



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليكم يا صابغ
الرميا

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

المعاني والحكم

في الأصول والسياسة

من الأثر

في

الكتاب المشتمل على

الكتاب المشتمل على

الكتاب المشتمل على

الكتاب المشتمل على

الكتاب المشتمل على

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القوانين المحكمة فى الاصول المتقنه

كاتب:

ابوالقاسم بن محمد حسن گيلانى ميرزاى قمى

نشرت فى الطباعة:

دار المحجة البيضاء

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	القوانين المحكمه فى الاصول المتقنه المجلد ١
١٤	اشاره
١٤	اشاره
١٨	الاهداء
٢٠	مقدمه التحقيق
٣٠	ترجمه المصتف
٣٠	اشاره
٣٤	فى تصانيفه
٣٧	خطبه الكتاب
٤٢	المقدمه
٤٢	اشاره
٤٧	فى تعريف أصول الفقه
٥٠	فى تعريف الفقه
٦٣	قانون : اللفظ الكلى و الجزئى و المتواطئ و المشكك
٦٦	فى تقسيمات الألفاظ
٦٨	قانون : فى الحقيقه و المجاز
٧٠	قانون : طرق معرفه الحقيقه و المجاز
٧٠	اشاره
٧٠	التنصيص و التبادر
٧٧	صحه السلب و عدمها
٨٥	الأطراد
٨٥	اشاره
٨٦	الوضع الشخصى و النوعى

- قانون : استعمال اللفظ في معنى أو معان لم يعلم وضعه له ٩٤
- قانون : تعارض الأحوال ١٠١
- قانون : الحقيقة الشرعية ١٠٨
- اشاره ١٠٨
- في الصحيح و الأعم ١١٥
- تذنيبان ١٤٤
- قانون : في بيان المشترك ١٤٧
- اشاره ١٤٧
- استعمال المشترك في أكثر من معنى يتصور على وجه ١٥٤
- استعمال المشترك في التثنيه و الجمع و حججهم ١٥٨
- قانون : استعمال اللفظ المشترك في المعنى الحقيقي و المجازى ١٦٢
- قانون : المشتق ١٦٩
- اشاره ١٦٩
- تتميم : في مبادئ المشتقات ١٧٧
- الباب الأول : في الأوامر و التواهي ١٧٩
- اشاره ١٧٩
- المقصد الأول : في الأوامر ١٧٩
- قانون : معنى الأمر ١٧٩
- قانون : صيغه إفعال ١٨٥
- اشاره ١٨٥
- تنبيه على كلام «المعالم» في شيوع النذب في صيغه الأمر ١٩٤
- قانون : وقوع الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنّه أو توهمه ١٩٦
- قانون : دلالة صيغه الأمر من ناحيه المرّه أو التكرار ٢٠٠
- اشاره ٢٠٠
- تذنيب : الأمر المعلق على شرط أو صفه ٢٠٥
- قانون : دلالة صيغه الأمر من ناحيه الفور أو التراخي ٢٠٨

- ٢٠٨ اشاره
- ٢١٦ تذييب : فيمن ترك الامتثال فوراً و تكليفه في الزمن المتأخر و عدمه
- ٢١٩ قانون : الأمر و وجوب المقدمات أم لا
- ٢١٩ اشاره
- ٢٢٣ في المقدمه غير المقدوره و الواجب المشروط
- ٢٢٤ النزاع في وجوب مقدمات الواجب و الكلام في الواجب المطلق
- ٢٢٤ الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي
- ٢٢٦ دلالة الالتزام إما لفظيه و إما عقليه
- ٢٢٨ وجوب المقدمه من التوصليات
- ٢٤٠ تنبيهات
- ٢٤٠ الأول : في المنصوص و غير المنصوص
- ٢٤١ الثاني : في التروك المستلزمه للترك الواجب
- ٢٤٢ الثالث : دلالة الواجب على وجوب جزئه
- ٢٤٣ قانون : الأمر بالشيء و ضده الخاص
- ٢٤٣ اشاره
- ٢٤٣ الاولى : المراد من الضد
- ٢٤٣ الثانيه : ترك الضد
- ٢٤٧ الثالثه : المباح و جواز تركه
- ٢٥١ الرابعه : المأمور به المضيق و الضد الموشع
- ٢٥٦ فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرم و المستلزم للمحرم محرم
- ٢٥٨ لو لم يحرم الضد و تلبس به
- ٢٥٩ تنبيهان
- ٢٥٩ الأول : في القول بإبدال النهي عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب
- ٢٦٠ الثاني : النزاع في أنّ النهي هل هو أمر بضده أم لا بعينه
- ٢٦١ قانون : الاختلاف في المأمور به
- ٢٦١ اشاره

- فائده : الاختلاف فى اتصاف الزائد بالوجوب ٢٦٤
- قانون : الاختلاف فى الواجب الموسع ٢٦٤
- اشاره ٢٦٤
- تتميم : التوسعه فى الوقت إما محدوده أو غير محدوده ٢٧٣
- تنبيه : فى التخيير فى اللوازم ٢٧٤
- قانون : الواجب الكفائى ٢٧٤
- قانون : الأمر المعلق بالكلّى ظاهرا ٢٧٩
- اشاره ٢٧٩
- تنبيه و تحقيق : صيغه الأمر و اعتباراتها الثلاث ٢٨٤
- قانون : عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط ٢٨٤
- قانون : إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا ٢٩٧
- قانون : رسم مقدمات الأمر يقتضى الإجزاء ٣٠٤
- اشاره ٣٠٤
- الأولى : الإجزاء ٣٠٤
- الثانيه : فى حقيقه الأمر و تعيينه ٣٠٥
- الثالثه : الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به ٣٠٨
- الرابعه : القضاء يطلق على معان ٣٠٩
- قانون : أنّ القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد ٣١٤
- قانون : أنّ الأمر بالأمر أمر ٣٢١
- المقصد الثانى : فى النواهى ٣٢٣
- قانون : النهى هو طلب ترك الفعل و صيغته ٣٢٣
- قانون : النهى هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل ٣٢٧
- اشاره ٣٢٧
- فائدتان ٣٢٩
- الأولى : فى دلالة النهى عن الشىء على الأمر بضده ٣٢٩
- الثانيه : الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا ٣٣٠

- ٣٣١ قانون : فى دلالة النهى على التكرار أم لا
- ٣٣١ اشاره
- ٣٣٥ تنبيه : من قال بكون النهى للدوام يقول بكونه للفور
- ٣٣٦ قانون : الاختلاف فى جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد
- ٣٣٦ اشاره
- ٣٣٩ وجوه فى الدلالة على جوازه
- ٣٣٩ الأول : الحكم إنما تعلق بالطبيعه
- ٣٤٣ الثانى : وقوعه الكثير فى الشرع فى العبادات المكروهه دليل على جوازه
- ٣٤٤ وجوه من الأجوبه
- ٣٤٤ اشاره
- ٣٤٤ الأول : فى المناهى التنزيهيه
- ٣٤٦ الثانى : المراد بالكراهه هو كونه أقل ثوابا
- ٣٥١ الثالث : المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها و سميّت بخلاف الأولى
- ٣٦٤ وجوه فى وجه ترجيح النهى
- ٣٦٦ فى عدم الانفكاك عن أحد الطرفين و الأقوال فيه
- ٣٧٠ قانون : الاختلاف فى دلالة النهى على الفساد فى العبادات و المعاملات
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧٠ مقدمات
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧٠ الأولى : المراد بالعبادات و المعاملات هنا
- ٣٧١ الثانى : الأصل فى العبادات و المعاملات هو الفساد
- ٣٧٢ الثالثه : محلّ النزاع فى هذا الأصل المذكور
- ٣٧٧ الرابعه : اختلاف الفقهاء و المتكلمون فى معنى الصحه و الفساد فى العبادات
- ٣٧٩ و اما الصحه و الفساد فى العقود و الايقاعات
- ٣٨٠ الأقوال فى المسأله
- ٣٨٣ عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات

- ٣٨٦ ----- حجه القول بالدلاله مطلقا فى العبادات و المعاملات و ردّها -
- ٣٨٧ ----- حجه القول بالدلاله مطلقا شرعا فقط و جوابها -
- ٣٨٩ ----- حجه القول على عدم الدلاله لغه و جوابها -
- ٣٨٩ ----- حجه القول بعدم الدلاله مطلقا و جوابها -
- ٣٩٠ ----- تذييبات -
- ٣٩٠ ----- الأوّل : فى المنهى عنه لوصفه -
- ٣٩٠ ----- الثانى : فى المنهى عنه لشرطه -
- ٣٩١ ----- الثالث : إفراط أبو حنيفه و صاحبه بقولهم : بدلاله النهى على الصحه -
- ٣٩٣ ----- الباب الثانى : فى المحكم و المتشابه و المنطوق و المفهوم -
- ٣٩٣ ----- اشاره -
- ٣٩٣ ----- المقصد الأوّل : فى المحكم و المتشابه -
- ٣٩٩ ----- المقصد الثانى : فى المنطوق و المفهوم -
- ٣٩٩ ----- اشاره -
- ٤٠٠ ----- قانون : المنطوق إما صريح أو غير صريح و أقسامهما -
- ٤٠٤ ----- قانون : فى حجه مفهوم الشرط و الاختلاف فيها -
- ٤٠٤ ----- اشاره -
- ٤٠٤ ----- مقدمات -
- ٤٠٤ ----- الأولى : لفظ الشرط و استعماله فى معان -
- ٤٠٥ ----- الثانى : الجملة الشرطيه و استعمالها فى معان كثيره -
- ٤١٠ ----- النزاع فى تعليق الحكم على شىء بكلمه إن و اخواتها -
- ٤١٨ ----- قانون : الاختلاف فى أنّ تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف أم لا -
- ٤١٨ ----- اشاره -
- ٤١٨ ----- احتج المثبتون و الجواب عليها -
- ٤٢١ ----- احتج النافون و الجواب عليها -
- ٤٢٢ ----- فوائد -
- ٤٢٢ ----- اشاره -

- الأولى : حجيه مفهوم الشرط و الوصف ونحوهما إنما هو إذا لم يكن على طبق الغالب ٤٢٢
- الثانيه : التوهم فى فائده المفهوم و ثمره الخلاف فى المفهوم الموافق و المخالف للأصل ٤٢٣
- الثالثه : مقتضى المفهوم المخالف إنما هو رفع الحكم الثابت و توهمان ٤٢٤
- الرابعه : لا دلالة فى الغنم التسائمه زكاه على نفي الزكاه من معلوفه الابل بإحدى الدلالات ٤٢٨
- قانون : حججه مفهوم الغايه و الاختلاف فيه ٤٣٠
- قانون : حججه مفهوم الحصر ٤٣٥
- اشاره ٤٣٥
- الاختلاف فى كون الدلاله فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق ٤٣٦
- احتجج النافون و الجواب عليها ٤٣٧
- الحصر بإتّما ٤٤٠
- اختلاف المثبتون ٤٤٣
- قانون : عدم حجتيه مفهوم الألقاب ٤٤٤
- اشاره ٤٤٤
- حججه الدقاق و بعض الحنابله و الجواب عليها ٤٤٤
- فى عدم حجتيه مفهوم الزّمان و المكان ٤٤٧
- الباب الثالث : فى العموم و الخصوص ٤٤٩
- اشاره ٤٤٩
- مقدمه فى العام ٤٤٩
- اشاره ٤٤٩
- العام على قسمين : كلّى يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه ٤٤٩
- المقصد الأوّل : فى صيغ العموم ٤٥١
- قانون : كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو... ٤٥١
- اشاره ٤٥١
- حججه القائلين بأنّها حقيقه فى الخصوص وجهان و الجواب عليها ٤٥٢
- اشاره ٤٥٢
- الأوّل : الخصوص متيقن المراد و الجواب على ذلك ٤٥٢

- ٤٥٩ الثاني : المشتهر على الألسن «ما من إنا وقد خصّ» و الجواب على ذلك
- ٤٦٠ حجّه القائل بالاشتراك و ما فيه
- ٤٦١ حجّه التوقف
- ٤٦٢ قانون : صيغ العموم
- ٤٦٥ قانون : فى إفاده الجمع المحلّى باللام للعموم فى دلالة المفرد المحلّى عليه
- ٤٦٥ اشاره
- ٤٦٥ الأولى : المراد بالمفرد
- ٤٧٤ الثانيه : لا اختصاص للجنسيه بالمفردات بل قد يحصل للجمع أيضا
- ٤٧٦ الثالثه : الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكلّيه لها وضع شخصى و نوعى
- ٤٧٦ اشاره
- ٤٨٠ تنبيه : استعمال الكلّى فى الفرد يتصوّر على وجوه و أيّها حقيقه و أيّها مجاز
- ٤٩٠ حول كلام «المطوّل» فى المعرّف باللام المستعمل فى فرد ما
- ٤٩٣ فى توهم الفرق بين الاطلاق و الاستعمال
- ٤٩٦ الرابعه : كون عموم الجمع بالنسبه إلى الجماعات كالمفرد بالنسبه إلى الأفراد
- ٤٩٦ اشاره
- ٤٩٩ فى الجمع المعرّف باللام
- ٥٠٠ فى المفرد المعرّف باللام
- ٥١٠ قانون : الجمع المنكّر لا يفيد العموم
- ٥١٠ اشاره
- ٥١١ صور استعمال الجمع المنكّر
- ٥١٦ تذييب : فى أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه
- ٥١٩ قانون : النكره فى سياق النفى تفيد العموم فى الجملة فى بعضها بالنصويّه و فى بعضها بالظهور
- ٥١٩ اشاره
- ٥٢١ النكره فى سياق الشرط
- ٥٢١ النكره فى سياق الاثبات
- ٥٢٢ الفرق بين العام و المطلق من حيث اللفظ

٥٢٣	ما ذكره في مقام الفرق بين المطلق و العام
٥٢٥	تنبيه : في عموم المفرد أشمل من عموم المثني و المجموع
٥٢٧	قانون : ترك الاستفصال
٥٣٢	قانون : ما وضع لخطاب المشافهه لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب
٥٣٢	اشاره
٥٤٦	احتجاج بعضهم بالروايات
٥٤٩	تنبيهان
٥٤٩	الأول : شمول الخطاب للمكلفين الموجودين
٥٤٩	الثاني : الصيغ المفردة لا تشمل غير المخاطب بها
٥٥٢	فهرس الآيات
٥٦٢	فهرس الروايات
٥٦٧	فهرس المطالب
٥٨٤	تعريف مركز

سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۱۵۱-۱۲۳۱ق.

عنوان و نام پدیدآور: القوانين المحکمه فی الاصول المتقنه / تالیف المحقق التحریر و الفقیه الشهیر و الاصولی الکبیر المیرزا ابی القاسم القمی (۱۱۵۲-۱۲۳۱ه) قدس سره، شرحه و علق علیه رضا حسین صبح

مشخصات نشر: بیروت: دارالمحجّه البيضاء، ۱۴۳۱ق.

مشخصات ظاهری: ۳ ج (۴ جزء)

موضوع: اصول فقه شیعه

توضیح: «القوانين المحکمه فی الاصول» اثر میرزای قمی از مهم ترین کتاب های اصول فقه شیعه به شمار می رود. با تالیف این کتاب، پس از مدت ها که کتاب اصولی کاملی نگاشته نشده بود و تحولی در شیوه رایه مباحث اصولی دیده نمی شد تحول عظیمی در اصول فقه شیعه ایجاد شد. تبویب ارائه شده در قوانین، ابداعی و تازه است و مباحث اصولی تحت عنوان «قانون» مطرح شده است. این کتاب مفصل و به لحاظ استدلالی قوی است و غالباً برای اثبات یک مساله از دلایل متعدد و گوناگون سود می برد.

مؤلف در مقدمه کتاب، تعریف و موضوع علم اصول و پاره ای از مباحث الفاظ (حقیقت و مجاز، معانی الفاظ، تعارض احوال، مشتق و...) را مطرح کرده است. بابهای کتاب عبارتند از: ۱- امر و نهی ۲- مفهوم و منطوق ۳- عام و خاص ۴- مطلق و مقید ۵- مجمل و مبین ۶- ادله شرعیه (کتاب، سنت، اجماع، عقل و...) ۷- اجتهاد و تقلید و خاتمه کتاب درباره تعارض ادله است.

ص: ۱

إلى سيّدى ومولاي وشفيعى ورجاى الحسين ابن أمير المؤمنين عليهما السلام الشهيد والغريب الذى ذبحوه عطشانا ظلما وعدوانا فلم يرحموا له صغيرا ولم يراقبوا له ذمه ولم يراعوا له قريبا.

السلام عليك يا أبا عبد الله وعلى الأرواح التى حلت بفنائك وأناخت برحلك عليك منى سلام الله أبدا ما بقيت وبقى اللّيل والنهار ولا جعله الله آخر العهد منى لزيارتكم.

السلام على الحسين وعلى على بن الحسين

وعلى أولاد الحسين وعلى أصحاب الحسين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلوات وأتمّ التسليم على محمد وآله الطاهرين ، واللّعنه الدّائمه على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدّين.

إلهى أنا الجاهل فى علمى ، فكيف لا أكون جهولا فى جهلى.

إلهى إن ظهرت منى المحاسن ، فبفضلك ولك المنّه علىّ وإن ظهرت المساوى منى فبعدلك ولك الحجّه علىّ.

إلهى ما أطفك بى مع عظيم جهلى ، وما أرحمك بى مع قبيح فعلى.

إلهى من كانت محاسنه مساوى فكيف لا تكون مساوئه مساوى ، ومن كانت حقائقه دعاوى فكيف لا تكون دعاويه دعاوى.

إلهى علّمنى من علمك المخزون وصنّى بسترک المصون.

إلهى أخرجنى من ذلّ نفسى وطهرنى من شكى وشركى قبل حلول رمسى.

إنّك على كل شىء قدير والحمد لله وحده ربّ العالمين

ص: ٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علّم القرآن خلق الانسان علّمه البيان ، وأنعم علينا بالولاء والايمان ، وهدانا الى أحسن الأديان وفهّمنا فقه الاسلام ، وأفضل الصلاه وأتمّ السّلام على أفضل الرّسل وأعظم الأنام ، وعلى آله الأئمه الأعلام مسالك الرّضوان وسبل دار السّلام ، الذين علّمونا الصلاه والصيام والشّرائع والأحكام ، وعزّفونا أصول معالم الحلال والحرام ، فهدونا الى صحاح عباداتنا وأرشدونا الى صلاح معاملاتنا وفلاح فعالنا وسائر تروكنا ، على من قتلهم وأذاهم لعنه الله والملائكه والناس أجمعين أبد الأبدين.

وبعد ...

فهذا كتاب شرح فيه وعلّقت به على أحد أكبر الآثار والموسوعات الأصوليه فى الحوزات العلميه ، والذي بقى ردحا من الزّمن وردا يردّه طلبه العلم والمعرفه ، يرتقون به الى درجه الاجتهاد وأسباب الفضيله وسلّمنا الى الآخره.

فقصدت فيه الى إظهار العبارة وايضاح الاشاره باختصار ، وعمدت به الى بعض الرّموز المكونه فدعيتها الى البروز باقتصار أو علّقت على فرع علمى بإيجاز من غير إخلال ، ولربّما أتيت على اللفظ المستغرب فيه فأردفته بما يزيل الاستغراب او الاستهجان.

وهكذا حققت متونه وعزّبت مضامينه ، وهذّبت مطالبه وجمعت شوارده ،

وربت مسائله وفوائده وأخرجت قوانينه ومقاصده ، وأبرزت أبوابه وتفريعاته وأحكمت تنبيهاته وتميماته ، وميزت إيقاظاته وتذنيباته ، وهكذا فعلت في مقدماته حتى وصلت الى خاتمته.

فكم تفحصت في كتب لمفرده وردت فيه لزمان طويل أو لكلمه قد خلت من شدّه في المعاجم اللغويه لوقت كثير أو لضبط قول قائل بين الأفاويل.

ولو أنني عملت في تأليف كتاب مستقل في الأصول ؛ لكان أسهل على همّه ومنا لا ؛ وأقل مده وعبأ من التحقيق والشرح والتعليق على كتاب دراسي ، لأنّ العمل في الثاني يفتقر الى مزيد من الدقه وكثير من التتبع وتوجه كبير الى السّياق ، حيث إنّ مثل هذه الكتب الدراسيه مليئه بالألغاز ومفعمه بالألفاظ والعبارات ذات الوجوه المتعدّده ، فعلى الشّارح أن يعمل في حلّها ، وعلى المعلق أن يقلّب في معانيها. ويمكن القول بأنّ مثل هذا ، جهد في ضرب من ضروب الطلاسم ، وبعد كل هذا وذاك ، ربما سيأتي غدا حاسد أو غير ملتفت أو غير منصف ليقول : إنّ الأمر سهل بسيط لم يتعد الشرح والتعليق.

وهكذا عملت في إحياء هذا السّفر العظيم ببث الحركة والقوّه والرّوح فيه وإحضاره الى ساحه العلم والعلماء وميدان الفضل والفضلاء بحلّه جديده وطريقه حديثه تؤدي لتقبله والتوجه إليه.

وقد يقول قائل : بأنّ هذا الكتاب قد مضى عليه الزّمان وأصبح بعيدا عن الأذهان بعد أن طواه النسيان وصار في ذاكره الأيام.

فإنّني آخذ بالقول عليه : بأنّ هذا الكتاب لا ريب أنّه من أكبر الموسوعات العلميه الأصوليه وواحد من مفاخر الإماميه وتراثهم ، ومن العيب والمخجل أن ننظر إليه بأدنى انتقاص ، علما بأنّه لو أردنا حكم العلم والفضل لوجدنا بأنّه إن لم يكن من الكتب الرّاجحه في هذا الفنّ ؛ فهو من أهم المصادر وأولاها وأهمها ، فله

السَّيِّقِ وَالصَّيْدَارِ ، وَهُوَ مِنْ بَيْنِ الْكُتُبِ السَّابِقَةِ الَّتِي أُسِّسَتْ لِلْكَتَبِ اللَّاحِقَةِ ، وَأَنَّ التَّهَافُتَ فِي هَذَا الْعِلْمِ سَبَبٌ مِنْ أَسْبَابِ تَجَلِّيِ
النَّظَرِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الصَّحِيحَةِ مِنَ السَّقِيمَةِ ، وَاعْتَقَدَ أَنَّ لِهَذَا الْمُصَنَّفِ أَثْرًا فِي ذَلِكَ .

وَيَجْدُرُ الْقَوْلُ بِأَنَّ بَحْثَ هَذَا الْكِتَابِ بِمِثَابَةِ دَوْرِهِ أُصُولِيَّةٍ كَامِلَةٍ وَعَلَى مَبْنَى كَاتِبِهِ ، وَيَبْدُو أَنَّهَا ذَاتُ أَهْمِيَّةٍ غَيْرِ قَلِيلَةٍ ، وَلِقْوَهُ
الِاسْتِدْلَالَ فِيهَا وَلِدَقَّةِ بَيَانِهَا وَمَبَانِيهَا يُمْكِنُ أَنْ يَرْتَقِيَ الْإِنْسَانُ مِنْ خِلَالِهَا وَيَتَعَلَّمُ عَلَى التَّدْرِجِ الْعِلْمِيَّ فِيهَا وَعَلَى طَرِيقِهِ الْاسْتِنْبَاطِ
مِنْهَا ، بَلْ وَمَا جَعَلَتْ مَتُونُ دِرَاسِيَّةٍ مِنْ قَبْلِ إِلَّا لِتَدْرِيبِ الطَّالِبِ وَتَفْهِيمِهِ لِلْوُصُولِ إِلَى أَمْثَالِ هَذِهِ الْمَطَالِبِ .

وَاعْتَقَدَ أَنَّ مِنْ لَاحِظَاتِ «الْقَوَانِينِ» قَدْ لَا يَصِلُ إِلَى حِظِّ وَافٍ مِنَ الْعِلْمِ أَوْ يَحْرُمُ مِنْ بَعْضِ الْمَطَالِبِ مَعْرِفَهُ وَإِحَاطَهُ أَوْ قَدْرَهُ عَلَى
التَّصَرُّفِ فِي بَعْضِ الْأَدَلَّةِ الْعِلْمِيَّةِ وَتَفَرُّعَاتِهَا .

ف : «الْقَوَانِينِ» كِتَابٌ لَا يَسْتَعْنِي عَنْهُ وَلَا تَسْتَقَلُّ بِضَاعَتُهُ ، فَعَلَى طَلْبِهِ هَذَا الْعِلْمُ أَنْ يَقْبَلُوا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ عِنْدَهُمُ الْإِقْبَالُ عَلَى هَذَا الْفَنِّ
، وَأَنْ يَسْتَأْنِسُوا بِهِ لِكَيْ يَأْنِسُوا فِقْهًا بِطَرِيقِهِ الْفِقْهَاءَ .

فَهَذَا الْكِتَابُ مِنْ أَمْهَاتِ مَرَاجِعِ عِلْمِ الْأُصُولِ ، وَمَوْسُوعَةٍ شَامِلَةٍ لِجَمِيعِ مَبَانِيهِ وَكَثِيرِ مَسَائِلِهِ ، قَلَّمَا لَا تَجِدُهُ عِنْدَ كُلِّ مُتَخَصِّصٍ فِي
هَذَا الْعِلْمِ ، وَيَكَادُ لَا يَسْتَعْنِي عَنْهُ .

وَلَمْ أَجِدْ مَوْسُوعَةً أُصُولِيَّةً طَرَحَتْ جَلَّ مَسَائِلَهُ وَعَالَجَتْ مَا ذَكَرَهُ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ فِي كِتَابِهِمْ كَمِثْلِهِ ، فَهُوَ مِنْ نَاحِيَةِ الشُّمُولِيَّةِ أَجَادٍ
وَمِنْ نَاحِيَةِ ثِقَلِ الْمَادَّةِ أَبْدَعَ ، وَلِئِنْ نَوَقَضْتَ قَلِيلًا مِنْ آرَائِهِ وَرَدَّ عَلَى بَعْضِ أَقْوَالِهِ لَا يَعْنِي أَنْ نَتَّجَاهَلَهُ وَنَرْمِيهِ بَيْنَ زَوَايَا الْجُدْرَانِ
لِيَصْبِحَ فِي النِّسْيَانِ .

فَمَعَ أَنَّ هُنَاكَ بَعْضَ الْآرَاءِ الَّتِي تَعُودُ لَهُ قَدْ نَسَخَتْ بَعْدَ الْاسْتِدْلَالِ عَلَى بَطْلَانِهَا وَعَدَمِ وَجَاهَتِهَا ، وَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّهَا مَسَخَتْ ،
فَلَا تَنْهَا طَرِحَ عِلْمِيَّ ، تَبْقَى مَحَلًّا

للاستفاده ، وأن يطلان البعض لا يعنى إلغاء الكلّ.

وأنا أبحث فيه لمست منتهى الدقه ، ووقفت وتأملت فى مدى التواضع الذى كان عليه هذا المحقق ، فغايتة الفضيله ورغبته فى الحقيقه العلميه ، فلا يريد أن يتنصر لقوله ويتفوق لنفسه ، وإنما للعلم وللعلم فقط ، بل إنما يتفانى فى كل وجوده لأجل ذلك ، فانظر إليه فى بعض المطالب وهو يقول : فتأمل فى أطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر فى غمار مقاصده ومبانيه ، ولا تنظر الى تفردى به كأكثر مقاصد الكتاب ، ولا تلاحظ إليه بعين الحقاره وإلى بعين العتاب ، ثم بعد ذلك فأما قبولاً وإما إصلاحاً وإما عفواً والله الموفق للصواب.

وقد ترى اليوم من يمكن القول أنه فى طور المراهقه العلميه أو من آنس من نفسه علماً قليلاً ليستشكل على هذا المحقق أو ذاك المارد فى العلم والفضل وليتعالى فى الميادين العلميه أو غيرها ، وتأخذ الكلمات والنظريات ليظهر من نفسه علماً وقدره ، وإذا ما أحس من آخر سكوتاً من غير بكم ظنه عجزاً.

فما أكثر فى هذا الزمان الابتداع والادعاء ، وأكثر منه من يتلقاه بالقبول ويروج له فى الأسواق كما يروج للسيلع الباطله لأجل المصالح الفاسده ، والعياذ بالله العظيم من ذلك.

ويبقى القول : بأن هذا الكتاب لا يحتاج الى مزيد من الترويج له ، فحضوره يبقى قوياً عند أهل الخبره والمعرفه ، وقد ذاكرنى أحد المدرسين الكبار فقال فيه : إن مطالب كتاب «القوانين» تفتح الذهن وتوقده. وسمعت وكما ينقل ومصدره الصدور كما فى المثال بالفارسيه : (از سينه به سينه) أن طبيبا نصرانياً بعد أن أطلع على كتاب «القوانين» وقدره صاحبه فيه على الدقه فى التحقيق قال : إن صاحب هذا المؤلف سوف تتأخر حاسه سمعه فى أواخر عمره لكثرت تفكره ، لما كان قد أبداه فى تحقيقه لمطالب هذا السفر القيم ؛ وهذا الذى تحقّق وصار.

ونقل أنه حتى إذا أتم «القوانين» أصيب من جراء شدة تعمقه وتفكره بثقل في سمعه ، وعند ما جىء بكتاب «القوانين» إلى السيد مهدي بحر العلوم في النجف الأشرف ، وبعد أن رآه وأحاط ببعض مطالبه ومطاويه ، وقبل أن يعرف مصنفه قال لمن جاء به : يا هذا لقد لاحظت هذا الكتاب ولم أدر لمن هو إلا أن صاحبه قد أصيب ببعض مشاعره لا محاله أم لا بد له من آفه تنزل على سمعه أو بصره.

فقيل له : بلى إنه من تأليفات مولانا الميرزا القمي ، وقد أصيب بعد فراغه منه بثقل السامعه ، فتعجب الحاضرون من فراسه السيد. وأما في المنهج العملي :

بدايه كان في ضبط نصوص متن الكتاب وتقويمها ، ولشهره الكتاب وكاتبه ولمكانته وأهميته فقد وجدت له نسخا خطيه كثيره ، ونظرا لتداوله كثيرا بين أيدي العلماء والطلاب الفضلاء ، وكما يقال : قد عني بتدريسه واتقانه والتفنن في فروع وأغصانه جمله العلماء الأخيار وكافه فضلاء الأعصار في هذه الأمصار ، وأيم الله إنه لحقيق بذلك ، بل فوق ذلك حيث إنه من جهه استحكام مطالبه ومآربه مفيد في الغايه لقوه التصرف في ميدان الأفكار ، ومشحذ الأذهان في مقام يريح الأنظار بحيث لا يليق غيره بالتدريس عند الفحول ، وهو الغايه القصوى في متن علم الأصول.

وهذا كله ساعد في أن تكون نسخه كلها متقاربه مضبوطه ومحفوظه من كثير الأخطاء وكبيرها ، فالمشهور ليس كالمجهول يمكن التلاعب في ألفاظه.

ورغم ذلك فقد كنت أتفحص بعضها عند ما أحسّ بشبهه ، فأقف عندها حتى أصل لحلها أو لمخرج لها.

وكان جلّ عملي على نسخ ثلاث خطيه هي للمجلد الأول في مباحث الألفاظ والأدله الشرعيه ، نسخه بخط عبد الرحيم بن محمد تقى التبريزي والمصححه أصلا وفرعا من محمد علي والميرزا رضا والمطبوعه في سنه ١٢٩٠ للهجره ،

ونسخه بخط أحمد التفرشى والمطبوعه فى دار السلطنه فى تبريز سنه ١٣١٥ للهجره ، ونسخه رائجه فى الكثير من المكتبات وهى بخط عبد الرحيم بن محمد تقى التبريزى المطبوعه فى العشر الأواخر من شهر ذى الحجه الحرام سنه ١٣٠٣ للهجره ، وهى فى خط غير خط النسخه السابقه على ما يظهر.

وبعد الضبط لنصوص الكتاب ومقابله نسخه وتقومها ، شرعت فى تقطيع النص وترقيمه الحديث بما يناسب لتسهيل الكتاب وترتيبه ويساعد على فهمه وصياغته ، وعملت فى تخريج ما يحتاج الى تخريجه من الآيات والروايات وبعض الأقوال وأصحابها ومصادرها ، وكنت قد تركت تخريج وتتبع صفحات بعض المصادر بعد ما رأيت أنّ المصنّف فى المتن قد ذكرها فلا حاجة لتخريجها ، لأنّ المطلع على هذا الكتاب حتما على معرفه بأنّه إن نقل قول لقائل مثلا فى مبحث الأوامر فى مسأله تتعلق بالأمر ، غالبا فإنّها فى كتاب المنقول عنه لا تكون فى مبحث المطلق والمقتيد أو الاجماع مثلا ، فإنّ ذكر الصّيفحات مع تعدّد الطبعات كما هو فى مثل هذه الأيام قد يكون قليل الجدوى ، ففى معرفه المبحث ومسألته كفايه عند أهل الفضل.

كما كنت قد جعلت بين معقوفتين الكلمات المختلفه بين نسخه واخرى ، وكنت قد عملت فى تصحيح بعض النصوص الشرعيه أو العبارات والكلمات التى يمكن أن تكون من النسخ أو أنّها بالأصل قد ذكرت فى المضمون وليس كما هو المنصوص كمثل ذكره : (اعتق رقبه مؤمنه) وهذه ليست بعينها كما فى القرآن المجيد ، وإنّما الذى فى القرآن هو قوله تعالى : (فَتَخْرِيرُ رَقَبِهِ مُؤْمِنًا). ففى مثل هذا كُنّا قد أثبتنا الصحيح المقصود ، وهكذا نهجنا فى مثل ذلك من الكلمات.

نعم هناك بعض الكلمات والجمل يخيّل للوهله الأولى للقارئ أنّها خاطئه ومع

الدقه تجدها صائبه ، فلذا اثبتناها على ما هي عليه ولم نتصرف في شيء منها حفظا للأمانه.

وليعلم أنّ للمصنّف إماما كبيرا في البلاغه والنحو وقد صنّف بعض الكتب والرسائل فيهما ، فلا يعتقدنّ أحد بخطئه عند ذكره غير مألوف من بعض كلمات أو لمحل رجوع بعض ضمائر أو لتذكير وتأنيث أو لتعريف وتنكير ، لأننى كثيرا ما لاحظت صواب ما يقوله ، عند الدقه في قوله وتتبع الجملة من أولها ، والتقدير لكلمات فيها ، فيحكم المتعجل بأنّ المصنّف مخطئ بينما هو مصيب.

هذا وربما ستلاحظ أنّه في بدايه الكتاب قد أكثرت من الشرح وتوقفت على كثير من الألفاظ تحقيقا وشرحا وتعليقا ، ثم عدلت عن ذلك المنهج بعد أن تبنت لضروره الاختصار على الأهم والاختصار على الأقل ، ولو أنّ هذه الطريقه تواتت لبلغ هذا كثيرا ولتعددت أجزاءه وكبر حجمه ، وهذا ينافى ما رأيت من التسهيل ليصبح الكتاب محلّا للقبول وأهلا لمن يراعى الاختصار في مثل هذا المجال.

وقد تجد أنّ هناك بعض المطالب الأصوليه أو البعض الذى له صله بمسأله اعتقديه لم آت على التعليق عليها إمّا لأنها خطيره وما وددت التعرّض إليها ببيان قليل يمكن أن يؤدى لإخلال بها ، فوقفت عندها أو مررت عليها وتركتها دون الخوض والغمار فى الكلام عنها.

وهناك بعض تعاليق قد ذكرتها لفائده ما فيها ، وذكرت القائل لها ، وكنت قد عرضت فى بعضها عن ذكر القائل لها ، نعم عبرت فى ذيلها هذا ما أفاده أو على ما أفاده فى الحاشيه ونحو هذا ، وذلك لأنه لم يكن عندى من متسع لأجهد نفسى فى التحقق من القائل لها بعد ما أجهدتها فى التدبّر بهذه الأقوال والتطلّع إليها قبيل استنساخها تبعا لما كنت أراه لأهميتها أو لأمر آخر.

كما كنت قد وقفت على بعض الحواشى والتي كان بعض أصحابها قد خفى عليهم تمام المطلب ، فعملت فى تصحيحها بعد أن أشرت إليها ، ومن هنا الذى لا بد أن يعرف هو أن ليس كل شرح وتعليق بصحيح ، وليس بالضرورة كل شارح ومعلق بمصيب ، فلا بد أن ينظر فى مقام العلم الى ما ذكر وليس الى من ذكر ، والى ما قال وليس الى من قال.

نعم إن هذا لا- يعنى أن نطلق العنان ونتجاسر فنقع فى المحذور ، لأنه فى بعض الأحيان من قال قد قال قوله عن حكمه بالغه وربما قد خفيت علينا ، فلا بد من التدبّر بالقول ، سيما إذا كان لأهل الفضل الذين يعتدّ بكلامهم ويعوّل على علمهم ويحترم رأيهم.

كما كنت قد ترجمت بعض الرجال الأصوليين وأغمضت عن بعض ، ذلك لأنّ البعض الآخر ذاع صيتهم وعمت شهرتهم وألفت الحوزه ذكرهم وقلّ أن يجهلهم طالب علم لما لهم من أياد شهد لهم بها القاصى والدانى.

ويبقى القول دفعا لما يمكن أن يرد ، إننى لمّا تأملت ووجدت بأنّ القارئ لهذا الكتاب من المفترض أن يكون من الفضل وطلاب المراحل العاليه ، فأخذت بعين الاعتبار هذا النضوج ، فأتيت على شرح ما لاحظت عبارته تحتاج الى بيان والتعليق بناء على نضوج القارئ وفضيلته.

نعم لا أقول بأننى أحطت بكل شىء وأحصيت كل ما جاء ، بل إنّما تركت الكثير من القيل والقال وكذا الى ما جاء من التعاليق والأقوال من صاحبى «الكفايه» و «الرسائل» وغيرهما من المعاصرين للميرزا ومن بعده ، لأننى اعتبرت أنّ طلاب هذه المباحث سوف يأتون بعد ما يحيطون بآراء الميرزا الى آراء غيره ، فيتعرّفون على تعاليقهم وأقوالهم على أقواله ، وذلك تنظيما للتدرّج ورعايه للتفهم وابتغاء

فى الاختصار وتأهفلا للتبصر والاستبصار.

وهذا بناء على من يقدم «القوانين» على «الكفايه» و «الرسائل» ، وأما من يؤخره درسا أو مطالعه عنهما فإن الأمر سهل غير عسير ، فبمطالعه التالىه ىرى اليسير ولا يحتاج بعد احاطته الى من له يشير.

وهكذا أتممت عملى بنفسى ، دون الاستعانه بغيرى ، إذ إننى طالما كنت أخشى على المتن وشرحه من أن يلحق به العبث نتيجته لعدم التخصيص ، وهى مشكله اليوم ومحنته التى نعانىها فى بعض الكتب والآثار العلميه المهمه التى طبعت أخيرا بحلل جميله ولكن أتت بأخطاء كبيره مطبعيه وغيرها أو حذف كثير منها ، وذلك إما لأنّ اللذين عملوا بها وأشرفوا عليها ما كانوا من أهل الاختصاص ، وإما لمصالح خاصه بأصحاب المصالح ، فحذفت وغيّرت ، وهذا وللأسف قد حصل حتّى فى كتب حديثه كما سمعت.

مثل هذا دعانى لأن أتولّى عملى بنفسى فلا يعمله غيرى وأدعّيه لنفسى ، شاكرًا لمن آزرنى ممن صفّ أحرف الكتاب - الأخ جعفر الوائلى ، والأخ السيّد محمّد إمام ، ولمن ساهم فى التصحيح والمقابله الأخ كريم عبد الرضا والأخ الفاضل السيّد محمّد باقر الحسينى الأشكورى وولدى الشريف على ، ولكلّ من ساهم فى الإنجاز والطبع. وكنت قد أمضيت أشهرًا كثيره وأنا أبحث فى هذا الكتاب فى حجره من حجرات مدرسه إمام العصر عليه السلام ، فشكرًا للمؤسّس لها وللقيم عليها آيه الله الشيخ ميرزا أحمد الدشتى النجفى أطال الله فى عمره وفى عافيته

وفى النهايه يسعدنى وأنا فى الختام أن أقدم هذا الأثر النفيس والموسوعه الأصوليه الهامه من آثار وموسوعات قدمائنا الأفاضل ، اللذين كانوا قد بذلوا المهج وخاضوا اللجج وقدموا كل غال ونفيس ، فضرّبوا الأكباد وهجروا سكينه الرقاد

وشدوا العزيمه ولم يجعلوا لآى ثمين سواه قيمه ؛ صونا لهذه العلوم من الغروب والأفول وحفظا لها من الأندثار والانحسار ، تقرّبا منهم الى الله الواحد القهّيار العالم بالخفايا والأسرار ، فكان التّاج آثارا نفيسه تدلّ على رسوخ قدمه وعلوّ كعبه وسموّ همّته تصنّفه من الأخيار وتبديه من الأبرار ، وقبرا له أصبح اليوم مزارا فى الليل والنهار وتؤدّى عنده النذور لمؤمنين ومؤمنات قد نذروا لله التّسبيح والصلوات والوجوه والخيرات.

وإنى لسعيد فى أن افتح العيون وأرفع السّيتار وأرشد الأذهان وأشدّ العقول على سرّ هذا الكتاب ، وكأنى إن شاء الله سأرى بعد هذه الطبعه ستتسابق إليه الأيدى والدّور الى نشره ، وستليه طبعات وبذلك يكون فخرى ، لأننى أوصلت هذا الكتاب بعد حين من الدّهر الى الميادين العلميه بحلّه جميله وليعود محورا فى هذا الفن ومحلا- يتطلّع إليه الفضلاء ، وليعود الميرزا القمى بعد قرنين من الزّمن بكتابه الذى طالما كان ينظر إليه باكبار بين الخاصه والعامه ، وقلّما كانوا لا يذكرونه إلّا بإعجاب وإعلاء.

جعلنا الله وإيّاه ممن يؤول الى دار السّلام ، فى مقام مع من يرتضيه نكون ، نرتل ونقول : (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ).

والمبتغى من كلّ من ينظر فيه أن يخصّنى ويخصّه بدعوه صالحه بظهر الغيب من لسان الغير.

اللهمّ اختم بعفوك أجلى وحقّق فى رجاء رحمتك أملى وسهّل إلى بلوغ رضاك سبلى وحسّن فى جميع أحوالى عملى.

وقد وقع الفراغ من تدوينه على يد

رضا حسين على صبح

ليه التاسع من ربيع الأوّل وهى ليله اليوم السعيد / ١٤٢٧ هـ

فى حرم السيده المعصومه عليهما السلام قم المقدسه

ص: ١٦

هو الميرزا ابو القاسم ابن المولى محمد حسن ، أو يقال له ابن الحسن الكيلانى الشفتى الرشتى الأصل ، الجابلاقى المولد والمنشأ ، والقمى الجوار والمدفن.

ولد فى عام ١١٥٠ أو ٥١ أو ٥٢ هجرى قمرى فى «جابلاق» أحد نواحى مدينه بروجرد الايرانيه ، وهو ينحدر من أصول گيلانيه.

شرع فى دراسه العلوم الأدبيه عند أبيه منذ صغره ، وبعد بلوغه انتقل الى بلده خوانسار حيث درس على السيد حسين الخوانسارى جد صاحب «روضات الجنات» الفقه وأصوله سنوات عدّه ، وقد تزوّج بأخته.

بعد ذلك توجه الى مدينه كربلاء المقدسه فدرس على الآقا محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانى المشتهر بالوحيد. ويعدّ الميرزا من الجيل الأوّل من الأجيال التى تعاقبت المدرسه الأصوليه بعد الوحيد ، ومن الطبقة الأولى الأصوليه بعد أفول الطريقه الإخباريه المناهضه لعلم الأصول.

وبعد أن أجازته استاذّه عاد فقيها ليسكن (درّه باغ) من قرى «جابلاق» ، ثم انتقل الى (قلعه بابو) فى «جابلاق» ، حيث أخذ يقوم بمهامه الدينيه ويدرس النحو والمنطق فى «شرح الجامى» و «حاشيه الملا عبد الله».

بعد ذلك غادر الى مدينه اصفهان وصار يدرّس فى مدرستها (كاسه گران) ، ثم انتقل الى مدينه شيراز فى أيام سلطان كريم خان الزندى فبقى سنتين أو ثلاثا ، ثم عاد الى قريه (قلعه بابو) حيث بقى يدرّس الفقه وأصوله فيها حتى صارت له

شهره عظيمه ، فطلب منه الاقامه فى مدينه قم المشرفه ؛ فأجاب أهلها ، وأخذ يدرّس ويعلم فيها ويرشد ، يؤم الجمعه والجماعه ويتولّى أمور الناس وشؤونهم ، فيحل نزاعهم ويصلح أعمالهم ويهديهم الى دينهم ودنياهم ويكثر من التصانيف بها حتى شاع ذكره فى البلاد ورجع إليه فى التقليد العباد.

وهو يروى عن جماعه منهم استاذه الوحيد البهبهاني (ت : ١٢٠٦) ، وعن الشيخ محمد مهدي بن بهاء الدين محمد الفتونى العاملى (ت : ١١٨٣) ، والآقا محمد باقر الهزار جريبي النجفى (ت : ١٢٠٥).

وفى «الروضات» : أنّه كانت بينه وبين السيد على الطباطبائى «صاحب الرياض» مخالقات ومنافرات كثيره فى المسائل العلميه ، (قال) : وذكر لى شيخنا الفقيه المتبحر السيد صدر الدين الموسوى العاملى ، أنّه كان فى تلك الأيام بكرىلاء فكان صاحب «الرياض» يناظره فى كثير من مسائل الفقه والأصول حيثما اجتمع به.

ويقول فى «الأعيان» : أنّه يحكى أنّه لما زار العتبات الشريفه بعد مجاورته بقم وأراد علماء النجف الاشرف مناظرته فى مسأله حجّيه الظنّ المطلق اختاروا لذلك السيد حسين ابن السيد أبى الحسن موسى الحسينى العاملى أخا جد والد (السيد محسن الأمين) ، وكان مبرزاً فى علم الأصول ، فأورد عليه ايرادات كثيره لم يجب الميرزا عن جميعها فى المجلس ثم ذكرها فى قوانينه فى ذلك المبحث بصوره فإن قلت قلت ، فالأسئله الكثيره فى ذلك المبحث هى للسيد حسين المذكور.

وممن يروى عنه من تلاميذه الشيخ أسد الله التستري كما فى «مقاييسه» ، وصاحب «الاشارات» الكرباسى ، و «المحصول» السيد محسن الأعرجى ، والسيد عبد الله شبر ، والسيد جواد العاملى صاحب «مفتاح الكرامه» ، وينقل السيد الامين فى «الأعيان» وأيضاً تلميذاه السيد محمد مهدي الخوانسارى

صاحب الرسالة المبسوطه فى أحوال أبى بصير ، وابن أخيه السيد على شارح المنظومه للسيد بحر العلوم شرحا لم يتم ، وفى «روضات الجنات» : أنه كان كثير العناية بهما شديد المحبه لهما كثير الاعتماد عليهما مصرّحا بفضلهما واجتهادهما على جميع تلاميذه.

فى «الأعيان» : كان مجتهدا محققا فقيها أصوليا علامه رئيسا مبرزا من علماء دوله السلطان فتحعلى شاه القاجارى ، واشتهر بين العلماء بالمحقق القمى ، وفى عباراته شىء من الاغلاق ، وانفرد بعده أقوال فى الأصول والفقّه عن المشهور ، كقوله بحجّيه الظن المطلق ، واجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد شخصى ، وجواز القضاء للمقلد برأى المجتهد ، وغير ذلك.

وقد قيل فى حقه : هو أحد أركان الدين والعلماء الربانيين والأفاضل المحققين وكبار المؤسسين وخلف السلف الصالحين. كان من بحور العلم وأعلام الفقهاء المتبحرين ، طويل الباع كثير الاطلاع حسن الطريقه معتدل السيليقه له غور فى الفقّه والأصول مع تحقيقات رائقه ، وله تبخر فى الحديث والرّجال والتاريخ والحكمه والكلام ، كما يظهر كل ذلك من مصنّفاته الجليله ، هذا مع ورع واجتهاد وزهد وسداد وتقوى واحتياط ، ولا شك فى كونه من علماء آل محمد وفقهائهم المقتفين آثارهم والمهتدين بهداهم.

وفى «روضات الجنات» : كان محققا فى الأصول مدققا فى المسائل النظرية ، شأنه أجلّ من أن يوصف ، ورعا جليلا كثير الخشوع غزير الدّموع طيب المعاشره جيّد الخط بقسميه المشهورين.

وفى «قصص العلماء» : عيلم تدقيق وعلم تحقيق علامه فهامه مقنن القوانين وناهج مناهج الصدق واليقين ، قدوه العلماء العاملين وأسوه الفقهاء الراسخين

ورئيس الدنيا والدين ، أزهده أهل زمانه وأورع المتورعين وأعلم وأفقه المعاصرين.

وقال تلميذه الشيخ أسد الله صاحب المقاييس : الشيخ المعظم العالم ، العلم المقدم مسهل سبيل التدقيق والتحقيق مبين قوانين الأصول ومناهج الفروع كما هو حقيق ، المتسّم ذروه المعالى بفضائله الباهره الممتطى صهوه المجد بفواضله الزّاهره ، بحر العلوم الخائض بالفوائد والفرائض ، الكاشف بفكره الثاقب عن غوالى الخرائد ، شمس النجوم المشرقه بأنوار العوائد على الأوائل والأماجد والأداني والأبعاد ، الأجد الأعبده الأزهده الأورع الأتقى الأسعد الأوحده شيخنا ومولانا ومقتدانا الذى لم يعلم له فى الفقهاء سمي الميرزا ابو القاسم بن الحسن الكيلانى القمى أدام الله عليه عوائد لطفه الأبدى وفضه السّيرمدى ، وهو صاحب «القوانين فى الأصول» و «المناهج» و «الغنائم» و «مرشد العوام» الفارسى فى الفقه ، وغيرها من الرّسائل والمسائل والفوائد العظيمة المنافع العميمه العوائد.

وذكر ميرزا محمد عبد النبي النيسابورى فى كتاب رجاله الكبير فقال فيه : أصولى مجتهد مصوّب معاصر يروى عن شيخنا محمد باقر البهبهانى.

وقوله : مصوّب افتراء منه ، فليس فى الاماميه من يقول بالتصويب الباطل الذى هو بمعنى أنّ ما أدى إليه نظر المجتهد فهو حكم الله الواقعى ، لا هو ولا غيره.

ولعله يريد به التصويب فى الحكم الظاهرى الذى هو بمعنى المعذوريه.

ويحكى أنّه رحمه الله كان ورعا جليلا- بارعا نبيلًا ، كثير الخشوع غزير الدّموع دائم الأنين باكى العينين ، وكان مؤيّدًا مسدّدًا كيسا فى دينه فطنا فى أمور آخرته شديدا فى ذات الله مجانبًا لهواه مع ما كان عليه من الرّئاسه وخضوع ملك عصره وأعوانه له ، فما زاده إقبالهم إليه إلّا إدبارا ولا توجههم إلّا فرارا ، فكان حريصا من الاقتراب الى السّيلطان ، وكثيرا ما كان يقول له : اعدل فإنى أتخوّف على نفسى من الارتباط

معك فأدخل تحت قوله تعالى : (وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ).

ولمّا رغب السّليطان وقّر تزويج ابنته من ابن الميرزا القمى وهو الولد الذّكر الوحيد له ، حاول الميرزا أن يكون حائلا من تحقّق هذا الزّواج خوفا منه على دين ابنه أن يستدرج الى البلاط الملكى فيورطونه فى مظالمهم ، ولمّا كانت محاولاته تلك لم تفلح لأجل عزم السّليطان وإصراره على ذلك ، مما جعل الميرزا يتضرّع الى الله سبحانه وتعالى والطلب منه تعالى أن يقبض روح ابنه قبل التورّط معهم ، وبعد اتمام الدّعاء مات ابن الميرزا غريقا.

وفيما يحدث عن جدّه واجتهاده فى تحصيله للعلم ، أنّه كان يضع على السّراج طاسه أمامه ، فإذا غلبه النوم ووضع يده على الطاسه نام فقط بمقدار ما تسخّن الطاسه ، بعد ذلك لا يطيق وضع يده عليها فينتبه.

ويظهر لى من خلال تتبعى لكلماته فى «قوانينه» ونقله لكلمات الآخرين ، أنّه كان حافظا لكثير من الأقوال استظهارا ، وفى أثناء تصنيفه للكتاب المذكور كان يذكرها فيقولها او يكتبها من دون أن يعود الى كتاب.

فى تصانيفه

وهى هامه وكثيره وفى علوم شتى وفنون متعدّده بالعربيه والفارسيه.

منها : «القوانين المحكمه فى الأصول» وفرغ منه فى سنه ١٢٠٥ كما فى «الذريعه».

«حاشيه فى الأصول شرح على شرح المختصر» ، لأنّ الحاجب العضىدى شرح تهذيب العلّامه فى الأصول.

«غنائم الأيّام فيما يتعلّق بالحلال والحرام» فى الفقه الاستدلالى فى قسم العبادات.

«مناهج الأحكام» فقهى فى الطهاره والصلاه وكثير من أبواب المعاملات.

«جامع الشتات فى أجوبه المسائل» ويعبرون عنه بكتاب سؤال وجواب ، مرتب على أبواب الفقه ، وهو كتاب مهم ونفيس ومفيد لكل فقيه وأكثره (بالفارسيه).

«معين الخواص» فى فقه العبادات مختصر (بالعربيه).

«مرشد العوام [العوامل] لتقليد أولى الأفهام» مختصر (بالفارسيه).

«رساله فى الأصول الخمسه الاعتقاديه والعقائد الحقه الاسلاميه» (بالفارسيه).

«رساله فى قاعده التسامح فى أدلّه السنن والكراهه».

«رساله فى جواز القضاء والتحليف بتقليد المجتهد».

«رساله فى عموم حرمه الرّبا لسائر عقود المعاوضات».

«رساله فى الفرائض والمواريث» (مبسوط).

«رساله فى حكم الغناء»

«رساله فى القضاء والشهادات» (مبسوط).

«رساله فى الطلاق».

«رساله فى الوقف».

«منظومه فى المعانى والبيان».

«تعليقه على شرح جد والد صاحب «روضات الجنّات» لعباره شرح «اللمعه» فى صلاه الجماعه».

«رساله فى الرّد على الصوفيه الغلاه».

«رساله فى الشروط الفاسده فى البيع».

كتابه مفصله ذات فوائد أرسلها من النجف الاشرف.

«مجموعه نصائح ومواعظ» (رساله مفصله الى فتحعلی شاه).

«حاشیه علی قوانین الأصول».

«دیوان شعر» بالفارسیه والعربیّه یقارب خمسہ آلاف بیت.

وقیل وجد بخطه ما یدل علی أنّه كتب أكثر من ألف رساله فی مسائل شتی من العلوم. وهناك رسائل كثيره وقد طبعت بعضها أخیرا فی خراسان بعد أن جمعت فی مجلّدات.

وبعد عمر طواه وأمضاه بالعباده بالطّاعه رحل الی رحمه الله تعالی فی مدینه قم المقدسه عام ۱۲۳۱ هـ. ق ، وأرّخ فی ماده تاریخیه : (از این جهان به جنان صاحب قوانین رفت) ودفن فی مقبره تعرف ب : (شیخان) قریب الحرم المطهر للسیده فاطمه المعصومه علیها السلام وعلی آبائها الطاهرین.

ص: ۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول (١)، وأرشدنا الى شرائع (٢) الأحكام بمتابعه الكتاب وسننه الرسول ،
وقفاهما (٣) بيان أهل الذكر

ص: ٢٤

١- ويسمى هذا الأسلوب في الابتداء ببراءه الاستهلال. والظاهر أنّ قصده بأصول الفروع علم أصول الفقه ، وبفروع الأصول فروع الدين كالصلاه والصيام والحج والزكاه وبقية الفروع وأحكامها التي تستفاد وتبنى من الأصول الاجتهاديه كالكتاب والسنة والعقل والاجماع أو الاصول العمليه كالبراءه والاستصحاب والاحتياط والتخير.

٢- جمع شريعته ، والشّرع مصدر جعل اسما لنهج الطريق الواضح فليل له : شرع وشرع وشريعه. قال بعضهم : سميت الشريعة شريعته تشبيها بشريعته الماء من حيث إنّ من شرع فيها على الحقيقه المصدوقه روى وتطهر. قال : وأعنى بالرّى ما قال بعض الحكماء : كنت أشرب فلا- أروى فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب. وبالتطهر ما قاله تعالى : (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً). وكان الأولى له أن يستشهد بغيرها لأنّ هذه الآيه نزلت في أهل البيت عليهم السلام دون غيرهم وتفيد عصمتهم من الذنوب ، ففي هذه الآيه دلالة على ثبوت العصمة لهم ، وليس المراد بالتطهير إزاله النجاسه المحسوسه بالماء ونحوه. فلو استشهد القائل بقوله تعالى : (وَيُنزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْسَ الشَّيْطَانِ). لكان أولى وأظهر. هذا والمقصود من شرائع الأحكام ما جاء في شريعته النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم لا غيره من الأنبياء ، من الأحكام التكليفية كالواجب والحرام والمستحب والمكروه والمباح وكل ذلك بمتابعه الكتاب والسنة ، والباء في كلمه بمتابعه هي إمّا للسبب أو للاستعانه.

٣- وقفاهما أى أتبعهما بإظهار وإيضاح أهل الذّكر ، لأنهم تراجمه الوحي ، ففي «الكافي» و «تفسير القمي» و «العياشي» و «الصافي» عنهم عليهم السلام في أخبار كثيره : أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذّكر وأهل بيته المسئولون وهم أهل الذّكر. وفي «العيون» عن الرضا عليه السلام : قال الله تعالى : (قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ ،) فالذّكر رسول الله ونحن أهله. وفي «البصائر» عن الباقر عليه السلام ، وفي «الكافي» عن الصادق عليه السلام : الذّكر القرآن وأهله آل محمّد صلوات الله عليهم. قال تعالى : وأنزلنا إليك الذّكر لتبين للناس ما نزل إليهم.

ومعادن التنزيل ، الذين هم الخلفاء من آل الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ ، صلاه كثيره متتاليه مقترنه بالكرامه ، متلقاه بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحله بأنامل (١) الدلائل وظلم الشبهات ، منجليه بأنوار العقول.

أما بعد ، فهذه نبذه من المسائل الأصوليه (٢) ، وجمله من مباني المسائل

ص: ٢٥

١- جمع الأنمله من الأصابع العقده ، وبعضهم يقول الأنامل رءوس الأصابع وعليه قول الأزهرى. والأنمله المفصل الذى فيه الظفر وهى بفتح الهمزه وفتح الميم أكثر من ضمها ، وابن قتيبه يجعل الضم من لحن العوام وبعض المتأخرين من النحاه حكى بتثليث الهمزه مع تثليث الميم فيصير تسع لغات. هذا وفى جملة ما دامت عقد المشكلات منحله بأنامل الدلائل استعاره تحقيقه حيث شُبِّهت إبهام المشكلات بالعقد ، ثم ذكر المشبه به وأريد المشبه.

٢- النبذه والنبذه جمع نبذ ، الناحيه يقال جلس نبذه أى ناحيه ، وقد تستعمل للقطعه من الشىء على حده كالنبذه من الكتاب والأخير هو المقصود ، ويقال النبذ الشىء القليل ونبذه أى شىء يسير وقد يكون هذا المراد. وقوله : ومن المسائل الأصوليه ، حجيه الخبر والشهره والإجماع وحجيه أحد الخبرين فى باب التعارض ويمكن القول حجيه القطع بقسميه التفصيلي والإجمالى وغيرها كثير. وبالجملة ؛ فكل مسأله تكون حيثيه البحث فيها حجيه أمر من الأمور التى تصلح للحجيه أو تتوهم حجيتها فهى مسأله أصوليه. نعم بعض المباحث التى لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيه الحجيه تدخل فى سلك المبادئ كمسأله مقدمه الواجب ومبحث الضد وأمثالهما فتدبر.

الفقيه (١) ، جعلتها تذكره لنفسى وللطالين ، وتبصره (٢) لمن استرشد فى سلوك نهج الحق المبين ، وذخيره مرجوه لأجل فقرى وفاقى يوم الدين ، حدانى (٣) الى رسمها مذاكره جمع من فضلاء الأصحاب ، ومباحثه جمله من أذكاء الأحاب ، وكان ذلك عند قراءتهم عليا اصول كتاب «معالم الدين» للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين (٤) ، حشرهما الله مع الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

ص: ٢٦

١- بعد أن يصل الفقيه من خلال هذا العلم مثلا الى أن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب وأن ظاهر القرآن حجّه ، وبعد أن علم بقوله تعالى : (فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) ، ربما يصح له أن يقول بوجوب الصلاة والزكاة والاطاعه ، وهكذا كان من مباني هذه المسأله الفقيهيه بعض هذه المباحث الاصوليه ، ومن هنا عرّف بعضهم هذا العلم : بأنه يبحث عن قواعد تقع نتيجتها فى طرق استنباط الحكم الشرعى.

٢- يقال بصره الأمر تبصيرا وتبصره أى فهمه إياه.

٣- بمعنى ساقنى ، يقال : حدا بالإبل حدوا وحداء إذا زجرها وغنى لها ليحثها على السير. وفى الدعاء وتحذونى عليها خله واحده أى تبعثنى وتسوقنى عليها خصله واحده وهو من حدو الإبل على ما قيل.

٤- الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين ، هو الشيخ جمال الدين أبو منصور حسن صاحب «المعالم» ابن الشيخ زين الدين الشهيد الثانى ، ولد «بجبع» جباع فى ٢٧ شهر رمضان ٩٥٩ هـ ق وتوفى مفتتح المحرم سنة ١٠١١ هـ ق فى جبج. وله مؤلفات كثيره منها «معالم الدين وملاذ المجتهدين» برز منه جزء فى أصول الفقه عرف ب : «معالم الأصول» الذى أصبح عليه المعول فى التدريس من عصره والى اليوم (عند بعض) ، بعد ما كان التدريس فى الشرح العميدى على تهذيب العلامة والحاجبى والعضدى.

فاقتلذت (١) ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده (٢) ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه ، وأضفت مسائل الى مسائله ، وفوائد الى فوائده ، وتبتهت على ما في بعض إفاداته ، وأعرضت عن كثير من زوائده ، وإذا وجدت وضع شىء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم ، فعذره الحرص على تكثير الفائده مع عدم اقتضاء المقام إلا لذلك ، فاقترت بأدنى مناسبه فى الإقحام (٣) ، بجعل الزوائد إما مقدّمه لأصل أو خاتمه أو غير ذلك. وربما أضفت أصلا عليه حسب ما ساعدنى الوقت والمجال ، وأفردت قانونا فى هذه القاعده التى لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال ، وسميته ب : «القوانين (٤)

ص: ٢٧

١- الفلذه جمع فلذ وفلذ وأفلاذ ، القطعه من الكبد واللحم والذهب وغير ذلك ، يقال فلذ له من المال أى أعطاه منه دفعه ، واقتلذت له قطعه من المال اقتلاذا إذا اقتطعته.

٢- جمع العائده وهى اسم ما عاد به عليك المفضل من صله أو فضل. قال ابن سيده : والعائده المعروف والصياله يعاد به على الانسان والعطف والمنفعه.

٣- الإقحام هو الإرسال فى عجله.

٤- القوانين : يعنى الأصول ، الواحد منها قانون وليس عربى كما فى «لسان العرب» وكذا قال الجوهري كما فى «مجمع البحرين». يقال إنها روميّه وإنها مولده من كانون اليونانيّه ، وقيل إنها فارسيه. ومهما يكن فإن المقصود منها القاعده والدستور والمقياس ، يقال قانون كل شىء مقياسه ، وهى تقال لمجموعه الشرائع والنظم التى تنظم علاقات المجتمع سواء كان من جهه الأشخاص أو من جهه الأموال وغير ذلك من الجهات. والقوانين كثيره أساسيه ودستوريّه وتجاريه وجزائيه وعرفيه ومدنيه ... الخ ، وهى أيضا اسم آلّه من آلات الطرب ذات أوتار تتحرك بالكشتبان ، وفى علم الجبر قاعده رياضيه ملخصه بعباره جبريّه.

المحكمه (١)» ورثته على مقدمه وأبواب وخاتمه (٢).

وهذا الكتاب ، مع أنّ مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع (٣) وليس محسوبا

ص: ٢٨

- ١- المحكمه أى المضبوطه المتقنه ، يقال آيه محكمه ، وهى ما أتضح معناها وما هى محفوظه من النسخ أو التخصيص أو منهما معا ، وما كانت نظمها مستقيمه خاليه من الخلل وما لا يحتمل فيها التأويل إلّا وجها واحدا ويقابله بكل من هذه المتشابهه.
- ٢- أما المقدمه ففى بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغويه. وأما الأبواب فهى سبعة : الباب الأول فى الأوامر والنواهي ، والباب الثانى فى المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم ، والباب الثالث فى العموم والخصوص ، والباب الرابع فى المطلق والمقيّد ، والباب الخامس فى المجمل والمبين ، والباب السادس فى الأدلّه الشرعيه. وفيه مقاصد : المقصد الأول فى الإجماع ، والثانى فى الكتاب ، والثالث فى السنّه. وبهذه الأبحاث ينتهى المجلد الأوّل من الكتاب ليأتى المجلد الثانى فيه تتمه الباب السادس ، وفيه المقصد الرابع فى الأدلّه العقليه ، ثم المقصد الخامس فى النسخ. وأما الباب السابع ففى الاجتهاد والتقليد. وأما الخاتمه فى التعارض والتعادل والتراجع.
- ٣- قصير الباع وقاصر الذراع : الباع جمع أبواع وباعات وبيعان ، قدر مدّ اليدين ، يقال طويل الباع ورحب الباع أى كريم مقتدر ، وقصير الباع وضيق الباع أى بخيل عاجز. وأما الذراع فهو من المرفق الى أطراف الأصابع. والذرع : الوسع والطاقه فيقال ضيق الذرع والذراع قصرها ، كما أنّ معنى سعتها وبسطها طولها. ووجه التمثيل أنّ القصير الذراع لا ينال ما يناله الطويل الذراع ولا يطيق طاقته ، فضرِب به المثل للذى سقطت قوّته دون بلوغ الأمر والاقتدار عليه.

من جمله من يرتكب هذا الشأن ويؤسِّس هذا البيان ، وليس في مضمار الاستباق (١) إلّا كراكب القصب (٢) أو كراجل التفت ساقه بالساق (٣) ، فهو من فضل الله ، مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر (٤) السّابقين ، ومخرج لجواهره ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات الفائزين ، فإن وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول ، فله الحمد على ذلك ، وإلّا فالملتمس منك الإصلاح ما استطعت ، وما توفيقى إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

المقدمة

إشارة

أما المقدّمه (٥) :

ص: ٢٩

- ١- في مضمار الاستباق أى في ميدان المراهنة على قطع المسافه ، فشبه معرض التعهد لطى المطالب العلميه بميدان الاستباق ، ثم ذكر الرّاكب والرّاجل وهذا كلّه استعاره تحقيقيه.
- ٢- والقصب هو نبات مائى يبلغ طول أحد أكبر أنواعه حوالى أربعة أمتار منتشر على ضفاف المستنقعات والغدران. ويقال : أحرز قصب السبق أى كان الغالب. وأصله أنهم كانوا ينصبون فى حله السباق قصبه فمن سبق اقتلعها وأخذها ليعرف أنه السّابق.
- ٣- والسّاق هى ما بين الكعب والركبه فى الرجل ، وفى قوله تعالى : (التفت السّاق بالسّاق) ، قيل فيه التفت الدّنيا بالآخره ، وهو مروى عن أبى جعفر عليه السلام.
- ٤- الزّبر : الكتاب والجمع زبور ومنه قراء بعضهم : (وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا). والزّبور الكتاب المزبور ، والجمع زبر ك : رسول ورسول.
- ٥- المقدّمه : بكسر الدّال المشدّده وفتحها تطلق لغه على معان كثيره ، منها : الناصيه والجبهه ، وما استقبلك من الجبهه والجبين وما تقدم فى الجيش ، وما تقدم فى الكتاب والخطاب ومن كلّ شىء أوّله. وتطلق أيضا على ما يتوقف عليه الشىء سواء كان التوقف عقليا أو عاديا أو جعليا ، كما لو قلت : كل مركّب فاسد ، وكل جسم مركّب ؛ فكل جسم فاسد ، وهذه المقدمه تعرف بمقدمه القياس وهى ما تترتب عليه النتيجة من القضايا ، فكل مركّب فاسد قضيه كبرى ، وكل جسم مركّب قضيه صغرى ، وكل جسم فاسد نتيجة. ومنها : ما يتوقف عليه الفعل وهو بحث مختص بأرباب الأصول. ومنها : ما يتوقف عليه صحه الدليل أى بلا واسطه كما هو المتبادر ، فلا يرد الموضوعات والمحمولات. وأما المقدمات البعيده للدليل فإنما هى مقدمات لدليل مقدمه الدليل. ومنها : قضيه جعلت جزء قياس أو حجه ، كما فى شروح «الشمسيه» ص ٢٩ ، ٣٠ وهذان المعنيان مختصّان بأرباب المنطق ومستعملان فى مباحث القياس. ومنها : قضيه من شأنها أن تجعل جزء قياس. صرّح بذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشيه «شرح الشمسيه» ص ٩٣ فى تقسيم العلم الى النظرى والبديهى ، وهى على قسمين : قطعيه تستعمل فى الأدلّه القطعيه وظنيه تستعمل فى الاماره. فالمقدمات القطعيه سبع : الأوّليات والفطريّات والمشاهدات والمجربّات والمتواترات والحدسيات والوهميات فى المحسوسات. والظنيه أربع : المسلّمات والمشهورات والمقبولات والمقرونه بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب ، كذا يستفاد من «شرح المواقف» فى المقصد السّادس فى المقدمات. ومنها : ما يتوقّف عليه المباحث الآتيه ، فإن كانت المباحث الآتيه العلم برمته تسمى مقدمه العلم ، وإن كانت بقيه الباب أو الفصل تسمى مقدمه الباب أو الفصل ، وبالجملة تضاف الى الشىء الموقوف كما فى «الأطول». ثم اعلم أنّه قد اشتهر بينهم أنّ مقدمه العلم ما يتوقف عليه الشروع فى ذلك العلم. والشروع

فى العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه وإلا لدار ، بل على ما يكون خارجا عنه. ثم الضرورى فى الشروع الذى هو فعل اختيارى توقّفه على تصوّر العلم بوجه ما ، وعلى التصديق بفائده تترتب عليه سواء كان جازما أو غير جازم ، مطابقا أو لا ، لكن يذكر من جملة مقدّمه العلم أمور لا يتوقف الشروع عليها كرسـم العلم وبيان موضوعه والتصديق بالفائده المترتبه المعتدّ بها بالنسبه الى المشقّه التى لا بدّ منها فى تحصيل العلم وبيان مرتبته وشرفه ووجه تسميته باسمه الى غير ذلك. فقد أشكل ذلك على بعض المتأخّرين واستصعبوه ، فمنهم من غير تعريف المقدمه الى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا أو على وجه البصيره أو على وجه زياده البصيره. ومنهم من قال : الأولى أن يفسّر مقدمه العلم بما يستعان به فى الشروع ، وهو راجع الى ما سبق ، لأنّ الاستعانه فى الشروع إنّما تكون على أحد الوجوه المذكوره. ومنهم من قال : لا يذكر فى مقدمه العلم ما يتوقف عليه الشروع وإنّما يذكر فى مقدمه الكتاب. وفرّق بينهما بأنّ مقدمه العلم ما يتوقف عليه مسائله ومقدمه الكتاب طائفه من الألفاظ قدّمت أمام المقصود لدلالاتها على ما ينفع فى تحصيل المقصود ، سواء كان مما يتوقّف المقصود عليه فيكون مقدمه العلم أو لا ، فيكون من معانى مقدّمه الكتاب من غير أن يكون مقدمه العلم ، وأيد ذلك القول ، بأنّه يغنيك معرفه مقدمه الكتاب عن مظنه أنّ قولهم المقدمه فى بيان حدّ العلم والغرض منه ، وموضوعه من قبيل جعل الشىء ظرفا لنفسه وعن تكلفات فى دفعه ، فالنسبه بين المقدمتين هى المباينه الكليه ، والنسبه بين ألفاظ مقدمه العلم ونفس مقدمه الكتاب عموم من وجه ، لأنّه اعتبر فى مقدمه الكتاب التقدّم ولم يعتبر التوقف ، واعتبر فى مقدّمه العلم التوقف ولم يعتبر التقدّم ، وكذا بين مقدمه العلم ومعانى مقدّمه الكتاب عموم من وجه. ويرد عليه : أنّ ما لم يقدّم أمام المقصود كيف يصحّ اطلاق مقدمه العلم عليه لأنّ المقدّمه إما منقوله من مقدمه الجيش لمناسبه ظاهره بينهما أو مستعاره أو حقيقه لغويه ، وعلى الوجوه الثلاثه لا بدّ من صفه التقدّم لما يطلق عليه لفظ المقدمه ، فعلى هذا النسبه هى العموم مطلقا ، ولذا قد يقال : مقدّمه الكتاب أعم ، بمعنى أنّ مقدمه الكتاب تصدق على العبارات الداله على مقدمه العلم من غير عكس. انتهى. والجواب : بأنّ التقدّم الرتبى يكفى فى المناسبه ، ففيه نظر ، إذ فى تصدير الأشياء المذكوره فى آخر الكتاب بالمقدمه وإن كانت مما يتوقف عليه الشروع خفاء. وأيضا قد علمت أنّ منشأ الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بأمر لا يتوقف الشروع عليها وتسميتها بالمقدمه لا غير ، فلا بد من اعتبار التقدّم المكانى وإن كان تعريف المقدمه بما يتوقف عليه الشروع ، مقتضيا لاعتبار التقدّم مطلقا ، سواء كان مكانيا أو رتبيا. والجواب : بأنّ التقدّم ولو على أكثر المقاصد أو بعضها يكفى لصحه الاطلاق. ففيه : أنّ المقدمه حينئذ لا تكون مقدمه العلم ، بل مقدمه الباب أو الفصل مثلا وليس الكلام فيه. هذا وقال صاحب «الأطول» : والحق أنّه لا حاجه الى التغيير ، فإنّ كلا مما يذكر فى المقدمه مما يتوقف عليه شروع فى العلم هو إما أصل الشروع أو شروع على وجه البصيره أو شروع زياده البصيره فيصدق على الكلّ ما يتوقف عليه شروع ، ولحمل الشروع على ما هو فى معنى المنكر مساغ أيضا كما فى ادخل السوق انتهى. وهاهنا أبحاث تركناها بعد الذى مضى من الاطناب ، فمن أراد فعليه بالرجوع الى شروح «التلخيص».

١- الرّسم بالفتح وسكون السّين المهمله فى اللّغه العلامه ، وعند المنطقيين قسم من المعرّف مقابل للحدّ. ومنه تام وناقص ، فالرّسم التام ما يتألف من الجنس القريب والخاصه كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك ، والرّسم الناقص ما يكون بالخاصه وحدها أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقه واحده كقولنا فى تعريف الانسان : إنّه ماشى على قدميه عريض الأظفار بادي البشره مستقيم القامه ضحّاك بالطبع ، هكذا عند الجرجانى وغيره ، وعند الأصوليين أخص من الحدّ لأنّه قسم منه.

٢- اللغويه : النسبه الى اللّغه لغوى. وعلم اللغه هو علم معرفه أوضاع المفردات ، وقد يطلق على جميع أقسام العلوم العربيه كما فى «الدقائق المحكمه» «والمطوّل» «والأطول». وتتوصل بالقواعد اللغويه الى معرفه الألفاظ وكيفيه دلالتها على المعانى الوضعيه ، إذ يمكن أن نقتدر منها على استنباط الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنة. والمراد بالقواعد اللغويه هنا ما ذكره المصنّف من القانون الأوّل الى مبحث الأوامر من المسائل المتعلّقه بالحقيقه والمجاز ، والحقيقه الشرعيه والصحيح والأعم ، والاشتراك والمشق. ولا يخفى عليك أنّ تعداد هذه الأمور كلها على أنّها من القواعد اللغويه تغليبا ، فإنّ بعضها قواعد مباديه للفقه والأصول ولا دخل لها باللّغه كمسألتى الحقيقه الشرعيه والصحيح والأعم مثلا.

واعلم أنّ قولنا : «أصول الفقه» علم (١) لهذا العلم ، وله اعتباران (٢) من جهة الإضافة ومن جهة العلميه.

فأما رسمه باعتبار العلميه فهو : «العلم بالقواعد (٣) الممهده (٤) لاستنباط (٥)

ص: ٣٣

١- علم : بفتح العين واللام عند النجاه قسم من المعرفة وهو ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد. والظاهر أنه يريد بالعلميه هنا نحو ما فى كلام النجاه من أنّ الرفع علم الفاعليه أى علامه الفاعليه ، بناء على أنّ كل اسم علامه لمسمّاه لا ما هو من قبيل علم الشخص.

٢- وله اعتباران : مثنى الاعتبار وهو الغرض والتقدير ، فلأصول الفقه تعريفان : أحدهما باعتبار الإضافة ، وثانيهما : باعتبار العلميه. وله معنى بكل من الاعتبارين ، وجرى رسمهم على ذكر كلا المعنيين وإن كان المقصود هو المعنى العلميه.

٣- القواعد : جمع قاعده تطلق على معان مرادف الأصل والقانون ، وهى أمر كلى أى قضيه كليه منطبق أى مشتمل بالقوّه على جميع جزئياته ، أى جزئيات موضوعه عند تعرّف أحكامها ، أى يستعمل عند طلب معرفه أحكامها.

٤- الممهده : المبسطه والموطّاه.

٥- لاستنباط : لاستخراج وإظهار الشيء بعد خفائه ، وحرف اللّام يفيد كون تمهيد القواعد المذكوره مغنيا بهذه الغايه.

فخرج ب : «القواعد» العلم بالجزئيات.

وبقولنا : «الممهّده» المنطق والعربيّه وغيرهما (٢) مما يستنبط منه الأحكام ، ولكن لم يمهد لذلك.

وب : «الأحكام» ما يستنبط منها الماهيات (٣) وغيرها.

ص: ٣٤

- ١- وقد ذكر مثل هذا التعريف أكثر المتأخرين منهم البهائي رحمه الله في «زبدہ الاصول» : ص ٤١.
- ٢- وغيرهما : مما هو مقدمه للاجتهاد لا ممهده له ، وسيأتي بيانها في أواخر الكتاب وعدّها من الفنون.
- ٣- الماهيات وغيرها : قال القمي في حاشيته : المراد بالماهيات الشرعيه كالصلاه والزكاه والحج والنكاح والطلاق ، وبغيرها مثل صفاتها كصلاه الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحو ذلك ، فإن معرفتها ليست من المسائل الفقهيّه حتى يكون قواعد الأصول ممهده لاستنباطها ، وإن كان يذكر في طيّ المسائل الفقهيّه ، بل هي من مبادئه كما سنشير إليه ، فمثل مباحث الحقيقه الشرعيه وما له مدخله في إثبات الماهيات من القواعد ، مثل جواز إجراء الأصل في إثبات الماهيات ونحو ذلك وإن يبحث عنها في علم الأصول ، ولكنها لم تمهد لمعرفة الماهيات من حيث إنّه معرفه الماهيات ، بل لأصل تعيينها وتشخيصها وتمييزها ليرتب عليها أحكامها. ولو لم يعتبر قيد الحيثيه لانتقض الحد بكثير من مسائلها. مثلا من جمله مسائل الأصول أنّ عدم الدليل دليل العدم ، وأنّ وجود المقتضى وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم ، ونحو ذلك ، مع أنّه يستنبط منها غير الأحكام الشرعيه أيضا ، وإنّما فيرنا الماهيات بذلك لا كما فعله صاحب «المعالم» في تعريف الفقه ، حيث جعل الأحكام احترازا عن الدّوات كزيد والصفات كشجاعته والأفعال كخياطته ، ولا كما فعله غيره من جعله احترازا عن القواعد الممهّده لاستنباط الصنائع ، لأنّ قيد الاحتراز هو في الحد لا بد أن يكون محتاجا إليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز عنه ، وفيما نحن فيه ليس كذلك ، إذ قيد الشرعيه الفرعيه مخرجه لأمثال ذلك فلا اختصاص للأحكام بذلك ، فلا بد أن يجعل المحترز عنه من الأمور الشرعيه الفرعيه التي لم تكن من جمله الأحكام.

وب : «الشرعيّ» العقليّ.

وب : «الفرعيّ» الأصوليّه.

وأَمّا «رسمه» باعتبار الإضافه ، ف : «الأصول» جمع أصل وهو فى اللّغه ما يبتنى عليه شىء ، وفى العرف يطلق على معان كثيره ، منها الأربعة المتداوله فى ألسنه الأصوليين وهى : الظاهر ، والدليل ، والقاعده ، والاستصحاب (١) ، والأولى هنا إرادته اللّغوى ليشتمل (٢) أدلّه الفقه إجمالاً ، وغيرها من عوارضها (٣) ، ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها (٤).

ص : ٣٥

١- الظاهر والدليل والقاعده والاستصحاب : المراد من الظاهر الأصل فى الاستعمال الحقيقه أى ظاهر استعمال اللفظ مجرداً عن القرينه فى مقام التفهيم إرادته الحقيقه. ومن الدليل قول الفقيه بعد بيان حكم المسأله آيه كذا أو روايه كذا هى الدليل إليه. ومن القاعده الأصل فى فعل المسلم الصّحه ، القاعده المستنبطه من الأدلّه الشرعيه حمله على الصّحه. ومن الاستصحاب الأصل فى المتطهر الشاك فى الحدث الطهاره أى الاستصحاب يقتضى البناء عليها.

٢- إرادته اللّغوى ليشتمل : ظاهر سياق العبارة كون اللّعام للتعليل مراداً به بيان وجه الأولويّه ، غير أنّ وجه الأولويّه فى الحاشيه بقوله : لئلا يلزم النقل المرجوح عليه كانت اللّازم للغايه المفيده لفائده الشىء ، يعنى أنّ فى الفوائد المترتبه على إرادته اللّغوى أنّه يشمل الأمور المذكوره.

٣- وغيرها من عوارضها : وغير الأدلّه من عوارضها كمبحث التعارض.

٤- وغيرها : أى غير الاجتهاد والتقليد مثل البحث عن عداله الرّواه وأقسام الرّوايه ونحوهما. وفى بعض النسخ إفراد الضمير أى غير المذكورات.

و «الفقه» في اللغة : الفهم (١).

وفي العرف : هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه.

والمراد ب : «الأحكام» هي النسب الجزئيه (٢) ، وب : «الشرعيه» ما من شأنه أن يؤخذ من الشارع وإن استقل بإثبات بعضها العقل أيضا.

فخرج ب : «الشرعيه» العقليه المحضه التي ليس من شأنها ذلك ، كبيان أنّ الكلّ أعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان.

وب : «الفرعيه» ما يتعلّق بالعمل بلا واسطه (٣) ، فخرج بها الأصوليه وهو ما لا

ص: ٣٦

١- والفقه في اللغة الفهم كقوله تعالى : (قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ). أي ما نفهم. والمراد بالفهم الإدراك. وهذا الذي فسّره بأنه هيئه للنفس بها يتحقّق معنى ما تحسّ. وقيل هو جوده الذّهن من حيث استعداده واكتساب المطالب والآراء ، وكان هذا مراد من فسره بسرعه الانتقال من المبادئ الى المطالب.

٢- والمراد بالأحكام هي التّسب الجزئيه : هذا على ما في بعض النسخ ، وما في بعض آخر التعبير بالنسب الخبريه وهو الأصح بالنظر الى الاصطلاح وإن صحت النسبه الجزئيه أيضا ، لأنّ كل نسبه خبريه جزئيه. ووجه الأصحّيه أنّ الأحكام المأخوذه في الحدّ عباره عن مسائل الفقه المدوّنه في كتبه المستنبطه من الأدلّه التفصيليه ، ومسأله كل علم عباره عن النسبه الخبريه التي يستدلّ عليها في الفنّ ، هذا مع أنّ الحكم على ما ضبطه علماء المنطق النسبه الخبريه ، والفرق بينها وبين النسبه الجزئيه بالعموم والخصوص ، إذ أنّ النسبه الجزئيه إنشائيه ، ومن هنا قد يريّح نسخه النسبه الجزئيه باستلزام إرادته الخبريه انتقاض عكس التعريف بالنسبه الانشائيه كما في قوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ). ونظائرهما.

٣- وبالفرعيه ما يتعلّق بلا- واسطه : مفاده أنّ الحكم الفرعي يعتبر فيه كون تعلّقه بعمل المكلف بلا واسطه. والمراد بالواسطه المنفيه منها : الواسطه في العروض بأنّ لا- يكون بحيث تعلّق بغيره أوّلا- وبالذات وعلى وجه الحقيقه. وبعمل المكلف ثانيا وبالعرض وعلى وجه المجاز لا الواسطه في الثبوت كالعله بالقياس الى معلولها ، ولا الواسطه في الاثبات أعنى ما يكون عله للعلم بالشىء كالدليل بالقياس الى مدلوله ، وإلّا لم يبق مصداقا للحدّ لوجود الوسائط في الثبوت لجميع الأحكام الشرعيه ، بناء على ما عليه العدليه من أنّها تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريه ، ولوجود الوسائط في الاثبات لها لأنّها بأسرها ما عدا الضروريات مداليل للأدلّه. هذا كما في حاشيه القزويني.

- ١- ما لا يتعلّق بالعمل بلا واسطه : اعتبر رجوع النفي منها تارة الى المقيّد وهو المتعلّق ، وأخرى الى قيده وهو عدم الواسطه ، فاعتبار رجوعه الى الأوّل ينفي أصل التعلّق ، وباعتبار رجوعه الى الثانى ينفي عدم الواسطه فيوجب ثبوت التعلّق بضابطه انّ النفي فى النفي اثبات. فمفهوم تعريف الأصوليه ينحلّ الى قسمين : أحدهما : ما لا تعلّق له بالعمل أصلا كمسائل أصول الفقه التى تتعلّق بالأدلة باعتبار كونها من عوارضها ولا ربط لها بالعمل. وثانيها : ما لا يتعلّق به إلّا بواسطه وهو الأصوليه الاعتقاديّه كوجوب الاعتقاد بوجود الواجب ووحدانيته وعدله ونبوّه الأنبياء عليهم السلام ونحو ذلك من المعارف المعتره فى الايمان ، فإنّ هذا الحكم بملاحظه كون الاعتقاد بالأمر المذكوره من شروط صحه العبادات مما يصح اعتبار تعلّقه بالعبادات. ثانيا : وبالعرض وعلى سبيل المجاز بأن يقال يجب الصلاه مع الاعتقاد بالوحدانيه وغيرها مثلا بعد تعلّقه بنفس الاعتقاد أوّلا وبالذات وعلى سبيل الحقيقه ، فهو بهذا الاعتبار لا يسمى حكما فرعيا ، بل الحكم الفرعى هو الذى يعرض للصلاه أوّلا وبالذات وعلى سبيل الحقيقه كالوجوب العارض لها المستفاد من قوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) ونظائره. ذلك كله كما فى حاشيه السيد القزوينى رحمه الله.
- ٢- وإن كان لها تعلّق بعيد : أى وإن كان للأصوليه تعلّق بعيد أى مع الواسطه كالوجوب المتعلّق أوّلا ، وبلا واسطه بمعرفه الله سبحانه وتعالى وهى أمر قلبى. وثانيا بالصلاه حيث إنّ المعرفه شرط لصحتها فالوجوب المتعلّق أوّلا- بالصلاه من الفرعيّه ، والوجوب المتعلّق أوّلا بالمعرفه والواسطه بالصلاه من أصول الدّين.

وهاهنا إشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، مع كون الكتاب من أدلّه الأحكام ، وهو أيضا خطاب الله ، فيلزم اتحاد الدليل والمدلول (١).

واستراح الأشاعره عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسى ، والدليل هو اللفظى (٢).

وفيه : مع أنّ الكلام النفسى فاسد فى أصله ، أنّ الكتاب مثلا حينئذ كاشف عن المدعى ، لا أنّه مثبت الدعوى ، فلا يكون دليلا فى الاصطلاح.

ص: ٣٨

١- ولزوم اتحاد الدليل والمدلول فى الأحكام المستفاده من الكتاب حيث إنّ الدليل والمدلول كلاهما خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف ؛ فيصير مفاد الحد حينئذ أنّ الفقه هو العلم بخطابات الله عن خطابه تعالى. وحاصل رفع اشكال اتحاد الدليل والمدلول أنّ كلا- من الكتاب والحكم المستفاد منه وإن كان عبارته عن خطاب الله إلّا أنّ الأوّل خطاب بمعنى الكلام اللفظى ، والثانى خطاب بمعنى الكلام النفسى ، فالدليل والمدلول متغايران.

٢- لقد خالف الأشاعره غيرهم فى أنّ الخطاب الذى هو الكلام يطلق على اللفظى والنفسى على سبيل الاشتراك اللفظى ، وبعضهم أفرط فى جعله حقيقى فى الثانى مجازا فى الأوّل كقول الشاعر: إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ، ولكن غير الأشاعره جعلوه حقيقه متحده فى اللفظى ، فيكون مجازا فى النفسى. والكلام اللفظى هو المؤلّف من الأصوات والحروف المفهم للمراد سواء كان من الجارحه المخصوصه أم غيرها كالشجره ، فإنّه يقال عرفا أنّ الله تعالى تكلم مع نبيه موسى عليه السلام مع أنّه سبحانه أوجد الصوت فى الشجره. والكلام النفسى هو المعنى القائم فى نفس المتكلم لا من حيث حصوله فى ذهن السامع وهو مدلول الكلام اللفظى. وقد زعمت الأشاعره كون كلامه تعالى هو النفسى وهذا فاسد فى أصله كما صرّح المصنّف.

والذى يخالجنى (١) فى حلّه ، هو جعل الأحكام عباره عمّا علم ثبوته من الدّين بديبه بالإجمال ، والأدلّه عباره عن الخطابات المفصّله. فإنّا نعلم أوّلا بالبديبه أنّ لأكل الميتة وأكل الرّبا أو غيرهما حكما من الأحكام ، ولكن لا نعرفه بالتفصيل إلّا من قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) (٢) ، (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) (٣) ونحو ذلك.

وهاهنا إشكال آخر ، وهو : إنّ الأحكام كما ذكرت هى النسب الجزئيه (٤) ، فموضوعاتها خارجة ، وقد تكون نفس العباده ، ولا ريب أنّ معرفه ماهيّة العباده وظيفه الفقه ، فلا ينعكس الحدّ (٥).

ويمكن دفعه : بالتزام الخروج ، لأنّ تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم (٦) ، وتصوّر الموضوع وجزئياته من مبادئ العلم ، والمبادئ قد تبين فى ذلك العلم وقد تبين فى غيره. وتصوّر الموضوع وأجزائه وجزئياته (٧) يحصل

ص: ٣٩

١- أى الذى خامرنى ونازعى فيه فكر.

٢- المائدة : ٣.

٣- البقره : ٢٧٥.

٤- النسب الجزئيه كقولنا الصلاه واجبه والزكاه واجب وشرب الخمر حرام ، وكذا الزنا ونحو ذلك.

٥- أى لا يكون جامعا لأفراد محدوده بأن يصدق كلّما صدق المحدود حتى لا يكون شىء من أفراد خارجا عن الحدّ. سمي به لأنّه عكس الأطراد وهو المنع من دخول غير الأفراد ، بأن يصدق المحدود كلما صدق الحدّ حتى لا يدخل فى الحدّ ما لا يصدق عليه المحدود.

٦- أى من جزئيات موضوع علم الفقه لا من موضوع علم الاصول ، لأنّ نفس ماهيّة العباده من أفعال المكلفين الذى هو موضوع علم الفقه.

٧- تصوّر الموضوع فى الفقه كتصوّر الصلاه مثلا- ، وأجزائه كتصوّر الركوع والسجود ، وجزئياته كتصوّر الصلوات اليوميّه والآيات وغيرها.

غالبًا في أصل العلم ، ولا منافاه بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طيّ مسأله.

وقولنا : «عن أدلتها» من متعلقات العلم لا الأحكام ، فخرج علم الله وعلم الملائكة والأنبياء ، ويمكن إخراج الضروريات أيضا عن ذلك ، فإنها من جملة القضايا التي قياساتها معها (١) ، ولا- يسمّى ذلك في العرف استدلالا ، ولا- العلم الحاصل معها علما محصّلا من الدليل وإن كان تلك الضروره عله لتلك العلوم في نفس الأمر.

وأما إخراج مطلق القطعيّات عن الفقه - كما يظهر من بعضهم (٢) - فلا وجه له ، إذ الاستدلال قد يفيد القطع ، وقبله لم يكن قطع بالحكم.

وخرج ب : «التفصيليه» علم المقلّد في المسائل ، فإنه ناشئ عن دليل إجمالي

ص: ٤٠

١- والمراد من الضروريات هو ما سلّم ثبوتها في الدين ، فلا يفتقر العلم بها الى دليل ، فإنها من جملة القضايا التي لا تحتاج الى قياس واستدلال ، بل قياساتها معها ، أى أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كأوليات ، بل لا بد لها من وسط ، إلّا أنّ هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذّهن حتى يحتاج الى طلب فكر ، ويقال لها : الفطريّات كقولنا : الاثني عشر العشره ، والزنا حرام. والمراد بالقياس هنا الصغرى والكبرى. مثلا الزنا حرام قضيه ضروريه قياسها معها ، فإنّ العقل بعد تصوّر الطرفين يجزم بأنّ الزّنا مما سلّم حرمة في الدين بحيث يعلمه عموم الناس ، وكلما سلّم حرمة كذلك فهو حرام ، فالنتيجة أنّ الزّنا حرام.

٢- الظاهر أنّ ذلك البعض هو الشيخ البهائي حيث قال في «زبدته» ص ٤٠ : والقطعيّات ليست فقها ومن ثم لا اجتهاد فيها ، إذ الظاهر في كلامه رحمه الله الاطلاق ، كما لا- يخفى. ولكن الانصاف أنّ قوله : ومن ثم لا- اجتهاد فيها يدل على أنّ المراد بالقطعيّات التي تكون قبل الاجتهاد قطعيا لا مطلقا ، إذ القطعيّات الحاصله في ضمن الاجتهاد من الفقه.

مطرد (١) في جميع المسائل ، وهو أنّ كلّ ما أفتى به المفتى فهو حكم الله في حقّ ، هكذا قرره القوم.

أقول : ويرد عليه ، أنّ ذلك الدليل الإجمالي بعينه موجود للمجتهد ، وهو أنّ كلّ ما أدى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّ وحقّ مقلدي.

فإن قلت : نعم ، ولكن له أدلّه تفصيليه أيضا مثل : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (٢) ونحوهما ، والمراد هنا تلك ، وليس مثلها للمقلّد.

قلت : للمقلّد أيضا أدلّه تفصيليه ، فإنّ كلّ واحد من فتاوى المفتى في كلّ واقعه دليل تفصيلي لكلّ واحد من المسائل ، فالأولى في الإخراج التمسك بإضافه الأدلّه الى الأحكام وإرادته الأدلّه المعهوده ، فإنّ الإضافه للعهد ، فيكون التفصيليه قيدا توضيحيا.

ثم إنّ ما ذكرته ، بناء على عدم الإغماض عن طريقه القوم رأسا. وإلّا فأقول : إنّ ما ذكره القوم من كون التفصيليه احترازا عن علم المقلّد ، إنّما يصحّ إذا كان ما ذكره من الدليل الإجمالي للمقلّد دليلا لعلمه بالحكم ، وليس كذلك ، بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجّه عليه. كما أنّ الدليل الإجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو أيضا كذلك ، فلا يحصل بذلك احتراز عمّا ذكره.

ويمكن أن يقال : أنّ قيد «التفصيليه» لإخراج الأدلّه الإجماليه كما بيّنا سابقا

ص : ٤١

١- المطرد هو العام الذي لا شذوذ فيه ومنه القاعده المطرده. وسمّي دليل المقلّد بالاجمالي لانتسابه الى الاجمال ، والذي يقابله التفصيلي أي المنتسب الى التفصيل من الفصل بمعنى الفرقه بين شيئين. ومعناه كونه عن أوساط متعدّده متفرقه يختص كل واحده بطائفه من المسائل كالكتاب والسنة والاجماع والعقل ، وبهذا عرّف خروج علم المقلّد بقيد التفصيليه.

٢- البقره : ٤٣ و ٨٣ و ١٠١ ، النساء : ٧٧ ، النور : ٥٦ ، المزمّل : ٢٠.

من أنّ ثبوت الأحكام فى الجملة من ضروريات الدين ، فما دلّ على ثبوت الأحكام إجمالاً من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والأخبار الدالّة على ثبوت التكليف إجمالاً ، أدلّه لكن إجمالاً لا تفصيلاً. وهذا لا يسمّى فقهاً ، بل الفقه هو معرفه تلك الأحكام الإجماليه من الأدلّه التفصيليّة.

والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ، ولم يسبقنى الى ما ذكرته أحد فيما أعلم.

ثمّ إنهم أوردوا على الحدّ بأمرين (١) :

الأوّل : أنّ «الفقه» أكثره من باب الظنّ لابتنائه غالباً على ما هو ظنّى الدلالة أو السند ، فما معنى العلم (٢)؟

واجيب عنه بوجه ، أو جهها :

أنّ المراد ب : «الأحكام» الشرعيّه أعمّ من الظاهريّه والنفسيّ الأمريّه (٣) ، فإنّ

ص : ٤٢

١- وقد ذكرهما فى «المعالم» ص ٦٩

٢- فما معنى العلم : بعد ما عرّفناه بأنّه إدراك الشىء بحقيقته أو معرفه واليقين. وبناء على ما مرّ لا يكون التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرّف لخروج أغلب مسائل الفقه عنه لكونها ظنّيّات باعتبار أدلّتها دلّاله أو سنداً أو هما معا ، حيث منها ما هو ظنّى الدلالة والسند معا كخبر الواحد فى متن كان من الظواهر. ومنها ما هو ظنّى الدلالة مع قطعیه السند كظواهر الكتاب. ومنها ما هو ظنّى السند مع قطعیه الدلالة كخبر الواحد فى متن كان من قبيل النصوص مثلاً.

٣- المراد بالأحكام الشرعيّه أعمّ من الظاهريّه والنفسيّ الأمريّه أى معنى يعمّ القسمين ، بأن يكون أمراً جامعاً لهما وقدرا مشتركا بينهما ، وهو الحكم الفعلى الذى هو عبارته عمّا تعلق بالمكلف ووجوب التعبد به بحيث يستحق العقاب على مخالفته. والحكم النفسى الأمري هو الحكم الواقعى ، وهو فى عرفهم عبارته عمّا يتعلّق بالواقعه لعنوانها الخاص. ويقابلها الحكم الظاهرى ، وهو عبارته عمّا يتعلّق بها ، بوصف كونها مجهول الحكم بالنظر الى الواقع أى لجهاله حكمها الواقعى بالمعنى المقابل للعلم اليقيني ، سواء كان مشكوكاً فيه بمعنى تساوى الطرفين كما فى موارد الأصول العلميه من أصل الإباحه وأصل البراءه والاستصحاب وأصل الاشتغال أو مظنوناً كما فى موارد الأدلّه الظنّيّه المفيدة للظنّ بحكم الله الواقعى ، ولذا يقال إنّ ظنّ المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهرى فى حقه. كما أفاده القزوينى أعلى الله مقامه. هذا وفى جعل التقيّه حكماً ظاهرياً خروج عن الاصطلاح ، بل هو نوع من الحكم الواقعى ، غير أنّه واقعى ثانوى قبالة للواقعى الأوّلى ، ولذا قد يجمع العلم بالواقعى الأوّلى ولا يعتبر فيه الجهل بالحكم الواقعى الذى هو معتبر فى الحكم الظاهرى ، فعلى هذا جعل التقيّه حكماً ظاهرياً فيه كلام.

ظنّ المجتهد بعد انسداد باب العلم ، هو حكم الله الظاهري بالنسبه إليه ، كالتقيّه في زمان المعصوم ، فإذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم به مع أنّه ليس بحكم الله النفس الأمرى ، ولكن هو حكم الله بالنسبه إليه ، والى ذلك ينظر قول من قال (١) : إنّ الظنّ فى طريق الحكم لا- فى نفسه ، وإنّ ظنّيه الطريق لا- ينافى قطعّيه الحكم ، وذلك لا- يستلزم التصويب كما توهمه بعض الأصحاب (٢).

ص: ٤٣

١- كالعلّامه.

٢- والذى توهم الاستلزام «فى المعالم» ص ٧١ فى حد الفقه الذى اعترض على العلّامه حيث أجاب عن الاشكال من أنّ الظنّ فى طريق الحكم لا- فيه نفسه ، وظنّيه الطريق لا- تنافى علميه الحكم. أى جعل الطريق الى الحكم الشرعى من الأدلّه الظنّيه كالكتاب وغيره. وإنّ ظنّيه هذه الأدلّه الناظره الى الواقع لا- تنافى قطعّيه الحكم الظاهري ، وصيروره المظنون حكما واقعيا فى حقه بعنوان القطع ، وهذا عين مذهب المصوّبه القائل بأنّ ليس الله تعالى سبحانه فى الوقائع قبل اجتهاد المجتهد حكم معيّن ، فإذا اجتهد وأدى اجتهاده الى الظنّ يصير ذلك المظنون حكما واقعيا فى حقه وحق مقلّده ، وليس هذا مراده رحمه الله. والظاهر أنّ مراده أنّ الله تعالى أحكاما واقعيه يشترك فيها العالم والجاهل ، وجعل ظنّ المجتهد حكما ظاهريا.

ومنها: أن المراد بـ «العلم» هو الظنّ أو الاعتقاد الرّاجح فيشمل الظنّ ، وهو مجاز يبعد استعماله في الحدود (١).

ومنها: أن المراد به العلم بوجوب العمل به.

ومنها: أن المراد العلم بأنّه مدلول الدليل.

وكّلها بعيد.

والثاني: أن المراد بالأحكام إن كان كلّها - كما هو مقتضى ظاهر اللفظ - فيخرج عنه أكثر الفقهاء (٢) لو لم يخرج كلّهم ، وإن كان البعض ، فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل.

والجواب: أننا نختار أولاً: إرادته الكلّ ، ولكن المراد بالعلم التهيؤ والافتقار والملكة (٣) التي بها يقتدر على استنباط الأحكام من الأدلّة ، ولا ينافي ذلك ما مرّ

ص: ٤٤

١- فيشمل الظنّ إذ إنّ الاعتقاد الرّاجح مع المنع من النقيض علم وبدونه ظنّ وهو مجاز ، ويبعد استعمال المجاز في تعريف الفقه وغيره من الحدود. وقوله: العلم بمعنى الظنّ مجاز استعاري بعلاقته المشابهة في رجحان الحصول في الذهن ، وبمعنى الاعتقاد الرّاجح مجاز مرسل بعلاقته ذكر الخاص وإرادته العام. هذا والقول في المراد من العلم بين الظنّ أو الاعتقاد الرّاجح ، الأوّل للشيخ البهائي في «الزبد» ص ٤٠ ، والثاني لصاحب «المعالم» فيه عند سؤال الظنّ في حد الفقه ص ٧١.

٢- أي علم أكثر الفقهاء.

٣- بعد أن أفصح عن المراد من العلم بأنّه التهيؤ والافتقار والملكة يمكن أن يقال ما الفرق بين هذه الثلاثة وما الفائده من ذكرها جمعا. قلت: ما ذكره شارح «المطالع» في شرحه للديباجه: أن النفس الناطقه لها أربع مراتب اختص كل مرتبه باسم أحدها وقت خلّوها عن العلوم في أوّل الخلقه قبل حصول المبادئ الأوّليه لها تسمى بالعقول الهيولاني «الهيولي جمع هيوليات وهي الماده الأولى والنسبه إليه هيوليّ وهيولانيّ - يونانيه -» تشبيها لها بالهيولي الخاليه في نفسها عن جميع الصّور القابله إيّاها ، يعبر عنه بالتهيؤ المطلق أيضا. ثانيها بعد حصول المبادئ المذكوره وقبل ترتيب المقدمات تسمى العقل بالملكة المعبر عنه بالتهيؤ القريب والافتقار أيضا. ثالثها بعد الحصول والترتيب والانتقال الى النتائج النظرية تسمى العقل بالفعل. رابعها بعد حصول الثلاثه بحيث صارت مخزونه عند النفس وحصيله متى شاءت بلا حاجه الى ترتيب المقدمات تسمى بالعقل المستفاد. وهذه المرتبه مختصه بالمعصومين عليهم أفضل الصلاه والتسليم ، ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى: (يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ). وفي بعض الكتب تسميه الرّابع باسم الثالث وبالعكس. إذا عرفت كل هذا تعلم أن المراد من العلم في الحدّ ليس المرتبه الأولى أي التهيؤ المطلق ، لحصول هذا في جميع أفراد الانسان في بدايه الخلقه ، فيإرادته لم يكن الحدّ مانعا ، فلذا قيده بعضهم بالتهيؤ القريب. ولا- المرتبتين الأخيرتين أيضا ، إذ بإرادته كل واحد منها لم يكن النقص المذكور مدفوعا لعدم حصول ترتيب المقدمات والانتقال الى النتائج لأكثر الفقهاء ، بل المراد منه هو المرتبه الثانيه أعنى العقل بالملكة ، ولما فسّر المصنف رحمه الله العلم بالتهيؤ جمع بينه وبين الافتقار للاحتراز عن المرتبه الاولى ثم تأكيدا لعدم إرادته الأولى أتى لجامع بينهما وهو الملكه.

من الأجوبه عن السؤال الأول ، من جهه أنها مبتنيه على جعل العلم بمعنى الإدراك ما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه ، سواء كان الإدراك يقينيا أو ظنّيا. والملكه لا تتّصف بالظنّيه والعلميه (١) ، لأننا نقول : الملكه معنى مجازي للعلم بمعنى الإدراك ، فتتّصف بالظنّيه والعلميه باعتبار الإدراك أيضا (٢).

ص: ٤٥

١- فلا يقال إنها ظنّ ولا يقال إنها علم.

٢- فيقال للملكه ظنّيه ، ويقال لها علميه باعتبار كونها سبب الادراك. فكما يتّصف الادراك بالظنّيه والعلميه وهو المسبب ، فكذلك تتّصف الملكه بهما أيضا وهى السبب. ويحتمل أن يكون المراد منه أنّ الملكه كما تتّصف بالظنّيه والعلميه على القولين الأولين ، أعنى أخذ العلم بمعنى القطع أو الظنّ ، كذلك تتّصف بهما على القول الثالث باعتبار الإدراك ، أعنى أخذ العلم بمعنى الاعتقاد.

فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين : إن المراد الملكة التي يقتدر بها على الإدراكات اليقينيّة ، وبناء على جعله بمعنى الظنّ ؛ الملكة التي يقتدر بها على الإدراكات الظنيّة ، غايه الأمر أنّه يلزم على إرادته الظنّ من العلم (١) سبك مجاز من مجاز ، فالعلم بالحكم مجاز عن الظنّ به ، والظنّ به مجاز عن ملكه يقتدر بها على تحصيل الظنّ به ، وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الأخيرين (٢).

فالعلم على أول الوجهين استعاره للظنّ بمشابهه وجوب العمل . كما أنّ في الصّوره السّابقة كان استعاره بمشابهه رجحان الحصول ، أو مجازا مرسلا بذكر الخاصّ وإرادته العامّ ، ثمّ يترتّب على ذلك إرادته الملكة من ذلك بعلاقه السببيّه والمسببيّه .

ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الأخير أيضا ، وهو أردأ الوجوه (٣) ، وأما على ما اخترناه من الوجه الأوّل فلا يلزم ذلك (٤).

وثانيا : إرادته البعض ، ونقول : إمّا أن يمكن تحقّق التجزّي ، بأن يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المأخذ - كما هو حقّه دون بعض - أو لا يمكن .

ص : ٤٦

١- كما في القسم الأوّل من الوجه الثانی فی قوله : ومنها أنّ المراد بالعلم هو الظنّ .

٢- فيلزم سبك المجاز من المجاز على الوجهين الأخيرين ، وهما العلم بوجوب العمل به والعلم بمدلوليه الدليل .

٣- الوجه الأخير بأنّه مدلول الدليل هو أفسد الوجوه . وقد توجه الأردنيّه بعدم كون الفقه هو العلم بمدلوليه الأحكام للأدله ، بل هو العلم بنفس الأحكام .

٤- الوجه الأوّل وهو جعل العلم بمعنى اليقين ، فلا يلزم سبك مجاز من مجاز ، بل يلزم سبك مجاز وهو الملكة من حقيقه وهي اليقين ، وكذا لا يلزم ذلك على الوجهين الأخيرين كما عرفت .

فعلى الثانى ، فلا ينفكّ الفرض عن المجتهد فى الكلّ.

وعلى الأول كما هو الأظهر ، فإمّا أن نقول بحجّيته وجواز العمل به كما هو الأظهر أو لا.

وعلى الأول فلا إشكال أيضا لأنّه من أفراد المحدود.

وعلى الثانى ، فإن قلنا : إنّ التعريف لمطلق الفقه فيصحّ أيضا.

وإن قلنا : إنّهُ للفقه الصحيح ، فيقع الاشكال فى إخراجهِ.

واستراح من جعل العلم فى التعريف عبارهُ عما يجب العمل به ، بأنّ ذلك (١) خرج عن العلم ، فإنّه ليس بذلك (٢).

ويمكن دفعهُ على ما اخترناه أيضا (٣) : بأنّه لم يثبت كون ما أدركهُ حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا ، لأنّ الدليل لم يقم على ذلك فيه (٤).

وأما موضوعهُ (٥) : فهو أدلّه الفقه وهى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل.

ص : ٤٧

١- أى الفقه الذى لا- يجوز العمل به وهو غير الصحيح خرج من اعتبار وجوب العمل به بعد العلم فليس بيباق حتى يحتاج الى الاخراج.

٢- أى الفقه غير الصحيح ليس مما يجب العمل به لفرض عدم حجّيته.

٣- من أنّ المراد بالأحكام الشرعيه أعمّ من الظاهريه والنفوس الأمريه ، وفى حاشيه هو أخذ العلم بمعنى الظن أو الاعتقاد الرّاجح ، الأوّل مختار الشيخ البهائى والثانى خيرهُ صاحب «المعالم» كما مرّ.

٤- إذ إنّهُ لم يثبت ما أدركهُ ظنا أو اعتقادا راجحا لأنّه لم يقم الدليل على أنّ ما أدركهُ المتجزى حكما شرعيا حقيقيا أى واقعا ولا ظاهريا فى علم المقلّد.

٥- وموضوعهُ : أنّ كل قضيه كليّه أو جزئيه موجهه كانت أو سالبه فهى مركّبه من حدّين يسمّى أحدهما الموضوع والآخر المحمول ، مثال ذلك قولك : النار حاره فالنار هى الموضوعه والحاره هى المحموله. قالوا : إنّ كل علم من العلوم المدوّنه لا بد فيه من أمور ثلاثه : الموضوع والمسائل والمبادئ وسميت بأجزاء العلوم. وهذا القول مبنى على المسامحه ، فإنّ حقيقه كل علم مسائله. وعدّ الموضوع والمبادئ من الأجزاء إنّما هو لشده اتصالهما بالمسائل التى هى المقصوده فى العلم. ملاحظه : ويبدو أنّ المصنّف لم يذكر غايه هذا العلم لوضوحها وهى الترقى عن حضيض التقليد فى الدّين الى أوج الاستدلال واليقين.

وأما الاستصحاب ، فإن اخذ من الأخبار فيدخل في السنّه ، وإلّا فيدخل في العقل (١).

وأما القياس فليس من مذهبنا.

ص: ٤٨

١- ويظهر أنّ المصنف قد خص الاستصحاب بالذكر دون البراءة والاحتياط والتخيير كعمل بعض القدماء كالمحقق في «المعتبر» حيث قال في الفصل الثالث في «مستند الأحكام» ١ / ٢٧ : وهي عندنا خمسة : الكتاب والسنه والاجماع ودليل العقل والاستصحاب. وقد اشار المصنف هنا الى مبنى حجّيه الاستصحاب فإن كان على التعبّد بالأخبار كما عند المتأخرين فهو داخل في السنه وإن كان من العقل صار دليلا عقليا. وفي كل هذا كلام.

قانون : اللفظ الكلي و الجزئي و المتواطئ و المشكك

اللفظ قد يتصف بالكليه والجزئيه باعتبار ملاحظه المعنى كنفس المعنى ، فما يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركه ؛ فجزئي ، وما لا يمنع ؛ فهو كلي .

فإن تساوى صدقه فى جميع أفراده ؛ فهو متواط ، وإلّا ؛ فمشكك (١).

وهذا التقسيم فى الاسم واضح ، وأمّا الفعل والحرف ؛ فلا يتّصفان بالكليه والجزئيه فى الاصطلاح ، ولعلّ السرّ فيه ، أنّ نظرهم فى التقسيم الى المفاهيم المستقله التى يمكن تصوّرها بنفسها والمعنى الحرفى غير مستقلّ بالمفهوميّه ، بل

ص : ٤٩

١- قال فى شروح «الشمسيه» ١ / ٢١١ : «مجموعه حواش وتعليقات» بأنّ الكلي لا يخلو إما أن يكون حصوله فى أفراده الذهنيه والخارجيه على السويه أو لا ، فإن تساوت الافراد الذهنيه والخارجيه فى حصوله وصدقه عليها يسمى متواطئاً لأنّ أفراده متوافقه فى معناه من التواطؤ وهو التوافق كالانسان والشمس ، فإنّ الانسان له أفراد فى الخارج وصدقه عليها بالسويه ، والشمس لها أفراد فى الدّهن وصدقتها عليها أيضا بالسويه . وإن لم يتساوى الافراد ، بل كان حصوله فى بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر يسمّى مشككا . والتشكيك على ثلاثه أوجه : التشكيك بالأولويه والتشكيك بالتقدم والتأخر والتشكيك بالشده والضعف . وإنما سمي مشككا لأنّ أفراده مشتركه فى أصل المعنى ومختلفه بأحد الوجوه الثلاثه . هذا كله عند المنطقى ، وأمّا المتواطئ الأصولى هو ما تساوى ظهوره فى جميع أفراده من حيث الظهور والخفاء . والمشكك الأصولى ما لا يتساوى ظهورا وخفاء فى جميع الأفراد . ومع التأمل تجد أنّ مناط التواطؤ والتشكيك عند الأصولى ليس هو التساوى وعدم التساوى أى التفاوت فى الأولويه ، والأولويه والشده والضعف كما هو عند المنطقى ، بل التساوى والتفاوت من حيث الظهور والخفاء الناشئ عن اختلاف أفراد المعنى فى الشيع والندره وعدم اختلافها فيه .

هو أمر نسبي رابطي وآله لملاحظه حال الغير (١) في الموارد المشخصه المعينه ، ولا يتصور انفكاكها أبدا عن تلك الموارد ، فهي تابعه لمواردها ، وكذلك الفعل بالنسبه الى الوضع النسبي ، فإن له وضعين : بالنسبه الى الحدث كالاسم ، وبالنسبه الى نسبه الى فاعل ما كالحرف.

وأما أسماء الإشاره والموصولات والضمائر ونحوها (٢).

فإن قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا ، فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع ، فلا بد أن لا يتصف بالكلية والجزئية ، وإنما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصه.

ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والألفاظ إليها.

وأما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء أهل العربية (٣) ، فهو داخل في الكلّي ؛ فيكون مجازا بلا حقيقه ، لأن الاستعمال لم يقع

ص: ٥٠

١- فالأمر النسبي كالنسبه بين السير والنجف ، والزابطى يربط النجف بالسير ، والآله يلاحظ به حال السير كما يلاحظ به حال النجف كما في قول القائل : سرت من النجف الى الإمام الحسين عليه السلام. هذا وقد شبه المعنى الحرفى بظلّ الشاخص ، فكما أنّ الظلّ موجود بوجود الغير من الشاخص مثلا فكذلك المعنى الحرفى لأنه موجود بوجود الغير أى مدخوله ومتعلقه.

٢- كالاستفهام والنفي والاستثناء به.

٣- هناك قول بأنّ الوضع عام والموضوع له خاص ينسب الى جماعه ومنهم السيد الشريف كما في حاشيه ، وقول بأنّ الوضع عام والموضوع له أيضا عاما وقد حكى هذا القول عن الأسنوى والتفتازانى وأبى حيان والرضى وغيرهم من قدماء أهل العربية والأصول كما في الحاشيه. وكذا قول المحقق فى «الكفايه» فى تعريف الوضع ص ٥ (الأمر الثانى) ، ولكن مع عموميه المستعمل فيه لا خصوصيته. يعنى أنّ الوضع والموضوع له عامان ، وكذلك المستعمل فيه.

إِلَّا فِي الْجُزْئِيَّاتِ.

ثُمَّ إِنَّ اللَّفْظَ وَالْمَعْنَى إِذَا يَتَّحِدَا ؛ بَأَن يَكُون لَفْظٌ وَاحِدٌ لَهُ مَعْنَى وَاحِدٌ فَالْلَّفْظُ مَتَّحِدٌ الْمَعْنَى وَالْمَعْنَى مَتَّحِدٌ اللَّفْظُ أَوْ لَا.

فَإِنْ تَكَثَّرَ كُلُّ مِنْهُمَا ؛ فَالْأَلْفَاظُ مُتَبَايِنَةٌ ، سِوَاءَ تَوَافَقَتْ الْمَعْنَى أَوْ تَعَانَدَتْ.

وَإِنْ تَكَثَّرَتْ الْأَلْفَاظُ وَاتَّحَدَ الْمَعْنَى ؛ فَمُتَرَادِفَةٌ.

وَإِنْ اتَّحَدَ اللَّفْظُ وَتَكَثَّرَتْ الْمَعْنَى ، فَإِنْ وَضِعَ لِكُلِّ مِنْهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْآخَرِ وَمُنَاسِبَتَهُ ، سِوَاءَ كَانَ مَعَ عَدَمِ الْإِطْلَاقِ كَمَا لَوْ تَعَدَّدَ الْوَاضِعُونَ أَوْ عَدَمِ التَّذَكُّرِ أَوْ مَعَ التَّذَكُّرِ وَلَكِنْ لَمْ يَلَاظِ الْمُنَاسِبَةَ ؛ فَمَشْتَرِكٌ ، وَيَدْخُلُ فِيهِ الْمُرْتَجِلُ (١).

وَرَبَّمَا جَعَلَ قَسِيمًا لَهُ نَظْرًا إِلَى أَنَّ الْمَشْتَرِكُ هُوَ مَا لَمْ يَلَاظِ فِيهِ الْمَعْنَى الْآخَرَ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ الْمُنَاسِبَةِ أَيْضًا بِخِلَافِ الْمُرْتَجِلِ ، فَيَلَاظِ فِيهِ عَدَمَ الْمُنَاسِبَةِ فَيَحْصُلُ فِيهِ نَوْعٌ تَبَعِيٌّ ، وَفِيهِ تَعَسَّفُ (٢).

ص: ٥١

١- وهكذا يدخل المرتجل في المشترك ويصبح قسما من أقسامه ، وقد ذهب الى هذا الرأي الشيروانى وسلطان العلماء على ما حكى عنهما خلافا للآمدى والفخرى والعلامة كما في «المبادئ» ص ٦٣ في تقسيم الالفاظ ، وصاحب «المعالم» ص ٨١ في تقسيم اللفظ والمعنى الذين قالوا بأن المرتجل قسما على حده. والنفت الى أن المرتجل عند الأصوليين هو ما يلاحظ فيه عدم المناسبه كجعفر علما لرجل بعد كونه فى الأصل موضوعا للنهر الصغير ، وهو مخالف لما هو عند النحويين ، فهو فى اصطلاحهم علم لم يسبق استعماله فى غير العلميه أو سبق و جهل ثم جعل علما.

٢- أخذه على غير هدايه وحمله على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهره ، وهذا معنى التعسف وقد نعته بذلك للزوم كثره الأقسام مع أن التقليل منها أحسن.

فعلى هذا يخرج المبهمات (١) من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبه الى كل واحد من الجزئيات.

أمّا على قول قدماء أهل العربيّه فظاهر.

وأمّا على القول الآخر ، فلأنّ الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلى ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدّد.

ولا- ينافى ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبه الى المفهومات الكليّه كالتبويض والتبيين (٢) ، وإن لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئيه.

وإن اختصّ الوضع المستقلّ بواحد ، فهو الحقيقه ، والباقي مجاز إن كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبه والعلاقه مع القرينه.

وإن كانت مجرد الشهره ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ، أو منقول إن ترك المعنى الحقيقى أولاً- ووضع لمعنى آخر بمناسبه الأول ، أو استعمل المعنى المجازى وكثر استعماله الى أن وصل الى حدّ الحقيقه.

فالمنقول قسما : تخصيصى ، وتخصصى.

والثانى يثمر بعد معرفه تاريخ التخصيص.

وهذا كله في الأسماء ظاهر ، وأمّا الأفعال والحروف ؛ فالحقيقه والمجاز فيهما إنّما هو بملاحظه متعلقاتها وتبعيتها كما فى نطقت الحال : (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا) (٣).

ص: ٥٢

١- كالحروف وأسماء الاشاره ونحوها.

٢- كاشتراك حرف من مثلا- بين مفهوم التبيين ومفهوم التبويض ومفهوم الابتداء ، وكاشتراك الباء بين اللصاق والسببيه وغيرهما ، وقد أشار الى دفع ذلك بقوله : ولا ينافى ذلك ثبوت الاشتراك فى الحروف.

٣- القصص : ٨.

هذا بحسب المواد (١).

وأما الهيئه ، فقد يتّصف الفعل بالحقيقه والمجاز والاشتراك والنقل ، كالماضى للإخبار والإنشاء ، والمضارع للحال والاستقبال ، والأمر للوجوب والندب.

ولا يذهب عليك أنّ الحِيثيه معتبره فى هذه الأقسام ، فقد يكون المشترك مباينا أو مرادفا ، والمرادف مباينا ، الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل.

ص: ٥٣

١- كما فى نطق الحال حيث يقال المجاز على نطق تبعاً للمصدر ، وتوجيهه على ما قرره علماء البيان أنّ الدلاله قد شبّهت بالنطق فى ايضاح المعنى وايصاله الى ذهن السامع ثم استعير لفظ المشبه به للمشبه فصار النطق بمعنى الدلاله مجازاً بالاستعاره ، ثم اشتق منه نطق فصار نطق الحال بمعنى دلّت الحال. وقوله تعالى : (لِيَكُونَ لَهُمْ عَيْدٌ وَحَزَنًا) حيث توصف «اللأم» فى ليكون بالمجاز تبعاً لمدخولها. وتوجيهه على ما ذكر فى البيان أيضا ان العداوه والحزن شهما بالمحبه والتبنى فى ترتيبهما بحسب الخارج على فعل الالتقاط ، فالغايه التى قصد ترتيبها من الأخذ والالتقاط هى المحبه ترتب خلافها وهى العداوه ، فجعل تعالى غير الغايه للشباهه فى الترتب فتكون لام الغايه أيضا مجازاً تبعاً لمجازيّه الغايه ، هذا كله بحسب ماده.

اللفظ إن استعمال فيما وضع له من حيث هو كذلك ؛ فحقيقه ، وفى غيره لعلاقه ؛ فمجاز (١).

والحقيقه تنسب الى الواضع ، وفى معنى الوضع استعمال اللفظ فى شىء مع القرينه مكررا الى أن يستغنى عن القرينه فيصير حقيقه.

فالحقيقه باعتبار الواضعين والمستعملين فى غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينه ، تنقسم الى اللغويه والعرفيه الخاصه مثل الشرعيه والنحويه والعامه (٢) ، وكذلك المجاز بالمقاييسه (٣).

واعلم أن المجاز المشهور المتداول فى ألسنتهم ، المعبر عنه بالمجاز الرّاجح

ص: ٥٤

١- الحقيقه على وزن فعيله وهى من الحق بمعنى الثابت والمقابل للباطل. والمجاز مصدر ميمى أو اسم مكان من الجواز بمعنى العبور وهو الانتقال الى مكان آخر. واطلق على اللفظ المخصوص لانتقاله عن محله الأصيلى وهو الموضوع له الى غيره.

٢- أى والعرفيه العامه وهى التى لم يتعين ناقلها ، وأما العرفيه الخاصه وهى التى تعين ناقلها كالشرعى أو النحوى أو المنطقى أو الأصولى.

٣- وكذلك ينقسم المجاز بالمقاييسه كالحقيقه ، يعنى ان استعمال اللفظ بالمعنى المجازى إن كان لمناسبه لما وضع له فى اللغه فهو مجاز لغوى ، وشرعا فهو مجاز شرعى وهكذا. فإذا كل واحد من الحقيقه والمجاز ينقسم الى ثلاثه أقسام : أحدها : اللغويه كلفظ الاسد مثلا اذا استعمل فى الحيوان المفترس فيكون حقيقه لغويه ، وفى الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا. وثانيها : العرفيه الخاصه كلفظ الصلاه مثلا إذا استعمل فى الركوع والسجود يكون حقيقه شرعيه ، وفى الدعاء يكون مجازا شرعيا. وثالثها : العرفيه العامه كلفظ الدابته مثلا اذا استعمل فى ذى الأربع يكون حقيقه عرفيه ، وفى الانسان يكون مجازا عرفيا عاميا.

يعنون به الرّاجح على الحقيقة ، يريدون به ما يتبادر به المعنى بقريته الشهره.

وأما مع قطع النظر عن الشهره فلا يترجّح على الحقيقة ، وإن كان استعمال اللفظ فيه أكثر ، وسيجيء تمام الكلام.

وأما المجاز الذى صار فى الشهره بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهره ، فهو حقيقه كما بينا.

ص: ٥٥

اعلم أنّ الجاهل بكلّ اصطلاح ولغه ، إذا أراد معرفه حقائق ألفاظه ومجازاته فله طرق (١) :

الأول : تنصيبهم بأنّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني ، وأنّ استعماله فى الفلاني خلاف موضوعه.

الثاني : التبادر وهو علامه الحقيقه ، كما أنّ تبادر الغير علامه المجاز.

التنصيب و التبادر

والمراد بالتبادر أنّ الجاهل بمصطلح هذه الطائفة إذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم ، وعلم من حالهم أنّهم يفهمون من لفظ خاصّ معنى مخصوصا بلا معاونه قرينه حاله أو مقالیه (٢) ، ولو كان شهره فى الاستعمال فى المعنى الغير الموضوع له ، وعرف أنّ ذلك الفهم من جهه نفس اللفظ فقط ، يعرف أنّ هذا اللفظ موضوع عندهم لذلك المعنى وينتقل إليه انتقالا إنيا (٣) فيكون التبادر معلولا للوضع.

ص: ٥٦

١- قيل : إنّ الفرق بين الدليل والأماره والطريق ، هو أنّ الدليل ما يكون الشىء منه مقطوعا والأماره ما يكون الشىء منه مظنونا والطريق يعمهما ، ويمكن لهذا اختار الطريق عليهما ، وقد يطلق بعضها على بعض مجازا.

٢- أى بلا مساعده قرينه حاله أو مقالیه أى فى الحال أو المقال.

٣- الدليل الإنى هو الانتقال من المعلول الى العله ، فى مقابل الدليل اللّمى الذى هو الانتقال من العله الى المعلول. ووجه التسميه هو أنّ الحدّ الأوسط فى القياس إنّما يسمى حداً أوسط لكونه واسطه فى التصديق بالنتيجه ، وهو مع ذلك ان كان واسطه فى النسبه الايجابيه أو السلبيه أى عله لها يسمى البرهان حينئذ البرهان اللّمى لدلالته على ما هو لمّ الحكم وعلته وذلك كتعفن الأخلاط فى قولك هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فهذا محموم. وإن لم يكن واسطه فى ثبوت النسبه فى نفس الامر فالبرهان يسمى البرهان الإنى حيث يدل على إتيه الحكم خاصه ، وتحققه فى الواقع دون عليته فى الذهن سواء كانت الواسطه حينئذ معلولا للحكم كالحمى فى قولنا زيد محموم وكلّ محموم متعفن الأخلاط فزيد متعفن الأخلاط ، هذا كما فى حاشيه الميرزا موسى.

وأما العالمون بالأوضاع ، فلا يحتاجون إلى إعمال هذه العلامه إلّا من جهه إعلام الجاهل .

ولمّا كان استناد الانفهام إلى مجرّد اللفظ وعدم مدخلية القرينه فيه أمرا غامضا لتفاوت الأفهام فى التخليه وعدمه ، وتفاوت القرائن فى الخفاء والوضوح (١) ، فمن ذلك يجىء الاختلاف فى دعوى التبادر من الأجانبه (٢) بالاصطلاح المذكور . فقد يكون الانفهام عند أهل هذا الاصطلاح من جهه القرائن الخفيّه ، ويدّعى الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينه ، ويدّعى خصمه المتفطن التبادر فى معنى آخر ، وهكذا .

ولذلك أوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال ، فالاشتباه والخلط ؛ إمّا لعدم استفراغ الوسع فى الاستقراء (٣) ؛ وإمّا لتلبيس الوهم وإخفاء القرينه على المدّعى ، ولذلك قالوا : إنّ الفقيه متّهم فى حدسه بالنسبه الى العرف وإن كان هو من أهل العرف ، لكثره وفور الاحتمالات وغلبه مزاوله المتخالفه من الاستعمالات مع ما يسنحه من المنافيات (٤) من جهه الأدلّه العقلية والنقلية ،

ص : ٥٧

-
- ١- إذ إنّ فهم العوام خال عن الأدلّه الخارجيه بخلاف العلماء ، وتفاوت القرائن لأنّ بعضها خفيّه وبعضها واضحه .
 - ٢- أى صادره تلك الدعوه من الغافل الجاهل بالاصطلاح المذكور .
 - ٣- لعدم بذل تمام الطاقه فى التتبع .
 - ٤- يعرضه من المنافيات .

فلذلك قد يدعى أحدهم أنّ الأمر بالشئ لا يدلّ على النهى عن ضده الخاص عرفاً بأحد من الدلالات (١) كما هو الحقّ ،
ويدعى آخر دلالاته لما التبس عليه الأمر من جهة الأدلّه العقليه التي قرّبت إليه مقصوده.

وكذلك فى مقدّمه الواجب ، فلا بدّ أن يرجع الى عرف عوامّ العرب ، فإنّهم هم الذين لا يفهمون شيئاً إلّا من جهة وضع اللفظ ،
فالفقيه حينئذ كالجاهل بالاصطلاح وإن كان من جملة أهل هذا الاصطلاح.

وبالجمله ، لا بدّ من بذل الجهد فى معرفه أنّ انفهام المعنى إنّما هو من جهة اللفظ لا غير.

وبما ذكرناه (٢) ؛ يندفع ما يتوهم ، أنّ التبادر كما هو موجود فى المعنى الحقيقي. فكذلك فى المجاز المشهور ، فلا يكون
علامه للحقيقه ولا لازماً خاصاً لها ، بل هو أعمّ من الحقيقه.

وتوضيح ذلك : أنّ المجاز المشهور ، هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقه فى الاستعمال أو يغلبها [يغلب] ، ثمّ إنّ
الأمر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينه ، ويتبادر ذلك حتّى مع قطع النظر عن ملاحظه الشهره أيضاً ، فلا ريب أنّه
يصير بذلك حقيقه عرفيه كما ذكرنا سابقاً ، وهذا أيضاً وضع ، فالتبادر كاشف عنه ، وإن لم يكن كذلك ، بل كان بحيث
يتبادر المعنى بإعانه الشهره وسببته وإن لم يلاحظ تفصيلاً (٣) ، وهو الذى ذكره الأصوليون فى باب تعارض الأحوال.

ص: ٥٨

١- الدلالات الثلاث.

٢- من أنّ التبادر بلا قرينه هو علامه الحقيقه بخلاف التبادر مع القرينه ولو كانت قرينه الشهره كما مرّ الاشاره إليه ، فإنّ ذلك
التبادر علامه المجاز.

٣- بمعنى أنّ سبب التبادر هو الشهره ، والمراد بالملاحظه التفصيليه هو أن يلاحظ المعنى الحقيقي أوّلاً ثم المعنى المجازى ثانياً
ثمّ العلاقه والمناسبه بينهما ثالثاً.

واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحه في الاستعمال (١).

فالحقّ ، أنّ هذا مجاز ، والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة ، والذي اعتبر في معرفه الحقيقة هو التبادر من جهه اللفظ مع قطع النظر عن القرائن ، وإن كانت القرينه هي الشّهره ، والموجود فيما نحن فيه إنّما هو من جهه القرينه.

وبعد ما بيّنا لك سابقا (٢) ، لا مجال لتوهم أن يقال إنّ الجاهل بالاصطلاح إذا رأى أنّ أهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ، ولا- يظهر عليه أنّ ذلك من جهه الشهره أو من جهه نفس اللفظ فينفى القرينه بأصل العدم ويحكم بالحقيقة مع أنّه في نفس الأمر مجاز ، فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط ، وذلك لأنّ أصل العدم لا يثبت إلّا عدم العلم بالقرينه ، وما ذكرنا مبنى على لزوم العلم بعدم القرينه حتّى يختص بالحقيقة ، هذا إذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الأصول.

وأما على القول بعدمه (٣) كما هو الحقّ والمحقّق ، فهذا الظنّ الحاصل من الأصل مع التتبع في محاورات أهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الأصوليه والفقيهيه وغيرها (٤). فاعتقاد كونها حقيقه مع كونها مجازا في

ص: ٥٩

١- فمنهم من قال بتقديم الحقيقة على المجاز المشهور كأبي حنيفه كما في «المحصول» ١ / ١٨٩ ، ومنهم من قال بالعكس كأبي يوسف ، كما في «المحصول» في المسأله العاشره في المجاز وتوقف الأكثر عن حمل اللفظ على شيء منهما ، ومنهم صاحب «المعالم» في صيغه افعل ص ١١٦. وسيشير المصنف الى هذا الاختلاف.

٢- من لزوم التخليه والاستقراء.

٣- بعدم لزوم تحصيل العلم في علم الاصول وحينئذ يكفي التبادر الفقاهتى وهو التبادر المظنون استناده الى نفس اللفظ مع انضمام أصاله عدم القرينه ، فلا يكون علامه لأنّه يعمل بظنّه وربما يكون في الواقع مجازا.

٤- المراد من سائر معنى الجميع وان كان قليل الاستعمال في هذا المعنى مأخوذا من السير فلا اشكال حينئذ في عطف الفقيهيه على الاصوليه. وان جعل سائر بمعنى الباقي أخذا من السور لا بد من عطف الفقيهيه على الاصوليه مع اعتبار موصوف لها مقدّر على نفس سائر الاصوليه. وأما المراد من غيرها أى مسائل النحو والصرف والمعانى والبيان والطب وغيرها من العلوم اللفظيه والمعنويه التى يكتفى فيها بالظن. وقوله : الاصوليه ظاهر في أصول الفقه ، وأصول الدين يدخل في غيرها بناء على كفايه الظنّ في أصول الدين أيضا في الجملة.

نفس الأمر غير مضرّ ، مع أنّ هذا لا يتصوّر إلّا في فرض نادر كما لا يخفى ، فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب.

ويتّبّه على ما ذكرنا (1) ، البناء على أصاله الحقيقه فيما لم يظهر قرينه المجاز ، وإن كان المراد هو المجاز في نفس الأمر.

فإن قلت : فأى فائده في هذا الفرق ، وما الفرق بين المجاز المشتهر (2) إلى أن يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهره ، وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظه الشهره ، بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمره في الأحكام؟

قلت : الفرق واضح ، فإنّ الحقيقه في الأوّل مهجوره ، وفي الثاني غير مهجوره.

