



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

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



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نبراس الاذهان فى اصول الفقه المقارن

كاتب:

سید میر تقی حسینى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

جامعة المصطفى ( صلى الله عليه وآله ) العالمية

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	نبراس الاذهان فى اصول الفقه المقارن جزء ١
٢٢	اشاره
٢٣	اشاره
٢٧	كلمه الناشر
٣١	كلمه مركز المصطفى العالمى للدراسات و التحقيق
٣٥	الفهرس
٥٨	مقدمه المؤلف
٥٨	اشاره
٥٨	نشأه علم الأصول
٥٨	مقدمه فى بيان معنى الاجتهاد
٥٩	المعنى العام للاجتهاد
٦٩	تنبيه
٧٣	طرق البحث فى علم الأصول
٧٧	تبصره فيها تذكره
٨٥	الكتاب الحاضر
٨٦	أصول الشاشى
٨٦	اشاره
٨٦	شروحه
٨٧	مصادره
٨٨	ترجمه الشاشى
٨٨	اعتذار واستمداد
٩٠	الدروس التمهيديه
٩٠	الدرس الأول

٩٠	كلمه تمهيديه
٩٧	تبصره
٩٨	أصول الفقه وأدلته
١٠٠	توضيح
١٠١	العقل النظري و العقل العملي
١٠٣	الخلاصه
١٠٥	الأسئله
١٠٦	الدرس الثاني
١٠٦	مقدمه
١٠٦	تعريف اصول الفقه
١١١	تعريف اصول الفقه المقارن
١١٣	الخلاصه
١١٧	الأسئله
١١٨	الدرس الثالث
١١٨	الفرق بين القواعد الأصوليه و الفقهيه
١٢٥	الخلاصه
١٢٩	الأسئله
١٣٠	الدرس الرابع
١٣٠	الفرق بين اصول الفقه المقارن وأصول الفقه
١٣٠	الغايه من اصول الفقه المقارن
١٣١	تقدم رتبه الأصولي على المقارن
١٣١	موضوع اصول الفقه
١٣٧	الخلاصه
١٤٢	الأسئله
١٤٤	الدرس الخامس
١٤٤	موضوع اصول الفقه بسيط أو مركب

١٤٦	موضوع اصول الفقه المقارن
١٤٧	تعريف الحكم عند أهل السنّه
١٤٩	اختلاف الأصوليين و الفقهاء فى إطلاق الحكم
١٤٩	تعريف الحكم عند الإماميه
١٥١	الخلاصه
١٥٢	تعريف الحكم
١٥٥	الأسئله
١٥٦	الدرس السادس
١٥٦	الحكم الشرعى وأنواعه
١٥٦	أقسام الحكم
١٥٨	**تمهيدان
١٥٩	تعريف الحكم التكليفى و الوضعى
١٦٠	الخلاصه
١٦١	وقبل تعريف الحكمين التكليفى و الوضعى، لا بدّ من تمهيدين:
١٦٣	الأسئله
١٦٤	المبحث الأول: كتاب الله تعالى
١٦٤	اشاره
١٦٦	الدرس السابع
١٦٦	الخاص و العام
١٦٦	تعريف العام و الخاص
١٧٣	حكم الخاص
١٧٤	الخلاصه
١٧٧	الأسئله
١٧٨	الدرس الثامن
١٧٨	قول أصحاب الشافعى فى حكم الخاص
١٧٩	قول الإماميه فى العمل بالخاص

١٧٩	أقسام العام
١٨٠	العام الذي لم يخص عنه البعض
١٨٤	الخلاصه
١٨٧	الأسئله
١٨٨	الدّرس التاسع
١٨٨	هل للعموم صيغه فى اللغه أم لا؟
١٩٥	الخلاصه
١٩٨	الأسئله
٢٠٠	الدّرس العاشر
٢٠٠	هل للعموم صيغه تخصّه فى اللغه أم لا؟
٢٠٢	ألفاظ العموم
٢٠٥	الاستدلال على أنّ تلك الصيغ للعموم
٢٠٧	كلّ و جميع
٢٠٩	الخلاصه
٢١٤	الأسئله
٢١٤	الدّرس الحادى عشر
٢١٤	أقسام ألفاظ العموم
٢١٧	الألف و اللّام
٢١٨	تنبيه
٢٢٢	خلاصه الكلام
٢٢٣	وصل
٢٢٣	تذنيب
٢٢٤	تعارض العهد و الجنس
٢٢٥	تنبيه فيه تفصيل
٢٢٤	الخلاصه
٢٢٩	الأسئله



- ٢٣٠ ..... الدرس الثاني عشر
- ٢٣٠ ..... المتفاهم العرفي من لفظه (كلّ) -
- ٢٣٠ ..... دلالة (كلّ) وما شاكلها تكون بالوضع -
- ٢٣٤ ..... المعزف بلام الجنس -
- ٢٣٨ ..... الخلاصه -
- ٢٤٣ ..... الأسئلة -
- ٢٤٤ ..... الدرس الثالث عشر -
- ٢٤٤ ..... في كون اللّام مطلقاً للتزيين -
- ٢٤٤ ..... الاستشكال على الآخوند الخراساني -
- ٢٤٧ ..... الاسم المفرد المحلّي باللّام يفيد العموم -
- ٢٥١ ..... الخلاصه -
- ٢٥٤ ..... الأسئلة -
- ٢٥٤ ..... الدرس الرابع عشر -
- ٢٥٤ ..... الجمع المحلّي باللّام -
- ٢٥٨ ..... الفرق بين الجمع المحلّي باللّام و المفرد المحلّي بها -
- ٢٤٣ ..... الخلاصه -
- ٢٤٧ ..... الأسئلة -
- ٢٤٨ ..... الدرس الخامس عشر -
- ٢٤٨ ..... استفاده العموم من الجمع المحلّي -
- ٢٤٩ ..... الاقتصار على أقلّ الجمع -
- ٢٤٩ ..... النكره في سياق النفي أو النهي -
- ٢٧١ ..... فائده -
- ٢٧٤ ..... تنبيهان -
- ٢٧٥ ..... الخلاصه -
- ٢٧٩ ..... الأسئلة -
- ٢٨٠ ..... الدرس السادس عشر -

- ٢٨٠ ..... تحرير محلّ النزاع
- ٢٨١ ..... دلالة العام على عمومته
- ٢٨٢ ..... حكم العام الذي خصّ عنه البعض
- ٢٨٤ ..... الخلاصه
- ٢٨٩ ..... الأسئلة
- ٢٩٠ ..... الدّرس السابع عشر
- ٢٩٠ ..... أنواع التخصيص
- ٢٩٢ ..... القول الحقّ في المسأله
- ٢٩٣ ..... الخلاصه
- ٢٩٥ ..... الأسئلة
- ٢٩٦ ..... الدّرس الثامن عشر
- ٢٩٦ ..... العام بعد التخصيص هل هو حقيقه في الباقي أو يكون مجازاً؟
- ٣٠١ ..... تخصيص العام لا يوجب التجوّز
- ٣٠٦ ..... انواع تخصيص العام
- ٣٠٨ ..... ثمره الخلاف
- ٣٠٨ ..... الخلاصه
- ٣١٣ ..... الأسئلة
- ٣١٤ ..... الدّرس التاسع عشر
- ٣١٤ ..... المطلق و المقيد
- ٣١٤ ..... اشاره
- ٣١٤ ..... تعريف المطلق و المقيد
- ٣١٦ ..... تقابل المطلق و المقيد
- ٣١٧ ..... حكم المطلق عند الحنفيه
- ٣١٩ ..... مقدّمات الحكمه
- ٣٢١ ..... الخلاصه
- ٣٢٣ ..... الأسئلة

٣٢٤	..... الدرس العشرون
٣٢٤	..... القدر المتيقن في مقام التخاطب
٣٢٥	..... أمثله المطلق
٣٢٧	..... طرح الإشكاليين و الجواب عنهما
٣٢٨	..... الخلاصه
٣٢٩	..... الأسئلة
٣٣٠	..... الدرس الحادي و العشرون
٣٣٠	..... المشترك تعريفه و حكمه
٣٣٢	..... المؤول و حكمه
٣٣٣	..... الفرق بين المؤول و المحتمل
٣٣٣	..... تعريف المشترك
٣٣٤	..... حكم لفظ المشترك
٣٣٥	..... المفتر و حكمه
٣٣٥	..... الفرق بين المؤول و المفتر
٣٣٦	..... الخلاصه
٣٣٧	..... الأسئلة
٣٣٨	..... الدرس الثاني و العشرون
٣٣٨	..... الحقيقه و المجاز
٣٣٩	..... اجتماع الحقيقه مع المجاز
٣٤٠	..... النقوض الوارده على هذا الأصل
٣٤٠	..... اشاره
٣٤٠	..... الجواب عن النقوض
٣٤١	..... نظريه الشهيد الأول
٣٤٢	..... تنبيهان
٣٤٢	..... التنبيه الأول
٣٤٤	..... التنبيه الثاني

- ٣٤٤ ..... الخلاصه
- ٣٤٤ ..... الأسئلة
- ٣٤٨ ..... الدرس الثالث والعشرون
- ٣٤٨ ..... أنواع الحقيقه
- ٣٤٨ ..... أمثله على الحقيقه المتعذّره والمهجوره
- ٣٤٩ ..... حمل اللفظ على المعنى المجازى
- ٣٥٠ ..... حكم الحقيقه المستعمله
- ٣٥١ ..... المجاز خلف الحقيقه
- ٣٥٢ ..... الخلاصه
- ٣٥٤ ..... الأسئلة
- ٣٥٤ ..... الدرس الرابع والعشرون
- ٣٥٤ ..... تكمله فى تقسيم الحقيقه
- ٣٥٧ ..... الحقيقه الشرعيه
- ٣٥٩ ..... تقسيمات المجاز
- ٣٦١ ..... الخلاصه
- ٣٦٣ ..... الأسئلة
- ٣٦٤ ..... الدرس الخامس والعشرون
- ٣٦٤ ..... فصل فى تعريف طريق الاستعاره
- ٣٦٦ ..... جواب الإشكال
- ٣٦٧ ..... عدم حصر العلائق
- ٣٦٨ ..... جواز الاستعمالات المجازيه فى العقود
- ٣٦٩ ..... الخلاصه
- ٣٧١ ..... الأسئلة
- ٣٧٢ ..... الدرس السادس والعشرون
- ٣٧٢ ..... الصريح وحكمه
- ٣٧٣ ..... الدلاله تابعه للإراداه

٣٧٤	إيقاظ
٣٧٤	الكنايه وحكمها
٣٧٤	الخلاصه
٣٧٧	الأسئله
٣٧٨	الدرس السابع والعشرون
٣٧٨	فصل فى المتقابلات
٣٧٩	الظاهر و النص
٣٧٩	حكم الظاهر و النص
٣٨٠	تعارض النص و الظاهر
٣٨٣	تنبيه
٣٨٣	الخلاصه
٣٨٥	الأسئله
٣٨٤	الدرس الثامن والعشرون
٣٨٤	المفتى
٣٨٧	المحكم
٣٨٨	المجمل و المبين
٣٩٠	تنبيه
٣٩٠	المحكم و المتشابه
٣٩٢	الخلاصه
٣٩٣	الأسئله
٣٩٤	الدرس التاسع والعشرون
٣٩٤	الأضداد
٣٩٤	الخفى وحكمه
٣٩٥	المشكل ضد النص
٣٩٥	المجمل
٣٩٥	المتشابه

- ٣٩٧ ..... حكم المجمل و المتشابه
- ٣٩٩ ..... الخلاصه
- ٤٠١ ..... الأسئلة
- ٤٠٢ ..... الدرس الثلاثون
- ٤٠٢ ..... تمهيد
- ٤٠٤ ..... أسباب الإجمال
- ٤٠٧ ..... الخلاصه
- ٤٠٩ ..... الأسئلة
- ٤١٠ ..... الدرس الحادي و الثلاثون
- ٤١٠ ..... المواضع التي وقع الشكّ في إجمال الكلام فيها
- ٤١٠ ..... اشاره
- ٤١٠ ..... الموضوع الأول
- ٤١٢ ..... الموضوع الثاني
- ٤١٤ ..... الموضوع الثالث
- ٤١٤ ..... الخلاصه
- ٤١٩ ..... الأسئلة
- ٤٢٠ ..... الدرس الثاني و الثلاثون
- ٤٢٠ ..... قرائن المجاز
- ٤٢٠ ..... اشاره
- ٤٢٠ ..... الأول: دلالة عرفيه
- ٤٢٠ ..... اشاره
- ٤٢١ ..... طريقه الشارع في المحاوره
- ٤٢٢ ..... ترك الحقيقه لا يوجب الرجوع إلى المعنى المجازى
- ٤٢٣ ..... الثاني: دلالة نفسيه
- ٤٢٤ ..... الخلاصه
- ٤٢٤ ..... الأسئلة

٤٢٨	الدرس الثالث و الثلاثون
٤٢٨	الثالث:دلاله سياقيه
٤٢٩	الرابع:دلاله حالیه
٤٣٠	الخامس:دلاله محلیه
٤٣١	الخلاصه
٤٣٢	الأسئله
٤٣٤	الدرس الرابع و الثلاثون
٤٣٤	متعلقات النصوص
٤٣٤	عبارة النص
٤٣٧	تمهيد
٤٣٨	الخلاصه
٤٤٠	الأسئله
٤٤٢	الدرس الخامس و الثلاثون
٤٤٢	دلاله الإشاره
٤٤٢	دلاله النص أو المفهوم الموافق
٤٤٣	تنبيه
٤٤٤	دلاله التنبيه
٤٤٥	حكم دلاله النص
٤٤٦	إثبات العقوبه بعبارة النص ودلالته
٤٤٧	أمثله عدم الحكم عند عدم العله
٤٤٧	الخلاصه
٤٤٩	الأسئله
٤٥٠	الدرس السادس و الثلاثون
٤٥٠	اقتضاء النص
٤٥١	تنبيه
٤٥١	إشاره

- ٤٥٢ ..... دلالة الاقتضاء
- ٤٥٣ ..... خلاصه الكلام
- ٤٥٣ ..... حكم المقتضى
- ٤٥٤ ..... الخلاصه
- ٤٥٦ ..... الأسئلة
- ٤٥٨ ..... الدرس السابع و الثلاثون
- ٤٥٨ ..... فى الأمر
- ٤٦٠ ..... معنى كلمه الأمر
- ٤٦٣ ..... المراد من الطلب و الشيء
- ٤٦٣ ..... الخلاصه
- ٤٦٦ ..... الأسئلة
- ٤٦٨ ..... الدرس الثامن و الثلاثون
- ٤٦٨ ..... المعنى الاصطلاحى للأمر
- ٤٦٩ ..... دلالة لفظ الأمر على الوجوب
- ٤٧١ ..... موجب الأمر المطلق
- ٤٧٢ ..... هل اقتضاء الأمر للوجوب شرعى أو لغوى أو عقلى؟
- ٤٧٣ ..... الخلاصه
- ٤٧٥ ..... الأسئلة
- ٤٧٦ ..... الدرس التاسع و الثلاثون
- ٤٧٦ ..... فى بيان مدلول صيغه الأمر
- ٤٧٩ ..... ظهور الصيغه فى الوجوب
- ٤٨٠ ..... الخلاصه
- ٤٨٢ ..... الأسئلة
- ٤٨٤ ..... الدرس الأربعون
- ٤٨٤ ..... المزه و التكرار
- ٤٨٥ ..... تكرر العبادات



- ٤٨٥ ..... الأمر يتناول الجنس
- ٤٨٦ ..... هدايه
- ٤٨٧ ..... هل الصيغه تقتضى المزه أو التكرار
- ٤٨٩ ..... تنبيه
- ٤٩٠ ..... الخلاصه
- ٤٩٢ ..... الأسئلة
- ٤٩٤ ..... الدرس الحادى و الأربعون
- ٤٩٤ ..... المأمور به نوعان
- ٤٩٤ ..... اشاره
- ٤٩٤ ..... حكم المأمور به المطلق
- ٤٩٥ ..... إيضاح
- ٤٩٦ ..... الفور و التراخى
- ٤٩٨ ..... الخلاصه
- ٥٠٠ ..... الأسئلة
- ٥٠٢ ..... الدرس الثانى و الأربعون
- ٥٠٢ ..... أنواع المأمور به الموقت
- ٥٠٢ ..... اشاره
- ٥٠٢ ..... أحكام النوع الأول
- ٥٠٣ ..... حكم النوع الثانى
- ٥٠٤ ..... تكميل
- ٥٠٥ ..... الواجب الموسع و المضيق
- ٥٠٧ ..... الخلاصه
- ٥٠٩ ..... الأسئلة
- ٥١٠ ..... الدرس الثالث و الأربعون
- ٥١٠ ..... الأمر بالشىء يدلّ على حسن المأمور به
- ٥١٠ ..... حكم المأمور به الحسن بنفسه

٥١١	النوع الثاني
٥١١	تنبيه
٥١٢	الحسن و القبح
٥١٣	إطلاق الحسن و القبح و تحرير محلّ النزاع
٥١٤	الخلاصه
٥١٧	الأسئله
٥١٨	الدرس الرابع و الأربعون
٥١٨	إيضاح في تحرير محلّ النزاع
٥١٩	العقل النظري و العملي
٥٢٠	معنى الحسن و القبح الذاتي
٥٢١	الحسن و القبح أمران عقليان
٥٢٢	الخلاصه
٥٢٤	الأسئله
٥٢٦	الدرس الخامس و الأربعون
٥٢٦	الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع
٥٢٧	أقسام الحسن و القبح عند المعتزله
٥٢٨	تنبيه
٥٢٨	أدلّه الأشاعره و العدليه
٥٣٠	الخلاصه
٥٣٢	الأسئله
٥٣٤	الدرس السادس و الأربعون
٥٣٤	فصل في الأداء و القضاء
٥٣٤	وصل
٥٣٤	معنى الأداء و القضاء والاعاده
٥٣٦	الأداء نوعان كامل وقاصر
٥٣٦	اشاره

٥٣٦	حكم أداء الكامل
٥٣٧	الأداء القاصر وحكمه
٥٣٩	الخلاصه
٥٤٠	الأسئلة
٥٤٢	الدرس السابع والأربعون
٥٤٢	الأصل الكلى فى باب الأداء و القضاء
٥٤٣	أقسام القضاء
٥٤٤	الأصل فى القضاء
٥٤٤	المنافع لا تضمن بالإتلاف
٥٤٥	بعض الكلام فى الغصب
٥٤٦	ضمان المنافع عند الإماميه
٥٤٦	الخلاصه
٥٤٨	الأسئلة
٥٥٠	الدرس الثامن والأربعون
٥٥٠	وجوب القضاء
٥٥٠	اشاره
٥٥١	الاستدلال للقول الأول
٥٥٣	الاستدلال للقول الثانى
٥٥٣	منشأ الخلاف
٥٥٤	هل يتبع القضاء الأداء
٥٥٨	ثمره الخلاف
٥٥٨	الخلاصه
٥٦٢	الأسئلة
٥٦٤	الدرس التاسع والأربعون
٥٦٤	النهى وأنواعه باعتبار المنهى عنه
٥٦٤	حكم النوع الأول و الثانى

- ٥٦٧ ..... الخلاصه
- ٥٦٨ ..... الأستله
- ٥٧٠ ..... الدرس الخمسون
- ٥٧٠ ..... هل النهى عن التصرفات الشرعيه و العقود يقتضى الفساد أم لا ؟
- ٥٧٣ ..... النهى عن الفعل لا يدلّ على صحّته
- ٥٧٤ ..... الخلاصه
- ٥٧٧ ..... الأستله
- ٥٧٨ ..... الدرس الحادى و الخمسون
- ٥٧٨ ..... تذييب
- ٥٨٠ ..... تنبيه
- ٥٨٢ ..... الخلاصه
- ٥٨٤ ..... الأستله
- ٥٨٦ ..... الدرس الثانى و الخمسون
- ٥٨٦ ..... دلالة النهى على الفساد
- ٥٨٩ ..... هل الصحه و الفساد مجعولتان أم واقعيّتان؟
- ٥٩١ ..... تنقيح محلّ النزاع
- ٥٩١ ..... الأصل فى المسأله
- ٥٩٢ ..... الخلاصه
- ٥٩٤ ..... الأستله
- ٥٩٦ ..... الدرس الثالث و الخمسون
- ٥٩٦ ..... النهى عن العباده
- ٥٩٧ ..... أنحاء تصوّر النهى عن العباده
- ٥٩٨ ..... فى النهى عن الوصف المفارق
- ٥٩٨ ..... فى النهى الغيرى
- ٥٩٩ ..... الخلاصه
- ٦٠١ ..... الأستله

٦٠٢ ..... الدرس الرابع و الخمسون

٦٠٢ ..... هل النهى التنزيهي يدلّ على الفساد أو لا ؟

٦٠٣ ..... تنبيه

٦٠٤ ..... النهى عن المعامله

٦٠٤ ..... خاتمه

٦٠٨ ..... الخلاصه

٦١٠ ..... الأسئلة

٦١٢ ..... الدرس الخامس و الخمسون

٦١٢ ..... طرق معرفه المراد من النصوص

٦١٢ ..... فصل فى تعريف طريق المراد بالنصوص

٦١٤ ..... أمثله التعارض

٦١٥ ..... قول الإماميه فى آيه الوضوء

٦١٨ ..... تنبيه

٦١٨ ..... الخلاصه

٦٢٠ ..... الأسئلة

٦٢٢ ..... الدرس السادس و الخمسون

٦٢٢ ..... الطرق الضعيفه لأخذ المراد من النصوص

٦٢٤ ..... مذهب الشافعيه

٦٢٥ ..... مذهب الإماميه فى جواز أخذ القيمه

٦٢٥ ..... محامل وتأويلات بعيده

٦٢٧ ..... الخلاصه

٦٢٩ ..... الأسئلة

٦٣٠ ..... المصادر

٦٥١ ..... تعريف مركز

سرشناسه: حسینی گرگانی، سید میر تقی، ۱۳۳۰ -

عنوان و نام پدید آور: نبراس الاذهان في اصول الفقه المقارن / میر تقی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز المصطفی (ص) العالمی للترجمه والنشر، ۱۴۳۵ ق. = ۲۰۱۴ م. = ۱۳۹۲.

فروست: مرکز المصطفی (ص) العالمی للدراسات والتحقیق؛ ۴۴، ۷۸۲

شابک: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۹۹-۶؛ ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۳۳۲-۶؛ ؛ ریال: ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۹۱-۰؛ ؛

ج. ۳. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۵۹-۸؛ ؛ ج. ۴. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۹۵-۶؛ ؛ ریال: ج. ۵. ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۵۹۱-۷؛ ؛ ۳۴۵۰۰۰

ریال (ج. ۵، چاپ سوم)

وضعیت فهرست نویسی: فاپا (ج. ۱)

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۳ و ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۳) (فپا).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ سوم: ۱۴۳۸ ق. = ۱۳۹۶).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه -- مطالعات تطبیقی

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- Comparative studies

رده بندی کنگره: BP۱۵۵/ح ۲۴۸ ن ۲ ۱۳۹۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۹۰۹۱۹

ص: ۱

اشاره





نبراس الأذهان في اصول الفقه المقارن السيد مير تقى الحسينى الكركانى

ص: ٣



الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين. وبعده.

إنّ التطوّر المعرفى الذى يشهده عالمنا اليوم فى مختلف المجالات، بخاصه بعد ثوره الاتصالات الحديثه التى هيات فرصاً فريده للاطلاع الواسع، ودفعت بعجله الفكر و الثقافه إلى آفاق رحاب.

فغدا الإنسان يترقّب فى كل يوم تطوّراً جديداً فى البحوث العلميه، وفى المناهج التى تنسجم مع هذا التطوّر الهائل. ومع كلّ ذلك بقيت بعض المناهج الدراسيه حبيسه الماضى ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلاميه المباركه بقيادة الإمام الخمينى قدّس سره، انبثقت ثوره علميه وثقافيه كبرى، مما حدا برجال العلم و الفكر فى الجمهوريه الإسلاميه أن يعملوا على صياغه مناهج جديده لمجمل العلوم الإنسانيه، وللعلوم الإسلاميه بشكل خاص، فأحدث هذا الأمر تغييراً جذرياً وأساسياً فى المناهج الدراسيه فى الحوزات العلميه و الجامعات الأكاديميه، و هذا يستلزم إعاده النظر فى اصول ومصادر الكتب الدراسيه العلميه المعتمده، فازدادت العلوم الإسلاميه لذلك نشاطاً وحيويه وعمقاً واتساعاً.

وفى ظل إرشادات قائد الجمهوريه الإسلاميه الإمام الخامنئى (مدّ ظله)، أخذت

المؤسسات العلميه و الثقافيه على عاتقها تجديد المناهج الدراسيه وتحديثها على مختلف الصعد، بخاصه مناهج الحوزه العلميه، التي هي ثمره جهود كبار الفقهاء و المفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه إلى تبني المنهج العلمى الجديد فى نظامها الدراسى، وفى التأليف، و التحقيق، و تدوين الكتب الدراسيه لمختلف المراحل الدراسيه، و لجميع الفروع العلميه، وفى شتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيرات الحاصله فى مجمل دوائر الفكر و المعرفه.

فقامت بمخاطبه العلماء و الأساتذه، ليساهموا فى وضع مناهج حديثه للعلوم الإسلاميه خاصه، و لسائر العلوم الإنسانيه: كعلوم القرآن، و الحديث و الفقه، و النفس، و الاصول، و علم الكلام و الفلسفه، و السيره و التاريخ، و الأخلاق، و الآداب، و الاجتماع، و النفس، و غيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمى الأصيل المتبع فى الحوزه العلميه.

ومن أجل نشر هذه المعارف و العلوم، بادرت جامعه المصطفى العالميه صلى الله عليه و آله إلى تأسيس «مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى للترجمه و النشر» لتحقيق، و ترجمه، و نشر كل ما يصدر عن هذه الجامعه الكبيره، مما أُلّفه أو حَقّقه العلماء و الأساتذه فى مختلف الاختصاصات و بمختلف اللغات.

و الكتاب الذى بين يديك أيها القارئ العزيز، نبراس الأذهان فى اصول الفقه المقارن «الجزء الأول» هو مفرده من مفردات هذه المنظومه الدراسيه الواسعه، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل السيد مير تقى الحسينى الكركانى.

ويحرص مركز المصطفى العالمى على تسجيل تقديره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد و عنايه، كما يشكر كل من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب و تقديمه للقراء الكرام.

وفى الختام نتوجه بالرجاء إلى العلماء و الأساتذه و أصحاب الفضيله؛ للمساهمه فى

ترشيد هذا المشروع الإسلامى بما لديهم من آراء بّناءه وخبرات علميه ومنهجيّه، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليها من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عاده؛ لتلافيهما فى الطبعات اللاحقه، نسأله تبارك وتعالى التوفيق و السداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى صلى الله عليه و آله العالمى

للتترجمه و النشر

ص: ٧



## كلمه مركز المصطفى العالمى للدراسات و التحقيق

وضعت الحوزات العلميه-عبر تاريخها المجيد-مهمه الترييه و التعليم على رأس مهامها و جزءاً من رسالاتها الأساسيه، الأمر الذى ضمن إيصال معارف الإسلام الساميه وعلوم أهل البيت عليهم السلام إلينا خلال الأجيال المتعاقبه بأمانه علميه صارمه، وفى هذا الإطار جاء اهتمام تلك الحوزه العلميه بالمناهج الدراسيه التعليميه.

ومما لا شك فيه، أنّ التطور التكنولوجى الذى شهده عصرنا الحالى وثورته الاتصالات الكبرى أفرزتا تحولاً هائلاً فى حقل العلم و المعرفة، حتى أصبح بمقدور البشره فى عالم اليوم أن تحصل على المعلومات و المعارف اللازمه فى جميع الفروع بسرعه قياسيه وبسهوله ويسر. فقد حلت الأساليب التعليميه الحديثه و المتطوره محلّ الأساليب القديمه و الموروته كماً ونوعاً، وسارت هذه التطورات بسرعه نحو تحقيق الأهداف التعليميه المنشوده.

وبرزت جامعه المصطفى العالميه فى هذا الخضم كمؤسسه حوزويه وأكاديميه تأخذ على عاتقها مسؤوليه إعداد الكوادر العلميه و التعليميه غير الإيرانيه فى مجال العلوم الإسلاميه، حيث تعكف أعداد غفيره من الطلبة الأجانب الذين ينتمون إلى جنسيات مختلفه على مواصله دراسه فى مختلف المستويات التعليميه وضمن العديد من فروع العلوم الإسلاميه و العلوم الإنسانيه التابعه لهذه الجامعه.

وبطبيعته الحال، إنّ العلوم و المعارف الإسلاميه التي يتوافر عليها الطلبة الأجانب تتمايز بتمايز البلدان و الأصقاع التي ينتمون إليها، مما يدفع جامعه المصطفى العالميه إلى تدوين مناهج حديثه تستجيب لطبيعته التمايز الذي يفرضه تنوع البلدان وتنوع حاجات مواطنيها.

لطالما أكد أساتذته الحوزه ومفكرها ولا سيما الإمام الخميني رحمه الله، وسماحه قائد الثورة الإسلاميه (دام ظلّه) على ضروره أن يستند التعليم الحوزوي إلى الأساليب الحديثه المستلهمه من مناهج الاستنباط في الفقه الجواهرى، وأن يتم سوجه نحو مسارات التألق والازدهار. وفي هذا السياق، نشير إلى مقطع من الكلمه المهمه التي ألقاها سماحه قائد الثورة السيد الخامنئي (دام ظلّه) في عام ٢٠٠٧م، مخاطباً فيها رجال الدين الأفاضل:

بالطبع، إنّ حركه العلم في العقدين القادمين ستشهد تعجلاً متسارعاً في حقول العلم و التكنولوجيا مقارنه بما مرّ علينا في العقدين المنصرمين... وفيما يتعلّق بالمناهج الدراسيه يجب علينا توضيح العبارات و الأفكار التي تتضمنها تلك المناهج إلى الدرجه التي تنزاح معها كلّ العقبات التي تقف في طريق من يريد فهم تلك الأفكار، طبعاً، دون أن نهبط بمستوى الفكره.

في الحقيقه، لقد استطاعت الثورة الإسلاميه المباركه في إيران-ولله الحمد- أن تسند المحافل العلميه و الجامعات بطاقات وإمكانات هائله لتفعيلها و تطويرها. ومن هذا المنطلق، واستلهاماً من نمير علوم أهل البيت عليهم السلام وبفضل الأجواء التي أتاحتها هذه الثورة العظيمه لإحداث طفره في النظام التعليمي، أناطت جامعه المصطفى العالميه مهمه ترجمه و طباعه و نشر المناهج الدراسيه التي تنسجم مع النظام المذكور إلى مركز المصطفى العالمى، وذلك بالاعتماد على اللجان العلميه و التربويه الكفوءه، و تنظيم هذه المناهج بالتركيز على الأهميه الإقليميه و الدوليه الخاصه بها.

وللحقيقه فإنّ جامعه المصطفى العالميه تملك خبره عاليه في مجال تدوين



المناهج الدراسيه و البحوث العلميه، حيث حَقَّقت تحوُّلاً جديداً في ميدان انتاج المعرفه، وذلك من خلال تجربتها في تدوين مجموعته المناهج الخاصه بالمؤسَّستين السابقتين التي انبثقت عنهما، وهما: «المركز العالمى للدراسات الإسلاميه» و«مؤسسه الحوزات و المدارس العلميه فى الخارج».

و كانت حصيله الإنجازات العلميه لهذه الجامعه فى مجال تدوين المناهج؛ إصدار أكثر من مئتى منهجٍ دراسى لداخل البلاد وخارجها، وإعداد أكثر من مئتى منهجٍ وكُراسه علميه، والتي نأمل بفضل العنايه الإلهيه وفى ظلِّ رعايه الإمام المهدي المنتظر عَجَل الله تعالى فرجه الشريف أن تكون قد ساهمت بقسط ولو غير قليل فى نشر الثقافه و المعارف الإسلاميه المحمديه الأصيله.

وبدوره يشدُّ مركز المصطفى العالمى على أيدي الرواد الأوائل ويثمن جهودهم المخلصه، كما يعلن عن شكره للتعاون البناء للجان العلميه التابعه لجامعه المصطفى صلى الله عليه و آله العالميه على مواصله هذه الانطلاقه المباركه فى تلبيه المتطلبات التربويه و التعليميه من خلال توفير المناهج الدراسيه طبقاً للمعايير الجديده.

والكتاب الذى بين يدي القارئ الكريم الذى يحمل عنوان: نبراس الأذهان فى أصول الفقه المقارن (الجزء الاوّل)، هو ثمره جهود الأستاذ الفاضل السيد ميرتقى الحسينى الكرگانى، ويحرص مركز المصطفى العالمى على تسجيل تقديره و شكره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد وعنايه، كما يشكر كلَّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب.

كما لا يفتونا أن نتوجّه بالرجاء إلى العلماء و الأساتذه وأصحاب الفضيله أن يبعثوا إلينا بإرشاداتهم، وبما يستدر كونه عليه منه خطأ أو اشتباه؛ لتلافيه فى الطبعات اللاحقه.

نسأله تعالى التوفيق و السداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى العالمى

للدراست و التحقيق

ص: ١١



## الفهرس

مقدمه المؤلف ٢٥

نشأه علم الأصول ٢٥

مقدمه فى بيان معنى الاجتهاد ٢٥

المعنى العام للاجتهاد ٢٦

تنبيه ٣٦

طرق البحث فى علم الأصول ٤٠

تبصره فيها تذكره ٤٤

الكتاب الحاضر ٥٢

اصول الشاشى ٥٣

شروحه ٥٣

مصادره ٥٤

ترجمه الشاشى ٥٥

اعتذار واستمداد ٥٥

الدرس الأول ٥٧

كلمه تمهيديه ٥٧

تبصره ٦٤

اصول الفقه وأدلته ٦٥

توضيح ٦٧

العقل النظرى و العقل العملى ٦٨



الدّرس الثّاني ٧٣

مقدّمه ٧٣

تعريف اصول الفقه ٧٣

تعريف اصول الفقه المقارن ٧٨

الدّرس الثالث ٨٥

الفرق بين القواعد الأصوليه و الفقهيه ٨٥

الدّرس الرابع ٩٧

الفارق بين اصول الفقه المقارن وأصول الفقه ٩٧

الغايه من اصول الفقه المقارن ٩٧

تقدّم رتبه الأصولي على المقارن ٩٨

موضوع اصول الفقه ٩٨

الدّرس الخامس ١١١

موضوع اصول الفقه بسيط أو مركّب ١١١

موضوع اصول الفقه المقارن ١١٣

تعريف الحكم عند أهل السنّه ١١٤

اختلاف الأصوليين و الفقهاء في إطلاق الحكم ١١٦

تعريف الحكم عند الإماميه ١١٦

الدّرس السادس ١٢٣

الحكم الشرعي وأنواعه ١٢٣

أقسام الحكم ١٢٣

\*\*تمهيدان ١٢٥

تعريف الحكم التكليفي و الوضعي ١٢٦

المبحث الأول: كتاب الله تعالى الدرس السابع ١٣٣

الخاص و العام ١٣٣

تعريف العام و الخاص ١٣٣

حكم الخاص ١٤٠

ص: ١٤

الدّرس الثامن ١٤٥

قول أصحاب الشافعي في حكم الخاص ١٤٥

قول الإماميه في العمل بالخاص ١٤٦

أقسام العام ١٤٦

العام الذي لم يخصّ عنه البعض ١٤٧

الدّرس التاسع ١٥٥

هل للعموم صيغه في اللغة أم لا؟ ١٥٥؟

الدّرس العاشر ١٦٧

هل للعموم صيغه تخصّبه في اللغة أم لا؟ ١٦٧؟

ألفاظ العموم ١٦٩

الاستدلال على أنّ تلك الصيغ للعموم ١٧٢

كلّ و جميع ١٧٤

الدّرس الحادي عشر ١٨٣

أقسام ألفاظ العموم ١٨٣

الألف و اللّام ١٨٤

تنبيه ١٨٥

خلاصه الكلام ١٨٩

وصل ١٩٠

تذنيب ١٩٠

تعارض العهد و الجنس ١٩١

تنبیه فیہ تفصیل ۱۹۲

الدّرس الثانی عشر ۱۹۷

المتفاهم العرفی من لفظه (کلّ) ۱۹۷

دلّاله (کلّ) وما شاکلها تكون بالوضع ۱۹۷

المعرّف بلام الجنس ۲۰۱

الدّرس الثالث عشر ۲۱۱

فی كون اللّام مطلقاً للتريين ۲۱۱

ص: ۱۵



الاستشكال على الآخوند الخراساني ٢١٣

الاسم المفرد المحلّى باللام يفيد العموم ٢١٤

الدّرس الرابع عشر ٢٢٣

الجمع المحلّى باللام ٢٢٣

الفرق بين الجمع المحلّى باللام و المفرد المحلّى بها ٢٢٥

الدّرس الخامس عشر ٢٣٥

استفاده العموم من الجمع المحلّى ٢٣٥

الاقتصار على أقلّ الجمع ٢٣٦

النكره فى سياق النفي أو النهى ٢٣٦

فائده ٢٣٨

تنبيهان ٢٤١

الدّرس السادس عشر ٢٤٧

تحرير محلّ النزاع ٢٤٧

دلالة العام على عمومه ٢٤٨

حكم العام الذى خصّ عنه البعض ٢٤٩

الدّرس السابع عشر ٢٥٧

أنواع التخصيص ٢٥٧

القول الحقّ فى المسأله ٢٥٩

الدّرس الثامن عشر ٢٦٣

العام بعد التخصيص هل هو حقيقه فى الباقي أو يكون مجازاً؟ ٢٦٣

تخصيص العام لا يوجب التجوز ٢٦٨

انواع تخصيص العام ٢٧٣

ثمره الخلاف ٢٧٥

الدّرس التاسع عشر ٢٨١

المطلق و المقيد ٢٨١

تعريف المطلق و المقيد ٢٨١

ص: ١٦

تقابل المطلق و المقيد ٢٨٣

حكم المطلق عند الحنفية ٢٨٤

مقدمات الحكمه ٢٨٦

الدرس العشرون ٢٩١

القدر المتيقن في مقام التخاطب ٢٩١

أمثله المطلق ٢٩٢

طرح الإشكاليين و الجواب عنهما ٢٩٤

الدرس الحادى و العشرون ٢٩٧

المشترك تعريفه و حكمه ٢٩٧

المؤول و حكمه ٢٩٩

الفرق بين المؤول و المحتمل ٣٠٠

تعريف المشترك ٣٠٠

حكم لفظ المشترك ٣٠١

المفسر و حكمه ٣٠٢

الفرق بين المؤول و المفسر ٣٠٢

الدرس الثانى و العشرون ٣٠٥

الحقيقه و المجاز ٣٠٥

اجتماع الحقيقه مع المجاز ٣٠٦

النقوض الوارده على هذا الأصل ٣٠٧

الجواب عن النقوض ٣٠٧

نظريه الشهيد الأول ٣٠٨

تنبيهان ٣١٠

التنبيه الأول ٣١٠

التنبيه الثاني ٣١١

الدّرس الثالث و العشرون ٣١٥

أنواع الحقيقه ٣١٥

أمثله على الحقيقه المتعدّره و المهجوره ٣١٥

ص: ١٧

حمل اللفظ على المعنى المجازى ٣١٦

حكم الحقيقه المستعمله ٣١٧

المجاز خلف الحقيقه ٣١٨

الدّرس الرابع و العشرون ٣٢٣

تكملة فى تقسيم الحقيقه ٣٢٣

الحقيقه الشرعيه ٣٢٤

تقسيمات المجاز ٣٢٤

الدّرس الخامس و العشرون ٣٣١

فصل فى تعريف طريق الاستعاره ٣٣١

جواب الإشكال ٣٣٣

عدم حصر العلائق ٣٣٤

جواز الاستعمالات المجازيه فى العقود ٣٣٥

الدّرس السادس و العشرون ٣٣٩

الصريح و حكمه ٣٣٩

الدلاله تابعه للإراداه ٣٤٠

إيقاظ ٣٤١

الكنايه و حكمها ٣٤١

الدّرس السابع و العشرون ٣٤٥

فصل فى المتقابلات ٣٤٥

الظاهر و النصّ ٣٤٦

حكم الظاهر و النص ٣٤٦

تعارض النص و الظاهر ٣٤٧

تنبيه ٣٥٠

الدرس الثامن و العشرون ٣٥٣

المفسر ٣٥٣

المحكم ٣٥٤

المجمل و المبين ٣٥٥

ص: ١٨

تنبیه ۳۵۷

المحکم و المتشابه ۳۵۷

الدّرس التاسع و العشرون ۳۶۱

الأضداد ۳۶۱

الخفی و حکمه ۳۶۱

المشکل ضدّ النصّ ۳۶۲

المجمل ۳۶۲

المتشابه ۳۶۲

حکم المجمل و المتشابه ۳۶۴

الدّرس الثلاثون ۳۶۹

تمهید ۳۶۹

أسباب الإجمال ۳۷۱

الدّرس الحادی و الثلاثون ۳۷۷

المواضع التي وقع الشکّ فی إجمال الكلام فیها ۳۷۷

الموضع الأوّل ۳۷۷

الموضع الثانی ۳۷۹

الموضع الثالث ۳۸۱

الدّرس الثانی و الثلاثون ۳۸۷

قرائن المجاز ۳۸۷

الأوّل: دلالة عرفیه ۳۸۷

طريقه الشارع في المحاوره ٣٨٨

ترك الحقيقه لا يوجب الرجوع إلى المعنى المجازى ٣٨٩

الثانى:دلاله نفسيه ٣٩٠

الدّرس الثالث و الثلاثون ٣٩٥

الثالث:دلاله سياقيه ٣٩٥

الرابع:دلاله حالیه ٣٩٦

الخامس:دلاله محلّیه ٣٩٧

ص:١٩



الدّرس الرابع و الثلاثون ٤٠١

متعلّقات النصوص ٤٠١

عبارة النّصّ ٤٠١

تمهيد ٤٠٤

الدّرس الخامس و الثلاثون ٤٠٩

دلّاله الإشاره ٤٠٩

دلّاله النّصّ أو المفهوم الموافق ٤٠٩

تنبيه ٤١٠

دلّاله التنبيه ٤١١

حكم دلّاله النّصّ ٤١٢

إثبات العقوبه بعبارة النّصّ ودلالته ٤١٣

أمثله عدم الحكم عند عدم العله ٤١٤

الدّرس السادس و الثلاثون ٤١٧

اقتضاء النّصّ ٤١٧

تنبيه ٤١٨

إشاره ٤١٨

دلّاله الاقتضاء ٤١٩

خلاصه الكلام ٤٢٠

حكم المقتضى ٤٢٠

الدّرس السابع و الثلاثون ٤٢٥

معنى كلمه الأمر ٤٢٧

المراد من الطلب و الشيء ٤٣٠

الدّرس الثامن و الثلاثون ٤٣٥

دلّاله لفظ الأمر على الوجوب ٤٣٦

موجب الأمر المطلق ٤٣٨

هل اقتضاء الأمر للوجوب شرعى أو لغوى أو عقلى؟ ٤٣٩

ص: ٢٠

الدّرس التاسع و الثلاثون ٤٤٣

فى بيان مدلول صيغه الأمر ٤٤٣

ظهور الصيغه فى الوجوب ٤٤٤

الدّرس الأربعون ٤٥١

تكرّر العبادات ٤٥٢

الأمر يتناول الجنس ٤٥٢

هدايه ٤٥٣

هل الصيغه تقتضى المرّه أو التكرار ٤٥٤

تنبيه ٤٥٤

الدّرس الحادى و الأربعون ٤٤١

حكم المأمور به المطلق ٤٤١

إيضاح ٤٤٢

الفور و التراخى ٤٤٣

الدّرس الثانى و الأربعون ٤٤٩

أنواع المأمور به الموقت ٤٤٩

أحكام النوع الأوّل ٤٤٩

النوع الثانى ٤٧٠

حكم النوع الثانى ٤٧٠

تكميل ٤٧١

الواجب الموسّع و المضيق ٤٧٢

الدّرس الثالث و الأربعون ٤٧٧

الأمر بالشىء يدلّ على حسن المأمور به ٤٧٧

حكم المأمور به الحسن بنفسه ٤٧٧

النوع الثانى ٤٧٨

تنبيه ٤٧٨

الحسن و القبح ٤٧٩

إطلاق الحسن و القبح و تحرير محلّ النزاع ٤٨٠

ص: ٢١

الدّرس الرابع و الأربعون ٤٨٥

إيضاح فى تحرير محلّ النزاع ٤٨٥

العقل النظرى و العملى ٤٨٦

معنى الحسن و القبح الذاتى ٤٨٧

الحسن و القبح أمران عقليان ٤٨٨

الدّرس الخامس و الأربعون ٤٩٣

أقسام الحسن و القبح عند المعتزله ٤٩٤

تنبيه ٤٩٥

أدلّه الأشاعره و العدلیه ٤٩٥

الدّرس السادس و الأربعون ٥٠١

فصل فى الأداء و القضاء ٥٠١

وصل ٥٠١

معنى الأداء و القضاء والاعاده ٥٠١

الأداء نوعان كامل وقاصر ٥٠٣

حكم أداء الكامل ٥٠٣

الأداء القاصر وحكمه ٥٠٤

الدّرس السابع و الأربعون ٥٠٩

الأصل الكلّى فى باب الأداء و القضاء ٥٠٩

أقسام القضاء ٥١٠

الأصل فى القضاء ٥١١

المنافع لا تضمن بالإتلاف ٥١١

بعض الكلام فى الغصب ٥١٢

ضمان المنافع عند الإماميه ٥١٣

الدّرس الثامن و الأربعون ٥١٧

وجوب القضاء ٥١٧

الاستدلال للقول الأوّل ٥١٨

الاستدلال للقول الثانى ٥٢٠

ص: ٢٢

منشأ الخلاف ٥٢٠

هل يتبع القضاء الأداء ٥٢١

ثمره الخلاف ٥٢٥

الدّرس التاسع و الأربعون ٥٣١

النهي وأنواعه باعتبار المنهى عنه ٥٣١

حكم النوع الأوّل و الثاني ٥٣١

الدّرس الخمسون ٥٣٧

هل النهى عن التصرفات الشرعيه و العقود يقتضى الفساد أم لا؟ ٥٣٧

النهي عن الفعل لا يدلّ على صحّته ٥٤٠

الدّرس الحادى و الخمسون ٥٤٥

تذنيب ٥٤٥

تنبيه ٥٤٧

الدّرس الثانى و الخمسون ٥٥٣

دلّاله النهى على الفساد ٥٥٣

هل الصحّح و الفساد مجعولتان أم واقعتان؟ ٥٥٦

تنقيح محلّ النزاع ٥٥٨

الأصل فى المسأله ٥٥٨

الدّرس الثالث و الخمسون ٥٦٣

النهي عن العباده ٥٦٣

أنحاء تصوّر النهى عن العباده ٥٦٤

فى النهى عن الوصف المفارق ٥٦٥

فى النهى الغربى ٥٦٥

الدرس الرابع و الخمسون ٥٦٩

تنبيه ٥٧٠

النهى عن المعامله ٥٧١

خاتمه ٥٧٣

ص: ٢٣



الدّرس الخامس و الخمسون ٥٧٩

طرق معرفه المراد من النصوص ٥٧٩

فصل فى تعريف طريق المراد بالنصوص ٥٧٩

أمثله التعارض ٥٨١

قول الإماميه فى آيه الوضوء ٥٨٢

تنبيه ٥٨٥

الدّرس السادس و الخمسون ٥٨٩

الطرق الضعيفه لأخذ المراد من النصوص ٥٨٩

مذهب الشافعيه ٥٩١

مذهب الإماميه فى جواز أخذ القيمه ٥٩٢

محامل وتأويلات بعيده ٥٩٢

ص: ٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

### نشأه علم الأصول

قد جرت العاده فى التقديم لأمثال علم اصول الفقه على تحديد المراحل التى مرّ بها العلم منذ فجر تأسيسه إلى العصر الحاضر، و هو عصر الإبداع، و دور النضج و الكمال.

### مقدمه فى بيان معنى الاجتهاد

الاجتهاد فى اللغة مأخوذ من (الجهد) -بالضم- بمعنى: الطاقه، أو بالفتح بمعنى: المشقّه.

و أما عند الأصوليين و الفقهاء، فيطلق على معنيين: عام، و خاص.

أمّا المعنى الخاصّ: ففيه اختلاف، قال الشافعى: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان بمعنى واحد، وربما جعلوا الاجتهاد مرادفاً للاستحسان، والرأى والاستنباط و القياس بجعلها أسماء لمعنى واحد، مثلاً: يقول مصطفى عبدالرزاق: «الرأى الذى نتحدّث عنه هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعيه، و هو مرادنا بالاجتهاد و القياس، و هو أيضاً مرادف للاستحسان والاستنباط».

ويقول العلامة المحقق السيد محمدتقى الحكيم: والذى يظهر من تتبع كلماتهم

-يعنى:علماء أهل السنّه-أنّ الاجتهاد بمعناه الخاص مرادف للرأى،و أنّ القياس والاستحسان و المصالح المرسله ونظائرهما إنّما هى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم،والاجتهاد بهذا المعنى استمرّ من القرن الأوّل حتّى القرن الخامس تقريباً،فحينما كان يطلق الاجتهاد كان يراد منه هذا المعنى الخاص.

لكن لا بدّ أن نشير إلى أنّ أئمّه الشيعة عليهم السّلام كانوا يعارضون الاجتهاد بهذا المعنى؛وذلك لبطلان القياس والاستحسان وغيرهما عندهم،واستمّرت هذه المعارضه العلميه من عصر الأئمّه عليهم السّلام حتّى القرن السابع الهجرى حيث تغير مفهوم الاجتهاد الخاص إلى مفهوم أوسع منه،فتقبلته الشيعة مع حذف ما يخالف مبادئهم الفقهيّه كالقياس والاستحسان وأمثالهما. (١)

### المعنى العام للاجتهاد

فقد عرّفوه بتعاريف مختلفه الألفاظ،ولكن روح التعريف فى الجميع واحد مع غض الطرف عن الإشكال طرداً أو عكساً،فمثلاً:عرّف الغزالي الاجتهاد بأنّه:عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال...ولكن صار اللفظ فى عرف العلماء خصوصاً يبذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بأحكام الشريعة،والاجتهاد التامّ أن يبذل الوسع فى الطلب بحيث يحسّ من نفسه العجز عن مزيد طلب. (٢)

وعرّفه الآمديّ بأنّه:استفراغ الوسع فى طلب الظنّ بشىء من الأحكام الشرعيّه على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد فيه. (٣)

ص:٢٦

- ١- (١). تاريخ حصر الاجتهاد:١٢-١٣؛أصول الجصّ اص:٢٠١/٢ و ٣٣٦؛منهاج الوصول:٧٦١؛إرشاد الفحول:١٧٣/٢؛الموافقات:٩٥/٤.
- ٢- (٢). المستصفى:٥١٠/٢.
- ٣- (٣). الإحكام:٣٩٦/٤؛المهذب:٢٣١٧/٥؛شرح التلويح على التوضيح:٢٤٥/٢؛فواتح الرحموت:٥٩٨/٢؛نزهه الخاطر:٢٦١/٢.

وعرّفه الفخر الرازى بأنه: استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه. (١)

وعرّفه زيدان: ببذل المجتهد وسعه فى طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الاستنباط. (٢)

وعرّفه بعض الزيدية بأنه: بذل الجهد فى معرفه الأحكام الشرعية بالنصّ الخفى، ونقل عن القاضى عبدالجبار تعريفه بأنه قال: هو بذل المجهود فى تعرّف الحكم من جهه الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها. (٣)

وأقدم نصّ يدلّ على قبول الاجتهاد بمفهومه الجديد لدى علماء الشيعة هو النصّ الوارد عن المحقّق الحلىّ فى كتابه معارج الأصول، حيث يقول: «و هو فى عرف الفقهاء بذل الجهد فى استخراج الأحكام الشرعية.

وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً؛ لأنّها تبتنى على اعتبارات نظريه ليست مستفاده من ظواهر النصوص فى الأ-كثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم- على هذا- أن يكون الإماميه من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كّنّا من أهل الاجتهاد فى تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التى ليس أحدها القياس». (٤)

وعرّفه العلامة الحلىّ بما عرّفه الفخر الرازى.

خلاصه الكلام، قد عرّف الاجتهاد فى كلام جماعه من أهل السنه كالحاجبى و التفتازانى و الآمدى وغيرهم، وجماعه من الشيعة كالعلامة الحلىّ و المحقّق فى

ص: ٢٧

١- (١). المحصول: ١٣٦٤/٤؛ البحر المحيط: ٤٨٨/٤؛ إرشاد الفحول: ١٧٣/٢.

٢- (٢). الوجيز: ٤٠١؛ إرشاد الفحول: ١٧٣/٢.

٣- (٣). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٧٦١.

٤- (٤). معارج الأصول: ١٧٩؛ تاريخ حصر الاجتهاد: ١٦-١٧.

المعارج وصاحب المعالم ب-:استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.

وقال المحقق الخوئي في ردّ هذا التعريف:هذا التعريف غلط؛ لعدم جواز العمل بالظنّ ما لم يتم دليل على اعتباره، وأما ما قام الدليل على اعتباره، فيجب اتّباعه سواء كان مفيداً للظنّ بالحكم الواقعي أم لا، إذ لا عبره في الحجّيه بوجود الظنّ شخصاً، بل ولا نوعاً كما في موارد الأصول العمليه. نعم، يصحّ التعريف المذكور على مبني اصول أهل السنه من وجوب العمل بالظنون الحاصله من الاستحسانات والاستقراء والقياس ونحوها. (١)

والصحيح أن يعرّف الاجتهاد بأنّه:إستفراغ الوسع في تحصيل الحجّيه على الأحكام الشرعيه، أو تعيين الوظيفه عند عدم الوصول إليها، أو بتحصيل الحجّيه على الحكم الشرعي عن ملكه دون ملكه استنباط الحكم، ولو لم يستنبط فعلاً أصلاً، وما في معناه. (٢)

والمراد بالبحث عن الاجتهاد عند الشيعة هو اجتهاد علمائهم لا أنمتهم؛ لأنهم عليهم السّلام كانوا امتداداً للنّبوه، فكانت الأحكام الشرعيه كلّها مكشوفه لديهم، وهم عالمون بها من دون اجتهاد كالنبي صلى الله عليه وآله. وعلى هذا، إذا كان المراد بالاجتهاد هو عمليه الاستنباط، فليس وليد عصر ما بعد الغيبه الصغرى، بل كان في عصر الأئمه عليهم السّلام، كما سيأتى توضيحه. غير إنّ الحاجه إليه في عهدهم عليهم السّلام لم تكن بالحجم الوسيط الذي يكون في عصر الغيبه، حيث إنّ الأحكام الشرعيه أصبحت جميعاً منوطه بالعلماء باعتبارهم القادرين على استنباطها، ولذا فقد اشتدّت الحاجه إلى عمليه الاستنباط بشكل أكبر في عصر الغيبه.

ص: ٢٨

١- (١). مصباح الأصول: ٣/٤٣٤؛ منتهى الدرايه: ٨/٣٦٤؛ الوسيط في اصول الفقه: ٢/٥-٧.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٣/٤٣٤؛ بحوث في الأصول: ٣؛ منتهى الدرايه: ٨/٣٦٨-٣٧١؛ كفايه الأصول: ٢/٤٢٢؛ نهايه الدرايه: ٦/٣٦٣؛ الرسائل: ٩٤-٩٥.

و أما إذا كان المراد بالاجتهاد واستعمال قواعد علم الأصول الزعامه الدينيه للمجتهدين، فقد انتقلت إليهم بعد عصر الغيبه، أعنى بعد منتصف القرن الثالث، إذ كانت قبل ذلك للمعصومين عليهم السّلام، وقد نقلها إليهم الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف، حيث قال:

و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّج الله. (1)

وفى ضوء ما ذكرناه تظهر الخدشه فى بعض التعابير من أنّ الاجتهاد عند الشيعة متأخر عن أهل السنّه، وأنّ زمن الاجتهاد عندهم كان بعد وفاه النبي صلى الله عليه وآله، والغيبه الصغرى.

لا يذهب عليك أنّ البحث عن الاجتهاد فى هذه المقدمه بحثٌ عن ذى المقدمه؛ لأنّ الاجتهاد وعملية الاستنباط، هو الحاصل من علم الأصول وإعمال قواعده، إذ النسبه الموجوده بينهما نسبه المقدمه إلى ذيهما، وبملاحظه هذه النسبه العميقه بين علم الأصول وعلم الفقه، يعبر عن الأصول بعلم اصول الفقه، فعلى هذه الرابطه العميقه و العقده العريقه بينهما أوردنا هذه المقدمه.

ومن المعلوم أنّ الشيعة الإماميه كانوا فى غنى عن استعمال قواعد هذا العلم إلى بدايه عصر الغيبه الكبرى عام ٣٢٩هـ، لسبب واضح، وهو اعتقادهم بأنّ عصر التشريع وإن انتهى بوفاه النبي صلى الله عليه وآله، ولكنّ الأئمه المعصومين عليهم السّلام كانوا امتداداً له صلى الله عليه وآله فى بيان الأحكام وتبليغها وتفسير القرآن و السنّه وبيان المقصود من ظاهرهما. لذا، فقد كانوا مستغنين عن هذه القواعد مدّه قرنين ونصف بعد وفاه رسول الله صلى الله عليه وآله لعهده أمور، أهمها:

وجود المرجع و المصدر الذى يمكن الركون إليه والاعتماد عليه فى مواجهه المستجدات و هو الإمام المعصوم عليه السّلام، واستمرّ استغناء الإماميه إلى غيبه الإمام الثاني عشر الحجّه بن الحسن عجل الله تعالى فرجه الشريف.

ثم صغر حوزة حكومه الإسلام وبساطتها، وبساطه المسائل الابتلايه، ووجود

ص: ٢٩

أحكام مشخّصه منصوصه، و أنّ المسلمين لم يبتلوا بعد بالعويصات، فلذا كانوا مستغنين عن الاجتهاد.

أمّا بعد انتشار الإسلام، وتوارد الأسئلة المعضله و المستجدّه، إضافةً إلى بُعدهم عن عصر التشريع، مع ذهاب عدّه قرائن حالیه ومقالیه من كلام الشارع الذي يزيد في تعقيد المسائل وأجوبتها، فإنّ العلماء و المجتهدين قد أحسّوا باحتياجهم إلى تفكيرٍ وتأملٍ في الأحكام الشرعيه وأدلتها؛ لئتمكّنوا من استنباط أجوبتها. وبعد الشعور بهذا الإحساس، وعظم المسؤولیه، جدّوا في تأسيس وتدوين قواعد كليه، وأصولاً- مشتركة لاستنباط أحكام المسائل المستجدّه و المستحدثه؛ للوفاء بحاجات الناس ومصالحهم، لئلاّ ينجز الأمر إلى إهمال أو تعطيل الأحكام الشرعيه، ولئلاّ يتحير المسلمون في كيفية أداء وظائفهم.

ومن البديهي أنّ الاجتهاد والاستنباط في العصور البدويه كان سهل الوصول؛ لبساطته، حتّى إنّ الشخص العارف بقواعد معدوده مع معرفته بالأحاديث المرويّه عنهم عليهم السّلام، كان يستطيع الاستنباط بسهولة. أمّا بعد مرور الزمان وهجوم المسائل المستعصيه و المستحدثه، فإنّ الفقيه أصبح يحتاج إلى استفراغ الوسع، وإعمال القواعد المختلفه، بل و العويصه على وفق المتغيرات دون تضييع فرائض الله وأحكامه أو تجاوز حدوده تبارك وتعالى.

خلاصه الكلام: إنّ عمل الاستنباط في ابتدائه كان بسيطاً، ثمّ بعد أن أخذ الفقه في مدارج الكمال، و صيرورته علماً تخصصياً، احتاج المستنبط إلى إعمال القواعد المتكامله والأصول العميقه الكثيره.

وفي ضوء ما ذكرنا، يتّضح أنّ تكامل اصول الفقه مقرون بتكامل الفقه، بل كانا متكاملين أحدهما بالآخر، أعنى: إنّ علم اصول الفقه لمّا كان مقدّمهً للفقه، فلا محيص له أن يتحوّل بتحوّل الفقه ويتكامل مع تكامله، بل يكمل كلّ منهما الآخر.

ما قيل في نشأه اصول الفقه وكيفيه تحوُّله وتطوُّره، يصدق بالنسبه إلى اصول الفقه على مباني الإماميه وأهل السنّه، إذ مع وجود الإمام عليه السّلام لم يكونوا مستغنين عن الاجتهاد، وإن كان الاحتياج إليه مع وجود الإمام عليه السّلام قليلاً بالنسبه إلى أهل السنّه. أمّا الشيعة فكانت في شرائط خاصّه من ناحيه علاقتها بالحاكم والحكوم، والإمام عليه السّلام نفسه كان يعيش ظروفاً صعبه، فلا يمكن الوصول إليه بيسر؛ لأنّه عليه السّلام إمّا كان في الحبس و إمّا تحت نظر الحاكم، والشيعة مشتتون في أقاصى البلاد البعيده، كخراسان و اليمن و...، فلذا كانوا يكتبون مسائلهم ويرسلونها إلى الإمام عليه السّلام، فكان الجواب يطول عليهم. فعلى هذا كان يتحتم عليهم من إعمال القواعد الكلّيه في استنباط الأحكام، علاوةً على أنّ المعصومين عليهم السّلام كانوا يشوقون و يحزّون بعض أصحابهم على الاجتهاد، ويرغبون أصحابهم بمراجعته من كانوا يمارسون الروايه، والعارفين بالحلال والحرام، وكلّ مسنّ في حُبهم وكلّ كثير القَدَم في أمرهم عليهم السّلام، نظير زراره، ومحمّد بن مسلم، وأبان بن تغلب، وأبى بصير، وزكريا بن آدم القمّي، ويونس بن عبدالرحمن، وغيرهم. قال النجاشي في ترجمه يونس بن عبدالرحمن: وكان الرضا عليه السّلام يشير إليه في العلم و الفتيا. (١)

ولتكميل الفائدة، وتكثير العائده، نذكر هنا بعض المرويات عنهم عليهم السّلام بهذا الخصوص:

فعن شعيب العرقوفى قال: قلت لأبى عبدالله عليه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمَن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى»، يعنى أبى بصير. (٢)

وعن المفضّل بن عمر، أنّ أبى عبدالله عليه السّلام قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»، وأوماً إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زراره بن أعين. (٣)

ص: ٣١

١- (١). رجال النجاشي: ٣١١.

٢- (٢). وسائل الشيعة: ١٠٣/١٨ ح ١٥، باب ١١؛ رجال الكشى: ١٧١.

٣- (٣). وسائل الشيعة: ١٠٤/١٨ ح ١٩؛ رجال الكشى: ١٣٦.



وعن أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

زراره، وأبو بصير، ومحمد بن مسلم، وبريد، من الذين قال الله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ \* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ). (١)

عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّه ليس كلّ ساعه ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويحيى الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال:

«ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنّه سمع من أبي، وكان عنده وجهاً». (٢)

عن علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعبيده، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القميّ المأمون على الدّين و الدّنيا»، قال علي بن المسيب: فلمّا انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عمّا احتجّت إليه. (٣)

عن مسلم بن أبي حيه قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في خدمته، فلمّا أردت أن أفارقه ودّعته وقلت: أحبّ أن تزودني، فقال:

«أنت أبان بن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عنّي». (٤)

عن عبدالعزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم». (٥)

عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه -يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام- أسأله

ص: ٣٢

١- (١). وسائل الشيعة: ١٠٥/١٨ ح ٢٢؛ رجال الكشي: ١٣٦، والآيات ١٠-١١ من سوره الواقعة.

٢- (٢). وسائل الشيعة: ١٠٥/١٨ ح ٢٣؛ رجال الكشي: ١٦١-١٦٢.

٣- (٣). وسائل الشيعة: ١٠٦/١٨ ح ٢٧، رجال الكشي: ٥٩٤-٥٩٥؛ جامع الرواه: ٣٣٠/١.

٤- (٤). وسائل الشيعة: ١٠٦/١٨ ح ٣٠؛ رجال الكشي: ٣٣١؛ رجال النجاشي: ١٠.

٥- (٥). وسائل الشيعة: ١٠٧/١٨ ح ٣٣-٣٥؛ رجال الكشي: ٤٨٣ و ٤٩٠-٤٩١؛ رجال النجاشي: ٣١١-٣١٢.

عَمَّنْ أَخَذَ مَعَالِمَ دِينِي، وَكُتِبَ أَخُوهُ أَيْضاً بِذَلِكَ، فَكُتِبَ إِلَيْهِمَا:

فَهَمَّتْ مَا ذَكَرْتُمْ فَاصْمَدًا فِي دِينِكُمْ عَلَى كُلِّ مَسْنٍ فِي حَبْنَا، وَكُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا، فَإِنَّهُمَا كَافُو كَمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. (١)

عن حسن بن معاذ، عن أبيه معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس». قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج.... (٢)

عن ابن أبي عمير، عن أبان بن تغلب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السَّلام:

«جالس أهل المدينة وافت الناس، فإنني أحب أن يروا في شيعتنا مثلك». (٣)

من كل ذلك نعلم أن الأئمة عليهم السَّلام صرحوا بجواز الاجتهاد لأصحابهم، بل أمرهم بالاجتهاد والاستنباط. فعن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا». (٤)

وعن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السَّلام قال: «علينا إلقاء الأصول إليكم وعليكم التفرع».

وفي الختام نقول: لا بد من مراجعه الروايات العلاجية في باب تعارض الأخبار كما سيأتي في باب حججه خبر الواحد، والتعادل و التراجيح، إن شاء الله تعالى.

وحيث بدأ علماء الشيعة بتطبيق القواعد الأصولية التي كانوا أخذوها وتلقوها عن أئمتهم عليهم السَّلام، بدأ العصر التمهيدى في علم الأصول عند الإماميه، وهو عصر تدوين البذور الأساسية، وجمع شتات القواعد العامة الصادره عن الأئمة عليهم السَّلام التي كانت متفرقة في أبواب الفقه.

ص: ٣٣

١- (١). وسائل الشيعة: ١٨/١١٠ ح ٤٥.

٢- (٢). المصدر: ١٠٨ ح ٣٦.

٣- (٣). رجال الكشي: ٣٣٠؛ رجال النجاشي: ٧؛ جامع الرواه: ٩/١.

٤- (٤). المستطرفات من كتاب السرائر: ٣/٥٧٥؛ سفينه البحار: ١/٦٤.

ومن الشواهد التاريخية على ذلك، ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجمله من العناصر المشتركة في عمله الاستنباط، وجهها عدد من الرواه إلى الإمام الباقر عليه السلام وبعده ابنه الإمام الصادق عليه السلام، وقد جمعت بعض من تلك الأمالي و الأجوبه في كتب مستقله متصله الإسناد إلى أهل البيت عليهم السلام، منها:

كتاب اصول آل الرسول مرتّب على ترتيب مباحث اصول الفقه الدائر بين المتأخرين، جمعه السيد الشريف الموسوي هاشم بن زين العابدين الخوانساري الإصفهاني، المتوفى ١٣٨١ هـ. (١)

ومنها: الأصول الأصيله للسيد العلامة المحدث عبدالله بن محمد رضا شير الحسيني الغروي، المتوفى ١٢٤٢ هـ. وهذا الكتاب من أحسن ما روى فيه اصول الفقه، إذ جمع فيه المهمات من المسائل الأصوليه، فبلغ مجموع الروايات ألف وتسعمئة وثلاثة أحاديث. (٢)

ومنها: الفصول المهمه في اصول الأئمة للشيخ المحدث محمد بن الحسن الحرّ العاملي المشغري صاحب كتاب وسائل الشيعه. (٣)

والمجلد الثاني من كتاب بحار الأنوار، (٤) باب ٣٢ (ما يمكن أن يستنبط من الآيات و الأخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه).

وعلى كلّ حال، فقد ذكر أنّ أول من صنّف في مسائل علم اصول الفقه هو أبو محمد هشام بن الحكم الكوفي الشيباني، المتوفى سنه ١٩٩ هـ، شيخ المتكلمين في الأصوليين من الإماميه، صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها وهو أهمّ مباحث هذا العلم. (٥)

ص: ٣٤

- ١- (١). الذريعة إلى تصانيف الشيعه: ١٧٧/٢؛ أحسن الوديعه: ١٤١/١.
- ٢- (٢). الذريعة: ١٧٨/٢.
- ٣- (٣). المصدر: ٢٤٥/١٦.
- ٤- (٤). بحار الأنوار: ٢٦٨/٢.
- ٥- (٥). المصدر: ٢٩١؛ رجال النجاشي: ٣٠٥؛ فهرست النديم: ٢٤٤.

ثمّ يونس بن عبدالرحمن مولى آل يقطين، صنّف كتاب اختلاف الحديث ومسائله، فقد بحث فيه تعارض الحديثين، ومسائل التعادل و التراجيح فى الحديثين المتعارضين. (١)

ومن مصنّفى الإماميه فى علم الأصول بعدهما أبو سهل النوبختى إسماعيل بن على ابن إسحاق بن أبى سهل الفضل بن نوبخت، من كبار الشيعة وشيخ المتكلمين من أهل القرن الثالث، ولد سنة ٢٢٧، وتوفّى سنة ٣١١هـ، صنّف:الخصوص و العموم، و إبطال القياس، و نقض رساله الشافعى، و النقض على عيسى بن أبان فى الاجتهاد. (٢)

ومنهم: أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختى، شيخ المتكلمين فى عصره، صنّف كتاب خبر الواحد و العمل به، و كتاب الخصوص و العموم. (٣)

ومنهم: الفقيه الأعظم الشيخ أبو على محمّد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الإسكاف من أهل القرن الثالث، صنّف كتاب كشف التمويه و الالتباس فى إبطال القياس. (٤)

ومنهم: المتكلم المشهور أبو منصور الصرّام النيشابورى من أهل القرن الثالث، صنّف كتاب إبطال القياس. (٥)

ومنهم: الشيخ الفقيه محمّد بن أحمد بن داود بن على بن الحسن المعروف بابن داود، المتوفّى سنة ٣٦٨هـ، صنّف كتاب مسائل الحديثين المختلفين. (٦)

ومن الذين كتبوا فى هذا العلم كتاباً متكاملأً الشيخ المفيد رحمه الله، صنّف كتابه المسمّى التذكرة بأصول الفقه، ثمّ كتب تلميذه السيد المرتضى كتابه الذريعة إلى

ص: ٣٥

١- (١). رجال النجاشى: ٣١١؛ الفهرست للشيخ الطوسى: ١٨١؛ تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠-٣١١.

٢- (٢). الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١٧٥/٧ و ٦٩/١ و ٢٨٥/٢٤.

٣- (٣). تأسيس الشيعة: ٣١٠-٣١١؛ الفهرست للنديم: ٢٢٥؛ رجال النجاشى: ٦٣.

٤- (٤). رجال النجاشى: ٣٨٥.

٥- (٥). الفهرست للشيخ الطوسى: ١٩؛ تأسيس الشيعة: ٣١٢.

٦- (٦). رجال النجاشى: ٣٨٤.

اصول الشريعة، ثم بعدهما شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، ألف كتاب عدّه الأصول، وهو من أهمّ الكتب الأصولية؛ لأنه كتاب جامع لكلّ مباحثه ومسائله على غاية البسط والتحقيق، وعليه شروح وحواش كثيرة.

ثمّ جاء العلامة الحلّي حيث أبدع في هذا العلم، وألّف كتباً كثيرة، أهمّها: نهاية الوصول في علم الأصول، وتهذيب الوصول، ومبادئ الوصول في علم الأصول.

ثمّ بعده تطوّر علم الأصول حتّى جاءت مدرسه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، المتوفّي سنة ٥١٢٨١هـ، فقد أسّس مدرسته الأصولية على أسس راسخة، وبذلك فتح آفاقاً واسعة جديدة أمام الباحثين في هذا العلم، وألّف كتابه فرائد الأصول الذي يعدّ من خيره كتب الأصول. واستمرت مدرسته في العطاء العلمي، فخرّجت المئات من فطاحل العلماء الذين يشار إليهم بالبنان، أمثال: الآخوند الخراساني، والمحقّق الإصفهاني، والميرزا النائيني، والمحقّق العراقي، والإمام الخميني، والسيد المحقّق الخوئي رحمهم الله جميعاً، وشيخنا الأستاذ الأعظم الوحيد الخراساني دام ظلّه، وأستاذنا العلامة الميرزا جواد التبريزي رحمه الله.

### تنبيه

قد صرّح جمع من الجهابذة كابني خلّكان وخلدون، وصاحب كشف الظنون: بأنّ أوّل من صنّف في اصول الفقه الإمام محمّد بن إدريس الشافعي، وقال السيوطي في كتاب الأوائل: «أوّل من صنّف في اصول الفقه هو الشافعي بالإجماع». (١)

وقال ابن خلدون: واعلم أنّ هذا الفنّ من الفنون المستحدثة في المله، وكان السلف في غنيّه عنه بما أنّ استفاده المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد ممّا عندهم من الملكة اللسانية، وأمّا القوانين التي يحتاج إليها في استفاده الأحكام

ص: ٣٦

١- (١). تأسيس الشيعة: ٣١٠.

خصوصاً، فمنهم أخذ معظمها. و أما الأسانيد، فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها؛ لقرب العصر، وممارسه النقلة، وخيرتهم بها.

فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأوّل، وانقلبت العلوم كلّها صناعه، احتاج الفقهاء و المجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين و القواعد لاستفاده الأحكام من الأدلّه، فكتبوها فنّاً قائماً برأسه سمّوه: أصول الفقه، وكان أوّل من كتب فيه الشافعي، أملى فيه رسالته المشهوره، وتكلّم فيها عن الأوامر و النواهي و البيان و الخبر و النسخ و حكم العله المنصوصه من القياس، ثمّ كتب فقهاء الحنفية.

(١)

وقال الفخر الرازي: كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلّمون في مسائل اصول الفقه، ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلّى مرجوع إليه في معرفه دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها و ترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم اصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفه مراتب أدلّه الشرع. (٢)

وقال الشيخ الخضري: وكان أوّل من تتبه إلى ذلك فيما نعلم الإمام محمّد بن إدريس الشافعي المطلبى الذي توفّي بمصر سنه ٢٠٤هـ، فأملى في ذلك رسالته التي جعلت كمقدمه لما أملاه في الفقه في كتابه الموسوم بالأئم. (٣)

لكنّ هذا الرأى يرد عليه:

قال العلامة السيد حسن الصدر: إن أراد السيوطى من قوله: أوّل من صنّف في الأصول مطلقاً من الشيعة و السنّه، فهو مردود، وفي غير محلّه إن أراد التأسيس والابتكار، وإن أراد المعنى المتعارف من التصنيف، فقد تقدّم على الإمام الشافعي في التأليف فيه، هشام بن الحكم، وإن أراد أوّل من صنّف من أهل السنّه فقط فهو أيضاً

ص: ٣٧

١- (١). مقدمه ابن خلدون: ٣٧٩/١.

٢- (٢). الرسالة: ١٣ مقدمه المحقق، نقلاً عن مناقب الشافعي: ٥٧.

٣- (٣). أصول الفقه: ٥، تاريخ بغداد: ٦٤/٢-٦٥.

محلّ ترديد؛ (١) لأنّ عدّه من الأحناف يعتقدون بأنّ أوّل من دوّن اصول الفقه هو أبو حنيفه، (٢) وقيل: هو أبو يوسف تلميذ أبي حنيفه، المتوفّى سنة ١٨٢ هـ، (٣) وآخرون يقولون: إنّ أوّل من صنّف فيه هو محمّد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفه، المتوفّى سنة ١٨٢ أو ١٨٩ هـ. (٤)

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ادّعاء السيوطي الإجماع مخدوش بالاختلاف المذكور، ويؤيده قول سعد الدّين هلالى: وقد ذهب أكثر المؤرّخين الإسلاميين إلى أنّ الشافعي هو أوّل من قام بهذا التدوين الكلى لعلم اصول الفقه. (٥)

وقد اعترض الأستاذ أبو زهره ومتابعوه مثل: الدكتور سعيد الخن، والدكتور شعبان إسماعيل، والدكتور سعد الدّين مسعد هلالى على السيد الصدر صاحب تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، بما يلي:

أولاً: إنّ الإمامين الباقر و الصادق لم يكتبوا، ولم يؤلّفوا فى اصول الفقه، بل أمليا على أصحابهما القواعد الأصوليه.

وثانياً: إنّ الرسائل المؤلّفه قبل الشافعي بُحثت فيها إحدى أو موارد معدوده قليله من المسائل الأصوليه، والحال أنّ الشافعي قد أورد فى رسالته جميع مسائل الأصول ودوّنها، فيكون هو أوّل من ألّف وجمع كلّ مباحث الأصول ونظّمها.

و هذا الاعتراض يرد عليه:

أولاً: إنّ الأستاذ أبا زهره وتابعيه قد خلطوا بين التأسيس و التدوين، إذ لم يداقوا

ص: ٣٨

١- (١). تأسيس الشيعة: ٣١٠.

٢- (٢). أدوار الاجتهاد: ٢٢٣.

٣- (٣). وفيات الأعيان: ٣٨٢/٦.

٤- (٤). الفهرست: ٢٥٧-٢٥٨.

٥- (٥). المهارة الأصوليه وأثرها: ٢٣.

فى كلام السيد الصدر، حيث قسّم كلامه على الصّحيفتين: الأولى: فى أوّل من أسّس، والثانية: فى أوّل من صنّف. وقال فى الصّحيفه الأولى: فاعلم أنّ أوّل من أسّس اصول الفقه، وفتح بابه، وفتح مسائله، الإمام أبو جعفر الباقر للعلوم عليه السّلام ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبدالله الصادق، وقد أمليا على أصحابهما قواعد، وجمعوا من ذلك مسائل ربّتها المتأخرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسنده إليهما، متّصله الإسناد.

وقال فى الصّحيفه الثانية: فاعلم أنّ أوّل من صنّف فيه: هشام بن الحكم شيخ المتكلّمين من الأصوليين الإماميه، صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها، وهو من أهمّ مباحث هذا العلم.... (1)

وثانياً: إنّ ادّعاء الإجماع مخدوش صغرى كما ذكرنا آنفاً.

وثالثاً: قد نوقش فى نسبه كتاب الرساله إلى الشافعى، إذ فى موارد عديده منها قد ابتدأ بقول الشافعى.

ورابعاً: لم يجمع الشافعى كلّ أو أكثر مباحث الأصول فيها، بل بحث فيها عن كيفيه الاستفادة من المنابع للوصول إلى المعارف و الأحكام الشرعيه، ويؤيد ما ذكرنا الفخر الرازى حيث يقول: ولكن ما كان لهم قانون كلّى مرجوع إليه فى معرفه دلائل الشريعه، وفى كيفيه معارضاتها وترجيحاتها. (2)

وقال الأستاذ الفقيه محمود الشهابى الخراسانى: ولكنى لست على يقين من ذلك، بل المحتمل عندى أن يكون أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم - وهو أوّل من لقّب بقاضى القضاة - سابقاً على الشافعى بتأليف الأصول؛ لأنّ القاضى توفى سنه ١٨٢هـ، والشافعى مات سنه ٢٠٤هـ، وقد قال ابن خلّكان فى ترجمته: إنّ أبا يوسف أوّل من

ص: ٣٩

١- (١). تأسيس الشيعه: ٣١٠.

٢- (٢). مناقب الشافعى: ٥٧.



صنّف في اصول الفقه وفق مذهب استاذه أبي حنيفة. وهكذا يحتمل جداً أن يكون محمد بن الحسن الشيباني-فقيه العراق الذي لمّا مات هو و الكسائي في يوم واحد بمدينة الري، وكانا ملازمين لهارون الرشيد في سفره إلى خراسان، قال في حقّه الرشيد: دفنت الفقه و الأدب برنويه (١)-مقدّمًا على الشافعي في تأليف الأصول؛ لأنّ الشيباني توفّي سنة ١٨٢هـ أو سنة ١٨٩هـ، وقد صرح ابن إسحاق النديم في الفهرست: بأنّ للشيباني من المؤلفات الكثيره تأليف يسمّى بأصول الفقه، وتألّف سمّاه كتاب الاستحسان، وتألّف باسم كتاب اجتهاد الرأى. (٢) مع أنّ الشافعي لازم الشيباني سنة كامله واستنسخ في المدّه لنفسه من كتب الشيباني ما استحسّن، وقد أذعن الشافعي نفسه بذلك. (٣)

وهكذا ظهر من كلام الأستاذ الشهابي جواب الشيخ أبي الوفاء الأفعاني، حيث قال في مقدمه كتاب اصول السرخسي: و أمّا أوّل من صنّف في علم الأصول فيما نعلم فهو إمام الأئمّه، وسراج الأئمّه أبو حنيفة النعمان، حيث بين طرق الاستنباط في كتاب الرأى له، وتلاه صاحبه القاضي الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، والإمام الربّاني محمّد بن الحسن الشيباني، ثمّ الإمام محمّد بن إدريس الشافعي. (٤)

أقول: إنّ هذا القول مردود باتّفاق المحقّقين من الشيعة و السنّه، على عدم كونه أوّل من صنّف كتاب الأصول كما علمت مما ذكرناه آنفًا.

## طرق البحث في علم الأصول

إنّ الباحثين في اصول الفقه لم يتفقوا على الاصطلاحات، ولا على الطرق التي

ص: ٤٠

١- (١). رنويه: هي على ما في معجم البلدان، قريه كانت قرب الري.

٢- (٢). الفهرست لابن إسحاق النديم: ٢٥٧.

٣- (٣). المصدر؛ فوائد الأصول: ١/٧-٨.

٤- (٤). أصول السرخسي: ١-٣.

يسلكونها في مباحثهم؛ لتفرق أقطارهم، واستبداد كل منهم بالتأليف و التدوين من ناحيته الاعتقادي، واختلاف الغرض الذي يرمى إليه كل منهم، كما حكى عن علاء الدين الحنفى فى ميزان الأصول قوله: أعلم أنّ أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضروره أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب، وأكثر التصانيف فى أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا فى الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا فى الفروع، ولا اعتماد على تصانيفهم. (١)

هذا الكلام كما ترى لا يخلو من جمود وتعصب لا يليق بالعالم. وعلى ذلك، فقد ابنتى البحث فى علم الأصول على طريقتين فى التأليف، الأولى: طريقه المتكلمين، والثانية: طريقه الحنفيه.

أما طريقه المتكلمين: فهى طريقه كانت من رأيهم البحث على طريقه علم الكلام، فإنّ أصولهم تبنتى على مجرد بيان وتقرير الأدله المقتضيه لإثبات القاعده الأصوليه، من غير التفات إلى موافقه فروع المذاهب لها أو فى مخالفتها إياها، وقد سار على هذه الطريقه—وهى طريقه المعتزله—أكثر الأصوليين من الشافعيه، والمالكيه، والإماميه، وقال العلامة أبو زهره: الاتّجاه النظرى المحض الذى لا يتأثر بفروع أى مذهب فقهي، وهو مذهب الشافعي ومن سار بعده، حيث إنّ الشافعي قد لاحظ فى منهاجه الذى وضعه عن علم الأصول أن يكون علم الأصول ميزاناً ضابطاً وقانوناً كلياً تجب مراعاته عند استنباط الأحكام. (٢)

هذه الطريقه النظرية تعتبر من أقدم الاتّجاهات الأصوليه لدراسه علم الأصول، حيث يطلق عليها و على هذا الاتّجاه الفكرى: أصول الشافعي، بناءً على أنه أوّل من سلكه، ويطلق عليه أيضاً: طريقه المتكلمين؛ لأنّ كثيراً من علماء الكلام لهم بحوث فى

ص: ٤١

١- (١). راجع: المستصفي، المقدمه: ٤.

٢- (٢). أصول الفقه: ١٧-١٨.

علم الأصول على هذه الطريقة، ولكثره بحوث المتكلمين في الأصول على هذا الاتجاه النظرى، سميت هذه الطريقة بطريقة المتكلمين.

ولقائل أن يقول: متى دخل المتكلمون في دراسته المناهج الأصولية؟ قيل: إن المتكلمين وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه منذ القرن الرابع الهجرى، وقيل: إنهم خاضوا فيه منذ القرن الثانى الهجرى. (١)

و أمّا طريقة الحنفية: فإنّ طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد، حتّى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهى، شكّلوها بالشكل الذى يتفق معه، فكأنهم إنّما دوّنوا الأصول التى ظنّوا أنّ أئمّة المذهب اتّبعوها فى تفرّيع المسائل وإبداء الحكم فيها، ولذلك ترى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة، كأصول الشافعى، وغيرها.

وقد قيل فى حقّها: هى طريقة بدائية، وروحها تقتضى إخضاع الأصول للفروع الفقهية، وتطويعها فى ضوء تلك الفتاوى، وهذا ما يجعل الفقه هو الذى يتحكّم بالأصول، (٢) مع أنّ علم الأصول هو الميزان لصون الفقيه عن الخطأ فى استنباطاته الفقهية. ولكن مع ذلك كلّها، فهذه الطريقة تمتاز بتوثيق الارتباط بين الأصول و الفقه.

وقد ذكر لهذا المذهب، يعنى استنباط القواعد الأصولية من الفروع الفقهية، فوائد نذكر خلاصتها:

١. هى دراسات مطبّقة فى فروع، وبحوث كليه، وقضايا عامّة تطبّق على فروع.

٢. وهى أيضاً دراسات فقهية كليه مقارنة؛ لأنّها تكون الموازنة بين الأصول دون الفروع.

٣. يعتبر هذا الاتجاه تفكيراً فقهياً، وقواعد مستقلة يمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد.

ص: ٤٢

١- (١). شرح المعالم فى أصول الفقه: ٢٩/١.

٢- (٢). تمهيد القواعد، المقدمة: ٩.

٤. وتعتبر دراسته هذا الاتجاه ضابطاً لجزئيات المذهب، وبهذا الطريق يمكن معرفه طرق التخريج فيه، وتفريع فروعها.

وقد أُلّف على الطريقتين كثير من فطاحلهم قديماً وحديثاً، كأبي الحسين محمّد بن علي البصرى المعتزلى الشافعى، المتوفى ٤٦٣هـ، صنّف كتاب المعتمد، وكأبي المعالى عبدالملك بن عبدالله الجوينى النيشابورى الشافعى المعروف بإمام الحرمين، المتوفى ٤٨٧هـ، أُلّف كتاب البرهان، وكأبي حامد محمّد بن محمّد الغزالى الشافعى، المتوفى ٥٠٥هـ، صنّف كتاب المستصفى، وكفخرالدّين محمّد بن عمر الرازى الشافعى، المتوفى ٦٠٦هـ، أُلّف كتاب المحصول؛ وكأبي الحسن علي بن أبى علي المعروف بسيف الدّين الأمدى الشافعى، المتوفى ٩٣١هـ، صنّف كتاب الإحكام فى اصول الأحكام، وكأبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصّاص الحنفى، المتوفى ٣٧٠هـ؛ وكأبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراسانى الشاشى الحنفى، المتوفى ٣٢٥هـ؛ وكأبي زيد عبيدالله بن عمر القاضى، المتوفى ٤٣٠هـ؛ وكشمس الأئمّه محمّد بن أحمد السرخسى الحنفى، المتوفى ٤٨٣هـ، وكعبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدّين النسفى الحنفى، المتوفى ٧٩٠هـ، وكفخر الإسلام علي بن محمّد البزدوى، المتوفى ٤٨٣هـ، وكصدر الشريعه عبيدالله بن مسعود البخارى الحنفى، المتوفى ٧٤٧هـ، صنّف كتاب تنقيح الأصول وشرحه المسمّى ب-التوضيح.

وقد ذكرنا سابقاً بعض كتب علماء الإماميه، والآن نشير إلى بعض آخر:

منها: المصادر فى اصول الفقه، التبيين و التنقيح فى التحسين و التقيح للإمام الشيخ سديد الدّين محمود بن علي بن الحسن الحمصى الرازى من أهل القرن الخامس الهجرى.

ومنها: عدّه الأصول لشيخ الطائفة الإماميه الإمام أبى جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسى، المتوفى ٤٦٠هـ.

ومنها: غنيه النزوع للفقيه الكبير السيد حمزه بن علي بن زهره الحسينى الحلبى، المتوفى ٥٧٩هـ.

ومنها: معارج الوصول إلى علم الأصول، ونهج الوصول إلى علم الأصول للفقير الكبير الشيخ أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلبي، المتوفى ٦٧٦ هـ.

ومعلوم أنّ طريقه المتكلمين لها الآثار الكثيره في تنظيم أبحاث علم الأصول، ونفى التكرار عنه، ورفع الغموض منه، ومنع التشابك بين الأبحاث، وفتح المجال أمام الباحثين لإعمال الدقه اللازمه و التفرّيع في آحاد المسائل الأصوليه.

ومنها أيضاً: أنّ البحث على هذه الطريقه لا- يعتمد على تعصّب مذهبي؛ وذلك لأنّ القواعد الأصوليه لا- تخضع فيها للفروع المذهبيه، بل كانت القواعد تدرس باعتبارها حاكمه على الفروع، وباعتبارها دعامة الفقه وطريق الاستنباط.

ومنها: أنّ الخلافات التي وقعت بين الأصوليين على هذا الاتجاه كانت تستند إلى دليل مباشر لا- إلى فرع من الفروع المذهبيه، لكنّها بمرور الزمن أوجدت فجوه كبيره بين الأصول و الفقه، بحيث صار تطبيق القواعد الأصوليه في الفقه أمراً صعباً، ومن ناحيه اخرى: إنّ طريقه الفقهاء الحنفيه فيها كثير من التشابك و الإغلاق و التكلّف و التقيد بآراء لا أساس لها.

### تبصره فيها تذكره

لقد كان لأئمة المذاهب قبل الشافعي مناهج يلاحظونها في الاستنباط، لكنهم لم يوضحوا هذه المناهج، ولم يدوّنوها، فالأحناف لم يكن لهم اصول فقهيه مفصّله ومدوّنه، كذلك الإمام مالك وأحمد بن حنبل لم يرو عنها تفصيل لمناهجهما، ولكن بعد أن شرع الشافعي في دراسه المناهج الأصوليه وتدوينها، وصار ذكره معروفاً في البلاد، أدرك كثير من العلماء أهميه معرفه اصول مذهبهم و إمامهم للدفاع عن فروعهم، كما أدركوا مدى حاجتهم إلى هذه الأصول ليتمكنهم أن يخرجوا على

المذهب أحكام الفروع التي لم يعرف لأئمة المذهب أحكاماً فيها، حتى لا يخرجوا عن مقاييس المذهب. وكما عرفت آنفاً أن طريقه المالكية في دراسته علم الأصول هي طريقه المتكلمين أو الشافعية، ولكن قال في مقدمته شرح المعالم: إن طريقته هي طريقه الحنفيه في استخراج اصول الفقه من الأحكام الصادره عن مالك، ونحن ذاكرون هنا عين ألفاظه:

قلنا فيما سبق: إن الإمام مالك لم يرو عنه تفصيل لمناهجه في مصادر الأحكام وطريقه فهم القرآن و السنه، ثم جاء أتباع الإمام مالك، فاستخرجوا المناهج التي انتهجها الإمام مالك في اجتهاده؛ لتكون مقاييس لهم، ولقد سلك أنصار الإمام مالك في استنباطهم مناهج الإمام مالك مثل ما سلك عليه الحنفيه، فدرسوا فروعهم، واستخرجوا منها ما يصح أن يكون اصولاً قام عليها الاستنباط في ذلك المذهب.

وأيضاً جاء بعد أحمد بن حنبل تلاميذه وأنصاره، فقاموا بجمع ما قاله، وأتبعوا مسلك الحنفيه في استخراج المناهج من الفروع. أما لم لم يقدم أحمد بن حنبل نفسه على التدوين؟ قيل: إنه لم يكن حريصاً على تدوين آرائه وفتاويه، وتدوين مناهجه الأصوليه. (1)

نعم، هناك طريقتان أخريان:

إحداهما: طريقه تخريج الفروع على الأصول؛ وثانيتها: أصول الفقه المقارن.

أمّا طريقه تخريج الفروع، فهي عبارته عن طرح القواعد الأصوليه والاختلافات الموجوده فيها، ثم تطبيق الفروع وتخرجها على القواعد المحرّره، فهذه طريقه ثالثه نشأت بعد تلكما الطريقتين، وسبب نشأتها يعود إلى ما ذكرنا من بعض الإشكالات الوارده في الطريقتين السابقتين، وإلى وجود فائده في نفس هذه الطريقه، وهي: ربط الأصول بالفقه، وبيان أثر الاختلاف في الأصول على الفقه. ومع ذلك هناك مصاعب

ص: ٤٥

واجهها أرباب هذه الطريقة، وهي أن أكثر القواعد المطروحة لا يمكن تصوّر ثمرتها إلا في موارد معدودة، وهي مسائل الأيمان و النذور التي يمكن فيها فرض شروط تطبق فيها القاعده، وإن لم يكن لها مصداق في الخارج، والطلاق المتعدد أو المعلق على الشرط أو الإقرار.

نعم، قد أرجع الدكتور سعد الدين مسعد هلالى تاريخ نشأ القواعد الفقيهيه إلى عصر الصحابه و التابعين الذين تمكّنوا من استنباط المعنى الكلى، الذى يجمع عدّه مسائل معلومه الأحكام، ثمّ استشهد ببعض الكتب و الأقوال من بعض الصحابه و التابعين، وقال:

وفى عصر انتشار التدوين الفقهى إبان القرن الرابع الهجرى ظهرت المصنّفات المختصّه بالقواعد الفقيهيه، باعتبارها فنّاً مستقلاً، وأوّل ما عرّف من ذلك كتاب اصول الكرخى-الذى جمع سبعاً وثلاثين قاعده-لأبى الحسن الكرخى الحنفى، المتوفّى ٣٠٤هـ، ثمّ كتاب اصول الفتيا لمحمّد بن الحارث الخشنى القيروانى المالكى، المتوفّى ٣٦١هـ، ثمّ كتاب تأسيس النظر-الذى ضمّ ستاً وثمانين قاعده-لأبى زيد الدبوسى الحنفى، المتوفّى ٤٣٠هـ.

ومن أشهر المؤلّفات فى القواعد الفقيهيه عند الحنفيه:أصول الكرخى، وشرح اصول الكرخى لعمر بن محمّد النسفى السمرقندى، المتوفّى ٥٣٧هـ.

ومن أشهر المؤلّفات عند المالكيه:أصول الفتيا لمحمد بن الحارث الخشنى القيروانى، وكتاب القواعد للقاضى عياض، المتوفّى ٥٤٥هـ، والفروق للقرافى، المتوفّى ٦١٣هـ، وكتاب تخريج الفروع على الأصول للزنجانى، المتوفّى ٦٥٦هـ. وكتاب قواعد الأحكام فى مصالح الأنام للعزّ بن عبدالسلام، المتوفّى ٦٦٠هـ.

ومن أشهر المؤلّفات فى القواعد الفقيهيه عند الحنابله:القواعد الكبرى فى الفروع، للطوفى، المتوفّى ٧١٦هـ، وكتاب رياض النواظر فى الأشباه و النظائر للطوفى أيضاً،

وكتاب القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية، المتوفى ٧٢٦ هـ. (١)

أقول: الحق هو أنّ زمن نشأ القواعد الفقهية يرجع إلى عهد النبي صلى الله عليه وآله وهو عصر التشريع؛ لأنه صلى الله عليه وآله بين وشرع بعض القواعد الفقهية، مثل: قاعده البراءة، حيث بينها بحديث الرفع؛ حدّث شيخ المحدثين بإسناده الصحيح عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

رُفِعَ عَن أُمَّتِي تَسْعَةُ: الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يَطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفِهِ. (٢)

ومثل ما رواه المشايخ الثلاثة في بيان قاعده لا ضرر ولا ضرار، بإسنادهم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حايط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان فكان يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة فلمّا تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وخبره بقول الأنصاري وما شكى، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن ما شاء، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار. (٣)

وهذه الرواية معتبرة سنداً على الأسانيد الثلاثة، غير أنّه أقواها سنداً طريق الصدوق إلى زراره؛ لصحّح طريقه كما أشار إليه في المشيخه؛ ولأنّ في سند الكليني محمّد بن خالد البرقي الذي قد قال النجاشي في ترجمته: إنّّه ضعيف في الحديث. (٤)

ص: ٤٧

١- (١). المهارة الأصولية وأثرها: ٣٨٢-٣٨٨.

٢- (٢). النخصال: ٤١٧ ح ٩، باب التسعة؛ كتاب التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤؛ وسائل الشيعة: ٢٩٥/١١ ح ١، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس؛ الأصول الأصلية: ٢١٤-٢١٥.

٣- (٣). الكافي: ٢٩٢/٥ و ٢٩٤؛ التهذيب: ١٤٦/٧-١٤٧؛ من لا يحضره الفقيه: ١٠٣/٣.

٤- (٤). رجال النجاشي: ٢٣٦.



ومعلوم أنّ الحديث عن الضعفاء والاعتماد عليهم لا يدلّ على ضعف الراوى عنهم، مع أنّ الشيخ الطوسى وثّقه فى ذيل أصحاب الرضا عليه السّلام، فعلى هذا يعتمد عليه كما قال سيدنا الأستاذ المحقّق العلامة الخوئى فى معجمه. (١)

وكذلك ما رووه بإسنادهم عن عقبه بن خالد، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال:

قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، وقال: «لا ضرر ولا ضرار»، وقال: «إذا رُفّت الأرف وُحِدّت الحدود فلا شفعه». (٢)

نعم، زمن التفكير الأصولى أو بذرته يرجع إلى أيام الإمامين الصادقين؛ لأنّ أصحاب الأئمة عليهم السّلام على مستوى تفكيرهم الفقهى يسندون بعض آرائهم إلى القواعد التى أخذوها عنهم عليهم السّلام، قال الشهيد المحقّق العلامة الكبير السيد محمّد باقر الصدر: ولا نشكّ فى أنّ بذره التفكير الأصولى وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السّلام منذ أيام الصادقين على مستوى تفكيرهم الفقهى، ومن الشواهد التاريخيه على ذلك، ما ترويه كتب الحديث من أسئله ترتبط بجمله من العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط وجهها عدد من الرواه إلى الإمام الصادق عليه السّلام، وغيره من الأئمة، وتلقّوا جوابها منهم، فإنّ تلك الأسئله تكشف عن وجود بذره التفكير الأصولى عندهم، واتّجاههم إلى وضع القواعد العامه، وتجديد العناصر المشتركه، ويعرّز ذلك أنّ بعض أصحاب الأئمة عليهم السّلام ألفوا رسائل فى بعض المسائل الأصوليه، كهشام بن الحكم من أصحاب الصادق عليه السّلام الذى ألف رساله فى الألفاظ. (٣)

أمّا الكتب المصنّفه فى هذه الطريقه، فهى معدوده وقليله جداً نذكر منها:

١. تخريج الفروع على الأصول للزنجانى الشافعى، المتوفى ٥٦٥٦هـ، يتعرّض فيه لمذهب الحنفيه و الشافعيه فى الأصول، وبيان أثر اختلافهم فى الفقه.

ص: ٤٨

١- (١). معجم رجال الحديث: ٦٦/١٦؛ جامع الرواه: ١٠٨/٢.

٢- (٢). الكافى: ٢٨٠/٥؛ من لا يحضره الفقيه: ٧٦/٣؛ التهذيب: ١٦٤/٧.

٣- (٣). المعالم الجديده للأصول: ٤٧؛ علم الأصول تاريخاً وتطوراً: ٣٥.

٢. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني المالكي، المتوفى ٧٧١هـ، وقد استعرض فيه أثر الخلاف بين المالكية و الشافعية و الحنفيه.

٣. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي الشافعي، المتوفى ٧٧٢هـ، واعتمد فيه بيان اختلاف الأشاعره و الجمهور مع غيرهم، ويمتاز عن غيره بتوسّعه في ذكر قواعد وفروع أكثر.

٤. القواعد و الفوائد الأصوليه وما يتعلّق بها من الأحكام الفرعيه للإمام أبي الحسن علاء الدين بن محمّد بن عباس البعلبي الحنبلي المعروف بابن اللحام، المتوفى ٨٠٣هـ.

٥. تمهيد القواعد الأصوليه و العربيه للشهيد الثاني، المتوفى ٩٦٥هـ. (١)

٦. القواعد و الفوائد في الفقه و الأصول و العربيه للإمام أبي عبدالله محمّد بن مكّي العاملي المعروف بالشهيد الأوّل، المتوفى ٧٨٦هـ.

لا شكّ ولا ريب في أهميه القواعد الفقيهيه، و قد كثرت أقوال الفقهاء في بيان أهميتها، قال السبكي: حقّ على طالب التحقيق، و من يتشوّق إلى المقام الأعلى في تصوّر و التصديق، أن يحكّم قواعد الأحكام؛ ليرجع إليها عند الغموض، و ينهض بعبء الاجتهاد أنتم نهوض، ثمّ يؤكدها بالاستكثار من حفظ الفروع؛ لترسخ في الذهن مثمره عليه بفوائد غير مقطوع فضلها ولا ممنوع. (٢)

وقال الزركشي: إنّ ضبط الأمور المنتشره المتعدّده في القوانين المتّحده هو أوعى لحفظها، و أدعى لضبطها، و هي إحدى حكم العدد التي وضع لأجلها، و الحكيم إذا أراد التعليم لا بدّ له من أن يجمع بين بيانين: إجمالي تشوّق إليه النفس، و تفصيلي تسكن إليه. (٣)

ص: ٤٩

١- (١). تمهيد القواعد، المقدمه: ١١-١٢.

٢- (٢). الأشباه و النظائر للسبكي: ١٠/١-١١؛ المهاره الأصوليه و أثرها: ٣٨٨-٣٨٩.

٣- (٣). المنثور في القواعد الفقيهيه: ١/٦٥؛ المهاره الأصوليه و أثرها: ٣٨٨-٣٨٩.

وقال القرافي: هذه القواعد مهمّة في الفقه، عظيمه النفع، ويقدر الإحاطه بها يعظّم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتوضح مناهج الفتوى وتكشف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع (أى فاق البادئ فى دراسته الفقه بتعلّمه القواعد الفقيهه على من قطع شوطاً فيه دونها، والقارح هو من كان فى أوّل سنه، والجذع من كان فى الوسط أو النهايه)، وحاز قصب السبق من فيها برع.... (١)

وفيه: -مع أهمّيتها كما قلنا آنفاً- إنّ أكثر القواعد المطروحه لا يمكن تصوّر ثمرتها إلاّ فى موارد معدوده، وهى مسائل الأيمان و النذور.

و أنّ الحنفية ترى عدم مشروعيه الاعتماد على القواعد الفقيهه فى الاستدلال لأحكام المستجدّات، ويحتجّ ابن نجيم على ذلك بقوله: إنّ القواعد الفقيهه ليست كليّه، بل أغلبه، خصوصاً وهى لم تثبت عن الإمام، بل استخراجها المشايخ من كلامه.

نعم، ذهب المالكيه و الشافعيه وبعض الحنفية إلى إمكان الاعتماد على القواعد الفقيهه فى الاستدلال على أحكام المستجدّات؛ لأنّ لها سنداً شرعياً من كتاب أو سنّه أو إجماع. (٢)

و أمّا طريقه اصول الفقه المقارن، فنقول: حقّاً أنّ نشأه اصول الفقه المقارن، كالفقه المقارن غير واضحه المعالم، ولا متكامله الأبعاد.

قال سعد الدّين مسعد هلالى: و أمّا طريقه المتأخّرين، فتقوم على الجمع بين طريقتى الحنفية و الشافعيه (المتكلّمين)، وتعنى هذه الطريقه بتحقيق القواعد الأ-صوليه ثمّ بتطبيق تلك القواعد على الفروع الفقيهه وربطها بها، وقد ظهرت هذه الطريقه فى القرن السابع الهجرى على يد طائفه من علماء الحنفية وأخرى من علماء الشافعيه، ولا شكّ أنّ الجمع بين طريقتى الحنفية و الشافعيه هو الأحظّ للدراسه الأصوليه الشرعيه، ولذلك ذكر ابن خلدون فى مقدّمته أنّ كلّاً من طريقتى الحنفية و الشافعيه تتميز بأمر لا

ص: ٥٠

١- (١). الفروق: ٣٠٢/١.

٢- (٢). المهارة الأصوليه وأثرها: ٣٩١-٣٩٢.

يوجد في الأخرى، فعندما نجد من يجمع بين الميزتين فلا شك أنه الأفضل. (١)

والظاهر أن طريقتنا في هذا الكتاب-الجمع بين آراء علماء المذاهب الأربعة و الزيدية وبين نظرات علماء الإمامية-هي أفضل الطرق، وهي الأنسب للدراسة الأصولية؛ لأنها تجمع بين جميع الطرق والآراء.

ومن أهم الكتب التي قد ألفت على طريقه الجمع بين الطريقتين، وبعضها على الجمع بين المذاهب المختلفة، نذكر ما يلي منها:

ما كتبه مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادي الحنفي، المتوفى ٥٦٩٤هـ في كتابه المسمى ب-بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى والإحكام

وما كتبه صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي، المتوفى ٧٤٧هـ في كتابه المسمى ب-تنقيح الأصول، ثم شرحه بشرح سماه التوضيح، وقد لخص فيه: أصول البزدوى، والمحصول للرازي، ومختصر ابن الحاجب.

وصنف كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام الحنفي، المتوفى ٥٨٦١هـ، كتابه المسمى ب-التحرير، وشرحه تلميذه محمد بن محمد ابن أمير حاج الحلبي، المتوفى ٨٧٩هـ.

وكتب تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعي، المتوفى ٧٧١هـ كتابه المسمى ب-جمع الجوامع.

ومن أدق كتب المتأخرين كتاب مسلم الثبوت لمحَبَّ الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، المتوفى ١١١٩هـ، وشرحه المسمى ب-فواتح الرحموت لمؤلفه عبد العلي محمّد بن نظام الدين محمد الصهالوي الأنصاري، المتوفى ١٢٢٥هـ. وألف السيد العلامة محمد تقى الحكيم كتابه القيم المسمى ب-الأصول العامة للفقهاء المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن.

ص: ٥١

وأحسن مؤلف رأيته في موضوع اصول الفقه المقارن، مع وجود إشكالات فيه كما لا يخفى على أهل النظر و الدقة، كتاب ألفه الأستاذ الدكتور عبدالكريم بن علي ابن محمّد النملة المسمّى ب-المهذّب في علم اصول الفقه المقارن، فإنّه جمع بين آراء المذاهب الأربعة، ولم يتعرّض لمذهب الإماميه و الظاهريه، كسلفه من أهل السنّه.

كما أنّ سماحه الأستاذ آيه الله الشيخ جعفر السبحاني كتب كتابه المسمّى ب-أصول الفقه المقارن على منوال كتاب السيد الأستاذ الحكيم. (1)

## الكتاب الحاضر

إعلم أنّ علم اصول الفقه يحتاج إلى تدليل كثير ممّا فيه من صعاب، وطالبه يعاني المشقّه في فهم مسأله. ولذا، لا بدّ في الكتب الأصوليه-خصوصاً الدراسيه منها-من إحداث انقلاب في اسلوبها، مثلما يشاهد في المؤلفات الحديثه لمختلف العلوم التي تمتاز ببساطه الأسلوب، وحسن التنظيم، والاعتدال في شرح القضايا دون تطويل مملّ، وإيجاز مخلّ؛ لتسهيلها على الدارس و القار و الباحث.

ولقد سألتني بعض إخواني (2) أن أضع كتاباً أجمع فيه جميع مسائل اصول الفقه، مع شرحها وبيانها وتصويرها بالأمثله بأسلوب عصري مفهوم، بدون تعصّب لمذهب خاصّ، إذ التعصّب في كلّ شيء قبيح، ولكنه في البحث أقبح. والباحث الذي ينبغي أن لا يكون متعصباً، ذلك هو المجتهد الأصولي، ومن لا يتاح له مثل هذا النمط من البحث، فهو المقلّد، بل هو غير العالم تتبه أم لم يتتبه. وفي ضوء هذا البيان، سوف أسلك طريق سرد الموضوعات، وبيان المذاهب المختلفه في كلّ مسأله، مع ذكر أدلتها وبيان المناقشه فيها، وتصوير نتائجها، وإيراد

ص: ٥٢

١- (١). المهذّب في علم اصول الفقه المقارن: ٥٩/١؛ تمهيد القواعد، المقدمه: ٩.

٢- (٢). الدكتور الأحمدي الميانجي المدير الحالي لجامعه الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله الواقعه في جرجان (گرگان).

الأستله اللى ترتبط بالدّرس المطروح بعبارات واضحه. وكتاب اصول الشاشى، الذى يكون كتاباً دراسياً فى بعض النواحي، وإن كان اسلوبه قديماً جداً، لكنّ عباراته مشتمله على دقّه ومثانه. فلذا، حرى به أن يكون كتاباً دراسياً للمتوسّطين من الطلاب المشغليين بأصول الفقه على مذهب أبى حنيفه.

نعم، سوف أذكر أهمّ الأدلّه للمذاهب المختلفه، كما أذكر بعض الاعتراضات على بعض الأدلّه وأهمّ الأجوبه عنها. هذا، ولقد أطلت شرح وبيان بعض المسائل و القواعد و الأدلّه نظراً إلى أهمّيتها، وحاجه الطلاب إلى بيانها، فى حين رجعت فى وضع هذا الكتاب إلى أهمّ كتب اصول الفقه عند الإماميه و الحنيفيه و الشافعيه و المالكيه و الحنابله و الزيديه، سواء القديمه منها أم الحديثه.

## أصول الشاشى

### اشاره

قال الشيخ خليل الميس فى مقدّمته للكتاب: أصول الشاشى من المتون المعتمده فى هذا الفنّ، تناوله العلماء سلفاً وخلفاً بالشروح، وأقبل عليه طلبه العلم بالتحصيل، فذاع صيته. (١)

وطبع هذا الكتاب مرّات، منها: طبع بكانبور فى الهند، مطبعه مجيدى سنه ١٣٨٨هـ؛ وطبع بدار الكتاب العربى ببيروت سنه ١٤٠٢هـ، وبهامشه عمدّه الحواشى للكنكوهى.

### شروحه

١. شرح المولى محمّد بن الحسن الخوارزمى، المتوفّى ٧٨١هـ.

٢. حصول الحواشى على اصول الشاشى لمحمّد حسن المكنّى بأبى الحسن بن محمّد السنبهلى الهندى، طبع بيمبئى نولكشور سنه ١٣٠٢هـ.

ص: ٥٣

١- (١). أصول الشاشى، المقدّمه: ٥.

٣. عمده الحواشى للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، طبع مع اصول الشاشي.

٤. أحسن الحواشى على اصول الشاشي للمحقق الجليل الحافظ المدقق المولى محمد بركت الله ابن المولى الحافظ محمد أحمد الله ابن أعلم علماء زمانه المفتي محمد نعمت الله اللكنوي الهندي، طبع مع اصول الشاشي في مطبعه سعیدی قرآن محل - كراچی.

٥. تسهيل اصول الشاشي للشيخ الأستاذ محمد أنور البدخشاني، طبع بإداره القرآن و العلوم الإسلاميه - كراچی - الطبعه الأولى ١٤١٢هـ، وصور هذا التسهيل في إسطنبول بتركيا.

٦. الشافي على اصول الشاشي للشيخ ولي الدين الفرפור ابن محمد صالح.

٧. زبده الحواشى على اصول الشاشي للشيخ مولانا محمد عبدالرشيد.

## مصادره

من البديهي أن المصنّفين و المؤلفين حين التصنيف و التأليف يستفيدون من مصادر يرجعون إليها لتحقيق و تحكيم المباحث العلميه، وهكذا فعل العلامة الشاشي في كتابه اصول الفقهيّ حيث استفاد من:

١. القرآن الكريم.

٢. تقويم الأدله في اصول الفقه للإمام أبي زيد عبيدالله بن عيسى الدبوسي.

٣. الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني في الفقه الحنفي.

٤. أصول الكرخي للإمام أبي الحسن الكرخي.

٥. الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن الشيباني في الفقه الحنفي.

٦. الزيادات للإمام محمد بن الحسن الشيباني.

٧. السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني في الفقه الحنفي.

ص: ٥٤

هو الإمام العلامة ومفتي الأمة أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراساني الشاشي السمرقندي، فقيه الحنفي في زمانه، نسبتة إلى الشاش معرّب چاچ بالفارسيه مدينه في ما وراء النهر جنب سيحون، وفي زماننا هذا تغير اسمها إلى تاشكند أو طاشقند عاصمه جمهوريه ازبكيستان. (١)

قال في الجواهر المضييه: ذكره ابن يونس في الغرباء الذين قدموا مصر، فقال: كان يتفقه على مذهب أبي حنيفة، وكان فقيهاً، وكان يتصرّف مع قضاء مصر، ويلى قضاء بعض أعمال مصر، وكتب عنه حكايات وأحاديث. توفي بها. (٢)

وقال في الفوائد البهيه: إسحاق بن إبراهيم الشاشي شيخ أصحاب أبي حنيفة وعالمهم في زمانه، وكان يروى الجامع الكبير عن زيد بن اسامه، عن أبي سليمان الجوزجاني، وكان ثقه، مات بمصر سنه ٣٢٥هـ، له كتاب (اصول الفقه) يعرف ب اصول الشاشي. (٣)

### اعتذار واستمداد

أيها القارئ الكريم، إنّ هذا الذي بين أيديكم هو جهد من هو معرّض للخطأ و السهو و النسيان. فعلى هذا، وإن بلغ به الجهد فيما كتب، لكن لا بد من أن يكون في علم هذا القاصر نقص؛ لأنّ النقص و الخطأ و السهو و النسيان من طبيعه الإنسان، حيث إنّ الكمال كلّ الكمال لله الواحد الكامل. ومع أنّ الجواد قد يكبو، و أنّ الصارم قد ينيب، و أنّ الحسنات يذهبن السيئات، فأنا سائل ممّن حَسُنَ خِيَمُهُ إذا عثر على شيء

ص: ٥٥

١- (١). فرهنگ فارسي معين، قسم الأعلام: ٤٣٧/٥.

٢- (٢). الجواهر المضييه: ١٣٦/١ و ١٣٧؛ معجم المؤلفين: ٢٢٦/٢؛ الأعلام للزركلي: ٢٨٤/٢.

٣- (٣). الفوائد البهيه: ٤٣ و ٤٤؛ حليه العلماء، المقدمه: ٣٢/١؛ فهرس الأزهرية: ٥٥/٢؛ فرهنگ فارسي معين قسم الأعلام: ٨٦٩/٥.



طغى به القلم أو زلت به القدم أن يغتفر ذلك منى، بل أستمّد منه رفع الخطأ أو السهو؛ لتكميل النقص، وله الشكر منى واصباً غير مجذوذ.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفع بهذا الكتاب مؤلفه، وقارئه، ودارسه، والناظر فيه، بمنّه وكرمه، وأن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه، ويتقبّل منّا بأحسن قبول، ويجعله ذخراً ليوم النشور، بحقّ الكتاب المسطور وصاحب الدّين المأثور، محمّد وآله ولده الأمور، آمين يا ربّ العالمين.

ميرتقى الحسينى الكرگانى

ص: ٥٦

نريد بكلمتنا هذه تشخيص الركائز التي يجب على الباحث أن يتوفر على إعدادها؛ ليكون على استعداد لافتحام المباحث و الخوض في مختلف جوانبها، وعلى معرفه بالاختلاف في اصول المباني العامه التي يعتمدها المجتهدون في استنباطاتهم، كالخلاف في حججه أصاله الظهور الكتابي أو الإجماع أو القياس أو الاستصحاب أو غيرها من المباني، مما يقع كبرى القياس أمر ضروري غير قابل للإنكار.

ولا بدّ هنا أن يكون الباحث على درجه من خبره بأصول الاحتجاج، ومعرفه مفاهيم الحجج وأدلتها؛ ليتمكن من الخوض في مجالات الموازنه بين الآراء، وتقديم أقربها إلى الحجّيه، وأقواها دليلاً.

من هنا، تتّضح أهمّيه البحث عن دراسه اصول الفقه المقارن؛ لأنّ الفقيه في زماننا هذا يلزمه أن يكون جامعاً لشرائط الاجتهاد، ومن شرائطه تسلّطه على مباني فرق الإسلام ورعايه الزمان و المكان في الفتوى.

ومن المعلوم أنّ بعض المصادر التي اعتمد عليها الشيعة الإماميه في استخراجهم الأحكام الشرعيه متفرّده بهم، حيث أخذوا فقههم عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام. فلذا،

يقولون: إنَّ السنَّةَ الشريفةَ المطهَّرةَ هي أقوال وأفعال المعصوم التي يقوم بها عليه السَّلام وتقريراته، ويقصدون بالمعصوم رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمَّة المعصومين من ذرِّيته عليهم السَّلام. ويقولون أيضاً: إنَّ الإجماع إنَّما يكون حجَّة إذا كان موصلاً إلى رأى المعصوم عليه السَّلام، وممَّا ثبت حجَّيته عندهم: الاستصحاب، والأدلَّة العقلية، كالبراءة العقلية، وغيرها ممَّا ثبت حجَّيتها بالعقل، ويسمَّى بحكم العقل، ويراد به: الإدراك العقلى الموصول إلى الحكم الشرعى، وينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى.

وفى الطرف الآخر، نجد أنَّ المذاهب الفقهيَّة الأخرى من غير الشيعة الإمامية قد اعتمدوا جملة من مصادر التشريع، وأدلتها يمكن أن تنقسم إلى قسمين رئيسين:

القسم الأوَّل: الأدلَّة المتَّفَق عليها بينهم، وهى: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والقياس.

القسم الثانى: الأدلَّة المختلف فيها، والتي منها: مذهب الصحابي، ومنها: المصالح المرسله، والاستصحاب، والاستقراء، والاستحسان، والعرف، وإجماع أهل المدينة.

وتفاوت المذاهب الإسلاميه فى قبول هذه الأدلَّة أو ردِّها، إلَّا أنَّ هذا التفاوت فى اعتماد جملة الأدلَّة التي أشرنا إليها من كلا الفريقين يكون سبباً للاختلافات الواضحة فى استنباط الأحكام الشرعيه، لكن هذا الاختلاف لا- يعنى وجود البون الشاسع والاختلاف الكبير، بحيث لا يمكن الجمع بين المذاهب الإسلاميه، [\(١\)](#) وربما لأجل هذا الأمر المهم الحساس بنيت أركان الفقه المقارن على الأصول المقارنه، كما فعل السيد محمد تقى الحكيم رحمه الله فى الأصول العامه للفقه المقارن. [\(٢\)](#)

ص: ٥٨

١- (١). تذكره الفقهاء، المقدمه: ٢٨ و ٢٩.

٢- (٢). ينبغى إيراد مباحث جليله مربوطه بالخلافيات، وبعبارة أخرى مباحث مرتبطه بالأصول أو الفقه المقارن. واعلم أنَّ اصول الفقه المقارن، كالفقه المقارن من العلوم الجليله الكثيره الفائده التي أتعب بعض العلماء السابقين أنفسهم الزاكيه فى تنقيحها و الكتابه فيها، فالكتابه فيه أمرٌ شاقٌ وعسير جداً، ولكنّه ذو فوائد جمّه فى تطوير الدراسات الإسلاميه و الأبحاث العلميه.













اصول الفقه المقارن بمعنى: جمع الآراء المختلفه فى المباحث الأصوليه عند فرق المسلمين على نمط واحد دون إجراء موازنه بينها.

ومن فوائد هذه الدراره: التلاقح الفكرى فى أوسع نطاق؛ لتحقيق الهدف.

ومنها: تقريب شقّه الخلاف بين المسلمين، والحدّ من تأثير العوامل المفترقه التى كان من أهمّها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس ومباني البعض الآخر؛ لأنّ جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر، لهو من العوامل المفترقه

بينهم، وسبب للدعوات المغرضه، والتقول عليهم بما لا يقولون ولا يؤمنون به.

ومنها: إشاعه روح التعاون بين الباحثين، ومحاولة القضاء على مختلف النزاعات العاطفيه، وإبعادها عن مجالات البحث العلمى. (1)

ومنها: محاولة البلوغ إلى الأصول والمباني التي تستنبط منها أحكام الإسلام من أيسر طرقها، وهو لا يتيسر عادة إلا بعد عرض مختلف وجهات النظر فيها.

ومنها أخيراً وليس آخراً: اطلاع أصحاب هذا المذهب على آراء المذهب الآخر.

## أصول الفقه وأدته

قد تسمى هذه الأصول بالأدلة أو المصادر الشرعيه للأحكام، فهي أسماء مترادفه و المعنى واحد.

والدليل فى اللغة: ما فيه إرشاد ودلاله إلى أمر من الأمور، وفى اصطلاح الأصوليين: ما يمكن التوصل -بصحيح النظر- فيه إلى مطلوب خبرى، والمطلوب الخبرى هو الحكم الشرعى. والدليل أن يكون موصلاً إلى حكم شرعى على سبيل القطع، فإن كان على سبيل الظن فهو أماره.

ص: ٦٥

١- (١). الأصول العامه للفقه المقارن: ١٤؛ تذكره الفقهاء، المقدمه: ٣١/١. وقد تعصب العلامه الأنصارى فى كتابه المسمى فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت، فى موارد عديده، منها: مسأله عصمه الأنبياء، تعصب الجاهليه الخارجه عن حدّ الإنصاف وميدان البحث، وورد فى دائره السبّ و اللعن التى لا تليق بالعالم الباحث المنصف. لذا، يجب الحذر والاجتناب عن السبّ؛ لأنّ سبّ المؤمن المسلم حرام، وهو ظلم وإيذاء. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصيه، وحرمة ماله كحرمة دمه». كتاب المكاسب للشيخ الأنصارى: ٢٥٣/١؛ الوسائل: ٦١٠/٨. ونقل الخطيب البغدادى فى تاريخه: ١٤٤/٥ بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه و آله: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر». ونقل أيضاً بإسناده عن أبى الأحرص، عن عبد الله -و هو ابن مسعود- قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «قتال المؤمن كفر وسبابه فسوق». تاريخ بغداد: ١٤٩/٥.

\* (١) وقال الزركشى: اختلفوا فى عدد الأصول، فالجمهور على أنّها أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وقد يقتصر على الكتاب و السنة، ويقال: الإجماع يصدر عن أحدهما، والقياس الردّ إلى أحدهما، فهما أصلان، واختصر بعضهم فقال: أصلٌ ومعقول أصل، فالأصل: الكتاب، والسنة، والإجماع، ومعقول الأصل: هو القياس.

وزاد بعضهم العقل فجعلها خمسة، وقال أبو العبيداس بن القاسم: الأصل: العقل سبعة: الحسّ، والعقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، واللغة. والصحيح أنّها أربعة. (٢)

وقال فخر الإسلام البزدوى: اعلم أنّ أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والأصل الرابع: القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول، وقال علاء الدّين البخارى فى توجيه كلامه: ولكنّ الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجهة للأحكام قطعاً، ولا تتوقّف فى إثبات الأحكام على شىء، فقُدّمت على القياس الذى يتوقّف فى إثبات الحكم على المقيس عليه، ولهذا أفرد بالذكر بقوله: والأصل الرابع؛ لأنّه لما توقّف فى إثبات الحكم على، المقيس عليه ولم يمكن إثبات الحكم به ابتداءً، كان فرعاً له وإلى هذه الفرعية أشار بقوله: المستنبط من هذه الأصول.... (٣)

ويرى بعض الأصوليين استحسان تقسيم الأدلّة إلى نوعين: أحدهما ما يرجع إلى النقل؛ والآخر ما يرجع إلى الرأى، بمعنى: تنقسم الأدلّة إلى نقلية، وعقلية.

أمّا الأدلّة النقلية، فهى: الكتاب، والسنة، ويلحق بهذا النوع الإجماع، ومذهب الصحابى، وشرع من قبلنا على رأى من يأخذ بهذه الأدلّة ويعتبرها مصادر للتشريع.

وأمّا العقلية، أى التى ترجع إلى النظر و الرأى، فهى: القياس، وما يلحق به كالاستحسان، والمصالح المرسله، والاستصحاب، وإنّما كان هذا النوع عقلياً؛ لأنّ

ص: ٦٦

١- (١). هذه علامه اصول أهل السنّه.

٢- (٢). البحر المحيط: ١/١٢ و ٣٠.

٣- (٣). كشف الأسرار: ١/٣٣-٣٤.

مرّده إلى النظر والرأى لا إلى أمرٍ منقول عن الشرع. (١)

وقيل: الأدلّه نوعان: متّفق عليها بين جمهور العلماء، وهى: الكتاب، والسّنّه، والإجماع، والقياس.

وأدلّه مختلفٌ فيها، لم يتّفق جمهور الفقهاء على الاستدلال بها، وهى: الاستحسان، والمصالح المرسله، والاستصحاب، ومذهب الصحابى، وشرع من قبلنا، وسدّ الذرائع. (٢)

### توضيح

\* (٣) مصادر التشريع أو أدلّه الأحكام عند الشيعة، عبارته عن: الكتاب، والسّنّه، والإجماع، والعقل، ويعنون بالكتاب: ما جاء فيه من جملة أمّهات الأحكام، ويستدلّون بظواهره ونصوصه، ويقصدون بالسّنّه: قول النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السّلام أو فعلهما أو تقريرهما، وقول المعصومين عندهم عبارته عن الأوامر والنواهي الصادره فى تعليماتهم.

وأما الإجماع: فلم يكن مصدراً للتشريع عندهم؛ لأنه لا يفيد إلا الظنّ (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنْ الحَقِّ شَيْئاً). نعم، صار مصدراً عندهم حينما اعتبر كاشفاً عن رأى المعصوم، بمعنى: أنّه لو اتّفق الفقهاء على رأى، وانكشف منه أنّ ذلك الرأى مطابق لرأى المعصوم عليه السّلام، فهو الصواب، ويجب الأخذ به. ومعلوم أنّ الإجماع واقع فى المرتبه الثالثه، إذا لم يجد المجتهد بغيته فى ظواهر الكتاب، ولم يتمكّن من الوصول إليه عن طريق السّنّه، فيرجع إلى الاتّفاق؛ لأنّ إجماعهم كاشف عن قول المعصوم أو رأيه، ولعلماء الشيعة مناقشات كثيره حول الإجماع فلتطلب من مظانّها.

ص: ٦٧

١- (١). الوجيز: ١٤٨-١٤٩؛ المهارة الأصوليه وأثرها: ٥٩؛ أصول الفقه: ٢٠٥؛ الوسيط فى اصول الفقه: ٣٦/١.

٢- (٢). الوسيط فى اصول الفقه: ٣٥/١.

٣- (٣). هذه علامه اصول الإماميه.

و أما العقل عند الشيعة: فلما رفضوا القياس، والرأى، ورأوا أنّ العقل مصدر الحجج، وإليه تنتهى، و هو المرجع فى اصول الدين وفى بعض الفروع، و أنّ العقل عندهم هو الحاكم فى مقام امثال الأحكام الشرعيه، وليس بحاكم فى مقام التشريع.

نعم، قد يصير حكم العقل طريقاً عندهم إلى معرفه حكم الشرع، وبيان آخر: أنّ الذى يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلى المقابل للكتاب و السنّه، هو كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى، وبعباره ثالثه: هو كلّ قضيه عقليه ويتوصّل بها إلى العلم القطعى بالحكم الشرعى.

### العقل النظرى و العقل العملى

ينقسم العقل إلى نظرى و عملى، و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك، فالمراد من العقل النظرى: إدراك ما ينبغى أن يعلم، أى: إدراك الأمور التى لها واقع. والمراد من العقل العملى: إدراك ما ينبغى أن يعمل، أى: حكمه بأنّ هذا الفعل ينبغى فعله أو لا ينبغى فعله.

وبعد قبول فرض حكم العقل العملى بأنّ هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغى؛ إذ الفعل من الأمور الواقعيه التى تدرك بالعقل النظرى لا- بالعقل العملى، فإذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيبها، فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشارع، و قد لا- يحكم، ولا يحكم بالملازمه إلاّ فى خصوص مورد مسأله التحسين و التقيح العقليين، أى: خصوص القضايا المشهورات التى تسمى بالآراء المحموده.

و حينئذٍ بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع؛ لأنّه بضمّ المقدمه العقليه المشهوره- التى هى من الآراء المحموده التى يدركها العقل العملى- إلى المقدمه التى تتضمّن الحكم بالملازمه- التى يدركها العقل

النظري-يحصل للعقل النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم؛ لأنه حينئذٍ يقطع باللازم وهو الحكم، وإذا انتهى الأمر إلى أن الدليل العقلي يوجب القطع بحكم الشارع، إذ ليس ما وراء القطع حجّة أخرى، فإنّه حجّة تنتهي إليه حجّيه كلّ حجّة؛ لأنّ القطع حجّيته ذاتيه، ولا يعقل سلب الحجّيه عنه.

قال أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراساني الشاشي، فقيه الحنفيه في زمانه: فإنّ اصول الفقه أربعة: كتاب الله تعالى، وسنّه رسوله، وإجماع الأئمّه، والقياس فلا بدّ من البحث في كلّ واحد من هذه الأقسام؛ ليعلم بذلك طريق تخريج الأحكام.

قال الإماميه الاثنا عشرية: أصول الفقه أو أدلّه الأحكام أو مصادر التشريع أربعة: كتاب الله تعالى، وسنّه المعصوم عليه السّلام، والإجماع، والعقل، فلا بدّ من البحث عن كلّ واحد منها لتشخيص الأدلّه التي هي حجّيه على الأحكام الشرعيه من قبل الشارع المقدّس.

\*\*\* (1) وقالت الزيديه: طرق الفقه تنقسم إلى دلالة و أماره، فالدلالة: هي ما كان النظر فيها على الوجه الصحيح يوصل إلى العلم، والأماره: ما كان النظر فيها على الوجه الصحيح يقتضى غالب الظنّ.

فالدلالة عبارته عن: الكتاب، والسنّه، والإجماع، والأفعال.

والأماره ما عدا ذلك وهي: أخبار الآحاد، والقياس، والاجتهاد. وبيان آخر، هي عبارته عن آيات الأحكام، والإجماع، والأخبار، والقياس، والاجتهاد في أمرٍ معين لا على وجه الإجمال. قال ابن المرتضى: فهذه وإن كانت طرقاً إلى الأحكام، فهي في العرف لا تعدّ من اصول الفقه الاصطلاحى. (2)

ص: ٦٩

١- (١). هذه علامه اصول الزيديه.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ٣٥؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٢١٢.

المراد بأصول الفقه المقارن، هي: الركائز التي يجب على الباحث أن يتوفّر على إعدادها ليصحّ له الاقتحام في المباحث، ومعرفة الخلاف في اصول المباني العامّة التي يعتمدها المجتهد في الاستنباط، ولا بدّ له أن يكون على درجه من الخبره بأصول الاحتجاج، ومعرفة مفاهيم الحجج وأدلتها؛ ليتمكّن من الخوض في مجالات الموازنه بين الآراء. وممّا ذكرنا يتّضح أهمّيه البحث عن دراسه اصول الفقه المقارن؛ لأنّ الفقيه في عهدنا الحاضر يلزم عليه أن يكون جامعاً لشرائط الاجتهاد، ومنها تسلّطه على مباني فرق الإسلام ورعايه الزمان و المكان في الفتوى.

والمراد بالسنة عند الشيعة، هي: أقوال وأفعال المعصوم وتقريراته، ويقصدون بالمعصوم رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السّلام من ذريته صلى الله عليه وآله، وممّا ثبت حجّيته عندهم الاستصحاب، والأدله العقلية كالبراءة العقلية و التخيير، وفي الطرف الآخر أنّ المذاهب الفقهيه الأربعة عند أهل السنّه يعتمدون على القياس، والمصالح المرسله، والاستحسان، وشرع من قبلنا، وغيرها التي سيأتي ذكرها.

ومن فوائد اصول الفقه المقارن: التلاقح الفكري في أوسع نطاق؛ لتحقيق الهدف، ومنها: تقريب شقّه الخلاف بين المسلمين، والحدّ من تأثير العوامل المفرّقه التي كان من أهمّها وأقواها: جهل علماء بعض المذاهب بأسس ومباني البعض الآخر، ومنها: إشاعه روح التعاون بين الباحثين، ومنها: محاوله البلوغ إلى الأصول و المباني التي تستنبط منها أحكام الإسلام من أيسر طرقه.

مصادر التشريع أو أدلّته أربعة: كتاب الله تعالى، وسنّه رسوله، وإجماع الأئمّه، والقياس، واختلفوا في عدد الأصول، فالجمهور على أنّها أربعة، وقد يقتصر على الكتاب و السنّه، وقيل: خمسة، وقيل: سبعة، والأصل الصحيح أنّها أربعة.

وقد قسّم بعض الأصوليين الأدلّة إلى قسمين: أحدهما: ما يرجع إلى النقل، والآخر: ما يرجع إلى الرأى و العقل.

وقيل: الأدلّة نوعان: متّفق عليها بين جمهور العلماء، وهى: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وأدلّه مختلفٌ فيها، وهى: الاستحسان، والمصالح المرسله، والاستصحاب، وسدّ الذرائع، ومذهب الصحابى، وشرع من قبلنا.

وأصول أدلّه الأحكام أو اصول الفقه عند الشيعة أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، فأما العقل عندهم: فهو الحاكم فى مقام امتثال الأحكام الشرعيه وليس بحاكم فى مقام التشريع، وبيان آخر: إنّ الذى يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلى المقابل للكتاب و السنة، هو كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى.

ينقسم العقل إلى نظرى وعملى، وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلّق به الإدراك، فإذا حصل للعقل العملى الإدراك بأنّ هذا الفعل ينبغى أن يفعل أو لا- يفعل جاء العقل النظرى عقيبه، فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشارع، وقد لا- يحكم، ولا- يحكم بالملازمه إلّا فى خصوص مورد مسأله التحسين و التقييح العقليين، أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى بالأراء المحموده، وحينئذٍ بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع.



١. ما هي الغاية من اصول الفقه المقارن؟

٢. اذكر تعريف اصول الفقه المقارن.

٣. ما هو المراد بالسنة عند الشيعة؟

٤. اذكر فوائد اصول الفقه المقارن.

٥. اذكر و بين مصادر التشريع.

٦. اذكر تقسيم بعض الأصوليين لأدلة الأحكام.

٧. اذكر أدلة الأحكام المختلف فيها.

٨. ما هو المراد بالعقل عند الشيعة؟

٩. بين كيفية حكم العقل بالملازمة.

قد جرت عادة المؤلفين في العلوم الشرعيه وغيرها أن يقدموا مقدمه لذلك العلم، وهي التي يتوقف عليها الشروع في البصيره، إذ جدير بمن يحاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولاً بالحدّ أو الرسم؛ ليكون على بصيره فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه - وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتيه - تمييزاً له عن غيره، وما هي الغايه المقصوده من تحصيله، حتى لا يكون سعيه عبثاً.

في ضوء ما ذكرناه يعرف أنّ المراد بالمقدمه المبحوث عنها هو مقدمه علم اصول الفقه لا مقدمه الكتاب؛ لأنّ مقدمه العلم تقال للأبحاث القائمه بما له دخل أساسى في الفن، بل يعدّ من أجزاءه، كالبحث مثلاً عن تعريفه وبيان الحاجه إليه وموضوعه وما على هذه الوتيره، وتقال: مقدمه الكتاب للأبحاث القائمه بما له شرح وإيضاح للاصطلاحات المستعمله في الفن وما إلى ذلك، بحيث لا يتوقف عليه الفن بفنّيته، وإنّما يتوقف عليها بشرح غوامض ألفاظه ومستجد اصطلاحاته.

### تعريف اصول الفقه

\*اعتاد الأصوليون من أهل السنّه أن يعرفوا اصول الفقه باعتبارين، الأوّل: بحسب

الإضافة، والثاني: بحسب العلميه، فبالاعتبار الأول، وهو أن أصول الفقه مركب إضافي يحتاج إلى تعريف مفرداته المركب منها من حيث يصح تركيبها، فمفرداته: الأصول، والفقه، من حيث دلالتهما على معنيهما، فالأصول: الأدلة، وذلك أن الأصل في اللغة هو ما يبنى عليه الشيء، ويقال في الاصطلاح: للراجع، وللمستصحب، وللقاعدة الكليّة، وللدليل، وإذا اضيف إلى العلم، فالمراد دليله، والفقه هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه بالاستدلال.

قال عضدالدين الإيجي: واعلم أن له جزءاً آخر، كالصوره و هو الإضافة، وإضافه اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار ما دلّ عليه لفظ المضاف، تقول: مكتوب زيد، والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له، بخلاف اسم العين، فإنها تفيد الاختصاص مطلقاً، فإذا ن أصول الفقه: أدله العلم من حيث هي أدلته ونقل إلى ما ذكرناه عرفاً، ولو حمل الأصول على معناه حتى يكون معناه ما يستند إليه الفقه لشمّل الأقسام، فلم يحتج إلى النقل. (١)

و أمّا بالاعتبار الثاني: فهو أن أصول الفقه نُقل عن معناه الإضافي وُجعل لقباً، أي: علماً على الفنّ الخاصّ به من غير نظر إلى الأجزاء فيه، فأصول الفقه علم لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه في الدين عليه، وهو صفة مدح.

قال الأصوليون من الشافعيه في تعريفه: هو العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه، وقيل: هو معرفه دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفاده منها، وحال المستفيد. (٢)

ص: ٧٤

١- (١). شرح العضد: ٩.

