# دروس

# في

# أصول الفقه

## توضيح الحلقة الثالثة

## الجزء الثاني

## كتابة أوليّة

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السّلام عليكم جميعًا

أرجو ممّن يقرأ هذا الكتاب أن يرسل رأيه عن الكتاب إلى الإيميل التالي :

mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على هاتف :

00965-99644250

فآراؤكم تهمّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الجزء التالي من الكتاب ، وأكون لكم من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

موقع الشّيخ محمّد أشكناني

www.alashkanani.com

YouTube

Ashkanani Channel

Instagram

@alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف

mohashk14@hotmail.com

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرِينَ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُجَّةِ ابْنِ الحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَاهِرِينَ

# الأدلة المحرزة

## مبادئ عامة

انتهى السيد الشهيد قدس سره من البحث عن القطع ، ويبدأ الآن بالبحث في الأمارات وحجيتها .

**تأسيس الأصل عند الشك في الحجية :**

**أنواع الأدلة :**

**١– الدليل القطعي :**

هو حجة على أساس حجية القطع ، وحجية القطع ذاتية ، كالخبر المتواتر .

**٢– الدليل الظني :**

**أ–** إذا قام دليل شرعي قطعي على حجيته أُخذ به ، وتكون حجيته تعبدية ، كخبر الثقة .

**ب–** إذا لم يقم دليل قطعي على حجيته وشك في جعل الحجية له شرعا ، فالقاعدة هي :

**الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية .**

ويأتي هنا سؤالان :

**السؤال الأول : ما هو المقصود من أن الأصل هو عدم حجية ما يشك في حجيته ؟**

**الجواب :**

هذا الأصل يعني أن احتمال الحجية ليس له أثر عملي وأن كل ما كان مرجعا لتحديد الموقف – بقطع النظر عن احتمال الحجية – يظل هو المرجع معه أيضا ، فاحتمال الحجية يساوي في مقام العمل القطع بعدم الحجية .

**مثال :**

إذا جاءنا خبر محتمل الحجية يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فالموقف الذي يُتَّخَذ عند فرض عدم وجود هذا الخبر يكون على أساس ما يلي :

**أ- البراءة العقلية :**

**على مسلك قبح العقاب بلا بيان :**

القاعدة الأولية هي البراءة العقلية ، والبراءة العقلية هي المرجع مع احتمال حجية الخبر أيضا لأن احتمال الحجية لا يكمل البيان والعلم ، فيقبح العقاب عند عدم العلم بالوجوب الواقعي ، ولو تم البيان والعلم بسبب احتمال حجية الخبر على التكليف لتم البيان والعلم باحتمال نفس التكليف الواقعي أي احتمال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال .

**على مسلك حق الطاعة :**

القاعدة الأولية هي الاحتياط العقلي وليست البراءة العقلية ، فالواقع منجّز باحتماله من دون أثر لاحتمال حجية الخبر لأن كل حكم يتنجّز بالاحتمال ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته ، فيكون الدعاء منجّزا بمجرد الاحتمال دون تأثير الخبر المحتمل الحجية .

**ب- البراءة الشرعية :**

على كلا المسلكين يكون إطلاق دليل البراءة الشرعية - وهو حديث " **رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون** " - شامل لموارد احتمال الحجية أيضا لأن موضوعها هو " ما لا يعلمون " أي عدم العلم بالتكليف الواقعي ، وعدم العلم بالتكليف الواقعي ثابت مع احتمال حجية الخبر الدال على التكليف أيضا ، بل أكثر من ذلك فهو ثابت حتى مع قيام الدليل على الحجية لأن وجود خبر مقطوع الحجية لا يجعلنا عالمين بالحكم الواقعي ، فالخبر لا يعطي إلا ظنا ، فيكون عندنا عدم العلم بالتكليف الواقعي ، وهو موضوع البراءة الشرعية .

**سؤال : ولكن لماذا يُقَدَّم الخبر المقطوع الحجية ولا نأخذ بالبراءة الشرعية مع أن موضوعها ثابت وهو " عدم العلم بالتكليف الواقعي " ؟**

**الجواب :**

يُقَدَّم دليل حجية الخبر على دليل البراءة الشرعية لأنه أقوى منه وحاكم عليه بمعنى أنه رافع لموضوعها - وهو عدم العلم - تعبدا لا حقيقة ، فإن الخبر منزَّل منزلة العلم تعبدا ، وأما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى فيؤخذ بدليل البراءة الشرعية .

**ج- الاستصحاب :**

يتمسك بالاستصحاب لإثبات البراءة الشرعية ، فهذا الحكم لم يكن ثابتا في بداية التشريع حيث شرعت الأحكام تدريجيا ، ونشك في أن هذا الحكم شرّع أو لا ، فنستصحب عدم

التشريع أي عدم الجعل ، أو نستصحب عدم تكليفه في فترة ما قبل البلوغ أي نستصحب عدم المجعول ، وهنا نتمسك بالاستصحاب لأن موضوعه هو الشك في بقاء الحالة السابقة ، ووجود الخبر المحتمل الحجية لا يؤدي إلى العلم بارتفاع الحالة السابقة .

**د- الدليل الاجتهادي :**

تفترض دلالته بالإطلاق على عدم وجوب الدعاء ، فهو حجة أيضا مع احتمال حجية الخبر المقيِّد لأن مجرد احتمال التقييد لا يكفي لرفع اليد عن الإطلاق ، فالإطلاق حجة إلا مع قيام حجة أخرى على التقييد ، ويوجد شك في حجية الخبر فلا يكون صالحا للتقييد .

**النتيجة النهائية :**

إن الموقف العملي لا يتغير عند احتمال حجية الخبر ، وهذا يعني أن احتمال الحجية يساوي عمليا القطع بعدم الحجية ، فلا يوجد مقتضٍ لتغير الموقف العملي .

**السؤال الثاني : ما هو الدليل على أن الأصل هو عدم حجية ما يشك في حجيته ؟**

**الجواب :**

**الدليل الأول :**

يوجد لدينا في المثال حكمان ظاهريان هما : البراءة من وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وحجية الخبر الدال على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وعلى رأي السيد الشهيد قدس سره يوجد تنافٍ بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية أي في عالم الثبوت والصدور والملاكات ، فلا يمكن صدور حكمين ظاهريين من الله تعالى وإن كان أحدهما واصلا ومعلوما والآخر غير واصل وغير معلوم بل حتى لو كان كلاهما غير واصل - خلافا لرأي السيد الخوئي قدس سره الذي يقول بأن ملاك الحكم الظاهري يكون في نفس جعله ، لذلك لا يوجد تنافٍ بين الحكمين الظاهريين من حيث الصدور ، ولكن يقع التضاد بينهما في عالم الامتثال إذا وصل كلاهما وعلم بهما ، وما دامت الحجية غير معلومة فلا يثبت التنافي بينها وبين البراءة ليتمسك بدليل البراءة لنفيها - ، فعلى رأي السيد الشهيد قدس سره تدل البراءة على أهمية الملاك في نفي الوجوب ، وتدل حجية الخبر على أهمية الملاك في الوجوب ، وهذا يعني أن البراءة عن التكليف المشكوك وحجية الخبر الدال على ثبوت ووجوب التكليف حكمان ظاهريان متنافيان لأن مصلحة كل منهما تنافي مصلحة الآخر ، فالدليل الدال على كل منهما دال بالدلالة الالتزامية على نفي الآخر ، وهنا يؤخذ بالبراءة لدلالة الدليل عليها جزما - كحديث الرفع -

إلا إذا قام دليل أقوى على حجية الخبر ، ونحن افترضنا عدم قيام دليل على حجية هذا الخبر ، فيكون دليل البراءة الدال على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال دال بالالتزام على نفي حجية الخبر الدال على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال .

**الدليل الثاني :**

الآيات القرآنية الناهية عن العمل بالظن وغير العلم مثل :

" إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئًا " [١] .

" وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ " [٢] .

فإنها بإطلاقها شاملة لكل ظن يشك في حجيته ، فكل ما يشك في حجيته ليس بحجة ، وخبر الثقة يشك في حجيته فلا يكون حجة .

**اعتراض المحقق النائيني** قدس سره :

بنى المحقق على مسلك جعل الطريقية ، فقال بأنه لا بد أن نثبت أولا أن الخبر ظن حتى يمكن لنا التمسك بإطلاق الآيات الناهية عن الأخذ بالظن ، فإن ثبوت الحكم فرع ثبوت موضوعه ، وعلى مسلكه فإن معنى " الأمارة حجة " أن الشارع جعلها واعتبرها علما وطريقا ، فيكون دليل حجية الأمارة حاكما على دليل النهي عن العمل بالظن ، فتكون الأمارة خارجة عن مصاديق موضوع هذه الآيات مثل دليل " لا ربا بين الوالد وولده " الذي يكون حاكما على دليل الربا لأنه يخرج عنه بالاعتبار لا حقيقة ، ومع الشك في الحجية يشك في كون الأمارة علما لأننا لا ندري أن الأمارة ظن فتكون داخلة في موضوع الآيات أو ليست ظنا فتكون خارجة عن موضوع الآيات ، لذلك فإن الأمارة تخرج عن مصاديق موضوع هذه الآيات لأننا نشك أنها من مصاديقه أو لا ، فلا يمكن التمسك بإطلاق الآيات الدالة على النهي عن العمل بغير العلم لأن موضوعه – وهو عدم العلم – غير محرز مع وجود احتمال جعل العلمية للمشكوك ، فيكون التمسك بالآيات الناهية تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية ، والآيات الناهية لا تثبت موضوعها لأنها لا تقول أن الأمارة ظن أم لا ، نعم لو كان الشك شكا في التقييد لتمسكنا بالإطلاق .

---

[١] يونس : ٣٦ .

[٢] الإسراء : ٣٦ .

**رد السيد الشهيد على الاعتراض :**

لو كان النهي عن العمل بالظن في الآيات نهيا مولويا تحريميا لصح اعتراض المحقق النائيني ، فإذا كان نهيا مولويا تحريميا لكان معنى الآيات : كل ظن يحرم العمل به ، فإذا احتملنا أن الخبر حجة فلازمه عدم الجزم بكونه ظنا ، ولكن النهي عن العمل بالظن نهي إرشادي أي إرشاد إلى أن الظن ليس حجة لأن العمل بالظن ليس من المحرمات النفسية كشرب الخمر ، فمن يشرب الخمر فإنه يعاقب في الآخرة ، ولكن من يعمل بظنه لا يعاقب في الآخرة على العمل بالظن ، وإنما محذور العمل بالظن هو احتمال التورّط في مخالفة الواقع ، ومخالفة الواقع هي المحرّمة لا نفس العمل بالظن ، فيكون مفاد النهي هو : أن كل ظن ليس حجة أي ليس علما ، فإذا كانت الحجية بمعنى اعتبار الأمارة علما – على مسلك جعل الطريقية – فهذا يعني أن إطلاق الآيات الناهية يدل على عدم اعتبارها علما ، فيكون مفاد الآيات في رتبة مفاد حجية الأمارة وفي عَرْضٍ واحد لأن كليهما ينظر إلى موضوع واحد هو الظن الخبري وأحدهما يقول الظن الخبري علم والآخر يقول الظن الخبري ليس علما ، فاحتمال حجية الخبر لا يرفع موضوع الآيات ، فيكون من باب الإطلاق والتقييد لا من باب الحكومة لأنه لم يرفع موضوعه ، وبهذا تصلح الآيات لنفي الحجية المشكوكة لأن الآيات الناهية تقول : "كل ظن ليس بحجة " ، ونحن نشك أن الظن الناشئ من الخبر علم أم لا ، فالآيات الناهية تشمل الظن الخبري فتقول : " الظن الخبري ليس حجة " ، والشك في حجية الخبر يقول : "يحتمل أن الظن الخبري علم" ، وعموم العام حجة في الفرد عند الشك في خروجه منه ، ولا يوجد دليل على أن الظن الخبري حجة ، ولو كان يوجد دليل يدل على ذلك لكان هذا الدليل مقيِّدا لإطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظن ، لذلك لا يمكن رفع اليد عن الإطلاق إلا بحجة مقيِّدة ولا رفع اليد عن العموم إلا بحجة مخصِّصة ، والخبر المشكوك الحجية لم تثبت حجيته فلا يصلح للتقييد والتخصيص .

وإذا قيل بأن التمسك بعموم الآيات الناهية تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية لأنه يحتمل أن الظن الخبري حجة أي يحتمل أنه علم ، كان الرد بأنه لا يوجد شك في أن الخبر ظن ، ولكن الشك في أن الشارع اعتبره علما أم لا ، ومع وجود الشك في هذا الاعتبار لا يمكن التنازل عن العموم والإطلاق .

**مقدار ما يثبت بدليل الحجية :**

يتعرّض السيد الشهيد هنا للأصل المثْبِت الذي قال المشهور بعدم حجيته ، وللأمارة المثْبِتَة التي قالوا بحجيتها ، والمُثْبَتَات هي اللوازم العقلية غير الشرعية .

إن الطريق كلما كان حجة ثبت به مدلوله المطابقي ، وأما المدلول الالتزامي فيثبت في حالتين باتفاق الأصوليين هما :

١- إذا كان الدليل قطعيا من حيث الصدور والظهور كالخبر المتواتر ، هنا تكون اللوازم الشرعية وغير الشرعية حجة لأن القطع بشيء يستلزم القطع بجميع لوازمها ، والقطع حجة .

٢- إذا كان الدليل غير القطعي حجة بأن قام عليه دليل قطعي ، وكان هذا الدليل القطعي يرتب الحجية على عنوان ينطبق على الدلالتين المطابقية والالتزامية على السواء كعنوان خبر الثقة ، فإن من أخبر بشيء أخبر بلوازمه ، فهنا تكون اللوازم الشرعية وغير الشرعية حجة.

وأما في غير هاتين الحالتين فيكون الأمر كما يلي مع التطبيق على مثال الظهور العرفي :

أ- إذا قام الدليل على حجية الظهور العرفي كما إذا أخبرنا ثقة بخبر له ظهور في معنى معيّن، فإن الظهور العرفي ليس دليلا قطعيا ليثبت به مداليله الالتزامية ، فيكون خارجا عن الحالة الأولى .

ب- الدلالة الالتزامية للظهور العرفي ليست ظهورا عرفيا لتكون مشمولة لدليل حجية الظهور ، فتكون خارجة عن الحالة الثانية .

**النتيجة :**

إن أمثال دليل حجية الظهور لا تقتضي بنفسها إلا إثبات المدلول المطابقي ما لم تقم قرينة خاصة على إسراء الحجية إلى الدلالات الالتزامية أيضا .

**رأي المشهور : التفصيل بين الأمارات والأصول العملية :**

أ- إذا قام دليل على حجية الأمارة ثبت به مدلولاته الالتزامية العقلية أيضا ، ويقال إن القاعدة هي : مُثْبَتَات الأمارة حجة .

ب- إذا قام دليل على حجية الأصل العملي فلا تثبت به مدلولاته الالتزامية العقلية ، ويقال إن القاعدة هي : مُثْبَتَات الأصل العملي ليست حجة إلا بقرينة في دليل الحجية .

**مثال :**

إذا كان لشخص ولد مفقود وشك في موته ونذر بأنه إذا نبتت لحية الولد فإنه سيتصدق ، ونبات اللحية مدلول التزامي تكويني عقلي غير شرعي لحياة الولد ، فإذا قام دليل على بقاء الولد حيّا ، فإذا كان الدليل أمارة – كخبر الثقة – فإن المدلول الالتزامي حجة لأن الإخبار بشيء إخبار بلوازمه ، فيجب عليه الوفاء بالنذر ، وإذا كان الدليل أصلا عمليا – كالاستصحاب – فإن المدلول الالتزامي ليس حجة لأن دليل الاستصحاب ينهى عن نقض اليقين بالشك في مقام العمل ، وهو كان مُتَيَقِّنًا من حياة ولده ويشك الآن فيستصحب حياة الولد ، وأما نبات لحيته فلم يكن عنده يقين سابق به فلا يستطيع استصحاب نبات اللحية لأنه ليس مشمولا لدليل الاستصحاب ، وبذلك لا يتحقّق موضوع النذر ، فلا يجب عليه الوفاء بالنذر .

**رأي المحقق النائيني على مسلك جعل الطريقية :**

إن اللوازم العقلية ثابتة للأمارات دون الأصول العملية ، والدليل على ذلك أن دليل الحجية يجعل الأمارة علما تعبدا ، فيترتب على ذلك كل آثار العلم ، ومن آثاره أن العلم بشيء يستلزم العلم بكل لوازمه ومنها اللوازم العقلية ، فإذا أخبر ثقة بحياة الولد صار الشخص كأنه عالم بحياة الولد ، والعلم بحياة الولد يستلزم العلم بنبات لحيته .

وأما أدلة حجية الأصول العملية فمفادها التعبد بالوظيفة العملية والجري العملي على وفق الأصل ، ويتحدد التعبّد بمقدار مؤدى الأصل ولا يتعدى إلى الزائد على المؤدى ، فلا يشمل الجري العملي على طبق اللوازم العقلية إلا مع قيام القرينة على ذلك ، فإذا ثبتت حياة الولد بالاستصحاب فلا يمكن تطبيق قاعدة " أن العلم بشيء يستلزم العلم بلوازمه " لأن المجعول فيه ليس هو العلمية ، بل المجعول هو التعبّد بالوظيفة العملية أي أنه في مقام العمل يتعامل مع الولد معاملة الحي فقط لترتيب الآثار واللوازم الشرعية – كاستحقاقه الإرث – ، ولا يتعدّى في مقام العمل إلى أكثر من ذلك بأن يتعدّى إلى اللوزم العقلية كنبات لحيته .

**اعتراض السيد الخوئي على المحقق النائيني قدس سرهما :**

إن دليل حجية الأمارات يجعل الأمارة علما ، ولكنه علم تعبدي جعلي اعتباري ، والعلم الجعلي يتقدّر بمقدار الجعل ، ودعوى أن العلم بشيء يستدعي العلم بلوازمه إنما تصدق على العلم الوجداني الحقيقي لا العلم التعبدي الجعلي الاعتباري ، فإن الثقة إذا أخبر بحياة الولد فإنه

لا يحصل لنا علما حقيقيا بحياته ، بل نتعامل معه كأنه حي أي نعتبره حيا ، واعتباره حيا لا يجعله حيا حقيقة ، فاعتبار الشيء في حالة معيّنة لا يجعله في هذه الحالة حقيقة ، لذلك ذهب السيد الخوئي إلى عدم حجية مُثْبَتَات الأمارات كما في مثبتات الأصول العملية لأن دليل حجية الأمارات لا يقتضي حجية لوازمها العقلية غير الشرعية كما في الأصول العملية .

**رأي السيد الشهيد قدس سره :**

الصحيح هو رأي المشهور في التفصيل بين الأمارات والأصول العملية ، ولكن السيد الشهيد يختلف معهم في تفسير هذا التفصيل ، فليس على أساس ما ذكره المحقق النائيني في التمييز بينهما على أساس نوع المجعول والمنْشَأ في ألفاظ أدلة حجيتها ، فضابط الأمارة عند المحقق النائيني كون مفاد ألفاظ دليل حجية الأمارات جعل الطريقية والعلمية ، وضابط الأصل كون دليله خاليا من هذا المفاد ، ولكن هذا فرق في الصياغة والإنشاء لا في عالم الملاكات والمبادئ ، وهو ليس الفرق الجوهري بين الأمارات والأصول العملية ، بل الفرق الجوهري أعمق من الألفاظ ، والفرق الجوهري هو أن جعل الحكم الظاهري على طبق الأمارة يكون بملاك الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال والكشف ، وجعل الحكم الظاهري على طبق الأصل العملي يكون بملاك الأهمية الناشئة من قوة المحتمَل سواء كان جعله بلسان أنه علم أم بلسان الأمر بالجري العملي على وفقه .

**نتيجة رأي الشهيد :**

المدلولات الالتزامية للأمارة حجة على القاعدة ولا تحتاج إلى قرينة خاصة لأن ملاك الحجية في الأمارات هي **حيثية الكشف التكويني** ، ونسبة هذه الحيثية إلى المدلول المطابقي والمداليل الالتزامية نسبة واحدة ، فلا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجية ، بل هي ثابتة لهما معًا بنفس الدرجة لأن الحيثية المذكورة القائمة على أساس قوة الاحتمال هي تمام الملاك في جعل حجية الأمارات ، وقوة الاحتمال قابلة للإدراك من قِبَل المكلّف ، فإذا كانت قوة الاحتمال الكاشفة عن الواقع عندنا بنسبة ٩٠% فإنها بنفس النسبة تكشف عن المداليل الالتزامية .

أما في الأصل العملي فإن قوة المحتمَل وأهمية أحد الملاكين على الآخر غير معروفة عندنا لأن الله تعالى هو وحده العالم بأهمية أحد الملاكين على الآخر ، فتكون الحجية في باب الأصول العملية مختصّة بالدلالة المطابقية ، ولا ندري أن الحجية تكون في الدلالات الالتزامية أيضا أم لا ، والأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية .

**تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة :**

قد يتوهّم من العنوان أن التبعيّة تكون في الحجيّة ، ولكن الصحيح هو التبعيّة في سقوط الحجية ، والأفضل تغيير العنوان إلى " الارتباط بين الدلالة الالتزامية والدلالة المطابقية " .

وهذا البحث لا يجري في اللازم المساوي – مثل وجود النهار لازم مساوٍ لطلوع الشمس – لأنه حتما يسقط إذا سقط المدلول المطابقي ، فإذا أخبر ثقة بطلوع الشمس ثم تبيّن خطؤه وأن الشمس غير طالعة فحتما يسقط المدلول الالتزامي أي أن النهار غير موجود ، ولكنه يجري في اللازم الأعم – مثل الموت لازم أعم لدخول النار وغيره لأن الموت يتحقّق بدخول النار وبغيره – ، فإذا كان للأمارة لازم أعم فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي لأن صدق المدلول المطابقي يستلزم صدق المدلول الالتزامي ، ولكن كذب المدلول المطابقي لا يستلزم كذب المدلول الالتزامي لأن اللازم الأعم قد يصدق حتى مع كذب الملزوم ، فإذا سقطت الأمارة عن الحجية – وهنا لا يقصد من السقوط السقوط في الوجود وأن نفس الدلالة سقطت ، وإنما حجيتها سقطت – في المدلول المطابقي لوجود معارض للمدلول المطابقي أو للعلم بالخطأ فيه .

فيأتي السؤال التالي :

**في حالة سقوط حجية المدلول المطابقي للأمارة هل يستلزم ذلك سقوط حجية الأمارة في المدلول الالتزامي أيضا أم لا ؟**

**الجواب الأول :**

حجية الدلالة الالتزامية تابعة لحجية الدلالة المطابقية لأن وجود الدلالة الالتزامية متفرّع على وجود الدلالة المطابقية ، وهذا يجعلها تتفرّع عليها في الحجية ، فإذا سقطت حجية المدلول المطابقي سقطت حجية المدلول الالتزامي .

**رد الجواب الأول :**

التفرّع في الوجود لا يستلزم التفرّع في الحجية لأن الحجتين قد تكونان مستقلتين عن بعضهما البعض ، فهنا الدلالة المطابقية موجودة ولكنها ليست حجة ، وإذا لم تكن حجة فهذا لا يعني أن الدلالة الالتزامية ليست حجة أيضا ، بل قد تكون حجة وإن لم تكن الدلالة المطابقية حجة ، وكلامنا في مقام الحجية لا في مقام الوجود ، صحيح أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الوجود ، ولكن هذا ليس معناه أنها تابعة لها في الحجية أيضا لأن

الكلام واقع في مقامين من حيثيّتين مختلفتين ، فالتبعية في الوجود لا تستلزم التبعية في الحجية ، فمن الممكن أن تكون كلتا الدلالتين ثابتتين موجودتين ، ولكن حجية الدلالة المطابقية ساقطة، وحجية الدلالة الالتزامية غير ساقطة .

**الجواب الثاني :**

تفرّع الدلالة الالتزامية عن الدلالة المطابقية في الحجية وتبعيّتها لها فيها وسقوطها عن الحجية إذا سقطت حجيّتها يكون على أحد الوجهين التاليين :

**الوجه الأول للسيد الخوئي قدس سره :**

المدلول الالتزامي مساوٍ دائما للمدلول المطابقي ولا يكون أعم منه ، فاللازم الأعم يرجع إلى اللازم المساوي دائما ، فهنا كل ما يوجب سقوط المدلول المطابقي عن الحجية يوجب سقوط المدلول الالتزامي عنها أيضا لأنه لازم مساوٍ .

**سؤال : ما هو الدليل على أن المدلول الالتزامي مساوٍ وليس أعم ؟**

**الجواب :**

إن ذات اللازم قد يكون أعم من ملزومه – مثل الموت أعم من كونه بالاحتراق وبغيره – ، ولكن اللازم الأعم له حصتان :

أ– حصة مقارنة للملزوم الأخص : أي الموت بالاحتراق .

ب– حصة غير مقارنة للملزوم الأخص : أي مطلق الموت .

والأمارة الدالة على الملزوم بالمطابقة تدل بالالتزام على الحصة الأولى من اللازم – أي الحصة المقارنة – وهي مساوية دائما للمدلول المطابقي ، فالخبر الدال بالمطابقة على وقوع زيد في النار يدل بالالتزام على حصة خاصة من موته وهي الموت المقيَّد بالاحتراق لا مطلق الموت الأعم من الاحتراق وغيره .

**رد السيد الشهيد للوجه الأول :**

اللازم لا يكون مساويا دائما ، بل قد يكون أعم ، كما يأتي في الشرح التالي :

إن طرف الملازمة – أي ما طرأت عليه الملازمة – هو المدلول الالتزامي ، ويوجد قسمان لطرف الملازمة :

**القسم الأول :**

إن كان طرف الملازمة هو الحصة المقارنة للملزوم فتكون هذه الحصة هي المدلول الالتزامي .

**مثال :**

اللازم الأعم المعلول بالنسبة إلى إحدى علله ، كالموت بالاحتراق بالنسبة إلى الوقوع في النار ، فإذا أخبر مخبر بوقوع زيد في النار فالمدلول الالتزامي لوقوعه في النار هو حصة خاصة من الموت ، وهي الموت بالاحتراق لأن هذا هو طرف الملازمة للوقوع في النار ، فالملازمة طرأت على الحصة الخاصة ، واللازم هو المعلول وهو الموت بالاحتراق ، والملزوم هو العلة وهو الوقوع في النار ، وقد عبّر الشهيد هنا باللازم والملزوم لوجود العلية والمعلولية بينهما .

**القسم الثاني :**

إن كان طرف الملازمة هو الطبيعي وكانت مقارنتُه للملزوم المحصِّصةُ لهذا الطبيعي من شؤون الملازمة وتفرّعاتها فيكون المدلول الالتزامي هو ذات الطبيعي .

**مثال :**

الملازم الأعم بالنسبة إلى ملازمه ، كعدم شيء بالنسبة إلى وجود ضد هذا الشيء ، مثل الصفرة ضد للسواد ، فإذا أخبر مخبر بصفرة الورقة ، فإن المدلول الالتزامي لصفرة الورقة هو عدم السواد الكلي لا حصة خاصة من عدم السواد وهي العدم المقيَّد بالصفرة لأن الأمر العدمي – وهو لا شيء – لا يُحَصَّص حيث لا يوجد تمايز بين الأعدام ، وإنما الأشياء الموجودة قابلة للتّحصيص ، فالملازمة هنا منصبّة على طرفين : الصفرة وعدم السواد الكلي ، أما التقييد فيأتي في مرتبة متأخّرة بعد انصباب الملازمة على الأطراف حيث إنه من تبعات الملازمة لا أنه مأخوذ في طرف الملازمة وتطرأ الملازمة عليه ، والملازمة طرأت على ذات الطبيعي لأن عدم السواد مدلول التزامي أيضا للحمرة والزرقة ، وقد عبّر الشهيد هنا بالملازم لأنه لا توجد علية ومعلولية بين الصفرة وعدم السواد ، فوجود الصفرة غير متوقّفة على عدم السواد ، وإنما هما معلولان لعلة ثالثة ، ويوجد بينهما تلازم فقط دون العلية والمعلولية .

**النتيجة :**

الوجه الأول غير تام لأن اللازم الأعم لا يرجع دائما إلى اللازم المساوي كما هو موضّح في مثال القسم الثاني .

**الوجه الثاني للسيد الشهيد قدس سره :**

صحيح أن اللازم أعم ولا يرجع دائما إلى المساوي ، ولكن الكاشفية -أي قوة الاحتمال- في الدلالتين المطابقية والالتزامية قائمان دائما على أساس نكتة واحدة وإن كان اللازم أعم ، مثل نكتة استبعاد خطأ الثقة في إدراكه الحسي للواقعة ، ونفس هذا الاستبعاد يأتي في الدلالة الالتزامية ، فإذا سقطت الحجية في الدلالة المطابقية سقطت الحجية في الدلالة الالتزامية بنفس نكتة سقوط الدلالة المطابقية لا بنكتة أخرى .

**مثال الكاشفية الواحدة :**

إذا أخبر الثقة عن وقوع زيد في النار ثبت المدلول المطابقي -وهو وقوعه في النار واحتراقه- وثبت المدلول الالتزامي - وهو موته بالاحتراق - ، ويثبت المدلولان بنكتة واحدة هي استبعاد اشتباهه في رؤية وقوع زيد في النار ، وإذا عُلِم بعدم وقوعه فيها وأن المخبر اشتبه في ذلك فلا يكون افتراض أن زيدا لم يمت أصلا متضمّنا لاشتباه أزيد من الاشتباه الذي ثبت ، بل يعتمد على نفس الاشتباه الذي وقع في المدلول المطابقي .

**مثال الكاشفية المتعددة :**

لو ورد خبران في عَرْضٍ واحد عن الحريق من شخصين فإذا عُلِم باشتباه أحدهما في خبره فإن ذلك لا يبرر سقوط الخبر الآخر عن الحجية لأن افتراض عدم صحة الخبر الثاني يتضمّن اشتباها غير الاشتباه الذي عُلِم في الخبر الأول .

**النتيجة النهائية :**

الصحيح هو أن الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقية في الحجية وتابعة لها ، فإذا سقطت حجية الدلالة المطابقية سقطت حجية الدلالة الالتزامية لتبعيتها لها في الحجية .

**تبعيّة الدلالة التضمّنية للدّلالة المطابقيّة :**

**سؤال : هل حجية الدلالة التضمنية تابعة لحجية الدلالة المطابقية أم لا ؟**

**الجواب :**

المعروف بين العلماء أن الدلالة التضمنية غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية ، ويقصد بالدلالة التضمنية دلالة العام على كل فرد فرد من أفراده .

**مثال :**

إذا قال المولى : " أكرم العلماء " ، وكان عددهم مائة فإن المدلول المطابقي هو وجوب إكرام المائة ، والوجوب التضمّني هو وجوب إكرام العالم الأول ووجوب إكرام العالم الثاني . . . إلى تمام المائة ، ثم إذا ورد مخصِّص مثل : " لا تكرم العلماء الفساق " ، فهنا يسقط المدلول المطابقي عن الحجية ، ولكن لا يسقط المدلول التضمّني بالنسبة إلى العلماء العدول .

وهذا البحث الأصولي يأتي تحت عنوان : "هل العام بعد التخصيص حجة في الباقي أم لا؟" ، والمشهور حجيته في الباقي ، ويأتي البحث في الحلقة الثالثة في " حجية الظهور " تحت عنوان " الظهور التضمني " .

## وفاء الدليل المُحْرِز بدور القطع الطريقي والموضوعي :

**المبحث في الحلقة الثانية :**

راجع الحلقة الثانية لمعرفة تعريف القطع الطريقي والقطع الموضوعي ودورهما ، وما ورد هناك هو :

**تعريف القطع الطريقي :**

هو القطع الذي يكون طريقا وكاشفا عن الحكم ، وليس له دخل وتأثير في وجود الحكم واقعا ، فالقطع بالنسبة إلى مقطوعه طريق إليه ، ودورالقطع الطريقي هو التنجيز والتعذير لأنه كاشف .

**مثال :**

إذا حكم الشارع وقال بأن " الخمر حرام " فإن الحرمة ثابتة لذات الخمر الواقعي ، فإذا كان السائل خمرا واقعا فهو حرام وإن لم يقطع المكلف بكونه خمرا ، وإذا قطع بأن هذا السائل خمر يصبح التكليف منجَّزا عليه ، وهذا القطع طريق إلى الحرمة وليس له دخل في وجود الحرمة للخمر واقعا لأن الحرمة ثابتة للخمر سواء قطع المكلف بأن هذا خمر أم لا .

**تعريف القطع الموضوعي :**

هو القطع الذي يكون دخيلا في وجود الحكم حيث يكون بمثابة الموضوع للحكم ، والقطع الموضوعي لا ينجِّز التكليف لأنه لا يكشف عنه بل يُوَلِّدُه ، ودور القطع الموضوعي هو توليد فعلية الحكم أي إيصاله إلى الفعلية ، بعبارة أخرى توليد المجعول لا الجعل .

**مثال :**

إذا حكم الشارع وقال بأن " ما تقطع بأنه خمر حرام " فلا يحرم السائل إلا إذا قطع المكلف بأنه خمر ، فالقطع هنا موضوعي لأنه جزء من الموضوع .

**المبحث في الحلقة الثالثة :**

١- إذا كان الدليل المحرز قطعيا - كالخبر المتواتر - فلا شك في وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعي معًا لأنه يحقق القطع حقيقة .

٢- إذا لم يكن الدليل المحرز قطعيا وكان حجة تعبدا بحكم الشارع كخبر الثقة ، فهنا بحثان :

**أ- بحث نظري :**

في تصوير قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعذرية مع اتفاق الفقهاء والتزامهم عمليا وفتوائيا على قيامها مقامه فيهما .

**ب- بحث واقعي :**

في أنه هل يستفاد من دليل حجية الأمارة - كمفهوم آية النبأ - قيامها مقام القطع الموضوعي أم لا ؟

**البحث الأول النظري : قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعذرية :**

يوجد هنا إشكالان :

**الإشكال الأول :**

في إمكان قيام غير القطع مقام القطع في المنجزية والمعذرية بدعوى أنه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فالأمارة لا تورث القطع وإن جعلها الشارع حجة تعبدا ، ومعنى القاعدة أنه يقبح من المولى العقاب على تكليف لا يقطع به المكلف ، فإذا قطع بالتكليف ولم يعمل به فلا يقبح العقاب ، وإذا ظن بالتكليف ولم يعمل به فيقبح العقاب من المولى ، فلا يصح العقاب في حالة الظن ، والأمارة تورث الظن ، فكيف يمكن التوفيق بين القاعدة والتزام القائلين بالقاعدة بعدم قبح العقاب في حالة الأمارة مع أن استحقاق العقاب من خصائص القطع فقط ؟

وقد يقال بأن دليل حجية الأمارة مخصِّص لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فيردّ عليه بأن الأحكام العقلية - ومنها القاعدة - لا تقبل التخصيص .

**الإشكال الثاني :**

في كيفية الصياغة التشريعية التي تحقق ذلك بعد الإجابة عن الإشكال الأول والتسليم بأن الأمارة تقوم مقام القطع في المنجزية والمعذرية .

**جواب الإشكال الأول :**

١- السيد الشهيد قدس سره ينكر " قاعدة قبح العقاب بلا بيان " من أصلها ، فالأمارة تقوم مقام القطع الطريقي بلا إشكال لأن الظن والاحتمال - على مسلك حق الطاعة - حجة ما لم يرخّص الشارع في مخالفته ، فالإشكال يرد على القائلين بالقاعدة .

٢- لو سلمنا بـ " قاعدة قبح العقاب بلا بيان " فإن العقل يحكم بأن القاعدة مختصّة بالأحكام المشكوكة التي لا يعلم بأهميتها عند المولى على تقدير ثبوتها ووجودها واقعا ، وأما الأحكام المشكوكة التي يعلم بأهميتها عند المولى وعدم رضاه عن تضييعها على تقدير ثبوتها فإن العقل يحكم بأنها ليست مشمولة للقاعدة من أول الأمر أي خارجة عن القاعدة تخصّصا لا تخصيصا ، فلا يحكم العقل بقبح العقاب عليها وإن كانت مشكوكة ، والخطاب الظاهري سواء في الأمارات أم في الأصول العملية يبرز اهتمام المولى - على نحو قوة الاحتمال أو قوة المحتمَل أو القوتين معا - بالتكاليف الواقعية في مورده على تقدير ثبوتها ، وبذلك يخرجها عن دائرة قبح العقاب بلا بيان .

**مثال :**

لو شك المكلف في امرأة أنها أخته فقد يقال بأنه يمكنه التزوج بها تطبيقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان وبلا علم ، وهنا لا يوجد علم ويقين بكونها أخته ، فيمكن له التزوّج بها على أساس القاعدة ، ولكن يقال لو أنها كانت أختا له في الواقع فالشارع يحرّم العقد عليها ، والحرمة المذكورة على تقدير ثبوتها واقعا مما يهتم المولى بها اهتماما كبيرا .

**جواب الإشكال الثاني :**

إقامة الأمارة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعذرية تحصل بعملية تنزيل مثل تنزيل الطواف منزلة الصلاة كما في " الطواف بالبيت صلاة " .

**اعتراض على الجواب :**

إن التنزيل من الشارع إنما يصح فيما إذا كان للمنزَّل عليه - كالصلاة - أثر شرعي - كاشتراط الطهارة - بيد المولى توسعته وجعل هذا الأثر على المنزَّل - كالطواف بالبيت - ،

وفي المقام عندما يقول الشارع : " الأمارة منزَّلة منزلة القطع " فإن أثر القطع الطريقي ليس أثرا شرعيا بل هو أثرعقلي وهو المنجزية والمعذرية لأن العقل يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة القطع ، فلا يمكن التنزيل بسبب الأثر العقلي ، والمولى يمكنه تسرية أحكامه الشرعية إلى المنزَّل دون الأحكام العقلية .

**جواب الاعتراض :**

**١- على مسلك جعل الحكم المماثل :**

استبدلت فكرة التنزيل بفكرة جعل الحكم التكليفي على طبق مؤدى الأمارة ، فيجعل الشارع حكما ظاهريا مماثلا لمؤدى الأمارة ، فإذا دل خبر الثقة على وجوب السورة حكم الشارع بوجوبها ظاهرا ، وبذلك يتنجّز الوجوب ، وعلى هذا المسلك لا نحتاج إلى وجود أثر شرعي لأن الأثر الشرعي مختصّ بباب التنزيل .

**٢- على مسلك جعل الطريقية للمحقق النائيني :**

استبدلت فكرة التنزيل بفكرة اعتبار الظن علما ، فإن معنى جعل خبر الثقة حجة هو اعتباره فردا من أفراد العلم ، كما يُعْتَبَر الرجلُ الشجاعُ فردا من أفراد الأسد ادعاءً على طريقة المجاز العقلي عند السكّاكي ، ومع هذا الاعتبار يصير الخبر منجِّزا كالعلم ، فتصير المنجزية والمعذرية ثابتتين عقلا للقطع الأعم الجامع بين الحقيقي والاعتباري ، ولا حاجة لوجود أثر شرعي لأنه مختص بباب التنزيل .

**٣- على رأي السيد الشهيد :**

الصحيح أن قيام الأمارة مقام القطع الطريقي في التنجيز وإخراج مؤدّاها عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان - على القول بها - إنما يكون - أي قيام الأمارة مقام القطع الطريقي - بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته كما تقدم في **الجواب " ٢ " على الإشكال الأول** ، وعليه فالمهم في جعل الخطاب الظاهري أن يكون مبرزا لهذا الاهتمام من المولى ، وهذا هو جوهر المسألة ، وأما لسان وألفاظ هذا الإبراز وصياغته اللفظية بصيغة تنزيل الظن منزلة العلم أو جعل الحكم المماثل للمؤدَّى أو جعل الطريقية فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي ، وكل التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بإبراز اهتمام المولى لأن هذا الإبراز هو المنجّز في الحقيقة .

**النتيجة :**

تقوم الأمارة مقام القطع الطريقي في التنجيز والتعذير .

**البحث الثاني الواقعي : قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي :**

إن القطع المأخوذ في موضوع الحكم له حيثيّتان :

**١- القطع من حيث المنجّزية والمعذّرية :**

إذا كان القطع مأخوذا موضوعا لحكم شرعي بوصفه منجّزا ومعذّرا وطريقا إلى الواقع فلا شك في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي لأنها منجّز ومعذّر وطريق إلى إحراز الواقع ، فيكون دليل حجية الأمارة واردًا على دليل الحكم الشرعي المترتب على القطع لأنه يحقّق مصداقا حقيقيا - لا اعتباريا - لموضوعه عن طريق توسعة دليل الحجية لموضوع دليل الحكم توسعة حقيقية بإيجاد مصداق حقيقي للموضوع ، ويكون القطع هنا كمثال فقط ، فيشمل من هذه الحيثية الظن المعتبَر ، وقد عُبِّر بالقطع لأن القطع هو المصداق البارز للمنجزية والمعذرية ، ويعبَّر عن هذه الحالة بالقطع الموضوعي على نحو الطريقية .

**٢- القطع من حيث الكاشفية التامة :**

إذا كان القطع مأخوذا موضوعا للحكم الشرعي بما هو - أي القطع - كاشف تام ، فلا تقوم الأمارة مقام القطع الموضوعي لأن الأمارة كاشف ناقص ، فلا بد من عناية إضافية في دليل حجية الأمارة ، ويعبَّر عن هذه الحالة بالقطع الموضوعي على نحو الصّفتيّة .

**سؤال : ما هي هذه العناية الإضافية في دليل حجية الأمارة ؟**

**الجواب :**

**على مسلك جعل الطريقية :**

هذه العناية هي أن الأمارة - في دليل الحجية - جعلها الشارع علما وقطعا اعتبارا وادعاء، وبذلك يكون دليل حجية الأمارة حاكما على دليل الحكم الشرعي المترتب على القطع لأنه يوجد فردا جعليا تعبديا اعتباريا ادعائيا لموضوعه ، فيسري حكمه إليه وتترتّب عليه جميع آثار القطع الموضوعي الصفتي .

**رد السيد الشهيد :**

لا توجد حكومة هنا لأنه كما ورد في بحث التعارض من الحلقة الثانية أن الدليل الحاكم يكون حاكما إذا كان ناظرا إلى الدليل المحكوم فيوسِّع أو يضيِّق موضوعه ، ودليل الحجية لم

يثبت كونه ناظرا إلى أحكام القطع الموضوعي الصفتي ، وإنما نظره إلى خصوص أثر القطع الطريقي أي تنجيز الأحكام الواقعية المشكوكة في مورد الأمارة ولا سيما إذا كان دليل حجية الأمارة هو السيرة العقلائية إذ لا وجود للقطع الموضوعي الصفتي في حياة العقلاء إلا نادرا ، فلا أحد يقول مثلا : " إذا قطعت بيبس الأشجار فاسقها " ، وإنما يقول : " إذا يبست الأشجار فاسقها " ، فسيرتهم ناظرة إلى القطع الطريقي دون الموضوعي ، وإذا كان دليل الحجية هو الآيات والروايات فكلام المحقّق النائيني قدس سره قد لا يكون تاما أيضا لأن الأدلة اللفظية في مورد الأمارة العقلائية تكون إرشادا إلى إمضائها .

**النتيجة :**

عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الصفتي حيث لا يوجد دليل على قيامها مقامه إثباتا .

**إثبات الأمارة لجواز الإسناد :**

**سؤال : إذا دل خبر ثقة على حكم فهل يجوز إسناد هذا الحكم إلى الشارع مع أن الخبر يفيد الظن بمؤدّاه ومضمونه ؟ وهل يجوز إسناد حجية الخبر – وهو الحكم الظاهري – إلى الشارع أم لا ؟**

**الجواب :**

يوجد لدينا نوعان من الحرمة :

**الحرمة الأولى :**

كل حكم لم يصدر من الشارع واقعا يحرم إسناده إليه لأنه كذب والكذب محرّم ، وموضوع هذه الحرمة واقع الكذب ولم يؤخذ فيه العلم وعدم العلم ، والكذب هو الإخبار بما لا يطابق الواقع ، ولازم هذه الحرمة أن كل حكم صدر من الشارع يجوز إسناده إليه ، فكأن الشارع يقول : الحكم الصادر مني واقعا يجوز إسناده إلي ، والحكم غير الصادر مني واقعا يحرم إسناده إلي .

**مثال :**

" الخمر حرام " يجوز إسناده إلى الشارع ، و " الخمر حلال " يحرم إسناده إلى الشارع .

**الحرمة الثانية :**

كل حكم لم يُقْطَعْ بصدوره من الشارع يحرم إسناده إليه وإن كان صادرا في الواقع لأنه تشريع ، والتشريع بغير علم محرم ، وموضوع هذه الحرمة عدم العلم ، وعدم العلم يشمل الاحتمال والشك والظن ، ولازم هذه الحرمة أن كل حكم عُلِمَ بصدوره من الشارع يجوز إسناده إليه ، فكأن الشارع يقول : الحكم الذي تقطع بأنه صادر مني يجوز إسناده إلي ، والحكم الذي لا تقطع بأنه صادر مني يحرم إسناده إلي .

**مثال :**

" التّتن الذي قطعت بحرمته " يجوز إسناده إلى الشارع ، و" التتن الذي لم تقطع بحرمته " يحرم إسناده إلى الشارع ، والثاني يشمل " التتن الذي احتملت حرمته " و " التتن الذي شككت بحرمته " و " التتن الذي ظننت بحرمته " يحرم إسناده إلى الشارع .

**سؤال : هل القطع بصدور الحكم قطع طريقي أو موضوعي في هاتين الحرمتين ؟**

**الجواب :**

القطع بصدور الحكم من الشارع قطع طريقي لنفي موضوع الحرمة الأولى – حيث كشف القطع لنا انتفاء الموضوع – لأنه لم يؤخذ في موضوعها العلم أو عدم العلم ، والقطع هنا يكون معذِّرا ، وهو قطع موضوعي لنفي الحرمة الثانية لأن موضوعها عدم العلم ، والعلم نفي لموضوع الحكم ، وبالتالي نفي للحكم .

**النتيجة :**

١– إذا كان الدليل قطعيا –كالخبر المتواتر – انتفت كلتا الحرمتين لأن القطع طريق إلى نفي الحرمة الأولى وموضوع لنفي الحرمة الثانية ، فلا يلزم محذور حرمة الكذب ولا حرمة التشريع ، فيجوز نسبة الحكم إلى الشارع لأنه حصل قطع بالحكم .

٢– إذا لم يكن الدليل قطعيا بل أمارة معتبرة شرعا –كخبر الثقة – فلا شك في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري – وهو حجية خبر الثقة – إلى الشارع لأنه مقطوع به إذ يوجد لدينا دليل قطعي على أن الله سبحانه تعبَّدنا بالحكم الظاهري أي جعل الحجية لخبر الثقة ، فالشارع قال : أحكم بحجية خبر الثقة .

**سؤال : هل يجوز إسناد مؤدى الأمارة – أي الحكم الذي دلت عليه الأمارة دلالة ظنية – إلى الشارع ؟**

**الجواب :**

**أ- بالنسبة للحرمة الأولى :**

وهي حرمة الكذب فإنها منتفية بدليل حجية الأمارة لأن القطع فيها طريقي ، ولا شك في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي لأنها تنجِّز وتعذِّر .

**إشكال :**

إن الحرمة الأولى ثابتة لعنوان الكذب ، فلا بد من إحراز انتفاء الكذب حتى تنتفي الحرمة ، ومجرّد كون الأمارة منجِّزة ومعذِّرة لا يكفي لنفي عنوان الكذب .

**جواب الإشكال :**

إن انتفاء الحرمة الأولى بدليل حجية الأمارة مرتبط بحجية مثبتات الأمارة - أي المدلولات الالتزامية للأمارة - لأن موضوع الحرمة عنوان الكذب ، والكذب هو مخالفة الخبر للواقع ، وانتفاء هذه المخالفة مدلول التزامي للأمارة الدالة على ثبوت الحكم لأن كل ما يدل على شيء - وهنا الحكم - مطابقة يدل التزاما على أن الإخبار عن هذا الشيء ليس كذبا ، ودليل حجية الأمارة يدل على حجيتها في المدلول المطابقي وفي المدلول الالتزامي لأن مثبتات الأمارة - أي المداليل الالتزامية للأمارة - حجة ، وبذلك يحرز انتفاء عنوان الكذب ، فتنتفي الحرمة الأولى .

**مثال :**

أمارة دلت بالمطابقة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فإنها تدل بالدلالة الالتزامية على أن الإخبار عن " وجوب الدعاء عند الرؤية " ليس كذبا .

**ب- بالنسبة للحرمة الثانية :**

وهي حرمة التشريع ، موضوعها عدم العلم ، وعدم العلم ثابت وجدانا حتى مع وجود الأمارة المعتبرة ، فانتفاء الحرمة الثانية يتوقف على أحد أمرين :

-١- استفادة قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الصفتي من دليل حجيتها كما يقول المحقق النائيني قدس سره بناء على مسلك جعل العلمية حيث جعل الشارع الأمارة علما .

-٢- إثبات مخصِّص لما دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علم - من إجماع الفقهاء أو سيرة المتشرعة بسبب عدم وجود دليل لفظي - على إسناد مضمون الخبر إلى الشارع بدون توقّف

من ناحية حرمة التشريع بحيث يُخْرِج هذا المخصِّصُ مواردَ قيام الحجة الشرعية عن الحرمة ، أي أنه يحرم الإخبار بغير علم إلا في موارد قيام الحجة الشرعية .

**إبطال طريقيّة الدّليل :**

إن القطع حجة – أي منجِّز ومعذِّر – ، ويستحيل سلب المنجِّزية عن القطع من أي طريق حصل لأنه يلزم منه اجتماع المتناقضين في نظر القاطع كما تقدَّم سابقا ، ولكن يوجد طريق آخر لا يكون فيه سلب للمنجزية عن القطع ، وإنما يمكن فيه إبطال حجية الدليل وإن كان قطعيا .

**سؤال : ولكن ما هو هذا الطريق الآخر ؟ وهل يمكن للشارع إبطال حجية الدليل وإن كان قطعيا ؟**

**الجواب :**

نعم يمكن للشارع ذلك عن طريق تحويل الدليل من الطريقية إلى الموضوعية بأن يُؤْخَذ عدم قيام الدليل الخاص – كالدليل العقلي – على الجعل الشرعي قيدا في موضوع المجعول والحكم الفعلي ، وذلك بأن يقول الشارع : " إذا قطعت بحكم عن غير طريق هذا الدليل الخاص صار الحكم فعليا في حقك " ، ولازمه أنه إذا قطعت بحكم عن طريق هذا الدليل الخاص لم يَصِرِ الحكم فعليا في حقك ، فإذا قام الدليل الخاص على الجعل انتفى المجعول بانتفاء قيده ، وإذا انتفى المجعول انتفت المنجّزية والمعذّرية .

**مثال :**

إذا تم تقييد الحكم بعدم الدليل العقلي مثلا ، ونريد أن يكون الدليل على الحكم شرعيا فقط ، ففي مثل " حرمة الكذب " الدليل العقلي يقول : " الكذب قبيح عقلا ، وكل ما قبّحه العقل قبّحه الشرع " ، والدليل الشرعي يقول : " الكذب حرام " ، فيمكن أن يقيِّد الشارع فعلية الحكم بأن يكون الدليل شرعيا لا عقليا ، فإذا لم يكن لدينا دليل شرعي وكان يوجد دليل عقلي على حرمة الكذب فإن حرمته لا تكون فعلية لأن قيدها مفقود ، فالشارع يجعل عدم الدليل العقلي قيدا في فعلية حرمة الكذب .

**إشكال :**

إن سلب المنجزية عن الدليل القطعي بتحويله من الطريقية إلى الموضوعية بأخذ عدم قيامه على الجعل قيدا في المجعول هو سلب للمنجزية عن القطع بعد حصوله ، وسلب المنجّزية عن القطع مستحيل .

**الجواب :**

إن ذلك ليس من سلب المنجزية عن القطع بالحكم الشرعي بعد حصوله ، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع لأن القطع المنجِّز هو القطع بفعلية المجعول والحكم الفعلي لا القطع بمجرَّد الجعل ، كمن يقطع بجعل حكم وجوب الحج ولكنه غير مستطيع ، فلا يكون الحج فعليا في حقه ، وفي المقام لا يوجد قطع في المجعول وإن كان القطع بالجعل ثابتا ، فالقطع الخاص بالجعل بنفسه يكون نافيا لفعلية المجعول لتقيّد المجعول بعدم هذا القطع الخاص بالجعل ، فهنا لا يتدخّل الشارع لسلب المنجزية عن القطع ، وإنما القطع موجود ولكن الشارع يتدخّل بجعل مانع أمام فعلية الحكم .

**إشكال :**

قد يقال إنه يلزم من ذلك الدور .

**الجواب :**

يلزم الدور لو أخذ عدم القطع العقلي بالحكم الفعلي في موضوع نفس الحكم الفعلي ، لذلك هنا لا يلزم الدور لأنه لا مانع من أخذ علم مخصوص بالجعل . كالعلم بالجعل من طريق الشرع – شرطا في المجعول ، أو أخذ عدم علم مخصوص – كعدم العلم بالجعل من طريق العقل– قيدا في المجعول ، وكما مر في الحلقة الثانية يمكن أخذ العلم بالجعل – أي الحكم – قيدا في المجعول – أي فعلية الحكم – ، فثبوت الحكم الفعلي يتوقف على القطع بالجعل من الشرع ، ولكن القطع بالجعل من الشرع لا يتوقف على ثبوت الحكم الفعلي .

**رأي منسوب للإخباريين :**

إن القطع المستند إلى الدليل العقلي ليس بحجة ، كالملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، وإنما الحجة هو القطع الحاصل من الشرع من الكتاب والسنة ، ودليلهم على ذلك هو روايات كثيرة تنهى عن الأخذ بالعقل منها :

عن علي بن الحسين السجّاد عليهما السلام قال : **إن دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة ، ولا يُصاب إلا بالتسليم ، فمن سَلَّم لنا سَلِمَ، ومن اهتدى بنا هُدِيَ ، ومن دان بالقياس والرأي هلك ، ومن وجد في نفسه شيئا مما نقوله أو نقضي به حرجا كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم وهو لا يعلم** [1] .

وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال : . . . **فإن أبي حدّثني عن آبائه عليهم السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من قاس شيئا من الدين برأيه قرنه الله تبارك وتعالى مع إبليس في النار فإنه أول من قاس حيث قال :** " قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ " [2] ، فدعوا الرأي والقياس فإن دين الله لم يوضع على القياس [3] .

وعن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنه قال : . . . **إن أحكام الله تعالى لا تقاس ، فمن قاس بعضها على بعض فقد ضل سواء السبيل** [4] .

وعن **الإمام الرضا عن آبائه عن أمير المؤمنين** عليهم السلام قال : قال **رسول الله** صلى الله عليه وآله : قال الله جل جلاله : **ما آمن بي من فَسَّرَ برأيه كلامي ، وما عرفني من شَبَّهَنِي بخلقي ، وما على ديني من استعمل القياس في ديني** [1] .

يقول العلامة المجلسي قدس سره : يحتمل أن يكون المراد بالقياس هنا أعم من القياس الفقهي من الاستحسانات العقلية والآراء الواهية التي لم تؤخذ من الكتاب والسنة ، ويكون المراد أن طريق العقل مما يقع فيه الخطأ كثيرا ، فلا يجوز الاتكال عليه في أمور الدين ، بل يجب الرجوع في جميع ذلك إلى أوصياء سيد المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين ، وهذا هو الظاهر في أكثر أخبار هذا الباب ، فالمراد بالقياس هنا القياس اللغوي [2] .

---

[1] البحار ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١ .

[2] الأعراف : ١٢ .

[3] البحار ج ٢ ص ٢٨٦ ح ٣ .

[4] البحار ج ٢ ص ٢٨٩ ح ٦ .

[1] البحار ج ٢ ص ٢٩٧ ح ١٧ .

[2] البحار ج ٢ ص ٢٨٨ .

**توجيه لهذا الرأي :**

قد يراد تحويل هذا العلم من طريقي إلى موضوعي بأخذ عدم العلم العقلي بالجعل قيدا في المجعول .

**رد السيد الشهيد :**

هذا ممكن ثبوتا – واقعا في عالم الإمكان العقلي – ، ولكن لا دليل على هذا التقييد إثباتا – في عالم الوقوع حيث لا دليل عليه من الكتاب ولا من السنة – ، ومجرّد إمكان الشيء عقلا لا يعني وقوعه خارجا فعلا ، ولكن الشهيد سيذكر في حجية الدليل العقلي أن هذا غير ممكن ثبوتا أيضا .

**توجيه آخر :**

قد يراد سلب الحجية عن القطع العقلي بدون التحويل المذكور .

**رد السيد الشهيد :**

هذا مستحيل لأن القطع الطريقي لا يمكن تجريده عن المنجزية والمعذرية .

**ملاحظة :**

سيأتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي إن شاء الله تعالى .

**تقسيم البحث في الأدلة المحرزة :**

تقدّم أن الأبحاث الأصولية تقسَّم إلى أربعة أقسام هي : القطع ، والأمارات ، والأصول العملية ، والتعارض .

وإلى هنا كان البحث يدور حول القطع ، والآن سيتم البحث عن الأدلة المحرزة أو الأدلة الاجتهادية التي تتمثَّل بالأمارات حيث يقسّم البحث فيها إلى قسمين :

١– الدليل الشرعي :

أ– الدليل الشرعي اللفظي : كالآيات والروايات .

ب– الدليل الشرعي غير اللفظي : كسيرة المتشرعة وفعل المعصوم وتقريره .

٢– الدليل العقلي .

**مباحث الدليل الشرعي بكلا قسميه :**

أ- تحديد ضوابط عامة لدلالات وظهور الدليل الشرعي : مثل هل الأمر ظاهر في الوجوب ؟ هل الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم ؟ هل فعل المعصوم يدل على الوجوب ؟

وأما الضوابط الخاصة مثل ظهور كلمة " الصعيد " في مطلق وجه الأرض فإن البحث عنها ليس بحثا أصوليا .

ب- إثبات صدور صغرى الدليل الشرعي ومصداقه : كقول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره .

ج- حجية الظهور : فإذا ثبت مثلا ظهور الأمر في الوجوب فيبحث هنا عن حجية هذا الظهور .

وعلى هذا المنوال تجري البحوث في الحلقة الثالثة .

## ١- الدليل الشرعي

## البحث الأول

## تحديد دلالات الدليل الشرعي

## ١- الدليل الشرعي اللفظي

**الدلالات الخاصة والمشتركة :**

**١- الدلالات الخاصة :**

توجد ألفاظ لها ظهور خاص ودلالات خاصة ، وهذه الدلالات الخاصة لا تشكِّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وتتولاها علوم اللغة ولا تدخل في علم الأصول ، وقد تدخل في علم الفقه .

**مثال :**

ظهور كلمة " الصعيد " في مطلق وجه الأرض .

**٢- الدلالات العامة :**

توجد ألفاظ لها ظهور عام ودلالات عامة ، وهذه الدلالات العامة تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة ، فيُبحث عنها في علم الأصول لأنها تشكِّل عناصر مشتركة .

**مثال :**

دلالة صيغة " افْعَلْ " على الوجوب ، ودلالة اسم الجنس الخالي من التقييد على إرادة المطلق – كلفظ عالم – .

**إشكال :**

إن غرض الأصولي هو تعيين ما يدل عليه اللفظ من معنى إذا كان للفظ معنى واحد ، أو تعيين المعنى الظاهر عند تعدد معانيه وكونه مشتركا لفظيا ، وإثبات هذا الغرض لا يحتاج إلى التفكير والبحث ، بل يكون بنقل أهل اللغة أو بالتبادر الذي هو عملية عفوية يمارسها كل إنسان بلا حاجة إلى إعمال الدقة والتفكير ومزيد العناية ، فلا يبقى مجال للبحث العلمي ولإعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولى الأصولي البحث في ذلك .

**مثال :**

إذا تبادر الوجوب من صيغة الأمر أو نصّ علماء اللغة على وضعها له ثبت بذلك دلالتها عليه بلا حاجة إلى البحث الأصولي .

**الجواب :**

إن بعض مباحث الألفاظ تحتاج إلى تدقيق وتفكير ، فالبحوث اللفظية في الدلالات والتي يتناولها علم الأصول على قسمين :

١– البحوث اللغوية التفسيرية .

٢– البحوث التحليلية .

**١– البحوث اللغوية :**

هي بحوث يراد بها تحديد المعاني اللغوية للألفاظ واكتشاف دلالة اللفظ على معنى معيَّن ، وهذه الأبحاث تحتاج إلى دقة في بعض الحالات .

**مثال :**

البحث عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب ، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم .

**٢– البحوث التحليلية :**

ما يكون فيه معنى الكلام معلوما ودلالة الكلام على المعنى واضحة ، ولكن هذا المعنى يستفاد من مجموع أجزاء الكلام على طريقة تعدّد الدّال والمدلول ، فكل جزء من المعنى يقابله

جزء في الكلام ، وقد يكون ما يقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحا ، ولكن ما يقابل بعضها الآخر من المعاني غير واضح ، فيبحث بحثا تحليليا عن تعيين المعاني المقابلة .

**مثال :**

البحث عن مدلول الحرف والمعاني الحرفية ، كالبحث عن المعنى المقابل لكلمة " في " من جملة " زيد في الدار " فإنه غامض رغم وضوح معنى الجملة ، فإن ما يقابل كلمة " زيد " واضح وهو ذات زيد ، وما يقابل كلمة " الدار " واضح ، ولكن المقابل لكلمة " في " غير واضح ، فيقع البحث في معنى الحرف ، وهو ليس بحثا لغويا لأن من يفهم اللغة العربية يتصوّر معنى " في " ضمن تصوره لمدلول الجملة ، وإنما هو بحث تحليلي لا يرجع إلى التبادر أو نص علماء اللغة ، بل هو بحث علمي يتولاه علم الأصول في الحدود التي يترتب عليها أثر في عملية الاستنباط .

**بعض البحوث اللغوية عند الأصوليين :**

توجد بعض الحالات من البحوث اللغوية التي تقع موضعا للبحث عند الأصوليين لأنها تتطلب نظرا وتدقيقا علميا ، منها :

**الحالة الأولى :**

أن تكون هناك دلالة كلية عرفية مقبولة عند الجميع مثل " قرينة الحكمة " ويراد تطبيقها لإثبات ظهور الكلام في معنى معيَّن ، فهذا التطبيق يحتاج إلى الدقة الأصولية .

**مثال :**

ظاهر الأمر هو الطلب النّفسي التّعييني العيني تمسكا بالإطلاق عن طريق إثبات أن الطلب الغيري مقيَّد بما إذا كان وجوب ذي المقدمة ثابتا ، وأن الطلب التخييري مقيَّد بما إذا لم يؤتَ بالعِدْل ، وأن الطلب الكفائي مقيَّد بما إذا لم يأتِ الآخرون بالفعل ، فتُنفى القيود بقرينة الحكمة كما تقدَّم في الحلقة الثانية ، وبذلك يثبت أن ظاهر الأمر هو الطلب النفسي التعييني العيني ، إن التعرّف على حقيقة الوجوب الغيري والتخييري والكفائي يحتاج إلى تدقيق من قبل الأصولي .

**الحالة الثانية :**

أن يكون المعنى متبادرا من اللفظ وظاهرا في معنى معيَّن ، ولا يشك في ظهوره فيه ، فأصل التبادر يكون واضحا ، ولكن يقع البحث العلمي في تفسير منشأ هذا التبادر والظهور

والدلالة، هل منشأ التبادر هو الوضع أو قرينة الحكمة أو أمر ثالث ؟ ، فيحتاج الأصولي إلى البحث عن ذلك وإعمال فكره ودقته العلمية .

**مثال :**

لا شك في تبادر المطلق من اسم الجنس – مثل " رقبة " – مع عدم ذكر القيد ، ولكن هل الإطلاق ينشأ من وضع اللفظ للمطلق أو للمقيَّد أو للمُهْمَل – أي لا المطلق ولا المقيَّد وإنما الجامع وهو طبيعة وذات الشيء – أو من قرينة الحكمة ؟ ، وهذا بحث لا يكفي فيه مجرد الإحساس بالتبادر الساذج ، بل لا بد من جمع ظواهر لغوية عديدة ليستكشف من خلال هذه الظواهر ملاك الدلالة ، كظاهرة عدم الشعور بالمجازية عند الاستعمال في المقيَّد – كاستعمال الرقبة في الرقبة المؤمنة – ، وظاهرة عدم انعقاد الإطلاق في موارد عدم كون المتكلم في مقام بيان مراده بكلامه ، وظاهرة تقدّم العام على المطلق ، وغير ذلك مما يكشف بمجموعه عن كون الدلالة في موارد الإطلاق بقرينة الحكمة .

**الحالة الثالثة :**

أن يكون المعنى متبادرا وظاهرا عرفا ، ولكن يواجه ذلك إشكالا يمنع الأصولي من الأخذ بهذا التبادر ما لم يجد حلا فنيا لهذا الإشكال ، وإيجاد الحل الفني يحتاج إلى الدقة الأصولية .

**مثال :**

الجملة الشرطية – مثل " إن جاءك زيد فأكرمه " – تدل بالوضع والتبادر العرفي على المفهوم – أي " إن لم يجئك زيد فلا تكرمه " – ، فإن ثبوت المفهوم يتوقّف على كون الشرط علة منحصرة للجزاء ، ولكننا ندرك بالوجدان أن الشرط لو لم يكن علة منحصرة للجزاء ووجدت علة أخرى – كالمرض – لا يكون استعمال أداة الشرط مجازا ، فيقع التنافي بين الوجدان القاضي بظهور الشرط في المفهوم ، وبين الوجدان القاضي بعدم المجازية في موارد عدم الانحصار ، فيحصل الشك في دلالة الشرط على المفهوم ما لم يتوصّل إلى تفسير يوفّق بين هذين الوجدانين العرفيّين ، وبسبب عدم القدرة على التوفيق بين الوجدانين أنكر الآخوند الخراساني قدس سره دلالة الجملة الشرطية على المفهوم .

**ملاحظة :**

وعلى هذا الأساس من المنهجة والأسلوب يبحث في علم الأصول عن الدلالات المشتركة الآتية بحثا لغويا أو تحليليا .

## أبحاث من التقريرات

سنتناول بعض الأبحاث من تقريرات السيد الشهيد قدس سره ، ولم يتعرّض لها في الحلقة الثالثة ، ومن الجدير للطالب أن يدرسها هنا وهي :

١- الحقيقة الشرعية .

٢- الصحيح والأعم .

٣- المشتق .

## ١- الحقيقة الشرعية

**معنى الحقيقة الشرعية :**

صيرورة بعض الأسماء -كالصلاة والصيام - حقيقة في المعاني الخاصة المخترَعة من قِبَل الشارع بحيث يفهم منها ذلك ، وتُحمل الألفاظ عليها في استعمالات الشارع لا على معانيها اللغوية الأوّليّة .

**توضيح ذلك :**

إذا كان وضع هذه الألفاظ للمعاني الشرعية قد تمّ في زمن النبي صلى الله عليه وآله فمعنى ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية ، وتكون هذه المعاني الجديدة مخترَعة من قبل الشارع ، وإذا كان الوضع لها قد تمّ بعد وفاته صلى الله عليه وآله فمعنى ذلك عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، وإنما تثبت الحقيقة المتشرعية .

وتأتي الثمرة فيما إذا وردت كلمة من الكلمات مثل الصلاة أو الصيام أو الحج أو الزكاة في آية كريمة أو رواية شريفة ، فإذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فإن هذه الألفاظ تُحمل على المعاني الشرعية الجديدة ، وإذا قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فإنها تحمل على المعاني اللغوية .

**أمثلة :**

بعض الألفاظ لها في اللغة معان معيّنة ، وبعد مجيء الإسلام صار لهذه الألفاظ معان شرعية جديدة بحيث يفهم عند استعمالها هذه المعاني الجديدة ، فالصلاة لغة معناها الدعاء ،

والصيام معناه الإمساك ، والحج معناه القصد ، والزكاة معناها النمو ، والآن عند إطلاقها تأتي إلى أذهاننا المعاني الشرعية الجديدة ، وهي العبادات المخصوصة .

**سؤال : كيف يمكن إثبات وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها الشرعية في عهد النبي صلى الله عليه وآله ؟**

**الجواب :**

يمكن إثبات ذلك بأحد الطرق الثلاثة التالية :

**١- بالوضع التعييني المباشر :**

وذلك بأن يقول النبي صلى الله عليه وآله لأصحابه : " وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى الشرعي الجديد " .

**٢- بالوضع التعيّني الناشئ من كثرة الاستعمال :**

وذلك بأن يحصل الوضع بسبب كثرة استعمال اللفظ في المعنى الشرعي الجديد .

**٣- بالوضع التعييني الناشئ من الاستعمال :**

وذلك بأن يستعمل النبي صلى الله عليه وآله اللفظ في المعنى الشرعي الجديد ، بأن يقول مثلا : " يجب الصيام في شهر رمضان " ، وهو يقصد بهذا الاستعمال الوضع للعبادة الخاصة .

**أبحاث الحقيقة الشرعية :**

١- ثبوت الحقيقة الشرعية .

٢- ثمرة ثبوت الحقيقة الشرعية .

**البحث الأول : ثبوت الحقيقة الشرعية :**

إذا استطعنا أن نُثْبِت الحقيقة الشرعية بأحد الطرق الثلاثة السابقة فإنها سوف تَثْبُت وتترتب عليها ثمرة القول بها ، وسنتناول هذه الطرق الثلاثة :

**١- ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التَّعْيِينِي المباشِر من الشارع :**

أ- لا إشكال في استبعاد ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني المباشر من الشارع بأن يقوم بنفسه بعملية الوضع وتخصيص اللفظ للمعنى الشرعي حتى لو اعتبرنا عملية الوضع أمرا جعليا إنشائيا لا قرنا تكوينيا بين اللفظ والمعنى ، فالشهيد -كما مر في الحلقة الأولى والثانية- مبناه أن الوضع عبارة عن الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى لا أنه عملية إنشائية يقوم بها الواضع بأن يخصص اللفظ للمعنى ، لذلك فإنه لا يسلّم بالوضع التعييني المباشر من الشارع .