فإن قلت : إذا كانت الحقيقه الأولى محتاجه في الانفهام الى القرينه فهو أيضا في معنى المهجور ، فيصير معنى مجازيا كالصوره الاولى.

ص: ٦٠

١- الفرض النادر لا يوجب الطعن في القواعد المبتنيه على الغالب ، ويتّبّه على ما ذكرنا من كفايه الظنّ.

٢- لما كان المصنف قد أشار سابقا الى الفرق بين قسمي المجاز المشهور بأنّه إن تبادر مع قطع النظر عن الشهره فحقيقه عرفيه ، وإن تبادر بملاحظه الشهره فمجاز ، وذلك في قوله : وتوضيح ذلك أنّ المجاز المشهور ... الخ. واحترازا عن القدح من التقسيم المذكور والفائده منه ومن القول بعدم ثمرته في الأحكام الفقهيّه أجاب بالمذكور.

قلت : ليس كذلك (١).

أمّا أوّلا- : فلأنّ احتياج الحقيقة حينئذ الى قرينه إنّما هو لعدم إرادته المعنى المجازى ، فإنّ دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينه المجاز حقيقه أو حكما ولا شبهه فى ذلك ، فإنّ انفهام الحيوان المفترس من الأسد موقوف على فقدان يرمى مثلا- ، ولمّا لم يمكن إزاله الشّهره التى هى قرينه فى هذا المجاز حقيقه ، فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينه تدلّ على المعنى الحقيقى ، كما أشار إليه الفاضل المدقّق الشيروانى (٢).

وأما ثانيا (٣) : فلأنّ اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى حينئذ أيضا بلا قرينه ، غايه الأمر حصول الاحتمال ، فينوب ذلك مناب الاشتراك ، ولا يسقط عن كونه حقيقه ، ولا يلزم الاشتراك المرجوح أيضا (٤).

ألا ترى أنّ صاحب «المعالم» رحمه الله (٥) مع أنّه جعل الأمر فى أخبار الأئمة عليهم السلام

ص: ٦١

١- ليس كل معنى يحتاج الى قرينه يكون معنى مجازيا.

٢- فى حاشيه على «المعالم»

٣- مشيرا الى اثبات الفرق بين القسمين بحسب الحكم أيضا.

٤- إنّ ما نحن فيه يشبه الى حد ما الاشتراك ، فكما أنّ لفظه العين إن استعملت بلا قرينه يحتمل حينئذ جميع معانيها ، فكذلك الأمر بعد اشتهاؤه بالندب لو استعمل بلا قرينه يحتمل إرادته الوجوب وإرادته الندب. ومع ذلك حقيقه فى الوجوب فقط ، ويجوز إرادته ولم يكن مشتركا بينهما كما قال ، ولا يلزم الاشتراك المرجوح أيضا إذ المفروض مجازيه الندب. والمراد من الاشتراك المرجوح هو أن يكون احتمال أحد المعنيين فيه أظهر من الآخر لكثرة الاستعمال فيه ، فكان هو راجحا والآخر مرجوحا.

٥- لقد استشهد بكلام صاحب «المعالم» فى إثباته للجواب الثانى من جواز استعمال القسم الثانى من المجاز المشهور فى المعنى الأوّل وبدون القرينه ، فإنّ الشيخ حسن رحمه الله يقول : بأنّ صيغه افعال مجاز مشهور فى الندب ، ومع ذلك فهو لا ينكر أن يستعملها الأئمة عليهم السلام فى الوجوب بدون قرينه راجع ص ١٣٥ من مبحث دلالة صيغه افعال.

مجازا راجحا فى الندب مساويا للحقيقه من جهه التبادر وعدمه ، لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم ، فإنّ الذى يصحّ أن يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الأمر فى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينه وانفهام إرادته الندب من روايه اخرى أو إجماع أو غير ذلك ، فإنّ كثرة الاستعمال مع القرينه لا- يستلزم ما ذكره كما لا- يخفى ، وهو لا- ينكر أنّ الأمر فى كلامهم أيضا مستعمل فى الوجوب بلا قرينه ؛ وإن علم الوجوب من الخارج ، ولا يتفاوت الأمر حينئذ بين تبادر المجاز الرّاجح أو حصول التوقّف (١).

والظاهر أنّ من يقول بتبادر المجاز الرّاجح أيضا ، لا يقول بعدم جواز الاستعمال فى اللفظ بلا قرينه ، غايه الأمر توقّف الفهم على القرينه ، ومطلق ذلك التوقّف لا- يستلزم المجازيه ، ولذلك اختلفوا فى مبحث تعارض الأ-حوال فى حكم اللفظ إذا دار بين الحقيقه والمجاز الرّاجح.

ف قيل : بتقديم الحقيقه (٢) من جهه رجحان جانب الوضع .

وقيل : بتقديم المجاز الرّاجح ؛ لترجيح جانب الغلبه ، فإنّ الظنّ يلحق الشىء

ص: ٦٢

-
- ١- فلا يتفاوت الأمر الذى هو جواز استعمال المجاز المشهور بدون قرينه فى المعنى الأوّل بين القول بتقديم المجاز المشهور الرّاجح وبين القول بالتوقّف ، فيجوز استعماله فيه بدون القرينه على كلا القولين .
 - ٢- كما ذهب الفاضل التونى فى «الوافيه» ص ٦١ ، والغزالى فى «المستصفى» ١ / ٢٣٧ ، وراجع الفائده الرابعه والثلاثون من «الفوائد الحائريه» ص ٣٢٣ ففيها زياده بيان .

بالأعم الأغلب (١).

ومثل ما ذكرنا مثل المشترك إذا اشتهر في أحد معانيه مثل : العين في الباصره أو هي مع ينبوع أو هي مع الذهب ، فإنه لا ريب أنه عند إطلاقها ينصرف الذهن الى أحد المذكورات لا- الى غيرها من المعاني ، ومع ذلك فلا- يجوز الاعتماد على هذا الانصراف.

وبالجمله ، التبادر مع ملاحظه الشَّهره لا يثبت كونها حقيقه ، ولا يخرج الحقيقه الأولى عن كونها حقيقه ، فتأمل وافهم واستقم ، وبالتأمل فيما حَقَّقنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامه للمجاز.

صحة السلب و عدمها

الثالث : صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقه بعدمها (٢). والمعتبر فيه أيضا اصطلاح التخاطب ، فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل إلا على كون اللفظ مجازا أو حقيقه في ذلك الاصطلاح ، كما عرفت في التبادر.

والمراد صحة سلب المعاني الحقيقه عن مورد الاستعمال وعدمها ، مثل قولهم للبليد : ليس بحمار ، وعدم جواز : ليس برجل. وزاد بعضهم (٣) في نفس الأمر

ص: ٦٣

١- فقد عزی الى بعض المتأخرين الميل الى تقديم المجاز على الحقيقه لما حكى عن ابن جنِّي من غلبه المجاز على الحقيقه ، وإن أكثر اللغه مجازات فالظن يلحق المشكوك بالأعم الأغلب. وقد أظهر بيان فساد الأصفهاني في «هدايه المسترشدين» راجعه في الفائده التاسعه في طرق معرفه الحقيقه والمجاز.

٢- أي بعدم صحة السلب.

٣- كالعضدي في شرح «المختصر» في طي قوله : ومنها صحة النفي في نفس الأمر. قال : وإنما قلت في نفس الأمر ليدفع ما أنت بانسان لصحته لغه. وأوضحه التفتازاني بقوله : وقيد بنفس الأمر لأنه ربما يصح النفي لغه واللفظ حقيقه كما في قولنا : زيد ليس بإنسان. ويمكن أراد المصنف الفاضل الجواد حيث زاد في شرحه «للزبد» قيدا للصحة زاعما أنه لولاه انتقضت علامه المجاز بنحو البليد ليس بإنسان بزعم أن الصحة أعم منها بحسب الصوره وبحسب نفس الأمر ، فمست الحاجة الى اعتبار هذا القيد في التعريف احترازا عن مثالهم المذكور.

احترازا عن مثل قولهم للبليد : ليس بإنسان ، ولا حاجه إليه (١) ، لأن المراد صحه سلب المعانى الحقيقيه حقيقه ، والأصل فى الاستعمال الحقيقه ، فالقيد غير محتاج إليه وإن كان مؤداه صحيحا فى نفس الأمر.

وقد اورد على ذلك : باستلزامه الدور المضمربواسطتين (٢) ، فإنّ كون

ص: ٦٤

١- لا حاجه الى قيد نفس الأمر كما ذهب إليه المصنف ، وذلك لأنّ صحه السلب مجاز فى السلب بحسب الصورة ، وحقيقه فى السلب بحسب نفس الأمر ، فلفظ السلب عند الاطلاق لا يفيد إلّا السلب الحقيقى إذ الأصل فى الاستعمال الحقيقه لا المجاز.

٢- الدور على ما عرّفه أصحاب المعقول عبارته عن كون الشىء موقوفا على موقوف نفسه فهو المصرّح ، وإن كان على موقوف موقوفه فهو مضمربواسطه واحده أو على موقوف ، موقوف موقوفه فهو مضمربواسطتين وهكذا. وإن أردت زياده فى التوضيح فاعلم أنّ توقف الشىء يتصوّر أولا- بوجهين : لأنّه إما أن يكون بحيث يتوقف وجوده على وجوده ، وهذا توقف الشىء على نفسه ، أو يتوقف وجوده على وجود غيره وكان وجود ذلك الغير أيضا موقوفا على وجود ذلك الشىء فهو المسمى بالدور. وهو على أقسام ثلاثه دور معى ودور حقيقى مصرّح ودور حقيقى مضمرب. الدور المعى وهو ما كان وجود كل واحد من الشيين بواسطه الآخر من دون أن يكون أحدهما علّه للآخر كالألبنتين القائم كل منهما بالآخر ، فإنّ الوجود القائم منهما موقوف على وجود القيام فى الاخرى من دون العليه فى السبين ، ووجه التسميه به كون التوقف فيه عبارته عن مجرد التقارن فى الوجود والمصاحبه وهذا القسم صحيح لا غبار عليه. وإن كان أحد الطرفين موقوفا على الطرف الآخر أو كان هو أيضا موقوفا على نفس الطرف الأول بلا واسطه كتوقف «أ» على «ب» و «ب» على «أ» فهو دور حقيقى مصرّح. وإن كان أحد الطرفين موقوفا على الآخر ، وهو موقوف على واسطه وهى موقوفه على الطرف الأول ، والواسطه إمّا واحده كتوقف «أ» على «ب» و «ب» على «ج» ثم «ج» على «أ» وعلى واسطتين مترتبتين أو ثلاث أو أكثر يتوقف أخيرتها فى الجميع على الطرف الأول ، فيقال فى الأول دور مضمربواسطه وفى الثانى بواسطتين وفى الثالث بوسائط وهكذا. ولا حصر لأقسامه ولكن إطلاقه ينصرف الى واسطه واحده.

المستعمل فيه مجازا لا يعرف إلّا بصحة سلب جميع المعانى الحقيقيه ، ولا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقيه إلّا بعد معرفه أنّ المستعمل فيه ليس منها ، بلّ هو لاحتمال الاشتراك ، فإنّنه يصحّ سلب بعض معانى المشترك عن بعض ، وهو موقوف على معرفه كونه مجازا ، فلو أثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدّور المذكور.

وأما لزوم الدّور في عدم صحّ السلب ، فإنّ عدم صحّ سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفه المعنى الحقيقي ، فلو توقّف معرفه المعنى الحقيقي على عدم صحّ سلب المعنى الحقيقي لزم الدّور ، هكذا قيل.

والحقّ ، أنّ الدّور فيه أيضا مضمّر (١) ، لأنّ معرفه كون الإنسان حقيقه في البليد موقوف على معنى حقيقى للإنسان يجوز سلبه عن البليد ، كالكامل في الإنسانيه ، ومعرفه عدم هذا المعنى موقوف على معرفه كون الإنسان حقيقه في البليد.

نعم لو قلنا : إنّ قولنا (٢) : عدم صحّ سلب الحقائق علامه الحقيقه سالبه جزئيه ، كما هو الظاهر فلا يحتاج الى إضمار الدّور ، لكنّه لا يثبت إلّا الحقيقه في الجملة ، وبالنسبه كما سنذكره.

ص: ٦٥

١- وذكر هذا القول في «هدايه المسترشدين» ١ / ٢٤١ وردّ عليه هناك. وكذا في «الفصول الغرويه» ص ٣٤.

٢- وهذا القول الآتى كلّه قد ردّ عليه الاصفهاني في «هدايه المسترشدين» ١ / ٢٤٢.

وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز أيضا بالموجبه الجزئيه ، ويقولوا إنّ صحّه سلب بعض الحقائق علامه للمجاز في الجملة وبالنسبه (١)؟

وقد أجاب عنه بعضهم (٢): بأنّ المراد إنّنا إذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازى ولم نعلم ما أراد القائل منه ، فإنّنا نعلم بصحّه سلب المعنى الحقيقي عن المورد [الموارد] ، أنّ المراد المعنى المجازى وذلك ظاهر.

ثمّ قال : إنّ ذلك الدّور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحّه السّلب علامه للحقيقه ، لعدم جريان هذا الجواب فيه ، ويبقى الدّور فيه بحاله ، فإنّنا إذا علمنا المعنيين ولم نعلم أيّهما المراد ، فلا يمكن معرفه كونه حقيقه لعدم صحّه سلب المعنى الحقيقي ، فإنّ العامّ المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله ، وأنت خير بما فيه.

ص: ٦٦

١- هذا إيراد من المصنف على القوم حاصله ، إن أرادوا إثبات الحقيقه والمجاز على الاطلاق كان اللّازم أن يعتبروا العلامه من الطرفين كليّه ، فيقولون عدم صحه سلب جميع الحقائق علامه الحقيقه وصحه سلب جميعها علامه المجاز ، وإن أرادوا استعمال كون المستعمل فيه حقيقه أو مجازا في الجملة وبالنسبه فلم لم يكتفوا في جانب المجاز بصحه سلب بعض الحقائق ، إذ يثبت بذلك كون المستعمل فيه مجازا بالنسبه الى المسلوب عنه. وقوله في الجملة : أى لا من جميع الوجوه. وبالنسبه يعنى استعمال اللفظ في مورد الاستعمال يكون حقيقه بالنسبه الى ذلك المعنى الذى لا يجوز سلبه عنه ، وإن كان معنا مجازيا بالنسبه الى معنى حقيقى آخر للفظ يجوز سلبه عنه هذا كما في الحاشيه.

٢- كالمحقق الشريف وكذا العضى والتفتازانى إلا أنّهما لم يتعرضا لدفع الدّور عن علامه الحقيقه ، وصرّح الشريف بعدم إمكانه كما سيذكر وقد اتى على هذه المسأله الاصفهانى في «الفصول الغرويه» ص ٣٦ ، وفيه اعترض على السيد المدقّق الشيرازى فراجع «الفصول».

أمّا أوّلا-: فلأنّه خروج عن محلّ البحث ، فإنّ الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميّز الحقائق من المجازات ، لا فيما علم الحقيقه والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ، ولا ريب أنّ الأصل في الثاني هو الحمل على الحقيقه.

وأما ثانيا : فلأن سلب المعنى المجازى حينئذ أيضا يدلّ على إرادته المعنى الحقيقى ، فلا اختصاص لهذه العلامه بالمجاز.

لا يقال : أنّ المجازات قد تعدّد ، فنفى الحقيقه لا يوجب تعيين بعضها ، لأنّ هذا القائل (١) قد عيّن المجاز ، والمفروض أيضا إرادته تعيين شخص المجاز لا مطلقه ، مع أنّ لنا أيضا أن نقول : سلب مطلق المعنى المجازى علامه للحقيقه ، فافهم.

وأما ثالثا : فما ذكره في عدم صحّه السلب للحقيقه ، فمع أنّه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث.

فيه : أنّ العامّ إذا استعمل في الخاصّ فهو إنّما يكون مجازا إذا اريد منه الخصوصيّة لا مطلقا ، ومع إرادته الخصوصيّة فلا ريب في صحه سلب معناه الحقيقى بهذا الاعتبار ، وإنّما يختلف ذلك باعتبار الحثثيات (٢).

وقد اجيب أيضا (٣) : بأنّ المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرّد عن القرينه وما يفهم منه كذلك عرفا ، إذ لا شكّ في أنّه يصحّ عرفا أن يقال للبليد : إنّّه ليس

ص: ٦٧

١- جواب لقوله : لا يقال.

٢- فمن حيث الخصوصيات مجاز يصحّ السلب وبدونها حقيقه يمتنع.

٣- هذا الجواب ذكره الوحيد البهبهانى فى «فوائده» ص ٣٢٥ وذكره المحقق الاصفهانى فى «هدايتة» ١ / ٢٥٩ ، وهو جواب آخر راجع الى ما ذكر سابقا فى دفع الدّور ، من أنّ صحه السلب وعدمها عند العالمين بالأوضاع علامتان للجاهل لوضوح معرفه أهل العرف بأوضاع ألفاظ لغتهم.

بحمار ، ولا يصح أن يقال : ليس برجل ولا ببشر أو بإنسان.

وفيه : أن ذلك مجرد تغيير عبارته ولا- يدفع السؤال (١) فإن معرفه ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفه الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا أو تعدد بالاشتراك ففهم الكل إجمالا وبدون التعيين ، وذلك يتوقف على معرفه كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين أو من جمله ما يفهم عرفا على الإجمال ، فيبقى الدور بحاله (٢).

ويمكن أن يقال : لا يلزم من نفي المعاني الحقيقيه العلم بكون المستعمل فيه مجازا ، بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقه لسبب عدم الانفهام العرفي ، فإذا سلب ما علم كونه حقيقه العرفي ؛ يحكم بكون المستعمل فيه مجازا ، لأن احتمال الاشتراك مدفوع بأن الأصل عدمه ، والمجاز خير من الاشتراك ، فهذه علامه مع هذا الأصل والقاعده يثبت المجازيه.

وفيه : أنه مناف لإطلاقهم بأن هذه علامه المجاز أو الحقيقه ، فإن ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازيه أو الحقيقه لا جزء سبب ، مع أن ذلك إنما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الإطلاق (٣).

ص: ٦٨

١- أى لا يدفع الدور. ثم اعلم أن هذا الاعتراض إنما نشأ من توهم أن عرفا قيد للفهم ، وقد عرفت أنه قيد للصحه لا للفهم.

٢- وقد جاء على ذكره والتعرض لهذا الجواب الاصفهاني في «هدايه المسترشدين» ١ / ٢٥٩.

٣- يعنى ان ظاهر كلمات الأصوليين فى كون صحه السلب وعدمها علامتين للمجاز والحقيقه مطلق أى غير مقيد بمجتهد دون آخر ، بل علامه عند جميعهم حتى عند السيد المرتضى واتباعه القائلين بكون الاشتراك خيرا من المجاز كصاحب «المعالم» ص ١٣٣ فى مبحث الاشتراك لغه.

والذى يختلج بالبال فى حلّ الإشكال وجهان :

الأوّل : أن يقال : إنّ المراد بكون صحّه السلب علامه المجاز ، أنّ صحه سلب كلّ واحد من المعانى الحقيقيه عن المعنى المبحوث عنه علامه لمجازيّته بالنسبه الى ذلك المعنى المسلوب ، فإن كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الأمر ، فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا ، وإن تعدّد فيكون مجازا بالنسبه الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا (١) ، فإذا استعمل العين بمعنى النابعه فى الباصره الباكيه لعلاقه جريان الماء ، فيصحّ سلب النابعه عنها ، ويكون ذلك علامه كون الباكيه معنى مجازيا بالنسبه الى العين بمعنى النابعه ، وإن كانت حقيقه فى الباكيه أيضا من جهه وضع آخر.

فإن قلت (٢) : إنّ سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان ، لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم علاقته.

قلت : هذا لو أردنا كونه مجازا عنها بالفعل ، وأما إذا كان المراد كونه مجازا بالنسبه إليها لو استعمل فيه ، فلا يرد ذلك ، وهو كاف فيما أردنا. وما ذكرنا فى المثال إنّما هو من باب المثال ، فافهم.

وبالجملة : قولهم للبيد : ليس بحمار ، إذا أريد به سلب الحيوان التّاهق الذى هو معنى حقيقى للحمار فى الجملة جزما ، فيكون البيد معنى مجازيا بالنسبه الى ذلك المعنى الحقيقى ، وإن احتمل أن يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الإدراك ، ويكون البيد حقيقه بالنسبه إليه حينئذ.

ص : ٦٩

١- وقد جاء على ذكره وردّه صاحب «الفصول» ص ٣٦.

٢- وقد تفتن لهذا الاشكال فأورده على وجه السؤال. وقد ذكره مع ردّه فى «الفصول».

ومما ذكرنا (١)؛ يظهر حال عدم صحّهِ السِّلْب بالنسبه الى المعنى الحقيقى ، فإنّ المراد عدم صحّهِ سلب المعنى الحقيقى فى الجملة ، فيقال : إنّه علامه لكون ما لا يصحّ سلب المعنى الحقيقى عنه معنى حقيقيا بالنسبه الى ذلك المعنى الذى لا يجوز سلبه عنه ، وإن احتمل أن يكون للفظ معنى حقيقى آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبه اليه ، فلا يتوقّف معرفه كون المبحوث عنه حقيقه على العلم بكونه حقيقه حتّى يلزم الدّور.

وكيف يتصوّر (٢) صدق جميع الحقائق على حقيقه لو فرض كون اللفظ مشتركا حتّى يجعل ذلك منشأ للإشكال كما توهم (٣) فى جانب المجاز ، إذ هذا التصوّر مبنى على جعل قولهم عدم صحّهِ سلب الحقائق سلبا كليا كما فى المجاز ، وأمّا لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ، ولا يحتاج الى إضمار الدّور ، ولكنه لا يناسب حينئذ إثبات الحقيقه مطلقا ، بل يناسب إثباتها فى الجملة ، فليعتبروا فى المجاز أيضا كذلك ويضيفوا إليه ملاحظه النسبه حتى يرتفع الدّور.

والحاصل ، أنّ معرفه كونه حقيقه فى هذا المعنى الخاصّ موقوف على معرفه الحقيقه فى الجملة ، وذلك لا يستلزم دورا.

الثانى : أن يكون المراد من صحّهِ السِّلْب وعدم صحّهِ السِّلْب ، سلب المعنى

ص: ٧٠

-
- ١- أى كونه موضوعا بوضع آخر.
 - ٢- الاستفهام هنا إنكارى أى لا يتصوّر فيه غير ما ذكرنا من إثبات الحقيقه فى الجملة لا مطلقا.
 - ٣- توهم الاشكال فى جانب المجاز بناء على اعتبار علامته موجهه كليه وهى صحه سلب جميع الحقائق. والاشكال المتوهم هنا هو عدم دفع الدّور بحسب اعتقاد المصنف.

الحقيقي وعدمه عمّا احتمال فرديته له ، بأن يعلم للفظ معنى حقيقي ذو أفراد وشكّ في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه.

وحاصله ، أنّ الشكّ في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له ، لا في كون ذلك موضوعا له أم لا. مثل : أن نعلم أنّ للماء معنى حقيقيا ونعلم أنّ الماء الصّافي الخارج من ينبوع من أفراده ، ونعلم أنّ الوحل خارج منها ولكن نشكّ في ماء السّيل الغليظ أنّه هل خرج عن هذه الحقيقه أم لا. وكذا الجلاب (١) المسلوب الطعم والزّائحه هل دخل فيها أم لا ، فيختبر بصحّه السلب وعدمه ، وهذا ايضا لا يستلزم الدّور ، فافهم ذلك.

وهذان الوجهان ممّا لم يسبقني إليهما أحد فيما أعلم (٢) والحمد لله.

الأطراد

إشاره

الرابع : الأطراد (٣) وعدم الأطراد ، فالأوّل علامه للحقيقه ، والثاني للمجاز.

ص: ٧١

١- الجلاب والجلّاب معرّب غلاب أى ماء الورد بالفارسيه.

٢- أى لا- أعلم أحدا قد تفتن من قبلى لهذين الجوابين ، ولا- يخفى عليك أنّ جمال المحققين قد سبق المصنف الى الوجه الأوّل منها فى مقام الاعتراض على المدقق الشيرازى وقد تقدم كلام المدقق المذكور بعنوان وإن شئت. وكلام جمال العلماء بعنوان ما يقال عند شرح قول المصنف هذا لو أردنا كونه مجازا بالفعل وقد أشار الى ذلك صدر الدين الشوشترى فى حاشيته.

٣- الأطراد لغه الجرى والاتباع ، يقال اطّردت الأنهار أى جرت واطّرد الأمر أى تبع بعضه بعضا. وفى الاصطلاح عزّفه العلامه السيد بحر العلوم الطبائى فى شرح «الوافيه» : بأن يكون المعنى الذى لأجله جاز الاستعمال فى مورد مجوّزا للاستعمال فى كل ما يشاركه فى ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذى علم لذلك. وهو بظاهره يختص بما كان الوضع فيه عاما سواء كان الموضوع له أيضا عاما أم خاصا ، وسواء كان الوضع شخصا أم نوعيا ، فلا يجرى فيما كان الوضع كالموضوع له خاص كالأعلام الشخصيه ، لعدم المشاركه فيها فى معنى يجوز لأجله الاستعمال. والأولى ما عزّفه فى «الهدايه» : بأنّه أطراد استعمال اللفظ فى المعنى المفرد من حيث المقامات بحيث يخصّص جوازه بمقام دون آخر وصوره دون اخرى. ويصح اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كليّا من غير اختصاص له ببعضها. ولا يقال أنّه مستلزم للدّور ، لأننا نقول أنّ المقصود من الأطراد فى الحدّ معناه اللغوى وفى المحدود معناه الاصطلاحى.

فنقول : هيئه الفاعل حقيقه لذات ثبت له المبدأ ، فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم ، وكذا الجاهل والفاسق.

وكذلك (اسأل) موضوع لطلب شيء عن شأنه ذلك.

فيقال : اسأل زيدا أو اسأل عمروا الى غير ذلك ، بخلاف مثل : اسأل الدار ، فنسبه السؤال مجازا الى شيء وإرادته أهلها غير مطرد ، فلا يقال : اسأل البساط واسأل الجدار.

وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمه وهي :

الوضع الشخصي و النوعي

إنّ الحقائق وضعها شخصي ، و المجازات نوعي .

والمراد بالأول : أنّ الواضع عين اللفظ الخاصّ المعين بإزاء معنى خاصّ معين ، سواء كان المعنى عامّا أو خاصّا ، وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادّه أو الهيئه .

أمّا ما وضع باعتبار المادّه ؛ فيقتصر فيه على السّماع ، بخلاف ما وضع باعتبار الهيئه ؛ فيقاس عليه ، كأنواع المشتقات إلّا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسّخى والمتجوّز ونحوها للمنع الشرعي ، وإنّ أسماء الله توقيفيه .

والمراد بالثاني : أنّ الواضع جوّز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي بأحد من العلائق المعهوده ، فالمجازات كلّها قياسي لعدم مدخلته خصوص المادّه

والهَيْئَة فيها ، بل المعتبر فيها هو معرفه نوع العلاقه بينها وبين المعانى الحقيقيه.

وبعباره اخرى : لا- يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب ، بل يكفى أن يحصل العلم أو الظنّ برخصه ملاحظه نوع العلاقه فى الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب ، فيقاس عليه كلّ ما ورد من المجازات الحادثه وغيرها ، ولا يتوقّف على النقل ، وإلّا لتوقّف أهل اللّسان فى محاوراتهم على ثبوت النقل ، ولما احتاج المتجوّز الى النظر الى العلاقه ، بل كان يكتفى بالنقل ، ولما ثبت التجوّز فى المعانى الشرعيّه المحدثه مع عدم معرفه أهل اللّغه بتلك المعانى ، وبطلان اللّوازم بين (1).

وذهب جماعه (2) الى اشتراط نقل آحادها (3) لوجهين :

ص: ٧٣

١- المقصود من اللّوازم أى اللّوازم الثلاثه التى أحدها توقف أهل اللّسان فى محاوراتهم على ثبوت النقل ، وثانيها : عدم احتياج للتجوّز الى النظر الى العلاقه ، وثالثها : عدم ثبوت التجوّز فى المعانى الشرعيه المحدثه. يعنى أنّ بطلان هذه اللّوازم بينه لا يحتاج الى كثير بيان فيكون الملزوم وهو توقف التجوّز على النقل من العرب أيضا باطلا.

٢- منهم الفخر الرّازى كما فى «المحصول» ١ / ١٧٨ كما ويعرف من عباراته هناك فى بحث المجاز أيضا.

٣- هنا قول ثالث بالتفصيل بين مثل معانى الحروف وما فى معناها من الأسماء والظروف وصيغه الأمر والنهى والأفعال الناقصه ونحوها وبين غيرها ، باشتراط نقل الآحاد فى الأوّل ونفيه فى الثانى ، نقله جماعه منهم المحقّق الكاظمى عن بعض مشايخه ، واستدلوا عليه باشتداد اهتمام علماء اللّغه والأدب لاستقصاء معانى تلك الألفاظ ، وحيث يقع الخلاف فى بعض تلك المعانى يستند كلّ من الطرفين فى إثبات مطلوبه الى شواهد شعريه ونثريه ، فلو لم يكن نقل الآحاد شرطا فى صحه استعمال تلك الألفاظ وجاز التعدى من المعانى الموضوعه لها تلك الألفاظ الى معانيها المجازيه لم يترتب فائده على ما ارتكبه ، ولغى اهتمامهم لما صنعوه لاتساع دائره المجاز عما ذكروه. وأجيب عن ذلك كما فى الحاشيه : أنّ اهتمام علماء اللّغه بضبط معانى تلك الألفاظ أكثر من اهتمامهم بضبط معانى سائر الألفاظ ، ولذا ترى أنّهم ربما يوردون فى غالب الألفاظ معانى متعدده حتى أنّهم قد ذكروا لبعضها ستين معنى ، ولا ريب أنّ أكثر هذه الألفاظ من قبيل متحد المعنى.

أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربيّ ، وقد قال الله تعالى : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (١).

توضيحه : أنّ ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربيّ ، والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقوله عنهم يلزم ما ذكر.

وفيه : أولاً : النقص بالصّلاه والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي (٢).

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

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

ورابعاً : لا- نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربيّ ، غير عربيّ ، لأنّ المراد كونه عربيّ الاسلوب ، مع أنّه منقوض باشتماله على الروميّ والهنديّ

ص : ٧٤

١- يوسف : ٢.

٢- وتقريب النقص أنّ الصلاه ونحوها من الألفاظ التي استعملها الشارع في الماهيات المخترعه مجازاً ولم يعرفها العرب ، فلو كان غير المنقول بشخصه غير عربي لورد تلك الألفاظ نقضاً على المستدل هذا على مذهب القائلين بالماهيات المخترعه. وأما على قول أبي بكر القاضي الباقلاني فلا يرد ذلك نقضاً عليه ، فإنّه إنّما يقول ببقاء تلك الألفاظ على معانيها اللغويه والشارع إنّما زاد عليها شروطاً لصحتها خارجه عنها فتلك الألفاظ لا تخرج عن العربية.

وخامسا: لا نسلم بطلان كونه غير عربى، فإنه مسلم لو أريد بضمير (أُنزِلْنَا) مجموع القرآن، لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسوره التى هذه الآيه فيها، بتأويل المنزل والمذكور، لأن القرآن مشترك معنوى بين الكلّ والبعض فيطلق على كل واحد من أجزائها.

وثانيهما: أنه إن كان نقل نوع علاقته كافيا، لجاز استعمال النخلة فى الحائط والجبل الطويلين للشباهه، والشبكه للصيد، وبالعكس للمجاوره، والابن للأب، وبالعكس للسببيه والمسببيه (٢) وهكذا، والتالى باطل فالمقدم مثله.

وقد أجب (٣) عن ذلك: بأن ذلك من جهه المانع لا عدم المقتضى، وإن لم يعلم المانع بالخصوص.

أقول: الصواب فى الجواب أن يقال: إن المقتضى غير معلوم، فإن الأصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفيه إلا ما ثبت الرخصه.

فنقول: إن المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللّازم، فلا بدّ فيه من علاقته واضحه توجب الانتقال، ولذلك اعتبروا فى الاستعاره أن يكون

ص: ٧٥

١- ويمكن المناقشه فيه باحتمال كون هذه الألفاظ من توارى اللّغتين فلا يتمّ النقض المذكور. قال فى «المجمع» ٩٦ / ٤ القسطاس بالضم والكسر وبهما قرأ السبعه، الميزان أى ميزان كان، قيل هو عربى مأخوذ من القسط العدل، وقيل رومى معرب. وفى المشكاه قال الزجاج هى الكوه، والمشكاه من كلام العرب كما فى «لسان العرب» وأما السجيل حجر من طين، وقال أهل اللغه هذا فارسى والعرب لا تعرف هذا، كما فى «لسان العرب» ومثله الأزهرى.

٢- لف على غير ترتيب النشر لأنه راجع الى العكس.

٣- المجيب هو الحاجبى فى «المختصر» والعضدى فى «شرحه».

وجه الشبه من أشهر [أظهر] خواص المشبه به ، حتى إذا حصل القرينه على عدم إرادته انتقل الى لازمه ، كالشجاعه فى الأسد ، فلا يجوز استعاره الأسد لرجل باعتبار الجسميه أو الحركة ونحوهما. وكذلك الحال فى المشبه فلا بد أن يكون ذلك المعنى أيضا فيه ظاهرا ، ولذلك ذهب بعضهم (١) الى كون الاستعاره حقيقه. فإنّ التجوّز فى أمر عقلى ، وهو أن يجعل الرّجل الشجاع من أفراد الأسد ، بأن يجعل للأسد فردان حقيقى وادّعائى ، فالأسد حينئذ قد اطلق على المعنى الحقيقى بعد ذلك التصرف العقلى ، وهذا المعنى مفقود بين النخله والحائط والجبل ، فإنّ المجوّز لاستعاره النخله للرّجل الطويل هو المشابهه الخاصه من حصول الطول مع تقاربهما فى القطر ، وهو غير موجود فى الجبل والحائط.

وهكذا ملاحظه المجاوره ، فإنّ المجاوره لا بد أن يكون بالنسبه الى المعنيين معهودا ملحوظا فى الأنظار كالماء والنّهر والميزاب ، لا- كالشبكة والصّيد ، فإنّ المجاوره فيهما اتفقيه (٢) ، بل المستفاد من المجاوره المعتره هو المؤانسه ، والتنافر بين الشبكة والصّيد واضح.

وأما الأب والابن ، فعلاقه السببيه والمسببيه فيهما أيضا خفيه عرفا ، وليس أظهر خواص الابن والأب حين ملاحظتهما معا السببيه والمسببيه.

ص: ٧٦

- ١- لقد اختلفوا فى أنّ الاستعاره مجاز لغوى أم عقلى ، فذهب الجمهور الى الأوّل بمعنى أنّها لفظ استعمل فى غير ما وضع له لعلاقه المشابهه ، ونسب الثانى الى السكاكى بمعنى أنّها حقيقه لغويه ومجاز عقلى.
- ٢- غير معهوده فى الأنظار ، أو تحصل أحيانا واتفقا لعدم كثره وجود الشبكة على فرض الكثره ، فالشبكة مخصوصه بالصياد فى البحار والأنهار لا يراها الناس غالبا ولا يتصوّرها الأكثر ، بخلاف الميزاب لكونه فى مرئ الناس ومسمعهم غالبا.

نعم الترييه والرّثاسه والمرءوسيه من الخواصّ الظاهره فيهما ، مع أنّ التقابل الحاصل من جهه التضاييف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات.

وبالجملة ، لّمّا كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللّازم ، فلم يظهر من العرب إلّا تجويز العلاقه الظاهره.

ألا ترى أنّ استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ ليس بمحض علاقه الجزئيه والكلّيه ، بل لوحظ فيه كمال المناسبه بين الجزء والكلّ ، بأن يكون ممّا ينتفى بانتفاء الجزء كالرّقبه للإنسان والعين للرّيئه (1) باعتبار وصف كونه ربيئه.

وبالجملة ، الرّخصه الحاصله في النوع يراد بها الحاصله في جملة هذا النوع ، وإن كان في صنف من أصنافها أو في أفرادها الشائعه الظاهره. وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرّخصه في مثل هذه الأفراد من الشّباهه والسببيّه والمجاوره ونحوها ، إلّا أنّه حصل الرّخصه في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل ، فلاحظ وتأمل.

إذا تقرّر ذلك فنقول : قد أورد على كون الأطراد دليل الحقيقه ، النّقض بمثل : (أسد) للشجاع ، فإنّه مطّرد ومجاز ، فيتخلف الدليل عن المدلول ، وعلى كون عدم الأطراد دليل المجاز النّقض بمثل : الفاضل والسّيخى فإنّهما موضوعان لذات ثبت له الفضيله والسّيخاء ، ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه ، والقاروره فإنّها موضوعه لما يستقرّ فيه الشىء ، ولا يطلق على غير الرّجاءه.

ص : ٧٧

١- يقال كان لهم ربيئه أى عينا يرقب لهم وهو من كان يصعد الى ربوه لينظر الى الأطراف ليطلع على من يجيء ليخبر القوم بذلك.

وأجيب (١) عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا : بأن (الفاضل) موضوع لمن من شأنه الجهل (٢) ، و (السّخى) [والسخاء] موضوع لمن من شأنه البخل فلا يشملته تعالى (٣) بالوضع ، و (القاروره) للزجاج لا كلّ ما يستقرّ فيه الشىء .

أقول : والقاروره منقوله وقد ترك المعنى الأول وإلا لجاز الاطراد .

والتحقيق (٤) أن يقال : إن أريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز ، أنه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصه من نوع العلقه ولو فى صنف من أصنافه ، فلا ريب أنّ المجاز حينئذ ينحصر فيما حصل فيه الرخصه وهو مطرد .

وإن أريد أنه بعد حصول الرخصه فى النوع غير مطرد ، فقد عرفت أنه ليس كذلك .

فنقول (٥) : إنّ عدم جواز : أسأل الجدار مثلا إنّما هو لعدم مناسبه الأهل للجدار المناسبه الظاهره المعبره فى المجاز . وكذلك : أسأل الشجر و : أسأل الإبريق ، ونحو ذلك ، فذلك لعدم انفهام الرخصه فيه ، لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم ، ألا ترى أنه يجوز أن يقال : أسأل الدار ، و : أسأل البلده ، و : أسأل الرستاق (٦) و : أسأل المزرعه ، و : أسأل البستان ، وغير ذلك .

ص : ٧٨

١- المجيب هو الفاضل الجواد .

٢- أى لمن يجوز عليه الجهل .

٣- يعنى ان الله تعالى لم يوجد فيه المبدأ حتى يصدق عليه الشأن هذا كما فى الحاشيه للشهشهانى الأصفهانى .

٤- التحقيق فى مقابل القول المشهور وقد ذكره فى «هدايه المسترشدين» ١ / ٢٦٥ وفيه كلام له .

٥- فى بيان عدم الاطراد فى المجاز .

٦- معرّب رستاء بمعنى القرية والجمع رساتيق .

ومثله أطراد الأسد لذات ثبت له الشجاعه وإن كان من سائر أفراد الحيوان غير الانسان.

وبالجملة ، المجاز أيضا بالنسبه الى ما ثبت نوع العلاقه فيه مطّرد ولو كان فى صنف من أصناف ذلك النوع.

ص: ٧٩

قانون : استعمال اللفظ في معنى أو معان لم يعلم وضعه له

إذا تميّز المعنى الحقيقي من المجازي ؛ فكلّما استعمل اللفظ خاليا عن القرينه فالأصل الحقيقيه ، أعنى به الظاهر ، لأنّ مبني التفهيم والتّفهم على الوضع اللفظي غالبا ، ولا خلاف لهم في ذلك.

قانون وأمّا إذا استعمل لفظ في معنى أو معان لم يعلم وضعه له ، فهل يحكم بكونه حقيقه فيه أو مجازا ، أو حقيقه إذا كان واحدا دون المتعدّد ، أو التوقّف لأنّ الاستعمال أعم؟

المشهور الأخير ، وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقيه ، والسيد المرتضى على الأوّل لظهور الاستعمال فيه (١) ، وهو ممنوع.

والثاني : منقول عن ابن جنّي (٢) ، وجنح إليه بعض المتأخّرين (٣) ، لأنّ أغلب لغه العرب مجازات (٤) ، والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب وهو أيضا ممنوع ، ولو سلّم فمقاومته للظنّ الحاصل من الوضع ممنوع.

ص: ٨٠

١- راجع «الذريعة» ص ١٠.

٢- بكسر الجيم وتشديد النون وسكون الياء وتخفيفهما ، كنيه أبو الفتح عثمان بن جنّي ، ونقل عن سيبويه أنّ جنّي معرّب كنى وليس الياء للنسبه.

٣- وممن آل الى ما مآل إليه ابن جنّي وهو دلالة الاستعمال على مجازيّه المستعمل فيه ، المحقق جمال الدّين الخوانساري في بحثه على المشتق. واستفهم ذلك من جمله كلام له في «حواشيه» على شرح «المختصر» وكأنّه غير دال عليه.

٤- ودليل ابن الجنّي لأنّ أكثر اللّغات مجازات فمنعه أيضا ، وردّ عليه صاحب «الفصول» ص ٤١.

والثالث (١): مبنَى على أنّ المجاز مستلزم للحقيقه ، فمع الاتّحاد لا يمكن القول بمجازيّته ، وأمّا مع التعدّد ؛ فلمّا كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه (٢) ويترتب على ذلك لزوم استعمال أمارات الحقيقه والمجاز فى التمييز ، وحيث لم يتميز ؛ فالوقف .

وردّ : بمنع استلزام المجاز للحقيقه ، بل إنّما هو مستلزم للوضع ك : (الرحمن) ، والحقيقه مستلزم للاستعمال ، وأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود .

ثمّ اعلم : أنّ عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه ، يتصوّر على وجهين :

الأوّل : أن يعلم لفظ استعمال فى معنى واحد أو فى معان متعدّده ، ولم يعلم أنّه موضوع لذلك المعنى أو المعانى أم لا ، فيحتمل عندنا أن يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ، ويحتمل أن يكون له معنى آخر وضع له ، ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له أصلا ، لا معيّنا ولا غير معيّن .

وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقه لا على الوجه الآتى (٣) ولكنّ ذلك الفرض مع وحده المستعمل فيه فرض

ص : ٨١

١- لم يصرّح هنا بالقائل لظهوره من دليله أنّه كلّ من قال باستلزام المجاز للحقيقه .

٢- أى يختار المجازيه ونقول بعض منها مجاز والآخر حقيقه ، والتمييز يحتاج إلى إعمال أمارات الحقيقه والمجاز وحيث لم يتميز فالوقف .

٣- لأنّ هذا الوجه مما لم يعلم للفظ حقيقه أصلا لا - معيّنا ولا غير معيّن فيتمّ كلام هذا القائل حينئذ من حمل المستعمل فيه الواحد على الحقيقه لا المجاز ، إذ لو كان مجازا لا بد أن يكون له حقيقه أيضا لاستلزامه الحقيقه ، والمفروض وحده المستعمل فيه بخلاف الوجه الآتى ، فإنّ فيه يعلم الحقيقه فى الجمله سوى المستعمل فيه ، وإن لم يكن نفسها معلوما لنا . وبالجمله هذا الوجه ممّا يتصوّر فيه وحده المستعمل فيه ، بخلاف باقى الأقسام الآتية ، فإنّه لا يخلو عن التعدّد فيه معلوما كان أو مجهولا ، ولا ريب أنّ القول بأنّ المجاز مستلزم للحقيقه يتمّ على فرض اتحاد المستعمل فيه لا غير .

نادر ، بل لم نقف عليه أصلا.

والثانى : أن يعلم الموضوع له الحقيقى فى الجملة ، وهو يتصوّر أيضا على وجهين :

أحدهما : أنا نعلم أنّ له معنى حقيقيا ، ونعلم أنّه استعمل فى معنى خاصّ أيضا ولا نعلم أنّه هل هو أو غيره ، وذلك الجهاله إنّما هو بسبب جهاله نفس الموضوع له (١) ، لا بسبب جهاله الوضع ، مثل إنّنا نعلم أنّ ليله القدر موضوعه ليله خاصّه ، واستعمل فيها أيضا مثل قوله تعالى : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (٢) ولكن لا نعلمها بعينها ، فإذا أطلقها الشّارع على ليله النصف من شعبان مثلا ، أو ليله الإحدى والعشرين من شهر رمضان مثلا- ، فهل يحكم بمجرد ذلك الإطلاق أنّها هى الموضوع له اللفظ ، أو يقال أنّ الاستعمال أعّم من الحقيقه إذ يمكن أن يكون إطلاقها عليها من باب الاستعاره ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر.

هذا إذا لم يكن من باب التّنصيب أو الحمل الظاهر فى بيان الموضوع له ، كما لو انحصر الاستعمال فى الواحد ، وقال بأنّ ليله القدر هى هذه ، وذلك مثل أن يقول : اقرأ فى ليله القدر هذه الليله فلانا ، ولو تعدّد المستعمل فيه حينئذ فيتّضح عدم دلاله الاستعمال على شيء (٣) ، ويلزم السيّد ومن قال بمقالته القول بتعدّد

ص: ٨٢

١- اى بعينه شخصا.

٢- القدر : ١.

٣- أى شيء من الحقيقه. ووجه هذا الاتضاح هو أنّ المستعمل فيه إذا تعدّد وكان أحدهما على سبيل الحمل والانحصار والآخر خال عنه لا- يمكن القول حينئذ بأنّ الاستعمال فى الخالى عن الحمل ، والحصر أيضا علامه للحقيقه ، وذلك لمنافاته للحصر المستفاد من الحمل الواقع فى المستعمل فيه الأوّل.

الموضوع له لو عمّوا المقال حينئذ ، وهو كما ترى.

والثاني : انا نعلم أنّ اللفظ مستعمل في معنى أو أكثر ، ونعلم أنّ له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الأمر أيضا ، ولكن نشكّ في أنّ المستعمل فيه أيضا حقيقه أم لا ، وذلك يتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن نشكّ في أنّه هل هو فرد من أفراد المعنى الحقيقي ، أو مجاز بالنسبه إليه.

وثانيهما : أن نشكّ في أنّ اللفظ هل وضع له أيضا بوضع على حده فيكون مشتركا ، أم لا. مثل : إنا نعلم أنّ للصلاه معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام ، فإذا استعملت في الأفراد المشروطه بالطهاره والزكوع والسجود منها أيضا ، نعلم جزما أنّها من معانيها الحقيقيه ، وإذا أطلقت على صلاه الميّت ، فهل هذا الإطلاق علامه الحقيقيه ، بمعنى أنّ المعنى الحقيقي للصلاه هو المعنى الأوّل العامّ لا المشروط بالطهاره والزكوع والسجود أيضا ، أو أنّها موضوعه بوضع على حده لصلاه الميّت أيضا ، أو الاستعمال أعمّ من الحقيقيه والمجاز؟

فالمشهور على التوقّف ، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقيه (1) ، والسيد يحملها على الحقيقيه ، فإن ظهر عنده أنّها من أفراد الحقيقيه المعلومه ؛ فيلحقها بها ، وإلا فيحكم بكونها حقيقه بالوضع المستقلّ فيكون مشتركا لفظيا ، وكذلك إذا رأينا

ص: ٨٣

١- ويعنون به صورته تعدّد المعنى وأما مع اتحاده فالمعروف دلالته على الحقيقيه كما في تبين الاصفهاني في «هداياته» ١ / ٢٩٢.

ويظهر الثمره (٢) فى عدم إجراء حكم الحقيقه على المشكوك فيه على المشهور ، وإجرائه على مذهب السيّد على الاحتمال الأوّل ، والتوقّف فى أصل حكم الحقيقه حتّى يظهر المراد منها بالقرائن على الثانى .

مثلا: إذا رأينا أنّ الشارع حكم بوجود نرح تمام ماء البئر للخمر ، الخاليه عن قرينه المراد ، مع علمنا بأنّ المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقه ، فيتردّد الأمر بين أن يكون المراد أنّ الفقّاع مثل الخمر فى الحرمة فيكون مجازا ، فلا يثبت به جميع أحكام الحقيقه فيه ليتفرّع عليه نرح جميع ماء البئر ، وبين أن يكون المراد منه الخمر الواقعى ، إمّا بمعنى أنّ الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقّاع فى الخمر المطلق المحكوم عليها بوجود نرح الجميع ، أو بمعنى أنّ الخمر كما أنّه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقّاع أيضا ، فحينئذ يتوقّف حتّى يظهر من القرينه أنّ أىّ المعنيين هو المراد فى الخمر المطلق المحكوم عليها بوجود نرح الجميع .

فظهر بما ذكرنا ، أنّ المراد بالمعنى فى قولنا : أمّا إذا استعمل لفظ فى معنى أو معان ما ذا ، وأنّ المراد بالمعانى ما ذا ، وأنّ الأوّل إنّما يتمّ بالنظر الى الوجه الأوّل إذا اتحد المستعمل فيه المعلوم (٣).

ص: ٨٤

١- كما فى قوله عليه السلام : الفقّاع خمر استصغره الناس .

٢- الثمره من نزاع السيد والمشهور فى محل الشك .

٣- فى بعض النسخ ان اتحد المستعمل فيه المعلوم أى ان اتفق اتحاد المستعمل فيه ، وفى بعضها كما فى المتن بدل كلمه إن كلمه إذ ، ويبدو بمعنى إن ، إذ المقام مقام التشكيك لا الجزم إذ اتحاد المستعمل فيه مشكوك لا مجزوم كما ذكره سابقا بقوله : فرض نادر ، بل لم نقف عليه أيضا .

وأما مثل كلمه الرحمن (1) فهو خارج عن المتنازع فيه ، إذ المجازيّه فيه مسلّمه .

إنّما النزاع في أنّ له حقيقه أم لا ، وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقه عرفيه فيه تعالى .

ومما حَقَّقنا ، ظهر لك أنّه لا منافاه بين قول مشهور بوجوب التوقّف ، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه في صورته تعدّد المستعمل فيه ، وقولهم بأنّ المجاز خير من الاشتراك .

أمّا في صورته التردّد بين كون المستعمل فيه مجازا أو فردا من أفراد ما هو القدر المشترك بينهما ؛ فظاهر لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح للمجاز عليه ، وهو غالب موارد قولهم : إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، يعنون بذلك أنّه لا يثبت حكم ما ، هو من أفراد الكلّي حقيقه لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الإسم عليه .

وأمّا في صورته التردّد بين كون المستعمل فيه حقيقه أو مجازا ، كما لو سلّم كون صيغته افعال حقيقه في الوجوب ، وشكّ في كونه حقيقه في الندب أيضا لأجل الاستعمال ؛ فمرادهم بقولهم : إنّ الاستعمال لا يدلّ على الحقيقه وأنّه أعمّ ، الردّ على السيّد ومن قال بمقالته .

فإذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال ، فلا- يوجب الاستعمال إلّا التوقّف ، لأنّه لا يمكن ترجيح المجازيّه بدليل آخر ، فلذلك يقولون : بأنّ الصيغّه في الندب مجاز ولا يتوقّفون في ذلك ، فتبصّر حتى لا يختلط عليك الأمر .

ولا- بأس أن نشير الى بعض الغفلات ، فمنها ما وقع عن صاحب «المدارك» قال في منزوحات البئر : واعلم أنّ النصوص إنّما تضمّنت نزع الجميع في الخمر ، إلّا أنّ

ص: ٨٥

١- وهذا دفع لما يمكن أن يقال من أنّه كيف تحكم بأنّ اتحاد المستعمل فيه مشكوك والحال أنّ كلمه الرحمن قد اتّحد فيها المستعمل فيه وهو الله سبحانه وتعالى .

معظم الأصحاب لم يفرّقوا بينه وبين سائر المسكرات (١) في هذا الحكم واحتجوا عليه بإطلاق الخمر في كثير من الأخبار على كل مسكر، فيثبت له حكمه وفيه بحث، فإنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك (٢).

ونظير ذلك أيضا قال في ردّ من أوجب نزع الجميع للفقاع مستدلّا بإطلاق الخمر عليه في الأخبار، وأنت خير بعدم صحّحه الجمع بين قوله: فإنّ الإطلاق أعمّ، وقوله: والمجاز خير من الاشتراك، ويظهر وجهه بالتأمل فيما حقّقناه.

وأما نظر جمهور علمائنا رحمه الله في الاستدلال بتلك الأخبار، فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقه أو الفقاع خمرا كذلك، بل وجه استدلالهم هو أنّ الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضى اعتبار المشابهة في جميع الأحكام لوقوعه في كلام الحكيم، أو الأحكام الظاهره الشائعه، ومنها حكم النجاسة ومقدار النزع، فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلاثة:

أحدها: الإجمال، لعدم تعيين وجه الشبه.

والثاني: العموم، لوقوعه في كلام الحكيم.

والثالث: التشريك في الأحكام الشائعه، وهو أظهر الاحتمالات. ومن هذا القبيل قولهم: «الطواف في البيت صلاة» (٣).

ص: ٨٦

١- كالنيذ من التمر، والتبع بكسر الباء وسكون التاء المثناه وفتحها، وهو نيذ العسل. والفضيخ بالمعجمتين من التمر والبسر، والنقيع من الزبيب، والرمز بكسر الميم والزاء المعجمه الساكنه المهمله، والجعه بكسر الجيم وفتح العين المهمله نيذ الشعير، وسائر المسكرات الأخرى تجد ذكرها في الكتب الفقهيّه المبسوطة في أبواب المطاعم والحدود.

٢- «مدارك الأحكام»: ١ / ٦٣.

٣- «عوالي اللثالي»: ١ / ٢١٤، الحديث ٧٠، و ٢ / ١٦٧ الحديث ٣، وفيهما: بالبيت بدل في البيت.

قد ذكرنا أنّ الأصل في التفهيم والتفهيم هو الوضع ، وأيضاً الأصل والظاهر يقتضيان من عدم إرادته الزائد على المعنى الواحد ، وعدم وضع اللفظ لأكثر من معنى حتى يكون مشتركاً أو منقولاً ، وعدم إرادته معنى آخر من اللفظ غير المعنى الأول بسبب علاقته حتى يكون مجازاً ، فحيث علم وجود هذه المخالفات (١) وإرادته هذه الأمور من اللفظ بقريته حالته أو مقالته ، فهو وإن احتمل إرادته هذه الأمور ولم يكن قريته عليها ، فلا ريب أنه يجب الحمل على الموضوع له الأولى كما تقدّم (٢).

وأما لو كان الاحتمال والتردد [الترديد] بين هذه الأمور المخالفة (٣) لأصل الموضوع له المتجدّده الطارئ له ، الحاصله بسبب دواعٍ خارجيه ، فيتصوّر هناك صور عديده يعبر عنها الاصوليون بـ «تعارض الأحوال» يحصل من دوران اللفظ

ص: ٨٧

١- ويبدو من قوله : فحيث علم الاعتقاد الراجح ليشمل الظنّ لوجود المخالفه أيضاً ، فإنه كالعلم به متّبع. هذا والصّور المتصوره هنا خمس هي العلم بالمخالفه ، والظنّ ، والعلم بالموافقه ، والظنّ بها ، وخامسها الشك بين الأمرين في الأولين ، بحمل اللفظ على المخالف للأصل ، وفي الثلاثه الباقيه على الموافق للأصل.

٢- كما تقدم في أنّ الأصل في التفهيم والتفهيم هو الوضع والظاهر منه أيضاً الواضع الأولى.

٣- الفرق جلي بين هذا القسم الأخير والقسمين الأولين في قوله : فحيث علم وجود هذه المخالفات ، وقوله : ان احتمل إرادته هذه الأمور. لأنّ في الأوّل العلم بوجود واحد من الأمور المخالفه للأصل بواسطة القرينه موجود فيؤخذ بمقتضاه. وفي الثاني وجود أحدها محتمل مع وجود احتمال وجود الموضوع له الأولى فيؤخذ بمقتضى أصاله الحقيقه وظاهر اللفظ ، ولكن في هذا القسم احتمال وجود الموضوع له الأولى منتف ، والعلم الاجمالي بوجود أحد الأمور المخالفه موجود من غير قرينه على التعيين فهذا القسم هو عنوان مسأله تعارض الأحوال.

١- قال في الحاشية : وتصور الصّور العديده يكون حيث ذكر المصنف أنّ الأحوال خمس الاشتراك والنقل والتخصيص والإضمار والمجاز ، فإذا ضربنا هذه الأحوال الخمس في أنفسها تحصل النتيجة عندنا خمسة وعشرون قسما. والصحيح منها العشره المعروفه وهى ملاحظه الاشتراك من الأربعة الباقية فتحصل أربع صور ، ثم ملاحظه النقل مع الثلاثه الباقية فتحصل ثلاث صور ، ثم التخصيص مع الباقين أى المجاز والإضمار فتحصل صورتان ، فجميع هذه الصّور تسع ثم ملاحظه الإضمار والمجاز معا فتحصل صوره واحده فيكون مجموع ذلك كله عشره صور. هذا كله إذا كانت صور التعارض ثنائيه ، وقد تكون ثلاثيه وهى أيضا عشر ، وقد تكون رباعيه وهى خمس ، وقد تكون خماسيه وهى صوره واحده. فمجموع هذه الصّور أعنى غير الثنائيه ستّ عشره ، فعلى هذا ترتقى الصّور الصحيحه الى ست وعشرين. والمصنف رحمه الله كان قد تعرّض لبيان جميع صحاح الصّور الثنائيه ولم يتعرض للثلاثيه والرابعيه والخماسيه لظهور أحكامها مما يذكر من أحكام الصّور الثنائيه فلا فائده لذكرها. نعم قال بعضهم : إنّ الأحوال المتعارضه سبعة بإضافه التقييد والنسخ فلا وجه لتركهما فعلى قوله هذا إن شئت إجمال الحساب ضربت الأحوال السّبع في أنفسها تحصل تسع وأربعون صوره والصحيح منها إحدى وعشرون فعليك باستخراج هذه الصّور مع ملاحظه ما عدا الثنائيه من الثلاثيه الى السّباعيه. ونشير الى أنّ العلامة فى «التهذيب» ص ٨١ حصرها فى عشره. وإليك هذه الصوره للتوضيح

والتخصيص والإضمار وإن كانا قسامين من المجاز ، لكنّه لَمّا كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردهما من أقسام المجاز وجعلوهما قسيما له ، وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الآخر (١) ، مثل .

أنّ المجاز أرجح من الاشتراك (٢) لكثرتة وأوسعيته في العبارة ، وكونه أفيد ، لأنّه لا- توقّف فيه أبدا بخلاف المشترك .
والاشتراك أرجح من المجاز (٣) من حيث أبعديته عن الخطأ إذ مع عدم القرينه يتوقّف ، بخلاف المجاز ، فيحمل على الحقيقه ، وقد يكون غير مراد في نفس الأمر ، وأنّ المجاز يصحّ من كلّ من المعنيين فيكثر الفائده ، بخلاف المجاز من النقل ، لأنّ النقل يقتضى الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الأوّل بخلاف الاشتراك ، والنسخ يقتضى بطلان المنسوخ ، والاشتراك ، يقتضى التوقّف فيكون أولى ، وأنّ الاشتراك أكثر من النقل .

والإضمار أرجح من الاشتراك لاختصاص الإجمال الحاصل بسبب الإضمار ببعض الصّور ، وذلك حيث لا يتعيّن المضمر ، وتعميمه في المشترك ، وأنّ الإضمار أوجز وهو من محاسن الكلام .

ص : ٨٩

١- أراد من هذا القول في الجملة وإلّا فسيأتى أنّ بين المجاز والإضمار قول بالمساواه فلا مرجح لأحدهما على الآخر على ما ذكره ، مع أنّه لم يذكر في بعض أطراف الصّور مرجح .

٢- أى من بعض صور الدوران بعضها مع بعض دوران الاشتراك مع المجاز ، فقوله : لكثرتة دليل على أرجحيه المجاز .

٣- وهذا عطف على قوله : المجاز أرجح من الاشتراك . وهذه الأرجحيه علّتها بوجهين : أحدهما من حيث أبعديته كما أشار .
وثانيهما : أنّ المجاز يصح لكل من المعنيين أى كل واحد من المعنيين المشترك باعتبار كونه معنى حقيقيا يصح المجاز ، أما معنى المجازى لا يصح منه المجاز إلّا على القول بسبك المجاز من المجاز .

والتخصيص أرجح من الاشتراك لأنه خير من المجاز ، وهو خير من الاشتراك.

والمجاز أرجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع ، والمجاز يفتقر الى قرينه صارفه هي متيسره ، والأول متعسر ، والمجاز فوائده أكثر من النقل ، ويظهر من ذلك ترجيح الإضمار عليه أيضا.

والتخصيص أرجح من النقل لأنه أرجح من المجاز وهو أرجح من النقل.

والتخصيص أرجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينه التخصيص ، والمجاز إذا لم تعرف قرينه يحمل على الحقيقه وهي غير مراده.

والتخصيص أرجح من الإضمار لكونه أرجح من المجاز المساوي للإضمار.

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

وحاصل غرض المستدل في الترجيح (1) بهذه الوجوه إبداء كون صاحب المزيه الكامله أولى بالإرادته للمتكلم ، فلا بد من حمل كلامه على ما هو أكمل وأحسن وأتم فائده ، فلا يختار المتكلم ما هو أخس وأنقص وأقل فائده إلّا في حال الضروره ، وحال الضروره نادره بالنسبه الى غيرها ، والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

وفيه : أنا نمنع أنّ غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك.

فإن قيل : الحكماء منهم يعتبرون ذلك ، وما يجدى للاصولي هو ملاحظه كلام الشارع ، وهو حكيم.

ص: ٩٠

١- حاصله أنّ من يرجح بعض هذه المعاني على بعض الآخر ، نظره أنّ هذا البعض أرجح وأولى وأتم وأنسب بقاعده البلاغه من الآخر ، فيكون أولى بإرادته المتكلم من الآخر.

فيقال : إنّ الحكمه لا تقتضى ذكر الأتمّ والأحسن غالباً ، بل ربّما يقتضى ذكر الأنقص .

نعم ، إذا كان المراد إظهار البلاغه للإعجاز ونحوه ، فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقته مقتضى المقام ، والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي ، وما يرتبط بالمحسنات اللفظيه والمعنويّه ، ولكن مقتضى المقامات مختلفه ، وما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزيد دخل فى بيان الأحكام الشرعيّه الذى هو محطّ نظر الأصولي ، ومع تسليم ذلك ، فمنع حجّيه مثل هذا الظنّ (1) .

والتحقيق أنّ المجاز فى نفس الأمر أغلب من غيره من المذكورات فى أكثر كلام المتكلمين ، ولا- يمكن إنكار هذه الغلبه ، وكذلك التخصيص أغلب أفراد المجاز فى العامّ لا مطلقاً .

وأما حصول الغلبه فى غيرها ، فغير معلوم ، بل وندرته معلومه ، وعلى هذا يقدمّ المجاز على الاشتراك والنقل ، بل ولا يبعد ترجيحه على الإضمار أيضاً ، ويقدمّ التخصيص على غيره من أقسام المجاز وغيرها لأنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب .

ص: ٩١

١- لأنّ هذا الظنّ قد حصل من الاستحسانات والأقيسه ، والظنّ الذى نقول بحجّيته هو الظنّ المستفاد من الألفاظ بحسب المحاورات المتعارفه لا مطلقاً . ومن هنا تعرف عدم المناقضه بين هذا الكلام وما سيقوله بعد ذلك من تقديم بعض المعانى على بعض ، لأنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب . ووجه المناقضه تاره يمنع الظنّ الحاصل من الغلبه كما أشار بقوله : وفيه إنّنا نمنع ... الخ ، وتاره يجوز كما أشار بقوله : هذا لأنّ الظنّ ... الخ . ووجه عدم المناقضه أنّ دعوى الغلبه التى منعها حجّتها هى الغلبه الحاصله من الأقيسه والاستحسانات لا- الحاصله من الألفاظ ، وأما الغلبه التى سلّم حجّتها هى الغلبه الحاصله من الألفاظ فلا مناقضه بينهما .

وأما حجّيه مثل هذا الظنّ ، فيدلّ عليه (١) ما يدلّ على حجّيه أصالة الحقيقة مع احتمال إرادته المجاز ، وخفاء القرينه ، فكما أنّ الوضع من الواضع ، فهذه الامور المخالفه له الطارئه عليه أيضا من جانب الواضع ، ولذا يقال : إنّ المعنى المجازيّ وضع ثانويّ ، فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهوده المعدوده ، فكذا يكتفى في معرفه أنّ ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول ، بقرينه الغلبه ، سيّما والأصل عدم الوضع الجديد ، وعدم تعدّده ، وعدم الإضمار ، وغير ذلك ، ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظنّ من الفقهاء.

وبالجملة ، فلا- مناص عن العمل بالظنّ في دلالة الألفاظ ، خصوصا على قول من يجعل الأصل جواز العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدليل (٢) ، مع أنّه يظهر من تتبع تضاعيف الأحكام الشرعيّه والأحاديث ، اعتبار هذا الظنّ ، فلاحظ وتأمل. وإن شئت أرشدك الى موضع واحد منها ، وهو ما دلّ على حجّيه ما يباع في أسواق المسلمين وإن أخذ من يد رجل مجهول الإسلام ، فروى إسحاق بن عمّار في الموثّق عن العبد الصالح (٣) أنّه قال : «لا بأس بالصلاه في فرو اليماني وفيما صنع

ص: ٩٢

- ١- غرضه أنّ حجّيه هذا الظنّ ليس لأجل دليل الانسداد الذي يثبت حجّيه الظنّ في زمان الانسداد دون الانفتاح ، بل حجّيته لأجل الدليل الخاص الذي يثبت حجّيه هذا الظنّ ولو مع الانفتاح وهو بناء العقلاء.
- ٢- كالظنّ في أصول الدّين وكالظنّ الحاصل من القياس والاستحسان أو المصالح المرسله.
- ٣- يراد منه الامام موسى بن جعفر عليهما السلام ويستفاد من بعض الأخبار أنّه صار ملقبا بهذا اللقب في عالم القدس. وروى أنّ هارون أرسل جاريه لها جمال فاتق يريد بالامام عليه السلام سوءا وكيدا فجعلها معه في السّجن ، وبعد مده أرسل هارون خادمه ليتفحص عن حال الجاريه فرآها ساجده لربها لا ترفع رأسها تقول : قدوس سبحانك سبحانك ، فقال هارون : سحرها موسى بن جعفر بسحره عليّ بها ، فأتى بها وهي ترعد شاخصه نحو السّماء بصرها. فقال : ما شأنك. فقالت : شأنى الشأن البديع ، إني كنت واقفه عنده وهو قائم يصلى ليله ونهاره ، فلما انصرف عن صلاته وهو يسبح الله ويقدهسه. قلت : يا سيدى هل لك حاجه أعطيكها. قال عليه السلام : وما حاجتى إليك. قلت : إني ادخلت عليك لحوائجك. قال : وما بال هؤلاء. قالت : فالتفت فأنا بروضه مزهره لا- أبلغ آخرها من أولها بنظري ولا- أولها من آخرها ، فيها مجالس مفروشه من الوسد والديباج وفيها وصف ووصائف لم أر مثل وجوههم حسنا ولا- مثل لباسهم لباسا ، عليهم الحرير الأخضر والإكليل والدّرر والياقوت ، وفي أيديهم الأباريق والمناديل ومن كل الطعام ، فخررت ساجده حتى أقامنى هذا الخادم. فرأيت نفسى حيث كنت. فقال هارون : يا خبيثه لعلك سجدت فنمت فرأيت في منامك هذا هذه الخبيثه إليك فلا يسمع منها أحد. فاقبلت في الصلاه فإذا قيل لها فى ذلك. قالت : هكذا رأيت العبد. قالت : لا والله يا سيدى إلّا قبل سجودى رأيت ، فسجدت من أجل ذلك. فقال هارون : اقبض د الصالح. فسألت عن قولها. قالت : إني لما عاينت من الأمر نادتنى الجوار يا فلانه ابعدى عن العبد الصالح حتى ندخل عليه ، فنحن له دونك. فما زالت كذلك حتى ماتت. هذا كما فى «البحار» ج ٤٨ ص ٢٣٩ عن «المناقب» ج ٣ ص ٤١٤.

فى أرض الإسلام».

قلت : فإن كان فيهما غير أهل الإسلام؟ قال : «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس» (١). ويدلّ على ذلك العرف أيضا ، فلاحظ.

ص : ٩٣

١- «تهذيب الأحكام» : ٢ / ٣٦٨ الحديث ١٥٣٢ ، «وسائل الشيعة» : ٤ / ٤٥٦ الحديث ٥٧٠٨.

كل لفظ ورد في كلام الشارع ، فلا بد أن يحمل على ما علم إرادته منه ، ولو كان معنى مجازيا. وإن لم يعلم المراد منه ، فلا بد من أن يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه أو لم يثبت ، بل كان هو اصطلاح أهل زمانه.

وإن لم يعلم ذلك أيضا ، فيحمل على اللغوي والعرفي إن وجد أحدهما بضميمة أصاله عدم النقل ، فإذا وجد واحد منهما واتحد ، فهو (١) ، وإن تعدد ، فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال أماراتها أو القرينه المعينه للمراد ، ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح أو التوقف.

وإن وجد كلاهما (٢) ، فإن كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعه ، فهو محل

ص: ٩٤

١- يعني إذا وجد واحد من المعنى اللغوي أو العرفي واتحد ذلك المعنى فهو المراد ، وإن احتمال وجود معنى آخر للفظ غير المعنى المعلوم وهو المراد في نفس الأمر ينفيه أصاله العدم.

٢- بأن يكون المعنى اللغوي والعرفي كلاهما موجودين ومعلومين وهو على قسمين : الأول : أن يكون أحدهما معلوما بالإجمال والآخر بالتفصيل ، ولكن الشك كان في التطابق والتخالف ، بمعنى ان يشك في أن معناه العرفي هل هو مطابق لمعناه اللغوي أم لا- فحينئذ يحمل على اللغوي لأصاله التطابق وعدم النقل. والثاني : أن يكون كلاهما معلومين بالتفصيل ، ولكن الشك في أن معناه العرفي هل هو كان في زمان الشارع أو حدث بعد زمانه ، فحينئذ إن كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعه ؛ فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية ، وإلا ؛ فهي المسألة المعبر عنها في الأصول بتعارض العرف واللغة ، وقد اختلفوا في ذلك على أقوال ثالثها التوقف ولم يذكره المصنف.

النزاع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه ، وإلّا فالمشهور تقديم العرف العام لإفاده الاستقراء ذلك.

وقيل : يقدم اللغه لأصالة عدم النقل ، والأوّل أظهر.

وأما ثبوت الحقيقه الشرعيه ، ففيه خلاف ، والمشهور بينهم أنّ النزاع فى الثبوت مطلقا والنفي مطلقا.

والحقّ كما يظهر من بعض المتأخّرين التفصيل (1).

وتحرير محلّ النزاع هو أنّ كثيرا من الألفاظ المتداوله على لسان المتشرّعه - أعنى بهم من يتشرّع بشرعنا فقيها كان أو عاميا - صارت حقائق فى المعانى الجديده التى استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها أهل اللغه ، مثل الصلاه فى الأركان المخصوصه ، والصوم فى الإمساك المخصوص ، الى غير ذلك ، فهل ذلك بوضع الشارع إياها فى إزاء هذه المعانى بأن نقلها من المعانى اللغويه ووضعها لهذه المعانى الجديده ، أو استعملها مجازا فى هذه المعانى مع القرينه وكثر استعمالها فيها الى أن استغنى عن القرينه فصارت حقائق ، أو لم يحصل الوضع الثانوى فى كلامه بأحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينه؟

ص: ٩٥

١- يمكن أن يقصد من هذا البعض السيد صدر الدين حيث اختار التفصيل كما فى شرح «الوافيه» تبعا لما حكاه عن معاصره السيد الفاضل نصر الله المدرّس بالحائر. هذا وسيأتى من المصنف كلام فى التفصيل كما فى طيّ قوله : وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقه الشرعيه فى الجمله ، وأما فى جميع الألفاظ والأزمان فلا... الى آخر كلامه. ويمكن لنا أن نقول أنّ التفصيل أى التفصيل بين الألفاظ والأزمان كليهما يعنى ثبوتها فى بعض الألفاظ وبعض الأزمان ، فحينئذ مراد القول بثبوتها مطلقا ، ثبوتها فى جميع الألفاظ والأزمان ، وبنفيها مطلقا نفيها فى جميعها ، وأما التفصيل بثبوتها فى جميع الألفاظ وبعض الأزمان أو بالعكس فالظاهر أنّه لم يظهر من أحد.

ويظهر ثمره النزاع إذا وجدت في كلامه بلا قرينه.

فإن قلنا بثبوت الحقيقه ، فلا بدّ من حملها على هذه المعانى وإلا فعلى اللّغوى.

وقد طال التّشاجر بينهم فى الاستدلال ، ولكلّ من الطرفين حجج واهيه (١). وأقوى أدلّه النافين (٢) أصاله عدم النقل.

وأقوى أدلّه المثبتين (٣) : الاستقراء ، فيدور الحكم مدار الاستقراء.

وقد يستدلّ بالتبادر (٤) ، بأننا إذا سمعنا هذه الألفاظ فى كلام الشارع ، يتبادر فى أذهاننا تلك المعانى ، وهو علامه الحقيقه. وهذا الاستدلال من الغرابه بحيث لا- يحتاج الى البيان ، إذ من الظاهر أنّ المعتمر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ ، فإذا سمع النحوى لفظ الفعل من اللّغوى وتبادر الى ذهنه ما دلّ على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه ، لا يلزم منه كونه حقيقه فيه عند اللّغوى أيضا.

وربّما زاد بعضهم مصادره (٥) وقال : الظاهر أنّ ذلك التبادر استعمال الشارع لا

ص: ٩٤

١- بمعنى ضعيفه.

٢- كالقاضى أبى بكر منع منه مطلقا كما فى «المحصول» وليس حصرا فيه فقط وقد نسب إليه القول : بأنّ هذه الألفاظ باقيه فى معانيها اللّغويه والزيادات شروط لقبولها وصحتها.

٣- كالمعتزله فإنّهم اثبتوها مطلقا ، فما كان اسما للفعل كالصلاه والصوم والزكاه والوضوء سموها شرعيّه وما كان اسما للذات كالمؤمن والكافر والمنافق سموها دينيه كما فى «المحصول» ، وليس حصرا فيهم فقط فقد صرح الآمدى بنسبته الى الخوارج والفقهاء أيضا.

٤- على الاثبات.

٥- قيل أنّ مراده من هذا البعض هو الوحيد البههائى. وقيل : السيد صدر الدّين. وقيل هو الفاضل التونى الذى ذكر فى «الوافيه» ص ٦٠ فقال معلّقا : غايته أنّك تقول : إنّ هذا التبادر لأجل المؤنسه بكلام المتفقّهه. فنقول : هذا غير معلوم ، بل الظاهر أنّه لكثره استعمال الشارع هذه الألفاظ فى هذه المعانى. والحاصل : أنّا نقول إنّ التبادر معلوم ، وكونه لأجل أمر غير الوضع غير المعلوم. هذا وإنّ المصادره فى اللّغه هى المراجع والمطالبه ، وأما فى الاصطلاح هى أخذ المدعى دليلا- لتمام الدّعى أو جزءها. والمناسبه بينهما ظاهره لرجوع المستدلّ به الى الادّعاء وطلبه له حيث أخذه أوّلا مدعى لنفسه ثم رجع إليه وجعله دليلا ، وبطلان المصادره للزوم الدّور ، لأنّ ثبوت المدعى موقوف على ثبوت الدليل وبالعكس. ويمكن دفع هذه المصادره بأنّ مدعى هذا البعض هو ثبوت الحقيقه الشرعيه ودليله هو ظهور التبادر من كثره استعمال الشارع ، فلا يكون الدليل عين المدعى.

لأجل إلف (١) المتشرّعه بهذا المعنى.

ثمّ أغرب وقال: إنّ التبادر معلوم، وكونه لأجل أمر غير الوضع، غير معلوم، يعنى وضع الشارع، وهو مقلوب عليه بأنّ التبادر معلوم وكونه من أجل وضع الشارع غير معلوم، وعلى المستدلّ الإثبات ولا يكفيه الاحتمال.

وكيف كان، فالحقّ ثبوت الحقيقه الشرعيه فى الجملة، وأمّا فى جميع الألفاظ والأزمان، فلا.

والذى يظهر من استقراء كلمات الشارع، أنّ مثل الصلاه والزكاه والصوم والحجّ والركوع والسجود ونحو ذلك، قد صارت حقائق فى صدر الإسلام، بل ربّما يقال أنّها كانت حقائق فى هذه المعانى قبل شرعنا أيضا (٢)، لكن حصل اختلاف فى الكيفيه

،

ص: ٩٧

١- الإلف بالكسر مصدر على وزن العلم وهى بمعنى الأنس والاسم الألفه.

٢- كما عند صاحب «الفصول» ص ٤٣، ونجد صحه هذا بالتبع للآيات والروايات وهى تحدث عن مآثر الأنبياء وإن كانت صلاتهم تختلف عما نحن عليه وكذا صيامهم.

وحصولها فيها وفي غيرها من الألفاظ الكثيره الدّوران في زمان الصّادقين عليهما السلام (١) ومن بعدهما ؛ ممّا لا ينبغي التأمّل فيه كما صرّح به جماعه من المحقّقين (٢).

وأما مثل لفظ الوجوب والسّنّه والكراهه ونحو ذلك ، فثبوت الحقيقه فيها في كلامهما عليهما السلام ومن بعدهما أيضا محلّ تأمّل ، فلا بدّ للفقيه من التّبع والتحرّي ، ولا يقتصر ولا يقلّد.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقه ، فالأوّل منهما في غايه البعد ، بل الظاهر هو الوجه الثاني (٣).

وعليه فلا تحصل الثّمرة إلّا فيما علم أنّه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى أن استغنى عن القرينه ، فإن علم أنّه كان بعده ، فيحمل على الحقيقه ، وإلّا فيمكن صدوره قبله ، وحينئذ فيمكن إرادته المعاني الجديده واختفى [واختفت] القرينه.

ويمكن إرادته المعنى اللّغويّ ، والأصل عدمها (٤) ؛ فيحمل على اللّغويّ وهذا أقرب ،

ص: ٩٨

- ١- وهما الباقر والصادق عليهما السلام وإِنما خصّيهما بالذّكر دون غيرهما من الأئمه الأطهار عليهم السلام يمكن لأنّ صدور الكثير من الروايات وإظهارها كان في عصرهما ، وربما لأجل ذلك اصطلح تسميه المذهب الحق بالمذهب الجعفري.
- ٢- كالوحيد في «الفوائد» ص ١٠٢ ، وقد ذكر القول بالتفصيل في «المسترشدين» ١ / ٤١٣. ونقل في «الفصول» ص ٤٢ : وقد يحكى عن بعضهم نفيها فيما تقدّم على زمن الصادقين أيضا.
- ٣- المراد بالأوّل هو قوله : إنّ الشارع قد نقل هذه الألفاظ عن المعاني اللّغويّه ووضعها لهذه المعاني الجديده ، ووجه بعده ظاهر ، بل الظاهر هو الوجه الثاني وهو أنّه استعمله فيها بمعونه القرينه مجازا الى ان استغنى عن القرينه فصارت حقائق فيها.
- ٤- الضمير في عدمها راجع الى إرادته المعاني الجديده لا الى إرادته المعنى اللّغوي كما قد يتوهم نتيجة لقربها. فإذا يكون المعنى عدم إرادته المعاني الجديده لأنّ المجاز على خلاف الأصل.

فليرجع الى التفصيل الذى ذكرنا وليتأمل وليتتبع لئلا يختلط الأمر ، والله الهادى .

ثم اعلم أنه قد نسب الى بعض المنكرين (1) للحقيقه الشرعيه ، القول بأنّ الشارع لم يستعمل تلك الألفاظ فى المعانى المخترعه ، بل يقول : إنّه استعملها فى المعانى اللغويه ، والزوائد شروط لصحّه العباده . فالصلاه مثلا مستعمله فى الدّعاء وكونه مقترنا بالزّكعات شرط لصحّه الدّعاء ، والشرط خارج عن المشروط .

وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوائد ، وهكذا ، فلا نقل عنده ولا حقيقه جديده .

وردّ : بأنّه يلزمه أن لا يكون المصلّى مصلّيًا إذا لم يكن داعيا فيها كالآخرس ، أو لم يكن متّبعًا كالمنفرد وهو باطل .

ويلزم (2) هذا القائل نفي التركيب والماهيات المخترعه عند الشارع .

ص : ٩٩

١- كالقاضى أبو بكر الباقلى من الشافعيه على ما نسب إليه بعضهم كالفخر الرازى ، وشرذمه أخرى من العامه . واسم القاضى محمد بن طيب البصرى ، وقيل فى الباقلى بكسر القاف منسوب الى الباقلى ، فى «الفصول» ص ٤٣ : وربما عزى الى الباقلى القول بأن هذه الألفاظ باقيه فى معانيها اللغويه والزوائد مشروط لقبولها وصحتها وهو غير ثابت .

٢- فى بعض التعاليق للشهشهانى ذكر : أنّه ربما يترأى فى بادئ النظر عطفه على يلزم الأوّل فيكون دليلا ثانيا على بطلان مذهب القاضى ، لكنه ليس بذلك لأنّه يشبه المصادر ، ويشهد بذلك إسقاط وهو عن ذيل الكلام ، مع أنّه من أجزاء الدليل ومتعلقاته يلزم الأوّل أيضا . ولم يصرح به ثمه لظهوره ، فالتصريح به هناك يكشف عن مغايره السياق وانقطاع الكلام عن السائق ، بل هو كلام مستأنف جىء لبيان منشأ ترتب الثمره على المذهبين ، فإنّ جواز إجراء الأصل على مذهب القاضى فى ضبط الأجزاء والشرائط إنّما نشأ من نفيه التركيب فهو من باب المقدمه . لقوله : ويظهر الثمره وهو وإن كان لازما لكلامه الأوّل الذى جعل مذهبا له من نفي الاستعمال كعكسه ، إلما أنّه لَمّا كانت الملازمه من هذه الجهه أخفى من الأخرى صرّح به المصنف وقوّره ليرتب عليه بدو الثمره ، وإنّما لم ينعكس لأنّ الكلام فى أبواب اللغات فتدبّر .

ويظهر الثمره فى إمكان جريان أصل العدم فى إثبات الأجزاء والشرائط وعدمه.

وبيان ذلك أنه لا خلاف ولا ريب فى كون الأحكام الشرعيه توقيفيه لا بد أن يتلقى من الشارع.

وأما موضوعات الأحكام ، فإن كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغه وأهل الخبره كالبيع والأرش ونحوهما. وكذلك كل لفظ يستعمل فى كلام الشارع لإفاده الحكم أو لإفاده بيان ماهيته العباده ، كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما. وإن كان من قبيل العبادات كالصلاه والغسل ونحوهما فهو أيضا كنفس الأحكام ، فإنها حقائق محدثه من الشارع لا يعلمها إلا هو.

وأما هذا القائل فيرجع فيها أيضا (1) الى اللغه والعرف ، كالمعاملات ، لأنه لم يقل بكونها منقولات ، غايه الأمر أن يقارنها بما يثبت عنده من الشرائط.

فإن قلنا بجعل الماهيات الجديده من جانب الشارع وإحداثها ، فيصير العبادات من باب مركب ذى أجزاء ينتفى بانتفاء أحد أجزائه ، فلا بد فى حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع أجزائه وشرائطه ، فإذا شك فى كون شىء جزء له أو شرطاً له ، فلا يمكن القول بأن الأصل عدم المدخلية ، للزوم العلم بالإتيان بالماهيه المعينه ، ولا يكفى فى ذلك عدم العلم بعدم الإتيان.

وأما على القول بعدم تركيب جديد ، فالمكلف به هو المعنى اللغوى ولا تأمل

ص: ١٠٠

١- القائل هو القاضى أبو بكر والظاهر أن كلمه أيضا زائده.

فيه ، والباقي أمور خارجه عنه يمكن نفي ما شكّ في ثبوته من الشرائط الخارجيه بأصل العدم كالمعاملات.

وأما بناء دفع كلام هذا القائل (1) بالبناء على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه ، بأن يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه واضح ، فإنّ الصلاه اسم لهذا المركّب ، وكذا الغسل والوضوء ، فكيف يحملها على الدعاء ، والغسل بفتح الغين؟

وعلى القول بعدمها ، فبعد وجود القرينه الصّارفه عن اللّغويّ لا بدّ أن يحمل على الشرعيّ لكونه أشهر مجازاته وأشيعها ، فهو غريب لما عرفت من أنّه منكر للحقيقه الشرعيه ، بل منكر للماهيات المحدثه.

ثمّ بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثه ، فهل يجوز إجراء أصل العدم فيها ، بمعنى إنّا إذا شككنا في كون شيء جزء لها أو شرطاً لصحتها فهل يمكن نفيه بأصله العدم ، أو لا بدّ من الإتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهيه في الخارج؟

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

في الصحيح و الأعم

إنّهم اختلفوا في كون العبادات أسامى للصحيحه أو الأعمّ منها ، وهذا الخلاف أيضا لا يتوقّف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فيها ، بل يكتفى فيه بثبوت الحقيقه المتشرّعه ، ومطلق استعمال الشّارع تلك الألفاظ فيها.

فالتّزاع في الحقيقه في أنّه متى أطلق لفظ دالّ على تلك الماهيه المحدثه ، فهل

ص: ١٠١

١- إشاره الى الدليل الذي أقامه الوحيد البهبهاني في «فوائده» على ردّ قول القاضي المذكور راجع الفائده «الثانيه» و «الثالثه» و «الرابعه» من «فوائده» ص ٩٥ - ١١٠.

يراد الصحيحه منها أو الأعم؟

والثمره فى هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده ، فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهيه عليها ، أو لا بدّ من العلم بالصّحّه؟

فمع الشكّ فى مدخلية شىء فى تلك الماهيه جزء كان أو شرطاً ، فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثانى ، بخلاف الأوّل ، للشكّ فى الصّحّه.

وما يظهر من كلام بعضهم (1) من التفرقه بين الشكّ فى الجزء والشرط ، وأنّ الأوّل مضرّ على القول الثانى أيضاً ، فلعله مبنيّ على أنّ المركّب لا يتمّ إلّا بتمام الأجزاء ، فكيف يقال يصدق الاسم على الثانى مع الشكّ فى جزئيه شىء آخر له!

وفيه : أنّ مبنى كلام القوم على العرف (2) ، وانتفاء كلّ جزء لا يوجب انتفاء المركّب عرفاً ، ولا يوجب عدم صدق الاسم فى التعارف ، ألا ترى أنّ الإنسان لا ينتفى بانتفاء أذن منه أو إصبع عرفاً بخلاف مثل رأسه ورقبته.

والحاصل ، أنّه لا ريب فى أنّ الماهيات المحدثه أمور مخترعه من الشارع ، ولا شكّ أنّ ما أحدثه الشارع متّصف بالصّحّه لا غير ، بمعنى أنّه بحيث لو أتى به

ص: ١٠٢

١- هذا البعض هو الوحيد البهبهاني حيث إنه فصل في الثمره المذكوره على القول بالأعم بين الأجزاء والشرائط فخص الحكم بالامتثال عند عدم العلم بالفساد عملاً بالأصل بعد إحراز صدق الاسم بالثانى ، ومنعه فى الأوّل لعدم جريان الأصل المذكور فيرجع الى قاعده الشغل المقتضيه للبراءه كما ذكر القزوينى فى «الحاشيه» علماً أنّ للوحيد رساله فى الصحيح والأعم.

٢- يعنى أنّ موضع نزاع كل من الصحيحى والأعمى إنّما هو فى أمر عرفى ، وهو تشخيص مدلول الأسمى وما يفهم فيها عرفاً بقرينه تمسّك كلّ منهما فى إثبات دعواه بالأمارات العرفيه من التبادر وصحه السلب وعدمه. ويحتمل أيضاً أن يكون مراده بمبنى كلامهم نفس الأدلّه القائمه على دعواهم الصحيح أو الأعم وكلّ من التعبيرين يلازم الآخر.

على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للأمر بالماهيّة من حيث هو أمر بالماهيّة.

لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف بوجهين :

أحدهما : أن نقول : إذا وضع الشارع أسماء لهذه المركّبات أو استعمل فيها بمناسبة ، فهو يريد تلك الماهيّة على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكوره.

وهذا القدر متيقّن الإراده ، ولكنّه لمّا كان الماهيّة عباره عن المركّب عن الأجزاء بأجمعها من دون مدخلية الشرائط ، والشرائط خارجه عنها ، ولا- مانع من وضع اللفظ بإزاء الماهيّة مع قطع النظر عن كونها جامعها للشرائط ، ولا من وضعه بإزاء الماهيّة مع ملاحظه اجتماعها لشرائط الصّحّه ، فاختلّفوا في أنّ الألفاظ هل هي موضوعه للماهيّة مع اجتماع الشرائط أو الماهيّة المطلقه؟

فمراد من يقول : إنّها أسام للصّحيحه منها (1) ، أنّها أسام للماهيّة مجتمعه لشرائط الصّحّه الزّائده على الصّحه الحاصله من جهه الماهيّة من حيث هي.

ص: ١٠٣

١- القول بوضعها للصّحيحه الجامعه لجميع الأجزاء المعتبره وسائر شروط الصّحه إليه ذهب جماعه من الخاصه والعامه. فمن الخاصّه السيد والشيخ في ظاهر المحكى عن كلاميهما ، والعلّامه في ظاهر موضع من «النهايه» والسيد عميد الدين في موضع من «المنيه» والشهيدان في «القواعد» و «المسالك» واستثنى الأول منه الحجج لوجوب المضى فيه ومن فضلاء العصر وكما يذكر الشيخ محمّد تقى الاصفهاني : الشريف الأستاذ قدس سره الى أكثر المحققين ، والفقيه الأستاذ رفع مقامه وغيرهما ، ومن العامه ابو الحسين البصرى ، وعبد الجبار بن أحمد ، وحكى القول به عن الآمدى والحاجبى وغيرهما ، وحكاه الأسنوى عن الأكثرين ، وحكى في «المحصول» عن الأ-كثرين القول بحمل النفى الوارد على الأسماء الشرعيه لقوله : «لا- صلاه إلا- بطهور» على نفي الحقيقه ، لإخبار صاحب الشّرع به هذا كما عن «هدايه المسترشدين» ١ / ٤٣١.

ومراد من يقول : بأنها أسام للأعم (١) ، أنها أسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها.

والحاصل ، أن الأول : يقول بأن الصلاة مثلا اسم للأركان المخصوصه حال كونها جامعه للشرائط ، مثل الطهاره عن الحدث والخبث والقبله ونحو ذلك ، أنها اسم للأركان المخصوصه (٢) والشرائط معا.

والثاني : يقول بأنها اسم للصلاه بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط ، فحينئذ تظهر الثمره فيما لو حصل الشك في شرطيه شيء لصحة الماهية.

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

وأما على القول الآخر - أعني وضعها لنفس الأجزاء المجتمعه مع قطع النظر عن الشرائط - فيحصل امتثال الأمر الوارد بالعباده بمجرد الإتيان بها وبما علم من شرائطها.

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

ص: ١٠٤

١- القول بأنها موضوعه بإزاء الأعم من الصحيحه والفاსده من غير مراعاة لاعتبار جميع الأجزاء ولا الشرائط ، بل إنما يعتبر ما يحصل معه التسميه في عرف المتشرعه وإليه ذهب من الخاصه العلامه في غير موضع من «النهايه» ، وولده في «الايضاح» ، والسيد عميد الدين في موضع من «المنيه» ، والشهيد الثاني في «تمهيده» و «روضته» ، وشيخنا البهائي وجماعه من الفضلاء المعاصرين ، ومن العامه القاضي أبو بكر وأبو عبد الله البصرى وغيرهم كما عن «هدايه المسترشدين» : ١ / ٤٣٧.

٢- ليعلم أن المراد بالأركان هنا هو المعنى الأعم المرادف للأجزاء المطلقه لا الأركان الاصطلاحيه المخصوصه بحيث لا تشمل باقى الاجزاء.

والوجه الثانى : أنّ مع قطع النظر عن الشرائط أيضا ، قد يحصل الإشكال بالنظر الى ملاحظه الأجزاء ، فإنّ النقص فى أجزاء المركّب قد لا- يوجب سلب اسم المركّب عنه عرفا ، كما ذكرنا فى الإنسان المقطوع الأذن أو الأصبع ، فالصلاه إذا كانت فى الأصل موضوعه للماهية التامه الأجزاء ولكن لم يصحّ سلبها عنه بمجرد النقص فى بعض الأجزاء ، فيتّم القول بكونها اسما للأعمّ من الصّحيحه ، فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذى لا يوجب خروجها من الحقيقه عرفا ، وذلك لا يستلزم كون الناقصه مأمورا بها ومطلوبه ، لأنّ مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبه له .

ويظهر الثمره حينئذ (1) فيما لو نذر أحد أن يعطى شيئا بمن رآه يصلّى ، فرأى من صلّى ونقص طمأنينته فى إحدى السجدين مثلا ، أو لم يقرأ السوره فى إحدى الركعتين ، فبرّ النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلاه مطلوبه للشارع ومأمورا بها ، فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مأمورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى آخر ، إذ لا بدّ فى الامتثال - مضافا الى صدق الاسم - كونها صحيحه أيضا ، ويتفاوت الأحكام بالنسبه الى الأمرين (2).

ويظهر الثمره فيما لو أريد إثبات المطلبية والصحة حينئذ بمجرد صدق الاسم فيما لو شكّ فى جزئيه شىء للصلاه ولم يعلم فسادها بدونه ، فعلى القول بكونها اسما للأعمّ يتمّ المقصود ، وعلى القول بكونها اسما للصحيحه التامه الأجزاء

ص: ١٠٥

١- أى حين صدق الاسم عند الشارع ولم يكن مطلوبا له ، وهذا فى الحقيقه ليس ثمره النزاع بين الصحيحى والأعمى ، بل سيشير فيما بعد الى ثمرته .

٢- أى كونها مصداق الاسم وكونها مطلوبا يحصل به الامتثال . هذا ويظهر ثمره النزاع بين الصحيحى والأعمى بملاحظه الأجزاء فى مقابل ملاحظه الشرائط .

الجامعه للشرائط ، فلا ، لعدم معلوميه تاميه الأجزاء حينئذ وجامعيته لشرائط الصّحه من الحيثيه التي قدّمنا ذكرها ، وغيرها من سائر شرائط الصّحه .

ثم إنّ الأظهر عندي (١) هو كونها أسامى للأعمّ بالمعنيين كما يظهر من تتبع الأخبار (٢) ، ويدلّ عليه عدم صحّ السلب عمّا لم يعلم فساده وصحّته ، بل وأكثر ما علم فساده أيضا ، وتبادر القدر المشترك منها .

ويلزم على القول بكونها أسامى للصحيحه لزوم القول بألف ماهيه لصلاه الظهر مثلا ، فصلاه الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر ، وللحافظ شيء وللناسى شيء آخر ، وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطّر والغريق الى غير ذلك من أقسام الناسى فى جزئيات مسائل النسيان والشاك فى جزئيات مسائله ، وهكذا الى غير ذلك (٣) .

وأما على القول بكونها أسامى للأعمّ فلا يلزم شيء من ذلك ، لأنّ هذه أحكام مختلفه ترد على ماهيه واحده (٤) ، مع أنّ الصلاه شيء والوضوء والغسل والوقت والسائر والقبله وغيرها أشياء آخر ، وكذلك اتّصاف الصلاه بالتلبّس بها .

ص: ١٠٦

١- بل الأشهر بين من تقدم أو تأخر أنّ الوضع للأعم أى الماهيه لا بشرط شيء من الشرائط مطلقا ، وصرّح باختياره فخر الاسلام فى بحث المجاز من «الايضاح» ، والثانيان فى «الجامع» و «الروضه» ، وسبب ثانيهما أيضا ، وكذا العاملين والكاظمى والحاجبيان فى مجمل «المعالم» ، وكذا كثير كما صرح الأصفهانى السيد محمد بن عبد الصمد فى «الحاشيه» .

٢- وهى أخبار لا تحصى وردت بإسناد الصّحه أو الفساد الى مدلول الأسامى مثل أنّه لو فعل كذا بطلت صلاته أو صحت ، وأخبار كذلك وردت بإسناد الاعاده إليها بمثل أنّه لو فعل كذا أعاد الصلاه . (٣ و ٤) - وقد ردّ عليهما صاحب «الفصول» ص

.٤٨

فالظاهر أنّ لكلّ شيء منها أسماء آخر ، ولا دخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به (١). وممّا يؤيّد كونها أسامي للأعمّ ، اتّفاق الفقهاء على أنّ أركان الصلاه هي ما تبطل الصلاه بزيادتها ونقصانها عمداً أو سهواً (٢) ، إذ لا يمكن زياده الركوع مثلاً عمداً إلّا عصياناً ، ولا ريب في كونها منهيّاً عنه ، ومع ذلك يعدّ ركوعاً.

لا يقال : أنّ مرادهم صورته الركوع ، لا الزّكوع الحقيقي وإن لم يكن صحيحاً ، فإنّ من انحنى في الصلاه بمقدار الركوع لأجل أخذ شيء من الأرض سيّما مع وضع اليد على الرّكبه بحيث يحسب الناظر أنّه قد ركع ، فلا يوجب بطلان الصلاه من أجل زياده الرّكن ، فالمراد إطلاق الإسم في عرف المتشرّعه حقيقه ، وهو لا يتحقّق إلّا مع كون الركوع اسماً للأعمّ من الصّحيحه.

واحتجّوا (١) : بالتبادر وصحّه السلب عن العارى عن الشرائط. وكون الأصل في مثل : «لا صلاه إلّا بطهور» الاستعمال في نفي الحقيقه ، لأنّه المعنى الحقيقي ، وفي الأوّلين (٢) منع.

ولعلّ المدعى لذلك إنّما غفل من جهه الأوامر ، فإنّ الأمر لا يتعلّق بالفاسد ، وهذا فاسد لعدم انحصار محلّ النزاع في الأوامر ، فالأمر قرينه لإرادته الصّحيحه ، وذلك لا يستلزم وضعها لها.

وأما قوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بطهور» (٣). فيتوجّه المنع فيما ادّعوه في خصوص

ص: ١٠٧

١- القائلون بالصّحيحه.

٢- أى في التبادر وصحّه السلب منع.

٣- «تهذيب الأحكام» : ١ / ٩٤ الحديث ١٤٤ ، «وسائل الشيعه» : ١ / ٣١٥ الحديث ٨٢٩.

هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله عليه السلام: «لا عمل إلّا بتيه» (١) و «لا- نكاح إلّا بولي» (٢)، و «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» (٣)، وغير ذلك (٤). فإنّ القدر المسلّم في أصله الحقيقي إنّما هو في مثل: لا رجل في الدار.

وأما مثل هذه الهيئات التركيبيّة التي نفس الذات، موجوده فيها في الجملة جزما، وليس المراد فيها إلّا نفى صفة من صفاتها، فلا يمكن دعوى أصل الحقيقيه فيها، وفيما يشكّ كونه من هذه الجملة مثل ما أفحم (٥) فيه خصوص الصلاة والصيام ونحوهما ممّا يحتمل فيه هذا الاحتمال السّخيف (٦) وهو كونها أسامى للصحيحه، بحيث يمكن عرفا نفى الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها، بل ومع الشكّ في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئه عمّا هو ظاهر فيه في العرف، ولذلك تداولها العلماء هذا التداول في مبحث المجمل والمبين، ولم يحتملوا إرادته نفى الحقيقيه والذات إلّا على تقدير هذا القول الضعيف، وذلك ليس لأنّ الأصل الحمل على الحقيقيه، بل الأصل هنا خلافه، بل لأنّ دعوى كون هذه الألفاظ أسامى للصحيحه صارت قرينه لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقيه القديمه التي هي الموضوع له لكلمه لا.

ص: ١٠٨

١- «الكافي»: ٢ / ٦٩ الحديث ١، «الوسائل»: ١ / ٤٦ الحديث ٨٣.

٢- «دعائم الاسلام»: ٢ / ٢١٨ الحديث ٨٠٧، «مستدرک الوسائل»: ١٤ / ٣١٧ الحديث ١٦٨١٣.

٣- «دعائم الاسلام»: ١ / ١٤٨، «مستدرک الوسائل»: ٣ / ٣٥٦، الحديث ٣٧٦٧.

٤- نحو «لا قراءة إلّا من مصحف» و «لا علم إلّا ما نفع» و «لا كلام إلّا ما أفاد».

٥- الإقحام هنا بمعنى الإدخال.

٦- هذا بيان للموصول الذي ذكره في قوله فيما يشكّ.

فقالوا: بأن حملها على نفي الذات حينئذ ممكن ، فحينئذ نقول : حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهره في نفي صفه من صفاتها ، إنما يمكن إذا ثبت كون الصلاة اسما للصحيحه ، وإلا فهي منساقه بسياق نظائرها ، سيما مثل قوله عليه السلام : «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد».

فإذا أردنا إثبات كون الصلاة اسما للصحيحه بسبب مقتضى الحقيقه القديمه ، فذلك يوجب الدور (١) إلما أن يكون مراد المستدل أن أصله الحقيقه يقتضى ذلك ، خرجنا عن مقتضاه في غيرها (٢) بالدليل وبقي الباقي.

فبهذا نقول : إن مثل قوله عليه السلام : «لا صلاة إلا بطهور» (٣) ، مما كان الفعل المنفى عباده خارج عن سياق النظائر (٤) ، وبأن على مقتضى الأصل ، فلا ريب أن ذلك خلاف الإنصاف ، فإن هذه في جنب الباقي ليست إلا كشعره سوداء في بقره بيضاء ، ولذلك لم يتميكنك أحد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لإثبات نفي الإجمال بأصله الحقيقه ، وتمسكوا بالقول بكونها موضوعه للصحيحه من العبادات ، والإنصاف أن كون هذه منساقه بسياق النظائر من الأدله على كون العبادات أسامى للأعم ، فهو على ذلك أول مما أراده المستدل.

ص: ١٠٩

١- وذلك لأن دلاله «لا صلاة إلا بطهور» على نفي الحقيقه والذات بمقتضى الحقيقه القديمه لكلمه لا مع كونها ظاهره في نفي صفه من الصّيفات على سياق نظائرها ، إنما يمكن إذا ثبت كونها أسامى للصحيحه ، فلو أردنا إثبات كونها صحيحه بمقتضى الحقيقه القديمه لها لزم الدور المذكور.

٢- في غير هذه ماده وهي لا صلاة إلا بطهور او بفاتحه.

٣- «تهذيب الاحكام» : ١ / ٤٩ الحديث ١٤٤ ، «الوسائل» : ١ / ٣١٥ ، الحديث ٨٢٩.

٤- أى ليست «لا» فيها لنفي الصفه كما كانت في النظائر له ، وإنما هو باق على مقتضى الأصل وهو نفي الذات.

وأیضا نقول بعد التسليم : إن هذا إنما يدلّ على أنّ الصلاة التي لا تطهور لها ولا فاتحه فيها ، ليست بصلاه ، ولا يدلّ على أنّ الصلاة اسم للصحيحه كما لا يخفى ، إذ لو حصل الفاتحه والطهور للصلاه وشككنا أنّ السوره أيضا واجبه مع الفاتحه أم لا. فهذا الحديث لا ينفي كون الصلاة ، الخاليه عنها صلاه ولا يدلّ على أنّ الصلاة اسم لكلّ ما جامع جميع الشرائط.

ثمّ اعلم أنّ الشهيد رحمه الله قال في «القواعد» : الماهيات الجعليه كالصلاه والصّوم وسائر العقود ، لا تطلق على الفاسد إلّا الحجّ ، لوجوب المضىّ فيه ، فلو حلف على ترك الصلاة أو الصوم اكتفى بالصّحّه وهو الدخول فيها ، فلو أفسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لأنّه لا يسمّى صلاه شرعا ولا صوما مع الفساد. وأمّا لو تحرّم (١) في الصلاة أو دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا ، انتهى (٢).

والظاهر أنّ مراده اكتفى بمضىّ الصّحّه في الحنث ، يعني لو حلف على ترك الصلاة مثلا- في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول.

وأقول : يظهر من قوله رحمه الله : إلّا الحجّ لوجوب المضىّ فيه ، أنّ كلامهم في الأوامر والمطلوبات الشرعيه وأنّ مرادهم أنّ الفاسد لا- يكون مطلوبا له إلّا في الحجّ ، فإنّه يجب المضىّ في فاسده لا في مطلق التّسميه والاصطلاح ولو لأغراض آخر مثل كونها علامه للإسلام وموجبا لجواز أكل الذبيحه بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك (٣)

ص: ١١٠

١- لو تحرّم أى دخل في الصلاة وذلك يتحقق بتكبيره الاحرام.

٢- «القواعد والفوائد» ١ / ١٥٨ فائده ٢.

٣- بمجرد تلبس الذابح ولو بالعباده الفاسده يجوز أكل ذبيحته مع الجهل بحاله ، أو كون الصلاة علامه للإسلام ، إنّما هو في حاله مجهول الحال ، وإلّا فلو صلّى الكافر المعلوم كفره لا يجوز أكل ذبيحته.

ونحو ذلك ، وذلك لأنّه رحمه الله إن كان أراد من الإطلاق أعمّ من الإطلاق الحقيقي ، فلا ريب أنّ إطلاق الصلاه مثلا على الفاسده واستعمالها فيها فى كلام الشارع والمتشرّعه ، فوق حدّ الاحصاء.

وإن أراد منه الإطلاق الحقيقى ، فلا معنى لتخصيص الحقيقه بالحجّ والتفصيل إذ محض الأمر بالمضى لا يوجب كون اللفظ حقيقه فيه. فظهر أنّ مراده الإطلاق على سبيل الطلب والمطلوبيه ، فإنّ التسميه فى كلام الشارع ممّا لا يقابل بالإنكار.

ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك ، وهو ما رواه الكلينى فى الموثّق كالصّحيح (١) لأبان بن عثمان ، عن الفضل بن يسار ، عن أبى جعفر عليه الصلاه والسلام قال : «بنى الإسلام على خمس : الصلاه والزكاه والحج والصوم والولايه ، ولم يناد أحد بشىء كما نودى بالولايه ، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه. يعنى الولايه» (٢).

فإنّ الظاهر الواضح أنّ المراد بالأربع هو الأربع من الخمس ، والتحقيق أنّ عباده هؤلاء (٣) فاسده كما دلّ عليه الأخبار وكلام الأصحاب ، فالأخذ بالأربع على هذا الوجه لا يمكن إلّا مع جعلها أسامى للأعمّ وذلك لا يتنافى كون المطلوب فى نفس الأمر هو الصّحيح ، والاكتفاء فى التسميه بالأعمّ كما نشير إليه من أنّ

ص: ١١١

١- فهذا الخبر موثّق من جهه دخول أبان فى سلسله سند الرّوايه لكونه فطحى المذهب وقيل أنّه من الناووسيه ، وأما كونه مثل الصّحيح لأنّه من جمله مما أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه.

٢- «الكافى» : ٢ / ١٨ الحديث ٣ ، ومثله فى «المحاسن» ٢٨٦ الحديث ٤٢٩ ولكن بذكر «ولم يناد بشىء...».

٣- أى الذين تركوا الولايه.

التسميه عرفيه ، وإن كان المسمّى شرعيًا.

ومن جمله ما ذكرنا (١) قوله عليه السلام : «دعى الصلاه أيام أقرائك» (٢). فإنّ صيروره الصّلاه صحيحه إنّما يكون بأن لا تكون في أيام الحيض والتسميه بالصلاه إنّما كانت قبل هذا النهى ، وليس المعنى أنّ الصلاه التي لا تكون في حال الحيض ، تركيها في حال الحيض ، بل المعنى : اتركى الصلاه في حال الحيض ، وإدعاء أنّ التسميه وإثبات الشرط هنا قد حصلًا بجعل واحد ، يكذّبه الوجدان السليم ، لتقدّم التسميه وضعا وطبعًا.

وما ذكر إنّما يصحّ إذا قيل معناه أنّ الأركان المخصوصه التي هي جامع الشرائط ولكونها في غير هذه الأيام واسمها صلاه على القول بكونها اسما للصحيحه لا تفعليها في هذه الأيام ، والمفروض أنّ كونها في غير هذه الأيام إنّما استفيد من قوله : لا تفعليها [فيها] في هذه الأيام.

وأما على القول بكونها أسماء للأعمّ فلا يرد شيء من ذلك ، إذ يصحّ المنع عن الصلاه مع قطع النظر عن كونها في هذه الأيام.

ومما ذكرنا (٣) يظهر ما في قوله رحمه الله : لأنه لا يسمّى صلاه شرعا ولا صوما مع الفساد. ولعلّ نظره ونظر من وافقه (٤) الى أنّ الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل

ص: ١١٢

١- أى من جمله ما ذكرنا من كونها أسامى للأعم ، وأنّهم اکتفوا في التسميه به واطلقوا الماهيات على الفاسد أيضا قوله عليه السلام : «دعى الصلاه أيام أقرائك».

٢- «الكافي» : ٣ / ٨٣ الحديث ١ ، «وسائل الشيعه» : ٢ / ٢٨٧ الحديث ٢١٥٦.

٣- أى ومما ذكرنا من كونها أسامى للأعم يظهر فساد ما ذكره الشهيد رحمه الله من نفي التسميه بالنسبه الى الفاسده في قوله : لأنه لا يسمّى صلاه شرعا ولا صوما مع الفساد.

٤- لعلّ ربما تكون إشاره الى تصحيح كلام الشهيد ومن تبعه ، وليس بالضروره أن يكون لبيان وجه اشتباههم كما توهم بعض المحشّين.

أو الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح ، فالحنث إنّما هو لأجل الصحّة ، وعدم الصحّة لا لأنّه ليس بصلاه ، فتعدّوا من عدم الصحّة الى نفى الذّات ، فلو نذر أحد أن يصلّي ركعتين في وقت خاصّ ، فالقائلون بكونها اسما للأعمّ أيضا يقولون بأنّ الفاسده لا تكفي ، وكذا لو نذر أن يعطي مصليا شيئا ، فلا يبرّ نذره بإعطائه لمن علم فساد صلاته.

ويظهر الثمره فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهه نفس الأمر لعدم المعرفه بحال المصلّي أو من جهه نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهه الأدلّه في حقيقه العباده ، ولا مرجّح عنده لاعتبار الصحّة عنده أو عند المصلّي الذي يريد أن يعطيه مثلا.

وعلى هذا ، فلو حلف أن لا يبيع الخمر ، فيحنث ببيعها وإن كان يبيعها فاسدا كما ذهب إليه الأكثر (١) لأجل تحقّق البيع.

ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحّة كما كان ينافيه في المثال المتقدّم (٢). والظاهر أنّ ذلك أيضا لكون البيع اسما للأعمّ ، وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات أيضا.

ومما يؤيد كونها أسامى للأعمّ ، أنّه لا إشكال عندهم في صحّة اليمين على ترك الصلاه في مكان مكروه أو مباح مثلا وحصول الحنث بفعالها ، ويلزمهم على ذلك المحال ، لأنّه يلزم حينئذ من ثبوت اليمين نفيها ، فإنّ ثبوتها يقتضى كون الصلاه منهيّا عنها ، والنّهى في العباده مستلزم للفساد ، وكونها فاسده مستلزم لعدم تعلّق اليمين بها ، إذ هي إنّما تتعلّق بالصحيحه على مفروضهم ، فيحكم بصحّتها ، وبعد

ص: ١١٣

١- بل عليه الاتفاق وإلا قوله الأكثر يشعر بالخلاف.

٢- وهو الحلف على ترك الصلاه أو الصوم بخلاف مثال الخمر لأنّه فاسد في أصله إذ ليس له وجه صحه يحمل عليها ، فلزوم الحنث مع كونه فاسدا لا ينافي حمل فعل المسلم على الصحّة.

تعلق اليمين لا يتحقق الحث لعدم تحقق الصلاة الصحيحه.

والقول بأن المراد الصلاة الصحيحه لو لا اليمين ، لا يجعلها صحيحه في نفس الأمر حقيقه كما هو مراد القائل.

ويجربى هذا الكلام فى المعاملات أيضا إن قلنا بدلاله النهى على الفساد فيها أيضا ، ومما يؤيده أيضا أنه يلزم على القول بكونها أسامى للصحيحه أن يفتش عن أحوال المصلّى إذا أراد أن يعطيه شيئا لأجل النذر إذا لم يعلم مذهبه وصحّه صلاته فى نفس الأمر ، فإنّ حمل فعل المسلم على الصحّه لا يكفى هنا ، فإنّ غايه ذلك حمل فعل المسلم على الصّحيح عنده ، والصحّه قد تختلف باختلاف الآراء ، فإذا رأى من نذر شيئا للمصلّى رجلا صالحا يصلّى بجميع الأركان والأجزاء ، ولكن لا يدري أنّه هل صلّى بغسل غير الجنابه بلا وضوء أو مع الوضوء ، وهو يرى بطلان الصلاة به ، وذلك الصالح قد يكون رأيه أو رأى مجتهد الصّحّه ، والمفروض أنّ المعتبر فى وفاء الناذر على تكليفه ملاحظه الصّحيح عنده المطابق لنفس الأمر بظنه ، وكذلك ملاحظه غيره من الاختلافات فى الأجزاء وسائر الشروط ، ولا ريب أنّ الصّحيح من العباده ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه فى المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحّه ، ولم نقف الى الآن على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ، ويعطون على من ظاهره الوفاء ، وليس ذلك إلّا لأجل كونها أسامى للأعمّ ، ولعلّه لأجل ذلك لا يتفحص المؤمنون فى الأعصار والأمصار عن مذهب الإمام فى جزئيات مسائل الصلاة ، مثل أنّه هل يعتقد وجوب السوره أو ندبها أو وجوب القنوت أو ندبه ، ويأتّمون به بعد ثبوت عدالته.

نعم ، إذا علم المخالفه فلا يصحّ الاقتداء فيما يعتقد باطلا ، مثل ما لو ترك الإمام السوره أو نحو ذلك ، فما لم يعلم بطلانه ، يجوز الاقتداء به ، ويصحّ صلاته ،

لأنه ائتم بمن يحكم بصحة صلاته شرعا ، والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه ، وإن كان صحيحا عند الإمام ، فليس هذا إلا من جهة كفايه مسمى الصلاة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه ، لا أنه لا يصح الاقتداء حتى يعلم أنه صحيح على مذهبه.

بقى الكلام فى بيان بعض ما أشار اليه الشهيد رحمه الله (١) وهو أمور :

الأول : أنه يستفاد منه أن الحقائق الشرعية كما تثبت فى العبادات ، تثبت فى المعاملات أيضا ، وهو كذلك (٢). وقد يظهر (٣) من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات ، وهو ضعيف ، وعلى هذا فيمكن عطف قوله رحمه الله : وسائر العقود ، على تاليه إلا الماهيات الجعليه أيضا (٤).

الثانى : أن الخلاف فى كون الألفاظ أسامى للصحيحه أو الأعم ، لا يختص بمثل الصلاة والصوم ، بل يجرى فى سائر العقود أيضا ، وهو أيضا كذلك.

ص: ١١٥

١- الشهيد الأول فى كلامه السابق.

٢- تبعاً للأكثر ، بل يظهر من كلام السيد فى شرح «الوافيه» دعوى الاجماع على عدم الفرق بين الصنفين.

٣- بل صرح فى «الفصول» ص ٤٢ : بأنه هناك من المتأخرين من فصل بين ألفاظ العبادات والمعاملات فأثبتها فى الأول ونفاها فى الثانى.

٤- فى بعض النسخ بدل تاليه ، سابقه ، ولكن فى نسخه الأصل تاليه ، والظاهر أنه مبنى على إرجاع الضمير فيه الى سائر العقود كما كان الأول مبنى على إرجاعه الى الماهيه الجعليه ، مع اعتبار اللفظ من المرجع باعتبار تذكير الضمير. وكيف كان فالأمر واضح ، يعنى كما يمكن أن يكون وسائر العقود فى كلامه مرفوعا عطفاً على الماهيات الجعليه ، كذلك يمكن أن يكون مجروراً عطفاً على الصلاة والصوم أيضا. فعلى الثانى دلّ كلامه على ثبوت الحقيقه الشرعيه فى المعاملات أيضا هذا كما فى حاشيه القمى.

قال المحقق رحمه الله في «الشرائع» (١) في كتاب الأيمان : إطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ، ولا يبرّ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعه ، وكذا غيره من العقود.

وقال الشهيد الثاني رحمه الله في «شرح» (٢) : عقد البيع وغيره من العقود حقيقه في الصحيح مجاز في الفاسد ، لوجود خواصّ الحقيقه والمجاز فيهما ، كمبادره المعنى الى ذهن السامع عند إطلاق قولهم : باع فلان داره وغيره ، ومن ثمّ حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا ، وعدم صحّ السلب وغير ذلك (٣) من خواصّه (٤) ، ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره بأحدهما (٥) كغيره من الألفاظ المشتركة ، وانقسامه الى الصحيح والفاسد أعمّ من الحقيقه.

أقول : ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من أنّ الظاهر والغالب في المسلمين إرادته الصحيح ، فينصرف إليه ، لا لأنّ اللفظ حقيقه فيه فقط ، فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا.

وأما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر ، فإن أراد به ما ذكرنا فلا ينفعه ، وإن أراد كونه المعنى الحقيقي ، ففيه المنع المتقدم ، وعدم سماع دعوى الفساد في صورته الإقرار أيضا لما ذكرنا كمنظأره.

ص: ١١٦

١- «شرائع الاسلام» : ٣ / ١٧٧.

٢- «مسالك الأفهام» : ١١ / ٢٦٣.

٣- كالاطراد.

٤- خواص المعنى المشترك.

٥- أى لو كان البيع مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسير من أقرّ ببيع داره بالفاسد بأن يقال أردت بالبيع المذكور في هذا الإقرار هو الفاسد لا الصحيح كما هو تفسيره في غير البيع من الألفاظ المشتركة بأحد المعنيين ، فعدم سماع التفسير قرينه مرشده على أنه لا يكون مشتركا بينهما.

وأما تمسكه بعدم صحه السلب ، فلم أتحقق معناه ، لأننا لا ننكر كونه حقيقه ، إنما الكلام فى الاختصاص وهو لا يثبت.

وأما قوله رحمه الله : وانقسامه الى الصحيح والفساد أعم من الحقيقه ، فإن أراد أن التقسيم ليس بحقيقه فى تقسيم المعنى فيما أطلق المقسم ، بل أعم من تقسيم اللفظ والمعنى.

ففيه : أن المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى ، لا- ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا ، وإن أراد أن الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد أن يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما ، فهو مع أنه لا يساعده ، ظاهر كلامه رحمه الله أول الكلام.

الثالث : أن الدخول فى العمل على وجه الصحه يكفى فى كونه صحيحا.

أقول : والأظهر عدم الاكتفاء ، فإن الدخول على وجه الصحيح غير الإتيان بالفعل الصحيح ، والمفروض أن الحلف إنما وقع على الثانى ، فإن الصلاة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع ، وللکلام المنزل على سبيل الإعجاز المتحقق فى ضمن كل من أبعاضه ، بل هما اسمان للمجموع ، وعلى ما ذكره يلزم الحنث وإن لم يتمها فاسدا أيضا وهو كما ترى ، بل هذا لا يصح على المختار أيضا ، بل يمكن أن يقال : إنه لا يحصل الحنث على المختار لو أتمه فاسدا أيضا عالما بالفساد لما ذكرناه فى توجيه كلامه رحمه الله ومن وافقه ، من إرادته الصحيحه فى أمثال ذلك وإن بنى على المختار.

إذا عرفت هذا (١) ، فاعلم أن الظاهر أنه لا- إشكال فى جواز إجراء أصل العدم فى ماهية العبادات (٢) كنفس الأحكام والمعاملات ، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه

ص: ١١٧

١- أى إذا عرفت الخلاف فى الأسماء من أنها أسامى للصحيحه أو الأعم والتحقيق فيه والمختار منه.

٢- أى فى مقام اثباتها.

كما يظهر من كلمات الأوائل (١) والأواخر ، ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء.

وأما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمه ، فهو إما مبنى على مسأله الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه ، أو تأييد الدليل به ، فلاحظ «الانتصار» (٢) وقد يتمسك بالإجماع وطريقه الاحتياط في إثبات أصل الحكم كما تمسك به (٣) في وجوب صلاه العيدين ، خلافا للشافعي ، وفي مسأله المنع عن صلاه الأضحى (٤) وغير ذلك.

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

فنقول : إن من اليقينيّات أنّنا مكلفون بما جاء به محمّد صلى الله عليه وآله وسلم من الأحكام والشرائع والعبادات ، أو كما أنّ سبيل القطع بمعرفه الأحكام كما وردت منسداً لنا ، فكذلك بمعرفه ماهية العبادات ، وكما يمكن أن يقال : التكليف بالعبادات أمر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها إلا بإتيانها بماهياتها كما وردت ، وكما أنّ

ص: ١١٨

-
- ١- وهذه الدعوى غير مسموعه كما في الحاشيه.
 - ٢- للسيد المرتضى رحمه الله.
 - ٣- بالاجماع وطريقه الاحتياط.
 - ٤- ونقل في بعض النسخ صلاه الضحى ويمكن أن تكون هي الأصح فلا يرمى حينئذ قائلها بمخالفه الاجماع كما في «كشف اللثام» ٣ / ٨٩ ، لأنّ صلاه الضحى بدعه بينما الأضحى ليست كذلك.

انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة ، وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظنّ في الأحكام بعد التفحص والتجسس عن الأدلّة ، وحصول الظنّ بسبب رجحان الدليل على المعارضات أو بسبب أصاله عدم معارض آخر ؛ فكذلك في ماهية العبادات. وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالأصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع ؛ فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الأحكام ، وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد.

فنقول : إنّه لا مانع من إجراء أصاله العدم في إثبات ماهية العبادات كنفس الأحكام ، إذ لو قيل : إنّ المانع هو أنّ اشتغال الذمّه بالعباده في الجملة قاطع لأصاله العدم السابق ، فيصير الأصل بقاء شغل الذمّه حتّى يثبت المبرئ ، فمثله موجود في الأحكام أيضا ، فإنّ اشتغال الذمّه بتحصيل حقيقه كلّ واحد واحد من الأحكام الذي علم إجمالا بالضرورة من دين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم قاطع ، ولذلك اشترطوا في إعمال أصل البراءه وأصاله العدم في الأحكام الشرعيّه ، الفحص عن الأدلّة أولا ، فنحن نعلم جزما أنّ لغسل الجمعه مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه ، فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول : الأصل عدم الوجوب ، والأصل عدم معارض آخر يترجّح على ما ظهر علينا من أدلّه الاستحباب ، ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج أمور متعدّده (1) وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك.

فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى أصل البراءه

ص: ١١٩

١- لعلّ هذا جواب سؤال وهو إن امتزج أمور متعدده كما في ماهية العبادات حيث ركبت من أجزاء وشرائط لعلّه يوجب الفرق بين الحكم والماهية في إجراء الأصل في الأول وعدم إجراءاته في الثاني.

وأصل العدم في عدم ما يدلّ على خلاف ما فهمناه وظنّناه من قبل الأدلّه ، فكذلك في ماهية العبادات المركّبه ، فإذا حصل لنا من جهة الأخبار والإجماعات المنقول له بانضمام ما وصل إلينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ، أنّ ماهية الصلاة لا بدّ فيها من التّيه والتكبير والقراءة والرّكوع والسجود وغيرها من الأجزاء المعلومه ، وشككنا في أنّ الاستعاذه قبل القراءة في الرّكعه الأولى مثلا هل هو أيضا من الواجبات - كما ذهب إليه بعض العلماء (1) - أم لا- ، ورأينا أنّ دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على النّدب ، فمع تعارضهما وتساقطهما ، يبقى احتمال الوجوب ، لإمكان ثبوت دليل آخر يدلّ عليه ، فحينئذ يجوز لنا نفيه بأصل العدم ، وأصله عدم الوجوب فإنّه يفيد الظنّ بالعدم ، ويحصل من مجموع الأمرين الظنّ بأنّ ماهية العباده هو ما ذكر لا غير.

وإن قلت : بلزوم تحصيل اليقين.

قلنا : بمثله في نفس الحكم ، مع أنّنا نقول : لم يثبت انقطاع أصل البراءه السّابقه وعدم اشتغال الذّمه السّابقه إلّا بهذا القدر ، فكيف يحكم بانقطاعه رأسا حتى يقول : لا يمكن التمسك بالأصل لانقطاعه بالدليل ، مع أنّ ذلك يجري في الحكم الشرعي أيضا ، فإنّ من المعلوم أنّ أصل العدم في الأحكام الشرعيه أيضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكلّ واحد من الموضوعات ، فكيف يحكم بأنّ الأصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر؟ والحاصل ، أنّا إذا بنينا على كفايه الظنّ عند انسداد باب العلم ، فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات ، هذا مع أنّ لنا أن نقول في الأخبار أيضا ما يدلّ على بيان

ص: ١٢٠

١- في حاشيه صدر الدين الشوشترى كما ذهب إليه بعض الفقهاء هو ولد شيخنا الطوسى.

١- كما في «التَهْذِيبِ» بِسَنَدِ صَحِيحٍ عَنِ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى قَالَ : قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا حَمَّادُ تَحَسَّنْ أَنْ تَصَلِيَ . فَقُلْتُ : يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ اللَّهِ حَرِيْزَ فِي الصَّلَاةِ . فَقَالَ : لَا- عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ قُمْ فَصَلِّ . قَالَ : فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مَتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ ، فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَسَجَدْتُ . فَقَالَ : يَا حَمَّادُ لَا تَحَسَّنْ أَنْ تَصَلِيَ . مَا أَقْبَحُ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً . قَالَ حَمَّادُ : فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الذَّلُّ . فَقُلْتُ : جَعَلْتَ فِدَاكَ فَعَلَّمَنِي الصَّلَاةَ . فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُنْتَصِبًا فَأَرْسَلَ يَدَيْهِ جَمِيعًا عَلَى فِخْذَيْهِ قَدْ ضَمَّ أَصَابِعَهُ وَقَرَّبَ بَيْنَ قَدَمَيْهِ حَتَّى كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعٍ مَنْفَرَجَاتٍ ، وَاسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعًا الْقِبْلَةَ لَا يَنْحَرِفُهَا عَنِ الْقِبْلَةِ وَقَالَ بِخُشُوعٍ : اللَّهُ أَكْبَرُ ، ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ وَقَالَ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ صَبَرَ هَنِيئَةً بِقَدْرِ مَا يَتَنَفَسُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ وَقَالَ : اللَّهُ أَكْبَرُ وَهُوَ قَائِمٌ ، ثُمَّ رَكَعَ وَمَلَأَ كَفِيَّهُ مِنْ رُكْبَتَيْهِ مَنْفَرَجَاتٍ وَرَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ ثُمَّ اسْتَوَى ظَهْرَهُ حَتَّى لَوْ صَبَتْ عَلَيْهِ قَطْرَةٌ مِنْ مَاءٍ أَوْ دَهْنٍ لَمْ تَزَلْ لِاسْتِوَاءِ ظَهْرِهِ ، وَمَدَّ عُنُقَهُ وَغَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثًا بِتَرْتِيلٍ فَقَالَ : سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ ، ثُمَّ اسْتَوَى قَائِمًا . فَلَمَّا اسْتَمَكَّنَ وَلَمَّا اسْتَوَى مِنَ الْقِيَامِ قَالَ : سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ قَائِمٌ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ ثُمَّ سَجَدَ وَبَسَطَ كَفِيَّهُ مَضْمُومَتِي الْأَصَابِعِ بَيْنَ يَدِي رُكْبَتَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ فَقَالَ : سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ، وَلَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ جَسَدِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ ، وَسَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظَمِ الْكَفَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَأَنَامَلَ إِبْهَامِي الرَّجْلَيْنِ وَالْجَبْهَةَ وَالْأَنْفَ . وَقَالَ : سَمِعَ مِنْهَا فَرَضَ يَسْجُدَ عَلَيْهَا وَهِيَ الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ : (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) ، وَهِيَ الْجَبْهَةُ وَالْكَفَّانُ وَالرُّكْبَتَانُ وَالْإِبْهَامَانُ وَوَضَعَ الْأَنْفَ عَلَى الْأَرْضِ سَنَةً ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ ، فَلَمَّا اسْتَوَى جَالِسًا قَالَ : اللَّهُ أَكْبَرُ ، ثُمَّ قَعَدَ عَلَى فِخْذِهِ الْأَيْسَرِ وَقَدْ وَضَعَ قَدَمَهُ الْأَيْمَنَ عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ وَقَالَ : اسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَأَتُوبُ إِلَيْهِ ، ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ وَسَجَدَ السَّجْدَةَ الثَّانِيَةَ وَقَالَ : كَمَا قَالَ فِي الْأُولَى ، وَلَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فِي رُكُوعٍ وَلَا سُجُودٍ وَكَانَ مَجْنُوحًا وَلَمْ يَضَعْ ذِرَاعِيهِ عَلَى الْأَرْضِ ، فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ عَلَى هَذَا وَيَدَاهُ مَضْمُومَتَا الْأَصَابِعِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي التَّشْهَدِ ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّشْهَدِ سَلَّمَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا حَمَّادُ هَكَذَا صَلِّ .

ونحوها ، فحينئذ يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الأحكام في إجراء أصاله العدم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا إمكان إثبات ماهيّة العبادات بضميمه أصل العدم مطلقا ، سواء حصل لنا ظنّ من جهه خبر أنّ هذا هو الماهية ، أو حصل الظنّ من جهه مجموع ما ورد من الأدلّه في خصوص جزء جزء وأصاله عدم شيء آخر.

وأما ما يقال (١) : إنّ السبيل منحصر في الإجماع ، فلا نفهم معناه ، فإن أراد أنّه لا بدّ أن ينعقد الإجماع على أنّ هذا هو الماهية لا غير ، فلا سبيل لنا الى مثل هذا الإجماع ولم يدّعه أحد من العلماء ، وإن ادّعه أحد فهو أيضا ظنّ مثل الظنّ الحاصل من تلك الروايه أو من الأصل (٢) ، ولا يتمّ إلّا بضميمه أصاله عدم دليل آخر يدلّ على ثبوت جزء آخر له أو شرط آخر له ، وإن أراد أنّ ما حصل الإجماع على صحّته ، فالماهيّة موجوده فيه جزما.

ففيه : أنّ هذا ليس إثبات الماهية وتعيينها ، بل هو إثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتغالها على المستحبات التي ليست داخله في ماهية العباده ، مع أنّ ذلك ممّا لا يمكن غالبا ، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمه في شيء من الأجزاء ، مثل الجهر ب «بسم الله» في الصلاه الإخفائيّه ، وبطلان الصلاه بتذكّر إسقاط الرّكوع بعد إكمال السجدين ، مع ملاحظه القول بلزوم حذفهما وتدارك الرّكوع فيما بعده.

ص: ١٢٢

١- وهذا القول يبدو لأستاذة الوحيد البهبهاني في «الفوائد الحائريه» : ص ١٠٢ المانع من إجراء الأصل في ماهية العبادات وأنّ السبيل الى إثبات الماهية منحصر بالاجماع فقط.

٢- من الروايه روايه حمّاد ، ومن الأصل ، أي الاصل عدم جزئيه المشكوك وعدم شرطيته.

وربما يتكلف في دفع هذا الإشكال ، بأن المخالف في المسألة إذا سلم أنه لو كان دليله باطلا ، لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه ، سواء صرح بذلك التسليم أم لا. فهذا يكفي في كون الماهية إجماعية عند الخصم ، إذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق.

وفيه : مع أنّ هذا إنّما يتمّ بالنسبة الى المخالفه الخاصه دون سائر المخالفات (١) وذلك لا يثبت الماهية مطلقا. إنّ ظهور بطلان دليل المخالف غالبا إنّما هو بحسب اجتهاد الخصم ، وقد يكون الغفله في نفس الأمر من جهة الخصم لا المخالف ، مع أنّ هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف أيضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الإجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ، ويزيد شناعه ذلك لو تعدّد الأقوال (٢) أزيد من اثنين ، كما في الجهر ب «بسم الله» ، فإنّ الأقوال فيه ثلاثه : الحرمة ، والوجوب والاستحباب.

وإن قلت : الإجماع حينئذ يحصل بتكرير الصلاه ، فيصير الأمر أشنع ، ومآل [ومال] هذا القول الى وجوب الاحتياط ، وهو مع أنّه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل ، يوجب العسر والحرّج أو الترجيح بلا مرجح.

وأما ما أورد على إعمال الأصل في ذلك (٣) ، بأنّه إنّما يتمّ إذا جاز العمل

ص: ١٢٣

١- والمخالفه الخاصه أى الجامعه لهذه الخصوصيات ، بأن يكون دليل المتخاصمين مذكورا في البين حتى ينظر فيه الثالث فيظهر عليه بطلانه ، بخلاف ما إذا لم يكن عنده إلّا القولان من دون ذكر دليل في البين.

٢- قال في «التوضيح» : فإنّ من ابطال أحد الاقوال لا يلزم ثبوت الماهيه وتعيينها إذ القول في الطرف الآخر أيضا متعدد كما لا يخفى.

٣- وهو الوحيد البهبهاني في «الفوائد الحائريه» : ص ١٠٢.

بالاستصحاب حتّى فى نفس الحكم الشرعى (١)، مع أنّه معارض بأصالة عدم كونها العباده المطلوبه ، وإنّ شغل الذمّه اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه.

ففيه : مع أنّ المحقّق فى محلّه - كما سيّجىء إن شاء الله تعالى - حجّيه الاستصحاب مطلقا ، إنّ مرادهم من عدم حجّيته فى إثبات نفس الحكم الشرعى أن يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم ، مثل أن يقال : إنّ المذى غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهاره السابقه ، فاستصحاب الطهاره هو المثبت لعدم كون المذى ناقضا ، وأصل العدم منفردا لا يثبت به الماهيه ، بل هى بضميمه سائر الأدلّه المثبته لها كما لا يخفى ، مع أنّه مقلوب على المعترض بأنّه كيف يجوز التمسك فى إثبات استحباب غسل الجمعه مثلا بعد تعارض الأدلّه بأصالة عدم شىء آخر يدلّ على الوجوب فيحكم بالاستحباب ، فإنّ الذى يثبت من نفس أدلّه الطرفين إنّما هو القدر الرّاجح لاشتراكهما فى الرّجحان ، فيبقى نفى الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب وأصالة العدم ، إذ ليس مطلق الرّجحان معنى الاستحباب.

وأما المعارضه بأصالة عدم كونها العباده المطلوبه (٢).

ففيه : أنّ الموجود الخارجى كما يحتمل كونه غير العباده المطلوبه ، يحتمل كونه هى ، فجعل أحدهما هو الأصل دون الآخر ، ترجيح بلا مرجح.

نعم ، يمكن أن يقال : الأصل عدم تحقّق العباده المطلوبه فى الخارج ، بمعنى عدم حصول اليقين بالإتيان بالعباده المطلوبه ، ولا محصّل لهذا الاستصحاب لإبقاء

ص: ١٢٤

١- قال محمد حسين رحمه الله فى التوضيح : إنّ المصنّف سلّمه الله تعالى قال فى أثناء الدرس : المراد بالحكم الشرعى هنا هو ما أحدثه الشارع ليشمل الماهيات الشرعيه أيضا.

٢- وهو للوحيد فى «فوائده» : ص ١٠٢.

المكلف به في الذمه ، وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمه اليقيني (١).

