابتاً للفظ، وهو ما نجده في كثير من تعاريفهم، كالتعاريف الستة التي نقلها في حاشية المعالم، ومنها ما حكي عن أبي الحسين البصري من أن العام هو «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له»، وهو لا يختلف عما ذكره المصنّف رحمته الله أولاً، وهو «اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق لفظه عليه في ثبوت الحكم له»، ويظهر من صاحبي الحاشية والفصول رحمتهما الله تبني هذا التعريف^(٢)، وظاهره أن وصف اللفظ بالشمول من قبيل وصف الشيء بحال نفسه لا بحال متعلّقه (أي المعنى).

وقد أورد على هذا التعريف: تارة بعدم الاطراد لصِدْقه على مثل (العشرة) التي تنطبق على مجموع آحادها، وتصلح لاستيعابها واستغراقها، مع أنها لا يطلق عليها لفظ (العام)، فلم يَكُنْ التعريف مانعاً عن دخول الأغيار.

وتارة أخرى بعدم الانعكاس لخروج (كلّ عين) - والمراد به جميع أفراد الجارية - لعدم شموله للأفراد التي يصلح لأن يشملها من سائر معاني (العين) مثل الباصرة وغيرها، فلم يَكُنْ التعريف جامعاً لمصاديقه كلّها.

هذا، وقد اتضح الموقف تجاه هذه الإيرادات ممّا مرّ آنفاً، والملاحظ أن الشيخ

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٤٤ - ١٥١ .

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٥٥ - ١٥٦ ، الفصول الغروية ص ١٥٨ .

الأعظم تَنُكُّ لا يرى وجهاً لَصَرْفِ الوقت في تزييف الحدود الواردة للعام، كما جاء في تقارير بحثه^(١).

ومنه يظهر عدم صَحَّة الإيراد على التعريف الآتي للعام بعدم اطراده لصدق على المطلق أيضاً، على ما سيتضح قريباً.

النحو الثاني: ما يكون الشَّمول فيه ثابتاً لنفس المفهوم، وهو ما اختاره في الكفاية من أنه «مفهومٌ شاملٌ لجميع ما يصلحُ لأنَّ ينطبق عليه»^(٢)، وربّما يرجع إليه تعريف المصنّف رحمته الله المتقدّم.

وقد ذكر صاحب الحاشية تَنُكُّ وقوع الاختلاف في اتصاف المعاني بالعموم، بعد أن حُكي الاتفاق على كون العموم من عوارض الألفاظ، ونَقَلَ أقوالاً ثلاثة في المسألة^(٣).

النحو الثالث: ما يكون الشَّمول فيه ثابتاً للحكم، ومنه ما ذكره السيد الخوئي تَنُكُّ من أنه «شمولُ الحكم لجميع أفراد مدخول أداة العموم»^(٤)، وهكذا ما ذكره المصنّف رحمته الله ثانياً من أنَّ العام هو «الحكمُ الشَّامِلُ لجميع أفراد موضوعه أو متعلّقه أو المكلف»، كما أنَّ ما ذكره في تعريف كلِّ واحد من الأقسام الثلاثة للعام صريحٌ في كون الشَّمول صفةً للحكم.

(١) مطارح الأنظار ج ٢ ص ٢٩.

(٢) كفاية الأصول ص ٢١٥.

(٣) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٤) مصابيح الأصول ج ٢ ص ٥٥.

الجهة الثانية: الخاص يقابل العام بأي معنى يُفسَّر به العام، والفارق الرئيس والواضح بين الاثنين هو أنَّ الحكم الثابت للموضوع في العام يشمل جميع الأفراد من دون استثناء، كما في مثل «أطعم الفقراء»، فيكون وجوب الإطعام شاملاً لكل من ينطبق عليه عنوان (الفقير)، وهذا بخلافه في الخاص حيث تخرج بعض الأفراد عن شمول الحكم لها، كما في «لا تطعم الفساق من الفقراء» مثلاً.

وهذا الخروج (أو عدم الشمول) على نحوين:

أولهما: تخصّصي، وهو عبارة عن خروج بعض الأفراد عن شمول الحكم لها خروجاً موضوعياً، بمعنى عدم صدق موضوع الحكم على تلك الأفراد أصلاً، ولهذا يُعبّر عنه بأنّه «خروج الشيء عن الموضوع وجداناً وتكويناً».

ومثاله خروج (النجار) مثلاً عن العام في قوله: «أكرم جميع العلماء» فإنّ نفس (العلماء) لا يشمل النجارين، فيخرج من دائرة الحكم لخروجه من دائرة الموضوع رأساً، وهذا النحو خارج عن محلّ الكلام في هذا الباب.

ثانيهما: تخصّصي، وهو عبارة عن إخراج بعض أفراد الموضوع عن شمول الحكم لها بقرنية متصلة أو منفصلة، مع دخول تلك الأفراد في الموضوع بحيث يكون الحكم شاملاً لها لولا ورود المخصّص المتصل أو المنفصل، ولهذا يُعبّر عنه بالخروج الحكمي، ويمكن التمثيل له بخروج النحاة في قول المولى: «أكرم العلماء الفقهاء» فإنّهم وإن كانوا مشمولين بوجوب الإكرام لو كنّا نحن ولفظ (العلماء) لكونهم من أفراد العلماء، إلا أنّ المتكلّم عمّد إلى إخراجهم عن شمول الحكم لهم بذكره المخصّص (الفقهاء) ولولاه لشمّلهم الحكم بوجوب الإكرام.

وهكذا لو قال أولاً: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تُكرم النحاة»، فيخرج

النحاة عن دائرة موضوع الحكم بحسب المراد الجدّي للمولى بسبب ذكر المخصّص المنفصل، ولولاه لوجب إكرامهم حال الفقهاء مثلاً، وهذا النحو هو محلّ الكلام في هذا الباب، كما سيتضح.

الجهة الثالثة: ذكر الأصوليون ثلاثة أقسام للعموم باعتبار صار تحديده مورداً للخلاف بينهم، وسيأتي الحديث عنه قريباً^(١):

القسم الأول: العموم الاستغراقي، وهو عبارة عن شمول الحكم لكل فردٍ فردٍ من أفراد الموضوع، بحيث يكون كلّ واحد منها موضوعاً لحكمٍ مستقلّ تثبت له إطاعةً مستقلةً وعصياناً مستقلّ.

وبعبارة أخرى: العموم الاستغراقي شمولُ الحكم لأفراد الطبيعة المدخولة لأداة العموم بحيث ينحلّ هذا الحكم إلى أحكام متعدّدة بعدد أفراد الطبيعة، فيكون الحكم واحداً في مقام الإثبات متعدّداً في مقام الثبوت، مثل «أكرم كلّ عالمٍ» فإنّ وجوب الإكرام المتعلّق بهذه الطبيعة وإنّ كان واحداً في مقام الإثبات، لكنّه يتعلّق في مقام الثبوت بأفراد الطبيعة على نحو السريان، بحيث يكون هناك وجوبُ إكرام متعلّق بكلّ عالمٍ على حدة، فتثبت له إطاعة مستقلة وعصياناً مستقلّ عن سائر أفراد طبيعة العالم، فلو أكرم المكلف بعض العلماء ولم يُكرم البقية فقد أطاق في الأول، وعصى في الثاني.

وقد يُعبّر عن هذا القسم بـ(العموم الأفرادي)، ولكنّ هذا الاسم أخصّ من

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٥١ - ١٥٢، كفاية الأصول ص ٢١٦، حقائق الأصول ج ١

ص ٤٨٤ - ٤٨٥، فوائد الأصول ج ١ ص ٥١٤ - ٥١٥، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٩٤ - ٢٩٥،

دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٣٤، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

معناه، لأنه لا يصدق على العموم الأزماني مثلاً، مع أنه من مصاديق هذا القسم من العموم أيضاً، والفارق بين الاثنين هو من جهة المستوعَب (بالفتح)، فتارةً يكون المستوعَب (بالفتح) هو الأفراد فيُعَبَّر عن العموم بـ(العموم الأفرادي)، وأخرى يكون هو آتات الزمان فيُعَبَّر عنه بـ(العموم الأزماني)، والعموم الاستغراقي يصدق على الاثنين.

القسم الثاني: العموم المجموعي، وهو عبارة عن شمول الحكم لأفراد الطبيعة بحيث يكون الموضوع هو المجموع (من حيث المجموع)، ويكون الحكم منوطاً بالمجموع، أي أن الطبيعة التي يثبت لها الحكم مأخوذة على نحو السريان في جميع الأفراد، بنحو يتوجّه الحكم إلى جميع الأفراد أيضاً، لكن يكون كلّ واحد منها جزءاً من الموضوع ومحكوماً بحكم ضمني ملازم لحكم غيره ثبوتاً وسقوطاً، لا أنه يكون تمام الموضوع لحكم مختصّ به، كي يكون للفرد وحده امتثال خاصّ به، بل يتوقّف امتثاله على الإتيان بجميع الأفراد، وبناءً على هذا يكون الحكم هنا واحداً في مقامي الثبوت والإثبات معاً، بخلافه في القسم السابق حيث يكون الحكم واحداً في مقام الإثبات فقط.

ومثاله وجوب الإيمان بالأئمة الإثني عشر عليهم السلام، فإنّ هذا الوجوب وإن كان شاملاً لكل واحد منهم عليهم السلام؛ لوضوح وجوب الإيمان بكلّ واحد منهم، إلا أنّ هذا الوجوب لا يتعلّق بكلّ واحد منهم بمعزل عن الآخر، فليست لهذا الحكم إطلاعات مستقلة بعدد الأئمة عليهم السلام، بل المتحقّق خارجاً إمّا إطاعة واحدة، تتحقّق بالإيمان بجميع الأئمة، وإمّا عصيان واحد يتحقّق بعدم الإيمان بالجميع حتى لو آمن بأحد عشر إماماً.

وهكذا لو قال المولى لعبده: «أطعم هؤلاء الفقراء» بنحو العموم المجموعي، وفرض أنهم كانوا عشرة، لم تكن هناك عشرُ إطاعات وعشرُ مخالفات بل إمّا إطاعة واحدة وإمّا مخالفة واحدة، كما اتضح آنفاً.

القسم الثالث: العموم البدلي، وهو عبارة عن شمول الحكم لأفراد الطبيعة بنحو البدلية والعطف بـ(أو)، بحيث يتوجّه الحكم إلى صِرف وجود الطبيعة المتحقّق بالوجود الأول لها، فيكون موضوع الحكم كلّ واحد من أفراد الطبيعة على سبيل البدلية، ويكون الحكم منوطاً بواحد من أفرادها على سبيل البدلية، وبه تتحقّق الإطاعة، بينما يثبت العصيان بترك الجميع.