ب- لو سلَّمنا بأن الوضع أمر جعلي إنشائي يقوم به الواضع لنقل التاريخ عن الشارع أنه خصّص هذه الألفاظ للمعاني المخصوصة لأن المقصود حصول الوضع عند الناس والمتشرعة ، فكان ينبغي صدوره أمام مرأى ومسمع منهم ، ولتداولت الألسن نقله وسجّله الرواة والمحدّثون، ولا يوجد شيء من ذلك مأثور في كتب الحديث أو التاريخ أو السيرة مع أن هذه الكتب تنقل إلينا بعض الأمور الجزئية البسيطة ، فكان من الأَوْلَى نقل هذا الأمر المهم .

**النتيجة :**

عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني المباشر من الشارع .

**٢- ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التَّعَيُّنِي النّاشِئ من كثرة الاستعمال :**

إن هذا الثبوت يتوقف على أمرين :

**الأمر الأول :**

أن لا تكون الألفاظ موضوعة بإزاء نفس المعاني الشرعية لغة أو عرفا قبل الإسلام أي قبل استعمال النبي صلى الله عليه وآله لهذه الألفاظ في هذه المعاني ، ومع وضع الألفاظ بإزاء هذه المعاني لغة أو عرفا قبل الإسلام تكون حقائق لغوية لا شرعية .

**الأمر الثاني :**

كثرة استعمال النبي صلى الله عليه وآله للأسماء المذكورة في المعاني الشرعية الجديدة بحيث يبلغ درجة التعيّن وانسباق تلك المعاني منها إلى الذهن بلا قرينة .

**نقاش الأمرين :**

**نقاش الأمر الأول :**

إن المعاني الشرعية كانت ثابتة أيضا في الشرايع السابقة كاليهودية والنصرانية وإن لم تكن بالتفاصيل الموجودة في ديننا ، وكان أصحابها متواجدين في مكة والمدينة قبل الإسلام ، وكانت الصلاة والصيام والحج بمعانيها الشرعية ثابتة عندهم ، ومما يدل على ذلك :

أ- معهوديتها في الجزيرة العربية قبل الإسلام .

ب- ورود بعض الآيات الكريمة والروايات الشريفة التي تحكي ثبوت مثل الصلاة والصيام والحج والزكاة قبل الإسلام كقوله تعالى : " وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا " [١] ،

---

[١] مريم : ٣١ .

و"وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالحَجِّ " [٢] ، و " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " [٣] ، فإن الآيات الكريمة تدل على أن المعاني الشرعية كانت ثابتة قبل الإسلام .

**نقاش الأمر الثاني :**

أ- التشكيك في وقوع استعمالات كثيرة من النبي صلى الله عليه وآله خاصة ، نعم مجموع استعمالاته صلى الله عليه وآله وأصحابه المتشرعة قد تكون كثيرة إلا أن ذلك لا يفيد في إثبات الحقيقة في لسان الشارع .

ب- لو سلَّمنا بكثرة الاستعمالات المذكورة من قبل النبي صلى الله عليه وآله خاصة فيوجد هنا احتمالان :

إما أن تكون الاستعمالات من باب المجاز ومع القرينة ، والوضع التعيّني يحصل من كثرة الاستعمال إذا كان استعمال اللفظ في المعنى من دون قرينة ، وأما مع القرينة فالقرن يحصل بين اللفظ مع القرينة وبين المعنى الشرعي ، والمطلوب في الوضع التعيّني حصول القرن بين اللفظ المجرّد عن القرينة وبين المعنى الشرعي .

وإما أن تكون الاستعمالات من باب تعدّد الدّال والمدلول باستعمال الأسماء في معانيها اللغوية ونستفيد الشروط والخصوصيات من دوال أخرى ، وهذا لا يجدي في إيجاد الوضع والحقيقة لأن المطلوب في الوضع التعيّني حصول القرن بين اللفظ والمعنى الشرعي لا بين اللفظ والمعنى اللغوي .

**الرد على النقاشين :**

**رد نقاش الأمر الأول :**

يكفي في ثبوت الوضع التعيّني كثرة استعمال اللفظ في المعنى الشرعي الجديد في عرف عصر التشريع سواء كانت الكثرة في استعمالات النبي صلى الله عليه وآله خاصة أم في مجموع المحاورات الدائرة في ذلك العصر بين النبي وأصحابه المتشرعة ،

وثبوت الوضع المذكور محرز بحسب الفرض ، فلا وجه للنقاش الأول .

---

[٢] الحج : ٢٧ .

[٣] البقرة : ١٨٣ .

**رد نقاش الأمر الثاني :**

يحصل الوضع التعيّني بكثرة استعمال اللفظ في المعنى حتى مع وجود القرينة أو الدوال الأخرى لأن ملاك حصول الوضع المذكور هو ما يتحقّق من الاقتران الأكيد من خلال مجموع الاستعمالات بين اللفظ والمعنى الشرعي ، وهو حاصل لكون المعنى الشرعي هو العنصر الثابت وغير المتغير في كل تلك الاستعمالات بخلاف القرائن المجازية أو الدوال الأخرى فإنها متغيرة من مورد إلى آخر وليست من سنخ واحد ، فلا يشترط في الوضع التعيّني بكثرة الاستعمال أن تكون الاستعمالات بلا قرينة أو بلا دال آخر على الخصوصية ، فلا وجه للنقاش الثاني .

**النتيجة :**

وبرد النقاشين تثبت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّني الناشئ من كثرة الاستعمال .

**٣- ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني بالاستعمال :**

ويوجد هنا تقريبان :

**التقريب الأول :**

إن سيرة العقلاء على أنهم إذا اخترعوا شيئا وضعوا له اسما خاصا بأحد طريقين :

**أ- بالتعيين الصريح :**

وذلك بأن يقول : " وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى " ، وبهذا الطريق لم تثبت الحقيقة الشرعية لعدم وجود النقل التاريخي الدال على ذلك كما ورد سابقا .

**ب- من خلال الاستعمال بقصد أن يتعيّن فيه :**

وهذا الطريق هو المتعيّن هنا ، وبه تثبت الحقيقة الشرعية .

والشارع بوصفه من العقلاء لا يحيد عن طريقتهم .

**رد التقريب الأول :**

أقصى ما يلزم من التقريب الأول الظن باتباع النبي صلى الله عليه وآله لنفس الطريقة العقلائية ، ومن المحتمل أنه لا يتّبع ذلك ، ولا يوجد دليل شرعي على حجية هذا الظن .

**التقريب الثاني :**

إن عقلائية هذه الطريقة تخلع على استعمال الشارع للفظ في المعنى المخترع من قبله ظهورا عرفيا في أنه يقصد تعيين الاسم ووضعه بإزاء ذلك المعنى الشرعي أيضا ، فيكون مشمولا لدليل

حجية الظهور حيث إن ظاهر كل عاقل أنه إذا اخترع معنى جديدا فإنه يضع له لفظا ولا يتركه بلا وضع ، فإذا اخترع الشارع معنى الصلاة فإنه يضع له لفظ الصلاة .

**رد التقريب الثاني :**

هذا التقريب يتوقف على أن المعاني الشرعية مخترعة من قبل الشارع ومن مختصاته بحيث لم يكن لها أثر في الشرايع السابقة ولم تكن معهودة في الجزيرة العربية ، ولكن الآيات النازلة في صدر الإسلام تدل على ثبوتها في الشرايع السابقة .

**النتيجة :**

وبرد التقريبين لا يمكن إثبات الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني بالاستعمال .

**إشكال :**

لو فرض أن المعاني المذكورة كانت ثابتة قبل الإسلام ولم يكن الشارع مخترعا لها كان لازم ذلك أن تكون هذه الأسماء حقائق لغوية – إذا كانت ثابتة قبل الإسلام في لغة العرب – ، أو عرفية – إذا كانت ثابتة بين الناس ولو من غير العرب – فيها ، وهو من حيث النتيجة التي يريدها الأصولي كنتيجة ثبوت الحقيقة الشرعية ، والنتيجة هي حمل اللفظ بلا قرينة على المعاني الشرعية ، فنصل إلى نفس النتيجة سواء قلنا بأن الألفاظ مخترعة من قبل الشارع أم أنها كانت ثابتة قبل الإسلام ، والمطلوب هو حمل هذه الألفاظ على المعاني الشرعية إذا استعملت بلا قرينة ، ولا ينظر إلى الطريق الذي حصل منه هذا الحمل ، وقد حصل المطلوب ، وبه تثبت الحقيقة اللغوية أو العرفية ونستغني عن الحقيقة الشرعية ، ولكننا نصل إلى نفس النتيجة .

**رد الإشكال :**

أ– بناء على سبق تلك المعاني الشرعية ووجودها قبل الإسلام لا يحرز إلا أصل وجودها سابقا لا كون الأسماء حقيقة في المعاني الشرعية ، ولا نلتزم بوضع الألفاظ الخاصة لها .

ب– لو سلَّمنا بكون الأسماء حقيقة في المعاني الشرعية وأنها موضوعة لها قبل الإسلام لا يحرز النقل من معانيها اللغوية الأولية ، فالصلاة يظل لها معنى الدعاء ولم يُهجر هذا المعنى ، وقد تكون مشتركة بينهما لفظا ، فتكون كلمة " الصلاة " مشتركا لفظيا بين معنيين : الدعاء والصلاة المخصوصة ، وكونها مشتركا لفظيا لا ينفعنا في المقام لأن المطلوب هو حمل اللفظ على المعنى الشرعي عند عدم القرينة ، وفي المشترك اللفظي نحتاج إلى القرينة المعيِّنة التي تعيِّن المعنى الحقيقي من بين المعاني الحقيقية ، وهذا بخلاف ما إذا كانت المعاني مخترَعة من قبل النبي صلى

الله عليه وآله وغير موجودة سابقا حيث تكون الطريقة العقلائية مقتضية للنقل عن المعنى اللغوي – ولو في عرف المخترِع وهو النبي صلى الله عليه وآله – إلى المخترَع ، فيُهجر المعنى القديم ويوضع اللفظ للمعنى الجديد المخترع ، فيهجر معنى الدعاء وتصير كلمة " الصلاة " موضوعة للصلاة المخصوصة .

**رأي السيد الشهيد :**

الصحيح ثبوت الحقيقة الشرعية ، وذلك بأن يقال إن هناك إحدى فرضيات ثلاث لا يخلو الحال من إحداها ولا يمكن إنكارها جميعا ، وهي :

١– أن لا تكون هذه المعاني الشرعية ثابتة قبل الإسلام ، وإنما اخترعها النبي صلى الله عليه وآله ووضع الأسماء لها لأن ظاهر كل عاقل أنه إذا اخترع معنى جديدا فإنه يضع له لفظا ، وبذلك تثبت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني بالاستعمال .

٢– أن تكون المعاني الشرعية بأسمائها ثابتة في مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام بحيث لم يصدر من قبل الشارع ، ولكن الشارع غيَّر بعض التفاصيل والشروط غير المقوِّمة لحقيقة ذلك المعنى الجامع ، فالصلاة موضوعة للصلاة المخصوصة ، ولكن اختلفت تفاصيل هذه الصلاة المخصوصة وشرائطها في الديانات المختلفة ، ويشهد على ذلك :

أ– تاريخ مجتمع الجزيرة وما كان فيه من أصحاب الديانات السماوية السابقة وآثارها وبقاياها فيما بين الناس وما خلَّفه كل ذلك من طقوس وعبادات كانوا قد اعتادوا عليها وإن اختلفت من حيث التفاصيل عن العبادات الإسلامية .

ب– الاستعمالات القرآنية الأولى لنفس الأسماء في معانيها الشرعية ، فالقرآن يشهد بوجود المعاني الشرعية قبل الإسلام بالألفاظ المتداولة اليوم ، وبذلك تثبت الحقيقة اللغوية للفظ في المعنى الشرعي ، ولكن هذا المقدار يكفي في المقام لأن المطلوب حمل الألفاظ على المعاني الشرعية عند الاستعمال بلا قرينة .

٣– أن يُدَّعَى أن المعاني الشرعية ثابتة قبل الإسلام – وإن اختلفت تفاصيلها عما هو موجود في ديننا الإسلامي – إلا أنه لا يعلم كون الأسماء حقيقة فيها ، ولكن بعد مجيء الإسلام كانت هناك حاجة استعمالية لهذه الأسماء في تلك المعاني الشرعية ، وقد بلغت المعاني الشرعية مرتبة من الكثرة والشيوع بحيث أصبحت تنسبق من الألفاظ إلى الذهن بلا حاجة إلى

قرينة ، وبذلك تثبت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّني الناشئ من كثرة الاستعمال في عصر النبي صلى الله عليه وآله .

**البحث الثاني : ثمرة ثبوت الحقيقة الشرعية :**

إن ثمرة القول بالحقيقة الشرعية هي حمل تلك الأسماء في لسان الروايات والأدلة على المعاني الشرعية ، هذا إذا ثبتت الحقيقة الشرعية بنحو النقل وهجر المعنى اللغوي الأول ، وإذا لم يُهجر المعنى اللغوي الأول كان من استعمال اللفظ المشترك المردّد بين المعنيين الحقيقيين ، فيكون مجملا لو لم توجد قرينة – ولو عامة – معيِّنة لإرادة المعنى الشرعي لا اللغوي .

**مثال :**

إذا وردت رواية فيها كلمة " الصلاة " فبناء على ثبوت الحقيقة الشرعية تحمل الكلمة على المعنى الشرعي وهو الصلاة المخصوصة ، وبناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية تحمل على المعنى اللغوي وهو الدعاء .

**رأي مدرسة المحقّق النائيني قدس سره :**

هذه الثمرة غير واقعية لأن ظهور النصوص الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في إرادة المعاني الشرعية دون اللغوية لا شك فيه بسبب وضع هذه الألفاظ للمعاني الشرعية في عهدهم، وإنما الشك قد يفرض فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله ، ولم تثبت من طرقنا إلا ما رواه الأئمة عليهم السلام عنه صلى الله عليه وآله ، والمعروف ظهوره في المعنى الشرعي ولا يوجد احتمال إرادة المعنى اللغوي ، لذلك لا حاجة للبحث في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوته .

**رد السيد الشهيد على مدرسة المحقّق النائيني قدس سرهما :**

١– إن هناك بعض الأحاديث النبوية نقلت عن الأئمة عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله بألفاظها حرفيا بدون أي تصرّف تحفّظا على كلامه الشريف وتيمّنا به ، فلو ثبتت الحقيقة الشرعية حملت على المعنى الشرعي ، ولو لم تثبت حملت على المعنى اللغوي .

٢– وكذلك تظهر ثمرة الحقيقة الشرعية في الأسماء الواردة في القرآن الكريم ، فلو قيل بثبوت الحقيقة الشرعية لحمل اللفظ على المعنى الشرعي ، ولو قيل بعدم ثبوتها لحمل على المعنى اللغوي .

**النتيجة :**

إنكار أصل الثمرة من ثبوت الحقيقة الشرعية في غير محله .

## ٢- الصحيح والأعم

**مقدمة :**

يبحث في هذا البحث عن ألفاظ العبادات والمعاملات من حيث اختصاصها بالفرد الصحيح أو إطلاقها على الأعم من الصحيح والفاسد ، وتترتب ثمرة على القول بأحدهما كما في المثال التالي :

لو نذر شخص أن يتصدق على من يصلي ، فإذا تصدق على من يصلي صلاة فاسدة فبناء على القول بوضع كلمة " الصلاة " للأعم من الصلاة الصحيحة والفاسدة يحصل الوفاء بالنذر ، وبناء على القول بالوضع لخصوص الصحيحة لا يحصل الوفاء بالنذر .

**مباحث الصحيح والأعم :**

وهنا يوجد بحثان : بحث في أسماء العبادات ، وبحث آخر في أسماء المعاملات .

**أولا : أسماء العبادات :**

والبحث عنها يقع ضمن عدة جهات :

**الجهة الأولى : تصوير البحث بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية :**

من المعقول البحث عن وضع أسماء العبادات للصحيح أو الأعم بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ، فحينما وضع النبي صلى الله عليه وآله كلمة " الصلاة " للعبادة المخصوصة فيمكن أن نسأل :

هل وضعها لخصوص الصلاة الصحيحة أو للأعم من الصلاة الصحيحة والفاسدة ؟

ونفس السؤال يأتي في بقية العبادات .

وأما بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فقد يقال إنه لا يعقل البحث عن وضع هذه الأسماء للصحيح أو للأعم لأنه لا يوجد وضع فيها لهذه المعاني الشرعية وإنما هي باقية على معناها اللغوي والاستعمال في المعاني الشرعية استعمال مجازي .

**محاولات تصوير البحث بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية :**

وقد تصدّى المحقّقون لتصوير البحث بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، والمهم منها تصويران :

**التصوير الأول لصاحب الكفاية** قدس سره :

بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون استعمال هذه الأسماء في المعاني الشرعية استعمالا مجازيا ، ويرجع البحث حينئذ إلى تحديد المجاز الأقرب الذي لا بد أن يحمل عليه اللفظ عند وجود القرينة على عدم إرادة المعنى اللغوي فهل المجاز الأقرب هو الصحيح أو الأعم؟

**بعبارة أخرى** :

أي المعنيين قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي : الصحيح من أفراد المعنى الشرعي أو الأعم لكي يحمل عليه اللفظ عند وجود قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ؟

إن القائل بالصحيح يقول إن المعنى الشرعي الصحيح هو المجاز الأقرب لوجود علاقة بين المعنى الحقيقي – وهو المعنى اللغوي – والمعنى الشرعي الصحيح ، ثم ننتقل من المجاز الأقرب إلى المجاز الأبعد – وهو الأعم – لوجود علاقة بين المعنى الشرعي الصحيح والمعنى الشرعي الأعم .

والقائل بالأعم يقول بالعكس فالمعنى الشرعي الأعم هو المجاز الأقرب لوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي – وهو المعنى اللغوي – والمعنى الشرعي الأعم ، ثم ننتقل من المجاز الأقرب إلى المجاز الأبعد – وهو الصحيح – لوجود علاقة بين المعنى الشرعي الأعم والمعنى الشرعي الصحيح .

فهنا يكون المعنى المجازي الثاني ملحوظا في طول المعنى المجازي الأول ، فننتقل من المجاز الأول لوجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الأول إلى المجاز الثاني لوجود العلاقة بين المعنى المجازي الأول والمعنى المجازي الثاني ، فيكون هناك انتقال من المعنى الحقيقي إلى المجاز الأول ، ومن المجاز الأول إلى المجاز الثاني بسبب وجود هذه العلاقات بين معانيها ، والخلاف بين القائل بالصحيح والقائل بالأعم هو في تحديد مصداق المجاز الأقرب .

**الرد على التصوير الأول** :

إن الطولية بين المعاني المجازية معقول وواقع لغة وعرفا ، ولكن لا يمكن أن يدعى طولية المعنى الصحيح أو المعنى الأعم لأن العلاقة المصححة بين الحقيقة والمجاز محفوظة في المعنيين بدرجة واحدة عرفا ، وارتباط المجازين بالمعنى الحقيقي بنفس الدرجة ، فلا يمكن تقديم أحد المجازين على الآخر ثم الانتقال من المجاز الأول إلى المجاز الثاني لأنه لا يوجد مجاز أول ومجاز ثان ، وإنما المجازان لهما نفس الدرجة من العلاقة والارتباط بالمعنى الحقيقي ، فالانتقال يكون

من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي الصحيح مباشرة ودون المرور بالمعنى المجازي الأعم ، وكذلك الانتقال منه إلى المعنى المجازي الأعم يكون مباشرة بدون المرور بالمعنى المجازي الصحيح .

**التصوير الثاني :**

أن يكون البحث في القرينة العامة التي اعتمدها النبي صلى الله عليه وآله في استعمالاته المجازية من أجل تحديد مفاد هذه القرينة حيث اعتمدها صلى الله عليه وآله لتفهيم المعنى الشرعي الذي هو معنى مجازي بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، فالصحيحي يدّعي أن مفادها الصحيح وإذا أراد النبي صلى الله عليه وآله الأعم فإنه يقوم بنصب قرينة أخرى للدلالة على الأعم ، والأعمّي يدّعي أنه الأعم وإذا أراد النبي صلى الله عليه وآله الصحيح فإنه يقوم بنصب قرينة أخرى تدل على أنه يريد الصحيح .

**الجهة الثانية : المقصود من الصحة والفساد :**

إن الصحة والفساد لغة لا تشمل المركّبات فقط ، بل تتّصف بها البسائط أيضا كالفكرة ، فيقال فكرة صحيحة أو فكرة فاسدة ؛ لأن الصحة تعني تحقيق الشيء للحيثية المرغوب فيها وحصول الأثر المطلوب منه ، والفساد يعني عدم تحقيق الشيء لها وعدم حصوله منه .

إن الحيثية المرغوب فيها من وراء المركّبات من العبادات أو المعاملات هي إجزاؤها وتمامية شرائطها وأجزائها ، لذلك فإن الصحة والفساد تكون مقاسة إلى هذه الحيثيات ، فإذا كان العمل مجزيا وتاما كان صحيحا ، وإذا لم يكن كذلك كان فاسدا ، فالصحة تعني كون العمل مجزيا وحصول تمام الأجزاء لأن الأثر المطلوب في العبادات هو الإجزاء والتمامية .

إن الأصحاب حينما فسّروا الصحة بموافقة العمل للأمر الشرعي ، أو بكون العمل مسقطا للأداء والقضاء ، أو بكون العمل محصِّلا للغرض المطلوب منه ، أو بتمامية الأجزاء والشروط لم يكونوا بصدد تحديد معنى الصحة والفساد لغة لأن لازم كلامهم اختصاص الصحة والفساد بالشيء المركب دون الشيء البسيط ، بل لا بد أن يحمل تفسيرهم على المنظور السابق لأن الصحة والفساد لغة لا تعم المركبات فقط ، بل تشمل البسائط أيضا مع أن البسيط لا يحتوي على أجزاء حتى نقول بتمامية الأجزاء أو عدم تماميتها فيه ، وبالتالي لا نقول إن البسيط إذا تمت أجزاؤه فهو صحيح وإذا لم تتم فهو فاسد ، لذلك لا بد من أخذ كلامهم على المنظور السابق وهو أن الصحة تعني تحقيق الشيء للحيثية المرغوب فيها وحصول الأثر المطلوب منه ، والفساد يعني عدم تحقيق الشيء لها وعدم حصوله منه ؛ سواء كان ذلك الشيء مركبا أم

بسيطا ، ولقد فسَّروا الصحة بمختلف التفاسير لأنهم كانوا ينظرون إلى الأثر المطلوب ، فإن كان الأثر المطلوب هو موافقة العمل للأمر الشرعي فإنهم فسَّروا الصحة بنفس موافقة الأمر ، وكذلك بالنسبة لبقية التفاسير .

**سؤال : لو قلنا بوضع لفظ " الصلاة " للصحيح فهل المقصود وضعها لمفهوم "الصحيح" ومفهوم " التام " ومفهوم " الموافق للأمر " أو أن المقصود وضعها لواقع الصحيح ومصداقه ؟**

**الجواب :**

إن المراد بالبحث عن وضع الأسماء للعبادات الصحيحة وضعها بإزاء واقع الصحيح من أفرادها وبإزاء منشأ انتزاع الصحة لا مفهوم " الصحة " أو " التمامية " أو " موافقة الأمر " ، وذلك لوجهين :

أ- لعدم تبادر شيء من هذه المفاهيم من أسماء العبادات ، فعندما نسمع كلمة " الصلاة " لا يتبادر إلى الذهن مفهوم " الصحيح " أو مفهوم " التام " أو مفهوم " الموافق للأمر " لعدم وجود الترادف بين مفهوم كلمة " الصلاة " وبين هذه المفاهيم .

ب- إن بعض هذه المفاهيم -كمفهوم موافقة الأمر - يكون منتزعا في طول تعلّق الأمر بالعبادة ، فإن موافقة الأمر يأتي في مرتبة متأخرة عن مرتبة الأمر بالعبادة ، فلا يعقل أخذها في اسم تلك العبادة في الرتبة السابقة ، فإذا قلنا أمر الشارع بالعبادة -كالأمر بالصلاة - وكان معنى الصلاة موافقة الأمر صار المعني " أمر الشارع بموافقة الأمر " ، فإن هذا يلزم منه الدور لتوقف الشيء على نفسه حيث يتوقف الأمر بالصلاة على الأمر بالصلاة ، والدور مستحيل عقلا ، ويلزم من هذا خلف غرض القائل بالوضع للصحيح لأنه يريد تصوير معنى الصلاة بشكل يقبل تعلّق الأمر به .

**تفصيل الشيخ الأنصاري بين الأجزاء والشرائط :**

**مقدمة :**

يحتاج التفصيل إلى مقدمة هي : إن العلة التامة تتكون من أجزاء ثلاثة هي : المقتضي والشرط وعدم المانع ، وتتوضّح الأجزاء الثلاثة من خلال المثال التالي : لو كان عندنا نار ونريد أن نحرق ورقة ، فلا بد أن نقرِّب النار إلى الورقة ، وأن لا تكون في الورقة رطوبة ، فالمقتضي هو ما يحصل منه الأثر كالنار المحرِقة ، والشرط هو العامل المساعد على التأثير كتقريب النار من

الورقة ، وعدم المانع هو العامل المساعد على التأثّر كعدم وجود الرطوبة في الورقة ، وعدم المانع يعتبر شرطا أيضا ، والشرط هو ما يساعد الفاعل – وهو النار – في تأثيره ، أو ما يساعد القابل – وهو الورقة – في تأثّره ، وهذا معنى العبارة القائلة : إن دور الشرط هو تصحيح فاعلية الفاعل أو قابلية القابل .

**عودة إلى التفصيل :**

بناء على وضع لفظ " الصلاة " للصلاة الصحيحة نسب إلى الشيخ الأنصاري قدس سره إمكان أخذ الصحة من حيث الأجزاء في المسمى وعدم إمكان أخذها فيه من حيث الشرائط.

**بعبارة أخرى :**

ليس المقصود بالوضع للعبادة التامة الوضع لها من حيث الأجزاء والشرائط بل من حيث الأجزاء فقط لأن الشرط يكون في طول المشروط . وهو المقتضي . ويأتي في رتبة متأخرة عن المشروط ، فلا بد من وجود المشروط أَوَّلاً حتى نقول بعد ذلك بوجود الشرط ، ولا يمكن وجود الشرط بدون وجود المشروط إذ لأي شيء يكون الشرط ؟! ، فوجود الشرط يأتي بعد وجود المشروط ، ولا معنى للقول بوجود الشرط قبل وجود المشروط ، وبالتالي يكون الشرط في طول أجزاء المشروط لأن المركب عين أجزائه ، لذلك يستحيل أخذ الشرط مع أجزاء المشروط في رتبة واحدة لأن وجود الشرط يأتي بعد وجود المشروط ووجود أجزاء المشروط ، فلو وضع لفظ " الصلاة " لمجموع الأجزاء والشرائط فلازمه وحدة رتبة الشرائط والأجزاء ، فاللازم باطل ، فيكون الملزوم باطلا أيضا ، لذلك فإن لفظ " الصلاة " بناء على وضعه للصحيح موضوع للصحيح من حيث الأجزاء فقط دون الشرائط .

**الرد على تفصيل الشيخ الأنصاري قدس سره :**

**الرد الأول :**

لو سلَّمنا بالترتب والطولية بين الشرط والجزء فإن الترتب يكون بلحاظ عالم الوجود الخارجي لا بلحاظ عالم المفهوم والمسمى ، فلا مانع من ملاحظتهما وتصورهما معا في مقام التسمية والمفهوم والألفاظ ، فيمكن تصورهما معا ووضع لفظ واحد لهما في نفس الوقت .

**الرد الثاني :**

لا نسلِّم بوجود الترتب والطولية بين ذات الشرط وذات الجزء حتى في عالم الوجود الخارجي، وإنما الترتب والطولية بين الشرط والمقتضي المشروط بالشرط يكون في مقام التأثير أي

أن تأثير الشرط متأخّر عن تأثير المقتضي لأن الشرط عامل مساعد ومصحّح لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل بعد الفراغ عن تمامية المقتضي في نفسه ، فالنار بما هي مؤثرة في الإحراق متقدمة على الشرط وهو قرب الورقة ، وأما إذا نظرنا إلى ذات النار بقطع النظر عن تأثيرها فلا تقدم لها على ذات تقريب الورقة ، فالمأخوذ في المسمى على القول بالوضع للصحيح ذات الجزء وذات الشرط لا من حيثية تأثيرهما في الغرض ، فكلمة " الصلاة " موضوعة لذات المقتضي وذات الشرط ، ولا يوجد ترتب وطولية بين الذاتين .

نعم لو فرض أن حيثية التأثير ملحوظة في مقام الوضع بأن تكون كلمة " الصلاة " موضوعة للصحيح بمعنى المؤثّر في حصول الغرض فلا يمكن وضع كلمة " الصلاة " لمجموع الأجزاء والشرائط لوجود الترتب والطولية بين الشرط والجزء ، ولكن تبيّن فيما سبق أن كلمة " الصلاة " ليست موضوعة لمفهوم " المحصِّل للغرض " لعدم وجود الترادف بينهما .

**النتيجة :**

يمكن وضع لفظ " الصلاة " للصحيح من حيث الأجزاء والشرائط معا .

**رأي السيد الشهيد :**

الصحيح عدم المحذور من أخذ الصحة من ناحية الشرائط كالصحة من ناحية الأجزاء في المسمى ، ويأتي هنا السؤال التالي وهو :

**بناء على إمكان وضع لفظ " الصلاة " لتمام الأجزاء والشرائط فهل المراد من الشرائط جميع الشرائط بما في ذلك شرط قصد الامتثال ، أو المراد ما عداه من الشرائط ؟**

**الجواب :**

في مثل قصد القربة – أي قصد الامتثال – ، وقصد الوجه – أي قصد الوجوب أو الاستحباب – اللذين هما من القيود الثانوية المعتبرة في الصحة لا يمكن للقائل بالوضع للصحيح أخذه في المسمى بناء على رأي صاحب الكفاية قدس سره باستحالة أخذه في متعلّق الأمر – فلا يمكن للشارع أن يقول " آمركم بالصلاة بشرط قصد امتثال الأمر " للزوم الدور حيث يتوقف الأمر على الأمر ويلزم منه كون الأمر متقدما ومتأخرا في وقت واحد – ولو كانت معتبرة في الصحة شرعا أو عقلا لأنه خلف غرض الصحيحي من تصوير معنى للصحيح يعقل أن يكون متعلّقا للأمر والخطاب ، نعم لا تصح الصلاة بدون قصد الامتثال ، ولكن لا

يمكن أخذ قصد الامتثال جزء في المسمى ، والصحيحي يريد أن يصوِّر مسمى الصلاة بشكل يمكن تعلّق الأمر به ، وقصد الامتثال لو كان مأخوذا في المسمى فلا يمكن تعلّق الأمر به .

**ملاحظة :**

قصد الامتثال يسمى قيدا ثانويا لأنه يأتي في رتبة متأخرة عن الأمر ، فالأمر لا بد أن يكون موجودا أوَّلاً حتى نقول بعد ذلك بقصد امتثال الأمر ، فقصد امتثال الأمر يأتي بعد الأمر ، ولكن مثل الركوع والسجود والقيام فإنها قيود أولية لأنه يمكن الإتيان بها قبل الأمر .

**النتيجة :**

لا يمكن وضع لفظ " الصلاة " لتمام الأجزاء والشرائط بما فيها قصد الامتثال بناء على استحالة أخذه في متعلَّق الأمر .

**الجهة الثالثة : تصوير الجامع بين الأفراد :**

قبل الدخول في تصوير الجامع بين الأفراد لا بد من طرح السؤال التالي : **لأي شيء وضعت كلمة " الصلاة " ؟**

**الجواب :**

توجد هنا حالتان :

**الحالة الأولى : وضع لفظ " الصلاة " لكل فرد فرد من أفراد الصلاة :**

في هذه الحالة يتصور الواضع مفهوم الصلاة الكلي ويضع اللفظ لمصاديقه وهي الصلاة الأولى والصلاة الثانية والصلاة . . . ، ويقال هنا إن الوضع عام والموضوع له خاص ، والوضع عام لأن المعنى المتصور عام وهو المفهوم الكلي للصلاة ، والموضوع له خاص لأن اللفظ لم يوضع لنفس المعنى المتصور بل وضع لأفراده ، ولازم الوضع هنا كثرة معاني الصلاة لأن أفراد الصلاة في الخارج غير متناهية .

**الحالة الثانية : وضع لفظ " الصلاة " لمفهوم الصلاة الكلي :**

في هذه الحالة يتصور الواضع المعنى الكلي للصلاة ويضع اللفظ لهذا المعنى الكلي لا لأفراده، ويقال هنا إن الوضع عام والموضوع له عام ، والوضع عام لأن المعنى المتصور عام ، والموضوع له عام لأن اللفظ وضع لنفس المعنى الكلي المتصور .

**سؤال : أي الحالتين هي الحالة المطلوبة هنا ؟**

**الجواب :**

من الواضح عدم وضع الأسماء بإزاء كل فرد فرد أو كل نوع نوع من أفراد الصحيح المتفاوتة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص لأن هذا يجعل هذه الأسماء من المشترك اللفظي وذات معان متعددة غير متناهية وهو واضح البطلان ، بل هي كسائر أسماء الأجناس – كالإنسان والأسد – التي لها معنى واحد ، ويكون انطباق هذا المعنى الواحد على الأفراد من باب الاشتراك المعنوي فيما بينها ، وهذا المعنى الواحد هو الجامع بين الأفراد ، لذلك يلزم تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة بناء على الوضع للصحيح ، أو الأفراد الأعم من الصحيحة والفاسدة بناء على الوضع للأعم .

**تصوير الجامع بين الأفراد :**

ومن هنا لا بد من البحث عن كيفية تصوير هذا الجامع على كل من القولين : فتارة يتم تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة ، وتارة أخرى بين الأفراد الأعم من الصحيحة والفاسدة .

**أولا: تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة :**

**إشكال :**

استشكل بعض الأعلام في إمكان تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة بسبب شدة تباين الأفراد الصحيحة واختلافها من حال إلى حال خصوصا في مثل الصلاة ، فالصلاة تكون من ركعة أو ركعتين أو ثلاث ركعات أو أربع ركعات ، وتكون من قيام أو جلوس أو اضطجاع ، وتكون صلاة يومية أو صلاة آيات أو صلاة على الميت أو صلاة جمعة ، وتكون . . . ، فلا يمكن تصوير جامع واحد يجمع بين كل هذه الصور المتباينة ، فمثلا لو اعتبرنا في الجامع ثلاث ركعات فتكون ذات الركعتين وذات الأربع ركعات ليست بصلاة مع كونها في الواقع صلاة ، ولكن قبل الدخول في بيان الإشكال لا بد من طرح مقدمة درسناها في المنطق .

**مقدمة من علم المنطق :**

إن مصطلح " الذاتي " له عدة معان ، منها :

**أ– الذاتي في كتاب الكليات الخمسة :**

هو المحمول الذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها ، والذاتي يعم النوع والجنس والفصل ، ويقابله العَرَضِي وهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقا له بعد تقوّمه بجميع ذاتيّاته ، كالضاحك اللاحق للإنسان ، والماشي اللاحق للحيوان .

**ب- الذاتي في كتاب البرهان في باب الحمل والعروض :**

وهو لازم الماهية كالزوجية لماهية الأربعة ، والإمكان لماهية الإنسان ، ويقابله الغريب .

**عودة إلى الإشكال :**

إن هذا الجامع لا يخلو من أحد أمرين :

١- إما أن يكون مركّبا .

٢- وإما أن يكون بسيطا .

ونأتي الآن إلى التأمل في هذين الجامعين :

**١- الجامع المركب :**

هو غير معقول لأنه :

أ- لو أخذ في الجامع المركب جميع القيود لم ينطبق هذا الجامع على الفاقد لبعض القيود مع العذر مع كون الفاقد صحيحا ، فلو كان الجامع مركبا من عشرة أجزاء وشرائط كان لفظ "الصلاة" موضوعا للعشرة ، ويلزم من ذلك عدم صدق لفظ " الصلاة " على الصلاة المكوّنة من تسعة أجزاء وشرائط مع العذر كصلاة المضطر التي تقل عن عشرة مع أن هذه الصلاة من المضطر صحيحة .

ب- لو أخذ في الجامع المركب خصوص ما يعتبر في جميع الحالات انطبق هذا الجامع على الفاقد لغير ما اعتبر بلا عذر مع كون الفاقد فاسدا ، فلو كان الجامع مركبا من الأجزاء والشرائط المعتبرة في جميع أفراد الصلاة فإن هذا الجامع ينطبق على الصلاة التي تشتمل على الجامع ولكنها فاقدة لبعض الأجزاء والشرائط الأخرى غير المعتبرة في الجامع بلا عذر كالصلاة التي يتعمد فيها ترك بعض الأجزاء غير المعتبرة مع أن هذه الصلاة باطلة فاسدة .

**٢- الجامع البسيط :**

هو غير معقول أيضا لأنه :

أ- لو كان الجامع البسيط جامعا ذاتيا بمعنى الذاتي في كتاب الكليات الخمسة فهو غير معقول بين الأجزاء والقيود المتباينة سنخا ومقولة ، فلفظ " الإنسان " جامع ذاتي بين أفراده الذين لا يوجد بينهم تباين في ذاتياتهم ، ولكن لا يمكن أن يكون لفظ " الصلاة " جامعا ذاتيا بين أفراد الصلاة لأن الصلاة مركبة من مقولات مختلفة ، والمقولات العشر تعتبر أجناس عالية ، فلا يوجد جنس عال يجمعها لأنه لا يوجد جنس أعلى فوقها ، فالركوع والسجود من مقولة

الوضع ، والقراءة من مقولة الكيف ، ولا يوجد جامع بين المقولتين ، وكذلك فإن الصلاة مركبة من الوجود والعدم ، فالركوع وجود ، وعدم القهقهة عدم ، ولا يوجد جامع ذاتي بين الوجود والعدم .

ب- لو كان الجامع البسيط جامعا ذاتيا بمعنى الذاتي في كتاب البرهان - أي ما يكون من لوازم الماهية - فهو غير معقول ، وهنا نضع اللفظ لهذا اللازم الواحد سواء عرفناه أم لم نعرفه، وهو غير معقول لأن لازم الماهية يكون بمثابة المعلول للماهية ، فالحرارة لازمة للنار بمعنى أنها معلولة لها ، ويستحيل وجود لازم واحد لأمور متباينة سنخا ، فالصلاة مركبة من مقولات متعددة ، فلا يمكن أن يكون لها لازم واحد لأن الأشياء المختلفة لا يمكن أن يكون لها معلول واحد ، وإذا كان لها معلول واحد فهذا معناه أن المتعدد علة للواحد ، وهذا مستحيل .

ج- لو كان الجامع البسيط جامعا عرضيا انتزاعيا كعنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر في الصلاة ، فتكون كلمة " الصلاة " موضوعة لكل فعل ينهى عن الفحشاء والمنكر ، وهذا العنوان عنوان عرضي منتزع من أفراد الصلاة وليس أمرا ذاتيا ، وهنا الجامع البسيط معقول ثبوتا، لكنه غير محتمل إثباتا لأن لازمه عدم صدق الاسم إلا بعد ملاحظة ذلك العنوان العرضي المصحِّح للانتزاع مع أنه بحسب الارتكاز والتبادر تصدق هذه الأسماء على مسمياتها كسائر أسماء الأجناس بلا حاجة إلى ملاحظة شيء من تلك العناوين العرضية الخارجة عن تلك المصاديق ، فبحسب التبادر تصدق كلمة " الصلاة " على أفرادها بدون تصور عنوان النهي عن الفحشاء والمنكر .

**النتيجة :**

يستحيل تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة .

**جواب الإشكال :**

توجد هنا ثلاثة أجوبة على الإشكال السابق حتى يمكن تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة بناء على القول بالوضع للصحيح ، وهي :

**الجواب الأول لصاحب الكفاية قدس سره :**

نستكشف من ترتب أثر مشترك - كالنهي عن الفحشاء والمنكر - على خصوص الأفراد الصحيحة من العبادة وجود جامع بسيط ذاتي فيما بينها يكون هو المؤثر والموجد لهذا الأثر لأن وحدة الأثر سنخا تكشف عن وحدة المؤثر سنخا بقانون " الواحد لا يصدر إلا من واحد "

حيث يستحيل أن تكون الأفراد المتكثرة علة لشيء واحد ، فتكون كلمة " الصلاة " موضوعة لهذا الجامع البسيط ، وهذا الجامع لا نعرفه بحقيقته بل نعرفه بأثره وهو النهي عن الفحشاء والمنكر ، فيكون هذا الجامع هو "كل ما ينهى عن الفحشاء والمنكر " ، وبالتالي تكون كلمة " الصلاة " موضوعة لكل ما ينهى عن الفحشاء والمنكر .

**رد السيد الشهيد على الجواب الأول :**

إن مجال تطبيق قانون " الواحد لا يصدر إلا من واحد " هو الأثر الواحد الذاتي وهو اللازم الذاتي للماهية – كالزوجية لماهية الأربعة سواء وجدت في الذهن أم في الخارج – ، أو للوجود – كالحرارة للنار الموجودة في الخارج لأن النار الموجودة في الذهن ليست حارة – ، لا الأثر الواحد العَرَضِي وهو اللازم العَرَضِي مثل " النهي عن الفحشاء والمنكر " الذي هو عنوان انتزاعي عَرَضِي قد يُنْتَزَع عن أمور متباينة سنخا ، فلا يمكن أن يُستكشف من وحدة مثل هذا الأمر الانتزاعي وجود جامع ذاتي واحد بين الأفراد الصحيحة .

إن كون اللازم الذاتي واحدا يدل على وجود المؤثر الواحد لأن لازم الذات هو معلول للذات – فالحرارة معلولة للنار – والمعلول الواحد يدل على المؤثر الواحد ، أما كون اللازم العَرَضِي واحدا فلا يدل على وجود المؤثر الواحد ، فالبياض أثر عرضي يمكن انتزاعه من أشياء مختلفة كالقطن والقرطاس والجدار ، ولا نحتاج إلى تصوير جامع بينها يكون هو المؤثر ، فاللازم العرضي ليس معلولا بل هو أمر مُنتزع ، ويمكن انتزاع الشيء الواحد من أشياء متعددة ، والنهي عن الفحشاء والمنكر أثر عرضي انتزاعي ، لذلك فإن وحدته لا تدل على وجود جامع واحد .

بل أكثر من ذلك فقد تقدم أن العبادات تتركّب عادة من مقولات متباينة ، ويستحيل وجود جامع ذاتي فيما بينها لأنها أجناس عالية ولا يوجد جنس أعلى منها ليكون جامعا بينها، والجامع العرضي ـ كالنهي عن المنكر ـ لا يحتمل وضع الاسم بإزائه لسببين :

أ– لأنه عند سماعنا لكلمة "الصلاة" لا بد أن ينتقل ذهننا إلى مفهوم "النهي عن المنكر" ، ولا يحدث هذا الانتقال لعدم وجود الترادف بينهما .

ب– أن لا ينطبق مفهوم "الصلاة" على أفراده إلا بعد التوجه لعنوان "النهي عن المنكر" ، وهذا التوجه لا يحدث أبدا .

**الجواب الثاني للمحقّق الأصفهاني قدس سره :**

إن الشيء إذا كان مؤلَّفا من مقولات متباينة وأمور متعددة قد تزيد وتنقص أو تتغير باختلاف الحالات فمقتضى الوضع له بنحو يشمل كل تلك الموارد والحالات أن تلحظ تلك الأمور بنحو مبهم في غاية الإبهام بمعرّفيّة بعض العناوين غير المنفكة عنها ولو كانت عرضية ، فالصلاة أجزاؤها مختلفة من حيث الكم ، فتارة تتكون من عشرة أجزاء ، وتارة أخرى من تسعة، وتارة ثالثة من ثمانية وهكذا ، ومختلفة من حيث الكيف ، فتارة يكون الركوع من قيام ، وتارة أخرى من جلوس ، والواضع حينما يريد أن يضع لفظ " الصلاة " لا بد أن يتصور كل هذه الاختلافات ثم يضع اللفظ ، ولكنه لا يستطيع أن يتصور كل هذه الاختلافات ، لذلك يأتي إلى عنوان عرضي كعنوان " الناهي عن المنكر " ، ومن خلاله يلحظ كل الاختلافات بنحو مجمل مبهم ، ثم يضع اللفظ بإزاء هذا العنوان العرضي .

وهذا نظير ما هو واقع عرفا ولغة من وضع " الخمر " مثلا لمايع مبهم من حيث مرتبة الإسكار ومن حيث كونه متخذا من العنب أو التمر أو غيرهما ومن حيث كونه ذا طعم خاص أو لون مخصوص أو غير ذلك من الجهات ، فالواضع يتصور كل الاختلافات الموجودة في الخمر بشكل مجمل مبهم ثم يضع كلمة " الخمر " لها .

**رد السيد الشهيد على الجواب الثاني :**

يوجد احتمالان لمقصود المحقّق الأصفهاني :

أ- إن أريد أن المعنى الموضوع له اللفظ مركّب مبهم ثبوتا فهو غير معقول لأن كل كلمة لا بد أن تكون موضوعة لمعنى معيَّن بدون إبهام إذ لا يمكن إبهام المعنى الموضوع له حتى في ما يسمى بالمبهمات كأسماء الإشارة والموصولات فضلا عن أسماء الأجناس .

إن المبهمات – كأسماء الإشارة والموصولات – لا يراد بها الإبهام من حيث المعنى الموضوع له اللفظ ، فأصل معنى اسم الإشارة ليس مبهما ، فكلمة " هذا " معناها ليس مبهما بل هي موضوعة للمفرد المذكر ، وكلمة " هذه " موضوعة للمفردة المؤنثة ، وإنما الإبهام يكون من حيث انطباقها في الخارج كما في اسم الإشارة فإن المقصود من المشار إليه يكون مبهما ومرددا بين عدة مصاديق ، فإذا حددنا المشار إليه يرتفع الإبهام كأن نقول : " جاء هذا الطالب " ، أو من حيث احتياجها إلى معنى آخر لكي يتم به كما في الموصولات فإن الموصول أصل معناه ليس مبهما ، ولكنه يحتاج إلى جملة الصلة لكي يتشخص ، وبدون جملة الصلة يظل المصداق

مبهما ومرددا ، كما إذا قلنا : " جاء الذي " وسكتنا فإن المصداق يكون مرددا ومبهما إلى أن نكمل بجملة الصلة فيتشخص ، نقول مثلا : " جاء الذي التقيت به أمس " .

ب- إن أريد الوضع للعنوان العرضي الانتزاعي - كالناهي عن المنكر - فهو غير محتمل كما مر سابقا ، وأما دعواه من وضع الخمر لمايع مبهم فلا نوافق عليه لأن الخمر كسائر أسماء الأجناس موضوعة لمعنى معيّن وهو السائل المسكر ، ولكنه ملحوظ لا بشرط من حيث مرتبة الإسكار أو ما يتخذ منه أو غير ذلك من الحيثيات ، ويوجد فرق بين الإبهام وبين الوضع للجامع لا بشرط من حيث القيود ، فليس لهما نفس المعنى .

**الجواب الثالث للسيد الشهيد قدس سره :**

الصحيح أنه لا مانع من أخذ جامع مركّب ، فالشهيد قدس سره يختار كون الجامع جامعا تركيبيا لا بسيطا ، ولكن لا يقصد أنه مركب من كل الأجزاء والشروط المعتبرة في الأفراد الصحيحة جميعا ليستحيل صدقه على الفاقد لبعضها ، فلا يقصد أن الصلاة مركبة من عشرة أجزاء ليرد عليه الإشكال السابق ، بل يقصد أنه مركب بشكل خاص حيث يؤخذ في الجامع التركيبي بعض القيود تعيينا ومطلقا ، وبعض القيود تخييرا أو مقيَّدا بحال خاص .

**توضيح ذلك :**

إن أجزاء العبادة وشرائطها لها أشكال متعددة نذكر بعضها من باب التوضيح :

أ- إن القيود المعتبرة تعيينا في صحة العبادة ومطلقا في جميع الحالات كقصد القربة يؤخذ في الجامع المركّب تعيينا ، فقصد القربة جزء من كل صلاة ، وهو جزء في الجامع المركب يؤخذ تعيينا فيجب الإتيان به ، ويؤخذ مطلقا غير مقيَّد بأي قيد في كل صلاة بلا استثناء ، فقصد القربة قيد مأخوذ في الصلاة على نحو التعيين والإطلاق .

ب- القيود المعتبرة بنفسها أو ببدلها العَرْضِي التخييري - كالفاتحة والتسبيحات الأربع في الأخيرتين - يؤخذ فيه الجامع بينها وبين بدلها تخييرا ، فالتسبيحات الأربع جزء من الصلاة في الركعة الثالثة والرابعة ، ولكن يمكن للمصلي أن يختار الفاتحة بدلا عنها ، فهي معتبرة بنفسها أو ببدلها ، فالتسبيحات قيد مأخوذ في الصلاة على نحو التخيير .

ج- القيود المعتبرة في الفعل بنفسها أو ببدلها العَرْضِي التعييني المقيَّد بحالته الخاصة ، كالوضوء من المحدث بالأصغر والغسل من المحدث بالأكبر يؤخذ فيه الجامع بينها وبين بدلها مع التقييد بحالتي الاختيار والاضطرار ، فالوضوء والغسل شرط في صحة الصلاة حال

الاختيار، ولكن المكلف في حال الاضطرار يجب عليه التيمم ، فهو مخير بين أمرين : بين أن يتوضأ أو يغتسل في حال الاختيار ، وبين أن يتيمم في حال الاضطرار ، فالوضوء والغسل معتبران في الصلاة ولكنهما مقيدان بحال الاختيار ، والتيمم معتبر ولكنه مقيد بحال الاضطرار، والمكلف مخير بينهما حسب الحالة التي يوجد فيها .

د- القيود المعتبرة في حال الاختيار فقط من دون بدل كالبسملة التي يجوز تركها تقية ، ويمكن أخذ البسملة في الجامع بأحد نحوين :

- أن يؤخذ في الجامع التخيير بين البسملة وبين التقيّد بحال التقية .
- أن يقيَّد الجامع المركّب بالإتيان بالبسملة من دون تقية .

فالبسملة معتبرة في القراءة ولكنها مقيدة بحالة عدم التقية ، وفي حالة التقية لا يجب الإتيان بها .

**النتيجة :**

يمكن تصوير الجامع التركيبي بين الأفراد الصحيحة ، فلفظ " الصلاة " موضوعة للجامع ، وقصد القربة معتبر في الجامع بدون أي قيد ، والتسبيحات والفاتحة معتبران على نحو التخيير ، وأحد الأمرين معتبر إما الوضوء والغسل بقيد الاختيار وإما التيمم بقيد الاضطرار ، والبسملة معتبرة بقيد عدم التقية .

**إشكال :**

إن هذا الجامع المعقّد التركيب لا يساعد عليه العرف وإن أمكن تصويره ثبوتا وعقلا لأن معاني الأسماء أبسط من ذلك عرفا ، فالعرف يفهم من لفظ " الصلاة " معنى أبسط من هذا المعنى المعقد التركيب .

**جواب السيد الشهيد :**

لا نسلم أن أسماء العبادات المخترعة من النبي صلى الله عليه وآله شرعا بقيودها المتنوّعة الكثيرة لها معنى أبسط من ذلك بناء على الوضع للصحيح خصوصا في مثل " الصلاة " ، فإن العرف يدرك وجود قيود وتفاصيل كثيرة لها ، وأن المعنى له خصوصيات معيّنة عديدة لا بد من أن يرجع فيها إلى الشارع المخترع لها لكي يعرفها ، نعم معنى الصلاة على نحو الإجمال معروف، ولكن التفاصيل غير معروفة ، نظير أسماء كثير من المركّبات التي لا يعرف العرف أجزاءها تفصيلا ، ولكنه يعلم إجمالا وبنحو مبهم أن الاسم موضوع لها .

وقد يكون هذا هو مقصود المحقّق الأصفهاني قدس سره وإن كانت عبارته لا تساعد عليه حينما قال إن كلمة " الصلاة " موضوعة لمعنى مبهم ، فيكون مراده الإبهام في تشخيص المعنى من حيث تفاصيله وخصوصياته لا الإبهام في أصل المعنى الموضوع له ، فالعرف يعرف معنى "الصلاة" ، ولكنه لا يعرف تفاصيلها وخصوصياتها .

**ثانيا : تصوير الجامع بين الأفراد الأعم من الصحيح والفاسد :**

**رأي المحقّق الخراساني قدس سره :**

صوّر الآخوند الخراساني قدس سره سابقا الجامع بين الأفراد الصحيحة بناء على القول بالوضع للصحيح حيث قال : نستكشف من ترتب أثر مشترك – كالنهي عن الفحشاء والمنكر – وجود جامع بسيط يكون هو المؤثر لأن وحدة الأثر لازمها وحدة المؤثر ، فتكون كلمة " الصلاة " موضوعة لهذا الجامع البسيط وهو "كل فعل ينهى عن الفحشاء والمنكر " .

ولكنه قال باستحالة تصويرالجامع الأعم من الصحيح والفاسد بناء على القول بالوضع للأعم لأن الجامع :

١- إما أن يكون بسيطا .

٢- وإما أن يكون مركبا .

**١- الجامع البسيط :**

كالناهي عن المنكر ، هذا الجامع غير معقول لعدم اشتراك الأفراد الفاسدة مع الأفراد الصحيحة في الأثر ، فهذا الأثر من مختصات الأفراد الصحيحة دون الأفراد الفاسدة .

**٢- الجامع التركيبي :**

الجامع التركيبي غير معقول أيضا لأنه :

أ- لو كانت كلمة " الصلاة " موضوعة للأركان الخمسة – مثلا – وأخذت الأركان بشرط شيء من ناحية سائر القيود أي بشرط انضمام بقية الأجزاء كالقراءة والتشهد لزم عدم صدق اسم " الصلاة " على الفاقد لجزء واحد حينما يتركه المكلف عمدا لأن كلمة " الصلاة " موضوعة للأركان بانضمام الأجزاء ، وهو خلف المفروض لأن المفروض أن كلمة " الصلاة " موضوعة للفاسدة أيضا .

ب- لو كانت كلمة " الصلاة " موضوعة للأركان الخمسة – مثلا – وأخذت الأركان لا بشرط انضمام بقية الأجزاء لزم عند إتيان المصلي بصلاة تامة الأجزاء والشرائط عدم صدق

اسم " الصلاة " على مجموع صلاته بل يصدق على بعضها وهو خصوص الأركان ، ويكون إطلاقه على مجموع الصلاة مجازا بعلاقة البعض والكل ، وهو خلاف الوجدان أيضا لأن اسم "الصلاة" يصدق حقيقة على مجموع الصلاة التامة الأجزاء والشرائط بما هو مجموع لا باشتمالها على البعض .

**رد السيد الشهيد على رأي المحقّق الخراساني :**

يمكن تصوير الجامع الأعم بسيطا تارة بناء على منهجه قدس سره من كفاية الجامع الانتزاعي كما صوّره في الجامع بين الأفراد الصحيحة ، ومركّبا تارة أخرى كما يلي :

**١- الجامع البسيط :**

وذلك بأن نجعل كلمة " الصلاة " بناء على الوضع للأعم موضوعة للجامع الذي هو كل فعل له شأنية التأثير - لا فعلية التأثير - في النهي عن الفحشاء والمنكر ، والجامع بهذا الشكل يشمل الصلاة الفاسدة أيضا ولو في بعض الحالات كحالة الاضطرار لأن الفاقد لبعض القيود يكون صحيحا في بعض الحالات كحالة المرض والاضطرار وإن لم يكن لها شأنية التأثير حينما تكون فاسدة في حالة العمد لأنها لا تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فإذا قلنا إن كلمة "الصلاة" موضوعة لعشرة أجزاء وترك المكلف جزأين عمدا فإن صلاته فاسدة ولا تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولكنه إذا مرض وترك جزأين فإن صلاته صحيحة وتنهى عن الفحشاء والمنكر ، فتلك الصلاة الفاسدة في حالة العمد لها شأنية النهي عن الفحشاء في حالة العذر .

**٢- الجامع المركب :**

وذلك بأن نجعل كلمة " الصلاة " موضوعة للأركان الخمسة - مثلا - ونأخذ الأركان لا بشرط من حيث انضمام بقية الأجزاء بنحو لا يضر به فقدان القيد مع كونه على تقدير وجوده داخلا في المسمى ، فتكون بذلك موضوعة للأركان الخمسة فما زاد ، فالصلاة تصدق على الصلاة المشتملة على الأركان الخمسة فقط ، وتصدق أيضا على الصلاة المشتملة على الأركان الخمسة مع بقية الأجزاء ، فبقية الأجزاء حينما يأتي بها المصلي تكون أجزاء ، وإذا لم يأت بها لا تكون أجزاء ، ومن الممكن أن يكون الشيء على تقدير وجوده جزءا وعلى تقدير عدم وجوده ليس جزءا ، وهذا نظير الكلمة المأخوذة لا بشرط من حيث الزيادة على حرفين مع دخول الزائد في مسمى الكلمة على تقدير وجوده ، فالكلمة موضوعة لحرفين فأكثر ، فاللفظ المكوّن من حرفين كلمة ولا يكون الحرف الثالث الخارج عن هذا اللفظ جزءا ، ولكن

اللفظ المكوّن من الحرفين مع الحرف الثالث يكون كلمة ويكون الحرف الثالث جزءا ، فيكون الحرف الثالث على تقدير وجوده جزءا ، وعلى عدم تقدير وجوده ليس جزءا .

**الجهة الرابعة : ثمرة بحث وضع أسماء العبادات للصحيح أو للأعم :**

يذكر عادة لهذا البحث ثمرتان :

**الثمرة الأولى :**

بناء على الوضع للصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي للخطاب الشرعي لنفي جزء إذا احتمل دخالة هذا الجزء في صحة العبادة بسبب رجوع الشك في ذلك إلى الشك في صدق اسم العبادة لا إلى الشك في جزء زائد على الاسم .

إن التمسك بالإطلاق اللفظي يمكن فيما إذا أُحرز صدق اللفظ المطلق على المشكوك ، ففي مثل " اعتق رقبة " يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي – حيث لم تقيَّد الرقبة لا بالمؤمنة ولا بالكافرة – للقول بشمولها للعبد الكافر لأنه يمكن أن نقول عنه إنه رقبة ، فهنا يُحرز صدق اللفظ المطلق على المشكوك ، ولكن بالنسبة للجنين في بطن أمه لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق اللفظي بأن نقول بشمول اللفظ المطلق للجنين لاحتمال عدم صدق " الرقبة " عليه إلا بعد ولادته ، ومع عدم إحراز صدق اللفظ عليه لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي .

وفي مقامنا لو شككنا في جلسة الاستراحة – مثلا – أنها جزء من الصلاة أم لا ، فبناء على الوضع للصحيح لا يمكن التمسك بإطلاق " وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ " [1] لنفي جزئية جلسة الاستراحة لأنه لا يمكن القول عن الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة إنها صلاة ، فبناء على الوضع للصحيح تكون كلمة " الصلاة " موضوعة للصلاة التامة الأجزاء والشرائط ، ومع احتمال كون جلسة الاستراحة جزءا فمن المحتمل أن الصلاة لا تصدق بدونها ، ومع عدم إحراز صدق اسم " الصلاة " على الفاقدة لجلسة الاستراحة لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي .

أما بناء على الوضع للأعم فإنه يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لأننا نجزم بأن الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة صلاة ، فيمكن أن نقول عنها إنها صلاة لأن المولى قال " أقيموا الصلاة " ، ولم يقل " أقيموا الصلاة مع جلسة الاستراحة " .

---

[1] البقرة : ٤٣ .

**النتيجة :**

بناء على القول بالوضع للصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي جزئية الجزء المشكوك ، وعلى القول بالوضع للأعم يمكن ذلك .

**إشكال :**

قد يقال إنه يوجد لدينا نوعان من الإطلاق :

**أ- الإطلاق اللفظي :**

وذلك فيما إذا كان لدينا لفظ وشككنا بأن اللفظ شامل لشيء معيَّن فنتمسك بالإطلاق اللفظي للقول بشمول اللفظ لهذا الشيء لأن اللفظ لم يقيَّد بأي قيد ، ولو أراد المتكلم القيد لذكره ، ولكنه لم يذكره فمعنى ذلك أنه لم يرده ، ونثبت شموله لهذا الشيء عن طريق قرينة الحكمة التي تقول إنه لم يذكر القيد ، لذلك فهو لا يريد القيد ، ولو أراده لذكره ، بعبارة أخرى قرينة الحكمة تقول كل ما لا يقوله لا يريده حقيقة .

**ب- الإطلاق المقامي :**

وذلك فيما إذا كان الشخص في مقام بيان تمام أجزاء المركب عن طريق الفعل أو القول ، فيفعل ولكنه لا يؤدي فعلا معيَّنا ، أو يقول ولا يذكر شيئا معيَّنا ، فهنا يتمسك بالإطلاق المقامي لنفي جزئية هذا الفعل المعيَّن أو الشيء المعيَّن ، وفي مقامنا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي حتى بناء على الوضع للصحيح لنفي اعتبار الجزء المشكوك لأنه لو أراد هذا الأمر المعيَّن لفعله أو ذكره ، وطالما أنه لم يفعله ولم يذكره فمعنى ذلك أنه لم يرده ، وبالتالي لا يكون جزءا .

**إذن :**

يمكن التمسك بالإطلاق المقامي حتى بناء على الوضع للصحيح ، وبذلك تكون الثمرة الأولى باطلة ، فالثمرة الأولى كانت تقول يمكن التمسك بالإطلاق بناء على الأعم ولا يمكن بناء على الصحيح لنفي جزئية الجزء المشكوك ، وفي هذا الإشكال ثبت أنه يمكن التمسك بالإطلاق المقامي بناء على الوضع للصحيح وبناء على الوضع للأعم أيضا لنفي جزئية الجزء المشكوك .

**جواب الإشكال :**

إن التمسك بالإطلاق المقامي مشروط بإحراز أن المولى في مقام بيان تمام أجزاء المركب من خلال قوله أو فعله حتى يمكن نفي جزئية الجزء المشكوك ، وإثبات ذلك ليس بالأمر السهل ، ففي مثل " أقيموا الصلاة " لا يمكن إحراز ذلك .

**النتيجة :**

في مقامنا لا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي حتى بناء على الوضع للصحيح لنفي جزئية الجزء المشكوك ، وبذلك تكون الثمرة الأولى تامة .

**الثمرة الثانية :**

هذه الثمرة تظهر في حالتين هما :

١- بناء على القول بالوضع للصحيح مع كون الجامع جامعا بسيطا كما ذكر صاحب الكفاية قدس سره حيث قال إن كلمة " الصلاة " بناء على الوضع للصحيح موضوعة لجامع بسيط هو " الناهي عن الفحشاء والمنكر " .

٢- بناء على القول بالوضع للأعم مع كون الجامع جامعا تركيبيا .

**ملاحظة :**

لا تظهر هذه الثمرة بناء على القول بالوضع للصحيح مع كون الجامع جامعا تركيبيا كما هو مبنى السيد الشهيد ، وكذلك لا تظهر الثمرة أيضا بناء على القول بالوضع للأعم مع كون الجامع جامعا بسيطا .

**توضيح الثمرة :**

**الحالة الأولى :**

بناء على الوضع للصحيح مع كون الجامع جامعا بسيطا يكون الشك في اعتبار الجزء شكا في المحصِّل للواجب فيكون مجرى للاحتياط ، وكمثال على ذلك :

لو شككنا في وجوب جزء - كجلسة الاستراحة - في الصلاة فإنه لا يمكن التمسك بأصل البراءة لنفي وجوبها لأن الوجوب متعلّق بالصلاة ، والصلاة لا تصدق هنا على الجامع المركب لأننا فرضنا أننا في حالة كون الجامع جامعا بسيطا ، فتصدق على الجامع البسيط الذي يحصل بسبب المركب الخارجي ، فالمركب الخارجي ليس هو الواجب بل هو سبب لحصول الواجب وهو الجامع البسيط ، وهنا نشك أن الصلاة تُحَصَّل بعشرة أجزاء إحداها جلسة

الاستراحة أو بتسعة من دون جلسة الاستراحة ، فيكون الشك شكا في المحصِّل للواجب حيث نشك أن المحصِّل للواجب عشرة أجزاء أو تسعة ، وإذا كان الشك شكا في المحصِّل للواجب فإن العقل يحكم بوجوب الاحتياط عن طريق الإتيان بالأجزاء العشرة .

**الحالة الثانية :**

بناء على الوضع للأعم مع كون الجامع جامعا تركيبيا يمكن التمسك بأصل البراءة لنفي وجوب جلسة الاستراحة لأن الوجوب متعلّق بالصلاة ، والصلاة اسم للمركب الخارجي ، فنشك أن الوجوب يتعلق بالمركب الخارجي ذي الأجزاء العشرة وإحداها جلسة الاستراحة أو ذي الأجزاء التسعة ، ونحن نعلم بتعلق الوجوب بالتسعة ونشك في تعلقه بالجزء العاشر وهو جلسة الاستراحة ، فيكون الشك في اعتبار الجزء شكا في أصل وجوب الجزء العاشر ، والشك في أصل التكليف يكون مجرى للبراءة .

**رد السيد الشهيد على الثمرة الثانية :**

**الرد الأول :**

الصحيح أن الجامع بناء على الوضع للصحيح جامع مركب كما مر سابقا ، والثمرة الثانية مبنية على كون الجامع جامعا بسيطا ، ولا نسلِّم بأن كلمة " الصلاة " موضوعة للجامع البسيط .

**الرد الثاني :**

إن الثمرة تتم لو كان الجامع الذي وضعت له كلمة " الصلاة " له وجود مغاير لوجود المركب الخارجي ، ويكون وجود المركب سببا محصِّلا للجامع ، وكون المسمى جامعا بسيطا لا يلزم منه عدم جريان البراءة عند الشك إذ قد يكون وجود ذلك الجامع متّحدا خارجا مع وجود المركّب – سواء كان جامعا حقيقيا أم انتزاعيا أم اعتباريا [1] – حيث لا يوجد في الخارج شيئان

---

[1] يقول الشيخ باقر الأيرواني حفظه الله تعالى بما معناه : إن الجامع الحقيقي هو النوع الجامع بين أفراده ، والنوع متحد مع أفراده خارجا ، وأما الجامع الانتزاعي فهو ينتزع من الأفراد وليس له وجود مستقل مقابل أفراده ، فعنوان الأبيض المنتزع من أفراده ليس له وجود مستقل ، وأما الجامع الاعتباري فهو ما يعتبر . كالقيمة التي تعطى للذهب . ، والأمر الاعتباري ليس متحدا مع الأفراد لأن الأمور الاعتبارية لا تتحد مع الموجودات الخارجية الحقيقية ، والأمر الاعتباري حينما يؤخذ في متعلق الحكم يؤخذ باعتبار أنه مرآة لأفراده من دون أن يتعلق به الحكم حقيقة ، بل يكون الحكم متعلقا بالأفراد .

: الجامع والمركب ، بل إن المركب الخارجي الذي نأتي به هو الناهي عن الفحشاء ، فيكون الشك في قيد زائد بلحاظ ما يدخل في العهدة وهو المركّب الخارجي المتّحد مع ذلك العنوان شكا في أصل التكليف لأننا نعلم بتعلق التكليف بالتسعة ونشك بتعلقه بالجزء العاشر وهو جلسة الاستراحة ، والشك في أصل التكليف يكون مجرى للبراءة .

**الرد الثالث :**

لو سلَّمنا عدم الاتحاد بين الجامع والمركب الخارجي وأنهما متغايران وأن الجامع مسبَّب عن المركّب الخارجي فمن الممكن أن يكون للجامع مراتب تشكيكية منها الضعيفة ومنها الشديدة، وذلك بأن يكون النهي عن الفحشاء تارة قويا بالأجزاء العشرة ، وتارة أخرى ضعيفا بالأجزاء التسعة ، فيكون الشك في دخالة الجزء العاشر – وهو جلسة الاستراحة – راجعا إلى الشك في دخالته في إيجاد المرتبة الشديدة من ذلك الجامع المسبَّب ، فتجري البراءة عن وجوب جلسة الاستراحة لأن الشك شك في وجوب تلك المرتبة ، فيكون الشك شكا في أصل التكليف إذ نعلم بتعلق التكليف بالجامع بمرتبته الضعيفة ونشك في تعلقه بالمرتبة الشديدة التي تشتمل على الجزء العاشر ، والشك في أصل التكليف يكون مجرى للبراءة ، وبذلك يثبت عدم وجوب الجزء العاشر .

**النتيجة :**

وبذلك تكون الثمرة الثانية غير تامة .

**الجهة الخامسة : أدلة القائلين بالوضع للصحيح أو للأعم :**

**أولا : أدلة القائلين بالوضع للصحيح :**

**الدليل الأول :**

التمسك بمثل قوله تعالى : " إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ " [1] ، أو قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام : " الصلاةُ قُرْبانُ كلِّ تَقِيّ " [1] ، فهذه النصوص تذكر بعض الآثار المترتبة على الصلاة ، ومن المعلوم أن الآثار تترتب على خصوص الصلاة الصحيحة ،

---

إذن : الجامع الذي يجمع أفراد الصلاة سواء كان حقيقيا أم انتزاعيا أم اعتباريا هو عين الأجزاء ، ويكون الحكم منصبا حقيقة على الأجزاء .

