

٢٤٦
التَّائِبِينَ

في

شرح معالم الدين وملاذ المحمدين

الجزء الأول

معاجم السيد حسين بن سعيد اللؤلؤي



ناشر - مؤسسة عشوراه

ايران - قرلقدمه



مؤسسة رشادتي

مؤسسة رشادتي
مؤسسة رشادتي

مؤسستہ
الذیۃ لا یرحمہ العاقبہ
فی التجمل لأشرف

۱۱

التَّيِّبِينَ

یٰ

شَرَحَ مَعَالِمَ الدِّينِ وَمَآذِ الْمُجْتَهِدِينَ

الجزء الأول

سَمَاةُ السَّيِّدِ حُسَيْنِ بْنِ سَعِيدَةَ الْمُوسَوِيَّ



مؤسسة عاشوراء

المؤلف : أبو سعيدة ، حسين ، - شارح
العنوان : التبيين في شرح معالم الدين وملاذ المجتهدين (الجزء الأول)
تكرار اسم مؤلف : تأليف السيد حسين أبو سعيدة الموسوي
مشخصات ناشر : قم : عاشورا ، ١٤٣٥ هـ = ٢٠١٤ م = ١٣٩٣ .
مشخصات ظاهري : ٣ ج .
بها ٥٠٠٠٠٠٠ ريال 3 - 99 - 7263 - ISBN964
وضعت فهرست نويسي : فيبا
يادداشت : كتاب حاضر مشهور به معالم الاصول نیز می باشد
يادداشت : کتابنامه به صورت زیر نویس
يادداشت : عربي .
موضوع : ابن شهيد ثانی ، حسن بن زين الدين ٩٥٩ - ١٠١١ ق . - معالم الدين وملاذ
المجتهدين - نقد وتفسير
موضوع اصول فقه شيعه - قرن ١٠ ق .
شناسه افزوده : ابن شهيد ثانی ، حسن بن زين الدين ، ٩٥٩ - ١٠١١ ق . - معالم
الدين وملاذ المجتهدين . شرح
رده کنگره ١٣٩٣ ، ٦٠٢١٦١ م ٢ ألف / ٦٦ / ١٥٨ Bp
رده ديويي : ٢٩٧ / ٣١٢
شماره مدرک : ٣٢٣٥٤٥٥
ISBN 964 - 7263 - 99 - 3

هويه الكتاب

الطبعة الثانية

١٤٣٥ هجرية - ٢٠١٤ ميلادية

التبيين في شرح معالم الدين وملاذ المجتهدين (ج ١)

السيد حسين أبو سعيدة الموسوي

٣٢٨ صفحة (وزيری) / (١٠٠٠ نسخه) المطبعة : كمال الملك

الناشر : مؤسسة عاشوراء - السعر للدورة : ٥٠٠٠٠٠ تومان

ايران - قم المشرفة / سوق الناشرين / رقم المحل ٣٤

هاتف / ٢٥٣٧٨٤٢٥٣٠ - جوال / ٠٩١٢٢٥٢٣٣٧١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم الشارح

الحمد لله على ما أعطانا من هباته السنية ، والصلاة على نبينا محمد وآله
خير البرية ، وبعد :

لا يمكن للحوزة العلمية الشريفة الإستغناء عن الكتب الدراسية الحوزوية
القديمة ، لأنها الأساس في كل باب ، وقد كانت حديثة في عصرها ، وبالوقت
نفسه هي بحاجة الى إخراج ذلك القديم بحلة مبرجة جديدة في ايراد المادة
العلمية بطريقة حديثة ، يفهمها طالب العلم المعاصر ، خالية عن كل
الزيادات ، لأجل ان تنكشف له الفوائد العلمية التي نهض بها علم الاصول ،
لينال شرف علم الفقه ترشحاً في الرتبة .

فالمادة العلمية في الكتب القديمة كان مؤلفوها قد وضعها لامثالهم من
العلماء لا للطلاب المبتدئين فكثيراً ما نجد مصطلحاً لا يفهمه المبتدأ .

وقد حرصت اثناء تدريسي لكتاب ((معالم الدين وملاذ المجتهدين)) لابي
منصور جمال الدين الحسن بن زين النحاريري العاملي الجباعي - طاب ثراه
- لعدة مرات في الحوزة العلمية في النجف الاشرف ، على استعمال العبارات
السهلة التي تخترق فكر الطالب الذي هو يروم الوقوف على اول طريق هذا
العلم العميق لاجل ان يكون وقوفه ثابتاً على ارضية رصينة كفيلة بأن تجعله
متدوقاً لفهم متطلبات هذا العلم .

فتنكشف له الحقيقة التالية : ان علم الاصول من شؤون الفقه ، ولولاه لما
وقفنا على جميع خصوصيات المسائل الفقهية في كل عصر .

(٤) التبيين في شرح معالم الدين وملاذ المجتهدين

واني لما رايت سير الدرسة الحوزوية في تدريس هذا الكتاب متعبة لعدم توفر شروحات تساعد الطالب مما يوقعه في مأزق حرج لوقوعه راساً في محور ((قال، وقلت)) ، عمدت على اخراج هذا الشرح بالشمولية التي عرضناها في شرح الباب الحادي عشر عبر كتاب الفوائد والعبر .
كما أضفت الى هذا الشرح بعض التوسعة في بيان الموارد الاصولية المهمة التي يحتاجها الطالب المبتدأ ، لكي يكون بإمكانه تلافي الفراغ الذي يتعرض له عندما ينتقل في دراسته من المعالم الى الكفاية وهذا الفراغ العلمي كثيراً مايعاني منه الطلبة في المرحلة الثانية من دراسته العلمية .
فما عرضته في شرح هذا الكتاب ماهو الا تمهيد الطريق امام الطالب الحوزوي وغيره من حملة العلم وتهيئة الفرصة له لكي يدخل الى باحة هذا العلم وكله اشتياق للتغذي باستيعاب قواعده التي هي المادة الاساسية لمن يروم الحصول على القدرة في استنباط الرأي الفقهي المتجدد مع تقدم الايام .
اللهم هيا لي اسباب اكمال هذا الشرح بعيداً عن التعقيد اللفظي والمعنوي متجنباً للاطناب الممل ، واجعله ذخراً لي يوم القاك .

١ / ١ / ٢٠٠٠ م

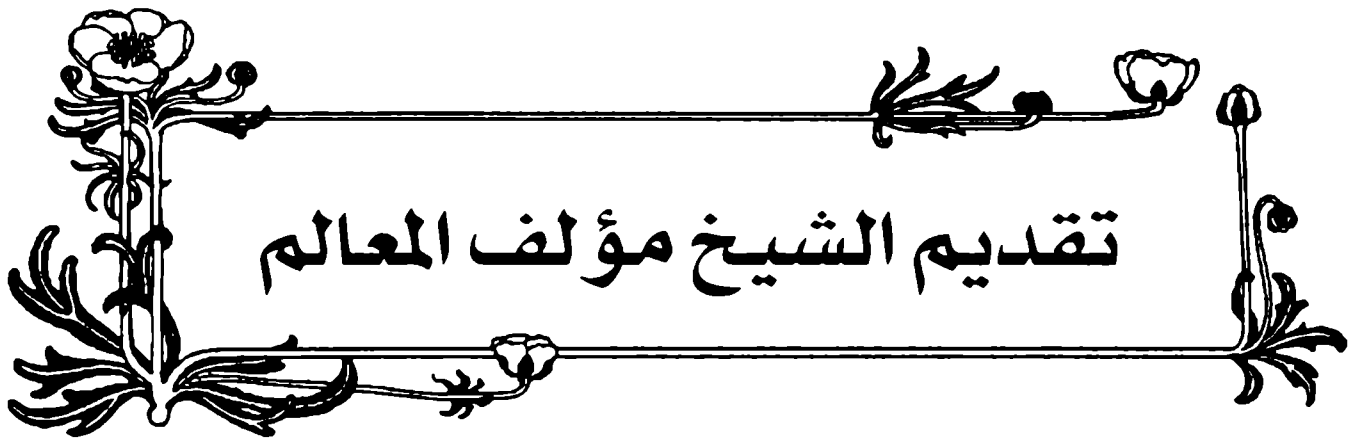
حسين أبو سعيدة

٢٣ / شهر رمضان المبارك /

الموسوي

١٤٢٠ هـ





تقديم الشيخ مؤلف المعالم

وفيه جملة معارف :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله : المتعالي في عز جلاله عن مطارح الأفهام ، فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته الواصفون ، المتفضل بسوابغ الانعام ، فلا يحصي نعمه العادون ، المتطول بالمنن الجسم فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواءه الدائم السرمدى فكل شيء مضمحل عداه .

فائدة :

قد تسأل :

لماذا بدأ المصنف قدس سره الشريف في الاشارة الى امهات المطالب في علم الكلام ؟

والجواب :

يشعر بعض الطلبة الذين يسعون الى الدخول في دراسة هذا العلم - علم الأصول - في متاعب يترشح عنها الشعور باللوعة من عدم فهم مطالبه . ولعل اهم اسباب ذلك هو عدم استكمالهم لمقدمات الدراسة الحوزوية ، من مباحث علم الكلام والمنطق والبلاغة والصرف والحديث وغيرها . فبعد ان تفوته فرصة التعلم ، ويمضي به العمر ، يفهم - وقت لاينفع الفهم - ان كثيراً من مسائل علم الاصول يتوقف فهمها على فهم تخريج المسائل العقلية - مثلاً - ، التي لم يشحذ الطالب بها عقله عن طريق دراسته لمباحث علم الكلام وغيره . فالمصنف قد عكف على تذكير الطلبة بتلك المتطلبات التي اشرنا لها فذكر بعض الصفات الثبوتية لله تعالى وعرض بعض الادلة العقلية في اثبات الصانع عن طريق شكره وحمده حتى يشعر الطالب باهمية هذه العلوم العقلية من خصائص الانسان . وهكذا هم العلماء في كل عصر .

(٨) التبیین فی شرح معالم الدین وملأذ المجتهدین

أحمدہ سبحانہ حمداً یقربنی الی رضاه واشکرہ شکراً
استوجب به المزید من مواهبہ وعطایاه واستقیلہ (١) من
خطایای استقالہ عبد معترف بما جناہ نادم علی ما فرط فی
جنب مولاه واسالہ العصمة من الخطأ والخطل (٢) ، والسداد
فی القول والعمل .

واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له الکریم الذی
لا تخیب لذیه الآمال القدیر فهو لما یشاء فعال .
واشهد ان محمداً عبده ورسوله ، المبعوث لتمهید قواعد
الدین وتهذیب مسالک الیقین (٣) ، الناسخ بشریعته المطهرة
شرایع الاولین (٤)

١- الإست : الأصل ، الأساس^(١) ، فأساس اعتماد المصنف (قده) فی
طلب العفو من خالقه تعالی هو الاعتراف بان الانسان لا محال یجني الا من
عصمه سبحانہ .

٢- الخطل : المنطق الفاسد المضطرب . یقال خطل فی منطقہ من باب تعب^(٢) .

٣- لقد مهد النبی (ﷺ) قواعد الدین عن طریق مانطق به من توضیح
الدلائل القرآنیة من خلال احادیثه الشریفة التي عبرنا عنها بالسنة النبویة .

٤- اجمع المسلمون دون خلاف ان شریعة النبی محمد (ﷺ) هي خاتمة
الشرائع السماویة ، وكل انسان علی قید الحياة بعد البعثة النبویة مکلف بتطبیق
احکام الشریعة الاسلامیة فعلیه ان یتعرف علی تلك الاحکام الخالدة .

(١) المنجد فی اللغة ص ١٠ .

(٢) الطریحی ، مجمع البحرین ، ٣٦٤/٥ ، ط / النجف .

المرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين ، صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلاة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم ، وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليماً .

وبعد : فان اولى ما أنفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر في معامه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية (١) .

تنبيه :

عبارة المصنف التالية : (هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية) ، هي جواب للسؤال التالي :

سؤال :

ماهو الغرض من دراسة علم (أصول الفقه) ؟

والجواب :

ندرس هذا العلم من أجل الحصول على القدرة التي عبر عنها المصنف بالعلم على استنباط الاحكام الشرعية ، وعندما يتعذر علينا معرفة الحكم الشرعي لواقعة ما ، فهذا العلم نعرف الوظيفة العملية تجاه تلك الواقعة باعتبارنا مكلفين . وعلينا ان نعلم ان علم اصول الفقه لايتوقف عليه فقط علم الفقه ، بل يكاد ان تكون سائر العلوم الاخرى بحاجة الى مسائله .

مثال :

من علم الاصول ، علمنا ان :

صيغة الامر تدل على الوجوب : أي يتعين علينا التنفيذ .

فهذا الامر الذي صرح به علم الاصول لايطبق فقط على الالفاظ الواردة

في النصوص الشرعية بل تحتاجها الفاظ العلوم الاخرى .

اذن فائدة علم الاصول تحتاجها العلوم المختلفة .

(١٠) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

ولعمري ، انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه ، والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه ، والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا ، وتنال به السعادة في الدار الاخرى .

ولقد بذل علماؤنا السابقون ، وسلفنا الصالحون ، رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم .

فكم فتحوا فيه مفضلا بينان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب (١) .

فمن مختصر (٢) كاف (٣) في تبليغ الغاية ، ومبسوط (٤) شاف (٥) يتجاوزها النهاية (٦) ، وايضاح يحل من قواعده (٧) المشكل ، وبيان (٨) يكشف من سرايره (٩) المعضل ،

١- إستعمل معظم العلماء القدماء طاب ثراهم : (علم البديع) في مقدمات مصنفاتهم ، فذكروا اسماء المصادر التي اعتمدوا عليها في بحوثهم ، وقد اقتفى اثرهم المصنف ، كما هو ظاهر من توضيحنا لمؤثرات تلك الالفاظ .

٢- مختصر : اشارة الى كتاب (المختصر) في الفقه للشيخ المحقق الحلبي .

٣- كاف : كتاب (الكافي) للكليني ، في الحديث .

٤- مبسوط : كتاب (المبسوط) في الفقه ، للشيخ الطوسي .

٥- شاف : كتاب (الشافي) يبحث في الامامة ، للسيد المرتضى .

٦- النهاية : كتاب (النهاية) في الفقه ، للشيخ الطوسي .

٧- قواعده : كتاب (القواعد) في الفقه ، للشيخ الطوسي .

٨- بيان : كتاب (البيان) في الفقه للشيخ محمد العاملي ، المعروف بالشهيد الاول .

٩- سرايره : كتاب (السرائر) في الفقه ، لابن ادريس .

- وتهذيب (١) يوصل من لا يحضره الفقيه (٢) بمصباح (٣)
الاستبصار (٤) الى مدينة العلم (٥) ، ويجلو بانارة مسالكة (٦)
عن الشرايع (٧) ظلمات الشك والوهم ، وذكرى (٨) دروس (٩)
مقنعة (١٠) في تلخيص (١١) الخلاف (١٢) والوفاق ، وتحرير
(١٣) تذكرة (١٤)
-

تنبيه :

نعرض اسماء هذه الكتب التي أشار لها المصنف من اجل ان يعرفها الطالب ويسعى للوقوف عليها في مادة حياته العلمية . لأبد له من التعامل معها .

- ١- تهذيب : التهذيب ، في الحديث للشيخ الطوسي .
- ٢- من لا يحضره الفقيه : كتاب (من لا يحضره الفقيه) في الحديث للشيخ الصدوق .
- ٣- مصباح : المصباح كتاب في الادعية للشيخ الطوسي .
- ٤- الاستبصار : كتاب في الحديث للشيخ الطوسي .
- ٥- مدينة العلم : كتاب في بحوث الامامة للشيخ الصدوق .
- ٦- مسالكة : المسالك ، في الفقه للشيخ زين الدين العاملي الشهيد الثاني .
- ٧- الشرايع : شرائع الاسلام في الفقه للشيخ الحلبي .
- ٨- ذكرى : الذكرى في الفقه للشيخ محمد الشهيد الاول .
- ٩- دروس : الدروس في الفقه للشهيد الاول .
- ١٠- مقنعة : المقنعة في الفقه ، للشيخ المفيد .
- ١١- تلخيص : التلخيص في الفقه للعلامة الحلبي .
- ١٢- الخلاف : كتاب في الفقه المقارن للشيخ الطوسي .
- ١٣- تحرير : التحرير في الفقه للعلامة الحلبي .
- ١٤- تذكرة : التذكرة في الفقه المقارن للعلامة الحلبي .

هي منتهى المطلب (١) في الآفاق ، ومهذب (٢) جمل (٣) يسعف في مختلف الاحكام (٤) بكامل (٥) الانتصار (٦) ، ومعتبر (٧) مدارك (٨) تحسم مواد النزاع من صحيح الآثار ، ولمعة (٩) روض (١٠) يرتاح لتمهيد اصوله الجنان ، وروضة (١١) بحث تدهش بارشاد (١٢) فروعها الاذهان .

فشكر الله تعالى سعيهم ، واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء اثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم .

فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تأليف هذا الكتاب ، الموسوم بـ ((معالم الدين وملاذ المجتهدين)) وجددنا به معاهد المسائل الشرعية ، واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع (١٣)

-
- ١- منتهى المطلب : كتاب في الفقه للعلامة الحلبي .
 - ٢- مهذب : المهذب البارع ، في الفقه ، للشيخ ابن فهد الحلبي .
 - ٣- جمل : الجمل ، في المباحث العقائدية والفقهية للسيد المرتضى .
 - ٤- مختلف الاحكام : المختلف في الفقه للعلامة الحلبي .
 - ٥- كامل : كامل الزيارة ، في الادعية والاذكار ، للشيخ ابن قولويه .
 - ٦- الانتصار ، كتاب في الفقه المقارن للسيد المرتضى .
 - ٧- معتبر : المعتبر ، في الفقه الاستدلالي للحلي .
 - ٨- مدارك : المدارك ، في الفقه الاستدلالي للجباعي العاملي محمد بن علي .
 - ٩- لمعة : اللمعة الدمشقية في الفقه للشهيد الاول .
 - ١٠- روض : الروضة ، في الفقه ، للشهيد الثاني .
 - ١١- روضة : روضة الواعظين في الحديث ابو علي الفتال .
 - ١٢- ارشاد : الارشاد في الفقه للعلامة الحلبي .
 - ١٣- أي تحرير الاحكام الشرعية والوظائف العملية .