وبهذا يشترك مع القسم السابق في كون الحكم واحداً (ثبوتاً وإثباتاً)، ولكنّه يختلف عنه في أنّ الحكم قد توجّه إلى صِرف وجود الطبيعة، وهو (أي صِرف الوجود) يتحقّق بأول وجوداتها، ولكن لما لم تكن لبعض الأفراد بعينه خصوصيةً على سائر الأفراد تعلق الحكم بكلّ واحدٍ منها، لكن بنحو البدلية لا الاستغراق، ولولا انتفاء الخصوصية لفرد دون غيره لأشكّل عدّ هذا القسم من أقسام العموم، كما سيتضح قريباً.

ومثاله ما لو قال المولى: «أكرم أيّ عالمٍ»، حيث يتعلّق الحكم بصرف طبيعة العالم، فيكون المطلوب إكرام عالمٍ واحد، ولكن لما لم تكن هناك أية خصوصية لعالم على غيره أصبح كلّ فردٍ فردٍ من العلماء صالحاً لأن يتعلّق الحكم به، وبهذا يتحقّق الشّمول، ويندرج هذا القسم تحت العموم.

الجهة الرابعة: وقع الخلاف بينهم في مسألتين مرتبطتين بأقسام العموم، تطرّق

المصنّف رحمته الله للثانية فقط:

المسألة الأولى: هناك كلامٌ بين الأصوليين في تحديد منشأ الاختلاف بين تلك الأقسام، أو قُل: في تعيين اعتبار التقسيم، وفي المقام قولان:

القول الأول: أنَّ منشأ الاختلاف في ما بينها يرجع إلى كيفية تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة مع كون العموم في الجميع بمعنى واحدٍ، ولولا اختلافُها في كيفية تعلّق الحكم لما كان بينها فرقٌ، فإنّ الحكم إذا تعلّق بالطبيعة بنحو الاستيعاب لكل أفرادها صار العموم (استغراقياً)، وإذا تعلّق بالطبيعة من حيث المجموع (بها هو مجموع) بحيث تكون الأفراد كالواحد صار العموم (مجموعياً)، وإذا تعلّق بالطبيعة على نحو البدلية صار العموم (بدلياً).

وهذا ما يتبنّاه صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمتهما الله ^(١) واختاره السيد الخوئي رحمته الله في دورة سابقة ^(٢)، والمصنّف رحمته الله، كما يظهر من قوله: «أقسام العموم باعتبار تعلّق الحكم».

القول الثاني: أنَّ منشأ انقسام العموم إلى الأقسام الثلاثة يرجع إلى ذوات تلك الأقسام (في حدّ أنفسها)، بمعنى أنَّ هذا التقسيم موجود قبل عروض الحكم على الموضوع، لا أنّه ناشئ من جهة الحكم نفسه.

وهذا ما يبني عليه المحقق الأصفهاني رحمته الله ^(٣)، ووافقه السيد الخوئي رحمته الله الذي

(١) كفاية الأصول ص ٢١٦، فوائد الأصول ج ١ ص ٥١٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٩٤.

(٢) دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٣٤.

(٣) نهاية الدّرية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٤٤ - ٤٤٥ ت ٢٨٦.

تمسك له بشهادة الوجدان على تغاير أقسام العام في أنفسها، مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها، فإننا نجد (كل رجل) مغايراً لـ (أي رجل) قبل مرحلة تعلق الحكم به^(١).

المسألة الثانية: منع المحقق النائيني ثبوت من عدّ العموم البدلي في جملة أقسام العموم، ووجهه أنّ البدلية تنافي العموم والشمول، لأنّ الشمول إنّما يصدق على جميع الأفراد لا على الفرد الواحد، فإذا لم يكن الواحد عامّاً لم يصحّ درج ما يسمى بـ (العموم البدلي) تحت أقسام العموم، ويؤيده أنّ هذا القسم من العموم غالباً ما يُستفاد من إطلاق المتعلّق، فيكون داخلياً في (الإطلاق) الذي يُستفاد من مقدّمات الحكمة، ومن ثمّ ينحصر العموم في قسمين فقط: الاستغراقي والمجموعي^(٢).

وأجاب عنه المصنّف رحمته الله بأنّ الحكم في العموم البدلي وإن كان يتوجّه إلى فرد واحد في الواقع، بدليل تحقّق الامتثال بمجرد إيجاد الطبيعة في ضمن فرد من أفرادها، إلا أنّ الذي يُصحّح درجته في أقسام العموم - جنباً إلى جنب مع العموم الاستغراقي والعموم المجموعي - هو انتفاء الخصوصية لفرد ما بعينه على بقية أفراد الطبيعة، فتتوفّر لكل واحد منها الصّلاحية والشّأنية لأنّ يكون هو الذي يثبت له الحكم الوارد في الخطاب.

وحينئذٍ لا توجد منافاة بين العموم المتحقّق في هذا القسم وبين البدلية أصلاً،

(١) مصابيح الأصول ج ٢ ص ٥٦، الهداية في الأصول ج ٢ ص ٢٩٦، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٠٠.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٥١٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

لأنَّ العموم المدَّعى فيه هو عمومُ البدلية لا عمومُ الاستغراق والشمول، هذا في ما إذا استفيدت البدلية من اللفظ.

أمَّا إذا فُرض استفادتها من مقدّمات الحكمة - كما هو الغالب - فلا عموم بدلي في البين، بل المتحقق هو الإطلاق البدلي، فيصح ما ذكره المحقق النائيني ثبُت من لزوم دَرَج هذا القسم تحت (الإطلاق)، كما لو قال المولى: «أكرّم عالماً» بدلاً من أن يقول: «أكرّم أيّ عالمٍ»، وبهذا يتركز الخلاف في خصوص الشمول البدلي المستفاد من اللفظ.

وبالجملة: نحن لا نُنكر أن استفادة هذا المعنى من الشمول تحصل في الغالب بمقدّمات الحكمة، فيكون المتحقق عندئذٍ هو الإطلاق البدلي لا العموم البدلي، ولكن قد يكون الشمول البدلي مستنداً إلى الوضع، فيتحقق العموم البدلي، الذي يكون قسماً لكل من العموم الاستغراقي والعموم المجموعي.

وزاد السيد الخوئي ثبُت في تعليقه الأجود على هذا الجواب ما يقرب من النقص بالعموم الاستغراقي، بتقريب أنّه أيضاً قد يُستفاد من مقدّمات الحكمة، ممّا يشير إلى أن مجرّد استفادة الشمول من المقدّمات المذكورة لا يوجب إخراجه من (العموم) وإدخاله في (الإطلاق)^(١).

وبهذا ينتهي الحديث عن في التمهيد الذي ذكره المصنّف رحمته الله، ويقع الكلام في مباحث (العام والخاص) في أحد عشر فصلاً.

(١) أجود التقريرات ج ٢ هامش ص ٢٩٥.

الباب الخامس: العام والخاصّ

تمهيد

العام والخاصّ هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ^(١) وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محلّ لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية^(٢).

والقصّد من العام^(٣): «اللفظ الشّامل بمفهومه»^(٤) لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له»، وقد يقال^(٥) للحكم أنّه عام أيضاً باعتبار شموله

(١) وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته وخلافاً للأكثر الذين يعتبرونها تعاريف حقيقية بشهادة الإيراد عليها بعدم الاطراد والانعكاس وغيرهما.

(٢) لأنّ التعريف الحقيقي لا بدّ أن يكون أجلى وأوضح عند العقل من المعرف (بالفتح)، مع أنّ مفهومي العام والخاصّ أجلى ممّا جُعِل تعريفاً لهما، فلا يصلح أيّ من تلك التعاريف لأنّ يكون تعريفاً لهما.

(٣) أيّ المراد منه، ولم يقل: «(وتعريف العام)»، لما ذكره آنفاً، وسيكرّره مع الخاصّ.

(٤) والظاهر منه أنّ الشّمول وصفٌ لنفس اللفظ، كما هو الموافق لكثير من التعريفات، منها ما ورد في الحاشية والفصول، وهو النحو الأول من التعاريف.

(٥) إشارة إلى تعريف العام حيث يكون الموصوف بالشّمول هو الحكم، وهذا هو النحو الثالث من تعاريف العام.

لجميع أفراد الموضوع^(١) أو المتعلق^(٢) أو المكلف^(٣).

والقصدُ من الخاص: «الحكمُ الذي لا يشمل إلا بعضَ أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف»، أو أنه «اللفظُ الدالُّ على ذلك»^(٤).

والتخصيص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام^(٥)، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص، والتخصُّص هو أن يكون اللفظ^(٦) من أول الأمر - بلا تخصيصٍ - غير شامل لذلك الفرد^(٧) غير المشمول للحكم.

(١) أي (متعلق المتعلق)، بقرينة المقابلة مع المكلف، مثل «أكرم كلَّ عالمٍ»، واستعمال لفظ (الموضوع) وإرادة (متعلق المتعلق) كثيرٌ في كلماتهم، كما مرَّ قريباً.

(٢) كما لو قال المولى: «أكرم العلماء كلَّ إكرامٍ»، مثلاً، فيكون شاملاً عندئذٍ لجميع أفراد الإكرام من الإضافة وقضاء حوائجهم واحترام أبنائهم وغيرها.

(٣) كما لو قال الأبُّ لأبنائه: «اتقوا الله جميعاً»، مثلاً، فيشمل الحكم كلَّ واحد منهم، ولا يخفى أنَّ (المكلف) من أبرز مصاديق (موضوع التكليف).

(٤) فالموصوف بالشمول عنده هناك اللفظ أو الحكم، ولم يتطرق لاحتمال كونه هو المفهوم، وربما يمكن إرجاع كلامه الأول إليه، فليُتدبّر.

(٥) بمخصَّصٍ متصلاً كان أو منفصلاً، لفظياً كان أو لبيّاً، ويُعبّر عنه بـ (الخروج الحُكْمِي)، وهذا النحو هو محلّ الكلام في هذا الباب، دون النحو الآتي.

(٦) كلفظ الموضوع، ولهذا يُعبّر عن هذا النحو بـ (الخروج الموضوعي).

(٧) كالنجار الذي لا يشمله عنوان موضوع الحكم في قوله: «أكرم العلماء»، مثلاً، ولهذا لا يحتاج المولى إلى بذل مؤونة لإخراجه عن شمول الحكم له.

أقسام العام

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام^(١) باعتبار تعلق الحكم به^(٢):

١ - العموم الاستغراقي، وهو أن يكون الحكم^(٣) شاملاً لكل فردٍ فردٍ، فيكون كلُّ فردٍ وحده موضوعاً للحكم^(٤)، ولكلِّ حكمٍ متعلقٍ بفردٍ من الموضوع عصيانٌ خاصٌّ، نحو «أكرم كلَّ عالمٍ»^(٥).

٢ - العموم المجموعي، وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع (بها هو مجموع)^(٦) فيكون المجموع موضوعاً واحداً^(٧)، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال

(١) وفاقاً للمشهور وخلافاً للمحقق النائي تَدُلُّ، كما سيتضح قريباً.

(٢) أي بالعام، فهذا الانقسام ناشئ عن كيفية تعلق الحكم بالطبيعة مع انحفاظ معنى العموم في جميع الأقسام، وفاقاً لصاحب الكفاية تَدُلُّ، كما مرَّ في المسألة الأولى من الجهة الرابعة من التمهيد.