[1] العنكبوت : ٤٥ .

[1] البحار ج ٧٥ ص ٢٠٣ ح ٤١ .

وبذلك يثبت أن كلمة " الصلاة " موضوعة للصلاة الصحيحة ، فيثبت أن أسماء العبادات استعملت استعمالا حقيقيا في الصحيح منها .

**رد السيد الشهيد على الدليل الأول :**

**الرد الأول :**

إن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، واستعمال الكلمة في خصوص الصحيح لا يثبت أن الكلمة موضوعة للصحيح ، فمن الممكن أنها موضوعة للأعم واستعملت في الصحيح استعمالا مجازيا ، فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة في موارد العلم بالمراد والشك في الاستعمال .

إن أصالة الحقيقة تجري حينما يعلم بالمعنى الحقيقي ولكن يشك في المعنى المراد حين الاستعمال ، فهنا تجري أصالة الحقيقة لإثبات أن المعنى المراد هو المعنى الحقيقي كما إذا قال : " جئني بأسد " ، فنعلم بالمعنى الحقيقي للأسد وهو الحيوان المفترس ، ونشك بالمعنى المراد من لفظ " الأسد " في قوله فهل يريد المعنى الحقيقي أو المجازي ؟ ، فنجري أصالة الحقيقة لإثبات أن المعنى المراد هو المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس .

وأما في موارد العلم بالمراد والشك في الاستعمال فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة ، فهنا يعلم بالمعنى المراد ولكن يشك في أنه استعمل اللفظ استعمالا حقيقيا أو مجازيا ، فلا تجري أصالة الحقيقة لإثبات أن المعنى المراد هو المعنى الحقيقي ، وفي مقامنا نعلم أنه استعمل اللفظ في خصوص الصلاة الصحيحة ، ولكن لا نعلم أن الصحيح هو المعنى الحقيقي أو المجازي ، فلا تجري أصالة الحقيقة لإثبات أن المراد هو المعنى الحقيقي لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، ونفس استعمال الكلمة لا يدل على أنها استعملت في المعنى الحقيقي .

**الرد الثاني :**

إذا قيل بالوضع للأعم لا يكون إرادة الصحيح في المقام من باب المجاز لاحتمال كونه من باب تعدد الدال والمدلول ، فمن الممكن أن استعمال الكلمة في هذه النصوص يكون استعمالا حقيقيا حتى بناء على القول بالوضع للأعم ، ولا تجري أصالة الحقيقة هنا لأنها تجري إذا شك في أن الاستعمال مجازي ، وهنا الاستعمال حقيقي فلا نحتاج إلى إجراء أصالة الحقيقة.

ويكون الاستعمال حقيقيا في هذه النصوص حتى على القول بالوضع للأعم لأنه من باب تعدد الدال والمدلول ، ففي قوله عليه السلام : " الصلاة قربان كل تقي " ، تكون كلمة " الصلاة " مستعملة في طبيعي الصلاة الجامع بين الصحيح والفاسد ، وتكون كلمة " قربان " مستعملة في نفس معنى قربان ، وبضم الكلمتين نستنتج أن مراد المتكلم هو " الصلاة الصحيحة " مع أن كلمة " الصلاة " مستعملة في طبيعي الصلاة لا في الصلاة الصحيحة ، وهذا مثل قولهم : " آتني بماء الفرات " ، فإن الاستعمال هنا ليس استعمالا مجازيا حيث لا تكون كلمة " الماء " مستعملة في " ماء الفرات " ليقال بالمجازية ، وإنما كلمة " الماء " استعملت في معناها الحقيقي وهو طبيعي الماء ، واستعملت كلمة الفرات في معناها الحقيقي ، وبضم الكلمتين نعلم أن المراد هو خصوص ماء الفرات .

**الدليل الثاني :**

التمسك بالروايات التي تدل على نفي الصلاة عن الفاقد لبعض الأجزاء كقوله عليه السلام : " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " ، وعن محمد بن مسلم عن الإمام أبي جعفر الباقر عليهما السلام قال : سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته . قال : " لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات " [1] ، فكلمة " الصلاة " لو كانت موضوعة للأعم من الصحيح والفاسد فلا معنى لنفيها عن الفاسد الفاقد لجزء .

**رد السيد الشهيد على الدليل الثاني :**

إن هذه الروايات ناظرة إلى بيان الشرطية أو الجزئية بلحاظ عالم الوجوب والأمر عن طريق هذا الأسلوب البليغ ، والمقصود نفي الوجوب ، فالوجوب لم يتعلق بالصلاة الفاقدة للفاتحة ، والمقصود من نفي الصلاة هو نفي الوجوب ، وهذا ما يصطلح عليه " نفي الحكم بلسان نفي الموضوع " .

وهذه الروايات ليست ناظرة إلى عالم التسمية والوضع ، فليس مقصودها أنه بدون الفاتحة لم توضع له كلمة " الصلاة " ، بل إن معنى نفي الوجوب عند انتفاء الفاتحة أن الفاتحة جزء ، وأكثر من ذلك فإن حمل الروايات على النفي بلحاظ عالم التسمية والوضع يفقدها بلاغتها ونكتة استفادة الشرطية أو الجزئية منها ، فمع النظر إلى عالم التسمية يكون المعنى أن الفعل لا

---

[1] الوسائل ج ٤ ص ٧٣٢ باب ١ ح ١ .

يسمى صلاة بدون الفاتحة ، وهذا لا بلاغة فيه ، ولكن لو كان النظر إلى عالم التشريع فإن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فيه أمر بلاغي واضح .

**الدليل الثالث :**

تبادر المعنى الصحيح من اللفظ عندما يقال مثلا : " فلان صلَّى " ، حيث يفهم منه أنه أدى الصلاة الصحيحة لا الفاسدة ، والتبادر علامة الحقيقة ، فتكون كلمة " الصلاة " موضوعة لخصوص الصحيحة .

**رد السيد الشهيد على الدليل الثالث :**

إن منشأ التبادر المذكور ليس هو اللفظ بل القرينة اللبية وهي معهودية التزام كل مكلّف بأداء ما هو وظيفته المبرئة للذمة ، فالتبادر لم يأت من نفس لفظ " الصلاة " حتى يدَّعى بأنه دليل على وضعه لخصوص الصحيح ، وإنما منشأ التبادر هو القرينة اللبية التي تقول إن كل مكلف يجب عليه أن يلتزم بأداء وظيفته المبرئة لذمته ، ومن وظيفته أداء خصوص الصلاة الصحيحة .

**ثانيا : أدلة القائلين بالوضع للأعم :**

**الدليل الأول :**

تبادر المعنى الأعم ، فكلمة " الصلاة " يتبادر منها الأعم من الصحيح والفاسد لا خصوص الصحيح .

**رد السيد الشهيد على الدليل الأول :**

**الرد الأول :**

لا نسلِّم أن المتبادر من كلمة " الصلاة " هو الأعم ، وإنما المتبادر هو خصوص الصحيح .

**الرد الثاني :**

لو سلّمنا أن المتبادر هو الأعم فلا يمكن أن يكشف عن المعنى الموجود في زمن النبي صلى الله عليه وآله ، فمن الممكن أن اللفظ كان حقيقة في زمنه صلى الله عليه وآله في خصوص الصحيح ثم نُقِلَ وصار حقيقة في الأعم نتيجة التوسّع في الاستعمالات عند المتشرعة حيث توسعوا في استعمال اللفظ من الصحيح إلى الأعم للحاجة إلى التعبير عن الصلاة الفاسدة ، فتبادر الأعم نشأ من الوضع المتأخر في زمن المتشرعة بعد النبي صلى الله عليه وآله لا أنه كان موضوعا للأعم في زمنه صلى الله عليه وآله .

**إشكال :**

قد يقال إن المتبادر من اللفظ الآن هو الأعم ، ونشك بين أن هذا المعنى كان موجودا من السابق وبين أنه معنى مستحدث وأن المعنى الأصلي كان هو الصحيح ثم نقل المعنى إلى الأعم، وعند الشك في النقل نبني على عدم نقل معنى اللفظ إلى معنى جديد ، وهو ما يسمى بأصالة عدم النقل ، وبذلك يثبت أن الأعم هو المعنى الحقيقي الموجود من زمن النبي صلى الله عليه وآله ، ولم يتم نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر .

**الجواب :**

إن أصالة عدم النقل العقلائية لا يحرز ثبوتها في موارد توفر المقتضي الأكيد للنقل ، والمقتضي للنقل قوي بسبب حاجة الناس الشديدة للتعبير عن الصلاة الفاسدة ، ومع وجود المقتضي القوي للنقل لا تجري أصالة عدم النقل لأن العقلاء يجرونها في موارد عدم وجود الدواعي للنقل ، ومع وجود الدواعي القوية للنقل لا يجرونها .

**الدليل الثاني :**

نستفيد أن العبادة موضوعة للمعنى الأعم من أمر الإمام عليه السلام بالإعادة في موارد البطلان وفساد العبادة حيث توجد عدة روايات يطلب فيها الإمام عليه السلام إعادة العبادة فيما إذا ترك المكلف بعض أجزاء عبادته ، فتدل ضمنا على صدق الاسم على العبادة الفاسدة، فإن لم تدل ضمنا على صدق الاسم على الفاسد لم تكن الإعادة إعادة لشيء ، فكيف يطلب الإمام عليه السلام إعادة الصلاة لو لم يكن اسم " الصلاة " صادقا على الصلاة الفاسدة لأن الإعادة تكون لشيء موجود في مرتبة سابقة ؟ وإذا لا توجد صلاة في مرتبة سابقة فكيف يطلب عليه السلام إعادة شيء ليس له وجود ؟

**من هذه الروايات :**

١- عن عبيد بن زرارة قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبِّر حتى افتتح الصلاة . قال : " **يعيد الصلاة** " [١] .

٢- عن زرارة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح . قال: " **يعيد** " [٢] .

---

[١] الوسائل ج ٦ ص ١٣ باب ٢ ح ٧٢٢٠ .

[٢] المصدر السابق ج ٦ ص ١٢ باب ٢ ح ٧٢١٨ .

٣- عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في الرجل يصلي فلم يفتتح بالتكبير هل تجزئه تكبيرة الركوع ؟ قال : " **لا ، بل يعيد صلاته إذا حفظ أنه لم يكبِّر** " [١] .

٤- عن محمد بن مسلم قال : سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور . قال : " **يتوضأ ويعيد طوافه** ، . . . " [٢] .

**رد السيد الشهيد على الدليل الثاني :**

**الرد الأول : الجواب النقضي :**

توجد رواية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : " **لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود** " [٣] .

وهي تدل على إعادة الصلاة عند فقد واحد من الخمسة ، ولازم ذلك أن الصلاة الفاقدة للأركان يصدق عليها أنها صلاة مع أن الفاقدة للأركان لا يصح إطلاق كلمة " الصلاة " عليها حتى عند القائل بالوضع للأعم .

**الرد الثاني : الجواب الحلي :**

يستفاد من الرواية أن كلمة " الصلاة " استعملت في الفاسد ، ولكن الرواية لا تبيِّن لنا أن هذا الاستعمال استعمال حقيقي أو مجازي لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، ولا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لإثبات أن الاستعمال حقيقي في حال العلم بالمراد والشك في الاستعمال ، وحالتنا من هذا القبيل فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة .

**الدليل الثالث للمحقّق الأصفهاني :**

إن سيرة العقلاء منعقدة على أنه إذا اخترع شخص معنى جديدا أن يضع اللفظ لمجموع أجزائه دون شرائطه ، ومن باب التنظير إذا اكتشف الطبيب دواء مركبا من أجزاء معيَّنة وكان هذا الدواء لا يؤثر إلا ضمن شرط معيَّن كأن يكون تناول المريض له قبل الطعام فإنه يضع اللفظ لهذه الأجزاء المعيَّنة وإن لم يتحقق الشرط كما إذا تناوله بعد الطعام ، فيصدق اسم الدواء ولو لم يؤثر لفقدان شرط تأثيره ، وهذا معناه أن اسم الدواء موضوع للصحيح من حيث

---

[١] الوسائل ج ٦ ص ١٦ باب ٣ ح ٧٢٣٠ .

[٢] المصدر السابق ج ١٣ ص ٣٧٤ باب ٣٨ ح ١٧٩٩٤ .

[٣] المصدر السابق ج ١ ص ٢٦٠ باب ٣ ح ٨ .

الأجزاء ، وللأعم من حيث الشرائط ، والنبي صلى الله عليه وآله سار على طريقة العقلاء لأنه سيدهم ، فوضع أسماء العبادات للصحيح من حيث الأجزاء ، وللأعم من حيث الشرائط .

**رد السيد الشهيد على الدليل الثالث :**

**الرد الأول :**

عدم التسليم بوجود هذه السيرة العقلائية .

**الرد الثاني :**

لو سلّمنا بوجود هذه السيرة العقلائية فلا نسلِّم بأن النبي صلى الله عليه وآله تابع العقلاء في طريقتهم لأن سيد العقلاء قد يختلف عنهم حيث يرى أشياء لا يرونها .

**الرد الثالث :**

لو سلَّمنا متابعة النبي صلى الله عليه وآله لهذه السيرة العقلائية فإن كلام المحقق الأصفهاني قدس سره تام ولكنه خارج عن محل البحث لأن البحث واقع في شرائط نفس المعنى لا في شرائط تأثير المعنى ، فيوجد هنا خلط بين شرائط نفس المركب وشرائط تأثير المركّب ، وشرائط نفس المركب – كأجزاء المركب – تكون مأخوذة في المسمى حتى عند المخترعين ، فلو كان للدواء شرط معيَّن كأن يكون ذا لون أو طعم خاص فإن الطبيب يضع اللفظ لهذا الشرط أيضا فيقول إني أضع اللفظ لهذا الدواء الذي له هذه الأجزاء وله هذه الشرائط من اللون والطعم الخاص .

ونفس الأمر يجري في الصلاة فإن الطهارة والوقت والقبلة والركوع والسجود – وهي التي ذكرت في الرواية السابقة – شرائط لنفس الصلاة لا شرائط لتأثير الصلاة ، وكلمة " الصلاة " موضوعة للأجزاء ولهذه الشرائط أيضا .

**الدليل الرابع :**

في رواية عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : . . . لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف أيامها : " **دعي الصلاة أيام أقرائك** ، . . . " [1] ، وتدل هذه الرواية على الوضع للأعم لأن صلاة الحائض باطلة ومع ذلك أطلق عليها كلمة " الصلاة " .

---

[1] الوسائل ج ٢ ص ٥٤٦ باب ٧ ح ٢ .

**رد السيد الشهيد على الدليل الرابع :**

إن النهي في الرواية ليس نهيا مولويا حتى يقال إنه إذا كانت الصلاة منهية عنها فإذا صلتها فإن صلاتها باطلة وقد أطلقت كلمة " الصلاة " في الرواية على الصلاة الباطلة فتكون موضوعة للأعم من الصحيحة والفاسدة ، بل إن النهي فيها إرشاد إلى عدم وجود الأمر بالصلاة أيام الحيض وأن الأمر متعلق بالصلاة أيام الطهر فقط .

**إشكال :**

حتى لو قلنا بأن النهي إرشاد إلى عدم وجود الأمر بالصلاة أيام الحيض فإن معنى ذلك أن الصلاة أيام الحيض باطلة لعدم وجود الأمر ، وقد أطلقت كلمة " الصلاة " في الرواية على الصلاة الباطلة ، وهذا دليل على الوضع للأعم من الصحيح والفاسد .

**الجواب :**

تقدم أن شرائط الصحة وقيودها الثانوية – ومنها الأمر بالعبادة – لا تكون مأخوذة في المسمى لاستحالة أخذها كذلك ، فمن الممكن أن كلمة " الصلاة " موضوعة لخصوص الصحيح ، ولكنها تطلق على الفاقدة للأمر لأن الكلمة بناء على الوضع للصحيح لم توضع لـ " الصلاة المقيَّدة بوجود الأمر فيها " ، إن " وجود الأمر فيها " من القيود الثانوية – كما كان " قصد امتثال الأمر " من الأمور الثانوية – ، لذلك يستحيل أخذه في المسمى عند الصحيحي فضلا عن الأعمي .

**ملاحظة :**

ويمكن إضافة رد آخر هو أن كلمة " الصلاة " استعملت في الرواية في الصلاة الفاسدة ، ومن الممكن أن تكون الكلمة موضوعة للصحيح واستعملت مجازا في الأعم ، فالاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز .

**الدليل الخامس :**

يستدل على الوضع للأعم صحة تقسيم العبادة إلى الصحيح والفاسد ، فيقال تنقسم الصلاة إلى قسمين : صحيحة وفاسدة ، ومن خلال التقسيم نعرف أن الصلاة تصدق عليهما، فكما تصدق على الصحيحة تصدق على الفاسدة أيضا ، وصدقها على الفاسدة يدل على أنها موضوعة للأعم ، ولو أنها كانت موضوعة للصحيح للزم تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره .

**رد السيد الشهيد على الدليل الخامس :**

إن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، ففي التقسيم يظهر أن الاستعمال أعم لا أن الوضع يكون للأعم ، فتكون كلمة " الصلاة " موضوعة للصحيح ، ولكنها استعملت حين التقسيم مجازا في الأعم .

**الدليل السادس :**

في خصوص باب الصلاة يستفاد من بعض الروايات أن كلمة " الصلاة " موضوعة شرعا لأربعة أجزاء : تكبيرة الافتتاح والركوع والسجود والطهارة ، فإذا اجتمعت هذه الأركان الأربعة كان استعمال كلمة " الصلاة " استعمالا حقيقيا سواء اجتمعت معها بقية الأجزاء والشرائط أم لا ، وتكون بذلك موضوعة للأعم بلحاظ الأجزاء والشرائط بدون الأركان الأربعة .

**من هذه الروايات :**

أ- عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنه قال : " **الصلاة ثلاثة أثلاث : ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود** " [1] .

ب- عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال : ". . . **فإن مفتاح الصلاة التكبير**" [2] .

**النتيجة :**

إذن يوجد هنا جانبان للدعوى :

**١- الجانب الإيجابي :**

كلمة " الصلاة " موضوعة للأجزاء الأربعة : تكبيرة الافتتاح والركوع والسجود والطهارة ، واستدل على هذا الجانب بالروايتين السابقتين حيث تدلان على أن الأجزاء الأربعة لها المدخلية في المسمى دون غيرها ، ولأنها موضوعة لهذه الأربعة كان فقدان أحدها ولو نسيانا مبطلا للصلاة .

**٢- الجانب السلبي :**

كلمة " الصلاة " لم توضع لبقية الأجزاء ، وبقية الأجزاء ليست مقوِّمة للمسمى ولا ركنا فيه ، ولهذا لا تكون بقية الأجزاء مبطلة ولا تجب الإعادة بالإخلال بها نسيانا ، فعدم بطلان الصلاة بترك بقية الأجزاء نسيانا يدل على عدم مدخليتها في المسمى ، وهذا الجانب هو المهم

---

[1] الوسائل ج ١ ص ٢٥٧ باب ١ ح ٨ .

[2] الوسائل ج ٥ ص ٣٨٥ باب ٦ ح ٧ .

في إثبات الوضع للأعم لأن الأعمّيّ يقول إن اسم " الصلاة " يصدق حتى عند فقدان بعض الأجزاء ، وقول الأعمي يتناسب مع الجانب السلبي لأن هذا الجانب يقول إن اسم " الصلاة " يصدق وإن لم توجد بقية الأجزاء .

**سؤال : كيف يمكن الجمع بين الرواية التي يظهر منها أن تكبيرة الافتتاح جزء وبين الرواية التي يظهر منها أن الصلاة ثلاثة أثلاث ، وهذا يلزم منه أن الصلاة أربعة أثلاث ؟**

**الجواب :**

يمكن الجمع بينها بهذه الطريقة : أنه من دون تكبيرة الافتتاح لا يدخل الإنسان في الصلاة، فإذا كبَّر ودخل في الصلاة فإنها تكون ثلاثة أثلاث ، فالأثلاث الثلاثة تأتي بعد افتتاح الصلاة والشروع فيها ، ولا تعد التكبيرة من الأثلاث .

**رد السيد الشهيد على الدليل السادس :**

**١- رد الجانب الإيجابي :**

الأخبار التي يستفاد منها أخذ الأركان الأربعة في المسمى يمكن أن تحمل على أحد أمرين :

أ- هذه الروايات ناظرة إلى عالم الامتثال ، فتحمل على إبراز الأهمية والركنية في مقام الامتثال والإجزاء الذي هو غرض الشارع الأصلي فلا تكون دليلا على المسمى ، وتريد الروايات أن تقول إن هذه الأجزاء أركان في مقام الامتثال ، فإذا لم يأت المكلف بأحدها لا يحصل الامتثال ، وهي ليست ناظرة إلى عالم التسمية والوضع ، ولا تريد أن تبيِّن أنه يصدق اسم " الصلاة " بدونها أو لا يصدق ، فتكون الروايات أجنبية عن بيان مدخلية الأجزاء الأربعة في المسمى لأنها ناظرة إلى عالم الامتثال لا إلى عالم التسمية والوضع .

ب- لو سلَّمنا أن الروايات ناظرة إلى عالم التسمية والوضع فلا بد حينئذ من الالتزام بدخالة كل قيد أو جزء ورد فيه تعبير مماثل في المسمى ، فإذا كانت الأجزاء الأربعة لها مدخلية في المسمى فيلزم من هذه الروايات أن الفاتحة وإقامة الصلب في القيام والركوع والسجود لهما مدخلية في مسمى ومعنى " الصلاة " أيضا ، كما في الروايات التالية :

عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : " . . . **وقم منتصبا فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من لم يُقِم صلبه فلا صلاة له** . . . " [١] .

---

[١] الوسائل ج ٣ ص ٢٢٧ باب ٩ ح ٣ .

عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال : " **لا صلاة لمن لم يُقِم صلبه في ركوعه وسجوده** " [1] .

عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته . قال : " **لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات** " [2] .

**٢- رد الجانب السلبي :**

أ- إذا قلنا بأن عدم بطلان الصلاة بترك بقية الأجزاء نسيانا يدل على عدم مدخليتها في المسمى ، فالجواب هو أن عدم البطلان بذلك لا يدل على عدم المدخلية لأن الصحيحي إنما يصوّر الجامع بمقدار دخالة الأجزاء والقيود في المأمور به - والمأمور به في مقامنا هو الصلاة- ، فإذا كان الجزء والقيد معتبرا في المأمور به في حال الاختيار أو الذكر مثلا أخذه في الجامع مقيّدا بالاختيار أو الذكر ، فالجزء يؤخذ في المسمى حسب شكله الخاص في مقام التأثير ، فإن كان تركه العمدي والنسياني يؤدي إلى بطلان الصلاة فيلزم أخذ الجزء في المسمى مقيدا بالتذكر والنسيان معا ، وإن كان تركه العمدي فقط يؤدي إلى بطلان الصلاة فيلزم أخذه في المسمى مقيدا بالتذكر فقط ، وتكون النتيجة وضع كلمة " الصلاة " للأجزاء الأربعة مطلقا - أي في حال التذكر والنسيان - ولبقية الأجزاء مقيدة بالتذكر فقط ، ويترتب على ذلك أنه إذا ترك جزءا من الأجزاء الأربعة عمدا أونسيانا بطلت الصلاة ، وإذا ترك جزءا من بقية الأجزاء عمدا بطلت الصلاة ، ونسيانا لم تبطل ، وهكذا يتبيَّن أن بقية الأجزاء لها مدخلية في المسمى ولكن مقيدة بقيد معيَّن ، لا كما قيل إن عدم بطلان الصلاة بترك بقية الأجزاء نسيانا يدل على عدم مدخليتها في المسمى ، بل إن عدم البطلان بذلك لا يدل على عدم المدخلية .

ب- إذا قلنا بأن الروايات اقتصرت على الأربعة مما يدل على عدم أخذ بقية الأجزاء في المسمى ، فالجواب هو أن هذه الروايات غير ناظرة إلى عالم التسمية والوضع حتى يقال بعدم مدخلية بقية الأجزاء في المسمى ، بل هي ناظرة إلى بيان ركنية الأجزاء الأربعة بلحاظ عالم الامتثال .

---

[1] الوسائل ج ٤ ص ٩٤٢ باب ١٨ ح ٦ .

[2] الوسائل ج ٤ ص ٧٣٢ باب ١ ح ١ .

**رأي السيد الشهيد :**

الصحيح هو أن ألفاظ العبادات موضوعة للأعم ، ولنأخذ أولا الاحتمالات الموجودة في المسألة ، وسنرى أنه على جميع الاحتمالات يلزم الوضع للأعم ، والاحتمالات ثلاثة هي :

**الاحتمال الأول :**

أن تكون معاني العبادات ثابتة كحقائق عرفية كانت موجودة بين الناس قبل الإسلام ، وتكون أسماء العبادات موضوعة لهذه المعاني .

**الاحتمال الثاني :**

أن تكون معاني العبادات حادثة بعد الإسلام ، وتكون ثابتة كحقائق شرعية تعيّنية ناشئة من كثرة استعمال أسماء العبادات في هذه المعاني ، وبذلك يكون الوضع وضعا تعيّنيا .

**الاحتمال الثالث :**

أن تكون معاني العبادات حادثة بعد الإسلام ، وتكون ثابتة كحقائق شرعية تعيينيّة ، وبذلك يكون الوضع وضعا تعيينيّا بتعيين رسول الله صلى الله عليه وآله أسماء العبادات لهذه المعاني .

**نتائج الاحتمالات :**

**نتيجة الاحتمال الأول :**

يلزم أن تكون الأسماء موضوعة للأعم لأنه لا يمكن أن تكون موضوعة لخصوص الصحيح الشرعي لأن الصحيح الشرعي هو ما كان واجدا لجميع الأجزاء والقيود ، وجميع الأجزاء لم تكن ثابتة قبل الإسلام لأن الشارع أضاف أجزاءً وقيودا جديدة إلى ما كان ثابتا سابقا ، وبذلك يتعيّن كونها موضوعة للأعم .

**نتيجة الاحتمال الثاني :**

يلزم أن تكون أسماء العبادات موضوعة للأعم أيضا لأن الوضع التعيّني يأتي من كثرة الاستعمال ، والمتيقَّن به هو كثرة استعمال الأسماء في الأعم ، ولكن لا يمكن التيقُّن بكثرة استعمال الأسماء في خصوص الصحيح ، بل يمكن التيقّن بعكس ذلك وهو عدم استعمال الأسماء في خصوص الصحيح لاحتمال كونه بطريقة تعدّد الدال والمدلول كما في "ماء الفرات" حيث إن كلمة " الماء " استعملت في طبيعي الماء الأعم ، وكلمة " الفرات " استعملت في معناها ، وبعد ضمهما معا يفهم أن المقصود هو خصوص ماء الفرات ، ولم تستعمل كلمة

"الماء" في خصوص ماء الفرات ، وهكذا في مقامنا فحينما يقال : " تجب الصلاة مع الركوع والسجود و . . . " ، فكلمة " الصلاة " استعملت في طبيعي الصلاة الأعم من الصحيح والفاسد ، وكلمة " الركوع " و" السجود " وبقية الكلمات استعملت في طبيعي الركوع والسجود و . . . ، ولكن بضمها معا يفهم أن المقصود هو خصوص الصلاة الصحيحة .

**نتيجة الاحتمال الثالث :**

يلزم أن تكون أسماء العبادات موضوعة للأعم أيضا ، نعم قد يقال إنه لا يمكن إحراز الوضع التعييني للصحيح أو للأعم ، ولكن يمكن القول بأن المناسب هو الوضع للأعم لسببين :

١- أصل الوضع التعييني مستبعد في نفسه لأنه لو كان النبي صلى الله عليه وآله قد وضع الأسماء وضعا تعيينيا للصحيح أو للأعم لنقل التاريخ ذلك إلينا لأهميته ، وطالما أنه لم ينقل فمعنى ذلك أن النبي صلى الله عليه وآله لم يضع الأسماء لا للصحيح ولا للأعم .

٢- لو سلَّمنا أن النبي صلى الله عليه وآله وضع الأسماء فالوضع التعييني للصحيح ابتداء مستبعد لأن المقصود من " الصحيح " أحد أمرين :

**أ- مفهوم الصحيح :**

وتعيين اسم العبادة لمفهوم " الصحيح " غير محتمل لما تقدّم من أن لازمه الترادف بين كلمة " الصلاة " ومفهوم " الصحيح " ، فإذا قيل " الصلاة واجبة " فمعنى ذلك هو "الصحيح واجب" .

**ب- واقع الصحيح :**

وتعيين اسم العبادة لواقع الصحيح بكل أجزائه وقيوده مع كون تلك الأجزاء والقيود مجهولة عند المخاطبين مستبعد جدا ، وهي مجهولة عندهم لأن بيان تلك الأجزاء والقيود المعتبرة شرعا إنما كان من خلال نفس استعمالات النبي صلى الله عليه وآله للأسماء مقرونة بتلك الأجزاء والقيود في مدة ثلاث وعشرين سنة ، وقد كان استعمال أسماء العبادات ثابتا قبل تشريع كل الأجزاء والقيود وبيانها ، لذلك لا يمكن أن تكون موضوعة لواقع الصحيح الشرعي .

**النتيجة :**

وهكذا يترجّح القول بالوضع للأعم على جميع الاحتمالات الثلاث .

**ثانيا : أسماء المعاملات :**

كان البحث سابقا عن أسماء العبادات ، ويقع الآن في أسماء المعاملات مثل كلمة " البيع " و " الإجارة " ، والبحث عن وضع أسماء المعاملات للصحيح أو الأعم يقع في عدة جهات :

**الجهة الأولى : المراد من الصحيح في المعاملات :**

المراد بالصحيح في المعاملات يمكن أن يكون أحد أمرين :

أ- الصحيح بنظر الشارع أي الصحيح الشرعي .

ب- الصحيح بنظر العقلاء وإن لم يكن صحيحا عند الشرع ، والصحيح العقلائي قد يكون أوسع دائرة من الصحيح الشرعي لأن الشارع يعتبر في البيع الصحيح أجزاء وشرائط أكثر مما يعتبره العقلاء كالبلوغ والقدرة على التسليم ، ومع تقييد الشيء بقيد يصير أضيق دائرة .

**رأي السيد الخوئي قدس سره :**

ذهب إلى أن المبحوث عنه لا بد أن يكون هو الوضع للصحيح أو الأعم بنظر العقلاء فقط لا بنظر الشارع .

**الدليل على هذا الرأي :**

إذا قيل بأن كلمة " البيع " موضوعة للبيع الصحيح بنظر الشارع فإن ذلك يؤدي إلى أن تكون أدلة الإمضاء مثل " أَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ " [1] لغوا حيث يكون معناها : " البيع الصحيح شرعا صحيح شرعا " لأن معنى " أَحَلَّ " هو " حكم الشارع بالصحة " ، وكلمة " البيع " موضوعة للبيع الصحيح شرعا ، وهذا مثل قولنا " محمد المجتهد مجتهد " ، وهي قضية ضرورية بشرط المحمول [2] ، لذلك يكون معنى الآية : " البيع الصحيح بنظر العقلاء صحيح شرعا " .

---

[1] البقرة : ٢٧٥ .

[2] صارت القضية ضرورية بشرط المحمول لأن المحمول أخذ قيدا في الموضوع ، وفي منطق الإشارات ص ١٤٧ : والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية أبدا ، فإذا قلنا " ج ب " فإن ج يكون بالضرورة ب حال كونه ب .

**رد السيد الشهيد على هذا الرأي :**

١- إن أقصى ما يلزم من البيان السابق أن تكون كلمة " البيع " في خصوص هذه الآية الكريمة مستعملة في " الصحيح العقلائي " ، ولا يثبت أنها مستعملة دائما في هذا المعنى في الموارد المختلفة .

٢- إن اللغوية تلزم فيما إذا كان الوضع لمفهوم " الصحيح الشرعي " حيث يصير المعنى : " البيع الصحيح الشرعي صحيح شرعا " ، أما إذا كان الوضع لواقع الصحيح ومنشأ انتزاع الصحيح فلا تلزم منه اللغوية حيث يصير المعنى : " التمليك بعوض معلوم مع بلوغ المتعاقدين والقدرة على التسليم صحيح شرعا " ؛ لأن واقع الصحيح ومنشأ انتزاعه هو ذات الأجزاء والشروط المعتبرة في متعلّق التكليف في العبادة ومتعلق الوضع في المعاملة .

وقد مر سابقا أن الوضع لمفهوم " الصحيح " غير ممكن للزوم الترادف بين كلمتي "الصلاة" و " البيع " وبين مفهوم " الصحيح " ، وأن الوضع لواقع الصحيح معقول في باب التكليف في العبادات ومعقول أيضا في باب الوضع في المعاملات على حدّ سواء ، فكما أن كلمة "الصلاة" يعقل أن تكون موضوعة للصلاة الصحيحة الشرعية ، كذلك فإن كلمة " البيع " يعقل أن تكون موضوعة للبيع الصحيح الشرعي .

**النتيجة :**

من المعقول وضع الكلمة في باب المعاملات للصحيح العقلائي ، ومن المعقول أيضا وضعها للصحيح الشرعي .

**الجهة الثانية : وضع أسماء المعاملة للسَّبَب أو للمُسَبَّب :**

إن كل معاملة تتركب من أمرين :

**١- السَّبَب :**

وهو عبارة عن المجموع من الإيجاب والقبول وبقية الشروط .

**٢- المُسَبَّب :**

وهوعبارة عما ينتج من السبب ، كالملكية الحاصلة في البيع .

**سؤال : هل أسماء المعاملات موضوعة للسبب أو للمسبَّب ؟**

**الجواب :**

**رأي المشهور :**

إن النزاع في وضع أسماء المعاملة للصحيح أو للأعم يكون وجيها بناء على كون المعاملة بمعنى السبب لا المسبَّب – فتكون كلمة " البيع " موضوعة للسبب – ؛ لأن السبب دائر بين الصحة والفساد ، فالسبب صحيح إذا كان واجدا لجميع الشروط ، وفاسد إذا لم يكن واجدا لجميع الشروط سواء كان فاقدا لبعضها أم كلها ، أما المسبّب فإنه دائر بين الوجود والعدم ، فالملكية إما أن توجد أو لا توجد ، ولا معنى لقولنا الملكية صحيحة أو فاسدة .

**رأي السيد الخوئي :**

إن النزاع في وضع أسماء المعاملات للصحيح أو للأعم يكون وجيها أيضا بناء على كون المعاملة بمعنى المسبَّب – فتكون كلمة " البيع " موضوعة للمسبَّب – ، ولكن توضيح رأيه يحتاج إلى مقدمة هي :

إن " المسبَّب " في باب البيع له ثلاثة معان محتملة :

**أ– الملكية الشرعية :**

هي عبارة عن الملكية التي يحكم بها الشارع ويعتبرها ، فالمسبَّب هنا شرعي .

**ب– الملكية العقلائية :**

هي عبارة عن الملكية التي يحكم بها العقلاء ويعتبرونها ، فالمسبَّب هنا عقلائي .

**ج– الملكية الاعتبارية :**

هي عبارة عن اعتبار البائع والمشتري للملكية والتزامهما بها في أنفسهما ، فالمسبَّب هنا اعتباري .

ولنأخذ هذه المعاني الثلاثة :

**على المعنى الأول :**

المسبَّب الشرعي دائر بين الوجود والعدم ولا يتصف بالصحة والفساد ، فهو إما يوجد وإما لا يوجد .

**على المعنى الثاني :**

المسبَّب العقلائي دائر أيضا بين الوجود والعدم ولا يتصف بالصحة والفساد ، فهو إما يوجد وإما لا يوجد .

**على المعنى الثالث :**

المسبَّب المنشأ من قبل نفس المتعاملين يتصف بالصحة والفساد لأنه إذا اعتبر المتعاملان الملكية ورتب الشارع والعقلاء الأثر على ذلك الاعتبار وحكموا بالملكية فالمسبَّب يكون صحيحا ، وإن لم يرتبوا الأثر على ذلك ولم يحكموا بالملكية فالمسبَّب يكون فاسدا .

فإذا قلنا بأن اسم المعاملة موضوع للمسبَّب فهو ليس موضوعا للمسبَّب الشرعي أو المسبَّب العقلائي لعدم كونهما فعلين للمتعاملين ، فالملكية الشرعية فعل للشارع ، والملكية العقلائية فعل للعقلاء ، وعملية البيع تنسب إلى المتعاملين حيث نقول باع زيد واشترى عمرو.

**إذن :**

يتعيّن على القول بالوضع للمسبَّب أن يراد به المعنى الثالث الذي هو فعل للمتعاملين ويعقل اتصافه بالصحة والفساد .

**النتيجة :**

على رأي السيد الخوئي قدس سره يكون النزاع في وضع أسماء المعاملات للصحيح أو للأعم وجيها أيضا بناء على كون المعاملة بمعنى المسبَّب .

**رأي السيد الشهيد :**

الصحيح ما ذهب إليه المشهور لأن المسبَّب بالمعنى الثالث هو في الواقع جزء من السبب عند المشهور وليس شيئا آخر ، وسيأتي فيما بعد أن السبب يتركب من ثلاثة عناصر إحداها التزام المتعاملين بالملكية .

**النتيجة :**

المراد بالوضع للمسبَّب هو الوضع بإزاء المسبَّب العقلائي أو المسبب الشرعي .

**سؤال : إذا كان المسبَّب الشرعي فعلا للشارع ، والمسبَّب العقلائي فعلا للعقلاء فما هو فعل المتعاملين ؟ وما هو دور البائع والمشتري في البيع ؟ وكيف يكون الإيجاب والقبول سببا للمسبَّب ؟**

**الجواب :**

إن فعل الشارع هو الجعل الشرعي الكلي أو بعبارة أخرى كبرى الجعل الشرعي الذي هو الحكم بتحقق الملكية الكلية على تقدير تحقق السبب التام ، وفعل العقلاء هو الجعل العقلائي الكلي أو كبرى الجعل العقلائي ، وأما يفعله المتعاملان فلا يحقق الجعل الكلي ، بل يحقق

صغرى الجعل الكلي ومجعوله الفعلي الذي يتسبّب إليه العاقد بإنشائه وفعله ، فالمتعاملان عن طريق الإيجاب والقبول يوجدان الملكية الشرعية الجزئية أو الملكية العقلائية الجزئية بينهما .

**النتيجة :**

بما أن الملكية الشرعية والملكية العقلائية دائران بين الوجود والعدم لا بين الصحة والفساد فلا يعقل النزاع في وضع أسماء المعاملات للصحيح أو للأعم بناء على وضع الأسماء للمسبَّب كما يقول به المشهور ، فيكون النزاع بناء على وضع الأسماء للسبب فقط .

**الجهة الثالثة : ثمرة بحث وضع أسماء المعاملات للصحيح أو للأعم :**

بحثنا سابقا عن ثمرة البحث في الصحيح والأعم في أسماء العبادات ، ونبحث الآن في ثمرة البحث في الصحيح والأعم في أسماء المعاملات ، والثمرة الحالية هنا هي نفس الثمرة التي تقدمت هناك .

**الثمرة السابقة :**

كانت الثمرة هناك هي عدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي بناء على الوضع للصحيح لنفي قيد عند الشك في دخل هذا القيد في الصحة ، كالشك في دخل جلسة الاستراحة في صحة الصلاة ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي دخالة جلسة الاستراحة في الصلاة لاحتمال أنها جزء منها ولعدم علمنا بصدق اسم " الصلاة " على الفاقد لجلسة الاستراحة ، أما بناء على الوضع للأعم فإنه يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي القيد المشكوك لأننا نجزم بأن الصلاة الفاقدة لجلسة الاستراحة صلاة حتى لو كانت الصلاة فاسدة .

**الثمرة الحالية :**

وفي مقامنا تكون الثمرة كما في المثال التالي : في حالة الشك في اشتراط اللغة العربية في البيع هل يمكن التمسك بإطلاق لفظ " البيع " في " أَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ " [1] لنفي الشرطية لأن الآية الكريمة لم تقل " أحل الله البيع بشرط العربية " أو لا يمكن ذلك ؟

ويأتي البحث تارة بناء على أن كلمة " البيع " اسم للسبب ، وتارة أخرى بناء على أنها اسم للمسبَّب :

**١- بناء على أن كلمة " البيع " اسم للسّبب :**

يكون المعنى " أحل الله الإيجاب والقبول " ، وتكون الثمرة كما يلي :

---

[1] البقرة : ٢٧٥ .

**أ- بناء على وضع كلمة " البيع " للصحيح الشرعي :**

ينسدّ باب الإطلاق اللفظي مطلقا - أي حتى إذا كنا نجزم بعدم اعتبارالعقلاء للقيد المشكوك - ولا يمكن التمسك بإطلاق الآية الكريمة ، فما دامت كلمة " البيع " موضوعة للسبب الصحيح فمن دون العربية لا نجزم بصدق كلمة " البيع " ، ولا يمكن القول عن الإيجاب والقبول الفاقدين للعربية إنهما سبب صحيح شرعا حتى يصدق عليهما " البيع " وبالتالي يشملهما إطلاق الآية الكريمة ، والتمسك بالإطلاق فرع إحراز صدق اللفظ المطلق على المشكوك .

**ب- بناء على وضع كلمة " البيع " للصحيح العقلائي :**

يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي ما يحتمل دخله في الصحة شرعا مع إحراز عدم دخله فيها عقلائيا ، وأما في حالة احتمال دخل القيد المشكوك في البيع في نظر العقلاء فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي هذا القيد لأن البيع الفاقد للقيد المعتبر عند العقلاء لا يجزم بصدق " البيع " عليه حتى يتمسك بالإطلاق ، وشرط التمسك بالإطلاق اللفظي إحراز صدق اللفظ المطلق على المشكوك .

**ج- بناء على وضع كلمة " البيع " للأعم من السبب الصحيح والفاسد :**

يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لأن الإيجاب والقبول الفاقدين للعربية حتى لو كانا سببا فاسدا فإن لفظ " البيع " يصدق على الفاسد أيضا .

**٢- بناء على أن كلمة " البيع " اسم للمسبب :**

وأما بناء على وضعها للمعاملة بمعنى المسبّب سواء الشرعي أم العقلائي - فيكون المعنى " أحل الله الملكية " - فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي - سواء قلنا إن كلمة " البيع " اسم للمسبب الصحيح الشرعي أم للمسبب الصحيح العقلائي - لنفي العربية كما أفاده المحقّق النائيني لأن إمضاء مسبّب لا يقتضي إمضاء جميع أسبابه ، بل يكفي إمضاء سبب واحد له ، فتحليل الملكية لا يستلزم تحليل جميع أسبابها ، وهنا لا يستفاد من دليل إمضاء وحلية المعاملة بمعنى المسبّب إلا عدم المنع عنه من حيث هو مسبّب من دون نظر إلى خصوصيات الأسباب المحقِّقة لهذا المسبَّب وشرائط هذه الأسباب .

ومن باب التنظير لو كان السفر إلى بلد ما جائزا ، وكان السفر متوقفا على سلوك طريق ما إليه ، فإنه لا يدل على تجويز سلوك كل سبب وطريق حتى الطريق المحرّم للوصول إليه ، فمثلا

لا يدل على تجويز الوصول إليه بالدابة المغصوبة .

**الجهة الرابعة : رأي السيد الشهيد في وضع أسماء المعاملات :**

**عناصر السبب :**

لا إشكال في أن المعاملة تتركب من السبب والمسبب ، والسبب يتألف من مجموع ثلاثة عناصر هي :

**١- الإنشاء باللفظ أو بغيره :**

والإنشاء يكون بالإيجاب والقبول سواء كانا باللفظ أم بالفعل والتعاطي .

**٢- المدلول التصديقي للإنشاء :**

وذلك بأن يلتزم المتعاملان في أنفسهما بشكل جِدِّيّ وقصد حقيقي لا هزلا .

**٣- قصد التسبّب بذلك الالتزام إلى المسبَّب العقلائي أو الشرعي :**

وذلك بأن يقصد المتعاملان اعتبار والتزام الملكية في أنفسهما للوصول إلى الملكية الشرعية أو العقلائية ، فلو لم يكونا قاصدين للتسبّب لا تتحقّق المعاملة .

**النتيجة :**

هذه هي عناصر السبب ، فإذا اجتمعت كلها كان السبب صحيحا ، وإذا فقد واحد منها كان السبب فاسدا ، وهنا إذا قلنا بوضع أسماء المعاملات للسبب فإنه يصح النزاع في وضعها للسبب الصحيح أو الأعم لأن الصحة والفساد يتصور في السبب ، وأما بناء على وضعها للمسبب فقد تقدم أن النزاع في الصحيح والأعم لا يتصور لعدم وجود الصحة والفساد ، وإنما يدور أمر المسبب بين الوجود والعدم .

**التحقّق الخارجي لالتزام المتعاملين :**

إذا كانت كبرى الجعل ثابتة وتمّت هذه العناصر الثلاثة للسبب تحقّق المسبّب وترتّب خارجا، وهو تحقّق خارجي لنفس ما التزم به المتعاملان ، وهذا التحقق إما أن يكون بحكم العقلاء فقط وإما أن يكون بحكم العقلاء والشارع معا إذا كانا يحكمان بالملكية عند تحقق السبب ، فما يلتزم به المتعاملان قلبيا يتحقق في الخارج بحكم العقلاء أو الشارع والعقلاء .

**أفراد المعاملة :**

وبهذا نعرف أن أسماء المعاملات كالبيع الذي هو " اسم للتمليك بعوض " له فردان :

أ- التمليك الشخصي الذي ينشئه المتعاقدان بعوض : وهو التمليك القلبي الخاص الذي يلتزم به المتعاملان .

ب- التمليك القانوني الشرعي أو العقلائي بعوض : وهو الذي يتسبّب إليه المتعاقدان ويتحقق خارجا بحكم الشارع أو العقلاء .

**ملاحظة :**

ولكن العرف لا يرى التمليك على قسمين ، بل يراهما شيئا واحدا ، وهو ما يوجده المتعاملان من التمليك بعوض ، فيرى أنه بعد الإيجاب والقبول تتحقق ملكية واحدة وهي الملكية التي يلتزم بها المتعاملان قلبيا ، وهذا التمليك الواحد ينحل بالتحليل العقلي إلى قسمين: إنشاء معاملي قلبي من المتعاملين ، ونتيجة قانونية منشأة به بحكم الشارع أو العقلاء .

وسواء كان التمليك متعددا حقيقة أم متعددا بحسب التحليل العقلي فلا إشكال في صحة إطلاق كلمة " المعاملة " حقيقة على السبب وهو المنشأ المعاملي القلبي بين المتعاملين ، وعلى هذا الأساس من أن المعاملة اسم للملكية التي يعتبرها المتعاقدان صح النزاع في وضع أسماء المعاملات لخصوص السبب الصحيح أو الأعم ، فإذا طابقت هذه الملكية المعتبرة بينهما ما يعتبره الشارع في الملكية الشرعية كانت صحيحة ، وإذا لم تطابق كانت فاسدة .

**رأي السيد الشهيد في وضع أسماء المعاملات :**

**سؤال : ما هي الاحتمالات الموجودة في وضع أسماء المعاملات ؟**

**الجواب :**

توجد ثلاثة احتمالات لوضع أسماء المعاملات هي :

١- الوضع لخصوص الصحيح الشرعي .

٢- الوضع لخصوص الصحيح العقلائي .

٣- الوضع للأعم من الصحيح والفاسد .

**سؤال : لأي منها وضعت أسماء المعاملات ؟**

**الجواب :**

إن الاحتمالين الأولين باطلان فيتعين الاحتمال الثالث كما يأتي في التوضيح التالي :

لا ينبغي الشك في عدم وضع أسماء المعاملات لخصوص الصحيح الشرعي لأن هذه المعاملات بأسمائها كانت شائعة ودائرة بين الناس في الجزيرة العربية قبل الإسلام ، ولم يأت

الشارع بوضع وتسمية جديدة فيها لأن ظاهر استعمال الشارع لها إرادة نفس المعنى المتداول عرفا وعقلائيا ، فلا تكون أسماء المعاملات موضوعة للصحيح الشرعي يقينا .

وكذلك لم توضع أسماء المعاملات للصحيح العقلائي لأن الصحيح العقلائي له معنيان :

**أ- مفهوم " الصحيح العقلائي " :**

لا يحتمل وضع أسماء المعاملات لمفهوم " الصحيح العقلائي " لأن لازمه الترادف بين اسم المعاملة وهذا المفهوم ، والترادف باطل .

**ب- واقع الصحة ومنشأ انتزاعها :**

وهو عبارة عن مجموع الأجزاء والشرائط المعتبرة في المعاملات الصحيحة عند العقلاء ، وهو وإن كان يعقل أخذه ثبوتا وواقعا إلا أن ذلك غير محتمل إثباتا بحسب ما تقتضيه الأدلة لأن ذلك يؤدي إلى تغيّر معاني هذه المعاملات كلما تغيّرت القيود المعتبرة في صحتها بتغيّر الزمان أو المكان أو العقلاء ، وتغير المعنى مما يُطمأن بعدمه لأن للمعاملة الصحيحة معنى واحدا عند جميع العقلاء في جميع الأزمنة والأمكنة .

**النتيجة :**

الصحيح وضع أسماء المعاملات للأعم من الصحيح والفاسد ، ويؤخذ في الاسم ما يحفظ صورة المعاملة وقوامها عرفا ، وصورة المعاملة تتقوَّم بأمرين :

**أ- أصل وأساس الإنشاء :**

هو الإيجاب والقبول قولا أو فعلا .

**ب- المعنى المنشأ به :**

هو الملكية المنشأة الشاملة للصحيحة والفاسدة .

## ٣- المشتق

**مثال لتوضيح ثمرة البحث :**

توجد مسألة شرعية تقول بكراهة قضاء الحاجة تحت الأشجار المثمرة ، فإذا وجدت شجرة ليست مثمرة الآن بالفعل فهل يكره قضاء الحاجة تحتها ، أو أن الحكم يختص بالشجرة المثمرة بالفعل ؟

إن كلمة " المثمرة " مشتق ، فإذا قيل بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالفعل فلا توجد كراهة ، وإذا قيل بوضعه للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس فالكراهة موجودة .

**تعريف المشتق :**

المشتق هو كل اسم يصح حمله على الذات بشرط أن لا يكون هذا الاسم ذاتيا للذات .

وبهذا التعريف تخرج أسماء الأجناس والأنواع والفصول ، ويدخل مثل " الزوج " و "الصارم" وغيره من الأسماء وإن كان جامدا في المصطلح النحوي للمشتق .

**الفرق بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي :**

إن المشتق النحوي عبارة عن الكلمة القابلة للتصريف مثل كلمة " ضرب " حيث تقول : ضَرَبَ ، يَضْرِبُ ، اضْرِبْ ، مَضْروبٌ ، ضارِبٌ ، ولكن مثل كلمة ليس جامدة غير قابلة للتصريف .

أما المشتق الأصولي فهو كل كلمة توفر فيها عنصران :

**أ- أن تكون قابلة للحمل على الذات :**

مثل كلمة " ضارب " حيث تحمل على الذات فتقول : " زيد ضارب " ، فزيد هو الضارب ، والضارب هو زيد ، ويسمى الحمل بـ " حمل هو هو " .

**ب- أن تبقى الذات عند انتفاء المبدأ ولا تزول بانتفائه :**

فالمبدأ في المشتق " ضارب " هو المصدر " الضرب " ، وعند انتفاء الضرب لا ينتفي زيد .

أما المبدأ في المشتق مثل " ناطق " فهو المصدر " النطق " الذي هو أمر ذاتي لأنه جزء من الذات ، وبانتفاء النطق تنتفي الذات وهي " زيد " .

**إذن :**

بذلك يتضح أنه يلزم في المبدأ أن لا يكون ذاتيا أي لا يكون جنسا ولا نوعا ولا فصلا ، فإذا كان ذاتيا فإنه بانتفائه يلزم انتفاء الذات .

**النتيجة :**

١- بالعنصر الأول تخرج بعض المشتقات النحوية عن المشتق الأصولي ، فمثل " يضرب " و " اضرب " و " ضرب " وكل فعل أو مصدر ليس من المشتق الأصولي وإن كان مشتقا نحويا لأنه لا يصح حملها على الذات ، نعم " ضرب " مسند لزيد و " زيد " مسند إليه ، ولكن هذا ليس حمل هو هو .

٢- بالعنصر الأول يدخل في المشتق الأصولي بعض الجوامد النحوية ، مثل كلمة " زوج " فإنها جامد في علم النحو حيث لا تقبل التصريف ، ولكنها مشتق أصولي حيث تحمل بحمل هو هو على الذات ، فتقول " زيد زوج " ، فزيد هو زوج ، والزوج هو زيد .

**إذن :**

بالعنصر الأول تخرج بعض المشتقات النحوية من المشتق الأصولي ، وتدخل بعض الجوامد النحوية فيه .

٣- بالعنصر الثاني تخرج بعض المشتقات النحوية ، مثل كلمة " ناطق " فإنها مشتق نحوي، ولكنها ليست مشتقا أصوليا لأنه بزوال النطق تزول الذات .

**إذن :**

النسبة بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي هي العموم والخصوص من وجه ، فهما يلتقيان في " ضارب " ويفترق المشتق الأصولي عن النحوي في " زوج " ، ويفترق المشتق النحوي عن الأصولي في " ناطق " .

**الأبحاث الأصولية في المشتق :**

يوجد بحثان لفظيان حول المشتق :

١- البحث اللفظي التحليلي عن مدلول المشتق من حيث كونه معنى بسيطا أو مركّبا ، فهو بحث في تحليل معنى المشتق .

٢- البحث اللفظي اللغوي في تحديد مدلول المشتق من حيث دلالته على المتَلَبِّس بالمبدأ خاصة أو الأعم منه وممن انقضى تلبّسه بالمبدأ ، فيسأل هذا السؤال : هل المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم منه ومن المنقضي عنه التلبس ؟ ، وهذا بحث في المعنى اللغوي للمشتق .

**البحث الأول : البحث التحليلي :**

أما البحث التحليلي فهو بحث عن تركب المشتق بمادته وهيئته من معان ثلاثة : الذات والمبدأ والنسبة بينهما ، فهل كلمة " ضارب " مركب بحيث تنحل إلى ثلاثة أشياء : المبدأ والذات والنسبة بينهما ، أو بسيط بحيث لا تنحل إلى ذلك ولا تكون الذات جزءا من المعنى ؟

**معنى البساطة والتركيب :**

يوجد احتمالان في معنى البساطة والتركيب في المشتق :

**١- البساطة والتركيب في مقام التصور :**

البساطة تعني أنه في المشتق مثل كلمة " ضارب " نتصور وندرك مفهوما واحدا ، والتركيب يعني تصور مفهومين هما مفهوم " الذات " ومفهوم " المبدأ " ، فكلمة " ضارب " تعني ذات لها الضرب ، كما نتصور مفهومين من " زيد قائم " : مفهوم " زيد " ، ومفهوم " قائم " .

**٢- البساطة والتركيب في مقام التحليل :**

المشتق ككلمة " ضارب " له مفهوم ومعنى واحد ، والبساطة تعني أن هذا المفهوم الواحد لا ينحل ، والتركيب يعني أن هذا المفهوم الواحد ينحل إلى ثلاثة أجزاء : مبدأ وذات ونسبة بينهما على نحو تركّب مفاد الجملة الناقصة مثل " منبر المسجد " الذي يدل على معنى واحد ولكنه ينحل إلى ثلاثة أشياء : المنبر والمسجد والنسبة بينهما ، وتكون النسبة على نحو النسبة الناقصة التحليلية في الذهن ، وليس المقصود وجود مفهومين ذهنيين مستقلين ونسبة بينهما في الذهن على نحو النسبة التامة كما في " زيد قائم " حيث يدل على مفهومين ذهنيين مستقلين: مفهوم " زيد " ومفهوم " قائم " ، ونسبة بين " زيد " و " قائم " .

**الأقوال في بساطة وتركيب المشتق :**

ومنشأ هذا البحث وقوع شبهات من قبل المحققين على تركب المشتق مما دعاهم إلى اختيار القول ببساطة معنى " المشتق " بأحد أنحاء ثلاثة ، فوجدت أربعة أقوال في المشتق من حيث البساطة والتركيب : قول بالتركيب وثلاثة أقوال بالبساطة ، هي :

**١- رأي المحقق الأصفهاني قدس سره :**

المشتق مركب من الذات المنتسب إليها المبدأ على نحو النسبة الناقصة التحليلية في الذهن ، فالذات داخلة في معنى المشتق ، والمشتق عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ ، وينحل المفهوم الواحد إلى مركب من ثلاثة أشياء : ذات ومبدأ ونسبة بينهما ، وهذا هو القول بالتركب .

**٢- رأي المحقّق النائيني قدس سره :**

ونسب إلى **المحقّق الدواني قدس سره** من أن المشتق مركب من مادة وهيئة ، فمثل كلمة "ضارب" مركبة من مادة هي " الضرب " وهيئة هي صيغة " فاعل " ، فالمادة موضوعة للدلالة على الحدث فقط من دون الدلالة على الذات ، والهيئة ليست موضوعة للدلالة على الذات ، بل موضوعة للدلالة على أن الحدث ملحوظ " لا بشرط " من حيث الحمل على الذات ،

بعبارة أخرى أن الحدث ملحوظ بنحو قابل للحمل ، بخلاف المصدر الملحوظ " بشرط لا " عن الحمل ، أي بشرط عدم الحمل .

إن الحدث مثل " الضرب " يمكن أن يلحظ بلحاظين :

**أ- بنحو غير قابل للحمل :**

كما في المصدر ، فإن الضرب لوحظ فيه الحدث بشكل غير قابل للحمل ، ويعبّر عن عدم قابلية الحمل بتعبير " بشرط لا " أي بشرط عدم الحمل ، فلا يقال " زَيْدٌ ضَرْبٌ " .

**ب- بنحو قابل للحمل :**

كما في المشتق مثل " ضارب " فإن الحدث " الضرب " ملحوظ بنحو يقبل الحمل ، فنقول " زيدٌ ضاربٌ " ، ويعبر عن قبول الحمل بتعبير " لا بشرط " أي لا بشرط عدم قبول الحمل .

**٣- رأي المحقّق الخراساني قدس سره :**

يدل المشتق على معنى بسيط وجودي منتزع من الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ من دون أخذ الذات جزءا في المعنى ، بحيث تكون نسبة المعنى إلى الذات نسبة العنوان الانتزاعي إلى منشأ الانتزاع ، فالذات منشأ لانتزاع المعنى من دون أخذها فيه ، كما أن المبدأ لم يؤخذ جزءا في المعنى ، بل نسبة المعنى إلى المبدأ نسبة العنوان المنتزَع إلى مصحح الانتزاع ، فالمبدأ هو المصحح لانتزاع العنوان من دون أخذ المبدأ جزءا في العنوان .

**٤- رأي المحقّق العراقي قدس سره :**

المشتق مركب من مادة وهيئة ، والمادة تدل على الحدث فقط ، والهيئة تدل على نسبة الحدث إلى الذات من دون أخذ الذات جزءا في مدلول الهيئة .

**الأدلة على بساطة المشتق :**

أهم الأمور التي دعت هؤلاء المحقّقين إلى القول ببساطة معنى المشتق يمكن تلخيصها في ثلاثة أدلة :

**الدليل الأول :**

إذا كان المشتق مركبا فهو يدور بين أمرين هما :

**١- إذا كان المشتق مركبا من ( مفهوم " الشيء " + المبدأ ) :**

في هذه الحالة يلزم دخول العرض العام [١] - وهو الشيء - في الذاتي ، ففي مثل "الناطق" الذي هو فصل الإنسان وهو أمر ذاتي لو كان مفهوم " الشيء " مأخوذا في المشتق للزم كون " الناطق " مركبا من ( مفهوم " الشيء " + النطق ) ، وهو مستحيل لأن مفهوم "الشيء" عرض عام - لعروضه على كل موجود - ، ويلزم من ذلك تقوّم الأمر الذاتي بالعرضي ، وذلك يعني دخول الأمر الخارج عن الذات في داخل الذات ، وهو مستحيل .

**٢- إذا كان المشتق مركبا من ( مصداق وواقع " الشيء " + المبدأ ) :**

في هذه الحالة يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورية ، ففي قولنا " الإنسان كاتب " المصداق هو الإنسان ، وهذه القضية ممكنة ، فلو كان المشتق "كاتب " مركبا من ( مصداق "الشيء" + الكتابة ) فيلزم أن يكون معنى تلك القضية " الإنسان إنسان له الكتابة " ، فتصير القضية ضرورية بعد أن كانت ممكنة لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وانقلاب القضية الممكنة إلى ضرورية باطل .

**إذن :**

لإثبات بساطة المشتق يقال : لو كان المشتق مركبا من ( مفهوم " الشيء " + المبدأ ) للزم دخول العرض العام في الفصل والفصل من الذاتيات ، ولو كان مركبا من ( مصداق "الشيء" + المبدأ ) للزم انقلاب كل قضية ممكنة إلى ضرورية .

**رد السيد الشهيد على الدليل الأول :**

يمكننا اختيار كل من الشقين ودفع المحذور المذكور فيهما :

١- يمكن اختيار تركب المشتق من ( مفهوم " الشيء " + المبدأ ) مع دفع محذور دخول العرض العام في الفصل ؛ لأن هذا المحذور يأتي من الفصل مثل " الناطق " إذا أردنا جعله بمعناه اللغوي عند العرب فصلا حيث إن معناه اللغوي " الشيء الذي له النطق " ، وعلى أساس المعنى اللغوي يكون مفهوم " الشيء " داخلا في معنى المشتق ، وبالتالي يدخل العَرَض

---

[١] **العَرَض العام** : هو الكلي الخارج المحمول على موضوعه وغيره ، و**الخاصة** : هي الكلي الخارج المحمول الخاص بموضوعه ، وكلاهما من أقسام العرضي الذي هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقا له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته كالضاحك اللاحق للإنسان ، والماشي اللاحق للحيوان (المنطق للشيخ المظفر قدس سره) .

العام في الفصل ، ولكن لو فرضنا أن المناطقة جرّدوا معنى " الناطق " من مفهوم " الشيء " لما ورد هذا المحذور .

بل إن المناطقة قد غيّروا معنى " الناطق " لأنه عندهم إما أن يكون بمعنى التكلم فيكون من الكيف المسموع ، وإما أن يكون بمعنى الإدراك والتعقل فيكون من الكيف النفساني ، والكيف من المقولات التسع التي هي من الأعراض لا من الذاتيات ، وبذلك يتَّضح أن النطق ليس أمرا من الذاتيات ، بل هو أمر عرضي ، لذلك فإن المناطقة غيَّروا معنى النطق العرضي إلى معنى ذاتي حتى يتناسب مع جعله فصلا للإنسان ، فلا بد أنهم تصرَّفوا في مادة " الناطق " – وهي النطق – بحملها على ما يوازي هذه الأعراض من جهات ذاتية – كالنفس الناطقة – وحذفوا مفهوم " الشيء " من معنى " الناطق " ، ولا مانع أيضا بأن يكون هناك تصرف بلحاظ هيئاتها – وهيئة " ناطق " هي صيغة " فاعل " – بأن لا يراد جعل تمام مدلول الهيئة فصلا حتى لا يدخل العرضي في الذاتي ، فغيّروا الهيئة الموضوعة لـ ( مفهوم " الشيء " + النسبة ) إلى النسبة فقط .

٢– يمكن اختيار تركب المشتق من ( مصداق " الشيء " + المبدأ ) مع دفع محذور انقلاب كل قضية ممكنة إلى ضرورية ؛ لأنه يوجد هنا احتمالان في المقصود من الشق الثاني :

أ– إذا أريد انقلاب جهة القضية [١] الممكنة إلى ضرورية : فقضية " الإنسان كاتب " قضية ممكنة تنقلب إلى قضية أخرى هي " الإنسان إنسان له الكتابة " وهي قضية ضرورية لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري .

**الرد على ذلك :**

قضية " الإنسان إنسان له الكتابة " ليست قضية ضرورية لأن الضروري ثبوت مطلق الإنسانية للإنسان لا المقيَّدة بقيد إمكاني فإن ثبوته إمكاني أيضا ، فإن ثبوت الإنسان للإنسان ضروري ، ولكن ثبوت الإنسان المقيَّد بقيد ممكن كالكتابة لا يكون ثبوته ضروريا للإنسان ، بل ثبوته إمكاني .

---

[١] **جهة القضية** : هي ما يفهم ويتصور من كيفية النسبة بحسب ما تعطيه العبارة من القضية ، فإذا قلت: " الإنسان حيوان بالضرورة " فإن الجهة هي الضرورة ، وإذا قلت : " الإنسان حيوان دائما " فإن الجهة هي الدوام . ( المنطق للشيخ المظفر قدس سره ) .

ب- إذا أريد انقلاب القضية الواحدة إلى قضيتين إحداهما ضرورية والأخرى إمكانية فيجمع بين الضرورة والإمكان في قضية واحدة : فقضية " الإنسان كاتب " تنحل إلى قضيتين؛ لأن المحمول "كاتب " مركب من جزئين هما ( إنسان + له الكتابة ) ، فالقضية الأولى تتكون من الموضوع مع الجزء الأول وهي " الإنسان إنسان " وهي قضية ضرورية ، والقضية الثانية تتكون من الموضوع مع الجزء الثاني وهي " الإنسان له الكتابة " وهي قضية إمكانية .

**الرد على ذلك :**

هاتان القضيتان والنسبتان ليستا في عَرْضٍ واحد بل إحداهما في طول الأخرى ، ففي "الإنسان إنسان له الكتابة" يوجد خبر واحد هو " إنسان " ويوجد وصف هو "له الكتابة" ، ولأن الوصف قبل العلم به إخبار فيكون عندنا في هذه الجملة خبران ، لذلك فإن القضية هنا تنحل إلى قضيتين بقانون " أن الأوصاف والقيود قبل العلم بها إخبار " ، ويكون الإخبار عن ثبوت المطلق مفادا للجملة بالدلالة الالتزامية لأن ثبوت المقيّد يستلزم ثبوت المطلق عقلا ، ولا ضير في أن تكون جهة القضية المفادة بالالتزام ضرورية مع كون جهة القضية المدلول عليها بالمطابقة إمكانية ، فإن قضية " الإنسان إنسان له الكتابة " تدل بالمطابقة على ثبوت "الإنسان المقيَّد بالكتابة" للإنسان ، وتدل بالدلالة الالتزامية على ثبوت " الإنسان المطلق غير المقيَّد بالكتابة " للإنسان ، فقضية " الإنسان كاتب " تنحل إلى قضيتين إحداهما بالدلالة المطابقية والأخرى بالدلالة الالتزامية ، وهذا الانحلال لا ضير فيه لأن إحدى القضيتين في طول الأخرى حيث إن القضية الناتجة من الدلالة الالتزامية تكون في طول القضية الناتجة من الدلالة المطابقية ، وإنما المرفوض هو انحلال القضية التي لها جهة واحدة إلى قضيتين تكون إحداهما في عَرْض الأخرى بحيث تكون جهة إحداهما ضرورية وجهة الأخرى إمكانية .

**رأي السيد الشهيد في الشق الثاني :**

الصحيح عدم أخذ واقع ومصداق " الشيء " في معنى المشتق بناء على القول بالتركيب لا لما ذكر في الشق الثاني من لزوم انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورية بل لسبب آخر ، وذلك لأنه :

١- إن أريد بمصداق " الشيء " ما يجعل موضوعا للقضية ويقع المشتق محمولا كما في "الإنسان كاتب" فمن الواضح أن المشتق لا يكون محمولا دائما بل يكون موضوعا للقضية أحيانا كما في " أكرم الكاتب " فإن " الكاتب " هو موضوع وجوب الإكرام .

٢- إن أريد بمصداق " الشيء " أخذ الطبيعة التي من شأنها الاتصاف بالمبدأ أي أريد كل ذات تصلح للاتصاف بالمبدأ ، كالإنسان في " أكرم الكاتب " فإن الإنسان هو الذات الصالحة للاتصاف بالكتابة فيكون هو مصداق " الشيء " المأخوذ في المشتق وإن لم يقع الإنسان موضوعا للكاتب ، فهو ينافي ما نحسّه وجدانا من صحة استعمال الكاتب في غير الإنسان كما في " القرد كاتب " ومع ذلك يبقى مفهوم " الكاتب " على حاله مما يدل على عدم أخذ مصداق " الشيء " - وهو الإنسان - في المشتق وإلا لصار المعنى : " القرد إنسان له الكتابة " .

**الدليل الثاني للمحقق الدواني قدس سره :**

إن المشتق لو كان مفهوما مركبا موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ لم يصح إطلاق المشتق في الموارد التي ليس فيها ذات متلبسة بالمبدأ ، فلا يصح إطلاق المشتق على أمرين :

١- على المبدأ كإطلاق الأبيض على البياض في قولنا " البياض أبيض " ، فإن الأبيض ليس ذاتا متلبسة بالبياض بل هو نفس البياض ، فلا يوجد هنا ذات متلبسة بالمبدأ ، ولكننا نعرف أن قولنا " البياض أبيض " صحيح ، وهذا يدل على بساطة معنى المشتق لا تركبه من الذات والمبدأ والنسبة بينهما .

٢- على ما ثبت بالبرهان بساطته واستحالة التركب فيه ، كإطلاق العالم على الواجب تعالى الذي أوصافه عين ذاته حينما نقول " الله عالم " ، فالله ليس ذاتا متلبسة بالعلم بل هو نفس العلم لأن صفاته عين ذاته ، ولو قلنا بأن الله ذات متلبسة بالعلم للزم تركب الله سبحانه من الذات ومن الصفات ، وهو باطل لأن الله سبحانه ليس مركبا مما يدل على بساطة معنى المشتق .