وجوابه : أن اشتغال الذمه اليقيني مقتضى لليقين بإبراء الذمه إذا أمكن ، والظن الاجتهادي الحاصل من الأصل بضميمة سائر الأدلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم ، مع أن شغل الذمه بأزيد من ذلك لم يثبت من الأدلة ، وأصل البراءة السابق لم ينقطع إلا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمه به ، وما ثبت علينا من الأدلة وسلّمنا هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته.

وقد يتمسك (٢) في إثبات ماهية العبادات بطريق آخر ، وهو أن يرجع الى اصطلاح المتشرّعه ، ويقال : المتبادر في اصطلاحهم هو هذا ، فهو مطلوب الشارع ، أما على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه ، فظاهر ، وأما على القول بالعدم فمع القرينه الصارفه عن اللغوى يحمل عليه لكونه أقرب مجازاته وأشيعها ، لكن يشكل ذلك على القول بكون ألفاظ العبادات أسامى للصحيحه الجامعه لشرائط الصحه مطلقا (١) ، وعلى القول بكونها اسما للأعم من الصحيحه لو كان الإشكال والتشكيك في الأجزاء ، وأما لو كان الإشكال في ثبوت شرط لها ، فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ، وينفى الشرط المحتمل بالأصل ، وإنما قلنا أنه لو كان الحيره والإشكال في الأجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها أسامى للأعم ، فلأن غايه ما يتبادر من الصلاه مثلا هو ذات الركوع والسجود ، فيخرج صلاه الميت.

وكذلك يمكن عندهم (٢) سلب اسم الصلاه عن صلاه وقع فيها فعل كثير يمحو

ص: ١٢٥

١- ومطلقا سواء كانت الشروط أجزاء أو شروطا إذ الأجزاء أيضا من شرائط الصحه.

٢- قال في التوضيح : على ما حكى عنه أى بالركوع والسجود لا يثبت ماهية الصلاه ، إذ الصلاه التي تمحى صورتها بفعل كثير وهى ذات الركوع والسجود ويمكن سلب الاسم عنها عندهم.

صوره الصلاة ، ولا يثبت بهما ماهية الصلاة بتمامها كما لا يخفى .

وفيه نظر من وجوه :

أمّا أولاً :- فلأنّ دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرّعه إنّما هو فى المعنى المحدث الذى أبدعه الشارع فى مقابل المعنى اللغوى ، ويكفى فى تصوّر إرادته ذلك المعنى دون المعنى اللغوى أو معنى آخر ، التصرّور فى الجملة ، فلا يلزم فى ذلك تصوّره بالكنه وبجميع الأجزاء والشرائط . وما ذكره من الرجوع إلى عرف المتشرّعه والشارع إنّما يناسب تمايز المعانى بوجه ما ، لا- من جميع الوجوه بحيث يكون تصوّر الكنه شرطاً فى كونه مراداً من اللفظ ، فالتفصيل المذكور لا دخل له فى إثبات ما هو بصده .

وأما ثانياً : فنقول : إذا بنينا بيان ماهية الرّجوع الى مصطلح المتشرّعه أو الشارع ، فنقول : هاهنا مقامات من الكلام :

الأول : بيان تلك الماهية المخترعه وتمييزها من بين ما هى من صنفه من المخترعات ، مثل أن يقال : المعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلاة إليه ، هل هو ذات الركوع والسجود أو المشروط بالقبلة والقيام؟ فنرجع الى عرف المتشرّعه ونثبت به مراد الشارع .

والثانى : أنّ بعد بيان أنّ المراد أيهما ، قد يقع الإشكال فى كون بعض ما يحتمل كونه فرداً للموضوع له فرداً له ، مثل : إنّنا نعلم أنّ ذات الرّكوع والسّجود هو معنى الصلاة ، لكن نشكّ فى أنّ الصلاة المذكوره إذا كانت بحيث وقع فى بينها فعل كثير

ص : ١٢٦

غايه الكثره (١) ، هل هو فرد حقيقى لها أم لا ، نظير ما تقدّم فى ماء السبيل فى مسأله عدم صحّه السلب ، والذى يناسب ما نحن فيه هو المقام الثانى لا المقام الأوّل ، فذكر تبادل ذات الركوع والسجود ، وصلاه الميّت لا يناسب المقام.

وأما ثالثا : فنقول : لا يتفاوت الحال بتعدّد القولين (٢) فى ألفاظ العبادات ، إذ حقيقه المشرّعه تابعه لما هى عليها عند الشّارع ، فإن كانت عند الشّارع هى الصحيحه ؛ فكذلك عند المشرّعه ، وإن كانت الأعمّ ؛ فكذلك عند المشرّعه ، واختلاف عرف المشرّعه وعدم انتظامها لا يوجب عدم الإعتداد بها ، وقد بيّنا سابقا أنّ الاختلاف اليسير غير مضرّ فى الحقيقه عرفا وإن أضرّ بها عقلا ، والمعيار هو العرف ، خرج ما ثبت فساده بالدليل ، وبقي ما شكّ فى فساده تحت الحقيقه العرفيه.

لا- يقال : أنّ هذه التسميه شرعيّه وليست بعرفيه حتى يجعل من الأمور العرفيه ، لأنّنا نقول : المسمّى شرعيّه ، والتسميه ليست بشرعيّه ، فالتسميه مبنيه على طريق العرف والعاده ، فإنّ الشّارع أيضا من أهل العرف ، فالمسمّى وإن كان من الأمور التوقيفيه المحدثه من الشّارع ، لكن طريق التّسميه هو الطريق العرفى ، فافهم.

وبالجملة ، لا فرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك (٣) ، ألا ترى أنّهم استشكلوا فى المعنى العرفى للغسل ، فقيل : يدخل فيه العصر فى الثياب ، وقيل : يدخل فى ماهيته إخراج الماء منه (٤) ، وقيل : يحصل بالماء المضاف ، وقيل : يشترط المطلق وهكذا. وبعضهم فرّق بين صبّ الماء والغسل ونحو ذلك.

ص: ١٢٧

١- مع عدم محو صورته الصلاه.

٢- بالصحيحه والأعميه.

٣- فى البناء على العرف والعاده.

٤- من الثوب.

فكما يؤخذ في ألفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامّة أهل العرف وأغلبهم ، فكذلك يؤخذ في ألفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرّعه سواء قلنا بأنّها أسام للصحيحه أو الأعمّ.

فنقول مثلا : المتبادر عند المتشرّعه لو كان الصلاه المتلبسه بالركوع والسجود والقراءه والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبه للطهاره من الحدث والخبث ، وحصل الشكّ في أنّ الماهيّة هل تتمّ بهذا المجموع ، أم يجب فيه كون المصلّي في مكان مباح أيضا ، فيمكن إجراء أصل العدم فيه ، نظير اشتراط الدّلك في غسل غير الثياب والعصر فيها.

وكذا لو قلنا : إنّ المتبادر من الصلاه هو ذات التكبير والقيام والفتحه والركوع والسجود ، وشككنا في كون التشهد والسّلام أيضا جزء لها وفي كون السّوره أيضا جزء لها أم لا ، أو هل هو مشروط بشرط آخر أم لا.

نعم ، إذا علمنا مدخليّة شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه ، فلا يمكن إجراء الأصل حينئذ ، ويجب إبراء الذمّه بالإتيان بالمحتملات ، وهذا غير ما نحن فيه.

ثمّ إنّ الفرق بين الشكّ في الجزء والشرط أيضا قد عرفت أنّه لا وجه له ، لما نبهناك عليه هنا (١) وأشرنا إليه في المقدمه (٢) أيضا ، مع أنّ تحديد الشرط (٣) والجزء في غايه الإشكال ، ولعلّ نظر من فرّق بينهما الى أنّ الشرط خارج عن

ص: ١٢٨

١- بقوله : وشككنا في أنّ التشهد والتسليم أيضا جزء لها أم لا ، وفي كون السوره أيضا جزء لها أم لا ، فإنّ فيه تبيينها الى عدم الفرق بين الجزء والشرط.

٢- بقوله : أنّ مبنى القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الإسم في المتعارف.

٣- قد حكى العلامة في «المنتهى» ٣ / ٤٦ وفي ٤ / ٢٢١ تحديد الشرط بما تقدم على المشروط وتوقف صحته عليه.

المَاهِيَةِ وَالْجِزءَ دَاخِل فِيهَا ، وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّ الشَّرْطَ أَيْضًا قَدْ يَكُونُ دَاخِلًا فِي الْمَاهِيَةِ . فَإِنَّ قَوْلَنَا : الطَّمَأْنِينَةُ بِمَقْدَارِ الذِّكْرِ شَرْطٌ فِي صَحَّةِ الرَّكْعِ ، فِي قُوهِ قَوْلِنَا : يَجِبُ الْكُونُ الطَّوِيلَ بِالمَقْدَارِ المَعْلُومِ فِي حَالِ الرَّكْعِ .

وَكَمَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ : يَجِبُ الطَّمَأْنِينَةُ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الرَّكْعِ ، يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ : يَجِبُ المَقْدَارُ الزَّائِدُ عَنِ تَحَقُّقِ طَبِيعَةِ الْقِيَامِ بَعْدَ الرَّكْعِ ، وَهَكَذَا .

تَنْبِيهُ

يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَفَادَ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي هَذَا المَقَامِ مِنْ بَابِ التَّأْيِيدِ وَالإِشَارَةِ وَالإِشْعَارِ كَوْنِ مَاهِيَةِ الصَّلَاةِ مَثَلًا هُوَ التَّكْبِيرُ وَالْقِيَامُ وَالرَّكْعُ وَالسُّجُودُ ، وَيَكْفِي فِي تَحَقُّقِ كُلِّ ذَلِكَ مَجْرَدُ حُصُولِ الْمَاهِيَةِ .

وَأَمَّا الزَّائِدُ عَلَى الْمَاهِيَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْوَاجِبَاتِ ، فَشُرُوطٌ وَزَوَائِدُ ، وَلَعَلَّهُ إِلَى ذَلِكَ يَنْظُرُ اصْطِلَاحُ الْعُلَمَاءِ فِي الأَرْكَانِ ، وَجَعَلَ الرُّكْنَ فِي كُلِّ مِنَ المَذْكُورَاتِ المَسْمُومَةِ ، وَأَنَّ بَانْتِفَاءَ كُلِّ مِنْهَا يَنْتَفِي المَرْكَبُ وَجَعَلَ لِبَاقِي الْوَاجِبَاتِ أَحْكَامَ أُخْرٍ ، فَلْيَتَأَمَّلْ .

ص : ١٢٩

قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره ، وهو فيما خصَّ به ممَّا حصل فيه الحقيقه الشرعيه واضح ، لأنَّ تعيينه ووضع له هذا المعنى الذى أحدثه إنَّما هو لأجل تفهيم المكلفين المخاطبين ، فإذا خاطبهم به فلا بدَّ أن يحمل على إرادته هذا المعنى .

وأما فيما لم يخصَّ به ، بل كان عرفا لأهل زمانه ، فكذلك أيضا ، كالدينار (١).

ص: ١٣٠

١- فى الحاشيه : فإنهم مطبقون ظاهرا على أنه هو المثقال الشرعى وأنه بحسب الوزن عباره عن درهم وثلاثة أسباع درهم فيكون كل عشره دراهم سبعة دنائير فى تقدير الدرهم ، مخالفه بين المجمع والمشهور ، ومنهم «الروضه البهيه» : ٢ / ٣١ ، حيث إنهم قدروه بثمان وأربعين حبه من أوساط الشعير بخلافه فإنه عباره عن اثنين وأربعين ، فبحسابه يصير الدينار عباره عن ستين حبه به أيضا . وإنه عباره عن عشرين قيراطا كل قيراط ثلاثه شعيره . وبحساب المشهور يصير الدينار أزيد من ذلك بثمان شعيرا أو أربعه أسباع شعيره ، وبحسب الجنس هو عباره عن ذهب مسكوك ومنه قولهم : أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر . وكان الأشيع فى الاستعمالات فى الفقه والحديث هو الأخير ، ثم إنَّ فى جعل الدينار مثلا لما كان للشارع فيه عرف وغيره بأن كان مشتركا بينه وبين أهل زمانه . والحكم بأنَّ العرف الشرعى فيه مقدم على غيره إشكالا حيث إنَّ الأشبه فى النظر أنَّ الاطلاقات السدِّالفه كلها فى العرف العام وإن كان بعضها مجازا ولا اختصاص بشىء منها للشارع وأهل زمانه كما فى الدابه وغيرها من العرفيات العامه إلَّا أن يتكلف أنَّ الشارع لما تكرر مكالمته بهذه اللفظه بخصوصها مع أصحابه فى إحكام شىء بأزيد من أهل العرف العام كما ربما يظهر من الجميع ، لا- جرم كأنهم من بين أهل العرف اصطلاحوا بينهم فيها بحيث إنهم أينما تعاطوها لم يكن ذلك يتبعه عرف اللغه ، بل مبتئا على اصطلاح أنفسهم ، غايه الأمر أنَّ أهل العرف العام أيضا لو تعاطوها نادرا لم يريدوا إلا إحدى تلك الاطلاقات أيضا ، ولا كذلك أمر الدابه واشباهها فإنَّ الكل فيها على السواء . ويمكن أن يقال : أنه ليس من الألفاظ العربيه ، بل هو معرَّب كما نقل عن «الدروس» ، وإنَّ أصله دنار بالشدديد كما فى «القاموس المحيط» : ٢ / ٣٠ ، فابدلت إحدى النونين ياء لئلا يلتبس بالمصادر ككذاب ، وإذا لم يكن عربيا فلا- عرف فيه لعموم المعرَّب . وأما الاصطلاح فلا مشاحه فيه ، ويمكن أن يقال أيضا : بأنَّ المراد بالدينار فى العرف الشرعى هو المعنى الوزنى منه ، فإنَّه من خواصه وأصحابه ، والمعنى العرفى العام هو الذهب العينى الذى هو مثقال شرعى من الذهب مسكوك بسكه خاصه .

وقد يقع الإشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذى لا يختص به ، بل يوافق طائفه من قومه مع عرف طائفه اخرى منهم كلفظ الرّطل (١) الذى اختلف فيه أهل المدينة والعراق ، فإذا خاطب الإمام عليه السلام مع كونه من أهل المدينة مع من كان من أهل العراق ، فهل يقدّم عرف الرّاوى أو المروى عنه (٢)؟ فيه إشكال.

ص: ١٣١

١- الرّطل بالكسر والفتح وكسره أكثر ، عراقى ومدنى ومكى ، فالعراقى عباره عن مائه وثلاثين درهما هى إحدى وتسعون مثقالا شرعيا على ما سلف من النسبه بينهما ، فيكون كل رطل بالمثاقيل الصيرفيّه عباره عن ثمان وستين مثقالا وربعم مثقال ، ومن هنا يصير الكّر دون المفسّر بألف ومأتى رطل محمول على العراقى أربعا وستين مئا شاهيا إلّا عشرين مثقالا صيرفيا. وأما المدنى فهو عباره عن رطل ونصف بالعراقى والمكى ضعف العراقى ، وما أورد على الدينار لا يرد على الرّطل لأنّ له معنى عرفيا عاما وراء ذلك كله ، فعن «مجمع البحرين» : ٥ / ٣٨٤ وفى المصباح أنّه معيار يوزن به ، يقال : رطلت الشىء من باب قتلت وزنته بيدك لتعرف وزنه تقريبا.

٢- كمرسله ابن أبى عمير الوارده فى تحديد الكّر عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله عليه السلام قال : الكّر ألف ومائتا رطل. فإنّ المتكلّم المروى عنه وهو المعصوم عليه السلام مدنى فيكون عرفه عرف أهل المدينة ، والرّاوى المخاطب ابن أبى عمير عراقى فيكون عرفه عرف أهل العراق. وهذه المسأله تعرف بتعارض عرف السائل والمسئول ، وفيها خلاف فهل يقدّم عرف الرّاوى كما عن العلّامه والشهيد الثانى راجع «إرشاد الأذهان» ١ / ٢٣٦ ، «تبصره المتعلّمين» ص ١٦ ، «تحرير الأحكام» : ١ / ٤٦ ، «مسالك الأفهام» : ١ / ١٤ أو المروى عنه كما عن المرتضى وغيره من المتأخرين. راجع «الانتصار» ص ٨٥ ، «الناصرات» ص ٤١ و ٦٨ ، و «رسائل الشريف المرتضى» ٣ / ٢٢.

والحقّ الرجوع الى القرائن الخارجيه ، ومع عدمها التوقف (١).

الثانى :

إذا اطلق الشارع لفظا على شىء مجازا مثل قوله عليه السلام : «الطواف بالبيت صلاه» (٢). و : «تارك الصلاه كافر» (٣) ، وكذا تارك الحجّ (٤) ، ونحو ذلك (٥) ، فالظاهر أنّ المراد منه المشاركه فى الحكم الشرعى.

وفيه وجوه :

القول : بالإجمال لعدم ما يدلّ على التعيين.

والقول : بالعموم للظهور ، ولئلا يلغو كلام الحكيم.

والقول بتساويهما فى الأحكام الشائعه لو كان للمشبه به حكم شائع ، وإلا فالعموم ، والأوجه الوجه الأخير.

والظاهر أنّه إذا قال : فلان بمنزله فلان أيضا كذلك ، بل هو أظهر فى العموم لصحة الاستثناء مطلقا.

ص : ١٣٢

١- كما عن السيد صاحب «المدارك» ١ / ٥٢ ، ونقله فى «المفاتيح» عن جده وبعض معاصريه.

٢- «عوالى اللئالى» : ١ / ٢١٤ ، الحديث ٧٠ ، و ٢ / ١٦٧ ، الحديث ٣.

٣- «الكافى» : ٢ / ٢١٢ ، الحديث ٨ ، «الوسائل» : ٤ / ٤٢ ، الحديث ٤٤٦٥.

٤- «الوسائل» : ٩ / ٣٤ ، الحديث ١١٤٥.

٥- مثل قوله عليه السلام «الفقاع خمر استصغره الناس» ، «الكافى» ٦ / ٤٢٣ ، الحديث ٩.

اختلفوا فى جواز إرادته أكثر من معنى من معانى المشترك فى إطلاق واحد على أقوال. (١)

وتحقيق الحق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات :

الأولى : أنّ المشترك حقيقه فى كلّ واحد من معانيه ، وقد عرفت أنّ الحقيقه هى الكلمه المستعمله فيما وضعت له ، أى فيما عيّن الواضع اللفظ للدلاله عليه بنفسه فى اصطلاح به التخاطب ، وقيد الاستعمال مبنى على اعتبار الاستعمال فى الحقيقه ، والقيد الثانى لإخراج المجاز ، فإنّ دلالته على المعنى ليس بنفسه ، بل إنّما هو من جهه القرينه.

وأما المشترك ، فإنّه وإن كان قد عيّن فى كلّ وضع للدلاله على المعنى بنفسه ، لكنّ الإجمال وعدم الدلاله إنّما نشأ من جهه تعدّد الوضع ، فالقرينه فى المشترك إنّما هى لأجل تعيين أحد المعانى المدلول عليه إجمالاً ، لا لنفس الدلاله. فإنّ الدلاله حين الإطلاق حاصله إجمالاً ، لكنّها غير معيّنه حتى تنصب القرينه ، بخلاف المجاز ، فإنّنا إذا علمنا من قرينه أنّ المعنى الحقيقى غير مراد ، فتتوقف فى المعنى المراد حتى يعيّن بقرينه اخرى ، ولا يتحقّق لنا من نفسه شيء لا إجمالاً ولا

ص: ١٣٣

١- فذهب إلى عدم جوازه أبو هاشم وأبو الحسين البصرى وجماعه مثل مالك وأبو حنيفه وأبو الحسن الكرخى والغزالى والرازى والجوينى وآخرين ، والمحقّق الحلّى على تفصيل عند بعضهم. وذهب إلى جوازه الشافعى والقاضى أبو بكر وأبو علىّ الجبائى والقاضى عبد الجبّار ، والعلّامه والسيد المرتضى والشيخ حسن على تفصيل عند بعضهم.

تفصيلا ، وهذا معنى ما يقال : إنَّ المجاز يحتاج الى قرينتين : صارفه ومعينه ، بخلاف المشترك ، وقد يكتفى بقرينه واحده إذا اجتمع فيه الحثيتان (١).

لا أقول : إنَّ مدلول المشترك عند الإطلاق واحد من المعنيين غير معيّن كما يتوهم من ظاهر كلام السيكاكي (٢) ، بل مدلوله واحد معيّن عند المتكلم غير معيّن عند المخاطب لطريان الإجمال بسبب تعدد الوضع.

وأما القيد الأخير ؛ فهو لإخراج الاستعمال فيما وضعت له فى اصطلاح آخر. فاستعمال الفعل فى مطلق الحدث فى اصطلاح النحوى ليس حقيقه ، وإن كان مستعملا فيما وضع له فى الجملة ، وقد يستغنى عنه باعتبار الحثيه كما أشرنا اليه فى أول الكتاب (٣).

الثانيه : أنّ اللفظ المفرد - أعنى ما ليس بثنيه وجمع (٤) - إذا وضع لمعنى كلى

ص: ١٣٤

١- وذلك كلفظ يرمى من قولهم رأيت أسد يرمى ، فإنها كما تكون قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى الذى هو الحيوان المفترس ، تكون قرينه معينه للمعنى المجازى الذى هو الرجل الشجاع أيضا.

٢- للمشارك على ما ذكره إطلاقات ، أحدها : أن يطلق على أحد المعنيين من غير تعيين ، وقد عزى إلى السكاكى أنه حقيقه فيه ، وحكى عنه أنّ المشارك كالقرء ، مدلوله أنّ لا- يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعنى أنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن. والتفتازانى فى «المطول» له حمل وربما يظهر من الفاضل الباغوى حمل أيضا ، وقد حقق المسألة صاحب «الهدايه» : ١ / ٥٠١.

٣- حيث قال فى صدر القانون الثانى : إنّ اللفظ إن استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقه.

٤- إشاره الى أنّ المفرد قد يطلق فى مقابل المركب ويراد به ما ليس بمركب ، وقد يطلق فى مقابل المضاف ويراد به ما ليس بمضاف ، وقد يطلق فى مقابل الجملة ويراد به ما ليس بجملة ، وقد يطلق فى مقابل التشبيه والجمع ويراد به ما ليس تشبيه ولا جمع ، والمراد هنا هو الأخير لا غير.

أو جزئى حقيقى ، فمقتضى الحكمه فى الوضع أن يكون المعنى مرادا فى الدلاله عليه بذلك منفردا.

توضيحه : أنّ غرض الواضع من وضع الألفاظ هو التفهيم بنفسه ، فلو كان فى دلاله اللفظ الموضوع بإزاء معنى كلى أو جزئى مدخلية لشيء آخر ، أو كان للمعنى شريك آخر فى إرادته الواضع بأن يريد دلاله اللفظ عليه أيضا ، لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ، ولا بدّ من التنبيه عليه.

لا أقول : إنّ الواضع يصرّح بأننى أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط أن لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحده ، ولا يجب أن ينوى ذلك حين الوضع أيضا ، بل أقول (١) : إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد ، وفى حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحده جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم (٢) ، فيكون المعنى الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحده ، لا المعنى والوحده ، فلا يتم ما يفهم من

ص: ١٣٥

١- وفى هذا القول نظر من صاحب «الفصول» ص ٥٥.

٢- الظاهر أنّ المراد بذلك البعض هو صاحب «المعالم» راجع مبحث المشترك فيه ص ٩٦ - ١٠٢ حيث ذهب فيه الى أنّ المراد بالموضوع له هو المعنى والوحده معا ، فالموضوع له عنده هو الماهية بشرط أن يكون مع شيء آخر. والحاصل أنّ المراد بالموضوع له ليس هو الماهية بشرط الوحده ومع الوحده كما ذهب الى ذلك صاحب «المعالم» ، ولا بشرط الكثره ومع الكثره ، ولا بشرط الوحده والكثره يستعمل فى الواحد والكثير كما فهم من كلام سلطان العلماء.

بعض المحققين (١) أيضا من أن الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحده ولا عدمها ، فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الأ-كثـر ، والموضوع له هو ذات المعنى فى الصورتين ، فإنّ الموجود الخارجى الذى هو الموضوع له مثلا هو جزئى حقيقى وإن كان قد يكون الموضوع له كليًا بالنسبه الى أفراده.

واعتبار الكليته والجزئيه الجعليتين الحاصلتين من ملاحظه انضمامه مع الغير وعدمه إنّما هو باعتبار المعبر ، ومع عدم الاعتبار (٢) ، فالمتّبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس إلّا المعنى فى حال الانفراد (٣) ، لا بشرط الانفراد ، ولا لا بشرط الانفراد (٤).

فإن شئت توضيح ذلك فاختر نفسك فى تسميتك ولدك ، هل تجد من نفسك الرخصه (٥) بأن تقول : إنى وضعت هذا الاسم له بشرط أن يراد الوحده (٦) أو لا بشرط الوحده (٧) ولا عدمها. فهذا الإطلاق والتقييد إنّما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له ، والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع ، والأصل عدمه.

والحاصل ، أنّ المعنى الحقيقى توقيفى لا- يجوز التعدى فيه عمّا علم وضع الواضع له ، وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ ،

ص: ١٣٦

١- وهو سلطان العلماء كما بان فى الحاشيه السّابقه.

٢- اى مع عدم العلم بالاعتبار.

٣- وهو قيد الوحده.

٤- وهو قيد الاطلاق.

٥- الاستفهام إنكارى أى لا يتحقق الوضع بهذه الكيفيه.

٦- وهو شرط الوحده.

٧- وهو شرط الاطلاق.

فلا رخصه لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة إلّا في المعنى حاله الوحده لا بشرط الوحده.

الثالثة : المجاز مثل الحقيقة في أنه لا يجوز التعدّي عما حصل الرخصه من العرب في نوعه ، فإنّ الحقيقة كما أنّها موضوعه بوضع شخصي ، فالمجاز موضوع بوضع نوعي ، ولا بدّ من ملاحظه الوضع النوعي أيضا ، وأنّ الرخصه في أي نوع حصل.

والحاصل ، أنّه لا يجب الرخصه من العرب في كلّ واحد من الاستعمالات الجزئيه إذا حصل الرخصه في كليها ، وهذه الرخصه ليست بنصّ من العرب وتصريح منه ، بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئيه ، العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن أيّ فرد من أفراد ذلك النوع ، وقد ذهب المحقّقون من علماء الأدب (١) الى عدم وجوب الرخصه في الجزئيات.

إذا عرفت هذا ، فاعلم ، أنّه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من أصناف نوع من أنواع العلاقات المعتمده في المجاز أو نوع من أنواع جنس منها ، ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس . فالذي نجد الرخصه من أنفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال ، لا في جزئيات الصنف الآخر (٢) ، وهكذا الكلام في النوع من الجنس .

مثلا إذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ ، لكننا وجدنا ذلك فيما كان للكلّ تركّب حقيقي خارجي ، وكان الجزء ممّا له قوام في تحقّق الكلّ ،

ص: ١٣٧

١- المقصود أعمّ من علماء المعاني والبيان وغيرهما.

٢- كاستعمال الأصبع في الانسان وهو غير صحيح.

كالتّركيبه فى الإنسان والعين فى الرّبئته (١) ، فلا- يجوز القياس باستعمال سائر الأجزاء فى المركّبات الحقيقّيه ، وجميع الأجزاء فى المركّبات الاعتباريه.

وكذلك وجدنا أنّهم يستعملون اللفظ الموضوع للكلى فى الجزء ، إذا كان المركّب مركّباً حقيقّياً ، كالأصابع فى الأنامل فى قوله تعالى : (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِى آذَانِهِمْ) (٢) ، واليد فى الأصابع الى نصف الكفّ فى آيه السّيرقه ، والى المرفق فى آيه الوضوء ، والى الزّند فى آيه التيمم (٣) ، فلا يجوز القياس فى غير المركّبات الحقيقّيه.

وأيضاً إنّنا وجدنا العرب تستعمل الألفاظ الموضوعه للمعانى الحقيقّيه فى المعانى المجازيه مع القرينه الصارفه منفرداً منفرداً ، أعنى لا يريد فى الاستعمال الواحد إلّا معنى مجازياً واحداً.

وبالجملة ، المجازات المستعمله وحدانى غالباً ، ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم فى استعمال اللفظ فى مجازين ، وعدم العلم بالرّخصه كاف فى عدم جواز الاستعمال ، فإنّ جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم أو الظنّ بالرّخصه.

الرابعه : المتبادر من التثنيه والجمع هو الفردان ، أو الأفراد من ماهيته واحده لا الشيطان أو الأشياء المتّفقات فى الاسم ؛ فيكون حقيقه فى ذلك ، فإنّ التبادر علامه الحقيقه ، وتبادر الغير من علائم المجاز.

ص: ١٣٨

١- والمقصود منها المراقب والحارس.

٢- البقره : ١٩.

٣- كقوله تعالى : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا). المائده / ٣٨ فى آيه السّيرقه. وقوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ). المائده / ٦ فى آيه الوضوء. وقوله تعالى : (فَتَيَمَّمُوا صِعْدًا طَيِّبًا فَأَمْسِجُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ). المائده / ٦ فى آيه التيمم.

فإن شئت اخترت نفسك في مثل : رأيت مسلمين أو مسلمين ، فإنه يتبادر منه رجلان مسلمان أو رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم والرجال المسمون بمسلم ، فيعتبر في الأعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلى في مفردهما مجازا ، مثل المسمى بمسلم أو المسمى بزيد مثلا ، ثم يثنى ويجمع .

ويؤيد ما ذكرنا ويؤكدده ، أنه لو قلنا بكفايه مجرد اتفاق اللفظ في التثنيه والجمع ؛ للزم الاشتراك في مثل عينين إذا جوزنا استعماله حقيقه في الشمس والميزان ، أو البصر والنبوع ، فلا بد من التوقف ، فيلزم هاهنا قرينه اخرى ، لأن التثنيه للنوعين لا للفردين من نوع ، والمجاز خير من الاشتراك فيتكثر الاحتياج الى القرائن .

الخامسه : المتبادر (1) من النكره المنفيه المفيده للعموم ، هو نفى أفراد ماهيته واحده .

وأیضا الإسم المنكر إذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين ، وعلامه التثنيه والجمع حقيقه في الماهيه لا بشرط شيء ، وإذا لحقه التنوين يراد به فرد من أفراد تلك الماهيه غير معينه ، وإذا لحقه الألف والنون أو الواو والنون مثلا- يراد به فردان أو أفراد من تلك الماهيه ، وإذا لحقه الألف واللام فإما أن يشار بها الى الفرد أو لا ، فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه ، والأول ؛ فإما أن يراد به الإشارة الى فرد غير معين ، فهو المعهود الذهنى وهو فى معنى النكره ، أو الى فرد معين ، فهو المعهود الخارجى ، أو الى جميع الأفراد ، فهو الاستغراق .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ دخول حرف النفى على النكره لا تفيد إلّا نفى أفراد

ص : ١٣٩

١- مسارعه الى الدليل قبل ذكره للمقصد ، لكن بحيث يتضمن دعواه . وكأنه قال النكره المنفيه حقيقه فى عموم النفى لجميع أفراد ماهيته واحده للمتبادر .

تلك الماهية. وإذا ثبت أنّ اللفظ المشترك حقيقه في كلّ واحد من المعاني منفردا منفردا، فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي.

إذا تمهد لك هذه المقدمات ؛ فنقول :

استعمال المشترك في أكثر من معنى يتصوّر على وجوه

منها : استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع.

ومنها : استعماله في كلّ منها على البدل (١)، بأن يكون كلّ واحد منها مناطا للحكم ، والفرق بينهما الفرق بين الكلّ المجموعى والأفرادى (٢).

ومنها : استعماله في معنى مجازى عام يشمل جميع المعاني ، وقد يسمّى ذلك

ص: ١٤٠

١- قال في الحاشية : المراد بالبدل ليس ما هو المتداول في السنه الأصوليين في هذا المقام ، يريدون به الاستعمال المعهود في المشترك وهو أن يستعمل اللفظ مرّه في هذا المعنى وأخرى في معنى آخر ، ولا- ما هو المراد في المطلق حيث يراد فيه كل واحد من المعاني على البدل ، يعنى يجوز في مثل اعتق رقبه بمقتضى قول الشرع اختيار كل فرد من أفراد الرقبه بدلا عن الآخر ، فيجوز اختيار أحد الأفراد ويجوز تركه واختيار فرد آخر بدلا عنه ، بل المراد تعاور المعاني المتعدّده للفظ الواحد ، والفرق بين ما ذكرنا وعام الأصولى أنّ المراد بالعام الأصولى هو ما يعبر عنه بكل واحد ونحوه. والمراد بما نحن فيه هذا وهذا الى آخر الأفراد. فمعنى قولنا : القرء من صفات النساء ، على ما هو محلّ النزاع أنّ الحيض والطهر من صفات النساء ، لا كل واحد من الحيض والطهر من صفات النساء ، إذ من الواضح أنّ معنى القرء ليس كل واحد من الأمرين حقيقه مع أنّ محلّ النزاع لا بد أن يكون قابلا لقول القائل بكونه حقيقه فيها أيضا. انتهى.

٢- وبيان الفرق بينهما أنّه لو قلنا كلّ العشره وصلوا المسجد ، فالمراد ثبوت الحكم لمجموع أفراد العشره من حيث المجموع وعلى الهيئه الاجتماعيه ، فلا- ينافى خروج الواحد أو الاثنين عنهما ، بخلاف ما لو قلنا كل القوم دخلوا المسجد ، فإنّ المراد ثبوت الحكم حينئذ لكل فرد من أفراد القوم فينافى خروج الواحد أو الاثنين منه.

بعموم الاشتراك ، والظاهر أنه لا إشكال كما أنه لا خلاف في جواز الأخير.

وأما الأول فالظاهر أنه لا إشكال في عدم الجواز ، أما حقيقه فظاهر ، وأما مجازا فلاشترط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، بكون الجزء ممّا يتنفى الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل ممّا له تركب حقيقى كما مرّت إليه الإشارة وهو منتف فيما نحن فيه.

وأما المعنى الثانى ، فهو محلّ النزاع ، فقليل فيه أقوال :

ثالثها : الجواز في التشبيه والجمع دون المفرد.

ورابعها : الجواز في النفي دون الإثبات.

ثمّ اختلف المجوّزون على أقوال :

ثالثها : كونه مجازا في المفرد وحقيقه في التشبيه والجمع.

والأظهر عندى عدم الجواز مطلقا.

أما في المفرد ، فعدم الجواز حقيقه لما عرفت في المقدّمه الثانيه من أنّ اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد ، والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقه.

وأما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمه الثالثه ، من عدم ثبوت الرّخصه في هذا النوع من الاستعمال ، فلو ثبت إرادته أكثر من معنى ، فلا بدّ من حملة على معنى مجازىّ عامّ يشمل جميع المعانى.

وأما ما ذكره بعضهم (1) من أنّ العلاقة فيه هو أنّ اللفظ الموضوع للكلّ - وهو

ص: ١٤١

١- كصاحب «المعالم» في مبحث المشترك في الجواز مطلقا ص ٩٩ دفعا لما يمكن أن يقال من أنّ العلاقة موجوده فلم نحكم بعدم ثبوت الرخصه لفقدانها.

كل واحد من المعاني مع الوحده المعتبره فى الموضوع له - قد استعمل فى المعنى بإسقاط قيد الوحده وهو جزء الموضوع له ، فيظهر ما فيه مما ذكرنا فى المقدمات ، مع أن ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا فى استعمال واحد فى مثل العين بالنسبه الى سبعين حقيقه ، وهو أجنبي بالنسبه الى موارد استعمالات العرب.

وأما فى التشبيه والجمع حقيقه ، فلما عرفت فى المقدمه الرابعه من أنهما حقيقتان فى فردين أو أفراد من ماهيته ، لا فى الشئيين المتفقين فى اللفظ والأشياء كذلك ، وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك ، والمجاز خير من الاشتراك.

وأما مجازا ، فلعدم ثبوت الرخصه فى هذا المجاز ، فإن الظاهر أن المجاز فى التشبيه والجمع إنما يرجع الى ما لحقه علامتهما ، لا الى علامته والملحق به معا ، فإن الألف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال فى حال من الأحوال ، فإن لفظ عينان أو عينين مثلا- يراد به الشئان ، سواء أردت منهما الفردين من عين أو شئيين مسمين بالعين ، إنما التفاوت فى لفظ العين ، فيراد (1) فى أحد الاستعمالين منهما [منها] ، أعنى الاستعمال الحقيقى الماهية المعينه الواحده ، ويشار بالألف والنون ونحوهما الى الفردين منها أو أكثر ، وفى الاستعمال الآخر لا يمكن إرادته كل واحد ، بأن يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء ، فلا بد أن يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له أفراد ، فيشار بالألف والنون حينئذ الى الفردين من المسمى بالعين أو أكثر ، وهذا واضح مما ذكرنا ، وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك.

ص: ١٤٢

١- من لفظ المفرد فى ضمن التشبيه.

اللهم إلاً أن يقال : إن مدلول العلامات ليس مجرد الإشاره الى الاثنيّيه أو التعدّد ، بل الاثنيّيه الخاصّه والتعدّد الخاصّ ، أعني ما يراد بها اثنان من ماهيته أو أفراد منها ، فيكون التثنيه والجمع مستندا بوضع على حده ، فيمكن حينئذ القول بالتجوّز في هذا اللفظ بأجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لإفاده الفردين من ماهيته ، أو الأفراد من ماهيته في شيئين متّفقين في الإسم لا لكونهما فردين من المسمّى بهذا الإسم ، بل لكونهما مشابهيين لفردين من ماهيته معيّنه ، وعلاقه المشابهه اشتراكهما في الإسم وصدق الإسم عليهما لفظا وإن لم يرتبطا معنى .

والحاصل ، تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي ، فيكون استعاره ، إلاً أنّ ذلك لا يثمر فائده بعد تجويز إرادته الفردين من المسمّى بالعين مجازا . وذلك لأنّ ثمره التّزاع في استعمال اللفظ حقيقه ومجازا يحصل بذلك المجاز ، فإذا علم بالقرينه عدم إرادته المعنى الحقيقي ، فيصحّ الحمل على هذا المجازي - أعني عموم الاشتراك - فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في محلّ التّزاع غير معلوم ، وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم ، غايه الأمر جوازه ، وهو لا- يفيد وقوعه ؛ فتأمل ، مع أنّ المجاز الأوّل أقرب وأشيع فهو أولى بالإرادته .

لا- يقال : يمكن القول بوجود ثمره ضعيفه حينئذ ، نظير الثمره الحاصله في الفرق بين قول المعتزله والأشاعره في الواجب التخييري (1) ، لأنّ مورد الحكم هنا

ص: ١٤٣

١- أنّ المعتزله والأشاعره بعد اتفاهم على جواز الأمر بشيء أو أشياء على سبيل التخيير ، اختلفوا في أنّ الواجب حينئذ هو كل واحد من الأفراد أو أحد الأبدال ، أعني المفهوم المنتزع منها ، والمعتزله على الأوّل والأشاعره على الثاني ، والمصنف قد ذكر في قانون الواجب التخييري أنّ الثمره بينهما إنّما تظهر في اتصاف الافراد بالوجوب الشرعي على الأوّل دون الثاني ، فإنّ الواجب شرعا على الثاني .

الفردان على التقديرين ، لا- الطبيعه كما لا- يخفى على المتأمل ، فتأمل. ولم أقف على من ذهب الى المذهب الذى ذكرته فى مجازيه التشبيه والجمع من كونه من باب الاستعاره.

وأما فى النفى فيظهر الكلام فيه مّا مرّ ، وأنه (١) حقيقه فى نفى جميع أفراد ماهيه واحده ، وأنّ التجوّز فيه إنّما يكون بإرادته فرد من أفراد المسمّى بالعين مثلا ، فيكون خارجا عن المتنازع ، ويجرى التكلّف الذى ذكرته فى التشبيه والجمع من اعتبار الاستعاره.

استعمال المشترك فى التشبيه و الجمع و حججه

ثمّ إنّ بعض (٢) من جوّز استعمال المشترك فى أكثر من معنى حقيقه ، أفرط فى القول حتّى قال : إنّّه ظاهر فى الجميع عند التجرّد عن القرائن (٣) ، فلا إجمال عنده فى المشترك عند التجرّد عن القرينه.

واستدلّ على ذلك بقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) (٤) و : (أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) (٥). فإنّ الصلاه من الله الرّحمه ، ومن الملائكه الاستغفار ، والسجود من الناس وضع الجبهه على الأرض ، ومن غيرهم على نهج آخر.

ص: ١٤٤

١- عطف تفسير للكلام.

٢- المراد بهذا البعض كالشافعى والقاضى وابن الحاجب من المتأخّرين وتبعهما جماعه من الجماعه وعندنا ما مرّ عليك فى الهامش الأوّل من هذا القانون.

٣- نقله فى «المعالم» ص ١٨٧ وفى نسخه ١٠٦.

٤- الاحزاب : ٥٦.

٥- الحجج : ١٨.

وأجيب عن ذلك بوجوه (١):

الأول: منع ثبوت الحقيقة الشرعية، فالمراد هو المعنى اللغوي، أعني غايه الخضوع، أو جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غايه الخضوع، ومن الصلاه الاعتناء بإظهار الشرف.

والمراد من غايه الخضوع ما يعتم الخضوع التكليفي والتكويني، ولهذا لم يذكر في الآيه جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل.

الثاني: أن ذلك مجاز لا حقيقه، وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه (٢).

الثالث: أنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقه أيضا لا- يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في إرادته الجميع عند التجرد عن القرائن، إذ القرينه على إرادته الجميع هاهنا موجوده.

وأما حجج (٣) سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظه ما ذكرنا.

واحتج من جواز الاستعمال حقيقه مطلقا: بأن الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحده ولا عدمها، وهو متحقق في حال إرادته الواحد والأكثر.

والجواب عنه: أن الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات.

واحتج من جواز في المفرد مجازا، وفي التثنيه والجمع حقيقه.

أما على الجواز في المفرد: فبأن المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء.

ص: ١٤٥

١- وقد ذكرها في «المعالم» ص ١٨٧ وفي نسخه ١٠٦.

٢- لأنه الملاحظ من هذا الجواب القول بالجواز ولكن على سبيل المجاز، واختياره عدم الجواز مطلقا.

٣- أي الحجج الآتية.

وأما على كونه مجازاً: فيتبادر الوحده منه عند الإطلاق ، فيكون الوحده جزء للموضوع له ، فإذا استعمل فيه عارياً عن الوحده فيكون مجازاً ، لأنه استعمال اللفظ الموضوع للكُلِّ في الجزء.

وأما على كونه حقيقه في التشبيه والجمع : فبأنهما في قوه تكرار المفرد ولا- يشترط فيهما الاتفاق في المعنى ، بل يكفي الاتفاق في اللفظ ، كما يقال : زيدان وزيدون (١).

وفيه : أن المانع ليس منحصرًا فيما تمسك به المانع ، بل المانع هو أن اللغات توقيفيه ، والوضع لم يثبت في المفرد إلا في حال انفراد المعنى في الإراده كما حققنا سابقًا.

وأما مجازيته ، فيتوقف على حصول الرخصه في نوع هذا المجاز كما أشرنا ، وإن كان ولا بد ، فالأولى أن يقال : علاقه هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى.

وأما كونه حقيقه في التشبيه والجمع.

ففيه : أن المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى ، كما بينا سابقًا.

وحجّه من خصّ المنع بالمفرد دون التشبيه والجمع : أن التشبيه والجمع متعدّدان في التقدير ، فيجوز تعدّد مدلوليهما بخلاف المفرد ، والمدعى في المفرد حقّ.

والجواب عن التشبيه والجمع يظهر ممّا مرّ ، إلا أن يراد به ما ذكرنا من الاستعاره.

وحجّه من خصّ الجواز بالنفي : أن النفي يفيد العموم فيتعدّد ، بخلاف الاثبات ، ومدّعا في المثبت حقّ.

ص: ١٤٦

١- وهو كلام لصاحب «المعالم» فيه ص ١٧٩ وفي نسخه ٩٩.

وجوابه (١) عن التجويز في النفي : أنه إنما يفيد عموم النفي في أفراد الماهية المثبتة ، لا في المشتركات في الاسم كما حققناه ، إلا ان يراد الاستعاره كما أشرنا (٢).

واحتج المانع مطلقا : بأنه لو جاز الاستعمال في المعنيين ، لكان ذلك بطريق الحقيقه ، إذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي ، فيلزم التناقض ، إذ يكون حينئذ له ثلاثه معان : هذا وحده ، وهذا وحده ، وهما معا ، وإرادتهما معا مستلزم لعدم إرادته : هذا وحده وهذا وحده ، وبالعكس ، والمفروض استعماله في المعاني الثلاثه.

واجيب عنه (٣) : بأن المراد ليس إرادته المعاني مع بقاءه لكل واحد منها منفردا ، بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد ، فيرجع النزاع الى أن ذلك ليس استعمالا في المعنيين ، وهذا مناقشه لفظيه.

والأولى في الاستدلال على المنع ، ما ذكرنا.

ص: ١٤٧

-
- ١- أى صاحب «المعالم» ص ١٠٥.
 - ٢- وهو أن استعمال اللفظ الموضوع لعموم النفي في أفراد الماهية المثبتة في المشتركات في الاسم وإن لم يكن من ماهية واحده بعلاقه المشابهه التي هي الاتفاق في صدق الاسم كان ذلك من باب الاستعاره كما أشرنا في التثنيه والجمع.
 - ٣- والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٨٢ وفي نسخه ١٠٢.

قانون : استعمال اللفظ المشترك في المعنى الحقيقي والمجازي

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في أكثر من معنى ، بأن يكون كل واحد منهما محلاً للحكم ومورداً للنفي والإثبات ، فمنهم من منع مطلقاً (١) ، ومنهم من جوّز مجازاً (٢) ، ومنهم من جعله حقيقه ومجازاً بالنسبة الى المعنيين (٣).

والأقوى المنع مطلقاً ، لما عرفت في مقدّمات المسأله السّابقه من أنّ وضع الحقائق والمجازات وحدانيه نظراً الى التوظيف والتوقيف (٤). فمع القرينه المانعه عن إرادته ما وضعت له وإرادته معنى مجازي لا يمكن إرادته ما وضعت له كما ذكرنا ، بل ولا غيره من المعاني المجازيّه الأخر ، ويتمّ بذلك عدم جواز إرادته المعنيين من اللفظ.

وقد يستدلّ على ذلك (٥) : بأنّ المجاز ملزوم للقرينه المعانده للمعنى الحقيقي ،

ص: ١٤٨

١- وهو اختيار المصنف وذكره في «مدارك الأحكام» : ١١ / ٧٣ ، وحكى عن المحقق في «المعارج» وغيرهما من الأواخر ص ٥٣ في فرعين من مبحث الحقيقه والمجاز. وهذا المانع هو ثالث بين فريقين أحدهما يمنعه من حيث الامكان عقلاً كأبي هاشم والتفتازاني على ما نسب إليهما ، والآخر يمنعه من حيث اللغه.

٢- حكي عن العلامة في «النهايه» ، وإليه يؤول رأى صاحب «المعالم» ص ١١٤.

٣- والى هذا يرجع مآل سلطان العلماء. وقوله بالنسبه الى المعنيين بأن يراد باستعمال واحد إفاده المعنى الحقيقي اعتماداً على وصفه وإفاده المعنى المجازي تعويلاً على مناسبه الموضوع له ، فيتّصف بالحقيقه والمجاز بالاعتبارين.

٤- إذ اللغات توقيفيه كالأحكام الشرعيه ، بل الأمر في اللغات أشدّ ، ولذا لم يقل بالتصويب فيها وإن قيل به في الأحكام.

٥- ونقله في «المعالم» ص ١٠٩ ، وذكر وضوح بطلانه.

وملزوم معاند الشيء معاند له. ومناطق هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الإرادتين عقلا، كما أنّ مناطق ما ذكرنا، عدم الرّخصه من الواضع.

وقد اعترض (١) على هذا الاستدلال: بأنّ غايه ما ثبت، كون المجاز ملزوما لقرينه مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي منفردا.

وأما عن إرادته المعنى الحقيقي مطلقا فلا. يعنى: إنّ (يرمى) فى قولنا: رأيت أسدا يرمى، يدلّ على أنّ المراد من الأسد ليس الحيوان المفترس فقط. وأما هو مع الرّجل الشّجاع فلا.

وأىضا (٢)، فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ، مثل: (الرّقبه) فى الإنسان، ولا ريب فى ثبوت إرادته المعنى الحقيقي مع المجازى.

وكما يمكن دفع ذلك: بأنّ مرادنا من القرينه المانعه عن إرادته المعنى الحقيقي هى المانعه عن إرادته بالذّات، لا مطلقا؛ فكذا يمكن أن يقال بأنّ مرادنا منها المانعه عن إرادته منفردا، فمن أين يحكم بأنّ المراد هو الأوّل لا الثانى! فكما لا يجب كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي فى ضمن المجازى، كذا لا يجب كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي مع المجازى، بحيث يكون كلّ منهما موردا للنفى والإثبات.

أقول: ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ ذلك مبنّى على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه، حتى يصحّ القول بكون اللفظ مستعملا حينئذ

ص: ١٤٩

١- ثلاثه منها للفاضل الشّيروانى على ما حكى عنه، والرابع للمحقق السلطان على ما أشار إليه المصنف.

٢- هذا جواب نقضى.

فى المعنى الحقيقى والمجازى ، وقد عرفت فى الأصل السابق بطلانه .

ولكن يدفعه (١) : أنّ ذلك مناقشه لفظيه ، فإنّ مآله يرجع الى عدم تسميه ذلك استعمالا فى المعنى الحقيقى والمجازى مع بقاء المعنى الحقيقى على حقيقته ، وإلا فلا ريب أنّه يصدق عليه أنّه استعمال فى المفهومين كما مرّ نظير ذلك فى جواب حجّه المانع مطلقا فى المبحث السابق ، فالأولى فى الاستدلال هو ما ذكرنا .

وأما الجواب عن الثانى : فبأنّ إرادته الجزء فى المركّب ، كإرادته الرقبه من الإنسان إذا استعملت وأريد منها الإنسان ؛ غير معلوم ، لا مجتمعا مع الكلّ ولا بالذات ، بل عدمه معلوم ، غايه الأمر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد إليها بدلاله الالتزام ، أو انفهامها من اللفظ عرفا كما فى دلاله التنبيه ، بل بمعنى كونها لازم المراد ، فيكون من باب دلاله الإشاره الغير المقصوده من اللفظ كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل (٢) ، وهذه الدلاله متروكه فى نظر أرباب الفنّ .

ص: ١٥٠

١- إنك عرفت أنّا لا- نسلم كون اللفظ موضوعا للمعنى لا- بشرط ، بل هو موضوع له مع قيد الوحده على مذهب صاحب «المعالم» أو حال الوحده على مذهب المصنّف. فكيف كان لا يجوز إرادته مع المعنى المجازى من جهة لزوم التناقض كما مرّ فى الأصل السابق. ولكن يدفعه : أنّ إرادته المعنى الحقيقى مع قيد الوحده يستلزم التناقض. وأما بعد اسقاط قيد الوحده فلا يلزم ذلك. غايه الأمر أنّه لا يقال حينئذ أنّ اللفظ استعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى ، بل يقال أنّه استعمل فى المعنيين المجازيين حينئذ ، فهذه مناقشه تعبيريه لا يضرّ على غرض المعترض الذى هو رفع التناقض بين المعنيين ، هذا كما فى حاشيه الطارمى .

٢- إنّ المدلول عليه بالدلاله الالتزاميه على ثلاثه أقسام : الاقتضاء والتنبيه ويرادفه الايماء والاشاره. لأنّ الدلاله إما أن تكون مقصوده للمتكلّم أو لا. والثانى هو دلاله الاشاره كدلاله قوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) مع قوله تعالى : (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) على كون أقلّ الحمل سته أشهر ، فإنّه غير مقصود فى الآيتين ، إذ المقصود فى الآيتين ، إذ المقصود فى الآيه الأولى بيان تعب الأم ومشقتها فى الحمل والفصال ، وفى الثانى بيان لأكثر هذا الفصال وكون أقلّ الحمل سته أشهر .

وأيضاً: المراد من الاستعمال فى الشىء هو الاستعمال قصداً لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعاً ، كما لا يخفى.

وقد يعترض أيضاً (1): بأنّ النزاع المفيد فى هذا المقام هو أنّه هل يجوز استعمال اللفظ فى الموضوع له وغيره ، أم لا؟ وليس يلزم فى كلّ ما استعمل فى غير الموضوع له أن يكون له قرينه مانعه عن إرادته الموضوع له ، غاية الأمر أن يسمّى ذلك استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والكنائى لا الحقيقى والمجازى ، فإنّ الكنايه أيضاً استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز إرادته ما وضع له ، فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينه المعانده للحقيقه ، لعدم ضروره الالتزام.

والجواب عن ذلك :

أمّا أولاً ، فبما قيل : إنّهُ إنّما يتمّ لو قلنا أنّ الكنايه هى إرادته المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز إرادته الموضوع له ، فيتّم حينئذ جواز إرادته المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينه المانعه.

وأمّا إن قلنا : بأنّها إرادته المعنى الحقيقى لينتقل منه الى المعنى المجازى ؛ فلا ، إذ لا ينفكّ حينئذ استعمال اللفظ فى غير ما وضع له عن القرينه المانعه عن إرادته ما وضع له ، فلا يصحّ فرض المعترض ؛ إذ اللفظ لم يستعمل حينئذ فى المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معاً.

ص: ١٥١

١- وهذا الاعتراض الثالث من المدقق الشيروانى.

وصرح بأن لهم في تعريف الكنايه طريقين المحقق التفتازاني في «شرح المفتاح» (1).

وأما ثانيا : فبأننا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينه المانع ، فلا يمكن جعله من باب الكنايه.

ويدفعه : أنه إن أريد بقيام القرينه المانع قيام ما يمنع عن إرادته المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعاً مع المعنى المجازي ؛ فهو خارج عن محلّ النزاع ، فإنّ النزاع في هذه المسأله مثل المسأله السابقيه فيما يمكن إرادته المعنيين بالذات ، لا فيما لا يمكن أصلاً.

وإن أريد كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي منفردا ، فهو لا ينافي كونه من باب الكنايه ، فتأمل.

وقد يعترض أيضا : بأنّ القرينه المانع عن إرادته الحقيقيه في المجاز إنّما تمنع عن إرادتها بتلك الإرادته بدلا عن المعنى المجازي.

وأما بالنظر الى إرادته اخرى منضمّه إليها فلا ، إذ المراد من إرادته المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا ، هو كون كلّ واحد منهما مرادا بإرادته على حده بالاعتبارين.

وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء رحمه الله.

وفيه : أنّ دخول المجاز في الإراده حينئذ إنّما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو رحمه الله به أيضا في حواشي «المعالم». وقال : إنه هو المراد في المشترك أيضا.

ص: ١٥٢

١- يحتمل أن يكون مراد المصنّف من الشرح القسم الثالث منه وهو «المطوّل» بإسقاط كلمه التلخيص لأن اسمه «شرح تلخيص المفتاح» أو أن يكون للتفتازاني شرحا مستقلا على «المفتاح» وعرف عنده ولم يعرف بيننا أو «شرح المفتاح المشهور» من العلماء قطب الدين الشيرازي.

ولا- يخفى أنّ إرادته كلّ واحد من الأفراد فى ضمن العامّ ليس بإرادته ممتازة عن غيره ، بل المراد كلّ واحد منها بعنوان الكلّ الأفرادى ، وليس هنا إرادتان متضامّتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين.

نعم ، له وجه إن أريد من البدليّته إرادته هذا وهذا ، لا كلّ واحد كما هو التحقيق ، مع أنّ من الظاهر أنّ الاستعمال لا تعدّد فيه. وظاهر كلمات علماء البيان أنّ المجاز يستلزم قرينه معانده لاستعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى ، فالاستعمال واحد وإنّما هو لأجل الدلالة على المعنى ، والإرادة تابعه له.

واحتجّ من قال بالجواز (١) : بعدم تنافى إرادته الحقيقه والمجاز معا ، فإذا لم يكن هناك منافاه ، فلم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلم.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم (٢) ، ولعلّه نظر الى تعدّد الإرادة ، وقد عرفت بطلانه.

وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقه ومجازا : بأنّ اللفظ مستعمل فى كلّ واحد من المعنيين ، فلكلّ واحد من الاستعمالين حكمه (٣).

وفيه : مع ما عرفت ، أنّ الاستعمال لا تعدّد فيه ، مع أنّه لو صحّ فإنّما يتمّ على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط ، وقد عرفت بطلانه.

واحتجّ من قال بكونه مجازا : بأنّ ذلك يستلزم سقوط قيد الوحده المعتبره فى الموضوع له ، فيكون مجازا. يعنى : إنّ المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده ، فإذا أريد كلّ واحد من المعنيين على سبيل الكلّ الأفرادى - كما هو محلّ

ص: ١٥٣

١- وحجّه المجوّزين قد ذكرها فى «المعالم» ص ١١٠.

٢- وهو أنّ أوضاع الحقائق والمجازات وحدانيه نظرا الى التوظيف والتوقيف ، فجواز الإرادتين فى نفس الأمر عقلا- لا يثبت جواز ما هو معروف على النقل والرخصه ، أعنى جواز الارادتين عند التكلم.

٣- وفى «المعالم» ذكرها أيضا ص ١١٠.

النزاع - فيستلزم ذلك إسقاط قيد الوحده ، فيكون مجازا ، لا إنه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذى لا نزاع فيه.

والجواب عن ذلك بعد بطلان أصل الجواز ، واضح.

وأما ما فصل (١): بأن المراد فى محلّ النزاع من المعنى المستعمل فيه إن كان هو المعنى الحقيقى حتى مع قيد الوحده ، فالمانع مستظهر ، لأنّ المجاز معاند للحقيقه حينئذ من وجهين : من جهة القرينه المانعه ، ومن جهة اعتبار الوحده.

وإن أرادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد ، أتجه الجواز (٢) ، لأنّ المعنى الحقيقى حينئذ يصير مجازا بإسقاط قيد الوحده ، فالقرينه اللّازمه للمجاز لا تعانده (٣).

ففيه : مع أنّ ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكنايه والمجاز حينئذ ، لأنّ المفروض أنّ المجازيه إنّما حصلت بإسقاط قيد الوحده ، ومع إسقاطه صحّت إرادته مع المعنى المجازى ، أنّ القرينه كما أنّها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقى ، لا بدّ أن تكون مانعه عن إرادته المعنى المجازى الآخر أيضا ، وإلّا لم يتعيّن المراد ، إلّا أن يقول إنّ القرينه مانعه عن المجازات الأخر ، إلّا أن يقوم قرينه على إرادته بعضها كما فيما نحن فيه ، فإنّ المفروض وجوب إقامه قرينه اخرى على إرادته المعنيين معا كما فى المشترك أيضا ، وإلّا فكيف يعلم إرادته المعنيين من اللفظ ، ومع ما عرفت من كون أوضاع الحقائق والمجازات وحدائيه ، فالأمر أوضح.

ص: ١٥٤

١- وهو صاحب «المعالم» ص ١١٢.

٢- بأن يقال : رأيت أسدا ويراد منه الحيوان المفترس والرجل الشجاع. إن قلت : إذا أريد كلاهما يكون المجاز معاندا للحقيقه ، قلت : إنّما يلزم ذلك فى الصوره الأولى وهى أن يكون المراد هو المعنيين مع قيد الوحده ، وأما إذا ألغينا قيد الوحده ، فلا يلزم حينئذ الإشكال.

٣- انتهى كلام صاحب «المعالم» فيه ص ١١٣.

المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ، حقيقه فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط ، كما توهمه بعضهم (١) حتى يكون قولنا : زيد كان قائما فقعد أو سيصير قائما مجازا.

والظاهر أن هذا وفاقى كما إدعاه جماعه (٢) ومجاز فيما لم يتلبس بعد ، سواء أريد بذلك إطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل ، بأن يكون الزمان مأخوذا في مفهومه أو إطلاقه عليه بعلاقه أوله إليه (٣). والظاهر أن ذلك أيضا اتفاقى كما صرح به جماعه.

وقد يتوهم (٤) أن إطلاق النحاء اسم الفاعل مثلا على مثل (الضارب) في قولنا : زيد ضارب غدا ، ينافى دعوى الإجماع ، وهو باطل (٥) لما حققنا سابقا من أن

ص: ١٥٥

١- نسب هذا التوهم الى السيد والشهيد.

٢- كما في «الوافيه» ص ٦٢.

٣- كون علاقته المجاز علاقته الأول يناسب أن يراد من المشتق الذات البحث الغير المتلبسه بعلاقه أنها تتلبس في ما بعد من دون اعتبار الاتصاف معها أيضا حتى يكون قولك : رأيت قائما مثلا ، بمنزله قولك : رأيت زيدا وهذا كما ترى اطلاق آخر مقابل لما اطلق على ما انقضى عنه المبدأ بعلاقه كونه عليه ، أى الذات البحث الغير المتلبسه من غير اعتبار اتصافها أيضا بالعلاقه المذكوره ، لأنه لو لا اعتباره على هذا الوجه لم يتميز عن المنقضى عنه المبدأ بالمعنى المتنازع فيه تميزا ظاهرا إلا في ملاحظه هذه العلاقه وعدم ملاحظتها. وهذا بمجرد لا يوجب الفرق بين الاطلاقين في كون المجازيه في أحدهما محل وفاق وفي الآخر محل خلاف كما لا يخفى. ولم نقف لكلامهم في هذا المقام على تحرير تام ، هذا كما في حاشيه القروينى.

٤- قيل أن أصل هذا التوهم من صاحب «الوافيه» وعليك بالمراجعه هناك ص ٦٢.

٥- أى التوهم المذكور باطل.

الاستعمال أعم من الحقيقة ، وفيما انقضى عنه المبدأ - أعني إطلاق اللفظ المشتق وإرادته ما حصل له المبدأ في الماضي من الأزمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به - خلاف. وقد يعبر : بإرادته ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق ، فيعتبر المضى بالنسبة الى زمان النطق ، وما ذكرناه أحسن (١).

ويظهر الثمره (٢) في مثل قولنا : كان زيد قائما فقعد ، فعلى ما ذكرنا حقيقه ، وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف.

نعم ، إذا قلنا : كان زيد قائما أمس ، باعتبار كونه قائما قبل أمس ، فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا أيضا.

ومن هذا يظهر لك جواز إجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ أيضا ، فتأمل.

وهناك تعبيران آخران :

أحدهما : استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ بعلاقه ما كان عليه.

وثانيهما : استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة ، أى ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال.

والظاهر أنّ المعنى الأخير أيضا ممّا وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك.

وأما المعنى الأول ، فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا.

ص: ١٥٦

١- وكأنه يريد من قوله : أحسن المعنى الوصفى ، وإلا فكيف يجوز إثبات الوهم والحسن للقول الواحد. والظاهر أنّه لم يرد به التفضيل.

٢- أى ثمره اختلاف التعبيرين.

والمشهور بينهم في محلّ الخلاف قولان : المجاز مطلقا ، وهو مذهب أكثر الأشاعره ، والحقيقه مطلقا ، وهو المشهور من الشيعة والمعتزله (١).

وهناك أقوال آخر منتشره ، والظاهر أنّها محدثه من إجماع كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن ردّ شبهه خصمه ، ففصّل جماعه وفرّقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السّياله (٢) كالتكلم والإخبار وغيره ، فاشتروا البقاء في الثاني دون غيره.

وأخرى (٣) ففرّقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثيا أو ثبوتيا (٤) ، فاشتروا البقاء

ص: ١٥٧

١- ولكن لا يبعد في أعصارنا أن يدعى أنّ الشهره في هذه الأزمنه قد استقرت على عكس ذلك.

٢- أي الجاربه الغير القارّه ، وعلى ما فسرنا بعض الأعظم أنّ المصدر السّيال هو كل مبدأ من المبادئ لا يوجد بتمام أجزائه في الخارج ، بل يوجد جزء فجزء وينعدم ، يعنى لا يوجد الجزء اللاحق منه إلّا بعد انعدام السّابق كالتكلم ، فزيد قائم مثلا إذا تكلم به متكلم فلا يأتي بقاء زيد إلّا بعد انعدام زائها وهكذا ، ومقابله المبدأ القارّ بالذات كالقيام ، فإنّه لا يوجد في الخارج إلا مجتمعه الأجزاء مرّه واحده.

٣- أي جماعه أخرى.

٤- المراد بالحدوثي على الظاهر الفعل الذي يكون حادثا ومتجددا في كل وجود يتجدد تأثير مؤثر ، فإذا لم يتجدد تأثير المؤثر فينعدم كالضرب والمشى والكتابة وأمثال ذلك. وعلى هذا فالثبوتى ما يكون ثابتا في الوجودات اللاحقه للوجود الأوّل بسبب تأثير واحد سابق على الجميع من دون حاجه الى تأثيرات على حده ، بل إذا وجد المؤثر أوّلا استمر وجوده حتى يجيء المزيل ككثير من الكيفيات النفسانيه من عقائد الإيمان والكفر ، ومنها الفقاهه ، بل مطلق الاعتقاد بالحكم الشرعى ولو برسم التقليد وغيرها كالمحبه والعداوه فيما يزول أسبابها ويبقى آثارها ، هذا كما أفاد بعض الأعظم في الحاشيه.

فى الأؤل دون الثانى (١).

وأخرى ، ففرّقوا بين ما طرأ الضدّ الوجودى على المحلّ ، سواء ناقض الضدّ الأؤل - كالحركه والسّكون - أو ضادّه وغيره (٢) .
فاشترطوا البقاء فى الأؤل دون الثانى .

وفصّل بعضهم (٣) ، بين ما كان المشتق محكوما عليه أو به ، فاشترط فى الثانى دون الأؤل .

والأقوى كونه مجازا مطلقا .

لنا وجوه :

الأؤل : تبادر الغير منه ، وهو المتلبّس بالمبدإ ، وهو علامه المجاز .

والثانى : أنّه لا ريب فى كونه حقيقه فى حال التلبّس ، فلو كان حقيقه فيما انقضى عنه أيضا للزم الاشتراك ، والمجاز خير منه ،
كما مرّ مرارا .

وما يقال : من أنّ المشتقّ إنّما يستعمل فى المعنى الأخير من الثلاثه المتقدّمه ، وهو أعمّ من الماضى والحال ، واستعمال العامّ فى
الخاص حقيقه إذا لم يرد منه الخاصّ من حيث الخصوصيّه ؛ فلا مجاز ولا اشتراك .

ففيه : أنّه مناف لكلمات أكثرهم ، وكثير منهم ادّعى الإجماع على كونه حقيقه فى الحال ، ولو كان حقيقه فى ذلك المعنى
العامّ أيضا ، للزم الاشتراك أيضا .

ومّا ينادى ببطلان ذلك ، أنّ المستدلّين بكونه حقيقه فيما انقضى عنه المبدأ ،

ص : ١٥٨

١- ذكره الوحيد فى «الفوائد» ص ٣٣٣ .

٢- أى وبين غير ما لو طرأ الضدّ الوجودى . واعلم أنّ الضدّ باصطلاح الاصولى أعمّ مما هو مصطلح عليه بين المتكلّمين فلذا قيده
بالوجودى .

٣- وهو الشهيد الثانى فى «تمهيد القواعد» : ص ٨٥ ، وحكاه المحقّق الاصفهانى فى «هدايتة» : ١ / ٣٧٠ عن الغزالى والأسنوى .

يستدلون باستعمال النَّحاه ، فإنَّهم يستعملونه فى الماضى وفى الحال وفى الاستقبال ولا يريدون به المعنى الأعمّ جزماً.

الثالث : أنّه إذا كان جسم أبيض ثمّ صار أسوداً ، فينعدم عنه حينئذ مفهوم الأبيض جزماً ، وإلّا للزم اجتماع المتضادّين ، فإطلاق لفظ الأبيض حين انعدام مفهومه ، إطلاق على غير ما وضع له.

ويرد عليه : أنّه إنّما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العامّ وإلّا فلا منافاه حينئذ ولا يلزم اجتماع الضدّين.

الرابع : أنّ لا نفهم من لفظ المشتقّ إلّا الدّات المبهمة والحدث والنسبه ، ولكن يتبادر منه حصول المبدأ فى زمان صدق التّسبه الحكميّه (1). ولا يذهب عليك أنّ هذا الزمان ليس بأحد من الأزمنه المعهوده ، بل هو أعمّ من الجميع ، فلسنا ندعى دلالتّه على زمان ، كيف وقد أجمع أهل العربيّه على أنّ الدّال على الزّمان إنّما هو الفعل ، ألا تراهم أنّهم يقيّدون حدّ الفعل بأنّه ما يقترن بأحد الأزمنه الثلاثة ليخرج اسم الفاعل وما فى معناه!

ولا- منافاه بين ذلك ، وبين ما يقولون : إنّ اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النّصب ، وبمعنى الماضى لا يعمل ، فإنّ مرادهم بالاقتران بأحد الأزمنه فى حدّ الفعل إنّما هو بسبب الوضع.

ومرادهم فى اسم الفاعل إنّما هو بالقرينه فيكون مجازاً.

وقد يوجّه بأنّ هذا هو مقتضى الوضع الثانوى الحاصل بسبب كثره الاستعمال.

ص: ١٥٩

١- أى التقييده الناقصه بين الضرب وذات ما ثبت هو له ، يعنى شرط تلك النسبه أن يوجد فى زمانها معنى المبدأ تحقيقه بحيث يصدق عليه أنّه ضرب فى ذلك الحين. هذا كما فى الحاشيه.

وأما في الفعل ؛ فبمقتضى الوضع الأول ، وهو بعيد ، فإنّ غايه ما يمكن أن يدعى فيه الوضع الثانوى والتبادر من جهته إنّما هو الحال ، فتأمل ، فإنّ ذلك أيضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا ، بل المتبادر هو التلبس .

والحاصل ، أنّ تحقّق المبدأ شرط في صحّحه الإطلاق حين النسبه ، كالجوامد بعينها (1) ، فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقه .

ومرادنا من هذه النسبه أعمّ من الخبريه الصّريحه أو اللّازمه للنسبه التقيديه ، فإنّ قولنا : رأيت ماء صافيا يتضمّن النسبه الخبريه ويستلزم الإخبار عن الماء بالصّفاء ، فيلاحظ حال هذه النسبه ، ويعتبر الاتّصاف بالمبدأ حين تحقّق هذه النسبه وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضى ، فهو حقيقه وإن صار في زمان التكلّم كدرا . وقد يكون كذلك في الحال ، وقد يكون في الاستقبال ، كقولك : سأشترى خمرا ، فإنّه حقيقه وإن كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلّم خمرا .

حجّه القائلين بكونه حقيقه : أنّ المشتقّ قد استعمل في الأزمنه الثلاثه والأصل في الاستعمال الحقيقه ، خرج الاستقبال بالاتّفاق (2) وبقي الباقي .

وفيه : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه كما بيّنا سابقا .

وقد استدلّ بعضهم بعد الاستدلال بذلك ، بأنّ معنى المشتق من حصل له المشتق منه ، أى خرج من القوّه الى الفعل ، فيشمل الماضى حقيقه .

ص : ١٦٠

١- ولا يخفى أنّ نحو كلام المصنّف في قياس ما نحن فيه بالجوامد كلام المدقق الشيرازى وفيه دلالة واضحة على خروج الجوامد عن محلّ النزاع في المقام ، ويظهر من جمال العلماء جريان النزاع في الجوامد أيضا ، على ما أفاده في الحاشيه .

٢- ذكره الشيخ البهائى في «الزّبده» ص ٦٠ .

وفيه : - مع أنه ينافي لاستدلالة الأول ، لأن مفاده إرادته الخصوصية لا المعنى العام - منع قد عرفته.

حجّه مشترطى بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة : امتناعه فيها ، لأنها تنقضى شيئاً فشيئاً ، فهو قبل حصول أجزائه غير متحقق ، وبعده منعدم.

والحقّ اعتبار العرف فى ذلك ، ولا ريب أنّ العرف يحكم على من يتكلّم وهو مشغول به ولو بحرف منه ، أنّه متكلّم ، ولا يضرّه السكوت القليل بمقدار التنفّس أو أزيد ، بل بمقدار شرب الماء أيضاً فى بعض الأحيان.

وحجّه من اشترط البقاء فى الحدوثى دون الثبوتى : أنّه لو كان شرطاً مطلقاً ، للزم أن يكون إطلاق المؤمن على النائى مجازاً إذ لا تصديق فى حال النوم.

وأجيب عن ذلك : بأنّ ما حصل للنفس من التصديق ، هو حاصل فى الخزانة حال النوم ، وإن لم يكن حاصلًا فى المدركه حينئذ.

وحجّه من خصّ الاشتراط بما طرأ على المحلّ ضدّ وجودى : أنّه لو لم يكن كذا ، يلزم كون إطلاق النائى على اليقظان ، والحامض على الحلو ، باعتبار النوم السّابق والحموضه السّابقه حقيقه ، وهو خلاف الإجماع ، وأيضاً يلزم أن يكون أكابر الصّحابه كفّاراً حقيقه.

وقد يجاب عن الثانى : بأنّ ذلك إنّما هو من جهه الشّرع لا اللّغه.

والحقّ : المنع فى الجميع (١) لغه وعرفاً أيضاً.

وحجّه من اشترط البقاء فى المحكوم به دون المحكوم عليه (٢) : هو أنّه لو

ص: ١٦١

١- وهذا المنع على مبنى المصنّف.

٢- راجع «تمهيد القواعد» ص ٨٥ ، وكذا «الوافيه» ص ٦٣.

اشترط فى المحكوم عليه أيضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى : (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا) (١) ، و : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا) (٢) ، ونحو ذلك ، بالنسبة الى من لم يكن زانيا أو سارقا حال الإطلاق ، بل المعتبر اتصافه فى أحد الأزمنة الثلاثة.

ووجه هذا الاستدلال ، أنهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم إرادته الحقيقة ، فىكون المشتق حينئذ حقيقته فى كل واحد من الأزمنة.

أقول : ويلزم من ذلك أن ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقته فى المستقبل أيضا.

وقد يوجه : بأن مراده حينئذ أن المحكوم عليه حقيقته فيما تلبس بالمبدإ فى الجملة ، يعنى المعنى العام السابق أو ما هو أعم منه ليشمل الاستقبال ، وكيف كان فهو باطل.

أمّا أولا- : فلأن هذا الكلام مبنى على أن المراد بالحال وأخويه فى محلّ النزاع ، هو حال النطق وما قبله وما بعده ، وقد عرفت خلافه.

وأما ثانيا : فلأن المشتق كونه حقيقته فى الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه ، وإن كان محكوما عليه ، فلو جعلناه حقيقته فى القدر المشترك أيضا للزم الاشتراك ، والمجاز أولى منه ، وكونه محكوما عليه قرينه للمجاز ، مع أن الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الإطلاق (٣) أو لم يوجد أيضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية ، فإن تلك الخطابات لا تثبت إلّا أصل التكليف.

وأما خصوص تكليفنا فإنما يثبت بدليل خارج ، كالإجماع وغيره.

ص : ١٦٢

١- النور : ٢.

٢- المائدة : ٣٨.

٣- كما ذكر فى كلام المستدل.

وأما على ما حَقَّقنا موضع التَّزاع من عدم مدخلية الزَّمان أصلا وعدم اعتبار حال النطق ، فلا إشكال ، إذ المراد أنَّ المتلبس بالزَّنا أو السِّرقه مثلا- حكمه كذا ، سواء كان تلبسه حال النطق أو قبله أو بعده ، ولا يضرُّ ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وإن طال المدَّة ، لأنَّ إجراء الحكم ثابت حينئذ بالاستصحاب وغيره من الأدلَّة.

تتميم : فى مبادئ المشتقات

ينبغى أن يعلم أنَّ مبادئ المشتقات مختلفه ، فقد يكون المبدأ حالا كالضَّارب والمضروب ، وقد تكون ملكه ، وقد يعتبر مع كونه ملكه كونه حرفه وصنعه مثل : الخِيَّاط والنَّجَّار والبنَّاء ونحوها ، وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكه والحرفه كالفرائ والكاتب والمعلم ، والتلبس وعدم التلبس يتفاوت فى كلِّ منها ، فالذى يضرُّ بالتلبس فى الملكه هو زوالها بسبب حصول النسيان ، وفى الصنعه الإعراض الطويل بدون قصد الرجوع.

وأما الإعراض مع قصد الرجوع - ولو كان يوما أو يومين ، بل وشهرا أو شهرين أيضا مع إرادته العود - فغير مضرِّ. ويصدق على من لم ينس ، ومن أعرض وقصد العود فى العرف أنَّه متلبس بالمبدأ فيهما ، وإن طرأ الضدُّ الوجودى لأصل ذلك الفعل أيضا.

وأما فى الأحوال فالتلبس فيها أيضا يختلف فى العرف ، فأما فى المصادر السيَّاله ، فيكفى الاشتغال بجزء من أجزائه ، وأما فى غيرها كالسَّواد والبياض وغيرهما من الصِّفات الظاهره والباطنه ، فالمعتبر بقاء نفس الصِّفات.

وقد اختلط على بعض المتأخِّرين (1) ، واشتبه عليه الأمر وأحدث مذهباً فى

ص: ١٦٣

١- قيل المراد بالبعض هو الفاضل التونى على ما نقل ، وقيل أنَّه الوحيد البهبهانى. والذى يبدو لى أنَّه للأوَّل وذكر عين العبارات من قوله : ان اطلاق المشتق ... الخ ، الى ... على ما فى كتب اللغه. فى «الوافيه» فى أولى صفحاتها فى بحث المشتق ص ٦٣.

التفصيل ، فقال : إن إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقه إن كان اتّصاف الذات بالمبدأ أكثريا ، بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدأ مضمحلاً في جنب الاتّصاف ، ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه ، سواء كان المشتق محكوما عليه أو به ، وسواء طرأ الضدّ الوجودى أو لا- لأنّهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينه ، كالكتاب والخياط والقارئ والمتعلّم والمعلّم ونحوها ، ولو كان المحلّ متصفا بالضدّ الوجودى كالتوم ونحوه.

والقول بأنّ الألفاظ المذكوره ونحوها ، كلّها موضوعه لملكات هذه الأفعال ؛ ممّا يأبى عنه الطّبع السليم فى أكثر الأمثله ، وغير موافق لمعنى مبادئها على ما فى كتب اللّغه ، انتهى(١).

وبعد ما حقّقنا لك ، لا يخفى عليك ما فيه.

إذا تحقّق ذلك فنقول : إنّ ما جعلوه ثمره النزاع من مثل كراهه الجلوس تحت الشّجره المثمره ، ينبغى التأمّل فى موضع الثمره منها ، فإنّ المثمره يجوز أن يكون المبدأ فيها هو الملكه ، فإنّ للشجره أيضا يتصوّر نظير ما يتصوّر للإنسان ، وعلى هذا فلا يضرّ عدم وجود الثمره بالتلبّس بالمبدأ فيها إلّا أن يحصل للشجره حاله لا يحصل معها الثمره أصلا بالتجربه ونحوها ، شبيه النسيان للإنسان ، ويجوز أن يكون هو الحال.

والحال أيضا يحتمل معنيين : أحدهما : صيرورته ذا ثمره مثل : أغدّ البعير(٢).

والثانى : المعنى المعهود الحالى.

فعليك بالتأمّل والفرقه فى كلّ موضع يرد عليك.

ص: ١٦٤

١- كلام صاحب «الوافيه» فيها ص ٦٤.

٢- أى صار ذا غدّه فهو مغدّ ، والغداد جمع غدد وهو طاعون الإبل.

و فيه مقصدان :

المقصد الأول : في الأوامر

قانون : معنى الأمر

الأمر على ما ذكره أكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء. والأولى اعتبار العلوّ مع ذلك كما اختاره جماعه (١)، وسنشير إليه في آخر المبحث (٢).

والمراد بالعالى من كان له تفوق يوجب إطاعته عقلا أو شرعا.

وقيل : هو الطلب من العالى.

وما قيل : باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك ، بعيد لعدم تبادرها ، المجاز خير من الاشتراك ، والاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وظئى أنّ من يقول بأنّ الأمر - أعنى المركّب من (أم ر) حقيقه فى الوجوب ، هو ممّن يقول بالقول الأوّل ، ولا بدّ أن يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحى معناه

ص : ١٦٥

١- اشتراط العلو أو الاستعلاء أو عدم اشتراط شىء منهما محلّ خلاف بين الاصوليين ، وتفصيل هذه الأقوال وأدلّتها فى «المحصول» : ١ / ١٩٨ - ١٩٩.

٢- فى آخر هذا القانون عند قوله : واعلم أنّ ما ذكرنا من الصور الثلاث يجرى فى لفظ (أم ر).

العرفى ، إذ الاستعلاء ظاهر فى الإلزام ، إذ لا معنى لإظهار العلوّ فى المنسوب ، وإدعائه كما لا يخفى ، وهو الأظهر عندى (١) للتبادر وللآيات والأخبار مثل : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) الخ (٢) و : (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (٣) ، و : «لو لا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك» (٤) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لبريره بعد قولها : أتأمرنى يا رسول الله؟ حيث طلب صلى الله عليه وآله وسلم مراجعتها إلى زوجها : لا ، بل إنما أنا شافع (٥).

فكلّ ما ثبت كونه أمرا وصدق عليه هذا المفهوم ، يستفاد منه الوجوب ، لأنّ كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقه فى الوجوب ، وكون المبدأ أعمّ كما ترى ، فالوجوب مأخوذ فى مفهوم الأمر.

فالتعريف الأوّل مناسب لمعناه العرفى المتبادر منه ، ومن يقول بعدم إفادته الوجوب ولا يأخذ الوجوب فى مفهوم الأمر ، فهو إمّا ممّن يقول بأنّ الأمر هو الطلب من العالى لا من حيث إنّه مستعمل ، وقد عرفت بطلانه ، أو يأخذ الاستعلاء فى مفهوم الندب أيضا ويجعله أعمّ من الندب ، وستعرف بطلانه.

ص: ١٦٦

١- بل عند جماعه من المحققين كما عن العلّامة فى «التهذيب» ص ٩٦ والكرخى وأبى بكر الرّازى والفخرى ، ووافقهم الشيخ البهائى كما فى «الزبده» ص ١١٣ ومن تبعه ، خلافا للشهيد فى «التمهيد» ص ١٢١ والحاجبىين ، وذكر فى «التمهيد» فى القاعده ٣١ ، الأقوال فى المقام.

٢- النور : ٦٣.

٣- الاعراف : ١٢.

٤- «من لا يحضره الفقيه» : ١ / ٣٤ الحديث ١٢٣ ، «الوسائل» : ٢ / ١٧ الحديث ١٣٤٦.

٥- «صحيح البخارى» : ٧ / ٦٢ ، «سنن ابن ماجه» : ١ / ٦٧١ الحديث ٢٠٧٥ ، «الذريعه» : ١ / ٥٨.

واحتج (١) من قال بعدم إفاده لفظ الأمر الوجوب: بتقسيم الأمر الى الواجب والتدب. وهو لا يستلزم كونه (٢) حقيقه فيهما ، إذ لو أريد أنّ الأمر الحقيقي ينقسم ، فهو غير مسلّم ، وإن أريد الأعمّ ، فلا- ينفع ، مع أنّه ينقسم الى ما ليس بحقيقه فيه اتّفاقا ، كالتمسّخ والتعجيز ونحوهما (٣).

وكذلك الكلام في قولهم : إنّ المندوب طاعه ، والطاعه فعل المأمور به ، فإنّ الطاعه إمّا فعل المأمور به الحقيقي أو فعل المندوب ، لا فعل المأمور به الحقيقي فقط ، وإن أريد الأعمّ من المأمور به الحقيقي ، فلا يجديهم نفعاً.

ولمّا كان العالى قد يطلب الشىء ولكن لا على سبيل الاستعلاء ، كالمندوب ، فإنّه إرشاد وهدايه ، ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء ، فلا بدّ أن يميّز بين أقسام طلبه بالتمييز بين الألفاظ التى يطلب بها حتّى يعلم أيّها أمر وأيّها ندب وإرشاد.

وقد ظهر لك ، أنّ الطلب إذا كان بما يشقّ من أصل الأمر كقوله : آمر ك بكذا ، أو أنت مأمور بكذا ، ونحو ذلك ، يفيد الوجوب وهو أمر حقيقه.

وأما إذا كان الطلب من العالى بغير ما يشقّ من لفظ الأمر ، كالصّيح الموضوعه للطلب مثل : افعل وأخواته (٤) ، ورويد وأخواته (٥) ، فهو الذى جعله الأصوليون

ص: ١٦٧

١- أولى الحجّتين للحاجيين وأشار إليه الآمدى أيضا.

٢- أى كون التقسيم المذكور أو الاحتجاج المذكور.

٣- كالإرشاد وغيره وهى وان كانت من معانى افعال ، إلّا ان افعال أيضا من جمله مصاديق لفظ الأمر.

٤- والمراد بأخواته شيان : أحدهما : الأمر بالصيغه من سائر المباني المجرّده ثلاثيه ورباعيه ، وكذلك المزيده. وثانيهما : الأمر الغائب سواء كان معلوما أو مجهولا.

٥- يحتمل أن يكون المراد من أخواته هو أسماء الأفعال القياسيه كنزال مثلا لكون نفس رويد من السماعيه أو يكون المراد منها غير رويد من أسماء أفعال ، سواء كان قياسيا أو سماعيا نحو صه وحيهل ونحوهما.

أصلا على حده ، ومحلّ نزاع برأسه.

فتزاعهم فى دلالة هذه الألفاظ على الوجوب يتصوّر على صور :

إحداها : أنّ العالى إذا طلب شيئا بهذا اللفظ ، هل يفهم منه الإلزام والحتّم الذى يستلزم مخالفته الدّم والعقاب اللذين هما لازم مخالفه السافل للعالى حين الإلزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقه فى ذلك ، أو مطلق الرّجحان ، أو غير ذلك؟

وثانيها : أنّ هذه الألفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينه ، هل تفيد الإلزام والحتّم أم لا ، مثل أن يسمع لفظ : افعل ، من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلّم والمخاطب ، فهل يفهم منه الإلزام ، ثم يعرف الدّم واللوم على التّرك وعدمهما بعد معرفه حالهما أم لا؟

وثالثها : الصّوره بحالها ، ولكنّه [لكنّها] هل يفهم منه [منها] الإلزام من العالى المستحقّ تاركه اللوم والعقاب أو لا؟

وبعبارة اخرى : هل يفهم منها أنّ القائل بها شخص عال أوجب الفعل على المخاطب أم لا؟

ومرجع الأولى الى الثانيه ، إذ الذى ظهر من الصّيغه هو مجرد الحتم والإلزام ، وحصول الدّم والعقاب على التّرك إنّما هو من لوازم خصوص المقام.

وعلى هذا فيمكن إجراء التّزاع فى الصّيغه إذا صدرت عن السافل والمساوى أيضا ، فإنّ طلبهما أيضا قد يكون على سبيل الحتم واللّزوم ، وقد يكون غير ذلك من المعانى.

وعلى هذا فما استدللّ به بعض القائلين (١) بكونها حقيقه في الندب ، من أنّ الفرق بين الأمر والسؤال ليس إلّا تفاوت رتبة الطالب ، فالجواب شيء زائد ، والسؤال إنّما يدلّ على الندب ، فكذا الأمر (٢).

فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت (٣) ، ثمّ تسليمه هو : أنّ النزاع إنّما هو في الصيغه ، والقائل بكونها للجواب يقول به في السؤال أيضا ، يعنى به الحتم والإلزام ، غايه الأمر أنّ حصول الدّمّ والعقاب ثمّه يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه.

والحاصل ، أنّ صيغه افعال مع قطع النظر عن القرائن ، تفيد الوجوب اللغوي ، وبضميمه المقام يتمّ الوجوب الاصطلاحي ، وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقه في الوجوب.

نعم ، يمكن الفرق بين الصّورتين الأوليين بإمكان المناقشه في الصّوره الأولى ،

ص: ١٦٩

١- إنّما أتى بكلمه البعض لأدّ منهم من اكتفى بحديث الاستطاعه حاملا- لها على المشيّه لا- على القدره ، ومن هذا البعض القائلين بالندب كأبي هاشم من العامه ومن وافقه كما في «شرح العضد» : ١ / ١٩١ و «شرح المختصر» : ٢ / ٧٩ ، وعن أبي على أيضا كما في «الذريعه» : ١ / ٥١ ، وقد ذهب إليه كثير من المعتزله وجماعه من الفقهاء ، ومنهم من نقله عن الشافعي كما ذكر الغزالي في «المستصفي» : ١ / ٢٥٨ ، وقد صرح الشافعي في كتابه «أحكام القرآن» بتردد الأمر بين الندب والوجوب وقال : إنّما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى : (فَلَا تَعْضُوهُنَّ) البقره : ٢٣٢. وقال : لم يتبين لى وجوب إنكاح العبد لأنه لم يرد فيه النهي عن العضل ، بل لم يرد إلّا قوله تعالى : (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى) النور : ٣٢. فهذا أمر وهو محتمل للوجوب والندب ويبدو أنّ إحدى النسبه للشافعي لأحد قوليّه.

٢- «المحصول» : ١ / ٢٣٥ ، «منهاج الاصول» : ٧٥.

٣- قد عرفت في تعريف الأمر بطلب الفعل بالقول استعلاء من العالى ، أنّه يعتبر فيه مع علو القائل ، صدور الطلب من استعلاء ، ولا يعتبر شيء من ذلك في السؤال.

بأنّ الدّلاله على الإلزام لعلّه يكون من جهه أنّه صدر عن العالى ، فلا يتمّ القول بالدّلاله على الإلزام لغه فى السّؤال أيضا.

ولا يظهر من ذلك حال الصّيغه إذا صدرت عن السّائل أنّها حقيقه فيه أو مجاز ، فاستدلّ لهم فى دلاله الصّيغه على الوجوب بدمّ العقلاء على الترك إذا قال السيّد لعبده : افعَل ، ولم يفعل - كما سيجىء - ليس على ما ينبغى . اللهمّ إلّا أن يجعل النزاع فى خصوص الصّيغه إذا صدرت عن العالى ، وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالتدب أيضا .

وأما على الصّوره الثالثه ، فلا يرد السّؤال المتقدّم أصلا ولا يتمشّى الجواب المتقدّم قطعا ، كما لا يخفى .

والفرق بين الصّورتين ، هو أنّ حصول الدّم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ فى الصّوره الاولى ، وداخل فيه فى الصّوره الأخيره ، فلا بدّ أن يكون افعَل - مثلا - حقيقه فى كلّ من الأمر والسّؤال ، والالتماس إذا أراد كلّ منهم اللّزوم والحتم على الصّوره الأولى ، وحقيقه فى الأمر فقط على الصّوره الأخيره ، فيكون استعماله فى الالتماس والسّؤال مجازا .

والذى يترجّح فى النّظر القاصر هو الصّوره الأخيره ، وإن لم يساعدها تحرير محلّ النزاع فى كلام كثير منهم .

واعلم أنّ ما ذكرناه من الصّور الثلاث يجرى فى لفظ (أم ر) أيضا ، والكلام فيه الكلام فى الصّيغه بعينه .

ويظهر الثمره فى كون هذا اللفظ من الملتمس والسّائل مجازا أو حقيقه أيضا .

وعليك بالتأمّل فيما ذكرنا والتحفّظ به ، فإنّ كلام القوم هاهنا مشوّش فرّما وقع الاشتباه بين المادّه والصّيغه ، وربّما حصل الخلط وعدم التميّز بين الصّور المتقدّمه ، والله الهادى .

اختلف الأصوليون في صيغه افعال وما في معناه على أقوال (١) :

المشهور بين الأصوليين أنه حقيقه في الوجوب لغه. وذهب جماعه (٢) : الى أنها حقيقه في الندب ، وقيل : بالاشتراك (٣) بينهما معنى. وعلم الهدى رحمه الله ، بالاشتراك بينهما لفظا لغه ، وبكونها حقيقه في الوجوب في عرف الشارع (٤). و : توقّف بعضهم في الوجوب والندب (٥). وقيل : بالاشتراك بينهما والإباحه لفظا (٦) ، وقيل : معنى. وهاهنا مذاهب آخر ضعيفه (٧).

ص: ١٧١

- ١- نقل بعضهم أنّ الأقوال وصلت الى سبعة عشر ، ولكن المذكور في المصنّفات عشرة ، وهي السبعة المذكوره في المتن. والقول باشتراكها لفظا بين الوجوب والندب مطلقا لغه وشرعا. والقول بأنّها مشتركه فيها ، والإباحه والتهديد ، والقول بأنّها حقيقه في الطلب لغه وفي الوجوب فقط شرعا. واقتصر على ذكر ثمانية في «المعالم» ص ١١٦.
- ٢- الى هذا ذهب جماعه من الفقهاء والمتكلمين وكذا الشافعي وأبي هاشم كما في «شرح العضد» : ١ / ١٩١ نقل عنه ، ونقل أيضا ما يفضى الى القول الآخر.
- ٣- متّبا جماعه كالعلّامه في «البدايه» : ص ٩٣ و «النهايه» : ١ / ٤٠٢ وتلميذه في «المنيه» والتونى في «الوافيه» : ص ٦٨ ، ومنهم جماعه كما صرّح في «النهايه».
- ٤- «الذريعه» : ١ / ٥٣.
- ٥- وهو المحكى عن الأشعري والقاضى أبى بكر كما في «المنخول» : ص ١٠٥ ، و «شرح العضد» : ص ١ / ١٩٢ ، والآمدى حيث قال : (وهو الأصح) «الإحكام» : ٢ / ٣٦٩ ، والغزالي وغيرهم.
- ٦- حكاه الاسنوى دون أن يسمّى قائله : «التمهيد» : ٢٦٨.
- ٧- كالقول بوضعها للإباحه خاصه ، والقول بالاشتراك اللفظى بين الأحكام الخمسه على ما نقل وغيرهما.

والأقرب (١) الأوّل للتبادر عرفا ، ويثبت فى اللغة والشّرع بضميمه أصاله عدم التّقل.

لا يقال : أنا لا نفهم (٢) من الصيغه غير طلب الفعل ، ولا يخطر ببالنا التّرك فضلا عن المنع منه ، فإنّ معنى الوجوب وغيره ، أمر بسيط إجمالى ، وهو الطّلب الحتمى الخاص (٣) ، ولكنّه ينحلّ عند العقل بأجزاء ، كسائر الماهيات المركّبه ، كالإنسان والفرس وغيرهما.

فهذا الطّلب البسيط الإجمالى الخاصّ إذا تحلّل عند العقل ، ينحلّ الى طلب الفعل مع المنع من التّرك ، فانظر الى العرف ، ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده : افعل كذا ، فلم يفعل ، عدّ عاصيا وذمّه العقلاء للتّرك (٤) ، وإن لم يكن هناك قرينه تدلّ على الوجوب.

وما يتوهم من منافاه ذلك (٥) لاستعمال الشّارع إياها متعلّقا بأمر كثيره ،

ص: ١٧٢

١- الى الاعتبار او الى القواعد او الى الذهن.

٢- وهذا الاشكال هو صريح عبارته «الوافيه» : ص ٦٨ ، ذكره فى مقام الاحتجاج على مختاره من وضع اللفظ بإزاء القدر المشترك.

٣- القيد إمّا توضيحي أو احترازي ، بأن يكون غرضه من الوجوب هو الشرعى ، أعنى ما يستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب ، فيكون القيد مخرجا للوجوب اللغوى ، أعنى عدم الرضا بالتّرك أو بالعكس.

٤- وقد ذكر فى «الذريعه» : ص ٥٥ إلى أنّ من ذهب إلى وجوب الأمر بطريق اعتباريه وطرق سمييه وهى على ضربين قرآنيه وأخباريه ، فأما الطريق الاعتباريه فأولها قولهم : السيّد إذا أمر غلامه ... الخ كالمثال المذكور فى المتن. وهذا المثال قد ذكر مثله فى «المعارج» : ص ٦٤ و «الوافيه» : ص ٧٠ ، و «المعالم» : ص ١١٩.

٥- وهذا من جمله أدلّه «الوافيه» على الوضع للطلب راجعه هناك ص ٦٩ ، وقد أخذه المصنف معرضا لتوهم منافاته لدليل المختار ، ثم دفعه.

بعضها واجب وبعضها مندوب ، مثل قوله : اغتسل للجمعه ولزياره وللجنابه ولمس الميت وغير ذلك.

مدفوع : بأنه لا يتصور في ذلك قبح إلاً لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب ، سيما فيما له ظاهر ، وقبحه ممنوع. وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة ، سيما موضع معرفه الوجه واعتقاد أنّ هذا واجب وذلك مندوب ، أيضا غير ظاهر.

والحاصل ، أنّ الدليل قام على تعيين الحقيقه ، ولا مانع من استعماله في المعنى المجازى وهو عموم المجاز بقرينه من خارج ، ولا يجب وجود القرينه في اللفظ ، وكذلك استعمال الصيغه في المندوبات فقط بدون قرينه في اللفظ.

وقد استدلل أيضا : بآيات منها قوله تعالى : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ) (١) الخ. هدد سبحانه مخالف الأمر وحذره من العذاب ، وهو يفيد الوجوب. وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغه ليحذر ليستلزم الدور. والمصدر المضاف (٢) يفيد العموم حيث لا عهد ، فلا يرد أنّ الأمر لا عموم فيه ، والعموم الأفرادى لا المجموعى (٣) ليرد التقص بترك مجموع المندوبات لكونه معصيه وكل واحد منها على البدليه لا السالبيه الكليه (٤) ، بمعنى : لا- يأتون بشيء من أوامره ليرتفع بالموجبه الجزئيه فيلزم عدم العقاب على بعضها ، والأولى أن يقال : المراد بالأمر ، الطبيعه الكليه ، وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد.

ص: ١٧٣

١- النور : ٦٣.

٢- وهذا جواب على الايراد الثانى الوارد فى المقام ، ويتبعه أيضا إيرادات خمس ، تلاحظها من سياق الكلام.

٣- وهذا جواب على الايراد الثالث الوارد فى المقام.

٤- وهو الايراد الرابع.

وكيف كان (١)، فهذه الآيه إنّما تدلّ على وجوب الأمر الشرعى لا الوجوب لغه ، وأيضاً لا تدل (٢) على دلالة الصيغه على الوجوب ، بل الأمر.

وما قيل (٣) : من أنّ الأمر حقيقه فى الصيغه المخصوصه ، والتّهديد على مخالفه ما صدق عليه الأمر من الصيغ.

ففيه ما لا يخفى ، إذ الأمر إنّما يسلم صدقه على الصيغه إذا كان الطّلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب. وأما إذا أريد منها مجرّد الندب أو الإرشاد أو الأذن أو غير ذلك ، فلا يصدق عليه أنّه أمر.

والحاصل ، أنّ قولهم فى تعريف الأمر مطابقاً لمعناه العرفى طلب بالقول على سبيل الاستعلاء ، أو طلب بالقول من العالى ، يعتبرون فى ذلك حيثه العلوّ سيّما فى التعريف الأوّل ، وهو مستلزم للوجوب عرفاً ، ولا ريب أنّ صيغه افعال الصادره عن العالى ليس يعتبر فيها الاستعلاء فى جميع موارد استعمالها ، فكيف يقال باستلزام دلالة الأمر على الوجود ، دلالة الصيغه المطلقة عليه حتّى يجدى فى المواضع الخاليه عن القرينه التى هى محطّ نظر الاصولى.

وأيضاً فعلى هذا فلا معنى للنزاع فى دلالة صيغه افعال على الوجوب ، ويكفى فى ثبوت ذلك إثبات دلالة لفظ الأمر عليه ، وهو كما ترى خلاف ما اتّفقت عليه كلمه الأصوليين.

ص: ١٧٤

١- هذا خامس الايرادات على الدليل بمنع كليه الكبرى.

٢- هذا سادس الايرادات.

٣- أى فى دفع الايراد المذكور ، والقائل به هو الفاضل الجواد ، كما فى «شرح الزبده».

- والتحقق - أنّ لفظ الأمر حقيقه فى الطّلب الاستعلائى على سبيل الوجوب ، وهو المتبادر منه عرفا ، وصيغه افعل كثيرا ما تستعمل فى غير هذا المعنى ، فكون الأمر حقيقه فى الوجوب لا- يستلزم كون افعل حقيقه فيه ، ولذلك أفردوا البحث فى كلّ منهما. فما اخترناه من كون الصّيغه للوجوب إنّما هو للتبادر فى الصّيغه لا من أجل كونها مصداقا للأمر ، وإن كُنّا نقول بكون الأمر أيضا حقيقه فى الوجوب ، لما دللنا عليه سابقا. ومما ينادى بذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسّواك» (١). فإنّ طلبه صلى الله عليه وآله وسلم للسّواك بصيغه افعل فى غاية الكثرة.

وأما ما يقال : إنّ لا بدّ من تضمين (٢) الإعراض ونحوه ليكون متعلّقا بكلمه المجاوزه ، فهذا لا يدلّ إلّا على التهديد على المخالفه على سبيل الإعراض والتولّى ، وهو يتمّ إذا كان الأمر للندب أيضا.

ففيه : أنّ ذلك ليس إلّا من جهه صحّحه التركيب النحوى ، ولا يشترط فى ذلك اعتبار التولّى كما لا يخفى ، ومنها قوله تعالى : (ما منعك إلّا تسبّح إذا أمرتك) (٣). فإنّ الاستفهام إنكارى لاستحالته على الله (٤) ، وهو يفيد التهديد ، والتهديد لا يجوز إلّا على ترك الواجب ، وهذه الآيه أيضا لا تدلّ إلّا على دلالة الأمر على الوجوب ، بل وخصوص أمر الشّارع ، إلّا أن يقال : المراد به قوله تعالى : (اشجّدوا) قبل هذا ، وإنّ المتبادر من التعليل هو كون العله مخالفه الأمر من حيث إنّ أمر ، لا من حيث هو أمره تعالى ، فتأمّل.

ص: ١٧٥

١- «الوسائل» ابواب السواك كتاب الطهاره باب ٣ ح ١٣٤٦.

٢- هنا اشاره الى سابع الايرادات.

٣- الاعراف : ١٢.

٤- ردّه صاحب «هدايه المسترشدين» : ١ / ٦١٣.

وما يتوهم (١) من أنّ التهديد لعلّه من جهه اكتناف الصّيغه بقرينه حالّيه تدلّ على الوجوب لا- من جهه دلالة نفس الصيغه ، يدفعه أصاله عدمه.

لا- يقال : أنّ هذا إنّما يتمّ لو ثبت اتّحاد عرفنا مع عرف الملائكه ، لأنّ حكاية أحوال كلّ أهل لسان الآخرين إنّما تصحّ من الحكيم إذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر.

وما يقال أيضا : إنّ الاستفهام تقريريّ لإتمام الحجّيه ، فالغرض إقرار إبليس باستكباره ، وإنّ المخالفه إنّما كانت من جهه الاستكبار حيث قال : (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ) (٢) وهذا يتمّ إذا كان الأمر للندب أيضا.

ففيه (٣) : أنّ الاستكبار من إبليس لعنه الله ليس على الله ، بل على آدم عليه السلام فيرجع بالنسبه الى الله الى محض المخالفه التبعيه الغير المقصوده بالذات ، المتولّده من المخالفه الحاصله من الحميه والعصبيّه ، وهذه شىء ربّما يعدّ من تبعها نفسه في عداد المقصرين فافهم.

ومنها : قوله تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اذْكَبُوا لَّا يَرْكَعُونَ) (٤) ذمهم سبحانه على مخالفه الأمر. واحتمال كون الذم على ترك الأمر مشاقّه وتكديبا خلاف الظاهر ، وقوله تعالى بعد ذلك : (وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ) (٥) الخ. لا يدلّ على ذلك ، لجواز ذمهم على

ص: ١٧٦

١- وقد ذكر في «المعالم» ص ١٢٥ على نحو الاعتراض.

٢- الاعراف : ١٢ ، ص : ٧٦.

٣- وفيه ردّ على المصنّف في «هدايه المسترشدين» : ١ / ٦١٣ وفي «الفصول» : ص ٦٦.

٤- المرسلات : ٤٨.

٥- المرسلات : ٤٩.

الجهتين إن كانوا هم المكذّبين ، واختصاص الذمّ بهم والويل للمكذّبين إن كانوا غيرهم ، واحتمال ثبوت القرينه على الوجوب ينفيه الأصل.

واحتجّ من قال بكونها حقيقه في النّذب : بما مرّ في القانون السّابق (١) ، ويقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «وإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم» (٢). فإنّ الردّ الى مشيئتنا يفيد النّذب.

وفيه : أنّ الاستطاعه غير المشيّه ، بل لعلّ ذلك يفيد الوجوب ، مع أنّ بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقه في النّذب ، وإلّا لما احتاج الى البيان ، ولو سلّم جميع ذلك فإنّما يدلّ على أنّ أمر الشارع كذلك ، لا لأنّ الأمر في اللّغه كذا.

والكلام في عدم دلالاته على حكم الصّيغه نظير ما مرّ (٣).

حجّيه القول بكونها حقيقه في الطّلب مضافا الى ما مرّ (٤) في أوائل القانون مع جوابه (٥) : أنّ الحقيقه الواحده خير من الاشتراك والمجاز ، لو قيل بوضعها لكلّ منهما على حده أو لأحدهما فقط.

وجوابه : أنّ المصير الى المجاز في النّذب لدلاله الدّليل الذي قدّمناه ، وإنّه خير من

ص: ١٧٧

١- من الاستدلّالين والاتحاد مع السّؤال بأنّه لا فرق بين الأمر والسّؤال إلّا تفاوت الرتبه والسّؤال للنّذب فكذا الأمر.

٢- بحار الانوار : ٢٢ / ٣١.

٣- كما في آيه فليحذر في ردّ الشارح الجواد من أنّ الظاهر هو ماده الأمر وليس صيغته ، وكون كل صيغه مصداق ماده مردود كما مرّ سابقا.

٤- في أوّل القانون ، يعنى الوجهين اللّذين أوردهما في طى التمسك بالتبادر للقول المشهور ، وهو كونه حقيقه في الوجوب ، أحدهما قوله : لا يقال إنّنا لا نفهم من الصّيغه غير الطّلب. وثانيهما قوله : وما يتوهم من منافاه ذلك ... الخ.

٥- راجع «المعالم» ص ١٢٩ في القدر المشترك.

الاشتراك بينه وبين الوجوب ، مع أنّ المجاز لازم على ما ذكروا أيضا إذا استعمل في كلّ من المعنيين بقيد الخصوصية ، مع أنّ لزوم المجاز حينئذ أكثر ، لأنّ المجاز على المختار مختصّ بالنسب إلّا أن يقال بالتساوى من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار أيضا ، وهو مجاز شائع لا شذوذ له كما توهمه صاحب «المعالم» (١).

حجّه الاشتراك اللفظي بينهما لغه : الاستعمال فيهما ، والأصل فيه الحقيقة ، وقد عرفت أنّ الاستعمال أعمّ منها ، ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط.

وحجّيه الدلالة على الوجوب شرعا : احتجاج بعض الصّحابة على بعض في المسائل بالأوامر المطلقة من غير تكبير ، وإجماع الإمامية على ذلك (٢).

والأوّل مدفوع : بأنّ الظاهر أنّ استدلالاتهم من جهة دلالة لغه والأصل عدم طرؤ وضع جديد ، والإجماع لو سلّم ، فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغه أيضا.

وقد يستدلّ على ذلك (٣) : ببعض الآيات والأخبار مثل قوله تعالى : (وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ) (٤). فإنّ امتثال الأمر طاعة ، وترك الطاعة عصيان.

وفيه : منع كليه الكبرى (٥) ، مع أنّه لو تمّ ذلك لتمّ في الدلالة عليه لغه أيضا ، ولا اختصاص لذلك بالشرع ، إذ الواجب ليس إلّا ما يعدّ تاركه عاصيا. ومثل قوله

ص : ١٧٨

١- ص ١٣٢ حيث قال : إنّ الاستعمال في القدر المشترك إن وقع فعلى غايه الندره والشذوذ.

٢- اجماع الامامية على دلالة الأمر على الوجوب شرعا.

٣- كما فعل في «الوافيه» ص ٧١.

٤- الجن : ٢٣.

٥- لصدق السالبة الجزئية التي هي نقيضها ، أعني بعض ترك الطاعة ليس بعصيان كالمندوب ، وصغرى القياس هو التخلف عن الأمر هو ترك الطاعة.

تعالى : (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (١). مضافا الى الآيات الدّالة على مذمّه من لم يطعهم ، مثل : (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا) (٢). ومثل الأخبار الدّالة على وجوب إطاعه الأئمة عليهم السلام ، وأنّ إطاعتهم مفترضة وهى كثيرة.

وفيه : أنّ الطّاعة هو الانقياد للأمر والإذعان بما يحكم ، إن واجبا فواجب ، وإن ندبا فندب.

والحاصل ، أنّنا لا نسلم دلاله هذه الآيات والأخبار إلّا على عدم جواز المخالفه ، وهو لا يستلزم إيجاب جميع ما طلبوا بصيغته افعل وما فى معناها ، مع أنّ الظاهر أنّ المراد من الأخبار أنّهم عليهم السلام أحقّ بالاتباع من الجبت والطاغوت وأشيعهما كما قيل ، والاتباع أعمّ من المدعى كما لا يخفى.

حجّه التوقّف (٣) : عدم ثبوت كونها حقيقه فى شىء ، لأنّ الطريق منحصر فى النقل ، والآحاد منه لا يفيد العلم ، والمتواتر منه مفقود ، لأنّ العاده تقضى بالاطّلاع لمن يبحث ويجتهد ، وليس ، فليس.

والجواب : منع اشتراط العلم أوّلا ، بل يكفى الظنّ. ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الأدلّه.

ويظهر حجّه الباقيين (٤) ، بملاحظه ما ذكرنا ، وكذا جوابه.

ص : ١٧٩

١- النساء : ٥٩.

٢- النساء : ٨٠.

٣- كما فى «المعالم» : ص ١٣٧.

٤- كالقائلين فى الاشتراك اللفظى بين ثلاثه أشياء ، وبالقدر المشترك بين الثلاثه ، وأنّها مشتركه بين الأمور الأربعه.

قال في «المعالم» (١): يستفاد من تتبع تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمّه عليهم السلام ، أنّ استعمال صيغه الأمر في النذب كان شائعاً في عرفهم ، بحيث صار من المجازات الرّاجحه المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجح الخارجى ، فيشكل التعلّق فى إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به عنهم (٢) ، وتبعه بعض من تأخّر عنه ، كصاحب «الذخيره» (٣).

ويرد عليه : أنّ هذا إنّما يصحّ إذا ثبت استعمالهم فى النذب بلا قرينه حالیه أو لفظیه ، ونفهم إرادته النّذب من دليل آخر ولم يثبت.

وأيضاً قد عرفت أنّ المجاز الرّاجح رجحانه إنّما هو مع قطع النظر عن الوضع ، وأمّا معه فمساواته مع الحقيقه ممنوع إلّا إذا غلب فى المجاز ، بحيث يصير وضعاً جديداً ، فيصير حقيقه فى المعنى الثانى ، وأنّى له بإثباته فيما نحن فيه ، مع أنّه لم يدّعه أيضاً. والحاصل ، أنّ مجرّد كثره الاستعمال فى المعنى المجازى لا يوجب الخروج عن الحقيقه وإن كان الاستعمال فى غايه الكثره ، بل وأكثر من استعماله فى الحقيقه

ص: ١٨٠

١- فى بحث الأوامر تحت عنوان فائده ص ١٤٠. وقد علّق الوحيد على هذا بقوله : وفيه نظر ، لأنّ الأصل البقاء على المعنى اللّغوى حتّى يثبت خلافه وبمجرّد كثره الاستعمال لا يثبت. كما فى «الفوائد» ص ١٥٨.

٢- فى نسخه «المعالم» منهم عليهم السلام.

٣- ومن المواضيع التى سلك فيها هذا المسلك فى بحثه فى وجوب غسل المسّ حكى عنه فى «الحدائق» : ١ / ١١٥ ، وطعن عليه أشدّ الطعن.

بكثير ، ألا- ترى أنّ الألفاظ التي ادّعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية ، استعمالها في المعاني الشرعية أكثر من اللغوية ، ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو رحمه الله منهم (١) ، وكذلك العام مع أنّه بلغ في التخصيص الى أن قيل : ما من عام إلّا وقد خصّ.

وأيضاً ، تلك الكثرة إنّما حصلت بملاحظه مجموع روايات مجموع الزواه عن مجموع الأئمة عليهم السلام ، والذي يضرّ على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كلّ واحد واحد ، فافهم.

ص: ١٨١

١- وصاحب «المعالم» من المنكرين الذين حملوا الألفاظ المعهودة عند التجرد عن القرائن على المعاني اللغوية. راجع «المعالم» : ص ٩٢ وص ٨٤.

إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنه أو توهمه ، فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب ، في كونه حقيقه في الوجوب ، أو مجازا في الندب ، أو الإباحه ، أو التوقف أو تابعيتها (١) لما قبل الحظر إذا علق الأمر بزوال عله عروض النهي (٢).

والأقوى كونه للإباحه بمعنى الرخصه في الفعل ، ويلزمه بينا رفع المنع السابق للتبادر ، بمعنى أرجحيته في النظر من الوجوب ، إذ ما تقدم (٣) من تقدم الحقيقه على المجاز اتفاقا ، إنما هو إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي إذا خلا المقام عن قرينه مرجحه لأحدهما.

وأما مع القرينه الموجهه للجزم بإرادته المجاز فيقدم المجاز ، اتفاقا ، وكذا مع إفادتها الظن به مع كون أصل الحقيقه في النظر أيضا. فالمقصود أن ملاحظه المقام

ص: ١٨٢

١- أى تابعيه الدلاله لما قبل الحظر.

٢- وهذا سادس الأقوال ، وهو التفصيل وقد عزاه العضدى الى القليل وقال بعد نقله : وهو غير بعيد ، كما ذكر في «الفصول» : ص ٧٠ : والتحقيق عندي ان حكم الشىء قبل الحظر إن كان وجوبا أو ندبا كان الأمر الوارد بعده ظاهر فيه فيدل على عدد الحكم السابق ، وإن كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحه كما ذهب إليه الأكثر. ومراده من التعليق المذكور ما كان من قبيل قوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا). وقوله تعالى : (فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) فَإِنَّ الْأَوَّلَ محمول على الاباحه ، والآخر على الوجوب لأنهما قبل النهي كذلك.

٣- وهو جواب لسؤال مقدر ، وهو أن هذا أعنى حمل الأمر الواقع عقيب الحظر على الاباحه يناهى ما ذكرت سابقا في المبادئ من تقديم المعنى الحقيقي على المجازي في مقام تعارضهما. فأجاب بقوله : إذ ما تقدم ... الخ.

والالتفات الى هذه القرينه - أعنى وقوع الصيغه عقيب الحظر - يوجب تقديم إرادته المعنى المجازى وهو الإباحه على الحقيقى فيدور ترجيح المعنى الحقيقى ، أو المجازى مع القرينه على حصول الترجيح والظهور ، ولما كان قرينه الشهره ليست من قبيل القرائن الأخر ، وكانت منضبطه ؛ أفردوا الكلام فيها فى باب تعارض الأحوال ، وإلا فالدوران والتعارض حاصل فى جميع القرائن ، لكنّها غير منضبطه ، فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبه الى تفاوت الناظرين وبالنسبه الى المقامات ، فاضبط ذلك .

ويدلّ على ذلك أيضا تتبع موارد الاستعمال ، فإنّك لو تتبعتها وتأملتّها بعين الإنصاف تجد ما ذكرنا . ولو بقى لك شكّ فى موضع ، فألحقه بالغالب ، لأنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب .

وهذه قاعده نفيسه مبرهن عليها بالعقل والعرف والشّرع ، قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها ، وقد أشرنا إليه سابقا .

ثمّ إنّ بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده : اخرج من المحبس الى المكتب (١) ، ومثل قوله تعالى : (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) (٢) . و : (وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَيْدَى مَحَلَّهُ) (٣) ، وأمر الحائض والنفساء بالصّلاه والصّوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب ، مضافا الى أنّ

ص: ١٨٣

١- وهذا المثال أيضا فى «الفصول» ص ٧١ وقد أجاب عنه ، وذكر فى «المحصل» : ١ / ٣٠٥ : لو قال الوالد لولده : اخرج من الحبس الى المكتب . فهذا لا يفيد الإباحه مع أنّه أمر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس ، وكذا أمر الحائض والنفساء بالصلاه والصوم ورد بعد الحظر وإنه للوجوب .

٢- التوبه : ٥ .

٣- البقره : ١٩٦ .

المقتضى - وهو الأدلّه - على دلالتها على الوجوب موجود ، والمانع منه مفقود ، لأنّ الإباحه لا تنافى الوجوب .

وفيه : أنا نقول : إنّ المراد من الأمر هنا مجرّد رفع الحظر لما ذكرنا (١) ، فلا دلالة فيها على أزيد من ذلك .

وأما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلّم ، لكنّ الوجوب ليس من جهة هذا الأمر ، فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الأمر موجود ، وأكثرهم قد قرّروا هذا الدليل على نهج آخر أضعف ، وهو أنّ المقتضى موجود ، أعنى صيغته الأمر ، لما تقدّم من الأدلّه ، والمانع لا يصلح للمانع ، وهو ما ذكره الخصم من أنّ الوجوب ضدّ للحظر ، ولا يجوز الانتقال منه إليه ، لأنّ الإباحه أيضا ضدّ له .

أقول : بل المانع هو قرينه المقام كما بيّنا ، ودلاله الأدلّه على دلالة مطلق الصّيغته على الوجوب ؛ لا تنافى عدم دلالتها عليه فى خصوص موضع باعتبار القرينه ، كما فى سائر المجازات .

وأما المثال المذكور والآيات المذكوره ، فالجواب عنها : أنّ محلّ النزاع هو ما إذا حظر عن شىء تحريما أو تنزيها ثمّ أمر به من دون اكتنافه بشىء يخرجّه عن حقيقته الجنسيه أو النوعيه .

والمراد (٢) من قولنا : إنّ ما ورد الأمر به حينئذ ليس واجبا ، بل إنّما هو أمر مرخص فيه : إنّ الوجوب لا يراد من هذا الأمر من حيث هو هذا الأمر ، ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر ، فحينئذ نقول : مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن

ص : ١٨٤

١- بأنّ المتبادر من الأمر الواقع عقيب الحظر هو الإباحه .

٢- وهذا تمهيد لرد دلالة الآيات .

الخروج عن المحبس : اخرج الى المكتب ؛ خارج عن موضع النزاع ، فإنّ الأمر ليس بعين ما نهى عنه ، بل المحذور خروجه من المجلس من حيث هو خروج عن المجلس . والمأمور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ، ولا يضرّ هذا بدلاله الأمر على الوجوب .

وأما قوله تعالى : (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) (١) . فهو لرفع الحظر لا- غير ، والوجوب إنّما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ ، فيرجع الى الحكم السابق ، وهذا ليس من دلاله (اقتلوا) على الوجوب فى شيء .

وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهى عنه أيضا ثابت بدليل خارجي ، لأنّه أيضا من النسك .

ولعلك بالتأمل فيما ذكرنا تقدر على استخراج أدلّه القائلين بالتابعيه لما قبله والتوقف (٢) ، والجواب عنها .

وأما القائل بالندب ، فلعلّه نظر الى أنّ الندب أقرب المجازات للوجوب ، فإذا انتفى الدلاله عليه ببعض ما ذكر ، فيحمل عليه ، وأنت بعد ملاحظه ما ذكرنا تقدر على إبطال ذلك أيضا .

وأما توهم اختصاص كونها حقيقه فى الإباحه (٣) فى عرف الشارع ، فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام .

ص : ١٨٥

١- التوبه : ٥ .

٢- وفى «الذريعه» ص ٧٣ هو حكم الأمر المبتدأ ، فإن كان مبتدؤه على الوجوب أو الندب أو الوقف بين الحالين فهو كذلك بعد الحظر . وفى «المعارج» ص ٦٥ صيغه الأمر بعد الحظر كحالها قبله .

٣- حكاه ابن الحاجب «المنتهى» : ص ٩٨ ، والبيضاوى «منهاج الوصول» : ص ٧٦ .

المشهور أنّ صيغه افعال لا تدلّ إلّا على طلب الماهية (١).

وقيل : تدلّ على التكرار مدّة العمر إن أمكن عقلا وشرعا (٢) ويكون تركه إثما.

وقيل : على المره (٣). ويظهر من بعضهم أنّ مراد القائلين بالمره هو الدلالة على الماهية المقتديده بالوحده لا بشرط التكرار ولا عدمه (٤) ، فالزائد على المره لا يكون امتثالا ولا مخالفه.

ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار (٥) ، فتكون الزيادة إثما.

والقائلون بالماهيّة أيضا بين مصرّح بحصول الامتثال لو أتى به ثانيا وثالثا وهكذا ، فلا إثم على ترك الزيادة على المره (٦) ، ويحصل الثواب بفعل الزائد ،

ص: ١٨٦

١- فلا يدلّ على ما يزيد على أكثر من ذلك وبمثل ذلك قال العلامة في «المبادئ» : ص ٩٤ و «التهذيب» : ص ٩٨ والشيخ حسن في «المعالم» : ص ١٤١.

٢- أمّا الأوّل فبأن لا يؤدي الى عسر وحرّج ، وأمّا الثاني فبأن لا يزاحم واجبا آخر أهم.

٣- ونسب هذا القول الى الشيخ راجع «العهده» : ١ / ١٩٩ والمحقّق في «المعارج» : ص ٦٦ ، بل قيل : إنّ القول به محكى عن جمع كثير. وقيل أيضا : بالاشتراك اللفظي بين المره والتكرار ، قال به المرتضى كما في «الذريعة» : ص ١٠١ ، وابن زهره.

٤- الأمر المطلق لا يدلّ على تكرار ولا على مره ، بل على مجرد ايقاع الماهيه ، وايقاعها وإن كان لا يمكن في أقل من مره ، إلّا أنّ الأمر لا يدلّ على التقييد بها ، حتى يكون مانعا من الزيادة ، بل ساكتا عنه ، وهذا الذي اختاره المحقّقون كما عن الشهيد في «التمهيد» : ص ١٢٩ ، والرازي في «المحصول» : ١ / ٣٠٦ وكذا عن صاحب «الإحكام» : ٢ / ١٧٤.

٥- كما في «المعارج» : ص ٦٦ ، ولكن بلا قوله بالإثم في الزيادة.

٦- وذكر في «هدايه المسترشدين» : ٢ / ٢١ في مشروعيه الزيادة وعدمها ما يفيد في المقام.

وبين قائل بأنّ الامتثال إنّما يحصل بالمرّه ، ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ، وحينئذ فيمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الأوّل في المرّه ، فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب ، فينتفى ثمره النزاع بينهما.

ويمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الثانی فیها ، فينتفى ثمره النزاع بينهما أيضا.

وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل ، تشريعا حراما ، كما هو المشهور المحقّق وعدمه [\(١\)](#).

والحقّ هو الأوّل ، وعلى هذا ، فلا يظهر بين القولين في المرّه أيضا ثمره.

والأقرب عندى أنّها لا تدلّ إلّا على طلب الماهية [\(٢\)](#) ، وأنّ الامتثال إنّما يحصل بالمرّه الأولى ، لأنّ الأمر يقتضى الإجزاء ، والإتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرّم ، لكون أحكام الشّرع توقيفيه موقوفه على التوظيف.

لنا : أنّ الأوامر وسائر المشتقّات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللّام والتنوين ، وهى حقيقه فى الطبيعه لا بشرط شىء اتّفاقا ، كما صرّح به السّكاكى [\(٣\)](#).

وما قيل : من أنّ اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحده المطلقه ، فإنّما يسلم إذا كان مع التنوين والوحده والتكرار ، مثل سائر صفات الطبيعه ، قيود خارجة عنها ، فلا دلالة للفظ الدالّ على الطبيعه الكلّيه على شىء من قيودها ، لأنّ العام لا يدلّ على الخاصّ ، والهيئه العارضه لهذه الماده لا تفيد أزيد من طلبها بحكم

ص: ١٨٧

١- أى وعدم القول بكونه تشريعا حراما.

٢- يعنى من غير أن يدل على ما يزيد على ذلك.

٣- وذلك فى مبحث التعريف باللام فى «المفتاح» ونقل عنه ذلك أيضا فى «الفصول»: ص ٧١.

العرف ، والتبادر بعنوان الإيجاب والإلزام كما مرّ ، والأصل عدم إرادته شيء آخر معها.

فما قيل : من أنّ المادة إن لم تدلّ على القيد ؛ فالهيئته تدلّ عليه ، فى معرض المنع. ومقاييسه القائلين (١) بالتركرار ، الأمر بالنهى بجماع الطلب ، باطل ، لأنّه فى اللّغه (٢) ومع الفارق ، لأنّ نفى الحقيقه كما هو مدلول النهى ، يقتضى استغراق الأوقات - كما سيّجىء - بخلاف إيجادها ، والتروك بجماع كلّ فعل بخلاف تكرار المأمور به.

وقولهم (٣) : بأنّه لو لم يكن الدلاله على التكرار لما تكرر الصّوم والصّلاه مع أنّه معارض بالحجّ.

مدفوع : بأنّه من دليل خارج كما توضّحه كيفيه التكرار المقرّره.

واحتجاجهم (٤) : بأنّ الأمر يستلزم النهى عن الضدّ والنهى يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المأمور به.

فيه : منع الاستلزام أولاً ، إن أريد الخاص كما سيّجىء ، ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانياً ، إلّا فى ضدّين لا ثالث لهما كالحرکه والسّكون ، لعدم استحاله ارتفاع الضدّين مطلقاً ، فلا- يتمّ الإطلاق. ومنع دلالة النهى على التكرار مطلقاً ثالثاً كما سيّجىء. ومنع دلالة خصوص النهى الذى فى ضمن الأمر على الدوام دائماً ، بل إنّما هو تابع للأمر ، إن دائماً فدائماً وإن فى وقت ففى وقت.

ص : ١٨٨

١- هذا أول الاحتجاج للقائلين بالتركرار ، ونقله فى «المعالم» : ص ١٤٥.

٢- لأنّه قياس فى اللّغه كما قاله غيره.

٣- ذكره فى «المعالم» : ص ١٤٥.

٤- ذكره فى «المعالم» : ص ١٤٥ فى مقام ذكره احتجاج من يقولون بإفاده التكرار.

وإن أريد من الضدّ العامّ - أعنى الترك - فيسقط المنعان الأوّلان (١) ويجيء عليه الباقي.

واحتجاج القائل بالمرّه (٢): بامتنال العبد عرفا لو أمره السيّد بدخوله الدار فدخل مرّه ، مردود بأنّ ذلك لعلّه من جهة الإتيان بالطبيعه كما ذكرنا (٣) ، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرّه.

واعلم أنّ ما ذكرنا من حصول الثمره وعدمها فيما بين القول بالمرّه والماهيه ، إنّما هو في الإتيان بالأفراد متعاقبه ، وأمّا لو أوجد أفرادا متعدّده في آن واحد ، مثل أن يقول المأمور بالعتق لعيده المتعدّده : أنتم أحرار لوجه الله.

فقيل : على القول بالماهيه يحصل الامتنال بالجميع.

وأمّا على القول بالمرّه ، فأما على القول الثاني (٤) فيها ، فيبني ذلك على جواز اجتماع الأمر والنهي مع اختلاف الجهه.

فإن قلنا بجوازه كما هو الأصحّ ، فيستخرج المطلوب بالقرعه لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصيه ، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالمرّه هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد ، وإن لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتنال أصلا.

وأمّا على القول الأوّل فلا إثم ، ويستخرج المطلوب بالقرعه أيضا.

هذا وقد ذكرنا أنّ الأقوى بالنظر الى هذا القول أيضا حصول الإثم.

ص: ١٨٩

١- قوله : منع الاستلزام أوّلا ، وقوله : منع استلزام دوام الترك ، دوام الفعل ثانيا.

٢- نقله في «المعالم» : ص ١٤٩.

٣- من أنّ الصيغه إنّما تدلّ على الطبيعه وأنّ الامتنال يحصل بالمرّه وأنّ الأمر يقتضى الإجزاء.

٤- القول بحرمة الزائد.

بقى الكلام فى قول من يصرح بحصول الامتثال بالإتيان ثانيا ، وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب «المعالم» رحمه الله (١).

والتحقيق ، أنه إن أراد حصول الامتثال فى الجملة ، أى ولو فى ضمن المره الأولى فحسن ، وإلما فنقول : أنه لا- معنى للامتثال عقيب الامتثال ، فإن الامتثال قد حصل بالأولى جزما .

وما يتوهم (٢) أنه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والأزيد .

ففيه : أنه إن أريد التخير المستفاد من العقل فى الواجبات العينية فإن الكلى المكلف به عينا لا يمكن الإتيان به إلا بإتيان الأفراد ، فىكون الأفراد من باب مقدمه الواجب ، والعقل يحكم بجواز الإتيان بأى فرد يتحقق فى ضمنه الكلى ، فلا ريب أنه مع ذلك يوجب الإتيان بالمره الأولى سقوط الواجب عن ذمه المكلف ، فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الإتيان بمقدمته ، فضلا عن الوجوب .

وإن أريد التخير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الأمر .

ص : ١٩٠

١- ص ١٤٩ .

٢- قال فى الحاشيه : إن لهذه العبارة محامل ثلاثه ، أحدها : أن يكون بمنزله الاشكال على ما ذكره من التقريب بقوله : لا معنى للامتثال عقيب الامتثال . والنقض عليه : بأن يقال : كيف يستحيل وقد وقع فى الواجب التخير بين الزائد والناقص ، فإنه تمثيل فيه بالزائد كالتسيحات الأربع فى الركوع والسجود ، والأربعين فى نزع البئر بعد تحقق الامتثال بالناقص من الواحد والثلاثه . وثانيهما : أن يكون بمنزله الاستدلال للخصم على أن الامتثال يحصل ثانيا وثالثا ، بأن يقال لو امتنع لكان لسبق الامتثال لكته ليس بمانع لتحقيقه فى التخير بين الزائد والناقص . وثالثها : أن يكون امثالاً- بعد الامتثال ، بل مراده أن مجموع الأول والثانى امتثال أولى وكل واحد واحد جزء للامتثال ، لا امتثال مستقل كما فى التخير بين الزائد والناقص .

ففيه : منع ظاهر ، مع أنه لا- معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه. وليس هذا من باب التخير بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة ، فإنهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية ، وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه ، بل ليس من قبيل التسيحه والثلاث في الركوع والسجود والركعه.

فإذا عرفت هذا ، فيرد على هذا القائل أيضا : أنه إن كان يقول باتّصاف المرّه الثانيه والثالثه وهكذا بالوجوب ، فهو قول بالتكرار ، وإن كان يقول بالنّدب ، فمع أنه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازى على القول بكون الصيغه حقيقه في الوجوب ، وأنت بعد التأمّل فيما ذكرنا من التحقيق ، تعرف أنه لا- يتمّ ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع ، على القول بالماهيّه في صوره الإتيان بالأفراد مجتمعه أيضا.

وكذلك تتمّه ما نقلناه من البناء على اجتماع الأمر والنهي على القول الثاني في المرّه وغيره ، فتأمّل حتّى يظهر لك حقيقه الأمر.

تذنيب : الأمر المعلق على شرط أو صفة

الأمر المعلق على شرط ، أو صفة ، يتكرّر بتكرّر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولاً واحداً ، لوجود المقتضى وعدم المانع ، غايه الأمر تقليل التكرار بالنسبه الى الأمر المطلق ، وأما غيرهم (1) فذهبوا الى أقوال :

ثالثها : دلالته عليه مع فهم العليّه (2) ، يعنى كون الشرط أو الوصف علّه ، فيكون

ص : ١٩١

١- غيرهم القائلين بالمرّه والماهيّه.

٢- كالعلامه في «التهديب» : ص ٩٩.

من باب المنصوص العله.

والسيد المرتضى رحمه الله (١) هنا أيضا من المانعين مطلقا ، لعدم اعتباره المنصوص العله مطلقا.

وسيجيء إن شاء الله تعالى أن الحق حجيتها ، فالأقرب إذا التفصيل.

وتحرير المقام ، أن كل ما دل على العموم من أدوات الشرط مثل : كلما ، ومهما ونحوهما (٢) ، فلا ينبغي التأمل في تكرر الأمر بتكرر الشرط.

وأما ما لم يدل على العموم مثل : إن وإذا ، فلا يفيد التكرار أصلا ، إلا أن يقال بحملها على العموم ، لوقوعها في كلام الحكيم ، وكون الشرط لغوا لولاه.

وأما الصفة ، فهي أيضا لما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء إن شاء الله تعالى ، بل فيها إشعار بالعلية ، والمعتبر هو العله الثابتة كما صرحوا به ، فلا اعتبار بها أيضا.

وأما إذا فهم العلية الثابتة بمعونه الخارج ، فيفيد العموم والتكرار بتكرر العله سواء كان في الشرط أو الصفة ، مثل : (الزانية والزاني فاجلدوا) (٣).

وإن زنى فاجلدوا ، ونحوهما.

واحتج القائلون بالتكرار مطلقا : بالاستقراء ، فإن قوله تعالى : (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا) (٤). (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) (٥). (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً

ص: ١٩٢

١- «الذريعة» : ص ١٠٩.

٢- ونحو حيثما أينما.

٣- النور : ٢.

٤- المائدة : ٦.

٥- المائدة : ٦.

فَتَيَمَّمُوا(١) و : (الزَّائِنَةُ وَالزَّائِنُ فَاجْلِدُوا)(٢) و : (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا)(٣). الى غير ذلك من الآيات والأخبار يتكرّر الأمر فيها بتكرّر الشرط ، فكذا فيما يحصل الشكّ إلحاقا بالغالb.

وفيه : أنّ حملة على التكرار فيما ذكر ، إنّما هو لأجل فهم العليّه ، وهو مسلّم عندنا.

واحتجّ النّافى : بمثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم (٤) ، أو : أعط هذا درهما إن دخل الدار ، فلا يفهم منه التكرار.

وفيه : أنّ ذلك لعدم فهم العليّه ، وذلك لا يستلزم الأطراد.

وقيل : إنّ ذلك للقرينه ، فإنّ من قال لعبده : إذا شبعت فاحمد الله ، فهم منه التكرار ، وهو مقلوب عليه (٥) ، بل ذلك أيضا (٦) لفهم العليّه.

ص: ١٩٣

١- المائدة : ٦.

٢- النور : ٢.

٣- المائدة : ٣٨.

٤- كما فى «الوافيه» : ص ٧٧ ، و «المعارج» : ص ٦٧ وفى «تهذيب الاصول» : ص ٩٩ ، بإضافته لمثال الدرهم التالى وإن كان هو فيه يذهب إلى غير ما ذهبوا إليه.

٥- يعنى أنّ استدلال القيل مقلوب على نفسه.

٦- أى أنّ عدم التكرار فى المثالىن الاوّلين لأجل القرينه ، فكذلك التكرار فى المثال الثانى لأجلها وهو فهم العليّه.

لا- دلالة لصيغه الأمر على وجوب الفور (١) كما ذهب إليه جماعه ، وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي ، كما ذهب إليه السيد رحمه الله (٢) ، بل هي لطلب الماهية ، وأتبعها حصل حصل الامتثال ، كما ذهب إليه جماعه من المحققين (٣).

وأما القول بتعيين التراخي ، فلم نقف على مصرح به.

لنا : نظير ما مرّ في القانون السابق.

واستدلال القائلين بالفور : بمذمّه العبد إذا أخر في السقي عند قول مولاه : اسقني.

