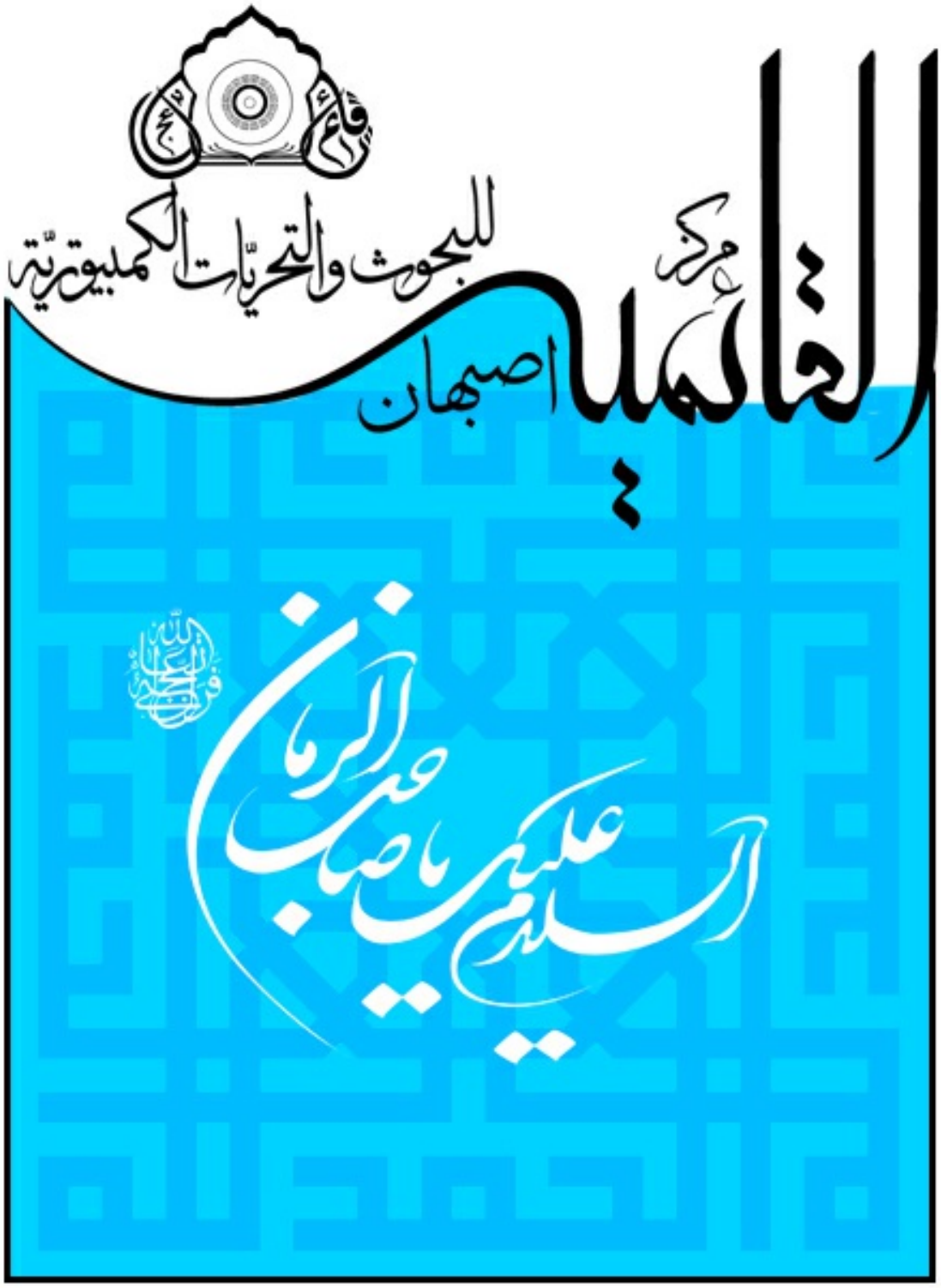

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

الشيخ محمد رضا المظفر

أصول الفقه

مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان

قم - ايران - چاپخانه - ١٣٧٢ هـ.ش

١

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الفقه

كاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت فى الطباعة:

موسسه اسماعيليان

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵

اصول الفقه المجلد ۱ ----- ۱۳

اشاره ----- ۱۳

الجزء الأول ----- ۱۴

اشاره ----- ۱۴

اشاره ----- ۱۸

المدخل ----- ۱۸

تعریف علم الأصول ----- ۱۸

الحکم واقعی و ظاهری و الدلیل اجتهادی و فقاهتی ----- ۱۹

موضوع علم الأصول ----- ۱۹

فائدته ----- ۲۰

تقسیم أبحاثه ----- ۲۰

المقدمه تبحث عن أمور لها علاقه بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فیها أربعه عشر مبحثا ----- ۲۲

۱ حقیقه الوضع ----- ۲۲

۲ من الواضع ----- ۲۲

۳ الوضع تعیینی و تعینی ----- ۲۳

۴ أقسام الوضع ----- ۲۳

۵ استحاله القسم الرابع ----- ۲۵

۶ وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقیق المعنی الحرفی ----- ۲۶

اشاره ----- ۲۶

النتیجه ----- ۲۹

بطلان القولین الأولین ----- ۲۹

زیاده إیضاح ----- ۳۰

الوضع فی الحروف عام و الموضوع له خاص ----- ۳۱

۷ الاستعمال حقیقی و مجازی ---- ۳۲
۸ الدلاله تابعه للإراده ---- ۳۲
۹ الوضع شخصی و نوعی ---- ۳۵
۱۰ وضع المرکبات ---- ۳۵
۱۱ علامات الحقیقه و المجاز ---- ۳۶
اشاره ---- ۳۶
الأولی التبادر ---- ۳۶
العلامه الثانیه عدم صحه السلب و صحته و صحه الحمل و عدمه ---- ۳۸
اشاره ---- ۳۸
تنبیه ---- ۴۰
العلامه الثالثه الاطراد ---- ۴۰
۱۲ الأصول اللفظیه ---- ۴۱
تمهید ---- ۴۱
۱ أصاله الحقیقه ---- ۴۲
۲ أصاله العموم ---- ۴۲
۳ أصاله الإطلاق ---- ۴۲
۴ أصاله عدم التقدیر ---- ۴۳
۵ أصاله الظهور ---- ۴۳
حجیه الأصول اللفظیه ---- ۴۴
۱۳ الترادف و الاشتراک ---- ۴۴
اشاره ---- ۴۴
استعمال اللفظ فی أکثر من معنی ---- ۴۵
.تنبیهان ---- ۴۷
۱۴ الحقیقه الشرعیه ---- ۴۹
اشاره ---- ۴۹
الصحیح و الأعم ---- ۵۰

اشاره ----- ۵۰
.المختار فی المسأله ----- ۵۳
اشاره ----- ۵۳
وهم و دفع ----- ۵۳
تنبیهان ----- ۵۵
۱ لا یجری النزاع فی المعاملات بمعنی المسببات ----- ۵۵
۲ لا ثمره للنزاع فی المعاملات إلا فی الجمله ----- ۵۶
المقصد الأول مباحث الألفاظ ----- ۵۸
تمهید ----- ۵۸
الباب الأول المشتق ----- ۶۰
اشاره ----- ۶۰
۱ ما المراد من المشتق المبحوث عنه ----- ۶۳
۲ جریان النزاع فی اسم الزمان ----- ۶۵
۳ اختلاف المشتقات من جهه المبادئ ----- ۶۵
۴ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه ----- ۶۷
اشاره ----- ۶۷
المختار ----- ۶۸
الباب الثانی الأوامر ----- ۷۰
اشاره ----- ۷۰
المبحث الأول ماده الأمر ----- ۷۲
اشاره ----- ۷۲
۱ معنی کلمه الأمر ----- ۷۲
۲ اعتبار العلو فی معنی الأمر ----- ۷۳
۳ دلاله لفظ الأمر علی الوجوب ----- ۷۴
المبحث الثانی صیغه الأمر ----- ۷۶
۱ معنی صیغه الأمر ----- ۷۶

۲ ظهور الصیغه فی الوجوب ---- ۷۸
اشاره ---- ۷۸
تنبیهان ---- ۷۹
۳ التعبدی و التوصلی ---- ۸۲
تمهید ---- ۸۲
أ منشأ الخلاف و تحریره ---- ۸۳
ب محل الخلاف من وجوب قصد القربه ---- ۸۴
ج الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الأولیه للواجب ---- ۸۵
د عدم إمکان الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الثانویه للواجب ---- ۸۶
النتیجه ---- ۸۷
۴ الواجب العینی و إطلاق الصیغه ---- ۸۹
۵ الواجب التعیینی و إطلاق الصیغه ---- ۸۹
۶ الواجب النفسی و إطلاق الصیغه ---- ۹۰
۷ الفور و التراخی ---- ۹۰
۸ المره و التکرار[۱] ---- ۹۲
۹ هل یدل نسخ الوجوب علی الجواز ---- ۹۴
۱۰ الأمر بشیء من مرتین ---- ۹۵
۱۱ دلاله الأمر بالأمر علی الوجوب ---- ۹۷
الخاتمه فی تقسیمات الواجب ---- ۱۰۰
اشاره ---- ۱۰۰
۱ المطلق و المشروط ---- ۱۰۰
۲ المعلق و المنجز ---- ۱۰۱
۳ الأصلی و التبعی ---- ۱۰۳
۴ التخییری و التعیینی ---- ۱۰۳
۵ العینی و الکفائی ---- ۱۰۵
۶ الموسع و المضیق ---- ۱۰۷

اشاره ----- ۱۰۷
هل یتبع القضاء الأداء ----- ۱۰۹
الباب الثالث النواهی ----- ۱۱۲
اشاره ----- ۱۱۲
۱ ماده النهی ----- ۱۱۴
۲ صیغه النهی ----- ۱۱۴
۳ ظهور صیغه النهی فی التحریم ----- ۱۱۵
۴ ما المطلوب فی النهی ----- ۱۱۵
۵ دلاله صیغه النهی علی الدوام و التکرار ----- ۱۱۶
اشاره ----- ۱۱۶
تنبیه ----- ۱۱۷
الباب الرابع المفاهیم ----- ۱۱۸
اشاره ----- ۱۱۸
۱ معنی کلمه المفهوم ----- ۱۲۰
۲ النزاع فی حجیه المفهوم ----- ۱۲۱
۳ أقسام المفهوم ----- ۱۲۲
الأول مفهوم الشرط ----- ۱۲۴
تحریر محل النزاع ----- ۱۲۴
.المناط فی مفهوم الشرط ----- ۱۲۵
إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ----- ۱۲۸
اشاره ----- ۱۲۸
تنبیهان ----- ۱۳۱
۱ تداخل المسببات ----- ۱۳۱
۲ الأصل العملی فی المسألتین ----- ۱۳۲
الثانی مفهوم الوصف ----- ۱۳۳
موضوع البحث ----- ۱۳۳

الأقوال فی المسأله و الحق فیها ---- ۱۳۴
الثالث مفهوم الغایه ---- ۱۳۷
الرابع مفهوم الحصر ---- ۱۳۹
معنی الحصر الحصر له معنیان ---- ۱۳۹
اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته ---- ۱۳۹
الخامس مفهوم العدد ---- ۱۴۲
السادس مفهوم اللقب ---- ۱۴۳
خاتمه فی دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره ---- ۱۴۴
تمهید ---- ۱۴۴
الجهه الأولی مواقع الدلالات الثلاث ---- ۱۴۴
اشاره ---- ۱۴۴
۱ دلاله الاقتضاء ---- ۱۴۵
۲ دلاله التنبیه ---- ۱۴۶
۳ دلاله الإشاره ---- ۱۴۸
الجهه الثانیه حجیه هذه الدلالات ---- ۱۴۸
الباب الخامس العام و الخاص ---- ۱۵۰
اشاره ---- ۱۵۰
تمهید ---- ۱۵۲
أقسام العام ---- ۱۵۲
۱ ألفاظ العموم ---- ۱۵۳
۲ المخصص المتصل و المنفصل ---- ۱۵۵
۳ هل استعمال العام فی المخصص مجاز ---- ۱۵۷
۴ حجیه العام المخصص فی الباقی ---- ۱۵۸
۵ هل یسری إجمال المخصص إلی العام ---- ۱۶۰
اشاره ---- ۱۶۰
أ الشبهه المفهومیه ---- ۱۶۱

ب الشبهه المصداقیه ---- ۱۶۳
اشاره ---- ۱۶۳
تنبیه ---- ۱۶۵
۶ لا یجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ---- ۱۶۸
۷ تعقیب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده ---- ۱۷۱
۸ تعقیب الاستثناء لجمل متعدده ---- ۱۷۲
۹ تخصیص العام بالمفهوم ---- ۱۷۴
۱۰ تخصیص الکتاب العزیز بخبر الواحد ---- ۱۷۵
۱۱ الدوران بین التخصیص و النسخ ---- ۱۷۷
اشاره ---- ۱۷۷
الصوره الأولی ---- ۱۷۷
الصوره الثانیه ---- ۱۷۷
الصوره الثالثه ---- ۱۷۹
الصورتان الرابعه و الخامسه ---- ۱۸۱
الباب السادس المطلق و المقید ---- ۱۸۲
اشاره ---- ۱۸۲
المسأله الأولی معنی المطلق و المقید ---- ۱۸۴
المسأله الثانیه الإطلاق و التقیید متلازمان ---- ۱۸۵
المسأله الثالثه الإطلاق فی الجمل ---- ۱۸۶
المسأله الرابعه هل الإطلاق بالوضع ---- ۱۸۶
اشاره ---- ۱۸۶
۱ اعتبارات الماهیه ---- ۱۸۷
۲ اعتبار الماهیه عند الحکم علیها ---- ۱۹۰
۳ الأقوال فی المسأله ---- ۱۹۴
المسأله الخامسه مقدمات الحکمه ---- ۱۹۷
اشاره ---- ۱۹۷

تنبیهان ---- ۱۹۹
القدر المتیقن فی مقام التخاطب ---- ۱۹۹
الانصراف ---- ۲۰۲
المسأله السادسه المطلق و المقید المتنافیان ---- ۲۰۳
الباب السابع المجمل و المبین ---- ۲۰۶
اشاره ---- ۲۰۶
۱ معنی المجمل و المبین ---- ۲۰۸
۲ المواضع التی وقع الشک فی إجمالها ---- ۲۱۰
اشاره ---- ۲۱۰
تنبیه و تحقیق ---- ۲۱۳
تعریف مرکز ---- ۲۱۸

اصول الفقه المجلد ۱

اشاره

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان و نام پدیدآور : اصول الفقه / محمدرضا المظفر.

مشخصات نشر : قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری : ۴ ج. (در دو مجلد).

شابک : دوره: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۹ ؛ دوره، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴ ؛ ج.۱ و ۲: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۷ ؛ ۲۰۰۰ ریال (ج.۱و ۲، چاپ پنجم) ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۱و۲، چاپ شانزدهم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱و۲، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۱ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال (ج.۱و۲ چاپ نوزدهم) ؛ ج. ۳و۴: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۵ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳و۴، چا شانزدهم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۳و۴، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۸ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال: ج.۳و۴ چاپ نوزدهم ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب در سال ۱۳۷۰ توسط همین ناشر به صورت دو جلد در یک مجلد منتشر گردیده است.

یادداشت : چاپ هفتم: ۱۳۷۴

یادداشت : ج.۱و۲ (چاپ پنجم: ؟۱۳).

یادداشت : ج.۱و۲ (چاپ یازدهم: ۱۴۲۴ق. = ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ شانزدهم: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ نوزدهم: ۱۴۳۱ق.=۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ هفدهم: ۱۴۲۸ ق. = ۱۳۸۶).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/م۶الف ۶ ۱۳۷۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۹۸۴

ص :۱

الجزء الأول

اشاره

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ نحمده على آلائه و نصلى على خاتم النبيين محمد و آله الطاهرين المعصومين

المدخل

تعريف علم الأصول

(علم أصول الفقه هو علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها فى طرق استنباط الحكم الشرعى) .مثاله أن الصلاه واجبه فى الشريعه الإسلاميه المقدسه و قد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى وَ أَنْ أَقِيمُوا الصَّلاَهَ إِنَّ الصَّلاَهَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً و لكن دلاله الآيه الأولى متوقفه على ظهور صيغه الأمر نحو أَقِيمُوا هنا فى الوجوب و متوقفه أيضا على أن ظهور القرآن حجه يصح الاستدلال به .و هاتان المسألتان يتكفل ببيانهما علم الأصول .فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب و أن ظهور القرآن حجه استطاع أن يستنبط من هذه الآيه الكريمه المذكوره أن الصلاه واجبه و هكذا فى كل حكم شرعى مستفاد من أى دليل شرعى أو عقلى لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسأله أو أكثر من مسائل هذا العلم

الحكم واقعی و ظاهری و الدلیل اجتهادی و فقاهتی

ثم لا- یخفی أن الحکم الشرعی الذی جاء ذکره فی التعریف السابق علی نحوین .۱ أن یکون ثابتا للشیء بما هو فی نفسه فعل من الأفعال کالمثال المتقدم أعنی وجوب الصلاه فالوجوب ثابت للصلاه بما هی صلاه فی نفسها و فعل من الأفعال مع قطع النظر عن أی شیء آخر و یسمی مثل هذا الحکم الحکم الواقعی و الدلیل الدال علیه الدلیل الاجتهادی .۲ أن یکون ثابتا للشیء بما أنه مجهول حکمه الواقعی کما إذا اختلف الفقهاء فی حرمه النظر إلی الأجنبیه أو وجوب الإقامه للصلاه فعند عدم قیام الدلیل علی أحد الأقوال لدی الفقیه یشک فی الحکم الواقعی الأولی المختلف فیه و لأجل ألا یبقی فی مقام العمل متحیرا لا بد له من وجود حکم آخر و لو کان عقلیا کوجوب الاحتیاط أو البراءه أو عدم الاعتناء بالشک و یسمی مثل هذا الحکم الثانوی الحکم الظاهری و الدلیل الدال علیه الدلیل الفقاهتی أو الأصل العملی .و مباحث الأصول منها ما یتکفل للبحث عما تقع نتیجته فی طریق استنباط الحکم الواقعی و منها ما یقع فی طریق الحکم الظاهری و یجمع الکل وقوعها فی طریق استنباط الحکم الشرعی علی ما ذکرناه فی التعریف

موضوع علم الأصول

إن هذا العلم غیر متکفل للبحث عن موضوع خاص بل یبحث عن موضوعات شتی تشترک کلها فی غرضنا المهم منه و هو استنباط الحکم

الشرعی فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدله الأربعه فقط و هی الکتاب و السنه و الإجماع و العقل أو بإضافه الاستصحاب أو بإضافه القیاس و الاستحسان کما صنع المتقدمون .و لا حاجه إلی الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع یبحث عن عوارضه الذاتیه فی ذلک العلم کما تسالمت علیه کلمه المنطقیین فإن هذا لا ملزم له و لا دلیل علیه

فائدته

أن کل متشرع یعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختیاریه إلا و له حکم فی الشریعه الإسلامیه المقدسه من وجوب أو حرمه أو نحوهما من الأحکام الخمسه و یعلم أیضا أن تلک الأحکام لیست کلها معلومه لکل أحد بالعلم الضروری بل یحتاج أکثرها لإثباتها إلی إعمال النظر و إقامه الدلیل أی إنها من العلوم النظریه .و علم الأصول هو العلم الوحید المدون للاستعانه به علی الاستدلال علی إثبات الأحکام الشرعیه ففائدته إذن الاستعانه علی الاستدلال للأحکام من أدلتها.

تقسیم أبحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلی أربعه أقسام[۱].

ص :۷

۱ مباحث الألفاظ و هی تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهه عامه نظير البحث عن ظهور صيغه افعل فی الوجوب و ظهور النهی فی الحرمه و نحو ذلک .۲ المباحث العقليه و هی ما تبحث عن لوازم الأحكام فی أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلوله للفظ كالبحث عن الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع و كالبحث عن استلزام وجوب الشیء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمه الواجب و كالبحث عن استلزام وجوب الشیء لحرمه ضده المعروف باسم مسأله الضد و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهی و غير ذلک .۳ مباحث الحجه و هی ما يبحث فيها عن الحجيه و الدلليله كالبحث عن حجيه خبر الواحد و حجيه الظواهر و حجيه ظواهر الكتاب و حجيه السنه و الإجماع و العقل و ما إلی ذلک .۴ مباحث الأصول العمليه و هی تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادی كالبحث عن أصل البراءه و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها .فمقاصد الكتاب إذن أربعه و له خاتمه تبحث عن تعارض الأدله و تسمی مباحث التعادل و التراجيح فالكتاب يقع فی خمسه أجزاء[۱]إن شاء الله تعالی .و قبل الشروع لا بد من مقدمه يبحث فيها عن جمله من المباحث اللغويه التی لم يستوف البحث عنها فی العلوم الأدبيه أو لم يبحث عنها

المقدمه تبحث عن أمور لها علاقه بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها أربعه عشر مبحثا

۱ حقيقه الوضع

لا شک أن دلاله الألفاظ على معانيها فى أيه لغه كانت ليست ذاتيه كـذاتيه دلاله الـدخان مثلا على وجود النار و إن توهم ذلک بعضـهم لأن لازم هـذا الزعم أن يشترک جميع البشـر فى هذه الدلاله مع أن الفارسـى مثلا لا يفهم الألفاظ العربيه و لا غيرها من دون تعلم و كذلک العكس فى جميع اللغات و هذا واضح .و عليه فليست دلاله الألفاظ على معانيها إلا بالجعل و التخصيص من واضع تلک الألفاظ لمعانيها و لذا تدخل الدلاله اللفظيه هذه فى الدلاله الوضعيه

۲ من الواضع

و لكن من ذلـک الواضع الأول فى كل لغه من اللغات قيل إن الواضع لا بـد أن يكون شـخصا واحـدا يتبعه جماعه من البشـر فى التفـاهم بتلـک اللغه و قيـل و هو الأـقرب إلى الصواب إن الطبيعه البشـريه حسب القوه المودعه من الله تعـالى فيهـا تقتضـى إفاده مقاصـد الإنسان بالألفاظ فيخترع من عنـد نفسه لفظا مخصوصا عند إراده معنى مخصوص كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم فيتفاهم مع الآخرين الذين

یتصلون به و الآخرون کذلک یخترعون من أنفسهم ألفاظا لمقاصدهم و تتألف علی مرور الزمن من مجموع ذلک طائفه صغیره من الألفاظ حتی تکون لغه خاصه لها قواعدها یتفاهم بها قوم من البشر و هذه اللغه قد تنشعب بین أقوام متباعده و تتطور عند کل قوم بما یحدث فیها من التغییر و الزیاده حتی قد تنبثق منها لغات أخری فیصبح لکل جماعه لغتهم الخاصه .و علیه تکون حقیقه الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنی و تخصیصه به و مما یدل علی اختیار القول الثانی فی الواضع أنه لو کان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلک فی تاریخ اللغات و لعرف عند کل لغه واضعها

۳ الوضع تعیینی و تعینی

ثم إن دلاله الألفاظ علی معانیها الأصل فیها أن تکون ناشئه من الجعل و التخصیص و یسمی الوضع حینئذ تعیینیا و قد تنشأ الدلاله من اختصاص اللفظ بالمعنی الحاصل هذا الاختصاص من الکثره فی الاستعمال علی درجه من الکثره أنه تالفه الأذهان علی وجه إذا سمع اللفظ ینتقل السامع منه إلی المعنی و یسمی الوضع حینئذ تعینیا

۴ أقسام الوضع

لا بد فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی لأن الوضع حکم علی المعنی و علی اللفظ و لا یصح الحکم علی الشیء إلا بعد تصوره و معرفته بوجه من الوجوه و لو علی نحو الإجمال لأن تصور الشیء قد یکون بنفسه و قد یکون بوجهه أی بتصور عنوان عام ینطبق علیه و یشار به إلیه

إذ يكون ذلك العنوان العام مرآه و كاشفا عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض مثلا و أنت لا تعرفه بنفسه أنه أى شيء هو و أكثر ما تعرف عنه مثلا أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و إنما تصورته بعنوان أنه شيء أو حيوان لا- أكثر و أشرت به إليه و هذا ما يسمى فى عرفهم تصور الشيء بوجهه و هو كاف لصحه الحكم على الشيء و هذا بخلاف المجهول محضا فإنه لا يمكن الحكم عليه أبدا .و على هذا فإنه يكفينا فى صحه الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه كما لو كنا تصورناه بنفسه .و لما عرفنا أن المعنى لا بد من تصوره و أن تصوره على نحوين فإنه بهذا الاعتبار و باعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصا أى جزئيا و قد يكون عاما أى كليا نقول إن الوضع ينقسم إلى أربعه أقسام عقليه ١ أن يكون المعنى المتصور جزئيا و الموضوع له نفس ذلك الجزئى أى إن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له خاص .٢ أن يكون المتصور كليا و الموضوع له نفس ذلك الكلى أى إن الموضوع له كلى متصور بنفسه لا- بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له عام .٣ أن يكون المتصور كليا و الموضوع له أفراد ذلك الكلى لا- نفسه أى إن الموضوع له جزئى غير متصور بنفسه بل بوجهه و يسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له خاص .۴ أن يكون المتصور جزئيا و الموضوع له كليا لذلك الجزئى و يسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له عام .

إذا عرفت هـذه الأقسـام المتصوره العقليه فنقول لا نزاع فى إمكان الأقسام الثلاثه الأولى كما لا نزاع فى وقوع القسـمين الأولين و مثال الأول الأعلام الشخصـيه كمحمد و على و جعفر و مثال الثانى أسماء الأجناس كماء و سماء و نجم و إنسان و حيوان .و إنما النزاع وقع فى أمرين الأول فى إمكان القسم الرابع و الثانى فى وقوع الثالث بعد التسـليم بإمكانه و الصحيح عندنا استحاله الرابع و وقوع الثالث و مثاله الحروف و أسماء الإشاره و الضمائر و الاستفهام و نحوها على ما سيأتى

۵ استحاله القسم الرابع

أمـا اسـتحاله الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام فنقول فى بيانه إن النزاع فى إمكان ذلك ناشـئ من النزاع فى إمكان أن يكون الخاص وجها و عنوانا للعام و ذلك لما تقدم أن المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحاله الحكم على المجهـول و المفروض فى هـذا القسم أن المعنى الموضـوع له لم يكن متصـورا و إنمـا تصـور الخـاص فقـط و إلاـ لو كـان متصورا بنفسه و لو بسـبب تصور الخاص كان من القسم الثانى و هو الوضع العام و الموضوع له العام و لا كلام فى إمكانه بل فى وقوعه كما تقـدم .فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام و جهه من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه و مغنيا عنه لأجل أن يكون تصورا للعام بوجه .و لكن الصحيح الواضح لكـل مفكر أن الخـاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك فإن العام هو وجه من وجوه الخاص و جهه من جهاته و لذا قلنا بإمكان القسم الثالث و هو الوضع العام و الموضوع له

الخاص لأنا إذا تصورنا العام فقد تصورنا فی ضمنه جمیع أفراده بوجه فیمکن الوضع لنفس ذلک العام من جهه تصوره بنفسه فیکون من القسم الثانی و یمکن الوضع لأفراده من جهه تصورها بوجهها فیکون من الثالث بخلاف الأمر فی تصور الخاص فلا یمکن الوضع معه إلا لنفس ذلک الخاص و لا یمکن الوضع للعام لأنا لم نتصوره أصلا لا بنفسه بحسب الفرض و لا بوجهه إذ لیس الخاص وجها له و یستحیل الحکم علی المجهول المطلق

۶ وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقیق المعنی الحرفی

اشاره

أما وقوع القسم الثالث فقد قلنا إن مثاله وضع الحروف و ما یلحق بها من أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها .و قبل إثبات ذلک لا بد من تحقیق معنی الحرف و ما یمتاز به عن الاسم فنقول الأقوال فی وضع الحروف و ما یلحق بها من الأسماء ثلاثه ۱ أن الموضوع له فی الحروف هو بعینه الموضوع له فی الأسماء المسانخه لها فی المعنی فمعنی من الابتدائیه هو عین معنی کلمه الابتداء بلا فرق و کذا معنی علی معنی کلمه الاستعلاء و معنی فی معنی کلمه الظرفیه و هکذا .و إنما الفرق فی جهه أخری و هی أن الحرف وضع لأجل أن یستعمل فی معناه إذا لوحظ ذلک المعنی حاله و آله لغیره أی إذا لوحظ المعنی غیر مستقل فی نفسه و الاسم وضع لأجل أن یستعمل فی معناه إذا لوحظ مستقلا فی نفسه .مثلا مفهوم الابتداء معنی واحد وضع له لفظان أحدهما لفظ الابتداء و الثانی کلمه من لکن الأول وضع له لأجل أن یستعمل فیه

عنـد ما يلاحظه المسـتعمل مسـتقلا فى نفسه كما إذا قيل ابتـداء السير كان سـريعا و الثانى وضع له لأجل أن يسـتعمل فيه عند ما يلاـحظه المسـتعمل غير مسـتقل فى نفسه كمـا إذا قيـل سـرت من النجف .فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف و معنى الاسم أن الأول يلاحظه المسـتعمل حين الاستعمال آله لغيره و غيره مستقل فى نفسه و الثانى يلاحظه حين الاستعمال مستقلا مع أن المعنى فى كليهما واحـد و الفرق بين وضـعيهما إنما هو فى الغايه فقط .و لازم هذا القول أن الوضع و الموضوع له فى الحروف عامان و هذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمه و اختاره المحقق صاحب الكفايه ۲ أن الحروف لم توضع لمعان أصلا بل حالها حال علامات الإعراب فى إفاده كيفيه خاصه فى لفظ آخر فكما أن علامه الرفع فى قولهم حـدثنا زراره تدل على أن زراره فاعل الحديث كذلك من فى المثال المتقدم تدل على أن النجف مبتدأ منها و السير مبتدأ به .۳ أن الحروف موضوعه لمعان مباينه فى حقيقتها و سـنخها للمعانى الاسميه فإن المعانى الاسميه فى حد ذاتها معان مستقله فى أنفسها و معانى الحروف لا استقلال لها بل هى متقومه بغيرها .و الصـحيح هذا القول الثالث و يحتاج إلى توضيح و بيان إن المعانى الموجوده فى الخارج على نحوين الأول ما يكون موجودا فى نفسه كزيـد الـذى هو من جنس الجوهر و قيامه مثلا الـذى هو من جنس العرض فإن كلا منهما موجود فى نفسه و الفرق أن الجـوهر موجـود فى نفسه لنفسه و العرض موجـود فى نفسه لغيره .الثـانى مـا يكون موجودا لاـ فى نفسه كنسـبه القيام إلى زيد

و الـدليل على كـون هـذا المعنى لاـ فى نفسه أنه لـو كـان للنسب و الروابـط وجـودات اسـتقلاليه للزم وجـود الرابـط بينهـا و بين موضوعاتها فننقل الكلام إلى ذلك الرابط و المفروض أنه موجود مستقل فلا بد له من رابط أيضا و هكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابـط فيلزم التسـلسل و التسـلسل باطـل .فيعلم من ذلـك أن وجود الروابـط و النسب فى حـد ذاته متعلق بالغير و لا حقيقه له إلا التعلق بالطرفين .ثم إن الإنسان فى مقام إفاده مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعانى المسـتقله كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعـانى غير المسـتقله فى ذاتهـا فحكمه الوضع تقتضـى أن توضع بإزاء كل من القسـمين ألفاظ خاصه و الموضوع بإزاء المعانى المسـتقله هى الأسـماء و الموضوع بإزاء المعانى غير المسـتقله هى الحروف و ما يلحق بها و هذه المعانى غير المستقله لما كانت على أقسـام شتى فقـد وضع بإزاء كل قسم لفظ يـدل عليه أو هيئه لفظيه تـدل عليه .مثلا إذا قيل نزحت البئر فى دارنا بالـدلو ففيه عـده نسب مختلفه و معان غير مسـتقله إحـداها نسـبه النزح إلى فاعله و الدال عليها هيئه الفعل للمعلوم و ثانيتها نسـبته إلى ما وقع عليه أى مفعوله و هو البئر و الدال عليها هيئه النصب فى الكلمه و ثالثتها نسبته إلى المكان و الدال عليها كلمه فى و رابعتها نسبته إلى الآـله و الـدال عليهـا لفظ الباء فى كلمه بالـدلو .و من هنا يعلم أن الـدال على المعانى غير المسـتقله ربما يكون لفظا مسـتقلا كلفظه من و إلى و فى و ربما يكون هيئه فى اللفظ كهيئات المشتقات و الأفعال و هيئات الإعراب .

النتيجه

فقد تحقق مما بيناه أن الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء و الفرق أن المعانى الاسميه مستقله فى أنفسها و قابله لتصورها فى ذاتها و إن كانت فى الوجود الخارجى محتاجه إلى غيرها كالأعراض و أما المعانى الحرفيه فهى معان غير مستقله و غير قابله للتصور إلا فى ضمن مفهوم آخر و من هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفى .

بطلان القولين الأولين

و على هذا يظهر بطلان القول الثانى القائل إن الحروف لا معانى لها و كذلك القول الأول القائل إن المعنى الحرفى و الاسمى متحدان بالذات مختلفان باللحاظ و يرد هذا القول أيضا أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف و الاسم فى موضع الآخر مع أنه لا يصح بالبداهه حتى على نحو المجاز فلا يصح بدل قولنا زيد فى الدار مثلا أن يقال زيد الظرفيه الدار .و قد أجيب عن هذا الإيراد بأنه إنما لا يصح أحدهما فى موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفيه إلا عند لحاظ معناه مستقلا و لا يستعمل لفظ فى إلا عند لحاظ معناه غير مستقل و آله لغيره و لكنه جواب غير صحيح لأنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيه فى اللفظ و المعنى و على تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام

زیاده إیضاح

إذ قد عرفت أن الموجودات[۱]منها ما یکون مستقلا فی الوجود و منها ما یکون رابطا بین موجودین فاعلم أن کل کلام مرکب من کلمتین أو أکثر إذا ألقیت کلماته بغیر ارتباط بینها فإن کل واحد منها کلمه مستقله فی نفسها لا ارتباط لها بالأخری و إنما الذی یربط بین المفردات و یؤلفها کلاما واحدا هو الحرف أو إحدی الهیئات الخاصه فأنت إذا قلت مثلا أنا کتب قلم لا یکون بین هذه الکلمات ربط و إنما هی مفردات صرفه منثوره أما إذا قلت کتبت بالقلم کان کلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنی المقصود منه و ما حصل هذا الارتباط و الوحده الکلامیه إلا بفضل الهیئه المخصوصه لکتبت و حرف الباء و أل .و علیه یصح أن یقال إن الحروف هی روابط المفردات المستقله و المؤلفه للکلام الواحد و الموحده للمفردات المختلفه شأنها شأن النسبه بین المعانی المختلفه و الرابطه بین المفاهیم غیر المربوطه فکما أن النسبه رابطه بین المعانی و مؤلفه بینها فکذلک الحرف الدال علیها رابط بین الألفاظ و مؤلف بینها .و إلی هذا(أشار سید الأولیاء أمیر المؤمنین علیه السلام بقوله المعروف فی تقسیم الکلمات:الاسم ما أنبأ عن المسمی و الفعل ما أنبأ عن حرکه

المسمی و الحرف ما أوجد معنی فی غیره) فأشار إلی أن المعانی الاسمیه معان استقلالیه و معانی الحروف غیر مستقله فی نفسها و إنما هی تحدث الربط بین المفردات و لم نجد فی تعاریف القوم للحرف تعریفا جامعا صحیحا مثل هذا التعریف

الوضع فی الحروف عام و الموضوع له خاص

إذا اتضح جمیع ما تقدم یظهر أن کل نسبه حقیقتها متقومه بطرفیها علی وجه لو قطع النظر عن الطرفین لبطلت و انعدمت فکل نسبه فی وجودها الرابط مباینه لأیه نسبه أخری و لا تصدق علیها و هی فی حد ذاتها مفهوم جزئی حقیقی .و علیه لا یمکن فرض النسبه مفهوما کلیا ینطبق علی کثیرین و هی متقومه بالطرفین و إلا لبطلت و انسلخت عن حقیقه کونها نسبه .ثم إن النسب غیر محصوره فلا یمکن تصور جمیعها للواضع فلا بد فی مقام الوضع لها من تصور معنی اسمی یکون عنوانا للنسب غیر المحصوره حاکیا عنها و لیس العنوان فی نفسه نسبه کمفهوم لفظ النسبه الابتدائیه المشار به إلی أفراد النسب الابتدائیه الکلامیه ثم یضع لنفس الأفراد غیر المحصوره التی لا یمکن التعبیر عنها إلا بعنوانها و بعباره أخری إن الموضوع له هو النسبه الابتدائیه بالحمل الشائع و أما النسبه الابتدائیه بالحمل الأولی فلیست بنسبه حقیقه بل تکون طرفا للنسبه کما لو قلت الابتداء کان من هذا المکان .و من هذا یعلم حال أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات و نحوها فالوضع فی الجمیع عام و الموضوع له خاص

۷ الاستعمال حقیقی و مجازی

استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له حقیقه و استعماله فی غیره المناسب له مجاز و فی غیر المناسب غلط و هذا أمر محل وفاق و لکنه وقع الخلاف فی الاستعمال المجازی فی أن صحته هل هی متوقفه علی ترخیص الواضع و ملاحظه العلاقات المذکوره فی علم البیان أو أن صحته طبعیه تابعه لاستحسان الذوق السلیم فکلما کان المعنی غیر الموضوع له مناسبا للمعنی الموضوع له و استحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فیه و إلا فلا .و الأرجح القول الثانی لأنا نجد صحه استعمال الأسد فی الرجل الشجاع مجازا و إن منع منه الواضع و عدم صحه استعماله مجازا فی کریه رائحه الفم کما یمثلون و إن رخص الواضع و مؤید ذلک اتفاق اللغات المختلفه غالبا فی المعانی المجازیه فتری فی کل لغه یعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد و هکذا فی کثیر من المجازات الشائعه عند البشر

۸ الدلاله تابعه للإراده

قسموا الدلاله إلی قسمین التصوریه و التصدیقیه ۱ التصوریه و هی أن ینتقل ذهن الإنسان إلی معنی اللفظ بمجرد صدوره من لافظ و لو علم أن اللافظ لم یقصده کانتقال الذهن إلی المعنی الحقیقی عند استعمال اللفظ فی معنی مجازی مع أن المعنی الحقیقی لیس مقصودا للمتکلم و کانتقال الذهن إلی المعنی من اللفظ الصادر من الساهی أو النائم أو الغالط .۲ التصدیقیه و هی دلاله اللفظ علی أن المعنی مراد للمتکلم

فی اللفظ و قاصد لاستعماله فیه و هذه الدلاله متوقفه علی عده أشیاء أولا علی إحراز کون المتکلم فی مقام البیان و الإفاده و ثانیا علی إحراز أنه جاد غیر هازل و ثالثا علی إحراز أنه قاصد لمعنی کلامه شاعر به و رابعا علی عدم نصب قرینه علی إراده خلاف الموضوع له و إلا کانت الدلاله التصدیقیه علی طبق القرینه المنصوبه .و المعروف أن الدلاله الأولی التصوریه معلوله للوضع أی أن الدلاله الوضعیه هی الدلاله التصوریه و هذا هو مراد من یقول إن الدلاله غیر تابعه للإراده بل تابعه لعلم السامع بالوضع .و الحق أن الدلاله تابعه للإراده و أول من تنبه لذلک فیما نعلم الشیخ نصیر الدین الطوسی أعلی الله مقامه لأن الدلاله فی الحقیقه منحصره فی الدلاله التصدیقیه و الدلاله التصوریه التی یسمونها دلاله لیست بدلاله و إن سمیت کذلک فإنه من باب التشبیه و التجوز لأن التصوریه فی الحقیقه هی من باب تداعی المعانی الذی یحصل بأدنی مناسبه فتقسیم الدلاله إلی تصدیقیه و تصوریه تقسیم الشیء إلی نفسه و إلی غیره .و السر فی ذلک أن الدلاله حقیقه کما فسرناها فی کتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلاله هی أن یکشف الدال عن وجود المدلول فیحصل من العلم به العلم بالمدلول سواء کان الدال لفظا أو غیر لفظ .مثلا إن طرقه الباب یقال إنها داله علی وجود شخص علی الباب طالب لأهل الدار باعتبار أن المطرقه موضوعه لهذه الغایه و تحلیل هذا المعنی أن سماع الطرقه یکشف عن وجود طالب قاصد للطلب فیحصل من العلم بالطرقه العلم بالطارق و قصده و لذلک یتحرک السامع إلی إجابته .لا أنه ینتقل ذهن السامع من تصور الطرقه إلی تصور شخص ما فإن هذا الانتقال قد یحصل بمجرد تصور معنی الباب أو الطرقه من دون أن

يسمع طرقه و لا يسمى ذلك دلاله و لذا إن الطرقه لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركه الهواء مثلا لا تكون داله على ما وضعت له المطرقه و إن خطر فى ذهن السامع معنى ذلك .و هكذا نقول فى دلاله الألفاظ على معانيها بدون فرق فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد فيه غير هازل و أنه عن شعور و قصد و أن غرضه البيان و الإفهام و معنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك فإن كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى أى وجوده فى نفس المتكلم بوجود قصدى فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع و بهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطرقه داله و ينعقد بهذا للكلام ظهور فى معناه الموضوع له أو المعنى الذى أقيمت على إرادته قرينه .و لذا نحن عرفنا الدلاله اللفظيه فى المنطق ١ ٢۶ بأنها هى كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به و من هنا سمى المعنى معنى أى المقصود من عناه إذا قصده .و لأجل أن يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافتات التى توضع فى هذا العصر للدلاله على أن الطريق مغلوق مثلا- أو أن الاتجاه فى الطريق إلى اليمين أو اليسار و نحو ذلك فإن اللافته إذا كانت موضوعه فى موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهدايه المستطرقين كان مقصودا لواضعها فإن وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه أما لو شاهدتها مطروحه فى الطريق مهمله أو عند الكاتب يرسمها فإن المعنى المكتوب يخطر فى ذهن القارئ و لكن لا تكون داله عنده على أن الطريق مغلوقه أو أن الاتجاه كذا بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا أن لها الدلاله فعلا

۹ الوضع شخصی و نوعی

قد عرفت فی المبحث الرابع أنه لا بد فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی و عرفت هناک أن المعنی تاره یتصوره الواضع بنفسه و أخری بوجهه و عنوانه فاعرف هنا أن اللفظ أیضا کذلک ربما یتصوره الواضع بنفسه و یضعه للمعنی کما هو الغالب فی الألفاظ فیسمی الوضع حینئذ شخصیا و ربما یتصوره بوجهه و عنوانه فیسمی الوضع نوعیا .و مثال الوضع النوعی الهیئات فإن الهیئه غیر قابله للتصور بنفسها بل إنما یصح تصورها فی ماده من مواد اللفظ کهیئه کلمه ضرب مثلا و هی هیئه الفعل الماضی فإن تصورها لا بد أن یکون فی ضمن الضاد و الراء و الباء أو فی ضمن الفاء و العین و اللام فی فعل و لما کانت المواد غیر محصوره و لا یمکن تصور جمیعها فلا بد من الإشاره إلی أفرادها بعنوان عام فیضع کل هیئه تکون علی زنه فعل مثلا أو زنه فاعل أو غیرهما و یتوصل إلی تصور ذلک العام بوجود الهیئه فی إحدی المواد کماده فعل التی جرت الاصطلاحات علیها عند علماء العربیه

۱۰ وضع المرکبات

ثم الهیئه الموضوعه لمعنی تاره تکون فی المفردات کهیئات المشتقات التی تقدمت الإشاره إلیها و أخری فی المرکبات کالهیئه الترکیبیه بین المبتدإ و الخبر لإفاده حمل شیء علی شیء و کهیئه تقدم ما حقه التأخیر لإفاده الاختصاص و من هنا تعرف أنه لا حاجه إلی وضع الجمل و المرکبات فی إفاده معانیها زائدا علی وضع المفردات بالوضع الشخصی و الهیئات بالوضع النوعی کما قیل بل هو لغو محض و لعل من ذهب إلی وضعها أراد به وضع

الهیئات الترکیبیه لا الجمله بأسرها بموادها و هیئاتها زیاده علی وضع أجزائها فیعود النزاع حینئذ لفظیا

۱۱ علامات الحقیقه و المجاز

اشاره

قد یعلم الإنسان إما من طریق نص أهل اللغه أو لکونه نفسه من أهل اللغه أن لفظ کذا موضوع لمعنی کذا و لا کلام لأحد فی ذلک فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ فی ذلک المعنی حقیقه و فی غیره مجاز .و قد یشک فی وضع لفظ مخصوص لمعنی مخصوص فلا یعلم أن استعماله فیه هل کان علی سبیل الحقیقه فلا یحتاج إلی نصب قرینه علیه أو علی سبیل المجاز فیحتاج إلی نصب القرینه و قد ذکر الأصولیون لتعیین الحقیقه من المجاز أی لتعیین أنه موضوع لذلک المعنی أو غیر موضوع طرقا و علامات کثیره نذکر هنا أهمها

الأولی التبادر

دلاله کل لفظ علی أی معنی لا بد لها من سبب و السبب لا یخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثه المناسبه الذاتیه و قد عرفت بطلانها أو العقلیه الوضعیه أو القرینه الحالیه أو المقالیه فإذا علم أن الدلاله مستنده إلی نفس اللفظ من غیر اعتماد علی قرینه فإنه یثبت أنها من جهه العلقه الوضعیه .و هذا هو المراد بقولهم التبادر علامه الحقیقه و المقصود من کلمه التبادر هو انسباق المعنی من نفس اللفظ مجردا عن کل قرینه .و قد یعترض علی ذلک بأن التبادر لا بد له من سبب و لیس هو إلا العلم بالوضع لأن من الواضح أن الانسباق لا یحصل من اللفظ إلی معناه

فی أیه لغه لغیر العالم بتلک اللغه فیتوقف التبادر علی العلم بالوضع فلو أردنا إثبات الحقیقه و تحصیل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور المحال فلا یعقل علی هذا أن یکون التبادر علامه للحقیقه یستفاد منه العلم بالوضع و المفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع .و الجواب أن کل فرد من أیه أمه یعیش معها لا بد أن یستعمل الألفاظ المتداوله عندها تبعا لها و لا بد أن یرتکز فی ذهنه معنی اللفظ ارتکازا یستوجب انسباق ذهنه إلی المعنی عند سماع اللفظ و قد یکون ذلک الارتکاز من دون التفات تفصیلی إلیه و إلی خصوصیات المعنی فإذا أراد الإنسان معرفه المعنی و تلک الخصوصیات و توجهت نفسه إلیه فإنه یفتش عما هو مرتکز فی نفسه من المعنی فینظر إلیه مستقلا عن القرینه فیری أن المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتکازی فیعرف أنه حقیقه فیه .فالعلم بالوضع لمعنی خاص بخصوصیاته التفصیلیه أی الالتفات التفصیلی إلی الوضع و التوجه إلیه یتوقف علی التبادر و التبادر إنما هو موقوف علی العلم الارتکازی بوضع اللفظ لمعناه غیر الملتفت إلیه .و الحاصل أن هناک علمین أحدهما یتوقف علی التبادر و هو العلم التفصیلی و الآخر یتوقف التبادر علیه و هو العلم الإجمالی الارتکازی .هذا الجواب بالقیاس إلی العالم بالوضع و أما بالقیاس إلی غیر العالم به فلا یعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغه نعم یکون التبادر أماره علی الحقیقه عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغه یعنی أن الأماره عنده تبادر غیره من أهل اللغه مثلا إذا شاهد الأعجمی من أصحاب اللغه العربیه انسباق أذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرینه إلی الجسم السائل البارد بالطبع فلا بد أن یحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنی

عندهم و علیه فلا دور هنا لأن علمه یتوقف علی التبادر و التبادر یتوقف علی علم غیره.

العلامه الثانیه عدم صحه السلب و صحته و صحه الحمل و عدمه

اشاره

ذکروا أن عدم صحه سلب اللفظ عن المعنی الذی یشک فی وضعه له علامه أنه حقیقه فیه و أن صحه السلب علامه علی أنه مجاز فیه .و ذکروا أیضا أن صحه حمل اللفظ علی ما یشک فی وضعه له علامه الحقیقه و عدم صحه الحمل علامه علی المجاز .و هذا ما یحتاج إلی تفصیل و بیان فلتحقیق الحمل و عدمه و السلب و عدمه نسلک الطرق الآتیه ۱ نجعل المعنی الذی یشک فی وضع اللفظ له موضوعا و نعبر عنه بأی لفظ کان یدل علیه .ثم نجعل اللفظ المشکوک فی وضعه لذلک المعنی محمولا بما له من المعنی الارتکازی .ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولی اللفظ بما له من المعنی المرتکز فی الذهن علی ذلک اللفظ الدال علی المعنی المشکوک وضع اللفظ له و الحمل الأولی ملاکه الاتحاد فی المفهوم و التغایر بالاعتبار[۱].و حینئذ إذا أجرینا هذه التجربه فإن وجدنا عند أنفسنا صحه الحمل و عدم صحه السلب علمنا تفصیلا بأن اللفظ موضوع لذلک المعنی و إن وجدنا عدم صحه الحمل و صحه السلب علمنا أنه لیس موضوعا لذلک المعنی بل یکون استعماله فیه مجازا .

۲ إذا لم يصح عندنا الحمل الأولى نجرب أن نحمله هذه المره بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا و التغاير مفهوما .و حينئذ فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبه التساوى أو العموم من وجه[۱]أو مطلقا و لا يتعين واحد منها بمجرد صحه الحمل و إن لم يصح الحمل و صح السلب علمنا أنهما متباينان ۳ نجعل موضوع القضيه أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور ثم نجرب الحمل و ينحصر الحمل فى هذه التجربه بالحمل الشائع فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهه كونه أحد المصاديق الحقيقيه لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا كما يستعلم منه حال الموضوع له فى الجمله من جهه شموله لذلك المصداق بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له مثلما إذا كان الشك فى وضعه لمعنى عام أو خاص كلفظ الصعيد المردد بين أن يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص فإذا وجدنا صحه الحمل و عدم صحه السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض .و إن لم يصح الحمل و صح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقيه و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا إما فيه رأسا أو فى معنى يشمله و يعمه

تنبیه

إن الدور الذی ذکر فی التبادر یتوجه إشکاله هنا أیضا و الجواب عنه نفس الجواب هناک لأن صحه الحمل و صحه السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنی المرتکز إجمالا- فلا تتوقف العلامه إلا علی العلم الارتکازی و ما یتوقف علی العلامه هو العلم التفصیلی .هذا کله بالنسبه إلی العارف باللغه و أما الجاهل بها فیرجع إلی أهلها فی صحه الحمل و السلب و عدمهما کالتبادر

العلامه الثالثه الاطراد

و ذکروا من جمله علامات الحقیقه و المجاز الاطراد و عدمه فالاطراد علامه الحقیقه و عدمه علامه المجاز .و معنی الاطراد أن اللفظ لا- تختص صحه استعماله بالمعنی المشکوک بمقام دون مقام و لا- بصوره دون صوره کما لا یختص بمصداق دون مصداق .و الصحیح أن الاطراد لیس علامه للحقیقه لأن صحه استعمال اللفظ فی معنی بما له من الخصوصیات مره واحده تستلزم صحته دائما سواء کان حقیقه أم مجازا فالاطراد لا یختص بالحقیقه حتی یکون علامه لها

تمهيد

اعلم أن الشک فی اللفظ علی نحوين ۱ الشک فی وضعه لمعنی من المعانی .۲ الشک فی المراد منه بعد فرض العلم بالوضع کأن يشک فی أن المتکلم أراد بقوله رأيت أسدا معناه الحقيقی أو معناه المجازی مع العلم بوضع لفظ الأسد للحيوان المفترس و بأنه غير موضوع للرجل الشجاع .أما النحو الأول فقد کان البحث السابق معقودا لأجله لغرض بيان العلامات المثبته للحقيقه أو المجاز أی المثبته للوضع أو عدمه و هنا نقول إن الرجوع إلی تلک العلامات و أشباهها کنص أهل اللغه أمر لا بد منه فی إثبات أوضاع اللغه أيه لغه کانت و لا يکفی فی إثباتها أن نجد فی کلام أهل تلک اللغه استعمال اللفظ فی المعنی الذی شک فی وضعه له لأن الاستعمال کما يصح فی المعنی الحقيقی يصح فی المعنی المجازی و ما يدرينا لعل المستعمل اعتمد علی قرينه حاليه أو مقاليه فی تفهيم المعنی المقصود له فاستعمله فيه علی سبيل المجاز و لذا اشتهر فی لسان المحققين حتی جعلوه کقاعده قولهم إن الاستعمال أعم من الحقيقه و المجاز .و من هنا نعلم بطلان طريقه العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله فی لسان العرب کما وقع ذلک لعلم الهدی السيد المرتضی قدس سره فإنه کان يجری أصاله الحقيقه فی الاستعمال بينما أن أصاله الحقيقه إنما تجری عند الشک فی المراد لا فی الوضع کما سيأتی .و أما النحو الثانی فالمرجع فيه لإثبات مراد المتکلم الأصول اللفظيه و هذا البحث معقود لأجلها فينبغی الکلام فيها من جهتين أولا فی ذکرها و ذکر مواردها .ثانيا فی حجيتها و مدرک حجيتها .

ص :۲۸

أما من الجهه الأولى فنقول أهم الأصول اللفظيه ما يأتى .

١ أصاله الحقيقه

و موردها ما إذا شك فى إراده المعنى الحقيقى أو المجازى من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينه على إراده المجاز مع احتمال وجودها فيقال حينئذ الأصل الحقيقه أى الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقى فيكون حجه فيه للمتكلم على السامع و حجه فيه للسامع على المتكلم فلا يصح من السامع الاعتذار فى مخالفه الحقيقه بأن يقول للمتكلم لعلك أردت المعنى المجازى و لا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع إنى أردت المعنى المجازى .

٢ أصاله العموم

و موردها ما إذا ورد لفظ عام و شك فى إراده العموم منه أو الخصوص أى شك فى تخصيصه فيقال حينئذ الأصل العموم فيكون حجه فى العموم على المتكلم أو السامع .

٣ أصاله الإطلاق

و موردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قيود يمكن إراده بعضها منه و شك فى إراده هذا البعض لاحتمال وجود القيد فيقال الأصل الإطلاق فيكون حجه على السامع و المتكلم كقوله تعالى أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ فلو شك مثلا فى البيع أنه هل يشترط فى صحته أن ينشأ بألفاظ عربيه فإننا نتمسك بأصاله إطلاق البيع فى الآيه لنفى اعتبار هذا الشرط و التقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربيه .

۴ أصاله عدم التقدير

و موردها ما إذا احتمل التقدير فی الکلام و لیس هناک دلاله علی التقدیر فالأصل عدمه و یلحق بأصاله عدم التقدیر أصاله عدم النقل و أصاله عدم الاشتراط و موردهما ما إذا احتمل معنی ثان موضوع له اللفظ فإن کان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنی الأول و هو المسمی بالمنقول فالأصل عدم النقل و إن کان مع عدم هذا الفرض و هو المسمی بالمشترک فإن الأصل عدم الاشتراک فیحمل اللفظ فی کل منهما علی إراده المعنی الأول ما لم یثبت النقل و الاشتراک أما إذا ثبت النقل فإنه یحمل علی المعنی الثانی و إذا ثبت الاشتراک فإن اللفظ یبقی مجملا لا یتعین فی أحد المعنیین إلا بقرینه علی القاعده المعروفه فی کل مشترک .

۵ أصاله الظهور

و موردها ما إذا کان اللفظ ظاهرا فی معنی خاص لا علی وجه النص فیه الذی لا یحتمل معه الخلاف بل کان یحتمل إراده خلاف الظاهر فإن الأصل حینئذ أن یحمل الکلام علی الظاهر فیه .و فی الحقیقه إن جمیع الأصول المتقدمه راجعه إلی هذا الأصل لأن اللفظ مع احتمال المجاز مثلا ظاهر فی الحقیقه و مع احتمال التخصیص ظاهر فی العموم و مع احتمال التقیید ظاهر فی الإطلاق و مع احتمال التقدیر ظاهر فی عدمه فمؤدی أصاله الحقیقه نفس مؤدی أصاله الظهور فی مورد احتمال التخصیص و هکذا فی باقی الأصول المذکوره .فلو عبرنا بدلا عن کل من هذه الأصول بأصاله الظهور کان التعبیر صحیحا مؤدیا للغرض بل کلها یرجع اعتبارها إلی اعتبار أصاله الظهور فلیس عندنا فی الحقیقه إلا أصل واحد هو أصاله الظهور و لذا لو کان الکلام ظاهرا فی المجاز و احتمل إراده الحقیقه انعکس الأمر و کان الأصل

من اللفظ المجاز بمعنى أن الأصل الظهور و مقتضاه الحمل على المعنى المجازى و لا تجرى أصاله الحقيقه حينئذ و هكذا لو كان الكلام ظاهرا فى التخصيص أو التقييد .

حجيه الأصول اللفظيه

و هى الجهه الثانيه من البحث عن الأصول اللفظيه و البحث عنها يأتى فى بابه و هو باب مباحث الحجه و لكن ينبغى الآن أن نتعجل فى البحث عنها لكثره الحاجه إليها مكتفين بالإشاره فنقول إن المدرک و الدليل فى جميع الأصول اللفظيه واحد و هو تبانى العقلاء فى الخطابات الجاريه بينهم على الأخذ بظهور الكلام و عدم الاعتناء باحتمال إراده خلاف الظاهر كما لا يعتنون باحتمال الغفله أو الخطإ أو الهزل أو إراده الإهمال و الإجمال فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلک عن الأخذ بظاهره كما يلغون أيضا احتمال الاشتراک و النقل و نحوهما .و لا بد أن الشارع قد أمضى هذا البناء و جرى فى خطاباته على طريقتهم هذه و إلا لزجرنا و نهانا عن هذا البناء فى خصوص خطاباته أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقه خاصه يجب اتباعها و لا يجوز التعدى عنها إلى غيرها فيعلم من ذلک على سبيل الجزم أن الظاهر حجه عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق

۱۳ الترادف و الاشتراک

اشاره

لا ينبغى الإشكال فى إمكان الترادف و الاشتراک بل فى وقوعهما فى اللغه العربيه فلا يصغى إلى مقاله من أنكرهما و هذه بين أيدينا اللغه العربيه و وقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان .و لكن ينبغى أن نتكلم فى نشأتهما فإنه يجوز أن يكونا من وضع

واضع واحد بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين و يجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين فتضع قبيله مثلا لفظا لمعنى و قبيله أخرى لفظا آخر لذلك المعنى أو تضع قبيله لفظا لمعنى و قبيله أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر و عند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغه منها لغه عربيه صحيحه يجب اتباعها يحصل الترادف و الاشتراك .و الظاهر أن الاحتمال الثانى أقرب إلى واقع اللغه العربيه كما صرح به بعض المؤرخين للغه و على الأقل فهو الأغلب فى نشأه الترادف و الاشتراك و لذا نسمع علماء العربيه يقولون لغه الحجاز كذا و لغه حمير كذا و لغه تميم كذا و هكذا فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل و الأقوام و الأقطار فى الجمله و لا تهمنا الإطاله فى ذلك .

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

و لا شك فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى أحد معانيه بمعونه القرينه المعينه و على تقدير عدم القرينه يكون اللفظ مجملا لا دلاله له على أحد معانيه .كما لا شبهه فى جواز استعماله فى مجموع معانيه بما هو مجموع المعانى غايه الأمر يكون هذا الاستعمال مجازا يحتاج إلى القرينه لأنه استعمال للفظ فى غير ما وضع له .و إنما فى البحث و الخلاف فى جواز إراده أكثر من معنى واحد من المشترك فى استعمال واحد على أن يكون كل من المعانى مرادا من اللفظ على حده و كان اللفظ قد جعل للدلاله عليه وحده و للعلماء فى ذلك أقوال و تفصيلات كثيره لا يهمنا الآن التعرض لها و إنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال .الدليل أن استعمال أى لفظ فى معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك

المعنی باللفظ لکن لا بوجوده الحقیقی بل بوجوده الجعلی التنزیلی لأن وجود اللفظ وجود للمعنی تنزیلا فهو وجود واحد ینسب إلی اللفظ حقیقه أولاـ و بالذات و إلی المعنی تنزیلاـ ثانیا و بالعرض (۱) فإذا أوجد المتکلم اللفظ لأجل استعماله فی المعنی فکأنما أوجد المعنی و ألقاه بنفسه إلی المخاطب فلذلک یکون اللفظ ملحوظا للمتکلم بل للسامع آله و طریقا للمعنی و فانیا فیه و تبعا للحاظه و الملحوظ بالأصاله و الاستقلال هو المعنی نفسه .و هذا نظیر الصوره فی المرآه فإن الصوره موجوده بوجود المرآه و الوجود الحقیقی للمرآه و هذا الوجود نفسه ینسب إلی الصوره ثانیا و بالعرض فإذا نظر الناظر إلی الصوره فی المرآه فإنما ینظر إلیها بطریق المرآه بنظره واحده هی للصوره بالاستقلال و الأصاله و للمرآه بالآلیه و التبع فتکون المرآه کاللفظ ملحوظه تبعا للحاظ الصوره و فانیه فیها فناء العنوان فی المعنون (۲).و علی هذا لا یمکن استعمال لفظ واحد إلا فی معنی واحد فإن استعماله فی معنیین مستقلا بأن یکون کل منهما مرادا من اللفظ کما إذا لم یکن إلا نفسه یستلزم لحاظ کل منهما بالأصاله فلا بد من لحاظ اللفظ فی آن واحد مرتین بالتبع و معنی ذلک اجتماع لحاظین فی آن واحد علی ملحوظ واحد أعنی به اللفظ الفانی فی کل من المعنیین و هو محال بالضروره فإن الشیء الواحد لا یقبل إلا وجودا واحدا فی النفس فی آن واحد .

۱- ۱) راجع عن توضیح الوجود اللفظی للمعنی الجزء الأول من المنطق ص ۲۲ من الطبعه الثانیه للمؤلف.

۲- ۲) راجع عن توضیح فناء العنوان فی المعنون الجزء الأول من المنطق ص ۵۵ من الطبعه الثانیه.

أ لا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر فى مرآه واحده إلى صوره تسع المرآه كلها و تنظر فى نفس الوقت إلى صوره أخرى تسعها أيضا إن هذا لمحال .و كذلك النظر فى اللفظ إلى معنيين على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلا و لم يحك إلا عنه .نعم يجوز لحاظ اللفظ فانيا فى معنى فى استعمال ثم لحاظه فانيا فى معنى آخر فى استعمال ثان مثل ما تنظر فى المرآه إلى صوره تسعها ثم تنظر فى وقت آخر إلى صوره أخرى تسعها .و كذا يجوز لحاظ اللفظ فى مجموع معنيين فى استعمال واحد و لو مجازا مثلما تنظر فى المرآه فى آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين و فى الحقيقه إنما استعملت اللفظ فى معنى واحد هو مجموع المعنيين و نظرت فى المرآه إلى صوره واحده لمجموع الشيئين

.تنبيهان

الأول أنه لا فرق فى عدم جواز الاستعمال فى المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين فإن المانع و هو تعلق لحاظين بملحوظ واحد فى آن واحد موجود فى الجميع فلا يختص بالمشترك كما اشتهر .الثانى ذكر بعضهم أن الاستعمال فى أكثر من معنى إن لم يجز فى المفرد يجوز فى التثنيه و الجمع بأن يراد من كلمه عينين مثلا فرد من العين الباصره و فرد من العين النابعه فلفظ عين و هو مشترك قد استعمل حال التثنيه فى معنيين فى الباصره و النابعه و هذا شأنه فى الإمكان و الصحه شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمه عينين بأن يراد بها فردان من العين الباصره مثلا فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق .

و استدل على ذلك بما ملخصه أن التثنيه و الجمع فى قوه تكرار الواحد بالعطف فإذا قيل عينان فكأنما قيل عين و عين و إذ يجوز فى قولك عين و عين أن تستعمل أحدهما فى الباصره و الثانيه فى النابعه فكذلك ينبغى أن يجوز فيما هو بقوتهما أعنى عينين و كذا الحال فى الجمع .و الصحيح عندنا عدم الجواز فى التثنيه و الجمع كالمفرد و الدليل أن التثنيه و الجمع و إن كانا موضوعين لإفاده التعدد إلا أن ذلك من جهه وضع الهيئه فى قبال وضع الماده و هى أى الماده نفس لفظ المفرد الذى طرأت عليه التثنيه و الجمع فإذا قيل عينان مثلا فإن أريد من الماده خصوص الباصره فالتعدد يكون فيها أى فردان منها و إن أريد منها خصوص النابعه مثلا فالتعدد يكون بالقياس إليها فلو أريد الباصره و النابعه فلا بد أن يراد التعدد من كل منهما أى فرد من الباصره و فرد من النابعه لكنه مستلزم لاستعمال الماده فى أكثر من معنى و قد عرفت استحالته .و أما أن التثنيه و الجمع فى قوه تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من الماده لا تكرار نفس المعنى المراد منها فلو أريد من استعمال التثنيه أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعدده لا يمكن ذلك أبدا إلا أن يراد من الماده المسمى بهذا اللفظ على نحو المجاز فتستعمل الماده فى معنى واحد و هو معنى مسمى هذا اللفظ و إن كان مجازا نظير الأعلام الشخصيه غير القابله لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئيه إلا بتأويل المسمى فإذا قيل محمدان فمعناه فردان من المسمى بلفظ محمد فاستعملت الماده و هى لفظ محمد فى مفهوم المسمى مجازا

۱۴ الحقیقه الشرعیه

اشاره

لا شک فی أنا نحن المسلمین نفهم من بعض الألفاظ المخصوصه کالصلاه و الصوم و نحوهما معانی خاصه شرعیه و نجزم بأن هذه المعانی حادثه لم یکن یعرفها أهل اللغه العربیه قبل الإسلام و إنما نقلت تلک الألفاظ من معانیها اللغویه إلی هذه المعانی الشرعیه .هذا لا شک فیه و لکن الشک وقع عند الباحثین فی أن هذا النقل وقع فی عصر الشارع المقدس علی نحو الوضع التعیینی أو التعینی فتثبت الحقیقه الشرعیه أو أنه وقع فی عصر بعده علی لسان أتباعه المتشرعه فلا تثبت الحقیقه الشرعیه بل الحقیقه المتشرعیه .و الفائده من هذا النزاع تظهر فی الألفاظ الوارده فی کلام الشارع مجرده عن القرینه سواء کانت فی القرآن الکریم أم السنه فعلی القول الأول یجب حملها علی المعانی الشرعیه و علی الثانی تحمل علی المعانی اللغویه أو یتوقف فیها فلا تحمل علی المعانی الشرعیه و لا علی اللغویه بناء علی رأی من یذهب إلی التوقف فیما إذا دار الأمر بین المعنی الحقیقی و بین المجاز المشهور إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقیقه الشرعیه فهذه المعانی المستحدثه تکون علی الأقل مجازا مشهورا فی زمانه صلی اللّه علیه و آله .و التحقیق فی المسأله أن یقال إن نقل تلک الألفاظ إلی المعانی المستحدثه إما بالوضع التعیینی أو التعینی أما الأول فهو مقطوع العدم لأنه لو کان لنقل إلینا بالتواتر أو بالآحاد علی الأقل لعدم الداعی إلی الإخفاء بل الدواعی متظافره علی نقله مع أنه لم ینقل ذلک أبدا .و أما الثانی فهو مما ریب فیه بالنسبه إلی زمان إمامنا أمیر المؤمنین

علیه السلام لأن اللفظ إذا استعمل فی معنی خاص فی لسان جماعه کثیره زمانا معتدا به لا سیما إذا کان المعنی جدیدا یصبح حقیقه فیه بکثره الاستعمال فکیف إذا کان ذلک عند المسلمین قاطبه فی سنین متمادیه .فلا بد إذن من حمل تلک الألفاظ علی المعانی المستحدثه فیما إذا تجردت عن القرائن فی روایات الأئمه علیهم السلام .نعم کونها حقیقه فیها فی خصوص زمان النبی صلی اللّه علیه و آله غیر معلوم و إن کان غیر بعید بل من المظنون ذلک و لکن الظن فی هذا الباب لا یغنی عن الحق شیئا غیر أنه لا أثر لهذا الجهل نظر إلی أن السنه النبویه غیر مبتلی بها إلا ما نقل لنا من طریق آل البیت علیهم السلام علی لسانهم و قد عرفت الحال فی کلماتهم أنه لا بد من حملها علی المعانی المستحدثه و أما القرآن المجید فأغلب ما ورد فیه من هذه الألفاظ أو کله محفوف بالقرائن المعینه لإراده المعنی الشرعی فلا فائده مهمه فی هذا النزاع بالنسبه إلیه .علی أن الألفاظ الشرعیه لیست علی نسق واحد فإن بعضها کثیر التداول کالصلاه و الصوم و الزکاه و الحج لا سیما الصلاه التی یؤدونها کل یوم خمس مرات فمن البعید جدا ألا تصبح حقائق فی معانیها المستحدثه بأقرب وقت فی زمانه صلی الله علیه و آله .