٢- (٢). الوسيط في اصول الفقه الإسلامى: ٢٠/١؛ شرح العضد: ٩؛ المستصفى: ١٨/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٢٣/١.

وعرّفه علماء الأصول من الحنفيه و المالكيه و الحنابله بأنّه القواعد (١) التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيليه، أو هو العلم بهذه القواعد. (٢)

بعد ما تقرّر أنّ أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة إلى إضافه العلم إليه، فيقال: علم اصول الفقه، إلا أن يقصد زياده بيان وتوضيح، كشجر الأراك.

\*\*\*قال الشوكاني في تعريف اصول الفقه على الاعتبار الثاني، وهو كونه علماً على الفنّ الخاصّ: هو إدراك القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه، ثمّ قال: وقيل: هو العلم بالقواعد...، وقيل: هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام....

فأورد على التعريف الأوّل بأنّ ذكر الأدلّه التفصيليه تصريح باللازم المفهوم ضمناً؛ لأنّ المراد استنباط الأحكام تفصيلاً، وهو لا يكون إلا عن أدلتها تفصيلاً.

ص: ٧٥

١- (١). هل أنّ أصول الفقه هي هذه القواعد نفسها أو العلم بها؟ فيه قولان، قال القاضي أبو بكر: إنّه العلم بالأدلّه، وعليه البيضاوي وابن الحاجب، وغيرهما، وقطع الشيخ أبو إسحاق، وإمام الحرمين في البرهان و الرازي، والآمدي بأنّه نفس الأدلّه و القواعد. ووجه الخلاف أنّه كما يتوقّف الفقه على هذه الحقائق، يتوقّف أيضاً على العلم بها. والقول الثاني أولى، لوجه: ١. إنّ أصول الفقه ثابتة في نفس الأمر من تلك الأدلّه، وإن لم يعرفها الشخص. ٢. إنّ أهل العرف يجعلون اصول الفقه للمعلوم، فيقولون: هذا كتاب اصول الفقه. ٣. إنّ الأصول في اللغه تعني: الأدلّه، فجعلها اصطلاحاً لنفس الأدلّه أقرب إلى المدلول اللغوي، وهذا بخلاف الفقه، فإنّه اسم للعلم. راجع: البحر المحيط: ١/١٨. نعم، فضيل بعض الأصوليين بين كون اصول الفقه علماً على هذا الفنّ، فحدّه بالعلم، أي: هو العلم بالقواعد التي... الخ، وبين كونه إضافياً ومركباً من الأصول و الفقه، فحدّه بأنّه هو القواعد... الخ، كما فعل ابن الحاجب وقال في حدّ اصول الفقه: و أمّا حدّه لقباً فالعلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه، و أمّا حدّه مضافاً، فالأصول: الأدلّه، والفقه: العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه بالاستدلال. راجع: شرح العضد: ٩.

٢- (٢). يراجع: الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ١/٢١؛ أصول الفقه: ١٢؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٣٤/١ و ٣٥؛ التلويح على التوضيح: ٣٥ و ٣٦؛ فواتح الرحموت: ١/٢٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ١/٢٤.

عرّف نفسه اصول الفقه لقباً، بأنه: إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية على وجه التحقيق. (١)

فزااد قيد «على وجه التحقيق»؛ لإخراج علم الخلاف و الجدل، فإنّهما و إن اشتملا على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه، لكن لا على وجه التحقيق، بل الغرض منها إلزام الخصم.

وقال ابن المرتضى وغيره: أصول الفقه هي طرقة على جهه الإجمال، وكيفية الاستدلال بها وما يتبع الكيفية. (٢)

\*\*\* التعريف المشهور لعلم الأصول عند علماء الشيعة الإمامية: هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي.

وقد عرّفه بعضهم، كالمحقّق النائيني و المظفرّ بأنّه: علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجةها في طرق استنباط الحكم الشرعي. (٣)

وقد أورد على التعريف المشهور إيرادات رئيسيه، منها:

١. إنّه لا- يشمل المسائل الأصوليه التي لا- يستنبط منها حكم شرعي، بل نتيجة عمليه هي المنجزيه أو المعدّريه تجاه الحكم الشرعي، كمسائل الأصول العمليه طراً.

٢. إنّه ينطبق على القواعد الفقيهيه، كقاعده ما يضمن وما لا- يضمن، وقاعدتي لا- ضرر ولا- حرج، وبعض القواعد الفقيهيه العمليه، كقاعده الفراغ و التجاوز، فإنّها جميعاً يستنبط منها الحكم الشرعي أيضاً كلّ بحسب مورده.

٣. إنّه لا- يميز بين المواضيع التي يدرسها علم الأصول و التي تدرسها بعض العلوم الأخر، كمسائل علم الرجال مثلاً- أو بعض المسائل اللغويه، فإنّ وثاقه الراوي التي هي مسألة رجاليه أو ظهور كلمه (الصعيد) في معنى معين، و هو مسألة لغويه، يمكن

ص: ٧٤

١- (١). إرشاد الفحول: ١٢/١.

٢- (٢). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٢١٢؛ صفوه الاختيار: ٣٥.

٣- (٣). أصول الفقه: ٥/١؛ فوائد الأصول: ١٩/١.

اعتبارهما أيضاً من القواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعى المرتبط بمدلول تلك الكلمه أو المنقول فى روايه ذلك الراوى.  
(١)

٤. عندما نلاحظ كلمه (الممهّده) نستفيد منها تقييد القاعده باعتبار أنّها مسجّله ومدوّنه، فالإشكال الأساسى فى هذا التعريف هو أنّ المسأله تكتسب اصوليتها من تدوينها فى مؤلّفات الأصوليين. بمعنى: إنّ هذا التعريف يمثل ضابطاً بعد مرحله التدوين، بينما نحن نريد ضابطاً ومعياراً ومقياساً كلياً قبل مرحله التدوين. (٢)

و هذا الإشكال الرابع مبنى على قراءه (الممهّده) بفتح الهاء، أى: اسم المفعول. لكن، لماذا لا- نقرأها بكسر الهاء- اسم الفاعل؟ والمعنى حينذاك يصير أنّ القواعد الأصوليه هى التى تهىء وتساعد على استنباط الحكم الشرعى. (٣)

نعم، أجاب بعض الأعلام عن الاعتراضات المذكوره، فراجع الكتب المفصّله.

٥. أخذ العلم فى تعريف العلوم لا يصح؛ لأنّ كلّ علم عباره عن مجموع مسائله، سواء تعلّمت أو لم تتعلّم أصلاً.

و هذه الإيرادات ترد على بعض التعريفات المذكوره من الفريقين عكساً أو طرداً، وبعد اللّتيا و التى يمكن أن يقال: إنّ القواعد الآليه التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكليه الفرعيه الإلهيه، أو الوظيفه العمليه. (٤)

أو يقال: هو العلم بالعناصر المشتركه فى عمليه استنباط الحكم الشرعى. (٥)

ص: ٧٧

- 
- ١- (١). بحوث فى علم الأصول: ٢٠/١؛ شرح الحلقة الثالثه من دروس فى علم الأصول: ١٠/١-١٢؛ دروس فى علم الأصول: ٨/٢.
  - ٢- (٢). محاضرات فى اصول الفقه: ١٤/١ و ١٥؛ شرح الحلقة الثالثه: ١٣/١.
  - ٣- (٣). شرح الحلقة الثالثه: ١٣/١.
  - ٤- (٤). تهذيب الأصول: ٥/١ و ٦.
  - ٥- (٥). دروس فى علم الأصول (الحلقه الثالثه): ٤٢/١-٤٣؛ بحوث فى علم الأصول: ٣١/١.

عرّف غير واحد من الأصوليين الذين جعلوا كتبهم في اصول الفقه المقارن اصول الفقه، ولم يتعرّضوا لتعريف اصول الفقه المقارن، منهم الأستاذ النملة، حيث عنوان البحث في تعريف اصول الفقه، وقال: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف اصول الفقه، ولكن أقربها إلى الصّحّ هو: معرفه دلائل الفقه إجمالاً، وكيفيه الاستفاده منها، وحال المستفيد. ثمّ قال: المراد بالمعرفه العلم و التصديق دون التصوّر، حيث إنّ المعرفه تعلّقت بالنسبه، ولم تتعلّق بالمفرد. (١)

\*\*\*و تعرّفه الإماميه، بأنه: القواعد التي يرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعيه الفرعيه الكليه، أو الوظائف المجعوله من قبل الشارع، أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنه و التقييم.

قال المحقّق الحكيم: لا نريد طبعاً بالقواعد هنا غير الكبرى التي لو انضمت إليها صغرياتها لانتجت ذلك الحكم أو الوظيفه؛ لأنّ الكبرى هي التي تصلح أن تكون قاعده لقياس الاستنباط، وعليها تبنى نتائجه. وبهذا ندرك أنّ تعريف شيخنا النائيني للمسائل الأصيليه -بأنها «عباره عن الكبرى التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيه» (٢) - من أسدّ التعريفات، لولا احتياجه إلى كلمه (الفرعيه الكليه) إخراجاً للكبريات التي لا تنتج إلا أحكاماً جزئيه، كبعض القواعد الفقهيّه، وضميمه الوظائف إليه؛ ليستوعب التعريف مختلف المسائل المعروضه لدى الفقهاء. (٣)

وقد أورد على تعريف المحقّق النائيني أولاً: بأن أخذ العلم في التعريف غير صحيح، وثانياً: أنّه لا يكون مانعاً؛ لشموله بعض القواعد الفقهيّه، وثالثاً: لا يكون

ص: ٧٨

١- (١). المهذب: ٢٩/١.

٢- (٢). فوائد الأصول: ١٩/١.

٣- (٣). الأصول العامه للفقه المقارن: ٤١.

جامعاً أيضاً؛ لعدم شموله، مثل البحث عن أن هيئته (إفعل) هل هي ظاهره في الوجوب أم لا؟

ولكن، بنظري الفاتر: هو القواعد التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية الفرعية الكليّة أو الوظيفة العمليه من حيث المقارنه بين الآراء المذهبيه المختلفه مع ترجيح أقربها إلى الحجّيه، وأقواها دليلاً على غيره.

نعم، ربما أُطلق على هذه القواعد التي يركز عليها الفقه، وتُبنى عليها مسائله كلمه (أدله) باعتبار ما يلزم من أقيستها من الدلاله على الأحكام أو الوظائف، إذ تقع واسطه في الإثبات، كما يطلق عليها كلمه (حجج) باعتبار صحّه الاحتجاج بها بعد توفّر شرائط الحجّيه لها، وإذا صحّ ما ذكر من أن ما يصلح أن يسمّى أصلاً للفقه (وأصول الفقه) هو خصوص الكبرى المنتجه؛ لأنّها هي التي تصلح للارتكاز عليها لاستنباط الأحكام واستخراجها، إتّضح السّرّ في عدم تعميم التعريف على الصغريات، سواء ما وقع منها في مجالات استكشاف المراد من النصّ، كمباحث الألفاظ أم غيرها، كمباحث الملازمات العقلية؛ لوضوح كونها ليست من الأصول التي يركز عليها البناء والاستنباط، وإن توقّف عليها الثمره العمليه وقياس الاستنباط.

وفي ضوء ما ذكر، نقول: إنّ مباحث الألفاظ وغيرها ممّا يلابس قياس الاستنباط ممّا اعتادوا بحثه في علم الأصول، وإن كان على درجه من الضروره تكون من المبادئ التصوريه أو التصديقيه، لكن قد عرفت في تعريف اصول الفقه أنّ المسائل المتداخله بين هذا العلم وغيره، ككثير من مباحث الألفاظ، يمكن إدخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آله محضه، فالأصول يبحث عنها بعنوان الآليه، ووقوعها كبرى الاستنتاج وغيره بعنوان الاستقلاليه أو لجهات أخرى، والأمر سهل. (1)

ص: ٧٩

---

١- (١). تهذيب الأصول: ١٩/١؛ أصول الشيعه لاستنباط أحكام الشرعيه: ١٠٤/١.



قد جرت عادة المؤلفين فى العلوم الشرعيه وغيرها أن يقدموا مقدّمه لذلك العلم، وهى التى يتوقّف عليها الشروع فى البصيره، إذ جدير بكلّ من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصوّر معناه أولاً بالحدّ أو الرسم؛ ليكون على بصيره فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه، وما هى الغايه المقصوده من تحصيله، حتّى لا يكون سعيه عبثاً.

وقد اعتاد الأصوليون أن يعرّفوا اصول الفقه باعتبارين، الأول: وهو أنّ اصول الفقه مرّكب إضافى، فالأصول الأدلّه، وذلك أنّ الأصل فى اللغه هو ما يبتنى عليه الشىء، ويقال فى الاصطلاح: للجرح، وللمستصحب، وللقاعد الكليه، وللدليل، وإذا أُضيف إلى العلم، فالمراد دليله، والفقه هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليه بالاستدلال.

قال العضد الإيجى: وإضافه اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار ما دلّ عليه لفظ المضاف، بخلاف اسم العين، فإنّها تفيد الاختصاص مطلقاً.

و أمّا بالاعتبار الثانى: فهو أنّ اصول الفقه نُقل عن معناه الإضافى وجُعِل لقباً، أى: علماً على الفنّ الخاصّ به من غير نظر إلى الأجزاء فيه. وقال الشافعيه فى تعريفه: هو العلم بالقواعد التى يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليه. وعرّفه علماء الأصول من الحنفيه و المالكيه و الحنابله بأنّه القواعد التى يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلّتها التفصيليه، أو هو العلم بهذه القواعد.

قال الشوكانى فى تعريفه بالاعتبار الثانى: هو إدراك القواعد التى يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليه على وجه التحقيق.

قال مشهور علماء الأصول من الإماميه فى تعريفه: هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعى. وقال المحقّق النائينى: هو علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجهتها فى طرق استنباط الحكم الشرعى.

و قد أورد على التعريف المشهور بما يلي:

١.إنه لا- يشمل المسائل الأصولية التي لا- يستنبط منها حكم شرعى، بل نتيجة عمله هي المنجزية أو المعدّرية تجاه الحكم الشرعى، كمسائل الأصول العملية طراً.

٢.إنه ينطبق على القواعد الفقهية كقاعده ما يضمن وما لا يضمن، وبعض القواعد الفقهية العملية، كقاعده الفراغ و التجاوز، فإنها جميعاً يستنبط منها الحكم الشرعى أيضاً كلّ بحسب موردده.

٣.إنه لا- يميز بين المواضيع التي يدرسها علم الأصول و التي تدرسها بعض العلوم الأخر، كمسائل علم الرجال أو بعض المسائل اللغويه.

٤.يستفاد من كلمه(الممهّده)تقييد القاعده باعتبار أنّها مسجّله ومدوّنه، وهذا الإشكال الرابع مبنى على قراءه(الممهّده)بفتح الهاء.لكن، لماذا لا نقرأها بكسر الهاء؟وعلى هذه القراءه لا يرد الإشكال المذكور.

٥.أخذ العلم فى تعريف العلوم لا يصحّ؛ لأنّ كلّ علم عباره عن مجموعه مسائله، سواء تُعلّمت أو لم تتعلّم أصلاً.

تعريف اصول الفقه المقارن

هو القواعد التي يركز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعيه الفرعيه الكليّه، أو الوظائف المجعوله من قبل الشارع، أو العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنه و التقييم.

قال المحقّق الحكيم: لا نريد طبعاً بالقواعد هنا غير الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها لانتجت ذلك الحكم أو الوظيفه؛ لأنّ الكبرى هي التي تصلح أن تكون قاعده لقياس الاستنباط، وعليها تبنى نتائجه.

و قد أورد على تعريف المحقّق النائيني-الذى اختاره السيد الحكيم هنا وقال فى

حقّه: من أسدّ التعريفات لولا احتياجه إلى كلمه (الفرعيه الكلّيه) -أولاً: أنّ أخذ العلم في التعريف غير صحيح، وثانياً: لا يكون مانعاً لشموله بعض القواعد الفقهيّه، وثالثاً: لا يكون جامعاً أيضاً؛ لعدم شموله، مثل البحث عن هيئته (إفعل) هل هي ظاهره في الوجوب أم لا؟

ولكن، بنظري الفاتر: هو القواعد التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه الكلّيه أو الوظيفه العمليه من حيث المقارنه بين الآراء المذهبيه المختلفه مع ترجيح أقربها إلى الحجّيه وأقواها دليلاً على غيره.

و إذا صحّ ما ذكر من أنّ ما يصلح أن يسمّى أصلاً للفقّه وأصول الفقّه هو خصوص الكبرى المنتجه؛ لأنّها هي التي تصلح للارتكاز عليها لاستنباط الأحكام، إتضح السّر في عدم تعميم التعريف على الصغريات، سواء ما وقع منها في مجالات استكشاف المراد من النصّ، كمباحث الألفاظ أم غيرها، كمباحث الملازمات العقليه؛ لوضوح كونها ليست من الأصول التي يتركز عليها البناء والاستنباط.

وفي ضوء ما عرفته، نقول: إنّ مباحث الألفاظ وغيرها تكون من المبادئ التصوّريه أو التصديقيه.



١. عندما يراد البحث في علم من العلوم الشرعيه وغيرها، لماذا يقدم له بمقدمه؟
٢. اذكر تعريف اصول الفقه على كونه مركباً إضافياً، وعلى كونه علماً.
٣. اذكر الفرق بين تعريف الشافعيه و الأحناف و المالكيه و الحنابله.
٤. اذكر تعريف الشوكاني بالاعتبار الثاني.
٥. اذكر تعريف مشهور علماء الإماميه ثم اذكر الإيرادات الوارده عليه.
٦. بين الإيراد الرابع على تعريف المشهور.
٧. اذكر تعريف اصول الفقه المقارن على رأى السيد الحكيم.
٨. بين الإيرادات الوارده على تعريف المحقق النائيني.
٩. اذكر تعريف اصول الفقه المقارن على رأى المؤلف.
١٠. بين لماذا لا يعمّ التعريف الصغريات؟

### الفرق بين القواعد الأصولية و الفقهية

قد عرفت أنّ تقييد الحكم الشرعى الفرعى بالكلى يسهّل علينا التمييز بين القواعد الفقهية والأصولية؛ لأنّ إنتاج القواعد الفقهية منحصر فى الأحكام و الوظائف الجزئية التى تتصل مباشرة بعمل العامل، لكن العلماء اختلفوا فى بيان الفرق بينهما على أقوال.

\*وحتى عن القرافى فى الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية بأنّ اصول الشريعة قسمان: أحدهما: المسمّى بأصول الفقه، و هو فى غالب أمره ليس فيه إلاّ قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ و الترجيح، ونحو الأمر للوجوب و النهى للتحريم.

الثانى: قواعد كليه فقهيه جليله، كثيره العدد، عظيمه المدد، مشتمله على أسرار الشرع و حكمه، ولكلّ قاعده من الفروع فى الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شىء فى اصول الفقه، و إن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال. (١)

قال الدكتور هلالى: والحقيقه أنّ ما بين الفقه والأصول تقارب كبير يجعل التفريق ما بين قواعدهما أمراً عسيراً، بل توجد قواعد مشتركه تصلح أن تكون اصوليه، فيكون

ص: ٨٥

معيار التفريق فيها جهه الاعتبار،ويمكننى إيجاز أهمّ الفروق بين هذين النوعين من القواعد فيما يلى:

١.القواعد الأصوليه وضعت لخدمه الدليل،وضبط طرق الاستنباط؛لأنّ علم اصول الفقه يقوم أساساً على معرفه أدلّه الأحكام وكيفيه الاستفادة منها،فتسهّل القواعد الأصوليه حفظ وضبط طرق الاستفادة من الدليل.

أمّا القواعد الفقيهيه فوضعت لخدمه المسائل و الفروع؛لأنّ علم الفقه يقوم أساساً على معرفه أحكام المسائل و الفروع،فتسهّل القواعد الفقيهيه حفظ وضبط أحكام تلك الفروع.

٢.القواعد الأصوليه قواعد سياديه؛لأنّها معبّره عن خطاب الشارع؛أمّا القواعد الفقيهيه فهى قواعد تبريريه أو تقديرية؛لأنّها مبنيه لعلل الأحكام و الحكمه من التشريع فى تقدير المجتهد.

٣.القواعد الأصوليه منشؤها قواعد اللغه أو العقل،وقليل منها عن طريق الاستقراء لصيغ الأدلّه،فكانت فى أكثرها مطرده،وقليل منها يقبل الاستثناء؛أمّا القواعد الفقيهيه،فلا تكون إلاّ من الاستقراء لمجموعه من المسائل متّحده الأحكام،ولذلك كانت قواعد أكثرية غير مطرده؛لأنّها تقبل الاستثناء بالنصّ أو بالإجماع أو بالضرورة.

ومن الأمثله التوضيحيه على ذلك:قول الأصوليين:«العام يبقى على عمومه إلى أن يخصّيه دليل»،وقول الفقهاء:«المشقه تجلب التيسير»،نرى أنّ قاعده الأصوليين جاءت تخدم الدليل ببيان طرق الاستفادة من النصّ،وهى سياديه لا تقبل المساومه،ومنشؤها قواعد اللغه فلا تقبل الاستثناء؛و أمّا قاعده الفقهاء،فجاءت تخدم الفروع و الوقائع التى تتسم بالمشقه،وهى تبريريه تبين العله و الحكمه من التشريع،ومن ثمّ كانت محلّ تقدير المقدرين،ومنشؤها استقراء مجموعه من المسائل التى تتسم بالمشقه ومع هذا توافق حكمها التيسير،مثل رخصه القصر و الفطر للمسافر،و هذه

القاعده الفقهيہ ليست مطرده، بل يدخلها الاستثناء. (١)

وقال عبدالكريم النملة: ونظراً إلى أنه قد تختلط القواعد الأصولية بالقواعد الفقهيہ عند بعض طلاب العلم ذكرت هذه الفروق بينهما، وهي:

١. إن القواعد الأصولية عباره عن المسائل التي تشملها أنواع من الأدله التفصيلية يمكن استنباط التشريع منها؛ وأما القواعد الفقهيہ، فهي عباره عن المسائل التي تندرج تحتها أحكام الفقه؛ ليصل المجتهد إليها بناء على تلك القضايا المبينه في اصول الفقه، ويلجأ الفقيه إلى تلك القواعد الفقهيہ تيسيراً له في عرض الأحكام.

٢. إن القواعد الأصولية كليه تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها، فكل نهى مطلق -مثلاً- للتحريم، وكل أمر مطلق للوجوب؛ أما القواعد الفقهيہ، فإنها أغلبه يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات.

٣. إن القواعد الأصولية وسيله لاستنباط الأحكام الشرعيه العمليه؛ أما القواعد الفقهيہ، فهي مجموعه من الأحكام المتشابهه التي ترجع إلى علّه واحده تجمعها، أو ضابط فقهي يحيط بها، والغرض من ذلك هو تسهيل المسائل الفقهيہ وتقريبها.

٤. إن القواعد الأصولية ضابط وميزان لاستنباط الأحكام الفقهيہ، وتبين الاستنباط الصحيح من غيره، فهي بالنسبه لعلم الفقه، كعلم المنطق، يضبط سائر العلوم الفلسفيه، وكعلم النحو يضبط النطق و الكتابه، بخلاف القواعد الفقهيہ.

٥. إن القواعد الأصولية قد وجدت قبل الفروع، حيث إن القواعد التي أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط؛ أما القواعد الفقهيہ، فإنها قد وجدت بعد وجود الفروع. (٢)

وقيل في الفارق بين المسأله الأصولية والقاعده الفقهيہ: إن أخذ كلمه القواعد للاحتراز عن الأمور الجزئيه التي ليست بقواعد، كالاستدلال على إباحه البيع، وحرمة

ص: ٨٧

١- (١). المهاره الأصولية وأثرها: ٣٧٩-٣٨٠؛ وراجع: أصول الفقه للخضري: ١٤-١٦.

٢- (٢). المهذب: ٣٥/١-٣٦.



الربا بقوله تعالى: (أَحِيلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) ؛ (١) لأنَّ الأَصُولِي لا- يبحث عن الأدلَّة الجزئية، ولا عن دلالتها. كما أنَّ وصف القواعد «بأنَّها توصل إلى استنباط الأحكام» يخرج القواعد التي لا- يوصل البحث فيها إلى شيء، كأن تكون مقصوده لنفسها، كقاعده «العدل أساس الملك»، أو كقواعد الفقه، مثل: قواعد الخيارات و الضمان، فهي لا توصل إلى الاستنباط. والقواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام، فمعناها أنَّ هذه القواعد تكون وسيلة للمجتهد إلى فهم الأحكام وأخذها منها.

وكيفية استعمال هذه القواعد الأصولية في الاستنباط، هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهله الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأوَّل، كما إذا قلنا: الحجَّ واجب؛ لأنَّه مأمور الشارع، وكلَّ ما هو مأمور الشارع واجب، فالحجَّ واجب. وضمَّ القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول؛ ليخرج المطلوب الفقهي من القوَّة إلى الفعل، هو معنى التوصل بها إلى الفقه. (٢)

\*\*قال المحقِّق النائيني: إنَّ المائز بين المسألة الأَصُولِيَّة والقاعده الفقهيَّة بعد اشتراكهما في أنَّ كليهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنَّ المستنتج من المسألة الأَصُولِيَّة لا يكون إلَّا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيَّة، فإنَّه يكون حكماً جزئياً، وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً، إلَّا أنَّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينها وبين المسألة الأَصُولِيَّة، حيث إنَّها لا تصلح إلَّا لاستنتاج حكم كلي.

وفي مبحث الاستصحاب قال: إنَّ المسائل الأَصُولِيَّة عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكلية الشرعية، وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم، وعن

ص: ٨٨

١- (١). البقره: ٢٧٥.

٢- (٢). راجع: أصول الفقه الإسلامي: ٢٤/١-٢٥؛ التلويح على التوضيح: ٣٦/١؛ أصول الفقه للخضري: ١٢؛ فواتح الرحموت: ١٦/١؛ الوسيط في اصول الفقه الإسلامي: ٢١/١؛ المستصفى: ١٨/١.

القواعد الفقهيّة، فبقولنا: (الكبريات) تخرج مسائل سائر العلوم، وبقولنا: (الأحكام الكلّية) تخرج القواعد الفقهيّة.

أمّا الأوّل: فلأنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط أيضاً، إلّا أنّها لا تقع في كبرى القياس، بل إنّما تلتئم منها صغرى القياس، حتّى علم الرجال الذي هو أقرب العلوم إلى الاستنباط بعد علم الأصول، فإنّ علم الرجال إنّما يتكفّل تشخيص الخبر الثقه عن غيره، والواقع في صغرى قياس الاستنباط هو خصوص الخبر الثقه لا - مطلق الخبر، فإنّ نتيجة المسألة الأصولية هي حجّية الخبر الثقه... إلى أن قال: وبالجمله، المائر بين علم الأصول وسائر العلوم، هو أنّ مسائل سائر العلوم إنّما تكون من المبادئ و المعدّات لاستنتاج الأحكام الشرعيّة، ولا تقع إلّا في صغرى قياس الاستنباط؛ أمّا المسألة الأصولية، فهي تكون الجزء الأخير لعلّه الاستنباط، وتصلح لأن تقع كبرى القياس.

و أمّا الثاني: فلأنّ القاعده الفقهيّة وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلّا أنّ النتيجة فيها إنّما تكون حكماً جزئياً يتعلّق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطه، أي: لا يحتاج في تعلّقه بالعمل إلى مؤنه أخرى، كما هو الشأن في نتيجة المسألة الأصولية، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّا - بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصّه الجزئيه، فإنّ الحكم الكلّي - بما هو كلّي - لا - يرتبط بكلّ مكلف، ولا يتعلّق بعمله إلّا بتوسّط انطباقه عليه خارجاً.

والحاصل، فالمائر بين المسألة الأصولية و القاعده الفقهيّة، هو أنّ النتيجة في المسألة الأصولية دائماً تكون حكماً كلياً لا يتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلّا - بعد التطبيق الخارجى؛ و أمّا النتيجة في القاعده الفقهيّة، فقد تكون جزئيه لا - تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك.

وبتقريب آخر:نتيجة المسأله الأصوليه إنما تنفع المجتهد،ولا حظ للمقلد فيها.ومن هنا،ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة،ولا يجوز له أن يفتى فى الرسائل العمليه بحجيه خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيه مثلاً؛لأن تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد،بل هو من وظيفه المجتهد؛و أما النتيجة فى القاعده الفقهيه،فهى تنفع المقلد،ويجوز للمجتهد الفتوى بها،ويكون أمر تطبيقها بيد المقلد،كما يفتى بقاعده التجاوز و الفراغ،والضرر،والحرج،وغير ذلك من القواعد الفقهيه (١).إنتهى كلامه.

واستشكل عليه تلميذه المحقق السيد الخوئى،حيث قال:إلا أن ما أفاده بالإضافه إلى المسائل الفقهيه غير تام على إطلاقه،إذ ربّ مسأله فقهيه حالها حال المسأله الأصوليه من هذه الجهه،كقاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّه أو غير مخالفين لهما،فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط فى موارد هما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف،مما لا يكاد يتيسّر للعامى،وكقاعدهتى ما يضمن وما لا يضمن،فإنّ تشخيص موارد هما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد،إلى غيرها من القواعد التى لا يقدر العامى على تشخيص موارد ها وصغريات ها؛ليطبق القاعده عليها. (٢)

وقال الشهيد المحقق السيد محمد باقر الصدر بعد الاستشكال على السيد الخوئى:يكون الميزان فى اصوليه القاعده عدم اختصاص مجال الاستفاده والاستنباط منها بباب فقهي معين،وبذلك يخرج القسمان الأخيران أيضاً؛لأن قاعده الطهاره أو القواعد الفقهيه الاستدلاليه و إن كانت عامه فى نفسها،ولكنّها لا تبلغ درجه من العموميه تجعلها مشتركه فى استنباط الحكم فى أبواب فقهيّه متعدده. (٣)

ص: ٩٠

١- (١). فوائد الأصول: ٣٠٨/٤-٣١٠؛ أجود التقريرات: ٣٤٤/٢-٣٤٥.

٢- (٢). محاضرات فى الأصول: ١٠/١-١١.

٣- (٣). بحوث فى علم الأصول: ٢٦/١.

و قد أورد عليه، بأنَّ قاعده الحليّ و الطهاره، مع كونهما من المسائل الأصوليه، لا يجرى كلّ منهما إلّا فى باب واحد من الفقه. (١)

قال الإمام الخميني: إنّ الفارق بين القاعده الأصوليه و الفقيهيه، هو الآليه والاستقلاليه، يعنى: أنّ المسائل الأصوليه قواعد آليه ينظر بها، والقواعد الفقيهيه مقصوده بالأصالة والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كليّه ذات أنواع، كالمسائل الأصوليه. (٢)

أقول: نعم، يمكن أن يقال: إنّ النظر الاستقلالى هو التطبيق، والآليه هى التوسيط والاستنباط من القاعده الأصوليه، فعلى هذا يمكن الجمع بين السيدين العلمين الإمام الخميني و السيد الخوئي بأنّ الآليه هى الوساطه فى مقام استخراج الحكم الشرعى من المسأله الأصوليه، فلا مشاحه فى تعدّد التعبير والاصطلاح. (٣)

وأقول أيضاً: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ بعض القواعد الفقيهيه لا يمكن إلقاؤها إلى العامي، حيث لا يستطيع معرفتها فضلاً عن تطبيقها، وذلك كقاعده ما لا يضمن،... الخ، لا يمكن المساعده عليه؛ لأنّ عجز العامي عن معرفه هذه القواعد بنفسه لا يرفع عنه مسؤوليه فهمها، والاستعانه بمن يوضّحها له؛ لتعلّقها بصميم عمله، وليس من وظيفه المجتهد أن يعدّد جميع مصاديق هذه القواعد؛ ليمهّد للعامي جهه الانتفاع بها فيما لو ابتلى ببعضها، وإلّا لضاق به نطاق الزمان عن استيعابها جميعاً. على أنّ العامي الذى قارب درجه الاجتهاد ولم يجتهد بعد، لا يكون عاجزاً عن تطبيقها متى حدّدت له جهتها الفقيهيه، وأبرزت له معالمها، وترك له أمر التماس موضوعاتها وتطبيقها على نفسه.

ولعلّ أهمّ مائر ما قاله المحقّق النائيني بجملته، خصوصاً قوله من كون القاعده

ص: ٩١

١- (١). أصول الشيعه لاستنباط أحكام الشريعه: ١١٠/١.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ١٩/١؛ أصول الشيعه لاستنباط أحكام الشريعه: ١١٠/١.

٣- (٣). راجع: أنوار الهدايه: ١/٤٤-٤٥.

الأصولية لا تنتج إلا حكماً كلياً أو وظيفه، بخلاف القاعدة الفقهية، فإن إنتاجها منحصر على الدوام في الأحكام و الوظائف الجزئية التي تتصل اتصالاً مباشراً بعمل العامل.

## الخلاصة

قد عرفت أن تقييد الحكم الشرعي الفرعي بالكلي يسهل علينا التمييز بين القواعد الفقهية والأصولية؛ لأن إنتاج القواعد الفقهية منحصر في الأحكام و الوظائف الجزئية التي تتصل مباشرة بعمل العامل، لكن العلماء اختلفوا في بيان الفرق بينهما على أقوال.

قال القرافي: أصول الشريعة قسمان: أحدهما: المسمّى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ و الترجيح، ونحو الأمر للوجوب وهكذا. الثاني: قواعد كليه فقهيه جليله، كثيره العدد، مشتمله على أسرار الشرع و حكمه، ولكلّ قاعده من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في اصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه.

قال الدكتور هلالى: والحقيقه أنّ ما بين الفقه والأصول تقارب كبير يجعل التفريق ما بين قواعدهما أمراً عسيراً، بل توجد قواعد مشتركة تصلح أن تكون اصوليه، فيكون معيار التفريق فيها جهه الاعتبار، ونوجز أهمّ الفروق فيما يلي:

١. القواعد الأصولية وضعت لخدمه الدليل، و ضبط طرق الاستنباط؛ أمّا القواعد الفقهيه فوضعت لخدمه المسائل و الفروع.

٢. القواعد الأصولية قواعده سياديه؛ لأنها معتبره عن خطاب الشارع؛ أمّا القواعد الفقهيه، فهى قواعده تبريريه أو تقديرية؛ لأنها مبنيه لعلل الأحكام و الحكمه من التشريع في تقدير المجتهد.

٣. القواعد الأصولية منشؤها قواعد اللغه أو العقل، و قليل منها عن طريق الاستقراء لصيغ الأدلّه، فكانت في أكثرها مطرده؛ أمّا القواعد الفقهيه، فلا تكون إلا من الاستقراء

لمجموعه من المسائل متّحده الأحكام، ولذلك كانت قواعد أكثره غير مطرده.

وقال النمله: نظراً إلى أنّه قد تختلط القواعد الأصوليه بالقواعد الفقهيّه، ذكرت هذه الفروق بينهما، وهى:

١. إنّ القواعد الأصوليه عباره عن المسائل التى تشملها أنواع من الأدلّه التفصيليه يمكن استنباط التشريع منها؛ و أمّا القواعد الفقهيّه، فهى عباره عن المسائل التى تندرج تحتها أحكام الفقه؛ ليصل المجتهد إليها بناء على تلك القضايا المبينه فى اصول الفقه، ويلجأ الفقيه إلى تلك القواعد الفقهيّه تيسيراً له فى عرض الأحكام.

٢. إنّ القواعد الأصوليه كليّه تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها؛ أمّا القواعد الفقهيّه، فإنّها أغلبه يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات.

٣. إنّ القواعد الأصوليه وسيله لاستنباط الأحكام الشرعيه العمليه؛ أمّا القواعد الفقهيّه فهى مجموعه من الأحكام المتشابهه التى ترجع إلى علّه واحده تجمعها، أو ضابط فقهيّ يحيط بها.

٤. إنّ القواعد الأصوليه ضابط وميزان لاستنباط الأحكام الفقهيّه، وتبين الاستنباط الصحيح من غيره، فهى بالنسبه لعلم الفقه كعلم المنطق، بخلاف القواعد الفقهيّه.

٥. إنّ القواعد الأصوليه قد وجدت قبل الفروع، حيث إنّها القيود التى أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط؛ أمّا القواعد الفقهيّه، فإنّها قد وجدت بعد وجود الفروع.

وقيل فى الفارق بينهما: إنّ أخذ كلمه القواعد للاحتراز عن الأمور الجزئيه التى ليست بقواعد. كما أنّ وصف القواعد «بأنّها توصل إلى استنباط الأحكام» يخرج القواعد التى لا يوصل البحث فيها إلى شىء، كقواعد الفقه، مثل: قواعد الخيارات و الضمان، فهى لا توصل إلى الاستنباط، وكيفيه استعمال هذه القواعد الأصوليه فى الاستنباط، هى القضايا الكليّه التى تقع كبرى لصغرى سهله الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأوّل.

قال المحقق النائيني: إنَّ المائز بين المسألة الأصولية و القاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أنَّ كلاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنَّ المستنتج من المسألة الأصولية لا يكون إلّا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فإنَّه يكون حكماً جزئياً، وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً، إلّا- أنَّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينهما. وقال أيضاً: إنَّ المسائل الأصولية عبارته عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكليّة الشرعية، وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم، وعن القواعد الفقهية.

فالحاصل أنَّ المائز بينهما هو أنَّ النتيجة في المسألة الأصولية دائماً تكون حكماً كلياً لا- يتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلّا بعد التطبيق الخارجي؛ و أمّا النتيجة في القاعدة الفقهية فقد تكون جزئية لا تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك.

وبتقريب آخر: نتيجة المسألة الأصولية إنّما تنفع المجتهد، ولا حظّ للمقلّد فيها. ومن هنا، ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، ولا يجوز له أن يفتى في الرسائل العملية بحجّيه خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعية مثلاً؛ و أمّا النتيجة في القاعدة الفقهية، فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتى بقاعده التجاوز و الفراغ، وغير ذلك.

واستشكل عليه تلميذه المحقق السيد الخوئي، بأنَّ ما أفاده بالإضافة إلى المسائل الفقهية غير تامّ على إطلاقه، إذ ربّ مسألة فقهية حالها حال المسألة الأصولية من هذه الجهة، كقاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غير مخالفين لهما، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في موارد هما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف مّا لا- يكاد يتيسّر للعامة، وكقاعدي ما يضمن وما لا يضمن، فإنّ تشخيص موارد هما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

وقال الشهيد السيد محمد باقر الصدر بعد الاستشكال على السيد الخوئي: يكون الميزان في اصوليه القاعده عدم اختصاص مجال الاستفاده والاستنباط منها بباب فقهى معين.

وقد أورد عليه، بأنّ قاعده الحليّه و الطهاره، مع كونهما من المسائل الأصوليه، لا يجرى كلّ منهما إلّا فى باب واحد من الفقه.

قال الإمام الخميني: إنّ الفارق بين القاعده الأصوليه و الفقيهيه هو الآليه والاستقلاليه، بمعنى: أنّ المسائل الأصوليه قواعد آليه ينظر بها، والقواعد الفقيهيه مقصوده بالأصله والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كليّة ذات أنواع، كالمسائل الأصوليه.

أقول: نعم، يمكن أن يقال: إنّ النظر الاستقلالى هو التطبيق، والآليه هى التوسيط والاستنباط من القاعده الأصوليه، فعلى هذا يمكن الجمع بين السيدين العلمين الإمام الخميني و السيد الخوئي.

وأقول أيضاً: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ بعض القواعد الفقيهيه لا يمكن إلقاؤها إلى العامي، إذا لا يستطيع معرفتها، كقاعده ما لا يضمن... الخ، لا يمكن المساعده عليه؛ لأنّ عجز العامي عن معرفه هذه القواعد بنفسه، لا يرفع عنه مسؤوليه فهمها والاستعانه بمن يوضحها له؛ لتعلقها بصميم عمله، وليس من وظيفه المجتهد أن يعدّد جميع مصاديق هذه القواعد؛ ليمهّد للعامي جهه الانتفاع بها فيما لو ابتلى ببعضها، وإلّا لضاق به نطاق الزمان عن استيعابها جميعاً، على أنّ العامي الذى قارب درجه الاجتهاد ولم يجتهد بعد، لا يكون عاجزاً عن تطبيقها متى حدّدت له جهتها الفقيهيه وأبرزت له معالمها، وترك له أمر التماس موضوعاتها وتطبيقها على نفسه.

ولعلّ أهمّ مائز ما قاله المحقّق النائيني، خصوصاً قوله من كون القاعده الأصوليه لا تنتج إلّا حكماً كلياً أو وظيفه، بخلاف القاعده الفقيهيه، فإنّ إنتاجها منحصر على الدوام فى الأحكام و الوظائف الجزئيه التى تتصل اتّصلاً مباشراً بعمل العامل.



١. لماذا يسهل علينا تقييد الحكم الشرعى الفرعى بالكلى التمييز بين القواعد الفقهيّه والأصوليه؟
٢. أذكر رأى القرافى فى الفارق بين القواعد الأصوليه و الفقهيّه.
٣. أذكر الفروق التى ذكرها الدكتور هلالى فى المقام.
٤. بين ووضّح الفرق الأوّل الذى ذكره الأستاذ النمله فى المقام.
٥. أذكر الفروق التى ذكرها الأستاذ النمله بين القواعد الأصوليه و الفقهيّه.
٦. ووضّح المائز الذى ذكره المحقّق النائينى فى المقام.
٧. بين الفرق بين نتيجة المسأله الأصوليه وبين نتيجة القاعده الفقهيّه طبقاً لرأى المحقّق النائينى.
٨. بين ووضّح إيراد المحقّق السيد الخوئى على المحقّق النائينى.
٩. أذكر الميزان الذى ذكره الشهيد السيد محمد باقر الصدر فى المقام.
١٠. أذكر الفارق الذى ذكره الإمام الخمينى فى المقام.
١١. أذكر وجه الجمع بين رأى الإمام الخمينى و السيد الخوئى.
١٢. لماذا لا- يمكن المساعده على ما ذكره السيد الخوئى من أنّ الفارق بين المسأله الأصوليه و القاعده الفقهيّه هو التوسيط و التطبيق؟

### الفارق بين اصول الفقه المقارن وأصول الفقه

هناك فوارق بينهما يتصل بعضها في منهج البحث، وبعضها الآخر في سعه كلّ منهما وضيقة بالنسبه إلى طبيعه ما يبحثه، فإذا كان من مهمّه الأصولي أن يلتمس ما يصلح أن يكون كبرى لقياس الاستنباط، ثمّ يلتمس البراهين عليه، فإنّ مهمّه المقارن في الأصول أن يضمّ إلى ذلك استعراض آراء الآخرين، ويوازن بينها على أساس من القرب من الأدلّه و البعد عنها، وما عدا ذلك فطبيعه مسائلهما متّحده كما يدلّ على ذلك تقارب تعريفهما، وإن اختلفا في غايه كلّ منهما؛ لأنّ الغايه من علم الأصول تحصيل القدره على استنباط الأحكام الشرعيه من أدلّتها التفصيليه.

### الغايه من اصول الفقه المقارن

بينما نرى أنّ الغايه من اصول الفقه المقارن هي الفصل بين آراء المجتهدين بتقديم أمثلها وأقربها إلى الدليليه، والفصل بين الآراء لا يكون إلّا بعد تحصيل القدره على معرفه الأمثل من الأدلّه. (1)

ص: ٩٧

فى ضوء ما ذكر يتّضح اختلاف الغايه من اصول الفقه وأصول الفقه المقارن. فعلى هذا ربما تكون رتبه الأصولى المقارن متأخره عن رتبه الباحث فى الأصول؛ لأنّ الفصل بين الآراء لا يكون إلّا بعد تحصيل القدره على معرفه الأمثل من الأدلّه، وهى لا تكون إلّا للمجتهدين عاده فى الأصول. (١)

### موضوع اصول الفقه

قبل بيان موضوع اصول الفقه المقارن، لا بدّ من بيان وشرح موضوع اصول الفقه لتنوير الذهن، فنقول:

\*قال أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراسانى الشاشى، فقيه الحنفية فى زمانه: فإنّ اصول الفقه أربعة: كتاب الله تعالى، وسنّه رسوله، وإجماع الأئمّه، والقياس. فلا بدّ من البحث فى كلّ واحد من هذه الأقسام؛ ليعلم بذلك طريق تخريج الأحكام. (٢)

قال الزركشى: أمّا الموضوع، فشىء يبحث عن أوصافه وأحواله المعتبره فى ذلك، وهو معنى قول المنطقيين: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتيه، أى: ما يلحق الشىء لذاته، كالتعجّب اللاحق للإنسان لذاته، لا باعتبار أمر آخر، أو لجزئه كالمشى اللاحق له بواسطة كونه حيواناً، أو لأمر يساويه كالضحك اللاحق له بواسطة التعجّب، فهذه الثلاثه هى أعراضه الذاتيه.

والمراد بالعرض، هو المحمول على الشىء الخارج عنه، وإنّما يقال له: العرض الذاتى؛ لشدّه تعلّقه بالذات، بأن يلحق الشىء لذاته، كالإدراك للإنسان. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتيه حملها على موضوع العلم، كقولنا: القرآن يثبت به

ص: ٩٨

١- (١). المصدر.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٥.

الحكم، أو على أنواعه، كقولنا: الأمر يفيد الوجوب، أو على أعراضه الذاتية، كقولنا: النص يدل على مدلوله دلالة قطعية، أو على أنواع أعراضه الذاتية، كقولنا: العام الذي خص منه البعض يدل على بقيه أفراده دلالة ظنية. (١)

واختلفوا في موضوع هذا العلم على أقوال، منها: إن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية وحدها؛ و أمّا الأحكام، فهي تابعة لها، ومن القائلين به الآمدي، قال: ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفيه استثمار الأحكام الشرعية عنها، على وجه كلي، كانت هي موضوع علم الأصول. (٢)

ومنها: إن موضوعه كل من الأدلة والأحكام الشرعية، ومن القائلين به صدر الشريعة، قال: فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام، إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي: إثباتها الحكم، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي: ثبوتها بتلك الأدلة. (٣)

ومنها: إن موضوعه الأدلة الأربعة إجمالاً، لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركة في الإيصال إلى الحكم الشرعي، ولأجل هذا الاشتراك لم يتعدّد علم الأصول بتعدّد الموضوع. (٤)

وبالجملة، فقد اختلفوا في تعيين الموضوع على مذهبين رئيسين: المذهب الأول:

ص: ٩٩

١- (١) راجع: التلويح على التوضيح: ٣٧/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٢٦/١ و ٢٧؛ البحر المحيط: ٢٣/١؛ أصول الفقه للخضري: ١٣؛ إرشاد الفحول: ١٦/١.

٢- (٢) الإحكام: ٨/١.

٣- (٣) التوضيح لمتن التنقيح: ٤١/١؛ وراجع: التلويح على التوضيح: ٣٨/١؛ أصول الفقه للخضري: ١٣؛ المهارة الأصولية وأثرها: ٢٠؛ إرشاد الفحول: ١٦/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٢٧/١؛ الوسيط في أصول الفقه الإسلامي: ٢٣/١-٢٤.

٤- (٤) فواتح الرحموت: ٢٧/١.

إنّ موضوع اصول الفقه هو الأدلّه الإجماليه، و هو مذهب الجمهور، أى: إنّ موضوع اصول الفقه، هو الأدلّه الموصله إلى الأحكام الشرعيه العمليه وأقسامها. والمذهب الثانى: إنّ موضوع اصول الفقه، هو الأدلّه و الأحكام معاً. (١)

\*\*\*ذهب مشهور الإماميه، ومنهم: المحقق القمى، إلى أنّه الأدلّه الأربعة بما هي أدلّه، فقال فى قوانين الأصول: و أما موضوعه فهو أدلّه الفقه، وهى: الكتاب، والسّنّه، والإجماع، والعقل. (٢)

وأورد عليهم صاحب الفصول: بأنّ الموضوع لو كان هو الأدلّه الأربعة بوصف كونها أدلّه، فلا- يعقل البحث عن حجّيه ظواهر الكتاب، والإجماع، وخبر الواحد، ونحوها؛ لأنّ البحث عن حجّيه هذه الأمور بوصف كونها حجّه، من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع فى القضايا الضروريه بشرط المحمول، و هو غير معقول. (٣)

ولأجل ذلك ذهب صاحب الفصول إلى كون الموضوع ذوات الأدلّه الأربعة بما هي هي، أعنى: نفس الكتاب، والسّنّه، والإجماع، والعقل، لا بوصف كونها حجّه. (٤)

وأورد عليه المحقق الخراسانى فى الكفايه: بأنّه إن أراد بالسّنّه السنّه المحكيه فقط، أعنى: نفس قول المعصوم، وفعله، وتقريره، يلزمه خروج البحث عن حجّيه خبر الواحد عن المسائل الأصوليه؛ لأنّ موضوع هذه المسأله روايه زاراه مثلاً، وهى لا تكون من مصاديق السنّه المحكيه، كما لا- تكون أيضاً من مصاديق الكتاب أو الإجماع أو العقل. وكذا يلزمه خروج جُلّ مباحث التعادل و الترجيح عنها؛ لأنّ موضوعها هو الروايتان المتعارضتان، وهما ليستا من مصاديق السنّه المحكيه.

ص: ١٠٠

١- (١). راجع: المهذب: ٣٨/١ و ٣٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ٢٣/١ و ٢٤.

٢- (٢). قوانين الأصول: ٩/١.

٣- (٣). الفصول الغرويّه: ١٢.

٤- (٤). المصدر.

و إن أراد منها الأعم منها ومن الخبر الحاكي لها، فالبحث في المباحث المذكوره و إن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلا أن البحث في كثير من مسائل علم الأصول، خصوصاً مباحث الألفاظ، لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة، فإن البحث عن مفاد صيغه (إفعل ولا تفعل)، وفي مفاد المشتق لا يختص بالكتاب و السنّه، بل يعم غيرهما من كلام العرب أيضاً، ولأجل كون هذه المباحث عامه لكلام العرب مطلقاً، يستدل عليها بالتبادر، وبالأوامر الصادره من الموالى العرفيه إلى عبيدهم. نعم، ثمره هذه المباحث معرفه خصوص أحوال الكتاب و السنّه، حيث إن الأصولي لا يقصد بها إلا استنباط الأحكام الشرعيه بهما، لكن موضوع هذه المباحث أعم، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة. (١)

لكن الشيخ الأعظم الأنصاري تفتن لهذا الإشكال قبل المحقق الآخوند الخراساني، وأجاب عنه في مبحث حجيه خبر الواحد من الرسائل: بأن البحث عن حجيه خبر الواحد يكون بمعنى: إن قول المعصوم و فعله و تقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟ فالموضوع في مسائل هذا البحث هو السنّه المحكيه من دون ورود الإشكال. (٢)

ومن المعلوم ظاهراً كون كلامه تأييداً لما عن المشهور من موضوعيه الأدله الأربعة بما هي أدله لعلم الأصول وعدم الحاجه إلى تكلف صاحب الفصول بجعل الموضوع ذوات الأدله؛ ليكون البحث عن حجيه الخبر بحثاً عن عوارض ذات السنّه؛ لأن البحث عن حجيه الخبر وأحد الخبرين المتعارضين يرجع إلى البحث عن عوارض السنّه، بمعنى: أنه في الحقيقة بحث عن ثبوت السنّه الواقعيه بهما كثبوتها بالخبر المتواتر و الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه، فيندرجان في المسائل الأصوليه.

ص: ١٠١

١- (١). كفايه الأصول: ٢٢/١.

٢- (٢). فرائد الأصول: ٢٣٨/١.

لكن أورد عليه المحقق الخراساني: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامّه ليس بحثاً عن عوارض الموضوع. (١)

توضيح إيراد صاحب الكفاية: إنّ قول الشيخ الأعظم الأنصاري: «إنّ مسأله حجّيه خبر الواحد ترجع إلى أنّ السنّه هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟» إن كان مراده الثبوت الواقعي، فهو مفاد كان التامّه وليس بحثاً عن عوارض السنّه؛ لأنّ البحث عن العوارض لا بدّ أن يكون بحثاً عن الوجود النعتي الذي كان هو مفاد كان الناقصه وهل المركبه الراجع إلى ثبوت شيء لشيء، كثبوت العلم و العدالة و القيام لشخص، والبحث عن وجود الموضوع و ثبوته بحث عن الوجود المحمولى الذي هو مفاد كان التامّه وهل البسيطه في مقابل العدم المحمولى المعبر عنه بليس التامّه، فإن أراد الشيخ من كلامه الثبوت الواقعي، كان معناه أنّ قول الإمام عليه السّلام هل يتحقّق عند خبر مثل زراره أم لا؟ فعلى هذا يكون البحث عن حجّيه خبر الواحد داخلياً في المبادئ، وخارجاً عن المسائل التي تكون محمولاتها عوارض لموضوع العلم.

و إن كان مراده الأعمّ منها ومن الخبر الحاكي لها، فالبحث في تلك المباحث، أعني: مباحث حجّيه خبر الواحد و التعادل و الترجيح، و إن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في كثير من مسائل علم الأصول، خصوصاً مباحث الألفاظ، لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صيغته (إفعل ولا تفعل) وفي مفاد المشتق لا يختصّ بالكتاب و السنّه، بل يعمّ غيرهما من كلام العرب أيضاً.

قال المحقق الآخوند الخراساني: إنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمّه. (٢) وقد أورد عليه الإمام الراحل الخميني: إنّّه عارٌّ على الأصولي أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنّه هو الكلّي

ص: ١٠٢

١- (١). كفايه الأصول: ٢٣/١.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٢٢/١.

المنطبق على موضوعات مسائله مع كونه من العلوم المهمه جداً. (١)

وذهب آيه الله السيد البروجردى و الإمام الخمينى إلى أنّ موضوعه هو (الحجّه فى الفقه)، وحيث اختار السيد البروجردى أنّ موضوع كلّ علم هو الجامع بين محمولات مسائله، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل فى كلّ علم هو الذى ينسب إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع فى وعاء الذهن ويطلب فى العلم تعييناته وتشخيصاته التى تعرض له. ثمّ بعد صفحات قال: التحقيق أنّ الموضوع فى علم الأصول عبارته عن عنوان (الحجّه فى الفقه)، إذ بعد ما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيه، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج فى البين، بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه فى إثبات الأحكام الشرعيه وامتثالها. فوجود أصل الحجّه و الدليل معلوم لنا، والمطلوب فى علم الأصول تعيينات الحجّيه وتشخيصاتها، كخبر الواحد، والشهره، والظواهر، ونحوها، وفى قولنا: «خبر الواحد حجّه»، وإن جعل وصف الحجّيه محمولاً، ولكنّه بحسب الحقيقه هو الموضوع، فإنّ الأمر المعلوم، والمجهول تعييناته وأفراده، فمحصل مسائل الأصول هو أنّ الحجّيه التى نعلم بوجودها إجمالاً لها تعيينات وأفراد، منها: خبر الواحد، ومنها: الشهره، وهكذا. فكلّ مسأله يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّيه، مسأله اصوليه كمسأله حجّيه الخبر، والشهره، والإجماع، ونحوها. (٢)

ولكن المحقق الإمام الخمينى خالفه فى أنّ (الحجّه فى الفقه) هو الجامع بين موضوعات المسائل لا محمولاتها.

توضيح ذلك: أنّ المسائل الأصوليه، حيث تكون أموراً إعتباريه، يمكن عكسها بجعل الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، فقولنا: (خبر الواحد حجّه)، يرجع إلى أنّ الحجّه خبر الواحد، وهكذا، بل هذا أولى من عكسه؛ لأنّ الله تعالى أحكاماً وقوانين،

ص: ١٠٣

١- (١). أنوار الهدايه: ١/٢٧٢.

٢- (٢). نهايه الأصول: ١٢-١٦.



وإننا نعلم أنه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعييناتها، كظواهر الكتاب، وخبر الواحد، وهكذا. فمن قال بحججه خبر الواحد مثلاً يقول خبر الواحد من تعيينات الحجج على أحكام الله، فيمكن أن يحتج به المولى على العبد، وبالعكس، فجعل الحجج موضوعاً وكل واحد من تعييناتها، كخبر الواحد محمولاً، أولى من العكس. (١)

فالحاصل أنّ موضوع علم الأصول، هو الحجج في الفقه، وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريق عكس الحمل.

قال الشهيد السيد الصدر: نحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدّمناه لعلم الأصول، استطعنا أن نعرف أنّ علم الأصول يدرس، في الحقيقة، الأدلة المشتركة في علم الفقه لإثبات دليقتها، وبهذا صحّ القول بأنّ موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في عمله الاستنباط. (٢)

\*\*\*قال الشوكاني: وجميع مباحث اصول الفقه راجعه إلى إثبات أعراض ذاتيه للأدلة و الأحكام، من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة، بمعنى: أنّ جميع مسائل هذا الفنّ هو الإثبات و الثبوت. (٣)

### الخلاصة

إنّ مهمّة الأصولي أن يلتزم ما يصلح أن يكون كبرى لقياس الاستنباط، ثمّ يلتزم البراهين عليه؛ أمّا مهمّة المقارن في الأصول، فهي أن يضمّ إلى ذلك استعراض آراء الآخرين، ويوازن بينها على أساس من القرب من الأدلة و البعد عنها. والغاية من

ص: ١٠٤

١- (١). أنوار الهداية: ١/٢٧٢-٢٧٤.

٢- (٢). دروس في علم الأصول: ١٠/٢؛ شرح الحلقة الثالثة: ٢٦/١؛ بحوث في علم الأصول: ٥٢/١.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ١/١٦؛ وراجع: منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٢١٢؛ صفوه الاختيار: ٣٥.

علم الأصول تحصيل قدره على استنباط الأحكام، بينما نرى أنّ الغاية من أصول الفقه المقارن، هي الفصل بين آراء المجتهدين بتقديم أمثلها وأقربها إلى الدليلية، والفصل بين الآراء لا يكون إلا بعد تحصيل قدره على معرفه الأمثل من الأدلّه.

في ضوء ما ذكر تعرف اختلاف الغايه من اصول الفقه وأصول الفقه المقارن؛ لأنّ الغايه من علم الأصول تحصيل قدره على استنباط الأحكام الشرعيه، والغايه من اصول الفقه المقارن، هي الفصل بين آراء المجتهدين. فعلى هذا ربما تكون رتبه الأصولي المقارن متأخره عن رتبه الباحث في الأصول.

قيل: أصول الفقه أربعة: كتاب الله، وسنّه رسوله، وإجماع الأئمة، والقياس. قال الزركشي: الموضوع شيء يبحث عن أوصافه وأحواله المعتمره في ذلك، وهو معنى قول المنطقيين: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتيه.

والمراد بالعرض، هو المحمول على الشيء الخارج عنه، وإنما يقال له: العرض الذاتيه؛ لشده تعلقه بالذات، بأن يلحق الشيء لذاته، كالإدراك للإنسان. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتيه حملها على موضوع العلم، كقولنا: القرآن يثبت به الحكم، أو على أنواعه، كالأمر يفيد الوجوب، أو على أعراضه الذاتيه، كقولنا: النص يدلّ على مدلوله دلالة قطعيه، أو على أنواع أعراضه الذاتيه، كقولنا: العام الذي خصّ منه البعض يدلّ على بقيه أفراده دلالة ظنيه.

واختلفوا في موضوع هذا العلم على أقوال، منها: هو الأدلّه الشرعيه وحدها؛ و أمّا الأحكام، فهي تابعه لها، ومنها: أنّ موضوعه كلّ من الأدلّه و الأحكام الشرعيه، ومن القائلين به صدر الشريعه، ومنها: أنّ موضوعه الأدلّه الأربعة إجمالاً، لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركه في الإيصال إلى الحكم الشرعي، ولأجل هذا الاشتراك لم يتعدّد علم الأصول بتعدّد الموضوع.

وبالجملة، فقد اختلفوا في تعيين الموضوع على مذهبين رئيسين: الأوّل: هو الأدلّه

الإجمالية، و هو مذهب الجمهور. والثاني: هو الأدلة و الأحكام معاً.

ذهب مشهور الإماميه، ومنهم: المحقق القمي، إلى أنه الأدلة الأربعة بما هي أدلته. وأورد عليهم صاحب الفصول: بأنه لو كان الموضوع هو الأدلة الأربعة بوصف الدليليه، فلا يعقل البحث عن حججه ظواهر الكتاب، والإجماع، وخبر الواحد، ونحوها؛ لأنّ البحث عن حججه هذه الأمور بوصف كونها حججه، من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع في القضايا الضرورية بشرط المحمول، و هو غير معقول. ولأجل ذلك قال بكون الموضوع ذوات الأدلة الأربعة بما هي هي.

وأورد عليه المحقق الخراساني: بأنه إن أراد بالسنة السنه المحكيه فقط، يلزمه خروج البحث عن حججه خبر الواحد عن المسائل الأصوليه؛ لأنّ موضوع هذه المسألة روايه زراره، وهي لا تكون من مصاديق السنه المحكيه، وكذا يلزمه خروج مباحث التعادل و الترجيح عنها. و إن أراد منها الأعم منها ومن السنه الحاكيه لها، فالبحث في المباحث المذكوره و إن كان عن أحوال السنه بهذا المعنى، إلاّ أنّ البحث في كثير من مسائل علم الأصول، خصوصاً مباحث الألفاظ، لا- يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدلة الأربعة.

لكن الشيخ الأعظم الأنصاري تفتن لهذا الإشكال قبل المحقق الآخوند الخراساني، وأجاب عنه في مبحث حججه خبر الواحد: بأنّ البحث عن حججه خبر الواحد يكون بمعنى: أنّ قول المعصوم وفعله و تقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا-؟ فالموضوع هو السنه المحكيه من دون ورود الإشكال عليه.

و قد أورد عليه المحقق الخراساني: بأنّ البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامه ليس بحثاً عن عوارض الموضوع.

توضيح ذلك: إن كان مراد الشيخ الأعظم هو الثبوت الواقعي، فهو مفاد كان التامه وليس بحثاً عن عوارض السنه؛ لأنّ البحث عن العوارض لا بدّ أن يكون بحثاً عن

الوجود النعتى الذى كان هو مفاد كان الناقصه الراجع إلى ثبوت شىء لشىء، والبحث عن وجود الموضوع وثبوتة بحث عن الوجود المحمولى الذى هو مفاد كان التامه. وإن كان مراده الأعمّ منها ومن الخبر الحاكي لها، فالبحث فى مباحث حجّيه خبر الواحد و التعادل و الترجيح، وإن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلا أنّ البحث فى كثير من مسائل علم الأصول، خصوصاً مباحث الألفاظ، لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة.

قال المحقق الآخوند الخراسانى: إنّ موضوع علم الأصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشّته. وقد أورد عليه الإمام الخمينى: إنّ عار على الأصولى أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنّه هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله مع كونه من العلوم المهمّه جدّاً.

وذهب آيه الله السيد البروجردى و الإمام الخمينى إلى أنّ موضوع علم الأصول هو (الحجّه فى الفقه)، وحيث اختار السيد البروجردى أنّ موضوع كلّ علم هو الجامع بين محمولات مسائله، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل فى كلّ علم هو الذى ينسب أولاً إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيطلب فى العلم تعييناته وتشخصّاته التى تعرض له. ثمّ بعد صفحات قال: التحقيق أنّ الموضوع فى علم الأصول عبارته عن عنوان (الحجّه فى الفقه)، إذ بعد ما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيه، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج فى البين، بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه فى إثبات الأحكام الشرعيه وامتثالها. فوجود أصل الحجّه و الدليل معلوم لنا، والمطلوب فى علم الأصول تعيينات الحجّه، كخبر الواحد، والشهره، والظواهر، ونحوها.

ولكن المحقق الإمام الخمينى خالفه فى أنّ (الحجّه فى الفقه) هو الجامع بين موضوعات المسائل لا محمولاتها.

توضيح ذلك: أنّ المسائل الأصوليه، حيث تكون أموراً اعتباريه، يمكن عكسها

بجعل الموضوع محمولاً و المحمول موضوعاً، فقولنا: (خبر الواحد حجّه)، يرجع إلى أنّ الحجّه خبر الواحد، وهكذا، بل هذا أولى من عكسه؛ لأنّ الله تعالى أحكاماً وقوانين، وإنّا نعلم أنّه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعييناتها، كظواهر الكتاب، وخبر الواحد، وهكذا. فمن قال بحجّيه خبر الواحد مثلاً يقول خبر الواحد من تعيينات الحجّه على أحكام الله، فيمكن أن يحتج به المولى على العبد، وبالعكس. فالحاصل أنّ موضوع علم الأصول، هو الحجّه في الفقه، وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريقه عكس الحمل.

قال الشهيد الصدر: نحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدّمناه لعلم الأصول، استطعنا أن نعرف أنّ علم الأصول يدرس، في الحقيقة، الأدلّه المشتركه في علم الفقه لاثبات دليتها، وبهذا صحّ القول بأنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّه المشتركه في عمليه الاستنباط.

ص: ١٠٨

١. وضح الفارق بين اصول الفقه المقارن وأصول الفقه.
٢. بين الغايه من علم الأصول وأصول الفقه المقارن، واذكر أيهما يكون مقدماً على الآخر من حيث الرتبة.
٣. أذكر تعريف موضوع كل علم، ثم بين المراد من العرض.
٤. وضح المراد بالبحث عن الأعراض الذاتية.
٥. أذكر بعض الأقوال في موضوع اصول الفقه خصوصاً المذهبين الرئيسين.
٦. بعد ذكر نظر مشهور الإماميه في موضوع علم الأصول بين إيراد صاحب الفصول عليهم.
٧. وضح إيراد المحقق الخراساني على صاحب الفصول.
٨. أذكر جواب الشيخ الأعظم الأنصاري عن الإيراد الوارد على المشهور.
٩. وضح وبين الإيراد الذي أورده المحقق الخراساني على الشيخ الأعظم الأنصاري.
١٠. أذكر رأى السيد البروجردى و الإمام الخمينى فى موضوع علم الأصول، ثم وضح اختلافهما فى المقام.
١١. أذكر رأى الشهيد السيد الصدر فى المقام.



اختلفوا هل يجوز أن يكون للعلم أكثر من موضوع واحد أم لا؟

ف قيل: يجوز مطلقاً، غير أنه لا بد أن يشركه في أمر ذاتي أو عرضي، كالطب يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان، وعن الأدوية، ونحوها. وقيل: يمتنع مطلقاً، لئلا يؤدي إلى الانتشار.

قال الزركشي: أما موضوع اصول الفقه، فقد اجتمع فيه الأمران، فإنه إما واحد، وهو الدليل السمعي من جهة أنه موصل للحكم الشرعي، وإما كثير، وهو أقسام الأدلة السمعية من هذه الجهة؛ لاشتراكها إما في جنسها وهو الدليل، أو في غايتها وهو العلم بالأحكام الشرعية. كما عرفت أن الأنصاري قال: موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة إجمالاً، لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي، ولأجل هذا الاشتراك لم يتعد علم الأصول بتعدد الموضوع. (1)

واختار صدر الشريعة من الحنفية تفصيلاً، وهو إن كان المبحوث عنه في ذلك العلم إضافياً جاز، كما أنه يبحث في الأصول عن إثبات الأدلة للحكم، والمنطق يبحث

ص: ١١١



فيه عن إيصال تصوّر أو تصديق إلى تصوّر أو تصديق، وإن كان غير إضافي لا يجوز؛ لأنّ اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم، ثمّ إن كان إضافياً فقد يكون المضاف و المضاف إليه موضوع ذلك العلم كأصول الفقه، وقد يكون أحدهما، كعلم المنطق، فإنّ موضوعه القول الشارح، والدليل من حيث إنّهُ يوصل إلى التصوّر و التصديق. (١)

\*\*قال بعض الأصوليين من الإمامية: ليس من الضروري أن يكون لعلم الأصول موضوع واحد، وإنّما يمكن أن تكون له موضوعات كثيرة، فيما قال آخرون: لا يمكن أن تثبت أنّ لعلم الأصول موضوعاً، بل يمكن أن نبرهن على استحاله وجود موضوع لعلم الأصول أو لكلّ علم.

قال المحقّق السيد الخوئي: ولو سلّم ترتّب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينها؛ ليقال إنّ ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها بقاعده السنخيه و التطابق، ضروره أنّه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتبارى و الأمر التكوينى، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو أمور اعتباريه، فإنّه لو كان بينها جامع لكان من سنخها لا من سنخ الأمر المقولى، فلا كاشف عن أمر وحدانى مؤثّر فى الغرض الواحد، إلى أن قال: وقد برهن فى محلّه أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين المقولات كالجواهر و الأعراض؛ لأنّها أجناس عاليه ومتباينات بتمام الذات و الحقيقه، فلا اشتراك أصلاً بين مقوله الجوهر مع شىء من المقولات العرضيه.

وملخص ما ذكره أمران: الأوّل: أنّه لا دليل على اقتضاء كلّ علم وجود الموضوع. الثانى: أنّ البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم، كعلم الفقه والأصول. (٢)

ص: ١١٢

١- (١). التوضيح لمتن التنقيح: ٤٣/١؛ وراجع: التلويح على التوضيح: ٣٨/١-٣٩.

٢- (٢). محاضرات فى الأصول: ١٩/١-٢٠.

لكن أكثر الأصوليين، بل قيل: اتفقوا عدى المحقق العراقي، والسيد الخوئي، والسيد البجنوردى، على أن لعلم الأصول كما للعلوم الأخر موضوعاً، غير أن المحقق المظفر قال: إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهمّ منه، وهو استنباط الحكم الشرعى، فلا- وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدله الأربعة فقط، وهى: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، أو بإضافه الاستصحاب أو بإضافه القياس والاستحسان كما صنع المتقدمون. (١)

وحكى فى شرح الحلقة الثانيه للشهيد الصدر: إن المصنّف يقول: إن لعلم الأصول كما للعلوم الأخرى موضوعاً، وموضوعه هو الدليل، وليس من الضرورى أن يحصر بالأدله الأربعة، أى: أن موضوعه مطلق الأدله، وبعبارة أخرى: إن موضوع علم الأصول هو كل ما يصلح أن يكون عنصراً مشتركاً، ويصلح أن يكون دليلاً فى عمليه استنباط الحكم الشرعى. (٢)

### موضوع اصول الفقه المقارن

قد عرفت فى المبحث السابق أن لعلم الأصول كما للعلوم الأخر موضوعاً، وموضوعه هو الدليل، وأيضاً عرفت أن طبيعه مسائل اصول الفقه وأصول الفقه المقارن متحد، والشاهد على ذلك تقارب تعريفهما، وإن اختلفا فى الغايه، بل هما متشابهان فى تمام مواضعهما، وإن اختلفا بقيد الحيثيه فى كل منهما.

وهنا نقول: إن موضوع اصول الفقه المقارن هو الدليل، وبيان آخر: هو كل ما يصلح للدليليه من أدلته. وحصره إنما يكون بالاستقراء و التتبع، فلا- معنى لتخصيصه بالأدله الأربعة فقط مع وصف الدليليه أو بدونه بما هى هى، كما ذهب إليه صاحب الفصول، إذ يرد عليهما ما ذكر من الإيرادات، فهذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث

ص: ١١٣

١- (١). أصول الفقه: ٦/١.

٢- (٢). محاضرات فى اصول الفقه: ٢١/١.

فيه عمّا هو دليل الحكم الشرعى فى مقام الاستخراج والاستنباط.

وبالجملة: إنّ فى كلّ منهما مواضع للالتقاء وأخر للافتراق، فهما يلتقيان فى طبيعه مسائلهما وتشابه موضوعاتهما، ويفترقان فى الغايه من بحثهما وفى منهج البحث، ثمّ فى سعته فى أحدهما وضيقة فى الآخر، يمكن أن يقال كما قلنا: إنّ الموضوع فى كليهما واحد، و هو الدليل، أو كلّ ما يصلح للدليليه من أدلته. (١)

### تعريف الحكم عند أهل السنّه

قد بينا وقلنا فى تعريفنا السابق لأصول الفقه المقارن: هو القواعد التى تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه الكليه، أو الوظيفه العمليه...، وهذا ما يدعوننا إلى الخوض فى الحديث عن الحكم الشرعى؛ لأنّ موضع الحديث هو التمهيد لا ما ذكره بعض الأعلام فى بحوث الاستصحاب أو غيرها فى الأصول، مع أنّه أقرب إلى مبادئ علم الأصول. فنقول:

\*قال صدر الشريعه: الحكم، قيل: خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وقد زاد البعض: أو الوضع؛ ليدخل الحكم بالسببيه، والشرطيه، ونحوهما.

وقال فى التوضيح: هذا التعريف منقول عن الأشعرى، فقوله: «خطاب الله تعالى» يشمل جميع الخطابات، وقوله: «المتعلّق بأفعال المكلفين» يخرج ما ليس كذلك، فبقى فى الحدّ نحو: (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (٢) مع أنّه ليس بحكم، فقال: «بالاقتضاء»، أى: الطلب، وهو أمّا طلب الفعل جازماً، كالإيجاب، أو غير جازم، كالندب... وقد زاد البعض: «أو الوضع»؛ ليدخل الحكم بالسببيه، والشرطيه، ونحوهما.

واعلم أنّ الخطاب نوعان: إمّا تكليفى، وهو المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو

ص: ١١٤

١- (١). راجع: الأصول العائمه: ٤٦-٤٧.

٢- (٢). الصافات: ٩٦.

التخيير، وإما وضعي، وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه، كالدلوك سبب للصلاه، والطهاره شرط. (١)

تعريف الحكم على النحو السابق هو اصطلاح جمهور الأصوليين، (٢) وذهب بعض الأصوليين إلى حذف لفظ «أو الوضع» من التعريف؛ لأنّ الشارع جعل الأحكام الوضعيه علامات للأحكام التكليفيه وجوداً وانتفاءً، فهي في ذاتها لا تفيد حكماً، أو باعتبار أنّ الأحكام الوضعيه داخله ضمناً في الأحكام التكليفيه، فالإيجاب لا يكون إلّا مع توفّر شرطه، ووجود سببه، وانتفاء مانعه، إذ لا معنى لموجبه الدلوك مثلاً إلّا طلب الفعل عنده، ولا معنى لمانعيه الحيض إلّا حرمة الصلاه معه، ولا معنى لصحّه البيع إلّا إباحه الانتفاع بالمبيع ونحو ذلك. (٣)

ولكن الآمدى قال: الحكم خطاب الشارع المفيد فائده شرعيه، فخرج خطابه بغيرها، كالإخبار بالمحسوسات، والمعقولات، ونحوها، وهو مطرد منعكس لا غبار عليه. (٤)

\*\*\*قال الشوكاني: إنّ الحكم هو الخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فيتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم، أمّا مع الجزم أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا، الواجب و المحظور و المندوب و المكروه، و أمّا التخيير فهو الإباحه، و أمّا الوضع فهو السبب و الشرط و المانع. (٥)

ص: ١١٥

- ١- (١). التوضيح لمتن التنقيح: ٢٢/١-٢٥؛ وراجع: المستصفي: ١٣٣/١؛ المهذب: ١٢٥/١-١٢٩؛ المحصول: ١٨/١-١٩؛ فواتح الرحموت: ٧٨/١؛ أصول الفقه: ١٨؛ البحر المحيط: ٩١/١؛ شرح العضد: ٧٢؛ المهارة الأصوليه: ٢١٧.
- ٢- (٢). أصول الفقه الإسلامى: ٤١/١.
- ٣- (٣). شرح العضد: ٧٣؛ المهارة الأصوليه و أثرها: ٢١٨؛ التوضيح لمتن التنقيح: ٢٥/١؛ التلويح: ٢٥/١؛ فواتح الرحموت: ٧٨-٧٩.
- ٤- (٤). الأحكام: ٨٥/١؛ شرح العضد: ٧٣.
- ٥- (٥). إرشاد الفحول: ١٨/١.

\*الأصوليون معنيون بالحكم بالأدلة التي هي مصادر الأحكام، ولذلك جعلوا الحكم الشرعي هو منطوق الشارع؛ و أما الفقهاء، فمعنيون بأثر الأدلة الشرعية الذي يتعلّق بالأفعال و الأشياء، فيصفها بحكم منسوب إلى الشرع، ولذلك جعلوا الحكم الشرعي هو مفهوم المجتهد لمنطوق الشارع، وعلى هذا الأساس عرّفوا الحكم. ومن أشهر تعريفاتهم له: إنّه الأثر المترتب على خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وقال بعضهم: إنّه مدلول خطاب الشارع. (١)

وبالجملة، فالأصوليون و إن اختلفوا في تعريفاتهم للحكم الشرعي غير أنّهم مجتمعون على شيء واحد، وهو: كون الحكم علماً على نفس خطاب الشارع الذي يطلب من المكلف فعل شيء أو كفه عنه أو يخيّره بينهما. والفقهاء قائلون بأنّ الحكم الشرعي هو ما ثبت بالخطاب الشرعي، أي: الأثر المترتب عليه، لا نفس النصّ الشرعي، فالحكم عند هؤلاء، هو أثر خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً.

### تعريف الحكم عند الإماميه

\*قال المحقّق النائيني: المراد من الأحكام التكليفية، هي المجعولات الشرعية التي تتعلّق بأفعال العباد أولاً. وبالذات بلا واسطه، وهي تنحصر بالخمس، أربعة منها تقتضى البعث و الزجر، وهي: الوجوب، والحرمه، والاستحباب، والكراهه، وواحدة منها تقتضى التخيير، وهي: الإباحه. و أمّا الأحكام الوضعيه، فهي المجعولات الشرعية التي لا تتضمّن البعث و الزجر، ولا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أولاً وبالذات، و إن كان لها نحو تعلّق بها، ولو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلّق الجعل الشرعي

ص: ١١٦

بها ابتداء تأسيساً أو امضاءً أو تعلق الجعل الشرعى بمنشأ انتزاعها. (١)

وقال المحقق السيد الخوئي: الحكم عبارته عن اعتبار نفسانى من المولى، وبالإنشاء يبرز هذا الاعتبار النفسانى، لا أنه يوجد به. ثم قال بعد سطور: والعبارته الجامعه أن الأحكام التكليفية عبارته عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخير، وما سواها كله أحكام وضعيه، سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطيه، والمانعيه، والصحة، والفساد، أم لا، كالملكيه، والزوجه، وغيرهما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسه المذكوره حكم وضعى. (٢)

وإنما اختار سيدنا الأستاذ «الاعتبار النفسانى» على ما جاء فى بعض التعريفات من علماء أهل السنّه و الشيعة من أنه «خطاب الله، أو الشارع المتعلق...»؛ لأنّ كلمه خطاب لا تشمل الحكم فى مرحله الجعل، وإنّما تختصّ بمراحله المتأخره من التبليغ والوصول و الفعلية؛ لوضوح أنّها هى التى تحتاج إلى الخطاب لأداء جعل الشارع واعتباره، فتعميمها إلى جميع مراحله أقرب إلى فنيّه التعريف من وجهه منطقيه. وأيضاً تغنيها عن استعراض ما أورد أو يورد من الإشكال على التعريف السابق من عدم الأطراد والانعكاس. (٣)

قال الشهيد السيد الصدر: الحكم الشرعى: هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان، والخطابات الشرعيه فى الكتاب، والسنّه، ومبرزه للحكم، وكاشفه عنه، وليست هى الحكم الشرعى نفسه.

وعليه، يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعى بالصيغه المشهوره بين قدماء الأصوليين، إذ يعرفونه بأنّه: «الخطاب الشرعى المتعلق بأفعال المكلفين»، فإنّ الخطاب

ص: ١١٧

١- (١). فوائده الأصول: ٣٨٤/٤.

٢- (٢). مصباح الأصول: ٧٧/٣-٧٨.

٣- (٣). راجع: الأصول العامه: ٥٥-٥٦.

كاشف عن الحكم، والحكم هو مدلول الخطاب. (١)

مع أنّ الحكم الشرعى لا يتعلّق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلّق بذواتهم أو بأشياء أُخر ترتبط بهم؛ لأنّ الهدف من الحكم الشرعى تنظيم حياه الإنسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلّق بأفعال المكلفين، كخطاب (صلّ) و(صم) و(لا تشرب الخمر)، كذلك يحصل بخطاب متعلّق بذواتهم أو بأشياء أُخر تدخل فى حياتهم من قبيل: الأحكام و الخطابات التى تنظّم علاقه الزوجيه، وتعتبر المرأه زوجة للرجل فى ظلّ شروط معينه، أو تنظيم علاقه الملكيه، فإنّ هذه الأحكام ليست متعلّقه بأفعال المكلفين، بل الزوجيه حكم شرعى متعلّق بذواتهم، والملكيه حكم شرعى متعلّق بالمال. (٢)

## الخلاصه

اختلفوا هل يجوز أن يكون للعلم أكثر من موضوع واحد أم لا؟ قيل: يجوز مطلقاً، غير أنّه لا بدّ أن يشركه فى أمر ذاتى أو عرضى، كالتطب يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان، وعن الأدوية، ونحوها. وقيل: يمتنع مطلقاً، لئلاّ يؤدّى إلى الانتشار.

قال الزركشى: أمّا موضوع اصول الفقه، فقد اجتمع فيه الأمران، فإنّه إمّا واحد، وهو الدليل السمعى من جهه أنّه موصّل للحكم الشرعى، وإمّا كثير، وهو أقسام الأدلّه السمعيه.

وقال الأنصارى: موضوع علم الأصول الأدلّه الأربعة إجمالاً، لا مطلقاً، بل حال كونها مشتركه فى الإيصال إلى حكم شرعى.

واختار صدر الشريعه تفصيلاً، وهو إن كان المبحوث عنه فى ذلك العلم إضافياً جاز، كما أنّه يبحث فى الأصول عن إثبات الأدلّه للحكم، وإن كان غير إضافى لا

ص: ١١٨

١- (١). دروس فى علم الأصول: ٦١/١-٦٢؛ وراجع: مصباح الأصول: ٧٨/٣.

٢- (٢). المصدران.

يجوز؛ لأنَّ اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم.

قال بعض الأصوليين من الإمامية: ليس من الضروري أن يكون لعلم الأصول موضوع واحد، وإنَّما يمكن أن تكون له موضوعات كثيرة، فيما قال آخرون: لا- يمكن أن نثبت أنَّ لعلم الأصول موضوعاً، بل يمكن أن نبرهن على استحاله وجود موضوع لعلم الأصول أو لكلِّ علم.

قال المحقِّق السيد الخوئي: أنَّ البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم، كعلم الفقه والأصول.

لكن أكثر الأصوليين، بل قيل: اتَّفقوا على المحقِّق العراقي وتلميذه السيد الخوئي و السيد البجنوردى على أنَّ لعلم الأصول كما للعلوم الأخر موضوعاً، غير أنَّ المحقِّق المظفر قال: إنَّ هذا العلم غير متكفّل للبحث عن موضوع خاصّ، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلّها فى الغرض المهمّ، وهو استنباط الحكم الشرعى.

وحكى فى شرح الحلقة الثانية عن الشهيد الصدر إنّه يقول: إنَّ لعلم الأصول كما للعلوم الأخرى موضوعاً، وموضوعه هو الدليل، وليس من الضروري أن يحصر بالأدلة الأربعة، بل هو كلّ ما يصلح أن يكون عنصراً مشتركاً، ودليلاً فى عمليه استنباط الحكم الشرعى.

وموضوع اصول الفقه المقارن، هو الدليل، وبيان آخر: هو كلّ ما يصلح للدليليه من أدلّته. وحصره إنَّما يكون بالاستقراء و التتبع، فلا معنى لتخصيصه بالأدلة الأربعة فقط مع وصف الدليليه أو بدونه بما هى هى، فهذا العلم يبحث فيه عمّا هو دليل الحكم الشرعى فى مقام الاستخراج والاستنباط.

### تعريف الحكم

قال صدر الشريعة: الحكم، هو خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير، وقد زاد البعض: أو الوضع؛ ليدخل الحكم بالسببيه، والشرطيه، ونحوهما.



و هذا التعريف منقول عن الأشعري، إلى أن قال: والخطاب نوعان: إما تكليفي، وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وإما وضعي، وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه، كالدلوك سبب للصلاه، والطهاره شرط. وذهب بعضهم إلى حذف لفظ «أو الوضع» من التعريف؛ لأنّ الشارع جعل الأحكام الوضعيه علامات للأحكام التكليفيه وجوداً وانتفاءً، فهي في ذاتها لا تفيد حكماً، أو باعتبار أنّها داخله ضمناً في الأحكام التكليفيه، فالإيجاب لا يكون إلاّ مع توفر شرطه، ووجود سببه، وانتفاء مانعه.

ولكن قال الأمدى: الحكم خطاب الشارع المفيد فائده شرعيه، فخرج خطابه بغيرها، كالإخبار بالمحسوسات، والمعقولات، ونحوها، وهو مطرد منعكس لا غبار عليه.

قال الشوكاني: إنّ الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

اختلف الفقهاء والأصوليون في إطلاق الحكم، أمّا الأصوليون، فمجتمعون على كون الحكم علماً على نفس خطاب الشارع الذي يطلب من المكلف فعل شيء أو كفه عنه أو يخيره بينهما. والفقهاء قائلون بأنّ الحكم الشرعي هو ما ثبت بالخطاب الشرعي، أي أثر: الأثر المترتب عليه، لا نفس النصّ الشرعي.

قال المحقق النائيني من أعلام الشيعة الإماميه: المراد من الأحكام التكليفيه، هي المجعولات الشرعيه التي تتعلّق بأفعال العباد أولاً وبالذات، وهي تنحصر بالخمسه، أربعة منها تقتضى البعث و الزجر، وهي: الوجوب، والحرمه، والاستحباب، والكراهه، وواحد منها تقتضى التخيير، وهي: الإباحه. و أمّا الأحكام الوضعيه، فهي المجعولات الشرعيه التي لا تتضمن البعث و الزجر، ولا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أولاً وبالذات، وإن كان لها نحو تعلق بها.

وقال المحقق الخوئي: الحكم عبارته عن اعتبار نفساني من المولى، وبالإنياء يبرز هذا الاعتبار النفساني، لا- أنّه يوجد به. ثمّ قال: والعبارته الجامعه أنّ الأحكام التكليفيه

عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير، وما سواها كآحكام وضعيه.

و إنما اختار «الاعتبار النفساني»؛ لأنّ كلمه «خطاب الله» لا تشمل الحكم فى مرحله الجعل و الإنشاء، و إنما تختصّ بمراحله المتأخره من التبليغ و الوصول و الفعليه.

قال الشهيد الصدر: الحكم الشرعى، هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان، و الخطابات الشرعيه فى الكتاب، و السنّه، مبرزه للحكم، و كاشفه عنه، و ليست هى الحكم الشرعى نفسه. و عليه، يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعى بالصيغه المشهوره بين قدماء الأصوليين، إذ يعرفونه بأنّه: «الخطاب الشرعى المتعلّق بأفعال المكلفين»، فإنّ الخطاب كاشف عن الحكم، و الحكم هو مدلول الخطاب.

مع أنّ الحكم الشرعى لا يتعلّق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلّق بذواتهم أو بأشياء آخر ترتبط بهم.

١. وضح اختلاف العلماء فى جواز وعدم جواز أن يكون للعلم أكثر من موضوع واحد.
٢. بين تفصيل صدر الشريعة فى المقام.
٣. لماذا لا يمكن أن يكون لعلم الأصول كالفقه موضوعاً؟
٤. أذكر رأى المحقق المظفر و الشهيد الصدر فى باب موضوع علم الأصول.
٥. أذكر موضوع اصول الفقه المقارن.
٦. عرّف الحكم على رأى صدر الشريعة و المحقق الآمدى.
٧. أذكر كيفية اختلاف الفقهاء والأصوليين فى إطلاق الحكم.
٨. ما هو المراد من الأحكام التكليفية و الوضعيه على رأى المحقق النائينى؟
٩. أذكر تعريف المحقق الخوئى فى المقام، ولماذا اختار «الاعتبار النفسانى» على كلمه «الخطاب»؟
١٠. أذكر تعريف الشهيد الصدر للحكم الشرعى، ثم بين وجه الخطأ فى تعريف قدماء الأصوليين.

\* لولحظ في تعريف الحكم أنه ينقسم إلى قسمين: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي؛ لأن كلام الشارع المتعلق بأفعال المكلفين أمّا على سبيل الطلب أو التخيير، أو على سبيل الوضع، فإن كان متعلقاً بفعل المكلف على وجه الطلب أو التخيير فيسمى الحكم التكليفي، وإن كان متعلقاً بها على وجه الوضع كان حكماً وضعياً. (١)

قال صدر الشريعة: أعلم أنّ الخطاب نوعان: إمّا تكليفي، وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير، وإمّا وضعي، وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه، كالدلوك سبب للصلاه، والطهاره شرط، فلما ذكر أحد النوعين، وهو التكليفي، ووجب ذكر النوع الآخر، وهو الوضعي. (٢)

ولا- وجه لجعل الوضع داخلاً- في الافتضاء أو التخيير، أي: في التكليفي؛ لأنهما مفهومان متغايران، ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدلّ على اتّحادهما. (٣)

ص: ١٢٣

١- (١). راجع: أصول الفقه الإسلامي: ٤٢/١؛ أصول الفقه للخضري: ٥٤؛ البحر المحيط: ٢٤٥/١.

٢- (٢). التوضيح لمتن التنقيح: ٢٤/١-٢٥؛ فواتح الرحموت: ٧٩/١.

٣- (٣). التلويح على التوضيح: ٢٥/١؛ المهذب: ١٣٣/١.

قال الدكتور النملة: لقد اختلف العلماء على مذهبين: الأول: إنَّ الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين، هما: حكم تكليفي، ووضعي، وقد ذهب إلى ذلك كثير من الأصوليين. والثاني: إنَّ الحكم الشرعي قسم واحد، وهو الحكم التكليفي، وذهب إلى ذلك بعض العلماء، كالبيضاوي، وغيره. (١)

لكن الدكتور هلالى يقول: كلٌّ من كتب في الحكم الشرعي ذكر أنه ينقسم إلى قسمين: تكليفي، ووضعي، وبالغ بعضهم في إعدار من أغفل قيد (الوضع) في تعريف الحكم، فقال: من لم يزد في تعريف الحكم قيد (الوضع)، العذر له أنَّ الحكم الشرعي ضربان: خطابي، أي: ثابت بالخطاب، ووضعي، أي: ثابت بالوضع والإخبار، وغرضه بالتعريف هنا هو الحكم الخطابى لا الوضعى، إذ ذاك سيعقد له باب مستقل بذكره. والحق أنَّ المتأخِّل في كتب الأصول يتحقَّق من أنَّ المقصود بقسمي الحكم الشرعي أركانه، وليس أنواعه، وممَّا يؤكِّد هذا ما يلي: إنَّ الأصوليين وضعوا تعريف الحكم الشرعي شاملاً لكلِّ من التكليفي، والوضعي؛ لبيان أنَّ الحكم الشرعي يتكوَّن منهما، لا من أحدهما، ولذلك وجدناهم يتعذِّرون لمن أغفل حكم الوضع، ثمَّ إنَّهم أجمعوا على أنَّ الحكم الشرعي متعلِّق بأفعال المكلفين من جهتي الاقتضاء (التكليف)، والوضع، فكان الحكم التكليفي هو أحد جناحي الحكم الشرعي، والحكم الوضعي هو الجناح الثاني للحكم الشرعي... الخ. (٢)

\*\*\*قال الشوكاني بعد تعريف الحكم: فكانت الأحكام ثمانية: خمسة تكليفية، وثلاثة وضعيه، وتسميه الخمسه تكليفية تغليب، إذ لا تكليف في الإباحه، بل ولا في الندب و الكراهه التنزيهيه عند الجمهور، وسميت الثلاثه وضعيه؛ لأنَّ الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجوداً وانتفاءً. (٣)

ص: ١٢٤

١- (١). المهذب: ١/١٣٢.

٢- (٢). المهارة الأصولية: ٢٢٧.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ١/١٨.

الأول: إنّ مفهوم التكليف يغير مفهوم الوضع، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسة، والمراد بالوضع إيجاد صفة لشيء، فعلاً كان أو غيره، أو إمضاء الشارع لتلك الصفة، ومن المعلوم مباينه مفهوم الحكم التكليفي لمفهوم السببية وغيرها من الأحكام الوضعية.

وإن شئت فقل: إنّ الحكم التكليفي عبارته عن الخطابات المتعلقة بأفعال العباد اقتضاء أو تخيراً أولاً وبالذات، بحيث يصح حملها عليها بلا واسطه في العروض، كقولنا: (الصلاة أو الزكاه واجبه) أو (شرب الماء مباح) أو (شرب الخمر حرام)، بخلاف الحكم الوضعي، فإنه ليس كذلك، بل قد يتعلّق بفعل المكلف، كقوله: (إتلاف مال الغير سبب للضمان)، وقد لا يتعلّق به كقوله: (الدلو ك سبب لوجوب الصلاة)، لكن النسبه بينهما بحسب المورد و المصداق هي العموم و الخصوص من وجه، لتصادقهما على مثل: إتلاف مال الغير بدون إذنه، وإفطار صوم شهر رمضان بدون عذر؛ لصحّه أن يقال: الإتلاف حرام، وسبب للضمان، والإفطار حرام، وسبب لوجوب الكفّاره، وتفارقهما في ضمان الصبي بدل ما أتلّفه، ووجوب الصلاة، فإنّ الضمان في الأوّل مستقرّ عليه بدون الحكم التكليفي فعلاً بوجوب الأداء، والوجوب في الثاني حكم تكليفي بحت.

الثاني: إنّ الحكم الشرعي يطلق تاره على خطاب الله المتعلّق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء و التخير، وأخرى على مطلق ما يصحّ أخذه من الشارع وإنشأؤه له بما هو شارع وجاعل للقوانين، فعلى الأوّل لا يصحّ تقسيم الحكم إلى التكليفي و الوضعي؛ لعدم تعلّق مثل الملكيه، والزوجيه، وسببيه الدلو ك بفعل المكلف بلا واسطه، وإن تعلّق به مع الواسطه، كترتب جواز أنحاء التصرفات على الملكيه الحاصله بأسبابها، فعلى هذا المعنى تخرج الوضعيات عن كونها أحكاماً شرعيه، إذ ليس فيها جهه الاقتضاء

والتخير، وعلى الثاني يصح تقسيم الحكم الشرعي إليهما؛ لأنَّ المناط فيه كونه ممَّا تناله يد الجعل التشريعي، ومن المعلوم صدقه على الحكم الوضعي كالتكليفي. (١)

وفى ضوء ما عرفت من تعريف الحكم الشرعي بآئنه: هو التشريع الصادر من الله... أو كلِّ مقرَّر وقانون عرفي أو شرعي ممَّن له أهليه التقرير و التقنين حكم تكليفاً كان أو وضعاً (٢) أو تعريف مشهور الأصوليين من الإماميه، وتعريف جمهور الأصوليين من أهل السنّه مع قيد (أو الوضع) يمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي.

### تعريف الحكم التكليفي و الوضعي

\*الحكم التكليفي: هو ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخيره بين الفعل و الكفّ عنه، وإنّما سمّي هذا النوع حكماً تكليفاً؛ لأنّه يتضمّن التكليف بفعل أو ترك فعل أو التخير بينهما.

والحكم الوضعي: هو ما اقتضى وضع شيء سبباً لشيء أو شرطاً له أو مانعاً منه، وإنّما سمّي هذا النوع بالحكم الوضعي؛ لأنّه يقتضى وضع امور ترتبط بأخر، كالأسباب للمسببات أو الشروط للمشروطات. (٣)

\*\*قال الشهيد السيد الصدر: الحكم التكليفي: هو الحكم الشرعي المتعلّق بأفعال الإنسان و الموجه لسلوكه مباشره فى مختلف جوانب حياته الشخصية و العباديه و العائليه والاجتماعيه التى عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً. وبالجملة إذا كان الحكم مرتباً بعمل المكلف مباشره، فهو تكليفي، كما هو الحال فى الوجوب و الحرمة والاستحباب و الكراهه و الإباحه.

ص: ١٢٦

١- (١). راجع: كفايه الأصول: ٢٠٢/٣؛ منتهى الدرايه: ٢٤٨/٧-٢٤٩.

٢- (٢). الرسائل: ١١٤/١.

٣- (٣). أصول الفقه الإسلامى: ٤٢/١-٤٣؛ وراجع: المهارة الأصوليه: ٢٨٠؛ أصول الفقه: ٥٤.

والوَضْعِي: هو الحكم الشرعي الذي لا يكون موجَّهًا مباشرًا للإنسان في أفعاله وسلوكه، و هو كلُّ حكم يشترع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان، من قبيل: الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية، فإنَّها تشترع بصورة مباشرة علاقه معينه بين الرجل و المرأة، وتؤثر بصورة غير مباشره في السلوك وتوجهه؛ لأنَّ المرأه بعد أن تصيح زوجه مثلاً- تلزم بسلوك معين تجاه زوجها، ويسمى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعيه. (١)

أمَّا إذا لم يرتبط الحكم بفعل المكلف مباشره، فهو وضعي، كالنجاسه و الزوجيه وغيرهما، وباختصار نقول: الحكم التكليفي عباره عن الأحكام الخمسه، والحكم الوضعي هو كلُّ حكم مَّعدا الأحكام الخمسه، كالزوجيه، والحريه، والنجاسه، والصحه، والبطلان، و....

ويمكن أن يقال أيضاً: الحكم التكليفي هو الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير، والوَضْعِي هو الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمَّن الاقتضاء و التخيير. (٢)

## الخلاصه

ينقسم الحكم إلى قسمين: تكليفي، ووضعي. فالتكليفي ما كان متعلقاً بفعل المكلف على جهه الطلب أو التخيير. والوَضْعِي ما كان متعلقاً به على جهه الوضع.

قال النمله بعد فرز اختلاف العلماء إلى مذهبين:

الأول: من يقول بأنَّ الحكم الشرعي ينقسم إلى تكليفي ووضعي، وإليه ذهب كثير من الأصوليين.

والثاني: ذهب إلى أنَّ الحكم الشرعي قسم واحد تكليفي. وقال الدكتور هلالى:

ص: ١٢٧

١- (١). دروس في علم الأصول: ٦٢/١.

٢- (٢). راجع: الأصول العامه للفقهِ المقارن: ٥٨ و ٦٨.



كلّ من كتب في الحكم الشرعي ذكر أنّه ينقسم إلى قسمين: تكليفي ووضعي، وبالغ بعضهم في إعداز من أغفل قيد (الوضع) في تعريف الحكم، ثمّ قال: إنهم أجمعوا على أنّ الحكم الشرعي متعلّق بأفعال المكلفين من جهتي الاقتضاء و الوضع، فكان الحكمان التكليفي و الوضعي يشكّلان جناحي الحكم الشرعي....

قال الشوكاني بعد تعريف الحكم: الأحكام ثمانية: خمسة تكليفية، وثلاثة وضعيه، وتسميه الخمسه تكليفية تغليب، إذ لا تكليف في الإباحه، بل ولا في الندب و الكراهه التنزيهيه عند الجمهور، وسمّيت الثلاثة وضعيه؛ لأنّ الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجوداً وانتفاءً.

### وقبل تعريف الحكمين التكليفي و الوضعي، لا بدّ من تمهيدين:

الأوّل: إنّ مفهوم التكليف يغيّر مفهوم الوضع، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسه، والمراد بالوضع إيجاد صفة لشيء، فعلاً كان أو غيره، أو إمضاء الشارع لتلك الصفة، ومن المعلوم مباينه مفهوم الحكم التكليفي لمفهوم السببيه وغيرها من الأحكام الوضعيه. والنسبه بين الحكم التكليفي و الوضعي بحسب المورد و المصادق هي العموم و الخصوص من وجه، لتصادقهما على مثل إتلاف مال الغير بدون إذنه، وإفطار صوم شهر رمضان بدون عذر، وتفارقهما في ضمان الصبي بدل ما أتلّفه، ووجوب الصلاه، فإنّ الضمان في الأوّل مستقرّ عليه بدون الحكم التكليفي فعلاً بوجوب الأداء، والوجوب في الثاني حكم تكليفي بحت.

والثاني: إنّ الحكم الشرعي يطلق تارة على خطاب الله المتعلّق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء و التخيير، وأخرى على مطلق ما يصحّ أخذه من الشارع وإنشاؤه له بما هو شارع، فعلى الأوّل لا يصحّ تقسيم الحكم إلى التكليفي و الوضعي؛ لعدم تعلّق مثل الملكيه، والزوجيه بفعل المكلف بلا واسطه، وإن تعلّق به مع الواسطه، كترتب جواز أنحاء التصرفات على الملكيه الحاصله بأسبابها، فعلى هذا تخرج الوضعيات عن كونها

أحكاماً شرعية، إذ ليس فيها جهه الاقتضاء و التخيير، وعلى الثاني يصح تقسيم الحكم الشرعى إليهما؛ لأنّ المناط فيه كونه ممّا تناله يد الجعل التشريعى، ومن المعلوم صدقه على الحكم الوضعى كالتكليفى.

أمّا تعريف الحكم التكليفى، فهو ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخييره بين الفعل و الكف عنه، و إنّما سمى حكماً تكليفاً؛ لأنّه يتضمّن التكليف. و أمّا الحكم الوضعى، فهو ما اقتضى وضع شىء سبباً لشىء أو شرطاً له أو مانعاً منه، و إنّما سمى بذلك؛ لأنّه يقتضى وضع أمور ترتبط بأخر، كالأسباب للمسببات أو الشروط للمشروطات.

قال الشهيد السيد الصدر: الحكم التكليفى: هو الحكم الشرعى المتعلّق بأفعال الإنسان و الموجه لسلوكه مباشره فى مختلف جوانب حياته الشخصيه و العباديه و العائليه والاجتماعيه التى عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً.

وبالجملة إذا كان الحكم مرتبطاً بعمل المكلف مباشره، فهو تكليفى، كما هو الحال فى الأحكام الخمسه.

و أمّا الوضعى: فهو الحكم الشرعى الذى لا يكون موجّهاً مباشراً للإنسان فى أفعاله وسلوكه، و هو كلّ حكم يشترع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر فى سلوك الإنسان، وباختصار نقول: الحكم التكليفى عبارته عن الأحكام الخمسه، والحكم الوضعى هو كلّ حكم ممّا عدا الأحكام الخمسه، كالزوجيه، والحزبيه، والنجاسه، والصحه، والبطلان، و....

١. اذكر أقسام الحكم.
٢. وضح كلام الدكتور هلالى فى المقام.
٣. اذكر أقسام الحكم عند الشوكانى.
٤. لماذا يغير مفهوم التكليف مفهوم الوضع؟
٥. ما هى النسبه بين الحكم التكليفى و الوضعى من النسب الأربيع؟ وضح مع ذكر المثال.
٦. بين التمهيد الثانى وقل لماذا تخرج الوضعيات عن كونها أحكاماً شرعية؟
٧. اذكر تعريف الحكم التكليفى و الوضعى.
٨. اذكر تعريف الشهيد الصدر للحكم التكليفى.





#### تعريف العام و الخاص

\*قال الشاشي: فصل في الخاص و العام، فالخاص: لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد، كقولنا في تخصيص الفرد (زيد)، وفي تخصيص النوع (رجل)، وفي تخصيص الجنس (إنسان).

والعام: كل لفظ ينتظم جمعاً من الأفراد، إمّا لفظاً، كقولنا: (مسلمون و مشركون)، و إمّا معنى، كقولنا: (من و ما). (١)

قال الشرتوني: العام خلاف الخاص، والعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له، فليس منه المشترك كالعين، ولا العلم كزيد، ولا أسماء العدد كالمئة؛ لأنها لمحصور، ولا اسم الجنس المنكر؛ لعدم إحاطته بجميع ما يصلح له، نحو: زارني رجال، فما كل رجل بزائر له، و هو إمّا عام بصيغته ومعناه، كالرجال، و إمّا عام بمعناه فقط، كالرهب و القوم. (٢)

ص: ١٣٣

١- (١). أصول الشاشي: ٥؛ وراجع: كشف الأسرار: ١/٤٩ و ٥٣.

٢- (٢). أقرب الموارد: ٢/٨٣٢.

قال الغزالي: أعلم أنّ العموم و الخصوص من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعانى و الأفعال. (١)

وقال: العام عبارته عن اللفظ الواحد الدالّ من جهه واحده على شيئين فصاعداً، مثل: الرجال، والمشركون. واعلم أنّ اللفظ إمّا خاص فى ذاته مطلقاً، كقولك: زيد، وهذا الرجل، و إمّا عام مطلقاً، كالمذكور و المعلوم، إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، و إمّا عام بالإضافة، كلفظ المؤمنين، فإنّه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين، خاص

ص: ١٣٤

١- (١). يعنى: إنّ الأفعال و المعانى لا توصفان بالعموم، فلا يقال: عطاء فلان عام؛ لأنّ عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وهكذا، فهو ليس فعلاً واحداً تكون نسبته إلى زيد عين نسبته إلى عمرو، و إن كان فى الحقيقة و بنظر العقل واحداً. وبعبارته اخرى: إنّ العموم ليس من عوارض المعانى و الأفعال، بل هو من عوارضهما مجازاً، إذ من لوازم العام أنّ اللفظ العام متحد، ومع اتّحاده يكون متناولاً للأمور متعدده من جهه واحده، فالأفراد الذين يتناولهم اللفظ العام يجب أن يكونوا متساويين فى الحكم، مع أنّ العموم لغه هو شمول أمر واحد لمتعدد، و المتبادر من الوحده الوحده الشخصيه، و المعانى و الأفعال ليست مشخّصه، فلا توصف بالعموم. فالعموم من عوارض الألفاظ من جهه وضعها للدلاله على المعانى، و توضيحه قولنا: (الرجل) أو (الرجال)، له ثلاث وجودات: وجود فى الأعيان، و فى الأذهان، و فى اللسان. أمّا وجوده فى الأعيان، فلا عموم له، إذ ليس فى الخارج رجل مطلق، بل ما لم يتشخّص لم يوجد فى الأعيان، و الموجود الخارجى هو زيد و عمرو، و أمّا فى الأذهان، فهو كلى و معقول ثانٍ، و تكون نسبه هذه الصوره الذهنيه إلى الأفراد واحده، و أمّا ما فى اللسان، فلفظ الرجل مثلاً قد وضع للدلاله و نسبته فى الدلاله إلى زيد و عمرو واحده، فيسمّى عاماً باعتبار نسبه الدلاله إلى المدلولات الكثيره، و بهذا البيان يظهر معنى قولهم: إنّ العموم من عوارض الألفاظ، من جهه الدلاله على المعانى، فلا توصف به المعانى و الأفعال. فواتح الرحموت: ٣٨٧/١-٣٩٠؛ اصول الفقه: ١٤٧؛ المهذب: ١٤٦٤/٤؛ المستصفى: ٤٧/٢؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٤١٥/٢؛ روضه الناظر و جنته المناظر: ١٣٠، وراجع أيضاً: شرح المعالم: ٤٢٣/١؛ نزّهه الخاطر العاطر: ٧٩/٢؛ البحر المحيط: ٣٩٢/٢؛ كشف الأسرار: ٥٣/١.

بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمّى عامّاً من حيث شموله لما شمله، وخاصّاً من حيث اقتصاره على ما شمله، وقصوره عمّا لم يشمله. (١)

ولكنّ الآمدى يقول: والحقّ أن يقال: العام هو اللفظ الواحد الدالّ على مسمّين فصاعداً مطلقاً معاً، والخاصّ قد يطلق باعتبارين:

الأول: وهو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه.

والثانى: ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعمّ منه، وحدّه أنّه اللفظ الذى يقال على مدلوله، وعلى غير مدلوله، لفظ آخر من جهه واحده، كلفظ الإنسان، فإنّه خاصّ، ويقال على مدلوله وعلى غيره، كالفرس و الحمار، لفظ الحيوان من جهه واحده. (٢)

و قد عرّف العام بأنّه: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد. (٣)

وقيل فى تعريفه: هو كلّ لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى. (٤)

وقال العلامة الشوكانى بعد ذكر النقوض و الإبرامات الوارده على التعاريف التى ذكرها: «و إذا عرفت ما قيل فى حدّ العام علمت أنّ أحسن الحدود المذكوره هو ما قدّمنا عن صاحب المحصول، لكن مع زياده قيد دفعه، فالعام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعه». (٥) وسيأتى ذكر بعض النقوض وجوابها عن قريب.

وقيل: اللفظ إن وضع لمعنى متعدّد مستغرق جميع أفراده يسمّى عامّاً، وإن وضع

ص: ١٣٥

١- (١). المستصفي: ٤٨/٢.

٢- (٢). الإحكام: ٤١٣/٢-٤١٤؛ التلويح و شرحه: ٥٦/١؛ اصول الفقه: ١٤٧؛ منتهى السؤل: ١١٥؛ روضه الناظر: ١٣١؛ نزهه الخاطر العاطر: ٨٠/٣-٨٢؛ شرح المعالم: ٤٢٨/١.

٣- (٣). المحصول: ٤٥٩/٢-٤٦٠؛ شرح المعالم: ٤٢٩/١.

٤- (٤). كشف الأسرار: ٥٣/١.

٥- (٥). إرشاد الفحول: ٢٥١/١؛ الوجيز: ٣٠٥.



لمعنى واحد منفرد يسمّى خاصّاً. (١) ولكنّه فى تعريف العام اعتمد على تعريف الرازى.

وقال الزركشى: «العام فى اللغة: بمعنى شمول أمر لمتعدّد سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه: عمّم الخبر، إذا شملهم وأحاط بهم، وفى الاصطلاح: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر، أى: يصلح له اللفظ العام كمن فى العقلاء دون غيرهم».

(٢)

وقد أورد عليه، أوّلاً: بأنّ العام والمستغرق هما لفظان مترادفان، وليس المقصود هاهنا من التحديد شرح اسم العام حتّى يكون الحدّ لفظاً، بل شرح المسمّى أمّا بالحدّ الحقيقى أو الرسمى، وما ذكرنا خارج عن القسمين.

وثانياً: إنّ غير مانع؛ لأنّه يدخل فيه قول القائل: ضرب زيد عمراً، فإنّه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له، وليس بعام.

كما اورد على تعريف الغزالى بأنّه غير جامع، فإنّ لفظ المعدوم والمستحيل من الألفاظ العامّة، ولم يدلّ على شيئين فصاعداً، إذ المعدوم عنده ليس بشىء. (٣)

وقال الزركشى: الخاصّ: هو اللفظ الدال على مسمّى واحد، وما دلّ على كثره مخصوصه. (٤)

واعترض عليه: بأنّ تقييده بالوحده غير صحيح، فإنّ تخصيص العام قد يكون بإخراج أفراد كثيره من أفراد العام، وقد يكون بإخراج نوع من أنواعه، أو صنف من أصنافه، إلّا- أن يراد بالمسمّى الواحد ما هو أعمّ من أن يكون فرداً أو نوعاً أو صنفاً، لكنّه يشكل عليه إخراج أفراد متعدّده.

ص: ١٣٦

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٢٠٤/١؛ التبصره: ١٠٥؛ الإحكام: ٤١٣/٢؛ كشف الأسرار: ٤٩/١-٥٠؛ فواتح الرحموت: ٣٨٠/١.

٢- (٢). البحر المحيط: ١٧٩/٢؛ إرشاد الفحول: ٣٤٩/١.

٣- (٣). الإحكام: ٤١٣/٢؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٠٧.

٤- (٤). البحر المحيط: ٣٩٢/٢.

ويرد عليه أيضاً: بأنّ التخصيص قد يكون بفرد من الأفراد، نحو: أكرم القوم إلاّ زيداً، وليس زيد وحده بكثرة. (١)

وقال الأستاذ عبدالكريم زيدان: الخاص في اللغة: هو المنفرد، من قولهم: اختصّ فلان بكذا، أى: انفرد به؛ وفي اصطلاح الأصوليين: هو كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد.

و هو ثلاثه أنواع: خاص شخصى، كأسماء الأعلام، مثل: زيد، ومحمّد؛ وخاص نوعى، مثل: رجل، إمراه، فرس؛ وخاص جنسى، مثل: إنسان. ومن الخاص اللفظ الموضوع للمعاني لا- للدوات، مثل: العلم، والجهل. وإنّما كان النوعى و الجنسى من الخاص؛ لأنّ المنظور إليه فى الخاص هو تناول اللفظ لمعنى واحد، من حيث إنّه واحد بغضّ النظر عن كونه له أفراد فى الخارج أو ليس له أفراد.

ويتّضح من تعريف الخاص وأنواعه أنّ ألفاظ الأعداد، كالثلاثة، والعشيره، ونحو ذلك هى من الخاص النوعى، وبهذا صرّح بعض الأصوليين أنّ الثلاثة ونحوها من أسماء العدد موضوعه لمعنى واحد.

وحكم الخاص بين فى نفسه، فلا- اجمال فيه ولا- اشكال، ولهذا فهو يدلّ على معناه الموضوع له دلالة قطعيه، أى: بدون احتمال ناشئ عن دليل، ويثبت الحكم لمدلولة على سبيل القطع لا الظنّ، مثل قوله تعالى فى كفّاره اليمين، وقوله تعالى أيضاً: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ). (٢) و (٣)

\*\*\*قال أحمد بن يحيى بن المرتضى: العام هو اللفظ المستغرق لما صلح له من غير تعيين مدلوله ولا عدده، والخاص هو خلاف العام. (٤)

ص: ١٣٧

١- (١). إرشاد الفحول: ٣٠٧/١.

٢- (٢). البقره: ٢٢٨.

٣- (٣). الوجيز: ٢٧٩-٢٨١؛ إرشاد الفحول: ٣٠٧/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٠٤/١.

٤- (٤). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٠٧-٣٠٨؛ صفوه الاختيار: ٧٦، مع اختلاف يسير.

العامة والخاص هما من المفاهيم الواضحة التي لا تحتاج إلى التعريف الحقيقي، بل التعريف المذكور في الكتب هو لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فالعام: هو اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له؛ وقد يقال للحكم: إنه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والخاص: هو الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك. (١)

وقال المحقق الخراساني في تعريف العموم: هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه. (٢)

وقد عرّف المحقق البروجردى العام: بأنه عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظه (العلماء) تتصف بالعموم من جهة شمول مفهومها لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم واحد، أعنى العالم، فتدبر. (٣)

والحق - كما عليه بعض المحققين - أن العموم والخصوص كالإطلاق والتقييد، إنما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئة عليه، وأن اتصاف اللفظ بهما إنما كان بتبع المعنى من جهة ما كان بينهما من العلاقة والارتباط الخاص.

لكن اورد عليه، بأن العموم والخصوص ليسا من صفات المفهوم والمعنى، بل هما من صفات اللفظ، باعتبار المعنى ولحاظه. (٤)

ص: ١٣٨

١- (١). أصول الفقه: ١٠٦/١؛ كفاية الأصول: ٣٣١/١-٣٣٢؛ نهاية الأصول: ٢٨٣.

٢- (٢). كفاية الأصول: ٣٣٢/١؛ محاضرات في أصول الفقه: ١٥١/٥؛ منتهى الدراية: ٤٥٩/٣.

٣- (٣). نهاية الأصول: ٢٨٤.

٤- (٤). المصدر.

و هذا غير سديد؛ لأنّ العموم هو ما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله، وبعبارة اخرى: ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه. (١)

وعرّفهما السيد المرتضى: بأنّ العموم ما تناول لفظه شيئين فصاعداً، والخصوص ما تناول شيئاً واحداً، وقد يكون اللفظ عموماً من وجه وخصوصاً من وجه آخر؛ لأنّ القائل إذا قال: ضربت غلmani وأراد بعضهم، فقله عموم؛ لشموله ما زاد على الواحد، وخصوص من حيث أراد به بعض ما يصحّ أن يتناوله هذا اللفظ. (٢)

وحيث عرفت معنى العموم، وهو الشمول وسريان المفهوم لجميع ما يصلح الانطباق عليه، فقد يكون الشمول مدلولاً لفظياً، وقد يكون بمقدمات الحكمه، والمقصود بالبحث هنا هو الأول؛ لأنّ المتكفل للبحث عن الثانى هو مبحث المطلق و المقيد، ومعلوم أنّه عند التعارض يقدّم الشمول اللفظى على الشمول الإطلاقى، إذ الشمول اللفظى يصلح أن يكون بياناً للمطلق الذى علّق الحكم فيه على الطبيعه، فلا تجرى فيه مقدمات الحكمه.

وبالجملة، الغرض من البحث هنا بيان الشمول الذى يكون مدلولاً لفظياً المعبر عنه بالعام الأصولى فى مقابل الإطلاق الشمولى، كلفظه كلّ وما يرادفها من أى لغه كانت؛ لأنّ الشمول فى مثل ذلك يكون مدلول اللفظ بحسب الوضع. (٣)

وبعد ما عرفت من أنّ معنى العموم هو الشمول اللفظى فلا حاجة إلى إطاله الكلام فى هذا المجال.

ص: ١٣٩

- 
- ١- (١). محاضرات فى الأصول: ١٥١/٥؛ تهذيب الأصول: ٣/٢؛ نهايه الأفكار: ٥٠٤/٢؛ مناهج الوصول: ٢٣٠/٢؛ معارج الأصول: ٨١.
  - ٢- (٢). الذريعه إلى اصول الشريعه: ١٩٧/١.
  - ٣- (٣). فوائد الأصول: ٥١١/٢؛ تهذيب الأصول: ٣/٢؛ درر الفوائد: ١٧٨/١.

وقال الفاضل القمى تبعاً للشيخ البهائى: إنَّ العام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته. (١)

## حكم الخاص

\*قال الشاشى: وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا- محاله، فإن قابله خبر الواحد أو القياس، فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير فى حكم الخاص يعمل بهما، وإلا- يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله، مثاله فى قوله تعالى: (مِثْرَبَصْنِ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، (٢) فإن لفظه الثلاثة خاص فى تعريف عدد معلوم، فيجب العمل به، ولو حمل الأقرء على الأطهار- كما ذهب إليه الشافعى- باعتبار أنَّ الطهر مذكّر دون الحيض، وقد ورد الكتاب فى الجمع بلفظ التأنيث دلّ على أنّه جمع المذكور وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص؛ لأنّ من حمّله على الطهر لا يوجب ثلاثة أطهار، بل طهرين وبعض الثلاث وهو الذى وقع فيه الطلاق، فيخرج على هذا حكم الرجعه فى الحيضه الثالثه وزواله، وتصحيح نكاح الغير وإبطاله، وحكم الحبس والاطلاق والمسكن والانفاق والخلع والطلاق وتزوّج الزوج بأختها وأربع سواها، وأحكام الميراث مع كثره تعدادها. (٣)

وكذلك قوله تعالى: (قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فى أَزْوَاجِهِمْ) (٤) خاص فى التقدير الشرعى، فلا يترك العمل به باعتبار أنّه عقد مالى فيعتبر بالعقود المالىه، فيكون تقدير المال فيه موكولاً إلى رأى الزوجين، كما ذكره الشافعى، وفرّع على هذا أنّ التخلّى لنفل العباده أفضل من الاشتغال بالنكاح، وأباح إبطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق، وأباح إرسال الثلاث جملة واحده، وجعل عقد النكاح قابلاً للفسخ بالخلع.

وكذلك قوله تعالى: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) (٥) خاص فى وجود النكاح من المرأه، فلا يترك

ص: ١٤٠

١- (١). قوانين الأصول: ١٩٢.

٢- (٢). البقره: ٢٢٨.

٣- (٣). التلويح وشرحه: ١/٦١؛ فواتح الرحموت: ١/٤٠٢-٤٠٣؛ الوجيز: ٣١٨؛ اصول الفقه الإسلامى: ١/٢٠٦.

٤- (٤). الأحزاب: ٥٠.

٥- (٥). البقره: ٢٣٠.

العمل به بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتِ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، بَاطِلٌ، بَاطِلٌ» (١) ويتفرع منه الخلاف في حلّ الوطء، ولزوم المهر و النفقة و السكنى، ووقوع الطلاق، والنكاح بعد الطلقات الثلاث على ما ذهب إليه قدماء أصحابه، بخلاف ما اختاره المتأخرون منهم. (٢)

## الخلاصة

الخاص لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد، كقولنا في تخصيص الفرد: زيد، وفي تخصيص النوع: رجل، وفي تخصيص الجنس: إنسان. والعام كل لفظ ينتظم جمعاً من الأفراد، إمّا لفظاً، كقولنا: مسلمون، وإمّا معنى، كقولنا: من و ما.

قال الغزالي: إنّ العموم و الخصوص من عوارض الألفاظ لا- من عوارض المعانى و الأفعال. والعام عبارته عن اللفظ الواحد الدالّ من جهه واحده على شيئين فصاعداً، مثل: الرجال، والمشركون.

ولكنّ الآمدى يقول: والحقّ أن يقال: العام هو اللفظ الواحد الدالّ على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً، والخاصّ قد يطلق باعتبارين: الأوّل: و هو اللفظ الواحد الذى لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام. والثانى: ما خصوصيته بالنسبه إلى ما هو أعمّ منه، وحده أنّه اللفظ الذى يقال على مدلوله، وعلى غير مدلوله لفظ آخر.

وقال الشوكانى بعد ذكر النقوض و الإبرامات: «علمت أنّ أحسن الحدود المذكوره هو ما قدّمناه عن الفخر الرازى، لكن مع زياده قيد دفعه».

وقد أورد على تعريف الزركشى أولاً: بأنّ العام و المستغرق هما لفظان مترادفان، وليس المقصود هاهنا من التحديد شرح اسم العام، بل شرح المسمى. وثانياً: أنّه غير مانع؛

ص: ١٤١

١- (١). سنن الترمذى: ١٠٢١؛ سنن ابن ماجه: ١٨٦٩.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٦-٧؛ التلويح على التوضيح: ٦٠/١-٦١؛ أصول الجصاص: ٤٠/١.

لأنه يدخل فيه قول القائل: «ضرب زيد عمراً»، فإنه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له، وليس بعام. وكما اورد على تعريف الغزالي بأنه غير جامع، فإن لفظ المعدوم والمستحيل من الألفاظ العامه، ولم يدلّ على شيئين فصاعداً، إذ المعدوم عنده ليس بشيء.

قال الأستاذ عبدالكريم زيدان: الخاص في اللغة هو المنفرد، من قولهم: اختص فلان بكذا، أي: انفرد به، وفي اصطلاح الأصوليين هو كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد، وهو ثلاثه أنواع: خاص شخصي، كأسماء الأعلام؛ وخاص نوعي، مثل: رجل؛ وخاص جنسي، مثل: إنسان.

ويتّضح من تعريف الخاص وأنواعه أنّ ألفاظ الأعداد، كالثلاثة، والعشره، ونحو ذلك هي من الخاص النوعي.

وحكم الخاص بين في نفسه، فلا إجمال فيه ولا إشكال، ولهذا فهو يدلّ على معناه الموضوع له دلالة قطعيه.

قال الأعلام من الإماميه: العام و الخاص هما من المفاهيم الواضحه التي لا تحتاج إلى التعريف الحقيقي، بل التعريف المذكور في الكتب هو لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن.

قال المحقّق الخراساني و البروجردي: العام عبارته عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظه (العلماء) تتّصف بالعموم من جهة شمول مفهومها لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم العالم.

والحقّ - كما عليه بعض المحقّقين - أنّ العموم و الخصوص كالإطلاق و التقييد، إنّما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئه عليه، و أنّ اتّصاف اللفظ بهما إنّما كان بتبع المعنى. لكن اورد عليه، بأنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى، بل هما من صفات اللفظ ولكن باعتبار المعنى ولحاظه. وهذا غير سديد؛ لأنّ العموم هو ما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله، وبعبارته أخرى: ما دلّ على

تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه.

وحيث عرفت معنى العموم، و هو الشمول وسريان المفهوم لجميع ما يصلح الانطباق عليه، فقد يكون الشمول مدلولاً لفظياً، و قد يكون بمقدمات الحكمه، والمقصود بالبحث هنا هو الأوّل.

وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا- محاله، فإن قابله خبر الواحد أو القياس، فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بهما، وإلاّ يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله.

ولفظه (ثلاثه) في آيه التريّص خاص في تعريف عدد معلوم، فيجب العمل به، ولكن لو حمل الأقرء على الأطهار- كما ذهب إليه الشافعي- باعتبار أنّ الطهر مذكّر، دلّ على أنّه جمع المذكّر و هو الطهر، لزم ترك العمل بهذا الخاص؛ لأنّ من حمّله على الطهر لا يوجب ثلاثه أطهار، بل طهرين وبعض الثلاث و هو الذي وقع فيه الطلاق، فيخرّج على هذا حكم الرجعه في الحيضه الثالثه و....

ص: ١٤٣



١. أذكر تعريف الخاص و العام على رأى الشاشى و الشرتونى.
٢. أذكر تعريف الآمدى للعام، ثم بين إطلاق الخاص عنده.
٣. أذكر تعريف العام على رأى العلامه الشوكانى.
٤. بعد ذكر تعريف الزركشى للعام، أذكر الإيرادات عليه وعلى تعريف الغزالى.
٥. أذكر أنّ ألفاظ الأعداد من أى أنواع الخاص.
٦. أذكر تعريف العام على رأى المحقق الخراسانى و البروجردى.
٧. وضح أنّ العموم و الخصوص هل يكونان من العوارض الطارئه على المعنى أو اللفظ؟ و بين قول الحقّ فى المقام.
٨. بين المراد من الشمول الذى هو مفهوم العموم هاهنا.
٩. أذكر حكم الخاص من الكتاب، ثم بين إن قابله خبر الواحد أو القياس ما هى الوظيفة؟

قول أصحاب الشافعي في حكم الخاص

\*قال مشايخ سمرقند، وأصحاب الشافعي: لا يثبت الحكم بالخاص قطعاً؛ لأنَّ كلَّ لفظ يحتمل أن يراد به غير المعنى الموضوع له مجازاً، والمجاز إذا لم يثبت له القرينه الصارفه، فلا يجب العمل به. (١)

لكن الزحيلي يقول: يدلّ الخاص باتّفاق الحنفية و المذاهب الأخر على معناه الذي وضع له على سبيل القطع و اليقين، ما لم يدلّ دليل على صرفه عن معناه وإرادته معنى آخر، فالمراد بالقطع هنا أنّه لا يحتمل غير معناه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وليس المراد به أنّه لا يحتمل غير معناه أصلاً، مثل لفظ ثلاثه في قوله تعالى: (فَصِيَامُ ثَلَاثِهِ أَيَّامٍ)، ولفظ عشره في قوله تعالى: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ) يدلّ كلّ من العددين على معناه قطعاً ولا يحتمل زياده ولا نقصاً؛ لأنّ كلّاً منهما لفظ خاص لا يمكن حمله على ما هو أقلّ أو أكثر، فدلالته على ذلك قطعيه. (٢)

ص: ١٤٥

١- (١). أحسن الحواشي بهامش اصول الشاشي: ٦؛ الإحكام: ٥٢٥/٢؛ اصول الفقه: ١٥٥؛ هامش المحصول: ٢/٤٦١؛ البحر المحيط: ٣/١٩٧.

٢- (٢). أصول الفقه الإسلامي: ٢٠٥/١؛ كشف الأسرار: ١٢٣/١-١٥٣؛ التلويح على التوضيح: ١/٦١؛ فواتح الرحموت: ١/٤٠٢-٤٠٣.

\*\*إذا ثبت أنّ اللفظ المخصوص نصّ في هذا المعنى المخصوص، فيجب العمل به. وأمّا إذا كان اللفظ الخاص ظاهراً في هذا المعنى -مثلاً- فلا بدّ من البحث عن حججه الظواهر، وبعد إحراز الظهور وإثبات الحججه عند الشارع -بمعنى يصحّ أن يحتجّ به المولى على المكلف- فيجب العمل بما حكم به الشارع المقدّس.

ثمّ إنّ البحث عن حججه الظواهر من توابع البحث عن الكتاب و السنّه، أعنى أنّ الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب و السنّه، بل تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب و السنّه، إذ من الواضح أنّه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجّه و النصوص التي هي قطعيه الدلاله أقلّ القليل فيهما.

### أقسام العام

قال الشاشي: و أمّا العام فنوعان: عام خصّ عنه البعض، و عام لم يخصّ عنه شيء. (١)

\*\*للعام تقسيم باعتبار تعلق الحكم به، و تقسيم آخر باعتبار ورود التخصيص عليه و عدمه، كما أشار إليه الشاشي.

أمّا تقسيم الأوّل، فينقسم العام إلى ثلاثة أقسام:

١. العموم الاستغراقي: و هو أن يكون كلّ واحد من الأفراد متعلقاً للحكم، يعنى أن يكون الحكم شاملاً لكلّ فرد فرداً، و على هذا يكون لكلّ حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص، نحو: أكرم كلّ عالم.

٢. العموم المجموعي: و هو أن يكون مجموع الأفراد من حيث الاجتماع متعلقاً للحكم، فيكون مجموع الأفراد موضوعاً واحداً، نحو: أكرم مجموع العلماء.

٣. العموم البدلي: و هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد

ص: ١٤٦

واحد فقط على نحو البدل موضوعاً للحكم، نحو: (فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنكِرُونَ) (١) ومثل: (أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشِهَا). (٢)

ويشهد لهذا التقسيم أنّ في اللغة الفارسيه لكلّ من هذه الأقسام الثلاثة لفظاً مخصوصاً، فللاستغراقى لفظه (هر)، وللمجموعى لفظه (همه)، وللبدلى لفظه (هر كدام را مى خواهى).

و أما التقسيم الثّانى، فهو على هذا الاعتبار نوعان:

الأول: إذا خصّص العام بمخصّص سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً، فهو عام مخصّص.

والثّانى: وهو العام الذى استقرّ على ظاهره، يعنى لم يرد عليه مخصّص ص و كان ظاهره مراداً جدياً للمتكلّم، فهو عام غير مخصّص، نحو: (أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (٣)

### العام الذى لم يخصّ عنه البعض

\*قال الشاشى: فالعام الذى لم يخصّ عنه شيء، فهو بمنزله الخاص فى حق لزوم العمل به لا محاله. (٤) وعلى هذا قلنا: إذا قطعت يد السارق بعد ما هلك المسروق عنده، لا يجب عليه الضمان؛ لأنّ القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق، فإنّ كلمه (ما) عامّه تتناول جميع ما وجد من السارق وبتقدير إيجاب الضمان يكون الجزاء هو المجموع، (٥) ولا يترك العمل به بالقياس على الغصب، (٦) والدليل على

ص: ١٤٧

١- (١). غافر: ٨١.

٢- (٢). النمل: ٣٨.

٣- (٣). البقره: ٢٣١.

٤- (٤). يعنى: أنّه كالخاص فى حق وجوب العمل به قطعاً، أى هو دليل قطعى يجب العمل بمدلوله، ويترك القياس وخبر الواحد فى مقابلته.

٥- (٥). أى: مجموع القطع و الضمان لا القطع وحده.

٦- (٦). هذا تعريف بقول الشافعى؛ لأنّه قاس السرقة بالغصب، كما أنّ الغاصب إذا هلك المغصوب عنده يضمن، فكذلك إذا هلك المسروق عند السارق يضمن عنده.

أَنَّ كَلِمَةَ (مَا) عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدُ الشَّيْبَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِجَارِيَتِهِ: إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غَلَامًا فَأَنْتِ حَرَّةٌ، فَوَلَدْتَ غَلَامًا وَجَارِيَهُ لَا تَعْتَقُ.

وَبِمَثَلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ)، (١) فَإِنَّهُ عَامٌ فِي جَمِيعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، وَمِنْ ضَرُورَتِهِ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ، وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، (٢) فَعَلِمْنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ، بِأَنْ نَحْمَلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقَ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

وَقُلْنَا: كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ)، (٣) أَنَّهُ يُوجِبُ حَرْمَهُ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا، وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ سَأَلَ عَنْ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا، فَقَالَ: «كَلُوهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ»، (٤) فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّهُ لَوْ ثَبِتَ الْحَلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبِتَ الْحَلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا، فَحَيْثُ يُرْتَفَعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَتْرَكَ الْخَبَرَ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ)، (٥) يَقْتَضِي بَعْمُومَهُ حَرْمَهُ نِكَاحِ الْمَرْضِعَةِ، وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ: لَا تَحْرَمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصِّتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ، (٦) فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيَتْرَكَ الْخَبَرَ. (٧)

وَقَالَ فخر الإسلام البزدوى: العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً وبقيناً بمنزله الخاص فيما تناوله، والدليل على المذهب أن أبا حنيفة قال: إنَّ الخاص لا يقضى (أى: لا يحكم ولا يترجىح) على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به، ولما ذكر محمد الشيباني فيمن أوصى بخاتمه لإنسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول، أن الحلقة للأول و الفص بينهما، وإنما استحقه الأول بالعموم و الثاني بالخصوص.

ص: ١٤٨

- ١- (١). المزمّل: ٢٠.
- ٢- (٢). صحيح البخارى: ٧١٤؛ صحيح مسلم: ٥٩٥؛ كنز العمال: ١٠٦/٨.
- ٣- (٣). الأنعام: ١٢١.
- ٤- (٤). صحيح البخارى: ٥٠٨٣.
- ٥- (٥). الأنعام: ١٢١.
- ٦- (٦). سنن الترمذى: ١٠٤٩.
- ٧- (٧). أصول الشاشى: ٧-٩. وراجع أيضاً: كشف الأسرار: ١/٤٢٥-٤٣٣؛ فواتح الرحموت: ١/٤٠٢.

وقد قال عامّه مشايخنا: إنّ العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد و القياس، وهذا هو المشهور. (١)

وحكى الزركشى عن الشافعى أنّه قال: إنّ دلالة العموم على الأفراد لا- توجب العلم، ولهذا قلنا: إنّ الخاص ينسخ العام، والعام الخاصّ؛ لاستوائهما رتبة، فعلى هذا يجوز نسخ العام بالخاص ويمتنع نسخ الخاص بالعام.

وقال الزركشى: إنّ الأستاذ أبا منصور أطلق النقل عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة، بأنّ دلالة العام على أفراده قطعية، وكذا نقل الغزالي فى المنحول عن الشافعى. (٢)

وقال البخارى فى كشفه: اختلف أرباب العموم فى موجب العام، فعند الجمهور من الفقهاء و المتكلمين منهم موجه ليس بقطعى، وهو مذهب الشافعى، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور ومن تبعه من مشايخ سمرقند، وعند عامّه مشايخنا العراقيين، منهم: أبو الحسن الكرخى، وأبو بكر الجصّى اص موجه قطعى كموجب الخاص، وتابعهم فى ذلك القاضى الإمام أبو زيد وعامّه المتأخرين، منهم الشيخ المصنّف.

وثمره الاختلاف تظهر فى وجوب الاعتقاد بعمومه قبل البحث و الفحص عن المخصّص، وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداءً، فعند الفريق الأوّل لا يجب أن يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد، وعند الفريق الثانى على العكس، (٣) ومنها تخصيص العام بالخاص، وأنّ الخاص لا يصير منسوخاً بالعام، خلافاً لأبى حنيفة. (٤)

واختلف النقل عن الشافعى، فقيل: إنّ دلالة العام لا توجب العلم بمدلوله، وقيل:

ص: ١٤٩

١- (١). كشف الأسرار: ١/٤٢٥-٤٢٩.

٢- (٢). البحر المحيط: ٢/١٩٧.

٣- (٣). كشف الأسرار: ١/٤٤٤-٤٤٥؛ اصول الجصاص: ١/٤٢١؛ المهذب: ٤/١٥١٥-١٥١٦.

٤- (٤). البحر المحيط: ٢/١٩٨.

إن الصيغه إن تجردت عن القرائن فهي نصّ في الاستغراق، وإن لم يقطع بانتفاء القرائن فالتردد باق.

وقال أبو الحسن الطبري المعروف بالكيا: نقل عن الشافعي أنّ الألفاظ إذا تعرّت عن القرائن المخصّيه كانت نصّاً في الاستغراق، لا يتطرّق إليها احتمال، وهذا لم يصحّ عنه، وإن صحّ عنه، فالحقّ غيره، فإنّ المسمّيات النادره يجوز أن لا تُراد بلفظ العام. ويجاب عنه أنّ التخصيص إذا ورد في موضع آخر كان نسخاً، وذلك خلاف رأى الشافعي.

ولعلّ إمام الحرمين وغيره في نقله عن الشافعي بكونها قطعيه، أخذه من قوله: إنّها نصّ.

وفيه نظر، فإنّ الشافعي يسمّى الظواهر نصوصاً، كما نقل عنه، ويؤيد ما ذكرنا كلام ابن السمعاني، حيث قال: وعن بعض الحنفيه أنّ العموم نصّ فيما تناوله من المسمّيات، وقد سمّى الشافعي الظواهر نصوصاً في مجارى كلامه، والأولى أن لا يسمّى العموم نصّاً؛ لأنّه يحتمل الخصوص؛ ولأنّ العموم فيما يدخل فيه من المسمّيات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكنّ العموم ظاهر في الاستيعاب؛ لأنّه يتدر إلى الفهم، ذلك مع أنّه يحتمل غيره، وهو الخصوص. (١)

وقال الزركشى: والمختار الذي عليه أكثر أصحابنا أنّ دلالة عليه بطريق الظهور، وإلا لما جاز تأكيد الصيغ العامه، إذ لا فائده فيه، وقد قال تعالى: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ). (٢) و (٣)

احتجّ أصحاب القول الأوّل بأنّ اللفظ العام وضع لغه لاستغراق جميع أفراده، وهذا هو المعنى الحقيقي للفظ العام، فيلزم حمله عليه عند إطلاقه ولا يجوز صرفه عنه إلاّ

ص: ١٥٠

١- (١). البحر المحيط: ١٩٧/٢-١٩٨.

٢- (٢). الحجر: ٣٠.