مدفوع : بأنّه للقرينه ، ولا- نزاع فيه ، مثل استدلالهم بدم إبليس على تركه السجود ، بقوله تعالى : (ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (٤). مع إمكان أن يعتذر بعدم دلالة الأمر على الفور ، لأنّ الفاء في قوله : (فَقَعُوا) (٥) ، يفيد التوقيت ، فلم يثبت دلالتها على الفور ، وإنّ الذمّ لعلّه من جهه الاستكبار.

ص: ١٩٤

١- خلافا للشيخ في «العدّه» : ١ / ٨٥ والحنفيّه كما في «المحصول» : ١ / ٢٧٤ والحنابله كما في «المنتهى» : ص ٩٤.

٢- كما نقل عنه في «المعالم» : ص ١٥١.

٣- ومنهم المحقق أبو القاسم بن سعيد حيث ذكر في «المعارج» : ص ٦٥ : والظاهر أنّه لا إشعار فيه بفور ولا تراخ. والعلامة على ما صرّح به في «التهذيب» : ص ٩٩ ، وصاحب «المعالم» : ص ١٥١ ، وصاحب «الوافيه» : ص ٧٨ ، ومشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي والفخرى وصاحب «المنهاج» كما عن المولى المازندراني في حاشيته عن «المعالم» ص ٧١.

٤- الأعراف : ١٢.

٥- ص : ٧٢.

وأيضاً ينافيه قوله : (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) (١). لأنه كاشف عن الإعراض أولاً.

وأما استدلالهم (٢) : بأنه لو جاز التأخير لجاز الى وقت معين ، وإنما لزم أن يجوز الى آخر وقت الإمكان وهو مجهول (٣).
وتكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ، ولا دلالة في الصيغه على وقت معين.

فاجيب عنه مره (٤) : بأننا نجوز التأخير الى حصول ظن الموت ، وهو ممكن الحصول غالباً كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ، ومره بالنقض بصوره التصريح بجواز التأخير.

واخرى (٥) : بأن جواز التأخير لا يستلزم وجوبه ، فالامثال ممكن.

وأورد عليه (٦) : أن هذا وإن كان يرفع تكليف المحال ، إلا أنه التزم بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمه ، وإن لم يثبت كونه مدلول الصيغه لغه ، إذ جواز التأخير حينئذ مشروط بمعرفه لا يمكن تلك المعرفة ، فينحصر الامثال بالمبادره ، فيجب الفور.

ص : ١٩٥

١- الاعراف : ١٢ ، ص : ٧٦.

٢- استدلال القائلين بالفور ونقله في «المعالم» : ص ١٥٣.

٣- وآخر وقت الامكان مجهول.

٤- وهذا الجواب هو للعضدى تبعاً للحاجبي وقد ذكره المحقق السلطان أيضاً ونقله صاحب «الفصول» : ص ٧٧ وهو أى الجواب يرجع الى منع الملازمه في الشرطيه الأولى ، وإن شئت فارجه الى منع الملازمه في الشرطيه الثانيه.

٥- وهذا الجواب يرجع الى منع بطلان اللازم في الشرطيه الثانيه هذا من المصنف كما في الحاشيه.

٦- وهذا الايراد من سلطان العلماء كما في حاشيته على «المعالم» ص ٢٧٨.

ورد (١): بأن جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفه المكلف بآخر أزمته الإمكان ، بل إنما يتوقف على عدم كونه آخر أزمته الإمكان ، والموقوف على معرفه آخر أزمته الإمكان إنما هو العلم بجواز التأخير ، لا نفس الجواز ، فإن الجواز في نفس الأمر لا يتوقف على العلم بالجواز ، بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع ، على ما يقتضيه أصاله الإباحه.

على هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم أنه يجب عدم تأخير الفعل عن آخر أزمته الإمكان ، ويمكن تحصيل البراءه بالمبادره ، مع عدم لزوم وجوب المبادره ، فلو بادر فيخرج عن عهدته التكليف ، ولو لم يبادر وفعله ثانيا ، فكذا ، وهكذا ، ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما ، فلم يلزم من ذلك فور ، ولا خروج الواجب عن الوجوب.

وتوهم كون البدار مقدّمه للواجب - أعنى عدم تأخير الفعل عن آخر أزمته الامكان - مدفوع : بمنع التوقف.

نعم ، إنما يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره عن آخر أزمته الإمكان في أول زمان التكليف بذلك ، ووجوبه ممنوع (٢).

وما يقال : من أنّ تحصيل البراءه اليقينيّه المسببه عن شغل الذمه يقينا يستلزم الفور (٣) لإمكان أن يفاجئه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره ، فيأثم بالترك ؛ فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسّعه أو الممتدّه بامتداد العمر ،

ص: ١٩٦

١- وهذا الردّ من المدقق الشيروانى وقد ذكر صاحب «الفصول» : ص ٧٧ ما أورد وردّه.

٢- راجع «الفصول» : ص ٧٧.

٣- وقد ردّه أيضا في «الفصول» : ص ٧٧.

فإنّ غايه الأمر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به ، وأمّا وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل .

نعم ، يتمّ ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور ، إمّا باشتراطه في الصّحّه ، أو في مجرّد حصول الإثم وهو ممنوع (١).

وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدلّ على كون الصيغه للفور ، بل يدلّ على وجوب العمل بالفور من الخارج (٢).

واستدلّوا أيضا (٣) : بالاستقراء ، فإنّ مقتضى النسب الخبريّه مثل : زيد قائم ، وعمرو عالم ، والإنشائيّه ك : أنت طالق ، وهو حرّ ، قصد الحال ، فكذا الأمر إلحاقا له بالأعمّ الأغلب .

وظنّه بعضهم (٤) قياسا . وردّه (٥) : بأنّ القياس غير جائز ، سيّما في اللغه وسيّما مع الفارق . فإنّ الأمر لا يمكن توجيهه الى الحال ، لاستحاله طلب الحاصل ، بل الى الاستقبال ، وهو إمّا الأقرب الى الحال المعبر عنه بالفور ، أو ما بعده ، فلا يتعيّن الأوّل إلّا بدليل .

وردّ (٦) : بعدم إرادته الحال الحقيقي ، والحال العرفي متحقّق في الأمر أيضا .

والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الأمر ، فإنّ التفهيم لا يمكن في آن الاستفهام ،

ص : ١٩٧

١- وجوب الاحتياط ممنوع .

٢- كالشرع أو العقل .

٣- وقد نقله في «المعالم» : ص ١٥٦ .

٤- وهو الشيخ حسن في «المعالم» : ص ١٥٧ .

٥- الظانّ وكذا الرّاد هو صاحب «المعالم» .

٦- أي ورد الشيخ حسن هذا الرّد كما في «المعالم» : ص ١٥٧ .

وكذلك النهى.

وفيه (1): أن ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرأه فيها ، إذ الفرق واضح بين هو حرّ ، وهى طالق ، وبين الاستفهام ، والقدر المشترك لا- يثبت المطلوب ، إلما أن يقال أنّ المعلوم من هذه المواد إرادته أحد المعنيين ، إمّا حصول مدلولها مقارنا لحصولها ، أو فى الآن المتّصل بها ، ولمّا لم يكن الأوّل فى الأمر ، فتعيّن الثانى.

والتحقيق : أنّ مطلوب المستدلّ ، إن كان أنّه حصل له من الاستقراء أنّ النسب الخبريه والإنشائيه الصادره عن المتكلم حاصله فى الحال الحاضر ، فهو لا يجديّه. لأنّه لا إشكال فى أنّ النسبه الإنشائيه فى الأمر ، وهى الطّلب القائم بنفس المتكلم ، حاصله فى الحال ، فلا يمكن النزاع فيه.

وإن كان أنّ مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصله فى الحال ، كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرّيه بلال فهو ، مع أنّه منقوض بمثل : كان زيد قائما ، وعمرو سوف يجىء ، وموقوف على كون المشتقّ حقيقه فى الحال المقابل للاستقبال ، لا حال التلبس كائنا ما كان ، وقد عرفت أنّ التحقيق خلافه ، لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء فى إثبات اللغه.

وهناك طريق آخر يمكن إثبات المطلوب به ، وهو أنّ النّحاه ذكروا أنّ الأمر للحال ، وغرضهم من اقتران معنى الفعل بأحد الأزمنه هو المعنى الحدثى ، وإن شئت قلت : انتسابه الى الفاعل مقترن بأحد الأزمنه ، وأمّا نسبه المتكلم فكّلها واقعه فى حال التكلّم ، فعلى هذا إذا انضمّ الى ذلك أصله عدم التّقل ، فيثبت كونها للحال لغه ، فيثبت الفور.

ص: ١٩٨

١- أى فى الردّ الأخير.

ولكنه مدفوع : بأن كلام النَّحاه مع أنه لم يثبت اتِّفاقهم على ذلك ، يَضَعُفه خلاف علماء الأصول والبيان ، فالظاهر أن نظرهم الى الأغلب من إمكان حصول الطبيعه فى الحال.

والحاصل ، أن الأمر مأخوذ من المضارع ، ولا فرق بينهما فى الاشتراك بين الحال والاستقبال.

وقد استدلُّوا (١) أيضا : بقوله تعالى : (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) (٢) الآية. وبقوله تعالى : (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (٣) الآية. بتقريب أن المراد من المغفرة سببه لاستحاله المسارعه الى فعل الله ، وفعل المأمور به سبب ، إذ قد يكون بعض الواجبات سببا لإزالة الذنوب ، كما ورد فى الصَّلوات الخمس والحجِّ وغيرهما ، سيِّما على القول بالإحباط كما هو الحق ، ويثبت فى الباقي بعدم القول بالفصل ، فلا يرد أن سبب المغفرة إنَّما هو التوبه ، وهو فورى اتِّفاقا ، ولا حاجه الى الاستدلال ، ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل أيضا لاتِّفاق الفريقين فيه.

وكذا لا يرد على إرادته فعل المأمور به بناء على الإحباط ، أن هذا إنَّما يتم فيما حصل الذنب ، فلا يعم جميع الأوامر.

وأما ما يقال (٤) من أن بعض المستحبات أيضا ممَّا ورد كونه سببا للمغفرة ، فلا بدَّ من حمل الأمر على الاستحباب.

ففيه : أن العامَّ يخصَّص والمطلق يقيد ، والتخصيص والتقييد أولى من غيرهما

ص : ١٩٩

١- أيضا فى حجِّه القول بالفور ، وقد نقلها فى «المعالم» : ص ١٥٤.

٢- آل عمران : ١٣٣.

٣- البقره : ١٤٨ ، المائده : ٤٨.

٤- وهو المفهوم من ردِّ «المعالم» : ص ١٥٥ فى المسارعه والاستباق ، وفى «هدايه المسترشدين» : ١ / ٦٢ ، فيه كلام.

من المجازات ، وكذلك الكلام في قوله تعالى : (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (١).

وقد يجاب (٢) عن الآيتين بالحمل على الاستحباب ، لمنافاه مدلول الهيئه للماده لو حملت على الوجوب ، لعدم إطلاق المسارعه والاستباق عرفا إنما على الموسع ، فالحكم بوجوب الفور إثبات للتضييق ، والإتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعه واستباق ، فإنّ الأمور بصوم شهر رمضان إذا صام فيه ، لا يقال أنه مسارع.

وفيه : أنه كما يمكن تحقّق المسارعه عرفا بملاحظه الوسعه في زمان الرخصه ، كذلك يمكن تحقّقها بملاحظه الوسعه في زمان الصّحه. فعلى القول بالصّحه في صورته التأخير في الفوري يصدق عرفا المسارعه بإتيانه في أوّل زمان الصّحه ، كما يقال لمن حجّ في العامّ الأوّل من الاستطاعه أنه سارع في حجّه ، وكذلك لمن عجل في أداء دينه حين قدره ومطالبه الدائن ، وهذا واضح مع أنّ قابليه الأوامر المطلقه للتوسعه يكفي في صدق المسارعه عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل.

فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على إثبات الفور لغه وعرفا ، بل ولا شرعا : أنّ الآيتين لو سلّم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظه هذه المذكورات (٣) فهو ظهور.

وما ذكرنا من التبادر في ماهيته في الأوامر المطلقه ظهور ، ولا ريب أنّ هذا أقوى منه ، فيحمل الآيتان على الاستحباب ، فكيف ولا ظهور في آيه المسارعه

ص : ٢٠٠

١- البقره : ١٤٨.

٢- والمجيب هو صاحب «المعالم» : ص ١٥٦.

٣- وهي الايرادات الأربع والجوابين السابقين.

أصلاً ، فإنَّ الأمر بالمسارعة الى سبب المغفره كما هو مناط الاستدلال لا يفيد إلّا وجوب المسارعه الى السبب فى الجملة ، فإذا تعدّد الأسباب كما فيما نحن فيه ، فإنَّ أحد الأسباب فيه (١) التوبه التى فوريتها مجمع عليها ، فلا يفيد إلّا فوريه أحدها ، وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى .

واحتج السيد رحمه الله (٢) : بالاستعمال وأنَّ الأصل فيه الحقيقه ، وبحسن الاستفهام ولا يحسن إلّا مع الاحتمال فى اللفظ .

وفيه : أنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، وتبادر الماهيه لا بشرط ، ينفى غيرها ، وأنَّ الاستفهام يحسن على القول بالماهيه أيضا احتياطا عن أن يكون مراد الأمر بعض الأفراد مجازا ، لشيوع استعمال الكلى فى الفرد مجازا .

وذلك لا يدلّ (٣) على عدم انفهام الماهيه مستقله ووجوب التوقّف حتى يثبت الاشتراك ، بل إنّما ذلك لرجحان الاحتياط ، ولذلك يصحّ التخيير فى الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر ، خلافا لصوره الاشتراك ، فإنّه إمّا لا يجوز - كما اخترناه وحقّقناه سابقا - أو يجوز مجازا .

ثم إنّ الفور على القول به ، تحديده موكول الى العرف ، ويتفاوت بتفاوت المأمور به ونحوه ، كالسيفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتدّ به للتهيؤ له ، والبعيد المحتاج إليه ، إن لم نقل بأنّ الكلام فى المجرد عن القرائن .

وهذه الامور قرائن لجواز التأخير فى الجملة ، فتأمل .

ص : ٢٠١

١- أى فى موضع النزاع .

٢- فى «الذريعه» : ص ١٣٢ .

٣- أى حسن الاستفهام .

تذنيب : فيمن ترك الامتثال فورا و تكليفه في الزّمن المتأخّر و عدمه

اختلف القائلون بكون الأمر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزّمان المتأخّر وعدمه ، وفرّعوا الكلام فيه على أنّ معنى : افعَل ، هل هو : افعَل في الزّمان الثاني ، وإن لم تفعل ففي الثالث ، وهكذا ، أو معناه : افعَل في الزّمان الثاني مع الشكوت عمّا بعده (١).

وأما كون المعنى عدم الفعل في الزّمان المتأخّر فلم نقف على مصرّح به.

قيل (٢) : وهذا الكلام غير مفيد ، والفائدة في بيان صحّه المبني.

والتحقيق (٣) : أنّ أدلّه القول بالفور على تسليمها ، صنفان :

منها : ما يدلّ على أنّ الصّيغة بنفسها دالّة على الفور ، ومنها : ما يدلّ على وجوب المبادرة بالامتثال ، كآية المسارعة والاستباق ، فمن اعتمد على الأوّل ، فيلزمه القول بالسّقوط ، لصيرورته من باب الموقّت ، ومن اعتمد على الثاني ، فيلزمه القول بالثبوت ، لإطلاق أصل الأمر.

وردّه بعض المحقّقين (٤) : بمنع صيرورته كالموقّت على الأوّل ، لاحتمال إرادته التعجيل بالمأمور به ، فإن لم يفعل فيجب التعجيل أيضا في الزّمان الثاني ، وهكذا. ومنع عدم وجوب الموقّت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله ، وبأنّ وجوب الفور إن اقتضى التوقيت وخصوصيّة الزّمان المعين ، فلا يتفاوت الأمر بين

ص: ٢٠٢

١- وعلى هذا بنى الخلاف العلّامة كما نقل في «المعالم» : ص ١٦١.

٢- والقائل به صاحب «المعالم» فيه ص ١٦١.

٣- وهذا التحقيق أيضا لصاحب «المعالم» فيه ص ١٦٣.

٤- وهو سلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٢٧٩.

ما ثبت وجوبه من الصّيغه أو من الخارج ، كما إذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت ، فإنّ من يقول بفوات الموقت بفوات وقته ، [و] لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج أم لا.

فالأولى تفرّيع المسأله على أنّ التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد أو تكليفان؟

وهل ينتفى المقيّد بانتفاء القيد أم لا؟ كما ذكرنا (١) في مسأله تبعيّة القضاء للأداء وعدمها.

أقول : والظاهر من الصّيغه على القول بدلالاتها بنفسها على الفور هو الوجوب في أوّل الوقت لا ما ذكره (٢) ، والظاهر هو الحجّه ، وهو تكليف واحد.

والحقّ ، أنّ المقيّد ينتفى بانتفاء القيد ، فلا يبقى تكليف ، مع أنّ الأصل عدمه.

ولا يجب التنصيص بالتوقيت ، وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق ، لأنّ الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل ، كما حقّق في محله.

فالحقّ ، أنّ القضاء في الموقت إنّما هو بفرض جديد ، وما ذكر أنّه لا يتفاوت الأمر بين ما ثبت وجوبه من الصّيغه أو من الخارج (٣).

ففيه : أنّ في الثانی تکلیفین (٤) ، والأوّل لا- ينتفى بانتفاء الثانی ، بخلاف الأوّل لأنّه تکلیف واحد ، وقياسه بالموقت قياس مع الفارق ، إذ ربّما يفهم من الموقت

ص: ٢٠٣

١- ای كما ذكروا العلماء هذا المبنى. راجع «الوافيه»: ص ٨٥ و «المعالم»: ص ١٦٣.

٢- من الاحتمال.

٣- «المعالم»: ص ١٦٢.

٤- أي فيما ثبت وجوب الفور فيه من الخارج تكليفان : الأول الماهية المطلوبة بنفس الصيغة. والثاني : تحصيلها في ذلك الزمان الفوري بحكم الآية كما في الحاشية.

عدم الوجوب بعد الوقت أيضا ، ويسلم المساواه لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب فى الوقت.

وبالجملة ، عدم الحكم (١) إما من جهة عدم الدليل أو من جهة الدليل على العدم.

والظاهر أنّ الموقت من الثانى ، وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الأوّل ، ولذلك (٢) ترى الأصوليين نازعوا فى حجّيه مفهوم الزّمان وعدمها.

ومعنى حجّيه المفهوم المخالف ، هو كون اللفظ ذا دلالتين : منطوقيه ، ومفهوميه ، متخالفتين فى النفى والإثبات ، فافهم ذلك ، وانتظر لزياده توضيح فى مباحث المفاهيم.

ص: ٢٠٤

١- أى عدم الحكم بشىء بعد الآن الأوّل نفيا واثباتا. إمّا من جهة الدليل أى العدم كما فى الموقت أو من جهة عدم الدليل مثل ما ثبت توقيتته من الفور من دليل خارج هذا كما فى الحاشيه للطارمى.

٢- أى ولأجل عدم الدليل أو الدليل على العدم أو لأجل أنّه قد يفهم عدم الوجوب بعد الوقت.

اختلف الاصوليون فى أن الأمر بالشىء هل يقتضى إيجاب مقدماته مطلقا أم لا؟ على أقوال :

ثالثها : اقتضاء الإيجاب فى السبب دون غيره (١).

ورابعها : فى الشرط الشرعى دون غيره (٢).

وتحقيق هذا الأصل يقتضى تمهيد مقدمات :

الأولى : أن الواجب كما أنه ينقسم باعتبار المكلف الى العينى والكفائى ، وباعتبار المكلف به الى التعينى والتخييرى ، وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق ، وباعتبار المطلوبه بالذات وعدمها (٣) الى النفسى والغيرى ، وباعتبار تعلق الخطاب به (٤) بالأصالة وعدمه (٥) الى الأصلى والتبعى ، وغير ذلك ، فكذا ينقسم

ص: ٢٠٥

١- المراد بالسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشىء ومن عدمه عدمه وهو المعبر عنه بالعلّه التامّه كالصعود للكون على السطح. وفى الذبح لو وجب عليه الهدى وجب عليه فرى الأوداج الأربعة لكونه سببا ، دون تحصيل السكين لكونه شرطا. وهذا القول اشتهرت حكايته عن السيد المرتضى ، وكلامه فى «الذريعه» و «الشافى» غير مطابق للحكاية ، ولكنّه يوهم ذلك فى بادى الرأى كما ذكر فى «المعالم» : ص ١٦٥.

٢- فى الشرط الشرعى كالتطهير بالنسبه الى الصلاه لا إرادته المكلف بالنسبه الى جميع الواجبات. فالشرط الشرعى هو ما لا يتأتى الفعل بدونه.

٣- النفى وارد على القيد أى عدم المطلوبه بالذات لا على المطلوبه فقط ، لأنّ الغيرى أيضا مطلوب ، ولكن لا لذاته.

٤- أى كيفيه تعلقه فى خطاب مستقل سواء كان واجبا نفسيا كالصلاه أو غيريا كالطهاره ، وسواء كان الخطاب لفظيا أم حكما عقليا.

٥- أى عدم تعلقه بالأصالة والتبعى عبارته عما استفيد وجوبه بتبعيه الخطاب مثلا كأقلّ الحمل.

باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط ، وقد يطلق عليه المقيّد.

وتسميه الثانى بالواجب مجاز فى الحقيقه تسميته باسم ما يؤول إليه ، ولذلك لم نقيّد الأمر فى صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصاً بمقدماته.

والواجب المطلق : هو ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده ، وإن كان فى العاده أو فى نظر الأمر.

والمقيّد : ما توقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده كذلك.

الثانيه : أنّ الأمر المطلق حقيقه فى الواجب المطلق على الأصحّ للتبادر ، واستحقاق العبد التارك للامتناع ، المعتذر بأنّ أمر المولى لعلّه كان مشروطاً بشرط للذمّ ، ولأصالة عدم التقييد.

ويظهر من السيّد المرتضى رحمه الله (١) القول بالاشتراك ، فيلزمه التوقّف حتّى يظهر من الخارج ، ودليله الاستعمال.

والجواب : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه.

نعم ، استثنى السيّد الواجب بالنسبه الى السبب ، فقال بكونه مطلق ، بالنسبه إليه مطلقاً لعدم إمكان الاشتراط ، لعدم انفكاك المسبّب عن السبب (٢) ، وستعرف الكلام فيه.

الثالثه : ما يتوقّف عليه الواجب إمّا سبب أو شرط.

والسبب : هو ما يلزم من وجوده وجود الشئ ، ومن عدمه عدمه لذاته. فخرج الشرط والمانع.

ص: ٢٠٦

١- فى «الذريعه» : ص ١٣٢.

٢- راجع فصل فى هل الأمر بالشئ أمر بما لا يتمّ إلّا به من «الذريعه» : ص ٨٣.

فإنَّ الشرط : هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط (١) ، ولا يلزم من وجوده ، وجوده.

والمانع : ما لا يلزم من عدمه عدم شيء ، بل يلزم من وجوده عدم شيء.

وأما التقييد بقولنا : لذاته ، احتراز عن مقارنه وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع ، فلا يلزم الوجود (٢) أو قيام سبب آخر حاله عدم الأول مقامه ،

ص: ٢٠٧

١- وهذا هو بالمصطلح عليه عند الأصولي ، ولكن استعمله النحاه فيما تلى حروف الشرط كإن ونحوها ، سواء علّق عليه جملة وجودا كقولهم : إن كان هذا إنسانا كان حيوانا ، أو مطلقا مثل المرء مجزئ بعمله ، وإن كان مثقال ذره ، وتسمى عند النحويين بأن الوصلية. وقد يستعمل في العله والسبب كقوله تعالى : (إِنْ كُنْتُمْ حُبِبًا فَاطَّهَرُوا). وهذا هو مراد الأصولي منه في بحث المفاهيم. حيث يقولون : إن تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ، ومن هنا ظهر الفرق بين الشرط المذكور هنا وفي باب المفاهيم.

٢- يمكن أن يكون مقصوده بأنه لو لم نقيده بهذا القيد لم يكن هذا التعريف جامعا لخروج بعض أفراد السبب عنه كالنار مثلا إنَّها سبب للاحتراق في اصطلاحهم ، وإذا وضعت في محلّ يمتنع عن الاحتراق لم يلزم من وجودها الوجود لتحقيق المانع ، وكذا لم يلزم من عدمها العدم كما اذا عدت مع وجود محرق آخر كالشمس مثلا. وأما إذا قيد بقيد لذاته لم يرد ما ذكر لأن معنى التعريف مع هذا القيد هو أنّ السبب ما يلزم من وجوده الوجود من حيث ملاحظه نفسه مع قطع النظر عن المانع. وأما إذا تحقق المانع لا يلزم من وجوده الوجود. وكذا معنى قوله : ولا يلزم من عدمه العدم لذاته ، أى مع قطع النظر عن اقامه سبب آخر مقامه. هذا وقد مثل في الحاشية لهذا بقوله : وهذا كالصيغه بالنسبه الى الطلاق مع عدم كون المرأه فى طهر غير المواقعه فيه ، فالسبب الموجود هو الصيغه والشرط المعدوم هو كونها فى طهر المواقعه. ومثل الزنى بالنسبه الى الحمل مع كون الزانيه حاملا ، فإنّ الحمل مانع عن الحمل ، مع أنّ سببه الذى هو الزنى موجود.

فلا يلزم العدم ، ويدخل فى الشرط جميع العلل الناقصه من المقدمات العقلية والعاديه والشرعيه.

والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبه الى الحكم الشرعى ، فيكونان من الأحكام الوضعيه ، وقد يلاحظان بالنسبه الى موضوع الحكم ، ولا يتوقفان على وضع الشارع حينئذ ، وإن كان قد يكون بوضعه ، وكلامنا إنما هو فى الثانى.

وبعبارة اخرى ، إنما الكلام فى مقدمات الواجب لا فى مقدمات الوجوب ، وكلّ منهما إما شرعى أو عقلى أو عادى.

فالسبب الشرعى كالصیغه بالنسبه الى العتق الواجب ، والوضوء والغسل بالنسبه الى الطهاره عن الحدث ، والغسل بالنسبه الى إزاله الخبث.

والعقلى كالتنظر المحصّل للعلم الواجب.

والعادى كجزّ الرّقبه فى القتل الواجب.

والشرط الشرعى كالوضوء بالنسبه الى الصلاه.

والعقلى كترك الأضداد فى الإتيان بالمأمور به.

والعادى كغسل شىء من العضد لغسل اليد فى الوضوء. وشاع التمثيل لذلك بأمر المولى عبده بالكون على السّطح ، فالسّلم ونصبه من الشروط والصعود سبب.

إذا عرفت (١) هذا ، يظهر لك أنّ ما يستفاد من بعض الكلمات (٢) ، أنّ السّبب هو

ص: ٢٠٨

١- وهو المذكور فى هذه المقدمه الثالثه من أنّ السّبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

٢- لعلّ مقصوده من بعض الكلمات التعريض على السيد المرتضى حيث فسّر السبب بما ذكر على ما قيل.

ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا (١) مساوقا للعلّة التامّة ، والجزء الأخير منها ليس كما ينبغي ، وخلاف ما صرّحوا به في الكتب الأصوليّة (٢).

ثمّ إنّ مقدّمه الواجب تنقسم الى ما يتوقّف عليها وجوده كما مرّ (٣) أو يتوقّف عليها صحّته ، كالطهاره للصلاه على القول بكون العبادات أسامى للأعمّ أو يتوقّف عليها العلم بوجوده ، كتوقّف العلم بالإتيان بالصلاه الى القبلة عند اشتباهاها على الإتيان بأكثر من صلاه ، ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم ، فيكون هذا أيضا مقدّمه للوجود.

وأیضا ، المقدّمه إمّا تكون فعلا أو تركا.

ومن المقدّمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلاه الى أكثر من جانب وفي أكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر.

ومن المقدّمات التركيبي ترك الإناءين المشتبهين ، ونظيره من الشبه المحصوره.

في المقدمه غير المقدوره و الواجب المشروط

الرابعه : الواجب بالنسبه الى كلّ مقدّمه غير مقدوره مشروط ، فتقييد كثير من الاصوليين المقدّمات بالمقدوره هاهنا ؛ لا وجه له إلّا توضيح هذا المعنى ، وإلّا فليس مقدّمات الواجب المشروط ممّا يتنازع في وجوبها ، بل عدم وجوبها مجمع عليه ، والمقدوريّه أعمّ من المقدوريّه بالذات أو بواسطه ، فالأفعال التوليدية كلّها مقدوره إذا حصل القدره على المباشريه.

واعلم أنّ الإطلاق والتقييد للواجبات إضافيه بالنسبه الى المقدّمات ، فقد يكون

ص: ٢٠٩

١- أى وجودا وعدما.

٢- لأنهم فسروه بالمقتضى والعلّة الناقصه ، فعلى هذا قد ينفك عن المسبب من جهة فقدان الشرط لوجود المانع. نعم المعنى المذكور مناسب لاصطلاح أصحاب المعقول.

٣- من السبب الشرعي والعقلي والعادي وهكذا البواقي كما في الأمثله السابقه.

الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدّمه ، ومشروطا بالنسبة الى اخرى.

الخامسه : قد يقال : الواجب المطلق ويراد منه الإطلاق بالنظر الى اللفظ ، وقد يضاف الى ذلك (١) اقتضاء الحكمه والعدل ذلك أيضا ، وإلا لزم التّكليف بالمحال ، وهذا أخصّ من الأوّل.

النزاع فى وجوب مقدمات الواجب والكلام فى الواجب المطلق

وأىضا النزاع فى وجوب مقدمات الواجب يجرى فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ : افعل ، وما فى معناه أيضا ، كالإجماع والعقل وغيرهما ، وإن كان سياق الاستدلال يتفاوت فى بعض الموادّ.

الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعى

السادسه : الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعى ، لأنّ الوجوب العقلى بمعنى توقّف الواجب عليه ، وأنه لا بدّ منها فى الامتثال ممّا لا يريب فيه ذو مسكه (٢).

والمراد من الوجوب الشرعى هو الأصلى (٣) الذى حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا.

وبالجملة ، النزاع فى أنّ الخطاب بالكون على السّطح ، هل هو تكليف واحد وخطاب بشىء واحد ، أو تكليفات وخطاب بأمر أحدها الكون والثانى نصب السّلم والتدرّج بكلّ درجه ودرجه وغيرهما؟

ص: ٢١٠

١- أى الى ذلك النظر أو الى اللفظ أو الى ذلك الاطلاق. وأما قوله : اقتضاء الحكمه والعدم ذلك أيضا أى يقتضيان الاطلاق أيضا كاقضاء اللفظ له ، فكما أنّ له عموما بقرينه الحكمه على ما قرّره ومنهم صاحب «المعالم» فى بحث المحلّى باللّام فى نحو : (وَاحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ) فكذا لنا اطلاق بقرينتهما. يبقى الكلام فى تقرير الاقتضاء بالنسبه الى الأمرين وسيأتى.

٢- أى ذو قوه عاقله ورمق.

٣- والمراد من الأصلى هو فى مقابل التبعى الذى هو من لوازم المراد غير المقصود من اللفظ من باب دلاله الاشاره كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل.

ويظهر الثمره فيما لو وجب عليه واجب بالثبوت واليمين ونحوهما ، وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها.

وربما يقال (١): إن القائل بوجوب المقدمه أيضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها ، بل الثمره تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة ، فلو كانت المقدمه واجبه شرعا ، فلا يجوز أن يجتمع مع الحرام.

وفيه : مع أنه خلاف ما صرح به بعضهم (٢) أن وجوب المقدمه من باب التوصل (٣). والواجب التوصلى يجتمع مع الحرام ، غايه الأمر عدم الثواب حينئذ. وأما البطلان ، فلا.

نعم ؛ يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمه أيضا من العبادات التوقيفيه ، كالوضوء والغسل. ولا ريب أن ذلك حينئذ إنما هو من جهه كونها مطلوبه بالذات ، مع جهاله علّه تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها ، لا- من جهه الوجوب الحاصل من إيجاب ذى المقدمه ، فإن الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفيه بالاعتبارين (٤).

ص: ٢١١

١- القائل هو صاحب «الفوائد» على ما نقل.

٢- يعنى كون الثمره فى وجوب المقدمه شرعا هى عدم جواز اجتماعها مع الحرام دون ترتب الثواب على الفعل أو العقاب على الترك خلاف ما صرح به بعض الاصوليين ، فإن صاحب «المعالم» : ص ١٧٢ قال فى ذكر حجّه القائلين بالوجوب : بأنّ العقلاء لا- يرتابون فى ذم تارك المقدمه وهو دليل الوجوب. والشيخ البهائى فى «زبدته» : ص ٧٩ قال : لنا ذمّ العقلاء العبد المأمور بالكتابه القادر على تحصيل القلم ... وقال غيرهما مثلهما.

٣- «المعالم» : ص ١٩٨.

٤- فالوضوء مثلا باعتبار تعلق الخطاب به قصدا وكونه مطلوبا بالذات ، وإن جهلنا علّه تخصيصه باشتراط الصلاه الواجبه وتوقيفها عليه توقيفى. وباعتبار أنه يتوصل به الى الصلاه توصلى ، فعدم اجتماعه مع الحرام ، وكونه باطلا على تقدير اجتماعه معه إنما هو باعتبار كونه توقيفيا لا من جهه كونه توصليا ، وكون وجوبه حاصلًا من إيجاب ذى المقدمه.

ومما يؤيد ما ذكرنا (١)، من أنهم يقولون بثبوت العقاب ، استدلالهم في دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضدّ ، بأن ترك الضدّ واجب من باب المقدمه فيكون فعله حراما ، فثبت حرمه الضدّ ، ويترتب عليه أحكامه من الفساد وغيره .

فإنّ القائل بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ ، ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه ، بل مراده الخطاب الأصلي . ووجه التأييد أنّ النهى المستلزم للفساد ليس إلّا ما كان فاعله معاقبا .

دلالة الالتزام إما لفظيه وإما عقليه

السابعه : دلالة الالتزام إما لفظيه وإما عقليه .

واللفظيه على قسمين : إما بين بالمعنى الأخصّ ، لدلاله صيغه افعال على الحتم والالزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق ، والمراد به دلالة اللفظ عليه ، وكونه مقصود اللفظ أيضا .

وإما بين بالمعنى الأعمّ كدلاله الأمر بالشىء على النهى عن الضدّ العامّ ، بمعنى الترك .

فبعد التأمل في الطرفين والنسبه بينهما ، يعرف كون ذلك مقصود المتكلم أيضا بذلك الخطاب .

وأما العقليه ، فهو أن يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب وفي شىء آخر ، كون ذلك الشىء لازما مرادا عند المتكلم ، وإن لم يدلّ عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم

ص: ٢١٢

١- من أنّ القائلين بوجوب مقدمه يقولون في ثبوت العقاب على ترك المقدمه دون ما ذكره صاحب «الفوائد» ، استدلالهم في دلالة الأمر بالشىء عن النهى عن الضدّ ... الخ .

يقصده المتكلم أيضا بذلك الخطاب ، بل ولم يستشعر به (١) أيضا ، كوجوب المقدمه على ما سنحققه ، ودلاله الآيتين على أقل الحمل (٢) ونحو ذلك. فهذا الحكم وإن كان ، إنما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ، ويقال لذلك إنه خطاب حصل بتبعيه الخطاب الشرعي ، وإن كان الحاكم بالزوم هو العقل. ولا يخفى أن هذه الدلالة معتبره أيضا محكمه في المسائل ، سواء كان من أحكام الوضع ، كأقل الحمل المستفاد من الآيتين ، أو من أحكام الطلب.

وأمّا الوجوب المذكور - أي وجوب المقدمه - فلما كان هو أيضا تبعيًا كأصل الخطاب به ، بمعنى أنه لازم لأجل التوصل الى ذى المقدمه ، وحكمه حكم الخطابات الأصلية التوصلية كإنقاذ الغريق وإطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاه ، فلم يحكم بكونه واجبا أصليًا ولم يثبت له أحكام الواجب الأصلي الدّاتي ، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي ، كما سنشير إليه. ويجتمع مع الحرام لأجل كونه توصيئيا ، نظير الإنقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمه ، والصلاه في الثوب الطاهر ، ولذلك يحصل المطلوب بالحرام أيضا ، بل بفعل الغير أيضا ، فيرجع هذه الدلالة أيضا الى البين بالمعنى الأعم ، لكن بالنسبه الى المأمور به لا الأمر ، نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها.

وأما القائل بوجوب المقدمه ، فلا بد أن يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصيلي ، ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الأصلي ، وإلا فلا معنى للثمرات التي

ص: ٢١٣

١- المتكلم بالكلام من حيث إنه متكلم ، وهناك من صرح بأن مقصوده ليس هو خطاب الشارع ، إذ لا يجوز نسبه عدم الشعور إليه.

٢- من قوله تعالى : (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَيْنَ مِنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ). وقوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) وأن أقل الحمل ستة أشهر.

أخذوها لمحلّ النزاع ، فلا بدّ لهم من القول بأنّها واجبه في حدّ ذاتها أيضا ، كما أنّها واجبه للوصول الى الغير ليرتّب عليه عدم الاجتماع مع الحرام ، وأن يكون بالخطاب الأصلي ليرتّب العقاب عليه ، وأنّى لهم بإثباتها (١).

ثمّ إنّ هاهنا معنى آخر للاستلزام العقلي ، وهو أنّ العقل يحكم بوجود المقدمه عند وجوب ذى المقدمه ، يعنى أنّ وجوب أصل الفعل يحصل من الأمر ، ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من أدلّه الشرع.

فهاهنا خطابان أصليّان للشارع تعالى ، أحدهما بلسان الرّسول الظاهر ، وثانيهما بلسان الرّسول الباطن ، والى هذا ينظر استدلالهم الآتى (٢) على إثبات وجوب مطلق المقدمه.

وأنت خير بأنّ ذلك لا يتمّ [حين] انفراد كلّ منهما عن الآخر حتّى يثبت الوجوب الذاتى للمقدمه ، فتأمل.

ولعلنا نتكلّم بعض الكلام فى تتميم هذا المرام فى مباحث المفهوم والمنطوق.

وجوب المقدمه من التوصلّيات

الثامنه : قد أشرنا أنّ وجوب المقدمه من التوصلّيات.

والمراد بالواجب التوصلّى : هو ما علم أنّ المراد به الوصول الى الغير ، وليس هو مطلوبا فى ذاته ، ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير أيضا ، كغسل الثوب النّجس للصلاه ، وبالإتيان به على الوجه المنهى عنه كالغسل بالماء المغصوب ، ونحو ذلك. وهذا هو السرّ فى عدم اشتراط التّيه فيها ، دون الواجبات

ص: ٢١٤

١- وفى بعض النسخ إفراد ضمير المؤنث أى بإثبات تلك الجملة.

٢- وهو قولهم : إنّ العقلاء يذمّون تارك المقدمه ... الخ. وقولهم : إنّ المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركه ... الخ.

التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمه منها في شيء ، أو علم أنّ المراد تكميل النفس ورفع الدرجه وحصول التقريب ، فإنّها لا تصحّ بدون التيه لعدم حصول الامتثال عرفاً إلا بقصد إطاعه الأمر.

إذا عرفت هذا ؛ فاعلم أنّ المقدمه لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف ، أو فيما أتى به ، أو فيما تفتّنه وكان مستشعرا به. وقد ذكرنا سابقا أنّ الواجب بالنسبه الى المقدمات الغير المقدوره مشروط ، وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق ، لكن لا بدّ أن يعلم أنّه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور ، وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف ، وما لا يتفتّنه ولا يستشعر به أيضا من المقدمات ، فإنّ من وجب عليه السّعي في تحصيل الماء للوضوء إن فاجأه من أعطاه الماء ، فسقط عنه ذلك السّعي ، ويكون فعل الغير نائبا عن فعله.

فالمقدمه هو القدر المشترك بين المقدور وغيره ، والقدر المشترك بينهما مقدور ، وثمره النزاع إنّما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله.

فالقائل بوجوب المقدمه ، إنّما يقول بوجوب القدر المشترك ، والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبه الى مثل هذه المقدمه ، هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه.

نعم ، إنّما يثاب على تيبته لو نوى ذلك ثمّ ناب عنه فعل الغير.

فظهر من جميع ذلك ، أنّ الواجب قد يكون مطلقا ، وإن كان مقدّمته قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور ، فليكن على ذكر (1) منك.

ص: ٢١٥

١- الذّكر بضم الذا ل ذكر بالقلب قال الفراء : الذّكر بالكسر ما ذكرته بلسانك وأظهرته والذّكر بالقلب. يقال : ما زال منى على ذكر اى لم أنسه.

إذا تمهّد لك هذا ، فنقول : القول بالوجوب مطلقا لأكثر الاصوليين ، وبعدهم مطلقا نقله البيضاوى (١) فى «المنهاج» عن بعض الاصوليين ، والشهيد الثانى رحمه الله فى «تمهيد القواعد».

وبوجوب الشرط الشرعى لابن الحاجب ، وبوجوب السبب دون غيره للواقفيّه (٢) ، ونسبه جماعه الى السيّد رحمه الله (٣) وهو وهم (٤) ، لأنه جعل الواجب

ص: ٢١٦

١- البيضاوى : (... - ٦٨٥ هـ) عبد الله بن عمر بن محمد بن على أبو الخير أو أبو سعيد ناصر الدين البيضاوى ، نسبه الى البيضاء قريه من أعمال شيراز. فقيه واصولى شافعى ، قاضى القضاء وله مصنفات كثيره منها : «منهاج الوصول الى علم الاصول» وهو مختصر من كتاب «الحاصل» لتاج الدين الارموى المختصر من المحصول للفخر الرّازى. وهو أى «منهاج الوصول» من مراجع أصول الفقه ، وعدّه البعض منهم أحسن مختصر فى فنّه. ومن مصنّفاته أيضا شرح «المحصول فى أصول الفقه» لفخر الرّازى ، وشرح «المنتخب فى أصول الفقه» لفخر الرّازى أيضا ، وشرح «مختصر المنتهى فى أصول الفقه» لابن الحاجب وسّمّاه «مرصاد الافهام الى مبادئ الأحكام». وتوفى بتبريز فى سنة ٦٨٥ وقيل سنة ٦٩١ وقيل فى سنة ٧١٩ هـ ودفن هناك بجانب القطب الشيرازى كما أوصى به.

٢- وإليه ذهب الواقفيه كما فى «المحصول» : ٢ / ٣٧٠.

٣- كالعلامه فى «التهذيب» : ص ١١٠ ، وفى «المعالم» : ص ١٦٥ اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رحمه الله وكلامه فى «الذريعه» و «الشافى» غير مطابق للحكاية ولكنّه يوهم ذلك فى البدايه حيث حكى فيهما عن بعض العامه إطلاق القول بأن الأمر بالشىء أمر بما لا يتم إلا به ، وقال : والصحيح أن يقسّم ذلك فنقول : إن كان الذى لا يتم ذلك الشىء إلا به سببا فالأمر بالمسبب يجب أن يكون أمرا به وإن كان غير سبب وإنّما هو مقدمه للفعل وشرط فيه - لم يجب أن يعقل من مجرد الأمر أنّه أمر به. راجع «الذريعه» : ص ٨٣.

٤- الوهم بالتحريك بمعنى الغلط ، يقال وهمت بالحساب ، بالكسر أى غلطت.

بالنسبة الى السبب مطلقا ، وبالنسبة الى غيره محتملا للإطلاق والتقييد ، فيحكم بوجود السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ، ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة إليه.

وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق.

والأقرب عندي عدم الوجوب مطلقا.

لنا (١): الأصل وعدم دلالة الأمر عليه بإحدى من الدلالات ، أما المطابقه والتضمّن فظاهر ، وأما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين ، وأما الغير البين فهو أيضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ ، إذ لا يقال - بعد ملاحظه الخطاب والمقدمه والنسبه بينهما - أنّ هاهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ، ولذلك يحكم أهل العرف بأنّ من أتى بالمأمور به ، امثل امثالا واحدا ، وإن أتى بمقدمات لا تحصى.

وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم إلّا بعصيان واحد ، ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمّه والعقاب على ترك المقدمه في نفسها ، إذ المذمّه والعقاب إمّا لقبحه ، أو لحصول العصيان بتركها ، ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ، ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات ، وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بيّنا.

نعم ، يمكن القول باستلزام الخطاب لإرادتها حتما بالتبع ، بمعنى أنّه لا يرضى بترك مقدمه ، ولا يجوز تصريح الأمر بعدم مطلوبيّتها للزوم التناقض من باب دلالة الإشاره ، ولا يستلزم استفاده شيء من الخطاب كونه مقصودا للأمر مشعورا به له حتّى يقال إنّه ربّما نأمر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمه ، فكيف يكون واجبا؟

ألا ترى أنّا نحكم باستفاده كون أقلّ الحمل سنّه أشهر من الآيتين ، مع عدم كونه

ص: ٢١٧

١- وقد ذكرت في «الفصول»: ص ٨٥ وأجاب هناك عليها.

والحاصل ، أنه لا مانع من استفاده وجوب المقدمه تبعا بالمعنى المتقدم ، ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب ، بل يكون الذم والعقاب على ترك ذى المقدمه ، وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعه من المحققين (١).

وأما المدح والثواب على فعلها ، فالترمه بعض المحققين ، ونقله عن الغزالي (٢) ، ولا غائله فيه (٣) ظاهرا ، إلا أنه قول بالاستحباب ، وفيه إشكال ، إلا أن يقال باندرجاه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن كما بلغه (٤). فإنه يعم جميع أقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه.

احتج الأكثرون : بالإجماع ، نقله جماعه (٥) ، وربما ادعى بعضهم الضروره (٦)

ص: ٢١٨

- ١- كالمحقق الخوانسارى وأشد في الاصرار عليه ، نعم نسبه أيضا الى الغزالي وهو أسبق حتى من الباغوى الذى صرح به.
- ٢- راجع «المستصفى» : ص ٧٣ مسأله ما لا يتم الواجب إلا به.
- ٣- أى لا عيب ولا فساد فيها وتعرض لذلك المحقق الاصفهانى فى «هدايته» : ١٠٢ / ٢.
- ٤- جاء فى كثير من الألفاظ وفى كثير من الكتب الحديثيه «كالوافى» ج ٣ ص ٧٢ ب ٤٧ ح ١١ و «الكافى» ج ٢ ص ٨٧ ج ٥ ب ٤٦ ح ٢ و ١.
- ٥- كما عن السيد المرتضى فى «الذريعه» ١ / ٨٣ الذى قال : اعلم أن كل من تكلم فى هذا الباب أطلق القول بأن الأمر بالشىء هو بعينه أمر. والعلامة منا وغير واحد من العامه ، منهم الآمدى فى «الاحكام» ، وادعاء الاجماع عليه والضروره ، نقله فى «هدايه المسترشدين» : ١٠٢ / ٢ وذكر أن حكايه الاجماع عليه مستفيضه على ما ذكره جماعه.
- ٦- الظاهر من بعض الحواشى أنه الفاضل التونى ، ويبدو أنه ليس له وإنما ذكر فى «الوافيه» ص ٢٢١ : بأن المتطلع يحصل له ظن قوى بوجوب مقدمه الواجب مطلقا ، ويظهر أن المقصود المحقق الدوانى ، وربما يستفاد ذلك من كلام المحقق الطوسى أيضا كما فى «هدايه المسترشدين» : ج ٢ ص ١٠٣.

وبأنَّ (١) المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركها ، وحينئذ فإن بقي التكليف لزم التكليف بالمحال وإلا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا ، وكلاهما باطلان ، وأنَّ العقلاء يذمّون تارك المقدمه مطلقا.

والجواب عن الأوّل : أنّ الإجماع فى المسائل الاصوليه غير ثابت الحجيّه ، ودعوى بعضهم الضّروره مع دعوى الجماعه الإجماع يقرب كون مراد الأكثرين أيضا الوجوب بالمعنى الذى اخترناه ، لا الوجوب الأصليّ ، لغايه بعده.

وعن الثانى : إنّنا نختار الشقّ الأوّل (٢).

ونجيب أوّلا : بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب ، إذ لا مدخليّه فى الوجوب فى القدره.

فإن قلت : العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه إذا كان السبب هو المكلف ، كما فىمن دخل دار قوم غضبا ، أو زنى بامرأه ، فهو مكلف بالخروج وعدمه ، وإخراج فرجه من فرجها وعدمه.

قلنا : فيما نحن فيه أيضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال ، لأنّ الفعل كان مقدورا له أوّلا فهو بنفسه جعله غير مقدور.

وثانيا : بالحلّ وهو أنّ المقدور لا يصير ممتنعا ، إذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمه لا حال عدم المقدمه ، نظير تكليف الكفّار بالفروع حال الكفر.

وإن فرضت الكلام فى آخر أوقات الإمكان على ما هو مقتضى جواز الترك ، فنلتزم بقاء التكليف أيضا لعدم استحاله مثل هذا التكليف ، لأنه بنفسه تسبّب

ص : ٢١٩

١- لصاحب «المعالم» فيه ص ١٧١.

٢- أى بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك المقدمه.

للتكليف بالمحال وصير المقذور ممتنعا باختياره ، ولا يستحيل العقل مثل ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ هذا الجواب يوهم أنّنا نقول بجواز تصريح الأمر بجواز ترك المقدمه ، فحينئذ يستظهر القائل بالوجوب ، ويقول : إنّ ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه؟ وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا.

ولكنّا إنّما قررنا هذا الدليل ، والجواب على مذاق القوم.

وأما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر ، لأننا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمه ، وإن قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمه ، وإنّ العقاب إنّما هو على ترك ذى المقدمه ، ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي أيضا.

وأما على مذاق القوم ، فقد يجاب عن هذا الإشكال (١): بأنّ هذا التجويز إنّما هو بحكم العقل لا الشرع حتّى يكون سفها وعبثا ، وإنّا وإن استقصينا التأمل فى جواز انفكاك حكم العقل هاهنا من الشرع ، فلم نقف على وجه يعتمد عليه (٢).

وقد يوجه ذلك (٣) ؛ بأنّ أصله البراءة التى هى حكم العقل تقتضى جواز الترك فيما لا نصّ فيه ، وهو بمعزل عن التحقيق ، إذ المراد من حكم العقل هنا ، إن كان مع قطع النظر عن ورود الأمر من الشرع بوجوب ذى المقدمه ، فلا اختصاص له بالعقل ، وأما معه ، فلا- يمكن الحكم للعقل أيضا ، إذ هو من أدلّه الشرع ، مع أنّه لا- يجرى فيما يستقلّ بوجوبه العقل كعرفه الله ، ولا قائل بالفرق.

ص: ٢٢٠

١- والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٧.

٢- هذا تعريض على قول صاحب «المعالم» حيث قال : بجواز الحكم العقلى دون الشرعى. هنا يظهر بالتأمل وجه عدم جواز الانفكاك ، وإنّ العقل أيضا من أدلّه الشرع ، فكما لا يجوز تصريح الشارع بجواز الترك ، لا يجوز تجويز العقل أيضا.

٣- وهذا اشاره الى ما ذكره المدقق الشيرازى فى حاشيته على «المعالم».

وبالجملة ، لا بدّ من التفرقة بين قول المولى للعبد : كن على السّيطح ، وأجزت لك أن لا تنصب السّلم ، أو لا تصعد ، وبين قوله : كن على السّيطح ، وإن لم تكن عليه فأعقبك على ترك الكون ، ولا- أعقبك على ترك النّصب ، ولا على ترك الترقّي على كلّ واحد من الدّرجات ، والذي نجوّزه هو الثاني ، والذي يرد عليه الاعتراض هو الأوّل.

وعن الثالث ؛ منع كون المذمّه على ترك المقدمه لذاتها ، بل إنّما هو لأجل ترك ذى المقدمه حيث لا ينفكّ عن تركها ، ولهم حجج أخرى ضعيفه ، أقواها ما ذكرنا (١).

حجّه القائلين بوجوب السّبب دون غيره (٢) : أمّا في غير السّبب فما مرّ (٣) ، وأمّا في السّبب فهو أنّ المسبّب لا يتخلّف عن السّبب وجودا وعدما ، فالقدره لا تتعلّق بالمسبّب ، بل القدره على المسبّب ، باعتبار القدره على السّبب لا بحسب ذاته ، فالخطاب الشرعيّ وإن تعلّق على الظاهر بالمسبّب إلّا أنّه يجب صرفه بالتأويل الى السّبب ، إذ لا تكليف إلّا بالمقدور من حيث هو مقدور ، فإذا كلّف المكلف كان تكليفا ييجاد سببه ، لأنّ القدره إنّما تتعلّق بالمسبّب عن هذه الحيثيه ،

ص: ٢٢١

١- أي أقوى الحجج مطلقا ، ومن جمله تلك الحجج أنّ العقل يحكم بالوجوب وهو من أدلّه الشرع أيضا فثبت الوجوب الشرعيّ. والجواب : أنّه لا- يثبت به إلّا الوجوب التبعي وهو مما لا ينكر ولا نسلم ترتب العقاب بترك مثل ذلك الواجب بنفسه غير العقاب المترتب على نفس الواجب كما هو محلّ النزاع ، بل القدر المسلم من العقاب إنّما هو على ترك ذى المقدمه فقط كما لا يخفى.

٢- راجع ما قرره السيّد في «الذريعة» : ١ / ٨٢.

٣- من أدلّه النفيّ.

بخلاف ما إذا كانت المقدمه شرطا للواجب غير مستلزم إياه ، كالتطهارة للصلاه والمشى للحج ، فإن الواجب هاهنا يتعلّق به القدره بحسب ذاته ، فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا للمقدمه.

وحاصله ، أنّ المسبّب لا- ينفكّ عن السبب قطعا ، ووجوده واجب حينئذ ويمتنع عند عدمه ، فالتكليف بالمسبّب إما تكليف بإيجاد الموجود أو الممتنع ، وكلاهما محال فلا يصحّ تعلّق التكليف به ، فالتكليف متعلّق بالسبب.

وجوابه : أنّ المقدور لا يصير ممتنعا ، فإنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ، وكذلك الامتناع بالاختيار (١).

وبالجملة ، المسبّب مقدور وإن كان بواسطة السبب ، ولذلك (٢) ذهب المحقّقون الى جواز كون المطلوب بالأوامر هو المفهومات الكلّيه وإن لم يمكن وجودها إلّا فى ضمن الفرد ، مع أنّ الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى فى الشروط أيضا. وقد يورد عليه أيضا (٣) : بأنّ ذلك مستلزم لارتفاع التكليف ، إذ كلّ سبب مسبّب أيضا ، لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهى الى الواجب.

وقد يجاب (٤) : بأنّ المراد بالمسبّب هاهنا ما له واسطه مقدوره بينه وبين

ص: ٢٢٢

- ١- يعنى أنّ الذى ذكرت من أنّ التكليف بإيجاد الموجود والممتنع محال وهو على اطلاقه غير مسلّم ، لما تقرّر من أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ، وكذلك الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.
- ٢- أى ولأجل أنّ المسبب مقدور ولو بواسطة.
- ٣- أى على احتجاج القائلين بوجوب السبب دون غيره ، وهذا الايراد نقل عن سلطان العلماء.
- ٤- وهذا الجواب أيضا من المورد السلطان فى حاشيته على «المعالم» : ص ٢٨١.

المكلف ، لا كل ما له علة ، وانتهاء العلة الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضروره ، والشبهه المشهوره لا يعتنى بها فى مقابله البديهه .

وما يقال (١) : إن النزاع فى السبب قليل الجدوى لأن تعليق الأمر بالمسبب نادر ، بل الغالب التعليق بالأسباب كالأمر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا .

ففيه ما لا يخفى ، إذ التعليق بالمسببات أيضا كثير إن لم نقل بكونه أكثر ، كالأمر بالكفار ، والأمر بالعتق ونحوهما ، فإن الصيغه سبب العتق ، والعتق سبب الكفار ، ولاحظ تعلق التكليف بالكليات مع أن الفرد إنما هو السبب لوجود الكلى .

فالحاصل ، أن المختار عدم دلالة الأمر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلاله ما قدمنا سابقا ، نعم يمكن أن يقال : إن الأمر بالمسبب أمر بالسبب إذا كان المسبب فعل الغير ، ومثل الأمر بالإحراق فإنه حقيقه أمر بإلقاء الحشيش فى النار مثلا ، لأن الإحراق إنما هو فعل النار ، ولكن الظاهر أن المراد بالإحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادئ المستلزمه للإحراق مجازا ، لا أن يكون نفس الإحراق مأمورا ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلى من جهه استحاله حصول الإحراق عنه ، وهذا هو مقتضى استدلال المستدل أيضا ، فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الأصل ومحل النزاع ، فإن الظاهر أن من يقول بدلاله الأمر على وجوب السبب ، لا يقول بدلالته عليه مطابقه ، فالأمر حقيقه إنما يوجه هناك الى السبب مطابقه وإن كان باللفظ المجازى ، فافهم ذلك فإنه دقيق .

ص : ٢٢٣

١- وهو للشيخ حسن فى «المعالم» : ص ١٧٠ .

ثم إن ما ذكرنا (١) مبنى على أن لا يكون الأفعال التوليدية (٢) مستنده الى العله الأولى حقيقه ، وإلا فلا مانع من إسناد الإحراق الى المخاطب ، كما فى أمر الملك أحد أمراءه بفتح البلاد ، فلا يتفاوت المقام فى دعوى كون الأمر بالمسبب مستلزما للأمر بالسبب بعنوان اللزوم العقلى لا الدلاله المجازيه المطابقه ، ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثانى ، فيختلف موضع النزاع بالنسبه الى السبب وغيره من المقدمات ، ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه .

حجّه القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعى (٣) : أنه لو لم يكن واجبا ، لم يكن شرطا ، والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

أما الملازمه ، فلأنه لو لم يجب لجاز تركه ، وحينئذ فإما أن يكون الآتى بالمشروط آتيا بتمام الأمر به أم لا (٤) ، والثانى باطل ، لأن المفروض أن الأمر به منحصر فى المشروط ، فيلزم تمامية الأمر به بدون الشرط ، فيلزم عدم توقّفه على الشرط ، هذا خلف .

وأما بطلان التالى فواضح (٥) .

والدليل على عدم الوجوب فى غيره يظهر ممّا تقدم .

ص : ٢٢٤

١- وهو قوله : ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق .. الخ قوله : فى أمر الملك ، وأنت خير بأن الأمر بالاحراق ، وأمر الملك أحد أمراءه بفتح البلاد فرقا ظاهرا ، إذ فى الأوّل إسناد الفعل الى المخاطب على سبيل الحقيقه ، وفى الثانى الى الأمر على سبيل المجاز كما ذكرنا سابقا .

٢- التوليديه عباره عن أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر .

٣- راجع «المعالم» : ص ١٧١ ، وراجع «المنتهى» : ص ٣٦ ، وشرح العضد : ٩٠ / ١ .

٤- لا آتيا بتمام الأمر به .

٥- لأنه خلاف المفروض .

والجواب : اختيار الشقّ الثاني ، وأنّ عدم الإتيان بتمام الأمور به لا يلزم أن يكون من جهة عدم الإتيان ببعض الأمور به (١) بل يجوز أن يكون لفوات وصف من أوصاف الأمور به يختلف كيفية الأمور به بسببه ، وكون ما يستلزم عدمه عدم الأمور به واجبا أوّل الكلام ، وسيجيء بيان أنّ علّه الحرام ليست بحرام كما تقدّم أنّ سبب الواجب ليس بواجب .

ومن هذا يندفع ما قيل (٢) ، أنّ الواجب هو الصلاة المتّصفه بكونها صادرة عن المتطهّر ، فالأركان المخصوصه مع الطهاره حينئذ يكون سببا لإيجاد الهيئه المحصّيه له لحقيقه الأمور به ، فيكون واجبا لكونه سببا ، مع أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا قلنا أنّ الجزء يجب بوجوب الكلّ ، وسيجيء الكلام فيه .

وتحقيق المقام هو ما تقدّم من إثبات الوجوب الحتميّ التبعي ، ولكنّه ليس بمحلّ النزاع في شيء ، ثمّ إنّ سوق هذه الحجّه يجرى في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية أيضا ، ولا اختصاص لها بالشرط الشرعيّ والجواب ، الجواب .

ص : ٢٢٥

١- بأن يتعدّد متعلّق الأمر ، بأن قال مثلا : معنى صلّ ، أقم الصلاة وتوضئ .

٢- أى في مقام إثبات الوجوب للشرط بإرجاعه الى السبب ، ونسب هذا القول الى الفاضل السيزواري .

الأول : فى المنصوص و غير المنصوص

ربّما يتوهم (1) أنه لا- خلاف فى وجوب المقدمه إذا كانت المقدمه هو إتيان أمور يحصل الواجب فى ضمنها ، كالصلاه الى أكثر من جانب ، والإتيان بالظهر والجمعه معا عند من اشتبه عليه المسأله وأوجب الاحتياط ونحو ذلك ، لأنّه عين الإتيان بالواجب ، بل هو منصوص فى بعض الموارد كالصلاه الى أربع جهات.

وفيه ما [لا] يخفى على المتأمل ، سيّما بعد ما بيّنا من معنى الوجوب ، وثمره النزاع والإجماع المتوهم ممنوع.

وأما الكلام فى النصّ الوارد فى بعض هذه الموارد ، فنحن أيضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ، ولا اختصاص به بهذا المورد ، بل الكلام فيه هو الكلام فى مثل الموضوع إذا لوحظ وجوبه المستفاد من النصّ ، إذ الوجوب فيهما الحاصل من النصّ عليه هو الوجوب الغيرى ، والفرق بين المنصوص وغير المنصوص إنّما يحصل فى كون الخطاب به أصليا أو تبعيا ، فوجوب سائر المقدمات تبعي ، ووجوب مثل ذلك أصلي.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا هنا لا ينافى ما سبق منّا من منع وجوب الشرط الشرعيّ من المقدمات ، إذ الشرطيه غير الوجوب كما هو مصرّح به فى كلام الأعلام ، مع أنّ ما تقدّم من الكلام إنّما هو فى الوجوب المستفاد من إيجاب نفس الواجب (2) ، وهو باق بحاله بالنسبه الى مثل الموضوع أيضا.

ص: ٢٢٦

١- هذا التوهم للفاضل التونى فى «الوافيه» : ص ٢٢١.

٢- أى من ايجاب ذى المقدمه.

والحاصل ، أنّا نقول بأنّ الأمر بالصلاه ليس أمرا بالوضوء ، وذلك لا ينافى كون الوضوء شرطا من قبل الشّارع ، ولا كونه مأمورا به بخطاب على حده ، بل لا نضايق (١) في ترتّب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الأمر به ، وإن كان وجوبه المعتبر كما هو مدلول أصل لفظ الأمر ، ومصرّح به في كلام جماعه من المحقّقين ، ونفى الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حده ، المحقّق الشيرازي (٢) في حاشيه «العضدى».

الثانى : فى التروك المستلزمه للترك الواجب

صرّح جماعه بوجوب التروك المستلزمه للترك الواجب ، كالمطلّقه المشتبهه فيما بين الأربعة أو أقلّ ، والدينار المحرّم فى الدينارين المحصوره ونحوهما من باب المقدمه .

والذى يترجّح فى النظر هو عدم الوجوب ، وإن قلنا بوجوب المقدمه ، إذ الواجب إنّما هو الاجتناب عمّا علم حرّمته ، لا عن الحرام النفس الأمري ، لعدم الدليل على ذلك ، والأصل والأخبار المعتبره (٣) يساعدا .

وكيف ما كان ، فالذى نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع ، وأمّا إذا بقى منه بمقدار نجزم بارتكاب الحرام ، فلا نجوّزه .

وتمام التحقيق فى ذلك سيّجىء إن شاء الله تعالى فى أواخر الكتاب .

ص: ٢٢٧

١- هذا مبنى على كون وجوب الوضوء اصطلاحيا كذا نقل من «التوضيح» فى الحاشيه .

٢- وهو الملا ميرزا جان الشيرازى أو العلّامه قطب الدين الشيرازى ، والظاهر هو الأول على ما نقل فى الحاشيه .

٣- أى أصل البراءه والاستصحاب والأخبار المعتبره كقوله عليه السلام : الناس فى سعه مما لم يعلموا ، وحديث الرّفيع ونحوهما من الأخبار التى تفيد البراءه التى تساعدا فى هذا المجال .

الثالث : دلالة الواجب على وجوب جزئه

الظاهر أنّ الكلام فى دلالة الواجب على وجوب جزئه ، كالكلام فى سائر مقدماته ، والقدر المسلّم من الدلالة هو التبعيّ إلّا أن ينصّ عليه بالخصوص بعنوان الوجوب ، كما مرّ فى حكم المقدمه الخارجيه. وربّما نفى الخلاف عن الوجوب فى الجزء لدلالة الواجب عليه تضمّنا ، وهو ممنوع (١).

وقد جعل العلامه (٢) من فروع المسأله الصلاه فى الدار المغصوبه ، من جهه أنّ الكون الذى هو جزء الصلاه واجب بسبب وجوب الواجب ، فلا يجوز أن يكون منهيّا عنه.

ص: ٢٢٨

١- أى ادعاء عدم الخلاف ممنوع إذ الخلاف فيه كسائر المقدمات موجود.

٢- كما نقل عن العلامه فى «التهذيب» : ص ١١٠.

إشاره

الحق أنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص مطلقا (١).

وأما الضدّ العامّ فيقتضيه التزاما (٢).

وتوضيح المقصد يقتضى رسم مقدمات.

الأولى : المراد من الضدّ

الضدّ الخاصّ للمأمور به هو كلّ واحد من الامور الوجوديّة المضادّه له عقلا أو شرعا (٣).

وأما العامّ فقد يطلق على أحد الأضداد الوجوديّة لا- بعينه ، وهو يرجع الى الأوّل ، وقد يطلق على الترك إمّا بجعله عباره عن الكفّ ، أو مجازا للمناسبه والمجاوره ، والمراد فى هذا المبحث هو المعنى الثانى (٤).

الثانيه : ترك الضدّ

انّ ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل المأمور به لاستحاله وجود الضدّين فى محلّ واحد (٥). فوجود أحدهما يتوقّف على انتفاء الآخر عقلا ، فالتوقّف عقليّ

ص: ٢٢٩

١- أى لا مطابقه ولا تضمنا ولا التزاما.

٢- أى التزاما بينا بالمعنى الأعم.

٣- المضاد العقليّ كالقيام بالنسبه الى القعود والنوم بالنسبه الى اليقظه وأمثالهما ، والمضاد الشرعى كإزاله النجاسه بالنسبه الى الصلاه ونحوها ، فإنّ كون أحدهما ضدا للآخر شرعى لا عقليّ لإمكان اجتماعهما عقلا.

٤- وهو الضد العام بمعنى الترك لا المعنى الأوّل من الضد العام ، وهو أحد الأضداد الوجوديه لا بعينه.

٥- كما حقّقه المدقق الشيروانى ردا على بعض المحققين.

وإن كان الضدّ شرعيًا ، إذ المراد بعد فرضه ضدًا (١). وقد أغرب بعض المحققين (٢) فأنكر كونه مقدّمه وقال : إنه من المقارنات الاتّفاقيه ، فلو كان ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضدّه ، فكون فعل الضدّ مقدّمه لترك ضدّه أولى بالإذعان ، ولما كان منشأ توهم التوقّف هو المقارنه الاتّفاقيه ، حصل ذلك الاشتباه في المقامين ، مع أنّه محال.

وغرضه من المقام الثانی هو شبهه الكعبي (٣) الآتيه ، فإنّه جعل فعل المباح

ص: ٢٣٠

١- مثلا خياطه الثوب ، وإن لم يكن ضدا لفعل الصلاه شرعا لكونها مشتمله على فعل كثير وهو مناف للإتيان بالصلاه ، والامتنال بها يكون تركها حينئذ ما يتوقف عليه فعل الصلاه عقلا ، لظهور أنّ العقل يمنع إرادته الصلاه مع الاشتغال بالخياطه التي تركها من مقدماتها شرعا ، فالتوقف عقلي وإن كان الضد شرعيًا.

٢- المراد به هو سلطان العلماء في حاشيته على شرح «المختصر» على ما نقله ميرزا حبيب الله الرشتي في «بدائع الأفكار» : ص ٣٧٥ ، وأشار السلطان بذلك في حاشيته على «المعالم» : ص ٩٤ (طبعه كتابفروشي داوري - قم) أيضا ، وبمثل نظره الشيخ البهائي في «الزبد» : ص ٨٢ والكاظمي ، وكذلك الحاجبي الذي هو من قبلهم.

٣- عبد الله الكعبي البلخي الخراساني (٢٧٣ - ٣١٩ هـ) أحد أئمة الاعتزال ورأس طائفه منهم تسمى الكعبيه. له آراء في علم الكلام انفرد بها وقد اعتاد الأصوليين على ذكر وايراد نظريته المتعلقه بالمباح وهي نظريه اختلفت عبارات الاصوليين في تصويرها على ثلاثه أوجه : أحدها : أنّ كل فعل يوصف بأنّه مباح عند النظر إليه بانفراده يكون واجبا باعتبار أنّه ترك به الحرام. ثانيها : أنّ المباح مأمور به بناء على أنّه حسن ، فيحسن ان يطلبه الطالب لحسنه. ثالثها : أنّ المباح من أصداد الحرام ، فيكون مأمورا به بناء على أنّ النهي عن الشيء أمر بضده. وغايه ما يرومه الكعبي في نظريته هذه هي الإفضاء الى اثبات كون المباح غير موجود في الأحكام الشرعيه ، بل المباح من قسم الواجب. وقد اثارته هذه النظرية الكعبيه مناقشات وردود مختلفه ، وكلّها تتضمن في محتواها توجيه حكم المباح غير هذا التوجيه الذي أبداه الكعبي وسار عليه.

مقدمه لترك الحرام (١). يعنى أنه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح ، فتوهم أنّ المباح مقدّمه له ، فكما أنّ ذلك باطل لأنّه من باب محض الاتفاق ، فكذا فيما نحن فيه.

وأنت خير بأنّ الفرق بينهما فى كمال الوضوح ، فإنّ ترك الحرام قد يتخلّف عن جميع الأفعال مع وجود الصّارف ، ومع عدم التخلّف فلا يتوقّف عليه غالبا ، بخلاف فعل المأمور به فإنّه لا يمكنه التخلّف أبدا.

وقوله : مع أنّه محال ، الظاهر أنّه أراد منه لزوم الدّور ، وهو أغرب من سابقه (٢) لأنّ المقامين متغايران. وإنّ أراد أنّ ترك الضدّ كما أنّه مقدّمه لفعل الضدّ الآخر على ما قلت ، ففعل الضدّ الآخر أيضا علّه لترك هذا الضد.

ففيه : أنّ فى هذا الكلام اشتباه التوقّف بالاستلزام ، فإنّ ترك أحد الضدّين لا يتوقّف على فعل الضدّ الآخر ، لجواز خلوّ المكلف عنهما جميعا.

نعم ، فعل الضدّ الآخر يستلزم ترك الآخر ، وأين هذا من التوقّف.

والظاهر ، أنّ منشأ توهمه النظر إلى أنّ ترك الضدّ يتخلّف غالبا من فعل ضده ، فحسب من ذلك أنّه لا مدخلية لترك الضدّ فى فعل ضده ، وحسب أنّ مقدّمه الشىء

ص: ٢٣١

-
- ١- «المنحول» : ص ١١٦ ، «الإحكام» : ١ / ١٠٧ ، «المنتهى» : ص ٤٠ ، ونسب الغزالي فى «المستصفى» هذا القول إلى البلخي.
 - ٢- لأنّه مغالطه محضه لاختلاف طرفى التوقف ومعه لا يلزم دور أصلا ، فإنّ التوقف الذى فيما نحن فيه هو توقف الصلاه على ترك الأكل مثلا ، والتوقف الذى هو الأولى بالإذعان الذى يلزم منه شبهه الكعبى هو توقف ترك شرب الخمر على فعل مباح كالأكل مثلا فأين الدّور. وهذا معنى قوله : لأنّ المقامين متغايران. وبهذا التقرير يندفع شبهه التكرار بين هذه الفقره وما بعدها.

هى ما يتوقّف عليه الفعل فى نظر المكلف مع تفتّنه بكونه ممّا يتوقّف عليه ، وأمّا مع وجود الصّارف عن المكلف به وعدم حصوله فى الخارج ، فلا يتحقّق واجب فى الخارج حتّى يتحقّق توقّف.

ثمّ طرد الكلام غفله إلى حال الاشتغال والتفطن ، وأنكر التوقّف هنا أيضا.

وأنت خير بأنّ عدم تفتّن المكلف بالتوقّف لا يوجب عدم التوقّف فى نفس الأمر.

والثانى : إنّما هو معنى ما لا يتمّ إلّا به لا الأوّل ، مع أنّ هذا الكلام يجرى فى سائر المقدمات أيضا.

فإن قلت : إذا ترك الواجب لصارف عنه ، فينتفى الواجب ، فما معنى وجوب المقدمه مع أنّ وجوبه للتوصّل الى الواجب ، فإذا كان معنى المقدمه هو ما يتوقّف عليه الواجب فى نفس الأمر ، سواء تفتّن به المكلف أم لا ، وسواء أتى بالواجب أم لا ، فكيف يصحّ لك الحكم بالوجوب شرعا حينئذ ، كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمه على ما ذكرت؟

قلت : علم الأمر بعدم الامتثال لا يؤثّر فى قدره المكلف ، وإلّا لزم الجبر ، وتوهم كون الخطاب (١) بالمقدمه حينئذ قبيحا ، لأنّ مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمه ، لأنّها ليست مطلوبه فى نفسها ، ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره ، مدفوع بالنقض بأصل الواجب أولا ، وبمنع امتناع الواجب ثانيا (٢) ، وبأنّ التكليف

ص : ٢٣٢

١- هذا مبتدأ وخبره قوله الآتى : مدفوع.

٢- لما مرّ من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فإذا لم يكن الواجب ممتنعا لا يقبح طلب مقدمته.

للامتحان ثالثاً (١). فاللزام على القائل بوجوب المقدمه القول بالعقاب على ترك المقدمات ، التي لو فعل الواجب كان موقوفاً عليه ، وعدم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج ، وفي نظر المكلف لا يضر ، وهذا من أفصح (٢) ما يلزم القائل بوجوب المقدمه ، فإن إجراء أحكام الواجب على تلك المقدمات أصعب شيء. فمن كان عليه أداء دين مع المطالبه ، وكان له صارف عن أدائه ، يلزمه عدم صحه عباداته من أول العمر الى آخره. غايه ما في الباب ، أنه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورته الامتثال بالمأمور به ، لو قلنا بأن الامتثال بالنهي إنما يكون بالكف لا بنفس أن لا يفعل ، وذلك مع أنه غير مسلم - كما سيجيء - لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمه.

الثالثه : المباح و جواز تركه

المباح يجوز تركه ، خلافاً للكعبى ، فإنه قال بوجوب المباح ، والمنقول عنه مشتبه المقصود ، فقد يقال : إن مراده أن كل ما هو مباح عند الجمهور ، فهو واجب عنده ، لا غير (٣) ، وقد يقال : إن مراده أن كل ما كان مباحاً بالذات فهو واجب بالعرض ، وعلى أى التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان :

أحدهما : أن ترك الحرام واجب ، وهو متلائم الوجود مع فعل من الأفعال ، فكل ما يقارنه فهو واجب ، لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم.

ص : ٢٣٣

- ١- فربما هو للإتيان بالمقدمات دون الأصل الواجب للامتحان كما في ذبح النبي إبراهيم لولده اسماعيل عليهما السلام.
- ٢- وهو لزوم القول بالعقاب على ترك المقدمات.
- ٣- أى ليس غير واجب ولو بالاعتبار.

وثانيهما : أنه لا- يتم ترك الحرام إلا بإتيان فعل من الأفعال ، وهو واجب ، فذلك الفعل أيضا واجب ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب.

والجواب عن الأول : منع ذلك ، فإن الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا- في المتقارنين في الوجود ، إلا في العله والمعلول عند بعضهم (١).

وأما الثاني : فأجيب عنه بوجوه :

الأول : أن هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب.

وفيه : أنه لا يرفع الإشكال ، لأنه يقول حينئذ بكونه أحد افراد الواجب المخير.

والثاني : منع وجوب المقدمه.

والتحقيق في الجواب إن ذلك ليس بمقدمه مطلقا ، إذ الصارف يكف في ترك الحرام.

نعم ، لو تحقق فرض لا يمكن التخلص إلا بإتيان شيء ، فنقول بوجوبه إن قلنا بوجوب المقدمه ، وذلك لا يثبت الكليه المدعاه خصوصا إن قلنا بأن المراد من ترك الحرام هو نفس أن لا يفعل فإنه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء أصلا ، بل وقد يكون المكلف حينئذ خاليا عن كل فعل إن قلنا ببقاء الأكوان (٢) ، وعدم

ص : ٢٣٤

١- ومن قوله : عند بعضهم نشعر بأنه ليس مختاره ، فإن وجوب المعلول عنده مما لا يدل على وجوب علته ، غايه الأمر وجوبها كسائر المقدمات تبعي وهو ليس مما يترتب عليه ثمره الوجوب الشرعي. هذا ولعل مراده من ذلك البعض هو صاحب «المعالم». راجع ص ١٩٠ وما بعدها فيه.

٢- قال في الحاشيه : إن المتكلمين بعد اتفاقهم على أن الجسم لا يمكن خلوه عن كونين من الأكوان ، اختلفوا في أن الأكوان هل هي باقيه بعد وجودها أم لا ، بمعنى أن السكون الطويل مثلا الغير المتخلل بالحركه هل هو سکونات عديده لا بد أن يوجد السكون في كل آن من ذلك للزمان الطويل إيجادا بعد إيجاد أم هو سکون واحد يبقى بعد إيجاده أولا ولا يحتاج الى الإيجاد ثانيا. وعلى القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى مؤثر ومبق في كل آن من ذلك الزمان الطويل فيحصل في كل آن تأثير ، أم الموجود بعد إيجاده لا يحتاج الى العله المبقية كما لا يحتاج الى العله الموجوده ، بل تكون العله الموجوده هي المبقية ، وقد علم من ذلك أيضا أن الأقوال في الأكوان ثلاثه : أحدها أنها باقيه والباقي في بقائه لا يحتاج الى المؤثر. وثانيها : أنها باقيه ولكن الباقي في البقاء يحتاج الى المؤثر. وثالثها : أنها غير باقيه ، بل يتجدد آنا فآنا. إذا عرفت ذلك فاعلم أنه على القول الأول يمكن خلوه الجسم عن كل فعل بناء على أن الفعل هو التأثير ، فعلى هذا لا يكون السكون فعلا فينحصر الباعث على ترك الحرام حينئذ في الصارف ، فلا يتم قول الكعبي حينئذ. وأما على القولين الأخيرين فلا يخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الآنات ، بل هو في كل آن إما موجد للشيء كما على القول الأخير أو مبق له ، وإبقاء الكون أيضا فعل كما على القول الوسط ، فيكون

الفعل على القولين مقدمه للحرام ، فيتمّ قول الكعبي حينئذ. ثم أعلم أنّ المشهور من الأكوان هو الأربعة أعنى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، والتخصيص بهذه الأربعة إمّا من جهة إرجاع البواقي من العلم والجهل والنوم واليقظه وغيرها الى هذه الأربعة ولو بتكّلف أو من جهة اشتهاها.

احتياج الباقي الى المؤثر ، فكذلك إن قلنا بكونه (١) الكفّ ، إذ كثيرا ما لا يتصوّر فعل الحرام حتى يجب الكفّ عنه فحينئذ لا يكون المباح أحد أفراد الواجب المخير أيضا ، اللهم إلّا أن يقال بالنظر الى ما حقّقناه سابقا في مقدمات القانون السابق من أنّ المقدمات قد تكون غير مقدورات ، وأنّه قد يقوم غير المقدور مقام

ص: ٢٣٥

١- يعنى كما قلنا أنّ المباح لا يكون مقدمه لترك الحرام فى الصوره السابقه ، وهى جعل الترك بمعنى نفس لا يفعل ، كذلك لو جعلناه بمعنى الكفّ الذى يعتبر فيه التفظن ، إذ كثيرا ما لا يتصوّر فعل الحرام ، فلا يكون الكفّ عنه واجبا ، فلا يكون المباح مقدمه له لعدم وجود ذى مقدمه وهو الكفّ عن الحرام ، هذا كما فى الحاشيه.

المقدور أنّ المباح أحد أفراد الواجب المخير ، ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر أفراد بعض الأمور الغير المقدوره مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك. فالصّيارف أيضا من أحد أفراد الواجب المخير لو كان هو ترك الإراده بالاختيار ، ومن جمله ما يقوم مقام تلك الأفراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار.

وأنت خبير بأنّ هذا فى الحقيقه تخيير بين الأمور المقدوره ، والغير المقدورات مسقطات لها لا أنّه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم ، مع أنّا لو سلّمنا التخيير مطلقا فلا نأبى عن كونه أحد أفراد الواجب المخير بهذا المعنى ، ولكن ليس هذا مراد الكعبى.

وأما ما ذكره المحقّق السابق الذكر (١) ، من أنّه لا مدخلية للمباح فى ترك الحرام أصلا ومطلقا (٢) ، وأنّه من مقارناته الاتفاقيه مطلقا.

ففيه ما فيه ، إذ كثيرا ما نجد من أنفسنا توقّف ترك الحرام على فعل وجودى بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ، ولا يمكن إنكاره.

وأطنا الكلام فى إبطال توهمه وتوضيحه فيما علّقناه على «تهذيب» العلامة.

الرابعه : المأمور به المضيق و الضد الموسع

موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيقا وال ضدّ موسعا (٣) ، ولو كانا موسعين (٤) فلا نزاع ، وأما لو كانا مضيقين (٥) فيلاحظ ما هو الأهم.

ص: ٢٣٦

١- وهو سلطان العلماء فى دفعه لشبهه الكعبى.

٢- أى فى جميع حالات المكلف ، وكذا معنى الاطلاق فى قوله : من المقارنات الاتفاقيه.

٣- كإزاله النجاسه عن المسجد مع صلاه الظهر مثلا فى أوّل الوقت.

٤- كصلاه النذر المطلق مع صلاه الظهر مثلا فى أوّل الوقت.

٥- كإزاله النجاسه عن المسجد مع صلاه الظهر مثلا فى آخر الوقت.

وقد يفصّل بأنّ الفعلين إمّا كلاهما من حقّ الله أو حقّ الناس أو مختلفان ، وعلى التقديرات إمّا معا موسّيعان أو مضيقان أو مختلفان (١) ، فمع ضيق أحدهما الترجيح له مطلقا ، ومع سعتهما التخيير مطلقا .

وأمّا الثانى ، فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا ، إلّا إذا كان أحدهما أهمّ فى نظر الشّارع كحفظ بيضه الإسلام ، ومع اختلافهما فالترجيح لحقّ الناس إلّا مع الأهميّة .

إذا تمهّد هذا فنقول :

يكثّر النزاع فى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده بكل من المعنيين وعدمه ، وفى كيفيّة الاقتضاء بالعينيه أو التضمن أو الاستلزام اللفظى أو العقلى .

ولمّا كان بعض الخلافات والأقوال فى المسأله فى غايه السخافه فنقتصر

ص : ٢٣٧

١- فبلغ مجموع الصّور إلى عشره ، ثلاثه من الموسّيعين وثلاثه من المضيقين وأربعه من المختلفين . أما الثلاثه الأولى أى الحاصله من الموسّيعين فأحدهما : أن يكون الفعلان كلاهما حقّ الله كصلاه النذر المطلق مع صلاه الظهر فى أوّل وقتها . وثانيها : أن يكون كلاهما حقّ الناس كأداء الدّينين الموسّيعين . وثالثها : أن يكون أحدهما حقّ الله والآخر حقّ الناس كصلاه النذر المطلق وأداء الدّين الموسّع ، وأما الثلاثه الثانيه أى الحاصله من المضيقين ، فأحدها : أن يكون كلا الفعلين حقّ الله كإزاله النجاسه عن المسجد وصلاه الظهر فى آخر الوقت . وثانيها : أن يكون كلاهما حقّ الناس كإنقاذ الغريق وأداء الدّين المعجّل مع مطالبه الدّائن . وثالثها : أن يكون أحدهما حقّ الله والآخر حقّ الناس كأداء الدّين المضيق وصلاه الظهر فى آخر وقتها . وأما الأربعة الحاصله من المختلفين فأحدها : أن يكون كلاهما حقّ الله مع تضيق أحدهما وتوسيع الآخر كتطهير المسجد وصلاه الظهر فى أوّل وقتها : وثانيها : أن يكون كلاهما حقّ الناس كذلك كإنقاذ الغريق وأداء الدّين الموسّع ، وثالثها : أن يكون حقّ الله مضيقا وحقّ الناس موسّيعا كإزاله النجاسه عن المسجد وأداء الدّين الموسّع ، ورابعها : عكس الثالث كأداء الدّين المعجّل وصلاه الظهر فى أوّل الوقت ، هذا كما فى الحاشيه .

الأول : الأقوى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ترك المأمور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم (١) ، إذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الأمر ، فإنّ معنى افعل هو الطلب الحتمى الجازم ، ويلزمه إذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعيه عنه ، فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كون جزء معنى افعل كما توهم .

وبتذكّر ما أسلفنا فى مباحث دلالة الصيغه على الوجوب تتبصّر هنا ، فالصيغه تدلّ عليه التزاما بيّنا بالمعنى الأعم . والقول بالعدم منقول عن السيد رحمه الله وبعض العامة محتجا : بأنّ الأمر قد يكون غافلا فلا يتحقّق النهى .

وفيه : أنّ الغفله مطلقا حتى إجمالا- ممنوع وهو يكفى ، ولذلك قلنا بكون اللزوم بيّنا بالمعنى الأعم مع أنّ القصد غير معتبر فى الدلالة كما فى دلالة الإشاره ، ولكن ذلك خارج عن محل النزاع . وكما أنّ القول بالعيته فى الضدّ الخاصّ إفراط فهذا القول تفریط ، ولا ثمره فى هذا النزاع (٢) .

الثانى : الحق عدم دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضدّ الخاص ، والمثبتون بين من يظهر منه الالتزاميه اللفظيه ، ومن يظهر منه الالتزاميه العقلية .

لنا : أنّه لا دلالة لقولنا : أزل النجاسه عن المسجد ، على قولنا : لا تصل ، ونحوه بإحدى من الدلالات الثلاث .

ص : ٢٣٨

١- كما توهم بعضهم باقتضائه تضمنا كصاحب «المعالم» فيه ص ١٧٤ .

٢- يعنى كون الأمر بالشىء مستلزما للنهى عن ضده العام بمعنى الترك مما لا يثمر فى شىء من الأحكام أصلا ، إذ لا يقتضى سوى وجوب الواجب النفسى الذى هو أصل مفاد الكلام ، ولا يثبت منه حكم شىء آخر كما هو محلّ نزاع الأصوليين كما لا يخفى .

أمّا المطابقيه فظاهر وكذا التضمّن ، وقد مرّ ما يمكن لك إبطاله به بطريق أولى.

وأما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الأخصّ فيه متتف كما هو ظاهر ، ولم يدّعه الخصم أيضا كما يظهر من أدلّتهم الآتية.

وأما البين بالمعنى الأعمّ فأیضا غير موجود ، لأنّه لا يلزم من تصوّر الأمر وتصور الضدّ والنسبه بينهما كون الأمر قاصدا حرمه الضدّ ، وسنبطل ما تثبت به الخصم فى ذلك.

نعم يدلّ عليه دلالة تبعيه من قبيل دلالة الإشاره ، ولكن ذلك ليس ممّا يثمر فيما نحن فيه ، فإنّ ترك الضدّ من مقدمات المأمور به ووجوب تركه تبعى ، والوجوب التبعى لا يفيد إلا أنّ ترك الضدّ مطلوب الأمر تبعاً ، بمعنى أنّ المقصود بالذات هو الإتيان بالمأمور به ، وطلب ترك الضدّ إنما هو لأجل الوصول إليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك ، بمعنى فعل الضدّ ، فلا يثبت فساد كما مرّت الإشاره (١).

واحتجّ المدّعون للدلاله اللفظيه (٢) : بأنّ أمر الايجاب طلب فعل يذمّ على تركه اتفاقاً ولازم إلّا على فعل لأنّه المقدور وهو ليس إلّا الكفّ أو فعل ضده ، والذمّ بأيّهما كان يستلزم النهى عنه (٣) إذ لا ذمّ بما لم ينه عنه.

وفيه : منع انحصار الذمّ على الفعل لما سنحققه من أنّ مطلق ترك الفعل ايضاً مقدور بسبب قدره على استمراره ولا نحتاج الى الكفّ مع أنّ الكفّ لا يتحقق فى ترك المأمور به عرفاً لمدخلية الزجر والإكراه فى مفهومه.

ص : ٢٣٩

١- فى مقدمات قانون مقدمه الواجب ، فى المقدمه السادسه.

٢- «الجامع لجوامع العلوم» للنراقى : ص ١٥٠.

٣- أى عن أيّهما او عند الضد الخاص ، هذا كما فى الحاشيه.

وإن أريد به مطلق صرف عنان الإرادة فيكفي في ذلك (١) الكفّ ، ولا يثبت بذلك حرمة الأضداد الخاصّة ، لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى.

سَلَمْنَا ، لكن نقول : إنّ هذا الاستلزام تبعي لا أصلي كما مرّ ولا يضر ، بل القدر المسلّم في الكفّ أيضا هو ذلك. والذي هو مراد القائلين هو الحكم الأصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه (٢).

واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ، ويريدون بالاستلزام العقلي ، أنّ العقل يحكم بأنّ مراد المتكلّم ذلك أصاله ، لا العقلي بمعنى التبعي ، فإنّه ليس من محطّ النزاع في شيء.

الأوّل : أنّ ترك الضدّ مما لا يتمّ فعل المأمور به إلّا به فيكون فعله حراما وهو معنى النّهى عنه (٣).

وقد اجاب عنه بعض المحقّقين (٤) : بمنع كون ترك الضدّ من مقدّمات المأمور به ، وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه.

والتحقيق في الجواب : منع وجوب المقدمه أصاله وتسليمه تبعاً ، وهو لا ينفع المستدلّ كما تكررت الإشارة.

وقد أجب أيضا (٥) : بأنّ وجوب المقدمه توصلي والوجوب للتوصل يقتضى

ص: ٢٤٠

١- اى الذم والنهى.

٢- من الثواب والفساد والعقاب.

٣- ونقله في «المعالم» : ص ١٨٨.

٤- وهو سلطان العلماء كما مرّ في المقدمة الثانية.

٥- بأنّ وجوب المقدمه توصلي. والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٩٩ وهو أيضا صاحب الجواب الآتي فيه ص ٢٠٠.

اختصاصه بحاله الإمكان ، ومع وجود الصّارف عن فعل المأمور به لا يمكن التوصل إليه بترك الضّد.

وفيه : ما لا يخفى ، إذ اختيار الصّارف بالاختيار لا ينفي إمكان تركه ، واختيار الفعل والتوصل إليه بالمقدّمه كما في تكليف الكافر بالعباده ، فكما أنّه مكلف بأصل الواجب مكلف بإتيان ما يتوصل إليه على القول بوجوب المقدّمه ، وقد مر في المقدّمه الثانيه ما ينفعك هنا.

وقد أوجب أيضا : بأنّ دليل القول بوجوب المقدّمه لو سلّم فإنّما يسلم في حال إرادته الفعل ، وإذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن الوجوب.

وفيه : أنّه يدلّ على الوجوب في حال إمكان الإراده ولا يشترط فعليّتها.

نعم وجودها لا بدّ أن يكون في حال الإراده فهو غير محل النزاع.

ويظهر ما ذكرنا أيضا من التأمل في المقدّمه الثانيه (١).

فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرّم والمستلزم للمحرّم محرّم

الثاني : أنّ فعل الضدّ مستلزم لترك المأمور به المحرّم ، والمستلزم للمحرّم محرّم (٢).

وقد أوجب (٣) : بأنّ الاستلزام إن أريد به محض المقارنه في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجى فنمنع الكبرى ، وإلّا لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح.

ص : ٢٤١

١- حيث ذكر في أواخرها أنّ المقدمه ما لو فعل الواجب كان موقوفا عليه ، وعدم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضّر.

٢- نقله في «المعالم» : ص ١٨٩.

٣- وهذا الجواب لصاحب «المعالم» فيه ص ١٩٠ - ١٩١ ولكن مع تصرّف وتلخيص في عبارته من المصنّف.

وإن أريد به كونه من جمله مقدماته وإن لم يكن سببا وعلة.

ففيه : أيضا منع الكبرى ، بل الصغرى أيضا.

وإن أريد عليه فعل الضد لترك المأمور به أو كونهما معا معلولين لعله ثلثه ، فهو وإن كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجود المسبب من دون السبب (1) ، ولأن انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرّم بالتحريم من دون علة ، ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه ، إذا العلة في ترك المأمور به إنما هو الضدّ يراف وهو عدم الإرادة فهو المانع أبدا ، سيما بملاحظه أنه مقدّم على فعل الضدّ طبعا ، إلا أن يجبر على فعل الضدّ وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محلّ النزاع لسقوط التكليف حينئذ. فليس فعل الضدّ علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا لعله ثلثه ، إذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المأمور به وهو ليس علة لفعل الضدّ ، بل قد يكون من مقدماته.

أقول : الظاهر أن مراد المجيب من العلة هو السبب ، والتحقيق أن ما ذكره أيضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت. فإنك قد عرفت أن وجوب المسبب لا يدلّ على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام ، بل الظاهر أنه كذلك لو أراد من العلة ، العلة التامة أيضا. وكذلك إذا كانا معلولين لعله واحده ، إذ انتفاء التحريم في معلول إنما يقتضى عدم تحريم علة من حيث إنها علة ، فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر.

ص: ٢٤٢

١- إن هذا وما قبله من الترديد الثانى مبنى على مختار المجيب من تخصيص الوجوب والحرمة بالمقدمات السببية دون غيرها.

وبالجملة ، لا دليل على كون عله الحرام حراما ، فإن ذلك إما من جهة كونها مقدّمه للحرام ، فيدلّ على حرمتها النهى عن ترك الواجب.

وفيه : أنّ توقّف تحقيق ترك الواجب عليها ممنوع أولا.

سَلّمنا ؛ لكن الخطاب تبعى توصلى عقلى ، وقد تقدّم أنّه لا يثبت التحريم المقصود ، نظير وجوب المقدّمه.

وإما من جهة استفاده ذلك من سائر أحكام الشرع وتتبع مواردها.

وفيه : أنا لم نقف على ما يفيد ذلك ، بل المستفاد من تتبعها خلافه ، ويرشدك الى ذلك ملاحظه فتوى الفقهاء بكراهه صنائع تنجرّ الى الحرام (1).

وإما من جهة حكم العقل صريحا وهو أيضا ممنوع ، لأنّ العقل لا يستحيل كون الشئ حراما من دون علته ، بل لا يستبعد ، فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حليّه أكل الطّعام الذى يوجب القوّه عليه إلّا من باب التكليف التبعى.

لو لم يحرم الضد وتلبس به

الثالث : لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلاه بالنسبه الى إزاله التّجاسه مثلا ، فإن بقى الخطاب بالإزاله لزم التكليف بالمحال ، وإلّا خرج الواجب المضيق عن وجوبه

. وقد أجب : بأنّ الأوامر الداله على وجوب الإزاله ونحوها فورا مخصوصه بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب.

والأولى فى الجواب اختيار الشّق الأوّل ، وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الإزاله ويحكم بصحّه الصلاه ولا منافاه.

ص: ٢٤٣

١- كالتصريف الذى يمكن أن لا يسلم صاحبه من الربا.

الأول : فى القول بإبدال النهى عن الضد الخاص بعدم الأمر به فىبطل لكان أقرب

أنّ بعض المحقّقين (١) ذكر أدلّه المثبتين والنافين وضعّفهما ، ثم قال : ولو أبدال النهى عن الضدّ الخاص بعدم الأمر به فىبطل لكان أقرب .

وحاصله ، أنّ الأمر بالشىء وإن لم يقتض النهى عن ضده لكن يقتضى عدم الأمر بال ضدّ اقتضاء عقلياً لامتناع الأمر بالمتضادين فى وقت واحد ، فإذا لم يكن الضدّ مأموراً به فىبطل لأنّ الصّحّه إنّما هو مقتضى الأمر وبدونه يبطل ، فإنّ الأصل عدم الصّحّه .

وفيه : أولاً : أنّ ذلك على تسليم صحّته إنّما يتمّ فى العبادات ، وأمّا فى المعاملات فلا يتمّ مطلقاً (٢) .

وثانياً : منع اقتضائه عدم الأمر مطلقاً إذ الذى يقتضيه الأمر بالشىء عدم الأمر بال ضدّ إذا كان مضيقاً ، وأمّا إذا كان موسّعاً كما هو المفروض فلا- ، ولا- استحاله فى اجتماع الأمر المضيق والأمر الموسّع ، فإنّ معنى الموسّع أنّه يجب أن يفعل فى مجموع ذلك الوقت ، بحيث لو فعل فى أى جزء منه امتثل ولم يتعيّن عليه الإتيان

ص : ٢٤٤

-
- ١- هو الشيخ البهائى فى «زبدته» : ص ١١٨ وتبعه السيّد فى «الرياض» على ما حكى عنه .
 - ٢- أى فى جميع الصّور ، بل يتمّ فى بعضها كالمذى ورد فيه أمر من الشارع نحو : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) . ولا يتمّ فى بعض الآخر الذى لم يرد فيه أمر من الشارع نحو : البيعان بالخيار ما لم يفترقا . ويحتمل أن يكون معناه لا- يتمّ فى المعاملات بأنّ النهى فى المعاملات يوجب الفساد .

فى آن معين من آناته.

وهذا نظير ما سيجىء تحقيقه من جواز اجتماع الأمر والنهى فى الشىء الواحد مع تعدد الجهه ، فإن ذلك من سوء اختيار المكلف كما إذا اختار المكلف إيقاع مطلق الصلاه فى خصوص الدار الغصبى.

الثانى : النزاع فى أن النهى هل هو أمر بضده أم لا بعينه

أن النزاع فى أن النهى عن الشىء هل هو أمر بضده أم لا بعينه ، هو النزاع فى الأمر فى إدعاء العيئه والاستلزام ، ويمكن استنباط الأدله بملاحظه ما سبق.

والحق عدم الاقتضاء ، ولو دلّ لدلّ على الأمر بضدها ، بخلاف الأمر فإنه يقتضى النهى عن جميع الأضداد ، والأمر الندبى أيضا فيه قولان.

وقد يقال : لو دلّ على النهى عن الضدّ تنزيها لصار جميع المباحات مكروهه ، لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتأمل (1).

والحق عدم الدلاله فيه أيضا.

ويظهر من ذلك الكلام فى المكروه وضده أيضا.

ص: ٢٤٥

١- اشاره الى ضعف هذا الاستدلال لعدم تسليم استحباب استغراق الوقت بالمندوبات لظهور عدم جريان عاده الشارع بأمر المكلفين ندبا ، بأن يستغرقوا جميع أوقاتهم بالمندوبات لعدم الامكان عاده للمكلفين صرف جميع أوقاتهم بأداء المستحبات ، ألا ترى أن المقرّبين مع شدة اهتمامهم بشأن المستحبات لم يصرفوا جميع أوقاتهم بالمندوبات ، والأمر بالنسبه الى الأبرار بطريق الأولى.

لا خلاف (١) في ورود الأمر بواحد من أمرين أو أمور على سبيل التخيير ظاهرا (٢).

، فذهب أصحابنا وجمهور المعتزله (٣) الى أنه كل واحد منها على البدل ، فلا يجب الجميع ولا يجوز الإخلال بالجميع وأيها فعل كان واجبا في نفسه ، لا أن يكون بدلا عمّا هو واجب.

وذهب الأشاعره الى أنه أحد الأبدال لا بعينه (٤).

ص: ٢٤٦

١- بل وعليه الاجماع كما عن صريح «المنيه» وظاهر «التهذيب»: ص ١٠٥ حيث نفى الزيب عنه ، و «الزبده»: ص ٧١ في طي الاستدلال.

٢- قال في الحاشيه : الظاهر أنّ كلمه ظاهرا قيد لقوله : لا خلاف ، ويمكن أن يكون قيّدا للتخيير أو الورود ، ولكن حكى عن المصنف في «الدرس» أنّه قال : هو قيد للتخيير لا لغيره.

٣- قيل هم أصحاب واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى وذلك أنّه دخل رجل على الحسن البصرى فقال : ما تقول في جماعه يكفرون صاحب الكبيره وفي جماعه أخرى يقولون لا- يضرّ مع الايمان معصيه كما لا ينفع مع الكفر طاعه. فتفكر الحسن وأجاب الواصل بن عطا قبل جوابه قال : أنا أقول أنّ صاحب الكبيره لا مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، فاثبت له منزله بين المرتبتين وشرع على تقرير هذه الواسطه. فأمر الحسن البصرى بإخراجه. فقال : اعتزل عنا. ولذا سمي هو وأصحابه معتزله. هذا وأنهم يسندون أفعال العباد الى اختيار قدرتهم.

٤- والمراد بأحد الأبدال لا بعينه هو مفهوم الأحد لا مصداقه وإلّا يرجع الى إيجاب هذا أو هذا وهو بعينه ايجاب كل واحد على البدل ، فيكون راجعا الى قول المعتزله ، وهكذا يكون النزاع بينهما لفظيا. وهذا القول ذكره الشيخ في «العهده» راجع هناك ص ٢٢٠ ، ونسب على ما نقل الى العلّامه في بعض كتبه ، راجع «نهايه الوصول»: ص ١٣٦ ، و «مبادئ الوصول»: ص ١٠٢ ، فلا وجه الى القول باختصاصه بالأشاعره. واعلم أنّ الأشاعره منسوبون الى أبى الحسن الأشعري ، ونسبه يرجع الى جدّه أبو موسى الأشعري. واعلم إنهم يقولون بأنّ أفعال العباد مخلوق الله تعالى.

وهناك أقوال آخر شاذة.

فمنها : أنه هو الجميع ويسقط بفعل البعض.

ومنها : أنه معين عند الله ولكن يسقط به وبالأخر ، وهما أيضا للمعتزلة.

ومنها : ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسبه الى الآخر ، وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله ، فيختلف باختلاف المكلفين.

وكأها باطله مخالفه للإجماع والاعتبار (١). فأجود الأقوال (٢) القولان الأولان (٣).

ولكن الاشكال (٤) في تحقق معنى التخيير على مذهب الأشاعره من جهة ان الكلى لا تعدد فيه ، ولا تخيير فيه وإلا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه.

ويندفع : بأن المراد المخير (٥) ، في أفرادها فالوصف بحال المتعلق [التعلق] ،

ص: ٢٤٧

١- أى الدليل العقلى.

٢- وصفه بالأجود ليس بمعنى التفضيل ، وإلا لزم أن يكون كل واحد من الأقوال السابقه جيدا مع أنه قد حكم سابقا ببطلان جميعها ، ويمكن كان الأجود له أن يقول فصيح الأقوال.

٣- والقولان هما قول جمهور المعتزله وجمهور الأشاعره.

٤- هذا الاشكال من الكاظمى فى شرح «الزبد».

٥- أى عدم وجود معنى التخيير فيه مندفع بوجود معناه فيه بهذا المعنى.

ويشكل هذا بالواجبات العينيّة ، فإنّها أيضا كليات مخيّر في أفرادها.

ويمكن دفعه : بأنّ الكلى في المخيّر جعلى منتزعا من الأفراد تابع لها في الوجود كأحد الأبدال ، بخلافه في العينيات ، فإنّه متأصل وعله للأفراد سابق عليها طبعاً.

وقد يجتمع الاعتباران كالكفّاره بالنسبه الى الخصال ، فالخطاب بالكفّاره عينى يستتبع التخيير فى أفرادها ، والخطاب بإحدى الخصال تخييريّ.

ويبقى الكلام فى ثمره النزاع بين الفريقين ، فربّما قيل : إنّ النزاع لفظي (١) وليس كذلك ، ولكنّه قليل الفائدة (٢) فى الفقه.

وممّا يمكن أن يكون ثمره النزاع أنّه إذا نذر أن يأتى بثلاث واجبات شرعيّه تعلق الوجوب من الشّارع بها بنفسها ، فيبّر نذره بالإتيان بخصال الكفّاره الثلاث مطلقاً على الأوّل ، بخلاف مذهب الأشاعره ، فإنّ الخطاب لم يتعلّق بالخصال ، بل بالمفهوم الكلى المنتزعا منها.

وأما الدليل على المذهبين ، فالأولون (٣) يتميّنون بالتبادر من قوله تعالى : (فَكَفَّارَتُهُ) (إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) (٤). فإنّ الظاهر منه إيجاب الإطعام والكسوه والتحرير على سبيل

ص: ٢٤٨

١- نسب هذا القول الى العلّامه راجع «نهايه الوصول» : ص ١٣٦ ، و «المعالم» : ص ٢٠١ وفخر الرّازى ، وهذا ناشى من إرادته المصداق من الأحد فى قوله : أحد الأبدال لا بعينه ، كما أشرنا إليه سابقاً.

٢- كما صرّح به جماعه منهم صاحبى «المعارج» : ص ٧٢ ، و «المعالم» : ص ٢٠٢ الذى استحسن قوله المحقق.

٣- أى من أصحابنا وجمهور المعتزله.

٤- المائده : ٨٩.

البدليته. والأشاعره يقولون : كلمه (أو) لأحد الشيئين أو الأشياء مبهما ، وإذا جاز تعلق الأمر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم ، والنص (١) دلّ بظاهره عليه ، يجب العمل بمقتضى ظاهره ، ولكل وجه.

ولمّا كان أصل هذا المبحث قليل الفائدة ، فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام فى سائر الأقوال وعليها ، وقد أطلنا الكلام فى تعليقاتنا على «التّهذيب».

فائده : الاختلاف فى اتّصاف الزائد بالوجوب

قد عرفت أنّ المكلف بالواجبات العينيّه أيضا مخير فى إتيانها فى ضمن أى فرد شاء ، وهذا التخيير عقلى.

فاعلم أنّ الأفراد قد يكون بعضها أزيد من بعض ، فالامثال بالأمر بالتصدّق يمكن بدرهم وبدينار ، وبمطلق الذّكر فى الركعتين الأخيرتين على القول به يحصل بتسيّحه وبأكثر ، وهكذا.

وكذا الواجبات التخييريّه فقد تكون متّفقات فى الحقيقه مختلفات فى الزّيادة والنقصان ، كالتقصر والإتمام فى المواطن الأربعه ، والأربعين والخمسين فى بعض منزوحات البئر ، والستّه والخمسه فى ضرب التأديب.

واختلفوا فى اتّصاف الزائد بالوجوب على أقوال (٢) :

أظهرها ثالثها ، وهو : أنّه إن كان حصوله تدريجيّا ، بحيث يوجد الناقص قبل

ص : ٢٤٩

١- الآيه المذكوره. واعلم أنّ كلمه (فَكَفَّارَتُهُ) أى كفاره اليمين كما يدلّ عليه آخر الآيه وهو قوله تعالى : (ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ).

٢- أى على أقوال ثلاثه ، القول بوجوب الزائد مطلقا واستحباب الزائد مطلقا وثالثها التفصيل بين التدريجى الحصول وغيره.

القدر الزائد ، كما في التسيحه في الأول ، والأربعين في الثاني ، فالمتّصف بالوجوب هو الأول لا غير لحصول طبيعه في الأول ، وبه يحصل الامتثال ، وحصول أحد الأفراد في الثاني ، وإن لم يكن ذلك فواجب كلّ ، لكونه فردا من الواجب .

نعم اختياره (١) مستحبّ ، لكونه أكمل الأفراد ، فيكون ثوابه أزيد . وهذا هو دليل من أطلق الوجوب ، وغفل عن صورته التدريج .

وأما القائل باستحباب الزائد ، فيستدلّ بأنّه : يجوز تركه (٢) لا إلى بدل ، فلا يجب (٣) .

وفيه : أنّ الأقلّ بدل عن المجموع (٤) ، وعلى ما ذكره (٥) يلزم تكرار المسح ، فيمن يمّسح بثلاث أصابع ، إذا قصد كون الاثنين مستحبّا ، والواحد واجبا .

وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو أكمل أفراد ، ويمكن جعل التمام ماهيته مخالفه للقصر ، فلا يكون تخييرا بين مجرّد الزائد والناقص ، ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين إذا نوى التمام أولا ، فتدبّر في الأمثله والأمكنه ، فلا تغفل .

ص : ٢٥٠

١- اختيار الزائد .

٢- يجوز تركه أى الزائد .

٣- وفي «العهده» : ١ / ٢٢٤ ومن الناس من قال : إنّه يستحق الثواب على الأشقّ ثواب الواجب والعقاب على الأخف .

٤- يعنى كون القصر مثلا- بدلا عن الأربع ، فالركعتان تبرئان ذمّه المكلف كما تبرأ الأربع ، فلا تكون ترك الأخيرتين بلا بدل لأنّ الركعتين في القصر كما أنّهما بدلان عن الأوليين في الأربع كذلك بدلان عن الأخيرتين فيها .

٥- هذا جواب آخر نقضى على مطلق الاستحباب .

لا خلاف في جواز الأمر بالشئ في وقت يساويه ، كصوم رمضان ، كما لا إشكال في عدم جواز الأمر بشئ في وقت ينقص عنه للزوم المحال ، وإطلاق الأداء على مجموع الصلاة المدرك ركعه منها في الوقت اصطلاح ، أو من جعل الشارع ؛ للنص الصحيح المستفيض بأن : «من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت» (١) ، فيكون ذلك شرعا بمنزلة إدراك الوقت أجمع. ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ، ويضعف كونه قاضيا مطلقا (٢) أو لما وقع في خارج الوقت (٣) كما صرح به في «تمهيد القواعد» (٤).

واختلفوا في جواز الأمر بشئ في وقت يزيد عليه ، ويطلق عليه الواجب الموسع.

والحق ، وقوعه وفاقا لأكثر المحققين ؛ لإمكانه عقلا ووقوعه شرعا.

أمّا جوازه عقلا ؛ فلأنه لا مانع منه إلّا ما تخيله [يختله] الخصم ، من لزوم ترك الواجب ، وهو باطل جزما ، لأنه يلزم لو ترك في جميع الوقت ، فكما أنه يجوز تخيير الشارع بين أفراد مختلفه الحقائق ، فيجوز تخيره بين أفراد متفقه الحقائق

ص : ٢٥١

١- «المعتبر» : ٢ / ٤٧ ، «منتهى المطلب» : ٤ / ١٠٩ ، «مسالك الافهام» : ١ / ١٤٦ .

٢- أى كون المكلف قاضيا في الصورة المذكوره في جميع الركعات حتى في الركعه المدركه في الوقت ، أعنى الركعه الأولى بملاحظه أنها قد تأخرت عن وقتها وصارت في وقت الركعه الرابعه مثلا ، وكذا البواقي ونسب هذا القول الى السيد المرتضى . راجع «الذريعه» : ١ / ١٤٧ .

٣- بأن يقصد الأداء في الركعه الأولى المدركه في الوقت والقضاء في الركعات الباقية . وقد ظهر لك في المقام ثلاثه أقوال الأداء مطلقا والقضاء مطلقا والتفصيل .

٤- في القاعده ١٦ ص ٧٠ .

متمایزه بخصوصیات أجزاء الوقت.

ونظیر ذلك التوسعه فی المكان كوقوف عرفات وغيرها (١).

وأما وقوعه (٢) فلأمر بصلاه الظهر ، وصلاه الزلزله وغيرهما ، فلما كان تطبيق أول جزء من الفعل بأول جزء من الوقت ، وآخره بآخره غير مراد إجماعا ، وغير ممكن عادة في الأغلب ، وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لأحد من الأجزاء على الآخر ، فينبغي أن يراد ما ذكرنا جوازه عقلا هو التخيير بين الإيقاعات الممكنه في أجزاء ذلك الوقت.

والخصم لما أحال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب ، فيلزمه التجشم في تأويل أمثال هذه الأوامر. فافترقوا على مذاهب : فذهب بعض الشافعيه الى اختصاص الفعل بأول الوقت (٣) ، ونقل ذلك عن ظاهر المفيد (٤) وابن أبي عقيل (٥) ، بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصرورته قضاء (٦).

ص: ٢٥٢

١- وغير عرفات كوقوف المشعر وكالصلاه بالنسبه الى أمكنتها بالقياس الى المسجد والبيت والصحراء والحمام وغير ذلك.

٢- أى وقوعه شرعا.

٣- وحكى أيضا عن جماعه من الأشاعره وبعض الحنفية كما في «هدايه المسترشدين» : ٢ / ٣٣٠.

٤- على ما ذكره العلامه كما في «المعالم» : ص ٢٠٢.

٥- وهو أحد القدماء وثانيهما ابن جنيد الاسكافى.

٦- قال ابن إدريس في «السرائر» وابن الجنييد كما عنه في «المعتبر» : ٢ / ٢٦ : الأول وقت الفضيله والثانى وقت الإجزاء ، وهو الحق كما في قول العلامه في «المختلف» : ٢ / ٤ وصرورته الفعل قضاء بالتأخير قد حكاه العلامه في «النهايه» صريحا عن القائل بهذا القول كما ذكر المحقق الاصفهاني في «هدايته» : ٢ / ٣٣٠ وقال الشيخ كما في «المختلف» : ٢ / ٤٣ : الصلاه تجب بأول الوقت وجوبا موسعا ، والأفضل تقديمها في أول الوقت. قال : ومن أصحابنا من قال : يجب بأول الوقت مضيقا إلا أنه متى لم يفعله لم يؤخذ به عفوا من الله تعالى والأول أبين في المذهب - والمفيد رحمه الله - يذهب إلى أنه إن أخرها ثم احترم في الوقت قبل أن يؤديها كان مضيقا لها ، وإن بقى حتى يؤديها في آخر الوقت أو فيما بين الأول والآخر عفى عن ذنبه وهو يشعر بالتضييق كما في «المقنعه» : ص ٩٤. وقال ابن عقيل كما في «المعتبر» : ٢ / ٢٩ : إن أخر الصحيح السليم - العدى لا عله به من مرض ولا غيره ولا هو مصل سته - صلاته عامدا من غير عذر إلى آخر الوقت فقد ضيع صلاته وبطل عمله ، وكان عندهم إذا صلاها في آخر وقتها قاضيا لا مؤديا للفرض في وقته.

والظاهر أنّ مرادهم بالعقاب هو إذا تركه رأساً ، لا- بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع ، لكي يرتفع النزاع ، بل بمعنى العقاب على الترك في الأوّل ، ولكنّهم يقولون بالعفو حتماً بعد فعله ثانياً ، ولا كذلك المضيّقات ، فإنّه لا عفو حتمياً فيها ، فالتوسعه في وقت العفو.

احتجّوا (١) : بأنّه لو لم يكن الوقت هو الأوّل ، للزم كونه قبل الوقت ، وهو باطل ، كما في الصلاة قبل الزوال.

وفيه : أنّه إنّما يتمّ في مقابل من خصّه بالآخر مع أنّ بطلان التالى على قوله أيضاً ممنوع للنقض بتقديم الزكاه نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس.

وأما نحن ففي فسحه (٢) عن ذلك وغيره (٣).

ص: ٢٥٣

١- ونقل مضمونه في «المعالم» : ص ٢٠٥.

٢- أى لا يحتاج الى الجواب عن بطلان التالى. وفسحه بضم الفاء بمعنى السعه كما في «القاموس».

٣- قال في الحاشيه : المراد من غيره مثل اشكال من خصه بالآخر مثلاً ، لأن نعمم الوقت الى الأوّل والآخر والوسط جميعاً. فلا يرد علينا الاشكال الوارد على القول بالتخصيص مطلقاً. فإنّ عالم الاطلاق والعموم أعلى من عالم التقييد والتخصيص لأنّ الماهيه لا- بشرط تجمع مع ألف شرط ، بخلاف الماهيه بالشرط فيناقض الشرط الآخر البته ، وما نحن فيه نظير ذلك قال تعالى : (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ) أى والحال أنّك كنت في مقام عال شامخ فارغ خال عن قيد الكتاب والايمان لا إنّك كنت فيما دون ذلك العالم مع عدم العلم بالكتاب او الايمان فتأمل.

وبعض الحنفية الى اختصاصه بالآخر ، محتجًا بلزوم المعصية في التأخير لولاه ، وهو منفي (١) بالإجماع.

وفيه : أنّ الإجماع ممنوع لو أريد أصل المعصية ، ومع حصول العفو فلا يضّرّ.

كما ورد أنّ : «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله» (٢) ، فحصل الفارق (٣).

ص: ٢٥٤

١- أى لزوم المعصية.

٢- محمّد بن عليّ بن الحسين قال : قال الصادق عليه السلام : «أوله رضوان الله وآخره عفو الله والعفو لا يكون إلّا عن ذنب». «الوسائل» الباب ٣ استحباب الصلاة في أول الوقت ح ١٦.

٣- قال في الحاشية : قد اختلفت الأنظار في فهم هذه العبارة ف قيل : إنّ حصل الفارق بين الإجماعين المذكورين لكون الأوّل ممنوعاً والآخر مسلماً غير مضرّ كما عرفت. وقيل : إنّ ظهر الفارق بالعفو وعدمه بين الموسّع إذا أخر مع القول بأنّ أصل الوقت هو الأوّل ، وبين تأخير سائر الموقّات المضيّقات عن أوقاتها. والفارق هو النص المذكور ، إذ العفو في الأوّل ثابت دون الثاني ، وقد أشار المصنف الى هذا التقرير سابقاً بقوله : ولا كذلك المضيّقات .. الخ. وقيل : أنّه حصل الفارق بين القول بالتوسعة على المشهور ، وقول من خصّ الوقت بالأوّل إذا أخر الصلاة الى آخر الوقت ، والفارق هو ثبوت المعصية ثم العفو في الثاني وعدمه في الأوّل. وقيل : أنّه حصل الفارق بين أوّل الوقت وما بعده ، بكون الأوّل وقت الوجوب والثاني على تقدير الفعل فيه وقت العفو ، والفارق هو النص المذكور.

وقيل : إنّه مراعى (١) ، فإن أدرك آخر الوقت ظهر كونه واجبا ، وإلّا فهو نفل ، ففعله فى الأوّل نفل ، لكنّه قد يسقط الفرض .

ولعلّه أراد أنّ الوجوب مشروط بإدراك مجموع الوقت ، وهو فى غايه الوهن بعد ما بيّنا (٢) .

وقد ذكروا فى تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها فى حواشى «التهذيب» (٣) لا فائده فى ذكرها .

وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير فى الإيقاعات ، فهل يجب فى كلّ من التروك بدليته العزم (٤) عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعيّن الواجب أو لا؟ قولان : أظهرهما العدم (٥) ، لعدم الدليل ، وعدم دلالة الأمر عليه بأحد من

ص : ٢٥٥

١- نسب هذا القول الى الكعبى . وفى «المعارج» : ص ٧٤ وقال أبو الحسين : هو مراعى وفى «التهذيب» : ص ١٠٨ وبالمراعاة كمنذهب الكرخى .

٢- من قولنا : فلما كان تطبيق أول جزء من الفعل بأول جزء من الوقت وآخره بآخره إجماعا غير مراد وغير ممكن عادة فى الأغلب ... الخ .

٣- للمصنّف حواشى قيّمه على «تهذيب الاصول» للعلّامة .

٤- قال به السيد فى «الذريعة» : ١ / ١٤٣ واختاره الشيخ فى «العدة» : ١ / ٢٢٧ ، وتبعهما السيد أبو المكارم ابن زهره والقاضى ابن البرّاج وجماعه من المعتزله كما فى «المعالم» : ص ٢٠٤ والمراد هو جعل العزم بدل الفعل فى آن تركه .

٥- وعلى ذلك المحقق فى «المعارج» : ص ٧٥ ، والعلّامة فى «التهذيب» : ص ١٠٨ والأكثرين ومنهم صاحب «المعالم» : فيه ص ٢٠٤ وذلك لأصل البراءه حيث لا دليل هنا رافع للأصل .

الدَّلالات ، وأما سائر الأدلَّة فمدخوله (١) ، مثل أنه لا بدَّ من مساواه البديل والمبدل ، والفعل واحد والعزم متعدّد ، ومن لزوم تساويهما فى الحكم ، والفعل مسقط للتكليف دون العزم .

وفيهما معا ، أنّ المبدل منه هو الإيقاعات إلى أن يتضيق ، فيتعين . ومثل دعوى القطع بأنّ الامتثال بالفعل يحصل من غير جهه البدليه .

وفيه : أنّ ثبوت البدليه لا يقتضى قصد الفعل من جهتها .

وقد يجاب (٢) أيضا : بأنّ البديل هاهنا تابع مسبب عن ترك مبدله ، كالتيمم بدل الوضوء ، وكخصال الكفّاره على القول بالترتيب ، وكتحصيل الظنّ بوقوع الكفائى عند تركه ، فإطلاق البديل عليه اصطلاح ، وجهه البدليه لا يعتبر فى مثل ذلك .

احتجوا (٣) : بأنّه لو جاز الترك بلا بدل ، لما فصل عن المندوب .

وفيه : أنه لا كلام لنا فى الفرد الأخير ، وأما فى الباقي فالبدل محقق ، وهو كلّ واحد من الجزئيات المتمايزه بالوقت ، وبلزوم خلوّ الترك عن بدل فيما إذا مات فجأه ولا إثم لجواز التأخير .

وفيه : أنّ الواجب ما يستحقّ تاركه العقاب فى الجملة ، ويصدق عليه (٤) أنه لو

ص : ٢٥٦

١- أى معيوبه لأنّ الدّخل فى اللّغه بمعنى العيب .

٢- على هذه الدعوى ، علما أنّه قد أورد أحد المحشين على هذا الجواب بأنّ التيمم بدل اضطرارى بخلاف ما نحن فيه فتدبر .

٣- القائلون بوجوب العزم بدلا عن الفعل ، بأنّه لا- فرق بين الواجب والمندوب إلّا من جهه المندوب ، يجوز تركه بلا بدل ، بخلاف الواجب ، فلو كان صلاه الظهر جائز الترك بلا بدل أيضا لما فصل عن المندوب .

٤- أى على الواجب الموسّع .

لم يفعله ولا سائر الأفراد مع ظنّ الموت أو مع فرض بقائه إلى آخر الوقت ، لاستحقّ العقاب.

وسيجيء أنّه يجوز التأخير مع ظنّ السّلامه ، فالموت فجأه مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب ، وبأنّه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله ، فيخرج عن الوجوب.

وفيه : أنّ تركه في الوقت ليس بدون البدل ، وهو الجزئي الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت.

وبأنّه : ثبت فيه حكم خصال الكفّاره لسقوط كلّ بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما.

وفيه : أنّ سقوط كلّ بفعل الآخر بمجرّده لا يستلزم الوجوب إن أريد مجرّد الرّخصة في الترك. وإن أريد حصول العصيان أيضا بتركهما ، فهو أوّل الكلام (١) ، فإنّ الكلام إنّما هو قبل تضيق الوقت ، مع أنّ كون الرخصة في الترك لأجل اختيار العزم لا الفرد الآخر ، أوّل الكلام. ومع تسليم وجوب العزم ، فقد يقال أنّه ليس من جهه أنّه بدل الفعل ، بل لأنّ غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات ، إجمالا أو تفصيلا حين استشعرها كذلك (٢) ، وهو من أحكام الإيمان ولوازم المؤمن ، ولا اختصاص له بالواجب الموسّع ولا بها بعد الوقت ، بل يجب ولو قبل عشرين سنه. فوجوب العزم ليس من جهه أنّه بدل الواجب ، ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا ، فيتوهم بعد الفعل أنّه كان أحد الواجبين التخييريّين وأسقطه الآخر ،

ص: ٢٥٧

١- أوّل الكلام خبر لأنّ في قوله : مع أنّ كون الرخصة.

٢- أى إجمالا أو تفصيلا.

مع أنه قد يتأمل في أصل وجوبه أيضا ، لأنّ غايه الأمر أنّه يجب على المؤمن أن لا يعزم على الترك حين الالتفات.

وأما وجوب العزم على الفعل ، ففيه إشكال (1) ، ولا- تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطه. ويؤيّداه ما قيل أنه لو وجبا لعزم ، فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الأحيان مثل العزم على صوم رمضان أو اختيار سفر مباح ولم يقل به أحد.

تتميم : التوسعه في الوقت إما محدوده أو غير محدوده

التوسعه في الوقت إما محدود كالظهر ، أو غير محدود مثل : ما وقته العمر كالحيج وصلاه الزلزله والنذر المطلق. ويتضيق الأول بتضييق وقته أو بظنّ الموت ، والثاني بظنّ الموت. ومثل ظنّ الموت الظنّ بعدم التمكن ، فيعصى من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا ، لأنّ اليقين بالبراءه لا يحصل إلّا بذلك ، وتحصيله واجب عند اشتغال الذمه يقينا. والمراد اليقين في موافقه الأمر والإطاعه ، لا إنّ براءه الذمه لا يحصل بالإتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظنّ ، فافهم ذلك.

ثمّ لو ظهر بطلان الظنّ ، فالظاهر بقاء المعصيه ، لأنه مكلف بالعمل بالظنّ وقد خالفه ؛ فصار عاصيا ، كما لو وطء امرأته بمظنّته الأجنبيّه ، وشرب خلّا بمظنّته الخمر ونحو ذلك ، فلا ريب في العصيان ، إنّما الإشكال في أنه قضاء أو أداء.

الأشهر الأقوى الثاني ، لأنه وقع في وقته.

ص: ٢٥٨

١- وجه الاشكال على ما قيل : إنّ معنى العزم على الفعل هو قصد الاتيان به ، فإن أريد به القصد المقارن له أعنى النسبه فوجوبه وإن كان مسلّمًا ولكنّه غير محلّ النزاع ، وإن أريد به القصد الغير المقارن فلا نسلم وجوبه لعدم الدليل عليه.

وقيل : إنه قضاء (١) لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه ، وضعفه ظاهر.

وأما ظانّ السّلامه الذي فاجأه الموت ، فلا عصيان عليه بالتأخير.

وقيل : بالعصيان فيما وقته العمر (٢) للزوم خروجه عن الوجوب لولاه ، بخلاف الموقّت ، فإنّه يجوز التأخير فيه إلى تضييق الوقت وتعيّن الوجوب ، وهو تحكّم بحت ، لأنّ ذلك يرد في المحدود لو ظنّ السّلامه الى آخر الوقت ، مع أنّ غير المحدود أيضا يتضيّق وقته ، ويتعيّن عند ظنّ الموت.

تنبيه : في التخيير في اللوازم

في التخيير في اللوازم وممّا يتفرّع على توسيع الوقت والتخيير فيه ، التخيير في لوازمه ، بدلاله الإشاره ، فلا- يمكن التمسّك باستصحاب ما يلزم المكلف في أوّل الوقت في جزء آخر ، فالمكلف في أوّل الظهر إنّما هو مكلف بمطلق صلاه الظهر ، فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسأله القصر في السّفر ، لا يمكن التمسّك باستصحاب وجوب التمام أوّل الوقت ، لأنّ المكلف مخير في أوّل الوقت بأداء مطلق الظّهر في أىّ جزء من الأجزاء.

ص: ٢٥٩

١- وهو لأبى بكر الباقلانى من العامه راجع «المستصفي» : ١ / ٩٤ وهذا القول غير مرضى عنده ، ودليله (الباقلانى) تعيين الوقت بحسب ظنّ المكلف وإذا أتى به بعد الوقت فهو اتيان في خارجه. وجوابه : أنّ هذا مشروط باستمراره ومع ظهور الفساد لا عبره به. هذا كما في الحاشيه. وذكر قول للحاجبى بأنّه لا ينوى القضاء البته وأنما الكلام في مجرّد التسميه ، وهذا قول منه بأنّه أداء ولا وجه للنزاع في التسميه حيثنذ كما لا ثمره له.

٢- والقائل لهذا القول هو ابن الحاجب وكذا العضدى.

ويمكن المخالفه فى الأجزاء فى نفس الأمر بالقصر والإتمام ، والصَّيْلَاهُ بالتيمّم والغسل والوضوء وصلاه الخوف وصلاه المريض وغير ذلك ، فتخيير المكلف بإيقاعها فى هذه الأجزاء تخيير فى لوازمها ، فافهم ذلك واضبطه.

وإن شئت تقريراً أوضح فاعتبر الإشاره من ملاحظه ما دلّ على توسيع الظهر مع ما دلّ على إباحه السَّيْفِ مطلقاً مثلاً ، كما استفاد أقلّ الحمل من الآيتين ، فتأمل.

ص: ٢٦٠

الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ، ولا يتعلّق الغرض بحصوله من كلّ واحد من المكلفين أو بعض معيّن منهم ، كخصائص النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا ، كالجهد المقصود منه حفظ الإسلام وإذلال الكفّار ، وصلاه الميت المقصود منه احترام الميت.

والحقّ ، أنّه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض ، لا- كما قيل : بتعلّقه بالمجموع (١) ، ولا- كما قيل : بتعلّقه بالبعض الغير المعيّن (٢).

لنا : أنّهم لو تركوا جميعا لدمّوا بالترك واستحقّوا العقاب جميعا ، باتّفاق الخصم ، وهو معنى الوجوب. وأمّا السقوط بفعل البعض ، فأجماعى.

حجّه القول الثانى : أنّه لو تعيّن على كلّ واحد كان إسقاطه عن الباقي رفعا للطلب بعد تحقّقه ، فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ، ولا خطاب ، فلا نسخ فلا يسقط ، بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو ، فإنّه لا يستلزم الإيجاب على كلّ واحد ، ويكون التأثيم للجميع بالذات ، ولكلّ واحد بالعرض (٣).

وأجيب : بأنّ سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ ، كانتفاء علّه الوجوب ، كاحترام الميت مثلا ، فإنّه يحصل بفعل البعض ، ولهذا ينسب السقوط إلى

ص: ٢٦١

١- نسب هذا القول الى قطب الدّين الشيرازى ، وفي كلام التفتازانى والباغنوى الى القيل.

٢- نسب هذا القول الى فخر الدّين وهو المفهوم من كلامه فى «المحصول» : ٢ / ٣٦٩ ، والبيضاوى ، وعزى إلى الشافعيه كما فى «هدايه المسترشدين» ، وفى «النهايه» الى قوم.

٣- وللمحقّق الاصفهانى ردّ عليه فى «الهدايه» : ٢ / ٣٨٤.

فعل البعض ، و : بأنّ الوجوب لو لم يتعلّق بكلّ واحد ، فكيف ينوى كلّ واحد منهم الوجوب؟

وحجّه الآخرین وجوه :

الأوّل : أنّ الوجوب لو كان على الكلّ لما سقط بفعل البعض .

وفيه : أنه استبعاد محض ، ومثله يجرى في الواجبات العيبيّة أيضا ، كإسقاط دين رجل بأداء متبرّع عنه .

الثاني : كما أنّه يجوز الأمر بواحد مبهم اتّفاقا ، يجوز الأمر ببعض مبهم (١) . فإنّ ما يحصل مانعا هو الإبهام وقد لغى ، وقد يسقط بفعل أيّ بعض كان ، فيكون واجبا على بعض مبهم .

وفيه : أنه قياس مع الفارق ، لأنكم تقولون بتأثير الكلّ على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه ، بخلاف الأمر بواحد مبهم ، فإنّ التأثير ليس على ترك الواحد ، بل التأثير للكلّ حين ترك الكلّ ، دليل على الوجوب على الكلّ ، ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر .

فثمره النزاع إذا إنّما هو في اتّصاف كلّ واحد منها بالوجوب وعدمه إذا صدر عن الكلّ ، ويتفرّع عليه ثمراته (٢) .

ص : ٢٦٢

-
- ١- المراد بواحد مبهم هو الأمور به في الواجبات التخيريّة ، كما أنّ المراد من بعض مبهم هو الأمور به في الواجبات الكفائيّة .
 - ٢- قال في «الحاشية» : ويتفرّع عليه ثمراته كما لو نذر أن يعطى جماعة أتى كلّ واحد منهم بواجب دراهم ، فحينئذ لو رأى جماعة صلوا على ميت فأعطى الدراهم لهم ، فيبرّر نذره على القول المشهور من اتّصاف كل واحد منهم بواجبه ، ولا يبرئ نذره على قول القائل من عدم اتّصاف كل واحد به .

الثالث : قوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) (١) الآية. فإنَّ التنديم والتهديد على طائفه منكره مبهمه.

واجيب : بأنَّ المراد بيان ما يسقط الوجوب ، جمعا بين الأدلّه ، مع أنّ اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرّج ، وكما أنّ الشروع واجب ، فالإتمام أيضا واجب ، فالسقوط إنّما هو بعد التفقّه.

ثمّ إنّ الواجب الكفائي لا يسقط إلّا مع حصول العلم بفعل الآخر.

وهل يعتبر الظنّ الشرعيّ مثل شهادة العدلين ونحوها فيه؟

قولان : الأقرب الاعتبار.

والظاهر أنّ مجرّد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا ، حملا لفعله على الصّححه (٢) بمقتضى الأدلّه القاطعه ، فلا يعتبر العدالة.

وتمام هذا الكلام في الفروع.

ص: ٢٦٣

١- التوبه : ١٢٢.

٢- كقوله عليه السلام : «ضع فعل أخيك على أحسنه». ومثل هذا كثير في كتب الاحاديث.

اختلفوا في أنّ الأمر المعلق بالكلّي (١) ظاهرا ، هل المطلوب به هو الماهيه (٢) أو الجزئي المطابق للماهيه الممكن الحصول؟
(٣)

وصرّح بعضهم (٤) بوصفه بالحقيقي أيضا لأنه هو الموجود في الأعيان.

والأقرب الأول (٥) للتبادر عرفا ، ولأنّ الأوامر مأخوذة من المصادر الخاليه عن اللّام والتنوين ، وهي حقيقه في الماهيه لا بشرط شىء. ونقل فيه الشكاكى إجماع أهل العربيه ، ولا يفيد [الهيئه] إلّا طلب [طلب إلّا] ذلك الحدث ، مع أنّ الأصل عدم الزيادة.

والظاهر أنّ من يدعى أنّ المطلوب هو الفرد أيضا ، لا ينكر ذلك بحسب اللفظ

ص: ٢٦٤

١- المراد به أسماء الاجناس تحقيقا نحو أقم الصلاه أو تقديرا نحو صلّها. قال في الحاشيه : الكلى قد يكون مستفاد من ماده الأمر فيكون المراد من تعليق الأمر به هو تعليق هيئته بمادته مثل صلّ ، وقد يكون شيئا آخر فيتعلّق بمادته وهيئته معا مثل أوجد الصلاه وافعلها ونحوها.

٢- أى لا بشرط شىء كما هو مختار المصنّف.

٣- أى الماهيه بشرط شىء أى المقيده عند العقل بمشخصات الفرد بحيث لو وجدت في الخارج كان فردا خارجيا.

٤- قيل أراد بهذا البعض العضدى. ونقل في الحاشيه وهو للحاجبى والعضدى.

٥- وفاقا لأكثر المحققين. وذهب شرذمه من العامه الى الثانى كالآمدى ، وواقفه منّا الشيخ حسن فى «المعالم» : ص ٢٤٥ فى بحث اجتماع الأمر والنهى ، ولكن ربما يناقضه بعض كلماته فى بحث المفرد المحلّى. وواقفه فى الأوّل الفاضل التونى فى «الوافيه» : ص ٩١ ، وقد أفرط التفتازانى فيه بما مرّ.