بتهديب الاصول (١) وجمعنا بين تحقيق الدليل (٢) والمدلول (٣) ، بعبارات قريبة الى الطبع ، وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ، ولا اطناب معقب للملال (٤) .

وأنا ابتهل الى الله سبحانه ، أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وأتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام الى المنهج القويم ، ويثبتني حيث تزل الاقدام على صراطه المستقيم .
وقدرت بنا كتابنا هذا على مقدمة (٥) واقسام اربعة (٦) والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين .

-
- ١- أي تشخيص القواعد الاصولية .
 - ٢- اشارة الى اثبات حجية الظهور كما ستعلمه لاحقاً ان شاء الله .
 - ٣- اشارة الى اثبات حجية الخبر .
 - ٤- الملال : يقصد به السأم وعدم التحمل .
 - ٥- المقدمة التي أشار لها المصنف تخص بحوث لها علاقة بعلم الاصول من شأنها دعم هذا العلم ، وبحوث هي من صميم هذا العلم ، ومنها عرض التعريف به لكي يعرف الطالب ماهية العلم الذي يدرسه .
 - ٦- هذه الاقسام الاربعة التي اشار لها المصنف لم يكتب لها نصيباً من التدوين بل الذي اخرجه المصنف مجلداً واحداً من فروع الطهارة .
وحرر المقدمة التي عرفت بـ (معالم الدين) وهي هذا الكتاب الذي بين يديك .

المقصد الأول

وفيه المباحث التالية :

- * فضيلة العلم .
- * واجبات العلماء .
- * شرف علم الفقه .
- * حد علم الفقه .
- * مرتبة علم الفقه .
- * موضوع علم الفقه .
- * مبادئ علم الفقه .
- * مسائل علم الفقه .

المقصد الأول : في بيان فضيلة العلم وذكر نبله مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حدّه ومرتبته وبيان موضوعه ومباده ومسائله .

اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو مرتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه . غير أننا نذكر على سبيل التنبيه شيئاً في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتاباً وسنة مقتصرين على ما يتأدى به الغرض عما هو المقصد .

فأما الجهة العقلية : فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولاريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ، ولاشك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولاريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ، ولاشك ان العالم اشرف فالعالم حينئذ اشرف المعقولات .

برهن المصنف قدس سره ان العالم اشرف مخلوقات المعقولات واليك كيفية ثبوت ذلك :

أثبت ان العلماء اشرف المعقولات :

ثبت ان العالم اشرف كل المعقولات بالدليلين النقلى والعقلى .

الدليل النقلى :

ورد النص كتاباً وسنة ، ان العالم افضل واشرف الموجودات :

١- الكتاب المجيد :

(١٨) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

* قال تعالى : { يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات } (المجادلة/١١) .

* وقال سبحانه : { شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائماً بالقسط } (آل عمران/١٨) .

التأمل للآية الشريفة ينظر جلياً ان الله تعالى بدأ بنفسه اولاً ثم بملائكته ثانياً ثم باهل العلم وحملته ثالثاً .
فأي شرف وفضل اكثر للعلماء من هذا ؟؟

* قال تعالى : { فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون } (النحل/٤٣) .

انظر : لو كان احد المعقولات أفضل واشرف من العلماء ، لقال الله تعالى اسئلوه ، ولكن لما كانوا اشرف المعقولات . فجعل سبحانه السؤال منهم .

٢- السنة الشريفة :

لقد أشاد الرسول الاعظم (ﷺ) بفضل العلماء على سائر المعقولات ،
واليك لمسات من ذلك :

* قال (ﷺ) : العلماء ورثة الانبياء^(١) .

* وقال (ﷺ) : أفضل الناس العالم الذي إن احتيج اليه نفع وان استغني عنه اغنى نفسه^(٢) .

* وقال (ﷺ) : العالم امين الله سبحانه في الارض^(٣) .

انظر : لو كان احد افضل من العالم واشرف لاشار اليه النبي (ﷺ) .

الدليل العقلي :

(١) الكليني / الكافي / ١ / ٣٢ .

(٢) ولي الدين محمد الخطيب التبريزي / مشكاة المصابيح ص ٣٦ .

(٣) محمد الكاشاني / المحجة البيضاء / ١ / ١٥ .

المعقول : يقسم الى : موجود ومعدوم .
والعقل يقر : ان الموجود اشرف من المعدوم .
الموجود : يقسم الى : ما فيه الحياة ويعبر عنه بالنامي .
وما ليس فيه حياة ويعبر عنه بالجماد .
والعقل يحكم : ان النامي المتمتع بالحياة اشرف من الجامد .
النامي : يقسم الى : ماله احساس وشعور .
وما لا احساس له .

والعقل يقدم في الشرف ذا الاحساس على غيره .
الاحساس : يقسم الى : عاقل وغير العاقل .
والعقل طبعاً يقدم في الشرف العاقل على غيره
العاقل : يقسم الى : عالم وجاهل .
والعقل يحكم ان العالم اشرف من الجاهل .
* فالثمرة اذن : العقل يحكم ان العالم اشرف المعقولات .

تنبيه :

اختصرنا البرهان على ذلك بما قدمناه من الكتاب والسنة .
بينما المصنف أسهب في ذكر آيات عديدة لسور عشرة وذكر احاديث كثيرة
كان غرضه منها واضحاً وهو ذكر سنده في الرواية ، وايراد اسماء اساتذته .
فعلى هذا كان دأب العلماء وما هذا الا تنبيهاً لنا . كما ستقف عليه .

فصل : واما الكتاب الکریم فقد اشیر الی ذلك فی مواضع

منه :

الاول : قوله تعالى فی سورة العلق ، وهي اول ما نزل علی نبینا صلوات الله علیه وآله فی قول اکثر المفسرین { اقرأ باسم ربک الذی خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربک الاکرم الذی علم بالقلم ، علم الانسان ما لم یعلم } حیث أفتتح کلامه المجید بذکر نعمة الایجاد واتبعه بذکر نعمة العلم ، فلو کان بعد نعمة الایجاد نعمة اعلى من العلم لکانت اجدر بالذكر .

وقد قیل فی وجه التناسب بین الآی - المذكورة فی صدر هذه السورة المشتمل بعضها علی خلق الانسان من علق وبعضها علی تعلیمه ما لم یعلم انه تعالى ذکر اول حال الانسان ، اعنی کونه علقه وهي بمکان من الخساسة ، وآخر حاله ، وهو صیرورته عالماً ، وذلك کمال الرفعة والجلالة فکأنه سبحانه قال : کنت فی اول امرک فی تلك المنزلة الدنیة الخسیسة ثم صرت فی آخره الی هذه الدرجة الشریفة النفیسة .

بدأ المصنف یعرض البرهان علی صحة مقاله من (ان العالم اشرف المعقولات) واستشهد باثني عشر موضعاً من القرآن المجید اولها من سورة العلق آية (١-٥) .

إشکال :

صدر کلامه بکلمة فصل ولا ارى وجه لذكرها ، والاصح ان یورد بدلها : (واما الدلیل النقلی فالقران الکریم) .

ویجاب عنه :

ان ذلك قد یكون خطأً من الناسخ وهذا اقرب الاحتمالات .

* ویضاف الی ما استدل به المصنف فی وجه التناسب بین تلك الآیات :

الثاني : قوله تعالى : { الله الذي خلق سبع سموات طباقاً ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا } .
فانه سبحانه ، جعل علة لخلق العالم العلوي والسفلي طراً وكفى بذلك جلاله وفخراً .
الثالث : قوله سبحانه : { .. ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً } .

فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم .

الرابع : قوله تعالى : { .. هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب }
الخامس : قوله تعالى : { .. انما يحشى الله من عباده العلماء .. } .

السادس : قوله تعالى سبحانه : { شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم } .

السابع : قوله تعالى : { وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم .. } .

الثامن : قوله تعالى : { قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب } .

التاسع : قوله تعالى : { يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات } .

العاشر : قوله تعالى مخاطباً لنبيه عليه وآله الصلاة والسلام امرأ له مع ما آتاه من العلم والحكمة : { .. وقل رب زدني علماً } .

الحادي عشر : قوله تعالى : { بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم } .

الثاني عشر : قوله تعالى : { وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون } .

ذهب اكثر المفسرين ان هذه السورة اول ما نزل من القرآن واول يوم نزل جبرائيل (عليه السلام) على رسول الله (ﷺ) ^(١) فلو كان اشرف من العلم شيئاً لذكر في تلك الآيات التي شرفها الله تعالى اول بدأ القرآن المجيد .

(٢٢) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

فصلٌ : وأما السنة : فهي في ذلك كثيرة لاتكاد تحصى .
فمنها : ما أخبرني به اجازة عدة اصحابنا منهم السيد
الجليل ، شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن
الحسيني الموسوي ادام الله تأييده (١) ، والشيخ الفاضل عز
الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس روحه (٢)
والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين
الهاشمي قدس الله روحه (٣) بحق روايتهم اجازة عن
والدي السعيد الشهيد ،

١- قال السيد عباس العاملي مؤلف نزهة الجليس في مقدمته : توفي
- المترجم - سنة ١٠٦٨هـ ، ورثاه الحر العاملي . انتهى .

كان من تلامذته الشهيد الثاني ومن اعلام عصره ذكرناه في كتابنا المشجر
الوافي ٤ / ٧ ، ٧٦ . وقلنا انه جد آل شرف الدين وآل الصدر في لبنان .

٢- العاملي نسبة الى اقامته في جبل عامل ، ويلقب بالحارثي الهمداني لان
نسبه ينتهي الى الحارث بن عبد الله بن الاعور الهمداني والحارث من خواص
مولانا امير المؤمنين (عليه السلام) .

والشيخ الحارثي ولد سنة ٩٠٨هـ وتوفي ٩٨٤هـ له عدة مؤلفات منها شرح
الالفية ورسالة في عينية الجمعة .

٣- قال الحر العاملي : فاضل صالح من تلامذة شيخنا الشهيد الثاني^(١) .
والمشار اليه هو شيخ اجازة صاحب المعالم ، ذكر ذلك المجلسي في بحار
الانوار^(٢) .

(١) الحر العاملي / أمل الآمل / ١ / ١٢٦ .

(٢) المجلسي / بحار الانوار / ٢٦ / ٩٨ .

زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته (١) .
عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي الميسي (٢)
عن الشيخ شمس الدين ، محمد بن المؤذن الجزيني (٣) ،

١- والد المصنف هو الشيخ زين الدين بن علي بن احمد بن محمد بن جمال الدين بن تقي الدين بن صالح العاملي الجبعي المشهور بالشهيد الثاني . ولد سنة ٩١١ هـ واستشهد مقتولاً في القسطنطينية سنة ٩٦٥ هـ أو ٩٦٦ هـ^(١) ، فقيل القي جسده في البحر^(٢) ، وقيل دفنوه على الساحل وبنوا عليه قبة ، ومن قتله اخذ رأسه الى السلطان^(٣) .

٢- الشيخ نور الدين علي العاملي الميسي ، كان فاضلاً عالماً متبحراً ، روى عنه الشهيد الثاني بغير واسطة ، وروى عنه بواسطة السيد حسن بن جعفر بن فخر الدين حسن بن نجم الدين الاعرج الحسين .
وللمترجم اجازة من الشيخ علي بن عبد العالي العاملي الكركي المتوفى سنة ٩٣٧ هـ .

من مؤلفاته : شرح رسالة صيغ العقود والايقاعات ، وشرح الجعفرية ورسائل متعددة توفى سنة ٩٣٣ هـ^(٤) وقيل سنة ٩٣٨ هـ^(٥) .

٣- الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن داود العاملي المؤذن الجزيني : هو من أسرة الشيخ الشهيد الثاني .

(١) التفريشي / نقد الرجال .

(٢) تحفة العالم في شرح خطبة المعالم ١/١٣٩ .

(٣) الحر العاملي / امل الآمل ١/٩١ .

(٤) الحر العاملي / أمل الآمل ١/١٢٣ .

(٥) الأمين / اعيان الشيعة .

عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد (١) عن والده
قدس سره (٢) ،

كان عالماً فاضلاً جليلاً نبيلاً شاعراً يروي عن الشيخ ضياء الدين علي بن
الشهيد محمد بن مكي العاملي عن ابيه ، وكان ابن عم الشهيد كما ذكره
الشهيد الثاني في بعض اجازته^(١) ويروي عن السيد علي بن الدقاق توفي
سنة ٨٥٥ هـ^(٢) .

١- ابو القاسم الشيخ ضياء الدين علي بن محمد بن مكي العاملي ، وهو
ابن الشيخ الشهيد الاول . كان فاضلاً صالحاً ورعاً ثقة يروي عن ابيه ويروي
عنه الشيخ محمد بن داود المؤذن العاملي الجزيني^(٣) .

٢- من الحق ان نسهب في ترجمته ، وهو : الشيخ شمس الدين ابو عبد الله
الشهيد محمد بن مكي العاملي الجزيني (٧٣٤-٧٨٦ هـ) .

كان عالماً ماهراً فقيهاً محدثاً مدققاً ثقة . روى عن الشيخ فخر الدين محمد بن
العلامة وعن جماعة كثيرين من علماء الخاصة والعامة وذكر في بعض اجازاته
انه روى مصنفات العامة عن نحو اربعين شيخاً من علمائهم .

أشهر مؤلفاته اللمعة الدمشقية ، ألفها في سبعة ايام .

قتل بالسيف ثم صلب ثم رجم ثم احرق بدمشق في دولة بيدر وسلطنة
يرقوق بفتوى القاضي برهان الدين المالكي وعباد بن جماعة الشافعي بعدما
حبس سنة كاملة في قلعة الشام^(٤) .

(١) الحر العاملي / أمل الآمل ١/١٧٩ .

(٢) تحفة العالم ١/١٥٣ .

(٣) انظر في تحفة العالم ١/١٥٤ وأمل الآمل ١/١٣٤ .

(٤) العاملي / أمل الآمل ١/١٨٣ .

عن الشيخ فخر الدين ، ابي طالب محمد بن الشيخ الامام
العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر
الحلي (١) عن والده رضي الله عنه (٢) عن شيخه المحقق
السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن
يحيى بن سعيد قدس سره (٣)

١- فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف الحلي : ولد سنة ٦٨٢ هـ وتوفى
سنة ٧٧١ هـ . كان والده العلامة الحلي قد ختم كتابه القواعد بوصية الى ولده
المرجم امره بها باتمام ما بقي ناقصاً من كتبه بعد حلول اجله .

قرأ عليه الشيخ عز الدين الحسن بن شمس الدين محمد بن ابراهيم بن
الحسام العاملي الدمشقي .

وروى عنه شمس الدين ابو عبد الله الشهيد محمد بن مكّي العاملي
الجزيني^(١) . من مصنفاته : ايضاح الفوائد في شرح القواعد .

٢- هو المشهور بالعلامة الحلي ، ابو منصور الحسن بن يوسف بن علي ابن
المطهر الحلي ولد سنة ٦٤٨ هـ وتوفى سنة ٧٢٦ هـ .

كثير التصانيف غني عن التعريف كان سبباً في تشيع السلطان خدا بنده .
من آثاره : النهاية والتهذيب وتذكرة الفقهاء ، ومبادئ الوصول الى علم
الاصول والقواعد ومنتهى المطلب .

٣- هو المشهور بالمحقق الحلي الهذلي مؤلف كتاب شرائع الاسلام المشهور .
ولد سنة ٦٠٢ هـ وتوفى سنة ٦٧٦ هـ .

قال في تحفة العالم ١/١٩٠ : ان المحقق الطوسي نصير الملة والدين حضر
مجلسه .

(٢٦) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي (١) ،
عن الشيخ الفقيه الامام ، ابي الفضل بن شاذان بن جبرائيل
القمي (٢) عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر ، محمد بن ابي
القاسم الطبري (٣) .

١- الفقيه فخار بن معد بن فخار بن احمد بن محمد بن الحسين شيتي ابن محمد
الحائري بن ابراهيم المجاب بن محمد العابد بن الامام موسى الكاظم (عليه السلام) . كان عالماً
جليلاً فقيهاً نساباً . يروي عن ابن ادريس الحلبي وشاذان بن جبرائيل . توفي سنة ٦٣٠
هـ . من مصنفاته : الحجة على الذاهب الى تكفير ابي طالب^(١) .
وشارح هذا الكتاب (حسين ابو سعيدة الموسوي) من احفاد السيد المترجم اذ
يتصل به ستة عشر واسطة .

٢- هنا الأصح (ابو الفضل شاذان بن جبريل) وجاءت (بن) هنا سهواً من الناسخ .
يعرف بـ (سديد الدين) كان يسكن مكة المشرفة ومعاصراً لابن ادريس .
من مؤلفاته الفضائل المسمى بالروضة وتحفه المؤلف الناظم وعمدة المكلف الصائم^(٢) .

٣- هو عماد الدين محمد بن ابي القاسم بن محمد بن علي الطبري الآملي الكجي
فقيه ثقة قرأ على الشيخ ابي علي بن الشيخ ابي جعفر الطوسي .
قال الشيخ الحر في تذكرة المتبحرين / ٦٩٨ : واسم ابي القاسم - والد المترجم -
علي ، وهو ثقة جليل القدر ، محدث .

قال ابن شهر اشوب في معالم العلماء / ٧٨٩ : محمد بن القاسم الكجي الطبري
له كتاب البشارات .

من مؤلفاته : الفرج في الاوقات ، والمخرج بالبينات ، شرح مسائل الذريعة ،
بشارة المصطفى لشيعه المرتضى ، الزهد والتقوى .