٣- (٣). البحر المحيط: ١٩٧/٢-١٩٨.

بدليل يدلّ على تخصيصه وقصره على بعض أفراده، أمّا احتمال التخصيص دون أن ينهض دليل على هذا الاحتمال، فهو ممّا لا يعبأ به، ولا يلتفت إليه، فتبقى دلالة العام على شمول أفراده قطعيه، ولا يؤثر فيها مجرد احتمال التخصيص بلا دليل.

واحتج أصحاب القول الثانى، وهم الجمهور، بأنّ الغالب فى العام هو التخصيص، وعلى هذا دلّ استقراء النصوص الشرعيه التى وردت فيها ألفاظ العموم، فما من عام إلاّ وقد خصّص إلاّ من القليل النادر، حتّى شاع بين أهل العلم: إنّه ما من عام إلاّ وقد خصّص منه البعض، فإذا كان تخصيص العام هو الغالب الشائع، فإنّ احتمال تخصيصه يكون قريباً، لا وهماً ولا توهمًا، وبالتالى لا تكون دلالته على الاستغراق قطعيه. (١)

كما ذكرنا آنفاً، إنّ دلالة العام الذى لم يخصّ عنه البعض على أفراده قطعيه عند الحنفيّه، (٢) و أمّا عند جمهور العاصمّه، فهى ظنيّه لا قطعيه قبل التخصيص، إذ ما من عام إلاّ وقد خصّص عنه البعض، ولذا لم يجب عليه العمل قبل الفحص عن المخصّص. (٣)

### الخلاصه

مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعى يقولون: إنّ الحكم لا- يثبت بالخاصّ قطعاً؛ لأنّ كلّ لفظ يحتمل فيه أن يراد به غير المعنى الموضوع له مجازاً، والمجاز، إذا لم تثبت له القرينه الصارفه، فلا يجب العمل به.

ص: ١٥١

١- (١). الوجيز: ٣١٧ و ٣١٨.

٢- (٢). أعلم أنّ القطعى قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً، ولا يجوزّه العقل ولو مرجوحاً، وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل و إن احتمل احتمالاً ما، والمراد هاهنا المعنى الثانى، فالعام يدلّ على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعدّ عند أهل المحاوره احتمالاً. فواتح الرحموت: ٤٠٢/١. وبيان آخر: إنّ معنى القطع هنا هو انتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل، لا انتفاء الاحتمال مطلقاً.

٣- (٣). التلويح: ٦٨/١ و ٧١؛ شرح التلويح: ٦٩/١ و ٧٣؛ الإحكام: ٤٨٦/٢؛ المحصول: ٥٣٨/٢ و ٥٩٥؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٥١/١؛ البحر المحيط: ١٩٧/٢.



لكنّ الزحيلي يقول: إنّ الخاصّ يدلّ باتّفاق الحنفية و المذاهب الأخر على معناه الذى وضع له على سبيل القطع و اليقين، ما لم يدلّ دليل على صرفه عن معناه وإرادته معنى آخر، فالمراد بالقطع هنا أنّه لا يحتمل غير معناه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وليس المراد به أنّه لا يحتمل غير معناه أصلاً.

والإماميه يقولون: إنّ اللفظ المخصوص إذا كان نصياً فى المعنى المخصوص، فيجب العمل به، و أمّا إذا لم يكن نصّاً فى المعنى المخصوص، وكان ظاهراً فيه، فلا بدّ من إثبات حجّيه الظواهر، فإذا ثبت حجّيتها عند الشارع، فيجب العمل بما حكم به الشارع المقدّس.

والعام نوعان: عام خصّ عنه البعض، و عام لم يخصّ عنه شيء.

وللعام تقسيم باعتبار تعلّق الحكم به، و تقسيم آخر باعتبار ورود التخصيص عليه و عدمه، أمّا تقسيم الأوّل، فتلاّثه: العموم الاستغراقى، العموم المجموعى، و العموم البدلى. و أمّا تقسيم الثانى، فهو قسمان: الأوّل: إذا خصّص العام بمخصّص سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً، و الثانى: هو العام الذى استقرّ على ظاهره؛ يعنى لم يخصّص بمخصّص.

قال أصحاب الحنفية: إنّ العام الذى لم يخصّ عنه شيء يجب العمل به كالأخصّ؛ لأنّه دليل قطعى، فيلزم العمل بمدلوله.

وقال فخر الإسلام البيزدوى: العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً و يقيناً بمنزله الخاصّ فيما تناوله، و الدليل على المذهب أنّ أبا حنيفة قال: إنّ الخاصّ لا يقضى على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاصّ به، و الدليل الثانى: إنّ عامّه مشايخنا يقولون: إنّ العام الذى لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخير الواحد و القياس، و هذا هو المشهور.

و حكى عن الشافعى أنّه قال: إنّ دلالة العموم على الأفراد، لا - توجب العلم، و لهذا قلنا: إنّ الخاصّ ينسخ العام، و العام الخاصّ؛ لا استوائهما رتبةً، فعلى هذا يجوز نسخ العام بالخاصّ و يمتنع نسخ الخاصّ بالعام. و قال الزركشى: إنّ الأستاذ أبا منصور أطلق

النقل عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة بأنّ دلالة العام على أفراده قطعيه، وكذا نقل الغزالي في المنحول عن الشافعي.

ونقل عن جمهور العلماء من أهل السنّه بأنّهم يقولون: إنّ دلالة العام الذي لم يخصّ عند البعض ظنيّه، إذ ما من عام إلاّ وقد خصّ.

قال البخاري: وثمره الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد بعمومه قبل البحث و الفحص عن المخصّص، وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداءً، فعند الفريق الأوّل لا يجب أن يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد، وعند الفريق الثاني على العكس، ومنها تخصيص العام بالخاص، وأنّ الخاص لا يصير منسوخاً بالعام، خلافاً لأبي حنيفة.

واختلف النقل عن الشافعي، فقيل: إنّ دلالة العام لا توجب العلم بمدلوله، وقيل: إنّ الصيغه إن تجرّدت عن القرائن فهي نصّ في الاستغراق، وإن لم يقطع بانتفاء القرائن فالتردد باق.

والشافعي يسمّي الظواهر نصوصاً، كما نقل عنه، والدليل على ذلك كلام ابن السمعاني، حيث قال: وعن بعض الحنفيّه أنّ العموم نصّ فيما تناوله من المسمّيات، وقد سمّي الشافعي الظواهر نصوصاً في مجارى كلامه.

وقال الزركشي: والمختار الذي عليه أكثر أصحابنا أنّ دلالة عليه بطريق الظهور، وإلاّ لما جاز تأكيد الصيغ العامّه، إذ لا فائده فيه.

احتجّ أصحاب القول الأوّل بأنّ اللفظ العام وضع لغّه لاستغراق جميع أفراده، وهذا هو المعنى الحقيقي للفظ العام، فيلزم حمله عليه عند إطلاقه ولا يجوز صرفه عنه إلاّ بدليل يدلّ على تخصيصه، وأمّا احتمال التخصيص، فهو ممّا لا يعاب به ولا يلتفت إليه.

واحتجّ أرباب القول الثاني بأنّ الغالب في العام هو التخصيص، وعلى هذا دلّ استقراء النصوص الشرعيه التي وردت فيها ألفاظ العموم، فما من عام إلاّ- وقد خصّ منه البعض، فاحتمال تخصيصه يكون قريباً لا وهماً، ومن ثمّ لا تكون دلالة على الاستغراق قطعيه.

١. عرّف العام ثمّ اذكر أقسامه.
٢. ما هو المراد بالقطع الذى ذكر فى دلالة الخاص و العام على معناهما اللّذين وضع لهما اللّفظان المذكوران؟
٣. ما هو حكم العام الذى لم يخصّ عنه شىء؟
٤. ما هو تعريف العموم الاستغراقى؟
٥. ما الفرق بين العام الاستغراقى و المجموعى؟
٦. لفظه (هر كدام را مى خواهى) بأى أقسام العام مربوطه؟
٧. لِمَ قلنا بفرضيه مطلق القراءه فى الصلاه، وبوجوب الفاتحه فيها؟
٨. أذكر ثمره الخلاف فى دلالة العام بين الحنفيه و الجمهور.
٩. على رأى فخر الإسلام ما هو الدليل على وجوب الحكم فيما يتناوله العام قطعاً؟
١٠. اذكر بعض موارد اختلاف النقل عن الشافعى.
١١. اذكر احتجاج أرباب القول الثانى على ظنّيه دلالة العام على معناه.

هل للعموم صيغته في اللغة أم لا؟

\*اختلفوا في أصل صيغته على مذاهب:

المذهب الأول

وأربابه هم الملقَّبون بأرباب الخصوص: إنَّه ليس للعموم في اللغة صيغته تخصُّصه، وأنَّ ما ذكروه من الصيغ موضوع للخصوص، وهو أقلُّ الجمع، أمَّا اثنان أو ثلاثه على اختلاف في ذلك، ولا يقتضى العموم إلاَّ بقريته، وبه قال ابن المنتاب من المالكية، ومحمَّد بن شجاع الثلجي من الحنفية، وغيرهما.

نقل الزركشى عن القاضى فى التقريب، وإمام الحرمین فى البرهان، أنَّهم يزعمون أنَّ الصيغ الموضوعه للجمع نصوص فى الجمع، محتملات فيما عداه، إذا لم تثبت قرينه تقتضى تعديتها عن أقلِّ المراتب. (١)

واستدلُّوا على مذهبهم بالأدله التاليه:

الدليل الأول: إنَّ دلالة تلك الصيغ على الخصوص متيقَّنه، ودلالاتها على العموم مشكوك فيها، وجعل اللفظ حقيقه فى المتيقَّن أولى؛ لعدم احتمال الخطأ.

ص: ١٥٥

وأجيب عنه بوجه:

الأول: إنَّ كون اللفظ دالاً على الشيء يقيناً لا يدلُّ على أنَّه مجاز في الزائد عليه، بدليل أنَّ الجمع المذكور - كالمسلمين - يدلُّ على الثلاثة و هو أقلُّ الجمع يقيناً مع أنَّه ليس بمجاز في الزائد عليه وفاقاً.

الثاني: لا نسلم أنَّ الحمل على العموم مشكوك فيه، بل قد غلب على ظننا بسبب أدلته مثل إجماع الصحابه وغيره.

الثالث: إنَّ حمل تلك الصيغ على العموم أولى وأحوط؛ لأنَّ الحمل على العموم محصّل لغرض المتكلّم على التقديرين، أعني: إرادته العموم أو الخصوص و الحمل على الخصوص غير محصّل لغرض المتكلّم على تقدير إرادته العموم، فكان الحمل عليه أولى.

الدليل الثاني: إنَّ هذه الصيغ لو كانت للعموم للزم من استعمالها في بعض الصور الكذب، فلو قال شخص: رأيت العباد، وطففت البلاد، ولبست الثياب، وركبت الخيول، وأنفقت دراهمي، وهكذا، فإنَّ تلك الصيغ لو كانت للعموم للزم من الكلام بها الكذب ضرورة؛ لأنَّه يعلم قطعاً أنَّه ما رأى كلَّ العباد، وأنَّه ما طاف كلَّ البلاد، وما لبس جميع الثياب، وما أنفق كلَّ دراهمه، أمّا لو كانت للخصوص فإنَّه لا يلزم من استعمال ذلك هذا المحذور، فكان جعله حقيقه في الخصوص أولى.

وأجيب عنه: بأنَّه لا- نسلم لزوم الكذب فيما ذكرتموه من الأمثله؛ لأنَّه يجوز أن يراد بها الخصوص بقريته العقل، والعقل من المخصّصات المعروفة، فلا يمكن عقلاً أن يرى جميع العباد، أو أن يطوف جميع البلاد، وهكذا، وحينئذٍ لا يلزم الكذب؛ لأنَّ إرادته المجاز من اللفظ الصالح له ليس بكذب.

المذهب الثاني

إنَّه لا- صيغه للعموم معلومه، وتلك الصيغ ليست لعموم ولا- لخصوص، بل هي مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً، فمثلاً- أنَّ الجمع المعرّف بأل يفهم منه معنيان: العموم و الخصوص،

ص: ١٥٦

ولا يرجح أحدهما إلا بقريته، وهذا المذهب محكى عن أبي الحسن الأشعري. (١)

ولكنّ الآمدى فى الإحكام يقول: وقد نقل عن الأشعري قولان: أحدهما القول بالاشتراك بين العموم أو الخصوص، والآخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مّا قيل فى الحقيقة فى العموم أو الخصوص أو الاشتراك، ووافقه على الوقف القاضى أبو بكر، وعلى كلّ واحد من القولين جماعه من الأصوليين. (٢)

ونقل الزركشى عن البرهان أنّ مصنّفى المقالات نقلوا عن أبي الحسن الأشعري و الواقفيه أنّهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغته لفظيه، وهذا النقل على الإطلاق زلل. (٣)

ونقل عن القاضى فى مختصر التقريب عن الشيخ أبي الحسن ومعظم المحققين الوقف، وحقيقته ذلك: أنا سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد فى وضع اللغة صيغته دالّة على العموم، سواء وردت مطلقه أو مقيدة بضروب من التأكيد، وقال إمام الحرمين فى البرهان: ومما زلّ فيه الناقلون عن أبي الحسن ومتابعيه أنّ الصيغته وإن تقيدت بالقرائن، فإنّها لا تشعر بالجمع، بل تبقى على التردّد، وهذا إن صحّ النقل فيه مخصوص عندى بالتوابع المؤكّده لمعنى الجمع، كقول القائلين: رأيت القوم أجمعين، أكتعين، أبصعين، فإنّها ألفاظ صحيحة صريحه تفرض مقيدة، فلا يظنّ بذى عقل أن يتوقّف فيها. (٤)

ومأخذ قول الوقف فى كلام أبي الحسن الأشعري من أصله: أنّ الأشعري لما تكلم مع المعتزله فى عمومات الوعيد الوارده فى الكتاب العزيز و السنّه القطعيه، كقوله تعالى: (وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحِيمٍ)، (٥) وقوله تعالى: (وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ

ص: ١٥٧

١- (١). المهذب: ١٤٧٧/٤.

٢- (٢). الإحكام فى اصول الأحكام: ٤١٧/٢.

٣- (٣). البحر المحيط: ١٩١/٢.

٤- (٤). البحر المحيط: ١٩٢/٢.

٥- (٥). الانفطار: ١٤.

(خالد بن فيها) (١) ونحوه، ومع المرجئه (٢) في عموم الوعد، نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعه للعموم، وتوقف فيها، وتبعه جمهور أصحابه.

وقال أبو نصر بن القشيري في كتابه في باب المفهوم: لم يصح عندنا عن الشيخ إنكار الصيغ، بل الذي صح عنه أنه لا ينكرها، ولكن قال في معارضاته في أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ، وقال: سرّ مذهبه إلى إنكار التعلّق بالظواهر فيما يطلب فيه القطع، وهذا هو الحقّ المبين، ولم يمنع من العمل بالظواهر في مظانّ الظنون. (٣)

و قد أقاموا على رأيهم الأدلّة:

منها: حسن الاستفهام والاستفسار من السامع لها يدلّ على أنّها لا- تدلّ على العموم فقط، ولا- على الخصوص فقط، بل تدلّ عليهما، وأيضاً يحسن الاستفهام من المتكلّم بها عمّا أراد منها إذ يحسن أن يقال له: هل أردت بذلك البعض أو الكلّ، فتكون حقيقه في كلّ منهما، فلو كانت للعموم فقط، أو للخصوص فقط لما حسن الاستفهام.

وأجيب عنه: أنّه لا نسلم أنّ حسن الاستفهام دليل على أنّ تلك الصيغ حقيقه في

ص: ١٥٨

١- (١). الجنّ: ٢٣.

٢- (٢). المرجئه: هم قوم وجدوا بعد شهاده أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السّلام، وبعد سيطره معاويه بن أبي سفيان على بلاد الإسلام في قبال الخوارج الذين لا يعتقدون إمامه على عليه السّلام، ولا خلافه معاويه بن أبي سفيان، ولا أحداً من حكام بني أميه، إذ كان شعارهم: المسلم لا يفقد إيمانه بالمعصيه و الخطيئه. والخوارج يقولون: المعصيه الكبيره تستلزم الكفر وبطلان الإيمان. إنّ اصطلاح المرجئه مأخوذ من الإرجاء، بمعنى التأخير و الإمهال، لا- من الرجاء بمعنى الأمل، فإنّهم كانوا يؤخّرون العمل عن النيه، وكما كانوا يعتقدون بتأخير عقوبه المعصيه الكبيره إلى يوم القيامه، فلا يجرى في الدّنيا على العاصي أي حكم أبداً، ولا يعلم أنّ العاصي من أهل الجنّه أو النار. وكانوا يكتفون بصرف ادعاء الإيمان دون العمل. الملل و النحل: ١٠٢؛ العدل الإلهي: ٣٤٨؛ تاريخ جامع أديان: ٧٤٩؛ فرق الشيعة للنوبختي: ١٤ في الحاشيه نقلاً عن المقالات و الفرق.

٣- (٣). البحر المحيط: ١٩٥/٢.

الخصوص و العموم، بل إنّ الاستفهام إنّما حسن هنا لإزالة اللبس، ولأجل احتياط المستفهم من كلام المتكلم، إذ قد يكون المتكلم غير متتبه أو أنّ الصيغه يجوز أن تُحمل على الخصوص مجازاً، فيزول هذا اللبس بالاستفهام، وهذا الاستفهام أريد به التوكيد.

وأيضاً فإنّ الاستفهام عن المراد من اللفظ لا يدلّ على ما ذكرتموه بدليل: أنّ من قال: (رأيت أسداً)، يصحّ أن يقال له: أردت الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس؟ ومع ذلك لا يمكن أن يقول قائل: إنّ لفظ الأسد يستعمل حقيقه في الرجل الشجاع.

ومنها: إنّ لا نزاع في أنّ اللفظ مستعمل في العموم تارة وفي الخصوص أخرى، والأصل في الاستعمال الحقيقه، فتكون تلك الصيغ حقيقه في العموم و الخصوص بالاشتراك اللفظي.

وأجيب عنه: إنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه محمول على ما إذا كان اللفظ متردداً بين المعاني من غير أن يتبادر منه أحدها بخصوصه، وتلك الصيغ ليست من هذا، حيث إنّ العموم يتبادر إلى الفهم عند الإطلاق، فكانت حقيقه في العموم، مجازاً في الخصوص، مع أنّ الاستعمال أعّم من الحقيقه.

المذهب الثالث:

التوقف، بمعنى أنا لا ندرى أنّ تلك الصيغ حقيقه في العموم مجاز في الخصوص أو العكس، وهو مذهب حكى عن أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني ومعظم المحققين، وقال أبو الحسين بن القطان: شدّت طائفه من أصحابنا فنسبت هذا القول إلى الشافعي لأشياء تتعلق بكلامه؛ لأنّه قال في مواضع من الآي: يحتمل الخصوص ويحتمل العموم، ولم يرد الشافعي ما ذهبوا إليه، وإنّما احتمل عنده أن ترد دلالة تنقله عن ظاهره من العموم إلى الخصوص، لا أنّ حقه الاحتمال. وكذلك أبو بكر الصيرفي حكى قول الوقف عن الشافعي. واختاره أبو الحسين البصري في بعض كتبه، ونقل الماوردي و الروياني في كتاب الأفضيه عن الظاهريه وفسر الوقف أيضاً بمعنى عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقه في العموم أو الخصوص، أو الاشتراك، وقال العلامة



الأنصاري: وفسر الوقف بأنه لا يدري أهي حقيقه في العموم أم مجاز، وبأنه لا يدري معناها، وردّ بأن الاستعمال متحقّق قطعاً، فلا بدّ من الوضع فيما النوعي الذي في المجازات، وإما الذي في الحقيقه فلم يبق التردّد إلا في كونه حقيقه أو مجازاً. (١)

واختلف الواقفيه في محل الوقف على تسعه أقوال:

الأول: القول به على الإطلاق- وهو المشهور من مذهب أئمتهم- من غير تفصيل.

الثاني: إنّ الوقف إنّما في الوعد و الوعيد، دون الأمر و النهي، حكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي.

الثالث: القول بصيغ العموم في الوعد و الوعيد و التوقف فيما عدا ذلك، وهو قول جمهور المرجئه.

الرابع: الوقف في الوعد و الوعيد بالنسبه إلى عُصاه هذه الأمة دون غيرها.

الخامس: الوقف في الوعيد دون الوعد.

السادس: الفرق بين أن لا يسمع قبل اتّصالها به شيئاً من أدلّه السمع وكان وعداً أو وعيداً، فيعلم أنّ المراد بها العموم، وإن كان قد سمع قبل اتّصالها به أدلّه الشرع وعلم انقسامها إلى العموم و الخصوص، فلا يعلم حينئذ العموم في الأخبار التي اتّصلت به.

السابع: الوقف في حقّ من لم يسمع خطاب الشرع منه صلى الله عليه و آله، و أمّا من سمع منه و عرف تصرّفاته فلا وقف فيه.

الثامن: التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم دون ما إذا لم يتقيد.

التاسع: إنّ لفظه المؤمن و الكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرها.

إنّ أدلّه هذا القول مع وهنها لا تليق بالذكر، ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع المهذّب في اصول الفقه. (٢)

ص: ١٦٠

١- (١). فواتح الرحموت: ٣٩٠/١.

٢- (٢). المهذّب: ١٤٨٢/٤-١٤٨٣.

قال أبو إسحاق الشيرازي: للعموم صيغته بمجردها تدلّ على استغراق الجنس و الطبقة، وقالت الأشعرية: ليس للعموم صيغته، وما يرد من ألفاظ الجمع فلا يحمل على العموم ولا على الخصوص إلاّ بدليل، ومن الناس من قال: إن كان ذلك في الأخبار فلا صيغته له وإن كان ذلك في الأمر و النهى فله صيغته تحمل على الجنس. (١)

المذهب الرابع:

ذهب الجمهور إلى أنّ العموم له صيغته موضوعه له حقيقة، وتستعمل مجازاً في الخصوص؛ لأنّ الحاجة ما سته إلى الألفاظ العامّة لتعدّد جمع الآحاد على المتكلم، فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعه كألفاظ الآحاد و الخصوص؛ لأنّ الغرض من وضع اللغة الإعلام و الإفهام، و هو مذهب الأئمّة الأربعة و جمهور أصحابهم.

قال القاضي عبد الوهاب: مذهب مالك و كافه أصحابه أنّ للعموم صيغته.

و احتجوا أيضاً بأنّ السيد إذا قال لعبده: لا- تضرب أحداً، فهمّ منه العموم حتّى لو ضرب واحداً عدّ مخالفاً، والتبادر علامه الحقيقة، والنكره في سياق النفي تفيد العموم حقيقة.

و قد كان الصحابه يحتجّون عند حدوث الحادته على الصيغ المذكوره للعموم، و أنّ القضاء و الحكّام و المفتين يبنون على أنّ تلك الصيغ و الألفاظ تفيد العموم إذا نطق بها المتكلم.

فلو أنّ شخصاً أخير: ما رأيت اليوم أحداً، و هو في الحقيقة كان قد رأى زيدا، فإنّ خبره يكون كذباً و مخالفه للواقع. (٢)

ص: ١٤١

١- (١). التبصره: ١٠٥.

٢- (٢). المستصفي: ٥٧/٢؛ فواتح الرحموت: ٣٩٠/١؛ إرشاد الفحول: ٢٥٥-٢٥٧؛ المهذب: ١٤٦٩/٤-١٤٨٥؛ البحر المحيط: ١٨٩/٢-١٩٤؛ روضه الناظر و جنّه المناظر: ١٣٢-١٣٥؛ الإحكام: ٤١٧/٢-٤٣٤؛ اصول الجصّ: ٤٠/١-٤٢؛ كشف الأسرار: ٤٣٥/١؛ التبصره: ١٠٦-١٠٩؛ نزهه الخاطر العاطر: ٨٤/٢؛ صفوه الاختيار: ٧٧-٧٨؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣١٠-٣١٤؛ الموافقات: ٢٦٨/٣-٢٨٦.

العموم فى اللغة، هل له صيغه تخصه أم لا؟ اختلفوا فى ذلك على مذاهب

المذهب الأول: إنه ليس للعموم فى اللغة صيغه تخصه، وإن ما ذكره من الصيغ له موضوع للخصوص، وأرباب هذا المذهب هم الملقَّبون بأرباب الخصوص، وهم القائلون بأن الصيغ المذكوره للعموم تدلّ على أقلّ الجمع، وهو إمّا اثنان أو ثلاثة على الاختلاف، ولا يقتضى العموم إلاّ بقرينه.

وقال القاضى فى التقريب و الإمام فى البرهان: إنهم يزعمون أنّ الصيغ الموضوعه للجمع نصوص فى الجمع، ومحمتملات فيما عداه إذا لم تثبت قرينه تقتضى تعديتها عن أقلّ المراتب.

واستدلّوا على مذهبهم، أولاً: بأنّ دلالة تلك الصيغ على الخصوص متيقّنه، ودلالتها على العموم مشكوك فيها، وجعل اللفظ حقيقه فى المتيقّن أولى؛ لعدم احتمال الخطأ.

وأجيب عنه بوجه:

الأول: إنّ كون اللفظ دالاً على الشىء يقيناً لا يدلّ على أنّه مجاز فى الزائد عنه، بدليل أنّ الجمع المذكّر - كالمسلمين - يدلّ على الثلاثة، مع أنّه ليس بمجاز فى الزائد عليه وفاقاً.

الثانى: لا نسلم أنّ الحمل على العموم مشكوك فيه.

الثالث: إنّ حمل تلك الصيغ على العموم أولى وأحوط؛ لأنّ الحمل على العموم محصّل لغرض المتكلم على التقديرين، أعنى: إرادته العموم أو الخصوص.

والدليل الثانى: إنّ هذه الصيغ لو كانت للعموم للزم من استعمالها فى بعض الصور الكذب.

وأجيب عنه: بأنّه لا نسلم لزوم الكذب؛ لأنّه يجوز أن يراد بالأمثله الخصوص بقرينه العقل.

المذهب الثاني: إنّه لا صيغه للعموم معلومه، وتلك الصيغ ليست لعموم ولا لخصوص، بل هي مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً، فالجمع المعرّف بأل يفهم منه معنيان: العموم و الخصوص، ولا يرجح أحدهما إلا بقريته.

قال الآمدى: نقل عن الأشعري قولان: أحدهما: القول بالاشتراك بين العموم و الخصوص، والآخر: الوقف، وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة في العموم أو الخصوص أو الاشتراك.

ومأخذ قول الوقف من أصله أنّ الأشعري لما تكلم مع المعتزله في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب و السنّه، نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعه للعموم، وتوقف فيها، وتبعه جمهور أصحابه.

وقال أبو نصر القشيري: لم يصحّ عندنا إنكار الصيغ للعموم، بل الذي صحّ عنه أنّه لا ينكرها، ولكن في معارضاته في أصحاب الوعيد قال بإنكار الصيغ.

وقد أقاموا على رأيهم الأدلّه، ومنها: حسن الاستفهام من المتكلم بها عمّا أراد منها، فهذا دليل على أنّها تكون حقيقه في كلّ من العموم أو الخصوص، فلو كانت للعموم أو الخصوص فقط لما حسن الاستفهام.

وأجيب عنه: إنّ الاستفهام دليل على أنّ تلك الصيغ حقيقه في الخصوص و العموم، بل الاستفهام إنّما حسن لإزالة اللبس والاشتباه، كما أنّ الاستفهام عن المراد لا يدلّ على ما ذكرتموه، بدليل أنّ من قال: (رأيتُ أسداً)، يصحّ أن يقال له: أردت الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس؟ مع أنّه لا يمكن أن يقول قائل: إنّ لفظ الأسد يستعمل في الرجل الشجاع حقيقه.

ومنها: إنّ لا نزاع في أنّ اللفظ مستعمل في العموم تارةً وفي الخصوص اخرى، والأصل في الاستعمال الحقيقه.

وأجيب عنه: إنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه محمول على ما إذا كان اللفظ متردداً

بين المعانى من غير أن يتبادر منه أحدها بخصوصه، مع أن الاستعمال أعم من الحقيقة.

المذهب الثالث: التوقف، بمعنى أننا لا ندرى أن تلك الصيغ حقيقه فى العموم مجاز فى الخصوص أو العكس، ونسب هذا القول إلى: الأشعرى، وأبى بكر الباقلانى، والشافعى، ومعظم المحققين، ونقل عن الظاهريه و المرجئه.

اختلف الواقفيه فى محلّ الوقف على تسعه أقوال.

المذهب الرابع: ذهب الجمهور إلى أن العموم له صيغه موضوعه له حقيقه وتستعمل مجازاً فى الخصوص؛ لأنّ الحاجه ماسه إلى الألفاظ العامه لتعدّر جمع الآحاد على المتكلم، فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعه كألفاظ الآحاد و الخصوص؛ لأنّ الغرض من وضع اللغه الإعلام و الإفهام، وهو مذهب الأئمه الأربعة و جمهور أصحابهم.

واحتجوا أيضاً بأنّ السيد إذا قال لعبده: لا تضرب أحداً، فهم منه العموم، والتبادر علامه الحقيقه، مع أن النكره فى سياق النفى تفيد العموم حقيقه. وقد كان الصحابه يحتجون عند حدوث الحادثه على الصيغ المذكوره للعموم، كما لو أن شخصاً أخبر: (ما رأيت اليوم أحداً)، فهو فى الحقيقه لو رأى زيداً، فإنّ خبره يكون كذباً ومخالفة للواقع.

١. مَنْ هم الملقَّبون بأرباب الخصوص؟ اذكر رأيهم.
٢. اذكر الاستدلال الأوَّل لأرباب المذهب الأوَّل مع الأجوبه المذكوره عنه.
٣. لِمَ يستلزم الكذب فيما لو كانت الصيغ للعموم؟
٤. بين ووضَّح المذهب الثاني.
٥. اذكر مأخذ قول الأشعري الوقف.
٦. لِمَ لا يدلُّ الاستفهام عن المراد على أنَّ الصيغ تكون حقيقه فى العموم أو الخصوص؟
٧. ما هو المراد بالتوقّف هاهنا؟
٨. اذكر بعض موارد اختلاف الواقفيه فى محلّ الوقف.
٩. ما هو دليل الاحتياج إلى أن تكون للعموم صيغه موضوعه له حقيقه؟
١٠. إذا قال السيد لعبده: (لا تضرب أحداً)، فهُم منه العموم، ما هو دليل فهم العموم منه؟



هل للعموم صيغه تخصّه في اللغة أم لا؟

«الحقّ أنّ للعموم في لغة العرب صيغه تخصّه، وهو اختيار الشيخ الطوسي و المحقّق صاحب المعارج و العلامه الحليّ و جمهور المحقّقين. (١)

قال المحقّق الفاضل القميّ: اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعه للعموم من الألفاظ موضوعه له أو مشتركه بينه وبين الخصوص، أو حقيقه في الخصوص على أقوال، ففيل بالتوقف، ثمّ القائلون بالوضع للعموم اتّفقوا في بعض الألفاظ و اختلفوا في الآخر، ثمّ قال: فالأشهر الأظهر كونها حقيقه في العموم. (٢)

وقال السيد المرتضى: ليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستغراق، فإن استعمل فيما دونه كان مجازاً، إلى أن قال: وتحقيق الخلاف في ذلك بيننا وبينهم أنّ ألفاظ العموم يدعون أنّها موضوعه للاستغراق في اللغة مختصّه به، إذا استعملت فيما دونه كانت مجازاً، ونحن نقول: إنّ هذه اللفظه تصلح في وضعهم للاستغراق وما دونه، وهي في الأمرين حقيقه، فمن تكلم بها وأراد العموم كان متكلماً بها على حقيقتها،

ص: ١٦٧

- 
- ١- (١). معالم الأصول: ١٤٣؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٢٠-١٢٣؛ معارج الأصول: ٨١-٨٣؛ الوافية: ١١١.  
٢- (٢). قوانين الأصول: ١٩٣؛ الفصول الغرويه: ١٦٠-١٦١.



وكذلك إذا أراد الخصوص، فإنها حقيقه فيه، فكونها حقيقه في العموم لا نزاع فيه، وإنما الاختلاف في الاشتراك أو الاختصاص. (١)

ولكنه صرح في فصل (هل الأمر يقتضى الوجوب أو الإيجاب) إلى أنها موضوعه للاستغراق والاستيعاب، حيث قال: وكذلك نقول في اللفظ الذى يذهب الفقهاء إلى أنه موضوع للاستغراق والاستيعاب فى اللغة، ونذهب نحن إلى اشتراكه، فنذهب إلى أن العرف الشرعى قرّر ومهّّد حمل هذه الألفاظ- إذا وردت عن الله تعالى أو عن رسوله صلى الله عليه وآله- مع الإطلاق والتجريد على الاستغراق، وإنما يرجع فى التخصيص إلى الدلالة. (٢)

والحجّه على العموم أو الخصوص أو الاشتراك هى ما ذكر آنفاً، ولكن لمزيد الاطلاع؛ ولأنّ الذكرى تنفع المؤمنين، نورد الأدلّه الدالّه على أنّها موضوعه للعموم حقيقه:

منها: التبادر، فإنّ أهل العرف يفهمون من قول القائل: ما ضربت أحداً، ومن دخل دارى فله درهم، ومتى جاء زيد فأكرمه، ونحو ذلك العموم.

ومنها: لو قال السيد لعبده: لا تضرب أحداً، ثمّ ضرب العبد واحداً لاستحقّ بذلك عقاب المولى.

ومنها: للاتفاق على لزوم الحنث على من حلف أن لا يضرب أحداً بضرب واحد، ولقضه ابن الزبيرى، فإنّه لما سمع قوله تعالى: (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ) (٣) قال: لأخصمّ محمّداً، ثمّ جاء وقال: يا محمّد أليس عبداً موسى وعيسى و الملائكة؟ ففهمه دليل العموم؛ لأنّه من أهل اللسان، وأدلّ من ذلك جوابه صلى الله عليه وآله حيث قال:

ص: ١٦٨

١- (١). الذريعة إلى اصول الشريعة: ١٩٨/١ و ٢٢٨-٢٢٩.

٢- (٢). المصدر: ٥٣.

٣- (٣). الأنبياء: ٩٨.

ما أجهلك بلسان قومك، أما علمت أنّ (ما) لما لا يعقل، فلم ينكر العموم وقرّره؛ ولأنّ العموم معنى ظاهر تمسّ الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب وضع لفظ بإزائه مراعاةً للحكمه. (١)

\*قال الغزالي في المستصفي: اعلم أنّ هذا النظر لا يختصّ بلغة العرب، بل هو جار في جميع اللغات؛ لأنّ صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها، ويدلّ على وضعها توجّه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عنّ أطاع، ولزوم النقض و الخلف عن الخبر العام، وجواز بناء الاستحلال على المحلّات العامه، فهذه امور أربعة تدلّ على الغرض. (٢)

## ألفاظ العموم

بعد أن عرفنا أنّ للعموم صيغه في اللغة خاصّه موضوعه له، تدلّ على العموم حقيقه، نوّد أن نذكر هنا بعض تلك الصيغ.

\*ألفاظ العموم، وهي إمّا لفظ عام بصيغته ومعناه، بأن يكون اللفظ مجموعاً و المعنى مستوعباً، سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أو لا- كالنساء، وإمّا عامّ بمعناه فقط، بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكلّ ما يتناول، ولا يتصوّر أن يكون العام عامّاً بصيغته فقط، إذ لا- بدّ من استيعاب المعنى، وهذا العام معناه: إمّا أن يتناول مجموع الأفراد، وإمّا أن يتناول كلّ واحد، والمتناول لكلّ واحد، إمّا أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل.

فالأوّل، أن يتعلّق الحكم بمجموع الآحاد لا بكلّ واحد على الانفراد، وحيث يثبت

ص: ١٦٩

- 
- ١- (١). قوانين الأصول: ١٩٣-١٩٧؛ الفصول الغرويه: ١٦١؛ معالم الأصول: ١٤٣-١٤٦؛ معارج الأصول: ٨١-٨٣؛ مبادئ الوصول: ١٢٢-١٢٣؛ مفاتيح الأصول: ١٥٠-١٥١.
- ٢- (٢). المستصفي: ٧٦/٢.

للأحاد إنما يثبت؛ لأنه داخل في المجموع، كالرَهْط اسم لما دون العشرة من الرجال، لا تكون فيهم امرأة، والقوم اسم لجماعه الرجال خاصه، فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى، ويجمع، ويؤخذ الضمير العائد إليه، مثل: الرَهْطُ دَخَلَ، والقومُ خَرَجَ.

والثاني، أن يتعلّق الحكم بكلّ واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه، مثل: من دخل هذا الحصن فله درهم، فلو دخله واحد استحقّ درهماً، ولو دخله جماعة معاً أو متعاقبين استحقّ كلّ واحد الدرهم.

والثالث، أن يتعلّق الحكم بكلّ واحد بشرط الانفراد وعدم التعلّق بواحد آخر، مثل: من دخل هذا الحصن أوّلاً فله درهم، فكّل واحد دخله أوّلاً منفرداً استحقّ الدرهم، ولو دخله جماعة معاً لم يستحقّوا شيئاً، ولو دخلوه متعاقبين لم يستحقّ إلا الواحد السابق، فالحكم في الأوّل مشروط بالاجتماع، وفي الثالث بالانفراد، وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما. (١)

قال المحقّق الرازى: المفيد للعموم، أمّا أن يفيد لغه أو عرفاً أو عقلاً

أمّا القسم الأول: الذى يفيد لغه، فأمّا أن يفيد على الجمع أو على البدل، والذى يفيد على الجمع؛ فأمّا أن يفيد لكونه اسماً موضوعاً للعموم أو لأنه اقترن به ما أوجب عمومته، و أمّا الموضوع للعموم، فعلى ثلاثه أقسام أيضاً:

الأوّل: ما يتناول العالمين، وغيرهم، وهو لفظ: (أى) فى الاستفهام و المجازاه، تقول: أى رجل، وأى ثوب، وأى جسم، فى الاستفهام و المجازاه، وكذا لفظ: (كلّ)، و(جميع).

الثانى: ما يتناول العالمين فقط، وهو (من) فى المجازاه والاستفهام.

الثالث: ما يتناول غير العالمين، وهو قسمان:

ص: ١٧٠

أحدهما: ما يتناول كل ما ليس من العالمين، وهو صيغته (ما)، وقيل: إنه يتناول العالمين أيضاً، كقوله تعالى: (وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ). (١)

وثانيهما: ما يتناول بعض ما ليس من العالمين، وهو صيغته (متى) فإنها مختصة بالزمان، و(أين)، و(حيث) فإنهما مختصتان بالمكان.

وأما الاسم الذى يفيد العموم لأجل أنه دخل عليه ما جعله كذلك، فهو أما فى الثبوت أو فى العدم، أما الثبوت فضربان: لام الجنس الداخلة على الجمع، كقولك: (الرجال)، والإضافة، كقولك: (ضربت عبيدى). وأما العدم، فكالنكره فى النفى.

وأما الاسم الذى يفيد العموم على البدل، فأسماء النكرات على اختلاف مراتبها فى العموم والخصوص.

وأما القسم الثانى: وهو الذى يفيد العموم عرفاً، فكقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، (٢) فإنه يفيد فى العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع.

وأما القسم الثالث: وهو الذى يفيد العموم عقلاً، فأمر ثلاثة:

أحدها: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته، فيقتضى ثبوت الحكم أينما وجدت العلة.

والثانى: أن يكون المفيد للعموم ما يرجع إلى سؤال السائل، كما إذا سئل النبى صلى الله عليه وآله عن أفطر، فيقول: عليه الكفارة، فنعلم أنه يعم كل مفطر.

والثالث: دليل الخطاب عند من يقول به، كقوله صلى الله عليه وآله: «فى سائمه الغنم زكاه»، فإنه يدل على أنه لا زكاه فى كل ما ليس بسائمه، والله أعلم. (٣)

ص: ١٧١

١- (١). الكافرون: ٥.

٢- (٢). النساء: ٢٣.

٣- (٣). المحصول: ٢/٤٦٣-٤٦٥؛ شرح المعالم: ١/٤٢٩-٤٣١؛ الإحكام: ٢/٤١٥؛ البحر المحيط: ٢/٢٢٨-٢٢٩؛ المهذب: ٤/١٤٨٩-١٥٠٦.

واعترض عليه: بأن (من و ما) لا يفيدان العموم إلا بإضافه شيء آخر إليهما، أما الصلة إن كانتا موصولتين، أو المستفهم عنهما إن كانتا استفهاميتين، أو الشرط و الجزاء إن كانتا للشرط، ولو نطق واحد (بمن، وما) وحدهما لم يفد كلامه شيئاً، وكذلك (كل، وجميع) فلا بد من إضافه لفظ إليهما حتى يحصل العموم.

وأجيب عنه: بأنه اعتراض عجيب؛ لأنه لا يتوقف إفاده العموم عليهما، وإنما يتوقف مطلق الإفاده في الجملة، وهذا لا يختص بصيغ العموم، بل بجميع التراكيب. (١)

### الاستدلال على أن تلك الصيغ للعموم

\*الألفاظ الدالة على العموم كثيرة، من أشهرها عند العلماء ما يلي: من، وما، وأين، ومتى للاستفهام، فهذه الصيغ أما أن تكون للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك، أو لا لواحد منهما، والكل باطل إلا الأول.

وبيان ذلك: إنه لا يصح أن تكون موضوعه للخصوص فقط، إذ لو كانت موضوعه له لما حسن من المجيب أن يجيب بلفظ كل أو جميع؛ لأنّ الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال، لكن لا نزاع في ذلك، فإذا قال: من عندك؟ يمكن للمجيب أن يقول: عندي جميع أو كل الطلاب، فلو كانت للخصوص لما صح ذلك.

ولا يصح أن تكون موضوعه للخصوص و العموم بالاشتراك اللفظي؛ لأنه يكون مجملاً، والمجمل لا يمكن أن يجاب عنه بجواب معين إلا بعد عدّه استفهامات عن الأقسام الممكنة، فمثلاً: إذا قال: من عندك؟ فإذا كانت (من) مشتركة بين الخصوص و العموم، فإنّ المجيب لا بد أن يقول له: أتسألني عن الرجال أم عن النساء؟ فإذا قال: أسألك عن الرجال، فلا بد أن يقول: أتسألني عن الرجال العرب أو عن رجال العجم؟ فإذا قال: أسألك عن رجال العرب، فلا بد أن يقول: أتسألني عن رجال ربيعه أو مضر؟

ص: ١٧٢

وهلم جزاً، فثبت أنه لو صحَّ الاشتراك لوجبت هذه الاستفهامات، لكنّها غير واجبه لأمرين: أحدهما: أنه لا عام إلاّ وتحتّه عام آخر، وإذا كان كذلك، كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية، والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال؛ (لأنّه يلزم التسلسل المحال). وثانيهما: إنّنا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان أنّهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات، فبطل كون تلك الصيغ موضوعه للعموم والخصوص بالاشتراك اللفظي.

ولا- يصحّ أن لا تكون تلك الصيغ موضوعه للعموم ولا للخصوص بالاتّفاق؛ لأنّ هذا يؤدّي إلى أنّه يوجد في الكتاب والسنة ألفاظ لا تفيد شيئاً، وهذا غير ممكن، فإذا بطلت الأقسام الثلاثة، لم يبق إلاّ الأول، وهو أنّها موضوعه للعموم فقط. (١)

وقال سعد الدين التفتازاني: (من) تكون شرطية، واستفهامية، وموصولة، وموصوفة. والأوليان تعمان ذوى العقول؛ لأنّ معنى (من جائي فله درهم): إن جائي زيد فله درهم، وإن جائي عمرو فله درهم، وهكذا، ومعنى (من في الدار): أزيد في الدار أم عمرو؟ إلى غير ذلك، فعدل في الصورتين إلى لفظ (من) قطعاً للتطويل المتعسر، والتفصيل المتعذر.

و أما الآخرين، فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول، وقد يكونان للخصوص وإرادته البعض، كما في قوله تعالى: (وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ) (٢)، وقوله تعالى: (وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ) (٣) بجمع الضمير وأفراده نظراً إلى المعنى واللفظ، فإنّه وإن كان خاصياً للبعض إلاّ- أنّ البعض متعدّد لا- محاله، فجمع الضمير لا- يدلّ على العموم إلاّ عندما يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات. (٤)

ص: ١٧٣

١- (١). إرشاد الفحول: ٢٥٨/١؛ المهذب: ١٤٨٩/٤-١٤٩١؛ الإحكام: ٤٢٠/٢؛ المحصول: ٤٦٧/٢-٤٧٠.

٢- (٢). يونس: ٤٢.

٣- (٣). يونس: ٤٣.

٤- (٤). شرح التلويح على التوضيح: ١٠٧/١.

الفرق بين (كَلٌّ، وجميع) : إنَّ (كَلٌّ) تقتضى الاستغراق و العموم مطلقاً، سواء اضيفت إلى نكره، نحو قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) ، (١) أو اضيفت إلى معرفه، وهى جمع، كقولك: (كَلُّ الرجال)، أو اضيفت إلى معرفه، وهى مفرد، كقولك: (كَلُّ غزال جميل)، ولذلك كانت (كَلٌّ) أصرح صيغ العموم؛ لشمولها العاقل وغيره، والمذكر و المؤنث، والمفرد، والمثنى و الجمع، وسواء ذكر المضاف إليه، أو حذف المضاف إليه نحو قوله تعالى: (كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ). (٢)

أمّا (جميع)، فهى مثل (كَلٌّ) إلا أنها لا تضاف إلا إلى معرفه فقط، فتقول: (جميع الرجال)، ولا تقول: (جميع الرجل)، و أمّا (كَلٌّ) فيجوز ذلك.

والدليل على دلالتهما الاستغراق قول القائل: (جائنى كلّ عالم فى البلد)، أو (جائنى جميع علماء البلد)، فإنه يناقضه قوله: (ما جائنى كلّ عالم فى البلد)، و (ما جائنى جميع علماء البلد)، ولذلك يستعمل كلّ واحد من هذين الكلامين فى تكذيب الآخر، والتناقض لا يتحقق إلا- إذا أفاد الكل الاستغراق؛ لأنّ النفى عن الكل لا يناقض الثبوت فى البعض. وأيضاً صيغه الكلّ و الجميع مقابله لصيغه البعض، ولولا أنّ صيغتهما غير محتمله للبعض، لم تكن مقابله.

والدليل الآخر، سقوط الاعتراض عن المطيع للأمر بهما، وتوجيهه على العاصى، وبيان ذلك: إذا قال السيد لعبده: (أكرم كلّ من دخل دارى)، فإن أكرم جميع الداخلين، يسقط الاعتراض عليه، بل يستحق المدح.

قال القاضى عبدالوهاب: ليس بعد (كَلٌّ) فى كلام العرب كلمه أعمّ منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعه، تقول: (كلّ امرأه أتزوجها فهى طالق)، و (جائنى القوم

ص: ١٧٤

١- (١). آل عمران: ١٨٥.

٢- (٢). البقره: ٢٨٥.

كلهم)، فيفيد أنّ المؤكّد به عام، وهي تشمل العقلاء وغيرهم، والمذكّر و المؤنّث، والمفرد، والمثني، والمجموع، فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، وتكون في الجميع بلفظ واحد. (١)

وقال صدر الشريعة: (كلّ، وجميع) وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه، بخلاف سائر أدوات العموم، فإن دخل الكلّ على النكره فلعوم الأفراد، وإن دخل على المعرفه فللمجموع، قالوا: عمومه على سبيل الانفراد، أي: يراد كلّ واحد مع قطع النظر عن غيره، فإن قال: (كلّ من دخل هذا الحصن أوّلاً فله كذا)، فدخل عشره، معاً يستحقّ كلّ واحد، إذ في كلّ فرد قطع النظر عن غيره، فكّلّ واحد أوّل بالنسبه إلى المتخلف، بخلاف من دخل، وهاهنا فرق آخر وهو أنّ من دخل أوّلاً عام على سبيل البدل، فإذا أضاف الكلّ إليه اقتضى عموماً آخر لثلاً يلغو، فيقتضى العموم في الأوّل، فيتعدّد الأوّل.

و(جميع) عمومه على سبيل الاجتماع، فإن قال: (جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله كذا)، فدخل عشره، فلهم نفل واحد، وإن دخلوا فرادى يستحقّ الأوّل، فيصير جميع مستعاراً لكلّ. (٢)

وقال أبو بكر الرازي: لفظ الكلّ و الجميع إذا دخلا على العموم فإنّما يؤكّدان به ما قد حصل واستقرّ من المعنى، ولا يوجبان زياده حكم على ما تضمّنه العموم العارى من التأكيد، وإنّما يؤكّد بلفظ الكلّ و الجميع، كما يؤكّد بال تكرار، وليس يفيد التكرار زياده حكم على ما حصل بالعموم. (٣)

ص: ١٧٥

- 
- ١- (١). إرشاد الفحول: ٢٥٩/١؛ المهذب: ١٤٩٢/٤-١٤٩٤؛ الوجيز: ٣٠٥-٣٠٦؛ المحصول: ٤٧٨/٢-٤٧٩؛ البحر المحيط: ٢٢٩/٢.
  - ٢- (٢). التوضيح على التنقيح: ١٠٨/١-١٠٩؛ البحر المحيط: ٢٢٩/٢؛ كشف الأسرار: ١٢/٢.
  - ٣- (٣). أصول الجصاص: ٥٣/١.



\*لفظه (كَلٌّ) وما في معناها، فإنَّه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها، سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وأنَّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها. (١)

وقال المحقِّق الخراساني: ضروره أنَّ لفظ (كَلٌّ) وما يرادفه في أي لغة كان يخصّه (أي العموم)، ولا يخصّ الخصوص ولا يعمّه (أي الخصوص بمعنى لا يكون مشتركاً بين الخصوص وبين العموم-)، ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عنايه، بادعاء أنَّه العموم، أو بعلاقته العموم و الخصوص. ومع له لا- يصغى إلى ذلك بأنَّ إرادته الخصوص متيقّنه، ولو في ضمنه (أي في ضمن العام) بخلافه (يعنى بخلاف العموم؛ لأنَّه غير متيقّن الإراده فالوضع له غير معلوم)، وجعل اللفظ حقيقه في المتيقّن أولى، ولا إلى أنَّ التخصيص قد اشتهر وشاع، حتّى قيل: ما من عام إلّا وقد خصّ، والظاهر يقتضى كونه حقيقه، لما هو الغالب قليلاً للمجاز، مع أنَّ تيقّن إرادته لا- يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا- يوجب كثره المجاز؛ لعدم الملازمه بين التخصيص و المجازيه. (٢)

### الخلاصه

إنَّ للعموم في لغة العرب صيغه تخصّصه، وهو اختيار الشيخ الطوسي و المحقِّق في المعارج و العلامه الحلّي و جمهور المحقِّقين. قال المحقِّق القمّي: اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعه للعموم من الألفاظ موضوعه له أو مشتركه بينه وبين الخصوص، أو حقيقه في الخصوص على أقوال،

ص: ١٧٦

١- (١). أصول الفقه: ١٠٧/١؛ قوانين الأصول: ١٩٧.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٣٣٣/١؛ منتهى الدرايه: ٣/٤٦١-٤٦٨؛ معالم الأصول: ١٤٣-١٤٤؛ تمهيد القواعد: ١٥٢؛ محاضرات في اصول الفقه: ١٥٥/٥؛ نهايه الأفكار: ٥١١/٢.

فالأشهر الأظهر كونها حقيقه في العموم.

وقال السيد المرتضى: ليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستغراق، فإن استعمل فيما دونه كان مجازاً؛ لأن هذه اللفظه تصلح في وضعهم للاستغراق وما دونه، وهي في الأمرين حقيقه، فمن تكلم بها وأراد العموم أو أراد الخصوص، فإنها حقيقه فيهما، وكونها حقيقه في العموم لا - نزاع فيه، وإنما الاختلاف في الاشتراك أو الاختصاص. وقد صرح في فصل الأمر إلى أنها موضوعه للاستغراق والاستيعاب، حيث قال: وكذلك نقول في اللفظ الذي يذهب الفقهاء إلى أنه موضوع للاستغراق في اللغة ونذهب نحن إلى اشتراكه، لكن نذهب إلى أن العرف الشرعي قرّر ومهّد حمل هذه الألفاظ مع الإطلاق والتجريد على الاستغراق، وإنما يرجع في التخصيص إلى الدلاله.

والحجّه على العموم هي: التبادر والاتفاق على لزوم الحنث؛ ولقّصه ابن الزبيري؛ ولأن العموم معنى ظاهر تمسّ الحاجه إلى التعبير عنه، فيجب وضع لفظ بإزائه مراعاةً للحكمه.

واعلم أن هذا النظر لا يختصّ بلغه العرب، بل هو جار في جميع اللغات.

إنّ ألفاظ العموم إمّا لفظ عام بصيغته ومعناه، بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً، سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال، وإمّا عامّ معناه فقط، بأن يكون اللفظ مفرداً مستوعباً لكلّ ما يتناوله، وهذا، أي العام بمعناه فقط، إمّا أن يتناول مجموع الأفراد، وإمّا أن يتناول كلّ واحد، والمتناول لكلّ واحد، إمّا أن يتناوله على سبيل الشمول أو البدل، فالأول: أن يتعلّق الحكم بمجموع الآحاد لا بكلّ واحد على الانفراد.

والثاني: أن يتعلّق الحكم بكلّ واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره أو منفرداً عنه.

والثالث: أن يتعلّق الحكم بكلّ واحد بشرط الانفراد وعدم التعلّق بواحد آخر مثل: (من دخل هذا الحصن أولاً فله درهم)، فالحكم في الأول مشروط بالاجتماع، وفي الثالث بالانفراد، وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما.

قال المحقّق الرازي: المفيد للعموم، إمّا أن يفيد لغه أو عرفاً أو عقلاً

فالقسم الأول الذى يفيد لغه، أما أن يفيد على الجمع أو على البدل، والذى يفيد على الجمع، فأما أن يفيد لكونه اسماً موضوعاً للعموم أو لأنه اقترن به ما أوجب عمومه. و أما الموضوع للعموم، فعلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يتناول العالمين، وغيرهم. الثانى: ما يتناول العالمين فقط، وهو (من) فى الاستفهام و المجازات. الثالث: ما يتناول غير العالمين، وهو قسمان: أحدهما: ما يتناول كل ما ليس من العالمين، وهو صيغه (متى) و (حيث) و (أين).  
والثانيهما: ما يتناول بعض ما ليس من العالمين، وهو صيغه (ما). و ثانيهما: ما يتناول بعض ما ليس من العالمين، وهو صيغه (متى) و (حيث) و (أين).

و أمّا الاسم الذى يفيد العموم لأجل أنه دخل عليه ما جعله كذلك، فهو أما فى الثبوت أو فى العدم، أما الثبوت فضربان: لام الجنس الداخلة على الجمع و الإضافه، و أما العدم، فكالنكره فى النفى. و أما الاسم الذى يفيد العموم على البدل، فأسماء النكرات على اختلاف مراتبها فى العموم و الخصوص.

و أمّا القسم الثانى، و هو الذى يفيد العموم عرفاً، فكقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، فإنه يفيد فى العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع.

و أما القسم الثالث، و هو الذى يفيد العموم عقلاً، فأمور ثلاثة: أحدها: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته، فيقتضى ثبوت الحكم أينما وجدت العلة، والثانى: أن يكون المفيد للعموم ما يرجع إلى سؤال السائل، والثالث: دليل الخطاب عند من يقول به.

واعترض بأن (من و ما) لا يفيدان العموم إلا بإضافه شىء آخر إليهما: فأما الصلّه إن كانتا موصولتين، أو المستفهم عنهما إن كانتا استفهاميتين، أو الشرط و الجزاء إن كانتا للشرط ولو نطق واحدٌ بمن و ما وحدهما لم يفد كلامه شيئاً، وكذلك كل و جميع فلا بد من إضافه لفظ إليهما حتى يحصل العموم.

وأجيب عنه: بأنه اعتراض عجيب؛ لأنه لا يتوقف إفاده العموم عليهما، وإنما يتوقف مطلق الإفاده فى الجملة، و هذا لا يختص بصيغ العموم، بل بجميع التراكيب.

من أشهر الألفاظ الدالّة على العموم عند العلماء: (من، وما، وأين، ومتى) للاستفهام، فهذه الأسماء أما أن تكون للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك، أو لا لواحد منهما، والكلّ باطل إلاّ الأوّل.

قال التفتازانى: (من) تكون شرطية، واستفهامية، وموصولة، وموصوفة، والأوليان تعيّنان ذوى العقول؛ لأنّ معنى (من) جائنى فله درهم: إن جائنى زيد فله درهم، وإن جائنى عمرو فله درهم، وهكذا، فعديل إلى لفظ (من) قطعاً للتطويل المتعسّر. و أما الآخرين، فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول، وقد يكونان للخصوص وإرادته البعض.

إنّ الفرق بين (كلّ وجميع)، هو أنّ كلّ تقتضى الاستغراق و العموم مطلقاً، سواء اضيفت إلى نكره أو معرفه، وهى جمع، أو اضيفت إلى معرفه وهى مفرد، ولذلك كانت (كلّ) أصرح صيغ العموم؛ لشمولها العاقل وغيره، والمذكّر و المؤنث، والمفرد، والمثنى، والجمع، وسواء ذكر المضاف إليه، أو حذف. أما (جميع)، فإنّها لا تضاف إلاّ إلى معرفه فقط، فتقول: جميع الرجال، ولا تقول جميع الرجل، و أما (كلّ) فيجوز ذلك.

صيغه الكلّ و الجميع مقابله لصيغه البعض، ولولا أنّ صيغتهما غير محتمله للبعض لم تكن مقابله، والدليل على دالتهما الاستغراق، سقوط الاعتراض عن المطيع للأمر بهما، وتوجيهه على العاصى. والدليل الآخر على دالتهما العموم قول القائل: (جائنى كلّ عالم فى البلد أو جميع علماء البلد)، فإنّه يناقضه قوله: (ما جائنى كلّ عالم فى البلد وما جائنى جميع علماء البلد)، ولذلك يستعمل كلّ واحد من هذين الكلامين فى تكذيب الآخر، والتناقض لا يتحقّق إلاّ إذا أفاد الكل الاستغراق؛ لأنّ النفى عن الكل لا يناقض الثبوت فى البعض.

قال القاضى عبدالوهاب: ليس بعد (كلّ) فى كلام العرب كلمه أعمّ منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعه.

وقال صدر الشريعه: (كلّ، وجميع) محكمان فى عموم ما دخلا عليه، بخلاف

سائر أدوات العموم، و(جميع) عمومه على سبيل الاجتماع.

و أما الكلّ إن دخل على النكره تفيد العموم للأفراد، و إن دخل على المعرفه فللمجموع.

لفظه (كلّ) وما في معناها دالّه بالوضع على عموم مدخولها، سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، و أنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقه لمدخولها.

وقال الآخوند الخراساني: إنّ لفظ (كلّ) وما يرادفه في أى لغه كان يخصّ العموم ولا يخصّ الخصوص، ولا يكون مشتركاً بينه وبين العموم، ولا- ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عنايةً، مع أنّ تيقّن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثره المجاز؛ لعدم الملازمه بين التخصيص و المجازيه.

ص: ١٨٠

١. على رأى السيد المرتضى إن استعمل لفظ فيما دون الاستغراق هل يكون مجازاً؟ ولماذا؟
٢. لماذا ذهب السيد المرتضى إلى أن اللفظ موضوع للاستغراق؟
٣. ما هى قصه ابن الزبيرى؟ وضحها مع ذكر شاهد المثال.
٤. ما هو المراد بقول القائل: أَلْفَاظُ الْعَمُومِ، إمّا لفظ عام بصيغته ومعناه، وإمّا عام بمعناه فقط.
٥. اذكر أقسام اللفظ المفيد للعموم التى ذكرها المحقق الرازى.
٦. اذكر الاعتراض الذى ذكر فى بيان إفاده (من، و ما) للعموم مع جوابه.
٧. أَلْفَاظُ (من، ما، أين، متى) إمّا أن تكون للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك، أو لواحد منهما، لماذا يكون الكلّ باطلاً إلاّ الأوّل؟
٨. اذكر الفرق بين (كلّ، وجميع).
٩. اذكر الدليل الذى اقيم على دلالة الكلّ و الجميع على الاستغراق.
١٠. ما هو الفرق بين ما إذا دخل الكلّ على النكره أو المعرفة؟
١١. ما هو عموم الجميع؟
١٢. قال أبو بكر الرازى: لفظ الكلّ و الجميع إذا دخلا على العموم فإنّما... أتمّ الجملة.
١٣. اذكر رأى المحقق الخراسانى فى اختصاص لفظه كلّ.
١٤. لماذا لا يوجب اشتهاار التخصيص كثره المجاز؟



قال موفق الدين ابن قدامه المقدسى: ألفاظ العموم خمسة أقسام:

القسم الأول: كل اسم عرّف بالألف و اللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع: النوع الأول: ألفاظ الجموع، كالمسلمين و المشركين، والنوع الثانى: أسماء الأجناس، وهو ما لا- واحد له من لفظه، كالناس و الحيوان و الماء و التراب، والنوع الثالث: لفظ الواحد، كالسارق و السارقه و الزانى و الزانيه.

القسم الثانى: من ألفاظ العموم ما اضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفه، كعبيد زيد، ومال عمرو.

القسم الثالث: أدوات الشرط (من) فيمن يعقل، و(ما) فيما لا- يعقل، و(أى) فى الجميع، و(أين، وايان) فى المكان، و(متى) فى الزمان، ونحوه.

القسم الرابع: كلّ وجميع.

القسم الخامس: النكره فى سياق النفى. (١)

قال البستى: الكامل فى العموم هو الجمع؛ لوجود صورته ومعناه، وحاصل كلامه

ص: ١٨٣

---

١- (١). روضه الناظر: ١٣١-١٣٢؛ نزهه خاطر العاطر: ٨٢/٢-٨٤؛ مُذْكَرُه فى اصول الفقه: ١٩٥-١٩٦.



أن لفظ الجمع كالمسلمين و المشركين أكمل في بابه، فإن العموم تام بصيغه الجمع ومعناه، يعنى أن لفظه يفيد التعدد، كما أن معناه متعدّد، بخلاف اللفظ المفرد، فإن التعدد إنما هو في مدلوله لا في لفظه، فإننا إذا قلنا: الرجال، دلّ هذا اللفظ بوضعه على جماعه متعدّده، بخلاف الرجل و السارق، فإنه إنما يدلّ بوضعه على واحد، و هو ذات اتّصفت بالسرقه، وعموم مدلوله إنما استفدناه من دليل منفصل، و هو كون هذا اللفظ اريد به الجنس أو غير ذلك.

فعلى هذا، الجمع الذى له واحد من لفظه، كالمؤمنين، والذى لا واحد له من لفظه، كالناس، والجمع المضاف، كعبيد زيد، وكلّ وجميع أكمل عموماً من أدوات الشرط، ومن النكره فى سياق النفي؛ لأنّ ألفاظها ليست جمعاً بالوضع على حدّ الرجال.

## الألف و اللّام

\*عدّ الحنفيه من صيغ العموم الألف و اللّام الموصوله الداخله على اسم الفاعل و المفعول، فلو قال لعبيده: الضارب منكم زيداً حرّاً، ولنسائه: الداخله منكنّ الدار طالق، عتق الجميع و طلق الكلّ؛ لأنّ الألف و اللّام بمعنى الذى، و هو ظاهر على القول الصحيح أنّها اسم، ويحتمل أن يجعل لما فى الصفه من الجنسيه، وتكون مُشعره بذلك.

قال فخر الإسلام: وكذلك كلمه (الذى) فى مسائل أصحابنا، و هذه فى احتمال الخصوص مثل: كلمه (من)، وقال البخارى فى شرحه: وكذا حكم الألف و اللّام بمعنى (الذى) إلى أن قال: لأنّ الألف و اللّام بمعنى الذى و التى معروف فى كلام العرب. (1)

قال فى البحر المحيط: ومنع بعض مشايخنا عموم الألف و اللّام الموصوله، قال: لأنها حينئذٍ داخله فى الموصولات، فله حكم العموم لجميع أحواله، و خرج من هذا أنّ استدلال الأصوليين فى إثبات العموم من المشتقات المعرفه بالألف و اللّام، مثل قوله

ص: ١٨٤

تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ)، (١) وقوله تعالى: (الزَّائِيَةُ وَالزَّائِي)، (٢) و (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ)، (٣) ليس من محلّ النزاع.

و هذا الذى ذكره فيه نظر؛ لأنّ (من و ما) إذا كانتا موصولتين لا- تعميان، إذ يقال: إنّ (الذى، والذى) وفروعهما ليست للعموم، أمّا الحروف الموصّلة فليست للعموم اتّفاقاً. (٤)

### تنبيه

\*جعل الموصولات من صيغ العموم مشكل؛ لأنّ النحاه صرّحوا بأنّ شرط الصلّه أن تكون معهوده معلومه للمخاطب، ولهذا كانت معرّفه للموصول، والمعهود لا عموم فيه.

وقال فى النحو الوافى: فلا- بدّ للموصولات سواء كانت اسميه أم حرفيه من شىء بعدها واجب التأخير عنها، يزيل إبهامها وغموضها، وهو ما يسمّى (الصله)، فالصله هى التى تعين مدلول الموصول، وتفصّل مجمله، وتجعله واضح المعنى، كامل الإفادة، ومن أجل هذا كلّه لا يستغنى عنها موصول اسمى أو حرفى، وهى التى تعرّف الموصول الاسمى فى الصحيح. (٥)

الألف و اللّام إن كانت اسماً فلا عموم فيها؛ لأنّ العموم مستفاد من الصيغه، أمّا العهدية فلا عموم فيها، ولكن القرافى و القاضى عبد الوهاب وابن السمعانى قالوا: جميع الأسماء المبهمه تقتضى العموم، وقال إلكيا الطبرى: (من، و ما، و أى) ونحوها من الأسماء المبهمه لا- تستوعب بظاهرها و إنّما تستوعب بمعناها عند قوم من حيث إنّ الإبهام يقتضى ذلك، وقال أصحاب الأشعرى: إنّّه يجرى فى بابه مجرى اسم منكور،

ص: ١٨٥

١- (١). التوبه: ٥.

٢- (٢). النور: ٢.

٣- (٣). المائده: ٣٨.

٤- (٤). البحر المحيط: ٢٤٧/٢-٢٤٨.

٥- (٥). النحو الوافى: ٣٤٠/١.

كقولنا: رجل، يمكن أن يكون زيداً أو عمراً، فلا يصار إلى أحدهما إلاً بدليل. (١)

والإبهام لا يقتضى الاستغراق، بل يحتاج إلى قرينه. وعليه، فالألف و اللام لو كانت اسماً، فلا عموم فيها؛ لإبهامها.

وإنما الكلام فى الحرفيه، قال العلامة الشوكانى: الفرع السابع: الألف و اللام الحرفيه لا الاسميه، تفيد العموم إذا دخلت على الجمع، سواء كان سالماً أو مكسّراً، وسواء كان من جموع القلّه أو الكثره، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب وصيحب وقوم ورهط، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس، وقد اختلف فى اقتضائها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب ثلاثه:

الأول: إذا كان هناك معهود حملت على العهد، فإن لم يكن حملت على الاستغراق، وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثانى: إنّها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: إنّها تحمل عند فقدّ العهد على الجنس من غير استغراق، حكى ذلك عن أبى على الفارسى وأبى هاشم.

والراجح المذهب الأول، وقال ابن الصبّاغ: هو إجماع الصحابه، كما حكى ابن الهمام الإجماع عن الصحابه. (٢)

واستدلّ على هذا المذهب بوجوه:

الأول: إنّ الأنصار لما طلبوا الإمامه احتجّ عليهم بقوله صلى الله عليه و آله: «الأئمّه من قريش» (٣) والأنصار سلموا تلك الحجّه، ولو لم يدلّ الجمع المعرّف بلام الجنس على الاستغراق لما صحّت تلك الدلاله؛ لأنّ قوله صلى الله عليه و آله: «الأئمّه من قريش» لو كان معناه بعض الأئمّه

ص: ١٨٤

١- (١). البحر المحيط: ٢٤٧/٢-٢٤٨.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٢٦٤/١؛ البحر المحيط: ٢٥٠/٢؛ نزّهه الخاطر: ٨٩/٢.

٣- (٣). حليه الأولياء: ١٧١/٣؛ مسند أحمد: ٥٣٣/٣ ح ١١٨٩٨.

من قريش، لوجب أن لا ينافى وجود إمام من قوم آخرين.

الوجه الثاني: إنَّ هذا الجمع يؤكِّد بما يقتضى الاستغراق، فوجب أن يفيد فى أصله الاستغراق، كقوله تعالى: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) (١) أمّا أنه يقتضى الاستغراق بعد التأكيد فموضع وفاق. وحيث إنَّ التأكيد هو تقويه الحكم الذى كان ثابتاً فى الأصل، ولم يحصل بهذه الألفاظ المؤكِّده، لم يكن تأثير هذه الألفاظ فى تقويه الحكم الأصل، بل يكون فى إعطاء جديد، وحيث أجمعوا على أنّها مؤكِّده علمنا أنّ اقتضاء الاستغراق كان حاصلًا فى الأصل.

الوجه الثالث: الألف و اللّام إذا دخلا فى الاسم صار بهما معرفه، كما نقل عن أهل اللغة، فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفه، و إنّما تحصل المعرفه عند إطلاقه بالصرف إلى الكل؛ لأنّه معلوم للمخاطب، فأما الصرف إلى ما دونه، فإنّه لا يفيد المعرفه؛ لأنَّ بعض المجموع ليس أولى من بعض، فكان مجهولاً.

الوجه الرابع: إنّّه يصحّ استثناء أى واحد كان منه، وذلك يفيد العموم على ما تقدّم، وحكى ابن الهمام إجماع أهل اللغة على صحّه الاستثناء. (٢)

قال صدر الشريعه: ومنها الجمع المعرّف باللام إذا لم يكن معهوداً؛ لأنَّ المعرّف ليس هو الماهيه فى الجمع، ولا بعض الأفراد؛ لعدم الأولويه، فتعين الكل، ولتمسّ بهم بقوله صلى الله عليه و آله: «الأئمّه من قريش» ولصحّه الاستثناء، قال مشايخنا: هذا الجمع مجاز عن الجنس، وتبطل الجمعيه، حتّى لو حلف لا- أتزوِّج النساء، يحنث بالواحد، ويراد الواحد بقوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) (٣) ولأنّه لما لم يكن هناك معهود وليس

ص: ١٨٧

١- (١). الحجر: ٣٠.

٢- (٢). المحصول: ٢/٤٩١-٤٩٥؛ إرشاد الفحول: ١/٢٦٤-٢٦٥؛ الإحكام: ٢/٤٢١؛ المهذب: ٤/١٤٩٥؛ شرح المعالم: ١/٤٣٩-٤٤٣؛ فواتح الرحموت: ١/٣٩٦-٣٩٧.

٣- (٣). التوبه: ٦٠.

للاستغراق، لعدم الفائدة، يجب حمله على تعريف الجنس، فبقى الجمعيه فيه من وجه، ولو لم يحمل على الجنس، لبطل اللام أصلاً.

(١)

وقال سعد الدين التفتازانى فى شرح كلامه: استُدلّ على عمومته بالمعقول، والإجماع، والاستعمال، وتقرير الأخيرين ظاهر، وتقرير الأول: أنّ المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقه من غير نظر إلى الأفراد مثل: (الرجل خيرٌ من المرأه)، وقد يكون حصّه معينه منها واحداً كان أو أكثر، مثل: (جائنى رجل، فقال: الرجل كذا)، وقد يكون حصّه غير معينه منها لكن باعتبار عهديتها فى الزمن، مثل: (أدخل السوق) وقد يكون جميع أفرادها، مثل: (إنّ الإنسانَ لَفى حُسر). (٢)

واللام بالإجماع للتعريف، ومعناه الإشاره و التعيين و التمييز، والإشاره إمّا إلى حصّه معينه من الحقيقه و هو تعريف العهد، و إمّا إلى نفس الحقيقه، وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر إلى اعتبار الأفراد و هو تعريف الحقيقه و الماهيه و الطبيعه، وقد يكون بحيث يفتقر إليه، وحينئذٍ أمّا أن توجد فيه قرينه البعضيه كما فى ادخل السوق، و هو العهد الذهني أو لا، و هو الاستغراق، احترازاً عن ترجيح بعض المتساويات، فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقه، ولهذا ذهب المحققون إلى أنّ اللام لتعريف العهد و الحقيقه لا غير، والأصل أى الراجح هو العهد الخارجى؛ لأنّه حقيقه التعيين و كمال التمييز ثمّ الاستغراق، لأنّ الحكم على نفس الحقيقه بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدّاً، والعهد الذهني موقوف على وجود قرينه البعضيه، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق، حيث لا عهد فى الخارج، خصوصاً فى الجمع، فإنّ الجمعيه قرينه القصد إلى الأفراد، دون نفس الحقيقه من حيث هى. (٣)

ص: ١٨٨

١- (١). التلويح على التوضيح: ٨٨/١-٩٦.

٢- (٢). العصر: ٢.

٣- (٣). شرح التلويح: ٩٣/١؛ البحر المحيط: ٢/٢٥٢.

إنَّ الألف و اللّام إذا دخلا على الجمع هل يفيدا الاستغراق أو العهد أو الجنس أم لا؟ فيه خلاف بين العلماء من الأصوليين و النحويين، قيل: اختلف على ثلاثه مذاهب، لكنّ الزركشى قال: ويخرج من كلام ابن دقيق العيد مذهب رابع، فإنّه قال: وعندنا أنّ هذا مختلف باختلاف السياق ومقصود الكلام، ويعرف ذلك بقرائن ودلائل منه. (١)

أصل الخلاف فى أنّ الألف و اللّام للعموم عند عدم العهد، وليست للعموم عند قرينه العهد. لكن، هل الأصل فيها العموم حتّى يقوم دليل على خلافه، أو الأصل أنّها موضوعة للعهد حتّى يقوم دليل على عدم إرادته فيه؟ كلام الأصوليين فيه مضطرب، ومن أخذ بظواهر عباراتهم حكى فى ذلك قولين:

قيل: إن لم يسبقه عهد فهى للعموم عند معظم العلماء، وقال ابن الصبّاغ وابن الهمام: إنّ إجماع أصحابنا. وحكى عن الجبائى أنّها لا تقتضى الاستغراق، وحكى عن أبى هاشم أنّه يفيد الجنس لا الاستغراق، كما حكى عن أبى على الفارسى، وحكى عن أبى هاشم أنّه فرق بين المفرد و الجمع، فقال فى المفرد: إنّهُ يصرف إلى مطلق الجنس من غير استغراق إلاّ بدليل.

ونقل الزركشى عن أبى الحسين البصرى أنّه نبه على فائده ترفع الخلاف، وهى: إنّ أبى هاشم و إن لم يجعله مستغرقاً من جهه اللفظ، فهو عنده عام من جهه المعنى إن صلح له، كقوله تعالى: (وَإِنَّ الْفُجَارَ لَفِي جَحِيمٍ) (٢) فإنّه يفيد أنّهم فى الجحيم لأجل فجورهم، فوجب أن يكون كلّ فاجر كذلك؛ لأنّه خرج مخرج الزجر. (٣)

و هذا كلّهُ إذا قام الدليل على أنّه لم يرد العهد، فإن أشكل واحتمل كونها للعهد أو

١- (١). البحر المحيط: ٢٥٢/٢.

٢- (٢). الانفطار: ١٤.

٣- (٣). البحر المحيط: ٢٥١/٢.

الاستغراق أو الجنس، فلم يصرحوا فيها بنقل صريح، ويخرج من كلامهم فيها ثلاثه مذاهب، ولكن نقلنا آنفاً مذهباً رابعاً.

## وصل

هل الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف، أو الاسم بشرط التعريف.

قال إلكيا الطبرى: الألف و اللّام معناها فى لسان العرب تعريف العهد لا غير، هكذا قال سيبويه، و أنّ الألف الأصل لما كانت ساكنه، ولم يتوصل إلى النطق بها، و أنّ حرف التعريف هو اللّام، فثبت أنّه لا يصير عامّاً ومستوعباً بدخول الالف و اللّام، و قد كان ولم يكن مستوعباً قبل دخولها، ولو كان اللّام مفيداً للاستيعاب لما صحّ دخوله على الأسماء المفردة؛ لأنّ معناه لم يتغير بكون الاسم مفرداً أو مجموعاً كما لا يتغير معنى سائر الحروف، ولذلك زعم المحققون أنّ عموم قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ)، و (الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي) فى معناه و هو ترتب الحكم على الوصف بفاء التعليل، و هو أقرب من ادعاء العموم من لفظه. (١)

وعلى القول بكون العموم هو الاسم بشرط التعريف، هل يصير مشتركاً حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع؟ و أنّ هذا الوضع لا شكّ أنّه نوعى، فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقه، و أنّ الحكم فى مثله على كلّ جمع أو على كلّ فرد، و أنّه للأفراد المحققه خاصه، أو المحققه و المقدّره جميعاً، و أنّ مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعمّ من الحقيقى و العرفى؟ (٢)

## تذنيب

\*قال فخر الإسلام البزدوى: و قد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفه؛ لأنّ لام المعرفه للعهد، و لا عهد فى أقسام الجموع، فجعل للجنس ليستقيم

ص: ١٩٠

١- (١). المصدر: ٢٥٠-٢٥١.

٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ٩٠/١.

تعريفه، وفيه معنى الجمع أيضاً؛ لأنَّ كلَّ جنس يتضمَّن الجمع، فكان فيه عمل بالوصفين، ولو عمل حقيقته بطل حكم اللام أصلاً، فصار الجنس أولى، قال الله تعالى: (لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ، (١) وقال أصحابنا فيمن قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فامرأته طالق، إن ذلك يقع على الواحد فصاعداً لما قلنا: إنَّه صار عبارته عن الجنس، فسقطت حقيقته الجمع.

وقال في شرحه: أى لام التعريف للمعهود، مثل أن يقول الرجل: رأيت رجلاً، ثمَّ كَلَّمْتُ الرجل، أى: ذلك الرجل بعينه، و(حيث) لا معهود فى أقسام الجموع ليتمكن تعريفه باللام حتَّى لو كان معهوداً يمكن صرفه إليه يصرف إليه، فجعل هذا الاسم للجنس ليتمكن تعريفه باللام، إذ الجنس معهود فى الذهن، وفى جعله للجنس رعايه معنى الجمع أيضاً؛ لأنَّ الجنس يتضمَّن الجمع أمَّا فى الخارج أو فى الوهم، إذ هو من الكلِّيات، والكلِّى ما لا يمنع مفهومه عن الشرکه، و إذا كان كذلك كان فى جعله جنساً عملٌ بالوصفين، أى: بالمعنيين وهما الجمعيه و التعريف. ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه، لبطل حكم اللام، و هو التعريف أصلاً، فصار الجنس، أى: حملة على الجنس وجعله مجازاً فيه أولى من إبقائه على حقيقته. (٢).

### تعارض العهد و الجنس

قال الزركشى: وظاهر الأصوليين أنَّها تحمل على الاستغراق لعموم فائدته، ولدلاله اللفظ عليه. ونقل عن صاحب الميزان، عن أبى بكر السراج النحوى: إذا تعارض جهه العهد و الجنس يصرف إلى الجنس؛ لأنَّ الجنس يدخل تحته العهد، والعهد لا يدخل تحته الجنس.

ص: ١٩١

١- (١). الأحزاب: ٥٢.

٢- (٢). كشف الأسرار: ٥/٢-٦.



وروى عن إمام الحرمين أنه مجمل؛ لأنّ عمومه ليس من صيغته، بل من قرينه نفى المعهود، فتعين الجنس؛ لأنه لا يخرج عنها، وقال إلكيا الطبرى: إنه الصحيح؛ لأنّ الألف واللام للتعريف، وليست إحدى جهتي التعريف أولى من الثانية، فيكتسب اللفظ جهة الإجمال لاستوائه بالنسبة إليهما. (١)

ليس المراد من البحث، مع طوله وكثره الأقوال فيه، هنا إلا بيان ما هو الحقّ، وتعيين الراجح من بين المذاهب، وبعبارة أخرى، تعيين الراجح من المرجوح وتقديمه عليه، ومن تأمل فيما ذكروا معنى النظر، علم أنّ الحقّ هو الحمل على الاستغراق إلا أن يوجد هناك ما يقتضى العهد، وهو ظاهر فى تعريف الجنس.

\*\*\*ألفاظ الجنس و الجمع و الأسماء المشتقة من الأفعال إذا عُرفت باللام ولم يرد المخاطب معهوداً، فإنّها تقتضى الاستغراق عند أكثر الفقهاء، وهو قول أبى على، واختيار القاضى، وإليه ذهب الحاكم. وعند أبى هاشم أنّها لا تقتضى الاستغراق بوضعها، بل يجب حمل ألفاظ الجمع على الأقلّ وهو ثلاثه، وحمل ألفاظ الجنس و الأسماء المشتقة من الأفعال، إذا لم تكن ألفاظ الجمع، على الأقلّ وهو الواحد إن كان لفظاً للواحد والاثنان إن كان تثنيه، إلا أن تدلّ دلالة على أنّ المراد به العموم.

واعلم أنّ وجوب الاستغراق يعتبر بصحّه الاستثناء، فما صحّ منه الاستثناء فهو من ألفاظ العموم، وما لم يصحّ منه الاستثناء فليس كذلك. (٢)

#### تنبيه فيه تفصيل

قال عبدالكريم زيدان بعد بيان أنّ المفرد المعرفّ بأل يفيد الاستغراق: ويلاحظ هنا: إنّ المفرد المعرفّ بأل إنّما يكون من ألفاظ العموم إذا لم تكن (أل) للعهد أو

ص: ١٩٢

١- (١). البحر المحيط: ٢٥١/٢؛ إرشاد الفحول: ٢٦٥/١؛ الإحكام: ٢/٢١-٢٢٢.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ٧٨-٧٩؛ منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣١٤.

الجنس، فإذا كانت لواحد منهما، لم يكن اللفظ من ألفاظ العموم، فمن (أل) العهدية كلمة الرسول في قوله تعالى: (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ)، (١) ومن (أل) الجنس لفظ الرجل والمرأة في قول القائل: الرجل خير من المرأة. (٢)

## الخلاصة

قال ابن قدامه المقدسي: ألفاظ العموم خمسة أقسام:

القسم الأول: كل اسم عرّف بالألف و اللّام لغير المعهود، وهو ثلاثه أنواع: النوع الأول: ألفاظ الجموع، النوع الثاني: أسماء الأجناس، وهو ما لا واحد له من لفظه، النوع الثالث: لفظ الواحد.

القسم الثاني: ما اضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفه.

القسم الثالث: أدوات الشرط.

القسم الرابع: كلّ وجميع.

القسم الخامس: النكره في سياق النفي.

قال البستي: الكامل في العموم هو الجمع؛ لوجود صورته ومعناه، يعني أنّ لفظه يفيد التعدّد، كما أنّ معناه متعدّد، بخلاف اللفظ المفرد، فإنّ التعدّد إنّما هو في مدلوله، واستفدناه من دليل منفصل، وهو كون هذا اللفظ اريد به الجنس أو غير ذلك.

عدّ الحنفيه من صيغ العموم الألف و اللّام الموصوله الداخلة على اسم الفاعل و المفعول. قال فخر الإسلام: وكذلك كلمه (الذي) في مسائل أصحابنا. وقال البخارى في شرحه: وكذا حكم الألف و اللّام بمعنى (الذي) معروف في كلام العرب.

وقال في البحر المحيط: منع بعض مشايخنا عموم الألف و اللّام الموصوله؛ لأنّها

ص: ١٩٣

١- (١). المزمّل: ١٦.

٢- (٢). الوجيز: ٣٠٦-٣٠٧.

حينئذٍ داخله في الموصولات، فله حكم العموم لجميع أحواله.

إن جعل الموصولات من صيغ العموم مشكل؛ لأنّ النحاء صرّحوا بأنّ شرط الصلّه أن تكون معهوده معلومه للمخاطب، ولهذا كانت معرّفه للموصول، والمعهود لا عموم فيه.

والألف و اللّام إن كانت اسماً فلا عموم فيها، على خلاف في ذلك، وقيل: جميع الأسماء المبهمه تقتضى العموم، لكن الإبهام لا يقتضى الاستغراق، بل يحتاج إلى قرينه. فعلى هذا، لو كان الألف و اللّام اسماً، فلا- عموم فيها. و إنّما الكلام في الحرفيه، قال الشوكاني: الألف و اللّام الحرفيه لا الإسميه تفيد العموم إذا دخلت على الجمع، سواء كان سالماً أو مكسراً، وسواء كان من جموع القلّه أو الكثره، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس، وقد اختلف في اقتضائها للعموم على مذاهب ثلاثه:

الأول: إذا كان هناك معهود حملت على العهد، فإن لم يكن حملت على الاستغراق، وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثاني: إنّها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: إنّها تحمل عند فقدّ العهد على الجنس من غير استغراق.

والراجح المذهب الأول، واستدلّ على هذا المذهب بوجوه:

الأول: احتجّ بقوله صلى الله عليه و آله: الأئمه من قریش.

الثاني: إنّ هذا الجمع يؤكّد بما يقتضى الاستغراق، فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق.

الثالث: الألف و اللّام إذا دخلا- في الاسم صار بهما معرفه، فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفه عند إطلاقه بالصرف إلى الكل؛ لأنّه معلوم للمخاطب.

الرابع: إنّّه يصحّ استثناء أى واحد كان منه، وذلك يفيد العموم.

قال صدر الشريعه: ومنها الجمع المعرّف باللّام إذا لم يكن معهوداً؛ لأنّ المعرّف ليس هو الماهيه في الجمع، ولا بعض الأفراد؛ لعدم الأولويه، فتعين الكل، ولأنّه لمّا لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق، لعدم الفائده، يجب حمله على تعريف الجنس،

فتبقى الجمعيه فيه من وجه،ولو لم يحمل على الجنس،لبطل اللّام أصلاً.

وقال التفتازانى:استدلّ على عمومه بالمعقول،والإجماع،والاستعمال.

واللّام بالإجماع للتعريف،ومعناه الإشاره و التعيين،والإشاره إمّا إلى حصّه معينه من الحقيقه و هو تعريف العهد،و إمّا إلى نفس الحقيقه،وذلك قد يكون بحيث لا- يفتقر إلى اعتبار الأفراد و هو تعريف الحقيقه و الماهيه و الطبيعه،وقد يكون بحيث يفتقر إليه،وحيث أنّ أن توجد فيه قرينه البعضيه أو لا،و هو الاستغراق،احترازاً عن ترجيح بعض المتساويات،فالعهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقه.

أصل الخلاف فى أنّ الألف و اللّام للعموم عند عدم العهد،وليست للعموم عند قرينه العهد.لكن،هل الأصل فيها العموم حتّى يقوم دليل على خلافه،أو الأصل أنّها موضوعه للعهد حتّى يقوم دليل على عدم إرادته فيه؟كلام الأصوليين فيه مضطرب.

نبه أبو الحسين على فائده ترفع الخلاف،وهى: إنّ أبا هاشم و إن لم يجعله مستغرقاً من جهه اللفظ،فهو عنده عام من جهه المعنى إن صلح له،فإنّ(الفجار)فى الآيه يفيد أنّهم فى الجحيم لأجل فجورهم،فوجب أن يكون كلّ فاجر كذلك.

هل الموضوع للعموم هو مجموع الاسم و حرف التعريف،أو الاسم بشرط التعريف.قال سيبويه:حرف التعريف هو اللّام،فثبت أنّه لا يصير عامّاً ومستوعباً بدخول الألف و اللّام،وقد كان ولم يكن مستوعباً قبل دخولها.

قال البزدوى:وقد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفة؛لأنّ لام المعرفة للعهد،ولا- عهد فى أقسام الجموع،فجعل للجنس ليستقيم تعريفه،وفيه معنى الجمع أيضاً؛لأنّ كلّ جنس يتضمّن الجمع،فكان فيه عمل بالوصفين،ولو عمل حقيقته بطل حكم اللّام أصلاً،فصار الجنس أولى.

إذا تعارض جهه العهد و الجنس يصرف إلى الجنس؛لأنّ الجنس يدخل تحته العهد،والعهد لا يدخل تحته الجنس.

١. اذكر أقسام ألفاظ العموم على رأى ابن قدامه المقدسى.

٢. لماذا يكون العموم فى الجمع كاملاً؟

٣. لماذا يكون جعل الموصولات من صيغ العموم مشكلاً؟

٤. لماذا إذا كانت الألف و اللام اسماً لا عموم فيها؟

٥. بعد بيان المذهب الراجح اذكر بعض الوجوه الدالّه عليه.

٦. لماذا يكون الجمع المعرّف مفيداً للعموم إذا لم يكن معهوداً فى البين؟

٧. ما هو الأصل فى الخلاف فى أنّ الألف و اللام للعموم عند عدم العهد؟

٨. اذكر دليل تفريق أبى هاشم بين المفرد و الجمع.

٩. اذكر رأى سيويه فى اللفظ المعرّف بالألف و اللام.

١٠. بين ووضّح كلام فخر الإسلام: «وقد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس إذا دخله لام المعرفة؛ لأنّ لام المعرفة للعهد، ولا عهد فى أقسام المجموع».

١١. لماذا إذا تعارض جهه العهد و الجنس يصرف إلى الجنس؟

المتفاهم العرفي من لفظه (كلّ)

\*\*لا- ريب في وجود صيغ تخصّ العموم دالّهُ عليه أمّا بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمه، وهي إمّا ألفاظ مفرده مثل: لفظه (كلّ، جميع) وما في معناهما، مثل: تمام، أي، دائماً، وإمّا أن تكون هيئات لفظيه تركيبيه، مثل: وقوع النكره في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنساً محلّي باللام جمعاً كان أو مفرداً.

لفظته (كلّ) وما شاكلها في المعنى لا- شبهه في المتفاهم العرفي منها العموم، وأنّ دلالتها عليه تكون على وفق الارتكاز الذهني، يعني: أنّ دلالتها على عموم مدخولها- سواء كان استغرافياً أو مجموعياً- تكون بالوضع، وعلى الجملة لا- شبهه في أنّ كلمه (كلّ) في لغة العرب ونظائرها في سائر اللغات كالفارسيه (هر) موضوعه للدلاله على العموم.

دلاله (كلّ) وما شاكلها تكون بالوضع

لفظه (كلّ) وما يرادفها من أي لغة كان مثل (هر) في الفارسيه و إن كانت موضوعه للدلاله على العموم، إلا أنّ دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الأفراد و الوجودات تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمه فيه، وإلا فلا دلاله لها على ذلك نظراً إلى أنّها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، فإن ثبت

إطلاقه فهو، وإلا فهي تدلّ على إرادته المتيقن منه.

هذا الكلام يفهم من عبارته الكفائية حيث قال فيها: كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كلّ) على العموم وضعاً كون عمومته بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة. نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها. (١)

لكن، في منتهى الدراية، قال: غرض المصنّف من هذا الكلام التنبيه على تبعيه السلب سعةً وضيقاً لما وقع في حيزه من كون طبيعته مطلقه ومقيده ومهمله، من غير فرق بين كون الدلالة على العموم عقليه كالنكره في سياق النفي، أو وضعيه كدلاله لفظ (كلّ) على العموم. ولأجل كون العموم بحسب ما اريد من مدخوله لا منافاه بين العموم المستفاد من لفظه (كلّ) وضعاً وبين تقييد المدخول بقيود كثيرة، مثلاً: في أكرم كلّ رجل عالم عادل كلمه (كلّ) الموضوعه للعموم تدلّ على عموم أفراد مدخوله المقيد بقيدى العلم و العدالة، كما تدلّ على عموم أفراد الرجل فى قوله أكرم كلّ رجل من دون تقييده بقيد. وبالجملة إطلاق المدخول وتقييده لا يوجبان التفاوت فى معنى العموم. (٢)

قال المحقق الحائرى فى درره: إن قال قائل: إنّه ليس لنا لفظ يدلّ على العموم مع الغضّ عن مقدّمات الحكمه؛ فإنّ الألفاظ الدالّه على العموم كلفظه (كلّ) وأمثالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً، فالكلّ يدلّ على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً، فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد، والمفروض أنّ مدخول الكلّ ليس موضوعاً للمعنى المطلق كما أنّه ليس موضوعاً للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعته المهمله غير الآبيه عن الإطلاق و التقييد، وإطلاق المدخول لا بدّ وأن يستند إلى مقدّمات الحكمه حتّى

ص: ١٩٨

١- (١). كفايه الأصول: ٣٣٤/١، محاضرات فى اصول الفقه: ١٥٧/٥، منتهى الدرايه: ٣/٤٧٢، نهايه الدرايه: ٥٠٩/٢.

٢- (٢). منتهى الدرايه: ٣/٤٧٢-٤٧٣.

يدلّ لفظ (كلّ) الداخلة عليه على جميع أفراد المطلق، فمثلاً: قول المتكلم: كلّ عالم لا يدلّ على تمام أفراد العالم إلا إذا أحرز كون العالم الذي دخل عليه لفظ الكلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل، فيكون لفظ الكلّ دالاً على تمام أفراد ذلك المقيد، ولذا لو صرح بهذا القيد لم يكن تجوّز أصلاً، لا في لفظ العالم ولا في لفظ الكلّ وهو واضح.

و أمّا النكرة في سياق النفي وما في حكمها، فلا- يقتضى وضع اللفظ إلا نفي طبيعه المهملة التي تجتمع مع كلّ من المطلقه و المقيده، ولا- يحرز كون طبيعه المدخوله للنفي هي المطلقه إلا- بمقدّمات الحكمه، إذ بدونها يحتمل ورود النفي على كلّ من المطلق و المقيد.

قلنا: إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدالّ على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا أنّه اخذ معرّفاً لما يكون هو المورد، ولا إشكال في أنّ ورود الكلّ على نفس مفهوم لفظ العالم-مثلاً- يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا- إشكال في أنّ ورود النفي عليه يقتضى نفي تمام الأفراد، نعم، يمكن كون الرجل في قولنا: لا رجل في الدار، معرّفاً لفرد خاصّ منه، ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي.

توضيح ذلك: إنّ دلالة لفظه (كلّ) أو ما شاكلها من أداه العموم على إرادته عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا يتوقّف على إجراء مقدّمات الحكمه فيه لإثبات إطلاقه أوّلاً، وإنّما هي تكون مستنده إلى الوضع، بمعنى: أنّ لفظه كلّ أو ما شاكلها التي هي موضوعه لإفاده العموم تدلّ بنفسها على إطلاق مدخولها، وعدم أخذ خصوصيه فيه، ولا يتوقّف ذلك على إجراء المقدّمات، ففي مثل قولنا: أكرم كلّ رجل، تدلّ لفظه (كلّ) على سرايه الحكم إلى جميع من ينطبق عليه الرجل من دون فرق بين الغني و الفقير، والعالم و الجاهل، والأبيض و الأسود، وما شاكل ذلك، فتكون



هذه اللفظه بياناً على عدم أخذ خصوصيه وقيده في مدخولها.

وبكلمه أخرى: إن الإطلاق و التقييد خارجان عن حريم المعنى، فإتة عبارته عن الماهيه المهمله من دون لحاظ خصوصيه من الخصوصيات فيه، منها خصوصيه الإطلاق و التقييد، فإرادته كَلّ منهما تحتاج إلى عناية زائده، وعليه فلفظه (كَلّ) في مثل قولنا: أكرم كَلّ رجل، تدلّ على سرايه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بما له من المعنى وضعاً، ومن الواضح أنّ هذه الدلاله بنفسها قرينه على عدم أخذ خصوصيه فيه، لا أنّ دلالتها على العموم و الشمول مستنده إلى عدم قيام قرينه على تقييده بقيد ما، وإلاّ- لكفى جريان مقدّمات الحكمه في إثبات العموم من دون حاجه إلى أداته. وعليه، فبطبيعته الحال يكون الإتيان بها لغواً محضاً، حيث إنّ العموم حينئذٍ مستفاد من قرينه الحكمه سواء أكانت الأداة أم لم تكن، وعندئذٍ لا محاله يكون وجودها كعدمها، وهذا خلاف الارتكاز العرفي، ضروره أنّ العرف يفزق بين قولنا: أكرم كَلّ عالم، وقولنا: أكرم العالم، ويرى أنّ دلاله الأوّل على العموم لا- تحتاج إلى أيه مؤونه زائده ما عدا دلاله اللفظ عليه، وهذا بخلاف الثاني، فإنّ دلالاته على العموم تحتاج إلى مؤونه زائده، وهي إجراء مقدّمات الحكمه، فالنتيجه أنّ وضع لفظه (كَلّ) أو ما شاكلها للدلاله على العموم، أي عموم مدخولها وشموله بما له من المعنى بنفسه قرينه على عدم أخذ خصوصيه وقيده فيه، يعنى أنّ دلالتها عليه عين دلالتها على العموم، لا أنّ لها دالتين: دلاله على العموم، ودلاله على عدم أخذ قيد وخصوصيه فيه، وهذه النقطه هي زاويه الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع، والعموم المستند إلى قرينه الحكمه، حيث إنّ الثاني يتوقّف على عدم بيان دخل قيدٍ ما في غرض المولى مع كونه في مقام البيان، والأوّل بيان على عدم دخله فيه.

وقال سيدنا المحقّق الإمام الراحل في جواب الإشكال: إنّ ألفاظ العموم مثل (كَلّ) و (جميع) موضوعه للكثيره لغه، وإضافتها إلى الطبيعه تفيد الاستغراق، وتعلّق الحكم متأخّر عنه، وجريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

وبيان آخر: إن موضوع الإطلاق هو الطبيعه، وإذا جرت مقدمات الحكمه يستكشف أن تمام الموضوع هي نفسها دون قيد معها، وموضوع العام هو أفراد الطبيعه لا- نفسها كما عرفت من قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ). وعليه، يكون جريان المقدمات في استفاده العموم لغواً عاطلاً؛ لأن المقدمات تجرى بعد تعلق الحكم، والمفروض أن الحكم متعلق بالأفراد؛ لأن لفظ (كل) وما شاكلها يدل على استغراق المدخول فيه، فحينئذ هذه الألفاظ دالّة على الاستغراق بحكم أوضاعها، جرت المقدمات أو لا. (١)

## المعرّف بلام الجنس

\*\*المعروف بينهم أن اللام على أقسام: الجنس، والاستغراق، والعهد بأقسامه من الذهني و الذكري و الخارجي، كما أن المعروف بينهم أن كلمه (اللام) موضوعه للدلاله على التعريف و التعيين في غير العهد الذهني.

لام التعريف هي حرف وضعت للإشارة إلى الحقيقه المتعينه باعتبار تعينها الجنسي أو الشخصى، وإنما احتيج إلى اعتبار التعيين لأن الإشارة لا تقع بدونه، ويمكن أن يقال: بأنها موضوعه لملاحظه مدلول مدخولها متعيناً بالتعين الجنسي أو الشخصى مجرداً عن اعتبار الإشارة، والأول أظهر.

ثم إنها تأتي لأمر:

الأول: أن يشار بها إلى الحقيقه المتعينه بالتعين الجنسي باعتبار تعينها، وينقسم إلى ثلاثه أقسام؛ لأن الحقيقه المأخوذه بالاعتبار المذكور أمّا أن تجرّد عن اعتبار تحقّقها في الفرد، أو تؤخذ باعتبار تحقّقها فيه، وعلى الثاني أمّا أن يعتبر تحقّقها في جميع الأفراد، أو فرد لا بعينه:

ص: ٢٠١

١- (١). درر الفوائد: ١٧٨/١-١٧٩؛ محاضرات في اصول الفقه: ١٥٨/٥-١٦٠؛ تهذيب الأصول: ٤/٢-٥؛ مناهج الوصول: ٢٣٢/٢-٢٣٣؛ منتهى الدرايه: ٣/٤٦٢-٤٦٣؛ نهایه الأفكار: ٥٠٩/٢-٥١٠.

فالأول: هو المعرّف بلام الجنس و الحقيقة، كما فى قولك: الرجل خيرٌ من المرأة، ومنه اللّام الداخلى فى المحدود، كقولهم: الإنسان حيوانٌ ناطق، فإنّ التعريف لا يكون إلّا للماهية، فعلى هذا لا فرق بين علم الجنس و المعرّف بلام الجنس إلّا أنّ التعريف فى الأول ذاتى وملحوظ فى وضع الكلمة، وفى الثانى عرضى وطارئ على الكلمة بضميمه أمر خارج، و أنّ الثانى يتضمّن الإشاره إلى الماهية بخلاف الأول.

هذا، على أنّ المعرّف فى المعرّف بلام الجنس وعلمه هو التعيين الجنسى، لكنّ المتداول فى كتب القوم وغيرهم أنّ المعرّف فيها التعيين الذهنى، حيث صرّحوا بأنّ أسداً يدلّ على الماهية الحاضرة فى الذهن، لكن باعتبار حضورها وتميزها فيه.

وقيل: لها قسم رابع و هو أن يشار بلام الجنس إلى الجنس باعتبار تمام تحقّقه وتحصّيه فى الخارج من غير اعتبار لكونه فرداً أو أفراداً، فإنّ للماهية بهذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصحّ الإشاره إليها بهذا اللحاظ.

واعلم أنّ المعرّف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحقّقه فى الخارج نحو: النار حارّه، وقد يحكم عليه باعتبار تحقّقه فى الذهن نحو: الحيوان جنس، وقد يحكم عليه من حيث هو مجرداً عن الاعتبارين، نحو: الإنسان حيوان ناطق، ويعبّر عن هذا الاعتبار بمرتبته التقرّر، وقد يحكم عليه بالاعتبارين، نحو: اللاشيء ليس بموجود.

والثانى: المعرّف بلام الاستغراق الجنسى، نحو: (إنّ الإنسان لَفى حُسر).

والثالث: المعرّف بلام العهد الذهنى، كما فى: ادخل السوق، حيث لا عهد، وليس مفاد اللّام فى القسم الثانى و الثالث إلّا الإشاره إلى الحقيقة باعتبار تعيينها الجنسى، و إنّما يستفاد اعتبار كونها فى ضمن جميع الأفراد أو بعضها من أمر خارج، كقرينه الاستثناء فى الأول، وتعلّق ادخل به فى الثانى، وحيث إنّ مفاد المعهود الذهنى بعد اعتبار القرينه فردٌ من الحقيقة لا بعينه، كان بحكم النكره وصحّ وصفه كما فى قوله: (وقد أمرٌ على اللّثيم يسبّنى)، بناءً على أنّ يسبّنى صفه للثيم. نعم، فرق بينه وبين النكره من حيث إنّ الحقيقة فى

العهد الذهني مأخوذه باعتبار تعيينها الجنسي أو حضورها الذهني لمكان اللام، ولهذا قد تعامل معاملة المعارف، وفي النكوه مجرّده عن هذا الاعتبار.

ثمّ التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقّق في المفرد، وهو الغالب، كذلك يتحقّق في المثني و الجموع، ومثّل للأخير بقوله تعالى: (مِنَ الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْـَٔتَرُ عُنَىٰ حَيْلِهِ)، (١) فإنّ المراد بالجمع أفراد غير معلومه بقريته الوصف بالنكوه، فيكون اللام للإشارة إلى طبيعته من حيث هي، ويكون اعتبار تحقّقها في ضمن أفراد غير معينه طارئاً على اعتبار التعريف، كما في تعريف المفرد بها، لا سيما إذا اشتمل على مفرد من لفظه، فإنّ إرادته الجمع حينئذٍ يجوز أن تكون لاحقه للمعرّف بلام الجنس.

واعلم أنّ ما قرّرناه: من أنّ المعرّف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي راجع إلى المعرّف بلام الجنس هو المطابق لما قرّره بعض المحقّقين، كالفتازاني، وغيره.

الثاني: أن يشار بها إلى مدلول مدخولها المتعين بالتعين العهد باعتبار كونه كذلك، ففي المفرد يشار بها إلى الحقيقة المتعينة كذلك، وفي التثنية و الجمع يشار بها إلى الفردين المتعنين، أو الأفراد المتعينة كذلك، ويسمى بالمعهود الخارجي.

ثمّ إنّ هذا التعيين قد يكون حضورياً كما في قولك: يا أيها الرجل، فإنّ اللام في الرجل إشارة إلى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك، وكذلك نحو: يا أيها الرجلان ويا أيها الرجال، فإنّ اللام فيهما للإشارة إلى الفردين الحاضرين، أو الأفراد الحاضره باعتبار كونها كذلك، وقد يكون ذكرياً كما في قوله تعالى: (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا \* فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ)، (٢) فاللام في الرسول إشارة إلى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك.

إنّ المعرّف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان إلى المعرّف بلام الجنس، وإن افترقا عنه باشمالهما على اعتبار لا يشتمل هو عليه، وأنّ المعرّف بلام العهد الخارج لا يرجع إليه.

ص: ٢٠٣

١- (١). النساء: ٩٨.

٢- (٢). المزمّل: ١٥-١٦.

قال المحقق المتتبع صاحب الفصول: إنَّ المعرّف بلام العهد الخارجى لا يرجع إلى المعرّف بلام الجنس، وهذا هو المطابق لما نصّ عليه جماعه من المحققين، كالتفتازانى، والمحقق الشريف الجرجانى، لكن رجوع العهد الذهنى إلى المعرّف بلام الجنس متعين؛ لأنّ اللّام على ما عرفت موضوعه للإشارة، وهى تستدعى تعين الحقيقة التى اشير إليها، وهى إنّما تتعين فى العهد الذهنى باعتبار الجنس دون الفرد لإبهامه، وأمّا إرجاع الاستغراق إلى المعرّف بلام الجنس فغير متعين؛ لأنّه كما يجوز أن يشار إلى الماهية المأخوذة بحسب تعيينها الجيسى ويعتبر تحقّقها فى ضمن جميع الأفراد، كذلك يجوز أن يشار إليها باعتبار تحقّقها فى ضمن جميع الأفراد بدون اعتبار تعيينها الجيسى؛ لأنّ ذلك نوع تعين لها كافٍ فى صحّه الإشارة إليها، كما فى الجمع المستغرق، ثمّ إنّ المحقق الشريف بين وجه خروج المعرّف بلام العهد الخارجى عن المعرّف بلام الجنس دون العهد الذهنى، بأنّ معرفه الجنس غير كافيه فى تعيين شىء من أفرادها، بل يحتاج إلى معرفه اخرى.

قد ظهر ممّا قرّناه أنّ الفرق بين العهد الذهنى و الخارجى من وجهين: الأوّل: إنّ الحقيقة فى العهد الذهنى مقيدة بفرد غير معين، وفى العهد الخارجى مقيدة بفرد معين، والثانى: إنّ تقييد الحقيقة بالفرد فى العهد الذهنى إنّما يعتبر بعد أخذها متعينة ومتميزه بالإشارة، إذ الإشارة لا تقع إلى غير معين، وفى العهد الخارجى يعبر قبله لصحّه الإشارة إلى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينه.

الثالث: أن يشار بها إلى جميع أفراد الحقيقة، وتسمّى بلام الاستغراق كما فى قولك: أكرم العلماء، حيث لا عهد، فإنّ اللّام فيه للإشارة إلى ما دلّ عليه لفظ علماء من مجموع الأفراد.

وفى ضوء ما ذكرنا تبين لك أنّ اللّام موضوعه بالوضع الحرفى لمعنى وحدانى، وهى الإشارة إلى مدلول مدخولها، وأنّ الأقسام المذكوره ناشئة من انقسام التعيين

المعتبر في صحه الإشاره إليها، وأتضح لديك أيضاً بطلان القول بأن اللام مشتركه بين هذه المعانى بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، أو حقيقه في البعض ومجاز في البعض، كما ذهب إلى كل بعض. (١)

## الخلاصه

لا-ريب في وجود صيغ تخصّ العموم داله عليه أمّيا بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه، وهي إمّا ألفاظ مفرده مثل: لفظه (كلّ) وما في معناها، وإمّا أن تكون هيئات لفظيه تركيبيه، فلا شبهه في المتفاهم العرفي من الكلّ وما شاكلها العموم، وأنّ دلالتها على العموم تكون على وفق الارتكاز الذهني، سواء كان استغراقياً أو مجموعياً بالوضع.

دلاليه (كلّ) وما يراد منها في سائر اللغات على العموم، وإن كانت بالوضع، إلا أنّ دلالتها على ما ينطبق عليه من مدخولها من الأفراد و الوجودات تتوقّف على جريان مقدمات الحكمه فيه، وإلا فلا؛ لأنّها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، فإنّ ثبت إطلاقه فهو، وإلا فهي تدلّ على إرادته المتيقّن منه.

قال المحقّق الحائري: إن قلت ليس لنا لفظ يدلّ على العموم مع الغضّ عن مقدمات الحكمه، فإنّ الألفاظ الداله على العموم كلفظه (كلّ) وأمّثالها تابعه لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً، فالكلّ يدلّ على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً، فهو يدلّ على تمام أفراد المقيد، والمفروض أنّ مدخول (كلّ) موضوع للطبيعه المهمله غير الآبيه عن الإطلاق و التقييد، وإطلاق المدخول لا بدّ وأن يستند إلى مقدمات الحكمه حتّى يدلّ لفظ (كلّ) الداخلة عليه على جميع أفراد المطلق. وأمّا النكره في

ص: ٢٠٥

---

١- (١). قوانين الأصول: ٢٠٢-٢٠٤؛ الفصول الغرويه: ١٦٥-١٦٩؛ مفاتيح الأصول: ١٥٦-١٥٨؛ محاضرات في اصول الفقه: ٣٥٦/٥-٣٥٩؛ المطول: ٦٣-٦٥.

سياق النفي وما في حكمها، فلا يقتضى وضع اللفظ إلا نفي طبيعه المهمله التي تجتمع مع كل من المقيده و المطلقه، ولا يحرز إطلاقها إلا بمقدمات الحكمه، إذ بدونها يحتمل ورد النفي أو النهى على كل من المطلق و المقيد.

قلت: إن الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي أو اللفظ الدال على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا أنه اخذ معرفاً لما يكون هو المورد، ولا إشكال في أن ورود الكل على نفس مفهوم لفظ العالم، مثلاً، يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنه لا إشكال في أن ورود النفي عليه يقتضى نفي تمام الأفراد. نعم، يمكن كون الرجل في قولنا: لا رجل في الدار معرفاً لفرد خاص منه، ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فإن الظاهر أن مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي.

وقيل في توضيح ذلك: إن الإطلاق و التقييد خارجان عن حريم المعنى، فإنه عبارته عن الماهية المهمله من دون لحاظ خصوصيه فيه، وإرادته كل من الإطلاق و التقييد تحتاج إلى عنايه زائده، وعليه فلفظه كل في مثل قولنا: أكرم كل رجل، تدل على سرايه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بما له من المعنى وضعاً، ومن الواضح أن هذه الدلاله بنفسها قرينه على عدم أخذ خصوصيه فيه، لا أن دلالتها على العموم و الشمول مستنده إلى عدم قرينه على تقييده بقيد ما، وإلا لكفى جريان مقدمات الحكمه في إثبات العموم من دون حاجه إلى أدواته. وعليه، فبطبيعه الحال يكون الإتيان بها لغواً محضاً، حيث إن العموم حينئذٍ مستفاد من قرينه الحكمه سواء أكانت الأداة أم لم تكن، وعندئذٍ لا محاله يكون وجودها كعدمها، وهذا خلاف الارتكاز العرفي.

فالتتيجه، أن وضع لفظه (كل) وما شاكلها للدلاله على العموم قرينه على عدم أخذ خصوصيه وقيد في عموم مدخولها وشموله بما له من المعنى، يعنى أن دلالتها

على عدم أخذ خصوصيه لمدخولها عين دلالتها على العموم، لا أنّ لها دالتين: دلالة على العموم، ودلاله على عدم أخذ قيد فيه، وهذه النقطة هي زاوية الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع و العموم المستند إلى قرينه الحكمه، حيث إنّ الثاني يتوقف على عدم بيان دخل قيدٍ ما في غرض المولى مع كونه في مقام البيان، والأوّل بيان على عدم دخله فيه.

وقال الإمام الخميني الراحل رحمه الله: إنّ ألفاظ العموم مثل (كلّ) وما شاكلها موضوعه للكثرة، وإضافتها إلى الطبيعه تفيد الاستغراق، وتعلّق الحكم متأخّر عنه، وجريان المقدمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

المعروف بينهم أنّ اللّام على أقسام: الجنس، والاستغراق، والعهد بأقسامه من الذهني و الذكري و الخارجي، كما أنّ المعروف بينهم أنّ كلمه اللّام موضوعه للدلاله على التعريف و التعيين في غير العهد الذهني. إنّ لام التعريف هي حرف وضعت للإشاره إلى الحقيقه المتعينه باعتبار تعيينها الجنسي أو الشخصى، و إنّما احتيج إلى اعتبار التعيين لأنّ الإشاره لا تقع بدونه، ويمكن أن يقال: إنّها موضوعه لملاحظه مدلول مدخولها متعينا بالتعين الجنسي أو الشخصى مجرّداً عن اعتبار الإشاره، والأوّل أظهر.

ثمّ إنّها تأتي لأمر:

الأوّل: أنّ يشار بها إلى الحقيقه المتعينه بالتعين الجنسي، وينقسم هذا إلى ثلاثه أقسام: أمّا أنّ تجرّد عن اعتبار تحقّقها في الفرد، أو تؤخذ باعتبار تحقّقها فيه، وعلى الثاني أمّا أنّ يعتبر تحقّقها في جميع الأفراد، أو فرد لا بعينه: فالأوّل هو المعرف بلام الجنس و الحقيقه، وقيل لها قسم رابع و هو أنّ يشار بلام الجنس إلى الجنس باعتبار تمام تحقّقه و تحصيله في الخارج من غير اعتبار لكونه فرداً أو أفراداً.

واعلم أنّ المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحقّقه في الخارج نحو: النار حارّه، وقد يحكم عليه باعتبار تحقّقه في الذهن، وقد يحكم عليه من حيث



هو مجرداً عن الاعتبارين، ويعبر عن هذا الاعتبار بمرتبته التقرّر، وقد يحكم عليه بالاعتبارين، نحو: اللا شيء ليس بموجود.

والثاني: المعرّف بلام الاستغراق الجنسي نحو: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ).

والثالث: المعرّف بلام العهد الذهني، وليس مفاد اللّام في القسم الثاني و الثالث إلاّ الإشاره إلى الحقيقة باعتبار تعيينها الجنسي، وإنما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الأفراد أو بعضها من أمر خارج كقربنه الاستثناء في الأوّل وتعلّق ادخل به في الثاني، وحيث إنّ مفاد المعهود الذهني بعد اعتبار القرينه فرداً من الحقيقة لا بعينه، كان بحكم النكره وصحّ وصفه، كما في قوله: (و قد أمرٌ على اللّيم يسبني)، بناءً على أنّ يسبني صفة للّيم. نعم، فرق بينه وبين النكره من حيث إنّ الحقيقة في العهد الذهني مأخوذه باعتبار تعيينها الجنسي أو حضورها الذهني لمكان اللّام.

إنّ التعريف بلام العهد الذهني كما يتحقّق في المفرد، وهو الغالب، كذلك يتحقّق في المثني و الجموع.

واعلم أنّ ما قرّر للمعرّف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي هو مطابق لما قرّره بعض المحقّقين كالتفتازاني، وغيره.

الثاني: أن يشار بها إلى مدلول مدخولها المتعين بالتعين العهد باعتبار كونه كذلك، ففي المفرد يشار بها إلى الحقيقة المتعينة كذلك، وفي التثنيه و الجمع يشار بها إلى الفردين المتعنين، أو الأفراد المتعينة كذلك، ويسمّى بالمعهود الخارجي، ثمّ إنّ هذا التعيين قد يكون حضورياً، وقد يكون ذكرياً.

إنّ المعرّف بلام العهد الذهني والاستغراق يرجعان إلى المعرّف بلام الجنس، وإن افترقا عنه باشمالهما على اعتبار لا يشتمل هو عليه، وأنّ المعرّف بلام العهد الخارج لا يرجع إليه.

قال المحقّق المتتبع صاحب الفصول: إنّ المعرّف بلام العهد الخارجي لا يرجع

إلى المعرّف بلام الجنس، وهذا هو المطابق لما نصّ عليه جماعه من المحقّقين، كالتفتازانى، والمحقّق الشريف الجرجانى، لكن رجوع العهد الذهنى إلى المعرّف بلام الجنس متعين؛ لأنّ اللّام موضوعه للإشارة، وهى تستدعى تعين الحقيقة التى اشير إليها، وهى إنّما تتعين فى العهد الذهنى باعتبار الجنس دون الفرد لإبهامه، وأمّا إرجاع الاستغراق إلى المعرّف بلام الجنس فغير متعين.

وقال المحقّق الشريف فى وجه خروج المعرّف بلام العهد الخارجى عن المعرّف بلام الجنس دون العهد الذهنى: إنّ معرفه الجنس غير كافيه فى تعيين شىء من أفرادها، بل يحتاج إلى معرفه اخرى.

قد ظهر ممّا ذكر أنّ الفرق بين العهد الذهنى و الخارجى من وجهين:

الأول: إنّ الحقيقة فى العهد الذهنى مقيدة بفرد غير معين، وفى العهد الخارجى مقيدة بفرد معين.

الثانى: إنّ تقييد الحقيقة بالفرد فى العهد الذهنى إنّما يعتبر بعد أخذها متعينة وتمييزه بالإشارة، إذ الإشارة لا تقع إلى غير معين، وفى العهد الخارجى يعبر قبله لصحّته الإشارة إلى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة.

الثالث: أن يشار بها إلى جميع أفراد الحقيقة، وتسمّى بلام الاستغراق كما فى قولك: أكرم العلماء، حيث لا عهد، فإنّ اللّام فيه للإشارة إلى ما دلّ عليه لفظ علماء من مجموع الأفراد.

وفى ضوء ما ذكرنا تبين لك أنّ اللّام موضوعه بالوضع الحرفى لمعنى وحدانى، وهى الإشارة إلى مدلول مدخولها، وأنّ الأقسام المذكوره ناشئه من انقسام التعيين المعتبر فى صحّته الإشارة إليها، وتّضح لديك أيضاً بطلان القول بأنّ اللّام مشتركه بين هذه المعانى بالاشتراك اللفظى أو المعنوى، أو حقيقة فى البعض ومجاز فى البعض.

١. ما هو المتفاهم العرفى من لفظه وما شاكلها؟
٢. لماذا تتوقف دلالة كلّ وما يرادفها فى سائر اللغات على جريان مقدّمات الحكمه؟
٣. اذكر جواب المحقّق الحائرى عن الإشكال المذكور.
٤. لماذا يكون الإطلاق و التقييد خارجان عن حريم المعنى؟
٥. ما هى زاويه الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع، والعموم المستند الى قرينه الحكمه؟
٦. اذكر إشكال الإمام الخمينى رحمه الله على جريان المقدّمات فى دلالة ألفاظ العموم مثل كلّ على الاستغراق.
٧. اذكر أقسام اللّام.
٨. اذكر تعريف لام التعريف.
٩. ما هى مرتبه التقرّر؟
١٠. لماذا يرجع المعرّف بلام العهد الذهنى إلى المعرّف بلام الجنس؟
١١. اذكر قول المحقّق الشريف الجرجانى فى وجه خروج المعرّف بلام العهد الخارجى عن المعرّف بلام الجنس.
١٢. اذكر الفرق بين العهد الذهنى و الخارجى.
١٣. ما هى لام الاستغراق؟ بين وجه دلالتها على جميع أفراد الحقيقه.
١٤. اذكر وجه بطلان القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى فى دلالة اللّام.

\*\*قال المحقق الخراساني: ومن الألفاظ التي يطلق عليها اسم المطلق المفرد المعرف باللام، والمشهور أنه على أقسام: المعرف باللام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال الدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول، والمعروف أن اللام تكون موضوعه للتعريف، ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني، وأنت خير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشاره إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد، مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف، هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه، بل لا بد من التجريد عنه وإغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في لفظ الحسن و الحسین، واستفاده الخصوصيات إنما

تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعينها على كلّ حال، ولو قيل بإفاده اللّام للإشارة إلى المعنى، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة، لو لم تكن مخّله، وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيداً. (١)

توضيح بعض موارد كلامه يتوقّف على بيان امور:

الأول: استظهر عدم كون المعرّف باللّام مشتركاً لفظياً ولا معنوياً، بحيث يكون مجموع اللّام ومدخوله موضوعاً بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي بين الأقسام المذكوره، بل إنّ مدخول اللّام بأقسامه لم يستعمل إلّا في معناه الموضوع له، والخصوصيات من الجنسيه والاستغراقيه و العهديه بأنحائها إنّما تستفاد من نفس اللّام أو القرائن الخارجيه.

الثاني: بناءً على اشتراك اللّام معنوياً، فالتعريف يستفاد من اللّام، والخصوصيات من القرائن، من باب تعدّد الدال و المدلول نظير استفاده أصل الطلب من صيغه الأمر بناءً على الاشتراك المعنوي، وخصوصيه الوجوب أو الندب من الخارج.

الثالث: ردّ ما هو المعروف بينهم من وضع اللّام للتعريف، بأنّ التعريف فرع التعيين، ولا تعيين في تعريف الجنس، إذ لا يتصوّر فيه تعيين إلّا - تميزه بما له من الحدود المميزه له عن المعاني المتصوّره الذهنيه، ولا - يصحّ أن تكون اللّام لتمييز المعنى كذلك، أوّلاً: لأنّ الموجود الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجى، لاختلاف صقعي الوجودين. وثانياً: إنّ التصرّف بإلقاء قيد التعيين الذهني في مقام الحمل على الأفراد، لو لم يكن فيه تعسّف لم يكن به بأس، لكنّه لا يخلو من التعسّف؛ لعدم التفات أبناء أهل المحاوره إلى هذا التصرّف. وثالثاً: إنّ الوضع لمعنى لا يستعمل اللفظ فيه لعدم كونه من المعاني المحتاجه إلى تفهيمها، ينافى حكمه الوضع التي هي تفهيم المعنى باستعمال اللفظ فيه، فهذا الوضع لغو، ولا يصدر عن العاقل، فكيف بالحكيم.

ص: ٢١٢

الرابع: حاصل ما أفاده من عدم إفاده اللّام للتعين، إذ بعد إنكار كون اللّام للتعريف الذهني، لا بدّ أن تكون اللّام للترتين، كاللّام الداخلة على الأعلام الشخصيه كالحسن و الحسين ونظائرها.

### الاستشكال على الآخوند الخراساني

استشكل عليه: بأنّ كون اللّام موضوعه للدلاله على تعين مدخولها في افق الذهن بنحو يكون التعين الذهني جزءاً لمعناه الموضوع له أو قيده، ولكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ وضعها للدلاله على التعريف و التعيين لا يستلزم كون التعين جزء معنى مدخولها أو قيده، ضروره أنّ اسم الجنس موضوع لمعنى واحد، سواء كان مع اللّام أو بدونه، وأنّه مع اللّام لم يوضع لمعنى آخر غيره.

ومن ناحيه اخرى: إنّنا إذا راجعنا في مرتكزاتنا الذهنيه نرى أنّ اللّام تدلّ على معنى هي موضوعه بإزائه، وهو التعريف و الإشاره، وليس بحيث يكون وجودها وعدمها سيان، وأنّه لا أثر لها ما عدا الترين، فيكون حالها حال أسماء الإشاره و الضمائر من هذه الناحيه، فكما أنّ اسم الإشاره موضوع للدلاله على تعريف مدخوله و تعيينه في موطنه، حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجى، كقولنا: هذا زيد، و قد يشار به إلى الكلى، كقولنا: هذا أخصّ من الكلى الآخر، فمثلاً: -الإنسان أخصّ من الحيوان، و قد يشار به إلى المعدوم، كقولنا: هذا الشىء معدوم، فكذلك اللّام، فقد يشار بها إلى الجنس، و قد يشار بها إلى الاستغراق بناءً على دلاله الجمع المعرف باللّام على العموم، و قد يشار بها إلى العهد الخارجى، و قد يشار بها إلى العهد الحضورى، فهى فى جميع هذه الموارد قد استعملت فى معنى واحد، والاختلاف إنّما هو فى المشار إليه بها.

وبكلمه أخرى: إنّ ما دلّت عليه اللّام من التعريف و الإشاره، فهو غير مأخوذ فى

المعنى الموضوع له لمدخولها، لا- جزءاً ولا- شرطاً، ولذا لا- يختلف معنى المفرد المعرّف باللام عمّا إذا كان مجرداً عنها، فشأنها الإشاره إلى معنى مدخولها، فإن كان جنساً فهى تشير إليه، وإن كان استغراقاً فهى تشير إليه، وهكذا. وكيف كان، فالظاهر أنّ دلالتها على هذا المقدار من المعنى غير قابله للإنكار، وأنها مطابقيه للارتكاز و الوجدان فى الاستعمالات المتعارفه، وإن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات كى نرجع إلى مرادفها فى تلك اللغات، ونعرف معناها، حيث إنّه من أحد الطرق لمعرفة معانى الألفاظ، إلا أنّ فى المقام لا حاجة إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه، وهو التبادر والارتكاز.

و أما العهد الذهنى، فالظاهر أنّ مدخول كلمه اللام لا يفيد شيئاً، فيكون وجودها وعدمها سيان، فلا فرق بين قولنا: لقد مررت على اللثيم، وقولنا: لقد مررت على لثيم، بدون الألف و اللام، فإنّ المراد منه واحد على كلا- التقديرين، وهو المبهم غير المعين فى الخارج، ولا تدلّ كلمه اللام على تعيينه فيه، و أمّا دخولها عليه فهو إنّما يكون من ناحيه أنّ أسماء المعرب فى كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد امور ثلاثه: التنوين، الألف و اللام، والإضافه لا أنّها تدلّ على شىء، ففى مثل ذلك صحّ أن يقال: إنّ اللام للترتين فحسب، كاللام الداخلة على أعلام الأشخاص، فالنتيجه هى أنّ ما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفايه من أنّ كلمه اللام لم توضع للدلاله على معنى، و إنّما هى للترتين؛ خاطئ جداً، ولا واقع موضوعى له على إطلاقه، و إنّما يتمّ فى خصوص العهد الذهنى فقط. (1)

### الاسم المفرد المحلّى باللام يفيد العموم

\*\*\* إنّ الاسم المفرد المحلّى باللام كالجمع المعرّف بها أو بالإضافه يفيد العموم عند الأ-كثر، وحكى عن الشافعى، ويظهر من الشارح الرضى عدم الخلاف فيه، وقد

ص: ٢١٤

١- (١). محاضرات فى اصول الفقه: ٣٥٧/٥-٣٥٩؛ درر الفوائد: ٢٠١/١؛ نهايہ الأفكار: ٥٦٥/٢؛ المطول: ٦٣-٦٤.

نسب إلى المحققين من علماء العائمه من غير إشعار بخلاف فيه بينهم، إلا المنكر لأصل صيغه العموم، والدليل على إفادته العموم هو تبادره منه عند تجزّده عن القرائن، وهو علامه الحقيقه، وبعض من أنكر عموم المفرد اعترف به فى الأحكام الشرعيه معللاً بأنّ تعيين البعض غير معلوم، والحكم على البعض غير المعين غير معقول، إذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع، وتحريم فرد من الربا، وعدم تنجيس مقدار الكز من بعض الماء فى قوله تعالى: (وَ أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (١)، و«إذا بلغ الماء قدر كز لم ينجسه شىء» (٢) فتعين إرادته الجميع. (٣)

و قد مضى تمام البحث فى ذيل عنوان المعرف بلام الجنس فليلاحظ.

\*قال الفخر الرازى فى المحصول و المعالم: الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم، خلافاً للجبائى و الفقهاء و المبرّد. (٤)

وقال فى فواتح الرحموت: الجمع المحلى باللام، والمضاف، واسم الجنس حيث لا- عهد تفييد العموم، فإنّ العهد مقدّم على الاستغراق فى الجميع و إن كان بعضها أقوى فى الدلاله على العموم من بعض، كالجمع المحلى، والمضاف، فإنّهما أقوى من المفرد المحلى. (٥)

وقال الغزالي: الثالثه: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف و اللام، كقولهم: الدينار خيرٌ من الدرهم، فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك فى تعريف المعهود، وقال

ص: ٢١٥

١- (١). البقره: ٢٧٥.

٢- (٢). الكافى: ٢/٣ ح ١، باب الماء الذى لا ينجسه شىء؛ التهذيب: ٣٩/١-٤٠ ح ١٠٧؛ وسائل الشيعه: ١/١١٧، باب ٩ من أبواب الماء المطلق.

٣- (٣). الوافيه: ١١٣؛ معارج الأصول: ٨٧؛ مفاتيح الأصول: ١٥٦؛ تمهيد القواعد: ١٦٦؛ معالم الأصول: ١٤٨.

٤- (٤). المحصول: ٢/٤٩٧؛ شرح المعالم: ١/٤٤٥.

٥- (٥). فواتح الرحموت: ١/٣٩١.



قوم: هو للاستغراق، وقال قوم: يصلح للواحد و الجنس ولبعض الجنس، فهو مشترك. (١)

واختار هو نفسه التفصيل، حيث قال في بيان الطريق المختار عندنا في إثبات العموم: و أما النوع الخامس، و هو الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف و اللّام، فهذا فيه نظر، و قد اختلفوا فيه، والصحيح التفصيل، و هو أنّه ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمره و التمر، والبرّه و البرّ، فإنّ عرى عن الهاء فهو للاستغراق، فقوله: لا تبيعوا البرّ بالبرّ، ولا التمر بالتمر، يعمّ كلّ برّ و تمر، و ما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدّد، كدينار و رجل، حتّى يقال: دينار واحد و رجل واحد، وإلى ما لا يتشخص واحد منه كالذهب، إذ لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس، و أما الدينار و الرجل فيشبه أن يكون للواحد و الألف، و اللّام فيه للتعريف فقط، و قولهم: الدينار أفضل من الدرهم يعرف بقرينه التسعير، و يحتمل أن يقال: هو دليل على الاستغراق، فإنّه لو قال: لا يقتل المسلم بالكافر، و لا يقتل الرجل بالمرأه، فهم ذلك في الجميع، فإنّه لو قدر حيث لا مناسبة، فلا يخلو عن الدلاله على الجنس.

(٢)

وقال بعد أوراق: اسم المفرد و إن لم يكن على صيغه الجمع يفيد فائده العموم في ثلاثه مواضع: أحدها أن يدخل عليه الألف و اللّام، كقوله: «لا تبيعوا البرّ بالبرّ». (٣)

واختار أبو الحسين البصرى في المعتمد و نقله عن أبي هاشم: أنّه يفيد الجنس دون استغراقه، (٤) و هو أى الجنس عندهم يصدق ببعض الأفراد، كما فى: لبست الثوب، و شربت الماء؛ لأنّه المتيقّن، ما لم تقم على العموم قرينه، و هذا مذهب الفخر الرازى و أتباعه، كما مرّ آنفاً.

ص: ٢١٦

١- (١). المستصفى: ٥٨/٢-٥٩.

٢- (٢). المصدر: ٨٤/٢-٨٥/ البحر المحيط: ٢/٢٤٩ و ٢٥٩.

٣- (٣). المستصفى: ١٣٣/٢-١٣٤.

٤- (٤). المعتمد فى اصول الفقه: ١/٢٤٤؛ حاشيه (التبصره): ١١٥.

وقال الزركشى: و أما اسم الجنس بأقسامه السابقه، فإذا دخلت عليه الألف و اللّام ولم يرد به معهود، فاختلفوا فيه على أقوال: أحدها أنه يفيد استغراق الجنس، ونقل عن الشافعي فى الرساله و البويطى، والفقهاء كالمجمعين عليه فى استدلالهم، و هو الحق؛ لأنّ الجنس معلوم قبل دخول الألف و اللّام، فإذا دخلتا ولا معهود، فلو لم يجعله للاستغراق لم يفد شيئاً جديداً. وقال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايينى، وسليم الرازى: إنه المذهب، وقال القاضى عبدالوهاب: و هو قول جمهور الأصوليين و كافه الفقهاء، وبه قال أبو عبدالله الجرجانى ونسبه لأصحابه الحنفية. وقال القرطبى: إنه مذهب مالك وغيره من الفقهاء. (١)

واستدلوا على العموم:

أولاً: بصحّه الاستثناء من المفرد المحلّى بأل.

وثانياً: إنه يؤكّد بما يؤكّد به العموم، كقوله تعالى: (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ)، (٢) فلفظ الطعام مفرد محلّى بأل، وأكّد بلفظ (كلّ).

وثالثاً: إنه ينعت بما ينعت به العموم، كقوله تعالى: (أَوِ الطُّفُلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ)، (٣) فهنا قد نعت لفظ الطفل و هو مفرد محلّى باللّام بالجمع، و هو قوله: (الذين). (٤)

واستدلّ الرازى فى المعالم على رأيه بعدم إفاده العموم بعشره أدلّه: عاشرها: أنه يصحّ أن يقال: الحيوان جنس ولا يصحّ أن يقال: كلّ حيوان جنس، فعلمنا أنّ قولنا: الحيوان لا يفيد فائده قولنا كلّ حيوان.

ص: ٢١٧

١- (١). البحر المحيط: ٢/٢٥٩-٢٦٠.

٢- (٢). آل عمران: ٩٣.

٣- (٣). النور: ٣١.

٤- (٤). راجع: المهذب: ٤/١٥٠٢-١٥٠٣؛ المحصول: ٢/٤٩٩.

و إذا ثبت هذا فنقول: المفرد المعرّف يجب حمله على المعهود السابق إن حصل هناك معهود سابق. (١)

## الخلاصة

قال المحقّق الخراسانى: ومن الألفاظ التى يطلق عليها اسم المطلق المفرد المعرّف باللام، والمشهور أنّه على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أنّ الخصوصيه فى كلّ واحد منها من قبل خصوص اللّام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا- باستعمال الدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، والمعروف أنّ اللّام تكون موضوعه للتعريف ومفيده للتعين فى غير العهد ذهنى، وأنت خير بأنّه لا تعين فى تعريف الجنس إلا- الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى ذهنياً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد لامتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد، ومعه لا فائده فى التقييد، مع أنّ التأويل و التصرّف غير خال عن التعسّف، هذا مع أنّ الوضع الذى لا- بدّ من تجريده وإلغائه فى الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغواً، فالظاهر أنّ اللّام مطلقاً تكون للترتين، واستفاده الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن، ولو قيل بإفاده اللّام للإشارة إلى المعنى، ومع الدلاله عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة، لو لمن تكن مخله.

ردّ المحقّق الخراسانى ما هو المعروف بينهم من وضع اللّام للتعريف.

أولاً: بأنّ التعريف فرع التعيين ولا- تعين فى تعريف الجنس، إذ لا- يتصوّر فيه تعين إلا- تميزه بما له من الحدود المميزه له عن المعانى المتصوّره ذهنيه، ولا- يصحّ أن تكون اللّام لتمييز المعنى كذلك، إذ الموجود ذهنى يمتنع انطباقه على الموجود الخارجى.

ص: ٢١٨

١- (١). شرح المعالم: ١/٢٤٥؛ المحصول: ٢/٤٩٨-٥٠٠؛ المهذب: ٤/١٥٠٣-١٥٠٤.

وثانياً: إنَّ التصرّف بإلقاء قيد التعيين الذهني في مقام الحمل على الأفراد لا يخلو من التعسف؛ لعدم التفات أبناء أهل المحاوره إلى هذا التصرّف.

وثالثاً: إنَّ الوضع لمعنى لا يستعمل اللفظ فيه؛ لعدم كونه من المعاني المحتاجه إلى تفهيمها ينافى حكمه الوضع.

أورد عليه: بأنَّ التعيين الذهني لا يكون جزءاً لمعنى اللّام الموضوع له أو قيده فإنَّ وضعها للدلالة على التعريف و التعيين لا يستلزم كون التعيين جزء معنى مدخولها، ضروره أنّ اسم الجنس موضوع لمعنى واحد سواءً كان مع اللّام أو بدونه.

هذا، مع أنّا إذا راجعنا في مرتكزاتنا الذهنيه نرى أنّ كلمه اللّام تدلّ على معنى هي موضوعه بإزائه، وهو التعريف و الإشاره، وليس بحيث يكون وجودها وعدمها سيان، وأنّه لا أثر لها ما عدا التزيين، فيكون حالها حال أسماء الإشاره و الضمائر من هذه الناحيه، فكما أنّ اسم الإشاره موضوع للدلالة على تعريف مدخوله في موطنه، حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجى، و قد يشار به إلى الكلى، و قد يشار به إلى المعدوم، فكذلك اللّام.

وبعباره أخرى: إنّ ما دلّت عليه اللّام من التعريف و الإشاره، فهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لمدخولها، لا- جزءاً ولا شرطاً، ولذا لا يختلف معنى المفرد المعرّف باللّام عمّا إذا كان مجرداً عنها، فشأنها الإشاره إلى معنى مدخولها، و هذا المقدار من المعنى غير قابله للإنكار.

و أمّا العهد الذهني فالظاهر أنّ مدخول اللّام لا يفيد شيئاً فيكون وجودها وعدمها سيان، فلا فرق بين قولنا: لقد مررت على اللّيم، وقولنا: لقد مررت على لّيم، بدون كلمه اللّام، فإنّ المراد منه واحد على كلا- التقديرين، و هو المبهم غير المعين في الخارج، ففي مثل ذلك صحّ أن يقال: إنّ اللّام للتزيين فحسب كاللّام الداخلة على أعلام الأشخاص.