والعرف واللغة ، ولكنه يدعى ذلك بثبوت القرينه على خلافه من جهه العقل. فقد تراهم لا ينكرون ذلك فى شىء من الموارد ، مثل أنهم يقولون فى مبحث إفاده الأمر للمره أو التكرار أو الفور وعدمه ، وغير ذلك (١) ، أن الأمر لا يقتضى إلّا طلب الماهية (٢). فلعلّ مرادهم أن حقيقه (٣) اللفظ وإن كان يقتضى ذلك ، إلّا أن العقل يحكم بأن المراد هنا هو الفرد ، لأنّ مطلوب الشّارع هو ما أمكن وجوده ، وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشّارع للزوم التكليف بالمحال ، والماهية ممّا لا وجود له فى الأعيان ، فثبت أن المطلوب هو الفرد.

وجوابه : أن المستحيل وجوده فى الخارج هو الطبيعه بشرط أن لا يكون مع قيد وتشخص. وأمّا هى لا بشرط شىء ، فيمكن وجودها بإيجاد الفرد ، والممكن بالواسطه ممكن ، فيجوز التكليف به ، فيكون الفرد من مقدّمات حصولها ؛ فيجب من باب المقدّمه ، وذلك لا يستلزم نفي مطلوبته الطبيعه.

فإن قلت : النزاع فى هذا الأصل متفرّع على النزاع فى وجود الكلّي الطبيعى وعدمه ، وما ذكرته إنّما يتمّ على تقدير تسليم وجوده ، ولعلّ الخصم لا يسلم ذلك.

قلت : أولاً : إنّ ما حقه المحققون (٤) هو وجوده ، وإنّ وجوده عين وجود الأفراد وبيّنوه فى محله.

ص: ٢٦٥

١- كبحث القضاء بالفرض الجديد وبحث مقدمه الواجب.

٢- «المعالم» : ص ١٤١.

٣- أى من جهه اللغة والعرف.

٤- من الأصوليين كالعلّامة والشيخ البهائى ، ومن المتكلمين وأهل الميزان كأصحاب «التجريد» و «المطالع» و «الشمسيه» و «شرح المقاصد» ، بل ربما يظهر منه الاتفاق عليه ، و «الشوارق» و صريح الشيخ فى «الشفاء».

وثانياً: إنّ المقام يتمّ بدون ذلك أيضاً، فإنّ منكرى وجود الكلّي الطبيعي لا ينكرون (١) أنّ العقل ينتزع من الأفراد صوراً كليّة مختلفة، تارة من ذواتها، وأخرى من الأعراض الممكنة بها، بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى، كما صرّحوا به (٢)، وإن لم يكن لتلك الصور وجود إلّا في العقل، وتلك الصور هو الكلّي الطبيعي (٣) على مذاق هؤلاء (٤). ولا ريب أنّ له نوع اتّحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفاً، وعدم وجودها في الخارج إنّما يظهر بعد التدقيق الفلسفي.

وأما أهل العرف فلا يفهمون ذلك (٥) ولا يفرّقون بين ما كان وجوده متأصلاً ومتحقّقاً، أو بالإضافة والاعتبار (٦).

يفهمون من الأمر أنّ المطلوب الأمر هو هذه طبيعته المطلقة لا بشرط، غاية الأمر استحاله تحقّقها في نفس الأمر إلّا بإيجاد الفرد، ولا ضير فيه مع قدره عليه بالواسطه، ويكفي في انفعالهم ذلك، تولّد الأمر الانتزاعي ممّا به الانتزاع وإن كان أمراً اعتبارياً.

وحاصل المرام، أنّ أهل العرف يفهمون من ذلك، الخصوصيات المعيّنة لا مدخلية لها في الامتثال، ويكفي تحقّق هذا المفهوم في الخارج على أيّ نحو

ص: ٢٦٦

- ١- أي أنّ المنكرين لوجوده فهم لا ينكرونه رأساً، بل ينكرون وجوده التأسلي لا وجوده الانتزاعي العقلي التبعي لاعترافهم به.
- ٢- فصرّحوا بعدم إنكارهم وجود الكلّي الانتزاعي العقلي مع إنكارهم وجود الأصل الخارجى.
- ٣- الذاتى او العرضى.
- ٤- المنكرين لوجود الكلّي الطبيعي.
- ٥- أي لا يفهمون عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج.
- ٦- العطف تفسيري.

يكون ، وإن كان اعتقادهم بتحقيقه في الخارج فاسدا في نفس الأمر ، ولا يضرّ فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال.

نعم ، هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية ، على أنا نقول : غايه ما دلّ عليه دليلكم أنّ المطلوب لا بدّ أن يكون هو الفرد ، وأمّا تعينه وتشخصه وإرادته فرد معيّن ، فلم يدلّ عليه دليل ، لا من اللفظ ولا من العقل .

ولا ريب أنّ فردا ما من الطبيعه أيضا كلّّي ولا تحقّق له في الخارج على مذاقكم ، وإرادته فرد خاصّ تحكّم بحت .

فإن قلت : إنّنا نريد من فرد ما أحد الأفراد ، بمعنى أنّ المطلوب هو كلّ واحد من الجزئيات المعينه المشخصه على سبيل التخيير ، فيتعلّق الطلب بكلّ واحد منها على سبيل التخيير ، وليس ذلك من باب التعلّق بالكلّي .

قلت : قد مرّ الفرق (١) بين الجواب التخييري والعيني ، وأنّ تخيير المكلف في أفراد الواجب العينيّ ليس من باب الوجوب التخييري ، وإلّا لما بقي فرق بينهما ، مع أنّهم نازعوا في الواجب التخييري على أقوال شتى ، ولم ينازعوا فيما نحن فيه أصلا ، وهو من أعظم الشواهد على أنّ المطلوب هنا شيء واحد (٢) ، وأنّ التخيير بين الأفراد إنّما هو من باب حكم العقل من جهه وجوب المقدمه ، أو من خطاب الشرع أيضا بخطاب تبعي ، لا أن يكون خطابا متأصلا كما هو مقتضى قول الخصم ، فإنّه يقول : إنّ المطلوب الشارع في الأمر المتعلّق بالكلّي هو الأفراد تخييرا بالأصالة .

ص : ٢٦٧

١- عند قوله : هناك ويمكن الفرق ... الخ .

٢- من الطبيعه الكلّيه .

ونحن نقول : بأنّ وجوب المقدمه يقتضى الرخصه فى إتيان أيها شاء ، تبعاً للخطاب بالكلى .

وأيضاً الأفراد (١) فى الواجبات التخييريّه لا بدّ أن تكون منظوره بالذات ومفصيّله ، والمطلوب هنا التخيير فى إتيان هذه الطبيعه فى ضمن أى فرد من الأفراد شاء ، فالتخيير بينهما ليس من حيث إنّها أشياء متأصّيله بذاتها ، بل من حيث إنّها مصاديق لهذا المفهوم ، فيئول الكلام فى وجوبها إلى تحصيل الامتثال بإيجاد المفهوم وتحصيله فى الخارج ولو فى نظر أهل العرف ، وممّا يلزمهم ، كون أكثر خطابات الشّرع مجازاً .

فإن قلت : على ما ذكرت من كفايه مطلق اتّحاد الكلىّ مع الفرد ، فيصحّ إطلاق الكلىّ وإرادته الفرد حقيقه ، وإن كان الاتّحاد غير واقع فى نفس الأمر ، فلا مجاز .

قلت : فرق بين قولنا : ايتنى برجل ، و : آتانى رجل ، و : سلّم أمرى إلى الرّجل لا إلى المرأه ، والمسلم فى كون الكلىّ حقيقه فى الفرد هو الصّوره الأولى ، وفى الثانيه إشكال (٢) . فإنّ المراد منه (٣) شخص خاصّ ، وإنّما علّق الحكم على المطلق أوّلاً ليسرى الى الفرد ، والمطوىّ فى ضمير المتكلم إنّما هو الرّجل الخاص مثل قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٤) فلم يعلّق الحكم أوّلاً على الفرد الخاصّ (٥) ، ولم يقصد من اللفظ دلالتّه على الخصوصيّة ، وبذلك يمكن

ص : ٢٤٨

١- وهنا وجه ثالث لبيان الفرق بين ما نحن فيه والواجب المخير .

٢- ووجه الاشكال يبدو لكونها محتمله الحقيقه والمجاز .

٣- بيان لاحتمال المجاز .

٤- القصص : ٢٠ .

٥- بيان لاحتمال الحقيقه .

إدراجہ تحت الحقیقہ ایضاً.

وَأَمَّا الثالِثُ : فلا- التفات فيه إلى الفرد ، لا- أوْلا- وبالذات ، ولا- ثانيا ، ولكن لَمَّا لم يمكن الامتثال إلَّا بالفرد ، وجب من باب المقدمه. ولا ريب أنَّ الأوامر من قبيل الثالث ، فلا ريب أنَّ إرادته الفرد من ذلك مجاز.

فتأمل وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص.

وَأَمَّا ما قيل (١) : من أنَّ الخلاف في هذا الأصل إنّما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط ، وبينها بشرط لا ، وحمل كلام النافى على إرادته الثاني ، فهو بعيد من أنظار العلماء (٢).

تنبيه و تحقيق : صيغه الأمر و اعتباراتها الثلاث

اعلم أنَّ صيغه الأمر مثل : اضرب ، لها اعتبارات ثلاث ، يلاحظ الكليته والجزئية بالنسبة إليها :

الأول : ملاحظه كونها كلياً بالنسبة إلى الطلب الراجح.

فعلى القول بكونه حقيقه فيه ، فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب ؛ استعمال في أفرادها.

والثاني : ملاحظتها بالنسبة إلى أفراد الضرب.

والثالث : ملاحظتها بالنسبة إلى المخاطبين.

ص: ٢٦٩

١- هذا مبتدأ وخبره قوله : فهو بعيد. ونسب هذا القول الى شرح التفتازاني.

٢- قال الشيخ البهائي في «الزبد»: ص ١١٩ : ومنشأ النزاع الاختلاف في وجودها لا بشرط ، والحق وجودها بوجود أفرادها فتطلب ، ومطلقها لا ينافي مقيدتها ، بل يشمله ، والقول بأنَّ منشأ النزاع عدم التفرقه بينهما بشرط لا وبلا شرط بعيد.

وهذه المواضع متغايره بالذات وبالحكم (١). ووضعتها بالنسبه إلى الثالث حرفيً نسبيً ، والموضوع له هو الأفراد فلا مجاز في استعمالها في الأفراد على ما هو التحقيق في وضع الأفعال والحروف.

وأما الأولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ها هنا مفضلاً ، والوضع هنا وضع المشتقات ، والملحوظ فيه هو المادّه.

وأما الأول ، فالظاهر أنّه من باب : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٢) وكونه حقيقه حينئذ إنّما هو لأجل التعلّق بالطبيعه.

والظاهر أنّ الوضع فيه أيضا كسابقه ، وإنّما هو متعلّق بالهيئه لا بالمادّه ، ولكن مع قطع النظر عن النسبه إلى الفاعل ، وقد اشتبته الأمر على بعض الفحول (٣) فحسب وضع الأمر من حيث كيفيّة الطلب وضعا حرفيًّا كوضعه بالنسبه إلى ملاحظه النسبه إلى الفاعل ، فتأمل وانتظر لتمام الكلام.

ص: ٢٧٠

١- يعنى أنّ الموضوعات والذوات في هذه الاعتبارات الثلاثة مختلفه ، إذ الموضوع في الاعتبار الأول هو الطلب وفي الثاني هو الحدث وفي الثالث هو نسبه الحدث الى المخاطب. كما أنّ أحكامها مختلفه مثل أعميه الوضع والموضوع له كما في الاعتبار الثاني ، وأعميه الوضع وأخصيه الموضوع له كما في الثالث ، واختلف حكم الاعتبار الأول فأشار الى تغاير الحكم بقوله : ووضعتها بالنسبه الى الثالث حرفيً.

٢- القصص : ٢٠.

٣- وهو المدقق الشيروانى.

الحق عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه.

وتنقيح ذلك يستدعى رسم مقدمه ، وهى أن الواجب المشروط - أعنى ما توقّف وجوبه على ما توقّف عليه وجوده - إما أن يعلم بتنصيب الأمر على الاشتراط مثل قوله تعالى : (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) (١). ويجب الصيام على من كان حاضرا ، ونحو ذلك. أو يعلم بحكم العقل ، مثل توقّف الواجب على التمكن منه ، فيتوقّف وجوبه أيضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق.

ومعنى الشرطية أى التعليق على ما يفهم منه هنا ممّا لا يصحّ على العالم بالعواقب ، ولا يحسن الشرط منه على ظاهره ، فإنّ ظاهره الجهل بالوقوع ، وهو ينافى العلم ، فينحلّ الاشتراط حينئذ إلى حكمين مطلقين : ثبوتى بالنسبة إلى الواجد ، وسلبى بالنسبة إلى الفاقد.

نعم اشتراطه إنّما هو بالنسبة إلى المكلف والأمر الجاهلين (٢) ، فالعمومات الشامله

ص: ٢٧١

١- آل عمران : ٩٧.

٢- والمكلف هنا بفتح اللّام بدليل تشبيه الجاهل ، لعلّ ذكر المكلف هنا للاستطراد وإلا لا فائده له ظاهرا ، وتفصيل المقام هو أنّ الأمر مع انتفاء الشرط إمّا على وجه الاطلاق أو على وجه الاشتراك ، وعليها إمّا مع علم الأمر والمأمور معا أو مع جهلهما كذلك ، أو علم الأمر وجهل المأمور أو بالعكس ، فالأقسام ثمانية. ولا- إشكال فى الجواز مطلقا مع جهل الأمر بالانتفاء سواء جهل المأمور أيضا أم علم به ، وفى الباقي إشكال وخلاف سيأتى إن شاء الله تعالى. هذا كما فى الحاشيه.

بظاها لکلّ المكلفين ، منها : ما يحصل العلم بكونها مطلقا ، وهو إذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من أدائه فيه.

ومنها : ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه ، كالفرض السابق في أول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه إلى التمام.

ومنها : ما يحصل الظن بالإطلاق بالنسبة إليهما ، كالصحيح السليم الذي يظن بقاؤه إلى أن يتم الواجب. ولا ريب أنه مع هذا الظن يجب الإقدام على الواجب بعد دخول وقته ، بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه أيضا ، كالحج عن البلد النائي [الثاني] ، وهذا مما لا ريب فيه ، بل لا يمكن صحه التكليف الشرعيه إلا بذلك ، سيما في المضيقات. ومدار إرسال الرسل ، وإنزال الكتب ، وشرع الشرائع ، بل مدار نظام العالم ، وانتظام عيش بني آدم على ذلك ، فيكفي الظن ويجب التعبد به.

والقول بأنّ التكليف يتجزأ بالنسبة الى أجزاء المكلف به (1) ، فهو مع أنه في محلّ المنع بالنسبة الى الدلالات المقصوده من اللفظ كما ذكرنا في مقدمه الواجب ، لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء ، وبعد تحقّقه يخرج عن المتنازع فيه ، مع أنّ الكلام في نفس التكليفات لا أجزائها.

والمراد بالشرط في محلّ النزاع ، هو شرط الوجوب ، سواء كان شرطا للوقوع أيضا كالقدره والتمكّن من المقدمات العقلية المحضه (2) وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع أو لا ، كتملّك النصاب من الزّراعه في الزّكاه.

ص: ٢٧٢

- ١- غرضه من هذا الكلام دفع الايراد الوارد على ما تقدم من انحصار حصول علم المكلف بكون العمومات مطلقا على كون مستجمعا لجميع شرائط التكليف ومضى من الوقت مقدار ما يمكن أداء الفعل فيه.
- ٢- واعلم أنّ المقدمه الشرعيه أيضا عقلية لكنّها غير محضه.

وأما جعل إرادته المكلف من (١) ذلك فهو لا يتم إلا على مذهب الجبرية.

وبالجملة ، لا كلام فيما كان مقدّمه للوقوع فقط ، كالطهاره بالنسبه الى الصلاه لأنه يجب تحصيله كالواجب ، ولا يلزم من أمر الأمر إذا علم انتفاؤه نقص وقبح ، وإن علم أنه يتركه اختيارا ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

إذا تقرّر هذا ، فنقول : إن هاهنا مقامين من الكلام :

الأول : أنه هل يجوز توجيه الأمر إلى المكلف الفاقد للشرط مع علم الأمر بانتفائه ، وإن لم يكن نفس الفعل المأمور به ، بل كان المراد مصلحة اخرى حاصله من نفس الأمر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان أم لا؟

والثاني : أنه هل يجوز إرادته نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط أم لا؟

والظاهر أن كليهما ممّا وقع النزاع فيه ، ولكن المتداول في ألسنه الاصوليين المفيد في تعريفاتهم [تفريعاتهم] هو النزاع الثاني. وقد اختلط المقامان على كثير منهم (٢) ، كما يظهر من استدلالاتهم :

والحق في الأول الجواز.

ولا يحضرني الآن كلام من أنكر جواز ذلك إلا العميدى رحمه الله في «شرح التهذيب» حيث قال : إن ذلك غير جائز لما يتضمّن من الإغراء بالجهل لما يستلزم

ص: ٢٧٣

١- أي من شرط الوجوب على مذهب الجبرية ، فإنهم يجعلون إرادته المكلف شرطا في وجوب الصلاه مثلا لاعتقادهم على أن الذى يصدر عن المكلف فهو لا يقدر على خلافه لأنه الذى علمه فى الأوّل ، ولا يلزم أن يكون علمه تعالى جهلا ، ولكن الانصاف ان جعل علم الأزلى علّه لعصيان المكلف فهو فى غايه الجهل ، كما فى الحاشيه.

٢- راجع «المعالم» : ص ٢٢٢.

من اعتقاد المأمور إرادته الأمر الفعل المأمور به منه (١)، ويظهر ذلك من صاحب «المعالم» أيضا في أواخر المبحث (٢).

وفيه : أنه لا قبح في ذلك.

أمّا أولا- : فلما بينا أنه قلما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا بأصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكّن ، بل المدار على الظنّ ، فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ، ولا يضّرّ الظنّ مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبه المكلفين ، مع أنّ كثيرا منهم لا يتمكّن عن الإتمام ، وإلّا لانتفى الواجب المشروط غالبا. غايه الأمر كون ذلك الاستعمال مجازيا تأخرت عنه قرينته ، وتأخيرها إنّما يقبح إذا كان عن وقت الحاجة ، وأما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه ، كما سيجيء تحقيقه.

وأما ثانيا : فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا ، فإنّ ظاهر الحكم التأييد (٣). وعلى القول بجوازه (٤) قبل حضور وقت العمل ، فالملازمه أظهر.

والحاصل ، أنّ الأمر حقيقه في طلب نفس الفعل ، ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره ، وانكشاف عدم الشرط قرينه على ذلك متأخره عن الخطاب.

ص: ٢٧٤

-
- ١- الضمير في منه يرجع الى الأمر.
 - ٢- مبحث جواز الأمر مع انتفاء الشرط.
 - ٣- يعنى أنّ الحكم المنسوخ قبل مجيء النسخ ظاهر في التأييد وهذا الظهور يورث للمكلفين الظنّ بكون الحكم مؤبدا مع أنّه ليس بمؤبد ، بل مؤقت الى مجيء النسخ ، وليس هذا إلّا الإغراء بالجهل بالمعنى المذكور ، فيلزم أن لا يجوز النسخ ، مع أنّ جوازه ووقوعه إجماعى.
 - ٤- أى بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، وقد نسب هذا القول الى المفيد والحاجبي والى أكثر الأشاعره.

وما قيل (١): إن الامتحان لا يصحّ في حقّه تعالى لأنّه عالم بالعواقب.

ففيه ما لا يخفى ، إذ لا تنحصر فائده الامتحان في خصوص حصول العلم للأمر ، بل قد يكون للغير ، وللمكلف ، ولإتمام الحجّه كما لا يخفى .

وبما ذكرنا (٢) يعلم الجواب عمّا يقال في هذا المقام أيضا ، بأنّه لو جاز الأمر لمجرّد مصلحه في نفس الأمر (٣) ممّا ذكر ، لما دلّ الأمر على وجوب المقدمه ، ولا النهي عن ضدّه ، ولا على كون المأمور به حسنا ، فإنّ الدّلاله على المذكورات إنّما هي من خواصّ الصّيغه ، فلا يخرج عنها إلّا بالقرينه على المجاز ، ومجرّد الاستعمال لا يوجب الحقيقه حتّى يحصل الاشتراك الموجب للإجمال المانع عن الدّلاله ، ومن عدم إرادته المذكورات في بعض الأحيان ، لا يلزم عدم دلاله اللفظ من حيث هو .

وأما المقام الثاني : فذهب أصحابنا فيه الى عدم الجواز ، وجمهور العامه على الجواز ، وربّما [وبما] أفرط بعضهم (٤) فجوّزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط أيضا .

لنا : أنّه تكليف بما لا يطاق ، أمّا فيما انتفى فيه ما يتوقّف عليه الفعل عقلا فواضح . وأمّا فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا ، كعدم

ص : ٢٧٥

١- القائل هو الشارح العميدى وتبعه صاحب «الأنيس» ونقل أنّه ظاهر كلام صاحب «المعالم» أيضا . راجع «المعالم» : ص ٢٢٤ و «الدريعه» : ص ١٦٣ - ١٦٤ .

٢- والمقصود من المذكور هو أنّ الأمر حقيقه في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه .

٣- أى في نفس هذا الأمر الذى أمر به الأمر .

٤- نسبه في «المعالم» : ص ٢٢٣ الى بعض متأخري العامه . وعدّه إفراطا لأجل أنّ دليل المنع فيها أكد حيث أنّ التكليف بما لا يطاق فيه ظاهر أول الواقع بخلاف صورته جهل المأمور به ، فإنّه يختص بالثاني .

السَّيْفِ والحَيْضِ ونحوهما ، فالأَنَّهُ رَخَّصَ فِي السَّيْفِ ، وَمَنَعَ فِي حَالِ الْحَيْضِ ، فَبَعْدَ اخْتِيَارِ السَّيْفِ يَحْرَمُ الصُّومُ ، فَلَا يَجُوزُ فَعْلُهُ ؛ فَيَمْتَنَعُ شَرْعًا ، وَكَذَلِكَ يَحْرَمُ فِي حَالِ الْحَيْضِ ؛ فَيَمْتَنَعُ فَعْلُهُ شَرْعًا ، فَتَكْلِيفُهُ بِالْوَجُوبِ وَالْحَرَمِ مَعَ اتِّحَادِ الْجِهَةِ ، مَمْتَنَعٌ كَمَا سَيَجِيءُ (١). وَلَا فَرْقَ عِنْدَنَا (٢) بَيْنَ الْمَمْتَنَعِ بِالذَّاتِ وَالْمَمْتَنَعِ بِالغَيْرِ (٣) فِي قَبْحِ التَّكْلِيفِ بِهِ إِلَّا مَا فِيمَا صَارَ الْاِمْتِنَاعُ مِنْ جِهَةِ سُوءِ اخْتِيَارِ الْمَكْلُوفِ ، فَلَا يَرُدُّ مَا أَجَابَ بِهِ ابْنُ الْحَاجِبِ (٤) وَغَيْرُهُ بِأَنَّ مَا لَا يَصِحُّ التَّكْلِيفُ بِهِ هُوَ الْمَحَالُ الذَّاتِي لَا

ص: ٢٧٦

- ١- فِي بَحْثِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ.
- ٢- مَعَاشِرُ الْعَدْلِيَّةِ خِلَافَ لِبَعْضِ الْأَشَاعِرِ.
- ٣- الْمَمْتَنَعُ بِالذَّاتِ كَشَرِيكَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَاجْتِمَاعُ النَّقِيضِينَ ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ انْتِفَاءُ الشُّرُوطِ الْعَقْلِيَّةِ كَالْتِمَكُّنِ وَالْقُدْرَةِ. وَأَمَّا الْمَمْتَنَعُ بِالغَيْرِ كَالطَّيْرَانِ بِالْهَوَاءِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الطَّيُورِ ، وَهَذَا مَمْتَنَعٌ لَا بِالذَّاتِ لِكُونِهِ مَوْجُودًا فِي الطَّيُورِ. وَالْمُرَادُ بِهِ فِي الْمَقَامِ انْتِفَاءُ الشُّرُوطِ الشَّرْعِيَّةِ كَالخَلْوِ مِنَ الْحَيْضِ وَالسَّيْفِ. هَذَا وَمُرَادُ الْمَصْنُفِ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ الرَّدُّ عَلَى بَعْضِ الْأَشَاعِرِ الَّذِينَ لَمْ يَجُوزَ وَالتَّكْلِيفُ بِالْمَمْتَنَعِ الذَّاتِي كَمَا جَوَّزَهُ فَرَقَهُ مِنْهُمْ ، بَلْ جَوَّزُوا التَّكْلِيفَ بِالْمَمْتَنَعِ الْغَيْرِي وَالْإِضَافِي.
- ٤- عَثْمَانُ بْنُ عَمْرِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ابْنُ الْحَاجِبِ الدَّوِينِيُّ ثُمَّ الْمَصْرِيُّ ثُمَّ الدَّمَشْقِيُّ ثُمَّ الْإِسْكَانْدَرِيُّ (٥٧٠ - ٦٤٦ هـ) مِنْ أُمَّةِ الْمَالِكِيَّةِ وَمِنْ كِبَارِ عُلَمَاءِ أَصُولِ الْفِقْهِ وَلِدِ يَاسَنًا مِنْ صَعِيدِ مِصْرَ ، لَهُ مَصْنُفَاتٌ كَثِيرَةٌ طَارَ ذِكْرُهَا فِي الْبِلَادِ مِنْهَا «مَنْتَهَى السُّؤْلِ وَالْأَمَلُ فِي عِلْمِي الْأَصُولِ وَالْجَدْلِ» وَمَخْتَصَرُهُ «مَخْتَصَرُ مَنْتَهَى السُّؤْلِ وَالْأَمَلُ فِي عِلْمِي الْأَصُولِ وَالْجَدْلِ» وَهَذَا الْكِتَابُ يَعِدُّ مِنْ عَيُونِ مَرَاجِعِ أَصُولِ الْفِقْهِ وَقَدْ أَثْنَى عَلَيْهِ عَضُدُ الْإِيْجِيِّ وَكَذَا سَعْدُ الدِّينِ التَّفْتَازَانِيُّ وَحَاجِي خَلِيفَةُ بِعِبَارَاتٍ بَلِيغَةٍ ، وَقَدْ اعْتَكَفَ الْكَثِيرُ عَلَى هَذَا الْكِتَابِ تَدْرِيسًا وَشَرْحًا وَتَحْشِيَةً وَقَدْ طُبِعَ بَعْضُ مِنْ شُرُوحِهِ وَحَوَاشِيهِ وَأَحْسَنُهَا عَلَى مَا نَقَلَ شَرْحَ عَضُدِ الدِّينِ الْإِيْجِيِّ وَهُوَ مَطْبُوعٌ بِحَاشِيَةِ التَّفْتَازَانِيِّ وَغَيْرِهَا مِنَ الْحَوَاشِي.

الإضافى (١) ، ولا ما أورده (٢) من النقص بلزوم عدم صحه التكليف مع جهل الأمر أيضا لاشتراك امتناع الامتثال.

وفيه : أنا لا نقول بانحصار جهه قبح التكليف فى امتناع الامتثال ، بل هو ذلك مع علم الأمر به ، والقبح إنما هو فى هذه الصوره (٣).

احتجوا (٤) بوجوه :

الأول : أن حسن الأمر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون الأمور به ، كالعزم والتوطين ، ونحوهما.

وفيه : أن هذا خروج عن المتنازع.

والثانى : أنه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه ، لم يعص أحد ، واللأزم باطل بالضرورة من الدين. وأما الملازمه فلأن كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه ، وأقلها إرادته المكلف.

وفيه : أن الكلام فى شرط الوجوب ، والإرادته من شرط الوقوع لا غير.

نعم يصح ذلك (٥) على القول بكون العبد مجبورا فى إرادته ، وبطلانه بديهى.

والثالث : لو لم يصح ، لم يعلم أحد أنه مكلف ، وهو باطل بالضرورة.

أمّا الملازمه فلاّته مع الفعل ، وبعده ينقطع التكليف عنه ، وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف إلى التمام ، والمراد العلم بالإتيان به فيما بعد ، فلا يضّر

ص : ٢٧٧

١- هو بمعنى الممتنع بالغير.

٢- العضدى.

٣- أى صوره علم الأمر.

٤- القائلين بجواز الأمر وإرادته المأمور به مع علم الأمر بانتفاء الشرط.

٥- أى الاحتجاج المذكور.

حصول العلم بالواجب الموسّع بعد تقصّي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل ، فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزّمان يمكن إيقاع الفعل فيه.

وفيه : منع الملازمه لو أراد من العلم أعمّ من الظنّ المعلوم الحجّيه كما مرّت الإشارة إليه. ومنع بطلان التالي لو أراد خصوص العلم. ودعوى الضروره فيه مكابره (١) وعناد ، مع أنّ انقطاع التكليف حال الفعل أيضا محلّ كلام.

والرابع : لو لم يصحّ ، لم يعلم إبراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته ، وهو عدم النّسخ ، وقد علمه قطعاً ، وإلّا لم يقدم على قتل ولده ، ولم يحتج إلى فداء.

وأجيب عنه : بالمنع (٢) من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذّبح الحقيقي ، بل إنّما كلف بمقدّماته كالإضجاع ، وتناول المديه (٣) ونحو ذلك بدليل قوله تعالى : (قَدْ صَدَّقَت الرُّؤْيَا) (٤).

وأما جزعه فلاشفاقه عن أن يؤمر بعد ذلك بالذّبح نفسه لجريان العاده بذلك.

وأما الفداء فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيؤمر به ، أو عمّا لم يؤمر به من المقدّمات ، إذ لا يجب أن يكون الفديه من جنس المفدى.

وفيه : أنّ ذلك لا يناسب (٥) امتحان مثل إبراهيم عليه السلام واشتهاره بالفضل لذلك ،

ص: ٢٧٨

١- وهو كلام في «المعالم» : ص ٢٢٩.

٢- المجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ٢٣٠.

٣- في «مجمع البحرين» المدى بالقصر والضم جمع المديه مثلثة الميم وهي الشّفره ، سميت بذلك لأنها تقطع مدى حياه الحيوان ، وسميت سكيناً لأنها تسكن حركته.

٤- الصّافات : ١٠٥.

٥- يعنى أنّ الجواب المذكور من أنّ المطلوب في المقام هو المقدمات لا- نفس الذّبح لا- يناسب الامتحان العظيم لمثل النبي ابراهيم عليه السلام الذي اشتهر بمدى طاعته لإقدامه على ذبح فلذه كبده.

وكذا ولده إسماعيل عليه السلام ، ولا اشتهاره بذبيح الله ، ولا ما ورد أنّ المراد بذبيح عظيم هو الحسين صلوات الله وسلامه عليه .
والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض ب : (أَنْتَى أَدْبِحُكَ) (١) مع كون المجاز فى الأوّل أظهر ، كما لا يخفى .

وقد يجاب أيضا (٢) : بأنّ ذلك من باب البداء الذى يقول به الشيعة .

وهو مشكل ، لأنّ البداء إنّما هو فى الأفعال التكوينية الإلهية (٣) لا الأحكام ، والذى يجرى فى الأحكام هو النسخ (٤) .

نعم ، قد يطلق كلّ منهما على الآخر مجازا فيقال : إنّ النسخ بداء فى الأحكام كما أنّ البداء نسخ فى الأفعال .

ص : ٢٧٩

١- الصفات : ١٠٢ .

٢- وقد نسب الى المحقق الثانى ، وهو الجواب الثانى من الأجوبة الستة .

٣- يعنى أنّ البداء الاصطلاحى هو أن يظهر للمخلوق من جانبه تعالى من جهة ملاحظه الأسباب أنّ الفعل المخصوص يصدر منه تعالى فى وقت مخصوص ، فإذا جاء الوقت لم يصدر منه الفعل ، كما فى قصة موسى عليه السلام وفرعون عليه اللعنه فى حكاية النيل ، وكما فى حكاية إمامته اسماعيل بن الامام جعفر الصادق عليهما السلام ، وقصة إخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ونحو ذلك ، لأنّ فى جميع هذه الوقائع قد أظهر الله تعالى أفعاله الايجاديه بعد ما أخفاها كما لا يخفى ، وأما حكاية إبراهيم عليه السلام فليس فيها إظهار لفعله ، بل هو نسخ للحكم السابق . هذا كما فى الحاشيه .

٤- والنسخ فى اللغه الإيزاله ، وفى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر عن وجه لولاه لكان ثابتا كنسخ جهه الصلاه من بيت المقدس الى شطر المسجد الحرام بآيه القبله فى قوله تعالى : (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) .

ويمكن توجيهه (١): بأن المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله أنه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقريته قوله تعالى: (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ) (٢)، لا- أمرنى تعالى بذبحك، فيكون فى المعنى إخبارا عن حصول هذا الفعل فى الخارج بدون منع عن الله تعالى، ثم بدا لله فلم يقع فى الخارج، مثل إخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ثم ظهور خلافه (٣).

لكن يرد عليه: أن رؤيته عليه السلام ذبحه فى المنام مسببه عن أمره تعالى به، فيدور الكلام (٤).

ويشهد بذلك (٥) قوله تعالى حكاية عن إسماعيل عليه السلام: (يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ) (٦). فالأولى جعله (٧) إماما من باب النسخ، والقول بجوازه قبل العمل سيما

ص: ٢٨٠

١- أى توجيه الجواب لينطبق على البداء المصطلح أى فى الأفعال دون الأحكام.

٢- الصافات: ١٠٢.

٣- حكى أن رجلا من بنى إسرائيل قد استدعى امرأه ذات ثروه فى زمان عيسى عليه السلام فخطب، فأخبره عليه السلام بأنك لا- تدرکها لموتها ليله العرس، فوقعنا المناكحة فلم تمت فى تلك الليله، فاستعجب من تخلف ما أخبره به، فأوحى الله إليه أن يفتشوا تحت وسادتها فإذا فيه حيه عظيمه، فاستخبروا من العروس كيف حالک بالليله، فقالت: بعد ما نمت ونام أهل البيت كلهم سمعت سائلا بالباب يسأل ويدعو بدفع اللبائيات فقمتم وأخذت ما ادخروا لنا من الغذاء ومشيت نحوه بحيث لا يلتفت أحد وأوصلت الغذاء الى السائل تقربا الى الله تعالى دفعا لللبائيات ثم نمت كما كنت. فقال عيسى: هذا من ذاك وإلا لوقع ما أخبرت به.

٤- أى يرجع الكلام الى الأمر، أى أن ما ظهر له من الفعل مسبب من الأمر، فالبداء بما ظهر حقيقه فى البداء عن الأمر.

٥- أى يشهد أن ما ظهر مسبب عن الأمر.

٦- الصافات: ١٠٢.

٧- هذا هو الجواب الثالث من الأجوبه الستة.

عند حضور وقته ، أو من باب إرادته العزم (١) والتوطين ، فتأجيل . مع أنّ حصول العلم (٢) لإبراهيم عليه السلام فى معرض المنع لم لا يكون بسبب الظنّ المتّبع فى مثل هذا المقام ، مع أنّ الوجوب الشرطى (٣) فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا أيضا مشكلا ، فتدبر .

ومما يتفرّع على المسأله لزوم القضاء على المكلف إذا دخل الوقت وجنّ ، أو حاضت المرأه قبل مضيّ زمان يسع الصلاه ، وانتقاض التيمّم ممّن وجد الماء ، وإن لم يمض زمان يتمكّن عن المائيه أو منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائيه فلا ينتقض ، والمشهور انتقاضه ، ولعله من جهه ظواهر النصوص (٤).

ومنها : ما لو منع عن الحجّ فى العام الأوّل ثم مات أو تلف ماله ، فلا قضاء ، وفروع المسأله كثيره ، وربما جعل منها لزوم الكفاره على من أفطر فى شهر رمضان ثم مرض فى ذلك اليوم ، أو حصل له مفطر آخر ، من سفر ضرورى أو غير ضرورى ونحو ذلك . وفيه : إشكال ؛ إذ لا دليل على انحصار الكفاره فى إفطار الصوم التام النفس الأمريّ ، بل قد يجب لأنّه فعل فعلا حراما وأفطر صوم رمضان بحسب ظنّه الذى عليه المعول فى التكليف ، ولذلك وقع الخلاف فيه بين الأصحاب .

ص : ٢٨١

١- وهو الجواب الرابع ، وحاصله أنّ المطلوب لم يكن نفس الذبح ، بل هو العزم وتوطين النفس عليه .

٢- وهو الجواب الخامس .

٣- وهو الجواب السادس .

٤- أنّ الانتقاض من جهه دليل خارجى ولعله ظواهر النصوص لا لما ذكر . قال فى الحاشيه : فلا ينافى ذلك قول المشهور بعدم الجواز .

قانون : إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا

اختلفوا في أنّ الشارع إذا أوجب شيئاً ثم نسخ وجوبه ، هل يبقى الجواز أم لا؟(١)

والظاهر أنّ الجواز الثابت بالبراءة الأصليته ثابت حينئذ جزماً ، وإنّما الإشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الأمر ، فمحلّ النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعيّ من الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الاستحباب وعدمه.

فالأقوى عدمه ، بل يرجع إلى الحكم السّابق من البراءة أو الإباحة أو التحريم ، بالنظر إلى الموارد ، مثل أن يكون من العبادات فيحرم ، لكونها تشريعاً بدون الإذن (٢) ، أو العادات (٣) والتلذّذات (٤) فيكون مباحاً ، أو المعاملات ، فالأصل البراءة من اللّزوم لأصالة عدم ترتّب الأثر ، أو بالنظر إلى الأقوال فيما لم يرد فيه

ص: ٢٨٢

١- عند الرازي بقي الجواز خلافاً للغزالي كما في «المحصول»: ٢ / ٢٨٣ وكذا بقي الجواز عند العلّامة كما صرّح في «التهذيب»: ص ١١٢ و «المبادئ»: ص ١٠٨ بينما الشيخ حسن في «المعالم»: ص ٢٣٢ قال: «لا يبقى معه الدلالة على الجواز ، بل يرجع الحكم الّذي كان قبل الأمر ونقل في «المعالم»: وبه قال العلّامة رحمه الله في «النهاية» وبعض المحقّقين من العامّة ، وقال أكثرهم بالبقاء.

٢- إذ إنّ العبادات من جهة كونها توقيفيّة موقوفه على أمر الشارع وبيانه ، وبدونه يكون تشريعاً محرّماً ، فبعد الأمر هي إمّا واجبه أو مستحبه فإذا رفع الأمر لا يمكن أن يرجع إلى غير الحرمة وذلك كحرمة التوجّه إلى بيت المقدس في الصلاة بعد ما رفع وجوبه بالآية.

٣- عطف على قوله: العبادات ، والمراد منها مثل القعود والقيام والنوم ونحو ذلك.

٤- كالأكل والشرب ونحوهما.

نصّ ، فإنّ منهم من قال فيه بالتحريم ، ومنهم من قال غير ذلك (١) ، فيما يتوهم (٢) من أنّ المراد رجوع الحرمة المنسوخه (٣) مثلا ، لو فرضت ثبوتها قبله أيضا باطل.

وبالجملة ، المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الأمر بالدلالة التضمّنيّة مطلقا ، لا رجوع الحكم السابق ، وإن كان حكما شرعيّا منسوخا.

ومحلّ النزاع ما إذا قال : نسخت الوجوب أو رفعته ، أو : نسخت المنع عن الترك ، ونحوها. أمّا لو حرّمه أو صرّح بنسخ مجموع مدلول الأمر ، فلا إشكال.

احتجوا على بقاء الجواز (٤) : بأنّ الأمر الإيجابيّ دلّ على الجواز مع المنع من الترك ، فالمقتضى للجواز موجود ، ونسخ الوجوب لا- يحصل معه اليقين برفعه ، لحصول معناه برفع المنع عن الترك ، فإنّ رفع المركّب يحصل برفع أحد جزئيه ، وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل إنّما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ، ولا ريب أنّ رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك ، فمع انضمامه الى جواز الفعل ، يحصل الإباحه.

وفيه : أنّ الجنس والفصل وجودهما في الخارج متّحد ، ووجودهما إنّما هو في ضمن الفرد ، فلا معنى للتفكيك بينهما ، مع أنّ المحقّقين منهم (٥) صرّحوا بكون الفصل علّه لوجود الجنس (٦) ، مع أنّ الأحكام منحصره في الخمسه ، فلا يتصوّر

ص: ٢٨٣

١- وهو مذهب أصحابنا ومعتزله بغداد ، والإباحه مذهب أكثر أصحابنا ومعتزله البصره ، والوقف مذهب الشيخ المفيد وبعض العامه كما ذكر في الحاشيه.

٢- راجع في «المعالم» : ص ٢٣٢.

٣- هذا الكلام كأنّه ردّ على سلطان العلماء في حاشيته ص ٢٩١ على «المعالم».

٤- وكذا ذكر في «المعالم» : ص ٢٣٤ مع تصرّف في العبارات.

٥- وقد ذكره في «المعالم» : ص ٢٣٤ بقوله : كما نصّ عليه جمع من المحقّقين.

٦- قال المحقّق الاصفهاني في «هدايته» : ٢ / ٦٤٨ : كأنّ مرادهم بعليه الفصل للجنس أنّ وجود الجنس مستند الى وجود الفصل تبعاً له لاتحاده به ، فهناك وجود واحد ينسب أصله الى الفصل وتبعاً الى الجنس وهما متحدان بحسب الوجود. وقال في الحاشيه في بيان كون الفصل علّه للجنس ما هو حاصله ، أنّه علّه لرفع إبهامه الذهني وتميّزه من حيث تحصيله في ضمن الفصل الخاص.

الانفكاك عن واحد من الفصول الأربعة (١) التي يتركّب الجواز معها.

وما قيل (٢) في الاحتجاج من نيابه الفصل الآخر.

ففيه : أنّ تحصّل الجنس في ضمن الفصل الأوّل غير تحصيله في ضمن فصل آخر ، فإذا انتفى التحصّل الأوّل فما الذى أوجب حصوله ثانياً؟

فإن قلت : إنّ وجوده مستصحب (٣).

قلت : عليه الفصل لوجود الجنس والتفرقه بين التحصيلين (٤) لا يجامع القول بالاستصحاب ، وإن تقارن رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج.

سألنا (٥) ، لكنّه معارض (٦) باستصحاب عدم القيد (٧) ، فإنّ جواز الترك حال

ص: ٢٨٤

١- أى لا- يتصوّر انفكاك الجنس وهو الجواز عن واحد من الفصول الأربعة ، أعنى فصل الوجوب والاستحباب والاباحه والكراهه حتى يكون ذلك الجواز بدون أحد هذه الفصول حكماً آخر ، وأما تحقّقه مع شيء من هذه الفصول فلا دليل عليه.

٢- فى «المعالم» : ص ٢٣٥ بتصرّف فى العبارة.

٣- راجع «المعالم» : ص ٢٣٧.

٤- أى اختلافهما بواسطة اختلاف الفصلين.

٥- أى سلّمنا عدم اليقين برفع الجنس وجريان الاستصحاب فيه.

٦- وذكره فى «المعالم» : ص ٢٦٧.

٧- واستصحاب عدم القيد يعنى استحباب عدم الجواز من قبيل الأصل المثبت إذ يثبت به زوال الفعل والأصل المثبت غير معتبر كما سيأتى فى محلّه إن شاء الله ، مضافاً الى أنّ استحباب عدم اللّوازم لا يعارض استحباب الملزوم ، وإلّا لم يصح استحباب أصلاً ، إذ استحباب وجود شخص لا يخلو عن معارضة استحباب عدم آثاره ، وجواز الترك من لوازم آثار وجود الفعل.

ثبوت الوجوب كان منعدهما يقينا ، وحصوله الآن مشكوك فيه.

فإن قلت : لا ريب في حصول القيد ، لأنّ جواز التّرك حاصل برفع الوجوب مطلقا (١) ، فمع استصحاب الجواز يتمّ المطلوب.

قلت : سلّمنا ذلك ، لكنّ الأصل عدم الارتباط والتقييد.

فإن قلت : الارتباط والتقييد أمر اعتباري ، وبعد حصول الطرفين واتّحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك.

قلت : سلّمنا ذلك ، لكن نقول : الأصل عدم تيقّن اللّحوق وهو مستصحب ، غاية الأمر حصول ظنّ باللّحوق بالاستصحاب ، ولا يقين ، لا- لأنّ الانضمام في نفسه يحتاج إلى دليل ، بل لأنّ اليقين بالانضمام يحتاج إلى اليقين بثبوت المنضمّ إليه ، وهو غير متيقّن ، لأنّه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن التّرك فقط ، يحتمل التعلّق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد. فعدم اليقين بالانضمام إنّما هو لعدم اليقين ببقاء المنضمّ إليه ، فكما أنّ بقاء المنضمّ إليه - أعني الجواز - مستصحب حتّى يثبت اليقين بخلافه ، فكذلك عدم لحوق القيد به متيقّن حتّى يثبت اليقين بخلافه ، والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان (٢) فيبقى

ص: ٢٨٥

١- أي سواء قلنا ببقاء الجواز أو لم نقل.

٢- أي استصحاب بقاء الجواز واستصحاب عدم لحوق القيد به. وقال في الحاشية : وقد أورد عليه بأنّ الاستصحابين هنا من باب المزيل والمزال ، لأنّ الشك في لحوق القيد وعدمه مسبّب عن الشك في بقاء المنضمّ إليه ، فإذا استصحب بقاء المنضمّ إليه ارتفع الشك عن اللّحوق ويحصل اليقين به ، فلا وجه له حينئذ للتعارض ، وفيه عدم تسليم كون الشك في اللّحوق عن الشك في بقاء المنضمّ إليه حتّى في مقام استصحاب المنضمّ إليه.

وبعبارة اخرى ، فكما أنّ الأصل بقاء الجواز الذى فى ضمن الوجوب ، فالأصل عدم تحقّق الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الاستحباب ، فإنّ جميع الأحكام الشرعيّة ، الأصل عدمها.

ومن طريق بيان المبحث علم أنّ الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا-الإباحة ولا غيرها (١) ممّا توهم (٢) ، فإنّ جنس الوجوب هو الطّلب الراجح.

ثمّ إنّ هذا الأصل وإن قلّ فروعه ، بل لا يحضرنى الآن له فرع إلّا ما توهمه بعض الأصحاب (٣) من تفرّيع جواز الجمعه بعد انتفاء الوجوب العينى بسبب فقد شرطه ، أعنى حضور الإمام عليه السلام أو نائبه ، أو تحريمه لبقائه بلا دليل ، والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه (٤) ، لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو

ص: ٢٨٦

١- غير الإباحة. فالأقوال فى المسألة على ما قيل أربعة هى : أنّ الباقي هو المعنى الظاهرى من الجواز أعنى الإباحة ، أنّه الاستحباب ، أنّه يعمّهما والمكروه ، أنّه الأعم من الإباحة والاستحباب.

٢- ولعلّ المتوهم هو الفاضل المير محمد حسين خاتون آبادى فى رسالته التى كتبها فى صلاة الجمعه على ما نقل.

٣- فى بعض الحواشى وقد أشار الى هذا المتوهم فى «التمهيد» ، ولعلّ المتوهم هو المحقق الثانى فى رسالته المعموله فى صلاة الجمعه. راجع «رسائل المحقّق الكركى» : ١ / ١٤٠.

٤- قول ذلك المتوهم باطل كما ستعرف بطلانه فى آخر هذا القانون.

ما اشتهر في ألسنتهم من أن بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام ، والتحقيق خلافه كما بينا.

فمن فروعه : أن القضاء تابع للأداء ، والتحقيق خلافه.

ومنها : أن الوضوء لا يجزى عن الغسل إذا تعدّر.

ومنها : أنه لو نذر إيقاع صلاته في مكان لا رجحان فيه.

والتحقيق أنه لو نذر إيقاع صلاه الظهر مثلا أو نافلته في مكان لا رجحان فيه ، فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ، وأما لو نذر إيقاع ركعتين مبتدأه (1) في المكان المذكور فينعقد ، لا لأن عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد أن ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع ، بل لأن مورد النذر هو ذلك الفرد ، وهو راجح باعتبار الكلّي الموجود فيه.

ومنها : ما لو باع العبد المأذون ، أو أعتقه ، ففي الإذن أو انزاله وجهان ، بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا أيضا. فإن الإذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ، وبقي كلّي الإذن ، إلى غير ذلك من الفروع ، مثل أن ينذر أضحيتة حيوان خاص فمات قبل ذلك ، فلا يجب آخر ، بل الظاهر أنه كما لا يجزى الاستصحاب في الأجزاء العقلية (2) لإثبات الأحكام الشرعية ، كذلك لا يمكن

ص: ٢٨٧

١- أي نافله مبتدأه.

٢- المراد من الأجزاء العقلية هو ما كان كذلك جزء من الأجزاء محتاجا الى جزء آخر منهما في تركيب الماهية كاحتياج نفس المركب إليها ، فبانتهاء أحد الأجزاء ينتفى المركب وسائر الأجزاء ، فيخرج بذلك عن إطلاقه الاسم كالإنسان بالنسبة الى الحيوان الناطق ، ولكن هذا بخلاف الأجزاء الخارجيه كأجزاء اليد بالنسبة الى نفس اليد لأنها ليست بطريق الأجزاء العقلية.

الاستدلال عليه بمثل قولهم عليهم السلام : «ما لا- يدرك كله لا- يترك كله» (١). «والميسور لا- يسقط بالمعسور» (٢). «وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» (٣). بخلاف الأجزاء الخارجيه فيجب غسل الأقطع بقيه العضو في الوضوء ، ونحو ذلك.

وأما انتفاء الشرط (٤) ، فليس مما نحن فيه في شيء ، فبانتفائه ينتفى المشروط رأسا وهو ليس بنسخ جزما وبديده ، لتجدده آنأ فآنا في جميع الأزمان ، ومسأله صلاه الجمع المتقدمه من هذا القبيل.

ومما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهه وغيرهما.

وكذلك الكلام في أقسام العام والخاص.

ص: ٢٨٨

١- «عوالى اللئالى»: ٥٨ / ٤.

٢- «عوالى اللئالى»: ٥٨ / ٤.

٣- «عوالى اللئالى»: ٥٨ / ٤.

٤- وهو جواب على التوهم الذى سبق لبعض الأصحاب وهو خاتون آبادى كما نقل أو غيره.

إشاره

الحق أن الأمر يقتضى الإجزاء (١).

وتحقيق هذا الأصل يقتضى رسم مقدمات :

الأولى : الإجزاء

الإجزاء (٢) : هو كون الفعل مسقطا للتعبد به ، وإنما يكون إذا أتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبره فيه.

وقيل : هو عباره عن إسقاط القضاء ، كما سيجىء نظيره فى الصيحه ، وهو أخص من الصيحه ، إذ مورد الصيحه أعم من موارد التعبد فيشمل العقود والإيقاعات ، بخلاف الإجزاء فإنه مختص بموارد التعبد.

فالظاهر أن الإجزاء فى العبادات هو اللأزم المساوى للصيحه فيها.

وتعريف الإجزاء بهذا اللفظ قد وقع فى كلام بعضهم ، وهو موهم لخلاف المقصود ، والأولى أن يعبر عن المعنى الأول بحصول الامتثال ، وعن الثانى بسقوط فعله ثانيا ، أعم من الإعادة والقضاء ، فإن ما لا يكون مسقطا للقضاء ،

ص : ٢٨٩

١- وإلى هذا ذهب العلماء كما فى «مباديه» : ص ١١١ ، بل فى «الذريعه» : ١ / ١٢١ : أن جميع الفقهاء يذهبون إلى أن امتثال الفعل المأمور به يقتضى إجزائه. نعم فى «المبادى» : ص ١١ : وذهب أبو هاشم إلى أنه لا يقتضيه. وستعرف بعد صفحات سبع من متن هذا الكتاب أنه المشهور نعم ، وخالف فيه أبو هاشم وعبد الجبار.

٢- الإجزاء فى اللغه هو الكفايه يقال أجزاءه أى كفاه ، وفى الاصطلاح هو كما فى المتن المذكور.

لا يكون مسقطاً للإعادة بطريق أولى.

والظاهر أنّ مراد من عبّر بما ذكر ، هو ذلك أيضاً (١) ، وإن لم يساعده العبارة.

ويشهد بذلك (٢) اتفاقهم على دلالة الأمر على الأجزاء بالمعنى الأوّل دون الثانى.

الثانى : كون الأمر مقتضياً للأجزاء ، هو إذا أتى به المكلف على ما هو مقتضى الأمر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه المستفاده له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت (٣) ،

الثانى : فى حقيقته الأمر و تعيينه

ولكنّ الإشكال فى حقيقته الأمر (٤) و تعيينه ، فإنّ التكليف قد يكون بشىء واحد فى نفس الأمر وقد حصل العلم به للمكلف (٥) واستجمع جميع الأمور المعتمده فيه على سبيل اليقين ، وقد يكون كذلك ولكنّ المكلف لم يحصل له سوى الظنّ به (٦) ، وباستجماع تلك الأمور ، كما يحصل للمجتهد

ص: ٢٩٠

١- بأن يراد من القضاء فى التعريف الثانى مطلق التدارك ، أعمّ من القضاء والاعاده مع إرادته الشأئيه ، فيصير المعنى أنّ الأجزاء هو ما من شأنه إسقاط فعله ثانياً ، فلا يرد على عكسه خروج مثل صحيح صلاه العيدين ، وعلى طرده دخول فاسدهما مع أنّه لا اسقاط فيه حقيقته وإنّما المتحقّق السقوط ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- أى بأنّ الأولى أن يعبّر عن المعنى الأوّل بحصول الامتثال أو بأنّ مراد من عبّر بما ذكر هو ذلك.

٣- أى من كونه مستجمعا لجميع الأمر والمعتبره فيه أو كما عرفت فى أوّل القانون من معنى الأجزاء.

٤- أى المأمور به.

٥- هذا هو المأمور به الاختيارى الواقعى.

٦- هذا هو الظاهرى العقلى.

فى الفتاوى ، فإنّ اعتمادة على الظنّ المستفاد حجّيته عموماً من العقل والنقل.

وقد يكون كذلك ، ولكنّ الشّارع نصّ بالخصوص (١) على كفايه الظنّ عن اليقين ، كالطهاره المظنونه بسبب الشّك فى حصول الحدث.

وكذلك قد يكون التكليف بشىء أولاً (٢) مع الإمكان ، وببدله ثانياً مع عدمه كالتيمّم عن الماء.

والإشكال فى أنّ المكلف (٣) مكلف بالعمل بالظنّ ما دام غير متمكّن عن اليقين ، ومحكوم بإجزاء عمله كذلك ، أو مطلقاً (٤).

وبعبارة اخرى : هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه فى الحال والماضى (٥) إلماً فى حال عدم التمكن منه ، أو هو منقطع بالظنّ ، ولا يترتّب على الماضى شىء (٦)؟

وكذلك الكلام فى المبدل والبدل ، فمن تيمّم لعذر ثمّ تمكّن من الماء فى الوقت ، فإن قلنا أنّ المكلف به هو الموضوع فى الوقت ، إلماً فى حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى : إنّ مكلف بإبداله بالتيمّم ما دام متعذراً فيجب عليه الإعادة فى الوقت.

وإن قلنا : إنّ التكليف الأوّل انقطع والتكليف الثانى أيضاً مطلق ، فلا.

ص: ٢٩١

١- هذا هو الظاهرى الشرعى.

٢- هذا هو الواقعى الاضطرارى.

٣- هذا هو الاشكال الذى أشار إليه أولاً بقوله : ولكن الاشكال فى حقيقه الأمر ، وما ذكر بينهما توطنه لتوضيح هذا الاشكال.

٤- يعنى أنّه مكلف بالعمل بالظنّ سواء انكشف فساد ظنّه أم لا ، هذا مبنى على موضوعيته الظنّ.

٥- فى الحال أى فى حال الانكشاف فإنّه حينئذ مكلف بالعمل باليقين. وقوله : والماضى ، أى ما فعل فى السابق.

٦- أى لا أداء ولا قضاء

والظاهر أنّ هذا لا يندرج تحت أصل (1) ويختلف باختلاف الموارد ، فلا بدّ من ملاحظه الخارج.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ التكليف يتعدّد بحسب اختلاف الأزمان والأحوال ، والمكلف به في الأوامر المطلقة إنّما هو الطبعه لا بشرط المرّه ولا التكرار ، والطبعه تتحصّل بوجود فرد منها ، فصلاه الظهر قد تجب مع الوضوء في وقت ، ومع التيمّم في آخر ، فبأيهما حصلت فقد حصلت ، فحينئذ نقول : موضع الخلاف إن كان بالنسبه إلى كلّ واحد من الحالات فلا إشكال في الإجزاء بمعنييه ، لحصول الامتثال وعدم وجوب الإعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبه إلى ذلك التكليف ، وإنّما يكون عدم الإجزاء بالنسبه إلى الأمر الآخر ، فوجوب القضاء أو الإعادة لمن انكشف فساد ظنّ طهارته إنّما هو لعدم حصول الصلاه بالطهاره اليقينيّه ، لا للاختلال في الصلاه بالطهاره الظنيّه ، ففعلها ثانيا إنّما هو لعدم الإتيان بالأولى لا الثانيه (2) ، وكذلك فعل الصلاه ثانيا بالمائيه لأجل اختلال المبدل لا البدل ، ولذلك لا تعاد بالطهاره الترابيه.

وإن كان بالنسبه الى مطلق الأمر أعمّ من المبدل والبدل ، فلا أظنّ مدّعى الدّلاله على سقوط القضاء ، يدّعى السّقوط ، حتّى بالنسبه الى المبدل.

ولعلّ النزاع في هذه المسأله لفظي ، فإنّ الذي يقول بالإجزاء ، إنّما يقول بالنظر إلى كلّ واحد من الأوامر بالنسبه إلى الحال التي وقع المأمور به عليها ، ومن يقول بعدمه ، إنّما يقول بالنسبه إلى مطلق الأمر الحاصل في ضمن البدل والمبدل.

ص: ٢٩٢

١- لم يدخل تحت أصل لفظي أو أصل عملي أو قانون معيّن يرجع إليه في مقام الشك.

٢- المراد هنا من الأولى الصلاه بالطهاره اليقينيّه كما أنّ المراد من الثانيه الصلاه بالطهاره الظنيّه.

الثالثة : الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به

محل النزاع فى هذه المسأله يحزّر على وجهين :

الأول : هو أنّ إتيان المأمور به على وجهه ، هل هو مسقط للتعبد به ، بمعنى أنّه لا يقتضى ذلك الأمر فعله ثانيا قضاء أم لا؟
والظاهر أنّ المخالف حينئذ يقول إنّّه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء فى الجملة ، لا أنّه لا بدّ أن يقتضى فعله ثانيا دائما ، كما لا يخفى.

والثانى : أن يكون معنى إسقاط القضاء أنّه لا يجوز أن يكون معه أمر آخر (١) يفعله ثانيا قضاء أو يجوز (٢)؟

والظاهر أنّ النزاع على الثانى (٣) يكون لفظيا ، إذ لا يمكن إنكار إمكان ذلك ، فيعود النزاع فى تسميته ذلك قضاء (٤). ونحن أيضا نسقط هذا التقرير ونجرى فى الاستدلال على التحرير الأول ، ونقرّر الأدلّه على ما يطابقه.

ثمّ إنّ هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتى فى كون القضاء تابعا للأداء أو بفرض جديد ، فالخلاف يجرى على القولين كما لا يخفى.

وكذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبيعه أو المرّه أو التكرار ، إذ نفى المرّه للغير إنّما هو بالتخصيص ، وإسقاط القضاء على القول بالإجزاء إنّما هو من جهه

ص: ٢٩٣

- ١- كما هو لازم القول بالإجزاء.
- ٢- أى يجوز أن يكون معه أمر آخر كما هو لازم القول بعدم الإجزاء.
- ٣- أى على الوجه الثانى.
- ٤- يكون النزاع فى لفظ القضاء بمعنى أنّ ما ثبت بالأمر الأول مع الآخر يجوز تسميته قضاء أم لا.

عدم الدليل ، إذ بعد حصول الإجزاء حصل الامتثال ، فلا أمر يمثّل به ثانيا ، فيسقط لأنه تشريع .

وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار إنّما هو بالأصالة ، والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالة على الإجزاء إنّما هو من باب القضاء أو الإعادة .

الرابعه : القضاء يطلق على معان

القضاء يطلق على خمسة معان (١) :

الأول : هو الفعل كقوله تعالى : (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ) (٢) ، و : (فَإِذَا قُضِيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ) (٣) .

الثاني : فعل ما فات في الوقت ، المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت ، كتارك الصلاة عمدا مع وجوبه عليه أم لم يجب ، كالتائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم ، أو وجب على غيره كقضاء الولي ، وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف إليه الإطلاق .

الثالث : استدراك ما تعيّن وقته إمّا بالشروع فيه كالاعتكاف ، أو بوجوبه فوراً كالحجّ إذا أخلّ [أفسد] ، فيطلق على المأتمّي به ثانيا القضاء وإن لم ينو به القضاء .

الرابع : ما وقع مخالفا لبعض الأوضاع المعتبره فيه ، كما يقال : التّشهد والسّجده

ص : ٢٩٤

١- وقد يطلق على غير تلك المعاني أيضا كما في قوله تعالى : (وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ) ، أى يحكم . وقوله تعالى : (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) ، أى أمر . وقوله تعالى : (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) ، أى خلقهنّ .

٢- الجمعه : ١٠ .

٣- البقره : ٢٠٠ .

الخامس : ما كان بصوره القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود ، كقولهم : الجمعة يقضى ظهرا (١).

إذا تمهد هذه المقدمات فنقول :

اختلف الأصوليون في أنّ إتيان المأمور به على وجهه ؛ هل يقتضى الإجزاء ، بمعنى سقوط القضاء بعد اتّفاقهم على اقتضائه الامتثال؟

على قولين ، المشهور نعم (٢) ، وخالف فيه أبو هاشم (٣) وعبد الجبار (٤).

ص: ٢٩٥

١- قالوا : إنّ من فات عليه الجمعة مع وجوبها عليه لا يقضى الجمعة ، بل يصلّى الظهر أداء لو كان الوقت باقيا وقضاء في خارج الوقت ، ومع هذا يصح أن يقال الجمعة تقضى ظهرا.

٢- وإليه ذهب العلّامة في «المبادئ» والمحقّق صاحب «المعارج» فيه ، بل في «العدّه» : ذهب الفقهاء بأجمعهم وكثير من المتكلمين إلى كونه مجزيا إذا فعل على الوجه الّذى تناوله الأمر. وذهب إليه الرازى في «المحصول» ونقله إلى : أكثر العلّامة وعزاه الآمدى إلى أصحابه الأشاعره وأكثر المعتزله كما ذكر المحقّق الاصفهاني في «الهدايه» : ٢ / ٧٠١ والغزالي فصل كما في «المستصفى» : ١٠ / ٢.

٣- عبد السيّلام بن محمّد ابو هاشم الجبائي البصرى (٢٤٧ - ٣٢١ هـ) من أعيان المتكلمين المعتزله ومن أصوليهم. تبعته فرقه معتزليه تسمى البهشميه له مصنّفات منها : «العهده في اصول الفقه» و «كتاب الاجتهاد» و «تذكره العالم - في أصول الفقه» وأبو هاشم هو صاحب المسأله التي تذكر في بعض الكتب والتي قال عنها إمام الحرمين إنّها حارت فيها عقول الفقهاء وهى : أنّ من توسط جمعا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم أنّه لو بقى على ما هو عليه لهلك من تحته ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلّا بدن آخر وفي انتقاله اهلاك المنتقل إليه فكيف حكم الله وما الوجه؟

٤- القاضي عبد الجبار المعتزلى (... - ٤١٥ هـ) من أئمه الاصوليين وشيخ المعتزله قد اسند اليه منصب القضاء بعد ذلك انحسر شأنه وضعف أمره ورجع الى ما يشبه ما كان عليه من الفقر. ومن مؤلفاته في اصول الفقه «كتاب العمده» وهو كتاب قال عنه ابن خلدون : إنّ أحد الكتب الأربعة التي هي أركان المؤلفات الأصوليه وهى بالاضافه الى «كتاب العمده» هذا «البرهان» لإمام الحرمين و «المستصفى» للغزالي و «المعتمد» لأبى الحسين البصرى المعتزلى ، اثنان للمعتزله واثنان للشافعيّه. ويعدّ «كتاب العمده» موسوعه أصوليه يتميز بكثرة نصب الأدلّه والاستطراد في كلّ ما يمكن أن يراد عليها من اعتراضات ثم الاجابه عنها ، كما أنّه يتضمّن آراء لعلماء ليس من المتوقع العثور على أقوالهم بعد أن اندثرت كتبهم. وقد شرحه تلميذه أبو الحسين البصرى المعتزلى. وقد توفي في الري ودفن بها في داره على رأى أكثر المترجمين له بعد أن تجاوز التسعين من عمره.

لنا : أنّ الأمر لا يقتضى إلّا طلب الماهيّة المطلقة ، بدون اعتبار مرّه ولا تكرار كما مرّ تحقيقه .

ومعناه أنّ المطلوب به إيجاد الطبيعه ، وهو يحصل بإيجاد فرد منه ، والمفروض حصوله ، فحصل المطلوب ، فلا يبقى طلب آخر ، فقد سقط الوجوب ، بل المشروعيّة أيضا ، لما مرّ تحقيقه في نفي دلالة الأمر على التكرار .

فلو قيل : إنّ حصول الامتثال بالنسبه إلى ذلك الأمر إنّما هو بالنسبه إلى بعض الأحوال دون بعض ، وإنّما الشاقط هو الأمر بالبدل دون المبدل .

فأقول : إنّ ذلك باطل من وجهين :

الأوّل : أنّ ذلك خروج عن المتنازع ، إذ ما ذكرته يصير أمرين ، وكلامنا في الأمر الواحد .

والثاني : أنّ المكلف بالصلاه مع الوضوء مثلا إنّما هو مكلف بصلاه واحده كما هو مقتضى صيغته الأمر ، من حيث إنّ المطلوب بها الماهيّة لا بشرط ، فإذا تعدّر

ص : ٢٩٦

عليه ذلك ، فهو مكلف بهذه الصلاة مع التيمم ، وهو أيضا لا- يقتضى إلما فعلها مرّه ، وظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل ، فعوده يحتاج إلى دليل ، والاستصحاب وأصالة العدم وعدم الدليل كلّها يقتضى ذلك (١) ، مضافا الى فهم العرف واللغه ، وما ترى أنّ الصلاة بظنّ الطهاره تقضى بعد انكشاف فساد الظنّ ، فإنّما هو بأمر جديد ودليل خارجي(٢).

نعم لو ثبت من الخارج أنّ كلّ مبدل إنّما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكّن عنه ، فلما ذكر وجه (٣) ، وأنّى لك بإثباته ، بل الظاهر الإسقاط مطلقا (٤).

فيرجع النزاع فى المسأله إلى إثبات هذه الدّعوى إلّا أنّ الأمر مطلقا يقتضى القضاء أو يفيد سقوطه ، فالمسأله تصير فقهيّه لا اصوليّه (٥).

وقد استدلّوا على المشهور أيضا بوجهين آخرين :

الأوّل : أنّه لو كان مكلفا بذلك الأمر بعينه بفعل ما أتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل ، وهو محال.

وإن كان مكلفا بذلك الأمر بإتيان غير المأتى به أوّلا فيلزم أن لا يكون المأتى به أوّلا تمام المأمور به ، هذا خلف.

أمّا الثانى ، فظاهر ، وأمّا الأوّل ، فهو مبنيّ على ما حقّقناه من أنّ حصول الامتثال

ص: ٢٩٧

١- أى اسقاط الأمر الأوّل.

٢- من الاجماع والأخبار الداله على أنّ الطهاره شرط واقعى للصلاه لا علمى.

٣- هذا جواب الشرط أعنى لو قيل.

٤- اسقاط المبدل بعد الاتيان بالبدل سواء حصل التمكن من المبدل أم لا.

٥- لأنّه بحث عن وصول الدليل لا عن كيفية الاستنباط عنه. ومراده بالفقه ، الفقه الاستدلالي وقد ردّ فى «الفصول» : ص ١١٨ على هذا المقاله.

لا يبقى معه طلب آخر ، فتحصيل الامتثال الثاني لا يتمّ الا بإعادة الامتثال الأوّل ، وهو تحصيل الحاصل.

وبذلك يندفع (١) ما يقال : إن فعله ثانيا مثل المأتى به أولا-، لا نفسه ، فإنّ ذلك إنّما يصحّ لو كان فعله ثانيا بأمر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محلّ النزاع.

وأما على التحرير الأوّل ، فلا يبقى طلب وأمر حتّى يستدعى إثباته ثانيا بحيث يكون غير الأوّل.

وأما ما قيل في ردّه (٢) : من أنّ المطلوب هو الطبعه لا-الأفراد ، ولا-شكّ في أنّ تحصيل الطبعه بعد حصوله أولا تحصيل للحاصل ، فهو قريب من الهذيان ، إذ ذلك يستلزم أن يكون فعل جميع الأنواع المندرجه تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيل للحاصل.

الثاني : أنّه لو لم يكتف بإتيان الأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الأمر فعله ثانيا ، لزم كون الأمر للتكرار ، وهو خلاف التحقيق ، أو خلاف المفروض.

ويرد عليه (٣) : أنّ منكر الدلاله على الأجزاء لا-يقول بأنّ الأمر يقتضى ذلك بحيث لا يتخلّف منه بالذات ، كما يقوله القائل بالتكرار ، بل يقول أنّه لا مانع من اقتضاء ذلك (٤) كما أشرنا في المقدمات (٥).

ص : ٢٩٨

١- هذا عن التفتازانى في «شرح الشرح».

٢- الردّ هو على قول التفتازانى السّابق الذّكر ، وهو من الباغنوى. وأيضا قيل أنّ الرادّ هو المدقّق الشيروانى ، كما أفاده في الحاشيه وذكره في «الفصول» : ص ١١٧ بقوله : وأجاب بعض المعاصرين.

٣- الايراد من المصنّف على التفتازانى المذكور.

٤- وهو اقتضاء الأمر التكرار.

٥- لعلّه أراد من المقدمات بعضها لأنّه إنّما أشار إليه في المقدمتين إحداهما المقدمه الثانيه أعنى قوله : ثم إنّ الظاهر أنّ التكليف ... الخ. وثانيهما المقدمه الثالثه أعنى قوله : كذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبعه أو المرّه أو التكرار. هذا كما في الحاشيه.

وأيضاً التكرار على القول به إنّما هو على مقتضى العقل والعادة إلّا أن يمنع مانع عنه ، كما مرّ في مبحثه ، وما نحن فيه ليس كذلك.

احتجّ المانع : بوجوب إتمام الحجّ الفاسد (١) ، فلو كان الأمر مقتضياً للإجزاء لكان إتمامه مسقطاً للقضاء (٢).

وفيه : أنّ القضاء للفائت وهو الحجّ الصحيح وإتمام الفاسد ، أمر على حده ولا يجب له قضاء ، وبأنّه لو كان مسقطاً للقضاء لما وجب القضاء على من صلّى بظنّ الطهاره ثمّ انكشف فساد ظنّه.

وقد أجيب عن ذلك بوجوه ضعيفه :

منها : أنّ تسميه ذلك قضاء مجاز ، بل هو أمر على حده.

وفيه : أنّه مستلزم للواسطة بين القضاء والأداء وليس بإعادة أيضاً.

ومنّها : منع بطلان اللّازم.

والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمّل فيما ذكرنا.

فنقول : إنّ هذا القضاء إنّما يجب من جهه دلالة الدليل على أنّ المطلوب هو الصلاه بالطهور ، ويجوز الاكتفاء بالظنّ ما لم يحصل اليقين بخلافه ، فإذا حصل ، فيقضى الفائت ، فالقضاء إنّما هو للمبدل بالدليل لا البدل ، فيصح إطلاق القضاء

ص : ٢٩٩

١- وهو لأبى هاشم كما في «المبادئ» : ص ١١١.

٢- قال في التوضيح : توضيح ذلك الجواب أنّه إن اريد بالقضاء في قوله لكان اتمام الحجّ فاسداً مسقطاً للقضاء وقضاء الحجّ المأمور به فالملازمه ممنوعه ، وإن اريد به قضاء اتمام فبطلان اللّازم ممنوع.

المصطلح عليه حقيقه.

هذا وإني لم أقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا (1)، ووجدنا كلماتهم مختلطة في بيان المقصود ، فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخط ، والله الهادي.

ص: ٣٠٠

١- من تحرير محلّ النزاع وتقرير الأدلّة وتحقيق المبحث وغير ذلك.

اختلفوا في أن الأمر إذا كان مقيدا بوقت إذا فات فيه ، فهل يجب بعده بذلك الأمر أم لا؟

وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من أن القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد.

والحق أن الأمر لا يقتضى إلا الإتيان في الوقت (١) ، ووجوب القضاء يحتاج الى أمر جديد ، وبنى العضدى (٢) المسألة على أن قولنا : صم يوم الخميس ، المركب في اللفظ والدّهن من شيئين ، هل المأمور به فيه شيئا ، فيبقى أحدهما بعد انتفاء الآخر ، أو شيء واحد؟

وقال : إن هذا الخلاف - أعنى كون المطلق والمقيّد شيئين في الوجود الخارجى أو شيئا واحدا - مبني على الخلاف في أن الجنس والفصل متميزان في الوجود الخارجى أم لا.

والظاهر أن مراده التنظير ، وإلا فالقيد - أعنى الزمان - خارج عن ماهيته.

ص: ٣٠١

- ١- وإلى هذا يذهب السيّد والشيخ والعلامة كما في «الذريعة»: ١ / ١١٦ ، و «العدة»: ١ / ٢١٠ ، و «المبادئ»: ص ١١٢ ، وكذا ابن الحاجب والغزالي والآمدى وكثير منهم كما في «التبصره»: ص ٦٤ ، و «المستصفى»: ٢ / ١٠ ، و «الإحكام»: ٢ / ١٦٦ .
- ٢- عبد الرحمن بن احمد بن الغفار ابو الفضل عضد الدين الإيجى (نسبه الى ايج بكسر الهمزه واهل فارس يسمونه ايك بلده بنواحي شيراز (... - ٧٥٦ هـ) كان ضالعا في الأصول والمعاني والبيان والعرييه له مصنفات مشهوره منها : «شرح مختصر المنتهى» - فى اصول الفقه - لابن الحاجب. ويعد هذا الشرح من عيون المراجع الأصوليه فانتشر انتشارا واسعا ووضعت عليه حواشى كثيره أهمها حاشيه سعد الدين التفتازانى وحاشيه الشريف الجرجانى وحاشيه حسن الهروى.

وردّه بعض المحقّقين (١): بأنّ كونهما شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الأوّل ، ولا ينافى كونه بفرض جديد لاحتمال أن يكون غرض الأمر إتيانهما مجتمعا ، فمع انتفاء أحدهما ، ينتفى الاجتماع ، وكذا لا يجدى كونهما شيئا واحدا فى نفي كون القضاء بالفرض الأوّل وإثبات كونه بفرض جديد ، لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصيّة ، وذكر الخاصّ لكونه محصّيّا للمطلق بلا نظر الى خصوصيّة الشىء المذكور ، فلا ينتفى المطلق بانتفاء هذا القيد ، فالنافى كون القضاء بالفرض الأوّل مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء ، وعلى المثبت (٢) نفي ذلك الاحتمال.

وفيه (٣): أنّ احتمال اعتبار الاجتماع وإن كان يعضده أصاله البراءه عن القضاء ، ولكن يعضد الاحتمال الآخر أصاله عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء ، فاشتغال الذمّه بمجمل التكليف مستصحب ، لا يحصل البراءه منه إلّا بالقضاء ولا يكفى فيه البراءه الاحتماليه.

واحتمال إرادته المطلق من المقيّد (٤) لا- يكفى فى نفي البراءه الأصليه ، مع أنّ الظاهر من المقيّد هو الفرد الخاصّ بشرط الخصوصيّة ، والحجّه إنّما هو الظاهر.

هذا ، ولكن يرد على العضدى أيضا ، أنّ مجرد (٥) تمايز الجنس والفصل فى

ص: ٣٠٢

١- وهو المحقق سلطان العلماء فى حاشيه العضدى كما ذكروا.

٢- مثبت القضاء بالفرض الأوّل.

٣- أى فى رد بعض المحقّقين.

٤- وهذا ناظر الى الثانى.

٥- قال فى التوضيح : انه رحمه الله قال فى المدرس يعنى كما يرد على العضدى ما أورده بعض المحقّقين يرد عليه أنّ مجرد تمايز الجنس والفصل ... الخ.

الخارج لا- يجدى فى كون القضاء بالفرض الأوّل إلّا إذا ثبت جواز انفكاك أحدهما عن الآخر ، ومجرّد التمايز فى الوجود الخارجى لا يوجب الانفكاك ، سيّما على القول بكون الفصل علّه للجنس .

وأما على القول بعدمه (1) ، فنقول : إنّ المفروض عدم تحقّق الجنس فى الخارج إلّا فى ضمن أحد الفصول ، فمع انتفاء أحدها ، ينتفى الجنس ، ونيابه الفصل الآخر عنه ؛ الأصل عدمه كما مرّ تحقيقه فى مسأله نسخ الوجوب .

ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصّوم وإيقاعه فى يوم الخميس أو فى يوم آخر ، ونيابه يوم آخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشّارع .

وما يتوهّم ، أنّ يوما ما مأخوذ فى الصوم (2) فلا ينعف فى المقام فى شىء ، إذ الصوم الذى هو عبارته عن إمساك يوم ما ، يعتبر تقييده بالخميس ، أو يوم ما غير الخميس ، لا يوم ما مطلقا الذى كان مأخوذا فى مفهوم الصوم ، فإذا انتفى الخميس ، فلا يبقى إلّا إمساك يوم ما مطلقا ، ولا وجود له فى الخارج .

فإن شئت توضيح ذلك فاجعل قولك : صم يوم الخميس ، بمعنى أمسك فى يوم الخميس ، متلبّسا بالشرائط المقرّره .

والتحقيق : أنّ الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ، ولا يصحّ التنظير ولا التفرّيع (3) ، لإمكان تحقّق المقيّد بدون القيد ، بخلاف الجنس بدون

ص : ٣٠٣

- ١- أى بعدم جواز انفكاك كلّ من الفصل والجنس عن الآخر او على القول بعدم تمايزهما فى الخارج فليتأمل .
- ٢- وأنّ غرض المتوهّم هو أنّ الصوم فى يوم الخميس عبارته عن إمساك يوم ما فى يوم الخميس وبعد انتفاء القيد أعنى يوم الخميس بقى إمساك يوم ما .
- ٣- فلا يصحّ التنظير منّا ولا التفرّيع من العضدى .

الفصل ، فيمكن الامتثال بمطلق الإمساك في المثال المذكور ، وكذلك بمطلق صلاه ركعتين في قولنا : صلّ ركعتين يوم الجمعة ، بخلاف مثل : نسخت الوجوب ، كما مرّ.

فالحقّ والتحقيق ، أمّا في حكاية الجنس والفصل ، فما مرّ من عدم التمايز ، وإلّا لما جاز الحمل ب : هو هو ، وأنّه لا يبقى الجنس بدون الفصل ، وأنّ الأصل عدم لحوق فصل آخر.

وأما فيما نحن فيه ، فإنّ المتبادر من المقيّد هو شيء واحد ، والتبادر هو الحجّه ، فلا نفهم من قول الشارع : صم الخميس إلّا تكليفا واحدا والزائد منفى بالأصل ، فإذا انتفى الخميس ، فينتفى المأمور به ، بل يستفاد منه - على القول بحجّيه مفهوم الزمان ومفهوم اللّقب وغيرهما - الدّلاله على العدم أيضا.

ومن ذلك يظهر أنّه لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه أيضا لانتفاء الموضوع ، ولا قولهم عليهم السلام : «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» (١) و : «الميسور» (٢) الخ ، ونحو ذلك (٣).

وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود ، فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما ، فلا يصحّ تفرّيع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلاث بالقراح لو فقد السدر والكافور ، إلّا أن يثبت بدليل من خارج.

وقد استدلّ على المختار أيضا : بأنّ الأمر قد يستتبع القضاء كاليوميّه ، وقد لا يستتبع كالجمعه والعيد ، فهو أعمّ ، والعام لا يدلّ على الخاصّ.

وفيه : ما لا يخفى ، إذ ذلك إنّما يصحّ لو كان الاستتباع من جهة الأمر الأوّل ، وهو ممنوع.

وقد يوجّه : بأنّ المراد أن مقتضى الشيء لا يتخلّف عنه ، فالتخلّف شاهد على

ص : ٣٠٤

١- «عوالي اللثالي» : ٤ / ٥٨.

٢- «عوالي اللثالي» : ٤ / ٥٨. «الميسور لا يترك بالمعسور».

٣- وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. «عوالي اللثالي» : ٤ / ٥٨.

عدم الاقتضاء.

وفيه : أيضا ما لا يخفى ، إذ التخلّف لعلّه من جهه دليل آخر ، فهو مقتضى إلّا أن يمنع مانع.

وقد يستدلّ أيضا : بلزوم كون القضاء أداء ومساويا للأوّل لو كان بالأمر الأوّل ؛ فلا يعصى بالتأخير.

وفيه : أنّ الخصم يدعى الترتيب لا التخيير والتسويه.

احتجّوا بوجوه :

الأوّل : أنّ الزمان ظرف من ظروف المأمور به غير داخل فيه ، فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ، ويعلم جوابه ممّا سبق ، مع أنّه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه أيضا ، فتأمل.

الثاني : أنّ الوقت كأجل الدّين ، فكما يجب أداءه بعد انقضاء الأجل ، فكذا المأمور به إذا لم يؤدّ في الوقت.

وفيه : أنّه قياس مع الفارق ، إذ وجوب أداء الدّين توصّلي ، والمصلحة المطلوبه باقيه وهى براءة الذّمه وإيصال الحق الى صاحبه ، بخلاف العبادات ، فإنّ المصالح فيها مخفيه ، ولعلّ للوقت مدخلية فى حصول مصلحتها.

وبالجملة ، العبادات توقيفيه لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف ، بخلاف المعاملات ، وسيجىء تحقيقه.

الثالث : لو وجب بأمر جديد لكان أداء ، لأنّه أمر بالفعل لا بعد الوقت ، فيكون مأتيا به فى وقته.

وجوابه : أنّ الأداء ما لا يكون استدراكا لمصلحه فائته ، وما نحن فيه استدراك للمصلحه الفائته.

ص: ٣٠٥

قانون : أن الأمر بالأمر أمر

الأظهر أن الأمر بالأمر ، أمر (١).

فإذا قال القائل لغيره : مر فلانا أن يفعل كذا ، أو قل له أن يفعل كذا ، فهذا أمر بالثالث ، مثل أن يقول : ليفعل فلان كذا ، لفهم العرف والتبادر.

واحتمال أن يكون المراد أوجب عليه من قبل نفسك ، بعيد مرجوح ، وإن كان ما ذكرنا مستلزما للإضمار وهو من قبلي.

ويؤيده ، إننا مأمورون بأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الله تعالى ، بل إذا أطلع الثالث على الأمر قبل أن يبلغه الثاني ولم يفعل ، وأطلع الأمر على ذلك ، فيصح أن يعاقبه على الترك وأن يذمه العقلاء على ذلك.

احتجوا (٢) بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع» (٣).

فإنه لا وجوب على الصبيان إجماعا.

و : بأن القائل لو قال لغيره : مر عبدك بأن يتجر ، لم يتعد.

ولو قال لذلك العبد : لا تتجر ، لم يناقض كلامه الأول.

والجواب عن الأول : أن الإجماع أوجب الخروج عن الظاهر.

ص : ٣٠٦

١- خلافا للعلماء في «المبادئ» : ص ١١٣ ، و «التهذيب» : ص ١١٦ ، والرازي في «المحصول» : ٢ / ٤١٨ ، والغزالي في «المستصفى» : ٢ / ١٠ ، والشهيد في «التمهيد» : ص ١٢٦ ، والذي قال فيه أيضا : وذهب بعضهم إلى أنه أمر لهما.

٢- أي القائلون بأن الثالث لم يكن مأمورا بالفعل في الصورة المذكورة.

٣- «سنن الترمذى» : ٢ / ٢٥٩ الحديث ٤٠٧ ، «سنن أبي داود» : ١ / ١٣٣ الحديث ٤٩٤ ، «تذكرة الفقهاء» : ٢ / ٣٣١ ، «بحار الأنوار» : ٨٥ / ١٣٣ الحديث ٤.

وعن الثاني : أنّ القرينه دالّه على أنّه للإرشاد ، ولذلك نقول باستحباب عباده الصبيّ ، ونضعّف كونها محض التمرين .

ومن فروع المسأله ما لو قال زيد لعمرو : مر بكذا بأن يبيع هذا الفرس .

فهل لبكر قبل أن يأمره عمرو أن يتصرّف فيه أم لا؟

وهل يصحّ بيعه أم لا؟

وأما الأمر بالعلم بالشيء ، فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحاله أم لا؟

الأظهر : لا .

فإنّ الأمر طلب ماهيّة في المستقبل ، فقد يوجد وقد لا يوجد .

فقول القائل : اعلم أنّي طلّقت زوجتي ، لا يوجب الإقرار بالطلاق ، بالنظر الى القاعده ، ولكنّ المتفاهم في العرف في مثله الإقرار وإن لم يتمّ على تلك القاعده ، فافهم .

ص : ٣٠٧

قانون : النهى هو طلب ترك الفعل و صيغته

بقول من العالى على سبيل الاستعلاء.

ويدخل فيه (١) التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادّه فى العرف أيضا.

وأما مثل : اكفف عن الزنا فيدخل فى الأمر من حيث ملاحظه الكفّ بالذات وانه فعل من الأفعال ، ونهى من حيث إنه آله لملاحظه فعل آخر وهو الزنا ، وحال من الأحوال.

وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهه أو قدر مشترك بينهما.

والأقرب الأول. ويظهر وجهها (٢) ممّا تقدّم فى الأمر (٣).

وأما صيغته : لا تفعل (٤) وما فى معناها ، فالأشهر الأظهر أنّها أيضا حقيقه فى الحرمة.

ص : ٣٠٨

١- أى فى هذا التعريف.

٢- أى وجه هذه الأقوال أو وجه القولين بناء على ما فى نسخه وجههما.

٣- وجه أقربيه كون النهى حقيقه فى الحرمة وغير أقربيه كونه مشتركا لفظيا بينها وبين الكراهه أو معنويا بينهما يظهر مما تقدم فى الأمر ، بأن يقال : إنّ التحريم هو المتبادر منه عند الاطلاق والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال أعم من الحقيقه والمجاز ، وتقسيمه الى الحرمة والكراهه لا يستلزم كونه حقيقه فيهما لأن إرادته تقسيم النهى الحقيقى غير مسلم وإرادته الأعم لا ينفع ، مع أنّه قد ينقسم الى ما ليس بحقيقه فيه اتفاقا كالإرشاد ونحوه. كما فى الحاشيه.

٤- وهذه الصيغه ترد لتسعه معان هى التحريم نحو : (لا تأكلوا الرّبوا) ، والكراهه نحو : (ولا تنس نصيبك من الدنيا). والمراد من النصيب هو الموت ، وبيان العاقبه نحو (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا) والتسليه نحو : (ولا تحزن عليهم) ، والشفقه نحو : (لا تدخلوا من باب واحد) ، والدعاء نحو : (لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) ، والياس نحو : (لا تعتذروا اليوم) ، والإرشاد نحو : (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) ، والتحقيق نحو : (ولا تمدن عينيك).

وقيل : بأنّها حقيقه فى الكراهه.

وقيل : بالاشتراك لفظا (١).

وقيل : معنى ، وقيل : بالوقف (٢).

لنا : التبادر عرفا ، وكذلك لغه وشرعا ، لأصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمه (٣) فى صيغه الأمر آتیه هنا ، فعليك بالتأمل وتطبيقها على ما نحن فيه.

وكذلك يظهر أدله سائر الأقوال وأجوبتها مما تقدم (٤).

وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى : (وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا) (٥). أنّ صيغه افعال للجوب ، ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس إلّا تحريم فعله ، فدّل على تحريم المنهى عنه.

ص : ٣٠٩

١- قيل إنّ القائل به الشهيد الثانى ، وصاحب «الذريعة» السيد المرتضى ، راجع : ١ / ١٧٤ و ٢٨ منه.

٢- راجع «العهده» : ١ / ٢٥٦ - ١٧٠.

٣- فى تحرير محلّ النزاع ، أنّ النزاع فى صيغته الصادره من العالى أو الصيغه من حيث هى الصيغه تدلّ على أنّ قائلها عال أو تدلّ مع ذلك على الحتم والإلزام ، وقيل : أنّ المراد بالاحتمالات هو الشبهات الوارده فى الأمر ، نظير تلك الشبهات آت فى النهى أيضا. هذا كما فى الحاشيه.

٤- فى مبحث الأمر.

٥- الحشر : ٧.

وفيه : أنّ هذا إنّما يتم (١) لو قلنا : كل صيغه لا تفعل ، نهى ، وهو مسلّم إن لم نقل بكون النهى بلفظه مأخوذاً في معناه التحريم ، وهو خلاف التحقيق كما عرفت.

فحينئذ ، فلا يصدق النهى على صيغه لا تفعل إلّا ما علم إرادته الحرمة منه.

والنزاع في صيغه لا تفعل ، مجرّده عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة ، فحينئذ يكفي صدق النهى عليها في إفاده الحرمة ، ولا حاجة الى دليل آخر ، كما مرّ نظيره في الأمر (٢) ، وإن لم يجعل لفظ نهى ينهاي مأخوذاً في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهراً.

ففيه ، أوّلاً : ما بيّناه من أنّ الحقّ خلاف ذلك.

وثانياً : أنّ هذا الاستدلال يدلّ على عدم الدلالة لغه وإلّا لما احتاج الى الاستدلال.

وأما في خصوص نهيه صلى الله عليه وآله وسلم فصيرورته بذلك مدلولاً حقيقياً له أيضاً ، محلّ الكلام ، بل يصير ذلك من باب الأسباب والعلامات ، ولا يفيد أنّ مدلول لا تفعل ، في كلامه يصير كذلك حقيقه ، بل إنّما يدلّ على أنّ كلّ ما منعه بقوله : لا تفعل ، يجب الانتهاء عنه.

ص: ٣١٠

١- وفي بعض النسخ ان لو قلنا وحينئذ يقرأ بكسر الهمزة بجعل ان شرطيه ولو زائده للتأكيد ، او بفتح الهمزة بجعل ان مصدرية ولو أيضاً زائده للتأكيد بجعل لو أيضاً مصدرية أى فيما لو قلنا ، ويجوز جعل ان زائده ولو شرطيه بعكس الأوّل فتأمل. هذا ما في الحاشية.

٢- في القانون الثانى من الأوامر فى مقام الاستدلال بقوله تعالى : (فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ). حيث قال هناك فى جواب ما قيل : أنّ الأمر حقيقه فى الصيغه المخصوصه ... الخ. ففيه ، ما لا يخفى إذ الأمر إنّما يسلم صدقه على الصيغه إذا كان؟؟؟ بها على سبيل الوجوب ، وأما إذا أريد منها غيره فلا يصدق عليها أنّه أمر.

وثالثا : أنّ حمل الأمر على الاستحباب مجاز ، وتخصيص كلمه الموصول مجاز آخر ، ولا محاله لا بدّ من إخراج المكروهات ، ولا- ترجيح لأحدهما على الآخر ، وأرجحيه التخصيص يعارضه لزوم إخراج الأكثر ، مع أنّه يحتمل أن يكون المراد أنّه يجب الإذعان على مقتضى مناهيه ، وامثالها على طبق مدلولاتها إن حرمة فبالانزجار البتّ ، وإن كراهه فبالانزجار تنزيها ، والاعتقاد على مقتضاهما فى المقامين .

وبالجملة ، المطلوب الإذعان على مقتضاه .

ورابعا : أنّه لا- يدلّ إلّا على حكم مناهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وانفهام حرمة مخالفه الله تعالى عن حرمة مخالفته صلى الله عليه وآله وسلم بالفحوى لا- يدلّ على دلالة لفظ لا تفعل فى كلامه تعالى على ذلك ، لعدم الملازمه بينهما كما هو واضح بين إلّا أن يتشبتّ بعدم القول بالفصل .

وفيه أيضا : إشكال (١).

ثمّ إنّ صاحب «المعالم» رحمه الله ومن تبعه تأملوا فى دلالة المناهى الواردة فى كلام أئمتنا عليهم السلام على الحرمة بعد تسليمها فى أصل الصيغ لما ذكره فى صيغته الأمر من جهة كثره الاستعمال فى المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الرّاجحه المساويه للحقيقه (٢).

والجواب عنه : هو نفس الجواب (٣) عمّا تقدّم فى الأمر ، فلاحظ .

ص : ٣١١

١- إذ أنّ غايه ما يفيد القول بعدم الفصل هو ثبوت التحريم بالنسبه الى نواهيه تعالى والأئمه عليهم السلام ولو مجازا ، ولا تفيد كون نواهي الله تعالى والأئمه عليهم السلام حقيقه فى الحرمة كما هو المدعى .

٢- راجع «المعالم» : ص ١٤٠ و ٢٤٠ .

٣- وهو قوله هناك : إنّ ما ذكره أعنى صاحب «المعالم» إنّما يصح اذا ثبت استعمالهم عليهم السلام فى الندب الى قرينه حاله أو لفظيه ، وتفهم إرادته الندب من دليل آخر ، ولم يثبت - الى آخر الايرادات - فنقول هنا أيضا بمثل ما هناك حرفا بحرف إلّا أنّه لا بد هنا من تبديل الندب بالكراهه ، والوجوب بالحرمة .

اختلفوا فى أنّ المراد من النهى هو الكفّ ، أو نفس أن لا تفعل (١)؟ والأقرب الثانى (٢).

لنا : صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى ، مع قطع النظر عن ملاحظه أنّه كان مشتاقا إلى الفعل فكفّ نفسه عنه.

فإن قلت : العدم الأزلّى سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل ، مع أنّ أثر القدره متأخر عنها (٣).

قلت : الممتنع هو إيجاد العدم السّابق لا استمراره ، وأثر القدره يظهر فى الاستمرار ، فإذا ثبت إمكان رفعه بإتيان الفعل ، فيثبت إمكان إبقائه باستمرار التّرك ، إذ القدره بالنسبه إلى طرفى النقيض متساويه ، وإلّا لكان وجوبا أو امتناعا.

فإن قلت : لو كان المطلوب هو العدم ، لزم أن يكون ممتثلا ومثابا بمحض

ص: ٣١٢

-
- ١- الفرق بين أن لا- تفعل وبين الكفّ عن الفعل ، أنّ الأوّل يقارن الثانى قطعا ، بخلاف الثانى فإنّه لا يلزم أن يقارن الأوّل ، لجواز أن لا يفعل ولا يخطر بباله الكفّ عنه ، وهذا كما فى هامش للخوانسارى على «المعالم» تعليقه صالح ص ٩٥.
 - ٢- ذهب الأ-كثرون إلى أنّه هو الكفّ عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلّامة فى «تهذيبه» ، وقال فى «النهايه» : المطلوب بالنهى نفس أن لا تفعل ، وحكى أنّه قول جماعه كثيره ، وهذا هو الأقوى كما فى «المعالم» : ص ٢٤١.
 - ٣- راجع «المعالم» : ص ٢٤٢ فى نقله وردّه.

الموافقه الاتفاقية (١) ، أو بسبب عدم قدره على الفعل أو عدم إرادته (٢) أو غير ذلك (٣).

قلت : أولا : إنه معارض بالكف بقصد الرياء.

وثانيا : إن الكلام إنما هو على ظاهر حال المسلم.

وثالثا : إننا لا ندعى الكليته ، بل ندعى إمكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل ، فإن الثواب موقوف على الامتثال ، سواء كان محتاجا في الترك إلى الكف أو فعل ضد آخر أو لم يكن ، بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاز عن كل ما نهى عنه وإن لم يكن قادرا على الفعل ، بل وغير مستشعر أيضا.

ويؤيد ذلك ، أنه لو لم يكن نفى الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب إلا مع الكف عنه ، وهو باطل جزما.

فإن قلت : على ما ذكرت أيضا يؤول الكلام إلى أن المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان ، بل هو أمر وجودي (٤) ، وهو إبقاء العدم واستمراره ، ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصوّر تمكّن أن يصدر عنه الفعل وإن لم يكن قادرا عليه بالفعل أيضا ، وإلا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل أحد الأضداد الوجودية غير الكف ، فالذي يكون مقدورا له هو أحد هذه الأمور على التفصيل ، فالمطلوب إنما هو ذلك الأمر الوجودي كالأمر بإحراق

ص: ٣١٣

١- كالمغمى عليه والنائم مثلا.

٢- راجع «المعالم» : ص ٢٤٢ و «هدايه المسترشدين» : ص ١٩.

٣- كإرادته العدم قبل ورود النهي.

٤- وذهب جماعه إلى أنه أمر وجودي وهو الكف عنه ونقله في «الفصول» : ص ١٢٠.

الحطب فإنه حقيقه أمر بإلقاء الحطب فى النار.

قلت : قد مرّ الكلام فى نظيره فى مقدّمه الواجب ، فتذكر (١).

ونقول هنا : إنّ ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدوره بحركه اليد ، ولا مانع منه ، لأنّ المقدور بواسطه المقدور مقدور ، وإن كان غير مقدور بلا واسطه ، فعدم الفعل فى الآن الثانى من التكليف مقدور بواسطه أحد الأمور المذكوره ، فهو المكلف به بالذات ، وسائر الأمور مكلف بها بالتبع من باب المقدمه.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجّه القول الآخر وجوابه (٢) ، وعدم حسن الاقتصار على الكفّ فقط.

فائدتان

الأولى : فى دلالة النهى عن الشىء على الأمر بضده

قد عرفت (٣) أنّهم اختلفوا فى دلالة النهى عن الشىء على الأمر بضده على حدو ما ذكروه فى الأمر ، ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدّم.

وعلى القول بكون المطلوب هو الكفّ ، يتوجّه القول بالعيته هنا.

ويمكن الفرق بأنّ الكلام ثمّه كان فى دلالة لفظ النهى على الأمر ، مع قطع النظر

ص: ٣١٤

- ١- فى أواخر قانون مقدمه الواجب وقبيل التنبهات حيث قال هناك : أنّ ما ذكرنا مبنى على أن يكون الافعال التوليدية ... الخ.
- ٢- وهو القول بأنّ المراد من النهى هو الكفّ ووجه ظهور الحجّه وجوابها هو أنّ جميع الاعتراضات التى ذكرها المصنف بقوله : إن قلت حجّه لهذا القول. وما ذكره فى الجواب بقوله : قلت جواب عن هذه الحجّه.
- ٣- فى أواخر القانون فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا.

عن الأدلّه الخارجيه مثل امتناع تعلّق التكليف بالعدم ونحوه ، بخلافه هاهنا ، وهو أيضا مشكل لعموم الكلام ثمّه أيضا.

وعلى أيّ تقدير فهاهنا إشكال آخر ، وهو أنّه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكفّ يثول الأمر إلى النهي عن ضدّ الكفّ أيضا على القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهي عن ضده فيلزم الدّور فتأمل (1).

الثانيه : الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا

اختلفوا في أنّ هذا الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا.

ذهب المحقّقون إلى الأوّل ، ويظهر الثمره في مثل ما لو علّق الظّهار على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوما أو صلاه (2) وما لو القى في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلّص حتى مات فهو قاتل نفسه ، وإلّا فيجب القصاص.

ص: ٣١٥

١- إشاره إلى أنّ ذلك ليس بدور التوقّف المحال ، بل هو دور معي. في الحاشيه : توضيح ذلك أنه على القول الأوّل ، يعنى القول بأنّ النهي يدل الأمر بضده ، فمعنى قولنا : لها تزن مثلا كفّ نفسك عن الزنا بمقتضى القول بكون المطلوب به هو الكفّ ، وعلى القول الثانى يعنى القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهي عن ضده ، فمعنى قولنا : كفّ نفسك عن الزنا هو قولنا : لا تزن ، فحينئذ يكون ترك المنهى عنه ، يعنى مدلول لا- تزن موقوفا على الكفّ ، يعنى مدلول كفّ نفسك عن الزنا ، والكفّ عنه موقوفا على تركه فهو الدور المذكور ، ولما كان ورود هذا الدور فى غايه الوهن قال فتأمل.

٢- فيتحقّق الظّهار لو قلنا أنّ ترك الصلاه والصوم فعل ولم يتحقّق لو لم نقل أنّه فعل.

اختلفوا فى دلالة النهى على التكرار على قولين (١): فعن الأكثر أنه للتكرار (٢). والأقوى العدم (٣).

لنا : ما مرّ مرارا أنّ الأوامر والنّواهي وغيرها مأخوذه من المصادر الخاليه عن اللّام والتنوين ، وهى حقيقه فى الماهيه لا بشرط شىء ، ولا يزيد الهيئه على ماده إلّا الطلب الحتمىّ التحريمىّ أو الإيجابىّ ، والأصل عدم شىء آخر ، فمن يدّعيه فعليه بالبيان ، مع أنّا نرى بالعيان استعماله فى كلّ واحد من المعنيين ، كالزّنا وصلاه الحائض ونهى الطبيب عن الضّار فى المرض ، فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل حتّى يثبت بالدليل.

احتجّوا (٤) : بأنّ النهى طلب ترك الطبيعه ومنع المكلف عن إدخال الماهيه فى الوجود ، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع عن إدخال كلّ فرد ، كما أنّ الطلب الإيجابىّ يحصل الامتثال فيه بإتيان فرد.

ص: ٣١٦

١- بل على ثلاثه إن لم نتجاهل القول بالوقف.

٢- ومنهم العلّامه فى «النهايه» كما فى «المعالم» : ص ٢٤٣ : وهو القول الثانى للعلّامه رحمه الله : اختاره فى «النهايه» ناقلا له عن الأكثر وإليه أذهب. والعميدى والشيخ البهائى والفاضل الجواد على ما حكى عنهم.

٣- وفاقا للشيخ فى «العهده» : ١ / ٢٠٠ والسيد يظهر من كلامه الوقف كما فى «الذريعه» : ١ / ٩٩ ، والمحقق فى «المعارج» : ص ٦٦ ذهب إلى عدم افاده الأمر إلى التكرار والذين حكوا عنه ذلك فى النهى لربما ذلك مستندهم ، والعلّامه فى «التهذيب» : ص ١٢١ ، وفى «المبادئ» : ص ٩٤.

٤- راجع «المعالم» : ص ٢٤٣.

وفيه : أنّ ذلك لا يفيد ذلك (١) ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحده أو بشرط العموم المجموعي أيضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة ، فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعه المطلقه ، كما هو القدر المسلّم في مبدأ الاشتقاق ، إذ كما أنّ المطلوب يحتمل الإطلاق والتقييد ، كذلك الطلب أيضا يحتملها ، فكما يصحّ أن يقال : أطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر أو عدم الزنا في شهر أو سنه ، كذلك يصحّ أن يقال : أطلب منك ما دام العمر ترك الزنا ، أو أطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ، ولا دلالة في اللفظ على أحد التقييد (٢). فطلب ترك الطبيعه إنّما يقتضى ترك جميع أفراد الطبيعه في الجملة لا دائما ، وأين المطلقه من الدائم! فلا يمكن إثبات الدوام والتكرار للنهي ، لا من جهة المادّه ولا من جهة طلب الترك. اللهم إلمّا أن يتشبّث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم (٣) وهو خلاف ما ذكره المستدلّ ، مع أنّه في معرض المنع أو يتشبّث في ذلك بأنّ طلب الترك مطلق ، وإرادته ترك الطبيعه في وقت غير معيّن إغراء بالجهل ، فوقعه في كلام الحكيم يقتضى حمله على العموم.

وهذا وجه وجهه ، ولكنه أيضا خلاف ظاهر المستدلّ.

وعلى هذا ، فما أنكرناه هو دلالة الطبيعه عليه باعتبار الدلالة اللفظيه ، كما هو المعيار في نظائر المبحث ، وإلّا فلا نمنع الحمل على العموم ، وحينئذ فصلاه

ص: ٣١٧

١- أي كون النهي لطلب ترك الطبيعه لا يفيد الامتناع عن إدخال كل فرد المستلزم للتكرار.

٢- أي الدوام والزمان الخاص.

٣- كالآمدى في «الأحكام» والسيد عميد الدين في «شرح التهذيب» وقيل : بل وصريحه في «المنيه».

الحائض ، وما نهاه الطيب ، قد قيّد أولاً بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو حظ مقيداً بذلك ثم وقع عليه النهي ، ولذلك يحمل إطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع أجزائه ، وإن كان مطلقاً بالنسبة إليها.

ولا يذهب عليك (١) أنه لا- يمكن إجراء هذه الطريقة في الأمر وإدعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما ، وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم ، بخلاف ما نحن فيه.

نعم ، يجرى هذا الكلام في مثل : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٢) ، كما سيجيء هذا. ولكن لك أن تمنع إجراء هذه الطريقة في النهي أيضا ، بأن يقال : لا يلزم من الإطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الإغراء القبيح ، بل نقول : المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة ، وربما يحصل الامتثال بترك جميع أفراد المنهي عنه في الآن المتأخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه.

ثم إن التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار ، هل هو تكليف واحد أو تكليفات [تكليفان] ، فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الأول؟

مقتضى الاستدلال على التكرار ، بأن المطلوب ترك الطبيعة ، وهو لا- يحصل إلّا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الأوقات ، ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار ، ومن وقوع المطلق في كلام الحكيم ، هو حصول الامتثال بموافقته مطلق النهي وإن عصى بترك استمراره.

ص: ٣١٨

١- هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو أنّ هذه الطريقة أى دليل الحكمه لو تم في المنهي عنه ليجرى في المأمور به أيضا ، وهو باطل لما ذكره في المتن.

٢- البقره : ٢٧٥.

وأما على الاستدلال بالتبادر ، فلا- بدّ من التأميل ، فإن تبادر مع تقييد التروك المفروضه بحسب الأوقات بعضها ببعض ، فلا يحصل الامتثال إلّا بالدوام وإلّا فيحصل الامتثال بفعل البعض ، وترتب العقاب على ترك الآخر.

والحقّ على ما اخترناه (١) ، حصول الامتثال بالترك في الجملة ، إلّا ما أخرجه الدليل ، كترك الأكل في الصوم ، وليس ذلك لدلاله النهى ، بخلاف قوله تعالى : (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ) (٢) ، فإنّ الامتثال يحصل بتركه في شهر أو عام أو أقلّ أو أكثر.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعه في الجملة إنّما هو بالنسبه إلى الزّمان والأفراد المتعاقبه بحسب تماديه ، وأما الأفراد المتمايه بسائر المشخّصات ، فكلا. فمن ترك الزّنا بامرأه معيّنه وارتكب الزّنا مع الاخرى ، فلا يحصل له الامتثال حينئذ لأجل ذلك الترك ، فإنّ الطبيعه لم تترك حينئذ مع أنّ الامتثال بالترك الآخر حينئذ ممنوع لعدم المقدوريّه ، لأنّ المقدور ما يتساوى طرفاه ، فكما لا يمكن تحصيل زناءين في آن واحد ، لا يمكن ترك أحدهما في آن ارتكاب الآخر.

وبالجملة ، فلا بدّ من ترك الطبيعه رأسا في آن من الأوان ليتحقّق الامتثال ، ولا يحصل إلّا بترك جميع الأفراد.

ص: ٣١٩

١- من القول بالاشتراك المعنوى ، القول بأنّ النهى حقيقه في طلب ترك الماهيه لا بشرط شيء.

٢- الإسراء : ٣٢.

تنبيه : من قال بكون النهى للدوام يقول بكونه للفور

كلّ من قال بكون النهى للدوام ، لا بدّ أن يقول بكونه للفور ، ليتحقّق الدوام.

وأما من لا يقول به ، فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة.

فما ادّعاه بعضهم (١) من أنّ كلّ من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور.

وفيه ما فيه (٢) ، مع أنّ الشيخ في «العدّه» (٣) ذهب الى كونه للفور ، ولا يقول بالتكرار.

نعم ذهب العلّامة في «التهديب» (٤) الى عدم الفور ، مع عدم قوله بالتكرار ، ولا يلزم أن يكون ذلك للتلازم بين القولين ، فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار ، فلعلّه يدّعى التبادر في الفور ، ويقول : إنّ العقلاء يذمّون العبد المسوّف (٥) لامتثال المولى في النهى.

وأما على ما ذكرنا من إخراج الكلام عن الإغراء بالجهل ، فيلزم القول بالفور أيضا.

ص: ٣٢٠

١- هو السيد عميد الدّين وغيره.

٢- حيث لا ملازمه بين القولين.

٣- ١ / ٢٢٧.

٤- ص ١٢١ ، وفي «المبادئ» ص ٩٦ : الحق أن الأمر المطلق لا يقتضى الفور ولا التراخي.

٥- وهو المؤخّر له ، لأنّ التسويّف يعنى التأخير.

اختلف العلماء في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

وموضع النزاع ما إذا كان الواحد بالشخص لكن مع تعدد الجبهه.

وأما الواحد بالشخص الذي لم يتعدّد الجبهه فيه ، بأن يكون موردا لهما من جهه واحده ، فهو ممّا لا نزاع في عدم جوازه إلّا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال (١) ، وربما منعه بعضهم تمسّكا بأنّ هذا التكليف محال ، لا أنّه تكليف بالمحال (٢). ولعلّه نظر الى كون الأمر والطلب مسبقا بالإرادة واجتماع إرادته الفعل والترك محال.

وأما الواحد بالجنس فهو أيضا ممّا لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبه الى أنواعه وأفراده ، كالسجود لله تعالى ، وللشمس والقمر ، وإن منعه بعض المعتزله أيضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسيه (٣) وهو في

ص: ٣٢١

١- كالأشاعره الذين جوّزوا التكليف بالمحال.

٢- راجع «المعالم»: ص ٢٤٤.

٣- إنّ المتكلمين اختلفوا في حسن الأشياء وقبحها على قولين : أحدهما أنّهما شرعيتان ، بمعنى أنّ حسن الشيء بسبب حكم الشارع بكونه حسنا ، وقبحه بحكمه بكونه قبيحا فهو عليه السلام لو نهى عن الصوم مثلا لقبح ، ولو أمر بالحرام لحسن. نسب هذا القول الى الأشاعره. وثانيهما أنّهما غير شرعيين بمعنى أنّ للأشياء في حدّ أنفسها مصالح ومفاسد واقعيين مع قطع النظر عن جعل الشارع ، وإنّما الشارع كاشف عنها لا جاعل لها ، فيكون الشارع كاشفا لا غير. واختار هذا القول العدليّه والمعتزله. ثم إنّهم اختلفوا على أربعة أقوال : أحدها : أنّ هذه المصالح والمفاسد ثابتة للأشياء من حيث ذواتها وماهيتها الجنسيه ، واختاره فرقه من المعتزله. وثانيها : أنّها ثابتة لها من جهه الصّيفات اللّازمه للذات لا تنفك عنها ، واختاره فرقه اخرى منهم. وثالثها : أنّ المصالح ثابتة للأشياء من حيث ذواتها ، والمفاسد ثابتة لها لا من جهه صفاتها اللّازمه. ورابعها : أنّها ثابتة لها لا من جهه ذواتها ولا صفاتها الذاتيه ، بل من جهه صفاتها الاعتباريه الاعتواريه المتبدّله ، ونسب هذا القول الى العدليه والجبائيه من المعتزله ، ولكن التحقيق تبعاً للسيد المرتضى هو أنّ بعض الأشياء لذاته علّه تامه للمفسده والقبح كالظلم ، وبعضها علّه تامه للمصلحه والحسن كالانقياد ، وبعضها علّه ناقصه للقبح كالكذب ، وبعضها بالوجوه والاعتبار كالقول الرّابع. ويستفاد هذا من المصنف في آخر بحث تقرير المعصوم. فعلى هذا قد يكون ضرب اليتيم الذي واحد جنسي قبيحا باعتبار كونه ظلما ، وقد يكون حسنا باعتبار كونه تاديبا. إذا اتّضح ذلك فاعلم أنّه يجوز اجتماع الأمر والنهي في الواحد الجنسي باعتبار الفردين على قول العدليّه والأشاعره. وأما على الأقوال الثلاثه الباقية فلا يجوز لعدم إمكان تبدّل ما هو مقتضى لأحدهما بالذات أو بالصّيفات اللّازمه أو في أحدها ذاك وفي الآخر ذلك. ومن جميع ذلك ظهر لك معنى المتن المذكور ، هذا كما في الحاشيه.

غايه الضعف. وكما أنّ المخالف الأوّل أفرط ، فهذا قد فرط (١).

ثمّ إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعره ، والفضل بن شاذان رحمه الله (٢) من قدمائنا ، وهو الظاهر من كلام السيّد رحمه الله في

ص: ٣٢٢

١- والفرق بين الافراط والتفريط أنّ الأوّل يمكن القول بأنّه هو للإسراف والتجاوز عن الحدود بينما الثاني خلافه ، وهو التقصير وعدم وصوله الى الحدود.

٢- قال الميرزا محمّد علي چهاردهي في الحاشيه : إنّ نسبه القول بالجواز في المسأله الى ابن شاذان ليست على ما ينبغي لأنّه ليس مخالفا في المسأله إذ غايته ما التزمه بصحة الصلاه في الدار الغصبي. وصحة الصلاه في الدار الغصبي وجوها : إمّا أنّ الصلاه ليست هي الأفعال ، بل الهيئه الحاصله لم يتعلّق بها النهي ، وإمّا لأجل إذن الفحوى ، وإمّا لأجل ما قال به جمع من الأخباريين من ان الصلاه حقا في كل أرض ، فالصلاه في كل أرض تقع فقد وقعت في محلّها ، وإمّا أن نقول أنّ الكون ليس جزء الصلاه كما نسب الى جمع ، وإمّا أن نقول أنّ متعلّق الأمر الطبيعه والفرد مقدمه لها ومقدمه الواجب ليست بواجب ، ولو سلّمنا وجوبها فوجوبها توصلي والواجب التوصلّي يجتمع مع الحرام. ومع هذه الاحتمالات كيف ينسب إليه القول المذكور.

«الذريعه» (١)، وذهب إليه جلّه من فحول متأخرينا كمولانا المحقّق الأردبيلي ، وسلطان العلماء (٢)، والمحقّق الخوانساري ، وولده المحقّق ، والفاضل المدقّق الشيرواني ، والفاضل الكاشاني ، والسيد الفاضل صدر الدين وأمثالهم رحمهم الله تعالى ، بل ويظهر من الكليني (٣) حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق (٤) ولم يطعن عليه ، رضاه بذلك ، بل ويظهر من كلام الفضل أنّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة ، وإنّما المخالف فيه كان من العامّة ، كما أشار إلى ذلك العلامة

ص: ٣٢٣

١- حيث نقل عنه أنّه ذهب هاهنا الى صحه الصلاه في الدار المغصوبه ، ونقل عنه أيضا بأنّه حكم ، فصحه الصلاه التي وقعت رياء بمعنى سقوط الفرض بها وإن لم يترتب عليها الثواب ، وهذا يدلّ على جواز اجتماع الوجوب والحرمه في شيء واحد باعتبار جهتين. هذا كما في الحاشيه ولكنك بالرجوع الى «الذريعه» تجد أنّ السيد في الظاهر له فروع في هذه المسأله ، فقد ذكر أيضا أنّه لا يرى أجزاء الصلاه في الدار المغصوبه لأنّ من شرط الصلاه أن تكون طاعه وقربه وكونها واقعته في الدار المغصوبه يمنع من ذلك وقال : وفي الفقهاء من يظن أنّ الصلاه في الدار المغصوبه ينفصل من الغصب وذلك ظنّ بعيد. لأن الصلاه كون في الدار وتصرف فيها وذلك نفس الغصب. هذا وقد عقد في هذه المسأله السيد مبحثا يحسن الرجوع اليه في آخر فصل النهي من «الذريعه» : ص ١٩٠ - ١٩٥ وفي مسأله الرياء راجع «الانتصار» : ص ١٧ ، «القواعد والفوائد» للشهيد : ١ / ٧٩ الفائده الثالثه.

٢- في حاشيته على «المعالم» : ص ٢٩٢.

٣- ويظهر من الكليني رضاه بجواز الاجتماع.

٤- «فروع الكافي» كتاب الطلاق باب ٦٧ ح ١.

المجلسي رحمه الله في كتاب «بحار الأنوار» (١) أيضا ، وانتصر لهذا المذهب جماعه من أفاضل المعاصرين.

والقول بعدم الجواز هو المنقول عن أكثر أصحابنا والمعتزله ، وهذه المسأله وإن كانت من المسائل الكلاميه (٢) ، ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعيه ، ذكرها الاصوليون في كتبهم ، فنحن نقتفى آثارهم في ذلك.

والذي يقوى في نفسى ويتبرجح في نظرى هو جواز الاجتماع ، وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاه في الدار المغصوبه ، فإنّ المفروض أنّها شيء واحد شخصي ، ومحطّ البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاه ، فهذا الكون هو شيء واحد ، فإنّه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلاه ، فهذا الكون شيء واحد له جهتان ، فمن حيث إنّّه من أجزاء الصلاه مأمور به ، ومن حيث إنّّه تصرف في مال الغير وغصب ، منهي عنه.

لنا على الجواز وجوه :

وجوه في الدلاله على جوازه

الأول : الحكم إنّما تعلق بالطبيعه

أنّ الحكم إنّما تعلق بالطبيعه على ما أسلفنا لك تحقيقه ، فمتعلق الأمر طبيعه الصلاه ، ومتعلق النهي طبيعه الغصب ، وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ، ولا- يرد من ذلك قبح على الأمر ، لتغاير متعلق المتضادين (٣) فلا يلزم التكليف بالمتضادين ، ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهه واحده.

فإن قلت : الكلّي لا وجود له إلّا بالفرد ، فالمراد بالتكليف بالكلّي هو إيجاد

ص : ٣٢٤

١- «البحار» : ٨٠ / ٢٧٨ كتاب الصلاه.

٢- إنّ البحث في المسأله المذكوره هو في اجتماع الوجوب والحرمة وهما من قبيل المدلول لا الدليل ، وفي الأصول يبحث عن أحوال الدليل لا المدلول.

٣- أى الوجوب والحرمة المتضادين.

الفرد (١) وإن كان متعلّقاً بالكلّي على الظاهر ، وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بإيجاده في الخارج.

قلت : إن أردت عدم إمكان الوجود في الخارج بشرط لا ، فهو مسلّم ولا كلام لنا فيه.

وإن أردت استحاله وجوده لا بشرط ، فهو باطل جزماً ، لأنّ وجود الكلّي لا بشرط ، لا ينافي وجوده مع ألف شرط ، فإذا تمكّن من إتيانه في ضمن فرد فقد تمكّن من إتيانه لا- بشرط ، غايه الأمر توقّف حصوله في الخارج على وجود الفرد ، والممكن بالواسطة لا يخرج عن الإمكان وإن كان ممتنعاً بدون الواسطه ، وهذا كلام (٢) سار في جميع الواجبات بالنسبه الى المقدمات ، فالفرد هنا مقدّمه لتحقّق الكلّي في الخارج ، فلا غائله (٣) في التكليف به مع التمكّن عن المقدمات.

فإن قلت : سلّمنا ذلك ، لكن نقول : إنّ الأمر بالمقدّمه ، اللّازم من الأمر بالكلّي على ما بنيت عليه الأمر (٤) ؛ يكفينا ، فإنّ الأمر بالصّلاه أمر بالكون ، والأمر بالكون أمر بهذا الكون الخاصّ الذي هو مقدّمه الكون الذي هو جزء الصلاه ، فهذا الكون الخاصّ مأثور به ، وهو بعينه منهى عنه ، لأنّه فرد من الغصب (٥) ، والنّهى عن الطبعه يستلزم النّهى عن جميع أفراده ولو كان ذلك أيضاً من باب مقدّمه الامتثال

ص: ٣٢٥

-
- ١- كما ذهب إليه الحاجبي من أنّ متعلّق التكليف هو الفرد الشخصي فيلزم المحذور.
 - ٢- أي القول بأنّ الكلي لا بشرط يمكن التكليف به ، لأنّ لا بشرط يجتمع مع ألف شرط والممتنع بشرط لا.
 - ٣- كالتكليف بالاحراق بعد كون إلقاء الحشيش مقدوراً للمكلف.
 - ٤- أي الرأي او الاستدلال والبحث.
 - ٥- وللمحقّق الداماد كلام في هذا المقام في كتاب «السبع الشداد» : ص ٦٨ راجعه.

بمقتضى النهى ، فإنَّ مقدّمه الحرام حرام أيضا ، فعاد المحذور ، وهو اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد شخصى .

قلت : نمنع أوّلا وجوب المقدّمه ، ثمّ نسلم وجوبه التبعى الذى بيّناه فى موضعه ، ولكن غايه الأمر حينئذ توقّف الصّلاه على فرد ما من الكون ، لا الكون الخاصّ الجزئى ، وإتّما اختار المكلف مطلق الكون فى ضمن هذا الشخص المحرّم .

فإن قلت : نعم ، لكن ما ذكرت من كون الأمر بالكلّى مقتضيا للأمر بالفرد يقتضى كون كلّ واحد ممّا يصدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدّمه أيضا ، والأمر وإن لم يتعيّن تعلّقه بالكون الخاصّ عينا ، لكنّه تعلّق به تخييرا ، فعاد المحذور ، لأنّ الوجوب التخييرى أيضا يقبح اجتماعه مع الحرام .

قلت : أمّا أوّلا- ، فهذا ليس بواجب تخييرى كما حقّقنا لك فى مبحث الواجب التخييرى ، وإلّا لم يبق فرق بين الواجبات العيئيه والتخييريه .

وحاصله ، أنّ التخيير فى أفراد الواجب العيئى بحكم العقل ، ووجوب الأفراد فيه تابع لوجوب الكلّى ، والأمر فى التخييرى بالعكس (١) ، فوجوب الأفراد فى العيئى توصلّى ، ولا مانع من اجتماعه مع الحرام ، كما يعترف به الخصم (٢) .

وثانيا : إنّنا نمنع التخيير بين كلّ ما يصدق عليه الفرد ، بل نقول : إذا أمر الشارع بالكلّى فإنّ انحصر فى فرد أو انحصر الفرد المباح فى فرد ، فيصير الفرد والشخص أيضا عيئيا كأصل الكلّى ، وإلّا فإن كان الكلّ مباحا ، فالتخيير بين الجميع ، وإلّا ففى

ص: ٣٢٦

١- أى التخيير فى أفراد الواجب التخييرى بالشرع ووجوب الكلّى فيه تابع لوجود الأفراد وقد مرّ بعض الفروق الأخر وذلك فى قانون الواجب التخييرى فلاحظه هناك .

٢- كصاحب «المعالم» .

الأفراد المباحه ، فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبوا ، ولكنه لا يلزم منه بطلان الطبيعه الحاصله فى ضمنه ، لأن الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب فى التوضيحات ، بل التحقيق أن قولهم أن الواجب التوضيلى يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم (1) ، لا بد أن يكون معناه أنه مسقط عن الواجب ، لا أنه واجب وحرام ، كما لا يخفى.

وقد حققنا لك فى مقدمه الواجب أن المقدمه التى هى موضع النزاع فى الوجوب وعدمه ، هى المقدورات المباحه التى كانت من أفعال المكلف ، وإلا فقد يصير مقدمه الواجب شيئا غير مقدور ، بل من غير فعل المكلف ، مثل غسل الثوب الذى حصل من الغير من دون اطلاعه ، وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به. فغايه الأمر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعه فى الخارج ، وذلك لا يستلزم كون المقدمه مطلقا مطلوبوا للأمر ، وكل واحد مما يمكن أن يتحقق به الواجب ، واجبا تخييريا.

نعم ، لو فرض انحصار تحقق الصلاه مثلا فى الدار المغصوبه ، فنحن أيضا نقول بامتناع الاجتماع ، فلا بد إما من الوجوب ، أو التحريم.

فإن قلت : هذا إنما يتم على القول بوجود الكلى الطبيعى ، وهو ممنوع (2).

قلت : مع أن الثابت فى موضعه عند المحققين (3) هو الوجود.

ص: ٣٢٧

١- القائل بعدم جواز اجتماع الأمر والنهى.

٢- فوجود الكلى الطبيعى ممنوع بناء على القول بعدم وجوده ، وقد اختار هذا المنع جماعه منهم التفتازانى وشارح «المطالع» وعن السيد الشريف والآمدى.

٣- ومنهم العلامة الطوسى فى «التجريد» : ص ٦٠ و «الشمسيه» فى الفصل الثالث ٢ / ٢٩٠ وصاحب «المطالع» وشارح «المقاصد» وعن الشيخ فى «الشفاء».

قد يَبِينَا لَكَ فِي مَسْأَلِهِ تَعَلُّقَ الْأَمْرِ بِالْكُلِّيِّ الْمَنَاصِ عَنِ ذَلِكَ عَلَى الْقَوْلِ بَعْدَهُ أَيْضًا.

فَانْ قَلْتُ : الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكِ الْإِنْتِرَاعِيِّ مِنَ الْأَفْرَادِ الَّتِي مِنْ جَمَلَتِهَا الْمَحْرَمُ ، كَيْفَ يَجُوزُ طَلْبُهُ ، وَكَيْفَ يَمْتَازُ عَنِ الْحَرَامِ وَيَتَخَلَّصُ عَنْهُ؟

قَلْتُ : إِنَّ مَاهِيَّةَ الصَّلَاةِ الْمُنْتَرَعَةِ مِنَ الْأَفْرَادِ ، هِيَ مُنْتَرَعَةٌ عَنْهَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا أَفْرَادٌ لِلصَّلَاةِ لَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا غَضَبٌ ، وَالْمُنْتَرَعَةُ عَنْهَا مِنْ هَذَا الْإِعْتِبَارِ هُوَ مَاهِيَّةُ الْغَضَبِ.

الثاني : وقوعه الكثير في الشرع في العبادات المكروهه دليل على جوازه

أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ ، لَمَا وَقَعَ فِي الشَّرْعِ وَقَدْ وَقَعَ كَثِيرًا ، مِنْهَا الْعِبَادَاتُ الْمَكْرُوهَةُ ، فَإِنَّ الْإِسْتِحَالَهَ الْمَتَصَوَّرَةَ إِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ اجْتِمَاعِ الضَّدِّينَ ، وَالْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ كُلِّهَا مُتَضَادَّةٌ بِالْبَدِيهِهِ ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ تَعَدُّدُ الْجِهَةِ فِي الْوَاحِدِ الشَّخْصِيِّ مَجْدِيًّا ، لِلزَّمِ الْقَبِيحِ وَالْمَحَالِ ، وَهُوَ مُحَالٌ عَلَى الشَّارِعِ الْحَكِيمِ ، مَعَ أَنَّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى الْمَطْلُوبِ بِطَرِيقِ أَوْلَى ، إِذِ النَّهْيُ فِي الْمَكْرُوهَاتِ تَعَلَّقَ بِالْعِبَادَاتِ دُونَ مَا نَحْنُ فِيهِ. وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى : الْمُنْهَى عَنْهُ بِالنَّهْيِ التَّزْيِيهِِّيِّ أَخْصَصَ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ مُطْلَقًا ، بِخِلَافِ مَا نَحْنُ فِيهِ ، فَإِنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا فِيمَا نَحْنُ فِيهِ ، عَمُومٌ مِنْ وَجْهِ.

وَمِنْ كُلِّ ذَلِكَ ظَهَرَ ، أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ الْجَمَاعَةِ فِي الْمُنْهَى عَنْهُ تَحْرِيمًا أَيْضًا ، لَوْ كَانَ أَخْصَصَ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ مُطْلَقًا أَيْضًا ، وَإِنْ أُمِكنَ إِثْبَاتُهُ مِنْ جِهَةِ فَهْمِ الْعَرَفِ كَمَا سَنَحَقِّقُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَلِذَلِكَ أَفْرَدَ الْإِصُولِيُّونَ الْكَلَامَ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ ، وَمَا نَحْنُ فِيهِ أَشْبَهَ بِالْمَقَاصِدِ الْكَلَامِيَّةِ ، وَإِنْ كَانَ لِإِدْرَاجِهِ (١) فِي الْمَسْأَلِ الْإِصُولِيِّ أَيْضًا وَجْهٌ ، وَلَكِنَّ الْمَسْأَلَةَ الْآتِيَةَ (٢) أَنْسَبَ بِالْمَسْأَلِ الْإِصُولِيِّ لِابْتِنَائِهِ عَلَى

ص: ٣٢٨

١- الإِدْرَاجُ هُوَ تَرْتِبُ الْفُرُوعِ الْكَثِيرَةِ مِنَ الْمَسْأَلِ الْفَقْهِيَّةِ عَلَى مَا نَحْنُ فِيهِ.

٢- الْمَسْأَلَةُ الْآتِيَةُ أَيْ مَا كَانَ الْمُنْهَى عَنْهُ أَخْصَصَ مُطْلَقًا مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ نَحْوُ : صَلِّ وَلَا تَصَلِّ فِي الدَّارِ الْغَضَبِيِّ.

دلالة الألفاظ ، وإن كانت راجعه الى الاصول الكلاميه أيضا على بعض الوجوه (١).

فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول : معنى قول الشارع : لا- تصلّ في الحَمَام ، و : لا- تتطوّع وقت طلوع الشمس ، أنّ ترك هذه الصلاة أرجح من فعلها ، كما هو معنى المكروه ، مع أنّها واجبه أو مستحبّه. ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل إمّا مع المنع من الترك ، أو عدمه ، ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادّان لا يجوز اجتماعهما في محلّ واحد.

وجوه من الأجوبه

اشاره

وقد أجب عن ذلك (٢) بوجوه :

الأول : فى المناهى التنزيهيه

أنّ المناهى التنزيهيه راجعه الى شىء خارج من العباده بخلاف التحريميه بحكم الاستقراء. فالنهي عن الصلاة فى الحمام إنّما هو عن التعرّض للرّشاش ، وفى معاطن (٣) الإبل عن إنفاز البعير ، وفى البطائح (٤) عن تعرّض السّيل ، ونحو ذلك ، فلم يجتمع الكراهه والوجوب.

وفيه أولا : منع هذا الاستقراء وحجّيته.

وثانيا : أنّ معنى كراهه تعرّض الرّشاش ، أنّ الكون فى معرض الرّشاش مكروه ، وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل فى الصّلاه ، فلا مناص عن اجتماع الكونين

ص: ٣٢٩

١- وبعض الوجوه كالنزاع فى دلالة العقل على امتناع الاجتماع فى تلك المسأله وعدمه.

٢- قد أتى صاحب «المدارك» الى هذه المسأله فى مبحث كراهه الوضوء بالماء المشمس على سبيل الاجمال فيه ١ / ١١٧. وقوله : عن ذلك أى عن العبادات المكروهه.

٣- مفردا المعطن والمعطن وهى مبرك الإبل ومريض الغنم حول الماء.

٤- مفردا البطيحه وهو مسيل واسع فيه رمل ودقاق الحصى.

فى كون واحد.

وإن قلت : إنَّ مطلق الكون فى معرض الرّشاش لا كراهه فىه ، إنّما المكروه هو التعرّض له حال الصلاة.

قلت : إنّ المعنى حينئذ أنّ الصلاة فى الحّمّام منهى عنها لكونها معرض الرّشاش ، فالنهي أيضا تعلق بالصلاة ، وعاد المحذور.

وإن قلت : إنّ مطلق التعرّض للرّشاش مكروه والنهي عن الصلاة فى الحّمّام لأنه من مقدّماته وعلله ، فيعود المحذور أيضا.

وثالثنا : أنّ الفرق بين قولنا : لا تصلّ فى الحّمّام و : لا تصلّ فى الدّار المغصوبه ، تحكّم بحت.

قلنا : إن نقول أنّ حرمة الصّلاه فى الدّار المغصوبه إنّما هو لأجل التعرّض للغضب وهو خارج عن حقيقه الصلاة ، واتّحاد كون الغضب مع كون الصّلاه ليس بأوضح من اتّحاد كون التعرّض للرّشاش مع كون الصلاة.

ورابعا : أنّ هذا لا يتمّ فى كثير من الحّمّامات ، وفى كثير من الأوقات ، وتخصيص ما دلّ على كراهه الصلاة بما لو كان فى معرض الرّشاش ، والحكم بعدم الكراهه فى غيرها أيضا فى غايه البعد ، وكون العله والنكته هو ذلك فى أصل الحكم ، كرفع أرياح الآباط فى غسل الجمعه لا يستلزم كون الكراهه دائما لذلك ، كما نشاهد فى غسل الجمعه.

هذا كلّه فيما ورد من الشّارع النّهى عنه.

وأما فى مثل الصلاة فى مواضع التّهمه (1) ممّا يكون من جزئيات عنوان هذا

ص : ٣٣٠

١- كما فى قولهم عليهم الصلاة والسلام : اتقوا من مواضع التّهم ، وهو من أمثله هذا القانون.

القانون ، فلا يجرى فيه هذا الكلام ، فلا بدّ للخصم أن يقول بطلانها جزماً ، ولم يعهد ذلك منه ، ولا مناص له عن ذلك بوجه ، فهذا أيضاً يدلّ على بطلان مذهبه .

الثانى : المراد بالكراهه هو كونه أقلّ ثواباً

أنّ المراد بالكراهه هو كونه أقلّ ثواباً . ، يعنى أنّ الصّلاه فى الحّمّام مثلاً أقلّ ثواباً منها فى غيره ، ومرادهم أنّ لمطلق الصلاه مع قطع النظر من الخصوصيّات . ثواباً . ، وقد يزيد عن ذلك من جهه بعض الخصوصيّات كالصلاه فى المسجد . ، وقد ينقص كالصلاه فى الحّيّام . ، وقد يبقى بحاله كالصلاه فى البيت . ، فلا- يرد ما يقال إنّه يلزم من ذلك كون جلّ العبادات مكروهه . لكون بعضها دون بعض فى الثواب ، فيلزم كراهه الصلاه فى مسجد الكوفه مثلاً لأنّها أقلّ ثواباً منها فى المسجد الحرام ..

وحاصل هذا الجواب (١) : أنّ مراد الشارع من التّهى . أنّ ترك هذه الصلاه واختيار ما هو أرجح منها ، أحسن . ، فاترك الصلاه فى الحّيّام واختر الصلاه فى المسجد أو البيت ، وأنت خير بأنّ ذلك . أيضاً ممّا لا- يسمن ولا- يغنى ، فإنّ الترك المطلوب المتعلّق بهذا الشخص من الصلاه من جهه هذا التّهى . لا- يجتمع مع الفعل المطلوب من جهه مطلق الأمر بالصلاه . ، مع أنّك . اعترفت بأنّ الخصوصيّة . أوجبت نقصاً لهذا الفرد الموجود . عن أصل العباده ، فمع هذه المنقصه إمّا أن يطلب فعلها بدون تركها ، أو تركها بدون فعلها ، أو كلاهما ، فعلى الأوّل يلزم عدم الكراهه ، وعلى الثانى عدم الوجوب ، وعلى الثالث يلزم المحذور .

وإن قلت : إنّ المراد بالتّهى ليس هو الطلب الحقيقى ، بل هو كناية عن بيان حال الفعل بأنّه أقلّ ثواباً عن غيره ، فلا طلب حتّى يلزم اجتماع الأمر والتّهى .

ص : ٣٣١

١- أى الجواب الثانى الذى ذكره بقوله : الثانى أنّ المراد بالكراهه ... الخ .

قلت : مع أنّ هذا تعسّف بحت لا يجدى بالنسبه إلى نفس الأمر (١).