**رد السيد الشهيد على الدليل الثاني :**

ليس المقصود من تلبس الذات بالمبدأ التلبس الخارجي فقط حتى يقال بأنه يلزم وجود شيئين في الخارج ، بل المقصود التلبس الأعم من التلبس الخارجي والتلبس الذاتي ، فاعتراض **المحقق الدواني قدس سره** مبني على افتراض دلالة المشتق بناء على التركيب على تلبّس ذات بالمبدأ بنحو يستلزم الاثنينية بينهما في الوجود الخارجي ، وهذا الافتراض بلا موجب لأنه يمكن افتراض دلالته على وجدان ذات المبدأ سواء كان بنحو التلبس الخارجي أم التلبس الذاتي الصادق في المتحدين وجودا أيضا ، فالأبيض فيه تلبس ذاتي فإنه في ذاته شيء له البياض ،

فالأبيض في ذاته بياض وإلا لزم سلب الشيء عن نفسه ، وكذلك فإن الله سبحانه في ذاته متصف بالعالمية دون أن يكون هناك تعدد وتلبس خارجي .

**الدليل الثالث للمحقّق النائيني قدس سره :**

لو كان المشتق دالا على ذات ومبدأ ونسبة للزم منه أن يكون مبنيا لأن النسبة جزء من معنى المشتق ، والنسبة معنى حرفي ، فيكون المشتق دالا على المعنى الحرفي ، وبذلك يكون مشابها للحروف في المعنى ، فلا بد أن يكون المشتق مبنيّا مع أن الاشتقاق ليس من أسباب البناء في الأسماء .

**رد السيد الشهيد على الدليل الثالث :**

**الرد الأول :**

إن الاسم يُبنى إذا تضمّن بمادته لمعنى حرفي ، فإذا دلت مادة الكلمة على النسبة فإنها تُبنى، أما إذا كانت هيئة الكلمة تدل على النسبة فإنها لا تُبنى ، وفي المقام مادة كلمة " ضارب " وهي الضرب لا تدل على النسبة ، وإنما هيئة " ضارب " تدل على النسبة ، لذلك لا يكون المشتق مبنيا .

**الرد الثاني :**

إن مطلق الدلالة على المعنى الحرفي لا يجعل الاسم مبنيّا ، بل إذا دل بتمام معناه على المعنى الحرفي الذي هو معنى غير مستقل محتاج إلى طرف كالحروف ، وأما إذا دل الاسم على المعنى الحرفي ضمن أطرافه – وطرفا المشتق هما الذات والمبدأ – بحيث كان مجموع أطرافه معنى كاملا ولم يكن تصوّر معناه الكامل متوقفا على دال آخر من خارجه فهذا لا يجعل الاسم مبنيّا، والمشتق يدل على النسبة ضمن دلالته على الذات والمبدأ ولا يدل على النسبة فقط حتى يكون مبنيا .

إن المشتق يدل على حصة خاصة من الذات وهي الذات المنتسب إليها المبدأ أو المتلبسة بالمبدأ ، والحصة متقوّمة بالنسبة التحليلية أي التي تأتي عن طريق التحليل لا مباشرة ، ولكن هذه الحصة تشكِّل معنى تاما غير متوقف على غيره حتى يقال بمشابهته للحروف الموضوعة بإزاء النسبة التي هي معنى غير تام متوقف على غيره ، فمثل كلمة " ضارب " تدل على معنى تام وهو الذات المتلبسة بالمبدأ ، ولا يتوقف تصور هذا المعنى على شيء آخر خارج الكلمة ، والنسبة متضمنة في هذا المعنى التام .

**رأي السيد الشهيد في وضع المشتق :**

الصحيح هو تركب المشتق من ( مفهوم " الشيء " + المبدأ ) بعد اتضاح عدم تمامية الأدلة التي تصوّر أنها مانعة عن القول بتركب المشتق في معناه في مقام التحليل لا في مقام التصور والإدراك ، فلا موجب للمحاولات المتقدمة لتصوير بساطة المشتق والتي لا تخلو جميعا عن محاذير ثبوتية أو إثباتية ، والمحذور الثبوتي هو أنه على القول بالبساطة وأن معنى المشتق هو معنى المبدأ يلزم صحة قولنا " الضارب هو الضرب " ، وهذا القول حتما ليس بصحيح ، والمحذور الإثباتي هو أن المتبادر من " ضارب " هو الذات المتلبسة بالضرب وليس المتبادر هو الضرب فقط دون الذات .

إن نفس صحة حمل المشتق على الذات وعدم صحة حمل المصدر عليها دليل التركب والتغاير بين مفهوم " المشتق " ومفهوم " المبدأ " حيث يصح حمل المشتق على الذات لأنه مركب من ذات متلبسة بالمبدأ ، بخلاف المصدر الذي لا يصح حمله على الذات ، فيصح أن نقول : " زيد ضارِبٌ " ولا يصح أن نقول : " زيد ضَرْبٌ " ، وهذا يدل على أن معنى "ضارب" غير معنى " ضَرْب " ، ولو قلنا إن مفهوم " المشتق " هو نفس مفهوم " المبدأ " لصح حمل كل منهما على الذات إذ لا يعقل أن يكون المفهوم الواحد متحدا مع الذات ومباينا معها في نفس الوقت ، ولا يعقل التغاير بين المشتق والمبدأ إلا على أساس أخذ مفهوم الذات المبهمة – أي مفهوم " الشيء " – في المشتق بنحو المقيَّد بأن يكون المشتق موضوعا للذات المقيَّدة بالمبدأ ، ولا يؤخذ بنحو القيد بأن يكون المشتق موضوعا للمبدأ المقيَّد بالذات فتكون الذات قيدا للمبدأ إذ لا يصح الحمل من دون أخذه بنحو المقيَّد ، ففي قولنا " زيد ضارب " ضارب هو ذات مقيَّدة بالضرب وليس ضربا مقيَّدا بالذات .

**البحث الثاني : البحث اللغوي :**

يبحث هنا عن معنى المشتق في اللغة ، هل المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس ؟

وهذا البحث هو المهم في عملية الاستنباط لأنه إذا كانت لدينا شجرة مثمرة ثم جفت فإذا قيل بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فإن الحكم بكراهة قضاء الحاجة تحتها يرتفع ، وإذا قيل بوضع المشتق للأعم فإن الحكم بالكراهة يبقى .

**سؤال : هل قيد الزمان مأخوذ في معنى " المشتق " أم لا ؟**

**الجواب :**

قد يتوهم ارتباط البحث اللغوي هنا بأخذ قيد زمان الماضي والمضارع في معنى " المشتق " وعدم أخذه ، فقد يتوهم في كلمة " مثمرة " مثلا أنها لو كانت موضوعة للمتلبس بالإثمار الآن في الزمن المضارع فالمناسب اختيار وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ ، ولو كانت موضوعة للمتلبس بالإثمار ولو في الزمن الماضي فالمناسب اختيار وضع المشتق للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس ، وهو توهم باطل لأنه لا إشكال في عدم أخذ الزمان في الأسماء ، والمشتقات من هذه الناحية كالجوامد ، فالأسماء مثل " زيد " و "كتاب " و " باب " لم يؤخذ الزمان قيدا في معانيها ، وكذلك المشتق .

وإنما يرتبط هذا البحث اللغوي ببحث آخر هو : هل المشتق موضوع لخصوص حالة التلبس فيكون مصداقه الحقيقي خصوص المتلبس ، أو هو موضوع للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس وهو سنخ معنى ينتزع عمن تلبس بالمبدأ في آن ما ولو في زمن سابق فيكون مصداقه الحقيقي كل ذات متلبسة بالمبدأ ولو في الزمن الماضي ، مع خروج الزمان عن مفهوم "المشتق" على كلا الاحتمالين ؟

نعم الجري والصدق والحمل على شيء لا بد أن يكون في زمان ما لا محالة ، إلا أن هذا لا يختص بالمشتق ولا يرتبط بمعناها ، فحينما يقال " هذه الشجرة مثمرة " يكون الإثمار محمولا على الشجرة في الزمن الحاضر ولكنه ظرف للحمل لا أنه جزء من المعنى ، وهذا يجري في الجوامد أيضا ، فحينما يقال " زيد " أو " الأَكْلُ " فلا بد أن زيدا والأكل واقعان في زمن ما ، والزمن ظرف لهما لا أن الزمان جزء من معنيهما .

**تصوير الجامع :**

البحث هنا يتوقف على إمكان تصوير معنى جامع سواء على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس أم على القول بوضع المشتق للأعم ، فلو ثبت عدم وجود جامع على أحد القولين كان ذلك بنفسه دليلا على بطلانه وثبوت القول الآخر ، وهنا يأتي السؤال التالي :

**هل يوجد معنى جامع على كلا القولين أم لا ؟**

**أولا : تصوير الجامع بناء على وضع المشتق لخصوص المتلبس :**

لا إشكال في وجود الجامع بناء على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس سواء قيل ببساطة المشتق أم بتركبه لأنه على التقديرين يكون المتلبس بالمبدأ معنى جامعا منطبقا على كل ما فيه التلبس ، ولكن الفرق أنه بناء على البساطة يكون المشتق موضوعا للمتلبس بالمبدأ مع خروج الذات عن المعنى الموضوع له ، وبناء على التركيب تكون الذات جزءا من المعنى الموضوع له .

**إشكال :**

قد يقال إن المشتق بناء على القول بالتركيب موضوع للذات والمبدأ والنسبة ، فهو يتضمن النسبة ، والنسبة معنى حرفي ، والمعنى الحرفي يكون جزئيا دائما لأنه متقوم بطرفين ، وبالتالي يكون معنى المشتق جزئيا ، ويشترط في المعنى الجامع أن يكون كليا ، لذلك لا يمكن أن يكون المشتق الجزئي موضوعا للمعنى الجامع الكلي .

**الجواب :**

ليس المقصود من جزئية هو النسبة الجزئية بالمعنى المنطقي أي الجزئية بلحاظ المصاديق الخارجية .

**بعبارة أخرى :**

ليس المقصود الجزئية بالمعنى المنطقي أي عدم الصدق على كثيرين ، بل المقصود من جزئية النسبة أنها متقومة بطرفين ، ففي قولنا " الكتاب في الدرج " يكون " في " جزئيا لأنه متقوم بطرفين هما الكتاب والدرج ، وفي قولنا " الكتاب في الحقيبة " يكون " في " جزئيا لأنه متقوم بطرفين هما الكتاب والحقيبة ، فالحرف " في " في المثالين مختلف عنه في المثال الآخر لأن كلا منهما مختص بطرفين مختلفين عن طرفي الآخر ، والنسبة تكون جزئية بهذا المعنى ، لذلك يمكن أن يكون المشتق موضوعا للمعنى الجامع .

**ثانيا : تصوير الجامع بناء على وضع المشتق للأعم :**

توجد هنا حالتان : بناء على القول ببساطة المشتق ، وبناء على القول بتركب المشتق .

**الحالة الأولى : بناء على بساطة معنى " المشتق " :**

لا ينبغي التردد في عدم معقولية الجامع الأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس بناء على القول ببساطة المشتق ، فالمشتق هنا موضوع بإزاء المبدأ ملحوظا لا بشرط من حيث الحمل

أي بنحو لا يأبى عن الحمل ، ولا يمكن الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس لعدم صدق المبدأ على الفاقد له – أي للمبدأ – ، فكلمة " مثمرة " موضوعة للإثمار ، ولا يمكن صدق الإثمار في صورة عدم وجود الثمر بل يختص الإثمار بحالة التلبس حتى لو لوحظ المبدأ لا بشرط من حيث الحمل ، ولا يصدق المبدأ على الفاقد له لأن وجود المبدأ ركن في صدقه ، فلا يمكن أن يكون الفاقد للشيء مصداقا لغير الفاقد له ، ولا يمكن وجود الجامع بين الفاقد للشيء وغير الفاقد له .

**الحالة الثانية : بناء على تركب معنى " المشتق " :**

وأما تصوير الجامع الأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس على القول بتركب المشتق فيمكن أن يذكر بشأنه عدة وجوه :

**الوجه الأول :**

إن الجامع الأعم هو " الذات التي صَدَرَ عنها المبدأ في الزمن الماضي " بأن يكون مفاد الفعل الماضي " صَدَرَ " – والمفاد هو الوقوع في الماضي أو نسبة المضي – بنحو النسبة الناقصة التحليلية مأخوذا في المشتق ، فمعنى " عالم " هو " مَنْ عَلِمَ في الزمن الماضي " دون النظر إلى انتهاء العلم عنه بالفعل وعدم انتهائه ، فيصدق على المتلبس والمنقضي عنه التلبس معا ، فلو قُيِّد بالانتهاء يلزم الاختصاص بالمنقضي ، ولو قُيِّد بعدم الانتهاء يلزم الاختصاص بالمتلبس .

**رد السيد الشهيد على الوجه الأول :**

**الرد الأول :**

يلزم من الوجه الأول عدم صدق المشتق على الذات بلحاظ آن حدوث المبدأ لأن الفعل الماضي لا يصدق إلا حينما يكون المبدأ حادثا قبل زمان الجري والحمل حتى تؤخذ النسبة الماضية فيه ، ففي مثل " الضارب " لا يصح إطلاقه على " من صدر منه االضرب في أول وقت ضربه " لأنه لا يصدق عليه أنه صدر منه الضرب في الزمن الماضي ، وإنما يصدق عليه إذا مضى بعض الوقت على صدور الضرب ، فالفعل الماضي لا يصدق إلا حينما يكون الضرب حادثا قبل حمل " ضارب " على الذات ، وهذا باطل لأن إطلاق " ضارب " على الذات بلحاظ وقت حدوث المبدأ صحيح جزما .

**الرد الثاني :**

يلزم من الوجه الأول أيضا عدم صدق المشتق على المتلبس في آخر وقت ضربه بلحاظ تلبسه حين الجري والحمل بل بلحاظ حدوث التلبس فيه سابقا ، فكلمة " ضارب " لا تصدق على من كان متلبسا بالضرب الآن بل تصدق عليه بلحاظ تلبسه في الزمن الماضي ، وهذا باطل لأن إطلاق " ضارب " على المتلبس بالضرب يكون بلحاظ تلبسه الفعلي لا بلحاظ أنه تلبس بالضرب في الزمن الماضي .

**الرد الثالث :**

إن الفعل الماضي يدل على أمرين :

أ- صدور المبدأ من ذات .

ب- الزمن الماضي .

فالفعل " ضَرَبَ " معناه " صَدَرَ منه الضرب في الزمن الماضي " ، فإذا كان " ضارب " موضوعا لـ " من ضَرَبَ " فيلزم من ذلك دلالة المشتق على كلا الأمرين : صدور المبدأ والزمن الماضي ، ومثل هذا المعنى غير مأخوذ في المشتقات فإنها أسماء موضوعة للذات المتصفة بالمبدأ أو المنتسب إليها المبدأ بلا أخذ الصدور والزمان فيها ، والمتبادر من " الضارب " هو "المُتَّصِف بالضرب" أو " المُنْتَسِب إليه الضرب " ولا دخل للزمان وصدور المبدأ فيه ، والاتصاف والانتساب بحاجة إلى التلبس الفعلي بالمبدأ ، والمتصف بالضرب يصدق على المتلبس بالمبدأ فعلا من دون دخل الزمان والصدور في المعنى .

**الوجه الثاني للسيد الخوئي قدس سره :**

إن المعنى الجامع هو " الذات المُنْتَقِض عدم المبدأ فيها بالوجود " أو " الذات الخارج فيها المبدأ من العدم إلى الوجود " ، فمثلا كلمة " ضارب " موضوعة للذات المنتقض عدم الضرب فيها بالضرب ، أو الخارج فيها الضرب من العدم إلى الوجود ، أو التي تبدل عدم الضرب فيها إلى الضرب ، وإذا كانت الذات بهذه الصورة فإنها تصدق على المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ لأن في كليهما تبدل عدم الضرب إلى الضرب ، أو تبدل الضرب فيه من العدم إلى الوجود .

**رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :**

**الرد الأول :**

ليس المتبادر من المشتق " انتقاض عدم المبدأ بالمبدأ " أو " خروج المبدأ من العدم إلى الوجود " ، بل الذهن يفهم معني المشتق من خلال وجود المبدأ ابتداءً ومباشرة لا من خلال توسيط عدم المبدأ ، فالمتبادر من " ضارب " هو " الثابت له الضرب " من دون جعل عدم الضرب مرحلة وسطى بين المشتق والضرب .

**الرد الثاني :**

لو كان المشتق موضوعا للذات التي انتقض فيها عدم المبدأ بالمبدأ فهنا عدة احتمالات :

أ- إن أريد مفهوم الانتقاض الاشتقاقي كعنوان " المنتقِض " فيكون معنى " الضارب " هو " الذات المنتقِض فيها عدم الضرب بالضرب " فإن كلمة " المنتقض " هنا أيضا مشتق موضوع للأعم فلا بد من تصوير معنى جامع له ، فإذا لم تكن موضوعة للجامع بل لخصوص المتلبس لاختصت بالمنتقض فيه العدم بالوجود فعلا ، وهو خلف الوضع للأعم ، ومحل النزاع هنا هو المعنى الجامع الذي يوضع للمشتق ومنه كلمة " المنتقِض " ، فهذا الاحتمال لا يمكن الأخذ به.

ب- إن أريد الانتقاض بنحو الفعل الماضي أي " انْتَقَضَ " فيكون معنى " الضارب " هو " الذات التي انْتَقَضَ فيها عدم الضرب بالضرب " رجع إلى الوجه الأول وقد تم الرد عليه ، فهذا الاحتمال لا يمكن الأخذ به .

ج- إن أريد مبدأ الانتقاض منسوبا إلى الذات بنحو النسبة الناقصة التحليلية فيكون معنى " الضارب " هو " الذات المُنْتَسِب إليها النقض "كان كنسبة أي مبدأ اشتقاقي بحاجة إلى تصوير جامع يشمل صورة الانقضاء والتلبس ، وهو محل الكلام هنا ، فهذا الاحتمال لا يمكن الأخذ به .

**الوجه الثالث للسيد الخوئي قدس سره :**

لو سلمنا عدم إمكان تصوير الجامع الحقيقي للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس كما في الوجه الثاني فإنه بالإمكان تصوير جامع انتزاعي بين المتلبس والمنقضي وهو عنوان "أحدهما"، فتكون كلمة " ضارب " موضوعة لأحدهما : إما للمتلبس وإما للمنقضي عنه التلبس .

**رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :**

**الرد الأول :**

نسأل السؤال التالي :

**ما هو المقصود من كلمة " أحدهما " ؟**

أ- إن أريد مفهوم " أحدهما " الانتزاعي فمن الواضح عدم استفادة هذا المفهوم من المشتق حيث لا يتبادر إلى الذهن من " الضارب " مفهوم " أحدهما " ، فليس معنى " الضارب " هو " أحدهما " وإلا لكانا مترادفين ، وهذا باطل جزما .

ب- إن أريد مصداق " أحدهما " فالمفروض عدم وجود جامع حقيقي بين المصداقين لكي يمكن أن يؤخذ فيه ، فإن أريد وضع المشتق للجامع الحقيقي بين واقع "المتلبس" وواقع "المنقضي" فلا يمكن ذلك لأن كلامنا الآن في فرضية عدم وجود جامع حقيقي بينهما ، فنحن في فرضية وجود الجامع الانتزاعي ، وإن أريد واقع " أحدهما " المعيَّن لزم الاختصاص إما بالمتلبس وإما بالمنقضي .

**الرد الثاني :**

أ- إن أريد وضع المشتق للمتلبس في أحد الزمانين : إما الحاضر وإما الماضي ، فهذا معناه أخذ الزمان في معنى " المشتق " وقد تم الرد عليه .

ب- إن أريد وضع المشتق لإحدى الحالتين : إما حالة التلبس وإما حالة الانقضاء ، فهذا يؤدي إلى أن يكون مدلول المشتق بدليا دائما كنفس عنوان " أحدهما " ، فيكون مفهوم "ضارب" بدليّا ومردَّدا ، فإذا قيل "جاء الضارب" فمعناه "جاء إما المتلبس بالضرب وإما المنقضي عنه الضرب" ، مع أنه لا إشكال في كون مفهوم " المشتق " مفهوما شاملا لكل من صدر منه المبدأ سواء قيل بوضع المشتق لخصوص المتلبس أم لا ، كما أن مفهوم الجوامد شمولي أيضا فإن مفهوم " باب " شامل لكل ذات متصفة بأنها باب .

**النتيجة :**

وهكذا يتضح عدم إمكان تصوير جامع للأعم من المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ ، وهو يكفي دليلا على بطلان القول بوضع المشتق للأعم .

**رأي السيد الشهيد في وضع المشتق :**

الصحيح هو وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ لوجهين :

**الوجه الأول :**

المتبادر من المشتق هو الذات المتلبسة بالمبدأ بالفعل ، ولا يتبادر الأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس ، فإن المشتق مركب من مادة وهيئة .

أما المادة – كالضرب – فموضوعة لأصل الحدث ، وأما الهيئة – كصيغة " فاعل " – فتدل على نسبة ذلك الحدث إلى الذات المبهمة – أي مفهوم " الشيء " – وتلبسها بالحدث على اختلاف أنحاء التلبس كأن يلحظ المبدأ بنحو الفعلية كما في " قائم " أو بنحو الحرفة كما في "نجار" أو بنحو الصناعة كما في " شاعر " أو بنحو الملكة كما في " مجتهد " ، والتلبس لا يتحقق إلا في حالة التلبس الفعلي ووجود الحدث وعدم انقضاء التلبس به .

**الوجه الثاني :**

ينبّه إلى وضع المشتق لخصوص المتلبس التضاد بين الأوصاف الاشتقاقية المتقابلة كالعالم والجاهل أو القائم والجالس ، فإنها لا تصدق في مورد واحد معا ، فلو كان المشتق موضوعا للأعم من المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ لم يكن وجه لهذا الشعور بالتضاد ، فلو أنك واقف الآن يصدق عليك أنك " قائم " ، وبما أنك كنت جالسا قبل قليل فيصدق عليك أنك " جالس " ، فيصدق عليك أنك " قائم " و " جالس " في نفس الوقت ، والجمع بين المتضادين في نفس الوقت مستحيل .

**التفصيل بين المشتقات :**

وقد يقال بالتفصيل بين قسمين من المشتقات :

١– أسماء الحرف والصناعات والملكات وأسماء الآلة ونحوها : كالنجار والشاعر والمجتهد والمنشار .

٢– سائر المشتقات : مثل آكِل ونائِم .

فيقال بوضع **القسم الثاني** لخصوص المتلبس بالمبدأ ، ووضع **القسم الأول** للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس لأنه لا إشكال في صدق المشتق حتى مع عدم تلبس الذات بالحدث المفاد بها ، فيقال " زيد نجار " ولو لم يمارس النجارة بالفعل بل كان نائما في بيته ، ففي **القسم الأول** :

أ– لا توجد توسعة في مادة المشتق – وهي المبدأ – فإنها لا تصدق على غير الحدث الخاص لكون المادة موضوعة بإزاء الحدث بوضع نوعي عام في تمام الاشتقاقات ، فمادة

"الكاتب" موضوعة لحدث الكتابة التي تصدق في جميع الاشتقاقات مثل كاتب ومكتوب وكتب ويكتب واكتب .

ب- توجد توسعة في مدلول هيئة المشتق . وهي صيغة " فَعَّال " أو " فاعِل " أو "مُفْتَعِل" أو " مِفْعَال " . فإن الهيئة موضوعة للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس .

**رد السيد الشهيد على التفصيل السابق :**

**الرد الأول :**

عدم وجود جامع للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس ، وقد تم إثباته سابقا .

**الرد الثاني :**

إن الأسماء الاشتقاقية من **القسم الأول** لا تصدق أيضا حقيقة على الذات بعد زوال مباديها بشهادة العرف واللغة على عدم صدق " النجار " على من كانت حرفته النجارة في الزمن السابق وترك حرفة النجارة ودخل في حرفة أخرى ، وأن صدقه عليه مجاز كصدق "قائم" على من كان قائما في الزمن السابق ، وهذا يعني أن المشتق من **القسم الأول** موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ أيضا غير أنه لوحظت التوسعة في مفاد المادة - وهي النجارة - بإرادة الحرفة منها ، فلا توجد توسعة في هيئة المشتق ، فالهيئة موضوعة لخصوص المتلبس ، ولكن التوسعة كانت في المادة حيث لوحظت بنحو الحرفة التي تصدق حتى على غير الممارس لها فعلا وإن كان نائما في بيته .

**الأصل عند الشك في وضع المشتق :**

لو فرضنا هنا أنه لا يوجد دليل على أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس أو موضوع للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس ، فيأتي السؤال التالي :

**هل يقتضي الأصل وضع المشتق لخصوص المتلبس أو للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس ؟**

**الجواب :**

**قد يقال** : إن الأصل يقتضي وضع المشتق للأعم ، وذلك لوجهين :

**الوجه الأول :**

يمكن تعيين المعنى الأعم باستصحاب عدم أخذ خصوصية فعلية التلبس قيدا في وضع المشتق ، فنحن نشك أن الواضع لاحظ خصوصية التلبس ، والأصل هو عدم القيد أي عدم

ملاحظة فعلية التلبس ، فالعدم لا يحتاج إلى دليل ، وإنما القيد يحتاج إلى دليل ، ومع عدم الدليل على القيد يحكم بعدم القيد ، فعدم الدليل على الوجود كاف للحكم بعدم الوجود ، فيحكم بالعدم لعدم الدليل ، فعدم الدليل على الوجود دليل على عدم الوجود ، وإذا ثبت عدم ملاحظة الواضع لفعلية التلبس نستصحب عدم فعلية التلبس ، وهذا الاستصحاب يعني عدم وضع المشتق لخصوص التلبس ، وبذلك يثبت وضع المشتق للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس .

**رد السيد الشهيد على الوجه الأول :**

**الرد الأول :**

لا يثبت وضع المشتق للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس إلا بالملازمة العقلية وهو من الأصل المثبت ، إن استصحاب شيء يثبت هذا الشيء فقط ولا يثبت أكثر من ذلك ، فاستصحاب عدم لحاظ التلبس يثبت عدم لحاظ التلبس فقط ولا يثبت وضع المشتق للأعم ، ولو أردنا إثبات وضع المشتق للأعم فيمكن ذلك عن طريق اللازم لأن استصحاب عدم لحاظ التلبس لازمه وضع المشتق للأعم ، ولكن هذا اللازم ليس لازما شرعيا حتى يكون حجة ويمكن الأخذ به ، وإنما هو لازم عقلي ، واللازم العقلي ليس بحجة ويسمى الاستصحاب هنا "الأصل المثبت" ، ومثاله – كما مر في الحلقة السابقة – لو نذر شخص أن يتصدق إذا نبتت لحية ولده ، وكان له ولد ثم فقده ، فمع الشك في حياة الولد يمكن استصحاب بقائه حيا ، ولكن إذا أراد أن يثبت نبات لحيته فإن نبات اللحية لازم عقلي لا شرعي لبقائه حيا ، واللازم العقلي ليس بحجة .

**الرد الثاني :**

إن موضوع الحجية والأثر الشرعي هو ظهور كلام الشارع في معنى معيَّن ، فظهور المشتق في الأعم هو الحجة ، واستصحاب عدم ملاحظة التلبس يثبت عدم ملاحظة التلبس فقط ولا يثبت أن المشتق ظاهر في الأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس ، وظهور اللفظ في معنى معيَّن مسبب تكويني حقيقي خارجي عن الوضع ، فالوضع سبب للظهور ، ولا يمكن إثبات الظهور بإجراء الاستصحاب في المعنى المتصور من قبل الواضع عند الوضع لأن الواضع حين الوضع لم يلاحظ التلبس الفعلي قيدا في المعنى الذي تصوره ووضع اللفظ له .

**الوجه الثاني :**

إن الشجرة إذا كانت مثمرة ثم جفت فنشك أن عنوان " المثمرة " صادق على الشجرة المثمرة بعد جفافها فنستصحب بقاء العنوان ، وإذا ثبت عنوان " المثمرة " عليها فيجري حكم كراهة قضاء الحاجة تحتها ، فمع ثبوت العنوان يثبت الحكم .

**رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :**

صحيح أن استصحاب بقاء عنوان " المثمرة " على الشجرة المثمرة بعد جفافها ليس من الأصل المثبت لأنه لا يراد به إثبات اللازم العقلي وهو أن المشتق موضوع للأعم ، بل يراد إثبات نتيجة الوضع للأعم وهو اللازم الشرعي وهو الحكم بالكراهة ، وهذا لا إشكال فيه ، فهنا لا يَرِد إشكال " الأصل المثبت " .

ولكن يرد إشكال آخر هو " الاستصحاب في الشبهة المفهومية " ، وهذا الاستصحاب لا يجري كما سيأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى ، فلا يمكن تعيين نتيجة وضع المشتق للأعم فقهيا – والنتيجة هي الحكم بالكراهة – بإجراء استصحاب بقاء صدق المشتق بعد الانقضاء لترتيب أثره الشرعي – وهو الكراهة – في مورد الشك لأنه من الاستصحاب في الشبهة المفهومية ، والشبهة المفهومية هي الشبهة الناشئة من شمول المفهوم وعدم شموله للفرد المشكوك ، فهنا يوجد شك بأن المشتق كمفهوم " مثمرة " يشمل الشجرة المثمرة بعد جفافها أو لا يشملها ، واستصحاب بقاء عنوان " المثمرة " استصحاب في الشبهة المفهومية ، وهذا الاستصحاب لا يجري .

**سؤال : هل يوجد طريق آخر لإثبات الحكم بكراهة قضاء الحاجة تحت الشجرة المثمرة بعد جفافها ؟**

**الجواب :**

نعم يوجد طريق آخر هو الرجوع إلى الأصول العملية الأخرى الجارية في الأثر الشرعي –وهو الحكم– المشكوك ابتداءً بإجراء الاستصحاب في الكراهة مباشرة من دون المرور بإثبات وضع المشتق للأعم ، فيمكن هنا استصحاب نفس الحكم بالكراهة حيث كان يكره قضاء الحاجة تحت الشجرة المثمرة ، والآن بعد جفافها نشك أن الحكم بالكراهة باق أم لا ، فيوجد يقين سابق وشك لاحق فنستصحب بقاء الحكم ، وهذا الاستصحاب يسمى " الاستصحاب الحكمي " لأنه استصحاب نفس الحكم .

أما الاستصحاب في الشكلين السابقين أي الاستصحاب الذي يكون أصلا مثبتا والاستصحاب في الشبهة المفهومية فإنهما يسميان " الاستصحاب الموضوعي " لأنه بإجرائه يراد إحراز الموضوع وهو وضع المشتق للأعم أو صدق عنوان " المثمرة " بعد الجفاف ، والاستصحاب الموضوعي لا يجري بخلاف الاستصحاب الحكمي فإنه يجري .

## المعاني الحرفية

**تعريف المعنى الحرفي :**

المعنى الحرفي في علم الأصول هو الذي لا يمكن أن يلحظ إلا ضمن لحاظ طرفي النسبة ، وكل نسبة متقومة بطرفيها ، ويشمل المعنى الحرفي :

**١- النسبة المدلولة للحروف :**

كما في " السير إلى مكة " حيث إن " إلى " تدل على النسبة بين السير ومكة .

**٢- النسبة المدلولة لهيئات الكلمات :**

كما في هيئة الفعل مثل " ضَرَبَ " و" يَضْرِبُ " و" اضْرِبْ " فإنها على صيغة " فَعَلَ " و"يَفْعِلُ" و" افْعِلْ " حيث تدل على النسبة بين مادة الفعل والفاعل ، وهيئة المشتق الدالة على نسبة المبدأ إلى الذات فالمشتق موضوع للذات المنتسب إليها المبدأ أوالمتلبسة بالمبدأ .

**٣- النسبة المدلولة لهيئات الجمل الناقصة :**

كما في النسبة الوصفية مثل " مكة المكرمة " ، أو نسبة الإضافة مثل "كتاب زيد " .

**٤- النسبة المدلولة لهيئات الجمل التامة :**

وتشمل :

**أ- هيئة الجملة الخبرية :**

كما في " السير إلى مكة المكرمة واجب " حيث تدل على النسبة بين السير وواجب ، وفي " زيد عالم " حيث تدل على النسبة بين زيد وعالم .

**ب- هيئة الجملة الإنشائية :**

كما في " صَلِّ " و" صُمْ " .

**اتجاهان في تحديد المعنى الحرفي :**

إن الحرف بلا شك يختلف عن الاسم الموازي والمناظر له لأنهما ليسا مترادفين حيث لا يصح وضع أحدهما محل الآخر في الجملة ، ففي قولنا : " سرت ( من ) البصرة " لا يصح أن نقول : " سرت ( ابتداء ) البصرة " .

وهنا يأتي **السؤال التالي :**

**ما هو الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي ؟**

**الجواب :**

يوجد في تحديد المعنى الحرفي اتجاهان :

**الاتجاه الأول لصاحب الكفاية قدس سره :**

معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتا وماهية وحقيقة وسنخا ونوعا – وكل هذه الكلمات بمعنى واحد – حيث يوجد اتحاد بين المعنيين بالذات ، فذات المعنى الحرفي وذات المعنى الاسمي واحدة ، والاختلاف بينهما واقع بالعَرَض ، ومنشأ الاختلاف بينهما هو الاختلاف في كيفية اللحاظ .

**مثال :**

كلمة " مِنْ " و كلمة " الابتداء " تدلان على مفهوم ومعنى واحد هو مفهوم "الابتداء" ، فمفهوم " الابتداء " وضع له لفظان : " من " و" الابتداء " ، فهما مترادفان من حيث المفهوم – مثل " الأسد " و " الحيوان المفترس " – ، ولكن كلمة " من " وضعت للمفهوم إذا لوحظ باللحاظ الآلي ، وكلمة " ابتداء " وضعت للمفهوم إذا لوحظ باللحاظ الاستقلالي .

**أنحاء وجود المفهوم :**

إن المفهوم له نحوان من الوجود :

**١– الوجود الخارجي :**

إذا لوحظ المفهوم من حيث وجوده الخارجي المصداقي أي بالحمل الشايع فهو دائما يتقوَّم بطرفين : المبتدِئ كالسير ، والمبتدَأ منه كالبصرة في قولنا : " السير من البصرة " ، فلا يمكن وقوع ابتداء في الخارج إلا وهو قائم ومرتبط بهذين الطرفين ولا يمكن أن يكون مستقلا .

**٢– الوجود الذهني :**

إذا لوحظ المفهوم من حيث وجوده الذهني فله نحوان من الوجود :

**أ- على نحو اللحاظ الاستقلالي :**

يلحظ المفهوم من حيث هُوَ هُوَ مستقلا عن الطرفين وغير متقوِّم بهما ، وكلمة " ابتداء " وضعت لمفهوم " الابتداء " بهذا اللحاظ ، فكلمة " ابتداء " تدل على المعنى ملحوظا باللحاظ الاستقلالي ، فنحن نستطيع أن نتصور مفهوم كلمة " ابتداء " من دون الحاجة إلى تصور السير والبصرة ، ومن باب التنظير إذا أردت شراء مرآة فإنك تنظر إلى نفس المرآة وإلى نوعها وبروازها وتغفل عن النظر إلى صورتك ولا تلتفت إليها .

**ب- على نحو اللحاظ الآلي :**

يلحظ المفهوم من حيث هو حالة قائمة بين الطرفين مطابقا لواقعه الخارجي ، وكلمة "مِنْ" وضعت لمفهوم " الابتداء " بهذا اللحاظ ، فكلمة " من " تدل على المعنى ملحوظا باللحاظ الآلي ، فإنه ضمن تصورنا للمجموع نتصور الابتداء المتقوِّم بالسير والبصرة ، ومن باب التنظير إذا أردت أن تنظر إلى صورتك في المرآة فإنك لا تلاحظ نفس المرآة ونوعها بل تريدها آلة ووسيلة للنظر إلى صورتك ، فتكون المرآة آلة لغيرها .

**النتيجة :**

الفارق بين مدلولي الكلمتين " الابتداء " و " مِنْ " في كيفية اللحاظ مع وحدة ذات المعنى الملحوظ فيهما ، فالابتداء غير المتقوِّم بطرفين والذي يفهم بشكل مستقل يسمى الابتداء الملحوظ باللحاظ الاستقلالي ، وقد وضع له كلمة " ابتداء " ، وأما الابتداء المتقوِّم بطرفين فيسمى الابتداء الملحوظ باللحاظ الآلي ، وقد وضع له كلمة " مِنْ " .

**سؤال : اللحاظ الاستقلالي واللحاظ الآلي قيد لأي شيء ؟**

**بعبارة أخرى :**

**هل كلمة " ابتداء " موضوعة لمفهوم " الابتداء " المقيَّد باللحاظ الاستقلالي ، وكلمة "مِنْ" موضوعة لمفهوم " الابتداء " المقيَّد باللحاظ الآلي بحيث يكون اللحاظ جزءا من المعنى ؟**

**الجواب :**

يوجد هنا أربعة أشياء :

١- اللفظ وهو الموضوع .

٢- المعنى وهو الموضوع له .

٣- العلقة الوضعية القائمة بين اللفظ والمعنى .

٤- المعنى المستعمَل فيه .

إن اللحاظ - الاستقلالي والآلي - ليس مقوِّما وقيدا للمعنى الموضوع له أو المعنى المستعمل فيه وجزءا فيهما لأن ذلك يجعل المعنى أمرا ذهنيا غير قابل للانطباق على الخارج لأن اللحاظ أمر ذهني ، والمقيَّد بالأمر الذهني ذهني ، ويلزم من ذلك عدم إمكان الامتثال لأن الامتثال أمر خارجي وليس ذهنيا ، وهذا دليل على أن المعنى ليس ذهنيا .

ومن باب التنظير إذا قيَّدت الإنسان بالكلي فلا يكون قابلا للتطبيق على الخارج لأن الكلي موجود في الذهن ، وما يوجد في الخارج هو أفراد الكلي كمحمد وعلي ، وبذلك يظهر أن المعنى الموضوع له هو مفهوم " الابتداء " فقط من دون تقييده باللحاظ .

وإنما يؤخذ اللحاظ قيدا في نفس الوضع والعلقة الوضعية المجعولة من قبل الواضع ، فاستعمال كلمة " مِنْ " في مفهوم " الابتداء " حالة اللحاظ الاستقلالي واستعمال كلمة "ابتداء" في مفهوم " الابتداء " حالة اللحاظ الآلي - أي استعمال كلمة " مِنْ " مكان كلمة "ابتداء" في الجملة وبالعكس - استعمال في معنى بلا وضع فيكون اللفظ مهمَلا لأن الوضع مقيَّد باللحاظ الآلي أو الاستقلالي لا أن الكلمة موضوعة لـ " المعنى المقيَّد باللحاظ " ، ولا يكون الاستعمال في تلك الحالة استعمالا مجازيا في غير ما وُضِع له .

ومن باب التنظير لو وضع الأب لابنه في النهار اسم " محمد " وفي الليل اسم " علي " فإن المعنى الموضوع له واحد وهو ذات الولد من دون أخذ قيدي النهار والليل فيه ، فهما قيدان في الوضع ، فوضع كلمة " محمد " مقيَّد بالنهار ، ووضع كلمة " علي " مقيَّد بالليل لا أن الكلمة موضوعة للذات المقيَّدة بالنهار أو الذات المقيَّدة بالليل ، فإذا استعمل الأب اسم " محمد " في الليل فإنه استعمله في معنى بلا وضع لا أنه استعمله استعمالا مجازيا في غير ما وُضِعَ له .

**الاتجاه الثاني للمشهور بعد صاحب الكفاية قدس سرهم :**

معنى الحرف ومعنى الاسم الموازي له مختلفان بالذات لا في كيفية اللحاظ فقط ، فذات المعنى الحرفي مختلفة عن ذات المعنى الاسمي ، والاختلاف في كيفية اللحاظ من قِبَل الذهن ناتج عن الاختلاف الذاتي بين المعنيين ، فالاختلاف بينهما ليس في اللحاظ فقط بل في الذات

واللحاظ ، والاختلاف في اللحاظ ناتج من الاختلاف في الذات كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى .

**رد السيد الشهيد على الاتجاه الأول :**

يمكن إقامة البرهان على التباين السنخي الذاتي الماهوي بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي ، فذات المعنى الاسمي تختلف عن ذات المعنى الحرفي وليس الاختلاف في كيفية اللحاظ فقط ، وهذا البرهان يبطل الاتجاه الأول ويصحّح الاتجاه الثاني إجمالا ، وسيأتي تفصيل الاتجاه الثاني إن شاء الله تعالى ، والبرهان كالتالي :

١- بما أن الصورة الذهنية لجملة " سار زيد من البصرة إلى الكوفة " صورة ذهنية مترابطة أي أنها تشتمل على معانٍ مرتبطة بعضها ببعض بخلاف ما إذا سمعنا هذه الكلمات بصورة متفرقة عن بعضها البعض ، كما إذا قلنا : " السير ، زيد ، البصرة ، الكوفة " ، فإن الصورة الذهنية لكل كلمة لا تكون مرتبطة بالكلمة الأخرى .

٢- إذن لا بد من وجود معانٍ رابطة في الصورة الذهنية للجملة السابقة لإيجاد الربط بين الكلمات المذكورة .

٣- هذه المعاني الرابطة بين الكلمات إن لم تكن صفة الربط ذاتية لها بل كانت عَرَضِيَّة لها وطارئة عليها - أي تكون معان لها صفة الربط - فلا بد أن تكون هذه الصفة مستمدة من غيرها لأنه توجد قاعدة فلسفية تقول : "كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات ، وإذا لم ينته إلى ما بالذات لزم التسلسل " ، فمثلا الأكل إذا كان حارا فإن حرارته ليست ذاتية له ، وإذا لم تكن ذاتية له فلا بد من وجود علة للحرارة ، فنأتي إلى القدر فنجد أنها حارة ونعلم أن الحرارة ليست ذاتية له ، وإذا لم تكن ذاتية له فلا بد من وجود علة لها ، ونعلم أن حرارة القدر آتية من النار تحتها ، والحرارة ذاتية للنار ، فكل ما كان بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما هو بالذات .

٤- وبهذا ننتهي إلى معان يكون الربط ذاتيا لها - لا أنها معان لها صفة الربط وتكون صفة الربط عرضية لها - ، فالمعاني الرابطة تنتهي إلى معان يكون الربط ذاتيا لها ولا يمكن تصورها مجردة عن طرفيها .

٥- بما أن المعنى الاسمي لا يكون الربط ذاتيا له لأن ما كان الربط ذاتيا ومقوِّما له وعين حقيقته - بالحمل الشايع - لايمكن تصوره مجردا عن طرفيه ، والمفهوم الاسمي قابل لتصوره مجردا عن ضميمة أي شيء آخر إليه .

٦- إذن بعد استثناء الأسماء لا يبقى للربط إلا الحروف ، والحروف معانٍ تكون نفس الربط وعين الربط وحقيقة الربط - بالحمل الشايع - ، وتكون هي الدالة على الربط بين الكلمات التي تكون على نحو المعنى الاسمي .

**النتيجة النهائية :**

معاني الأسماء تختلف في ذاتها عن معاني الحروف ، فالمعنى الاسمي مستقل ، والمعنى الحرفي رابط وهو عين الربط لا أنه شيء له صفة الربط .

**ملاحظات :**

١- نفس مفهوم "النسبة" و مفهوم "الربط" المدلول عليهما بكلمتي "النسبة" و"الربط" ليسا من المعاني الحرفية ، بل من المعاني الاسمية بالحمل الأولي لأنه يمكن تصورهما بدون أطراف ومجردين عن غيرهما ، وهذا يعني أنهما ليسا نسبة وربطا في الحقيقة أي بالحمل الشايع وإن كانا نسبة وربطا بالحمل الأولي لأنه معنى اسمي يحتاج إلى الربط ، والحرف لا يدل على مفهوم "النسبة" ومفهوم " الربط " وإنما هو واقع ومصداق النسبة والربط ، فالمعنى الحرفي نسبة وربط بالحمل الشايع لأن مصاديق الربط هي " مِنْ " و " على " و " إلى " ، فإن " مِنْ " مثلا ربط بالحمل الشايع أي أنه مصداق حقيقي للربط ، كما تقول : " زيد إنسان " ، أي " زيد " مصداق حقيقي للإنسان بالحمل الشايع .

٢- الشيء يصدق على نفسه ويحمل على نفسه بالحمل الأولي أي يكون مصداقا لمفهوم نفسه لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عن نفسه مستحيل ، ولكن قد لا يصدق على نفسه ولا يحمل على نفسه بالحمل الشايع أي لا يكون مصداقا لمفهوم نفسه ، كالجزئي فإن " الجزئي جزئي بالحمل الأولي " فمن حيث المفهوم والصورة الذهنية له صورة واحدة ، ولكن " الجزئي كلي بالحمل الشايع " لأنه يصدق على كثيرين ، فمن حيث المصاديق الجزئي له مصاديق كثيرة فمحمد جزئي وهذا الكتاب جزئي ومكة المكرمة جزئي ، ففي عالم الخارج مفهوم " الجزئي " ليس جزئيا بل هو كلي يصدق على كثيرين فيكون مصداقا للكلي لا للجزئي، ولكن بالنسبة للكلي فإن " الكلي كلي بالحمل الأولي " لأن مفهوم " الكلي " هو

عين مفهوم " الكلي " ، و" الكلي كلي بالحمل الشايع " لأنه يصدق على كثيرين مثل كلي الإنسان وكلي الحصان وكلي الغزال .

وفي مقامنا مفهوم " النسبة " نسبة بالحمل الأولي ، وليس نسبة بالحمل الشايع لأنه معنى اسمي لا يربط بين المعاني بل يحتاج إلى ما يربطه بالمعاني الأخرى .

٣- الحمل الأولي والحمل الشايع هنا قيدان للمحمول لا للموضوع ، لذلك يأتيان بعد المحمول ، فإن " الجزئي جزئي بالحمل الأولي " لأن مفهوم " الجزئي " في عالم المفاهيم هو عين مفهوم " الجزئي " ، و" الجزئي ليس جزئيا بالحمل الشايع " لأنه يصدق على كثيرين ، وهذا كما يقال : " الإنسان إنسان بالحمل الأولي " ، و" الإنسان ليس إنسانا بالحمل الشايع " أي ليس مصداقا للإنسان لأن محمدا وعليا وحسنا وحسينا هم مصاديق الإنسان ، ولو كان الحمل الأولي والحمل الشايع قيدين للموضوع لجعلناهما بعد الموضوع وقلنا : " الجزئي بالحمل الأولي كلي " ، و" الجزئي بالحمل الشايع جزئي " .

**الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشايع :**

توجد هنا صورتان للحمل الأولي والحمل الشايع هما :

**الصورة الأولى : الحمل الأولي والحمل الشايع قيدان للحمل :**

الحمل الأولي الذاتي يدل على الاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول ، فهما يمثِّلان مفهوما واحدا ، ويمكن أن يُعَبَّر عن الحمل الأولي بالحمل المفهومي ، أما الحمل الشايع الصناعي فيدل على الاتحاد الوجودي المصداقي بينهما ، ويمكن أن يُعَبَّر عن الحمل الشايع بالحمل الخارجي .

**مثال :**

عندما يقال : " زيد قائم " فليس المقصود أن مفهوم " زيد " هو مفهوم " قائم " حيث لا يوجد اتحاد في المفهوم والصورة الذهنية لأن المفهومين مختلفان عن بعضهما البعض ، وإنما يوجد اتحاد في المصداق والواقع الخارجي لأن مصداق " زيد " متحد مع مصداق " قائم " .

وفي مقامنا مفهوم " الربط " ربط بالحمل الأولي من حيث الصورة الذهنية ، فمفهوم "الربط" في عالم المفاهيم هو عين مفهوم " الربط " لأن كل مفهوم في عالم المفاهيم يصدق على نفسه وإلا يلزم سلب الشيء عن نفسه ، فكل شيء هُوَ هُوَ في عالم المفاهيم ويصدق على نفسه ، ولكن مفهوم " الربط " ليس ربطا بالحمل الشايع من حيث المصداق والواقع الخارجي لأن مفهوم " الربط " ليس مصداقا للربط لأنه معنى اسمي لا يربط بين الكلمات في الجمل ،

هذا كله إذا كان الحمل الأولي والحمل الشايع قيدين للحمل ، وفي مقامنا الحمل الأولي والحمل الشايع كانا بهذه الصورة .

**الصورة الثانية : الحمل الأولي والحمل الشايع قيدان للموضوع :**

وهناك حمل أولي وحمل شايع يكونان قيدين للموضوع لا للحمل ، فالموضوع قد يلحظ بالحمل الأولي أو بالحمل الشايع .

**مثال :**

في قولنا " الفعل لا يخبر عنه " قد يقال كيف تقولون إن الفعل لا يُخبر عنه مع أنه وقع مبتدأ له خبر ، والخبر هو قولكم " لا يخبر عنه " فإنه جملة وقع خبرا للفعل ؟

**الجواب :**

إن المقصود من " الفعل " في الجملة هو مصداق الفعل وواقعه أي الفعل بالحمل الشايع ولا يقصد مفهوم " الفعل " الذي هو مفهوم اسمي أي الفعل بالحمل الأولي لأن مفهوم " الفعل " يُخبر عنه ، ولكن مصداق الفعل لا يخبر عنه .

**تفصيل الاتجاه الثاني :**

يقع التفصيل في ثلاث مراحل :

**المرحلة الأولى : إيجادية المعاني الحرفية وكون الحروف موضوعة لواقع ومصداق " النسبة " لا لمفهوم " النسبة " :**

حينما نواجه نارا في هذا الموقد الموجود أمامنا ينتزع الذهن عدة مفاهيم :

١- مفهوم " النار " .

٢- مفهوم " الموقد " .

٣- مفهوم ثالث هو مفهوم " النسبة الخاصة القائمة بين المفهومين السابقين " أو مفهوم " الربط الخاص بينهما " أو مفهوم " العلاقة الخاصة بينهما " .

**سؤال : ما هو الغرض من إحضار مفهومي " النار " و" الموقد " في الذهن ؟**

**الجواب :**

إن الغرض من إحضار هذين المفهومين في الذهن هو جعلهما وسيلة لإحضار النار الخارجية والموقد الخارجي للتمكن من الحكم على النار الخارجية بأنها في الموقد الخارجي ، وليس الغرض إيجاد خصائص حقيقة النار في الذهن ، ويكفي لهذا الغرض أن يكون الحاصل في

الـذهن نارا بالنظـر التصـوري وبالحمـل الأولي ، وقـد تقـدم سـابقا في بحـث القضـايا الحقيقيـة والخارجية أن تصور النار باللحاظ التصوري الأولي كـاف في إصدار الحكم على الخارج ، فالنار بالنظر التصوري الأولي عين الخارج ، فهذه الصورة الذهنية هي عين الخارج بالنظرة الأولى غير الدقيقة ، لذلك نستعملها كوسيلة لإحضار النار الخارجية لنحكم عليها بأنها في الموقد الخارجي وبأنها حارة حيث نقول : " النار حارة " ، وأما بالنظر التصديقي الثانوي الدقيق فهي صورة ذهنية لا تعبّر عن الخارج ، فلا يصح أن نقول : " النار حارة " لأنها صورة ذهنية والصورة الذهنية لا تكون حارة ولا باردة .

**سؤال : ما هو الغرض من إحضار المفهوم الثالث ؟**

**الجواب :**

إن الغرض من إحضار مفهوم " النسبة " و " الربط " الذي هو بإزاء النسبة الخارجية والربط المخصوص بين هذه النار وهذا الموقد هو الحصول على حقيقة النسبة وعين الربط بالحمل الشايع لكي يحصل الارتباط حقيقة بين مفهوم " النار " ومفهوم " الموقد " في الذهن ، فلا يكفي أن يكون المفهومُ المنتزَع بإزاء النسبة نسبةً بالنظر التصوري وبالحمل الأولي – أي مفهوم " النسبة " – لأنه لا يتم الربط بين المفاهيم ذهنا بواسطة مفهوم " النسبة " لأنه معنى اسمي ، والمعنى الاسمي لا يربط بين المفاهيم بل نحتاج إلى معنى حرفي يربط بينها ، فلا بد أن يكون المفهوم نسبة بالحمل الشايع والنظر التصديقي ، ولا بد أن نوجِد مصداقا حقيقيا للربط في الذهن لا باللحاظ التصوري الأولي حيث لا يكفي أن يوجد في الذهن تصور ومفهوم عن علاقة ونسبة الظرفية لأن المفهوم معنى اسمي لا حرفي ، بل لا بد أن يكون هذا المفهوم معبِّرا عن الربط الخارجي على نحو المعنى الحرفي حتى يمكن أن نحصل على الربط بين مفهوم " النار " ومفهوم " الموقد " .

**الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي :**

**المعنى الاسمي :**

هو سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره في الذهن بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصوري الأولي ، فهو يدل على معنى هو عين الخارج بالنظر الأولي غير الدقيق ، وهو غير الخارج بالنظر التصديقي الدقيق والفاحص .

**المعنى الحرفي :**

هو سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره في الذهن بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي الثانوي الدقيق الفاحص ، فهو يدل على معنى هو عين الربط الخارجي حقيقة .

**إيجادية المعاني الحرفية :**

إن معنى إيجادية المعنى الحرفي هو كون المعنى الحرفي عين حقيقة نفسه وذاته وجودا – أي يُوجِد في الذهن مصداقا حقيقيا لمعناه الذي هو النسبة والربط – لا مجرد عنوان ومفهوم ومعنى اسمي يُرِي حقيقة نفسه – وهو الربط الخارجي – تصوّرا وبنظرة غير فاحصة ، ويغايرها – أي الحقيقة – تصديقا وبنظرة فاحصة ، فإن لم تأت المعاني الحرفية في الذهن بوجودها وحقيقتها فلا يمكن أن يتحقق الغرض المقصود من المعنى الحرفي وهو الربط بين المعاني الاسمية ، وعلى هذا تُحْمَل إيجادية المعاني الحرفية التي قال بها **المحقق النائيني** قدس سره لا على ما تقدم في الحلقة السابقة من أن معنى إيجادية المعنى الحرفي هو إيجاد الربط الكلامي – أي إيجاد الربط بين لفظي " النار " و " الموقد " حين التلفظ بهما – من دون أن يكون معنى الحرف ثابتا في الذهن قبل التلفظ به ، فالحرف لا يوجد له معنى في التصور الذهني ولكن يوجِد ربطا في عالم الكلام فقط، وهو بخلاف المعنى الاسمي الذي هو إخطاري بمعنى أن له دورا في إخطار المعنى الموجود في ذهن المتكلم ونقله إلى ذهن السامع ، فالمعاني الاسمية لها معان قبل الاستعمال وتخطر هذه المعاني في ذهن السامع ، أما المعاني الحرفية فتظهر معانيها بنفس الاستعمال فتكون إيجادية ، فمعناها يوجد في رتبة الاستعمال والربط الكلامي .

وقد رد **السيد الشهيد** قدس سره على هذا المعنى من إيجادية المعاني الحرفية في الحلقة الثانية بأنه واضح البطلان وأن المعنى الحرفي له معنى في ذهن المتكلم قبل مرحلة الاستعمال والكلام كالمعنى الاسمي لا أن المعنى يوجد في مرحلة التكلم ، وقال إنه يمكن إعطاء معنى آخر لإيجادية المعنى الحرفي وسيأتي في الحلقة الثالثة ، وبيَّنه هنا الآن كما مر قبل قليل بأن الحرف يدل على معنى هو عين الخارج حقيقة بالنظرة التصديقية الفاحصة .

**المرحلة الثانية : عدم وجود جامع ذاتي بين المعاني الحرفية :**

إن تكثّر وتعدد النوع الواحد من النسبة – كنسبة الظرفية مثلا – يُعْقَل فقط مع اختلاف وتغاير الطرفين ، فكل مصداق للنسبة والربط لو قيس إلى المصداق الآخر نجد أن ذات كل مصداق مختلفة عن ذات الآخر ، ولا يوجد بين الذاتين شيء مشترك حتى يكون بينهما جامعا

ذاتيا ، فالنار والموقد طرفان للنسبة ، والكتاب والحقيبة طرفان آخران للنسبة ، والطرفان في المثال الأول يختلفان عن الطرفين في المثال الثاني ، وبذلك تكثر النسبة وتتعدد بتكثر وتعدد أطرافها .

إن اختلاف وتغاير طرفي النسبة يكون على أحد نحوين :

**١- تغاير الطرفين من حيث الذات والحقيقة :**

كما في نسبة النار إلى الموقد ، ونسبة الكتاب إلى الرف ، ونسبة العصفور إلى القفص ، فكل نسبة تختلف اختلافا ذاتيا حقيقيا عن الآخر .

**٢- تغاير الطرفين من حيث الموطن :**

كما في نسبة الظرفية بين النار والموقد فإنها لا تختلف اختلافا ذاتيا ولكن تختلف موطنا ، فإن النسبة في الخارج تختلف عن النسبة في ذهن المتكلم ، والنسبة في ذهن المتكلم تختلف عن النسبة في ذهن السامع الأول ، والنسبة في ذهن السامع الأول تختلف عن النسبة في ذهن السامع الثاني ، والنسبة في ذهن السامع الثاني تختلف عن النسبة في ذهن السامع الثالث ، وهكذا تختلف النسبة من حيث الموطن والمكان .

وكلما تكثّرت النسبة بالحمل الشايع - لا بالحمل الأولي في عالم المفاهيم لأن المفهوم لا يتغير - على أحد هذين النحوين استحال انتزاع جامع ذاتي حقيقي بين مصاديق النسبة لأن الوجودات مختلفة بالحمل الشايع حيث يوجد بينها تباين تام ، والمقصود من الذاتي هنا الذاتي في باب الكليات الخمسة لا الذاتي في كتاب البرهان [١] ، فلا يوجد بين مصاديق النسبة الظرفية مثلا جامع ذاتي حقيقي ماهوي كما هو الحال بين الإنسان والحجر حيث لا يوجد جامع مشترك بينهما بخلاف الإنسان والفرس حيث يوجد بينهما ماهية مشتركة تشكِّل جامعا

---

[١] إن مصطلح " الذاتي " له عدة معان ، منها :

**أ- الذاتي في كتاب الكليات الخمسة :**

هو المحمول الذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها ، والذاتي يعم النوع والجنس والفصل ، ويقابله **العَرَضِي** وهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقا له بعد تقوّمه بجميع ذاتيّاته ، كالضاحك اللاحق للإنسان ، والماشي اللاحق للحيوان .

**ب- الذاتي في كتاب البرهان في باب الحمل والعروض :**

هو لازم الماهية كالزوجية لماهية الأربعة ، والإمكان لماهية الإنسان ، ويقابله **الغريب** .

ذاتيا بينهما وهي الحيوانية ، لذلك فإن النسبة في قولنا : " النار في الموقد " ، والنسبة في قولنا : " الكتاب في الحقيبة " بينهما تباين تام وليسا مصداقين لحقيقة واحدة .

**الدليل على عدم وجود الجامع الذاتي بين المعاني الحرفية :**

إن الدليل على أن المعنى الحرفي لا يشتمل على جامع ذاتي يتكون من ثلاث نقاط :

**النقطة الأولى :**

الجامع بين الأفراد له قسمان :

**أ- الجامع الذاتي الحقيقي :**

هو الأمر المقوِّم للأفراد الداخل في حقيقتها - أي حقيقة الأفراد - وتُحْفَظ فيه كل المقوِّمات الذاتية للأفراد ، والمطلوب في مقامنا هو الجامع الذاتي .

**مثال :**

الإنسان جامع ذاتي بالنسبة إلى محمد وعلي .

**ب- الجامع العَرَضِي :**

هو الأمر الخارج عن حقيقة الأفراد غير المقوِّم لها ولا تُحْفَظ فيه كل المقوِّمات الذاتية للأفراد.

**مثال :**

الأبيض جامع عَرَضِي بالنسبة إلى زيد وخالد ، والأبيض بالنسبة إلى زيد والجدار والورقة والثلج .

**النقطة الثانية :**

إن انتزاع الجامع الذاتي بين الأفراد يكون عن طريق حفظ ما به الاشتراك وإلغاء ما به الامتياز والافتراق بينهم كالطول والوزن مثلا ، فتحفظ الجهة المشتركة وتُلْغَى جهات الامتياز بينهم .

**مثال :**

للحصول على الجامع الذاتي بين محمد وعلي نلغي الفوارق بينهما وهي المشخصات الفردية كالطول والوزن ، ونأخذ الجهة الذاتية المشتركة بينهما وهي الإنسانية ، فتكون الإنسانية هي الجامع الذاتي بينهما .

**النقطة الثالثة :**

من أجل الحصول على الجامع الذاتي بين النسب نقول :

إن كل نسبة من النسب الظرفية مثلا تفترق وتمتاز عن النسبة الأخرى بطرفيها ، فكل نسبة بالحمل الشايع تكون متقوِّمة ذاتا وحقيقة ووجودا بطرفيها أي أنها في مرتبة ذاتها لا يمكن تعقلها وتصورها بصورة مستقلة عن طرفيها ، فلو كان يمكن تعقلها وتصورها بصورة مستقلة لم تكن نسبة وربطا في هذه المرتبة ، فإذا ألغينا الطرفين لا تبقى جهة مشتركة لتكون الجامع الذاتي، ففي مثل " النار في الموقد " لو حذفنا المشَخِّصات وهي النار والموقد فلا يبقى شيء حتى ننتزع منه جامعا ، ولا يوجد بين النسب اشتراك لأن الاشتراك يوجد بين الأشياء الموجودة بنفسها لا بغيرها ، فانتزاع الجامع بين النسب الظرفية مثلا يتوقف على إلغاء ما به الامتياز بينها ، وما به الامتياز هو نفس الطرفين لكل نسبة ، فإذا ألغينا ما به الامتياز بينها نكون قد ألغينا المقوِّمات الذاتية لها ، ولا يبقى شيء بعد إلغاء المقومات الذاتية للنسبة لأن كل نسبة متقوِّمة ذاتا بطرفيها ، وبالتالي لا يتكون عندنا جامع ذاتي حقيقي .

**النتيجة :**

لا يوجد جامع ذاتي بين النسب ، والدليل السابق برهان على التغاير الماهوي الذاتي والتباين التام بين أفراد النسبة الظرفية ، فكل نسبة تباين النسبة الأخرى من حيث الذات ، ومع وجود التباين التام بين أفراد النسبة الواحدة لا يوجد بينها ماهية مشتركة حتى تشكِّل جامعا ذاتيا بينها ، نعم يوجد بين أفراد النسبة الظرفية جامع عَرَضِي على نحو المعنى الاسمي هو مفهوم "النسبة الظرفية" .

**ملاحظة :**

قول **السيد الشهيد** : " الماهوي " تسامح في التعبير لأن النسبة ليس لها ماهية حتى تكون متغايرة .

**المرحلة الثالثة : الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص :**

**سؤال : ما معنى الوضع العام والموضوع له الخاص ؟**

**الجواب :**

معنى ذلك أن الواضع يتصور عنوانا عاما مشيرا إلى أفراده ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان .

**توضيح :**

يمكن انتزاع جامع ذاتي بين المعاني الاسمية ، ويوضع لهذا الجامع الذاتي لفظا ، فيكون الوضع عاما والموضوع له عاما حيث يتصور الواضع معنى كليا عاما – كالإنسان – ويضع اللفظ بإزاء هذا المعنى الكلي العام ، ورأي **صاحب الكفاية** قدس سره هو أن الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام ، ويمكن ذلك لوجود الجامع الذاتي بين أفراد النسبة ، فيوضع اللفظ لهذا الجامع الذاتي كما هو الحال في زيد وبكر وعمرو فإنه يوجد بينهم جامع ذاتي ، ويوضع لهذا الجامع الذاتي لفظ " الإنسان " .

وخلافا لرأي **صاحب الكفاية** قدس سره فإن المحققين أثبتوا أنه لا يوجد جامع ذاتي بين النسب ليوضع الحرف له ، فلا بد من وضع الحرف لكل نسبة بخصوصها ، ولكن النسب كثيرة، لذلك يؤتى بجامع عنواني عَرَضِي اسمي مشير إلى مصاديق وأفراد تلك النسبة ، ويوضع الحرف للفرد الملحوظ من خلال العنوان ، فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا حيث يتصور الواضع عنوانا عاما مشيرا إلى الفرد ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال العنوان ، فيكون اللفظ موضوعا لمصاديق النسبة أي للنسبة بالحمل الشايع ، أي موضوعا لما هو المرئي من الجامع العرضي لأن العنوان يَعْكِس ويُرِي مصاديق النسبة .

**مثال :**

لو أراد الواضع أن يضع لفظة " في " للنسبة الظرفية فإنه لا يمكن أن يضعه للجامع الذاتي لاستحالة الجامع الذاتي ، وإذا أراد وضعه للجامع العرضي الاسمي فيكون " في " اسما لا حرفا، لذلك فإنه يجعل اللفظ للمصاديق غير المحصورة ، فهو يتصور الجامع العرضي الذي هو مفهوم اسمي ولكنه يضع اللفظ لمصاديق تلك النسبة ، فيكون الوضع عاما لأننا تصورنا معنى عاما هو مفهوم " النسبة الظرفية " ، والموضوع له خاصا لأننا وضعنا كلمة " في " بإزاء المصاديق .

**سؤال : ما هو المراد من كون المعنى الحرفي خاصا ؟**

**الجواب :**

ليس المراد بالخاص هنا الجزئي بالمعنى المنطقي ، وكلامنا في المقام يدور حول الجزئي وهو هنا المتشخص في الخارج ومصداق الجزئي وهو الذي لا يقبل الصدق على كثيرين ، وليس الكلام في مقامنا في مفهوم " الجزئي " الذي هو كلي بالحمل الأولي ، فلا يقصد من الخاص مصداق الجزئي لأن النسبة كثيرا ما تقبل الصدق على كثيرين تبعا لكلية طرفيها مثل "الإنسان في

خسر"، فالإنسان كلي والخسر كلي ، بل معنى الخاص أن الحرف موضوع لكل نسبة بما لها من خصوصية الطرفين ، فجزئية المعنى الحرفي جزئية بلحاظ الطرفين لا بلحاظ الانطباق على الخارج.

**بعبارة أخرى :**

الجزئية تعني تَقَوُّم كل نسبة بطرفيها المغايرين لطرفي النسبة الأخرى ، فالنسبة في قولنا " النار في الموقد " جزئية بمعنى أنها تختلف عن النسبة في قولنا " الكتاب في الحقيبة " ، فكل نسبة متقوِّمة بطرفيها اللذين يختلفان عن طرفي النسبة الأخرى .

## هيئات الجمل :

مرّ سابقا أن الحروف موضوعة للنسبة على اختلاف أنواعها كالظرفية والاستعلائية والابتدائية وغيرها ، وكذلك هيئات الجمل تدل على النسبة ، فهيئة جملة " زيدٌ قائمٌ " تدل على نسبة القيام لزيد .

**أقسام هيئة الجملة :**

إن هيئات الجمل على قسمين هما :

**١- هيئة الجملة الناقصة :**

هي موضوعة لنسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها ، كما في المضاف والمضاف إليه مثل "قيامُ زيدٍ" ، وفي الموصوف والصفة مثل " زيدٌ القائمُ " .

**٢- هيئة الجملة التامة :**

هي موضوعة لنسبة تامة يصح السكوت عليها ، مثل " زيدٌ قائمٌ " .

**رأي السيد الخوئي قدس سره :**

خالف **السيد الخوئي** قدس سره ما سبق من وضع هيئة الجملة التامة والناقصة ؛ لأنه فسّر الوضع بالتعهد [١] دون الاعتبار [٢] والقرن الأكيد [٣] ، فتكون الدلالة الوضعية على رأيه تصديقية دائما ، لذلك ذهب إلى ما يلي :

---

[١] أي أن المتكلم يتعهَّد بأن لا يأتي باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى ، ولازم التعهد أن يكون اللفظ دالا على القصد لأن التعهد هو قصد المعنى عند الإتيان باللفظ ، فيكون قصد المعنى مأخوذا ضمن الوضع ، فيكون الوضع هو تعهّد من الواضع .

**١- هيئة الجملة الناقصة :**

هي موضوعة للمدلول التصديقي الأول ، فتدل على قصد المتكلم إخطار المعنى ، فيكون المدلول التصديقي الأول وهو قصد الإخطار ناشئا من الوضع .

**٢- هيئة الجملة التامة :**

هي موضوعة للمدلول التصديقي الثاني ، فتدل على قصد المتكلم الحكاية والإخبار عن المعنى في الجملة الخبرية ، وعلى قصد المتكلم الطلب وجعل الحكم أو قصد التمني أو الترجّي أو الاستفهام وغيرها في الجملة الإنشائية ، فيكون المدلول التصديقي الثاني وهو قصد الإخبار ناشئا من الوضع .

**رأي السيد الشهيد قدس سره :**

الصحيح هو رأي المشهور من أن الوضع لا يدل على المدلول التصديقي أي القصد ، بل يدل على المدلول التصوري دائما في الكلمات الإفرادية وفي الجمل ، فالجمل التامة والناقصة تدل بالوضع على النسبة دلالة تصورية ، والدلالة التصورية ناشئة من الوضع ، وأما الدلالتان التصديقيتان الأولى والثانية فهما سياقيتان ناشئتان من الظهور الحالي السياقي أي ظهور حال المتكلم ولا علاقة لهما بالدلالة الوضعية التصورية ، فإن الشخص إذا تكلم فإن ظاهر حاله أنه أَوَّلا يقصد إخطار المعنى ، وهذا هو المدلول التصديقي الأول ، وثانيا يقصد إخطار المعنى بشكل جِدِّيّ ولا يكون هازلا مثلا ، وهذا هو المدلول التصديقي الثاني .

**الجملة التامة والجملة الناقصة :**

لا شك في وجود الفرق في المعنى الموضوع له بين الجملة الناقصة مثل " المفيدُ العالِمُ " والجملة التامة مثل " المفيدُ عالِمٌ " ، ونشعر بهذا الفرق بالوجدان .