الصحیح و الأعم

اشاره

من ملحقات المسأله السابقه مسأله الصحیح و الأعم فقد وقع النزاع فی أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أ هی أسام موضوعه للمعانی الصحیحه أو للأعم منها و من الفاسده و قبل بیان المختار لا بد من تقدیم مقدمات

الأولى أن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقه الشرعيه لأنه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعمله فى لسان المتشرعيه بنحو الحقيقه و لو على نحو الوضع التعينى عندهم و لا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال فى لسان الشارع سواء كان استعماله على نحو الحقيقه أو المجاز .فإذا عرفنا مثلا أن هذه الألفاظ فى عرف المتشرعه كانت حقيقه فى خصوص الصحيح يستكشف منه أن المستعمل فيه فى لسان الشارع هو الصحيح أيضا مهما كان استعماله عنده أ حقيقه كان أم مجازا كما أنه لو علم أنها كانت حقيقه فى الأعم فى عرفهم كان ذلك أماره على كون المستعمل فيه فى لسانه هو الأعم أيضا و إن كان استعماله على نحو المجاز .الثانيه أن المراد من الصحيحه من العباده أو المعامله هى التى تمت أجزاؤها و كملت شروطها و الصحيح إذن معناه تام الأجزاء و الشرائط فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء و الشرائط من العباده أو المعامله أو الأعم منه و من الناقص .الثالثه أن ثمره النزاع هى صحه رجوع القائل بالوضع للأعم المسمى بالأعمى إلى أصاله الإطلاق دون القائل بالوضع للصحيح المسمى بالصحيحى فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصاله إطلاق اللفظ توضيح ذلك أن المولى إذا أمرنا بإيجاد شىء و شككنا فى حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجى فله صورتان يختلف الحكم فيهما ١ أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق و لكن يحتمل دخل قيد زائد فى غرض المولى غير متوفر فى ذلك المصداق كما إذا أمرنا المولى بعتق رقبه فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبه الكافره و لكن يشك فى دخل وصف الإيمان فى غرض المولى فيحتمل أن يكون قيدا

للمـأمور به .فالقاعـده فی مثل هـذا الرجوع إلی أصاله الإطلاق فی نفی اعتبار القیـد المحتمل اعتباره فلا یجب تحصـیله بل یجوز الاکتفاء فی الامتثال بالمصـداق المشـکوک فیمتثل فی المثال لو أعتق رقبه کافره .۲ أن یشک فی صـدق نفس عنوان المأمور به علی ذلک المصداق الخارجی کما إذا أمر المولی بالتیمم بالصـعید و لا ندری أن ما عدا التراب هی یسـمی صـعیدا أو لا فیکون شکنا فی صـدق الصـعید علی غیر التراب و فی مثله لا یصح الرجوع إلی أصاله الإطلاق لإدخال المصداق المشـکوک فی عنوان المـأمور به لیکتفی به فی مقام الامتثال بل لا بـد من الرجوع إلی الأصول العملیه مثل قاعـده الاحتیاط أو البراءه .و من هـذا البیان تظهر ثمره النزاع فی المقام الـذی نحن فیه فإنه فی فرض الأمر بالصـلاه و الشک فی أن السوره مثلا جزء للصـلاه أم لا إن قلنا إن الصلاه اسم للأعم کانت المسأله من باب الصوره الأولی لأنه بناء علی هذا القول یعلم بصدق عنوان الصلاه علی المصداق الفاقد للسوره و إنما الشک فی اعتبار قید زائد علی المسمی فیتمسک حینئذ بإطلاق کلام المولی فی نفی اعتبار القید الزائد و هو کون السوره جزءا من الصـلاه و یجوز الاکتفاء فی الامتثال بفاقدها .و إن قلنا إن الصـلاه اسم للصـحیح کانت المسأله من باب الصوره الثانیه لأنه عنـد الشک فی اعتبار السوره یشک فی صـدق عنوان المأمور به أعنی الصـلاه علی المصـداق الفاقد للسوره إذ عنوان المأمور به هو الصـحیح و الصـحیح هو عنوان المأمور به فما لیس بصـحیح لیس بصـلاه فالفاقد للجزء المشکوک کما یشک فی صحته یشک فی صدق عنوان المأمور به علیه فلا یصح الرجوع إلی أصاله الإطلاق لنفی اعتبار جزئیه السوره حتی یکتفی

بفاقدها فی مقام الامتثال بل لا بد من الرجوع إلی أصاله الاحتیاط أو أصاله البراءه علی خلاف بین العلماء فی مثله سیأتی فی بابه إن شاء الله تعالی

.المختار فی المسأله

اشاره

إذا عرفت ما ذکرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم و الدلیل التبادر و عدم صحه السلب عن الفاسد و هما أمارتا الحقیقه کما تقدم.

وهم و دفع

.الوهم قد یعترض علی المختار فیقال إنه لا یمکن الوضع بإزاء الأعم لأن الوضع له یستدعی أن نتصور معنی کلیا جامعا بین أفراده و مصادیقه هو الموضوع له کما فی أسماء الأجناس و کذلک الوضع للصحیح یستدعی تصور کلی جامع بین مراتبه و أفراده .و لا شک أن مراتب الصلاه مثلا الفاسده و الصحیحه کثیره متفاوته و لیس بینها قدر جامع یصح وضع اللفظ بإزائه .توضیح ذلک أن أی جزء من أجزاء الصلاه حتی الأرکان إذا فرض عدمه یصح صدق اسم الصلاه علی الباقی بناء علی القول بالأعم کما یصح صدقه مع وجوده و فقدان غیره من الأجزاء و علیه یکون کل جزء مقوما للصلاه عند وجوده غیر مقوم عند عدمه فیلزم التبدل فی حقیقه الماهیه بل یلزم الترید فیها عند وجود تمام الأجزاء لأن أی جزء منها لو فرض عدمه یبقی صدق الاسم علی حاله .و کل منهما أی التبدل و الترید فی الحقیقه الواحده غیر معقول

إذ إن كل ماهيه تفرض لا بد أن تكون متعينه فى حد ذاتها و إن كانت مبهمه من جهه تشخصاتها الفرديه و التبدل أو الترديد فى ذات الماهيه معناه إبهامها فى حد ذاتها و هو مستحيل .الدفع أن هذا التبادل فى الأجزاء و تكثر مراتب الفاسده لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد و لا يلزم التبدل و الترديد فى ذات الحقيقه الجامعه بين الأفراد و هذا نظير لفظ الكلمه الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا و يكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا مع أن الحروف كثيره فربما تتركب الكلمه من الألف و الباء كأب و يصدق عليها أنها كلمه و ربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد و يصدق عليها أنها كلمه و هكذا فكل حرف يجوز أن يكون داخلا و خارجا فى مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمه .و كيفيه تصحيح الوضع فى ذلك أن الواضع يتصور أولا جميع الحروف الهجائيه ثم يضع لفظ الكلمه بإزاء طبيعه المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعه حروف مثلا- و الغرض من التقييد بقولنا فصاعدا بيان أن الكلمه تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين و لا يلزم الترديد فى الماهيه فإن الماهيه الموضوع لها هى طبيعه اللفظ الكلى المتركب من حرفين فصاعدا و التبدل و الترديد إنما يكون فى أجزاء أفرادها و قد يسمى ذلك بالكلى فى المعين أو الكلى المحصور فى أجزاء معينه و فى المثال أجزاؤه المعينه هى الحروف الهجائيه كلها .و على هذا ينبغى أن يقاس لفظ الصلاه مثلا فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاه فى مراتبها كلها و هى أى هذه الأجزاء معينه معروفه كالحروف الهجائيه فيضع اللفظ بإزاء طبيعه العمل المركب من خمسه أجزاء منها مثلا فصاعدا فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه

صلاه و عنـد وجود بعضـها و لو خمسه على أقل تقدير على الفرض يصدق اسم الصـلاه أيضا .بل الحق أن الذى لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحه و هذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك

تنبيهان

١ لا يجرى النزاع فى المعاملات بمعنى المسببات

إن ألفاظ المعاملات كالبيع و النكاح و الإيقاعات كالطلاق و العتق يمكن تصوير وضـعها على أحد نحوين ١ أن تكون موضوعه للأسـباب التى تسبب مثل الملكيه و الزوجيه و الفراق و الحريه و نحوها و نعنى بالسبب إنشاء العقد و الإيقاع كالإيجاب و القبول معـا فى العقود و الإيجـاب فقـط فى الإيقاعـات و إذا كـانت كـذلك فالنزاع المتقـدم يصـح أن نفرضه فى ألفاظ المعاملات من كونهـا أسامى لخصوص الصـحيحه أعنى تامه الأجزاء و الشـرائط المؤثره فى المسـبب أو للأعم من الصـحيحه و الفاسـده و نعنى بالفاسـده مـا لا يؤثر فى المسـبب إما لفقـدان جزء أو شـرط .٢ أن تكـون موضـوعه للمسـببات و نعنى بالمسـبب نفس الملكيه و الزوجيه و الفراق و الحريه و نحوهـا و على هـذا فـالنزاع المتقـدم لا يصـح فرضه فى المعاملات لأنها لا تتصف بالصـحه و الفساد لكونها بسيطه غير مركبه من أجزاء و شرائط بل إنما تتصف بالوجود تاره و بالعدم أخرى فهذا عقد البيع مثلا إما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر فى صـحه العقد أو لا فإن كان الأول اتصف بالصـحه و إن كان الثانى اتصف بالفساد و لكن الملكيه المسـببه للعقد يدور أمرها بين الوجود و العدم لأنها توجد عند

صحه العقد و عند فساده لا توجد أصلا لا أنها توجد فاسده فإذا أريد من البيع نفس المسبب و هو الملكيه المنتقله إلى المشترى فلا تتصف بالصحه و الفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها .

۲ لا ثمره للنزاع فى المعاملات إلا فى الجمله

قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك فى اعتبار شىء فيها جزءا كان أو شرطا لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له و إحراز صدق الاسم على الفاقد شرط فى صحه التمسك بالإطلاق .إلا أن هذا الكلام لا يجرى فى ألفاظ المعاملات لأن معانيها غير مستحدثه و الشارع بالنسبه إليها كواحد من أهل العرف فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلا إذا نصب قرينه على خلافه .فإذا شككنا فى اعتبار شىء عند الشارع فى صحه البيع مثلا- و لم ينصب قرينه على ذلك فى كلامه فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيح لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام لا عند الشارع فإذا اعتبر الشارع قيدا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيدا زائدا على أصل معنى اللفظ فلا يكون دخيلا فى صدق عنوان المعامله الموضوعه حسب الفرض للصحيح على المصداق المجرد عن القيد و حالها فى ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعه للأعم .نعم إذا احتمل أن هذا القيد دخيل فى صحه المعامله عند أهل العرف أنفسهم أيضا فلا يصح التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال بناء على القول بالصحيح كما هو شأن ألفاظ العبادات لأن الشك يرجع إلى

الشک فی صدق عنوان المعامله و أما علی القول بالأعم فیصح التمسک بالإطلاق لدفع الاحتمال .فتظهر ثمره النزاع علی هذا فی ألفاظ المعاملات أیضا و لکنها ثمره نادره

ص :۴۴

المقصد الأول مباحث الألفاظ

تمهيد

المقصود من مباحث الألفاظ تشخيص ظهور الألفاظ من ناحيه عامه إما بالوضع أو بإطلاق الكلام لتكون نتيجتها قواعد كليه تنقح صغريات أصاله الظهور التى سنبحث عن حجيتها فى المقصد الثالث و قد سبقت الإشاره إليها .و تلك المباحث تقع فى هيئات الكلام التى يقع فيها الشك و النزاع سواء كانت هيئات المفردات كهيئه المشتق و الأمر و النهى أو هيئات الجمل كالمفاهيم و نحوها .أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصه و بيان وضعها و ظهورها مع أنها تنقح أيضا صغريات أصاله الظهور فإنه لا يمكن ضبط قاعده كليه عامه فيها فلذا لا يبحث عنها فى علم الأصول و معاجم اللغه و نحوها هى المتكفله بتشخيص مفرداتها .و على أى حال فنحن نعقد مباحث الألفاظ فى سبعه أبواب ١ المشتق .٢ الأوامر .٣ النواهى .۴ المفاهيم .۵ العام و الخاص .۶ المطلق و المقيد .٧ المجمل و المبين

ص :۴۵

الباب الأول المشتق

اشاره

ص: ۴۷

اختلف الأصوليون من القديم فى المشتق فى أنه حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبس أو أنه حقيقه فى كليهما بمعنى أنه موضوع للأعم منهما .بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدإ فى المستقل .ذهب المعتزله و جماعه من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول .و ذهب الأشاعره و جماعه من المتقدمين من أصحابنا إلى الثانى .و الحق هو القول الأول و للعلماء أقوال أخر فيها تفصيلا بين هذين القولين لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتى .و أهم شىء يعنينا فى هذه المسأله قبل بيان الحق فيها و هو أصعب ما فيها أن نفهم محل النزاع و موضع النفى و الإثبات و لأجل أن يتضح فى الجمله موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول إنه ورد كراهه الوضوء و الغسل بالماء المسخن بالشمس فمن قال بالأول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذى برد و انقضى عنه التلبس لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه مسخن بالشمس بل كان مسخنا و من قال بالثانى لا بد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقه بلا مجاز .و لتوضيح ذلك نذكر الآن أربعه أمور مذلله لتلك الصعوبه ثم نذكر القول المختار و دليله

۱ ما المراد من المشتق المبحوث عنه

اعلم أن المشتق باصطلاح النحاه ما يقابل الجامد و مرادهم واضح و لكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين و بين المشتق المبحوث عنه عموم و خصوص من وجه .لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفه فيها خارجه عنها تزول عنها و إن كان باصطلاح النحاه معدودا من الجوامد كلفظ الزوج و الأخ و الرق و نحو ذلك و من جهه أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه و لا المصدر و إن كانت تسمى مشتقات عند النحويين .و السر فى ذلك أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان ۱ أن يكون جاريا على الذات بمعنى أنه يكون حاكيا عنها و عنوانا لها نحو اسم الفاعل و اسم المفعول و أسماء المكان و الآله و غيرهما و ما شابه هذه الأمور من الجوامد و من أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال و لا المصادر لأنها كلها لا تحكى عن الذات و لا تكون عنوانا لها و إن كانت تسند إليها .۲ ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفه و نعنى بالصفه المبدأ الذى منه يكون انتزاع المشتق و اشتقاقه و يصح صدقه على الذات بمعنى أن تكون الذات باقيه محفوظه لو زال تلبسها بالصفه فهى تتلبس بها تاره و لا تتلبس بها أخرى و الذات تلك الذات فى كلا الحالين .و إنما نشترط ذلك فلأجل أن تتعقل انقضاء التلبس بالمبدإ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع فى صدق المشتق حقيقه عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقه عليها حال التلبس و إلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء

حال التلبس لا حقيقه و لا مجازا .و على هذا لو كان المشتق من الأوصاف التى تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها فلا يدخل فى محل النزاع و إن صدق عليها اسم المشتق مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات كالناطق و الصاهل و الحساس و المتحرك بالإراده .و اعتبر ذلك فى مثال كراهه الجلوس للتغوط تحت الشجره المثمره فإن هذا المثال يدخل فى محل النزاع لو زالت الثمره عن الشجره فيقال هل يبقى اسم المثمره صادقا حقيقه عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا أما لو اجتثت الشجره فصارت خشبه فإنها لا تدخل فى محل النزاع لأن الذات و هى الشجره قد زالت بزوال الوصف الداخل فى حقيقتها فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجره المثمره لها لا حقيقه و لا مجازا و أما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه بما أنه خشب وصف الشجره المثمره حقيقه إذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجره ثم زال عنه التلبس .و بناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه فى صدر البحث من أن موضع النزاع فى المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفه خارجه عن الذات و إن كان معدودا من الجوامد اصطلاحا و يتضح أيضا عدم شمول النزاع للأفعال و المصادر .كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات و لا يفرق فيه بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجيه المتأصله كالبياض و السواد و القيام و القعود أو من الأمور الانتزاعيه كالفوقيه و التحتيه و التقدم و التأخر

أو من الأمور الاعتباريه المحضه كالزوجيه و الملكيه و الوقف و الحريه

۲ جريان النزاع فی اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع فی اسم الزمان لأنه قد تقدم أنه يعتبر فی جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف مع أن زوال الوصف فی اسم الزمان ملازم لزوال الذات لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه يعدم بوجود الجزء اللاحق فلا تبقى ذات مستمره فإذا كان يوم الجمعه مقتل زيد مثلا فيوم السبت الذی بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها و يوم الجمعه تصرم و زال كما زال نفس الوصف .و الجواب أن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص و لكن الحق أن هيئه اسم الزمان موضوعه لما هو يعم اسم الزمان و المكان و يشملهما معا فمعنى المضرب مثلا الذات المتصفه بكونها ظرفا للضرب و الظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا و يتعين أحدهما بالقرينه و الهيئه إذا كانت موضوعه للجامع بين الظرفين فهذا الجامع يكفی فی صحه الوضع له و تعميمه لما تلبس بالمبدإ و ما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدإ و بقاء الذات .و الخلاصه أن النزاع حينئذ يكون فی وضع أصل الهيئه التی تصلح للزمان و المكان لا لخصوص اسم الزمان و يكفی فی صحه الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضی عنه المبدأ فی أحد أقسامه و إن امتنع الفرد الآخر

۳ اختلاف المشتقات من جهه المبادئ

و قد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجرى فی بعض المشتقات الجاريه

على الذات مثل النجار و الخياط و الطبيب و القاضى و نحو ذلك مما كان للحرف و المهن بل فى هذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم و منشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقه على من انقضى عنه التلبس بالمبدإ من غير شك و ذلك نحو صدقها على من كان نائما مثلا- مع أن النائم غير متلبس بالنجاره فعلا أو الخياطه أو الطبابه أو القضاء و لكنه كان متلبسا بها فى زمان مضى و كذلك الحال فى أسماء الآله كالمنشار و المقود و المكنسه فإنها تصدق على ذواتها حقيقه مع عدم التلبس فعلا بمبادئها .و الجواب عن ذلك أن هذا التوهم منشؤه الغفله عن معنى المبدإ المصحح لصدق المشتق فإنه يختلف باختلاف المشتقات لأنه تاره يكون من الفعليات و أخرى من الملكات و ثالثه من الحرف و الصناعات مثلا اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلا- لأن القيام يؤخذ على نحو الفعليه مبدأ لوصف قائم و يفرض الانقضاء بزوال فعليه القيام عنه و أما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضى البلد فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلا أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلا بل بمعنى أن له ملكه العلم أو منصب القضاء فما دامت الملكه أو الوظيفه موجودتين فهو متلبس بالمبدإ حالا و إن كان نائما أو غافلا نعم يصح أن نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكه أو سلبت عنه الوظيفه و حينئذ يجرى النزاع فى أن وصف القاضى مثلا هل يصدق حقيقه على من زال عنه منصب القضاء .و كذلك الحال فى مثل النجار و الخياط و المنشار فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفه النجاره و مهنه الخياطه و شأنيه النشر فى المنشار .و الخلاصه أن الزوال و الانقضاء فى كل شىء بحسبه و النزاع فى المشتق إنما هو فى وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التى تختلف اختلافا كثيرا

۴ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه

اشاره

اعلم أن المشتقات التی هی محل النزاع بأجمعها هی من الأسماء .و الأسماء مطلقا لا دلاله لها علی الزمان حتی اسم الفاعل و اسم المفعول فإنه کما یصدق العالم حقیقه علی من هو عالم فعلا کذلک یصدق حقیقه علی من کان عالما فیما مضی أو یکون عالما فیما یأتی بلا تجوز إذا کان إطلاقه علیه بلحاظ حال التلبس بالمبدإ کما إذا قلنا کان عالما أو سیکون عالما فإن ذلک حقیقه بلا ریب نظیر الجوامد لو تقول فیها مثلا الرماد کان خشبا أو الخشب سیکون رمادا فإذن إذا کان الأمر کذلک فما موقع النزاع فی إطلاق المشتق علی ما مضی علیه التلبس أنه حقیقه أو مجاز .نقول إن الإشکال و النزاع هنا إنما هو فیما إذا انقضی التلبس بالمبدإ و أرید إطلاق المشتق فعلا علی الذات التی انقضی عنها التلبس أی أن الإطلاق علیها بلحاظ حال النسبه و الإسناد الذی هو حال النطق غالبا کأن تقول مثلا زید عالم فعلا أی أنه الآن موصوف بأنه عالم لأنه کان فیما مضی عالما کمثال إثبات الکراهه للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعمیم لفظ المسخن فی الدلیل لما کان مسخنا .فتحصل مما ذکرناه ثلاثه أمور ۱ أن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه مطلقا سواء کان بالنظر إلی ما مضی أو الحال أو المستقبل و ذلک بالاتفاق .۲ أن إطلاقه علی الذات فعلا بلحاظ حال النسبه و الإسناد قبل زمان التلبس لأنه سیتلبس به فیما بعد مجاز بلا إشکال و ذلک بعلاقه الأول أو المشارفه و هذا متفق علیه أیضا .۳ أن إطلاقه علی الذات فعلا أی بلحاظ حال النسبه و الإسناد

لأنه كان متصفا به سابقا هو محل الخلاف و النزاع فقال قوم بأنه حقيقه و قال آخرون بأنه مجاز .

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الأمور فنقول الحق أن المشتق حقيقه فی خصوص المتلبس بالمبدإ و مجاز فی غیره .و دلیلنا التبادر و صحه السلب عمن زال عنه الوصف فلا یقال لمن هو قاعد بالفعل إنه قائم و لا لمن هو جاهل بالفعل إنه عالم و ذلک لمجرد أنه کان قائما أو عالما فیما سبق نعم یصح ذلک علی نحو المجاز أو یقال إنه کان قائما أو عالما فیکون حقیقه حینئذ إذ یکون الإطلاق بلحاظ حال التلبس .و عدم تفرقه بعضهم بین الإطلاق بلحاظ حال التلبس و بین الإطلاق بلحاظ حال النسبه و الإسناد هو الذی أوهم القول بوضع المشتق للأعم إذ وجد أن الاستعمال یکون علی نحو الحقیقه فعلا مع أن التلبس قد مضی و لکنه غفل عن أن الإطلاق کان بلحاظ حال التلبس فلم یستعمله فی الحقیقه إلا فی خصوص المتلبس بالمبدإ لا فیما مضی عنه التلبس حتی یکون شاهدا له .ثم إنک قد عرفت فیما سبق أن زوال الوصف یختلف باختلاف المواد من جهه کون المبدإ أخذ علی نحو الفعلیه أو علی نحو الملکه أو الحرفه فمثل صدق الطبیب حقیقه علی من لا یتشاغل بالطبابه فعلا لنوم أو راحه أو أکل لا یکشف عن کون المشتق حقیقه فی الأعم کما قیل و ذلک لأن المبدأ فیه أخذ علی نحو الحرفه أو الملکه و هذا لم یزل تلبسه به حین النوم أو الراحه نعم إذا زالت الملکه أو الحرفه عنه کان إطلاق الطبیب علیه مجازا إذا لم یکن بلحاظ حال التلبس کما لو قیل هذا

طبیبنا بالأمس بأن یکون قید بالأمس لبیان حال التلبس فإن هذا الاستعمال لا شک فی کونه علی نحو الحقیقه و قد سبق بیان ذلک

ص :۵۶

الباب الثانی الأوامر

اشاره

و فیه بحثان فی ماده الأمر و صیغه الأمر و خاتمه فی تقسیمات الواجب

ص: ۵۷

المبحث الأول ماده الأمر

اشاره

و هی کلمه الأمر المؤلفه من الحروف أ م ر و فیها ثلاث مسائل

۱ معنی کلمه الأمر

قیل إن کلمه الأمر لفظ مشترک بین الطلب و غیره مما تستعمل فیه هذه الکلمه کالحادثه و الشأن و الفعل کما تقول جئت لأمر کذا أو شغلنی أمر أو أتی فلان بأمر عجیب .و لا یبعد أن تکون المعانی التی تستعمل فیها کلمه الأمر ما خلا الطلب ترجع إلی معنی واحد جامع بینها و هو مفهوم الشیء .فیکون لفظ الأمر مشترکا بین معنیین فقط الطلب و الشیء .و المراد من الطلب إظهار الإراده و الرغبه بالقول أو الکتابه أو الإشاره أو نحو هذه الأمور مما یصح إظهار الإراده و الرغبه و إبرازهما به[۱]فمجرد الإراده و الرغبه من دون إظهارها بمظهر لا- تسمی طلبا و الظاهر أنه لیس کل طلب یسمی أمرا بل بشرط مخصوص سیأتی ذکره فی المسأله الثانیه فتفسیر الأمر بالطلب من باب تعریف الشیء بالأعم .و المراد من الشیء من لفظ الأمر أیضا لیس کل شیء علی الإطلاق فیکون تفسیره به من باب تعریف الشیء بالأعم أیضا فإن الشیء لا یقال

له أمر إلا إذا كان من الأفعال و الصفات و لذا لا يقال رأيت أمرا إذا رأيت إنسانا أو شجرا أو حائطا و لكن ليس المراد من الفعل و الصفه المعنى الحدثى أى المعنى المصدرى بل المراد منه نفس الفعل أو الصفه بما هو موجود فى نفسه يعنى لم يلاحظ فيه جهه الصدور من الفاعل و الإيجاد و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى أى ما يدل عليه اسم المصدر و لذا لا يشتق منه فلا يقال أمر يأمر آمر مأمور بالمعنى المأخوذ من الشىء و لو كان معنى حدثيا لاشتق منه .بخلاف الأمر بمعنى الطلب فإن المقصود منه المعنى الحدثى و جهه الصدور و الإيجاد و لذا يشتق منه فيقال أمر يأمر آمر مأمور و الدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين الطلب و الشىء لا- أنه موضوع للجامع بينهما .١ أن الأمر كما تقدم بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه و لا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشىء و الاختلاف بالاشتقاق و عدمه دليل على تعدد الوضع .٢ أن الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر و بمعنى الشىء على أمور و اختلاف الجمع فى المعنيين دليل على تعدد الوضع

٢ اعتبار العلو فى معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب و لكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص و الظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى فيعتبر فيه العلو فى الأمر .و عليه لا يسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمرا بل يسمى استدعاء .

و کـذا لاـ یسـمی الطلب من المسـاوی إلی مساویه فی العلو أو الحطه أمرا بل یسـمی التماسا و إن اسـتعلی الـدانی أو المساوی و أظهر علوه و ترفعه و لیس هو بعـال حقیقه .أمـا العـالی فطلبه یکون أمرا و إن لم یکن متظـاهرا بـالعلو .کـل هـذا بحکم التبـادر و صحه سلب الأمر عن طلب غیر العالی و لا یصح إطلاق الأمر علی الطلب من غیر العالی إلا بنحو العنایه و المجاز و إن استعلی

۳ دلاله لفظ الأمر علی الوجوب

اختلفوا فی دلاله لفظ الأمر بمعنی الطلب علی الوجوب فقیل إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبی و قیل للأعم منه و من الطلب الندبی و قیل مشترک بینهما اشتراکا لفظیا و قیل غیر ذلک .و الحق عندنا أنه دال علی الوجوب و ظاهر فیه فیما إذا کان مجردا و عاریا عن قرینه علی الاسـتحباب و إحراز هـذا الظهور بهـذا المقـدار کاف فی صـحه اسـتنباط الوجوب من الدلیل الذی یتضـمن کلمه الأـمر و لا یحتاج إلی إثبات منشإ هـذا الظهور هل هو الوضع أو شـیء آخر .و لکن من ناحیه علمیه صـرفه یحسن أن نفهم منشـأ هـذا الظهور فقـد قیل إن معنی الوجوب مأخوذ قیـدا فی الموضوع له لفظ الأمر و قیل مأخوذ قیـدا فی المسـتعمل فیه إن لم یکن مـأخوذا فی الموضوع له .و الحق أنه لیس قیـدا فی الموضوع له و لاـ فی المسـتعمل فیه بل منشأ هـذا الظهور من جهه حکم العقـل بوجوب طاعه الأمر فإن العقل یسـتقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولی و الانزجار عن زجره قضاء لحق المولویه و العبودیه فبمجرد بعث المولی یجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعه و الانبعاث ما لم یرخص فی ترکه و یأذن فی مخالفته .

فليس المـدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالی و لکن العقل هو الـذی یلزم العبـد بالانبعاث و یوجب علیه الطاعه لأمر المولی ما لم یصـرح المولی بالترخیص و یأذن بالترک .و علیه فلا یکون استعماله فی موارد الندب مغایرا لاستعماله فی موارد الوجوب من جهه المعنی المستعمل فیه اللفظ فلیس هو موضوعا للوجوب بل و لا موضوعا للأعم من الوجوب و الندب لأن الوجوب و الندب لیسا من التقسیمات اللاحقه للمعنی المستعمل فیه اللفظ بل من التقسیمات اللاحقه للأمر بعد استعماله فی معناه الموضوع له

المبحث الثانی صیغه الأمر

۱ معنی صیغه الأمر

صیغه الأمر أی هیئته کصیغه افعل و نحوها[۱]تستعمل فی موارد کثیره منها البعث کقوله تعالی فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و منها التهدید کقوله تعالی اِعْمَلُوا مٰا شِئْتُمْ .و منها التعجیز کقوله تعالی فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ .و غیر ذلک من التسخیر و الإنذار و الترجی و التمنی و نحوها و لکن الظاهر أن الهیئه فی جمیع هذه المعانی استعملت فی معنی واحد لکن لیس هو واحدا من هذه المعانی لأن الهیئه مثل افعل شأنها شأن الهیئات الأخری وضعت لإفاده نسبه خاصه کالحروف و لم توضع لإفاده معان مستقله فلا یصح أن یراد منها مفاهیم هذه المعانی المذکوره التی هی معان اسمیه .و علیه فالحق أنها موضوعه للنسبه الخاصه القائمه بین المتکلم و المخاطب و الماده و المقصود من الماده الحدث الذی وقع علیه مفاد الهیئه مثل الضرب و القیام و القعود فی اضرب و قم و اقعد و نحو ذلک و حینئذ

ينتزع منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب .فقولنا اضرب يدل على النسبه الطلبيه بين الضرب و المتكلم و المخاطب و معنى ذلك جعل الضرب على عهده المخاطب و بعثه نحوه و تحريكه إليه و جعل الداعى فى نفسه للفعل .و على هذا فمدلول هيئه الأمر و مفادها هو النسبه الطلبيه و إن شئت فسمها النسبه البعثيه لغرض إبراز جعل المأمور به أى المطلوب فى عهده المخاطب و جعل الداعى فى نفسه و تحريكه و بعثه نحوه ما شئت فعبر غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم فتاره يكون الداعى له هو البعث الحقيقى و جعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقا للبعث و التحريك و جعل الداعى أو إن شئت فقل يكون مصداقا للطلب فإن المقصود واحد و أخرى يكون الداعى له هو التهديد فيكون مصداقا للتهديد و يكون تهديدا بالحمل الشائع و ثالثه يكون الداعى له هو التعجيز فيكون مصداقا للتعجيز و تعجيزا بالحمل الشائع و هكذا فى باقى المعانى المذكوره و غيرها .و إلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه فإنا نريد أن نقول بنص العباره إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هى معانى لهيئه الأمر قد استعملت فى مفاهيمها كما ظنه القوم لا معانى حقيقيه و لا- مجازيه .بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا- النسبه الطلبيه الخاصه و هذا الإنشاء يكون مصداقا لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعى فيكون تاره بعثا بالحمل الشائع و أخرى تهديدا بالحمل الشائع و هكذا لا أن هذه المفاهيم مدلوله للهيئه و منشأه بها حتى مفهوم البعث و الطلب .و الاختلاط فى الوهم بين المفهوم و المصداق هو الذى جعل أولئك يظنون

أن هذه الأمور مفاهيم لهيئه الأمر و قد استعملت فيها استعمال اللفظ فی معناه حتی اختلفوا فی أنه أيها المعنی الحقيقی الموضوع له الهيئه و أيها المعنی المجازی

۲ ظهور الصيغه فی الوجوب

اشاره

اختلف الأصوليون فی ظهور صيغه الأمر فی الوجوب و فی كيفيته علی أقوال و الخلاف يشمل صيغه افعل و ما شابهها و ما بمعناها من صيغ الأمر .و الأقوال فی المسأله كثيره و أهمها قولان أحدهما أنها ظاهره فی الوجوب إما لكونها موضوعه فيه أو من جهه انصراف الطلب إلی أكمل الأفراد ثانيهما أنها حقيقه فی القدر المشترك بين الوجوب و الندب و هو أی القدر المشترك مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهره فی أحدهما .و الحق أنها ظاهره فی الوجوب و لكن لا من جهه كونها موضوعه للوجوب و لا من جهه كونها موضوعه لمطلق الطلب و أن الوجوب أظهر أفراده و شأنها فی ظهورها فی الوجوب شأن ماده الأمر علی ما تقدم هناك من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولی و وجوب الانبعاث عن بعثه قضاء لحق المولويه و العبوديه ما لم يرخص نفس المولی بالترك و يأذن به و بدون الترخيص فالأمر لو خلی و طبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعه .فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظيه و لا الدلاله هذه علی الوجوب من نوع الدلالات الكلاميه إذ صيغه الأمر كماده الأمر لا تستعمل فی مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا و لا مجازيا لأن الوجوب

كالنـدب أمر خارج عن حقيقه مدلولها و لا من كيفياته و أحواله و تمتاز الصـيغه عن ماده كلمه الأمر أن الصـيغه لا تدل إلا على النسبه الطلبيه كمـا تقـدم فهى بطريق أولى لاـ تصـلح للـدلاله على الوجوب الـذى هو مفهوم اسـمى و كـذا النـدب .و على هـذا فالمسـتعمل فيه الصـيغه على كلاـ الحـالين الوجوب و النـدب واحـد لاـ اختلاف فيه و اسـتفاده الوجوب على تقـدير تجردها عن القرينه على إذن الآـمر بـالترك إنمـا هو بحكم العقـل كما قلنا إذ هو من لوازم صـدور الأمر من المولى .و يشـهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحدا فى مورد الوجوب و الندب ما جاء فى كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات و المندوبات بصيغه واحده و أمر واحد أو أسـلوب واحد مع تعدد الأمر و لو كان الوجوب و الندب من قبيل المعنيين للصـيغه لكان ذلك فى الأغلب من بـاب اسـتعمال اللفـظ فى أكثر من معنى و هو مسـتحيل أو تـأويله بـإراده مطلق الطلب البعيـد إرادته من مساق الأحاديث فإنه تجوز على تقديره لا شاهد له و لا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الوارده .

تنبيهان

الأـول ظهور الجمله الخبريه الـداله على الطلب فى الوجوب .اعلم أن الجمله الخبريه فى مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صـيغه افعل فى ظهورها فى الوجوب كما أشـرنا إليه سابقا بقولنا صـيغه افعل و ما شابهها .و الجمله الخبريه مثل قول يغتسل يتوضأ يصلى بعد السؤال عن شىء يقتضى مثل هذا الجواب و نحو ذلك .

و السر فی ذلک أن المناط فی الجمیع واحد فإنه إذا ثبت البعث من المولی بأی مظهر کان و بأی لفظ کان فلا بد أن یتبعه حکم العقل بلزوم الانبعاث ما لم یأذن المولی بترکه .بل ربما یقال إن دلاله الجمله الخبریه علی الوجوب آکد لأنها فی الحقیقه إخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المکلف مفروغ عنه .الثانی ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه .قد یقع إنشاء الأمر بعد تقدم الحظر أی المنع أو عند توهم الحظر کما لو منع الطبیب المریض عن شرب الماء ثم قال له اشرب الماء أو قال ذلک عند ما یتوهم المریض أنه ممنوع منه و محظور علیه شربه .و قد اختلف الأصولیون فی مثل هذا الأمر أنه هل هو ظاهر فی الوجوب أو ظاهر فی الإباحه أو الترخیص فقط أی رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حکم آخر من إباحه أو غیرها أو یرجع إلی ما کان علیه سابقا قبل المنع علی أقوال کثیره .و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها علی الترخیص فقط .و الوجه فی ذلک أنک قد عرفت أن دلاله الأمر علی الوجوب إنما تنشأ من حکم العقل بلزوم الانبعاث ما لم یثبت الإذن بالترک و منه تستطیع أن تتفطن أنه لا دلاله للأمر فی المقام علی الوجوب لأنه لیس فیه دلاله علی البعث و إنما هو ترخیص فی الفعل لا أکثر .و أوضح من هذا أن نقول إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعی الترخیص فی الفعل و الإذن به فهو لا یکون إلا ترخیصا و إذنا بالحمل الشائع و لا یکون بعثا إلا إذا کان الإنشاء بداعی البعث و وقوعه بعد الحظر أو توهمه قرینه علی عدم کونه بداعی البعث فلا یکون دالا علی الوجوب و عدم دلالته علی الإباحه بطریق أولی فیرجع فیه إلی دلیل آخر من أصل أو أماره .