فنقول : مع قطع النظر عن دلالة هذا التّهي عن طلب الترك ، فهل هذا الفعل فى نفس الأمر مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك ، أو مجتمعهما ، الى آخر ما ذكرنا ، على أنّا نقول : ترك الفرد لكونه أقلّ ثوابا واختيار ما هو أعلى منه إنّما يصحّ فيما له بدل من العبادات ، وأمّا فيما لا بدل له كالتطوّع فى الأوقات المكروهه على القول بها ، والتطوّع بالصيام فى السّيفر أو الأيام المكروهه ، فلا- يصحّ ما ذكرت بوجه ، لأنّ كلّ آن يسع لصلاه ركعتين يستحبّ فيه ركعتان ، وكذلك كلّ يوم من الأيام يستحبّ فيه الصيام.

وما يقال (٢) : إنّ الأحكام وارده على طبق المعتاد وعاده أغلب الناس ، بل كاد أن يكون كلّهم ، عدم استغراق أوقاتهم بالنوافل.

فإن كان المراد منه أنّه لم يكلف فى هذا الوقت الذى يصلّى فيه بدلا عن الصلاه المكروهه بناقله ، وهذا الذى يوقعها فيه هو الصلاه التى كانت وظيفه الوقت المرجوح ، فهذا ليس بأولى من أن يقال : إنّ هذا هو الصلاه التى هى وظيفه هذا الوقت ، ولم يكلف فى الوقت المكروهه بصلاه.

وإن كان المراد أنّه لما علم الشّارع أنّه لا يستغرق أوقاته بالنوافل فقال له : لا تصلّ وظيفه هذا الوقت المكروه وصلّ وظيفه الوقت الآخر ، فهذا اعتراف منك

ص : ٣٣٢

١- وهذا وما بعده من القول قد أتى على ذكره والجواب عليه فى «الفصول» : ص ١٣١.

٢- قيل : إنّ هذا التوجيه من الوحيد البهبهانى ، وهو فى مقام توجيه كلام المجيب لدفع الايراد المذكور بقوله : إلّا ما لا بدل له ... الى قوله : فلا- يصحّ ما ذكرت بوجه. هذا كما ذكر فى الحاشيه ، وقد أجاب عنه فى «الفصول» : ص ١٣١ بعد أن نسبه إلى بعض المعاصرين.

بأنّ الراجح ترك الصلاه المكروهه من دون بدل ، مع أنّ هذا الكلام (1) فى مثل صوم يوم الغدير وأوّل رجب وأيام البيض والأيام المخصوصه من شعبان وغيرها كما ترى ، فإنّ صوم مثل الغدير الذى يتفق مرّه فى عرض السنّه ليس ممّا يخالف العاده ويتربّبه المؤمنون ، بل يتبرّك به الفسّاق ، ومع ذلك ينهى عنه الشارع فى السّفر ، ولا يريد منه بدله الذى لا وجود له أصلا ، بل لا معنى له مطلقا كما عرفت.

فإن قلت : فما تقولون أنتم فى العبادات المكروهه ، فهل يترجّح فعلها على تركها أو بالعكس؟

قلت : المناهى التى وردت عن العبادات تنزيها كلّها ، إنّما تعلّقت بها باعتبار وصفها ، وليس فيها ما تعلّقت بذاتها ، وإن فرضت تعلّقها بذاتها مثل أن تقول : إنّ قراءة القرآن مكروهه للحائض ، على التقريب الذى سنينّه فى جعل صلاه الحائض من جمله ما نهى عنه لذاتها ، فلا إشكال عندنا فى رجحان تركها ومرجوحية فعلها ، ولا حاجه فيه إلى تكلف أصلا ، وإنّما لم نحكم صريحا بكونها كالصلاه ، لاحتمال أن يقال : أنّ المنهى عنه هو قراءه ما زاد على سبع أو سبعين ، فيرجع الى النهى باعتبار الوصف أيضا.

والحاصل ، أنّ المفروض إن كان المتعلّق بالذات فقد عرفت ، وإلّا فلنا أن نقول برجحان الفعل على الترك ، وبالمرجوحية ، ولا إشكال فى أحد منهما ، فإنّ العقل لا يستبعد من أن يكون لأصل العباده مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان ، وللخصوصية التى تحصل معها فى فرد خاصّ مرجوحية من جهه تلك

ص: ٣٣٣

١- أى الكلام الذى فى توجيه كلام المجيب لا يجرى فى مثل صوم يوم الغدير. هذا كما فى الحاشيه.

الخصوصية ، وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لأصل العبادة وتساويه أو تزيد عليه أو تنقص عنه.

فعلى الأول يصير متساوي الطرفين ، وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله ، وعلى الثالث بالعكس ، ففيما له بدل من العبادات كالصلاة في الحمام ، فلا إشكال ، لأنّ النهى عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية ، فنختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الأقسام الثلاثة المتقدّمة (١).

وأما فيما لا- بدل له كالصيام في الأيام المكروهه والنافله في الأوقات المكروهه ، فنقول : هي إمّا مباحه أو مكروهه على ما هو المصطلح ، فيكون تركه راجحا على فعله ، بل الثاني هو المتعين هناك لأنّما يخلو النهى عن الفائدة على ظاهر اللفظ ، فيغلب المرجوحية الحاصله بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لأصل العبادة ويرفعه ، ولذلك كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها ، وإلا فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبه على أنفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها أقلّ ثوابا من سائر العبادات ، سيما إذا لم يتداركه بدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدّم (٢).

فإن قلت : فكيف يمكن بها تيه التقرب ، وكيف يصير ذلك عباده (٣) ، مع أنّ العباده لا بدّ فيها من رجحان جزما؟

ص: ٣٣٤

١- أعنى المرجوحية المتساويه والزائدة والناقصة كلها متساويه في عدم الاشكال من جهة توجه النهى الى البدل وتوجه الأمر الى الطبيعه المحقّقه في ضمن البدل.

٢- في قوله : وما يقال إنّ الاحكام وارده على طبق المعتاد ... الخ إذ إنّ ذكر هناك عدم البدل وعدم التدارك في مثل صوم يوم الغدير.

٣- وكأنّه للبههاني في «فوائده» : ص ١٦٨.

قلت : إنَّ القدر المسلّم في اشتراط الرّجحان إنّما هو في أصل العبادات وماهيّتها ، وأمّا لزوم ذلك في جميع الخصوصيّات ، فلم يثبت.

وأمّا قصد التقرّب ، فهو أيضا يمكن بالنسبه الى أصل العباده وإن كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرّب حصول القرب ، وإلّا فلا- يصحّ أكثر عباداتنا التي لا- ثواب فيها أصلا لو لم نقل بأنّ فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الحزانات (١) الغير المبطله على ظاهر الشرع فيها ، مع أنّ قصد التقرّب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزّلفى والوصول الى الرّحمه ، فإنّ من معانيه موافقه أمر الآمر ، فهذه العباده من حيث إنّها موافقه لأمر الأمر يمكن قصد التقرّب بها وإن لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمه منقصه الخصوصيه ، ألا ترى أنّ الإمام موسى بن جعفر عليهما الصلاه والسّلام كان يترك التّوافل إذا اهتمّ أو اغتمّ (٢) كما ورد في الرّوايات (٣) ، وأفتى بمضمونه في «الذكرى» (٤) ، فترك التكلّم والمخاطبه مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا أولى من فعله ، ولذلك ارتكبه الإمام عليه السلام ، ولو كان مع ذلك فيه رجحان ، لكان تركه بعيدا عن مثله ، سيّما متكررا وسيّما في مثل الرّواتب المتأكّده غايه التأكيد المتمّمه للفرائض ، ومع ذلك فلا ريب في صحّتها لو فعل بهذه الحاله ، وجواز قصد التقرّب بها.

ص: ٣٣٥

-
- ١- جمع الحزازه وهي لغه الوجع في القلب من غيظ ونحوه ، ويبدو أنّ المراد به هنا الخيالات الجاربه في القلب.
 - ٢- قيل إنّ الغمّ هو الحزن لما مضى ، والههم هو الحزن لما سيأتي وقيل هما بمعنى واحد ، وقيل هما كالفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.
 - ٣- ويمكن الردّ بأنّه يمكن أنّه كان يشتغل بما هو أهم من ذلك المندوب.
 - ٤- فقال فيه ٢ / ٣١٣ : قد تترك النافله لعذر ، منه : الههم والغم.

وأَمَّا الفرائض ، فعدم جواز تركها مع ذلك فإنَّما هو لحمايه الحمى ، ولئلا يفتح سبيل تسويل النَّفس ومكيدته الشيطان فيما هو بمنزله العمود لفسطاط (١) الدِّين ، فإنَّ أكثر أحكام الشَّرْع من هذا الباب ، كتشريع العدَّة مطلقا ، وإن كان العله فيها عدم اختلاط الأنساب. فلعلَّ صوره العباده تكفى فى صحَّه قصد التقرُّب ما لم يثبت له مبطل من الخارج ، وإن لم يكن ممَّا يحصل له ثواب فى الخارج ، فحينئذ فإنَّ ورد فى أمثال هذه العبادات المكروهه معارض ، فلا بدَّ من طرحها كما ورد فى بعض الأخبار الضَّعيفه أنَّ الإمام عليه السلام صام فى السَّفر فى شعبان ، مع أنَّه ليس بصريح فى كونه مندوبا ، بل ربَّما كان مندورا بقيد السَّفر أو غير ذلك من الاحتمالات ، فأَمَّا لا بدَّ من نفى الكراهه فيما لا بدل له ، أو من القول برجحان تركه مطلقا. والأظهر فى صوم السَّفر الكراهه ، وفى التطوُّع فى الأوقات المكروهه العدم ، ففيما يثبت الكراهه ، فالكلام فيه ما مرَّ ، وفيما لم يثبت ، فلا إشكال.

الثالث : المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها و سَمَّيت بخلاف الأولى

(٢)

أنَّ المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها بالنسبه الى غيرها من الأفراد ، وسَمَّاه بعضهم بخلاف الأولى (٣) ، فرجحانها ذاتيه والمرجوحية إضافيه ولا منافاه بينهما كالتصر فى المواطن الأربعة ، فهو مرجوح بالنسبه الى التمام مع كونه أحد فردى الواجب المختير.

وكما أنَّه يجتمع الوجوب النفسى مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابه

ص: ٣٣٦

١- الفسطاط اسم للخيمه ، وفى «مجمع البحرين» هو البيت من الشَّعر فوق الخباء.

٢- وهذا هو الجواب الثالث وقد نسب الى المحقق البهبهانى. راجع «فوائده» : ص ١٧٠.

٣- الأولى عبارته عن الشئ الذى إتيانه يوجب القرب والزَّلفى وزياده الدَّرجه ولا يوجب تركه المنقصة فى الدِّين ، ولذا قيل أو قالوا بأنَّ المعصوم يرتكب خلاف الأولى.

للسلاة المندوبه على القول بوجوبه لنفسه ، وكذلك الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسى على القول الآخر ، فكذا يجتمع الرّجحان الذاتى مع الكراهه للغير ، كصلاه الصّائم مع انتظار الرفقه. والمكروهات للغير كثيره ، مثل الاتّزار فوق القميص للصلاه ومصاحبه الحديد البارز لها ونحوهما.

وفيه : أنّ المراد بالمرجوحىّ الإضافيه إن كان مع حصول منقصه فى ذاتها أيضا يستحقّ الترك بالنسبه الى ذاتها أيضا ، فيعود المحذور ، وإلّا فيصير معناه كون الغير أفضل منه وأرجح.

وحيثذ فنقول : ذلك الغير ربّما يكون ممّا يوازى أصل الطبيعه فى الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبه الى أصل الطبيعه أيضا ، فيحصل بذلك لهذا الفرد أيضا منقصه ذاتيه.

لا- يقال : أنّ هذه المنقصه إنّما هى من جهه الخصوصيّه لا- من جهه أصل العباده ، لأنّ ذلك خلاف أصل المجيب (1) ، فإنّ مبناه عدم اعتبار تعدّد الجهه.

ثمّ إنّ الكلام لا يتمّ فى غير هذه الصّوره أيضا ، أعنى ما كان مرجوحا بالنسبه الى سائر الأفراد التى لها مزيه على أصل الطبيعه ، ولا- يجدى ما ذكره المجيب ، إذ نقول حيثذ بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبه الى الغير ، فإنّما أن يكون فعل ذلك مطلوبا ، أو تركه أو كلاهما ، الى آخر ما ذكرنا فى ردّ الجواب الثانى (2).

ص: ٣٣٧

١- وهو جواب لقوله : لا- يقال حاصله أنّ المرجوحىّ فى صلاه الحّمّام مثلا للفرد من حيث هو بالنسبه الى الصلاه. والقول بأنّ الطبيعه الموجوده فيه راجحه وإن كان فى خصوصيّه الفرد مرجوحه ، خروج عن مقتضى مذهب المجيب من عدم اعتبار تعدّد الجهه ، ورجوع الى مختار المصنف ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- وهو حمل المكروه على أنّ المراد منه هو كونه أقلّ ثوابا.

فإن قلت : مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة أنه مفوّت للمصلحه الزّائده الحاصله فى الغير ، فقد كررت على ما فررت عنه ، فإنّ المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدّد الجهه.

فإن قلت : لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال.

قلت : إنّنا نتكلم فيما لو أراد الفعل واختار الفرد المرجوح ، وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادّين فى صوره اختياره ، وهو واضح ، مع أنّه لا-فارق بين قولنا : لا- تصلّ فى الدّار المغصوبه ، و : لا- تصلّ فى الحّمّام ، فاعتبر فيه الرّجحان الدّاتى والمرجوحه الإضافيه أيضا.

وما يقال : إنّ الفارق أنّ الصّلاه ثمه عين الغصب ، وهاهنا (1) غير الكون فى الحّمّام ، مع ما فيه من التكليف الواضح ، وإنّ ذلك إنّما هو بعد تسليم أنّ الاتّحاد فى الوجود الخارجى يوجب ارتفاع الاثنيّه فى الحقيقه.

يرد عليه : أنّ ذلك مبنى على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما سيجىء فيما بعد ، فالنهى ثمه تعلق بالصلاه فى الدّار المغصوبه لا بالصلاه لأنّها غصب بعينها والغصب منهى عنه ، والذى ذكرناه من النقص إنّما كان من باب الأولويّه والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا ، وليس مثالنا فى العباده المكروهه مطابقا للمبحث فى النّوع.

ولزم ممّا ذكرنا ، القول بذلك فيما لو كان المنهى عنه أخصّ من المأمور به أيضا ، وإن شئت تطبيق المثل على المقامين فطابق بين قولنا : صلّ ولا تغصب ، وبين قولنا : صلّ ولا تكن فى مواضع التّهمه ، وطابق بين قولنا : لا تصلّ فى الحّمّام ، و :

ص : ٣٣٨

١- أى فى صلّ ولا تصلّ فى الحّمّام.

لا تصلّ في الدّار المغصوبه ، فإن كنت تقدر على أن تقول : إنّ المرجوحه في الصلاه في مواضع التّهم إضافيه بالنسبه إلى غيرها في المثال الأوّل ، فنحن أقدر بأن نقول : مرجوحه الصلاه في الدّار الغصبيه إضافيه بالنسبه الى الصلاه في غيرها في المثال الثاني. والنقض الأوّل الذي أوردناه (1) في الاستدلال إنّما هو بالفقره الأولى من المثال الثاني (2) على الفقره (3) الأولى من المثال الأوّل.

والمعارضه التي ذكرناها في دفع جوابك إنّما هو بالفقره الثانيه من المثال الثاني بالنسبه الى ما ذكرته في الفقره الأولى منه.

وما دفعت به المعارضه (4) يناسب لو أردنا بالمعارضه ، المعارضه بالفقره

ص: ٣٣٩

- ١- وهو ما ذكره سابقا بقوله : الثاني أنّه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع ، وقد وقع كثيرا ، منها العبادات المكروهه.
- ٢- قال في الحاشيه : لا يخفى أنّ المثال الثاني مجموع قوله : لا تصلّ في الحّمّام ولا تصلّ في الدّار المغصوبه ، ولكن لفظ صلّ في الموضوعين مطوّى فيكون الفقره الأولى منه عبارته عن قوله : لا تصلّ في الحّمّام ، والفقره الثانيه منه عبارته عن قوله : لا تصلّ في الدار المغصوبه.
- ٣- لفظ على متعلّق على النقض المراد من المثال الأوّل هو مجموع قوله : صلّ ولا تغضب ، وصلّ ولا تكن في مواضع التّهم.
- ٤- في الحاشيه : أنّ ما ذكره من جانب المجيب بقوله : ما يقال أنّ الصلاه ثمه عين الغضب ... الخ. محصّل المقام هو أنّ ما ذكرت في دفع المعارضه إنّما يناسب ويتّجه لو أريد بالمعارضه المذكوره من المثال الأوّل ، أعني قوله : صلّ ولا تغضب على الفقره الأولى من المثال الثاني ، أعني صلّ ولا تصلّ في الحّمّام ، فحينئذ يصح أن يقال أنّ الصلاه عين الغضب بخلاف الكون في الحّمّام ، وليس كذلك ، لأنّ المعارضه إنّما هي بين الفقرتين من المثال الثاني أعني لا تصلّ في الحّمّام ولا تصلّ في الدار المغصوبه. حاصل الكلام أنّ ما عارضناك إنّما هو فيما لو كان المنهى عنه بنهى التحريمي أخص مطلقا من الأمور به ، والّذي ذكرته في دفع المعارضه لو تمّ إنّما يناسب فيما لو كان المنهى عنه أعمّ من وجه من الأمور به ، هذا هو الخلط بين المقامين.

الأولى من المثال الأول بالنسبة الى فقره الأولى من المثال الثانى.

قوله : وكما أنه يجتمع ... الخ (١).

فيه : أنه رجوع عن أول الكلام (٢) ، فإن المرجوحه بالنسبه الى الغير غير المرجوحه للغير (٣) ، وكذلك الوجوب والاستحباب ، وقد اختلطا فى هذا المقام ، ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالأتزار ، مع أن الكلام فى الواجب النفسى والغيرى أيضا هو الكلام فيما نحن فيه ، وهو أيضا من المواضع التى أشرنا الى ورودها فى الشرع بملاحظه اعتبار الجبهه ، ولا يصح ذلك إلا بهذه الملاحظه ، مع أن الاستحباب النفسى على القول بالوجوب لغيره إنما هو إذا لم يدخل وقت مشروط بالطهاره ، وبعد دخوله فيجب للغير ، فيختلف الزمان.

ص: ٣٤٠

١- وهو من قوله فى إجابته الوجه الثالث المذكور آنفا ص ٣١٤.

٢- أول كلام المجيب هو أن يكون الرجحان بالذات والمرجوحه بالنسبه الى الغير مثل الصلاه فى الحمام بالنسبه الى الصلاه فى البيت.

٣- أى المرجوحه بالنسبه الى الغير والمرجوحه للغير كما اختلط الغيرى مع ما للغير فى كلام المصنّف حيث عبر بلفظ المرجوحه للغير وشبهه بها الوجوب والاستحباب فى الغسل ، وظاهر التشبيه كونهما من باب واحد وان العطف تفسيرى ، هذا كما فى حاشيه. وفى أخرى ذكر أنّ هذا تعليل لقوله أنه رجوع عن أول الكلام. وحاصله أنّ كلام المجيب أولا فى المرجوحه بالنسبه الى الغير وقد رجع عنه وقال بالمرجوحه للغير ولا ريب أنّ الثانى غير الأول.

وأما على القول الآخر (١)، فالاستحباب الغيرى معناه أنه يستحب أن يكون هذا الفعل فى حال كون المكلف مغتسلا، لا أنه يستحب الغسل له، إنما أن يقال: استحباب الفعل فى حال الغسل لا يتم إلا بالغسل، وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب، فيستحب الغسل.

فالمناص هو اعتبار تعدد الجهه وإلما فلا يصح التكليف، لأن المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد، وهو شىء واحد شخصى لا تعدد فيه أصلا.

ومن المواضع التى ذكرناها هو الصلاه فى المسجد، فإن المستحب والواجب أيضا متضادان، وكذلك أفضل أفراد الواجب التخييرى، فإنه واجب من حيث كونه فردا من الكلى، ومستحب من حيث الشخص.

وما أدرى ما يقول المجيب هنا قبلا- لما ذكره فى الفرد المرجوح، اللهم إلا أن يقول: الفرد الأفضل راجح بالنسبه الى الفرد الآخر وإن كان فاقدا لذلك الرجحان، والمزيه الموجوده فى الأفضل بالنظر الى أنه أحد فردى المخير لا بالنسبه الى ذاته، فحينئذ يخرج عن المقابله.

ومنها: ما ورد فى الأخبار الكثيره وأفتى به الفقهاء من تداخل الأغسال الواجبه والمستحبه، وكذلك الموضوعات ونحو ذلك. واضطرب فيه كلام الأصحاب فى توجيه هذا المقام، وذهب كل منهم الى صوب، والكل بعيد عن الصواب.

وأما على ما اخترناه فلا إشكال، وقد بينا ذلك فى كتاب «مناهج الأحكام» (٢).

ص: ٣٤١

١- بكون غسل الجنابه واجبا لنفسه ومستحبا لغيره.

٢- وهو كتاب للمصنف فى الفقه.

الثالث : أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطه ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثمّ خاطه في ذلك المكان ، فإنّنا نقطع أنّه مطيع عاص لجهتي الأمر بالخياطه والنهي عن الكون(١).

وأجيب عنه : بأنّ الظاهر في المثال المذكور إرادته تحصيل خياطه الثوب بأيّ وجه اتّفق سلّمنا ، لكنّ المتعلّق فيه مختلف ، فإنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطه بخلاف الصلاه سلّمنا ، لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ، ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع ، حيث لا نعلم إرادته الخياطه كيفما اتّفقت(٢).

وفيه (٣) : أنّ هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب (٤) من تعلّق الحكم بخصوصيّة الفرد ، فإنّ إرادته الخياطه بأيّ وجه اتّفق ، هو معنى كون المطلوب هو الطبعه.

وأیضا فإنّما الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي في نفس الأمر عقلا- وعدمه ، والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه إذا كان مستحيلا عقلا ، اللهمّ إلّا أن يقال : مراد المجيب ، أنّ وجوب الخياطه توصلّي ، ولا مانع من اجتماعه مع الحرام ، وهذا معنى قوله : بأيّ وجه اتّفق.

وفيه : ما أشرنا من أنّ المحال وارد على مذهب المجيب في صورته الاجتماع ، توصلّيّا كان الواجب أو غيره. نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب ، لا أنّ الواحد يصير واجبا وحراما ، وليس مناط الاستدلال نفس الصحه بأن يتمسك بها في

ص : ٣٤٢

١- الوجه الأوّل فيما احتجّ فيه المخالف نقله في «المعالم» : ص ٢٤٧.

٢- وهذا الجواب في «المعالم» : ص ٢٤٨.

٣- جواب عن الايراد الأوّل.

٤- وهو صاحب «المعالم».

جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوضيحي ، ويقال بأنه صحيح من أجل إسقاط الحرام ، ذلك لا لجواز الاجتماع ، فلا يدلّ مطلق الصّحة على جواز الاجتماع مطلقا ، بل مناطه أنّ الامتثال العرفي للأمر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع.

وكلام المستدلّ من قوله : مطيع عاص من جهتي الأمر والنهي ، صريح في أنّ حصول الإطاعة من جهة موافقه الأمر ، لا لأنّ الحرام مسقط عن الواجب. فلا فائده في هذا الجواب (١).

وبالجملة ، فالقول باجتماع الواجب التوضيحي مع الحرام على مذهب المجيب إنّما يصحّ إذا أريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام.

وأما على المذهب المنصور ، فيصحّ بإرادته ذلك وإرادته حصول الإطاعة من جهة كونه من أفراد المأمور به في بعض الأحيان أيضا.

هذا كلّ مع ما ذكرنا من أنّ وجوب الفرد من باب المقدّمه ، فيكون هو أيضا توضيحيًا ، سيما ومحلّ البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة ، وجوبه بالنسبة الى أصل الصلاة توضيحي كما ذكرنا في مقدّمه الواجب.

نعم ، قد يحصل للجزء وجوب غيري أيضا كما أشرنا في ذلك المبحث ، وبسببه يختلف الحكم.

قوله (٢) : فإنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطه (٣).

فيه : أنّ إنكار كون تحريك الأصبع وإدخال الإبره في الثوب وإخراجه عنه ،

ص : ٣٤٣

١- وهو الجواب الذي قد ذكره بقوله : اللهم إلّا أن يقال ... الخ.

٢- جواب عن الايراد الثاني.

٣- وهذا الكلام لصاحب «المعالم» فيه ص ٢٤٨.

جزء للخياطة ، والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابره ، ولعلّه حمل الكون في كلام المستدلّ على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم ، فإنّه هو الذي يمكن منع جزئيته ، كما يمكن منع ذلك في الصلاة أيضا.

ولا ريب أنّ مراد المستدلّ المنع من جميع صور الكون في هذا المكان ، أو ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدّعا.

قوله (١) : حيث لا نعلم إرادته الخياطة كيفما اتّفتت (٢).

فيه : أنّ أهل العرف قاطعون بأنّه ممثّل حينئذ ، ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهه الخياطة ، لذمّه العقلاء أشدّ الذم ، ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان ، لم يتوجّه عليه ذمّ.

نعم ، لو علم أنّ مراده الخياطة في غير هذا المكان ، وأنّ الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبه ، لكان لما ذكره وجه (٣).

وأما بمجرد عدم العلم بإرادته الخياطة كيفما اتّفتت ، فمنع الامتثال بعد ملاحظه فهم العرف ، مكابره ، ومع ذلك كلّه فذلك مناقشه في المثال. فلنمثّل بما ذكره بعض المدقّقين (٤) بأمر المولى عبده بمشى خمسين خطوه في كلّ يوم ، ونهاه عن الدخول في الحرم ، فإذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم ، يكون عاصيا مطيعا من الجهتين.

ص: ٣٤٤

١- جواب عن الايراد الثالث.

٢- وهو لصاحب «المعالم» أيضا ص ٢٤٨.

٣- قال في «التوضيح» : لا يخفى أنّ هذا إنّما هو بملاحظه فهم العرف وإلّا فلا استحاله عقلا في كون المكلف مطيعا وعاصيا هنا أيضا لجهتي الأمر والنهي. كذا أفاد سلمه الله في الدرس كما قال ، انتهى.

٤- قيل إنه أراد به المدقّق الشيروانى.

احتجوا (١): بأن الأمر طلب لإيجاد الفعل ، والنهي طلب لعدمه ، فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع ، وتعدّد الجبهه غير مجد مع اتّحاد المتعلّق ، إذ الامتناع إنّما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد ، وذلك لا يندفع إلّا بتعدّد المتعلّق ، بحيث يعدّ في الواقع أمرين ، هذا مأمور به ، وذلك منهيّ عنه ، ومن البين أنّ التعدّد في الجبهه لا يقتضى ذلك (٢) ، والكون الحاصل في الصلاه في الدار المغصوبه شيء واحد ويمتنع أن يكون مأمورا به ومنهيّا عنه ، فتعيّن بطلانها.

وأیضا ، كيف يجوز على الله تعالى أن يقول للمصلّي إذا أراد الصلاه في الدار المغصوبه : لا تركع فإذا ركعت لعاقبتك ، ويقول أيضا : اركع هذا أو غيره وإلّا لعاقبتك.

أقول : ويظهر الجواب عن ذلك بالتأمّل فيما مرّ (٣) ، ونقول هاهنا أيضا.

قوله : فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع إن أراد أنّ الأمر بالصلاه من حيث إنّّه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب ، والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلاه ممتنع الاجتماع ، فهو كما ذكره ، لكن الأمر والنهي لم يردا إلّا مطلقين.

والحاصل ، أنّ جهتي الأمر والنهي هنا تقيديتان لا تعليليتان (٤) كما أشار إليه

ص: ٣٤٥

-
- ١- القائلون بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي ومنهم صاحب «المعالم».
 - ٢- وهذا الكلام إلى هنا في «المعالم» ص ٢٤٧ وما بعده أيضا له ولكن بتصرّف من المصنّف.
 - ٣- وهو تعلق الأمر والنهي في طبيعه لا بالفرد فلا قبح من طرف الأمر.
 - ٤- قال في الحاشيه : قيل : إنّ المراد من التقيديّه ما كان أكثرا للموضوع ومنوعا لمتعلّق الحكم بجعل الجبهه قيدا فيه ، مثل أكرم العالم فلا تكرم الفاسق ، فإذا اجتمع العنوانان في محل واحد مثل زيد العالم الفاسق كانت الجبهه تقيديّه. والمراد من التعليليه ما كان علّه للحكم في موضوعه الواحد الشخصى ، مثل أكرم زيدا لأنّه عالم ولا تكرمه لأنّه فاسق. والحاصل ، أنّ مرجع كون الأمر والنهي تقيديتين الى تعلق الأحكام بالطبائع ، ومرجع كونها تعليليتين الى تعلقها بالأفراد ، ففي الأخير يمتنع اجتماع الأمر والنهي لأنّه أمرى دون الأوّل لأنّه أمر مأمورى.

بعض المحققين (١)، وما ذكره من عدم إجداء تعدد الجبهه ، ممنوع.

قوله (٢): بحيث يعدّ في الواقع أمرين.

إن أراد بذلك لزوم تعددهما في الحسّ ، ففيه منع ظاهر.

وإن أراد مطلق التعدد ، فلا ريب أنّهما متعددان ، ولم ينتف إحدى الحقيقيتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ، ولم يصيرا شيئا ثالثا أيضا ، بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحسّ في الخارج ، وذلك كاف في اختلاف المورد ، وقد عرفت ورودها في الشرع في غايه الكثره ، فإنّ الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابه والجمعه ، يجوز ترك هذا الغسل له من حيث إنّ جمعه ، ولا يجوز تركه من حيث إنّ جنابه ، ولا تعدد في الخارج في نظر الحسّ مطلقا.

وكذلك المكروهات وغيرها ممّا مرّ.

ص: ٣٤٦

١- وهو سلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٢٩٢ ولربما من المناسب ذكره ما أفاده المحقق الداماد حيث قال في كتابه «السبع والشداد» ص ٦٨: إنّ الوجوب والحرمة من الأمور المتضاده والحيثيات المتقابلة بالذات ، فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا من الصلاه المأمور بها ، وكونه تصرّفا عدوانيا في الدار المغصوبه ، بل لا بدّ من اختلاف حيثيتين تقيديتين يجعل أولًا نفس ذلك الكون الشخصى الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثمّ يعرض الوجوب الحرمة لهما من تلقاء الاستناد إلى تينك الحيثيتين التقيديتين. انتهى.

٢- في «المعالم»: ص ٢٤٧.

قوله : وأيضاً كيف يجوز ... الخ.

قد عرفت أنّ الشارع لا يقول له : لا تركع ، ولا : اركع هذا ، أو غيره ، بل يقول : لا تغضب. ويقول : اركع ، ولا يقول : اركع هذا الركوع ، لما مرّ أنّ التخيير اللّازم باعتبار وجوب المقدّمه إنّما هو بالنسبه الى الأفراد المباحه.

نعم ذلك مسقط عن المباح كما أشرنا. والتكليف (١) الباقي في حال الفعل على تسليم تعلّقه حال الفعل إنّما هو بإتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصيّه وبشرطها ، فلا يرد أنّه يستلزم مطلوبيه الفرد الخاص.

فإن قلت : إنّ الحكيم العالم بعواقب الامور ، المحيط بجميع أفراد المأمور به ، كيف يخفى عليه هذا الفرد ، فإذا كان عالماً به فمقتضى الحكمه أنّه لا يريد به ، فلا يكون من أفراد المأمور به ، فيكون باطلاً.

قلت : لعلّ هذا البحث استدراك من أجل ما ذكرنا (٢) من كون دلالة الواجب على مقدّماته تبعيًّا ومن باب الإشاره ، وإنّ محاورات الشّارع على طبق محاورات العرف ، والمعتبر في الدّلاله هو المقصود من اللفظ ، وهو استدراك حسن.

ص: ٣٤٧

١- جواب عن سؤال مقدّر ، تقديره أنّ التكليف الباقي بالفعل بعد الشروع فيه على القول ببقائه بعد الشروع الى الفراغ عنه ، وعدم سقوطه بمجرد الشروع يستلزم مطلوبيه هذه الصلاه بخصوصها المنهى عنها ، فعاد المحذور. وملخص الجواب أنّ التكليف الباقي بعد الشروع في هذه الصلاه إنّما هو باتمام مطلق الصلاه المأمور بها لا أنّه ينقلب التكليف بهذه الصلاه بقيد الخصوصيه ، هذا كما في الحاشيه.

٢- ذكرناه في بحث المقدمه من أنّ دلالة الأمر بالشىء على وجوب مقدماته تبعيّه من باب الاشاره ، ومعناه أنّ وجوب المقدمات ليس مراداً من الخطاب ، والدلاله عليه ليست مقصوده ، بل هو لازم للمراد منه باللزوم العقلي الذى يحكم به العقل بملاحظه الخطاب وشىء آخر من القضايا العقلية.

لكننا نجيب عنه : بأنّ المأمور به إيجاب الطبيعه لا الفرد.

ولا نقول نحن : إنّ هذا الفرد ممّا أمر به الشارع ، وإيجاد الطبيعه لا يستلزم خصوصيّة هذا الفرد.

فإن قلت : نعم ، لكن لما رخص الشارع فى إيجاد الطبيعه مطلقا وأمرنا بإيجادها فى ضمن الأفراد من باب المقدمه ، فلا بدّ أن يكون إيجادها فى ضمن هذا الفرد مستثنى من الإيجادات.

قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السرّ المحجوب : إنّ لا استحاله فى أن يقول الحكيم : هذه الطبيعه مطلوبى ولا- أراضى بإيجادها فى ضمن هذا الفرد أيضا ، ولكن لو عصيتنى وأوجدتها فيه ؛ لعاقبتك لما خالفتنى فى كيفيته الإيجاد لا لأنك لم توجد مطلوبى ، لأنّ ذلك الأمر المنهى عنه شىء خارج عن العباده.

فهذا معنى مطلوبية الطبيعه الحاصله فى ضمن هذا الفرد ، لا أنّها مطلوبه مع كونها فى ضمن الفرد ، فقد أسفر الصيبح وارتفع الظلام ، فإلى كم قلت وقلت.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الإشكال فى تيه التقرب ، لأنّ قصد التقرب إنّما هو فى الإتيان بالطبيعه لا بشرط ، الحاصله فى ضمن هذا الفرد ، لا يأتيناه فى ضمن هذا الفرد الخاص المنهى عنه (1).

ثم إنّ هاهنا تنبيهين :

الأول : أنّ مقتضى عدم جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد ، عدم إمكان كون الشىء الواحد مطلوبا ومبغوضا.

ص : ٣٤٨

١- وقد ردّ على هذه المقاله بعد أن أظهر التعجب من ذكرها المحقق الاصفهانى فى «هدايته» : ٣ / ٧٦.

وأما اقتضاء ذلك تخصيص الأمر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس ، فكلاً (١) ، فإن قول الشارع : صلّ ، مطلق ، والأمر يقتضى الإجزاء فى ضمن كلّ ما صدق عليه المأمور به كما مرّ.

وقوله : لا تغضب ، أيضا مطلق يقتضى حرمه كلّ ما صدق عليه أنّه غضب ، والقاعده المبحوث عنها (٢) بعد استقرارها على عدم الجواز ، لا- يقتضى إلما لزوم إرجاع أحد العامين الى الآخر ، فما وجه تخصيص الأمر والقول بالبطلان كما اختاروه ، بل لنا أن نقول : الغضب حرام ، إلما إذا كان كونا من أكوان الصلاه ، كما نقول : الصلاه واجبه ، إلما إذا كانت محصّله للغضب.

ولذلك ذهب بعض المتأخرين (٣) الى الصحّح مع القول بعدم جواز الاجتماع فى أصل المسأله ، ويؤيده (٤) بعض الأخبار الدالّه على أنّ للناس من الأرض حقّا فى الصلاه (٥) ، فلا بدّ من الرجوع الى المرجّحات الخارجيه.

وقد ذكروا فى وجه ترجيح النهى وجوها.

وجوه فى وجه ترجيح النهى

ص: ٣٤٩

- ١- هذا الردع إشاره الى أنّه ليس كذلك.
- ٢- وهى قاعده قبح اجتماع الأمر والنهى.
- ٣- لأجل كون الأمر مخصّصا لعموم النهى ، ذهب بعض المتأخرين الى القول بصحّه الصلاه مثلا إذا أوقعها المكلف فى الدار الغصبى مع قوله جواز اجتماع الأمر والنهى. وقيل : أنّ هذا البعض هو الملا محمد هادى بن محمد صالح المازندرانى وقيل : هو صاحب «الوافيه» على ما فى بعض الحواشى. راجع «الوافيه» : ص ٩٧.
- ٤- أى ويؤيد قول بعض المتأخرين.
- ٥- ومثل قوله تعالى : (إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ) الأعراف ١٢٨ ، وما ورد من أنّ الأرض مهر لفاطمه الزهراء عليها صلوات الله وسلامه. «كشف الغمّه» : ١ / ٤٧٢ ، «المختصر» : ص ١٣٣.

منها : أنّ دفع المفسده أهمّ من جلب المنفعه.

وهو مطلقا ممنوع ، إذ في ترك الواجب أيضا مفسده إذا تعيّن.

ومنها : أنّ النهي أقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد ، بخلاف الأمر ، وقد مرّ ما يضعّفه في مبحث تكرار النهي (١).

ومنها : ما يقال إنّ الاستقراء يقتضى ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب ، كحرمة العباده في أيام الاستظهار والتجنّب عن الإناءين المشبهين ، ونحو ذلك.

وفيه : أنّه لم يظهر أنّ هذا الحكم في أمثال ذلك لأجل ترجيح الحرمة على الوجوب ، بل لعلّه كان لدليل آخر ، مع أنّ الحرمة في الإناءين مقطوع بها بخلافه هنا ، بل يمكن القلب بأنّ الاجتناب عن النجاسة واجب ، وترك الوضوء حرام ، مع أنّ ذلك الاستقراء على فرض ثبوته ، لم يثبت حجّيته مع معارضته بأصل البراءة.

وكذلك ما دلّ من الأخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دلّ على أصل الإباحه (٢) فيما تعارض فيه النّصان.

ص : ٣٥٠

١- وهو المنع عن دلالة التكرار وترك جميع الأفراد في جميع الأوقات ، بل القدر المسلّم هو استلزامه انتفاء جميع الأفراد في الجملة وفي زمان يمكن فعله فيه ، وأما استلزامه لترك الجميع في الأوقات والأزمان فلا.

٢- قال في الحاشية : الأنسب بما نحن فيه أن يقول تغليب الحرام على الواجب ، إذ الكلام في محتمل الحرمة مع الوجوب لا في محتمل الحرمة مع الإباحه. واعلم أنّ ما دلّ على تغليب الحرام على الإباحه أمور أحدها : الكتاب منه قوله تعالى : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ). نظرا الى أنّ المشتهه بالحرام معرض للتهلكه. ثانيها : السنه منها قوله : لا تجامعوا في النكاح على الشبهه ، وقفوا عند الشبهه. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه. ثالثها : العقل لحكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل. ألا ترى أنّ العقلاء يحترزون فيما لو أخبرهم صبيّ بوجود السّبع على طريقهم. وما دلّ على الإباحه أيضا أمور الأوّل : الكتاب منه قوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا). وقوله تعالى : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا). والثاني : السنّه منها قوله عليه السلام : أيما امرئ ركب أمرا بجهاله فلا شيء عليه. وقوله عليه السلام : كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. الثالث : الاجماع المنقول في كلمات جماعه. الرابع : العقل لأنّه حاكم بيقين العقاب بلا بيان حكما قطعيا.

وبالجملة ، فلا بدّ من مرجّح يطمئنّ إليه النفس ، ثمّ الحكم على مقتضاه بالصّحّه أو البطلان.

الثانى : أنّ ما عنون به القانون ، هو الكلام فى شىء ذى جهتين يمكن انفكاك كلّ منهما عن الآخر.

وأما ما يمكن الانفكاك عن أحدهما دون الآخر ، كقوله : صلّ ولا تصلّ فى الدّار المغصوبه ، فقد مرّت الإشاره الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغه وإن فهم العرف خلافه ، وسيجىء الكلام فيه.

فى عدم الانفكاك عن أحد الطرفين و الأقوال فيه

وأما ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه أقوال:

الأول : إنّّه مأمور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصيه فى الخروج.

والثانى : إنّّه عاص لكن لم يتعلّق به النهى عن الخروج.

والثالث : إنّّه مأمور به ومنهى عنه أيضا ، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما ، وهو مذهب أبى هاشم (1) وأكثر أفاضل متأخرينا (2) ، بل هو ظاهر الفقهاء وهو

ص: ٣٥١

١- راجع «مفتاح الكرامه» كتاب الصلاه ٣ / ٣٤٥.

٢- فى «الفصول» حكى عن القاضى وعزى ذلك أيضا إلى جماعه من أصحابنا.

وهو الأقرب (١)، فإنهما دليلان يجب إعمالهما ، ولا موجب للجمع والتقييد ، إذ الموجب إمّا فهم العرف كما فى العام والخاص المطلقين على ما أشرنا إليه وسنبيّنه ، أو العقل كما لو دخل فى دار الغير سهوا ، فإنّ الأمر بالخروج والنهى عنه موجب لتكليف ما لا يطاق ، فهو مأمور بالخروج لا غير.

وأما فيما نحن فيه ، فإنّه وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضا ولكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف ، كما يظهر من الفقهاء فى كون المستطيع مكلفا بالحجّ إذا أخره اختيارا وإن فات استطاعته.

لا يقال : إنّ الخروج أخصّ من الغضب مطلقا (٢) ، وفهم العرف يقتضى الجمع بين العام والخاصّ إذا كانا مطلقين.

لأنّنا نقول : إنّ الخروج ليس مورد الأمر من حيث هو خروج ، بل لأنّه تخلّص عن الغضب ، كما أنّ الكون فى الدار المغصوبه ليس حراما إلّا من جهه أنّه غضب ، والنسبه بين الخروج والغضب عموم من وجه.

والظاهر أنّ ذلك الأمر إنّما استفيد من جهه كونه من مقدمات ترك الغضب الواجب ، ومقدمه الترك أعمّ من الخروج. وإن انحصر أفراده فى الخروج بحسب العاده ، فإنّ الظاهر أنّ العامّ الذى أفراده الموجوده فى الخارج منحصره فى الفرد

ص: ٣٥٢

١- أى القول الثالث الذى هو مذهب أبى هاشم وغيره هو الأقرب الى الصواب من القولين الأوّلين.

٢- إذ لا يخفى عليك أنّ هذا خلاف العام والخاص المطلقين فى مثل صلّ ولا تصلّ فى الدار المغصوبه ، فإنّ المنهى عنه هنا أخصّ من المأمور به مطلقا ، ومقتضاه تقديم النهى على الأمر وتخصيص الأمر به ، والأمر فيما نحن فيه على العكس ، فظهر أنّ هذا لو تمّ فإنّه لا يتم به القول الأوّل من الأقوال الثلاثة.

بحسب العادة ، بل فى نفس الأمر أيضا لا- يخرج عن كونه عاميا فى باب التعارض. فلو فرض ورود الأمر بالخروج أيضا بالخصوص ، فالظاهر أنه من جهة أنه الفرد الغالب الوجود لإمكان التخلص بوجه آخر ، إما بأن يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره ، أو غير ذلك.

فليضبط ذلك فإنه فائده جليله لم أفق على تصريح بها فى كلامهم.

وأما القول الأول ، فاختره ابن الحاجب وموافقوه (١) ، مستدلين بأنه إذا تعين الخروج ، للأمر دون النهى بدليل يدل عليه ، فالقطع بنفى المعصية عنه إذا خرج بما هو شرطه من السرعة ، وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا ، إذ لا معصية بإيقاع الأمور به الذى لا نهى عنه.

وفيه : ما عرفت أنه لا وجه لتخصيص النهى بذلك الأمر ، فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية أيضا.

وأما القول الثانى (٢) ، فاختره فخر الدين الرازى (٣) وقال : إن حكم المعصية

ص: ٣٥٣

- ١- القول الأول هو القول بأنه مأمور بالخروج وليس منهيًا عنه ولا معصية فى الخروج. والمراد من موافقيه هو العضدى وغيره.
- ٢- والقول الثانى هو القول بأنه عاص لم يتعلّق به النهى عن الخروج ، ودليله استصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج.
- ٣- محمّد بن عمر ابو عبد الله فخر الدين الرازى (٥٤٤ - ٦٠٦هـ) من كبار أئمة المتكلمين الاشاعره من الشافعيه ومع غزاره علمه فى الكلام كان يقول : من لزم مذهب العجائز كان هو الفائز. له مصنفات كثيره فى علوم مختلفه منها : «المحصل فى علم الاصول» وهو من عيون مراجع أصول الفقه ، وهو مختصر مستمد من كتابين لا يكاد مؤلفه يخرج عنهما غالبا احدهما «المستصفى» للغزالي والآخر «المعتمد» لأبى الحسين البصرى. وقد اعتنى جماعه من دارسى كتاب «المحصل» هذا فاخصره البيضاوى فى كتابه «منهاج الوصول الى علم الاصول» وقيل انّ الصحيح هو انّ البيضاوى لم يأخذ كتابه «المنهاج» هذا من «المحصل» مباشرة وإنما اخذه من كتاب «الحاصل» لتاج الدين الأرموى الذى هو مختصر من «المحصل». ومن مصنفاته أيضا «المعالم فى أصول الفقه» وعليه بعض الشروح.

عليه مستصحب مع إيجابه الخروج (١).

وفيه : أنه لا معنى للمعصية إلّا في ترك المأمور به أو فعل المنهَى عنه ، فإذا لا نهى ، فلا معصيه ، مع أنّ النهى أيضا مستصحب ، ولا وجه لتخصيصه كما مرّ.

ثم يمكن أن يقال على أصولنا (٢) : أنّ النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي ، إذ مبني ما اخترناه من اجتماع الأمر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب ، لا طلبا للترك في نفس الأمر ، مع علم الأمر بأنه لا يمكن حصوله مع امتثال الأمر.

ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج.

وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد.

ص: ٣٥٤

١- وعزاه في «الفصول» : ص ١٣٨ إليه أيضا.

٢- معاشر العدلية من كون التكليف الشرعيه تابعه للمصالح الخفيه كاشفه عنها كما في أوامر الطبيب للمريض ، لا خاليه عنها بالمرّه وكانت جعليه صرفه.

إشارة

اختلف الأصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على أقوال.

مقدمات

إشارة

وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات :

الأولى : المراد بالعبادات و المعاملات هنا

المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى التيه.

وبعبارة أخرى ؛ ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء ، سواء لم يعلم المصلحة فيها أصلا ، أو علمت في الجملة ، واحتياجها الى التيه وهو قصد الامتثال والتقرب ، من جهة ذلك. فإن امتثال الأمر لا يحصل إلا بقصد إطاعته في العرف والعادة ، والموافقه الاتفاقية لا تكفي.

نعم ، لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص ، فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقه الاتفاقية الإتيان بالفعل ثانيا ، لا ان ذلك هو نفس الامتثال.

والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك ، أي ما لا يحتاج صحتها الى التيه ، سواء كان من الوجبات كغسل الثياب والأواني ، أو من العقود أو الإيقاعات ، فإن المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال ، وإن لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في إتيانها وإتيان المعاملات على الطريق المحرم ، ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب ، أو بإجبار غيره عليه أو بحصوله من مسلم دون اطلاعه بإعادة الغسل ، وكذلك ترتب الآثار على الأفعال

المحرّمه فى المعاملات كترتب المهر والإرث والولد لمن دخل بزوجه فى حال الحيض ، وغير ذلك.

الثانيه : الأصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد

الأصل (١) فى العبادات والمعاملات هو الفساد ، لأن الأحكام الشرعيه كلها توقيفيه ، ومنها الصّحّه ، والأصل عدمها ، وعدمها يكفى فى ثبوت الفساد ، وإن كان هو أيضا من الأحكام الشرعيّه ، لأنّ عدم الدليل دليل على العدم.

وأما استدلال بعض الفقهاء بأصالة الصّحّه (٢) وأصالة الجواز فى المعاملات ،

ص: ٣٥٦

- ١- والمراد من الأصل هنا هو الاستصحاب الذى هو أحد معانيه الأربعة المتداوله على ألسنتهم ، والمعنى أنّ مطلق الأحكام طلبيه كانت أو وضعيه كلها توقيفيه لا بد أن تتلقى من الشارع ، فما لم يدلّ دليل على ثبوتها ، الأصل عدمها ، لأنّ العدم السابق الأزلى مستصحب الى ان يتلقى من الشارع ما يثبت به تلك الحوادث ، بل كلّما كان من موضوعات الأحكام وكان من قبيل العبادات كالصلاه والغسل ونحوهما فهو أيضا كنفس الأحكام ، فإنّها حقائق محدثه من الشارع لا يعلمها إلّا هو ، فلا بد أن يكون تعيينها من الشارع. نعم مما كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللّغه وأهل الخبره كالبيع والأرش ونحوهما. فإذا عرفت حال مطلق الأحكام ظهر لك الحال فى الصّحه والفساد لكونها أيضا من الأحكام الوضعيه ، وتحقيق معانها فى المقدمه الرابعه.
- ٢- هذا دفع لما يمكن أن يقال إنّ القول بأنّ الأصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد ، منقوض باستدلال بعض الفقهاء بأصالة الصّحه وأصالة الجواز فى المعاملات. ويمكن لك مراجعه الفائده الخامسه عشره «فى النهى عن المعاملات» من «الفوائد الحائريّه» : ص ١٧٣.

فالظاهر أنّ مراده من الأصل العموم أو مطلق القاعده (١)، وإن كان مراده غير ذلك فهو سهو، إلّا أن يراد به أصاله جواز إعطاء ماله بغيره وأخذ مال غيره مثلاً لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم (٢)، ولكنّ ذلك لا يفيد الصحه الشرعيه بمعنى اللزوم وترتب الآثار.

وما يقال: إنّ الأصل في معاملات المسلمين الصحه (٣) فهو معنى آخر.

والمراد به إنّ ما تحقّق صحّحه عن فاسده في نفس الأمر ولم يعلم أنّ ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح أو الفاسد، فيحمل على الصحيح إذا صدر من مسلم، لا بمعنى أنّ صحه أصل المعامله تثبت بمجرد فعل المسلم. فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرّم والمحلّل، يحمل على المحلّل إذا صدر عن مسلم، لا أنّ الأصل في الذّبح أن يكون صحيحاً، بل الأصل عدم التذكيه والحرمه حتّى تثبت التذكيه الصحّحه، وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكيه الصحّحه في نفس الأمر، وهذا الأصل إجماعى مدلول عليه بالأدله المتينه القويمه، مصرّح به في الأخبار الكثيره.

الثالثه: محلّ النزاع في هذا الأصل المذكور

محلّ النزاع في هذا الأصل، ما تعلّق النهى بشيء بعد ما ورد عن الشارع له جهه صحه ثمّ ورد النهى عن بعض أفراده أو خوطب به عامّه المكلفين ثمّ استثنى عنه

ص: ٣٥٧

- ١- أي القاعده المستنبطه من العقل أو النقل كما قالوا إنّ قاعده ولايه الحاكم على الصغير تقتضى جواز نكاحه وطلاقه للحاكم.
- ٢- «البحار»: ٢ / ٢٧٢ باب ٣٣ من أبواب العلم ح ٧.
- ٣- وهذا دفع على قوله: الأصل من العبادات والمعاملات هو الفساد.

بعضهم ، فمثل الإمساك ثلاثه أيام ، والقمار ونحو ذلك ليس من محلّ النزاع فى شىء ، إذ الكلام والنزاع فى دلالة النهى على الفساد وعدمه ، وما ذكر فاسد بالأصل ، لأنّ الأصل عدم الصحّه ، وأما الفساد فيدلّ عليه عدم الدليل .

وممّا ذكرنا ، يظهر أنّ ما تقدّم من اجتماع الأمر والنهى فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه ، سواء اتّحدا فى الوجود أم لا (١) ، أيضا خارج عن هذا الأصل ، ولذا أفرد القوم وأفردناه بالذكر .

وبالجملة ، النزاع فى هذا الأصل فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه ، أو المأمور والمنهى عموم وخصوص مطلقا .

ثمّ اعلم أنّ النهى المتعلّق بكلّ واحد من العبادات والمعاملات إمّا يتعلّق به لنفسه أو لجزئه أو لشرطه أو لوصفه الدّاخل أو لوصفه الخارج أو لشىء مفارق له متّحد معه فى الوجود أو لشىء مفارق غير متّحد فى الوجود .

والمراد بالمتعلّق به لنفسه ، أن يكون المنهى عنه طبيعه تلك العباده أو المعامله ، مع قطع النظر عن الأفراد والعوارض والأوصاف كالزّمان والمكان وغير ذلك .

مثاله النهى عن صلاه الحائض وصومها ونحو ذلك .

لا يقال (٢) : أنّ النهى هنا تعلّق بالصلاه باعتبار وقوعها حال الحيض ، فالمنهى

ص: ٣٥٨

١- اتّحدا فى الوجود أم لا- ، فالأول : نحو صلّ ولا تغصب إذا وقعت الصلاه فى الدار المغصوبه ، لأنّ الكون فيها عين الغصب والصلاه فيتحدان . والثانى : نحو صلّ ولا تنظر الى الأجنبيّه إذا وقعت الصلاه فى حاله النظر الى الأجنبيّه ، لأنّ النظر إليها غير الصلاه فلا يتحدان .

٢- رد على الفاضل الخوانسارى فى تعليقات «شرح العضدى» ويؤيده ما قيل ، ومن الشيروانى فى بحث إفاده النهى للتكرار بعنوان قول المصنّف أى صاحب «المعالم» .

عنه هو الصلاة الكائنه في حال الحيض ، فالنهي إنّما تعلق بها لوصفها.

ويؤيده (1) ما قيل : إنّ مفهوم الصيغه إنّما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها. فقولنا : زيد أعلم من عمرو في الهيئه ، و : عمرو أعلم من زيد في الطب ، معناه أنّ علم الهيئه في زيد أكثر من عمرو ، وعلم الطب في عمرو أكثر من زيد.

وبذلك يندفع ما أورد على قولهم : إنّ صيغه التفضيل تقتضى الزيادة في أصل الفعل ، مع قطع النظر عن الأفراد من أنّه يلزم أن يرجع العقل عمّا فهمه أولاً في مثل ذلك المثال (2) ، فيكون معنى قولنا : لا تصلّ الحائض ، أنّ الصلاة الحاصله في حال الحيض منهي عنها ، فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرًا في مثل المثالين المتقدمين (3). لأننا نقول : إنّ الحيض من مشخّصات الموضوع لا المحمول (4) ، وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ، ممنوع.

سَلّمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبه الحكميه (5).

فإن سلّمنا كون القضية عرفيه عامه (6) بأن يكون المراد : الحائض منهيّه عن الصلاة ما دامت حائضا ، فليس معناها أنّها منهيّه عن الصلاة الكائنه في حال

ص: ٣٥٩

١- ويؤيد الإيراد المذكور بقوله : لا يقال ... الخ.

٢- أى مثال زيد أعلم من عمرو في الهيئه وعمرو أعلم من زيد في الطب.

٣- الامساك ثلاثه أيام والقمار.

٤- والمراد من الموضوع هو المنهي ، والمحمول هو المنهي عنه ، والمعنى أنّ الحائض حال كونها حائض منهيّه عن نفس الصلاة ، لا إنّ الصلاة الحاصله في حال الحيض منهيّه عنها.

٥- لا يخفى أنّ المعنى بأنّ حكم حرمة الصلاة على الحائض إنّما هو في حال الحيض.

٦- كون قضيه النهي أعنى لا- تصلّ الحائض عرفيه عامه وهى ما حكم فيها بدوام النسبه ما دام الوصف العنوانى ثابتا لذات الموضوع.

الحيض ، بل المراد أنّها منهيّة في حال الحيض عن الصلاة.

والحاصل ، أنّ المنهيّ عنه لنفسه إنّما هو بعد ملاحظه حال المكلف لا مطلقا ، فالطاهر مكلف بالصلاة ، والحائض منهيّة عنها.

وأما ما وقع التّهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظه حال المكلف أيضا كالإمساك ثلاثه أيّام فيما هو في صورته العباده ، والرّنا والقمار فيما هو في صورته المعامله ، فهو خارج عن محلّ النزاع كما ذكرنا.

وأما المعامله المنهيّ عنها لنفسها ، فمثل نكاح الخامسة لمن عنده أربع ، وبيع العبد والسفيه ، ونحو ذلك ، ويظهر وجهه ممّا تقدم في صلاة الحائض.

وأما المنهيّ عنه لجزئه فكالتّهي عن قراءه العزائم في الصلاة ، وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بأنّ البيع هو نفس الإيجاب والقبول الناقلين للملك.

وأما على القول الآخر فالأمثله كثيره (١) واضحه.

والّتهي عن الجزء أيضا يحتمل أن يكون لنفسه أو لجزئه أو لشرطه ، الى آخر الاحتمالات ، ويظهر حكمها بملاحظه أحكام أصل الأقسام ، وكذلك الشّروط.

وأما المنهيّ عنه لشرطه ، فإنّما بأن يكون لفقدان الشرط كالصلاه بلا طهاره وبيع الملاقيح (٢) ، فإنّ القدره على التسليم حال البيع شرطه ، وهو مفقود فيه.

ص: ٣٦٠

١- ولعلّ المراد من القول الآخر هو كون البيع عباره عن نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم ، ومن الأمثله على هذا القول ما إذا كان المبيع الذى هو جزء البيع خمرا أو خنزيرا أو دما أو أبوال ما لا يؤكل لحمه وأمثال ذلك.

٢- جمع الملقحه أو الملقوح عباره عما فى بطون الامهات من الأولاد ، فإذا قيل لا تبع الملاقيح يكون البيع منهيّا عنه لشرطه إذ من شرائطه القدره على تسليمه وقت البيع وهو هنا مفقود ، وكذلك إذا قيل لا تبع المضامين أى ما فى أصلاب الفحول.

أو لكون الشرط منهيًا عنه لوصفه اللّازم أو المفارق أو غير ذلك من الاحتمالات مثل كون السّاتر غصبا في الصلاة ، والوضوء بالماء المتغيّر للصلاة ، وكالنهى عن الذّبح بغير الحديد في غير الضّروره.

وأما المنهيّ عنه لوصفه الدّاخل - ويقال له الوصف اللّازم - كالجهر والإخفات للقراء ، فإنّها لا تنفكّ عن أحدهما ، فالنهى عن كلّ منهما نهى عن الوصف اللّازم ، والنهى عن صوم يوم النّحر ، فكون الصوم في يوم النّحر من أوصافه اللّازمه ، وكبيع الحصاه (١) وهو أن يقول : بعثك ثوبا من هذه الأثواب ، والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاه إذا رميت ، فإنّ النهى عن ذلك البيع ، لوصفه الذى هو كون تعيين المبيع فيه بهذا التّهج ، وكالنهى عن ذبح الذمى (٢) ، وكالبيع المشتمل على الرّبا (٣).

وأما المنهيّ عنه لوصفه الخارج ؛ فهو مثل قوله : لا تصلّ في الدّار المغصوبه ، فإنّ كون الصلاة في الدّار الغصبيّه وصف خارج عن حقيقه الصلاة وليس من مقوماتها ومميّزاتها.

نعم ، كونها في هذه الدّار من أحد مقوماتها كالدار الأخرى والمكان الآخر ، لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا ، لا مدخليّه له في ذلك.

والظاهر أنّ قوله : لا- تصلّ متكتفا ، أيضا مثل ذلك إذا لم يعلم قبل النهى اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلاة من الشارع وجودا ولا عدما ، فهو نهى عن وصف خارج

ص : ٣٤١

١- كأن يقول بعثك من السّلع ما تقع حصاتك عليه إذا رميت بها ، وهو بيع كان في الجاهليّه.

٢- كقوله عليه السلام : لا يذبح ضحاياك اليهود والنصارى ولا يذبحها إلّا المسلم. «الوسائل» : ٢٤ / ٥٨. وكقوله عليه السلام : لا تأكل ذبيحته ولا تشتر منه. «الوسائل» : ٢٤ / ٥٢.

٣- كقوله عليه السلام : لا يكون الربا إلّا فيما يكال أو يوزن. «الوسائل» : ١٨ / ١٣٣.

أيضا ، وكالتّهي عن ذبح مال الغير ، وبيع العنب ليعمل خمرا ، وبيع تلقى الرّكبان (١).

وأما المنهى عنه لشيء مفارق اتّحد معه في الوجود ، فكقول الشّارع : صلّ ولا تغصب ، والتّهي عن المكالمه مع الأجنبيه وإجراء صيغه البيع معها على القول بكون المعاطاه بيعا ، وكالبيع وقت النداء إن قلنا بأنّ التّهي إنّما هو عن تفويت الجمعه وإلّا فهو من القسم الأوّل.

وأما المنهى عنه لشيء مفارق غير متّحد معه في الوجود فكالتّهي عن النظر الى الأجنبيه حال الصلاه أو البيع ، وهذان القسمان خارجان عن محلّ النزاع في هذه المسأله ، وذكرناهما تطفّلا ، وقد تقدّم الكلام في الأوّل منهما مستقصى ، وكلام القوم في تفصيل الأقسام والأمثله مغشوشه مختلطه أعرضنا عن ذكره والكلام فيه ، وإنّما استوفيناها لذلك ، وإلّا فلا يتفاوت الحال بين تلك الأقسام في أكثر الأقوال الآتية (٢).

الرابعه : اختلاف الفقهاء و المتكلمون في معنى الصّحه و الفساد في العبادات

اختلف الفقهاء و المتكلمون في معنى الصّحه و الفساد في العبادات ، فعند المتكلمين هو موافقه الامثال للشريعه ، وعند الفقهاء إسقاط القضاء ، وذكروا في ثمره النزاع ما لو نذر أن يعطى من صلّى صلاه صحيحه درهما ، فهل يبزّ بأن أعطى من صلّى بظنّ الطهاره إذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الأمر؟

فعلى الأوّل : نعم ، لأنّه موافق للشريعه و مطابق للامثال بما أمر به الشّارع في هذا الحال.

ص: ٣٦٢

١- يأتي في الشرح بعد صفحات خمس إن شاء الله.

٢- كما في القول بعدم دلالة النهي على الفساد مطلقا أو في غير المنهى عنه لذاته ونحو ذلك لعدم القول بالتفصيل بينها.

وعلى الثانى : لا ، لأنه غير مسقط للقضاء ، فلو علم به بعد الصلاة يجب عليه القضاء .

وما يقال (١) : إنه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الأمر - أعنى الأمر بالصلاة المظنون الطهاره ، وأن الذى لا يسقط قضاؤه هو الصلاة مع يقين الطهاره - فيمكن دفعه : بأن المراد إسقاط القضاء بالنسبة الى كلِّ التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعدده ، بعضها مقدّم على بعض بحسب التمكّن والعجز ، وظنّ الطهاره ويقينها لا يؤثّران فى وحده صلاه الظهر بحسب النوع .

وقد يجاب (٢) : إن ذلك الاعتراض مبنّى على كون القضاء تابعا للأداء ، وهو باطل .

وفيه ما لا يخفى ، إذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلاة الواقعه بظنّ الطهاره بالفرض الجديد أيضا على المعنى المصطلح ، إلّا مع فوت هذه الصلاة أيضا ، فهى مسقطه للقضاء على القولين (٣) .

والظاهر أنّ مراد الفقهاء إسقاط القضاء يقينا وفى نفس الأمر ، وإلّا فالصلاه بظنّ الطهاره أيضا مسقطه للقضاء ظنّا ، فلا بدّ على مذهبهما إمّا القول باختلاف وصف الفعل بالصحّه ، وبالفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه ، فيصحّ فى آن دون آن يجعله مراعى ، فلا يوصف بالصحّه فيما لو ظنّ الطهاره ، إلّا إذا حصل اليقين ، أو بكونه

ص : ٣٦٣

١- قال فى الحاشيه : هنا اعتراض على القول فى بيان الثمره وعلى الثانى لا- لأنه غير مسقط للقضاء ، أى كيف تقول أنّه غير مسقط للقضاء ، فلا يصدق الصحيح على مذهب الفقهاء ، والحال أنّه مسقط للقضاء بالنسبه الى هذا الأمر الظاهرى مع اشتباه الحال لحصول الامتثال به ، واتيان المأمور به بذلك الأمر . ودفع الاعتراض المذكور بما ذكره المصنف بعد قوله : ويمكن دفعه .

٢- وهو للفاضل الجواد .

٣- أى على القول بتبعيه القضاء للأداء والقول بكونه بفرض جديد ، فلا يختصّ اسقاطها للقضاء على القول الأول فقط كما ادّعاه المجيب .

صحيحاً ويحكم عليه بالصحة الى أن ينكشف الفساد فيحكم بالفساد ، من أول الأمر.

وكلامهم في ذلك غير محرّر ، ولعلّ مرادهم هو الاحتمال الأخير (1).

ومراد المتكلمين من موافقه الشريعة هو الموافقه ولو ظنّا ، وإلّا فالتكليف في نفس الأمر إنّما هو بالصلاه مع الوضوء الثابت في نفس الأمر ، وإنّما قام الظنّ بكون هذه الصلاه هي الصلاه مع الطهاره الثابته في نفس الأمر مقام اليقين به بتجويز الشارع ، فلا منافاه بين موافقه الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء إنّما يتحقّق بفوات الأداء ، لأنّ المكلف يجوز له التعبّد بالظنّ ما دام غير متمكّن عن اليقين.

وعلى هذا ، فلا بدّ أن يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الأعمّ من الإعادة ، فإنّ الإعادة واجبه على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلاه في الوقت أيضا ، بل بطريق أولى. فما أسقط القضاء في تعريفهم ، كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا ، إمّا من جهه عدم حصول الامتثال ، فيجب إعادته مطلقا إن قلنا بكون القضاء تابعا للأداء أو ثبت بأمر جديد بالفعل خارج الوقت أيضا ، وفي الوقت فقط إن لم يكن كذلك.

وإمّا من جهه أمر جديد وإن حصل الامتثال ظاهرا. أو المراد من قولهم : ما أسقط القضاء ، هو ما أسقط القضاء إن فرض له قضاء ، فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلاه العيد الصحيحه إن أريد بما أسقط القضاء في الحدّ هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ، ولا في طرده بفسادته إن أريد بما أسقط القضاء ما ثبت معه القضاء وإن كان من جهه عدم مشروعيته القضاء.

وَأَمَّا الصَّحَّةُ وَالْفَسَادُ فِي الْعُقُودِ وَالْإِقَاعَاتِ

وَأَمَّا فِي الْعُقُودِ وَالْإِقَاعَاتِ ، فَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْتِبِ الْأَثْرِ الشَّرْعِيِّ عَلَيْهَا ، كَتَمَلُّكَ

ص: ٣٦٤

العين في البيع وجواز التزويج بآخر في الطلاق ، ونحو ذلك ، وقد يعرف مطلق الصحه بذلك (١) ولا بأس به ، وحينئذ فلا بد من بيان المراد من الأثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بأنه حصول الامتثال أو سقوط القضاء .

وأما البطلان ، فهو مقابل الصحه ويعلم تعريفه بالمقاييسه ، وهو مرادف للفساد ، خلافا للحنفيّه حيث يجعلون الفساد عباره عمّا كان مشروعاً بأصله دون وصفه ؛ كالبيع الربوي ، فيصحّحونه مع إسقاط الزيادة .

والبطلان عباره عمّا لم يكن مشروعاً بأصله ووصفه كبيع الملايح ، ومثّلوا للبطلان بالصلاه في الدار المغصوبه ، وللفساد بصوم العيد ، ووجهه غير معلوم إلاّ أنّه لا مشاخّه في الاصطلاح وإن كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح .

الأقوال في المسأله

إذا تمهد ذلك ، فنقول : الأقوال في المسأله خمس

الأول : الدلاله على الفساد مطلقاً (٢) .

والثاني : عدمها مطلقاً ، نقله فخر الدّين عن أكثر أصحابه ، [والأول عن بعضهم] (٣) وهو مذهب جمهور الشافعيّه والحنابله (٤) .

ص : ٣٦٥

١- أي يعرف الصحه والفساد مطلقاً سواء كانت من العبادات أو المعاملات بترتب الأمر الشرعي .

٢- أي في العبادات والمعاملات شرعاً ولغّه «العهده» : ١ / ٢٦٠ . ويلاحظ ان هذا القول في مقابل القول الثاني والتعميم الأول يمتاز عن القول الثالث وبالثاني عن الرابع وبكلا التعميمين عن الخامس .

٣- أي نقل فخر الرازي القول الأول عن بعضهم انه يفسد الفساد والأكثر أنّه لا يفيد كما في «المحصول» : ٢ / ٤٤٥ .

٤- الدلاله على الفساد مطلقاً هو مذهبهم كما نسبه الفاضل الخوانساري في تعليقات شرح العضدي . وكذا الاصفهاني في «هدايته» : ٣ / ١٢٥ وزاد عليهم مالك وأبي حنيفه وأهل الظاهر كافه وجماعه من المتكلمين .

والثالث : الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات مطلقا ، وهو مذهب أكثر أصحابنا (١) وبعض العامه (٢).

الرابع : الدلالة فيها شرعا لا لغه ، وهو مذهب السيد رحمه الله (٣) وابن الحاجب.

والخامس : الدلالة فى العبادات شرعا لا لغه ، وقد نسبه بعض الأصحاب (٤) الى أكثرهم ، والأقرب القول الثالث.

لنا على دلالة على الفساد فى العبادات : أن المنهى عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا ، إذ الصحه فى العبادات هو موافقه الأمر ، ولا يمكن ذلك إلا مع الامتثال ، وإذ لا أمر فلا امتثال.

فإن قلت : إن هذا إنما يتم لو لم يكن أمر أصلا ، ولكن الأمر موجود وهو الأمر بالعام فيكفى موافقه العمومات ، فالصلاه فى الدار المغصوبه وإن لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنّها مأمور بها بالعموم ، فثبت الصحه وهو موافقه الأمر ، بل وإسقاط القضاء أيضا ، لأنّ القضاء المصطلح لا يتحقق إلا مع فوات المأمور به كما مرّ الإشاره فى مبحث دلالة الأمر على الإجزاء ، فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما أشرنا فى مسأله اجتماع الأمر والنهى.

ص : ٣٦٦

-
- ١- كالفاضلين والعميدى والسلطان وغيرهم. وفى «المعالم» ص ٢٥٠ : وهو مختار جماعه منهم المحقق والعلامة وهو كذلك كما فى «التهذيب» : ص ١٢١ ، و «المعارج» : ص ٧٧.
 - ٢- كأبى الحسين البصرى وهو اختيار الفخر الرازى كما فى «المحصول» : ٢ / ٤٤٩.
 - ٣- كما نقل فى «المعالم» : ص ٢٥٠.
 - ٤- قيل الكاظمى.

قلت : نعم ، لا- يستحيل العقل ذلك ولا- مانع أن يقول الشارع : صلّ ، و : لا تصل في الدّار المغصوبه ، ولكن لو صلّيت فيها لعاقبتك على إيقاعها فيها ، ولكنك أتيت بمطلوبي ، ولا يدلّ اللّغه أيضا على خلافه ، ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه أيضا ، ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص ، بمعنى أنّ هذا الفرد من العامّ خارج عن المطلوب ، والعرف إنّما هو المحكم لا إنّ المنهَى عنه محض الصّفه دون الموصوف كما يقول الحنفيّه.

هذا في غير المنهَى عنه لنفسه (١) ، وأمّا هو فالتخصيص فيه أظهر وأوضح ، لأنّ التخصيص فيه بالنسبه الى المكلّفين لا التكليف ، كما أشرنا (٢).

وأمّا النقض بالمعاملات (٣) ، بأنّ التجاره أيضا قد تكون واجبه وقد تكون مستحبّه ، ولا أقلّ من الإباحه ، ولا ريب في تضادّ الأحكام ، فلا بدّ فيه من التخصيص أيضا.

ففيه : أنّ منافاه الوجوب والاستحباب للتحريم لا- تنافي صحّه المعاملات بمعنى ترتّب الأثر ، فالتجاره بالنسبه الى الوجوب والاستحباب من العبادات أو بطلانها من هذه الحيثيه ، بمعنى عدم الثواب (٤) أو حصول العقاب لا ينافي صحّتها من جهه ترتّب الأثر ، وكذلك الكلام في الإباحه ، فإنّ منافاه التحريم معها لا تنافي ترتّب

ص: ٣٦٧

-
- ١- مثل صلاه الحائض والذي جعله المصنف من المنهَى عنه لنفسه على ما مرّ وغيره مثل ، لا تصل في الدار المغصوبه ، فإنّ النهى فيه إنّما هو للنهَى عن الوصف الخارج كما مرّ سابقا.
 - ٢- في أقسام المنهَى عنه على ما مرّ.
 - ٣- هذا النقض من المدقّق الشيروانى وقيل من الشيرازى كما في الحاشيه.
 - ٤- كما في النهى التنزيهى.

الأثر عليها ، وسيجيء تمام الكلام.

عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات

وأما عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات فلأن مدلول النهى إنما هو التحريم ، وهو لا ينافى الصحه بمعنى ترتب الأثر كما لا يخفى ، فيصح أن يقال : لا تبع بيع التلقى (١) ، ولا بيع الملائح ، ونحو ذلك ، ولكنك لو بعت لعصيت ، ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري .

وما يقال : من أن التصريح بذلك قرينه للمجاز ، وأن الظاهر عن النهى ليس بمراد .

ففيه : أن القرينه دافعه للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضه له كما فى (يرمى) بالنسبه الى الأسد ، ولا مناقضه هنا ولا مدافعه كما لا يخفى ، فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالتة من جانب الشرع أيضا كما سيجىء .

وأما اللغه والعرف فكذلك أيضا ، لعدم دلالتة على الفساد بأحد من الدلالات. أما الأولان فظاهر ، وأما الالتزام فلعدم اللزوم .

وقد يفصل (٢) : بأن ما كان مقتضى الصحه فيه من المعاملات منحصرأ فيما

ص: ٣٤٨

١- الظاهر ان يقول لا تشتتر بالتلقى إلا أن يسرى النهى الى القافله الوارده أيضا من جهه الإعانه على المحرم . والحاصل أن أصل النهى هنا إنما هو عن تلقى الركبان ، وظاهره الا-شتره منهم لا-البيع لهم فالأولى أن يقال فى المثال لا تشتتر الآن بفرض تعلق النهى على الركبان أيضا من جهه كون بيعهم حين التلقى إعانه على الإثم وهو شراء التلقى . وهذا إذا لوحظ مطابقه ما ورد فى الشرع لو جعل من باب المثال المطلق كما يظهر من قوله : فيصح أن يقال الخ . فلا إشكال حينئذ . أو المراد من البيع المبيعه أو أنه مصدر من المجهول او أن البيع من الاضداد يطلق على الشراء أيضا كما نقل فى كتب اللغه هذا كما فى الحاشيه .

٢- أى فى الحكم على الفساد فى المعاملات ، وقيل هذا التفصيل من الوحيد البهبهاني ولزياده المعرفه راجع «الفوائد الحائريه» : ص ١٧٤ الفائده الخامسه عشره ، ويظهر من كلام صاحب «المدارك» .

يناقض التحريم ، فيدلّ على الفساد فيه دون غيره.

وتوضيحه : أنّ المعاملات ممّا لم يخترعه الشارع ، بل كانت ثابتة قبل الشرع ، فما جوّزه الشارع وقوّره وأمضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية ، سواء كان ذلك الأثر أيضا ثابتا قبل الشرع أو وضعه الشارع ، وما لم يجوّزه ، فلا يترتب عليه الآثار الشرعية ، فإن كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم ، مثل الحلّيه والإباحه والوجوب ونحو ذلك كما فى : (وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (١) ، و : (تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ) (٢) ، المستثنى عن النهى عن أكل المال بالباطل و : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٣) ونحوها. فالنهي فى أمثال ذلك يدلّ على الفساد ، لأنّ النهى يدلّ على الحرمة ، فإذا كان بيع مخصوص حراما ، أو عقد مخصوص كذلك ، فلا يكون ذلك من جملة ما أحلّ الله ولا ممّا يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلّيه ، والحرمة والوجوب ، فيخصّص عموم : أحلّ ، وأوفوا مثلا بذلك ، فيخرج عمّا يثبت له مقتضى الصحّ ، فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الأصل وهو عدم الدليل على الصحّ ، وقد مرّ فى المقدمات أنّ عدم الدليل على الصحّ هو الدليل على الفساد ، وما كان من جهة اخرى لا تناقض التحريم فلا يدلّ كما فى قوله عليه السلام : «إذا التقى الختانان

ص : ٣٦٩

١- البقره : ٢٧٥.

٢- النساء : ٢٩.

٣- المائده : ١. (وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) مثال للحلّيه ، ومثال الاباحه قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) ومثال الوجوب قوله تعالى : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ).

وجوب المهر» (١). فلا ينافى وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك.

وهذا إنّما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص وإلّا فلا منافاه ولا استحاله في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهَى عنه نفس المعامله بعين ما مرّ.

ويشكل بأنّ انحصار المقتضى في البيع في مثل: (وَأَحَلَّ اللَّهُ) ونحوه، ممنوع، لم لا يكون المقتضى فيه مثل قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» (٢). وكذلك سائر العقود، ولا يمكن التمسك بأصالة تأخر ذلك إذ الأصل في كلّ حادث التأخر.

فإن قلت: لَمّا كان الأصل في المعاملات الفساد، كما مرّ في المقدمات، فهو يعاضد كون المقتضى ممّا يوجب الفساد، لأنّ غاية الأمر تعارض الاحتمالين (٣) وتساقطهما.

قلت: لا تعارض بينهما ولا تناقض حتّى يوجب الترجيح، والأصل إعمال الدليلين مع الإمكان، فيخصّص النهى عموم: (وَأَحَلَّ) ، ويبقى مدلول قوله: «البيعان بالخيار» بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وإن كان حراما، وقلّما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك.

ثمّ إنّ ذلك المفصّل جعل ذلك عذرا للفقهاء، حيث يستدلّون بالنهى على الفساد في البيوع والأنكحة ردّا على من ادّعى إجماع العلماء على دلاله النهى على

ص: ٣٧٠

١- «الكافي»: ١٠٩ / ٦ ح ١ و ٢، «تهذيب الأحكام»: ٧ / ٤٦٤ ح ١٨٦١، «الوسائل»: ٢١ / ٣١٩ الحديث ٢٧١٨٣ و ٢٧٨٤.

٢- «الكافي»: ١٧٠ / ٥ الحديث ٤، «تهذيب الأحكام»: ٧ / ٢٠ ح ٨٥، «الوسائل»: ١٨ / ٦ ح ٢٣٠١٣.

٣- أى احتمال صدور قوله: البيعان ... الخ بعد قوله: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) مع احتمال العكس.

الفساد ، حيث يستدلّون في جميع الأعصار والأمصار بالنهي على الفساد (١).

وقال : إنّ ذلك الاستدلال إنّما هو في الموضوع المذكور ، لا في كلّ موضع ، وأنت خير بأنّ أكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما ، وقد عرفت الحال. والتحقيق أنّ النهي لا يدلّ على الفساد فيها مطلقا ، ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج ، من إجماع أو نصّ أو غير ذلك من القرائن الخارجيه.

حجّه القول بالدلاله مطلقا في العبادات والمعاملات و ردّها

حجّه القول بالدلاله مطلقا في العبادات والمعاملات : أنّ العلماء كانوا يستدلّون به على الفساد في جميع الأعصار والأمصار (٢) من غير تكبير.

وردّ : بأنّه إنّما يدلّ على الفساد شرعا.

والحقّ في الجواب : إنّ عمل العلماء ليس بحجّه إلّا أن يكون إجماعا (٣) وهو غير معلوم ، وإنّ الأمر يقتضى الصحّه والإجزاء ، والنهي نقيضه ، والتقيضان مقتضاهما نقيضان ، فالنهي يقتضى الفساد الذي هو نقيض الصحّه.

وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضاها الأمر (٤) ، وأنّ أصل المقايسه باطله (٥) ، لأنّ الأمر يقتضى الصحّه لأجل موافقته والامثال به ، والفساد المستفاد

ص: ٣٧١

١- وهو في «الوافيه» : ص ١٠٣.

٢- كما ذكر في «المعالم» : ص ٢٥١.

٣- كذا في «المعالم» : ص ٢٥٢ ، وفي حاشيه المازندراني على «المعالم» : ظاهره أنّ هذا إجماع حقيقي ويمكن حمله على السكوتى.

٤- قال في الحاشيه : هذا هو الوجه الأوّل من الأجوبه الأربعة حاصله أنّ الاستدلال المذكور مبنى على كون الصحّه هو مقتضى الأمر ، وهذا يتمّ في مقام كان الأمر موجودا فيه ، وأما إذا لم يكن هناك أمرا أصلا واثبت مقتضى الصحّه في نحو «البيعان بالخيار» فلا يتمّ هذا الاستدلال.

٥- عطف على قوله : من عدم جريانه ، وهذا هو الوجه الثانى من الأجوبه الأربعة.

من النهى لو سلم ، فإنما هو لأجل مخالفته ، وتسليم التناقض أو حمل التناقض (١) في الاستدلال على مطلق التقابل ، إنما تمنع (٢) كون مقتضى المتناقضين متقابلين أو متقابلين إذ قد يشتركان في لازم واحد (٣).

سلمنا ، لكن نقيض قولنا : يقتضى الصحه ، لا يقتضى الصحه (٤) ، لا أنه يقتضى عدم الصحه ، والذي يستلزم الفساد هو الثانى ومقتضى الدليل هو الأول (٥).

حجّه القول بالدلاله مطلقا شرعا فقط و جوابها

حجّه القول بالدلاله مطلقا شرعا فقط (٦) : استدلال العلماء كما مرّ ، ومرّ جوابه (٧) ، مع أنّ ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع ، فلا وجه للتخصيص ، وإدعاء الحقيقه الشرعيه فى الفساد كما يظهر من بعضهم أيضا فى معرض المنع.

ص: ٣٧٢

١- عطف على قوله : من عدم جريانه وهذا هو الوجه الثالث من الأربعة.

٢- وهو الوجه الرابع من الأجوبه الأربعة.

٣- كالطهر والحيض بالنظر الى العده مثلا.

٤- قال السيد على القزوينى فى حاشيته قوله : لكن نقيض قولنا يقتضى الصحه لا يقتضى الصحه : هذه مغالطه واضحه لأن اقتضاء المقتضى ليس جزء فى مقتضاه حتى يعتبر التناقض بين الاقتضاء وعدم الاقتضاء ، والمذكور فى عبارته الدليل كون نفس الصحه يقتضى الأمر ونفس الفساد يقتضى النهى لا اقتضاء الصحه واقتضاء الفساد ، فكما أنّ الدلاله ليست جزء فى المدلول فكذلك الاقتضاء ليس جزء فى المقتضى ، فالأمر والنهى يتشاركان فى الاقتضاء ويتفارقان فى المقتضى الذى هو الصحه فى الأول وعدم الصحه فى الثانى.

٥- قال فى الحاشيه : ومقتضى الدليل هو الأول ... الخ أى لا يقتضى الصحه ولا ريب أنّه لا يلزم منه الفساد لكونه أعم منه ، والعام لا يدل على الخاص وحينئذ فالنهي لا يدل على صحه المنهى عنه ولا على فساده ويتوقف فهم أحدهما على دليل آخر.

٦- لا لغه كما يأتى.

٧- حيث قال : إنّ عمل العلماء ليس بحجّه إلّا أن يكون إجماعا وهو غير معلوم.

احتجوا أيضا : بأنه لو لم يفسد ، لزم من نفيه حكمه يدلّ عليها النهى ، ومن ثبوته حكمه يدلّ عليها الصّحّه ، واللّازم باطل لأنّ الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا ، وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوّه عن الحكمه ، وإن كانت حكمه النهى مرجوحه فهو أولى بالامتناع ، لأنّه مفوّت للزائد من مصلحه الصّحّه ، وهو مصلحه خالصه إذ لا- معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض ، وإن كانت راجحه ، فالصّحّه ممتنع لخلوّها عن المصلحه ، بل لفوات قدر الرّجحان من مصلحه النهى ، وهو مصلحه خالصه لا يعارضها شيء من مصلحه الصّحّه.

وجوابه : أنّ كون مصلحه أصل النهى راجحه لا يقتضى مرجوحيه ترتّب الأثر بالنسبه الى عدمه ، فترك الفعل أوّلا راجح على فعله ، أمّا لو فعل وعصى ، فترتّب الأثر عليه راجح على عدمه ، ولا منافاه بينهما أصلا ، إذ رجحان النهى إنّما هو على الفعل ، ورجحان الترتّب إنّما هو على عدم الترتّب ، وهاتان المصلحتان (1) ثابتتان للنهى ، وترتّب الأثر بالذّات لا أنّه يعرض مصلحه الترتّب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقّق الشيرازى.

وقد يستدلّ (2) : بما ورد فى بعض الأخبار (3) ، من صحّه عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه ثمّ رضى به ، معلّلا بأنّه لم يعص الله تعالى ، بل عصى سيده ، فإنّه يدلّ على أنّه إذا كان فيه معصيه بالنسبه إليه تعالى وكان منهيا عنه ، فيكون فاسدا.

ص: ٣٧٣

١- أى مصلحه رجحان الترك على الفعل ورجحان ترتّب الأثر على عدمه.

٢- القائل بالدلاله مطلقا شرعا فقط.

٣- وهو ما رواه زراره فى الحسن قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوّج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها ... إلخ. من لا يحضره الفقيه - باب المملوك يتزوّج بغير إذن سيده الحديث الأوّل.

وفيه : أنه على خلاف المطلوب أدلّ ، فإنّ المراد من المعصيه فى الرّوايه لا- بدّ أن يكون هو مجرّد عدم الإذن والرّخصه من الشّارع ، وإلّا فمخالفه السيّد أيضا معصيه.

والحاصل ، أنّه لمّا كان فى مثل هذا العقد إذن من الله تعالى من جهه العمومات وغيرها ممّا يدلّ على صحّه الفضولى بعد الإجازة ، فيصحّ ، وعدم إذن السيّد غير مضرّ.

وبالجملة ، المراد أن ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحّه وإن كان معلقا على إذن المولى أيضا.

حجّه القول على عدم الدلاله لغه و جوابها

واحتجّوا (١) على عدم الدّلاله لغه : بأنّ فساد الشىء عباره عن سلب أحكامه ، ولا دلاله للنّهى على ذلك بوجه ، وهو مسلّم فى المعاملات على ما حقّقناه ، وأمّا فى العبادات فقد بيّناه ، ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق (٢) ، لأنّ مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم ، وهو مدلول النّهى اللّغوى ، فكيف ينكر دلّالته عليه لغه ، إلّا أن يكون مراد المستدلّ نفى الدّلاله اللفظيه ، والذى اقتضاه التحريم إنّما هو من باب الاستلزام العقليّ ، أو أنّه مبنيّ على القول بكون دلاله النّهى على التحريم أيضا شرعيّا فقط.

حجّه القول بعدم الدلاله مطلقا و جوابها

حجّه القول بعدم الدّلاله مطلقا : هو عدم استحاله النّهى ، ثمّ التصريح بالصحّه كما مرّ. ويظهر الجواب ممّا مرّ.

وأما القول الخامس فلم نقف له على حجّه يعتدّ بها ، ويمكن استنباط دليله والجواب عنه ممّا تقدّم (٣).

ص: ٣٧٤

١- القائلون بالدلاله مطلقا شرعا.

٢- والاحتجاج السّابق هو قوله : بأنّه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه يدلّ عليها النّهى. هذا فى حاشيه قال فيها : كما أفاد فى الدرّس.

٣- وهناك قول سادس وهو نعم لغه فى العبادات وشرعا فى المعاملات ، ذكره فى الحاشيه.

الأول : فى المنهى عنه لوصفه

أنهم اختلفوا فى المنهى عنه لوصفه ، فذهب أبو حنيفة الى أنه يرجع الى الوصف لا- الموصوف ، فصوم يوم النحر حسن لأنه صوم ، وقبيح لأنه فى يوم النحر.

ويلزمه القول بحلّيه البيع الربوى والمبيع به بعد إسقاط الزيادة.

والشافعي وأكثر المحققين على أنه يرجع الى الموصوف أيضا ، وهو الحقّ بناء على ما حقّقناه من فهم العرف فى التخصيص ، وإن كان العقل لا يحكم به.

ومناط من أرجع الكراهه الى الوصف فى المناهى التنزيهيه دون التحريميه ، لعلّه هو ادّعاء الاستقراء ، وقد عرفت بطلانه (1).

الثانى : فى المنهى عنه لشرطه

المنهى عنه لشرطه إن كان من جهه فقدان الشرط ، فليس الفساد فيه من جهه النهى ، بل إنّما هو لأنّ فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط.

وإن كان باعتبار حرازه فى الشرط ، بأن يكون منهيا عنه لوصفه أو لجزئه أو نحو ذلك ، فلا يتمّ الحكم بالفساد أيضا مطلقا.

وإن قلنا : بامتناع اجتماع الأمر والنهى ، ويكون النهى دالّا على الفساد فى الجملة أيضا ، إذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا ، كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ، ولا يضرّه كونه منهيا عنه.

ص: ٣٧٥

١- وقد عرفت بطلان ادّعاء الاستقراء فى القانون السابق فى مقابل من ادّعا فى العبادات المكروهه.

نعم إنما يصحّ فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء.

ومما ذكرنا في مسأله اجتماع الأمر والنهى يظهر أنّ هذا الإشكال يجرى فى المنهى عنه لجزئه أيضا فى الجملة ، فراجع وتأمل.

الثالث : إفراط أبو حنيفه و صاحبه بقولهم : بدلاله النهى على الصّحه

أفراط أبو حنيفه وصاحبه (1) فقالا : بدلاله النهى على الصّحه ، وهو فى غايه الظهور من البطلان ، لأنّ النهى حقيقه فى التحريم ، وليس ذلك عين الصّحه ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه. والظاهر أنّهم أيضا لم يريدوا أنّ النهى يدلّ على الصّحه ، بل مرادهم أنّ النهى يستلزم إطلاق الإسم.

فقول الشارع : لا تصم يوم النحر ، وللحائض : تصلى ، يستلزم إطلاق الصوم على ذلك الصوم ، وكذلك الصلاه. والأصل فى الإطلاق الحقيقه ، وذلك مبنى على كون العبادات وما فى معناها من المعاملات التى ثبت لها حدود وشرائط من الشارع أسامى للصّححه منها ، فلو لم يكن مورد النهى صحيحا لم يصدق تعلق النهى على أمر شرعى ، فيكون المنهى عنه مثل الإمسك والدعاء ونحو ذلك ، وهو باطل ، إذ نحن نجزم بأنّ المنهى عنه أمر شرعى.

وفيه : أوّلا منع كونها أسامى للصّححه.

سَلّمنا ، لكن المنهى عنه ليس الصلاه المقيده بكونها صلاه الحائض مثلا ، بل

ص: ٣٧٦

١- أراد بهما تلميذيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى ، ومعنى إفراطهم أى رغم أنّهم من القائلين بعدم دلالة النهى على الفساد فإنّهم تعدوا حتى أفراطوا فقالوا بدلالته على الصّحه.

المراد أنّ الحائض منهى عن مطلق الصلاة الصحيحه.

فإن قالوا: إنّ الحائض إمّا تتمكّن من الصلاة الجامعه للشرائط أو لا- والثانى باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ، لاستحاله تحصيل الحاصل ، واستمرار العدم مع عدم قدره على الإيجاد لا يجدى فى مقدوريتها (١) فتعيّن الأوّل ، والنهى لا يدلّ على الفساد ، فهى باقيه على صحّتها.

قلنا : نختار الأوّل ونقول : إنّها متمكّنه عن الصلاة الصحيحه الشرعيه فى الجملة وإن لم تكن صحيحه بالنسبه الى خصوص الحائض ، ولا- ريب أنّ الصلاة الجامعه للشرائط غير عدم كونها فى أيام الحيض ، صحيحه بالنظر الى سائر المكلفين ، وبالنظر إليها قبل تلك الأيام وعدم تمكّنها من الصلاة الصحيحه بالنسبه الى نفسها ، وامتناعها عنها إنّما هو بهذا المنع ، والنهى وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا- مانع منه ، مع أنّ قاعدتهم (٢) منقوضه بصلاه الحائض ونكاح المحارم اتفاقا ، وتخصيص الدليل القطعى ممّا لا- يجوز ، وحمل المناهى (٣) الوارده عن صلاه الحائض على المنع اللغوى غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق ، وكذلك حمل النكاح على مجرّد الدخول ، ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه ، والله الهادى.

ص: ٣٧٧

١- أى مقدوريّه الأعدام.

٢- أى قاعده أبى حنيفه وصاحبيه.

٣- يعنى لو قال الخصم : بأنّ النهى فى صلاه الحائض لم يتعلّق على معناها الشرعى وهو الأركان المخصوصه ، بل تعلّق بمعناه اللغوى وهو الدعاء ، فلذا لا- ينقض بها قاعدتنا من دلالة النهى على الصحّه عنه فى صلاه الحائض فيما إذا دخل النهى على المعنى الشرعى لا اللغوى. قلنا فى جوابه : هذا غلط إذ كون المنهى عنه فى صلاه الحائض هو الدعاء ينافى استحبابه لها اتفاقا ، هذا كما فى الحاشيه.

و فيه مقصدان :

المقصد الأول : فى المحكم و المتشابه

قال العلامة رحمه الله فى «التهذيب» (١) : اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو : النصّ ، وهو الرّاجح المانع عن النقيض .

وإن احتمل و كان راجحا فهو : الظاهر .

والمشترك بينهما (٢) وهو مطلق الرّجحان : المحكم .

وإن تساويا فهو : المجمل .

ومرجوح الظاهر : المأول .

والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفى الرّجحان : المتشابه .

وفسّر الشارح العميدى المفيد بالدّال على المعنى بالوضع ، وزاد قيّدا آخر وهو أن الاحتمال وعدم الاحتمال إنّما هو بالنظر الى اللّغه التى وقع بها التخاطب ، قال : و إنّما قيّدنا بذلك لأنّ اللفظ قد يكون نصّا بالنظر الى لغه لعدم احتمال إرادته غير معناه بحسب تلك اللّغه ، ومجملا بالقياس الى لغه أخرى . ومثّل للظاهر بلفظ الأسد

ص : ٣٧٨

١- فى الفصل الثالث فى تقسيم الألفاظ : ص ٦٥ .

٢- أى بين النص والظاهر وهو مطلق الرّجحان سواء كان مانعا عن النقيض أم لا .

وللمجمل بلفظ القرء ، ولم يمثل للنصّ.

وقال شيخنا البهائي رحمه الله في «زبدته» (١): اللفظ إن لم يحتمل غير ما يفهم منه لغه فهو نصّ ، وإلما فالترّاجح ظاهر ، والمرجوح مأول ، والمساوى مجمل ، والمشارك بين الأولين محكم ، وبين الأخيرين متشابه.

ومثّل الشارح الجواد رحمه الله للنصّ بالسّماء والأرض ، وللظاهر في أواخر الكتاب بالأسد والغائط ، والصلاه بالنسبه الى اللّغه والعرف والشرع على الترتيب.

وقال شيخنا البهائي في «الحاشيه» (٢) على قوله : لغه : أى بحسب متفاهم اللّغه ، نحو : (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (٣).

فقوله : لغه ، قيد لقوله : لم يحتمل ، ويجوز أن يكون قيّدا للفعليين معا (٤). أمّا جعله قيّدا للأخير - أعنى - يفهم دون الأول فلا ، لقيام الاحتمال العقلي في أكثر النصوص ، انتهى.

ثم مثّل في الحاشيه (٥) أيضا للظاهر والمأول بقوله تعالى : (وَأَمْسَيْحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) (٦). فحملها على المسح ظاهر ، وعلى الغسل الخفيف ، كما فعله في

ص : ٣٧٩

١- ص ٥٥.

٢- على «زبدته» : ص ٥٥.

٣- البقره : ٢٥٥ ، النساء : ١٧١ ، يونس : ٦٨ ، ابراهيم : ٢ ، طه : ٦.

٤- قال في الحاشيه : أحدهما لم يحتمل ، والثاني يفهم. ووجه كون لغه قيّدا للفعليين ، إما من جهه كونها معمولاً لأحدهما ومعمول الآخر محذوف من جهه القرينه أو من باب إعمال المتنازعين في معمول واحد بناء على قول الفراء.

٥- على «زبدته» أيضا ص ٥٥.

٦- المائده : ٦.

وظاهر كلام العميدى تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغه ، فلا يشمل المجازات ، وكلام غيره أعم ، وهو أقرب ، لأن المجازات أيضا تنقسم الى هذه الأقسام ، فإنّ القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد إلا الظن ، وقد يكون مجملا.

ثم إنّ كلام القوم هنا لا- يخلو عن إجمال ، فإنّ الفرق بين السماء والأرض والأسد بجعل الأوّلين نصا والثالث ظاهرا ، تحكّم بحث ، إذ احتمال التجوّز هو الداعى الى ظنّه الدلالة وكون اللفظ ظاهرا ، وهو قائم فى السماء والأرض كما لا يخفى ، إذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الأفرادى (٢) ، فإنّ القطع فيه وعدم القطع ، إنّما هو من جهة ثبوت اللغه بالتواتر والآحاد ، وبعد الثبوت ، فالتقسيم إنّما هو بالنظر الى الوضع التركيبى وفى إفاده المراد من اللفظ فى الكلام المؤلّف كما لا يخفى ، فكما يجوز احتمال المجاز فى إطلاق الأسد فى قولك : رأيت أسدا ياراده الرّجل الشجاع وينفى بأصالة الحقيقه ، فكذلك يجوز فى قولك : انظر الى السماء وانظر الى الأرض ، بإرادته مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى. فالتمثيل بالسماء والأرض كما وقع من الشارح الجواد ليس فى محلّه ، ولعلّه غفل عن مراد شيخنا البهائى بتمثيله بقوله تعالى : (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (٣) والفرق واضح (٤).

ص: ٣٨٠

١- ١ / ١١٦٠.

٢- إذ إنّ لتقسيم اللفظ الى القطعى وعدمه بالنظر الى الوضع الأفرادى مقام ، ولتقسيمه الى النص وغيره بالنظر الى الوضع التركيبى مقام آخر ، وكلامه إنّما هو فى الثانى.

٣- البقره : ٢٥٥ ، النساء : ١٧١ ، يونس : ٦٨ ، ابراهيم : ٢ ، طه : ٦ ، الحج : ٦٤ ، سبأ : ١.

٤- يعنى الفرق بين التمثيل بالسماء والأرض كما هو للفاضل الجواد ، والتمثيل بقوله تعالى : (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) كما هو للمحقّق البهائى واضح ، لأنّ كلام هذا المحقق إنّما هو فى إفاده المراد من اللفظ من الكلام المؤلّف ، فكأنّه ادعى أنّ السّماوات والأرض فى هذا التّأليف نص فى المخلوقين المعلومين بسبب قرينه المقام بخلاف كلام ذلك الفاضل ، فإنّه كما تقدم إنّما يناسب بالنظر الى الوضع الأفرادى الذى ليس كلامنا هنا فيه ، مع أنّ ما وقع من المحقق البهائى فيه أيضا تأمل كما سيحىء ، هذا كما فى الحاشيه.

وتحقيق المقام : أنّ هذا التقسيم لا بدّ أن يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا. حقيقه كان أو مجازا ، ولا بدّ أن يناط القطع فى الإراده والظنّ بها بالقرائن الخارجيه ، فإنّ دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقه موقوفه على عدم القرينه على إرادته المجاز ، فإن ثبت القرينه على عدم إرادته المجاز ، فنقطع بإرادته المعنى الحقيقى ، وإذا لم يكن هناك قرينه على نفي التجوّز ، فأصالة العدم وأصالة الحقيقه يحصل الظنّ بإرادته الحقيقه ، وإرادته المعنى الحقيقى من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا.

ولعلّ مراد شيخنا البهائى رحمه الله أنّ السموات والأرض فى هذا التأليف نصّ فى المخلوقين المعلومين بسبب قرينه المقام ، وهو أيضا محلّ تأمل (1) ، لاحتمال إرادته العالم العلوى والسفلى وإن اشتمل على هذين المخلوقين أيضا من باب عموم المجاز ، وإن أراد جميع الكلام ، فالتأمل فيه أظهر (2).

ص: ٣٨١

- ١- أى إنّ كلام الشارح الجواد محلّ تأمل حيث ممثّل للنصّ بالأرض والسماء من دون قرينه فى المقام.
- ٢- يعنى إن أراد الشيخ البهائى فى تمثيله للنصّ بقوله : (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ، أنّ مجموع كلمات هذه الآية نصّ فى معانيها يكون التأمل فيه أظهر ، لأنّ من جملتها اللّام فى له وهو بمقتضى اللّغه يحتمل أن تكون للملك أو الاختصاص ، وعلى فرض التساوى يكون مجملا لا نصا ، وبمقتضى العرف ظاهر فى الاختصاص فلا يكون نصا.

ثم إن مراده من التقييد بقوله : لغه ، لا بد أن يكون هو ما قابل العقلي لا اللغه فقط.

ثم إن أراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي ، بمعنى أن العقل يجوز أن يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له ، مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص ، فهو صحيح ، ولكنّه لا دخل له فيما نحن فيه ، إذ الكلام فى الاستعمال الخاصّ .

وإن أراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته (1) ، فهو ليس بقطعي بالنظر إليه بملاحظه تلك اللغه أيضا ، ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم أيضا ، إذ الغلط فى الكلام لا يصدر عن الحكيم الذى كلام الأصوليين على كلامه .

وإن أراد بذلك تفاوت الظهور ، فلا ريب أن مراتب الظواهر مختلفه ، وذلك لا يجعل الأظهر نصّا بالنسبه الى الظاهر ، وهكذا ، ولا يحصل التغير . فالنصّ هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا أيضا بالنظر الى هذه اللغه والاستعمال ، وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجيه ويتفاوت بتفاوتها .

واعلم أن النصوصيه والظهوريّه أمور إضافيه ، فقد ترى الفقهاء يسمّون الخاصّ نصّا والعامّ ظاهرا ، وقد يطلقون القطعي على الخاصّ والظني على العامّ ، مع أن الخاصّ أيضا عامّ بالنسبه الى ما تحته ، مع احتمال إرادته المجاز من الخاصّ أيضا من جهه اخرى غير التخصيص ، وكونه ظاهرا بالنسبه الى المعنى المجازى ، فلاحظ : اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقائين ، لاحتمال إرادته البصريين من

ص : ٣٨٢

الاشتقاقين دون الكوفيين ، واحتمال إرادته الصرفيين منهم لمشابهتهم فى العلم.

فالمراد بالنصوصيّه هو بالنسبه الى العام - يعنى - إنّ دلالة الاشتقاقين عليهم قطعى من حيث تصوّرهم فى الجملة وإن كان بعنوان المجاز ، بخلاف دلالة العلماء عليهم ، فإنّ دلالاته عليهم إنّما هى بضميمه أصاله الحقيقه وأصاله عدم التخصيص ، وهما لا يفيدان إلّا الظنّ.

ص: ٣٨٣

وهما وصفان للمدلول. ويظهر من بعضهم (1) أنّهما من صفات الدّلاله.

والأوّل أظهر ، ولا مشاعه فى الاصطلاح.

فالمنطوق : هو ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق.

والمفهوم : هو ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

هكذا عرّفوهما ، وفيه مسامحه ، فإنّ المعيار فى الفرق بينهما هو كون ما له المدلول أى الموضوع فى محلّ النطق وعدمه. والمقصود من المدلول هو الحكم أو الوصف ، فلا- يتمّ جعل قوله : (فى محلّ النطق) حالا- من الموصول إلّا بارتكاب نوع من الاستخدام.

ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام فى الضمير المجرور ، وكيف كان ، فالأمر فى ذلك سهل ، فالمهمّ بيان الفرق.

فنقول : إنّ المنطوق هو مدلول يكون حكما من أحكام شىء مذكور أو حالا من أحواله.

والمفهوم مدلول يكون حكما من أحكام شىء غير مذكور أو حالا من أحواله.

وأما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا فى المنطوق أيضا ، كما ستعرف والله الهادى.

ص: ٣٨٤

المنطوق : إما صريح أو غير صريح.

فالأول : هو المعنى المطابقى أو التضمينى ، ولى فى كون التضمينى صريحا إشكال ، بل هو من الدلالة العقلية التبعيه ، كما مرّت الإشارة إليه فى مقدّمه الواجب ، فالأولى جعله من باب الغير الصريح.

وأما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى وهو على ثلاثة أقسام :

المدلول عليه بدلاله الاقتضاء ، والمدلول عليه بدلاله التنبيه والإيماء ، والمدلول عليه بدلاله الإشاره ، لأنه إما أن يكون الدلاله مقصوده للمتكلّم أو لا.

فأما الأول فهو على قسمين :

الأول : ما يتوقّف صدق الكلام عليه ، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» (١). فإن المراد رفع المؤاخذه عنها وإلا لكذب ، أو صحته عقلا كقوله تعالى : (وَسئَلِ الْقُرْيَةَ) (٢). فلو لم يقدر الأهل لما صحّ الكلام عقلا أو شرعا ، كقول القائل : أعتق عبدك عنى على ألف ، أى مملكا لى على ألف ، إذ لا يصحّ العتق شرعا إلا فى ملكك ، وهذا يسمّى مدلولا بدلاله الاقتضاء.

واعلم أنّ الذى يظهر من تمثيلهم بالأمثله المذكوره ، أنّ دلاله الاقتضاء مختصّه بالمجاز فى الأعراب ، أو ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا.

فعلى هذا ، فدلاله قولنا : رأيت أسدا يرمى ؛ على الشجاع ونحو ذلك ، يكون من

ص: ٣٨٥

١- «مستدرک الوسائل» : ١٢ / ٢٥ ح ١٣٤٠٨.

٢- يوسف : ٨٢.

باب المنطوق الصريح ، أو لا بدّ من ذكر قسم آخر ليشمل سائر المجازات.

والثاني : ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحّته عليه ، ولكنّه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علّه له لبعده الاقتران فيفهم منه التعليل ، فالمدلول هو علّيه ذلك الشيء لحكم الشارع ، مثل قوله عليه السلام : «كفر» (1) بعد قول الأعرابي : هلكت وأهلكت ، واقعت أهلى فى نهار رمضان ، فيعلم من ذلك أنّ الوقاع علّه لوجوب الكفّاره عليه.

وهذا يسمّى مدلولاً بدلاله التنييه والإيماء ، وهذا فى مقابل المنصوص العلّه (2) ، فيصير الكلام فى قوّه أن يقال : إذا واقعت فكفّر.

وأما التعدييه الى غير الأعرابي وغير الأهل ، فإنّما يحصل بتنقيح المناط (3) وحذف الإضافات مثل الأعرابيّه وكون المحلّ أهلاً وغير ذلك.

وربّما يفرط فى القول فيحذف الوقاعيه ويعتبر محض إفساد الصيام ، وتما

ص : ٣٨٦

١- وهذا المبحث كما هو فى «هدايه المسترشدين» : ص ٢٧٩. للشيخ محمد تقى الاصفهانى.

٢- لأنّ العلّه فيما نحن فيه ظاهر وفى المنصوص العلّه نص وتقابل النص والظاهر مما لا يخفى. وقد يطلق المنصوص العلّه فى مقابل المستنبطه العلّه ، يعنى القياس الذى يستنبط العلّه فيه وهو مما يعمل فيه أكثر العامه بحيث يشمل الظاهر أيضا ، وما نحن فيه قسم منه.

٣- قال فى الحاشيه : تنقيح المناط هو إلحاق حكم الفرع بالأصل بإلقاء الفارق بينهما ، فهو لبيان الجامع بإلقاء الفارق. وأما تخريج المناط فهو بالنظر فى إثبات الحكم الذى دلّ عليه النصّ والاجماع دون علّه كالاتجاهاد فى معرفه كون الإسكار علّه لحرمة الخمر حتى يقاس مشاركته فى ذلك كالنيذ. وأما تحقيق المناط فهو عبارته عن النظر فى وجود العلّيه المعلومه علّيتها بالنص أو الاستنباط فى الفرع.

الكلام فى ذلك سيجىء إن شاء الله تعالى فى أواخر الكتاب.

وأما الثانى : فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف فى المحاورات ، مثل دلالة قوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (١) مع قوله تعالى : (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) (٢) على كون أقل الحمل ستة أشهر ، فإنه غير مقصود فى الآيتين ، والمقصود فى الأولى بيان تعب الأم فى الحمل والفسال ، وفى الثانى بيان أكثر مدّة الفصال.

هذه أقسام المنطوق.

وأما المفهوم ؛ فإما أن يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور فى النفى والاثبات ، فهو مفهوم الموافقه ، كدلالة حرمة التأيف على حرمة الضرب ، ويسمى بلحن الخطاب (٣) وفحوى الخطاب (٤).

وسيجىء الكلام فى بيانه فى أواخر الكتاب ، وإلا فهو مفهوم المخالفة (٥) ويسمى بدليل الخطاب ، وهو أقسام :

مفهوم الشّروط والغايه والصفه والحصر واللّقب وغير ذلك ، وسيجىء تفصيلاتها (٦).

ص : ٣٨٧

١- الاحقاف : ١٥.

٢- البقره : ٢٣٣.

٣- اللحن هو المعنى ، ومفهوم الموافقه لما كان مما سبق فهمه الى الذّهن سمي به إشعارا بأنه معناه.

٤- وفحوى الخطاب هو ما يفهم منه على سبيل القطع ومفهوم الموافقه كذلك.

٥- أى وإن لم يكن حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور اثباتا ونفيا فهو مفهوم المخالفة.

٦- قد ذكر فى التفصيل أقساما عشره هى : الشّروط والوصف والغايه والحصر واللّقب والعدد والمقدار والمسافه والزّمان والمكان.

ثم إن تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا ، هو المشهور.

وربما يتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ، ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الأمثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح ، فإن أقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين ، فإنه هو الموضوع لا مطلق الحمل.

وكذلك حرمة الضرب حكم من أحكام الوالدين ، وهما مذكوران صريحا في الآية (١).

وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات ، فإن جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب ، فهو غير مذكور ، وإن جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين ، فهو مذكور ، وكذلك الحمل وأقل الحمل.

ص: ٣٨٨

١- (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ، إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) الاسراء : ٢٣.

اشاره

اختلف الأصوليون فى حجيه مفهوم الشرط ، ولا بدّ فى تحقيق هذا الأصل من رسم مقدمات :

مقدمات

الأولى : لفظ الشرط و استعماله فى معان

أنّ لفظ الشرط يستعمل فى معان.

قال فى «الصّيحاح» (١): الشرط معروف ، وكذلك الشريطه ، والجمع شروط وشرائط ، وقد شرط عليه كذا بشرط ويشترط واشترط عليه.

ويفهم من ذلك أنّه أراد (٢) به مجرد الإلزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين.

وعن «القاموس» (٣) : إلزام الشئ والتزامه فى البيع ونحوه.

واستعمله النّحاه فيما تلا- حرف الشّرط مطلقا أو ما علّق عليه جملة وجودا ، يعنى حكم بحصول مضمونها عند حصوله ، وقد يستعمل فى العله.

وفى مصطلح الأصوليين : ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط ، فمن مصاديق الاستعمال الأوّل النذر والعهد ونحوهما ، والشرط فى ضمن العقد ، مثاله : أنكحتك ابنتى ، وشرطت عليك أن لا تخرجها عن البلد.

ص: ٣٨٩

١- «الصّحاح» : ٣ / ١١٣٦ أو راجع «مختار الصحاح» : ص ٢٩٩.

٢- صاحب «الصّحاح».

٣- ص ٦٢٠ فصل الشين.

ومن مصاديق الثانی : ما عملت من خیر تجزی به ، وإن كان مثقال ذره ، وقد تسمیہ النَّحاه إن الوصلیه ، ومثل : (وَلَا تُكْرَهُوا
فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (١) ، ومثل : إن كان هذا إنسانا كان حيوانا.

ومن مصاديق الثالث : (٢) (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) (٣).

ومن مصاديق الرَّابِع (٤) : الوضوء شرط الصَّلاه ، والقبض فى المجلس شرط صحَّه الصَّيرف ، وحلول الحول شرط لوجوب
الرَّكاه.

وأما العلامه فقد جعله بعضهم (٥) من جملة إطلاقاته ، ولكنّه خلاف ما صرَّح به أهل اللغه ، فإنَّ أشرط السَّاعه (٦) هى جمع
شرط بالتحريك وهو العلامه ، وكذلك بعض الاستعمالات الأخر مثل : شرط الحجاج إذا شقَّ الجلد بمبضعته ولم يدم مأخوذ من
المتحرَّك.

الثانيه : الجمله الشرطيه و استعمالها فى معان كثيره

الجمله الشرطيه أيضا تستعمل فى معان كثيره.

أحدها : ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط ، مثل قولهم : إن

ص : ٣٩٠

١- النور : ٣٣.

٢- أى الاستعمال بمعنى العله.

٣- المائده : ٦.

٤- أى اصطلاح الأصوليين.

٥- المراد من ذلك البعض هو الشارح عميد الدين فى شرح «التهذيب».

٦- إشاره الى ما هو فى قوله تعالى : (فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا ، فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ)

سوره محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ١٨.

كان هذا إنسانا كان حيوانا ، وليس عدمه معلّقا على عدمه ، ومنه قوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)(١).

وهذا الاستعمال مبنّى على قاعده أهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالى ، ويقولون : إنّ استثناء نقيض التالى ينتج رفع المقدم بخلاف العكس (٢) ، يعنى يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الإنسانيه ، ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهه.

والثانى : ما يفيد تعليق عدم الجزء على عدم الشرط أيضا مثل : «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» (٣). فعدم التنجيس وجوده معلّق على وجود الكَرِّه وانتفاؤه معلّق على انتفائه ، وهذا هو مصطلح أهل العربيه ومتعارف لسان أهل العرب ، فظاهر هذا الاستعمال كون الأول سببا للثانى ، والنظر إنّما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الأمر.

وما قيل (٤) : من أنّ الأول إذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز

ص: ٣٩١

١- الانبياء : ٢٣.

٢- يعنى إنّ استثناء نقيض المقدم لا ينتج رفع التالى لجواز تحقق التالى بدون تحقق المقدم إذا كان التالى أعم ، فرفع المقدم حينئذ ليس دليلا على العلم بانتفاء التالى ، نعم استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ولا يمكن هنا أيضا. والحاصل كما هو فى الحاشيه مذکور أنّ الاحتمالات المصوّره فى أمثال هذه التراكيب على قاعده أصل الميزان أربعة : وضع كل ورفع كل ولكن المنتج منهما فى كل قسم شيء واحد. وتفصيله إنّ وضع المقدم ينتج وضع التالى ورفع التالى ينتج رفع المقدم ، وأما وضع التالى فلا ينتج وضع المقدم ، ولا رفع المقدم رفع التالى.

٣- «الاستبصار» : ١ / ٦ ح ١ - ٣ ، «الوسائل» : ١ / ١٥٨ ح ٣٩١ و ٣٩٢.

٤- القائل هو ابن الحاجب وكلامه من الجمهور ، والجواب عنه مشهور فمن أراد الاطلاع أو النظر فيه ، فعليه ببحث (لو) فى «المطوّل» : ص ٣٣٣.

تعدّد الأسباب ، بل العكس أولى بالإذعان كما يشهد به قوله تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ) (١).

ففيه أولاً : أنه ناشئ من الخلط بين الاصطلاحين .

وقوله : بل العكس أولى .

فيه : أنّ العكس هو كون انتفاء الثانى علّه لانتفاء الأول ، ولم يقل به أحد (٢) ، بل هو علّه للعلم بانتفاء الأول ، فلا وجه لهذا الكلام بظاهره .

وثانيا : أنّ المراد انحصار السبب فى الظاهر .

وثالثا : أنّ الأصل عدم سبب آخر ، وإذا علم له سبب آخر فالسبب هو أحدهما لا بعينه لا معينا .

ومن هذا الباب : «لو لا على لهلك عمر» (٣) ، وقول الحماسى :

ولو طار ذو حافر قبلها**لطارت ولكنه لم يطر (٤)

فإنّ رفع المقدم لا ينتج رفع التالى على قاعده أهل الميزان ، وحينئذ يبقى

ص : ٣٩٢

١- الانبياء : ٢٣ .

٢- قال فى الحاشيه : يعنى لا فى مصطلح أهل العربيه ومتعارف لسان العرب ولا فى قاعده أهل الميزان ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فلما تقدم من أنّهم يقولون إنّ انتفاء الثانى دليل على العلم بانتفاء الأول ، فإنّ انتفاء علّه لانتفاء الأول ، اللهم إلّا أن يكون مراد الحاجب أيضا ذلك وأنّ كلامه على تقدير الحذف والاضمار ولهذا قال : فلا وجه لهذا الكلام بظاهره .

٣- «ذخائر العقبى» : ٨٠ ، «مناقب الخوارزمى» : ٨١ ح ٦٥ ، «شرح نهج البلاغه» : ١ / ١٨ و ١٤١ ، «الرياض النضرة» : ٢ / ١٦٣ .

٤- فإنّ معناه عدم طيران تلك الفرس بسبب أنه لم يطر . وحافر قبلها دليل على عدم طيران تلك الفرس ، فإنّ رفع المقدم لا ينتج رفع التالى على قاعده أهل الميزان قطعا .

الإشكال في إطلاق الشرط على السبب (١).

والظاهر أنه (٢) لأدق قولنا : مفهوم الشرط حججه ، معناه مفهوم الجملة الشرطية أى ما يقول له النحاه شرطا ، وهو الواقع بعد إن وأخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التى بعده كما هو محلّ نزاع الأصوليين ، كما يشهد به قولهم : الأمر المعلق بكلمه إن عدم عند عدم شرطه ، ونحو ذلك ، لا إذا كان ذلك الواقع بعد إن وأخواته شرطا اصوليا أيضا. فإنّ الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا ، فكما يجوز أن يقال : إن قبضت فى المجلس يصحّ الصّيرف ، يجوز أن يقال : إذا غسلت ثوبك من البول فيطهر ، مع أنه إذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له ، بل هو معنى الشرط نفسه.

فالحاصل ، أنّ حدوث تلك الهيئه (٣) يغيّره عن معناه ويصيرُه سببا على الظاهر.

فقولهم : مفهوم الشرط حججه ، معناه أنّ ما يفهم من تلك الجملة الشرطية التى يسمونها النحاه شرطا فى محلّ السكوت ، حججه. وبعبارة اخرى ، تعليق الحكم على شىء بكلمه إن وأخواتها ، يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلاله التزاميه لفظيه بينه ؛ فيكون حججه ، سواء فهم منه الشرطيه المصطلحه للأصوليين أو السببيه ، فلا منافاه إذن بين الشرطيه والسببيه لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح.

ص: ٣٩٣

- ١- للمنافاه بين الشرط والسبب ، إذ الشرط فى مصطلحهم كما مرّ هو ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط ، والسبب هو ما يستلزم وجوده الوجود أيضا.
- ٢- هذا دفع للإشكال ، والضمير فى أنه راجع الى قوله : اطلاق الشرط على السبب.
- ٣- وهى الهيئه الشرطيه.

فما يقال (١): من أن قولنا: إن قبضت في المجلس يصح الصيرف. هو عبارة أخرى عن قولنا: شرط صحه الصرف القبض في المجلس. والفرق هو الاسميه والحرفيه كالفرق بين من وإلى والابتداء والانتهاه إن أريد به الشرط الأصولي كما هو الظاهر، فلا يتم، إذ قد بينا أن الظاهر من الجملة الشرطيه على تقدير الحجيه، وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، هو السببيه كائنا ما كان، فكيف يصير مساوقا للشرط الأصولي.

فحاصل قولنا: مفهوم الشرط حجه، أن مفهوم الجملة الشرطيه سببيه الأولى للثانيه وإلا لزم التناقض.

وإن أريد به معنى آخر مثل أن يقال: المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب أيضا، وإن الجملة الشرطيه أيضا تفيد هذا المعنى، فهذا وإن كان أوجه من سابقه، لكنه أيضا لا يتم، لأن الجملة الشرطيه أخص من هذا، إذ لا تفيد إلا السببيه.

الثالث: ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوتها في نفس الأمر مثل: إن نزل الثلج فالزمان شتاء، فإنه قد لا ينزل الثلج في الشتاء.

الثالثه:

قد أشرنا أن محل النزاع هو الجملة الواقعه عقيب ان وأخواتها، فالظاهر أنه لا فرق بين أدوات الشرط وما دل على التعليق، صريحا أو تضمنا، فالأسماء

ص: ٣٩٤

١- قيل إن القائل بهذا هو صاحب «الفوائد» حيث جعل ذلك دليلا على حجيه مفهوم الشرط. على ما صرح به الاستاذ في الدرس كما ذكر في الحاشيه وبالتفحص منى لم أجد ذلك بلفظه في بحث مفهوم الشرط من «الفوائد» راجعه ص ١٨٣.

المتضمّنه معنى الشّرط كالحروف ، مثل قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً) (أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) (١). وموثّقه ابن بكير (٢) ناطقه بحجّيه مفهومها بالخصوص.

النزاع فى تعليق الحكم على شىء بكلمه إن و أخواتها

إذا تمهّد ذلك فنقول : ذهب الأكثرون (٣) الى أنّ تعليق الحكم على شىء بكلمه إن وأخواتها يدلّ على انتفاء ، الحكم عند انتفائه.

وذهب جماعه الى العدم (٤) ، والأوّل أقرب.

ص : ٣٩٥

١- النساء : ٢٥.

٢- فى «الكافى» بروايه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام قال : «لا ينبغى أن يتزوّج الرّجل الحرّ المملوك اليوم إنّما كان ذلك حيث قال الله عزوجل : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً) ، والطول المهر ، ومهر الحرّ اليوم مثل مهر الأمه وأقلّ». قال الشيخ : وهذه الأخبار كلها دالّه على أنّ نكاح الأمه إنّما يكون شائعاً مباحاً مع فقد الطول ، وأنّ مع وجوده يكون مكروها وإن كان ذلك غير مبطل للعقد لأنّ الخبر الأخير دلّ على ذلك من قوله : لا ينبغى. راجع «التهذيب» : ٧ / ٣٨٨ الباب ٩ العقود على الإمام ، و «الكافى» باب الحرّ يتزوّج الأمه.

٣- وهو مختار أكثر المحقّقين كما فى «المعالم» : ص ٢١٢ ، منهم الشيخين والفاضلين العلّامه وابنه فخر المحقّقين والسيد بن بحر العلوم وصاحب «الرياض» والمدقق الشيرازى والشهيد الأوّل والبهائى وحكاة الشهيد الثانى على التفصيل فى «التمهيد» : ص ١١٠ وحكاة البيضاوى وأبو الحسين البصرى كما عن جماعه من الشافعيه وابن شريح وأبو الحسين الكرخى وفخر الدّين الرّازى وأتباعه والحاجبى.

٤- فى «المعالم» : ص ٢١٢ : وذهب السّيد المرتضى الى أنّه لا يدلّ عليه إلّا بدليل منفصل ، وتبعه ابن زهره ، وهو قول جماعه من العامّه ، وفى «هدايه المسترشدين» : ٢ / ٤٢٤ وحكى القول به عن مالك وأبى حنيفه وأتباعه وأكثر المعتزله وأبى عبد الله البصرى والقاضيين أبى بكر وعبد الجبّار والآمدى واختاره من متأخري أصحابنا الشيخ الحرّ وغيره.

لنا : إن المتبادر من قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه ، ان لم يجئك فلا يجب عليك إكرامه . لا ، لا تكرمه ، كما توهم ، وهو علامه الحقيقه ، فإذا ثبت التبادر فى العرف ثبت فى الشرع واللغه لأصالة عدم النقل .

وأما ما قيل (١) : معناه فى العرف الشرط فى : إكرامك إياه مجيئه إياك ، فليس على ما ينبغى .

وكذا ما ذكره العلامة رحمه الله فى «التهذيب» (٢) حيث قال : الأمر المعلق بكلمه ان ، يعدم عند عدم الشرط لأنه ليس على لوجوده ولا مستلزما له ، فلو لم يستلزم العدم ، العدم خرج عن كونه شرطا ، ويؤدى مؤداه (٣) كلام غيره أيضا .

وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النجاه واصطلاح الأصوليين فى الشرط ، وقد عرفت أن المتبادر هو السببيه ظاهرا وإن كان مدخول إن بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول إن ، فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط ، والغفله عن أن الشرط معناه فى الأصول هو ما ذكره لا مطلقا ، ونحن لما أثبتنا التبادر لهذه الهيئه التركيبيه فنقول : سائر الاستعمالات التى ذكرت كلها مجازات ، لتبادر غيرها ولأنه خير من الاشتراك .

فما يقال : من أنها مستعمله فى جميع هذه المعانى والاشتراك والمجاز كلاهما

ص : ٣٩٦

١- الظاهر أن هذا القائل هو صاحب «المعالم» : ص ٢١٣ .

٢- ص ١٠٠ .

٣- قال محمد بن عبد الصمد الأصفهاني فى حاشيته : لم أظفر على غير العلامة استند بما يؤدى هذا المؤدى .

خلاف الأصل ، فلا بدّ أن يكون حقيقه في القدر المشترك ، وهو ما علّق عليه وجود المشروط ، لا وجه له بعد وضوح الدليل .
هذا الكلام في الجملة الشرطيّه ، وأمّا لفظ الشرط فهو وإن كان خارجا عن محلّ النزاع ، لكن لما حصل الغفله لبعض الفحول (١) هنا ، فخلط الاصطلاحات .

فتحقيق القول فيه ، أنّ المتبادر منه في العرف أحد من المعنيين .

أمّا ما يتوقّف عليه (٢) وجود شيء وينتفى بعدمه أعمّ من أن يكون وجوده علّه أم لا .

وأمّا معنى الإلزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الأصولي ، حيث ما ورد هذا .

واحتجّوا (٣) على حجّيه مفهوم الشرط أيضا : بأنّه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه .

وفيه أولا- : أنّ الخروج عن اللغويّه لا- ينحصر في اعتبار هذه الفائده ، بل يكفي مطلقها ، وأصالة عدم الفائده الأخرى لا تنفي احتمالها ، مع أنّ الغالب وجود الفوائد .

وثانيا : أنّ هذا لا- يناسب القول بالحجّيه ولا يوافق القول بالدلاله اللفظيه كما هو المعهود في هذا المقام (٤) في ألسنه القائلين بالحجّيه ، فإنّ المعيار في أمثال هذه المقامات إثبات الحقيقه والتشبيث بأصالة الحقيقه ، ليكون قاعده في اللفظ

ص : ٣٩٧

١- كالعلمامه في «التهذيب» وصاحب «المعالم» ، وغيرهما حيث جعلوا الشرط في اصطلاح العرييه الذي هو عبارته عن الجملة الشرطيه التي ظاهرها السببيّه بمعنى الشرط الأصولي ، وتصوروا أنّ اطلاق الشرط على الجملة الشرطيه مبني على اصطلاح الأصولي ، والحال أنّه مبني على اصطلاح العرييه ، فخلطوا بين الاصطلاحين .

٢- أي التلازم في الوجود والعدم .

٣- والعمده في هذا الاحتجاج المدقق الشيرواني عند قوله : الحق عندي في دلالة المفهوم أنّه ليس من قبيل الدلاله الوضعيه ، بل هو بالدلاله العقليه أشبه .

٤- أي مقام المباحث اللفظيه دون المباحث العقليه وذكر أدلتها .

المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه إلا فيما دلّ دليل على خلافه من الخارج ، ولذلك يتميّز كون بالتبادر وفهم أهل اللسان ، كما يستفاد من استدلالهم ببعض الأخبار (١) المذكوره فى كتب الأصول.

وأما إثبات الكليّة اللّفظيّة من جهه الدلاله العقليه ، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ كلّ موضع لم يظهر للشرط فائده أخرى سوى ما ذكر ، فلا بدّ من حمله على إرادته ذلك ، فمع أنّ ذلك لا اختصاص له بحجّيه المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ، ولا يقتضى تأصيل أصل على حده ، لحكم مفهوم الشرط أو مطلق المفهوم ، بل هو يجرى فى جميع المواضع ، وإنّه إنّما يتمّ لو وجد مقام لم يحتمل فائده اخرى توجب الخروج عن اللغويه ، وهو ممنوع.

يرد عليه : أنّه يؤول النزاع حينئذ بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو فى كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ، ولا أظنّ أحدا من المنكرين يرضى بذلك ، بل الظاهر منهم أنّهم إنّما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائده أخرى وإنّ ذلك (٢) إثبات اللّغه بالعقل.

ص: ٣٩٨

- ١- كما روى أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب. فقال : ما بالنا نقصير وقد أمنا وقد قال الله تعالى : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ). فقال عمر : قد عجبت مما عجبت. فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صلى الله عليه وآله وسلم : تلك صدقه تصدق الله عليكم بها فاقبلوها. «سنن الدارمى» : ١ / ٣٥٤. وما روى أنّ النبى صلى الله عليه وآله وسلم : أنّه لما نزل قوله تعالى : (إِنْ تَسَاءَلْتُمْ عَنْ مَرَّةٍ فَلَئِنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ). فقال صلى الله عليه وآله وسلم : لأزيدنّ على السبعين. «تفسير الكشاف» : ٢ / ٢٩٤. وفى قوله تعالى : (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ) حكاية عن ابراهيم عليه السلام والله ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم عليه السلام «تفسير القمى» : ٤٦ : إنّما قال فعله كبيرهم هذا إن نطق وإن لم ينطق فلم يفعل كبيرهم هذا شيئا.
- ٢- عطف على قول : أنّه يؤول النزاع ... الخ.

وما يقال : من أنّ الاستقراء يحكم بأنّ كلّما وجد لفظ لا يتصوّر له فائده سوى فائده معيّنه ، فهو موضوع له ، فهو بمعزل عن التحقيق ، غاية الأمر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ ، وأمّا كونه مدلولاً بالدلالة اللفظية ، فكلاً.

فإن قيل : إنّما نحن نقول بأنّ مفهوم الشرط حجّه ، إذا لم يظهر فائده سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهوراً مساوياً لها أو أزيد منها.

وبالجمله ، إذا كان هذه أظهر الفوائد ، لا إذا لم يحتمل فائده اخرى أيضاً.

قلنا : هذا أيضاً لا يثبت الدلالة اللفظية.

وأما العقلية الحاصله بسبب القرائن الخارجيه ، فالظاهر أنّ المنكر أيضاً يعترف بحجّيته ، ولكنه لا يصير قاعده كليّه بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الأصوليه (١). فالذى يليق بقواعد الفنّ إثبات أظهرتها من بين الفوائد مطلقاً ، لا أنّه إذا كان أظهر الفوائد فى موضع يكون حجّه فى ذلك الموضع.

واحتجّ النافون : بأنّ تأثير الشرط هو تعليق الحكم به ، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر ، ولا يخرج من أن يكون شرطاً ، ألا ترى أنّ انضمام أحد الرجلين الى الآخر ، شرط فى قبول شهادته الآخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين أو اليمين ، فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له.

وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببيه كما ذكرنا (٢) ، لكن المستدلّ به يتمسك فى نفى الحجّيه باحتمال النائب ، فلا يكفى مجرد تعليق الحكم بالشرط فى

ص: ٣٩٩

١- من أنّ مجرد الاستعمال لا يكشف عن الحقيقه الكليه اللفظيه.

٢- إنّ مجرد إفاده الهيئه السببيه لا يفيد كون انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علّق عليه ، لإمكان أن يكون له بدل يقوم مقامه.

نفى الحكم عند انتفائه ، وأنت خبير بأن الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر ، وإلا لانسد باب الاستدلال فى الآيات والأخبار.

فنقول : فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر ، الأصل عدمه.

لا يقال : هذا ينافى ما ذكرت سابقا ، أن معنى حجته المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولاً للفظ فى محلّ السكوت ، وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ ، اذ لا يتم ذلك إلا بانضمام أصاله عدم تعدد السبب.

لأننا نقول : التبادر يقتضى انحصار المدلول ، ويفيد تعين السبب فى الظاهر ، وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز فى الكلام الذى يجرى فى جميع الألفاظ المستعمله فى معانيها الحقيقه ، ولا يعنى به أبدا ، وإلا لما كان للتمسك بأصل الحقيقه معنى ، وهو خلاف الإجماع ، وإن ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور ، فحينئذ نقول : الشرط أو السبب أحد المذكورات (١) كما أن الظاهر من الأمر الوجوب العينى ، فإذا ورد أمران متضادان فى محل واحد ، نحملهما على التخيير ، وذلك لا يوجب خروج صيغه الأمر عن كونها حقيقه فى العينى.

واحتجوا أيضا : بقوله تعالى : (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (٢) ، فإنه لا يجوز الإكراه مطلقا ، فلا يصح التعليق لو أريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

ص : ٤٠٠

١- أى حين ان ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر فالشرط والسبب هو أحد المذكورات ، فحينئذ كما ان تحقق المسبب أو المشروط يتوقف على وجود أحد الشروط أو الأسباب ، فكذا انتفاؤه يتوقف على انتفاء جميعها ، لأن مفهوم أحدها لا يعدم إلا بعدم الجميع ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- النور : ٣٣.

وجوابه (١): أن السّالِبه هنا بانتفاء الموضوع.

وما يقال (٢): أن الواسطه ممكن ، فلا يستلزم نفى إرادته التحصّن إرادته البغاء حتّى لا يمكن الإكراه ، فقد يحصل الذّهول عنهما.

فهو مدفوع : بأنّها تنتفى عند التنبيه.

وقد يجاب (٣) أيضا : بأنّ مفهوم الشرط إنّما يكون حجّج إذا لم يظهر له فائده سواه وهو متحقّق هنا ، مثل تنبيه الموالى على أنّهنّ إن أردن التحصّن مع ما بهنّ من الضعف والقصور فأنتم أولى بذلك.

ويظهر لك ما فى هذا الجواب ممّا أسلفنا لك سابقا (٤).

ويمكن أن يقال : إنّ الشرط هنا ورد مورد الغالب ، إذ الغالب فى تحقّق الإكراه هو مع إرادته التحصّن ، فلا حجّج فيه كما سيأتى.

والأولى أن يقال : إنّ مطلق الاستعمال لا يدلّ على الحقيقه ، وبعد ثبوت الحقيقه فهذا استعمال مجازيّ لكون المجاز خيرا من الاشتراك.

أو يقال : إنّ اللفظ يقتضى ذلك ، ولكنّ القرينه الخارجيه مانعه ، ولو لا القرينه على عدم إرادته المفهوم من الإجماع القاطع لعملنا على مفهومه ، فالإجماع هو

ص: ٤٠١

١- ذكر فى ردّه مثله التفتازانى فى «المطوّل» : ص ٣٢٩ وصاحب «المعالم» : ص ٢١٥ والعلمامه فى «التهذيب» : ص ١٠١ والعضدى بقدره يجاب.

٢- قيل : أنّ هذا الكلام ردا على العميدى.

٣- ذكر مثله التفتازانى فى «المطوّل» : ص ٣٢٩ و«صاحب المعالم» : ٢١٦.