(١) ترجمته مصادر كثيرة منها : أمل الآمل ونظام الاقوال وعمدة الطالب ، وغاية الاختصار
وتحفة العالم ، وتحفة الازهار ، والاصبلي والمشجر الوافي للمؤلف وغيرها .
(٢) انظر في تحفة العالم ٢٠٠/١ وغيرها .

عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي
جعفر محمد بن الحسن الطوسي (١) عن والده (٢) ، عن الشيخ
الامام المفيد محمد بن النعمان (٣) .

١- الشيخ ابو علي مفيد الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن علي
الطوسي ، فقيه ، ثقة .

من تصانيفه : كتاب الامالي وشرح نهاية والده ، والمرشد الى سبيل التبعيد^(١) .

٢- هو شيخ الطائفة المشهور بالطوسي ، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي
الطوسي ، عارف في كل فن . ولد سنة ٣٨٥ هـ وتوفى سنة ٤٦٠ هـ بالغري ودفن
في داره التي هي الآن مسجداً يعرف بمسجد الطوسي وهو مشهور اليوم في
النجف الاشرف وقبره شاخص في داخل حرم المسجد تزوره الناس وتقرأ له
الفاتحة .

له مصنفات عديدة منها : الخلاف ، والتهذيب والاستبصار والمبسوط
والامالي والعدة والتبيان وتلخيص الشافي في الامامة وتمهيد الاصول^(٢) .

٣- هو الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المشهور بالشيخ المفيد ابن
عبد السلام بن جابر بن النعمان الى آخر النسب الذي ذكره النجاشي في رجاله .
شيخ المشايخ ، ورئيس رؤساء الملة ، انتهت اليه رئاسة الكل واسع
الرواية خبيراً بالرجال والاشعار وكان أوثق اهل زمانة في الحديث
واعرفهم بالفقه والكلام .

قرأ عليه المرتضى واخوه السيد الرضي وابو جعفر الطوسي وابو يعلى محمد
بن الحسن بن حمزة الجعفري وابو يعلى سلار بن عبد العزيز الديلمي وغيرهم
من الفقهاء والمشايخ .

(١) ذكره الشيخ الحر في تذكرة المتبحرين / ٢٠٨ ، وابن شهر اشوب في معالم العلماء / ٢٢٦ .

(٢) ترجمه ابن شهر اشوب في معالم العلماء / ٧٩٦ ، والعلامة في الخلاصة / ٤٦ والنجاشي
في رجاله وذكر هو نفسه في الفهرست / ٧١٣ وغيرهم كثير جداً .

(٢٨) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

عن الشيخ ابي القاسم ، جعفر بن محمد بن قولويه (١) ،
عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني
(٢)

ولد في الحادي عشر من ذي القعدة سنة ٣٣٦هـ ، وتوفي ليلة الجمعة ٢٧ /
رمضان لسنة ٤١٣ هـ ، ودفن قريباً من مرقد الامام موسى الكاظم (عليه السلام) داخل بهو
المرقد المقدس . مصنفاته كثيرة ، منها الارشاد والمقنعة والاختصاص^(١) .

١- الشيخ جعفر بن محمد بن قولويه القمي ، وهو من مشايخ الشيخ محمد بن
محمد بن النعمان المشهور بالمفيد ، فقيه محدث .

توفي سنة ٣٦٩هـ ودفن الى جنب الشيخ المفيد قريباً من مرقد الامام موسى
الكاظم (عليه السلام) داخل الرواق .

أشهر مصنفاته كتاب كامل الزيارات .

٢- هو شيخ المشايخ محمد بن يعقوب بن اسحاق ابو جعفر الرازي الكليني الغني
عن التعريف الذي لا تكفي ترجمته اصدار بحوث مستقلة . ولكن لا يترك ما يسمح به
هذا البحث .

قال الزبيدي في (تاج العروس) بمادة (كلان) : وكلين بلدة بالري ، منها ابو
جعفر محمد بن يعقوب الكليني من فقهاء الشيعة ورؤس فضلائهم في ايام المقتدر
ويعرف بالسلسلي لنزوله درب السلسلة ببغداد .

هو ثقة الاسلام وشيخ مشايخ الاعلام ومروج المذهب في غيبة الامام (عليه السلام) توفي سنة
٣٢٩ هـ ببغداد ، سنة تناثر النجوم ، ودفن بها وفي موضع قبره اقوال اقربها انه المدفون في
(جامع الاصفية) قرب رأس الجسر من الشرق في رصافة بغداد .

واشهر مصنفاته هو كتاب الكافي في الحديث وهو اشهر من ان يوصف .

لا يوجد مصدر من مصادر اثبات الاحاديث الا وفيه ترجمة للشيخ الكليني (قده) .

(١) ترجمته معظم المصادر ومنها رجال النجاشي ورجال بحر العلوم ٣/٣١١ .

عن علي بن ابراهيم (١) ، عن أبيه (٢) ، عن حماوين عيسى
(٣) ، عن عبد الله بن ميمون القداح (٤)

١- علي بن ابراهيم بن هاشم القمي ، ثقة ، ثبت من اكابر المحدثين اشهر
مؤلفاته : تفسيره المشهور . روى عن ابيه . قال في تحفة العالم ١ / ٢٢٠ : أضر
المرجم في وسط عمره .

٢- هو ابو اسحاق ابراهيم بن هاشم الكوفي القمي ، من اصحاب الامام
الرضا (عليه السلام) والامام الجواد (عليه السلام) . كثير الرواية واسع الطريق ، سديد النقل .
روى عنه احمد بن ادريس القمي وسعد بن عبد الله الاشعري ، وعبد الله
بن جعفر الحميري وابنه علي بن ابراهيم ومحمد بن احمد بن يحيى .

وروى عن خلق كثير منهم : ابراهيم بن ابي محمود الخراساني وابراهيم بن
محمد الوكيل الهمداني واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم كثير جداً^(١) .

٣- هو ابو محمد حماد بن عيسى الجهني ثقة محدث روى عن الائمة :
الصادق والكاظم والرضا والجواد عليهم السلام توفى سنة ٢٠٩ هـ .

٤- هو عبد الله بن ميمون القداح المكي ، ثقة محدث يروي عن الامام ابي
جعفر محمد الباقر (عليه السلام) .

قال في تحفة العالم ١ / ٢٢٣ : من مصنفاته : مبعث النبي (ﷺ) ، صفة النار .

(٣٠) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

ح (١) : وعن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن (٢) ،
وعلي بن محمد (٣) عن سهل بن زياد (٤) .

١- دأب المحدثون عندما ينتقلون من إيراد سند والبدأ بسند آخر ، ان يكتبوا
قبل بدأ الثاني ، الحرف ح .

وهناك في معناه قولان هما :

الاول : هي (حا) مهملة : وهي تعني التحويل من سند الى آخر ، وهي
مختصر للفظ التحويل . ولهذا عرفت بجاء الحيلولة .

الثاني : هي (خاء) معجمة وهي مختصر للفظ اختصار أي ان السند
الوارد بعدها فيه اختصار^(١) .

٢- هو : أبو جعفر محمد بن الحسن الصفار الاعرج صاحب كتاب بصائر
الدرجات المشهور . كان من أعظم علماء قم . ثقة محدث ضابط للرواية .
توفي سنة ٢٩٠ هـ .

٣- هو : ابو الحسن علي بن محمد الرازي الكليني . وقد أشتهر بعلان ،
وهو خال الشيخ الكليني صاحب الكافي الشريف الذي روى عنه كثيراً فيه .
قال في تحفة العالم ١ / ٢٢٤ : ثقة قتل في طريق مكة .

٤- هو ابو سعيد سهل بن زياد الآدمي الرازي ضعيف وعده الشيخ في
رجاله من اصحاب الجواد والهادي والعسكري .

اما البرقي فقد عده من اصحاب الهادي والعسكري .

عده النجاشي والفضائري ووالعلامة من الضعفاء ، وقالوا : بفساد روايته
ومذهبه الا ان الشيخ الطوسي في رجاله قال : انه ثقة من مصنفاته كتاب
التوحيد .

وفي الكافي روايات عديدة مروية عن المترجم .

(١) ورد مضمون ما ذكرناه في تعليقه لصالح وردت في طبعة الخوانساري للمعالم .

عن جعفر بن محمد الاشعري (١) عن عبد الله بن ميمون القداح .

ح : وعن محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى (٢) عن احمد بن محمد (٣) ، عن جعفر بن محمد الاشعري ، عن عبد الله بن ميمون القداح ، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال :

١- جعفر بن محمد الاشعري : ثقة ، كثير الرواية . ذكره الشيخ في ج ٧ من التهذيب باب السنة في عنقود النكاح الحديث (١٦٣٠) .

ولما ذكره قال : جعفر بن محمد بن علي الاشعري ، فقال الخوئي في معجمه ١١٧/٤ : ولكن الظاهر ان جملة ابن علي من غلط النسخة .
والصحيح جعفر بن محمد الاشعري .

يروى عنه محمد بن يحيى .

٢- هو : ابو جعفر محمد بن يحيى العطار القمي ، ثقة ، عين ، كثير الحديث . روى عن حمدان بن سليمان النيسابوري وروى عنه محمد بن قولويه ، ومحمد بن يعقوب .

من مصنفاته : مقتل الحسين (عليه السلام) ، والنوادر^(١) .

٣- قال النجاشي في رجاله : احمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد ابن مالك بن الاحوص بن السائب بن مالك بن عامر الاشعري من بني ذخران بن عوف بن الجماهر بن الاشعري يكنى ابا جعفر .

يعرف بالقمي لان احد اجداده سكن قم وهو سعد بن مالك ابن الاحوص .

عده الشيخ في رجاله : في اصحاب الرضا (عليه السلام) والجواد والهادي (عليه السلام) .

(١) محمد بن قولويه / كامل الزيارات / الباب العاشر . حديث (١) . ورجال النجاشي .

(٣٢) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

قال رسول الله (ﷺ): ((من سلك طريقاً يطلب فيه علماً ، سلك الله به طريقاً الى الجنة وان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به ، وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماوات ومن في الارض حتى الحوت في البحر . وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء . ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه أخذ بحظ وافر)) (١) .

وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان ، عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله (٢)

١- الكليني / اصول الكافي / ١ / ٣٤ .

هذه الرواية التي استشهد بها المصنف واضحة الدلالة في شرف العلم والعلماء واورد سندها لبيان اهمية الاجازة في رواية الحديث وهي دعوة ايضا لدراسة السند لتدريب الطالب عليه .

٢- هو : ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (قدس سره) .

قال الشيخ الطوسي في رجاله : كان جليلاً ، حافظاً للاحاديث بصيراً بالرجال ، ناقداً للاخبار ، لم ير في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه له نحو من ثلاث مائة مصنف .

عرف برئيس المحدثين . ولد سنة ٣٠٥ هـ

أشهر مصنفاته : من لا يحضره الفقيه ، وعلل الشرائع ، والخصال والهداية . وقد ذكر مؤلفاته السيد ابو القاسم الخوئي في معجمه ١٦ / ٣٥٧ .

وجلالة قدره وعلو مكانته العلمية اشهر من ان توضحها بحوث عديدة . ولكن يكفيه فضلاً القصة المستفيضة ، من انه ولد بدعاء الامام قائم آل محمد (ﷺ) .

عن ابيه (١) ، عن سعد بن عبد الله (٢) عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني (٣)

١- ابو الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي .

قال النجاشي : شيخ القميين في عصره ومتقدمهم وفقههم وثقتهم كان قدم العراق واجتمع مع ابي القاسم الحسين بن روح رحمه الله وسأله مسائل ثم كاتبه بعد ذلك على يد علي بن جعفر بن الاسود يسأله ان يوصل له رقعة الى الصاحب عجل الله تعالى فرجه يسأله فيها الولد فكتب اليه قد دعونا الله لك بذلك وسترزق ولدين ذكرين خيرين فولد له ابو جعفر وابو عبد الله من ام ولد^(١) .

له كتب منها : كتاب التوحيد ، كتاب الوضوء كتاب الصلاة كتاب الجنائز كتاب الاخوان وغيرها كثير جداً

٢- هو : ابو القاسم سعد بن عبد الله بن ابي خلف الاشعري القمي ، توفي سنة ٣٠١ هـ وقيل سنة ٢٩٩ هـ من اصحاب الامام ابي محمد العسكري (عليه السلام) .
شيخ الطائفة وفقهها ووجهها جليل القدر واسع الاخبار كثير التصانيف ثقة له مجموعة كتب منها كتاب الرحمة وغيرها ذكرها السيد الخوئي في معجمه ٧٦/٨ . كما ترجمه النجاشي .

٣- هو : ابو جعفر محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين بن موسى مولى اسد بن خزيمه جليل ثقة عين كثير الرواية روى عن ابي جعفر (عليه السلام) مكاتبة ومشافهة^(٢) .

(١) الخوئي / معجم رجال الحديث ١١ / ٣٩٠ .

(٢) ذكره النجاشي في رجاله وترجمه الخوئي في معجمه ١٧ / ١٢٦ .

(٣٤) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

عن یونس بن عبد الرحمن (١) عن الحسن بن زیاد العطار
(٢) ، عن سعد بن ظریف (٣) عن الاصبغ ابن نباته (٤) .
قال : قال امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) : (تعلموا
العلم) فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبیح والبحث عنه جهاد
وتعلیمه من لا یعلمه صدقة .

١- هو : ابو محمد یونس بن عبد الرحمان مولى علی بن یقطين بن موسى .
عظیم المنزلة ولد ایام هشام بن عبد الملك . ورأى جعفر بن محمد (علیه السلام) بین
الصفاء والمروة . وروى عن ابی الحسن موسى والرضا علیهما السلام وكان
الرضا یشیر الیه فی العلم والفتیاء^(١) . له كتب كثيرة ذكرها السید الخوئی فی
معجمه ٢٠ / ٢٣٥ .

٢- كثير الرواة بهذا الاسم ممن يروي عن الائمة المعصومين عليهم السلام
مباشرة منهم المشار اليه الحسن بن زياد العطار ، مولى بني ضبة ، كوفي ،
تقة ، روى عن ابی عبد الله (علیه السلام) ذكره النجاشي وترجمه السید الخوئی فی
معجمه ٤ / ٣٤٣ .

٣- ذكر النجاشي انه سعد بن طريف الحنظلي مولا هم الاسكاف ، كوفي .
روى عن ابی جعفر وابی عبد الله علیهما السلام وكان قاضياً .

وذكره السید الخوئی فی معجمه ٨ / ٦٨ واورده باسم سعد بن طريف (ظريف) .

٤- الاصبغ بن نباتة المجاشعي هذا من أصحاب امیر المؤمنین علی بن ابی
طالب (علیه السلام) وهو مشهور وقد عمر بعده (علیه السلام) . وقد مدحه الكشي فی رجاله
وذكره النجاشي اذ روى عنه عهد مالك الاشر ووصيته الى محمد ابنه وترجمه
السید الخوئی فی معجمه ٣ / ٢٤٠ من جهات عديدة .

(١) ذكره النجاشي فی رجاله .

وهو عند الله لاهله قرابة (١) لانه معالم الحلال والحرام
وسالك بطالبه سبل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في
الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواماً
يجعلهم في الخيراتمة يقتدى بهم (٢) ، ترمق اعمارهم (٣) ،
وتقتبس آثارهم ، وترغب الملائكة في خلتهم يمسخونهم
باجنحتهم في صلاتهم لان العلم حياة القلوب من الجهل ونور
الابصار من العمى ، وقوة الابدان من الضعف ، ينزل الله حامله
منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والآخرة
بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم
توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل
والعقل تابعه يلهمه السعداء (٤) ويحرمه الاشقياء (٥) .

فصل : وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن
ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي
(٦) عن عبد الرحمان بن زيد (٧) عن ابيه (٨) ،

١- اشارة الى ان حمل العلم يجعل حامله قريباً من الفيض الالهي .

٢- المقصود بهم : هم العلماء .

٣- تطيل اعمارهم .

٤- أي يقربه من الصلاح ويبعده عن الفساد فهذا هو عطاء الله يأتيه من
يشاء والله ذو الفضل العظيم .

٥- وردت هذه الرواية في المجلس التسعين من أمالي الصدوق ١ / ٢٩٦ .

٦- من أجل ان يكون السند صحيحاً ينبغي تقديم الاب على الابن كالاتي

(الحسين بن الحسن الفارسي) . وهذا ماذهب اليه في تحفة العالم ٢ / ٩٥ .

٧- ذكره النجاشي في رجاله وهو من اصحاب الامام الصادق (عليه السلام) .

٨- وهو : زيد بن اسلم مولى عمر بن الخطاب وفيه رأي .

(٣٦) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

عن ابي عبد الله (عليه السلام) : قال : قال رسول الله (ﷺ) : طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم (١) وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب (٢) ، عن هشام بن سالم (٣) .

وعن ابي حمزة (٤) عن ابي اسحاق (٥)

١- هذا الحديث اورده الكليني في اصول الكافي (١/٣٠-٣١) ، ومن يقف على النص لم يجد كلمة ومسلمة .

٢- روى عنه الكليني في الكافي ج ٦ / كتاب الزي والتجمل . وهو ثقة كوفي روى عن الامام الرضا (عليه السلام) . وذكره الحر في وسائل الشيعة ٢٠/١٦٩ .

٣- هو هشام بن سالم الجواليقي مولى بشر بن مروان ابو الحكم كان من سبي الجورجان روى عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام ثقة له كتاب يرويه جماعة .

ترجمه السيد الخوئي في معجمه ١٩/٣٦١ .

٤- هو : ثابت بن دينار يكنى ابا حمزة الشمالي وكنية دينار ابو صفية ثقة له كتاب .

ذكره الشيخ في رجاله والنجاشي كذلك وترجمه الخوئي في معجمه ٣/٤١٠ .

٥- هو : ابو اسحاق عمرو بن عبد الله بن علي الهمداني السبعي الكوفي التابعي من اصحاب الصادق (عليه السلام) كما قاله الشيخ في رجاله / ٣٧٥ .