إنَّ الاسم المفرد المحلّي كالجمع المعرّف بها أو بالإضافة يفيد العموم عند الأكثر، وقد حُكي عدم الخلاف فيه، والدليل على إفادته العموم: التبادر عند تجرّده عن القرائن، وهو علامه الحقيقه. واعترف به بعض من أنكروا عموم المفرد، في الأحكام الشرعيه معللاً بأنّ تعيين البعض غير معلوم، والحكم على البعض غير المعين غير معقول فتعين إرادته الجميع.

الجمع المحلّي باللام و المضاف واسم الجنس حيث لا عهد تفيد العموم فإنّ العهد مقدّم على الاستغراق في الجميع و إن كان بعضها أقوى في الدلاله على العموم من بعض.

قال الرازي: الواحد المعرّف بلام الجنس لا يفيد العموم.

وقال الغزالي: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف و اللام، فالصحيح التفصيل بين ما ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمر و التمره، فإن عرى عن الهاء فهو للاستغراق، وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدّد، كدينار ورجل، فيقال دينار واحد، وإلى ما لا يتشخص واحد منه، كالذهب، فهذا لاستغراق الجنس، أمّا الدينار و الرجل فيشبه أن يكون للواحد و الألف و اللام فيه للتعريف فقط.

واختار أبو الحسين البصري أنّه يفيد الجنس دون استغراقه.

وقال الزركشي: أمّا اسم الجنس بأقسامه، فإذا دخلت عليه الألف و اللام ولم يرد به معهود، فاختلفوا فيه على أقوال: أحدها أنّه يفيد استغراق الجنس، و هو الحقّ؛ لأنّ الجنس معلوم قبل دخول الألف و اللام، فإذا دخلتا ولا معهود، فلو لم يجعله للاستغراق لم يفد شيئاً جديداً.

واستدلّوا على العموم، أولاً: بصحّه الاستثناء من المفرد المحلّي بأل. وثانياً: أنّه يؤكّد بما يؤكّد به العموم. وثالثاً: أنّه ينعت بما ينعت به العموم.

١. لماذا لا تكون اللّام فى العهد الذهبى للتعريف؟

٢. لماذا تكون الخصوصيه فى لام الجنس أو الاستغراق من قبل خصوص اللّام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدال و المدلول؟

٣. اذكر دليل ردّ المحقّق الخراسانى ما هو المعروف بينهم من وضع اللّام للتعريف؟

٤. بين ووضّح الإيراد الذى اورد على المحقّق الخراسانى.

٥. ما هى مرتكزاتنا الذهنيه فى دلالة اللّام على المعنى الموضوع له؟

٦. لماذا تكون اللّام فى العهد الذهبى للترتين؟

٧. لماذا يكون المفرد المحلّى باللّام فى الأحكام الشرعيه للعموم؟

٨. اذكر تفصيل الغزالى فى المفرد المحلّى باللّام.

٩. اذكر استدلال الزركشى على دلالة اسم الجنس المحلّى بلام الاستغراق.

١٠. بين الأدله التى أقاموها على دلالة المفرد المحلّى بلام العموم.



\*\*الجمع المعرف بالأداه يفيد العموم حيث لا عهد، قال فى المعالم: ولا نعرف فى ذلك مخالفاً من الأصحاب، ومحققو مخالفينا على هذا أيضاً، وربما خالف فى ذلك بعض من لا يعتد به منهم، وهو شاذ ضعيف لا التفات إليه. (١)

قال المحقق الخراسانى: وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها. على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين، حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعين المرتبة الأخرى، وهى أقل مراتب الجمع كما لا يخفى، فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستنده إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف، وإن أبيت إلا- من استناد الدلالة عليه إليه فلا- محيص عن دلالاته على الاستغراق بلا- توسط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً، فتأمل جيداً. (٢)

حاصل ما أفاده عبارته عن أن إنكار إفاده اللام للتعريف وادعاء كونها للترتين

ص: ٢٢٣

١- (١). معالم الأصول: ١٤٦.

٢- (٢). كفاية الأصول: ٣٨١/١.



ينافى ما عن أئمة الأدب من اتفاقهم، على أن الجمع المحلّى باللام يفيد العموم، مع وضوح عدم دلالة نفس المدخول على العموم، فلا بد أن تستند هذه الدلالة إلى نفس اللام، حيث إن مراتب الجمع عديده، واللام يدل على التعيين، ولا تعين لشيء من تلك المراتب إلا الاستغراق، فيتعين بركه اللام. وبالجملة، فدلالة اللام في الجمع المحلّى به على التعيين، وهو الاستغراق، تنافى جعل اللام للترتين.

فأجاب عن هذا التوهم:

أولاً: بأن تعين المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد ممنوع، إذ لها مرتبة اخرى من مراتب الجمع أيضاً، وهى أقل مراتبه، كالثلاثة فى غير جمع الكثرة؛ لأن أقل مراتبه متعينه من حيث الإرادته، ومن المعلوم أن الإشاره التى تقتضيها اللام إلى هذه المرتبه لا تفيد العموم، فلا بد من كون الدلالة على العموم مستنده إلى وضع مجموع اللام و الجمع للعموم، لا إلى دلالة اللام على الإشاره إلى المعين.

وثانياً: بعد تسليم استناد العموم إلى اللام لا وجه لدلالة اللام على التعيين حتى يكون العموم مستنداً إليها، بل لا بد من أن نقول بدلالة اللام على الاستغراق من دون توسط دلالتها على التعيين، فلا تدل اللام على التعريف و التعيين أصلاً، بل تدل على الاستغراق، فعلى هذا يكون تعريف الجمع المحلّى باللام لفظياً، بمعنى أنه بحكم المعرفة فى اللفظ فقط. (١)

وأورد المحقق السيد الخوئى على المحقق الخراسانى: بأن هذه المرتبه، أى أقل مراتب الجمع أيضاً لا تعين لها فى الخارج، وإن كان لها تعيين بحسب مقام الإرادة، فإن الثلاثة التى هى أقل مراتب الجمع تصدق فى الخارج على الأفراد الكثيره، ولها مصاديق متعدده، كهذه الثلاثة وتلك، وهكذا.

ص: ٢٢٤

١- (١). محاضرات فى اصول الفقه: ٣٥٩/٥-٣٦٠؛ منتهى الدرايه: ٧٠٠/٣-٧٠٣.

وبكلمه اخرى: إنَّ كلَّ مرتبه من مراتب الأعداد، كالثلاثه، والأربعه، والخمسه، وهكذا كان قابلاً للانطباق على الأفراد الكثيره فى الخارج، فلا تعين لها فيه، حيث إننا لا نعلم أنَّ المراد منها فيه هذه الثلاثه أو تلك، وهكذا.

نعم، لها تعين فى افق النفس وفى إطار الإراده، دون افق الخارج، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى: أنَّ (اللام) تدلُّ على التعين الخارجى.

ومن ناحيه ثالثه: إنَّ التعين الخارجى منحصر فى المرتبه الأخيره من الجمع، وهى إرادته جميع أفراد مدخوله، حيث إنَّ له مطابقاً واحداً فى الخارج، فلا ينطبق إلاّ عليه، فإذاً يتعين إرادته هذه المرتبه من الجمع، يعنى المرتبه الأخيره، دون غيرها بمقتضى دلالة (اللام) على التعريف و التعيين.

و أما احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلاله على ذلك زائداً على وضع اللام ومدخولها فهو بعيد جداً، ضروره أنَّ الدال على إرادته هذه المرتبه إنما هو دلالة (اللام) على التعريف و التعيين، نظراً إلى أنه لا- تعين فى الخارج إلاّ لخصوص هذه المرتبه، وكذا احتمال وضع (اللام) للدلاله على العموم والاستغراق ابتداءً بعيد جداً، لما عرفت من أنها لم توضع إلاّ للدلاله على التعريف و التعيين.

فالتتيجه: إنَّ الجمع المعرّف باللام يدلُّ على إرادته جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى. (1)

### الفرق بين الجمع المحلّى باللام و المفرد المحلّى بها

لا- شكّ فى استفاده العموم من الجمع المحلّى باللام و المفرد المحلّى بها عند عدم العهد، لكن الظاهر أنّها ليس بالوضع فى المفرد المحلّى باللام، و إنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى الحكمه.

ص: ٢٢٥

قال سيدنا المحقق الإمام الخميني: الألف و اللّام في المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الاستغراق، فيحتاج إلى مقدمات الحكمه لإثبات الإطلاق. نعم، الجمع المحلّي باللام يفيد العموم (بالوضع) وليس الدالّ عليه هو اللّام، ولا نفس الجمع، ولذا لا يستفاد ذلك من المفرد المحلّي و الجمع غير المحلّي، بل إنّما يستفاد من تعريف الجمع، ووجه دلالتها هو أنّ الجمع له عرض عريض، واللام وضعت لتعريفه، وما هو معين ومعرّف إنّما هو أقصى المراتب، وغيره لا تعيين فيه حتّى أدنى المراتب، وبما ذكرنا ظهر عدم احتياجه إلى مقدمات الحكمه. (١)

وحاصل ما أفاده: هو أنّ المفرد المحلّي باللام حيث لا يدلّ على العموم، فيحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمه، و أمّا الجمع المحلّي باللام حيث يكون ظاهراً في العموم الاستغراقى، فليس بمحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمه، فالنتيجه أنّه لا مجال للتشكيك في دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم، فلا يحتاج إلى مقدمات الحكمه، فالميزان في الاحتياج إليها وعدمه، دلالة اللفظ على العموم الأفرادى وعدمها.

نعم، نقل السيد المحقق المجاهد عن الشيخ الطوسى و البهائى و البيضاوى و أبى على الجبائى و المبرّد و الشافعى و جماعه من الفقهاء أنّ المفرد المحلّي باللام يفيد العموم وضعاً كالجمع المحلّي، وأيضاً نقل عن عدّه من الأعلام كالمحقق و الشهيد الثانى و أبى هاشم و جماعه من المحققين و أكثر البيانين عدم دلالة وضعاً. (٢)

وقال الشهيد الثانى: المفرد المحلّي به (أل) والمضاف، للعموم عند جماعه من الأصوليين، والمعروف من مذهب البيانين، ونقله الآمدى عن الأكثرين، ونقله الفخر الرازى عن الفقهاء و المبرّد ثمّ اختار هو عكسه، وهو الأظهر. (٣)

ص: ٢٢٦

١- (١). تهذيب الأصول: ٩/٢؛ مناهج الوصول: ٢/٢٣٨.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ١٥٦؛ الفصول الغرويه: ١٧١.

٣- (٣). تمهيد القواعد: ١٦٦؛ معارج الأصول: ٨٦-٨٧؛ الوافيه: ١١٣؛ معالم الأصول: ١٤٦.

وقال التفتازاني: وقد يفيد المعرّف باللام، المشار بها إلى الحقيقة، الاستغراق نحو: إنَّ الإنسان لفي خسر، أشير باللام إلى الحقيقة، لكن لم يقصد بها الماهية من حيث هي هي، ولا من حيث تحققها في ضمن بعض الأفراد، بل في ضمن الجميع، بدليل صحّ الاستثناء الذي شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لو سكت عن ذكره، وتحقيقه: إنَّ اللفظ إذا دلَّ على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج، فأما أن يكون لجميع الأفراد أو لبعضها، إذ لا واسطه بينهما في الخارج، فإذا لم يكن للبعضيه لعدم دليلها وجب أن يكون للجميع، وإلى هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق، كما ذكر في قوله تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (١) أنه للجنس، وقال في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ). (٢) إنَّ اللام للجنس ليتناول كلَّ محسن. (٣)

وقال في المعالم: وأمّا المفرد المعرّف، فذهب جمع من الناس إلى أنه يفيد العموم. وعزاه المحقّق إلى الشيخ، وقال قوم بعدم إفادته، واختاره المحقّق والعلامة، (٤) وهو الأقرب.

لنا: عدم تبادر العموم منه إلى الفهم، وأنه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطرداً، وهو منتف قطعاً، إلى أن قال: وأمّا الثاني (أى صحّحه الاستثناء منه)، فلائنه الظاهر: أنه لا مجال لإنكار إفاده المفرد المعرّف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة، كيف ودلاله أداه التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها، ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم، فالكلام حينئذٍ إنّما هو في دلالة على العموم مطلقاً، بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً على حدّ صيغ العموم التي هذا شأنها. ومن البين أنّ هذه الحجّة لا تنهض بإثبات

ص: ٢٢٧

١- (١). العصر: ٢.

٢- (٢). المائدة: ١٣.

٣- (٣). المطول: ٦٥، شرح التلويح على التوضيح: ٩٨/١.

٤- (٤). مبادئ الوصول: ١٢٤.

ذلك، بل إنّما تثبت المعنى الأوّل الذى لا نزاع فيه. (١)

قد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً: إنّ مفاد اللّام فى المفرد وغيره ليس إلاّ الإشاره إلى مدلول مدخولها، فمفادها فى المفرد الإشاره إلى الحقيقه التى يدلّ عليها لفظه بتعيينها الجنسى أو الشخصى، ومفادها فى الجمع الإشاره إلى الأفراد المتعينه ولو بعهد.

وقال فى الفصول: من زعم أنّ اللّام مستعمله فى شىء من موارد فى الاستغراق فقد أخطأ. نعم، هى تفيد الاستغراق فى الجمع لا بمعنى أنّها تستعمل فيه فى الاستغراق، بل بمعنى أنّها تمخّضه لاستغراق جميع الآحاد عند عدم ما يقتضى تعيين ما دونه لما سبق ذكره، وأمّا فى المفرد فهى ظاهره فى الإشاره إلى الحقيقه من حيث تعيينها الجنسى، حيث لا يكون تعيين عهدى. (٢)

ونسج المحقّق السيد الخوئى على منواله كما نقلنا عنه آنفاً.

\*ومن وجوه الفرق ما قاله المحقّق التفتازانى: استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف أو غيره أشمل من استغراق المثنى و المجموع؛ لأنّه يتناول كلّ واحد واحد من الأفراد، واستغراق المثنى إنّما يتناول كلّ اثنين، اثنين، ولا ينافى خروج الواحد، واستغراق الجمع إنّما يتناول كلّ جماعه جماعه ولا ينافى خروج الواحد والاثنين بدليل صحّح لا رجال فى الدار إذا كان فيها رجل، أو رجلان، دون لا رجل، فإنّه لا يصحّ إذا كان فيها رجل، أو رجلان، وإنّما أورد البيان بلا التى لنفى الجنس؛ لأنّها نصّ فى الاستغراق.

ولقائل أن يقول: لو سلّم كون استغراق المفرد أشمل فى النكره المنفيه، فلا نسلم ذلك فى المعرّف باللام، بل الجمع المحلّى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلّها مثل المفرد، كما ذكره أكثر أئمّه الأصول والنحو، ودلّ عليه الاستقراء وصرّح به أئمّه

ص: ٢٢٨

١- (١). معالم الأصول: ١٤٦-١٤٨؛ الفصول الغرويه: ١٧١-١٧٢؛ قوانين الأصول: ٢١٦-٢١٧.

٢- (٢). الفصول الغرويه: ١٧٢.

\*\*بعد ما قلنا سابقاً: إنه لا شك فى استفاده العموم من الجمع المحلى باللام و المفرد المحلى بها، وأنه لا فرق بينهما من جهة العموم فى استغراق جميع الأفراد، فرداً، فرداً، توهم إن معنى استغراق الجمع المحلى و (كل و جميع)، مثل: أكرم جميع العلماء، هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد، فرداً، فرداً، فيشمل كل جماعه، جماعه و يكون بمنزله قول القائل: أكرم جماعه جماعه، فيكون موضوع الحكم كل جماعه على حده، لا كل مفرد، فأكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً، لا للأمر، وهكذا فى التشبيه.

ومنشأ هذا التوهم، أن معنى الجمع، الجماعه، كما أن معنى التشبيه، 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، وعلى التشبيه دلت عليه بلحاظ كل اثنين، اثنين؛ لأن أداه العموم تفيد عموم مدخولها.

لكن، هذا توهم فاسد للفرق بين التشبيه و الجمع؛ لأن التشبيه 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 أو الاثنين، و أما من جانب الكثره فغير محدود، فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت، فهى مرتبه من الجمع، وجماعه واحده، حتى لو اريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع، لا مجموعته مراتب له، فيكون معنى استغراق الجمع، عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع، ومرتبه دانيه منه، بل المقصود أعلى مراتبه، فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبه

واحد، لا مراتب متعدده، وليس إلا حد واحد و هو الحد الأعلى، لا حدود متكثره، فهو من هذه الجبهه كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص فيذهب إلى آخر الآحاد. (١)

## الخلاصه

الجمع المحلّى بالأداه يفيد العموم حيث لا عهد، ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب.

قال المحقق الخراساني: أمّا دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنّها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين، حيث لا تعين إلا للمرتبه المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعين المرتبه الأخرى، وهى أقل مراتب الجمع، فلا بد أن تكون دلالة عليه مستنده إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف.

حاصل ما أفاده عبارته عن أن إنكار إفادة اللام للتعريف وادعاء كونها للترتين ينافى الاتفاق على أن الجمع المحلّى بأل يفيد العموم، مع وضوح عدم دلالة نفس المدخول على العموم، فلا بد أن تستند هذه الدلالة إلى نفس اللام، حيث إنّ مراتب الجمع عديده، واللام تدلّ على التعيين، لا تعين لشيء من تلك المراتب إلا الاستغراق، فدلالة اللام على التعيين تنافى جعل اللام للترتين.

فأجاب: أولاً: بأنّ تعين المرتبه المستغرقة لجميع الأفراد ممنوع، إذ لها مرتبه أخرى وهى أقل مراتبه كالثلاثة فى غير جمع الكثره؛ لأنّ أقل مراتبه متعينه من حيث الإراده، ومن المعلوم أنّ الإشارة إلى هذه المرتبه التى تقضيها اللام لا تفيد العموم، فلا بد من

ص: ٢٣٠

كون الدلالة على العموم مستنده إلى وضع مجموع اللّام و الجمع للعموم، لا إلى دلالة اللّام على الإشارة إلى المعين.

وثانياً: بعد تسليم استناد العموم إلى اللّام نقول بدلالة اللّام على الاستغراق من دون توسط دلالتها على التعيين، فلا تدلّ اللّام على التعريف و التعيين أصلاً، بل تدلّ على الاستغراق، فعلى هذا يكون تعريف الجمع المحلّي باللّام لفظياً بمعنى بحكم المعرفه فى اللفظ فقط.

وأورد عليه العلامة الخوئي: بأنّ هذه المرتبه، أى: أقلّ مرتبه الجمع أيضاً، لا تعين لها فى الخارج و إن كان لها تعيين بحسب مقام الإبراده، وبكلمه اخرى أنّ كلّ مرتبه من مراتب الإعداد كالثلاثه و الأربعة و الخمسه وهكذا كان قابلاً. للانطباق على الأفراد الكثيره فى الخارج، فلا- تعين لها فيه، حيث إنّنا لا نعلم أنّ المراد منها فيه هذه الثلاثه أو تلك وهكذا. نعم، لها تعيين فى افق النفس دون الخارج، و أنّ اللّام تدلّ على التعيين الخارجى، و أنّ التعين الخارجى منحصر فى المرتبه الأخيره من الجمع، وهى إرادته جميع أفراد مدخوله، حيث إنّ له فى الخارج مطابقاً واحداً، فلا ينطبق إلاّ عليه.

و أما احتمال وضع مجموع اللّام و الجمع على ذلك زائداً على وضع كلمه اللّام ومدخولها، فهو بعيد جداً؛ لأنّ الدال على إرادته هذه المرتبه إنّما هو دلالة كلمه اللّام على التعريف و التعيين، حيث لا تعين فى الخارج إلاّ لخصوص هذه المرتبه.

فالظاهر أنّ دلالة المفرد المحلّي بأل تكون بمقدمات الحكمه، ودلاله الجمع تكون بالوضع كما عرفت آنفاً.

وقال الإمام الخمينى: الألف و اللّام فى المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون الاستغراق، فيحتاج إلى مقدمات الحكمه لإثبات الإطلاق، والجمع المحلّي باللّام يفيد العموم بالوضع وليس الدالّ عليه هو اللّام فقط ولا- الجمع، بل إنّما يستفاد من تعريف الجمع، فإنّ الجمع له عرض عريض و اللّام وضعت لتعريفه، وما هو المعين و المعرف



إنّما هو أقصى المراتب، وغيره لا- تعيين فيه حتى أدنى المراتب، ولذا لا يحتاج إلى مقدمات الحكمه، فالميزان في الاحتياج إلى المقدمات وعدمه دلالة اللفظ على العموم الأفرادى وعدمها.

صرّح كثير من الأعلام كالشيخ الطوسى و البهائى و البيضاوى و الحاجبى و الشافعى و جماعه من الفقهاء على أنّ المفرد المحلّى باللام يفيد العموم وضعاً كالجمع المحلّى، فعلى هذا، لا يحتاج إلى المقدمات.

وقال التفتازانى: إنّ المعرّف باللام، المشار بها إلى الحقيقة، الاستغراق نحو: إنّ الإنسان لفى خسر، أشير باللام إلى الحقيقة، لكن لم يقصد بها الماهية من حيث هي هي، ولا- من حيث تحقّقها في ضمن بعض الأفراد، بل في ضمن الجميع، بدليل صحّه الاستثناء. وتحقيقه: أنّ اللفظ إذا دلّ على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج، فأما أن يكون لجميع الأفراد أو لبعضها، إذ لا واسطه بينهما في الخارج، فإذا لم يكن للبعضيه وجب أن يكون للجميع.

قال في الفصول: من زعم أنّ اللام مستعمله في شيء من موارد في الاستغراق فقد أخطأ. نعم، هي تفيد الاستغراق في الجمع لا بمعنى أنّها تستعمل فيه في الاستغراق، بل بمعنى أنّها تمخّضه لاستغراق جميع الآحاد عند عدم ما يقتضى ما دونه، و أمّا في المفرد فهي ظاهره في الإشارة إلى الحقيقة من حيث تعيينها الجنسى، حيث لا يكون تعين عهدى.

قال التفتازانى: استغراق المفرد أشمل من استغراق المثنى و المجموع.

ولقائل أن يقول: لو سلّم كون استغراق المفرد أشمل في النكره المنفيه، لكن لا نسلم ذلك في المعرّف باللام، بل الجمع المحلّى بلام الاستغراق يشمل الأفراد كلّها مثل المفرد.

وتوهم أنّ معنى استغراق الجمع المحلّى و(كلّ وجميع)، مثل: أكرم جميع العلماء،

هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع لا بلحاظ الأفراد، فرداً، فرداً فيشمل كل جماعه جماعه، لا كل فرد فرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً للأمر، وهكذا في التشبيه، ومنشأ هذا التوهم أن معنى الجمع، الجماعه، ومعنى التشبيه، الاثنين، فإذا دخلت أداه العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعه جماعه.

لكن، هذا توهم فاسد، للفرق بين التشبيه و الجمع؛ لأن التشبيه تدل على الاثنين المحدوده من جانب القله و الكثره، بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القله فقط، و أمّا من جانب الكثره فغير محدود، حتى لو اريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبه واحده من الجمع، لا مجموعته مراتب له، فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع، ومرتبه دانيه منه، بل المقصود أعلى مراتبه، فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبه واحده، لا مراتب متعدده، وليس إلا حد واحد و هو الحد الأعلى، لا حدود متكثره، فهو من هذه الجبهه كاستغراق المفرد، معناه عدم الوقوف على حد خاص.

١. ما هو المراد بكون تعريف الجمع المحلّي لفظياً؟
٢. اذكر حاصل مراد المحقق الخراساني في دلالة الجمع المعرّف على العموم.
٣. لماذا يكون تعيين مرتبه المستغرقه لجميع الأفراد ممنوعاً؟
٤. لماذا لا يكون لأقل مرتبه الجمع تعيين في الخارج؟
٥. اذكر استدلال الإمام الخميني الراحل في دلالة الجمع المحلّي باللام على العموم بالوضع.
٦. بين استدلال المحقق التفتازاني في المعرّف باللام على الاستغراق.
٧. لماذا يكون استغراق المفرد في النكره المنفيه أشمل من استغراق المجموع؟
٨. وضح وبين توهم أنّ معنى استغراق الجمع المحلّي و(كلّ وجميع) في مثل: أكرم جميع العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع لا بلحاظ الأفراد.
٩. اذكر منشأ التوهم المذكور.
١٠. لماذا يكون التوهم المذكور فاسداً؟

استفاده العموم من الجمع المحلّي

\*\*\*قال المحقّق العراقي: إنّ استفادة العموم من الجمع المحلّي باللام بالنسبه إلى جميع الأفراد، في مثل: أكرم العلماء، منوطه بقريته الحكمة، من جهة أنّ القدر المستفاد من الهيئه العارضه على المادّه وهي هيئه الجمع، إنّما هو تقييد الطبعي بما فوق الاثنين، و أمّا أنّه أي مرتبه من مراتب الجمع وأنّه الأربعة أو الخمسه أو العشره أو غير ذلك من مراتب الجمع، فيحتاج تعيينها إلى قريته، ولو كانت هي مقدّمات الحكمة، فيرفع بها ما فيه من الإبهام بالنسبه إلى تلك المراتب المختلفه آحادها، وتعيّنه بأعلى المراتب وأقصاها التي لا تكون فوقها مرتبه، وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكلّ على الجمع، كقوله: أكرم كلّ العلماء أو جميع العلماء، حيث إنّهُ بلفظ الكلّ أو الجميع يستغنى عن مقدّمات الحكمة من جهة وفائه بما تفي به مقدّمات الحكمة.

ومن ذلك البيان ظهر الحال في المفرد المحلّي باللام، حيث إنّ استفادة العموم منه لا- بدّ وأن تكون بقريته تقتضى كون المدخول فيه بنحو السريان في ضمن الأفراد، وإلاّ فمع قطع النظر عن القرينه الخارجيه لا يكاد يصحّ استفادة العموم و السريان منه، من

جهه أنّ اللّام فيه لا تقتضى حسب وضعها إلاّ الإشاره إلى المدخول، و أمّا كونه بنحو السريان في ضمن الأفراد فلا. (١)

### الاقتصار على أقلّ الجمع

إذا قلنا: إنّ الألف و اللّام إذا دخلتا على الجمع و المفرد فلا- تدلّان على الاستغراق، بمعنى أنّ المفرد المحلّي باللّام و الجمع المحلّي بها لا يفيدان الاستغراق، فلا بدّ من الاقتصار على أقلّ الجمع في الجمع المحلّي، وفي المفرد يجب الاقتصار على واحد.

قال المحقّق المظفر: نعم، الفرق بينهما- أى: بين المفرد المحلّي و الجمع المحلّي باللّام- إنّما هو في عدم الاستغراق، فإنّ عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقلّ الجمع، و هو ثلاثة. (٢)

### النكره في سياق النفي أو النهي

\*اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأوّل: إنّ النكره في سياق النفي أو النهي تفيد العموم، بل قال التفتازاني في المطول: إنّها نصّ في الاستغراق. (٣) و هو مذهب جمهور العلماء، واستدلّوا على مذهبهم، أوّلاً: إنّ الإنسان إذا قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه قال: ما أكلت اليوم شيئاً، فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الإثبات يدلّ على اتّفاقهم على كونه مناقضاً له، فلو كان قوله: ما أكلت اليوم شيئاً، لا يقتضى العموم لما تناقضا؛ لأنّ

ص: ٢٣٦

١- (١). نهاية الأفكار: ٢/٥١٠-٥١١.

٢- (٢). أصول الفقه: ١/١٠٩.

٣- (٣). المطول: ٦٦.

السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي. (١)

وثانياً: صحه الاستثناء من هذه النكره، فيجوز أن تقول: لا رجل في الدار إلا زيداً، والاستثناء دليل على أن المستثنى منه عام.

وثالثاً: إن (لا) في قولهم: لا رجل في الدار، مسماه بـ (لا الجنس)، وإنما ينتفى الجنس بانتفاء كل فرد من أفرادها، وذلك يدل على أنه يفيد الاستغراق.

ورابعاً: إنه لو لم تكن النكره في سياق النفي تعم، لما كان قول الموحّد: لا إله إلا الله، نفيًا لجميع الآلهه سوى الله تعالى. (٢)

وقيل: لا- فرق فيما ذكر بين دخول حرف النفي على فعل، نحو: ما رأيت رجلاً، أو على الاسم، نحو: لا رجل في الدار، ونحو ما أحد قائماً، وما قام أحد. (٣)

القول الثاني: إن النكره في سياق النفي لا- تفيد العموم إلا- بشرط أن تكون النكره مسبوقة بمن الجارّه، سواء كانت ظاهره أو مقدّره، وهو مذهب بعض النحاه كأبي البقاء العكبري وبعض اللغويين. (٤)

ونقل في البحر عن الآمدى في أبحار الأفكار أنه قال: إنما تعمّ النكره المنفيه، فأما التي ليست بمنفيه لكنّها في سياقه، فلا تعمّ. (٥)

ص: ٢٣٧

١- (١). المحصول: ٤٨٢/٢؛ إرشاد الفحول: ٢٦٢/١؛ الإحكام: ٤٢١/٢؛ كشف الأسرار: ١٩/٢؛ شرح التلويح على التوضيح: ٩٨/١؛ المستصفي: ٨٣/٢؛ روضه الناظر: ١٣٢؛ نزّهه الخاطر: ٨٣.

٢- (٢). المحصول: ٤٨٢/٢؛ إرشاد الفحول: ٢٦٢/١؛ المهذب: ١٤٩٩/٤؛ الإحكام: ٤٢١/٢؛ كشف الأسرار: ١٩/٢؛ التلويح على التوضيح: ٩٧/١؛ مذكره في اصول الفقه: ١٩٦-١٩٧.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٢٦٢/١؛ البحر المحيط: ٢٧٠/٢؛ كشف الأسرار: ١٩/٢؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٤٧/١-٢٤٨.

٤- (٤). المهذب: ١٥٠٠/٤.

٥- (٥). البحر المحيط: ٢٧٠/٢.

قيل: إذا كانت النكره مع (من) ظاهره، نحو: ما جئني من رجل، أو مقدره، نحو: لا رجل في الدار، فهي نص في الاستغراق، حتى لا يجوز ما جئني من رجل، أو لا رجل في الدار، بل رجلان. وإلى هذا أشار صاحب الكشاف، حيث قال: إن قراءه (لا ريب فيه) بالفتح توجب الاستغراق، وبالرفع تجوزُه. (١)

وقال القاضي عبد الوهاب: قد فُرق أهل اللغة بين النفي في قوله: ما جئني أحد، وما جئني من أحد، وبين دخوله على النكره من أسماء الجنس في: ما جئني رجل، وما جئني من رجل، فأو تساوى اللفظين في الأول، وأن من زائده فيه، وافتراق المعنى في الثاني؛ لأن قوله: ما جئني رجل يصلح أن يراد به الكل، وأن يراد به رجل واحد، فإذا دخلت (من) اخلصت النفي للاستغراق.

ونقل عن الإمام الجويني: هي للعموم ظاهراً عند تقدير من، فإذا دخلت من كانت نصياً، والمشهور الخلاف بين سيبويه و المبرّد، فسيبويه قال: إن العموم مستفاد من النفي قبل دخول من، والمبرّد قال: إنّه مستفاد من لفظ (من).

وقال الشوكاني: والحق ما قاله سيبويه، وكون (من) تفيد النصوصيه بدخولها لا ينافي الظهور الكائن قبل دخولها. (٢)

\*\*وقوع النكره في سياق النفي أو النهي يفيد العموم، فإنّه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلاً، لا وضعاً؛ لأنّ عدم طبيعه إنّما يكون بعدم جميع أفرادها، وهذا واضح لا يحتاج إلى زيادة برهان وبيان. (٣)

ص: ٢٣٨

١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٩٨/١؛ المطول: ٦٦؛ فواتح الرحموت: ٣٩١/١؛ مذكره في اصول الفقه: ١٩٦-١٩٧.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٢٦٢/١؛ البحر المحيط: ٢٧١/٢؛ المهذب: ١٤٩٩/٤-١٥٠٠؛ فواتح الرحموت: ٣٩٣/١؛ الوجيز: ٣٠٨؛ المستصفي: ١٣٤/٢.

٣- (٣). درر الفوائد: ١٧٨/١؛ اصول الفقه: ١٠٨/١.

وقال المحقق الخراساني: لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد، وإلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقليه، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها. (١)

و هذا يعنى: إن إفاده النكره الواقعه فى حيز النفى أو النهى للعموم مشروطه بأن تكون الطبيعه مطلقه، حتى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع أفرادها، كقوله: لا تكرم فاسقاً، فإن امتثال حرمه إكرام طبيعه الفاسق المطلقه موقوف على عدم إكرام كل شخص من مصاديق طبيعه الفاسق، فلو كانت الطبيعه المنفيه أو المنهى عنها مقيده لم يقتض دخول النفى عليها، عموم النفى لأفراد الطبيعه المطلقه، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط، كما إذا قال: لا تكرم الفاسق الأموى، فإنه لا يقتضى نفي وجوب الإكرام عن جميع أفراد طبيعه الفاسق، بل عن أفراد الفاسق الأموى فقط، وكذا إذا كانت الطبيعه مهمله، فإن نفيها كنفسها مهمل، فيصلح لأن يكون عامّاً لجميع أفراد الطبيعه المطلقه أو المقيده، ولا يتعين لنفى أحدهما إلا بالقرينه.

ثم أجاب عن توهم أن إفاده النكره فى سياق النفى أو النهى للعموم عقليه، وهو ينافى استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها، لا غيره من سائر الأفراد، إذ الدلاله العقليه تقتضى عموم السلب لجميع أفراد الطبيعه، لا خصوص ما اريد منها، بأن الدلاله العقليه على العموم إنما هى بالإضافة إلى ما يراد من النكره، فإن اريد بها النكره المرسله كان المسلوب عموم أفراد الطبيعه المطلقه، وإن اريد بها النكره المقيده بقيده، كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعه المقيده به، دون جميع الأفراد التي تصلح الطبيعه للانطباق عليها.

(٢)

وقال بعض الأصوليين بدلالاتها على العموم وضعاً، كالشاهد الثانى فى تمهيد

ص: ٢٣٩

١- (١). كفايه الأصول: ٣٣٤/١، محاضرات فى اصول الفقه: ١٥٦/٥.

٢- (٢). منتهى الدرايه: ٣/٤٧٠-٤٧١، محاضرات فى اصول الفقه: ١٥٧/٥، الفصول الغرويه: ١٧٨-١٧٩.



القواعد، حيث قال: النكره فى سياق النفى تعمّ، سواء باشرها النفى، نحو: ما أحد قائماً، أم باشرها عاملها، نحو: ما قام أحد، وسواء كان النافى (ما) أم (لم) أم (لن) أم (ليس) أم غيرها، ثم إن كانت النكره صادقه على القليل و الكثير كشيء، أو ملازمه للنفى، نحو: أحد، وكذا صيغه (بدّ) نحو: مالى عنه بدّ، كما نقله القرافى فى شرح التنقيح أو داخلاً عليها من نحو: ما جاء من رجل، أو واقعه بعد (لا) العامله عمل إن وهى لا التى لطفى الجنس، فواضح كونها للعموم، وقد صرح به مع وضوحه النجاه والأصوليون. وما عدا ذلك، نحو: ما فى الدار رجل، ولا رجل قائماً، بنصب الخبر، ففيه مذهبان للنجاه، أصحهما - وهو مقتضى إطلاق الأصوليين - أنها للعموم أيضاً. (١)

وقد نقل فى المفاتيح عن الشيخ الطوسى فى العده، والمحقق فى المعارج، والعلامة الحلّى فى النهايه و التهذيب، والشهيد الثانى، والفاضل البهائى فى الزبده، وصاحب المعالم ونجم الأئمه الاسترآبادى وجمال الدين الخوانسارى و الفاضل التونى، وعن عدّه من علماء أهل السنّه كالتفتازانى و الرازى و الحاجبى و العضى أنهم يقولون ويصرّحون بأنّ النكره فى سياق النفى تفيد العموم وموضوعه له. (٢)

لكن، قال سيدنا المحقّق الإمام الخمينى: عدّ النكره واسم الجنس فى سياق النفى أو النهى من ألفاظ العموم وضِعاً، ممّا لا مجال له، فإنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعه بلا شرط، وتنوين التنكير لتقييدها بقيد الوحده الغير المعينه، لكن بالمعنى الحرفى، لا الاسمى، وألفاظ النفى و النهى وضعت لطفى مدخولها، أو الزجر عنه، فلا - دلالة فيها على نفى الأفراد، ولا - وضع على حده للمركّب، فحينئذٍ تكون حالها حال سائر المطلقات فى احتياجها إلى مقدّمات الحكمه، فلا فرق بين (اعتق رقبه ولا تعتق رقبه) فى أنّ الماهيه

ص: ٢٤٠

- 
- ١- (١). تمهيد القواعد: ١٦٠-١٦١؛ الوافيه: ١١٢؛ مبادئ الوصول: ١٢٣؛ قوانين الأصول: ٢٢٣؛ الفصول الغرويه: ١٧٨؛ معارج الأصول: ٨٤.
- ٢- (٢). مفاتيح الأصول: ١٥٣.

متعلّقه للحكم وفي عدم الدلالة على الأفراد، وفي الاحتياج إلى المقدمات.

نعم، بعد تماميتها قد تكون نتيجتها في النفي و الإثبات مختلفه عرفاً، لما تقدّم من حكم العرف بأنّ المهمله (أى الطبيعه المهمله) توجد بوجود فردٍ ما، وتنعدم بعدم جميع الأفراد، وإن كان ما يحكم عليه العرف خلاف البرهان.

والحاصل، أنّ عدّ شيء من ألفاظ العموم يتوقّف على وضع اللفظ لما يفيد الشمول بالدلالة اللفظيه لأجل دلاله من العقل، أو كون الارتكاز عليه كما في المقام، فحينئذٍ فرق واضح بين لا النافيه وبين لفظ كلّ. (١)

## تنبيهان

الأول: قال المحقّق النائيني: وأما النكره في سياق النفي أو النهي فاستفاده السالبه الكليّه منها، وإن كانت ممّا لا تنكر، إلا أنّ السلب فيهما متعلّق بنفس الطبيعه، فيدلّ على سلب جميع أفرادها، وأما تعلّق السلب بمجموع الأفراد، فهو لازم تعلّقه بالجميع، لأنّه بنفسه مدلول للكلام، لما عرفت من احتياج اعتبار الأمور الكثيره أمراً واحداً إلى عنايه زائده، فمع عدم القرينه عليها لا موجب لحمل الكلام على العموم المجموعى. (٢)

الثاني: الظاهر أنّه لا فرق بين المفرد و الجمع و التثنيه في ذلك، وأنّ الحكم في الظهور و النصوصيه أيضاً لا يختلف فيها، فقولك: لا رجال في الدار، مثل: لا رجل في الدار نصّ في العموم، لكنّه نصّ في أفراد الجموع، وإن قلنا بكونه ظاهراً في عموم الأفراد أيضاً كالجمع المحلّى بسلب معنى الجمعيه، ولذلك يجوز أن يقال: لا رجال في الدار، بل رجل أو رجلان، بخلاف المفرد بمعنى أنّه لا يجوز أن يقال لا رجل في الدار، بل رجلان أو رجال. (٣)

ص: ٢٤١

١- (١). مناهج الوصول: ٢٣٧/٢-٢٣٨؛ تهذيب الأصول: ٨/٢-٩.

٢- (٢). أجود التقريرات: ١/٤٤٦؛ فوائد الأصول: ٢/٥١٥.

٣- (٣). قوانين الأصول: ٢٢٣.

قال المحقق العراقي: إنَّ استفاده العموم من الجمع المحلّي باللام بالنسبه إلى جميع الأفراد-فى مثل: أكرم العلماء-منوطه بقريته الحكمه، من جهه أنّ القدر المستفاد من الهيئه العارضه على الماده وهى هيئه الجمع، إنّما هو تقييد الطبيعى بما فوق الاثنين، و أمّا أنّه أى مرتبه من مراتب الجمع وأنّه الأربعة أو الخمسه أو العشره أو غير ذلك من مراتب الجمع، فيحتاج تعيينها إلى قريته، ولو كانت هى مقدّمات الحكمه، وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكلّ على الجمع، كقوله: أكرم كلّ العلماء أو جميع العلماء، حيث إنّهُ بلفظ الكلّ أو الجميع يستغنى عن مقدّمات الحكمه، ومن ذلك البيان ظهر الحال فى المفرد المحلّي باللام، حيث إنّ استفاده العموم منه لا-بدّ وأن تكون بقريته تقتضى كون المدخول فيه بنحو السريان فى ضمن الأفراد، فإنّ اللام فيه حسب وضعها لا تقتضى إلاّ الإشاره إلى المدخول.

و إذا قلنا إنّ الألف و اللام إذا دخلتا على الجمع و المفرد فلا-تدلّان على الاستغراق، فلا بدّ من الاقتصار على أقلّ الجمع فى الجمع، وفى المفرد يجب الاقتصار على واحد.

اختلف العلماء فى دلالة النكره فى سياق النفى أو النهى على العموم على قولين:

القول الأوّل: إنّها تفيده العموم، بل قيل: إنّها نصّ فى الاستغراق، وهو مذهب الجمهور. واستدلّوا على مذهبهم، أوّلاً: إنّ الإنسان إذا قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه قال: ما أكلت اليوم شيئاً، فذكرهم هذا النفى عند تكذيب ذلك الإثبات يدلّ على اتّفاقهم على كونه مناقضاً له، وثانياً: صحّ الاستثناء من هذه النكره، وثالثاً: إنّ (لا) فى قولهم: لا رجل فى الدار، ينتفى الجنس بانتفاء كلّ فرد من أفرادها، ورابعاً: إنّ قول الموحّد: لا إله إلاّ الله، لو لم يكن نفيّاً لجميع الآلهه غير الله تعالى لم يثبت التوحيد.

ولا فرق فيما ذكر بين دخول حرف النفى على الفعل أو الاسم.

القول الثانى: إنّ النكره فى سياق النفى لا- تفيد العموم إلا- بشرط أن تكون النكره مسبوقة بمن الجارّه، سواء كانت ظاهره أو مقدره.

ونقل عن الأمدى أنّه قال: إنّما تعمّ النكره المنفيه، والتي ليست بمنفيه لكنها فى سياقها، فلا تعمّ.

قيل: إذا كانت النكره مع (من) ظاهره أو مقدره فهى نصّ فى الاستغراق.

وقيل: قد فرّق أهل اللغه بين النفى فى قوله: ما جائئى أحد، وما جائئى من أحد، وبين دخوله على النكره من أسماء الجنس فى ما جائئى رجل، وما جائئى من رجل، فأوّا تساوى اللفظين فى الأوّل، وأنّ من زائده فيه، وافتراق المعنى فى الثانى.

وقال الجوينى: النكره المنفيه ظاهره فى العموم عند تقدير (من)، وإذا كانت ظاهره تكون نصّاً فى العموم.

وقال سيويه: إنّ العموم مستفاد من النفى قبل دخول (من)، والمبرّد يقول: إنّهُ مستفاد من لفظ (من). والحقّ مع سيويه، وكون (من) تفيد النصوصيه ولا ينافى الظهور الكائن قبل دخولها.

لا شكّ فى دلالة النكره فى حيز النفى أو النهى على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلاً، لا وضعاً؛ لأنّ عدم الطبيعه إنّما يكون بعدم جميع أفرادها.

قال المحقّق الخراسانى: إنّ النكره تفيد العموم إذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد، وإلاّ فسلبها لا يقتضى إلاّ استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، يعنى: إنّ إفاده النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى للعموم مشروطه بأن تكون الطبيعه مطلقه، حتّى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع أفرادها، فلو كانت الطبيعه مقيده لم يقتض دخول النفى عليها عموم النفى لأفراد الطبيعه المطلقه، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط.

توهم متوهم: أن إفاده النكره فى سياق النفى للعموم عقليه ينافى استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها، لا غيره من سائر الأفراد، إذ الدلاله العقليه تقتضى عموم السلب لجميع أفراد الطبيعه، لا خصوص ما اريد منها.

فأجاب الآخوند الخراسانى: بأنّ الدلاله العقليه على العموم إنّما هى بالإضافة إلى ما يراد من النكره، فإن اريد بها النكره المرسله كان المسلوب عموم أفراد الطبيعه المطلقه، وإن اريد بها النكره المقيده، كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعه المقيده به.

قال عدّه من الأصوليين بدلالاتها على العموم وضعاً كالشهاد الثاني فى تمهيد القواعد، وقال فى: لا رجل قائماً، بنصب الخبر مذهباً للنحاه، أصحهما - وهو مقتضى إطلاق الأصوليين - أنّها للعموم أيضاً.

ونقل فى المفاتيح عن الشيخ، والمحقق، والعلامة الحلى، والشهاد الثاني، وغيرهم، وعن عدّه من علماء أهل السنّه كالتفتازانى و الرازى و الحاجبى و العضى أنّهم يقولون ويصرّحون بأنّ النكره فى سياق النفى تفيد العموم.

لكن، قال سيدنا المحقق الإمام الخمينى: عدّ النكره واسم الجنس فى سياق النفى من ألفاظ العموم وضعاً ممّا لا مجال له، ولا دلاله فيها على نفى الأفراد، ولا وضع على حده للمركّب، فحينئذٍ تكون محتاجه إلى مقدّمات الحكمه كسائر المطلقات. والحاصل، أنّ عدّ شىء من ألفاظ العموم يتوقّف على وضع اللفظ لما يفيد الشمول بالدلاله اللفظيه لا لأجل دلاله من العقل، أو كون الارتكاز عليه كما فى المقام، فحينئذٍ فرق واضح بين لا النافيه وبين لفظ كلّ.

قال المحقق النائينى: أمّا النكره فى سياق النفى أو النهى فاستفاده السالبه الكليه منها، وإن كانت ممّا لا تنكر، إلا أنّ السلب فيهما متعلّق بنفس الطبيعه، فيدلّ على

سلب جميع أفرادها، و أما تعلق السلب بمجموع الأفراد، فهو لازم تعلقه بالجميع، لا أنه بنفسه مدلول للكلام.

الظاهر أنه لا- فرق بين المفرد و الجمع و التثنيه في ذلك، و أنّ الحكم في الظهور و النصوصيه أيضاً لا-يختلف فيها، فقولك: لا رجال في الدار، مثل: لا رجل في الدار نصّ في العموم، لكنّه نصّ في أفراد المجموع.

ص: ٢٤٥

١. لماذا تكون استفاده العموم من الجمع المحلّى باللام بالنسبه إلى جميع الأفراد منوطه بمقدّمات الحكمه؟

٢. لماذا يجب الاقتصار فى الجمع المحلّى باللام على أقلّ الجمع؟

٣. اذكر استدلال القائلين بأنّ النكره فى سياق النفى أو النهى تدلّ على العموم.

٤. بين ووضّح تفریق أهل اللغه بين قوله: ما جائنى أحد، وما جائنى من أحد، وبين قوله: ما جائنى رجل، وما جائنى من رجل.

٥. ما هو الاختلاف بين سيويه و المبرّد؟

٦. لماذا تكون دلالة النكره فى سياق النفى أو النهى على عموم السلب لجميع أفراد النكره عقلاً لا وضعاً؟

٧. لم قال المحقّق الخراسانى: إنّ النكره تفيد العموم إذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد؟

٨. لم توهم المتوهم أنّ إفاده النكره فى سياق النفى عقليه ينافى استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها لا غيره من سائر الأفراد؟

٩. اذكر جواب المحقّق الخراسانى عن التوهم المذكور.

١٠. بين ووضّح كم الآراء فى قول: (لا رجل قائماً).

١١. لماذا يحتاج اسم الجنس و النكره فى سياق النفى أو النهى إلى مقدّمات الحكمه؟

١٢. لم لا يستفاد من النكره فى سياق النفى أو النهى السالبه الكليه، بل يستفاد منها سلب جميع أفرادها؟

تحرير محل النزاع

تحرير محل النزاع يتوقف على بيان أنواع العام:

١. عام اريد به العموم قطعاً، وهو الذى اشتمل على قرينه تنفى احتمال تخصيصه، مثل قوله تعالى: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا). (١)

٢. عام اريد به الخصوص قطعاً، وهو الذى اشتمل على قرينه تنفى بقاءه على عمومه، مثل قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)، (٢) فهذا مخصوص بالمكلفين شرعاً وعقلاً.

٣. عام مطلق، وهو الذى لم تصحبه قرينه تدل على عمومه أو خصوصه، وهو محل الخلاف، فقال أكثر علماء المالكية و الشافعية و الحنابلة: دلالة العام على جميع أفراده ظنية بخلاف الحنفية و المعتزلة و المنقول عن الشافعية، فإنهم يقولون: إن دلالة العام قطعية إذا لم يخص منه البعض، فدلالته على الباقي ظنية.

ص: ٢٤٧

١- (١). هود: ٦.

٢- (٢). آل عمران: ٩٧.



\*وقال في المهذب: إنَّ للعموم صيغاً مستعمله فيه تدلُّ عليه. لكن، هل إفادتها للعموم ظنيّه أو قطعيّه؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأوّل: إنَّ دلالة العام ظنيّه، أي: إنَّ تلك الصيغ والألفاظ تدلُّ على العموم والخصوص، لكن دلالتها على العموم أرجح من دلالتها على الخصوص، وهو مذهب جمهور العلماء، وهو الحقّ عندى؛ لأنَّ هذه الصيغ تستعمل للعموم ومع ذلك فقد كثر إطلاقها وإرادته الخصوص كثرة لا تحصى، حتّى اشتهر قولهم: ما من عام إلّا وقد خصّ، إلّا قوله تعالى: (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ).

المذهب الثاني: إنَّ دلالة العام على العموم قطعيّه، فلا يحتمل الخصوص، وهو مذهب أكثر الحنفيّه. (١)

وقال الشيخ الخضرى: قال أكثر الحنفيّه: إنَّ دلالة العام على جميع الأفراد قطعيّه ما لم يتبع بالقرينه الدالّه على إرادته بعضه، وقال الجمهور: إنَّ دلالة ظنيّه، واستدلّ الحنفيّه بأنّ لفظ العام قد ثبت أنّه وضع لمسمّى فتقطع باستعماله فى مسمّاه عند الإطلاق، أى: حيث لم تقم القرينه الصارفه له عن حقيقته؛ لأنّه لا يجوز أن يستعمل اللفظ استعمالاً مجازياً إلّا بتلك القرينه، وذلك كالخاص، فإنّه يدلّ على مسمّاه الحقيقى قطعاً متى لم تقم قرينه صارفه عن ذلك المعنى، ومجرّد الاحتمالات التى لا دليل عليها لا أثر لها فى الألفاظ، وثمره هذا الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام وخاص، كأن يقول: أعط زيدا، ثمّ يقول: لا تعط أحداً. فمن قال: إنَّ كلاً من العام والخاص قطعى فى الدلالة على مسمّاه. عمل بالمتأخّر منهما أياً كان الخاص أو العام. (٢)

ص: ٢٤٨

١- (١). المهذب: ١٥١٥/٤.

٢- (٢). أصول الفقه: ١٥٥، فواتح الرحموت: ٤٠٢/١-٤٠٣.

﴿إذا كان العام ظاهراً في دلالته على عموم أفراده، بمعنى عدم وجود المنافي له، فينقصد الظهور له، وحيث أثبتنا أنّ الظاهر حجّه، لزم العمل به، و أمّا إذا احتملنا ورود مخصّص، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصّص، كما قال سيدنا الإمام الخميني قدّس سره: إنّ المناط في الفحص عن المخصّص ليس العلم الإجمالي بوجود المخصّص، بل مع عدم العلم الإجمالي أيضاً يجب الفحص عنه. (١)﴾

والسرّ في عدم قطعيه دلالة العام على جميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له، هو أنّ طريقه الشارع في بيان مقاصده هي الاعتماد على القرائن المنفصلة، ومعها لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه، فإنّه يكون ظهوراً بدوياً للكلام.

### حكم العام الذي خصّ عنه البعض

﴿قال الشاشي: أمّا العام الذي خصّ عنه البعض، فحكمه أنّه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال. (٢) و (٣)﴾

﴿لا- بدّ قبل بيان الأقوال في المسألة من بيان معنى التخصيص و المراد منه، فالتخصيص: هو قصر العام على بعض مسمياته، أي: أفراده، قال الآمدي: إنّ التخصيص على ما يناسب مذهب أرباب العموم هو أنّ المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة إنّما هو الخصوص، وعلى مذهب أرباب الاشتراك أنّ المراد باللفظ الصالح للعموم و الخصوص إنّما هو الخصوص. (٤)﴾

وقال الجرجاني: التخصيص هو قصر العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به، (٥)﴾

ص: ٢٤٩

١- (١). مناهج الوصول إلى علم الأصول: ٢/٢٧٦.

٢- (٢). يعني: أنّه يجب العمل به في الباقي من أفراد العام بعد التخصيص مع احتمال التخصيص في باقي الأفراد.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٩؛ التلويح: ٧٦/١؛ شرح التلويح: ٧٥/١ و ٧٦؛ المستصفي: ٩٠/١؛ الإحكام: ٢/٤٤٣؛ إرشاد الفحول: ٣١٢/١.

٤- (٤). الإحكام: ٢/٤٨٦.

٥- (٥). التعريفات: ١١٦؛ قوانين الأصول: ٢٤١.

وقيل: إنَّ التخصيص هو إخراج بعض ما تناوله اللفظ العام عنه. (١) واعتُرض على التعريف الذي ذُكر: بأنَّ ما أخرج فالخطاب لم يتناوله. وأجيب: بأنَّ المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصّص.

وقال العلامة الشوكاني بعد إيراد التعريفات للتخصيص و النقوض عليها: قال القفال الشاشي: إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه، علم أنه غير مقصود بالخطاب، وأنَّ المراد ما عداه، ولا نقول إنَّه داخل في الخطاب، فخرج منه بدليل، وإلا لكان نسخاً، ولم يكن تخصيصاً، فإنَّ الفارق بينهما أنَّ النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص بيان ما قصد له اللفظ العام. (٢)

وقال الشاطبي: إذا كان التخصيص بالمتصل، كاستثناء و الصفه، وبديل البعض، وأشباه ذلك، فليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ، أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد، وأما التخصيص بالمنفصل فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، لا أنه على حقيقته التخصيص الذي يذكره الأصوليون. (٣)

\*\*قال المحقق المتتبع الشيخ المظفر: التخصيص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص. (٤)

وقال المحقق: التخصيص ما دلَّ على أنَّ المراد باللفظ بعض ما تناوله، (٥) وهذا بعينه ما هو المنقول عن القفال الشاشي.

أقول: إن قلنا: إنَّ العموم و الخصوص من أوصاف الألفاظ لا المعاني، فالحق أن

ص: ٢٥٠

١- (١). البحر المحيط: ٣٩٣/٢؛ أصول الجصاص: ٦٨/١.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ٣٠٨/١؛ البحر المحيط: ٣٩٣/٢؛ المستصفي: ٥١/٢.

٣- (٣). الموافقات: ٢٨٧/٣-٢٨٨.

٤- (٤). أصول الفقه: ١٠٦/١.

٥- (٥). معارج الأصول: ٨٩.

يقال: إنَّ المراد بالتخصيص فى المقام هو كون المخصَّص قرينه لإخراج بعض أفراد العام، وأمَّا غير هذا البعض، فهو باق كما كان، إذ المفروض أنَّه كان قبل التخصيص داخلاً، وأمَّا إذا قلنا: إنَّ العموم و الخصوص من أوصاف المعانى، كما عليه جمُّع من المحقِّقين، فأحسن التعاريف هو ما ذكره القفال الشاشى و الشاطبى.

\*وذهب جماعه من أهل العلم-مالك و الشافعى وأصحابه و الحنابلة وأكثر الحنفية-إلى أنه-(العام الذى خصّ)-حقيقه فيما بقى مطلقاً؛ لأنَّ اللفظ إذا كان متناولاً حقيقه باتِّفاق، فالتناول باق على ما كان عليه، ولا يضرّه إخراج بعض منه، ولأنَّ تناوله للباقى يسبق إلى الفهم من غير قرينه.

وأجيب عن الدليلين: بأنَّ العام كان يتناول الباقى مع غيره، والآن يتناوله وحده، وهما متغايران. وعن الثانى بأنَّه إنَّما يسبق إلى الفهم مع القرينه، والسابق إلى الذهن مع عدم القرينه هو العموم، وهذا دليل المجاز. (١)

\*إنَّ المخصَّص بكلام- قسميه (٢)قرينه على إرادته ما عدا الخاص من لفظ العام، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. ملخص الكلام: لا شبهه فى حجِّيه العام المخصَّص فى الباقى متصلاً كان المخصَّص أو منفصلاً لدى العقلاء.

\*فإذا قام الدليل على تخصيص الباقى يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس إلى أن يبقى الثلاث، وبعد ذلك لا- يجوز، (٣) فيجب العمل به. (٤) و (٥)

ص: ٢٥١

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٢٦٤/١-٢٦٥؛ أصول الفقه: ١٨٢؛ الإحكام: ٤٣٩/٢-٤٤٠.

٢- (٢). أعى المخصَّص المتصل بالكلام و المنفصل عنه.

٣- (٣). المستصفى: ١٣٥/١؛ المحصول: ٥٣١/٢؛ فواتح الرحموت: ٤٩٨/١.

٤- (٤). توضيح ذلك: إنَّه إذا ثبت تخصيص العام بالدليل القطعى، أولاً جاز تخصيصه مرّه ثانيه فصاعداً بالدليل، مثل الخبر الواحد و القياس إلى أن يبقى تحته ثلاثه أفراد إذا كان العام جمعاً وبعد ذلك لا-يجوز التخصيص؛ لأنَّه يكون حينئذٍ نسخاً لا تخصيصاً، فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد و القياس.

٥- (٥). أصول الشاشى: ٩.

ولكن قال نظام الدّين الأنصاري: فلا- يجوز تخصيص العام- إذا وقع في الكتاب- بخبر الواحد؛ لكونه ظنّي الثبوت، ولا بالقياس؛ لكونه ظنّي الدلالة، ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى: (وَ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (١) بقوله صلى الله عليه وآله: «المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمّى أو لم يسم» ولا- بالقياس على الناس، والأ- كثر من الشافعيه و المالكيه وبعض منّا كالإمام علم الهدى الشيخ أبى منصور الماتريدى على أنّه- (العام)- ظنّي محتمل للخصوص احتمالاً- صحيحاً عرفاً ناشئاً عن دليل، فيجوز تخصيصه و إن كان في الكتاب بخبر الواحد و القياس. (٢)

\*أولاً: اختلف القوم في منتهى التخصيص إلى كم هو، فذهب بعضهم إلى جوازه حتّى يبقى واحد، وقيل: حتّى ثلاثه، وقيل: اثنان، وذهب الأكثر ومنهم المحقّق رحمه الله في المعارج (٣) إلى أنّه لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العام إلا أن يستعمل في حقّ الواحد على سبيل التعظيم، وفصّل بعضهم بين لفظ الجمع وغيره من الألفاظ، لكنّ الحقّ وفاقاً للأ- كثر جواز تخصيص العام إلى أن يبقى الأ- كثر تحت العام لقبح تخصيص الأ- كثر، مثلاً: إذا قال القائل: أكلت كلّ ما في البستان من الرّمان، وفيها ألف و قد أكل واحده أو اثنتان منها. (٤)

وثانياً: الحقّ جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالخبر الواحد وفاقاً لأكثر المحقّقين، ويمكن أن يستدلّ على الجواز بالإجماع من الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال العام الكتابي، وبسيره العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا

ص: ٢٥٢

١- (١). الأنعام: ١٢١.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ٤٠٢/١-٤٠٣؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٥٢/١.

٣- (٣). معارج الأصول: ٩٠.

٤- (٤). معالم الأصول: ١٥٧؛ تمهيد القواعد: ١٨٩-١٩٠؛ الوافيه: ١٢٥-١٢٦؛ قوانين الأصول: ٢٤١-٢٤٢؛ مفاتيح الأصول: ١٧٥-١٧٦.

كان مخصّصاً للعام القرآني. و أمّا جواز تخصيص الكتاب بالقياس فسيأتي البحث عن حجّيه القياس إن شاء الله تعالى.

## الخلاصة

تحرير محلّ النزاع يتوقّف على بيان أنواع العام:

١. عام اريد به العموم قطعاً، وهو الذي اشتمل على قرينه تنفى احتمال تخصيصه.

٢. عام اريد به الخصوص قطعاً، وهو الذي اشتمل على قرينه تنفى بقاءه على عمومه.

٣. عام مطلق، وهو الذي لم تصحبه قرينه تدلّ على عمومه أو خصوصه، وهو محلّ الخلاف. فقال أكثر علماء المالكيه و الشافعيه و الحنابله: دلالة العام على جميع أفراده ظنيّه بخلاف الحنفيه و المعتزله و المنقول عن الشافعي، فإنّهم يقولون: إنّ دلالة العام قطعيه إذا لم يخصّ منه البعض، فدلالته على الباقي ظنيّه.

وقال في المهدّب: إنّ للعموم صيغاً مستعمله فيه تدلّ عليه. لكن، هل إفادتها للعموم ظنيّه أو قطعيه؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأوّل: دلالة العام ظنيّه، يعنى تلك الصيغ و الألفاظ تدلّ على العموم و الخصوص، لكن دلالتها على العموم أرجح، و هو مذهب جمهور العلماء، و هو الحقّ عندي

المذهب الثاني: إنّ دلالة العام على العموم قطعيه، فلا يحتمل الخصوص، و هو مذهب أكثر الحنفيه.

و ثمره الخلاف تظهر فيما إذا تعارض عام وخاص، فمن قال: إنّ كلاً من العام و الخاص قطعي في الدلالة على مسماه، عمل بالمتأخّر منهما أيّاً كان الخاص أو العام.

فإذا كان العام ظاهراً في دلالاته على عموم أفراده، بمعنى عدم وجود المنافي له، فينعتد الظهور له، وحيث ثبت أنّ الظاهر حجّه، لزم العمل به، و أمّا إذا احتملنا ورود مخصّص، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصّص؛ لأنّ المناط في الفحص عن

المختص ليس العلم الإجمالي بوجود المختص، بل مع عدم العلم الإجمالي أيضاً يجب الفحص عنه.

والسرّ في عدم قطعيه دلالة العام على جميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له، هو أنّ طريقه الشارع في بيان مقاصده هي الاعتماد على القرائن المنفصلة، ومعها لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه.

والأقوال في بيان معنى التخصيص مختلفه، كما أنّ الأقوال في بيان معنى العام مختلفه، قيل: هو قصر العام على بعض مسمياته، أي: أفراده، وقيل: إنّ التخصيص على ما يناسب مذهب أرباب العموم هو أنّ المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة إنّما هو الخصوص، وعلى مذهب أرباب الاشتراك أنّ المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص إنّما هو الخصوص.

وقيل: إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه، علم أنّه غير مقصود بالخطاب، و أنّ المراد ما عداه، ولا نقول إنّ داخل في الخطاب فخرج منه بدليل، وإلاّ لكان نسخاً، ولم يكن تخصيصاً، وقيل: التخصيص هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

أقول: إن قلنا: إنّ العموم والخصوص من أوصاف الألفاظ لا المعاني، فالحقّ أن يقال: إنّ المراد بالتخصيص في المقام هو كون المخصّص قرينه لإخراج بعض أفراد العام، وأمّا غير هذا البعض، فهو باق كما كان، وأمّا إذا قلنا: إنّ العموم والخصوص من أوصاف المعاني، كما عليه جمع من المحققين، فأحسن التعاريف ما ذكره القفال الشاشي والشاطبي.

إنّ المختصّ بكلا قسميه قرينه على إرادته ما عدا الخاص من لفظ العام، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره.

إنّ العام الذي خصّ عنه البعض، فحكمه أنّه يجب العمل به في الباقي مع احتمال

التخصيص من باقى الأفراد، وأنه يجوز تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد أو القياس إلى أن يبقى الثالث، وأما عند علماء الإمامية، فيجوز تخصيص العام إلى أن يبقى الأ- كثر تحت العام لقبح تخصيص الأ- كثر، ويجوز عندهم أيضاً تخصيص الكتاب، بالكتاب وبالخبر الواحد بالإجماع، وبسيره العلماء من القديم إلى الآن على العمل بأخبار الآحاد فى قبال العام الكتابى.



١. بين تحرير محلّ النزاع.
٢. ما هي ثمره الخلاف؟
٣. ما هو الدليل على لزوم العمل بالعام؟
٤. ما هو المناط في لزوم الفحص عن المخصّص؟
٥. ما هو السرّ في عدم قطعيه دلالة العام على جميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم؟
٦. اذكر بعض الأقوال في بيان معنى التخصيص.
٧. اذكر نظر المؤلّف في بيان المراد بالتخصيص.
٨. ما هو حكم العام الذي خصّ عنه البعض؟
٩. اذكر منتهى التخصيص على نظر علماء أهل السنّه و الإماميه.

\*قال الشاشي: إنما جاز ذلك: لأنَّ المخَصِّصَ الذي أخرج البعض عن الجملة لو أخرج بعضاً مجهولاً يثبت الاحتمال في كلِّ فرد معين، فجاز أن يكون باقياً تحت حكم العام، وجاز أن يكون داخلياً تحت دليل الخصوص، فاستوى الطرفان في حقَّ المعين.

فإذا قام الدليل الشرعي على أنه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص، ترجَّح جانب تخصيصه، وإن كان المخَصِّصَ صَ أخرج بعضاً معلوماً عن الجملة، جاز أن يكون معلولاً بعلة موجودة في هذا الفرد المعين، فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلة في غير هذا المعين، ترجَّح جهة تخصيصه، فيعمل به مع وجود الاحتمال. (١) و (٢).

وقال بعض: المخَصِّصَ صَ إما أن يكون مجملاً وإما أن يكون مبيناً؛ فالأول كقول القائل: (أحسن إلى الناس)، ويقول عقيب ذلك: (لا تحسن إلى بعضهم)؛ والثاني كقوله: (أحسن إلى الناس)، ثمَّ يقول: (ولا- تحسن إلّا- لمن يحسن إليك). إذا كان المخَصِّصَ صَ مجملاً، لم يبق العام حجّة عند الجمهور، يعني بذلك: أن يتوقّف في الاحتجاج به حتّى يجيء البيان؛ لأنّه قد صار مجملاً. وإذا كان مبيناً، فاختلفوا في

ص: ٢٥٧

١- (١). أصول الفقه: ١٨٣.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٩.

الاحتجاج بالعام بعد ذلك على أقاويل كثيرة. (١)

وهل يسرى إجمال المخصّص إلى العام أم لا؟

\*\*كما عرفت أنّ البحث يكون في تخصيص غير ما علم خروجه عن العام قطعاً، بمعنى: إنّ إجمال الخاص هل يسرى إلى العام أم لا؟ فنقول: إنّ الإجمال على نحوين:

١. أن يكون الشبهه و الإجمال في نفس مفهوم الخاص، نحو قوله عليه السّلام: «كلّ ماء طاهر إلّا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه»، (٢) فالذى يشكّ فيه أنّ المراد من التغير خصوص التغير الحسيّ أو ما يشمل التغير التقديري، ونحو قول المتكلم: (أكرم العلماء إلّا زيدا)، فالذى يشكّ فيه أنّ المراد زيد بن بكر أو زيد بن خالد مثلاً.

٢. أن يكون الإجمال و الشبهه في مصداق الخاص، يعني: الشكّ في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيناً لا إجمال فيه، كما إذا شكّ في مثال الماء السابق أنّ ماءً معيناً، أغير بالنجاسه، فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته؟

إنّ الدوران في الشبهه المفهوميه تارة يكون بين الأقلّ و الأكثر، كالمثال الأوّل، فإنّ الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسيّ أو يعمّ التقديري، وأخرى يكون الدوران بين المتباينين، كالمثال الثاني، فإنّ الأمر دائر فيه بين تخصيص زيد بن بكر و زيد بن خالد، ولا- قدر متيقّن في البين. ثمّ على كلّ من التقديرين: أمّا أن يكون المخصّص متصلاً أو منفصلاً، والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة.

ص: ٢٥٨

١- (١). أصول الفقه: ١٨٢؛ المحصول: ٥٣٤/٢؛ إرشاد الفحول: ٢٩٨/١؛ فواتح الرحموت: ٥٠٣/١؛ الإحكام: ٤٤٤/٢؛ كشف الأسرار: ٤٤٩/١-٤٥٧؛ البحر المحيط: ٤١٤/٢؛ شرح المعالم: ٤٦٨-٤٦٩؛ التبصره في اصول الفقه: ١٨٧.

٢- (٢). من لا يحضره الفقيه: ٥/١.

فإذا كان المخصّي ص متصلاً-سواء كان الدوران فيه بين الأقلّ و الأكثر أم بين المتباينين-فالحقّ أنّه يسرى إجمال الخاص إلى العام.

و أما إذا كان المخصّي ص منفصلاً، وكان الدوران بين الأقلّ و الأكثر، فالحقّ فيه أنّ إجمال المخصّي ص لا يسرى إلى العام، أي أنّه يصحّ التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقلّ في حكم العام. وإذا كان الدوران بين المتباينين، فالحقّ فيه أنّ إجمال الخاص يسرى إلى العام، كالمخصّي ص المتصل؛ لأنّ المفروض في المسألة حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً، وإن تردّد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّيه في كلّ واحد منهما.

قال الإمام الخميني قدّس سره في مناهج الوصول: لو دلّ دليل-منفصلاً-على عدم وجوب إكرام زيد، وكان مردداً بين الجاهل و العالم، فالظاهر جواز التمسك بالعام لوجوب إكرام العالم منهما؛ لأنّ المجمل المرّد ليس بحجّه بالنسبة إلى العالم، والعام حجّه بلا دافع. (١)

نعم، قال رحمه الله في تهذيب الأصول: إذا دار المخصّي ص المنفصل بين المتباينين، فالحقّ أنّه يسرى الإجمال إليه (أي: إلى العام) حكماً بمعنى عدم جواز التمسك به في واحد منهما، وإن كان العام حجّه في واحد معين واقعاً، ولازمه إعمال قواعد العلم الإجمالي. (٢)

و أتياً الشبهه المصادقيه، بأن لا- يكون في مفهوم لفظ الخاص إجمال أصلاً. ولكن، شكّ في فرد معين من أفراد العام أنّه من مصاديق هذا الخاص أو لا، فالمعروف عدم جواز التمسك فيها بعموم العام، وقيل: بالجواز، وينسب هذا القول الثاني إلى المشهور من العلماء الأقدمين.

### القول الحقّ في المسألة

الحقّ في المسألة، هو عدم جواز التمسك بعموم العام عند الشكّ من جهه الشبهه

ص: ٢٥٩

١- (١). مناهج الوصول: ٢٧٢/٢.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ١٦/٢.

الخارجيه(المصداقيه)سواء فى ذلك القضيه الحقيقه و الخارجيه.أميا القضيه الحقيقه،فلا- يجوز التمسك بالعام فيها لإثبات الحكم للعالم المحتمل فسقه بعد ورود التخصيص على أكرم العلماء،بمثل:لا تكرم فساق العلماء،وبعد تقييد المراد الواقعى بغير الفاسق؛لأنّ إثبات الحكم لشيء خارجاً إنّما هو فرع إحراز تحقق تمام موضوعه،وبما أنّ المفروض فى محلّ البحث أنّ تحقق تمام الموضوع مشكوك فيه فى الخارج لا يمكن التمسك بعموم العام لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه.

و أما القضيه الخارجيه،فكذلك لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه؛لأنّ استعمال العام فى القضايا الخارجيه لا يبين استعمال العام فى القضايا الحقيقه فى أنّ عنوان العام إنّما يؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام الإثبات مرآه إلى أفراده الخارجيه أو المقدّره؛فلذا لا يمكن التمسك بالعموم عند عدم إحراز القيد،كما كان الحال كذلك فى القضايا الحقيقه بعينها.

وقد يستدلّ للقول بالجواز بأنّ انطباق عنوان العام على المصداق المرّد معلوم،فيكون العام حجّه فيه ما لم يعارض بحجّه أقوى،و أميا انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم،فلا يكون الخاص حجّه فيه،فلا يزاحم العام،و هو نظير القول فى المخصّص المنفصل فى الشبهه المفهوميه عند الدوران بين الأقلّ و الأكثر،فلذا أفتوا فى صورته الشكّ فى اليد على مال إنّها يد عاديه أو أمانيه بالضمّان؛لعموم قوله صلى الله عليه و آله:«على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه»<sup>(١)</sup>لأنّها يد عاديه.

## الخلاصه

إنّ المخصّص الذى أخرج البعض عن الجملة لو أخرج بعضاً مجهولاً يثبت الاحتمال فى كلّ فرد معين،فجاز أن يكون باقياً تحت حكم العام،وجاز أن يكون

ص: ٢٦٠

داخلاً تحت دليل الخصوص، فاستوى الطرفان في حقّ المعين.

فإذا قام الدليل الشرعى على أنه من جمله ما دخل تحت دليل الخصوص ترّجح جانب تخصيصه، وإن كان المخصّص أخرج بعضاً معلوماً عن الجملة، جاز أن يكون معلولاً بعلة موجودة في هذا الفرد المعين، فإذا قام الدليل الشرعى على وجود تلك العلة في غير هذا المعين، ترّجح جهه تخصيصه، فيعمل به مع وجود الاحتمال.

إنّ التخصيص قد يكون بمخصّص مجهول وقد يكون بمخصّص معلوم، فإذا كان المخصّص مجهولاً، فيسرى إجماله إلى العام أيضاً، أمّا إذا وجد دليل شرعى على أنه شامل تحت دليل الخصوص صار جانب التخصيص راجحاً، و أمّا إذا كان البعض المخصّص معلوماً كما في قول أمير الجهاد عليه السّلام: «أقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الدّمه» فإنّ المخصّص هو أهل الدّمه معلوم، فإذا وجد الدليل الشرعى على وجود تلك العلة في غير أهل الدّمه، فيصير تخصيص غير أهل الدّمه أيضاً راجحاً.

إنّ الإجمال و الشبهه على نحوين: تاره يكون في نفس المفهوم الخاص، وأخرى يكون في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، ففي الصورة الأولى قد يكون الدوران بين الأقلّ و الأ-كثر، وقد يكون بين المتباينين، وعلى كلّ من التقديرين: أمّا أن يكون المخصّص متّصلاً أو منفصلاً، والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة.

و أمّا الشبهه المصداقيه، فهي أن لا يكون في مفهوم الخاص إجمال أصلاً. ولكن، الشكّ في فرد معين من أفراد العام، هل هو من أفراد الخاص أو لا؟ فالمعروف هو عدم جواز التمسك فيها بعموم العام سواء في ذلك القضيّه الحقيقيه أو الخارجيه.

١. متى يثبت الاحتمال في كلّ فرد معين؟
٢. ما هو رأى العقلاء في العام المخصّص؟
٣. متى يصحّ تخصيص العام بخبر الواحد؟
٤. إذا كان المخصّص مجملاً لمّ لم يبق العام حجّه عند الجمهور؟
٥. اذكر أنواع التخصيص.
٦. بين حكم الشبهه المصداقيه.
٧. هل يسرى إجمال الخاص إلى العام إذا كان المخصّص متّصلاً؟

العام بعد التخصيص هل هو حقيقه فى الباقي أو يكون مجازاً؟

\*اختلف الأصوليون فى العام إذا خصّ، هل يكون حقيقه فى الباقي أو يكون مجازاً؟ على أقوال:

ذهب جمهور الأشاعره و المعتزله إلى أنه مجاز فى الباقي مطلقاً، سواء أكان التخصيص بمتصل أم منفصل، وسواء أكان بلفظ أم بغيره؛ لأنّ العام موضوع للمجموع، فإذا اريد به البعض فقد اريد به غير ما وضع له، وذلك هو المجاز.

وذهب جماعه من أهل العلم، كمالك، والشافعى وأصحابه، والحنابله، (1) وأكثر الحنفية إلى أنّه حقيقه فيما بقى مطلقاً.

اختار القول الأوّل البيضاوى، وابن الحاجب، والصفى الهندى، وقال ابن برهان: وهو المذهب الصحيح، ونسبه إلكيا الطبرى إلى المحققين، ونقل عن القاضى أبى بكر، وجزم به الدبوسى، والسرخسى، والبزدوى من الأحناف، وحكوه عن اختيار العراقيين من الحنفية.

واستدلّ أيضاً للمذهب الأوّل بأنّه لو كان حقيقه فى البعض، كما كان حقيقه فى

ص: ٢٦٣

١- (١). روضه الناظر: ١٤٠-١٤١؛ نزّهه الخاطر: ١٠٢/٢-١٠٣.



الكل، لزم أن يكون مشتركاً، فيكون حقيقه في معنيين مختلفين، والمفروض أنه حقيقه في معنى واحد، وأيضاً قد تقرّر أنّ المجاز خيّر من الاشتراك.

وقد اجيب عنه: بأنّ الكلام إنّما يكون مجازاً إذا عرف أنّه حقيقه في شيء ثمّ استعمل في غيره، كالحمار حقيقه في البهيمة المعروفه، ثمّ يستعمل في الرجل البليد، فيكون مجازاً.

والعموم مع الاستثناء ما استعمل في غير هذا الوضع على سبيل الحقيقه، فلا يجوز أن يجعل مجازاً في هذا الوضع.

وبعبارة اخرى: إنّكم قسيتم ما نحن فيه على أسماء الحقائق، إذ استعملت في غير ما وضعت له، فالعرب لم تضع اسم الحمار للرجل البليد حقيقه، والحال أنّهم استعملوا لفظ العموم في البعض حقيقه. (١)

وقال في المهذب: وهو مذهب كثير من الحنفية، وكثير من الشافعية، وبعض الحنابلة كأبي الخطّاب، وابن تيمية، وبعض المالكية، كالقرافي، وابن الحاجب، وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي. (٢)

واستدل أصحاب الحقيقه على مذهبهم:

أولاً: إنّ اللفظ العام متناول للباقي بعد التخصيص، كما كان متناولاً له قبل التخصيص، واستعمال اللفظ العام في الباقي قبل التخصيص حقيقه اتفاقاً، لكون اللفظ متناولاً له، فيكون استعماله في الباقي بعد التخصيص حقيقه كذلك؛ لوجود المقتضى للحقيقه، وهو اللفظ المتناول لهما.

ونقل عن إمام الحرمين في تحقيق كونه حقيقه في التناول: إنّ العام بمنزله تكرير

ص: ٢٤٤

١- (١). التبصره: ١٢٣؛ المهذب: ١٥٦١/٤.

٢- (٢). المهذب: ١٥٦٠/٤.

الآحاد المتعدّده على ما نقل عن أهل العربية، أنّ معنى الرجال، فلان، فلان، فلان إلى أن يستوعب، إنّما وضع الرجال اختصاراً لذلك، ولا شكّ أنّ في تكرير الآحاد إذا بطل إرادته البعض لم يصر الباقي مجازاً، فكذا هاهنا.

وأجيب عنه: بأنّنا لا- نسلم أنّه كتكرير الآحاد، بل هو موضوع للكُلِّ، فبإخراج البعض يصير مستعملاً في غير ما وضع له، فيكون مجازاً، بخلاف المتكزّر، فإنّ كلّ واحد موضوع لمعناه، فبإخراج البعض لا يصير الباقي مستعملاً في غير معناه، ومقصود أهل العربية، بيان الحكمه في وضعه لا أنّه مثل التكرير بعينه. (١)

وذكر شمس الأئمّه في توجيه التناول: إنّ حقيقه صيغه العموم أنّه للكُلِّ، ومع ذلك فهي حقيقه فيما وراء المخصوص؛ لأنّها إنّما تتناوله من حيث أنّه كلّ، لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عباره عمّا وراء المستثنى بطريق أنّه كلّ، لا بعض، حتّى لو كان الباقي دون الثلث، فهو كلّ أيضاً، وإن كان أيضاً بصيغه العموم، نظراً إلى احتمال أن يكون أكثر. (٢)

قال عبدالعلى الأنصارى في توجيهه: إنّ العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ، إن مطلقاً فالاستغراق لجميع أفراد المطلق، نحو: الرجال، وإن مقيداً فلجميع أفراد المقيد، نحو: علماء البلد، والعام المقرون مع المخصّص مقيد به، واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد، نحو: الرجال العلماء، أو الرجال إلّا العلماء، (و هذا الكلام) لا يتمّ إلّا في غير المستقل، وهذا التحرير لا يراه مخصّصاً، وكلامه إنّما هو في العام المخصوص بالمستقلّ. (٣)

ص: ٢٤٥

- ١- (١). شرح التلويح على التوضيح: ٧٧/١-٧٨؛ فواتح الرحموت: ٥١٦-٥١٧؛ الإحكام: ٢/٢٤٢؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٦؛ اصول الفقه الإسلامى: ١/٢٦٤-٢٦٥؛ اصول الجصاص: ١/١٣٢-١٣٤ و ص ٦٦.
- ٢- (٢). شرح التلويح على التوضيح: ٧٧/١-٧٨؛ فواتح الرحموت: ٥١٦.
- ٣- (٣). فواتح الرحموت: ٥١٦.

وثانياً: إنَّ المخَصِّص قد أثر في المخصوص و المخرج فقط، ولم يؤثر في الباقي بعد التخصيص، فيبقى على ما هو عليه، مثلاً: إنَّ لفظ (السارق) قد وضع لجميع السارقين، فلمّا جاء المخصّص صرف دلّاله لفظ (السارق) عن بعض السارقين كالمجنون و الصبي، فعلى هذا لا تقطع أيديهما إذا سرقا، وإذا صرفت دلّالته عن هذين الشخصين، فدلاله لفظ (السارق) على الأفراد غير المخصوصين باقيه لم تتغير ومستمرّه على ما هي حقيقه، فالمخصّص لم يؤثر في الباقي، بل أثر في المخصّص و المخرج، فتبقى دلّاله اللفظ العام المخصوص حقيقه فيما بقى. (١)

و ثالثاً: يسبق الباقي بعد التخصيص إلى الفهم، و هو دليل الحقيقه.

وأجيب: بأنّه إنّما يسبق إلى الفهم مع القرينه، إذ السابق مع عدمها هو العموم، و هذا دليل المجاز، وقيل في بيان التبادر: إنَّ إرادته الباقي معلومه بدون القرينه، فإنّه كان مفهوماً قبل أيضاً، و إنّما المحتاج إليها عدم إرادته المخرج، فالباقي متبادر و هو دليل الحقيقه، ويدفع بأنّ الكلام في إرادته الباقي بخصوصه، لا إرادته الباقي في ضمن إرادته الكلّ. و هذا، أي: إرادته الباقي بخصوصه لا يعلم بدون القرينه، و هو علامه المجاز فتدبر. (٢)

و ذهب جماعه، كالكرخي وغيره من الحنفية، وأبى الحسين البصرى و القاضي أبى بكر الباقلانى إلى أنّه إن خصّ بمتّصل لفظى كالاستثناء، فحقيقه، و إن خصّ بمنفصل، فمجاز، حكاه عنهم الشيخ أبو حامد وابن برهان و عبد الوهاب و أبو إسحاق الشيرازى.

و احتجوا: أنّ التخصيص المقارن لا يصير اللفظ مجازاً، بل هو باق حقيقه، و هو كلام واحد، و التخصيص المتأخر أنّه يبقى مجازاً فى البقيه.

و يجاب: بأنّ ذلك المخصّص المتّصل هو القرينه التى كانت سبباً لفهم الباقي من

ص: ٢٦٦

١- (١). المهذب: ٤/١٥٥٩-١٥٦٠.

٢- (٢). فواتح الرحموت: ١/٥١٧؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٦.

لفظ العموم، وهو معنى المجاز، ولا فرق بين قرينه قريبه أو بعيده، متّصله أو منفصله. (١)

وذهب عبد الجبار إلى عكس هذا القول، حكاه عنه ابن برهان في (الأوسط). ولكن، نقل الآمدي عن القاضي عبد الجبار المعتزلي أنّه قال: إن كان مخصّصه شرطاً أو تقييداً بصفه كقوله: من دخل دارى عالماً أكرّمته، فهو حقيقه، وإلا فهو مجاز حتّى فى الاستثناء.

(٢)

وقال الشوكانى: لا وجه له. (٣)

وحكى الآمدي عن بعضهم أنّه قال: إن خصّ دليل لفظى، فهو حقيقه، كيف ما كان المخصّص، متّصلاً أو منفصلاً، وإلا فهو مجاز.

(٤)

وذهب أبو الحسين البصرى و الإمام الرازى إلى أنّه إن كان المخصّص مستقلاً، فهو مجاز سواء كان عقلياً أو لفظياً، كقول المتكلمّ بالعام: أردت به البعض المعين، وإن لم يكن مستقلاً، فهو حقيقه، كالاستثناء و الشرط و الصفه، وزاد صدر الشريعه فى التوضيح الغايه، ونقل الزركشى عن الهندى أنّه قال: وحكم التقييد بالغايه حكم أخواته من المتّصلات ظاهراً، إذ لا يظهر فرق بينها. (٥)

وفى المسأله آراء وأنظار اخر تذكر فيها تفاصيل اخر، فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع المطوّلات. (٦)

\*\*\* وقال ابن المرتضى: قال الأكثر وكلّ عموم خصّص، فإنّه يصير مجازاً؛ لأنّ

ص: ٢٤٧

١- (١). البحر المحيط: ٢/٤٠٩؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٦-٢٩٧؛ الإحكام: ٢/٤٣٩.

٢- (٢). الإحكام: ٢/٤٤٠؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٧٥.

٣- (٣). البحر المحيط: ٢/٤٠٩؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٧؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٧٥.

٤- (٤). الإحكام: ٢/٤٣٩؛ البحر المحيط: ٢/٤٠٩؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٧؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٧٥.

٥- (٥). البحر المحيط: ٢/٤٠٩؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٧٥-٧٦؛ المحصول: ٢/٥٣٢.

٦- (٦). البحر المحيط: ٢/٤١٠-٤١١؛ إرشاد الفحول: ١/٢٩٧-٢٩٨؛ شرح المعالم: ١/٤٦٨؛ كشف الأسرار: ١/٤٤٩؛ فواتح

الرحموت: ١/٥١٣-٥٢٣؛ الإحكام: ٢/٤٣٩-٤٤٣.

لفظ العموم وضعه اللغوي للعموم والاستغراق، فإذا خصّ فقد استعمل في غير وضعه و هو المجاز، وهذا هو حقيقه المجاز، ثمّ إنّه لو كان حقيقه، لكان لفظه مشتركاً بين العموم والخصوص، وقد بينا أنّه غير مشترك، بل يفيد الاستغراق من غير قرينه، ولا يفيد الخصوص إلاّ مع قرينه. (١)

وقال في صفوه الاختيار: وعندنا أنّ العموم إذا خصّ بأى دليل خصّ، على أى وجه خصّ، فالحال فيه لا تخلو من أحد أمرين: أمّا أن يعلم المراد من ظاهره مع التخصيص أو لا- يعلم من ظاهره، بل يبقى فهم السامع متحيراً حتّى يرد عليه الدليل، فإن سبق إلى الفهم عند إطلاقه معناه، فهو حقيقه مع المخصّص ودونه؛ لأنّ هذا أماره الحقيقه، فما فهم المراد من ظاهره، فهو حقيقه فيما تناولته، وما لم يفهم إلاّ بقرينه، فهو مجاز، كقوله تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) فإنّه يسبق إلى الفهم عند إطلاقه وجوب قتل المشركين على أى حال وجدناه، وإن كان قد خصّ أهل الذمّه والمستجير، ومن لم تبلغه الدعوه.

ولأنّ المجاز هو ما يفيد به ما استعير له، والعام وإن خصّ، فهو مفيد لما وضع له، وخروج بعض ما دخل تحته بالدليل، لا يخرجّه عن بابه، كما أنّه لا يخرج الأمر عن كونه أمراً. (٢)

### تخصيص العام لا يوجب التجوّز

\*\*لا ريب فى أنّ التخصيص لا يوجب مجازيه العام مطلقاً، سواء كان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً، يعنى: إنّ إرادته ما عدا الخاص من لفظ العموم تكون بلحاظ وجود المخصّص، إذ المخصّص بقسميه قرينه على إرادته ما عدا الخاص من لفظ العموم،

ص: ٢٤٨

١- (١). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٢٠-٣٢١.

٢- (٢). صفوه الاختيار: ٨٢-٨٣.

فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره، فوقع الكلام بين الأعلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقي، واختلفوا على أقوال كثيرة، قد مر أكثرها آنفاً، والحق هو القول بأنه حقيقه مطلقاً.

والدليل عليه: إن تخصيص العام لا- يوجب التجوّز، لا- في أداه العموم، ولا- في مدخولها. أمّا في الأولى، فلأنّها دائماً تستعمل في معناها الموضوع له، وهو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها، أي: سواء أكان ما يراد منه معنى وسيعاً أو ضيقاً، وسواء أكان الدال على الضيق القرينه المتّصله أم كانت القرينه المنفصله، فإنّها في جميع هذه الحالات و الفروض مستعمله في معناها الموضوع له بلا تفاوت أصلاً.

و أمّا الثاني، فالأمر واضح حيث إنّ المدخول كالرجل ونحوه وضع للدلالة على الماهية المهملة التي لم تلحظ معها خصوصيه من الخصوصيات، منها الإطلاق و التقييد، فهما كيفيه الخصوصيات خارجان من حريم المعنى، فاللفظ لا- يدلّ إلاّ على معناه، ولم يستعمل إلاّ فيه، وإفاده التقييد إنّما هي بدال آخر، كما أنّ إفاده الإطلاق بمقدّمات الحكمه. (1)

وبعبارة أخرى: إنّ التخصيص بالمتّصل كقولك: أكرم كلّ عالم إلاّ الفاسقين، لم تستعمل أداه العموم إلاّ في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غايه الأمر أنّ مدخولها تارة يدلّ عليه لفظ واحد، مثل: أكرم كلّ عادل، وأخرى يدلّ عليه أكثر من لفظ واحد في صورته التخصيص، فيكون التخصيص معناه أنّ مدخول كلّ ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً، بل هو خصوص العالم العادل في المثال، و أمّا (كلّ) فهي باقيه على ما لها من الدلالة على العموم و الشمول؛ لأنّها تدلّ حينئذٍ على الشمول لكلّ عادل من العلماء، ولذا لا يصحّ أن يوضع مكانها كلمه (بعض)، فلا يستقيم لو قلت:

ص: ٢٦٩

---

١- (١). محاضرات في اصول الفقه: ١٦٦-١٦٧؛ أجود التقريرات: ١/٤٤٩؛ فوائد الأصول: ٥١٨/٢.

أكرم بعض العلماء العدول، فإنه لا يدلّ على تحديد الموضوع، كما لو كانت (كلّ) والاستثناء موجودين.

والحاصل: إنّ لفظه (كلّ) وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلا في معناها، وهو الشمول. ولا معنى للقول بأنّ المجاز في نفس مدخولها؛ لأنّ مدخولها مثل كلمه عالم موضوع لنفس الطبيعه من حيث هي، لا- الطبيعه بجميع أفرادها أو بعضها، وإرادته الجميع أو البعض إنّما يكون من دلالة لفظه اخرى ككلّ أو بعض، فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعداله في المثال المتقدّم لم يكن مستعملاً إلا في معناه، وهو من له العلم، وتكون إرادته ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة المجموع القيد و المقيد من باب تعدّد الدالّ و المدلول، هذا كلّ في المخصّص المتّصل.

وكذلك الكلام عن المخصّص بالمنفصل؛ لأنّ التخصيص بالمنفصل معناه، جعل الخاص قرينه منفصله على تقييد مدخول كلّ بما عدا الخاص، فلا- تصرف في أداء العموم، ولا- في مدخولها ويكون أيضاً من باب تعدّد الدالّ و المدلول، ولو فرض أنّ المخصّص ليس مقيداً لمدخول أداء العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإنّ هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه العام هو البعض، حتّى يكون مجازاً، بل إنّما يكشف الخاص عن المراد الجدّي من العام. (1)

قال المحقّق الخوئي في توضيح كلام شيخه الأستاذ العلّامه النائيني: فهى في غايه الصحّح و المتانه حتّى بناءً على نظريتنا، من أنّ أداء العموم بنفسها متكفّله لإفاده العموم، وعدم دخل خصوصيه ما في حكم المولى و غرضه، بيان ذلك، أنّ الدلالات على ثلاثه أقسام:

الأول: الدلاله التصوريه (وهى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ) لا تتوقّف

ص: ٢٧٠

١- (١). أصول الفقه: ١١٠/١-١١٢.

على شيء ما عدا العلم بالوضع، فهي تابعة له، وليس لعدم القرينه دخلٌ فيها، فالعالم بوضع لفظ خاصٍ لمعنى مخصوص ينتقل إليه من سماعه، ولو افترضنا أنّ المتكلم نصب قرينه على عدم إرادته؛ لأنّ هذه الدلالة غير مستنده إلى الوضع، بل هي من جهة الأناض الحاصل من كثره استعمال اللفظ فى معناه أو غيره ممّا يوجب هذه الدلالة.

الثانى: الدلالة التفهيمية، ويعبر عنها بالدلالة التصديقيه أيضاً من جهة تصديق المخاطب المتكلم، بأنّه أراد تفهيم المعنى للغير، وهى عبارة عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصداً لتفهم معناه، وهذه الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أنّ المتكلم فى مقام التفهيم، وأنّه لم ينصب قرينه متصّله فى الكلام على الخلاف، ولا ما يصلح للقرينه، وإلا فلا دلالة له على الإرادة التفهيمية، وهذه الدلالة هى الدلالة الوضعيه.

الثالث: الدلالة التصديقيه، وهى دلالة اللفظ على أنّ الإرادة الجدّيه على طبق الإرادة الاستعماليه، يعنى: إنّهما متّحدان فى الخارج، وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء، وتتوقف زائداً على ما مرّ على إحراز عدم وجود قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، ومع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدّى، فهذه القرينه إنّما هى تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع وحقّيته، لا- عن أصله، فإنّ الشئ إذا تحقّق لم ينقلب عمّا هو عليه.

والحاصل: إنّ بناء العقلاء قد استقرّ على أنّ الإرادة التفهيميه مطابقه للإرادة الجدّيه ما لم تقم قرينه على الخلاف.

وبعد ذلك نقول: إنّ العام إذا ورد فى كلام المتكلم من دون نصبه قرينه على عدم إرادته معناه الحقيقى، فهو لا- محاله يدلّ بالدلالة الوضعيه على أنّ المتكلم به أراد تفهيم المخاطب لتمام معناه الموضوع له، كما أنّه يدلّ ببناء العقلاء على أنّ إرادته تفهيم



المعنى إرادته جديده ناشئه عن كون الحكم المجعول على العام ثابتاً له واقعاً. ولكن هذه الدلاله، أى: الدلاله الثانيه، كما تتوقف على إحراز كون المتكلم فى مقام الإفاده وعدم نصبه قرينه على اختصاص الحكم ببعض أفراد العام فى نفس الكلام، كذلك تتوقف على عدم إتيانه بقرينه تدلّ على الاختصاص بعد تماميه الكلام ومنفصله عنه، فإنّ القرينه المنفصله تكون مانعه عن كشف ظهور العام فى كون الحكم المجعول له إنّما هو بنحو العموم فى الواقع ونفس الأمر، حيث إنّها تزاحم حجّيه ظهور العام فى العموم التى هى ثابتة بيناء العقلاء وتعهدهم، ولا- تزاحم أصل ظهوره فى الإراده التفهيميه وكشفه عنها. وعليه، فلا ملازمه بين رفع اليد عن حجّيه الظهور لدليل، ورفع اليد عن أصله. بداهه أنّه لا ملازمه بين كون المعنى مراداً للمتكلم فى مقام التفهيم، وكونه مراداً له فى مقام الواقع و الجّد.

خلاصه الكلام: إنّ اللفظ بمقتضى الوضع إنّما يدلّ على إرادته تفهيم المعنى فحسب، دون أزيد من ذلك، وهذه الدلاله دلالة حقيقيه، حيث إنّها استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له، وأمّا كون هذا المعنى مراداً بإرادته جديده أيضاً، فهو متوقف على عدم قرينه منفصله، وإلاّ فلا دلالة له على ذلك أصلاً، فالقرينه المنفصله إنّما هى تمنع عن حجّيه الظهور، وكشفه عن المراد الجدى و الواقعي، ولا- تمنع عن ظهوره فى إرادته تفهيمه الذى هو مستند إلى الوضع. وعليه، فإذا ورد عام من المولى ثمّ ورد مخصّص منفصل، فهذا المخصّص المنفصل إنّما يزاحم حجّيه ظهور العام فى العموم، ومانع عن كشفه عن الواقع، دون أصل ظهوره، ضروره أنّ ظهوره فى أنّ المولى أراد تفهيم المعنى العام باق على حاله، والمفروض أنّ هذا الظهور كاشف عن أنّ المتكلم استعمل اللفظ فى معناه الموضوع له. (1)

ص: ٢٧٢

١. أن يقترن به مخصّيه في الكلام الواحد الملقى من المتكلم، كقولنا: أكرم العلماء العدول، أو أشهد أن لا إله إلا الله، ويسمى المخصّص المتّصل فيكون قرينه على إرادته ما عدا الخاصّ من العموم.

٢. أن لا- يقترن به مخصّيه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقلّ به قبله أو بعده، ويسمى المخصّيه ص المنفصل، فيكون أيضاً قرينه على إرادته ما عدا الخاصّ من العموم كالأول.

فإذن، لا- فرق بين القسمين من ناحيه القرينه على مراد المتكلم، وإنّما الفرق بينهما من ناحيه أخرى، وهي ناحيه انعقاد الظهور في العموم، ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أنّ الخاصّ ظهوره أقوى، فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر، أو النصّ على الظاهر.

والدليل على ذلك أنّ الكلام مطلقاً: العام وغيره لا يستقرّ له الظهور، ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً، على وجه لا يبقى- بحسب العرف- مجال لإلحاقه بضميمه تصلح لأن تكون قرينه تصرفه عن ظهوره الابتدائي، وإلا فالكلام ما دام متّصلاً عرفاً فإنّ ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينه على خلافه استقرّ ظهوره الأول، وانعقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينه الصارفه تبدّل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينه، وانعقد حينئذٍ على الظهور الثاني. (١)

ولكن، قال صاحب المعالم و الفاضل القمي: إذا خصّ العالم وأريد به الباقي، فهو مجاز مطلقاً على الأقوى، وفاقاً للشيخ الطوسي، والمحقّق، والعلامة في أحد قوليّه

ص: ٢٧٣

وكثير من أهل الخلاف. (١) واستدلا على مذهبهما بدلائل قد ذكرناها مع الإيراد عليها في أوّل الدرس، فراجع.

وقد فصل صاحب الفصول حيث قال: والتحقيق عندى أنّ العام المخصوص إن كان تخصيصه باستعماله فى الخاص باعتبار كونه للعموم وضعاً، فمجاز، سواء كان موضوعاً للعموم ابتداءً، ككلّ وتابعه، أو كان موضوعاً لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب مورد الاستعمال، كالنكره فى سياق النفى، والجمع المحلّى، والمضاف، والموصول عند عدم العهد. وإن كان التخصيص بإخراج البعض، كما فى الاستثناء، أو بصرف النسبه إليه، كما فى البدل، أو بتقييد مدلوله، كما فى الوصف، أو حكمه، كما فى الشرط والغايه، بناءً على عدّ الثلاثه المتأخره من هذا الباب، فحقيقه إن لم يوجد فيه جهه أخرى توجب التجوّز فيه، فالعام فى نحو: زارنى كلّ عالم أو العلماء، إذا اريد بلفظه فى المثال المذكور البعض المقارب للكلّ حقيقه أو حكماً باعتبار كونه للكلّ. وبعبارة أخرى، إذا اطلق اللفظ المخصوص بالكلّ وضعاً على الجلّ تنزيلاً منزله الكلّ، فهو مجاز. ونحو: أكرم كلّ رجل عالم، أو العلماء العدول، أو إن كانوا عدولاً، أو إلى أن يفسقوا، أو إلاّ الفساق، أو العلماء عدولهم، أو من أكرمك بأحد القيود الأربعة المتأخره، فهو حقيقه.

فلنا دعويان: أو لاهما: إنّ العام إذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله فى غيره باعتباره استعمال له فى غير ما وضع له، فيكون مجازاً لا محاله.

ثانيهما: إنّ العام على التقادير المذكوره مستعمل فى تمام معناه الأصلي، فيكون حقيقه، وكون المقصود بالذات فى الاستثناء تعلق الحكم بالبعض لا يوجب التجوّز فيه؛ لأنّ ذلك إرادته من غير لفظ العام. (٢)

ص: ٢٧٤

١- (١). معالم الأصول: ١٦١؛ قوانين الأصول: ٢٦١.

٢- (٢). الفصول الغرويه: ١٩٧.

ومما ذكرنا سابقاً في بيان قول الحقّ بأنّ التخصيص لا يوجب التجوّز لا في أداء العموم ولا مدخولها؛ لأنّ الأداء دائماً تستعمل في معناها الموضوع له، وهو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها، سواء كان ما يراد منه معنى واسعاً أو ضيقاً، يظهر النظر في كلام صاحب الفصول.

### ثمره الخلاف

قال الأستاذ النملة: إنّ الخلاف معنوي؛ لأنّ أصحاب المذهب الأول قصدوا أنّ الأفراد الذين بقوا بعد التخصيص قد دلّ عليهم اللفظ العام وتناولهم حقيقه، أي: دخلوا في عمومه بدون قرينه. وأمّا أصحاب المذهب الثاني، فإنّهم قصدوا أنّ الأفراد الذين بقوا بعد التخصيص لا يدلّ عليهم اللفظ العام، ولا يتناولهم إلاّ بقرينه. (١)

قال السيد و المحقق الامام الخميني الراحل: يتفرّع على الخلاف المذكور أنّ العام يكون حجّه فيما بقى بعد التخصيص إذا لم يوجب مجازيته، وعلى القول بالمجازيه لازمه سقوطه عن الحجّيه وصيروره الكلام مجملاً. (٢)

### الخلاصه

اختلف الأصوليون في العام إذا خصّ، هل يكون حقيقه في الباقي أو يكون مجازاً؟ على أقوال: ذهب جمهور الأشاعره و المعتزله إلى أنّه مجاز في الباقي مطلقاً، وذهب جماعه من أهل العلم، كمالك، والشافعي وأصحابه، والحنابله، وأكثر الحنفيه إلى أنّه حقيقه فيما بقى مطلقاً.

استدلّ أيضاً للمذهب بأنّه لو كان حقيقه في البعض، كما كان حقيقه في الكلّ،

ص: ٢٧٥

١- (١). المهذب: ١٥٦٢/٤؛ البحر المحيط: ٢/٤١٢-٤١٣.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ٩/٢.

لزم الاشتراك، والمفروض أنه حقيقه فى معنى واحد، والمجاز خير من الاشتراك.

وأجيب عنه: بأنّ الكلام إنّما يكون مجازاً إذا عرف أنّه حقيقه فى شىء ثمّ استعمل فى غيره، والعموم مع الاستثناء لم يستعمل فى غير هذا الوضع على سبيل الحقيقه، فلا يجوز أن يجعل مجازاً فى هذا الوضع.

واستدل أصحاب الحقيقه على مذهبهم:

أولاً: إنّ اللفظ العام متناول للباقي بعد التخصيص، كما كان متناولاً له قبل التخصيص، واستعمال اللفظ العام فى الباقي قبل التخصيص حقيقه اتفاقاً، لكون اللفظ متناولاً له، فيكون استعماله فى الباقي بعد التخصيص حقيقه كذلك؛ لوجود المقتضى للحقيقه، وهو اللفظ المتناول لهما.

ونقل عن الإمام الجوينى كونه حقيقه فى التناول، يعنى: إنّ العام بمنزله تكرير الأحاد المتعدده، وإنّما وضع الرجال اختصاراً لذلك، وإذا بطل إرادته البعض لم يصر الباقي مجازاً، فكذا هنا.

وأجيب عنه: بأنّ لا- نسلم أنّه كتكرير الأحاد، بل هو موضوع للكلى، فإخراج البعض يصير مستعملاً فى غير ما وضع له، فيكون مجازاً، بخلاف المتكرر.

وثانياً: إنّ المخصّص قد أثر فى المخصوص والمُخرَج فقط، ولم يؤثّر فى الباقي بعد التخصيص، فيبقى على ما هو عليه.

وثالثاً: إنّّه يسبق الباقي بعد التخصيص إلى الفهم، وهو دليل الحقيقه.

وأجيب عنه: بأنّه إنّما يسبق إلى الفهم مع القرينه، إذ السابق مع عدمها هو العموم، وهذا دليل المجاز.

وذهب جماعه، كالكرخى وغيره من الحنفيه، وأبى الحسين البصرى إلى أنّه إن خصّ بمتصل لفظى، فحقيقه، وإن خصّ بمنفصل، فمجاز. واحتجوا: أنّ التخصيص

المقارن لا يصير اللفظ مجازاً، بل هو باق حقيقه، و هو كلام واحد، والتخصيص المتأخر أنه يبقى مجازاً في البقيه.

ويجاب: بأن ذلك المخصّص المتّصل هو القرينه التي كانت سبباً لفهم الباقي من لفظ العموم، و هو معنى المجاز، ولا فرق بين قرينه قريبه أو بعيده، متّصله أو منفصله.

وذهب القاضي عبدالجبار إلى عكس هذا القول.

وذهب أبو الحسين البصرى و الإمام الرازى إلى أنه إن كان المخصّص مستقلاً، فهو مجاز، سواء كان عقلياً أو لفظياً، و إن لم يكن مستقلاً، فهو حقيقه، كالاستثناء و الشرط و الصفه و الغايه.

وقال في صفوه الاختيار: إن العموم إذا خصّ بأى دليل على أى وجه خصّ، فالحال فيه لا تخلو من أحد أمرين: أمّا أن يعلم المراد من ظاهره مع التخصيص أو لا يعلم من ظاهره، بل يبقى فهم السامع متحيراً حتّى يرد عليه الدليل، فإن سبق إلى الفهم عند إطلاقه معناه، فهو حقيقه مع المخصّص ودونه، وما لم يفهم إلا بقرينه، فهو مجاز.

لا ريب في أنّ التخصيص لا يوجب مجازيه العام مطلقاً، والدليل عليه أنّ تخصيص العام لا يوجب التجوّز، لا في أداء العموم، ولا في مدخولها. أمّا الأولى، فلأنّها دائماً تستعمل في معناها الموضوع له، و هو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها، و أمّا الثانى، فالأمر واضح حيث إنّ المدخول كالرجل ونحوه وضع للدلاله على الماهيه المهمله التي لم تلحظ معها خصوصيه من الخصوصيات.

وقال سيدنا المحقّق الخوئى في توضيح كلام المحقّق النائينى: إنّ الدلالات على ثلاثه أقسام:

الأول: الدلاله التصوّريه، وهى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ، لا تتوقّف على شىء ما عدا العلم بالوضع، فهى تابعه له، وليس لعدم القرينه دخل فيها، الثانى:

الدلالة التفهيمية ويعبر عنها بالدلالة التصديقيه أيضاً من جهة تصديق المخاطب المتكلم، بأنه أراد تفهيم المعنى للغير، وهي عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصداً لتفهم، معناه، وهذه الدلالة تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أن المتكلم في مقام التفهيم وأنه لم ينصب قرينه متصله في الكلام على الخلاف، ولا ما يصلح للقرينه، وإلا فلا دلالة له على الإرادة التفهيمية، وهذه الدلالة هي الدلالة الوضعية.

الثالث: الدلالة التصديقيه، وهي دلالة اللفظ على أن الإرادة الجدّيه على طبق الإرادة الاستعماليه، يعني إنهما متّحدان في الخارج، وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء، وتتوقف زائداً على ما مرّ على إحراز عدم وجود قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، ومع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدّي، فهذه القرينه إنما هي تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع وحجّيته، لا عن أصله.

إن تخصيص العام على نحوين:

١. أن يقترن به مخصّصه في الكلام الواحد الملقى من المتكلم.

٢. أن لا يقترن به مخصّصه في نفس الكلام، ويسمى المخصّص المنفصل، فيكون أيضاً قرينه على إرادته ما عدا الخاص من العموم كالأول. فلا فرق بينهما من ناحية القرينه على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومته، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه؛ لأنّ الكلام مطلقاً لا يستقرّ له الظهور إلا بعد الانتهاء منه، والانقطاع عرفاً على وجه لا يبقى -بحسب العرف- مجال لإلحاقه بضميمه تصلح لأن تكون قرينه تصرفه عن ظهوره الابتدائي.

قال صاحب المعالم و الفاضل القمّي: إذا خصّ العام وأريد به الباقي، فهو مجاز مطلقاً على الأقوى.

وقد فصل صاحب الفصول، حيث قال: والتحقيق عندى أنّ العام المخصوص إن كان تخصيصه باستعماله فى الخاص باعتبار كونه للعموم وضعاً، فمجاز، سواء كان موضوعاً للعموم ابتداءً، ككلّ وتابعه، أو كان موضوعاً لمعنى يلزمه العموم، كالنكره فى سياق النفى، والجمع المحلّى، والمضاف، والموصول حيث لا - عهد. وإن كان التخصيص بإخراج البعض، كما فى الاستثناء، أو بتقييد مدلوله، فحقيقه إن لم يوجد فيه جهه اخرى توجب التجوّز فيه.

قال الأستاذ النمله فى بيان الخلاف: إنّه معنوى؛ لأنّ أصحاب المذهب الأوّل قصدوا أنّ الأفراد الذين بقوا بعد التخصيص قد دلّ عليهم اللفظ العام وتناولهم حقيقه، أى: دخلوا فى عمومه بدون قرينه، وأمّا أصحاب المذهب الثانى، فإنّهم قصدوا أنّ الأفراد الذين بقوا بعد التخصيص لا يدلّ عليهم اللفظ العام إلاّ بقرينه.

وقال سيدنا المحقّق الإمام الخمينى الراحل: ويتفرّع على الخلاف المذكور أنّ العام يكون حجّه فيما بقى بعد التخصيص إذا قلنا إنّه لم يوجب مجازيته، وعلى القول بالمجازيه لازمه سقوطه عن الحجّيه وصيروره الكلام مجملاً.



١. اذكر استدلال القائلين بالمجاز و الجواب عنه.
٢. ما هو المراد بأن اللفظ العام متناول للباقي بعد التخصيص؟
٣. اذكر تفصيل صاحب صفوه الاختيار.
٤. لماذا لا يوجب التخصيص التجوز لا في الأداة ولا في مدخولها؟
٥. بين ووضح الدلالات الثلاث التي أوردها السيد المحقق الخوئي.
٦. ما هو الفرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل؟
٧. اذكر تفصيل صاحب الفصول.
٨. لماذا يكون الخلاف بين القائلين بالحقيقه و القائلين بالمجاز معنوياً؟
٩. اذكر ثمره الخلاف المذكور في تخصيص العام.

قال الشاشى: ذهب أصحابنا إلى أنّ المطلق من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه، فالزيادة عليه بخبر الواحد و القياس لا يجوز. (١) و (٢)

### تعريف المطلق و المقيد

المطلق: هو اللفظ الدالّ على فرد أو أفراد غير معينه وبدون أى قيد لفظى، مثل: (رجل، ورجال). والمقيد: هو ما كان من الألفاظ الدالّه على فرد أو أفراد غير معينه مع اقترانه بصفه تدلّ على تقييده بها، مثل: (رجل عراقى). (٣)

قال الزركشى: المطلق: ما دلّ على الماهيه بلا قيد من حيث هي هي. ونقل عن

ص: ٢٨١

---

١- (١). لأنّ الإطلاق وصف مقصود فى الكلام، فلذا لا يجوز الزيادة على الإطلاق بأن يقيد، إذ التقييد و الزيادة يكون رفعاً ونسخاً لو وصف الإطلاق، فلا- يجوز نسخ الكتاب أو وصفه بخبر الواحد أو القياس. وراجع: أحسن الحواشى مع تصرّف منّا؛ المستصفى: ٢١٤/٢.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٩-١٠.

٣- (٣). الوجيز فى اصول الفقه: ٢٨٤؛ فواتح الرحموت: ١/٦١٩؛ اصول الفقه الإسلامى: ١/٢٠٨؛ اصول الفقه: ١٩١.

الغزالي أنه قال: اللفظ بالنسبه إلى اشتراك المعنى وخصوصيته ينقسم إلى لفظ لا يدل على غير واحد، كزيد وعمرو، وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ونسميه مطلقاً، فالمطلق: هو اللفظ الدال على معنى لا يكون تصوّره مانعاً من وقوع الشركه فيه.

وبعد ذكر عدّه من الأقوال قال: وأقول: التحقيق أنّ المطلق قسمان: أحدهما أن يقع في الإنشاء، فهذا يدل على نفس الحقيقه من غير تعرّض لأمر زائد، وهو معنى قولهم: المطلق هو التعرّض للذات دون الصفات، لا بالنفى ولا بالإثبات، كقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً). (١)

والثاني: أن يقع في الأخبار، مثل: رأيت رجلاً، فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجعل مقابلاً للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحده، وعلى القسم الأول ينزل كلام المحصول، وعلى الثاني ينزل كلام ابن الحاجب. (٢)

وقال الرازي في المحصول: اللفظ الدال على الحقيقه، من حيث إنّها هي هي، من غير أن يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقه، سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً، فهو المطلق. (٣)

وقال الآمدى: المطلق: عبارته عن النكره في سياق الإثبات. (٤)

أو يقال: المطلق: هو ما يدل على نفس الذات دون خصوص صفاتها، كالرقبه. والمقيد: هو ما يدل على الذات مع خصوص صفاتها، كالرقبه في قوله تعالى: (فَتَحْرِيرُ

ص: ٢٨٢

١- (١). البقره: ٦٧.

٢- (٢). البحر المحيط: ٣/٣-٤.

٣- (٣). المحصول: ٢/٤٦٥.

٤- (٤). الإحكام: ٣/٥.

(رَقَبَهُ مُؤْمِنِهِ). (١) و (٢) وقيل: المطلق هو اللفظ الدالّ على مدلول شائع في جنسه. (٣)

\*\*علماء الإمامية عرّفوا المطلق و المقيد: بأنّ المطلق ما دلّ على معنى شائع في جنسه، ويقابله المقيد؛ ولكن المتأخّرين منهم يقولون: إنّهُ ليس للأصوليين اصطلاح جديد في لفظي المطلق و المقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى اللغوي و العرفي، فإنّ المطلق مأخوذ من الإطلاق، و هو الإرسال و الشيوخ، ويقابله التقييد.

غايه الأمر، أنّ إرسال كلّ شيء بحسبه و ما يليق به، فإذا نسب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ - كما هو في المقام - فإنّما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

\*\*قال ابن المرتضى: إنّ الإطلاق و التقييد في منزله التعميم و التخصيص، لكن المطلق ليس كالعموم في الشمول؛ لأنّ العموم يفيد استغراق ما تناوله على جهه الجمع، و المطلق يعمّ بالصلاحيه أى على البدل، لا على الجمع، فالمطلق: هو اسم وضع على شيء و على كلّ ما أشبهه، لا على جهه الاستغراق. (٤)

### تقابل المطلق و المقيد

\*\*إنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها؛ (٥) لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد، فيتبع الإطلاق التقييد في الإمكان، أى أنّه إذا أمكن التقييد في الكلام و في لسان الدليل أمكن الإطلاق، ولو امتنع استعمال الإطلاق بمعنى أنّه لا يمكن

ص: ٢٨٣

١- (١). النساء: ٩٢.

٢- (٢). تسهيل اصول الشاشي: ١٩؛ أحسن الحواشي.

٣- (٣). الإحكام: ٥/٣؛ الوجيز: ٢٨٤؛ شرح التلويح: ١/١١٥؛ إرشاد الفحول: ٥/٢؛ القواعد و الفوائد الأصوليه: ٣٦٠؛

المهذب: ١٧٠٣/٤؛ و نقل هذا القول عن ابن حاجب في البحر المحيط: ٤/٣.

٤- (٤). منهاج الوصول إلى معيار العقول: ٣٢٨.

٥- (٥). الملكة هي التقييد و عدمها الإطلاق.

فرض استكشاف الإطلاق وإرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد.

نعم، قال سيدنا الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنَّ التقابل بينهما تقابل التضاد لا العدم و الملكة، بيان ذلك: أنَّ الإطلاق و التقييد بحسب مقام الثبوت لا واسطه بينهما في الواقع ونفس الأمر؛ وذلك لأنَّ المتكلم الملتفت إلى الواقع وما له من الخصوصيات حكيمًا كان أو غيره، فلا يخلو من أن يأخذ في متعلق حكمه أو موضوعه خصوصيه من تلك الخصوصيات أو لا يأخذ فيه شيئاً منها ولا ثالث لهما، فعلى الأول يكون مقيداً، وعلى الثاني يكون مطلقاً، ولا يعقل شقّ ثالث بينهما، يعنى: لا يكون مطلقاً ولا مقيداً.

ومن هنا قلنا: إنَّ استحاله التقييد تستلزم ضروره الإطلاق وبالعكس، بداهه أنَّ الإهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه إمّا مطلق أو مقيد ولا ثالث لهما. (١)

### حكم المطلق عند الحنفيه

\* أصحاب الحنفيه قالوا: إنَّ المطلق يجرى على إطلاقه ولا يتقيد بوصف أو قيد من قبل الرأى و السمع، ولا يحمل على المقيد إذا أمكن العمل بإطلاقه إلا إذا تعذر الجمع بينهما، فحينئذٍ يجوز التقييد. (٢)

واعلم أنَّ الخطاب إذا ورد مطلقاً لا مقيد له حُمِل على إطلاقه، وإن ورد مقيداً حُمِل على تقييده، وإن ورد مطلقاً في موضع، مقيداً في موضع آخر، فذلك على أقسام:

الأول: أن يختلفا في السبب و الحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق، كما حكاه ابن برهان وأبو بكر الباقلاني و الآمدى.

ص: ٢٨٤

١- (١). محاضرات في الأصول: ٣٦٤/٥-٣٦٥.

٢- (٢). تسهيل اصول الشاشى مع توضيح منّا: ١٩؛ التلويح: ١١٣/١-١١٤؛ شرح التلويح: ١١٥/١-١١٦؛ الوجيز: ٢٨٤؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٠٨/١؛ إرشاد الفحول: ٦/٢؛ الإحكام: ٨/٣؛ المهذب: ١٧١٢/٤-١٧١٣.

الثانى: أن يتفقا فى السبب و الحكم، فيحمل أحدهما على الآخر، كما لو قال: (إن ظاهرت فاعتق رقبه)، وفى موضع آخر قال: (إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه)، وقد نقل الاتفاق فى هذا القسم أيضاً أبو بكر الباقلانى وابن فورك، وقال ابن برهان: اختلف أصحاب أبى حنيفة فى هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، والصحيح من مذهبهم أنه يحمل، ونقل أبو زيد الدبوسى الحنفى و الماترىدى: أن أبا حنيفة يقول بالحمل فى هذه الصورة، وحكى الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة.

ثم إن القائلين بالحمل اختلفوا فى بيان الحمل فرجّح ابن الحاجب كون المقيد بياناً للمطلق، أى: دالاً على أن المراد بالمطلق هو المقيد، وقيل: أنه يكون نسخاً، أى: دالاً على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق.

الثالث: أن يختلفا فى السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبه فى كفّاره الظهار وتقييده بالإيمان فى كفّاره القتل، فالحكم واحد، و هو وجوب الاعتاق، فهذا القسم موضع الخلاف، فذهب الحنفية كافة إلى عدم جواز التقييد، فيعمل بكلّ من النصّين وحكاه القاضى عبدالوّهّاب عن أكثر المالكية، وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد، وذهب جمع من محقّقى الشافعية إلى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك، وقال الرازى فى المحصول: هذا هو القول المعتدل.

الرابع: أن يختلفا فى الحكم نحو: (أطعم يتيماً هاشمياً واكس يتيماً)، فلا- خلاف فى أنه لا- يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه، سواء كانا مثبتين أو منفين أو مختلفين، وحكى الإجماع فيه عن بعض كابن الحاجب. (1)

كلّ ما تقدّم من أحكام العام و الخاص من جواز تخصيص الكتاب بالكتاب

ص: ٢٨٥

---

١- (١). إرشاد الفحول: ٦/٢-٨؛ اصول الفقه: ١٩١ و ١٩٢؛ الإحكام: ٦/٣-٩؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢١٠/١-٢١٧؛ التلويح وشرحه: ١١٥/١؛ المحصول: ٦١٤/٢-٦١٧؛ القواعد و الفوائد الأصولية: ٣٦٠-٣٦٣؛ الوجيز: ٢٨٦-٢٨٨؛ المهذب: ١٧٠٨/٤-١٧١٤.

وبالخير الواحد وأحكام العام المخصّص بالمجمل مفهوماً ومصداقاً وبالمتّصل والمنفصل تجرى فى المطلق و المقيد؛ لا اتحاد الوجه فى المقامين من دون تفاوت.

توضيح ذلك: إنّ القرآن نزل بلغه العرب، ويتبنّى طريقتهم فى عرض أفكاره، فلذا يكون فيه عام وخاص، ومطلق ومقيد، ونعلم أنّ من الطرق التى سار عليها الشارع المقدّس فى تبليغ أحكامه الطريقه الشائعه لدى جميع البشر من الاعتماد على القرائن المتّصله و المنفصله؛ فبذلك خصّص وقيد بعض عموماته وإطلاقاته بقسم من الآيات، كما خصّص وقيد بعضها الآخر بالسّنه.

نعم، ينبغى استثناء مقدار التخصيص من بين الأحكام المذكوره فى باب العام و الخاص؛ لأنّ ذلك لا- يجرى فى المطلق و المقيد، إذ التقييد ممّا لا حدّ له عندهم لجوازه فى أى مرتبه من المراتب قليلاً كانت أو كثيراً، ولعلّه ممّا لا كلام فيه عندهم ولا إشكال فيه أيضاً لمساعدته العرف على جوازه حتّى إلى الواحد، كما يظهر من مطاوى المحاورات العرفيه.

### مقدّمات الحكمه

\*\*\* لا شكّ فى أنّ الإطلاق فى الأعلام بالنسبه إلى الأحوال ليس بالوضع، بل إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمه. وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها ليس بالوضع، بل بمقدّمات الحكمه. وهذا لا خلاف فيه، و إنّما الذى وقع فيه البحث هو أنّ الإطلاق فى أسماء الأجناس وما شابهها، هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمه؟ أى: إنّ أسماء الأجناس هل هى موضوعه لمعانيها بما هى شائعه ومرسله على وجه يكون الإرسال- أى: الإطلاق- مأخوذاً فى المعنى الموضوع له اللفظ أو إنّها موضوعه لنفس المعانى بما هى، والإطلاق يستفاد من دالّ آخر هو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت مقدّمات الحكمه متوفّره فيه؟

اتَّفَق المتأخرون من الأصوليين على أنّ الموضوع له ذات المعنى لا- المعنى المطلق حتّى يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، ولمّا علم أنّ الألفاظ موضوعه لذات المعانى لا- للمعانى بما هي مطلقه، فلا بدّ في إثبات أنّ المقصود من اللفظ تسريه الحكم إلى تمام الأفراد و المصاديق من قرينه خاصه أو قرينه عامه تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادته الإطلاق، وهذه القرينه العامه إنّما تحصل إذا توفّرت جملة مقدّمات تسمّى مقدّمات الحكمه، والمعروف أنّها ثلاث.

الأولى: لَمّا كان البحث في مقام الإثبات، فلا بدّ من إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، فحينئذٍ إن تمكّن المتكلّم من البيان، ومع ذلك لم يأت بقيد في كلامه، كان إطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، وأنّ مراده في هذا المقام مطلقاً وإلا لكان عليه البيان.

و أمّا إذا لم يتمكّن من الإتيان بقيد في مقام الإثبات، فلا يكشف إطلاق كلامه في هذا المقام عن الإطلاق في ذاك المقام و الحكم بأنّ مراده الجدّى في الواقع هو الإطلاق؛ لوضوح أنّ مراده لو كان في الواقع هو المقيد، لم يتمكّن من بيانه و الإتيان بقيد، ومع ذلك كيف يكون إطلاق كلامه في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت؟

الظاهر لزوم وجود هذه المقدّمه في الإطلاق ضروره أنّ الدّاعي لإلقاء الحكم مختلفه، إذ ربّما يكون الدّاعي هو الإعلان بأصل وجوده مع إهمال وإجمال، فهو حينئذٍ بصدد بيان بعض المراد، ومع ذلك كيف يحتجّ به على المراد وربّما يكون بصدد بيان حكم آخر؟ وعليه، لا- بدّ من ملاحظه خصوصيات الكلام المحفوف بها، وأنّه في صدد بيان أى خصوصيه منها، وهكذا. فالنتيجه أنّ المتكلّم إذا لم يكن في مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور في الإطلاق حتّى يتمسك به.

الثانيه: عدم وجود قرينه معينه للمراد، ولا- يخفى أنّها محقّقه لمحل البحث؛ لأنّ التمسك بالإطلاق عند طريان الشكّ، و هو مع وجود ما يوجب التعيين مرتفع، فلو كان



فى المقام انصراف أو قرينه لفظيه أو غيرها فالإطلاق معدوم بموضوعه.

الثالثة: أن يكون المتكلم فى مقام البيان، فإنه لو لم يكن فى هذا المقام بأن كان فى مقام أصل التشريع أو كان فى مقام الإهمال، كما فى قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)، (١) وقوله تعالى: (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ)، (٢) فإنه فى كل ذلك لا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، إذ لا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق.

## الخلاصة

إذا أمكن العمل بإطلاق كتاب الله تعالى فالتخصيص بخبر الواحد و القياس لا يجوز.

المطلق: هو اللفظ الدالّ على فرد أو أفراد غير معينه وبدون أى قيد لفظى. والمقيد: هو ما كان من الألفاظ الدالّة على فرد أو أفراد غير معينه مع اقترانه بصفه تدلّ على تقييده بها، مثل: رجل عراقي.

إذا ورد مطلق فى موضع ومقيد فى موضع آخر، فذلك على أربعة أقسام:

الأول: أن يختلفا فى السبب و الحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق.

الثانى: أن يتفقا فى السبب و الحكم، فيحمل أحدهما على الآخر. قال ابن برهان: اختلف أصحاب أبى حنيفة فى هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، ونقل عن أبى حنيفة أنه يقول بالحمل.

الثالث: أن يختلفا فى السبب دون الحكم، فهذا القسم موضع الخلاف، فذهب الحنفية كافة إلى عدم التقييد، وذهب جمهور الشافعية إلى التقييد.

الرابع: أن يختلفا فى الحكم فقط، فلا خلاف فى أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه.

ص: ٢٨٨

١- (١). المزمّل: ٢٠.

٢- (٢). الإسراء: ٧٨.

الإمامية عرّفوا المطلق و المقيّد بأنّ المطلق ما دلّ على معنى شائع في جنسه، ويقابله المقيّد، ولكن المتأخّرين منهم يقولون: إنّهُ ليس للأصوليين اصطلاح جديد في لفظي المطلق و المقيّد.

التقابل بين الإطلاق و التقييد هو تقابل العدم و الملكة، أو تقابل التضاد، كما قال السيد الخوئي رحمه الله.

كلّ ما تقدّم من أحكام العام و الخاص من جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالخير الواحد تجرى في المطلق و المقيّد؛ لا تتحد الوجه في المقامين من دون تفاوت.

لا- شكّ في أنّ الإطلاق في الأعلام بالنسبه إلى الأحوال يكون بمقدّمات الحكمه، وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها. نعم، وقع البحث في إطلاق أسماء الأجناس هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمه؟

مقدّمات الحكمه على المعروف تكون ثلاثه: إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، عدم وجود قرينه معينه للمراد، وأن يكون المتكلّم في مقام البيان، ولا يكون في مقام الإهمال وأصل التشريع.

١. أذكر تعريف المطلق و المقيد.
٢. ما هو حكم المطلق؟
٣. ما هو تقابل المطلق و المقيد؟
٤. هل يكون لتقييد المطلق حدّ؟
٥. لم تجرى أحكام العام و الخاص في المطلق و المقيد؟
٦. هل يكون الإطلاق في أسماء الأجناس بالوضع أم لا؟
٧. أذكر مقدمات الحكمه.
٨. أذكر حكم صورته اتفاق خطاب المطلق و المقيد في السبب و الحكم.
٩. أذكر رأى علماء الحنفية في صورته الاختلاف في السبب و الحكم.

\*\*إنَّ القدر المتيقن بحسب مقام التخاطب هل يمنع عن التمسك بالإطلاق أم لا؟

ذكر المحقق صاحب الكفاية رحمه الله أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب و المحاوره، حتى يصح اتكال المولى عليه. و مرجع ذلك إلى أنّ وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره يكون بمنزله القرينه اللفظيه على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

قال غير واحد من الأعلام: إنَّ هذا القدر المتيقن لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، وتفصيل الكلام في المقام أنه يريد تاره بالقدر المتيقن، القدر المتيقن الخارجى، يعنى: إنَّه متيقن بحسب الإرادته خارجاً من جهة القرائن، منها: مناسبة الحكم و الموضوع. و من الواضح أنّ مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، ضروره أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك إلا نادراً، مثل قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)، (١) فإنَّ القدر المتيقن منه هو البيع الموجود بالصيغه العربيه الماضويه، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه.

ص: ٢٩١

وأخرى يريد به القدر المتيقن بحسب التخاطب، وهذا هو مراد صاحب الكفاية رحمه الله دون الأول، ولكن الظاهر أنه لا يمكن المساعدة عليه، والسبب فيه أن المراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو أن يفهم المخاطب من الكلام الملقى إليه أنه مراده جزماً، ومنشأ ذلك أمور: عمدتها كونه واقعاً في مورد السؤال، يعني: إنَّ المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال، والظاهر أنه غير مانع عن التمسك بالإطلاق، والسبب فيه أن ظهور الكلام في الإطلاق قد انعقد، ولا أثر له من هذه الناحية. ومن الطبيعي أنه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق ما لم تقم قرينه على الخلاف، ولا قرينه في البين، أمّا القرينه المنفصله، فهي مفروضه العدم، و أمّا القرينه المتصله، فأيضاً كذلك بعد فرض أن القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق. وعليه، فلا مناص من التمسك به، وبما أن مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت، فالإطلاق في الأول كاشف عن الإطلاق في الثاني.

فالتتيجه: إنَّ حال هذا القدر المتيقن حال القدر المتيقن الخارجي، فكما أنه لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، فكذلك هذا.

### أمثله المطلق

«قال الشاشي: مثاله في قوله تعالى: (فَأَغْبِيْهُمُ وَاُجُوْهُكُمْ)، (١) فالمأمور به هو العَسل على الإطلاق، فلا يزداد عليه شرط النيه و الترتيب و الموالاه و التسميه بالخبر، ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب، فيقال: العَسل المطلق فرض بحكم الكتاب، والنيه سنّه بحكم الخبر.

وكذلك قلنا في قوله تعالى: (الزَّائِيَةُ وَ الزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (٢): إنَّ الكتاب

ص: ٢٩٢

١- (١). المائدة: ٦.

٢- (٢). النور: ٢.

جعل جلد المئه حدّاً للزّنا، فلا يزداد عليه التّغريب (أى: نفى البلد) حدّاً لقوله عليه السّلام: «البكر بالبكر جلد مئه وتغريب عام»، (1) بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب، فيكون الجلد حدّاً شرعياً بحكم الكتاب، والتغريب مشروعاً سياسه بحكم الخبر.

وكذلك قوله تعالى: (وَ لِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) (2) مطلق فى مسمّى الطواف بالبيت فلا يزداد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن يكون مطلق الطواف فرضاً بحكم الكتاب و الوضوء واجباً بحكم الخبر فيجبر النقصان اللّازم بترك الوضوء الواجب بالدم. (3)

وكذلك قوله تعالى: (وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ) (4) مطلق فى مسمّى الرّكوع فلا يزداد عليه شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الرّكوع فرضاً بحكم الكتاب و التعديل واجباً بحكم الخبر.

وعلى هذا قلنا: يجوز التوضى بماء الرّعفران وبكلّ ماء خالطه شىء طاهر فغير أحد أو صافه، لأنّ شرط المصير إلى التيمم عدم مطلق الماء و هذا قد بقى ماءً مطلقاً فإنّ قيد الإضافه ما أزال عنه اسم الماء بل قرّره فيدخل تحت حكم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيماً لهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الرّعفران و الصّابون و الإشنان (5) وأمثاله، وخرج عن هذه القضيّه الماء النجس بقوله تعالى: (وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ) (6) والنجس لا يفيد الطهاره.

ص: ٢٩٣

١- (١) صحيح مسلم: ٨٠٠-٨٠١ ح ٤٣٩٠-٤٣٩٢؛ سنن ابن ماجه: ١٤٢/٣ ح ٢٥٥٠؛ سنن الترمذى: ٦٠٣ ح ١٤٣٤؛ سنن ابى داود: ١٩١/٤ ح ٤٤١٥. وراجع: صحيح البخارى: ١٦٦٤ ح ٦٨٣١ باب البكران يجلدان وينفيان.

٢- (٢) الحج: ٢٩.

٣- (٣) أى: ذبح الشّاه فى الواجب و البدنه فى الفرض.

٤- (٤) البقره: ٤٣.

٥- (٥) الاشنان بكسر الهمزه وضمّها: نبات لا ورق له، يغسل بأصله أو رماده الثياب و الأيدي، ويسمى بالفارسيه غاسول.

٦- (٦) المائده: ٦.

وبهذه الإشارة علم أنّ الحدث شرط لوجوب الوضوء فإنّ تحصيل الطهارة بدون وجود الحدث محال.

قال أبو حنيفة: المظاهر إذا جامع امرأته في خلال الإطعام لا يستأنف الإطعام، لأنّ الكتاب مطلق في حق الإطعام فلا يزداد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم بل المطلق يجرى على إطلاقه و المقيد على تقييده.

وكذلك قلنا: الرقبه في كفّاره الظهار و اليمين مطلقه فلا يزداد عليها شرط الإيمان بالقياس على كفّاره القتل. (١)

### طرح الإشكاليين و الجواب عنهما

\*فإن قيل: (الأول) إنّ الكتاب في مسح الرأس يوجب مسح مطلق البعض و قد قيدتموه بمقدار الناصيه بالخبر، (الثاني) والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظه بالنكاح و قد قيدتموه بالدخول بحديث امرأه رفاعه. (٢)

قلنا: إنّ الكتاب ليس بمطلق في باب المسح، فإنّ حكم المطلق أن يكون الآتي بأى فرد كان آتياً بالمأمور به، والآتي بأى بعض كان هاهنا ليس بآت بالمأمور به، فإنّه لو مسح على النصف أو على الثلثين لا يكون الكلّ فرضاً و به فارق المطلق المجمل. (٣)

و أمّا قيد الدخول، فقد قال البعض: إنّ النكاح في النصّ حمل على الوطء، إذ العقد مستفاد من

ص: ٢٩٤

١- (١). أصول الشاشي: ١٠-١٢.

٢- (٢). هو ما رواه البخاري عن عائشه جاءت إمراه رفاعه القرظي النبي صلى الله عليه و آله فقالت: كنت عند رفاعه فطلّقني، فأبّت طلاقى، فتروّجت عبد الرحمن بن الزبير إنّما معه مثل هُديه الثوب، فقال: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعه لا حتّى تذوقى عُسيلته و تذوق عُسيلتك... صحيح البخاري: ٢٤٤٥.

٣- (٣). توضيح الفرق بين المطلق و المجمل في هذا المقام، هو أنّ الآتي بأى فرد من أفراد المطلق يكون عاملاً بالمأمور به، وفي المسح ليس كذلك؛ لأنّ العامل لو مسح على النصف أو الثلثين لا يكون عاملاً بالمأمور به على المفروض، إذ الواجب هو مقدار الناصيه لا مطلق البعض بخلاف المجمل، فإنّ الآتي بأى فرد منه لا يكون آتياً و عاملاً بالمأمور به.

لفظ الزوج، وبهذا يزول السؤال. وقال البعض (جمهور أهل السنه): قيد الدخول ثبت بالخبر، وجعلوه من المشاهير، فلا يلزمهم تقييد الكتاب بخبر الواحد. (١) و (٢).

## الخلاصة

ذكر المحقق صاحب الكفايه أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب و المحاوره يكون بمنزله القرينه اللفظيه على التقييد، فلذا لا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق.

قال غير واحد من الأعلام: إنّ هذا القدر المتيقّن لا يمنع عن التمسك بالإطلاق؛ لأنه إن كان المراد بالقدر المتيقّن القدر المتيقّن الخارجى، كمناسبه الحكم و الموضوع، فإنه لا يخلو مطلق فى الخارج عن ذلك إلا نادراً، ومن الواضح أنّ مثل هذا لا يمنع عن التمسك بالإطلاق. و إن كان المراد القدر المتيقّن بحسب المحاوره، كما هو مراد صاحب الكفايه رحمه الله، فإنّ هذا أيضاً غير مانع عن التمسك بالإطلاق، والسبب فيه أنّ ظهور الكلام فى الإطلاق قد انعقد، ولا أثر من ناحيه قدر المتيقّن فى التخاطب، ومن الطبيعى أنّه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق ما لم تقم قرينه على الخلاف.

إن قيل: إنّ مطلق الكتاب فى باب مسح الرأس (وَ امْسِحُوا بِرُؤُسِكُمْ)، (٣) والحرمة بالنكاح (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) (٤) قيدتموه بالخبر الواحد.