(٣) الواحد إثباتاً، المتعدد ثبوتاً، كما يفيد كلامه عليه السلام هنا.

(٤) أي: موضوعاً مستقلاً لحكم انحلالي خاص به.

(٥) فلو أكرم ثلاثة علماء من أربعة، تحققت ثلاث إطاعات وعصيانٌ واحد.

(٦) من دون فرق بين أن يكون العام مركباً له أجزاء، مثل «إقرأ كلَّ الدعاء»، وأن يكون كلياً له أفراد، كما ذكر السيد الخوئي تَدُلُّ وغيره، وأمثله واضحة.

(٧) وكلُّ واحد من أفراد الطبيعة يمثل جزءاً لموضوع الحكم الواحد، وليس تمام الموضوع لحكمٍ خاصٍّ به، كما كان في القسم السابق.

إلا بالإيمان بالجميع^(١).

٣ - العموم البكلي، وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البكَل^(٢)، فردٌ واحدٌ فقط - على البكَل - موضوعاً للحكم، فإذا امتثل في واحدٍ سَقَطَ التكليف^(٣)، نحو «اعتقَ آيَةَ رَقَبَةٍ شَتَّ».

فإن قال قائل^(٤): إنَّ عدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحةٌ ظاهرة، لأنَّ البَدَلِيَّةَ تنافي العموم؛ إذ المفروض أنَّ متعلِّق الحكم أو موضوعه ليس إلا فرداً واحداً فقط^(٥).

(١) وهذا يعني أنَّ الحكم الثابت للطبيعة واحدٌ إثباتاً وثبوتاً، فلا ينحلُّ إلى أحكام متعدّدة بعدد أفراد الطبيعة المحكوم عليها، ولهذا لا يقال في حقِّ (الواقفة) مثلاً إنَّهم أطاعوا في سبعة، وعَصَوْا في خمسة، بل الحاصل للمكلّف خارجاً إمّا الإطاعة (إذا آمَنَ بإمامتهم جميعاً) وإمّا العصيان (إذا لم يؤمِّنَ بإمامة واحدٍ منهم).

(٢) لأنَّ متعلِّق الحكم هنا صِرْف وجود الطبيعة الذي يتحقّق بأول وجوداتها، وبه يتحقّق امتثال الحكم.

(٣) لأنَّ المأمور به فرد واحد فقط، فإذا أتى به المكلف صار ممثلاً، ولكنه إذا ترك الجميع عصي، واستحق العقاب.

(٤) وهو شيخه المحقق النائيني تَقِيُّ الذي لا يوافق على ذكر (البَدَلِي) في أقسام العموم؛ لمكان لمنافاة بين البَدَلِيَّة والإطلاق، ويحصر البَدَلِيَّة في باب الإطلاق.

(٥) والواحد ليس فيه شمولٌ كي يصحَّ دَرْجُ هذا القسم تحت العموم، وهذا البيان موافقٌ لعبارة تقرير (أجود التقريرات).

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية^(١)، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم^(٢)، نعم إذا كان استفادة العموم^(٣) من القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل في (المطلق)^(٤) لا في (العام)^(٥).
وعلى كل حال، إن عموم متعلق^(٦) الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الأكثر من نوع (العموم البكلي)^(٧).
إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث (العام والخاص) في فصول^(٨):

(١) وليس (العموم الاستغراقي) أو (العموم المجموعي)، كي تقع المنافاة التي يدعيها شيخه المحقق تذ.

(٢) مع عدم وجود خصوصية لأي فرد من أفراد الطبيعة على ما سواه.

(٣) المناسب في مثل المقام التعبير بـ(الشمول)، إلا أن يكون مراده هو (العموم اللغوي)، والأمر سهل.

(٤) وبهذا يحصل الثمام مع شيخه المحقق النائيني تذ.

(٥) ومَرَّت الإشارة في الشرح إلى جواب ثانٍ ذكره السيد الخوئي تذ في الأجود.

(٦) وكذا متعلق المتعلق كالرَّقبة في المثال السابق.

(٧) وذلك لكفاية الفرد الواحد في وجود الطبيعة خارجاً، بخلاف النواهي فإن

العموم فيها استغراقي لعدم كفاية الانزجار عن فردٍ واحدٍ فقط في مقام الامثال،

كما سَبَقَ في المسألة الخامسة من (باب النواهي).

(٨) وهي أحد عشر فصلاً.

الفصل الأول: أدوات العموم

لا خلافَ بين الأصوليين في وجود أدوات^(١) تختصّ بإفادة الخصوص، كما لا خلافَ بينهم في وجود أدوات يُستفاد منها العموم، ولا إشكالَ في أنّ أغلب موارد العموم قد طرأ عليها التخصيص، وإنّما وقع الخلاف بينهم في وجود أدوات تختصّ بالعموم (أي تكون ظاهرة فيه) وعدم وجودها، وفي المقام عدّة أقوال نشير إلى اثنين منها:

القول الأول: أنّ العموم ليست له أدوات خاصّة به، وكلّ ما ادّعي أنّه أداة للعموم فهو إمّا أداة للخصوص استُعِمِلت في العموم مجازاً كما اختاره قومٌ، وإمّا مشتركٌ بينه وبين الخصوص على سبيل الاشتراك اللفظي، واختاره بعض العامة، وتبنّاه السيد المرتضى رحمته^(٢)، وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمته وغيره بما ينتهي إلى تعيين القول الثاني الآتي^(٣).

القول الثاني: أنّ للعموم أدواته الخاصّة به التي تكون ظاهرة في إفادة الشمول لجميع الأفراد ما لم يطرأ التخصيص على العامّ، سواء في لغة العرب أم في الخطابات الشرعية، حاله من هذه الناحية حال الخصوص.

(١) التعبير بـ(أدوات العموم) أحسنُ من التعبير بـ(ألفاظ العموم)، كما سيتضح وجهه قريباً.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ج ١ ص ٢٠١.

(٣) كفاية الأصول ص ٢١٦ - ٢١٧.

وهذا القول هو المشهور بين أصوليي الفريقين، منهم الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة وصاحب المعالم والمحقق القمي وصاحب الكفاية رحمهم الله (١)، والمصنف رحمهم الله، وتمسكوا لمختارهم بعدة وجوه منها تبادر العموم من «أكرم كل عالم» و«لا تكرم فاسقاً»، ونحوهما.

وبناءً على هذا القول تكون الأدوات المذكورة في الباب على ثلاثة أقسام:

- (١) ما يكون أداة للخصوص بعينه، مثل بعض والأعلام الشخصية.
- (٢) ما يكون أداة للعموم بعينه، مثل كل، عامة، جميع وغيرها، ولا ضير في استعمالها في الخصوص أحياناً على سبيل المجاز مع نصب قرينة، لأن المراد من الاختصاص هو ظهور هذه الأدوات في العموم، فلا منافاة حينئذٍ.
- (٣) ما يكون مشتركاً بين الاثنين، وهو أسماء الأجناس (أي النكرات)، فإنها تفيد العموم إذا وقعت في سياق نفي أو نهي، مثل «ما رأيت رجلاً» و«لا تكرم فاسقاً»، وتفيد الخصوص إذا وقعت في سياق إثبات، مثل «قرأت كتاباً» و«صم يوماً من الشهر».

وباتضح هذا فقد ذكر المصنف رحمهم الله ثلاث أدوات للعموم، ينبغي الحديث عن كل واحدة منها على حدة، والإشارة إلى أهم الأقوال فيها من ناحية كيفية استفادة الشمول منها:

(١) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٧٨، معارج الأصول ص ٨٢، نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ١٢٢، معالم الدين ص ٣٣٢، القوانين المحكمة ج ١ ص ٤٣٦، كفاية الأصول ص ٢١٦.

الأداة الأولى: كلّ، وما في معناها مثل جميع، وعامة، وتمام

لا خلاف بين الأصوليين في دلالة (كلّ) وأخواتها على الاستغراق والشمول بالوضع، وإنّما وقع الخلاف بينهم في كفاية ذلك في إفادة الشمول في مدخولها وعدم كفايته، وهنا قولان:

القول الأول: أنّ (كلّ) تدلّ بالوضع على استيعاب مدخولها لجميع ما يصلح لأنّ ينطبق عليه من أفراد، من دون حاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول في الرتبة السابقة، وهذا هو ما اختاره جمعٌ منهم المحققان القمّي والحائري والسيد الخوئي رحمهم الله (١)، والمصنّف رحمهم الله.

واستدلّ لهذا القول: تارةً بما يُستفاد من كلام المحقق القمّي رحمهم الله من تبادل العموم من (كلّ) وأخواتها، بمعنى أنّ العُرف يفهم ذلك منها ابتداءً، لا أنّ العموم يُستفاد بمعونة الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

وتارةً أخرى بما يذكره السيد الخوئي رحمهم الله من أنّها لو لم تكن موضوعة للدلالة على استيعاب أفراد مدخولها لانتفى وجود لفظ في اللغة العربية يكون موضوعاً لإرادة جميع أفراد المدخول، وهو مقطوع العدم، فلا بدّ من وجود مثل هذه الأداة للدلالة على سريان الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة إذا تعلّق للمولى غرض ببيانه (٢).

(١) القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٤٧، درر الفوائد ج ١ ص ٢١٠، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٣٧، الهداية في الأصول ج ٢ ص ٣٠٣، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٠٧.

(٢) مصابيح الأصول ج ٢ ص ٦٠.

القول الثاني: أن (كل) وإن كانت تدلّ بالوضع على الشمول والاستيعاب إلا أن أقصى ما يُستفاد منها سريان الحكم إلى عموم ما يراد من مدخلها، لا إلى عموم ما يصلح مدخلها لأن ينطبق عليه، وفرق ما بين الاثنين.

ولازم هذا أنها تحتاج في دلالتها على العموم وإرادة تمام أفراد المدخول إلى جريان مقدّمات الحكمة في حقّه من كون المولى في مقام البيان ونحوها، وإلا كانت القضية مهملة، والقدر المتيقن منها هو إرادة بعض الأفراد، وهذا ما يتبنّاه المحقق النائيني ^(١).

بل هذا هو أشهر الوجهين في ما يفهم من مجموع كلام صاحب الكفاية ^(٢) في المقام وفي مبحث (اجتماع الأمر والنهي) ^(٣)، وفي مقابله وجه آخر يكون مختاره بناءً عليه هو القول الأول المتقدم ^(٤).

وأورد على ما أفاده بعدة إيرادات منها ما ذكره السيد الخوئي ^(٥) من لزوم اللغوية من وجود (كل) في ما إذا جرت مقدّمات الحكمة في المدخول، واستفيد منها الإطلاق لعدم الحاجة حينئذٍ إلى أداة العموم ^(٦).

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٩٢.

(٢) يلاحظ: حقائق الأصول ج ١ ص ٤٨٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٠٦، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢ ص ٢٤٨، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ج ٤ ص ٣١.