٤- من أنّ الانتفاء عند الانتفاء من حيث هو أظهر الفوائد فلا بد من كون الغير أظهر ، هذا كما فى بعض الحواشى ، وفى اخرى مما اسلفنا لك سابقا أى من الجواب عن احتجاجهم على الحجّيه بلزوم اللّغويه فى كلام الحكيم لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

القرينه على عدم إرادته ذلك ، وأولى المعانى التى يمكن حمل الآيه عليها حينئذ (١) هو التنبيه على عله الحكم ، فإن القيد الوارد بعد النهى (٢) على ما ذكره بعض المحققين ، إما أن يكون للفعل مثل : لا تصل إذا كنت محدثا ، أو للترك مثل : لا تبالغ فى الاختصار إن حاولت سهوله الفهم ، أو للعله مثل : لا تشرب الخمر إن كنت مؤمنا ، وما نحن فيه من هذا القبيل .

أقول : ومن هذا القبيل قوله تعالى : (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكُنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ) (٣) الآيه .

ص : ٤٠٢

-
- ١- أى حين ورود الشرط فى الآيه مورد الغالب . كذا افاده فى الدرس كما فى الحاشيه .
 - ٢- يعنى الشرط الوارد بعد النهى حيث لم يرد منه حقيقه التعليق ، وهو تعليق الجزاء على الشرط بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم .
 - ٣- البقره : ٢٢٨ .

اختلفوا في أن تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف أم لا

، سواء كان الوصف صريحا مثل : أكرم كل رجل عالم ، أو : في السائمة زكاه ، و : «لئى الواجد يحلّ عقوبته» (١) أو مقدرا كقوله عليه السلام : «لئن يمتلى بطن الرّجل قيحا خير من أن يمتلى شعرا» (٢) ، فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير ، فمفهومه أنه لا يضرّ الشعر القليل.

احتجّ المبتون و الجواب عليها

احتجّ المبتون (٣) : بمثل ما تقدّم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم ، فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف حينئذ عن الفائده ، ولعدّه العقلاء مستهجنا ، مثل قولك : الإنسان الأبيض لا يعلم الغيب ، وبأنّ أبا عبيده الكوفى (٤) فهم من قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم : «لئى الواجد يحلّ عقوبته

ص : ٤٠٣

١- اللئى بالتشديد هو المماطل والواجد الغنى ، وحلّ عرضه جواز مطالبته أو عقوبته وجواز حبسه.

٢- اللئى بالتشديد هو المماطل والواجد الغنى ، وحلّ عرضه جواز مطالبته أو عقوبته وجواز حبسه.

٣- قال فى الحاشيه : اعلم إنّ القول بثبوت المفهوم للوصف لقليل من أصحابنا منهم الشيخ فى «العهده» لكن لا فى باب المفاهيم فإنّه اقتصر فى هذا الباب على نقل كلام المرتضى ، ولم يذكر شيئا ، ولأجل ذلك زعم جمع من الفضلاء عدم صحه نسبه هذا القول الى الشيخ ، فقال بعضهم : عدّ الشيخ من المتوقفين أولى.

٤- لقد نسبه المصنّف وجماعه الى أبى عبيده بالتاء ، ونسبه العضدى وغيره الى أبى عبيد بدون التاء وتردّد بعضهم. وعن «شرح المجموع» نسبه إليهما معا. والظاهر هو الأوّل لأنّ إمام الحرمين نسبه الى معمر بن المتنبى وهو اسم أبى عبيده بالتاء ، والامام معتمد فى نقله وكثير الأطلاع. وأما أبى عبيد فقاسم بن سلّام بالتشديد وهو تلميذ معمر ، وكيف كان وقوع السيهو لنسّاخ «النهايه» ، فإنّه وقع فيها بالتاء مع التصريح باسمه قاسم بن سلّام وكذا فى «المنيه». ثم إنّ أبا عبيده معمر بن المتنبى المذكور بصرى لا كوفى فنسبه المصنّف له الى الكوفى ليس فى محلّه.

وعرضه» (١)، أن لى غير الواجد لا يحلّ عرضه. وقال: إنه يدلّ على ذلك، وهو من أهل اللسان.

والجواب عن الأوّل: يظهر ممّا سبق، فإنّه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائده اخرى، والفوائد المحتمله كثيره، مثل الاهتمام بحال المذكور مثل: (حافظوا على الصلوات والصلاه الوسيطى) (٢)، او احتياج السامع إليه أو سبق بيان غيره، أو ليستدلّ السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبه الاجتهاد، أو غير ذلك ممّا ذكره (٣).

فإن قيل: نقول بذلك (٤) إذا كان ذلك أظهر الفوائد.

فيجاب عنه: بما تقدّم فى مفهوم الشرط (٥).

ص: ٤٠٤

١- «عوالى اللئالى»: ٤ / ٧٢ ح ٤٤.

٢- البقره: ٢٣٨.

٣- منها: أن يكون السؤال عن محلّ الوصف دون غيره. ومنها: أن يكون غرض المتكلم إعلام حكم محلّ الوصف بالنص وحكم غيره بالفحص. ومنها: حصول رتبه الاجتهاد للمخاطب وغير ذلك.

٤- يعنى بمفهوم الوصف وحجّيته.

٥- من أنّ المسأله حينئذ لا تصير أصوليه، بل تكون فقهيه. بمعنى أنّه لو ثبت كونه أظهر الفوائد فى موضع فهو حجّه فى ذلك الموضع لا- غير، ولا- ريب أنّ ذلك خلاف مقتضى القاعده الأصوليه من كون قواعدهم كليّه، فهنا لا يثبت القاعده الكليه اللفظيه.

وبالجملة ، التعليل بلزوم العراء عن الفائده وإخراج الكلام عن اللغوِيه لا يقتضى إلّا ثبوت فائده ما ، فإذا ثبت من القرينه الخارجيه أظهرِيه هذه الفائده المتنازع فيها ، فلا أظنّ المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه أيضا.

وما يظهر إنكاره من بعضهم (١) لاحتمال إرادته الغير ؛ كما يظهر نظيره من السيّد رحمه الله فى مفهوم الشّروط ، حيث اكتفى فى نفي الاستدلال بمجرّد احتمال تعدّد السّبب ، فهو ضعيف لما بيّنّا. ومن هذا القبيل (٢) ، قول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيحه الفضيل قال : قلت له عليه السلام : ما الشّروط فى الحيوان. قال عليه السلام : «ثلاثه أيام للمشتري». قلت : وما الشّروط فى غير الحيوان. قال عليه السلام : «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» (٣).

وأمرًا الاستهجان فممنوع ، وما يترأى هجنته فى المِثال المذكور (٤) ، فإنّما هو لكون أصل الحكم فى هذا المِثال من باب توضيح الواضحات ، وكذلك ذكر الوصف هنا ، وإلّا فقد يكون فائده الوصف مجرّد التوضيح ، بل نقل عن الأخفش وجماعه من أئمه العرب أنّ وضع الصّيه للتوضيح فقط لا للتقييد ، وأنّ مجيئها للتقييد خلاف الوضع ، غايه الأمر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم أبى عبيده وظهور خلافه فى أفهامنا أيضا ، فيتساقطان ، فيبقى عدم الدّلاله على المدّعى.

ص: ٤٠٥

-
- ١- كالعلّامه فى «التهذيب» : ص ١٠٢ ، والمحقّق فى «المعارج» : ص ٧٠ ، والمرضى فى «الذريعه» : ١ / ٣٩٢ و ٤٠٦ و ٤٠٧.
 - ٢- أى من قبيل ما ثبت من القرينه الخارجيه أظهرِيه هذه الفائده المتنازع فيها قول أبى عبد الله عليه السلام.
 - ٣- «الكافى» : ٥ / ١٧٠ ح ٦ ، «الوسائل» : ١٨ / ١١ ح ٢٧٠٢٧.
 - ٤- وهو قوله : الانسان الأبيض لا يعلم الغيب.

وأما الجواب عن الثاني (١): فيظهر ممّا ذكرنا من المعارضه (٢)، مع أنّ فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللّغه وكلام اللّغويين.

احتجّ النافون و الجواب عليها

واحتجّ النافون (٣): بأنّه لو دلّ لدلّ بإحدى الثلاث (٤)، وكلّها منتفيه. أمّا المطابقه والتضمّن فظاهر، وإلّا لكان منطوقا، وأمّا الالتزام فلعدم اللّزوم الدّهني لا عقلا ولا عرفا.

ولى في المسأله التوقّف، وإن كان الظاهر في النظر أنّه لا يخلو عن إشعار كما هو المشهور، إذ التعليق بالوصف مشعر بالعليه، لكن لا- بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج إلّا أن ينضمّ إليه قرينه، كما في صحيحه الفضيل المتقدّمه. ومن هذا القبيل القيود ال-احترازيه في الحدود والرسوم. وأمّا مثل قوله تعالى: (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) (٥)، فدلالته على عدم كفايه عتق الكافر، ليس من جهه مفهوم الوصف كما توهم، ولا من جهه مجرد الإجماع عليه كما نقله العلّامه رحمه الله في «النهايه»، بل لأنّ اتّحاد الموجب المطلق والمقيّد مع كون التكليف شيئا واحدا

ص: ٤٠٦

١- وهو قوله: وإنّ أبا عبيده فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ... الخ.

٢- أى مما نقل عن الأخفش وجماعه من أئمه العرب.

٣- ومن النافين السيد والمحقق والعلّامه كما عرفت، وفي «الزبدّه»: ص ١٥١: ونفاه الأ-كثر، وفي «المعالم»: ص ٢١٦: ونفاه كثير من الناس وهو الأقرب.

٤- يعنى أنّ اثبات الزكاه في السّائمه مثلا- لا- يدلّ على نفيها عن غير السائمه أعنى المعلوفه بشىء من الدّلالات. أما المطابقه والتضمّن فلاّن نفيها في المعلوفه ليس عين اثباتها للسائمه ولا جزءه وإلّا لكانت الدلاله بالمنطوق لا بالمفهوم، والخصم معترف بفساده. وأمّا ال-لتزام فلاّنّه لا- ملازمه في العقل ولا في العرف بين ثبوت الحكم في السائمه ونفيه في المعلوفه، هذا كما في الحاشيه.

٥- النساء: ٩٢.

يوجب العمل على المقيّد ، لأنّ العمل على المطلق ترك للمقيّد ، بخلاف العكس .

وبالجملة ، القيد مطلوب ، فمع تركه لا يحصل الامتثال ، فعدم الامتثال بعق الكافره إنّما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنه التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبه واحده .

فوائد

اشاره

ثمّ إنّ هاهنا فوائد :

الأولى : حجيّه مفهوم الشرط و الوصف ونحوهما إنّما هو إذا لم يكن على طبق الغالب

أنّهم ذكروا (١) أنّ حجيّه مفهوم الشرط والوصف ونحوهما إنّما هو إذا لم يكن على طبق الغالب مثل : (وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ) (٢) . ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك .

وعندي أنّ وجهه ، أنّ النادر إنّما هو المحتاج حكمه الى التنبيه ، والأفراد الشائعه تحضر في الأذهان عند إطلاق اللفظ المعرّي ، فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فإنّما يحصل في النادر . فالنكته في الذكر لا بدّ أن يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب ، وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد .

ومما بيّنا ، ظهر السّرّ في عدم أطراد الحكم فيما إذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم أيضا .

ألا- ترى أنّنا لا نجوّز التيمّم لو وجد الماء لمن منعه زحام الجمعه عن الخروج ، مع أنّ الشّارع أطلق الحكم بالتيمّم لمن منعه زحام الجمعه عن الخروج .

وأیضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف أولى بالحكم مثل : (وَلَا تَقْتُلُوا

ص : ٤٠٧

١- على ما نصّ عليه الحاجبي والعلماءه ، بل ادعى عليه الاتفاق في بعض شروح «المبادئ» .

٢- النساء : ٢٣ .

أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةً إِمْلَاقٍ (١). والنكته فيه التنبيه على خطائهم في العله والحجّه ، ويمكن إرجاعه الى القسم الأوّل.

وبالجملة ، المعبر في دلاله اللفظ على المعنى الحقيقى هو عدم القرينه الظاهره على إرادته الخلاف ، فكلمًا ظهر قرينه على إرادته غيره فنحملها عليه. لا لأنّ الحجّيه إنّما هو إذا لم يظهر للقيّد فائده اخرى كما هو مقتضى الدّلاله العقليّه ، بل لثبوت القرينه على الخلاف كما هو مقتضى الدّلاله اللفظيه.

الثانيه : التوهم في فائده المفهوم وثمره الخلاف في المفهوم الموافق و المخالف للأصل

قد توهم بعضهم (٢) : أنّ فائده المفهوم وثمره الخلاف إنّما تظهر إذا كان المفهوم مخالفا للأصل ، مثل : ليس فى الغنم المعلوفه زكاه ، أو : ليس فى الغنم زكاه إذا كانت معلوفه ، أو : الى أن تسوم.

وأما إذا كان موافقا للأصل ، كما فى قوله : «فى الغنم السائمه زكاه» (٣). فلا ، لأنّ نفي الزكاه هو مقتضى الأصل.

وقال (٤) : إنّ دعوى الحجّيه إنّما نشأ من الغفله عن ذلك لكون المفهوم مركزا فى العقول من جهه الأصل ، واستشهد على ذلك بكون الأمثله المذكوره فى استدلالاتهم من هذا القبيل.

وأنت خير بما فيه ، لكمال وضوح الثمره (٥) والفائده فى الموافق للأصل

ص : ٤٠٨

١- الاسراء : ٣٠.

٢- هذا الكلام ردّ على ما فى «الوافيه» : ص ٢٣٥ وقد ذكر فى «الحاشيه» أنّه ذكره جماعه منهم السيدان السندان بحر العلوم فى «فوائده» وصهره فى «مفاتيحه».

٣- الأقطاب الفقيهيه لابن أبى جمهور : ٦٦ ، «تهذيب الأحكام» : ١ / ٣٢٤ ح ٦٤٣.

٤- المتوهم المذكور فى «الوافيه» : ص ٢٣٥.

٥- وهذا يبدو ردّ على القول بأن لا ثمره فى الموافق للأصل.

أيضا ، لأنّ المدعى للحجّيه يقول بأنّ هاهنا حكمين من الشّارع ، فلا- يحتاج الى الاجتهاد فى طلب حكم المعلوفه ، كما أنّ المنكر يحتاج ، وكونه موافقا للأصل لا يكفى إلّا بعد استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بعدم الدليل ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محلّه.

وأيضا الأصل لا يعارض الدليل ، ولكنّ الدليلين يتعارضان ، ويحتاج المقام الى الترجيح ، فإذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم ، فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجّيه ، ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجّيه. وربّما يترجّح المفهوم على المناطق (١) إذا كان أقوى ، فضلا عن منطوق واحد. وما جعله منشأ للغفله ، هو غفله عن المتوهم ، إذ كلماتهم مشحونه بالحكم فى المخالف للأصل والموافق ، والأمثله وارده على القسمين كما لا يخفى على المتتبع.

الثالثه : مقتضى المفهوم المخالف إنّما هو رفع الحكم الثابت و توهمان

مقتضى المفهوم المخالف أنّما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقه الثابته للمذكور ، وقد وقع هنا توهمان : أحدهما (٢) : ما أشرنا سابقا إليه من أنّ مفهوم قولنا : أعط زيدا ان أكرمك ، لا تعطه إن لم يكرمك ، وهو باطل ، لأنّ رفع الإيجاب هو عدم الوجوب ، وهو أعمّ من الحرمة التى هى مقتضى النهى. نعم إذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الأعمّ ، يكون مفهومه الحرمة ،

ص : ٤٠٩

١- المتعدّده.

٢- ولعلّه صدر من صاحب «المعالم» : ص ٢١٣ فى مقام الاحتجاج على مفهوم الشرط. وقيل : لصاحب «المطوّل» أيضا.

كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «كلّ ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب» (١). فإنّ مفهومه ، أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب. فإنّه وإن كان مفهومه الصّريح نفى الجواز ، لكنّه ملزوم للحرمه.

وثانيهما : ما صدر عن جماعه من الفحول (٢) ، قال بعضهم (٣) : إنّ مفهوم قولنا : كلّ غنم سائمه فيه الزّكاه ، ليس كلّ غنم معلوفه فيه الزّكاه. وإنّ هذا يصدق على تقدير أن يجب فى بعض المعلوفه الزّكاه ، وعلى تقدير أن لا- يجب فى شىء منها. ومفهوم قولنا : بعض السائمه كذلك ، هو عدم صدق قولنا : بعض المعلوفه كذلك.

ويلزمه أن يصدق قولنا : لا شىء من المعلوفه كذلك ، ويلزمه أن يقول : إنّ مفهوم قولنا : لا شىء من المعلوفه كذلك ، هو بعض السائمه كذلك.

وردّ بعضهم (٤) على صاحب «المعالم» حيث ادّعى أنّ مفهوم قولنا : كلّ حيوان مأكول اللحم ، يتوضأ من سؤره ويشرب منه ، هو أنّه لا شىء ممّا لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب ، بأنّ هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف ، والعلّامه رحمه الله على الشيخ رحمه الله كذلك (٥).

وأنت خير بأنّ ذلك التوهّم يشبه بأن يكون إنّما نشأ من بعضهم من جعل

ص: ٤١٠

-
- ١- «تهذيب الاحكام» : ١ / ٣٢٤ ح ٦٤٢ و ٣٢٨ ح ٦٦٠.
 - ٢- كالعلّامه والشيروانى فى بحث مفهوم الشرط والفاضل الاصبهانى فى «حواشى التّوضه» فى باب المياه وكما عن المقدس فى بحث الماء القليل وكذا عن الفاضل الخوانسارى.
 - ٣- وهو السيد صدر الدّين فى حاشيته على «شرح الوافيه» كما أفاده فى «الحاشيه».
 - ٤- الرادّ هو المحقّق الخوانسارى فى «شرح الدّروس» كما أفاده فى «الحاشيه».
 - ٥- أى وردّ العلّامه على الشيخ مثل ما ردّ المحقّق الخوانسارى على صاحب «المعالم».

المفهوم نقيضا منطقيًا للمنطوق ، وإن كان صدور مثل ذلك في غايه البعد من مثلهم ، بل مَمَّن دونهم بمراتب ، لاختلاف الموضوع ، ولذلك يتصادقان أيضا (١).

والظاهر أنّ مراد من أطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرّازي ، إنّما هو أنّ المفهوم رافع لحكم المنطوق ، فإنّ نقيض كلّ شيء رفعه.

والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع.

والحقّ هو ما فهمه الشيخ وصاحب «المعالم». فإنّ الحكم المخالف في جانب المفهوم إنّما يستفاد من جهه القيد في المنطوق ، فكلّ قدر يثبت فيه القيد (٢) وتعلّق به من أفراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبه الى ذلك القدر ، وإلّا لبقى التعليق بالنسبه إليه بلا فائده.

وما يقال : من أنّ الفائده تحصل في الجملة ، بثبوت المخالفه في الجملة ، فهو بمعزل عن التحقيق ، إذ يبقى التصريح بتعلّقه بالجميع بلا فائده.

فمفهوم قولنا : كلّ غنم سائمه فيه الزّكاه ، لا- شيء من المعلوفه كذلك. فإنّ وجوب الزّكاه معلق على سوم كلّ غنم ، فيرتفع بمعلوفيه كلّ غنم.

وما قيل : أنّ ذلك (٣) لعلّه لعدم وجود أمر مشهور مشترك بين أفراد المنطوق وبعض أفراد المسكوت عنه ، يعنى أنّ جميع أفراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ من سؤره فنطق به في الكلام ، وإنّما لم يشرك بعض الأفراد الغير المأكول أيضا مع كونه شريكا للمنطوق ، لأجل عدم لفظ مشهور جامع لهما ، فيبقى

ص: ٤١١

١- أى يصدق كلّ منهما مع صدق الآخر وليس ذلك إلّا لتعدّد موضوعيهما كما يكشف عنه اعتبار كونه في المنطوق مذكورا وفي المفهوم غير مذكور.

٢- وهو السّوم هنا.

٣- أى التعليق.

ففيه : أنه لا ينحصر الإفاده فى وجود اللفظ المشهور المشترك ، فقد يصحّ أن يقال مثلا : كلّ حيوان يجوز التوضؤ من سوره إلّا الكلب مثلا. وكذلك فى قوله : كلّ غنم سائمه فيه الزّكاه ، مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفه أيضا ، يمكن أن يقال : كلّ غنم فيه الزكاه إلّا النوع الفلانى ، فلا ينقطع المناص حتى يلتزم تأخير البيان وغيره من الحزازات ، فلا بدّ للقيد من فائده ، والمفروض أنّه ليس إلّا نفي الحكم عن غير محلّ النطق ، مع أنّ القول (١) بكون استعمال القيد هنا لذلك (٢) ، لا- لإخراج غير المقيّد عن الحكم ، خروج عن مقتضى القول بحجّيه المفهوم ، إذ هو إمّا مبنى على التبادر من اللفظ ، أو على لزوم خلوّ كلام الحكيم عن الفائده لولاه ، كما تقدّم ، وهو (٣) إنّما يصحّ لو لم يكن هناك فائده أخرى.

وأما ما ذكره بعضهم : أنّ مفهوم قولنا : بعض الغنم السائمه فيه الزّكاه ... الخ.

إن أراد به أن تكون السائمه صفه لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقه أهل الشرع ، فمفهومه أن ليس فى البعض الآخر الذى هو المعلوفه زكاه ، لا ما ذكره.

وإن أراد البعض الغير المعين ، بل يكون السائمه صفه للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقه أهل الميزان ، فحينئذ يتوجّه الحكم نفيًا وإثباتًا الى البعض ، فإنّه القيد الأخير لا السوم ، والنفي والإثبات إنّما يرجعان الى

ص: ٤١٢

١- بعد القول بحجّيه المفهوم كما هو المفروض هنا.

٢- للفائده المذكوره.

٣- أى كل منهما او البناء المذكور.

القيد الأخير على التحقيق ، فمفهومه حينئذ أن البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكاه ، وهذا مما يعزّ ويقلّ وروده في كلام الشارع ، فإنه تكليف بمبهم مجهول.

وبالجملة ، فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب «المعالم» رحمه الله لا ما فهموه.

فالتحقيق (١) أن يقال : إن جعلنا السؤر (٢) من جملة الحكم ، وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيّده ، فالأقرب ما ذكره هؤلاء. وإن جعلناه جزء الموضوع ، بأن يرجع القيد الى كلّ واحد ممّا يشمله السؤر ، فالأقرب ما اخترناه (٣).

مثلاً- إمّا نقول : الحيوان المأكول اللحم حكمه أنه يجوز استعمال سؤر كلّ واحد من أفراد ، أو نقول لكلّ واحد من أفراد الحيوان المأكول اللحم : حكمه جواز استعمال سؤره ، فلا بدّ أن يتأمل في أنّ معنى قولنا : كلّ ما يؤكل لحمه يتوضاً من سؤره ، موافق لأيهما ، وأيهما يتبادر منه في العرف.

والأظهر الثاني ، للتبادر ، فيكون الوصف قيّداً لكلّ واحد من الأفراد ، فالمفهوم يقتضى نفى الحكم حيث انتفى ذلك القيد

الرابعه : لا دلالة في الغنم السائمة زكاه على نفى الزكاه من معلوفه الإبل بإحدى الدلالات

لا دلالة في قولنا : في الغنم السائمة زكاه ، على نفى الزكاه من معلوفه الإبل بإحدى من الدلالات.

واستدلّ فخر الدّين على ذلك ، بأنّ دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول

ص: ٤١٣

١- في كلام صاحب «المعالم» وغيره.

٢- وهو لفظ بعض وكل وما شاكلهما.

٣- من كون المفهوم من الايجاب الكلى هو السلب الكلى.

المنطوق سائمه الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفه الغنم دون غيرها.

وهذا الاستدلال ضعيف لما أشرنا إليه (1)، والأولى ما ذكرنا.

احتج بعض الشافعيه على الدلاله : بأن السوم يجرى مجرى العله فيثبت الحكم بثبوتها وينتفى بانتفائها ، وفهم العليه العامه ممنوع وإلا لكان وجهها وجهها.

ص: ٤١٤

١- من ان المفهوم غير النقيض.

الحقّ ، أنّ مفهوم الغايه حجّه وفاقا لأكثر المحقّقين (١).

والظاهر أنّه أقوى من مفهوم الشرط ، ولذلك قال به كل من قال بحجّيه مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها.

والمراد بالغايه هنا النهايه لا المسافه كما هو عند النحاه ، بخلافها في قولهم الى لانتهاه الغايه. فالمراد أنّ تعليق الحكم بغايه (٢) يدلّ على مخالفه حكم ما بعد النهايه لما قبلها ، وأمّا نفس النهايه ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان أنّ الى لانتهاه الغايه ، فلنقدّم الكلام فيه لتقدّمه على ما بعده.

فنقول : اختلفوا فيه على أقوال ثالثها : دخولها في المعنيّ إن كانتا من جنس واحد كقولك : بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف ، وإلّا فلا (٣) ، كقول القائل : صوموا الى الليل.

والظاهر أنّ دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب إدخاله من باب المقدمه كما في إدخال المرفق في الغسل ، بخلاف ما لو اختلفا في الماهيه وتميّزا في الخارج ، فلا يظهر حينئذ ثمره بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا.

ورابعها : التوقّف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح.

ص: ٤١٥

١- إلّا المرتضى من أصحابنا وبعض العامه ، وبذلك صرح في «الزبد» : ص ١٥٢ ، وفي «المعالم» : ص ٢٢١ ، وعزاه الآمدى الى أكثر الفقهاء وجماعه من المتكلمين كالقاضي عبد الجبار والقاضي أبي بكر وأبي الحسين البصرى.

٢- هنا أراد بالغايه النهايه.

٣- أى وإلّا فلا نحكم بالدخول ، لا إنّنا نحكم بالخروج ، فهو مسكوت عنه.

والحق عدم الدخول لأنه الأصل ، بمعنى أنّ اللفظ لا يدلّ على الدخول والأصل عدم إرادته المتكلم ذلك ، وإلا فقد يكون الدخول موافقا للأصل ، بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك أيضا مفهوما من التعليق بكلمه الى .

وأما دخول المرفق في آيه الوضوء فإنّما هو من دليل خارج ، لا لأنّ الى بمعنى مع ، لأنّ الحق أنّه لانتهاه الغايه ، وكونه بمعنى مع مجاز ، وإنّما يصار إليه من جهه الدليل الخارجى .

ثم إنّ التوقّف لا- يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه (١) فخر الدّين وأبطله بأنّه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشىء لوجود الشىء وعدمه .

أما أولا : فلأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة (٢) ، والإجمال أعمّ من الاشتراك ولا ينحصر التوقّف في صورته الاشتراك .

وأما ثانيا : فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما فى القرء . وأما ما قاله فخر الدّين : من أنّه لغو لخلوّ الكلام عن الفائده حين التردّد بين الوجود والعدم ، لأنّ التردّد بين النفي والإثبات حاصل لكلّ واحد قبل إطلاق اللفظ أيضا (٣) .

ففيه : أنّه قد يحصل الفائده بمثل قول القائل : اعتدى بقرء .

فتأمل فى ذلك فإنّه يمكن إرجاع الطهر الى الوجودى (٤) أيضا .

ص : ٤١٦

١- أى توهم أنّ القائل بالتوقف مذهبه الاشتراك .

٢- هذا ناظر الى إبطال ما قاله فخر الدّين من أنّ القول بالتوقف يستلزم الاشتراك . راجع «الفصول» : ص ١٥٣ .

٣- حكاة عن بعضهم عن الفخر فى «الفصول» : ص ١٥٣ .

٤- فلا يكون المثال مما نحن فيه ، كما يمكن ارجاع عدم الدخول الى الوجودى فتأمل كما فى الحاشيه .

إذا عرفت هذا فلنرجع الى أصل المسأله ، والحق ما قلناه (١) ، لأن المتبادر من قول القائل : صوموا الى الليل ، ان آخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده.

ومن قوله تعالى : (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (٢) عدم حرمة المقاربه بعد حصول الطهر ، فلو ثبت الصيام بعد الليل أيضا أو حرمة المقاربه بعد حصول الطهر أيضا لما كان الغايه غايه ، وهو خلاف المنطوق (٣).

فإن قلت : إنه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم إرادته المفهوم مجازا ، ولم يقل به أحد.

وأيضا فإن كان المراد من قولك : آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جمله المنطوق ، وإن كان المراد ما ينتهى عنده الصوم سواء انقطع أو لم ينقطع فلا خلاف المنطوق فى المسكوت ، أعنى ما بعد الغايه.

قلت : إن أردت من التصريح بعدم إرادته المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده : سر الى البصره ولا أريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده ، فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجيه مفهوم الغايه ، فكيف تقول بأنه لم يقل به أحد. وإن علم من المتكلم إرادته الحقيقه ، فلا بد أن يحمل ذلك على النسخ إن قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا إذا كان قبل حضور وقت العمل ، وإلا فيقبح صدوره عن الحكيم.

ص: ٤١٧

١- من أن التعليق بالغايه يدل على مخالفه ما بعدها لما قبلها.

٢- البقره : ٢٢٢.

٣- فإن عدم كون الغايه غايه على فرض ثبوت الوجوب بعد مجيء الليل أيضا والحرمة بعد حصول الطهر أيضا ، خلاف المنطوق ، لأن مقتضى المنطوق هو كون مجيء الليل آخر وقت وجوب الصوم ، وحصول الطهر آخر وقت حرمة المقاربه.

وإن أردت من ذلك مثل أن يقول : سر الى البصره ومنها الى الكوفه ومنها الى بغداد.

ففيه : أن أمثال ذلك يقال فى العرف لتحديد المنازل أو لإعلام المعالم (١) فيتجدد [فيتحدد] المسافه من كل علم ومنزل فلكل مسافه مبدأ ونهايه يلاحظان بالنسبه إليها ويعتبران بخصوصها ، فلا يرد تجوّز ولا يحصل منه نقض على القاعده.

وكذلك لا يتمّ النّقض بمثل قوله تعالى : (شَيْبَانَ الَّذِي أُسْرِيَ بِعَيْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) (٢) ، مع ثبوت إسراؤه الى السماء.

وكذلك قول الفقهاء إذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الإفطار كما صدر من بعض الفضلاء ، فإن القرينه قائمه على إرادته الخلاف ومطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، والاستعمال فى المعنى المجازى لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقه فى غيره.

والنكته فى الأول أنّ المحسوس المعايين فى نظر الكفّار المتعتّين إنّما كان ذلك الذى ذكر فى الآيه ، وكان يمكن إثبات هذه الدّعوى بما يحصل لهم المشاهده كإخباره صلى الله عليه وآله وسلم عن غيرهم وعمّا وقع فيهم فى أثناء الطريق ، وكان تحصل المعجزه بمجرد ذلك أيضا. فالمذكور ما بعد إلى ، إنّما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم.

وكذلك المراد من قولهم : إذا صام المسافر الى نصف النهار هو الإمساك المخصوص (٣) المشروط بالشروط لا نفس الصوم وإلا فلا معنى للصوم الحقيقى

ص: ٤١٨

١- أى الآثار التى يستدلّ بها على الطريق.

٢- الإسراء : ١.

٣- وليس هو المعنى الشرعى ، الذى هو امساك مخصوص والى الليل وإنّما المقصود المعنى اللغوى.

الى نصف النهار.

ففى الحقيقه مفهوم الغايه هنا حجّه بمعنى أنّ المعتبر فيما له مدخلية فى عدم جواز الإفطار هو الإمساك الى نصف النهار ، فالإمساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له فى ذلك ، فكأنّه قال الموجب لعدم الإفطار إنّما هو الإمساك الى نصف النهار ، وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه.

وأما قولك : وأيضاً الى آخره.

فنقول : هناك شقّ ثالث ، وهو أنّ المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط شىء مطلقاً (١) ، لا- خصوص ملاحظه أنّ ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ، ولا- عموم ذلك (٢) ، بمعنى أن يلاحظ أنّ الليل آخر مثلاً- سواء كان ما بعد الدخول مخالفاً أو موافقاً منقطعاً عنده الصوم أم لا ، ثم ندعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفاً لما قبله.

احتجّ المنكرون : بعدم دلالة اللفظ على ذلك بإحدى من الدلالات.

أمّا الأولان فظاهر ، وأمّا الالتزام فلعدم اللزوم ، وبالاستعمال فيهما معا ، فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الأصل.

ويظهر الجواب عنهما بالتأمّل فيما ذكرناه.

ص: ٤١٩

١- يعنى الآخر بخصوص التخصيص.

٢- يعنى ولا الآخر بالتعميم.

مفهوم الحصر (١) حجه.

والمراد به على ما ذكره جماعه من المحققين هو أن يقدم الوصف على الموصوف الخاص خيرا له مثل : الأمير زيد والشجاع عمرو ، فيستفاد منه الحصر لأن الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه (٢) إنما هو لذلك. وقد يقال (٣) : إن الأولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التأخير (٤) على ما ذكره علماء المعاني.

وفيه إشكال لتعدد الفائده (٥) مثل : الاهتمام بالذكر أو التلذذ أو غير ذلك (٦) ،

ص: ٤٢٠

١- الحصر في اللغة بمعنى الحبس وهو مرادف للقصر. وفي الاصطلاح تخصيص الشيء على الشيء بحيث لا يتجاوز الى الغير سواء كان الشيء الأول صفه والثاني موصوفا ويسمى قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ، ويسمى قصر الموصوف على الصفة. والبحث هنا من قبيل القسم الأول.

٢- إن الترتيب الطبيعي هو تقديم الموصوف الخاص على الوصف نحو زيد الأمير وعمرو الشجاع ، والعدول عنه بصيروره الوصف مقدا عليه وجعله مبتداء والموصوف مؤخرا وجعله خيرا ، إنما هو لنكته وهي إفاده الحصر هنا ، وسيأتي إن الترتيب الطبيعي أيضا يفيد الحصر وإن كانت الافاده من جهه اخرى. هذا كما في الحاشيه.

٣- القائل هو المحقق الشيرازي على ما صرح به في الحاشيه.

٤- وذلك مثل تقديم متعلقات الفعل كالحال والمفعول والتمنى ومثل تقدم الفاعل المعنوي نحو : أنا عرفت ، ورجل عرف.

٥- في التقديم مطلقا.

٦- للاهتمام نحو : عليه من الرحمن ما يستحقه ، وللتلذذ نحو : حبيبي زيد وغير ذلك ، مثل : التشويق نحو كما قال الشاعر : ثلاثه تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وأبو اسحاق والقمرى.

فلا بدّ إمّا من دعوى التبادر وهو غير مسلّم في الجميع أو ذكر دليل آخر ، وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه.

الاختلاف في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق

واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق.

والصواب ترك هذا النزاع ، لأنّ الحصر معنى مركّب من إثبات ونفى وما له المدلول المذكور في أحدهما ، فيستفاد المجموع من المجموع (1). وإن جعل عبارته عن نفى الحكم المذكور عن الغير ، فلا ريب أنّه مفهوم على ما مرّ.

والدليل على إفاده الحصر أمران :

الأوّل : التبادر ، فإنّ المتبادر من قولنا : العالم زيد ، أنّ العالميّة لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما.

والثاني : أنّه لو لم يفد الحصر للزم الإخبار بالأخصّ عن الأعمّ وهو باطل.

وتقريره أنّ المراد بالخصّفه إن كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه ، لأنّ الحمل يقتضى الاتّحاد ، والفرد الخاص ليس عين حقيقته الجنس فينبغي أن يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاصّ لعدم العهد وعدم إفاده العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى أنّ كلّ ما صدق عليه العالم فهو زيد ، وهذا لا يصحّ إلّا إذا انحصر مصداقه في الفرد ، لاستحالة اتّحاد الكثيرين مع الواحد وذلك إمّا حقيقته كما لو فرض انحصار الإمارة (2) في الخارج ، وإمّا ادّعاء ومبالغته كما في قولنا : الشجاع عمرو والرّجل بكر.

ص : ٤٢١

١- أي مجموع المعنيين الحاصلين من النفي والاثبات من مجموع الإثبات والنفي.

٢- في مثال الأمير زيد.

فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الضيفه الى استغراق الأفراد بأن يدعى وحده الجنس مع هذا الفرد كما فى قولك : هل سمعت بالأسد ، وتعرف حقيقته ، فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر فى الخبر المحلى باللآم ، وهو الظاهر من الزمخشري (١) فى تفسير قوله تعالى : (أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (٢). وهذا معنى أعلى من الحصر فى المبالغه وهو بعينه جار فى قولنا : الأمير زيد.

احتج النافون و الجواب عليها

واحتج النافون : بأن ذلك لو صحّ لصحّ فى العكس. يعنى فى مثل زيد الأمير وعمرو العالم ، لجريان ما ذكر فيه أيضا.

وبأنه (٣) لو كان الأصل (٤) مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير فى مفهوم الكلمه بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرق فى المفردات ، وإنما وقع فى الهيئه التركيبية.

أقول : أما الجواب عن الأول.

فأما أولا : فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعانى ، ويظهر وجهه مما سبق.

وأما ثانيا : فبالفرق بين صورته التقديم والتأخير ، فإن الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ، ولذلك اصطلاح المتكلمون على إطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر.

ص : ٤٢٢

١- فى تفسير الكشاف : ١ / ٤٦ (دار الكتاب العربى).

٢- البقره : ٥.

٣- وهذا دليل آخر على عدم افاده الحصر فى قولنا الامير زيد.

٤- أى الأمير زيد.

فإذا وقع الوصف مسندا إليه فالمراد به الذات الموصوفه به ، فالمراد بالأمير في قولنا : الأمير زيد ، الذات المتّصفه بالإماره ، فإذا اتّحد الذاتان بحسب [بسبب] الحمل فيلزم الحصر ، أعنى حصر الإمارة في زيد ، وإن اقتضى قاعده الحمل كون المراد بزيد هو المسمّى ولم يفد انحصار وصفه في الإمارة.

وإذا وقع (١) مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفه به وهو عارض للأوّل والعارض أعمّ ، والحمل وإن كان يوجب الاتّحاد لكن حمل الأعمّ على الأخصّ معناه صدق الأعمّ على الأخصّ وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلّي الطبيعي بالنسبه الى أفراد.

فالمراد من الاتّحاد ، أنّ المحمول موجود بوجود الموضوع أو أنّ المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد ، لا إنّهما موجود واحد.

وبهذا يندفع ما يورد هنا (٢) ، أنّ الحمل لو اقتضى الاتّحاد وأوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر أيضا مثل زيد إنسان ، فإنّ المراد من إنسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه ، كما اشتهر بينهم أنّ المراد بالمحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق ، والمصداق هنا إمّا فرد معيّن هو زيد أو غير زيد ، وإرادته كل منهما محال لاستحاله حمل الشئ على نفسه وعلى غيره. ومفهوم فرد ما قابل لجميع الأفراد ، فإذا اتّحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا أنّ ذلك لا يفيد إلا اتّحاده مع الموضوع في الوجود ، لا إنّهما موجود واحد.

والحق ، أنّ صورته العكس أيضا يفيد الحصر ، لا لإفاده الحمل ذلك من حيث

ص: ٤٢٣

١- هذا عطف على قوله : فإذا وقع الوصف مسندا إليه.

٢- كما أورده التفتازاني.

هو حتى يرد أنّ الاتحاد الحملى لا يقتضى ذلك ، بل لأنّ حمل الجنس أو الاستغراق يفيد ذلك.

أمّا الاستغراق فظاهر ، وأمّا الجنس فلايّن المقصود منه إن كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث إنّه فرد منه لتّم ذلك بحمل المنكر مثل زيد أمير ، فيبقى التعريف لغوا ، فعلم منه أنّ المقصود أنّ زيدا هو حقيقه الأمير وماهيته ، فيفيد المعنى الذى هو أعلى من الحصر كما مرّ إليه الإشارة (١) ، وأشار إلى ما ذكرنا المحقّق الشريف فى بعض حواشيه.

فظهر من جميع ما ذكر أنّ قولنا : الأمير زيد يدلّ على الحصر من وجهين :

أحدهما : تقديم المتأخر بالطبع وإن صار موضوعا الآن.

والثانى : التعريف على ما مرّ بيانه (٢).

وأما صورته العكس فمن جهه واحده هو التعريف.

وأما الجواب عن الثانى (٣) ، فيظهر ممّا تقدم أيضا.

وتوضيحه منه بطلان التالى لو أريد به مجرد المغايره فى إرادته الذات والصفه ، ومنع الملازمه إن أريد غير ذلك ، والتحقيق قد مرّ (٤).

ثم إنّ الكلام لا يختصّ بالمعروف باللام ، بل كلّما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك : صديقى زيد ، حيث لا عهد خارجى ، فإنّه يحمل على الجنس أو الاستغراق

ص: ٤٢٤

١- فى قوله : بأنّ ندعى وحده الجنس مع هذا الفرد على طريقه عبد القاهر.

٢- من أنّ التعريف لو لم يفد الحصر لكان لغوا إذ على تقدير عدم إفاده الحصر معناه قبل التعريف وبعده يصير واحدا.

٣- أى قوله : وبأنّه لو كان الأصل مفيدا له ... الخ.

٤- وهو أنّ صورته العكس أيضا يفيد الحصر.

كما فى قولك : ضربى زيدا قائما ، فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه (١).

وأما صورته العكس ، فلا يجرى ما قدّمنا فى المعرّف باللام فيه ، بل الظاهر أنّ معناه زيد صديق لى على طريق الإضافة اللفظية.

ثم قد ظهر لك ممّا مرّ من تعدّد الجهتين ، أنّ المسند إليه إذا كان معرّفا باللام يفيد حصره فى المسند وإن لم يكن حقّه التأخير أيضا ، كما فى قولهم : الكرم التقوى ، والعلماء الخاشعون ، والكرم فى العرب ، والإمام من قریش ، كما صرّح به علماء المعانى. ولا يلزم منه كون كلّ ما فى العرب كريما ، ولا كلّ من فى القریش إماما ، كما لا يلزم فى زيد قائم أو انسان انحصار القائم والانسان فى زيد.

الحصر بإنما

وأما الحصر بإنما (٢) ، والمراد به نفى غير المذكور أخيرا (٣) كقولك : إنّما زيد قائم فى قصر الموصوف على الصّيفه وإنّما القائم زيد فى العكس.

فالأشهر الأقوى فيه الحجّيه للتبادر عرفا ، ونقله الفارسى عن النّحاه

ص: ٤٢٥

- ١- يعنى أنّ تقديم ما هو حقّه التأخير والتعريف كلاهما حاصلان فى قولنا : صديقى زيد فيفيد الحصر من هاتين الجهتين.
- ٢- وبالكسر ، والحقّ بها الزمخشري «إنّما» بالفتح ووافقته عليه آخرون ، وإن قيل : إنّّه ممّا انفرد به ، لكن لم يثبت.
- ٣- قال فى «الحاشيه» : يعنى أنّ المراد من الحصر إنّما هو نفى ما سوى ما فى المرتبه الأخرى عمّا فى المرتبه الأولى ، وقصر على ما فى المرتبه الأولى على ما فى المرتبه الأخرى. فمعنى قولنا : إنّما زيد عالم ، هو نفى ما سوى العلم من الأوصاف عن زيد ، بمعنى كون زيد مقصورا على العلم وعدم اتصافه بما سوى العلم ، وإن وجد العلم فى غيره أيضا. ومعنى إنّما العالم زيد هى نفى ما سوى زيد عن الاتصاف بالعلم ، بمعنى أنّ العلم مقصور على زيد ولا يتّصف غيره به ، وإن اتّصف زيد بغير العلم أيضا. ولهذا يسمّون الأوّل من قصر الموصوف على الصّفه والثانى قصر الصّفه على الموصوف.

وصوبهم (١). وكذلك لغة أيضا مع أصاله عدم النقل ، ويدلّ عليه أيضا استدلال العلماء بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم :
إنّما الأعمال بالنيّات (٢) ، و : إنّما الولاء لمن أعتق (٣) ، على نفى العمل من دون نيّته ونفى الولاء لغير المعتق من دون نكير.

وإن كان يمكن القدح فيه ، بأنّه مقتضى التعريف فى المسند إليه كما مرّ ، فقوله عليه السلام : إنّما الأعمال بالنيّات ، فى قوّه
الموجبه الكليّه المناقضه للسالبه الجزئيه ، وأنت خير بكمال وضوح الفرق بين الملحق بآئها وعدمه ، وإن قلنا بدلاله تعريف
المسند إليه أيضا ، ولا- أظنّ أنّ من يعتمد على دلاله تعريف المسند إليه على ذلك لا- يعتمد على دلاله إنّما عليه مع كمال
وضوحه ، وكيف كان ، فالعمده هو التبادر فى سائر الموارد.

وقد يستدلّ بصحّحه انفصال الضمير معه (٤) فى مثل قول الفرزدق : وإنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى. فإنّ الوجوه المجوّزه
للفصل مفقوده سوى ان يكون الفصل لغرض ، وهو أن يكون المعنى ما يدافع عن أحسابهم إلّا أنا.

وقد يستدلّ أيضا : بأنّ ، إنّ للإثبات وما للنفى ولا يجوز أن يكونا للإثبات ما بعده ونفيه ، بل يجب أن يكونا للإثبات ما بعده ونفى
ما سواه أو على العكس ، والثانى

ص: ٤٢٦

١- فى «الهدايه» : ٢ / ٥٧٩ للمحقّق الاصفهانى : وعن أبى على الفارسى فى «الشيرازيات» : أنّ العرب عاملوا «إنّما» معاملة النفى ،
وقد يوهّم ذلك ما نسب إليه من القول بأنّها نافية وهو فاسد قطعاً ، أو أنّها مركبه من حرفى «إنّ» للإثبات و «ما» للنفى ، فحيث
يتمتع تواردهما على أمر واحد يجب تعلق الأوّل بالمذكور والثانى بما سواه للاتفاق على بطلان العكس ، فيكون ذلك هو الوجه
فى إفادتها للحصر.

٢- «الوسائل» : ٥ / ٦ ح ٧١٩٧.

٣- «عوالى اللّئالى» : ٢ / ٣٠٦ ح ٣٢.

٤- مع إنّما.

باطل بالاجماع [باطل] فتعين الأول وهو ضعيف ، لأنَّ إنَّ ، إنما هو لتأكيد الكلام نفياً كان أو إثباتاً كقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً) (١).

وما النافية لا تنفى إلّا ما دخلت عليه بإجماع النحاه ؛ فهي كافه كما فى ليتما ولعلّما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره.

فالتحقيق ، أنه كلمه متضمّنه لمعنى ما ، وإلّا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض (٢) بقوله تعالى : (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) (٣) لعدم انحصار المؤمنين فى المذكور ، و : (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ) (٤) لعدم انحصار إرادته الله فى إذهاب الرّجس عنهم و : (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا) (٥) أى السّاعه لإنداره غيرهم أيضا.

وفيه : أنّ المراد فى الأول الكمل منهم.

وفى الثانى أنّ إرادته إذهاب الرّجس مقصور على أهل البيت عليهم السلام فى زمانهم لا غيرهم ، لا انحصار مطلق إرادته الله فى ذلك ، إذ عرفت أنّ النفى يرجع إلى غير المذكور أخيراً.

وفى الثالث الإنذار النافع ، وعلى فرض التسليم ، فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة ، وقد أثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا. واحتج منكر الحجّيه : بأنّه لا فرق بين : إنّ زيدا قائم وإنّما زيد قائم. وما زائده

ص : ٤٢٧

١- يونس : ٤٤.

٢- فنوقض الاستدلال على دلاله إنّما للحصر بالوجه المذكوره.

٣- الأنفال : ٢.

٤- الاحزاب : ٣٣.

٥- النازعات : ٤٤.

فهى كالعءم وقء عرفت الفرق.

اختلاف المثبتون

واختلف المثبتون (١) أيضا فقيل : أنه بالمنطوق لأنه لا فرق بين : (إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ) (٢) ، وبين : (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (٣).

ويظهر لك بطلانه مما مرّ فى تعريف المفهوم والمنطوق وقد أشرنا إليه آنفا (٤) أيضا.

وأما ما وإلا فلا خلاف فى حجّيه مفهومهما ظاهرا.

والظاهر أنّ الدلالة فىهما بالمنطوق ، فلا وجه لجعله من باب المفهوم.

ص: ٤٢٨

١- أى المثبتون الحصر لا المفهوم وإلا فلا معنى حينئذ للاختلاف.

٢- طه : ٩٨.

٣- محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ١٩.

٤- فى أوائل هذا القانون فى قوله : أنّ الحصر مركب من نفى وإثبات وما له المدلول المذكور فى أحدهما ... الخ.

الحقّ ، أنّه لا حجّيه في مفهوم الألقاب (١) ، لعدم دلالة اللفظ عليه بإحدى من الدلالات ، ولأنّه لو دلّ لكان قولنا : زيد موجود ، وعيسى رسول الله كفرا ، لاستلزامهما نفى الصّانع ورساله نبينا صلى الله عليه وآله وسلم (٢).

حجّه الدقاق و بعض الحنابله و الجواب عليها

واحتجّ الدقاق (٣) و بعض الحنابله (٤) على الدّلاله بأنّ التخصيص بالذّكر لا بدّ

ص: ٤٢٩

١- عند الأ-كثر كما ذهب إليه وذكره العلّامة في «التهذيب» : ص ١٠٣ ، والآمدى في «الإحكام» : ٢ / ٩٠ : اتّفق الكلّ على أنّ مفهوم اللقب ليس بحجّه.

٢- لإفادتهما ان ليس غير زيد موجودا ولو كان هو الصانع ، وان ليس غير النبي عيسى رسولا.

٣- محمّد بن محمّد أبو بكر الدقاق (٣٠٦ - ٣٩٢ هـ) فقيه شافعي أصولي من أهل بغداد وكان يلقّب بخباط. له مصنّفات منها كتابه في الاصول على مذهب الشافعي. وقد اشتهر بقوله بمفهوم اللقب وهو قول يستنكرونه الاصوليين. وينقل أنّ امام الحرمين يرى أنّ قول الدقاق هذا لا- ينبغي الغلو في ردّه ، وقال : وعندى أنّ المبالغه في الردّ عليه سرف ، ونحن نوضح الحق الذي هو ختام الكلام قائلين لا يظن بذي العقل الذي لا ينحرف عن سنن الصواب أن يخصّص بالذّكر ملقبا من غير غرض ... الذي نراه أنّ التخصيص باللقب يتضمّن فرضا مبهما. وفي نفس الشأن قال ابن السبكي في كتابه «الابهاج في شرح المنهاج» : - فائده - في كتاب الاستاذ أبي اسحاق في اصول الفقه أنّ شيخه الدقاق هذا ادّعى في بعض مجالس النظر - ببغداد - صحه ما قاله من مفهوم اللقب ، فالزم وجوب الصلاه ، فإنّ البارى تعالى أوجب الصلاه ، فهل له دليل يدلّ على نفى وجوب الزكاه والصوم وغيرهما. قال : فبان له غلطه وتوقف فيه.

٤- قال في «التمهيد» ص ١١٧ : ذهب الدقاق والصّيرفي من الشافعيه وجماعه من الحنابله وبعض المالكيه الى أنّه حجّه ، لأنّ التخصيص لا بد له من فائده.

له من مخصّص ونفى الحكم عن غيره صالح له ، والأصل عدم غيره.

وأیضا قول القائل : لست زانيا ولا أختي زانية ، يدلّ على أنّ المخاطب واخته زانيان. وأوجب الحنبلة الحدّ عليه لهذا.

والجواب عن الأوّل : أنّ تعلق الإرادة مخصّص وليس الإسم واللّقب قيّدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائده خاصه في ذكره ، وفائدته فائده أصل الكلام.

وعن الثاني : أنّ القرينه قائمه على إرادته التعريض.

وأما مفهوم العدد ، فمذهب المحقّقين عدم الحجّيه (1). فلو قيل : من صام ثلاثة أيام من رجب كان له من الأجر كذا ، فلا يدلّ على عدمه إذا صام خمسة.

نعم يحتاج جوازه الى الرّخصه من الشارع ، لأنّ العباده توقيفيه يحتاج الى

ص : ٤٣٠

١- حجّجه عند جماعه من الاصوليين ... وذهب المحقّقون إلى أنّه ليس بحجّجه مطلقا إلّا بدليل منفصل كما في التمهيد» للشهيد ص ١١٥ ، فمنها ما اختاره الأمدى في «الإحكام» بعد نقل للخلاف في المسأله من التفصيل بين العدد الذي يكون الحكم فيه ثابتا بطريق أولى وما كان مسكوتا عنه ، ومنها ما ذكره السيد عميد الدين وحكاه عن المحقّقين من أنّ العدد إذا كان علّه كان الزائد عليه ملزوما للعلّه لاشتماله على الناقص ، إلّا إذا كان موصوفا بوصف وجودي فلا يجب حينئذ كون الزائد عليه موصوفا به ، كما نقله الأصفهاني في «هدايته» : ٢ / ٥٨٣ ، وأما السيّد المرتضى : إنّ الحكم إذا علّق بغايه أو عدد فإنّه لا يدلّ بنفسه على ما عداه بخلافه ، هذا في «الذريعه» : ١ / ٤٠٧ ، والعلّامه في «التهذيب» ص ١٠٤ : إذا كان العدد علّه لعدم الحكم كان الزائد علّه لاشتماله على العلّه ولا يلزم من اتصاف الناقص بأمر اتصاف الزائد به ، وفي «الفوائد» ص ١٨٤ : المفاهيم كلّها حجّجه مثل مفهوم الحصر والغايه والعدد والعلّه ومفهوم «ما» و «إلّا» و «إنّما» وغيرهما ، إلّا مفهوم الصفه ومفهوم اللقب.

التوظيف ، لا لأنّ القول الأوّل ناف له ، فإذا صام الزّائد من باب عموم الصوم فلا ضرر أصلا.

وكذلك الكلام فى عدد الأذكار والتسبيحات ، ولكن فى بعض الأخبار المنع عن التعدى ، والظاهر أنّه من جهة اعتقاد أنّ الزّائد مثل المأمور به فى الأجر لا لعدم الجواز.

وأما إذا قيل يجب عليك صوم عشره أيام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسه لعدم الامتثال بالمنطوق حينئذ ، لا لأنّ المفهوم يقتضى ذلك ولورود الأمر بخمسه أخرى ، فلا يعارض السابق بأن يقال : أنّ مفهوم القول الأوّل يقتضى عدمها ، فلا بدّ من الترجيح.

وأما فى بعض المواضع الذى لا يجوز التعدى الى ما فوق وما تحت فإنّما هو بدليل خارجيّ ، فعدم جواز زياده الحدّ مثلا على الثمانين أو المائة جلده فإنّما هو لحرمة الإيذاء من دون إذن من الشارع ؛ فيقتصر على التوظيف ، وعدم قبول الشاهد الواحد إنّما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان ، فهو مقتضى المنطوق كما أشرنا.

وكذلك كون الماء أقلّ من كَرّ أو قَلتين (1) فى النجاسه ، ولذلك ترى أنّ الأكثر أيضا لا ينجس ، ولأنّ المناط فى الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه أكثر من ذلك أيضا.

ص: ٤٣١

١- القلّه بضم القاف وتشديد اللّام إناء معروف للعرب كالجزّه الكبيره تسع قربتين أو أكثر.

وبالجملة ، الأعداد المعبره فى الشرع قد يتوافق حكمها مع الأقل والأكثر ، وقد يتخالف فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص .

وقد يتوهم (١) أنّ تحديد أقل الحيض بالثلاثة وأكثره بالعشره إنّما أستفيد من مفهوم العدد فى قوله عليه السلام : أقلّ الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشره أيام (٢) . فإنّه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالأقل .

وفيه ما لا يخفى ، فإنّ تحديد الأقل لا يتمّ إلّا بعدم تحقق الحيض فى يومين وإلّا لكان هو الأقل ، وبأن لا يكون الأربعة أقلّ وإلّا فلا يتحقّق بثلاثة ، وليس هذا من مفهوم العدد فى شىء ، وقس عليه حال الأكثر (٣) .

والظاهر أنّ الكلام فى المقدار والمسافه وأمثالهما هو الكلام فى العدد .

فى عدم حجّيه مفهوم الزّمان و المكان

وأما مفهوم الزّمان و المكان فهو أيضا كذلك (٤) . وذهب الى حجّيتهما جماعه (٥) ، ويظهر الاحتجاج والجواب ممّا تقدّم .

ص : ٤٣٢

١- ربما مقصوده من المتوهم هذا المحقق الوحيد ، لذكره المثال المذكور فى «فوائده» : ص ١٨٤ .

٢- «التهذيب» : ١ / ١٥٦ ح ٤٤٩ ، «الاستبصار» : ١ / ١٣١ ح ٤٥٠ ، «وسائل الشيعه» : ٢ / ٣٩٠ ح ٢١٦٠ .

٣- أى قسّ على حال الأقلّ حال الأكثر . فنقول : إنّ تحديد أكثره الحيض بعشره أيام لا يتمّ إلّا بعد تحقّقه فى أحد عشر وإلّا لكان هو الأكثر لا عشره أيام ولا فى تسعه أيام وإلّا فلا يتحقّق بالعشره .

٤- أى أنّ مفهوم الزّمان و المكان مثل مفهوم اللّقب والعدد فى عدم الحجّيه .

٥- حجّجه عند جماعه نقله الآمدى عن الحنابله فى «الإحكام» : ٢ / ١٩٩ ، وعن الشافعى فى «المنحول» : ص ٢٠٩ ، ومردود عند المحققين كما ذكر الشهيد فى «التمهيد» : ص ١١٦ .

فإن قلت (١): إذا قيل: بعه في يوم كذا، وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح، وكذا غيره من العقود.

قلت: لأن التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم، بل من حيث انحصار الإذن في ذلك، ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها، وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني رحمه الله في «تمهيد القواعد» (٢).

ص: ٤٣٣

١- وذكر هذا المثال في «التمهيد»: ص ١١٧.

٢- في القاعده ٢٨ ص ١١٧.

أشاره

و فىه مقدمه ومقاصد :

مقدمه فى العام

أشاره

أمّا المقدمه :

فالعامة : هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته ، كما عرّفه شيخنا البهائى رحمه الله (١).
واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر وأسماء العدد ، فإنّها لم توضع للدلالة على ذلك وإن دلت.
وقوله : أجزائه أو جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين الآتين من إرادته العموم الجمعى أو الافرادى.
وهذا اصطلاح ، وإلا فلا مانع من جعل العشرة المثبته أيضا عامّا كما يشهد به صحّحه الاستثناء.

العام على قسمين : كلّى يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه

فالعامة على قسمين إمّا كلّى يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه.

والعامة المعهود الغالب الاستعمال فى كلامهم هو المعنى الأوّل ، ولذلك ذكروا أنّ دلالة العموم على كلّ واحد من أفراده دلالة تامّة ، ويعتبرون عنه بالكلّى التفصيلى والكلّى العددى والافرادى ، وليست من باب الكلّ ، أى الهيئه الاجتماعيه المعبر عنه بالكلّى المجموعى ، ويظهر الثمره فى المنفى.

ص : ٤٣٤

فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ) (١). بمعنى الكلى المجموعى ، فلم يدلّ على حرمه قتل البعض ، بخلاف المعنى الأوّل ، نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة.

وسيجىء أنّ العموم قد يستفاد من جهه المقام (٢) لاقتضاء الحكمه ذلك ، وهو أيضا ليس من العامّ المصطلح وإن ترتب عليه أحكامه.

ص: ٤٣٥

١- الأنعام : ١٥١.

٢- وذلك كقوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ).

قانون : كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو...

إشاره

...مشاركا بينه وبين الخصوص أو حقيقه في الخصوص

اختلفوا (١) في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له (٢) أو مشاركا بينه وبين الخصوص (٣) أو حقيقه في الخصوص (٤) على أقوال : فقيل : بالتوقف (٥). ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الألفاظ واختلفوا في الأخر. فلنقدم الكلام في الخلاف في أصل الوضع ، فالأشهر الأظهر كونها حقيقه في العموم.

ص: ٤٣٦

- ١- قال في «الفصول» ص ١٦١ : وهل يختص النزاع بالألفاظ المخصوصه أعنى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفرديهما والنكره في سياق النفي أو يجرى في مطلق ألفاظه فيدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه. والذي نص عليه العضدى هو الأول وصاحب «المعالم» هو الثانى ويساعده كلمات بعض الأصحاب وهو المعتمد.
- ٢- وهو المحكى عن المحقق في «المعارج» : ص ٨٢ ، والشيخ في «العهده» : ص ٢٧٩ ، والعلامة في «التهذيب» : ص ١٢٧ ، وعزاه بعضهم الى الأكثر هنا كما في «الوافيه» : ص ١١١.
- ٣- وهو للسيد كما في «الذريعه» : ص ٢٠١.
- ٤- ذهب إليه قوم حقيقه في الخصوص وإنما تستعمل في العموم مجازا كما نقل في «المعالم» : ص ٢٥٨.
- ٥- ونقل عن الآمدى : التوقف ، وقيل : بالتوقف في الإخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهي كما نقل في «الوافيه» : ص ١١٢ ، وفي «التمهيد» ص ١٤٧ : وتوقف آخرون.

لنا : التبادر ، فإنَّ أهل العرف يفهمون من قولنا : ما ضربت أحدا ، ومن دخل دارى فله درهم ، ومتى جاء زيد فأكرمه ، ونحو ذلك العموم. فلو قال السيّد لعبده ، لا تضرب أحدا ، ثم ضرب العبد واحدا لاستحقَّ بذلك عقاب المولى.

وللاتّفاق على دلالة كلمه التوحيد عليه ، وللاتّفاق (١) على لزوم الحنث على من حلف أن لا يضرب أحدا بضرب واحد. وأنَّ من ادّعى ضرب رجل لو أردت تكذيبه قلت : ما ضربت أحدا ، فلو لا أنّه سلب كلّى لما ناقض الجزئيه ، فإنَّ سلب الجزئى لا يناقض الإيجاب الجزئى ، ولقضه ابن الزبعرى (٢) فإنّه لما سمع قوله تعالى : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) (٣) قال : لأخصمّن محمّدا صلى الله عليه وآله وسلم ، ثمَّ جاءه صلى الله عليه وآله وسلم وقال : يا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أليس عبد موسى وعيسى والملائكه ، ففهمه دليل العموم لأنّه من أهل اللسان ، وأدلّ من ذلك جوابه صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال : ما أجهلك بلسان قومك أما علمت أنّ ما لما لا يعقل (٤) ، فلم ينكر العموم وقوّره. وأمّا استعمال كلمه ما فى ذوى العقول أو أعلى منهم كما فى قوله تعالى : (وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا) (٥) ، فإنّما هو خروج عن الحقيقه لنكته.

وفى روايه أخرى أجاب صلى الله عليه وآله وسلم : بأنّ المراد عباده الشياطين التى أمرتهم بعباده

ص : ٤٣٧

١- عطف على التبادر.

٢- بكسر الزاء المعجمه وفتح الباء الموحده من تحت الزاء المهمله الرجل السيئ الخلق ، وقد يطلق على الرجل الكثير شعر الوجه والحاجبين واللّحيين ، وقد يقال الزبعرى بفتح الزاء المعجمه وإسكان الباء وفتح العين المهمله وآخره ياء مشدّده هكذا نقل بعضهم.

٣- الأنبياء : ٩٨.

٤- «الصراط المستقيم» : ١ / ٤٧.

٥- الشمس : ٥.

هؤلاء فنزل قوله تعالى : (الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُنْعَدُونَ) (١).

حجّه القائلين بأنها حقيقه فى الخصوص وجهان و الجواب عليها

اشاره

حجّه القائلين بأنها حقيقه فى الخصوص وجهان :

الأول : الخصوص متيقن المراد و الجواب على ذلك

أنّ الخصوص متيقن المراد من هذه الألفاظ حيث استعملت سواء أريد منها الخصوص فقط أو فى ضمن العموم ، بخلاف العموم فإنّه مشكوك الإراده. ولما كان الوضع مسلماً للخصم ولا بدّ له من مرجح فالأولى أن يقول أنّه موضوع للمتيقن المراد ، فإنّه أوفق بحكمه الواضع حيث إنّ غرضه من الوضع التفهيم.

وبهذا التقرير (٢) اندفع ما أورد على الدليل بأنّه إنّما يدلّ على تيقن الإراده لا على الوضع.

والجواب : أنّ هذا إثبات اللغه بالترجيح العقلى وهو باطل لأنّ طريقه منحصر فى النقل ، إمّا صريحا محضا بالتواتر أو الآحاد أو بإعانه تصرف من العقل كما لو استفيد من مقدّمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلّى باللّام ، فإنّه ثبت بواسطه مقدّمتين مستفادتين من النقل.

أحدهما : ما ثبت من أهل اللغه جواز الاستثناء منه بأى فرد أمكن إرادته من الجمع واحتمل شموله له فى كل موضع.

وثانيتها : ما ثبت أنّ الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل ، ويحصل من ذلك أنّه يجوز إخراج كل فرد من الجمع ، ثم العقل يحكم بأنّ الشىء ما لم يكن داخلا فى شىء لا يمكن إخراجه منه. فثبت أنّ جميع الأفراد داخل فيه ، وهو معنى كونه

ص : ٤٣٨

١- الأنبياء : ١٠١.

٢- أى بقولنا : فالأولى أن يقول أنّه موضوع للمتيقن المراد ... الخ.

وأما العقل المحض فلا مدخلية له في إثبات اللغات.

وأما التبادر وصحة السلب ونحوهما ، فإنما هي أدلة للفرق بين الحقيقة والمجاز ، لا لإثبات أصل الوضع.

ولا بأس بتوضيح المقام وإن كان خارجا عما نحن فيه ، لتنبية الغافلين.

فقول : إنَّ الوضع لا يثبت إلا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عبّاد بن سليمان الصيمرى وأصحاب التكسير (١) من أنّ دلاله اللفظ على المعنى إنّما نشأت من مناسبه ذاتيه وإلا لتساوت المعانى بالنسبه الى اللفظ فإمّا أن يكون هناك تخصيص وترجيح فى الدلالة على المعنى أو لا. فعلى الثانى يلزم التخصّص من غير مخصّص ، وعلى الأول التخصيص بلا مخصّص وهما محالان.

والجواب : امّا بأنّ المرجّح هو الإراده إمّا من الله تعالى (٢) لو كان هو الواضع كخلق الحوادث فى أوقاتها أو من الخلق (٣) لو كان هو الواضع كتخصيص الأعلام

ص : ٤٣٩

١- فى «الفصول» ص ٢٣ سليمان بن عبّاد الصيمرى وليس كما فى المتن ، نعم فى «المحصول للزّازى» ج ١ ص ١٨١ و «أوائل المقالات» للشيخ المفيد و «تمهيد القواعد» للشهيد : عبّاد بن سليمان كما فى المتن. هذا وأنّ التكسير أى تكسير الحروف بنفسها أو بأعدادها ، وقد يفرق بين علم التكسير وعلم الأعداد واذا افترقا اجتماعا واذا اجتماعا افترقا.

٢- اشاره الى ما ذهب اليه أبو الحسن الأشعري من أنّ اللغات كلها توقيفيه وضعتها الله تعالى ووقفنا عليه بالوحى الى الأنبياء عليهم السلام أو بخلق أصوات تدلّ عليه ، وأسمعها واحدا أو جماعه أو بخلق علم ضرورى بهما فى واحد أو جماعه.

٣- إشاره الى ما ذهب إليه جماعه من أنّها اصطلاحيه يعنى واضعها البشر واحدا أو جماعه ثم حصل التعريف باعتبار الإشاره والتكرار والترديد بالقرائن كما أنّ الاطفال يتعلّمون اللغات. وهاهنا قولان آخران أيضا أحدهما : أنّ القدر المحتاج إليه فى معرفه الاصطلاح توقفى والباقي اصطلاحى ، وثانيهما : التوقف. وأدله الأقوال فى كتب القوم فى المبادئ اللغويه فمن شاء الاطلاع فليعد إليها.

بالأشخاص أو بمنع انحصار المرجح فيما ذكره لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى ، ومصلحه اخرى فيه تعالى مع أنه يدفعه الوضع للنقيضين والصدّين (1) ، واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت أو شخص دون شخص ممّا لا معنى له ، لأنّ الذاتى لا يتخلف ، ولذلك وجّه السكاكى هذا المذهب وأوله بأنّ مراده أنّ الواضع لم يهمل المناسبه بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب أهل الاشتقاق. فذكروا أنّ الفصم - بالفاء - لكسر الشىء مع عدم الإبانة ، والقصم - بالقاف - له مع الإبانة ، للفرق بين الفاء والقاف فى الشدّه والرّخاء كالقسمين من الكسر. فثبت أنّ طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم إمكان حصول العلم به من جهه اخرى.

والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية ممّا لم يثبت جواز الاستناد إليها فى إثبات الأشياء التوظيفية التوقيفيه كالأحكام الشرعيه الفرعيه ، ولذلك لا يجوز إثباته بالقياس أيضا كما جوزه قوم من العامه فيما لو دار التسميه بالاسم مع معنى فى المسمّى وجودا وعدما ، كالخمر فإنّها دائره مع تخمير العقل وجودا وعدما ، فقبله عصير وبعده خلّ والدوران يفيد العليّه ، فكأنّ الواضع قال سمّيت هذا خمرا

ص: ٤٤٠

١- ومما وضع للنقيضين هو (القرء) فإنّنه موضوع بوضع متعدّد للطهر والحيض وكل منهما نقيض الآخر ، إذ الحيض عبارته عن عدم الطهر الذى هو نقيض الطهر ، وكذا الطهر عبارته عن عدم الحيض الذى هو نقيض الحيض. ومما وضع للصدّين هو (الجون) فإنّنه أيضا موضوع بوضع متعدّد للسواد والبياض واحدهما ضد الآخر لكونهما وجوديين.

لأنه يخمر العقل ، فكأنه جَوَزَ تسميه كل ما فيه هذه العله خمرا (1) ، فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب ، وهو باطل لعدم ثبوت حججه القياس ، مع أن جماعه ممن جَوَزَ العمل بالقياس لم يجوزه في اللغه .

وقد يقبَلُ الدوران على المستدل ، بأن التسميه دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب أيضا ، فإن المجموع إذا وجد وجدت التسميه ، فإذا انتفى انتفت ، فالعه مرکه .

ثم لا يذهب عليك أن رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك ، وكذلك إطلاق الرّجل على من لم يطلقه العرب وكذلك أقسام المجازات وأنواع العلائق ليس من باب القياس ، بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك ، وهذا ممّا لا خلاف في جواز الاعتماد عليه .

وأما الاعتماد على التبادر وعدم صحه السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك ، فليس من باب إثبات الوضع بالعقل ، بل إنما هو للتمييز والفرقه بين الحقائق والمجازات .

والحاصل ، أن الأجنبي باصطلاح قوم ، الجاهل بأوضاع كلماتهم إذا رأى أنهم يستعملون لفظا في معان متعدده ولا يعرف أيها حقيقه وأيها مجاز ، فلا ريب أنه

ص: ٤٤١

١- وقد توجد هذه العله أيضا أى التخمير فى النبيذ وفى بقيه المسكرات ، فالنبيذ مثلا ويسمى حينئذ خمرا وكذا الفقاع فيجرى عليهما أحكام الخمر ، وكذا يسمى التبّاش بالسارق بالخفيه ، واللّائط بالزّانى لإيلاجه المحرّم وليس كل ذلك حقيقه كذلك .

يعرف أنّ في ذلك الاصطلاح ألفاظا مفردة موضوعه للمعاني الشخصيّة أو النوعيّة ، وألفاظا مركّبه موضوعه للمعاني التّوعيّة ، وألفاظا مستعمله في غير الموضوعات لها بعلاقه مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدّأب والدّيدن في جميع اللّغات والاصطلاحات.

ويعلم أنّ ما يتكلّمون به قد بلغ إليهم من واضع اصطلاحهم حقيقه كان أو مجازا ، ولكنّه يريد أن يميّز بين الحقيقه والمجاز ، ويعرف أنّ المعاني المتعدّده التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب أيها حقيقه وأيها مجاز فيتفحص عن أحوالهم ، فإنّما يصرّحون له بنقل الوضع أو يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواصّ الحقيقه في البعض وخواصّ المجاز في الآخر ، فمن خواصّ الحقيقه التبادر وعدم صحّ السّلب ، ومن خواصّ المجاز تبادر الغير وصحّ السّلب ، ومن العلم بالعرض الخاصّ يحصل العلم بالمعروض ، ومعرفه خاصّه الشّيء من خارج لا- يحتاج الى النقل من الواضع ، فالمقصود بالذّات من استعمال هذه الخواصّ تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقه لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وإن حصل العلم بالوضع في ضمنه (1) أيضا ، فإنّ القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل ، إنّما إشكاله في تعيين الخصوصيّة ، فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل.

فإن قلت : نعم ، ولكن ذلك لا- ينفي القول بإثبات اللّغه بالعقل ، فإنّ اللّغه هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشّخصي أو التّوعى الحقيقي أو

ص: ٤٤٢

١- أي وإن حصل العلم بالوضع المطلق في ضمن العلم بالوضع بعنوان الحقيقه.

المجازى فأَيُّها (١) ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللّغه بالعقل ، والمفروض هنا إثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلى مع أنّ إثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدلّ هنا أيضا إثبات للحقيقه لا لمطلق اللّغه.

قلت : المراد من عدم ثبوت اللّغه بالعقل عدم إمكان الاستدلال عليه من طريق اللّم ، من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع.

وأما طريق الإين والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه ، فإنّ التبادر وعدم صحّه السلب والنقل المتواتر والآحاد كلّها معلولات للوضع ودالاتها إتيه ، غايه الأمر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنّيا ، فلا بدّ أن يوجّه ما ذكره من أنّ طريق إثبات اللّغه إمّا تواتر أو أحاد ، بأنّ مرادهم أنّ طريقه إما قطعى أو ظنّى. فخير الواحد والتبادر والتواتر وعدم صحّه السلب (٢) والاستقراء (٣) يعنى كون هذه الهيئه الخاصه مثلا مستعملا فى معنى خاصّ فى أكثر الموارد ، وأمثال ذلك كلّها من الظنّيات وكلّها معلول للوضع.

وأما خامريه العقل وكون الأقل متيقّن المراد وأمثالهما ، فهى على فرض تسليمها من العلل الموجوده للوضع (٤) التى يستدلّ بوجودها على العلم بوجود الوضع أيضا ، وهذا هو الممنوع.

ومثل التبادر وأخواته فى أدلّه الوضع من جمله التوقيفيات قبالا للنقل

ص: ٤٤٣

١- أى هذه الاعترافات.

٢- وهذه فى السماعيات.

٣- والاستقراء فى القياسيات.

٤- لا من معلولات الوضع أى من اللّميات لا الإينيات.

المتواتر ، والآحاد مثل اتفاق العلماء (١) الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام ، وتقرير الكاشف عنه قبالا للأخبار المتواتره والآحاد فى الشرعيات ، فافهم ذلك واضبطه.

فلنرجع الى ما كُنّا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم : بأنّ العمل على العموم أحوط وهو باطل ، لأنّ ذلك إنّما يتمّ فى الواجب ، فقد يكون التكليف بالإباحه هكذا قيل.

وأورد عليه (٢) : بالمنع فى الواجب مطلقا أيضا كما فى : (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) فإنّ قتل النفس المحترمه أشدّ من مخالفه الأمر.

الثانى : المشتهر على الألسن «ما من عام إلّا وقد خصّ» و الجواب على ذلك

(٣)

أنّه اشتهر فى الألسن حتّى صار مثلا- أنه ما من عام إلّا وقد خصّ منه ، وهو وارد على سبيل المبالغه وإلحاق القليل بالعدم ، والظاهر يقتضى كونه حقيقه فى الأغلب مجازا فى الأقلّ تقريبا للمجاز.

وأجيب (٤) : بأنّ احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصّص ظاهر فى أنّها للعموم ، ويوهن التمسك بمثل هذه الشهره.

أقول : فيه نظر (٥). أمّا فى الأوّل ، فلأنّ احتياج الخروج الى مخصّص عند المستدلّ ليس لظهور العامّ فى العموم ، بل لأنّ اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق

ص : ٤٤٤

١- وهو الاجماع باصطلاح المتأخرين ، وأما الاجماع باصطلاح القدماء فهو متروك بين المتأخرين.

٢- على الدليل المذكور ، والمورد هو سلطان العلماء. راجع حاشيته على «المعالم» : ص ٢٩٤.

٣- أى الثانى من أدلّه القائلين بأنّ الألفاظ المعهوده موضوعه للخصوص ، وإنّ استعمالها فى العموم خلاف موضوعها وذكرها فى «المعالم» : ص ٢٦٠.

٤- والمجيب هو صاحب «المعالم» : ص ٢٦١.

٥- أى فى كلّ واحد من الجوابين نظر.

عليه مفهوم الصيغه من غير تعيين ، ولمّا كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الأبعاض فالتخصيص إنّما يحتاج إليه لبيان المراد من لفظ العامّ ، لأنّ العامّ ظاهر في الجميع حتى يحتاج إرادته البعض الى المخصّص. ولعلّ هذا التوهم نشاء من لفظ وقد خصّ منه ، وتعير المستدلّ بذلك إنّما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه ، وإلّا فحاصل مراد المستدلّ أنّ غالب استعمال الألفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ ، والغلبه علامه الحقيقه ، فالتحقيق في الجواب منع كون غلبه الاستعمال دليلا للحقيقه.

سلمنا ، لكنّه يصير دليلا إذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقه في الأقلّ وقد بينا الأدلّه.

وأما في الثاني (1) ، فلايّن متمسّك المستدلّ ليس هو نفس الاشتهار ، بل لأنّ ذلك المطلوب حقيقه له والمثل مطابق للواقع ، حتى أنّ ذلك المثل أيضا مخصّص في نفس الأمر بأنّ الله بكلّ شيء عليم ، وإنّما قال وارد على سبيل المبالغه ، لأنّه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل.

حجّه القائل بالاشتراك وما فيه

واحتجّ القائل بالاشتراك (2) : بالاستعمال فيهما ، وظاهر الاستعمال الحقيقه (3).

وفيه : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه والمجاز كما مرّ مرارا.

وبأنّه لو كانت حقيقه في العموم لعلم إمّا بالعقل أو بالنقل ، ولا مجال للعقل ،

ص: ٤٤٥

١- أي وأما النظر في الجواب الثاني وهو وهن التمسّك بمثل هذه الشهره.

٢- راجع «الذريعه» : ص ٢٠٢.

٣- السيد المرتضى يقول في كل مقام أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه.

والنقل إما تواتر أو آحاد ، والآحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكلّ.

وفيه : أنّ التمييز بين الحقيقه والمجاز لا ينحصر في نصّ الواضع أو النقل عنه صريحا ، بل قد يعلم بوجود الخواصّ كما أشرنا. والخاصّه موجوده فيها وهو التبادر كما بينا ، مع أنّه لا- دليل على وجوب تحصيل اليقين ، ولا- يلزم استواء الكلّ في المتواتر لاختلاف الدواعى والموانع.

حجّه التوقف

وحجّه التوقف (١) : عدم ظهور المأخذ ، وقد عرفته.

ص : ٤٤٦

١- ذكر الغزالي شبه أرباب الوقف في «المستصفى» : ٢ / ٢٨ بعد أن قال : قد ذهب القاضى والأشعرى وجماعه من المتكلمين إلى الوقف ، ولهم شبه ثلاث.

صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيره.

منها : لفظ «كل» ، والأظهر أنه حقيقه في العموم (١) وإرادته الهيئه الاجتماعيه (٢) منه مجاز ، لتبادر خلافه وهو العموم الافرادى.

وكذلك لفظ «الجميع» وما تصرف منه ك : «أجمع» و «جمع» و «جمعا» و «أجمعين» وتوابعه المشهوره (٣).

ومنها : لفظ سائر على إطلاقه ، وإن كان أظهر في إرادته الباقي ، فإنه ظاهر في تمام الباقي.

ومنها : «كافه» و «قاطبه» (٤).

و «من» و «ما» الشرطيتان والاستفهاميتان ، وأما الموصولتان فلا عموم فيهما إلا أن يتضمّن معنى الشرطيه ، ويفهم ذلك (٥) من الخارج ، وإلّا فالأظهر الحمل على الموصوله ، ولا عموم إلا أن يجعل من باب إطلاق الجنس كما سيجىء فى المفرد المحلى باللام.

والأظهر الأقوى أنّ «ما» حقيقه فى غير أولى العلم (٦). ودعوى أنه حقيقه فى

ص : ٤٤٧

- ١- العموم الأفردى.
- ٢- أى العموم المجموعى.
- ٣- مثل اکتع ابتع واخواتهما.
- ٤- ومعشر ومعاشر وعامه.
- ٥- أى الشرطيه.
- ٦- وإلى هذا ذهب فى «التمهيد» : ص ١٥٣.

الأعمّ منه كما ذهب إليه جماعه ممنوعه (١).

وكذلك التكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو: مررت بمن أو بما معجب لك. وعن بعضهم (٢) إلحاق ما الزمانيه (٣) مثل: (إلّا ما دُمتَ عَلَيْهِ قائماً) (٤)، والمصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل مثل: يعجبني ما تصنع.

ومنها: «أى» فى الشرط والاستفهام. وعن جمهور الأصوليين: أنّها عامّة فى أولى العلم وغيرهم إلّا أنّها ليست للتكرار (٥) بخلاف «كلّ»، فلو قال لو كيّله: أى رجل دخل المسجد فأعطه درهما، اقتصر على إعطاء واحد، بخلاف ما لو قال: كلّ رجل، فإنّه يعطى الجميع، فعلى هذا يكون عموم «أى» عموماً بدلياً كما فى المطلق (٦) بخلاف «كلّ».

ص: ٤٤٨

١- فى «التمهيد» ص ١٥٣: ولسيويه نص يوهّم أنّ «ما» لأولى العلم وغيرهم، وقال به جماعه.

٢- وعزاه فى «التمهيد»: ص ١٤٨ إلى بعضهم أيضاً.

٣- أى إلحاقها بالعموم وهى ما المصدرية الزمانيه بألفاظ العموم.

٤- آل عمران: ٧٥.

٥- فتفيد العموم الشمولى. قال فى الحاشيه: كما فى «العهده» وعن صريح الفيومى، ولكن الظاهر دلالة أى فى الشرط والاستفهام على التكرار مثل من كما فى قوله عليه السلام: أيما امرئ ركب أمراً بجهاله، أى كل امرئ. وأما الاستفهاميه فقد عرفت وجه العموم فيها أيضاً وإنّها للتريد لا-العموم البدلى ومنه يظهر ما فى قوله يكون عموم أى بدلياً كما فى المطلق، وما ذكرناه من عموم أى هو المنقول عن الأكثر بل عن الشهيد الثانى وغيره نسبه الى جمهور الاصوليين وعن الفخرى أنّه بعد استقراء اللغات من الضروريات. راجع «التمهيد»: ص ١٥٥، و«العهده»: ١ / ٢٧٤.

٦- ظاهره أنّ المطلق أيضاً من ألفاظ العموم، لكن عمومه بدلى لا شمولى وهذا خلاف الاصطلاح لتقابل المطلق والعام، إلّا أن يقال اسم الجنس إذا أريد به الجنس فهو مطلق وإذا أريد به تقييده بأحد الأفراد كان عاماً بدلياً راجع الحاشيه.

ومنها: «مهما» و «إذما» و «أيان» و «أنى» (١).

ومنها: «متى» و «حيث» و «أين» و «كيف» و «إذا الشرطيه» (٢) إذا اتصلت بواحد منها ما. وأما إذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم إذا اقتضاه الحكمه مثل «إن».

وهناك ألفاظ آخر مذكوره فى «تمهيد القواعد» وغيره (٣) والمعيار فى الكلّ التبادر ، فإن فهم التبادر فيثبت الحقيقه وإلا فإن اقتضاه الحكمه أيضا فكما عرفت ، وإلا فلا عموم.

وسنفرّد الكلام فى بعضها للإشكال والخلاف فيه بالخصوص.

ص: ٤٤٩

١- أيان للزمان وأنى للمكان.

٢- لا الزمانيه.

٣- راجع من قاعده «٤٦» إلى «٥٦» من «تمهيد القواعد» ، ومن غيره ك: «الوافيه» : ص ١١٢ ، و «المعارج» : ص ٨٣ ، و «العهده» : ١ / ٢٧٤ ، و «المستصفي» : ٢ / ٢٢.

إشاره

اختلف أصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا فى إفاده الجمع المحلى باللام للعموم فى دلالة المفرد المحلى عليه. وتنقيح المطلب يستدعى رسم مقدمات.

الأولى : المراد بالمفرد

المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ، ولا- بدّ من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكره والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع.

فاعلم ، أنّ المراد من الجنس هو الطبيعه الكليه المقرره فى نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له ، فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجوليه الذى هو مقابل مفهوم المراه هو الجنس ، ولا- يعتبر فى تحقّق مفهومه وحده ولا- كثره ، بل ويتحقّق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير. ولفظ رجل اسم يدلّ على ذلك الجنس ، لكنهم اختلفوا فى أنّ المراد باسم الجنس هو الماهيه المطلقه لا بشرط شىء فىكون مطابقا للمسمى أو الماهيه مع وحده لا بعينها ويسمى فردا منتشرا.

والأقوى الأول.

وذلك لأنّ الأسماء التى يتعاور (1) عليها المعانى المختلفه بسبب تعاور

ص: ٤٥٠

١- أى يتوارد ويتعاقب.

الألفاظ الغير المستقله عليها كاللّام والتنوين والألف والنون وغيرها (١) من التغييرات والتمّمات ، لا- بدّ أن يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصى وضع اللفظ له ، كما أنّه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللّواحق أوضاع نوعيه مستفاده من استقراء كلامهم (٢). والقول بثبوت الوضع (٣) الشخصى بالنسبه الى كل واحد من المعانى بملاحظه كلّ واحد من اللّواحق فى كل واحد من الأسماء لعلّه جزاف ، فيستفاد من ملاحظه تعاور المعانى المختلفه على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ، أنّ هناك مفهوماً مشتركاً بينها مع قطع النظر عن اللّواحق يوجد منه شىء فى الكلّ ويتفاوت بحسب المقامات ، وليس ذلك فى مثل رجل إلّا معنى الماهيّة لا بشرط (٤).

لا- يقال : الإسم لا يخلو عن شىء من اللّواحق ولا يجوز استعماله بدون شىء منها ، فلم لا تقول : بأنّ رجلاً منوّناً مثلاً موضوع لكذا ، ومعرّفاً باللّام موضوع لكذا ، وملحقاً به الألف والنون لكذا ، وهكذا. فلا يجب فرض الرّجل خالياً عن تلك اللّواحق حتّى يلزم له إثبات معنى ، ويقال : إنّ موضوع للجنس والماهيّة لا بشرط ، لأننا نقول أولاً : إنّ مفهوم الرّجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين فى الذهن مفهوم مستقلّ يحتاج الى لفظ فى التفهيم.

ص: ٤٥١

١- كالواو والنون والنفى والاضافه ونحو ذلك.

٢- قال فى الحاشيه : أى أنّ لهذه اللّواحق أوضاعاً نوعيه بلحاظ الملحوقات فيطراً الوضع للملحوقات من جهه وضع اللّواحق كذلك.

٣- أى واحد شخصى من دون حاجه الى وضعين أحدهما شخصى والآخر نوعى.

٤- هذا دليل الخصم بأن يقول رجل مع اللّواحق مستعمل دون الخالى ، وكلّما كان كذلك فالأول موضوع دون الثانى.

وثانياً : أنه أيضاً مستعمل فى الأسماء المعدوده ولا ريب أنه ليس بمهمل ، بل موضوع وليس له معنى إلا ما ذكرناه (١).

وثالثاً : أن كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديداً ولا يجب أن يؤثر فى المعنى تأثيراً.

فمنشأ التوهم فى هذه الاعتراض (٢) ، لزوم إتمام الإسم بأحد المذكورات.

ويدفعه : أن تنوين التمكن أيضاً مما يتم به الإسم ، ولكنه ليس الغرض منه إلا أمراً متعلقاً بالإعراب كما فى جاءنى زيد. فقولك : رجل جاءنى لا امرأه ، إنما يراد به بيان الماهية ، وكذلك : أسد على وفى الحروب نعامه (٣).

وكيف كان ، فالظاهر أن لفظ رجل إذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ، ويؤيده ما نقلنا سابقاً عن السيكاكى اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقه فى الماهية لا بشرط.

وعلى هذا فأصل مادّة الرّجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط شىء ، وإذا دخل التنوين فيصير ظاهراً فى فرد من تلك الطبيعه ، فالمراد به الطبيعه الموجوده فى ضمن فرد غير معين. ومن هنا غلط من أخذ الوحده الغير المعينه فى تعريف اسم الجنس وأدخلها فى معناه ، نظراً الى أن المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى ، والإسم لا يستعمل بدون التنوين

ص: ٤٥٢

١- أى الماهية لا بشرط.

٢- أى الاعتراض بأن الاسم لا يخلو عن شىء من اللواحق.

٣- أسد على وفى الحروف نعامه فتخاء تفرع من صفير الصافر. وهو لعمران بن حطان. قاله فى الحجاج بن يوسف كما فى كتاب «المتوارين» لعبد الغنى بن سعيد الأزدي المتوفى سنة ٤٠٩ هـ.

واللّام وغيرهما من المتمّمات ، وأنت خير بأنّ الخاصّ لا يدلّ على العامّ وكونه كذلك في بعض الأحيان لا يستلزمه مطلقا ، فإنّ ذلك لا يتمّ في مثل الرّجل خير من المرأة.

فإن قلت : إنّما أخذ هذه (1) في تعريف المنكر منه (2).

قلت : مع أنّه ينافي إطلاق القائل لا يتمّ في مثل المثاليين المتقدّمين (3) ، وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردّد في كونه رجلا- أو امرأة : أنّه رجل. فإنّ المراد من التّنين هاهنا ليس الإشارة الى الفرد الغير المعيّن ، بل المراد أنّه هذه الماهيّة لا غيرها ، والى هذا ينظر من قال : إنّ اسم الجنس موضوع للماهيّة المطلقة. فقولنا : رجل في جاءنى رجل ، نكره لا اسم جنس ، ولذا جعلوا النّكره قسيما لاسم الجنس ، وإلّا فالنّكاره قد تلاحظ بالنسبه الى الطّبيعه ، أيضا بحسب ملاحظه حضورها فى الدّهن وعدمه. فرجل فى المثال المتقدّم (4) نكره باعتبار عدم ملاحظه تعين الطّبيعه. وفى المثال المتأخّر (5) باعتبار ملاحظه عدم تعين الفرد.

وبالجمله ، فهنا أربعة أمثله : رجل إذا خلا عن اللّام والتّنين ، وهذا رجل يعنى لا امرأة ، وجاءنى رجل أو جئنى برجل ، والرّجل خير من المرأة.

ص: ٤٥٣

- ١- أى الوحده الغير المعيّنه ، ومراده دفع الغلط عن الأحّد ، وأنّه لعلّه أراد تعريف هذا القسم من اسم الجنس.
- ٢- أى المنكر من الجنس وهو ما عرى عن أداه التعريف مثل : جاءنى رجل ، ولا ريب أنّ ما يورد علينا من النقص بمثل : الرجل خير من المرأة ليس مما نحن فيه.
- ٣- وهما : جاءنى رجل لا امرأة ، وأسد علىّ وفى الحروب نعامه.
- ٤- وهو رجل جاءنى لا امرأة ، ويمكن أن يكون المراد قوله : هذا رجل ، فى قولك لمن يسأل عن شبح ترّدّد فى كونه رجلا أو امرأة.
- ٥- وهو قوله : جاءنى رجل.

أما الأول : فالمراد به الطبيعه لا بشرط بلا ريب. ولعلّ القائل بدخول الوحده الغير المعينه غفل عن هذا لأنّ نظره الى المركبات لا الى مثل الأسماء المعدوده لندرته استعمالها في المحاورات ، وإلا فلا بدّ أن يقول بدخول الوحده فيه أيضا.

وأما الثاني : فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في أصل الطبيعه مقابل تعيينها في الذهن.

وأما الثالث : فهو نكره بمعنى أنّ المراد منه فرد من ذلك الجنس إما غير معين أصلا كما في جئني برجل أو عند السامع كما في جاءني رجل ، وعلى قول من يقول بدخول الوحده الغير المعينه في الجنس فيكون اسم جنس ، فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكره ، ولا يصحّ له جعل النكره قسيما لاسم الجنس إذا كان المراد اسم الجنس الغير المعرف.

وأما الرابع : فهو تعيين للطبيعه وإشاره الى حضورها في الذهن على المختار ، ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني (1) لعدم إرادته الوحده والكثرة جزما ، فقد استعمل في جزء ما وضع له ، وسيجيء الكلام في باقى أقسام المعرف باللام.

وحاصل الكلام وتتميم المرام ، أنّ رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع ، والقول بأنّه لا بدّ أن يكون الوضع إما مع التنوين أو اللام أو غيرهما يحتاج الى دليل. فإنّ لحوق تلك الملحقات في أحاد جميع الألفاظ ليس مسموعا من العرب ، بل المرخص فيه من العرب إنّما هو نوعها ، ولا ريب أنّ هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام.

والقول بثبوت تقديم رخصه بعضها على بعض بأن يقال مثلا رخص العرب أولا

ص: ٤٥٤

١- وهو قول من أخذ بالوحده الغير المعينه في تعريف اسم الجنس.

فى استعمال اللفظ مع التنوين لإفاده الوحده ثم مع اللّام لسلب ذلك وإرادته الماهية ، ثم مع الألف والنون لسلب ذلك وإرادته التثنيه وهكذا ، جزاف واعتساف.

فالقول : بأنّ الجنس المعرّف باللّام كان أصله متوناً ثم عرّف باللّام أو بالعكس وهكذا ، قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح ، فلا بدّ من إثبات شىء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبتته الى الجميع. فلا بدّ من القول بأنّ اللفظ مع قطع النظر عن اللّواحق له معنى وإنّما يتفاوت المعنى بسبب إلحاق الملحقات بمقتضى حاجه المتكلّمين بحسب المقامات ، ولا ريب إنهم اتفقوا فى مثل رجل أنّ هذه الحروف الثلاثه بهذا الترتيب موضوعه للماهية المعهوده ، وإنّما وقع الخلاف فى اعتبار حصولها فى ضمن فرد غير معيّن وعدمه (١) ، والمانع مستظهر (٢) والوضع توقيفى ، مع أنّ السيكاكى نقل إجماع أهل العربيه على أنّ المصادر الخاليه عن اللّام والتنوين موضوعه للماهية لا بشرط شىء ، ويبعد الفرق بينها وبين غيرها (٣) ، فحينئذ نقول : اسم الجنس عبارته عمّا دلّ على الماهية الكليه لا بشرط شىء ، وهو الإسم الخالى من الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكّن كما فى مثل : هذا رجل لا امرأه ، ومنه قول الشاعر : أسد علىّ وفى الحروب نعامه. وقد يلحقه الألف واللّام للإشاره الى نفس الطبيعه وتعيينه فى مثل : الرّجل خير من المرأه ، وفى هذه الأمثله التفت الى جانب الفرد لا واحداً ولا أكثر.

ص: ٤٥٥

- ١- أى عدم حصول الماهية فى ضمن فرد معيّن.
- ٢- يعنى مطلقاً سواء كان فى رجل جاءنى لا امرأه أو نظائره مثل : جاءنى رجل ، وجئنى برجل ، فإنّ المقام إنّما يقبل المنع لو أريد به الأعم ، هذا كما فى «الحاشيه».
- ٣- أى بين المصادر الخاليه عن الملحقات وغيرها. ولعلّ وجه البعد هو عدم القول بالفصل ، ومن خالف فى غير المصادر لعلّه غفله عن الاجماع المنقول عن السكاكى.

وأما إذا لحقه التثنية المفيد للوحده ، فحينئذ يصير نكره ولا يقال له حينئذ اسم الجنس ، فالمراد به فرد من ذلك الجنس. وإذا لحقه الألف والتثنية فيصير تثنيه ، فالمراد به فردان من ذلك الجنس ، وهكذا الجمع. وإذا لحقه الألف واللام فإن أريد بها الإشارة الى فرد خاص باعتبار العهد فى الخارج فهو المعهود الخارجى ، وهو إما باعتبار ذكره (١) سابقا كقوله تعالى : (فَعَصَى فُزَعُونَ الرَّسُولَ) (٢) ، و : (الْمِصْرَ بَاحُ فِي زُجَاجِهِ) (٣) ، فيقال له العهد الذكري أو باعتبار حضوره كقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) (٤) ، ومنه : يا أيها الرجل : وهذا الرجل.

وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود ، فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس ، كما يستفاد ذلك من إرجاع المفرد المحلى باللام الى الأفراد المتعارفه وسنشير إليه (٥).

وكما يمكن إرادته الفرد المعين من طبيعته الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه ، فيمكن إرادته أحد معنى المشترك اللفظى أيضا كما هو أحد الاحتمالين فى الإرجاع الى الأفراد الغالبه كما سنبينه (٦) إن شاء الله تعالى. وإن أشير بها الى تعيين الماهية فهى لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما فى قولك : الرجل خير من المرأة ، وهو قسمان :

ص: ٤٥٦

١- أى ذكر المتكلم إياه أى الفرد الخاص.

٢- المزمّل : ١٦.

٣- النور : ٣٥.

٤- المائدة : ٣.

٥- فى أواخر هذا القانون وكذا فى بحث المطلق والمقيّد.

٦- وكذا كما مرّ فى «الحاشيه السابقه».

قسم يصح إرادته الأفراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل : الإنسان حيوان ناطق.

وقسم لا- يمكن إرادته الأفراد منه كقولك : الحيوان جنس والإنسان نوع ، ثم قد يراد بذلك (١) الماهية باعتبار الوجود ، يعنى يطلق (٢) المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود فى الخارج من دون تعيين لمعهوديته فى الذهن. وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها ، يصح إطلاقها عليه كما فى قولك : ادخل السوق واشتر اللحم. وذلك إنما يكون إذا قامت [قام] القرينه على عدم جواز إرادته الماهية من حيث هى ولا من حيث وجودها فى ضمن جميع الأفراد كالدخول فيما نحن فيه ، وهو فى معنى التكره وإن كان يجرى عليه أحكام المعارف.

وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها فى ضمن جميع الأفراد كقوله تعالى : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) (٣) وجعل المعهود الخارجى خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور فى كلام القوم.

ووجهه (٤) : أن معرفه الجنس لا يكفى فى تعيين شىء من أفراده ، بل يحتاج الى معرفه اخرى.

وفيه : أن الاستغراق وإرادته فرد ما أيضا لا يكفى فيهما معرفه الجنس ، بل يحتاجان الى أمر خارج وهو ما يدل على عدم إمكان إرادته الماهية من حيث هى

ص : ٤٥٧

١- أى بالمعرف بلام الجنس الماهية باعتبار الوصف.

٢- أى يستعمل المعرف بلام الجنس فى تعيين الماهية لكن المراد هو الفرد ، فيكون بين المستعمل فيه والمراد فرق.

٣- العصر : ٢.

٤- هذا الوجه قد وجهه السيد الشريف كما عن الحاشيه.

فيهما وعدم إمكان إرادته البعض الغير المعين أيضا في الاستغراق ، فالأولى أن يجعل المقسم اسم الجنس إذا عرّف باللام ، ويقال إمّا يقصد باللام محض تعيين طبيعه والإشارة إليها كما هو أصل موضوع الألف واللام ولم يقصد أزيد منه بأصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس ، وإما أن يقصد به طبيعه باعتبار الوجود ، فإنّما أن يثبت قرينه على إرادته فرد خاصّ فهو العهد الخارجى ، وإلّا فإن ثبت قرينه على عدم جواز إرادته جميع الأفراد فهو للعهد الذهنى ، وإلّا فلاستغراق.

ويبقى الكلام فى أمور :

الأول : أنّه هل يكفى مجرّد المعهوديّة فى الخارج فى حمل اللفظ عليه أو يحتاج الى شيء آخر (١).

والثانى : أنّ الحمل على العهد الذهنى كيف صار بعد عدم إمكان الحمل على الاستغراق.

والثالث : ما وجه (٢) الحمل على الاستغراق إذا لم يعهد شيء فى الخارج ، وهل هو من باب دلالة العقل أو اللفظ ، وسيجىء الكلام فيها.

ثمّ إنّ الفرق بين العهد الذهنى والنكراه ليس إلّا من جهة أنّ الدلالة على الفرد فى العهد بالقرينه وفى النكراه بالوضع. والظاهر أنّه أيضا يستعمل فى كلا معنئى النكراه ، أعنى ما كان من باب : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٣) ، ومن باب : جئنى برجل.

ص : ٤٥٨

١- من سبق الذكر أو العلم أو الحضور.

٢- فما هو وجه تقديم العهد الخارجى على الاستغراق أو تقويم الاستغراق على الذهنى عند عدم العهد.

٣- القصص : ٢٠.

وأما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس ، فهو أنّ علم الجنس قد وضع للماهيّة المتّحده مع ملاحظه تعيينها وحضورها في الذّهن كأسامه ، فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس ، فإنّ التعيين والتعريف إنّما يحصل فيه بالآله مثل الألف واللّام ، فالعلم يدلّ عليه بجوهره واسم الجنس بالآله.

وأما الكليّ الطبيعيّ فلا- مناسبه بينه وبين اسم الجنس ، والمناسب له إنّما هو نفس الجنس وليس كلّ جنس يكون كلياً طبيعياً فالجنس أعمّ ، فإنّ الكليّ الطبيعيّ معروض لمفهوم الكليّ ونفس الكليّ جنس ، فالجنس أعمّ مطلقاً.

وأما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو أنّ اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع.

الثانيه : لا اختصاص للجنسيه بالمفردات بل قد يحصل للجمع أيضا

(1)

لا- اختصاص للجنسيه بالمفردات ، بل قد يحصل في الجمع أيضا لا بمعنى أنّ المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعه كما يقال في النّكره أنّه الجنس والطبيعه مع قيد وحده غير معينه ، بل بمعنى أنّ الجماعه أيضا مفهوم كليّ ، حتّى أنّ جماعه الرّجال أيضا مفهوم كليّ. فلك تصوير جميع الصّور المتقدّمه فيه ، فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللّام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين ، وهو يشمل الثلاثه والأربعه وجميع رجال العالم ، فقد يتّون ويراد به الواحد - أعني جماعه واحده - مثل النّكره الأفراديّه في المفرد ، وقد يتّون لمحض التمكّن ويراد

ص: ٤٥٩

١- وهي المقدمه الثانيه على ما مرّ ولما سيأتي.

به الماهية بدون ملاحظه التعيين كما فى قول الشاعر: أقوم آل حصن أم نساء؟! (١) وقد يعرّف ويراد به الجنس والماهية مثل: والله لا أتزوج الثيات، بل الأبيكار، إذا أراد جنس الجمع. وقد يراد به الجمع المعهود إذا كان هناك عهد خارجى، وقد يراد به العهد الذهنى كقوله تعالى: (إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَتِيعُونَ حِيلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا) (٢)، إن قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين، بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجاجيل [كرجاجيل] وجماليات الى غير ذلك.

وأما التثنية فلا يجرى جميع ما ذكر فيه، فإنّ القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعه الرجال، بخلاف رجلاين، فإنّ مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنتين بخلاف المجموع، فإنّه ليس من أفراد اثنين من الرجال، ولكن التثنية أيضا قد يراد به التكره وقد يراد به العهد الخارجى، بل العهد الذهنى أيضا، وقد يراد به الاستغراق، فالجنسيه تعرض الجمع كما أنّ الجمعيه تعرض الجنس.

ثم إنّ الجمع المعرّف باللام قد يراد به الجنس، بمعنى أنّ الجمع يعرّف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعيه ويبقى إرادته الجنس، فحينئذ يجوز إرادته الواحد أيضا عنه، وإلى هذا ينظر قولهم فى تعريف الحكم: بأنّه خطاب الله المتعلّق

ص: ٤٤٠

١- وبه يمكن أن يستدلّ على أنّ القوم لا يطلق إلّا على الرجال. هذا وصدر البيت هو: فما أدرى وسوف إخال أدرى أقوم آل حصن أم نساء، وهو لزهير بن سلمه كما فى كتاب «العين» للفراهيدى ج ٥ ص ٢٣١ و«الصحاح للجوهري» ج ٥ ص ٢٠١٦ و«لسان العرب» ج ١٢ ص ٥٠٥ وج ١٣ ص ١٢١.

٢- النساء: ٩٨.

بأفعال المكلفين ، حيث نقض بالخواصّ مثل وجوب صلاه الليل (١) على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، بأنّ المراد جنس الفعل و جنس المكلف ولكنّه مجاز ، لأنّ انسلاخ معنى الجمعيّه لا يوجب كون اللفظ حقيقه في المفرد كما صرّحوا بأنّ قولهم فلان يركب الخيل مجاز ، وبنوا فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم ، مع أنّ انسلاخ الجمعيّه لا يوجب انسلاخ العموم ، فعلى القول بأنّه حقيقه في العموم كما هو المشهور والمعروف فيكون حينئذ أيضا مجازا.

نعم يمكن أن يقال بعد التجوّز وإرادته الجنس ، فلا يكون إرادته الواحد مجازا بالنسبه الى هذا المعنى المجازي ، ومثل قوله تعالى : (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) (٢) يحتمل انسلاخ الجمعيه و جنس الجمع كليهما ، ولعلّ الثاني أظهر (٣).

الثالثه : الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكليه لها وضع شخصي ونوعي

اشاره

قد علمت أنّ الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكليه لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ، ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها. فاعلم أنّ الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا ، وقد يكون

ص: ٤٦١

١- فإنّها لا تعم جميع المكلفين وإنّما بعضهم.

٢- النساء : ٣٤.

٣- قال في الحاشيه ، لا- يخفى أنّه على الأوّل يصير المعنى أنّ جنس الرّجال قوّامون على جنس المرأه ، وعلى الثاني أنّ جنس جماعه الرّجال قوّامون على جنس جماعه النساء. ولعلّ وجه أظهره الثاني على الأوّل هو كون لفظ قوّامون على صيغه الجمع فإنّه يناسب لفظ الرّجال على تقدير بقاء الجمعيّه فيه ، مع أنّه يلزم المجاز على تقدير الانسلاخ دون إرادته جنس الجمع.

مجازيا كسائر الحقائق والمجازات ، فيحصل الإشكال هنا في أنّ المعانى المستفاده بسبب لحوق اللّام أو التّوين أو غيرهما أيّها حقيقه وأيّها مجازا ، إذ كما أنّ وضع المجازات نوعى باعتبار ملاحظه أنواع العلائق ، فقد يكون وضع الحقائق أيضا نوعيا باعتبار الضّم والتركيب (١) ، فمعنى تعريف الماهيّة وتعيينها بسبب لحوق اللّام مما لا ينبغي الريب فى كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرّف باللّام.

وأما دلالته على العهد الذهنى أو الخارجى او الاستغراق فيه إشكال.

ويظهر من التفتازانى فى «المطوّل» أنّ استعماله فى العهد الذهنى حقيقه ، فإنّه أطلق وأريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينه كما فى قولك : جاء رجل ، فإنّ المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الأصلي من استعمال اللفظ هو الدلاله عليه ، والمقصد الأصلي هنا إرادته الجنس لكن فهم إرادته فرد منه بانضمام قرينه المقام. ويلزم من ذلك كونه فى الاستغراق أيضا حقيقه ، إذ هو أيضا من أفراد تعريف الجنس ، وبسبب قيام القرينه على عدم إرادته فرد معين أو غير معين يحمل عليه ، بل ويلزم ذلك فى العهد الخارجى أيضا على ما بيناه من عدم الفرق ، وضعف إخراجه عن تعريف الجنس وإدخال صاحبيه فيه (٢).

ويظهر ذلك من غيره من العلماء أيضا ، وهذا إنّما يتم (٣) لو جعلنا اسم الجنس هو الماهيّة لا بشرط ، وإلّا فعلى اعتبار الوحده الغير المعينه فيه ، يصير مجازا بسبب التعريف لإسقاط الوحده عنه ، وإرادته الوحده الثانيه بسبب المقام فى العهد

ص: ٤٦٢

١- والضّم بالنسبه إلى كل اسم جنس فى كل معنى ملحوظ فى الجنس ، والتركيب أى المعانى الحاصله منهما من العهد الذهنى أو غيره.

٢- أى ادخال العهد الذهنى والاستغراق فى تعريف الجنس.

٣- يعنى أنّ ما ذهب اليه التفتازانى إنّما يتم.

الذهنى أو الكثره فى الاستغراق إنما هو بقريته المقام لا بسبب ما كان فى أصل الموضوع له ، وإلا لم يتم فى الاستغراق جزما.

وأنا أقول : الظاهر أنّ المعرف بلام الجنس لا يصح إطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة ، لأنّ مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعزاه عن ملاحظه الأفراد مع التعيين ، والحضور فى الذهن وذكره وإرادته فرد منه ، استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

لا- يقال : التعرّيه عن ملاحظه الأفراد ليس عبارته عن ملاحظه عدمها ولا منافاه كما يقال : هذا رجل لا امرأه (١) ، وهو حقيقة جزما ، لأننا نجيب عنه بنظير ما أشرنا إليه فى مبحث استعمال اللفظ المشترك فى المعنيين ، من أنّ الوضع توقيفى كالأحكام الشرعيه ، وأنّ اللفظ المشترك موضوع لكلّ من المعانى فى حال الوحده لا بشرط الوحده ، وأنّه لا رخصه فى إرادته غيره معه ، ولا ريب أنّ حال عدم الملاحظه مغاير لحال اعتبار الملاحظه (٢) ، وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وإرادته معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له فى الجملة.

والثانى : قد لا- يستلزم المجازيه كما فى قولك : هذا رجل ، فإنّ المراد هنا صدق رجل على المشار إليه ، وغايته إفاده اتّحاد وجودهما ، لا كونهما موجودا واحدا كما أشرنا فى مفهوم الحصر ، فقولك : زيد الرّجل ، يغير معنى : زيد رجل ، ولذلك يحمل الأوّل على المبالغه ، لأنّ معناه أنّ زيدا نفس الطبيعه المعينه ، ومعنى الثانى

ص: ٤٦٣

١- هذا مثال لعدم المنافاه من إرادته الفرد من الجنس مع كونه حقيقة لا مجازا.

٢- هذا جواب عن التمثيل بقوله : كما يقال هذا رجل لا امرأه.

أنّه يصدق عليه أنّه رجل.

إذا عرفت هذا ، علمت أنّ القول بكون الأقسام المذكوره من أقسام المعرف بلام الجنس وأنّه حقيقه في الكلّ غير صحيح ، فلا بدّ إمّا من القول بالاشتراك اللفظي ، أو كونه حقيقه في بعضها ومجازا في الآخر.

والذي يترجّح في النظر هو كونه حقيقه في تعريف الجنس مجازا في غيره ، للتبادر في تعريف الجنس. فمن يدّعي الحقيقه في العهد أو الاستغراق ، لا بدّ له من إثبات وضع جديد للهيئه التركيبية ، أو يقول باشتراك اللام لفظا في إفاده كلّ واحد منهما ، وتعيينها يحتاج الى القرينه والتبادر وغيره ممّا سنذكر ، سيّما أصاله عدم إرادته الفرد يرجّح ما ذكرنا (1).

وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد ، لا بدّ أن يقال : إنّهُ أيضا حقيقه في الجنس إذا عرّف باللام ، لكن الغالب في استعماله الاستغراق ، فلعلّه وضع جديد للهيئه التركيبية وسنحقّقه إن شاء الله تعالى.

وبقى الكلام في التّكره وأنّه حقيقه في أيّ شيء ، فقولنا : رجل جاءني لا امرأه (2) ، و : جاءني رجل ، و : جئني برجل (3) ، ونحو ذلك ، أيّها نكره حقيقه وأيّها مجازا أم مشترك بينهما لفظا أو معنى.

ويظهر الثمره في الخالي عن القرينه ، كقولنا : رجل جاءني ، فيحتمل إرادته واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى التّكره المصطلحه المجعوله قسيما لاسم الجنس ،

ص : ٤٦٤

١- من كونه حقيقه في تعريف الجنس ومجازا في غيره.

٢- وهذا في التنكير الجنسي.

٣- وهذا في التنكير الفردي بكلا قسميه.

ويحتمل إرادته نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن ، والظاهر أنه حقيقه في النكره المصطلحه (١) ، فإطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ، ويحتمل كونها (٢) حقيقه في الأعم (٣).

تنبيه : استعمال الكلى في الفرد يتصور على وجوه و آيها حقيقه و آيها مجاز

اعلم ، أن استعمال الكلى في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفه أن آيها حقيقه و آيها مجاز.

منها : حمل الكلى على الفرد صريحا ، مثل أن يقال : زيد إنسان ، فالإنسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد ، بل استعمل في مفهومه الكلى الذى زيد أحد أفراده ، وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير.

لا يقال : أن الحمل يقتضى الاتحاد ، فإذا كان المراد بالإنسان هو المفهوم الكلى ، فيلزم أن يكون الإنسان منحصرًا في زيد ، لأننا نقول : الاتحاد الحملى لا يقتضى إلا اتحاده مع الموضوع فى الوجود ولا يقتضى كونهما موجودا واحدا وإلا لبطل قولهم : الأعم ما يصدق على الأخص صدقا كليا دون العكس.

فالحاصل ، أن زيدا والإنسان موجودان بوجود واحد ، وإن أمكن أن يوجد الإنسان مع عمرو أيضا بوجود واحد ، وهكذا. ولو أريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب أنه لا يصح إلا على سبيل المبالغه ، وهذا هو مآل قولهم : إن الإنسان حمل

ص: ٤٦٥

١- وهو التنكير الفردى.

٢- أى النكره.

٣- من القسمين.

على زيد مع الخصوصية ، يعنى أن زيدا لا غير إنسان ، وكونهما موجودا واحدا.

وبهذا الوجه يستفاد الحصر فى مثل قولهم : زيد الشجاع ، على أحد الوجوه ، وحينئذ فلا مجاز فى اللفظ أصلا ، بل المجاز إنما هو فى الإسناد ، وهو خارج عما نحن فيه ، ومن هذا يعلم حال قولنا : زيد الإنسان ، معرّفا باللام وإنّ إسناده مجازى.

فالأولى أن يخرج هذا من أقسام إطلاق الكلّى على الفرد.

ومنها : أن يطلق الكلّى ويراد به الفرد

، وهذا يتصوّر على أقسام :

مثل : جاءنى رجل ، و : جئنى برجل ، و : هذا الرّجل فعل كذا.

فلو أريد اتّحاد المفهوم مع الفرد فى كلّ منها (1) ، بأن يكون المراد جاءنى شخص هو الرّجل لا- غير ، بأن يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو ، فلا ريب أنّه مجاز فى الجميع ، وهذا معنى قولهم : إذا أطلق العامّ على الخاصّ مع قيد الخصوصية فهو مجاز.

وإن أريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقه ، لكنّ فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحه.

وبيانه ، أنّا قد حقّقنا لك أنّ اللفظ الموضوع للكلّى وهو الجنس ، أعنى الشامل للقليل والكثير المنشئان بالشئون المختلفه ، هو مادّه اللفظ المفرد بدون اللّام والتنوين (2) أو إذا دخله تنوين التمكن أيضا فى بعض الصّور ، وأمّا فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب أنّه يحصل له معنى آخر بوضع نوعى هو معنى النّكره كسائر

ص: ٤٦٦

١- أى من الأقسام المذكوره.

٢- هذا كما فى الأسماء المعدوده.

التصرّفات الأخر الموجهة لتنويع الأوضاع ، كالتثنيه والجمع وغيرهما. ففي قولنا : جاء رجل ، أريد شخص معيّن في الخارج عند المتكلم ، غير معيّن عند المخاطب ، ومعناه حينئذ في ظرف التحليل ، جاء شخص متّصف بأنّه رجل ، فيستلزم تلك النسبه التقييده المستفاده من المادّه ، والتنوين نسبه خبريّه وهو قولنا : هو رجل ، بالحمل المتعارفي ، والكلام فيه هو الكلام في : زيد إنسان ، كما مرّ ، ولا مجاز في أطرافه ولا في نسبه كما بيّناه. ولو أريد : جاء شخص هو لا غير رجل ، فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الإطلاق ، فإنّ الحبيب النّجار (١) لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركّب من (ر ج ل).

فإن قلت : إرادته الخصوصيّة من الفرد لا- يستلزم انحصار الكلّي في الفرد ، بل معناه أنّ هذا الشخص مع الخصوصيه رجل ، فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ بطريق الحمل المتعارفي ، وهو لا ينافي تحقّق الرجل في غير هذا الشخص أيضا.

والحاصل ، أنّ اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصيه وأطلق عليه ، والمفروض أنّه (٢) لم يوضع إلّا للماهيه ، فاستعماله في الماهيه والتشخص

ص: ٤٦٧

١- وفيه نزل قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) - الى قوله : (وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ) - في سورة يس - كما في «تفسير القمّي». وقيل أنّه ممن آمن بالنبى محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وبينهما ست مائه سنه : وقيل أنّه كان في غار يعبد الله فلما بلغه خبر الرسل أظهر دينه. وفي «الجوامع» عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : سبّاق الأمم ثلاثه لم يكفروا بالله طرفه عين على بن أبى طالب عليه السلام وصاحب يس ومؤمن آل فرعون فهم الصديقون وعلى أفضلهم. وهو هنا غير الذى هو في سورة القصص على ما يظهر من التفسير.

٢- أى اللفظ المركّب من (ر ج ل) لم يوضع إلّا للماهيه.

استعمال فى غير ما وضع له ، وهو مجاز ، وذلك لا يستلزم الحصر ، فما معنى قولك : لا غير ، فى هذا المقام ؟

قلت : هذا كلام (١) ناشئ عن الغفلة عن فهم الحقيقه والمجاز .

وتحقيق المقام ، أنّ الحقيقه هى الكلمه المستعمله فيما وضع له ، المستلزمه فى ظرف التحليل للحمل الذاتى ، فإنّنا إذا سمعنا أنّ العرب وضع لفظ الأسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع ، فإذا وصف لنا هذا الحيوان وتميّز من بين الحيوانات ، وقيل لنا : هذا الأسد ، فلا ريب أنّ هذا حمل ذاتى وأنّ المجاز أيضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى آخر ، بأن يفيد أنّ هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتى لا الحمل المتعارفى ، فإنّ أسدا فى قولنا : رأيت أسدا يرمى ، لم يستعمل إلّا فى الرّجل الشّجاع ، ولم يستعمل فى زيد مثلا .

نعم استعمل الرّجل الشّجاع الذى أريد من هذا اللفظ (٢) فى زيد على نهج يتضمّن الحمل المتعارفى ، إذ التشبيه إنّما وقع بين مفهوم الأسد ومفهوم الرّجل الشّجاع ، بمعنى أنّ زيدا شبّه من جهه أنّه رجل شجاع بالحيوان المفترس (٣) لا- من حيث الخصوصيّة ، واستعير لفظ الأسد الموضوع له (٤) لزيد من حيث أنّه رجل شجاع لا من حيث الخصوصيّة ، فلفظ : أسد فى هذا التركيب مجاز من حيث أنّه أريد منه (٥) الرّجل الشّجاع ، وحقيقه من حيث إطلاقه على فرد منه . فإطلاق أسد

ص : ٤٦٨

- ١- أى عدم استلزام انحصار الكلى فى الفرد حين إرادته الخصوصيّة من المفرد .
- ٢- أى من لفظ الأسد .
- ٣- الحيوان المفترس متعلّق بشبّه .
- ٤- أى الحيوان المفترس .
- ٥- أى من الأسد .

على زيد ، له جهتان : من إحداهما مجاز وهو إطلاقه عليه من حيث إنه رجل شجاع ، ومن الأخرى حقيقه وهو إطلاقه عليه من حيث إنه فرد من أفراد الرّجل الشجاع ، وهذا الأخير بعد جعل الأسد عبارته عن الرّجل الشجاع ، ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث إنه رجل شجاع ، بل حملة ذاتي ، فإنّ الرّجل الشّجاع ليس من أفراد المعنى الحقيقي إلّا على مذهب السّكاكي من باب الادّعاء ، حتّى يمكن أن يقال : حمل الأسد عليه لا يفيد انحصار أفراده فيه .

فظهر أنّ إطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس إلّا من باب الحمل الذاتى ، فإذا كان من باب الحمل الذاتى فهو يفيد كونهما موجودا واحدا إدّعاء ، وهذا معنى انحصار المحمول فى الموضوع وانحصار المستعمل فى المستعمل فيه . وإذا عرفت هذا فى الاستعارة يظهر لك الحال فى غيرها من أنواع المجاز ، فإنّ قولنا : رعينا الغيث ، أطلق فيه الغيث على النبات (1) بعنوان الحمل الذاتى إدّعاء . يعنى أنّ النبات غيث لا بمعنى أنّه فرد من أفراد الغيث الحقيقي ، بل هو هو .

نعم ، لما أريد منه النبات الخاصّ الذى رعوه ، فإطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد ، حقيقه من باب إطلاق الكلّى على الفرد بالحمل المتعارف ، ولا منافاه بين كون اللفظ مجازا فى معنى ، وحقيقه فى حملة على بعض أفراد ذلك المعنى المجازى من جهة إطلاق الكلّى على الفرد .

إذا تحقّق لك هذا ؛ فاعلم أنّ استعمال العامّ فى الخاصّ - يعنى الكلّى فى الفرد -

ص : ٤٦٩

١- فإنّ هذا الاطلاق المجازى من باب تسميه المسبّب باسم سببه لأنّ النبات سبب عن الغيث والغيث سببه .

إن كان من باب الحمل المتعارفي ، بأن كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا.

وبعبارة أخرى : أطلق العام على الفرد باعتبار الحصه الموجوده فيه ، فهو حقيقه كما بينا ، لأنّ المجاز لا بدّ فيه من الحمل الذاتى .

وأما إذا أريد الخاص بشرط الخصوصيه ومع اعتبار القيد ، فلا يمكن فيه الحمل المتعارفي ، إذ لا وجود للإنسان بهذا المعنى فى فرد آخر ، لاستحاله تحقّق الخصوصيه فى موارد متعدده ضروره ، وإمكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارفي إنّما هو بانسلاخ الخصوصيه ، ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له ، لا هذا المعنى .

والمراد من الحمل المتعارفي حمل المشترك المعنوى على أفراده ، لا- من قبيل حمل المشترك اللفظى على معانيه أو حمل المعنى الحقيقى والمجازى على معنيه .

ومن التأمل فى جميع ما ذكرنا ظهر لك أنّ قولنا : إنّ العام إذا أطلق على الخصوص باعتبار الخصوصيه ، معناه ادعاء ، كون العام منحصر فى الخاص ، وغفله المعترض هنا تدعوه الى أن يقول : لا نسلم ذلك ، فإنّ إرادته الخصوصيه هنا لا تمنع استعماله فى خصوصيه أخرى ، فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه ، فإنّ ما يستعمل فى غير هذه الخصوصيه ليس هذا المعنى ، بل هو المعنى الحقيقى ، والخصوصيه عنه منسلخه بالمّرّه حتى يصحّ استعماله فى الخصوصيات المتعدده ، وكلامنا فى هذا المعنى المجازى .

فظهر بطلان قوله : وهو لا ينافى تحقّق الرّجل فى غير هذا الشخص (1).

ص : ٤٧٠

١- وهذا القول كان اعتراضا من المعترض .

وعلى هذا فمدخول اللّام الذى يفيد العهد الخارجى حقيقه فى المشار إليه مثل : هذا الرجل خير من هذه المرأه ونحو ذلك. وذلك لأنّ اللّام للإشاره الى شىء يتّصف بمدخولها إمّا اتّصافا يستلزم الحمل الذاتى كما فى تعريف الحقيقه أو الحمل المتعارفى كالعهد الخارجى.

وأيا ما كان فلفظ المدخول مستعمل فى معناه الحقيقى ، ولا ينافى ذلك كون المعرّف باللّام حقيقه فى تعريف الجنس مجازا فى العهد الخارجى كما حقّقناه (١) ، مع أنّ الكلام فى كون لفظ الكلّى حقيقه فى الفرد أو مجازا ، ولفظ الكلّى هو مدخول اللّام ، فلا مدخلية فى تحقّق هذا الإطلاق للّام وغيرها من العوارض ، فإنّ أشير باللّام الى الفرد كما فى العهد الخارجى فيتّضح المقصود (٢) ، وأمّا إذا أشير الى تعيين الجنس ، فلا بدّ أن يراد من مدخوله نفس الطبيعه المعرّاه عن الفرد. فما اشتهر بينهم من أنّ المفرد المحلّى بلام الجنس إذا استعمل فى إرادته فرد ما ويقال له المعهود الذّهنى فهو حقيقه غير واضح ، لأنّ معيار كلامهم فى ذلك ، هو أنّه من باب إطلاق الكلّى على الفرد وهو حقيقه ، ولا ريب أنّ المعرّف بلام الجنس معناه الماهية المتّحده المتعيّنه فى الذّهن المعرّاه عن ملاحظه الأفراد عموما وخصوصا ، وإطلاقه وإرادته الماهية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقى.

فإن قلت (٣) : إنّ الماهية المعرّاه عن ملاحظه الأفراد لا تستلزم ملاحظه عدمها.

ص: ٤٧١

- ١- فى قوله فى المقدمه الثالثه التى ذكرها قبل هذا التنبيه : أنّ مدلول المعرّف بلام الجنس هو الماهية المعرّاه عن ملاحظه الأفراد مع التعيين والحضور فى الذّهن ، وذكره وإرادته فرد منه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.
- ٢- وهو كون العهد الخارجى معنى مجازيا للمحلّى باللّام.
- ٣- وقد تعرّض لهذا القول بعد نقله المحقّق الاصفهانى فى «هدايته» : ٣ / ١٧٧ وعزاه لبعض الأعلام.

قلت : نعم لكنّها تنافى اعتبار وجود الأفراد ، وإن لم تنافى تحقّقها فى ضمن الأفراد الموجوده مع أنّه لا مدخلية للام (١) فى دلاله لفظ الكلّى على فردّه ، فيصير اللّام ملغاه. فإنّ اللفظ الموضوع للكلّى من حيث هو كلّى مدخول اللّام لا المعرّف باللّام ، مضافا (٢) إلى أنّه لا- معنى لوجود الكلّى فى ضمن فرد ما ، لأنّه لا وجود له إلّا فى ضمن فرد معيّن ، مع أنّ المعرّف باللّام قد وضع للماهية المعرّاه فى حال عدم ملاحظه الأفراد ، ولذلك مثّلوا له بقولهم : الرّجل خير من المرأه ، ورخصه استعمالها فى حال ملاحظه الأفراد لم تثبت من الواضع كالمشترك فى أكثر من معنى.

لا يقال : يرد هذا (٣) فى أصل المادّه بتقريب أنّها أيضا موضوعه للماهية فى حال عدم ملاحظه الأفراد ، لأنّنا نقول إنّ استعمالها على هذا الوجه (٤) أيضا مجاز ، وما ذكرناه من كونها حقيقه ، إنّما كان من جهه الحمل لا من جهه الإطلاق ، وهو غير متصوّر فيما نحن فيه لعدم صحّه حمل الطبيعه على فرد ما (٥).

والحاصل ، أنّ وجود الكلّى واتّحاده مع الفرد إنّما يصحّ فى الفرد الموجود الذى هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما ، والمطلوب هنا (٦) من المعرّف بلام

ص : ٤٧٢

- ١- هذا جواب عن الاعتراض ثانيا.
- ٢- هذا جواب عن الاعتراض ثالثا.
- ٣- أى ما ذكرته فى الجواب رابعا من أنّ المعرّف باللّام قد وضع ... الخ.
- ٤- أى على وجه ملاحظه الأفراد.
- ٥- وهذا القول : لا يقال يرد هذا ... الخ جاء على ذكره المحقق الاصفهاني فى «هدايته» : ٣ / ١٧٧ فى بحثه لبيان معنى «اللام» تحت عنوان ، ولبعض الأعلام كلام فى المقام أحببت ايراده مع تلخيص له ، وبعد أن ذكرها ، قال : والوجه المذكوره كلّها مدفوعه.
- ٦- أى فى العهد الذّهنى.

الجنس هو مفهوم فرد ما ، ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعه في ضمنه .

وبالجملة ، مقتضى ما ذكره أنّ المراد بالمعزّف باللام إذا أطلق وأريد منه العهد الذهني هو الطبيعه بشرط وجودها في ضمن فرد ما ، لا حال وجودها في الأعيان الخارجيه ، ولا معنى محصّل لذلك إلّا إرادته مفهوم فرد ما من الطبيعه (١) من اللفظ ، ولا شبهه أنّ مفهوم فرد ما مغاير للطبيعه المطلقه ولا وجود له .

نعم مصداق فرد ما يتّحد معها في الوجود وليس بمراد جزما (٢) ، فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض .

فإن قلت (٣) : هذا بعينه يرد على قولك : جئني برجل ، فإنّه أريد منه الماهيه بشرط الوجود في ضمن فرد ما ، يعني مصداق فرد ما (٤) لا مفهوم فرد ما ، فلم قلت هنا : إنّها حقيقه ولم تقل فيما نحن فيه؟

قلت : كونه حقيقه من جهه إرادته التّكره الملحوظه في مقابل اسم الجنس ، وله وضع نوعي من جهه التركيب مع التّنين ، ونفس معناه فرد ما ، وهو أيضا كليّ ، وطلبه يرجع الى طلب الكلّي لا طلب الفرد ولا طلب الكلّي في ضمن الفرد ،

ص : ٤٧٣

١- من الطبيعه هذا متعلّق بقوله : مفهوم فرد ما . كما أنّ قوله : من اللفظ ، متعلّق بقوله : إرادته مفهوم فرد ما .

٢- أي أنّ اتّحاد مصداق فرد ما مع الطبيعه المطلقه ليس بمراد في العهد الذهني جزما ، بل المراد إنّما هو اتّحاد مفهوم فرد ما معها ، وقد مرّ أنّ مفهوم فرد ما مغاير للطبيعه المطلقه ولا وجود له في الخارج حتى يمكن تحقّق الحمل ، ويقال : إنّ حقيقه من جهه .

٣- وجاء على ذكره والتعرّض لهذا القول المحقّق الاصفهاني في «هدايتة» : ٣ / ١٧٨ .

٤- هذا تفسير لما يرد على قولنا : جئني برجل على سبيل المعارضه .

فالمطلوب منه فرد ما من الرّجل لا طبيعه الرّجل الحاصله فى ضمن فرد ما ، إلّا أنّ الإتيان بالكلّي يتوقّف على الإتيان بمصداق فرد ما ، وهو فرد معيّن فى الخارج بتعيين المخاطب ، فلو أردت من قولك : جئنى برجل ، جئنى بالطبيعه الموجوده فى ضمن الفرد ، فهو مجاز أيضا لعدم الوجود بالفعل للآزم للإطلاق بالفعل ، بخلاف هذا الرّجل مشيرا الى الطبيعه الموجوده بالفعل فى ضمن فرد.

وأما مثل : جاء رجل ، فإن أريد منه النّكره فهو بعينه مثل : هذا الرّجل ، لأنّه أطلق على الطبيعه الموجوده ، فإنّ الرّجل الجائى هو مصداق فرد ما لا مفهومه ، وطبيعه فرد ما موجوده فى ضمنه ، وإن أريد منه اسم الجنس فيصحّ أيضا حقيقه لإطلاقه على الطبيعه الموجوده.

ومع هذا كلّه ، فالعجب من هؤلاء (١) إنّهم أخرجوا العهد الخارجى عن حقيقه الجنس وهو أولى بالدّخول!

ولعلّهم توهموا أنّ هاهنا لما أطلق وأريد الفرد بخصوصه فهو مجاز ، وهو توهم فاسد ، لأنّ هذا ليس معنى إرادته الخصوصيه كما بينا ، فإنّ قولنا : هذا الرّجل ، أيضا من باب العهد الخارجى الحضورى. ولا ريب أنّ المشار إليه هو الماهيه الموجوده فى الفرد ، لا إنّ المراد أنّ المشار إليه هو هذا الكلّي لا غير حتّى يكون مجازا.

وظنّى ، أنّ توهم (٢) القول بكون المعرّف بلام الجنس حقيقه فى العهد الذهني ، إنّما نشاء من أنّهم لمّا رأوا الأحكام المتعلّقه بالطبائع على أنواع :

منها : ما يفيد حكما للماهيه من حسن أو قبح أو حلّ أو حرمة ونحو ذلك مثل :

ص : ٤٧٤

١- وقد أتى على ذكره ومعالجته فى «هدايه المسترشدين» : ٣ / ١٧٨ - ١٨٣.

٢- إذ كلماتهم صريحه فى إرادته الفرد من مفرد المعرّف بالذات لا بالتبع.

البيع حلال ، والرِّبَا حرام ، والصلاة واجبه ، والصوم جنّه من النار ، والخمر كذا ، والخنزير كذا ، واللحم كذا وأمثال ذلك مما لا يحتاج تصوّر معناه ولا تحقّقه الى ملاحظه فرد.

ومنها : ما يفيد طلب تحصيل الماهيّة مثل : صم وصل واشتر اللحم ، وجئني باللحم وغير ذلك. وفي هذه الأمثلة يدلّ الأمر على إيجاد الماهيّة فى ضمن الفرد ، والإتيان بفرد منها دلالة طبيعته غير مقصوده بالذات من باب المقدّمه ، وهذا لا يسمّى مدلولاً حقيقياً للفظ ، فالمقصود بالذات من قول القائل : اشتر اللحم ، طلب نقل طبيعه اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ، ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوباً بالتبع وهو عين [غير] المعرّف بلام الجنس ، ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقاً ، فظنّوا أنّ هذا المعنى التبعى هو مدلول اللفظ.

فإن قلت : إنّ مراد هؤلاء أيضاً هو ما ذكرت لا غير.

قلت : ليس كذلك ، بل صرّحوا بأنّ المعرّف باللام مستعمل فى فرد ما ، لا إنّ العقل يحكم تبعاً بوجوب إيجاد فرد ما ، وإن شئت لاحظ كلام التفتازانى فى «المطوّل» :

حول كلام «المطوّل» فى المعرّف باللام المستعمل فى فرد ما

وقد يأتى المعرّف بلام الحقيقة لواحد من الأفراد (1) باعتبار عهديته فى الذّهن لمطابقه ذلك الواحد الحقيقة ، يعنى يطلق المعرّف بلام الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتّحده فى الذّهن على فرد موجود من الحقيقة باعتبار كونه معهوداً فى الذّهن وجزئياً من جزئيات تلك الحقيقة مطابقاً إيّاها ، كما يطلق الكلّى الطبيعى على كل من جزئياته الى آخر ما ذكره.

ص: ٤٧٥

١- هذا كلام التفتازانى فى «المطوّل» فى تعريف المسند إليه باللام ص ٦٣ وكذا كلامه الآتى وهو أنّه إنّما اطلق على الفرد الموجود ... الخ وقد ذكره المصنف.

وصرّح في موضع آخر : بأنّه إنّما أطلق على الفرد الموجود منها باعتبار أنّ الحقيقة موجودة فيه.

وفي موضع آخر : والحاصل ، أنّ اسم الجنس المعرّف باللام إمّا أن يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الأفراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كأسامه (١) ، وإمّا على حصّه غير معيّنه وهو العهد الذّهني ومثله النكره كرجل ، وإمّا على كل الأفراد وهو الاستغراق ومثله كلّ مضافا الى نكره. وقد صرّح بذلك في مواضع آخر (٢).

ثم قال في آخر كلامه (٣) : فإن قلت المعرّف بلام الحقيقة وعلم الجنس إذا أطلقا على واحد كما في : ادخل السوق و : رأيت أسامه مقبله ، أحقيقه هو أم مجاز؟

قلت : بل حقيقه إذ لم يستعمل إلّا فيما وضع له. الى أن قال : وسيتّضح هذا في بحث الاستعاره.