وذكره الشيخ المفيد في الاختصاص فقال : روى محمد بن جعفر المؤدب ان ابا اسحاق واسمه عمرو بن عبد الله السبعي ، صلي اربعين سنة صلاة الغداة بوضوء العتمة وكان يختم القران في كل ليلة ولم يكن في زمانه اعبد منه ولا وثق في الحديث عند الخاص والعام وكان من ثقات علي بن الحسين عليهما السلام وولد في الليلة التي قتل فيها امير المؤمنين (عليه السلام) وقبض وله تسعون سنة .

(قلت) وفي المترجم آراء ذكرها السيد الخوئي في معجمه ١٣/١٢٢ فراجعها .

عن حدثه (١) قال : سمعت امير المؤمنين (عليه السلام) يقول : ايها الناس اعلّموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ، ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه ، وسيُفي لكم والعلم مخزون عند أهله وقد امرتم بطلبه من أهله فاطلبوه (٢) وعنه (٣) عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد (٤) عن ابي الحسن البخاري (٥) عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال :

ان العلماء ورثة الانبياء وذاك ان الانبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظاً وافراً فانظروا علمكم هذا عن تأخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدو لا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين (٦) .

١- هنا المصنف ارسل الحديث ولم يكمل سنده فرفعه كما تلاحظ .

٢- هذه الرواية ذكرها الكليني في اصول الكافي ٣٠/١ وقد حرصنا على اخراج الروايات التي استشهد بها المصنف - قده - من كتاب اصول الكافي للشيخ الكليني رحمة الله تعالى .

٣- قال في تحفة العالم ١٠٧/٢ : الضمير يرجع على الكليني قدس سره .

٤- هو ابو عبد الله محمد بن خالد البرقي مولى ابي موسى الاشعري ضعفه النجاشي ووثقه المجلسي في الوجيزة .

٥- هو : ابو الحسن وهب بن وهب بن عبد الله بن زمعة (ربيعه خ - ل) ابن

الاسود بن المطلب بن اسد بن عبد العزي ابو البخاري روى عن ابي عبد الله (عليه السلام) .

قال النجاشي : وكان كذاباً وضعفه الشيخ في رجاله وعده البرقي من

اصحاب الامام الصادق (عليه السلام) .

وفيه اقوال كثيرة ذكرها السيد الخوئي في معجمه ٢٥٨/١٩ .

٦- هذه الرواية ذكرها الكليني في اصول الكافي ٣٢/١ .

وعنه عن الحسين بن محمد (١) ، عن علي بن محمد بن سعد (٢) رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال :

لو يعلم الناس ما في طلب العلم ، لطلبوه ولو بسفك المهج (٣) وخوض اللجج (٤) ان الله تبارك وتعالى ، اوحى الى دانيال (٥) ان امقت عبدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم ، التارك للاقتداء بهم ، وان احب عبدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل ، اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء (٦) وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه .

وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعاً عن ابي عمير (٧) عن سيف بن عميرة (٨) عن ابي حمزة ، عن ابي جعفر (عليه السلام) :

١- هو : الحسين بن محمد بن عمران ويعرف بابن عامر وهو من اعظام مشايخ الكليني .

٢- ورد ذكره في اصول الكافي ١ / ٣٥ .

٣- المهج : مفردتها : مهجة . وهي الروح .

٤- لجج : اللجة هي معظم البحر ولج في الامر لجأ : من باب تعب ولجاجة إذا لازم

الشيء .

٥- دانيال نبي من انبياء الله تعالى هو من اولاد يهود بن يعقوب حبسه الملك (بنجت

نصر) في قرية تقع على نهر الفرات في مدينة بابل وتحولت حاله حتى صار مستشار عند

الملك يعتمد عليه في الاستشارة .

٦- انظر في اصول الكافي ١ / ٣٥ . باب ثواب العالم والمتعلم .

٧- هو : محمد بن ابي عمير زياد بن عيسى البغدادي الاصل اخذ الحديث عن الامام

موسى الكاظم (عليه السلام) وروى عن الامام الرضا (عليه السلام) .

٨- سيف بن عميرة النخعي : كوفي ثقة روى عن الامامين الصادق والكاظم عليهما

السلام .

قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد (١) وعنه ، عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحاق (٢) عن سعدان ابن مسلم (٣) عن معاوية بن عمار (٤) ، قال : قلت لابي عبد الله (عليه السلام) : رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايها افضل ؟ قال : الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا ، افضل من الف عابد (٥) .

١- انظر في اصول الكافي ٣٥/١ . باب صفة العلم وفضل العلماء .

٢- هو اما احمد بن اسحاق الرازي الثقة أو احمد بن اسحاق القمي الثقة انظر في معجم رجال الحديث للخوئي ٥٣ / ٢ . ويشترك معهما بهذا الاسم الابهرى والقزويني ومن ورد فقط باسم احمد بن اسحاق دون لقب .

٣- سعدان بن مسلم : هو الملقب بالازهري والعامري . واسمه عبد الرحمن بن مسلم ابو الحسن العامري . روى عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام وعمر عمراً طويلاً (معجم رجال الحديث ١٠٠ / ٨) .

٤- ثقة توفى سنة ١٧٥هـ .

٥- انظر في اصول الكافي ٣٣/١ باب فضل العلم وفضل العلماء .

(٤٠) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

فصل : ومن اهم مايجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية (١) وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناّب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية .

وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رحمه الله عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله (عليه السلام) .
وعن محمد بن يعقوب قال : حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني (٢) ، عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين (٣) ، عن احمد بن عيسى العلوي (٤) ، عن عباد بن صهيب البصري (٥) ،

مايجب على العلماء مراعاته

- ١- ان اخلاص النية من دعائم القرب الى الخالق تعالى . وفي مسألة الاخلاص وتأثيرها على النفس والمجتمع راجع ٧١/١ من كتابنا الانوار الساطعة . ط / بيروت / ١٩٩٩ م .
- ٢- ورد في الكافي باسم محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني وباسم محمد بن محمود بن عبد الله القزويني (اصول الكافي / ج ١ / فضل العلم / باب النوادر) .
- ٣- هذا اشعار من المصنف (قده) باهتمامه في ضبط الحديث .
- ٤- احمد بن عيسى العلوي : ثقة روى عن عباد بن صهيب البصري وروى عنه جعفر بن محمد الصيقل (اصول الكافي / ج ١ / كتاب فضل العلم) .
- ٥- عباد بن صهيب البصري ولقب بالكليني والتميمي واليربوعي وهو بصري ثقة ، روى عن ابي عبد الله (عليه السلام) ذكره النجاشي والكشي وغيرهما وترجمه في معجم رجال الحديث ٩ / ٢٢٠ .

ما يجب على العلماء مراعاته (٤١)

عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : طلبه العلم ثلاثة فأعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمواء (١) وصنف يطلبه للاستطالة (٢) والختل ، وصنف يطلبه للفقه (٣) والعقل فصاحب الجهل والمراء موز ممار ، متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع (٤) وتخلي من الورع فدق الله من هذا خيشومه (٥) وقطع منه حيزومه (٦) وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق (٧) يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحوانهم هاضم (٨)

- ١- مرأ ، ممرارة قال تعالى { أفتمارونه على ما يرى } (النجم/١٢) . أي تجادلونه . وقوله تعالى { فلا تمار فيهم } (الكهف/٢٠) أي لا تجادل والهدف من الممرارة المجادلة لتزييف قول القائل وتصغيره .
- ٢- أي لطلب الرفعة في المجتمع والعلو .
- ٣- أي لمعرفة الاحكام الشرعية أو يستعمله كدليل لاثبات مطلق الوجوب الذي منه يصل الى معرفة واجب الوجود عقلاً .
- ٤- أي لبس الخشوع كالمتريل بالسروال تصنعاً .
- ٥- الخيشوم : هو اقصى الانف وهي اشارة اعلى درجة من الذل .
- ٦- الحيزوم : هو وسط الصدر وقطع الحيزوم اشارة الى الهلاك ولعل المشار لها هي الاوعية الخارجة والداخلة من والى القلب فهي عماد الحياة .
- ٧- الخب : هو الخدعة وفلان ملق : أي يلفظ بلسانه ما ليس بقلبه فهو للنفاق اقرب .
- ٨- أي يعيش على موائد من يخادعهم ويقبل منهم صلاتهم .

(٤٢) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

ولدينه حاطم (١) فاعمى الله على هذا خبره (٢) وقطع من آثاره العلماء اثره .

وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه (٣) ، وقام الليل في حدسه (٤) يعمل ويحشى وجلا داعياً مشفقاً مقبلاً على شأنه عارفاً باهل زمانه مستوحشاً من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه وعطاه يوم القيامة امانه (٥) .

عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى .
وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعاً عن حماد بن عيسى
عن عمر بن اذينة (٦) ،

- ١- لدينه حاطم : أي هو يبدل دينه بدين اخر هو اصطنعه مايرجو من ذلك النفع الكثير لسد نهمه فهو بمثابة من يكسر الدين ويحطم قواعده .
- ٢- أي اعمى الله العلم به . وبعبارة اخرى ازال الله تعالى اثره .
- ٣- البرنس : لباس مشهور في صدر الاسلام . عبارة عن قلنسوة طويلة .
- ٤- الحدس : هو الظلمة وعبارة المصنف مستخرجه من حديث اخرج منه :
(وقام الليل في حدسه) .

٥- انظر في اصول الكافي ٤٩/١ . باب النوادر .

- ٦- قال النجاشي هو : عمر بن محمد بن عبد الرحمن بن اذينة (ورفعه الى معد بن عدنان) وقال : شيخ اصحابنا البصريين ووجههم . وقال الكشي :
ويقال اسمه محمد بن عمر بن اذينة ، غلب عليه اسم ابيه ، وهو كوفي ، مولى لعبد القيس . ترجمة معجم رجال الحديث ٢١ / ١٣ .

عن ابان بن ابي عياش (١) عن سليم بن قيس (٢) قال :
سمعت امير المؤمنين (عليه السلام) يقول : قال رسول الله (ﷺ) :
منهومان (٣) لا يشبعان ، طالب دنيا وطالب علم ، فمن اقتصر
من الدنيا على ما أحل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها
هلك ، الا ان يتوب أو يرجع ومن أخذ العلم من أهله وعمل
بعلمه نجا ومن أراد به الدنيا فهي حظه (٤)

١- أبان بن ابي عياش : هو من التابعين الضعفاء . روى عن انس بن
مالك . عدّه الشيخ في رجاله من اصحاب علي بن الحسين ومحمد الباقر ،
وجعفر الصادق (عليه السلام) . فلما ذكره من اصحاب الباقر (عليه السلام) قال : تابعي
ضعيف ولما ذكره من اصحاب الصادق (عليه السلام) قال : البصري التابعي . وانظر
معجم رجال الحديث لتطلع اكثر على احواله (١ / ١٣٠) .

٢- سليم بن قيس : هو الهلالي العامري الذي عدّه البرقي من أصحاب
أمير المؤمنين ، والحسن والحسين وعلي بن الحسين ، ومحمد بن علي (عليه السلام) ،
ويكنى بابي صادق .

قال ابن شهر آشوب في معالم العلماء ص ٣٩٠ : سليم بن قيس الهلالي
صاحب الاحاديث له كتاب .

(قلت) : وكتاب سليم بن قيس مشهور لدى الطائفة وذكره كل من
ترجم للمترجم .

٣- المنهوم : هو الذي لا يشبع من الطعام ، من النهمة ، وهي افراط
الشهوة في الطعام ، وان لا يمل عن الأكل ولا الشبع . ((مجمع البحرين
١٨٢/٦)) .

٤- اصول الكافي ٤٦/١ .

(٤٤) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

عنه عن الحسين بن محمد بن عامر ، عن معلى بن محمد
(١) عن الحسن بن علي الوشا (٢) عن احمد بن عايد (٣) عن ابي
خديجة (٤) ، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال :
من اراد الحديث لمنفعة الدنيا ، لم يكن له في الآخرة نصيب
ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله تعالى خير الدنيا والآخرة
(٥) .

١- معلى بن محمد : ورد ذكره في روايات كثيرة بدون لقب . قال السيد الخوئي
في (معجمه ٢٨٧/١٨) : وقع بهذا العنوان في اسناد كثير من الروايات . تبلغ
سبعمائة واثنى عشر مورداً وورد في الروايات باسم معلى بن محمد البصري . قال
النجاشي : معلى بن محمد البصري ، ابو الحسن مضطرب الحديث والمذهب
وكتبه قرية . قال السيد الخوئي في معجمه ٢٩٦/١٨ : واما روايته عن الضعفاء
على ما ذكره ابن الغضائري ، فهي على تقدير ثبوتها لاتضر بالعمل بما يرويه عن
الثقات فالظاهر ان الرجل معتمد عليه . والله العالم .

٢- الحسن بن علي الوشا : روى عن ابي الحسن الكاظم (عليه السلام) وعن ابي
الحسن الرضا عليهما السلام من اصحاب الامام الرضا (عليه السلام) . ترجمه السيد
الخوئي في معجمه ٧٣/٥ .

٣- احمد بن عايد : هو احمد بن عايد بن حبيب الاحمسي البجلي ،
مولى ، ثقة له كتاب . ذكره النجاشي وعده الشيخ من اصحاب الباقر
والصادق عليهما السلام .

٤- أبو خديجة : هو سالم بن مكرم روى عن الصادق (عليه السلام) كما قاله في
الوسائل ٢٠ / ٢٠٣ .

٥- أصول الكافي ١ / ٤٦ .

ح ، (١) عنه ، عن علي بن ابراهيم ، عن ابيه ، عن القاسم بن محمد الاصبهاني (٢) عن المنقري (٣) عن حفص بن غياث (٤) عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال :
إذا رأيت العالم محباً لدنياه ، فاتهموه على دينكم ، فان كل محب لشيء يحوط ما احب .

وقال : اوحى الله تعالى الى داود (عليه السلام) لا تجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا ، فيصدك عن طريق محبتي ، فان اولئك قطاع طريق عبادي المرادين الى ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم (٥) .

١- اعتاد القدماء ان يضعوا رسم الحرف ح لاختصار لفظ (حينئذ) ..
لامعنى لها في هذا المقام .

٢- القاسم بن محمد الاصبهاني : هو القمي الذي يعرف بكاسولا .
لم يكن بمرض له كتاب . ذكره النجاشي .
وقد يلقب فقط بكاسولا من دون الاصفهاني والقمي وهو بذلك نفس الشخص كذا قال السيد الخوئي في معجمه ٦١ / ١٤ .

٣- المنقري : هو سليمان بن داود البصري . قال النجاشي انه ثقة وقد ضعفه الغضائري . ذكره في الوسائل ٢٠ / ٢١١ .

٤- حفص بن غياث : اورد له النجاشي سلسلة نسب بحيث رفعه الى مالك بن اود وكناه بابي عمر ولقبه بالقاضي وقال انه كوفي روى عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) وقال انه تولى القضاء ببغداد الشرقية لهارون تم ولاء الكوفة ومات بها سنة ١٩٤ هـ له كتاب .

ولكن الشيخ في رجاله قال : عامي المذهب له كتاب معتمد .

٥- اصول الكافي ١ / ٤٦ .

(٤٦) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

عنه عن محمد بن اسماعيل (١) ، عن الفضل بن شاذان (٢) ،
عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله (٣) عن حدثه ، عن
ابي جعفر (عليه السلام) قال : من طلب العلم ليباهي به العلماء أو
يماري به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ
مقعده من النار ، ان الرياسة لاتصلح الا لأهلها (٤) .

١- محمد بن اسماعيل : ذكر السيد الخوئي في معجمه ٩٣ / ١٥ خمسة بهذا
الاسم لكل واحد منهم خصوصية اذ منهم من ورد ذكره لمرة واحدة في اسناد
الروايات وآخر ورد ذكره في اسناد كثير من الروايات تبلغ اربعمائة وثمانية
وسبعين مورداً .

٢- الفضل بن شاذان : قال النجاشي : الفضل بن شاذان ابن الخليل ابو
محمد الازدي النيشابوري ، ثقة احد اصحابنا الفقهاء والمتكلمين وله جلالة في
هذه الطائفة .

وقد ترجمه علماء الرجال وقالوا له ١٨٠ كتاباً . ويوجد شخص آخر بهذا
الاسم وهو : الفضل بن شاذان الرازي الذي يروي عنه علماء الجمهور .

٣- ربعي بن عبد الله : قال النجاشي : ربعي بن عبد الله بن الجارود بن
ابي سبرة الهذلي ابو نعيم بصري ثقة روى عن ابي عبد الله وابي الحسن
عليهما السلام .

٤- اصول الكافي ٤٧/١ باب المستأكل بعلمه والمياهي به .

فصل : وروينا بالاسناد السابق ، عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه (ره) ، عن علي بن أحمد بن موسى الدقاق (١) رضي الله عنه ، قال : حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي (٢) ، قال : حدثنا اسماعيل البرمكي (٣) ، قال : حدثنا عبد الله بن احمد (٤)

حقوق المعلم على المتعلم

وضح المصنف (ره) في هذا الفصل حقوق المعلم على طلابه . فهي من الآداب التي اوصى الاسلام بمراعاتها وحث على تطبيقها من اجل ان تتسامى نفس المسلم متعالية في طاعة الخالق جل شأنه .

١- لم يرد له ذكر في معجم رجال الحديث عند ذكر من اسمه احمد بن موسى ٤١٩ / ٢ . ولكن صاحب تحفه العالم في شرح خطبة المعالم ١٥٨ / ٢ ذكر ان الشيخ الصدوق - قده - قد روى عنه .

٢- محمد بن جعفر الكوفي الاسدي ورد باسم محمد بن جعفر الاسدي ابو الحسين روى عن الصادق ابو الحسن الثالث (عليه السلام) كذا جاء في (من لا يحضره الفقيه) ج ٢ / باب علة وجوب الزكاة . الحديث ٦ / . وانظر معجم رجال الحديث ١٧١ / ١٥ . وجاء ايضاً باسم : محمد بن جعفر بن محمد بن عون الاسدي ابو الحسين الكوفي ساكن الري .