(٣) يلاحظ: حاشية المشكيني على الكفاية ج ٢ ص ٣٥٦، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ج ٤ ص ٩٨.

(٤) محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٠٨.

الأداة الثانية: النكرة في سياق النفي أو النهي

هذه الأداة إذا كانت بنحو الإضافة (أي: وقوع النكرة...) تكون هيئة، وهو الظاهر مما عبّر به المصنّف رحمته الله في بداية الفصل، وإذا كانت بنحو التوصيف (أي: النكرة الواقعة...) تكون لفظاً، وهو المناسب لما ذكره رحمته الله في عنوان الفصل، وهو أيضاً المتعارف عندهم في التعبير^(١).

وكيفما كان، فالكلام فيها كالكلام في سابقتها من جهة عدم الخلاف في دلالتها على الشمول وظهورها فيه، وإنّما وقع الكلام في منشأ إفادتها له، وهنا أقوال ثلاثة: القول الأول: أنّ دلالة النكرة المذكورة على عموم السلب هي بالوضع، إمّا على أساس وضع الهيئة التركيبية للعموم، وإمّا على أساس وضع نفس النكرة المقيّدة بالوقوع في سياق النفي أو النهي، كما ذكر صاحب الحاشية رحمته الله، وقد جعله ظاهر المحكيّ عن الأصوليين، ونسبه إلى جماعة من المتأخّرين^(٢).

القول الثاني: أنّ منشأ دلالتها على العموم هو الإطلاق وتامة مقدّمات الحكمة في المدخول، من كون المتكلّم في مقام البيان، وعدم التقييد، وسائر المقدّمات، فتدلّ النكرة عندئذٍ على عموم السلب، فيستفاد من «لا تُكرّم فاسقاً» مثلاً النهي عن إكرام كلّ ما يمكن أن يصدق عليه عنوان (الفاسق).

(١) يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ١٥٤، القوانين المحكّمة ج ١ ص ٥٠٤،

هداية المسترشدين ج ٣ ص ٢٣٢، كفاية الأصول ص ٢١٧.

(٢) هداية المسترشدين ج ٣ ص ٤٣٤.

وهذا بخلاف ما إذا لم تجرِ مقدّمات الحكمة كما إذا كان المتكلّم في مقام الإهمال مثلاً، فإنّ النكرة حينئذٍ لا تدلّ إلا على السلب في بعض الأفراد؛ لفرض أنّ القضية مهمة، والقدر المتيقن منها هو إرادة البعض.

ولا ينافي هذا كون دلالة النكرة المذكورة على الشمول عقلية، بالنظر إلى أنّ انتفاء الطبيعة إنّما يصدق بانتفاء جميع أفرادها، على غرار ما تقدّم في (كلّ)، سوى أنّ دلالة الأخيرة على الشمول وضعية، وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية والسيد الخوئي رحمتهما (١).

القول الثالث: أنّ منشأ دلالة النكرة المذكورة هو العقل، بمعنى أنّ مفاد (لا) هو النفي، ومفاد مدخولها هو الطبيعة الصادقة على الواحد والكثير على حدّ سواء، فلا يصدق انتفاؤها أو الانزجار عنها إلا بانتفاء جميع أفرادها، بحيث يستحيل بقاء واحد منها وإلا لزم اجتماع النقيضين، فتكون دلالتها على عموم النفي أو النهي من جهة أنّ نفي الطبيعة يستلزم نفي تمام أفرادها عقلاً، من دون أي حاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة، وهذا ما يبيّن عليه المحقق الحائري رحمته (٢)، ووافقه المصنّف رحمته.

الأداة الثالثة: الاسم المحلّي باللام

ويندرج تحت هذه الأداة عنوانان:

(١) كفاية الأصول ص ٢١٧، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٣٦، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٠٧.

(٢) درر الفوائد ج ١ ص ٢١٠-٢١١.

العنوان الأول: المفرد المحلّى باللام

وقد وقع الخلاف في دلالة على العموم وعدمها، ومحل النزاع هو ما إذا لم يكن في الكلام عهدٌ، وإلا لم يكن المفرد دالاً على العموم اتفاقاً، ولعل الوجه فيه أن وجود العهد يمثل قرينة صارفة عن العموم، كما احتمله صاحب الحاشية ^(١). وقد نقل في الحاشية خمسة أقوال، أهمها اثنان ^(٢):

القول الأول: عدم الدلالة على العموم (أي الاستغراق)، وتكون اللام حقيقة في تعريف الجنس فلا تستعمل في غيره (كالعموم) إلا مجازاً، وهو عبارة أخرى عن الالتزام بدلالته على الشمول الناشئ من مقدمات الحكمة، فيدخل عندئذ في (باب الإطلاق) كما صرح به المصنّف رحمته الله، وليس (العموم) الذي هو عبارة عن شمول ناشئ عن الوضع، وهذا القول هو المعروف بين البيانين، والمختار عند أكثر الأصوليين من المتقدمين والمتأخرين.

فإذا قال المولى: «(أكرم العالم)»، وفرض توفر مقدمات الحكمة كان مطلقاً، فيدل على وجوب إكرام كل فردٍ من أفراد العالم، وإذا قال: «(أكرم العالم الفقيه)» دلّ على وجوب إكرام كل فردٍ من أفراد الطبيعة المقيّدة، فتكون دلالة المفرد المحلّى باللام على الاستيعاب تابعة لإطلاق المدخول وتقيّده في المرتبة السابقة، استناداً إلى توفر مقدمات الحكمة وعدم توفرها.

القول الثاني: دلالة المفرد المحلّى باللام على العموم (بمعنى وضعه له)، فيكون

(١) هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٥٩.

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ٢٠٥-٢٠٦.

حقيقةً فيه ومجازاً في غيره، وهذا هو الذي حكاه صاحب المعالم رحمته عن جمع من الناس^(١)، واختاره الشيخ الطوسي رحمته مستدلاً له بحُسن الاستثناء من العام الوارد في الكلام، ولأجل يصح أن يقال: «إِنَّ الإنسان لفي خُسْرٍ إِلَّا زَيْدًا وَعَمْرًا»^(٢).

العنوان الثاني: الجَمْع المحلّي باللام

ولا خلاف بينهم - ظاهراً - في دلالة على الشمول، كما نصّ عليه غير واحد من الأصوليين - منهم صاحب المعالم والمحقق القميّ وصاحب الحاشية رحمته^(٣) -، لكن بشرط عدم العهد، كما مرّ مثله في المفرد المحلّي باللام^(٤)، وإنّما صار الجَمْع المحلّي باللام مسرّحاً للخلاف في موضعين:

الموضع الأول: منشأ دلالة الجَمْع المحلّي على الشمول، كما سَبَقَ في الأداتين الأوليين، وفيه قولان:

القول الأول: أنّ منشأ الدلالة المذكورة هو تمامية مقدّمات الحكمة في مدخول

(١) معالم الدّين ص ٣٣٦.

(٢) العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٩٣.

(٣) معالم الدّين ص ٣٣٦، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٥٠، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٥٩.

(٤) ويضاف إليهما (الجَمْع المضاف)، كما صرّح غير واحد من الأصوليين كالعلامة والمحقق القميّ والسيد الأعرجي رحمته، وهو الموافق لظاهر الكفاية وكذا المصنّف رحمته حيث مثلاً في مبحث (إجمال المخصّص اللّتي) ب: «أكرم جيرانِي»، بل نسبّه الثاني إلى جمهور الأصوليين، يلاحظ: نهاية الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ١٦٢، القوانين المُحكّمة ج ١ ص ٤٨٥، المحصول في علم الأصول ج ٢ ص ٢٩٢، كفاية الأصول ص ٢٢٢.

اللام (أي مادة الجَمْع) في المرتبة السابقة، فإذا جرت المقدمات في مادة الجمع أفادت هيئة الجَمْع حينئذٍ سريان الحكم إلى جميع الأفراد، وإذا لم تجر لم تُفدِ المادة سوى شمول الحكم لبعض الأفراد فقط، فلا دلالة لنفس اللام، ولا لهيئة الجَمْع على الاستيعاب بالوضع، كي يصير الجَمْع المحلّ باللام من ألفاظ العموم.

وهذا ما يتبنّاه صاحب الكفاية تَتَضَرُّعاً في باب العامّ والخاصّ^(١)، ويوافق ما ذكره في المفرد المحلّ باللام، وتبعه المحقق الأصفهاني تَتَضَرُّعاً، حيث بنى على التسوية بين المفرد المحلّ باللام والجَمْع المحلّ بها من ناحية عدم الدلالة على الشمول إلا بمقدمات الحكمة، نظراً إلى عدم ثبوت دلالة للام نفسها على الاستغراق^(٢).

القول الثاني: أنّ الدلالة المذكورة وضعية، فيكون الشمول المستفاد من الجمع المذكور داخلاً في باب (العموم)، وهذا القول هو المعروف بين الأصوليين الذي مرّت الإشارة إليه آنفاً، ومستنده تبادرُ الشمول والاستغراق من الجَمْع المذكور، وقد اختلف أصحاب هذا القول في تحديد منشأ ذلك على عدّة آراء، نقصر على ذكر اثنين منها:

أولهما: وضع هيئة الجَمْع لإفادة الشمول والعموم، أي الهيئة المؤلفة من اللام ومادة الجَمْع (من حيث المجموع)، وهذا هو ما اختاره المحققان القمّي والنائيني رحمتهما^(٣)، ويناسبه ما ذكره المصنّف رحمته في بداية الفصل.

(١) كفاية الأصول ص ٢١٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ج ٢ ص ٤٤٨ ت ٢٨٨.

(٣) القوانين المحكّمة ج ١ ص ٤٨٤، أجود التقريرات ج ٢ ص ٢٩٧.

ثانيهما: وضع اللام نفسها لإفادة الشمول لكن بشكل غير مباشر، بتقريب أن اللام لما كانت موضوعة للتعريف والتعيين، وكان للجمع مراتب كثيرة بتدريج من ثلاثة إلى ما لا نهاية له من المراتب (بمعنى عدم وقوفها عند حدٍّ معيّن)، ولا مجال لدعوى تعيين مرتبة منها بعينها بحيث تتميز الأفراد الداخلة فيها عن الخارجة منها؛ لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، فلا يبقى حينئذٍ سوى المرتبة العليا الأخيرة الشاملة لجميع الأفراد، فيكون مدخول اللام هو هذه المرتبة بالخصوص.

وهذا الرأي هو ما يختاره جمعٌ منهم صاحب الفصول والسيد الخوئي وبعض المحققين ^(١)، وهو الموافق لكلام المصنّف رحمته الله في مقام رفع توهم التفريق بين استغراق المفرد واستغراق الجمع، فليلاحظ.

الموضع الثاني: بعد الفراغ عن دلالة الجمع المحلّى باللام على الشمول - أيّا كان منشؤها - فقد وقع الكلام بينهم في النسبة بين الاستغراق المفاد بالجمع والاستغراق المفاد بالمفرد من حيث التساوي في كمية الأفراد وعدم التساوي، وفيها قولان:

القول الأول: أن المفرد أكثر استغراقاً وشمولاً من الجمع، ولازمه أن الأفراد التي يصدق عليها أكثر من الأفراد التي يصدق عليها الجمع، وهو ما اختاره جمعٌ من البلاغيين وبعض الأصوليين ^(٢)، وحكاه في الفصول عن المحقق الشريف ^(٣).