وحاصل ما ذكره هنا (٤) ، أنّ لفظ الأسد لم يوضع للرجل الشجاع ، ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترى ، وإلّا لكان استعمال الأسد في الرجل الشجاع في قولنا : رأيت أسدا يرمى حقيقه لا مجازا

ص : ٤٧٦

١- «وإمّا على حصّه معيّنه منها واحدا أو اثنين أو جماعه وهو العهد الخارجى ونحوه علم الشخص كزيد» وهذه تتمه ما ذكره صاحب «المطوّل» والذي لم يذكره المصنّف.

٢- في الصفحه ص ٦٥ منه.

٣- ص ٦٤ هذا وكلامه المذكور في «المطوّل» لم يأتى في آخر كلامه فقد سبق جملة والحاصل المذكوره.

٤- في بحث الاستعاره.

لغوياً ، نقل هذا عن الجمهور ، واستشهد بذلك على أن استعمال العام في الخاص حقيقه كما إذا رأيت زيدا فقلت : رأيت إنسانا أو رجلا-، فلفظ إنسان ورجل لم يستعمل إلّا فيما وضع له ، لكنّه قد وقع في الخارج على زيد ، وكذا إذا قال القائل : أكرمت زيدا وأطعمته وكسوته. فقلت : نعم ما فعلت.

ثم قال : وقد سبق في بحث التعريف باللام إشاره الى الحقيقه ، وهذا كلّ كما ترى يشهد بأنّه أراد أن المعرف بلام الجنس إذا أطلق على فرد ما يكون حقيقه.

والحاصل ، أنّي أقول : لو أريد من المعرف بلام الجنس فرد ما ، بل الطبيعه التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز ، وهم يقولون إنّه حقيقه ، فتبصّر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال.

لا يقال : كيف تجرئ على مخالفه أئمه الفنّ في ذلك ، وهذا من مباحث الألفاظ.

لأننا نقول : هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم إطلاق الكلّي على الفرد وليس ذلك أمرا مقصورا على النقل ، بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكّر وتدبّر ، مع أنّ الفاضل الجلبى (1) نقل الاعتراض على دعوى الحقيقه ، فالقول به أيضا غير عزيز (2) مضافا الى ما يظهر من غيره أيضا (3).

ص: ٤٧٧

١- حسن الجلبى وهو أحد المحشّين على كتاب «المطوّل» ، قال في «التوضيح» على ما نقل عنه في الحاشيه : لا يخفى أنّ الفاضل نقله في جمله حاشيه كتبها في بحث تعريف المسند إليه بالعام على التفتازاني حيث ادعى الحقيقه في العهد الذهني ، قال : واعترض عليه بأنّ الموضوع له هو الماهيه المطلقه والمستعمل فيه هو الماهيه الملحوظه ولا شك في تغايرهما ، فينبغي أن يكون مجازا.

٢- أي القول بكون المعرف بلام الجنس مجازا في العهد الذهني غير نادر.

٣- أي من غير الجلبى أيضا.

والحاصل ، أنهم إن أرادوا أن مثل : ادخل السوق و : اشتر اللحم أو نحو : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (١) ، لتعريف الجنس ، ولكن العقل يحكم بسبب المقام أن إتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقه من جهة أنه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق ، لكنه غير موافق للكلمات المتقدمه ، فإنها صريحه في الإطلاق على الفرد.

في توهم الفرق بين الاطلاق والاستعمال

وما يتوهم (٢) من الفرق بين الإطلاق والاستعمال ، بأن الإطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال ، فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلاله التبعية ، فلا ريب أن رجل في قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٣) ليس من هذا القبيل ، وكذلك : رأيت اسدا ورجلا ونحو ذلك ، فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعاره؟

وإن أرادوا أنه أطلق وأريد منه فرد ما أو جميع الأفراد وهو حقيقه لوجود الكلّي في ضمنها مثل : رأيت إنسانا ، وجاء رجل ، فهو مجاز لا حقيقه لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا.

فغايه الأمر أن وجود الكلّي في ضمن الفرد علاقه للمجاز ، وكذا مناسبه الكلّي لفرد ما علاقه له.

بقي الكلام في بيان مطلب من قال : أن صيغه افعال حقيقه في القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو الطلب الزجاج ، لأنه قد استعمل فيهما ، فلو كان حقيقه في

ص: ٤٧٨

١- العصر : ٢.

٢- إنهم قالوا : اطلق الكلّي على الفرد ، وما قالوا : استعمل الكلّي في الفرد ، والفرق بين الاستعمال والاطلاق واضح ، فلا اعتراض لقولهم بالحقيقه.

٣- القصص : ٢٠.

أحدهما أو كليهما لزم المجاز والاشتراك (١) فهو للقدر المشترك.

وما أوجب (٢) عن ذلك : بأنه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما ، لأن استعمال ما هو موضوع للكلى في الفرد مجاز.

وما ردّ به : من أنّ ذلك إذا أريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا (٣).

فإنّه لا يخلو عن إشكال وإغلاق ، وذلك لأنّ صيغته افعل مشتمله على مادّه وهيئه ، ووضعها بالنسبه إلى الماده عامّ ، والموضوع له عامّ ، وأما بالنسبه الى الهيئه فهي متضمّنه لإسنادين : أحدهما إسناد الفعل إلى المتكلم من حيث الطلب.

والثاني إسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ، ووضعها بالنسبه إليهما وضع حرفي ، والمتّصف بالوجوب والندب والرّجحان هو النسبه الطّليه الصادره عن المتكلم.

فعلى هذا ، فالموضوع له (٤) كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف ، فإذا استعمل الصّيغه في الموارد الخاصّه فهي مستعمله بنفسها فيما وضع

ص : ٤٧٩

١- يعنى لزم المجاز على تقدير كون الصيغه حقيقه في أحدهما ، أعنى الوجوب والندب ، والاشتراك على تقدير كونها حقيقه في كليهما. ولما كان كلاهما مخالفا للأصل فلا بد أن يكون حقيقه في القدر المشترك ، الذى هو الطلب الرّاجح.

٢- المجيب هو صاحب «المعالم». راجعه ص ١٢٩.

٣- وهو كلام لسلطان العلماء فى «حاشيته» : ص ٢٧٥.

٤- يعنى فعلى تقدير كون وضع الصّيغه بالنسبه الى كلّ من الإسنادين وضعاً حرفياً ، فالموضوع له هو كلّ واحد من الجزئيات على التحقيق فى وضع الحروف من كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً ، لا كون الوضع والموضوع له فيها عامين ولكن بشرط الاستعمال فى الجزئيات كما هو أحد القولين فى وضع الحروف حتى يكون الاستعمال فى الجزئيات مجازاً بلا حقيقه ، هذا كما أفاده فى «الحاشيه».

له ، لا- أنها من قبيل استعمال العام في فرده ، بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصه في تلك الجزئيات. فكما أنّ كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغه ، واستعمال الصيغه فيها حقيقه مثل : إنّ زيدا إذا قال لعمره : اضرب أو بكرة [بكرة] ، قال لخالد : اضرب وهكذا ، فكل منهما مستعمل فيما وضع له. فكذلك الكيفيه الطارئه للنسبه في هذه المواضع من الوجوب والتدب أو الطلب التراجيح أيضا راجعه إلى نفس ما وضع له ، فلا يصح القول : بأن ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور أيضا.

فعلى هذا القول (1) ، إن قلنا : بأن الصيغه موضوعه لجزئيات الطلب الحتمى الإيجابى بعد تصوّر ذلك المفهوم الكلى حين الوضع وجعله آله لملاحظه الموضوع له ، فإذا استعمل في مورد خاص لإفاده الإيجاب مثل : أن يقول زيد لعبدته : افعل كذا ، فهو مستعمل في نفس ما وضع له ، وهكذا في التدب وكذا الطلب التراجيح ولا فرق.

فالمستدل في هذا المقام ، إن أراد أنّ الملحوظ حين الوضع هو الطلب التراجيح ، بمعنى عدم ملاحظه الوجوب والاستحباب والغفله عن وجه التراجيحان وكيفيته ، فيكون أفراده حينئذ أيضا الطلبات [الطلبات] التراجحه الصادره عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد تدب وإيجاب ، فإن هذا ممكن بالنظر إلى الطلب ، وإن كان المطلوب لا يخلو في نفس الأمر عن أحدهما ، فلا يخفى أنّ

ص: ٤٨٠

١- على القول بأنّ الوضع فيما نحن فيه من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كوضع الحروف.

الأفراد حينئذ إنما تشخّص وتتميّز بتميّز المتكلّمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظه الوجوب والندب ، فلو استعمل حينئذ في الوجوب أو الندب فيكون مجازا.

وإن أراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الأمر الدائر بين الأمرين ، فحينئذ يصحّ كلام المستدلّ من أنّه حقيقه فيهما على المختار في الموضوع له ، ويظهر بطلان كلام المجيب (1) ، ولعلّ المستدلّ أراد ذلك.

نعم لو فرض حينئذ استعمال الصّيغه في القدر المشترك بين الأمرين بالمعنى الأول ، أعنى الطلب الرّاجح الخالي من ملاحظه الوجوب والندب وعدم الالتفات إليهما أصلا ، فيكون مجازا.

كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط أو للندب فقط أيضا ، فعليك بالتأمّل في موارد إطلاق الكلّي وتمييز أنواعها وأقسامها حتى لا يختلط عليك الأمر ، هداانا الله وإياك الى صراط مستقيم.

الرابعه : كون عموم الجمع بالنسبه إلى الجماعات كالمفرد بالنسبه إلى الأفراد

إشاره

مقتضى ما ذكرنا (2) من التقرير في الجمع ، أولا- : أن يكون عموم الجمع بالنسبه الى الجماعات كالمفرد بالنسبه الى الأفراد ، فإنّ جنس الجماعه إذا عرّف بلام الجنس وأريد منه الاستغراق ، لا بدّ أن يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه

ص: ٤٨١

١- بأنّه مجاز.

٢- أى ما ذكرنا في المقدمه الثانيه من أنّ عموم الجمع كالمفرد أى كما أنّ عموم المفرد يقتضى استيعاب مدخوله أى الأفراد ، فكذلك عموم الجمع يقتضى استيعاب مدخوله أى الجموع.

مدخوله ، فيكون عمومه يشمل الجماعات ، فيكون معنى : جاءنى الرجال ، جاءنى كل جماعه من جموع الرجال.

وأورد (١) عليه : بأن ذلك يستلزم جواز صحته (٢) إذا لم يجئه رجل أو رجلان.

وردّ : بأن رجلا أو رجلين إذا انضمّ الى غيرهما ممّن جاءوا أو بعضهم ، يصير أيضا جمعا آخر ، فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع ، والمراد ثبوت الحكم لأحد كل جمع لا مجموع كل جمع حتّى لا ينافى خروج الواحد أو الاثنين ، فلا يصحّ : جاءنى جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد أو فردين.

وأورد عليه أيضا (٣) بأنّ : إرادته ذلك تستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق ، لأنّ الثلاثة مثلا جماعه ، فتندرج فيه بنفسها وجزء من الأربعة والخمسه وما فوقهما فتندرج فيه أيضا في ضمنها ، بل نقول : الكلّ من حيث هو كل جماعه ، فيكون معتبرا في الجمع المستغرق ، وما عداه من الجماعات مندرجه فيه ، فلو اعتبر كل واحد واحد منها أيضا لكان تكرارا محضا ، ولذلك ترى الأئمّه يفسّرون الجمع المستغرق إمّا بكل فرد فرد ، وإمّا بالمجموع من حيث المجموع (٤).

ص: ٤٨٢

١- ولعلّ هذا الايراد وردّه النقط من كلام التفتازانى فى «المطوّل» كما ذكر فى الحاشيه.

٢- أى صحه قولنا : جاءنى الرجال ، على تقدير كون معناه جاءنى كل جماعه من جموع الرجال.

٣- أى على القول بأنّ الجمع المستغرق لا يقتضى لاستيعاب الجموع ، كما أنّ المفرد يقتضى استيعاب الأفراد.

٤- كذا يستفاد من كلام المحقق الشريف كما فى «هدايه المسترشدين» : ٣ / ١٩٦.

وأورد عليه (١) ، أولاً- : بالتقضى بقوله تعالى : (كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) (٢) و : (كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّهُ لَعَنَتْ أَخْتَهَا) (٣) ونحو ذلك.

وفيه : أن الحزب والأمة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة ، ولم يعتبر فيه للأحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حده ، وهكذا في الأمة ، فاليهود أمه ، والنصارى أمه ، والمجوس أمه ، وإن كان يصدق على كل واحد من أصناف اليهود أمه أيضا (٤) ، وهكذا غيرهم.

وثانيا : بالحل ، وهو أنه إن أريد بالتكرار أن من يحكم بإكرام العلماء لا بد أن يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعده فهو باطل جزما.

وإن أريد أنه لا بد أن يكون الحكم ثابتا له في نفس الأمر مرارا متعده بحسب مقتضى اللفظ مع أنه ليس كذلك ، فهو أيضا ممنوع.

وإن أريد أن لنا أن نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات ، فلا يضرب على أنه يجوز أن يشترط حينئذ عدم تداخل الجماعات وأجزائها ، لئلا يلزم التكرار المذكور ، فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد إنما يكون مع إبطال الجمعيه ، واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الأصلية من اعتبار الجمعيه ، والظاهر أنه أيضا يفيد عموم الأفراد ضمنا.

وأما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك (٥) ، فيصح

ص : ٤٨٣

١- أى على ايراد استلزام التكرار.

٢- المؤمنون : ٥٣.

٣- الاعراف : ٣٨.

٤- وكان من الأبلغ أن يقول : ولو كان يصدق على المجموع أمه أيضا.

٥- أى عموم الأفراد ضمنا.

أن يقال للرجال : عندي درهم على هذا (١) إذا كان الكلّ مشتركاً في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم.

في الجمع المعرف باللام

إذا تمهّد هذه (٢)، فنقول : أمّا الجمع المعرف باللام ، فالظاهر أنه لا خلاف بين أصحابنا (٣) في إفادته العموم. ولا يضّرّ في ذلك ما ذكرنا من جواز إرادته الجنس والعهد وغيره ، بل الظاهر أن المتبادر هو العموم الأفرادى لا الجمعى ولا المجموعى فينسلخ منه معنى الجمعيّه. فالظاهر أنّ هذا وضع مستقلّ للهيئه التركيبية على حده وصار ذلك سبباً لهجر المعنى الذى كان يقتضيه الأصل المقرّر (٤) في المقدمات ، من إرادته جنس الجمع على طريق المفرد المحلّى.

وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقه في العموم فيكون في غيره مجازاً ، والدليل الاتفاق ظاهراً ، والتبادر وجواز الاستثناء مطّرداً.

لا- يقال : لعلّ جواز الاستثناء لاحتمال إرادته العموم ، وذلك لا- يفيد إرادته العموم عند المتكلّم ، لأنّنا نقول : المراد من جواز الاستثناء ، جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقاً في كل مقام لم يقم قرينه على خلافه ، لا الجواز العقلى بسبب إمكان أن يكون مورداً للاستثناء كما لا يخفى.

ص: ٤٨٤

١- أى على اعتبار العموم ، بالنسبة الى المجموع من حيث هو.

٢- أى هذه المقدمات الأربعة المذكوره.

٣- وبين مخالفينا أيضاً إلما ما نقل عن أبى هاشم منهم كما نقل في «العهده» : ١ / ٢٧٦ ، و «الذريعة» : ١ / ٢٢٢ ، وراجع «ميزان الاصول» : ١ / ٣٩٦ ، و «المعتمد» : ١ / ٢٢٣ ، وهو قول ضعيف شاذ لا يلتفت إليه. وقد عبّر عنه في «المعالم» ص ٢٦٢ : وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم.

٤- يعنى القاعده المقرّره.

وأما دلالة جواز الاستثناء مطّردا على العموم فقد مرّ (١) ، وكذلك الجمع المضاف (٢) عند جمهور الأصوليين.

ومن فروع المسألتين ما لو أوصى للفقراء أو فقراء البلد ، فإن كانوا محصورين صرف إليهم جميعا مع الإمكان وإلا فيصرف الى ثلاثة فصاعدا ، لأنّ المقام قرينه عدم إرادته الحقيقة.

في المفرد المعرّف باللام

وأما المفرد المعرّف باللام فقليل : بإفادته العموم ، وقيل : بعدمه (٣).

وطريقه تقسيمهم الجنس المعرّف باللام الى أقسامه (٤) تقتضى القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك ، بل من باب استعمال الكلّي في الأفراد كما أشرنا إليه.

ص: ٤٨٥

- ١- في مبحث العام عند تحقّق ردّ القائلين بأنّ الألفاظ حقيقة في الحصر والخصوص كما في القانون الأوّل من هذا المقصد.
- ٢- ومما يدلّ على أنّ الجمع المضاف يفيد العموم احتجاج الصديقه الشهيده فاطمه الزهراء عليها السلام على أبي بكر عند ما غضبها إرثها عن أبيها وذلك بقوله تعالى : (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) ، ولم ينكر عليها أحد من المسلمين. نعم قد عدل أبو بكر عن ما رواه على ما نقل بحسب الظاهر وكان لعمر حينها كلام.
- ٣- والقائل بالعموم هو كالشيخ في «العهده» : ١ / ٢٧٦ ، واختار المحقق في «المعارج» : ص ٨٦ ، والعلامة في «التهذيب» : ص ١٢٩ العدم ، وكذا الرازي في «المحصول» : ٢ / ٤٩٧ الّذى قال : الواحد المعرّف بلام الجنس لا يفيد العموم خلافا للجبائى والفقهاء والمبرّد. وأما الشهيد في «التمهيد» ص ١٦٦ : فقال : المفرد المحلّى باللام والمضاف ، للعموم عند جماعه من الاصوليين ، والمعروف من مذهب البيانين ونقله الآمدى عن الأ-كثرين ، ونقله الفخر الرازى عن الفقهاء والمبرّد ، ثم اختار هو ومختصر كلامه عكسه وهو الأظهر وأما في «المستصفى» فقد فصلّ راجعه ٢ / ٣١.
- ٤- أى الماهيّة والمفرد الواحد وجميع الأفراد.

وقد يستشَم من بعضهم (١) القول بالاشتراك اللفظي.

وأما القائل بإفادته العموم فمذهبه أنه حقيقه في الاستغراق، ولعله يدعى وضع الهيئه التركيبية للاستغراق.

والأظهر عندي كونه حقيقه في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينه العهد والاستغراق، ولأن المدخول موضوع للماهية لا بشرط إذا خلا عن التنوين واللام، واللام موضوع للإشاره والتعيين لا غير، فمن يدعى الزيادة فعليه بالإثبات.

وحاصل هذا الاستدلال (٢) يرجع الى اعتبار الوضع الأفرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصه النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب (٣)، فلا يرد أن هذا إثبات اللغه بالترجيح، إلا أنه يمكن أن يقال بعد الرخصه النوعية الحاصله في أنواع الإشاره (٤) احتمال إرادته المتكلم بالنسبه الى الكل مساو، فلا يجرى أصل العدم في واحد منها (٥)، والكلام في أن مدخول اللام حقيقه في طبيعه لا- بشرط، والأصل الحقيقه، لا- يثبت الحقيقه في الهيئه التركيبية، فالأولى التمسك بالتبادر.

نعم يمكن الاستدلال هكذا، في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له (٦) إمّا متوحيداً أو بكونه أحداً لمعاني المشترك فيها اللفظ إلزاماً بأن يقال: كونه

ص: ٤٨٦

١- يمكن مقصوده السيد راجع «الذريعة»: ١ / ١٩٩.

٢- أي الاستدلال بأن المدخول موضوع ... الخ.

٣- أي الاستغراق وغيره.

٤- أي الإشاره الى الماهية والمفرد الواحد وجميع الافراد.

٥- من الأنواع المذكوره.

٦- أي للمعروف بالهيئه التركيبية.

حقيقه فيه اتفاقي والأصل عدم غيره ، والمجاز خير من الاشتراك.

ويبقى الكلام مع من يدعى كونه حقيقه فى الاستغراق وسنبطله إن شاء الله تعالى.

ويدلّ عليه (١) أيضا عدم أطراد الاستثناء ، بمعنى أنه لا- يصحّ فى العرف فى كل موضع وإن لم يوجد هنا قرينه إرادته خلاف العموم أيضا لقبح : جاءنى الرّجل إلّا البصرى ، وأكرم الرّجل إلّا السّفهاء.

وأما الاستدلال بجواز : أكلت الخبز وشربت الماء ، وعدم جواز : جاءنى الرّجل كلّهم ، فضعيف لأنّ عدم إمكان أكل جميع الأخباز وشرب جميع المياه قرينه على عدم العموم ، وعدم جواز التأكيد بما يؤكد به العامّ لعلّه مراعاة للمناسبة اللفظيه.

واحتجّوا بما حكاه بعضهم (٢) عن الأخفش : أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصّففر.

وأجيب عنه : بأنّه لا يدلّ على العموم ، لأنّ مدلول العامّ كلّ فرد ، ومدلول الجمع مجموع الأفراد (٣).

وفيه ما فيه ، لما عرفت من أنّ عموم الجمع أيضا أفرادى.

وبقوله تعالى : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) (٤).

وفيه : أنّ ما يدلّ على كون اللفظ للعموم أطراد الاستثناء فى جميع ما يحتمل

ص: ٤٨٧

١- أى على بطلان الاستغراق وصحة الجنس.

٢- كصاحب «المعالم» و «المحصول» و «التهذيب» وأكثر الاصوليين وإن تركوا نسبته إلى الأخفش.

٣- وبينهم بون بعيد كما قال المجيب وهو صاحب «المعالم» : ص ٢٦٣.

٤- العصر : ٣.

اللفظ للعموم وغيره على السوية ، لا مطلق جواز الاستثناء ، والاستثناء هنا قرينه على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ، ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الأول أيضا ، فإن التوصيف بالعام قرينه على إرادته الاستغراق ، ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال.

وما يقال (1) في الجواب عن الوجهين : أنّ الظاهر أنّه لا مجال لإنكار إفاده المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقه ، كيف ودلاله أداه التعريف على الاستغراق حقيقه ، وكونه أحد معانيها ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم. فالكلام حينئذ إنّما هو في دلالاته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حدّ جميع صيغ العموم التي هذا شأنها ، والدليل لا يثبت إلّا إفادته العموم في الجملة ، وهو غير المتنازع فيه ، فإنّما هو مبني على الاشتراك اللفظي أو على إطلاق الكلّي على الفرد ، وقد عرفت بطلانهما.

ثمّ اعلم ، أنّا وإن ذهبنا الى أنّ اللفظ لا يدلّ على العموم لكنّه لازم ما اخترناه من كونه حقيقه في تعريف الجنس ، إذ الحكم إذا تعلّق بالطبيعه من حيث هي والمفروض أنّها لا تنفكّ عن شيء من أفرادها ، فيثبت الحكم لكلّ أفرادها.

والقول : بأنّ الطبائع إنّما تصير متعلّقه للأحكام باعتبار وجودها (2) ، كلام ظاهرى ، بل الطبائع بنفسها تصير متعلّقه للأحكام ومتّصفه بالحسن والقبح ، وغايه ما يمكن أن يقال : إنّّه لا وجود لها إلّا بالأفراد.

ص: ٤٨٨

١- القائل هو صاحب «المعالم» : ص ٢٦٣ ، هذا والجواب عن قوله : وما يقال ، هو قوله : فإنّما هو مبني على الاشتراك اللفظي.

٢- تعريف لصاحب «المعالم» هذا كما في الحاشيه.

وفيه : أنا نقول بتعلّقها بها لا بشرط شيء ، لا بشرط أن لا يكون معها شيء حتّى لا يمكن التكليف بها ، وإذا تمكّن المكلف من الإتيان بها فى ضمن الفرد فيصدق عليه أنّه متمكّن منها كما أشرنا فى مبحثه (١) ، ولا فرق بين تعلّق الأمر به أو تعلّق الحلّ والجواز والحرمة ونحوها (٢).

نعم ، بعد الامتثال بفرد فى الأوامر ، يسقط التكليف ، وذلك لا يستلزم عدم التخيير فى الإتيان بأى فرد يمكن حصول الطبيعه فى ضمنها.

وأما فى مثل : (وَأَحَلَّ اللَّهُ التَّبَيْعَ) (٣) ، فلا سقوط للحلّ ، والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه أو أفراد ، ومن لا يجوز تعلّق الحكم بالطبائع فقد سلك هنا مسلكا آخر فى استفاده العموم إذا وقع المفرد المحلّى فى كلام الحكيم ، فقال : بأنّ الطبيعه لما لم يمكن تعلّق الحكم بها ولا عهد خارجى يكون مرادا بالفرض ، ولا فائده فى إرادته فرد ما للزوم الإغراء بالجهل ، فتعيّن إرادته الاستغراق. وهذا الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظى وغيره (٤).

وأما المفرد المضاف (٥) ، فالظاهر أنّ المراد به الطبيعه ، فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعه على ما اخترناه ، وباعتبار الحكمة على التقرير الآخر.

ص : ٤٨٩

١- فى مبحث الأمر المتعلّق بالكلّى المطلوب به هو الماهية كما مرّ فى باب الأوامر وغيرها من الحلّ والحرمة ، والجواز فى كيفية العموم بعد عدم الفرق بينهما فى الأصل المتعلّق بالطبيعه. الظاهر أنّ حاصل الفرق هو تحقق العموم البدلى فى الأوامر والاستغراقى فى غيرها ، هذا كما فى الحاشية.

٢- وقد علّق صاحب «الصول» : ص ١٧٢ على هذا الكلام.

٣- البقره : ٢٧٥.

٤- المقصود من غير الاشتراك اللفظى هو الاشتراك المعنوى.

٥- وهو مثل : ضربى زيدا قائما ونحوه.

ثم إنَّ الشهيد الثاني رحمه الله قال في «تمهيد القواعد»: إذا احتل كون أَل للعهد وكونها لغيره كالجنس أو العموم ، حملت على العهد لأصالة البراءة عن الزَّائد ، ولأنَّ تقدّمه قرينه مرشده إليه. ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء ، فإنَّه يحمل على المعهود حتى يحث ببعضه ، إذ لو حمل على العموم لم يحث.

ومنها : إذا حلف لا يأكل البطيخ ، قال بعضهم : لا يحث بالهندي وهو الأخضر.

وهذا يتم حيث لا يكون الأخضر معهودا عند الحالف إطلاقه عليه إلّا مقيدا.

ومنها : الحالف لا يأكل الجوز ، لا يحث بالجوز الهندي ، والكلام فيه كالسابق إذ لو كان إطلاقه عليه معهودا في عرفه حث به ، إلّا أنّ الغالب خلافه ، بخلاف السابق فإنَّه على العكس (١).

أقول : بعد الإغماض عمّا بيّنا من أنّه حقيقة في الجنس ، وأصالة الحقيقة تقتضي إرجاعه الى إرادته الماهية ، نقول : إنّ أصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا (٢) ، إذ قد تقتضي الحمل على الجنس أو العموم ، فإذا قال الشارع : يجوز السجود على الحجر ، فإذا جَوّزنا السجود على أيّ حجر كان ، فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود ، مثل المغناطيس ، وأمثله في أحكام الشرع كثيره ، مع أنّ ما ذكره في حكاية شرب الماء ، مع المناقشة في عدم كونه مثلا لما نحن فيه ، إذ العهد فيه إنّما هو في الشرب لا الماء ، يقتضي خلاف ما ادّعا.

وبالجملة ، فأصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين

ص : ٤٩٠

١- إلى هنا ينتهي كلام الشهيد في «التمهيد» : ص ١٥٩.

٢- أي في كل مسأله.

الأخيرين ، وقد تقتضى الحمل على العموم (١) ، مع أنّ فيما يقتضى الحمل على العهد إنّما يتمّ ما ذكره فى الجنس إن أريد به ما يستلزم العموم كما حقّقناه. وإن أريد به ما يشمل المعهود الذّهنى (٢) فلا- نوافقه أيضا ، لأنّه قد يكون أصاله البراءه مقتضىه للتكبير ، وإن حمل العهد فى كلامه على الأعمّ من الذّهنى ، فمع بعده (٣) أيضا لا يتمّ ، لأنّ أصاله البراءه قد تقتضى الحمل على العموم مع أنّه لا يناسب قوله : ولأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه.

هذا كلّه ، مع أنّه لا يقتضى ما ذكره إلّا عدم ثبوت التكليف فى غير المعهود لعدم العلم بأزيد منه ، لا أنّ المتكلم استعمل اللفظ فى العهد ، فالأولى أن يقال فى موضع أصاله البراءه عدم ثبوت الحكم إلّا فى المعهود ، يعنى إذا دار الأمر بين إرادته الجنس والعهد والعموم ، فالمعهود مراد بالضروره ، لدخوله تحتها (٤) ، والأصل عدم ثبوت الحكم فى غيره.

وحيئنذ يرد عليه (٥) : أنّه يتمّ لو لم يحتمل الجنس إرادته وجوده فى ضمن فرد ما ، فإنّ المعهود حينئذ غير معلوم المراد جزما.

نعم ، لو أريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيّناه سابقا ، فلذلك وجه ، لكن يبقى

ص: ٤٩١

١- وذلك مثل ما تقدم من جواز السّجود على الحجر.

٢- يعنى أريد بالجنس ما يشمل المعهود الذّهنى فلا يوافقه أيضا. يعنى كما لو أريد بالجنس ما يستلزم العموم فقط ، لا يوافقه لما تقدم من أنّ أصاله البراءه قد تقتضى الحمل على العموم لا العهد ، هذا كما فى الحاشيه.

٣- أى بعد حمل العهد فى الكلام على الأعمّ من الذّهنى. ووجه البعد هو أنّ مطلق العهد ينصرف الى الخارجى دون الذّهنى فقط ودون الأعمّ منهما.

٤- أى لدخول المعهود تحت الجنس والعموم ، والأصل عدم الحكم فى غير المعهود.

٥- وقد ردّ فى «هدايه المسترشدين» : ٣ / ٢٢٨ على هذا الايراد.

عليه الأنظار الآخر.

وأما قوله (١): ولأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه.

ففيه: أنّه إن أراد أنّه حصل العلم بسبب تقدّمه أنّه هو المراد أو الظنّ، فيكون ذلك قرينه معيّنه لأحد المعاني المشتركة، فحينئذ لا يبقى احتمال لإرادته المعاني الأخر، ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى أصالة البراءة.

وإن أراد أنّ التقدّم والمعهوديّة يجوز إرادته العهد ويصحّحه، فهو ليس إلّا جعل المقام قابلاً للاحتمال وتحقيقاً للإجمال بسبب إرادته كلّ واحد من المعاني المشتركة، ومجرد صلاحية إرادته أحد المعاني من المشترك لا يرجح إرادته كما لا يخفى.

ثمّ ما يظهر لى، أنّ ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم أنّ المطلق ينصرف الى الأفراد الشائعة، فجعل الشهيد الثانى رحمه الله الأفراد الشائعة معهوده، وجعل الألف واللام إشارته الى الصنف المعهود المتعارف فى المحاورات، ثمّ عمّم الكلام فى مطلق العهد (٢)، ونظر الى أنّ التقدّم فى اللفظ يرشد الى إرادته المذكور سابقاً فى العهد الذّكرى، والتقدّم فى التعارف والاصطلاح يرشد الى إرادته الأفراد المتعارفه فيما كان العهد من جهه ذلك، فعلى هذا يكون التقدّم قرينه معيّنه للإرادته، لا مجوّزه.

ويرد عليه حينئذ، مضافاً الى ما سبق (٣): أنّ التقدّم فى الذّكر لا يعيّن إرادته

ص: ٤٩٢

١- قول الشهيد فى «التمهيد» كما عرفت.

٢- أى سواء كان من باب العهد الذّكرى أو من باب العهد المتعارفى.

٣- من عدم المناسبه بالتمسك بأصالة البراءة.

المذكور ، وإلا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال.

وأما تعيين التعارف (١) ذلك ، فالظاهر أنه لا مدخلية للألف واللام فيه ، بل هو لانصراف جوهر اللفظ إليه كما هو شأن المطلق وانصرافه الى الأفراد الشائعه. فلنقدّم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الأفراد الشائعه حتى يتضح المرام.

فقول : إن ذلك لعله مبنئ على ثبوت الحقيقة العرفيه لذلك اللفظ في الأفراد المتعارفه بحيث هجر المعنى الحقيقي ، والمحقق (٢) فيما دار الأمر بين أن يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفيه أو اللغويه هو تقديم العرف ، وإثبات الحقيقة العرفيه ، دونه خرط القتاد (٣) ، ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى رحمه الله ، ويراعى أصل الوضع ويجرى الحكم في جميع الأفراد التادره (٤).

وأما إذا لم يثبت الحقيقة العرفيه بمعنى هجر اللغوى ، بل حصل حقيقه عرفيه للفظ في المعاني المتعارفه ، مع بقاء المعنى الحقيقي أيضا ، فيصير اللفظ مشتركا بين الكلّي وبعض الأفراد ، لكن يكون استعماله في أحد المعنيين أشهر ، كما في العين بالنسبه الى الباصره والنابعه من بين سائر المعاني ، أو حصل هناك مجاز مشهور

ص: ٤٩٣

١- أى إرادته المتعارف.

٢- عندهم.

٣- أى إثبات الحقيقة العرفيه بالمعنى الذى ذكر وهو كونه بحيث هجر المعنى الحقيقي دور. والخرط من الأغصان هو أن تقبض على أعلاه ثم تمرّ يدك عليه الى أسفله. والقتاد شجر صلب شوكة كالإبر تضرب فيه الأمثال. وفي الحديث : إن لصاحب هذا الأمر غيبه المتمسك فيها بدينه كالخارط للقتاد. اللهم أعنا على أنفسنا بما تعين به الصالحين على أنفسهم ، واجعل عاقبه أمرنا الى خير ، وثبت قلوبنا ولا تسلبنا ما أنعمت به علينا من ولايتك وولايه محمّد وآله عليه وعليهم السلام.

٤- اللغويه المجهوره.

بسبب غلبه الاستعمال ، فيشكل (1) الحمل على الأفراد الشائعة فقط ، لعدم مدخلية مجرد الشهره في أحد معاني المشترك في ترجيحه ، ولمعارضه الشهره في المجاز المشهور بأصالة الحقيقه ، إلا أنّ إرادته الأفراد الشائعة لما كان متحقق الحصول على أى تقدير ، فتعين إرادته ويصير الباقي مشكوكا فيه ، وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور أو أحد معنيى المشترك بسبب اشتهااره ، بل لدخوله فى اللفظ على أى التقديرين.

إذا تقرّر هذا ، فنقول : إنّ العهد الذى جعله معيار الكلام هو هذا المعنى ، وهذا لا مدخلية له فى اللام ، اللهمّ إلا أن يكون اللام إشاره الى أحد معنيى المشترك اللفظى كما أشرنا الى إمكانه سابقا (2) ، إلا أنّه ليس فى ذلك كثير فائده مع إفاده جوهر اللفظ ذلك ، وحينئذ يبقى الكلام فى تعميم المقام بحيث يشمل العهد المذكور.

ص: ٤٩٤

١- هذا جواب لقوله : وأما إذا لم يثبت الحقيقه العرفيه ... الخ.

٢- وهو ما ذكره فى المقدمه الأولى من هذا القانون حيث قال : وكما يمكن إرادته المفرد المعين من الطبيعه الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه ، فيمكن إرادته أحد معنيى المشترك اللفظى أيضا كما هو أحد الاحتمالين فى الارجاع إلى الأفراد الغالبه.

المشهور أنّ الجمع المنكر لا يفيد العموم (١)، خلافاً للشيخ، فقال: بإفادته العموم نظراً إلى حكمه (٢)، والجبائي (٣) يحمل المشترك عنده على جميع معانيه.

احتجوا: بأنّه قابل لآحاد الجماعات، ومنها الجميع، ودلالته على الجميع تحتاج إلى دليل، والدلاله اللفظيه مفقوده، فإنّها منحصره في الثلاثه، وانتفاء الأولين معلوم وكذا الثالث، لعدم اللزوم، فإنّ العام (٤) لا يدلّ على الخاص، نعم،

ص: ٤٩٥

- ١- وإلى ذلك ذهب العلّامة في «التهذيب»: ص ١٢٩، والمحقّق في «المعارج»: ص ٨٧، وفي «التمهيد» للشهيد: ص ١٥٩: والجمهور على أنّه لا يعمّ، وفي «الفصول»: ص ١٧٤ عزاه إلى الأكثر.
- ٢- كما حكى في «المعارج»: ص ٨٧، ونقل في «الفصول»: ص ١٧٤.
- ٣- كما نقل العلّامة في «التهذيب»: ص ١٢٩، والمحقّق في «المعارج»: ص ٨٧، والشهيد في «التمهيد»: ص ١٥٩، والرازي في «المحصول»: ٢ / ٥٠٤. واعلم أنّ محمد بن عبد الوهاب أبو علي الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ) نسبة إلى جبّا - بالقصر - قرية بالبصره كما في «البدايه والنهايه» وفي «معجم البلدان» «بلد او كوره من عمل خوزستان (...) حتى جعل من لا خبره له جبّا من اعمال البصره، وليس الأمر كذلك». وهو من أئمه الاعتزال ورئيس علماء في عصره وإليه تنسب الطائفة الجبائية. له آراء ومقالات انفراد بها في مذهبه الكلامي. وهو أكبر معلّم للأشعري قبل أن يرجع هذا الأخير عن مذهب الاعتزال ويردّ على معتنقيه. ويعدّ الجبائي واحداً من ثلاثه أعلام من المعتزله يردّ ذكرهم كثيراً في أصول الفقه والاثن الاخران هما: القاضي عبد الجبار، وأبو هاشم نجل المترجم له. دفن المترجم له بجبّي.
- ٤- لا يخفى أنّ المراد بالعام ليس عام المصطلح، إذ العام المصطلح على التحقيق يدلّ على الخاص بعنوان المطابقه، نعم لا يدلّ خصوص الخاص.

أقلّ المراتب معلوم المراد جزماً ، ولا دلالة على ما فوقه.

احتجّ الشيخ : بأنّ اللفظ يدلّ على القلّة والكثرة ، فإذا صدر عن الحكيم ولم يبيّن القلّة ، فعلم عدم إرادتها ، فيحمل على إرادته الكلّ حيث لا قرينه على غيره ، لنألا يلغو كلام الحكيم (١).

واحتجّ الجبائيّ : بأنّ لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائقه ، فكان أولى (٢).

وأجيب عن الأوّل (٣) : بأنّ الأقلّ معلوم الإرادة جزماً ، فيعمل عليه ويتوقّف في الباقي حتى يتبيّن ، وهو لا ينافي الحكمه.

وعن الثاني (٤) : بمنع كون اللفظ حقيقه في كلّ واحد من المراتب ، بل هو للقدر المشترك بينها ، مع أنّ ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني إذا لم يظهر قرينه على التعيين ، فهو ممنوع ، بل التحقيق التوقّف والإجمال حتى يظهر المراد.

أقول : والتحقيق (٥) أن يقال :

صور استعمال الجمع المنكر

إنّ الجمع المنكر يتصوّر استعماله على صور :

الأولى : الإخبار عنه ، بمثل : جاءني رجال ، وله علىّ دراهم.

ص : ٤٩٦

١- مع التفحص لم أجد عين الكلام في «العهده» ، ولعلّ ما نقله المصنّف وما حكاه المحقّق عن الشيخ وذكره في «المعالم» إشارة إلى ما أورده الشيخ في «العهده» : ١ / ٢٩٤ و ٢٩٥.

٢- من حملة على بعض حقائقه ، راجع «المحصل» : ٢ / ٥٠٤.

٣- وهذا جواب عن احتجاج الشيخ على سبيل المعارضه وهو لصاحب «المعالم» : ص ٢٦٧ على ما يظهر.

٤- وهو أيضا لصاحب «المعالم» : ص ٢٦٧ في جوابه على الجبائيّ.

٥- في الجواب عن الشيخ.

والثانية : الحكم عليه بشيء ، مثل : أحلّ الله بيوعا.

والثالثة : الأمر بإيجاده ، مثل : أقم نوافل.

والرابعة : جعله متعلّقا للمأمور به ، مثل : أعط ثلث مالى رجالا أو علماء أو أضفهم فى أيام وصم أياما ، ونحو ذلك.

أمّا الصّوره الأولى : فقد لا يراد من الإخبار معرفه حال المخبر عنه ، ولا يقصد إلّا إسناد الفعل إليه ، والمقصود بيان تحقّق ذلك الفعل من فاعل معيّن عند المتكلّم غير متعيّن عند المخاطب ، كما فى قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (١). ففى مثل ذلك لا يقتضى الحكمه حمل اللفظ على العموم أصلا ، ويبقى فى الجمع إفاده الكثره ، ولمّا لم يتعيّن من اللفظ ، فيعلم أنّ الأقلّ مراد جزما. فالذى نستفيده من المثالين الأولين (٢) بعنوان الجزم ، هو مجيء ثلاثه رجال وثبوت ثلاثه دراهم.

وأمّا الصوره الثانيه : فإذا كان المراد بيان الحكم للبيوع ، فلا بدّ من معرفه أشخاصها بصيغه خاصّه بها أو بما يعمّها ، فلا يتأتّى الجواب المذكور فيها.

وحملها على الأقلّ ينافى الحكمه لعدم التعيين ، إلّا أن يرجع ذلك المثال أيضا الى الصوره الأولى ، فيكون الإشكال فى تعيين البيع لا فى تعيين البيوع ، بأن يقال : لا إجمال فى بيان العدد بحيث ينافى الحكمه وهو المقصود بالذات فى هذا المثال كما فى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٣). وإنّما يحتاج الى البيان فى غيره ،

ص : ٤٩٧

١- القصص : ٢٠.

٢- المذكورين فى الصوره الاولى.

٣- القصص : ٢٠.

وهو تعيين أشخاص البيع كتعيين الرّجل ، فيحتاج في المثال المذكور الى الذّكر والتفصيل ، وهو خلاف المفروض ، فإنّ المفروض أنّ المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومه حاله كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم.

ومما ذكرنا (1) ، يظهر أنّ ما أورد على الجواب المذكور بالنقض (2) ، بأنّه إذا حصل عدم المنافاه للحكمه بحمل اللفظ على القدر المتيقّن من مدلوله ، فيجرب ذلك في المفرد المعرّف أيضا ، فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمه ، لا يتم (3) إلّا أن ينزل كلام المستدلّ والمجيب على بعض هذه الصّور (4) لا- مطلقا ، لأنّ إرادته حليته بيع غير معيّن في قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (5) ، لا يعقل له فائده وحكمه أصلا ، بخلاف الكلام (6) في مطلق الجمع المنكر.

وأما الصّورتان الأخيرتان (7) : فإنّ أريد منهما (8) مثل ما أريد في قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (9) ، فالحكمه تقتضى الحمل على العموم وإن

ص: ٤٩٨

- ١- من الفرق بين الصّورتين وكون الكلام في إحداهما غير الكلام في الأخرى.
- ٢- نقل أنّ الذي أورد ذلك هو المحقّق السلطان في حاشيته على المعالم.
- ٣- هذا خبر لقوله : أنّ ما أورد.
- ٤- أي الصوره الثانيه بأن يقصد التعيين بنفسه لا أن يقصد مجرد صدور الفعل عن واحد.
- ٥- البقره : ٢٧٥.
- ٦- على الصوره الاولى دون الثانيه.
- ٧- الثالثه والرابعه المتصوّره.
- ٨- يعنى ما كان المعيّن عند المتكلّم والمبهم عند المخاطب وسيوضح لك ذلك في قوله : فالعمده في تحقيق المسأله إرجاع الأمر الى أنّ المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعيّن عند المتكلّم المبهم عند المخاطب. هكذا عن «التوضيح».
- ٩- القصص : ٢٠.

وإن أريد الإتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم ، فلا يحتاج الى الحمل على العموم أصلا ، بل يحصل الامتثال بأقل الأفراد ، إذ يحصل الامتثال بإيجاد الطبيعه في ضمن فرد ، فهو من باب التخيير المستفاد من الأمر بالكلية .

فكما أنّ قولك : جئني برجل ، يقتضى الامتثال بإتيان أى رجل يكون ، فكذلك فيما نحن فيه ، إذ كما أنّ كلّ رجل يصدق عليه أنّه رجل ، فكذلك كلّ رجال يصدق عليه أنّه رجال ، ولَمّا كان ذلك في معنى التخيير ، والتخيير بين الأقل والأكثر لا يقتضى إلّا كون الأكثر أفضل ، فالأقلّ متيقن المراد .

فالعمده في تحقيق المسأله إرجاع الأمر الى أنّ المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم ، المبهم عند المخاطب أو مجرد الطبيعه المبهمه ، فعلى الأوّل لا بدّ أن يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمه ، وعلى الثاني يكتفى بالأقلّ لأصالة البراءه عن الزائد وحصول الامتثال بالأقلّ . وأما حصول العلم بإرادته الأقلّ والشك في الباقي ، فهو مشترك بين المعنيين .

ثمّ لا بدّ أن يعرف أنّ اللفظ أظهر في أى المعنيين ، والظاهر في الصوره الاولى (1) ، بل المتعين هو الأوّل ، وكذا في الصوره الثانيه . وأمّا في باقى الصور فالأظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالأقلّ الى أن يظهر من الخارج إرادته التعيين ، فإمّا يحمل على العموم ، أو ينتظر البيان إن كان له مجال .

ثمّ إنّ ما ذكرنا ، أنّ الحكمه تقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج إليه ، إنّما هو

ص : ٤٩٩

١- المراد منها مثل جاءني رجال ، ويحتمل أن يكون المراد من الصوره الأولى هي الأولى من الصورتين الأخيرتين فيكون المراد من قوله : فالعمده في تحقيق المسأله ، مسأله الصورتين الأخيرتين لا كليّه المسأله في الجمع المنكر وهو خلاف الظاهر . هذا على ما في الحاشيه .

إذا لم يكن الإجمال مقتضى الحكمه ، وإلّا فقد يكون مقتضاها الإبهام إذا لم يكن وقت الحاجه الى بيانه ، ولكن لما كان الأصل عدم تلك الحكمه ، والظاهر فى أكثر الخطابات أنّها وقت الحاجه ، فيحمل على العموم.

ثم إنّ كلام المجيب ظاهر فى أنّ الأقلّ متيقّن الإراده ، والباقي مشكوك فيه ، وهذا لا يتمّ مطلقا ، فإنّ الأمر الدالّ على التخيير فى إيجاد الطبيعه لا يبقى معه شكّ فى عدم وجوب الأزيد من أقلّ الأفراد.

فقول القائل : أعط زيدا دراهم ، على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعه المبهمه مطلقا ، لا يجعله من باب : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (١) نصّ فى إجزاء ثلاثه دراهم ، ولا يبقى معه شكّ فى عدم وجوب الأزيد.

ثم إنّ الظاهر أنّ مراد الجبائى الحمل على الجميع من حيث إنّ مجموع معانيه المشترك فيهما لفظا ، لا من حيث إنّّه هو أحد معانيها. فعلى هذا يصحّ معنى عمومه الأفرادى والجمعى كليهما ، فيتّجه الجواب بمنع الاشتراك أوّلا ، وبمنع الظهور فى الجميع ثانيا ، وبمنع أولويّه إرادته الجميع ثالثا.

والقول بأنّ الحمل على الجميع أحوط ، معارض بأنّه قد يكون خلافه أحوط.

وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال (٢) : أنّ منع الاشتراك اللفظى لا يضرّ المستدلّ إذ يكفيّه كون هذه المراتب من أفراد الحقيقه ، وكون هذا الفرد يشمل جميع الأفراد (٣).

ص : ٥٠٠

١- القصص : ٢٠.

٢- هذا تفريع على قوله : أنّ الظاهر أنّ مراد الجبائى ... الخ.

٣- فالوجه منع كون هذا موجبا للأولويّه. واعلم أنّ المورد هو سلطان المحققين فى حاشيته على «المعالم» ص ٢٩٦.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القول بدلاله الجمع المنكر على العموم ليس من جهه دلالة اللفظ حقيقه ، بل على مذهب الجبائي أيضا ، فإنّ حمله على الجميع ليس من جهه أنّه أحد معانيه ، بل لأنّه يشمل جميع المعاني. فانقدح من ذلك أنّه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره يكون مجازا ، فتأمل.

تذنيب : في أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه

الحق أنّ أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه ، ثلاثه (٢).

وقال بعض العامّه : إنّ اثنان (٣) ، والقول : بعدم جواز إطلاقها على الاثنتين مطلقا (٤) شاذّ ضعيف. ولا- فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضماثرهما (٥).

ص: ٥٠١

-
- ١- فالوجه منع كون هذا موجبا للألويّه. واعلم أنّ المورد هو سلطان المحققين في حاشيته على «المعالم» ص ٢٩٦.
 - ٢- كما ذهب إليه الشريف المرتضى في «الذريعه»: ١ / ٢٢٩ ، والبهائي في «الزبدّه»: ص ١٢٧ ، والعلامة في «التهذيب»: ص ١٢٩ ، والمحقّق في «المعارج»: ص ٨٨ ، والشيخ في «العدّه»: ١ / ٢٩٨ وابن الشهيد في «المعالم»: ص ٢٦٧ ، والرازي وأبو حنيفه والشافعي كما في «المحصول»: ٢ / ٥٠٠ ، وفي «الفصول» ص ١٧٧ : فالأكثر على أنّه ثلاثه وهو المختار.
 - ٣- كالقاضي وأبي إسحاق وجمع من الصحابه والتابعين كما عن «المحصول»: ٢ / ٥٠٠ ، ومالك وجماعه كما عن «المستصفي» : ٢ / ٤٧.

٤- أي ولو مجازا.

٥- وجمع الموصول واسم الاشاره واسم الجمع ، هذا كما في الحاشيه.

والظاهر أنّه لا نزاع في نحو : نحن ، وإنا ، وجئنا ، لأنه موضوع للمتكلّم مع الغير ولم يوضع لتثنيه المتكلّم لفظ.

لنا : تبادل الزائد على الاثنين عند الإطلاق وعدم تبادل الاثنين ، ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنيه والجمع علامات وأمارات مثل ، الألف والنون ، والواو والنون ، وغير ذلك.

احتجوا بقوله تعالى : (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ) (١) للإجماع على حجب الأخوين عمّا زاد عن السدس ، فأطلق الأخوه على الأخوين فما زاد (٢) ، والأصل في الاستعمال الحقيقيه.

وفيه : أنّ الإجماع إنّما هو الدال على المطلوب ، لا الآيه.

سلمنا ، لكنّه بضمّ القرينه لا منفردا ، ومطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقيه.

وبقوله تعالى : (إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ) (٣) ، والمراد موسى وهارون عليهما السلام.

وفيه : منع الاختصاص ، بل هي لهما مع فرعون تغليبا ، مع أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقيه كما في : (مُسْتَمِعُونَ) (٤) : ويقوله عليه السلام : «الاثنان فما فوقهما جماعه» (٥).

وفيه : أنّ المراد حصول فضيله الجماعه (٦) ، مع أنّه ورد في الخبر أنّ المؤمن

ص : ٥٠٢

١- النساء : ١١.

٢- قال ابن عيّاس لعثمان حين ردّ الامّ من الثلث إلى السدس بأخوين : ليس الأخوان أخوه في لغة قومك. فقال : حجبهما قومك يا غلام. عن «المستصفى» : ٢ / ٤٧.

٣- الشعراء : ١٥.

٤- الشعراء : ١٥.

٥- «سنن ابن ماجه» : ١ / ٣١٢ ح ٩٧٢ ، «مستدرک الحاكم» : ٤ / ٣٣٤ ، «الوسائل» : ٨ / ٢٩٧ ح ١٠٧١٤.

٦- في روايه عن أبي جعفر عليه السلام : أنّ الجهني أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا رسول الله ، إنّي أكون في البادية ومعى أهلى وولدى وغلتمتى ، فأؤذّن وأقيم وأصلّى بهم ، أفجماعه نحن؟ فقال : نعم ، فقال : يا رسول الله فإنّ الغلمه يتبعون قطر السماء وأبقى أنا وأهلى وولدى فأؤذّن وأقيم وأصلّى بهم ، أفجماعه نحن؟ فقال : نعم ، فقال : يا رسول الله فإنّ ولدى يتفرّقون في الماشيه فأبقى أنا وأهلى فأؤذّن وأقيم وأصلّى بهم أفجماعه نحن؟ فقال : نعم ، فقال : يا رسول الله ، إنّ المرأه تذهب في مصلحتها فأبقى أنا وحدى ، فأؤذّن وأقيم وأصلّى ، أفجماعه أنا؟ فقال : نعم المؤمن وحده جماعه. وقد علّق الشيخ الحرّ العاملى على الحديث المذكور بقوله : الصوره الأخيره جماعه مجازيه لا- حقيقته ، والمراد أنّ ثوابه يضاعف بالأذان والاقامه وإرادته الجماعه فكأنّه وحده جماعه. «الوسائل» : ٨ / ٢٩٧ باب أقل ما تنعقد به الجماعه اثنان.

وحده أيضا جماعه إذا لم يكن معه من يصلّى معه ، مع أنّ بيان اللّغات ليس من شأنه عليه السلام ، فالمقصود بيان الحكم.

وقد يجاب أيضا (1): بأنّ التّزاع إنّما هو فى صيغ الجمع لا فى لفظ الجمع ، فإنّه بمعنى مطلق ضمّ شيء الى شيء.

وفيه : أنّ المتبادر من لفظ الجماعه أيضا الثلاثه وما فوقها ، وكذلك لفظ الجمع إذا لم يقصد به المعنى المصدرى ، أعنى الانضمام. والظاهر إنّهما أيضا محلّ التّزاع ، والذي هو خارج عن محلّ التّزاع هو مادّه (ج م ع) بمعنى مطلق الضمّ والإلحاق ، فإنّه يصدق فى الاثنين أيضا حقيقه.

ص: ٥٠٣

١- المجيب هو صاحب «المعالم» : ص ٢٦٩.

لا خلاف ظاهرا فى أنّ النكره فى سياق النفى تفيد العموم فى الجملة ، ففى بعضها بالنصويته ، وفى بعضها بالظهور.

أمّا الأول : ففىما إذا وقعت بعد «لا» الكائنه لطفى الجنس ، وكذلك فيما كانت صادقه على القليل والكثير ك : «شىء» ، وفىما كانت ملازمه للطفى ك : «أحد» و «بدّ» (١) ، أو مدخوله ل : «من» (٢). ولا فرق بين كون النافى هو : «لا» ، أو «لم» ، أو «لن» ، أو غيرها (٣).

وأما الثانى (٤) : فهو ما إذا وقعت بعد «ليس» ، و «ما» ، و «لا» المشبّهتين بليس ، وقد خالف فيه بعضهم (٥).

ص : ٥٠٤

١- نحو : ما لى عنه بدّ كما نقله القرافى فى «شرح التنقيح». «منتهى الوصول» : ٧٠.

٢- نحو : ما جاء من رجل.

٣- مثل ما وليس وغيرهما.

٤- أى بالظهور.

٥- فقالوا بالعدم. ونقل عن بعض النحاه فيما إذا كان الدالّ على النفى «ليس» و «ما» و «لا» المشبّهين بليس ، فى نحو : «ليس فى الدار رجل» و «ما فى الدار رجل» و «لا رجل فى الدار» أو «لا رجل قائما» بنصب الخبر ، فحكى عن سيبويه وممن نقله عنه أبو حيان فى الكلام على حروف الجرّ ، ونقله من الاصوليين إمام الحرمين فى «البرهان» فى الكلام على معانى الحروف ، لكنّها ظاهره فى العموم لا نص فيه وذهب المبرّد إلى أنّها ليست للعموم ، وكذا الجرجانى فى أوّل «شرح الايضاح» ، والزمخشري فى «الكشاف» : ١١٣ / ٢ فى تفسير قوله تعالى : (ما لكم من إله غيرّه) وقوله : (ما تأتّيهم من آيه).

والحقّ أنّها ظاهره فى العموم.

ففى الأوّل (١) لا- يجوز أن يقال : لا- رجل فى الدّار ، بل رجلان ، و : ما من رجل فى الدار ، بل رجلان. وجواز الاستثناء بأن يقال : لا رجل فى الدّار إلّا زيدا ، لا ينافى النصوصيّة كما توهم ، كما لا ينافيها فى الأعداد ، بخلاف الثانى (٢) ، فيجوز أن يقال : ليس فى الدّار رجل بل رجلان ، و : ما فى الدار رجل ، بل رجلان. بأن يراد بالتنوين الإشاره الى الوحده العدديّه المعينه ويكون النفي راجعا الى الوحده ، ولكن الظاهر منه الوحده الغير المعينه ، فهو ظاهر فى العموم.

فالمثال المذكور (٣) إخراج عن الظاهر ، كما لو قيل : ما فى الدّار رجل إلّا زيد.

وأما سلب الحكم عن العموم كقولنا : ما كلّ عدد زوجا ، فليس حكما بالسلب عن كلّ فرد ، وهو مخرج عن هذه القاعده كما لا يخفى.

والظاهر أنّه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنيه فى ذلك ، وأنّ الحكم فى الظهور والنصوصيّة أيضا لا يختلف فيها ، فقولك : لا رجال فى الدار ، أيضا نصّ فى العموم ، لكنّه نصّ فى أفراد الجموع ، وإن قلنا بكونه ظاهرا فى عموم الأفراد أيضا كالجمع المحلّى بسلب معنى الجمعيه ، ولذلك يجوز أن يقال : لا رجال فى الدّار ، بل رجل أو رجلان ، بخلاف المفرد كما مرّ.

والنهي كالتّفى فيما ذكرنا ، والظاهر أنّ النكره فى سياق الاستفهام أيضا مثلها فى سياق النفي فى إفاده العموم (٤).

ص: ٥٥

١- أى نفي النصوصيّة.

٢- أى الظهور.

٣- أى ليس رجل فى الدار بل رجلان.

٤- لا فرق بين أن يكون الاستفهام إنكاريا أو غيره فى تلك الافاده.

النكره فى سياق الشرط

وذهب جماعه من الأصوليين الى عموم النكره فى سياق الشرط أيضا (١)، وفرعوا عليه ما لو قال الموصى : إن ولدت ذكرا فله الألف ، وإن ولدت أنثى فلها المائه ، فولدت ذكرين أو أنثيين ، فيشرك بين الذكرين فى الألف ، وبين الأنثيين فى المائه ، لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر ، فيكون عامًا.

والأظهر أنّ مرجع ذلك (٢) الى تعليق الحكم بالطبيعه ، فعمومه من هذه الجبهه كما اخترناه فى المفرد المحلّى ، وإلا فلا يستفاد العموم من اللفظ.

النكره فى سياق الإثبات

وأما النكره فى سياق الإثبات، فلا يدلّ على العموم إلا بالنظر الى الحكمه فى بعض الموارد (٣) أو بكونه فى معرض الامتنان (٤) عند بعضهم (٥).

ص: ٥٠٦

١- حكى الشهيد فى «التمهيد» ص ١٦٧ : أنه تعمّ عند جماعه من الأصوليين ، وصرّح به الجوينى فى «البرهان» وتابعه عليه الأنبارى فى شرحه له واقتضاه كلام الأمدى. وطبعا فقد خالف فيه آخرين.

٢- أى مرجع النكره فى سياق الشرط أى تعليق الحكم بالطبيعه ، فعمومه حينئذ عموم بدل الاستغراق ، ولكن لا- يختلف به التفرع. هذا كما فى الحاشيه.

٣- فإن كانت فى مقام بيان وقوع فعل منه أو عليه فى الماضى أو المستقبل نحو : جاء رجل أو : يجىء رجل أو : ضربته بعضا أو : أكرمته يوما ، فلا عموم فيه مطلقا ، وإنما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما من غير الدلاله على الخصوصيه المعينه أصلا لا ابتداء ولا إلزاما. هذا كما فى بيان المحقّق الاصفهانى فى «هدايته» : ٣ / ٢٤٣.

٤- أى تكون النكره فى سياق الإثبات فى معرض الامتنان ، وفى «التمهيد» للشهيد : إن كانت للامتنان كما ذكره جماعه عمّت. ومما فرّعوا على عمومها ظهوريه كل ماء سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض لقوله تعالى : (وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ كُمْ بِهِ) الانفال : ١١.

٥- أى على ما ذكره بعضهم ، وأما كون النسبه الى البعض من جهه الاشكال أو الخلاف فبعيد إذ الظاهر عدم الاشكال ولا الخلاف ، هذا كما فى الحاشيه.

وأما لو كانت مدخوله للأمر نحو: اعتق رقبه، فيفيد العموم على البدل، لا الشمول. وهذا العموم مستفاد من انضمام أصله البراءة عن اعتبار قيد زائد من الإيمان وغيره، فالإطلاق مع أصل البراءة يقتضيان كفايه ما صدق عليه الرقبه أي فرد يكون منه، ولذلك (١) يصح الاستثناء منه مطردا.

الفرق بين العام والمطلق من حيث اللفظ

فالفرق بين العام والمطلق، أن المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام، فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على طبيعه من حيث هي كما مر.

وهذان (٢) والوقوع في معرض الامتنان، والوقوع في كلام الحكيم وأمثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع، بل هو مستنبط من الخارج، ولذلك نحملها على الأفراد الشائعه، لأنها هي مورد الاستعمال في الإطلاقات، ولخروج كلام الحكيم عن اللغويه بمجرد ذلك، بخلاف ما دلّ عليه اللفظ بعنوان الوضع، فإنها تشمل الأفراد النادره، وإطلاق كلامهم يدل على ذلك أيضا، إلا أن بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في «تمهيد القواعد»، وليس ببعيد، والأولى التفرقة بين الفروض النادره، فيقتصر في المطلقات ونحوها على الأفراد الشائعه، ويتعدى في العمومات الى الأفراد الغير الشائعه أيضا إن لم تكن في غايه الندره.

وأما ما هو في غايه الندره، فيتوقف فيه، ويحصل الإشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على طبيعه، فإن الطبيعه لا تنفك عن واحد من أفراده فيشمل الأندر

ص: ٥٠٧

١- أي لأجل استفاده العموم من الاطلاق.

٢- أي المطلق وتعليق الحكم على الطبيعه.

أيضا ، إلبا أن يقال : لَمّا كان الحكم على الطبعه باعبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب ، فتأمل لئلا تتوهم أنّ هذا رجوع عن القول بكون الطبائع متعلقه للأحكام كما أشرنا سابقا.

ما ذكره في مقام الفرق بين المطلق و العام

ثمّ إنهم ذكروا (١) في مقام الفرق بين المطلق و العام.

أنّ المطلق هو الماهية لا بشرط شيء (٢).

و العام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة (٣).

وهذا لا يخلو عن خفاء ، فإنّ المطلق على ما عرفوه في بابهِ : هو الحصة الشائعة في جنسها ، وبعبارهِ أخرى : هو الفرد المنتشر.

وقد صرح بعضهم بالفرق (٤) بين المطلق و النكره أيضا : بأنّ المطلق هو الماهية لا بشرط شيء ، و النكره هو الماهية بشرط الوحده الغير المعينه ، وجعل الشخص المنتشر عبارهِ أخرى عنها. وغلط من قال : بأنّ المطلق هو الدالّ على واحد لا بعينه (٥) ، و أنت خير بأنّ ذلك ينافي ما ذكره في تعريف المطلق و اتّفاقهم على التمثيل بمثل : اعتق رقبه.

ويمكن توجيه ما ذكره في الفرق بين العام و المطلق ، بأنّ المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط ، و العام هو الماهية بشرط شيء ، بأنّ يقال : إنّ المراد برقبه في قوله : اعتق رقبه ، هو مثل : ما أريد بأسد في قول الشاعر : اسد على وفي الحروب نعامه ،

ص : ٥٠٨

١- ذكره الشهيد الثاني في «تمهيد القواعد» وغيره.

٢- «تمهيد القواعد» : ص ١٥٦.

٣- «تمهيد القواعد» : ص ٢٢٢.

٤- هو الشارح العميدى كما في الحاشية.

٥- وكذا قال الرازى في «المحصل» : ٢ / ٤٦٦.

أو: رجل، في مثل: رجل جاءني لا امرأه، كما أشرنا سابقا. ومقتضاه حينئذ جواز عتق أكثر من واحد في كفاره واحده.

ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلى سيما إذا كان تدريجي الحصول، فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا، لأنه مقتضى الأمر، ولا يبقى أمر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسأله اقتضاء الأمر للأجزاء، فليس الواحد مرادا من اللفظ، بل استفيد من خارج أو يقال: إن الطبيعه لا بشرط إذا تصوّر لها قيود وشرائط متعدده، فتقيدها ببعض القيود إنما يجعلها مقيدة بالنسبه الى هذا القيد بخصوصه، ولا يخرجها عن الإطلاق بالنسبه الى سائر القيود. فالرّقه في قوله: اعتق رقبه، مع قطع النظر عن التنوين، موضوعه للطبيعه لا بشرط شيء من الواحد والكثرة والإيمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد، كما مرّ الإشارة إليه، وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الأمر في هذا الكلام يتقيّد بإرادته فرد ما منه، وهذا يخرج عن الإطلاق بالنسبه الى إرادته الواحد، ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبه الى سائر القيود. فلو قيل: اعتق رقبه مؤمنه، فيحصل هناك قيدان للطبيعه ويبقى الطبيعه بعد مطلقه بالنسبه الى سائر القيود وهكذا.

ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الإطلاق بالنسبه الى غير الواحد، فحينئذ يمكن توجيه كلام بعضهم (1) في الفرق بين المطلق والنكره أيضا باعتبار الحيثيه، ف: رقبه، مطلقه بالنسبه الى عدم اعتبار غير الواحد الغير المعينه، ونكره باعتبار ملاحظه الواحد الغير المعينه، فافهم ذلك واغتنم.

ص: ٥٠٩

١- قيل أنّ المراد بذلك البعض هو الشارح السيد عميد الدين كما في الحاشيه.

تنبيه : فى عموم المفرد أشمل من عموم المثنى و المجموع

قالوا : إنَّ عموم المفرد أشمل (١) من عموم المثنى والمجموع ، وهو فى المثنى واضح ، فإنَّ عموم المفرد يشمل كلَّ فرد فرد ، وعموم المثنى يشمل كلَّ اثنين اثنين ، وخروج فرد منه غير مضرِّ إلَّا أن يعتبر منضمًّا الى الواحد من فردى الاثنيَّات المعدوده كما أشرنا فى عموم الجمع ، إلَّا أنَّه لا يتمُّ فى التثنيه المنفيِّه ، فيصدق : لا رجلين فى الدار ، إذا وجد فيها رجل واحد ، بخلاف : لا رجل فى الدار.

وأما عموم الجمع فيتمُّ فيه ما ذكره (٢) إذا أردنا منه العموم الجمعى ، على إشكال فيه أيضا ، كما أشرنا.

وأما العموم الأفرادى كما بينا ، أنَّه هو الظاهر فى الجمع المحلّى ، فلا يتفاوت.

نعم ، قد يتفاوت باعتبار النصوصيِّه والظهور ، فالنكره المنفيِّه فى المفرد نصِّ فى عموم الأفراد ، مثل : لا رجل فى الدار.

وأما الجمع المنكّر المنفيِّ ، فإمَّا لا يشمل بعض الآحاد (٣) كما يقال : لا رجال فى الدار ، بل رجل أو رجلان ، أو يكون ظاهرا فيه لو سلخنا عنه الجمعيه ، والمفرد نصِّ.

وأما فى مثل : ليس رجل فى الدار ، و : ليس رجال فى الدار ، فالمفرد أيضا أظهر فى الشُّمول ، لأنَّ فيه احتمالين : إرادته الوحده المعينّه ، والغير المعينّه ، وفى

ص: ٥١٠

١- نحو : كل رجل ولا رجل.

٢- من أشمليه المفرد فى العموم.

٣- هذا على تقدير عدم انسلاخ الجمع المنكّر عن الجمعيِّه.

الجمع احتمالات ثلاثة : العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعيه ، ونفى الجمع الواحد وإثبات الجماعات ، ونفى الجمع وإثبات الواحد أو الاثنين.

وأما المفرد المعرف والجمع المعرف ، فالأمر فيه واضح مّا مرّ ، لقله الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال إرادته العموم الجمعي والمجموعي أيضا.

ص: ٥١١

ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ، ينزل منزله العموم في المقال ، نقله في «التمهيد» (١) عن جماعه من المحققين (٢). وقال : إن أصل القاعده من الشافعي (٣). ونقل عنه (٤) كلاما آخر يعارضه ظاهرا ، وهو أن حكايات الأحوال (٥) إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال.

والأظهر أنه لا تعارض بينهما وأنهما قاعدتان مختلفتان المورد ، فالأولى هي ما كان جوابا عن سؤال ، بخلاف الثانيه.

وتفصيل القول فيهما (٦) : أمّا الأولى ، فهو أن السؤال إمّا عن قضيه وقعت وهي محتمله أن تقع على وجوه مختلفه ، وإما عنها على تقدير وقوعها كذلك.

وعلى الأوّل ، فإمّا أن يعلم أن المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الأمر أو لا يعلم ، سواء علم أنه لا يعلم أو جهل الحال.

أمّا الأوّل ، فلا عموم في الجواب ، بل هو إمّا ينصرف الى الواقعه حسب ما وقع

ص: ٥١٢

١- في «تمهيد القواعد» : ص ١٧٠ ، وهو عين كلام الشافعي كما نقل في «المحصول» : ص ٥١١ ، وفي نسخه تنزل واخرى يتنزل.

٢- كالعلامة في «التهذيب» : ص ١٣٣ ، والرازي في «المحصول» : ص ٥١١.

٣- وقال ذلك في «تمهيد القواعد» : ص ١٧٠.

٤- عن الشافعي نقل الشهيد في «التمهيد» : ص ١٧٠.

٥- الحال الواقعه والمراد هنا فعل المعصوم والحال فيما سبق هو واقع السائل.

٦- وهو المذكور عن السيد في «الذريعة» والشيخ في «العهده». هذا كما عن الحاشيه.

فى نفس الأمر.

وأما الثانى ، فإن كان للواقعه وجه ظاهر ينصرف إليه إطلاق السؤال ، فالظاهر أنّ الجواب ينزل عليه ، وإلا فيحمل على العموم لأنه هو المناسب للإرشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال. والظاهر انصراف الجواب الى إطلاق السؤال يستلزم الإبهام والإضلال.

وهذا فيما علم عدم العلم (1) واضح.

وأما فيما لم يعلم ، فهو أيضا كذلك ، لأصالة عدم العلم ، فإن علوم المعصومين عليهم السلام أيضا حادثه ، وكلّ حادث مسبق بالعدم الأزلى يقينا ، ولا يجوز نقض اليقين إلا بيقين مثله ، للاستصحاب ودلاله الأخبار الصحيحه.

وما يقال : إنّ ثبوت علمهم عليهم السلام بنفس الأمر فى الجملة ، ممّا لا شكّ فيه وهو يناقض قولنا : لا شىء من العلم بحاصل لهم ، فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشىء يقينا ، فلا يمكن الاستدلال بالقضيه الكليه فى المقام ، فهو كلام ظاهرى ، إذ ملاحظه اليقين والشك بالنسبه الى كلّ واحد واحد من العلوم لا بالنسبه الى القضايا المنتزعه عنها ، فلا يجوز نقض اليقين بعدم كلّ علم إلا بحصول اليقين بحصوله.

وما يقال : إنّ القضيه الجزئيه متيقنه الحصول وأنّ هذا الشكّ إنّما حصل من جهه هذا اليقين ، ونقض اليقين السابق إنّما هو بالشكّ الحاصل من يقين آخر. ولا يظهر اندراج هذا الشكّ فى النهى الوارد فى قولهم عليهم السلام : «لا تنقض اليقين [أبدا]

ص: ٥١٣

١- أى عدم المجيب بالواقعه الحادثه إذ لو علم انصرف جوابه الى ما علم.

بالشكّ» (١). فهو أيضا في غاية الوهن.

أما أولا: فلأننا نمنع كون الشكّ حاصلًا من جهة هذه القضية، بل قد يحصل الشكّ مع عدم العلم بهذه القضية أيضا.

وأما ثانيا: فلأن لفظ الشكّ واليقين عامّ في الحديث، ويشمل جميع الأفراد (٢).

وأما ثالثا: فلأنّ كلّ معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وإن كانت العلة نفس الشكّ والوهم. فالشكّ قد يحصل بسبب حصول الوهم، وقد يحصل بسبب أمر يقيني، وعلى أيّ التقديرين إنّما تسبّب عن شيء يقيني (٣) فإن بنى على ذلك (٤)، لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى.

نعم، يمكن توجيه كلام القائل: بأنّ من الأشياء ما هو معلوم لهم جزما، ومنها ما هو غير معلوم، وقد اختلطا، فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من أجل استصحاب عدم العلم.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا علمنا بأنّ فيما لا نعلم حاله من الأشياء من جهة المعلوميّة لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه، ممنوع، إذ لا نعلم نحن أنّ في زمره ما لا نعلم حاله من المسئولات، ما يعلمه المعصوم عليه السلام.

وأما الثاني: وهو السؤال عمّا لم يقع بعد، فهو أيضا يحمل على العموم إن لم يكن له فرد ظاهر ينصرف إليه، واحتمال أن يكون المقام مقتضيا للإبهام. فلعلّ المسئول أراد الحكم بالنسبة الى بعض الأحوال، وترك بيانه الى وقت الحاجة، مع

ص: ٥١٤

١- «التهديب»: ١ / ٨ ح ١١، «الوسائل»: ١ / ٢٤٥ ح ٦٣١.

٢- أي ويشمل الشكّ في الحديث جميع الأفراد حتى ما حصل من يقين آخر.

٣- وهو اليقين بحصول الوهم أو حصول أمر يقيني آخر.

٤- أي على كون المراد بالشكّ في الحديث هو ما لم يكن حصوله من يقين.

أنه خلاف الأصل ، لا- يلتفت إليه مع ثبوت الظهور في العموم ، فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للإيهام يكفي في الحمل على العموم.

وأما الثانيه (1) : فهو أنه إمّا نقل فعل المعصوم عليه السلام سواء علم جهه الفعل ، كما لو أخذ مالا عن يد مسلم بشاهد ويمين أو لم يعلم ، كما لو أخذ المال عن يد أحد ولم يعلم وجهه ، فلا يجوز التعدّي إلّا أن يثبت بدليل من خارج ، أو نقل حكمه في مادّه مخصوصه مع احتمال وقوعها على كميّات مختلفه يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال.

وهذه ممّا يقولون لها قضايا الأحوال وأنه لا عموم فيها ، فإنّها محتمله لاقتصاره في المادّه المخصوصه ، فتصير في غيرها مجمل الحكم ، فلا يصح الاستدلال.

وأما التعدّي في مثل قوله عليه السلام في جواب الأعرابي : «كفر» ، حيث سأله عن مواقعه أهله في نهار رمضان (2) ، فهو من جهه فهم العله كما أشرنا في باب المفهوم ، وسيجيء في باب القياس.

ولنذكر للقاعدتين مثالين :

الأولى : أنّ امرأه سألت عنه عليه السلام عن الحجّ عن أمّها بعد موتها فقال : «نعم» (3).

ولم يستفصل هل اوصت أم لا.

والثانيه : حديث أبي بكره لئما ركع ومشى الى الصفّ حتى دخل فيه ، فقال له

ص: ٥١٥

١- أي القاعده الثانيه المنقوله عن الشافعي ، وهي أنّ حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال ... الخ.

٢- «الفيقيه» : ٢ / ١١٥ ح ١٨٨٥.

٣- «صحيح البخاري» : ٣ / ٢٣ باب الحجّ عن من لا يستطيع ، «صحيح مسلم» : ٣ / ١٤٧ كتاب الحجّ الحديث ٤٠٧ ، «سنن البيهقي»

: ١ / ٣٣٥ الحديث ٢ / ١.

النبي صلى الله عليه وآله : «زادك الله حرصا ولا تعد» (١). فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشى وإن كان كثيرا ، إذ يحتمل أن يكون مشى أبي بكره قليلا ، فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة.

ص: ٥١٦

١- «مسند أحمد»: ٣٩ / ٥ ، «صحيح البخارى»: ١ / ١٩٨ باب الأذان ، «سنن أبى داود»: ١ / ١٨٢ ح ٦٨٣ و ٦٨٤ ، «سنن النسائى»: ٢ / ١١٨ باب الركوع دون الصف.

إشاره

المعروف من مذهب الأصحاب أنّ ما وضع لخطاب المشافهه من قبيل : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ، و : (يا أَيُّهَا النَّاسُ) ، ونحو ذلك لا- يعم من تأخر عن زمن الخطاب ، بل يظهر من بعضهم (١) أنّه إجماع أصحابنا وهو مذهب أكثر أهل الخلاف (٢) ، وذهب الآخرون (٣) الى العموم والشمول ، والحقّ هو الأوّل.

لنا : أنّ خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا ، وقول الأشاعره بجوازه (٤) مكابره ناشئه عن قولهم بقدم الكلام النفسى ، وجعلهم التكليف من جملته.

وفيه : مع أنّ الكلام النفسى (٥) غير معقول أنّ التكليف طلب ، والطلب أمر إضافى نسبى لا- يتحقق إلّا بتحقق المنتسبين ، والمفروض انعدام المطلوب منه ،

ص: ٥١٧

١- كصاحب «المعالم» : ص ٢٦٩ ، وفى «التهذيب» : ص ١٣٤ قال : بالإجماع ، فإنّه معلوم من دينه ضروره ، لقبح خطاب المعدوم ، وفى «الفصول» ص ١٧٩ : المعروف بين أصحابنا أنّه لا- يعم ، وقد خالف الفاضل التونى فى «الوافيه» : ص ١٢٠ مع تصريحه بأنّ قوله خلافا للأكثر ممّن صنّف فى الأصول من الشيعه والنواصب ، حيث جعلوها مختصه بالموجودين فى زمن الخطاب أو بحاضرى مجلس الوحى ، وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل آخر كإجماع أو نص أو قياس.

٢- منهم الرازى فى «المحصول» : ٢ / ٥١٣ ، والمولى محمّد صالح المازندرانى فى حاشيته قال : نقل هذا عن أصحاب الشافعى وأبى حنيفه.

٣- الآخرون من أهل الخلاف. فى «المعالم» ص ٢٦٩ قال : وذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغه لمن بعدهم. وفى «التمهيد» للشهيد : ونقل عن الحنابله أنّه يعمهم.

٤- فقد حكى عنهم أنّه يقولون بجواز تعلّقه بالمعدومين وهو قضيه قولهم بقدمه.

٥- هو مدلول الكلام اللفظى.

فينتفى الطلب بانتفاء المطلوب منه ، فينتفى الطلب بانتفاء جزئه .

والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع أنه لا- معنى له ، لا- يدفع التزام حدوث التكليف ، لانتفاء الكلّ فى الأول بانتفاء جزئه ، فيكون الكلّ حادثا .

وأیضا جواز التكليف مشروط بالفهم ، فإذا لم یجز تكليف الغافل والنائم والساهى ، بل الصّبی والمجنون ، فالمعدوم أولى بالعدم ، وكلّ ذلك عند القائلین بتحسين العقل وتقييحه ، واضح .

وأیضا ، المفروض كون تلك الألفاظ موضوعه للحاضر بحكم نصّ الواضع ، والتبادر وصّحه سلب الخطاب عن مخاطبه المعدوم ، والملفّق من الموجود والمعدوم ، فالأصل إرادته الحقيقه ، ولا یجوز العدول عنه إلّا مع ثبوت المجاز ، وهو موقوف على جوازه أوّلا ، وعلى ثبوت القرينه ثانيا .

أمّا الأول : فممنوع ، لما ذكرنا من استحاله الطلب عن المعدوم .

فإن قلت : إنّ الطلب من المعدوم قبيح إذا كان على سبيل الخطاب الحقيقى المنجز ، لم لا یجوز الطلب عنه على سبيل التعليق ؟

قلت : أوّلا- : أنّ الطلب التعليقى أيضا لا محصّل له فى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا ، وإنّ حقيقه ذلك یرجع الى إعلام الموجودین بأنّ المعدومین یصیرون مكلفین بذلك حين وجودهم وبلوغهم ، لا الطلب عنهم بالفعل بإتيان المطلوب إذا وجدوا ، وإنّ ذلك ليس من قبيل (1) : أنت وزید تفعلان كذا .

ص : ٥١٨

١- أى من باب التغليب وتنزيل الغائب منزله الحاضر مجازا وتوجيه الخطاب فعلا إليهما ، وهذا الكلام بناء على عدم كون لفظ ليس فى المتن يكون عطفًا على المنفى ، هذا كما فى الحاشیه .

وثانيا : على تسليم جواز ذلك (١) أو أنّ المراد من التجوّز هو إعلام الموجودين بأنّ المعدومين يصيرون مكلفين وأمرهم بتبليغهم ذلك إيّاهم.

نقول : إنّ ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهيه مجازات إن أريد التغليب (٢) وهو كما ترى. وإن أريد استعمال اللفظ فى الحقيقى والمجازى على البدل ، فهو غير جائز أيضا ، على ما حقّقناه سابقا.

وما يقال فى دفع ذلك : من أنّ جميع الخطابات معلّقه على شرائط التكليف ، وهى مختلفه بالنّسبه الى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته ، وهذا أمر واحد لا تعدّد فيه ، فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى.

ففيه : أنّ التحقيق أنّ الخطابات المشروطه لا- تتعلّق بفاقدى الشرائط قطعاً ، كما حقّقناه سابقاً ، والتعليق لا- يصحّ من العالم بالعواقب ، وقد بيّنا فى مباحث الأوامر معنى الواجب المشروط ، فلا نعيد. فالخطابات المطلقه لا تتعلّق إلّا بالواجدين ، والغرض من التعليق بالشرط هو إعلام الحال ، وأنّ الفاقد للشرط إذا صار واجداً ، فيتعلّق به الحكم حينئذ ، وقد بيّنا سابقاً أنّ الأصل فى الواجبات هو الإطلاق حتّى يثبت التقييد بدليل ، فلم يتعلّق المطلقات إلّا بمن وجد الشرائط الثابته ، سواء قارن ذكر الشرط لأصل الخطاب أو ثبت من دليل خارج ، فثبت لزوم إرادته المعنيين

ص: ٥١٩

١- أى على تسليم جواز الطلب عن المعدومين كما فى حاشيه.

٢- وهو ما غلب أحد المتصاحبين أو المتشابهين على الآخر بأن حمل الأمر متّفقا معه فى الإسم ثم سمي ذلك الإسم وقصد إليهما جميعاً مثل الشمسين للشمس والقمر ، والحسنين للحسن والحسين عليهما السلام وما شابه ذلك. والكلام فى الجمع نظير الكلام فى التثنيه ، كالثانيتين ، وادخلوا الباب سجداً ، وما شابه ذلك.

الحقيقى والمجازى فى الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت (١) ، بخلاف الخطابات المشروطه ، وبطل التنظير والمقايسه .

وأما الثانى (٢) : فمعدوم ، لأن المفروض انتفاء الدليل عليه ، والاشتراك فى أصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافه ، لا يثبت الخطاب كما لا يخفى .

وممّا ذكرنا ، يظهر أنّ القول (٣) بأنّ تلك الخطابات بالنسبه الى المعدومين من باب المكاتبه والمراسله الى النائى ، فكما أنّه يجوز الخطاب فى الكتاب الى من لا يصل إليه إلّا بعد سنه أو أزيد ، فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبه من سيوجد ولو بعد مدّه بهذا الكتاب ، لا وجه له ، لأنّ الكلام فى المكاتبه والمراسله بعينه ، هو ما ذكرنا ، لأنّها لا تصحّ إلّا الى الموجود الفاهم إذا أريد منه الطلب الحقيقى ، وإلّا فيكون (٤) المراد من المكاتبه أيضا هو العمل على ما يشمله من الأحكام من باب الوصيه ، لا التكلّم والتخاطب ، مع أنّ احتمال ذلك (٥) لا يكفى ، ولا بدّ للمدعى أن يثبت ذلك .

فإن قلت : فإذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز ، فما الذى يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم؟

قلت : أخبر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله بأنهم إذا وجدوا يصيرون مخاطبين (٦)

ص: ٥٢٠

١- المعدومون لو أريد.

٢- وهو ثبوت القرينه للمجاز على فرض جوازه.

٣- وقال فى مضمون هذا الكلام الفاضل فى «الوافيه» : ص ١٢٣ .

٤- أى وإن لم تكن المكاتبه والمراسله الى الموجود الفاهم فيكون المراد .. الخ .

٥- أى جعلها من باب المكاتبه .

٦- المراد من كونهم مخاطبين أى كونهم فى حكم المخاطبين من باب المجاز وإلّا فلا خطاب حقيقه على ما ذكره المصنّف .

مكّلفين بهذه الأحكام ، وأخبر رسوله خلفاءه عليهم السلام وهكذا.

ولا- يلزم من ذلك إخبار المعدوم حتّى يلزم محذور القبح السابق الوارد فى خطاب المعدوم ، لأنّ ذلك إخبار الموجود بحال المعدوم ، وذلك معنى ادّعائهم الإجماع على الاشتراك.

فالحاصل ، أنّنا لا نقول بمخاطبه المعدومين بهذه الخطابات ، لا حقيقة ولا مجازا ، بل نقول باشتراكهم معهم فى الحكم بدليل آخر من الإجماع والضّرورة والأخبار الواردة فى ذلك المدّعى فيها التواتر من غير واحد.

فإن قلت : لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا ، بمعنى إخبار الموجودين بأنّ المعدومين مكلفون بذلك بقريته اشتراكهم فى التكليف الثابت بالإجماع والضّرورة ، أو قلنا بعدم شموله أصلا ، وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الإجماع والأخبار الواردة فى ذلك ، فأى ثمره للنزاع بين القول بكونه حقيقة فى الأعمّ أو مجازا فى خطاب الملقّ من الموجود والمعدوم ، أو عدم الشّمول أصلا ، وثبوت الاشتراك من الخارج؟

قلت : يظهر الثّمرة فى فهم الخطاب ، فإنّ خطاب الحكيم بما له ظاهر ، وإرادته غيره بدون قريته ، قبيح.

فإن قلنا : بتوجه الخطاب الى المعدومين ، فلا بدّ لهم من أن يبيّنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم ، وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب ، بل ولا- يجوز لهم ذلك ، بخلاف ما لو اختصّ الخطاب بالحاضرين ، فيجب على المتأخّرين التحرى والاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين وطريقه إدراكهم ولو بضميمه

ومنها أصل عدم النقل ، وأصل عدم السّقط والتّحريف ، وعدم القرينه الحالیه الدّالّه على خلاف الظاهر ، وأمثال ذلك.

وربّما يذكر هنا ثمره أخرى (٢) ، وهو أنّ شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرائع والأحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع ، هو أن يكونا من صنف واحد ، فوجوب صلاه الجمعة مثلاً على الحاضرين مع كونهم يصلّون خلف النّبىّ صلى الله عليه وآله أو نائبه الخاصّ ، لا- يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك (٣) ، لاختلافهم في الصّنف من حيث إنّهم مدركون للسّليطان العادل أو نائبه ، بخلاف الغائبين. فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين ، يمكن الاستدلال بإطلاق الآيه على نفى اشتراط حضور الإمام عليه السلام أو نائبه ، بخلاف ما لو اختصّ بالحاضرين ، لأنّهم واجدون للسّليطان العادل أو نائبه ، فلا يمكن التّعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصّنف ، وأنت خبير بما فيه ، إذ اعتبار الاتّحاد في الصّنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم. واحتمال مدخلية كونهم في عصر النّبىّ صلى الله عليه وآله أو أنّهم كان صلاتهم خلفه ، وأمثال ذلك في الأحكام الشرعيه ، وحصول التفاوت بذلك ، وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفه ، والتفاوت ممّا يهدم أساس الشّريعه والأحكام رأساً كما لا يخفى.

ص: ٥٢٢

-
- ١- راجع الفائده الرابعه من «الفوائد» للفاضل الوحيد البهبهاني : ص ١٠٦ ، ففيها مزيد من البيان. كما راجع «الفصول» : ص ١٨٤.
 - ٢- وهو المفهوم من كلام الفاضل البهبهاني في «الفوائد» ص ١٥٤ ، وراجع ما ذكره في «الفصول» : ص ١٨٤ في هذا المقام.
 - ٣- أي للصلاه خلف النّبىّ صلى الله عليه وآله أو نائبه الخاص.

ومدخلية حضور السلطان أو نائبه فيما نحن فيه على القول به ، إنما هو من دليل خارج من إجماع أو غيره (١) ، فحينئذ (٢) نقول : لو أورد على القول باشتراط السلطان أو نائبه ، بإطلاق الآيه ، واستدلّ به على إبطال الاشتراط ، إنّ وجه عدم التقييد فى الآيه بهذا الشرط كون الخطاب مختصاً بالحاضرين وورود الآيه مورد الغالب ، وهو حصول الشرط يومئذ ، فالواجب بالنسبه إليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط.

نعم ، لو كان الخطاب شاملاً للغائبين لتّم الاستدلال بإطلاق الآيه (٣) فى دفع الاشتراط للزوم القبيح بإيراد المطلق وإرادته المشروط.

والحاصل ، أنّ القول بأنّ الإجماع ثبت على الاشتراك إلّا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له ، إلّا لزوم ادعاء الإجماع فى كلّ واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها.

والقول بأنّ شرط الاشتراك اتّحاد الصنفين (٤) المستلزم لبيان أمر وجوديّ هو ما به الاشتراك بينهما ، لا يمكن تفسيره بأنّ المراد أنّ الفريقين مشتركان إلّا ما وقع النزاع فيه ، فيكون كلّ ما لم يقع فيه النزاع صنفهما [صنفاً] متّحداً ، وما وقع فيه

ص: ٥٢٣

١- كالضروره مثلا والاخبار الوارده فى ذلك.

٢- أى حين ثبوت مدخلية حضور السلطان أو نائبه فيما نحن فيه من دليل خارج من اجماع أو غيره.

٣- بأن يقال على النافى ، أنّ الآيه على اطلاقها تقتضى ثبوت الوجوب مطلقا واراده المشروط ، وإنّ الشرط لم يكن حاصلًا لهم ، فلو كان مشروطا بشرط مفقود لهم لزم التنبيه ، فلمّا لم يتّبه فهو مطلق ، فيكون مطلق الوجوب.

٤- أى العنوانين.

فتحقيق المقام (١)، أنّ المستفاد من الأدله هو ثبوت الاشتراك مطلقا ، ولزوم ادعاء الإجماع بالخصوص فى كل واقعه واقعه ، مجازفه ، والواجب المشروط مطلق بالنسبه الى واجد الشرط ، ومقيد بالنسبه الى الفاقد ، ولا مدخلية فى ذلك لزمان الحضور والغيبه من حيث هو ، فلو وجد الغائب الشرط ، يصير الواجب بالنسبه إليه مطلقا ، كما لو فقد الواجد فى زمان الحضور. وقد يتحصّل الشرط بنفس زمان الحضور فيظنّ أنّ التفاوت إنّما كان من جهه زمان الحضور ، وأنّ ذلك صار سببا (٢) لاختلاف الصنف.

فلو فرض (٣) فى زمان النبى صلى الله عليه وآله أسر جماعه من المسلمين بغته فى أيدي الكفّار وإذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصته صلى الله عليه وآله إيّاهم فى صلاه الجمعه ، فلا ريب أنّه لا يجب عليهم صلاه الجمعه حينئذ على القول بالاشتراط.

ولو فرض ظهور صاحب الزمان صلوات الله عليه اليوم ، أو نائبه الخاص ، فلا ريب أنّه يجب على من أدركه إقامه الصلاه ، فآل الكلام الى أنّ الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه ، لا الغيبه والحضور ، فبعد ثبوت الاشتراط ، لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه ، فالكلام إنّما هو فى إثبات الاشتراط وعدمه. وكون مجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمه النبى صلى الله عليه وآله ومصليين خلفه ، مثبتا للشرط كما ترى ، إذ أمثال ذلك ممّا لا يحصى ، ولم

ص: ٥٢٤

١- فى ابطال هذه الثمره.

٢- أى التفاوت من جهه زمان الحضور صار سببا لوقوع النزاع.

٣- بيان لفساد هذا الظنّ.

يقول أحد بذلك في غير ما نحن فيه ، وبعد تسليم الشرط ، فلا فرق بين الفريقين.

نعم ، على القول بالاشتراك مطلقا ، بمعنى أنّ الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ، ومشروط مع فقدته مطلقا ، ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط. فإذا استدللّ الثّافي للشرط على المثبت بإطلاق الآيه ، فيمكنه حينئذ الردّ (١) بأنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب ، والإطلاق بالنسبه إليهم لعلّه لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ، ونحن فاقدون له ، فلا يجب علينا. ولو كان الخطاب مع الغائبين أيضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وإرادته خلافه ، فالمستدلّ بإطلاق الآيه يريد نفى الاشتراط مطلقا.

والمجيب ، بأنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلاله ذلك على ما ادّعاه ، لا إثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين ، وهم صنف مخالف للغائبين ، فلا بدّ للمستدلّ للاشتراط ، التمسك بدليل آخر ، فإذا عورض ذلك الدليل (٢) بهذا الإطلاق ، فيجيب : بأنّ الإطلاق ليس متوجّها الى الغائبين ، فرجع الثّمرة الى فرع من فروع الثّمرة الأولى ، وهو أنّ الخطاب إذا كان مع الغائبين ، فيجب أن يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب ، وهو الإطلاق كالحاضرين ، بخلاف ما لو لم يكن كذلك.

وبالجملة ، حاصل مراد من ذكر هذه الثّمرة (٣) بعد تفسير اشتراط اتّحاد الصّنف بعدم كونه ممّا وقع النزاع فيه ، أو وقع الإجماع على عدم الاتّحاد ، أنّه لا نزاع أنّ

ص: ٥٢٥

١- أي فيمكن للمثبت حينئذ الردّ على الثّاني.

٢- وهو الدليل الذي قد تمسك به المثبت.

٣- راجع كلام الوحيد في «الفوائد» : ص ١٥٣.

صلاه الجمعہ مثلا واجبه على المشافهين لأنهم كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وآله ، وعلى كل من هو مثلهم في وجوب المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيامة ، فالقدر المسلم من الإجماع ، هو ذلك (١).

وأما المعدومون الفاقدون لذلك ، فلا إجماع على مشاركتهم ، فحينئذ يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين ، فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم أيضا من غير تقييد بوجود المنصوب ، لإطلاق الآيه.

ويرد عليه : أنّ المعيار في المشاركة إذا كان هو الإجماع ، فلا ريب أنّ القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلاة هو ما داموا واجدين للصلاة خلف النبي صلى الله عليه وآله أو من ينصبه ، فإذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب (٢) بمسافرتهم أو ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي صلى الله عليه وآله وغير ذلك ، فلا ريب أنه لا إجماع على مشاركتهم حينئذ مع المدرسين ، فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين (٣) ، فإذا أثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين ، وجوب الصلاة على الفاقدين منهم أيضا لأجل العموم ، فلا بد أن يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم أيضا لأجل العموم ، فيصير هذا من ثمرات الإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب ، لا من ثمرات التعلق بالغائبين أو الحاضرين. ومع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين ، فلم

ص: ٥٢٦

-
- ١- أي كون صلاة الجمعہ مثلا واجبه على المشافهين ، وكون الواجدين من المعدومين مشاركين لهم في ذلك.
 - ٢- قال في الحاشية : الأولى لفظ المنصوب. واعتقد ان لا داعي لهذه الأولويّه مع صحه ما ذكره.
 - ٣- أي المشافهون الفاقدون ، مشاركون للفاقدين من المعدومين.

لا يحصل الشك في عمومته للفاقدين على القول بشموله للمعدومين أيضا!

ولو فرض لك في ذلك توهم وتفرقه لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص ، فقد عرفت أنّ ذلك على تقدير صحته ، رجوع الى الثمرة الأولى. فثمره نفى اشتراط إذن المعصوم عليهم السلام إنما يترتب على ما ذكر ، على دعوى العموم ، لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين ، يعنى أنّ العموم لَمَّا كان غير مقيد بوجودان الإذن ، وهو شامل للفاقد والواجد ، فينتفى اشتراط الإذن ، لا أنّ الخطاب لَمَّا كان للمعدومين قاطبه فانتفى اشتراط الإذن.

ودعوى كونهما (1) مساوقين ، بمعنى أنّ كلّ معدوم فهو فاقد ، وكلّ موجود فهو واجد ، مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم ، باختلاف الأحكام بالعنوانات وإن تصادقت مصاديقها ، قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام.

فإن قلت : على القول باختصاص الخطاب بالموجودين ، خرج الفاقدون منهم بالدليل.

قلت : على القول بشموله للمعدومين ، خرج الفاقدون منهم أيضا بالدليل. فإنّ الدليل إن كان هو فقدان الشرط ، فهما مشتركان فيه ، وإن كان شيء [شيئا] آخر ، فلا بدّ من بيانه.

لا- يقال : أنّ التخصيص الأوّل مرضىّ دون الثانى لكون الباقي أقلّ ، لأنّ المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ، ومع ملاحظه الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم (2) فى جنب الموجود ، يندفع هذه الحزازه.

ص: ٥٢٧

١- اى العدم والفقدان وكذا الوجود والوجدان.

٢- بفتح الضاد وهو يعنى أنّ المعدوم وإن كان كثيرا ، بل أضعاف الموجود إلا أنّ بقاء فرد الموجود تحت الخطاب يكفى ، فالباقي ولو كان عدد قليل لكان أكثر من آلاف أعدام ، لشرافه الوجود ، هذا كما فى الحاشيه.

احتجّ المخالف (١): بأنّ رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ، ولا معنى للرساله إلّا تبليغ الخطاب.

وباحتجاج العلماء (٢) في جميع الأعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابه الى الآن من دون نكير ، وذلك إجماع منهم.

والجواب عن الأوّل : منع المقدمه الثانيه (٣) إن أريد تبليغه على سبيل المشافهه ، وعدم لزوم الخطاب لو أريد ما يعمّ أيضا الموجودين بإخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذى قصد من الحاضرين ، ومشاركه الرسول بينهم لا تقتضى أزيد من ذلك.

والجواب عن الثانى : منع أنّ احتجاجهم عليهم من جهه أنّ الخطاب متوجّه اليهم ، بل لإثبات أصل الحكم فيما جهل أصل الحكم أو اختلف فيه ، وبعد ثبوت أصل الحكم فى الجملة ، فيعترفون بثبوتها لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين فى الأحكام بالإجماع والضرورة.

ونظير ذلك (٤) فى الفقه كثير غايه الكثره ، ألا ترى أنّ المتخاصمين فى انفعال

ص: ٥٢٨

١- وهو القائل بتوجه الخطاب الى المعدومين أيضا ، وهو من الحنابله كما فى «الفصول» : ص ١٨٣ ، وذكر مضمونه فى «المعالم» : ص ٢٦٩.

٢- هذا دليل آخر للقائل بشمول الخطاب للمعدومين وذكره فى «المعالم» : ص ٢٧٠ أيضا.

٣- وهى قول الخصم ولا معنى للرساله إلّا تبليغ الخطاب.

٤- أى نظير احتجاج العلماء بتلك الخطابات لإثبات أصل الحكم فيما جهل أصل الحكم أو اختلف فيه.

الماء القليل بملاقاه النجاسه وعدمه (١) إذا أورد أحدهما على الآخر بروايه تدلّ على مذهبه في بعض الأفراد كالزوايه الدالّه على أنّ الطير إذا وطئ العذره ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضؤ به للقائل بالنجاسه (٢). والزوايه الدالّه على عدم تنجس القربه بموت الجرذ فيها (٣) لخصمه ، لا يردّ أحدهما على الآخر بأنّ ذلك في مورد خاصّ ، ولا يشمل العذره الدّم والبول ولا عدم جواز التوضؤ عدم الشرب ، وكذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ، ولا القربه غيرها من المياه القليله ، بل دفع أحدهما دليل الآخر إنّما هو من جهه القدرح في السند أو الدلاله أو الاعتضاد أو غير ذلك ، وذلك لأنهما يسلمان أنّ عدم الفرق بين أفراد النجاسه وأفراد المياه إجماعيّ ، فالغرض من الاستدلال إثبات نفس الحكم ، لا عمومه وشموله.

ص: ٥٢٩

١- كما نقل عن ابن أبي عقيل بعدم انفعاله. ففي «المختلف» العلامه ص ١٧٦ باب المياه وأحكامها : اتفق علماؤنا إلّا ابن عقيل على أنّ الماء القليل - وهو ما نقص عن الكر - ينجس بملاقاه النجاسه له سواء تغيّر بها أو لم يتغيّر.

٢- ما رواه الشيخ في «التهذيب» : ١ / ٤١٩ ح ٤٥ في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليهم السلام قال : سألته عن الدجاجه والحمامه وأشباههن تطأ العذره ، ثم تدخل في الماء ، يتوضأ منه للصلاه؟ قال : لا إلّا أن يكون الماء كثيرا قدر كثر من ماء.

٣- وسئل الباقر عليه السلام عن القربه والجره من الماء يسقط فيهما فأره أو جرذ أو غيره فيموتون فيهما ، فقال : إذا غلبت رائحته على طعم الماء أو لونه فأرقه ، وإن لم يغلب عليه فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذ أخرجتها طريه. «مختلف الشيعة» للعلامه ١ / ١٧٨ ، وهو في معنى روايه «الوسائل» : ١ / ١٤٠ حديث ٨ باب نجاسه الماء بتغيّر طعمه أو لونه أو ريحه أو قل حديث ٣٤٣.

وبالتأمل فى هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين (١) من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات ، مع أنه هو العمده. وادعاء أن ظهور المستند بحيث يعلمه كل أحد من الخصوم مما يحكم بديهه بفساده ، مع أن جماعه منهم ادعى أن الشراكه فى الحكم بديهيّ معلوم بالضرورة من الدين ، وهو الحقّ الذى لا محيص عنه.

وبالجمله ، قد ثبت من الضروره والإجماع ، بل الأخبار المتواتره على ما ادعى تواترها البيضاوى (٢) أيضا فى تفسير قوله تعالى : (يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) (٣) ، أن المعدومين مشاركون مع الحاضرين فى الأحكام إلا ما أخرجه الدليل ، بل الظاهر أن الدليل المخرج إنما هو من جهه عدم حصول الشرط فى المعدومين فى الواجبات المشروطه ، كالجهاد وصلاح الجمععه ، على القول باشتراط حضور السّليطان أو نائبه ، لا- من جهه تفاوت الحاضرين والغائبين ، بل لو فرض فقد الموجودين للشرط ، لكانوا كالغائبين ، ولو فرض وجدان الغائبين له ، لكانوا مثل الموجودين ، كما أشرنا سابقا.

وقد نصّ بذلك (٤) مولانا الصادق عليه السلام فى روايه ابن أبى عمير [عمر] والزبيدى فى الجهاد ، «لأنّ حكم الله فى الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلا من علّه أو حادث يكون ، والأولون والآخرون أيضا فى منع الحوادث شركاء والفرائض

ص: ٥٣٠

١- إشاره الى ردّ كلام الفاضل التونى فى «الوافيه» ص ١٢٠.

٢- تفسير البيضاوى : ١ / ٥٧.

٣- البقره : ٢١.

٤- أى الاشتراك إلا عند فقدان الشرط فى المشروط بلا تفاوت بين الحاضر والغائب.

عليهم واحده ، يسأل الآخرون عن أداء الفرائض كما يسأل عنه الأولون» (١). الحديث.

ومما يوضح ما ذكرنا ، أنّ العلماء يستدلّون في جميع الأعصار بالخطابات المفردة أيضا ، مثل : افعل ، وافعل ، ونحو ذلك ، فلا ريب في عدم شمولها ، فالمقصود إنّما هو إثبات نفس الحكم.

احتجاج بعضهم بالروايات

واحتجاج بعضهم (٢) بالروايات الواردة في أنّ كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعه نشئوا بعد النبي صلى الله عليه وآله ، وما ورد في أنّ كثيرا منها وردت في الأئمة عليهم السلام مثل قوله تعالى : (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) (٣). مندفع : بأنّ ذلك من البطون (٤) والكلام إنّما هو في الظاهر ، مع أنّه تعالى قال لليهود : (فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ) (٥). ولا ريب أنّ ذلك كلّ مجاز أريد به مطلق التبليغ ، ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما أشرنا.

ص : ٥٣١

١- «الكافي» : ٥ / ١٨ ح ١ ، «الوسائل» : ١٥ / ٣٩ ح ١٩٩٤٩.

٢- مبتدأ خبره قوله : مندفع. هذا والمراد من ذلك البعض هو الفاضل التونسي في «الوافيه» : ص ١٢٠.

٣- آل عمران : ١١٠.

٤- يعني أنّ توجه الخطاب في الآيه الى الأئمة عليهم السلام ، وكون المراد من الأئمة ، الأئمة عليهم السلام على ما ورد في الخبر مع كونهم معدومين عند نزول الآيه ، إنّما هو من البطون ، وكلامنا إنّما هو في الظاهر. ولا ريب أنّ ظاهر الخطابات الى الحاضرين مع أنّه يمكن أن يكون المراد مطلق التبليغ مجازا ، وهو يعمّ الأنصار كما مرّت الإشارة إليه سابقا ، هذا كما في الحاشية.

٥- البقره : ٩١.

ومن ذلك يندفع أيضا (١) ما احتج به من ورود الأمر بقول: لبيك ، بعد قول: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) (٢) و: لا بشيء من الآثك يا ربّ اكذب ، بعد قراءه: (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) (٣). مع أنّ لبيك لا يدلّ على كون الخطاب معهم ، بل الظاهر أنّ المراد منه إظهار الإيمان ، سيّما مع ملاحظه عدم استحبابه بعد قوله: (يا أَيُّهَا النَّاسُ) (٤) ، واستحبابه بعد قوله: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ) صلى الله عليه وآله (٥). وكذلك فى الآية الثانية ، مع أنّ غير المكذّبين مأمورون بذلك البتّه ، والمكذّبون لا يقولون ذلك.

وكذا احتجّاه (٦): بمثل قوله تعالى: (لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) (٧) ، ولعدم انحصار الإنذار فى الخطاب كما مرّ. وكذلك (٨) بقوله عليه السلام (٩): «فليبلغ الشاهد الغائب» (١٠) ، بل هو على خلاف مراده أدلّ.

وها هنا كلمات واهيه واستدلالات سخيّفه آخر لا تليق بالذّكر.

ص: ٥٣٢

- ١- وقد ذكرها حجّه له الفاضل التونى فى «الوافيه»: ص ١٢١.
- ٢- البقره: ١٠٤، و ١٥٣ و ١٧٢ و ١٧٨.
- ٣- الرحمن: ١٦.
- ٤- البقره: ٢١ و ١٦٨، النساء: ١ و ١٧٠.
- ٥- الحجرات: ٢.
- ٦- الفاضل فى «الوافيه»: ص ١٢١.
- ٧- الانعام: ١٩.
- ٨- احتجّاه رحمه الله أيضا.
- ٩- فى حديث الغدير.
- ١٠- «الوسائل»: ٩ / ٥٤٧ ح ١٢٦٨٣، و ٢٣ / ٢٦٢ ح ٢٩٥٢٥.

منها : الاستدلال بقول المصنّفين في كتبهم : اعلم ، وتأمل ، وتدبّر (١).

ولا ريب أنّه مجاز أريد به الإيضاء ، بل هو نصب علامه للأغلاق والأشكال (٢) كنصب الأميال للفراسخ.

وقد يقال : إنّ تلك الخطابات مختصّه بالحاضرين ، ولكن قام الكتاب والمبلّغون واحدا بعد واحد مقام المتكلّم بها ، فلم يخاطب بها إلّا الموجود الحاضر ، فكان الكتابه نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطابات الى انتهاء التكليف. والسرّ فيه ، أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ، ومنه الى المعنى. فمن حيث هو قار متكلّم ، ومن حيث أنّه من المقصودين بالخطابات ، مستمع ومخاطب.

وفيه : أنّ ذلك مجرّد دعوى لا دليل عليها ، ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كلّ زمان بالنسبه الى أهله. وكما أنّ في زمان الحضور لا يجوز المخاطبه بتلك الألفاظ مع المعدومين لانتفاء أحد المنتسبين ، فكذلك في الأزمنه المتأخره لا يتحقّق المخاطبه عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الأزمان أوّل الدّعوى ، فلم يبق إلّا بتبليغ نفس الحكم ، وهو مسلّم.

قوله : فمن حيث هو قار متكلّم.

نعم ، متكلّم لكنّه حاك للخطاب المتقدّم ، لا إنّّه مخاطب - بكسر الطاء - .

ص : ٥٣٣

١- ونحو ذلك من هذا القبيل ، ذكرها في «الوافيه» : ص ١٢٤.

٢- ومقصوده كونه مغلقا ومشكلا.

الأول : شمول الخطاب للمكلفين الموجودين

قيل بشمول الخطابات المذكوره للمكلفين الموجودين وإن كانوا غائبين عن مجلس الوحي ، لأنّ الخطاب عن الله تعالى ، ولا يتفاوت بتفاوت الأمكنه.

ويظهر من بعضهم عدم الشمول ، ولعلّه ناظر الى تفاوت أحوال الحاضرين والغائبين ، وكيفيه فهم الخطابات ، فإنّ قوله تعالى : (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) (١) مثلاً ، قد فسّر في الأخبار الصحيحه بالقراءه خلف الإمام ، فلعلّ في مجلس الوحي كان قرينه لإرادته ذلك ، كان خافيه عن الغائبين. فمخاطبتهم بذلك مع إرادته الخاصّ ، قبيح ، فلا بدّ من القول بتشريكتهم معهم بدليل آخر ، مثل الإجماع وغيره ، وليس ببعيد (٢). وعلى أيّ تقدير فيختصّ بالمكلفين ، فلا يشمل من بلغ حدّ التكليف بعد زمن الخطاب ، وإن كان موجوداً حينئذ ، ويظهر الوجه ممّا تقدّم.

الثاني : الصيغ المفردة لا تشمل غير المخاطب بها

الصيغ المفردة مثل : افعل ، وافعل ، وأمثال ذلك ، لا تشمل بصيغتها غير المخاطب بها ، وإنّما المشاركه بالدليل الخارج ، وهو الإجماع على الاشتراك. وكذلك خطاب الرّجل لا يشمل المرأه ، ولا بالعكس (٣) ، ولكنّ الإجماع على

ص : ٥٣٤

١- الاعراف : ٢٠٤.

٢- أي عدم الشمول على ما يظهر من بعضهم ليس ببعيد.

٣- أي أنّ خطاب المرأه لا يشمل الرّجل.

الاشتراك أثبت الاشتراك في غير ما يختص بأحدهما يقينا ، كأحكام الحيض والنفس ونحوهما ، بالمرأه ، وأحكام غيبوبه الحشفه وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال .

وأما الأحكام المختلفه فيها فقول : بأن الأصل فيها الاشتراك إلّا ما أخرجه الدليل ، وقيل : بالعكس (١) . والأول أظهر .

فإثبات الجهر في الصلاه الجهرية إنّما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل ، وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأه . وما ذكرنا (٢) إنّما هو المستفاد من الأخبار والأدله ، وإثبات دعوى أنّ الأصل عدم الاشتراك إلّا ما أثبتته الإجماع ، دونه خرط القتاد .

لا يقال (٣) : أنّ الإجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الأدله القطعيه ، لأننا نقول إنّهم نقلوه بالعموم ، وعموم دعوى الإجماع مثل عموم الحديث ، معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد (٤) من تتبع كلام الفقهاء ، وصرح به بعضهم ، ومنهم المحقق

ص : ٥٣٥

١- أي أنّ الأصل في الأحكام عدم الاشتراك إلّا ما أثبتته الدليل .

٢- أي من الأظهرية في أنّ الأصل هو الاشتراك .

٣- هذا دفع لما يمكن أن يرد على القول المختار ، وهو أنّ القول بأن الأصل فيها الاشتراك إلّا ما أخرجه الدليل ، ومعنى ذلك وقوع الاجماع على الاشتراك إلّا ما أخرجه الدليل . ولا ريب أنّ الاجماع من الأدله القطعيه الغير القابله للتخصيص . وتوضيح الدفع أنّ هذا الاجماع ليس من الأدله القطعيه ، بل من الأدله الظنيه المعتمره كعموم الحديث المعتمره لاشتراكها في الدليليه ، وبالجملة ما لا يقبل التخصيص هو الاجماع الحقيقي الواقعي لا الاجماع المنقول ، وما نحن فيه من الثاني لا الأول ، هذا كما في الحاشيه .

٤- أي الاجماع بالاشتراك إلّا ما خرج .

الخوانسارى فى «شرح الدرّوس» ، وبيالى أنّه فى مبحث نجاسه الخمر ، والمحقّق الأردبيلى رحمه الله فى أوائل كتاب الحدود من «شرح الإرشاد».

واعلم ، أنّ الالفاظ المختصّه بأحد الفريقين من الرجال والنساء ، مثل ذينك اللفظين ، مختصّه بهما ، ومثل لفظ : الناس وذريّه آدم يشملهما ، ومثل : المؤمنات والمسلمات يختصّ بها.

وأما مثل : المؤمنين والمسلمين ، ففيه : خلاف ، والأظهر الاختصاص (١) ، لنصّ اللّغه وفهم العرف.

واحتجّ الخصم : بالاستعمال فيهما ك (القائتين) (٢) و : (اهبطوا بغضكم لبعض عدوّ) (٣) ونحو ذلك.

وفيه : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، والتغليب مجاز ، ويؤيده (٤) آيه الحجاب (٥) ، وغيرها.

وممّا ذكرنا ، يظهر أنّ خطاب النّبى صلى الله عليه وآله بقوله تعالى : (يا أيّها النّبى) (٦) و : (يا أيّها المزمّل) (٧) وغيرهما لا يعمّ غيره.

ص : ٥٣٦

١- اى بالرجال.

٢- آل عمران : ١٧.

٣- الاعراف : ٢٤ والبقره : ٣٦.

٤- الظاهر ان ضمير ويؤيده راجع الى الاختصاص كما فى الحاشيه.

٥- (يا أيّها النّبى قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) الاحزاب : ٥٩.

٦- الاحزاب : ٥٩.

٧- المزمّل : ١.

- فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ)..... ٢٩٤
- إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا)..... ١٩٢
- اسْجُدُوا)..... ١٧٥
- فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ)..... ٤٤٤
- إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ)..... ٤٦٠
- إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا)..... ٤٤٨
- الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ)..... ٤٣٨
- الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)..... ٤٦١
- الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا)..... ١٦٢ و ١٩٢ و ١٩٣
- السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا)..... ١٩٣
- القانتين)..... ٥٣٦
- المصباح في زواجه)..... ٤٥٦
- اليوم أكملت لكم دينكم)..... ٤٥٦
- إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)..... ٨٢
- إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)..... ٧٤
- إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ)..... ٤٥٧ و ٤٧٨ و ٤٨٧

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا)..... ٤٢٧

(إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ)..... ١٤٤

(أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ...)..... ١٤٤

(إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ)..... ٥٠٢

(أَنْزَلْنَاهُ)..... ٧٥

(إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ)..... ٤٣٧

(إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ)..... ٤٢٧

(إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ)..... ٤٢٨

(إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يَخْشَاهَا)..... ٤٢٧

(إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ)..... ٤٢٧

(إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ)..... ٢٨٠

(أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)..... ٤٢٢

(اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا)..... ٥٣٦

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)..... ١٧٩

(أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)..... ٤١

(أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ)..... ١٧٦

(أَنِّي أَذْبَحُكَ)..... ٢٧٩

(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)..... ٣٦٩

(تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ)..... ٣٦٩

(حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى)..... ٤٠٤

- (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) ١٩٥
- (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) ٤١٨
- (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ١٨٣
- (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ) ٢٩٤
- (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) ١٩٩ و ٢٠٠
- (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ١٨٥
- (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ) ٥٠٢
- (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) ١٦
- (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) ٥٣٢
- (فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) ١٢ و ٤٠٦
- (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) ٤٥٦
- (فَقَعُوا) ١٩٤
- (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ...) ٢٤٨
- (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) ١٩٣
- (فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ) ٥٣١
- (فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) ٢٦٣
- (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) ١٦٦ و ١٧٣
- (قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا) ٢٧٨
- (كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) ٤٨٣
- (كَلِمًا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا) ٤٨٣

(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ)..... ٥٣١

ص: ٥٣٩

- (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) ٤٢٨
- (لَا تُنذِرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) ٥٣٢
- (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ) ٣٩٢
- (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) ٣٩١
- (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) ٣٧٩ و ٣٨٠
- (مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) ١٦٦ و ١٩٤
- (مُسْتَمِعُونَ) ٥٠٢
- (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا) ١٧٩
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ٣٦٩ و ٣٧٠ و ٤٩٨
- (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) ٥٣٤
- (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَزْكَعُونَ) ١٧٦
- (وَسئَلِ الْقَرْيَةَ) ٣٨٥
- (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا) ١٦٢
- (وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا) ٤٣٧
- (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) ٣٨٧
- (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) ٣٧٩
- (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) ١٩٢ و ٣٩٠
- (وَأَحَلَّ) ٣٧٠
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ٣١٨ و ٤٨٩
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) ٣٩

(وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) ٢٦٨ و ٢٧٠ و ٤٥٨ و ٤٧٨ و ٤٩٧ و ٤٩٨ و ٥٠٠

ص: ٥٤٠

- (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) ٣٨٧
- (وَرَبَابِيكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) ٤٠٧
- (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَّبِّكُمْ) ١٩٩
- (وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ) ١٨٣
- (وَلَا تَوَكَّنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ) ٢١
- (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ) ٤٠٨ و ٤٣٥
- (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ) ٣١٩
- (وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ) ٤١٧
- (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) ٣٩٠ و ٤٠٠
- (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ) ٤٠٢
- (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ٢٧١
- (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا) ٥٢
- (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) ١٧٥
- (وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا) ٣٠٩
- (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ...) ٣٩٥
- (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ) ١٧٨
- (فَوَيْلٌ لِلْيَوْمِينِ) ١٧٦
- (يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) ٢٨٠
- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ) ٥٣٢
- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ٥٣٢ و ٥١٧

٥٣٦ (يا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ)

ص: ٥٤١

يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ)..... ٥٣٠

يا أَيُّهَا النَّاسُ)..... ٥١٧ و ٥٣٢

يا أَيُّهَا النَّبِيُّ)..... ٥٣٦

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ)..... ١٣٨

ص: ٥٤٢

- إذا التقى الختانان وجب المهر..... ٣٦٩
- إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس..... ٩٣
- إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء..... ٣٩١
- البيعان بالخيار..... ٣٧٠
- البيعان بالخيار ما لم يفترقا..... ٣٧٠ و ٤٠٥
- الطواف بالبيت صلاة..... ١٣٢
- الطواف فى البيت صلاة..... ٨٦
- الميسور..... ٣٠٤
- إنما الأعمال بالنيات..... ٤٢٦
- إنما الولاء لمن أعتق..... ٤٢٦
- أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام..... ٤٣٢
- أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله..... ٢٥٤
- بنى الإسلام على خمس : الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية..... ١١١
- تارك الصلاة كافر..... ١٣٢
- ثلاثة أيام للمشتري..... ٤٠٥
- دعى الصلاة أيام أقرائك..... ١١٢

- رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان..... ٣٨٥
- زادك الله حرصاً ولا تعد..... ٥١٦
- فليبلغ الشاهد الغائب..... ٥٣٢
- كفر..... ٣٨٦ و ٥١٥
- كلّ ما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب..... ٤١٠
- لا بأس بالصلاه في فرو اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام..... ٩٣
- لا بشيء من آلائك يا ربّ اكذب..... ٥٣٢
- لا ، بل إنّما أنا شافع..... ١٦٦
- لا تنقض اليقين [أبدا] بالشكّ..... ٥١٣
- لا صلاه إلّا بطهور..... ١٠٧ و ١٠٩
- لا صلاه لجار المسجد إلّا في المسجد..... ١٠٨ و ١٠٩
- لا عمل إلّا بتّيه..... ١٠٨
- لأنّ حكم الله في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلّا من علّه..... ٥٣٠
- لا نكاح إلّا بوليّ..... ١٠٨
- لئن يمتلى بطن الرّجل قيحا خير من أن يمتلى شعرا..... ٤٠٣
- لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسّواك..... ١٦٦
- لو لا عليّ لهلك عمر..... ٣٩٢
- لّي الواجد يحلّ عقوبته وعرضه..... ٤٠٣
- ما أجهلك بلسان قومك أما علمت أنّ ما لما لا يعقل..... ٤٣٧
- ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ..... ٢٨٨ و ٣٠٤

مروهم بالصّلاه وهم أبناء سبع..... ٣٠٦

ص: ٥٤٤

من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت..... ٢٥١

نعم..... ٥١٥

وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم..... ٢٨٨ و ١٧٧

والميسور لا يسقط بالمعسور..... ٢٨٨

ص: ٥٤٥

الإهداء.....	٦
مقدمه التحقيق.....	٧
ترجمه المصنّف.....	١٧
خطبه الكتاب.....	٢٤
المقدمه.....	٢٩
فى تعريف أصول الفقه - رسم هذا العلم وموضوعه.....	٣٣
فى تعريف الفقه.....	٣٦
قانون : اللفظ الكلى والجزئى والمتواطئ والمشكك.....	٤٩
فى تقسيمات الألفاظ.....	٥٢
قانون : فى الحقيقه والمجاز.....	٥٤
قانون : طرق معرفه الحقيقه والمجاز.....	٥٦
التنصيص والتبادر.....	٥٦
صححه السلب وعدمها.....	٦٣
الأطراد.....	٧١
الوضع الشخصى والنوعى.....	٧٢
قانون : استعمال اللفظ فى معنى أو معان لم يعلم وضعه له.....	٨٠

- قانون : تعارض الأحوال ٨٧
- قانون : الحقيقه الشرعيه ٩٤
- فى الصحيح والأعم ١٠١
- تنبيه ١٢٩
- تذنيان : (١) فى الاختلاف فى العرف ١٣٠
- (٢) فى اطلاق الشارع لفظا على شىء مجازا ١٣٢
- قانون : فى بيان المشترك ١٣٣
- استعمال المشترك فى أكثر من معنى يتصوّر على وجوه ١٤٠
- استعمال المشترك فى التشبيه والجمع وحججهم ١٤٤
- وجوه أجوبه المشترك حقيقه أم مجاز فى التشبيه والجمع والنفى والاثبات والمانع مطلقا ١٤٥
- قانون : استعمال اللفظ المشترك فى المعنى الحقيقى والمجازى ١٤٨
- قانون : المشتق ١٥٥
- تتميم : فى مبادئ المشتقات ١٦٣
- الباب الأول : فى الأوامر والنواهي ١٦٥
- المقصد الأول : فى الأوامر ١٦٥
- قانون : معنى الأمر ١٦٥
- قانون : صيغه افعال ١٧١
- تنبيه على كلام «المعالم» فى شيوع الندب فى صيغه الأمر ١٨٠
- قانون : وقوع الأمر عقيب الحظر أو فى مقام ظنه أو توهمه ١٨٢
- قانون : دلالة صيغه الأمر من ناحيه المرّه أو التكرار ١٨٦

- تذنيب : الأمر المعلق على شرط أو صفة..... ١٩١
- قانون : دلالة صيغته الأمر من ناحيه الفور أو التراخي..... ١٩٤
- تذنيب : فيمن ترك الامتثال فورا وتكليفه في الزمن المتأخر وعدمه..... ٢٠٢
- قانون : الأمر ووجوب المقدمات أم لا..... ٢٠٥
- انقسام الواجب إلى المطلق والمشروط أو المقيد..... ٢٠٦
- الأمر المطلق حقيقه في الواجب المطلق..... ٢٠٦
- توقف الواجب على السبب أو الشرط..... ٢٠٦
- في المقدمه غير المقدوره والواجب المشروط..... ٢٠٩
- النزاع في وجوب مقدمات الواجب ، والكلام في الواجب المطلق..... ٢١٠
- الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي..... ٢١٠
- دلالة الالتزام إما لفظيه وإما عقليه..... ٢١٢
- وجوب المقدمه من التوصليات..... ٢١٤
- تنبيهات : (١) في المنصوص وغير المنصوص..... ٢٢٦
- (٢) في التروك المستلزمه للترك الواجب..... ٢٢٧
- (٣) دلالة الواجب على وجوب جزئه..... ٢٢٨
- قانون : الأمر بالشىء وضده الخاص..... ٢٢٩
- المباح وجواز تركه..... ٢٣٣
- المأمور به المضيق والضد الموسع..... ٢٣٦
- الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ترك المأمور به التزاما لا تضمنا..... ٢٣٨
- عدم دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضد الخاص..... ٢٣٨

فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرّم ، والمستلزم للمحرّم محرّم ٢٤١

ص: ٥٤٩

- لو لم يحرم الضد وتلبس به ٢٤٣
- تنبيهان : (١) فى القول بإبدال النهى عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب ٢٤٤
- (٢) النزاع فى أنّ النهى هل هو أمر بضده أم لا بعينه ٢٤٥
- قانون : الاختلاف فى المأمور به ٢٤٦
- فائده : الاختلاف فى اتصاف الزائد بالوجوب ٢٤٩
- قانون : الاختلاف فى الواجب الموسع ٢٥١
- تتميم : التوسعه فى الوقت إما محدوده أو غير محدوده ٢٥٨
- تنبيه : فى التخيير فى اللوازم ٢٥٩
- قانون : الواجب الكفائى ٢٦١
- قانون : الأمر المعلق بالكلى ظاهرا ٢٦٤
- تنبيه وتحقيق : صيغه الأمر واعتباراتها الثلاث ٢٦٩
- قانون : عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط ٢٧١
- قانون : إذا أوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا ٢٨٢
- قانون : رسم مقدمات الأمر يقتضى الإجزاء ٢٨٩
- الإجزاء ٢٨٩
- فى حقيقه الأمر وتعيينه ٢٩٠
- الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبّد به ٢٩٣
- فى معنى الاسقاط ٢٩٣
- القضاء يطلق على معان ٢٩٤
- قانون : أنّ القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد ٣٠١

- قانون : أن الأمر بالأمر أمر..... ٣٠٦
- المقصد الثاني : فى النواهى ٣٠٨
- قانون : النهى هو طلب ترك الفعل وصيغته..... ٣٠٨
- قانون : النهى هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل..... ٣١٢
- فائدتان : (١) فى دلالة النهى عن الشىء على الأمر بضده..... ٣١٤
- (٢) الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا..... ٣١٥
- قانون : فى دلالة النهى على التكرار أم لا..... ٣١٦
- تنبيه : من قال بكون النهى للدوام يقول بكونه للفور..... ٣٢٠
- قانون : الاختلاف فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد..... ٣٢١
- وجوه فى الدلالة على جوازه..... ٣٢٤
- الحكم إنّما تعلق بالطبيعه..... ٣٢٤
- وقوعه الكثير فى الشرع فى العبادات المكروهه دليل على جوازه..... ٣٢٨
- وجوه من الأجوبه..... ٣٢٩
- فى المناهى التنزيهيه..... ٣٢٩
- المراد بالكراهه هو كونه أقل ثوابا..... ٣٣١
- المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها وسميت بخلاف الأولى..... ٣٣٦
- مقتضى عدم جواز الاجتماع هو عدم إمكان كون الشىء مطلوباً ومبغوضاً..... ٣٤٨
- وجوه فى وجه ترجيح النهى..... ٣٤٩
- فى عدم الانفكاك عن أحد الطرفين والأقوال فيه..... ٣٥١
- قانون : الاختلاف فى دلالة النهى على الفساد فى العبادات والمعاملات..... ٣٥٥

المراد بالعبادات والمعاملات هنا ٣٥٥

ص: ٥٥١

- الأصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد..... ٣٥٦
- محل النزاع فى هذا الأصل المذكور..... ٣٥٧
- اختلاف الفقهاء والمتكلمون فى معنى الصحه والفساد فى العبادات..... ٣٦٢
- وأما فى العقود والايقات..... ٣٦٤
- الأقوال فى المسأله..... ٣٦٥
- حجّه دلالتة على الفساد فى العبادات..... ٣٦٦
- عدم الدلاله على الفساد فى المعاملات..... ٣٦٨
- وأما فى اللغه والعرف..... ٣٦٨
- التفصيل فيما كان مقتضى الصحه فيه من المعاملات منحصرًا فىدلّ على الفساد فيه دون غيره ٣٦٨
- حجّه القول بالدلاله مطلقًا فى العبادات والمعاملات وردّها..... ٣٧١
- حجّه القول بالدلاله مطلقًا شرعًا فقط وجوابها..... ٣٧٢
- حجّه القول على عدم الدلاله لغه وجوابها..... ٣٧٤
- حجّه القول بعدم الدلاله مطلقًا وجوابها..... ٣٧٤
- عدم وجود حجه على القول فى الدلاله فى العبادات شرعًا لا لغه..... ٣٧٤
- تذنيبات..... ٣٧٥
- فى المنهى عنه لو صفه..... ٣٧٥
- فى المنهى عنه لشرطه..... ٣٧٥
- إفراط أبو حنيفه وصاحباة بقولهم : بدلاله النهى على الصحه..... ٣٧٦
- الباب الثانى : فى المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم..... ٣٧٨
- المقصد الأوّل : فى المحكم والمتشابه..... ٣٧٨

- النص - المحكم - المجمل - المأول - المتشابه - المفيد - الظاهر..... ٣٧٨
- المقصد الثاني : فى المنطوق والمفهوم..... ٣٨٤
- قانون : المنطوق إما صريح أو غير صريح وأقسامهما..... ٣٨٥
- المفهوم : فحوى الخطاب ، ودليل الخطاب..... ٣٨٧
- أقسام مفهوم المخالفة أى دليل الخطاب..... ٣٨٧
- قانون : فى حجيه مفهوم الشرط والاختلاف فيها..... ٣٨٩
- لفظ الشرط واستعماله فى معان..... ٣٨٩
- الجملة الشرطيه واستعمالها فى معان كثيره..... ٣٩٠
- النزاع فى تعليق الحكم على شىء بكلمه إن واخواتها..... ٣٩٥
- حجّه القول على حجّيه مفهوم الشرط أيضا والذى قالوا فيها..... ٣٩٧
- احتجّ النافون والجواب عليها..... ٣٩٩
- قانون : الاختلاف فى أنّ تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف أم لا ٤٠٣
- احتجّ المثبتون والجواب عليها..... ٤٠٣
- احتجّ النافون والجواب عليها..... ٤٠٦
- التوقف فى المسأله..... ٤٠٦
- فوائد : (١) حجّيه مفهوم الشرط والوصف ونحوهما إنّما هو إذا لم يكن على طبق الغالب ٤٠٧
- (٢) التوهم فى فائده المفهوم وثمره الخلاف فى المفهوم الموافق والمخالف للأصل..... ٤٠٨
- (٣) مقتضى مفهوم المخالف إنّما هو رفع الحكم الثابت ، وتوهمان..... ٤٠٩

٤) لا دلالة في الغنم السائمة زكاه على نفى الزكاه من معلوفه الابل ياحدى الدلالات ٤١٣

قانون : حجّه مفهوم الغايه والاختلاف فيه..... ٤١٥

قانون : حجّه مفهوم الحصر..... ٤٢٠

الاختلاف في كون الدلاله فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق..... ٤٢١

احتجّ النافون والجواب عليها..... ٤٢٢

الحصر بأنّما..... ٤٢٥

حجّه منكر الحجّيه..... ٤٢٧

اختلاف المثبتون..... ٤٢٨

قانون : عدم حجّيه مفهوم الألقاب..... ٤٢٩

حجّه الدقاق وبعض الحنابله والجواب عليها..... ٤٢٩

في عدم حجّيه مفهوم الزّمان والمكان..... ٤٣٢

الباب الثالث : في العموم والخصوص..... ٤٣٤

مقدمه في العام..... ٤٣٤

العام على قسمين : كلي يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه..... ٤٣٤

المقصد الأوّل : في صيغ العموم..... ٤٣٦

قانون : كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو مشتركا بينه وبين الخصوص أو حقيقه في الخصوص

٤٣٦

حجّه القائلين بأنّها حقيقه في الخصوص ، وجهان والجواب عليها..... ٤٣٨

الخصوص متيقن المراد والجواب على ذلك..... ٤٣٨

المشتهر على الألسن «ما من عام إلّا وقد خصّ» والجواب على ذلك..... ٤٤٤

حجّه القائل بالاشتراك وما فيه..... ٤٤٥

حجّه التوقف..... ٤٤٦

قانون : صيغ العموم..... ٤٤٧

قانون فى إفاده الجمع المحلّى باللام للعموم فى دلالة المفرد المحلّى عليه..... ٤٥٠

المراد بالمفرد..... ٤٥٠

لا اختصاص للجنسيه بالمفردات بل قد يحصل للجمع أيضا..... ٤٥٩

الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكليه لها وضع شخصى ونوعى..... ٤٦١

تنبيه : استعمال الكلى فى الفرد يتصوّر على وجوه وأيّها حقيقه وأيّها مجاز..... ٤٦٥

حمل الكلى على الفرد صريحا..... ٤٦٥

يطلق الكلى ويراد به الفرد..... ٤٦٦

ما يفيد حكما للماهيه من حسن أو قبح أو حلّ أو حرمة ونحو ذلك..... ٤٧٤

ما يفيد طلب تحصيل الماهيه..... ٤٧٥

حول كلام «المطوّل» فى المعرّف باللام المستعمل فى فرد ما..... ٤٧٥

فى توهم الفرق بين الاطلاق والاستعمال..... ٤٧٨

فى مطلب من قال : أنّ صيغه افعال حقيقه فى القدر المشترك وما اجيب عليه..... ٤٧٨

أولا : كون عموم الجمع بالنسبه إلى الجماعات كالمفرد بالنسبه إلى الأفراد وما أورد عليه وعلى الإيراد ٤٨١

ثانيا : بالحلّ على مقتضى ما ذكر من التقرير فى الجمع..... ٤٨٣

فى الجمع المعرّف باللام..... ٤٨٤

فى المفرد المعرّف باللام..... ٤٨٥

كلام الشهيد الثانى فيما إذا احتمل كون أنّ للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم ، حملت على العهد وما يردّ عليه ٤٩٢

- قانون : الجمع المنكّر لا يفيد العموم..... ٤٩٥
- صور استعمال الجمع المنكّر..... ٤٩٦
- تذنيب : فى أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه..... ٥٠١
- قانون : النكره فى سياق النفى تفيد العموم فى الجملة فى بعضها بالنصويّه وفى بعضها بالظهور ٥٠٤
- النهى كالنفي والنكره فى سياق الاستفهام تفيد العموم..... ٥٠٥
- النكره فى سياق الشرط..... ٥٠٦
- النكره فى سياق الاثبات..... ٥٠٦
- الفرق بين العام والمطلق من حيث اللفظ..... ٥٠٧
- ما ذكره فى مقام الفرق بين المطلق والعام..... ٥٠٨
- تنبيه : فى عموم المفرد أشمل من عموم المثنى والمجموع..... ٥١٠
- قانون : ترك الاستفصال..... ٥١٢
- قانون : ما وضع لخطاب المشافهه لا يعمّ من تأخّر عن زمن الخطاب..... ٥١٧
- احتجاج بعضهم بالروايات..... ٥٣١
- تنبيهان : (١) شمول الخطاب للمكلّفين الموجودين وإن كانوا غائبين عن مجلس الوحي والقول بعدم الشمول ٥٣٤
- (٢) الصيغ المفردة لا تشمل غير المخاطب بها..... ٥٣٤
- فهرس الآيات..... ٥٣٧
- فهرس الروايات..... ٥٤٣
- فهرس المطالب ٥٤٧
- ص: ٥٥٦

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 الإخصائين 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

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

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