قال النجاشي : يقال له : محمد بن ابي عبد الله كان ثقة صحيح الحديث الا انه روى عن الضعفاء وكان يقول بالجبر والتشبيه .

٣- محمد بن اسماعيل البرمكي : ثقة ، كما قاله النجاشي ونص عليه العلامة .

٤- عبد الله بن احمد : بهذا الاسم ورد باسم (عبد الله بن احمد) وهو

مجرد عن أي لقب . ذكرهما الخوئي في رجاله ١٠٧ / ١٠ .

قال : حدثنا اسماعيل بن الفضل (١) عن ثابت بن دينار الثمالي (٢) ، عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب (عليه السلام) قال : حق سايسك (٣) بالعلم التعظيم له ، والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجب احداً يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احداً ولا تغتاب عنده احداً وان تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ، ولا تجالس له عدواً ، ولا تعادي له ولأياً فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بأنك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس .

وحق رعيتهك بالعلم ، ان تعلم ان الله عز وجل ، انما جعلك قيماً لهم فيما آتاك من العلم ، وفتح بك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم (٤) ، ولم تضجر عليهم ، زادك الله عز وجل من فضله ، وان انت منعت الناس علمك أو خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقاً على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهائه ويسقط من القلوب محلك (٥) .

١- اسماعيل بن الفضل : هو الهاشمي ، من أصحاب الامام الباقر (عليه السلام) .
٢- ثابت بن دينار الثمالي : يكنى ابا حمزة الثمالي . ثقة له كتاب . ذكره النجاشي والعلامة . والمترجم مشهور حتى عده البرقي من اصحاب الحسن والحسين والسجاد والباقر (عليه السلام) . وقد ذكر ابن شهر آشوب في مناقبه ، فصل في احواله .

٣- سايسك : أي موجهك في التعليم وغيره .

٤- أي لم تسلط عليهم أي نوع من انواع المخاوف .

٥- بحار الانوار ٢ / ٤٢ .

وبالاسناد عن المفيد ، عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري (١) ، قال : حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعد آبادي ابو الحسن القمي (٢) قال : حدثني احمد بن ابي عبد الله البرقي (٣) عن ابيه (٤) قال : كان علي (عليه السلام) يقول : ان من حق العالم ، ان لاكثر عليه السؤال ، ولا تأخذ بثوبه ، واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعاً ، وخصه بالتحية دونهم ، واجلس بين يديه ، ولا تجلس خلفه ، ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول :

١- احمد بن محمد الزراري : هو احمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن اعين بن سنسن ابو غالب الزراري . وهو من البكرين . شيخ جليل ، مؤرخ . له كتاب في التأريخ وآخر في دعاء السفر وكتاب الافضال وكتاب مناسك الحج . ذكره النجاشي والعلامة وترجمه الخوئي في معجمه بموقعين ٢/٢٧٧ ، ٢/٣٤٤ .

٢- علي بن الحسين السعد آبادي القمي : روى عن الزراري ويروي عنه الكليني رحمهما الله وروى عنه جعفر بن محمد بن قولويه . انظر كامل الزيارات باب / ٣٦ حديث / ٧ .

٣- احمد بن ابي عبد الله البرقي : هو احمد بن محمد بن خالد البرقي . روى عن النوفلي وروى عنه محمد بن علي بن محبوب .

وثقه العلامة والنجاشي . وقال انه يروي عن الضعفاء . انظر في التهذيب ج / ١ باب آداب الاحداث الموجبة للطهارة حديث / ٩١ .

٤- هو محمد بن خالد البرقي . قال العلامة في الخلاصة بوثاقته .

(٥٠) التبيين في شرح معالم الدين وملاذ المجتهدين

قال فلان وقال فلان خلافاً لقوله : ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة ، تنظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجراً من الصائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلثة لا يسدها شيء الى يوم القيامة (٢) .

١- سليمان بن جعفر الجعفري : هو سليمان بن جعفر بن ابراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر الطيار ، ابو محمد الطالب الجعفري روى عن الرضا (عليه السلام) ثقة له كتاب فضل الدعاء .

٢- انظر في كتاب المحاسن ١ / ٢٣٣ .

فصل : ويجب على العالم العمل ، كما يجب على غيره لكنه في حق العالم أكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي (ﷺ) وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن ، وليجعل له حظاً وافراً من الطاعات والقربات ، فانها تفيد النفس ملكة صالحة ، واستعداداً تاماً لقبول الكمالات . وقد روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي ، قال : سمعت امير المؤمنين (عليه السلام) ، يحدث عن النبي (ﷺ) انه قال في كلام له : العلماء رجالان ، رجل عالم آخذ بعلمه ، فهذا تاج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ندامة وحسرة ، رجل دعا عبداً الى الله سبحانه ، فاستجاب له وقبل منه ، فأطاع الله فأدخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل . اما اتباع الهوى فيصد عن الحق ، وطول الامل ينسي الآخرة (١) .

وعن محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد عن محمد ابن سنان (٢)

ما يجب على العالم

ذكر المصنف (ره) ما يجب على العالم تجاه العلم الذي وفقه الله تعالى الى حمله ، وان يعلن عن هذا العلم ولا يحجبه عن محتاجيه .

١- انظر اصول الكافي ١ / ٤٤ .

٢- محمد بن سنان : هو ابو جعفر الزاهري . ثقة نظراً لتوثيق الشيخ المفيد (ره) . ومدحه الكشي ولكن النجاشي ضعفه .

عن اسماعیل بن جابر (١) عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم ، والعلم يهتف بالعمل ، فان اجابه يثبت في مقامه والا ارتحل عنه (٢) .
وعنه ، عن عدة من اصحابنا ، عن احمد بن محمد بن خالد ، عن علي ابن محمد القاساني (٣) عن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري (٤) ، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال :

١- اسماعيل بن جابر : هو الجعفي . روى عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام له كتاب .

وقد ذكر هذا باسم : اسماعيل بن جابر بن عبد الرحمن الجعفي وقيل هو غير الاول وليس له كتاب ولكن السيد الخوئي في معجمه ٣ / ١٢٦ أختار انهما واحد .

١- أي ان العلم بدون عمل لم ينفع شيئاً والعلم والعمل به بينهما ملازمة .

٢- علي بن محمد القاساني : ذكره الشيخ وعده في اصحاب الامام الهادي (عليه السلام) ووصفه بالضعف وقال : من ولد زياد مولى عبد الله بن عباس من آل خالد بن الازهر .

وعده البرقي ايضاً في اصحاب الهادي (عليه السلام) ولكن وقع الاشتباه بينه وبين علي بن محمد بن شيرة القاساني .

٣- عبد الله بن القاسم الجعفري : روى عن ابيه عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وروى علي بن محمد القاساني عن حدثه عنه ، وروى عنه علي بن اسباط .

انظر في اصول الكافي ج١ / كتاب فضل العلم .

قال صاحب تحفة العالم : انه غير معروف كما صرح به جدي الصالح .

(قلت) : لا يمكن المساعدة عليه انظر معجم رجال الحديث ١٠ / ٢٩٥ .

ان العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته من القلوب كما
يزل المطر عن الصفا (١) .

وعنه ، عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد
عن المنقري عن علي بن هشام بن بريد (٢) عن ابيه قال : جاء
رجل الى علي بن الحسين (عليه السلام) فسأله عن مسائل ، فأجاب ، ثم
عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلام :
مكتوب في الانجيل : لاتطلبوا علم مالاتعلمون (٣) ولما تعلموا
بما علمتم ، فان العلم إذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفراً
ولم يزد من الله الا بعداً (٤) .

وعنه ، عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن ابيه رفعه قال : قال امير المؤمنين (عليه السلام) في كلام له خطب به
على المنبر :

١- الصفا : هو الحجر الصلد الذي لا يستقر عليه الماء ، وهذه كناية عن عدم
تأثير موعظة هذا العالم في قلب السامع .

وقد وردت هذه الرواية في اصول الكافي ٤٤/١ ، باب استعمال العلم .

٢- علي بن هشام بن البريد : ابو الحسن الزبيدي الخزاز مولاهم كوفي من
اصحاب الصادق (عليه السلام) كذا جاء في رجال الشيخ / ٢٩٤ قال النجاشي : انه
روى عن زياد بن المنذر ابي الجارود .

انظر اصول الكافي / ج ١ كتاب فضل العلم .

قال صاحب تحفة العالم : هو وابوه مجهولان .

(قلت) : لم يصرح النجاشي بهذا الضعف . والعلم عند الله تعالى .

٣- هذه دلالة على ثبوت ما كان من تشريع في الشرائع السابقة على
الاسلام فهي نافذة الا ما اخرجه الشارع الاسلامي .

٤- انظر اصول الكافي ٤٤/١ ، باب استعمال العلم .

ایها الناس إذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلکم تهتدون ان العالم بغيره كالجاهل الحائر الذي لا یتستقیق عن جهله بل قد رأیت ان الحجة علیه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحیر فی جهله وكلاهما حایر بایر (١) .

لا تترتابوا فتشکوا (٢) ولا تشکوا فتکفروا ولا ترخصوا لانفسکم فتدهنوا (٣) ولا تدهنوا فی الحق فتخسروا . وإن من الحق ان تفقهوا ، ومن الفقه ان لاتفتروا ، وان انصحکم لنفسه اطوعکم لربه ، واغشکم لنفسه اعصاکم به . ومن یطع الله یأمن ویستبشر ، ومن یعص الله یحب (٤) ویندم (٥) .

وعنه ، عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الأشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله (عليه السلام) عن آباءه عليهم السلام قال : جاء رجل الى رسول الله (ﷺ) فقال : يا رسول الله ما العلم ؟ قال : الانصات ، قال ثم مه (٦) يا رسول الله ؟ قال : الاستماع ، قال : ثم مه ؟ قال : الحفظ ، قال ثم مه ؟ قال : العمل به ، قال : ثم مه يا رسول الله ؟ قال : نشره (٧) .

١- البایر : هو الحائر الذي فقد القصد فاضاع طريقه .

٢- هذه اشارة الى ضرورة الثبات فی العقيدة .

٣- المداهنة هي المسامحة فی امور الدين لغرض نماء الدنيا .

٤- أي من الخيبة والخسران .

٥- انظر اصول الكافي ١ / ٤٥ . باب استعمال العلم .

٦- مه : اشارة الى ثم ما فهنا حذف الالف ووضعت هاء للوقف .

٧- انظر فی اصول الكافي ١ / ٤٨ .

فصل : وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى العطار ، عن احمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسن بن محبوب ، عن معاوية ابن وهب (١) قال : سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول : أطلبوا العلم ، وتزينوا معه بالحلم والوقار ، وتواضعوا لمن تعلمونه العلم ، وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ، ولا تكونوا علماء جبارين ، فيذهب باطلكم بحقكم (٢) .
وعنه ، عن علي بن ابراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن حماد بن عثمان (٣) عن الحارث بن المغيرة النصري ، عن ابي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل { انما يحشى الله من عباده العلماء } (٤) قال : يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ، ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم (٥) .

أي شيء يجب مع طلب العلم ؟

ذكر المصنف (ره) الشواهد العقلية التي ينبغي بطالب العلم ان يتحلى بها عند طلب العلم والتلبس به . لاجل ان يؤدي لوازم الرسالة التي جعله الله تعالى أهلاً لحملها .

١- معاوية بن وهب : قال الخوئي في معجمه ١٨ / ٢٥٣ : وقع بهذا العنوان في اسناد كثير من الروايات تبلغ مائتين وسبعة واربعين مورداً .

(قلت) : وجاء في الروايات اسم : معاوية بن وهب البجلي ، قال النجاشي ابو الحسن ، عربي ، صميم ، ثقة ، حسن الطريقة روى عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام له كتب منها : كتاب فضائل الحج .

٢- اصول الكافي ١ / ٣٦ . باب صفة العلماء .

٣- حماد بن عثمان : هو حماد بن عثمان بن عمرو بن خالد الفزاري مولاهم كوفي ثقة كذا قاله النجاشي .

٤- سورة فاطر / ٢٩ .

٥- اصول الكافي ١ / ٣٦ . باب صفة العلماء .

عنه، عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي، عن اسماعيل بن مهران (١) عن ابي سعيد القمطاط (٢) عن الحلبي (٣)، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: قال امير المؤمنين (عليه السلام): ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه؟ من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يرخص لهم في معاصي الله، ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره، الا لاخير في علم ليس فيه تفهم، الا لاخير في قراءة ليس فيها تدبر، الا لاخير في عبادة لا فقه فيها، الا لاخير في نسك لا ورع فيه (٤) عنه، عن علي بن ابراهيم، عن ابيه، عن علي بن معبد (٥) عن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: ياطالب العلم، ان للعالم ثلاث علامات، العلم والحلم والصمت،

١- اسماعيل بن مهران: ورد هذا العنوان في اسناد الروايات باسم اسماعيل بن مهران واسم اسماعيل بن مهران بن ابي نصر السكوني: فالاول على ما قال الشيخ من اصحاب الصادق (عليه السلام) اما الثاني فقال فيه النجاشي: كوفي يكنى ابا يعقوب، ثقة معتمد عليه.

٢- ابي سعيد القمطاط: ينصرف هذا العنوان الى صالح بن سعيد، وخالد بن سعيد والاخير كوفي ثقة روى عن الامام الصادق (عليه السلام) فلو وردت هذه الكنية فقط في الرواية عندئذ تنصرف للاخير.

٣- هذا اللقب يشترك به: محمد بن علي بن ابي شعبة، وابيه واخوته. واحمد بن عمر بن ابي شعبة مع ابيه واحمد بن عمران وكلهم يلقبون بالحلبي وهم ثقات.

٤- اصول الكافي ١/٣٦.

٥- علي بن معبد: روى عنه النجاشي. وذكره الشيخ في رجاله ص ٣٨٠ بانه من اصحاب الهادي (عليه السلام) وقال انه بغدادى له كتاب.

وللمتكلف ثلاث علامات : ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة (١) .

عنه ، عن عدة من اصحابنا ، عن احمد بن محمد ، عن نوح بن شعيب النيشابوري (٢) ، عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان (٣) عن درست بن ابي منصور (٤) عن عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي (٥)

١- اصول الكافي ١ / ٣٧ باب صفة العلماء .

٢- نوح بن شعيب النيشابوري : ورد نوح بن شعيب في اسناد الروايات مجرداً عن اللقب وورد مع لقب النيسابوري والبغدادي والخراساني وكلهم ثقات .

فالاول : روى عنه الشيخ والثاني النيسابوري روى عنه الكليني في الكافي ج١ / كتاب فضل العلم والثالث البغدادي ذكره الشيخ في رجاله والرابع الخراساني روى عنه في الاستبصار ج١ باب البثر يقع فيها البعير أو الحمار .

٣- قال النجاشي انه ضعيف .

٤- ذكره النجاشي في الفهرست . وذكره الخوئي في معجمه ١١ / ١٤٨ وقال :

روى درست بن ابي منصور عن عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي .

٥- عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي : روى عن شعيب وروى عنه درست

بن ابي منصور . كذا قال السيد الخوئي في معجمه ١١ / ١٤٨ نقلاً عن اصول الكافي ج١ / باب فضل العلم .

ادعى صاحب تحفة العالم ٢ / ٢٠٧ انه لم يقف على ترجمته في كتب

الرجال .

(قلت) : يستكشف الاهمال من كلامه . وهذا غير ظاهر لان الاعاظم

ذكره في اسناد الروايات . فعدم وجود صاحب التحفة لادليل على عدم توثيقه .

عن شعيب (١) عن ابي بصير (٢) قال :

سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول : ياطالب العلم ، ان العلم ذو فضائل كثيرة ، فرأسه التواضع ، وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ، ولسانه الصدق ، وحفظه الفحص ، وقلبه حسن النية ، وعقله معرفة الأشياء والامور ، ويده الرحمة ، ورجله زيارة العلماء ، وهمته السلامة ، وحكمته الورع ، ومستقره النجاة وقايدته العافية ، ومركبه الوفاء ، وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضاء ، وقوسه المداراة ، وجيشه محاوراة العلماء ، وماله الادب ، وذخيرته اجتناب الذنوب ، وزاده المعروف ، وماؤه الموادعة ، ودليله الهدى ، ورفيقه محبة الأخيار (٣) .
عنه، عن علي بن ابراهيم (٤)، عن أبيه، عن القاسم بن محمد (٥)

- ١- شعيب : ورد هذا الاسم فقط مجرد عن أي شيء في اسناد الروايات . فقال السيد الخوئي في معجمه (٢٩ / ٩) تبلغ مائة واثنى عشر مورداً .
- ٢- ابو بصير كُنيه يشترك بها جماعة ذهب صاحب تحفة العالم ٢ / ٢٠٧ انه عند الاطلاق تصرف الى عبد الله بن محمد الاسدي الثقة .
- ٣- أصول الكافي ١ / ٤٨ باب النوادر .
- ٤- علي بن ابراهيم : تنصرف الى جماعة من الثقات اذ ورد هذا الاسم مجرد عن اللقب في اسناد عدد من الروايات راجع في ذلك معجم رجال الحديث ١١ / ٢٠٣-٢٠٦ .
- ٥- القاسم بن محمد : ورد في اسناد عدد من الروايات ذكرها الشيخ وغيره اما الذي جاء باسم القاسم بن محمد وله لقب فينصرف كل حسب توثيقه .

عن سليمان بن داود المنقري ، عن حفص بن غياث قال : قال
لي ابو عبد الله (عليه السلام) : من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي (١)
في ملكوت السماوات عظيماً فقل تعلم لله وعمل لله وعلم لله
(٢) .

-
- ١- دعي : أي سمي عظيماً لان كل اعماله لله تعالى .
 - ٢- أصول الكافي ١ / ٣٥ باب ثواب العالم والمتعلم .