مثاله قوله تعالى وَ إِذٰا حَلَلْتُمْ فَاصْطٰادُوا فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام فلا يدل على وجوب الصيد .نعم لو اقترن الكلام بقرينه خاصه على أن الأمر صدر بداعى البعث أو لغرض بيان إباحه الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحه و لكن هذا أمر آخر لا كلام فيه فإن الكلام فى فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينه أخرى غير هذه القرينه

۳ التعبدی و التوصلی

تمهید

کل متفقه یعرف أن فی الشریعه المقدسه واجبات لا تصح و لا تسقط أوامرها إلا بإتیانها قربیه إلی وجه الله تعالی .و کونها قربیه إنما هو بإتیانها بقصد امتثال أوامرها أو بغیره من وجوه قصد القربه إلی الله تعالی علی ما ستأتی الإشاره إلیها و تسمی هذه الواجبات العبادیات أو التعبدیات کالصلاه و الصوم و نحوها .و هناک واجبات أخری تسمی التوصلیات و هی التی تسقط أوامرها بمجرد وجودها و إن لم یقصد بها القربه کإنقاذ الغریق و أداء الدین و دفن المیت و تطهیر الثوب و البدن للصلاه و نحو ذلک .و للتعبدی و التوصلی تعریف آخر کان مشهورا عند القدماء و هو أن التوصلی ما کان الداعی للأمر به معلوما و فی قباله التعبدی و هو ما لم یعلم الغرض منه و إنما سمی تعبدیا لأن الغرض الداعی للمأمور لیس إلا التعبد بأمر المولی فقط و لکن التعریف غیر صحیح إلا إذا أرید به اصطلاح ثان للتعبدی و التوصلی فیراد بالتعبد التسلیم لله تعالی فیما أمر به و إن کان المأمور به توصلیا بالمعنی الأول کما یقولون مثلا نعمل هذا تعبدا و یقولون نعمل هذا من باب التعبد أی نعمل هذا من باب التسلیم لأمر الله و إن لم نعلم المصلحه فیه .و علی ما تقدم من بیان معنی التوصلی و التعبدی المصطلح الأول فإن علم حال واجب بأنه تعبدی أو توصلی فلا إشکال و إن شک فی ذلک فهل الأصل کونه تعبدیا أو توصلیا فیه خلاف بین الأصولیین و ینبغی

لتوضيح ذلک و بيان المختار تقديم أمور .

أ منشأ الخلاف و تحريره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فی إمكان أخذ قصد القربه فی متعلق الأمر كالصلاه مثلا قيدا له علی نحو الجزء أو الشرط علی وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاه المأتی بها بقصد القربه بهذا القيد كقيد الطهاره فيها إذ يكون المأمور به الصلاه عن طهاره لا الصلاه المجرده عن هذا القيد من حيث هی هی .فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد و هو قصد القربه كان مقتضی الأصل عنده التوصليه إلا إذا دل دليل خاص علی التعبديه كسائر القيود الأخری لما عرفت أن إطلاق كلام المولی حجه يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد فعند الشک فی اعتبار قيد يمكن أخذه فی المأمور به فالمرجع أصاله الإطلاق لنفی اعتبار ذلک القيد .و من قال باستحاله أخذ قيد قصد القربه فليس له التمسک بالإطلاق لأن الإطلاق ليس إلا عباره عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكه الملكه هی التقييد و عدمها الإطلاق و إذا استحالت الملكه استحال عدمها بما هو عدم ملكه لا بما هو عدم مطلق و هذا واضح لأنه إذا كان التقييد فی لسان الدليل لا يستكشف منه إراده الإطلاق فإن عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحاله التقييد و يجوز أن يكون لعدم إراده التقييد و لا طريق لإثبات الثانی بمجرد عدم ذكر القيد وحده .و بعد هذا نقول إذا شككنا فی اعتبار شیء فی مراد المولی و ما تعلق

بـه غرضـه واقعـا و لـم يمكن له بيـانه فلاـ محـاله يرجـع ذلـك إلى الشـك فى سـقوط الأـمر إذا خلاـ المـأتى به من ذلـك القيد المشكوك و عند الشك فى سقوط الأمر أى فى امتثاله يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كى ما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف لأنه إذا اشـتغلت الذمه بواجب يقينا فلا بد من إحراز الفراغ منه فى حكم العقل و هذا معنى ما اشـتهر فى لسان الأصوليين من قولهم الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى .و هذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصاله الاحتياط .

ب محل الخلاف من وجوب قصد القربه

إن محـل الخلاـف فى المقـام هو إمكـان أخـذ قصـد امتثـال الأـمر فى المأمور به .و أما غير قصـد الامتثال من وجوه قصـد القربه كقصـد محبوبيه الفعل المأمور به الذاتيه باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوبا للأمر و مرغوبا فيه عنده و كقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهه قصـد امتثال أمره بل رجاء لرضاه و نحو ذلك من وجوه قصد القربه فإن كل هذه الوجوه لا مانع قطعا من أخـذها قيدا للمأمور به و لا يلزم المحال الذى ذكروه فى أخذ قصد الامتثال على ما سـيأتى .و لكن الشأن فى أن هذه الوجوه هل هى مأخوذه فى المأمور به فعلا على نحو لا تكون العباده عباده إلا بها .الحق أنه لم يؤخذ شـىء منها فى المأمور به و الـدليل على ذلـك مـا نجـده من الاتفـاق على صـحه العباده كالصـلاه مثلا إذا أتى بها بـداعى أمرها مع عـدم قصـد الوجوه الأخرى و لو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربه

مأخوذا فی المأمور به لما صحت العباده و لما سقط أمرها بمجرد الإتیان بداعی أمرها بدون قصد ذلک الوجه .فالخلاف إذن منحصر فی إمکان أخذ قصد الامتثال و استحالته .

ج الإطلاق و التقیید فی التقسیمات الأولیه للواجب

إن کل واجب فی نفسه له تقسیمات باعتبار الخصوصیات التی یمکن أن تلحقه فی الخارج مثلا الصلاه تنقسم فی ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلی ۱ ذات سوره و فاقدتها .۲ ذات تسلیم و فاقدته .۳ صلاه عن طهاره و فاقدتها .۴ صلاه مستقبل بها القبله و غیر مستقبل بها .۵ صلاه مع الساتر و بدونه .و هکذا یمکن تقسیمها إلی ما شاء الله من الأقسام بملاحظه أجزائها و شروطها و ملاحظه کل ما یمکن فرض اعتباره فیها و عدمه .و تسمی مثل هذه التقسیمات التقسیمات الأولیه لأنها تقسیمات تلحقها فی ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شیء بها و تقابلها التقسیمات الثانویه التی تلحقها بعد فرض تعلق شیء بها کالأمر مثلا و سیأتی ذکرها .فإذا نظرنا إلی هذه التقسیمات الأولیه للواجب فالحکم بالوجوب بالقیاس إلی کل خصوصیه منها لا یخلو فی الواقع من أحد احتمالات ثلاثه ۱ أن یکون مقیدا بوجودها و یسمی بشرط شیء مثل شرط الطهاره و الساتر و الاستقبال و السوره و الرکوع و السجود و غیرها من أجزاء و شرائط بالنسبه إلی الصلاه .

۲ أن يكون مقيدا بعدمها و يسمى بشرط لا مثل شرط الصلاه بعدم الكلام و القهقهه و الحديث إلى غير ذلك من قواطع الصلاه .۳ أن يكون مطلقا بالنسبه إليهما أى غير مقيد بوجودها و لا بعدمها و يسمى لا بشرط مثل عدم اشتراط الصلاه بالقنوت فإن وجوبها غير مقيد بوجوده و لا بعدمه .هذا فى مرحله الواقع و الثبوت و أما فى مرحله الإثبات و الدلاله فإن الدليل الذى يدل على وجوب شىء إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك و إن لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا و لا عدما فإن المرجع فى ذلك هو أصاله الإطلاق إذا توفرت المقدمات المصححه للتمسك بأصاله الإطلاق على ما سيأتى فى بابه و هو باب المطلق و المقيد و بأصاله الإطلاق يستكشف أن إراده المتكلم الأمر متعلقه بالمطلق واقعا أى أن الواجب لم يؤخذ بالنسبه إلى القيد إلا على نحو اللابشرط

د عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانويه للواجب

و الخلاصه أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الأوليه .ثم إن كل واجب بعد ثبوت الوجوب و تعليق الأمر به واقعا ينقسم إلى ما يؤتى به فى الخارج بداعى أمره و ما يؤتى به لا بداعى أمره ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الواجب و مجهوله .و هذه التقسيمات تسمى التقسيمات الثانويه لأنها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعا إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاه مثلا بداعى أمرها لأن المفروض فى هذه الحاله لا أمر

بها حتی یمکن فرض قصده و کذا الحال بالنسبه إلی العلم و الجهل بالحکم و فی مثل هذه التقسیمات یستحیل التقیید أی تقیید المأمور به لأن قصد امتثال الأمر مثلا فرع وجود الأمر فکیف یعقل أن یکون الأمر مقیدا به و لازمه أن یکون الأمر فرع قصد الأمر و قد کان قصد الأمر فرع وجود الأمر فیلزم أن یکون المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما و هذا خلف أو دور .و إذا استحال التقیید استحال الإطلاق أیضا لما قلنا سابقا أن الإطلاق من قبیل عدم الملکه بالقیاس إلی التقیید فلا یفرض إلا فی مورد قابل للتقیید و مع عدم إمکان التقیید لا یستکشف من عدم التقیید إراده الإطلاق .

النتیجه

و إذا عرفنا هذه المقدمات یحسن بنا أن نرجع إلی صلب الموضوع فنقول قد اختلف الأصولیون فی أن الأصل فی الواجب إذا شک فی کونه تعبدیا أو توصلیا هل إنه تعبدی أو توصلی .ذهب جماعه إلی أن الأصل فی الواجبات أن تکون عبادیه إلا أن یقوم دلیل خاص علی عدم دخل قصد القربه فی المأمور به لأنه لا بد من الإتیان به تحصیلا للفراغ الیقینی مع عدم الدلیل علی الاکتفاء بدونه و لا یمکن التمسک بالإطلاق لنفیه حسب الفرض و قد تقدم ذلک فی الأمر الأول فتکون أصاله الاحتیاط هی المرجع هنا و هی تقتضی العبادیه .و ذهب جماعه إلی أن الأصل فی الواجبات أن تکون توصلیه لا لأجل التمسک بأصاله الإطلاق فی نفس الأمر و لا لأجل أصاله البراءه من اعتبار

قید القربه بل نتمسک لذلک بإطلاق المقام .توضیح ذلک أنه لا ریب فی أن المأمور به إطلاقا و تقییدا یتبع الغرض سعه و ضیقا فإن کان القید دخیلا فی الغرض فلا بد من بیانه و أخذه فی المأمور به قیدا و إلا فلا .غیر أن ذلک فیما یمکن أخذه من القیود فی المأمور به کما فی التقسیمات الأولیه .أما ما لا یمکن أخذه فی المأمور به قیدا کالذی نحن فیه و هو قید قصد الامتثال فلا یصح من الآمر أن یتغافل عنه حیث لا یمکن أخذه قیدا فی الکلام الواحد المتضمن للأمر بل لا مناص له من اتباع طریقه أخری ممکنه لاستیفاء غرضه و لو بإنشاء أمرین أحدهما یتعلق بذات الفعل مجردا عن القید و الثانی یتعلق بالقید .مثلا لو فرض أن غرض المولی قائم بالصلاه المأتی بها بداعی أمرها فإنه إذا لم یمکن تقیید المأمور به بذلک فی نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقیید فی التقسیمات الثانویه فلا بد له أی الآمر لتحصیل غرضه أن یسلک طریقه أخری کأن یأمر أولا بالصلاه ثم یأمر ثانیا بإتیانها بداعی أمرها الأول مبینا ذلک بصریح العباره .و هذان الأمران یکونان فی حکم أمر واحد ثبوتا و سقوطا لأنهما ناشئان من غرض واحد و الثانی یکون بیانا للأول فمع عدم امتثال الأمر الثانی لا یسقط الأمر الأول بامتثاله فقط و ذلک بأن یأتی بالصلاه مجرده عن قصد أمرها فیکون الأمر الثانی بانضمامه إلی الأول مشترکا مع التقیید فی النتیجه و إن لم یسم تقییدا اصطلاحا .إذا عرفت ذلک یقول المولی إذا أمر بشیء و کان فی مقام البیان

و اکتفی بهذا الأمر و لم یلحقه بما یکون بیانا له فلم یأمر ثانیا بقصد الامتثال فإنه یستکشف منه عدم دخل قصد الامتثال فی الغرض و إلا لبینه بأمر ثان و هذا ما سمیناه بإطلاق المقام .و علیه فالأصل فی الواجبات کونها توصلیه حتی یثبت بالدلیل أنها تعبدیه

۴ الواجب العینی و إطلاق الصیغه

(الواجب العینی ما یتعلق بکل مکلف و لا یسقط بفعل الغیر) کالصلاه الیومیه و الصوم و یقابله(الواجب الکفائی و هو المطلوب فیه وجود الفعل من أی مکلف کان فیسقط بفعل بعض المکلفین عن الباقی) کالصلاه عن المیت و تغسیله و دفنه و سیأتی فی تقسیمات الواجب ذکرهما .و فیما یتعلق فی مسأله تشخیص الظهور نقول إن دل الدلیل علی أن الواجب عینی أو کفائی فذاک و إن لم یدل فإن إطلاق صیغه افعل تقتضی أن یکون عینیا سواء أتی بذلک العمل شخص آخر أم لم یأت به فإن العقل یحکم بلزوم امتثال الأمر ما لم یعلم سقوطه بفعل الغیر .فالمحتاج إلی مزید البیان علی أصل الصیغه هو الواجب الکفائی فإذا لم ینصب المولی قرینه علی إرادته کما هو المفروض یعلم أن مراده الوجوب العینی

۵ الواجب التعیینی و إطلاق الصیغه

(الواجب التعیینی هو الواجب بلا واجب آخر یکون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه)کالصلاه الیومیه و یقابله الواجب التخییری کخصال

كفاره الإفطار العمدی فی صوم شهر رمضان المخیره بین إطعام ستین مسکینا و صوم شهرین متتابعین و عتق رقبه و سیأتی فی الخاتمه توضیح الواجب التعیینی و التخییری .فإذا علم واجب أنه من أی القسمین فذاک و إلا فمقتضی إطلاق صیغه الأمر وجوب ذلک الفعل سواء أتی بفعل آخر أم لم یأت به فالقاعده تقتضی عدم سقوطه بفعل شیء آخر لأن التخییر محتاج إلی مزید بیان مفقود

۶ الواجب النفسی و إطلاق الصیغه

(الواجب النفسی هو الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر)کالصلاه الیومیه و یقابله الواجب الغیری کالوضوء فإنه إنما یجب مقدمه للصلاه الواجبه لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاه لما وجب الوضوء .فإذا شک فی واجب أنه نفسی أو غیری فمقتضی إطلاق تعلق الأمر به سواء وجب شیء آخر أم لا أنه واجب نفسی فالإطلاق یقتضی النفسیه ما لم تثبت الغیریه

۷ الفور و التراخی

اختلف الأصولیون فی دلاله صیغه الأمر علی الفور و التراخی علی أقوال ۱ أنها موضوعه للفور .۲ أنها موضوعه للتراخی .۳ أنها موضوعه لهما علی نحو الاشتراک اللفظی .۴ أنها غیر موضوعه لا للفور و لا للتراخی و لا للأعم منهما بل

لا دلاله لها على أحدهما بوجه من الوجوه و إنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيه التى تختلف باختلاف المقامات .و الحق هو الأخير و الدليل عليه ما عرفت من أن صيغه افعل إنما تدل على النسبه الطلبيه كما أن الماده لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظه معه شيء من خصوصياته الوجوديه و عليه فلا دلاله لها لا بهيئتها و لا بمادتها على الفور أو التراخى بل لا بد من دال آخر على شيء منهما فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخى .هذا بالنظر إلى نفس الصيغه أما بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم إلا ـ ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخى فيه بالخصوص و قد ذكروا لذلك آيتين الأولى قوله تعالى فى سوره آل عمران ۱۲۷ وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّكُمْ و تقريب الاستدلال بها أن المسارعه إلى المغفره لا تكون إلا بالمسارعه إلى سببها و هو الإتيان بالمأمور به لأن المغفره فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعه العبد إليها و عليه فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صيغه افعل فى الوجوب .الثانيه قوله تعالى فى سوره البقره ۱۴۳ و المائده ۵۳ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ فإن الاستباق بالخيرات عباره أخرى عن الإتيان بها فورا .و الجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين أن الخيرات و سبب المغفره كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا فتكون المسارعه و المسابقه شاملتين لما هما فى المستحبات أيضا و من البديهى عدم وجوب المسارعه فيها كيف و هى يجوز تركها رأسا و إذا كانتا شاملتين للمستحبات

بعمومهما كان ذلك قرينه على أن طلب المسارعه ليس على نحو الإلزام فلا تبقى لهما دلاله على الفوريه فى عموم الواجبات .بل لو سلمنا باختصاصهما فى الواجبات لوجب صرف ظهور صيغه افعل فيها فى الوجوب و حملها على الاستحباب نظرا إلى أنا نعلم عدم وجوب الفوريه فى أكثر الواجبات فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومها و لا شك أن الإتيان بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر و إخراجه من العموم بعد ذلك قبيح فى المحاورات العرفيه و يعد الكلام عند العرف مستهجنا فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلا بعت أموالى ثم يستثنى واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل لا شك فى أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف .إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب

۸ المره و التكرار[۱]

و اختلفوا أيضا فى دلاله صيغه افعل على المره و التكرار على أقوال كاختلافهم فى الفور و التراخى و المختار هنا كالمختار هناك و الدليل نفس الدليل من عدم دلاله الصيغه لا بهيئتها و لا بمادتها على المره و لا التكرار

لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعه من حيث هى فلا بد من دال آخر على كل منهما .أما الإطلاق فإنه يقتضى الاكتفاء بالمره و تفصيل ذلك أن مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه و يختلف الحكم فيها من ناحيه جواز الاكتفاء و جواز التكرار ١ أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد و لا شرط بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوما بل يخرج من ظلمه العدم إلى نور الوجود لا أكثر و لو بفرد واحد و لا محاله حينئذ ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مره فالامتثال يكون بالوجود الأول و يكون الثانى لغوا محضا كالصلاه اليوميه .٢ أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده أى بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلا كتكبيره الإحرام للصلاه فإن الإتيان بالثانيه عقيب الأولى مبطل للأولى و هى تقع باطله .٣ أن يكون المطلوب الوجود المتكرر إما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع فلا يحصل الامتثال بالمره أصلا كركعات الصلاه الواحده و إما لا بشرط تكرره بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان فلكل مره امتثالها الخاص .و لا شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغه .فلو أطلق المولى و لم يقيد بأحد الوجهين و هو فى مقام البيان كان إطلاقه دليلا على إراده الوجه الأول و عليه يحصل الامتثال كما قلنا بالوجود الأول و لكن لا يضر الوجود الثانى كما أنه لا أثر له فى الامتثال و غرض المولى .

و مما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيره معا دفعه واحده و يحصل الامتثال بالجميع فلو قال المولى تصدق على مسكين فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مره واحده على مسكين واحد و حصول الامتثال بالتصدق على عده مساكين دفعه واحده و يكون امتثالا واحدا بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعه بالوجود

٩ هل يدل نسخ الوجوب على الجواز

إذا وجب شيء في زمان بدلاله الأمر ثم نسخ ذلك الوجوب قطعا فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذى كان مدلولا للأمر لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه فمنهم من قال ببقاء الجواز و منهم من قال بعدمه .و يرجع النزاع في الحقيقه إلى النزاع في مقدار دلاله نسخ الوجوب فإنه فيه احتمالين ١ أنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط و حينئذ تبقى دلاله الأمر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ و هو القول الأول و منشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز و المنع من الترك و لا شأن في النسخ إلا رفع المنع من الترك فقط و لا تعرض له لجنسه و هو الجواز أى الإذن في الفعل .٢ أنه يدل على رفع الوجوب من أصله فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه و منشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط .

ص :٨١

و المختار هو القول الثانى لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط و هو الإلزام بالفعل و لازمه المنع من الترک کما أن الحرمه هى المنع من الفعل و لازمها الإلزام بالترک و لیس الإلزام بالترک الذى هو معناه وجوب الترک جزءا من معنى حرمه الفعل و کذلک المنع من الترک الذى معناه حرمه الترک لیس جزءا من معنى وجوب الفعل بل أحدهما لازم للآخر ینشأ منه تبعا له .فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب یحتاج إلى دلیل خاص یدل علیه و لا یکفى دلیل الوجوب فلا دلاله لدلیل الناسخ و لا لدلیل المنسوخ على الجواز و یمکن أن یکون الفعل بعد نسخ وجوبه محکوما بکل واحد من الأحکام الأربعه الباقیه .و هذا البحث لا یستحق أکثر من هذا الکلام لقله البلوى به و ما ذکرناه فیه الکفایه

۱۰ الأمر بشیء من مرتین

إذا تعلق الأمر بفعل مرتین فهو یمکن أن یقع على صورتین ۱ أن یکون الأمر الثانى بعد امتثال الأمر الأول و حینئذ لا شبهه فى لزوم امتثاله ثانیا .۲ أن یکون الأمر الثانى قبل امتثال الأمر الأول و حینئذ یقع الشک فى وجوب امتثاله مرتین أو کفایه المره الواحده فى الامتثال فإن کان الأمر الثانى تأسیسا لوجوب آخر تعین الامتثال مره بعد أخرى و إن کان تأکیدا للأمر الأول فلیس لهما إلا امتثال واحد و لتوضیح الحال و بیان الحق فى المسأله نقول إن هذا الفرض له أربع حالات

الأولى أن يكون الأمران معا غير معلقين على شرط كأن يقول مثلا- صل ثم يقول ثانيا صل فإن الظاهر حينئذ أن يحمل الأمر الثانى على التأكيد لأن الطبيعه الواحده يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز فى البين فلو كان الثانى تأسيسا غير مؤكد للأول لكان على الآمر تقييد متعلقه و لو بنحو مره أخرى فمن عدم التقييد و ظهور وحده المتعلق فيهما يكون اللفظ فى الثانى ظاهرا فى التأكيد و إن كان التأكيد فى نفسه خلاف الأصل و خلاف ظاهر الكلام لو خلى و نفسه .الثانيه أن يكون الأمران معا معلقين على شرط واحد كأن يقول المولى مثلا- إن كنت محدثا فتوضأ ثم يكرر نفس القول ثانيا ففى هذه الحاله أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه فى الحاله الأولى بلا تفاوت .الثالثه أن يكون أحد الأمرين معلقا و الآخر غير معلق كأن يقول مثلا اغتسل ثم يقول إن كنت جنبا فاغتسل ففى هذه الحاله أيضا يكون المطلوب واحدا و يحمل على التأكيد لوحده المأمور به ظاهرا المانعه من تعلق الأمرين به غير أن الأمر المطلق أعنى غير المعلق يحمل إطلاقه على المقيد أعنى المعلق فيكون الثانى مقيدا لإطلاق الأول و كاشفا عن المراد منه .الرابعه أن يكون أحد الأمرين معلقا على شىء و الآخر معلقا على شىء آخر كان يقول مثلا إن كنت جنبا فاغتسل و يقول إن مسست ميتا فاغتسل ففى هذه الحاله يحمل ظاهرا على التأسيس لأن الظاهر أن المطلوب فى كل منهما غير المطلوب فى الآخر و يبعد جدا حمله على أن المطلوب واحد أما التأكيد فلا- معنى هنا و أما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن و لكنه ليس من باب التأكيد بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس و أن هناك أمرين يمتثلان

معا بفعل واحد .و لكن التداخل على كل حال خلاف الأصل و لا يصار إليه إلا بدليل خاص كما ثبت فى غسل الجنابه أنه يجزى عن كل غسل آخر و سيأتى البحث عن التداخل مفصلا فى مفهوم الشرط

۱۱ دلاله الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثانى فعله على قولين و هكذا يمكن فرضه على نحوين ۱ أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى مثل أن يأمر رئيس الدوله وزيره أن يأمر الرعيه عنه بفعل و هذا النحو لا شك خارج عن محل الخلاف لأنه لا يشك أحد فى ظهوره فى وجوب الفعل على المأمور الثانى و كل أوامر الأنبياء بالنسبه إلى المكلفين من هذا القبيل .۲ ألا يكون المأمور الأول على نحو المبلغ بل هو مأمور أن يستقل فى توجيه الأمر إلى الثانى من قبل نفسه و على نحو(قول الإمام عليه السلام:مرهم بالصلاه و هم أبناء سبع)يعنى الأطفال .و هذا النحو هو محل الخلاف و البحث و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أى نحو من النحوين المذكورين .و المختار أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفا فى وجوبه على الثانى .و توضيح ذلك أن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين الأولى أن يكون غرض المولى يتعلق فى فعل المأمور الثانى

و يكون أمره بالأمر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه و إذا عرف غرضه أنه على هذه الصوره يكون أمره بالأمر لا شك أمرا بالفعل نفسه .الثانيه أن يكون غرضه فى مجرد أمر المأمور الأول من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثانى كما لو أمر المولى ابنه مثلا أن يأمر العبد بشىء و لا يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك فيكون غرضه فقط فى إصدار الأول أمره فلا يكون الفعل مطلوبا له أصلا فى الواقع .و واضح لو علم الثانى المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمرا له و لا يعد عاصيا لمولاه لو تركه لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذا على نحو الموضوعيه و هو متعلق الغرض لا على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثانى .فإن قامت قرينه على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك و إن لم تقم قرينه فإن ظاهر الأوامر عرفا مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقيه .فإذن الأمر بالأمر مطلقا يدل على الوجوب إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعيه و ليس مثله يقع فى الأوامر الشرعيه

الخاتمه فی تقسیمات الواجب

اشاره

للواجب عده تقسیمات لا بأس بالتعرض لها إلحاقا بمباحث الأوامر و إتماما للفائده

۱ المطلق و المشروط

إن الواجب إذا قیس وجوبه إلی شیء آخر خارج عن الواجب فهو لا یخرج عن أحد نحوین ۱ أن یکون متوقفا وجوبه علی ذلک الشیء و هو أی الشیء مأخوذ فی وجوب الواجب علی نحو الشرطیه کوجوب الحج بالقیاس إلی الاستطاعه و هذا هو المسمی بالواجب المشروط لاشتراط وجوبه بحصول ذلک الشیء الخارج و لذا لا یجب الحج إلا عند حصول الاستطاعه .۲ أن یکون وجوب الواجب غیر متوقف علی حصول ذلک الشیء الآخر کالحج بالقیاس إلی قطع المسافه و إن توقف وجوده علیه و هذا هو المسمی بالواجب المطلق لأن وجوبه مطلق غیر مشروط بحصول ذلک الشیء الخارج و منه الصلاه بالقیاس إلی الوضوء و الغسل و الساتر و نحوها .و من مثال الحج یظهر أنه و هو واجب واحد یکون واجبا مشروطا بالقیاس إلی شیء و واجبا مطلقا بالقیاس إلی شیء آخر فالمشروط و المطلق أمران إضافیان .

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامه و هى البلوغ و القدره و العقل فالصبى و العاجز و المجنون لا يكلفون بشىء فى الواقع .و أما العلم فقد قيل إنه من الشروط العامه و الحق أنه ليس شرطا فى الوجوب و لا فى غيره من الأحكام بل التكاليف الواقعيه مشتركه بين العالم و الجاهل على حد سواء نعم العلم شرط فى استحقاق العقاب على مخالفه التكليف على تفصيل يأتى فى مباحث الحجه و غيرها إن شاء الله تعالى و ليس هذا موضعه

۲ المعلق و المنجز

لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق فيتوجه التكليف فعلا إلى المكلف و لكن فعليه التكليف تتصور على وجهين ۱ أن تكون فعليه الوجوب مقارنه زمانا لفعليه الواجب بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب و يسمى هذا القسم الواجب المنجز كالصلاه بعد دخول وقتها فإن وجوبها فعلى و الواجب و هو الصلاه فعلى أيضا .۲ أن تكون فعليه الوجوب سابقه زمانا على فعليه الواجب فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب و يسمى هذا القسم الواجب المعلق لتعليق الفعل لا وجوبه على زمان غير حاصل بعد كالحج مثلا فإنه عند حصول الاستطاعه يكون وجوبه فعليا كما قيل و لكن الواجب معلق على حصول الموسم فإنه عند حصول الاستطاعه وجب الحج و لذا

يجب عليه أن يهيئ المقدمات و الزاد و الراحله حتى يحصل وقته و موسمه ليفعله فى وقته المحدد له .و قد وقع البحث و الكلام هنا فى مقامين الأول فى إمكان الواجب المعلق و المعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه و وقوعه و الأكثر على استحالته و هو المختار و سنتعرض له إن شاء الله تعالى فى مقدمه الواجب مع بيان السر فى الذهاب إلى إمكانه و وقوعه و سنبين أن الواجب فعلا فى مثال الحج هو السير و التهيئه للمقدمات و أما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم و القدره عليها فى زمانه .و الثانى فى أن ظاهر الجمله الشرطيه فى مثل قولهم إذا دخل الوقت فصل هل إن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاه فى المثال إلا بعد دخول الوقت أو إنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت فى المثال و أما الوجوب فهو فعلى مطلق .و بعباره أخرى هل إن القيد شرط لمدلول هيئه الأمر فى الجزاء أو إنه شرط لمدلول ماده الأمر فى الجزاء .و هذا البحث يجرى حتى لو كان الشرط غير الزمان كما إذا قال المولى إذا تطهرت فصل .فعلى القول بظهور الجمله فى رجوع القيد إلى الهيئه أى أنه شرط للوجوب يكون الواجب واجبا مشروطا فلا يجب تحصيل شىء من المقدمات قبل حصول الشرط و على القول بظهورها فى رجوع القيد إلى الماده أى أنه شرط للواجب يكون الواجب واجبا مطلقا فيكون الواجب فعليا قبل حصول الشرط فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد .

و هـذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين فى رجوع القيد فى الجمله الشـرطيه إلى الهيئه أو الماده و سـيجىء تحقيق الحال فى موضعه إن شاء الله تعالى

۳ الأصلى و التبعى

(الواجب الأصـلى ما قصدت إفاده وجوبه مستقلا بالكلام) كوجوبى الصلاه و الوضوء المستفادين من قوله تعالى وَ أَقِيمُوا الصَّلاَةَ و قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ .(و الواجب التبعى ما لم تقصد إفاده وجوبه بل كان من توابع ما قصدت إفادته) و هذا كوجوب المشـى إلى السـوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شـراء اللحم من السوق فـإن المشـى إليهـا حينئـذ يكون واجبـا لكنه لم يكن مقصودا بالإفاده من الكلام كما فى كل دلاله التزاميه فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص

۴ التخييرى و التعيينى

(الواجب التعيينى ما تعلق به الطلب بخصوصه و ليس له عـدل فى مقام الامتثال) كالصـلاه و الصوم فى شـهر رمضان فإن الصـلاه واجبه لمصـلحه فى نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر فى عرضها و قد عرفناه فيما سبق ص ۶۹ بقولنا (هو الواجب بلا واجب آخر يكون عـدلا له و بـديلا عنه فى عرضه) و إنما قيدنا البديل فى عرضه لأن بعض الواجبات التعيينيه قد يكون لها بديل فى طولها و لا يخرجها عن كونها واجبات تعيينيه كالوضوء مثلا الذى له بديل فى طوله و هو التيمم لأنه إنما يجب إذا

تعذر الوضوء و كالغسل بالنسبه إلى التيمم أيضا كذلك و كخصال الكفاره المرتبه نحو كفاره قتل الخطإ و هى العتق أولا فإن تعذر فصيام شهرين فإن تعذر فإطعام ستين مسكينا .(و الواجب التخييرى ما كان له عدل و بديل فى عرضه و لم يتعلق به الطلب بخصوصه) بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف و هو كالصوم الواجب فى كفاره إفطار شهر رمضان عمدا فإنه واجب و لكن يجوز تركه و تبديله بعتق رقبه أو إطعام ستين مسكينا .و الأصل فى هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشىء معين فإنه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب و المبعوث إليه وحده فيكون واجبا تعيينيا و ربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه فيكون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها .و كلا القسمين واقعان فى إراداتنا نحن أيضا فلا وجه للإشكال فى إمكان الواجب التخييرى و لا موجب لإطاله الكلام .ثم إن أطراف الواجب التخييرى إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد فإنه يمكن أن يكون البعث فى مقام الطلب نحو هذا الجامع .فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذ بين الأطراف يسمى عقليا و هو ليس من الواجب التخييرى المبحوث عنه فإن هذا يعد من الواجب التعيينى فإن كل واجب تعيينى كلى يكون المكلف مخيرا عقلا بين أفراده و التخيير يسمى حينئذ عقليا مثاله قول الأستاذ لتلميذه اشتر قلما الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص و غيرهما فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليا كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا .و إن لم يكن هناك جامع مثل ذلك كما فى مثال خصال الكفاره فإن

البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعى كعنوان أحد هذه الأمور أو نحو كل واحد منها مستقلا و لكن مع العطف بأو و نحوها مما يدل على التخيير .فيقال فى النحو الأول مثلا أوجد أحد هذه الأمور و يقال فى النحو الثانى مثلا صم أو أطعم أو أعتق و يسمى حينئذ التخيير بين الأطراف شرعيا و هو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا .ثم هذا التخيير الشرعى تاره يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم و أخرى بين الأقل و الأكثر كالتخيير بين تسبيحه واحده و ثلاث تسبيحات فى ثلاثيه الصلاه اليوميه و رباعيتها على قول و كما لو أمر المولى برسم خط مستقيم مثلا مخيرا فيه بين القصير و الطويل .و هذا الأخير أعنى التخيير بين الأقل و الأكثر إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتبا على الأقل بحده و يترتب على الأكثر بحده أيضا أما لو كان الغرض مترتبا على الأقل مطلقا و إن وقع فى ضمن الأكبر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط و لا تكون الزياده واجبه فلا يكون من باب الواجب التخييرى بل الزياده لا بد أن تحمل على الاستحباب

۵ العينى و الكفائى

تقدم ص ۷۶(أن الواجب العينى ما يتعلق بكل مكلف و لا يسقط بفعل الغير) و يقابله(الواجب الكفائى و هو المطلوب فيه وجوب الفعل من أى مكلف كان) فهو يجب على جميع المكلفين و لكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين و لا يستحق العقاب بتركه .نعم إذا تركوه جميعا من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب كما يستحق الثواب كل من اشترك فى فعله .و أمثله الواجب الكفائى كثيره فى الشريعه منها تجهيز الميت و الصلاه

علیه و منها إنقاذ الغریق و نحوه من التهلکه و منها إزاله النجاسه عن المسجد و منها الحرف و المهن و الصناعات التی بها نظام معایش الناس و منها طلب الاجتهاد و منها الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر .و الأصل فی هذا التقسیم أن المولی یتعلق غرضه بالشیء المطلوب له من الغیر علی نحوین ۱ أن یصدر من کل واحد من الناس حینما تکون المصلحه المطلوبه تحصل من کل واحد مستقلا فلا بد أن یوجه الخطاب إلی کل واحد منهم علی أن یصدر من کل واحد عینا کالصوم أو الصلاه و أکثر التکالیف الشرعیه و هذا هو الواجب العینی .۲ أن یصدر من أحد المکلفین لا بعینه حینما تکون المصلحه فی صدور الفعل و لو مره واحده من أی شخص کان فلا بد أن یوجه الخطاب إلی جمیع المکلفین لعدم خصوصیه مکلف دون مکلف و یکتفی بفعل بعضهم الذی یحصل به الغرض فیجب علی الجمیع بفرض الکفایه الذی هو الواجب الکفائی .و قد وقع الأقدمون من الأصولیین فی حیره من أمر الوجوب الکفائی و تطبیقه علی القاعده فی الوجوب الذی قوامه بل لازمه المنع من الترک إذ رأوا أن وجوبه علی الجمیع لا یتلاءم مع جواز ترکه بفعل بعضهم و لا وجوب بدون المنع من الترک لذا ظن بعضهم أنه لیس المکلف المخاطب فیه الجمیع بل البعض غیر المعین أی أحد المکلفین و ظن بعضهم أنه معین عند الله غیر معین عندنا و یتعین من یسبق إلی الفعل منهم فهو المکلف حقیقه إلی غیر ذلک من الظنون .و نحن لما صورناه بذلک التصویر المتقدم لا یبقی مجال لهذه الظنون فلا نشغل أنفسنا بذکرها و ردها و تدفع الحیره بأدنی التفات لأنه إذا

كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بـد أن يسـقط وجوبه عن الباقى إذ لا يبقى ما يدعو إليه فهو إذن واجب على الجميع من أول الأمر و لذا يمنعون جميعا من تركه و يسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه

۶ الموسع و المضيق

اشاره

ينقسم الـواجب باعتبـار الـوقت إلى قسـمين مـوقت و غير موقت ثم الموقت إلى موسع و مضـيق ثم غير الموقت إلى فورى و غير فورى و لنبدأ بغير الموقت مقدمه فنقول (غير الموقت ما لم يعتبر فيه شـرعا وقت مخصوص) و إن كان كل فعل لا تخلو عقلا من زمن يكون ظرفا له كقضاء الفائته و إزاله النجاسه عن المسـجد و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و نحو ذلك .و هو كما قلنا على قسـمين (فورى و هو مـا لا يجوز تأخيره عن أول أزمنه إمكانه) كإزاله النجاسه عن المسـجد و رد السـلام و الأمر بالمعروف و(غير فورى و هو مـا يجوز تـأخيره عن أول أزمنه إمكـانه) كالصـلاه على الميت و قضـاء الصـلاه الفـائته و الزكاه و الخمس .(و الموقت ما اعتبر فيه شـرعا وقت مخصوص) كالصـلاه و الحـج و الصوم و نحوها و هو لا يخلو عقلا من وجوه ثلاثه إما أن يكون فعله زائـدا على وقته المعين له أو مساويـا له أو ناقصا عنه و الأول ممتنع لأنه من التكليف بما لا يطاق .و الثانى لا ينبغى الإشـكال فى إمكانه و وقوعه و هو المسمى المضيق كالصوم إذ فعله ينطبق على وقته بلا زياده و لا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب .

و الثالث هو المسمى الموسع لأن فيه توسعه على المكلف فى أول الوقت و فى أثنائه و آخره كالصلاه اليوميه و صلاه الآيات فإنه لا يجوز تركه فى جميع الوقت و يكتفى بفعله مره واحده فى ضمن الوقت المحدد له .و لا إشكال عند العلماء فى ورود ما ظاهره التوسعه فى الشريعه و إنما اختلفوا فى جوازه عقلا على قولين إمكانه و امتناعه و من قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذى يدفع الإشكال عنده على ما سيأتى .و الحق عندنا جواز الموسع عقلا و وقوعه شرعا .و منشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع أن حقيقه الوجوب متقومه بالمنع من الترك كما تقدم فينافيه الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو وسطه .و الجواب عنه واضح فإن الواجب الموسع فعل واحد و هو طبيعه الفعل المقيد بطبيعه الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت فتكون الطبيعه بملاحظه ذاتها واجبه لا يجوز تركها غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عده مرات كان لها أفراد طوليه تدريجيه مقدره الوجود فى أول الوقت و ثانيه و ثالثه إلى آخره فيقع التخيير العقلى بين الأفراد الطوليه كالتخيير العقلى بين الأفراد العرضيه للطبيعه المأمور بها فيجوز الإتيان بفرد و ترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس فى نفس المأمور به و هو طبيعه الفعل فى الوقت المحدود فلا منافاه بين وجوب الطبيعه بملاحظه ذاتها و بين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد .و القائلون بالامتناع التجئوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعه فى الشريعه فقال بعضهم بوجوبه فى أول الوقت و الإتيان به فى الزمان الباقى يكون من باب القضاء و التدارك لما فات من الفعل فى أول الوقت و قال آخر بوجوبه فى آخر الوقت و الإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الغرض

نظير إيقاع غسل الجمعه فى يوم الخميس و ليله الجمعه و قيل غير ذلك .و كلها أقوال متروكه عند علمائنا واضحه البطلان فلا حاجه إلى الإطاله فى ردها

هل يتبع القضاء الأداء

مما يتفرع عاده على البحث عن الموقت مسأله تبعيه القضاء للأداء و هى من مباحث الألفاظ و تدخل فى باب الأوامر .و لكن أخر ذكرها إلى الخاتمه مع أن من حقها أن تذكر مثلها لأنها كما قلنا من فروع بحث الموقت عاده فنقول إن الموقت قد يفوت فى وقته إما لتركه عن عذر أو عن عمد و اختيار و إما لفساده لعذر أو لغير عذر فإذا فات على أى نحو من هذه الأنحاء فقد ثبت فى الشريعه وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاه و الصوم بمعنى أن يأتى بها خارج الوقت و يسمى هذا التدارك قضاء و هذا لا كلام فيه .إلا أن الأصوليين اختلفوا فى أن وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعده بمعنى أن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات فى وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء أو أن القاعده لا تقتضى ذلك بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء و فى المسأله أقوال ثلاثه قول بالتبعيه مطلقا .و قول بعدمها مطلقا .و قول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلا فلا تبعيه و بين ما إذا كان منفصلا فالقضاء تابع للأداء .

و الظاهر أن منشأ النزاع فی المسأله یرجع إلی أن المستفاد من التوقیت هو وحده المطلوب أو تعدده أی أن فی الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقید بالوقت بما هو مقید أو مطلوبین و هما ذات الفعل و کونه واقعا فی وقت معین .فعلی الأول إذا فات الامتثال فی الوقت لم یبق طلب بنفس الذات فلا بد من فرض أمر جدید للقضاء بالإتیان بالفعل خارج الوقت و علی الثانی إذا فات الامتثال فی الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبین و هو طلب کونه فی الوقت المعین و أما الطلب بذات الفعل فباق علی حاله .و لذا ذهب بعضهم إلی التفصیل المذکور باعتبار أن المستفاد من دلیل التوقیت فی المتصل وحده المطلوب فیحتاج القضاء إلی أمر جدید و المستفاد فی المنفصل تعدد المطلوب فلا یحتاج القضاء إلی أمر جدید و یکون تابعا للأداء .و المختار هو القول الثانی و هو عدم التبعیه مطلقا .لأن الظاهر من التقیید أن القید رکن فی المطلوب فإذا قال مثلا صم یوم الجمعه فلا یفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد و هو خصوص صوم هذا الیوم لا أن الصوم بذاته مطلوب و کونه فی یوم الجمعه مطلوب آخر .و أما فی مورد دلیل التوقیت المنفصل کما إذا قال صم ثم قال مثلا اجعل صومک یوم الجمعه فأیضا کذلک نظرا إلی أن هذا من باب المطلق و المقید فیجب فیه حمل المطلق علی المقید و معنی حمل المطلق علی المقید هو تقیید أصل المطلوب الأول بالقید فیکشف ذلک التقیید عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقید فیصبح الدلیلان بمقتضی الجمع بینهما دلیلا واحدا لا أن المقید مطلوب آخر غیر المطلق و إلا کان معنی ذلک بقاء المطلق علی إطلاقه فلم یکن حملا و لم یکن جمعا بین

الـدليلين بل يكون أخـذا بالـدليلين .نعم يمكن أن يفرض و إن كان هـذا فرضا بعيـد الوقوع فى الشـريعه أن يكون دليل التوقيت المنفصـل مقيـدا بـالتمكن كأن يقول فى المثال اجعل صومك يوم الجمعه إن تمكنت أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صـورتى التمكن و عـدمه و صوره التمكن هى القـدر المـتيقن منه فـإنه فى هـذا الفرض يمكن التمسـك بإطلاـق دليـل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا فى صوره التمكن و مع الاضطرار إلى تركك الفعـل فى الوقت يبقى دليـل الواجب على إطلاقه .و هـذا الفرض هو الـذى يظهر من الكفايه لشـيخ أساتـذتنا الآخوند قـدس سـره و لكنه فرض بعيـد جـدا على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت و لا القضاء بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء

الباب الثالث النواهی

اشاره

ص: ۹۹

و فیه خمس مسائل

۱ ماده النهی

(و المقصود بها کلمه النهی کماده الأمر و هی عباره عن طلب العالی من الـدانی ترک الفعل) أو فقل علی الأصح(إنها عباره عن زجر العالی للدانی عن الفعل و ردعه عنه) و لازم ذلک طلب الترک فیکون التفسیر الأول تفسیرا باللازم علی ما سیأتی توضیحه .و هی کلمه النهی ککلمه الأـمر فی الـدلاله علی الإلزام عقلا لا وضـعا و إنما الفرق بینهما أن المقصود فی الأمر الإلزام بالفعل و المقصود فی النهی الإلزام بالترک .و علیه تکون ماده النهی ظاهره فی الحرمه کما أن ماده الأمر ظاهره فی الوجوب

۲ صیغه النهی

المراد من صـیغه النهی کل صـیغه تـدل علی طلب الترک .أو فقل علی الأصح کل صـیغه تدل علی الزجر عن الفعل و ردعه عنه کصـیغه لا تفعل أو إیاک أن تفعل و نحو ذلک .و المقصود بالفعل الحـدث الـذی یدل علیه المصدر و إن لم یکن أمرا وجودیا فیدخل فیها علی هذا نحو قولهم لا تترک الصلاه فإنها من صیغ النهی لا من صیغ الأمر کما أن قولهم اترک شرب الخمر تعد من صیغ الأمر لا من صـیغ النهی و إن أدت مؤدی لا تشـرب الخمر .و السـر فی ذلک واضح فإن المدلول المطابقی لقولهم لا تترک هو الزجر و النهی عن ترک الفعل و إن کان لازمه الأمر بالفعل فیدل علیه بالدلاله الالتزامیه

و المدلول المطابقی لقولهم اترک هو الأمر بترک الفعل و إن کان لازمه النهی عن الفعل فیدل علیه بالدلاله الالتزامیه

۳ ظهور صیغه النهی فی التحریم

الحق أن صیغه النهی ظاهره فی التحریم و لکن لا- لأنها موضوعه لمفهوم الحرمه و حقیقه فیه کما هو المعروف بل حالها فی ذلک حال ظهور صیغه افعل فی الوجوب فإنه قد قلنا هناک إن هذا الظهور إنما هو بحکم العقل لا أن الصیغه موضوعه و مستعمله فی مفهوم الوجوب .و کذلک صیغه لا تفعل فإنها أکثر ما تدل علی النسبه الزجریه بین الناهی و المنهی عنه و المنهی فإذا صدرت ممن تجب طاعته و یجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهی عنه و لم ینصب قرینه علی جواز الفعل کان مقتضی وجوب طاعه هذا المولی و حرمه عصیانه عقلا- قضاء لحق العبودیه و المولویه عدم جواز ترک الفعل الذی نهی عنه إلا- مع الترخیص من قبله .فیکون علی هذا نفس صدور النهی من المولی بطبعه مصداقا لحکم العقل بوجوب الطاعه و حرمه المعصیه فیکون النهی مصداقا للتحریم حسب ظهوره الإطلاقی لا أن التحریم الذی هو مفهوم اسمی وضعت له الصیغه و استعملت فیه .و الکلام هنا کالکلام فی صیغه افعل بلا فرق من جهه الأقوال و الاختلافات

۴ ما المطلوب فی النهی

کل ما تقدم لیس فیه خلاف جدید غیر الخلاف الموجود فی صیغه افعل و إنما اختص النهی فی خلاف واحد و هو أن المطلوب فی النهی هل هو مجرد الترک أو کف النفس عن الفعل و الفرق بینهما أن المطلوب علی القول الأول

أمر عـدمی محض و المطلوب علی القول الثـانی أمر وجودی لأـن الکف فعـل من أفعال النفس .و الحق هو القول الأول .و منشأ القول الثـانی توهم هـذا القائـل أن الترک الـذی معنـاه إبقـاء عـدم الفعل المنهی عنه علی حاله لیس بمقـدور للمکلف لأنه أزلی خـارج عن القـدره فلاـ یمکن تعلق الطلب به و المعقول من النهی أن یتعلق فیه الطلب بردع النفس و کفهـا عن الفعـل و هو فعل نفسانی یقع تحت الاختیار .و الجواب عن هذا التوهم أن عدم المقدوریه فی الأزل علی العدم لا ینافی المقدوریه بقاء و استمرارا إذ القدره علی الوجود تلازم القدره علی العدم بل القدره علی العدم علی طبع القدره علی الوجود و إلا لو کان العدم غیر مقدور بقاء لما کان الوجود مقـدورا فإن المختار القادر هو الـذی إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل .و التحقیق أن هذا البحث ساقط من أصـله فإنه کما أشـرنا إلیه فیما سـبق لیس معنی النهی هو الطلب حتی یقال إن المطلوب هو الترک أو الکف و إنما طلب الترک من لوازم النهی و معنی النهی المطـابقی هو الزجر و الردع نعم الردع عن الفعل یلزمه عقلا طلب الترک کما أن البعث نحو الفعل فی الأـمر یلزمه عقلاـ الردع عن الترک .فالأـمر و النهی کلاهما یتعلقان بنفس الفعل رأسا فلا موقع للحیره و الشک فی أن الطلب فی النهی یتعلق بالترک أو الکف

۵ دلاله صیغه النهی علی الدوام و التکرار

اشاره

اختلفوا فی دلاله صیغه النهی علی التکرار أو المره کالاختلاف فی صیغه افعل .

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق فلا دلاله لصيغه لا تفعل لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام و التكرار و لا على المره و إنما المنهى عنه صرف الطبيعه كما أن المبعوث نحوه فى صيغه افعل صرف الطبيعه .غير أن بينهما فرقا من ناحيه عقليه فى مقام الامتثال فإن امتثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعه و لا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مره واحده ما كان ممتثلا و أما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعه و لا تتوقف طبيعه الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مره واحده .و ليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين و دلالتهما بل ذلك مقتضى طبع النهى و الأمر عقلا .

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر و النهى و دلاله النهى على الفساد لأنهما داخلان فى المباحث العقليه كما سيأتى و ليس هما من مباحث الألفاظ و كذلك بحث مقدمه الواجب و مسأله الضد و مسأله الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا و سنذكر الجميع فى المقصد الثانى المباحث العقليه إن شاء الله تعالى

الباب الرابع المفاهيم

اشاره

ص :۱۰۵

تمهید فی معنی کلمه المفهوم و فی النزاع فی حجیته و فی أقسامه فهذه ثلاثه مباحث

۱ معنی کلمه المفهوم

تطلق کلمه المفهوم علی ثلاثه معان ۱ المعنی المدلول للفظ الذی یفهم منه فیساوق کلمه المدلول سواء کان مدلولا لمفرد أو جمله و سواء کان مدلولا حقیقیا أو مجازیا .۲ ما یقابل المصداق فیراد منه کل معنی یفهم و إن لم یکن مدلولا للفظ فیعم المعنی الأول و غیره .۳ ما یقابل المنطوق و هو أخص من الأولین و هذا هو المقصود بالبحث هنا و هو اصطلاح أصولی یختص بالمدلولات الالتزامیه للجمل الترکیبیه سواء کانت إنشائیه أو إخباریه فلا یقال لمدلول المفرد مفهوم و إن کان من المدلولات الالتزامیه .أما المنطوق فمقصودهم منه ما یدل علیه نفس اللفظ فی حد ذاته علی وجه یکون اللفظ المنطوق حاملا لذلک المعنی و قالبا له فیسمی المعنی منطوقا تسمیه للمدلول باسم الدال و لذلک یختص المنطوق بالمدلول المطابقی فقط و إن کان المعنی مجازا قد استعمل فیه اللفظ بقرینه .و علیه فالمفهوم الذی یقابله ما لم یکن اللفظ حاملا له دالا علیه بالمطابقه و لکن یدل علیه باعتباره لازما لمفاد الجمله بنحو اللزوم البین بالمعنی الأخص (۱).

۱- ۱) راجع کتاب المنطق للمؤلف،الجزء الأول ص ۷۹ عن معنی البین و أقسامه.

و لأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامی .مثاله قولهم إذا بلغ الماء کرا لا ینجسه شیء فالمنطوق فیه هو مضمون الجمله و هو عدم تنجس الماء البالغ کرا بشیء من النجاسات و المفهوم علی تقدیر أن یکون لمثل هذه الجمله مفهوم أنه إذا لم یبلغ کرا یتنجس .و علی هذا یمکن تعریفهما بما یلی (المنطوق هو حکم دل علیه اللفظ فی محل النطق)(و المفهوم هو حکم دل علیه اللفظ لا فی محل النطق) .و المراد من الحکم الحکم بالمعنی الأعم لا خصوص أحد الأحکام الخمسه و عرفوهما أیضا بأنهما حکم مذکور و حکم غیر مذکور و أنهما حکم لمذکور و حکم لغیر مذکور و کلها لا تخلو عن مناقشات طویله الذیل و الذی یهون الخطب أنها تعریفات لفظیه لا یقصد منها الدقه فی التعریف و المقصود منها واضح کما شرحناه

۲ النزاع فی حجیه المفهوم

لا شک أن الکلام إذا کان له مفهوم یدل علیه فهو ظاهر فیه فیکون حجه من المتکلم علی السامع و من السامع علی المتکلم کسائر الظواهر الأخری .إذن ما معنی النزاع فی حجیه المفهوم حینما یقولون مثلا هل مفهوم الشرط حجه أو لا .و علی تقدیره فلا یدخل هذا النزاع فی مباحث الألفاظ التی کان الغرض منها تشخیص الظهور فی الکلام و تنقیح صغریات حجیه الظهور بل ینبغی أن یدخل فی مباحث الحجه کالبحث عن حجیه الظهور و حجیه الکتاب و نحو

ذلک .و الجواب أن النزاع هنا فی الحقیقه إنما هو فی وجود الـدلاله علی المفهوم أی فی أصل ظهور الجمله فیه و عـدم ظهورها و بعبـاره أوضـح النزاع هنـا فی حصول المفهوم للجمله لا فی حجیته بعـد فرض حصوله .فمعنی النزاع فی مفهوم الشـرط مثلا أن الجمله الشـرطیه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل تدل علی انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط و هل هی ظاهره فی ذلک .لا أنه بعـد دلالتهـا علی هـذا المفهوم و ظهورهـا فیه یتنـازع فی حجیته فإن هـذا لا معنی له و إن أوهم ذلک ظاهر بعض تعبیراتهم کما یقولون مثلا مفهوم الشـرط حجه أم لا و لکن غرضـهم ما ذکرنا .کما أنه لا نزاع فی دلاله بعض الجمل علی مفهوم لها إذا کانت لهـا قرینه خـاصه علی ذلـک المفهوم فـإن هـذا لیس موضع کلامهم بل موضوع الکلام و محل النزاع فی دلاله نوع تلک الجمله کنوع الجمله الشرطیه علی المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصه

۳ أقسام المفهوم

ینقسم المفهـوم إلی مفهـوم الموافقه و مفهوم المخـالفه (۱ مفهوم الموافقه مـا کـان الحکم فی المفهوم موافقا فی السـنخ للحکم الموجود فی المنطوق) فإن کان الحکم فی المنطوق الوجوب مثلا کان فی المفهوم الوجوب أیضا و هکـذا .کـدلاله الأولویه فی مثـل قوله تعـالی فَلا تَقُلْ لَهُمٰا أُفٍّ علی النهی عن الضـرب و الشـتم للأبوین و نحو ذلک مما هو أشـد إهانه و إیلاما من التأفیف المحرم بحکم الآیه .

و قد یسمی هذا المفهوم فحوی الخطاب و لا نزاع فی حجیه مفهوم الموافقه بمعنی دلاله الأولویه علی تعدی الحکم إلی ما هو أولی فی عله الحکم و له تفصیل کلام یأتی فی موضعه .(۲ مفهوم المخالفه ما کان الحکم فیه مخالفا فی السنخ للحکم الموجود فی المنطوق) و له موارد کثیره وقع الکلام فیها نذکرها بالتفصیل و هی سته ۱ مفهوم الشرط .۲ مفهوم الوصف .۳ مفهوم الغایه .۴ مفهوم الحصر .۵ مفهوم العدد .۶ مفهوم اللقب

الأول مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع

لا شک فی أن الجمله الشـرطیه یـدل منطوقها بالوضع علی تعلیق التالی فیها علی المقدم الواقع موقع الفرض و التقدیر و هی علی نحوین ۱ أن تکـون مسـوقه لبیـان موضـوع الحکم أی أن المقـدم هو نفس موضوع الحکم حیث یکون الحکم فی التـالی منوطا بالشـرط فی المقـدم علی وجه لا یعقل فرض الحکم بـدونه نحو قولهم إن رزقت ولـدا فاختنه فإنه فی المثال لا یعقل فرض ختان الولـد إلاـ بعـد فرض وجوده و منه قوله تعـالی وَ لاـ تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً فإنه لا یعقل فرض الإکراه علی البغـاء إلا بعـد فرض إراده التحصن من قبل الفتیات .و قـد اتفق الأصولیون علی أنه لا مفهوم لهـذا النحو من الجمله الشـرطیه لأن انتفـاء الشـرط معنـاه انتفـاء موضوع الحکم فلاـ معنی للحکم بانتفـاء التـالی علی تقـدیر انتفاء المقـدم إلا علی نحو السالبه بانتفاء الموضوع و لا حکم حینئـذ بالانتفاء بل هو انتفاء الحکم فلا مفهوم للشـرطیه فی المثالین فلا یقال إن لم ترزق ولدا فلا تختنه و لا یقال إن لم یردن تحصـنا فأکرهوهن علی البغاء .۲ ألاـ تکون مسوقه لبیان الموضوع حیث یکون الحکم فی التالی منوطا بالشـرط علی وجه یمکن فرض الحکم بدونه نحو قولهم إن أحسن صدیقک فأحسن إلیه فإن فرض الإحسان إلی الصدیق لا یتوقف عقلا علی فرض صـدور الإحسان منه فإنه یمکن الإحسان إلیه أحسن أو لم یحسن .و هذا النحو الثانی من الشـرطیه هو محل النزاع فی مسألتنا و مرجعه

إلى النزاع فى دلاله الشرطيه على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق كالوجوب مثلا على تقدير انتفاء الشرط .و إنما قلنا نوع الحكم لأن شخص كل حكم فى القضيه الشرطيه أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع سواء كان للقضيه مفهوم أو لم يكن و فى مفهوم الشرطيه قولان أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء

.المناط فى مفهوم الشرط

إن دلاله الجمله الشرطيه على المفهوم تتوقف على دلالتها بالوضع أو بالإطلاق على أمور ثلاثه مترتبه ١ دلالتها على الارتباط و الملازمه بين المقدم و التالى .٢ دلالتها زياده على الارتباط و الملازمه على أن التالى معلق على المقدم و مترتب عليه و تابع له فيكون المقدم سببا للتالى و المقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشىء و إن كان شرطا و نحوه فيكون أعم من السبب المصطلح فى فن المعقول .٣ دلالتها زياده على ما تقدم على انحصار السببيه فى المقدم بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالى .و توقف المفهوم للجمله الشرطيه على هذه الأمور الثلاثه واضح لأنه لو كانت الجمله اتفاقيه أو كان التالى غير مترتب على المقدم أو كان مترتبا و لكن لا على نحو الانحصار فيه فإنه فى جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالى .

و إنما الـذى ينبغى إثباته هنا هو أن الجمله ظاهره فى هذه الأمور الثلاثه وضـعا أو إطلاقا لتكون حجه فى المفهوم .و الحق ظهور الجمله الشرطيه فى هذه الأمور وضعا فى بعضها و إطلاقا فى البعض الآخر .١ أما دلالتها على الارتباط و وجود العلقه اللزوميه بين الطرفين فالظـاهر أنه بـالوضع بحكم التبـادر و لكن لاـ بوضع خصوص أدوات الشـرط حتى ينكر وضـعها لـذلك بل بوضع الهيئه التركيبيه للجمله الشـرطيه بمجموعها و عليه فاسـتعمالها فى الاتفاقيه يكون بالعنايه و ادعاء التلازم و الارتباط بين المقـدم و التالى إذا اتفقت لهمـا المقارنه فى الوجود .٢ و أمـا دلالتهـا على أن التالى مترتب على المقـدم بأى نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضـا و لكن لاـ بمعنى أنهـا موضوعه بوضـعين وضع للتلازم و وضع آخر للترتب بل بمعنى أنها موضوعه بوضع واحـد للارتباط الخاص و هو ترتب التالى على المقـدم .و الـدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالى على المقـدم عنها فإنها تـدل على أن المقـدم وضع فيها موضع الفرض و التقـدير و على تقـدير حصوله فالتالى حاصل عنده تبعا أى يتلوه فى الحصول أو فقل إن المتبادر منها لابـديه الجزاء عنـد فرض حصول الشـرط و هـذا لاـ يمكن أن ينكره إلاـ مكابر أو غافل فإن هـذا هو معنى التعليق الـذى هو مفاد الجمله الشـرطيه التى لا مفاد لها غيره و من هنا سموا الجزء الأول منها شرطا و مقدما و سموا الجزء الثانى جزاء و تاليا .فإذا كانت جمله إنشـائيه أى أن التالى متضـمن لإنشاء حكم تكليفى أو وضـعى فإنها تـدل على تعليق الحكم على الشـرط فتـدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم .

و إذا كانت جمله خبريه أى أن التالى متضمن لحكايه خبر فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم سواء كان المحكى عنه خارجا و فى الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكايه مع المحكى عنه كقولنا إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا إن كان النهار موجودا فالشمس طالعه أو كان لا ترتب بينهما كالمتضائفين فى مثل قولنا إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه .٣ و أما دلالتها على أن الشرط منحصر فبالإطلاق لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط و كذا لو كان معه شىء آخر يكونان معا شرطا للحكم لاحتاج ذلك إلى بيان زائد إما بالعطف بأو فى الصوره الأولى أو العطف بالواو فى الصوره الثانيه لأن الترتب على الشرط ظاهر فى أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه و أنه منحصر لا بديل و لا عدل له و إلا لوجب على الحكيم بيانه و هو حسب الفرض فى مقام البيان .و هذا نظير ظهور صيغه افعل بإطلاقها فى الوجوب التعينى و التعيينى .و إلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجمله الشرطيه فى الأمور التى بها تكون ظاهره فى المفهوم .و على كل حال إن ظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم مما لا ينبغى أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينه صارفه أو تكون وارده لبيان الموضوع .و يشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم (فى روايه أبى بصير قال:سألت أبا عبد الله عن الشاه تذبح فلا تتحرك و يهراق منها دم كثير عبيط فقال لا تأكل إن عليا كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل) فإن استدلال الإمام بقول على عليه السلام لا يكون

إلا إذا كان له مفهوم و هو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

اشاره

و من لواحق مبحث مفهوم الشرط مسأله ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحدا و هذا يقع على نحوين .١ أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار نحو التقصير فى السفر فيما ورد(:إذا خفى الأذان فقصر و إذا خفيت الجدران فقصر) .٢ أن يكون الجزاء قابلا للتكرار كما فى نحو إذا أجنبت فاغتسل إذا مسست ميتا فاغتسل .أما النحو الأول فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط و لكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر كما هو واضح فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين الوجه الأول أن نقيد كلا من الشرطين من ناحيه ظهورهما فى الاستقلال بالسببيه ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق كما سبق الذى يقابله التقييد بالعطف بالواو فيكون الشرط فى الحقيقه هو المركب من الشرطين و كل منهما يكون جزء السبب و الجملتان تكونان حينئذ كجمله واحده مقدمها المركب من الشرطين بأن يكون مؤداهما هكذا إذا خفى الأذان و الجدران معا فقصر .و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما كما لو كانا جمله واحده .

الوجه الثانی أن نقیدهما من ناحیه ظهورهما فی الانحصار ذلک الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقیید بأو و حینئذ یکون الشرط أحدهما علی البدلیه أو الجامع بینهما علی أن یکون کل منهما مصداقا له و ذلک حینما یمکن فرض الجامع بینهما و لو کان عرفیا .و إذ یدور الأمر بین الوجهین فی التصرف فأیهما أولی هل الأولی تقیید ظهور الشرطیتین فی الاستقلال أو تقیید ظهورهما فی الانحصار قولان فی المسأله .و الأوجه علی الظاهر هو التصرف الثانی لأن منشأ التعارض بینهما هو ظهورهما فی الانحصار الذی یلزم منه الظهور فی المفهوم فیتعارض منطوق کل منهما مع مفهوم الآخر کما تقدم فلا بد من رفع الید عن ظهور کل منهما فی الانحصار بالإضافه إلی المقدار الذی دل علیه منطوق الشرطیه الأخری لأن ظهور المنطوق أقوی أما ظهور کل من الشرطیتین فی الاستقلال فلا معارض له حتی ترفع الید عنه .و إذا ترجح القول الثانی و هو التصرف فی ظهور الشرطین فی الانحصار یکون کل من الشرطین مستقلا فی التأثیر فإذا انفرد أحدهما کان له التأثیر فی ثبوت الحکم و إن حصلا معا فإن کان حصولهما بالتعاقب کان التأثیر للسابق و إن تقارنا کان الأثر لهما معا و یکونان کالسبب الواحد لامتناع تکرار الجزاء حسب الفرض .و أما النحو الثانی و هو ما إذا کان الجزاء قابلا للتکرار فهو علی صورتین ۱ أن یثبت بالدلیل أن کلا من الشرطین جزء السبب و لا کلام حینئذ فی أن الجزاء واحد یحصل عند حصول الشرطین معا .

۲ أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل سواء كان للقضيه الشرطيه مفهوم أم لم يكن فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا فی وقت واحد أو متعاقبين أن القاعده أی شیء تقتضی هل تقتضی تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما فی مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما أم تقتضی عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط كما فی مثال تعدد وجوب الصلاه بتعدد أسبابه من دخول وقت اليوميه و حصول الآيات .أقول لا شبهه فی أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل .و أما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف و الحق أن القاعده فيه عدم التداخل .بيان ذلك أن لكل شرطيه ظهورين ۱ ظهور الشرط فيها فی الاستقلال بالسببيه و هذا الظهور يقتضی أن يتعدد الجزاء فی الشرطيتين موضوعتی البحث فلا تتداخل الأسباب .۲ ظهور الجزاء فيها فی أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود و لما كان صرف الشیء لا يمكن أن يكون محكوما بحكمين فيقتضی ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد و حكم واحد عند فرض اجتماعها فتتداخل الأسباب .و على هذا فيقع التنافی بين هذين الظهورين فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل و إذا قدمنا الظهور الثانی لا بد أن نقول بالتداخل فأيهما أولى بالتقديم و الأرجح أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط

على ظهور الجزاء لأن الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا و إثباتا فإن كان واحدا كان الجزاء واحدا و إن كان متعددا كان متعددا و إذا كان المقدم متعددا حسب فرض ظهور الشرطيتين كان الجزاء تبعا له و عليه لا يستقيم للجزاء ظهور فى وحده المطلوب فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين بل يكون الظهور فى التعداد رافعا للظهور فى الوحده لأن الظهور فى الوحده لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور فى التعداد أو بعد فرض عدمه أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور فى الوحده .فالقاعده فى المقام إذن هى عدم التداخل و هو مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله أسرارهم .

تنبيهان

@

ا تداخل المسببات

إن البحث فى المسأله السابقه إنما هو عما إذا تعددت الأسباب فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضى المغايره فى الجزاء و تعدد المسببات بالفتح أو لا يقتضى فتتداخل الأسباب و ينبغى أن تسمى بمسأله تداخل الأسباب .و بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك ينبغى أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك فى الاسم و الحقيقه كالأغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى .و هذه مسأله أخرى غير ما تقدم تسمى بمسأله تداخل المسببات و هى من ملحقات الأولى .و القاعده فيها أيضا عدم التداخل .و السر فى ذلك أن سقوط الواجبات المتعدده واحد و إن أتى به بنيه

امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص كما ورد فى الأغسال بالاكتفاء بغسل الجنابه عن باقى الأغسال و ورد أيضا جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعدده و مع عدم ورود الدليل الخاص فإن كل وجوب يقتضى امتثالا خاصا به لا يغنى عنه امتثال الآخر و إن اشتركت الواجبات فى الاسم و الحقيقه .نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبه العموم و الخصوص من وجه و كان دليل كل منهما مطلقا بالإضافه إلى مورد الاجتماع كما إذا قال مثلا تصدق على مسكين و قال ثانيا تصدق على ابن سبيل فجمع العنوانين شخص واحد بأن كان فقيرا و ابن سبيل فإن التصدق عليه يكون مسقطا للتكليفين .

۲ الأصل العملى فى المسألتين

أن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل الأسباب هو التداخل لأن تأثير السببين فى تكليف واحد متيقن و إنما الشك فى تكليف ثان زائد و الأصل فى مثله البراءه .و بعكسه فى مسأله تداخل المسببات فإن الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرت الإشاره إليه لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعدده بتعدد الأسباب يشك فى سقوط التكاليف الثابته لو فعل فعلا واحدا و مقتضى القاعده فى مثله الاشتغال بمعنى أن الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى فلا يكتفى بفعل واحد فى مقام الامتثال

الثانی مفهوم الوصف

موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا ما یعم النعت و غیره فیشمل الحال و التمییز و نحوهما مما یصلح أن یکون قیدا لموضوع التکلیف کما أنه یختص بما إذا کان معتمدا علی موصوف فلا یشمل ما إذا کان الوصف نفسه موضوعا للحکم نحو وَ السّارِقُ وَ السّارِقَهٔ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمٰا فإن مثل هذا یدخل فی باب مفهوم اللقب و السر فی ذلک أن الدلاله علی انتفاء الوصف لا بد فیها من فرض موضوع ثابت للحکم یقید بالوصف مره و یتجرد عنه أخری حتی یمکن فرض نفی الحکم عنه .و یعتبر أیضا فی المبحوث عنه هنا أن یکون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه لأنه لو کان مساویا أو أعم مطلقا لا یوجب تضییقا و تقییدا فی الموصوف حتی یصح فرض انتفاء الحکم عن الموصوف عند انتفاء الوصف .و أما دخول الأخص من وجه فی محل البحث فإنما هو بالقیاس إلی مورد افتراق الموصوف عن الوصف ففی مثال فی الغنم السائمه زکاه یکون مفهومه لو کان له مفهوم عدم وجوب الزکاه فی الغنم غیر السائمه و هی المعلوفه و أما بالقیاس إلی مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلاله له علی المفهوم قطعا فلا یدل المثال علی عدم الزکاه فی غیر الغنم السائمه أو غیر السائمه کالإبل مثلا لأن الموضوع و هو الموصوف الذی هو الغنم فی المثال یجب أن یکون محفوظا فی المفهوم

و لا يكون متعرضا لموضوع آخر لا نفيا و لا إثباتا .(فما عن بعض الشافعيه من القول بدلاله القضيه المذكوره على عدم الزكاه فى الإبل المعلوفه لا وجه له قطعا) .