**رأي السيد الخوئي قدس سره :**

ذهب **السيد الخوئي** قدس سره إلى أن المعنى الموضوع له في الجملتين التامة والناقصة هو المدلول التصديقي وهو القصد ، وميَّز بينهما على أساس اختلاف المدلول التصديقي كما مرّ

---

(٢) أي تخصيص الواضع هذا اللفظ لهذا المعنى ، فيكون الوضع نوع اعتبار يجعله الواضع .

(٣) أي القرن المخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن ، فيكون الوضع هو القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى .

قبل قليل حيث قال بأن هيئة الجملة الناقصة موضوعة للمدلول التصديقي الأول وهو قصد الإخطار ، وهيئة الجملة التامة موضوعة للمدلول التصديقي الثاني وهو قصد الإخبار .

**وجود الفرق في المدلول التصوري بين الجملتين الناقصة والتامة :**

وأما بناء على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له في الجملتين الناقصة والتامة وأن الموضوع له فيهما هو المدلول التصوري وهو خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ ، فنحن بين أحد أمرين :

**الأمر الأول :**

عدم وجود فرق بين الجملتين الناقصة والتامة في مرحلة المدلول التصوري ، فكلتا الجملتين موضوعة لنسبة العلم للمفيد ، فلا يوجد فرق بينهما في المعنى الموضوع له وهو النسبة ، وإنما الفرق بينهما يكون في مرحلة المدلول التصديقي أي في القصد ، ففي الجملة الناقصة يوجد قصد الإخطار في ذهن السامع عن ثبوت العلم للمفيد ، وفي الجملة التامة يوجد قصد الإخبار عن ثبوت العلم للمفيد .

**الأمر الثاني :**

وجود فرق بين الجملتين الناقصة والتامة في مرحلة المدلول التصوري أي في المعنى الموضوع له.

**رأي السيد الشهيد في الأمرين :**

**بطلان الأمر الأول :**

الأمر الأول باطل لأن المدلول التصوري إذا كان واحدا وكانت النسبة التي تدل عليها الجملة التامة هي نفس النسبة التي تدل عليها الجملة الناقصة فلا بد أن تكون النتيجة هي عدم امتياز الجملة التامة على الجملة الناقصة بمدلول تصديقي ثان وهو قصد الإخبار والحكاية ، ويأتي هنا هذا التساؤل :

لماذا لا يصح أن نقصد الإخبار بالجملة الناقصة إذا كانت الجملتان تدلان على نفس المدلول التصوري ؟

إن عدم صحة قصد الإخبار بالجملة الناقصة وعدم صحة قصد الإخطار بالجملة التامة دليل على أن المعنى الموضوع له في الجملة التامة يختلف عن المعنى الموضوع له في الجملة الناقصة.

**توضيح الأمر الثاني :**

إن المدلول التصوري أي المعنى الموضوع له في هيئة الجملة – سواء الناقصة أم التامة – هو النسبة ، وهنا لا بد من افتراض نحوين من النسبة بحيث تتحقق بهما التمامية والنقصان ، فهيئة الجملة الناقصة موضوعة لنسبة ناقصة ، وهيئة الجملة التامة موضوعة لنسبة تامة .

**سؤال : أين موقع نشوء التمامية والنقصان في النسبة ؟**

**الجواب :**

إن التمامية والنقصان من شؤون النسبة في عالم الذهن لا في عالم الخارج ، ولا تكونان من شؤون عالم الخارج لأن النسبة في الخارج تكون دائما تامة لأنها تقع بين طرفين .

**مثال :**

" المفيد " و " عالم " تكون النسبة بينهما تامة إذا جعلناهما مبتدأ وخبرا وكانا مستقِلَّيْن عن بعضهما البعض ، فتصير الجملة : " المفيدُ عالِمٌ " ، وتكون النسبة ناقصة إذا لم يكونا مستقلين بحيث نجعلهما موصوفا وصفة ، فتصير الجملة " المفيدُ العالِمُ " ، وجعل " المفيد " تارة مبتدأ وتارة أخرى موصوفا أمر ذهني لا خارجي لأن حال " المفيد " في الخارج لا يتغير ، فاتصاف المفيد بالعلم في الخارج يكون بشكل واحد لا يختلف في الجملتين ، ومع كون الجملة في الذهن متكوِّنة من طرفين هما المبتدأ والخبر تصير النسبة في الذهن ظاهرة فتكون تامة ، أما مع كون الجملة في الذهن متكوّنة من شيء واحد حقيقة كالموصوف والصفة أو المضاف والمضاف إليه تكون النسبة مستترة فتكون ناقصة .

إن التمامية والنقصان في النسبة في الذهن تكونان كالتالي :

**١– النسبة التامة :**

تكون النسبة في الذهن تامة إذا كانت غير اندماجية بحيث تأتي إلى الذهن وتوجد فيه بما هي نسبة فعلا ، وهذا يتطلب أن يكون لها طرفان متغايران في الذهن إذ لا توجد نسبة بدون طرفين ، ففي مثل " المفيدُ عالمٌ " يوجد طرفان ونسبة غير اندماجية بينهما ، فكل طرف يكون مستقلا عن الطرف الآخر ، فيلاحظ الذهن الطرفين بما هما طرفان ويلاحظ أيضا النسبة بينهما، فالنسبة تكون ثابتة في الذهن ثبوتا ظاهرا ، وبذلك تكون تمامية النسبة ناشئة من لحاظ الذهن أحد الطرفين مستقلا عن الآخر بحيث لا يوجد اندماج بينهما ، وإذا وُجِد طرفان مستقلان فلا بد أن توجد نسبة ظاهرة بينهما .

**٢- النسبة الناقصة :**

تكون النسبة في الذهن ناقصة إذا كانت اندماجية بحيث يدمج الذهن أحد الطرفين بالآخر ويُكَوِّن منهما مفهوما واحدا وحصة خاصة إذ لا توجد نسبةٌ حقيقةً في عالم الذهن الظاهر ، وإنما توجد نسبة مستترة تحتاج إلى تحليل ، ففي مثل " المفيدُ العالمُ " يندمج الطرفان ويتكوَّن منهما مفهوم واحد ، وتوجد بينهما نسبة مستترة نستخرجها بواسطة تحليل الجملة ، فنفس النسبة لا تأتي إلى الذهن لأن الطرفين لوحظا كشيء واحد لا شيئين ، والنسبة تكون متفرعة على وجود شيئين ، والجملة تنحل عن طريق التحليل إلى طرفين ونسبة بينهما ، فالنسبة تكون ثابتة في الذهن ولكن ثبوتا مستترا ، وتحتاج إلى التحليل حتى نصل إليها ونستخرجها ، وبذلك يكون نقصان النسبة ناشئا من لحاظ الذهن أحد الطرفين غير مستقل عن الطرف الآخر بحيث يوجد اندماج بينهما ، وإذا وُجِد اندماج بينهما كانا كشيء واحد ، والشيء الواحد لا توجد فيه نسبة ، ولكن الذهن يحلِّله إلى طرفين ونسبة ، وهذه النسبة لا تكون ظاهرة بل مستترة .

**النتيجة :**

أ- الحروف وهيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسب اندماجية تحليلية ، فالذهن يدمج بين الطرفين ويكوِّن منهما مفهوما واحدا ، ولا توجد نسبة ظاهرة بينهما بل توجد نسبة مستترة نصل إليها عن طريق التحليل .

ب- هيئات الجمل التامة موضوعة لنسب غير اندماجية ، ويأتي الطرفان إلى الذهن بدون اندماج ، وتأتي النسبة أيضا إلى الذهن بما هي نسبة فعلا .

**الجملة الخبرية والجملة الإنشائية :**

إن الجملة التامة تنقسم إلى : الجملة الخبرية والجملة الإنشائية ، والجملة الخبرية والجملة الإنشائية تختلفان بلا شك حتى مع اتحاد لفظيهما كما في " بِعْتُ " الخبرية و" بِعْتُ " الإنشائية ، فضلا عن اختلاف لفظيهما كما في " أَعادَ " الخبرية و" أَعِدْ " الإنشائية .

**اتجاهات في تفسير الاختلاف بين " بِعْتُ " الخبرية و" بِعْتُ " الإنشائية :**

**الاتجاه الأول لصاحب الكفاية قدس سره :**

إن الجملتين متحدتان في مدلولهما الوضعي التصوري ، فكلتاهما موضوعة للنسبة بين البيع والبائع ، ولكنهما مختلفتان في المدلول التصديقي وهو القصد ، فالجملة الإنشائية يقصد بها إيجاد البيع ، والجملة الخبرية يقصد بها الإخبار عن تحقّق البيع .

**رد السيد الشهيد على الاتجاه الأول :**

مرّ في الحلقة الأولى أنه لو سلَّمنا بأن هذا الفرق يتم في مورد اتحاد اللفظ كما في " بِعْتُ " فإنه لا يتم في مورد اختلاف اللفظ كما في " أعادَ " و" أَعِدْ " لأننا نشعر بالفرق بينهما بالوجدان حتى مع قطع النظر عن القصد .

**الاتجاه الثاني :**

الاختلاف بين الجملتين ثابت في مرحلة المدلول التصوري ، ولكن الاختلاف بينهما ليس في ذات المدلول التصوري لأن ذات المدلول التصوري فيهما واحدة ، ولكن الاختلاف واقع في كيفية الدلالة على المعنى التصوري ، فكل من الجملتين موضوعة لذات المدلول التصوري وهو التمليك ، ولكن " بِعْتُ " الإنشائية موضوعة للدلالة على إيجاد التمليك ، و" بِعْتُ " الخبرية موضوعة للدلالة على الإخبار عن التمليك والحكاية والكشف عنه وإبرازه .

**إيجادية الجمل الإنشائية :**

كما ادّعي في الحروف أنها إيجادية بمعنى أنها توجِد الربط كما في " سِرْتُ مِنَ البصرة " فإنها توجِد الربط بين السير والبصرة ، كذلك يُدَّعَى في الجمل الإنشائية أنها إيجادية ، فمثل "بِعْتُ" الإنشائية توجِد التمليك .

**سؤال : هل هناك فرق بين إيجادية الحرف وإيجادية الجملة الإنشائية ؟**

**الجواب :**

نعم ، فإيجادية الحرف بمعنى كون الحرف موجِدًا للربط في مرحلة الكلام ، ويكون الموجَد حالة قائمة بنفس الكلام وهي الربط ، وإيجادية الجملة الإنشائية بمعنى كون " بِعْتُ " موجِدة للتمليك بواسطة الكلام ، ويكون الموجَد أمرا اعتباريا مسبَّبا عن الكلام وهو التمليك .

**رد السيد الشهيد على الاتجاه الثاني :**

قيل إن الجملة الإنشائية تدل على إيجاد مدلولها بواسطة اللفظ وأن جملة " بِعْتُ " تدل على إيجاد التمليك فيأتي السؤال التالي :

**ما هو المراد من التمليك الذي وضعت كلمة " بِعْتُ " الإنشائية لإيجاده ؟**

**الجواب :**

إن التمليك اعتبار تشريعي قانوني ، وهو إما أن يصدر من البائع وإما من العقلاء وإما من الشارع ، ولنناقش هذه الاحتمالات الثلاثة :

**الاحتمال الأول :**

المراد من التمليك الذي يصدر من البائع هو اعتبار البائع الملكية في قلبه بعد أن يقول "بِعْتُ" ، فالتمليك هو الاعتبار القلبي للملكية عند البائع .

**رد السيد الشهيد على الاحتمال الأول :**

لا يصح وضع كلمة " بِعْتُ " الإنشائية لإيجاد التمليك بمعنى الاعتبار القلبي للملكية عند البائع لأن التمليك بهذا المعنى يأتي في مرتبة سابقة على الكلام حيث إن البائع يبرز بالكلام الاعتبار القائم في نفسه ، فإن الألفاظ تكشف عن المعاني الموجودة في النفس ، وليس الكلام موجِدا لهذا الاعتبار القلبي في نفسه لأن الألفاظ لا توجِد المعاني في النفس ، بل العكس هو الصحيح لأن المعاني الموجودة في النفس تولِّد الألفاظ على اللسان ، فاللسان يعبِّر بواسطة الألفاظ عن المعاني المخزونة في القلب ويبرز هذه المعاني ويكشف عنها .

**الاحتمال الثاني :**

المراد من التمليك الذي يصدر من الشارع هو اعتبار الشارع الملكية بعد صدور كلمة "بِعْتُ" من البائع ، فالتمليك هو الاعتبار الشرعي للملكية .

**الاحتمال الثالث :**

المراد من التمليك الذي يصدر من العقلاء هو اعتبار العقلاء الملكية بعد صدور كلمة "بِعْتُ" من البائع ، فالتمليك هو الاعتبار العقلائي للملكية .

**رد السيد الشهيد على الاحتمالين الثاني والثالث :**

لا يصح وضع كلمة " بِعْتُ " الإنشائية لإيجاد التمليك بمعنى اعتبار الشارع الملكية أو اعتبار العقلاء الملكية لأن التمليك بهذين المعنيين يترتب على الكلام إذا اسْتُعْمِل في مدلوله التصوري وهو المعنى الموضوع له ، وكَشَفَ عن مدلوله التصديقي وهو القصد بواسطة الظهور الحالي السياقي بأن يقصد المعنى بشكل جِدِّي ، فلو أطلق الكلام بدون قصد المعنى والمدلول التصوري أو كان هازلا غير قاصد للمدلول التصديقي لم يترتب عليه الأثر ، فترتب الأثر يَنْتُجُ عن استعمال " بِعْتُ " في معناها وليس هو نفس معنى " بِعْتُ " .

**الاتجاه الثالث للسيد الشهيد :**

إن الجملتين مختلفتان في ذات المدلول التصوري حتى في حالة اتحاد لفظيهما ودلالتهما على نسبة واحدة بين البيع والبائع فضلا عن اختلاف لفظيهما ، فالجملة الخبرية موضوعة لنسبة

تامة منظورا إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء متحقِّق ومفروغ عنه ، والجملة الإنشائية موضوعة لنسبة تامة منظورا إليها بما هي نسبة يراد إيجادها وتحقيقها .

**إيجادية الجملة الإنشائية عند السيد الشهيد :**

إن إيجادية الجملة الإنشائية ليست بمعنى أن استعمالها في معناها إيجاد للمعنى باللفظ مثل إيجاد التمليك بكلمة " بِعْتُ "كما تم الرد عليه قبل قليل ، بل بمعنى أن النسبة المبْرَزَة بالجملة الإنشائية هي نسبة منظور إليها بما هي في طريق الإنجاز والإيجاد والتحقّق لا بما هي ناجزة ومتحقِّقة ، فتكون كلمة " بِعْتُ " الإنشائية إيجادية بمعنى أنها نسبة بين البيع والبائع يراد إيجادها وتحقيقها .

**ثمرة البحث : هل المعنى الحرفي يقبل الإطلاق والتقييد أم لا ؟**

**قد يقال :**

إن من ثمرات هذا البحث أن المعنى الحرفي بالمعنى الأصولي -أي الشامل للحروف والهيئات- غير قابل للإطلاق والتقييد ، فلا يمكن تقييده بقرينة خاصة ولا إثبات إطلاقه بقرينة الحكمة العامة بناء على أنه موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص ، وهذا يعني أن المعنى الحرفي خاص وجزئي حقيقي والمعلوم أن التقييد والإطلاق من شؤون المفهوم العام الكلي القابل للتحصيص بحصص مختلفة .

**النتيجة :**

يترتب على ما سبق أن القيد إذا كان راجعا في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئة التي هي معنى حرفي فلا بد من تأويل هذا القيد بإرجاعه إلى مفاد المادة لأن تقييد المعنى الحرفي مستحيل ، كما في الجملة الشرطية فإن ظاهرها كون الشرط قيدا لمدلول هيئة الجزاء والحكم لا لمدلول مادة الجزاء ومتعلق الحكم .

**مثال ١ :**

الجملة الشرطية : " إن زالت الشمس فصَلِّ " ظاهرها بالظهور الأولي العرفي أن الشرط -أي الزوال- قيد لمدلول هيئة الأمر في الجزاء - أي وجوب الصلاة - الملحوظ بنحو المعنى الحرفي أي النسبة الوجوبية وليس قيدا لمدلول مادة الأمر وهو الصلاة ، وحيث إن هيئة الجزاء موضوعة لمعنى حرفي وهو جزئي فيستحيل تقييده ، فلا بد من تأويل الظهور المذكور ، لذلك لا بد من

إرجاع الشرط إلى مادة الأمر ومتعلَّق الوجوب أي الواجب وهو الصلاة ولا يرجع إلى الوجوب نفسه ، فنرجع القيد إلى المادة لا الهيئة ، فيكون المعنى : الصلاة المقيَّدة بالزوال واجبة ، وليس المعنى : وجوب الصلاة مقيَّد بالزوال ، والثمرة المترتبة على قيد الوجوب وقيد الواجب هي أن قيد الوجوب إذا انتفى ينتفي الوجوب ، وأما قيد الواجب إذا انتفى فلا ينتفي الوجوب ، لذلك يكون وجوب الصلاة مطلقا غير مقيَّد وفعليا قبل الزوال أيضا ، ومتعلَّق الوجوب أي الواجب يكون مقيَّدا بالزوال ومعلَّقا عليه على نحو " الواجب المعلَّق " –الذي تقدم في الحلقة السابقة– حيث يكون الوجوب فيه فعليا والواجب معلَّقا ، فيجب على المكلف صلاة الظهر من الآن إلى آخر عمره لأن الوجوب ليس مشروطا بالزوال ، ولكن الواجب وهو صلاة الظهر مشروط بالزوال .

**مثال ٢ :**

الجملة الشرطية " إذا جاءك زيد فأَكْرِمْهُ " ظاهرها أن القيد يرجع إلى مدلول هيئة الأمر وهو الوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفي أي النسبة الوجوبية ، ولا يرجع إلى مدلول مادة الأمر وهو الإكرام ، فيكون الوجوب مشروطا ، وهذا مستحيل لأن المعنى الحرفي غير قابل للإطلاق والتقييد ، لذلك لا بد من إرجاع الشرط إلى مادة الأمر ومتعلق الوجوب وهو الواجب لا إلى الوجوب نفسه ، فيكون الوجوب مطلقا غير مقيَّد ، ولكن متعلّق الوجوب يكون مقيَّدا بزمان المجيء على نحو الواجب المعلَّق ، فيكون المعنى : الإكرام مقيَّد بالمجيء ، وليس المعنى : وجوب الإكرام مقيَّد بالمجيء ، لذلك فإن الوجوب يحصل قبل المجيء أيضا لأنه ليس مقيَّدا به ، ولكن الواجب يحصل عند المجيء لأنه مقيَّد به .

**أمثلة لبيان الواجب المعلَّق :**

مثال الواجب المعلَّق في الحج أن وجوب الحج يكون عند الاستطاعة حتى لو حصلت قبل ذي الحجة مع أن الواجب يكون في ذي الحجة ، ومثاله في شهر رمضان أنه يجب الاغتسال قبل دخول الفجر مع أن الواجب يحصل مع دخول الفجر ، ومثاله في الصلاة إذا كان لديك ماء فبناء على القول بالواجب المعلَّق لا تجوز إراقته قبل الزوال لأن الوجوب فعلي قبل الزوال أيضا ، وأما إذا قلنا بأن الزوال قيد للوجوب فتجوز إراقة الماء قبل الزوال والتيمم بعد الزوال لأن الوجوب لا يكون فعليا إلا بعد الزوال .

**رأي السيد الشهيد :**

الصحيح أن كون المعنى الحرفي خاصا وجزئيا لا يقصد به الجزئي بالمعنى المنطقي أي " ما لا يقبل الصدق على كثيرين " لكي يستحيل فيه الإطلاق والتقييد ، بل هو قابل لهما تبعا لقابلية طرفيه ، وإنما هو جزئي بلحاظ خصوصية طرفيه بمعنى أن كل نسبة مرهونة بطرفيها ولا يمكن الحفاظ على نفس النسبة مع تغيير طرفيها ، فالنسبة في الجملة الأولى تختلف عن النسبة في الجملة الثانية ، وتختلف النسبتان عن النسبة في الجملة الثالثة ، وتختلف النسب الثلاث عن النسبة في الجملة الرابعة وهكذا ، فالنسبة في قولنا " النار في الموقد " متقوِّمة بالنار والموقد ، وهي تختلف عن النسبة في قولنا " الكتاب في الحقيبة " حيث إنها متقوِّمة بالكتاب والحقيبة .

## الأمر أو أدوات الطلب

**أقسام الدال على الطلب :**

**١- الدال على الطلب بلا عناية :**

يدل على الطلب مباشرة وبلا حاجة إلى إعمال عناية لأنه موضوع للدلالة على الطلب ، وله قسمان هما :

**أ- مادة الأمر :**

الكلمة التي فيها مادة الأمر هي ما تكون مشتملة على الحروف الثلاثة ( أ - م - ر ) وتدل على الأمر .

**مثال :**

آمُرُكَ بالصلاة ، أو أنت مأمورٌ بالصلاة .

**ب- صيغة الأمر :**

الكلمة التي فيها صيغة الأمر هي ما تكون مشتملة على وزن من الأوزان التي وضعت في اللغة العربية للدلالة على الأمر مثل وزن " افْعَلْ " .

**مثال :**

صَلِّ ، صُمْ ، خَمِّسْ مالك .

**٢- الدال على الطلب بعناية :**

لا يدل على الطلب مباشرة بل يحتاج إلى إعمال عناية خاصة لأنه ليس موضوعا للدلالة على الطلب ، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والإنشاء ، فالجملة الخبرية موضوعة للإخبار لا للطلب ، ولكنها تدل على الطلب بإعمال عناية ، كما إذا ورد في رواية عن المعصوم عليه السلام جملة خبرية ، فإن هذه الجملة تدل على الإخبار وهو ما يحتمل الصدق والكذب ، ولكن المعصوم عليه السلام لا يريد منها الإخبار ، بل يريد منها الطلب والإنشاء وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب ، ولكي تدل على الطلب والإنشاء فإنها تحتاج إلى إعمال عناية خاصة ، فما يحتمل الصدق والكذب نريد أن نفهم منه ما لا يحتمل الصدق والكذب ، وهذا بحاجة إلى عناية .

**مثال :**

عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شيء . قال : **يغتسل ويعيد الصلاة** إلا أن يكون بال قبل أن يغتسل فإنه لا يعيد غسله [١] .

وعن ابن مسكان قال : بعثت بمسألة إلى أبي عبدالله عليه السلام مع إبراهيم بن ميمون قلت : تسأله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ويذكر بعد ذلك أنه لم يغسلها . قال : **يغسلها ويعيد صلاته** [٢] .

وعن عبيد بن زرارة قال : سألت **أبا عبدالله** عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبِّر حتى افتتح الصلاة . قال : **يعيد الصلاة** [٣] .

هذه الجمل الخبرية الثلاث وهي "يغتسل ويعيد الصلاة" و"يغسلها ويعيد صلاته" و"يعيد الصلاة" لا يريد منها المعصوم عليه السلام الإخبار بل يريد منها الطلب والإنشاء أي " اغْتَسِلْ وأَعِدِ الصلاةَ " و " اغْسِلْها وأَعِدِ الصلاةَ " و " أَعِدِ الصلاةَ " ، ولكي تدل على الطلب والإنشاء تحتاج إلى إعمال عناية خاصة ، وسيأتي توضيح هذه العناية من السيد الشهيد فيما بعد إن شاء الله تعالى .

---

[١] الوسائل ج ١ ص ٥١٨ باب ٣٦ ح ٦ .

[٢] المصدر السابق ج ٢ ص ١٠٦٤ باب ٤٢ ح ٤ .

[٣] المصدر السابق ج ٤ ص ٧١٦ باب ٢ ح ٣ .

## القسم الأول

## ما يدل على الطلب بلا عناية

**معنى الطلب لغة :**

السعي نحو المقصود ، فمن يفقد شيئا فإنه يحاول أن يجده ويسعى للحصول عليه ليأخذه ، وهذا السعي يسمى طلبا .

**أنواع الطلب :**

**١- الطلب التكويني :**

هو السعي المباشر من قِبَلِ نفس الشخص نحو المقصود والغرض دون تخلّل إرادة أجنبي بين الشخص وبين المقصود ، كتحرك العطشان نحو الماء ، فإن العطشان يتحرك بنفسه إلى تحصيل الماء ولا توجد إرادة أجنبي بين العطشان وبين مقصوده لتحصيل الماء .

**٢- الطلب التشريعي :**

هو السعي بتكليف الغير وتحريكه نحو مقصود الآمر ، كسعي العبد إلى أداء عمل معيَّن بتكليف وتحريك سيّده ومولاه .

**سؤال : هل مادة الأمر وصيغة الأمر تدلان على الطلب ؟**

**الجواب :**

نعم تدلان على الطلب كما في الشرح التالي :

**١- مادة الأمر :**

تدل بمفهومها الاسمي مباشرة دون توسيط أي واسطة على الطلب ولكن على طلب خاص هو خصوص الطلب التشريعي من العالي إلى الداني إما حقيقة وإما ادعاءً على نحو المجاز العقلي عند السكاكي كاعتبار الرجل الشجاع فردا من أفراد الأسد ، نعم من المساوي إلى المساوي ومن الداني إلى العالي يسمى طلبا ولكن لا يسمى أمرا ، فالأول يسمى التماسا والثاني يسمى دعاءً ، وأما الطلب التكويني فليس مدلولا لمادة الأمر .

**٢- صيغة الأمر :**

تدل على الطلب من جهتين :

أ- صيغة الأمر تدل على الطلب بشكل غير مباشر بتوسيط واسطة لأن مفاد صيغة الأمر هو النسبة الإرسالية أي النسبة بين المرسَل والمرسَل إليه كما في " صَلِّ " فإن هيئتها تدل على النسبة بين المكلف والصلاة ، وينتزع الذهن من الإرسال بمفهومه الحرفي مفهوم الطلب التشريعي من العالي إلى الداني لأن الإرسال سعي نحو المقصود من قِبَلِ المرْسِل فتنشأ نسبة بين الطالب والمطلوب ويكون الطلب مدلولا التزاميا للإرسال ، فتكون هيئة الأمر - تبعا لدلالة الهيئة تصورا ووضعا على منشأ الانتزاع وهو النسبة الإرسالية - دالة على الطلب بالدلالة الوضعية التصورية لأن الدال على منشأ الانتزاع دال على العنوان الانتزاعي .

ب- صيغة الأمر نفسها بلحاظ صدورها من قِبَلِ المولى بداعي تحصيل المقصود تكون مصداقا حقيقيا لمفهوم الطلب الذي هو السعي نحو المقصود لأن المولى يسعى أيضا نحو مقصوده .

**سؤال : هل الأمر- مادة وهيئة - يدل على مطلق الطلب أو على خصوص الطلب الوجوبي ؟ وما هو الدليل على ذلك ؟**

**الجواب :**

اتفق المحصّلون من الأصوليين تقريبا على أن الأمر - مادة وهيئة - يدل على خصوص الطلب الوجوبي لا على مطلق الطلب بحكم التبادر وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر - مادة أو هيئة - طلبا على نحو الوجوب ، ولكن اختلفوا في تفسير منشأ هذه الدلالة وسبب هذا التبادر :

**هل هو الوضع أو العقل أو الإطلاق بقرينة الحكمة ؟**

**الأقوال في تفسير منشأ دلالة الأمر على الوجوب :**

**القول الأول : منشأ دلالة الأمر على الوجوب هو الوضع :**

مادة الأمر موضوعة للدلالة على الطلب الوجوبي ، وصيغة الأمر موضوعة للدلالة على النسبة الإرسالية الوجوبية ، والدليل على ذلك هو التبادر مع إبطال الأقوال الأخرى .

**القول الثاني للمحقق النائيني قدس سره : منشأ دلالة الأمر على الوجوب هو حكم العقل:**

نعم إن الأمر يدل على الوجوب ولكن الوجوب ليس مدلولا للفظ ، بل مدلول اللفظ هو مطلق الطلب على نحو المعنى الاسمي أو الحرفي بدليل التبادر ، وكل طلب من المولى إذا لم يقترن

بالترخيص في المخالفة فإن العقل يحكم بوجوب امتثاله ، وبهذا اللحاظ يتّصف بالوجوب ، فيكون الوجوب حكما عقليا وليس مدلولا وضعيا ، وأما إذا اقترن بالترخيص في المخالفة فإن العقل لا يحكم بوجوب موافقته ، وبهذا اللحاظ يتّصف بالاستحباب .

**رد السيد الشهيد على القول الثاني :**

**الرد الأول :**

إن ( الطلب + عدم الترخيص في الترك ) لا يكفي لأن يكون موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال ولا يكون سببا لهذا الحكم ، فقد يصدر الطلب غير مقترن بالترخيص ومع ذلك لا يحكم العقل بالوجوب ، كأن يطّلع المكلف بدون صدور ترخيص من المولى على أن الطلب نشأ من ملاك ضعيف غير لزومي فهنا لا يحكم العقل بلزوم الامتثال ، إذن فالوجوب العقلي موضوعه شدة وقوة ملاك الطلب ، وهذه المرتبة من الملاك لا كاشف عنها إلا الدليل اللفظي ، وإذا كشف عنها يتنقّح موضوع الوجوب العقلي ، فإن العرف يفهم من أمر المولى أن الملاك شديد وإذا فهم أن الملاك شديد حكم العقل بالوجوب .

**بعبارة أخرى :**

إن حكم العقل بلزوم الامتثال ليس دائرا مدار ورود الترخيص وعدم وروده ، فقد لا يرد ترخيص ولكن مع هذا لا يحكم العقل بوجوب الامتثال لأن صدور الطلب من دون ترخيص ليس هو سبب حكم العقل بالوجوب ، وإنما حكم العقل بالوجوب يدور مدار شدة الملاك وعدمها ، وشدة الملاك وعدم شدتها تعرف من نفس لفظ الأمر ، فقد يدل اللفظ على الاستحباب حتى مع عدم ورود الترخيص ، فلفظ الأمر له المدخلية الكاملة في استفادة الوجوب إذا فهم منه شدة الملاك ، وليس ( الطلب + عدم الترخيص في الترك ) هو سبب حكم العقل بالوجوب .

**الرد الثاني :**

إذا بنينا على أن اللفظ بنفسه يدل وضعا ـ مادة أو هيئة ـ على الوجوب وورد دليل عام أو مطلق يدل على الترخيص مثل عدم وجوب الدعاء مطلقا ، وورد أمر بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فالعرف والأصوليون بما فيهم **المحقق النائيني** قدس سره يقولون بالتخصيص أو التقييد فيلتزمون بالوجوب ويخصِّصون الدليل الأول العام بالدليل الثاني الخاص أو يقيِّدون الدليل الأول المطلق بالدليل الثاني المقيِّد فتكون النتيجة أنه " لا يجب الدعاء إلا عند رؤية الهلال " فيجب

الدعاء عند رؤية الهلال ، وأما بناء على **القول الثاني** فلا يقال بالتخصيص أو التقييد ولا يحكم العقل بـ " وجوب الدعاء عند رؤية الهلال " بسبب ورود الترخيص في الدليل الأول العام أو المطلق وبذلك تنتفي الدلالة على الوجوب ، ولا يوجد تعارض – ولو بنحو غير مستقر – بين الأمر والعام مثلا حتى نقول بتقديم الأمر لأنه أخص حيث إن الأمر لا يدل على الوجوب بسبب ورود الترخيص ، فلازم **القول الثاني** أن يبنى على عدم الوجوب فيما إذا اقترن بالأمر عام أو مطلق يدل على الإباحة والترخيص في عنوان يشمل بعمومه أو بإطلاقه مورد الأمر ، فيكون الدليل العام رافعا لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لأن الدليل العام ترخيص وارد من الشارع ، وحكم العقل بالوجوب معلَّق على عدم ورود الترخيص من المولى ، وقد ورد الترخيص، وتكون نتيجة **القول الثاني** منافية للارتكاز العرفي وبناء الفقهاء بما فيهم **المحقق النائيني** قدس سره على التخصيص أو التقييد في مثل هذه الحالة .

**الرد الثالث :**

قيل إن العقل يحكم بلزوم الامتثال معلَّقا على عدم ورود الترخيص من الشارع فيرد السؤال التالي :

**ما معنى عدم ورود الترخيص في الترك ؟**

**الجواب :**

توجد في معنى عدم ورود الترخيص ثلاثة احتمالات :

**الاحتمال الأول :**

أن يراد عدم ورود الترخيص على نحو القرينة المتصلة ، فيحكم العقل بلزوم الامتثال إذا لم يرد ترخيص متصل ، وإذا ورد ترخيص متصل فإن العقل لا يحكم بوجوب الامتثال .

**رد الاحتمال الأول :**

معنى ذلك أنه إذا صدر أمر ولم يتصل به ترخيص تحقق موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، وهذا لازمه أنه إذا ورد بعد ذلك ترخيص على نحو القرينة المنفصلة فإنه يكون منافيا لحكم العقل بالوجوب فيرفضه العقل ويمتنع الترخيص ولا يفيد الاستحباب بل يقدَّم عليه حكم العقل بالوجوب ، وهذا باطل لأن الفقهاء بما فيهم **المحقق النائيني** قدس سره يقدِّمون الترخيص ولو كان على نحو القرينة المنفصلة ويقولون بالاستحباب وعدم الوجوب .

**الاحتمال الثاني :**

أن يراد عدم صدور الترخيص واقعا مطلقا سواء كان على نحو القرينة المتصلة أم المنفصلة، فإذا لم يصدر الترخيص واقعا سواء على نحو متصل أم منفصل فإن العقل يحكم بالوجوب ، وإذا صدر ترخيص متصل أو منفصل فإن العقل لا يحكم بالوجوب .

**رد الاحتمال الثاني :**

هذا لازمه أن العقل لا يحكم بالوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل واحتمال صدوره لأنه من الممكن أن يكون قد صدر الترخيص ولكنه لم يصلنا ، ولا يحكم بالوجوب لأن الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال وهو معلَّق – بحسب الفرض – على عدم صدور الترخيص ولو منفصلا ، ومع الشك في الصدور يشك في الوجوب ، وهذا باطل لأن الفقهاء ومنهم **المحقق النائيني** قدس سره في حالة الشك بصدور الترخيص المنفصل يحكمون بالوجوب .

**الاحتمال الثالث :**

أن يراد عدم علم المكلف بالترخيص وعدم يقينه به وعدم إحرازه له وعدم وصول المكلف إليه ، فلو صدر الطلب ولم يعلم المكلف بالترخيص فالعقل يحكم بالوجوب ، وهنا إذا احتمل المكلف صدور الترخيص فإنه يصدق عليه أنه لا يعلم بالترخيص ، ومع عدم علمه بالترخيص يحكم العقل بالوجوب .

**رد الاحتمال الثالث :**

هذا الاحتمال خارج عن محل الكلام لأن محل البحث هو في الوجوب الواقعي في عالم الثبوت ومحاولة معرفة النكتة في تبادر الوجوب الواقعي من الأمر هل هي الوضع أو العقل أو غيرهما ، والوجوب الواقعي يشترك فيه العالم والجاهل ، وليس محل البحث هو في المنجزية ، ومن الواضح أن الوجوب الواقعي لا يدور مدار العلم وعدم العلم ، وإنما الذي يدور مدار العلم وعدمه هو المنجزية لأنها تعني تنجّز الوجوب عقلا عند عدم العلم بالترخيص ، وعدم تنجّزه عند العلم بالترخيص ، فالمنجزية تعني تنجّز الحكم عقلا ولا تعني وجوب الحكم عقلا ، وهنا عند الشك في الترخيص يتنجّز الوجوب وإن لم يكن واجبا واقعا ، فكلامنا ليس في تنجز الوجوب بل في منشأ إدراكنا للوجوب .

**النتيجة :**

بطلان الاحتمالات الثلاثة لازمه بطلان **القول الثاني** .

**القول الثالث : منشأ دلالة الأمر على الوجوب هو الإطلاق بقرينة الحكمة :**

يمكن بيان ذلك بأحد الوجوه الثلاثة التالية :

**الوجه الأول للمحقق العراقي قدس سره :**

إن الأمر يدل على ذات الإرادة ، وهي شديدة في الواجبات ، وضعيفة في المستحبات ، وبما أن شدة الشيء هي ذات الشيء بخلاف ضعف الشيء فإنه ليس ذات الشيء فتتعيّن بالإطلاق وقرينة الحكمة الإرادة الشديدة لأنها بحدّها – وحدّها هو الشدة – لا تزيد على ذات الإرادة بشيء ، فلا يحتاج حدّها إلى بيان زائد على بيان المحدود والمحدود هو ذات الإرادة ، بينما تزيد الإرادة الضعيفة بحدّها – وحدّها هو الضعف – على حقيقة الإرادة لأن الإرادة الضعيفة هي ( الإرادة + الترخيص في الترك ) ، فلو كانت الإرادة الضعيفة هي المقصودة بالأمر لكان اللازم نصب القرينة على حدّها الزائد لأن الأمر لا يدل إلا على ذات الإرادة ، والترخيص في الترك بحاجة إلى قرينة .

**ملاحظة :**

إن قرينة الحكمة هي ظهور عرفي سياقي يستفاد من حال المتكلم وتعني أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه ، فإذا أراد قيدا فلا بد أن يذكر هذا القيد ، وإذا لم يذكر القيد فهو لا يريد القيد ، وعدم ذكر القيد معناه أنه يريد الإطلاق لأن الإطلاق معناه عدم ذكر القيد ، ومثاله قول المولى : " أَكْرِمِ العالم " ، فإنه إذا أراد قيد " العادل " لذكره ، وطالما أنه لم يذكره فمعنى ذلك أنه لا يريده ، فهو يريد العالم مطلقا غير مقيَّد بأي قيد .

**نتيجة الوجه الأول :**

الأمر يدل على الإرادة الشديدة وهي الوجوب عن طريق الإطلاق وقرينة الحكمة ، فالوجوب لا يحتاج إلى ذكر قيد ، ولكن الاستحباب يحتاج إلى ذكر القيد ، والقيد هو الترخيص في الترك .

**رد السيد الشهيد على الوجه الأول :**

إن مقدمات الحكمة أمر عرفي ، والعرف لايطبّقها في الأمور الفلسفية العقلية الدقيقة ، واختلاف حال الحدّين – حدّ الوجوب والإرادة الشديدة وحدّ الاستحباب والإرادة الضعيفة –

أمر عقلي بالغ الدقة وليس أمرا عرفيا حيث إن العرف لا يتصور أن الضعف في الإرادة يحتاج إلى ذكر قيد له ، والقيد هنا أمر عقلي فلا يكون مقيِّدا للإطلاق العرفي ، والمطلوب في تقييد الإطلاق العرفي هو القيد العرفي ، فهنا كما أن الوجوب يحتاج إلى بيان كذلك الاستحباب يحتاج إلى بيان ، بل قد يقال إن العرف يقول إن الوجوب بحاجة إلى أمر زائد .

**الوجه الثاني :**

الوجه الثاني مركّب من مقدمتين :

**المقدمة الأولى :**

إن حقيقة الوجوب ليست مجرد طلب الفعل لأن طلب الفعل ثابت في المستحبات أيضا ، فلا بد من فرض شيء زائد على الطلب به يكون الطلب وجوبا ، ويوجد احتمالان في هذا الشيء الزائد :

**أ- أن يكون الشيء الزائد هو النهي :**

فيكون الوجوب مركبا من ( طلب الفعل + النهي عن الترك ) ، وهذا الاحتمال باطل لأن النهي عن شيء ثابت في المكروهات أيضا ، وهو النهي عن الفعل ، فيكون النهي شاملا للوجوب والكراهة ، وبذلك يكون الوجوب مركبا من شيء شامل لضدين هما الوجوب والكراهة ، وهو باطل .

**ب- أن يكون الشيء الزائد هو عدم الترخيص في الترك :**

فيكون الوجوب مركبا من ( طلب الفعل + عدم الترخيص في الترك ) ، وهما أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي ، وهذا الأمر العدمي هو الذي يميّز الوجوب عن المستحب والمكروه ، وكذلك في الحرمة يوجد قيد هو أمر عدمي وهو عدم الترخيص في الفعل ، وأما الاستحباب فهو مركب من أمرين وجوديين هما ( طلب الفعل + الترخيص في الترك ) ، وهذا الاحتمال صحيح .

**المقدمة الثانية :**

إذا كان في الكلام حيثية مشتركة وجزء مشترك - كطلب الفعل - تعيّن بالإطلاق الحمل على المتميّز بأمر عدمي على المتميّز بأمر وجودي لأن الأمر العدمي أسهل مؤونة من الأمر الوجودي ، فلو أراد المتكلم الاستحباب لذكر الأمر الوجودي في الكلام لأن ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه ، وطالما أنه لم يذكره فهو لا يريده ، وإذا أراد الوجوب فلا يحتاج

إلى ذكر الأمر العدمي في الكلام لأن الأمر العدمي لا يزيد بشيء على الحيثية المشتركة والجزء المشترك الذي يفي به الكلام ، لذلك إذا ذكر الجزء المشترك فإننا نفهم أنه يريد المطلق من كلامه لأن الأمر العدمي ليس شيئا حتى يحتاج إلى بيان وذكر في الكلام ، والإطلاق هو عدم لحاظ القيد فلا يحتاج إلى ذكره ، وليس هو لحاظ عدم القيد حتى يحتاج إلى ذكره في الكلام ، ففي مثل الأمر " صَلِّ " الذي يدل على حيثية مشتركة هي طلب الفعل إذا دار بين أن يكون المقصود منها الطلب الوجوبي الذي يشتمل على مائز عدمي وبين أن يكون المقصود منها الطلب الاستحبابي الذي يشتمل على مائز وجودي فإنه يحمل على الطلب الوجوبي بالإطلاق لأن المائز العدمي لا يحتاج إلى ذكر وليس شيئا زائدا على الحيثية المشتركة التي هي أصل طلب الفعل ، أما المائز الوجودي فيحتاج إلى ذكر ، وطالما أنه لم يذكر في الكلام فإن الأمر لا يحمل على الاستحباب بل يحمل على الوجوب .

**نتيجة الوجه الثاني :**

الأمر يحمل على الوجوب بالإطلاق .

**رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :**

المنع من إطلاق المقدمة الثانية فهي لا تجري دائما بل تجري على نحو الموجبة الجزئية لأن بعض الأمور العدمية قد تلحظ أمرا زائدا عرفا وتحتاج إلى بيان وذكر في الكلام لأنها أهم في نظر العرف من الأمر الوجودي ، وفي المقام يرى العرف عدم الترخيص شيئا زائدا على طلب الفعل ويحتاج إلى بيان وذكر ، فالعرف يرى أن مفهوم الوجوب مركب من جزئين هما ( طلب الفعل + عدم الترخيص في الترك ) وأن مفهوم الاستحباب مركب من جزئين هما ( طلب الفعل + الترخيص في الترك ) ، ولو كان العرف يرى أن الوجوب ليس مركبا من جزئين لكان يكتفي في تعريف الوجوب بأنه طلب الفعل .

ولأن العرف يرى عدم الترخيص شيئا زائدا على طلب الفعل لذلك فإنه لا يرى النسبة بين الوجوب والاستحباب نسبة الأقل والأكثر – كنسبة الحيوان إلى الإنسان الذي يتركب من الحيوان والناطقية – لأن الوجوب يكون متكونا من جزء واحد والاستحباب متكونا من جزئين، بل يرى النسبة بينهما النسبة بين مفهومين متباينين ويرى كلا منهما متركبا من جزئين .

**النتيجة :**

لا موجب لتعيين الوجوب أو الاستحباب بالإطلاق بعد فرض التباين ، بل تعيين أحدهما على الآخر يحتاج إلى ذكر قرينة في الكلام .

**الوجه الثالث :**

إن صيغة الأمر تدل على النسبة الإرسالية والنسبة الدفعية ، والإرسال والدفع مساوق تصورا لسدّ جميع أبواب المخالفة وعدم التحرك والاندفاع والامتثال مثل الكسل أو المصلحة الشخصية أو الاستهانة بأمر المولى أو الترخيص من المولى في الترك ، ومقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الجدي أن الحكم المبْرَز بصيغة الأمر سنخ حكم يشتمل على سدّ جميع أبواب المخالفة وعدم التحرك ، وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة ، وعدم الترخيص في المخالفة يتناسب مع الحكم الإلزامي وهو الوجوب لأن باب المخالفة يكون مسدودا فيه بخلاف الاستحباب فإن باب المخالفة ليس مسدودا فيه .

**نتيجة الوجه الثالث :**

تتعيّن دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق ، فالمولى لم يذكر القيد وهو الترخيص في المخالفة، فمعنى ذلك أنه لا يريد قيد الترخيص ، وبالتالي يطلب الفعل مع عدم الترخيص في المخالفة وهو الوجوب .

**رأي السيد الشهيد :**

الوجه الثالث أوجه من الوجهين الأول والثاني ، فإن تم الوجه الثالث فالقول الثالث هو الصحيح وهو أن الأمر يدل على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة ، وإن لم يتم الوجه الثالث فالقول الأول هو الصحيح وهو أن الأمر يدل على الوجوب بالوضع .

**ثمرة الأقوال الثلاثة :**

اتفقت الأقوال الثلاثة السابقة على دلالة الأمر على الوجوب واختلفت في منشأ هذه الدلالة بأنه بالوضع أو حكم العقل أو الإطلاق بقرينة الحكمة ، وكذلك تترتب عليها ثمار وفوارق عملية عديدة ومختلفة ، نذكر منها ثمرتين هما :

**الثمرة الأولى : إذا استعمل الأمر في الاستحباب :**

**مثال :**

اغْتَسِلْ ليوم الجمعة .

**على القول الأول :**

يكون استعمال الأمر في الاستحباب استعمالا مجازيا لأن الأمر موضوع للوجوب واستعمل اللفظ في غير ما وُضِعَ له وهو الاستحباب فيكون الاستعمال استعمالا مجازيا .

**على القول الثاني :**

يكون استعمال الأمر في الاستحباب استعمالا حقيقيا لأن الأمر موضوع لأصل الطلب ، ولا يوجد هنا تصرف في مدلول اللفظ أصلا حيث لم يخالف الدلالة الوضعية ، فالوجوب ليس مستفادا من اللفظ ، بل يستفاد الوجوب من حكم العقل ، وهنا لا يحكم العقل بالوجوب بل يحكم بالاستحباب لاقتران الأمر بالترخيص في الترك .

**على القول الثالث :**

يكون استعمال الأمر في الاستحباب استعمالا حقيقيا لأن الأمر موضوع لأصل الطلب ، ويستفاد الوجوب من الإطلاق وعدم القرينة ، ومع القرينة يستفاد الاستحباب ، وهنا لا يدل الأمر على الوجوب بسبب تقييد الإطلاق ووجود قيد الترخيص في الترك ، فأقصى ما يلزم هنا تقييد الإطلاق لا استعمال الأمر في غير معناه وهو الطلب ، وتقييد الإطلاق – مثل اعْتِقْ رقبة مؤمنة – لا يلزم منه المجازية لأن إرادة المقيَّد تحصل بدال آخر – مثل كلمة " مؤمنة " – لا باستعمال المطلق في غير معناه ، فالرقبة استعملت في طبيعي الرقبة ، واستفيد التقييد من كلمة " مؤمنة " .

**الثمرة الثانية : إذا وردت أوامر متعددة في سياق واحد وعُلِمَ أن أكثرها أوامر استحبابية :**

**مثال :**

" اغْتَسِلْ ليوم الجمعة وصَلِّ صلاة الليل وادْعُ عند رؤية الهلال " ، من المعلوم بأدلة أخرى أن غسل يوم الجمعة وصلاة الليل مستحبان ، فهل يكون الدعاء عند رؤية الهلال مستحبا أيضا بقرينة وحدة السياق أو يمكن أن يكون واجبا ولا نأخذ بوحدة السياق ؟

**على القول الأول :**

يمكن التمسك بوحدة السياق فيختل ظهور الباقي في الوجوب لأنه خلاف ظهور وحدة السياق في إرادة المعنى الواحد من الجميع وهو المجاز ، فمع وحدة السياق لا يمكن تغاير مدلولات تلك الأوامر بأن تدل تارة على المعنى الحقيقي وتارة أخرى على المعنى المجازي ، فلا يمكن التفكيك هنا بين الأوامر بقرينة وحدة السياق .

**على القول الثاني :**

لا يمكن التمسك بوحدة السياق فلا يختل ظهور الباقي في الوجوب بل يكون ثابتا في الباقي لأن الوجوب لم يقترن بالترخيص ، ولا تنثلم وحدة المعنى في الجميع لعدم كون الوجوب دخيلا في مدلول اللفظ لأن الأمر يدل في الجميع على أصل الطلب ، فإن لم يقترن بالترخيص حكم العقل بالوجوب ، وإن اقترن بالترخيص حكم العقل بالاستحباب ، فالتفكيك بين الأوامر ممكن لأن التفكيك واقع في حكم العقل لا في المعنى المستعمل فيه ، والجمل الثلاث استعملت في معنى واحد هو الطلب ، وكان التفكيك في حكم العقل ، فالجملة الأولى والثانية اقترنتا بالترخيص فحكم العقل فيهما بالاستحباب ، والجملة الثالثة لم تقترن بالترخيص فحكم العقل فيها بالوجوب .

**على القول الثالث :**

لا يمكن التمسك بوحدة السياق فلا يختل ظهور الباقي في الوجوب بل يكون ثابتا في الباقي لأن الوجوب يستفاد من الإطلاق والاستحباب يستفاد من التقييد ، فالتفكيك بين الأوامر ممكن لأن التفكيك بينها بالوجوب والاستحباب لا يعني تغاير مدلولاتها بل كلها استعملت في معنى واحد هو أصل الطلب ، ولكن المراد الجدي في بعضها مطلق كما في الجملة الثالثة ، وفي بعضها مقيَّد بدال آخر خارجي كما في الجملة الأولى والثانية .

**الأوامر الإرشادية :**

**سؤال : ما هو الفرق بين الأمر المولوي والأمر الإرشادي ؟**

**الجواب :**

الأمر المولوي أو التكليفي هو الأمر الذي يترتب على مخالفته استحقاق العقوبة مثل صَلِّ وصُمْ ، والأمر الإرشادي هو الأمر الذي لا يترتب على مخالفته استحقاق العقوبة .

**سؤال : ما هو الأصل في دلالة الأمر ؟**

**الجواب :**

إن الأصل ومقتضى الظهور أن الأمر يدل على الأمر المولوي التكليفي والطلب الوجوبي ، ولكنه يستعمل أحيانا للإرشاد ، ولكن في حالة الشك في أن الأمر مولوي أو إرشادي نحمله على المولوي لأنه هو الأصل .

**مثال ١ :**

وهو مثال شرعي ، فالأمر في " اسْتَقْبِلِ القبلة بذبيحتك " مدلوله التصوري هو النسبة الإرسالية ، ولكن مفاده ومدلوله التصديقي الجدي ليس وجوب استقبال القبلة بالذبيحة حتى يكون مولويا لأنه لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لا يكون آثما ولا يستحق العقاب ، وإنما تحرم عليه الذبيحة ، فمفاد الأمر هو الإرشاد إلى شرطية الاستقبال في التذكية ، والإرشاد هنا إرشاد إلى حكم شرعي وضعي .

**مثال ٢ :**

وهو مثال شرعي أيضا ، فالأمر في " اغْسِلْ ثوبك من البول " مدلوله التصوري هو النسبة الإرسالية ، ولكن مفاده ومدلوله التصديقي الجدي ليس وجوب غسل الثوب لأنه لو لم يغسل ثوبه من البول لا يكون آثما مستحقا للعقوبة ، بل هو إرشاد إلى نجاسة الثوب بالبول وأنه يطهر بالماء ، والإرشاد هنا إرشاد إلى حكم شرعي وضعي .

**مثال ٣ :**

وهو مثال عرفي ، فأمر الطبيب للمريض حينما يقول " اشْرَبِ الدواء " مدلوله التصوري هو النسبة الإرسالية ، ولكن مفاده ومدلوله التصديقي الجدي ليس وجوب شرب الدواء ، بل هو إرشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء .

**ملاحظات :**

١- يُعَبَّر عن شرطية الشيء بـ " الوجوب الشرطي " باعتبار أن الشرط لازم في المشروط ، فاستقبال القبلة شرط لازم في حلية الذبيحة ، واستعمال الماء شرط لازم في طهارة الثوب ، واستعمال الدواء شرط لازم في الحصول على الشفاء .

٢- في هذه الأمثلة يحتفظ الأمر - مادة وصيغة - بمدلوله التصوري الوضعي والمعنى الموضوع له وهو الإرسال أو النسبة الإرسالية ، فالمدلول التصوري ثابت ، ولكن المدلول التصديقي الجدي لا يطابق المدلول التصوري بل يتغيَّر ويختلف من مورد إلى آخر .

## القسم الثاني

## ما يدل على الطلب بعناية

ويقصد به الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب مثل " إذا قهقه المصلي أَعادَ الصلاة " ، ويقع البحث في مرحلتين هما :

**المرحلة الأولى : في تفسير دلالة الجملة الخبرية على الطلب :**

**سؤال : كيف تدل الجملة الخبرية على الطلب مع أن المقصود منها الإخبار ؟ وما هي العناية التي بها تدل على الطلب ؟**

**الجواب :**

إن الجملة الخبرية مدلولها التصوري والمعنى الموضوع له هو النسبة الصدورية أي نسبة صدور المادة من المكلَّف الفاعل – كنسبة صدور الإعادة من المصلي – وليست موضوعة للنسبة الإرسالية ، ومدلولها التصديقي الجدي والمقصود الواقعي هو قصد الحكاية والإخبار عن صدور المادة من الفاعل وليس المدلول التصديقي هو الطلب ، ولكنها تفيد الطلب لوجود عناية ، ويمكن تصوير العناية التي تفيد بها الطلب بثلاثة وجوه :

**الوجه الأول : عناية في الشخص المُخْبَر عنه :**

في هذا الوجه يحافظ على المدلولين التصوري والتصديقي معا حسب المعنى الموضوع له وهو النسبة الصدورية ، وتكون الجملة إخبارا عن وقوع الفعل من الفاعل ولا تكون للطلب ، ويكون الاستعمال في الجملة استعمالا حقيقيا في المعنى الموضوع له ، ولكن تدل بالالتزام على الطلب ، وتكون العناية في الشخص المخْبَر عنه حيث يَفترضه المولى شخصا يطبّق عمله على الموازين الشرعية ، فالشخص الذي يُقصد الحكاية عنه يقيَّد بمن كان يعمل على طبق الموازين الشرعية ، ومثل هذا الشخص يُفترض فيه كأنه قد أتى بالفعل فعلا ثم أخبر الشارع عنه فكأن الشارع يقول : " أخبركم أن من قهقه في صلاته قد صدرت منه الإعادة " ، ولا يلحظ الشخص الخارجي حتى يقال إن الخبر كاذب إذا لم يُعِدِ الصلاة ، وبعد افتراض أن الشخص يكون بهذه الصفة تكون جملة " أَعادَ " دالة على طلب الإعادة لأن الإعادة لو لم تكن مطلوبة شرعا فلا يصدق على الفاعل أنه يعمل على طبق الموازين الشرعية ، وهذا التقييد بمن يعمل على طبق الموازين الشرعية قرينته المتصلة الحالية أو المقامية هي كون المولى في مقام التشريع لا في

مقام نقل الأخبار عن الأشخاص في الخارج لأن وظيفة الشارع هي بيان الأحكام لا بيان الموضوعات الخارجية .

**الوجه الثاني : عناية الكناية :**

والكناية تعني الإخبار عن اللازم وإرادة الملزوم ، وفي هذا الوجه يحافظ على المدلول التصوري وهو النسبة الصدورية وعلى المدلول التصديقي وهو إفادة قصد الحكاية والإخبار ، ولكن المقصود حكايته والإخبار عنه في المدلول التصديقي الجدي ليس نفس النسبة الصدورية المدلولة تصورا ووضعا ، بل المقصود أمر ملزوم للنسبة الصدورية هو سبب وعلة إعادة الصلاة وهو الطلب من قِبَلِ المولى حيث إن لازم طلب المولى هو صدور الفعل من المكلفين خارجا فيخبر عن الملزوم بلسان الإخبار عن لازمه ، ويكون الاستعمال هنا استعمالا حقيقيا .

**بعبارة أخرى :**

مراده الاستعمالي نفس المعنى الموضوع له ، ولكن مراده الجدي هو ملزوم ذلك ، فاللازم هو إعادة الصلاة ، والملزوم هو طلب الإعادة ، وذلك مثل الإخبار عن "كرم زيد " – وهو الملزوم – بجملة " زيد كثير الرماد " – وهو اللازم – على نحو الكناية ، فليس المقصود هو الإخبار عن كثرة الرماد حقيقة بل المقصود هو الإخبار عن سبب وعلة كثرة الرماد وهو الكرم ، فالمقصود هو أن زيدا كريم ، ولكنه ذكر معلول الكرم وهو كثرة الرماد ، فالشارع أخبر عن الإعادة ولكن غرضه هو سبب الإعادة وهو طلب المولى .

**الوجه الثالث : عناية المجاز :**

والمجاز يعني استعمال الجملة الخبرية في غير مدلولها التصوري الوضعي ، وذلك بأن تستعمل كلمة " أَعَادَ " أو " يُعِيدُ " التي تدل على النسبة الصدورية في النسبة الإرسالية التي هي مدلول " أَعِدْ " ، والاستعمال في هذا الوجه استعمال مجازي في غير المعنى الموضوع له لا حقيقي .

**رأي السيد الشهيد :**

الأقرب هو الوجه الأول لأنه لا يتضمن أي عناية في الظهور لأن الظهور محفوظ في الوجه الأول ، فالمفروض استعمال الجملة في المعنى الموضوع له وإرادة الإخبار عن نفس المعنى الموضوع له ، والتقييد بمن يعمل على طبق الموازين الشرعية بواسطة القرينة المتصلة الحالية أو المقامية بأن المتكلم مولى في مقام التشريع وبيان الأحكام ليس فيه عناية ، ولكن الظهور في الوجهين

الآخرين كنائي أو مجازي ، وهذان الوجهان بحاجة إلى عناية لأن الكناية والمجاز مخالفان لظاهر الكلمة في معناها الوضعي التصوري .

**المرحلة الثانية : في دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي :**

**سؤال : هل الطلب الذي تدل عليه الجملة الخبرية هو خصوص الطلب الوجوبي أو الأعم من الوجوبي والاستحبابي ؟**

**الجواب :**

يكون الجواب كالتالي :

**بناء على الوجه الأول :**

تدل الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الطلب الوجوبي لأن افتراض الطلب الاستحبابي يستوجب تقييدا زائدا في الشخص المُخْبَر عنه إذ لا يكفي في صدق الإخبار فَرْضُه ممن يطبّق عمله على الموازين الشرعية فقط – أي من دون أن يطبقه على أفضل الموازين الشرعية – لأنه لا يلزم منه صدور الإعادة إذا كانت مستحبة ، بل لا بد من فرض أنه يطبّقه على أفضل وأكمل الموازين الشرعية حتى يأتي بالواجبات والمستحبات معا ، أما استفادة الطلب الوجوبي فإنها بحاجة إلى تقييد واحد دون القيد الزائد ، وهذا القيد الزائد ينفى بالإطلاق فيثبت الوجوب .

**بناء على الوجه الثاني :**

تدل الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الطلب الوجوبي أيضا لأن الملازمة بين الطلب – وهو الملزوم – وبين النسبة الصدورية – وهو اللازم – هذه الملازمة المصحِّحة للإخبار عن الملزوم ببيان اللازم إنما هي في الطلب الوجوبي الذي يلازم النسبة الصدورية دائما، وأما الطلب الاستحبابي فلا ملازمة بينه وبين النسبة الصدورية لأن استحباب الإعادة لا يلازم صدورها ، أو هناك ملازمة بدرجة أضعف بحيث لا تكفي للاستعمال الكنائي ، وهي بدرجة أضعف لأن الاستحباب يجوز تركه فلا يكون ملزوما دائما ، ولو أراد المولى الدرجة الأضعف لنصب قرينة عليها ، وطالما أنه لم ينصب قرينة عليها فمعنى ذلك أنه لا يريد الدرجة الأضعف بل يريد الدرجة الأشد وهي الوجوب .

**بناء على الوجه الثالث :**

لا تدل الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الطلب الوجوبي لأنها يمكن أن تكون مستعملة مجازا في النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ لزومي وفي النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ غير لزومي ، ولا يوجد مُرَجِّح لتعيين أحد المجازين على الآخر .

**مادة النهي وصيغته :**

**التشابه بين الأمر والنهي :**

نفس ما قيل في دلالة الأمر – مادة وهيئة – وفي الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء والطلب يقال عن دلالة النهي كما يأتي :

١– ما يدل على النهي مباشرة ودون عناية هو مادة النهي مثل " أَنْهَاكُمْ عن الكذب " ، وهيئة النهي مثل " لا تَكْذِبْ " .

٢– ما يدل على النهي بعناية هو الجملة الخبرية المستعملة في مقام النهي ، مثل " لا يعيدُ الصلاة " .

٣– كما توجد أوامر مولوية وإرشادية كذلك توجد نواهٍ مولوية وإرشادية ، والنهي المولوي هو النهي الذي تترتب على مخالفته العقوبة مثل " لا تَكْذِبْ " و " لا تَشْرَبِ الخمر " و " لا تَسْرِقْ " ، والنهي الإرشادي هو النهي الذي لا تترتب على مخالفته العقوبة بل يكون إرشادا إلى مطلب من المطالب .

ويكون المُرْشَد إليه في النهي أحد الأمور التالية :

**أ– ثبوت حكم شرعي :**

كالمانعية عن صحة الصلاة في " لا تُصَلِّ فيما لا يؤكل لحمه " ، والحكم الشرعي فيه ليس حكما مولويا تكليفيا ، فإن المكلف لا يرتكب ذنبا إذا صلى في ثوب مصنوع من جلد الحيوان الذي لا يؤكل لحمه ولا يعاقب عليه ، وإنما المقصود هو فساد وبطلان الصلاة فيه ، والمانعية والبطلان والفساد أحكام وضعية لا تكليفية .

**ب– نفي وعدم ثبوت حكم شرعي :**

مثل " لا تعمل بخبر غير الثقة " ، فإنه إرشاد إلى عدم حكم الشارع بحجيته ، وليس المقصود حكما مولويا تكليفيا لأن المكلف لا يرتكب ذنبا إذا عمل بخبر غير الثقة ولا يعاقب

على ذلك ، وإنما المقصود أن خبر غير الثقة ليس بحجة ، فهذا المثال ينفي ثبوت الحكم بالحجية .

**ج- أمر تكويني :**

كنواهي الطبيب للمريض عن أكل بعض الأطعمة إرشادا إلى ضررها ، مثل " لا تأكل الباذنجان " لمن لديه حساسية منه ، فلا تترتب على مخالفة نهي الطبيب عقوبة .

**الاختلاف بين الأمر والنهي :**

ويوجد اختلاف بين الأمر والنهي هو أن مفاد الأمر الإرسال وطلب الفعل ، ومفاد النهي هو الإمساك والزجر عن الفعل لا طلب ترك الفعل ولا كف النفس عن الفعل لأنهما أمران وجوديان ، والنهي أمر عدمي ، وتدل مادة النهي على الإمساك والزجر على نحو المعنى الاسمي، وتدل صيغة النهي على معنى حرفي هو النسبة الإمساكية والنسبة الزجرية التي يُنْتَزَع منها مفهوم الإمساك والزجر .

**دلالة الأمر على الفور أو التراخي وعلى المرّة أو التكرار :**

**سؤال : هل الأمر يدل على الفور أو التراخي ؟**

**الجواب :**

إن الأمر – المجرّد عن القرينة – لا يدل على الفور ولا على التراخي بمعنى أنه لا يستفاد من نفس الأمر لزوم الإسراع بالإتيان بمتعلَّقه ولا لزوم التباطؤ والتماهل ، فمن أتى بالمتعلَّق فورا صدق عليه الإتيان بالأمر وامتثاله ، ومن أتى به متراخيا صدق عليه امتثال الأمر .

**سؤال : هل الأمر يدل على المرّة أو التكرار ؟**

**الجواب :**

إن الأمر – المجرد عن القرينة – لا يدل على المرّة والدفعة الواحدة ولا على التكرار والدفعات المتعددة بمعنى أنه لا يستفاد من نفس الأمر لزوم الإتيان بفرد واحد من متعلَّقه أو بأفراد كثيرة منه ، فمن أتى بمتعلَّق الأمر مرة واحدة صدق عليه امتثال الأمر ، ومن أتى به مرات متعددة في نفس الوقت صدق عليه الامتثال .

**سؤال : ما هو الدليل على الجوابين السابقين ؟**

**الجواب :**

إن الأمر لا يقتضي إلا الإتيان بمتعلَّقه الذي هو مدلول مادة الأمر كالإكرام في الفعل "أَكْرِمْ" ، ومدلول المادة هو طبيعي الفعل الجامع بين الفرد الآني والفرد المتباطأ فيه وبين الفرد الواحد والأفراد الكثيرة ، فيلزم الإتيان بالطبيعة أو الكلي الطبيعي الذي يتحقق ويوجد بوجود فرد واحد من أفراده ، وبعد إجراء قرينة الحكمة في الطبيعة يثبت إطلاقها البدلي لا الشمولي ، والإطلاق البدلي يحصل بالمرة الواحدة التي تصدق على ما يأتي به المكلف من وجود للطبيعة سواء كان وجودها على الفور أم على التراخي وسواء كان في ضمن فرد واحد أم أكثر .

**مثال :**

لو قال المولى : " تَصَدَّقْ على الفقير " ، تتحقّق طبيعة التصدق عن طريق الامتثال بصدقة واحدة بإعطاء فقير واحد دينارا ، أو بإعطاء فقيرين لكل فقير دينار في وقت واحد ، وأما إذا تصدّق المكلف بصدقتين مترتبتين زمانا فامتثال الطبيعة يتحقّق بخصوص الفرد الأول ويسقط الأمر لأنه أتى بالطبيعة ، ولا يتحقّق الامتثال بالفرد الثاني لأنه لا يوجد أمر به .

## الإطلاق واسم الجنس

**معنى التقييد :**

التقييد هو أن تتصور معنى ومفهوما وتأخذ فيه وصفا زائدا أو حالة خاصة ، مثل "الإنسان العالم" و "الإنسان الجالس" .

**معنى الإطلاق :**

الإطلاق هو أن تتصور معنى ومفهوما ولا تأخذ فيه وصفا زائدا أو حالة خاصة ، مثل "الإنسان" .

**سؤال : ما هي العلاقة بين التقييد والإطلاق ؟**

**الجواب :**

العلاقة بينهما هي علاقة التقابل ، فالتقييد يقابل الإطلاق ، ويأتي فيما بعد – إن شاء الله تعالى – التفصيل وأنه هل التقابل بينهما هو من باب تقابل النقيضين أو الضدين أو الملكة وعدمها ؟

**وضع اسم الجنس :**

**سؤال : هل اسم الجنس موضوع للمعنى بقيد الإطلاق فيكون الإطلاق مأخوذا في المدلول الوضعي لاسم الجنس ، أو لذات المعنى الذي يطرأ عليه الإطلاق والتقييد ؟**

**مثال :**

هل لفظ " الإنسان " موضوع للمعنى بقيد الإطلاق فيكون الإطلاق جزءا من المعنى الموضوع له وبالتالي يكون استعماله في المقيَّد استعمالا مجازيا ونحتاج إلى القرينة الصارفة ، أو موضوع لذات المعنى الذي يطرأ عليه الإطلاق والتقييد فيكون استعماله في المطلق والمقيَّد استعمالا حقيقيا ونحتاج إلى القرينة المعيِّنة التي تعيِّن أحدهما ؟

**الجواب :**

لا بد من ذكر مقدمة يتم فيها توضيح أنحاء لحاظ المعنى واعتبار الماهية في الذهن لكي يحدد نحو المعنى الموضوع له اللفظ ، وسنأخذ كمثال ماهية " الإنسان " وصفة " العلم " .

**مقدمة : أنحاء وجود الماهية :**

**أولا : أنحاء وجود الماهية في عالم الخارج :**

يتصور لوجود الماهية في الخارج حصتان فقط هما :

١– الإنسان الواجد لصفة العلم : وهو " الإنسان العالِم " .

٢– الإنسان الفاقد لصفة العلم : وهو " الإنسان غير العالِم " .

**ملاحظات :**

أ– لا يتصور لوجود الماهية في الخارج صفة ثالثة ينتفي فيها وجدان العلم وفقدان العلم معًا لاستحالة ارتفاع النقيضين ، أو يجتمع فيها الوجدان والفقدان معًا لاستحالة اجتماع النقيضين، فماهية الإنسان بقطع النظر عن العلم وعدم العلم ليست حصة ثالثة ذات وجود خارجي في مقابل الحصتين السابقتين ، فالإنسان الذي ينتفي عنه العلم وعدم العلم أو يجتمع فيه العلم وعدم العلم ليس له وجود خارجي .

ب- مفهوم " الإنسان " الجامع بين الحصة الواجدة للعلم والحصة الفاقدة للعلم ليس حصة ثالثة ثابتة في الخارج في عَرْضِ الحصتين السابقتين ، بل " الإنسان " موجود في الخارج بوجود هاتين الحصتين فقط .

ج- تتميّز الحصتان الخارجيتان للماهية بخصوصيات خارجية وجودا وعدما تسمى " القيود الأولية " ، والخصوصية الخارجية الوجودية هي : وجود الصفة خارجا ، والخصوصية الخارجية العدمية هي : عدم وجود الصفة خارجا .

**ثانيا : أنحاء وجود الماهية في عالم الذهن :**

**١- وجود الماهية في وعاء المعقولات الأولية :**

المعقولات الأولية هي التي ينتزعها الذهن من الخارج مباشرة ولها " مصداق ما بإزاء " في عالم الخارج ، وتوجد هنا ثلاث حصص عَرْضِيَّة لأن لحاظ ماهية الإنسان في الذهن على أنحاء ثلاثة ، وكل نحو يشكل صورة للماهية في الذهن تختلف عن الصورتين الأخريين ، وهذه اللحاظات هي :

**أ- لحاظ الماهية بشرط شيء :**

تتصور ماهية الإنسان المقترنة بلحاظ صفة العلم ، وهذا ما يسمى بالمقَيَّد وهي الماهية المقيَّدة ، والقيد هنا أمر وجودي .