فصل : ولما ثبت ان کمال العلم ، انما هو بالعمل ، تبین انه لیس فی العلوم ، بعد المعرفة اشرف من علم الفقه (١) لان مدخلیته فی العمل اقوی مما سواه ، اذ به یعرف أوامر الله تعالی فتمتثل ونواهیه فتجتنب . ولان معلومه اعنی أحكام الله تعالی ، اشرف المعلومات بعد ما ذکر .

ومع ذلك ، فهو الناظم لأمور المعاش ، وبه يتم کمال نوع الانسان . وقد روينا بطرقنا ، عن محمد بن يعقوب ، عن محمد بن عيسى ، عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان ، عن درست الواسطي ، عن ابراهيم بن عبد الحميد (٢) عن ابي الحسن موسى (عليه السلام) قال : دخل رسول الله (ﷺ) المسجد ، فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا ؟ فقيل : علامة فقال وما العلامة ؟ فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وایام الجاهلية والاشعار العربية قال (عليه السلام) : فقال النبي (ﷺ) : ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم

في رتبة الفقه وشرفه

تطرق المصنف - قده- الى شرف علم الفقه وتقدمه على سائر العلوم ما عدا علم الكلام فانه بالشرف اقدم :

١- المراد من المعرفة : هي معرفة واجب الوجود . وقد عرف العلم الذي يبحث هذا الموضوع بعلم الكلام .

٢- ابراهيم بن عبد الحميد : ورد هذا الاسم مجرداً عن اللقب في اسناد عدد من الروايات قال الشيخ : ابراهيم بن عبد الحميد ثقة له اصل وجاء هذا الاسم مع لقب الصنعاني . قال الكشي في رجاله ص ٣١٢ : ابراهيم بن عبد الحميد الصنعاني : ذكر الفضل بن شاذان انه صالح وهو واقف على ابي الحسن (عليه السلام) .

قال النبي (ﷺ) : انما العلم ثلاثة ، آية محكمة ، أو فريضة عادلة ، أو سنة قائمة ، وما خلاهن فهو فضل (١) عنه ، عن الحسين بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء ، عن حماد بن عثمان ، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال إذا اراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين (٢) .

عنه ، عن محمد بن اسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن ربعي بن عبد الله ، عن رجل عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : قال : الكمال كل الكمال ، التفقه في الدين والصبر على النائبة ، وتقدير المعيشة (٣) .

عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيهه (٤) .

عنه ، عن علي بن ابراهيم ، عن ابيه عن ابن ابي عمير ، عن بعض اصحابه (٥) عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : إذا مات المؤمن الفقيه ، ثلم في الاسلام ثلمه (٦)

١-٢-٣ اصول الكافي ١ / ٣٢ باب صفة العلم .

٤- اصول الكافي ١ / ٣٨ . باب فقد العلماء .

٥- وان كانت الرواية مرسلة الا انها معتبرة لان راويها ابن ابي عمير وهو

لا يروي الا عن ثقة .

٦- في حديث آخر ((إذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها

شيء)) الثلمة كبرمة : الخلل الواقع في الحايط وغيره ، والجمع ثلم كبرم

وعلل ذلك بانهم حصون كحصون سور المدينة ، فذكر ذلك على سبيل

الاستعارة ، والتشبيه ، وثلمت الاناء من باب ضرب : كسرته من

حافته . ((مجمع البحرين ٦ / ٢٥)) .

لايسدها شيء (١) .

عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد ، عن ابن محبوب ، عن علي بن ابي حمزة ، قال : سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) يقول : إذا مات المؤمن الفقيه ، بكت عليه الملائكة ، وبقاع الارض التي كان يعبد عليها ، وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله ، وثلم في الاسلام ثلثة لايسدها شيء ، لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام ، كحصن سور المدينة لها (٢) .

وبالاسناد السالف ، عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان ، عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري ، عن علي بن الحسين السعد آبادي ، عن احمد بن ابي عبد الله البراقي ، عن محمد بن عبد الحميد العطار (٣) عن عمه عبد السلام بن سالم (٤) عن رجل ، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال حديث في حلال وحرام ، تأخذه من صادق ، خير من الدنيا وما فيها من ذهب أو فضة (٥) .

١- والرواية التي ذكرها الماتن ذكرها الكليني في اصوله ١ / ٢٨ باب فقد العلماء .

٢- هذا تشبيه ، اذ العلماء هم كالحصن تصون مابداخلها . فالعلماء يدافعون عن المباديء الاسلامية ، كما تدافع الحصون عن المدينة .

٣- محمد بن عبد الحميد العطار : ابو جعفر : محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار . روى عن ابي الحسن موسى وكان ثقة قال النجاشي : وكان ثقة من اصحابنا الكوفيين له كتاب النوادر .

٤- عبد السلام بن سالم : هو البجلي ، كوفي ثقة له كتاب ، وثقه النجاشي ، وترجمه معجم رجال الحديث ١٠ / ١٧ .

٥- ذكرها البرقي في المحاسن ١ / ٢٢٩ . باب الحث على طلب العلم .

وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله ، عن محمد بن عبد الحميد ، عن يونس بن يعقوب (١) عن ابيه قال : قلت لابي عبد الله (عليه السلام) ان لي ابناً قد أحب ان يسألك عن حلال وحرام ، ولايسألك عما لايعنيه قال : فقال لي : وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام (٢) .

١- يونس بن يعقوب : قال النجاشي : يونس بن يعقوب بن قيس ابو علي الجلاب البجلي الدهني . اختص بابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام وكان يتوكل لابي الحسن (عليه السلام) . ومات بالمدينة في ايام الرضا (عليه السلام) فتولى امره وكان خطيباً عندهم موثقاً ، له كتاب الحج .

٢- ذكرها البرقي في المحاسن ١ / ٢٢٩ . باب الحث على طلب العلم .

فصل : الحق عندنا ، ان الله تعالى ، انما فعل الاشياء المحکمة المتقنة لغرض وغاية (١) ولاریب ان نوع الانسان اشرف ما فی العالم السفلي من الاجسام ، فيلزم تعلق الغرض بخلقه . ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له ، اذ هذا انما يقع من الجاهل ، أو المحتاج (٢) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فتعين ان يكون هو النفع . ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه ، لاستغنائه وكماله ، فلا بد ان يكون عايداً الى العبد . وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع ، وانما هي دفع آلام ، فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ماندر منها ،

دليل الحاجة الى الفقه

ثم ذكر المصنف (قده) مقدار حاجة الانسان للفقه وعرض دليله على ذلك .

١- قال المصنف : الحق عندنا ، اشارة الى مذهب اليه الامامية من ان فعل الله تعالى للاشياء لغرض وغاية ، وهذا يقابل ماذهب اليه الاشاعرة من ان فعله تعالى ليس معلل بالغرض .

٢- ان الجاهل انما عرف بصفة الجهل ، اما لعدم تمييزه للضرر من النفع ، أو انه لايعلم بقبح الضرر وجمالية الفعل الحسن .

اما الانسان العارف الذي يصدر عنه الضرر لغيره من الحيوانات ، فذلك معلل بحاجته لها ، فهو وان علم بان الضرر سوف يصدر عنه ، الا انه ضرر مشروع كسد حاجة الجوع ، وماشابه ذلك من بقية الاغراض .

لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف ، سيما مع كونه منقطعاً بالآلام المتضاعفة ، فلا بد وان يكون الغرض شيئاً آخر ، مما يتعلق بالمنافع الاخروية .
ولما كان ذلك النفع . من اعظم المطالب وانفس المواهب ، لم يكن مبدولاً لكل طالب ، بل انما يحصل بالاستحقاق ، وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار ، المسبوق بمعرفة كيفية العمل ، المشتغل عليها هذا العلم ، فكانت الحاجة اليه ماسة جداً ، لتحصيل هذا النفع العظيم (١) .

وقد روينا بالاسناد السابق وغيره ، عن محمد بن يعقوب ، عن محمد بن اسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن ابن ابي عميرة ، عن جميل بن دراج (٢) ، عن ابان بن تغلب ، عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : لوددت ان اصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا (٣) .

عنه ، عن علي بن محمد بن عبد الله (٤) ،

١- راجع كتابنا الفوائد والعبر في شرح الباب الحادي عشر . ففيه بحوث قيمة في باب دفع الاسلام للاغراض . فراجعها لان البحث لايسع التطرق لها بإسهاب .

٢- جميل بن دراج : قال الخوئي في معجمه ٤ / ١٥١ : قال النجاشي جميل بن دراج يكنى بابي الصبيح (الصبح) عبد الله (ابن عبد الله) ابو علي النخعي .

٣- اصول الكافي ١ / ٣١ باب فرض العلم .

٤- علي بن محمد بن عبد الله : قال الخوئي في معجمه ١٢ / ١٦٤ من مشايخ الكليني قدس سره فقد روى عن ابيه وابن البرقي وابراهيم بن اسحاق وابراهيم بن اسحاق الاحمر واحمد ، واحمد بن ابي عبد الله واحمد بن محمد ، واحمد بن محمد البرقي ، واحمد بن محمد بن خالد ، ومحمد بن عبد الله والسياري . وروى عنه في جميع ذلك محمد بن يعقوب .

عن احمد بن محمد بن خالد ، عن عثمان بن عيسى ، عن علي بن ابي حمزة قال : سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول : تفقهوا في الدين ، فانه من لم يتفقه منكم في الدين ، فهو اعرابي (١) إن الله تعالى يقول في كتابه : { ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون } (٢) عنه ، عن الحسين بن محمد ، عن جعفر بن محمد (٣) عن القاسم بن الربيع (٤) ، عن المفضل بن عمر (٥) قال : سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول : عليكم بالتفقه في دين الله تعالى ولا تكونوا اعراباً فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يترك له عملاً (٦) .

وبالاسناد السالف ، عن المفيد عن الحسين بن حمزة العلوي الطبري (٧) قال :

- ١- الاعرابي : نسبة الى الاعراب وهم سكان البادية .
- ٢- اصول الكافي ١ / ٣١ باب فرض العلم ووجوب طلبه . والآية المذكوره هي من سورة التوبة ، آية ١٢٣ .
- ٣- جعفر بن محمد : بدون كنية ولا لقب ، ثقة عند الشيخ ولكن النجاشي ذهب الى ضعفه .
- ٤- القاسم بن الربيع : قال السيد الخوئي في المعجم ١٤ / ٢١ اقول : الظاهر وثاقة الرجل بشهادة ابن قولويه .
- ٥- المفضل بن عمر : قال الخوئي في المعجم ١٨ / ٣٣٣ هو (الجعفي وانه روى عن ابي عبد الله (عليه السلام) وروى عنه محمد بن سنان) وقد نقل ذلك عن تفسير القمي .
- ٦- انظر اصول الكافي ١ / ٣٧ . باب فرض العلم .
- ٧- الحسين بن حمزة العلوي الطبري : هو المرعشي الفقيه الزاهد مؤلف المبسوط توفي سنة ٣٥٨ هـ .

حدثنا أحمد بن عبد الله بن بنت البرقي (١) قال : حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي ، عن ابيه ، عن ابن ابي عمير ، عن العلا (٢) عن محمد بن مسلم (٣) قال : قال ابو عبد الله (عليه السلام) : لو أتيت بشاب من شباب الشيعة لايتفقه لأدبته (٤) قال : وكان ابو جعفر (عليه السلام) يقول : تفقهوا والا فانتم الاعراب (٥) وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحاق بن عمار (٦) قال : سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول : ليت السياط على رؤوس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام (٧)

١- ذهب صاحب تحفة العالم ٢ / ٢٤٩ : انه ثقة وقال وثقه المجلسي في الوجيزة .

٢- العلا : هو العلا بن رزين القلا ، روى عن الامام الصادق (عليه السلام) ثقة .

٣- محمد بن مسلم : من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام وروى عنهما توفي سنة ١٥٠ هـ له كتاب اسمه الاربعمئة مسألة في ابواب الحلال والحرام .

٤- رواه البرقي في المحاسن ١ / ٢٢٨ .

٥- رواه البرقي في المحاسن ١ / ٢٢٨ .

٦- اسحاق بن عمار : يشترك به : ابو يعقوب اسحاق بن عمار الصيرفي

الثقة والساباطي اسحاق بن عمار بن موسى الفطحي وهو موثق .

٧- رواه البرقي في المحاسن ١ / ٢٢٩ .

(٦٨) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

فصل : الفقه فی اللغة الفهم ، وفي الاصطلاح : هو العلم (١)
بالاحکام الشرعية (٢) الفرعية (٣) عن أدلتها التفصیلية (٤) .

تعریف الفقه :

الفقه لغة : هو العلم بالشيء ، الفهم له ، الفطنة .

الفقه باصطلاح الفقهاء : هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن

أدلتها التفصیلية .

سؤال :

لماذا تعرض المصنف (قده) الى تعريف الفقه دون اصول الفقه ؟

الجواب :

ان المقصود في هذا الكتاب هو علم الفقه . وقد غلب اسم الفقه على علم الدين لشرفه حتى اختص به لذا بدأ به .

١- قوله : العلم ادخل جميع العلوم .

٢- قوله : بالاحکام الشرعية : هي كل الاحکام التي نصت عليها الشريعة

بدليل صريح ، أو باقرار على فعلها .

٣- قوله : الفرعية : هي تلك الاحکام التي تتعلق بعمل المكلف .

٤- قوله : عن أدلتها التفصیلية : يراد منها الاحکام المستخرجة من الكتاب

والسنة والاجماع والدليل العقلي .

* فمن الكتاب والسنة : نستخرج حجة ظهور معاني الالفاظ الواردة فيها .

* ومن الاجماع والدليل العقلي : تتعين وظيفة المكلف في حالة تعذر

اخراج الحكم من ظاهر الكتاب والسنة .

فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلاً
وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالأفعال ككتابته وخطابته .
وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة (١) واللغوية (٢)
وخرج بالفرعية الاصولية (٣) .
وبقولنا عن أدلتها (٤) علم الله سبحانه وعلم الملائكة
والانبياء .

١- الأحكام العقلية : أحكام صرفة لا يحكم بها الا العقل كمسألة اجتماع
الناقضين ، فانها محال عقلاً وكيان ان الكل اعظم من الجزء .

أشكال :

هل الحكم بقبح الظلم من الاحكام الشرعية ؟

يجاب عنه :

هذا يعتبر من الاحكام الشرعية لان الشرع والعقل حاكمان به ، وما حكم
به الشرع والعقل معاً ، يجعل ملاكه الشرع .

٢- وخروج الاحكام اللغوية عن الفقه يرجع لانها تعود الى احكام اللفظ
كأحكام النحو والصرف والمعاني والبيان ، ووضع الالفاظ ازاء المعاني كلها
لاعتبر فقهاً .

٣- وعندما شمل بتعريف الفقه ، الاحكام الفرعية ، كالوضوء ودقائق
مسائل الصلاة فانه اخرج المسائل الاصولية التي لا دخل للفقه بها ، وهي :

أ- مسائل اصول الدين : كوجوب معرفة الله تعالى ، ووحدانيته .

ب- مسائل اصول الفقه : كحجية خير الواحد مثلاً .

٤- وبقوله عن أدلتها : أي الاحكام التي تتعلق بشيء مقدر وتقديره : الفقه :

هو العلم بالاحكام الحاصلة عن دليل .

وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية (٥)

هذا يعني انه إذا انتفى الدليل ، انتفى العلم بالحكم ، فاذا كان الامر كذلك ، اذن يخرج من التعريف :

علم الله : لانه ليس عن دليل .

علم الملائكة : وذلك لانه الهامي .

علم الانبياء : لانه ايجائي

سؤال :

هل يمكن اخراج الضروريات من التعريف ؟

والجواب :

يمكن اخراج الضروريات عن ذلك ، فانها من جملة القضايا التي قياسها معها ، ولا يسمى ذلك في العرف استدلالاً ، ولا العلم الحاصل معها علماً محصلاً من الدليل ، وان كانت تلك الضرورة علة لذلك العلم^(١) .

* اشكال : اخرج بعض الاصوليين من الفقه مطلق القطعيات فهل لهذا

وجه ؟

مثال : القطعيات مثل الاجماع .

يجاب عنه : لاوجه له لان الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم

اذن بعض تلك القطعيات قبل القطع كانت تنتظر دليلاً فتهي اذن داخله في التعريف .

٥- عندما قال ان الاحكام الشرعية الفرعية ، تستخرج عن ادلتها التفصيلية ،

فانه اخرج من التعريف العلم الحاصل عند المقلد لانه علم بالحكم بواسطة

دليل اجمالي لادليل تفصيلي وهذه حالته في كل علم حاصل له لاي واقعة هو

مكلف بها ، فهو علم ان هذا ما أفتى به المجتهد وكل ما أفتى به المجتهد فهو

حكم الله تعالى في حقه فهو دليل عليه اجمالي .

(١) تعليقة محمد تقي . ط / حجري - وبتصرف منا .

فانه مأخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك
لانه إذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم
بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه
وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه .

وأورد على هذا الحد انه : ان كان المراد بالاحكام البعض : لم
يطرد (١) لدخول المقلد إذا عرف بعض الاحكام كذلك (٢) لانا
لانزيد به العامي ، بل من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد (٣) وقد
يكون عالماً متمكناً من تحصيل ذلك (٤) لعلو رتبته في العلم
مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح .

* ايراد على المصنف (قده) ومن تبعه :

اختر المصنف الاحتراز بالادلة التفصيلية لاجل طرح علم المقلد لان علمه اجمالي .
نعم هذا يصح إذا كان علم المقلد الاجمالي ، هو دليل لعلمه بالحكم ولكن
حالة المقلد ليس كذلك بل العلم الاجمالي الحاصل عنده هو من قبيل وجوب
الامثال وعدمه ليس الا .

فان قلت : هذا غير صحيح .

قلنا: اذن يتساوى العلم الاجمالي عند المقلد مع العلم الاجمالي عند المجتهد
اذ ان كل ما وصل للمجتهد فهو ظني وهو حكم الله في حقه وحق مقلديه .
وهذا محال قطعاً لان المجتهد له ادلة تفصيلية كثيرة بعدد الوقائق كالايات
المجيدة والسنة الشريفة .