الأقوال فى المسأله و الحق فيها

لا شك فى دلاله التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينه الخاصه و لا شك فى عدم الدلاله عند وجود القرينه على ذلك مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذى يفهم منه عدم إناطه الحكم به وجودا و عدما نحو قوله تعالى وَ رَبائِبُكُمُ اللاّتِي فِي حُجُورِكُمْ فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضيه مطلقا إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها فى حجوركم لأنها غالبا تكون كذلك و الغرض منه الإشعار بعله الحكم إذ إن اللاتى تربى فى الحجور تكون كالبنات .و إنما الخلاف عند تجرد القضيه عن القرائن الخاصه فإنهم اختلفوا فى أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أى انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل نظير الاختلاف المتقدم فى التقييد بالشرط و فى المسأله قولان و المشهور القول الثانى و هو عدم المفهوم .و السر فى الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أى أن الحكم منوط به أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف و الوصف .فإن كان الأول فإن التقييد بالوصف يكون ظاهرا فى انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق لأن الإطلاق يقتضى بعد فرض إناطه الحكم بالوصف انحصاره فيه كما قلنا فى التقييد بالشرط .و إن كان الثانى فإن التقييد لا يكون ظاهرا فى انتفاء الحكم عند

انتفاء الوصف لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب إذ إنه يكون التعبير بالوصف و الموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط لا أن الموضوع ذات الموصوف و الوصف قيد للحكم عليه مثلما إذا قال القائل اصنع شكلا رباعيا قائم الزاويه متساوى الأضلاع فإن المفهوم منه أن المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الداله عليه حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعباره المؤلفه من الموصوف و الوصف و هى فى المثال شكل رباعى قائم الزوايا متساوى الأضلاع و هى بمنزله كلمه مربع فكما أن جمله اصنع مربعا لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه لأنه فى الحقيقه يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف .إذا عرفت ذلك فنقول إن الظاهر فى الوصف لو خلى و طبعه من دون قرينه أنه من قبيل الثانى أى أنه قيد للموضوع لا للحكم فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد فلا مفهوم للوصف .و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدله الآتيه ١ أنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائده فيه و الجواب أن الفائده غير منحصره برجوعه إلى الحكم و كفى فائده فيه تحديد موضوع الحكم و تقييده به .٢ إن الأصل فى القيود أن تكون احترازيه .و الجواب أن هذا مسلم و لكن معنى الاحتراز هو تضييق دائره الموضوع و إخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له و نحن نقول به و ليس هذا من المفهوم فى شىء لأن إثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه كما فى مفهوم اللقب و الحاصل أن كون القيد احترازيا لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم .٣ إن الوصف مشعر بالعليه فيلزم إناطه الحكم به .

و الجواب أن هـذا الإشـعار و إن كـان مسـلما إلاـ أنه ما لم يصل إلى حـد الظهور لا ينفع فى الـدلاله على المفهوم .۴ الاستدلال بالجمل التى ثبتت دلالتها على المفهوم مثل(قوله صـلى اللّه عليه و آله:مطل الغنى ظلم) .و الجواب أن ذلك على تقـديره لا ينفع لأنـا لا نمنع من دلاله التقييـد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينه و إنما موضوع البحث فى اقتضاء طبع الوصف لو خلى و نفسه للمفهوم و فى خصوص المثال نجـد القرينه على إناطه الحكم بالغنى موجوده من جهه مناسـبه الحكم و الموضوع فيفهم أن السبب فى الحكم بالظلم كون المدين غنيا فيكون مطله ظلما بخلاف المدين الفقير لعجزه عن أداء الدين فلا يكون مطله ظلما

الثالث مفهوم الغايه

إذا ورد التقييد بالغايه نحو و أتموا الصيام إلى الليل و نحو كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين الجهه الأولى فى دخول الغايه فى المنطوق أى فى حكم المغيا فقد اختلفوا فى أن الغايه و هى الواقعه بعد أداه الغايه نحو إلى و حتى هل هى داخله فى المغيا حكما أو خارجه عنه و إنما ينتهى إليها المغيا موضوعا و حكما على أقوال منها التفصيل بين كونها من جنس المغيا فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل و بين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال كل شيء حلال و منها التفصيل بين كون الغايه واقعه بعد إلى فلا تدخل فيه و بين كونها واقعه بعد حتى فتدخل نحو كل السمكه حتى رأسها .و الظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغايه فى دخولها فى المغيا و لا فى عدمه بل يتبع ذلك الموارد و القرائن الخاصه الحافه بالكلام .نعم لا ينبغى الخلاف فى عدم دخول الغايه فيما إذا كانت غايه للحكم كمثال كل شيء حلال فإنه لا معنى لدخول معرفه الحرام فى حكم الحلال .ثم إن المقصود من كلمه حتى التى يقع الكلام عنها هى حتى الجاره دون العاطفه و إن كانت تدخل على الغايه أيضا لأن العاطفه يجب دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف فإذا قلت مات الناس حتى الأنبياء فإن معناه أن الأنبياء ماتوا أيضا بل حتى العاطفه تفيد أن الغايه هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيا فى القوه أو

الضعف فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا فى الحكم بل قد يكون هو الأسبق فى الحكم نحو مات كل أب حتى آدم .الجهه الثانيه فى مفهوم الغايه و هى موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا فى أن التقييد بالغايه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغايه و من الغايه نفسها أيضا إذا لم تكن داخله فى المغيا أو لا .فنقول إن المدرك فى دلاله الغايه على المفهوم كالمدرك فى الشرط و الوصف فإذا كانت قيدا للحكم كانت ظاهره فى انتفاء الحكم فيما وراءها و أما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلاله لها على المفهوم و عليه فما علم فى التقييد بالغايه أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال فى ظهوره فى المفهوم مثل (قوله عليه السلام:كل شىء طاهر حتى تعلم أنه نجس)و كذلك مثال كل شىء حلال .و إن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغايه فى رجوعها إلى الحكم و أنها غايه للنسبه الواقعه قبلها و كونها غايه لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذى يحتاج إلى البيان و القرينه .فالقول بمفهوم الغايه هو المرجح عندنا

الرابع مفهوم الحصر

معنى الحصر الحصر له معنيان

١ القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغه سواء كان من نوع قصر الصفه على الموصوف نحو(:لا سيف إلا ذو الفقار و لا فتى إلا علي) أم من نوع قصر الموصوف على الصفه نحو وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلاّ رَسُولٌ . إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ .٢ ما يعم القصر و الاستثناء الذى لا يسمى قصرا بالاصطلاح نحو فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلاّ قَلِيلاً و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثانى .

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحده واحده فنقول ١ إلا و هى تأتى لثلاثه وجوه ١ صفه بمعنى غير .٢ استثنائيه .٣ أداه حصر بعد النفى .أما إلا الوصفيه فهى تقع وصفا لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى فهى تدخل من هذه الجهه فى مفهوم الوصف فإن قلنا هناك إن للوصف

مفهوما فهی کذلک و إلا فلا و قد رجحنا فیما سبق أن الوصف لا مفهوم له فإذا قال المقر مثلا فی ذمتی لزید عشره دراهم إلا درهم بجعل إلا درهم وصفا فإنه یثبت فی ذمته تمام العشره الموصوفه بأنها لیست بدرهم و لا یصح أن تکون استثنائیه لعدم نصب درهم و لا مفهوم لها حینئذ فلا تدل علی عدم ثبوت شیء آخر فی ذمته لزید .و أما إلا الاستثنائیه فلا ینبغی الشک فی دلالتها علی المفهوم و هو انتفاء حکم المستثنی منه عن المستثنی لأن إلا موضوعه للإخراج و هو الاستثناء و لازم هذا الإخراج باللزوم البین بالمعنی الأخص أن یکون المستثنی محکوما بنقیض حکم المستثنی منه و لما کان هذا اللزوم بینا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق .و أما أداه الحصر بعد النفی نحو(:لا صلاه إلا بطهور) فهی فی الحقیقه من نوع الاستثنائیه .فرع لو شککنا فی مورد أن کلمه إلا- استثنائیه أو وصفیه مثل ما لو قال المقر لیس فی ذمتی لزید عشره دراهم إلا درهم إذ یجوز فی المثال أن تکون إلا- وصفیه و یجوز أن تکون استثنائیه فإن الأصل فی کلمه إلا- أن تکون للاستثناء فیثبت فی ذمته فی المثال درهم واحد أما لو کانت وصفیه فإنه لا یثبت فی ذمته شیء لأنه یکون قد نفی العشره الدراهم کلها الموصوفه تلک الدراهم بأنها لیست بدرهم .۲ إنما و هی أداه حصر مثل کلمه إلا فإذا استعملت فی حصر الحکم فی موضوع معین دلت بالملازمه البینه علی انتفائه عن غیر ذلک الموضوع و هذا واضح .۳ بل و هی للإضراب و تستعمل فی وجوه ثلاثه الأول للدلاله علی أن المضروب عنه وقع عن غفله أو علی نحو

الغلط و لا دلاله لها حينئذ على الحصر و هو واضح .الثانى للدلاله على تأكيد المضروب عنه و تقريره نحو زيد عالم بل شاعر و لا دلاله لها أيضا حينئذ على الحصر .الثالث للدلاله على الردع و إبطال ما ثبت أولا نحو أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالْحَقِّ فتدل على الحصر فيكون لها مفهوم و هذه الآيه الكريمه تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق .۴ و هناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر مثل تقدم المفعول نحو إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ و مثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو العالم محمد و إن القول ما قالت حذام و نحو ذلك مما هو مفصل فى علم البلاغه .فإن هذه الهيئات ظاهره فى الحصر فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغى الشك فى ظهورها فى المفهوم لأنه لازم للحصر لزوما بينا و تفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر .و على كل حال فإن كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمه البينه

الخامس مفهوم العدد

لا ـ شک فی أن تحدید الموضوع بعدد خاص لا یدل علی انتفاء الحکم فیما عداه فإذا قیل صم ثلاثه أیام من کل شهر فإنه لا یدل علی عدم استحباب صوم غیر الثلاثه الأیام فلا یعارض الدلیل علی استحباب صوم أیام أخر .نعم لو کان الحکم للوجوب مثلا و کان التحدید بالعدد من جهه الزیاده لبیان الحد الأعلی فلا شبهه فی دلالته علی عدم وجوب الزیاده کدلیل صوم ثلاثین یوما من شهر رمضان و لکن هذه الدلاله من جهه خصوصیه المورد لا من جهه أصل التحدید بالعدد حتی یکون لنفس العدد مفهوم فالحق أن التحدید بالعدد لا مفهوم له

السادس مفهوم اللقب

المقصود باللقب كل اسم سواء كان مشتقا أم جامدا وقع موضوعا للحكم كالفقير فى قولهم أطعم الفقير و كالسارق و السارقه فى قوله تعالى اَلسّٰارِقُ وَ السّٰارِقَهُ .و معنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم و بعد أن استشكلنا فى دلاله الوصف على المفهوم فعدم دلاله اللقب أولى فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن أن يكون له ظهور فى الانحصار .نعم غايه ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم و هذا لا كلام فيه أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلاله له عليه أصلا .و قد قيل إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات

خاتمه فی دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره

تمهید

یجری کثیرا علی لسان الفقهاء و الأصولیین ذکر دلاله الاقتضاء و التنبیه و الإشاره و لم تشرح هذه الدلالات فی أکثر الکتب الأصولیه المتعارفه و لذلک رأینا أن نبحث عنها بشیء من التفصیل لفائده المبتدءین و البحث عنها یقع من جهتین الأولی فی مواقع هذه الدلالات الثلاث و أنها من أی أقسام الدلاله و الثانیه فی حجیتها

الجهه الأولی مواقع الدلالات الثلاث

اشاره

قد تقدم أن المفهوم هو مدلول الجمله الترکیبیه اللازمه للمنطوق لزوما بینا بالمعنی الأخص و یقابله المنطوق الذی هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقیه .و لکن یبقی هناک من المدلولات ما لا یدخل فی المفهوم و لا فی المنطوق اصطلاحا کما إذا دل الکلام بالدلاله الالتزامیه[۱]علی لفظ مفرد أو معنی مفرد لیس مذکورا فی المنطوق صریحا أو إذا دل الکلام علی مفاد جمله لازمه للمنطوق إلا أن اللزوم لیس علی نحو اللزوم البین بالمعنی الأخص .فإن هذه کلها لا تسمی مفهوما و لا منطوقا إذن ما ذا تسمی هذه الدلاله فی

هـذه المقامات .نقول الأنسب أن نسـمى مثل هـذه الـدلاله على وجه العموم الدلاله السـياقيه كما ربما يجرى هذا التعبير فى لسان جمله من الأساطين لتكون فى مقابل الـدلاله المفهوميه و المنطوقيه .و المقصود بها على هـذا أن سـياق الكلام يـدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقـدر و قسـموها إلى الـدلالات الثلاث المـذكوره الاقتضاء و التنبيه و الإشاره فلنبحث عنها واحده واحده

۱ دلاله الاقتضاء

و هى أن تكون الـدلاله مقصوده للمتكلم بحسب العرف و يتوقف صـدق الكلاـم أو صـحته عقلاـ أو شـرعا أو لغه أو عاده عليها .مثالها(قوله صـلى اللّه عليه و آله:لا ضـرر و لا ضـرار فى الإسلام) فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام و الآثار الشرعيه لتكون هى المنفيه حقيقه لوجود الضـرر و الضرار قطعا عند المسلمين فيكون النفى للضرر باعتبار نفى آثاره الشرعيه و أحكامه و مثله رفع عن أمتى ما لا يعلمون و ما اضـطروا إليه .مثال آخر(قوله عليه السـلام:لا صـلاه لمن جاره المسـجد إلا فى المسجد) فإن صدق الكلام و صـحته تتوقف على تقدير كلمه كامله محذوفه ليكون النفى كمال الصلاه لا أصل الصلاه .مثال ثالث قوله تعالى وَ سْـئَلِ الْقَرْيَهَ فإن صـحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ أهل فيكون من باب حذف المضاف أو على تقدير معنى أهل فيكون من باب المجاز فى الإسناد .مثال رابع قولهم أعتق عبدك عنى على ألف فإن صحه هذا

الكلام شرعا تتوقف على طلب تمليكه أولا- له بألف لأنه لا عتق إلا فى ملك فيكون التقدير ملكنى العبد بألف ثم أعتقه عنى .مثال خامس قول الشاعر نحن بما عندنا و أنت بما عندك راض و الرأى مختلف فإن صحته لغه تتوقف على تقدير راضون خبرا للمبتدإ نحن لأن راض مفرد لا يصح أن يكون خبرا لنحن .و جميع الدلالات الالتزاميه على المعانى المفرده و جميع المجازات فى الكلمه أو فى الإسناد ترجع إلى دلاله الاقتضاء .فإن قال قائل إن دلاله اللفظ على معناه المجازى من الدلاله المطابقيه فكيف جعلتم المجاز من نوع دلا-له الاقتضاء نقول له هذا صحيح و مقصودنا من كون الدلاله على المعنى المجازى من نوع دلا-له الاقتضاء هو دلا-له نفس القرينه المحفوف بها الكلام على إراده المعنى المجازى من اللفظ لا- دلاله نفس اللفظ عليه بتوسط القرينه .و الخلاصه أن المناط فى دلاله الاقتضاء شيئان الأول أن تكون الدلاله مقصوده و الثانى أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها و لا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا أو معنى مرادا حقيقيا أو مجازيا

۲ دلاله التنبيه

و تسمى دلاله الإيماء أيضا و هى كالأولى فى اشتراط القصد عرفا و لكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها و إنما سياق الكلام ما يقطع معه بإراده ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته و بهذا تفترق عن دلاله الاقتضاء لأنها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها و لدلاله التنبيه موارد كثيره نذكر أهمها

۱ مـا إذا أراد المتكلم بيـان أمر فنبه عليه بـذكر مـا يلازمه عقلا أو عرفا كما إذا قال القائل دقت الساعه العاشـره مثلا حيث تكون الساعه العاشـره موعـدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعـد المتفق عليه .أو قال طلعت الشـمس مخاطبا من قـد استيقظ من نومه حينئـذ لبيان فوات وقت أداء صـلاه الغداه أو قال إنى عطشان للدلاله على طلب الماء .و من هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائـده مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله إنك صائم لبيان أنه عالم بصومه و من هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقى مقصودا بالإفاده من اللفظ ثم كنى به عن شىء آخر .۲ ما إذا اقترن الكلام بشىء يفيد كونه عله للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عـدم هذه الأمور فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشـىء عله أو شـرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلك .مثاله قول المفتى أعد الصـلاه لمن سأله عن الشك فى أعداد الثنائيه فإنه يسـتفاد منه أن الشك المذكور عله لبطلان الصـلاه و للحكم بوجوب الإعـاده .مثـال آخر قوله عليه السـلام كفر لمن قال له واقعت أهلى فى نهار شـهر رمضان فإنه يفيـد أن الوقاع فى الصوم الواجب موجب للكفاره و مثال ثالث قوله بطل البيع لمن قال له بعت السـمك فى النهر فيفهم منه اشتراط القدره على التسليم فى البيع .و مثال رابع قوله لا تعيـد لمن سأل عن الصـلاه فى الحمام فيفهم منه عدم مانعيه الكون فى الحمام للصـلاه و هكذا ۳ ما إذا اقترن الكلاـم بشـىء يفيـد تعيين بعض متعلقات الفعل كما إذا قال القائل وصـلت إلى النهر و شـربت فيفهم من هـذه المقارنه أن المشروب هو الماء و أنه من النهر و مثل ما إذا قال قمت و خطبت أى و خطبت قائما و هكذا .

۳ دلاله الإشاره

و یشترط فیها علی عکس الـدلالتین السابقتین ألا تکون الدلاله مقصوده بالقصد الاسـتعمالی بحسب العرف و لکن مدلولها لازم لمـدلول الکلام لزوما غیر بین أو لزوما بینا بالمعنی الأعم سواء اسـتنبط المـدلول من کلام واحد أم من کلامین .مثال ذلک دلاله الآـیتین علی أقـل الحمل و هما آیه وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَـهْراً و آیه وَ الْوالِـداتُ یُرْضِـعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ فإنه بطرح الحولین من ثلاـثین شـهرا یکون البـاقی سـته أشـهر فیعرف أنه أقـل الحمـل .و من هـذا البـاب دلاله وجوب الشـیء علی وجوب مقدمته لأنه لازم لوجوب ذی المقدمه باللزوم البین بالمعنی الأعم و لذلک جعلوا وجوب المقدمه وجوبا تبعیا لا أصـلیا لأنه لیس مدلولا للکلام بالقصد و إنما یفهم بالتبع أی بدلاله الإشاره

الجهه الثانیه حجیه هذه الدلالات

أمـا دلاله الاقتضاء و التنبیه فلا شک فی حجیتهما إذا کانت هناک دلاله و ظهور لأنه من باب حجیه الظواهر و لا کلام فی ذلک .و أما دلاله الإشاره فحجیتها من باب حجیه الظواهر محل نظر و شک لأن تسـمیتها بالـدلاله من باب المسامحه إذ المفروض أنها غیر مقصوده و الـدلاله تـابعه للإـراده و حقها أن تسـمی إشاره و إشـعارا فقط بغیر لفظ الـدلاله فلیست هی من الظواهر فی شـیء حتی تکون حجه من هـذه الجهه .نعم هی حجه من بـاب الملاـزمه العقلیه حیث تکون ملازمه فیسـتکشف منها لازمها سواء کان حکمـا أم غیر حکـم کالأخـذ بلـوازم إقرار المقر و إن لـم یکن قاصـدا لهـا أو کـان منکرا للملاـزمه و سـیأتی فی محله فی بـاب الملازمات العقلیه إن شاء الله تعالی

الباب الخامس العام و الخاص

اشاره

ص :۱۳۷

تمهید

العام و الخاص هما من المفاهیم الواضحه البدیهیه التی لا تحتاج إلی التعریف إلا لشرح اللفظ و تقریب المعنی إلی الذهن فلذلک لا محل لتعریفهما بالتعاریف الحقیقیه .و القصد من العام اللفظ الشامل بمفهومه لجمیع ما یصلح انطباق عنوانه علیه فی ثبوت الحکم له و قد یقال للحکم إنه عام أیضا باعتبار شموله لجمیع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المکلف .و القصد من الخاص الحکم الذی لا یشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المکلف أو أنه اللفظ الدال علی ذلک .و التخصیص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحکم العام بعد أن کان اللفظ فی نفسه شاملا له لو لا التخصیص .و التخصص هو أن یکون اللفظ من أول الأمر بلا تخصیص غیر شامل لذلک الفرد غیر المشمول للحکم .

أقسام العام

ینقسم العام إلی ثلاثه أقسام باعتبار تعلق الحکم به ۱(العموم الاستغراقی و هو أن یکون الحکم شاملا لکل فرد فرد) فیکون کل فرد وحده موضوعا للحکم و لکل حکم متعلق بفرد من الموضوع عصیان خاص نحو أکرم کل عالم .۲(العموم المجموعی و هو أن یکون الحکم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فیکون المجموع موضوعا واحدا) کوجوب الإیمان بالأئمه فلا یتحقق الامتثال إلا بالإیمان بالجمیع .۳(العموم البدلی و هو أن یکون الحکم لواحد من الأفراد

على البـدل) فيكون فرد واحد فقط على البدل موضوعا للحكم فإذا امتثل فى واحد سـقط التكليف نحو أعتق أيه رقبه شـئت .فإن قال قائل إن عـد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحه ظاهره لأن البدليه تنافى العموم إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلاـ فردا واحـدا فقـط .نقول فى جوابه فـالعموم فى هـذا القسم معنـاه عموم البـدليه أى صـلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم نعم إذا كان اسـتفاده العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل فى المطلق لا فى العام .و على كـل حـال إن عموم متعلق الحكم لأـحواله و أفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبى أو الاسـتحبابى فهو على الأكثر من نوع العموم البدلى إذا عرفت هذا التمهيد فينبغى أن نشرع فى تفصيل مباحث العام و الخاص فى فصول

١ ألفاظ العموم

لاـ شـك أن للعموم ألفاظا تخصه داله عليه إما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضـى مقـدمات الحكمه و هى إما أن تكون ألفاظا مفرده مثـل كـل و مـا فى معناهـا مثل جميع و تمام و أى و دائما و إما أن تكون هيئات لفظيه كوقوع النكره فى سـياق النفى أو النهى و كون اللفـظ جنسـا محلى باللاـم جمعا كان أو مفردا فلنتكلم عنها بالتفصـيل ١ لفظه كـل و مـا فى معناهـا فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مـدخولها سواء كان عموما اسـتغراقيا أو مجموعيا و إن العموم معناه الشـمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها .٢ وقوع النكره فى سياق النفى أو النهى فإنه لا شك فى دلالتها

على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلا لا وضعا لأن عدم الطبيعه إنما يكون بعدم جميع أفرادها و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .٣ الجمع المحلى باللام و المفرد المحلى بها لا شك فى استفاده العموم منهما عند عدم العهد و لكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع فى المفرد المحلى باللام و إنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه و لا فرق بينهما من جهه العموم فى استغراق جميع الأفراد فردا فردا .و قد توهم بعضهم أن معنى استغراق الجمع المحلى و كل جمع مثل أكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع لا بلحاظ الأفراد فردا فردا فيشمل كل جماعه جماعه و يكون بمنزله قول القائل أكرم جماعه جماعه فيكون موضوع الحكم كل جماعه على حده لا كل مفرد فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالا للأمر و ذلك نظير عموم التثنيه فإن الاستغراق فيها بملاحظه مصاديق التثنيه فيشمل كل اثنين اثنين فإذا قال أكرم كل عالمين فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد .و منشأ هذا التوهم أن معنى الجمع الجماعه كما أن معنى التثنيه الاثنين فإذا دخلت أداه العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعه جماعه كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد و على التثنيه دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين لأن أداه العموم تفيد عموم مدخولها .و لكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنيه و الجمع لأن التثنيه تدل على الاثنين المحدوده من جانب القله و الكثره بخلاف الجمع فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القله فقط لأن أقل الجمع ثلاثه و أما من جانب الكثره فغير محدود أبدا فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهى مرتبه من الجمع واحد و جماعه واحده حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع لا مجموعه مراتب له .

فیکون معنی استغراق الجمع عدم الوقوف علی حد خاص من حدود الجمع و مرتبه دانیه منه بل المقصود أعلی مراتبه فیذهب استغراقه إلی آخر الآحاد لا إلی آخر المراتب إذ لیس هناک بلحاظ جمیع الأفراد إلا مرتبه واحده لا مراتب متعدده و لیس إلا حد واحد هو الحد الأعلی لا حدود متکثره فهو من هذه الجهه کاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف علی حد خاص فیذهب إلی آخر الآحاد .نعم الفرق بینهما إنما هو فی عدم الاستغراق فإن عدم استغراق المفرد یوجب الاقتصار علی واحد و عدم استغراق الجمع یوجب الاقتصار علی أقل الجمع و هو ثلاثه

۲ المخصص المتصل و المنفصل

إن تخصیص العام علی نحوین ۱ أن یقترن به مخصصه فی نفس الکلام الواحد الملقی من المتکلم کقولنا أشهد أن لا إله إلا الله و یسمی المخصص المتصل فیکون قرینه علی إراده ما عدا الخاص من العموم و تلحق به بل هی منه القرینه الحالیه المکتنف بها الکلام الداله علی إراده الخصوص علی وجه یصح تعویل المتکلم علیها فی بیان مراده .۲ ألا یقترن به مخصصه فی نفس الکلام بل یرد فی کلام آخر مستقل قبله أو بعده و یسمی المخصص المنفصل فیکون أیضا قرینه علی إراده ما عدا الخاص من العموم کالأول .فإذن لا فرق بین القسمین من ناحیه القرینه علی مراد المتکلم و إنما الفرق بینهما من ناحیه أخری و هی ناحیه انعقاد الظهور فی العموم ففی المتصل لا ینعقد للکلام ظهور إلا فی الخصوص و فی المنفصل ینعقد ظهور العام فی

عمومه غير أن الخاص ظهوره أقوى فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر .و السر فى ذلك أن الكلام مطلقا العام و غيره لا يستقر له الظهور و لا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفا على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمه تصلح لأن تكون قرينه تصرفه عن ظهوره الابتدائى الأولى و إلا فالكلام ما دام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعى فإن انقطع من دون ورود قرينه على خلافه استقر ظهوره الأول و انعقد الكلام عليه و إن لحقته القرينه الصارفه تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلاله القرينه و انعقد حينئذ على الظهور الثانى و لذا لو كانت القرينه مجمله أو إن وجد فى الكلام ما يحتمل أن يكون قرينه أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول و لا يظهر آخر فيعود الكلام برمته مجملا .هذا من ناحيه كليه فى كل كلام و مقامنا من هذا الباب لأن المخصص كما قلنا من قبيل القرينه الصارفه فالعام له ظهور ابتدائى أو بدوى فى العموم فيكون مراعى بانقطاع الكلام و انتهائه فإن لم يلحقه ما يخصصه استقر ظهوره الابتدائى و انعقد على العموم و إن لحقته قرينه التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول و انعقد له ظهور آخر حسب دلاله المخصص المتصل .إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر و لا ينعقد له ظهور فى العموم بخلاف المخصص بالمنفصل لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينه على التخصيص فيستقر ظهوره الابتدائى فى العموم غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام فيقدم عليه من باب أنه قرينه عليه كاشفه عن المراد الجدى

۳ هل استعمال العام فی المخصص مجاز

قلنا إن المخصص بقسميه قرينه على إراده ما عدا الخاص من لفظ العموم فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره فوقع الكلام فی أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقه و اختلف العلماء فيه على أقوال كثيره منها أنه مجاز مطلقا و منها أنه حقيقه مطلقا و منها التفصيل بين المخصص بالمتصل و بين المخصص بالمنفصل فإن كان التخصيص بالأول فهو حقيقه دون ما كان بالثانی و قيل بالعكس .و الحق عندنا هو القول الثانی أی أنه حقيقه مطلقا .الدليل أن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداه العموم لما كانت موضوعه للدلاله على سعه مدخولها و عمومه لجميع أفراده فلو أريد منه بعضه فقد استعملت فی غير ما وضعت له فيكون الاستعمال مجازا و هذا التوهم يدفع بأدنی تأمل لأنه فی التخصيص بالمتصل كقولك مثلا أكرم كل عالم إلا الفاسقين لم تستعمل أداه العموم إلا فی معناها و هی الشمول لجميع أفراد مدخولها غايه الأمر أن مدخولها تاره يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل و أخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد فی صوره التخصيص فيكون التخصيص معناه أن مدخول كل ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلا- بل هو خصوص العالم العادل فی المثال و أما كل فهی باقيه على ما لها من الدلاله على العموم و الشمول لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء و لذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمه بعض فلا يستقيم المعنى لو قلت أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين و إلا لما صح الاستثناء كما لا يستقيم لو قلت أكرم بعض العلماء العدول فإنه لا يدل

على تحديد الموضوع كما لو كانت كل و الاستثناء موجودين .و الحاصل أن لفظه كل و سائر أدوات العموم فى مورد التخصيص لم تستعمل إلا فى معناها و هو الشمول .و لا معنى للقول بأن المجاز فى نفس مدخولها لأن مدخولها مثل كلمه عالم موضوع لنفس الطبيعه من حيث هى لا الطبيعه بجميع أفرادها أو بعضها و إراده الجميع أو البعض إنما يكون من دلاله لفظ أخرى ككل أو بعض فإذا قيد مدخولها و أريد منه المقيد بالعداله فى المثال المتقدم لم يكن مستعملا إلا فى معناه و هو من له العلم و تكون إراده ما عدا الفاسق من العلماء من دلاله مجموع القيد و المقيد من باب تعدد الدال و المدلول .و سيجىء إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازا .هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل و كذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل لأنا قلنا إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينه منفصله على تقييد مدخول كل بما عدا الخاص فلا تصرف فى أداه العموم و لا فى مدخولها و يكون أيضا من باب تعدد الدال و المدلول و لو فرض أن المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداه العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه فى العام هو البعض حتى يكون مجازا بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام

۴ حجيه العام المخصص فى الباقى

إذا شككنا فى شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقى من العام بعد التخصيص فهل العام حجه فى هذا البعض فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله فى حكم العام على أقوال مثلا إذا قال المولى كل ماء

طاهر ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسه و نحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقى للنجاسه بدون تغيير فإذا قلنا بأن العام المخصص حجه فى الباقى نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام فى جميع الباقى فنحكم بطهاره الماء الملاقى غير المتغير و إذا لم نقل بحجيته فى الباقى يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته .و الأقوال فى المسأله كثيره منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجه فى الباقى و بين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجه و قيل بالعكس و الحق فى المسأله هو الحجيه مطلقا لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع فى المسأله السابقه و هى أن العام المخصص مجاز فى الباقى أم لا .و من قال بالمجاز يستشكل فى ظهور العام و حجيته فى جميع الباقى من جهه أن المفروض أن استعمال العام فى تمام الباقى مجاز و استعماله فى بعض الباقى مجاز آخر أيضا فيقع النزاع فى أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقه فيكون العام ظاهرا فيه أو أن المجازين متساويان فلا ظهور فى أحدهما فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجه فى تمام الباقى و إلا فلا يكون حجه .أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقه كما تقدم ففى راحه من هذا النزاع لأنا قلنا إن أداه العموم باقيه على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقيه على حالها و إنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص .فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص فى ظهوره فى الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه .

و على أی حال بعد القول بأن العام المخصص حقیقه فی الباقی علی ما بیناه لا یبقی شک فی حجیته فی الباقی و إنما یقع الشک علی تقدیر القول بالمجازیه فقد نقول إنه حجه فی الباقی علی هذا التقدیر و قد لا نقول لا أنه کل من یقول بالمجازیه یقول بعدم الحجیه کما توهم ذلک بعضهم

۵ هل یسری إجمال المخصص إلی العام

اشاره

کان البحث السابق و هو حجیه العام فی الباقی فی فرض أن الخاص مبین لا إجمال فیه و إنما الشک فی تخصیص غیره مما علم خروجه عن الخاص .و علینا الآن أن نبحث عن حجیه العام فی فرض إجمال الخاص و الإجمال علی نحوین ۱ الشبهه المفهومیه و هی فی فرض الشک فی نفس مفهوم الخاص بأن کان مجملا نحو(قوله علیه السلام:کل ماء طاهر إلا ما تغیر طعمه أو لونه أو ریحه) الذی یشک فیه أن المراد من التغیر خصوص التغیر الحسی أو ما یشمل التغیر التقدیری و نحو قولنا أحسن الظن إلا بخالد الذی یشک فیه أن المراد من خالد هو خالد بن بکر أو خالد بن سعد مثلا .۲ الشبهه المصداقیه و هی فی فرض الشک فی دخول فرد من أفراد العام فی الخاص مع وضوح مفهوم الخاص بأن کان مبینا لا إجمال فیه کما إذا شک فی مثال الماء السابق أن ماء معینا أ تغیر بالنجاسه فدخل فی حکم الخاص أم لم یتغیر فهو لا یزال باقیا علی طهارته .و الکلام فی الشبهتین یختلف اختلافا بینا فلنفرد لکل منهما بحثا مستقلا

أ الشبهه المفهوميه

الـدوران فى الشـبهه المفهوميه تـاره يكون بين الأقـل و الأـكثر كالمثـال الأـول فـإن الأـمر دائر فيه بين تخصـيص خصوص التغير الحسـى أو يعم التقـديرى فالأقـل هـو التغير الحسـى و هـو المـتيقن و الأـكثر هـو الأـعم منه و من التقـديرى .و أخرى يكـون بين المتباينين كالمثال الثانى فإن الأمر دائر فيه بين تخصـيص خالد بن بكر و بين خالد بن سعد و لا قدر متيقن فى البين .ثم على كل من التقـديرين إما أن يكون المخصـص متصـلا أو منفصـلا و الحكم فى المقام يختلف باختلاف هـذه الأقسام الأربعه فى الجمله فلنذكرها بالتفصيل ١ ٢ فيما إذا كان المخصـص متصـلا سواء كان الدوران فيه بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين فإن الحق فيه أن إجمال المخصـص يسـرى إلى العام أى أنه لا يمكن التمسك بأصاله العموم لإدخال المشكوك فى حكم العام .و هو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصله فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص فإذا كان الخـاص مجملاـ سـرى إجمـاله إلى العـام لأـن مـا عـدا الخـاص غير معلوم فلا ينعقـد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص .٣ فى الدوران بين الأقل و الأكثر إذا كان المخصص منفصلا فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسرى إلى العام أى أنه يصح التمسك بأصاله العموم لإدخال ما عدا الأقل فى حكم العام و الحجه فيه واضحه

بناء على ما تقدم فى الفصل الثانى من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم و إذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا- فى الزائد على القدر المتيقن منه فلا يكون حجه فى الزائد لأنه حسب الفرض مجمل لا ظهور له فيه و إنما تنحصر حجيته فى القدر المتيقن و هو الأقل .فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره فى الشمول لجميع أفراده التى منها القدر المتيقن من الخاص و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله فى الخاص فإذا خرج القدر المتيقن بحجه أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا- مزاحم لحجيه العام و ظهوره فيه .۴ فى الدوران بين المتباينين إذا كان المخصص منفصلا فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسرى إلى العام كالمخصص المتصل لأن المفروض حصول العلم الإجمالى بالتخصيص واقعا و إن تردد بين شيئين فيسقط العموم عن الحجيه فى كل واحد منهما و الفرق بينه و بين المخصص المتصل المجمل أنه فى المتصل يرتفع ظهور الكلام فى العموم رأسا و فى المنفصل المردد بين المتباينين ترتفع حجيه الظهور و إن كان الظهور البدوى باقيا فلا- يمكن التمسك بأصاله العموم فى أحد المرددين .بل لو فرض أنها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهى تجرى أيضا بالقياس إلى الآخر و لا- يمكن جريانهما معا لخروج أحدهما عن العموم قطعا فيتعارضان و يتساقطان و إن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالى يمنع من جريان أصاله العموم فى كل منهما رأسا لا أنها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط

ب الشبهه المصداقيه

اشاره

قلنا إن الشبهه المصداقيه تكون فی فرض الشک فی دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام فی المخصص مع كون المخصص مبينا لا- إجمال فيه و إنما الإجمال فی المصداق فلا- يدری أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام كالمثال المتقدم و هو الماء المشكوک تغيره بالنجاسه و كمثال الشک فی اليد علی مال أنها يد عاديه أو يد أمانه فيشک فی شمول العام لها و هو(قوله صلی اللّه عليه و آله:علی اليد ما أخذت حتی تؤدی)لأنها يد عاديه أو خروجها منه لأنها يد أمانه لما دل علی عدم ضمان يد الأمانه المخصص لذلک العموم .ربما ينسب إلی المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقيه و لذا أفتوا فی مثال اليد المشكوكه بالضمان و قد يستدل لهذا القول بأن انطباق عنوان العام علی المصداق المردد معلوم فيكون العام حجه فيه ما لم يعارض بحجه أقوی و أما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم فلا يكون الخاص حجه فيه فلا يزاحم حجيه العام و هو نظير ما قلناه فی المخصص المنفصل فی الشبهه المفهوميه عند الدوران بين الأقل و الأكثر .و الحق عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقيه فی المتصل و المنفصل معا .و دليلنا علی ذلک أن المخصص لما كان حجه أقوی من العام فإنه موجب لقصر حكم العام علی باقی أفراده و رافع لحجيه العام فی بعض مدلوله و الفرد المشكوک مردد بين دخوله فيما كان العام حجه فيه و بين خروجه عنه

مع عدم دلاله العام على دخوله فيما هو حجه فيه فلا يكون العام حجه فيه بلا مزاحم كما قيل فى دليلهم و لئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجه .و الحاصل أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض إحداهما العام هو حجه فيما عدا الخاص و ثانيتهما المخصص و هو حجه فى مدلوله و المشتبه مردد بين دخوله فى تلك الحجه أو هذه الحجه .و بهذا يظهر الفرق بين الشبهه المصداقيه و بين الشبهه المفهوميه فى المنفصل عند الدوران بين الأقل و الأكثر فإن الخاص فى الشبهه المفهوميه ليس حجه إلا فى الأقل و الزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجيه فيه بل الخاص مشكوك أنه جعل حجه فيه أم لا و مشكوك الحجيه فى شىء ليس بحجه قطعا فى ذلك الشىء[1]و أما العام فهو حجه إلا فيما كان الخاص حجه فيه و عليه لا يكون الأكثر مرددا بين دخوله فى تلك الحجه أو هذه الحجه كالمصداق المردد بل هو معلوم أن الخاص ليس حجه فيه لمكان الشك فلا يزاحم حجيه العام فيه .و أما فتوى المشهور بالضمان فى اليد المشكوكه أنها يد عاديه أو يد أمانه

فلا يعلم أنها لأجل القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه و لعل لها وجها آخر لیس المقام محل ذکره .