(١) الفصول الغروية ص ١٦٩، دراسات في علم الأصول ج ٢ ص ٢٣٨، محاضرات في أصول الفقه ج ٤ ص ٥٢٦، الحلقة الثالثة ق ١ ص ١٠٨.

(٢) يلاحظ: القوانين المحكمة ج ١ ص ٥١٠، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٩٥.

(٣) الفصول الغروية ص ١٧١.

ويمكن أن يكون منشأ هذا القول ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى: ﴿كُلُّ أَمَنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾^(١) من أن ابن عباس قرأ (وكتابه) بدلاً من (وكتبه)، بدعوى أن (الكتاب أكثر من الكتب)^(٢)، وهذا واضح في أن المفرد المحلّ أكثر أفراداً من الجَمْع المحلّ، ويبدو أن السكاكي قد تأثر بهذا الكلام، فقد حكى التفتازاني عنه في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾^(٣): قوله: «أنه ترك جمع العظم إلى الأفراد لطلب شمول الوهن للعظام فرداً فرداً»^(٤)، وبناءً عليه يكون «(وَهَنَ الْعَظْمُ)» أكثر استغراقاً وشمولاً من «(وَهَنَتِ الْعِظَامُ)».

ووجه كون استغراق المفرد المحلّ أشمل هو أن اسم الجنس مثل (كتاب) يتناول كل فرد فرد، فتدخل فيه حيثئذٍ آحادُ المشنى والجَمْع، لأنّ كلاً من المشنى والجمع لا يتنافى مع خروج الفرد الواحد: أمّا المشنى فلاّنه يتناول كل اثنين اثنين، فلا ينافيه خروج الواحد، وأمّا الجَمْع فلاّنه يتناول كل جماعة جماعة، وهذا لا ينافي خروج الواحد والاثنين.

القول الثاني: أن المفرد المحلّ باللام والجَمْع المحلّ بها متساويان في درجة الاستغراق، ولا فرق بينهما من حيث الزيادة والنقصان، فيتمحّض الجَمْع حينئذٍ للجنسية، ويبطل معنى الجَمْعية فيه، وهذا ما يبني عليه مشهور الأصوليين، منهم

(١) سور البقرة، الآية (٢٨٥).

(٢) يلاحظ: الكشف عن حقائق التنزيل ج ١ ص ٤٠٧، المطول (شرح تلخيص المفتاح)

ص ٢١٠-٢١٤، شروح التلخيص ج ١ ص ٣٣٩-٣٤٤.

(٣) سورة مريم، الآية (٤).

(٤) المطول (شرح تلخيص المفتاح) ص ٢١١-٢١٢.

المحقق القمي وصاحب الحاشية رحمته ^(١)، وكثيرٌ من أهل البلاغة، وعليه أكثر أئمة النحو والتفسير، كما ذكر التفتازاني في المطول.

وبيانه: أن ما جاء في القول السابق اشتباهٌ منشؤه الخلط بين مدلول المشئ ومدلول الجمع، فإن ما ذكرناه إنما يتم في المشئ بالنظر إلى أن استغراق المشئ يعني شمول اثنين اثنين، وهذا لا ينافيه خروج الواحد كما هو واضح.

ولكن تطبيق هذه الفكرة في الجمع غير تام؛ فإن منشأ قياسه على المشئ (من حيث المدلول) بما يؤدي إلى أن يكون الاستغراق في الجمع بلحاظ مراتب الجمع لا بلحاظ الأفراد واحداً واحداً، لمجرد أن الاستغراق في المشئ يكون بلحاظ أفرادها فيشمل كل اثنين اثنين.

وهذا قياس مع الفارق، لأن مدلول المشئ محدودٌ من الجانبين، بخلاف مدلول الجمع فإنه وإن كان محدوداً من جانب القلة إلا أنه غير محدود من جانب الكثرة، ويرتب عليه أن كل ما يفرض للجمع من أفراد كثيرة فهو مرتبة واحدة من الجمع (أي جماعة واحدة) لا مراتب متعددة، فتدلّ اللام حينئذٍ على استيعاب جميع الأفراد، وهكذا في كل مرتبة تُفرض للجمع، فيكون اللفظ دالاً على شمول جميع أفرادها وصولاً إلى المرتبة الأخيرة.

وبناءً عليه، لا يبقى فرق بين الجمع والمفرد من ناحية الاستغراق، ويكون معنى الاستغراق في الاثنين هو الذهاب إلى آخر الأفراد، وعدم الوقوف على حد خاص، كي يدعى عدم منافاة خروج الواحد والاثنين للاستغراق في الجمع.

(١) القوانين المحكمة ج ١ ص ٥١٠، هداية المسترشدين ج ٣ ص ١٩٥.

نعم، يظهر الفرق بينهما في صورة عدم دلالة الاسم على الاستغراق، كما لو فُرض عدم تامة مقدّمات الحكمة في المفرد المحلّ باللام، فتنتفي دلالته على الشمول عندئذٍ، أو فُرض وجود عهد في الجمع المحلّ باللام، فإنّ عدم استغراق المفرد يقتضي الاكتفاء بفرد واحد في مقام الامثال، لأنّه الموافق مع مفاد المفرد، بخلاف المجموع فإنّ عدم الاستغراق فيه يستدعي الاقتصار على ثلاثة أفراد، لأنّه أقلّ الجمع.

وكون أقلّ الجمع ثلاثة هو ما صرّح به المصنّف رحمته الله، وهو المعروف عند الأصوليين والفقهاء، وخالف بعض العامة وبنوا على أنّ أقلّ الجمع اثنان^(١)، ولكن سيأتي منه رحمته الله في بداية باب (المجمل والميّن) ما قد يتنافى بظاهره مع هذا^(٢).

(١) يلاحظ: العدة في أصول الفقه ج ١ ص ٢٩٨ - ٣٠١، معالم الدّين ص ٣٤١ - ٣٤٣، القوانين

المُحكّمة ج ١ ص ٥٠١ - ٥٠٣، الفصول الغروية ص ١٧٧.

(٢) يلاحظ: بداية الأفكار ج ٣ ص ٣٥٩.

١ - ألفاظ العموم

لا شك أن للعموم ^(١) ألفاظاً تخصّه ^(٢) دالة عليه، إمّا بالوضع ^(٣) أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة ^(٤)، وهي إمّا أن تكون ألفاظاً ^(٥) مفردة مثل (كل) وما في معناها مثل (جميع)، و (تمام) و (أي) و (دائماً).
ولمّا أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة ^(٦) في سياق النفي أو النهي، وكون

(١) بالمعنى اللغوي، وهو الشمول والاستيعاب.

(٢) فتكون في الغالب ظاهرة في العموم، وفاقاً لصاحب الكفاية رحمته والمشهور، فيكون العموم مثل الخصوص من ناحية وجود ألفاظ تختص بالدلالة عليه، ونفي الشك إشارة إلى ضعف رأي المخالف في المقام.

(٣) كما يختاره المصنّف رحمته في (كل) وأخواتها.

(٤) كما يختاره رحمته في المفرد المحلّ باللام، وكان عليه أن يضيف: «أو بالعقل»، ليشمل النكرة الواقعة في سياق النفي، فإنّه يبني فيها على كون الدلالة عقلية وفاقاً للمحقق الحائري رحمته، فلنلاحظ.

(٥) الأحسن هنا التعبير بـ (الأدوات)، ليشمل ما يكون من قبيل الهيئات، كما قد يدعى في وقوع النكرة في سياق النفي، وكذا في الجمع المحلّ باللام.

(٦) الأكثر في كلماتهم (النكرة الواقعة)، ولا يبعد أن يكون هذا هو مراده، وبناءً عليه تكون هذه الأداة من قبيل (الألفاظ) لا من (الهيئات).

اللفظ جنساً^(١) محلى باللام (جمعاً كان أو مفرداً)، فلتكلم عنها بالتفصيل:

- ١ - لفظه (كلّ) وما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع^(٢) على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً^(٣)، وإنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها^(٤).
- ٢ - (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي)^(٥)، فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً^(٦)، لا وضعاً^(٧)، لأنّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع أفرادها^(٨)، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

-
- (١) أي اسم جنس، وهو ما يدلّ على ذات المعنى، أي الطبيعة اللا بشرط.
 - (٢) بلا حاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة في مدخولها، وفاقاً للمحقق القميّ تدثّر.
 - (٣) هذه مخالفة واضحة لشيخه المحقق النائيني تدثّر الذي جعل (كلّ) ظاهرة في العموم الاستغراقي، فتحتاج استفادة العموم المجموعي منها إلى عناية زائدة.
 - (٤) كما إذا كان مدخولها مقيداً مثل «أكرم كلّ عالمٍ عادلٍ».
 - (٥) بخلاف النكرة الواقعة في سياق الإثبات، فلا تدلّ على الشمول إلا إذا فرض تحقّق مقدّمات الحكمة.
 - (٦) وفاقاً للمحقق الحائري تدثّر، كما مرّ.
 - (٧) كما ذهب إليه جمع من المتأخّرين، ولا إطلاقاً كما بنى عليه صاحب الكفاية والسيد الخوئي تدثّر.
 - (٨) بحكم العقل، من دون حاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة في المرتبة السابقة، كما ذكر المحقق الحائري تدثّر في درر الفوائد، ومرّ بيانه في الشّرح.

٣- (الجمع المحلّ باللام) و(المفرد المحلّ بها)، لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد^(١)، ولكنّ الظاهر أنّه ليس ذلك^(٢) بالوضع في المفرد المحلّ باللام^(٣)، وإنّما يُستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة^(٤)، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً^(٥).

وقد توهم بعضهم^(٦): أن معنى استغراق الجمع المحلّ وكلّ جمع^(٧) مثل «أكرم

(١) لعلّه من جهة أنّ وجود العهد يشكّل قرينةً صارفةً عن إفادة العموم، كما احتمله في حاشية المعالم.

(٢) المشار إليه بـ(ذلك) هو (كون الاسم المحلّ باللام دالاً على الشّمول).

(٣) ظاهره أنّ الجمع المحلّ باللام يدلّ على العموم بالوضع، حاله حال (كلّ)، وهذا هو المعروف عندهم، بل المتفق عليه ظاهراً، كما مرّ في الشّرح.

(٤) وفاقاً للأكثر، وبهذا يخرج المفرد المحلّ باللام من (باب العموم) ويدخل في (باب الإطلاق)، فلا يبقى فرق عندئذٍ بين «أكرم العالم» و«أكرم عالماً».

(٥) فلا تكون الأفراد التي ينطبق عليها الجمع المحلّ باللام أقلّ من تلك التي ينطبق عليها المفرد المحلّ، وفاقاً للمشهور.