قلنا: إنّ الكتاب ليس بمطلق فى باب المسح، بل يكون مجملاً، و أنّ الدخول و الوطاء مفهوم من لفظ (تنكح)، والعقد مفهوم من لفظ (زوجاً)، فلم نقيّد المطلق بالخبر. أو نقول: لا شك أنّ الدخول ثبت بالخبر، ولكن ذلك الخبر مشهور، وتقييد المطلق بالمشهور لا بأس به، فلا يلزم تقييد المطلق من الكتاب بخبر الواحد.

ص: ٢٩٥

١- (١). يعنى: يجوز تقييد الكتاب بالخبر المشهور.

٢- (٢). أصول الشاشى: ١٠-١٢.

٣- (٣). المائده: ٦.

٤- (٤). البقره: ٢٣٠.



١. بنظر صاحب الكفاية، هل القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن التمسك بالإطلاق أم لا؟

٢. كم هو القدر المتيقن في مقام المحاوره؟

٣. على رأى غير واحد من الأعلام لِم لا يمنع القدر المتيقن عن التمسك بالإطلاق؟

٤. بأى أصل يعرف حكم ماء الزعفران و الصابون و الإثنان؟

٥. لماذا لا يجوز التوضى بالماء النجس؟

٦. أذكر الفرق بين المطلق و المجمل.

٧. أذكر الجواب عن الإشكاليين الواردين على إطلاق الكتاب.

\*قال الشاشى: فصل فى المشترك و المؤول

المشترك: ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفه الحقائق، (١) مثاله: قولنا: (جاريه) فإنّها تتناول الأمه و السفينه، و(المشترى) فإنّه يتناول قابل عقد البيع و كوكب السماء، وقولنا: (بائن) فإنّه يحتمل البين و البيان. (٢)

وقيل: المشترك لفظ وضع لمعنيين أو أكثر بأوضاع متعدده، فهو إذن لم يوضع لمجموع ما يدلّ عليه بوضع واحد، أى: وضع لكلّ معنى من معانيه بوضع على حده. (٣)

وقال الشاشى: وحكم المشترك: إنّه إذا تعين الواحد مراداً به سقط اعتبار إرادته غيره، (٤) ولهذا أجمع العلماء رحمهم الله تعالى على أنّ لفظ (القُرُوء) المذكور فى كتاب الله تعالى محمول أمّياً على الحيض، كما هو مذهبننا أو على الطهر، كما هو مذهب الشافعى. (٥)

واستدلّ لتبيين الرأيين بأنّ القرء استعمل هنا فى معناه اللغوى، و هو إمّا الطهر و إمّا

ص: ٢٩٧

١- (١). المحصول: ١٣٤/١؛ الإحكام: ١٩/١؛ إرشاد الفحول: ٤٥/١.

٢- (٢). أصول الشاشى: ١٢.

٣- (٣). الوجيز: ٣٢٦؛ فواتح الرحموت: ٢٦١/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٣/١؛ المهذب: ١٠٩٣/٣؛ البحر المحيط: ٤٨٨/١؛ كشف الأسرار: ٦٠/١؛ شرح المعالم: ١٦٣-١٦٤.

٤- (٤). التلويح و شرحه: ١٢١/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٥/١؛ الوجيز: ٣٢٧.

٥- (٥). أصول الشاشى: ١٢-١٣.

الحيض، وبيان ذلك: إنَّ الشافعيه و المالكيه رجّحوا معنى الطهر بقرينه وهى لفظ (ثلاثه) التى جاءت بتاء التانيث التى ينبغى أن تكون بعكس المعدود، إذ تانيث العدد دليل على أن المعدود مذكّر، و هو الطهر لا الحيض.

واحتجّ الحنفيه و الحنابله على أنّ المعنى هو الحيض بقرينه اخرى، وهى أنّ لفظ (ثلاثه) خاص، والخاص يدلّ دلالة قطعيه على أنّ مدّه العدّه ثلاثه قروء من غير زياده ونقصان، ولا سبيل إلى هذا المقدار إلاّ بحمل القراء على الحيض. (١)

قال الشاشى: وقال محمّد (الشيبانى رحمه الله): إذا أوصى لموالى بنى فلان، ولبنى فلان موالٍ من أعلى (هو المولى المعتق بصيغه اسم الفاعل) وموالٍ من أسفل (هو المولى المعتق بفتح التاء بصيغه اسم المفعول)، فمات، بطلت الوصيه فى حقّ الفريقين لاستحاله الجمع بينهما وعدم الرجحان.

وقال أبو حنيفه: إذا قال لزوجته: (أنتِ على مثل أمى) لا يكون مظاهراً؛ لأنّ اللفظ (مثل أمى) مشترك بين الكرامه و الحرمة، فلا يترجّح جهه الحرمة إلاّ بالثبته.

وعلى هذا (٢) قلنا: لا- يجب النظر فى جزاء الصيّد، لقوله تعالى: (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ)؛ (٣) لأنّ (المثل) مشترك بين المثل صوره وبين المثل معنى، و هو القيمه، و قد اريد المثل من حيث المعنى بهذا النصّ فى قتل الحمام و العصفور ونحوهما بالاتفاق، فلا يراد المثل من حيث الصوره؛ إذ لا عموم للمشترك أصلاً، فيسقط اعتبار الصوره لاستحاله الجمع. (٤)

قال بعض المحقّقين من الأصوليين: إذا كان للفظ معنى مشتركاً، لغوى ومعنى اصطلاحى شرعى كلفظ (الصلاه و الزكاه)، ووجب حمله على المعنى الشرعى، إلاّ إذا وجدت قرينه تدلّ على أنّ المقصود هو المعنى الأوّل. (٥)

ص: ٢٩٨

١- (١). الوجيز: ٣٢٨ و ٣٢٩؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٦/١.

٢- (٢). أى: أنّ المشترك لا عموم له.

٣- (٣). المائده: ٩٥.

٤- (٤). أصول الشاشى: ١٣.

٥- (٥). الوجيز: ٣٢٧؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٦/١.

\*قال الشاشي: ثم إذا ترجح بعض وجوه (أى معانى) المشترك بغالب الرأى يصير مؤولاً. (١) و (٢).

وقال الرازى: اللفظ الذى يفيد معنىً أما أن لا يحتمل غيره، و هو نصّ، أو يحتمل غيره، و هو على ثلاثة أقسام: أما أن تكون إفادته لذلك المعنى المعين راجحاً على غيره، و هو الظاهر، أو مساوياً لغيره، و هو المجمل، أو مرجوحاً، و هو المؤول.

وقال ابن التلمسانى فى شرحه: فالراجح هو الظاهر، والمرجوح هو المؤول.

ثم قال: و أمّا المجمل و المؤول فهما يشتركان فى أنّهما غير راجحين، إلاّ أنّ المجمل و إن لم يكن راجحاً، فإنّه غير مرجوح، و المؤول مع أنّه غير راجح، فهو مرجوح إلاّ بحسب الدليل المنفصل، و القدر المشترك بينهما هو المتشابه.

وقال فى شرحه: و لا شك أنّ بين المجمل و المؤول أيضاً قدراً مشتركاً، و هو عدم الاستقلال بالإفاده إلاّ بضميمه، فاصطلىح العلماء على تسميته متشابهاً، فإن أرادوا أن يسمونها بذلك اصطلاحاً، فلا مشاحه فى الألفاظ. (٣)

ص: ٢٩٩

١- (١). يعنى: إذا حصل ظن بالقياس أو خبر الواحد على رجحان بعض معانى المشترك فيصير مؤولاً. توضيح تعريف المصنف: اعلم أنّ المؤول يكون خلاف المجمل إذ الترجح الحاصل فى لفظ المشترك يحصل بغالب الرأى والاجتهاد، و أمّا فى المجمل فيعرف المراد ببيان من المجمل، و ذلك البيان يكون تفسيراً يعلم به المراد بلا شبهه، فإذا ترجح لدى السامع بعض معانى المشترك بالرأى الغالب أو بقوه الظنّ سمى مؤولاً، فالترجيح لم يحصل بدليل قطعى، بل بدليل ظنى، و يكون المؤول هو نفس المشترك الذى ترجح أحد معانيه بالقرائن والاجتهاد. قال الشريف الجرجانى: قيد (من لفظ المشترك) قيد اتّفاقى وليس بلازم، إذ المشكل و الخفى إذا علم بالرأى كان مؤولاً أيضاً، و إنّما خصّيه بغالب الرأى؛ لأنّه لو ترجّح بالنصّ كان مفسّراً لا مؤولاً. راجع: التعريفات: ٢٧٧؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٨٩/١.

٢- (٢). قيل: المؤول قسم من المشترك بحسب الظاهر، إذ هو المشترك المصروف إلى أحد معانيه المرجّح إرادته بنحو من التأويل، ولعلّ التحقيق أنّه قسيم له. راجع: أحسن الحواشى.

٣- (٣). شرح المعالم: ١٦٧/١-١٦٨.

\*قال الشاشى: وحكم المؤول وجوب العمل به مع احتمال الخطأ، ومثاله فى الحكميات ما قلنا: إذا أطلق الثمن فى البيع كان على غالب نقد البلد، وذلك بطريق التأويل، ولو كانت النقود مختلفه فسد البيع، لما ذكرنا.

وحمل الأقرء على الحيض وحمل النكاح فى الآيه على الوطء وحمل الكنايات حال مذاكره الطلاق على الطلاق من هذا القبيل (أى: من التأويل).

وعلى هذا قلنا: الدين المانع من الزكاه يصرف إلى أيسر المالين قضاءً للدين، وفرع محمد رحمه الله على هذا، فقال: إذا تزوج إمراه على نصاب، وله نصاب من الغنم، ونصاب من الدراهم يصرف الدين إلى الدراهم حتى لو حال عليهما الحول تجب الزكاه عنده فى نصاب الغنم، ولا تجب فى الدراهم. (١)

### الفرق بين المؤول والمحتمل

خرج من حكم المؤول، المحتمل للشئين؛ لأنه يصرف إلى أحد محتمليه. فعلى هذا، لو كان رجل مديوناً بدين مستغرق، وكان عنده أنواع من النصاب من الدراهم و الدنانير و السوائم، فالمال الذى يؤدى عنه دينه لا- تجب فيه الزكاه، فكل من هذه المذكورات يحتمل أن يؤدى عنه الدين، ولكن يحمل ذلك المال على النقود، فإن أداء الدين منها أيسر من السوائم فيحمل عليه، فلا تجب عليه الزكاه فى النقود.

ومن هذا القبيل تفرع محمد الشيبانى، حيث يصرف دين المهر على الدراهم؛ لأنها أيسر أداءً من الغنم. فبناءً على هذا، لو حال الحول على هذين النصابين تجب الزكاه فى نصاب الغنم، ولا تجب فى نصاب الدراهم؛ لكونه مشغولاً بدين المهر.

### تعريف المشترك

\*اللفظ المشترك: هو اللفظ الواحد الموضوع لأزيد من معنى وضعاً أولاً من

ص: ٣٠٠

حيث هي متعدده.وقيل:المشترك:هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعاً أوّلاً من حيث هما كذلك. (١)

وقال السيد المرتضى:ومن خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين، أو على ضدين لا يلتفت إلى خلافه؛ لخروجه عن الظاهر من مذهب أهل اللغة. (٢)

وقال في موضع آخر:والظاهر من استعمال اللفظه في شيئين أنّها مشتركة فيهما، وموضوعه لهما. (٣)

### حكم لفظ المشترك

\*\*إذا منع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينه، كما هو التحقيق، كان اللازم حينما يطلق، التوقف في الدلالة و الرجوع إلى ما تقتضيه القواعد العقلية، ولكن إذا غلب استعماله في أحد المعنيين، فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبه أو لا؟

التحقيق الأول، لأنّ الغلبه توجب الظن بإرادته، فتكون قرينه على التعيين، ولا يشترط عند أهل اللسان كون القرينه مفيده للعلم بإرادته خلاف الظاهر، بل لو كانت مفيده للظن الأقوى من الظاهر كانت معتبره وصارفه له إلى خلافه، وبذلك جرت عادتهم واستمرت طريقتهم، فلا يجوز العدول عن طريقتهم وقواعدهم.

نعم، لو علم بعدم تحقق الغلبه التي هي المناط في التعيين في زمان التكلم باللفظ المشترك، كان اللازم التوقف، وكذا فيما إذا تحققت في زمانه وعلم بعدم اطلاع المتكلم عليها؛ لأنّ القرينه إنّما تعتبر إذا كان المتكلم ملتفتاً إليها؛ لأنه حينئذ يجعلها دليلاً على مراده.

ص: ٣٠١

١- (١). مفاتيح الأصول: ٢٣؛ قوانين الأصول: ١٠؛ تقريرات الميرزا الشيرازي: ٣/١؛ الذريعه إلى اصول الشريعه: ١٧/١.

٢- (٢). الذريعه إلى اصول الشريعه: ١٧/١.

٣- (٣). المصدر: ٢٠٢/١.

وعلى هذا، يمكن الحكم بإرادته خصوص أحد المسمّين باسم كزراره مثلاً إذا شاع وكثر استعماله فيه، سواء كان باعتبار كثره الروايه عنه أو باعتبار كثره اسناد الأحكام إليه؛ لأنّ الفرض من قبيل اللفظ المشترك، إذ الاشتراك لا يختصّ بأسماء الأجناس.

وبالجملة: لا شكّ في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونه القرينه المعينه، وعلى تقدير عدم القرينه يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهه في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني، غايه الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينه؛ لأنّه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وقال المحقّق القمّي رحمه الله: و أمّا المؤوّل، فهو في الاصطلاح: اللفظ المحمول على معناه المرجوح، وإن أردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينه مقتضيه له. والقرينه إما عقليه وإما لفظيه. (١)

### المفسر وحكمه

قال الشاشي: ولو ترجّح بعض وجوه المشترك بيان من قبل المتكلّم كان مفسّراً، وحكمه أنّه يجب العمل به يقيناً، مثاله: إذا قال: لفلان على عشرة دراهم من نقد بخارا، فقوله: من نقد بخارا، تفسير له، فلولا ذلك لكان منصرفاً إلى غالب نقد البلد بطريق التاويل، فيترجّح المفسر، فلا يجب نقد البلد. (٢)

### الفرق بين المؤوّل والمفسر

قد ذكرنا أنّ المشترك إذا ترجّح بعض معانيه بغالب الرأى، فهو مؤوّل، وحكمه وجوب العمل مع احتمال الخطأ، و أمّا إذا ترجّح بعض معاني المشترك بيان من المتكلّم نفسه، فهو المفسر، وحكمه أيضاً وجوب العمل لكنّه يقيناً، إذ الترجيح في المفسر يكون بدليل قاطع، ولذا سمى مفسراً؛ لأنّ التفسير هو الكشف التام الذي لا شبهه فيه.

ص: ٣٠٢

١- (١). قوانين الأصول: ٣٤٥.

٢- (٢). أصول الشاشي: ١٤؛ كشف الأسرار: ١/٧٧.

المشترك: ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفه الحقائق، أو أنّ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لأزيد من معنى وضِعاً  
أولاً من حيث هي متعدده.

حكم المشترك أنه إذا تعين الواحد مراداً به سقط اعتبار إرادته غيره.

والمؤول: هو ما ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرأي وحكمه وجوب العمل به مع احتمال الخطأ.

خرج من حكم المؤول، المحتمل للشيئين؛ لأنه يصرف إلى أحد محتمليه.

إذا منع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينه، كما هو التحقيق، كان اللازم حينما يطلق، التوقف في الدلالة و الرجوع إلى  
ما تقتضيه القواعد العقلية، لكن إذا غلب استعماله في أحد المعنيين، توجب الظن بإرادته، فتكون قرينه على التعيين.

والمفسر: هو ما ترجح بعض معاني المشترك ببيان من المتكلم نفسه، وحكمه أيضاً وجوب العمل به يقيناً.



١. أذكر تعريف المشترك مع المثال.
٢. ما هو حكم المشترك؟
٣. ما هو الفرق بين المؤول والمفسر؟
٤. بين نقاط الاشتراك والافتراق بين المشترك والمؤول والمفسر.
٥. إذا قال لزوجته: (أنتِ على مثل أمي)، لماذا لا يكون مظاهراً؟
٦. ما الوظيفة إذا منع من حمل المشترك على معانيه بلا قرينه؟
٧. أذكر أدله ترجيح الشافعيه و المالكيه معنى الطهر على الحيض.

\*قال الشاشى: كلّ لفظ وضعه (١) واضع اللغه بإزاء شىء، فهو حقيقه له، ولو استعمل فى غيره يكون مجازاً لا حقيقه. (٢)

وقال صاحب التلويح: اللفظ إن استعمل فيما وضع له، فاللفظ حقيقه، وإن استعمل فى غيره لعلاقه بينهما فمجاز. (٣)

وقال أبو بكر الرازى: الحقيقه ما سمى به الشىء فى أصل اللغه وموضوعها، والمجاز هو ما يجوز به الموضع الذى هو حقيقه له فى الأصل، وسمى به ما ليس الاسم له حقيقه.

وكان أبو الحسن يحدّد ذلك، بأنّ الحقيقه ما لا ينتفى عن مسميّاته بحال، والمجاز ما ينتفى عن مسميّاته بحال. (٤)

ص: ٣٠٥

١- (١). الوضع هو تعيين اللفظ بإزاء المعنى بنفسه ليدلّ عليه بنفسه بلا واسطه قرينه، كالأسد، فإنّه موضوع للحيوان المفترس.

٢- (٢). أصول الشاشى: ١٤.

٣- (٣). التلويح على التوضيح: ١٣٢/١؛ شرح التلويح: ١٢٧/١؛ وراجع: المستصفى: ٦٧٧/١؛ فواتح الرحموت: ٢٧٠/١؛

الإحكام: ٢٦/١؛ الوجيز: ٣٣١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٩٢/١ و ٣٠٥؛ إرشاد الفحول: ٤٩/١؛ كشف الأسرار: ٩٦/١؛ البحر

المحيط: ٥١٣/١؛ شرح المعالم: ١٨١/١.

٤- (٤). أصول الجصاص: ١٩٨؛ البحر المحيط: ٥١٣/١.

وقد عرّفهما في موضع آخر من كتابه بأحسن وجه، حيث قال: الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه الموضوع له في اللغة، والمجاز هو المعدول به عن حقيقته، والمستعمل في غير موضعه الموضوع له في أصل اللغة، ولا يجوز أن يعدل به عن جهته وموضعه إلا بدلاله. (١)

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، حقيقته، واستعماله في غيره المناسب له، مجاز، وفي غير المناسب غلط، وهذا أمر محل وفاق. (٢)

## اجتماع الحقيقة مع المجاز

\*قال الشاشي: ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان إرادةً من لفظ واحد في حاله واحده، ولهذا قلنا: لما اريد ما يدخل في الصاع بقوله عليه السلام: «لا- تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا- الصاع بالصاعين» (٣) سقط اعتبار نفس الصاع، حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنتين؛ ولما اريد الوقاع من آية الملامسه (٤) سقط اعتبار إرادته المس باليد.

قال محمد: إذا أوصى لمواليه وله موال ولمواليه موال أعتقوهم، كانت الوصيه لمواليه دون موالى مواليه.

وفي السير الكبير (٥): لو استأمن أهل الحرب على آبائهم، لا تدخل الأجداد في الأمان، ولو

ص: ٣٠٦

١- (١). أصول الجصاص: ٧-٨.

٢- (٢). وقايه الأذهان: ١٠١؛ بدائع الأفكار: ٥٥؛ قوانين الأصول: ١٣؛ مفاتيح الأصول: ٣٠؛ معالم الأصول: ٤٤؛ أصول الفقه: ١٧/١؛ مبادئ الوصول: ٧٠؛ تمهيد القواعد: ٩٥؛ تهذيب الأصول: ٣٠/١؛ تقارير الميرزا الشيرازي: ١٠/١؛ الوافية: ٥٩.

٣- (٣). رواه البخاري: ١٩٣٨؛ مسلم: ٢٩٨٧؛ ابن ماجه: ٢٢٤٧.

٤- (٤). النساء: ٤٣، والمائدة: ٦، وهي قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا).

٥- (٥). من الأصول الستة في الفقه للإمام محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة، وإمام أهل الرأي، أصله دمشقي، قدم أبوه العراق فولد محمد بواسط سنة ١٣٢ هـ، ونشأ بالكوفة، وسمع بها من أبي حنيفة و الثوري ومسعر بن كدام و كتب عن مالك و الأوزاعي وأبي يوسف القاضي. سكن بغداد، واختلف إليه الناس وسمعوا منه الحديث و الرأي، فلما خرج هارون إلى الرزي خرج الأولى خرج معه فمات بالرزي سنة ١٨٩ هـ، قاله الخطيب البغدادي. قيل: وهذا الكتاب هو آخر مصنفاته صنفه، بعد انصرافه من العراق.

استأمنوا على أمهاتهم لا يثبت الأمان في حقّ الجدّات.

وعلى هذا- (أى: عدم جواز الاجتماع المذكور)- قلنا: إذا أوصى لأبكار بنى فلان، لا تدخل المصابه بالفجور فى حكم الوصيه، ولو أوصى لبنى فلان وله بنون وبنو بنيه، كانت الوصيه لبنيه دون بنى بنيه.

قال أصحابنا: لو حلف لا ينكح فلانه، وهى أجنبيه، كان ذلك- قوله: لا ينكح فلانه- على العقد، حتّى لو زنا بها لا يحنث.

## النقض الوارده على هذا الأصل

### أشاره

ولئن قال: إذا حلف لا- يضع قدمه فى دار فلان، يحنث لو دخلها حافياً أو متنعلًا أو راكبًا. وكذلك لو حلف لا يسكن دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكاً لفلان أو كانت بأجره أو عاريه. وذلك جمع بين الحقيقه و المجاز (1). وكذلك لو قال: عبده حرّ يوم يقدم فلان، فقدم فلان ليلاً أو نهاراً، يحنث. (2).

### الجواب عن النقض

قلنا: وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحكم العرف، (3) والدخول لا يتفاوت فى الفصلين.

ودار فلان صار مجازاً عن دار مسكونه له، وذلك لا يتفاوت بين أن يكون ملكاً له أو كانت بأجره له.

ص: ٣٠٧

١- (١). أى: كون الحنث فى الدخول حافياً أو راكباً و متنعلًا، وكون الدار ملكاً أو عاريه أو إجاره جمع بين الحقيقه و المجاز.

٢- (٢). يحنث، أى: يعتق عبده.

٣- (٣). وضع القدم سبب للدخول فى الدار، و إنما تركت حقيقه بدلاله العرف و العاده؛ لأنّ مقصود الحالف الامتناع عن الدخول لا عن نفس وضع القدم، ولذلك لا يتفاوت الدخول سواء كان حافياً أو راكباً، فإذا وضع قدمه يكون حائثاً بعموم المجاز لا- بطريق الجمع بين الحقيقه و المجاز. قال صاحب الرّدود و النقود وغيره: إنّ المسمّى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ فى الحقيقه و المجاز الذى هو محلّ النزاع كما سُمى استعمال المشترك فى أكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك.

واليوم في مسأله القدوم عبارته عن مطلق الوقت؛ لأنَّ اليوم إذا أضيف إلى فعل لا- يمتدّ يكون عبارته عن مطلق الوقت، كما عرف، فكان الحث بهذا الطريق (أى: عموم المجاز) لا بطريق الجمع بين الحقيقه و المجاز. (١)

قال الشوكاني: ذهب جمهور أهل العربية، وجميع الحنفيه، وجمع من المعتزله، والمحققون من الشافعيه، إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازي حال كونهما مقصودين بالحكم، بأن يراد كل واحد منهما، وأجاز ذلك بعض الشافعيه، وبعض المعتزله كالقاضي عبد الجبار وأبي علي الجبائي (٢) مطلقاً، إلا- أن لا- يمكن الجمع بينهما كأفعل أمراً، وتهديداً، فإنَّ الأمر طلب الفعل، والتهديد يقتضى الترك، فلا- يجتمعان معاً. وقال الغزالي وأبو الحسين: إنه يصح استعماله فيهما عقلاً لا لغه إلا في غير المنفرد كالمثنى و المجموع، فيصح استعماله فيهما لغه لتضمّنه المتعدّد، كقولهم: القلم أحد اللسانين. (٣)

### نظريه الشهيد الأول

\*\*\*إعلم أنه لا فرق في عدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فإنَّ المانع هو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع. (٤) قال الشهيد الأول قدس سره (٥): لا يحمل اللفظ الواحد على حقيقته

ص: ٣٠٨

١- (١). أصول الشاشي: ١٤-١٦.

٢- (٢). هو أبو علي محمّد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، ولد سنة ٢٣٥هـ، وتوفّي سنة ٣٠٣هـ. ابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمّد (ت/٣٢١هـ)، ويقال لهما: الجبائيان، وكلاهما من رؤساء المعتزله، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال. من آثار أبي علي تفسير حافل مطول. راجع: الأعلام: ٢٥٦/٦؛ الكنى و الألقاب: ١٢٦/٢.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ٦٣/١؛ أصول الفقه الإسلامى: ٣٠٥/١.

٤- (٤). أجود التقريرات: ٥١/١؛ أصول الفقه: ٣٠/١.

٥- (٥). هو الشيخ الأجلّ الأفقه أبو عبدالله محمّد ابن الشيخ العالم جمال الدّين مكّي بن شمس الدّين محمّد الدّمشقي العاملي الجزيني، رأس المحقّقين، شيخ الطائفة بغير جاحد، كان رحمه الله بعد مولانا المحقّق

ومجازه، فلو وقف أو أوصى لأولاده لم تدخل الحفده، ولو جعلناهم حقيقه دخلوا، ولا فرق بين أولاد البنين وأولاد البنات لقول النبي صلى الله عليه وآله: «الحسن والحسين ولدان» (١) وقوله عليه السلام: «إنّ ابني هذا سيد» (٢) مشيراً إلى الحسن عليه السلام.

ولو حلف السلطان على الضرب أو تركه حمل على الأمر والنهي، فلو باشره بنفسه فعلى القاعده لا يحنث، والظاهر الحنث، ويجعل الضرب القدر المشترك بين صدور الفعل عن رضاه أو مباشرته إياه.

ومن جَوَز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، (٣) فلا إشكال عنده.

ومنه: (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) (٤) في الحمل على الجماع واللمس باليد. ومنه:

ص: ٣٠٩

---

١- (١). بحار الأنوار: ١٨٠/٩ الطبعه الحجريه.

٢- (٢). منتخب كنز العمال: ١٠٢/٥-١٠٤.

٣- (٣). نسب هذا القول إلى الشافعي، وعامه الصحابه، وعامه أهل الحديث، وأبى على الجبائي، وعبد الجبار القاضى. راجع: المستصفى للغزالي: ٢٤/٢.

٤- (٤). النساء: ٢٣، والمائده: ٦.

(فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا) (١) في الحمل على القصاص أو الديه، فإنَّ السلطان حقيقه في القصاص. و هذا ضعيف، والظاهر أنه للقدر المشترك بين القصاص و الديه و هو المطالبه. (٢)

## تنبيهان

### التنبيه الأول

أقول: اختلف العلماء في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه، فمنعه قوم، وجوزه آخرون، ثم اختلف المجوزون، فأكثرهم على أنه مجاز، وربما قيل بكونه حقيقه ومجازاً بالاعتبارين.

حجّه المانعين: إنه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين؛ لأنَّ من شرط المجاز نصب القرينه المانعه عن إرادته الحقيقه، ولهذا قال أهل البيان: إنَّ المجاز ملزوم قرينه معانده لإرادته الحقيقه، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء، وإلاَّ لزم صدق الملزوم بدون اللّازم، و هو محال.

حجّه المجوزين: إنه ليس بين إرادته الحقيقه وإرادته المجاز منافاه، و إذا لم يكن منافاه لم يمتنع اجتماع الإرادتين عند التكلّم.

واحتجّوا لكونه مجازاً، بأنَّ استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له أولاً، إذ لم يكن معنى المجازي داخلاً في الموضوع له، و هو الآن داخل، فكان مجازاً.

واحتجّ القائل بكونه حقيقه ومجازاً: بأنَّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين، والمفروض أنه حقيقه في أحدهما، ومجاز في الآخر، فلكلّ واحد من الاستعمالين

ص: ٣١٠

١- (١). الإسراء: ٣٣.

٢- (٢). القواعد و الفوائد: ١/١٥٦-١٥٧.

حكمه؛ لأنَّ القرينه إنما هي مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي بدلاً عن المجازى لا- من انضمام إرادته الحقيقي إليه، فاندفعت المعانده من كلتا الجهتين. (١)

## التنبيه الثاني

لا ريب أنَّ اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يسمَّى حقيقه، كما لا يسمَّى مجازاً؛ لأنَّها من نوع المستعمل. وبعبارة اخرى: الحقيقه و المجاز صفتان عارضتان للفظ بملاحظه الاستعمال لا بملاحظه نفس الموضوع له. ثمَّ الحقيقه لا تستلزم المجاز؛ لجواز أن يخصَّ الاستعمال بالمعنى الموضوع له. و أمَّا عكسه، أى: استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، لا بدَّ أن يكون للفظ من معنى حقيقى؛ لأنَّ التقابل بين الحقيقه و المجاز يكون من نوع تقابل الملكه و العدم، إذ تعقّل غير الموضوع له موقوف على تعقّل الموضوع له كتوقّف تعقّل العدم على الملكه. ولك أن تقول: إنَّ الاستعمال فى غير ما وضع له يستلزم عدم الاستعمال فيما وضع لما من شأنه أن يستعمل فيه، وبين الاستعمال فيما وضع له وعدم الاستعمال فيما وضع له تقابل العدم و الملكه؛ وقيل فى العكس قولان. (٢)

## الخلاصه

كلّ لفظ وضعه واضع اللغه بإزاء شىء، فهو حقيقه له، ولو استعمل فى غيره يكون مجازاً.

الحقيقه مع المجاز لا يجتمعان من لفظ واحد فى حاله واحده مع إرادته واحده، ثمَّ على عدم جواز اجتماع الحقيقه مع المجاز فى استعمال واحد إذا أوصى لأبكار بنى

ص: ٣١١

- 
- ١- (١). حاشيه سلطان العلماء بهامش معالم الأصول: ٥٦-٥٨؛ الفصول الغرويه: ٥٧؛ معارج الأصول: ٥٣؛ القواعد و الفوائد: ١٥٦/١.
  - ٢- (٢). الفصول الغرويه: ٢٩؛ مفاتيح الأصول: ٣٠-٣١؛ إرشاد الفحول: ٥٨/١.



فلان، لا تدخل المصابه بالفجور فى حكم الوصيه، وكذلك موارد آخر. ويرد على هذا الأصل نقوض، منها: إذا حلف أن لا يضع قدمه فى دار فلان، يحنث لو دخلها حافياً أو متنعلاً أو راكباً.

وقد أُجيب عنها، وقال الشاشى: إنَّ وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحكم العرف، والدخول لا يتفاوت فى الفصلين.

قال الشهيد الأول رحمه الله: لا- يحمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازته، فلو وقف أو أوصى لأولاده لم تدخل الحفده، ولو جعلناهم حقيقه دخلوا، ومن جَوَز استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازته معاً، فلا إشكال عنده. قلنا: اختلف العلماء فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى، والمجوزون أيضاً قد اختلفوا فى تعيين المستعمل فيه، هل هو على المجاز أو على الحقيقه و المجاز معاً.

فحجّه المانعين عن الاستعمال لزوم الجمع بين المتنافين، و هو محال.

وحجّه المجوزين: إنّه ليس بين إرادته الحقيقه وإرادته المجاز معاً منافاه.

١. ما هي الحقيقة و المجاز؟
٢. لماذا لا تجتمع الحقيقة و المجاز من لفظ واحد في استعمال واحد؟
٣. ما هي المسائل المتفرّعة على عدم جواز الجمع بين الحقيقة و المجاز؟
٤. أجب عن النقوض الواردة على هذا الأصل.
٥. أذكر حجّج المانعين و المجوّزين عن الاستعمال.
٦. لو استأمن أهل الحرب على آبائهم، لماذا لا تدخل الأجداد في الأمان؟
٧. أذكر جواب الشهيد الأول عن آية (فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا).
٨. هل يمكن الجمع بين المعنى الحقيقي و المجازي في استعمال واحد أم لا؟ واذكر دليل جوابك.



\*قال الشاشي: ثمّ الحقيقة أنواع ثلاثة: متعذّره، ومهجوره، ومستعمله، (١) وفي القسمين الأوّلين يصار إلى المجاز بالاتّفاق.

#### أمثله على الحقيقة المتعذّره و المهجوره

ونظير المتعذّره: إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذه القدر، فإنّ أكل الشجرة أو القدر متعذّر، فينصرف ذلك إلى ثمره الشجرة، وإلى ما يحلّ في القدر، حتّى لو أكل من عين الشجرة أو من عين القدر بنوع تكلف، لا يحنث.

وعلى هذا قلنا: إذا حلف لا يشرب من هذه البئر، ينصرف ذلك إلى الاعتراف حتّى لو فرضنا أنّه لو كرع (٢) بنوع تكلف، لا يحنث بالاتّفاق.

ص: ٣١٥

١- (١). هذا التقسيم يكون بلحاظ حال نفس المعنى الحقيقي، إذ المعنى الحقيقي إمّا أن يكون مستعملاً و إمّا أن لا يكون مستعملاً، بحيث لم تجر عاده أهل العرف و المحاوره على استعماله في نفسه؛ لأنّ إرادته المعنى الحقيقي ممتنع امتناعاً عادياً بالتعذّر أو بالتعسير في نفسه أو في الإبراده من اللفظ في مادّه الكلام، فصار ذلك منشأ لترك إرادته من لفظه كأكل الشجرة و كحلف وضع القدم في الدار، فعلى الأوّل يكون مستعملاً، وعلى الثاني يكون متعذّراً، وعلى الثالث يكون مهجوراً. راجع: أحسن الحواشي، مع تصريف منّا.

٢- (٢). الكرع: تناول الماء بالفم.

ونظير المهجوره: لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان، فإن إرادته وضع القدم مهجوره عاده.

وعلى هذا قلنا: التوكيل بنفس الخصومه (١) ينصرف إلى مطلق جواب الخصم حتى يسع للوكيل أن يجيب بنعم، كما يسعه أن يجيب بلا؛ لأن التوكيل بنفس الخصومه مهجوره شرعاً وعادةً. (٢) و (٣)

يعنى أن الحقيقه تترك لتعدّرها عقلاً أو عادةً، أو لتعسّرها أو لهجرها عادةً أو شرعاً. مثال التعذر: من حلف أن لا يأكل من هذه القِدر، فيقع على ما يحلّها، ومثال التعسّر: من حلف أن لا يأكل من هذه الشجره، فيقع على ما يخرج من أثمارها المأكوله، فإن لم تخرج مأكولاً، فيحمل على ثمنها، ومثال الهجر عاده: من حلف أن لا يأكل من هذا الدقيق، فيقع على ما يصنع منه و هو الخبز، ومثال الهجر شرعاً: من حلف لا ينكح أجنبيه إلاّ بنيه فلا يحنث بالزنا؛ لأنّ المهجور شرعاً كالمهجور عرفاً. (٤)

### حمل اللفظ على المعنى المجازى

\*\*إذا لم يتمكن من حمل اللفظ على المعنى الحقيقى لزم حمله على المعنى المجازى؛ لأنّه لو لم يحمل على المعنى المجازى بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقى للزم إهمال اللفظ أو الحكم بكونه لغواً، وذلك باطل، فتعين الحمل على المعنى المجازى، ولا فرق فيما ذكر بين الخطاب الصادر من المعصوم أو غيره

ص: ٣١٦

١- (١). التوكيل بنفس الخصومه: بأن يقول لرجل: وكّلتك بالخصومه، أو يقول: أنت وكيلى بالخصومه فى هذه الدعوى.  
٢- (٢). إنّ الخصومه مهجوره شرعاً؛ لأنّ الله تعالى قال: (وَلَا تَنَازَعُوا) (الأنفال: ٤٦)، والمهجور شرعاً كالمهجور عاده؛ لأنّ الظاهر من حال المسلمين أن يمتنعوا عن المهجور لديانتهم، فالتوكيل بنفس الخصومه ينصرف إلى مطلق الجواب، فالوكيل يسعه أن يجيب بنعم أو لا.

٣- (٣). أصول الشاشى: ١٦.

٤- (٤). فواتح الرحموت: ٣٠٤-٣٠٥؛ اصول السرخسى: ١٧٢/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٩٥/١؛ الوجيز: ٣٣٤.

كالوكيل و الموصى، (١) واحتمال الغفلة و الهديان ونحوهما خلاف الأصل العقلائي.

و إذا كان للخطاب حال صدوره معنى حقيقى قل استعماله فيه بحيث قارب الهجر، ومعنى مجازى شاع استعماله فيه بحيث قارب النقل، فهل يحمل على المعنى الحقيقى أو على المعنى المجازى؟ اختلف فيه القوم، فذهب أبو حنيفة إلى الأول، كما مرّت الإشارة إليه، وذهب الشافعى فيما حُكى عنه إلى لزوم الحمل على الثانى، وذهب معظم العلماء كالعلامة الحلّى و الشهيد الثانى واستاذ الكلّ آغا حسين الخوانسارى و المحدث الكاشانى و القاضى البيضاوى و الغزالى و الشافعى على قول آخر منه إلى التوقّف، و هو المعتمد؛ لتعارض الظنّ المستفاد من الغلبة مع الظنّ المستفاد من الوضع من غير ترجيح. (٢)

### حكم الحقيقة المستعملة

\*قال الشاشى: ولو كانت الحقيقة مستعملة، فإن لم يكن لها مجاز متعارف، فالحقيقة أولى بلا خلاف، وإن كان لها مجاز متعارف، (٣) فالحقيقة أولى عند أبى حنيفة، وعندهما: العمل بعموم المجاز أولى، مثاله: لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة، ينصرف ذلك إلى عينها عنده حتى لو أكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده وعندهما ينصرف إلى ما تتضمنه الحنطة بطريق، فيحنث بأكلها وبأكل

ص: ٣١٧

١- (١). قال المحقّق رحمه الله فى جامع المقاصد:...وبشكل بأنّ الأهل يستعمل فى غير الزوجه، وأقلّه أن يكون مجازاً، ويصار إليه عند تعدّد الحقيقة بقرينه الحال، كما لو أوصى لأولاده وليس له إلاّ أولاد أولاد. والذى يقتضيه النظر الحمل على المعنى المتبادر فى عرف الموصى إذا لم تدلّ القرينه على معنى آخر. جامع المقاصد: ٦٧/١٠.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ٣٦ و ٥٧؛ الوافيه فى الأصول: ٦١؛ تمهيد القواعد: ١٠٤؛ حاشيه سلطان العلماء بهامش المعالم: ٤٤؛ هدايه المسترشدين: ٧١؛ القواعد و الفوائد: ١٥٩/١.

٣- (٣). مجاز متعارف، أى: إذا لم يكن للحقيقة مجاز أغلب وأكثر استعمالاً فى التفاهم العرفى، بل كانت الحقيقة أكثر استعمالاً من المجاز أو كانا كلاهما مستعملين على السواء، فالحقيقة أولى عند أبى حنيفة. أحسن الحواشى.

الخيز الحاصل منها، وكذا لو حلف لا يشرب من الفرات ينصرف إلى الشرب منها كرعاً عنده، وعندهما إلى المجاز المتعارف، وهو شرب مائها بأي طريق كان. (١)

## المجاز خلف الحقيقة

\*قال الشاشي: ثم المجاز عند أبي حنيفة: خلف عن الحقيقة في حق اللفظ، وعندهما: خلف عن الحقيقة في حق الحكم، حتى لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها، إلا أنه امتنع العمل بها لمانع، يصار إلى المجاز، وإلا صار الكلام لغواً، وعنده: يصار إلى المجاز وإن لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها. (٢)

ص: ٣١٨

١- (١) أصول الشاشي: ١٦١٧. وراجع: الوجيز: ٣٣٥؛ أصول الفقه الإسلامي: ٢٩٥/١؛ المهذب: ١١٧٨/٣؛ المحصول: ١٨٧/١؛ فواتح لرحموت: ٣٠٢/١؛ البحر المحيط: ٥٧٨/١-٥٨٣؛ شرح المعالم: ١٨٧/١-١٨٨.

٢- (٢) توضيح ذلك: إن المجاز خلف ونائب عن الحقيقة بدليل أن المجاز لا يثبت إلا عند فوات معنى الحقيقة أو تعذر العمل بها، ولا بد لثبوت الخلف من تصوّر الأصل، وكذا لا بد من القول بأن الحقيقة و المجاز من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعنى، كما يقول به علماء الأدب و البيان، ثم على فرض قبول المقدمات الثلاث نقول: إذا قال المولى مثلاً: (هذا ابني)، فإنه قد يذكر هذا الكلام ويريد منه المعنى الحقيقي، وهو ثبوت البنوة إذا أشار إلى ابنه الحقيقي، وقد يريد منه المعنى المجازي وهو ثبوت الحرّية إذا أشار إلى عبده، وهذا التكلم يكون من قبيل ذكر الملزوم وهو الابن وإرادته اللازم وهو الحرّية؛ لأن ابن الرجل الحرّ يكون حرّاً. وعند أبي حنيفة: التكلم بهذا الكلام (هذا ابني) يريد به المعنى المجازي، وهو الحرّية، وخلف ونائب عن التكلم بنفس هذا الكلام إذا أُريد به المعنى الحقيقي، وهو ثبوت البنوة. فهذا ابني أصل باعتبار المعنى الحقيقي، وخلف ونائب باعتبار المعنى المجازي من غير نظر في ثبوت الخلف إلى الحكم، وهو الحرّية، ثم يثبت الحكم بناءً على صحّة التكلم. أمّا عند الإمام الشيباني والقاضي أبي يوسف: ثبوت الحرّية بهذا الكلام نائب عن ثبوت البنوة بنفس هذا الكلام، فثبوت البنوة أصل، وثبوت الحرّية خلف ونائب عنه، وهذا معنى خلفه ثبوت الحكم المجاز عن حكم الحقيقة عندهما، وليس المراد أن حرّية الابن نائب عن ثبوت البنوة، فعندهما: إذا كانت الحقيقة ممكنة في نفسها، إلا أنه امتنع العمل بها لأجل مانع (وهو القرينه مثلاً)، يرجع إلى المجاز، وإن لم تكن الحقيقة ممكنة صار الكلام لغواً لأن الخلف إنما يكون إذا أمكن

مثاله: إذا قال لعبده و هو أكبر سنّاً منه: (هذا ابني) لا يصار إلى المجاز عندهما؛ لاستحاله الحقيقة، وعنده: يصار إلى المجاز حتى يعتق العبد.

وعلى هذا، يخرج الحكم في قوله: (له على ألف أو على هذا الجدار)، وقوله: (عبدى أو حمارى حرّ)، (١) ولا يلزم على هذا إذا قال لامرأته: (هذه ابنتى) ولها نسب معروف من غيره، حيث لا تحرم عليه، ولا يجعل ذلك مجازاً عن الطلاق، سواء كانت المرأه أصغر سنّاً منه أو كبرى؛ لأنّ هذا اللفظ لو صحّ معناه لكان منافياً للنكاح، فيكون منافياً لحكمه، وهو الطلاق، ولا استعاره مع وجود التنافى، بخلاف قوله: (هذا ابني)، فإنّ البتّه لا تنافى ثبوت الملك للأب، بل يثبت الملك له ثمّ يعتق عليه. (٢)

## الخلاصه

الحقيقه ثلاثه أنواع: متعذّره، ومهجوره، ومستعمله، ثمّ الحكم في القسمين الأوّلين يصار إلى المجاز، يعنى إنّ الحكم في الحقيقه المتعذّره و المهجوره، هو لزوم ترك العمل بهما، ووجوب العمل بالمعنى المجازى فيهما؛ توضيح ذلك: إنّّه إذا لم يمكن حمل اللفظ على المعنى الحقيقى لزم حمله على المجازى، إذ لو لم يحمل على المجازى بعد تعذّر الحمل على الحقيقى للزم إهمال اللفظ أو الحكم بكونه لغواً، وذلك باطل، فتعين الحمل على المعنى المجازى.

ص: ٣١٩

١- (١). هذا القول عندهما يصير لغواً؛ لأنّ حقيقه الكلام لزوم الألف على أحدهما بلا تعين، وهو غير ممكن في نفسه؛ إذ أحدهما ليس بأهل ومحلّ على الذمّه، وأما عنده يصار إلى المجاز.

٢- (٢). أصول الشاشى: ١٧-١٨. وراجع: فواتح الرحموت: ١/٢٩٠؛ المحصول: ١/١٨٩؛ أصول الفقه الإسلامى: ١/٣٠٣؛ الوجيز: ٣٣٥؛ المهذب: ٣/١١٧٩؛ التلويح: ١/١٣٨.



ولو كانت الحقيقة مستعمله، فإن لم يكن لها مجاز متعارف، فالحقيقة أولى، وإن كان لها مجاز متعارف، فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة، وعندهما: العمل بعموم المجاز أولى.

والمجاز عند أبي حنيفة: خلف عن الحقيقة في حق اللفظ، وعندهما: خلف عن الحقيقة في حق الحكم.

ص: ٣٢٠

١. أذكر أنواع الحقيقة.

٢. عرّف الحقيقة و المجاز.

٣. ما معنى قولهم المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ وحق الحكم؟

٤. ما حكم الحقيقة المستعملة إن لم يكن لها مجاز متعارف؟

٥. ما حكم الحقيقة المستعملة إن كان لها مجاز متعارف؟

٦. ما الفرق بين المجاز عند أبي حنيفة وعندهما؟ أذكر لذلك مثلاً؟

٧. لماذا يلزم ترك العمل في الحقيقة المتعدّره؟

٨. أذكر دليل التوقف إذا كان للخطاب معنى حقيقى مهجور.



\*\*تنقسم الحقيقة باعتبار الواضع إلى لغويه وعرفيه بكلا- قسميهما العام والخاص، كالشريعة والنحويه وغيرهما من الحقائق المختصه بواحد من الطوائف الخاصه، فالأولى: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له لغه، والثانيه: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له عرفاً، أعنى عند العرب كآفه، والثالثه: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له فى اصطلاح خاص.

قولنا: لغه، وعرفاً، وفى اصطلاح خاص، كلها أحوال عمياً وضعت له الكلمه، وقيود له لا عن الكلمه مطلقاً، أو باعتبار استعمالها بحيث ترجع القيود إلى الاستعمال؛ لأن وصف الكلمه بكونها حقيقه لغويه أو عرفيه باعتبار استعمالها فى معناها لغه أو عرفاً من أى مستعمل كان، فإذا استعمل اللغوى الكلمه الموضوعه عرفاً فى ذلك المعنى العرفى فهذه حقيقه عرفيه لا- لغويه، وكذا لو استعمل العرف الكلمه الموضوعه لغه فيه، فإنها حقيقه لغويه لا عرفيه. وكيف كان، فالأقسام الثلاثه متباينه لا يصدق أحدها على الآخر بوجه.

ولقد أحسن وأجاد من عرّف الأقسام الثلاثه بأنها أمّا مستعمله فى معناها لغه، فهى

حقيقه لغويه، أو لا، وعلى الثانى، فهى أمّا مستعمله فى معناها فى العرف العام، فهى العرفيه العامه، أو لا، بأن تكون مستعمله فى معناها فى اصطلاح خاصّ، فهى عرفيه خاصّه. و هذا التقسيم من أحسن التقسيمات؛ لأنه دائر بين النفى و الإثبات، فيفيد الحصر العقلى.

ثمّ إنّه قد اورد عليه، بأنّ هذا التقسيم غير حاصر لجميع أقسام الحقيقه؛ لأنّ منها الأعلام الشخصيه، ولا توصف بكونها حقائق لغويه أو عرفيه عامّه أو خاصّه مع أنّها حقائق قطعاً.

لكنّ الإيراد مدفوع، بأننا نلتزم بخروجها عن أقسام الحقيقه، وتوضيح الدفع: إنّ اللغه لها إطلاقات، فإنّها فى الأصل اللهجه، وفى الاصطلاح تطلق تاره على ما يقابل العرف، فيقال: هذا معناه كذا لغه، يعنون بها أنّه كذلك فى لسان أهل اللغه، وتاره على مطلق اللسان و اللهجه، فيقال: هذا معناه كذا فى لغه طائفه فلانيه، أى: فى لسانهم، ولا ريب أنّ الأعلام الشخصيه خارجه عنه، فإنّها لا تعدّ لساناً، ولا تنسب إلى طائفه دون اخرى، فلذا لو ذكر الأعجمى الأعلام الموضوعه عند العرب، لا يقال أنّه تكلم بالعربى، فلذا يعبر عن المعانى الجزئيه الموضوعه لها تلك الأعلام بتلك الأعلام نفسها، بخلاف المعانى الكليه الموضوعه لها أسماء الأجناس، حيث إنّ التعبير عنها يختلف باختلاف ألسنه المتكلمين. وكيف كان، فعدم تغيير الأعلام، وعدم تبدلها بتبدل المتكلمين دليل على خروجها من المقسم. (١)

### الحقيقه الشرعيه

لا ريب فى وجود الحقيقه اللغويه و العرفيه، و أمّا الشرعيه، فقد اختلفوا فى إثباتها ونفيها، فذهب كلّ فريق إلى رأى. وقيل البحث لا بدّ من بيان مقدمات:

ص: ٣٢٤

١- (١). تقريرات الميرزا الشيرازى: ١/٢٢٣-٢٢٥؛ الوافيه: ٥٩؛ معارج الأصول: ٥١؛ القواعد و الفوائد: ١/١٥٢؛ قوانين الأصول: ١٣.

المقدمه الأولى: إنّنا معاشر المسلمين نفهم من بعض الألفاظ المخصوصه كالصلاه و الصوم و الحجّ و الزّكاه معانى خاصّه شرعيه، ونجزم بأنّ هذه المعانى حادثه لم يكن يعرفها أهل اللغه العربيه قبل الإسلام، و إنّما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغويه إلى هذه المعانى الشرعيه.

المقدمه الثانيه: إنّ الأصل فى دلالة الألفاظ على معانيها أن تكون ناشئه من الجعل و التخصيص، ويسمّى هذا التخصيص بالوضع التعيينى، و قد تنشأ الدلاله من اختصاص اللفظ بالمعنى، و هذا الاختصاص يحصل من كثره الاستعمال على درجه تأنس الأذهان بالمعانى، بحيث إنّّه إذا سمع ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويسمّى هذا بالوضع التعيينى.

المقدمه الثالثه: تظهر ثمره الخلاف فيما إذا وقعت هذه الألفاظ مجرّده عن القرائن فى كلام الشارع، سواء كانت فى القرآن الكريم أم السنّه، فعلى القول بالوضع التعيينى يجب حملها على المعانى الشرعيه، وعلى القول الثانى، و هو الوضع التعيينى، تحمل على المعانى اللغويه أو يتوقّف فيها، فلا تحمل على أيهما، بناءً على رأى من يذهب إلى التوقّف فيما إذا لم تثبت الحقيقه الشرعيه، فهذه المعانى المستحدثه تكون على الأقلّ مجازاً مشهوراً فى زمانه صلى الله عليه و آله.

ثمّ التحقيق فى المسأله هو أن يقال: إنّ نقل تلك الألفاظ إلى المعانى المستحدثه أمّا بالوضع التعيينى أو التعيينى.

أمّا الأول: بأن كان الشارع المقدس قد تصدّى للوضع صريحاً فهو مقطوع العدم، ضروره أنّه لو كان كذلك لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقلّ؛ لعدم الداعى إلى الإخفاء، بل الدواعى متظافره على نقله مع أنّه لم ينقل ذلك أبداً.

و أمّا الثانى: بأن يكون الوضع متحققاً بنفس الاستعمال، كما ذكره المحقّق صاحب الكفايه رحمه الله، فلا شبهه فى ثبوته فى زمن الصادقين، بل وحتّى فى زمن التابعين

والصحابه، بل قيل: لا يبعد ثبوته في عصر النبي صلى الله عليه وآله بلسان الصحابه: لكثرة استعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني.  
نعم، ثبوته في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله مشكل جداً؛ لعدم العلم بكثرة استعماله صلى الله عليه وآله له على حدّ يوجب التعيين، وقد أشار إلى ذلك الإشكال المحقق صاحب الكفاية رحمه الله بقوله: فتأمل. (١)

\*وقال ابن التلمساني بعد ذكر تعريفه للحقيقة، وهو اللفظ المستعمل في معناه الأول في وضع التخاطب، والمجاز عكسه: تكون الأسماء الشرعية كالصلاه والزكاه مجازات راجحه، وأما على التعريف المذكور تكون حقائق، فتقسم الحقيقة على هذا إلى لغويه، وشرعيه، وعرفيه. (٢)

## تقسيمات المجاز

\*إنّ المجاز له تقسيمات ثلاثه:

التقسيم الأول: باعتبار النسبه كما في الحقيقة، فينقسم من تلك الجبهه إلى لغوي، وعرفي عام أو خاص.

فالأول: هي الكلمه المستعمله في خلاف ما وضعت له لغه، لعلاقه بينه وبين ما وضعت له. والثاني: هي الكلمه المستعمله في خلاف ما وضعت له عند العرف العام لعلاقه بينهما. والثالث: هي الكلمه المستعمله في خلاف ما وضعت له في اصطلاح خاص لعلاقه بينهما.

ص: ٣٢٤

- 
- ١- (١). تقريرات الميرزا الشيرازي: ١/٢٣٤-٢٤٩؛ معالم الأصول: ٤٥؛ الفصول الغروييه: ٤٢؛ وقايه الأذهان: ١٤٩؛ اصول الفقه: ٣١/١؛ غايه المسؤول في علم الأصول: ١٠٦؛ تهذيب الأصول: ١/٤٥؛ قوانين الأصول: ٣٥ و ٣٦.  
٢- (٢). شرح المعالم: ١/١٨٢-١٨٣؛ البحر المحيط: ١/٥١٤.

لكن، وقع الخلاف فى الاستعمال المجازى فى أنّ صحّته هل هى متوقّفه على ترخيص الواضع وملاحظه العلاقات المذكوره فى علم البيان أو أنّ صحّته طبيعه تابعه لاستحسان الذوق السليم قولان، فذهب المحقّق صاحب الكفايه رحمه الله إلى الثانى، بدعوى أنّ ملاك صحّحه ذلك الاستعمال قبول الطبع له، وكونه حسناً عند العرف. فأى استعمال مجازى كان حسناً عندهم وقبله الطبع السليم، فهو صحيح، وإن فُرض أنّ الواضع لم يأذن فيه. وكلّ استعمال لم يقبله الطبع، فهو غير صحيح، وإن أذن الواضع فيه. فإطلاق لفظ القمر على حسن الوجه صحيح، وإن فُرض أنّ الواضع لم يأذن فيه. وذهب المشهور إلى الأوّل فى أنّ ملاك صحّحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى إذن الواضع وترخيصه فيه، سواء كان ممّا يقبله الطبع أم لا.

والأرجح القول الثانى، وهو ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله؛ لأننا نجد صحّحه استعمال الأسد فى الرجل الشجاع مجازاً، وإن منع منه الواضع. وعدم صحّحه استعماله مجازاً فى كرية رائحه الفم - كما يمثّلون - وإن رخص الواضع، ومؤيد ذلك اتّفاق اللغات المختلفه غالباً فى المعانى المجازيه فى كثير من المجازات الشائعه عند البشر.

التقسيم الثانى: باعتبار المحلّ، فينقسم بهذا الاعتبار إلى مفرد ومركب، وإلى المفرد و المركب معاً، فإنّ التجوّز إن كان فى الكلمه باستعمالها فى خلاف ما وضعت له، فيسمّى المجاز مفرداً. وإن كان فى التركيب - أى الإسناد - بإسناد مفاد الكلمه إلى غير ما هو له، فيسمّى المجاز مركّباً. وإن كان فى كليهما، فيسمّى مجازاً فى كليهما، حيث إنّه فى كليهما.

التقسيم الثالث: باعتبار سبب المجازيه، فينقسم بهذا الاعتبار إلى المجاز بالحذف، وإلى المجاز بالزياده، وإلى المجاز بالنقل. (١)

ص: ٣٢٧



تنقسم الحقيقة باعتبار الواضع إلى اللغوية و العرفية يقسمها العام و الخاص .

قولنا: (لغه، عرفاً، وفي اصطلاح خاص) كلها أحوال عمّا وضعت له الكلمه لا عن الكلمه مطلقاً أو قيود ترجع إلى الاستعمال؛ لأنّ وصف الكلمه بكونها حقيقه لغويه أو عرفيه باعتبار استعمالها في معنى لغه أو عرفاً من أى مستعمل كان.

إنّ الأعلام الشخصيه لا- توصف بكونها حقائق لغويه أو عرفيه؛ لأنّ اللغه في الاصطلاح تطلق تارة على ما يقابل العرف، وأخرى على مطلق اللسان و اللهجه، ولا ريب أنّ الاعلام الشخصيه خارجه عن إطلاق اللغه بمعنى اللسان؛ لأنها لا تعدّ لساناً ولا تنسب إلى طائفه دون اخرى.

لا- ريب في وجود الحقيقة اللغويه و العرفيه، و أمّا الشرعيه، فقد اختلفوا في إثباتها ونفيها، وتظهر ثمره البحث فيما إذا وقعت بعض ألفاظ العبادات و المعاملات مجرّده عن القرائن، بناءً على القول بالوضع التعيني، فيجب حملها على المعاني الشرعيه، وعلى القول الآخر، و هو الوضع التعيني، فتحمل على المعاني اللغويه أو التوقف على القول به.

وتحقيق القول في المسأله هو أنّ الوضع هو التعيني؛ لأنّه حصل بنفس الاستعمال كما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله، فلا شبهه في ثبوت الحقيقة في زمن الصادقين و التابعين، وعلى هذا تكون الحقيقة هي الحقيقة المتشريه دون الشرعيه، لأنّ الشارع غير متصدّ للوضع صريحاً، وفي زمانه تستعمل هذه الألفاظ على المعاني الشرعيه مع القرينه.

إنّ المجاز له تقسيمات ثلاثه:

الأول: باعتبار النسبه ينقسم إلى اللغوي و العرفي العام و العرفي الخاص، وقلنا: إنّ

صحّ الاستعمال المجازى لا تتوقّف على ترخيص الواضع، بل تكون صحّته متوقّفه على قبول الطبع و الذوق السليم.

الثانى: تقسيمه باعتبار المحلّ، فينقسم إلى المجاز فى المفرد و المركب وإلى كليهما.

الثالث: تقسيمه باعتبار سبب المجاز، فينقسم بهذا الاعتبار إلى المجاز بالحذف، والزيادة، وإلى المجاز بالنقل.

ص: ٣٢٩

١. أذكر أقسام الحقيقة.
٢. عرّف الحقيقة اللغوية و العرفية الخاصّة.
٣. لماذا لم تدخل الأعلام الشخصية في أقسام الحقيقة؟
٤. أذكر الفرق بين الوضع التعيني و التعيني.
٥. ما هي ثمره الخلاف إذا ذكرت ألفاظ الصلاة و الصوم مثلاً مجرّده عن القرينه؟
٦. ما هي أقسام المجاز باعتبار النسبه؟
٧. هل صحّ استعمال المجازى تتوقّف على ترخيص الواضع أو لا؟
٨. أذكر أقسام المجاز باعتبار سبب المجازيه.

(١)(٢)

قال الشاشي: اعلم أنّ الاستعارة (٣) في أحكام الشرع مطرده بطريقتين.

ص: ٣٣١

١- (١). أى: معرفته.

٢- (٢). هذا شروع من المصنف في بيان علاقات المجاز، إذ المراد بالاتصال في كلامه هي العلاقة التي تكون بين المعنى المجازي والحقيقي. واعلم أنّ علائق المجاز كثيرة تظهر من أقسامها، منها إطلاق السبب على المسبب، والحال على المحل، والكّل على الجزء، قال الفخر الرازي في المحصول على ما حكى عنه: الأسباب أربعة: القابل، والصورة، والفاعل، والغاية.

٣- (٣). قال صاحب أحسن الحواشي: الاستعارة في عرف الأصوليين يرادف المجاز، وعند أهل البيان قسم من المجاز، فإنّ المجاز عندهم إن كانت فيه علاقة التشبيه يسمّى استعاره بأقسامها، وإن كانت فيه علاقة غير التشبيه من العلاقات، مثل: السببية و المسببية، يسمّى مجازاً مرسلأً أيضاً. راجع: المطول: ٢٨٣. تنبيه: اختلفوا في أنّ الاستعارة مجاز لغوي أو عرفي، فذهب الجمهور إلى أنّه مجاز لغوي بمعنى أنّها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة، وقيل (والقائل هو السكاكي): إنّها مجاز عقلي، بمعنى: إنّ التصرف في أمر عقلي لا لغوي؛ لأنّها لم تطلق على المشبه إلا بعد ادّعاء دخوله في جنس المشبه به، بأن جعل الرجل الشجاع فرداً من أفراد الأسد، ولهذا صحّ التّعجب في قول أبي الفضل بن العميد في غلام قام على رأسه يظّله: قامت تظّلني ومن عجب شمس تظّلني من الشمس راجع: المطول في شرح المختصر: ٢٨٨-٢٨٩.

أحدهما: لوجود الاتصال (١) بين العلة و الحكم، والثاني: لوجود الاتصال بين السبب المحض (٢) والحكم. فالأول منهما يوجب صحه الاستعاره من الطرفين، والثاني يوجب صحتها من أحد الطرفين، وهو استعاره الأصل للفرع (أى: السبب للحكم). (٣)

مثال الأول:

فيما إذا قال: إن ملكت عبداً فهو حرّ، فملكك نصف العبد فباعه، ثم ملكك النصف الآخر، لم يعتق، إذ لم يجتمع في ملكه كلّ العبد. ولو قال: إن اشتريت عبداً فهو حرّ، فاشترى نصف العبد فباعه، ثم اشترى النصف الآخر، عتق النصف الثاني.

ولو عنى بالملك الشراء أو بالشراء الملك صحّت نيته بطريق المجاز؛ لأنّ الشراء عله الملك و الملك حكمه، فعمت الاستعاره بين العلة و المعلول من الطرفين، إلاّ- أنّه فيما يكون تخفيفاً في حقه لا- يصدق في حقّ القضاء خاصه، لمعنى التهمه (٤) لا لعدم صحه الاستعاره.

مثال الثاني:

إذا قال لامرأته: حرّرتك، ونوى به الطلاق، يصحّ؛ لأنّ التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقبه، فكان سبباً محضاً لزوال المتعه، فجاز أن يستعار عن الطلاق الذي هو مزيل لملك المتعه.

ص: ٣٣٢

١- (١). الاتصال: هي العلاقه التي تكون بين المعنى المستعمل فيه (المجاز) والموضوع له (الحقيقه)، وذلك الاتصال أمّا باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعاره، وعلاقه الاستعاره هي المشابهه وهي الاشتراك في معنى مطلقاً، لكن يجب أن تكون ظاهره الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره كالأسد للرجل الشجاع.

٢- (٢). السبب المحض: هو ما يكون مفضياً إلى الحكم في الجملة بدون أن يكون موضوعاً له، مثل: البيع، فإنّه يفضى إلى ثبوت ملك المتعه إذا صادف الجوارى، وإن لم يكن موضوعاً له. ومثل: الإعتاق، فإنّه يفضى إلى إزاله ملك المتعه إذا صادف الجوارى، وإن لم يكن موضوعاً له. أكّد (أى أضاف المصنف قيد المحض)، لأنّ السبب قد يطلق على العله مجازاً، يقال: الشراء سبب للملك، والنكاح سبب للحلّ. أحسن الحواشي بهامش اصول الشاشي: ١٨.

٣- (٣). التلويح: ١٣٥/١؛ فواتح الرحموت: ٣٠٩/١-٣١٣.

٤- (٤). لأنّ البحث فيما يتضرر به على تقدير إلقاء اللفظ على الحقيقه، وأنّه ادّعى خلاف الظاهر و إن كان أميناً، ومعلوم أنّ قول المتهم غير مقبول.

ولا- يقال: لو جُعل (التحرير) مجازاً عن الطلاق، لوجب أن يكون الطلاق الواقع به رجعياً كصريح الطلاق؛ لأننا نقول: لا نجعله مجازاً عن الطلاق، بل عن المزيل لملك المتعه، وذلك في البائن، إذ الرجعي لا- يزِيل ملك المتعه عندنا، خلافاً للشافعي، حيث إنّه يقول: إن الرجعي يزِيل ملك المتعه.

ولو قال لأتمته: طَلَّقْتَك، ونوى به التحرير، لا يصح؛ لأن الأصل جاز أن يثبت به الفرع، وأما الفرع فلا يجوز أن يثبت به الأصل، وعلى هذا نقول: ينعقد النكاح بلفظ الهبه و التملك و البيع؛ لأن الهبه بحقيقتها توجب ملك الرقبه، وملك الرقبه توجب ملك المتعه في الإمام، فكانت الهبه سبباً محضاً لثبوت ملك المتعه، فجاز أن يستعار عن النكاح. وكذلك لفظ التملك و البيع لا ينعكس حتى لا ينعقد البيع و الهبه بلفظ النكاح.

ثم في كل موضع يكون المحل متعيناً لنوع من المجاز لا يحتاج فيه إلى النيه. (١)

لا يقال: ولما كان إمكان التحقيق شرطاً لصحة المجاز عندهما، كيف يصار إلى المجاز في صورته النكاح بلفظ الهبه مع أن تملك الحرّه بالبيع و الهبه محال؟

لأننا نقول: ذلك ممكن في الجملة، بأن ارتدّت ولحقت بدار الحرب، ثم سببت و صار هذا نظير مسّ السماء (٢) وأخواته. (٣)

ص: ٣٣٣

١- (١). يعني أن إرادته المجاز في هذه الصورة غير محتاجه إلى نيه المجاز، كما إذا أضاف ألفاظ التملك و الهبه و البيع إلى الحرّه الأجنبيّه، بخلاف ما إذا أضاف ألفاظ العتق إلى الحرّه المنكوحه، حيث لا- يتعين المجاز و هو الطلاق؛ لإمكان إرادته الحقيقيه، و هو العتق عن الخدمه، فيحتاج إلى التّيه و التّعين.

٢- (٢). توضيح الجواب: أننا نقول في جواب الإشكال الوارد على مذهب محمد الشيباني وأبي يوسف: إن تملك الحرّه ممكن بالبيع و الهبه، بأن الحرّه إذا ارتدّت عن الإسلام ولحقت بدار الحرب و الكفر، ثم سببت الحرّه المرتدّه وصارت مملوكه، و هذا الإمكان الإجمالي في باب الحرّه نظير الحلف على مسّ السماء، و تقليب الحجر ذهاباً، و الطيران في الهواء، فإنه تجب الكفار به هذه الأيمان، و إن كانت الكفار لا تجب إلا خلفاً عن البرّ (و هو الإتيان بالحلف)، و هو مستحيل عادة. و كان ينبغي أن لا تجب الكفار لاشتراط تصوّر وإمكان الأصل؛ لثبوت الخلف كما في اليمين الغموس، فإنه لا تنعقد سبباً للكفار؛ لعدم تصوّر البرّ، لكن لما كان البرّ في ما نحن فيه من الممكنات كرامه للأولياء، فمن حلف على هذه الأيمان المذكوره، يحث لأجل إمكانها، ولو كانت فعلاً وعاده غير ممكنه. راجع: أحسن الحواشي: ٢٠، مع توضيح وتصرف منّا.

٣- (٣). أصول الشاشي: ١٨-٢٠.

قال في الوجيز: إنَّ المجاز الذي علاقته المشابهة يسمَّى استعاره، والذي علاقته غير المشابهة يسمَّى المجاز المرسل. (١)

## عدم حصر العلائق

\*\*قال صاحب الفصول: ذهب الجمهور إلى أنَّ الاستعاره مجاز لغوي، بمعنى: إنَّ التَّصَرَّفَ في أمر لغوي بدليل أنَّها موضوعه للمشبه به لا- المشبه، ولا الأعم منهما، وقد استعملت في المشبه، ضروره أنَّ المراد بقولنا: أسد يرمى، إنَّما هو الرجل الشجاع لا غير، فيكون مجازاً لغوياً، وخالف في ذلك شردمه فجعلوها مجازاً عقلياً، بمعنى: إنَّ التَّصَرَّفَ في أمر عقلي، واحتجوا بأنَّها لم تطلق على المشبه إلا بعد ادِّعاء أنَّه من جنس المشبه به، فهي مستعمله فيما وضعت له، فتكون حقيقه لغويه. (٢)

ثمَّ اعلم أنَّ الأكثر لم يبالغوا في حصر أنواع العلاقه وضبطها كما يشهد به تصفُّح كتبهم، وكان ذلك تنبيه منهم على أنَّ المعبر في العلاقه إنَّما هو تحقُّق المناسبه التي يقبل الطبع اطلاق الموضوع لأحدهما على الآخر، سواء وجدت في ضمن احدي العلاقات المذكوره في كتبهم أو في غيرها، والعلاقات المذكوره إنَّما تعتبر إذا تضمَّنت هذه المناسبه.

التحقيق كما قلنا سابقاً أنَّه لا حاجه في المجاز إلى الوضع و الرخصه، بل جوازه طبعي مبني على المسامحه و التأويل في الوضع الأصلي حيثما يتحقَّق بين المعنيين علاقته معتبره عند الطبع، و إن كان وقوع الاستعمال في بعضها ممَّا يوجب تأكُّد العلاقه أو تعميم مواردها. (٣)

ص: ٣٣٤

- ١- (١). الوجيز: ٣٣٤؛ اصول الفقه الإسلامي: ٢٩٦/١؛ إرشاد الفحول: ٥٤/١؛ المطول للفتازاني: ٢٨٣.
- ٢- (٢). الفصول الغرويه: ٢٥-٢٦. وراجع: تهذيب الأصول: ٣٠/١؛ وقايه الأذهان: ١١٠ وما بعدها.
- ٣- (٣). مفاتيح الأصول: ٥٥-٥٦؛ الفصول الغرويه: ٢٥؛ قوانين الأصول: ٢٦.

قيل: لا ريب فى عدم جواز الاستعمالات المجازيه فى الحدود و البيوع و سائر العقود، فكما أنّ العقود مبنيه على المغابنه، فيجب فيها الإتيان بالألفاظ الصريحه فى المقصود الرافعه للجها له عمّا تعلّقت به العقود. (١)

لكن، قال الشيخ الأعظم الأنصارى (٢) فى مكاسبه: إنّ المراد باعتبار الحقائق فى العقود اعتبار الدلاله اللفظيه الوضعيه، سواء كان اللفظ الدالّ على إنشاء العقد موضوعاً له بنفسه أو مستعملاً فيه مجازاً بقرينه لفظ موضوع آخر، ليرجع الإفاده بالآخره إلى الوضع، إذ لا يعقل الفرق فى الوضوح الذى هو مناط الصراحه بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع أو إفاده له بضميمه لفظ آخر يدلّ بالوضع على إرادته المطلب من ذلك اللفظ، إلى أن قال: فخصوصيه اللفظ من حيث اعتبار اشتمالها على هذه العناوين الدائره فى لسان الشارع أو ما يراد فيها لغه أو عرفاً؛ لأنّها بهذه العناوين موارد للأحكام الشرعيه التى لا تحصى. (٣)

وعلى هذا، فالضابط وجوب إيقاع العقد بإنشاء العناوين الدائره فى لسان الشارع، إذ لو وقع بإنشاء غيرها، فإن كانت لا مع قصد تلك العناوين كما لو لم تقصد المرأه إلا هبه نفسها أو إجاره نفسها مدّه الاستمتاع، لم يترتب عليه الآثار

ص: ٣٣٥

١- (١). تقريرات المجدّد الشيرازى: ١٠/١-١١.

٢- (٢). هو الشيخ الأعظم الأعلّم، خاتم الفقهاء العظام، ومعلّم علماء الإسلام، المضروب بزهده الأمثال، والمضروب إلى علمه اباط الآمال، آيه الله البارى الحاج الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري النجفى الأنصارى، الذى عكف على كتبه ومصنّفاته وتحقيقاته كلّ من نشأ بعده من العلماء الأعلام، والفقهاء الكرام. كانت ولادته سنه ١٢١٤ هـ، ووفاته فى النجف الأشرف سنه ١٢٨١ هـ، فكانت مدّه عمره الشريف سبعا وستين سنه. قيل فى تاريخ مولده ووفاته بالفارسي: (غدیر سال ولادت، فراغ سال وفات). دفن فى الصحن الشريف العلوى. راجع: الكنى و الألقاب: ٣٥٩/٢.

٣- (٣). المكاسب: ٩٤.



المحمولة في الشريعة على الزوجية الدائمة أو المنقطعة، وإن كانت بقصد هذه العناوين دخلت في الكناية. (١)

وقال السيد المحقق الفقيه المدقق آية الله الخوئي رحمه الله: لا بأس بإنشاء العقود والإيقاعات بأى مبرز من المبررات؛ لأنها مشمولة للعمومات والمطلقات الدالة على صحته البيع وغيره من العقود المملّكة، ولو كان إنشاء الملكيه بلفظ مجازي، وهذا واضح لا ريب فيه.

وأما إذا كانت الألفاظ من الألفاظ الكنائية أو المجازية، فإن كانت ظاهره في إفاده المطلوب ظهوراً عرفياً، فلا شبهه في صحته الإنشاء بهما مطلقاً، أى: سواء أكان اللازم والملزوم في الكناية متساويين أم لا، وسواء أكان المجاز قريباً أم لا. وإن لم يكن لتلك الألفاظ ظهور عرفي في إفاده المقصود وإبراز الاعتبار النفساني، ولم ينطبق عليها شيء من عناوين العقود عرفياً، فلا يصحّ بها الإنشاء أصلاً. (٢)

### الخلاصة

إن الاستعارة في أحكام الشرع ثابتة بطريقتين: أحدهما وجود العلقه بين العله والحكم، وثانيهما وجودها بين السبب المحض والحكم. فالأول منهما يوجب صحته الاستعارة من الطرفين وثانيهما يوجب صحته استعارة السبب للحكم. مثلاً: إذا قال قائل لامرأته: (حررتك)، ونوى به الطلاق، يصحّ وقوع الطلاق بالتحريم، وأما إذا قال لأتمته: (طلقتك)، ونوى به التحريم، لا يصحّ؛ لأنّ الفرع لا يجوز أن يثبت به الأصل.

ذهب الجمهور إلى أنّ الاستعارة مجاز لغوي، وخالف في ذلك شذمه فجعلوها مجازاً عقلياً.

ص: ٣٣٦

١- (١). المكاسب: ٩٥؛ القواعد والفوائد: ١/١٥٤-١٥٦، قاعده ٤١.

٢- (٢). مصباح الفقاهه: ٣/١٦-١٧.

إنَّ الأكثرية لم يبالغوا في حصر أنواع العلقه وضبطها، وذلك تنبيه منهم على أنَّ المعبر في العلقه إنَّما هو تحقُّق المناسبه التي يقبل الطبع إطلاق الموضوع لأحدهما على الآخر.

قيل: لا- يجوز استعمال المجاز في الحدود و البيوع وسائر العقود. ولكنَّ الشيخ الأعظم رحمه الله قال: لا يعقل الفرق في الوضوح الذي هو مناط الصراحة بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع أو إفاده له بضميمه لفظ آخر يدلُّ بالوضع على إرادته المطلب من ذلك اللفظ.

ص: ٣٣٧

١. لماذا لا تصح استعاره الحكم للسبب؟
٢. أجب عن الاعتراض الوارد على انعقاد النكاح بلفظ الهبه و البيع و التمليك.
٣. أذكر الطريقتين للاستعاره فى أحكام الشرع.
٤. لماذا إذا قال لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح، وإذا قال لأمته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح؟
٥. أذكر مذهب الجمهور فى الاستعاره.
٦. أذكر ضابط إيقاع العقد على مذهب الشيخ الأعظم.
٧. ما هو المراد باعتبار الحقائق فى العقود؟
٨. أذكر رأى السيد الخوئى رحمه الله فى إنشاء العقود و الإيقاعات بالألفاظ الكنائيه و المجازيه؟

\*قال الشاشي: فصل في الصريح و الكنايه

الصريح: لفظ يكون المراد به ظاهراً، كقوله: بعت، و اشتريت، وأمثاله.

وحكمه أنّه يوجب ثبوت معناه بأيّ طريق كان من إخبار أو نعت أو نداء، ومن حكمه أنّه يستغنى عن النيه. وعلى هذا قلنا: إذا قال لامرأته: أنت طالق أو طلقتك أو يا طالق، يقع الطلاق، نوى به الطلاق أو لم ينو، وكذا لو قال لعبده: أنت حرّ أو حررتك أو يا حرّ.

وعلى هذا قلنا: إنّ التيمّم يفيد الطهاره؛ لأنّ قوله تعالى: (وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ) (١) صريح في حصول الطهاره به، وللشافعي فيه قولان: أحدهما أنّه طهاره ضروريه، والآخر أنّه ليس بطهاره، بل هو ساتر للحدث، وعلى هذا يخرج المسائل على المذهبين من جوازه بدون خوف تلف النفس أو العضو بالوضوء، وجوازه للعيد و الجنازه، وجوازه بنيه الطهاره. (٢)

\*لا- شكّ أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في أيه لغة كانت ليست ذاتيه كذاتيه دلالة الدخان مثلاً على وجود النار، وإن توهم ذلك بعض. وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلاّ بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها، ولذا

ص: ٣٣٩

١- (١). المائده: ٦.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٢٠؛ التلويح وشرحه: ٢٢٨/١؛ فواتح الرحموت: ٣١٤/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٣٠٨/١؛ الوجيز: ٣٣٦؛ كشف الأسرار: ١٠٢/١؛ البحر المحيط: ٥٩٧/١.

تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعيه. (١)

الصريح هو المعنى المطابق، وقيل: الصريح هو المعنى المطابق أو التضمني.

### الدلالة تابعه للإرادة

الدلالة على قسمين: تصوّريه، وتصديقيه.

التصوّريه: هي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لفظ ولو علم أنّ اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي مع أنّ المعنى الحقيقي ليس مقصود المتكلم، ومثل انتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

والتصديقيه: هي دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه، وهذه الدلالة متوقّفه على عدّه أشياء:

أولها: إحراز كون المتكلم في مقام البيان و الإفاده.

ثانيها: إحراز أنّه جادّ وغير هازل.

ثالثها: إحراز أنّه قاصد لمعنى كلامه شاعر به.

ورابعها: عدم نصب قرينه على إرادته خلاف الموضوع له.

والمعروف أنّ الدلالة الأولى (التصوّريه) معلوله للوضع، وهذا مراد من يقول: إنّ الدلالة غير تابعه للإرادة، بل تابعه لعلم السامع بالوضع.

والحقّ، حسب ما يقتضيه النظر الدقيق، هو أنّ الدلالة تابعه للإرادة، كما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس، والمحقّق خواجه نصيرالدين الطوسي رحمه الله؛ لأنّ الدلالة في الحقيقة منحصره في الدلالة التصديقيه، إذ الدلالة حقيقة هي أن يكشف الدالّ عن وجود المدلول فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان لفظاً أم غير لفظ. (٢)

ص: ٣٤٠

١- (١). أصول الفقه: ٩/١؛ وقايه الأذهان: ٦١؛ مناهج الوصول: ٥٧/١؛ مفاتيح الأصول: ٢.

٢- (٢). أصول الفقه للمظفر: ١٧/١-١٩؛ محاضرات في الأصول: ١٠٢/١-١٠٦؛ أجود التقريرات: ٩/١.

ومن البديهي أن الاستعمال ثمره الوضع وفائدته، وحقيقه الاستعمال إفهام المعنى للمخاطب بإسماعه اللفظ، وجعل اللفظ آله لإحضار ما يريد من المعانى فى ذهنه، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا، وسواء كان على طريق الجدّ منه أم الهزل، وبالجملة قوام الاستعمال بأمرين: إلقاء اللفظ على مسمع المخاطب، وقصد إلقاء المعنى فى ذهنه به، فلا يشترط فيه غيرهما. (١)

### الكنايه وحكمها

\*قال الشاشى: الكنايه هي ما استتر معناه، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزله الكنايه. وحكم الكنايه ثبوت الحكم بها عند وجود النيه أو بدلاله الحال، إذ لا بدّ له من دليل يزول به التردّد، ويترجّح به بعض الوجوه، ولهذا المعنى سمى لفظ بينونه و التحريم كنايه فى باب الطلاق لمعنى التردّد واستتار المراد، لا أنه يعمل عمل الطلاق، ويتفرّع منه حكم الكنايات فى حقّ عدم ولايه الرجعه. ولوجود معنى التردّد فى الكنايه، لا يقام بها العقوبات، حتّى لو أقرّ على نفسه فى باب الزّنا والسّرقه، (٢) لا يقام عليه الحدّ ما لم يذكر اللفظ الصريح. ولهذا المعنى، لا يقام الحدّ على الأخرس بالإشاره، ولو قذف رجلاً بالزّنا، فقال الآخر: صدقت، لا يجب الحدّ عليه (٣)؛ لاحتمال التصديق له فى غيره. (٤)

قيل: ينقسم كلّ من الحقيقه و المجاز إلى صريح و كنايه، فالحقيقه التى لم تهجر فى الاستعمال صريح، والتى هجرت و غلب معناها المجازى كنايه، و المجاز الغالب

ص: ٣٤١

١- (١). وقايه الأذهان: ٧٧.

٢- (٢). يعنى حتّى لو أقرّ أحد بالزّنا أو السّرقه بلفظ الكنايه، كقوله: (جامعُها، أو أخذتُ مال فلان)، لا يقام على المقرّ حدّ ما لم يقَرّ بلفظ صريح.

٣- (٣). لا يجب عليه الحدّ؛ لأنّ تصديق القاذف قذف كنايه، لكنّ التصديق لِمَا احتمل وجوهاً مختلفه، فلم يجب الحدّ، إذ يحتمل أن يكون تصديق الثالث لأمر آخر غير القذف أو أنّك صدقته قبل هذا، فلم تكذبه الآن، فبالنتيجه لم يكن صريحاً فى القذف. أحسن الحواشى بتصرّف منّا: ٢١.

٤- (٤). أصول الشاشى: ٢٠-٢١. وراجع: البحر المحيط: ١/٥٩٧؛ كشف الأسرار: ١/١٠٣.

الاستعمال صريح، وغير الغالب الاستعمال كناية. (١)

اختلفت آراء العلماء فى أنّ الكنايه من أقسام الحقيقه أو المجاز أو واسطه بينهما، فعلى القول بكونها من أقسام الحقيقه، فهى الكلمه المستعمله فيما وضعت له فى وضع أول، أو من حيث إنه ما وضعت له على اختلاف التعاريف للحقيقه، و أمّا على القول بكونها من أقسام المجاز، فهى مندرجه فى تعريف المجاز حسب ما عرّفوه على اختلاف تعاريفه قبال تعاريف الحقيقه، والقول الثالث: وهى الواسطه يظهر من المطول. (٢)

اقول: نعم، الأنسب بمقاصد الأصوليين جعل الكنايه قسمًا من المجاز؛ لأنّ غرضهم من تقسيم اللفظ إلى الحقيقه و المجاز تمييز ما هو الأصل فى الاستعمال عن غيره، حتّى ينفع فى الاستعمالات الخاليه عن القرائن.

وبالجملة، إنّ الكنايه على أى قسم كانت، فهى خلاف ما يقتضيه أصل وضع الكلام، وكلّ مخالف للأصل لا بدّ أن يكون مقرونًا بالقرينه المناسبه أو المعانده على اختلاف بينهم.

\*\*\* أمّا حكم الكنايه عند الإماميه، قال الشهيد الثانى رحمه الله فى تمهيد القواعد: ومن فروع الإضمار ما إذا قال لزوجته: أنت طلاق أو الطلاق أو طلقه، فإنّه يكون كنايه على الصحيح، فعندنا لا يقع به، كما لا يقع بغيره من الكنايات، ومن أجاز به بالكنايه من العامه أجاز به بذلك.

وقيل: إنّه- (أى قوله: أنتِ طلاق أو أنتِ الطلاق أو أنتِ طلقه)- صريح؛ لأنّ طالقاً صريح بالإجماع و هو فرع المصدر، فالأصل أولى بذلك. ويضعّف بأنّ العقود و الإيقاعات متلقّاه من الشارع، ولم يثبت عنه خلاف اسم الفاعل، ومن ثمّ وقع بعض العقود بصيغه الماضى خاصه، وبعضها به وبالمستقبل، وبعضها بالأمر مضافاً إلى الأول. (٣)

ص: ٣٤٢

١- (١). أصول الفقه الإسلامى: ٣٠٨/١؛ الوجيز: ٣٣٦؛ التعريفات: ٢٠٨.

٢- (٢). المطول: ٢٨٣.

٣- (٣). تمهيد القواعد: ١٠٠.

الصريح: لفظ يكون المراد به ظاهراً، وحكمه أنه يوجب ثبوت معناه بأى طريق كان من إخبار أو نعت أو نداء، وأنه يستغنى عن النيه.

إن دلالة الألفاظ على معانيها فى آيه لعه كانت ليست ذاتيه، بل تكون بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ.

والدلاله على قسمين: تصوّريه، وتصديقيه. والتصوّريه: هى أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لفظ. والتصديقيه: هى دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلّم فى اللفظ وقاصد لاستعماله فيه.

الدلاله التصديقيه متوقّفه على أربعة أمور: ١. إحراز كون المتكلّم فى مقام البيان. ٢. إحراز أنّه جادّ وغير هازل. ٣. إحراز أنّه قاصد لمعنى كلامه شاعر به. ٤. وعدم نصب قرينه على إرادته خلاف الموضوع له.

والحقّ إنّ الدلاله التصديقيه تابعه للإرادته، كما حكى عن العلمين.

إنّ الاستعمال ثمره الوضع وفائدته.

الكنايه: هى ما استتر معناه، والمجاز قبل أن يصير متعارفاً بمنزله الكنايه، وحكمها ثبوت الحكم بها عند وجود النيه أو بدلاله الحال (القرينه).

الأنسب بمقاصد الأصوليين جعل الكنايه قسماً من المجاز.



١. ما هو الصريح وحكمه؟
٢. لماذا لا يحتاج الصريح إلى النيه؟
٣. ما هي الكنايه وحكمها؟
٤. ما هي الدلالة التصوريه؟
٥. أيه الدلاله تابعه للإراداه؟
٦. ما هو الأنسب بمقاصد الأصوليين في جعل الكنايه؟
٧. لو أقرّ على نفسه بالسرقه كنايه لا يقام عليه الحدّ. لماذا؟
٨. لماذا سمّي لفظ (بائن، وحرام)، وأمثالهما كنايه؟
٩. لماذا لا يقع الطلاق بالكنايه عند الإماميه؟

\*قال الشاشى:نعنى بها الظاهر و النصّ و المفسّر و المحكم مع ما يقابلها من الخفى و المشكل و المجمل و المتشابه.

ص: ٣٤٥

١- (١). قال صاحب أحسن الحواشى:قوله فى المتقابلات، أى:المتضادات،إشاره إلى أنّ المتضادات و المتقابلات عند أهل الأ-صول شىء واحد،و هو عدم اجتماع الأمرين فى محل واحد وفى زمان واحد من جهه واحده،بخلاف أهل المعقول،فإنّ التقابل عندهم عباره عن عدم اجتماع الأمرين الوجوديين مع باقى القيود المذكوره فى المعقول. كما ترى،هذا الكلام والانتساب غير صحيح،إذ التقابل،و هو الغيريه الذاتيه،ينقسم إلى أربعة أقسام.وعرّف أهل المعقول التقابل بأنّه عباره عن امتناع اجتماع شيئين فى محل واحد من جهه واحده فى زمان واحد. قال العلامة الطباطبائى رحمه الله:إنّ المتقابلين أمّا أن يكونا وجوديين أو لا،وعلى الأوّل أمّا أن يكون كلّ منهما معقولاً-بالقياس إلى الآخر كالعلو و السفلى،فهما متضائفان،والتقابل تقابل التضاييف،أو لا يكونا كذلك كالسواد و البياض،فهما متضادان،والتقابل تقابل التضادّ،وعلى الثّانى يكون أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً،إذ لا تقابل بين عدميين،وحيث إنّ إمّا أن يكون هناك موضوع قابل لكلّ منهما كالعمى و البصر،ويسمّى تقابلهما تقابل العدم و الملكه،و إمّا أن لا- يكون كذلك كالنفى و الإثبات،ويسمّيان متناقضين،وتقابلهما تقابل التناقض،كذا قرّروا.بدايه الحكمه:١٠١. كما لاحظت،تقابل الأمرين الوجوديين،و هو التضادّ،يكون قسماً من التقابل وليس قسماً للتقابل،هكذا ينبغى أن يفهم،وكما أشار إلى الأقسام الأربعة فى أحسن الحواشى:٢٤.والله العالم.

\*فالظاهر: اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل.

والنص: ما سيق الكلام لأجله، ومثاله في قوله تعالى: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا)، (١) فالآية سيقت لبيان التفرقة بين البيع و الربا ردّاً لما ادّعه الكفار من التسوية بينهما، حيث قالوا: (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا)، (٢) وقد علم حلّ البيع وحرمة الربا بنفس السماع، فصار ذلك نصّاً في التفرقة، ظاهراً في حلّ البيع وحرمة الربا.

وكذلك قوله تعالى: (فَمَا نَكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ) (٣) سيق الكلام لبيان العدد، وقد علم الإطلاق و الإجازة بنفس السماع، فصار ذلك ظاهراً في حقّ الإطلاق، نصّاً في بيان العدد.

وكذلك قوله تعالى: (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً) (٤) نصّ في حكم من لم يسم لها المهر، وظاهر في استبداد الزوج بالطلاق، وإشاره إلى أنّ النكاح بدون ذكر المهر يصحّ، وكذلك قوله عليه السلام: «من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه» (٥) نصّ في استحقات العتق للقريب، وظاهر في ثبوت الملك له.

### حكم الظاهر و النص

\*وحكم الظاهر و النصّ وجوب العمل بهما عامين كانا أو خاصيين مع احتمال إرادته الغير، وذلك بمنزله المجاز مع الحقيقة. (٦) وعلى هذا قلنا: إذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقاً ويكون الولاء له.

ص: ٣٤٦

١- (١). البقرة: ٢٧٥.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). النساء: ٣.

٤- (٤). البقرة: ٢٣٦.

٥- (٥). رواه أبو داود: ٣٤٤٠-٣٤٤٢.

٦- (٦). أي: كما أنّ احتمال المجاز مع الحقيقة ثابت ولكن لا يمنع العمل بالحقيقة، فإنّه احتمال غير ناشئ عن دليل، وأمّا الاحتمال الناشئ عن الدليل، فيضّر في القطعية كما في العام الذي خصّ عنه البعض، فكذا الظاهر و النصّ يحتملان الخصوص و المجاز.

\*وإنما يظهر التفاوت بينهما عند المقابلة، (١) ولهذا لو قال لها: (طلّقى نفسك)، فقالت: (أبنت نفسي)، يقع الطلاق رجعيًّا؛ لأنّ هذا نصّ في الطلاق، ظاهر في البيّنونه، فيترجّح العمل بالنصّ.

وكذلك قوله عليه السّلام لأهل عُرَيْبَةَ: «اشربوا من أبوالها وألبانها» (٢) نصّ في بيان سبب الشفاء، وظاهر في إجازة شرب البول، وقوله عليه السّلام: «استنزها من البول فإنّ عامّة عذاب القبر منه» (٣) نصّ في وجوب الاحتراز عن البول، فيترجّح النصّ على الظاهر، فلا يحلّ شرب البول أصلاً، وقوله عليه السّلام: «ما سقته السماء ففيه العشر» (٤) نصّ في بيان العشر، وقوله عليه السّلام: «ليس في الخضروات صدقه» (٥) مؤوّل في نفى العشر؛ لأنّ الصدقة تحتمل وجوهاً، فيترجّح الأوّل على الثّاني. (٦)

قال أبو بكر الرازي: النصّ: كلّ ما يتناول عيناً مخصوصه بحكم ظاهر المعنى بين المراد، فهو نصّ. وما يتناوله العموم، فهو نصّ أيضاً؛ وذلك لأنّه لا فرق بين الشخص المعين إذا اشير إليه بعينه وبين حكمه، وبين ما يتناوله العموم، إذ العموم اسمٌ لجميع ما تناوله وانطوى تحته، والمنصوص عليه ما نصّ عليه باسمه، والنصّ في اللغة هو المبالغة في إظهار الشيء وإبانته.

ثمّ قال: وكان أبو الحسن الكرخي يقول: في معنى النصّ نحواً ممّا ذكرنا. وكان

ص: ٣٤٧

١- (١). أي: عند المعارضه، وهو أن ينفى أحدهما ما يثبت الآخر، فيترجّح النصّ على الظاهر؛ لأنّ النصّ أقوى. أحسن الحواشي

٢- (٢). صحيح البخاري: ٤ و ٥٢٥٣؛ سنن ابن ماجه: ٣٤٩٤.

٣- (٣). قريب من هذا اللفظ ما رواه ابن ماجه: ٣ و ٣٤٢؛ صحيح البخاري: ٢٠٩؛ صحيح مسلم: ٤٣٩؛ صحيح النسائي: ٣١.

٤- (٤). صحيح مسلم: ١٦٣؛ سنن الترمذي: ٥٧٨؛ سنن ابن ماجه: ٧ و ١٨٠٦.

٥- (٥). سنن الترمذي: ٥٧٧.

٦- (٦). أصول الشاشي: ٢١-٢٣. وراجع: التلويح وشرحه: ٢٣٢/١؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣١٧/١؛ إرشاد الفحول: ٢٨/٢؛ أصول

الفقه: ١٢٩؛ التعريفات: ٢١٨؛ الوجيز: ٣٣٨؛ المهذّب: ١٢٠١/٣-١٢٠٢؛ الإحكام: ٣٤٣/٢؛ كشف الأسرار: ٧٢/١-٧٦؛ شرح

المعالم: ١٦٤/١ و ١٦٧-١٦٨.

يقول أيضاً في اللفظ المحتمل لضروب من التأويل: إن ما قامت له الدلالة على بعض المعاني أنه هو المراد، جاز أن يقول: إن هذا نصّ عندي. (١)

وقال في البحر: الخامس يقابل الظاهر، وهو مقصودنا، وقد اختلف فيه، فقال إلكيا الطبري: نصّ الشافعي على أنّ النصّ كلّ خطاب علم ما يريد به من الحكم، قال: وهذا يلائم وضع الاشتقاق؛ لأنه إذا كان كذلك كان قد أظهر المراد به وكشف عنه، ثمّ على هذا ينقسم النصّ إلى ما يحتمل وإلى ما لا يحتمل.

وذكر عبد الجبار أنّ النصّ هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به، وشروطه ثلاثة:

١. أن يتكوّن لفظاً، ٢. وأن لا يتناول إلا ما هو نصّ فيه، وإن كان نصّاً في عين واحد، وجب أن يتناول ما سواها، وإن كان نصّاً في أشياء كثيرة، وجب أن لا يتناول منا سواها، ٣. أن تكون إفادته لما يفيد ظاهره غير محتمل. (٢)

قال العلامة الحلّي رحمه الله: اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير ما فهم عنه، فهو النصّ، وإن احتمل فإن تساوى، فالمجمل، وإلا فالراجح ظاهر و المرجوح مؤول. (٣)

وقال المحقّق الحلّي رحمه الله: والنصّ هو الكلام الذي يظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر ممّا هو مقول فيه. (٤)

وقال آية الله المجاهد الطباطبائي رحمه الله أيضاً (٥): اللفظ إن لم يحتمل غير معناه بالنظر

ص: ٣٤٨

١- (١). أصول الجصاص: ١٧/١-١٨.

٢- (٢). البحر المحيط: ٣٧٣/١-٣٨٤.

٣- (٣). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٦٣-٦٥.

٤- (٤). معارج الأصول: ١٠٥؛ المعتبر: ٢٨/١.

٥- (٥). هو السيد السند المجاهد و المحقّق الفقيه الأصولي محمّد بن علي الطباطبائي، ابن صاحب الرياض، وسبب استاذ الكلّ الوحيد البهبهاني. ولد في كربلاء حدود سنة ١١٨٠ هـ، وتوفّي في قزوین عائداً من جهاد الروس سنة ١٢٤٢ هـ، وحمل نعشه إلى كربلاء فدفن فيها. تخرّج على بحر العلوم، وهو صهره على ابنته الوحيدة، وعلى والده السيد علي صاحب الرياض، فكان بعد وفاه أبيه المرجع العامّ لكلّ الإمامية في أطراف الدنيا، واستفاد من حضرته الشريفه عدّه من فطاحل العلماء، منهم الشيخ الأعظم الأنصاري. له من المصنّفات: ١. مفاتيح الأصول، ٢. الوسائل في الأصول، ٣. رساله حجّيه الظنّ، ٤. المناهل في الفقه، وغيرها من الرسائل و الكتب في الفقه والأصول و الرجال. أعيان الشيعة: ٩/٤٤٣.

إلى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصّاً، وإن احتمله وكان مرجوحاً بالنظر إليها كان ظاهراً، وإن احتمل معنيين أو ما زاد كان مجملاً.

وقال السيد المرتضى: إنَّ النصَّ هو كلُّ خطاب أمكن معرفه المراد به، وقد ذهب قوم إلى أنَّ النصَّ ما لا تعترض الشبهة في المراد به، ومنهم من قال: كلُّ ما تناول الحكم بالاسم، فهو نصٌّ، ولا- يجعل المجلد نصّاً، وما قلناه في حدِّ النصِّ أولى؛ لأنَّه لا خلاف بين الأئمّه في أنَّ الله تعالى قد نصَّ على الصلاة و الزكاه مع حاجتهما إلى البيان، ويسمّون اللفظ نصّاً، وإن كان فيه احتمال واشتباه. (1)

والسبب في صيروره دلالة اللفظ تاره نصّاً وتاره ظاهراً، هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه، فكلّ لفظ لم يجز استعماله في خلاف معناه كان نصّاً في الدلالة على معناه، وإن استعمل في خلاف معناه كان ظاهراً، ثمَّ إنَّ الظهور يتدرّج بتفاوت الاستعمالات قلّه وكثره، ولفظ يقلُّ استعماله في خلاف معناه يكون أظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه، بل قد تصير الكثرة سبباً لأجل اللفظ الذي كان له حقيقة مرجوحه ومجازاً راجحاً.

وقال شيخنا البهائي رحمه الله: اللفظ إن لم يحتمل غير ما يفهم منه لغه، فهو نصٌّ. وإلّا، فالرّاجح ظاهر، والمرجوح مؤوّل، والمساوى مجمل.

ثمّ اعلم أنَّ الخطاب إن كان نصيّاً فيجب العمل به، إلّا- أنّه إن وجد له معارض من عقل أو إجماع فيجب طرحه إذا كان خبراً واحداً. وأمّا المتواتر، فلا يتحقّق، وإن كان ظاهراً فيجب الأخذ به أيضاً اتفاقاً، وإن وجد له معارض فإن كان نصّاً أو أظهر منه

ص: ٣٤٩

رَجِّحَ المعارض، و إن كان مساوياً و جب التوقّف (التخيير على المبني في باب التعادل و التراجيح)، وإلاّ- و جب ترجيح ذلك الظاهر، و قد استمرّت على ذلك طريقه الفقهاء والأصوليين، ووجهه واضح عند العامّة. (١) ولما كان في اختلاف العبارات لطائف ودقائق، فلذا ذكرناها هاهنا.

## تنبيه

إنّ النصوصيه و الظهوريه امور إضافيه، فقد ترى الفقهاء يسمّون الخاص نصّاً و العامّ ظاهراً، و قد يطلقون القطعي على الخاصّ و الظنّي على العامّ، مع أنّ الخاصّ أيضاً عام بالنسبه إلى ما تحته، مع احتمال إرادته المجاز من الخاصّ أيضاً من جهة اخرى غير التخصيص و كونه ظاهراً بالنسبه إلى المعنى المجازي.

## الخلاصه

الظاهر: اسم لكلّ كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمّل. والنصّ ما سيق الكلام لأجله. و حكم الظاهر و النصّ و جوب العمل بهما عامين كانا أو خاصين مع احتمال إرادته الغير، و ذلك بمنزله المجاز مع الحقيقه.

قال العلامة الحلّي رحمه الله: اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير ما فهم عنه، فهو النصّ، و إن احتمل فإن تساويا، فالمجمل، وإلاّ فالراجح ظاهر.

قال المحقّق رحمه الله: والنصّ: هو الكلام الذي يظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر ممّا هو مقول فيه.

إنّ السبب في صيروره دلالة اللفظ تاره نصّاً و تاره ظاهراً، هو الاستعمال في خلاف معناه و عدمه.

ص: ٣٥٠

النصوصيه و الظهوريه امور إضافيه؛ لأنك ترى الفقهاء يسمون الخاص نصاً و العام ظاهراً، و قد يطلقون القطعي على الخاص و الظني على العام، مع أن الخاص عام بالنسبه إلى ما تحته.

واعلم أن الخطاب إن كان نصاً فيجب العمل به، إلا إذا وجد له معارض من عقل أو إجماع فيجب طرحه إذا كان خبراً واحداً. و أما المتواتر، فلا يتحقق له معارض أصلاً، و إن كان ظاهراً فيجب الأخذ به أيضاً اتفاقاً.

ص: ٣٥١



١. ما هو المقصود من المتقابلات؟
٢. ما هو الظاهر؟
٣. ما الفرق بين الظاهر و النصّ؟
٤. ما حكم الظاهر و النصّ؟
٥. لماذا لا يحلّ شرب البول مع أنّه قد ورد حديث لأهل عرنيه: «اشربوا من أبوالها وألبانها»؟
٦. ما السبب في صيروره دلالة اللفظ تاره نصّاً وتاره ظاهراً؟
٧. أذكر تعريف المحقّق رحمه الله للنصّ.
٨. ما هو الحكم إذا وجد للنصّ و الظاهر معارض؟

\*قال الشاشي: و أمّا المفسّر: فهو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم، بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل و التخصيص، مثاله في قوله تعالى: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) (١) فاسم الملائكة ظاهر في العموم إلا أنّ احتمال التخصيص قائم، فانسدّ باب التخصيص بقوله: (كلّهم) ثم بقي احتمال التفرقة في السجود، فانسدّ باب التأويل بقوله: (أجمعون)، وفي الشرعيات (٢) إذا قال: تزوّجت فلانه شهراً بكذا. فقوله: تزوّجت، ظاهر في النكاح، إلا أنّ احتمال المتعه قائم، فبقوله: شهراً، فسّر المراد به، فقلنا: هذا متعه، وليس بنكاح. (٣)

ولو قال: لفلان على ألف من ثمن هذا العبد أو من ثمن هذا المتاع، فقوله: (على ألف نصّ في لزوم الألف، إلا أنّ احتمال التفسير باق، فبقوله: (من ثمن هذا العبد) أو (من ثمن هذا المتاع) بين المراد به، فيترجح المفسّر على النصّ، حتّى لا يلزمه المال إلا عند قبض العبد أو المتاع. وقوله: (لفلان على ألف)، ظاهر في الإقرار، نصّ في نقد البلد، فإذا قال: من نقد بلد كذا، يترجّح المفسّر على النصّ، فلا يلزمه نقد البلد، بل نقد بلد كذا، وعلى هذا نظائره.

ص: ٣٥٣

١- (١). الحجر: ٣٠، ص: ٧٣.

٢- (٢). أي: الأحكام الشرعية.

٣- (٣). وليس بنكاح؛ لأنّ التأييد وعدم ذكر المدّة شرط للنكاح، والتوقيت ينافيه ويبطله.

\*وأما المحكم: فهو ما ازداد قوّه على المفسّر، بحيث لا يجوز خلافه أصلاً. مثاله في الكتاب: (أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)، (١) و(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا) (٢) وفي الحكميات ما قلنا في الإقرار أنه (لفلان على ألف من ثمن هذا العبد)، فَإِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُومِهِ (٣) بدلاً عنه، وعلى هذا نظائره.

وحكم المفسّر و المحكم لزوم العمل بهما لا محاله. (٤)

قال الشريف الجرجاني رحمه الله (٥): والمحكم عند الأصوليين من أقسام واضح الدلالة، وهو اسم مفعول من أحكمه بمعنى أتقنه، واصطلاحاً: هو اللفظ الدالّ على المقصود الذي سيق له، وهو واضح في معناه لا يقبل تأويلاً ولا تخصيصاً، وحكم المحكم لزوم العمل به قطعاً بدون احتمال، وضدّ المحكم المتشابه. وقال أيضاً: المحكم ما احكم

ص: ٣٥٤

١- (١). الأنفال: ٧٥.

٢- (٢). يونس: ٤٤.

٣- (٣). محكم في لزومه، يعني: بحيث لم يمكن المقرّ تبديل الإقرار وإنكاره في وقت من الأوقات، فلم يكن قابلاً للإزالة و الفسخ. أحسن الحواشي: ٢٤.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٢٣-٢٤، التلويح وشرحه: ٢٣٢/١؛ التعريفات: ٢٨٨ و ٣١١؛ أصول الفقه: ١٢٩؛ أصول الفقه الإسلامي: ٣٢١/١ و ٣٢٣؛ الوجيز: ٣٤٣ و ٣٤٦؛ المستصفي: ٣١٢/١-٣٤٥؛ فواتح الرحموت: ٣٦/٢؛ كشف الأسرار: ٧٧/١-٧٩ و ٢٠٥-٢٠٨؛ أصول الجصاص: ٢٢٦/١؛ البحر المحيط: ٣٦٣/١-٣٦٥؛ شرح المعالم: ١٦٨/١-١٧٣.

٥- (٥). هو المير السيد علي بن محمّد بن علي الحسيني الإسترابادي، كان متكلماً بارعاً كثير التحقيق، وماهراً في الحكمه و العربيه، صاحب المصنّفات و الحواشي و الشروح المعروفه، منها: حاشيه على تفسير الكشاف، وعلى المطوّل، وعلى شرح الكافيه، وشرح الشمسيه، وعلى شرح المطالع، وله شرح عظيم على مواقف القاضي عضد الدين الإيجي في علم اصول الكلام. ولد المحقّق الشريف بإستراباد سنة ٧٤٠هـ، وحضر قطب الدّين الرازي، وكان الشريف الجرجاني معاصراً للمحقّق التفتازاني، وتوفّي الشريف في شيراز سنة ٨١٦هـ. الكنى و الألقاب: ٣٢٤.

المراد به عن التبديل و التغيير، أى: التخصيص و التأويل و النسخ، فإنّ اللفظ إذا ظهر منه المراد، فإن لم يحتمل النسخ (فى حياه النبى صلى الله عليه و آله) فهو محكم، وإلاّ فإن لم يحتمل التأويل فمفسّر، وإلاّ فإن سيق الكلام لأجل ذلك المراد فنصّ، وإلاّ فظاهر. (١)

واعلم أنّ اللفظ باعتبار وضوح دلالته على معناه أو خفائها ينقسم إلى قسمين: واضح الدلالة، وغير واضح الدلالة. والواضح الدلالة عند الحنفيه أربعة أقسام: الظاهر، والنصّ، والمفسّر، والمحكم. وأمّا عند الجمهور من الشافعية وغيرهم، فله نوعان فقط: ظاهر، ونصّ، ويشملها كلمه المبين. والمجمل و المبين هو اللفظ الدالّ الذى ليس بمجمل. (٢)

الظاهر عند الجمهور هو الذى يحتمل التأويل أو يدلّ على معناه دلالةً ظنيّة، والنصّ عندهم هو الذى لا يحتمل التأويل أو يدلّ على المعنى دلالةً قطعيّة، ولا يحتمل غيره أصلاً.

## المجمل و المبين

\*لا يخفى أنّ المجمل و المبين هنا كالمطلق و المقيد و العامّ و الخاصّ مستعملان فى معناهما اللغوي، وليس للأصوليين فيهما اصطلاح خاص، فالمجمل: اسم لما يكون معناه مشتبهاً وغير ظاهر فيه، والمبين: اسم لما يكون معناه واضحاً وغير مشتبه.

المجمل و المبين وصفان يتّصف الكلام أو الفعل بأحدهما، فيقال: هذا الكلام أو اللفظ أو أنّ هذا الفعل مجمل كما يوصف كلّ منهما بأنّه مبين.

لكن، عرّف المجمل و المبين اصطلاحاً بتعاريف منها: إنّ المجمل عبارة عمّا لا يكون بحجّه، ولا يستطرق به إلى الواقع، فيقابله المبين: و هو الذى يستطرق به إلى الواقع.

ومنها: إنّ المجمل: ما لم تتّضح دلالته، ويقابله المبين، و قد ناقشوا التعاريف.

ص: ٣٥٥

١- (١). التعريفات: ٢٨٨.

٢- (٢). الوجيز: ٣٣٨؛ اصول الفقه الإسلامى: ٣١٢/١؛ المستصفى: ٦٨١/١ و ٧١٣؛ الإحكام: ٣٤٢/٢.

والمقصود من المجمل-على كل حال-ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً أو كلاماً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً، ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الكلام أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه، يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً.

ومن هذا البيان نعرف أن المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً، وإن قيل: إن المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ ومن باب التسامح يطلق على الفعل، ومعنى كون الفعل مجملاً- أن يجهل وجه وقوعه، كما لو توضحاً المعصوم-مثلاً-بحضور واحد منه أو يحتمل أنه يتقيه فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقيه، فلا يستكشف مشروعيه الوضوء على الكيفية التي وقع عليها.

وأما اللفظ، فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعدّر إحصاؤها، فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً، ولا قرينه على أحد معانيه كلفظ (عين)، وكلمه (تضرب) المشترك بين المخاطب والغائب، و(المختار) المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول، وقد يكون إجماله لكونه مجازاً، وقد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال، إلى غير ذلك من موارد الإجمال.

فقد وقع الكلام في موارد من الكتاب والسنة في عدّه من الألفاظ المفردة والمركبة في أبواب الفقه أنها مجمله أو مبينه، والأولى: كلفظ (الصعيد)، ولفظ (الكعب)، ولفظ (الغنا) ولفظ (الوطن)، والثانية: مثل: (لا صلاة إلا بطهور) (١) أو (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، (٢) ومثل قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ). (٣)

ص: ٣٥٦

١- (١). التهذيب: ٤٩/١، ح ١٤٤؛ الإستبصار: ٥٥/١، ح ١٦٠؛ وسائل الشيعه: ٢٥٦/١.

٢- (٢). مستدرک الوسائل: ١٥٨/٤، أبواب القراءة، ب ١ ح ٥ و ٨؛ عوالي اللآلى: ٢١٨/٢.

٣- (٣). النساء: ٢٣.

وحيث لا- ضابط كلى لتمييز المجمل عن المبين في هذه الموارد، فلا بدّ من الرجوع في كلّ مورد إلى فهم العرف فيه، فإن كان هناك ظهور عرفي فهو، وإلاّ فيرجع إلى القواعد والأصول، وهي تختلف باختلاف الموارد. (١)

### تنبيه

لا- يخفى عليك أنّ الإجمال و التبيين في الكلام أو اللفظ أمران إضافيان بالنسبة إلى الأشخاص، فربّما يكون الكلام مجملاً بالإضافة إلى شخص لمكان جهله وعدم معرفته بالوضع، أو من جهة تصادم ظهوره عنده بما يصلح للقرينه عليه من الأمور المحفوفة بالكلام، ومبيناً عند شخص آخر لعلمه ومعرفته بالوضع، وعدم تصادم ظهوره بما حفّ به بنظره، وهو واضح.

لكنّ المحقّق آية الله السيد الخوئي رحمه الله قال: إنّ الإجمال و البيان من الأمور الواقعيه، فالعبره بهما إنّما هي بنظر العرف، فكلّ لفظ كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه عندهم فهو مبين، وكلّ لفظ لا يكون كذلك سواء أكان بالذات أو بالعرض فهو مجمل، فلا واسطه بينهما. (٢)

### المحكم و المتشابه

قال العلامة الحلّي رحمه الله في التهذيب: اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو النصّ و هو الرّاجح المانع عن النقيض، و إن احتمل وكان راجحاً فهو الظاهر، والمشترك بينهما و هو مطلق الرّجحان المحكم، و إن تساويا فهو المجمل ومرجوح

ص: ٣٥٧

- 
- ١- (١). أصول الفقه: ١/١٤٨؛ نهايه الأفكار: ٢/٥٨٣؛ مفاتيح الأصول: ٢٢٣؛ الفصول الغرويّه: ٢٢٣؛ قوانين الأصول: ٣٣٢-٣٤٠، الذريعه إلى اصول الشريعه: ١/٣٢٣ و ٣٣٨.
  - ٢- (٢). محاضرات في اصول الفقه: ٥/٣٨٧.

الظاهر المؤول و المشترك بينه وبين المجمل، و هو نفى الرجحان المتشابه.

وفسّر الشارح العميدى: المفيد بالدال على المعنى بالوضع، وزاد قيداً آخر و هو أنّ الاحتمال وعدم الاحتمال إنّما هو بالنظر إلى اللغة التى وقع التخاطب بها، قال: و إنّما قيدنا بذلك؛ لأنّ اللفظ قد يكون نصّاً بالنظر إلى لغه؛ لعدم احتمال إرادته غير معناه بحسب تلك اللغة ومجماً. بالقياس إلى لغه اخرى، ومثّل للظاهر بلفظ الأسد، وللمجمل بلفظ القراء، وللتصّ بالسماء و الأرض، وللظاهر و المؤول بقوله تعالى: (وَ امْسِجُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ) (١) فحملها على المسح ظاهر، وعلى العسل الخفيف كما فعله فى الكشاف مؤول.

وقال صاحب الوافية: والظاهر أنّ المحكم ما اريد منه ظاهره، والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره لا ما ذكره فى كتب الأصول من أنّ المحكم ما له ظاهر و المتشابه ما لا- ظاهر له كالمشترك؛ لقوله تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ)، (٢) إذ أتباع المتشابه بالمعنى الذى ذكره غير معقول. (٣)

نعم، التقسيم المذكور يشمل المجازات أيضاً؛ لأنها تنقسم إلى هذه الأقسام، فإنّ القرائن قد تفيد القطع بالمراد و قد لا تفيد إلا الظنّ، و قد يكون مجماً.

قيل: إنّ هذا التقسيم لا بدّ أن يعتبر بالنسبه إلى دلالة اللفظ حقيقه كانت أو مجازاً، وأيضاً لا بدّ أن يناط القطع فى الإرادة و الظنّ بها، فإن ثبت القرينه على عدم إرادته المجاز فنقطع بإرادته المعنى الحقيقى، و إذا لم يكن هناك قرينه على نفى التجوّز، فبأصالة العدم وأصالة الحقيقه يحصل الظنّ بإرادته الحقيقه، وإرادته المعنى الحقيقى من اللفظ قد يكون قطعياً و قد يكون ظنياً.

ص: ٣٥٨

١- (١). المائده: ٦.

٢- (٢). آل عمران: ٧.

٣- (٣). الوافية: ١٣٧-١٣٨؛ مبادئ الوصول: ١٥٤-١٥٥.

المفسّر: ما ظهر المراد به من اللفظ بيان من قبل المتكلم، بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل و التخصيص. والمحكم: هو ما ازداد قوّه على المفسّر، بحيث لا يجوز خلافه أصلاً، وحكم المفسّر و المحكم لزوم العمل بهما لا محاله.

ليس للأصوليين في المجمع و المبين اصطلاح، بل يستعملان بمعناهما اللغوي، وهما وصفان يتّصف الكلام أو الفعل بأحدهما، فيقال: هذا الكلام أو الفعل مجمل أو مبين. لكن، عُرّف المجمع و المبين: بأنّ المجمع هو ما لا يكون بحجّه، ولا يستطرق به إلى الواقع، ويقابله المبين، أو عُرّف أنّ المجمع ما لم تتّضح دلالته، ويقابله المبين، وأورد عليهما بما لا طائل تحته.

لكنّ المقصود من المجمع ما جهل فيه مراد المتكلم أو الفاعل. وأسباب الإجمال كثيرة، مثلاً إذا كان مفرداً فقد إجماله؛ لكونه لفظاً مشتركاً، ولا قرينه على أحد معانيه كلفظ (عين)، وكلمه (تضرب)، و(المختار)، وقد يكون إجماله لكونه مجازاً. وقد وقع الكلام في عدّه موارد من الألفاظ المفردة و المركبه من الكتاب أو السنّه أنّها مجمله أو مبينه، وحيث لا ضابط كلّى لتمييز المجمع عن المبين في هذه الموارد، فلا بدّ من الرجوع في كلّ مورد إلى فهم العرف.

إنّ الإجمال و التبيين في الكلام أو اللفظ أمران إضافيان بالنسبه إلى الأشخاص.

النصّ: هو الرّاجح المانع عن النقيض، و إن احتمل اللفظ و كان راجحاً فهو الظاهر، والمشارك بين النصّ و الظاهر - هو مطلق الرجحان - هو المحكم، والمشارك بين المؤول و بين المجمع هو المتشابه.

نعم، التقسيم المذكور في اللفظ المفيد يشمل المجازات أيضاً، وقيل: إنّ هذا التقسيم لا بدّ أن يعتبر بالنسبه إلى دلالة اللفظ حقيقه كانت أو مجازاً.



١. ما هو المفسر وحكمه؟
٢. ما هو المحكم وحكمه؟
٣. بين تعريف المجمل و المبين.
٤. أذكر تعريف العلامة الحلي رحمه الله للمحكم و المتشابه.
٥. أذكر معنى كون الفعل مجملاً.
٦. بين الإجمال و التبيين من الأمور الإضافية أو الواقعية؟
٧. بين كيفية إنسداد باب التخصيص و التأويل في قوله تعالى: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ).
٨. كيف يشمل التقسيم المذكور في المجمل و المبين المجازات؟

ثم لهذه الأربعة أربعة أخرى تقابلها:

\*قال الشاشي: فضدّ الظاهر الخفي، و ضدّ النصّ المشكل، و ضدّ المفسّر المجمل، و ضدّ المحكم المتشابه.

### الخفي وحكمه

فالخفي (١): ما خفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغته، مثاله في قوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، (٢) فإنه ظاهر في حقّ السارق، خفي في حقّ الطّار و التّبّاش. وكذلك قوله

ص: ٣٦١

١- (١). الخفي: اسم لكلّ كلام لا يفهم منه المراد؛ لعارض عرض للمحل لا لنفس الصيغته، بأن يكون صيغته الكلام ظاهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي لكن صار خفياً بعارض، بأن يختصّ باسم آخر لاشتغالها على زياده مفهوماً أو نقصاناً كما يه السرقة، فإنها ظاهره المراد في إيجاب القطع على كلّ سارق، لكنّها خفيه المراد في حقّ الطّار؛ لزياده معنى السرقة في الطّار الذي يأخذ المال ممّن هو يقظان قاصد لحفظ ماله بضرب غفله و فتره تعتريه، فيكون أتمّ من السارق الذي يأخذ المال عن قاصد للحفظ لكن انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبه. ونقصان معنى السرقة في التّبّاش؛ لأنه يأخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفنه، فيكون فعل التّبّاش أنقص من السارق، فإذا كان زائداً على الظاهر كالطّار، فهو ملحق في الحكم بالسارق، وإن كان ناقصاً عنه كالتّبّاش فيخرج عن حكمه لوجود الشبهه، فلم توجب الحدّ و هو القطع؛ لأنّ الحدود تدرأ بالشبهات. أحسن الحواشي: ٢٤، مع تصرّف منّا.

٢- (٢). المائده: ٣٨.

تعالى: (الزَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (١) ظاهر في حق الزَّانِي، خفى في حق اللوطي. ولو حلف لا- يأكل فأكفه كان ظاهراً فيما يتفكَّه به، خفياً في حق العنب و الزَّمان. وحكم الخفى وجوب الطلب (٢) حتى يزول عنه الخفاء.

### المشكل ضد النص

أما المشكل: فهو ما ازداد خفاءً على الخفى، كأنه بعد ما خفى على السامع حقيقته دخل في أشكاله وأمثاله حتى لا ينال المراد إلا بالطلب، ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله. ونظيره في الأحكام: لو حلف لا يأتدم، (٣) فإنه ظاهر في الخلّ و الدبس، فإنما هو مشكل في اللحم و البيض و الجبن حتى يطلب في معنى الائتدام، ثم يتأمل أن ذلك المعنى هل يوجد في اللحم و البيض و الجبن أم لا.

### المجمل

فوق المشكل المجمل، و هو ما احتمل وجوهاً فصار بحال لا- يوقف على المراد به إلا- ببيان من قبل المتكلم، ونظيره في الشرعيات: قوله تعالى: (... وَ حَرَّمَ الرِّبَا)، (٤) فإن المفهوم من الربا هو الزيادة المطلقة وهي غير مراده، بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات (٥) المتجانسه، ولفظ (الربا) لا دلالة له على هذا، فلا ينال المراد بالتأمل.

### المتشابه

فوق المجمل في الخفاء المتشابه، ومثال المتشابه الحروف: المقطعات في أوائل السور. (٦)

ص: ٣٦٢

- ١- (١). التور: ٢.
- ٢- (٢). وجوب الطلب، يعنى: يتفحص في معانى اللفظ ومحملاته حتى يتضح له الخفاء في أفراد المعانى لزيادته أو نقصانه على المعنى الظاهر.
- ٣- (٣). أى: لا يأكل إداماً. والإدام: ما يستمرأ به الخبز. و هو ما يجعل مع الخبز فيطيبه.
- ٤- (٤). البقره: ٢٧٥.
- ٥- (٥). أى: المكيلات و الموزونات.
- ٦- (٦). أصول الشاشى: ٢٤-٢٥؛ كشف الأسرار: ١/٨٢-٩٥.

عرّف الأصوليون المتشابه بأنه: هو اللفظ الذى خفى المراد منه، فلا تدلّ صيغته على المراد منه ولا سبيل إلى إدراكه، إذ لا توجد قرينه تزيل هذا الخفاء، واستأثر الشارع بعلمه. (١)

وقيل: هو ما خفى بنفس اللفظ وانقطع رجاء معرفه المراد منه لمن اشتبه عليه، فأصبح لا يرجى إدراك معناه أصلاً. (٢)

وقيل: المتشابه: ما تعارض فيه الاحتمال أمّا بجهه التساوى أو لا على جهه التساوى. وقيل: ما فسد نظمه واختلّ لفظه. وقيل: المتشابه هو غير المتّضح المعنى أو غير واضح الدلاله. (٣)

هذا ما قاله علماء الأصول فى تعريف المتشابه، ومثلوا له بالحروف المقطّعه فى أوائل السور، مثل: (حم\*عسق)، (٤) و(الم)، (٥) وقوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)، (٦) و(يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ). (٧)

نعم، قد ثبت بالاستقراء و التسبّع أنّ المتشابه بالمعانى المذكوره لا- يوجد فى الآيات وأحاديث الأحكام الشرعيه العمليه؛ لأنّ نصوص الأحكام يراد بها العمل و التطبيق لا مجرد الاعتقاد، ولا يمكن العمل بها إذا كانت متشابهه، بل يلزم أن لا يكون فيها أى اشتباه أو تشابه. هكذا ينبغى أن يفهم، إذ المعانى المذكوره إنّما تكون من أبحاث علم الكلام لأنّه يمكن أن يقال: إنّ الحروف المقطّعه جائت لبيان أنّ القرآن الكريم مؤلّف

ص: ٣٦٣

١- (١). الوجيز: ٣٥٣.

٢- (٢). التلويح وشرحه: ٢٣٦/١؛ اصول الفقه الإسلامى: ٣٤٢/١.

٣- (٣). الإحكام: ١٤٢/١؛ إرشاد الفحول: ٧٤/١.

٤- (٤). الشورى: ١ و ٢.

٥- (٥). البقره: ١.

٦- (٦). طه: ٥.

٧- (٧). الفتح: ١٠.

من هذه الحروف وأمثالها، ومع هذا فقد عجز البشر عن محاكاته و الإتيان بمثله، وهذه آية إعجازه، وكونه من عند الله. (١)

\*\*والحق أنّ المتشابه في القرآن الحكيم هو ما اريد منه غير ظاهره. قال المحقق الخوئي رحمه الله: إنّ لفظ المتشابه واضح المعنى ولا- إجمال فيه ولا- تشابه، ومعناه أن يكون للفظ وجهان من المعاني أو أكثر، وجميع هذه المعاني في درجه واحده بالنسبه إلى ذلك اللفظ، فإذا اطلق ذلك اللفظ احتمال في كلّ واحد من هذه المعاني أن يكون هو المراد. (٢)

## حكم المجمل و المتشابه

قال الشاشي: حكم المجمل و المتشابه اعتقاد حقيّه المراد (٣) به حتى يأتي البيان. (٤)

وقال الأستاذ الزحيلي في اصوله: ينقسم اللفظ غير واضح الدلاله أى خفيها، عند الحنفية إلى أربعة أقسام، وهي: الخفي و المشكل و المجمل و المتشابه، وهي ليست كلّها في مرتبه واحده من الخفاء، فأشدّها خفاء هو المتشابه، ثمّ المجمل، ثمّ المشكل، ثمّ الخفي، وهي تقابل أنواع الواضح الدلاله الأربعة السابقه.

و أمّا عند جمهور المتكلمين، فهو نوع واحد يسمّى عندهم مجملاً- أو متشابهاً، فالمجمل، يكون نوعاً واحداً من أنواع المتشابه، والمجمل عندهم يشمل أنواع الخفي الثلاثة عند الحنفية، فالمجمل عند الجمهور أعتمّ ممّا عند الحنفية.

ص: ٣٦٤

١- (١). الوجيز: ٣٥٣؛ اصول الفقه الإسلامي: ٣٤٣/١؛ الوافيه: ١٣٧.

٢- (٢). البيان: ٢٩٠؛ متشابه القرآن: ٢/١؛ مجمع البيان: ١٤/١.

٣- (٣). المراد يعني: اعتقاد أنّ المراد به حقّ و إن لم نعلمه قبل يوم القيامة، و أمّا بعد القيامه فيصير مكشوفاً لكلّ أحد. هذا في حقّ الأئمّه، و أمّا في حقّ النبي صلى الله عليه و آله فكان معلوماً، ولا تبطل فائده التخاطب. قال الشافعي و المعتزله و الإماميه: إنّ العلماء الراسخين- على رأى الإماميه هم الأئمّه المعصومون عليهم السّلام- أيضاً يعلمون تأويله.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٢٥. وراجع: إرشاد الفحول: ٧٤/١ و ١١/٢-١٢؛ اصول الفقه الإسلامي: ٣٣٥/١-٣٤٤؛ الوجيز: ٣٤٨-٣٥٣؛ المهذب: ١٢٢١/٣ و ما بعدها؛ التلويح و شرحه: ٢٣٦/١؛ اصول الفقه: ١٣٥.

والمجمل كما عرّفه الأمدي: هو ما له دلالة على أحد أمرين لا- مزيه لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه كلفظ القروء ونحوه. والمتشابه: هو اللفظ الذي خفي المراد منه، سواء أكان بسبب الصيغه أم بسبب أمر عارض عليها، فهما في المعنى سواء. (١)

وقيل: حكم المتشابه هناك طريقتان عند علماء الكلام، وهما: طريقه السلف، وطريقه الخلف. فطريقه السلف، وهي طريقه عامّه أهل السنّه و الجماعة والأصوليين منهم، فتقتضى: الامتناع عن التأويل مع الاعتقاد بحقيه المراد الإلهي أو النبوي، والتسليم بما يريده الشارع منه، وترك الطلب بالوقوف على المراد منه، ودليلهم الآيه ٧ من سورة آل عمران، (٢) فالحكم الأصولي: هو التوقف، وتفويض علم ذلك إلى الله تعالى بدون بحث في تأويله.

وطريقه الخلف، وهي طريقه المعتزله، فتتلخص: بتأويل المتشابه بما يوافق اللغه، ويلائم تنزّه الله تعالى عمّا لا يليق به؛ لأنّه تعالى لا يد له ولا عين ولا مكان، فيكون المراد باليد في قوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (٣) القدره، ويراد بالاستواء في آيه: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (٤) الاستيلاء على وجه التمكن. (٥)

و أما حكم المتشابه، فهو وجوب التوقف إلى أن تدلّ قرينه على التعيين. (٦) راجع

ص: ٣٤٥

١- (١). أصول الفقه الإسلامي: ٣٣٥/١ و ٣٤٥؛ الإحكام: ٣٤٢/٢ و ٣٤٣؛ الوجيز: ٣٤٧-٣٤٨؛ المحصول: ١١٥-١١٦ و ١١٨/٢ و ٦٢١.

٢- (٢). (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ).

٣- (٣). الفتح: ١٠.

٤- (٤). طه: ٥.

٥- (٥). أصول الفقه الإسلامي: ٣٤٣/١-٣٤٤.

٦- (٦). راجع: متشابه القرآن ومختلفه: ٢/١ و ٢٤١/٢؛ البيان: ٢٩٠؛ مجمع البيان: ١٤/١.

الدّرسين الثّاني عشر و الثّالث عشر تجد فيهما أنظار علماء الإماميه في المباحث المطروحه، إن شاء الله تعالى. لكنّ الذي يهوّن الخطب في المسائل المطروحه، هو عدم ترتّب ثمره مهمّه في بحث الخفى و المشكل و المجمل و المتشابه؛ لأنّ موضوع الحجّيه بعد ما كان عباره عن الظهور التصديقى الملازم لإحراز كون المتكلّم في مقام الإفاده والاستفاده، فلا جرم كان تمام العبره في مقام الحجّيه والاستطراق وجوداً و عدماً على هذا الظهور. نعم، غايه العناوين المذكوره بعد إثباتها، اقتضائها لعدم الحجّيه، فتأمل، والله هو الهادى إلى الصّواب.

## الخلاصه

الأضداد أربعه: الخفى، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

فالخفى: هو ما خفى المراد به بعارض لا من حيث الصيغته، و حكمه وجوب الطلب لزوال الخفاء عنه.

والمشكل: هو لفظ ازداد خفاءً على الخفى، و حكمه وجوب الطلب و التأمل حتّى يتميز عن أمثاله.

والمجمل: هو ما احتمل وجوهاً لا يوقف على المراد به إلاّ ببيان المتكلّم، و حكمه اعتقاد حقيّه المراد به حتّى يأتي البيان.

والمتشابه: هو ما فوق المجمل في الخفاء، و حكمه اعتقاد حقيّه المراد به حتّى يأتي البيان.

موضوع الحجّيه عباره عن الظهور التصديقى الملازم لإحراز كون المتكلّم في مقام الإفاده.

و قد عرّف الأصوليون المتشابه بتعاريف مختلفه مرجعها إلى أنّه: هو اللفظ الذي خفى المراد منه، فلا تدلّ صيغته أو لفظه على المراد منه، وبدون القرينه لا سبيل إلى إدراكه.

ومثّل علماء الأصول للمتشابه بالحروف المقطّعه فى أوائل السور، وصفات الله تعالى التى توهم المشابهه للخلق، مثل اليد فى قوله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)، وقوله تعالى: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا)، (١) وقوله عزّ وجلّ: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى).

قد ثبت أنّ المتشابه بالمعانى المذكوره لا يوجد فى آيات الأحكام وأحاديثها؛ لأنّ نصوص الأحكام يراد بها العمل و التطبيق لا مجرد الاعتقاد، ولا يمكن العمل بها إذا كانت متشابهه.

والحقّ أنّ المتشابه فى القرآن الكريم هو ما اريد منه غير ظاهره، و حكمه: وجوب التوقّف إلى أن تدلّ قرينه على التعيين.

وقيل: لحكم المتشابه هناك طريقتان: إحداهما طريقه السلف، وثانيتها طريقه الخلف. فطريقه السلف، هى الامتناع عن التأويل مع الاعتقاد بحقيّه المراد الإلهى أو النبوى، والتسليم بما يريده الشارع منه، والحكم الأصولى: هو التوقّف، وتفويض علم ذلك إلى الله تعالى. وطريقه الخلف، هى تأويل المتشابه بما يوافق اللغه، ويلائم تنزّه الله تعالى عمّا لا يليق به.

ص: ٣٦٧



١. أذكر أسماء الأضداد المتقابله.
٢. بين تعريف الخفى وحكمه فى ضمن مثال.
٣. ما هو المجمل؟
٤. أذكر جهه الاشتراك والافتراق بين المجمل و المتشابه.
٥. ما هو موضوع الحجيه؟
٦. أذكر تعريف المشكل وحكمه ومثاله فى الفرعيات.
٧. هات تعريفين من تعاريف المتشابه.
٨. لِمَ لا يوجد المتشابه بالمعانى المذكوره فى آيات الأحكام وأحاديثها؟
٩. ما هى طريقه السلف و الخلف فى حكم المتشابه؟

\*\*عرفت سابقاً معنى المجمل و المبين، وقد اختلفوا فى جواز وقوع المجمل من غير بيان فى كلام الله عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه و آله على قولين:

الأول: إنّه يجوز ولا يكون مستحيلاً، بل جائز عقلاً وواقع شرعاً. وتوهم لزوم القبح لعدم الإفهام فاسد؛ لأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان وقت الحاجة و الفائدة به قبل حاجه الاستعداد و التهيؤ للامتثال و توطين النفس، ووقوعه فى الآيات و الروايات أكثر من أن يحتاج إلى الذكر و البيان، وذهب إليه جمع كثير، كالسيد المرتضى رحمه الله فى الذريعة، والطوسى رحمه الله فى عدّه الأصول، وأبى المكارم ابن زهره رحمه الله فى الغنيه، والمحقّق رحمه الله فى المعارج، والحلّى رحمه الله فى التهذيب ونهايه الأصول ومبادئ الأصول، والرجانى رحمه الله فى غايه البادى فى شرح المبادئ، والشيخ الحسن رحمه الله فى معالم الأصول، وغير هؤلاء، وبالجملة عليه المعظم.

الثانى: إنّه لا- يجوز، و هو المحكى فى تهذيب الأصول للحلّى رحمه الله، وغايه البادى، بل حكى عن نهايه الأصول أنّه مذهب جماعه، واحتجّ المانعون بأنّ الكلام إن لم يقصد به الإفهام كان عبثاً، و هو غير لائق بالحكيم، و إن قصد به الإفهام، فإن قرن بالمجمل ما بيينه

كان تطويلاً من غير فائده؛ لأنّ التنصيص على المعنى أسهل وأدخل في الفصاحة من ذكر المجمل ثمّ يعقبه بيانه، ولاشتماله على المفسده، إذ يجوز أن يسمع المجمل ولا يسمع بيانه، فيختلّ المقصود به. وإن لم يقترن به ما يدلّ عليه، كان تكليفاً بما لا يطاق؛ لأنّ إرادته الإفهام مع عدم لفظه تدلّ عليه ولا قرينه، تكليف بالمحال.

فأجاب المجوّزون عنهم: بأنّه إذا كان المراد بالكلام التفصيل، لم يلزم العبث على تقدير انتفائه، فإنّه لا يلزم من انتفاء قصد الإفهام التفصيلي انتفاء قصد الإفهام بالكلّ حتّى يلزم العبث، وإن كان المراد الإفهام مطلقاً أو الإجمالي، لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان، لا التطويل بغير فائده على تقدير اقترانه به، لاحتمال اشتغال التطويل المذكور على فائده خفيه يعلمها الله ولا تهتدى عقولنا إلى إدراكها، أو على فائده ظاهره وهي استعداد المكلف للاقتناع عند مخاطبه بالمجمل، واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب. وأدلّ دليل على إمكان الشئ، وقوعه، إذ لكلّ من المجمل والمبين أمثله من الآيات و الروايات، ولا تخفى على العارف بالكلام. (١)

\*قال الفخر الرازي: يجوز ورود المجمل في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله، والسدليل عليه وقوعه في الآيات، وقال في إرشاد الفحول: قال أبو بكر الصيرفي: ولا أعلم أحداً أبى هذا غير داود الظاهري، وقيل: إنّه لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبي صلى الله عليه وآله، وقال إمام الحرمين: إنّ المختار أنّ ما يثبت التكليف به لا إجمال فيه؛ لأنّ التكليف بالمجمل تكليف بالمحال، وما لا يتعلّق به تكليف، فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وآله. (٢)

ص: ٣٧٠

- 
- ١- (١). مفاتيح الأصول: ٢٢٣؛ قوانين الأصول: ٣٣٥؛ أصول الفقه للمظفر: ١٤٩/١؛ مبادئ الأصول: ١٥٦؛ معارج الأصول: ١١١-١١٢؛ معالم الأصول: ٢١٣.
- ٢- (٢). المحصول: ٦٢٣/٢؛ إرشاد الفحول: ١٣/٢.

يرد الإجمال لأسباب كثيرة:

منها: الاشتراك في اللفظ المفرد، واللفظ المشترك، قد يكون بين معنيين مختلفين أو أكثر، مثل لفظ (العين)، فإنه مردّد بين معان كثيرة؛ وقد يكون اللفظ مشتركاً بين معنيين متضادين، مثل لفظ (القرء)، فإنه مردّد بين الحيض و الطهر؛ ولفظ (الشفق)، فإنه مردّد بين البياض و الحمره.

ما ذكره جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه بإطلاق واحد، وكذا على القول بأصالة عدم حمل المشترك على جميع معانيه مجرداً عن القرينه. و أما على القول بجواز استعماله فيها مع القرينه، كما هو التحقيق، وعلى القول بظهور المشترك في جميع معانيه عند الإطلاق مجرداً عن القرينه، فلا يكون مجملاً. (١)

ومن هنا: الاشتراك في الحرف، أي: لم يتضح المراد من الحرف، مثل حرف (الواو) في قوله تعالى: (وَ الرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ) (٢) متردّده بين أن تكون عاطفه، فيكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل الآيات على حسب علمهم، وبين أن تكون للابتداء، فيكون الله عزّ وجلّ هو المتفرد بعلم التأويل.