١- أي لا يكون هذا التعريف جامعاً .

٢- يراد بـ (كذلك) : أي بالدليل التفصيلي .

٣- فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد فهو مقلد .

٤- تحصيل الاحكام من الادلة التفصيلية ولم يستوف الكل بل للبعض

فيطلق عليه لغة بالفقيه ولكن لا يطلق عليه وفق الاصطلاح الاصولي بفقيه .

وان كان المراد بها الكل (١) لم ينعكس (٢) لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها أو اكثرها .

ثم (٣) ان الفقه اكثره من باب الظن ، لابتناؤه غالباً (٤) على ماهو ظني الدلالة أو السند فكيف اطلق عليه العلم ؟

- ١- أي كل الاحكام التفصيلية .
- ٢- أي يكون التعريف غير جامع لافراده .
- ٣- قوله : (ثم) اشارة على ذكر الايراد الثاني بعد ان ذكر الايراد الاول .
- ٤- الفقه غالباً يبتني على أمرين :
أ- ماهو ظني الدلالة ولكنه قطعي الصدور .
مثال ذلك : القرآن الكريم فنحن نقطع بصدوره عن الله تعالى ولكننا لانفهم معناه بصورة قطعية بل بالظن .
ب- ماهو ظني السند ولكنه قطعي الدلالة .
مثال ذلك : الاخبار الواردة عن المعصومين فنحن لانقطع بانها صادرة عن المعصوم ام لا ولكننا نفهم معناها قطعياً لذا نحن نناقش في السند .
* المصنف ذكر ايرادين على تعريفه للفقه وهي :
الايراد الاول : ان تعريف الفقه يجب ان يكون فيه شمولية كلية فعليه ان يكون جامعاً مانعاً فان كان يراد معرفته بعض الاحكام فحينئذ يدخل بالتعريف المقلد وان كان يراد بالاحكام كلها فيخرج عندئذ اكثر الفقهاء ولعله كلهم لان أي فقيه لا يعلم بجميع الاحكام بل ببعضها أو باكثرها .
الايراد الثاني : لقد عرفت الفقه بانه العلم علماً بان اكثره من باب الظن لانه مبني على :

١- الكتاب المجيد : وهو وان كان قطعي السند ولكنه ظني الدلالة .

٢- السنة الشريفة : وهي قطعية الدلالة ولكنها ظنية السند .

الجواب اما عن سؤال الأحكام : فبأنا نختار اولاً . ان المراد بها البعض ، قولكم لا يطرده ، لدخول المقلد فيه قلنا : ممنوع (١) ، اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر ، اذ لا يتصور على هذا التقدير ، انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك ، فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ . واما على القول بالتجزي ، فالعلم المذكور داخل في الفقه . فلا ضير فيه ، لصدقه عليه حقيقة ، وكون العالم بذلك فقيهاً بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحاً ، وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ماعده .

ثم نختار ثانياً : ان المراد بها الكل ، كما هو الظاهر لكونها جمعاً محلي باللام ، ولاريب انه حقيقة في العموم قلنا مم (٢) إذا (٣)

* الزبدة :

عليك ان تُعرفَ الفقه : بانه هو : الظن بالاحكام الشرعية لا العلم القطعي بها .

* ولتواصل مع المصنف ليحيب على الايرادين :

١- أي اشكالكم غير وجيه وذلك :

وقع الخلاف بين الفقهاء في مسألة تجزيء المجتهد ومحوره يدور في نقطتين ذهب لكل واحدة منهما فريق وهما :

أ- هل يمكن ان يكون الشخص مجتهداً في مسأله ولا يكون مجتهداً في مسألة اخرى .

ب- اما ان يكون الشخص مجتهداً في جميع المسائل واما ان لا يكون كذلك .

٢- اللفظ (مم) استعمله القدماء كاختصار لكلمة ممنوع .

٣- في نسخ اخرى جاءت : (اذ) بدلاً من إذا .

المراد بالعلم بالجميع التهيؤ (١) وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرايط (٢) بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ ، شائع في العرف ، فانه يقال في العرف : فلان يعلم النحو مثلا ، ولايراد ان مسأله حاضرة عنده على التفصيل ، وحينئذ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لاينافيه .

١- المراد بالعلم الحاصل عند الشخص هو التهيؤ والاعتدال والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام الجزئية من القواعد الكلية ، التي يعبر عنها بالادلة والتي قلنا بانها الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

٢- المآخذ : هي الادلة التي نوهنا عنها بالهامش السابق اعلاه . هي الشروط الواجب توفرها بالشخص ليصح ان يكون مجتهداً وسيأتي بيان ذلك في اواخر هذا البحث باذن الله تعالى .

وأما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الأعم ، اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض (١) وحينئذ فيتناول الظن وهذا المعنى شائع في الاستعمال ، سيما في الاحكام الشرعية ، وما يقال في الجواب ايضاً (٢) : من ان الظن في طريق الحكم فضعفه ظاهر عندنا (٢) واما عند المصوبة ، القائلين بان كل مجتهد مصيب ، كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه وكأنه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال (٣) .

١- أما ان نجزم باي طرف انه لانقيض له ، أو كان ترجيحنا للطرف يمنع من احتمال النقيض ، وبذلك يدخل الظن في هذه العملية الترجيحية وهذا الترجيح يقع كثيراً في الاحكام الشرعية .
٢- اختلف الفقهاء الى فريقين :

الاول : ان جميع فتاوى المجتهد مطابق للواقع ، فعرفوا بالمصوبة .
الثاني : ان ليس جميع فتاوى المجتهد مطابقة للواقع ، فعرفوا بالمخطئة ، والعلامة الحلبي كان منهم . وضعف الحكم عندهم ظاهر بسبب ظنية الطريق ، لذا احتمال مخالفة لواقع موجود ، والعلامة هو صاحب هذا الرأي ، ولم يصرح المصنف باسمه ، بل قال : (وما يقال في الجواب ايضاً) .
وحقيقة الحال واضحة وهي : كل واقعة لله سبحانه فيها حكماً معيناً يعرف من حسن اختيار الدليل فيشخص . فان كان حكم المجتهد مطابقاً له كان صواباً والا فالحكم خطأ .

ما تقدم هو جواب المصنف على الايراد الثاني .

*** الثمرة :**

الفريق الاول : اختار ان المراد بالعلم معناه الأعم ، أي ترجيح احد

(٧٦) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

الطرفین ، وان لم یمنع من النقیض ، وبذلك یدخل فیہ کلا الطرفین .

الضریق الثانی : قال : ان الظن الوارد فی هذا الترجیح یکن فی طریق

الحکم لا فی الحکم نفسه ، وظنیة الطریق لاتنافی قطعیة الحکم ، بذلك یصح ان
یقال : الفقه هو العلم بالاحکام .

*** وهذا الجواب :**

لا یمكن المساعده علیه وذلك للزومه تصویب الباطل اذ معناه : ان كل حکم

وان كان دلیله ظنیاً یقطع به وانه هو الحکم الواقعی .

*** ویجاب عن العلامة :**

یمكن ان یجاب عن العلامة بانه كان یرید : ان ظنیة الطریق لاتنافی قطعیة

الحکم الظاهری لا الواقعی وبذلك یكون الترجیح صواباً .

أصل : اعلم ان لبعض العلوم تقدماً على بعض ، اما لتقدم موضوعه (١) ، أو لتقدم غايته (٢) أو لاشتماله على مبادئ العلوم المتأخرة (٣) أو لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها (٤) .

ومرتبة هذا العلم ، متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث ، لافتقاره الى ساير العلوم ، واستغنائها عنه .

*** المصنف بين في هذا النص مرتبة علم الفقه بين العلوم .**

١- العلوم المختلفة يتقدم بعضها في الاهمية والاولوية على بعضها الآخر .
فمثلاً علم النحو ، وعلم البلاغة ، فان لكل واحد منهما موضوعاً ، فلا بد من تقدم احدهما على الآخر .

٢- مثلاً علم الكلام والنحو : فلكل واحد غاية فمن كانت غايته اشرف واهم ، يتقدم على صاحبه .

فعلم الكلام موضوعه المبدأ والمعاد . وبعبارة اخرى البداية والنهاية . وهذا الموضوع اشرف الموضوعات .

وغايته : تعريف الانسان باصول دينه وهي اشرف الغايات . لأجل ذلك يتقدم علم الكلام على علم النحو .

٣- فمثلاً أي علم عندما يحرر على محرره ان يصوغه وفق القواعد المنطقية اللازمة لاعطائه اخراج افضل .

فمن اجل ذلك يتقدم المنطق على غيره .

٤- واي علم تقدم في الظهور على غيره فهو اشرف منه زماناً لذا يقدم .

فمثال ذلك : تقدم علم النجوم على غيره من العلوم الأخرى ، لانه اسبقها زماناً ، اذ كان معروفاً يتعاطاه الناس لحاجتهم له .

أما تأخره (١) عن علم الكلام ، فلأنه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف ، وذلك مسبقاً بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف (٢) .

وأما تأخره عن علم أصول الفقه فظاهر ، لأن هذا العلم ليس ضرورياً بل هو محتاج إلى الاستدلال وعلم أصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال .

ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق أيضاً ، لكونه متكفلاً لبيان صحة الطرق وفسادها (٣) .

وأما تأخره عن علم اللغة ، والنحو ، والتصريف ، فلأن من مبادئ هذا العلم ، الكتاب ، والسنة ، واحتياج العلم بهما إلى العلوم الثلاثة ظاهر (٤) .

فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ، ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر .

١- الضمير يعود على الفقه .

٢- فالفقه يبحث عن كيفية التكليف المعبر عنها بالوظيفة العملية للمكلف .

بينما علم الكلام يبحث عن نفس التكليف ، والمعبر عنه بمعرفة الله تعالى .
واكيد هذا اشرف واهم لذا يتقدم على الفقه .

٣- تعلمنا من علم المنطق : ان كل ما يدل عليه الخير ارشاداً وتوضيحاً فهو الصحيح الذي يتبع .

فحرمة اكل لحم الخنزير مما دل عليه الخبر ، لذا يحكم الفقيه بحرمة اكل لحم الخنزير .

٤- الادلة التي يحكم بها الفقيه يستخرجها من الكتاب والسنة وفهمهما يحتاج إلى معرفة مفردات الالفاظ العربية ومركباتها وهيئاتها وكل ما يتعلق بتصريفها واشتراكها .

اذن من يروم تحصيل الفقه ، لابد له من تعلم اللغة العربية ، نحواً و صرفاً .

فصل : ولا بد لكل علم : ان يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله ، وذلك الغير موضوعه ، ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها (١) ، ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته (٢) ويسمى مجموع ذلك المباديء . ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني : الوجوب ، والندب ، والاباحة ، والكراهة ، والحرمة ، وعن الصحة والبطلان ، من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين (٣) فلا جرم كان موضوعه هو : افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير (٤) .

* المصنف في هذا النص ذكر موضوع علم الفقه :

١- وهي المعروفة بالمباديء التصديقية .

٢- وهي المعروفة بالمباديء التصورية .

٣- لا يبحث عن ذاتها بل عن عوارضها التي يعبر عنها بافعال المكلفين .

٤- الاقتضاء : يراد به : الزام المكلف على الفعل أو الترك .

مثال ذلك : الزم الشرع المكلف بالصلاة ، وذلك لوجود مصلحة اقتضت الامر بها ، وجوباً واستحباباً .

وهكذا مفسدة اخرى تقتضي الحرمة ، أو الكراهة كحالة اتيان الدبر . فهو محرم لمصلحة أو مكروه .

التخيير : يراد به عدم الالزام ويتم ذلك في أي واقعة ليس فيها مصلحة ولا فيها مفسدة كإباحة شرب الماء عند انتفاء المصلحة والمفسدة في شربه فيكون الشرب مخيراً .

(٨٠) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

ومبادئه مايتوقف عليه من المقدمات ، كالكتاب والسنة والاجماع ، ومن التصورات كمعرفة الموضوع (١) واجزائه (٢) وجزئياته (٣) .

ومسائله : هي المطالب الجزئية (٤) المستدل عليها فيه .

١- الموضوع : هو افعال المكلف . كالصلاة والحج .

٢- اجزائه : هي مفردات ذلك الفعل كالركوع بالنسبة للصلاة .

٣- جزئياته : وهي مكونات ذلك المفرد من الموضوع . كعدم التسبيح في حالة الركوع .

٤- مسائله : وهي نوع الامر المتعلق بفعل الموضوع ، كوجوب الاتيان به . وحرمة اتيانه .

زبدة المقصد الاول

أجزاء العلوم :

العلوم مطلقاً ثلاثة اجزاء هي :

١- الموضوعات : وهي اعراض لكل العلوم .

٢- المباديء : وهي على قسمين تصديقية وتصورية .

٣- المسائل : وهي ماهية تلك العلوم .

اذن : لا بد لكل علم من موضوع يبحث فيه مسائل ذلك العلم .

وبما ان العلم الذي ندرسه في هذا الكتاب هو علم الفقه .

اذن : علم الفقه له موضوع ومباديء ومسائل .

واليك توضيح لكل جزء :

موضوع علم الفقه : هو افعال المكلفين الخاضعة للاحكام الخمسة

وهي الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة والصحة والبطلان

باعتبارهما عوارض للموضوع .

مباديء علم الفقه : هي المقدمات التي يتوقف الاستدلال عليها

وتقسم تلك المقدمات الى قسمين :

١- المباديء (المقدمات) التصديقية : وهي الكتاب والسنة

والاجماع والعقل .

٢- المباديء التصورية : كعرفة الموضوع الذي هو الافعال

الصادرة عن المكلفين وكعرفة اجزاء ذلك الموضوع كالصلاة وكعرفة

جزئيات ذلك الجزء كالركوع والسجود وغيرها من دقائق الصلاة مثلاً .

مسائل علم الفقه : هي اجزاء ، موضوع الفقه ، التي خرجت منفذة من

(٨٢) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

قبل المكلفین ، وقد استدل على خروجها ، ايجاباً ونفياً بواسطته (الفقه) .
ويعبر عنها عند القوم بالمطالب الجزئية التي يأتي بها المكلف طبقاً لراي فقهي :
مثال ذلك :

* وجوب الوضوء لاداء صلاة واجبة .

* وجوب الفعل الكذائي .

* استحباب الامر الكذائي

* كراهة الامر الفلاني .

هذه : هي الاوامر الشرعية بحق اتيان الافعال وشخصها للعيان .

يعبر : عن هذه المطالب الجزئية بمسائل علم الفقه .

ثمرة :

* فالطالب الذي فهم رتبة علم الفقه بالنسبة الى سائر العلوم الدراسية

شرفاً وتقدماً وتاخراً .

وفهم تعريفه وموضوعه وغايته حصلت عنده حصيلة علمية اجمالية عن

مسائل هذا العلم وعرف ماهية العلم الذي هو قادم على دراسته .

فلذلك وضع المصنف المقصد الاول هذا قبل شروعه بمباحث علم

اصول الفقه .

المقصد الثاني

وفيه تسعة مطالب تشكل المباحث الاصولية الكفيلة ببناء الاحكام الشرعية وهي :

- * المطلب الاول : في مباحث الالفاظ .
- * المطلب الثاني : في الاوامر والنواهي .
- * المطلب الثالث : في العموم والخصوص .
- * المطلب الرابع : في المطلق والمقيد والمجمل والمبين .
- * المطلب الخامس : في الاجماع .
- * المطلب السادس : في الاخبار .
- * المطلب السابع : في النسخ .
- * المطلب الثامن : في القياس والاستصحاب .
- * المطلب التاسع : في الاجتهاد والتقليد .

فائدة :

المصنف (قده) بدأ بالمباحث الاصولية ، فوضح مباحث الالفاظ ، ولم يتطرق للمباديء الاصولية وكان البحث وضع لاقرانه فلا حاجة لذكرها لانها عندهم مفروغ منها .

فلا بد : لنا في هذه المرحلة الدراسية من التمعن في المباديء لاجل ان نعرف ماهية العلم الذي نحن في صدد بحثه .

المباديء :

للمباديء مفهومان أحدهما عند الاصوليين والآخر عند غيرهم :

أ- المباديء عند غير علماء الاصول :

مباديء أي علم عند غير الاصوليين هي اثنان :

١- المباديء التصورية .

٢- المباديء التصديقية .

فهنا عليك الرجوع الى المنطق للوقوف على ما درسته من فهم هذين

التصورين .

ولكن لا بأس بالتذكير بها .

المباديء التصورية : هي : حدود موضوعات المسائل ، وحدود

محمولاتها ، وحدود اجزاء الموضوعات ، وجزئياتها ، ومعرفة المحمولات^(١) .

*** وبعبارة أخرى :**

معرفة نوع المسألة ، وتعين مصاديقها ، والوقوف على أجزائها ، والاجزاء

الدقيقة في ذلك الجزء .

المباديء التصديقية : وهي القضايا التي يستدل بها على ثبوت

(١) آية الله الشيخ نور الدين الجزائري / النمط الاوسط ٣/١ مخطوط .

المحمول للموضوع^(١) .

وهذه : القضايا التصديقية تقسم الى :

١- قضايا بديهية : وهذه لا تحتاج الى التفكير والتأمل بل تصدق فطرياً .

مثال ذلك : الشمس الطالعة يستدل بها على ائارة العالم وفهم هذا لا يحتاج الى نظر وتفكير .

* وتسمى تلك القضايا البديهية بالعلوم المتعارفة .

٢- قضايا نظرية : وهي التي تحتاج الى امعان نظر وتفكير .

مثال ذلك :

نظرية تغير العالم وعدمه الذي يستدل بها على الحدوث والقدم .

* وهذه : القضايا النظرية تقسم الى قسمين :

١- قضايا يؤمن بها المتعلم ويندعن لها ، بسبب حسن ظنه

بالمعلم .

* ويطلق : على هذه بالاصول الموضوعية .

ومثالها : كل الامور التعبدية التي صدرت من الخالق جل شأنه والتي

لاناقش بها .

٢- قضايا لا يؤمن بها المتعلم ، وقد أخذها وهو منكر لها .