(٦) وهو المحقق الشّريف أو السّكاكي، وليس المحقق القميّ تقيّاً - كما قيل -، لأنّ الأخير يعترف بالتسوية بين الاثنين في العموم الأفرادي الذي يعتبره هو الظاهر في الجمع المحلّ باللام، فليُتدبّر.

(٧) كالجمع المضاف في مثل (كُتِبَ) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ أَمْنٍ بِاللّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

جميع العلماء» هو استغراقٌ بلحاظ مراتب الجَمْع^(١)، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كلَّ جماعةٍ جماعةٍ، ويكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعةً جماعةً»، فيكون موضوع الحكم كلَّ جماعةٍ على حدة لا كلَّ مفرد^(٢)، فإكرام شخصٍ واحدٍ^(٣) لا يكون امتثالاً للأمر.

وذلك^(٤) نظير عموم التثنية، فإن الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كلَّ اثنين اثنين، فإذا قال: «أكرم كلَّ عالِمين» فموضوع الحكم كلَّ اثنين من العلماء لا كلَّ فرد^(٥).

ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجَمْع: الجماعةُ، كما أن معنى التثنية: الاثنان، فإذا دخلت أداة العموم عليه^(٦) دلَّت على العموم بلحاظ كلَّ جماعةٍ جماعةٍ، كما إذا دخلت

(١) وحيثنَّ يكون استغراق الجَمْع أقلَّ شمولاً من استغراق المفرد، فيكون الجَمْع المحلَّى مثل (الفقراء) أقلَّ أفراداً من المفرد المحلَّى مثل (الفقير).

(٢) ولهذا لا ينافيه خروج الواحد والاثنين، لعدم صدق (الجماعة) عليهما، بخلاف استغراق المفرد.

(٣) وهكذا إكرام شخصين، وإنَّما يتعيَّن إكرام ثلاثة على الأقلَّ.

(٤) أيَّ العموم في الجَمْع، وهذا هو بيت القصيد في المقام.

(٥) ولهذا يكون عمومُ المفرد أشملَّ من عموم التثنية، بمعنى كون الأول أكثرَ أفراداً من الثاني.

(٦) أيَّ على الجَمْع، فقليل: «أكرم كلَّ العلماء» مثلاً، كان المراد عندئذٍ إكرام كلَّ جماعةٍ جماعةٍ من العلماء.

على المفرد^(١) دلّت على العموم بلحاظ كلّ فردٍ فردٍ، وعلى الثنية دلّت عليه بلحاظ كلّ اثنين اثنين، لأنّ أداة العموم تفيد عموم مدخولها^(٢).

ولكنّ هذا توهم فاسد^(٣)؛ للفرق بين الثنية والجمع، لأنّ الثنية تدلّ على الاثنين المحدودة من جانب القلّة والكثرة، بخلاف الجمع^(٤)، فإنّه يدلّ على ما هو محدود من جانب القلّة فقط، لأنّ أقلّ الجمع ثلاثة^(٥)، وأمّا من جانب الكثرة فغير محدود أبداً، فكلّ ما تُفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد (مهما كثرت) فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة^(٦)، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنّها كلّها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له.

فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حدّ خاصّ من حدود الجمع ومرتبّة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه^(٧)، فيذهب استغراقه إلى آخر الأحاد لا إلى

(١) في قولنا: «أكرم كلّ عالمٍ»، مثلاً، فيكون الواجب إكرام كلّ فردٍ فردٍ من العلماء.

(٢) هذا هو الرأي الثاني في داخل القول المعروف، مفاده كون الموضوع لإفادة الشمول هو اللام نفسها.

(٣) فلا فرق بين استغراق الجمع واستغراق المفرد في جانب الوجود.

(٤) فقياسه على الثنية قياس مع الفارق.

(٥) وهو المعروف عند الفقهاء والأصوليين، وخالف بعض العامة - كما ذكر في القوانين - وبنوا على أنّ أقلّ الجمع اثنان.

(٦) وليست مراتب أو جماعات متعدّدة، كي يتأتّى التوهم المتقدّم.

(٧) ومعه كيف يُتوهم كونه أقلّ أفراداً من المفرد؟!

آخر المراتب؛ إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، وليس إلا حد واحد (هو الحد الأعلى) لا حدوداً متكررة، فهو من هذه الجهة^(١) كاستغراق المفرد، معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الأحاد. نعم^(٢)، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق^(٣)، فإن عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد^(٤)، وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثة^(٥).

(١) يعني جهة الكثرة والذهاب إلى الأعلى.

(٢) استدراك على ما ذكره من انتفاء الفرق بين استغراق الطرفين (المفرد المحلّ باللام والجمع المحلّ بها).

(٣) أمّا في المفرد ففي موارد عدم تمامية مقدّمات الحكمة، وأمّا في الجمع ففي موارد وجود العهد، كما مرّ بيانه.

(٤) في مقام الامثال، لكونه هو المنسجم مع مفاد المفرد، ولا مشروعية للأكثر إلا بدليل خاص.

(٥) كما هو المعروف بينهم، ولكن سيأتي في أول باب (المجمل والمبين) ما قد يتنافى بظاهره مع هذا التصريح، والأمر سهل.

فهرس الموضوعات التفصلي

٧	المسألة الرابعة: دوران الواجب بين العيني والكفائي
٧	تنقيح الأصل عند الشك
٧	منشأ ظهور الصيغة في العينية
٨	إشكال وجوابه بصيغة (لا يقال، لأننا نقول)
٩	المسألة الخامسة: دوران الواجب بين التعيني والتخييري
١٠	تنقيح الأصل عند الشك
١٠	منشأ ظهور الصيغة في التعينية
١٢	المسألة السادسة: دوران الواجب بين النفسي والغيري
١٢	تنقيح الأصل عند الشك
١٣	كيفية استفادة النفسية من الصيغة
١٥	توضيح المتن
٢١	المسألة السابعة: دلالة الصيغة على الفور والتراخي
٢١	بيان المراد من الفورية هنا
٢١	الأقوال في ما تدل عليه الصيغة خمسة
٢١	الأول: وضع الصيغة للدلالة على الفورية
٢٢	كلام الكفاية حول هذا القول
٢٢	الثاني: وضعها للدلالة على التراخي
٢٣	الثالث: وضعها للاثنتين بنحو الاشتراك اللفظي

- الرابع: وضعها للجامع بنحو الاشتراك المعنوي ٢٣
- الخامس: دلالتها على طبيعي الطلب ٢٣
- استدلال المصنّف على مختاره ٢٤
- إشكالٌ وجوابه بصيغة (إن قلت، قلت) ٢٥
- الاستدلال بأيّتي المسارعة والاستباق ٢٥
- ردّ الاستدلال المذكور بجوابين ٢٦
- توضيح المتن ٢٩
- المسألة الثامنة: دلالة الصيغة على المرة والتكرار ٣٥
- للمرة والتكرار في المقام معنيان ٣٥
- الأقوال في تحديد المعنى الداخل في محل الكلام ٣٦
- ثمرة الفرق بين المعنيين المذكورين ٣٦
- أهمّ الأقوال في ما تدلّ عليه الصيغة ثلاثة ٣٧
- الأول: أن الصيغة تقتضي المرة ٣٧
- الثاني: أنها تقتضي التكرار المستوعب ٣٧
- الثالث: عدم دلالتها على شيء ٣٧
- بيان القول الثالث ٣٨
- كلام حول (الامتنال بعد الامتنال) ٣٨
- الاحتمالات في مقام الثبوت ثلاثة ٣٨
- تندرج تحت الاحتمال الثالث صورتان ٣٩

٤٠	الكلام في مقام الإثبات
٤٢	توضيح المتن
٤٧	المسألة التاسعة: دلالة نسخ الوجوب على الجواز
٤٧	الأحكام عند العدلية تابعة لملاكات واقعية
٤٨	أهم مراتب الحكم الشرعي
٤٨	ملاك الحكم لا يلزم أن يكون دائماً
٤٩	تركب حقيقة الوجوب وبساطتها
٥٠	الخلاف في قيام دليل اجتهادي على الحكم وعدمه
٥٠	القول الأول: دلالة النسخ على الجواز
٥٠	القول الثاني: تحقق الإجمال بعد النسخ
٥١	القول الثالث: الرجوع إلى الحكم السابق على الأمر
٥١	مقتضى الأصل العملي في المقام
٥٣	توضيح المتن
٥٧	المسألة العاشرة: الأمر بشيء مرتين
٥٧	تطبيق ذلك على المثال المشهور
٥٧	الحالات الأربعة المتصورة للخطابين
٥٧	الأولى: كلا الخطابين مطلق غير مقيد
٥٨	الثانية: كلا الخطابين مقيد بنفس القيد
٥٨	الثالثة: أحدهما مطلق والآخر مقيد بقيد

- هذه الحالة خارجة عن محل الكلام وفيها ثلاثة أقوال ٥٩
- الرابعة: كلٌّ منهما مقيدٌ بقيد مغايرٍ لقيد الآخر ٥٩
- دَخَلَ ودَفَعَهُ ٦٠
- توضيح المتن ٦٢
- المسألة الحادية عشرة: الأمر بالأمر بفعل ٦٧
- توضيح ذلك في المثال المشهور ٦٧
- الصّور المحتملة في مقام الثبوت ثلاثة ٦٨
- الأولى: الطّريقة المَحْضَة ٦٨
- الثانية: الموضوعية المَحْضَة ٦٨
- الثالثة: الطّريقة المشوبة بالموضوعية ٦٩
- الأقوال في المسألة أربعة ٧٠
- الأول: البناء على الموضوعية المَحْضَة ٧٠
- الثاني: البناء على الإجمال ٧٠
- الثالث: البناء على الطّريقة المَحْضَة ٧١
- الرابع: البناء على الطّريقة المشوبة بالموضوعية ٧١
- ظهور ثمرة المسألة في عبادات الصبي ٧١
- توضيح المتن ٧٣
- الخاتمة في تقسيات الواجب ٧٧
- التقسيم الأول: المطلق والمشروط ٧٧

٧٧	عدم الالتفات إلى الشرائط العامة للتكليف
٧٨	إشارة إلى النزاع المعروف في مرجع القيود
٧٨	الفارق بين رجوع القيد إلى الوجوب ورجوعه إلى الواجب
٨٠	الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط
٨١	توضيح المتن
٨٥	التقسيم الثاني: المعلق والمنجّز
٨٥	أصل التقسيم عند صاحب الفصول
٨٧	لِلواجب عند صاحب الفصول ثلاثة أقسام
٨٧	المناقشة في الواجب المعلق
٨٧	منشأ القول بالواجب المعلق
٨٨	حلّ مشكلة (المقدّمات المفوّتة) بالواجب المعلق
٨٨	إشارة أخرى إلى النزاع في مرجع القيود
٨٩	القول الأول: رجوع القيد إلى الهيئة
٨٩	القول الثاني: رجوعه إلى المادّة
٩٠	القول الثالث: رجوعه إلى المادّة المتسببة
٩١	توضيح المتن
٩٥	التقسيم الثالث: الأصلي والتّبعي
٩٥	التفسيران المذكوران للأصلي والتّبعي
٩٦	اللزوم في المقام ليس يتيّناً بالمعنى الأخصّ