\*\*اختلف في نظم (الواو) وحكمها على قولين، كما ذكرنا آنفاً: أحدهما: إنّ الراسخين معطوف على الله بالواو، على معنى أنّ تأويل المتشابه لا - يعلمه إلا الله - إلا الراسخون في العلم، فإنهم يعلمونه و(يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ)، على هذا في موضع النصب على الحال، وتقديره: قائلين آمنا به، كقول ابن المفرغ الحميري:

الريح تبكى شجوه والبرق يلمع في غمامه

أي: والبرق يبكي أيضاً لامعاً في غمامه. وهذا قول ابن عباس، والربيع، ومحمد بن

ص: ٣٧١

١- (١). مفاتيح الأصول: ٢٢٤؛ المهذب: ١٢٢٣/٣؛ إرشاد الفحول: ١٤/٢.

٢- (٢). آل عمران: ٧.

جعفر بن الزبير، واختاره أبو مسلم، وهو المروى عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، فإنه قال:

إن رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، فقد علم جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه التأويل، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله. (١)

ومما يؤيد هذا القول أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تفسير جميع آي القرآن، ولم نرهم توقّفوا على شيء منه ولم يفسروه، بأن قالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله.

ويؤيده أيضاً الحثّ الشديد في الكتاب العزيز والسنة الصحيحة على التدبّر في معاني القرآن والتفكير في مقاصده وأهدافه، كقوله تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)، (٢) وفي الحديث عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أعربوا القرآن و التمسوا غرائبه». (٣)

\*والقول الآخر: إن الواو في قوله تعالى: (وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ) واو استئناف، فعلى هذا القول يكون تأويل المتشابه مختصياً بذات الله تبارك وتعالى، ولا يعلمه إلا الله، والوقف عند قوله: (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)، وبيئدئ ب- (وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، وهذا قول عائشه، وعروه بن الزبير، والحسن، ومالك، واختاره الكسائي والفراء والجبائي.

وفصّل الغزالي في المستصفى، بقوله: كلّ واحد محتمل، فإن كان المراد به وقت القيامه، فالوقف أولى، وإلا فالعطف؛ إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق. (٤) و (٥)

ص: ٣٧٢

١- (١). بحار الأنوار، العلامة المجلسي: ١٩٢/٢٣.

٢- (٢). محمّد: ٢٤.

٣- (٣). البيان في تفسير القرآن: ٣٨؛ كنز العمّال: ١/٦٠٧، رقم: ٢٧٨١-٢٧٨٢؛ بحار الأنوار: ١٠٦/٩٢؛ تفسير القرطبي: ١/٢٣؛ المستدرك على الصحيحين: ٢/٤٣٩؛ مجمع الزوائد: ٧/١٦٣؛ تفسير مجمع البيان: ١/١٣.

٤- (٤). المستصفى: ٣١٣/١.

٥- (٥). مجمع البيان: ٢/٤١٠؛ إرشاد الفحول: ١/٧٤؛ المهذب: ٢/٥١٤-٥١٨؛ الكشاف: ١/٣٣٨؛ التبيان: ٢/٤٠٠؛ التلويح: ١/٢٣٩.

ومنها: الاشتراك في اللفظ المركب، مثل قوله تعالى: (أَوْ يَغْفُورَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ)، (١) فَإِنَّ (الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ) مشترك بين أن يكون الزوج أو يكون الذي بيده عقده النكاح هو الولي.

ومنها: التصريف في اللفظ، كلفظ (المختار)، فَإِنَّ هذا اللفظ متردد بين من وقع عليه الاختيار، وبين من وقع منه الاختيار، ففي قولك: زيد مختار، لا تدرى هل هو يكون فاعلاً أو مفعولاً به.

ومنها: التردد في مرجع عود الضمير إذا تقدّمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها، نحو: ضرب زيد عمراً فضربته، فالضمير هنا مردّد بين زيد وعمرو.

ومنها: التخصيص بالمجمل أو المجهول، بحيث يتردد الأمر في كلّ جزئى من جزئيات العام بين اندراجه تحت ما بقى بعد التخصيص وبين خروجه عن العام، ولا فرق في المخصّص الموجب للإجمال بين أن يكون متّصلاً كالشرط والاستثناء و الصفة، أو منفصلاً كقوله تعالى: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ...)، (٢) قيل: المستثنى مجهول قبل التلاوه، وهو مستلزم لجهاله الباقي بعد الاستثناء، وهو مجمل باعتبار تخصيص العام بالاستثناء المجهول، وكقوله عزّ وجلّ: (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ)، ثم يقول الرسول صلى الله عليه وآله: المراد البعض، فَإِنَّ التخصيص بالبعض يوجب الإجمال.

ومنها: الأفعال؛ لأنها لا تنبئ عن الوجوه التي وقعت عليها من الوجوب و الندب ونحوهما، وأنها محتاجة إلى البيان، ومثّل لها بأفعال النبي صلى الله عليه وآله نحو: أن يرى يصلّى مفرداً لنفسه، فإنه يجوز أن تكون تلك الصلاة واجبه، ويجوز أن تكون ندباً، فيقف العلم بوجهها على البيان، ونحن مخاطبون بالتأسي و هو فعل مثل فعله صلى الله عليه وآله. (٣)

ص: ٣٧٣

١- (١). البقرة: ٢٣٧.

٢- (٢). المائدة: ١.

٣- (٣). المحصول: ١/١-٦٢١-٦٢٢؛ مفاتيح الأصول: ٢٢٤-٢٢٥؛ إرشاد الفحول: ١٤/٢؛ المهذب: ٣/١٢٢٢-١٢٢٣.

\*نعم، يطلق لفظ المجمل على اللفظ حقيقه، وعلى الفعل مجازاً، والمناسبه هي الاشتراك اللفظي؛ إذ المجمل عزّف بأنّه اللفظ الذي لا يفهم منه المراد عند الإطلاق. (١)

## الخلاصه

قد اختلفوا في جواز وقوع المجمل من غير بيان في كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه و آله على قولين:

الأول: إنّه يجوز ولا يكون مستحيلاً، بل جائز عقلاً وواقعاً شرعاً. وتوهم لزوم القبح لعدم الإفهام فاسد؛ لأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان وقت الحاجة و الفائدة به قبل حاجه الاستعداد و التهيو للامثال و توطين النفس، ووقوعه في الآيات و الروايات أكثر من أن يحتاج إلى الذكر و البيان.

الثاني: إنّه لا يجوز، وذهب إليه جماعه، واحتجّ المانعون بأنّ الكلام إن لم يقصد به الإفهام كان عبثاً، و هو غير لائق بالحكيم، و إن قصد به الإفهام، فإن قرن بالمجمل ما بينه كان تطويلاً بلا طائل؛ لأنّ التنصيص على المعنى أسهل وأدخل في الفصاحه، و إن لم يقترن به ما يدلّ عليه، كان تكليفاً بما لا يطاق، و تكليفاً بالمحال.

وأجاب المجوّزون عنهم: بأنّه إذا كان المراد بالكلام التفصيل، لم يلزم العبث على تقدير انتفائه، و إن كان المراد الإفهام مطلقاً أو الإجمالي، لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان مع احتمال اشتمال التطويل على فائده خفيه أو ظاهره، و هي استعداد المكلف للامثال عند المخاطبه بالمجمل.

يرد الإجمال لأسباب كثيره:

منها: الاشتراك في اللفظ المفرد، والمشارك بين معنيين أو أكثر، مثل لفظ (العين، والقرء،

ص: ٣٧٤

١- (١). مفاتيح الأصول: ٢٢٥؛ الفصول الغرويه: ٢٢٤؛ معالم الأصول: ٢١٢؛ المستصفى: ١/٦٩٣؛ نزّهه الخاطر للعاطر: ٣٠/٢-٣١.

والشفق)، وما ذكره جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه بإطلاق واحد، وأما على القول بجواز استعماله فيها مع القرينه، كما هو التحقيق، فلا إجمال.

ومنها: الاشتراك في الحرف، يعني: إذا لم يكن المراد منه واضحاً، مثل: (الواو) في قوله تعالى: (وَ الرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ)، فقد اختلف في نظمها وحكمها على قولين: أحدهما: إنّ الراسخين معطوف على الله بالواو. وثانيهما: إنّ الواو فيها واو الاستئناف، فعلى هذا القول يكون تأويل المتشابه مختصاً بذات الله عزّ وجلّ.

ومنها: الاشتراك في اللفظ المركب، مثل قوله تعالى: (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ)، فإنّ (الذى بيده عقده النكاح) مشترك بين الزوج والولى.

ومنها: التصريف في اللفظ، مثل لفظ: المختار، فإنه متردد بين كونه اسم فاعل أو مفعول.

ومنها: التردد في مرجع عود الضمير إذا تقدّمه أمران أو امور يصلح لكل واحد منها.

ومنها: التخصيص بالمجمل أو المجهول، بحيث يتردد الأمر في كلّ جزء من جزئيات العام بين اندراجه تحت ما بقى بعد التخصيص وبين خروجه عن العام، ولا فرق في المخصّص بين أن يكون متصلاً كالشرط والاستثناء أو منفصلاً.

ومنها: الأفعال؛ لأنها لا تنبئ عن الوجوه التى وقعت عليها من الوجوب و الندب ونحوهما، وأنها محتاجه إلى البيان.

إنّ إطلاق لفظ المجمل يكون على اللفظ حقيقه، وعلى الفعل مجازاً، والمناسبه هي الاشتراك، ولقد قيل: إنّ الاشتراك لفظي، وقال الآخرون: إنّه معنوي.



١. أُذْكَرْ نَحْوَ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْمُجْمَلِ عَلَى اللَّفْظِ وَعَلَى الْفِعْلِ.
٢. وَضَّحْ ضَمْنَ مِثَالِ سَبَبِ الْإِجْمَالِ بِالتَّخْصِيفِ بِالْمُجْمَلِ أَوْ الْمَجْهُولِ.
٣. أُذْكَرْ احْتِجَاجَ الْمَانِعِينَ عَنِ وَقُوعِ الْمُجْمَلِ مِنْ غَيْرِ بَيَانٍ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.
٤. أُذْكَرْ جَوَابَ الْمُجَوِّزِينَ عَنِ إِيرَادِ الْمَانِعِينَ.
٥. أُذْكَرْ دَلِيلَ الْمُجَوِّزِينَ.
٦. مَا هُوَ الْإِشْتِرَاكُ فِي الْحَرْفِ؟ وَضَّحْهُ ضَمْنَ مِثَالِ.

#### إشاره

عرفت مفصّلاً فيما سبق أنّ لكلّ من المجمل و المبين أمثله من الآيات و الروايات، و أمّا فى الكلام العربى فلا حصر لها، ولا تخفى على العارف بأساليب الكلام، إلّا أنّ بعض المواضع قد وقع الشكّ و الكلام فى كونها مجمله أو مبينه، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثله من ذلك، لتنوير الذهن، وتمارين المتعلّم. واتباعاً لهم نحن ذاكرون هنا أمثله، نرجو أن لا تخلو من فائده للطلاب المحصّنين و إن ذكرنا فى الدّرس الثامن و العشرون، (1) حيث لا ضابط كلّى لتمييز المجمل عن المبين فى الموارد المذكوره هنا، فلا بدّ من الرجوع فى كلّ مورد إلى فهم العرف فيه.

#### الموضع الأوّل

\*\*فمنها: قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

ص: ٣٧٧

---

١- (١). راجع: صفحہ ٣٥٧ من هذا الكتاب.

(أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَ...)، (١) وقوله عز وجل: (أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ)، (٢) وقوله تبارك وتعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ)، (٣) وغيرها مما أسند التحليل و التحريم إلى الأعيان، فقد قال الكرخي: إن التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان يقتضى الإجمال نظراً إلى أن إسناد التحريم و التحليل لا- يصح إلا- إلى الأفعال الاختيارية، أمّا الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا، تسمى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أن الأفعال تسمى متعلقات.

وقال معظم الأصوليين فى الجواب:

أولاً: إن الصحابه لم يزالوا يستدلون بنحو قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ)، ولو كان مجملاً لما صح ذلك.

وثانياً: إن المراد ظاهره، و هو المنفعه المطلوبه من العين التى تعلق بها التحليل و التحريم عرفاً و عادةً، فلا يكون مجملاً.

وثالثاً: نسلم كونه مجازاً فى اللغة، لكنّه حقيقه فى العرف. وعليه، فلا بد أن يقدر فى مثل المركبات فعل تصح إضافة إلى العين المذكوره فى الجملة، وفى الآيه الأولى يقدر كلمه (نكاح) مثلاً، وفى الثانية (أكل)، وفى الثالثه أيضاً (أكل).

قال المظفر رحمه الله: ولكن التركيب فى نفسه ليس فيه قرينه على تعيين نوع المحذوف، فيكون فى حدّ نفسه مجملاً، فلا يدري فيه هل أن المقدّر كلّ فعل تصح إضافة إلى العين المذكوره فى الجملة ويصح تعلق الحكم به، أو أن المقدّر فعل مخصوص، كما قدرناه فى الأمثله المتقدمه؟

والصحيح فى هذا الباب أن يقال: إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظه الموضوع و الحكم، وعن آيه قرينه خارجيه، هو فى نفسه يقتضى الإجمال لولا- أن الإطلاق يقتضى تقدير كلّ فعل صالح للتقدير، إلا إذا قامت قرينه خاصه على تعيين نوع الفعل المقدّر، وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينه

ص: ٣٧٨

١- (١). النساء: ٢٣.

٢- (٢). المائدة: ١.

٣- (٣). المائدة: ٣.

الخاصّه،ولو قرينه مناسبه الحكم و الموضوع. (١)

\*وقال الآمدى:قال أصحابنا وجماعه من المعتزله كالقاضى عبدالجبار و الجبائى وأبى هاشم وأبى الحسين البصرى:إنّ التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان لا إجمال فيهما،خلافاً للكرخى وأبى عبدالله البصرى. (٢)

وقال جماعه من الحنفيه و القاضى محمّد بن الحسين من الحنابله:إنّها-أى الآيات المذكوره-مجمله وتحتاج إلى البيان لتحديد مرادها؛لأنّ العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم،و إنّما الذى يوصف بذلك هو أفعالنا المتعلّقه بتلك الأعيان،فالذى يحرم من الميته مثلاً- هو أكلها وأنواع التصرفات الأخرى كالانتفاع بجلدها وشحمها،وبما أنّ بعض الأفعال ليس بأولى من البعض الآخر،فافتقر إلى بيان ما يحرم وما لا يحرم،فكان ذلك مجملاً. (٣)

## الموضع الثانى

منها:قوله صلى الله عليه و آله:«لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب»، (٤)و«لا- عمل لمن لا نيه له»، (٥)و«لا صلاه إلاّ بطهور»، (٦)وأمثالها من المركّبات التى تشتمل على كلمه (لا)التى لنفى الجنس.

فإنّ النفى فى مثل هذه المركّبات موجّه ظاهراً لنفس الماهيه و الحقيقه،وقالوا:إنّ

ص:٣٧٩

- ١- (١) أصول الفقه الإسلامى:١٥٣/١؛ المحصول:٢-٦٢٤-٦٢٦؛ مفاتيح الأصول:٢٢٧؛ أصول الفقه:١٣٨؛ معالم الأصول:٢١٧؛ قوانين الأصول:٣٣٩؛الذريعة إلى اصول الشريعة:٢٥١/١.
- ٢- (٢) الإحكام:١٢/٣؛ المستصفى:١/٦٨١؛ فواتح الرحموت:٢-٦٢-٦٣؛ المهذب:٣/١٢٢٨.
- ٣- (٣) أصول الفقه الإسلامى:١/٣٤٧؛ إرشاد الفحول:٢/١٥؛ نزهه الخاطر للعاطر:٣/٣٢؛التبصره:٢٠١-٢٠٢؛شرح المعالم:١/٢.
- ٤- (٤) صحيح البخارى:٧١٤؛ صحيح مسلم:٥٩٥؛ سنن أبى داود:٨٢٢؛ كنز العمال:٨/١٠٦.
- ٥- (٥) سنن البيهقى، كتاب الطهاره:١/٤١؛ مستدرک الوسائل:٤/١٥٨؛ عوالى اللالى:٣/٢١٨.
- ٦- (٦) التهذيب:١/٤٩؛ الاستبصار:١/٥٥؛ وسائل الشيعه:١/٢٥٦.

إرادته نفي الماهية متعدّر فيها، فلا بدّ أن يعدّر بطريق المجاز وصف للماهية، وهو المنفى حقيقته؛ نحو: الصّحّة، والكمال، والفضيله، والفائده، ونحو ذلك، ولما كان المجاز مردّداً بين عدّه معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينه في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فإنّ نفي الصّحّة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيله، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائده، وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعه للأعمّ، فلا يمكن فيها نفي الحقيقه؛ وأما إذا قلنا: إنّها وضعت للصّحيح، فلا يتعدّر نفي الحقيقه، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال؛ وأما في غير ألفاظ الشرعيه مثل قولهم: (لا علم إلاّ بعمل)، فمع عدم القرينه يكون اللفظ مجملاً، إذ يتعدّر نفي الحقيقه.

قيل: والصّحيح في توجيه البحث أن يقال: إنّ (لا) في هذه المركّبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد العربيه، ولكن الخبر محذوف، حتّى في مثل: (لا- غيبه لفاسق)؛ لأنّ (الفاسق) ظرف مستقر متعلّق بالخبر المحذوف، وهذا الخبر المحذوف لا بدّ له من قرينه، سواء كان كلمه موجوده أو صحّيح أو كامل أو مفيد ونحوها، وليس هو مجازاً في واحد من هذه الأمور التي يصحّ تقديرها.

خلاصه الكلام، سواء كان المراد نفي الحقيقه أو نفي الصّحّة ونحوهما، فإنّه لا بدّ من تقدير خبر محذوف بقرينه؛ وإنّما يكون مجملاً- إذا تجرّد عن القرينه، ولكن الظاهر أنّ القرينه حاصله على الأكثر، وهي القرينه العامه في مثله، فإنّ الظاهر من نفي الجنس أنّ المحذوف فيه هو لفظ (موجود) وما بمعناه من نحو لفظ: (ثابت و متحقّق)، فإذا تعدّر هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فإنّ هناك قرينه موجوده غالباً وهي مناسبه الحكم و الموضوع، فإنّها تقتضى غالباً تقدير لفظ خاصّ مناسب مثل: (لا علم إلاّ

بعمل)، فإنَّ المفهوم منه أنه لا علم نافع إلا بعمل. (١)

\*قال في إرشاد الفحول: لا- إجمال في نحو: (لا- صلاه إلا- بطهور)، وأمثالها، وذهب إلى ذلك الجمهور، قالوا: لأنه إن ثبت عرف شرعى في إطلاقه للصحيح كان معناه لا صلاه صحيحه، ولا صيام صحيح، فلا إجمال. وإن لم يثبت عرف شرعى، فإن ثبت فيه عرف لغوى، وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة و الجدوى، نحو: (لا- علم إلا- ما نفع) و(لا- كلام إلا- ما أفاد)، فيتعين ذلك، فلا إجمال.

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى و القاضى عبد الجبار وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وأبو عبد الله البصرى إلى أنه مجمل، واختلف هؤلاء فى تقرير الإجمال على ثلاثة وجوه:

الأول: إنه ظاهر فى نفى الوجود، وهو لا يمكن؛ لأنه واقع قطعاً، فاقضى ذلك الإجمال.

الثانى: إنه ظاهر فى نفى الوجود ونفى الحكم، فصار مجملاً.

الثالث: إنه متردد بين نفى الجواز ونفى الوجوب، فصار مجملاً. حكى الغزالي الوجه الثانى من المعتزلة. (٢)

### الموضع الثالث

\*ومنها: قوله تعالى: (وَ السَّارِقِ وَ السَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، (٣) فذهب السيد وجماعه إلى أنه مجمله باعتبار لفظ (اليد)، حيث يطلق على العضو المعروف إلى

ص: ٣٨١

١- (١). أصول الفقه للمظفر: ١٥١/١؛ الفصول الغروية: ٢٢٤-٢٢٥؛ معالم الأصول: ٢١٥؛ قوانين الأصول: ٣٣٨؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٥٣/١.

٢- (٢). إرشاد الفحول: ١٧/٢-١٨؛ المحصول: ٢/٦٢٨؛ الأحكام: ٣/١٧؛ أصول الفقه: ١٣٩-١٤٠؛ فواتح الرحموت: ٧١/٢؛ المستصفي: ١/٦٨٦؛ المهذب: ٣/١٢٣٥-١٢٣٧؛ نزاهة الخاطر للعاطر: ٢/٣٢-٣٣؛ التبصرة: ٢٠٣-٢٠٦؛ شرح المعالم: ١١/٢-١٥.

٣- (٣). المائدة: ٣٨.

الأشاجع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، فيقال: أدخلت يدي في الماء إلى الأشاجع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة، فيحصل الاشتراك ويتأتى الإجمال.

ومنهم: من جعلها مجمله باعتبار لفظ القطع أيضاً؛ لأنه يطلق على الإبانة وعلى الجرح، كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك.

ذهب المحققون إلى أنه لا إجمال فيها بالاعتبارين، أما من ناحيته (اليدي)، فإن الظاهر أن اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص؛ لأنها حقيقة في المجموع فقط، بدليل التبادر، فلا اشتراك ولا إجمال؛ وأما إطلاقها على الأبعاض فمجاز، بدليل أنها لا تفهم إلا بالقرينه، وليس في الموارد المذكوره إلا مجرد الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة؛ وأما باعتبار القطع، فلأنه ظاهر في الإبانة أو حقيقة فيها، بدليل التبادر، وإطلاقه على الجرح على خلاف الظاهر، ولهذا لا يصار إليه إلا بالقرينه، فلا إجمال فيه أيضاً.

أما في الآيه الشريفه، فإن القطع فيها ليس مجملاً؛ لأن المتبادر من اللفظ هو الإبانة و الفصل كما مرّ، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسماً وجزءاً من اليد، فتكون المسامحه في لفظ اليد عند وجود القرينه لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح، فيكون المراد في المثال من اليد بعضها. وأما من ناحيته اليد، فإن الظاهر منها و إن كان تمام العضو المخصوص، لكنّه غير مراد يقيناً في الآيه، فيتردد بين المراتب العديده من الأصابع إلى المرفق؛ لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهره في واحده من هذه المراتب، فتكون الآيه مجمله في نفسها من هذه الناحيه، وكانت مبينه بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفه عن إرادته القطع من اصول الأصابع. (١)

ص: ٣٨٢

---

١- (١). الفصول الغرويّه: ٢٢٤؛ اصول الفقه: ١٥٠؛ مفاتيح الأصول: ٢٢٥؛ معالم الأصول: ٢١٣؛ قوانين الأصول: ٣٣٦؛ الذريعة إلى أصول الشريعة: ٣٥٠/١.

\*وقال فى إرشاد الفحول: لا- إجمال فى آيه السرقة عند الجمهور، وقال بعض الحنفية: إنَّها مجمله، إذ اليد العضو من المنكب و المرفق و الكوع لاستعمالها فيها، والقطع للإبانه و الشقَّ لاستعماله فيها؛ وأجاب الجمهور: بأنَّ اليد تستعمل مطلقه ومقيدته، فالمطلقه تنصرف إلى الكوع، بدليل آيه التيمم، وآيه السرقة، وآيه المحاربه. (١)

وأجاب بعضهم: بأنَّ اليد حقيقه فى العضو إلى المنكب، ولما دونه مجاز، فلا إجمال فى الآيه، وهذا هو الصواب. وقد جاءت السنّه بأنَّ القطع من الكوع (٢)، فكان ذلك مقتضياً للمصير إلى المعنى المجازى فى الآيه. ويجب عمّا ذكر فى القطع: بأنَّ الإجمال إنَّما يكون مع عدم الظهور فى أحد المعنيين، وهو ظاهر فى القطع لا فى الشقَّ الذى هو مجرد قطع بدون إبانه. (٣)

## الخلاصه

بعض المواضع قد وقع الشكُّ و الكلام فى كونها مجمله أم لا:

فمنها: قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَ... ) وقوله عزَّ وجلَّ: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ) وغيرهما ممَّا اسند التحليل و التحريم إلى الأعيان، فقد قال الكرخى: إنَّ التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان يقتضى الإجمال؛ لأنَّ إسناد التحريم و التحليل لا يصحَّ إلا إلى الأفعال الاختياريه.

وقال معظم الأصوليين فى الجواب:

ص: ٣٨٣

١- (١). الوارده فى الآيه ٤٣ من سوره النساء، والآيه ٣٨ و الآيه ٣٣ من سوره المائده.

٢- (٢). صحيح البخارى: ١٧٣/٤؛ كنز العميال: ٥٤١/٥ ح ١٣٨٧٣ و ٥٤٨ ح ١٣٩٠٥؛ كتاب الخلاف: ٤٣٨/٥. الكوع هو المفصل الذى بين الكفِّ و الذراع. راجع: مغنى المحتاج: ١٧٨/٤؛ المغنى لابن قدامه: ٢٦١/١٠؛ بدايه المجتهد: ٤٤٣/٢.

٣- (٣). إرشاد الفحول: ١٦/٢-١٧؛ المحصول: ٦٣٢/٢؛ اصول الفقه: ١٤٠؛ الإحكام: ١٩/٣؛ فواتح الرحموت: ٧٢/٢-٧٣.



أولاً- إنَّ الصحابه لم يزلوا يستدلون بنحو قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ)، ولو كان مجملاً- لما صحَّ ذلك؛ وثانياً: إنَّ المراد ظاهر، وهو المنفعه المطلوبه منها؛ وثالثاً: نسلّم كونه مجازاً فى اللغه، لكنّه حقيقه فى العرف. وعليه، فلا بدّ أن يقدر فى مثل هذه المركّبات فعل تصحّ إضافته إلى العين المذكوره فى الجملة. وقال المظفر: إنَّ التركيب فى نفسه يكون مجملاً مع قطع النظر عن ملاحظه مناسبه الحكم و الموضوع، وعن أیه قرينه خارجيه.

وقال الأمدى: لا- إجمال فى التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان، و إن قال جماعه من الحنفيه إنَّ الآيات المذكوره مجمله و تحتاج إلى البيان لتحديد مرادها.

ومنها: قوله صلى الله عليه و آله: «لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب»، وأمثاله من المركّبات التى تشتمل على كلمه (لا-) التى لنفى الجنس، وقالوا: إنَّ إرادته نفى الماهيه متعدّدر فى مثل هذه المركّبات، فلا بدّ أن يقدر بطريق المجاز وصف للماهيه، و هو المنفى حقيقه، نحو: الصّحّه، و الكمال، وأمثال ذلك، ولما كان المجاز مردّداً بين عدّه معان كان الكلام مجملاً.

وأجاب بعضهم: بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه للأعمّ، فلا يمكن فيها نفى الحقيقه؛ و أمّا إذا قلنا: إنّها وضعت للصحيح فقط، فلا- يتعدّدر نفى الحقيقه. وقال صاحب إرشاد الفحول: لا- إجمال فى نحو: (لا- صلاه إلا بطهور)، وأمثالها، وذهب إلى ذلك جمهور العلماء، وجمع منهم ذهبوا إلى أنّه مجمل، و اختلف هؤلاء فى تقرير الإجمال على ثلاثه وجوه: الأول: إنّّه ظاهر فى نفى الوجود، و هو لا- يمكن؛ لأنّه واقع قطعاً، الثانى: إنّّه ظاهر فى نفى الوجود و نفى الحكم، فصار مجملاً، الثالث: إنّّه متردّد بين نفى الجواز و نفى الوجوب، فصار مجملاً.

ومنها: آيه السرقة، فذهب جماعه إلى أنّها مجمله باعتبار لفظ اليد، حيث يطلق على العضو المعروف إلى الأصابع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، و ظاهر

الاستعمال دليل الحقيقه، فيحصل الاشتراك ويتأتى الإجمال، وباعتبار القطع أيضاً؛ لأنه يطلق على الإبانة وعلى الجرح.

ذهب المحققون إلى أنه لا إجمال فيها بالاعتبارين: أمّا من ناحيه اليد، فإنّ الظاهر أنّ اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادته تمام العضو المخصوص؛ لأنها حقيقه فى المجموع فقط، بدليل التبادر، فلا اشتراك ولا إجمال، و أمّا إطلاقها على الأبعاض فمجاز، بدليل أنّها لا تفهم إلا بالقرينه.

وقال فى إرشاد الفحول: لا إجمال فى آيه السرقة عند الجمهور، وقال بعض الحنفية: إنّها مجمله، إذ اليد هى العضو من المنكب و المرفق و الكوع- أى مفصل الزند- لاستعمالها فيها، والقطع للإبانة و الشقّ لاستعماله فيها.

وأجاب الجمهور: بأنّ اليد تستعمل مطلقه، فالمطلقه تنصرف إلى الكوع، بدليل آيه التيمّم، وآيه السرقة، وآيه المحاربه، وأجاب بعضهم: بأنّ اليد حقيقه فى العضو إلى المنكب، ولما دونه مجاز، فلا إجمال فى الآيه، وهذا هو الصواب.

١. أذكر دليل الكرخى على إجمال قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، وأمثاله.

٢. أذكر جواب القائلين بعدم الإجمال فى الآية المذكوره.

٣. وضح دليل القائلين: إنَّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مجمل، مع جواب المنكرين.

٤. أذكر تقارير القائلين بالإجمال فى قوله صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلا بطهور»، وأمثاله.

٥. ما هو سبب إجمال آيه السرقة؟

٦. أذكر جواب القائلين بعدم الإجمال فيها.

ص: ٣٨٦

\*قال الشاشي: فصل في ما يترك به حقائق الألفاظ، (١) وما يترك به حقيقه اللفظ خمسّه أنواع:

#### الأوّل: دلالة عرفيه

\*أحدها: دلالة العرف؛ (٢) وذلك لأنّ ثبوت الأحكام بالألفاظ إنّما كان لدلاله اللفظ على المعنى المراد للمتكلّم، فإذا كان المعنى متعارفاً بين الناس، كان ذلك المعنى المتعارف دليلاً على أنّه هو المراد به ظاهراً، فيترتّب عليه الحكم.

مثاله: لو حلف لا يشري رأساً، فهو على ما تعارفه الناس، فلا يحنث برأس العصفور و الحمامه؛ وكذلك لو حلف لا يأكل بيضاً، كان ذلك على المتعارف، فلا يحنث بتناول بيض العصفور و الحمامه. (٣)

١- (١). أي: في الأمور التي يترك بها حقائق الألفاظ ويصار إلى مجازاتها، وبعبارة أخرى، في بيان بعض علائق الحقيقه و المجاز و ذكر امور تثبت بها الحقيقه القاصره أو المجاز العرفي أو العقلي.

٢- (٢). المراد بالعرف هو العرف في استعمال الألفاظ وتفهم المعاني منها، لا العرف من حيث التعامل.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٢٥. وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ٢٩٨/١؛ التلويح و شرحه: ١٣٣/١؛ المحصول: ١٨٢/١؛ الوجيز: ٣٣٤.

\*\*إنّ طريقه الشارع في مخاطبه و المحاوره، هي طريقه العرف دون اللغه؛ فالخطاب الشرعي، بل كلّ كلام يلقي إلى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب. وتوجيه الكلام: لأنّ الغرض من إلقاء الكلام إلى المخاطب تفهيمه المعنى و الدلاله به على ما هو المقصود و المراد. ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما يحصل بواسطه الاصطلاحات المعروفة عنده، والأوضاع المعلومه لديه، فيجب الحمل عليها تحصيلاً للغرض، وصورناً لكلام الحكيم عن اللغويه و العبث؛ ولأنّ الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الإغراء بالجهل، وتكليف بما لا يطاق، وانتفاء الفائده من إرسال الرسل وإنزال الكتب.

و إذا ثبت أنّ الواجب حمل الخطابات الشرعيه على ما يفهم منها حال الصدور، فتكليف الغائب و المعدوم إنّما يحصل بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضمّ مقدّمه اخرى، وهي أنّ تكليف الغائبين و المعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين؛ وذلك بدليل اشتراك التكليف واتّحاده في جميع الأزمنه بإجماع المسلمين، بل الظاهر من الدين؛ ولما ورد من «إنّ حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة». (١)

إعلم أنّ الخطاب الشرعي، بل كلّ كلام يلقي إلى مخاطب إذا كان معناه الحقيقي حين الخطاب معلوماً، وعلم بتجرّده عن القرينه، فالواجب الحمل عليه، ولا بدّ في حمله على المجاز من قرينه مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي، وعليه إجماع الأصوليين؛ ولأنّ الحمل والاستعمال بدون العلاقه مستهجن و قبيح و غلط.

واحتجّ الباغنوى على اشتراط العلاقه: بأنّه لو لم يكن بينهما علاقته، لكان استعماله

فى المعنى المجازى أمراً وضِعاً جديداً أو غير مفيد؛ لأنَّه إذا استعمل بلا- ملا- حظه علاقه، فأمراً أن يقصد به تخصيص اللفظ بالمستعمل فيه وتعيينه بإزائه، فهو وضع جديد، أو لا- يقصد ذلك، فلا- يكون مفيداً؛ إذ المعنى المقصود لا- يفهم منه بحسب الوضع، إذ لا تعلق له به أصلاً. (١)

ثم إذا كان للفظ الوارد من الشرع أو غيره حقيقه لغويه وحقيقه عرفيه عامه، فهل يجب حمله إذا أطلق مجرداً عن القرينه على الأول أو على الثانى؟ اختلف فيه الأصوليون، فذهب الشيخ الطوسى رحمه الله فى العده، والعلامه الحلى رحمه الله فى تهذيب الأصول، والشهيد رحمه الله فى شرح الإرشاد، والشهيد الثانى رحمه الله فى تمهيد القواعد، والبيضاوى رحمه الله فى المنهاج، إلى الثانى، والظاهر أنه مذهب معظم الأصوليين، بل حكى عن جميعهم، وحكى، عن بعض الأول، وتوقف الشهيد الأول رحمه الله فى قواعده. (٢)

قال الشهيد الثانى قدس سره: منها: ما لو أقر أو أوصى له بدينار- مثلاً- فإنه يحمل على الدينار من الذهب؛ لأنه حقيقه فيه لغه وشرعاً؛ ثم إن اتحد تعين، وإن تعدد انصرف إلى الأغلب فى الاستعمال، فإن تساوى جاز الاقتصار على أقل قيمه. ولو دلّ العرف على إرادته غيره من فضّه أو فلوس كما يتفق فى بعض البلاد، فالأقوى ترجيح العرف. (٣)

### ترك الحقيقه لا يوجب الرجوع إلى المعنى المجازى

\*قال الشاشى: وبهذا ظهر أن ترك الحقيقه لا يوجب المصير إلى المجاز؛ بل جاز أن تثبت به الحقيقه القاصره، (٤) ومثاله تقييد العام بالبعض.

ص: ٣٨٩

١- (١). مفاتيح الأصول: ٥٤.

٢- (٢). مفاتيح الأصول: ٣٩؛ بدائع الأفكار: ١١٤؛ الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه: ٤٠؛ القواعد و الفوائد: ١٥٨/١؛ عدّه الأصول: ١٤٦/١.

٣- (٣). تمهيد القواعد: ٩٦.

٤- (٤). سميت هذه الحقيقه بالقاصره؛ لأنها واسطه بين الحقيقه الكامله و المجاز. أحسن الحواشى: ٢٥.

وكذلك لو نذر حجاً أو مشياً إلى بيت الله تعالى أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبه، يلزمه الحج بأفعال معلومه لوجود العرف. (١)

إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوماً ومصداقاً، فلا ينبغي الإشكال في حجيّه العامّ في الباقي، لأنّ ظهور العامّ في الباقي بعد التخصيص على وجه لا يشوبه شائبه الأنكار في العرف. وقال المحقّق المظفر: وقع الكلام في أنّ استعمال العامّ في المخصّص هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة؟ واختلف العلماء فيه على أقوال كثيره، منها: إنّ مجاز مطلقاً، ومنها: إنّ حقيقه مطلقاً، ومنها: التفصيل بين المخصّص بالمتّصل وبين المخصّص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأوّل، فهو حقيقه دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس. والحقّ عندنا هو القول الثاني، إي: إنّ حقيقه مطلقاً. (٢)

### الثاني: دلالة نفسه

\*قال الشاشي: والثاني: قد تترك الحقيقه بدلاله في نفس الكلام، مثاله: إذا قال: (كلّ مملوك لي فهو حرّ)، لم يعتق مكاتبه ولا من أعتق بعضه إلا إذا نوى دخولهم؛ لأنّ لفظ المملوك مطلق يتناول المملوك من كلّ وجه؛ والمكاتب ليس بمملوك من كلّ وجه، (٣) ولهذا لم يجز تصرّفه فيه، ولا يحلّ له وطء المكاتبه. ولو تزوّج المكاتب بنت مولاه، ثمّ مات المولى وورثته (٤) البنت، لم يفسد النكاح، وإذا لم يكن مملوكاً من كلّ وجه، لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق.

و هذا بخلاف المدبّر، وأمّ الولد، فإنّ الملك فيهما كامل، ولذا حلّ وطء المدبّره وأمّ الولد، وإتّما

ص: ٣٩٠

١- (١). أصول الشاشي: ٢٥-٢٦.

٢- (٢). أصول الفقه: ١١٠/١.

٣- (٣). من كلّ وجه، أي: ليس بمملوك كامل، والدليل على أنّ المكاتب ليس بمملوك كامل أنّ تصرّفه بالبيع أو الهبه في المكاتب غير جائز، ولا يحلّ للمولى وطء المكاتبه.

٤- (٤). أي: ورثت الزوجه بدل كتابه زوجها، وهذا دليل على عدم الملك الكامل في المكاتب مع أنّ الزوجه لو ملكت زوجها أو ملك الزوج زوجه يفسد النكاح.

النقصان في الرق من حيث إنه يزول بالموت لا محاله.

وعلى هذا، قلنا: إذا أعتق المكاتب عن كفّاره يمينه أو ظهره جاز، ولا يجوز فيهما إعتقاق المدبّر وأمّ الولد؛ لأنّ الواجب هو التحرير، وهو إثبات الحرّيه بإزالة الرقّ، فإذا كان الرقّ في المكاتب كاملاً، كان تحريره تحريراً من جميع الوجوه، وفي المدبّر وأمّ الولد لمّا كان الرقّ ناقصاً لا يكون التحرير تحريراً من كلّ الوجوه. (١)

### الخلاصه

قد تترك أو تُقتصر الحقيقة بدلاله عرفيه، وذلك إذا كان معنى اللفظ متعارفاً بين الناس، وذلك حيث يكون المعنى المتعارف دليلاً على أنّه هو المراد للمتكلّم ظاهراً لا واقعاً، فيرتّب عليه الحكم.

إنّ طريقه الشارع في المخاطبه و المحاوره هي طريقه العرف دون اللغه. فلذا، يجب حمل الكلام على ما يفهمه المخاطب حال صدور الخطاب؛ لأنّ الغرض من إلقاء الكلام هو التفهيم و التفهم، ومن المعلوم أنّ ذلك إنّما يحصل بواسطه الاصطلاحات المعروفه عنده.

إنّ تكليف الغائب و المعدوم هو تكليف الحاضر بدليل اشتراك التكليف واتّحاده في جميع الأزمنه بإجماع المسلمين.

و إنّ الخطاب الشرعي، بل كلّ كلام يلقى إلى مخاطب، إذا كان معناه الحقيقي حين الخطاب معلوماً، وعلم بتجرّده عن القرينه، فالواجب الحمل عليه، ولا بدّ في حمله على المجاز من قرينه مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي، وعليه إجماع المسلمين.

إذا تعارضت حقيقه لغويه و حقيقه عرفيه عامه، فهل يجب حملها على الأوّل أو

ص: ٣٩١

---

١- (١). أصول الشاشي: ٢٦، وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ٢٩٨/١.



على الثاني؟ اختلف فيه الأصوليون، وذهب معظمهم إلى الثاني، يعني: إنَّ العرف العام مقدّم على الحقيقة اللغوية.

إنَّ ترك الحقيقة لا يوجب المصير إلى المجاز، بل جاز ثبوت الحقيقة القاصره به، كالعام المخصّص و المطلق المقيد.

و قد تترك الحقيقة أيضاً بدلاله فى نفس الكلام.

ص: ٣٩٢

١. ما هى الأُمور الخمسه التى يترك لأجلها المعنى الحقيقى؟

٢. كيف تترك حقيقه اللفظ بدلاله عرفيه؟

٣. أذكر أمثله دلاله العرف على ترك المعنى الحقيقى.

٤. ما هى طريقه الشارع فى المحاوره؟

٥. بين تكليف الغائب و المعدوم مع ذكر الدليل.

٦. وضح ضمن مثال كيفيه ترك الحقيقه بدلاله فى نفس الكلام.

٧. ما هى ثمره الفرق بين المكاتب و المدبّر و أمّ الولد؟

٨. لماذا يلزم الحجّ لو نذر مشياً إلى بيت الله تعالى؟



\*قال الشاشي: والثالث: قد ترك الحقيقه بدلاله سياق الكلام، قال في السير الكبير: إذا قال المسلم للحربي: إنزل، فنزل، كان آمناً. ولو قال: إنزل إن كنت رجلاً فنزل، لا. يكون آمناً. ولو قال الحربي: الأمان الأمان، فقال المسلم: الأمان، الأمان كان آمناً. ولو قال: الأمان ستعلم ما تلقى غداً، أو لا تعجل حتى ترى، فنزل، لا يكون آمناً.

ولو قال: اشتر لي جاريه لتخدمني، فاشترى العمياء أو الشلاء، لا. يجوز. ولو قال: اشتر لي جاريه حتى أطأها، فاشترى أخته من الرضاع، لا يكون عن الموكّل. (١)

وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام: «إذا وقع الذباب في طعام أحدكم فاملقوه ثم انقلوه فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى دواء وإنه ليقدم الداء على الدواء» (٢) دلّ سياق الكلام على أنّ المقل لدفع الأذى عنّا لا لأمر تعديدي حقاً للشرع، فلا يكون للإيجاب.

وقوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ

ص: ٣٩٥

١- (١). يعني: لا. يقع شراء الوكيل جاريه هي اخت الموكّل من الرضاع عن الموكّل؛ لأنّ حقيقه الكلام، وهي الإطلاق، متروكه بالسياق؛ لأنّ الوكيل علم بقوله: لتخدمني في الصورة الأولى، وحتى أطأها في الصورة الثانية، إنّ مراد الموكّل جاريه تصلح للخدمه، والعمياء أو الشلاء لا. تصلح، وأيضاً مراده جاريه تصلح للوطء، وأخته من الرضاع لا يجوز وطؤها، فصار المطلق مقيداً بالسياق.

٢- (٢). صحيح البخارى: ٣٠٧٣ و ٥٣٣٦؛ سنن ابن ماجه: ٣٤٩٥ و ٣٤٩٦؛ سنن ابى داود: ٣٣٤٦.

(وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (١) عقيب قوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ) (٢) يدلّ على أن ذكر الأصناف لقطع طمعهم من الصدقات بيان المصارف لها، (٣) فلا يتوقف الخروج عن العهده على الأداء إلى الكلّ.

#### الرابع: دلالة حاله

\*والرابع: قد تترك الحقيقه بدلاله من قبل المتكلم، مثاله قوله تعالى: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (٤)؛ وذلك لأنّ الله تعالى حكيم، والكفر قبيح، والحكيم لا يأمر به، فيتترك دلالة اللفظ على الأمر بحكمه الأمر.

وعلى هذا قلنا: إذا وكل بشرى اللحم، فإن كان مسافراً نزل على الطريق، فهو على المطبوخ أو على المشوى. وإن كان صاحب منزل، فهو على النىء. (٥) ومن هذا النوع يمين الفور، مثاله: إذا قال: تعال تغدّ معي، فقال: والله لا أتغدى، ينصرف ذلك إلى الغداء المدعوّ إليه حتّى لو تغدّى بعد ذلك في منزله معه أو مع غيره في ذلك اليوم، لا يحنث.

وكذا إذا قامت المرأة تريد الخروج، فقال الزوج: إن خرجت فأنت كذا (أى: طالق)، كان الحكم مقصوراً على الحال، حتّى لو خرجت بعد ذلك، لا يحنث. (٦)

ص: ٣٩٦

١- (١). التوبه: ٦٠.

٢- (٢). التوبه: ٥٨.

٣- (٣). يعنى: إنّ سياق ذكر قوله تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...) عقيب قوله تعالى: (وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ) يدلّ على أنّ ذكر الأصناف الثمانية لقطع طمع المنافقين من الصدقات بيان المصارف للزكاه، والمنافقون ليسوا منهم. فلذا لم يكن الصرف إلى جميعهم مقصوداً، وإن كان حقيقه الآيه وجوب الصرف إليهم لإضافه الصدقه إليهم بلام الاستحقاق، وهم المذكورون بواو الجمع.

٤- (٤). الكهف: ٢٩.

٥- (٥). النىء: غير المطبوخ، والذي لم ينضج.

٦- (٦). أى: لا يحنث الحالف ولا يقع الطلاق.

\*والخامس: قد تترك الحقيقه بدلاله محلّ الكلام، (١) بأن كان المحلّ لا يقبل حقيقه اللفظ، ومثاله: انعقاد نكاح الحرّه بلفظ البيع والهبة و التملك و الصدقه. (٢)

\*قال صاحب الجواهر رحمه الله: وكيف كان، فلا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا الهبة، وإن جوّزناها للنبي صلى الله عليه وآله، بل تخصيصها بنصّ الكتاب (٣) يرشد إلى عدمها في غيره، بل قد يرشد إلى العدم في غيرها أيضاً، ولا التملك، ولا الإجاره، ولا غيرها من الألفاظ التي لم يتعارف استعمالها في عقده، بل هي منكره في عرف المتشرّعه، بل في المسالك أنّه موضع وفاق، وإنّما تبّه بذلك على خلاف بعض أهل السنه، حيث جوّزه بكلّ واحد من هذه الألفاظ، سواء ذكر فيه المهر أو جرّده، وآخر اشترط اقترانه بمهر ليخلص اللفظ للنكاح، لكن الجميع كما ترى. وذلك لا ينافي ما سمعته منّا من عدم اعتبار لفظ مخصوص؛ لأنّ المراد الألفاظ التي لم يعلم عدم العقد بها ممّا هو مستنكر في عرف المتشرّعه، نحو استعمال لفظ النكاح في البيع وبالعكس وغيره، بل ربّما عدّ بعضه من الأغلاط باعتبار خروجه عن قانون اللغه حقيقتها ومجازها. (٤)

\*قال الشاشي: وقوله لعبدته و هو معروف النسب من غيره: هذا ابني، وكذا إذا قال لعبدته و هو أكبر سنّاً من المولى: هذا ابني، كان مجازاً عن العتق عند أبي حنيفه (٥) خلافاً لهما. بناءً على ما ذكرنا، أنّ

ص: ٣٩٧

١- (١). أي: بدلاله ما يقع الكلام فيه وما يتعلّق به بأن لا يكون صالحاً للمعنى الحقيقي أمّا للزوم الكذب أو بوجه آخر، فإذا لم يقبل المحلّ المعنى الحقيقي، فيصير إلى المجاز لا محاله. أحسن الحواشي: ٢٨.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٢٦-٢٨. وراجع: أصول الفقه الإسلامي: ٢٩٩/١؛ الوجيز: ٣٣٤.

٣- (٣). الأحزاب: ٣٣-٥٠.

٤- (٤). جواهر الكلام: ١٤٢/٢٩.

٥- (٥). قال في أحسن الحواشي: إذا قالت الحرّه: بعثت نفسي منك صار مجازاً عن النكاح؛ لأنّ حقيقه الكلام أعنى تملك الرقبه لا- تحتملها الحرّه، فترك إلى المجاز، وكذلك قوله لعبدته المعروف النسب من زيد، لا يحتمل أن يكون من عمرو- مثلاً- وكذا الأكبر سنّاً لا يحتمل أن يكون ابناً للأصغر سنّاً، فتركت حقيقه اللفظ. أحسن الحواشي: ٢٨.

المجاز خلف عن الحقيقة (١) في حقّ اللفظ عنده، وفي حقّ الحكم عندهما. (٢).

## الخلاصة

قد تترك الحقيقة بدلاله سياق الكلام، يعنى: أنّ وضع الكلام وسوقه يصلح للدلالة على عدم إرادته المعنى الحقيقي من ناحيه المتكلم، كقول الموكّل للوكيل: اشتر لي جاريه حتّى أطأها، يكون ذكر كلمه (حتّى أطأها) فيه قرينه على عدم إرادته شراء مطلق الجاريه، إذ الأخت من الرضاع لا يجوز وطؤها، فصار المطلق مقيداً بالسياق.

وقد تترك الحقيقة بدلاله حاله منبعثه من قبل المتكلم، إذ المتكلم لا يجوز له إرادته المعنى الحقيقي، كما في قوله تعالى: (وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)؛ لأنّه مخالف لحكمته تعالى، أو كون المتكلم مسافراً أو حاضراً قرينه على المجاز، وهكذا.

وقد تترك الحقيقة بدلاله محلّ الكلام، بأن كان ما وقع فيه الكلام وما يتعلّق به لا يقبل حقيقه اللفظ، أمّا للزوم الكذب أو وجه آخر.

قال صاحب الجواهر: لا ينعقد النكاح بلفظ البيع، والهبة، والتمليك، والإجاره، ولا غيرها من الألفاظ التي لم يتعارف استعمالها في عقده، بل هي منكره في عرف المتشرّعه. نعم، جواز النكاح بلفظ الهبه من خصائص النبي صلى الله عليه و آله بنصّ الكتاب العزيز في سورة الأحزاب.

ص: ٣٩٨

١- (١). راجع الدرر الثامن.

٢- (٢). أصول الشاشي: ٢٨.

١. أُذْكَرُ ثَمْرَهُ تَرْكُ الْحَقِيقَةِ بِدَلَالِهِ سِيَاقَ الْكَلَامِ.
٢. حَدِيثُ الذَّبَابِ هَلْ يَدُلُّ عَلَى أَمْرٍ تَعَبَّدِيٍّ أَمْ لَا، لِمَاذَا؟
٣. مَا الْمُرَادُ بِتَرْكِ الْحَقِيقَةِ بِدَلَالِهِ مُحَلِّيٍّ؟ وَضَّحِّهِ بِمِثَالٍ.
٤. هَاتِ أَمْثَلَهُ لِتَرْكِ الْحَقِيقَةِ لِأَجْلِ دَلَالِهِ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ.
٥. أُذْكَرُ نَمُودَجَ كَلَامِ صَاحِبِ الْجَوَاهِرِ رَحِمَهُ اللَّهُ.
٦. لَوْ قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ: أَنْزِلْ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا، فَتَنْزَلُ لِمَاذَا، لَا يَكُونُ آمِنًا؟
٧. هَلْ يَقَعُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ أَمْ لَا، وَلِمَاذَا؟
٨. هَلْ يَجُوزُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَلِمَاذَا؟





\*قال الشاشي: فصل في متعلقات النصوص

نعني بها عبارہ النصّ (١) وإشارته ودلالته واقتضائه.

### عبارہ النصّ

\*فأما عبارہ النصّ، فهو ما سيق الكلام لأجله وأريد به قصداً. (٢) وأما إشاره النصّ، فهي ما ثبت بنظم النصّ من غير زياده، وهو غير ظاهر من كلّ وجه، ولا سيق الكلام لأجله. (٣)

ص: ٤٠١

- 
- ١- (١). المراد بالنصّ هنا هو اللفظ الذي يدلّ على المعنى ويفهم منه الحكم، سواء كان ظاهراً أو نصّاً. والمراد بالعبارہ صيغته اللفظ المكوّن من مفرداته وجمله. والمراد من قول المصنّف: (متعلقات النصوص)، المعاني التي تتعلّق بالنصوص و الألفاظ بها، ولا تخلو النصوص عن أحد هذه الأربعة المذكوره في المتن في دلالتها على معانيها عند الحنفية. هذه المعاني الأربعة هي أنحاء مفاهيم اللفظ ووجوهها، وكذلك هي أقسام الوقوف على المراد ووجوه التمسك والاستدلال قوه وضعفاً.
- ٢- (٢). توضيح عبارہ المصنّف: «عبارہ النصّ فهو ما سيق» يعني هو حكم أو معنى سيق وأورد الكلام لأجله وجعل مقصوداً من الكلام، ويكون ظاهراً من اللفظ من كلّ وجه؛ إذ الكلام أريد به ذلك الحكم من حيث القصد فخرج إشاره النصّ، لأنّها ما ثبت من إشاره اللفظ لا من اللفظ، و(أريد) في عبارہ المصنّف عطف تفسيري لقوله «سيق الكلام لأجله».
- ٣- (٣). قال الغزالي: الضرب الثاني ما يؤخذ من إشاره اللفظ لا من اللفظ ونعني به ما يتّسع اللفظ من غير

ومثاله فى قوله تعالى: (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيُنْصِرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْلَىٰ لَكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)، فإنه سيق لبيان استحقاق الغنيمه فصار نصاً فى ذلك، وقد ثبت فقرهم بنظم النص، فكان إشاره إلى أن استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر؛ إذ لو كانت الأموال باقيه على ملكهم لا يثبت فقرهم.

ويخرج منه الحكم فى مسأله الاستيلاء، وحكم ثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم، وتصرفاته من البيع والهبة والإعتاق، وحكم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازى وعجز المالك عن انتزاعه من يده وتفريعاته.

وكذلك قوله تعالى: (أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ... ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ)، ٢ فالإمساك فى أول الصبح يتحقق مع الجنابه؛ لأن من ضروره حلّ المباشرة إلى الصبح أن يكون الجزء الأول من النهار مع وجود الجنابه، والإمساك فى ذلك الجزء صوم أمر العبد بإتمامه. ٣ فكان هذا إشاره

إلى أن الجناحه لا تنافى الصوم، ولزم من ذلك أن المضمضه والاستنشاق لا ينافى بقاء الصوم، ويتفرع منه أن من ذاق شيئاً بفمه لم يفسد صومه، فإنه لو كان الماء مالحاً يجد طعمه عند المضمضه لا يفسد به الصوم.

وعلم منه حكم الاحتلام والاحتجام والادّهان؛ لأنّ الكتاب لما سمى الإمساك اللازم بواسطه الانتهاء عن الأشياء الثلاثة المذكوره فى أول الصبح صوماً، علم أنّ ركن الصوم يتمّ بالانتهاء عن الأشياء الثلاثة.

وعلى هذا يخرج الحكم فى مسأله التبييت، فإنّ قصد الإتيان بالمأمور به إنّما يلزمه عند توجه الأمر، والأمر إنّما يتوجه بعد الجزء الأول لقوله تعالى: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ). ٢ و ٣

\*\*المفهوم: هو مدلول الجملة التركيبيـه اللـازمه للمنطوق لزوماً بيناً بالمعنى الأخص، ويقابله المنطوق الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقه.

ولكن، يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم ولا فى المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلاله الالتزاميه على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً فى المنطوق صريحاً، أو إذا دلّ الكلام على مفاد جملة لازمه للمنطوق إلا أنّ هذا اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإنّ هذه كلّها لا تسمى مفهوماً ولا منطوقاً. إذن، ما تسمى هذه الدلاله فى هذه المقامات؟

أقول: الأنسب أن تسمى هذه الدلاله، الدلاله السياقيه، كما ربّما يجرى هذا التعبير فى لسان جملة من الأساطين؛ (١) لتكون فى مقابل الدلاله المفهوميه و المنطوقيه.

وقال المحقّق النائيني رحمه الله: ...المراد من المنطوق هو ما دلّت عليه الجملة التركيبيـه بالدلاله المطابقه، والمراد من المفهوم، هو ما دلّت عليه الجملة التركيبيـه بالدلاله الالتزاميه بالمعنى الأخص. فما لم يكن مدلولاً مطابقاً للجملة ولا مدلولاً التزامياً بالمعنى الأخص، لا يكون من المنطوق و المفهوم، سواء قلنا بأنّه مدلول اللفظ - كما قيل فى مثل دلالة الإشاره - أو قلنا بأنّه خارج عن مدلول اللفظ، وكان من اللـازم بالمعنى الأعم، (٢) فما يظهر من بعض إدراج مثل دلالة الإشاره فى المنطوق فاسد،

ص: ٤٠٤

١- (١). أجود التقريرات: ١/٤١٤. راجع: المستصفى للغزالي: ٢/٢٢٢.

٢- (٢). وقد استشكل عليه المحقّق المدقّق آيه الله الخوئي رحمه الله بما لفظه: ومن هنا يظهر ما فى كلام شيخنا الأستاذ رحمه الله من الخلط بين اللزوم البين بالمعنى الأعمّ و اللزوم غير البين، حيث إنّه قدّس سره مثّل للأوّل بتلك الدلالات (الاقضاء، والتنبيه، والإشاره) مع أنّك عرفت أنّ اللزوم فيها غير بين لاحتياجها إلى ضمّ مقدّمه خارجيه، فهذا هو نقطه الامتياز بين اللزوم البين و اللزوم غير البين. و أمّا نقطه الامتياز بين اللزوم البين بالمعنى الأعمّ و اللزوم البين بالمعنى الأخص، فهى أمر آخر و هو

كما أنّ ما يظهر من بعض من إدراجها في المفهوم فاسد أيضاً، فإنّها وإن قلنا بأنّها من الدلالة اللفظية تكون خارجه عن المفهوم والمنطوق، ولا مانع من ثبوت الواسطه بين المنطوق و المفهوم. (1) والمقصود بالدلالة السياقيه: إنّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدّر، وقسموها إلى الدلالات الثلاث: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة. فلنبحث عنها واحدهً واحدهً.

## الخلاصه

متعلقات النصوص عبارته عن: عبارته النصّ، وإشارته، ودلالته، واقتضائه. فأما عبارته النصّ، فهي ما سيق الكلام لأجله وأريد به قصداً. وأما إشارته النصّ، فهي ما ثبت بنظم النصّ من غير زياده، وهو غير ظاهر من كلّ وجه ولا سيق الكلام لأجله. والأحكام المستخرجه من الإشاره هي الحكم بكون الكفّار مالكيين لأموال المسلمين بسبب الاستيلاء والغلبه، والحكم بثبوت الملك للتاجر الذي اشترى أموال المسلمين من الكفّار وجواز تصيرفاته، وأيضاً الحكم بجواز الاستغنام، أي: جعل ذلك المال غنيمه للمسلمين بعد الاستيلاء على الكفّار، وهكذا بقيه الأحكام المذكوره في ضمن المثال.

المفهوم: هو مدلول الجملة التركيبيه اللازمه للمنطوق لزوماً بيئاً بالمعنى الأخصّ، ويقابله المنطوق الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلاله المطابقه. نعم، يبقى هناك

ص: ٤٠٥

---

١- (١). فوائد الأصول، الجزء الثاني من المجلد الأوّل: ٤٧٧.

مدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، وتسمّى هذه الدلالة بالدلالة السياقيه؛ لأنّ سياق الكلام يدلّ على المعنى المفرد أو المركّب أو اللفظ المقدّر، وتكون في مقابل الدلالة المفهومية و المنطوقيه أو تكون واسطه بين المنطوقيه و المفهوميّه، وقسموها إلى الدلالات الثلاث: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة.

ص: ٤٠٤

١. ما هي متعلقات النصوص؟
٢. أذكر تعريف عبار النص وإشارته على رأى المصنّف.
٣. ما الفرق بين عبار النص وإشارته؟
٤. أذكر بعض الأحكام المستخرجه من إشاره النصّ.
٥. أذكر تعريف المفهوم و المنطوق.
٦. ما هي الدلاله السياقيه؟
٧. أذكر أقسام الدلاله السياقيه.
٨. هل الدلاله السياقيه داخله فى المنطوق أو المفهوم،ولماذا؟





يشترط فيها أن لا تكون الدلالة مقصوده بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بيناً بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما: آية: (وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (١)، وآية: (وَ الْوَالِدَاتُ يَرْضَيْنَ مِنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ)، (٢) فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي سته أشهر، فيعرف أنه أقل الحمل.

### دلالة النصّ أو المفهوم الموافق

\*قال الشاشي: و أما دلالة النصّ، فهي ما علم عله للحكم المنصوص عليه لغه (٣) لا اجتهاداً ولا

ص: ٤٠٩

١- (١). الأحقاف: ١٥.

٢- (٢). البقره: ٢٣٣.

٣- (٣). لغه: بهذا القيد تخرج عن دلالة النصّ دلالة الاقتضاء و المحذوف؛ لأنهما ثابتان شرعاً أو عقلاً، وقوله: لا اجتهاداً، تأكيد لقوله: لغه، وأيضاً قوله: لا اجتهاداً ولا استنباطاً، فيه إشاره إلى الفرق بين القياس ودلالة النصّ، إذ العله في القياس إنما تعلم اجتهاداً، ولذا اختلفوا في العلل القياسيه، لا في العلل المفهوميه بدلالة النصّ، والفرق بينهما عباره عن أن العله في القياس اجتهاديه، وفي دلالة النصّ لغويه.

استنباطاً، مثاله في قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا)، (١) فالعالم بأوضاع اللغة يفهم بأول السماع أن تحريم التأفيف لدفع الأذى عنهما. (٢)

قال الغزالي: الضرب الرابع: فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلاله سياق الكلام، ومقصوده كفههم تحريم الشتم و القتل و الضرب من قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا)، فإن قيل: لا- تَنْهَرُهُمَا، هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، قلنا: لا حجر في هذه التسميه، لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا- يَحْصِيْل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الآيه سيق لتعظيم الوالدين واحترامهما، لما فهمنا منع الضرب و القتل من منع التأفيف. (٣)

### تنبيه

أقول: تمثيل المصنّف و الغزالي بآيه حرمه التأفيف على حرمه ضرب الوالدين و شتمهما لدلاله النصّ في غير محلّه. كما يفهم من بيان الآمدى و صاحب الوافيه (٤) وغير واحد من علماء الأصول.

\*قال الآمدى: و أمّا المفهوم، فهو ما فهم من اللفظ في غير محلّ النطق، والمنطوق و إن كان مفهوماً من اللفظ غير أنّه لما كان مفهوماً من دلالة اللفظ نطقاً، خصّ باسم المنطوق، وبقى ما عداه معرفةً بالمعنى العامّ المشترك تمييزاً بين الأمرين، و إذا عرفت معنى المفهوم، فهو ينقسم إلى ما يسمّى مفهوم الموافقه، وإلى ما يسمّى مفهوم المخالفه.

أمّا مفهوم الموافقه، فما يكون مدلول اللفظ في محلّ السكوت موافقاً لمدلوله في محلّ النطق، و يسمّى أيضاً فحوى الخطاب و لحن الخطاب، والمراد به معنى الخطاب...

ص: ٤١٠

١- (١). الإسرائاء: ٢٣.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٣٠. وراجع: أصول الجصاص: ١٥٣/١.

٣- (٣). المستصفى: ٢٢٢/٢-٢٢٣.

٤- (٤). الوافيه: ٢٢٩.

ومثاله: تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفًّا)، فَإِنَّ الْحُكْمَ الْمَفْهُومَ مِنَ اللَّفْظِ فِي مَحَلِّ السُّكُوتِ موافق للحكم المفهوم في محلّ النطق. (١)

لكن، يمكن أن يقال: إنّ لمفهوم الموافقه أسماءً عند علماء الأصول، مثلاً علماء الشافعية و الجمهور سمّوه بهذا الاسم؛ لأنّ مدلول اللفظ في محلّ السكوت موافق لمدلوله في النطق، والحنفيه يسمّونه دلالة النصّ ويقصدون بهذا ما ثبت بمعنى النصّ لا اجتهاداً ولا- استنباطاً، وابن فورك وأبو يعلى يسمّيانه مفهوم الخطاب، وبعض آخر يعبّر عنه بفحوى اللفظ، وبعضهم بلحن الخطاب. (٢) وعلى هذا، فيإيراد السابق غير وارد وفي غير محله، فتأمل.

وقال الزركشى: اختلفوا في دلالة النصّ عليه- هل هي لفظية أو قياسيه- على قولين: حكاهما الشافعي في الأمّ، وظاهر كلامه ترجيح أنّه قياس، ثمّ نقل عن عدّه من العلماء أنّهم قالوا: هو الصحيح، وجرى عليه القفال الشاشي إلى أن قال: وقال الشيخ أبو حامد الاسفراييني: الصحيح من المذاهب أنّه جار مجرى النطق، لا مجرى القياس، وسمّاه الحنفية دلالة النصّ، وقال آخرون: ليس بقياس ولا يسمّى دلالة النصّ، لكن دلالته لفظية. (٣)

### دلالة التنبيه

\*\*وهي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلّم بحسب العرف من غير أن يتوقّف صدق الكلام عليه أو صحّته عليها؛ وإنّما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادته ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته، وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء؛ لأنّها يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها.

ص: ٤١١

١- (١). الإحكام في اصول الأحكام: ٦٣/٣-٦٤.

٢- (٢). المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ١٧٤٣/٤؛ المستصفى: ٢٢٣/٢.

٣- (٣). البحر المحيط: ٩٢/٣-٩٣؛ التبصره: ٢٢٧.

أو يقال: هي ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه أنه عله لذلك الحكم، فيلزمه جريان هذا الحكم في غير هذا المورد مما اقتربت به، وتسمى بدلاله التنبيه والإيماء.

قال المحقق المظفر رحمه الله: ولدلاله التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١. ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فتبه عليه بذكر ما يلزمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: دقت الساعة العاشرة، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب ليتبته على طول الموعد المتفق عليه؛ أو إذا قال: إنني عطشان، للدلالة على طلب الماء....

٢. ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه عله للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم هذه الأمور، فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء عله أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك، مثاله قول المفتي: أعد الصلاة، لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائيه، فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علمه لبطلان الصلاة، وللحكم بوجوب الإعادة. مثال آخر: قوله عليه السلام: «كفر»، لمن قال له: وقعت أهلى في نهار شهر رمضان، [\(١\)](#) فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفاره....

٣. ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: وصلت إلى النهر وشربت، فيفهم من هذه المقارنه أن المشروب هو الماء، وأنه من النهر؛ ومثل ما إذا قال: قمت وخطبت...، أي: وخطبت قائماً... وهكذا. [\(٢\)](#)

### حكم دلالة النص

\*قال الشاشي: وحكم هذا النوع عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته، ولهذا المعنى قلنا بتحريم الضرب و الشتم والاستخدام عن الأب بسبب الإجاره، والحبس بسبب الدين، أو القتل قصاصاً. [\(٣\)](#)

ص: ٤١٢

١- (١). الفروع من الكافي: ١٠٢/٤؛ الفقيه: ١٥/٢ ح ١٨٨٥.

٢- (٢). أصول الفقه: ١٠٣-١٠٤.

٣- (٣). أصول الشاشي: ٣٠.

وقال بدر الدّين الزركشى: اختلفوا فى جواز الحكم بنقيض هذا المفهوم، مثل: ولا- تقل لهما افّ واقتلها، ثمّ قال: ومن الخلاف يلتفت إلى أنّ دلالة هذا، هل هى نصّ أو ظاهر؟ فإن قلنا: نهى لم يجر، وإلاّ جاز. (١)

### إثبات العقوبه بعبارة النصّ ودلالته

\*وقال الشاشى: ثمّ دلالة النصّ بمنزله النصّ (٢) حتّى صحّ إثبات العقوبه بدلاله النصّ، قال أصحابنا: وجبت الكفّاره بالوقاع بالنصّ، (٣) وبالأكل و الشرب بدلاله النصّ. (٤)

وذكرنا آنفاً، أنّ دلالة النصّ. هى مفهوم الموافقه عند الحنفيه، وقال الأستاذ النمله: إنّ مفهوم الموافقه تثبت به العقوبات، كالحدود و القصاص و الكفّارات عند أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إنّ دلالة مفهوم الموافقه لفظيه؛ وذلك لأنّ هذه الدلاله اللفظيه خلّت عن الشبهه فى دلالتها، وهذا عند الحنفيه. (٥)

وعلى اعتبار هذا المعنى، قيل: يدار الحكم على تلك العلّه. قال الإمام القاضى أبو زيد: لو أنّ قومًا يعدّون التّأفّف كرامه، لا يحرم عليهم تأفّف الأبوين، وكذلك قلنا فى قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ)، (٦) ولو فرضنا بيعاً لا يمنع العاقدين عن السعى إلى الجمعه، بأن كانا فى سفينه تجرى إلى الجامع، لا يكره البيع.

ص: ٤١٣

١- (١). البحر المحيط: ٩٥/٣.

٢- (٢). يعنى: إنّ دلالة النصّ مثل عبارته النصّ فى إفاده القطع و القوّه، ومن ثمّ صحّ إثبات العقوبات بدلاله النصّ أيضاً.

٣- (٣). هو حديث رواه الأئمه الستّه: صحيح البخارى: ١٨٠٠ و ١٨٠١ و ٢٤١٠؛ صحيح مسلم: ١٨٧٠؛ سنن ابن ماجه: ١٦٦١؛ سنن الترمذى: ٦٥٥٦؛ سنن أبى داود: ٢٠٤٢؛ مسند أحمد: ٧٤٥٣ و ١٠٢٧٠.

٤- (٤). أصول الشاشى: ٣٠.

٥- (٥). المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ١٧٥٣/٤.

٦- (٦). الجمعه: ٩.

وعلى هذا قلنا: إذا حلف لا يضرب امرأته، فمَدَّ شعرها أو عَضَّها أو خنقها، يحنث إذا كان بوجه الإيلام، ولو وجد صورته الضرب ومدَّ الشعر عند الملاعبة دون الإيلام، لا يحنث.

### أمثله عدم الحكم عند عدم العله

ومن حلف لا يضرب فلاناً، فضربه بعد موته، لا يحنث؛ لانعدام معنى الضرب و هو الإيلام، وكذا لو حلف لا يكلم فلاناً فكلمه بعد موته، لا يحنث؛ لعدم الإفهام. وباعتبار هذا المعنى يقال: إذا حلف لا يأكل لحماً فأكل لحم السمك أو الجراد، لا يحنث؛ ولو أكل لحم الخنزير أو الإنسان، يحنث؛ لأنَّ العالم بأول السماع يعلم أنَّ الحامل على هذا اليمين إنَّما هو الاحتراز عمَّا ينشأ من الدم، فيكون الاحتراز عن تناول الدمويات، فيدار الحكم على ذلك. (١)

وفيه نظر: إذ الحكم لا يصحَّ لعدم مانعه، بل الحكم يصحَّ لوجود مقتضيه.

### الخلاصة

دلالة الإشارة يشترط فيها أن لا تكون الدلالة مقصوده بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

دلالة النص هي ما علم عله للحكم المنصوص عليه لغه لا اجتهاداً ولا استنباطاً.

تمثيل المصنّف و الغزالي بآيه حرمه التأفيف على حرمه ضرب الوالدين و شتمهما لدلاله النصّ فى غير محلّه؛ لأنّها من أمثله مفهوم الموافقه كما مثل الآمدى وغيره بهذه الآيه فى باب مفهوم الموافقه. لكن، يمكن أن يقال: إنّ مفهوم الموافقه هو دلالة النصّ عند الحنفية و الغزالي. فعلى هذا، لا يتوجّه الإيراد المذكور عليهم، فتأمل.

دلالة التنبيه: هي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلّم بحسب العرف من غير أن يتوقّف صدق الكلام عليه أو صحّته عليها، وإنّما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادته ذلك

ص: ٤١٤

اللازم أو يستبعد عدم إرادته، وبهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء؛ لأنها يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

ذكر المحقق المظفر رحمه الله أنّ لدلالة التنبية موارد كثيرة، المهم منها ثلاثة.

حكم دلالة النصّ: هو عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته. ثمّ دلالة النصّ هي بمنزلة النصّ في إفاده القطع والقوّه، فلذا صحّ إثبات العقوبه بدلالة النصّ.

ص: ٤١٥



١. ما هي دلالة الإشاره؟

٢. ما هي دلالة النصّ؟

٣. أذكر الإيراد على تمثيل المصنّف و الغزالي مع جوابه.

٤. ما هي دلالة التنبيه؟

٥. ما هو حكم دلالة النصّ؟

٦. ما الفرق بين دلالة النصّ وعبارته؟ هات بمثال.

٧. لماذا صحّت العقوبه بدلاله النصّ؟

٨. لماذا لا يحنث من حلف لا يضرب فلاناً، فضربه بعد موته؟

٩. لِمَ يحنث إذا أكل لحم الإنسان و الخنزير، ولا يحنث إذا أكل السمك أو الجراد؟

\*قال الشاشي: و أما المقتضى فهو زياده على النص لا يتحقق معنى النص إلا به، كأن النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه.

مثاله في الشرعيات، قوله: أنت طالق، فإن هذا نعت المرأة، إلا- أن النعت يقتضى المصدر (1) فكأن المصدر موجود بطريق الاقتضاء، و إذا قال: أعتق عبدك عني بألف درهم، فقال: أعتقت، يقع العتق عن الأمر، فيجب عليه الألف، ولو كان الأمر نوى به الكفارة يقع عما نوى؛ وذلك لأن قوله: أعتقه عني بألف درهم، يقتضى معنى قوله: بعه عني بألف ثم كن وكيلى بالاعتاق فأعتقه عني، فيثبت البيع بطريق الاقتضاء، ويثبت القبول كذلك؛ لأنه ركن فى باب البيع. ولهذا قال أبو يوسف: إذا قال: أعتق عبدك عني بغير شيء، فقال: أعتقت، يقع العتق عن الأمر، ويكون هذا مقتضياً للهبة و التوكيل، ولا يحتاج فيه إلى القبض؛ لأنه بمنزلة القبول فى باب البيع. ولكننا نقول: القبول ركن فى باب البيع، فإذا أثبتنا البيع اقتضاءً أثبتنا القبول ضروره، بخلاف القبض فى باب الهبة، فإنه ليس بركن فى الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكماً بالقبض. (2)

ص: ٤١٧

- 
- ١- (١). توضيح: إن أسماء الصفات كأسماء الفعل و الصفه المشبهه، لها دلالة على المصدر كالفعل، فصار كأنه قال: أنت طالق طلاقاً. أحسن الحواشى: ٣٢.
- ٢- (٢). أصول الشاشي: ٣١-٣٢.

إنَّ عامَّةَ الأصوليين من الأحناف المتقدمين وأصحاب الشافعي لم يفرقوا بين أنواع المقدّر. وأمّا الشيخ فخر الإسلام وعامّة المتأخّرين سوى القاضى أبى زيد ففرّقوا بينها، وقالوا: ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغه فهو المحذوف، وما ثبت لتصحيح الكلام شرعاً فهو المقتضى، فجعلوا أنت طالق وطلّقتك من قبيل المقتضى، وطلّقى من قبيل المحذوف، والمصنّف رحمه الله أطلق فى تعريفه ولم يقيد الزيادة شرعاً أو عقلاً، حيث قال: فهو زياده على النصّ لا يتحقّق معنى النصّ إلاّ به، ولم يفرّق بينهما ولهذا عزّفه بما عزّف به القاضى أبو زيد. (١)

## إشارة

قد عزّف دلالة الاقتضاء غير واحد بما يلى: هى ما كان المدلول فيه مضمراً، إمّا لضرورة صدق المتكلم، وإمّا لصحّه وقوع الملفوظ به، أو يقال: هى ما يكون من ضروره اللفظ أمّياً من حيث لا- يمكن كون المتكلم صادقاً إلاّ- به، أو من حيث إنه يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلاّ به، أو من حيث إنه يمتنع ثبوته عقلاً إلاّ به. أمّا المقتضى الذى هو ضروره صدق المتكلم فكقوله عليه السّلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، (٢) وقوله عليه السّلام: «لا عمل إلاّ بنيه» (٣) فإنّه نفى الصوم، والصوم لا ينتفى بصورته، فمعناه لا صيام صحيح أو كامل، فيكون حكم الصوم هو المنفى لا نفسه، والحكم غير المنطوق. لكن، لا بدّ منه لتحقيق صدق الكلام، فلذا قلنا: لا عموم له؛ لأنّه ثبت اقتضاءً لا لفظاً.

و أمّا مثال ما ثبت اقتضاءً لتصور المنطوق به شرطاً، فقول القائل: أعتق عبدك عتّى،

ص: ٤١٨

١- (١). أحسن الحواشى: ٣٢؛ البحر المحيط: ٣١٦/٢.

٢- (٢). سنن أبى داود: ٢٤٥٤؛ كترال العمّال: ٤٩٣/٨، ح ٢٣٧٨٩-٢٣٧٩٢.

٣- (٣). وسائل الشيعه: ١، باب ٥.

فإنه يتضمّن الملك ويقتضيه ولم ينطق به، لكنّ العتق المنطوق به شرطُ نفوذه شرعاً تقدّم الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ.

و أما مثال ما ثبت اقتضاءً لتصوّر المنطوق به عقلاً، فكقوله تعالى: (وَ سئلِ الْقَرْيَةَ)، (1) فإنه لا بدّ من إضمار أهل القرية حتّى يعقل السؤال. (2)

## دلالة الاقتضاء

هي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقّف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغه أو عادة عليها.

مثالها قوله صلى الله عليه وآله: «لا- ضرر ولا ضرار في الإسلام»، (3) فإنّ صدق الكلام يتوقّف على تقدير الأحكام والآثار الشرعيه لتكون هي المنفيه، لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمين، فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعيه وأحكامه، ومثله قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمّتي ما لا- يعلمون وما اضطروا إليه...»، (4) فالمنفى فيه هي المؤاخذه و العقاب. مثال آخر قوله عليه السّلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»، (5) فإنّ صدق الكلام وصحته تتوقّف على تقدير كلمه (كامله) المحذوفه؛ ليكون النفي كمال الصلاة لا أصل الصلاة.

ومثالها لما وجب تقديره ضروره لتصحيح الكلام شرعاً قوله: أعتق عبدك عنى بألف درهم، فإنّ صحه هذا الكلام شرعاً تتوقّف على طلب تملكه أولاً بألف؛ لأنّه لا

ص: ٤١٩

١- (١). يوسف: ٨٢.

٢- (٢). المستصفى: ٢١٧/٢-٢١٨؛ الإحكام: ٦١/٣-٦٣؛ المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ١٧٢٧/٤-١٧٢٩؛ البحر المحيط: ٣١٤/٢-٣١٦.

٣- (٣). الفقيه: ٣٣٤/٤ ح ٥٧١٨؛ الوسائل: ٣٧٦/١٧.

٤- (٤). الوسائل: ٢٥٩/١١؛ سنن ابن ماجه: ٦٥٩/١ ح ٢٠٤٣.

٥- (٥). الوسائل: ٤٧٨/٣؛ باب ٢ من أبواب أحكام المساجد.

عتق إلا في ملك، فيكون التقدير: بع عبدك هذا على ألف درهم ثم أعتقه عنى.

ومثالها لما وجب تقديره ضروره لتصحيح الكلام من جهة العقل قوله تعالى: (وَ سَيَلِّ الْقَرْيَةَ)، (١) فإن صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الإسناد، وقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، (٢) فإن العقل يمنع من إضافه التحريم إلى ذات الأمهات، فوجب إضمار فعل يتعلّق به الحكم، فوجب إضمار كلمه (الوطء)، فيكون التقدير حرّم عليكم وطء أمهاتكم.

ومثالها لما تتوقف صحه الكلام لغه قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض و الرأى مختلف

فإن صحته لغه تتوقف على تقدير (راضون) خبراً للمبتدأ (نحن)؛ لأنّ راض مفرد لا يصحّ أن يكون خبراً لنحن.

### خلاصه الكلام

إنّ المناط و الملاك في إرادته الاقتضاء شيان: الأول: أن تكون الدلاله مقصوده؛ والثاني: أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصحّ بدونها، ولا يفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معنى مراداً، حقيقياً أو مجازياً.

### حكم المقتضى

قال الشاشى وحكم المقتضى (٣) أنه يثبت بطريق الضروره، فيقدّر بقدر الضروره، ولهذا قلنا: إذا

ص: ٤٢٠

١- (١). يوسف: ٨٢.

٢- (٢). النساء: ٢٣.

٣- (٣). اعلم أنه قد يشتبه الفرق على بعض بين المقتضى و المحذوف و المقدّر في نظم الكلام فالأحسن أن يقال: إن هذه الثلاثه من قبيل غير المنطوق، لكن الأول مختصّ بالعقل و الشرع، والثاني مختصّ باللغه، والثالث يشمل الثابت لتصحيح الكلام لغه أو شرعاً أو عقلاً. أحسن الحواشى: ٣١.

قال: أنت طالق، ونوى به الثلاث، لا- يصح؛ لأنّ الطلاق يقدر مذكوراً بطريق الاقتضاء، فيقدر الضرورة، والضرورة ترتفع بالواحد، فيقدر مذكوراً في حق الواحد. (١)

وعلى هذا، يخرج الحكم في قوله: إن أكلت ونوى به طعاماً دون طعام لا يصح؛ لأنّ الأكل يقتضى طعاماً، فكان ذلك ثابتاً بطريق الاقتضاء، فيقدر الضرورة، والضرورة ترتفع بالفرد المطلق، ولا تخصيص في الفرد المطلق؛ لأنّ التخصيص يعتمد العموم. (٢)

ولو قال بعد الدخول: أعتدى ونوى به الطلاق، فيقع الطلاق اقتضاءً؛ لأنّ الاعتداد يقتضى وجود الطلاق، فيقدر الطلاق موجوداً ضروره، ولهذا كان الواقع به رجعيّاً؛ لأنّ صفه البينونه زائده على قدر الضرورة، فلا يثبت بطريق الاقتضاء، ولا يقع إلا واحداً لما ذكرنا. (٣) و (٤)

### الخلاصة

مقتضى النصّ هو زياده على النصّ ولا يتحقق معنى النصّ إلا به.

إنّ عامّة الأصوليين من الأحناف المتقدمين لم يفرّقوا بين أنواع المقدر، وأما عامّة المتأخرين -سوى القاضي أبي زيد- ففرّقوا بينها، وقالوا: ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغيره، فهو المخدوف، وما ثبت لتصحيح الكلام شرعاً، فهو المقتضى.

عرّف غير واحد من العلماء دلالة الاقتضاء، بأنّها ما كان المدلول فيه مضمراً، إمّا لضرورة صدق المتكلم وإمّا لصحّه وقوع الملفوظ به. أو هي ما يكون من ضروره اللفظ، إمّا من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث إنه يمتنع وجود

ص: ٤٢١

١- (١). قد مرّ آنفاً إنّ قوله طالق في «أنت طالق» صفه للمرأة، وهو لا- يمكن أن يكون صفه لها إلا بعد اعتبار المصدر وهو الطلاق، فيقدر الطلاق مذكوراً بطريق الاقتضاء، فيقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد.

٢- (٢). أي: أنّ التخصيص يقتضى سبق العموم، ولا عموم في المقتضى حيث لا ضروره للعموم فيه.

٣- (٣). أي: أنّ الزائد على قدر الضروره لا تثبت بطريق الاقتضاء وأما صفه الرجعيه فهي ثابتة في أصل الطلاق، لأنّ الأصل في الطلاق هو الرجعي.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٣٢-٣٣.

الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث إنه يمتنع ثبوته عقلاً إلا به.

دلالة الاقتضاء: هي أن تكون الدلالة مقصوده للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغه أو عادة عليها.

خلاصه الكلام: إن المناط و الملاك في إرادته الاقتضاء شيان: الأول: أن تكون الدلالة مقصوده، والثاني: أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها، ولا يفترق بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معنى مراداً، حقيقياً أو مجازياً.

وحكم مقتضى النص أنه يثبت بطريق الضروره، فيقدر بقدر الضروره.

ص: ٤٢٢

١. ما هو اقتضاء النصّ؟
٢. أذكر رأى عامّه المتأخّرين فى أنواع المقدّر.
٣. أذكر واحداً من التعريفين المذكورين من غير واحد من العلماء.
٤. ما هى دلالة الاقتضاء؟
٥. أذكر خلاصه الكلام.
٦. ما هو حكم مقتضى النصّ؟
٧. لِمَ إذا قال الزوج أنت طالق ونوى به ثلاثاً لا يصحّ؟
٨. لماذا يقع الطلاق الرجعى إذا قال الزوج بعد الدخول بنيه الطلاق: اعتدى؟





\*قال الشاشى: فصل فى الأمر: الأمر فى اللغة: قول القائل لغيره: افعل. وفى الشرع: تصرّف إلزام الفعل على الغير.

وذكر بعض الأئمّه أنّ المراد بالأمر يختصّ بهذه الصيغه (أى: إفعل) و(اعترض المصنّف عليه، وقال: استحال أن يكون معناه (أى: ما ذكره بعض الأئمّه) أنّ حقيقه الأمر يختصّ بهذه الصيغه، فإنّ الله تعالى متكلم فى الأزل عندنا، (1) وكلامه أمر ونهى وإخبار و استخبار، واستحال وجود هذه الصيغه فى الأزل.

واستحال أيضاً أن يكون معناه أنّ المراد بالأمر للأمر يختصّ بهذه الصيغه، فإنّ المراد للشارع بالأمر وجوب الفعل على العبد- و هو معنى الابتلاء عندنا- وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغه، أليس إنّه وجب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة بدون ورود السمع؟

قال أبوحنيفه: «لو لم يبعث الله تعالى رسولاً لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم»، فيحمل ذلك على أنّ المراد بالأمر يختصّ بهذه الصيغه فى حقّ العبد فى الشرعيات حتّى لا يكون فعل الرسول بمنزله قوله: (افعلوا)، ولا يلزم اعتقاد الوجوب به، والمتابعه فى أفعاله عليه السّلام، إنّما تجب عند المواظبه وانتفاء (2) دليل الاختصاص. (3) و (4).

ص: ٤٢٥

١- (١). عندنا: أى عند أهل السنّه و الجماعة، خلافاً لمن قال: كلامه تعالى حادث وليس بقديم.

٢- (٢). وانتفاء: الواو بمعنى (مع)، أى: مع انتفاء دليل الاختصاص.

٣- (٣). توضيحه: هو أنّ فائده اختصاص الأمر بهذه الصيغه هى أنّ قول الرسول صلى الله عليه و آله: افعلوا، يكون موجباً، و أمّا فعله صلى الله عليه و آله، فلا- يكون موجباً. نعم، إنّما يلزم اعتقاد الوجوب فى أفعاله صلى الله عليه و آله إذا صدرت منه على سبيل المواظبه، ولم تكن من خصوصياته كنيكاح تسع زوجات.

٤- (٤). أصول الشاشى: ٣٣-٣٤.

اتَّفَقَ الأصوليون على أنَّ اسم الأمر حقيقه في القول المخصوص، وإنَّما وقع الخلاف بينهم في إطلاق اسم الأمر على غيره، فزعم بعض الفقهاء أنَّه حقيقه في الفعل أيضاً، والجمهور على أنَّه مجاز فيه، وزعم أبو الحسين البصرى أنَّه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفه وبين الشأن والطريق، (١) والمختار عند الإمام الرازى هو أنَّه حقيقه في القول المخصوص فقط، وفي الباقي مجاز، (٢) وقال الآمدى: فالمختار إنَّما هو كون الاسم اسم الأمر متواطئاً في القول المخصوص والفعل، لا أنَّه مشترك، ولا مجاز في أحدهما. (٣)

وقال الزركشى: اتَّفَقُوا على أنَّ إطلاقه على القول الطالب للفعل حقيقه، واختلفوا في وقوعه على العقل ونحوه من الشأن والصفه والقصه والمقصود والغرض على مذاهب:

أحدها: إنَّه حقيقه في الكل، وحكاها ابن برهان عن العلماء كافه، وحكاها القاضى عبدالوهاب والباجى عن أكثر أصحابنا (أى: الشافعيه).

وثانيها: أنَّه حقيقه في القول مجاز في الفعل، ونقله في المحصول عن الجمهور، وحكاها القاضى عبدالوهاب عن أكثر أصحابهم، مع أنَّه في الإفاده حكى الأول عنهم وعن أصحاب الشافعي، والثانى عن الحنفيه خاصه، وقال الباجى: وإليه ذهب أصحاب أبى حنيفه والمعتزله ونقل عن أحمد بن حنبل.

وحكى صاحب المصادر عن الشريف المرتضى أنَّه حقيقه في القول والفعل مشترك بينهما.

وقيل: إنَّه متواطئ بينهما.

واختار أبو الحسين البصرى أنَّه مشترك بين الشيء والصفه والشأن والطريق، وبين

ص: ٤٢٦

١- (١). المحصول في علم الأصول: ٢٤٥/١؛ الإحكام للآمدى: ٣٥٦/١؛ البحر المحيط: ٨١/٢-٨٢.

٢- (٢). المحصول: ٢٤٥/١.

٣- (٣). الإحكام: ٣٦٢/١.

جملة الشأن و الطريق و بين القول المخصوص. (١)

واختلف الأصوليون من أهل السنه فى تعريف الأمر أيضاً، فقال بعضهم: هو القول المقتضى طاعه المأمور بفعل المأمور به، وقال بعض آخر: إنّ الأمر هو قول القائل لمن دونه: افعل، أو ما يقوم مقامه، وقال المحققون منهم كالآمدى و الفخر الرازى و الدكتور النمله: إنّ الأمر هو طلب أو استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء. (٢)

و قد أورد على التعريف الأوّل-على مسلك أهل السنّه و الجماعه القائلين بالكلام النفسى: أنّ التعريف المذكور للأمر بأنه هو القول...والقول هو حرف و صوت لا يناسب الكلام النفسى الأزلى.

أقول: هذا الاعتراض بعينه وارد على الفخر الرازى و النمله. والله هو الهادى إلى الصواب.

### معنى كلمه الأمر

\*\*كلمه الأمر المؤلّفه من الحروف (أ.م.ر) قيل: إنّها لفظ مشترك بين الطلب و غيره ممّا تستعمل فيه هذه الكلمه، كالحادثه و الشأن و الفعل، كما تقول: جئت لأمر كذا، أو شغلنى أمر، أو أتى فلان بأمر عجيب.

لا يبعد أن تكون المعانى التى تستعمل فيها كلمه الأمر غير الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، و هو مفهوم (الشيء). فعلى هذا، يكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط، هما: الطلب، الشيء.

واختار صاحب الفصول رحمه الله أنّها موضوعه لمعنيين من المعانى المذكوره، أى:

ص: ٤٢٧

١- (١). البحر المحيط: ٨١/٢-٨٢.

٢- (٢). المستصفى: ٧٣٧/١؛ المحصول: ٢٥٠/١-٢٥١؛ الإحكام: ٣٦٢/١-٣٦٥؛ المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ١٣١١/٣-١٣١٢؛ شرح المعالم: ٢٣٤/١؛ التبصره: ١٧؛ البحر المحيط: ٨٤/٢؛ كشف الأسرار: ١٥٥/١؛ أصول الجصاص: ٢٨٠/١.

الطلب و الشأن. (١) وذكر صاحب الكفايه قدس سره إنَّ عدَّ بعض هذه المعاني من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم، فإنَّ الأمر لم يستعمل في نفس هذه المعاني، وإنما استعمل في معناه، ولكنَّه قد يكون مصداقاً لها، ثمَّ قال: ولا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة و الشيء. (٢) وذهب المحقق النائيني إلى أنَّ لفظ الأمر موضوع لمعنى الواحد، و هو الواقعه التي لها أهميه في الجملة، وجميع ما ذكر من المعاني يرجع إلى هذا المعنى الواحد، حتَّى الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعه له، و هذا المعنى قد ينطبق على الحادثه، و قد ينطبق على الشأن، و قد ينطبق على الغرض، و هكذا. نعم، لا بدَّ أن يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال و الصفات، فلا يطلق على الجوامد، بل يمكن أن يقال: إنَّ الأمر بمعنى الطلب أيضاً من مصاديق هذا المعنى الواحد، فإنَّه أيضاً من الأمور التي لها أهميه، فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد يندرج الكل فيه، و تصوّر الجامع القريب بين الجميع و إن كان صعباً إلا أنا نرى وجداناً أنَّ استعمال الأمر في جميع الموارد بمعنى واحد. و عليه، فالقول بالاشتراك اللفظي بعيد. (٣)

واستشكل عليه تلميذه المحقق السيد الخوئي قدس سره أوَّلاً: بأنَّ الجامع بين الطلب وغيره من المعاني المذكوره غير معقول، والسبب في ذلك أنَّ معنى الطلب معنى حدثي قابل للتصريف والاشتقاق دون غيره من المعاني، فإنَّها من الجوامد و هي غير قابله لذلك، و من الواضح أنَّ الجامع بين المعنى الحدثي و المعنى الجامد غير متصوّر.

وبكلمه اخرى، أنَّ الجامع بينهما لا يخلو من أن يكون معنى حدثياً أو جامداً ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين لا يكون الجامع المزبور جامعاً ذاتياً، إذ على الأوَّل لا ينطبق على الجوامد، وعلى الثاني لا ينطبق على المعنى الحدثي، و هذا معنى عدم

ص: ٤٢٨

١- (١). الفصول الغرويه: ٦٢.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٨٩/١.

٣- (٣). أجود التقريرات: ٨٦/١-٨٧.

تصوّر جامع ذاتى بينهما، ويشهد على ذلك اختلافهما فى الجمع، فإنّ الأوّل يجمع على أوامر و الثانى على امور.

وثانياً: بأنّه لا دليل على أخذ الأهميه فى معنى الأمر، بحيث يكون استعماله فيما لا أهميه له مجازاً، وذلك لوضوح أنّ استعماله فيه كاستعماله فيما له أهميه فى الجملة من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

ويمكن أن نقول: إنّ مادّه الأمر موضوعه لغه لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظى: أحدهما: الطلب فى إطار خاص، و هو الطلب المتعلّق بفعل الغير لا- الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلّق بفعل غيره وما يتعلّق بفعل نفسه كطالب العلم، وطالب الضالّه، وما شاكل ذلك. وثانيهما: الشىء الخاص، و هو الذى يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفه أو نحوهما فى مقابل الجواهر وبعض أقسام الأعراض، وهى بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثه، و قد تنطبق على الشأن، و قد تنطبق على الغرض، وهكذا.

والدليل على ما ذكرنا أمران:

أحدهما: أنّ لفظ الأمر بمعناه الأوّل قابل للتصريف والاشتقاق، فتشتقّ منه الهيئات و الأوزان المختلفه، كهيئه الماضى و المضارع و الفاعل و المفعول، و هذا بخلاف الأمر بمعناه الثانى، حيث إنّّه جامد فلا يكون قابلاً لذلك.

وثانيهما: إنّ الأمر بمعناه الأوّل يجمع على أوامر وبمعناه الثانى يجمع على امور، ومن الطبيعى أنّ اختلافهما فى ذلك شاهد صدق على اختلافهما فى المعنى. (١)

وقال السيد الشريف المرتضى: اختلف الناس فى هذه اللفظه... إلى أن قال: وقال آخرون: هى مشتركه بين القول و الفعل، وحقيقه فيهما معاً، والذى يدلّ على صحّه ذلك أنّه لا خلاف فى استعمال لفظه الأمر فى اللغه العربيه تارةً فى القول وأخرى فى الفعل.

(٢)

ص: ٤٢٩

١- (١). محاضرات فى اصول الفقه: ٦/٢-٨.

٢- (٢). الذريعه إلى اصول الشريعه: ٢٧/١.

المراد من الطلب هو إظهار الإرادة و الرغبة بالقول أو الكتابه أو الإشاره أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإراده و الرغبة وإبرازهما به، فمجرد الإراده و الرغبة من دون إظهارها بمظهر لا- تسمى طلباً، والظاهر أنه ليس كل طلب يسمى أمراً، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

والمراد من الشيء من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً؛ فإن الشيء لا يقال له (أمر) إلا إذا كان من الأفعال و الصفات، ولذا لا يقال: رأيت أمراً، إذا رأيت إنساناً أو شجراً، ولكن ليس المراد من الفعل و الصفه المعنى الحدتي- أي: المعنى المصدرى- بل المراد منه نفس الفعل أو الصفه بما هو موجود في نفسه، يعني: لم يلاحظ فيه جهه الصدور من الفاعل و الإيجاد، و هو المعبر عنه عند بعضهم بمعنى الاسم المصدرى، ولذا لا- يشتق منه، فلا يقال: أمر. يأمر. أمر. مأمور، بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حدثياً لاشتق منه؛ بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإن المقصود منه المعنى الحدتي وجهه الصدور و الإيجاد، ولذا يشتق منه فيقال: أمر. يأمر. أمر. مأمور. والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين المعنيين: الطلب و الشيء لا أنه موضوع للجامع بينهما- يعني: على نحو الاشتراك المعنوي:-

١. إن الأمر- كما تقدم- بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، والثاني لا يصح الاشتقاق منه، واختلاف الاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢. إن الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر، وبمعنى الشيء على أمور، واختلاف الجمع في المعنيين أيضاً دليل على تعدد الوضع.

## الخلاصه

إن الأمر في اللغة قول القائل لغيره: افعل. وفي الشرع: تصرّف إلزام الفعل على الغير.

وذكر بعض الأئمة أنّ المراد بالأمر يختصّ بهذه الصيغة-أى:افعل-واعترض المصنّف عليه،وقال:استحال أن يكون معناه أنّ حقيقه الأمر يختصّ بهذه الصيغة،فإنّ الله تعالى فى الأزل متكلم عندنا،واستحال أيضاً أن يكون معناه اختصاص أمر الأمر بهذه الصيغة،فإنّ مراد الشارع بالأمر وجوب الفعل على العبد،و هو معنى الإبتلاء عندنا،وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة.

يتفق الأصوليون على أنّ اسم الأمر حقيقه فى القول المخصوص،وإنّما وقع الخلاف بينهم فى إطلاق اسم الأمر على غيره،والجمهور على أنّه مجاز فى الفعل.و اختلف الأصوليون من أهل السنه فى تعريف الأمر أيضاً،فقال بعضهم:هو القول المقتضى طاعه المأمور بفعل المأمور به؛وبعض آخر قال:إنّ الأمر هو قول القائل لمن دونه:افعل،أو ما يقوم مقامه.وقال الآمدى و الرازى و النمله:إنّ الأمر هو طلب أو استدعاء الفعل بالقول على جهه الاستعلاء.

كلمه الأمر المؤلّفه من الحروف(أ.م.ر)قيل:إنّها لفظ مشترك بين الطلب وغيره ممّا تستعمل فيه هذه الكلمه،كالحادثة،والشأن،والفعل،وهكذا.ولا يبعد أن تكون المعانى المذكوره لها غير الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها،و هو مفهوم الشىء.فعلى هذا،يكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط،هما:الطلب،والشىء.

المراد من الطلب هو إظهار الإراده و الرغبة بالقول أو الكتابه أو الإشاره ممّا يصحّ إظهار الإراده و الرغبة وإبرازهما به،فمجرد الإراده و الرغبة من دون إظهار بمظهر لا تسمى طلباً،والمراد من الشىء من لفظ الأمر ليس كل شىء على الإطلاق،فإنّ الشىء لا يقال له(أمر)إلاّ إذا كان من الأفعال و الصفات،ولذا لا- يقال:رأيت أمراً،إذا رأيت إنساناً...وليس المراد من الفعل و الصفه المعنى الحدتى-أى المصدرى-بل المراد منهما معنى الاسم المصدرى.



والدليل على أنّ لفظ الأمر مشترك بين المعنيين:الطلب و الشيء اثنان:

أحدهما:اختلاف الاشتقاق، إذ الأمر بمعنى الطلب يصحّ منه الاشتقاق و الثانى:لايصحّ

ثانيهما:اختلاف الجمع فى المعنيين، إذ الأمر بمعنى الطلب يجمع على أوامر،والثانى يجمع على أمور.

ص:٤٣٢

١. أُذْكَرُ الْمَرَادِ مِنَ الْأَمْرِ مِنْ حَيْثُ اللَّغْهِ.
٢. أُذْكَرُ التَّعْرِيفَ الشَّرْعِيَّ لِلْأَمْرِ.
٣. مَا مَعْنَى قَوْلِ بَعْضِ الْأَثَمَةِ إِنَّ الْمَرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِصِيغِهِ أَفْعَلٌ؟
٤. أُذْكَرُ تَعْرِيفَ الْآمَدِيِّ وَالرَّازِيَّ لِلْأَمْرِ.
٥. مَا الْمَرَادُ مِنَ الطَّلَبِ وَالشَّيْءِ؟
٦. مَا الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِ لَفْظِ الْأَمْرِ مَشْتَرِكًا لَفْظِيًّا بَيْنَ الطَّلَبِ وَالشَّيْءِ؟
٧. أُذْكَرُ اعْتِرَاضَ الْمُحَقِّقِ الْخَوْثِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى اسْتَاذِهِ النَّائِنِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ.
٨. مَا الْمَرَادُ مِنَ الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ فِي تَعْرِيفِ الْأَصُولِيِّينَ اسْمَ الْأَمْرِ: إِنَّهُ حَقِيقُهُ فِي الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ؟



\*قال صاحب الفصول رحمه الله: وأمّا بحسب الاصطلاح، فقد يطلق الأمر ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الأصلي، ومنه قولهم: الأمر بالشئ هل يقتضى كذا أو لا؟ وقد يطلق ويراد به القول المخصوص، أعنى ما كان على هيئة (إفعل، وليفعل) ونظائرهما، ومنه قولهم: الأمر حقيقه فى كذا، ويجمعونه على الأوامر على خلاف القياس. ثم إن كثيراً منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقه فى هذا المعنى - أعنى: قول المخصوص - وجعلوا النزاع فى بقيه معانيه، فذهب بعضهم إلى أنه مجاز فيها؛ لأنه أولى من الاشتراك، ومنهم من جعله مشتركاً معنوياً بينه وبين الشأن حذراً من المجاز والاشتراك المخالفين للأصل. (١)

وأورد عليه المحقق صاحب الكفايه قدس سره: أنه إن كان هذا مجرد اصطلاح، فلا مشاحه فيه، وإلا فلا وجه له أصلاً؛ وذلك لأن الظاهر أن الاشتقاق منه بحسب معناه الاصطلاحى. وعليه، فلو كان معناه الاصطلاحى القول المخصوص لم يمكن الاشتقاق منه؛ لأنه جامد، ومن الطبيعى أن مبدأ المشتقات لا بد أن يكون معنى حديثاً قابلاً للتصريف والتغيير. (٢)

ص: ٤٣٥

١- (١). الفصول الغرويه: ٦٢-٦٣.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٩٠/١؛ محاضرات فى اصول الفقه: ١١/٢.

وقال العلامة الحلي رحمه الله: هو طلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء. (١)

وقال المحقق رحمه الله: هو استدعاء الفعل بصيغته (افعل) أو ما جرى مجراها على طريق الاستعلاء إذا صدرت من مرید لإيقاع الفعل. (٢)

وقيل: إن الأمر عبارة عن القول الدال على الطلب، وهذا القدر مما اتفق عليه الكل حتى الأشعري؛ لأن القول بالكلام النفسي ليس إنكاراً للكلام اللفظي، بل ادعاء لكلام آخر خارج عن اللفظ، فكل من الطلب والقول معتبر في مفهومه عرفاً بشهادته جلّ الأمارات أو كلّها بعد الاتفاق المحقق، سواء أكان ذلك القول صيغته (افعل) أو غيره. (٣)

### دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنّه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي، وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندبي، وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً، وقيل: غير ذلك.

والحق، إنّه دال على الوجوب وظاهر فيه، فيما إذا كان مجرداً وعارياً عن القرينه الدالّة على الاستحباب. والدليل الوحيد على ذلك، هو التبادر عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق، ويؤيده بعض الآيات والروايات المأثورة عن النبي مثل قوله صلى الله عليه وآله: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»، (٤) وهو ظاهر في أنّ الأمر يوجب المشقّة والكلفة، وهذا يساوق الوجوب دون الاستحباب، وقوله تعالى: (ما منعك ألاّ تسجد إذ أمرتك)،

ص: ٤٣٦

١- (١). مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٩٠.

٢- (٢). معارج الأصول: ٦٢.

٣- (٣). بدائع الأفكار: ٢٠١.

٤- (٤). صحيح البخاري: ٢/٤٣٥، ح ٨٨٧؛ مسند أحمد: ١/٨٠؛ وسائل الشيعة: ١/٣٥٤-٣٥٥.

(١) وقوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، (٢) إنما الإشكال و الكلام فى منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه أو الإطلاق ومقدمات الحكمه أو حكم العقل به، وجوه، بل أقوال.

المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو القول الأوّل، واختار جماعه القول الثانى، ولكن الصحيح هو القول الثالث، يعنى: إنّ منشأ هذا الظهور هو حكم العقل بوجوب طاعه الأمر، فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره قضاءً لحقّ المولويه و العبوديه، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنّه لا بدّ للعبد من الطاعه والانبعاث ما لم يرخص فى تركه، ويأذن فى مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلاّ الطلب من العالى، ولكنّ العقل هو الذى يلزم العبد الانبعاث، ويوجب عليه الطاعه لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص، ويأذن بالترك.

وعليه، فلا- يكون استعماله فى موارد النذب مغايراً لاستعماله فى موارد الوجوب من جهه المعنى المستعمل فيه اللفظ، فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا- موضوعاً للأعمّ من الوجوب و النذب؛ لأنّ الوجوب و النذب ليسا من التقسيمات اللاحقه للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقه للأمر بعد استعماله فى معناه الموضوع له.

نعم، قد عبّر السيد المرتضى عن الدليل الدال على الوجوب بالعرف الشرعى، حيث قال: ونحن و إن ذهبنا إلى أنّ هذه اللفظه مشتركه فى اللغه بين النذب و الإيجاب، فنحن نذهب إلى أنّ العرف الشرعى المتفق المستمرّ قد أوجب أن يحمل مطلق هذه اللفظه إذا وردت عن الله تعالى أو عن الرسول صلى الله عليه و آله على الوجوب دون النذب. (٣)

ص: ٤٣٧

١- (١). الأعراف: ١٢.

٢- (٢). النور: ٦٣.

٣- (٣). الذريعه إلى اصول الشريعه: ٥٣/١.

\*قال الشاشي: فصل: اختلف الناس في الأمر المطلق، أي: المجرد عن القرينه، الدالّ على لزوم وعدم اللزوم، نحو قوله تعالى: (وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)، (١) وقوله تعالى: (وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ)، (٢) والصحيح من المذهب أنّ موجبه الوجوب، إلا إذا قام الدليل على خلافه؛ لأنّ ترك الأمر معصيه كما أنّ الائتمار طاعه. قال الحماسي:

أطعتِ لأمريكِ بصرمِ حبلِي مُريهم في أحبّتهم بذاكِ

فإن هم طاعوكِ فطاوعيههم و إن عاصوكِ فاعصِي من عصاكِ

والعصيان فيما يرجع إلى حقّ الشرع سبب للعقاب.

وتحقيقه: أنّ لزوم الائتمار إنّما يكون بقدر ولايه الأمر على المخاطب، ولهذا إذا وجّهت صيغه الأمر إلى من لا يلزمه طاعتك أصلاً لا يكون ذلك موجباً للائتمار، وإذا وجهتها إلى من يلزمه طاعتك من العبيد لزمه الائتمار لا محاله، حتّى لو تركه اختياراً يستحقّ العقاب عرفاً وشرعاً. فعلى هذا، عرفنا أنّ لزوم الائتمار بقدر ولايه الأمر. (٣)

إذا ثبت هذا، فنقول: إنّ الله تعالى ملكاً كاملاً في كلّ جزء من أجزاء العالم، وله التصرف كيف ما شاء وأراد، وإذا ثبت أنّ من له الملك القاصر في العبد كان ترك الائتمار سبباً للعقاب، فما ظنّك في ترك أمر من أوجدك من العدم، وأدرّ عليك شأيب النعم. (٤)

ص: ٤٣٨

١- (١). الأعراف: ٢٠٤.

٢- (٢). البقره: ٣٥.

٣- (٣). توضيح- «إنّ مقتضى وموجب أمر المطلق و المجرد عن القرائن الحاليه و المقاليه هو الوجوب»- هو إنّ مخالفه الأمر لما سميت في العرف معصيه، تستحقّ العقاب عرفاً وشرعاً، كان مقتضى الأمر هو الوجوب؛ لأنّ معصيه الله تعالى سبب لاستحقاق العاصي العقاب، وإذا كان ضدّ الأمر، و هو عصيانه موجباً للعقاب، كان الائتمار، و هو الجانب الموافق، واجباً؛ لأنّ امتناع أحد الجانبين مستلزم لوجوب الآخر، وكذا العكس. وقوله: «بقدر ولايه الأمر على المخاطب»، يعنى: إذا كان الأمر عالياً و قادراً على المخاطب، كان الائتمار- أي: امتثال الأمر وقبوله- واجباً، وإذا كان مساوياً يكون مندوباً، وإذا كان سافلاً لا يكون واجباً ولا مندوباً، بل مباحاً. أحسن الحواشي: ٣٥، مع تصرف منّا.

٤- (٤). أصول الشاشي: ٣٤-٣٥.

\*إذا ثبت أنّ الأمر وصيغته (افعل) ظاهره في الوجوب، فقد اختلف الأصوليون في أنّ هذه الدلالة شرعية أم لغوية أو عقلية؟

قالت طائفه، ومنهم الإمام: إنّ هذه الدلالة شرعية؛ لأنهم عرّفوها باستحقاق العقاب بالترك، وهو إنّما يعرف بالشرع، إذ لا مجال للعقل في معرفه المثوبه و العقوبه، و إذا كان الوجوب ممّا لا يعرف إلّا بالشرع، فكون هذه لا يعرف إلّا به بالطريق الأولى.

وعند جماعه اخرى، هذه المسأله لغويه تعرف باللغه من غير توقّف على الشرع، ومنهم الإمام الشافعي و الآمدي و أبو إسحاق الشيرازي، فإنّ الإيجاب لغه هو الإثبات و الإلزام، لاستحقاق العقاب بالترك، وأمره تعالى ليس إلّا إثباته وإلزامه على المخاطبين.

فحاصل المسأله، الأمر للإلزام و هو لا يتوقّف على الشرع أصلاً، واستحقاق العقاب ليس لازماً للطلب الحتم -أي طلب كان -مطلقاً بل هو لازم لأمر مَن له ولايه الإلزام عقلاً و هو الله تعالى المالك للأمر كلّها أو عاده كالسلطان وغيره من الموالى العرفيه؛ فاستحقاق العقاب بالترك تعريف لهذا الصنف من الوجوب، و هو إلزام من له الولايه، ولكن باللازم. (١)

وعند فريق آخر عقليه، إذ الإيجاب من المهمّيات في مخاطبه أهل اللغه، فلو لم يكن الأمر للوجوب لخلا الوجوب عن لفظ يدلّ عليه، و هو ممتنع مع دعوى الحاجه إليه. (٢) وبيان آخر: إنّ صيغه الأمر (افعل) اقتضت الوجوب عن طريق العقل؛ لأنّ العقل هو الذي ربط بين افعل وبين معاقبه تارك المأمور به، ونتاج عن هذا: أنّ (افعل) للوجوب. (٣)

ص: ٤٣٩

- ١- (١). فواتح الرحموت: ١/٦٥٧؛ الإحكام في اصول الأحكام: ١/٣٢٧؛ المحصول: ١/٢٦٩-٣٠٤؛ البحر المحيط: ٢/٨٣؛ التبصره: ٢٦-٢٧؛ كشف الأسرار: ١/١٦٩؛ أصول الجصاص: ١/٢٨٣.
- ٢- (٢). الإحكام في اصول الأحكام: ١/٣٧٢؛ المحصول: ١/٢٩٥.
- ٣- (٣). المهذب في علم اصول الفقه المقارن: ٣/١٣٥٦.



قال صاحب الفصول: أمّا بحسب الاصطلاح، فقد يطلق الأمر ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الأصلي، وقد يطلق ويراد به القول المخصوص، وهو (افعل وليفعل)، وكثير من العلماء نقلوا الاتفاق على كونه حقيقه فى القول المخصوص. وأورد عليه المحقق صاحب الكفايه قدس سره: إن كان هذا مجرد اصطلاح، فلا مشاحه فيه، وإلا فلا وجه له أصلاً.

اختلفوا فى دلالة لفظ الأمر بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنّه موضوع لخصوص الطلب الوجوبى، وقيل: للأعمّ منه ومن الطلب الندبى، وقيل: إنّه مشترك لفظى بينهما. والحق: إنّه دالّ على الوجوب إذا كان عارياً عن القرينه الدالّه على الاستحباب، والدليل عليه، هو تبادل الوجوب من لفظ الأمر عند الإطلاق، ويؤيده بعض الآيات و الروايات المأثوره عن النبى صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام.

إنّما الإشكال و الكلام فى منشأ هذا التبادر، فالمعروف و المشهور بين الأصحاب هو وضعه للدلاله عليه، واختار جماعه أنّه الإطلاق ومقدّمات الحكمه، ولكن الصحيح هو حكم العقل بوجوب طاعه الأمر؛ لأنّ العقل يستقلّ بلزوم الانبعاث عن بعث المولى قضاءً لحقّ المولويه و العبوديه. فليس مدلول لفظ الأمر إلاّ الطلب من العالى عن الدانى.

اختلف الناس فى الأمر المطلق، أى: المجرد عن القرينه الدالّه على اللزوم وعدم اللزوم، والصحيح من المذهب أنّ موجهه ومقتضاه الوجوب، إلاّ إذا قام الدليل على خلافه؛ لأنّ ترك الأمر معصيه كما أنّ الإلتزام طاعه.

و إذا ثبت أنّ من له الملك القاصر فى العبد كان ترك الإلتزام من أمره سبباً للعقاب، فترك أمر من أوجدك من العدم—وكان له ملك كامل فى كلّ جزء من أجزاء العالم وله التصرف الكامل—يوجب العقاب بطريق أولى، إذ لزوم الإلتزام على قدر ولايه الأمر.

اختلف الأصوليون في أنّ دلاله الأمر وصيغته (افعل) على الوجوب، هل هي شرعية أو لغويه أو عقلية؟ قالت طائفه: هي شرعية؛ لأنّهم عرّفوها باستحقاق العقاب بالترك. وعند جماعه اخرى لغويه، تعرف باللغه من غير توقّف على الشرع. وعند فريق آخر عقلية؛ لأنّ العقل هو الذى ربط بين (افعل) وبين معاقبه تارك المأمور به.

ص: ٤٤١

١. ما هو المراد بالمعنى الاصطلاحي للأمر؟

٢. أذكر إيراد المحقق صاحب الكفاية رحمه الله على صاحب الفصول قدس سره.

٣. ما هو الرأى الحقّ فى دلالة لفظ الأمر بمعنى الطلب على الوجوب؟

٤. وضح حكم العقل بوجوب طاعه الأمر فى باب منشأ تبادر الوجوب.

٥. ما المراد بالأمر المطلق؟

٦. لماذا يوجب الأمر المطلق الوجوب؟

٧. وضح عبارته: ترك الأمر سبب للعقاب.

٨. ما هى آراء الأصوليين فى دلالة الأمر وصيغته على الوجوب؟

\*\*ذكروا لصيغه الأمر معانٍ متعدّده: منها: الطلب، كقوله تعالى: (فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ)، (١) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (٢) ومنها: التهديد، كقوله تعالى: (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ)، (٣) ومنها: التعجيز، كقوله تعالى: (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ)، (٤) وغير ذلك من التسخير و الإنذار و الترجى و التمنى و الإهانه و التسويه، كقوله تعالى: (فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا)، (٥) ومنها: الاستعانه و التكذيب و المشوره و التعجب.

لكن ذكر صاحب الكفايه قدس سره: أنّ هذه المعانى ليست من معانى الصيغه، وأنّها لم تستعمل فيها، و إنّما استعملت فى إنشاء الطلب فحسب. وملخص ما أفاده هو أنّ صيغه الأمر موضوعه لمعنى واحد و هو الطلب الإنشائي، وتستعمل فيه دائماً نعم، يختلف الداعى إلى إنشائه، فقد يكون هو الطلب الحقيقى، و قد يكون التهديد، و قد يكون

ص: ٤٤٣

- ١- (١). النساء: ١٠٣.
- ٢- (٢). المائدة: ١.
- ٣- (٣). فصلت: ٤٠.
- ٤- (٤). البقره: ٢٣.
- ٥- (٥). الطور: ١٦.

الاحتقار، وقد يكون أمر آخر، فبالأخره يكون المورد من اشتباه الداعى بالمعنى، وقال رحمه الله: إن الأمر فى سائر الصيغ الإنشائية أيضاً كذلك. (١)

ما أفاده صاحب الكفايه قدس سره يرتكز على نظريه المشهور فى مسأله الإنشاء، وهى إيجاد المعنى باللفظ فى مقابل الإخبار. وبكلمه اخرى، صيغه الأمر موضوعه للطلب-أى: الإنشائي الإيقاعى- وسائر المعانى المذكوره لها من الدواعى، حيث يكون الداعى إلى الاستعمال تاره هو التهديد، وأخرى الإنذار، وثالثه التمنى، ورابعه غير ذلك، ومن البداهه أنّ ذلك غير الاستعمال فيها، ولو مجازاً، كما هو واضح.

وقال الإمام الخمينى رحمه الله: إنّ مفاد هيئه الأمر إيجادى لا- حكائى، فهى موضوعه بحكم التبادر لنفس البعث و الإغراء نحو الأمور به، بخلاف هيئه الماضى و المضارع، فإنّها موضوعه للحكايه. فهيهئه الأمر كالإشاره البعثيه و الإغرائيه و كإغراء جوارح الطير و الكلاب المعلمه، والفرق: أنّها موضوعه لإفاده ذلك وإفهامه، فهى مع إيجاد معناها مفهمه له وضعاً، وأيضاً انبعاث الحيوانات يكون بكيفيه الصوت و الحركات و الإشارات المورثه لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود، لكن انبعاث الإنسان بعد فهم بعث المولى من أمره، وتحقق موضوع الإطاعه، يكون لأجل مبادئ موجوده فى نفسه كالخوف و الرجاء، وليس المراد من الإيجاد إيجاد شىء فى عالم التكوين حتى يقال إنّنا لا- نتصوّر له معنى، بل المراد هو إيجاد بعث اعتبارى فى دائره المولويه و العبوديه مكان البعث بالجوارح من يده ورجله وغيرهما. (٢)

لكنّ الحقّ كما عليه المحقق المظفر قدس سره هو أنّ الهيئه فى جميع هذه المعانى استعملت فى معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعانى؛ لأنّ الهيئه مثل: (افعل) شأنها شأن الهيئات الأخر وضعت لإفاده نسبه خاصه كالحروف، ولم توضع

ص: ٤٤٤

١- (١). كفايه الأصول: ١٠١-١٠٢.

٢- (٢). تهذيب الأصول: ١٠١/١-١٠٢/١؛ منهاج الوصول: ٢٤٣/١-٢٤٤.

لإفاده معانٍ مستقلّة، فلا يصحّ أن يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معانٍ اسميه.

وعليه، فالحقّ أنّها موضوعه للنسبة الخاصّة القائم بين المتكلّم والمخاطب والمادّة، والمقصود من المادّة الذي وقع عليه مفاد الهيئته مثل: الضرب والقيام والقعود في الضرب، وقيام، واقعد، ونحو ذلك، وحيث إنّ يتنزّع منها عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب.

فقولنا: اضرب، يدلّ على النسبة الطليبيه بين الضرب والمتكلّم والمخاطب، ومعنى ذلك: جعل الضرب على عهد المخاطب وبعثه نحوه، وتحريكه إليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا، فمدلول هيئته الأمر ومفادها هو النسبة الطليبيه، وإن شئت فسمّها النسبة البعثيه، لغرض إبراز جعل المأمور به - أي: المطلوب - في عهد المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه، ما شئت فعبّر.

غير أنّ هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلّم، فتارة يكون الداعي له هو البعث الحقيقي، وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حيثيّاً مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو إن شئت فقل: يكون مصداقاً للطلب، فإنّ المقصود واحد. وأخرى يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد، ويكون تهديداً بالحمل الشائع، وثالثه يكون الداعي له هو التعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزاً بالحمل الشائع، وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

إلى هنا اتّضحت المسألة في أنّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانٍ لهيئته الأمر قد استعملت في مفاهيمها، كما ظلّ القوم، لا - معانٍ حقيقه ولا - مجازيه، بل الحقّ أنّ المنشأ بها ليس إلاّ النسبة الطليبيه الخاصّة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارة بعثاً بالحمل الشائع، وأخرى تهديداً

بالحمل الشائع، وهكذا. لا أنّ هذه المفاهيم مدلوله لهيئته ومنشأه بها حتّى مفهوم البعث و الطلب.

ومنشأ اختلاف الآراء فى مدلول الصيغه وهيئه الأمر هو الاختلاط فى الوهم بين المفهوم و المصداق، بأنّ هذه الأمور و المعانى المذكوره هى المفاهيم لهيئه الأمر لا المصداق لها.

### ظهور الصيغه فى الوجوب

\*\*اختلف الأصوليون فى ظهور صيغه الأمر إذا كانت مجرّده و عاريه عن القرينه الدالّه على الاستحباب أو الوجوب، هل هو الوجوب بحيث تحتاج إرادته الاستحباب إلى القرينه، أو ظاهره فى الندب بحيث تحتاج إرادته الوجوب إلى القرينه، أو فى الجامع بينهما و تحتاج إرادته كلّ منهما إلى قرينه، أو فيهما على نحو الاشتراك اللفظى؟ وجوه، بل أقوال.

والحقّ، إنّها ظاهره فى الوجوب، ولكن لا- من جهه كونها موضوعه للوجوب، ولا- من جهه كونها موضوعه لمطلق الطلب و أنّ الوجوب أظهر أفراده، و شأنها فى ظهورها فى الوجوب شأن مادّه الأمر على ما تقدّم هناك من أنّ الوجوب مستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى، ووجوب الانبعاث عن بعثه قضاءً لحقّ المولويه و العبوديه ما لم يرخص نفس المولى بالترك و يأذن به، و بدون الترخيص فالأمر لو خلّى و طبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعه.

وعلى هذا، فهذا الظهور ليس من نحو الظهورات اللفظيه و هذه الدلاله على الوجوب ليس من نوع الدلالات الكلاميه، إذ صيغه الأمر كما دّه الأمر لا- تستعمل فى مفهوم الوجوب لا- استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً؛ لأنّ الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقه مدلوله، ولا من كفياته و أحواله.

وتمتاز الصيغه عن مادّه الأمر أنّ الصيغه لا تدلّ إلاّ على النسبه الطليه كما تقدّم، فهى بطريق أولى لا تصلح للدلاله على الوجوب الذى هو مفهوم اسمى، وكذا الندب. وعلى هذا، فالمستعمل فيه الصيغه على كلا الحالين-الوجوب و الندب-واحد لا اختلاف فيه، واستفاده الوجوب فى صورته تجرّدها عن القرينه الدالّه على الندب إنّما هو بحكم العقل كما قلنا.

ويشهد لما ذكرنا من كون المستعمل فيه واحد فى مورد الوجوب و الندب، ما جاء فى كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات و المنذوبات بصيغه واحده وأمر واحد أو اسلوب واحد مع تعدّد الأمر، كقوله عليه السّلام: «اغتسل للجنابه و الجمعه و مسّ الميت»، ولو كان الوجوب و الندب من قبيل المعينين للصيغه، لكان ذلك فى الأغلب من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و هو مستحيل؛ أو تأويله بإرادته مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الأحاديث، فإنّه تجوّز، وعلى تقديره لا شاهد له.

ولكن، كما مرّ أنّ السيد الشريف المرتضى يقول: إنّ هذه اللفظه (الأمر) مشتركة فى اللغه بين الندب و الإيجاب، (1) ويظهر جوابه ممّا ذكرناه.

### الخلاصه

ذكروا لصيغه الأمر معان متعدّده، منها: الطلب، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك، وذكر صاحب الكفايه قدّس سره أنّ هذه المعانى ليست من معانى صيغه الأمر، وإنّما لم تستعمل فيها، وإنّما استعملت فى إنشاء الطلب فقط.

وقال الإمام الخمينى رحمه الله إنّ مفاد هيئه الأمر إيجادى لا- حكاى، بخلاف هيئه الماضى و المضارع، فإنّها موضوعه للحكايه. فهيهئه الأمر كالإشاره البعثيه و الإغرائيه. وأنّها موضوعه لإفاده ذلك وإفهامه مع إيجاد معناها مفهمه له وضعا. وانبعث

ص: ٤٤٧



الحيوانات يكون بكيفية الصوت و الحركات و الإشارات. (١)

فالحق، إنّ صيغته الأمر موضوعه للنسبه الخاصّه القائمه بين المتكلم و المخاطب و المادّه، يعنى مدلول هيئه الأمر ومفادها هو النسبه الطلبيه، أو قل النسبه البعثيه لغرض إبراز جعل المأمور به فى عهده المخاطب، وجعل الداعى فى نفسه، غير أنّ الإنشاء أو الجعل يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم.

صيغته الأمر إذا كانت مجرّده عن القرينه، هل هى تدلّ على الوجوب أو ظاهره فى الندب أو فى الجامع بينهما أو فيهما على نحو الاشتراك؟

الحق، إنّها ظاهره فى الوجوب، ولكن لا- من جهه كونها موضوعه للوجوب، ولا- من جهه كونها موضوعه لمطلق الطلب و أنّ الوجوب أظهر أفراده. نعم، شأنها فى ظهورها فى الوجوب شأن مادّه الأمر، يعنى: إنّ الوجوب مستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه قضاءً لحقّ المولويه و العبوديه ما لم يرخص نفس المولى بالترك.

وعلى هذا، فهذا الظهور ليس من نحو الظهورات اللفظيه، ولا الدلاله هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلاميه.

ص: ٤٤٨

---

١- (١). تهذيب الأصول: ١٠١/١-١٠٢؛ مناهج الوصول: ٢٤٣/١-٢٤٤.

١. ما هي المعاني المذكوره لصيغه الأمر؟
٢. اذكر ملخص كلام المحقق صاحب الكفايه قدس سره.
٣. ما هو المراد من قوله الخميني رحمه الله: إن مفاد هيئه الأمر إيجادي لا حكائي؟
٤. ما هو مدلول هيئه الأمر؟
٥. لماذا لا يكون البعث أو التهديد أو التعجيز معاني لهيئه الأمر؟
٦. لماذا لا يكون ظهور صيغه الأمر في الوجوب من نحو الظهورات اللفظيه؟
٧. وضح حكم العقل بلزوم إطاعه أمر المولى على العبد.
٨. هات بمثال على كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب و الندب.



\*قال الشاشى: فصل: الأمر بالفعل (1) لا- يقتضى التكرار، ولهذا قلنا: لو قال: طلق امرأتى، فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل، ليس للوكيل أن يطلقها بالأمر الأوّل ثانياً، ولو قال: تزوجنى امرأه، لا يتناول هذا تزويجاً مرّة بعد اخرى، ولو قال لعبده: تزوج، لا يتناول ذلك إلا- مرّة واحدة، لأنّ الأمر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار، فإنّ قوله: اضرب، مختصر من قوله: افعل فعل الضرب، والمختصر من الكلام و المطوّل سواء فى الحكم، ثمّ الأمر بالضرب أمر بجنس تصرّف معلوم، وحكم اسم الجنس أن يتناول الأدنى عند الإطلاق، ويحتمل كلّ الجنس.

وعلى هذا، قلنا: إذا حلف لا يشرب الماء، يحنث بشرب أدنى قطره منه، ولو نوى به جميع مياه العالم صحّت نيته، ولهذا قلنا: إذا قال لها: طلقى نفسك، فقالت: طلقْتُ، يقع الواحده، ولو نوى- أى: الزوج- الثلاث صحّت نيته، وكذلك لو قال لآخر: طلقها، يتناول الواحده عند الاطلاق، ولو نوى الثلاث صحّت نيته، ولو نوى الثنتين لا يصحّ (2)، إلا إذا كانت المنكوحه أمه، فإنّ نيه الثنتين فى

ص: ٤٥١

١- (١). يعنى: إذا كان الأمر مطلقاً و عارياً عن القرينه الدالّه على المرّه أو التكرار، لا يقتضى فعل المأمور به إلا مرّة واحدة فقط.  
٢- (٢). إنّ المصدر الذى دلّ عليه الفعل فرد مع كونه جنساً، والفرد يصلح كلّ أفراد الجنس، والطلاق فى قوله: طلق، يجمع أفراد جنس الطلاق. و أمّا المثنى- الثنتين- فعدد محض وليس بفرد لا- حقيقه ولا- حكماً، فلا- يحتمله اللفظ و النيه، و أمّا إذا كانت المنكوحه أمه فتصحّ نيه الثنتين؛ لأنّ كلّ أفراد الجنس طلاقها ثنتان. أحسن الحواشى: ٣٦، الإحكام فى اصول الأحكام: ٣٧٨/١.

حقّها نيه بكلّ الجنس. ولو قال لعبده: تزوّج، يقع على تزوّج امرأه واحده، ولو نوى الثنتين صحّت نيته؛ لأنّ ذلك كلّ الجنس في حقّ العبد.

## تكرّر العبادات

ولا يتأتى على هذا فصل تكرار العبادات، فإنّ ذلك-أى: التعدّد وتكرار العبادات-لم يثبت بالأمر، بل بتكرّر أسبابها التي يثبت بها الوجوب، والأمر لطلب أداء ما وجب في الذمّه بسبب سابق لا لإثبات أصل الوجوب، وهذا بمنزله قول الرجل: أدّ ثمن المبيع، وأدّ نفقه الزوجه، فإذا وجبت العباده بسببها فتوجّه الأمر لأداء ما وجب منها عليه. (1)

## الأمر يتناول الجنس

ثمّ الأمر لمّا كان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه، (2) ومثاله ما يقال: إنّ الواجب في

ص: ٤٥٢

١- (١). هذا البيان من المصنّف جواب عن سؤال مقدّر، وهو: إنّ الأوامر المتعلقة بالعبادات من قبيل الصلوات الخمس و الصوم و الزكوه موجبه لتكرارها، ولهذا تتكرّر العبادات المذكوره. وتوضيح الجواب عنه هكذا، إنّ نفس الوجوب يفارق وجوب الأداء، فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الأداء بالخطاب، والأمر المتوجّه إلى المخاطب بعد تحقّق السبب، وهذا كوجوب الثمن على المشتري الذي يثبت بنفس البيع وأدائه إنّما يجب عند مطالبه البائع، والعبادات تجب بأسبابها وهي: الأوقات في الصلوات، وشهر رمضان في الصوم، والنصاب في الزكوه، ثمّ يتوجّه الأمر لطلب أداء ما وجب في الذمّه بالسبب السابق. أحسن الحواشي: ٣٦؛ فواتح الرحموت: ١/٦٦٧؛ المستصفي: ١٤/٢-١٥.

٢- (٢). هذا أيضاً جواب عن إشكال يرد على جواب المصنّف؛ وهو أنّ تكرار السبب يلزم منه تكرار نفس الوجوب لا وجوب الأداء، والكلام هنا في تكرار وجوب الأداء، وهو يثبت بالأمر، فعاد الإشكال. والجواب عنه: إنّ الأمر لمّا كان يتناول الجنس كما أشار إليه المصنّف، فيتناول أمر الشارع جنس ما وجب على المكلف، كما يقال: إنّ الواجب في وقت الظهر هو الظهر، فيتوجّه الأمر وهو: أقم الصلاه لدلوك الشمس، لأداء ذلك الواجب، ثمّ إذا تكرّر الوقت تكرّر الواجب، فيتناول الأمر ذلك الواجب الآخر أيضاً، لظهور تناول الأمر كلّ الجنس الواجب على المكلف صوماً كان أو صلاه. تسهيل اصول الشاشي: ٧٦-٧٧.

وقت الظهر هو الظهر، فتوجه الأمر لأداء ذلك الواجب، ثم إذا تكرر الوقت تكرر الواجب، فيتناول الأمر ذلك الواجب الآخر ضروره تناوله كل الجنس الواجب عليه صوماً كان أو صلاة، فكان تكرار العباده المتكرره بهذا الطريق لا بطريق أن الأمر يقتضى التكرار. (١)

## هدايه

\* إذا وردت صيغه الأمر، وهى (إفعل) مطلقه ومجرده عن القرائن، فهل تقتضى فعل المأمور به مره واحده أو أنها تقتضى التكرار؟ اختلف الأصوليون على مذاهب:

المذهب الأول: إن الأمر المطلق لا يقتضى التكرار، أى: لا يقتضى إلا فعل المأمور به مره واحده، فلو قال السيد لعبده: صم، فإنه يخرج عن العهده وتبراً ذمته بصوم يوم واحد فقط. وهذا مذهب أكثر الحنفيه و الظاهريه، وهو اختيار كثير من الحنابله كأبى الخطاب وابن قدامه، ونسب إلى أكثر المتكلمين.

المذهب الثانى: إن الأمر المطلق يقتضى التكرار؛ وهو مذهب بعض الشافعيه كأبى إسحاق، وهو اختيار بعض الحنابله كالقاضى أبى يعلى.

المذهب الثالث: إن الأمر لا يدل على التكرار ولا على المره الواحده، وإنما يدل على طلب الماهيه، والماهيه كما تتحقق فى المره الواحده كذلك تتحقق فى غيرها، إلا أن المره الواحده ضروريه، وليست المره مميّاه وضع له الأمر، وهو مذهب بعض الشافعيه كالفخر الرازى و الأمدى و البيضاوى و الغزالى. (٢)

قال الرازى فى مقام الاستدلال على مذهبه: إن الأمر لا دلالة فيه البتّه لا على

ص: ٤٥٣

١- (١). أصول الشاشى: ٣٥-٣٧.

٢- (٢). المستصفى: ٦/٢؛ المحصول: ٣٠٦-٣٠٨؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٣٧٨/١؛ فواتح الرحموت: ١/٦٦٤؛ المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ٣/١٣٦٧-١٣٧٥؛ كشف الأسرار: ١/١٨٥؛ أصول الجصاص: ١/٣١٤؛ التبصره: ٤١-٤٢؛ البحر المحيط: ٢/١١٧-١٢٠؛ شرح المعالم: ١/٢٦٤-٢٧١.

التكرار ولا- على المرّة الواحده، بل على طلب الماهيه من حيث هي هي، إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهيه في الوجود بأقل من المرّة الواحده، فصارت المرّة الواحده من ضرورات الإتيان بالمأمور به، فلا جرم دلّ على المرّة الواحده. (١)

### هل الصيغه تقتضى المرّة أو التكرار

\*\*لا إشكال في انحلال الأحكام التحريميه بانحلال موضوعاتها كما تنحلّ بانحلال المكلفين خارجاً، ضروره أنّ المستفاد عرفاً من مثل قضيه لا- تشرب الخمر أو ما شاكلها انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر في الخارج، وإنه متى ما وجد فيه خمر، كان محكوماً بالحرمة، كما هو الحال في القضايا الحقيقيه كافه.

و أما التكاليف الوجوبيه فلا إشكال- أيضاً- في انحلالها بانحلال المكلفين، وتعدّدها بتعدّدهم بداهه. إنّ المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (٢) أو ما شاكله، هو تعدّد وجوب الحجّ بتعدّد أفراد المستطيع خارجاً، و أما انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد، فتتخلّ في بعض الموارد دون بعضها الآخر.

فمن الأوّل قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)، (٣) وقوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (٤) وما شاكلها، حيث إنّ المتفاهم العرفي منهما هو الانحلال وتعدّد وجوب الصلاه ووجوب الصوم عند تعدّد الدلوک و الرؤيه.

ومن الثاني قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)، (٥) حيث

ص: ٤٥٤

١- (١). المحصول: ٣٠٨/١.

٢- (٢). آل عمران: ٩٧.

٣- (٣). الإسراء: ٧٩.

٤- (٤). البقره: ١٨٥.

٥- (٥). آل عمران: ٩٧.

إنَّ الاستفادة منه عرفاً عدم انحلال وجوب الحجّ بتعدّد الاستطاعه خارجاً في كلّ سنه، بل الاستفادة منه أنّ تحقّق الاستطاعه لدى المكلف يقتضى وجوب الحجّ عليه، فلو امتثل مرّه واحده كفى، ولا يلزمه التكرار بعد ذلك وإن تجددت استطاعته مرّه ثانيه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ صيغه الأمر أو ما شاكلها لا تدلّ على التكرار ولا على المرّه فى كلا الموردين، واستفاده الانحلال وعدمه إنّما تكون بسبب قرائن خارجيه وخصوصيات المورد لا من جهه دلالة الصيغه عليه وضعاً.

وبيان آخر: إنّ المرّه و التكرار فى الأفراد الطويله و الوحده و التعدّد فى الأفراد العرضيه جمعياً خارج عن طور مدلول الصيغه مادّه وهيئه. والوجه فى ذلك واضح، و هو أنّ الصيغه لو دلّت على ذلك فبطبيعته الحال لا تخلو من أن تدلّ عليه بمادّتها أو بهيئتها ولا ثالث لهما، والمفروض أنّها لا- تدلّ بشىء منهما ذلك. أمّا من ناحيه المادّه، فلفرض أنّها موضوعه للدلاله على الطبيعته المهمله المعرّاه عنها الخصوصيات كافّه، منها المرّه و التكرار و الوحده و التعدّد، فلا تدلّ على شىء منها. و أمّا من ناحيه الهيئه، فقد تقدّم أنّها تدلّ على النسبه الطلبيه أو النسبه البعثيه، لغرض جعل الداعى فى نفس المخاطب وجعل المأمور به فى عهده، فلا بدّ من دليل دالّ على كلّ من المرّه أو التكرار، أمّا الإطلاق فإنّه يقتضى الاكتفاء بالمرّه، وتفصيل ذلك أنّ مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثه، يختلف الحكم فيها من ناحيه جواز الاكتفاء وجواز التكرار:

١. أن يكون المطلوب صرف وجود الشىء بلا قيد ولا شرط، بمعنى: إنّّه يريد أن لا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمه العدم إلى نور الوجود لا أكثر ولو بفرد واحد، ولا محاله حينئذٍ ينطبق المطلوب قهراً على أوّل وجوداته. فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرّه، فالامتثال يكون بالوجود الأوّل، ويكون الثانى لغواً محضاً كالصلوات اليوميه.