**ب- لحاظ الماهية بشرط لا :**

تتصور ماهية الإنسان المقترنة بلحاظ عدم صفة العلم ، وهذا نحو آخر من المقَيَّد ، والقيد هنا أمر عدمي .

**ج- لحاظ الماهية لا بشرط القسمي ( الماهية المطلقة ) :**

لا يقترن تصور ماهية الإنسان بأي واحد من اللحاظين ، فتتصور ماهية الإنسان مع عدم لحاظ اللحاظين السابقين ، أي تتصوره مع عدم ( لحاظ العلم ) ومع عدم (لحاظ عدم العلم)، وهذا ما يسمى بالمطلق ، فالإطلاق هو عدم لحاظ الصفة لا لحاظ عدم الصفة ، فيكون الإطلاق أمرا سلبيا عدميا لا وجوديا .

**ملاحظات :**

أ- تتميّز الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن بخصوصيات ذهنية وجودا وعدما تسمى " القيود الثانوية " ، والخصوصيات الذهنية الوجودية هي : لحاظ الصفة ، ولحاظ عدم الصفة ، والخصوصية الذهنية العدمية هي : عدم كلا اللحاظين السابقين .

ب- لحاظ الماهية " بشرط شيء " مطابق للحصة الخارجية الأولى الواجدة للعلم ، والقيد الثانوي الأول المميِّز للحاظ الماهية بشرط شيء - وهو لحاظ صفة العلم - مرآة للقيد الأولي الأول - وهو وجود صفة العلم خارجا والذي يميِّز الحصة الخارجية الأولى - ، والمرئي والملحوظ والمحكي هنا هو الحصة الخارجية المقَيَّدة بالصفة ، فلحاظ صفة العلم في الذهن يطابقه في الخارج وجود صفة العلم .

ج- لحاظ الماهية " بشرط لا " مطابق للحصة الخارجية الثانية الفاقدة للعلم ، والقيد الثانوي الثاني المميِّز للحاظ الماهية بشرط لا - وهو لحاظ عدم صفة العلم - مرآة للقيد الأولي الثاني - وهو عدم صفة العلم خارجا والذي يميِّز الحصة الخارجية الثانية - ، والمرئي والملحوظ والمحكي هنا هو الحصة الخارجية المطلقة من الصفة ، إن الماهية بشرط لا من حيث المفهوم تكون مُقَيَّدة بعدم الصفة ، ولكنها في الخارج مطلقة غير مقيَّدة ، فلحاظ عدم صفة العلم في الذهن يطابقه في الخارج عدم وجود صفة العلم .

د- لحاظ الماهية "لا بشرط" ليس له مطابق ووجود مستقل في الخارج ، فهو له مصداق ، ولكن ليس له " مصداق ما بإزاء " ، ومصداقه ووجوده في الخارج يكون بوجود الحصتين الخارجيتين ، والقيد الثانوي الثالث المميِّز للحاظ الماهية لا بشرط -وهو عدم كلا اللحاظين- ليس مرآة لقيد أولي لأنه عدم اللحاظ والعدم ليس مرآة لشيء وجودي ولا يحكي عن شيء وجودي ولا يُرِي شيئا وجوديا ، ولكن الماهية اللابشرط مفهوم وكل مفهوم لا بد أن يكون له محكي ومرئي ، ومرئيها هو ذات الماهية والطبيعة المهْمَلَة المحفوظة في ضمن مرئي المطلق والمقيَّد، فيكون المرئي والمحكي والملحوظ بلحاظ الماهية اللابشرطي جامعا بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين لانحفاظه فيهما ، فيكون مقسما لهما من حيث المرئي والمحكي والملحوظ، ولا يكون قسما ثالثا في مقابلهما بدليل انحفاظه فيهما ، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له، لذلك فإن الماهية المهملة تكون ثابتة في جميع أفراد الإنسان ، فهي موجودة ضمن الإنسان المطلق غير المقيَّد بصفة العلم وضمن الإنسان المقيَّد بصفة العلم .

ذ- اللحاظ اللابشرطي بما هو لحاظ ورؤية ومفهوم وصورة ذهنية يقابل اللحاظين الآخرين ويباينهما ، فيكون قسما ثالثا من حيث اللحاظ والرؤية ، وقسيما للحاظ الماهية بشرط شيء ولحاظ الماهية بشرط لا ، ولهذا يسمى " الماهية اللابشرط القِسْمِي " وهي من المعقولات الأولية التي ينتزعها الذهن من الخارج مباشرة ، ولكن بما هو ملحوظ ومرئي ومحكي فإنه جامع ومَقْسَم للملحوظين الآخرين لانحفاظه فيهما ، والمِقْسَم لا وجود مستقلا له عن أقسامه ، إن الماهية اللابشرط مطلق غير مقيَّد في مقابل الملحوظين والمرئيين ، ومقيَّد في مقابل اللحاظين والمفهومين.

**٢- وجود الماهية في وعاء المعقولات الثانوية :**

المعقولات الثانوية هي التي ينتزعها الذهن من اللحاظات والمعقولات الأولية وتكون تصورا للتصور الأولي ولحاظا للحاظ الأولي ، والمعقول الثانوي ليس له " مصداق ما بإزاء " في عالم الخارج كمفهوم " الممكن " المنتزع من مفهوم " الإنسان " الذي هو معقول أولي ، فمفهوم "الممكن" ليس له وجود خارجي ، والذهن في معقولاته الثانوية ينتزع جامعا بين اللحاظات الثلاثة للماهية في المعقولات الأولية ، والجامع هوعنوان " لحاظ الماهية " من دون أن يقيَّد هذا اللحاظ بلحاظ الصفة ولا بلحاظ عدمها ولا بعدم اللحاظين ، ويسمى هذا الجامع بين لحاظات الماهية الثلاثة في الذهن بـ " الماهية اللابشرط المِقْسَمِي " تمييزا له عن لحاظ الماهية اللابشرط القسمي الذي هو أحد الأقسام الثلاثة للماهية في الذهن ، وأما الماهية اللابشرط المقسمي فهي الجامع بين تلك الأقسام الثلاثة وهي موجودة بوجود الأقسام الثلاثة في المعقولات الأولية ، وهنا توجد أربعة تصورات :

أ- تصور ( صورة الإنسان ) مع ملاحظة ( لحاظ العلم ) .

ب- تصور ( صورة الإنسان ) مع ملاحظة ( لحاظ عدم العلم ) .

ج- تصور ( صورة الإنسان ) مع ملاحظة ( عدم اللحاظين ) .

د- تصور ( صورة الإنسان ) مع عدم الملاحظات الثلاثة السابقة في أ و ب و ج ، وهذا هو الماهية اللابشرط المَقْسَمِي ، وقد سمي بالمقسمي لأنه مَقْسَم للحصص الثلاث الذهنية وجامع للحاظات الثلاثة الأولية للماهية في الذهن ، بخلاف الماهية اللابشرط القسمي - وهو لحاظ ماهية الإنسان مع عدم اللحاظين : لحاظ العلم أو لحاظ عدم العلم - الذي هو الحصة الذهنية الثالثة فإنه قسم من لحاظ الماهية اللابشرط المقسمي .

**ملاحظة :**

بإمكان العقل أن ينتزع معقولات ثالثة من المعقولات الثانية ، ومعقولات رابعة من المعقولات الثالثة . . . وهكذا ، وكلها تسمى معقولات ثانوية ، ومعنى الثانوية أنها ليست أولية.

**رجوع إلى السؤال السابق :**

**هل اسم الجنس موضوع للمعنى والمفهوم بقيد الإطلاق أو لذات المعنى والمفهوم الذي يطرأ عليه الإطلاق والتقييد ؟**

**الجواب :**

١- لا شك في أن اسم الجنس - مثل " إنسان " - ليس موضوعا للماهية اللابشرط المقسمي لأن هذه الماهية جامع بين الحصص واللحاظات الذهنية الثلاث لا بين الحصص الخارجية ، وأسماء الأجناس ليست موضوعة للأمور الذهنية ، فغرض الواضع حينما يضع اللفظ هو أنه يريد من اللفظ أن ينطبق على الخارج لا على الذهن ، لذلك فإن مدلول اسم الجنس هو الحصص الخارجية أو الجامع بينها لا الحصص الذهنية .

٢- اسم الجنس ليس موضوعا للماهية بشرط شيء - أي الماهية المقيَّدة بالعلم - ، ولا للماهية بشرط لا - أي الماهية المقيَّدة بعدم العلم - لأنه لو صار موضوعا لهما لكان الشرط الوجودي أو العدمي قيدا في معنى اسم الجنس ومأخوذا في مفهومه ، وهذا يخالف الإطلاق المحفوظ في أسماء الأجناس لأن اللفظ لا يدل على القيد غير الداخل في حاق المفهوم ، فكلمة " الإنسان " تدل على قيد الناطقية لدخولها في حاق المفهوم ، ولكنها لا تدل على العالم ولا على غير العالم لعدم دخول العلم أو عدم العلم في حاق المفهوم ، بل تدل على طبيعي الإنسان فقط من دون أي قيد .

**النتيجة :**

اسم الجنس موضوع للماهية اللابشرط القِسْمِي أي للماهية بقطع النظر عن العلم وعدم العلم ، ولكن يأتي السؤال التالي :

**هل اسم الجنس موضوع للماهية اللابشرط القسمي :**

**أ- بما هي لحاظ وصورة ذهنية ثالثة في مقابل الصورتين الأخريين .**

**ب- أو بما هي ملحوظ ومرئي ومحكي أي لذات المفهوم المرئي بتلك الصورة ، وليست الصورة بحدها إلا مرآة لما هو الموضوع له ؟**

**الجواب :**

أ- إذا كان اسم الجنس موضوعا للماهية اللابشرط القسمي بما هي لحاظ وصورة ذهنية يكون الإطلاق داخلا في معنى اسم الجنس أي أن اسم الجنس موضوع للمعنى بقيد الإطلاق أي مع لحاظ عدم القيد ، فيكون الإطلاق مدلولا وضعيا لاسم الجنس وجزءا من المعنى الموضوع له لأن اللابشرط تعبير آخر عن الإطلاق ، ويكون استعمال اسم الجنس في المقيَّد استعمالا مجازيا .

ب- إذا كان اسم الجنس موضوعا للماهية اللابشرط القسمي بما هي ملحوظ ومرئي ومحكي لا يكون الإطلاق مدلولا وضعيا ، بل يكون المدلول الوضعي هو ذات الطبيعة والماهية المهمَلة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيَّد ، فيكون اسم الجنس موضوعا لذات المفهوم الذي يطرأ عليه الإطلاق والتقييد أي موضوعا لذات الطبيعة من دون ملاحظة القيد وعدم القيد ، ولهذا قلنا إن المرئي باللحاظ الثالث جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين لانحفاظه فيهما ، وقد سميت بـ " الماهية المهملة " لأن اسم الجنس لا يأتي إلى الذهن بشكل مستقل ، بل يأتي ضمن إحدى الصور الذهنية الثلاث التي لكل واحدة منها حد ذهني مخصوص .

**رأي السيد الشهيد :**

الصحيح هو " ب " ، فيكون الإطلاق عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدم القيد ، ويكون التقييد لحاظ القيد ، والدليل على صحة " ب " هو وجهان :

**١- الدليل الوجداني :**

أ- الوجدان العرفي حيث يتبادر من اسم الجنس إلى أذهان الناس ذات الطبيعة .

ب- الوجدان اللغوي حيث يفسر اللغويون " الإنسان " بطبيعي الإنسان لا الطبيعي المقيَّد بالإطلاق ، فإذا كان هو الطبيعي المقيَّد بالإطلاق لزم كون استعمال اسم الجنس في المقيَّد - كاستعمال كلمة " إنسان " في " الإنسان العالم " - استعمالا مجازيا وهو خلاف الوجدان .

**٢- الدليل البرهاني :**

الإطلاق - وهو المقيَّد بعدم اللحاظين في الصورتين الذهنيتين - أمر ذهني وحدّ للصورة الذهنية الثالثة ونحو من أنحاء لحاظ الماهية في الذهن ، فأخذه قيدا في المعنى الموضوع له معناه

وضع اللفظ للصورة الذهنية المحددة بالقيد وصيرورة معاني الألفاظ ذهنية ، فيصير مدلول اللفظ أمرا ذهنيا غير قابل للانطباق على الخارج لأن المقيَّد بالأمر الذهني أمر ذهني ، وهذا خلف غرض الواضع لأن الواضع يريد من اللفظ أن ينطبق على الخارج لا على الذهن ، ويترتب عليه عدم إمكان الامتثال كما لو قال المولى " آمرك بالصلاة " لأن الصلاة الذهنية لا يمكن الإتيان بها في الخارج .

**النتيجة :**

أ- اسم الجنس لا يدل بنفسه على الإطلاق ولا على التقييد ، بل يدل على الطبيعة والماهية المهملة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيَّد .

ب- بما أن اسم الجنس لا يدل بنفسه على الإطلاق ولا على التقييد لذلك فإن إفادة كل من التقييد والإطلاق تحتاج إلى دال وقرينة ، والدال على التقييد يكون عادة قرينة خاصة كالعلم، أما الدال على الإطلاق فهو قرينة عامة تسمى " قرينة الحكمة " يتمسك بها لإثبات الإطلاق في كل مورد لم تقم فيه قرينة خاصة على التقييد ، وخلاصتها أنه " لم يذكر المتكلم القيد فلا يريد القيد " ، وسيأتي التفصيل فيما بعد إن شاء الله تعالى .

## التقابل بين الإطلاق والتقييد :

لا شك في أن الإطلاق والتقييد بينهما علاقة التقابل ، ولكن وقع البحث بين الأصوليين في أن التقابل بينهما من أي قسم من أقسام التقابل : هل هو من قسم التضاد أو الملكة وعدمها أو التناقض ؟

ويتم البحث عن علاقة التقابل بينهما تارة في عالم الثبوت وتارة أخرى في عالم الإثبات كما يأتي :

**أولا : الإطلاق والتقييد في عالم الثبوت :**

إن الماهية يلاحظها الحاكم أو غيره تارة على نحو الإطلاق وتارة أخرى على نحو التقييد ، وهذان الوصفان متقابلان ، والبحث هنا يقع في عالم الثبوت أي عالم اللحاظ في الذهن وفي واقع الحكم المشرَّع مع قطع النظر عن الدليل الدال عليه ، فننظر إلى الصورة الذهنية المطلقة والصورة الذهنية المقيَّدة لنرى ما هي العلاقة بينهما ، وقد اختلف الأعلام قدس سرهم في نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد في عالم الثبوت على ثلاثة أقوال :

**القول الأول للمحقق الخوئي قدس سره :**

التقابل بين الإطلاق والتقييد من قسم تقابل التضاد [1] كتقابل السواد والبياض ، فيكون الإطلاق أمرا وجوديا هو ( لحاظ عدم القيد ) ، ويكون التقييد هو ( لحاظ القيد ) ، وفسرهما بأنهما لحاظان لأن اللحاظ عبارة عن الوجود الذهني ، ولم يقل بأن الإطلاق عدم لحاظ لأن الضدين أمران وجوديان لا أن أحد الضدين وجود والآخر عدم .

**القول الثاني للمحقق النائيني قدس سره :**

التقابل بين الإطلاق والتقييد من قسم تقابل الملكة وعدمها كتقابل البصر والعمى في الإنسان ، فيكون الإطلاق أمرا عدميا هو ( عدم لحاظ القيد في المورد الذي يمكن لحاظ القيد فيه ) ، ويكون التقييد هو ( لحاظ القيد في المورد الذي يمكن لحاظ القيد فيه ) .

**القول الثالث للسيد الشهيد قدس سره :**

التقابل بين الإطلاق والتقييد من قسم تقابل التناقض كتقابل وجود الشيء وعدمه ، فيكون الإطلاق أمرا عدميا هو مطلق ( عدم لحاظ القيد ) أي سواء كان المورد مما يمكن لحاظ القيد فيه أم لا يمكن ، وبعبارة أخرى سواء كان المورد قابلا للتقييد أم غير قابل له ، ويكون التقييد هو ( لحاظ القيد ) .

**الفارق بين الأقوال الثلاثة :**

يظهر الفرق بين الأقوال الثلاثة في موردين هما :

**المورد الأول : هل يمكن تصور حالة ثالثة غير الإطلاق والتقييد ؟**

**١ – بناء على القول بالتناقض :**

لا يمكن تصور حالة ثالثة في الذهن غير الإطلاق والتقييد لاستحالة ارتفاع النقيضين ، فالصورة الذهنية إما أن تكون مطلَقة وإما أن تكون مقيَّدة .

---

[1] **الضدان** : هما الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد ، ولا يُتصور اجتماعهما فيه ، ولا يَتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر .

**الملكة وعدمها** : هما أمران وجودي وعدمي ، لا يجتمعان ، ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصح فيه الملكة .

**النقيضان** : هما أمران وجودي وعدمي أي عدم لذلك الوجود ، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل ، ولا واسطة بينهما . ( **المنطق للشيخ المظفر قدس سره** ) .

**٢- بناء على القول بالملكة وعدمها :**

يمكن تصور حالة ثالثة هي حالة الإهمال أي أن الحكم لا يكون مطلقا ولا مقيَّدا ، وهي تحصل إذا استحال التقييد ، فاستحالة التقييد تؤدي إلى استحالة الإطلاق ، وذلك في مورد لا يمكن للمولى تقييد الحكم فيه .

**٣- بناء على القول بالتضاد :**

تحصل حالة الإهمال أيضا أي أن الحكم لا يكون مطلقا ولا مقيَّدا ، وذلك إذا كان المولى في مقام الإهمال أو الإجمال .

**المورد الثاني : هل يكون الإطلاق مستحيلا أو واجبا أو ممكنا في حالة استحالة التقييد ؟**

**١- بناء على القول بالملكة وعدمها :**

يرتبط إمكان الإطلاق بإمكان التقييد في الموضع القابل للقيد لأن الإطلاق هو عدم التقييد في الموضع القابل للقيد ، فحيث لا قابلية للتقييد لا قابلية للإطلاق ، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق لأنه إذا استحالت الملكة استحال ما يقابلها .

**مثال :**

استحالة تقييد الحكم بالعلم به - أي بالحكم - تؤدي إلى استحالة الإطلاق بناء على القول بالملكة وعدمها لأن الحكم ليس موضعا قابلا للتقييد فلا يكون قابلا للإطلاق ، فالحكم هنا ليس مقيَّدا ولا مطلقا ، وهذا كاستحالة ثبوت العمى في الموضع الذي يستحيل فيه الإبصار ، فلا نقول للحجر إنه أعمى أو بصير لأن الحجر ليس موضعا قابلا لهما .

**٢- بناء على القول بالتناقض :**

استحالة أحدهما تؤدي إلى ثبوت الآخر بالضرورة لاستحالة ارتفاع النقيضين ، فإذا استحال التقييد يثبت الإطلاق بالضرورة ، وإذا استحال الإطلاق يثبت التقييد بالضرورة .

**٣- بناء على القول بالتضاد :**

يكون الإطلاق ممكنا لأن ارتفاع أحد الضدين لا يؤدي إلى ضرورة ارتفاع الآخر ولا ضرورة ثبوته في حال وجود ضد ثالث لهما ، والضد الثالث هو حالة الإهمال ، فتقابل التضاد بطبيعته لا يفترض امتناع أحد المتقابلين ولا ضرورته بامتناع الآخر ، فإذا استحال أحد الضدين فإن وجود الضد الآخر ليس مستحيلا ولا واجبا ، بل يكون ممكنا إذا كان لهما ضد ثالث ، كما في اللون الأبيض فإنه إذا استحال وجوده لم يكن وجود اللون الأسود واجبا لإمكان وجود لون

آخر كالأخضر ، ولم يكن وجوده مستحيلا إذا انتفت الألوان الأخرى ، فاستحالة التقييد لا تجعل وجود الإطلاق مستحيلا ولا تجعله واجبا .

**رأي السيد الشهيد قدس سره :**

الصحيح هو القول الثالث – أي أن بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التناقض – لأن المراد من الإطلاق هو الخصوصية الموجودة في اللفظ والتي تقتضي صلاحية وقابلية المفهوم والصورة الذهنية للانطباق على جميع أفراده – لا فعلية الانطباق لأن الفعلية تعيّنها قرينة الحكمة – ، فمعنى أن مفهوم " الإنسان " مطلق هو أنه صالح وقابل للانطباق على جميع أفراد الإنسان .

ويكفي في هذه الخصوصية وفي تحقق هذه القابلية مجرد عدم لحاظ القيد مع الماهية لأن كل مفهوم له قابلية ذاتية للانطباق على أفراده ، وهذه القابلية تجعله صالحا لإسراء الحكم الثابت له إلى أفراده شموليا أي ثبوت الحكم لجميع الأفراد – كالفقير في " أَكْرِمْ كلَّ فقير " – ، أو بدليا أي ثبوت الحكم لفرد واحد من الأفراد – كإكرام الفقير حيث يكفي فيه فرد واحد من الإكرام – ، فبمجرد عدم لحاظ التقييد تكون تلك القابلية مقتضية لسريان حكم المفهوم إلى جميع أفراد المفهوم .

وهذه القابلية لازمة للمفهوم لا تنفك عنه – كالزوجية للأربعة – ما دام لم يلحظ التقييد ، ولا تتوقف هذه القابلية على ( لحاظ عدم القيد ) ، فإذا كان التقييد هو ( لحاظ القيد ) وكان الإطلاق هو ( عدم لحاظ القيد ) كان التقابل بينهما تقابل النقيضين كتقابل وجود الشيء وعدمه .

**إشكال :**

إذا كانت الصلاحية والقابلية الذاتية لازمة للمفهوم فكيف تنفك وتنتفي هذه القابلية عنه في موارد التقييد مع أن اللازم لا ينفك عن ملزومه ، فعندما نقول : " أَكْرِمِ الإنسانَ العالِمَ " ، فإن مفهوم " الإنسان " لا يشمل كل أفراده لأنه لا يشمل الإنسان الجاهل مع أن الإنسان الجاهل فرد من الإنسان ؟

**الجواب :**

إن التقييد لا يفكك بين اللازم – وهو القابلية – وملزومه – وهو المفهوم – ولا يسلب الصلاحية والقابلية الذاتية ، وإنما هذا التقييد يحدث مفهوما جديدا مباينا للمفهوم الأول

وصورة جديدة مباينة للصورة الأولى لأن المفاهيم كلها متباينة في عالم الذهن وليس بينها تساوٍ أو عموم وخصوص مطلق أو من وجه ، وإنما المساواة والأخصية والأعمية تكون من حيث المصاديق في عالم الخارج ، فمفهوم " الإنسان " ومفهوم " الناطق " وإن كانا في الخارج متساويين إلا أنهما في الذهن متباينان ، فهنا تتبدل الصورة إلى صورة جديدة أضيق من الصورة السابقة .

فمفهوم " الإنسان " ومفهوم " الإنسان العالِم " وإن كان بينهما في عالم الخارج نسبة العموم والخصوص المطلق إلا أنهما في عالم الذهن متباينان ، فهذا المفهوم الجديد –أي الإنسان العالِم– له قابلية ذاتية أضيق دائرة من قابلية المفهوم الأول – أي الإنسان – لأنه توجد فيه نسبة اندماجية تدمج الطرفين وتجعلهما صورة واحدة مباينة للصورة الأولى ، وهذه الصورة الجديدة الضيقة لها قابلية ذاتية للانطباق على أفرادها ، وهذه القابلية لازمة للمفهوم الجديد .

**النتيجة :**

يكفي في الإطلاق مجرد ( عدم لحاظ القيد ) ، ولا يحتاج إلى ( لحاظ عدم القيد ) .

**ثانيا : الإطلاق والتقييد في عالم الإثبات :**

يقصد بعالم الإثبات عالم الدلالة والكشف حين النظر إلى الأدلة ، فإطلاق الدليل كاشف عن إطلاق الحكم واقعا ، وتقييده كاشف عن تقييد الحكم واقعا ، وهنا يوجد قول واحد باتفاق الأصوليين ، وهو أن تقابل الإطلاق والتقييد هو من باب تقابل الملكة وعدمها ، فإن ذكر القيد في الكلام يدل على التقييد وعدم ذكر القيد في الكلام كاشف عن الإطلاق في الحكم بقرينة الحكمة وهي أن " ما لا يقوله لا يريده جدًّا " ، ولكن عدم ذكر القيد يكشف عن الإطلاق لا مطلقا بل في حالة يمكن للمتكلم فيها التقييد وذكر القيد ، وأما إذا لم يمكن للمتكلم التقييد لأي سبب من الأسباب فلا يكون عدم التقييد دالا على إطلاق الحكم واقعا، فإذا استحال التقييد يستحيل الإطلاق ، والإطلاق هنا ليس دليلا وضعيا تصوريا بل تصديقيا يظهر من حال المتكلم .

**مثال :**

شخص قال : " أَكْرِمِ الفقيرَ " ، وبدأ يسعل مثلا ، هنا عدم ذكر القيد لا يدل على الإطلاق ، فربما أراد التقييد ولكنه لم يستطع ذكر القيد ، فهنا المتكلم ليس في حالة يمكن له

ذكر القيد ، لذلك فإن عدم ذكر القيد لا يدل على الإطلاق لأن الإطلاق يُكْشَفْ عنه في الحالة التي يمكن للمتكلم أن يذكر فيها القيد .

## احترازية القيود و قرينة الحكمة

**أولا : قاعدة احترازية القيود :**

**مثال التقييد :**

قول المولى : " أَكْرِمِ الفقيرَ العادلَ " .

وتوجد هنا الدلالات الثلاث وهي :

**١- الدلالة التصورية :**

هي الدلالة الثابتة في الذهن للفظ حتى لو صدر اللفظ من آلة ، فيتصور الذهن معنى اللفظ ويخطر فيه المعنى ، ومنشأ هذه الدلالة هو الوضع ، ففي مرحلة المدلول التصوري يخطر في الذهن صورة الحكم المقيَّد ، فيكون موضوع الحكم حصة خاصة من الفقير وهي " الفقير العادل " لأن هذه الحصة الخاصة هي التي تخطر في الذهن ولا يخطر كل فقير ، فقيد العدالة تخطر في الذهن عند سماع قول المولى ، وهو حصة خاصة لأن بين الفقير والعادل نسبة اندماجية تدمج بين الطرفين وتجعلهما بمنزلة المفهوم الواحد ، وهذا المفهوم الواحد هو الحصة الخاصة ، والنسبة الاندماجية تبدِّل دائرة " الفقير " من دائرة واسعة إلى دائرة أضيق هي دائرة "الفقير العادل" .

**٢- الدلالة التصديقية الأولى :**

هي عبارة عن الدلالة التي توجد عند صدور الكلمة من المتلفظ الملتفت حينما يريد إخطار المعنى في ذهن السامع ، ومنشأ هذه الدلالة هو ظهور حال المتكلم في أنه قاصد لإخطار معنى كلامه في ذهن السامع ، وبهذه الدلالة يثبت أن المتكلم قصد استعمال الكلام لإخطار صورة حكم متعلّق بالحصة الخاصة ، وقصد إخطار قيد العدالة .

**٣- الدلالة التصديقية الثانية :**

هي عبارة عن الدلالة على قصد الحكاية والإخبار وعلى المراد الجدّي ، ومنشأ هذه الدلالة هو ظهور حال المتكلم في أن ما قصد إخطاره بكلامه مراد له جدًّا ، وبهذه الدلالة نثبت أن المولى جادّ في كلامه بمعنى أن الحكم المتعلّق بالحصة الخاصة مجعول وثابت في نفسه حقيقة وليس هازلا ، وهو قاصد إخطار قيد العدالة بشكل جدّي غير هزلي لأن القيد داخل في المراد الجدي للمولى واقعا .

**ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالتين التصديقيتين الأولى والثانية :**

إن قول المولى يدل بالدلالة التصديقية الثانية على أن قيد العدالة دخيل في المراد الجدي للمولى ، وسبب حصول الدلالة التصديقية الثانية هو ظهور حال المتكلم في تطابق المدلول التصديقي الثاني لكلامه مع المدلول التصديقي الأول ، وبحكم هذا الظهور يثبت أن الحكم الجدي المدلول للدلالة التصديقية الثانية متعلّق بالحصة الخاصة التي هي مدلول الدلالة التصديقية الأولى ، ويثبت أن قيد العدالة دخيل في المراد الجدي للمولى فإن "كل ما يقوله المتكلم مراد له واقعا " .

**النتيجة :**

عن طريق ظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيتين الأولى والثانية نستكشف أن أي قيد يؤخذ في مرحلة المدلول التصوري والمدلول التصديقي الأول يكون قيدا في موضوع الحكم المدلول عليه بالخطاب بشكل جدّي ، وهذا ما يسمى بـ " **قاعدة احترازية القيود** " ، وهذه القاعدة تقوم على أساس ظهور حال المتكلم في أن "**كل ما يقوله يريده جدًّا** " ، فقاعدة احترازية القيود تقول إن ظاهر حال المتكلم أنه إذا أخذ في كلامه قيدا فإن ذلك القيد دخيل في مراده واقعا ، ففي المثال وجوب الإكرام مقيَّد بالعدالة ، فإذا كان الفقير عادلا وجب إكرامه، وإذا لم يكن عادلا لم يجب إكرامه ، فبقيد العدالة يحترز عن إكرام الفقير غير العادل وهو الفاسق .

**قياس قاعدة احترازية القيود :**

قاعدة احترازية القيود تعتمد على القياس التالي المتكوِّن من صغرى وكبرى :

**صغرى الظهور** : الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى بمجموعهما تثبتان ما يقوله المتكلم ، بعبارة أخرى : " **القيد قاله المتكلم** " .

**كبرى الظهور** : الكبرى هي مدلول لظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيتين الأولى والثانية فتنطبق الكبرى على ما يقوله المتكلم ، بعبارة أخرى : "**كل ما قاله المتكلم يريده جدًّا** " .

فيكون القياس المكوّن من الصغرى والكبرى كالتالي :

**الصغرى** : القيد قاله المتكلم .

**الكبرى** : وكل ما قاله المتكلم يريده جدًّا .

**النتيجة** : القيد يريده المتكلم جدًّا ، وبذلك يثبت أن العدالة مأخوذ قيدا في موضوع الحكم ، فقيد العدالة دخيل في وجوب الإكرام بحيث إذا لم تكن العدالة ثابتة لم يكن وجوب الإكرام ثابتا .

**انتفاء شخص الحكم :**

قاعدة احترازية القيود تقتضي انتفاء شخص الحكم المدلول عليه بالخطاب بانتفاء القيد ، ولا يثبت المفهوم في القول السابق للمولى لأنه لا ينتفي طبيعي الحكم عند انتفاء قيد العدالة بل ينتفي شخص الحكم وهو وجوب الإكرام المقيَّد بالعدالة بينما المفهوم يدل على انتفاء طبيعي الحكم ، كما في مفهوم الجملة الشرطية الذي يقتضي انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط ، مثل " إذا جاءك زيد فأَكْرِمْهُ " فإنه إذا انتفى القيد وهو مجيء زيد انتفى طبيعي الحكم وهو طبيعي الإكرام لا شخص الإكرام فقط ، وشخص الإكرام ينتفي حتما إذا انتفى المجيء .

**إذن :**

كُلٌّ من قاعدة احترازية القيود والمفهوم يدل على دخالة القيد في الحكم ، ولكن القاعدة تدل على انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد ، والمفهوم يدل على انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء القيد .

**ثانيا : قاعدة قرينة الحكمة أو مقدمات الحكمة :**

**مثال الإطلاق :**

قول المولى : " أَكْرِمِ الفقيرَ " .

وتوجد هنا الدلالات الثلاثة وهي :

**١ – الدلالة التصورية :**

أنيط حكم وجوب الإكرام في مرحلة المدلول التصوري بذات الفقير ، وقد تقدم أن مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الإطلاق ، بل هو موضوع للطبيعة المهمَلة الأعم من

المقيَّدة والمطلقة ، والذي يخطر إلى الذهن هو ذات الفقير ولا يخطر الإطلاق معه لأن الإطلاق ليس مدلولا وضعيا لاسم الجنس .

**٢- الدلالة التصديقية الأولى :**

بهذه الدلالة نثبت أن المتكلم استعمل الكلام لإخطار صورة حكم متعلِّق بذات الفقير بالمدلول المطابقي ، وهو لم يبرز التقييد ولا الإطلاق ، فلم يُفِدْ دخل قيد العدالة أو عدم دخله في الحكم لا بالمدلول المطابقي ولا بالمدلول الالتزامي ، فهو لم يتفوّه بالإطلاق لأن الإطلاق ليس دخيلا في مدلول اللفظ وضعا كما مرّ سابقا ، فغاية ما يمكن تقريره أنه لم يذكر القيد .

**٣- الدلالة التصديقية الثانية :**

بهذه الدلالة نثبت أن المتكلم جادّ في كلامه بمعنى أن الحكم المتعلِّق بذات الفقير مجعول وثابت في نفسه حقيقة إلا إذا قامت قرينة على أنه ليس جادّا ، كما إذا كان في موقع الهزل أو التقية .

**قياس قاعدة قرينة الحكمة :**

قاعدة قرينة الحكمة تعتمد على القياس التالي المتكوِّن من صغرى وكبرى :

**صغرى الظهور** : القيد لم يقله المتكلم .

**كبرى الظهور** : وكل ما لم يقله المتكلم لا يريده جدًّا .

**نتيجة القياس** : القيد لا يريده المتكلم جدًّا ، وبذلك يثبت أن قيد العدالة غير مأخوذ في موضوع الحكم ، وهذا هو معنى الإطلاق لأن معناه هو ( عدم لحاظ القيد ) ، وأما إذا قلنا بأن الإطلاق مدلول وضعي أي أنه ( لحاظ عدم القيد ) لكانت المقدمة الأولى وهي الصغرى كافية لإثبات الإطلاق .

**النتيجة :**

إن كبرى قاعدة قرينة الحكمة ظهور حالي سياقي وهو ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي بكلامه ، فيظهر من حاله أن كل ما لا يقوله من القيود لا يريده في موضوع حكمه بشكل جدي .

**بعبارة أخرى :**

" **كل ما لا يقوله لا يريده جدًّا** " ، وهذا ما يسمى بـ " **الإطلاق** " أو " **قرينة الحكمة** " أو " **مقدمات الحكمة** " ، ولازم ذلك أن قيد العدالة ليس جزءا من المراد الجدي للمولى .

**ملاحظات :**

١- الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود يختلف عن الظهور الذي يعتمد عليه الإطلاق وقاعدة مقدمات الحكمة ، فهما ظهوران مختلفان .

٢- قاعدة احترازية القيود تعتمد على ظهور حال المتكلم في أن " **ما يقوله يريده** " ، والإطلاق يعتمد على ظهور حال المتكلم في أن " **ما لا يقوله لا يريده** " ، والظهور الأول هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدي إيجابيا ، والظهور إيجابي لأنه ذُكِرَ في الكلام حيث يعتمد على " ما يقوله " ، والظهور الثاني هو ظهور التطابق بينهما سلبيا ، والظهور سلبي لأنه لم يُذْكَرْ في الكلام حيث يعتمد على " ما لا يقوله " ، فقاعدة احترازية القيود تعتمد على أصالة التطابق الإيجابي ، والإطلاق يعتمد على أصالة التطابق السلبي ، والمقصود من المدلول اللفظي للكلام هو المدلول المتحصل من الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى .

٣- ظهور حال المتكلم في التطابق الإيجابي في قاعدة احترازية القيود أقوى من ظهور حاله في التطابق السلبي في الإطلاق ، لذلك يُقَدَّم المقيَّد على المطلق لأن الأقوى ظهورا يُقَدَّم عند التعارض على الأضعف ظهورا ، فمتى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع إطلاق كلام آخر قُدِّم المدلول اللفظي على الإطلاق وفقا لقواعد الجمع العرفي ، ولنفس النكتة يُقدّم العموم على الإطلاق عند التعارض لأن العموم أقوى ظهورا من الإطلاق .

٤- يتمثّل الإطلاق في مجموع مقدمتين تسمّيان " **مقدمات الحكمة** " هما :

**أ- الصغرى** : هي عدم ذكر المتكلم للقيد في كلامه ، فتمام ما قيل كموضوع للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو " ذات الفقير " ولم يؤخذ فيه قيد العدالة .

**ب- الكبرى** : هي ظهور حال المتكلم في أن كل ما لم يذكره إثباتا في المدلول اللفظي لا يريده ثبوتا في المراد الجدّي ، فلو أراد القيد لذكره ، وطالما أنه لم يذكره فهو لا يريده ، ومنشأ هذه الكبرى هو ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدّي بكلامه ، فيظهر من حاله أن كل قيد لا يذكره في كلامه فهو لا يريده جدا وواقعا ، ولو كان القيد موجودا في مراده الجدي الواقعي لذكره .

فإذا تمت هاتان المقدمتان تكونت للكلام دلالة على الإطلاق وعدم دخالة أي قيد لم يذكر في الكلام .

٥- في حالة ذكر القيد في الكلام تختل المقدمة الأولى التي هي الصغرى ، وبذلك لا توجد دلالة على الإطلاق لأن القيد دخيل في موضوع الحكم ما دام القيد داخلا في جملة ما قاله ، فالدلالة على الإطلاق تزول عند ذكر المتكلم للقيد .

**البحث حول حصول الدلالة على الإطلاق في حالتين :**

قلنا إن الدلالة على الإطلاق لا توجد في حالة ذكر القيد في الكلام ، فالظهور الإطلاقي يزول عند ذكر القيد المتصل ، ولكن وقع البحث في حالتين بأنه تحصل فيهما الدلالة على الإطلاق أو لا تحصل ، وهاتان الحالتان هما :

**الحالة الأولى : ذكر القيد في كلام آخر منفصل :**

إذا تفوَّه المتكلم بكلام ثم بعد يوم تكلم بنفس الكلام ولكن مقيَّدا بقيد معيّن ، هذا القيد في الكلام الثاني يسمى قيدا منفصلا لأنه ذُكِر في كلام آخر منفصل عن الكلام الأول ، كما إذا قال " اعْتِقْ رقبة " ثم بعد يوم قال " اعْتِقْ رقبة مؤمنة " ، فهل القيد المنفصل يزيل الإطلاق في الكلام الأول من أساسه كما يزيله القيد المتصل ، أو لا يزيله ؟

**الجواب :**

يوجد في هذه الحالة قولان :

**القول الأول للشيخ الأنصاري قدس سره :**

إن القيد المنفصل يمنع من انعقاد الإطلاق ، فلا ينعقد الإطلاق في الكلام الأول كما هي الحالة في ذكر القيد المتصل ، فذكر القيد في كلام آخر منفصل يؤدي إلى عدم دلالة الكلام الأول على الإطلاق رأسا ، فالقيد المنفصل يزيل الظهور الإطلاقي في الكلام الأول من أساسه.

**القول الثاني للمشهور :**

إن القيد المنفصل لا يمنع من انعقاد الإطلاق ، فينعقد الإطلاق في الكلام الأول ، والقيد المنفصل يعارض الإطلاق ويُقَدَّم عليه وفقا لقواعد الجمع العرفي ، فدلالة الكلام الأول على الإطلاق تنعقد بعدم ذكر القيد المتصل ، ولكن ذكر القيد في كلام آخر منفصل يعارض إطلاق الكلام الأول وتُقدّم القرينة المنفصلة على الظهور الإطلاقي في الكلام الأول من باب تقديم أقوى الحجتين لأن المقيَّد أقوى ظهورا من المطلق فيقدَّم عليه عند التعارض غير المستقر بموجب قواعد الجمع العرفي .

**أسس البحث في الحالة الأولى :**

وهذا البحث يتحدّد على أحد أساسين :

**الأساس الأول :**

الظهور الحالي الذي يشكّل الكبرى – وهي أن كل ما لا يقوله لا يريده – يقتضي كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بمجموع كلماته الصادرة منه خلال سني حياته – لا بشخص كلامه فقط – ، وتكون صغراه عدم ذكر القيد مطلقا سواء كان متصلا أم منفصلا ، فينهدم أصل الظهور الإطلاقي بمجيء القيد المنفصل ، فإذا ذكر القيد المنفصل ولو بعد عشر سنوات انهدم الإطلاق منذ بدايته ، وهذا هو أساس القول الأول .

**الأساس الثاني :**

الظهور الحالي الذي يشكّل الكبرى – وهي أن كل ما لا يقوله لا يريده – يقتضي كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه ، وتكون صغراه عدم ذكر القيد المتصل ، ويكون ظهور الكلام في الإطلاق منوطا بعدم ذكر القيد في شخص الكلام ، فإذا ذكر القيد المتصل لم ينعقد الإطلاق ، وإذا لم يذكر القيد المتصل انعقد الإطلاق ، لذلك لا ينهدم الظهور الإطلاقي بمجيء القيد المنفصل في كلام آخر ، وهذا هو أساس القول الثاني .

**رأي السيد الشهيد قدس سره :**

الصحيح هو القول الثاني وهو انعقاد الإطلاق في الكلام الأول وحصول التعارض مع القيد المنفصل وتقديمه على الإطلاق ، فظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه ، والدليل على ذلك أمران هما :

١– الوجدان العرفي يقضي بأن المتكلم يبيّن تمام مراده وموضوع حكمه بشخص كلامه ، فهو لا بد أن يبيّن كل ما هو دخيل في مراده بشخص كلامه لا بمجموع كلماته .

٢– يلزم من الأساس الأول عدم إمكان التمسك بالإطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل لأنه لا يمكن إحراز الظهور الإطلاقي مع احتمال ورود القيد المنفصل إذا كان ظهور الكلام في الإطلاق منوطا بعدم ذكر القيد مطلقا سواء كان متصلا أم منفصلا ، وهذا اللازم خلاف الوجدان ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، والملزوم هو القول الأول .

**الحالة الثانية : وجود قدر متيقَّن في مقام التخاطب :**

**سؤال : هل وجود القدر المتيقَّن في مقام التخاطب يمنع دلالة الكلام على الإطلاق أم لا؟**

**الجواب :**

إذا فهمنا الإطلاق من كلام المولى بقرينة الحكمة فإنه توجد للمطلق من حيث الحصص ثلاث حالات هي :

**١- تكافؤ الحصص في الاحتمال :**

وذلك بأن لا تكون إحدى حصص المطلق أولى من غيرها عند المتكلم ، كما إذا قال : "اشْتَرِ لي دفترا" ، ولم يكن دفتر معيَّن أولى من الدفاتر الأخرى عنده ، فهنا يكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصة دون تلك أو بالعكس أو شموله لهما معا ، وهذا معناه عدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب ، فتجري قرينة الحكمة بلا إشكال لإثبات الإطلاق لأنه لم يذكر القيد فلا يريد القيد ، فهو لم يذكر دفترا معيّنا بذكر قيد معيّن ، فمعنى ذلك أنه لا يريد هذا التقييد .

**٢- كون إحدى الحصص أولى بالحكم من الحصة الأخرى :**

وذلك بأن تكون إحدى حصص المطلق أولى عند المتكلم من الحصص الأخرى ، وهذه الأولوية علمت من قرينة من خارج الكلام المطلق ، وهذا يسمى بـ " القدر المتيقَّن من الخارج " لا القدر المتيقن في مقام التخاطب ، والمشهور أن القدر المتيقن من الخارج لا يمنع من جريان قرينة الحكمة والإطلاق في هذه الحالة أيضا ، وهذا هو بحث الانصراف حيث إن الارتباط بين اللفظ وإحدى الحصص أقوى من ارتباطه بالحصص الأخرى ، والارتباط الأقوى لم ينشأ من الوضع بل من القرائن الخارجية .

**٣- كون الحصة موردا للسؤال :**

وذلك بأن تكون إحدى حصص المطلق موردا لتطبيق الحكم في الكلام بنحو صريح ، فيكون نفس الكلام المطلق صريحا في إرادة حصة معيّنة من حصصه ، كما إذا كانت تلك الحصة هي مورد السؤال ، ولكن جاء الجواب على السؤال مطلقا ، وهذا يسمى بـ " القدر المتيقَّن في مقام التخاطب " ، فهل يمنع هذا القدر المتيقّن دلالة الكلام على الإطلاق أم لا ؟

**مثال :**

لو سأل شخصٌ الإمامَ عن حكم إكرام الفقير العادل ، فقال المعصوم عليه السلام مثلا : " أَكْرِمِ الفقيرَ " من دون ذكر قيد العدالة ، فهنا الجواب مطلق إلا أن القدر المتيقّن هو خصوص الفقير العادل لا كل فقير وإن لم يكن عادلا ، وهذا قدر متيقن في مقام التخاطب لأن السؤال كان عن حكم إكرام الفقير العادل .

**رأي صاحب الكفاية قدس سره :**

إن القدر المتيقَّن في مقام التخاطب يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق ، فلا يمكن التمسك بكبرى قرينة الحكمة لأنه من المحتمل أن يكون مراده من " الفقير " خصوص القدر المتيقَّن وهو " الفقير العادل " لأن كلامه وافٍ ببيان هذا القدر فقط ، فلا يلزم حينئذ أن يكون قد خالف ظهور حاله وأراد ما لم يقله ، ولا يُخِلّ المتكلم بمراده لو كان مراده واقعا خصوص القدر المتيقَّن لأنه قد بيَّن مراده .

**رد السيد الشهيد على رأي صاحب الكفاية :**

إن ظاهر حال المتكلم في كبرى قرينة الحكمة – والكبرى هي "ما لا يقوله لا يريده جدًّا" – أنه في مقام بيان تمام كل ما هو دخيل من القيود في موضوع جعله وحكمه الكلي الجدّي بكلامه لأن خطاب الشارع ناظر إلى عالم الجعل والحكم الكلي وليس من مهمة الشارع بيان تطبيقات الجعل ، فإذا كانت العدالة جزءا من الموضوع ولم يبيِّن هذا الجزء فمعنى ذلك أنه لم يبيِّن تمام مراده بكلامه لأنه لم يذكر ما يدل على قيد العدالة ، ومجرد أن " الفقير العادل " هو القدر المتيقّن في الحكم المطلق بإكرام الفقير لا يعني أخذ قيد العدالة في موضوع الجعل والحكم الكلي ، نعم المخاطب علم من نفس الكلام أن المتكلم أراد هذه الحصة الخاصة كمصداق في مرحلة تطبيق الحكم الكلي ، ولكن لا دليل على أنه أراد تقييد الحكم بهذه الحصة الخاصة وعلى أنه لم يرد غيرها من الحصص الأخرى في مرحلة الجعل ، وينتج من ذلك أن قرينة الحكمة تقتضي عدم دخالة قيد العدالة حتى في هذه الحالة لأن المتكلم لم يبرز قيد العدالة في كلامه فمعنى ذلك أنه لا يريد هذا القيد في الجعل والحكم الكلي ، ولو كان قيد العدالة دخيلا في الحكم لبيَّنه الشارع في كلامه ، ولأنه لم يبيِّنه فمعنى ذلك عدم دخالته في مراده .

**النتيجة النهائية :**

قرينة الحكمة – أي ظهور الكلام في الإطلاق – لا تتوقف على عدم الـمُقَيِّد المنفصل ولا على عدم القدر المتيقَّن ، فحتى مع وجود القيد المنفصل والقدر المتيقن لا يتأثر الإطلاق ، بل تتوقف على عدم القيد المتصل .

**تنبيهات :**

كان البحث السابق في أصل الإطلاق وقرينة الحكمة ، وتكميلا لنظرية الإطلاق لا بد من الإشارة إلى عدة تنبيهات كما يأتي :

**التنبيه الأول : قرينة الحكمة ناظرة إلى المدلول التصديقي الجدي :**

إن أساس الدلالة على الإطلاق هو الظهور الحالي السياقي للمتكلم في أن " ما لا يقوله لا يريده " ، وهذا الظهور دلالته تصديقية لأن الإطلاق غير داخل في تكوين المدلول الوضعي التصوري ، لذلك فإن قرينة الحكمة الدالة على الإطلاق ناظرة إلى تحديد المدلول التصديقي والمراد الجدي مباشرة من دون المرور بالدلالة التصورية لأن الإطلاق يرتكز على ظهور حال المتكلم في أن " ما لا يقوله لا يريده جدًّا " ، فما لا يذكره من قيود لا يريده بشكل جدي ، وهذا الظهور يحدّد مراد المتكلم ومراد المتكلم هو المدلول التصديقي الجدّي ، خلافا **للمحقق الخوئي** قدس سره الذي قال بأن الدلالة على الإطلاق وضعية لأن الإطلاق – وهو لحاظ عدم القيد – مأخوذ قيدا في المعنى الموضوع له ، فعلى هذا القول تدخل الدلالة الإطلاقية في تكوين المدلول التصوري .

**التنبيه الثاني : قرينة الحكمة تنتج الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي :**

إن قرينة الحكمة تقتضي تارة الإطلاق الشمولي وهو الذي يستدعي تعدد الحكم بتعدد ما لطرف الحكم من أفراد ، وتارة أخرى الإطلاق البدلي وهو الذي يستدعي وحدة الحكم .

**مثال :**

" أَكْرِمِ العالمَ " الذي يدل على وجوب إكرام العالم ، بعبارة أخرى : "العالم يجب إكرامه" ، إن جريان قرينة الحكمة في " الإكرام " – وهو متعلَّق الحكم – يقتضي البدلية حيث يوجب إيجاد فرد واحد من أفراد الإكرام ، فلا يتعدد الحكم في كل عالم بتعدد أفراد الإكرام بل يكون الحكم من حيث الإكرام واحدا وهو وجوب فرد واحد من الإكرام لأن إيجاد جميع أفراد الإكرام

أمر مستحيل أو غير مقدور على المكلف عادة ، فيكفي الإتيان بمصداق واحد من مصاديق الإكرام ، وهذا هو معنى البدلية .

وأما جريان قرينة الحكمة في " العالم " – وهو موضوع الحكم – فيقتضي الشمولية حيث يوجب إكرام جميع أفراد " العالم " ، فيتعدد وجوب الإكرام بتعدد أفراد العالم ، والحكم ينحل إلى أحكام بعدد الأفراد ، فلا يكفي إكرام عالم واحد ، بل يجب إكرام جميع العلماء ، وهذا هو معنى الشمولية ، فإذا أكرم بعض العلماء فإنه يكون ممتثلا ، وإذا لم يكرم البعض كان عاصيا إلا إذا كان المطلوب وجوب إكرامهم على نحو المجموع ، فإذا أكرم جميع العلماء كان ممتثلا ، وإذا لم يكرم البعض كان عاصيا حتى وإن أكرم البعض الآخر ، مثل الاعتقاد بالأئمة عليهم السلام فإن المكلف إذا اعتقد بهم جميعا كان ممتثلا ، وإذا اعتقد بالبعض دون البعض كان عاصيا .

**إذن :**

قرينة الحكمة تقتضي الشمولية بالنسبة إلى موضوع الحكم ، وتقتضي البدلية بالنسبة إلى متعلَّق الحكم .

**اعتراض على التنبيه الثاني :**

إن قرينة الحكمة شيء واحد فكيف تقتضي تارة الإطلاق الشمولي وتارة أخرى الإطلاق البدلي مع أن الشيء الواحد لا ينتج شيئين مختلفين ؟

**بعبارة أخرى :**

كيف يكون لقرينة الحكمة نتاجان مختلفان مع أنها شيء واحد ؟ ، والبحث هنا بحث في عالم الإثبات والدلالة لا في عالم الثبوت واللحاظ .

**جواب الاعتراض :**

أجيب على الاعتراض بعدة وجوه :

**الوجه الأول للمحقق الخوئي قدس سره :**

إن قرينة الحكمة لا تثبت شيئين حتى يأتي الاعتراض بل تثبت شيئا واحدا وهو الإطلاق بمعنى عدم القيد ، فهي لا تقتضي إلا شيئا واحدا وهو عدم التقييد ولا تقتضي بنفسها البدلية والشمولية حتى يأتي ذلك الاعتراض ، وأما البدلية والشمولية فتفهم بقرينة خارجية غير قرينة

الحكمة ، فالبدلية تثبت في متعلَّق الأمر بسبب قرينة خارجية هي استحالة الشمولية في بعض الموارد لأن إيجاد جميع أفراد الطبيعة غير مقدور للمكلف عادة .

**مثال :**

" صَلِّ صلاة الظهر " ، يكفي الإتيان بمصداق واحد لصلاة الظهر لا أن يصلي مرة بالثوب الأبيض وأخرى بالثوب الأخضر وثالثة بالثوب . . . ، ومرة بالبيت وأخرى في المسجد وثالثة في . . . .

وأما الشمولية فإنها تثبت في متعلَّق النهي بسبب قرينة خارجية هي استحالة البدلية في بعض الموارد لأن ترك أحد أفراد الطبيعة على البدل حاصل بدون حاجة إلى النهي ، وطلب تحصيل الحاصل قبيح أو محال .

**مثال :**

" لا تَكْذِبْ " يدل على شمول النهي لجميع مصاديق الكذب ، ولأن الشخص لا يستطيع أن يأتي بجميع مصاديق الكذب فعلى الأقل يكون تاركا لأحد المصاديق ، فيكون النهي عن المصداق المتروك لغوا لأنه تحصيل للحاصل إذ أن تركه متحقق ولا يحتاج إلى النهي عنه .

**رد السيد الشهيد على الوجه الأول :**

لا يصلح هذا الوجه لحل المشكلة إذ توجد حالات يمكن فيها الإطلاق الشمولي والبدلي معًا لأن كليهما معقول ولا تقتضي القرينة الخارجية خصوص أحدهما ، ولكن مع هذا يتعيّن الإطلاق الشمولي بقرينة الحكمة كما في كلمة " العالم " في " أكرم العالم " ، فكلمة " العالم " تصلح للإطلاق الشمولي إذا قلنا بوجوب إكرام كل عالم ، وتصلح للإطلاق البدلي إذا قلنا بوجوب إكرام عالم واحد ، ولكن يتعيَّن الإطلاق الشمولي بقرينة الحكمة لأنه لم يذكر قيدا في كلمة " العالم " فيفهم منها الإطلاق الشمولي ، فلا بد إذن من وجود أساس آخر لتعيين الشمولية أو البدلية غير مجرد كون بديلها مستحيلا .

**الوجه الثاني للمحقق العراقي قدس سره :**

إن الأصل في قرينة الحكمة هو الإطلاق البدلي ، والشمولية عناية إضافية بحاجة إلى قرينة خارجية ، وتقتضي الإطلاق البدلي لأن قرينة الحكمة تثبت أن مصبّ الحكم – سواء كان المصب موضوع الحكم أم متعلَّق الحكم – هو ذات الطبيعة بدون دخالة القيد ، وذات الطبيعة بدون قيد تنطبق على القليل والكثير وعلى الواحد والمتعدد ، ولكن يكفي الامتثال بالإتيان

بفرد واحد من الطبيعة لأن الطبيعة تتحقق بالفرد الواحد منها ، وهذا هو معنى كون الإطلاق بدليا .

**مثال :**

" أَكْرِمِ العالم " ، إذا جرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق يكفي في الامتثال إكرام عالم واحد لانطباق ذات طبيعة " العالم " عليه ، وهذا هو معنى كون الإطلاق من حيث الأساس بدليا دائما ، وأما الشمولية فتحتاج إلى ملاحظة الطبيعة سارية في جميع أفرادها ، وهي مؤونة زائدة تحتاج في مقام الدلالة عليها إلى قرينة أخرى غير قرينة الحكمة ، وهذه القرينة الأخرى ليس محل توضيحها هنا ، فقد تكون الألف واللام أو عدم معقولية الشمولية أو شيء آخر ، ويناقش في محل آخر .

**إذن :**

الأصل في الإطلاق البدلية ما لم تقم قرينة على الشمولية .

**الوجه الثالث للمحقق الأصفهاني قدس سره :**

إن الأصل في قرينة الحكمة هو الإطلاق الشمولي ، والبدلية عناية إضافية بحاجة إلى قرينة خارجية ، وتقتضي الإطلاق الشمولي لأن قرينة الحكمة تدل على تعلق الحكم بذات الطبيعة بدون دخالة القيد ، وطبيعة الماهية عندما تلحظ بدون قيد ينصبّ عليها الحكم بما هي مرآة للخارج ، فيسري الحكم إلى كل فرد خارجي تنطبق عليها تلك المرآة الذهنية ، وهذا هو معنى تعدد الحكم وشموليته ، وأما البدلية –كما في متعلَّق الأمر – فتحتاج إلى عناية زائدة وهي تقييد الماهية بالوجود الأول ، لذلك لا تجب الوجودات التالية .

**مثال :**

" صَلِّ " يرجع إلى الأمر بالوجود الأول لأن معنى " صَلِّ " هو " يجب عليك الإتيان بفرد واحد من الصلاة " ، لذلك لا يجب الوجود الثاني .

**إذن :**

الأصل في الإطلاق الشمولية ما لم تقم قرينة على البدلية .

**رأي السيد الشهيد قدس سره :**

إن التحقيق في المسألة بتفاصيلها يكون في بحث أعلى إن شاء الله تعالى .

**التنبيه الثالث : من نتائج الشمولية والبدلية في قرينة الحكمة :**

١- قرينة الحكمة تقتضي الشمولية ، ومن نتائج الشمولية في إطلاق متعلَّق النهي تعدد الحكم بعدد أفراد المتعلَّق .

**مثال :**

قول المولى : " لا تَكْذِبْ " ، يشتمل الحكم على تحريمات متعدّدة بعدد أفراد الكذب وينحل الحكم إلى أحكام بهذا العدد من الأفراد ، فتكون لكل كذبة حرمة تخصّها ، فلو كذب المكلف كذبتين فإنه يكون قد عصى حكمين بتحريم الكذب ، لذلك فهو يستحق عقابين .

٢- قرينة الحكمة تقتضي البدلية ، ومن نتائج البدلية في إطلاق متعلَّق الأمر وحدة الحكم.

**مثال :**

قول المولى : " صَلِّ صلاة الظهر " ، يشتمل الحكم على وجوب واحد لأن الحكم لا ينحل إلى وجوبات متعددة ، فالوجوب في الأمر السابق وجوب واحد متعلق بصلاة واحدة ، فلو خالف المكلف وترك هذه الصلاة فإنه يكون قد عصى عصيانا واحدا ، لذلك فهو يستحق عقابا واحدا فقط .

٣- نعم بعض النواهي لا يتعدد فيها الحكم ولا يعبِّر النهي إلا عن تحريم واحد ، وذلك إذا كان متعلَّق النهي ماهية غير قابلة للتكرار .

**مثال :**

قول المولى : " لا تُحْدِثْ " ، لا يتعدد فيه الحكم ويوجد هنا تحريم واحد لأن الحدث واحد غير قابل للتكرار ولا يتعدّد بطبيعته ، فمن بال مثلا صار محدثا ، وإذا بال مرة ثانية فإنه لا يصير محدثا مرة ثانية لأنه باق على حدثه .

في هذه الحالة يكون التحريم واحدا كما أن الوجوب في " صَلِّ صلاة الظهر " وجوب واحد لأن معناه " يجب الإتيان بفرد واحد من صلاة الظهر " ويكفي الامتثال بالإتيان بفرد واحد منها ، ولكن مع هذا نلاحظ أن هناك فارقا ثابتا بين الأمر والنهي أو بين الوجوب والتحريم .

وهذا الفارق هو أن الوجوب الواحد المتعلّق بالطبيعة يستدعي الإتيان بفرد من أفرادها ، وأما التحريم الواحد المتعلّق بالطبيعة فيستدعي اجتناب كل أفرادها .

وهذا الفارق ليس مرده إلى الاختلاف في دلالة اللفظ أو الإطلاق ، بل مرده إلى أمر عقلي وهو أن الطبيعة توجد بوجود فرد واحد ، ولكنها لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها ، وبما أن النهي عن الطبيعة يستدعي إعدام الطبيعة فلا بد من ترك جميع أفرادها حتى لا توجد الطبيعة ، وبما أن الأمر بالطبيعة يستدعي إيجاد الطبيعة فيكفي إيجاد فرد من أفرادها حتى توجد الطبيعة .

**التنبيه الرابع : الشمولية تكون في مرحلة المجعول لا في مرحلة الجعل :**

والبحث هنا بحث في عالم الثبوت واللحاظ لا في عالم الإثبات والدلالة ، إن سريان الحكم وتعدده الثابت بقرينة الحكمة ليس من شؤون مدلول الكلام لا تصورا ولا تصديقا ، بل هو من شؤون عالم المجعول ، ويكون المدلول في عالم المجعول مدلولا تحليليا .

في حالات الإطلاق الشمولي يسري الحكم إلى كل أفراد الطبيعة ، فيكون كل فرد من الطبيعة موضوعا لفرد من الحكم ، كما في الإطلاق الشمولي للعالم في قول المولى : "أَكْرِمِ العالمَ"، فهنا لا يتعدد الحكم في مرتبة مدلول الكلام لأن مدلوله هو الجعل والإنشاء ، فتعدد مصبّ الحكم – سواء كان مصب الحكم متعلَّقا أم موضوعا – في الإطلاق الشمولي ليس في مرتبة الجعل ولحاظ المولى عند جعله وإنشائه وتشريعه للحكم بوجوب الإكرام على طبيعي العالم لأن المولى يجعل الحكم في الخطاب الشرعي على نحو القضية الحقيقية ، فنظره الجعلي له حكم واحد وموضوع واحد مقدَّر الوجود فكأنه قال : " من صدق عليه أنه عالم فأَكْرِمْهُ " ، فهو يلاحظ طبيعي العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة ، ولكن تعدد الحكم وتكثّره وسريانه في الأفراد يكون في مرتبة المجعول وفعلية الحكم في الخارج لأن فعلية الحكم تابعة لفعلية وتحقق موضوع الحكم خارجا ، فيتكثّر وجوب الإكرام في المثال تبعا لتكثّر أفراد العالم في الخارج ، فكلما وُجِد عالم في الخارج وَجَبَ إكرامه .

**إذن :**

الخطاب الشرعي مفاده ومدلوله التصديقي الجدي هو الجعل والحكم الكلي على نحو القضية الحقيقية ، ولا ينظر فيه إلى المجعول وفعلية الحكم ، وهذا معناه أن الشمولية وتكثر الحكم في موارد الإطلاق الشمولي يكون في مرتبة غير المرتبة التي هي مفاد الدليل ، فمفاد الدليل هو الجعل والحكم الكلي ، والشمولية وتكثر الحكم وتعدده يكون في مرتبة المجعول وفعلية الحكم .

# أدوات العموم

## تعريف العموم وأقسامه :

**تعريف العموم :**

العموم هو شمول واستيعاب جميع الأفراد بحيث يكون الاستيعاب مدلولا عليه باللفظ .

**مثال :**

" أَكْرِمْ كلَّ عالِمٍ " ، الاستيعاب هنا مدلول عليه بلفظ "كلّ " .

**الفرق بين العموم والإطلاق الشمولي :**

١- في العموم يوجد لفظ دال على الاستيعاب مثل "كل " و" جميع " و"كافة " ، وأما في الإطلاق فلا يوجد لفظ دال على الشمول والاستيعاب .

٢- في الإطلاق يكون الدال على الشمول هو قرينة الحكمة لأن الشمولية في المطلق ليست مدلولة للكلام ، وأما في العموم فنفس اللفظ يدل على الشمول والاستيعاب .

**مثال :**

" أَكْرِمِ العالمَ " ، الدال على الشمول ليس لفظا معيّنا ، بل الدال هو قرينة الحكمة التي تقول " ما لا يقوله المتكلم لا يريده جدّا " ، وفي المثال لم يذكر المتكلم قيدا للعالم ، فيدل ذلك على عدم إرادة أي قيد للعالم في المراد الجدي ، ومعنى ذلك أنه لم يلاحظ أي قيد واقعا ، وعدم لحاظ القيد هو الإطلاق .

٣- العموم يكون من شؤون عالم الجعل لأن تكثّر الأفراد فيه ملحوظ في نفس مدلول الدليل والكلام حيث إن الكلام ينظر إلى عالم الجعل ، والإطلاق وتعدد الحكم فيه يكون من شؤون عالم المجعول وفعلية الحكم .

٤- العام الشمولي أقوى ظهورا من الإطلاق الشمولي ، لذلك يُقَدَّم العموم على الإطلاق.

**دلالة الكلام على الاستيعاب :**

إن دلالة الكلام في عالم الجعل على الاستيعاب تحتاج إلى وجود دالّين هما :

**أ- أداة العموم :**

هي تدل على نفس الاستيعاب ، مثل كلمة "كل " .

**ب- مدخول الأداة :**

هو يدل على المفهوم الذي يستوعِب أفراده .

**مثال :**

" أَكْرِمْ كلّ عالم " ، أداة العموم هي كلمة "كل " ، ومدخول الأداة هو كلمة " عالم " .

**أنواع أداة العموم :**

**أ- الأداة الاسمية :**

وذلك حينما تكون الأداة اسما ، وتدل على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمي أي تدل على معنى " عموم " و " استيعاب " ، كما في "كل " و " جميع " و "كافة " ، فيكون المعنى : أَكْرِمْ عمومَ الفقراءِ ومُسْتَوْعِبًا الفقراءَ .

**ب- الأداة الحرفية :**

وذلك حينما تكون الأداة حرفا ، وتدل على الاستيعاب بما هو نسبة استيعابية بين المستوعِب والمستوعَب ، كما في " لام الجمع " في " العلماء " بناء على أن الجمع المعرّف بالألف واللام يدل على العموم ، فإن " أَلْ " حرف فإذا دلت على الاستيعاب فهي تدل عليه بما هو نسبة ومعنى حرفي أي النسبة الاستيعابية ، وسيأتي تصوير ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى .

**أقسام العموم :**

إن الاستيعاب لكل مصاديق المفهوم يعني مجموعة تطبيقات المفهوم على مصاديقه ، وينقسم العموم بحسب اختلاف اللحاظ إلى ثلاثة أقسام :

**١- العموم الاستغراقي :**

نحصل عليه إذا لوحظت هذه التطبيقات عَرْضِيَّة أي في عَرْض واحد - بمعنى أنها تلحظ جميعا - بدون عناية وحدة التطبيقات ، فالتطبيقات تكون مستقلة متعددة ، فيلحظ التطبيق على كل فرد مستقلا عن تطبيقه على الفرد الآخر ، كأنه يقول : " أَكْرِمْ جميعَ العلماء " ، وفيه يتعدد الحكم بتعدد الأفراد ، فكل فرد يكون موضوعا لوجوب إكرام مستقل غير مرتبط بإكرام الفرد الآخر ، فإذا أكرم واحدا منهم حصل على ثواب واحد ، وإذا لم يكرم واحدا حصل على عقاب واحد .

**٢- العموم المجموعي :**

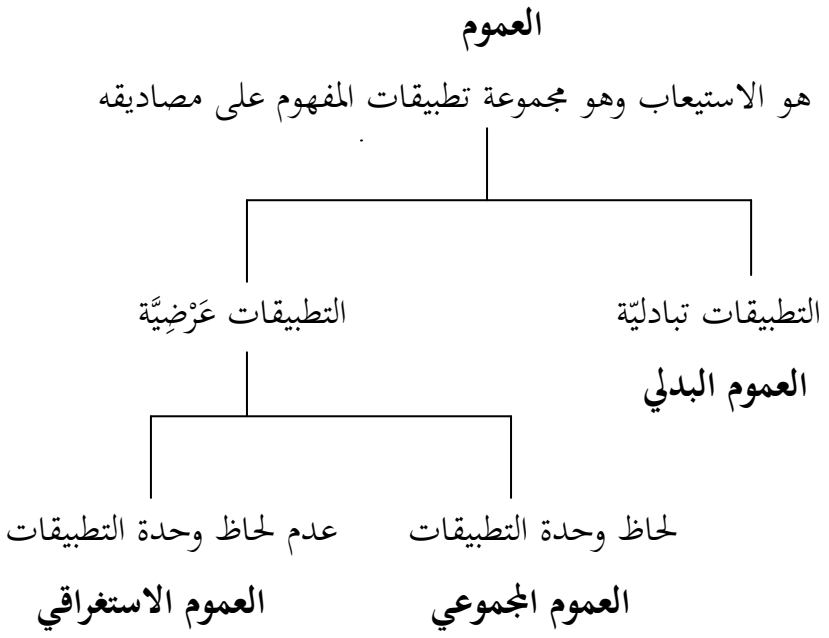
نحصل عليه إذا لوحظت هذه التطبيقات في عَرْض واحد مع عناية وحدة تلك التطبيقات ، فتلحظ التطبيقات كأنها تطبيق واحد ، كأنه يقول : " أَكْرِمِ مجموعَ العلماءِ " ، والحكم واحد منصب على مجموع الأفراد الذين لوحظوا بما هم واحد ، فيجب إكرام العلماء بوصفهم مجموعة واحدة حيث يتم فيه تنزيل الأفراد منزلة الفرد الواحد ، فلو أكرمهم إلا واحدا منهم فكأنه لا إكرام أصلا ، كما في الإيمان بالأئمة الاثني عشر عليهم السلام ، فإنه إذا لم يعتقد بواحد منهم فكأنه غير معتقد بالإمامة أصلا .

**٣- العموم البدلي :**

نحصل عليه إذا لوحظت هذه التطبيقات تبادلية ، فيلحظ التطبيق على فرد واحد غير معيَّن، كأنه يقول : " أَكْرِمْ أحدَ العلماءِ " أو " أَكْرِمْ أَيَّ عالِمٍ " أو " أَكْرِمْ العالمَ الأولَ أو الثاني أو الثالثَ أو . . . إلى آخره " ، فالحكم واحد منصبّ على فرد واحد غير معيّن ، فيجب إكرام عالم واحد غير معيّن ، فإذا أكرم واحدا فقط يسقط التكليف ولا حاجة لإكرام عالم آخر .