- ٩٧ الخلاف في المقام المنظور إليه في التقسيم
- ٩٧ القول الأول: المنظور إليه هو مقام الإثبات
- ٩٧ القول الثاني: المنظور إليه هو مقام الثبوت
- ٩٧ ظهور الثمرة في جريان التقسيم في الواجب النفسي
- ٩٩ توضيح المثن
- ١٠١ التقسيم الرابع: التخييري والتعيني
- ١٠٢ الإشكال المتوجّه على الواجب التخييري
- ١٠٢ للأصوليين طريقان في الجواب عن الإشكال
- ١٠٢ الأول: منع استحالة ذلك
- ١٠٣ الثاني: التسليم بتمامية الإشكال، وتحتة تصورات
- ١٠٤ التخيير العقلي والتخيير الشرعي
- ١٠٥ الضوابط في تحديد نوع التخيير
- ١٠٦ انقسام التخيير الشرعي إلى قسمين
- ١٠٦ للتخيير بين الأقل والأكثر صورتان
- ١٠٧ الخلاف في معقولية التخيير بين الأقل والأكثر
- ١٠٧ القول الأول: إمكان التخيير المذكور
- ١٠٨ القول الثاني: رجوعه إلى الدوران بين المتباينين
- ١٠٩ توضيح المثن
- ١١٧ التقسيم الخامس: العيني والكفائي

- الإشكال في معقولة الواجب الكفائي ١١٨
- المسالك في حقيقة الواجب الكفائي ثلاثة ١١٩
- الأول: التصرف في نفس الوجوب ١١٩
- الثاني: التصرف في متعلق الوجوب ١١٩
- الثالث: التصرف في موضوع الوجوب، وتحت أقوال ١٢٠
- ١- أن المكلف أحدهم لا بعينه ١٢١
- ٢- أن المكلف شخص واحد معين عنده تعالى ١٢١
- ٣- أن المكلف هو المجموع من حيث المجموع ١٢٢
- توضيح المتن ١٢٣
- التقسيم السادس: الموسع والمضيق ١٢٩
- تقسيم غير المؤقت إلى فوري وغير فوري ١٢٩
- تقسيم المؤقت إلى موسع ومضيق ١٣٠
- الإشكال المعروف على الواجب الموسع ١٣١
- رد الإشكال المذكور بجوابين ١٣٢
- التخير بين أفراد الموسع عقلي لا شرعي ١٣٣
- ذهاب العلامة وصاحب المعالم إلى كون التخير شرعياً ١٣٣
- إبداء ضابط ثانٍ لكون التخير شرعياً ١٣٤
- الطرق التي سلكها المنكرون للواجب الموسع ١٣٤
- توضيح المتن ١٣٦

- ١٤٣ تبعية القضاء للأداء
- ١٤٣ الأقوال في التَّبعية وعدمها أربعة
- ١٤٣ الأول: تبعية القضاء للأداء مطلقاً
- ١٤٤ الثاني: نفي التَّبعية مطلقاً
- ١٤٥ بيان مستند هذا القول
- ١٤٥ استدلال المصنّف لإثبات هذا القول
- ١٤٧ الثالث: التفصيل بين التقييد المتصل والمنفصل
- ١٤٨ الرابع: التفصيل أيضاً لكنْ بنحوٍ آخر
- ١٤٨ نقل كلام الكفاية وفق تفسير الفاضل الإيرواني
- ١٤٩ جواب المصنّف عن كلام الكفاية
- ١٥١ توضيح المتن
- ١٥٩ الباب الثالث: النواهي
- ١٦١ المسألة الأولى: مفاد ماذة (النهي)، وفيه أقوال كثيرة
- ١٦١ الأول: أنّ مفادها الطَّلَب المتعلّق بالتَّرك
- ١٦٢ الثاني: أنّ مفادها الطَّلَب المتعلّق بكفّ النَّفس
- ١٦٢ الثالث: أنّ مفادها الرَّجْرُ عن الفعل
- ١٦٤ توضيح المتن
- ١٦٧ المسألة الثانية: مفاد صيغة (النهي)، وفيه تلك الأقوال

- الأول: طلب ترك الفعل ١٦٧
- الثاني: طلب كف النفس عن الفعل ١٦٧
- الثالث: النسبة الرّجّرية ١٦٧
- مفاد الصّيغة هو النسبة على جميع الأقوال ١٦٨
- التداخل بين صيغة (النهي) وصيغة (الأمر) ١٦٨
- اتضاح الاختلاف بينهما بلحاظ الملاكات ١٧٠
- توضيح المتن ١٧١
- المسألة الثالثة: ظهور صيغة (النهي) في التحريم ١٧٣
- الأقوال في ظهورها فيه وعدمه أربعة ١٧٣
- الأول: ظهورها فيه لكونها موضوعة له ١٧٣
- الثاني: وضعها للتحريم وغيره بنحو الاشتراك اللفظي ١٧٣
- الثالث: وضعها لذلك لكن بنحو الاشتراك المعنوي ١٧٤
- الرابع: ظهورها في التحريم بحكم العقل ١٧٤
- توضيح المتن ١٧٥
- المسألة الرابعة: تحديد المطلوب في النهي ١٧٩
- القول الأول: المطلوب هو ترك الفعل ١٧٩
- القول الثاني: المطلوب هو كف النفس ١٧٩
- الإشكال المتوجّه على كون متعلّق الطلب هو التّرك ١٨٠
- ذكر جوابين عن الإشكال المذكور ١٨٠

- البحث برمته فرضي تنزلي عند المصنّف ١٨١
- توضيح المتن ١٨٣
- المسألة الخامسة: دلالة صيغة (النهي) على الدوام والتكرار ١٨٧
- في دلالة الصيغة على التكرار وعدمها قولان ١٨٧
- الأول: دلالة الصيغة على التكرار والدوام ١٨٧
- الثاني: نفي دلالتها على التكرار ١٨٨
- الفارق بين باب الأمر وباب النهي ١٨٩
- تنبيه حول المباحث المذكورة في الأصول ١٩٠
- توضيح المتن ١٩١
- الباب الرابع: المفاهيم ١٩٥
- تمهيد، يشتمل على ثلاثة مباحث ١٩٧
- المبحث الأول: معنى كلمة (المفهوم) ١٩٧
- ذكر أربعة إطلاقات للمنطوق ١٩٧
- عدم اختصاص المنطوق بالمعنى الحقيقي ١٩٨
- ذكر تعريفات أو تفسيرات لكل من المنطوق والمفهوم ١٩٨
- ١ - باعتبار الدلالة عليه في محل النطق وعدمها ١٩٩
- انحصار المفهوم في المدلول الالتزامي مع كون اللزوم بين الطرفين بيناً بالمعنى الأخص ٢٠٠

- ٢- باعتبار كونه حكماً لمذكور وعدمه ٢٠٠
- ٣- باعتبار كونه حكماً مذكوراً وعدمه ٢٠١
- بعض الإيرادات على هذه التعريفات ٢٠١
- الحلاف في كيفية التعامل مع الدلالة التضمينية ٢٠٢
- القول الأول: درجه تحت المدلول المطابقي ٢٠٢
- القول الثاني: درجه تحت المدلول الالتزامي ٢٠٢
- دلالة الالتزام لا واقع لها عند الأصوليين ٢٠٣
- تحديد الموصوف بالمنطوق والمفهوم ٢٠٣
- توضيح المتن ٢٠٥
- المبحث الثاني: تحرير محل النزاع في المفهوم ٢١١
- الركنان المقومان لمحل النزاع ٢١١
- أولهما: المبحوث عنه هو أصل الدلالة والظهور ٢١١
- وضوح بطلان جعل النزاع في الحجية ٢١١
- ثانيهما: المبحوث عنه هاهنا هو نوع الجملة أو قل: إن المبحوث عنه هو طبعي الحكم ونوعه ٢١٢
- توضيح المتن ٢١٥
- المبحث الثالث: أقسام المفهوم ٢١٩
- انقسام مفهوم الموافقة إلى نحوين ٢١٩
- تطبيق ذلك على آية: ((فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفٌ)) ٢١٩

- ٢٢١ لمفهوم المخالفة ستة موارد معروفة
- ٢٢٢ توضيح المتن
- ٢٢٥ المورد الأول: مفهوم الشرط
- ٢٢٧ تحرير محل النزاع
- ٢٢٧ للجملة الشرطية نحوان
- ٢٢٧ ١ - الجملة الشرطية المسوقة لتحقيق الشرط
- ٢٢٧ ذكر مثالين لهذا النحو
- ٢٢٩ ٢ - الجملة الشرطية غير المسوقة لتحقيقه
- ٢٢٩ هذا النحو هو محل النزاع بين الأصوليين
- ٢٣٠ إشارة إلى الخلاف في مفاد الجملة الشرطية
- ٢٣٢ توضيح المتن
- ٢٣٧ المناط في مفهوم الشرط
- ٢٣٧ الأركان الأربعة لدلالة الشرطية على المفهوم
- ٢٣٨ رابعها: دلالة الجملة الشرطية على العلية الانحصارية
- ٢٣٨ هذا هو المهم، وهو ينحلّ إلى ثلاثة أمور مترتبة
- ٢٣٩ أولها: دلالة الجملة الشرطية على اللزوم
- ٢٣٩ في دلالة الشرطية على الارتباط اللزومي وعدمها مسلكان
- ٢٤٠ اختلاف أصحاب المسلك الثاني في تعيين الدالّ على اللزوم

- ٢٤٠ ثانيها: دلالة الشرطية على سببية المقدم للتالي
- ٢٤١ في دلالتها على السببية وعدمها مسلكان أيضاً
- ٢٤٢ الخلاف داخل المسلك الثاني في منشأ تلك الدلالة
- ٢٤٤ ثالثها: دلالة الشرطية على العلية الانحصارية
- ٢٤٤ هذا الأمر يستبطن خصوصيتين للمقدم
- ٢٤٤ هناك عدة طرق لإثبات هذا الأمر
- ٢٤٥ الطريق الأول: الوضع
- ٢٤٥ الطريق الثاني: مقدمات الحكمة
- ٢٤٦ التنظير له بصيغة (افعل)
- ٢٤٨ ذكر شاهد على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم
- ٢٤٩ القولان الثاني والثالث في المسألة
- ٢٥١ توضيح المتن
- ٢٦١ تعدد الشرط واتحاد الجزاء
- ٢٦١ النحو الأول: عدم قابلية الجزاء للتعدد
- ٢٦٢ المقدمة الأولى: شرطاً الاندراج
- ٢٦٢ المقدمة الثانية: للجملة الشرطية ظهوران
- ٢٦٣ التعارض بين الجملتين الشرطيتين
- ٢٦٥ ذكر وجهين في علاج التعارض
- ٢٦٦ بيان الفرق بين هذين الوجهين