٢. أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده، أى: بشرط أن لا يزيد على أوّل



وجوداته، فلو أتى المكلف حينئذٍ بالمأمور به مرتين، لا- يحصل الامتثال أصلاً كتكبيره الإحرام للصلاة، فإنّ الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى وهي تقع باطله.

٣. أن يكون المطلوب المتكرر إمّا بشرط تكرّره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرّة أصلاً كرَكَعات الصلاة الواحدة، وإمّا لا- بشرط تكرّره، بمعنى أنّه يكون المطلوب كلّ واحد من الوجودات، كصوم أيام شهر رمضان، فلكلّ مرّة امتثالها الخاصّ.

ولا- شك أنّ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغ، فلو أطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين- و هو في مقام البيان- كان إطلاقه دليلاً على إرادته الوجه الأوّل، وعليه يحصل الامتثال بالوجود الأوّل، كما أشرنا إليه، ولكن لا يضرّ الوجود الثاني كما أنّه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى.

#### تنبيه

\*\*المراد بالمرّة و التكرار هل هو الدفعه (١) والدفعات أو الفرد و الأفراد؟ قال المحقّق صاحب الكفايه قدّس سره: والتحقّق أن يقعاً بكلا المعنيين محلّ النزاع و إن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل. (٢)

ص: ٤٥٦

١- (١). المراد بها الوجود الذي لا- يتعاقبه وجود آخر، وبعبارة اخرى: المراد بالدفعه هنا وحده الإيجاد كعتق عبيد أو تمليكهم بإنشاء واحد، وكإعطاء الصدقه على عدّه مساكين دفعه واحده، فإنّه لا يصدق عليها المرّة بمعنى الفرد، بل يصدق عليها المرّة بمعنى الدفعه، وبين الدفعه و الفرد عموم من وجه لتصادقهما على مثل إنشاء عتق عبد واحد، ولتفارقهما في عتق عبيد بإنشاء واحد، فإنّه يصدق عليها الدفعه ولا- يصدق عليها الفرد، لكونها أفراداً عديده. وفي الكلام الممتدّ المتّصل وغيره من التدريجيات، فإنّ المرّة بمعنى الفرد الواحد تصدق عليه بخلاف الدفعه، فإنّها لا تصدق عليه لكونه من التدريجيات. منتهى الدرايه في شرح الكفايه: ١/٥٠٥-٥٠٦.

٢- (٢). كفايه الأصول: ١/١١٩.

الأمر بالفعل لا- يقتضى التكرار، وتكرار العبادات لا- يثبت بالأمر، بل بتكرّر أسبابها التي يثبت بها الواجب، والأمر لطلب أداء ما وجب في الذمّه بسبب سابق لا لإثبات أصل الوجوب.

ولمّا كان الأمر يتناول الجنس، فلذا يتناول جنس ما وجب على المكلف، كما في توجّه الأمر في وقت الظهر لأداء ذلك الواجب.

واختلف الأصوليون في صيغه الأمر إذا كانت مجرّده عن القرائن، هل تقتضى المرّه أو أنّها تقتضى تكرار المأمور به؟ وهم في ذلك على مذاهب:

الأوّل: إنّ الأمر المطلق لا يقتضى التكرار، أى: لا يقتضى إلّا فعل المأمور به مرّه واحده.

المذهب الثانى: إنّ الأمر المطلق يقتضى التكرار.

المذهب الثالث: أنّ الأمر لا يدلّ على المرّه ولا التكرار، وإنّما يدلّ فقط على طلب الماهيه، والماهيه كما تتحقّق فى المرّه الواحده كذلك تتحقّق فى غيرها، إلّا أنّ المرّه الواحده ضروريه، وليست المرّه ممّا وضع له الأمر.

لا إشكال فى انحلال الأحكام التحريميه بانحلال موضوعاتها كما تنحلّ بانحلال المكلفين خارجاً، ضروره أنّ المستفاد عرفاً من مثل قضيه لا- تشرب الخمر انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر فى الخارج، كما هو فى القضايا الحقيقيه كافه. وأمّا التكليف الوجوبيه فلا إشكال فى انحلالها بانحلال المكلفين بداهه المتفاهم العرفى من مثل قوله تعالى: (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)، و أمّا انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ صيغه الأمر لا تدلّ على المرّه ولا التكرار، واستفاده الانحلال وعدمه إنّما تكون بسبب قرائن خارجيه وخصوصيات الموارد لا من جهه دلالة الصيغه.

وبكلمه اخرى: إن الصيغه لا تدلّ على التكرار ولا المرّه مادّه وهيئه؛ لأنّ المادّه لم توضع إلّا لنفس الحدث غير الملحوظه معه شيء من خصوصياته الوجوديه. ولما عرفت أنّ صيغه (إفعل) إنّما تدلّ على النسبه الطليه.

نعم، صيغه (إفعل) بإطلاقها تقتضى الاكتفاء بالمرّه إذا كان المطلوب منها صرف الوجود بلا قيد وشرط، و أمّا إذا كان المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحده أو بشرط تكزّره فلا تدلّ بإطلاقها على المرّه أو التكرار، إذ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغه، فتدبر، فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق.

المراد بالمرّه و التكرار إذا كان الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد يكون محلّ النزاع فى كلا الصورتين.

١. هل يقتضى الأمر بالفعل تكرار الفعل أم لا؟ وضح بمثال.
٢. كيف يفهم أنّ تكرار العبادات بأسبابها وليس بالأمر؟
٣. وضح عبارته: (الأمر يتناول جنس ماوجب عليه).
٤. لو قال: زوّجني امرأه، هل يتناول هذا تزويجاً مرّه بعد اخرى؟ ولماذا؟
٥. أذكر المذهب الثالث ودليله.
٦. ما هو انحلال الأحكام التحريميه و الوجوبيه؟
٧. هل تدلّ صيغته الأمر مآده وهيئه على المرّه و التكرار أم لا؟ ولماذا؟
٨. لماذا تقتضى صيغته (إفعل) بإطلاقها على الاكتفاء بالمرّه؟
٩. ما المراد بالمرّه و التكرار؟



قال الشاشى: فصل: المأمور به نوعان: مطلق عن الوقت، ومقيد به.

#### حكم المأمور به المطلق

وحكم المطلق أن يكون الأداء واجباً على التراخى بشرط أن لا يفوته فى العمر.

وعلى هذا، قال محمّد فى الجامع - أى: الجامع الكبير - : «لو نذر أن يعتكف شهراً»، له أن يعتكف أى شهر شاء، ولو نذر أن يصوم شهراً، له أن يصوم أى شهر شاء، وفى الزكاه وصدقه الفطر والعشر، المذهب المعلوم أنه لا يصير بالتأخير مفراً، فإنّه لو هلك النصاب سقط الواجب، والحادث إذا ذهب ماله وصار فقيراً كفر بالصوم. (1)

وعلى هذا، لا يجوز قضاء الصلاه فى الأوقات المكروهه؛ لأنّه لمّا وجب مطلقاً وجب كاملاً فلا يخرج عن العهده بأداء الناقص؛ فيجوز العصر عند الاحمرار أداءً، ولا يجوز قضاءً.

ص: ٤٤١

١- (١). يعنى: جاز له أن يكفر بالصوم لسقوط الواجب بسقوط سببه، إذ الحادث فى اليمين مأمور بالكفاره المالىه أولاً عند وجدان المال، والصوم عند فقدان المال؛ لقوله تعالى: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَساكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)، (المائد: ٨٩). فإذا ذهب ماله وصار فقيراً كفر بالصوم، ولا يؤخذ بالكفاره المالىه؛ لأنّه غير مفراً وغير مقصر بالتأخير لجواز التأخير.

وعن الكرخي: إنَّ موجب الأمر المطلق الوجوب على الفور، والخلاف معه في الوجوب، ولا- خلاف في أنَّ المسارعه إلى الائتثار مندوب إليها. (١)

## إيضاح

\*اختلف العلماء في الأمر المطلق على ثلاثة مذاهب هل هو يقتضى تعجيل فعل المأمور به أم تأخيره؟

الأول: إنَّ الأمر المطلق يقتضى الفور ولا يجوز تأخيره إلا بقريته، وهو مذهب بعض الحنفية كالكرخي و الجصاص، والحنابلة، وكل من قال بحمل الأمر على التكرار، وجمهور المالكية، وبعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي و الدقاق وأبي حامد المروزي. ومن الأدله عليه قوله تعالى: (وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ)، (٢) وقوله تعالى: (إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ). (٣)

الثاني: إنَّ الأمر المطلق لا يقتضى الفور، بل يجوز تأخير فعل المأمور به عن أول وقت إمكان الأداء، وهو مذهب أكثر الحنفية و الشافعية وجماعه من الأشاعره و الجبائي وابنه أبي الحسين البصري ونسب إلى الإمام الشافعي. ومن الأدله عليه قياس الأمر على الخبر وأيضاً قياسه على اليمين.

الثالث: التوقف في ذلك حتى يقوم دليل يريح المراد أنه الفور أو التأخير، لكن بعضاً من الواقفه يقول: التوقف إنما هو في المؤخر هل هو ممثل أو لا-؟ و أما المبادر، فإنه ممثل قطعاً، لكن هل يأنم بالتأخير؟ اختلفوا فيه، فمنهم من قال بالتأثيم و هو اختيار إمام الحرمين، ومنهم من لم يؤثمه، ومنهم من توقف في المبادر أيضاً.

ص: ٤٦٢

١- (١). أصول الشاشي: ٣٧-٣٨.

٢- (٢). آل عمران: ١٣٣.

٣- (٣). الأنبياء: ٩٠.

واختار الغزالي و الآمدى إنه مهما فعل مقدماً كان أو مؤخراً كان ممثلاً للأمر، ولا إثم عليه بالتأخير، والدليل على ذلك أن الأمر حقيقه فى طلب الفعل لا غير، فمهما أتى بالفعل كان ممثلاً للأمر. (١)

## الفور و التراخى

إختلف الأصوليون فى دلاله صيغه الأمر على الفور و التراخى على أقوال:

١. إنها موضوعه للفور.

٢. إنها موضوعه للتراخى.

٣. إنها موضوعه لهما على نحو الاشتراك اللفظى.

٤. إنها غير موضوعه لا للفور ولا للتراخى ولا للأعمّ منهما، بل لا دلاله لها على أحدهما بوجه من الوجوه، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيه التى تختلف باختلاف المقامات.

والحقّ هو الأخير، لما عرفت سابقاً من أنّ صيغه الأمر إنّما تدلّ على النسبه الطلبيه، كما أنّ المادّه لم توضع إلاّ لنفس الحدث غير الملحوظه معه شىء من خصوصياته الوجوديه. وعليه، فلا دلاله لها لا بهيئتها ولا بمادّتها على الفور أو التراخى، بل لا بدّ من دالّ آخر على شىء منهما، فإن تجرّدت عن الدالّ الآخر، فإنّ ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخى.

هذا بالنسبه إلى نفس الصيغه، أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل، فقد قيل

ص: ٤٤٣

---

١- (١). المستصطفى: ١٥/٢؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٣٨٧/١-٣٨٩؛ المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ٣/١٣٨٤؛ فواتح الرحموت: ١/٦٨٠؛ المحصول: ١/٣١٩-٣٢١؛ شرح المعالم: ١/٢٧٢-٢٧٨؛ التبصره: ٥٢-٥٩؛ أصول الجصّ اص: ١/٢٩٥؛ البحر المحيط: ٢/١٢٦-١٢٩؛ شرح التلويح على التوضيح: ١/٣٧٥ و ٣٧٨.



بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلا- ما دلّ عليه دليل خاصّ ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص، وقد ذكروا لذلك آيتين:

الأولى: قوله تعالى: (وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ)، (١) وتقريب الاستدلال بها أنّ المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلا بالمسارعة إلى سببها وهو الإتيان بالمأمور به؛ لأنّ المغفرة فعل الله تعالى، فلا- معنى لمسارعه العبد إليها. وعليه، فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجباً، لما مرّ من ظهور صيغته (إفعل) في الوجوب.

الثانية: قوله تعالى: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)، (٢) الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الإتيان بها فوراً. وبعبارة أخرى: إنّ الله عزّ وجلّ أمر عباده بالاستباق نحو الخير، ومن مصاديقه فعل المأمور به، فإذاً يجب على المكلف الاستباق نحوه في أوّل أزمته الإمكان، وإلاّ ففي الزمن الثاني، وهكذا.

\*\*\*والجواب عنهما- كما قرّر-: إنّ حسن المسارعة والاستباق إلى الخيرات، حيث إنّ من الأمور المرتكزة في أذهان العرف بنحو الاستحباب وعدم اللزوم، كان الكلام المتضمّن للأمر بهما محمولاً عندهم على ما هو مرتكز في أذهانهم، لاستظهارهم جرى الأمر على ما يروونه إلاّ أن تقوم قرينه خاصّه معينه صارفه للكلام عمّا هو المرتكز، وليس في المقام قرينه على إرادته الوجوب سوى بيان لازم الوجوب من ترتّب العقوبة على المخالفة، هذا أوّلاً.

و أمّا ثانياً: إنّ الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة و المسابقه شاملتين لهما في المستحبات أيضاً. ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز تركها رأساً؟ وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينه على أنّ طلب المسارعة ليس على نحو

ص: ٤٦٤

١- (١). آل عمران: ١٣٣.

٢- (٢). البقره: ١٤٨، المائده: ٤٨.

الإلزام، فلا تبقى لهما دلالة على الفوريه فى عموم الواجبات.

وثالثاً: لو سلّمنا باختصاصهما فى الواجبات لوجب صرف ظهور صيغه إفعال فيهما فى الوجوب، وحملها على الاستحباب نظراً إلى أنّنا نعلم عدم وجوب الفوريه فى أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومها، ولا شكّ فى قبح هذا التخصيص عند العرف واستهجانها. إذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

ورابعاً: قال سيدنا المحقق الإمام الخميني رحمه الله: لا بدّ من حمل الخيرات وأسباب المغفره على ما لو لم يسبق المكلف إليه لفاته بإتيان غيره، إذ الظاهر من مادّه الاستباق وهيئه المسارعه أنّ الأمر بهما متوجه إلى تسابق المكلفين بعضهم مع بعض إلى فعل الخيرات وأسباب المغفره من ربّهم، مثل الواجبات الكفائيه. والخيرات التى لا يمكن قيام الكلّ بإتيانها، ومعه يكون الأمر فيهما للإرشاد لا للوجوب المولوى. (١)

### الخلاصه

المأمور به نوعان: مطلق عن الوقت، ومقيّد به. وحكم المطلق أن يكون الأداء واجباً على التراخي بشرط أن لا يفوته فى العمر. وحكى عن الكرخي أنّ موجب الأمر المطلق الوجوب على الفور.

وفى الأمر المطلق، هل يقتضى الفور أو التراخي؟ اختلف العلماء - هنا - على ثلاثه مذاهب: الأوّل: إنّ الأمر المطلق يقتضى الفور ولا يجوز تأخيره إلاّ بقرينه. الثانى: إنّ الأمر المطلق لا يقتضى الفور، بل يجوز تأخير المأمور به عن أول وقت إمكان الأداء. الثالث: التوقف فى الدلاله حتّى يقوم دليل يرجح المراد أنّه الفور أو التراخي.

واختلف الأصوليون من الشيعة فى دلالة صيغه الأمر على الفور أو التراخي على

ص: ٤٤٥

أقوال أيضاً. والحق، إنها لا- تدلّ على الفور، ولا- على التراخي، ولا- للأعمّ منهما، لما عرفت أنّ صيغته الأمر إنّما تدلّ على النسبه الطليبه، كما أنّ الماده لم توضع إلاّ لنفس الحدث من غير ملاحظه الخصوصيات الوجوديه.

أمّا في مقام الإثبات، فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات، وهو آيتا (وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ... وَ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)، وأجاب المنكرون عنهما: أولاً- بأنّ الخيرات وسبب المغفره كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً. ومن البديهي عدم وجوب المسارعه في المستحبات، كيف وهي يجوز تركها رأساً؟ وثانياً: لو سلّمنا اختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغته (إفعل) فيهما إلى المستحبات، إذ نعلم عدم وجوب الفوريه في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن وقبيح عند العرف؛ وثالثاً: لا بدّ من حمل الأمر بالخيرات وأسباب المغفره إلى الإرشاد، ولا يكون الأمر فيهما مولوياً.

١. ما هو المأمور به المطلق؟
٢. أذكر حكم المأمور به المطلق.
٣. أذكر رأى الغزالي و الآمدى مع استدلالهما.
٤. لماذا لا تدلّ صيغته الأمر على الفور و التراخي؟
٥. وضح تقريب الاستدلال بآيه (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ).
٦. كيف تصدق الخيرات وأسباب المغفرة على المستحبات؟
٧. بين استدلال توجيه الأمر فى الآيتين المذكورتين على الإرشاد.



#### إشاره

و أمّا الموقّت، فنوعان:

النوع الأوّل: نوع يكون الوقت ظرفاً للفعل حتّى لا يشترط استيعاب كلّ الوقت بالفعل كالصلاه. (١)

#### أحكام النوع الأوّل

ومن حكم هذا النوع أنّ وجوب الفعل فيه لا ينافى وجوب فعل آخر فيه من جنسه، حتّى لو نذر أن يصلّى كذا وكذا ركعه فى وقت الظهر لزمه.

ومن حكمه أنّ وجوب الصلاه فيه لا ينافى صحّه صلاه اخرى فيه، حتّى لو شغل جميع وقت الظهر لغير الظهر يجوز.

ومن حكمه أنّه لا يتأدّى المأمور به إلاّ بنيه معينه؛ لأنّ غيره لما كان مشروعاً فى الوقت لا يتعين هو بالفعل و إن ضاق الوقت؛ لأنّ اعتبار النيه باعتبار المزاحم، وقد بقيت المزاحمه عند ضيق الوقت.

ص: ٤٦٩

---

١- (١). تعريف المأمور به الموقّت: هو الذى يتعلّق أدائه بوقت محدود، بحيث يلزم فواته بفوات ذلك الوقت كالصلوات الخمس، والصوم، والحجّ. تسهيل اصول الشاشى: ٧٩.

\*والنوع الثاني ما يكون الوقت معياراً (١) له، وذلك مثل الصوم، فإنه يتقدّر بالوقت و هو اليوم. ومن حكمه أنّ الشرع إذا عين له وقتاً لا يجب غيره في ذلك الوقت، ولا يجوز أداء غيره فيه، حتّى إنّ الصحيح المقيم لو أوقع إمساكه في رمضان عن واجب آخر يقع عن رمضان لا عمّا نوى. وإذا اندفع المزاحم في الوقت، سقط اشتراط التعيين، فإنّ ذلك (إنّما يكون) لقطع المزاحمه ولا يسقط أصل النيه؛ لأنّ الإمساك لا يصير صوماً إلّا بالنيه، فإنّ الصوم شرعاً هو الإمساك عن الأكل و الشرب و الجماع نهاراً مع النيه. وإن لم يعين الشرع له وقتاً، فإنه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد، حتّى لو عين العبد أياماً لقضاء رمضان، لا تتعين هي للقضاء، ويجوز فيها صوم الكفّاره و النفل، ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها.

### حكم النوع الثاني

ومن حكم هذا النوع أنّه يشترط تعيين النيه لوجود المزاحم، ثمّ للعبد أن يوجب شيئاً على نفسه موقّناً أو غير موقّناً، وليس له تغيير حكم الشرع، مثاله: إذا نذر أن يصوم يوماً بعينه لزمه ذلك، ولو صامه عن قضاء رمضان أو عن كفّاره يمينه جاز؛ لأنّ الشرع جعل القضاء مطلقاً فلا يتمكّن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم.

ولا يلزم على هذا (٢) ما إذا صامه عن نفل حيث يقع عن المنذور لا عمّا نوى؛ لأنّ النفل حقّ العبد، إذ هو يستبدّ بنفسه من تركه وتحقيقه، فجاز أن يؤثر فعله فيما هو حقه لا فيما هو حقّ الشرع.

ص: ٤٧٠

١- (١). المراد بالمعيار هنا: الوقت الذي يستغرقه الفعل، ولا يفضل عنه، فيطول بطول الوقت ويقصر بقصره. وبعبارة اخرى: معيار الشيء ما يقدر به ذلك الشيء، ومثاله كالصوم، فإنّ اليوم معيار له. أحسن الحواشي: ٣٨، المهذب في اصول الفقه: ١٥٩/١.

٢- (٢). هذا جواب عن إشكال مقدّر و هو أنّه يلزم على القول بجواز صوم القضاء أو الكفّاره أو النفل في اليوم الذي عينه العبد لصوم النذر عدم الوقوع عن الصوم المنذور لو صام في ذلك اليوم نفلاً مثلاً، بل يقع عن النفل مع أنّه يقع عن المنذور، لا عمّا نوى و هو النفل. و هذا تغيير النفل عن إطلاقه بالجواز في كلّ يوم إلى تقييده بغير يوم النذر. أحسن الحواشي: ٣٩، تسهيل اصول الشاشي: ٨١.

وعلى اعتبار هذا المعنى، قال مشايخنا: إذا شرط في الخلع أن لا نفقه لها ولا سكنى، سقطت النفقة دون السكنى، حتى لا يتمكن الزوج من إخراجها عن بيت العدة؛ لأن السكنى في بيت العدة حق الشرع، فلا يتمكن العبد من إسقاطه بخلاف النفقة. (١)

## تكميل

\*الفعل بالنسبة إلى الوقت يكون على أحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون الفعل فاضلاً عن الوقت، والتكليف بذلك لا يجوز إلا إذا جُوزنا تكليف ما لا يطاق.

والثاني: أن لا يكون أزيد ولا أنقص، نحو الأمر بإمساك كل اليوم، وهذا لا إشكال فيه.

والثالث: أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل، وهذا هو الواجب الموسع، واختلف الناس فيه، فمنهم من أنكره، وزعم أن الوقت لا يمكن أن يزيد على الفعل، ومنهم من سلم جوازه.

أما الأولون (المنكرون)، فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه:

أحدها: قول من قال من أصحابنا، إن الواجب مختص بأول الوقت وأنه لو أتى به في آخر الوقت كان قضاءً.

وثانيها: قول من قال من أصحاب أبي حنيفة، إن الواجب مختص بآخر الوقت، وأنه لو أتى به في أول الوقت كان جارياً مجرى ما لو أتى بالزكاة قبل وقتها.

وثالثها: ما يحكى عن الكرخي: إن الصلاة المأتي بها في أول الوقت موقوفه، فإن أدرك المصلي آخر الوقت وليس هو على صفه المكلفين، كان ما فعله نفلاً وإن أدركه على صفه المكلفين كان ما فعله واجباً.

و أما المعترفون بالواجب الموسع، وهم جمهور أصحابنا، وأبو علي وأبو هاشم

ص: ٤٧١



وأبو الحسين البصرى، فقد اختلفوا فيه على وجهين:

منهم من قال: الوجوب متعلق بكل الوقت إلا أنه إنما يجوز ترك الصلاة في أول الوقت إلى بدل هو العزم عليها، وهو قول أكثر المتكلمين.

وقال قوم: لا حاجة إلى هذا البدل، وهو قول أبي الحسين البصرى، وهو المختار لنا.

والدليل على تعلّق الوجوب بكلّ الوقت، أنّ الوجوب مستفاد من الأمر، والأمر تناول الوقت ولم يتعرّض البتّة لجزء من أجزاء الوقت؛ لأنّه لو دلّ الأمر على تخصيصه ببعض أجزاء ذلك الوقت، لكان ذلك غير هذه المسألة التي نحن نتكلّم فيها، إذا لم يكن في الأمر دلالة على تخصيص ذلك الفعل بجزء من أجزاء ذلك الوقت، وكان كلّ جزء من أجزاء الوقت قابلاً له، ويجب أن يكون حكم ذلك الأمر، هو إيجاب إيقاع ذلك الفعل في أى جزء من أجزاء ذلك الوقت أرادته المكلف، وذلك هو المطلوب. (١)

### الواجب الموسّع والمضيق

\*\* ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان وعدم تحديده به، إلى موقت وغير موقت؛ وينقسم الموقت باعتبار زياده الزمان المحدّد له على الزمان الوافى بإتيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه، إلى موسّع ومضيق. والأول: كالصلوات اليومية، فإنّ وقتها زائد على زمان فعلها، فيتمكّن المكلف من الإتيان بها في وقتها مرّات عديدة كما هو واضح. والثاني: كصوم شهر رمضان أو نحوه، فإنّ الزمان المحدّد له مساوٍ لزمان الإتيان به، بحيث يقع كلّ جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زياده ونقصه.

قد يشكل في إمكان الواجب الموسّع تاره، وفي المضيق اخرى. أمّا في الأوّل:

ص: ٤٧٢

---

١- (١). المحصول: ٣٥٩/١-٣٦٠؛ المستصفي: ١٦٨/١؛ الإحكام في اصول الأحكام: ٩٢/١؛ فواتح الرحموت: ٩٩/١؛ المهذب في اصول الفقه المقارن: ١٥٨/١-١٥٩؛ شرح المعالم: ٣٣٤/١-٣٤٠؛ شرح التلويح على التوضيح: ٣٧٨/١-٣٧٩؛ كشف الأسرار: ٣١٤/١؛ التبصره: ٦٠؛ البحر المحيط: ١٦٦/١.

فبدعوى أنه يستلزم جواز ترك الواجب في أول الوقت، وهو ينافى وجوبه، كيف؟ فإن الواجب ما لا يجوز تركه، فإذا فرض أنه واجب في أول الوقت، كيف يجوز تركه؟

وغير خفى ما فيه من المغالطه؛ وذلك لأن الواجب هو الجامع بين المبدأ و المنتهى المعزى عنه جميع خصوصيات الأفراد من العرضيه و الطوليه، والواجب على المكلف هو الإتيان بهذا الجامع بين هذين الحدّين، لا- في كلّ آن ووقت ليكون تركه أول الوقت تركاً للواجب. ولو أتى به في آخر الوقت، بل تركه فيه ترك لفرد، وهو ليس بواجب على الفرض، ولذا لو ترك المكلف الصلاه في أول الوقت، وأتى بها في آخر الوقت، فلا يقال إنّه ترك الواجب.

و أمّا في الثانى: هو الإشكال فى إمكان وجود المضيق، فبدعوى أنّ الانبعاث لا بدّ وأن يتأخّر عن البعث ولو آنأ ما. وعليه، فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث والانبعاث معاً، أعنى: الوجوب وفعل الواجب، ولازم ذلك هو زياده زمان الوجوب على زمان الواجب، مثلاً: إذا فرض تحقّق وجوب الصوم حين الفجر، فلا بدّ وأن يتأخّر الانبعاث عنه آنأ ما، وهو خلاف المطلوب، ضروره أنّ لازم ذلك هو خلوّ بعض الآنات من الواجب، و إذا فرض تحقّق وجوب الصوم قبل الفجر، يلزم تقدّم المشروط على الشرط، وهو محال. وعليه، فلا بدّ من الالتزام بعدم اشتراطه بدخول الفجر لئلا يلزم تقدّم المعلول على علته، ولازم ذلك هو عدم إمكان وجود الواجب المضيق.

يرد عليه أولاً: إنّ الملاك فى كون الواجب مضيقاً هو ما كان الزمان المحدّد له وقتاً مساوياً لزمان الإتيان بالواجب، بحيث يقع كلّ جزء منه فى جزء من ذلك الزمان بلا- زياده ونقيصه، و أمّا كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له، فهو أجنبي عمّا هو الملاك فى كون الواجب مضيقاً، ومن هنا لا شبهه فى تصوير الواجب المضيق و الموسّع على القول بالواجب المعلق، مع أنّ زمان الوجوب فيه أوسع من زمان الواجب.

وثانياً: تأخر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور، بل هو بالرتبه كما لا يخفى. (١)

## الخلاصه

المأمور به الموقت نوعان: نوع يكون الوقت ظرفاً للفعل، ولا يشرط استيعاب كل الوقت بالفعل. ومن أحكامه: وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر فيه من جنسه، وأن وجوب الصلاة فيه لا ينافي صحه صلاه اخرى فيه، حتى لو شغل جميع وقت الظهر لغير الظهر يجوز. ومن حكمه أيضاً: إنه لا يتأدى المأمور به إلا بنيه معينه؛ لأن غيره لما كان مشروعاً في الوقت لا يتعين هو بالفعل وإن ضاق الوقت.

والنوع الثاني من المأمور به الموقت، ما يكون الوقت معياراً له. ومن حكمه أن الشرع إذا عين له وقتاً لا- يجب غيره في ذلك الوقت، ولا- يجوز أداء غيره فيه، وإن لم يعين الشرع له وقتاً، فإنه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد. ومن حكم هذا النوع إنه يشترط تعيين النيه لوجود المزاحم. وللعبد أن يوجب شيئاً على نفسه موقتاً أو غير موقت، وليس له تغيير حكم الشرع.

الفعل بالنسبه إلى الوقت يكون على أحد وجوه ثلاثة: الأول: يكون الفعل فاضلاً عن الوقت و التكليف بذلك لا يجوز؛ والثاني: أن لا- يكون أزيد ولا- أنقص؛ والثالث: أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل، وهذا هو الواجب الموسع، واختلفوا فيه، فمنهم من أنكروه، ومنهم من سلم جوازه.

فالمنكرون اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه. والمعترفون اختلفوا على وجهين. والدليل على تعلق الوجوب بكل الوقت: إن الوجوب مستفاد من الأمر، والأمر تناول الوقت ولم يتعرض البتة لجزء من أجزاء الوقت.

ص: ٤٧٤

ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان وعدم تحديده به إلى موقت وغير موقت؛ وينقسم الموقت باعتبار زياده الزمان المحدد له على الزمان الوافي بإتيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه، إلى موسع ومضيق.

قد يشكل في إمكان الواجب الموسع تاره، وفي المضيق اخرى. ففي الواجب الموسع يستلزم جواز ترك الواجب في أول الوقت، وفي المضيق لا- بد من أن يكون الانبعاث متأخراً عن البعث ولو آنأ مآ. وعليه، فلا- مناص من فرض زمان يسع البعث والانبعاث معاً، ولازم ذلك هو زياده زمان الوجوب على زمان الواجب، فإذا فرض تحقق وجوب الصوم مثلاً قبل الفجر، يلزم تقدم المشروط على الشرط، وهو محال.

وأجيب عن الأول بأنه مغالطه، إذ الواجب هو الجامع بين المبدأ و المنتهى المعزى عنه جميع خصوصيات الأفراد من العرضيه و الطوليه، والواجب على المكلف هو الإتيان بهذا الجامع.

وأورد على الثاني: بأن كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له أجنبي عمّا هو الملا-ك في كون الواجب مضيقاً، هذا أولاً. وثانياً: إن تأخر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور، بل هو بالرتبه.

١. ما هو النوع الأول من الأمور به المقيد؟
٢. أذكر أحكام النوع الأول من الأمور به المقيد.
٣. ما هو النوع الثاني من الأمور به المقيد؟
٤. إذا نذر أن يصوم يوماً بعينه فصام عن نفل في ذلك اليوم، فهل يقع عن المنذور أو عما نوى؟ ولماذا؟
٥. لماذا لو صام الصحيح المقيم في رمضان عن واجب آخر يقع عن رمضان؟
٦. أذكر أوجه نسبه الفعل إلى الوقت.
٧. وضح دليل تعلق الوجوب بكلّ الوقت.
٨. أذكر الإشكال في إمكان الواجب الموسّع مع الجواب عنه.
٩. وضح الإشكال في إمكان الواجب المضيق.
١٠. بين الإيراد و الجواب عن الإشكال في الواجب المضيق.

قال الشاشى: فصل: الأمر بالشىء يدلّ على حسن المأمور به إذا كان الأمر حكيماً؛ لأنّ الأمر لبيان أنّ المأمور به ممّا ينبغى أن يوجد، فافتضى ذلك حسنه. (١)

ثمّ المأمور به فى حقّ-أى: ذات-الحسن نوعان: حسن بنفسه، وحسن لغيره. فالحسن بنفسه مثل الإيمان بالله تعالى، وشكر المنعم، والصدق، والعدل، والصلاه، (٢) ونحوها من العبادات الخالصة.

### حكم المأمور به الحسن بنفسه

فحكم هذا النوع أنّه إذا وجب على العبد أدائه لا يسقط إلاّ بالأداء، وهذا فيما لا يحتمل السقوط، مثل: الإيمان بالله تعالى. وأمّا ما يحتمل السقوط، فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر، وعلى هذا قلنا: إذا وجبت الصلاه فى أوّل الوقت، سقط الواجب بالأداء (٣) أو باعتراض الجنون و الحيض

ص: ٤٧٧

١- (١). اختلفوا فى أنّ الحسن للمأمور به شرعى أو عقلى، قيل: إنّ شرعى؛ لأنّه ثبت حسنه ضروره حكمه الأمر كما بيّنه المصنّف، وقال بعضهم: إنّ عقلى، أى: يعرف حسنه بالعقل. أحسن الحواشى: ٤٠.

٢- (٢). الصلاه حسن فى نفسها؛ لأنّها من أولها إلى آخرها تعظيم للربّ تعالى بالأقوال و الأفعال، وثناء عليه، وخشوع له، وقيام بين يديه، وجلسه بحضوره، وتعداد الركعات و الأوقات و الشرائط لا- يستقلّ العقل بمعرفتها، فكانت محتاجه إلى الشريعة. أحسن الحواشى: ٤٠.

٣- (٣). فيه إشاره إلى أنّ نفس الوجوب يثبت بأوّل جزء من الوقت وجوباً موسّعاً عند المصنّف أحسن الحواشى: ٤٠.

والنفاس في آخر الوقت، باعتبار أن الشرع أسقطها عنه عند هذه العوارض، ولا يسقط بضيق الوقت وعدم الماء واللباس ونحوه.

## النوع الثاني

\* ما يكون حسناً بواسطة الغير، وذلك مثل: السعي إلى الجمعة والوضوء للصلاة، فإن السعي حسن بواسطة كونه مفضياً إلى أداء الجمعة، والوضوء حسن بواسطة كونه مفتاحاً للصلاة.

وحكم هذا النوع أنه يسقط بسقوط تلك الوساطة، حتى إن السعي لا يجب على من لا جمعه عليه، ولا يجب الوضوء على من لا صلاه عليه. ولو سعى إلى الجمعة فحمل مكرهاً إلى موضع آخر قبل إقامه الجمعة، يجب عليه السعي ثانياً، ولو كان معتكفاً في الجامع يكون السعي ساقطاً عنه؛ وكذلك لو توضأ فأحدث قبل أداء الصلاة، يجب عليه الوضوء ثانياً ولو كان متوضئاً عند وجوب الصلاة لا يجب عليه تجديد الوضوء.

والقريب من هذا النوع الحدود والقصاص والجهاد، فإن الحد حسن بواسطة الزجر عن الجنايه، والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفره وإعلاء كلمه الحق، ولو فرضنا عدم الوساطه لا يبقى ذلك مأموراً به، فإنه لولا الجنايه لا يجب الحدود، ولولا الكفر المفضى إلى الحراب لا يجب عليه الجهاد. (1)

## تنبيه

الحنفيه قدّموا الفعل الحسن بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه، أي: من غير واسطه في الثبوت، (فهذا النوع): إمّا لا يقبل حسنه السقوط لأجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر كالإيمان، فإنه يقتضى حسنه لا بشرط زائد، أو يقبل حسنه السقوط لأجل اقتضاء الحسن بشرط زائد ممكن الزوال كالصلاه، وقد منعت في الأوقات المكروهه، بل غلب القبح العارض، وهو لا ينافى بقاء الحسن الذاتى، ولذا لو أدى الصلاه فيها كانت صحيحه كالنفل....

ص: ٤٧٨

١- (١). أصول الشاشى: ٤٠-٤١. وراجع: شرح التلويح على التوضيح: ١/٣٢٤-٣٦٦؛ كشف الأسرار: ١/٢٧٢-٣١٣.

وإلى ما هو حسن لغيره، بأن يكون هذا الغير واسطه في الثبوت، وهو أمّا ملحق بالأوّل-أى: بما هو حسن لنفسه-لكون هذه الواسطه واسطه في الثبوت لا في العروض، فالحسن عارض للفعل بالذات، وهو-أى: الملحق بالأوّل-إنّما يكون في الغير الذى هو الواسطه لا-اختيار للعبد فيه، فحينئذٍ لا- يكون هذا الغير فعلاً- اختيارياً صالحاً لأن يتصف بالحسن، فيكون واسطه في ثبوت الحسن فقط، كالزكاه و الصوم و الحجّ...، أو غير ملحق بالأوّل لكون الغير واسطه في العروض، وهذا القسم منقسم إلى قسمين: الأوّل: أن يكون هذا الغير يتأدى بأداء هذا الحسن، كالجهاد و الحدّ و صلاه الجنازه...، والثانى أن لا يتأدى هذا الغير بأداء هذا الحسن كالسعى إلى الجمعه، فإنّه حسن بحسن صلاه الجمعه، ولا تتأدى بالسعى فقط.... (1)

## الحسن و القبح

اختلفوا في حسن الأشياء وقبحها، هل إنهما عقليان، بمعنى: أنّ الحاكم بهما العقل أم لا؟

ذهب المعتزله (والإماميه) والماتريديه (2) إلى أنّ الحاكم بهما هو العقل، والفعل

ص: ٤٧٩

١- (١). فواتح الرحموت: ٧٤/١-٧٦.

٢- (٢). الماتريديه: هم أتباع الإمام أبى منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدى السمرقندى المولود حدود سنه ٢٦٠ هـ، فى محلّه ماتريد من توابع سمرقند. كان معاصراً لأبى الحسن الأشعري المولود سنه ٢٦٠ هـ، وكان الماتريدى فى العقائد والأصول و الفقه تابعاً لأبى حنيفه قدّس سره، و قد تلمذ فقيه نصير أو نصر بن يحيى البلخى (ت/٢٦٨هـ). وفى الفتح المبين فى طبقات الأصوليين: ١٩٣/١-١٩٤ قال عبدالله مراثى فى تعريفه: كان أبو منصور قوى الحجّه فحماً فى الخصومه، دافع عن عقائد المسلمين وردّ شبهات الملحدين. ووصفه الشيخ أبو الحسن الندوى فى رجال الفكر و الدعوه: ١١٤/١-١١٥.... امتاز بالذكاء و النبوغ و حذق الفنون العلميه المختلفه. و قد رجّحه الندوى فى كتابه على الإمام أبى الحسن الأشعري. وفاته ومدفنه فى سمرقند سنه ٣٣٣ هـ. له تأليفات كثيره، منها: ١- تأويلات القرآن؛ ٢. التوحيد؛ ٣. شرح الفقه الأكبر؛ ٤. بيان أوهام المعتزله ٥- الردّ على الأصول الخمسه؛ ٦. الردّ على كتاب الإمامه؛ ٧. الردّ على فروع القرامطه. طبقات الحنفية: ١٣٠.



حسن أو قبيح في نفسه إما لذاته أو لصفه لازمه له، وإما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم. والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة، وليس له أن يعكس القضية من عند نفسه بأن يحسن ما قبحه، ويقبح ما حسنه. نعم، إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص أو الأحوال، كان له أن يكشف عما تغير الفعل من حسنه أو قبحه في نفسه.

وقالت الأشاعره: لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمر حقيقي (1) حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزله، بل الشرع هو المثبت له والمبين، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضية، فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر، فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً، كما في النسخ من الحرمه إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمه.

### إطلاق الحسن والقبح وتحرير محل النزاع

\* إن الحسن والقبح لهما ثلاثه معان باعتبارات ثلاثه:

الأول: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما صفه الكمال والنقص، والحسن كون الصفه صفه كمال والقبح كون الصفه صفه نقصان، يقال: العلم حسن، أي: لمن أتصف به كمال وارتفاع شأن، والجهل قبيح، أي: لمن أتصف به نقصان وأتضاع حال، ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها وأن مدركه العقل.

الثاني: ملائمه الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبر عنهما بالمصلحه والمفسده، فيقال:

ص: ٤٨٠

١- (١). المراد بالأمر الحقيقي ما يكون متقررًا في ذات الموصوف لا ما يكون موجوداً خارجياً، فإن بعض المعتزله أيضاً يذهبون إلى أنه غير حقيقي.

الحسن ما فيه مصلحة، والقيح ما فيه مفسده، وما خلا- عنهما لا- يكون شيئاً منهما، وذلك أيضاً يدركه العقل كالمعنى الأول، ويختلف بالاعتبار، فإنّ قتل زيد مصلحة لأعدائه، وموافق لغرضهم، ومفسده لأوليائه، ومخالف لغرضهم.

الثالث: ما تعلق به مدحه تعالى وثوابه أو ذمه وعقابه، فما تعلق به مدحه تعالى في العاجل، وثوابه في الآجل يسمّى حسناً، وما تعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمّى قبيحاً، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما. هذا في أفعال العباد، وإن اريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح و الذم، وترك الثواب والعقاب.

وهذا المعنى الثالث هو محلّ النزاع، فهو عند الأشاعره شرعي؛ وذلك لأنّ الأفعال كلّها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه، ولا- ذمّ فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند المعتزله (والعدليه) عقلي، فإنّهم قالوا للفعل في نفسه- مع قطع النظر عن الشرع- جهه محسنه مقتضيه لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مقبحة مقتضيه لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً. (١)

## الخلاصه

الأمر بالشىء يدلّ على حسن المأمور به إذا كان الأمر حكيماً، والمأمور به في ذات الحسن نوعان: حسن بنفسه، وحسن لغيره، وحكم المأمور به الحسن بنفسه أنّه إذا وجب على العبد أدائه لا يسقط إلّا بالأداء، وهذا فيما لا يحتمل السقوط، وأمّا ما يحتمل السقوط، فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر.

ص: ٤٨١

---

١- (١). شرح تجريد العقائد للفاضل القوشجى: ٣٣٧-٣٣٨؛ المحصول: ٥٤/١ و ٥٥؛ الإحكام في اصول الأحكام: ٧٢/١ و ٧٣؛ اصول الفقه للمظفر: ١٦٤/١-١٦٧؛ المستصفى: ١٣٤/١؛ البحر المحيط: ١٣٩-١٣٤.

ثمّ المأمور به الحسن لغيره، هو ما يكون حسناً لغيره وليس بحسن في ذاته، مثل: السعى إلى الجمعة، وحكم هذا النوع الثاني أنّه يسقط بسقوط تلك الواسطه، مثل: لا يجب السعى على من لا جمعه عليه كالمريض، وقريب من هذا النوع الحدود و القصاص و الجهاد، فإنّها حسن بواسطه الزجر عن الجنايه، ودفع شرّ الكفره، وإعلاء كلمه الحقّ.

قال صاحب فواتح الرحموت: إنّ الحنفيه قسّدَ موا الفعل الحسن بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه، أى: من غير واسطه فى الثبوت، فهذا النوع أمّا لا يقبل حسنه السقوط لكونه مقتضى الذات كالإيمان بالله تعالى، أو يقبل السقوط لأجل كون حسنه بشرط زائد ممكن الزوال كالصلاه و قد منعت فى الأوقات المكروهه، و هو لا ينافى بقاء الحسن الذاتى.

وإلى ما هو حسن لغيره، بأن يكون هذا الغير واسطه فى الثبوت، والواسطه إمّا أن تكون واسطه فى الثبوت لا فى العروض، و إمّا أن تكون واسطه فى العروض، والقسم الثانى منقسم إلى قسمين: الأوّل: أن يكون هذا الغير يتأذى بأداء هذا الحسن، كالجهاد و الحدّ، والثانى: لا يتأذى هذا الغير بأداء هذا الحسن، كالسعى إلى الجمعة.

واختلفوا فى حسن الأشياء وقبحها هل هما عقليان أم لا؟ فذهب المعتزله (والعدليه) إلى أنّ الحاكم بهما هو العقل. وقالت الأشاعره: لا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها، وليس الحسن و القبح عائدين إلى أمر حقيقى و متقرّر فى ذات الموصوف قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع، فلا - حسن ولا - قبح للأفعال قبل ورود الشرع؛ ولذا لو عكس الشارع القضييه فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعاً، و أمّا على رأى العدليه يكون ممتنعاً. نعم، إذا اختلف المال فى الحسن و القبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص، كان للشارع أن يكشف عمّا تغير الفعل من حسنه أو قبحه.

إنَّ إطلاقَ الحسنِ والقبحِ له معانٍ ثلاثه: الأوّلُ قد يطلقُ ويرادُ بهما صفه الكمالِ والنقص؛ والثاني: ملائمته الغرضِ ومنافرته؛ والثالث: ما تعلّق به مدحه تعالى وثوابه أو ذمّه وعقابه، وهذا المعنى الثالث هو محلّ النزاع، فهو عند الأشاعره شرعي، وعند العدليه عقلي.

ص: ٤٨٣

١. ما هو الحسن بنفسه وما حكمه؟
٢. ما هو الحسن لغيره وما حكمه؟
٣. هل يجب الجهاد إذا لم يكن هناك الكفر المفضى إلى الحرب؟ ولماذا؟
٤. بين لماذا تسقط الصلاة باعتراض الجنون في آخر الوقت، ولا تسقط بعدم الماء؟
٥. أذكر أنواع الواسطه في الثبوت عند الأضاف؟
٦. أذكر رأى الأشاعره و المعتزله (العدليه) فى باب حسن الأشياء وقبحها.
٧. أذكر الإطلاقات الثلاثه للحسن و القبح.
٨. بين محلّ نزاع الأشاعره و العدليه فى الإطلاق الثالث للحسن و القبح.
٩. هل يجوز للشارع أن يعكس القضييه من عند نفسه بأن يحسن ما قبحه وبالعكس؟

\*\*إنّ الحسن و القبح بالمعنى الأوّل-أى الكمال و النقص-أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق،ولا يتوقّف على وجود من يدركه ويعقله،بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين.

أمّا الحسن بمعنى الملائمه،وكذا ما يقابله،فليس له فى نفسه ما بازاء فى الخارج يحاذيه ويحكى عنه،و إن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجياً كاللون و الرائحة و الطعم ونحو ذلك،بل حسن الشىء يتوقّف على وجود الذوق العام أو الخاص،فإنّ الإنسان هو الذى يتذوّق المذوق ويستمتع المسموع بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشىء ملائماً لنفسه،فيكون حسناً عنده،أو غير ملائم،فيكون قبيحاً عنده،وهكذا،فإذا اختلفت الأذواق فى الشىء كان حسناً عند قوم وقبيحاً عند آخرين.

والحاصل أنّ الحسن بمعنى الملائم ليس صفه واقعيه للأشياء كالكمال،وليس واقعيه هذه الصفه إلّا إدراك الإنسان وذوقه،فلو لم يوجد إنسان يتذوّق،ولا من يشبهه فى ذوقه،لم تكن الأشياء فى حدّ أنفسها حسنه بمعنى الملائمه.

و أمّا الحسن بمعنى المدح أو ما ينبغى أن يفعل عند العقل،فكذلك ليس له واقعيه

إلا إدراك العقلاء، والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمه.

وعلى هذا الأساس، إن كان غرض الأشاعره من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيه، فهو صحيح. ولكن، هذا بعيد من أقوالهم؛ لأنهم يقولون بحسن الأشياء وقبحها بعد حكم الشارع، فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك؛ لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعيه وخارجيه. (١)

## العقل النظرى و العملى

\*\*إن المراد من العقل-حيث يقولون: «إن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه» بالمعنى الثالث الذى اشير إليه-هو العقل العملى فى مقابل النظرى، وليس الاختلاف بين العقليين إلا بالاختلاف بين المدركات، إذ المدرك-بالفتح-إن كان ممّا ينبغى أن يعمل أو لا-يعمل، مثل: حسن العدل وقبح الظلم، يسمّى إدراكه عقلاً عملياً، وإن كان المدرك ممّا ينبغى أن يعلم، مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء»، بحيث لا علاقه له بالعمل، فيسمّى إدراكه عقلاً نظرياً.

فعلى هذا، ليس للعقل إنشاء بعث وزجر، يعنى: لا أمر ولا نهى له إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أى يكون سبباً لحدوث الإراده فى نفسه للعمل.

إذا عرفت هذا، تعرف أنّ المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الأول، هو العقل النظرى؛ لأنّ الكمال و النقص ممّا ينبغى أن يعلم، لا ممّا ينبغى أن يعمل. وكذا المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الثانى، هو العقل النظرى أيضاً؛ لأنّ الملائمه وعدمها أو المصلحه و المفسده ممّا ينبغى أن يعلم. (٢)

ص: ٤٨٦

١- (١). أصول الفقه: ١٦٨/١-١٦٩، مع تصّرف منا؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٨٣؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٧٢/١-٧٣.

٢- (٢). أصول الفقه للمظفر: ١٦٩/١.

\*\*إنّ الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما هو علّه للحسن و القبح، ويسمى الحسن و القبح فيه بالذاتيين، مثل: العدل و الظلم، والعلم و الجهل، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلّا حسناً أبداً متى صدق عنوان العدل، ولا بدّ أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء، ويعدّ عندهم محسناً. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلّا قبيحاً متى صدق عنوان الظلم، ويعدّ فاعله مسيئاً عند العقلاء.

الثانى: ما هو مقتضى للحسن و القبح، ويسمى الحسن و القبح فيه بالعرضيين، مثل: تعظيم الصديق و تحقيره، فإنّ تعظيم الصديق بما هو، حسن لو خلّى ونفسه، و تحقيره كذلك قبيح.

لكن تعظيم الصديق بعنوان أنّه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً، كما إذا كان سبباً لظلم ثالث. بخلاف العدل، فإنّه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل، كذلك تحقير الصديق بعنوان أنّه تحقير له يجوز أن يكون حسناً ممدوحاً عليه، كما إذا كان سبباً لنجاته، ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان الظلم.

الثالث: ما لا- عليه له ولا- اقتضاء فيه فى نفسه للحسن و القبح أصلاً، و إنّما قد يتّصف بالحسن تاره إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، و قد يتّصف بالقبح اخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، و قد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً كالضرب مثلاً، فإنّه حسن للتأديب و قبيح للتشفيى، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذى الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبيح ذاتياً أنّ العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو فى



نفسه وفي حد ذاته، يكون محكوماً به لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطه في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما أنّ العنوان ليس في حد ذاته متصفاً به، بل بتوسيط عنوان آخر، ولكنه لو خلى وطبعه كان داخلياً تحت عنوان الحسن أو القبيح، ألا- ترى أنّ تحقير الصديق لو خلى ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي: بهذا الاعتبار تكون له مفسده نوعيه عامه، أمّا لو كان سبباً لنجاه نفس محترمه كان حسناً؛ لأنه يدخل حينئذٍ تحت عنوان العدل، ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق.

و أمّا العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخله تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها عليه ولا اقتضاء.

فأوضح بذلك معنى العلية والاقتضاء هنا، فإنّ المراد من العلية هو أنّ العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح، والمراد من الاقتضاء هو أنّ العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلياً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. (١)

### الحسن والقبح أمران عقليان

«قالت العدليه: إنّ تعالى عادل وحكيم، والحكيم لا يفعل القبيح ولا يدخل بالواجب، وقالوا: إنّ الحسن والقبح أمران عقليان، إذ للأفعال قيمة ذاتيه عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع؛ فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ليس له هذان الوصفان؛ والشارع لا- يأمر إلا بما هو حسن في نفسه ولا ينهاي إلا عما هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، فصار حسناً. والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنّه نهى عنه فصار قبيحاً.

ص: ٤٨٨

١- (١). أصول الفقه للمظفر: ١٧٥-١٧٧؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٨٦-٢٨٧؛ شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٣٨؛ الفصول الغرويه: ٣١٦.

نعم، قد نسب إلى جماعه الأخباريين من الإماميه إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن و القبح، فلا يثبت شيء من الحسن و القبح الواقعيين بإدراك العقل.

## الخلاصه

إنّ الحسن و القبح بالمعنى الأوّل- أى الكمال و النقص- أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق، ولا يتوقّف على وجود من يدركه.

و أمّا الحسن بمعنى الملائمه، وكذا ما يقابله، فليس له فى نفسه ما يزاء فى الخارج يحاذه ويحكى عنه، والحسن بهذا المعنى يتوقّف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإنّ الإنسان هو الذى يتذوّق المدّوق، و هذا المعنى ليس صفه واقعيه للأشياء كالكمال، وليس واقعيه هذه الصفه إلّا إدراك الإنسان وذوقه.

و أمّا الحسن بمعنى المدح أو ما ينبغى أن يفعل عند العقل، فكذلك ليس له واقعيه إلّا إدراك العقلاء.

إن كان غرض الأشاعره من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعيه، فهو صحيح. ولكن، هذا بعيد من أقوالهم.

المراد من العقل فى قولهم: «إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه» بالمعنى الثالث، هو العقل العملى فى مقابل النظرى. والاختلاف بين العقليين ليس إلّا بالاختلاف بين المدركات، إذ المدرك- بالفتح- إن كان ممّا ينبغى أن يعمل أو لا يعمل يسمّى عقلاً عملياً، و إن كان المدرك ممّا ينبغى أن يعلم، فيسمّى إدراكه عقلاً نظرياً.

فعلى هذا، يكون المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الأوّل و الثانى هو العقل النظرى، وبالمعنى الثالث هو العقل العملى.

إنّ الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثه أقسام: الأوّل: ما هو علمه للحسن و القبح، ويسمّى بالحسن و القبح الذاتيين، والثانى: ما هو مقتضى للحسن

والقبح، ويسمى بالحسن و القبح العرضيين، والثالث: ما لا عليه له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن و القبح أصلاً.

قالت العدليه: إنّ الحسن و القبح أمران عقليان، إذ للأفعال قيماً ذاتيه عند العقل. و قد نسب إلى جماعه الأخباريين من الإماميه إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن و القبح.

ص: ٤٩٠

١. لِمَ لا يختلف الحسن و القبح بالمعنى الأوّل باختلاف الأذواق؟
٢. لماذا يتوقّف الحسن بمعنى الملائمة على وجود الذوق؟ ولماذا يختلف باختلاف الأذواق؟
٣. ما المراد من العقل فى قولهم: «إنّ العقل يحكم بحسن الشىء أو قبحه» بالمعنى الثالث؟
٤. هل للعقل إنشاء بعث وزجر أم لا؟ ولماذا؟
٥. بين الاختلاف بين العقليين العملى و النظرى.
٦. أذكر أقسام الحسن و القبح بالمعنى الثالث.
٧. ما هو المراد بالعلّيه والاقتضاء؟
٨. ما الدليل على كون الحسن و القبح أمرين عقليين؟



### \*\*الملازمه العقليه بين حكم العقل وحكم الشرع

قد مرّ سابقاً أنّ موضع الخلاف فى معنى الحسن و القبح هو المعنى الثالث، و هو إدراك العقل أنّ هذا الشىء ممّا ينبغى أن يفعل أو لا ينبغى أن يعمل، و هذه المسأله فى باب الحسن و القبح العقليين هى التى تعدّ من المسائل الأصوليه، وكلّ ما تقدّم من الكلام كان كالمقدّمه لها، وقلنا سابقاً أنّ الأخباريين أنكروا هذه الملازمه، و من الأصوليين أنكر صاحب الفصول (1) هذه الملازمه، و تأمل و تنظر فيها أيضاً صاحب الوافيه. (2)

والحقّ كما قال المحقّق المظفر رحمه الله: إنّ الملازمه ثابتة عقلاً، فإنّ العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه- أى: إنّه إذا تطابقت آراء العقلاء بما هم عقلاء على حسن شىء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك- فإنّ الحكم هذا يكون بادئ رأى الجميع، فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنّه منهم، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل، بل خالق العقل كسائر العقلاء، لا بدّ أن يحكم بما يحكمون؛ ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بادئ رأى الجميع، و هذا خلاف الفرض.

وعلى هذا، لازم إدراك العقل الحسن و القبح بما هو عقل، هو تطابق العقلاء بما

ص: ٤٩٣

١- (١). الفصول الغرويه: ٣٣٧.

٢- (٢). الوافيه فى اصول الفقه: ١٧١.

هم عقلاء على ذلك بما فيهم الشارع المقدّس، وإدراكنا هذا اللازم وتصديقنا به ليس من القضايا الضرورية، بل هو من الآراء المحموده و التّأدييات الصّلاحيه، والقضايا التّأديبيه لا- يجب أن يحكم بها العقل، ومقتضى ذلك أنّ الحكم بتطابق العقلاء فى مسأله ما يحتاج إلى تأدّب به، ولا يجب أن يحكم به كلّ عاقل لو خلى ونفسه.

وبالجملة، فملخص الكلام: إنّ الالتزام بالتحسين و التقييح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقييحه، وفقاً لحكم العقلاء؛ لأنّه من جملتهم لا- أنّهما شيئان أحدهما يلزم الآخر، ولذا ترى أكثر الأصوليين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا إلا- مسأله واحده وهى مسأله التحسين و التقييح العقليين. وعليه، فلا- وجه للبحث عن ثبوت الملازمه بعد فرض القول بالتحسين و التقييح. (١)

### أقسام الحسن و القبح عند المعتزله

\*ولقد قسّموا الحسن و القبح من حيث نوعيه الإدراك إلى أقسام ثلاثه:

الأول: ما يدرك بضروره العقل، كحسن إنقاذ الغرقى و الهلكى، وشكر المنعم، ومعرفة حسن الصدق النافع، وكقبح الكفران، والكذب الذى لا غرض فيه.

الثانى: ما يدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الذى فيه ضرر، وقبح الكذب الذى فيه نفع.

الثالث: ما يدرك بالسمع، كحسن الصلاه و الحجّ و صوم آخر يوم من شهر رمضان، حيث أوجبه الشارع أو صوم أوّل يوم من شوال، حيث حرّمه الشارع، فإنّ العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكنّ الشرع لما ورد به، علمنا أنّه لولا اختصاص كلّ واحد منهما بما لأجله حسن وقبح، وإلاّ لامتنع ورود الشرع به. (٢)

ص: ٤٩٤

١- (١). أصول الفقه: ١/١٨١-١٨٣؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٩٠-٢٩١؛ الفصول الغرويه: ٣٣٧-٣٤٠.

٢- (٢). المحصول: ١/٥٥؛ المستصفى: ١/١٣٤؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ١/٧٣؛ شرح تجريد العقايد: ٣٣٨؛ الأصول العامه للفقه المقارن: ٢٩٤-٢٩٥.

الماتريديه-وهم أتباع أبي منصور محمّد الماتريدي السمرقندي من الأحناف-أنكروا الملازمه العقليه بين حكم العقل وحكم الشرع وترتب حكم الشرع على حكم العقل؛ لأنّ العقول مهما نضجت قد تخطئ؛ ولأنّ بعض الأفعال ممّا تشتهه فيه العقول. (1)

لكن، يرد عليهم: إنّ العقول بما هي عقول لا- تخطئ ولا- تشتهه. نعم، هناك تخیلات لأحكام وهي صادرة عن قوى اخرى في النفس، وفيها يقع الخطأ والاشتباه.

### أدله الأشاعره و العدييه

\* أمّا أدله الأشاعره: فالأول: إنّ الحسن و القبح لو كانا عقليين لما اختلفا، أي: لما حسن القبيح ولما قبح الحسن، والتالي باطل؛ لأنّ الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح، وذلك إذا تضمّن الكذب نجاه نبي مرسل من الهلاك.

والثاني: إنّ لو كان الحسن و القبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً، واللازم باطل باعترافكم، ووجه اللزوم: إنّ العبد مجبور في أفعاله، ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلاً. أمّا الكبرى، فبالاتفاق. و أمّا الصغرى، فلأنّ العبد إن لم يتمكّن من الترك، فذلك هو الجبر.

و إن تمكّن، فإن لم يتوقّف فعله على مرجح، بل صدر عنه تاره، ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد أمر، لزم الترجيح بلا مرجح، وانسدّ باب إثبات الصانع. و إن توقّف على المرجح، فإن لم يجب معه الفعل، بل صحّ الصدور و اللا- صدور، عاد التريديد، و إن وجب، فالفعل اضطراري، والعبد مجبور.

والثالث: لو كان العلم بقبح الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين



العلم بزياده الكلّ على الجزء، والتالى باطل بالوجدان، فالمقدم مثله، والشرطيه ظاهره؛ لأنّ العلوم الضروريه لا تتفاوت. (١)

\*\*و أما أدلّه العدليه: فالأول: إنّنا نعلم بالضروره حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان ومدح فاعله، وبقبح الإساءه و الظلم ويذمّ عليه، وهذا حكم ضرورى لا يقبل الشكّ، وليس مستفاداً من الشرع، لحكم البراهمه و الملاحده به من غير اعتراف منهم بالشرائع.

والثانى: إنّ الحسن و القبح لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً، والتالى باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيه: إنّنا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، فإذا أخبرنا فى شىء أنّه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا فى شىء أنّه حسن لم نجزم بحسنه؛ لتجويز الكذب، ولجوّزنا أن يأمرنا بالقبح وأن ينهانا عن الحسن؛ لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

والثالث: استدلال المحقّق الطوسى (٢) رحمه الله أنّه لو لم يكن الحسن و القبح عقليين لجاز

ص: ٤٩٦

١- (١). شرح تجريد العقائد: ٣٣٩؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٧٤-٧٥؛ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٦؛ المحصول: ٥٦.

٢- (٢). الفيلسوف المحقّق استاذ البشر، وأعلم أهل البدو و الحضرة، سلطان العلماء و المحقّقين، وأفضل الحكماء و المتكلمين، ممدوح أكابر الآفاق، ومجمع مكارم الأخلاق، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسى الجهرودى. ولد فى ١١ جمادى الأولى سنة ٥٩٧ هـ بطوس، ونشأ بها ولذلك اشتهر بالطوسى، وكان أصله من (جِه رود) المعروف بجهرود من أعمال قم. صنّف كتباً ورسائل نافعه نفيسه كثيره فى فنون العلم، منها: تجريد الكلام، وهو كتاب كامل وصفه الفاضل القوشجى بأنّه مخزون بالعجائب، مشحون بالغرائب، صغير الحجم، وجيز النظم، كثير العلم، جليل الشأن، حسن الانتظام، مقبول الأئمه العظام، لم يظفر بمثله علماء الأمصار، وهو فى الاشتهار كالشمس فى رائعه النهار، وحكى أنّه قدّس سره قد عمل الرصد العظيم بمدينه مراغه، وقال العلامة الحلّى رحمه الله فى شأنه: كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره فى العلوم العقليه و النقليه، وكان أشرف من شاهدناه فى الأخلاق، قرأت عليه إلهيات الشفاء لأبى على بن سينا وبعض التذكره فى الهيئه تصنيفه رحمه الله، توفّى فى يوم الغدير سنة ٦٧٢ هـ، ودفن فى جوار الإمامين موسى بن جعفر ومحمّد بن على الجواد عليهم السّلام فى المكان الذى أعدّ للناصر العبّاسى فلم يدفن فيه، وقيل فى تاريخ وفاته بالفارسيه: نصير ملّت و دين پادشاه كشور فضل يگانه اى كه چو او، مادر زمانه نژاد بسال ششصد و هفتاد و دو بذى الحجه بروز هيجدهميش در گذشت در بغداد الكنى و الألقاب للمحدّث الشيخ عبّاس القمّى رحمه الله: ٢٠٨/٣-٢١٠.

أن يقع التعاكس في الحسن و القبح، بأن يكون ما نتوهمه حسناً قبيحاً، وبالعكس، وكان يجوز أن يكون هناك امم عظيمه يعتقدون حسن مدح من أساء إليهم، وذم من أحسن، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك؛ ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزماً بإستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر و النواهي الشرعية ولا العادات. (١)

وعلى شرطنا في أول الكتاب، اجتنبنا عن الجواب، بل عن ذكر أجوبه الطرفين للاختصار، وأحلنا الجواب إلى القارئ الكريم.

## الخلاصه

إنّ موضع الخلاف بين الأشاعره و العدليه هو المعنى الثالث، و هو إدراك العقل أنّ هذا الشيء ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، و هذه هي المسأله الأصوليه في باب التحسين و التقييح العقليين، وأنكر الأخباريون و صاحب الفصول من الأصوليين هذه الملازمه، ولكن الحقّ، كما قلنا، ثبوت الملازمه عقلاً، فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه - أي: إنّه إذا تطابقت آراء العقلاء بما هم عقلاء على حسن شيء - فلا بدّ أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنّه منهم، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل، وخالق العقل كسائر العقلاء لا بدّ يحكم بما يحكمون.

ص: ٤٩٧

---

١- (١). شرح تجريد العقائد: ٣٣٩؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٥ و ٢٣٦؛ الإحكام في اصول الأحكام: ١/٧٤ و ٧٥؛ المحصول: ١/٥٧-٥٩.

القضايا التأديبيه و الصلاحيه لا يجب أن يحكم بها العقل لو خلى وطبعه، بل يحتاج إلى تأدب به، إذ إدراك العقل الحسن و القبح ليس من القضايا الضروريه حتى يحتاج إلى الحكم، بل هو من الآراء المحموده و التأديبات الصلاحيه.

قسيم المعتزله الحسن و القبح من حيث نوعيه الإدراك إلى أقسام ثلاثه: الأول: ما يدرك بضروره العقل، كحسن إنقاذ الغرقى، وشكر المنعم؛ الثاني: ما يدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الذى فيه ضرر؛ والثالث: ما يدرك بالسمع، كحسن الصلاه و الحج، فإنّ العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكنّ الشرع لما ورد به، علمنا ذلك.

الماتريديه من الأحناف أنكروا الملازمه العقليه بين حكم العقل و حكم الشرع. وأورد عليهم، بأنّ العقول بما هى عقول لا تخطئ ولا تشتهه.

وذكرنا لكلّ من الأشاعره و العدليه ثلاثه أدلّه، وأحلنا الجواب عنها إلى القارئ الكريم؛ راجع الكتب المطوّله فى هذا الباب و الله تعالى هو الهادى إلى الصواب.

١. بين موضع الخلاف بين الأشاعره و العدلیه؟
٢. لِمَ أنكر الماتريديه الملازمه العقليه بين حكم العقل وحكم الشرع؟
٣. أذكر الإيرادات الوارده على الماتريديه.
٤. وضح القسم الثالث من الأقسام التي ذكرها المعتزله فى الحسن و القبح.
٥. لِمَ لا تحتاج القضايا التأديبيه و الصلاحيه إلى حكم العقل بها؟
٦. وضح دليل ثبوت الملازمه عقلاً بين حكم العقل و الشرع.
٧. أذكر الدليل الأول من أدلّه الأشاعره على رأيهم.
٨. بين الدليل الأول من أدلّه العدلیه على رأيهم.



قال الشاشى: فصل: الواجب بحكم الأمر نوعان: أداء، وقضاء. فالأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقّه، والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب إلى مستحقّه. (١)

#### وصل

قال عدّه من الأصوليين كالغزالي وغيره: الواجب إذا أدى فى وقته سُمى: أداءً، وإن أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسّع المقدر سُمى: قضاءً، وإن فُعل مرّه على نوع من الخلل ثم فُعل ثانياً فى الوقت، سُمى: إعادته. فالإعادة اسم لمثل ما فُعل، والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود. (٢)

#### معنى الأداء و القضاء و الإعادة

لا إشكال ولا شبهه فى أنّ متعلّق الحكم الشرعى لا يكون إلاّ الفعل، فلا يتعلّق

ص: ٥٠١

١- (١). أصول الشاشى: ٤١؛ التلويح على التوضيح: ٣١٠/١.

٢- (٢). المستصفى: ٢٦٤/١؛ الإحكام فى أصول الأحكام: ٩٦/١؛ فواتح الرحموت: ١٢١/١؛ المهذّب فى أصول الفقه المقارن: ٤١٩/١؛ شرح المعالم: ٣٣٥/١؛ شرح التلويح على التوضيح: ٣٠٢/١؛ كشف الأسرار: ٣١٥/١.

بالأعيان الخارجيه، فلو تعلق بها كما في قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)، (١) وقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ أُمَّهَاتُكُمْ)، (٢) فيجب التأويل فيه.

واختلفوا في تعريف الفعل، وقد حدّه أبو الحسين بأنه ما حدث عن قادر. (٣)

وعرّفه المعتزله: بأنه ما وجد بعد أن كان مقدوراً، وبعض العلماء عرّفه بأنه صرف الشيء من الإمكان إلى الوجوب. (٤)

ثم الفعل باعتبار تعلق الحكم الشرعي به يتصف بصفات كثيرة، منها: الأداء و الإعادة و القضاء، قال الشهيد الثاني رحمه الله: العباده إن وقعت في وقتها المعين لها أولاً شرعاً، ولم تسبق بأخرى مشتمله على نوع من الخلل كانت أداءً، وإن سبقت بذلك كانت إعادته و إن وقعت بعد الوقت المذكور كانت قضاءً. (٥)

ونقل السيد صاحب المفاتيح عن النهايه تعريفها، قال: اعلم أنّ العباده قد توصف بالقضاء و الأداء و الإعادة؛ وذلك لأنها إذا كانت موقته فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه، بل في خارجه-سواء كان مضيقاً أو متسعاً-سمي قضاءً و إن فعلها فيه سمي أداءً، و إن فعلت على نوع من الخلل ثم فعلت ثانياً في الوقت المضروب لها سمي إعادته، ولا استبعاد في اجتماع الإعادة و القضاء في فعل واحد، إذ لم يلحظ في الإعادة الفعل في الوقت ولا في اجتماع الإعادة و الأداء إذا لم يلحظ في الأداء الأوليه، فحينئذ يبقى التناسب بين الإعادة و بين كلّ من الأداء و القضاء بالعموم من وجه. (٦)

ص: ٥٠٢

١- (١). المائده: ٣.

٢- (٢). النساء: ٢٣.

٣- (٣). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٥.

٤- (٤). مفاتيح الأصول: ٢٩٢.

٥- (٥). تمهيد القواعد: ٤٢، قاعده ٦.

٦- (٦). مفاتيح الأصول: ٢٩٧.

وقد اورد على التعاريف المذكوره، بأن الواجبات الفوريه كالحسبه و الحجّ وردّ المغصوب وإنقاذ الغريق و الأمانات الشرعيه و الوديعة و العاريه إذا طلبتا، فإنّ الشرع حدّ لها زماناً للوقوع، فأوّله زمان التكليف، و آخره الفراغ منها بحسبها فى طولها وقصرها، فيصدق عليها المحدود شرعاً مع انتفاء الأداء و القضاء عنها فى الوقت وبعده، وكذلك مقتضى الطلب إذا جعلنا الأمر للفور. (١)

اجيب عنه: بمنع التحديد هنا؛ لأنّ المراد بالمحدود ما ضربه الشارع وقتاً مخصوصاً للعباده بحسب المصلحه الباعثه عليه لا يتقدّم ولا يتأخّر ولا يزيد ولا ينقص، وما ذكر المصلحه فيه راجعه إلى المأمور أو المأمور به لا بحسب الوقت، و هو قابل للتقدّم و التأخّر و الزياده و النقصان، فإنّ الحسبه تابعه لوقوع المنكر أو ترك المعروف فى أى وقت اتفق وزمانها يقصر و يطول، و التكليف بالحجّ يتبع الاستطاعه و حصول الرفعه. (٢)

## الأداء نوعان كامل وقاصر

### اشاره

قال الشاشى: ثمّ الأداء نوعان كامل، وقاصر. فالكامل مثل: أداء الصلاه فى وقتها بالجماعه أو الطواف متوضئاً و تسليم المبيع سليماً كما اقتضاه العقد إلى المشتري و تسليم الغاصب العين المغصوبه كما غصبها.

### حكم أداء الكامل

و حكم هذا النوع أن يحكم بالخروج عن العهده به، و على هذا قلنا: الغاصب إذا باع المغصوب من المالك أو رهنه عنده أو وهبه له و سلّمه إليه يخرج عن العهده، و يكون ذلك أداءً لحقّه و يلغو ما صرح به من البيع و الهبه، ولو غصب طعاماً فاطعمه ماله و هو لا يدري أنه طعامه أو غصب ثوباً

ص: ٥٠٣

١- (١). الفروق: ٥٨/٢؛ القواعد و الفوائد للشهيد الأوّل: ١٠١/٢.

٢- (٢). القواعد و الفوائد: ١٠١/٢.



فألبسه مالكة و هو لا يدري أنه ثوبه، يكون ذلك أداءً لحقّه. (١) والمشتري في البيع الفاسد لو أعار المبيع من البائع أو رهنه عنده أو آجره منه أو باعه منه أو وهبه له وسلّمه، يكون ذلك أداءً لحقّه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة ونحوه.

## الأداء القاصر وحكمه

و أمّا الأداء القاصر، فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في الصفه، نحو: الصلاة بدون تعديل الأركان، أو الطواف محدثاً، وردّ المبيع مشغولاً بالدين أو الجنايه بسبب عند الغاصب، وأداء الزيوف مكان الجياد إذا لم يعلم الدائن ذلك.

وحكم هذا النوع أنه إن أمكن جبر النقصان بالمثل ينجر به، وإلاّ يسقط حكم النقصان إلاّ الإثم. وعلى هذا، إذا ترك تعديل الأركان في باب الصلاة لا يمكن تداركه بالمثل، إذ لا مثل له عند العبد فسقط. ولو ترك الصلاة في أيام التشريق فقضاها في غير أيام التشريق لا يكبر؛ لأنّه ليس له التكبير بالجهر شرعاً. وقلنا في ترك قراءه الفاتحه و القنوت و التشهد و تكبيرات العيدين، إنّه ينجر بالسهو، (٢) ولو طاف طواف الفرض محدثاً ينجر ذلك بالدم، و هو مثل له شرعاً.

وعلى هذا، لو أدى زيفاً مكان جيد فهلك عند القابض، لا شيء له على المديون عند أبي حنيفة؛ لأنّه لا مثل لصفه الجوده منفرده حتّى يمكن جبرها بالمثل. ولو سلّم العبد مباح الدم بجنايه عند الغاصب أو عند البائع بعد البيع، فإن هلك عند المالك أو المشتري قبل الدفع، لزمه الثمن وبرئ الغاصب باعتبار أصل الأداء، وإن قتل بتلك الجنايه، إستند الهلاك إلى أوّل سببه، فصار كأنّه لم يوجد الأداء عند أبي حنيفة. والمغصوبه إذا ردّت حاملاً بفعل عند الغاصب، فماتت بالولاده عند

ص: ٥٠٤

١- (١). \*لو غصب شاه فاطمها المالك جاهلاً بكونها شاته، ضمنها الغاصب له؛ لضعف المباشر بالغرور، فيرجع على السبب وتسليطه المالك على ماله، وصورته بيده على هذا الوجه لا يوجب البراءة؛ لأنّ التسليم غير تامّ، فالتسليم التام تسليمه على أنّه ملكه يتصرّف فيه كتصرف الملاك، وهنا ليس كذلك، بل اعتقد أنّه للغاصب، وإنّه أباحه إتلافه بالضيافه، وقد يتصرّف بعض الناس فيها بما لا يتصرّفون في أموالهم كما لا يخفى، وكذا الحكم في غير الشاه من الأطمعه، والأعيان المنتفع بها كاللباس. شرح اللمعه: ٢٣٤/١، چاپ افست.

٢- (٢). أى: بسجده السهو؛ لأنّه مثل له شرعاً.

المالك، لا يبرأ الغاصب عن الضمان عند أبي حنيفة. (١)

الأداء: هو فعل الواجب مستوفياً أركاناً وشروطه في وقته المقدر له شرعاً من غير أن يسبق بأداء كامل، كصلاة الظهر في وقتها.

قسّم الحنفيه الأداء في العبادات وحقوق العباد إلى: كامل، وقاصر، وأداء في معنى القضاء.

فالأداء الكامل في العبادة، هو: أن يؤدي المطلوب مستجمعاً للأوصاف الشرعية كالصلاة جماعه.

والأداء القاصر، هو: أن يؤدي المطلوب غير مستجمع للأوصاف الشرعية كأن يصلي منفرداً.

وأمّا الأداء في معنى القضاء، فمثّل له الحنفيه بمن دخل مع الإمام في صلاته ثمّ فاته الإمام لسبب من الأسباب كنوم وسبق حدث، فإذا فعل ما فاته بعد فراغ الإمام، فهو أداء في معنى القضاء. أمّا كونه أداءً، فلاّنه فعل في الوقت، و أمّا كونه في معنى القضاء فباعتبار فواته مع الإمام بسبب فراغ الإمام.

وقال الحنفيه: إنّ من دخل مع الإمام في صلاته ثمّ فاته الإمام لسبب من الأسباب كنوم أو سبق حدث أنّه إذا فعل ما فاته، فإنّه لا يقرأ فيه ولا يسجد إذا سها.

والأداء الكامل في حقوق العباد، مثاله: ردّ عين المغصوب على الوجه الذي غصب عليه. ومثال الأداء القاصر: ردّ المغصوب مشغولاً لا بجنايه تستحقّ بها رقبته أو طرفه أو مشغولاً بدين بسبب استهلاكه مال إنسان في يده. ومثال الأداء الذي يشبه القضاء في حقوق العباد: ما إذا سمى لامرأه عبداً مملوكاً لغيره حين التسميه، وبعد التسميه اشتراه وسلّمه لها، فإنّ هذا أداء لكونه عين ما وجب عليه، ولذا تجبر المرأه على استلامه إذا

ص: ٥٥٥

١- (١). أصول الشاشي: ٤١-٤٣.

امتنعت عن استلامه، وهو يشبه القضاء؛ لأنّ الزوج بعد شرائه للعبد انتقل ملكه إليه لا إلى الزوجه، ولذا ينفذ فيه عتقه، ولا ينفذ العتق منها، وتبدّل الملك بمنزله تبدّل العين. (١)

## الخلاصة

الواجب بحكم الأمر نوعان: أداء، وقضاء. فالأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقّه، والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب إلى مستحقّه.

قال الغزالي وغيره: الواجب إذا أُدّي في وقته سُمّي: أداءً، وإن أُدّي بعد خروج وقته المضيق أو الموسّع المقدر سُمّي: قضاءً، وإن فُعل مرّه على نوع من الخلل ثم فعل ثانياً في الوقت سُمّي: إعادته. فلا إعادته اسم لمثل ما فُعل، والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود.

لا- إشكال في أنّ متعلّق الحكم الشرعي لا- يكون إلّا الفعل، فلا يتعلّق بالأعيان الخارجيه. واختلفوا في تعريف الفعل، فأبو الحسين حدّه بأنّه ما حدث عن قادر، والمعتزله عرّفوه بأنّه ما وجد بعد أن كان مقدوراً...

قال الشهيد الثاني رحمه الله: العباده إن وقعت في وقتها المعين لها أولاً شرعاً، ولم تسبق بأخرى مشتمله على نوع من الخلل كانت أداءً، وإن سُبقت بذلك كانت إعادته، وإن وقعت بعد الوقت المذكور كانت قضاءً.

والأداء نوعان: كامل، وقاصر. فالأداء الكامل، هو تسليم عين الواجب مع الكمال في صفته، وحكم الأداء الكامل هو أن يحكم بالخروج عن العهد به.

و أما الأداء القاصر، فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته، وحكم الأداء القاصر أنّه إن أمكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به، وإلّا يسقط حكم النقصان إلّا في الإثم.

ص: ٥٠٦

١. ما هو الأداء و القضاء؟
٢. ما هي الإعادة؟
٣. ما هو الأداء الكامل و حكمه؟
٤. ما هو الأداء القاصر و حكمه؟
٥. أذكر تعريف أبي الحسين للفعل؟
٦. بين وجه تقييد الشهيد الثاني رحمه الله تعريف الأداء بقيد أولاً شرعاً.
٧. متى لم يستبعد اجتماع الإعادة و القضاء؟
٨. في أى زمان لم يستبعد اجتماع الإعادة و الأداء؟
٩. ما هي النسبة بين الإعادة و الأداء من النسب الأربعة؟
١٠. كيف ينجر لو طاف طواف الفرض محدثاً؟
١١. لو ترك تعديل الأركان في الصلاة، هل يمكن تداركه بالمثل أم لا؟ ولماذا؟
١٢. لم لا يضمن لو أدى زيفاً مكان جيد فهلك عند القابض، على رأى الإمام أبي حنيفة؟



\*قال الشاشى: ثمّ الأصل فى هذا الباب هو الأداء كاملاً كان أو ناقصاً، و إنّما يصر إلى القضاء عند تعذّر الأداء، ولهذا يتعين المال فى الوديعه و الوكاله و الغصب، ولو أراد المودع و الوكيل و الغاصب أن يمسك العين و يدفع ما يماثله، ليس له ذلك.

ولو باع شيئاً و سلّمه، فظهر به عيب، كان المشتري بالخيار بين الأخذ و الترك فيه. و باعتبار أنّ الأصل هو الأداء يقول الشافعى: الواجب على الغاصب ردّ العين المغصوبه و إن تغيرت فى يد الغاصب تغيراً فاحشاً، و يجب الأرش بسبب النقصان. و على هذا، لو غصب حنطه فطحنها أو ساجه فبنى عليها داراً أو شاه فذبحها و شواها أو عنباً فعصرها أو حنطه فزرعها و نبت الزرع، كان ذلك ملكاً للمالك عنده. و قلنا: جميعها للغاصب و يجب عليه ردّ قيمه. (١)

ولو غصب فضّه فضربها دراهم أو تبراً فاتخذها دنانير أو شاه فذبحها، لا ينقطع حقّ المالك فى ظاهر الروايه، و كذلك لو غصب قطناً فغزله أو غزلاً فنسجه لا ينقطع حقّ المالك فى ظاهر الروايه.

ص: ٥٠٩

---

١- (١). \*لو زرع الغاصب الحبّ فنبت أو أحضن البيض فأفرخ، فالزرع و الفرخ للمالك على أصحّ القولين؛ لأنّه عين مال المالك و إنّما حدث بالتغيير اختلاف الصور، و نماء الملك للمالك و إن كان بفعل الغاصب، وللشيخ الطوسى رحمه الله قول بأنّه للغاصب، تنزيلاً. لذلك منزله الإتلاف؛ ولأنّ النماء بفعل الغاصب، و ضعفها ظاهر. شرح اللمعه: ٢/٢٣٤-٢٣٧؛ جواهر الكلام: ١٤٢/٣٧.

ويتفرّع من هذا مسأله المضمونات، ولذا لو ظهر العبد المغصوب بعد ما أخذ المالك ضمانه من الغاصب كان العبد ملكاً للمالك، والواجب على المالك ردّ ما أخذ من قيمه العبد.

## أقسام القضاء

\* وأما القضاء، فنوعان: كامل، وقاصر. فالكامل منه، تسليم مثل الواجب صورةً ومعنىً كمن غصب قفيز حنطه فاستهلكها ضمن قفيز حنطه، ويكون المؤدّى مثلاً للأوّل صورته ومعنى، وكذلك الحكم فى جميع المثليات. (١)

و أمّا القاصر، فهو ما لا يماثل الواجب صورته ويمائل معنى، كمن غصب شاه، فهلكت، ضمن قيمتها، والقيمه مثل الشاه من حيث المعنى لا من حيث الصورة. (٢)

وقسم الحنفية القضاء إلى قضاء بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وقضاء يشبه الأداء. ومثّل الحنفية للقضاء بمثل معقول فى العبادات بقضاء الصوم بالصوم، والصلاه بالصلاه. والقضاء بمثل معقول فى حقوق العباد، مثاله: ضمان المغصوب بالمثل أو بالقيمه، وهى مثل فى المعنى.

و أمّا القضاء بمثل غير معقول، فالمراد بعدم المعقوليه هنا هو أنّ العقل لا يستقلّ بدرك المماثله بين الأصل و الخلف، ومثاله فى العبادات: قضاء الصوم بالفديه عند العجز المستديم، وفى حقوق العباد: ضمان النفس و الأطراف بالمال فى القتل الخطأ وشبه العمده؛ لأنّه لا مماثله بين النفس و الأطراف وبين المال، لا فى الصورة ولا فى المعنى.

وأخيراً القضاء الذى يشبه الأداء فى العبادات، مثاله: تكبيرات العيد فى الركوع إذا

ص: ٥١٠

١- (١). المثلى: هو المتساوى الأجزاء و المنفعه، المتقارب الصفات، كالحنطه و الشعير وغيرهما من الجبوب و الأدهان، وبعبارته أخرى، إنّه هو الذى لو فرّقت أجزاءه ثمّ جمعتها، رجعت الصوره الأولى و المنفعه و القيمه، ووجه التسميه حينئذٍ كون كلّ جزء مماثلاً للآخر فى الأمور الثلاثه، أو كون الصوره الثانيه مثل الأولى، بخلاف القيمى فى كلّ ذلك، فإنّه مخالف له فى كلّ حاله. جامع المقاصد: ٢٤٤/٦، شرح اللعنه: ٢٢٩/٢، جواهر الكلام: ٩٠/٣٧-٩٤.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٤٣-٤٥. وراجع: أصول الجصاص: ٣٠٧/١.

أدرك الإمام فيه وخاف أن يرفع رأسه منه لو اشتغل بها، فإنه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم يأتي بتكبيرات العيد فيه، وخالف في ذلك أبو يوسف. و أما في حقوق العباد، فمثاله: إذا سَمِيَ الرجل لامرأه مهراً عبداً غير معين ثم أعطها قيمته، فهذا قضاء للمسمى يشبه الأداء، ولشبهه بالأداء تجبر المرأه على أخذ القيمة إذا امتنعت. (١)

### الأصل في القضاء

\*قال الشاشي: والأصل في القضاء، الكامل، (٢) وعلى هذا قال أبو حنيفة: إذا غصب مثلياً فهلك في يده، وانقطع ذلك عن أيدي الناس، ضمن قيمته يوم الخصومه، (٣) فأما قبل الخصومه فلا، لتصور حصول المثل من كل وجه.

### المنافع لا تضمن بالإتلاف

\*فأما ما لا- مثل له، لا صورته ولا معنى، لا يمكن إيجاب القضاء فيه بالمثل، ولهذا المعنى قلنا: إن المنافع لا تضمن بالإتلاف؛ لأن إيجاب الضمان بالمثل متعذر، وإيجابه بالعين كذلك؛ لأن العين لا- تماثل المنفعة لا- صورته ولا- معنى، كما إذا غصب عبداً فاستخدمه شهراً أو داراً فسكن فيها شهراً ثم رد المغصوب إلى المالك لا يجب عليه ضمان المنافع خلافاً للشافعي، فبقي الإثم حكماً له وانتقل جزاؤه إلى دار الآخرة. ولهذا قلنا: لا تضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق، ولا بقتل منكوحه الغير، ولا بالوطء، حتى لو وطئ زوجه إنسان لا يضمن للزوج شيئاً، إلا إذا ورد الشرع (٤) بالمثل، مع

ص: ٥١١

١- (١). نظريه الحكم ومصادر التشريع: ٤٩.

٢- (٢). الكامل: أي: الأداء الكامل، وهو الأداء بالمثل صورته ومعنى، فإن فيه رعايه حقّ المستحقّ صورته ومعنى. أحسن الحواشي: ٤٥.

٣- (٣). وفي القيمة المعتره حينئذٍ أوجه: (أ) القيمة العليا من حين الغصب إلى حين التلف. (ب) يضمن أعلى القيم من حين الغصب إلى حين الردّ. (ج) يضمن قيمه يوم التلف لا غير و... شرح اللمعه: ٢٢٩/٢؛ جامع المقاصد: ٢٤٦/٦؛ جواهر الكلام: ١٠٣-١٠١/٣٧.

٤- (٤). هذا استثناء من قوله: «فأما ما لا مثل له لا صورته ولا معنى». أحسن الحواشي: ٤٦.



أنه لا يماثله صورته ولا معنى، فيكون مثلاً له شرعاً فيجب قضاؤه بالمثل الشرعى، ونظيره ما قلنا: إن الفديه فى حق الشيخ الفانى مثل الصوم، والديه فى القتل خطأ مثل النفس، مع أنه لا مشابهة بينهما. (١)

### بعض الكلام فى الغصب

\*\*قال فى الجواهر: لا- خلاف بيننا فى أنه يجب ردّ المغصوب ما دام باقياً، بل الإجماع بقسميه عليه إن لم يكن ضروره من المذهب، مضافاً إلى قوله عليه السلام: كلّ مغصوب مردود، (٢) بل الظاهر كون الحكم كذلك ولو تعسّر واقتضى هدم البناء أو خراب السفينه، كالخشبه المستدخلة فى البناء أو اللوح فى السفينه، ضروره بقائها على ملكه ووجوب ردّها إليه فوراً، ولا- يلزم المالك أخذ قيمه، خلافاً لأبى حنيفه وتلميذه الشيبانى، فإنّهما قالا- بملك الغاصب لهما، فلا- يجب عليه ردّها، ولكن يلزمه قيمتها، بل الواجب عليه مع استخراجها ردّ أجرتها من حين الغصب إلى حين الردّ، والأرش إن نقصت. (٣)

وقال أيضاً: وإذا تعذّر عادة تسليم المغصوب، دفع الغاصب البدل مثلاً أو قيمه، ويملكه المغصوب منه ولا يملك الغاصب العين المغصوبه، ولو عادت، كان لكلّ منهما الرجوع، كما صرح بذلك كلّ غير واحد من أساطين الأصحاب كالشيخ وابن إدريس و الفاضل و الشهيد و الكركى وغيرهم، بل فى المسالك نسبته إليهم مشعراً بالاتفاق عليه... واعلم أنّ هنا إشكالاً، فإنّه كيف تجب قيمه ويملكها بالأخذ ويبقى العبد (الآبق) على ملكه وجعلها فى مقابل الحيلولة؟ لا- يكاد يتّضح معناه. وقال (٤) فى شرح الأخرى: ومقتضى كلامهم أنّ تملكه للحيلولة يقتضى أن لا يكون فى مقابل العين المغصوبه، وتحقيقه لا يخلوا من إشكال.

ص: ٥١٢

١- (١). أصول الشاشى: ٤٥-٤٧.

٢- (٢). وسائل الشيعه: ٣٦٥/٦، الباب الأوّل من أبواب الأنفال.

٣- (٣). جواهر الكلام: ٣٧/٧٥-٧٦.

٤- (٤). القائل هو المحقق الثانى فى جامع المقاصد.

وتبعه ثاني الشهيدين قدس سره، حيث إنه بعد أن ذكر بقاء العين المغصوبه على ملك المالك و أنّ القيمه للحيلولة، قال: هكذا أطلقوه، ولا- يخلوا من إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوّض على ملك المالك من غير دليل واضح، ولو قيل بحصول الملك لكل منهما متزلزلاً- أو توقّف ملك المغصوب منه للبدل على اليأس من العين، و إن جاز له التصرف فيه، كان وجهاً في المسأله، واستحسنه في الكفايه.

قلت: لكّنه مخالف لما عرفته من الاتفاق المؤيد بمعلوميه عدم اعتبار توقّف ملكيه المالك القيمه على الغاصب على خروج المغصوب عن قابليه التملك بموت ونحوه. (1)

### ضمان المنافع عند الإماميه

لا خلاف في أنّ فوائد المغصوب مضمونه بالغصب، وهي مملوكه للمغصوب منه؛ لأنّها نماء ملكه، و إن كان قد تجددت في يد الغاصب أعياناً كانت كاللبن و الشعر و الولد و الثمر، أو منافع كسكنى الدار و ركوب الدابّه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل وعلى عدم الفرق أيضاً في المنافع بين الفوات و التفويت، (2) وكذا الكلام في منفعه كلّ ما له أجره بالعادة؛ لأنّ المنافع محسوبه أموالاً شرعاً و قبضها بقبض العين. (3)

### الخلاصه

الأصل في الواجب هو الأداء، كاملاً كان أو ناقصاً، و إنّما يصار إلى القضاء عند تعدّر الأداء. والقضاء نوعان: كامل، وقاصر. فالكامل من القضاء، هو تسليم مثل الواجب صورته ومعنى. والقاصر منه، هو ما لا يماثل الواجب صورته ويمائل معنى.

والأصل في القضاء هو القضاء الكامل.

ص: ٥١٣

١- (١). جواهر الكلام: ١٢٩/٣٧-١٣١.

٢- (٢). المراد بالفوات: ذهاب المنافع من غير استيفاء، وبالتفويت: استيفائها.

٣- (٣). جامع المقاصد: ٢٤٧/٦-٢٤٨، شرح اللمعه: ٢٣٠/٢، جواهر الكلام: ١٦٦/٣٧-١٦٧.

أما ما لا مثل له، لا صورته ولا معنى، كالمنافع لا يضمن بالإتلاف؛ لأنَّ إيجاب الضمان بالمثل متعذر، وإيجابه بالعين كذلك؛ لأنَّ العين لا تماثل المنفعة لا صورته ولا معنى إلا إذا ورد الشرع بالمثل، فيكون مثلاً له شرعاً، فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي.

قال صاحب الجواهر رحمه الله: لا - خلافاً بين الإمامية في أنه يجب ردُّ المغضوب ما دام باقياً بالاجماع، ولقوله عليه السَّلام: كلُّ مغضوب مردود، بل الحكم كذلك ولو تعرَّس واقتضى هدم البناء أو خراب السفينه، ولا يلزم المالك أخذ قيمه خلافاً لأبي حنيفة والشيباني. وإذا تعذر عادةً تسليم المغضوب، دفع الغاصب البدل مثلاً أو قيمه، ويملكه المغضوب منه ولا يملك الغاصب العين المغضوبه، ولو عادت، كان لكلٍّ منهما الرجوع.

قيل: إنَّ هنا إشكالاً، وهو أنه كيف تجب قيمه ويملكها المالك بالأخذ ويبقى العبد (المغضوب الآتي مثلاً) على ملك ماله؟ وقال المحقق الثاني رحمه الله في جامع المقاصد: إنَّ تملكه للحيلولة بين المغضوب منه و العين المغضوبه يقتضى أن لا يكون في مقابل العين المغضوبه. واستشكل الشهيد الثاني رحمه الله أيضاً بأنه يلزم اجتماع العوض و المعوض على ملك المالك من غير دليل واضح، ولو قيل بحصول الملك لكلٍّ منهما متزلزلاً، كان له وجه.

لا خلاف في أنَّ فوائد المغضوب مضمونه بالغصب، وهي مملوكة للمغضوب منه؛ لأنَّها نماء ملكه، ولا فرق في ضمان المنافع بين الفوات و التفويت.

١. ما هو الأصل في الواجب؟
٢. ما هو القضاء الكامل و القاصر؟ أذكر أمثله لهما.
٣. ما هو الأصل في القضاء؟
٤. لماذا لا تضمن المنافع؟ واذكر له أمثله.
٥. أذكر أمثله للمثل الشرعى.
٦. هل للغاصب أن يمسك العين المغصوبه ويدفع ما يماثلها؟ ولماذا؟
٧. على رأى الإماميه، لماذا يجب ردّ المغصوب؟
٨. ماذا يجب على الغاصب إذا تعذرّ عاده تسليم المغصوب؟
٩. وضح المراد بالفوات و التفويت.
١٠. لماذا يضمن الغاصب فوائد العين المغصوبه؟



\*اختلف في وجوب القضاء، هل هو بأمرٍ جديد، وفي بعض العبائر بسببٍ جديد؟ وهو الذى عليه الأَكْثَر من الشافعيه و المالكيه. وقال بدر الدّين فى البحر: وعليه أكثر المحققين من أصحابنا، منهم: أبو بكر الصيرفى وابن القشيرى، وقال الشيخ أبو حامد وسليم وابن الصبّاغ: هو قول أكثر أصحابنا، وقال أبو إسحاق: إنّه الصحيح، ونقل عن المعتزله منهم أبو عبد الله البصرى، وحكاه عن الكرخى، وأيضاً نقل عن بعض الحنفيه كالعالمى أنّه قال: إنّه اللائق بفروع أصحابنا، وكعبد العزيز الحنفى، وأبى اليسر وأتباعه.

وذهب الحنابله وأكثر الحنفيه إلى أنّه يجب بالسبب الذى يجب به الأداء، وهو الأمر السابق، بمعنى: إنّه يتضمّنه ويستلزمه، لا أنّه عينه.

قيل فى توضيحه: لم يرد به أنّ ما يحصل به وجوب الأداء، يحصل به وجوب القضاء، وإلا لم يجب القضاء على نائم كلّ الوقت، ولا قضاء الصوم على الحائض و المسافر، بل يراد بالأداء: الفعل الذى يؤدّى فى الوقت، سواء كان واجب الأداء أم لا، فوجوب القضاء، أى: الفعل فى غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل فى الوقت.

وقال فى فواتح الرحموت: وهو المختار لعامة الحنفيه وكبارهم كالقاضى أبى زيد

وفخر الإسلام، وشمس الأئمة، والحنابلة، وأهل الحديث. (١)

وقال الغزالي: مذهب بعض الفقهاء أنّ وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر مجدّد، ومذهب المحصّنين أنّ الأمر بعباده في وقت لا يقتضى القضاء؛ لأنّ تخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان كتخصيص الحجّ بعرفات، وتخصيص الزكاه بالمساكين، فلا فرق بين الزمان و المكان و الشخص، فإنّ جميع ذلك تقييد للمأمور به بصفه، والعارى عن تلك الصفه لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر، فإن قيل: الوقت للعباده كالأجل للدين، فكما لا يسقط الدين بانقضاء الأجل، لا تسقط الصلاه الواجبه فى الذمه بانقضاء المده، قلنا: لأنّ الأجل صله لتأخير المطالبه حتّى ينجز بعد المده، و أمّا الوقت فقد صار وصفاً للواجب كالمكان و الشخص، ومن أوجب عليه شىء بصفه، فإذا أتى به لا- على تلك الصفه لم يكن ممتثلاً. نعم، يجب القضاء فى الشرع أمّا بنصّ كقوله: من نام عن صلاه أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها. (٢) أو بقياس، فإنّنا نقيس الصوم إذا نسيه على الصلاه إذا نسيها، ونراه فى معناها. (٣)

وقال الآمدى: إذا ورد الأمر بعباده فى وقت مقدّر، فلم تُفعل فيه لعذر، أو لغير عذر، أو فُعلت فيه على نوع من الخلل، اختلفوا فى وجوب قضائها بعد ذلك الوقت، هل هو بالأمر الأوّل، أو بأمر مجدّد؟ الأوّل هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء، والثانى هو مذهب المحقّقين من أصحابنا و المعتزله. (٤)

### الاستدلال للقول الأوّل

واستدلّ للقول الأوّل بوجوه:

ص: ٥١٨

- ١- (١). فوائح الرحموت: ١٢٦/١؛ البحر المحيط: ١٣١/٢؛ أصول الجصاص: ٣٠٠/١.
- ٢- (٢). صحيح البخارى، مواقيت الصلاه: ٢١٣ ح ٥٩٧؛ صحيح مسلم، مواضع الصلاه: ٣٢١ ح ١٥٦٤.
- ٣- (٣). المستصفى: ١٨/٢؛ شرح التلويح على التوضيح: ٣٠٤/١-٣٠٥.
- ٤- (٤). الأحكام: ٣٩٩/٢؛ البحر المحيط: ١٣١/٢-١٣٢؛ إرشاد الفحول: ٢٣٦/١؛ كشف الأسرار: ٢٠٨/١.

الأوّل: لو كان الأمر الأوّل مقتضياً للقضاء، لكان مشعراً به، وهو غير مُشعر به، فإنّه إذا قال: صم في يوم الخميس، أو صلّ في وقت الزوال، فإنّه لا إشعار له بإيقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغه.

الثاني: إذا علق الفعل بوقت معين، فلا بدّ وأن يكون ذلك لحكمه ترجع إلى المكلف، إذ هو الأصل في شرع الأحكام.

الثالث: إنّ العبادات المأمور بها منقسمه إلى ما يجب قضاؤه كالصوم و الصلاة، وإلى ما لا يجب، كالجمعه و الجهاد، فلو كان الأمر الأوّل مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل، وهو ممتنع، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال، فلا يلزم القضاء إلاّ بأمر جديد، وهو الحقّ.

الرابع: إنّ التكليف يتبع مقتضى الأمر، وما دلّت عليه الصيغه، والصيغه لا تدلّ إلاّ على الأمر في الوقت المخصوص، فدلالته على الفعل في غيره قاصره عنه، وما وجب القضاء فيه، فبدليل من خارج.

الخامس: إنّ عدم اقتضاء (صم يوم الخميس) صوم الجمعه ضروري، فلا يكون صوم يوم الجمعه بإيجاب صوم الخميس واجباً، وإلاّ يكن كذلك، بل كان مقتضياً كان صوم الجمعه أداءً وسواءً لصوم الخميس، وهذا بين البطلان.

وأورد عليه: أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ لو ادّعوا -الحنفيه و الحنابلة- الانتظام لفظاً، فإنّ عدم اقتضاء (صم يوم الخميس) صوم غيره، إنّما يوجب عدم الدلالة عليه لفظاً، وهذا الادّعاء منهم بعيد، كيف ولا- يليق بحال آحاد من الناس، فما ظنّك بأصحاب الأيدي الطويله في العلوم، ولو كان الدعوى هذا، لما احتجوا في إيجاب القضاء إلى دليل زائد، وحكموا بوجوب قضاء كلّ واجب كالجمعه و العيد. (1)

ص: ٥١٩



استدل أصحاب القول الثانى على رأيهم بأن المطالبه بشىء تتضمن مطالبه مثله عند فوته، لا بأن يكون اللفظ دالاً عليه بالمطابقه أو التضمن، فإيجاب الأول هو إيجاب الثانى الذى هو المثل، وتحقيقه: إنّه لا شك أنّ إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب على الذمه وشغلها به، سواء كان منفصلاً عن الطلب أولاً، وطلب إيقاع هذا الفعل إنّما هو لتفريغ هذه الذمه عن الاشتغال، وإذا لم يقع الفعل يبقى هذا الاشتغال، والضروره قاضيه بأنّه إن كان له مثل مشتمل على المصلحه التى اشتمل عليها الأصل كاف فى تفريغ الذمه، وطلب لأجل تفريغها، فالوجوب الذى هو شغل الذمه بالفعل بعد خروج الوقت، هو الوجوب الذى كان قبل الخروج، وطلب إيقاع ذلك الفعل فى الوقت لتفريغ تلك الذمه متضمن لطلب المثل فى الأشياء التى لها مثل عند فوات الأصل، كتضمن الملزوم للآزمه، واقتضاء (صم الخميس) لصوم مثله أياً ما كان صوم الجمع أو السبب أو غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء غير ضرورى البطلان ولا مبرهن عليه، بل البرهان ربّما يقتضى خلاف ذلك، فإنّه لو لم يكن الاشتغال الأول باقياً مطلوب التفريغ بالمثل، لما كان هذا المثل قضاءً له، بل عاده مستقله اخرى، والوجدان يكذّبه، ولما رُوّعت الشرائط التى رُوّعت فى الأصل كما تشهد به الضروره.

(١)

### منشأ الخلاف

قيل: منشأ الخلاف يرجع إلى قاعدتين:

الأولى: إنّ الأمر بالمركب، أمرٌ بأجزائه.

الثانية: إنّ الفعل فى وقت معين لا يكون إلا لمصلحه تختصّ بذلك الوقت.

ص: ٥٢٠

١- (١). فواتح الرحموت: ١٢٦/١-١٢٧؛ المهذب: ٣/١٣٩٤؛ روضه الناظر: ١٢٢؛ نزّهه الخاطر العاطر: ٦١/٢؛ مذكّره فى اصول الفقه: ١٨٨.

فمن لاحظ القاعده الأولى، قال: القضاء بالأول؛ لأنه اقتضى شيئين الصلاة وكونها في ذلك الوقت، فهو مركب، فإذا تعذر أحد جزئي المركب، و هو خصوص الوقت، بقي الجزء الآخر، و هو الفعل، فيوقعه في أى وقت شاء.

ومن لاحظ الثانيه، قال: القضاء بأمر جديد؛ لأنه إذا كان تعين الوقت لمصلحه، فقد لا يشاركه الزمن في تلك المصلحه، و إذا شككنا لم يثبت وجوب الفعل الذى هو القضاء في وقت آخر بدليل منفصل. (١)

## هل يتبع القضاء الأداء

\*\*إن الموقت قد يفوت في وقته، إما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، و إما لفساده لعذر أو لغير عذر، فإذا فات على أى نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاه و الصوم، بمعنى: أن يأتى بهما خارج الوقت، ويسمى هذا التدارك قضاء، و هذا لا- كلام فيه، إلا- أن الأصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعده، بمعنى: إن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون القضاء بنفس دليل الأداء، أو أن القاعده لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير الأمر الأول؟ على ثلاثة أقوال: الأول: تابع له مطلقاً، الثانى: غير تابع له مطلقاً، الثالث: التفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعيه، و بين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للأداء.

والظاهر أن منشأ النزاع و الخلاف يرجع إلى أن الاستفادة من التوقيت هل هو وحده المطلوب أو تعدده؟ يعنى أن المطلوب في الموقت واحد، و هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، أو أن في الموقت مطلوبين: أحدهما ذات الفعل، و ثانيهما كونه واقعاً في وقت معين. فعلى الأول: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بدّ

ص: ٥٢١

من فرض أمرٍ جديدٍ للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني: إذا فات الامتثال في الوقت، فإنما فات أحد الطالبين، وهو طلب كونه في الوقت المعين.

و أما الطلب بذات الفعل، فهو باق على حاله، ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن الاستفادة من دليل التوقيت في المتصل وحده المطلوب، فيحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد، والاستفادة في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد، ويكون تابعاً للأداء. (١)

وقال سيدنا الأستاذ المحقق الخوئي: إن مقتضى القاعدة هل هو وجوب الإتيان بالموقت في خارج الوقت إذا فات في الوقت، مع قطع النظر عن الدليل الخاص الدال على ذلك كما في الصلاة والصوم؟ هذه هي المسألة المعروفة بين الأصحاب قديماً وحديثاً في أن القضاء تابع للأداء أو هو بأمر جديد، فيها وجوه، بل أقوال: ثالثها التفصيل بين ما إذا كانت القرينه على التقيد متصله، وما إذا كانت منفصله. فعلى الأول: إن كانت القرينه بصورة قضيه شرطيه، فتدلّ على عدم وجوب إتيانه في خارج الوقت بناءً على ما هو المشهور من دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم. و أما إذا كانت بصورة قضيه وصفيه، فدلالته على ذلك تبني على دلالة القضييه الوصفيه على المفهوم، وعدم دلالتها عليه. وعلى الثاني: هو كون القرينه منفصله، فلا تمنع عن إطلاق الدليل الأول الدال على وجوبه مطلقاً في الوقت وخارجه، ضروره أن القرينه المنفصله لا توجب انقلاب ظهور الدليل الأول في الإطلاق إلى التقييد، بل غاية ما في الباب أنها تدلّ على كونه مطلوباً في الوقت أيضاً.

فإذن، النتيجة في المقام هي: تعدد المطلوب، بمعنى: كون الفعل مطلوباً في الوقت لأجل دلالة هذه القرينه المنفصله، ومطلوباً في خارجه لأجل إطلاق الدليل الأول.

ص: ٥٢٢

---

١- (١). أصول الفقه: ٧٦-٧٧؛ فوائد الأصول: ٢٣٧/١؛ تهذيب الأصول: ٢٩٢/١؛ قوانين الأصول: ١٣٣-١٣٥؛ الفصول الغرويه: ١١٤-١١٦؛ أجود التقريرات: ١٩١/١-١٩٢؛ نهاية الأفكار: ٣٩٧/١-٣٩٩.

وعليه، إذا لم يأت المكلّف به فى الوقت فعليه أن يأتى به فى خارج الوقت، وهذا معنى تبعيه القضاء للأداء.

ثمّ استشكل على التفصيل المذكور عن صاحب الكفايه: بأنّ القرينه المتّصله كما هى تدلّ على التقييد، وعلى كون مراد المولى هو المقيّد بهذا الزمان، كذلك القرينه المنفصله، فإنّها تدلّ على تقييد إطلاق دليل المأمور به وكون المراد هو المقيّد من الأوّل، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. نعم، فرق بينهما من ناحيه اخرى، وهى: إنّ القرينه المتّصله مانعه عن ظهور الدليل فى الإطلاق، ومعها لا ينعقد له ظهور، والقرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهوره فى الإطلاق دون أصله. ولكن، مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما فى مفروض الكلام، ضروره أنه لا يجوز التمسك بالإطلاق بعد سقوطه عن الحجّيه والاعتبار، سواء أكان سقوطه عنها بسقوط موضوعها، وهو الظهور، كما إذا كانت القرينه متّصله، أم كان سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها، كما إذا كانت القرينه منفصله، فالجامع بينهما هو أنه لا يجوز التمسك بهذا الإطلاق. (1)

واستشكل عليه أيضاً سيدنا الإمام الراحل المحقّق الخميني، حيث قال: و أمّا التفصيل الذى أفاده المحقّق الخراساني، فخرج عن حريم النزاع، إذ البحث فى دلاله نفس الموقّت بعد كونه موقّتاً فيما لم يدلّ على البقاء دليل اجتهادى من إطلاق أو عموم.

وربما يتمسك ببقاء الأمر بعد خروجه بالاستصحاب، والتحقيق عدم جريانه لاختلاف القضية المتيقّنه و القضية المشكوك فيها، ومع اختلافهما وتعدّدهما فى نظر العرف ينهدم أساس الاستصحاب.

وتوضيح الاختلاف: إنّ مصبّ الحكم ومحطّ الوجوب فى الأحكام الشرعيه هو نفس العناوين الكليه مع قيودها من الزمان و المكان. والعنوان المقيّد، وذات العنوان

ص: ٥٢٣

مختلفان في نظر العرف، والصلاة الموقته غير نفس الصلاة عنواناً وغير الصلاة بلا توقيف، والقضيه المتيقنه هي وجوب الصلاة الموقته و المشكوك فيها هي نفس الصلاة أو الصلاة خارج الوقت، فإسراء الحكم من المتقيده إلى الخالي منها في القضايا الكليه إسراءً من موضوع إلى موضوع آخر. (١)

نعم، قال المحقق الخراساني: وبالجملة، التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك ربّما يكون بنحو تعدّد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، ولو في خارج الوقت، مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلاّ أنّه لا بدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلاّ فيما عرفت- (يعنى: لا يكفي نفس الدليل على الوقت، بل لا بدّ في إثبات أنّ التوقيت بنحو تعدّد المطلوب من دلالة مستقلّ، ولو كانت إطلاق دليل الواجب)، وقوله: «فيما عرفت»، إشاره إلى قوله: «لو كان التوقيت بدليل منفصل، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق؛ لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب»- ومع عدم الدلالة، فقضيه أصاله البراءه عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقّت بعد انقضاء الوقت، فتدبّر جيداً. (٢)

وأورد عليه أيضاً، بأنّ مجرد عدم الدلالة على تعدّد المطلوب لا يكفي في الرجوع إلى الأصل، بل لا بدّ من عدم الدلالة على وحده المطلوب أيضاً؛ لأنّه مع الدلالة عليها لا مجال للرجوع إلى أصاله البراءه أيضاً، إذ مع الدليل لا تصل النوبه إلى الأصل، وإن كان موافقاً له. (٣)

ص: ٥٢٤

١- (١). تهذيب الأصول: ٢٩٢/١-٢٩٣.

٢- (٢). كفايه الأصول: ٢٣٠/١.

٣- (٣). منتهى الدرايه: ٥٧٦/٢.

نقل بدر الدين الزركشى عن أبى إسحاق الشيرازى أنه قال: وفائده الخلاف فى هذه المسأله جواز الاستدلال بالأوامر المطلقه فى أداء العباده على قضائها إن قلنا: يجب القضاء بما يجب به الأداء، ومنعه إن قلنا: يجب القضاء بأمر جديد. (١)

إن الثمره تظهر بين القول بكون القضاء تابعاً للأداء، والقول بكونه بأمر جديد فيما إذا شك بعد خروج الوقت فى الإتيان بالمأمور به وعدمه، أو فى صحه المأتى به فى الوقت وعدم صحته إذا لم يكن هناك أصل مقتضى للصحه كقاعده الفراغ أو نحوها، فإنه على الأول: المرجع قاعده الاشتغال، وعلى الثانى: قاعده البراءه. (٢)

### الخلاصه

اختلف فى وجوب القضاء، هل هو بأمر جديد؟ وهو الذى عليه الأ-كث من الشافعيه و المالكيه. وقيل: عليه أكثر المحققين من الشافعيه، وذهب الحنابله وأكثر الحنفييه إلى أنه يجب بالأمر الذى يجب به الأداء، بمعنى: أنه يتضمّن ويستلزمه، لا-أنه عينه. توضيحه: إنه لم يرد به أن ما يحصل به وجوب الأداء، يحصل به وجوب القضاء، وإلا-لم يجب القضاء على نائم كل الوقت، ولا-قضاء الصوم على الحائض، بل يراد بالأداء: الفعل الذى يؤدى فى الوقت، سواء كان واجب الأداء أم لا-فوجب القضاء، أى: الفعل فى غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل فى الوقت.

وقال الغزالي: إن الأمر بعباده فى وقت لا يقتضى القضاء؛ لأن تخصيص العباده بوقت الزوال كتخصيص الحج بعرفات، وتخصيص الزكاه بالمساكين، فلا فرق بين الزمان و المكان و الشخص، فإن جميع ذلك تقييد للمأمور به بصفه، والعارى عن تلك

ص: ٥٢٥

١- (١). البحر المحيط: ١٣٣/٢.

٢- (٢). محاضرات فى اصول الفقه: ٧٤/٤؛ فوائد الأصول: ٢٤٠/١؛ أجود التقريرات: ١٩٢/١.

الصفة لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

واستدل للقول الأول بوجوه: الأول: لو كان الأمر الأوّل مقتضياً للقضاء، لكان مشعراً به، وهو غير مُشعر به. الثاني: إذا علق الفعل بوقت معين، فلا بدّ وأن يكون ذلك لحكمه ترجع إلى المكلف، إذ هو الأصل في شرع الأحكام. الثالث: إنّ العبادات المأمور بها منقسمة إلى ما يجب قضاؤه كالصوم والصلاه وغيرها، وإلى ما لا يجب، كالجمعه والجهد، فلو كان الأمر الأوّل مقتضياً للقضاء لكان القول بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل، وهو ممتنع، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال، فلا يلزم القضاء إلاّ بأمر جديد.

الرابع: إنّ التكليف يتبع مقتضى الأمر، وما دلّت عليه الصيغه، والصيغه لا تدلّ إلاّ على الأمر في الوقت المخصوص.

الخامس: إنّ عدم اقتضاء (صمّ يوم الخميس) صوم الجمعه ضرورى، فلا يكون صوم يوم الجمعه بإيجاب صوم الخميس واجباً.

واستدل للقول الثاني: بأنّ المطالبه بشيء تتضمن مطالبه مثله عند فوته، لا بأن يكون اللفظ دالاً عليه بالمطابقه أو التضمّن، فإيجاب الأوّل هو إيجاب الثانى الذى هو المثل، ولا شكّ أنّ إيجاب الأداء يوجب ثبوت الواجب على الذمّه وشغلها به، وإذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال، والضروره قاضيه بأنّه إن كان له مثل مشتمل على المصلحه التى اشتمل عليها الأصل كاف في تفرّغ الذمّه، وطلب لأجل تفرّغها، فالجوب الذى هو شغل الذمّه بالفعل بعد خروج الوقت، هو الوجوب الذى كان قبل الخروج.

هذا، وأنّ منشأ الخلاف يرجع إلى قاعدتين: الأولى: إنّ الأمر بالمركب، أمرٌ بأجزائه. الثانيه: إنّ الفعل في وقت معين لا يكون إلاّ لمصلحه تختصّ بذلك الوقت. فمن لاحظ القاعده الأولى، قال: القضاء بالأمر الأوّل، ومن لاحظ الثانيه قال: القضاء بأمر جديد.

إنَّ الموقَّت قد يفوت في وقته، إمَّا لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، وإمَّا لفساده لعذر أو لغير عذر، فإذا فات، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات بمعنى: أن يأتي بهما خارج الوقت، ويسمى هذا التدارك قضاءً، وهذا لا كلام فيه، إلا أنَّ الأصوليين اختلفوا في أنَّ وجوب القضاء هل هو بنفس دليل الأداء، أو أنَّ القاعده لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير الأمر الأوَّل؟ على ثلاثه أقوال: ثالثها التفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعيه، وبين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للأداء.

والظاهر أنَّ منشأ النزاع يرجع إلى أنَّ المستفاد من التوقيت وحده المطلوب أو تعدّده. فعلى الأوَّل: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد. وعلى الثاني: الطلب بذات الفعل باق على حاله، ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور، وقال: إذا كان المستفاد من دليل التوقيت المنفصل تعدّد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد، بل يكون تابعاً.

وقال السيد المحقق الخوئي: إن كانت قرينه التوقيت بصوره قضيه شرطيه، فتدلّ على عدم وجوب إتيانه في خارج الوقت بناءً على ما هو المشهور من دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم، وأما إذا كانت بصوره قضيه وصفيه، فدلالته على ذلك تبتنى على دلالة الوصفيه على المفهوم، وعدم دلالتها عليه، هذا على الأوَّل. وعلى الثاني: وهو كون القرينه منفصله، فلا تمنع عن إطلاق الدليل الأوَّل الدالّ على وجوبه مطلقاً في الوقت وخارجه، ضروره أن القرينه المنفصله لا توجب انقلاب ظهور الدليل الأوَّل في الإطلاق إلى التقييد، بل غايه ما في الباب أنّها تدلّ على كونه مطلوباً في الوقت أيضاً.

ثمّ اورد على هذا التفصيل المذكور عن الكفايه وغيرها: إن القرينه المتّصله كما هي تدلّ على التقييد، وعلى كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان، كذلك القرينه المنفصله، فإنّها تدلّ على تقييد إطلاق دليل المأمور به وكون المراد هو المقيد من



الأول، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً. نعم، فرق بينهما من ناحية أخرى، وهي: إن القرينه المتّصله مانعه عن ظهور الدليل في الإطلاق، والقرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهوره في الإطلاق دون أصله.

وأورد الإمام الراحل المحقّق الخميني عليه: بأنّ التفصيل الذي أفاده المحقّق الخراساني خروج عن حريم النزاع، إذ البحث في دلاله نفس الموقّت بعد كونه موقّتاً فيما لم يدلّ على البقاء دليل اجتهادي من إطلاق أو عموم.

وربما يتمسّك لبقاء الأمر بعد خروجه بالاستصحاب، والتحقيق عدم جريانه لاختلاف القضيّه المتيقّنه و المشكوكه.

قال المحقّق الخراساني: ومع عدم الدلاله، فقضيّه أصله البراءه عدم وجوبها في خارج الوقت.

وأورد عليه بأنّ مجرّد عدم الدلاله على تعدّد المطلوب لا يكفي في الرجوع إلى أصل البراءه، بل لا بدّ من عدم الدلاله على وحده المطلوب أيضاً.

ومن ثمره هذا الخلاف، جواز الاستدلال بالأوامر المطلقه في أداء العباده على قضائها إن قلنا: يجب القضاء بما يجب الأداء، ومنعه إن قلنا: يجب القضاء بأمر جديد.

إنّ الثمره تظهر بين القول بكون القضاء تابعاً للأداء، والقول بكونه بأمر جديد فيما إذا شكّ بعد خروج الوقت في الإتيان بالمأمور به وعدمه، فإنّه على الأوّل: المرجع قاعده الاشتغال، وعلى الثاني: قاعده البراءه.

١. أكمل العبارة التالية: «اختلف في وجوب القضاء، هل هو...».
٢. ما هو المراد من قول الحنابلة و الحنفية إنه يجب القضاء بالأمر الذي يجب به الأداء؟
٣. اذكر ثلاثه أدلّه من الأدلّه التي أقاموها على أنّ القضاء بأمر جديد.
٤. اذكر الاستدلال الذي اقيم للقول الثانى.
٥. لماذا من لاحظ القاعده الأولى يقول بأنّ القضاء بالأمر الأول؟
٦. ما هو منشأ النزاع و الخلاف فى التفصيل بين كون الدليل على التوقيت متّصلاً وبين كونه منفصلاً؟
٧. اذكر الإيراد الذى أورده المحقّق الخوئى على المحقّق الخراسانى فى مورد التفصيل المذكور.
٨. ما هو الفرق بين القرينه المتّصله و المنفصله؟
٩. لماذا لم يجر الاستصحاب لبقاء الأمر الأوّل؟
١٠. اذكر ثمره الخلاف فى أنّ القضاء تابع للأداء أم لا.
١١. لماذا يرجع إلى قاعده الاشتغال إذا كان القضاء تابعاً للأداء؟



«قال الشاشى: فصل فى النهى. (١) النهى نوعان: نهى عن الأفعال الحسبه كالزنا، وشرب الخمر، والكذب، والظلم؛ ونهى عن التصرفات الشرعيه كالنهى عن الصوم فى يوم النحر، والصلاه فى الأوقات المكروهه، وبيع الدرهم بالدرهمين.

### حكم النوع الأوّل و الثانى

«وقال الشاشى: وحكم النوع الأوّل: أن يكون المنهى عنه هو عين ما ورد عليه النهى، فيكون عينه قبيحاً، فلا يكون مشروعاً أصلاً؛ وحكم النوع الثانى: أن يكون المنهى عنه غير ما أضيف إليه النهى، فيكون هو حسناً بنفسه قبيحاً لغيره، ويكون المباشر مرتكباً للحرام لغيره لا لنفسه.

وعلى هذا قال أصحابنا: النهى عن التصرفات الشرعيه يقتضى تقريرها، ويراد بذلك أنّ

ص: ٥٣١

---

١- (١). النهى لغه: عبارته عن المنع، ومنه سميت العقول نهى كقوله تعالى: (إِذْ أُولِيَ النَّهْيُ)؛ وذلك لأنّ العقل ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب. واصطلاحاً: هو استدعاء ترك الفعل قولاً ممّن هو دونه على جهه الاستعلاء. أو فقل: مادّه النهى عبارته عن طلب العالى من الدانى ترك الفعل. و أمّا على الرأى الصحيح - كما قلنا فى مادّه الأمر: فهى عبارته عن زجر العالى للدانى عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك.

التصرّف بعد النهى يبقى مشروعاً كما كان؛ لأنه لو لم يبق مشروعاً كان العبد عاجزاً عن تحصيل المشروع، وحينئذٍ كان ذلك نهياً للعاجز، وذلك من الشارع محال، وبه (١) فارق الأفعال الحسية؛ لأنه لو كان عينها قبيحاً لا يؤدّي ذلك إلى نهى العاجز؛ لأنه بهذا الوصف لا يعجز العبد عن الفعل الحسي، ويتفرّع من هذا حكم البيع الفاسد، والإجاره الفاسده، والنذر بصوم يوم النحر، وجميع صور التصرفات الشرعيه مع ورود النهى عنها، فقلنا: البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار أنه بيع، ويجب نقضه باعتبار كونه حراماً لغيره، (٢) وهذا (٣) بخلاف نكاح المشركات، ومنكوحه الأب، ومعتده

ص: ٥٣٢

١- (١). أى: النهى عن الأفعال الشرعيه.

٢- (٢). توضيح: مراده «عن الأفعال الحسية»: هى التى تعرف بالحسّ ولا-يتوقّف معرفتها على الشرع كالزنا، وشرب الخمر، وهكذا. ومراده «عن التصرفات الشرعيه»: هى الأفعال التى لا تعرف إلا من طريق الشرع كالصوم فى يوم النحر، والصلاه فى الأوقات المكروهه. وقوله: «وحكم النوع الثانى»، يعنى: إنّ النوع الأوّل حكمه: أن يكون المنهى عنه عين الفعل الذى ورد عليه النهى، فيكون الفعل قبيحاً فى ذاته، فلا يكون مشروعاً أصلاً، أى: لا ذاتاً ولا لأجل غيره إلا إذا قام الدليل على خلافه، وحكم النوع الثانى: هو أن يكون المنهى عنه الفعل، أمّا لا باعتبار نفسه وذاته، بل باعتبار ما جاوره من الوقت مثلاً، فيكون الفعل قبيحاً لأجل غيره وهو الوقت، و أمّا فى حدّ نفسه فهو مشروع وحسن لنفسه، فإنّ الصوم فى نفسه حسن ومشروع، ولكنّ الكراهه لأجل كونه فى أيام النحر. وكذا الصلاه، تكون فى نفسها مشروع، ولكنّ الكراهه إنّما جاءت لأجل الأوقات المكروهه، وهكذا البيع يكون فى نفسه حلالاً- ومشروعاً، ولكنّ الحرمة جاءت لأجل الربا. وقوله: «البيع الفاسد يفيد الملك»، يعنى: علماء الحنفية يقولون: إنّ النهى عن التصرفات الشرعيه كالبيع يقتضى تقريرها، ومرادهم من هذا الكلام أنّ الفعل بعد النهى يبقى مشروعاً كما كان قبل النهى، كذلك مثلاً- البيع والصلاه والصوم كانت مشروع قبل النهى، ثمّ ورد النهى عنها لا- لأجل أنفسها، بل لأجل ما جاورها من الحرمة والكراهه والفساد. خلاصه الكلام: إنّ النهى ورد فيها مقيداً بقيد الوقت أو غيره، فيؤثر النهى فى المقيد، أى الصوم المقيد بالأيام المنهيه، والبيع المقيد بالربا. أحسن الحواشى: ٤٦؛ تسهيل اصول الشاشى: ٩٣؛ المهذب فى اصول الفقه المقارن: ٣/١٤٥٠.

٣- (٣). توضيح «و هذا»: هذا الكلام من المصنّف جواب إشكال يرد عليه أو جواب نقض اورد على القاعده المذكوره، وهو أنّ النهى عن الأفعال الشرعيه يقتضى بقاء مشروعيتها؛ لأنّ نكاح المشركات ومنكوحه الأب وهكذا بقيه المذكورات منهى عنها بقوله تعالى: (وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) (البقره: ٢٢١)، وفى قوله تعالى: (وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) (النساء: ٢٢)، وقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) (النساء: ٢٣)، والنكاح فعل شرعى مع أنّه لم يبق مشروعاً أصلاً. فأجاب المصنّف: بأنّ القول بالبقاء على المشروعيه إنّما هو فيما أمكن إثبات الحرمة مع شرعيه موجب، وههنا لم يمكن ذلك؛ لأنّ موجب النكاح حلّ التصرف، وموجب النهى حرمة التصرف وهما متنافيان، فاستحال الجمع بينهما، فيحمل النهى فى هذه التصرفات على النفى مبالغه ومجازاً كأنّ المكلف اجتنب عن هذه الأفعال أوّلاً فنفى عنه صدورها. أحسن الحواشى: ٤٧؛ تسهيل اصول الشاشى: ٩٦-٩٥.

الغير ومنكوحته، ونكاح المحارم، والنكاح بغير شهود؛ لأنّ موجب النكاح حلّ التصرف، وموجب النهى حرمة التصرف، فاستحال الجمع بينهما، فيحمل النهى على النفي. فأما موجب البيع ثبوت الملك، وموجب النهى حرمة التصرف، وقد أمكن الجمع بينهما بأن يثبت الملك ويحرم التصرف، أليس أنّه لو تخمّر العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها ويحرم التصرف؟

وعلى هذا قال أصحابنا: إذا نذر بصوم يوم النحر وأيام التشريق، يصح نذره؛ لأنّه نذر بصوم مشروع. وكذلك لو نذر بالصلاه في الأوقات المكروهه يصح؛ لأنّه نذر بعباده مشروع، لما ذكرنا أنّ النهى يوجب بقاء التصرف مشروعاً؛ ولهذا قلنا: لو شرع في النفل في هذه الأوقات لزمه بالشرع، وارتكاب الحرام ليس بلازم، للزوم الإتمام؛ فإنّه لو صبر حتّى حلت الصلاه بارتفاع الشمس وغروبها ودلو كها أمكنه الإتمام بدون الكراهه.

وبه فارق صوم يوم العيد، فإنّه لو شرع فيه لا يلزمه عند أبي حنيفة ومحمد؛ لأنّ الإتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام، ومن هذا النوع وطاء الحائض، فإنّ النهى عن قربانها باعتبار الأذى لقوله تعالى: (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَمَا عَتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَفْرَبُونَهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ)، (١) ولهذا قلنا: يترتب الأحكام على هذا الوطاء، فيثبت به إحصان الواطئ، وتحلّ المرأة للزوج الأوّل، ويثبت به حكم المهر و العده و النفقه.

ولو امتنعت عن التمكين لأجل الصداق كانت ناشزه عندهما، فلا تستحقّ النفقه، وحرمة الفعل

ص: ٥٣٣

لا تنافى ترتب الأحكام كطلاق الحائض، والوضوء بالمياه المغصوبه، والاصطياد بقوس مغصوبه، والذبح بسكين مغصوبه، والصلاه فى الأرض المغصوبه و البيع فى وقت النداء، فإنه يترتب الحكم على هذه التصرفات مع اشتمالها على الحرمة.

وباعتبار هذا الأصل قلنا فى قوله تعالى: (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَيْدَاءً) (١) إن الفاسق من أهل الشهاده، فينعقد النكاح بشهاده الفساق؛ لأن النهى عن قبول الشهاده بدون الشهاده محال، وإتّما لم تقبل شهادتهم لفساد فى الأداء، لا لعدم الشهاده أصلاً. وعلى هذا، لا يجب عليهم اللعان؛ لأن ذلك أداء الشهاده، ولا أداء مع الفسق. (٢)

## الخلاصه

النهى نوعان: نهى عن الأفعال الحسيه؛ ونهى عن التصرفات الشرعيه. وحكم النوع الأول: أن يكون المنهى عنه هو عين ما ورد عليه النهى، فيكون عين الفعل قبيحاً، فلا يكون مشروعاً أصلاً.

وحكم النوع الثانى من النهى: أن يكون المنهى عنه هو الفعل، أمّا لا- باعتبار نفسه وذاته، بل باعتبار ما جاوره من الوقت وغيره، فيكون الفعل قبيحاً لأجل غيره، وحسناً فى حدّ نفسه، فهو مشروع وحسن لنفسه، فيكون المباشر مرتكباً للحرام باعتبار غيره لا لنفس الصوم و الصلاه مثلاً.

إنّ النهى عن التصرفات الشرعيه يقتضى تقريرها، ومعنى التقرير هو: إنّ التصرف بعد ورود النهى يبقى مشروعاً كما كان، كذلك قبل ورود النهى. وإنّ حرمة الفعل لا تنافى ترتب الأحكام على التصرفات المنهيه شرعاً.

ص: ٥٣٤

١- (١). النور: ٤.

٢- (٢). أصول الشاشى: ٤٦-٤٩؛ كشف الأسرار: ٣٧٦/١ وما بعدها.

١. عرّف النهي لغه واصطلاحاً.
٢. أذكر أقسام النهي مع حكمها.
٣. وضح عبارته: «النهي عن التصرفات الشرعيه يقتضى تقريرها».
٤. كيف ينعقد النكاح بشهاده الفساق؟
٥. هل يترتب الحكم على الفعل الحرام؟ هات أمثله.
٦. ما الدليل على صحته نذر صوم يوم النحر؟
٧. لماذا لا يلزم صوم يوم العيد بالشروع؟
٨. لماذا لم يبق نكاح المشركات ومنكوحه الأب و... على مشروعيتها بعد ورود النهي عليها؟





هل النهى عن التصرفات الشرعية و العقود يقتضى الفساد أم لا؟

«قال المحقق الفخر الرازى: ذهب أكثر الفقهاء إلى أن النهى لا يفيد الفساد، وقال بعض أصحابنا: إنه يفيد، وقال أبو الحسين البصرى: إنه يفيد الفساد فى العبادات لا فى المعاملات، وهو المختار. والمراد من كون العباده فاسده: أنه لا يحصل الإجزاء بها.

أمّا العبادات، فالدليل على أن النهى فيها يدلّ على الفساد أن نقول: إنه بعد الإتيان بالفعل المنهى عنه لم يأت بما أمر به، فبقى فى العهده. إنّما قلنا: إنه لم يأت بما أمر به؛ لأنّ المأمور به غير المنهى عنه، فلم يكن الإتيان بالمنهى عنه إتياناً بالمأمور به، وإنّما قلنا: إنه وجب أن يبقى فى العهده؛ لأنّه تارك للمأمور به، وتارك المأمور به عاص، والعاصى يستحقّ العقاب.

و أمّا المعاملات، فالمراد من قولنا: «هذا البيع فاسد» أنّه لا يفيد الملك، فنقول: لو دلّ النهى على عدم الملك لدلّ أمّا بلفظه أو بمعناه، ولا يدلّ عليه بلفظه؛ لأنّ لفظ النهى لا يدلّ إلاّ على الزجر. ولا يدلّ عليه بمعناه أيضاً؛ لأنّه لا استبعاد فى أن يقول الشارع: «نهيتك عن هذا البيع، ولكن إن أتيت به حصل الملك» كالطلاق فى زمان الحيض، والبيع وقت النداء. وإذا ثبت أن النهى لا يدلّ على الفساد لا بلفظه ولا بمعناه، وجب أن لا يدلّ عليه أصلاً. (1)

ص: ٥٣٧

١- (١). المحصول: ٢/٤٤٥-٤٥٥؛ المهذب فى اصول الفقه المقارن: ٣/١٤٤٨؛ شرح المعالم: ١/٣٩٣.

وقال الآمدي: اختلفوا في أنّ النهي عن التصرفات و العقود المفيدة لأحكامها كالبيع و النكاح ونحوهما هل يقتضى فسادها أو لا؟ فذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة و الحنابلة وجميع أهل الظاهر وجماعه من المتكلمين إلى فسادها. لكن، اختلفوا في جهه الفساد، فمنهم من قال: إنّ ذلك من جهه اللغه، ومنهم من قال: إنّ من جهه الشرع دون اللغه، ومنهم من لم يقل بالفساد، و هو اختيار المحققين من أصحابنا كالقفال و إمام الحرمين و الغزالي و كثير من الحنفية، وبه قال جماعه من المعتزله كأبي عبدالله البصرى وأبي الحسين الكرخى و القاضى عبدالجبار وأبي الحسين البصرى وكثير من مشايخهم. ولا نعرف خلافاً في أنّ ما نُهى عنه لغيره أنّه لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة إلاّ ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. والمختار أنّ ما نُهى عنه لعينه، فالنهي لا يدلّ على فساد من جهه اللغه، بل من جهه المعنى.

أمّا أنّه لا يدلّ على الفساد من جهه اللغه، فلاّنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصوده منه، وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها، والنهي هو طلب ترك الفعل، ولا- إشعار له بسلب أحكامه وثمراته وإخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها، ولهذا، فإنّه لو قال: «نهيتك عن ذبح شاه الغير بغير إذنه». ولكن، إن فعلت حلّت الذبيحه، وكان ذلك سبباً للحلّ... فإنّه لا يكون متناقضاً، ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضياً لفساده، لكان ذلك متناقضاً.

و أمّا أنّه يدلّ على الفساد من جهه المعنى؛ فذلك لأنّ النهي طلب ترك الفعل، و هو أمّا أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب ترك الفعل أو لا لمقصود. لا جائز أن يقال إنّّه لا لمقصود.

أمّا على اصول المعتزله، فلاّنه عبث، والعبث قبيح، والقبيح لا- يصدر من الشارع. و أمّا على اصولنا، فإنّا و إن جوّزنا خلوّ أفعال الله تعالى عن الحكّم و المقاصد، غير أنّا نعتقد أنّ

الأحكام المشروعه لا- تخلو عن حكمه ومقصود راجع إلى العبد، لكن لا- بطريق الوجوب، بل بحكم الوقوع. فالإجماع إذا منعقد على امتناع خلق الأحكام الشرعيه عن الحكم، وسواء ظهرت لنا أم لم تظهر. وبتقدير تسليم خلق بعض الأحكام عن الحكمه، إلا أنه نادر، والغالب عدم الخلو. وعند ذلك، فإدراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب.

و إذا بطل كون ذلك لا- لمقصود، تعين أن يكون لمقصود، وإذا كان لمقصود، فلو صح التصرف و كان سبباً لحكمه المطلوب منه، فأمراً أن يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحه أو مساوياً أو مرجوحاً، لا- جائز أن يكون مرجوحاً، إذ المرجوح لا يكون مقصوداً مطلوباً في نظر العقلاء. والغالب من الشارع إنما هو التقرير لا التغيير، وما لا يكون مقصوداً، فلا يرد طلب الترك لأجله، وإلا كان الطلب خلياً عن الحكمه و هو ممتنع لما سبق. وبمثل ذلك يتبين أنه لا يكون مساوياً، فلم يبق إلا أن يكون راجحاً على مقصود الصحه، ويلزم من ذلك امتناع الصحه و امتناع انعقاد التصرف لإفاده أحكامه، وإلا كان الحكم بالصحه خلياً عن حكمه ومقصود، ضروره كون مقصودها مرجوحاً على ما تقدم تقريره، وإثبات الحكم خلياً عن الحكمه في نفس الأمر ممتنع لما فيه من مخالفه الإجماع، و هو المطلوب. (1)

وقال الغزالي في تعريف وتوجيه كلام أبي حنيفه: إنه إذا رجع النهي إلى وصف المنهى عنه لا- إلى أصله، ومثاله أن يوجب الطواف وينهى عن إيقاعه مع الحدث أو يأمر بالصوم وينهى عن إيقاعه في يوم النحر، فيقال: الصوم من حيث إنه صوم مشروع مطلوب، ومن حيث إنه واقع في هذا اليوم غير مشروع. والطواف مشروع بقوله تعالى: (وَ لِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ)، (2) ولكن وقوعه في حاله الحدث مكروه، وزعم أبو حنيفه أن

ص: ٥٣٩

١- (١). الإحكام في اصول الأحكام: ٤٠٧/١ و ٤٠٨؛ فواتح الرحموت: ٦٩٩/١-٧٠٤؛ اصول الفقه الإسلامى: ٢٣٧/١-٢٣٨؛ البحر المحيط: ١٦٣/٢-١٧٣.