**الخلاصة :**

أقسام العموم على النحو التالي :



**سؤال : في أي مرحلة ينقسم العموم إلى الأقسام الثلاثة ؟ هل في مرحلة الموضوع أو في مرحلة الحكم أو في مرحلة تعلّق الحكم بالموضوع ؟**

**الجواب :**

**رأي صاحب الكفاية قدس سره :**

العموم له معنى واحد وهو الشمول والاستيعاب لجميع الأفراد ، والأقسام الثلاثة خارجة عن نفس معنى العموم ، فانقسام العموم إلى هذه الأقسام ليس في مرحلة الموضوع ولا في مرحلة الحكم وإنما في مرحلة تعلّق الحكم بالموضوع لأن الحكم إن كان متعددا بتعدد أفراد الموضوع فهو استغراقي ، وإن كان الحكم واحدا ويقتضي الجمع بين أفراد الموضوع فهو مجموعي، وإن كان الحكم واحدا ويكتفى في امتثاله بفرد واحد من الموضوع فهو بدلي .

**رد السيد الشهيد على صاحب الكفاية :**

الصحيح أن العموم بنفسه ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة بقطع النظر عن تعلّق الحكم بالموضوع ، فالاستغراقية والمجموعية والبدلية تعبِّر عن ثلاث صور ذهنية للعموم ، وهي أقسام للموضوع يخترعها ذهن المتكلم وفقا لغرضه قبل إصدار حكمه عليها لا بعده ، فالحاكم يصوِّر موضوع حكمه قبل إصدار الحكم عليه ، ولا تحصل المفاهيم الثلاثة بعد إصدار الحكم كما يقول به **صاحب الكفاية** قدس سره ، بل إن المفاهيم الثلاثة ثابتة قبل الحكم تمهيدا وتوطئة لإصدار الحكم عليها لا أنها تثبت بعد الحكم ، وتنوع الحكم يأتي من تنوع الموضوع ، فالموضوع هو المنوِّع للحكم .

وهذا الفرق بين التصورات الثلاثة واضح وجدانا ، فهناك فرق واضح بين التصورات التي تعطيها الكلمات التالية : " جميع العلماء ، مجموع العلماء ، أحد العلماء " حتى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة وبقطع النظر عن تعلّق الحكم ، وقلنا كلمات مفردة لأن بين الكلمتين نسبة اندماجية تنزّلهما في الذهن منزلة المفهوم الواحد ، فالمفهوم الأول يدل على مجموع العلماء بما هم أفراد متعددون ، والمفهوم الثاني يدل على مجموع العلماء بما أنهم منزلون منزلة الفرد الواحد ، والمفهوم الثالث يدل على فرد واحد .

**إذن :**

نفس العموم على ثلاثة أقسام لا الحكم المتعلِّق به – أي بالعموم – .

## نحو دلالة أدوات العموم :

**ملاحظة :**

لا شك في وجود أدوات تدل على العموم وعلى استيعاب مدخول الأداة لأفراده عن طريق الوضع ، كالألفاظ الخاصة الدالة على الاستيعاب مثل "كل " و" جميع " و"كافة " .

**سؤال** : ولكن يَرِد السؤال التالي وهو :

**كيف يتم إسراء الحكم إلى جميع أفراد مدخول الأداة – مثل " عالم " في " أَكْرِمْ كلَّ عالمٍ " – ؟**

**الجواب :**

يوجد وجهان :

**الوجه الأول :**

يتوقف إسراء الحكم إلى جميع أفراد المدخول على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول أَوَّلاً ، ثم بعد ذلك تدل كلمة "كل " على العموم ، فدلالة "كل " على العموم تكون في طول إجراء قرينة الحكمة في المدخول ، أي تأتي في مرتبة ثانية بعد مرتبة قرينة الحكمة ، فنجري أَوَّلا قرينة الحكمة في كلمة " العالم " لإثبات أن المراد هو مطلق العالم ، ثم نثبت بعد ذلك أن كلمة "كل " تدل على العموم .

**إذن :**

استفادة العموم من كلمة "كل " تتوقف على إجراء قرينة الحكمة في المدخول .

**الوجه الثاني :**

لا يتوقف إسراء الحكم إلى جميع أفراد المدخول على إجراء قرينة الحكمة ، بل إن دخول أداة العموم على الكلمة يغنيها عن قرينة الحكمة وتتولى الأداة بنفسها الدلالة على الاستيعاب، فلا توجد حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة لإثبات الاستيعاب عن طريق الإطلاق وعدم ذكر القيود .

**إذن :**

استفادة العموم من كلمة "كل " لا تتوقف على إجراء قرينة الحكمة في المدخول .

**رأي صاحب الكفاية قدس سره :**

كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية في عالم الثبوت لأنه :

١- إذا كانت أداة العموم موضوعة لـ ( استيعاب ما يراد من المدخول ) - والمراد هو المدلول التصديقي الجدي - يتعيّن الوجه الأول ؛ لأن المراد من المدخول يُعرف من جهة قرينة الحكمة لا من جهة الأداة ، فالأداة لا تعيِّن المراد من المدخول ، فإذا كان المراد من كلمة "عالم" مطلق العالم كانت كلمة "كل " دالة على استيعاب جميع أفراد العالم ، وأما إذا كان المراد من كلمة " عالم " خصوص العالم العادل فلا تكون "كل " دالة على استيعاب جميع أفراد العالم بل دالة على استيعاب جميع أفراد العالم العادل ، لذلك يقال إن المدلول الوضعي لكلمة "كل " هو العموم ولكن استفادة العموم من "كل " تكون في طول إجراء مقدمات الحكمة في المدخول .

٢- إذا كانت أداة العموم موضوعة لـ ( استيعاب ما يصلح لانطباق المدخول عليه ) يتعيّن الوجه الثاني ؛ لأن مفاد المدخول صالح بذاته للانطباق على تمام أفراده وشمول جميع مصاديقه بتوسط الأداة مباشرة ، ومع هذه الصلاحية تثبت دلالة "كل " على العموم بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة في المدخول .

**رأي السيد الشهيد :**

الصحيح هو الوجه الثاني ، وهو مختار **صاحب الكفاية** قدس سره أيضا كما استظهره ، والظهور برهان لإثبات الوجه الثاني .

**البرهان على بطلان الوجه الأول :**

**البرهان الأول :**

لو كانت "كلّ " موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول بحيث يحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة أَوَّلا لزم منه لغوية وضع "كلّ " للعموم من قبل الواضع ، ولزم أيضا لغوية استعمال "كل" في العموم من قبل المتكلم ؛ لأنه لا توجد حاجة لإثبات الاستيعاب بواسطة أداة العموم بعد الفراغ من إثباته بقرينة الحكمة ، ولا تؤدي الأداة دور التأكيد لأنه يُشترط في التأكيد وجود دالين بحيث يكون أحدهما في عَرْض الآخر ، وأما إذا كان أحد الدالين يتوقف على دلالة الآخر بحيث يكون في طوله فلا يكون له دور التأكيد .

**رد السيد الشهيد على البرهان الأول :**

إن هذا البرهان غير تام لعدم لزوم لغوية وضع الأداة للعموم من قبل الواضع ، ولا لغوية استعمالها في مقام التفهيم من قبل المتكلم ، وذلك لأن مفاد العموم والإطلاق من حيث المفهوم والتصور ليس شيئا واحدا لأن :

أ- أداة العموم تدل على استيعاب الأفراد وإراءتهم في مرحلة الكلام ومدلول الخطاب تصورا وفي عالم الجعل ، والملحوظ في العموم في المفهوم والدلالة التصورية هو تكثّر الأفراد ، فأداة العموم بنفسها تدل على الاستيعاب وشمول جميع الأفراد ، فالاستيعاب يستفاد من نفس اللفظ.

ب- قرينة الحكمة لا تفيد الاستيعاب ولا تُري الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب تصورا ، بل تدل تصورا على لحاظ ذات الطبيعة مجرّدة عن الخصوصيات والقيود ، والملحوظ في الإطلاق في المفهوم والدلالة التصورية هو ذات الطبيعة ، وتدل على استيعاب الأفراد وإراءتهم في عالم المجعول والفعلية تصديقا بعد إجراء قرينة الحكمة فيثبت أن المراد الجدي هو الطبيعة من دون قيد ، وبذلك يثبت الاستيعاب وشمول جميع الأفراد .

وهذان الأمران يكفيان لتصحيح الوضع حتى لو لم تكن هناك ثمرة عملية بالنسبة إلى الحكم الشرعي حيث لا يختلف الحكم ، وعدم اختلاف الحكم الشرعي لا يعني اللغوية لأن نقاشنا في الوضع اللغوي لا في الحكم الشرعي ، فقد يضع الواضع طرقا مختلفة لإفادة الاستيعاب - كما في المترادفات التي تفيد معنى واحدا - ، والعموم والإطلاق يفيدان معنيين مختلفين لأن المعنى المستفاد من العموم يختلف عن المعنى المستفاد من الإطلاق ، فالعموم يفيد تكثّر الأفراد بذكر لفظ يدل على الاستيعاب ، والإطلاق يفيد نفي القيد بعدم ذكره وبعد إجراء قرينة الحكمة يدل عدم ذكر القيد على الاستيعاب ، فالاستيعاب يمكن استفادته بأحد طريقين : إما بأداة العموم وإما بقرينة الحكمة .

إن فائدة الوضع هي إفادة المعنى الواحد بطرق مختلفة وإن أدت إلى نتيجة واحدة حتى لو لم تظهر ثمرة عملية في الحكم الشرعي ، بل يمكن أن يقال إنه تظهر الثمرة في الحكم الشرعي أيضا لأن استفادة الاستيعاب عن طريق ألفاظ العموم أقوى من الإطلاق وقرينة الحكمة عند التعارض ، وهذه هي الثمرة الأولى في الحكم الشرعي ، والثمرة الثانية هي أنه عند الشك في أن المتكلم يكون في مقام بيان تمام مراده بكلامه لا يمكن التمسك بالإطلاق وقرينة الحكمة

لإثبات الاستيعاب ، أما عند الشك في أن لفظ العموم في مورد معيَّن يفيد العموم أو لا فإننا نتمسك بالعموم لإثبات الاستيعاب .

وهذان الأمران يكفيان أيضا لتصحيح الاستعمال لأن غرض المتكلم قد يكون إفادة العموم وتكثّر الأفراد عن طريق اللفظ ومدلول الخطاب لا بقرينة الحكمة لما في ذلك من التأكيد وليس غرضه نفي القيود فقط .

**إذن :**

لا يلزم من وضع الأداة للعموم لا اللغوية في الوضع ولا اللغوية في الاستعمال .

**البرهان الثاني :**

قرينة الحكمة تدل على الاستيعاب بالدلالة التصديقية والمراد الجدّي ، وأداة العموم تدل على الاستيعاب بالدلالة التصورية الوضعية للكلام ، فلو قيل بأن أداة العموم موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعيِّنه قرينة الحكمة وهو المدلول التصديقي الجدّي وأن دلالة أداة العموم على الاستيعاب متوقفة على إجراء قرينة الحكمة في المدخول فإن ذلك يؤدي إلى ربط المدلول التصوري للأداة بالمدلول التصديقي الجدّي وتوقّف الدلالة التصورية على الدلالة التصديقية مع أن المدلول التصديقي يتوقف واقعا على المدلول التصوري .

وهذا واضح البطلان لأنه لا يمكن الربط بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي لأن لكل منهما مرتبة تختلف عن مرتبة الآخر ، ولا يجوز الخلط بين المرتبتين لأن المدلول التصوري لكل جزء من الكلام في الجملة المركبة إنما يرتبط بالمدلولات التصورية للأجزاء الأخرى في نفس الكلام ، وأيضا يوجد لأداة العموم مدلول تصوري ثابت حتى مع خلو الكلام عن المدلول التصديقي الجدي كما في حالات الهزل والنوم حيث لا يمكن إجراء قرينة الحكمة لمعرفة المراد الجدي للهازل لأن الهازل وإن كان عنده مراد استعمالي ولكنه لا يوجد عنده مراد جدي ، ولا للنائم لأن النائم لا يوجد عنده لا مراد جدي ولا حتى مراد استعمالي .

**العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد :**

١- إذا دخلت "كل " على النكرة فإنها تدل على " العموم الأفرادي " أي استيعاب أفراد مدلول النكرة .

**مثال :**

" اقْرَأْ كُلَّ كِتابٍ " ، أي اقرأ جميع أفراد الكتاب .

٢- إذا دخلت "كل " على المعرفة فإنها تدل على " العموم الأجزائي " أي استيعاب أجزاء مدلول المعرفة .

**مثال :**

" اقْرَأْ كُلَّ الكِتابِ " ، أي اقرأ جميع أجزاء وصفحات الكتاب .

**سؤال : هل أداة العموم مشترك لفظي أي لها وضعان لنحوين من الاستيعاب بحيث يفهم منها استيعاب الأفراد في مورد واستيعاب الأجزاء في مورد آخر لوجود قرينة معيِّنة ؟**

**الجواب :**

**جواب المحقق العراقي قدس سره :**

الأصل أن كلمة "كل " موضوعة للعموم الأفرادي فقط ، فيكون المعنى الحقيقي لكلمة "كل" هو العموم الأفرادي ، وأما استعمال "كل " في العموم الأجزائي في حالة كون المدخول معرَّفا بالألف واللام فيكون استعمالا مجازيا لوجود قرينة صارفة وهي الألف واللام ، فالأصل في الألف واللام أن تكون للعهد ، والعهد يعني تشخُّص وتعيُّن الكتاب ، ومع التشخّص والفردية لا يوجد أفراد حتى يقال باستيعابهم ، لذلك فإن العموم يكون بلحاظ الأجزاء .

**النتيجة :**

الألف واللام العهدية تكون قرينة عامة على العموم الأجزائي كلما كان المدخول معرَّفا بالألف واللام .

**إشكال على جواب المحقق العراقي :**

لا يمكن قبول كون استعمال "كل " في العموم الأجزائي استعمالا مجازيا في حالة كون المدخول معرَّفا بالألف واللام .

## دلالة الجمع المُعَرَّف باللام على العموم :

عدّ الأصوليون الجمع المعرّف باللام من أدوات العموم ، فالجمع المعرَّف باللام يدل على العموم بنحو المعنى الحرفي مثل " العلماء " في " أَكْرِمِ العلماءَ " ، بخلاف "كل " التي تدل على العموم بنحو المعنى الاسمي ، ويوجد هنا بحثان :

**أولا : البحث الثبوتي : كيفية دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم :**

**سؤال : كيف يدل الجمع المعرَّف بالألف واللام على العموم ثبوتا – أي في عالم الإمكان والمعقولية – ؟**

**الجواب :**

توجد عدة تصويرات لهذه الدلالة ، منها :

إن الجمع المعرّف باللام – مثل " العلماء " – يتركّب من ثلاثة دوال :

**١– مادة الجمع :**

أي مفرد الجمع وهو " عالم " ، وتدل على طبيعي العالم ، والمادة معنى اسمي ، وهي دالة على المستوعَب .

**٢– هيئة الجمع :**

تدل على مرتبة من العدد تحتوي على ثلاثة أفراد فأكثر من مادة الجمع ، ولا تدل على خصوص المرتبة العالية للجمع ، فإن كلمة " عُلَمَاء " التي هي على وزن " فُعَلاَء " تدل على تعدّد وتكثّر أفراد المادة ، والهيئة معنى حرفي ، وهي دالة على المستوعِب .

**٣– الألف واللام :**

تدل على استيعاب هذه المرتبة من العدد لجميع أفراد المادة ، ويكون الاستيعاب مدلولا للام لا بما هو معنى اسمي أي " استيعاب " ، بل بما هو معنى حرفي ونسبة استيعابية بين المستوعِب – وهو مدلول هيئة الجمع – والمستوعَب – وهو مدلول مادة الجمع – ، فاللام تدل على استغراق هيئة الجمع لجميع المراتب .

**النتيجة :**

الدال على العموم والاستغراق واستيعاب جميع الأفراد هو الألف واللام .

**ثانيا : البحث الإثباتي : السبب في دلالة لام الجمع على العموم :**

**سؤال : ما هو السبب في دلالة الألف واللام الداخلة على الجمع على العموم إثباتا – أي في عالم الظهور والدلالة – ؟**

**الجواب :**

إثبات اقتضاء اللام الداخلة على الجمع للعموم يتوقف على إحدى دعويين هما :

**الدعوى الأولى : السبب هو وضع اللام للعموم :**

السبب في دلالة لام الجمع على العموم هو وضع هذه اللام للعموم والاستيعاب ابتداءً ومباشرة بلا توسيط التعيّن كما سيأتي في الدعوى الثانية ، ولكن ليست كل لام موضوعة للعموم لأن اللام الداخلة على المفرد – مثل " العالم " – لا تدل على العموم بالوضع وإنما بقرينة الحكمة ، فخصوص اللام الداخلة على الجمع موضوعة للعموم والاستيعاب ، وأما اللام العهدية فغير موضوعة للعموم .

**رد الدعوى الأولى :**

هذه الدعوى لازمها كون استعمال اللام في موارد العهد استعمالا مجازيا وهذا لا يمكن قبوله ، أو الاشتراك اللفظي بين العموم والعهد لأن اللام الداخلة على الجمع تدل على العموم، واللام الداخلة على المفرد تدل على العهد ، والاشتراك اللفظي بينهما بعيد لاستبعاد أن يكون للام وضعان ، وهذا الرد مرّ في الحلقة الثانية .

**الدعوى الثانية : السبب هو وضع اللام للتعيّن :**

اللام الداخلة على الجمع لا تدل على العموم مباشرة ، بل إن السبب في دلالتها على العموم هو وضع اللام لمعنى واحد هو التعيّن في المدخول سواء دخلت على المفرد أم على الجمع بخلاف الدعوى الأولى فإن اللام الداخلة على المفرد لا تدل على العموم ، وإنما الدالة على العموم هي اللام الداخلة على الجمع فقط .

فإذا كان المدخول هو المفرد دلت اللام على تعيّن المفرد ، وتعيّنه يعني تشخّصه وأنه فرد واحد بمواصفاته الخاصة التي تميّزه عن غيره من الأفراد .

وإذا كان المدخول هو اسم الجنس دلت اللام على تعيّن الجنس الذي هو تعيّن ذهني للطبيعة ، فكل طبيعة متميّزة في الذهن بصفاتها الخاصة عن الطبائع الأخرى ، فطبيعة الإنسان – مثلا – في الذهن تختلف عن طبيعة الفرس ، فيتعيّن في الذهن الجنس الذي يتميّز عن الأجناس الأخرى .

وإذا كان المدخول هو الجمع دلت اللام على التعيّن ، ولكن لا يكفي التعيّن الذهني للطبيعة المدلولة لمادة الجمع إذ لا يوجد فرق بين المفرد والجمع – كعالم وعلماء – إذا قيل بتعيّن الطبيعة لأن الطبيعة واحدة فيهما ، بل تدل اللام على تَعَيُّن الجمع الذي يتحقق بتَحَدُّد الأفراد الداخلة في دائرة الجمع ، وهذا التحدّد يحصل فقط مع إرادة المرتبة الأخيرة من الجمع المساوقة

للعموم واستيعاب كل الأفراد ، فالمرتبة الأخيرة هي المرتبة الوحيدة التي تحوي جميع الأفراد ، وأما بقية المراتب فالفرد الداخل فيه غير متميّز – من ناحية اللفظ – عن الفرد الخارج ، فمرتبة الثلاثة – مثلا – تحوي ثلاثة أفراد ، ولكن هؤلاء الأفراد الثلاثة غير معيّنين حيث لا يمكن تمييز الفرد الداخل ضمن الثلاثة عن الفرد الخارج عنها ، فلا يعلم أن محمدًا – مثلا – داخل ضمن العلماء الثلاثة الذين يجب إكرامهم أو خارج عنهم .

**النكرة في سياق النهي أو النفي :**

ذكر بعض الأصوليين أن وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي من أدوات العموم ، فالنهي أوالنفي الداخل على النكرة يدل على العموم بالوضع بنحو المعنى الحرفي .

**مثال النهي :**

" لا تُكْرِمْ فاسقًا " ، تنحلّ الحرمة بعدد الفسّاق .

**مثال النفي :**

" لم أَرَ عالِمًا " ، " لا عالِمَ في الدار " ، ينحلّ الإخبار بعدد العلماء .

**سؤال : ما هو سبب هذه الدعوى التي ذكرها بعض الأصوليين ؟**

**الجواب :**

ذكر **السيد الشهيد** قدس سره في حالات اسم الجنس في الحلقة الثانية أن النكرة التي دخل عليها تنوين التنكير – مثل " عالم " في " أَكْرِمْ عالِما " – يمتنع إثبات الإطلاق الشمولي لها بقرينة الحكمة لأن مفهوم النكرة يأبى عن الإطلاق الشمولي حيث إن النكرة موضوعة لاسم الجنس مقيَّدا بقيد الوحدة ، ومع دلالتها على الفرد الواحد لا يمكن أن تدل على شمول جميع الأفراد ، نعم النكرة تدل على الإطلاق البدلي ولكن المطلوب في المقام هو الإطلاق الشمولي ، ولكننا نجد أننا نستفيد الشمولية عندما تقع النكرة في سياق النهي أو النفي ، والنكرة بنفسها لا تدل على الإطلاق الشمولي فلا بد أن يكون الدال على الشمولية شيئا غير إطلاق النكرة نفسها ، لذلك قالوا إن هذا السياق – أي وقوع النكرة متعلَّقا للنهي أو النفي – من أدوات العموم فيكون السياق هو الدال على العموم ، والسياق هو هيئة للجملة والهيئة معنى حرفي ، ولم يقولوا إن النكرة تدل على العموم لأنها مقيَّدة بقيد الوحدة ، ومع تقيّدها بهذا القيد لا يمكن أن تنطبق على أكثر من فرد واحد .

**رد السيد الشهيد على الدعوى :**

التحقيق أن الشمولية المستفادة من وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي – سواء كانت على نحو شمولية العام من باب الوضع كما يقول به المشهور أو على نحو شمولية المطلق من باب قرينة الحكمة كما يقول به **السيد الشهيد** – بحاجة إلى وجود مفهوم اسمي قابل لاستيعاب وشمول جميع أفراده بصورة عَرْضِيَّة – لا بنحو البدلية – وفي آن واحد لكي يدل السياق حينئذ على استيعابه للأفراد ، والنكرة بنفسها لا تقبل الاستيعاب العَرْضِي الشمولي – سواء على نحو العموم أم على نحو الإطلاق – بسبب أخذ قيد الوحدة في معناها ، بل هي قابلة لشمول جميع الأفراد على نحو البدلية ، ولكن قبول الشمول على نحو البدلية لا ينفعنا في المقام .

**سؤال** : قلنا فيما سبق إن الدلالة على العموم تحتاج إلى وجود دالين : أداة العموم ، ومدخول الأداة وهو يدل على المفهوم الذي يستوعِب أفراده ، فيأتي السؤال التالي :

**من أين يأتي المفهوم الصالح لاستيعاب الأفراد لكي يدل السياق بعد ذلك على العموم والشمول حيث إن النكرة بنفسها لا تدل على العموم بسبب أخذ قيد الوحدة في معناها؟**

**الجواب :**

نحتاج إلى تفسير الشمولية التي تُفهم من النكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي ، ويمكن أن يكون ذلك التفسير بأحد الوجهين التاليين :

**الوجه الأول للسيد الشهيد :**

إن النكرة هي التي تدل على استيعاب الأفراد ، وذلك بأن يكون السياق – أي وقوع النكرة متعلَّقا للنهي أو النفي – قرينة على إخراج الكلمة عن كونها نكرة ، فتتجرد بذلك من قيد الوحدة وتصير دالة على الطبيعة فقط ، وبعد دلالتها على الطبيعة تصير صالحة لشمول جميع الأفراد ، فيكون دور السياق إثبات ما يصلح للإطلاق الشمولي بقرينة الحكمة لا إثبات الشمولية كما يقول به المشهور حيث يقولون إن السياق يدل بالوضع على العموم ، وبعد إثبات صلاحية النكرة لاستيعاب جميع الأفراد تأتي قرينة الحكمة وتثبت أنها شاملة بالفعل لجميع الأفراد لأن قرينة الحكمة تثبت الإطلاق الشمولي حيث لم يذكر المتكلم قيدا ، فمعنى ذلك أنه لا يريد القيد ، ومع عدم إرادة أي قيد فإن المتكلم يريد جميع الأفراد .

**إذن :**

السياق حَوَّل النكرة من عدم القابلية والصلاحية للشمول إلى القابلية والصلاحية له ، فالسياق ليس دالا بالوضع على العموم بل هو مهيئ للإطلاق الشمولي ، والدال الفعلي على الشمول والعموم هو قرينة الحكمة ، فالشمولية تثبت عن طريق إجراء قرينة الحكمة في النكرة التي تقع في سياق النهي أو النفي .

**الوجه الثاني لصاحب الكفاية قدس سره :**

الشمولية ليست مدلولا لفظيا وضعيا حيث إن النهي والنفي لا يدلان على العموم والشمول ، وإنما تكون الشمولية بالدلالة العقلية ، فالدال على العموم هو العقل حيث إن العقل يحكم بأن الطبيعة لا تنعدم إلا بترك جميع أفرادها ، والنهي أو النفي يستدعي إعدام متعلَّقه ، والنكرة لا تنعدم ما دام يوجد فرد واحد لأن الطبيعة توجد بوجود فرد واحد ولا تنتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد .

**رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :**

إن المطلوب هو الشمولية بمعنى تعدّد الحكم والتحريم بعدد الأفراد في مقام الجعل ، وهذه الدلالة العقلية لا تثبت الشمولية بهذا المعنى ، بل تثبت الشمولية في مقام الامتثال بمعنى أنها تعيّن طريقة امتثال النهي وأن امتثاله لا يتحقّق إلا بترك جميع أفراد الطبيعة ، فكلام **صاحب الكفاية** قدس سره يقع في مقام الامتثال ، وبحثنا يقع في مقام الجعل والحكم .

## المفاهيم

**تعريف المفهوم :** [1]

**المفهوم** في المصطلح الأصولي هو مدلول التزامي للكلام –لا مدلول مطابقي ولا تضمّني– كما في علم المنطق ، ولكن ليس كل مدلول التزامي يعتبر مفهوما في علم الأصول ، لذلك

[1] في اللغة المفهوم هو ما يفهم من الكلام وهو المعنى اللغوي ، وفي المنطق والفلسفة المفهوم يقابله المصداق ، وفي أصول الفقه المفهوم يقابله المنطوق .

نحتاج إلى تعريف يميّز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية ، فالمفهوم هو كل حكم لازم للمنطوق ، ولكن المفهوم بالمصطلح الأصولي هو مدلول التزامي خاص .

**مثال ١ :**

" مقدمة الواجب واجبة " ، إن وجوب مقدمة الواجب مدلول التزامي لوجوب ذي المقدمة وهو الواجب ، ولكنه ليس مفهوما .

**مثال ٢ :**

" وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده " ، إن حرمة الضد مدلول التزامي للأمر بوجوب الشيء ، ولكنها ليست مفهوما .

**مثال ٣ :**

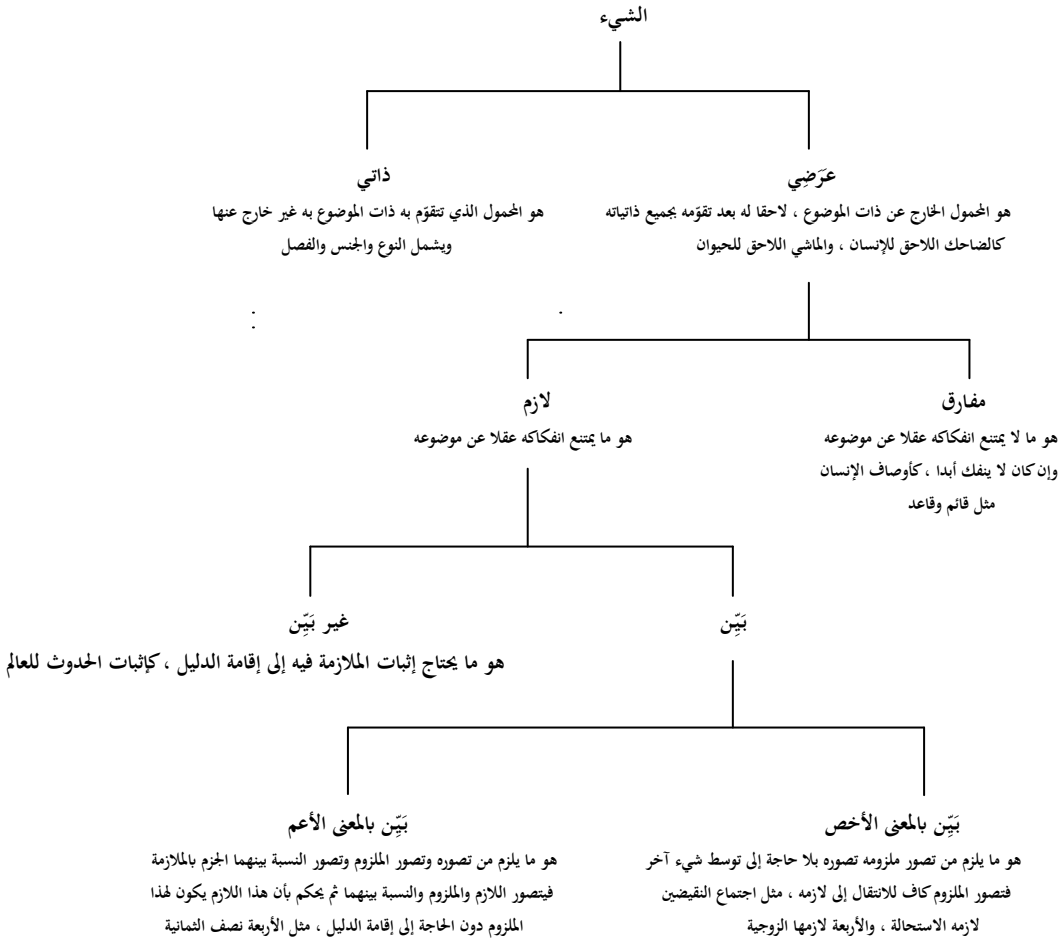
" النهي عن العبادة يدل على فسادها " ، إن فساد العبادة مدلول التزامي للنهي عنها ، ولكنه ليس مفهوما .

**رأي المحقق النائيني قدس سره :**

**المفهوم** هو اللازم البَيِّن مطلقا سواء كان بالمعنى الأعم أم بالمعنى الأخص ، أو اللازم البَيِّن بالمعنى الأخص فقط كما في علم المنطق .

**التوضيح** [١] :

في باب الكليات الخمسة ( الإيساغوجي ) :




[١] راجع " المنطق " للشيخ المظفر قدس سره .

**رد السيد الشهيد على المحقق النائيني :**

بعض الأدلة التي تُذكر لإثبات بعض المفاهيم كمفهوم الشرط تثبت المفهوم كلازم عقلي بحت دون أن يكون بَيِّنا لا بالمعنى الأخص ولا بالمعنى الأعم ، فمثل هذا الدليل غير بيِّن بل هو دقيق جدّا لا يفهمه إلا أهل المعقول ، وهذا يكشف عن أن المفهوم لا يلزم فيه أن يكون لزومه للمنطوق بيِّنا ، وستأتي الأدلة فيما بعد .

**رأي السيد الشهيد :**

**المفهوم** هو المدلول الالتزامي المستفاد من الربط الخاص بين طرفي القضية لا من خصوصية أحد الطرفين ، ولكن بشرط معيّن يأتي ذِكْرُهُ بعد قليل ، ويكون المفهوم بذلك أخص مطلقا من المدلول الالتزامي .

**التوضيح :**

**مثال :**

إذا زارك ابن الكريم وجب عليك احترامه .

**الشرط** : الزيارة ، **الموضوع** : ابن الكريم ، **المحمول** : وجوب احترامه .

إن المدلول الالتزامي لهذه الجملة على ثلاثة أنواع :

١- المدلول الالتزامي المتفرّع على خصوصية الموضوع في منطوق القضية المدلولة للكلام بالمطابقة على نحو يزول المدلول الالتزامي باستبدال الموضوع بموضوع آخر .

ففي المثال المدلول الالتزامي هو وجوب احترام الكريم نفسه عند زيارته ، وهذا ما يفهم بقاعدة الأولوية ، وهذا المدلول مرتبط بالموضوع وهو عنوان " ابن الكريم " ، فلو بدّلنا ابن الكريم باليتيم لم يكن له هذا المدلول لأن اليتيم ليس له أب .

٢- المدلول الالتزامي المتفرّع على خصوصية المحمول في منطوق القضية المدلولة للكلام بالمطابقة على نحو يزول المدلول الالتزامي باستبدال المحمول بمحمول آخر .

ففي المثال المدلول الالتزامي هو وجوب تهيئة مقدمات احترام الابن الزائر لأن مقدمة الواجب واجبة ، وهذا المدلول مرتبط بالمحمول وهو وجوب الاحترام ، فلو بدّلنا الوجوب بالاستحباب أو الإباحة لم يكن له هذا المدلول لأن مقدمة الاستحباب أو الإباحة ليست واجبة .

٣- المدلول الالتزامي المتفرّع على خصوصية الربط القائم بين الموضوع والمحمول على نحو يكون محفوظا حتى لو تبدّل كلا الطرفين ، والربط القائم بينهما نسبة ومعنى حرفي .

ففي المثال المدلول الالتزامي هو عدم وجوب احترام الابن الزائر في حالة عدم الزيارة ، وهذا المدلول متفرّع على الربط الخاص بين الجزاء والشرط ، فلو بدّلنا الشرط والجزاء في الجملة الشرطية يظل هذا المدلول بروحه ثابتا لأنه يعبِّر عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ، والتغيير يقع في مفردات المدلول أي في مصاديق الشرط والجزاء فقط تبعا لتغيّرها في المنطوق .

**شرط المفهوم :**

المدلول الالتزامي الثالث – وهو المدلول المتفرّع على خصوصية الربط بين طرفي القضية – هو **المفهوم** ، ولكن بشرط أن يقتضي انتفاء طبيعي الحكم – لا شخص الحكم – المدلول عليه في منطوق الخطاب عند انتفاء القيد تمييزا للمفهوم عن " **قاعدة احترازية القيود** " التي تقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد .

**مثال :**

في المثال السابق وجوب الاحترام المقيَّد بالمجيء ينتفي بانتفاء المجيء ، ولكن هذا ليس مفهوما لأنه انتفاء لشخص الحكم ، وانتفاء شخص الحكم ثابت بمقتضى قاعدة احترازية القيود لا بمقتضى المفهوم ، فالمفهوم يقتضي انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء قيد المجيء بمعنى أنه إذا لم يجيء لا يجب احترامه مطلقا حتى لو كان مريضا أو فقيرا أو . . . .

**النتيجة النهائية :**

**المفهوم** هو المدلول الالتزامي المتفرع على الربط الخاص بين طرفي القضية لا على خصوصية أحد الطرفين ، ولكن بشرط أن يكون المنتفي عند انتفاء القيد هو طبيعي الحكم وكليّه لا شخص الحكم .

**ضابط المفهوم :**

**سؤال : كيف يكون الربط الخاص الذي يؤخذ في المنطوق حتى يكون منتجا للمفهوم ؟**

**الجواب :**

يوجد للجملة الشرطية – على سبيل المثال – مدلول تصوري ومدلول تصديقي جدي ، لذلك فإن ضابط المفهوم يكون على مستويين :

**أولا : ضابط المفهوم على مستوى المدلول التصوري :**

الضابط الذي يثبت به المفهوم يكون داخلا في المدلول التصوري للجملة ، والضابط هنا له ركنان :

**الركن الأول :**

أن يكون الربط المدلول عليه بأداة الشرط أو بهيئة الجملة الشرطية من النوع الذي يستلزم انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لأن الربط بين قضية أو حادثة وأخرى هو معنى حرفي ، ويمكن التعبير عن الربط الذي هو معنى حرفي بمعنى اسمي بشكلين :

١- " زيارة شخص للإنسان تستلزم أو توجد وجوب إكرامه " ، وهنا استعمل معنى "الاستلزام" الذي يعبِّر عن النسبة الاستلزامية أو النسبة الإيجادية ، ولكن هذا المعنى لا يدل بالدلالة الالتزامية على انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء الزيارة ، فإذا انتفت الزيارة فإن انتفاء الزيارة لا يعني انتفاء وجوب الإكرام لأن وجوب الإكرام قد يكون لازما لسبب آخر كالفقر مثلا ، كما أن الشمس تستلزم الحرارة ، كذلك فإن النار تستلزم الحرارة أيضا ، فاستلزام الشمس للحرارة لا ينفي استلزام النار للحرارة ، لذلك فإن زيارة الشخص تستلزم وجوب إكرامه ، ولكن عدم زيارته لا يستلزم عدم وجوب إكرامه لأن وجوب إكرامه قد يكون لازما للفقر مثلا ، فتكون الجملة الشرطية موضوعة للاستلزام ، وفي هذه الحالة لا يثبت المفهوم للجملة الشرطية .

٢- " وجوب إكرام شخص يتوقف على زيارته ، أو هو معلَّق على زيارته ، أو هو ملتصق بزيارته " ، وهنا استعمل معنى " التوقف " و" التعليق " و" الالتصاق " الذي يعبِّر عن النسبة التوقفية أو النسبة التعليقية أو النسبة الالتصاقية ، وهذه التعابير تدل بالدلالة الالتزامية على انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء الزيارة أي على عدم الانفكاك بين الشرط والجزاء ، فإذا وجد الشرط وجد الجزاء ، وإذا انتفى الشرط انتفى الجزاء ، فتكون الجملة الشرطية موضوعة للتوقف، وفي هذه الحالة يثبت المفهوم للجملة الشرطية .

**نتيجة الركن الأول :**

الجملة الشرطية التي تشتمل في مرحلة المدلول التصوري على ضابط إفادة المفهوم لا بد أن تكون دالة على ربط الجزاء بالشرط بما هو معنى حرفي موازٍ للمعنى الاسمي للتوقّف والالتصاق

والتعليق أي النسبة التوقفية والالتصاقية والتعليقية ، لا على الربط بما هو معنى حرفي موازٍ للمعنى الاسمي لاستلزام الشرط للجزاء أي النسبة الاستلزامية .

**الركن الثاني :**

أن يكون المرتبط على نحو التوقّف والالتصاق والتعليق هو طبيعي الحكم كطبيعي الوجوب لا وجوبا خاصا لأن انتفاء الوجوب الخاص يتحقّق بـ " **قاعدة احترازية القيود** " حتى لو لم يوجد مفهوم للجملة .

**النتيجة النهائية :**

إذا ثبتت دلالة الجملة في مرحلة المدلول التصوري على النسبة التوقّفية والالتصاقية والتعليقية ثبت المفهوم حتى لو لم يثبت كون الشرط علة تامة أو جزء علة للجزاء ، بل حتى لو لم يثبت اللزوم العقلي وكان التوقّف لمجرد الصدفة والاتفاق كما في مثال : "إذا جاء محمد جاء علي" ، إن الصدفة لا تعني استحالة الانفكاك ، بل يمكن الانفكاك بين مجيء علي ومجيء محمد لعدم وجود اللزوم العقلي .

**ثانيا : ضابط المفهوم على مستوى المدلول التصديقي :**

**ملاحظة :**

إن ضابط المفهوم في المدلول التصديقي قد يختلف عن ضابط المفهوم في المدلول التصوري .

إن الضابط الذي يثبت به المفهوم في المدلول التصديقي لا يكون مدلولا عليه بدلالة تصورية بل بدلالة تصديقية ، وهنا من الممكن أن تكشف الجملة عن معنى يبرهن على أن الشرط علة تامة منحصرة أو جزء علة منحصرة للجزاء ، وهذا المعنى هو أن ظاهر الجملة الشرطية هو أن المجيء يقتضي وجوب الإكرام حتى في حالة سبق المرض عليه ، وبذلك يثبت المفهوم ، وهذا من قبيل المحاولة – تأتي في الوجه الثالث فيما بعد – التي تريد أن تثبت المفهوم عن طريق الإطلاق الأحوالي للشرط :

أ- لإثبات أن الشرط مؤثر مطلقا وعلى أي حال أي سواء سبقه شيء آخر أم لا .

ب- ثم لاستنتاج انحصار العلة بالشرط من الإطلاق الأحوالي إذ لو كانت للجزاء علة أخرى لما كان الشرط مؤثرا في حال سبق تلك العلة .

وهذه المحاولة تهدف إلى انتزاع المفهوم من المدلول التصديقي لأن الإطلاق الأحوالي للشرط مدلول لقرينة الحكمة التي لها مدلول تصديقي – هو المراد الجدّي – ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري كما جاء في التنبيه الأول في بحث " الإطلاق " ، فإن الطبيعة لها حالات مختلفة فمثلا عندما يقال " أَكْرِمْ زيدا " فإنه يعني أكرمه في أي حالة يكون فيها أي سواء كان جالسا أم واقفا أم نائما أم مريضا أم صحيحا أم غنيا أم فقيرا أم . . . .

**رأي المشهور :**

حدّدوا الضابط للمفهوم في ركنين هما :

**الركن الأول : استفادة اللزوم العلي الانحصاري :**

فيكون الشرط علة تامة منحصرة للجزاء ، ويمكن إثبات أن الشرط علة منحصرة عن طريق قرينة الحكمة ، ففي مثال " إذا جاءك زيد فأَكْرِمْهُ " لو كان لوجوب الإكرام علة أخرى غير المجيء – كالمرض أو الفقر – فلا يثبت المفهوم لأنه لا يلزم من انتفاء المجيء انتفاء وجوب الإكرام بسبب جواز قيام العلة الأخرى مقام المجيء ، وطالما أن المرض أو غيره ليس سببا للإكرام فمعنى ذلك أن المرض أو غيره ليس علة لوجوب الإكرام فيكون المجيء هو العلة الوحيدة المنحصرة لوجوب الإكرام ، فالنتيجة أن المشهور يقولون إن الربط الخاص الذي تدل عليه القضية هو الربط اللزومي العلي الانحصاري .

**الركن الثاني : كون المعلّق طبيعي الحكم :**

فيكون المعلَّق – وهو الجزاء في الجملة الشرطية – مطلق الحكم وطبيعيّه لا شخص الحكم ، وطبيعي الحكم هو الإكرام بكل أنواعه وأسبابه .

**رد السيد الشهيد على المشهور :**

**الركن الثاني** صحيح ولا كلام فيه ، ولكن **الركن الأول** غير تام لأنه يكفي في إثبات المفهوم – كما تقدّم – دلالة الجملة على الربط بنحو التوقّف والتعليق والالتصاق ولو كان على سبيل الصدفة والاتفاق ، فجملة " إذا جاءك زيد فأكرمه " تدل وضعا على أن وجوب الإكرام متوقف على المجيء ، وهذا التوقف لا يكون على نحو المعنى الاسمي بل على نحو المعنى الحرفي أي النسبة التوقفية ، ومعنى التوقف أنه " إذا لم يجئ فلا تكرمه " بلا حاجة إلى إثبات أن المجيء علة تامة منحصرة للإكرام ، وفي مثل " إذا جاء محمد جاء علي " مجيء محمد ليس علة لمجيء

علي ، ولكن مجيء علي متوقف على مجيء محمد ، وهذا معناه أنه " إذا لم يجيء محمد لم يجيء علي " ولا نحتاج إلى إثبات أن مجيء محمد علة تامة منحصرة لمجيء علي .

**الخلاصة :**

**المشهور** يقولون إن ثبوت المفهوم يتوقّف على أن يكون الربط بين الشرط والجزاء ربطا لزوميا عليا انحصاريا ، وأن الوسيلة لإثبات أن الشرط علة منحصرة هو قرينة الحكمة ، وأما **السيد الشهيد** فيقول إن الجملة الشرطية تدل بالوضع على النسبة التوقّفية لا النسبة الاستلزامية ، وهذا مدلول تصوري ، ولا نحتاج إلى إثبات أن الشرط علة تامة منحصرة عن طريق قرينة الحكمة التي تعطي مدلولا تصديقيا .

**مورد الخلاف في ضابط المفهوم :**

**سؤال : هل يوجد خلاف عند الأصوليين في ركني المفهوم أو أنهما ثابتان ومسلَّم بهما عندهم ؟**

**الجواب :**

**رأي المحقّق العراقي قدس سره :**

لا يوجد خلاف في أن جميع الجمل التي تكلّم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدل على الربط الخاص – العلّيّ الانحصاري على رأي **المشهور** أو التوقّف على رأي **السيد الشهيد** – الذي يستدعي انتفاء الحكم عند انتفاء القيد ، فلا يوجد خلاف على الركن الأول لضابط المفهوم ، بل هو مسلَّم عند جميع الأصوليين .

**دليل المحقّق العراقي قدس سره :**

لا يوجد خلاف بينهم على **الركن الأول** لأنهم اتّفقوا على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد – سواء كان القيد شرطا أم وصفا أم غاية أم استثناء – ، ولكن اختلفوا في **الركن الثاني** أي انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد ، إن انتفاء شخص الحكم يدل على وجود الربط الخاص، فلو كانت هناك علة أخرى عند المجيء للزم عدم انتفاء الحكم – لا طبيعيه ولا شخصه – لجواز قيام العلة الثانية مقام العلة الأولى للحكم فيلزم بقاء شخص الحكم ، وجميع الأصوليين متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد ، ولكن انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد ليس مفهوما للجملة لأن المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد .

**النتيجة :**

**الركن الأول** متفق عليه من الجميع ، ولكن الخلاف واقع في **الركن الثاني** ، لذلك فالبحث في إثبات المفهوم ينحصر في إثبات **الركن الثاني** وهو أن طرف الربط الخاص هو طبيعي الحكم ليكون هذا الربط مستدعيا لانتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد .

**سؤال : ولكن كيف يمكن إثبات أن المنتفي هو طبيعي الحكم ؟**

**الجواب :**

يمكن إثبات ذلك بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزاء ونحوها مما يدل على الحكم في القضية .

**مسلك المحقّق العراقي قدس سره :**

يعود البحث في ثبوت المفهوم – لمثل الجملة الشرطية " إذا كان الإنسان عالما فَأَكْرِمْهُ " أو الجملة الوصفية " أَكْرِمِ الإنسان العالم " – إلى أنه هل يجري الإطلاق في مفاد " أَكْرِمْ " الدال على الحكم في الجملتين لإثبات أن المعلَّق على الشرط أو الوصف هو طبيعي الحكم أم لا يجري، ويسمى هذا بمسلك **المحقق العراقي** في إثبات المفهوم ، ورأيه **قدس سره** هو أن الإطلاق وقرينة الحكمة يجريان في مفاد هيئة الأمر لإثبات أن المعلّق هو طبيعي الحكم ، وبذلك يكون رأيه **قدس سره** أنه يمكن إجراء الإطلاق والتقييد في المعنى الحرفي بخلاف رأي **الشيخ الأنصاري قدس سره** الذي مبناه هو استحالة الإطلاق والتقييد في المعنى الحرفي لأن المعنى الحرفي جزئي حقيقي ، والإطلاق والتقييد من شؤون المفهوم الكلي ، وقد مرّ هذا سابقا في بحث المعنى الحرفي ، فراجع هناك .

**النتيجة :**

إن مبنى **المحقق العراقي قدس سره** هو أن الجملة الشرطية تدل على انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء القيد عن طريق الإطلاق وقرينة الحكمة ، ولا تدل على ذلك بالدلالة الوضعية ، فالجملة الشرطية ليس لها مفهوم على مستوى المدلول التصوري .

**مفهوم الشرط :**

يوجد اتّفاق بين الأصوليين على طريقة إثبات **الركن الثاني** وهو أن المنتفي عند انتفاء القيد هو طبيعي الحكم بالإطلاق وقرينة الحكمة ، ولكن النقاش يقع في **الركن الأول** وهو :

هل أن الشرط علة تامة منحصرة للجزاء كما يقول به **المشهور** أو أن الجزاء متوقف على الشرط كما يقول به **السيد الشهيد** ؟

**رأي المشهور** :

ذهب المشهور إلى أن الجملة الشرطية تدل على المفهوم ، وأثبتوا أن الشرط علة منحصرة للجزاء بخمسة وجوه هي :

١- الوضع .

٢- الانصراف .

٣- الإطلاق الأحوالي .

٤- قاعدة " الواحد لا يصدر إلا من واحد " .

٥- الإطلاق الأوي .

**الوجه الأول : إثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء عن طريق الوضع :**

على مستوى المدلول التصوري تدل الجملة الشرطية بالدلالة التصورية الوضعية على أن الشرط علة تامة منحصرة للجزاء ، فتكون الجملة الشرطية موضوعة للانحصار بدليل التبادر والتبادر علامة الحقيقة ، فالمتبادر هو أن المجيء علة تامة منحصرة لوجوب الإكرام كما في مثل " إذا جاءك زيد فأَكْرِمْهُ " .

**رد السيد الشهيد على الوجه الأول :**

لازم قولهم هو أن استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار استعمال مجازي ، وهو خلاف الوجدان لأننا لا نحس بالمجازية في هذه الموارد ، فالنوم علة تامة ولكنه ليس علة منحصرة للوضوء كما في مثل " إذا نمت فتوضأ " لأنه توجد علل أخرى كالحدث الأصغر .

فهنا لدينا وجدانان لا بد من التوفيق بينهما هما :

أ- وجدان التبادر المدَّعى في هذا الوجه وهو أن الشرط علة تامة منحصرة للجزاء وأن الجملة الشرطية موضوعة لحالات الانحصار ، وبعبارة أخرى تبادر انحصار الجزاء بالشرط .

ب- وجدان عدم الإحساس بالمجازية عند استعمال الجملة الشرطية في حالات عدم الانحصار .

وسيبيِّن **السيد الشهيد** فيما بعد طريقة التوفيق بينهما من أجل إثبات المفهوم للجملة الشرطية ، ولكن **صاحب الكفاية** قدس سره رجّح الوجدان الثاني وطرح الوجدان الأول ، لذلك قال قدس سره بعدم ثبوت مفهوم للجملة الشرطية .

**الوجه الثاني : إثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء عن طريق الانصراف :**

تدل الجملة الشرطية على أمرين :

أ- على مستوى المدلول التصوري تدل الجملة الشرطية على وجود اللزوم بين الشرط والجزاء عن طريق الدلالة التصورية الوضعية بدليل التبادر ، فالجملة الشرطية موضوعة للدلالة على الملازمة بين الشرط والجزاء بحيث لا يمكن أن يقع الانفكاك بينهما .

ب- على مستوى المدلول التصديقي تدل الجملة الشرطية على كون الملازمة على نحو العلية الانحصارية - لا مطلق الملازمة - عن طريق الانصراف إلى الفرد الأكمل لأن الملازمة بين العلة والمعلول حالة كون العلة منحصرة أقوى وأكمل من الملازمة بينهما حالة وجود علة ثانية بديلة ، فالمطلق في المفهوم المشكِّك ينصرف إلى أكمل الأفراد ، وأكمل الأفراد في مقامنا هو الملازمة على نحو العلية الانحصارية .

توجد لدينا هنا مقدمة صغرى ومقدمة كبرى ونتيجة :

**الصغرى** : اللزوم العلي الانحصاري أكمل أفراد اللزوم .

**الكبرى** : أكمل أفراد اللزوم تنصرف إليه الجملة الشرطية .

**النتيجة** : اللزوم العلي الانحصاري تنصرف إليه الجملة الشرطية .

**رد السيد الشهيد قدس سره على الوجه الثاني :**

ناقش الشهيد في الصغرى والكبرى وبيّن عدم تماميتهما :

**نقاش الصغرى** : اللزوم العقلي معناه استحالة الانفكاك سواء كان منشؤه العلي الانحصاري أم غير الانحصاري ، فالملازمة في حالة الانحصار ليست أقوى من الملازمة في حالة عدم الانحصار لأن اللزوم مفهوم عقلي والمفهوم العقلي ليس فيه تشكيك وشدة وضعف ، بل هو إما موجود وإما غير موجود .

**نقاش الكبرى** : الأكملية ليست من أسباب الانصراف لأن الانصراف يحصل من أحد سببين ، وهما :

**أ- كثرة الاستعمال :**

أي كثرة استعمال اللفظ في أحد الأفراد ، والانصراف الحاصل من كثرة الاستعمال حجة .

**ب- كثرة الوجود :**

أي كثرة وجود الفرد في الخارج ، والانصراف الحاصل من كثرة الوجود ليس بحجة .

**الوجه الثالث : إثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء عن طريق الإطلاق الأحوالي :**

لإثبات وجود مفهوم للجملة الشرطية لا بد من إثبات ثلاثة مدلولات :

**المدلول الأول : اللزوم :**

يستفاد اللزوم بين الشرط والجزاء من **الدال الأول** وهو أداة الشرط ، فالشرط يستلزم الجزاء، وتدل الأداة على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء ، ويتم إثبات هذه الدلالة عن طريق الوضع بدليل التبادر ، فأداة الشرط موضوعة للدلالة على الملازمة بين الشرط والجزاء ، فوجوب الإكرام ملازم للمجيء .

**المدلول الثاني : العلية التامة :**

تستفاد العلية التامة – بأن يكون الشرط علة تامة وليس جزء علة للجزاء – من **الدال الثاني** وهو تفريع وترتيب الجزاء على الشرط في مقام الإثبات والكلام ، فوجوب الإكرام متفرّع على المجيء في الكلام والدال على ذلك هو فاء التفريع في الجزاء " فَأَكْرِمْهُ " ، وهذا التفريع في الكلام يدل على تفرّع الجزاء على الشرط في مقام الثبوت والواقع والمراد الجدي ، فوجوب الإكرام متفرّع على المجيء في الواقع ، والتفرّع في الواقع لا معنى له إلا أن يكون الشرط علة تامة والجزاء معلولا لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام ومقام الثبوت والواقع والمراد الجدي ، فيكون اللزوم لزوما بين العلة التامة ومعلولها ، فيكون الشرط علة تامة للجزاء أي أن المجيء علة تامة لوجوب الإكرام .

**المدلول الثالث : الانحصار :**

يستفاد الانحصار – بأن يكون الشرط علة منحصرة للجزاء وليس للجزاء علة أخرى بديلة عن الشرط – من **الدال الثالث** وهو الإطلاق الأحوالي في الشرط ، فالمتكلم لم يبرز قيدا ليخصّص حالا دون حال ، فيكون مقتضى الإطلاق كون الشرط علة تامة للجزاء في جميع الحالات – كالمرض والفقر – ، والإطلاق الأحوالي في الشرط يدل على أن الشرط علة تامة

منحصرة للجزاء بالفعل دائما ، ولازم ذلك عدم وجود علة أخرى للجزاء ، فالمرض ليس علة بديلة للإكرام ، ولو وجدت علة أخرى بديلة بأن لم يكن الشرط علة منحصرة لكانت العلة التامة مجموع العلتين لا الشرط بصورة مستقلة لأنه يستحيل اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وبالتالي يصبح الشرط جزءا للعلة التامة ، وهو خلاف الإطلاق الأحوالي .

**رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :**

ترد عدة إشكالات على هذا الوجه هي :

**الإشكال الأول على الانحصار :**

قيل إنه عن طريق الإطلاق الأحوالي يمكن نفي وجود علة أخرى بديلة وبالتالي إثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء ، ولكن توجد حالتان لا يمكن فيهما للإطلاق الأحوالي نفي العلة الأخرى البديلة ، فهذا الدليل لا ينفي وجود علة أخرى بديلة للجزاء ، وذلك في حالتين :

**الحالة الأولى :**

إذا احتمل أن العلة الأخرى البديلة مضادة بطبيعتها وذاتها للشرط بمعنى أنها لا يمكن أن تجتمع مع الشرط ، فهنا الإطلاق الأحوالي لا ينفي هذه العلة البديلة .

**مثال :**

يوجد تضاد ذاتي بين المجيء وانكسار الرجل في قولنا : " إذا جاءك زيد فَأَكْرِمْهُ " ، و " إذا انكسرت رِجْلُ زيد فَأَكْرِمْهُ " ، ففي حالة انكسار الرجل لا يمكن لزيد المجيء ، فانكسار الرجل لا يجتمع مع المجيء ، فهنا الإطلاق الأحوالي لا ينفي علية انكسار الرجل لأن الإطلاق الأحوالي ينفي العلة التي يمكن أن تجتمع مع الشرط كالمجيء مع المرض أو مع الفقر ، ولا ينفي العلة التي يستحيل أن تجتمع مع الشرط لأنه يمكن إجراء الإطلاق إذا أمكن التقييد حيث إن تقابل التقييد والإطلاق من باب الملكة وعدمها ، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، والإطلاق الأحوالي ينفي ما هو من أحوال الشرط ، ووجود علة أخرى ليس من أحوال الشرط حتى يقال بنفيه ، نظير قيام وقعود محمد فإنهما ليسا من أحوال علي .

**الحالة الثانية :**

إذا احتمل أن العلة البديلة لا تكون علة للجزاء إلا عند عدم الشرط ، فيكون عدم الشرط دخيلا في علية العلة الأخرى البديلة ، مثل عدم المجيء الذي له الدخالة في علية المرض لوجوب الإكرام ، إن احتمال علة أخرى بديلة من هذا القبيل لا ينافي الإطلاق الأحوالي للشرط لأن

ليس من أحوال الشرط حالة اجتماعه – أي اجتماع الشرط – مع تلك العلة الأخرى البديلة ، نعم العلة الأخرى – كالمرض – تجتمع مع المجيء ، ولكنها علة بديلة فقط في حالة عدم المجيء.

**مثال :**

" إذا مرض زيد فأكرمه " ، المرض علة بديلة في حالة عدم المجيء ، إن الإطلاق الأحوالي ينفي علية المرض حين اجتماعه مع المجيء ، ولا ينفي علية المرض حين عدم اجتماعه مع المجيء ، فالإطلاق الأحوالي ناظر إلى حالة الاجتماع فينفي احتمال العلة الأخرى حالة الاجتماع ، وليس ناظرا إلى حالة انفراد العلة الأخرى وحدها حتى يقال بأن الإطلاق الأحوالي ينفي احتمال عليتها .

**بعبارة أخرى :**

إن الإطلاق الأحوالي ينفي العلة الأخرى حين وجود المجيء ، ولا ينفيها حين عدم المجيء ، فإذا لم يوجد المجيء فلا يمكن تطبيق الإطلاق الأحوالي لأنه سالب بانتفاء الموضوع وموضوعه المجيء .

**النتيجة :**

في هاتين الحالتين لا يمكن نفي العلة الأخرى البديلة عن طريق الإطلاق الأحوالي لأن الإطلاق الأحوالي ناظر إلى حالة الاجتماع ، ولا ينفي وجود علة لا يمكن اجتماعها مع الشرط كما في هاتين الحالتين .

**الإشكال الثاني على استفادة العلية من التفريع :**

نعم إن التفرّع الإثباتي الكلامي للجزاء على الشرط يدل على التفرّع الثبوتي الواقعي ، ولكن التفريع الثبوتي الواقعي لا يختص بالعلية والمعلولية ولا يقتضي علية الشرط للجزاء فقط لأن التفريع الثبوتي كما يصح بين العلة والمعلول كما في " إن جاءك زيد فأكرمه " فإنه يصح أيضا بين الجزء والكل حيث إن الكل متفرّع واقعا على الجزء مع أن ليس أحدهما علة تامة للآخر كما في " إن حصل الناطق فقد حصل الإنسان " ، ويصح أيضا بين المتقدّم زمانا والمتأخّر حيث إن المتأخر زمانا متفرّع واقعا على المتقدّم زمانا مع أنه ليس أحدهما علة للآخر كما في "إن أدركت الخميس فستدرك الجمعة" .

**النتيجة :**

لا يمكن استفادة العلية فقط من تفريع الجزاء على الشرط ، فيكون الدليل هنا أخص من المُدَّعَى .

**الإشكال الثالث على العلية التامة :**

لو لم نقل بالإشكال الثاني وسلَّمنا أن التفرّع الثبوتي الواقعي منحصر بباب العلية والمعلولية وأننا نستفيد علية الشرط للجزاء من التفريع فإن التفريع غير منحصر بحالة كون الشرط علة تامة للجزاء لأنه يتناسب أيضا مع كون الشرط جزء علة للجزاء لأن المعلول كما يتفرّع على علته التامة كذلك فإنه يتفرّع أيضا على جزء علته .

إن التفريع لا يثبت أن الشرط علة تامة للجزاء ، ولكن هناك طريق آخر – غير طريق تفرّع الجزاء على الشرط – يمكن بواسطته إثبات أن الشرط علة تامة للجزاء وهو عن طريق التمسك بالإطلاق الأحوالي لأن مقتضى إطلاق ترتب وتفرّع الجزاء على الشرط أنه يترتّب ويتفرّع عليه في جميع الأحوال ، فمقتضى التفرّع مثلا أنه كلما حصل المجيء حصل وجوب الإكرام مطلقا أي سواء اقترن بالمجيء شيء آخر كالمرض أم لم يقترن ، ولو كان الشرط جزءا من العلة التامة لاختص ترتب الجزاء على الشرط بحالة وجود الجزء الآخر ، فإطلاق ترتب الجزاء على الشرط في جميع الأحوال يثبت كون الشرط علة تامة وينفي كونه جزء علة ، ولكنه ينفي الجزئية بأحد معنييها ، فهو ينفي الجزئية والنقصان الذاتي للشرط ولا ينفي الجزئية والنقصان العَرَضِي له لأن للجزئية والنقصان – أي كون الشرط محتاجا إلى شيء آخر – معنيين :

**المعنى الأول : النقصان الذاتي للشرط :**

معناه أن الشرط بطبيعته وذاته محتاج في إيجاد الجزاء إلى شيء آخر ، مثلا المجيء لوحده لا يمكن أن يؤدي إلى وجوب الإكرام ، بل لا بد أن ينضم إليه المرض ، فيكون المجيء بذاته قاصرا عن التأثير منفردا في وجوب الإكرام ، وهذا نقصان وقصور ذاتي .

**المعنى الثاني : النقصان العَرَضي للشرط :**

معناه أن الشرط ليس في ذاته قصور للتأثير وحده في وجوب الإكرام ، ولكنه بسبب اجتماعه مع علة أخرى مستقلة يصير الشرط جزءا للعلة التامة ، فصار جزءَ علّةٍ لا بسبب قصوره الذاتي وإنما بسببٍ عارضٍ وهو الاجتماع مع علة أخرى لأن العلة التامة المستقلة إذا

اجتمعت مع علة تامة مستقلة أخرى على معلول واحد تَحَوَّل كل منهما إلى جزء للعلة التامة ، ولولا الاجتماع لكان كل منهما علة تامة .

**النتيجة :**

إن الإطلاق الأحوالي الذي يثبت أن الشرط علة تامة للجزاء وينفي كونه جزء علة إنما ينفي الجزئية والنقصان الذاتي للشرط – فينفي عدم تمامية العلة أي يثبت تمامية العلة – ، ولا ينفي النقصان العَرَضي للشرط – فلا ينفي عدم انحصارية العلة أي لا يثبت انحصارية العلة – بمعنى أن الإطلاق الأحوالي يقول إنه كلما حصل المجيء حصل وجوب الإكرام مطلقا أي سواء انضم إليه شيء آخر أم لم ينضم ، فالمجيء لوحده يوجد وجوب الإكرام ولا يحتاج إلى انضمام شيء آخر لأن المجيء ليس فيه أي قصور ذاتي في إيجاد وجوب الإكرام ، ولكن الإطلاق الأحوالي لا يقول إنه في حالة اجتماع العلة التامة مع علة تامة أخرى كالمرض لا يتحوّل المجيء إلى جزء علة، فالإطلاق لا ينفي الجزئية والنقصان بهذا المعنى لأن النقصان العَرَضي لا يضرّ بإطلاق ترتّب وتفرّع الجزاء على الشرط ، ولكي ننفي النقصان العَرَضِي نحتاج إلى إثبات إطلاق مقامي وهو أن المولى في مقام أنه لا توجد علة أخرى تامة مستقلة .

**الوجه الرابع : إثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء عن طريق القاعدة الفلسفية " الواحد لا يصدر إلا من واحد " :**

أ- يستفاد اللزوم والعلية على أساس سابق من الوضع أو من تفريع الجزاء على الشرط ، فالجملة الشرطية تدل على اللزوم العِلّيّ بين الشرط والجزاء ، فالجزاء يكون لازما ومعلولا للشرط.

ب- يستفاد الانحصار أي أن الشرط علة منحصرة للجزاء كما يلي :

لو كانت هناك علة أخرى – كالمرض – لإكرام زيد ، فأمامنا الافتراضان التاليان :

**الافتراض الأول :**

أن يكون سبب الحكم كل من العلتين بعنوانها الخاص – كالمجيء والمرض – ، فيكون كل منهما علة تامة مستقلة للحكم .

**الافتراض الثاني :**

أن يكون سبب الحكم هو الجامع بين العلتين بدون دخل لخصوصية أي منهما في العلية ، فيكون الجامع بينهما هو العلة التامة المستقلة للحكم .

**الرد على الوجه الرابع :**

**الرد على الافتراض الأول :**

هذا الافتراض غير صحيح لأن الحكم موجود واحد شخصي في عالم التشريع ، والموجود الواحد الشخصي يستحيل أن تكون له علتان مستقلتان لأن الواحد لا يصدر إلا من الواحد ولا يصدر من المتعدد ، وهنا المحذور محذور ثبوتي .

**الرد على الافتراض الثاني :**

هذا الافتراض ممكن ، ولكنه خلاف ظاهر الجملة الشرطية من كون الشرط بعنوانه الخاص دخيلا في الجزاء لا بما أنه مصداق للجامع ، فالمجيء بعنوانه الخاص علة للإكرام ، وهنا المحذور محذور إثباتي .

**نتيجة الرد :**

عدم وجود علة أخرى للجزاء وإلا لزم أحد هذين المحذورين ، فتكون النتيجة هي استفادة الانحصار وأن الشرط علة منحصرة للجزاء ، فالمجيء علة منحصرة للإكرام ولا توجد علة أخرى كالمرض .

**رد السيد الشهيد على الرد :**

يمكن اختيار **الافتراض الأول** بأن يكون كل واحد من العلتين بعنوانه الخاص علة تامة مستقلة للحكم ، ولا يلزم منه محذور تأثير المتعدد في الواحد ، وذلك بأن نفترض وجود جعلين وحكمين متعدّدين في عالم التشريع أي وجود فردين من وجوب الإكرام بحيث يكون لكل فرد علة مستقلة ، وهذان الحكمان هما :

**الحكم الأول :**

هو ما يكون معلولا للشرط بعنوانه الخاص ، ففي مثل " إذا جاءك زيد فأَكْرِمْهُ " يكون المجيء علة لفرد واحد من الإكرام .

**الحكم الثاني :**

هو ما يكون معلولا لعلة أخرى ، ففي مثل " إذا مرض زيد فأَكْرِمْهُ " يكون المرض علة لفرد آخر من الإكرام .

**النتيجة :**

**الوجه الرابع** يبرهن على عدم وجود علة أخرى لشخص الحكم لا لشخص آخر مماثل ، فإذا انتفى المجيء لا ينتفي أصل وجوب الإكرام وإنما ينتفي الفرد الأول من الإكرام ولا ينتفي الفرد الثاني الذي يوجد مع تحقّق علته وهو المرض .

**الوجه الخامس : إثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء عن طريق " الإطلاق الأَوِي " :**

أ- يستفاد اللزوم والعلية على أساس سابق من الوضع أو من تفريع الجزاء على الشرط .

ب- يستفاد الانحصار أي أن الشرط علة منحصرة للجزاء كما يلي :

إن الجزاء متقيِّد بالشرط ، وتقييد الجزاء بالشرط يكون على أحد نحوين :

**النحو الأول :**

أن يكون تقييدا بعلة واحدة معيّنة وهي الشرط فقط ، فيكون الشرط موجودا على نحو التعيين ، وهذا يؤدي إلى الانحصار وبالتالي ثبوت المفهوم للجملة الشرطية .

**النحو الثاني :**

أن يكون تقييدا بعلة غير معيّنة من علتين ، فيكون الجزاء مقيَّدا بالشرط أو بِعِدْلٍ له على نحو البدل ، وهذا يعني عدم الانحصار وبالتالي عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطية .

**التعليق على النحو الثاني :**

إن النحو الثاني ذو مؤونة في عالم الثبوت لأنه يوجد قيد إضافي في مراده الجدّي ، وهذا القيد الإضافي يحتاج في مقام التعبير عنه إلى عطف العِدْل بـ " أو " ، والقيد الإضافي لم يظهر في التعبير ، وهذا يعني أن القيد الإضافي ليس موجودا في مراده الجدّي ، فلو كان يوجد قيد إضافي في مراده الجدّي لقاله في الكلام ، وذلك بأن يقول : " إذا جاءك زيد أو كان مريضا فأَكْرِمْهُ " ، وقوله يدل على وجود علة أخرى بديلة وأن الشرط ليس علة منحصرة ، ولكن طالما أنه لم يذكره في كلامه فمعنى ذلك أنه لا يريد هذا القيد الإضافي في مراده الجدي ، فلا يريد العلة الثانية البديلة ، أي أنه يريد العلة المعيّنة وهي الشرط فقط ، وهذا يدل على أن الشرط علة منحصرة للجزاء .

**إذن :**

إطلاق الجملة الشرطية من العطف بـ " أو " ينفي النحو الثاني ويعيِّن النحو الأول أي الشرط على نحو التعيين ، وسماه **المحقّق النائيني** قدس سره أن هذا إطلاق في مقابل التقييد بـ

"أو" ، فالإطلاق هنا معناه عدم التقييد بـ " أو " ، ويمكن تسميته بـ " **الإطلاق الأوي** " ، فالتقييد بـ " أو " يعني تعدّد العلة وأن الشرط ليس علة منحصرة للجزاء ، فتوجد علة أخرى هي المعطوف بـ " أو " ، وعن طريق " الإطلاق الأوي " ينفى تعدد العلة وعدم وجود علة أخرى بديلة وبالتالي يثبت أن الشرط علة منحصرة للجزاء .