٢٦٧	نقطتان فرعيتان
٢٦٨	توضيح المتن
٢٧٣	النحو الثاني: الجزاء القابل للتكرار
٢٧٤	الرّكنان الاعتباران في محلّ الكلام
٢٧٤	الأقوال في مقتضى القاعدة ثلاثة
٢٧٤	القول الأول: عدم التداخل مطلقاً
٢٧٤	ذكر وجهين لإثبات عدم التداخل
٢٧٦	القول الثاني: التداخل مطلقاً
٢٧٧	القول الثالث: التفصيل بحسب نوع الشرط
٢٧٩	توضيح المتن
٢٨٥	تنبيهان
٢٨٥	التنبيه الأول: تداخل المسيّات
٢٨٥	تنقيح موضوع التداخل
٢٨٦	استثناء مورد العموم الوجهي من عدم التداخل
٢٨٧	توضيح مثالي المصنّف
٢٨٩	توضيح المتن
٢٩٣	التنبيه الثاني: الأصل العملي في المسألتين
٢٩٣	الأصل العملي في باب الأسباب
٢٩٤	الأصل العملي في باب المسيّات

توضيح المتن	٢٩٦
المورد الثاني: مفهوم الوصف	٢٩٩
تنقيح موضوع البحث	٣٠١
أركان ثبوت المفهوم للوصف	٣٠١
الأول: تضيق دائرة الموصوف	٣٠١
الثاني: الاعتماد على موصوف مذكور	٣٠٢
الثالث: أخصية الوصف من الموصوف	٣٠٣
حلّ الكلام بينهم هو نسبة العموم الوجهي	٣٠٤
تطبيق هذا الكلام على مثال (الغنم السائمة)	٣٠٥
موردان أجنيان عن مفهوم الوصف	٣٠٥
الرابع: كون الحكم المتفي هو سنخ الحكم	٣٠٧
الخامس: انتفاء القرينة	٣٠٨
مثال ذلك آية: ((وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ))	٣٠٨
توضيح المتن	٣٠٩
الأقوال في مفهوم الوصف	٣١٣
القول الأول: دلالة على المفهوم كالجملّة الشرطية	٣١٣
القول الثاني: نفي دلالة على المفهوم	٣١٣
القول الثالث: ثبوت المفهوم له في الجملة	٣١٤

٣١٥	 منشأ الخلاف في ثبوت المفهوم
٣١٥	 الفرق بين موضوع الحكم ومتعلق الحكم
٣١٦	 رجوع القيد إلى الحكم أو إلى غيره
٣١٧	 وجه نفي المشهور لمفهوم الوصف
٣١٩	 توضيح المتن
٣٢٥	 أدلة الفريقين لإثبات مدّعاهم
٣٢٥	 أدلة القائلين بثبوت مفهوم الوصف
٣٢٥	 الدليل الأول والجواب عنه
٣٢٦	 الدليل الثاني والجواب عنه
٣٢٧	 الدليل الثالث والجواب عنه
٣٢٨	 الدليل الرابع والجواب عنه
٣٢٨	 إشكال وجوابه
٣٣٠	 ذكر دليل واحد للمتكربين
٣٣١	 توضيح المتن
٣٣٥	 المورد الثالث: مفهوم الغاية
٣٣٧	 بيان الخلافين في باب الغاية
٣٣٧	 الخلاف الأول: في منطوق الجملة الغائية
٣٣٧	 المراد من الغاية

٣٣٨	 تحديد المقيّد بالغاية
٣٣٩	 أنحاء (حتى) في العربية
٣٤٠	 الأقوال الستة في منطوق الغاية
٣٤٢	 مختار المصنّف هو القول الخامس منها
٣٤٤	 توضيح المتن
٣٤٩	 دلالة الغاية على المفهوم
٣٥٠	 المقام الأول: مرحلة الثبوت
٣٥٠	 الخلاف الثاني: في دلالة الغاية على المفهوم
٣٥٠	 القول الأول: الدلالة على المفهوم
٣٥١	 القول الثاني: عدم الدلالة على المفهوم
٣٥١	 القول الثالث: التفصيل بلحاظ المتفاهم العرفي
٣٥١	 القول الرابع: الدلالة في الجملة
٣٥٢	 المقام الثاني: مرحلة الإثبات
٣٥٢	 الخلاف في مرجع الغاية عند الشك
٣٥٤	 توضيح المتن
٣٥٧	 المورد الرابع: مفهوم الحضر
٣٥٩	 مقدّمات توضيحية لمختار المصنّف
٣٥٩	 الأولى: الحضر وأساليبه

- الثانية: تقسيم الحُصْر البلاغي ٣٦٠
- الثالثة: أنحاء (إلا) في العربية ٣٦١
- توضيح مثال: ((في ذمتي لزيد)) ٣٦٣
- الرابعة: تنقيح الأصل في (إلا) عند الشك ٣٦٤
- الخامسة: كيفية استفادة المفهوم ٣٦٦
- الخلاف في دلالة (إلا) الاستثنائية على المفهوم ٣٦٧
- القول الأول: دلالتها على المفهوم ٣٦٧
- المطلوب كون دلالة (إلا) التزامية لا منطوقية ٣٦٨
- القول الثاني: نفي دلالتها على المفهوم ٣٦٨
- القول الثالث: دلالتها في الجملة ٣٦٩
- توضيح المتن ٣٧٠
- الخلاف في دلالة (إنما) على الحُصْر وعدمها ٣٧٧
- القول الأول: دلالتها على المفهوم ٣٧٧
- القول الثاني: نفي دلالتها على المفهوم ٣٧٨
- دلالة (بل) على المفهوم ٣٧٩
- أنحاء (بل) الثلاثة المذكورة في الكفاية ٣٧٩
- المورد الثاني: استفادة الحصر من الهيئات ٣٨١
- دلالة هيئة (تقديم المفعول) على المفهوم ٣٨١
- دلالة هيئة (المسند إليه المحلّ باللام) على المفهوم ٣٨٢

٣٨٢	القول الأول: دلالتها على المفهوم
٣٨٣	القول الثاني: نفي دلالتها على المفهوم
٣٨٥	توضيح المتن
٣٨٩	المورد الخامس: مفهوم العدد
٣٩١	المراد من الجملة العددية
٣٩١	الوجه في إنكار المشهور للمفهوم
٣٩٢	حكم اقتصار المكلف على الأقل
٣٩٣	حكم إتيان المكلف بالأكثر
٣٩٥	توضيح المتن
٣٩٧	المورد السادس: مفهوم اللقب
٣٩٩	المراد من اللقب
٣٩٩	المعروف إنكار دلالته على المفهوم
٤٠٠	الاستدلال لمختار المشهور بطريقتين
٤٠٢	توضيح المتن
٤٠٥	خاتمة: في الاقتضاء والتنبيه والإشارة
٤٠٥	في تصنيف الدلالات الثلاثة أقوال ثلاثة

- القول الأول: اندراجها تحت المنطوق ٤٠٥
- القول الثاني: اندراجها تحت المفهوم ٤٠٥
- القول الثالث: أنها نوعٌ ثالثٌ من الدلالة ٤٠٦
- أقسام الدلالة الثلاثة ٤٠٦
- توضيح المتن ٤٠٨
- الدلالة الأولى: الاقتضاء ٤١١
- الأركان الثلاثة لدلالة الاقتضاء ٤١١
- توضيح الأمثلة الستة للمصنّف ٤١١
- الأول: ((لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)) ٤١٢
- الثاني: ((لا صلاةَ لجار المسجد)) ٤١٣
- الثالث: ((وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)) ٤١٤
- الرابع: ((اعتقُ عبدك عني بألف)) ٤١٤
- الخامس: قول الشاعر: نحنُ بما عندنا ٤١٥
- السادس: ((رأيتُ أسداً في الحمام)) ٤١٥
- إشكال وجواب ٤١٦
- توضيح المتن ٤١٧
- الدلالة الثانية: التنبيه أو الإيحاء ٤٢٣
- توضيح مثالين للمصنّف ٤٢٤
- الدلالة الثالثة: الإشارة ٤٢٥

٤٢٥	لتحقّق دلالة الإشارة نحوان
٤٢٦	دخول استفادة وجوب المقدّمة في دلالة الإشارة
٤٢٧	الفارق بين دلالة الإشارة وأختيها
٤٢٨	توضيح المتن
٤٣٥	حجّة الدلالات السيّاقية
٤٣٥	حجّة دلالاتي الاقتضاء والتنبيه
٣٤٦	حجّة دلالة الإشارة
٤٣٨	توضيح المتن
٤٤١	الباب الخامس: العامّ والخاصّ
٤٤٣	تمهيد في معنى العامّ
٤٤٣	الخلاف في التعاريف المذكورة في الأصول
٤٤٤	القول الأول: أنّها تعاريف حقيقية
٤٤٤	القول الثاني: أنّها تعاريف لفظية
٤٤٤	تعاريف العامّ في كلمات الأصوليين
٤٤٥	أولها: الموصوف بالشّمول هو اللفظ
٤٤٦	ثانيها: الموصوف بالشّمول هو المفهوم
٤٤٦	ثالثها: الموصوف بالشّمول هو الحكم
٤٤٧	الخروج على نحوين: تخصّصي وتخصّصي

٤٤٨	أقسام العموم الثلاثة المعروفة
٤٤٨	الأول: العموم الاستغراقي
٤٤٩	الثاني: العموم المجموعي
٤٥٠	الثالث: العموم البكلي
٤٥٠	الخلاف في مناط تقسيم العموم إلى أقسامه
٤٥٢	إشكال المحقق النائيني على العموم البكلي
٤٥٢	جواب المصنّف عنه
٤٥٤	توضيح المتن
٤٥٩	الفصل الأول: أدوات العموم
٤٥٩	الخلاف في وجود أدوات خاصّة بالعموم
٤٦٠	أدوات الباب على ثلاثة أقسام
٤٦١	الأداة الأولى: كلّ وما بمعناها
٤٦١	الخلاف في كيفية إفادتها للشمول
٤٦٣	الأداة الثانية: النكرة في سياق النفي أو النهي
٤٦٣	الخلاف في كيفية استفادة الشمول منها
٤٦٤	الأداة الثالثة: الاسم المحلّي باللام
٤٦٥	يندرج تحت هذه الأداة عنوانان
٤٦٥	العنوان الأول: المفرد المحلّي باللام
٤٦٥	الخلاف في كونه من أدوات العموم

٤٦٦	العنوان الثاني: الجمع المحلّ باللام
٤٦٦	دلالة الجَمْع المضاف على العموم
٤٦٦	الخلاف في منشأ دلالة الجمع المحلّ على العموم
٤٦٨	الخلاف في نسبة استغراقه إلى استغراق المفرد
٤٦٨	القول الأول: استغراق المفرد أشمل
٤٦٩	منشأ البناء على هذا القول
٤٦٩	القول الثاني: تساوي الاثنين في الاستغراق
٤٧١	الفارق الوحيد بين الاستغراق فيهما
٤٧٢	توضيح المتن
٤٧٩	فهرس الموضوعات التفصيلي