تنبیه

فی جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه إذا کان المخصص لبیا المقصود من المخصص اللبی ما یقابل اللفظی کالإجماع و دلیل العقل اللذین هما دلیلان و لیسا من نوع الألفاظ فقد نسب إلی الشیخ المحقق الأنصاری قدس سره جواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه مطلقا إذا کان المخصص لبیا و تبعه جماعه من المتأخرین عنه .(و ذهب المحقق شیخ أساتذتنا صاحب الکفایه قدس سره إلی التفصیل بین ما إذا کان المخصص اللبی مما یصح أن یتکل علیه المتکلم فی بیان مراده بأن کان عقلیا ضروریا فإنه یکون کالمتصل فلا ینعقد للعام ظهور فی العموم فلا مجال للتمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه و بین ما إذا لم یکن کذلک کما إذا لم یکن التخصیص ضروریا علی وجه یصح أن یتکل علیه المتکلم فإنه لا مانع من التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه لبقاء العام علی ظهوره و هو حجه بلا مزاحم .و استشهد علی ذلک بما ذکره من الطریقه المعروفه و السیره المستمره المألوفه بین العقلاء کما إذا أمر المولی منهم عبده بإکرام جیرانه و حصل القطع للعبد بأن المولی لا یرید إکرام من کان عدوا له من الجیران فإن العبد لیس له ألا یکرم من یشک فی عداوته و للمولی أن یؤاخذه علی عدم إکرامه و لا یصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوه لأن بناء العقلاء و سیرتهم هی ملاک حجیه أصاله الظهور فیکون ظهور العام فی هذا المقام حجه

بمقتضى بناء العقلاء .و زاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فردا للخاص الذى علم خروجه من حكم العام و مثل له بعموم قوله لعن الله بنى فلان قاطبه المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم فإن شك فى إيمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم و كل من جاز لعنه ليس مؤمنا فينتج من الشكل الأول هذا الشخص ليس مؤمنا) .هذا خلاصه رأى صاحب الكفايه قدس سره و لكن شيخنا المحقق الكبير النائينى أعلى الله مقامه لم يرتض هذا التفصيل و لا إطلاق رأى الشيخ قدس سره بل ذهب إلى تفصيل آخر .(و خلاصته أن المخصص اللبى سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم فى مقام التخاطب أو لم يكن كذلك بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا فإنه كالمخصص اللفظى كاشف عن تقييد المراد الواقعى فى العام من عدم كون موضوع الحكم الواقعى باقيا على إطلاقه الذى يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام فى الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبى و اللفظى لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا و لا يفرق فى هذه الجهه بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبيا .و استثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبى لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا أو قام الإجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لا يصلح لتقييد بل من العموم يستكشف وجود الملاك فى جميعهم فإذا شك فى وجود الملاك فى فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه نعم لو علم بعدم وجود الملاك فى فرد يكون

الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام .و أما سكوت المولى عن بيانه فهو إما لمصلحه أو لغفله إذا كان من الموالى العاديين .نعم لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام فإن التفصيل الذى ذكره صاحب الكفايه يكون وجيها .و الحاصل أن المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم فى الشبهه المصداقيه أبدا و إن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم بل يكون كاشفا عن وجود الملاك فى المشكوك و إن تردد أمره و لم يحرز كونه قيدا أو ملاكا فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه فى التفهيم فيلحق بالقسم الأول و إن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثانى فيتمسك بالعموم لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات) .هذا كله حكايه أقوال علمائنا فى المسأله و إنما أطلت فى نقلها لأن هذه المسأله حادثه أثارها شيخنا الأنصارى قدس سره مؤسس الأصول الحديث و اختلف فيها أساطين مشايخنا و نكتفى بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذى وضعت له الرساله .و بالاختصار أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه[1]

۶ لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شک فی أن بعض عمومات القرآن الکریم و السنه الشریفه ورد لها

ص :۱۵۵

مخصصات منفصله شرحت المقصود من تلك العمومات و هذا معلوم من طريقه صاحب الشريعه و الأئمه الأطهار عليهم الصلاه و السلام حتى قيل ما من عام إلا و قد خص و لذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم فى الأحكام لأن فى الكتاب المجيد و السنه عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا و هذه الأمور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام

ص :۱۵۶

و هذا ما أوجب التوقف فی التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و الیأس من وجود المخصص لجواز أن یکون هذا العام من العمومات التی لها مخصص موجود فی السنه أو فی الکتاب لم یطلع علیه من وصل إلیه العام و قد نقل عدم الخلاف بل الإجماع علی عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و الیأس .و هو الحق و السر فی ذلک واضح لما قدمناه لأنه إذا کانت طریقه الشارع فی بیان مقاصده تعتمد علی القرائن المنفصله لا یبقی اطمئنان بظهور العام فی عمومه فإنه یکون ظهورا بدویا و للشارع الحجه علی المکلف إذا قصر فی الفحص عن المخصص .أما إذا بذل وسعه و فحص عن المخصص فی مظانه حتی حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام و لیس للشارع حجه علیه فیما لو کان هناک مخصص واقعا لم یتمکن المکلف من الوصول إلیه عاده بالفحص بل للمکلف أن یحتج فیقول إنی فحصت عن المخصص فلم أظفر به و لو کان مخصص هناک کان ینبغی بیانه علی وجه لو فحصنا عنه عاده لوجدناه فی مظانه و إلا فلا حجه فیه علینا .و هذا الکلام جار فی کل ظهور فإنه لا یجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصله فإذا فحص المکلف و لم یظفر بها فله أن یأخذ بالظهور و یکون حجه علیه .و من هنا نستنتج قاعده عامه تأتی فی محلها و نستوفی البحث عنها إن شاء الله تعالی و المقام من صغریاتها و هی أن أصاله الظهور لا تکون حجه إلا بعد الفحص و الیأس عن القرینه أما بیان مقدار الفحص الواجب هو الذی یوجب الیأس علی نحو القطع

بعدم القرينه أو على نحو الظن الغالب و الاطمئنان بعدمها فذلك موكول إلى محله و المختار كفايه الاطمئنان و الذى يهون الخطب فى هذه العصور المتأخره أن علماءنا قدس الله تعالى أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور فى جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها فى كتب الأخبار و الفقه حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأه فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالبا بعدمها

۷ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جمله فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينه خاصه مثل قوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ إلى قوله وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذلِكَ فإن المطلقات عامه للرجعيات و غيرها و لكن الضمير فى بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر إما ۱ مخالفه ظهور العام فى العموم بأن يجعل مخصوصا بالبعض الذى يرجع إليه الضمير و إما ۲ مخالفه ظهور الضمير فى رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذى دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام فيراد منه البعض و العام يبقى على دلالته على العموم فأى المخالفتين أولى وقع الخلاف على أقوال ثلاثه الأول أن أصاله العموم هى المقدمه فيلتزم بالمخالفه الثانيه .الثانى أن أصاله عدم الاستخدام هى المقدمه فيلتزم بالمخالفه الأولى .الثالث عدم جريان الأصلين معا و الرجوع إلى الأصول العمليه .أما عدم جريان أصاله العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينه فى الكلام

و هو عود الضمير على البعض فلا ينعقد ظهور العام فى العموم .و أما أن أصاله عدم الاستخدام لا تجرى فلأن الأصول اللفظيه يشترط فى جريانها كما سبق أول الكتاب أن يكون الشك فى مراد المتكلم فلو كان المراد معلوما كما فى المقام و كان الشك فى كيفيه الاستعمال فلا تجرى قطعا .و الحق أن أصاله العموم جاريه و لا مانع منها لأنا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم إذ لا يلزم من تعين البعض من جهه مرجعيه الضمير بقرينه أن يتعين إراده البعض من جهه حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم فى الجمله المشتمله على الضمير غير الحكم فى الجمله المشتمله على العام و لا علاقه بينهما فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التى تصرف ظهوره عن عمومه و اعتبر ذلك فى المثال فلو قال المولى العلماء يجب إكرامهم ثم قال و هم يجوز تقليدهم و أريد من ذلك العدول بقرينه فإنه واضح فى هذا المثال أن تقييد الحكم الثانى بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك بل ليس فيه إشعار به و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما فى مثالنا أو بمنفصل كما فى الآيه

۸ تعقيب الاستثناء لجمل متعدده

قد ترد عمومات متعدده فى كلام واحد ثم يتعقبها استثناء فى آخرها فيشك حينئذ فى رجوع الاستثناء لخصوص الجمله الأخيره أو لجميع الجمل مثاله قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَهً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَهً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء و يحتمل أن يكون استثناء منه و من الحكم بعدم قبول

شهادتهم و الحكم بجلدهم الثمانين و اختلف العلماء فى ذلك على أربعه أقوال ١ ظهور الكلام فى رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله الأخيره و إن كان رجوعه إلى غير الأخيره ممكنا و لكنه يحتاج إلى قرينه عليه .٢ ظهوره فى رجوعه إلى جميع الجمل و تخصيصها بالأخيره فقط هو الذى يحتاج إلى الدليل .٣ عدم ظهوره فى واحد منهما و إن كان رجوعه إلى الأخيره متيقنا على كل حال أما ما عدا الأخيره فتبقى مجمله لوجود ما يصلح للقرينه فلا ينعقد لها ظهور فى العموم فلا تجرى أصاله العموم فيها .۴ التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبه لم يتكرر ذكره و قد ذكر فى صدر الكلام مثل قولك أحسن إلى الناس و احترمهم و اقض حوائجهم إلا الفاسقين و بين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جمله كالآيه الكريمه المتقدمه و إن كان الموضوع فى المعنى واحدا فى الجميع .فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر فى رجوعه إلى الجميع لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم و الموضوع لم يذكر إلا فى صدر الكلام فقط فلا بد من رجوع الاستثناء إليه فيرجع إلى الجميع و إن كان من قبيل الثانى فهو ظاهر فى الرجوع إلى الأخيره لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله و يحتاج تخصيص الجمل السابقه إلى دليل آخر مفقود بالفرض فيتمسك بأصاله عمومها و أما ما قيل إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينه فلا ينعقد للجمل الأولى ظهور فى العموم فلا وجه له لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر و اكتفى باستثناء واحد و هو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيره فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينه على ذلك و إلا

کـان مخلاـ ببیانه .و هـذا القول الرابع هو أرجـح الأقوال و به یکون الجمع بین کلمات العلماء فمن ذهب إلی القول برجوعه إلی خصوص الأـخیره فلعله کـان نـاظرا إلی مثـل الآـیه المبارکه التی تکرر فیها الموضوع و من ذهب إلی القول برجوعه إلی الجمیع فلعله کـان نـاظرا إلی الجمـل التی لم یـذکر فیها الموضوع إلا فی صـدر الکلام فیکون النزاع علی هـذا لفظیا و یقع التصالـح بین المتنازعین

۹ تخصیص العام بالمفهوم

المفهوم ینقسم کما تقـدم إلی الموافق و المخالف فإذا ورد عام و مفهوم أخص مطلقا فلا کلام فی تخصـیص العام بالمفهوم إذا کان مفهوما موافقا مثاله قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فإنه عام یشـمل کل عقد یقع باللغه العربیه و غیرها فإذا ورد دلیل علی اعتبار أن یکون العقد بصـیغه الماضـی فقد قیل إنه یدل بالأولویه علی اعتبار العربیه فی العقد لأنه لما دل علی عدم صـحه العقد بالمضارع من العربیه فلئن لم یصـح من لغه أخری فمن طریق أولی و لا شک أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه یخصـص العام المتقدم لأنه کالنص أو أظهر من عموم العام فیقدم علیه .و أما التخصیص بالمفهوم المخالف فمثاله قوله تعالی إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً الدال بعمومه علی عدم اعتبار کل ظن حتی الظن الحاصل من خبر العادل و قد وردت آیه أخری هی إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا الداله بمفهوم الشرط علی جواز الأخذ بخبر غیر الفاسق بغیر تبین .

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف قد اختلفوا على أقوال فقد قيل بتقديم العام و لا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم و قيل بتقديم المفهوم و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا و فصل بعضهم تفصيلات كثيره يطول الكلام عليها .و السر فى هذا الخلاف أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوه بحيث يبلغ درجه ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق وقع الكلام فى أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه أو أن العام أقوى فهو المقدم أو أنهما متساويان فى درجه الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات .و الحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينه عرفا على المراد من العام و القرينه تقدم على ذى القرينه و تكون مفسره لما يراد من ذى القرينه و لا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينه نعم لو فرض أن العام كان نصا فى العموم فإنه يكون هو قرينه على المراد من الجمله ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ و هذا أمر آخر

۱۰ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهله بجواز تخصيص العام الوارد فى القرآن الكريم بخبر الواحد نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله لا ريب فيه و الخبر ظنى يحتمل فيه الخطأ و الكذب فكيف يقدم على الكتاب و لكن سيره العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآنى بل لا تجد على الأغلب خبرا معمولا به من بين الأخبار التى بأيدينا فى المجاميع إلا و هو مخالف لعام أو مطلق فى القرآن و لو مثل عمومات الحل و نحوها بل على الظاهر

إن مسأله تقـديم الخبر الخاص على الآيه القرآنيه العامه من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا فما السـر فى ذلك مع مـا قلنـاه .نقـول لاـ ريـب فى أن القرآن الكريم و إن كـان قطعى السـند فيه متشـابه و محكم نص على ذلـك القرآن نفسه و المحكم نص و ظـاهر و الظـاهر منه عـام و مطلق كمـا لاـ ريب أيضـا فى أنه ورد كلاـم النبى و الأئمه عليهم الصـلاه و السـلام ما يخصـص كثيرا من عمومـات القرآن و مـا يقيـد كثيرا من مطلقـاته و ما يقوم قرينه على صـرف جمله من ظواهره و هـذا قطعى لا يشك فيه أحـد .فإن كان الخبر قطعى الصـدور فلا كلام فى ذلك و إن كان غير قطعى الصدور و قد قام الدليل القطعى على أنه حجه شـرعا لأـنه خبر عـادل مثلا و كان مضـمون الخبر أخص من عموم الآيه القرآنيه فيـدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكـذب راويه و بين أن نتصـرف بظـاهر القرآن لأـنه لا يمكن التصـرف بمضـمون الخبر لأنه نص أو أظهر و لا بسـند القرآن لأنه قطعى .و مرجع ذلك إلى الـدوران فى الحقيقه بين مخالفه الظن بصـدق الخبر و بين مخالفه الظن بعموم الآيه أو فقل يدور الأمر بين طرح دليـل حجيه الخبر و بين طرح أصاله العموم فأى الـدليلين أولى بالطرح و أيهما أولى بالتقـديم .فنقول لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينه على التصـرف فى ظاهر الكتاب لأنه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض و على العكس من ظاهر الكتاب فإنه غير صالـح لرفع اليـد عن دليل حجيه الخبر لأنه لا علاقه له فيه من هـذه الجهه حسب الفرض حتى يكون ناظرا إليه و مفسرا له فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب فيقدم عليه و ليس

الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجيه الخبر حتى يقدم عليه .و إن شئت فقل إن الخبر بحسب الفرض قرينه على الكتاب و الأصل الجارى فى القرينه و هو هنا أصاله عدم كذب الراوى مقدم على الأصل الجارى فى ذى القرينه و هو هنا أصاله العموم

۱۱ الدوران بين التخصيص و النسخ

اشاره

اعلم أن العام و الخاص المنفصل يختلف حالهما من جهه العلم بتاريخهما معا أو بتاريخ أحدهما أو الجهل بهما معا فقد يقال فى بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له أو مخصصا إياه و قد يقع الشك فى بعض الصور و لتفصيل الحال نقول إن الخاص و العام من ناحيه تاريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات فإما أن يكونا معلومى التاريخ أو مجهولى التاريخ أو أحدهما مجهولا و الآخر معلوما هذه ثلاث صور ثم المعلوم تاريخهما إما أن يعلم تقارنهما عرفا أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام فتكون الصور خمسا

الصوره الأولى

إذا كانا معلومى التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفا فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما .

الصوره الثانيه

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم العام فهذه على صورتين ۱ أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام و الظاهر أنه لا إشكال

حینئذ فی حمله علی التخصیص بغیر کلام إما لأن النسخ لا یکون قبل وقت العمل بالمنسوخ کما قیل و إما لأن الأولی فیه التخصیص کما سیأتی فی الصوره الآتیه .۲ أن یکون وروده بعد وقت العمل بالعام و هذه الصوره هی أشکل الصور و هی التی وقع فیها الکلام فی أن الخاص یجب أن یکون ناسخا أو یجوز أن یکون مخصصا و لو فی بعض الحالات و مع الجواز یتکلم حینئذ فی أن الحمل علی التخصیص هو الأولی أو الحمل علی النسخ .فالذی یذهب إلی وجوب أن یکون الخاص ناسخا فهو ناظر إلی أن العام لما ورد و حل وقت العمل به بحسب الفرض فتأخیر الخاص عن وقت العمل لو کان مخصصا و مبینا لعموم العام یکون من باب تأخیر البیان عن وقت الحاجه و هو قبیح من حکیم لأن فیه إضاعه للأحکام و لمصالح العباد بلا مبرر فوجب أن یکون ناسخا للعام و العام باق علی عمومه یجب العمل به إلی حین ورود الخاص فیجب العمل ثانیا علی طبق الخاص .و أما من ذهب إلی جواز کونه مخصصا فلعله ناظر إلی أن العام یجوز أن یکون واردا لبیان حکم ظاهری صوری لمصلحه اقتضت کتمان الحکم الواقعی و لو مصلحه التقیه أو مصلحه التدرج فی بیان الأحکام کما هو المعلوم من طریقه النبی صلی اللّه علیه و آله فی بیان أحکام الشریعه مع أن الحکم الواقعی التابع للمصالح الواقعیه الثابته للأشیاء بعناوینها الأولیه إنما هو علی طبق الخاص فإذا جاء الخاص یکون کاشفا عن الحکم الواقعی فیکون مبینا للعام و مخصصا له و أما الحکم العام الذی ثبت أولا ظاهرا و صوره إن کان قد ارتفع و انتهی أمده فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه و لیس هو من باب النسخ .و إذا جاز أن یکون العام واردا علی هذا النحو من بیان الحکم ظاهرا

و صوره فإن ثبت ذلک کان الخاص مخصصا أی کان کاشفا عن الواقع قطعا و إن ثبت أنه فی صدد بیان الحکم الواقعی التابع للمصالح الواقعیه الثابته للأشیاء بعناوینها الأولیه فلا شک فی أنه یتعین کون الخاص ناسخا له .و أما لو دار الأمر بینهما إذ لم یقم دلیل علی تعیین أحدهما فأیهما أرجح فی الحمل فنقول الأقرب إلی الصواب هو الحمل علی التخصیص .و الوجه فیه أن أصاله العموم بما هی لا- تثبت أکثر من أن ما یظهر من العام هو المراد الجدی للمتکلم و لا- شک أن الحکم الصوری الذی نسمیه بالحکم الظاهری کالواقع مراد جدی للمتکلم لأنه مقصود بالتفهیم فالعام لیس ظاهرا إلا فی أن المراد الجدی هو العموم سواء کان العموم حکما واقعیا أو صوریا أما أن الحکم واقعی فلا یقتضیه الظهور أبدا حتی یثبت بأصاله العموم لا سیما أن المعلوم من طریقه صاحب الشریعه هو بیان العمومات مجرده عن قرائن التخصیص و یکشف المراد الواقعی منها بدلیل منفصل حتی اشتهر القول بأنه ما من عام إلا و قد خص کما سبق .و علیه فلا دلیل من أصاله العموم علی أن الحکم واقعی حتی نلتجئ إلی الحمل علی النسخ بل إراده الحکم الواقعی من العام علی ذلک الوجه یحتاج إلی مئونه بیان زائده أکثر من ظهور العموم و لأجل هذا قلنا إن الحمل علی التخصیص أقرب إلی الصواب من الحمل علی النسخ و إن کان کل منهما ممکنا .

الصوره الثالثه

إذا کانا معلومی التاریخ مع تقدم الخاص فهذه أیضا علی صورتین ۱ أن یرد العام قبل وقت العمل بالخاص فلا ینبغی الإشکال فی

كون الخاص مخصصا .۲ أن يرد بعد وقت العمل بالخاص فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهه قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجه و لا قبح فيه أصلا و مع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ و لعل نظر هذا القائل إلى أن أصاله العموم جاريه و لا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا و قرينه على العام و لكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام فلا يحرز أنه من باب القرينه .و لا شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجتين و قرينه عليه و مع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى فى الظهور من العام .قلت الأصوب أن يحمل على التخصيص كالصوره السابقه لما تقدم من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدى و لا يدل فى نفسه على أن الحكم واقعى تابع للمصالح الواقعيه الثابته للأشياء بعناوينها الأوليه .و إنما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو و إلا فالعمومات الوارده فى الشريعه على الأغلب ليست كذلك و أما احتمال النسخ فلا يقلل من ظهور الخاص فى نفسه قطعا كما لا يرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه فلا يخرجه عن كونه صالحا لتخصيص العام فيقدم عليه لأنه أقوى فى نفسه ظهورا .بل يمكن أن يقال إن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور فى العموم إلا بدويا بالنسبه إلى من لا يعلم بسبق الخاص لجواز أن يعتمد المتكلم فى بيان مراده على سبقه فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينه الحاليه فلا يكون العام ظاهرا فى العموم حتى يتوهم أنه ظاهر فى

ثبوت الحكم الواقعى .

الصورتان الرابعه و الخامسه

إذا كانا مجهولى التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولا فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم فيحمل على التخصيص بلا كلام و لا وجه لتوهم النسخ لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص فى جميع الصور و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان

ص :۱۶۸

الباب السادس المطلق و المقيد

اشاره

ص: ۱۶۹

و فیه ست مسائل

المسأله الأولی معنی المطلق و المقید

عرفوا(المطلق بأنه ما دل علی معنی شائع فی جنسه) و یقابله المقید و هذا التعریف قدیم بحثوا عنه کثیرا و أحصوا علیه عده مؤاخذات یطول شرحها و لا فائده فی ذکرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعریف هو تقریب المعنی الذی وضع له اللفظ لأنه من التعاریف اللفظیه .و الظاهر أنه لیس للأصولیین اصطلاح خاص فی لفظی المطلق و المقید بل هما مستعملان بما لهما من المعنی فی اللغه فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق و هو الإرسال و الشیوع و یقابله التقیید تقابل الملکه و عدمها و الملکه التقیید و الإطلاق عدمها و قد تقدم ص ۷۰ .غایه الأمر أن إرسال کل شیء بحسبه و ما یلیق به فإذا نسب الإطلاق و التقیید إلی اللفظ کما هو المقصود فی المقام فإنما یراد ذلک بحسب ما له من دلاله علی المعنی فیکونان وصفین للفظ باعتبار المعنی .و من موارد استعمال لفظ المطلق نستطیع أن نأخذ صوره تقریبیه لمعناه فمثلا عند ما نعرف أن العلم الشخصی و المعرف بلام العهد لا یسمیان مطلقین باعتبار معناهما لأنه لا شیوع و لا إرسال فی شخص معین لا ینبغی أن نظن أنه لا یجوز أن یسمی العلم الشخصی مطلقا فإنه إذا قال الآمر أکرم محمدا و عرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفه و لم یقید الحکم بحال من الأحوال نستطیع أن نعرف أن لفظ محمد هنا أو هذا الکلام بمجموعه یصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال و إن لم یکن له شیوع باعتبار

معناه الموضوع له إذن للأعلام الشخصيه و المعرف بلام العهد إطلاق فلا يختص المطلق بما له معنى شائع فى جنسه كاسم الجنس و نحوه .و كذلك عند ما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا فلا ينبغى أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا لأنا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبه إلى أفراده أما بالنسبه إلى أحوال أفراده غير المفرده فإنه لا مضايقه فى أن نسميه مطلقا .إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم و هو ما دل على معنى شائع فى جنسه للعام باعتبار أحواله لا باعتبار أفراده .و على هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ و سعته باعتبار ما له من المعنى و أحواله و لكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكره فى سياق النفى و إلا كان الكلام عاما لا مطلقا

المسأله الثانيه الإطلاق و التقييد متلازمان

أشرنا إلى أن التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكه و عدمها لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد فيتبع الإطلاق التقييد فى الإمكان أى أنه إذا أمكن التقييد فى الكلام و فى لسان الدليل أمكن الإطلاق و لو امتنع استحال الإطلاق بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق و إرادته من كلام المتكلم فى مورد لا يصح التقييد بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا و لا مقيدا و إن كان فى الواقع أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما و قد تقدم مثاله فى بحث التوصلى و التعبدى ص ۷۵ إذ قلنا إن امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبه إلى هذا القيد و ذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إراده الإطلاق بإطلاق المقام

لا بإطلاق الكلام الواحد

المسأله الثالثه الإطلاق فی الجمل

الإطلاق لا یختص بالمفردات کما یظهر من کلمات الأصولیین إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و النکره بل یکون فی الجمل أیضا کإطلاق صیغه افعل الذی یقتضی استفاده الوجوب العینی و التعیینی و النفسی فإن الإطلاق فیها إنما هو من نوع إطلاق الجمله و مثله إطلاق الجمله الشرطیه فی استفاده الانحصار فی الشرط .و لکن محل البحث فی المسائل الآتیه خصوص الألفاظ المفرده و لعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن لیس هناک ضابط کلی لمطلقاتها و إن کان الأصح أن بحث مقدمات الحکمه یشملها و قد بحث عن إطلاق بعض الجمل فی مناسباتها کإطلاق صیغه افعل و الجمله الشرطیه و نحوها

المسأله الرابعه هل الإطلاق بالوضع

اشاره

لا شک فی أن الإطلاق فی الأعلام بالنسبه إلی الأحوال کما تقدمت الإشاره إلیه لیس بالوضع بل إنما یستفاد من مقدمات الحکمه .و کذلک إطلاق الجمل و ما شابهها أیضا لیس بالوضع بل بمقدمات الحکمه و هذا لا خلاف فیه .و إنما الذی وقع فیه البحث هو أن الإطلاق فی أسماء الأجناس و ما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحکمه أی أن أسماء الأجناس هل هی موضوعه لمعانیها بما هی شائعه و مرسله علی وجه یکون الإرسال أی الإطلاق مأخوذا فی المعنی الموضوع له اللفظ کما نسب إلی المشهور من القدماء

قبل سلطان العلماء أو أنها موضوعه لنفس المعانی بما هی و الإطلاق یستفاد من دال آخر و هو نفس تجرد اللفظ من القید إذا کانت مقدمات الحکمه متوفره فیه و هذا القول الثانی أول من صرح به فیما نعلم سلطان العلماء فی حاشیته علی معالم الأصول و تبعه جمیع من تأخر عنه إلی یومنا هذا .و علی القول الأول یکون استعمال اللفظ فی المقید مجازا و علی القول الثانی یکون حقیقه .و الحق ما ذهب إلیه سلطان العلماء بل قیل إن نسبه القول الأول إلی المشهور مشکوک فیها و لتوضیح هذا القول و تحقیقه ینبغی بیان أمور ثلاثه تنفع فی هذا الباب[۱]و فی غیر هذا الباب و بها تکشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف فی التعبیر بل فی الرأی و النظر و هذه الأمور التی ینبغی بیانها هی کما یلی

۱ اعتبارات الماهیه

المشهور أن للماهیه ثلاثه اعتبارات إذا قیست إلی ما هو خارج عن ذاتها کما إذا قیست الرقبه إلی الإیمان عند الحکم علیها بحکم ما کوجوب العتق و هی ۱ أن تعتبر الماهیه مشروطه بذلک الأمر الخارج و تسمی حینئذ الماهیه بشرط شیء کما إذا کان یجب عتق الرقبه المؤمنه أی بشرط کونها مؤمنه .

۲ أن تعتبر مشروطه بعدمه و تسمى الماهيه بشرط لا[۱]كما إذا كان القصر واجبا فى الصلاه على المسافر غير العاصى فى سفره أى بشرط عدم كونه عاصيا لله فى سفره فأخذ عدم العصيان قيدا فى موضوع الحكم .۳ ألا تعتبر مشروطه بوجوده و لا بعدمه و تسمى الماهيه لا بشرط كوجوب الصلاه على الإنسان باعتبار كونه حرا مثلا فإن الحريه غير معتبره لا بوجودها و لا بعدمها فى وجوب الصلاه لأن الإنسان بالنظر إلى الحريه فى وجوب الصلاه عليه غير مشروط بالحريه و لا بعدمها فهو لا بشرط بالقياس إليها .و يسمى هذا الاعتبار الثالث اللابشرط القسمى فى قبال اللابشرط المقسمى الآتى ذكره و إنما سمى قسميا لأنه قسم فى مقابل القسمين الأوليين أى البشرط شىء و البشرط لا و هذا ظاهر لا بحث فيه .ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين ۱ قولهم الماهيه المهمله .۲ قولهم الماهيه لا بشرط مقسمى .أ فهذان اصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد أو هما اصطلاحان مختلفان فى المعنى .و الذى يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك فى التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد كما هو ظاهر كفايه الأصول تبعا لبعض الفلاسفه الأجلاء .

و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك بل هما اصطلاحان مختلفان و هذا جوابنا على الاستفسار .و توضيح ذلك أنه من المتسالم عليه الذى لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران الأول أن المقصود من الماهيه المهمله الماهيه من حيث هى أى نفس الماهيه بما هى مع قطع النظر عن جميع ما عداها فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها .الثانى أن المقصود من الماهيه لا بشرط مقسمى الماهيه المأخوذه لا بشرط التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه المتقدمه و هى أى الاعتبارات الثلاثه الماهيه بشرط شيء و بشرط لا و لا بشرط قسمى و من هنا سمى مقسما و إذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهيه بما هى تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثه و ذلك لأن الماهيه لا تخلو من حالتين و هذا أن ينظر إليها بما هى هى غير مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و أن ينظر إليها مقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و لا ثالث لهما .و فى الحاله الأولى تسمى الماهيه المهمله كما هو مسلم و فى الثانيه لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثه و على هذا فالملاحظه الأولى مباينه لجميع الاعتبارات الثلاثه و تكون قسيمه لها فكيف يصح أن تكون مقسما لها و لا يصح أن يكون الشيء مقسما لاعتبارات نقيضه لأن الماهيه من حيث هى كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسه إلى الغير و الاعتبارات الثلاثه ملاحظتها مقيسه إلى الغير .على أن اعتبار الماهيه غير مقيسه اعتبار ذهنى له وجود مستقل فى الذهن فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنيه أخرى مستقله و المقسم يجب أن يكون

موجودا بوجود أحد أقسامه و لا يعقل أن يكون له وجود فی مقابل وجودات الأقسام و إلا كان قسيما لها لا مقسما .و عليه فنحن نسلم أن الماهيه المهمله معناها اعتبارها لا بشرط و لكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمی فإن لهم فی لا بشرط على هذا ثلاثه اصطلاحات ۱ لا- بشرط أی شیء خارج عن الماهيه و ذاتياتها و هی الماهيه بما هی هی التی يقصر فيها النظر على ذاتها و ذاتياتها و هی الماهيه المهمله .۲ لا بشرط مقسمی و هو الماهيه التی تكون مقسما للاعتبارات الثلاثه أی الماهيه المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شیء من الاعتبارات الثلاثه أی لا بشرط اعتبار البشرط شیء و اعتبار البشرط لا و اعتبار اللابشرط لا أن المراد بلا بشرط هنا لا بشرط مطلقا من كل قيد و حيثيه و ليس هذا اعتبارا ذهنيا فی قبال هذه الاعتبارات بل ليس له وجود فی عالم الذهن إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعين له مستقل غير تعيناتها و إلا لما كان مقسما .۳ لا- بشرط قسمی و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهيه المقيسه إلى ما هو خارج عن ذاتها .فاتضح أن الماهيه المهمله شیء و اللابشرط المقسمی شیء آخر كما اتضح أيضا أن الثانی لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهيه على وجه يثبت حكم للماهيه باعتباره أو يوضح له لفظ بحسبه

۲ اعتبار الماهيه عند الحكم عليها

و اعلم أن الماهيه إذا حكم عليها فإما أن يحكم عليها بذاتياتها و إما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها و لا ثالث لهما .