٢- (٢). الحج: ٢٩.

ذلك يوجب فساد الوصف لا- انتفاء الأصل؛ لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل، وأبو حنيفة حيث أبطل صلاه المحدث دون طواف المحدث، زعم أن الدليل قد دلّ على كون الطهاره شرطاً في الصلاه، فإنه قال عليه الصلاه و السلام: «لا صلاه إلا بطهور»، (١) فهو نفى للصلاه لا نهى. (٢)

وقال أبو بكر الرازي الحنفي: مذهب أصحابنا أن ظاهر النهي يوجب فساد ما تناوله من العقود و القرب إلا أن تقوم دلالة الجواز، وهذا المذهب معقول من احتجاجاتهم لإفساد ما أفسدوه من العقود و القرب لمجرد النهي دون غيره، نحو احتجاجهم لإفساد بيع ما ليس عند الإنسان، وبيع ما لم يقبض بظاهر ما ورد فيهما من النهي المطلق، واحتجاجهم لإفساد الصلاه عند طلوع الشمس وعند الزوال بظاهر النهي الوارد عن النبي صلى الله عليه و آله، وكذلك كان يقول شيخنا أبو الحسن الكرخي، إلا أنه يقول مع ذلك: قد قامت الدلالة على أن المنهى عنه إذا كان النهي عنه إنما تعلق بمعنى في غيره لا- لنفسه لم يوجب فساد هذه العقود ولا القرب المفعوله على هذا الوجه. (٣)

### النهي عن الفعل لا يدل على صحته

نقل أبو زيد عن محمد بن الحسن وأبي حنيفة أنهما قالاً: يدل النهي عن الفعل على صحته.

\*\*والمنقول من احتجاجهما أمران: أحدهما: أنه لولاه لامتنع النهي عنه، والتالي باطل. و أما الملازمه، فلأن النهي عن صوم الحائض ويوم النحر أما أن يكون مع إمكان وجوده من المكلف مع قطع النظر عن النهي أو مع امتناعه؛ لكونه أمراً فاسداً لا يمكن

ص: ٥٤٠

١- (١). وسائل الشيعه: ٢٥٦/١ ح ١ أبواب الوضوء، باب ١.

٢- (٢). المستصفي: ٢١١/١-٢١٣؛ إرشاد الفحول: ٢٤٤/١-٢٤٨؛ أصول الجصاص: ٣٤٠/١.

٣- (٣). أصول الجصاص: ٣٣٦/١؛ التبصره: ١٠٠-١٠٣.

تحققه من الحائض وفي يوم النحر، والأوّل هو المطلوب، والثاني هو المقصود بالتالي، وبعد بطلانه تعين الأوّل.

الثاني: أنّه لولا- دلالة النهي على الصحّة لكان المنهي عنه الصوم الغير الشرعى، و هو باطل؛ لعدم الفرق بين متعلق الأمر ومتعلق النهي، والملازمه ظاهره. (١)

وقال الفخر الرازى: احتجوا: بأنّ النهي عن غير المقدور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم، فلا يجوز أن يقال للأعمى لا تبصر، ولا أن يقال للزّمين لا تظير. (٢)

قال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى توجيه استدلال الإمامين: واستقامه هذين الوجهين موقوفه على أمرين:

أحدهما: أن تكون ألفاظ العبادات و المعاملات، بل جميع موارد النهي موضوعه لمعانيها الصحيحة الجامعه للأجزاء و الشرائط.

وثانيهما: إمكان اجتماع الأمر و النهي العينين فى أمر واحد شخصى، إذ على تقدير طرؤ المنع بأحدهما لا يتم شىء منهما. أمّا الأوّل: فلأنّه لو قيل بكون الألفاظ موضوعه للأعمّ، نختار إمكان وجود المنهى عنه من المكلف، ولا يلزم محذور؛ لأنّه لا يلزم الصحّة لصدق المعنى على الفاسده أيضاً.

و أمّا الثانى: فلأنّه على تقدير امتناع تعلق الأمر و النهي بشىء يمتنع صحّته المنهى عنه؛ لأنّ الصحّة فرع الأمر، والمفروض امتناعه وعلى قياسه الدليل الثانى كما هو ظاهر. (٣)

## الخلاصة

قال الرازى: ذهب أكثر الفقهاء إلى أنّ النهي لا يفيد الفساد، وقال بعض أصحابنا:

ص: ٥٤١

١- (١). الفصول الغرويه: ١٤٤؛ مطارح الأنظار: ٧٦٣/١.

٢- (٢). المحصول: ٤٥٧/٢؛ المهذب: ١٤٥١/٣.

٣- (٣). مطارح الأنظار: ٧٦٣/١-٧٦٤.

إنه يفيد، وقال أبو الحسين البصرى: إنه يفيد الفساد فى العبادات دون المعاملات، وهو المختار. والمراد من كون العباده فاسده: أنه لا يحصل الإجزاء بها.

والدليل على أن النهى فى العبادات يدل على الفساد، هو: أنه بعد الإتيان بالفعل المنهى عنه لم يأت بالمأمور به، فبقى فى العهد، إذ المأمور به غير المنهى عنه، والمكلف تارك للمأمور به، والتارك عاص، والعاصى يستحق العقاب.

و أمّا النهى فى المعاملات، فلا يفيد الفساد، فهو أمّا يدل بلفظه على الفساد أو بمعناه، أمّا لفظ النهى، فلا يدل إلا على الزجر و المنع، ولا يدل على عدم إفاده الملك، و أمّا بمعناه، فهو أيضاً لا استبعاد فى أن يقول الشارع: «نهيتك عن هذا البيع، ولكن إن أتيت به حصل الملك» كالطلاق فى زمان الحيض، والبيع وقت النداء. فعلى هذا، لا يدل النهى فى المعاملات على الفساد أصلاً.

وقال الأمدى: اختلفوا فى أن النهى عن التصرفات و العقود هل يقتضى فسادها أو لا؟ فذهب جماهير الفقهاء إلى فسادها، لكن اختلفوا فى جهه الفساد، والمختار أن ما نهى عنه لعينه، فالنهي لا يدل على فسادها من جهه اللغه، ولكن يدل من جهه المعنى. والدليل عليه، على اصولنا، فإننا و إن جوزنا خلوّ أفعال الله تعالى عن الحکم و المقاصد، لكن نعتقد أن الأحكام المشروعه لا تخلو عن حكمه و مقصود راجع إلى العبد، ولكن لا بطريق الوجوب، بل بحكم الوقوع. فالإجماع منعقد على امتناع خلوّ الأحكام الشرعيه عن الحکم البتّه مع ضميمه اصول المعتزله إلى اصولنا، فإذا تعين أن يكون لمقصود، والمقصود أمّا أن يكون راجحاً على مقصود صحّه التصرف أو مساوياً أو مرجوحاً، والثالث غير جائز، إذ المرجوح لا يكون مقصوداً فى نظر العقلاء، ولا يكون أيضاً مساوياً، فلم يبق إلا الاحتمال الأول، و هو كون مقصود النهى راجحاً على مقصود الصحّه، ويلزم من ذلك امتناع الصحّه.

قال الإمام أبو حنيفة ومحمد الشيبانى: إن النهى يدل على الصحّه، والدليل على رأيهما أمران:

أحدهما: أنه لولا دلالة على الصحّة لامتنع النهى عنه، والتالى باطل، فالمقدّم مثله؛ لأنّ النهى عن صوم الحائض أمّا يكون مع إمكان وجوده من المكلف مع قطع النظر عن النهى أو مع امتناعه؛ لكونه أمراً فاسداً لا- يمكن تحقّقه من الحائض، والأوّل هو المطلوب، والثانى هو المقصود بالتالى، وبعد بطلان الثانى تعين الأوّل.

والثانى: أنه لولا دلالة النهى على الصحّة لكان المنهى عنه الصوم غير الشرعى، وهو باطل؛ لعدم الفرق بين متعلّق الأمر و النهى.

وقال الرازى: إنّ النهى عن غير المقدور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم.

وقال الشيخ الأ-عظم: واستقامه هذين الوجهين موقفه على أمرين: أحدهما: أن تكون ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه لمعانيها الصحيحة. وثانيهما: إمكان اجتماع الأمر و النهى العينين فى أمر واحد شخصى.

ص: ٥٤٣



١. أذكر مختار الإمام الرازى مع توضيح.
٢. ما المراد من كون العباده فاسده؟
٣. وضح الدليل على أنّ النهى فى العبادات يدلّ على الفساد.
٤. لِمَ لا يدلّ النهى فى المعاملات على الفساد؟
٥. أذكر مختار المحقّق الآمدى فى النهى عن التصرفات و العقود.
٦. أذكر احتجاج الإمامين أبى حنيفه ومحمّد فى دلالة النهى على صحّحه الفعل.
٧. ما هو توجيه استدلال الإمامين فى الوجهين المذكورين؟
٨. وضح كلام الغزالى فى رجوع النهى إلى الوصف دون الأصل.

\*\*حُكِيَ عن فخر المحققين (١) أنه وافق أباحنيفة ومحمد الشيباني، وتوقف والده العلامة الحلّي في نهايه الوصول. (٢)

وأيضاً وافقهما في بعض الموارد المحقق الآخوند صاحب الكفايه، وتلميذه المحقق العراقي، وقال فيها: والتحقيق أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب ٣

ص: ٥٤٥

١- (١). هو أبو طالب محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، وجه من وجوه طائفة الإماميه وثقاتها، جليل القدر، رفيع الشأن، كثير العلم، وحيد عصره، جيد التصانيف، حاله في علوّ قدره يظهر من كثره علومه وتصانيفه، فاز بدرجة الاجتهاد في السنه العاشره من عمره الشريف وكان والده العلامة يعظّمه ويعتنى بشأنه كثيراً، حتّى إنّه ذكره في صدر جمله من مصنّفاته الشريفه، وأمره في وصيته التي ختم بها القواعد بإتمام ما بقى ناقصاً من كتبه بعد حلول الأجل، وإصلاح ما وجد فيها من الخلل. من تصانيفه: ١. إيضاح الفوائد في شرح القواعد، ٢. حاشيه الإرشاد، ٣. شرح نهج المسترشدين، ٤. غايه السؤال في شرح تهذيب الأصول، ٥. شرح مبادئ الأصول، ٦. شرح خطبه القواعد، ٧. الكفايه الوافيه في الكلام. ولد رحمه الله ليلة ٢٠ جمادى الأولى سنه ٦٨٢هـ، وتوفّي ليلة ٢٥ جمادى الثانيه سنه ٧٧١هـ. (الكنى والألقاب: ١٢/٣).

٢- (٢). مطارح الأنظار: ٧٦٣/١؛ إشارات الأصول: ١٠٩؛ كفايه الأصول: ٢٩٩/١.

أو التسبب الاعتبار القدره فى متعلق النهى كالأمر ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعامله مؤثره صحيحه، و أما إذا كان-  
(أى: النهى)- عن السبب، فلا؛ لكونه مقدوراً، و إن لم يكن صحيحاً. نعم، قد عرفت ٢ أن النهى عنه لا ينافيها- (أى الصّحه).

و أما العبادات فما كان منها عباده ذاتيه كالسجود و الركوع و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالى، فمع النهى عنه يكون مقدوراً  
كما إذا كان مأموراً به، و ما كان منها عباده لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر و  
النهى فى شىء ولو بعنوان واحد، و هو محال. ٣

وفصل فى المعاملات بين النهى التكليفى و الإرشادى سيدنا المحقق المدقق الإمام الخمينى رحمه الله، ما هذا لفظه: والتحقيق: إن  
الحقّ معهما فى المعاملات إذا أحرزنا أنّ النهى تكليفى لا إرشادى إلى فساد، إذ حينئذ كان النهى إرشادياً يتمحّض ظهوره فى  
الفساد، بحيث لا ينبغى أن ينكر.

هذا إذا لم نقل بأنّ النهى إذا تعلق بمعامله لأجل مبعوضيه ترتيب الآثار المطلوبه عليها، يدلّ على الفساد فى نظر العقلاء، وإلا  
فيصير نظير الإرشاد إلى الفساد، ويسقط قولهما.

و أما العبادات، فكلامهما ساقط وخال عن التحصيل على أى تقدير، سواء قلنا

بوضعها للأعمّ أم الصحيح. أمّا على الأوّل، فواضح؛ لصحّحه إطلاق الصلاه على الفاسد، وإمكان تعلق النهى به. و أمّا على الثانى، فهو أيضاً كذلك، إذ المراد من الصحيح ليس هو الصحيح من جميع الجهات؛ لأنّ الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجه من المدلول، بل مطلق الشرائط على التحقيق. وحينئذٍ، فلا- منافات بين الصحيح من بعض الجهات وبين الفساد و المبغوضيه، بحيث لا- يصلح للتقرّب. ولو قلنا بالصحّحه الفعلية، فلا- يجتمع مع النهى أصلاً؛ لأنّ العباده تتقوم بالأمر أو الملاك، والأمر لا يجتمع مع النهى؛ لكون العنوان واحد، ومثله الملاك، إذ لا يمكن أن يكون عنوان واحد محبوباً ومبغوضاً، وذا صلاح وفساد بحيثيه واحده. (١)

## تنبيه

قد اجيب عن الاستدلال على دلالة النهى على الصحّحه: أولاً؛ بالنقض بمثل قوله تعالى: (وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ)، (٢) وقوله صلى الله عليه و آله: دعى الصلاه أيام أقرائك (٣) وما روى عنه صلى الله عليه و آله أنه نهى عن بيع الملاحيح و المضامين (٤) كما نهى عن الصلاه فى أيام الحيض. (٥) و (٦)

وثانياً: الإجماع قائم على وجود النهى حيث لا صحّحه، كالأمثله المذكوره آنفاً. (٧)

وثالثاً: إنّنا نوافقكم بأنّ النهى يدلّ على تصوّر وقوع المنهى عنه عن طريق الحسّ،

ص: ٥٤٧

١- (١). تهذيب الأصول: ٣٣٦/١؛ مناهج الوصول إلى علم الأصول: ١٦٩/٢؛ مطارح الأنظار: ٧٦٤/١.

٢- (٢). النساء: ٢٢.

٣- (٣). صحيح البخارى: ٦٨/١.

٤- (٤). المراد بالملاحيح هو: ما فى ظهور الجمال، يعنى: ماء الفحل و المنى. والمضامين هو: ما فى بطون إناث الأبل، يعنى: الجنين.

٥- (٥). الموطأ: ٦٥٤/٢؛ كتاب البيوع- ٦٣؛ مجمع الزوائد: ١٠٧/٤.

٦- (٦). المحصول: ٤٥٦/٢؛ الإحكام: ٤١١/١؛ الفصول الغرويه: ١٤٤؛ قوانين الأصول: ١٦٣.

٧- (٧). الإحكام: ٤١١/١؛ قوانين الأصول: ١٦٣.

وهي الأفعال، أمّا الصّحّة و الفساد، فهما حكمان شرعيان وضعيان لم يرد الأمر بهما ولا النهى عنهما، يؤيد ذلك سائر مناهي الشرع، فلم يرد فيها ذلك، بل إنّنا نحن وأنتم قد أجمعنا على إبطال كلّ ما نهى الشارع عنه، فقد أبطلنا بيع المحاقلة و المزابنة و الربا و الصلاه أثناء الحيض ونحو ذلك، ولا مستند لذلك إلاّ النهى؛ فهذا يدلّ على أنّ النهى يقتضى الفساد و البطلان مطلقاً. (١)

ورابعاً: قال الرازي: ثمّ نقول: لم لا يجوز حمل النهى على النسخ كما إذا قال للوكيل: لا تبع هذا، فإنّه و إن كان نهياً فى الصيغه، لكنّه نسخ فى الحقيقة. سلّمنا أنّه نهى، لكنّ متعلّقه هو البيع اللغوى، وذلك ممكن الوجود، فلم قلّت: إنّ المسمّى الشرعى ممكن الوجود؟ و الله أعلم. (٢)

وخامساً: إنّنا نرتكب التأويل إمّا فى النهى بتجريدّه عن معنى الطلب وحملة على نفي الحقيقة، فيكون معنى (وَلَمَّا تَنكِحُوا)، لا نكاح؛ ومعنى (دعى الصلاه)، لا- صلاه فى تلك الأيام، و إمّا فى المنهى عنه بحمل النكاح و الصلاه على إيقاع صورتها بقصد المشروع؛ لأنّه أقرب إلى الحقيقة من الحمل على مطلق الصوره، وذلك لأنّ الظاهر يترك عند مخالفته للعقل أو معارضته بما هو أقوى منه فى الظهور. (٣)

وسادساً: والحقّ فى الجواب كما قيل: إنّّه ليس فى المعاملات سبب و تسبب و مسبب بالإضافة إلى أثرها الشرعى، بل المعامله بإنشائها و مضمونها موضوع للإمضاء الشرعى، والنهى عنها لا- يقتضى الإمضاء ولا- عدم الإمضاء، بل مفاده الزجر عن إيجاد الموضوع لا أكثر. (٤)

ص: ٥٤٨

- ١- (١). المهذب: ١٤٥١/٣-١٤٥٢.
- ٢- (٢). المحصول: ٤٥٧/٢؛ الإحكام فى اصول الأحكام: ٤١٢/١.
- ٣- (٣). الفصول الغرويه: ١٤٤.
- ٤- (٤). محاضرات فى اصول الفقه: ٣٥؛ دروس فى مسائل علم الأصول: ٣١٤/١.

وسابعاً: قال الفاضل القمي رحمه الله: إنَّ النهي حقيقه في التحريم، وليس ذلك عين الصحه ولا- مستلزماً لها بوجه من الوجوه، والظاهر إنَّهم (١) أيضاً لم يريدوا أنَّ النهي يدلُّ على الصحه، بل مرادهم أنَّ النهي يستلزم اطلاق الاسم، فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا- تصل، يستلزم إطلاق الصوم على ذلك الصوم، والأصل في إطلاق الحقيقه، وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع أسامى للصحيحه منها، فلو لم يكن مورد النهي صحيحاً لم يصدق تعلق النهي على أمر شرعي. (٢)

## الخلاصه

وافق فخر المحققين الإمامين أبا حنيفه ومحمد الشيباني في دلالة النهي على الصحه، وفصل الآخوند صاحب الكفايه، وتلميذه العراقي في المعاملات بين ما إذا كان النهي عن المسبب أو التسبب، لا اعتبار القدره في متعلق النهي كالأمر، وإذا كان النهي عن السبب، فلا يدلُّ على الصحه؛ لكونه مقدوراً، وإن لم يكن صحيحاً.

وفي العبادات بين ما إذا كانت عباده ذاتيه كالسجود و الركوع، فمع النهي عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به، وبين ما كان منها عباده لا اعتبار قصد القربه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر و النهي في شىء واحد، ولو بعنوان واحد.

كما فصل سيدنا الإمام الخميني رحمه الله في المعاملات بين ما إذا كان النهي تكليفي لا إرشادي يدلُّ على الصحه وبين ما إذا كان النهي إرشادياً فيتمخض في الفساد، بحيث لا ينكر. وأما العبادات، فكلامهما ساقط وخال عن التحصيل.

ص: ٥٤٩

١- (١). أي: أبا حنيفه وتلميذه.

٢- (٢). قوانين الأصول: ١٦٣.

اجيب عن استدلالهما: أولاً: بالنقض بمثل: «دعى الصلاة أيام أقرائك»، ونحوه.

وثانياً: بالإجماع القائم على وجود النهي، حيث لا صحه.

وثالثاً: بأن الأمر و النهى هما حكمان شرعيان وضعيان لم يرد الأمر و النهى بهما.

ورابعاً: لم لا يجوز حمل النهى على النسخ، ولو سلمنا أنه نهى، لكنّ متعلّقه هو البيع اللغوى، وذلك ممكن الوجود مع ورود النهى.

وخامساً: نقول بالتأويل إمّا فى النهى بتجريدته عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقه، وإمّا فى المنهى عنه بحمل النكاح و الصلاة على إيقاع صورتها بقصد المشروعيه.

وسادساً: إنه ليس فى المعاملات سبب وتسيب ومسبب بالإضافة إلى أثرها الشرعى، بل المعامله بإنشائها ومضمونها موضوع للإمضاء الشرعى، والنهى عنها لا يقتضى الإمضاء ولا عدم الإمضاء، بل مفاد النهى هو الزجر عن إيجاد الموضوع.

ص: ٥٥٠

١. وضح التفصيل الذى ذكره الآخوند صاحب الكفايه.

٢. أذكر تفصيل الإمام الخمينى رحمه الله.

٣. بين إشكال الإمام الخمينى رحمه الله فى باب العبادات على نظريه دلالة النهى على الصحه.

٤. وضح الإجماع على رد المنقول عن الإمامين أبى حنيفه و الشيبانى وهات بالأمثله.

٥. أذكر الجواب الثالث المذكور فى المتن عن القول بدلاله النهى على الصحه.

٦. ما الفرق بين الجواب الرابع و الخامس؟

٧. وضح الجواب السادس عن الإمامين.





\*\*هذه المسأله من امّهات المسائل الاصوليه التي بحثت من قديم الايام، ولا بدّ لنا من توضيح وتشريح الالفاظ الواردة في عنوان البحث لأجل تحرير محلّ النزاع، وهي كلمات: الدلاله، النهى، الفساد، الشىء.

١. الدلاله: فإنّ ظاهر اللفظه يعطى أنّ المراد منها الدلاله اللفظيه، ولعلّه لأجل هذا الظهور البدوى أدرج بعضهم هذه المسأله في مباحث الالفاظ، ولكنّ المعروف من الاصوليين المتأخّرين المراد من الدلاله خصوص الدلاله العقليه. وعلى هذا، يكون المقصود من النزاع فى دلاله النهى على الفساد هو البحث عن اقتضاء طبيعه النهى عن الشىء فساد المنهى عنه عقلاً، ومن هنا يعلم أنّه لا يشترط فى النهى أن يكون مستفاداً من دليل لفظي، بمعنى أنّ النزاع هنا يكون عن ثبوت الملازمه العقليه بين النهى عن الشىء وفساده، أو عن الممانعه و المنافره عقلاً بين النهى عن الشىء وصحّته.

نعم، قد يدعى بعضهم أنّ هذه الملازمه على تقدير ثبوتها من نوع الملازمات اليينه بالمعنى الأخصّ، وحينئذٍ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقه على النهى دالاً. بالدلاله الالتزاميه على فساد المنهى عنه، فيصحّ أن يراد من الدلاله ما هو أعمّ من الدلاله اللفظيه و العقليه.

نقول: هذا صحيح على هذا القول، ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية و العقلية في العنوان حينئذٍ، ولكن نقول لهذا القائل: لا بدّ من إثبات الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي، فالأولى أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فإنّه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لا سيما إنّ البحث يشمل كلّ نهى و إن لم يكن مستفاداً من دليل لفظي. فعلى هذا الأساس، الأولى أن يعبر عن عنوان المسألة بما عبّر به صاحب الكفاية رحمه الله بقوله: «اقتضاء النهى الفساد». (1)

٢. النهى: إنّ كلمه النهى ظاهره في خصوص الحرمة كما مرّ سابقاً، وقلنا هناك: إنّ الظهور ليس من جهة الوضع، بل بمقتضى حكم العقل، و أمّا كلمه النهى من جهة الوضع، فهي تشمل النهى التحريمي و النهى التنزيهي، وكذلك ظاهره في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكنّ النزاع وقع في كلّ الأقسام الأربعة، فإذن ينبغي تعميم كلمه النهى في العنوان للتحريمي و التنزيهي، وللنفسى و الغيرى، كما صنع المحقّق الآخوند رحمه الله في الكفاية، (2) وتلميذه المحقّق العراقي رحمه الله، والإمام الخميني قدس سره، ولكنّ المحقّق النائيني (3) رحمه الله جزم باختصاص النهى في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسى؛ لأنّه يجزم بأنّ التنزيهي لا يقتضى الفساد، وكذا الغيرى.

و قد قيل له: إنّ الاختيار شيء وعموم النزاع في البحث شيء آخر، إذ اختياركم بأنّ النهى التنزيهي و الغيرى لا يدلّان على الفساد، ليس معناه اتفاق الكلّ على ذلك، حتّى يكون النزاع في المسألة مختصّاً بما عداهما. (4)

ص: ٥٥٤

١- (١). أصول الفقه: ٢٧١/١ و ٢٧٢.

٢- (٢). كفاية الأصول: ٢٨٤/١؛ نهاية الأفكار: ٤٥٢/١؛ وتهذيب الأصول: ٣٢٦/١.

٣- (٣). أجود التقريرات: ٣٨٦/١؛ فوائد الأصول: ٤٥٥/٢.

٤- (٤). أصول الفقه: ٢٧٢/١؛ تهذيب الأصول: ٣٢٦.

نعم، فصَّيْل المحقِّق الخوئي قدَّس سره في النهي التنزيهي، وقال بخروجه عن محلِّ النزاع إذا كان النهي بمعنى حرازه ومنقصه في تطبيق الطبيعي الواجب على حصَّته خاصه منه من دون منقصه في نفس تلك العباده؛ ولذا، يكون حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض، وذلك كالنهي عن الصلاة في الحَمَّام، وأما إذا كان النهي ينشأ من حرازه ومنقصه في ذات العباده، فهو داخل فيه. (١)

٣. الفساد: إنَّ كلمه الفساد ظاهره المعنى، والمراد منها ما يقابل الصَّحَّه تقابل العدم و الملكه على الأصحَّ، لا تقابل النقيضين ولا التضاد. ذلك، إنَّ تقابل الإيجاب و السلب يختصُّ بالعدم و الوجود المحمولين اللذين يمتنع خلوّ ماهيه من الماهيات من الاتِّصاف بأحدهما، ومن الواضح أنَّ الصَّحَّه و الفساد ليسا كذلك، بل يحتاج صدقهما في الخارج إلى فرض محلِّ قابل لهما.

لكن، وقع الكلام في أنَّ الفساد أمر عدمي؛ ليكون التقابل بينهما من قبيل تقابل العدم و الملكه، أو أنَّه أمر وجودي كنفس الصَّحَّه؛ ليكون التقابل بينهما من قبيل تقابل التضاد. والظاهر - كما اخترناه - هو الأول؛ وذلك لأنَّ اتِّصاف عباده أو غيرها بالفساد لا يحتاج إلى علِّه مقتضيه له في الخارج، بل يكفي في تحقُّقه انتفاء شيء ممَّا اعتبر في صَّحَّه تلك العباده أو غيرها، فلا يكون الفساد أمراً وجودياً. (٢)

وعليه، فما له قابليه أن يكون صحيحاً يصحَّح أن يتَّصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصحَّح وصفه بالفساد، وصحَّه كلُّ شيء بحسبه. فمعنى صَّحَّه العباده، مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها وشرائطها، أو يقال: معنى صَّحَّه العباده، ما هو أعمُّ من مطابقتها لما هو المأمور به، ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً، وإن لم يكن هناك أمر، كما قال به صاحب الكفايه رحمه الله في مسأله عباديه الطهارات الثلاث. ومعنى فساده،

ص: ٥٥٥

١- (١). محاضرات في اصول الفقه: ٥/٥-٦؛ مطارح الأنظار: ٧٢٨/١.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢٧٢/١؛ أجود التقريرات: ٣٨٨/١؛ تهذيب الأصول: ٣٢٤/١.

عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها، ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به، عدم سقوط الأمر، وعدم سقوط الأداء و القضاء.

ومعنى صحّحه المعامله، مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها، عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها، ولازم عدم مطابقتها، عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال فى عقد البيع والإجاره و الصلح، ومن نحو العلقه الزوجيه فى عقد النكاح، وهكذا. (١)

### هل الصحّح و الفساد مجعولتان أم واقعتان؟

هل الصحّح و الفساد فى العبادات و المعاملات مجعولتان شرعاً كسائر الأحكام الشرعيه، أو هما واقعتان، أو تفصيل بين العبادات و المعاملات، فهما مجعولتان شرعاً فى المعاملات دون العبادات، أو تفصيل فى خصوص المعاملات بين المعاملات الكلّيه و المعاملات الشخصيه، فهما فى المعاملات الكلّيه مجعولتان شرعاً دون الشخصيه، أو تفصيل بين الصحّح الواقعيه و الصحّح الظاهريه، فالثانيه مجعوله دون الأولى؟

فيه وجوه، بل أقوال.

قد اختار المحقّق صاحب الكفايه رحمه الله التفصيل فى خصوص المعاملات، (٢) واختار المحقّق النائينى رحمه الله التفصيل بين الصحّح الواقعيه و الظاهريه، (٣) وقد اختار المحقّق الخوئى قدّس سره التفصيل بين العبادات و المعاملات بأنهما مجعولان فى المعاملات دون العبادات، (٤) وقال الإمام الخمينى رحمه الله بعدم إمكان مجعوليتهما مطلقاً؛ وذلك لأنّ الصحّح،

ص: ٥٥٦

- ١- (١). أصول الفقه: ٢٧٢/١؛ تهذيب الأصول: ٣٢٧/١؛ دروس فى مسائل علم الأصول: ٢٧١/٢-٢٧٤؛ أجود التقريرات: ١/٣٩٠-٣٩١.
- ٢- (٢). كفايه الأصول: ١/٢٩٠.
- ٣- (٣). أجود التقريرات: ١/٣٩٢.
- ٤- (٤). محاضرات فى اصول الفقه: ٨/٥-٩.

سواء كانت منتزعه من مطابقه الخارج للمخترع أو للأمر أو بمعنى التماميه، أمر تكويني عقلي لا ينالها الجعل، ومجرد جعل الآثار في المعاملات على فرض صحتها، لا- يوجب كونها مجعوله فيها؛ لعدم اتصاف الماهيات المخترعه بالصحة و الفساد كما هو واضح، بل المتصف بهما هو الموجود الخارجى. (١)

٤. الشىء أو متعلق النهى: لا- يخفى عليك أن المراد بالشىء فى عنوان المسأله، هو ما يعمّ العبادات و المعاملات، لا أنه مخصوص بالعبادات. والمراد من المعامله، هو ما فى قبال العبادات الذى لا يلزم فى صحتها قصد القربه الشامل للمعاملات بالمعنى الأخص و الأعمّ وغيرها، كالنهى عن أكل الثمن و المثلن. نعم، يختص ذلك بالأمر القابله للاتصاف بالصحة تاره و بالفساد اخرى، فيخرج حينئذ ما لا يكون كذلك كعناوين المسببات ونحوها ممّا كان أمرها يدور بين الوجود و العدم. وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهى يقع موضعاً للنزاع فى هذه المسأله، بل خصوص ما يقبل وصفى الصحة و الفساد. (٢)

قال السيد الشريف المرتضى: والذى نذهب إليه أن النهى من حيث اللغه و عرف أهلها لا يقتضى فساداً ولا صحه، وإنما نعلم فى متعلقه الفساد بدليل منفصل، فأما من ذهب إلى أن أدله الشرع دلّت على تعلق الفساد بالمنهى عنه، فإن أراد بدليل الشرع ما ذكرناه فيما تقدّم من هذا الكتاب من أن أصحابه ومن يليهم قضاوا بفساد المنهيات من غير توقّف على دليل، فذلك صحيح، و إن أشار بدليل الشرع إلى غير ذلك، فنحن نتكلم عليه. (٣)

ص: ٥٥٧

- 
- ١- (١). مناهج الوصول: ١٥٥/٢؛ تهذيب الأصول: ٣٢٨/١.
  - ٢- (٢). أصول الفقه: ٢٧٢-٢٧٣؛ نهایه الأفكار: ٤٥١-٤٥٢؛ كفايه الأصول: ٢٨٦-٢٨٧؛ تهذيب الأصول: ٣٢٦/١؛ مطارح الأنظار: ٧٢٨/١-٧٣١.
  - ٣- (٣). الذریعه إلى اصول الشریعه: ١٨٠/١.

\* إذا أتضح المقصود من الكلمات الواردة في عنوان المسألة يتّضح المقصود ومحلّ النزاع في المسألة، إذ النزاع فيها يرجع إلى النزاع في الملازمه العقليه بين النهى عن الشىء وفساده، فمن يقول بالاقتضاء، فإنّما يقول بأنّ النهى يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، و قد يقول مع ذلك بأنّ اللفظ الدالّ على النهى دالّ على فساد المنهى عنه بالدلاله الالتزاميه. ومن يقول بعدمه، إنّما يقول بأنّ النهى عن الشىء لا يستلزم عقلاً فساد؛ ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقليه. (١)

### الأصل في المسألة

لا أصل في نفس المسألة المبحوث عنها لو شكّ فيها، سواء كان البحث عن اقتضاء النهى الفساد من حيث الدلاله اللفظيه، أو كان من حيث الملازمات العقليه، إذ الملازمه العقليه لو كانت، فهى أزليه، وليس لها حاله سابقه، فلا- أصل يحرز الملازمه وعدم الملازمه، وكذلك لا أصل لنا يعين دلاله اللفظ وعدم دلالتة لو شكّ في الدلاله، هذا بالنسبه إلى المسألة الأصوليه.

و أمّا الأصل في المسألة الفرعيه، فيختلف بالنسبه إلى العبادات و المعاملات؛ لأنّ الأصل في جميع موارد الشكّ في صحّه المعامله يقتضى الفساد؛ لأصله عدم ترتّب الأثر على المعامله الخارجيه أو الأصل بقاء متعلّقه على ما كان عليه قبل تحقّق المعامله. و أمّا في العبادات، فإن كان الشكّ في فسادها بعد الفراغ عن إحراز الملاك كما في النهى عن الضدّ، فالأصل يقتضى الصحه، و أمّا إذا كان الشكّ في تحقّق الملاك، فالأصل يقتضى الفساد. (٢)

ص: ٥٥٨

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٣/١.

٢- (٢). مناهج الوصول: ١٥٦/٢-١٥٧؛ أجود التقريرات: ٣٩٣-٣٩٤؛ فوائد الأصول: ١/٤٦٢؛ نهايه الأفكار: ١/٤٥٥.

هذه المسأله من امهات المسائل الأصوليه. ولتحرير محلّ النزاع، لا بدّ من توضيح الكلمات الأربع الروارده فى عنوان البحث، وهى:

١. الدلاله: ظاهر اللفظه يعطى أنّ المراد منها الدلاله اللفظيه، ولكنّ المعروف بين المتأخّرين من الأصوليين هو خصوص الدلاله العقليه. فعلى هذا، يكون البحث عن اقتضاء طبيعه النهى عن الشىء فساد المنهى عنه عقلاً، يعنى: يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمه العقليه بين النهى عن الشىء وفساده.

نعم، ادّعى بعضهم أنّ هذه الملازمه على تقدير ثبوتها من نوع الملازمه السببىه بالمعنى الأخصّ، وحينئذٍ يكون اللفظ الدالّ بالمطابقه على النهى دالاً بالدلاله الالتزاميه على فساد المنهى عنه، فيصحّ أن يراد من الدلاله ما هو أعمّ من اللفظيه و العقليه.

٢. النهى: كلمه النهى ظاهره فى خصوص الحرمة، ولكنّ النزاع وقع فى التحريمى و التنزيهى و النفسى و الغيرى، كما قال الآخوند وتلميذه العراقى و الإمام الخمينى.

نعم، جزم المحقّق النائنى رحمه الله باختصاص النهى فى محلّ البحث بخصوص التحريمى النفسى.

٣. الفساد: المراد منه ما يقابل الصحّه تقابل العدم و الملكه، و صحّه كلّ شىء بحسبه. فمعنى صحّه العباده، مطابقتها لما هو المأمور به من جهه تمام أجزائها و شرائطها. ومعنى فسادها، عدم مطابقتها له من جهه نقصان فيها، ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به، عدم سقوط الأمر، وعدم سقوط الأداء و القضاء.

ومعنى صحّه المعامله، مطابقتها لما هو المعترف فيها من أجزاء و شرائط و نحوها. ومعنى فسادها، عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها.

إنّ الصحّه و الفساد فى العبادات و المعاملات هل هما مجعولتان أو لا؟ فيه أقوال.

٤. الشىء أو متعلّق النهى: إنّ المراد بالشىء فى عنوان المسأله، هو ما يعمّ



العبادات و المعاملات. والمراد بالمعامله، ما هو في قبال العبادات الذي لا يلزم في صحته قصد القربه. نعم، يختص ذلك بالأمور القابله للاتصاف بالصحه و الفساد.

أتضح أنّ محلّ النزاع هو وجود الملازمه العقليه بين النهى عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاقضاء يقول بأنّ النهى يستلزم عقلاً فساد متعلّقه، ومن يقول بعدمه يقول بأنّ النهى عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساد.

هذه المسأله المبحوث عنها داخله في بحث الملازمات العقليه، ولم تكن من مباحث الألفاظ.

ص: ٥٦٠

١. ما هو المراد من كلمه (الدلاله) فى عنوان البحث؟

٢. إذا كانت الملازمه على تقدير ثبوتها من نوع الملازمه البينه بالمعنى الأخص، فما هو الدالّ على فساد المنهى عنه؟

٣. أذكر تفصيل المحقق الخوئى فى كلمه (النهى) فى عنوان المسأله.

٤. إذا كانت كلمه (النهى) ظاهره فى الحرمة ولم يكن الظهور من جهه الوضع، بل بحكم العقل، فهل النهى التنزيهى و الغيرى داخلاق فى محلّ النزاع أم لا؟ بين مختار الإمام الخمينى رحمه الله.

٥. ما هو التقابل بين الصّحه و الفساد؟

٦. لماذا لا يكون التقابل بين الصّحه و الفساد تقابل الإيجاب و السلب؟

٧. ما هو معنى صّحه العباده و المامله؟

٨. هل الصّحه و الفساد فى العبادات و المعاملات مجعولتان شرعاً أم لا؟ أذكر نظر المحقق النائينى و الآخوند الخراسانى.

٩. ما هو المراد بالشىء فى عنوان المسأله؟

١٠. لماذا لا يكون كلّ ما هو متعلّق النهى موضعاً للنزاع؟

١١. وضح محلّ النزاع فى مسأله دلاله النهى على الفساد.

١٢. لماذا لا يكون أصل فى المسأله الأصوليه؟

١٣. إذا كان فى المسأله الفرعيه أصل فيينه.



\*\*ولما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً فى كل واحد من العباده و المعامله، عقدوا البحث فى مقامين: العباده و المعامله.

أمّا البحث فى العباده: والمقصود منها فى محلّ البحث هى العباده بالمعنى الأخصّ، أى: خصوص ما يشترط فى صحتها قصد القربه، ولا- يشمل النزاع العباده بالمعنى الأعمّ، مثل غسل الثوب من النجاسه، إذ لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه، و هو زوال النجاسه على وقوعه قريباً، فلو فرض وقوع الغسل منهياً عنه كالغسل بالماء المغصوب، فإنّه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به، فلا يتصور وقوعه فاسداً من أجل تعلق النهى به.

نعم، إذا وقع محرماً منهياً عنه، فإنّه لا يقع عباده متقرباً به إلى الله تعالى، فاذا قصد من الفساد هذا المعنى، فلا بأس أن يقال: إنّ النهى بالمعنى الأعم يقتضى الفساد.

وليس معنى العباده هنا أنّها ما كانت متعلقه للأمر فعلاً؛ لأنّه مع فرض تعلق النهى بها فعلاً- لا- يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً، وليس المورد كباب اجتماع الأمر و النهى الذى فرض فيه تعلق النهى بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر، فإنّه إن جاز هناك

اجتماع الأمر و النهى، فلا يجوز هنا؛ لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهى. وعلى هذا، فلا بد أن يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقه للأمر، وإن لم تكن شامله بما هي مأمور بها، لما هو متعلق النهى، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. فالحاصل، إن المراد بالعبادة المنهى عنها، هي العبادة الشائيه والاقتضائيه، لا العباده الفعلية. (١)

### أنحاء تصوّر النهى عن العباده

\*\*إن النهى عن العباده يتصوّر على أنحاء: أحدها: أن يتعلّق النهى بأصل العباده، كالنهي عن صوم يوم العيدين، وصوم الوصال، وصلاته الحائض؛ وثانيها: أن يتعلّق بجزئها، كالنهي عن قراءة سور العزائم فى الصلاه؛ وثالثها: أن يتعلّق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاه فى اللباس المغصوب أو المتنجس؛ ورابعها: أن يتعلّق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءه فى موضع الإخفات، والنهي عن الإخفات فى موضع الجهر.

والحقّ فى المقام أن يقال: إن النهى عن العباده يقتضى الفساد بناءً على ثبوت الملازمه بين حرمه عباده وفسادها، ولا يفرق فى ذلك بين أن تكون الحرمه متعلقه بذات العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها. فعلى جميع التقادير، تقع فاسده بملاك واحد، وهو عدم وقوعها مصداقاً للعباده المأمور بها، أو للتمانع الظاهر بين العباده التى يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته وبين النهى عنها المبعّد عصيان النهى عن الله تعالى، فيستحيل التقرب بالمبعّد و الرضاء بما يسخطه.

ومن الواضح أنّ المقصود من القرب و البعد من المولى، هو القرب و البعد

ص: ٥٦٤

---

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٣/١-٢٧٤؛ نهايه الأفكار: ٤٥٢/١؛ أجود التقريرات: ٣٨٧/١ و ٣٣٨ و ٣٩٥؛ فوائد الأصول: ٤٦٣/١-٤٦٤؛ محاضرات فى اصول الفقه: ٧/٥.

المعنويان، وهما يشبهان القرب و البعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بالمبعد مكاناً، كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنوي. (١)

وفي ضوء هذا الاستدلال، لا نحتاج إلى ذكر التعليقات المذكورة في الجزء و الشرط و الوصف، من أن النهي عن هذه الأمور يسرى إلى أصل العبادة، و أن ذلك واسطه في ثبوت أو واسطه في العروض، ولا نحتاج أيضاً إلى القول بأن جزء العبادة و شرطها عبادة، فإذا فسد الجزء و الشرط فسد المركب و المشروط؛ مع أن في هذه التعليقات مناقشه مذكوره في المطولات، فراجع.

### في النهي عن الوصف المفارق

قال المحقق الخوئي رحمه الله تبعاً لأستاذه المحقق العراقي رحمه الله: أما النهي عن الوصف المفارق للموصوف، كالنهي عن الغضب، والأمر بالصلاة، فهو خارج عن مسألتنا هذه، وداخل في مسأله اجتماع الأمر و النهي؛ وذلك لأن هذا الوصف إن كان متحداً مع موصوفه في مورد الالتقاء والاجتماع، فلا مناص من القول بالامتناع، وعندئذ يدخل في كبرى مسألتنا هذه، و إن كان غير متحداً معه وجوداً فيه، ولم نقل بسرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر، فلا مناص من القول بالجواز، وعندئذ لا يكون داخلياً فيها، فالنتيجة أن هذا القسم داخل في مسأله الاجتماع لا في مسألتنا هذه، كما لا يخفى. (٢)

هذا كله في النهي النفسي.

### في النهي الغيري

أما النهي الغيري التبعي، فحكمه حكم النفسي بلا فرق؛ لأن الفعل المبعد عن

ص: ٥٦٥

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٤/١، محاضرات في اصول الفقه: ١٤/٥-٢٦؛ نهاية الأصول: ٢٥٧.

٢- (٢). محاضرات في اصول الفقه: ٢٦/٥؛ نهاية الأفكار: ١/٤٥٨.

المولى فى حال كونه مبعّداً لا- يعقل أن يكون متقرباً به إليه تعالى، كالتقرب والابتعاد المكانيين. والنهى و إن كان غيرياً يوجب البعد ومبغوضيه المنهى عنه، و إن لم يشتمل على مفسده نفسه.

نعم، غير واحد من الأعظم قالوا: إن النهى الغيرى- كالنهى عن الصلاه التى تتوقف على تركها إزاله النجاسه عن المسجد، بناءً على ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده- لا- يدل على الفساد، أو لا يقتضى عقلاً الفساد بوجه؛ فهو خارج عن محلّ الكلام، إذ النهى على تقدير ثبوته لا يدل على مبغوضيه متعلقه بحيث يمنع التقرب به؛ لأنّ غايه ما يترتب على هذا النهى إنّما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلاً. وبعبارة اخرى، إنّ الإلزام بترك الصلاه لأجل إتيان غيرها هى الإزاله، ومن الطبيعى أنّ صحّه العباده لا تتوقف على وجود الأمر بها، كما قال به الشيخ البهائى قدس سره، بل يكفى فى صحّتها وجود الملاك و المحبوبيه. فعلى هذا، يصحّ التقرب بالمنهى عنه بالنهى الغيرى. (١)

وفيه: إنّ النهى الغيرى أيضاً نهى مولوى، وكونه تبعياً لا- يخرجّه عن كونه زاجراً وتبعيداً عن الفعل، و إن كان الزجر و التباعد لمفسده فى غيره أو لفوات مصلحه الغير. نعم، إذا قلنا: إنّ النهى عن الضدّ ليس نهياً مولوياً، بل هو نهى يقتضيه العقل الذى لا يستكشف منه حكم الشارع، كما قيل به فى مسأله الضدّ، فهذا النهى لا يقتضى تبعيداً عن المولى إلاّ إذا كشف عن مفسده مبغوضه للمولى، و هذا شىء غير مرتبط بحكم العقل فى نفسه. (٢)

## الخلاصه

المقصود من العباده: هى العباده بالمعنى الأخصّ التى يشترط فى صحّتها قصد

ص: ٥٤٤

١- (١). تهذيب الأصول: ٢٣٢/١؛ مناهج الوصول: ١٦٠/١-١٦١؛ أجود التقريرات: ٣٨٧/١؛ محاضرات فى اصول الفقه: ٦/٥.

٢- (٢). أصول الفقه: ٢٣٧/١.

القربه، وليس المراد من العباده هو ما كان متعلقاً للأمر؛ لأنه مع فرض تعلق النهى بها فعلاً، لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً. فعلى هذا، لا بد أن يراد من العباده المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقه للأمر، وإن لم تكن الأمور بها شامله لما هو متعلق النهى.

إنّ النهى عن العباده يتصوّر على أنحاء أربعه، والحقّ فى المقام أن يقال: إنّ النهى عن العباده يقتضى الفساد بناءً على ثبوت الملازمه بين الحرمة و الفساد، سواء تعلق النهى بذات العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها، إذ الملاك واحد، وهو عدم وقوعها مصداقاً للعباده المأمور بها، أو للتمانع بين العباده التى يتقرب بها إلى الله وبين النهى عنها المبيد عن الله تعالى، فيستحيل التقرب بالمبعد.

أمّا المراد من القرب و البعد إلى المولى، فهو القرب و البعد المعنويان. وفى ضوء هذا الاستدلال، لا نحتاج إلى التعليلات المذكوره فى الجزء و الشرط.

نعم، قال المحقق العراقى و الخوئى رحمهما الله: إنّ النهى عن الوصف المفارق للموصوف، كالنهى عن الغضب، والأمر بالصلاه، فهو خارج عن مسألتنا هذه، وداخلى فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

أمّا النهى الغيرى التبعى، فحكمه حكم النفسى بلا فرق؛ لأنّ الفعل المبعد عن المولى فى حال كونه مبعداً لا يعقل أن يكون متقرباً به إلى الله تعالى. نعم، غير واحد من الأعاظم قالوا: إنّ النهى الغيرى - كالنهى عن الصلاه التى تتوقف على تركها إزاله النجاسه عن المسجد بناءً على ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده - لا يدلّ على الفساد.

وفيه: إنّ النهى الغيرى أيضاً نهى مولوى، وكونه تبعياً لا يخرجّه عن كونه زاجراً و تبعيداً عن الفعل، وإنّ الزجر لمفسده فى غيره أو لفوات مصلحه الغير.



١. ما المقصود من العبادة في محلّ البحث؟

٢. إذا وقع مثل غسل الثوب من النجاسة محرّماً منهيّاً عنه، هل يدلّ النهى عن العبادة بالمعنى الأعمّ على الفساد أم لا؟

٣. ما المراد من العبادة المنهى عنها إذا كانت متعلّقة للأمر؟

٤. أذكر أنحاء تصوّر النهى عن العبادة؟

٥. لماذا لا يفرّق بين الحرمة المتعلّقة بذات العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها؟

٦. وضح استدلال المحقّق العراقي و الخوئي (رحمهما الله) على خروج النهى عن الوصف المفارق للموصوف عن مسأله دلالة النهى على الفساد.

٧. النهى الغيرى التبعى هل يدلّ على الفساد أو لا؟

٨. وضح استدلال غير واحد من الأعاظم على عدم دلالة النهى الغيرى على الفساد.

### هل النهى التنزيهي يدل على الفساد أو لا؟

«الحق أن النهى التنزيهي أيضاً يدل على الفساد كالتحريمي؛ لعين التعليل السابق، وهو عبارته عن استحاله التقرب بما هو مبعد بلا فرق. غايه الأمر، إن مرتبه البعد في التحريمي أشد وأكدر من التنزيهي، كاختلاف مرتبه القرب في موافقه الأمر الوجوبي والاستجابي، وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحاله التقرب بالمبعد. ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهه في العباده على أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعاً لو أتى بها المكلف، لا الكراهه الحكيمه الشرعيه التي تكون من الأحكام الخمسه.

وعليه، إذا احرز كون النهى تنزيهياً، فالظاهر دلالته على الفساد، إذ يستفاد منه مرجوحيه متعلقه وحزازه، ولا نقول بصحة العباده المنهيه عنها بالنهى التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهى التنزيهي متعلقاً بأصل العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها، أما لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به، كما لو كان بين المنهيه عنه و المأمور به عموم وخصوص من وجه، مثلاً: إذا قال المولى: (صل ولا تكن في موضع التهمه)، أو قال: (ولا تكن في بيت مظلمه)، فإن هذا المورد خارج عن محل البحث، بل داخل في باب الاجتماع. فمن قال بالجواز هناك، فمن الأولى أن

يقول هنا بالجواز، وأما إذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فيدخل في مسألتنا، وهي النهي عن العباد. (١)

قال العلامة الخوئي رحمه الله: إن النهي التنزيهي المتعلق بالعبادة تارة ينشأ من حزازه ومنقصه في تطبيق الطبيعي الواجب على حصيه خاصه منه من دون أية حزازه ومنقصه في نفس تلك الحصه، ولذا يكون حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض، وذلك كالنهي المتعلق بالعباده الفعلية كالصلاه في الحمام مثلاً، والصلاه في مواضع التهمه، وما شاكل ذلك. وأخرى ينشأ من حزازه ومنقصه في ذات العباد.

وبعد ذلك نقول: إن النهي التنزيهي على التفسير الأوّل خارج عن مورد النزاع، بداهه أنّه لا يدلّ على الفساد، بل هو يدلّ على الصحه. وعلى التفسير الثاني داخل فيه، ضروره أنّ الشيء إذا كان مكروهاً في نفسه ومرجوحاً في ذاته لم يمكن التقرب به، فلا فرق عندئذٍ بينه وبين النهي التحريمي من هذه الناحيه أصلاً. (٢)

### تنبيه

إنّ النهي الذي هو موضع النزاع، وقلنا بأنّه يدلّ على الفساد في العباد، هو النهي الذي يتضمّن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً، بأن يكون إنشاؤه بداعي الردع و الزجر، وهذا المعنى - كما قلنا سابقاً - هو الظاهر من مادّه النهي وصيغته.

وأما النهي بداع آخر، كداعى بيان أقلية الثواب أو داعى الإرشاد إلى مانعيه الشيء المنهى عنه، مثل: النهي عن لبس الحرير أو جلد الميتة في الصلاه، فإنّه ليس موضع النزاع، ولا يقتضى الفساد بما هو نهى، إلا أن يتضمّن اعتبار شيء في الأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لا ينطبق المأتي به على الأمور به، فيقع فاسداً من هذه الجهه،

ص: ٥٧٠

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٦/١؛ تهذيب الأصول: ٣٣١/١؛ فوائد الأصول: ٤٥٥/١-٤٥٦.

٢- (٢). محاضرات في اصول الفقه: ٥/٥-٦.

كالنهي بداعي الإرشاد إلى مانعيه شيء، فيستفاد منه أن عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به. ولكن، هذا شيء لا يرتبط بمسألتنا. (١)

## النهي عن المعاملة

\*\*ملخص الكلام فيه: هو أن النهي في المعاملة على نحوين، كالنهي عن العبادة، فإنه تاره يكون النهي بداعي بيان المانعيه و الإرشاد إلى خلل فيها، وأخرى يكون بداعي الردع و الزجر من أجل مبغوضيه ما تعلق به النهي، ووجود المنقصه و الحزازه فيه.

فإن كان الأمل، فهو خارج عن المسأله كما تقدم في التنبيه السابق، إذ لا شك في أنه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مانعيه الشيء في المعامله، فإنه يكون دالاً على فسادها عند الإخلال؛ لدلاله النهي على اعتبار عدم المانع فيها، فتخلفه تخلف للشرط المعترف في صحتها من دون فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بنفس العقد أو الإيقاع، كالنهي عن بيع الوقف، وما لا يملك، وبيع المجهول، والنكاح في العده، والطلاق في طهر المواقعه، فهذه الطائفه من النواهي بكلا نوعيهما تدل على فساد المعامله جزماً وبلا خلاف وإشكال.

و إن كان الثاني، يعني: إذا كان النهي مولوياً ودالاً على حرمتها ومبغوضيتها، فلا يدل على فساد المعامله، وذلك من جهه وضوح عدم الملازمه بين حرمه المعامله ومبغوضيتها وبين فسادها، وعدم ترتب النقل والانتقال، من غير فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بالسبب و هو العقد، أو بالمسبب و هو النقل والانتقال، أو بالتسبب إلى المسبب بالسبب، فعلى جميع التقادير لا دلالة للنهي بما أنه نهى مولوى على الفساد. (٢)

ص: ٥٧١

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٦/١؛ نهايه الأفكار: ٤٥٧/١.

٢- (٢). مطارج الأنظار: ٧٥٠/١؛ أصول الفقه: ٢٧٧/١؛ نهايه الأفكار: ٤٥٩/١؛ محاضرات في اصول الفقه: ٤٤/٥.

قال المحقق المظفر رحمه الله: فإن كان النهي عن ذات السبب-أى: عن العقد الإنشائي-كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاه الجمعه في قوله تعالى: (إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ)، (١) فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعامله، إذ لم تثبت المنافاه لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضيه العقد و التسيب به وبين إمضاء الشارع له بعد أن كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعبره فيه، بل ثبت خلافها كحرمه الظهار التي لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق.

و إن كان النهي عن ذات المسبب-أى: عن نفس وجود المعامله-كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف، فقد ذهب جماعه من العلماء إلى أنّ النهي في هذا القسم يقتضى الفساد. (٢)

قال المحقق النائيني رحمه الله في توجيه اقتضاء النهي الفساد إذا تعلق بذات المسبب: إنّ الأمر و النهي الشرعيين موجبان لخروج متعلقهما عن تحت سلطه المكلف، ويكون في عالم التشريع مقهوراً ومجبوراً على الفعل و الترك، إذ لو تعلق النهي بنفس العمل، فإنه يخرج عن تحت سلطان المكلف، ويكون النهي مخصّصاً لعموم (الناس مسلطون على أموالهم). وعلى ذلك، يبتنى عدم جواز بيع مندور الصدقه ومشروطها في ضمن العقد اللازم، والسّر في ذلك أنّ نفس النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل، فيختلّ به الشرط المعبر-و هو كون العاقد مسلطاً على المعامله في حكم الشارع، وغير محجور عليه من قبل الشارع من التصرف في العين التي تجرى عليها المعامله-في صحّه المعامله، فلا محاله يترتب على ذلك فساد المعامله. (٣)

وفيه يمكن أن يقال: إنّ استناد الفساد إلى النهي إنّما يصحّ إذا كان العقد بشرائطه

ص: ٥٧٢

١- (١). الجمعه: ٩.

٢- (٢). أصول الفقه: ١/٢٧٧-٢٧٨.

٣- (٣). فوائد الأصول: ١/٤٧٢.

موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين و العوضين، وإنه ليس في البين إلا المَبغوضيه الصرفه المستفاده من النهي، وحينئذ يقع البحث في أن هذه المَبغوضيه هل تنافي صحه معامله أو لا؟ أمّا إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين مثل النهي عن أن يبيع السفیه و المجنون الدال على اعتبار العقل في البائع، أو في العوضين كالنهي عن بيع الخمر و الميتة و الآبق الدال على اعتبار إباحه المبيع و التمكّن من التصرف فيه، أو العقد مثل النهي عن العقد بغير العريه الدال على فساد معامله، ففي الحقيقه هذا النهي يرجع إلى القسم الأول، و هو ما كان النهي فيه بداعى الإرشاد إلى اعتبار شيء في معامله، و قد تقدّم أن هذا ليس موضع الكلام من منافاه نفس النهي بداعى الردع و الزجر. (١)

هذا كله على حسب ما تقتضيه القواعد، ولقد عرفت عدم اقتضاء النهي المولوى التحريمى فساد معامله مطلقاً سواء تعلق بالسبب أو المسبب أو بالتسيب، و إن كان النهي الإرشادى مقتضياً للفساد.

### خاتمه

\*\*و أمّا على حسب النصوص الخاصه، فقد يقال بدلالاتها على ملازمه النهي للفساد، كالخبر المروى في الكافي في الصحيح، والصدوق في الموتق بابن بكير عن زراره عن الباقر عليه السلام، قال:

سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟ فقال عليه السلام: ذلك إلى سيده، إن شاء أجازته و إن شاء فرّق بينهما. قلت: أصلحك الله تعالى، إن حكم بن عتيبه و إبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازته السيد له؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده فإذا أجاز فهو له جائز. (٢)

ص: ٥٧٣

١- (١). أصول الفقه: ٢٧٨/١.

٢- (٢). الكافي: ٤٧٨/٥؛ من لا يحضره الفقيه: ٥٤١/٣؛ وسائل الشيعه: ٥٢٣/١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.

وكالخبير المروى فى الكافى و الصدوق مرسلأ عن زراره عن الباقر عليه السلام، قال:

سألته عن الرجل تزوج عبده بغير إذنه فدخل بها، ثم أطلع على ذلك مولاه، فقال عليه السلام: ذلك إلى مولاه، إن شاء فزق بينهما وإن شاء أجاز؛ فإن فزق بينهما فللمرأه ما أصدقها، إلا- أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول. فقلت لأبى جعفر عليه السلام: فإنه فى أصل النكاح كان عاصياً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله ورسوله صلى الله عليه وآله، وإنما عصى سيده ولم يعص الله، إن ذلك كإتيان ما حرم الله عز وجل عليه من نكاح فى عبده وأشباهه. (1)

بتقريب دلالة الروايتين: إن النكاح لم يكن ممّا حرمه الله حتى يقع فاسداً، ولا يصلحه إجازة السيد، فتدل حينئذ على ملازمه النهى المولوى للفساد فى المعاملات. وبكلمه اخرى: إن النكاح لو كان معصية الله تعالى لكان باطلاً، ولكنّ المقام ليس من المعصية.

نعم، ربّما استدلل بعض بهذه الروايات الواردة على عدم دلالة النهى على الفساد، وتقريب الاستدلال هو: إن صريح الروايات هو أنّ عصيان العبد سيده لا يستلزم بطلان النكاح، وإنما يوجب توقّف صحته على إجازة مولاه، وبما أنّ عصيان السيد يلازم عصيانه تعالى يستفاد من تلك الروايات عدم استلزام عصيانه تعالى لبطلان النكاح، وأما عصيانه تعالى المستلزم لفساده بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام: إنه لم يعص الله، فلا- بدّ من أن يراد به العصيان الوضعى، بمعنى أنّ العبد لم يرتكب ما هو غير مشروع فى نفسه، كالنكاح فى عبده على ما مثل الإمام عليه السلام له بذلك لثلاً يكون قابلاً للصحة بعد وقوعه، بل ارتكب أمراً مشروعاً فى نفسه قابلاً لتعلّق الإجازة به من المولى، فيصحّ عند تعلّق الإجازة به، وأما العصيان التكليفى الذى هو محلّ الكلام فى المقام، فهو غير مراد من

ص: ٥٧٤

العصيان المنفى فى الروايه قطعاً؛ لأنّ عصيان السيد ملازم لعصيانه تبارك وتعالى، فلا يصحّ نفيه مع إثبات عصيانه لسيدّه. (١)

قال المحقق الخوئى رحمه الله: بل التحقيق أن يقال: إنّ المراد من لفظ العصيان الوارد فى هذه الروايات هو العصيان الوضعى فى كلّ من الموردين، بتقريب أنّ النكاح لو كان غير مشروع فى نفسه كما إذا كان واقعاً فى العده ونحو ذلك لكان ذلك باطلاً وغير قابل للصحة، وأمّا إذا كان فى نفسه مشروعاً -غايه الأمر أنّه اعتبر فى صحته ونفوذه رضاء سيده به- كان فساد دائراً مدار عدم رضاء السيد حدوداً وبقاءً. (٢)

## الخلاصه

النهى التنزيهى أيضاً يدلّ على الفساد كالتحريمى؛ لاستحاله التقرب بالمبعّد. غايه الأمر، إنّ مرتبه البعد فى التحريمى أشدّ وأكد من التنزيهى، ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهه فى العباده على أقلّيه الثواب مع ثبوت صحّتها شرعاً، سواء تعلّق النهى التنزيهى بأصل العباده أو جزئها أو شرطها أو وصفها، وأمّا لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به، كما لو قال المولى: (صلّ ولا تكن فى موضع التهمه)، فهذا المورد خارج عن محلّ البحث وداخل فى باب اجتماع الأمر و النهى.

إنّ النهى الذى يدلّ على الفساد فى العباده هو النهى الذى يتضمّن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً، أى بأن يكون بداع الردع و الزجر، و هذا المعنى هو الظاهر من مادّه النهى وصيغته. وأمّا النهى بداع آخر كداعى بيان أقلّيه الثواب أو داعى الإرشاد، فإنّه ليس موضع النزاع، ولا يقتضى الفساد بما هو نهى.

ص: ٥٧٥

١- (١). نهايه الأفكار: ٤٦١/١؛ تهذيب الأصول: ٣٣٤/١؛ أجود التقريرات: ٤٠٧/١؛ فوائد الأصول: ٤٧٣/١؛ مطارح الأنظار: ٧٥٦/١-٧٥٧.

٢- (٢). أجود التقريرات: ٤٠٧/١، الحاشيه ذيل الصفحه؛ محاضرات فى اصول الفقه: ٥٠/٥.



أما النهى فى المعامله، فهو كالنهى عن العباده، على نحوين، فتاره يكون بداعى بيان المانعیه و الإرشاد، وأخرى يكون بداعى الردع و الزجر من أجل مبغوضیه ما تعلق به النهى. فإن كان الأوّل، فهو خارج عن المسأله، و إن كان الثانى، يعنى: إذا كان مولوياً ودالاً على حرمتها، فلا يدلّ على فساد المعامله، وذلك من جهه وضوح عدم الملازمه بين حرمة المعامله و مبغوضيتها و بين فسادها، من غير فرق فى ذلك بين أن يكون النهى متعلقاً بالسبب أو المسبب أو بالتسيب. نعم، ذهب جماعه من العلماء إلى أن النهى إذا كان عن ذات المسبب كالنهى عن بيع الآبق و بيع المصحف، فهو يقتضى الفساد. وقال المحقق النائنى رحمه الله فى توجيه هذا الرأى: إنّ الأمر و النهى الشرعيين موجبان لخروج متعلقهما عن سلطه المكلف، و يكون فى عالم التشريع مقهوراً و مجبوراً على الفعل و الترك. و بعبارة اخرى: إنّ نفس النهى عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل، فيختلّ به الشرط المعبر فى صحه المعامله، فلا محاله يترتب على ذلك فسادها.

وفيه: إنّ استناد الفعل إلى النهى إنّما يصحّ إذا كان العقد بشرائطه موجوداً، وإنّ له ليس فى البين إلاّ المبغوضيه الصرفه المستفاده من النهى.

هذا كلّ حسب ما تقتضيه القواعد، و أمّا على حسب النصوص الخاصه، فقد يقال بدلالتها على ملازمه النهى للفساد، بتقريب: إنّ النكاح لم يكن ممّياً حرّمه الله حتّى يقع فاسداً، ولا- يصلحه إجازة السيد، فتدلّ حينئذٍ على ملازمه النهى المولى للفساد فى المعاملات. و بعض آخر استدللّ بهذه الروايات على عدم دلاله النهى على الفساد.

١. ما هو الدليل الدالّ على أنّ النهى التنزيهى يدلّ على الفساد؟
٢. لماذا لا يدلّ النهى التنزيهى على الفساد إذا تعلّق بعنوان آخر غير عنوان المأمور به؟
٣. وضح تفصيل المحقّق الخوئى رحمه الله فى النهى التنزيهى.
٤. ما الفرق بين النهى إذا كان بداعى الردع و الزجر وبينه إذا كان بداعى الإرشاد فى دلالتة على الفساد؟ وضح الجواب.
٥. أذكر أنحاء النهى فى المعامله.
٦. أذكر حكم النحو الثانى.
٧. لماذا لا يدلّ النهى عن ذات السبب على الفساد؟ وضح مع ذكر مثال.
٨. بين الإيراد على المحقّق النائينى رحمه الله مع ذكر مثال.
٩. وضح تقريب القائلين بأنّ النصوص الخاصّه تدلّ على ملازمه النهى للفساد.
١٠. وضح تقريب القائلين بأنّ النصوص الخاصّه لا تدلّ على أنّ النهى فى المعاملات يستلزم الفساد.



من البديهي توقّف فهم النصّ على معرفه أساليب البيان وطرق الدلاله على المعاني فيه، إذ اللفظ قد يستعمل في معناه الأصلي الذي وضع له، وقد يستعمل في غير معناه الموضوع له، وقد تتفاوت درجه وضوحه، فليست الألفاظ من حيث الوضوح و الخفاء في درجه واحده، ولهذا وضع علماء الأصول قواعد وضوابط يرجع إليها عند ما يراد فهم نصّ شرعي أو قانوني.

### فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص

\*إعلم أنّ لمعرفه المراد بالنصوص طرقاً، منها:

١. إنّ اللفظ إذا كان حقيقه لمعنى، ومجازاً لآخر، فالحقيقه أولى، مثاله: ما قال علماؤنا: «البت المخلوقه من ماء الزنا يحرم على الزانى نكاحها»، وقال الشافعي: يحلّ. والصحيح ما قلنا؛ لأنها بنته حقيقه، فتدخل تحت قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ)، (١) ويتفرّع منه الأحكام على المذهبين من حلّ الوطء، ووجوب المهر، ولزوم النفقه، وجريان التوارث، وولايه المنع عن الخروج و البروز. (٢)

ص: ٥٧٩

١- (١). النساء: ٢٣.

٢- (٢). وكلّ هذه ظاهره؛ لأنه لما صيح للزاني نكاح بنته التي خلقت من مائه ترتبت هذه الأحكام على النكاح عند الشافعي، ولم ترتب عند الحنفيه؛ لأنّ النكاح غير صحيح عندهم.

٢. ومنها: أن أحد المحملين إذا وجب تخصيصاً في النّصّ دون الآخر، فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص أولى، مثاله: في قوله تعالى: (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ)، اِفلامسه لو حملت على الوقاع كان النّصّ معمولاً به في جميع صور وجوده، ولو حملت على المسّ باليد كان النّصّ مخصوصاً به في كثير من الصور، فإنّ مسّ المحارم و الطفله الصغيره جداً غير ناقض للوضوء في أصحّ قولي الشافعي، ٢ ويتفرّع منه الأحكام على المذهبين من إباحه الصلاه، ومسّ المصحف، ودخول المسجد، وصحّه الإمامه، ولزوم التيمّم عند عدم الماء، وتذكّر المسّ في أثناء الصلاه.

٣. ومنها: إنّ النّصّ إذا قرئ بقرائتين، أو روى بروائتين، كان العمل به على وجه يكون عملاً بالوجهين أولى. مثاله في قوله تعالى: (وَ أَرْجُلِكُمْ)، ٣ قرئ بالنصب عطفاً على المغسول، وبالخفض عطفاً على الممسوح، فحملت قراءه الخفض على حاله التخفّف، وقراءه النصب على حاله عدم التخفّف ٤ و باعتبار هذا المعنى قال البعض: جواز المسح (على الخفّين) ثبت بالكتاب.

وكذلك قوله تعالى: (حَيْتَى يَظْهَرَنَّ) ٥ قرئ بالتشديد و التخفيف، فيعمل بقراءه التخفيف فيما إذا كان أيامها عشره، وبقراءه التشديد فيما إذا كان أيامها دون العشره؛ وعلى هذا قال أصحابنا: إذا انقطع دم الحيض لأقلّ من عشره أيام لم يجز وطء الحائض حتّى تغتسل؛ لأنّ كمال الطهاره يثبت بالاغتسال، ولو انقطع دمها لعشره أيام جاز وطؤها قبل الغسل؛ لأنّ مطلق الطهاره ثبت بانقطاع الدم؛ ولهذا قلنا: إذا انقطع

دم الحيض لعشره أيام في آخر وقت الصلاة تلزمها فريضه الوقت، وإن لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل فيه. ولو انقطع دمها لأقل من عشره أيام في آخر وقت الصلاة إن بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيه وتُحرم للصلاه، لزمته الفريضه، وإلا فلا. (١)

### أمثله التعارض

قال الله تعالى في آيه الوضوء: (وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) (٢) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزه بجز (أرجلكم)، وهذا يقتضى إيجاب مسح الأرجل، كما أخذ به الشيعة. وقرأ الباقر بالفتح، وهو يقتضى إيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور، قالوا: يمنع التعارض بأن (امسحوا) المقدره الداخلة على (أرجلكم) بدليل الواو، متجاوز بها عن الغسل، ودليل التجوز ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله من غسل رجليه، أطبق عليه من حكي وضوءه، وقد توارث ذلك الصحابه، وبذلك يكون مقتضى القراءتين واحداً، ولا يخفى ما فى ذلك من البعد.

وقال تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ)، (٣) قرأ حمزه والكسائي وعاصم (يَطْهُرْنَ) بتشديد الطاء، وهو كما قالوا يقتضى المنع من قربان النساء حتى يغتسلن، وقرأ الباقر بالتخفيف، وهو يقتضى منع القربان حتى يرتفع الحيض، فيحل القربان قبل الغسل بالحل الأصلي. قالوا فى رفع التعارض: إن آيه التشديد تحمل على حال، وهى ما إذا مضى عليها فى الحيض ما دون أكثر أيامه وهى العشره، وتُحمل الثانيه على حال

ص: ٥٨١

١- (١). أصول الشاشى: ٤٩-٥١. وراجع: كشف الأسرار: ١٢٢/٢.

٢- (٢). المائده: ٦.

٣- (٣). البقره: ٢٢٢.

اخرى، وهي ما إذا مضى عليها أكثر أيامه؛ لأنه انقطاع بيقين، وحرمة القربان إنما كانت عن أصل الحيض باعتبار قيامه، فلا يجوز تراخيها إلى الاغتسال لأداء ذلك إلى جعل الطهر حيضاً؛ وإبطال التقدير الشرعى ومنع الزوج من القربان بدون العلة الشرعية، وهي الأذى.

ويرد على ذلك الجمع أنه قد جاء فى الآيه بعد: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ)، (١) وهي توافق (حتى يطهرن) بالتشديد، ولم يرد (فإذا طهرن)، فيثبت أن المراد بقراءة التخفيف والتشديد ارتفاع الحيض مع الاغتسال. وأجابوا عن ذلك: بأن (تطهرن) تجيء بمعنى (طهرن) نحو تكبر فى صفته تعالى، ويظهر أن مثل هذه الآيه ليس فيها تعارض، وأن معنى التخفيف والتشديد واحد، وهو الطهاره الشرعيه، فلا حلّ حتى يرتفع الدم وتغتسل، سواء ارتفع لأكثر مدّه الحيض أو ما دونها، وإن كان هذا ليس مذهب الحنفيه.

(٢)

### قول الإماميه فى آيه الوضوء

\*\*قرأ نافع وابن عامر ويعقوب الكسائى وحفص والأعشى، عن أبى بكر، عن عاصم، بنصب (وأرجلكم)، والباقون بالجرّ، وقال أبو على الفضل بن الحسن الطبرسى رحمه الله فى تفسيره: اختلف فى ذلك، فقال جمهور الفقهاء: إنّ فرضهما (أى الرجلان) الغسل، وقالت الإماميه: فرضهما المسح دون غيره، وقال الحسن البصرى بالتخير بين المسح والغسل، وإليه ذهب الطبرى و الجبائى، إلاّ أنّهما قالوا: يجب مسح جميع القدمين، ولا يجوز الاقتصار على مسح ظاهر القدم. قال ناصر الحقّ من جمله أئمّه الزيديه: يجب الجمع بين المسح والغسل.

ص: ٥٨٢

١- (١). البقره: ٢٢٢.

٢- (٢). أصول الفقه للشيخ محمّد الخضرى: ٣٦١-٣٦٢.

و أمّيا وجه القراءتين في (أرجلكم)، فمن قال بال غسل حمل الجرّ فيه على أنه عطف على (برؤوسكم)، وقال المراد بالمسح هو الغسل، وروى عن أبي زيد أنه قال: المسح خفيف الغسل، فقد قالوا: تمسّحت للصلاه. وقوى ذلك بأنّ التحديد و التوقيت إنّما جاء في المغسول ولم يجئ في الممسوح، فلما وقع التحديد في المسح علم أنه في حكم الغسل؛ لموافقه الغسل في التحديد، وهذا قول أبي على الفارسي، وقال بعضهم: هو خفض على الجوار، كما قالوا: جُحر ضبّ خربٍ و خربٍ، من صفات الجُحر لا الضبّ.

وقال الزجاج: إذا قرئ بالجرّ يكون عطفاً على الرؤوس، فيقتضى كونه ممسوحاً، وذكر عن بعض السلف أنه قال: نزل جبرائيل بالمسح و السنّه الغسل، قال: والخفض على الجوار لا- يجوز في كتاب الله تعالى، ولكنّ المسح على هذا التحديد في القرآن كالغسل. وقال الأخفش: هو معطوف على الرؤوس في اللفظ مقطوع عنه في المعنى.

و أمّيا القراءه بالنصب، فقالوا فيه: إنّه معطوف على (أيديكم)؛ لأننا رأينا فقهاء الأمصار عملوا على الغسل دون المسح، و أمّا من قال بوجوب مسح الرجلين، حمل الجرّ و النصب في (وأرجلكم) على ظاهره من غير تعسّف، فالجرّ للعطف على (الرؤوس)، والنصب للعطف على موضع الجار و المجرور.

وأجابوا الأوّلين عمّيا ذكروه في وجه الجرّ و النصب بأجوبه نوردها على وجه الإيجاز، حيث قالوا: ما ذكروه أوّلاً من أنّ المراد بالمسح الغسل، فباطل من وجوه: أحدها: إنّ فائده اللفظين في اللغه و الشرع مختلفه في المعنى، و قد فرّق الله سبحانه بين الأعضاء المغسوله و بين الأعضاء الممسوحه، فكيف يكون معنى المسح و الغسل واحداً.

وثانيها: إنّ (الأرجل) إذا كانت معطوفه على (الرؤوس)، وكان الفرض في الرؤوس المسح الذي ليس بغسل بلا خلاف، فيجب أن يكون حكم الأرجل كذلك؛ لأنّ حقيقه العطف تقتضى ذلك.

وثالثها: إنّ المسح لو كان بمعنى الغسل لسقط استدلالهم بما رووه عن النبي صلى الله عليه و آله



أنه تَوْضُحاً وغسل رجله؛ لأنَّ على هذا لا ينكر أن يكون مسحهما، فسَمَّوا المسح غسلًا، وهذا فيه ما فيه.

فَأَمَّا استشهاد أبي زيد بقولهم: (تمسَّحت للصلاه)، فالمعنى فيه أنَّهم لَمَّا أرادوا أن يخبروا عن الطهور بلفظ موجز، ولم يجر أن يقولوا: (تغسَّمت للصلاه)؛ لأنَّ ذلك تشبيه بالغسل، فقالوا بدلاً من ذلك: (تمسَّحت)؛ لأنَّ المغسول من الأعضاء ممسوح أيضاً، فتجوزوا لذلك تعديلاً على أنَّ المراد مفهوم، وهذا لا يقتضى أن يكونوا جعلوا المسح من أسماء الغسل.

وَأَمَّا ما قالوه في تحديد طهاره الرجلين، فقد ذكر المرتضى رحمه الله في الجواب عنه: إنَّ ذلك لا يدلُّ على الغسل؛ وذلك لأنَّ المسح فعل قد أوجبه الشريعة كالغسل، فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل، ولو صرَّح سبحانه فقال: (وامسحوا أرجلكم) وانتهوا بالمسح إلى الكعيبين، لم يكن منكراً.

وَأَمَّا من قال: إنَّه عطف على الجوار، فقد ذكرنا عن الزجاج أنه لم يجوز ذلك في القرآن، ومن أجاز ذلك في الكلام، فإنَّما يجوز مع فقد حرف العطف، وكلُّ ما استشهد به على الإعراب بالمجاوره، فلا حرف فيه حائل بين هذا وذاك، وأيضاً فإنَّ المجاوره إنَّما وردت في كلامهم عند ارتفاع اللبس و الأمن من الاشتباه، فإنَّ أحداً لا يشتبه عليه أنَّ خرباً لا يكون من صفة الضبِّ، وأيضاً فإنَّ المحققين من النحويين نفوا أن يكون الإعراب بالمجاوره جائزاً في كلام العرب.

وَأَمَّا ما قاله أبو علي في القراءه بالنصب على أنه معطوف على الأيدي، فقد أجاب عنه المرتضى رحمه الله بأن قال: جعل التأثير في الكلام للقريب أولى من جعله للبعيد، فنصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من عطفها على الأيدي و الوجوه، على أنَّ الجملة الأولى المأمور فيها بالغسل قد نُقضت وبطل حكمها باستثناف الجملة الثانيه، ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الأولى أن تعطف على ما فيها، فإنَّ ذلك يجرى

مجرى قولهم: (ضربت زيداً وعمراً)، و(أكرمت خالداً وبكراً)، فإن ردّ (عطف) بكر إلى خالد في الإكرام هو الوجه في الكلام الذي لا يسوغ سواه ولا يجوز ردّه إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه، ولو جاز ذلك أيضاً لترجح ما ذكرناه لتطابق معنى القراءتين، ولا يتنافيان.

فأمّا ما روى في الحديث أنّه صلى الله عليه وآله قال: ويل للعراقيب من النار (1) وغير ذلك من الأخبار التي رووها عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه توضّأ وغسل رجله، معارضه بأخبار كثيرة وردت من طرقهم، ووجدت في كتبهم ونقلت عن شيوخهم. (2) و (3)

### تنبيه

إذا قلنا: بأنّ القراءات السبع كلّها متواتره يقيناً أو ظناً، فيجب الجمع بينها عند تعارضها، كما يجب الجمع بين الآيات عند تعارضها، وهو مستفاد من كلام المحقّق رحمه الله في المعتبر، والعلامة رحمه الله في المنتهى، والشهيد الثاني قدّس سره في روض الجنان، وصاحب المدارك رحمه الله، والمحقّق الأردبيلي رحمه الله في مجمع الفوائد والبرهان، وأمّا إذا قلنا بعدم تواترها أو أنّ تواترها غير ثابت يقيناً، فلا يجب الجمع بينها عند التعارض. (4)

### الخلاصة

لا بدّ من معرفه أساليب البيان لتشخيص المراد من النصوص على طبق القواعد والضوابط، فإنّ اللفظ إذا كان حقيقه لمعنى، ومجازاً لآخر، فالحقيقه أولى.

ص: ٥٨٥

١- (١). صحيح البخارى: ٤٢/١-٤٣؛ المغنى: ١٥٢/١؛ تذكره الفقهاء: ١٧٠/١؛ الشرح الكبير بذيّل المغنى: ١٤٨/١.

٢- (٢). المغنى: ١٥٠/١-١٥١؛ تذكره الفقهاء، ١٦٨/١-١٦٩؛ الشرح الكبير بذيّل المغنى: ١٤٦/١-١٤٧.

٣- (٣). مجمع البيان: ١٦٤/٣-١٦٦؛ تذكره الفقهاء: ١٦٨/١-١٧٠؛ الحدائق الناضرة: ٢٨٨/٢-٢٩١؛ جواهر الكلام: ٢٠٦/٢-٢٠٨؛

الإحكام فى اصول الأحكام: ٥٨/٣-٦٠.

٤- (٤). مفاتيح الأصول: ٣٢٥ و ٣٢٧.

وإنَّ أحدَ المحملين إذا وجب تخصيصاً في النصِّ دون الآخر، فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص أولى.

كما إنَّ النصَّ إذا قرئ بقراءتين أو روى بروايتين، كان العمل به على وجه يكون عملاً بالوجهين أولى.

إنَّ قراءة (أرجلكم) بالجرِّ تقتضى إيجاب مسح الأرجل، كما قال به الشيعة. وقراءة الفتح تقتضى إيجاب الغسل كما أخذ به الجمهور، وقالوا: يمنع التعارض إذا قيل أنَّ المسح بمعنى الغسل، ودليل التجوُّز ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله من غسل رجليه.

وقالوا في رفع التعارض بين القراءتين في آية (حَيَّتِي يَطْهُرْنَ): إنَّ آية التشديد تُحمل على حال، وهى ما إذا مضى عليها في الحيض ما دون أكثر أيامه وهى العشرة، وتُحمل الثانية على حاله اخرى، وهى ما إذا مضى عليها أكثر أيامه؛ لأنَّه انقطاع بيقين.

ليس فى أمثال هذه الآيه تعارض، و أنَّ معنى التخفيف و التشديد واحد، و هو الطهاره الشرعيه، فلا حلَّ حتَّى يرتفع الدم و تغتسل.

أمَّا من قال بوجوب مسح الرجلين حمل الجرِّ و النصب فى (أرجلكم) على ظاهره من غير تعسُّف، فالجرُّ للعطف على (الرؤوس)، والنصب للعطف على موضع الجار و المجرور. وأجابوا عمَّا ذكروه فى وجه الجرِّ و النصب، فقالوا: إذا كان المراد بالمسح الغسل، فباطل من وجوه.

وقال الزجاج: لا- يجوز الجرُّ على الجوار فى القرآن، ومن أجاز ذلك فى الكلام فإنَّما يجوز مع فقد حرف العطف. و قد أجاب السيد المرتضى رحمه الله عن قول أبى على فى القراءة بالنصب: بأنَّ جعل التأثير فى الكلام للقريب أولى من جعله للبعيد، فنصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من عطفها على الأيدي، والوجه، على أنَّ الجملة الأولى المأمور فيها بالغسل قد نُقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية، ولا يجوز بعد انقطاع الحكم أن تعطف على ما فيها.

١. أذكر طرق أخذ المراد من النصوص إجمالاً كم هي؟
٢. هل يحلّ نكاح البنت المخلوقه من ماء الزنا على الزانى أم لا؟ ولماذا؟
٣. لِمَ يكون الحمل على ما لا يستلزم التخصيص أولى؟ وضح في ضمن مثال.
٤. على أى شىء يحمل اختلاف القراءه فى قوله تعالى: (وَ أَرْجُلُكُمْ) ؟
٥. أذكر دليل قول البعض: جواز المسح على الخفين ثبت بالكتاب.
٦. على أى شىء يحمل اختلاف القراءه فى قوله تعالى: (حَتَّى يَطْهُرْنَ) ؟
٧. أذكر دليل رفع التعارض بين قراءتى التشديد و التخفيف فى (يطهرن).
٨. أذكر الأقوال الأربعة فى فرض الرجلين فى مسأله الوضوء.
٩. إذا كان المسح بمعنى الغسل، فلماذا يسقط استدلالهم بما رووه عن النبى صلى الله عليه و آله أنه توضأ وغسل رجليه؟
١٠. أذكر جواب المرتضى عمّا قالوه فى تحديد طهاره الرجلين.
١١. أذكر قول الزجاج فى العطف على الجوار.
١٢. أذكر جواب المرتضى عن قول أبى على فى القراءه بالنصب.



\*قال الشاشي: ثم نذكر طرقاً من التمسكات الضعيفة؛ ليكون ذلك تنبيهاً على موضع الخلل في هذا النوع.

منها: إن التمسك بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله: أنه قاء فلم يتوضأ، (١) ثبات أن القىء غير ناقض، ضعيف؛ لأن الأثر يدل على أن القىء لا يوجب الوضوء في الحال ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في كونه ناقضاً. (٢)

ص: ٥٨٩

١- (١). الموطأ: ٢٥/١. ولكن الذي نقله أبو الدرداء مخالف لما في المتن، إذ الموجود في المغنى وغيره أن النبي صلى الله عليه و آله قاء فتوضأ، فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له ذلك، فقال ثوبان: صدق أنا صبيت له وضوءه، رواه الأثرم و الترمذى، وقال الترمذى: هذا أصح شيء في هذا الباب، قيل لأحمد: حديث ثوبان ثبت عندك، قال: نعم. وروى الخلال بإسناده عن ابن جريج عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا قلست أحدكم فليتوضأ»، قال ابن جريج: وحدثني ابن أبي مليكة عن عائشه عن النبي صلى الله عليه و آله مثل ذلك. المغنى: ٢٠٨/١؛ أحسن الحواشى: ٥١.

٢- (٢). توضيح كلام المصنف: إن الخلاف يكون في أن القىء ناقض للوضوء، فيجب الوضوء عند القيام إلى الصلاة، ولا يجب في الحال، أى بعد خروج القىء؛ لأن الفاء تدل على الوصل مع الفصل و التعقيب (قاء فتوضأ) على فرض صحته، كما ذكرنا آنفاً، وليس معنى الحديث أنه قاء ولم يتوضأ قط، لا في الحال ولا عند القيام إلى الصلاة، بل لم يتوضأ في نفس وقت الخروج.

وكذلك: التمسك بقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) (١) لإثبات فساد الماء (القليل) بموت الذباب، ضعيف؛ لأن النص يثبت حرمة الميته ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في فساد الماء. (٢)

وكذلك: التمسك بقوله عليه السلام: «حُتِيهِ ثُمَّ اقْرصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ» (٣) لإثبات أن الخل لا يزيل النجس، ضعيف؛ لأن الخبر يقتضى وجوب غسل الدم بالماء، فيتقيد بحال وجود الدم على المحل، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في طهاره المحل بعد زوال الدم بالخل.

وكذلك: التمسك بقوله عليه السلام: «فِي أَرْبَعِينَ شَاءَ شَاءَ» (٤) لإثبات عدم جواز دفع القيمة، ضعيف؛ لأنه يقتضى وجوب الشاه، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة.

وكذلك: التمسك بقوله تعالى: (وَآتَمُّوا الْحَيْجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) (٥) لإثبات وجوب عمره ابتداءً، ضعيف؛ لأن النص يقتضى وجوب الإتمام، وذلك إنما يكون بعد الشروع، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في وجوبها ابتداءً.

وكذلك: التمسك بقوله عليه السلام: «لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمِينَ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِينَ» (٦) لإثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك، ضعيف؛ لأن النص يقتضى تحريم البيع الفاسد، ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في ثبوت الملك وعدمه.

وكذلك: التمسك بقوله عليه السلام: «أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامٌ أَكَلَ وَشَرِبَ وَبَعَلَ» (٧) لإثبات أن النذر بصوم يوم النحر لا يصح، ضعيف؛ لأن النص يقتضى حرمة الفعل، ولا خلاف في كونه حراماً، وإنما الخلاف في إفاده الأحكام مع كونه حراماً، وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الأحكام،

ص: ٥٩٠

١- (١). المائدة: ٣.

٢- (٢). إذ الميته تطلق على ما له الدم و النفس السائلة، والذباب و السمك ليس لهما دم سائل، فلا- يطلق عليهما الميته. المغنى: ١/٦٨.

٣- (٣). سنن الترمذى: ١٢٨؛ سنن النسائى: ٣٩١، ٣٠٧، ٢٩١؛ سنن الدارمى: ٩٩٨.

٤- (٤). سنن الترمذى: ٥٦٤؛ سنن ابن ماجه: ١٧٨٨؛ سنن أبى داود: ١٣٤٠؛ مسند أحمد: ٤٤٠٤-٤٤٠٥.

٥- (٥). البقره: ١٩٦.

٦- (٦). صحيح البخارى: ١٩٣٨؛ صحيح مسلم: ٢٩٨٧؛ سنن ابن ماجه: ٢٢٤٧.

٧- (٧). أسد الغابه: ٣٧٣/٧؛ المعجم الكبير: ١٨٦/٢.

فإنَّ الأب لو استوله جاريه ابنه يكون حراماً، ويثبت به الملك للأب. ولو ذبح شاهً بسكين مغصوبه يكون حراماً، ويحلّ المذبوح. ولو غسل الثوب النجس بماء مغصوب يكون حراماً، ويطهر به الثوب. ولو وطئ امرأته في حاله الحيض يكون حراماً، ويثبت به إحصان الواطئ، ويثبت الحلّ للزوج الأوّل. (١)

### مذهب الشافعيه

\*قال الآمدى: ومن جملة التأويلات البعيده ما يقوله أصحاب أبى حنيفه فى قوله صلى الله عليه وآله: «فى أربعين شاهً شاهً»، من أن المراد به مقدار قيمه الشاه؛ وذلك لأنّ قوله صلى الله عليه وآله: فى أربعين شاهً، قوى الظهور فى وجوب الشاه عيناً، حيث إنّه خصّيهما بالذكر، ولا بدّ فى ذلك من إضمار حكم، وهو أمّا الندب أو الوجوب، وإضمار الندب ممتنع؛ لعدم اختصاص الشاه الواحد من النصاب به، فلم يبق غير الواجب.

ولا يخفى أنّه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمه الشاه بناءً على أنّ المقصود إنّما هو دفع حاجات الفقراء وسدّ خلّاتهم جواز دفع القيمه، وفيه رفع الحكم، وهو وجوب الشاه بما استنبط منه من العلّه، وهى دفع حاجات الفقراء، واستنباط العلّه من الحكم إذا كانت موجه لرفعه كانت باطله. (٢)

وقال الخضرى فى اصوله: وأوّل الحنفية بأنّ المراد به مالىه الشاه؛ لأنّ المقصود دفع الحاجه، والحاجه إلى مالىتها كالحاجه إليها. وقال الشافعيه: إنّ هذا تأويل بعيد؛ لأنّه يلزم منه أن لا تجب الشاه نفسها؛ لأنّ الواجب مالىتها، ومتى لم تجب لم تجزئ، وكلّ معنى استنبط من حكم فأبطله، باطل. (٣)

ص: ٥٩١

١- (١). أصول الشاشى: ٥١-٥٢. وراجع: أصول الجصاص: ١٢/١-١٦.

٢- (٢). الإحكام فى اصول الأحكام: ٥٢/٣-٥٣؛ المهذب فى علم اصول الفقه المقارن: ١٢١٠/٣.

٣- (٣). أصول الفقه: ١٣١؛ المستصفى: ٧٢٣/١-٧٢٧؛ فواتح الرحموت: ٤٢/٢-٤٣.



\*\*قال الشيخ الطوسي رحمه الله في كتاب الخلاف: إنَّ الشيعة لا يختلفون في جواز أخذ القيمه من الزكوات، وإذا كان قيمه بعير قيمه شاه أو قيمه شاتين جاز أخذه بذلك. وقال أيضاً: يجوز إخراج القيمه في الزكاه كلّها، أى شىء كانت القيمه، وتكون القيمه على وجه البديل لا على أنه أصل، وبه قال أبو حنيفه، إلا أن أصحابه اختلفوا على وجهين. (١)

وقال في الجواهر: إنّما الإشكال فيها (أى القيمه) فى الأنعام، والمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً ذلك أيضاً، بل فى الخلاف و الغنيه وعن ظاهر الانتصار والاقتصاد و السرائر، الإجماع عليه، بل قيل: إنه قد يظهر ذلك من المبسوط أيضاً، ويلوح من التنقيح لفحوى ما سمعته فى غيرها، بل قيل: إنّها أولى بالجواز، بل قد يظهر من قوله عليه السلام: أيما تيسر أن المدار على الميسور، بل ربّما يدعى العموم فيه للجميع و إن كان أول السؤال خاصاً، بل لا ريب فى عدم ظهوره بالخصوصيه، بل لعلّ الظاهر منه عدمها. (٢)

### محامل وتأويلات بعيده

ربّما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات بعيده يحتمل أن يراد بها تأويلات مختلفه على المخاطب، فيكون من قبيل التوريه، وقد ارتكب الشيخ فى الجمع بين الأخبار وجوهاً مستبعده، ومحامل مستبشعه فى الظاهر؛ فالظاهر أنه إنّما أراد نفى قطعيه التنافى بين الأخبار، كما توهمه بعض ذى الفطره المستقيمه، فعدل به عن الطريق المستقيمه، كما تبّه عليه فى أول كتاب التهذيب، لا أن تلك الوجوه ممّا يصحّ الاستناد إليها والاستدلال بها، كما يتوهمه من لا خبره له بحقيقه الحال.

وقال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بعد ردّ استدلال صاحب الحدائق رحمه الله فى

ص: ٥٩٢

١- (١). الخلاف: ١٦/٢ و ٥٠، مسأله ٥٩.

٢- (٢). جواهر الكلام: ١٢٦/١٥؛ الزكاه للشيخ الأنصارى: ١٧٨-١٧٩.

وجه اختلاف الأخبار: فالذى يقتضيه النظر هو أن يقال: إنَّ عمدته الاختلاف إنما هي كثره إرادته خلاف الظواهر في الأخبار، إمَّا بقرائن متَّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفيه من جهة كونها حالیه معلومه للمخاطبين، أو مقالیه اختفت بالانطماس، وإمَّا بغير القرينه، لمصلحه يراها الإمام عليه السَّلام من تقيه على ما اخترناه من أن التقيه على وجه التوريه، أو غير التقيه من المصالح الأخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ (الطوسى) رحمه الله فى الاستبصار، من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد.

وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب ممَّا ذكره الشيخ رحمه الله، تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السَّلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم يظهر فيه قرينه عليها. (١)

فمنها: ما رواه فى الوسائل عن أبى عبد الله عليه السَّلام، قال:

قلت له: عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ قال عليه السَّلام: نعم. قلت: أعنى سفليه. فقال عليه السَّلام: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعه سرّه. (٢) و (٣)

ومنها: ما رواه فى الوسائل أيضاً عن الرضا عليه السَّلام:

إنَّ الله يبغض البيت اللحم و اللحم السمين. قال: فليل له عليه السَّلام: إننا لنحبَّ اللحم، وما تخلو بيوتنا منه؟ فقال عليه السَّلام: ليس حيث تذهب، إنما البيت اللحم الذى تؤكل فيه لحوم الناس بالغيبه؛ و أمَّا اللحم السمين فهو المتبختر المتكبر المختال فى مشيه. (٤) و (٥)

ص: ٥٩٣

١- (١). الفصول الغرويه: ٤٤١، القوانين: ٢٧٨/٢، فرائد الأصول: ١٢٩/٤-١٣١.

٢- (٢). وسائل الشيعة: ٣٦٧/١، ح ٢، الباب ٨ من أبواب آداب الحَمَام.

٣- (٣). المصدر.

٤- (٤). المصدر، ٦٠١/٨، ح ١٧، الباب ١٥٢ من أحكام العشره.

٥- (٥). المصدر.

ومنها: ما روى أنّ الوتر واجب فلما فرغ السائل واستفسر، قال عليه السّلام: «إنّما عنيتُ وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله (١) و» (٢)

## الخلاصة

ذكر المصنّف طرقاً من التمسّكات الضعيفة في الأبواب المختلفه الفقهيّه، وناقش بها على مبناه الأصولي، فمثلاً تمسّك الشافعي ومن تبعه بما روى أنّ الوضوء لو كان واجباً على النبي صلى الله عليه وآله لتوضّأ كيلاً يكون تاركاً للواجب الذي كان عليه. وقال المصنّف في جوابه: إنّ القى لا- يوجب الوضوء في الحال- أي: متّصلاً بالقى- لأنّ الفاء للوصل مع التعقيب، ولا كلام فيه، وإنّما الخلاف في كون القى ناقضاً للوضوء، فليس معنى الحديث أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يتوضّأ قطّ، بل يجب الوضوء عند القيام إلى الصلاة لا في الحال. (٣)

وأيضاً تمسّك الشافعي بقوله عليه السّلام: «حُتّيّه ثمّ أقرصيه ثمّ اغسله بالماء» لإثبات أنّ الخلّ لا يزيل النجس؛ لأنّ الأمر يقتضى وجوب غسله بالماء، فلو جاز غسله بغير الماء لزم ترك الإثمّار، وهو غير جائز؛ ولأنّ فيه تنصيماً على أنّ إزاله النجاسه بالماء لا غير، والتنصيص بالشىء يدلّ على نفي ما عداه.

وقال المصنّف: إنّ الأثر ضعيف؛ لأنّ الخبر يقتضى وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحلّ، ولا خلاف فيه، و أمّا بعد زوال الدم بالخلّ، فنحن نقول بطهارته لزوال النجس حسّاً، والنصّ ساكت عنه، فلا يصحّ التمسّك به. (٤) وهكذا سائر الموارد.

ص: ٥٩٤

١- (١). المصدر، ٣/٤٩-٥٠ ح ٦، الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض.

٢- (٢). المصدر.

٣- (٣). أحسن الحواشى: ٥١.

٤- (٤). أحسن الحواشى: ٥١.

وقال الأمدى فى قوله صلى الله عليه وآله «فى أربعين شاه شاه» :إن المراد به مقدار قيمه الشاه؛ لأنّ قوله صلى الله عليه وآله قوى الظهور فى وجوب الشاه عيناً، حيث إنه خصّ بها بالذكر، ولا بدّ من إضمار حكم و هو الواجب؛ لأنّ النذب ممتنع، ويلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمه الشاه؛ لأنّ المقصود هو دفع حاجات الفقراء وسدّ خلّاتهم.

قالت الشيعه: يجوز إخراج قيمه فى الزكاه كلّها، وفى الفطره أى شىء كانت قيمه، وتكون قيمه على وجه البدل لا أنه أصل.

وقال فى الجواهر: إنّما الإشكال فى قيمه فى الأنعام، والمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً جواز دفعها أيضاً، بل ادعى عليه الإجماع.

يحتمل أن يراد بالمحامل و التأويلات البعيده، التوريه فى باب التقيه نعم، أراد الشيخ الطوسى رحمه الله بها نفى قطعيه التنافى بين الأخبار.

وقال الشيخ الأنصارى رحمه الله: إنّ علّه الاختلاف فى الأخبار هى كثره إرادته خلاف الظواهر فيها أمّا بقرائن متّصله أو منفصله مختفيه علينا.

١. لماذا يكون التمسك لعدم نقض الوضوء بالقيء بأن النبي صلى الله عليه وآله قاء فلم يتوضأ، ضعيفاً؟

٢. هل يفسد الماء بموت الذباب؟ ولماذا؟

٣. هل تجب عمره ابتداء؟ ولماذا يكون استدلال الشافعي ضعيفاً؟

٤. كيف يستدل على أن التمسك بقوله عليه السلام: «ألا - لا - تصوموا في هذه الأيام...» لإثبات عدم صحه صوم يوم النحر، ضعيفاً؟ أذكر جواب المصنف بالتفصيل.

٥. لماذا يكون التمسك بقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين...» لإثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك، ضعيفاً؟

٦. أذكر دليل الآمدى فى وجوب الشاه عيناً.

٧. أذكر رأى الشيعة فى الأخذ بالقيمه فى الزكوات.

٨. ما المراد من التأويلات و المحامل البعيده فى الأخبار؟ أجب بالتفصيل.

## \*القرآن الكريم

١. ابن أبي الحديد (المدائني): عزّ الدين، عبد الحميد، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيه، بيروت، ط ١، ١٣٧٨ هـ.
٢. ابن الأثير: مجد الدين مبارك بن محمّد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، مع إجابته الفحول بإدخال سنن ابن ماجه على جامع الأصول، تحقيق وتعليق: عبدالسلام محمّد عمر علوش، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٣. ابن التلمساني: عبدالله بن محمّد بن علي، شرف الدين الفهري المصري، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمّد معوضي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٤. ابن الصبّاغ: الشيخ علي بن محمّد بن أحمد المالكي، الشهير بابن الصبّاغ، الفصول المهمّه في معرفه الأئمّه، تحقيق: السيد جعفر الحسيني، المجمع العالمي لأهل البيت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٥. ابن اللّحام: أبو الحسن، علاء الدين بن محمّد بن عباس البعلبي، القواعد و الفوائد الأصوليه، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبه العصريه، بيروت، ط ٢، ١٤٢٠ هـ.
٦. ابن المرتضى: أحمد بن يحيى، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، تحقيق: الدكتور أحمد علي مطهر الماخذي، دار الحكمة اليمانيه، يمن، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٧. ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت.
٨. ابن حنبل: أبو عبدالله، أحمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٥ هـ.

٩. ابن داوود الحلبي: تقي الدين، الحسن بن علي، كتاب الرجال، تحقيق: السيد محمّد صادق آل بحر العلوم، منشورات الرضى، قم، ١٣٩٢ هـ.
١٠. ابن زهره: السيد أبوالمكارم، حمزه بن علي الحسيني الحلبي، غنيه النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، المطبوع في ضمن الجوامع الفقهيه، مكتبه آيه الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.
١١. ابن طاووس: رضى الدين، علي بن موسى الحسنى، الطرائف في معرفه مذاهب الطوائف، مطبعه الخيام، قم، ١٤٠٠ هـ.
١٢. ابن عبدالسلام: العزّ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: عبد الغنى الدقر، دار الطباع للطباعه و النشر و التوزيع، دمشق، ط ١٤١٣ هـ.
١٣. ابن عربى: الشيخ محبى الدين، محمّد بن علي، المعروف بابن العربى، الفتوحات المكيه، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
١٤. ابن فارس: أبو الحسين، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تصحيح: الدكتور محمّد عوض مُرعب، وفاطمه محمّد أصلان، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٩ هـ.
١٥. ابن قيم: أبو عبدالله، محمّد بن أبى بكر، المعروف بابن قيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق و تعليق: طه عبد الرؤف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣ م.
١٦. ابن ماجه: أبو عبدالله محمّد بن يزيد القزوينى، سنن ابن ماجه، مع تعليقات مصباح الزجاجه فى زوائد ابن ماجه، للبوصيرى، تحقيق و تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤١٩ هـ.
١٧. ابن منظور: محمّد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصارى، لسان العرب، تعليق و تنسيق: على الشيرى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١٤٠٨ هـ.
١٨. ابن هشام: جمال الدين، عبد الله بن يوسف المصرى الأنصارى، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٤ هـ.
١٩. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدى، سنن أبى داود، تصحيح و تخريج: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١٤٢٢ هـ.
٢٠. الأحسانى: الشيخ محمّد بن علي بن إبراهيم، المعروف بابن أبى جمهور، عوالى اللآلى العزيزيه فى الأحاديث الدينيه، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقى، مطبعه سيد الشهداء، قم، ط ١٤٠٥ هـ.

٢١. أحمدان: الدكتور زياد محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، مؤسسه الرساله ناشرون، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٢٢. الآخوند: الشيخ محمد كاظم الخراساني، درر الفوائد (حاشيه فرائد الأصول)، مكتبه بصيرتي، قم.
٢٣. -، فوائد الأصول، تصحيح وتعليق: السيد مهدي شمس الدين، مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزارة الإرشاد، طهران، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
٢٤. -، كفايه الأصول، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.
٢٥. -، كفايه الأصول: (مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسن المشكيني)، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، انتشارات لقمان، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٢٦. الأردبيلي: أحمد بن محمد الشهرير بالمقدّس الأردبيلي، مجمع الفائده و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٢٧. الإسترابادي: المحمّد محمد أمين، الفوائد المدنيّه، تحقيق: الشيخ رحمه الله الرحمتي الأراكي، نشر: مؤسسه النشر الإسلامي، المذيله مع الشواهد المكيه، ط ١، قم، ١٤٢٤ هـ.
٢٨. الاشتهادي: الشيخ حسين التقوي، تنقيح الأصول، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٢٩. الأشتياني: الميرزا محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفوائد، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
٣٠. -، كتاب القضاء، تحقيق: علي غضنفرى، وعلى أكبر زمانى نژاد، انتشارات زهير، قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٣١. الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق: الدكتور نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٣٢. الأشكوري: قطب الدين، محمد بن الشيخ علي الديلمي اللاهيجي، محبوب القلوب، تقديم وتصحيح: الدكتور حامد صدقي، والدكتور إبراهيم الديباجي، ميراث مكتوب، طهران، ط ١، ١٣٨٢ هـ.



٣٣.الإصفهاني:أبو القاسم،الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الإصفهاني،المفردات في غريب القرآن،المكتبة المرصويه،طهران.

٣٤.الإصفهاني:الحافظ أبو نعيم،أحمد بن عبدالله،حليه الأولياء وطبقات الأصفياء،دار الكتاب العربي،بيروت،ط ٥،١٤٠٧ هـ.

٣٥.الإصفهاني:الشيخ أبو المجد،محمّد رضا النجفي،وقايه الأذهان،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١،١٤١٣ هـ.

٣٦.الإصفهاني:الشيخ محمّد حسين،نهايه الدرايه في شرح الكفايه،تحقيق:الشيخ أبو الحسن القائمي،مؤسسه آل البيت لإحياء التراث،قم،ط ١،١٤١٥ هـ.

٣٧.الإصفهاني:محمّد بن الحسن،الشهير بالفاضل الهندي،كشف اللثام عن قواعد الأحكام،إصفهان،عبد الحسين السمسار الإصفهاني.

٣٨.الأمدي:سيف الدين،أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمّد،الإحكام في أصول الأحكام،تحقيق وحواشي:الشيخ إبراهيم العجوز،دار الكتب العلميّه،بيروت،ط ٥،١٤٢٦ هـ.

٣٩.-،منتهى السؤل في علم الأصول،ويليه تحصيل المأمول من علم الأصول،ومختصر إرشاد الفحول،للعلّامه أبي الطيب صديق بن الحسن القنوجي البخاري،دار الكتب العلميّه،بيروت،١٤٢٤ هـ.

٤٠.الأملي:الشيخ محمّد تقى،المكاسب و البيع،مطبعة البوذرجمهرى للمصطفوي،طهران،١٣٧٢ هـ.

٤١.الأمين:السيد محسن العاملى،أعيان الشيعة،تحقيق:السيد حسن الأمين،دار التعارف للمطبوعات،بيروت.

٤٢.الأميني:العلّامه عبد الحسين أحمد النجفي،الغدير في الكتاب و السنّه و الأدب،دار الكتاب العربي،بيروت،ط ٤،١٣٩٧ هـ.

٤٣.الأنصاري:الشيخ مرتضى بن محمد أمين،المكاسب،مجمع الفكر الإسلامى،قم،الطبعة الأولى،١٤١٧ هـ.

٤٤.-،رسائل فقهيه،مجمع الفكر الإسلامى،قم،ط ١،١٤١٤ هـ.

٤٥.-،فرائد الأصول،مجمع الفكر الإسلامى،قم،ط ١،١٤١٩ هـ.

٤٦.-، كتاب الطهارة، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

٤٧.-، القضاء و الشهادات، مجمع الفكر الإسلامى، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٤٨. الأنصارى: عبد العلى محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، تعليق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبى الأرقم، بيروت، المطبوع فى ذيل المستصفى.

٤٩. الإيجى: عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولى، تصحيح و تعليق: فادى نصيف، وطارق يحيى، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.

٥٠. الإيروانى: الميرزا على الغروى، حاشيه المكاسب، مطبعه الكتبى النجفى، قم، ط ٢، ١٣٧٩ هـ.

٥١. الإيروانى: باقر بن محمد تقى، شرح الحلقة الثالثه فى أسلوبها الثانى، مطبعه پاسدار إسلام، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٥٢. البحرانى: المحدث الشيخ يوسف، الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٧٦ هـ.

٥٣. البخارى: علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام اليزدوى، مع حواشى، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

٥٤. البخارى: محمد بن إسماعيل، صحيح البخارى، بحاشيه السندى، دار المعرفه، بيروت.

٥٥.-، صحيح البخارى، ومعه: من هدى السارى، لابن حجر العسقلانى، تحقيق: خليل مأمون شىح، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

٥٦. البدخشانى: محمد أنور، تسهيل أصول الشاشى، إداره القرآن و العلوم الإسلاميه، كراتشى، ط ١، ١٤١٢ هـ.

٥٧. البرزنجى: عبد اللطيف عبد الله عزيز، التعارض و الترجيح بين الأدله الشرعيه، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٥٨. البرقى: الشيخ أبو جعفر، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح و تعليق: السيد جلال الدين الحسينى، دار الكتب الإسلاميه، قم، ط ٢.

٥٩. برکه الله: الحافظ محمد بن المحقق محمد أحمد الله، أحسن الحواشي، المطبوع مع أصول الشاشي، قرآن محل، كراچی.
٦٠. البروجردی: الشيخ محمد تقی، نهاییه الأفكار، تقريراً لبحث الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسين، قم.
٦١. البروجردی: الفقيه الحاج آقا حسين الطباطبائي، جامع أحاديث الشيعة، للشيخ إسماعيل المعزى الملايى، المطبعه العلميه، قم، ١٤١٣ هـ.
٦٢. -، الحاشيه على كفايه الأصول، بقلم بهاء الدين النجفي البروجردى، مؤسسه أنصاريان، قم، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٦٣. البشروي: عبدالله بن محمد الخراساني، الوافيه فى أصول الفقه، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوى الكشميرى، مجمع الفكر الإسلامى، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٦٤. البغدادي: أحمد بن على الخطيب، تاريخ بغداد أو مدينه السلام، دار الفكر، بيروت.
٦٥. البهائي: بهاء الدين، محمد بن حسين بن عبدالصمد العاملى، مشرق الشمسين، منشورات مكتبه بصيرتى، قم، ١٣٩٠ هـ.
٦٦. -، الأربعون حديثاً، مطبعه الصابرى، إيران، ١٣٥٧ هـ.
٦٧. البيهقى: أحمد بن الحسين بن على، السنن الكبرى، دار المعرفه، بيروت.
٦٨. الپاينده: أبو القاسم، نهج الفصاحه، طهران، (سازمان انتشارات جاويدان) مؤسسه النشر الجاويدان، ط ٣، ١٣٧٧ ش.
٦٩. التبريزى: الميرزا جواد، دروس فى مسائل علم الأصول، مكتبه آيه الله التبريزى، قم.
٧٠. الترمذى، أبو محمد، بن عيسى بن سوره، سنن الترمذى، تحقيق: خليل مأمون شيخا، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٧١. التستري: الشيخ أسدالله بن إسماعيل، كشف القناع عن وجوه حجيه الإجماع، أوفيست مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
٧٢. التستري: القاضى السيد نورالله الحسينى المرعشى، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، تعليق السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى النجفى، مطبعه الخيام، قم، ١٤٠٦ هـ.

٧٣. التفتازانى: سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبد الله الشافعى، المطوّل فى شرح تلخيص المفتاح، مكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، ١٣٧٤ هـ.

٧٤. -، التلويح على التوضيح، ضبط وتخريج: الشيخ زكريا عميرات، المطبوع فى ذيل التوضيح على التنقيح، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٧٥. -، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى أصول الفقه، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٧٦. التنكابنى: المحقّق السيد محمّد، إيضاح الفرائد، كتابفروشى إسلاميه، طهران، ١٣٥٨ هـ.

٧٧. الجرجانى: السيد الشريف على بن محمّد، شرح المواقف، تصحيح: محمود عمر الدمياطى، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.

٧٨. الجرجانى: الشريف السيد على بن محمد الحسينى الحنفى، كتاب التعريفات، تحقيق وتصحيح: الدكتور محمّد عبد الرحمن المرعشلى، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

٧٩. الجزائرى: السيد محمّد جعفر المروّج، منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه، مؤسسه دار الكتاب للطباعة و النشر، قم، ط ٣، ١٤١٤ هـ.

٨٠. الجصاص: أحمد بن على الرازى، أصول الجصاص المسمّى الفصول فى الأصول، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٨١. الحائرى: الشيخ عبدالكريم اليزدى، درر الأصول، مطبعه مهر، قم.

٨٢. الحائرى: الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم، الفصول الغرويه فى الأصول الفقهيّه، دار إحياء العلوم الإسلاميه، قم، ١٤٠٤ هـ.

٨٣. الحسينى: السيد أبو الفضل، تلخيص الرياض، المطبعه العلميه، قم، ١٣٨١ هـ.

٨٤. الحصرى: الدكتور أحمد، نظريه الحكم و مصادر التشريع فى أصول الفقه الإسلامى، دار الكتاب العربى، بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

٨٥. الحكيم: السيد محمّد تقى بن السيد سعيد الحكيم، الأصول العامّه للفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣ م.

٨٦. الحكيم: السيد محمد سعيد بن السيد محمد علي الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسسه المنار، ط ١٤١٤ هـ.
٨٧. الحكيم: الشهيد، السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث استاذة السيد محمد الحسيني الروحاني، مطبعه أمير، قم، ط ١٤١٣ هـ.
٨٨. الحكيم: الفقيه، السيد محسن الطباطبائي، حقائق الأصول تعليقه على كفايه الأصول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٨٩. الحلّي: الشيخ نجم الدين، جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي، الشهير بالمحقق الحلّي، معارج الأصول، إعداد: محمّد حسين الرضوي، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١٤٠٣ هـ.
٩٠. -، المعبر في شرح المختصر، نشر مدرسه الإمام أمير المؤمنين، طبع ١٣٦٤ ش.
٩١. -، شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: محمد علي بقال، مؤسسه المعارف الإسلاميه، ط ١٤٢٦ هـ.
٩٢. الحلّي: الحسن بن يوسف بن المطهر، الشهير بالعلامة، تذكره الفقهاء، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١٤١٤ هـ.
٩٣. -، نهج الحق وكشف الصدق، تعليق: الشيخ عين الله الحسنى الأرموى، دار الهجره، قم، ط ١٣٧٩ ش.
٩٤. -، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣ هـ.
٩٥. -، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: مكتبه المصطفوي، قم.
٩٦. -، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١٤٠٤ هـ.
٩٧. حمدي: الدكتور صبح طه، تعارض أدله التشريع وطرق التخلّص منه، مجلس النشر العلمي جامعه الكويت، الكويت، ط ٢٠٠٤ م.

٩٨. حيدر: أسد، الإمام الصادق و المذاهب الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٠ هـ.

٩٩. الحيدري: السيد على نقى، أصول الاستنباط فى أصول الفقه وتاريخه بأسلوب حديث، مكتبه أهل البيت العامه، أوفيست مكتبه المفيد، قم.

١٠٠. الخراسانى: الشيخ حسين الشهير بالوحيد الخراسانى الوحيد، منهاج الصالحين، مدرسه الإمام باقر العلوم، قم، ط ٥، ١٤٢٨ هـ.

١٠١. الخضرى: الشيخ محمد الخضرى بك، أصول الفقه، دار الفكر للطباعه و النشر، بيروت، ١٤١٩ هـ.

١٠٢. خلاف: عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامى فى ما لا نصّ فيه، دار الكتاب العربى، مصر.

١٠٣. الخمينى: السيد روح الله الموسوى، الرسائل، مؤسسه إسماعيليان، قم، ١٣٨٥ هـ.

١٠٤. -، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسه التنظيم و النشر لآثار الإمام الخمينى، قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.

١٠٥. -، أنوار الهدايه فى التعليقه على الكفايه، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، ط ١، ١٣٧٢ ش.

١٠٦. -، تحرير الوسيله، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، طهران، ط ١، ١٣٨٤ ش.

١٠٧. الخوئى: السيد أبو القاسم الموسوى، معجم رجال الحديث، منشورات مدينه العلم، دار الزهراء، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ.

١٠٨. -، أجدود التقريرات، تقريراً لبحث استاذه الميرزا محمد حسين النائينى الغروى، مطبعه العرفان، صيدا، ١٣٥٢ هـ.

١٠٩. -، البيان فى تفسير القرآن، المطبعه العلميه، قم، ط ٥، ١٣٩٤ هـ.

١١٠. الداماد: محمد باقر، الرواشح السماويه، دار الخلافه، طهران، ١٣١١ هـ.

١١١. الدمشقى: الشيخ عبد القادر بن أحمد الدومى، نزّهه خاطر العاطر، شرح كتاب روضه الناظر وجنّه المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسى الدمشقى، تصحيح وتخريج: عبد الله محمود محمد عمر، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

١١٢. الرازي: فخر الدين، محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، بيروت.
١١٣. -، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوضي، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
١١٤. الرازي: قطب الدين محمود بن محمد، شرح الشمسية، تصحيح: محمد تقى القمى، ١٣١٢ هـ.
١١٥. الرازي: محمد بن أبى بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ م.
١١٦. الرشتى، الميرزا حبيب الله، بدائع الأفكار، مؤسسه آل البيت، قم.
١١٧. الرضى الاسترابادى: محمد بن الحسن، شرح الرضى على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ط ٢، ١٣٨٤ ش.
١١٨. الرفاعى: الشيخ عبد الجبار، محاضرات فى أصول الفقه (شرح الحلقة الثانية)، دار الكتاب الإسلامى، قم، ط ٣، ١٤٢٦ هـ.
١١٩. الروحانى: السيد محمد صادق الحسينى، زبده الأصول، نشر: حديث دل، طهران، ط ٢، ١٣٨٢ ش.
١٢٠. الروزدرى: على، تقريراً لأبحاث المجدد السيد محمد حسن الشيرازى، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٢١. الريسونى: أحمد، نظريه المقاصد عند الإمام الشاطبى، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ٤، ١٤١٦ هـ.
١٢٢. الزحيلي: الدكتور وهبه، أصول الفقه الإسلامى، دار إحسان للنشر و التوزيع، طهران، ط ١، ١٣٧٥ ش.
١٢٣. -، الوسيط فى أصول الفقه الإسلامى، منشورات جامعه دمشق، دمشق، ١٤١٦ هـ.
١٢٤. الزركشى: بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبدالله، البحر المحيط فى أصول الفقه، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد محمد تامر، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.
١٢٥. الزمخشري: جار الله، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل، أدب الحوزه.
١٢٦. زيدان: الدكتور عبد الكريم، الوجيز فى أصول الفقه، نشر إحسان، طهران، ط ٦، ١٤٢٢ هـ.

١٢٧. السبحاني: الشيخ جعفر، أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٣٨٣ ش.
١٢٨. -، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، مؤسسه الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
١٢٩. -، تهذيب الأصول، تقريراً لأبحاث الإمام روح الله الموسوي الخميني، مطبعه مهر، قم.
١٣٠. -، كليات في علم الرجال، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ط ٣، ١٤١٩ هـ.
١٣١. السبزواري: المولى محمد باقر بن محمد مؤمن، كفايه الأحكام، مطبعه مهر، قم.
١٣٢. -، ذخيره المعاد في شرح الإرشاد، مؤسسه آل البيت، قم.
١٣٣. السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دارالكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٣٤. السيوري: أبو عبد الله، المقداد بن عبد الله الأسدي الحلّي، شرح الباب الحادي عشر، مركز نشر الكتاب، طهران، ١٣٧٠ هـ.
١٣٥. -، اللوامع الإلهيه في المباحث الكلاميه، تحقيق: السيد محمّد علي القاضي الطباطبائي، مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي (مؤسسه بوستان كتاب)، قم، ط ٣، ١٤٢٩ هـ.
١٣٦. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، إحياء الميت بفضائل أهل البيت، مؤسسه الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
١٣٧. الشاشي: نظام الدين الحنفي، أصول الشاشي، المذيل بالتعليق المسمّى بأحسن الحواشي، تقديم وإخراج: أبو الحسين عبد المجيد المراد زهي الخاشي، دار الفاروق الأعظم، ط ١، زاهدان، ١٤٢٥ هـ.
١٣٨. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبه العصريه، بيروت، ١٤٢٣ هـ.



١٣٩.-، الموافقات فى أصول الشريعة، تحقيق: الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٥ هـ.

١٤٠. الشافعى: الإمام، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميه، بيروت.

١٤١.-، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.

١٤٢. الشاهرودى: السيد على، دراسات فى علم الأصول، مؤسسه دائره المعارف للفقهِ الإسلامى (مركز الغدير للدراسات الإسلاميه)، قم، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

١٤٣. شبر: السيد عبدالله، الأصول الأصلية و القواعد الشرعيه، مكتبه المفيد، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٤٤. الشرتونى: سعيد الخورى، أقرب الموارد فى فصح العريبه و الشوارد، مؤسسه النصر، طهران.

١٤٥. شرف الدين: السيد عبد الحسين الموسوى العاملى، الكلمه الغراء فى تفضيل الزهراء عليها السلام، المطبوعه بديل الفصول المهمه للمؤلف المذكور، مكتبه الداورى، قم، ط ٥.

١٤٦. الشريف الرضى: ابوالحسن، محمد بن الحسين الموسوى، نهج البلاغه، تنظيم: الدكتور صبحى الصالح، انتشارات راه علم، طهران، ط ١، ١٣٨٦ ش.

١٤٧. الشنقيطى: محمد الأمين بن محمد المختار، مذكره فى أصول الفقه، دار العلوم و الحكم، ط ٤، المدينه المنوره، ١٤٢٥ هـ.

١٤٨. الشهرستانى: محمد بن عبد الكريم، الملل و النحل، تصحيح و ترجمه الدكتور السيد محمدرضا الجلالى الثانى، إقبال، طهران، ١٣٥٠ ش.

١٤٩. الشوكانى: الأصولى، محمد بن على بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

١٥٠. الشيرازى: أبو إسحاق، إبراهيم بن على، اللمع فى أصول الفقه، تحقيق: محيى الدين ديب، يوسف على بديوى، دار الكلم الطيب، دمشق، ط ١، ١٤١٦ هـ.

١٥١. الشيرازى: السيد محمد بن محمد مهدى الحسينى، الوصائل إلى الرسائل، مؤسسه عاشوراء، ط ٢، قم، ١٤٢١ هـ.

١٥٢. الصدر: السيد رضا، الاجتهاد و التقليد، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط ١، ١٩٧٦ م.

١٥٣. الصدر: الشهيد، السيد محمد باقر، دروس فى علم الأصول (الحلقه الثالثه)، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم.

١٥٤. الصدوق: أبو جعفر، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، تعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.

١٥٥. -، كمال الدين وتمام النعمه، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٥ هـ.

١٥٦. -، أمالي الصدوق، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ط ٥، ١٤٠٠ هـ.

١٥٧. -، التوحيد، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مكتبه الصدوق، طهران، ١٣٨٧ هـ.

١٥٨. الصنهاجي القرافي: أبو العباس، أحمد بن إدريس، الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق: دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

١٥٩. الطباطبائي: العلامة السيد محمد حسين، نهايه الحكمه، مركز الطباعه و النشر فرع دار التبليغ الإسلامي، قم.

١٦٠. -، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.

١٦١. الطباطبائي: آيه الله المجاهد السيد محمد، مفاتيح الأصول، مؤسسه آل البيت، قم.

١٦٢. الطبرسي: الشيخ أبو علي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران.

١٦٣. الطبرسي: الميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

١٦٤. الطبرسي: أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، ضبط وتعليق: محمود شاکر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١.

١٦٥. الطهراني: الشيخ آغا بزرك، تاريخ حصر الاجتهاد، تحقيق: محمد علي الأنصاري، مدرسه الإمام المهدي، قم، ١٤٠١ هـ.

١٦٦. الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٥٤٦٠هـ)، كتاب الغيبه، مؤسسه المعارف الإسلاميه، ط ١، ١٤١١ هـ.

١٦٧.-، العده فى أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصارى القمى، مطبعه ستاره، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.

١٦٨.-، عده الأصول، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٦٩.-، الاستبصار، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ ش.

١٧٠.-، التبيان فى تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٧١.-، الخلاف، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٧٢.-، تلخيص الشافى، تحقيق وتعليق: السيد حسين بحر العلوم، دار الكتب الإسلاميه، قم، ط ٣، ١٣٩٤ هـ.

١٧٣.-، تهذيب الأحكام فى شرح المقنعه، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ ش.

١٧٤. الطوفى: سليمان بن عبدالقوى، رساله فى رعايه المصلحه، المنشوره فى كتاب مصادر التشريع الإسلامى فى ما لا نصّ فيه، دار الكتاب العربى، القاهره.

١٧٥. العاملى: (الشهيد الأول)، أبو عبدالله، محمد بن جمال الدين مكى العاملى، (ت ٥٧٨٦ هـ)، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٩ هـ.

١٧٦.-، القواعد و الفوائد فى الفقه و الأصول و العربيه، تحقيق: الدكتور السيد عبد الهادى الحكيم، مكتبه المفيد، قم.

١٧٧. العاملى: (الشهيد الثانى)، زين الدين بن على الجبجى (ت ٩٦٥ هـ)، مسالك الأفهام فى شرح شرايع الإسلام، مكتبه بصيرتى، قم.

١٧٨.-، الدرايه فى علم مصطلح الحديث، مطبعه النعمان، النجف الأشرف، من منشورات مكتبه المفيد، قم.

١٧٩.-، الروضه البهيه فى شرح اللمعه دمشقيه، مجمع الفكر الإسلامى، قم، ط ٢، ١٤٢٦ هـ.

- ١٨٠.-، تمهيد القواعد الأصولية و العربية، مكتب الأعلام الإسلامى، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- ١٨١.-، روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
- ١٨٢.-، معالم الأصول، مع تعليقه سلطان العلماء، تصحيح: الشيخ على المحمّدى، دار الفكر، قم، ط ١، ١٣٧٤ هـ.
١٨٣. العاملى: الشيخ حسين بن عبد الصمد، وصول الأختيار إلى أصول الأخبار، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، نشر مجمع الذخائر الإسلاميه، ١٠٤١ هـ.
١٨٤. العاملى: الشيخ محمّد بن الحسن الشهير (بالحرّ العاملى)، الفوائد الطوسيه، المطبعه العلميه، قم، ١٤٠٣ هـ.
- ١٨٥.-، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسينى، دار الكتاب الإسلامى، قم، ١٣٦٢ ش.
- ١٨٦.-، وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعه، تحقيق وتصحيح: الشيخ عبدالرحيم الرّياني الشيرازى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط ٤، ١٣٩١ هـ.
١٨٧. العاملى: الفقيه السيد محمّد بن على الموسوى، نهايه المرام، تحقيق: مجتبى العراقى، والشيخ على پناه الاشتهاردى، وحسين اليزدى، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ.
- ١٨٨.-، مدارك الأحكام فى شرح شرايع الإسلام، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
١٨٩. العاملى: المحقق السيد محمّد جواد الحسينى، مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
١٩٠. العاملى: حسن بن زين الدين، منتقى الجمان فى الأحاديث الصحاح و الحسان، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ط ١، ١٣٦٢ هـ. ش.
١٩١. عبد الحسين: العلامه الشيخ عبد الحسين بن مصطفى (من أعلام القرن ١٢)، أقطاب الدوائر فى تفسير آيه التطهير، تحقيق وتخرىج: على الفاضل القائنى، دار القرآن، قم، ١٤٠٣ هـ.

١٩٢.العسكري:العلامة السيد مرتضى،معالم المدرستين،المجمع العلمي الإسلامي،ط ٦،١٤١٦ هـ.

١٩٣.الغريفي:محي الدين الموسوي،قواعد الحديث،مكتبه المفيد،قم،ط ١.

١٩٤.الغزالي:أبو حامد،محمد بن محمد الطوسي،المنحول،تحقيق:الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر،بيروت،ط ٣،١٤١٩ هـ.

١٩٥.-،المستصفي من علم الأصول،المذيله بفواتح الرحموت،وضبط وتعليق:الشيخ إبراهيم محمّد رمضان،دار الأرقم بن أبي الأرقم،بيروت.

١٩٦.الفياض:الشيخ محمد إسحاق،محاضرات في أصول الفقه،تقريراً لبحث أستاذه السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي،انتشارات الإمام موسى الصدر.

١٩٧.الفيروزآبادي:السيد مرتضى الحسيني،عنايه الأصول في شرح كفايه الأصول،دار الكتب الإسلامية،ط ٢،طهران،١٣٩٢ هـ.

١٩٨.الفيروزآبادي:الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي،التبصره في أصول الفقه،شرح وتحقيق:الدكتور محمد حسن هيتو،دار الفكر،دمشق،١٤٠٣ هـ.

١٩٩.الفيومي:أحمد بن محمد بن علي المقرئ،المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،دار الكتب العلمية،بيروت،١٣٩٨ هـ.

٢٠٠.القاضي:عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي،التوضيح على التنقيح،ضبط وتخريج:الشيخ زكريا عميرات،المطبوع مع التلويح،دار الكتب العلمية،بيروت،ط ١،١٤١٦ هـ.

٢٠١.القرافي:أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري،نفائس الأصول في شرح المحصول،تحقيق:محمد عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية،بيروت،ط ١،١٤٢١ هـ.

٢٠٢.القمي:السيد تقي الطباطبائي،آراؤنا في أصول الفقه،منشورات المحلاتي،قم،ط ١،١٣٧٢ش.

٢٠٣.القمي:الشيخ عباس،الكنى والألقاب،انتشارات بيدار،قم.

٢٠٤.-،سفينه البحار،انشارات كتابخانه سنائي.

٢٠٥.القمي:الشيخ غلام رضا،قلائد الفرائد،مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام،قم،١٤١٤ هـ.

٢٠٦.القمي:الميرزا أبو القاسم،القوانين المحكمه في الأصول المتقنه،تعليق:رضا حسين صبح،إحياء الكتب الإسلامية،قم،الطبعه الأولى،١٤٣١ هـ.

٢٠٧.القندوزي:الشيخ سليمان الحسيني البلخي،ينابيع المودّه،مكتبه العرفان،بيروت.



٢٠٨. الكاشاني: محمّد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني، نقد الأصول الفقيهيه، تصحيح وتحقيق: طيبه العارف نيا، المدرسه العليا للشهيد المطهري، طهران، ط ١٣٨٨، ١ ش.

٢٠٩. -الأصول الأصلية، تصحيح وتحقيق: الدكتور السيد أبو القاسم النقيبى، وحسن القاسمى، مدرسه عالى شهيد المطهري، طهران، ط ١٣٨٧، ١ ش.

٢١٠. كاشف الغطاء: الشيخ جعفر بن الشيخ خضر النجفى، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعه الغراء، انتشارات مهدوى، أصفهان.

٢١١. الكاظمى: الشيخ محمّد على، فوائد الأصول: من إفادات الميرزا محمّد حسين الغروى النائينى، نشر مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين بقم، ١٤٠٤ هـ.

٢١٢. الكركى: الشيخ على بن الحسين المحقّق الثانى، رسائل المحقّق الكركى، تحقيق: الشيخ محمّد الحسيون، مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

٢١٣. الكشى: محمد بن عمر الكشى، (ت نحو ٣٤٠هـ)، اختيار معرفه الرجال (المعروف برجال الكشى)، تصحيح وتعليق: السيد محقّق الداماد الاسترآبادى، تحقيق: السيد مهدى الرجائى، مؤسسه آل البيت، قم.

٢١٤. الكلينى: أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الرازى، الكافى، تعليق وتصحيح: على أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ط ١٣٨٨، ٣ هـ.

٢١٥. الكمره نى: الشيخ محمّد باقر، أصول الفوائد الغرويه فى مسائل علم أصول الفقه الإسلامى، المطبعه الإسلاميه، طهران، ١٣٦٢ ش.

٢١٦. الكنجى: الحافظ محمّد بن يوسف الشافعى، كفايه الطالب فى مناقب على بن أبى طالب، تحقيق: محمّد هادى الأمينى، دار إحياء تراث أهل البيت، طهران، ط ١٤٠٤، ٣ هـ.

٢١٧. اللاهيجى: الشيخ عبد الرزاق، شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، انتشارات مهدوى، أصفهان.

٢١٨. اللنكرانى: الشيخ محمّد الفاضل، معتمد الأصول، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، ط ١٤٢٣، ١ هـ.

٢١٩. -آيه التطهير، مركز فقه الأئمّه الأطهار، قم، ط ١٤٢٤، ٣ هـ.

٢٢٠. مالك بن أنس: الموطأ، تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٢٢١. المامقانى: الشيخ عبد الله، مقباس الهدايه، المطبوع مع تنقيح المقال، أوفيست المطبعه المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.
٢٢٢. -، تنقيح المقال فى علم الرجال، أوفيست مطبعه المرتضويه، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ.
٢٢٣. المجلسى: شيخ الإسلام، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ط ٥، ١٣٨٢ ش.
٢٢٤. مجمع فقه أهل البيت عليهم السلام: قواعد أصول الفقه على مذهب الإماميه، لجنه تأليف القواعد الفقيهيه و الأصوليه التابعه مركز الطباعه و النشر للمجمع العالمى لأهل البيت، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٢٢٥. مدكور: محمد، المدخل للفقه الإسلامى، مطبعه دار القوميه للطباعه، القايره، ١٣٨٤ هـ.
٢٢٦. المرتضى: السيد على بن الحسين الموسوى، علم الهدى، الذريعه إلى أصول الشريعه، تصحيح وتعليق: الدكتور أبى القاسم الكرجى، منشورات جامعته طهران، طهران، ١٣٤٦ ش.
٢٢٧. -، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائى، دار القرآن الكريم لمدرسه آيه الله الكلبايگانى، قم، ١٤٠٥ هـ.
٢٢٨. المروجى: الشيخ على القزوينى، تمهيد الوسائل فى شرح الرسائل، مطبعه مكتب النشر الإسلامى، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
٢٢٩. المسعودى: على بن الحسين بن على، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٣٨٥ هـ.
٢٣٠. المشكينى: الميرزا على، اصطلاحات الأصول، مكتب نشر الهادى، قم، ط ٦، ١٣٧٤ ش.
٢٣١. المظفر: الشيخ محمد رضا، أصول الفقه، منشورات الفيروز آبادى، ط ١، قم.
٢٣٢. -، المنطق، تحقيق: السيد على الحسينى، نشر قدس، قم، ١٣٨٠ ش.
٢٣٣. المفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبى البغدادى الملقب بالشيخ المفيد، أوائل المقالات، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ.



٢٣٤.-، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط ١٤١٤، ٢ هـ.

٢٣٥.-، الاختصاص، مكتبة الزهراء، قم، ١٤٠٢ هـ.

٢٣٦.-، تصحيح اعتقادات الإمامية، دار المفيد، بيروت، ط ١٤١٤، ٢ هـ.

٢٣٧. المقدسي: عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، روضه الناظر وجته المناظر في أصول الفقه، تحقيق: فائز محمد لبون، دار احياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ١٤٢٣ هـ.

٢٣٨. المكي: الشيخ محمد علي بن الحسين المالكي، تهذيب الفروق و القواعد السنيه في الأسرار الفقهيه، تحقيق وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.

٢٣٩. الموسوي: السيد صمد علي، دراسات في الأصول، مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، ط ١، ١٤٣٠ هـ.

٢٤٠. الميلاني: الفقيه السيد محمد هادي الحسيني، ديدگاه های علمی (الآراء العلميه)، تحقيق: غلامرضا الجلالی، مجمع البحوث الإسلاميه، مشهد، ١٣٨٤ ش.

٢٤١. النجفي: الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨١ م.

٢٤٢. النسائي: أحمد بن شعيب، سنن النسائي، مع حاشيه السندی، تخريج وترقيم: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٤٣.-، خصائص مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، كانون انتشارات شريعت، طهران.

٢٤٤. النمله: الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٢٤٥. النيسابوري: الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: حمدي الدمرداش محمد، المكتبة العصريه، بيروت، ١٤٢٧ هـ.

٢٤٦. النيسابوري: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفه، بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

٢٤٧. الهاشمي: السيد محمود بن السيد علي، بحوث في علم الأصول، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط ٥، ١٤١٧ هـ.

٢٤٨. -، تعارض الأدلة الشرعية، المكتبة الإسلامية الكبرى، ط ٢، ١٣٩٦ هـ.

٢٤٩. الهاللي: الدكتور سعد الدين مسعد، المهاره الأصوليه وأثرها في النضج و التجديد الفقهي، مجلس النشر العلمي، الكويت، ط ١، ٢٠٠٤ م.

٢٥٠. الهمداني: الشيخ آقا رضا، حاشيه فرائد الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، انتشارات مهدي موعود عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، ط ١، ١٤٢١ هـ.

٢٥١. الهندي: علاء الدين، علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، مؤسسه الرساله، بيروت، ط ٥، ١٤٠٥ هـ.

٢٥٢. الهيتمي: أحمد بن حجر المكي، الصواعق المحرقة، تعليق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبه القاهره، ١٣٨٥ هـ.

٢٥٣. الواعظ البهسودي: السيد محمّد سرور الحسيني، مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث استاذة السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مطبعه النجف، ١٣٨٦ هـ.

٢٥٤. وجدى: محمّد فريد، دائره المعارف القرن العشرين، دار المعرفه، بيروت، ط ٣، ١٩٧١ م.

٢٥٥. الوحيد البهبهاني: المولى محمّد باقر، الرسائل الأصوليه، مع تحقيق ونشر مؤسسه العلامة الوحيد البهبهاني، قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٢٥٦. اليزدي: الشيخ محمّد إبراهيم، حاشيه فرائد الأصول، دار الهدى، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها 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 وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً 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 النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق 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 إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

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

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://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؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