**الإطلاق الواوي :**

يوجد إطلاق آخر يسمى " الإطلاق الواوي " ، وهو إطلاق للشرط في مقابل التقييد بالواو ، فالإطلاق هنا معناه عدم التقييد بـ " الواو " ، وهذا التقييد يعني كون الشرط جزء العلة وأن الشرط ليس علة تامة للجزاء ، والجزء الآخر للعلة هو المعطوف بالواو ، وعن طريق "الإطلاق الواوي" تنفى جزئية الشرط في العلة التامة وبالتالي يثبت أن الشرط نفسه علة تامة للجزاء .

**مثال :**

" إذا جاءك زيد وكان مريضا فأَكْرِمْهُ " يدل على أن المجيء جزء العلة وليس علة تامة ، والعلة التامة هي مجموع المجيء والمرض معا ، وعن طريق " **الإطلاق الواوي** " ينفى القيد الزائد وبالتالي يثبت أن الشرط علة تامة للجزاء .

**النتيجة :**

يقول **المحقّق النائيني** قدس سره إنه يمكن التمسك بالإطلاق الأوي لإثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء ، ولا يتمسك بالإطلاق الواوي لأنه يثبت أن الشرط علة تامة للجزاء ولا يثبت أنه علة منحصرة للجزاء ، ونحن نريد إثبات أن الشرط علة منحصرة لا علة تامة فقط .

**إثبات الركن الثاني :**

كل الوجوه الخمسة السابقة تشترك في إثبات الركن الأول للمفهوم وهو العلية الانحصارية ، ولكن كلها بحاجة إلى إثبات الركن الثاني وهو أن المعلَّق على الشرط طبيعي الحكم لا شخص الحكم ، ويمكن إثبات الركن الثاني عن طريق الإطلاق بإجراء قرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزاء " أَكْرِمْهُ " بناء على القول بأن المعنى الحرفي قابل للإطلاق والتقييد ، فالمتكلم لم يقيِّد الإكرام بفرد خاص من الإكرام ، فعدم تقييده دليل على إطلاقه ، وبذلك يثبت أن مراده الجدي هو طبيعي الحكم .

**رد السيد الشهيد على الوجه الخامس :**

التحقيق أن الربط بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية يكون على معنيين :

**المعنى الأول :**

توقّف الجزاء على الشرط .

**المعنى الثاني :**

استلزام الشرط واستتباعه للجزاء .

**بناء على المعنى الأول :**

يتم إثبات المفهوم بلا حاجة إلى " الإطلاق الأوي " لأن الجزاء متوقّف على الشرط ، وهذا التوقّف كافٍ لإثبات المفهوم ، فلو كان الجزاء يوجد بدون الشرط لما كان متوقّفا عليه ، أي أن الإكرام متوقّف على المجيء ، ومعنى التوقّف أن الإكرام ينتفي عند انتفاء المجيء ، ولا نحتاج إلى إثبات أن الشرط علة منحصرة للجزاء .

**بناء على المعنى الثاني :**

لا يمكن إثبات الانحصار عن طريق " الإطلاق الأوي " وبالتالي لا يمكن إثبات المفهوم لأن وجود علة أخرى لا يؤثر على دائرة الاستلزام بين الشرط والجزاء حيث لا تتضيّق هذه الدائرة ، فلا يكون العطف بـ " أو " تقييدا لمدلول الخطاب حتى ينفى المعطوف عن طريق الإطلاق ، بل إن التقييد بـ " أو " يفيد مطلبا إضافيا ، فهو تقييد ولكنه لا يوجب التضييق في علية المجيء للإكرام ، إن وجود " أو " يعطي علة أخرى ولا يؤثر على الربط بين العلة الأولى والجزاء لأن وجود العلة الثانية لا يضيّق دائرة الاستلزام بين العلة الأولى والجزاء ، لذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق الأوي لنفي العلة الثانية ، إن استلزام الشرط للجزاء لا يتضيق بوجود شرط آخر ، فإن كل شرط له استلزام خاص ولا علاقة له باستلزام الشرط الآخر ، لذلك لا يمكن نفي العلة الثانية بالإطلاق الأوي لأن الإطلاق يتمسك به لنفي التقييد إذا كان التقييد موجبا للتضييق ، إن " أو " لو وجدت لكانت العلة علة أخرى غير العلة الأولى ، ولا يمكن نفي العلة الثانية بالإطلاق الأوي .

**ملاحظة هامة :**

هنا لا بد من ذكر ملاحظة هامة وهي أنه إذا سكت المتكلم عن مطلب إضافي فلا يمكن نفيه بالإطلاق ما لم يكن المطلب المسكوت عنه مؤديا إلى تضييق وتقييد في دائرة مدلول الكلام .

**قد يقال :**

إنه لو كانت هناك علة ثانية للزم على المولى بيانها ، فسكوته عنها وعدم ذكرها يدل على عدم إرادتها .

**الجواب :**

في الإطلاق المقامي يشترط أن يكون المولى في مقام بيان تمام مراده بكلامه ، وهنا المولى ليس في مقام بيان تمام مراده بكلامه لأنه يريد أن يبيّن استلزام العلة الأولى للجزاء ، وأما استلزام العلة الثانية للجزاء فلم يقع تحت لحاظه حتى يقال إنه لم يذكره فلا يريده ، فهو لم يكن في مراده الجدي بيان أو عدم بيان الاستلزام بين العلة الثانية والجزاء ، فسكوته عن العلة الثانية وعدم ذكرها لا يدل على عدم إرادتها لأن المولى ليس في مقام بيان كل علة تستلزم الجزاء وكل علة لا تستلزم الجزاء ، ولو كان في هذا المقام لكان الإطلاق وعدم ذكر العلة التي لا تستلزم الجزاء دليلا على عدم إرادتها ، وهذا الإطلاق هو المسمى بـ " الإطلاق المقامي " .

**رأي السيد الشهيد في المسألة :**

يمكن إثبات المفهوم للجملة الشرطية كما يلي :

الأولى من كل الوجوه الخمسة السابقة أن يستظهر عرفا كون الجملة الشرطية موضوعة للربط بمعنى التوقّف والالتصاق والتعليق على نحو المعنى الحرفي أي النسبة التوقفية بين الجزاء والشرط ، فوجوب الإكرام متوقّف على المجيء ، وبذلك يثبت المفهوم لأنه بانتفاء الشرط ينتفي الجزاء ، ولكن من الواضح أنه لا بد من إثبات الركن الثاني أيضا وهو أن المنتفي عند انتفاء الشرط هو طبيعي الحكم .

**إشكال على رأي السيد الشهيد :**

لو كانت الجملة الشرطية موضوعة للتوقّف فمعنى ذلك أن استعمالها في موارد وجود العلة البديلة استعمال مجازي لعدم استعمالها في التوقف في تلك الموارد ، وقد قال **السيد الشهيد** سابقا – في الوجه الأول – بأن استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم انحصار الجزاء بالشرط لا يوجد فيه مجاز بدليل الوجدان وعدم الإحساس بالمجازية .

**جواب الإشكال :**

إن ما نحسّه من عدم التجوّز في حالات عدم الانحصار يمكن أن يفسَّر بتفسير آخر هو :

إن هذه الحالات لا تعني عدم استعمال الجملة الشرطية في التوقّف والالتصاق والتعليق ، فالجملة الشرطية في موارد العلة البديلة مستعملة أيضا في التوقف ، ولكن لا تدل على المفهوم لأن الركن الثاني غير متوفّر ، وهذا يعني عدم إرادة المطلق من مفاد الجزاء ، وبذلك يثلم الإطلاق وقرينة الحكمة ولا يعني استعمال اللفظ في غير المعنى الحقيقي حتى يكون مجازا ، فلا يكون المنتفي طبيعي الحكم بل شخص الحكم .

**بعبارة أخرى :**

الجملة الشرطية استُعْمِلَت في المعنى الحقيقي وهو التوقّف ، ولكن المتوقّف على الشرط ليس طبيعي الحكم بل شخص الحكم وتكون العلة الثانية علة لشخص آخر من الحكم ، لذلك عندما ينتفي الشرط ينتفي شخص الجزاء لا طبيعي الجزاء ، فلا يوجد المفهوم لا بسبب اختلال الركن الأول وهو أن الجزاء متوقف على الشرط ، وإنما بسبب اختلال الركن الثاني لأن طبيعي الحكم لا ينتفي ، وإنما الذي ينتفي هو شخص الحكم حيث إن هيئة الأمر " أَكْرِمْ " استعملت في شخص الحكم ، وهذا تقييد لإطلاق مفاد الهيئة ، وتقييد الإطلاق لا يعني المجازية .

وبذلك وفّق **السيد الشهيد** بين الوجدانين التاليين :

أ- وجدان تبادر توقف الجزاء على الشرط .

ب- وجدان عدم المجازية عند استعمال الجملة الشرطية في موارد العلة البديلة .

**خلاصة رأي السيد الشهيد :**

يثبت المفهوم للجملة الشرطية كما يلي :

١- بالدلالة التصورية نثبت النسبة التوقفية بين الشرط والجزاء ، فيثبت الانتفاء عند الانتفاء ، وبذلك يثبت الركن الأول .

٢- بالدلالة التصديقية نثبت انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط عن طريق الإطلاق وقرينة الحكمة حيث إنه لم يذكر قيدا للحكم حتى يكون الحكم شخصيا ، فمعنى ذلك أنه لا يريد القيد أي أنه يريد طبيعي الحكم ، فإذا انتفى الشرط انتفى طبيعي الحكم ، وبذلك يثبت الركن الثاني .

**النتيجة :**

الجملة الشرطية تدل على المفهوم الذي يعبِّر عن انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط .

## الشرط المسوق لتحقّق الموضوع :

**عناصر الجملة الشرطية :**

في كل جملة شرطية – مثل " إذا جاءك زيد فأَكْرِمْهُ " – توجد ثلاثة عناصر :

**١– الحكم :**

مثل " وجوب الإكرام " .

**٢– الموضوع :**

مثل " زيد " .

**٣– الشرط :**

مثل " المجيء " .

**تقييدات الجملة الشرطية :**

ويوجد في الجملة الشرطية تقييدان :

**أ– تقييد بين الحكم وموضوعه :**

هذا التقييد موجود في الجملة الشرطية وفي الجملة الحملية أيضا ، والحكم لا يوجد إلا إذا تحقّق موضوعه ، فوجوب الإكرام لا يتحقّق إلا إذا كان زيد متحقِّقا في الخارج .

**ب– تقييد بين الحكم وشرطه :**

الحكم لا يوجد إلا إذا تحقّق شرطه أيضا ، فوجوب الإكرام المقيَّد بزيد مقيَّد بالمجيء أيضا ، والتقييد الثاني يكون في طول التقييد الأول ، وفي طوله بمعنى أنه يأتي بعده ، فلا بد أن يتحقق الموضوع أولا ، ثم يتحقق الشرط ثانيا ، وبعد ذلك يتحقق الحكم ثالثا .

**حالات العلاقة بين الشرط والموضوع :**

**الحالة الأولى : الشرط مغاير للموضوع :**

إنّ الشرط في هذه الحالة ليس محقّقا لوجود الموضوع .

**مثال :**

" إذا جاء زيد فأَكْرِمْهُ " .

موضوع الحكم : زيد ، وشرط الحكم : المجيء ، وهما متغايران فإن مجيء زيد يختلف عن زيد .

**الحالة الثانية : الشرط محقّق للموضوع :**

إن الشرط في هذه الحالة طريق لتحقّق ووجود الموضوع ، والشرط والموضوع أحدهما عين الآخر في الخارج .

**مثال :**

" إذا رُزِقْتَ ولدا فاخْتِنْهُ " .

موضوع الحكم : الولد ، وشرط الحكم : رزق الولد ، والشرط هنا ليس مغايرا للموضوع ، بل هو عبارة عن تحقّقه ووجوده ، فرزق الولد ليس أمرا مختلفا عن الولد ، فرزق الولد هو طريق لوجود الولد ، فهما شيء واحد في الخارج حيث لا يوجد في الخارج شيئان الولد ورزق الولد ، فأحدهما هو عين الآخر في الخارج .

**سؤال : في أي الحالتين يثبت مفهوم الشرط ؟**

**الجواب :**

**في الحالة الأولى :**

يثبت مفهوم الشرط ، فكلما كان الشرط مغايرا للموضوع وانتفى الشرط دلّت الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط ، فالشرط في هذه الحالة لا يكون مسوقا لتحقّق الموضوع ، بل يكون مسوقا لتحقّق المحمول وهو الحكم .

**في الحالة الثانية :**

لا يثبت مفهوم الشرط لأن الشرط يحقّق ويوجِد الموضوع ، فإذا انتفى الشرط انتفى الموضوع ، فإذا انتفى رزق الولد فإنه لا يوجد ولد حتى يقال بختنه أو عدم ختنه ، فلا يوجد موضوع أصلا لكي يحمل عليه الختن أو عدم الختن ، فالمثال يدل على أنه : متى ما رزقت ولدا فاختنه ، ولا يدل على أنه : إذا لم ترزق ولدا فلا تختنه .

**تفصيل السيد لشهيد في الحالة الثانية :**

يوجد لحالات الشرط المحقِّق للموضوع قسمان : قسم لا يثبت فيه المفهوم ، وقسم آخر يثبت فيه المفهوم ، وهما :

**القسم الأول : الشرط علة منحصرة لوجود الموضوع :**

هنا يكون الشرط المحقّق لوجود الموضوع هو الأسلوب والطريق الوحيد لتحقيق الموضوع .

**مثال :**

" إذا رزقت ولدا فَاحْتِنْهُ " .

موضوع الحكم : الولد ، الشرط : رزق الولد ، ورزق الولد هو الطريق الوحيد لتحقّق وجود الولد ولا يوجد طريق آخر .

**القسم الثاني : الشرط ليس علة منحصرة لوجود الموضوع :**

هنا يكون الشرط أحد أساليب تحقيق الموضوع ، فيمكن أن يتحقّق الموضوع بأكثر من طريق ، ويكون الشرط واحدا من هذه الطرق .

**مثال :**

" إن جاءكم فاسق بنبأ فَتَبَيَّنُوا " .

موضوع الحكم : النبأ ، والشرط : مجيء الفاسق بالنبأ ، ومجيء الفاسق بالنبأ عبارة أخرى عن إيجاد وتحقّق النبأ ، ولكنه ليس هو الأسلوب والطريق الوحيد لإيجاده لأن الموضوع – وهو النبأ – يمكن أن يوجد ويتحقّق بطريق آخر هو طريق العادل أيضا ، فكما أن الخبر يوجِده الفاسق ، كذلك فإن الخبر يوجِده العادل أيضا .

**سؤال : في أي القسمين يثبت المفهوم ؟**

**الجواب :**

**في القسم الأول :**

لا يثبت مفهوم الشرط في هذا القسم لأن مفهوم الشرط ينتج من ربط الحكم وتقييده بالشرط على وجه مخصوص – على وجه العلية الانحصارية عند **المشهور** ، وعلى وجه التوقف عند **السيد الشهيد** – ، ولا ينتج المفهوم من ربط الحكم وتقييده بالموضوع ، فإذا كان الشرط عين الموضوع ومساويا له فلا يوجد في الواقع ربط للحكم بالشرط غير ربطه بموضوعه ، فربط الحكم بالشرط لا يختلف عن ربطه بموضوعه ، فإذا انتفى الشرط ينتفي الموضوع ، وإذا انتفى الموضوع لا يبقى موضوع حتى ينتفي عنه الحكم ، لذلك لا يثبت المفهوم .

**مثال :**

قولنا في الجملة الشرطية "إذا رزقت ولدا فاخْتِنْهُ" هو في قوة قولنا في الجملة الحملية " ولدَك الخْتِنْهُ " ، والجملة الحملية ليس لها مفهوم ، وبالتالي فالجملة الشرطية في هذا القسم ليس لها مفهوم لأن الحكم ليس متقيِّدا بالشرط ، بل هو متقيِّد بالموضوع حيث إن الشرط هو عين الموضوع ، فوجوب الختان مرتبط بالموضوع وهو الولد ، وفي حالة ارتباط الحكم بالموضوع لا يكون للقضية مفهوم ، وإنما المفهوم ينتج من ارتباط الحكم بالشرط .

**في القسم الثاني :**

يثبت المفهوم في هذا القسم لأن ربط الحكم بالشرط يختلف عن ربطه بموضوعه ، فالحكم مرتبط بالموضوع من جهة ومرتبط بالشرط من جهة أخرى ، فهو تقييد وتعليق حقيقي حيث إن الحكم متقيِّد بالشرط لا بالموضوع ، فلا ترجع الجملة الشرطية إلى قضية حملية .

**مثال :**

" إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا " ليس في قوة قولنا " النبأَ تَبَيَّنُوه " لأن القول الثاني لا يختص بنبأ الفاسق ، بينما القول الأول يختص به ، وهذا الاختصاص ينشأ من ربط الحكم بشرطه فيكون للجملة مفهوم ، ففي القول الأول يوجد ارتباطان مختلفان : الأول هو ارتباط الحكم بالموضوع أي ارتباط وجوب التبين بالنبأ ، والثاني هو ارتباط الحكم بالشرط أي ارتباط وجوب التبين بمجيء الفاسق .

والقول الأول في قوة قولنا " تبيّنوا النبأ إذا كان الجائي فاسقا " ، وهذا القول له مفهوم لأنه بانتفاء الشرط ينتفي الحكم ، والمفهوم هو " لا تتبينوا النبأ إذا لم يكن الجائي فاسقا " ، وبعبارة أخرى : " لا تتبينوا النبأ إذا كان الجائي عادلا " .

**الخلاصة :**

في الجملة الشرطية توجد ثلاث حالات للشرط بالنسبة للموضوع :

**١– أن يكون الشرط مغايرا للموضوع :**

فيثبت المفهوم .

**٢– أن يكون الشرطُ الأسلوبَ الوحيد لتحقيق الموضوع :**

فلا يثبت المفهوم .

**٣- أن يكون الشرطُ أحدَ أساليب تحقيق الموضوع :**

فيثبت المفهوم .

**مفهوم الوصف :**

**معنى الوصف في علم الأصول :**

ليس المقصود من الوصف في علم الأصول الوصف في علم النحو أي النعت ، بل المقصود من الوصف كل وصف معنوي وإن لم يكن وصفا نحويا ، فيكون الوصف الأصولي أعم من الوصف النحوي ، فمثلا في قولنا " أكرم الفقير عادلا "كلمة " عادلا " حال وليس نعتا ، ولكنه داخل في الوصف الأصولي لأنه وصف من حيث المعنى .

**عناصر الجملة الوصفية :**

في كل جملة وصفية - مثل " أَكْرِمِ الفقيرَ العادلَ " - توجد ثلاثة عناصر :

**١- الحكم :**

مثل " وجوب الإكرام " .

**٢- الموضوع :**

مثل " الفقير " .

**٣- الوصف :**

مثل " العادل " .

وهنا نسأل السؤال التالي :

**هل هذه الجملة الوصفية في قوة الجملة الشرطية التالية : " إذا كان الفقير عادلا فَأَكْرِمْهُ " ؟**

فإذا كان الجواب " نعم " فإن الجملة الوصفية تدل على المفهوم وهو " لا تُكْرِمِ الفقير غير العادل " أي " لا تُكْرِمِ الفقير الفاسق " .

وإذا كان الجواب " لا " فإنها لا تدل على المفهوم .

إن الحكم إذا تعلَّق بموضوع وأنيط هذا الحكم وارتبط بوصف في الموضوع كإناطة وجوب الإكرام بوصف العدالة في المثال السابق ، فتأتي هنا عدة أسئلة :

**السؤال الأول : هل يدل تقييد الفقير بوصف العادل على انتفاء شخص الحكم عن الفقير غير العادل عند انتفاء الوصف ؟**

**الجواب :**

نعم ينتفي شخص الحكم عند انتفاء الوصف تطبيقا لقاعدة احترازية القيود التي مفادها أن ما يقوله المتكلم فهو يريده بشكل جدّي ، أي " ما يقوله يريده " ، فهو ذكر قيد العدالة في كلامه لذلك فهو يريد وجوب الإكرام المقيَّد بالعدالة ، وإذا انتفى القيد ينتفي المقَيَّد ، أي إذا انتفت العدالة انتفى شخص وجوب الإكرام ، ولكن هذا ليس مفهوما لأن المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم بكل أسبابه وأشكاله عند انتفاء القيد .

**السؤال الثاني : هل يدل تقييد الفقير بوصف العادل على المفهوم – أي انتفاء طبيعي الحكم عن الفقير غير العادل – عند انتفاء الوصف ؟**

**الجواب :**

**بناء على مسلك المحقّق العراقي قدس سره :**

قال **المحقق العراقي** قدس سره – كما مرّ سابقا – إن **الركن الأول** من ركني المفهوم – أي العلية الانحصارية عند **المشهور** بأن يكون الوصف علة منحصرة للحكم ، والتوقّف عند **السيد الشهيد** قدس سره بأن يكون الحكم متوقفا على الوصف – لا يوجد شك في ثبوته فإن الجملة الوصفية تدل على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف لأن الحكم متوقف على الوصف ، وإنما الخلاف يقع في **الركن الثاني** في أن المعلَّق هل هو طبيعي الحكم أم شخص الحكم ؟ فهل يمكن أن نثبت أن الحكم المربوط بالوصف هو طبيعي الحكم عن طريق الإطلاق وقرينة الحكمة وبالتالي ينتفي طبيعي الحكم عند انتفاء الوصف أم لا يمكن ذلك ؟

**الجواب :**

الصحيح أنه لا يمكن إثبات أن المنتفي هو طبيعي الحكم لأنه لإجراء الإطلاق يشترط عدم وجود القيد في الحكم ، وهنا يوجد قيد لأن مفاد هيئة " أَكْرِمْ " تدل على النسبة الوجوبية بين الإكرام والمخاطَب ، والنسبة الوجوبية مقيَّدة بمدلول المادة أي الإكرام ، فإن مدلول المادة طرف ومتعلَّق لمفاد الهيئة ، ومدلول المادة مقيَّد بالموضوع وهو الفقير لأن المطلوب إكرام الفقير ، والموضوع مقيَّد بالوصف وهو العدالة لأن الشيء يتقيَّد بوصفه ، فالوجوب مقيَّد بالإكرام ،

والإكرام مقيَّد بالفقير ، والفقير مقيَّد بالعدالة ، وبالتالي يكون الوجوب مقيَّدا بالعدالة ، لذلك لا يكون الوجوب مطلقا لأنه مقيَّد ، ويشترط في الإطلاق عدم وجود القيد .

وينتج من ذلك أن مفاد هيئة " أَكْرِمْ " وهو الحكم ليس طبيعي وجوب الإكرام وإنما هو حصة خاصة وفرد واحد من وجوب الإكرام ، وهي الحصة المقيَّدة بوصف العدالة ، فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد " أَكْرِمْ " والوصف انتفاء تلك الحصة الخاصة من الحكم عند انتفاء العدالة ، وهذا ليس انتفاءً لطبيعي الحكم ، هذا كله بناء على مسلك **المحقّق العراقي** قدس سره .

**بناء على مسلك السيد لشهيد قدس سره :**

وأما إذا لم نأخذ بمسلك **المحقّق العراقي** قدس سره فإننا نحتاج إلى إثبات كلا ركني المفهوم ، وكلاهما لا يمكن إثباته .

**الركن الثاني :**

لا يمكن إثبات أن المعلَّق طبيعي الحكم لما تقدَّم قبل قليل .

**إذن :**

الركن الثاني غير متحقِّق .

**الركن الأول :**

وإضافة إلى عدم إمكان إثبات الركن الثاني فإنه لا يمكن إثبات الركن الأول أيضا لأن الجملة الوصفية لا تدل على الربط المخصوص – وهو توقف الحكم على الوصف – الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء ، وذلك لأنه يوجد في الجملة الوصفية ثلاثة أشياء ، وهي :

**١– ارتباط وتقيّد الحكم بمدلول مادة الفعل :**

فالوجوب متقيّد بالإكرام ، وهذا التقيّد ذاتي بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد الوجوب لوحده بدون أن يتقيّد بشيء ، فالوجوب مرتبط بذاته بمدلول مادة الفعل – أي الإكرام – ، وإذا كان ذاتيا فلا يحتاج إلى دال على هذا التقيّد .

**٢– ارتباط وتقيّد مدلول مادة الفعل بالموضوع :**

فالإكرام متقيّد بالفقير ، والنسبة بين الإكرام والفقير نسبة ناقصة تقييدية ، ناقصة لأنه لا يصح السكوت عليها ، وتقييدية لأنها تقيِّد الإكرام بالفقير ، فإكرام الفقير مكوّن من مضاف

ومضاف إليه أي " إكرام الفقير " ، والنسبة بين المضاف والمضاف إليه نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها .

**٣- ارتباط وتقيّد الموضوع بالوصف :**

فالفقير متقيّد بالعادل ، والنسبة بين الفقير والعادل نسبة ناقصة تقييدية ، فالفقير العادل مكوّن من موصوف وصفة ، والنسبة بين الموصوف والصفة نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها .

وبعد اتضاح هذه الأشياء الثلاثة نقول إن ارتباط وتقيّد مفاد هيئة الأمر " أَكْرِمْ " - وهو الوجوب - بالإكرام يكون ارتباطا ذاتيا ، وأما ارتباط الحكم بالوصف فيكون بتوسّط هاتين النسبتين الناقصتين التقييديتين ، ولا يوجد شيء من هذه الأشياء الثلاثة يدل على التوقّف والالتصاق لا بنحو المعنى الاسمي إذ لا توجد كلمة " توقّف " ، ولا بنحو المعنى الحرفي إذ لا توجد هيئة تدل على النسبة التوقّفية ، ولا بد من الالتفات إلى أن النسبة التوقفية نسبة تامة لا ناقصة ، والنسب الموجودة في الجملة الوصفية نسب ناقصة ، فالربط في الجملة الوصفية بين الحكم والوصف لا يكون على نحو التوقف وإنما يكون على نحو الاستلزام ، وبالتالي لا يكون للجملة الوصفية مفهوم .

**إذن :**

الركن الأول وهو توقف الحكم على الوصف غير متحقِّق .

**النتيجة النهائية لرأي السيد الشهيد :**

الصحيح أن الجملة الوصفية ليس لها مفهوم لاختلال كلا الركنين .

**إشكال :**

قد يقال إنه إذا لم يكن للجملة الوصفية مفهوم فما الداعي إلى التقييد بالوصف لأن تقييد الحكم بالوصف سيكون لغوا حيث إننا لا نفهم من " أَكْرِمِ الفقير العادل " أنه " لا تكرم الفقير غير العادل " أي أنه يمكن لك أن تكرم الفقير غير العادل ؟

فإذا لم يكن قيد العادل للاحتراز عن إكرام غير العادل فإن ذكر القيد يكون لغوا .

**الجواب :**

إن دفع محذور اللغوية في الجملة الوصفية لا يتوقف على وجود المفهوم أي على انتفاء وجوب الإكرام عن كل أفراد الفقير غير العادل ، ولكن الجملة الوصفية تدل على انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الوصف على نحو السالبة الجزئية – لا السالبة الكلية – صَوْنًا لكلام المولى من اللغوية كما مرّ في الحلقة الثانية مثل " لا تكرم الفقير الفاسق غير الهاشمي " ، والقسم الآخر يجب إكرامه وهو " أكرم الفقير الفاسق الهاشمي " ، فلو كان وجوب الإكرام شاملا لجميع حالات انتفاء العدالة لكان ذكر قيد العدالة لغوًا ، فذكر قيد العدالة يدل على انتفاء طبيعي الإكرام في بعض الحالات عند انتفاء العدالة حتى لا يكون ذكر قيد العدالة لغوا ، والتقييد بوصف العدالة يدفع توهم شمول الحكم بوجوب الإكرام للفاسق غير الهاشمي ، فلو قيل " أكرم الفقير " من دون وصف " العادل " لتوهم شمول الحكم لكل فقير حتى غير الهاشمي ، لذلك فإن التقييد بالوصف يدل على السلب الجزئي أي " عدم وجوب إكرام بعض أفراد الفقير غير العادل " وهو غير الهاشمي ، ولا يدل على السلب الكلي أي " عدم وجوب إكرام كل أفراد الفقير غير العادل " بما فيهم الهاشمي ، والسلب الكلي هو المفهوم ، فلو كان يدل على السلب الكلي لقلنا بوجود المفهوم للجملة الوصفية .

**مفهوم الغاية :**

**مثال :**

صُمْ إلى الغروب .

**سؤال : الغاية هنا غاية لأي شيء ؟**

**الجواب :**

الغاية قد تكون غاية للحكم كالوجوب ، وقد تكون غاية لمتعلَّق الحكم كالصوم ، وقد تكون غاية للموضوع ، وفي المقام الغاية غاية للحكم وهو وجوب الصوم ، ويكون وجوب الصوم مقيَّدا بما قبل الغاية .

**سؤال : هل الحكم الشخصي ينتفي بعد تحقّق الغاية ؟**

**الجواب :**

لا شك في أن الحكم الشخصي المقيّد بكونه إلى الغروب ثابت بما قبل الغاية ، وينتفي هذا الحكم الشخصي بعد تحقّق الغاية على أساس قاعدة احترازية القيود .

**سؤال : هل يوجد لجملة الغاية مفهوم أم لا ؟**

**الجواب :**

يأتي البحث في ركني المفهوم :

**الركن الأول : هل تدل جملة الغاية على الربط المخصوص ؟**

لا شك في أن جملة الغاية تدل على الربط المخصوص – على وجه العلية الانحصارية عند **المشهور** ، وعلى وجه التوقّف عند **السيد الشهيد** – الذي يستدعي انتفاء الحكم عند انتفاء القيد لأن معنى الغاية يستبطن ذلك ، وانتفاء القيد في الغاية يعني أن الصوم ينتهي بمجرد دخول الغروب ، فوجوب الصوم متوقّف على عدم دخول الغروب .

**على مسلك المحقّق العراقي قدس سره :**

الركن الأول – وهو التوقّف – ثابت جزما لأن جملة الغاية تدل بلا شك على توقّف الحكم على ما قبل تحقّق الغاية ، فالغاية تدل على الربط المخصوص الذي يدل على انتفاء الحكم عند بلوغ الغاية .

**الركن الثاني : هل ينتفي طبيعي الحكم بتحقّق الغاية أم لا ؟**

**على مسلك المحقّق العراقي قدس سره :**

يتّجه البحث إلى أن المغَيَّ هل هو طبيعي الحكم والمدلول للإطلاق وقرينة الحكمة حتى يثبت المفهوم ، أو هو شخص الحكم المجعول والمدلول للخطاب والكلام فلا يثبت المفهوم ؟

**الجواب :**

لكي نرى أن المُغَيَّ هو طبيعي الحكم أو شخص الحكم نحوّل الغاية من مفهوم حرفي مفاد بمثل " حتى " أو " إلى " إلى مفهوم اسمي موازي لتلك النسبة مفاد بنفس لفظ " الغاية " ، ويمكن ذلك على نحوين :

**القول الأول :**

" وجوبُ الصوم مغيًّ بالغروب " ، وجوبُ الصوم : مبتدأ ، مُغَيًّ : خبر ، والنسبة بين المبتدأ والخبر نسبة تامة .

**القول الثاني :**

" جعل الشارع وجوبًا للصوم مُغَيًّ بالغروب " ، وجوبًا : موصوف ، مُغَيًّ : صفة ، والنسبة بين الصفة والموصوف نسبة ناقصة .

**المقارنة بين القولين :**

**القول الأول :**

يدل عرفا على أن المغيّ بالغاية – أي بالغروب – هو طبيعي الحكم –أي طبيعي الوجوب– لأن هذا هو مقتضى الإطلاق في وجوب الصوم ، فقرينة الحكمة تجري في الموضوع أي المبتدأ وهو " وجوب الصوم " ، فنقول إن المولى لم يقيِّد وجوب الصوم بقيد فهو يريد الإطلاق ، وهذا يعني أنه يريد طبيعي وجوب الصوم غير المقيَّد بأي قيد ، فيكون طبيعي وجوب الصوم مغيّ بالغروب ، وطبيعي وجوب الصوم ينتفي بتحقق الغاية ، فيكون لجملة الغاية مفهوم ، وبالتالي يثبت المفهوم .

وهذا مثل قولنا " الربا ممنوع " حيث يدل بقرينة الحكمة على أن طبيعي الربا ومطلقه – لا بعض أفراده فقط – ممنوع ، فيكون كلّ ربا ممنوعا ، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد في الربا وفي وجوب الصوم لإثبات إطلاقهما ، وبذلك يثبت أن المراد هو مطلق الصوم وطبيعيه .

**القول الثاني :**

لا يمكن التمسك فيه بالإطلاق وقرينة الحكمة لأن الإطلاق يجري في الموضوع الذي له محمول ولا يجري في الموصوف الذي له صفة لأن الصفة قيد ، فلا يدل على أن طبيعي وجوب الصوم مُغَيًّ بالغروب ، بل يدل على إصدار وجوب خاص شخصي مُغَيّ بالغروب بدليل وجود تنوين التنكير في " وجوبًا " والذي يدل على قيد الوحدة ، ولا يتحدث عن عدم إمكانية صدور وجوب آخر غير مُغَيًّ بالغروب ، فالقول الثاني لا يثبت أكثر من كون الغروب غاية لشخص الوجوب الذي تحدّث عنه ، وهو لا ينافي جعل وجوب آخر غير مغيّ بالغروب ، فهو يدل عرفا على أن المغيّ بالغاية حصة خاصة من وجوب الصوم ، فإذا تحقّقت الغاية انتفت تلك الحصة الخاصة لا طبيعي الوجوب ، وبالتالي لا يثبت المفهوم .

وهذا مثل قولنا " لا تتعامل بالربا الممنوع " حيث لا يدل على أن كل ربا ممنوع ، بل يدل على حرمة التعامل بالربا الممنوع ولا تتعرض للحديث عن الربا غير الممنوع ، فهذا القول ساكت عن الربا غير الممنوع ، وكذلك القول الثاني فإنه ساكت عن وجود وجوب آخر غير مُغَيَّ بالغروب ، فلا تقول إنه يوجد وجوب صوم آخر غير مُغَيَّ بالغروب أو لا يوجد .

**النتيجة :**

جملة الغاية السابقة تكون عرفا في قوة قولنا " جعلت وجوبًا للصوم مُغَيَّ بالغروب " ، لا في قوة قولنا " وجوبُ الصوم مُغَيَّ بالغروب " لأنه يفهم منها عرفا أن الشارع جعل وجوبا للصوم فعلا في مقام الثبوت ، وأبرزه بذلك الخطاب والكلام في مقام الإثبات ، لا أن الشارع يريد أن يخبر عن وجوب الصوم .

**النتيجة النهائية لرأي السيد الشهيد :**

لا يوجد مفهوم للغاية ، وإنما تدل الغاية على انتفاء شخص الحكم ، ولكن تدل على انتفاء طبيعي الحكم على نحو السالبة الجزئية لا الكلية كما ورد في مفهوم الوصف حتى ننفي اللغوية عن كلام المولى وننفي أن الصوم ثابت لما بعد الغروب أيضا ، ولإثبات أن الصوم ثابت لما بعد الغروب أيضا يكفي أن يقول المولى " صُمْ " بدون تقييده بكونه إلى الغروب ، فلدفع اللغوية يكفي أن نفترض أن قسما مما بعد الغروب يجب الصوم فيه وقسما آخر لا يجب الصوم فيه ، فيكون ذكر الغاية لدفع توهم ثبوت وجوب الصوم للقسم الآخر الذي لا يجب الصوم فيه ، فيكون المفهوم ثابتا على نحو السالبة الجزئية وهو أن " بعض ساعات ما بعد الغروب لا يجب الصوم فيها " ، ولا يكون المفهوم ثابتا على نحو السالبة الكلية وهو أن "كل ساعات ما بعد الغروب لا يجب الصوم فيها " .

## مفهوم الاستثناء :

**مثال :**

أَكْرِمِ الفقراءَ إلا الفُسَّاقَ .

تدل جملة الاستثناء على نفي حكم الـمُسْتَثْنَى منه – أي وجوب إكرام الفقراء – عن الـمُسْتَثْنَى – أي عن الفسّاق – ، فالحكم مقيَّد بغير المستثنَى ، فوجوب الإكرام غير ثابت للفسّاق من الفقراء .

**سؤال : هل يوجد مفهوم لجملة الاستثناء ؟**

**الجواب :**

نأتي إلى الركنين :

**الركن الأول :**

لا شك في أن جملة الاستثناء تدل على الربط المخصوص – أي التوقّف – ، فوجوب إكرام الفقير متوقّف على عدم فسقه .

**الركن الثاني :**

هل المنفي عن المسْتَثْنَى بدلالة أداة الاستثناء طبيعي الحكم – أي أن وجوب الإكرام منتفٍ عن الفقراء الفسّاق بجميع ملاكاته وأسبابه وأنواعه حتى لو كانوا مرضى أو هاشميين مثلا – فيثبت المفهوم ، أو شخص الحكم – أي أن وجوب الإكرام منتفٍ عن الفقراء الفسّاق بملاك الفقر فقط وأما الملاكات الأخرى كالمرض مثلا فمسكوت عنها – فلا يثبت المفهوم ؟

**الجواب :**

يمكن تحويل الاستثناء في قولنا " يجب إكرام الفقراء إلا الفساق " من مفهوم حرفي إلى مفهوم اسمي موازي لتلك النسبة ، وذلك على نحوين :

**القول الأول :**

" وجوبُ إكرام الفقراء يُسْتَثْنَى منه الفسّاق " ، وجوبُ إكرام الفقراء : مبتدأ ، يُسْتَثْنَى : خبر ، والنسبة بين المبتدأ والخبر نسبة تامة .

**القول الثاني :**

"جعل الشارع وجوبًا لإكرام الفقراء مُسْتَثْنًى منه الفسّاق" ، وجوبًا : موصوف ، مُسْتَثْنًى : صفة ، والنسبة بين الصفة والموصوف نسبة ناقصة .

**المقارنة بين القولين :**

**القول الأول :**

يدل على أن الوجوب المستثنَى عن الفسّاق هو طبيعي وجوب الإكرام بتطبيق قرينة الحكمة على الحكم ، فهو لم يقيِّد الحكم بقيد ، ومعنى ذلك أنه يريد الإطلاق ، فيريد طبيعي الحكم ومطلقه غير المقيَّد بقيد ، فإن رجعت جملة الاستثناء إلى مفاد هذا القول كان لها مفهوم .

**القول الثاني :**

يدل على أن الوجوب المستثنَى عن الفسّاق هو شخص وجوب الإكرام المقيّد بغير الفاسق حيث لا يمكن تطبيق قرينة الحكمة على الحكم لأن الحكم مقيَّد بغير الفاسق ، فإن رجعت جملة الاستثناء إلى مفاد هذا القول لم يكن لها مفهوم .

**النتيجة النهائية لرأي السيد الشهيد :**

الأصح هو القول الثاني أي الاستثناء من شخص الحكم ، وبالتالي لا يوجد مفهوم للاستثناء ، ولكن لها مفهوم على نحو السالبة الجزئية ـ لا الكلية ـ دفعا لمحذور اللغوية عن كلام المولى ، أي أن " بعض الفقير الفاسق لا يجب إكرامهم "كالفقير الفاسق الكوفي مثلا ، لا أن "كل فقير فاسق لا يجب إكرامه " ، فلو لم يستثنِ الفساق وقال " أكرم الفقراء " لتوهم شمول الحكم لجميع الفقراء بما فيهم الفقير الفاسق الكوفي ، فذكر قيد " الفسّاق " لدفع هذا التوهم لا لإفادة انتفاء الوجوب عن جميع الفسّاق .

**مفهوم الحصر :**

**مثال :**

"إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون" [1] .

**سؤال : هل يوجد مفهوم لجمل الحصر أم لا ؟**

**الجواب :**

نأتي إلى الركنين :

**الركن الأول :**

تدل جملة الحصر على الربط المخصوص ـ أي التوقّف ـ لأن الحصر يستبطن التوقف ، فإن وجوب التَّوَلِّي ثابت لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وآله ولأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ومتوقّفة عليهم ، فالتولّي يتوقف تحققّه عليهم .

**الركن الثاني :**

إذا كانت الجملة تدل على حصر حكم بموضوع فإن الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور بهذا الحكم ، فيكون الحصر بنفسه قرينة على أن المحصور هو طبيعي

---

[1] المائدة : ٥٥ .

الحكم لأن شخص الحكم محصور بموضوعه دائما ولا يحتاج إلى أداة الحصر ، وطالما أننا استعملنا أداة الحصر فالغرض منه حصر طبيعي وجوب التولّي في هؤلاء الثلاثة ، وغيرهم لا يتّصف بالولاية ، وهذا هو المفهوم .

**النتيجة :**

يثبت المفهوم لجملة الحصر لتوفّر الركنين .

**أدوات الحصر :**

لم يقع النزاع بين الأصوليين في أنه يوجد مفهوم لجمل الحصر ، وإنما وقع النزاع والكلام في تعيين أدوات الحصر ، فمن جملة أدواته :

**١- إنّما :**

تدل على الحصر وضعا بالتبادر العرفي .

**مثال :**

إنما العالم زيد ، يفهم منه أن العلم محصور بزيد ، فزيد هو العالم فقط ولا يوجد عالم غيره ، فالعلم يتوقف تحققه على زيد .

**٢- جعل العام موضوعا مع كونه معرفة والخاص محمولا :**

**مثال :**

" ابنُك هو محمد " بدلا من أن نقول " محمد هو ابنك " ، فإنه يدل عرفا على حصر البنوة بمحمد وأنه لا يوجد مصداق لهذا العام إلا هذا الخاص ، والنكتة في ذلك أن المحمول يجب أن يصدق بحسب ظاهر الجملة على كل أفراد الموضوع ، ولا يمكن ذلك في فرض حمل الخاص على العام إلا بافتراض انحصار العام بالخاص ، فلا بد من فرض أن كل أفراد الابن منحصرة في محمد حتى يكون المحمول صادقا على كل أفراد الموضوع .

## تحديد دلالات الدليل الشرعي

## ٢- الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشرعي غير اللفظي يشتمل على :

**أ- فعل المعصوم :**

هو الموقف العملي الذي يتّخذه المعصوم عليه السلام فعلا أو تركا .

**ب- تقرير المعصوم :**

هو السكوت الدال على الرضا عن فعل صادر أمامه ، فإذا قام شخص بفعلٍ أمام المعصوم عليه السلام -كما إذا مسح قدميه في الوضوء منكوسا - وسكت المعصوم فإن سكوته وعدم ردعه يدل على رضاه عن هذا الفعل لأن المعصوم عليه السلام لو لم يكن راضيا عن هذا الفعل لنهاه عنه ، وطالما أنه لم ينهه فمعنى ذلك أنه راضٍ عنه .

**دلالات الفعل والترك :**

١- إذا اقترن فعل المعصوم عليه السلام أو تركه بقرينة مقاليّة أو حالية أو مقاميّة تدل على الوجوب أو الاستحباب فإن مدلوله يتحدّد على أساس تلك القرينة .

٢- إذا وقع فعل المعصوم عليه السلام أو تركه مجرّدا عن القرينة كان له بعض الدلالات العامة لأن مجرد الفعل لا يدل على الوجوب أو الاستحباب ، ومجرد الترك لا يدل على الحرمة أو الكراهة ، وهذه الدلالات العامة هي :

أ- صدور الفعل من المعصوم عليه السلام يدل على عدم حرمته على أقل التقادير ، وهذا هو القدر المتيقّن .

ب- ترك الفعل من المعصوم عليه السلام يدل على عدم وجوبه على أقل التقادير ، وهذا هو القدر المتيقّن .

ج- الإتيان بالفعل من المعصوم عليه السلام على وجه عبادي -كالصلاة - يدل على مطلوبيته ورجحانه شرعا ، والمطلوبية والرجحان أعم من الوجوب والاستحباب .

**ملاحظة هامة :**

لا يمكن تعميم الحكم المستكشف من الفعل لكل الحالات لعدم وجود الإطلاق في دلالة الفعل لأن الإطلاق يطبَّق على الألفاظ حيث إن الإطلاق يثبت عن طريق قرينة الحكمة التي مفادها هو " ما لم يقله لا يريده " ، فلا بد أن يكون في مقام الكلام حتى نطبّق الإطلاق على كلامه ، وأما الفعل فإنه دليل لُبِّيّ لا يمكن أن يُتجاوز عن مورده ويُقْتَصَر فيه على القدر المتيقَّن ولا يمكن إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة فيه لأنه دليل صامت غير لفظي ، والقدر المتيقَّن هو صورة الاتحاد في جميع الخصائص التي تُحتمل مدخليتها في الحكم ، فمثلا في الدليل اللفظي لو شككنا في شرطية شيء فإننا ننفيه بقرينة الحكمة حيث إن المعصوم عليه السلام يبيِّن جميع قيود الحكم في كلامه ، فإذا لم يبيِّن قيدا فمعنى ذلك أنه لا يريد هذا القيد ، ولكن في الدليل غير اللفظي لا يبيِّن المعصوم عليه السلام قيود الحكم لأنه من ظاهر حاله لا نستطيع أن نعرف أي القيود لها دخالة في الحكم وأيها ليس لها الدخالة ، فمثلا لو شككنا في شرطية شيء أو عدم شرطيته فلا يمكن أن ننفيه بل لا بد من إحرازه ، لذلك فإن الحكم المستنبط من الفعل يثبت في صورة المماثلة لحالة المعصوم عليه السلام من كل الجهات والخصائص التي تُحتمل دخالتها في ثبوت ذلك الحكم .

**مثال :**

يستدل البعض على جواز خروج المرأة أمام الرجال الأجانب وأن تخطب في الرجال بخطبة فاطمة الزهراء عليها السلام أمام المهاجرين والأنصار ، وهذا استدلال خاطئ لأن الفعل دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقن ولا يوجد إطلاق في الفعل حتى يقال بشموله لجميع الحالات، لذلك فإن خروج المرأة أمام الرجال الأجانب يقتصر فيه على الظروف التي أحاطت بالزهراء عليها السلام حينما خطبت في المهاجرين والأنصار .

## دلالات التقرير :

إن سكوت المعصوم عليه السلام عن عمل أو موقف يواجهه أو يقع أمامه يدل على إمضائه وقبوله ورضاه عن هذا العمل ، ونكتة دلالة سكوت المعصوم عليه السلام على الإمضاء تأتي من أحد أساسين :

**الأساس الأول : الأساس العقلي :**

سمي عقليا لأنه يُنتقل فيه من اللازم إلى الملزوم حيث يوجد تلازم بين سكوت المعصوم عليه السلام وبين رضاه عن هذا العمل ، ويكون هذا الأساس على أساس أحد اعتبارين :

**١- باعتبار أن المعصوم شارع وهادف :**

إن المعصوم عليه السلام له غرض وهدف هو تبليغ أحكام الله تعالى إلى الناس ، فلو لم يكن هذا العمل متّفقا مع غرضه لكان سكوته نقضا للغرض ، ونقض الغرض من العاقل الملتفت قبيح عقلا ، فإذا سكت عن مسح القدمين في الوضوء منكوسا دل ذلك على جواز مسحهما بهذه الكيفية ، فإن لم يكن ذلك جائزا وسكت ولم يردع عنه كان سكوته نقضا لغرضه .

**٢- باعتبار أن المعصوم مكلّف :**

لو لم يكن هذا العمل جائزا شرعا لوجب على المعصوم عليه السلام التنبيه إليه والردع عنه لأن إرشاد الجاهل إلى الأحكام واجب عقلا وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهنا يلزم توفّر شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا سكت عن مسح القدمين منكوسا دل ذلك على جواز مسحهما بهذه الكيفية ، ولو لم يكن ذلك جائزا لكان واجبا على المعصوم عليه السلام إما إرشاد الجاهل إلى الحكم الصحيح إذا لم يكن عالما بالحكم وإما أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر إذا كان عالما بالحكم .

**الأساس الثاني : الأساس الاستظهاري :**

يُتَمَسَّكُ هنا بالظهور لأن ظاهر حال المعصوم عليه السلام أنه بصدد تبليغ الأحكام والمراقبة والتوجيه والحفاظ عليها ، وظهور الحال حجة في تعيين المراد كما في ظهور اللفظ فإن ظاهر اللفظ يدل على إرادة المتكلم للمعنى فيكون حجة في تعيين المراد ، فإذا سكت المعصوم عليه السلام كان سكوته وعدم ردعه دالا على جواز الفعل .

**أقسام الموقف الذي يواجهه المعصوم عليه السلام :**

**١- سلوك فردي :**

وذلك بأن يقوم شخص بعمل معيَّن كأن يتوضأ منكوسا ويسكت المعصوم عليه السلام .

**٢- سلوك جماعي :**

وذلك بأن يقوم مجموع العقلاء بعمل معيَّن ، وهو ما يسمى بـ " بناء العقلاء " أو " السيرة العقلائية " ، كالسيرة على الملكية بالحيازة ، والسيرة العقلائية دليل على الحكم الشرعي ولكن لا بذاتها ، بل باعتبار تقرير الشارع وإمضائه المكتشف من سكوت المعصوم عليه السلام وعدم ردعه ، فالسيرة العقلائية بدون إمضاء المعصوم عليه السلام لا تعتبر دليلا شرعيا .

**أنواع السيرة العقلائية :**

**النوع الأول : السيرة العقلائية بلحاظ الحكم الواقعي :**

يُقصد بها سيرة العقلاء على تصرف معيَّن باعتباره الموقف الذي ينبغي اتخاذه واقعا في نظر العقلاء ، فهذا التصرّف يحقّق غرضهم ويتعاملون معه كتعاملهم مع الواقع ، فيكون سكوت المعصوم عليه السلام دالا على الحكم الواقعي ، ويرتبط بكلا قسمي الحكم الشرعي :

**أ- الحكم التكليفي :**

مثل السيرة على جواز التصرّف في مال الغير بطيب نفسه ورضا قلبه ولو لم يتلفّظ بالإذن .

**ب- الحكم الوضعي :**

مثل السيرة على الملكية الحاصلة في المنقولات بسبب حيازتها .

**النوع الثاني : السيرة العقلائية بلحاظ الحكم الظاهري :**

يُقصد بها سيرة العقلاء على تصرّف معيَّن في حالة الشك في أمر واقعي اكتفاءً بالظن أو الاحتمال ، وهي سيرة قائمة على الظن أو الاحتمال كطريق للتوصّل إلى الغرض ، والحكم الظاهري هو ما أُخِذَ في موضوعه الشك في حكم واقعي .

**أمثلة :**

أ- السيرة على الرجوع إلى قول اللغوي عند الشك في معنى الكلمة والاعتماد على قوله وإن لم يكن مفيدا إلا الظن ، فيكون قول اللغوي حجة .

ب- السيرة على رجوع المأمور للتعرف على أمر مولاه إلى خبر الثقة والعمل على وفقه ، فيكون خبر الثقة حجة .

**سؤال : بأي النوعين يستدل على الأحكام الشرعية ؟**

**الجواب :**

**النوع الأول : السيرة العقلائية بلحاظ الحكم الواقعي :**

يستدل بهذه السيرة على أحكام شرعية واقعية سواء كان حكما تكليفيا كحكم الشارع بإباحة التصرف في مال الغير بمجرد طيب نفسه ورضا قلبه أم كان حكما وضعيا كحكم الشارع بالتمليك في المنقولات بسبب الحيازة ، وهنا سكوت المعصوم عليه السلام يدل على إمضائه لهذا العمل لأن الشارع لا بد أن يكون له حكم تكليفي أو حكم وضعي يتعلّق بذلك التصرّف والسلوك العقلائي حيث إن لله تعالى حكما في كل واقعة ، فلو لم يكن حكم الشارع مطابقا لما يقوم به العقلاء لكان على المعصوم عليه السلام أن يردعهم عن ذلك ، وطالما أنه لم يردعهم فسكوته يدل على الإمضاء ، فالسيرة العقلائية بلحاظ الحكم الواقعي حجة بالمعنى الأصولي أي منجِّزة ومعذِّرة .

**النوع الثاني : السيرة العقلائية بلحاظ الحكم الظاهري :**

يستدل به على أحكام شرعية ظاهرية ، كحكم الشارع بحجية قول اللغوي وحجية خبر الثقة .

**إشكال على النوع الثاني :**

يستشكل في استكشاف حكم الشارع من سكوت المعصوم لأن التعويل على الأمارات الظنية ـ كقول اللغوي وخبر الثقة ـ له مقامان :

**المقام الأول :**

الاعتماد على الأمارات الظنية لتحصيل الشخص أغراضه الشخصية ، ويطلق على الأغراض الشخصية مصطلح الأغراض التكوينية .

**مثال :**

الرجوع إلى قول اللغوي في فهم معنى كلمة معيّنة لاستعمالها من قبل مصنِّف في كتابه في الموضع المناسب ، ويكتفي في هذا المجال بالظن الحاصل من قول اللغوي .

**المقام الثاني :**

الاعتماد على الأمارات الظنية لتحصيل الأغراض التشريعية ، كتحصيل المأمور لمعذِّر أمام الآمر ، أو تحصيل الآمر لمنجِّز للتكليف على مأموره .

**مثال :**

قول الآمر : " أَكْرِمِ العالمَ " ، وقول الآمر حكم تشريعي صادر من العقلاء ، ولا يدري المأمور أن كلمة " العالم " تشمل من زال علمه حتى يجب إكرامه أو لا تشمله حتى لا يجب إكرامه ، فيرجع إلى قول اللغوي لتكون شهادتُه بالشمول منجِّزة وحجة للمولى على مكلفه وإن لم يكن إكرامه واجبا واقعا ، وشهادتُه بعدم الشمول معذِّرة وحجة للمأمور على مولاه وإن كان إكرامه واجبا واقعا .

**سؤال : في أي المقامين تعتبر السيرة العقلائية على العمل بالظن حجة ؟**

**الجواب :**

**في المقام الأول :**

السيرة العقلائية على العمل بالظن في مجال الأغراض الشخصية لا تكون حجة بالمعنى الأصولي لأن التنجيز والتعذير يكونان فقط في الأغراض التشريعية التي فيها آمر ومأمور ، ولا تكون حجة في الأغراض الشخصية لأنها قضايا خاصة بالعقلاء ، فلا يمكن أن يستدل بالسيرة في المقام الأول على الحجية شرعا لأن تحصيل الغرض الشخصي لا علاقة له بالمولوية .

**مثال :**

من الاستدلالات الخاطئة على " عدم وجوب تقليد الأعلم " الاستدلال بالسيرة العقلائية بأن الناس حينما يمرضون يرجعون إلى أي طبيب من الأطباء ولا يرجعون إلى الأعلم ، ويرد هذا الاستدلال بأن السيرة في هذه الحالة سيرة لتحصيل الأغراض الشخصية ولا علاقة لها بالمنجزية والمعذرية ، فليس من الصحيح الاستدلال بكل سيرة عقلائية ، بل يمكن أن يقال على العكس من ذلك بأننا يمكن الاستدلال بالسيرة هنا لإثبات " وجوب تقليد الأعلم " ، وذلك برجوع الناس إلى الأعلم من الأطباء حينما يصابون بمرض خطير ، وعدم الالتزام بقول الأعلم من الفقهاء قد يؤدي إلى نتيجة وخيمة وهي عدم إصابة الواقع لأن قول الأعلم أقرب إلى إصابة الواقع ، وهذا كالمرض الخطير لأنه تترتب عليه السعادة الأبدية بالابتعاد عن النار ودخول الجنة، فكما أن الناس يسعون للحصول على العلاج من الطبيب الأعلم في حالة المرض الخطير فبطريق أولى عليهم أن يسعوا للحصول على العلاج من الفقيه الأعلم في قضايا دينهم وآخرتهم وسعادتهم الأبدية ، ولكن الناس عادة لا يهتمون بأمور آخرتهم التي تؤدي بهم إلى الخلود كما يهتمون بأمور دنياهم التي تؤدي بهم إلى الفناء .

**في المقام الثاني :**

السيرة العقلائية على العمل بالظن في مجال الأغراض التشريعية لا يكون حجة أيضا لأن جعل شيء منجِّزا أو معذِّرا هو من شؤون المولى والحاكم لا من شؤون المأمور ، فبناء العقلاء على جعل قول اللغوي حجة إنما هو أمر يخص هؤلاء العقلاء وهو تشريع بين الآمرين والمأمورين من العقلاء ، والشارع لا يهمّه الأغراض التشريعية للآخرين ولا تفوِّت عليه غرضه ولا تضرّه في شيء ، فلا يردعهم عنها لأنها أمر خاص بهم ، فسكوته عنها لا يدل على الإمضاء والرضا ، وهناك فرق بين سيرة العقلاء على ملكية الحائز وبين سيرتهم على حجية قول اللغوي لأن السيرة الأولى تقتضي سلوكا لا يقرّه الشارع إذا كان لا يرى الحيازة سببا للملك ، وهذا بخلافه في السيرة الثانية ، فما تقتضيه السيرة الثانية من سلوك لا يتجاوز الالتزام بأن قول اللغوي حجة في علاقات العقلاء ولا يضرّ الشارع ذلك في شيء .

**إشكال في المقام الثاني :**

قد يقال إن سيرة العقلاء على حجية قول اللغوي يكون عندهم بلحاظ أن هذه الحجية تكون في كل أمر وحكم وعند كل آمر وحاكم بما فيهم الشارع ، فهم يتخيلون أن سيرتهم في أحكامهم يرضى الشارع بتطبيقها على أحكامه ، فتكون هذه السيرة مُضِرّة بتشريعات الشارع إذا لم يكن قد جعل الحجية لقول اللغوي ، فلا بد أن يردعهم عن الاعتماد على حجية قول اللغوي في أحكامه .

**جواب الإشكال :**

إن كون قول اللغوي حجة ومنجزا ومعذرا بالنسبة إلى حكم إنما يجعله جاعل ذلك الحكم بالنسبة إلى مأموره ومكلَّفه ، كما يجعل الأب أمارة معيَّنة حجة بينه وبين أبنائه بلحاظ أغراضه التشريعية التي يطلبها منهم ولا يجعل هذه الأمارة حجة بالنسبة إلى الآباء الآخرين مع أبنائهم ، فالحجية المتبانَى عليها عقلائيا إنما هي في حدود الأغراض التشريعية لأصحاب البناء أنفسهم ، فلا يضرّ الشارع ذلك ولا يمتدّ إلى تشريعاته .

**تصحيح الاستدلال بالسيرة العقلائية :**

يمكن تصحيح الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بالأمارات الظنية على حجيتها بالمعنى الأصولي لوجود نكتة إضافية ، وذلك بأن يقال إنها تمسّ الشارع وتضرّه لأن هذه السيرة بسبب عادة العقلاء سوف يُجْرَى على طبقها حتى في مجال الأغراض التشريعية لمولى لم يساهم

في تكوين تلك السيرة ، ويظن العقلاء ولو بارتكاز ذهني خاطئ أن مؤداها مورد اتفاق الجميع بما فيهم الشارع ، لذلك فلو لم يرض الشارع عن تلك السيرة لوجب عليه الردع عنها ، وطالما أنه لم يردع عنها فمعنى ذلك أنه راضٍ عنها ، فيكون السكوت حينئذ كاشفا عن الإمضاء .

**شرط الاستدلال بالسيرة العقلائية :**

وبهذا نعرف أن شرط الاستدلال بالسيرة العقلائية على الحجية بالمعنى الأصولي – أي المنجزية والمعذرية – أن تكون السيرة العقلائية في مجال التطبيق قد افترضت ارتكازا ذهنيا خاطئا اتفاق الشارع مع غيره في الحجية وجرت في علاقتها مع الشارع على أساس هذا الافتراض ، أو أن تكون السيرة على الأقل بنحو يُعَرِّضها لهذا الافتراض والجري حيث من الممكن أن تسري عادة العقلاء على العمل بالأمارات الظنية إلى مجال الأغراض التشريعية ، وهذا الأمر يشكِّل خطرا على الشرع .

وهذا التعرّض قد يثبت في المقام الأول أيضا – أي في الأغراض الشخصية – لأن السيرة كثيرا ما تُوَلِّد عادةً وذوقًا في السلوك يُعَرِّض المتشرعة من حيث عقلائيتهم إلى الجري على طبق ذلك في الشرعيات أيضا ، فلا يتوقّف إثبات الحجية بالسيرة على أن تكون السيرة حجة في المقام الثاني فقط ، فلا بد أن ينهى الشارع عن الأخذ بقول اللغوي في تشريعاته وإلا لامتدّ الأخذ بقول اللغوي إلى تشريعاته بسبب عادة العقلاء في الرجوع إلى قول اللغوي في أغراضهم الشخصية ، وطالما أن الشارع لم ينه عن ذلك فمعناه أنه راضٍ عنه ، فيكون السكوت حينئذ كاشفا عن الإمضاء .

**اشتراط معاصرة السيرة العقلائية لعصر المعصوم عليه السلام :**

إن معاصرة السيرة العقلائية لعصر المعصومين عليهم السلام شرط في الاستدلال بها على الحكم الشرعي لأن حجية السيرة ليست بلحاظ ذاتها بل بلحاظ استكشاف الإمضاء الشرعي من السكوت والتقرير وعدم الردع .

ولا بد من الالتفات إلى أن اشتراط المعاصرة يكون فقط في السيرة التي يراد بها إثبات حكم شرعي كلي والكشف بها عن دليل شرعي على ذلك الحكم الشرعي الكلي كالسيرة على أن الملكية تحصل بالحيازة ، وبشرط المعاصرة يكون السكوت دالا على الإمضاء .

وأما السيرة المتأخرة في عصر الغيبة الكبرى فلا يدل السكوت وعدم الردع عنها على الإمضاء لا على الأساس العقلي لأن الإمام عجل الله تعالى فرجه في حال الغيبة غير مكلف

بتعليم الجاهل ولا بالنهي عن المنكر وليس الغرض بدرجة تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعي الذي سبَّب الناسُ إلى سدِّه بالتسبيب إلى غيبته ، ولا على الأساس الاستظهاري لأن الاستظهار مناطه حال المعصوم والغيبة لا تساعد على معرفة حال المعصوم عجل الله تعالى فرجه لاستظهار الإمضاء من السكوت .

**سؤال : كيف يمكن إثبات أن السيرة العقلائية معاصرة لعصر المعصومين عليهم السلام ؟**

**الجواب :**

يمكن إثبات أن السيرة العقلائية كانت قائمة فعلا في عصر المعصومين عليهم السلام بواسطة الطرق الخمسة التي ذكرت في الحلقة الثانية فراجعها هناك مع رد **السيد الشهيد** عليها، وهي :

**الطريق الأول** : الاستدلال على الماضي بالحاضر .

**الطريق الثاني** : النقل التاريخي .

**الطريق الثالث** : إثبات السيرة عن طريق انتفاء السيرة المخالفة بانتفاء لازمها .

**الطريق الرابع** : إثبات السلوك عن طريق انتفاء السلوك البديل الذي يمثل ظاهرة اجتماعية غريبة .

**الطريق الخامس** : الملاحظة التحليلية الوجدانية .

**عدم اشتراط المعاصرة في السيرة على صغرى الحكم الشرعي :**

يوجد نحو آخر من السيرة العقلائية لا يكشف عن الدليل الشرعي على حكم شرعي كلي ، وإنما يحقّق صغرى لحكم شرعي كلي قد قام عليه الدليل في مرتبة سابقة .

وإلى هذا النحو من السيرة ترجع البناءات العقلائية التي يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين ومقاصدهما النوعية في مقام التعامل بنحو يحقّق صغرى لأدلة الصحة والنفوذ والخيار في باب المعاملات ، فيراد بالسيرة مثلا إثبات أن شرط عدم الغبن ثابت في مرتكز المتعاملين .

**مثال :**

انعقاد السيرة العقلائية على اشتراط عدم الغبن في المعاملة بحيث يكون هذا الاشتراط شرطا ضمنيًّا وإن لم يصرّح به لفظيّا ، وبذلك يثبت خيار الغبن بالشرط الضمني في العقد ، فالسيرة

تثبت اشتراط عدم الغبن في نفوس المتعاقدين ، وثبوت الشرط في نفوسهم لا يتوقف على ثبوت السيرة في زمن المعصومين عليهم السلام .

إن السيرة العقلائية المذكورة لم تكشف عن دليل شرعي على حكم كلي ، وإنما حقّقت موضوع الحكم وصغرى لدليل " **المؤمنون عند شروطهم** " الذي يثبت حكما شرعيا كليا ، والحكم الشرعي الكلي هو صحة الشرط ووجوب الوفاء به ، وهذه السيرة لا يشترط فيها معاصرتها للمعصوم عليه السلام لأنها متى ما وُجِدَت أَوْجَدَت صغرى لدليل شرعي كلي ثابت في رتبة سابقة ، فيتمسك بإطلاق ذلك الدليل الكلي لتطبيق الحكم على صغراه .

**فارق آخر بين السيرتين :**

هناك فوارق أخرى بين السيرتين : السيرة العقلائية التي تحقق دليل الحكم الشرعي الكلي ، والسيرة العقلائية التي تحقق صغرى الحكم الشرعي ، منها :

١- السيرة العقلائية الأولى التي يستكشف بها دليل شرعي على حكم كلي تكون نتيجتها ملزمة حتى لمن شذّ عن السيرة .

**مثال :**

شخص شذّ عن عموم الناس ولم يكن يرى - من حيث إدراكه العقلائي - أن طيب نفس المالك كافٍ في جواز التصرّف في ماله أو أن خبر الثقة ليس بحجة ، فإن النتيجة الشرعية المستكشفة بسيرة عموم الناس ملزمة له لأنها حكم شرعي كلي ، والحكم الشرعي بعد ثبوته يكون شاملا لجميع الناس .

٢- السيرة العقلائية الثانية التي تحقّق صغرى لمفاد دليل شرعي كلي لا تكون نتيجتها ملزمة لمن شذّ عنها ولم يلتزم بها لأن شذوذه وعدم التزامه يعني أن الصغرى لم تتحقّق بالنسبة إليه ، فلا يجري عليه الحكم الشرعي .

**مثال :**

في خيار الغبن إذا شذّ متعاملان عن عرف الناس وبَنَيَا على الالتزام بالمعاملة ولو كانت غبنيّة لم يثبت لأي واحد منهما خيار الغبن لأن شذوذهما يعني عدم الاشتراط الضمني للخيار ، ومع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل " **المؤمنون عند شروطهم** " .

**الخلاصة :**

شروط الاستدلال بالسيرة العقلائية هي :

١- إثبات سكوت المعصوم عليه السلام .

٢- إثبات معاصرة السيرة العقلائية لعصر المعصوم عليه السلام .

٣- أن تكون السيرة العقلائية في مجال التطبيق قد افترضت ارتكازا اتفاق الشارع مع غيره في الحجية وجرت في علاقتها مع الشارع على أساس هذا الافتراض أو أن تكون على الأقل بنحو يعرِّضها لهذا الافتراض والجري .

## محتويات الكتاب

**الأدلة المحرزة** . . . . . ٤
**مبادئ عامة** . . . . . ٤
تأسيس الأصل عند الشك في الحجية . . . . . ٤
مقدار ما يثبت بدليل الحجية . . . . . ٩
تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية . . . . . ١٢
تبعية الدلالة التضمّنية للدلالة المطابقية . . . . . ١٥
وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي . . . . . ١٦
إثبات الأمارة لجواز الإسناد . . . . . ٢١
إبطال طريقية الدليل . . . . . ٢٤
تقسيم البحث في الأدلة المحرزة . . . . . ٢٧
**١- الدليل الشرعي** . . . . . ٢٨
**البحث الأول : تحديد دلالات الدليل الشرعي** . . . . . ٢٨
**١- الدليل الشرعي اللفظي** . . . . . ٢٨
الدلالات الخاصة والمشتركة . . . . . ٢٨
**أبحاث من التقريرات** . . . . . ٣٢
**١- الحقيقة الشرعية** . . . . . ٣٢
**٢- الصحيح والأعم** . . . . . ٤٠
أولا : أسماء العبادات . . . . . ٤٠
ثانيا : أسماء المعاملات . . . . . ٧٣
**٣- المشتق** . . . . . ٨١
**المعاني الحرفية** . . . . . ١٠٢
هيئات الجمل . . . . . ١١٦
الجملة التامة والجملة الناقصة . . . . . ١١٧
الجملة الخبرية والإنشائية . . . . . ١٢٠
ثمرة البحث . . . . . ١٢٣
**الأمر أو أدوات الطلب** . . . . . ١٢٥

**القسم الأول : ما يدل على الطلب بلا عناية** . . . . . ١٢٧
الأوامر الإرشادية . . . . . ١٣٧
**القسم الثاني : ما يدل على الطلب بعناية** . . . . . ١٣٧
**الإطلاق واسم الجنس** . . . . . ١٤٤
وضع اسم الجنس . . . . . ١٤٥
التقابل بين الإطلاق والتقييد . . . . . ١٥١
**احترازية القيود وقرينة الحكمة** . . . . . ١٥٦
**أدوات العموم** . . . . . ١٧١
تعريف العموم وأقسامه . . . . . ١٧١
نحو دلالة أدوات العموم . . . . . ١٧٥
العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد . . . . . ١٧٨
دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم . . . . . ١٧٩
النكرة في سياق النهي أو النفي . . . . . ١٨٢
**المفاهيم** . . . . . ١٨٤
تعريف المفهوم . . . . . ١٨٤
ضابط المفهوم . . . . . ١٨٨
مورد الخلاف في ضابط المفهوم . . . . . ١٩٢
مفهوم الشرط . . . . . ١٩٣
الشرط المسوق لتحقّق الموضوع . . . . . ٢٠٧
مفهوم الوصف . . . . . ٢١١
مفهوم الغاية . . . . . ٢١٥
مفهوم الاستثناء . . . . . ٢١٨
مفهوم الحصر . . . . . ٢٢٠
**تحديد دلالات الدليل الشرعي** . . . . . ٢٢٢
**٢- الدليل الشرعي غير اللفظي** . . . . . ٢٢٢
دلالات الفعل والترك . . . . . ٢٢٢
دلالات التقرير . . . . . ٢٢٣