و على الأول فهو على صورتين ١ أن يكون الحكم بالحمل الأولى و ذلك فى الحدود التامه خاصه ٢ أن يكون بالحمل الشائع و ذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده و على كلا الصورتين فإن النظر إلى الماهيه مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها و هذا لا كلام فيه .و على الثانى فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسه إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هى أى عن تقررها الذاتى الذى لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها و ذاتياتها و هذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها لأنهما متناقضان .و عليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها و قد لوحظت مقيسه إلى هذا الغير فلا بد أن تكون معتبره بأحد الاعتبارات الثلاثه المتقدمه إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها كما تقدم و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمى لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا فى قبال تلك التعينات بل هو مقسم لها .ثم إن هذا الغير أى الأمر الخارج عن ذاتها الذى لوحظت الماهيه مقيسه إليه لا يخلو إما أن يكون نفس المحمول أو شيئا آخر فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهيه بالقياس إليه لا بشرط قسمى لعدم صحه الاعتبارين الآخرين أما أخذها بشرط شىء أى بشرط المحمول فلا يصح ذلك دائما لأنه يلزم أن تكون القضيه ضروريه دائما لاستحاله انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول على أن أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشىء على نفسه و تقدمه على نفسه و هو مستحيل إلا إذا كان هناك تغاير بحسب

الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الإنسان فإنهما متغايران باعتبار الإجمال و التفصيل .و أما أخذها بشرط لا أى بشرط عدم المحمول فلا يصح لأنه يلزم التناقض فإن الإنسان بشرط عدم الكتابه يستحيل حمل الكتابه عليه .و إن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول فيجوز أن تكون الماهيه حينئذ مأخوذه بالقياس إليه بشرط شىء كجواز تقليد المجتهد بشرط العداله أو بشرط لا كوجوب صلاه الظهر يوم الجمعه بشرط عدم وجود الإمام أو لا بشرط كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العداله مثلا أى لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها كما يجوز أن تكون مهمله غير مقيسه إلى شىء غير محمولها .و لكن قد يستشكل فى كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثه اعتبارات ذهنيه لا موطن لها إلا الذهن فلو تقيدت الماهيه بأحدها عند ما تؤخذ موضوعا للحكم للزم أن تكون جميع القضايا ذهنيه عدا حمل الذاتيات التى قد اعتبرت فيها الماهيه من حيث هى و لبطلت القضايا الخارجيه و الحقيقيه مع أنها عمده القضايا بل لاستحال فى التكاليف الامتثال لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده فى الخارج .و هذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه على وجه يكون الاعتبار قيدا فى الموضوع أو نفسه هو الموضوع و لكن ليس الأمر كذلك فإن الموضوع فى كل تلك القضايا هو ذات الماهيه المعتبره و لكن لا بقيد الاعتبار بمعنى أن الموضوع فى بشرط شىء الماهيه المقترنه بذلك الشىء لا المقترنه بلحاظه و اعتباره و فى بشرط لا الماهيه المقترنه بعدمه لا بلحاظ عدمه و فى لا بشرط الماهيه غير الملاحظ

معها الشيء و لا عدمه لا الملاحظه بعدم لحاظ الشيء و عدمه و إلا لكانت الماهيه معتبره فى الجميع بشرط شيء فقط أى بشرط اللحاظ و الاعتبار .نعم هذه الاعتبارات هى المصححه لموضوعيه الموضوع على الوجه اللازم الذى يقتضيه واقع الحكم لا أنها مأخوذه قيدا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنيه و لو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضيه ذهنيه لأن اعتبار الماهيه من حيث هى أيضا اعتبار ذهنى .و مما يقرب ما قلناه من كون الاعتبار مصححا لموضوعيه الموضوع لا مأخوذا فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء أن كل موضوع و محمول لا بد من تصوره فى مقام الحمل و إلا لاستحال الحمل و لكن هذه اللابديه لا تجعل التصور قيدا للموضوع أو المحمول و إنما التصور هو المصحح للحمل و بدونه لا يمكن الحمل .و كذلك عند استعمال اللفظ فى معناه لا بد من تصور اللفظ و المعنى و لكن التصور ليس قيدا للفظ و لا للمعنى فليس اللفظ دالا بما هو متصور فى الذهن و إن كانت دلالته فى ظرف التصور و لا المعنى مدلولا بما هو متصور و إن كانت مدلوليته فى ظرف تصوره و يستحيل أن يكون التصور قيدا للفظ أو المعنى و مع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه و لا للفظ و كذلك هو مقوم للحمل و مصحح له لا للمحمول و لا للمحمول عليه .و على هذا يتضح ما نحن بصدد بيانه و هو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لأن الوضع من المحمولات الوارده عليه فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيسا إلى ما هو خارج عن ذاته فقد يؤخذ بشرط

شیء و قد یؤخذ بشرط لا- و قد یؤخذ لا- بشرط و لا- یلزم أن یکون الموضوع له هو المعنی بما له من الاعتبار الذهنی بل الموضوع له نفس المعتبر و ذاته لا بما هو معتبر و الاعتبار مصحح للوضع .

۳ الأقوال فی المسأله

قلنا فیما سبق أن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم یقولون بأن أسماء الأجناس موضوعه للمعانی المطلقه علی وجه یکون الإطلاق قیدا للموضوع له فلذلک ذهبوا إلی أن استعماله فی المقید مجاز و قد صور هذا القول علی نحوین الأول أن الموضوع له المعنی بشرط الإطلاق علی وجه یکون اعتباره من باب اعتباره بشرط شیء .الثانی أن الموضوع له المعنی المطلق أی المعتبر لا- بشرط .و قد أورد علی هذا القول بتصویریه کما تقدم بأنه یلزم علی کلا- التصویرین أن یکون الموضوع له موجودا ذهنیا فتکون جمیع القضایا ذهنیه فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا فی القضیه الخارجیه أو الحقیقیه وجب تجریده عن هذا القید الذهنی فیکون مجازا دائما فی القضایا المتعارفه و هذا یکذبه الواقع .و لکن نحن قلنا إن هذا الإیراد إنما یتوجه إذا جعل الاعتبار قیدا فی الموضوع له أما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا یلزم هذا الإیراد کما سبق .هذا قول القدماء و أما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء رحمه الله فإنهم جمیعا اتفقوا علی أن الموضوع له ذات المعنی لا المعنی المطلق حتی

لا يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح و لكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا فى تأديه هذا المعنى بالعبارات الفنيه مما أوجب الارتباك على الباحث و إغلاق طريق البحث فى المسأله .لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنيه التى وقعت فى عباراتهم و اختلفوا فيها على أقوال ١ منهم من قال إن الموضوع له هو الماهيه المهمله المبهمه أى الماهيه من حيث هى .٢ و منهم من قال إن الموضوع له الماهيه المعتبره باللابشرط المقسمى .٣ و منهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثانى .۴ و منهم من قال إن الموضوع له ذات المعنى لا الماهيه المهمله و لا الماهيه المعتبره باللابشرط المقسمى و لكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمى على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قيدا للموضوع له و عليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثانى إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ فى المقيد مجازا .و لكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون بأنه مجاز فى المقيد فينحصر قولهم فى التصوير الأول على تقدير صحه النسبه إليهم .و يتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منهما أولا أن الماهيه بما هى هى غير الماهيه باعتبار اللابشرط المقسمى لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها و ذاتياتها بخلافه على الثانى إذ تلاحظ مقيسه إلى الغير و بهذا يظهر بطلان القول الثالث .ثانيا أن الوضع حكم من الأحكام و هو محمول على الماهيه خارج

عن ذاتها و ذاتياتها فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهيه بما هى هى لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقيسه إلى الغير و ملاحظتها مقصوره على ذاتها و ذاتياتها و بهذا يظهر بطلان القول الأول .ثالثا أن اللابشرط المقسمى ليس اعتبارا مستقلا فى قبال الاعتبارات الثلاثه لأن المفروض أنه مقسم لها و لا تحقق للمقسم إلا بتحقق أحد أنواعه كما تقدم فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمى بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه و بهذا يظهر بطلان القول الثانى .فتعين القول الرابع و هو أن الموضوع له ذات المعنى و لكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمى و هو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثانى كما أشرنا إليه فلا اختلاف و يقع التصالح بين القدماء و المتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون إنه مجاز فى المقيد و هو مشكوك فيه .بيان هذا القول الرابع أن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له فمعناه أنه قد لاحظه مقيسا إلى الغير فهو فى هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثه للماهيه و إذ يراد تسريه الوضع لذات المعنى بجميع أطواره و حالاته و قيوده لا بد أن يعتبر على نحو اللابشرط القسمى و لا منافاه بين كون الموضوع له ذات المعنى و بين كون ذات المعنى ملحوظا فى مرحله الوضع بنحو اللابشرط القسمى لأن هذا اللحاظ و الاعتبار الذهنى كما تقدم صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى و هو المصحح للموضوع له و حين الاستعمال فى ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمى بل يجوز أن يعتبر بأى اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى فيجوز فى مرحله الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه و يلاحظه بما هو هو و يجوز أن يلاحظه مقيسا إلى الغير

فیعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه و ملاحظه ذات المعنی بنحو اللابشرط القسمی حین الوضع تصحیحا له لا توجب أن تکون قیدا للموضوع له .و علیه فلا یکون الموضوع له موجودا ذهنیا إذا کان له اعتبار اللابشرط القسمی حین الوضع لأنه لیس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر بل ذات المعتبر کما أن استعماله فی المقید لا یکون مجازا لما تقدم أنه یجوز أن یلاحظ ذات المعنی حین الاستعمال مقیسا إلی الغیر فیعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثه التی منها اعتباره بشرط شیء و هو المقید

المسأله الخامسه مقدمات الحکمه

اشاره

لما ثبت أن الألفاظ موضوعه لذات المعانی لا للمعانی بما هی مطلقه فلا بد فی إثبات أن المقصود من اللفظ هو المطلق لتسریه الحکم إلی تمام الأفراد و المصادیق من قرینه خاصه أو قرینه عامه تجعل الکلام فی نفسه ظاهرا فی إراده الإطلاق .و هذه القرینه العامه إنما تحصل إذا توفرت جمله مقدمات تسمی مقدمات الحکمه و المعروف أنها ثلاث الأولی إمکان الإطلاق و التقیید بأن یکون متعلق الحکم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحکم به قابلا للانقسام فلو لم یکن قابلا للقسمه إلا بعد فرض تعلق الحکم به کما فی باب قصد القربه فإنه یستحیل فیه التقیید فیستحیل فیه الإطلاق کما تقدم فی بحث التعبدی و التوصلی و هذا واضح .الثانیه عدم نصب قرینه علی التقیید لا متصله و لا منفصله لأنه مع القرینه المتصله لا ینعقد ظهور للکلام إلا فی المقید و مع المنفصله

ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق و لكنه يسقط عن الحجيه لقيام القرينه المقدمه عليه و الحاكمه فيكون ظهوره ظهورا بدويا كما قلنا فى تخصيص العموم بالخاص المنفصل و لا تكون للمطلق الدلاله التصديقيه الكاشفه عن مراد المتكلم بل الدلاله التصديقيه إنما هى على إراده التقييد واقعا .الثالثه أن يكون المتكلم فى مقام البيان فإنه لو لم يكن فى هذا المقام بأن كان فى مقام التشريع فقط أو كان فى مقام الإهمال إما رأسا أو لأنه فى صدد بيان حكم آخر فيكون فى مقام الإهمال من جهه مورد الإطلاق و سيأتى مثاله فإنه فى كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق أما فى مقام التشريع بأن كان فى مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه فيجوز ألا يبين تمام مراده مع أن الحكم فى الواقع مقيد بقيد لم يذكره فى بيانه انتظارا لمجيء وقت العمل فلا يحرز أن المتكلم فى صدد بيان جميع مراده و كذلك إذا كان المتكلم فى مقام الإهمال رأسا فإنه لا ينعقد معه ظهور فى الإطلاق كما لا ينعقد للكلام ظهور فى أى مرام و مثله ما إذا كان فى صدد حكم آخر مثل قوله تعالى فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ الوارد فى مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمه من جهه كونه ميته و ليس هو فى مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا فلم يكن هو فى مقام بيان هذه الجهه فلا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق من هذه الجهه .و لو شك فى أن المتكلم فى مقام البيان أو الإهمال فإن الأصل العقلائى يقتضى بأن يكون فى مقام البيان فإن العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل و جاد غير هازل عند الشك فى ذلك كذلك يحملونه على أنه فى مقام البيان و التفهيم لا فى مقام الإهمال و الإيهام .

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا فى الإطلاق و كاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد و إلا- لو كان قد أراده واقعا لكان عليه البيان و المفروض أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل و هو فى مقام البيان و لا مانع من التقييد حسب الفرض و إذا لم يبين و لم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق و إلا لكان مخلا بغرضه .فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد و لم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتا جادا و فى مقام البيان و التفهيم فإنه يكون ظاهرا فى الإطلاق و يكون حجه على المتكلم و السامع .

تنبيهان

القدر المتيقن فى مقام التخاطب

الأول(أن الشيخ المحقق صاحب الكفايه قدس سره أضاف إلى مقدمات الحكمه مقدمه أخرى غير ما تقدم و هى ألا يكون هناك قدر متيقن فى مقام التخاطب و المحاوره و إن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا فى التمسك بالإطلاق و مرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره يكون بمنزله القرينه اللفظيه على التقييد فلا ينعقد للفظ ظهور فى الإطلاق مع فرض وجوده) و لتوضيح البحث نقول إن كون المتكلم فى مقام البيان يتصور على نحوين ١ أن يكون المتكلم فى صدد بيان تمام موضوع حكمه بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب و يفهمه ما هو تمام الموضوع

و أن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره .۲ أن يكون المتكلم فى صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا و لو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع فليس له غرض إلا- بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال و إن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده .فإن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الأول فلا شك فى أن وجود القدر المتيقن فى مقام المحاوره لا يضر فى ظهور المطلق فى إطلاقه فيجوز التمسك بالإطلاق لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه و ترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلال بالغرض لأنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع .و إن كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الثانى فإنه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا ما دام أنه ليس له غرض إلا- أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أى أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع و بذلك يحصل التبليغ للمكلف و يمتثل فى الموضوع الواقعى لأنه هو المفهوم عنده فى مقام المحاوره و لا- يجب فى مقام الامتثال أن يفهم أن الذى فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه و من غيره .مثلا لو قال المولى اشتر اللحم و كان القدر المتيقن فى مقام المحاوره هو لحم الغنم و كان هو تمام موضوعه واقعا فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف و شرائه للحم الغنم فيحصل موضوع حكم المولى فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و لبيانه

و لا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن و إلا لكان مخلا بغرضه فإذا لم يبين و أطلق الكلام استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن و غيره .إذا عرف هذا التقرير فينبغى أن نبحث عما ينبغى للأمر أن يكون بصدد بيانه هل إنه على النحو الأول أو الثانى .و الذى يظهر من الشيخ صاحب الكفايه أنه لا ينبغى من الأمر أكثر من النحو الثانى نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقه كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال و لا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع .نعم إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و كان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام الموضوع و أن المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده فإن المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه و إلا كان مخلا بغرضه .و من هذا ينتج أنه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و أطلق المولى و لم يبين أنه تمام الموضوع فإنه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن .هذا خلاصه ما ذهب إليه فى الكفايه مع تحقيقه و توضيحه و لكن شيخنا النائينى رحمه الله على ما يظهر من التقريرات لم يرتضيه و الأقرب إلى الصحه ما فى الكفايه و لا نطيل بذكر هذه المناقشه و الجواب عنها

الانصراف

التنبيه الثانى اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق و إن تمت مقدمات الحكمه مثل انصراف المسح فى آيتى التيمم و الوضوء إلى المسح باليد و بباطنها خاصه .و الحق أن يقال إن انصراف الذهن إن كان ناشئا من ظهور اللفظ فى المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثره استعماله فيه و شيوع إرادته منه فلا شك فى أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزله المقيد بالتقييد اللفظى و معه لا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق حتى يتمسك بأصاله الإطلاق التى هى مرجعها فى الحقيقه إلى أصاله الظهور .و أما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ بل كان من سبب خارجى كغلبه وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسه الخارجيه له فيكون مألوفا قريبا إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير فى هذا الانصراف كانصراف الذهن من لفظ الماء فى العراق مثلا إلى ماء دجله أو الفرات فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف فى ظهور اللفظ فى إطلاقه فلا يمنع من التمسك بأصاله الإطلاق لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إراده المقيد بخصوصه من اللفظ و لذا يسمى هذا الانصراف باسم الانصراف البدوى لزواله عند التأمل و مراجعه الذهن .و هذا كله واضح لا ريب فيه و إنما الشأن فى تشخيص الانصراف أنه من أى النحوين فقد يصعب التمييز أحيانا بينهما للاختلاط على الإنسان

فی منشإ هـذا الانصـراف و ما أسـهل دعوی الانصـراف علی لسان غیر المتثبت و قـد لا یسـهل إقامه الـدلیل علی أنه من أی نوع .فعلی الفقیه أن یتثبت فی مواضـع دعـوی الانصـراف و هـو یحتـاج إلی ذوق عـال و سـلیقه مسـتقیمه و قلمـا تخلـو آیه کریمه أو حدیث شـریف فی مسأله فقهیه عن انصـرافات تدعی و هنا تظهر قیمه التضلع باللغه و فقهها و آدابها و هو باب یکثر الابتلاء به و له الأثر الکبیر فی اسـتنباط الأحکام من أدلتها .أ لا تری أن المسـح فی الآیتین ینصـرف إلی المسـح بالید و کون هذا الانصـراف مسـتندا إلی اللفظ لا شک فیه و ینصـرف أیضا إلی المسح بخصوص باطن الید و لکن قد یشک فی کون هذا الانصراف مستندا إلی اللفظ فإنه غیر بعیـد أنه ناشـئ من تعارف المسح بباطن الید لسـهولته و لأنه مقتضـی طبع الإنسان فی مسـحه و لیس له علاقه باللفظ و لذا أن جمله من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر الید عند تعذر المسح بباطنها تمسـکا بإطلاق الآیه و لا معنی للتمسـک بالإطلاق لو کان للفظ ظهور فی المقیـد و أما عدم تجویزهم للمسح بظاهر الید عند الاختیار فلعله للاحتیاط إذ إن المسح بالباطن هو القـدر المتیقن و المفروض حصول الشک فی کون هـذا الانصـراف بـدویا فلا یطمأن کل الاطمئنان بالتمسک بالإطلاق عند الاختیار و طریق النجاه هو الاحتیاط بالمسح بالباطن

المسأله السادسه المطلق و المقید المتنافیان

معنی التنافی بین المطلق و المقیـد أن التکلیف فی المطلق لا یجتمع و التکلیف فی المقیـد مع فرض المحافظه علی ظهورهما معا أی أنهما یتکاذبان فی ظهورهما مثل قول الطبیب مثلا اشرب لبنا ثم یقول اشرب لبنا

حلوا و ظاهر الثانی تعیین شرب الحلو منه و ظاهر الأول جواز شرب غیر الحلو حسب إطلاقه .و إنما یتحقق التنافی بین المطلق و المقید إذا کان التکلیف فیهما واحدا کالمثال المتقدم فلا یتنافیان لو کان التکلیف فی أحدهما معلقا علی شیء و فی الآخر معلقا علی شیء آخر کما إذا قال الطبیب فی المثال إذا أکلت فاشرب لبنا و عند الاستیقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا و کذلک لا یتنافیان لو کان التکلیف فی المطلق التزامیا و فی المقید علی نحو الاستحباب ففی المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنه لا ینافیه رجحان الحلو منه باعتبار أحد أفراد الواجب و کذا لا یتنافیان لو فهم من التکلیف فی المقید أنه تکلیف فی وجود ثان غیر المطلوب من التکلیف الأول کما إذا فهم فی المقید فی المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانیا بعد شرب لبن ما .إذا فهمت ما سقناه لک من معنی التنافی فنقول لو ورد فی لسان الشارع مطلق و مقید متنافیان سواء تقدم أو تأخر و سواء کان مجیء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله فإنه لا بد من الجمع بینهما إما بالتصرف فی ظهور المطلق فیحمل علی المقید أو بالتصرف فی المقید علی وجه لا ینافی الإطلاق فیبقی ظهور المطلق علی حاله .و ینبغی البحث هنا فی أنه أی التصرفین أولی بالأخذ فنقول هذا یختلف باختلاف الصور فیهما فإن المطلق و المقید إما أن یکونا مختلفین فی الإثبات أو النفی و إما أن یکونا متفقین .الأول أن یکونا مختلفین فلا شک حینئذ فی حمل المطلق علی المقید لأن المقید یکون قرینه علی المطلق فإذا قال اشرب اللبن ثم قال لا تشرب اللبن الحامض فإنه یفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو و هذا لا یفرق فیه بین أن یکون إطلاق المطلق بدلیا نحو قوله

أعتق رقبه و بين أن يكون شموليا مثل قوله فى الغنم زكاه المقيد بقوله ليس فى الغنم المعلوفه زكاه .الثانى أن يكونا متفقين و له مقامان المقام الأول أن يكون الإطلاق بدليا و المقام الثانى أن يكون شموليا .فإن كان الإطلاق بدليا فإن الأمر فيه يدور بين التصرف فى ظاهر المطلق بحمله على المقيد و بين التصرف فى ظاهر المقيد و المعروف أن التصرف الأول هو الأولى لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله أعتق رقبه مؤمنه فإن المقيد ظاهر فى أن الأمر فيه للوجوب التعيينى فالتصرف فيه إما بحمله على الاستحباب أى أن الأمر بعتق الرقبه المؤمنه بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفراد أو بحمله على الوجوب التخييرى أى أن الأمر بعتق الرقبه المؤمنه باعتبار أنها أحد أفراد الواجب لا لخصوصيه فيها حتى خصوصيه الأفضليه .و هذان التصرفان و إن كانا ممكنين لكن ظهور المقيد فى الوجوب التعيينى مقدم على ظهور المطلق فى إطلاقه لأن المقيد صالح لأن يكون قرينه للمطلق و لعل المتكلم اعتمد عليه فى بيان مرامه و لو فى وقت آخر لا- سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوفا بقرينه متصله غابت عنا فيكون المقيد كاشفا عنها .و إن كان الإطلاق شموليا مثل قوله فى الغنم زكاه و قوله فى الغنم السائمه زكاه فلا تتحقق المنافاه بينهما حتى يجب التصرف فى أحدهما لأن وجوب الزكاه فى الغنم السائمه بمقتضى الجمله الثانيه لا- ينافى وجوب الزكاه فى غير السائمه إلا على القول بدلاله التوصيف على المفهوم و قد عرفت أنه لا مفهوم للوصف و عليه فلا منافاه بين الجملتين لنرفع بها عن إطلاق المطلق

الباب السابع المجمل و المبين

اشاره

ص :۱۹۳

و فيه مسائل

۱ معنى المجمل و المبين

(عرفوا المجمل اصطلاحا بأنه ما لم تتضح دلالته)و يقابله المبين و قد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل فى ذكرها و المقصود من المجمل على كل حال ما جهل فيه مراد المتكلم و مقصوده إذا كان لفظا و ما جهل فيه مراد الفاعل و مقصوده إذا كان فعلا و مرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذى لا ظاهر له و عليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين فالمبين يشمل الظاهر و النص معا .و من هذا البيان نعرف أن المجمل يشمل اللفظ و الفعل و اصطلاحا و إن قيل إن المجمل اصطلاحا مختص بالألفاظ و من باب التسامح يطلق على الفعل و معنى كون الفعل مجملا أن يجهل وجه وقوعه كما لو توضأ الإمام عليه السلام مثلا بحضور واحد يتقى منه أو يحتمل أنه يتقيه فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقيه فلا يستكشف مشروعيه الوضوء على الكيفيه التى وقع عليها و يحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعى فيستكشف منه مشروعيته و مثل ما إذا فعل الإمام شيئا فى الصلاه كجلسه الاستراحه مثلا فلا يدرى أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب فمن هذه الناحيه يكون مجملا و إن كان من ناحيه دلالته على جواز الفعل فى مقابل الحرمه يكون مبينا .و أما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيره قد يتعذر إحصاؤها (۱) فإذا

۱- ۱) راجع بحث المغالطات اللفظيه من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ۱۴۳ تجد ما يعينك على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظا مشتركا و لا قرينه على أحد معانيه كلفظ عين و كلمه تضرب المشتركه بين المخاطب و الغائبه و المختار المشترك بين اسم الفاعل و اسم المفعول .و قد يكون إجماله لكونه مجازا أو لعدم معرفه عود الضمير فيه الذى هو من نوع مغالطه المماراه مثل قول القائل لما سئل عن فضل أصحاب النبى صلى اللّه عليه و آله فقال من بنته فى بيته و كقول عقيل أمرنى معاويه أن أسب عليا ألا فالعنوه .و قد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله و ما مثله فى الناس إلا مملكا أبو أمه حى أبوه يقاربه و قد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينه كقوله تعالى مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الْكُفّارِ الآيه فإن هذا الوصف فى الآيه يدل على عداله جميع من كان مع النبى من أصحابه إلا أن ذيل الآيه وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَهً وَ أَجْراً عَظِيماً صالح لأن يكون قرينه على أن المراد بجمله و الذين معه بعضهم لا جميعهم فتصبح الآيه مجمله من هذه الجهه .و قد يكون الإجمال لكون المتكلم فى مقام الإهمال و الإجمال إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائده كبيره فى إحصائه و تعداده هنا .ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص مبينا عند شخص آخر ثم المبين قد يكون فى نفسه مبينا و قد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه

۲ المواضع التی وقع الشک فی إجمالها

اشاره

لکل من المجمل و المبین أمثله من الآیات و الروایات و الکلام العربی لا حصر لها و لا تخفی علی العارف بالکلام إلا أن بعض المواضع قد وقع الشک فی کونها مجمله أو مبینه و المتعارف عند الأصولیین أن یذکروا بعض الأمثله من ذلک لشحذ الذهن و التمرین و نحن نذکر بعضها اتباعا لهم و لا تخلو من فائده للطلاب المبتدءین .فمنها قوله تعالی وَ السّارِقُ وَ السّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمَا .فقد ذهب جماعه إلی أن هذه الآیه من المجمل المتشابه إما من جهه لفظ القطع باعتبار أنه یطلق علی الإبانه و یطلق علی الجرح کما یقال لمن جرح یده بالسکین قطعها کما یقال لمن أبانها کذلک و إما من جهه لفظ الید باعتبار أن الید تطلق علی العضو المعروف کله و علی الکف إلی أصول الأصابع و علی العضو إلی الزند و إلی المرفق فیقال مثلا تناولت بیدی و إنما تناول بالکف بل بالأنامل فقط .و الحق أنها من ناحیه لفظ القطع لیست مجمله لأن المتبادر من لفظ القطع هو الإبانه و الفصل و إذا أطلق علی الجرح فباعتبار أنه أبان قسما من الید فتکون المسامحه فی لفظ الید عند وجود القرینه لا أن القطع استعمل فی مفهوم الجرح فیکون المراد فی المثال من الید بعضها کما تقول تناولت بیدی و فی الحقیقه إنما تناولت ببعضها .و أما من ناحیه الید فإن الظاهر أن اللفظ لو خلی و نفسه یستفاد منه إراده تمام العضو المخصوص و لکنه غیر مراد یقینا فی الآیه فیتردد بین المراتب العدیده من الأصابع إلی المرافق لأنه بعد فرض عدم إراده تمام

العضو لم تكن ظاهره فی واحده من هذه المراتب فتکون الآیه مجمله فی نفسها من هذه الناحیه و إن کانت مبینه بالأحادیث عن آل البیت علیهم السلام الکاشفه عن إراده القطع من أصول الأصابع .و منها(قوله صلی اللّه علیه و آله:لا صلاه إلا بفاتحه الکتاب) و أمثاله من المرکبات التی تشتمل علی کلمه لا التی لنفی الجنس نحو(:لا صلاه إلا بطهور) و(:لا بیع إلا فی ملک) و(:لا صلاه لمن جاره المسجد إلا فی المسجد) و(:لا غیبه لفاسق)و(:لا جماعه فی نافله)و نحو ذلک .فإن النافی فی مثل هذه المرکبات موجه ظاهرا لنفس الماهیه و الحقیقه .و قالوا إن إراده نفی الماهیه متعذر فیها فلا بد أن یقدر بطریق المجاز وصف للماهیه هو المنفی حقیقه نحو الصحه و الکمال و الفضیله و الفائده و نحو ذلک و لما کان المجاز مرددا بین عده معان کان الکلام مجملا و لا قرینه فی نفس اللفظ تعین واحدا منها فإن نفی الصحه لیس بأولی من نفی الکمال أو الفضیله و لا نفی الکمال بأولی من نفی الفائده و هکذا .و أجاب بعضهم بأن هذا إنما یتم إذا کانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه للأعم فلا یمکن فیها نفی الحقیقه و أما إذا قلنا بالوضع للصحیح فلا یتعذر نفی الحقیقه بل هو المتعین علی الأکثر فلا إجمال .و أما فی غیر الألفاظ الشرعیه مثل قولهم لا علم إلا بعمل فمع عدم القرینه یکون اللفظ مجملا إذ یتعذر نفی الحقیقه .أقول و الصحیح فی توجیه البحث أن یقال إن لا فی هذه المرکبات لنفی الجنس فهی تحتاج إلی اسم و خبر علی حسب ما تقتضیه القواعد

النحويه و لكن الخبر محذوف حتى فى مثل لا غيبه لفاسق فإن لفاسق ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف .و هذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينه سواء كان كلمه موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها و ليس هو مجازا فى واحد من هذه الأمور التى يصح تقديرها .و القصد أنه سواء كان المراد نفى الحقيقه أو نفى الصحه و نحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينه و إنما يكون مجملا إذا تجرد عن القرينه و لكن الظاهر أن القرينه حاصله على الأكثر و هى القرينه العامه فى مثله فإن الظاهر من نفى الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ موجود و ما بمعناه من نحو لفظ ثابت و متحقق .فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأى سبب كان فإن هناك قرينه موجوده غالبا و هى مناسبه الحكم و الموضوع فإنها تقتضى غالبا تقدير لفظ خاص مناسب مثل لا علم إلا بعمل فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع و المفهوم من نحو لا غيبه لفاسق لا غيبه محرمه و المفهوم من نحو لا رضاع بعد فطام لا رضاع سائغ و من نحو لا جماعه فى نافله لا جماعه مشروعه و من نحو لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا لا إقرار نافذ أو معتبر و من نحو لا صلاه إلا بطهور بناء على الوضع للأعم لا صلاه صحيحه و من نحو لا صلاه لحاقن لا صلاه كامله بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لا تفسد صلاته و هكذا .و هذه القرينه و هى قرينه مناسبه الحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطه معينه و لكنها موجوده على الأكثر و يحتاج إدراكها إلى ذوق سليم .

تنبیه و تحقیق

لیس من البعید أن یقال إن المحذوف فی جمیع مواقع لا التی هی لنفی الجنس هو کلمه موجود أو ما هو بمعناها غایه الأمر أنه فی بعض الموارد تقوم القرینه علی عدم إراده نفی الوجود و التحقق حقیقه فلا بد حینئذ من حملها علی نفی التحقق ادعاء و تنزیلا بأن ننزل الموجود منزله المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فیه أو المتوقع منه یعنی یدعی أن الموجود الخارجی لیس من أفراد الجنس الذی تعلق به النفی تنزیلا و ذلک لعدم حصول الأثر المطلوب منه فمثل لا علم إلا بعمل معناه أن العلم بلا عمل کلا علم إذ لم تحصل الفائده المترقبه منه و مثل لا إقرار لمن أقر بنفسه علی الزنا معناه أن إقراره کلا إقرار باعتبار عدم نفوذه علیه و مثل لا سهو لمن کثر علیه السهو معناه أن سهوه کلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو علیه من سجود أو صلاه أو بطلان الصلاه .هذا إذا کان النفی من جهه تکوین الشیء و أما إذا کان النفی راجعا إلی عالم التشریع فإن کان النفی متعلقا بالفعل دل نفیه علی عدم ثبوت حکمه فی الشریعه مثل(:لا رهبانیه فی الإسلام) فإن معنی عدم ثبوتها عدم تشریع الرهبانیه و أنه غیر مرخص بها و مثل لا غیبه لفاسق فإن معنی عدم ثبوتها عدم حرمه غیبه الفاسق و کذلک نحو و لا غش فی الإسلام و لا عمل فی الصلاه و لا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحج و لا جماعه فی نافله فإن کل ذلک معناه عدم مشروعیه هذه الأفعال .و إن کان النفی متعلقه بعنوان یصح انطباقه علی الحکم فیدل النفی علی عدم تشریع حکم ینطبق علیه هذا العنوان کما فی قوله(:لا حرج فی الدین)و(:لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام) .

و على كل حال فإن مثل هـذه الجمل و المركبات ليست مجمله فى حـد أنفسـها و قـد يتفق لها أن تكون مجمله إذا تجردت عن القرينه التى تعين أنهـا لنفى تحقق المـاهيه حقيقه أو لنفيهـا ادعـاء و تنزيلا- .و منها مثل قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و قوله تعالى أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَهُ الْأَنْعَامِ مما أسـند الحكم فيه كالتحريم و التحليل إلى العين .فقد قال بعضـهم بإجمالها نظرا إلى أن إسناد التحريم و التحليـل لا- يصـح إلا- إلى الأفعـال الاختيـاريه أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها بل يسـتحيل و لـذا تسـمى الأعيان موضوعات للأحكام كما أن الأفعال تسـمى متعلقات .و عليه فلا بـد أن يقدر فى مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المـذكوره فى الجمله و يصـح أن يكون متعلقا للحكم ففى مثل الآيه الأولى يقـدر كلمه نكاح مثلا و فى الثانيه أكل و فى مثل وَ أَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا يقـدر ركوبها و فى مثل اَلنَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللّهُ يقـدر قتلها و هكـذا .و لكن التركيب فى نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحـذوف فيكون فى حـد نفسه مجملا فلا يـدرى فيه هل إن المقدر كل فعل تصح إضافته إلى العين المذكوره فى الجمله و يصـح تعلق الحكم به أو إن المقـدر فعل مخصوص كما قـدرناه فى الأمثله المتقـدمه .و الصـحيح فى هـذا الباب أن يقال إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظه الموضوع و الحكم و عن أيه قرينه خارجيه هو فى نفسه يقتضـى الإجمال لو لا أن الإطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير إلا إذا قامت قرينه خاصه على تعيين نوع الفعل المقدر و غالبا لا يخلو مثل هذا التركيب

من وجود القرينه الخاصه و لو قرينه مناسبه الحكم و الموضوع و يشهد لذلك أنا لا نتردد فى تقدير الفعل المخصوص فى الأمثله المذكوره فى صدر البحث و مثيلاتها و ما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينه الخاصه و لو مناسبه الحكم و الموضوع .و يشبه أن يكون هذا الباب نظير باب لا المحذوف خبرها ألهمنا الله تعالى الصواب و دفع عنا الشبهات و هدانا الصراط المستقيم

ص :۲۰۲

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتناب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مرکز القائمیة
للبحوث والدراسات الکمبیوتریة
اصفهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