* ويطلق : على هذه بالمصادرات .

ب- المباديء عند علماء الاصول :

المباديء عند الاصوليين هي ثلاثة :

١- المباديء التصورية .

٢- المباديء التصديقية وقد تقدم ذكرهما .

٣- المباديء الاحكامية : وتشمل معرفة الاحكام الشرعية ، من تقسيمها الى :

أ- الاحكام الوضعية : وهي تلك المنتزعة من الاحكام التكليفية اولاً؟

بل هي مجعولة بجعل مستقل وليس هذا محلاً للتوضيح اكثر .

ب- الاحكام التكليفية : وقد ينظر لها بانها متضادة ام لا ؟ .

الثمرة :

إذا علمت ماتقدم ..

فاعلم : ان علماء الاصول اصطالحوا على رتبة علم الاصول وتعريفه

وموضوعه وغايته بالمباديء .

فالطالب عندما يفهم معاني تلك الاربعة استطاع ان يميز بين مسائل علم

الاصول عن غيرها .

اذن : لابد من الوقوف على معناها كما وقفنا على معناها بالنسبة لعلم الفقه :

رتبة علم الاصول :

لعلم الاصول رتبة من ناحيتين :

أ- ناحية الشرف : رتبته متأخرة عن علم الفقه ، وذلك لأن الاصول

انما دون لاجل الفقه . فالفقه يتقدم عليه شرفاً .

والعقل : يحكم ان شرف أي علم بحسب موضوعه وغايته . والاصول

متأخر شرفاً عن علم الكلام لان علم الكلام يبحث عن المبدأ والمعاد ،

لاجل اسمى غاية ، وهي معرفة اصول الدين ، فاي موضوع اشرف من

اثبات الخالق تعالى .

ب- ناحية الدراسة : اما من ناحية تقديم دراسة علم الاصول على

غيره من العلوم فكالآتي :

دراسة علم الاصول مقدم على الفقه وذلك لانه الجزء الذي يتم العلة التامة لاستنباط الحكم الشرعي .

والاصول : متأخر عن دراسة المنطق وذلك لان علم الاصول نظري وعلم المنطق هو المتكفل بالنظريات من توضيح كيفية الدليل وبيان صحته وفساده .

والاصول : متأخر عن كل العلوم العربية من نحو وصرف وبلاغة وذلك لانه يستخرج الدليل من القرآن والسنة وكما تعلم ان فهم الالفاظ الواردة بها متوقف على دراسة العلوم العربية ومصطلحاتها لانا بعيدون عن اصحابها القدماء الذين وصلتنا منهم .

وايضاً : الاصول متأخر عن علم الكلام لان علم الكلام فيه يبحث عن السنة الشريفة الشاملة لقول وفعل وتقرير المعصوم اذن لا بد من معرفة المعصوم نبياً أو اماماً وقد سبق لنا دراسة ذلك في علم الكلام - راجع كتابنا الفوائد والعبر في شرح الباب الحادي عشر - فعلينا معرفة المعصوم قبل الاطلاع على قوله وفعله وتقريره حتى يجب علينا اتباع ما يصدر عنه .

موضوع علم الاصول :

اختلف علماء الاصول في وضع ضابطه تعين موضوع علم الاصول . فانهم اختلفوا في تشخيصه ولكنهم اتفقوا على ان موضوعه هو : ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وان وقع الخلاف بينهم في كيفية تفسيرها .

اوضح ما قيل في هذه المسألة :

١- ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص بل يبحث عن

موضوعات شتى تشترك كلها في استنباط الحكم الشرعي^(١) .
وقول الشيخ المظفر هذا : ماهو الا تفسيراً لقول المحقق الخراساني في
كفايته : (الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمه) .
وواضح ان بهذا النص تخلص المحقق الخراساني (قده) من الاشكال لذا لم
يطلق عليه اسماً معيناً .

* لذا وفقاً لراي المظفر يتضح لنا :

أ- لاوجه من تعيين موضوع علم الاصول بانه خصوص الادلة الاربعة
وهي : الكتاب والسنة والاجماع والعقل أو مع اضافة الاستصحاب وغيره
وقد ذهب الى هذا الرأي المحقق القمي (قدسره) .

ب- التزم اهل المنطق : ان العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه
الذاتية في ذلك العلم .

وهذا الالتزام لم يلتزم به علماء الاصول لتعدد موضوعات هذا العلم وشموليته .
لذا نص المظفر بقوله (لاملزم له ولادليل عليه) .

٢- كل بحث يتصل بمبدأ من مبادئ الاستنباط لحكم من احكام الشريعة
فهو من مواضيع علم الاصول^(٢) .

لذا قال آية الله المعاصر الشيخ محمد اسحاق الفياض : لاموضوع لعلم
الاصول واقعاً^(٣) .

ويقصد الشيخ دام ظله بذلك : لاموضوع واحداً فحسب لعلم الاصول بل
كل ماله علاقة بعملية الاستنباط فهو في الصميم من علم الاصول .

(١) المظفر / اصول الفقه ١ / ٦ . بتصرف .

(٢) محمد جواد مغنية / علم اصول الفقه ص ١٤ .

(٣) محمد اسحاق الفياض / محاضرات في اصول الفقه ١ / ٣٠ بتصرف .

تعريف علم الاصول :

لعلم الاصول تعاريف عديدة عند الاصوليين منها :

- ١- العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية .
- ٢- صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام أو التي ينتهي اليها في مقام العمل .
- ٣- علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي .
- ٤- مجموعة قواعد لو روعيت لاستنبط منها الحكم الشرعي أو التي ينتهي اليها في مقام العمل .

* والآن بعد ان وقفت على اشهر التعاريف لابد من تسليط الضوء على بعض المفردات ، فيها ، توضيحاً واشكالاً .

* **التعريف الاول :** للمحقق الأعظم الشيخ محمد كاظم الخراساني (قدس سره) في كفايته . وهذا أشهر التعاريف في الوسط الأصولي . ويمكن الاشكال على التعريف .

بوجه هو : ان أخذ لفظ العلم في هذا التعريف فيه نظر وتأمل وذلك :

أن الشيء لا يكون علماً حتى ينتج منه عالم ومعلوم به .

فما هو مراد صاحب التعريف من أخذه العلم قيداً في تعريفه ؟

ويجاب :

أن كان العلم هو تلك القواعد التي ذكرها بين دفتي كتابه ، فهي في الواقع حبر على ورق ، فلا عالم ولا معلوم حتى يتمخض العلم ، وان كان مراده من العلم العالم كإطلاق الحكم على الحاكم والعدل على العادل فالتعريف اذن يكون للعالم به لا للعلم نفسه .

* **التعريف الثاني :** أيضاً للمحقق الخراساني (قده) وضعه للتخلص

من الاشكالات حول أخذ قيد العلم في التعريف فأبدل لفظ العلم بلفظ الصناعة .
وهنا : الاشكال السابق على أخذ المحقق الخراساني (قدّه) العلم قيّداً في
التعريف يجري نفسه عند اخذه الصناعة قيّداً للتعريف بدلاً من العلم .

فالصناعة ان كانت هي تلك القواعد التي ذكرها فهي ايضاً حبر على
ورق ، وان كانت تلك القواعد عند العالم بها فهي تعريف للعالم لا للعلم .
* **التعريف الثالث :** هو للحجة الشيخ محمد رضا المظفر (قدس
سره) ذكره في كتابه اصول الفقه ٥/١ . وايضاً يجري عليه نفس الاشكال عند
اخذ العلم قيّداً للتعريف .

* **التعريف الرابع :** هو للحجة الشيخ نور الدين الجزائري (قدس
سره) ذكره في كتابه النمط الاوسط ٢٢/١ مخطوط .
وواضح انه يقع في الاشكال السابق فقال مجموعة قواعد بدلاً من لفظ العلم
ولعله اوجه تعريفٍ وقفت عليه وقد عرف علم الاصول بهذا التعريف نفسه
الحجة الشيخ احمد البهادلي في كتابه (مفتاح الوصول) ، وقد سار على
خطى استاذه الجزائري .

مثال : الصلاة واجبة .

سؤال : كيف أفتى الفقيه بوجوب الصلاة ؟

الجواب : القاعدة الاصولية تقول : الامر يدل على الوجوب وهذه قاعدة

كبيرة .

وهنا الامر هذا تعلق بالصلاة في النص القرآني اقيموا الصلاة فتكون الصلاة

في هذا الامر قاعدة صغرى .

وقد علم الفقيه من علم الاصول : ان صيغة الامر ظاهرة في الوجوب .

وعلم ايضاً منه ان ظاهر القرآن حجة .

(٩٢) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

اذن : اقيموا الصلاة : أمر .

وكل امر : يقتضي الوجوب .

فالنتج : ان الصلاة واجبة .

غاية علم الأصول :

تتضح غاية علم الاصول من امعان النظر في تعاريفه ، فمن اللام السابقة للفظ (استنباط) فهي لام تعليلية ، فعلم الاصول غايته استنباط الحكم الشرعي وبيان الوظيفة العملية للشاك .

وهي من اشرف الغايات ، فيها يكون بمقدور الانسان ، ان يعرف كيفية تعبدته للخالق جل شأنه .

واي غاية اشرف من عباده خالق الخلق وواجب الوجود .

اذن : علم الاصول : هو آلة بواسطتها تستخرج الاحكام الشرعية من ادلتها .

سؤال :

ماهي انواع الاحكام الشرعية التي نستخرجها ؟

الجواب :

الاحكام الشرعية نوعان :

١- الاحكام التكليزية : وهي الوجوب والحرمه والاستحباب والكراهة والاباحة .

٢- الاحكام الوضعية : وهي تسعة انواع : السببية والشرطية والممانعية والعلة والعلامة والصحة والفساد والرخصة والعزيمة .

وكل سيأتي بيان البعض منها لاحقاً وعليك الاطلاع على معانيها من مضانها .

تنبيهات :

اليك بعض المصطلحات التي لا بد للطالب من الوقوف على معناها قبل دخوله للخوض في مباحث علم الاصول :

١- الاصول اللفظية :

هي تلك النصوص الشرعية الواردة في الكتاب المجيد والسنة الشريفة ، وهي التي منها يستنبط الفقيه الاحكام الشرعية . فالفقيه يبحث عن تحديد دلالة الفاظها على معانيها كمداليل الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها مما ستقف عليه .

ويبحث المجتهد في هذه الاصول على دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ، وعلى تحريم ضده ، ويبحث عن جواز إجتماع الضدين كالامر والنهي عقلاً باعتبار ان الوجوب والتحريم يستنبطها المجتهد في اكثر الأحيان من النصوص الشرعية .

٢- الاصول العملية :

هي النصوص الصادرة من المشرع أو العقل والتي يطبقها المجتهد عندما يتعذر عليه الوقوف على الاصول اللفظية اعلاه لاجل تعيين الوظيفة العملية للمكلف . * ويأتي العمل بهذه الاصول في مرتبة متأخرة عن الاصول اللفظية في اعلاه . وهذه الاصول العملية التي عبرنا عنها بالنصوص تقسم الى قسمين :

أ- الاصول العملية الشرعية : وهي الصادرة عن المشرع

الاسلامي .

مثال : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي .

ب- الأصول العملية العقلية : وهي التي يحكم العقل بلزوم

الانقياد لها عند فقدان الدليل .

(٩٤) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

مثال : كأصل الاحتياط وأصل التخيير . كما ستطلع عليه لاحقاً ان شاء الله تعالى .

٣- الجعل الأولي :

أطلق بعض علماء الاصول هذا المصطلح على الاصول اللفظية .
فأية : أقيموا الصلاة .

والاخبار الواردة عن المعصوم في الجزئيات العائده لاركانها .

* يطلق عليها : الجعل الاولي . كما اطلق عليها في اعلاه الاصول العملية .

٤- الجعل الثانوي :

وأطلق بعض علماء الاصول على الاصول العملية التي ذكرناها اعلاه الجعل الثانوي .

٥- متمم الجعل :

يطلق على الجعل الثانوي في اعلاه مصطلح متمم الجعل .

وذلك لانه بواسطة الجعل الثانوي هذا تتعين وظيفة المكلف لواقعة ماتعذر وجود دليل لفظي عليها .

وهذا من شأنه نفي النقص عن الشريعة الاسلامية .

* يطلق هذا المصطلح على (نية القربة الى الله تعالى) أي على نية التقرب الى الله في العبادة .

توضيح : كل عبادة لاتتم مالم يتوفر بها امران هما :

١- النص على العبادة الكذائية والذي نسميه : أمر بالعبادة .

٢- أمر بنية التقرب : التي عبرنا عنها بالقربة اللازمة للعبادة .

* وهذا الامر بنية التقرب (القربة) يطلق عليه (متمم الجعل) .

٦- الظن :

تعريفه : هو لغة واصطلاحاً : الطرف الراجح من طرفي التردد الذهني .
واصطلاحاً ايضاً : يطلق الظن على الاسباب غالباً ماتورث الظن .

أقسام الظن : يقسم الظن الى :

١- **الظن الشخصي** : صفة من الصفات النفسية التي تختلج النفس

كالعلم والشك .

٢- **الظن النوعي** : هي تلك الاسباب التي غالباً تكون سبباً لبروز

الظن الشخصي في الذهن .

مثال ذلك : تعتبر الامارات التالية : الاجماع ، وفلان الثقة ، وخبر

العدل ، ان الشيء له وجود في السابق يقيناً .

فالاسباب الثلاثة تعرف بالظنون النوعية .

٣- **الظن الخاص** : كل ظن سواء كان شخصياً أو نوعياً دل على

حجيته دليل خاص عقلي أو نقلي يعرف بالظن الخاص .

٤- **الظن المطلق** : هو الذي دل على حجيته دليل الانسداد .

وسياتي توضيحه في الفقرة سابعاً .

٧- العلم المفتوح والمسدود :

ويعبر عنه بالانفتاح والانسداد والاخير من الامور المهمة التي اختلف فيها

علماء الأصول . لذا نوضح المقصود من الانفتاح والانسداد بما يلائم هذه

المرحلة الدراسية :

١- ان العلم بالاحكام الاعتقادية ، مثل : وجوب معرفة الله تعالى ،

صفاته ، والايان بالانبياء ، وكذلك الائمة ، والعلم بالمعاد ، كل هذه

الاحكام الخاصة بالاعتقادات باب العلم بها مفتوح ، ويطلق على العلماء

بها بالانفتاحیین .

٢- ان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية (تكلیفیه ، ووضعیة ، وواقعیة ، وظاهرية) هذه اختلف العلماء فی بابها هل هو مفتوح أو مسدود ؟

هنا : انقسموا الى ثلاثة اقسام :

١- منهم من قال ان الباب مفتوح للعلم بهذه الاحكام وان الطريق لها طريق حقیقی جعلی من الشارع ولا فرق فی ذلك بین كون المعصوم حاضراً ام غائباً . واصحاب هذا الراي هم الة من علماء الامامية الذين عهدهم قريب من عهد بعض المعصومین (عليه السلام) .

ومنهم السيد المرتضى (قدس سره) .

٢- منهم من منع الوصول اليها بالعلم وقال ان باب العلمي مفتوح للوصول اليها .

وفسر باب العلمي بانه هناك طرق وادلة مجعولة من الشرع والعقل توصلنا الى معظم الاحكام الشرعية الفرعية أو الى جميعها مثل : الاجماع بقسميه المحصل والمنقول ، وخبر الثقة ، وحكم العقل وهذه الطرق اعتبارها مقطوع ويطلق عليها (العلمي) وبهذا القطع في الاعتبار قالوا بانفتاح باب العلمي دون باب العلم .

٣- ومنهم من قال بانسداد الطريق الى الواقع علماً وعلمياً .

* فأطلقوا على هذا المعنى : الانسداد

* وعرفوا القائل به : بالانسدادی .

* والقائل بالانسداد إذا شك في التكاليف الواقعية ، يتجه الى الدليل

العقلي الذي اطلق عليه اسم دليل الانسداد .

واطلق على مقدمات هذا الدليل اسم (مقدمات الانسداد) .

* ووضع بعض علماء الاصول نتيجة لهذا الدليل وهي : وجوب العمل

بكل ظن تعلق بثبوت الاحكام الواقعية أو بسقوطها سواء كانت حجيتها ظواهر القرآن والسنة أو غيرها .

واطلقوا على كل ظن ثبت حجيته بهذا الدليل اسم الظن المطلق الذي يقابله الظن الخاص الذي كانت حجيته غير دليل الانسداد

سؤال :

على ماذا يعني دليل الانسداد ؟؟

الجواب :

يعني الدليل الانسدادى على مقدمات خمسة وهي :

- ١- انا نعلم بتوجه تكاليف من المبدأ الفياض الينا ونعلم انا لسنا كالبهائم .
- ٢- ان دليل العلم التفصيلي والعلمي اعني به الظنون الخاصة منسد بالنسبة لنا وماكان منه مفتوحاً لايفي بعشر الاحكام المتوجه الينا واقل من ذلك .
- ٣- لايجوز لنا اهمال التكاليف بل لا بد لنا من وسيلة توصلنا اليها .
- ٤- عدم وجوب الاحتياط في تلك التكاليف للزوم العسر والحرج اذ يلزم منه ان يترك امور معاشنا ونتمسك بامور معادنا ، ولايمكننا التخلص من ذلك بالرجوع الى المجتهد والاخذ منه اذ حالنا وحاله واحد في صورة الانسداد .
- وكما لايمكننا التخلص من ذلك بالرجوع الى المجتهد وكذلك لايمكننا التخلص بالرجوع الى الاصول العملية كالبراءة اذ يلزم منه الخروج عن معظم مسائل الفقه .
- ٥- قبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلاً^(١) فاذا تمت هذه المقدمات للدليل الانسدادى افادت الرجوع الى كل ما افاد الظن .
- وهناك اشكال على هذه الافادة لاحمال لذكرها في هذه المرحلة .

٨- العلم الاجمالي والتفصيلي :

(١) محمد كلانتر - تهذيب الأصول ٢ / ٤١ ، ويتصرف منا .

العلم الإجمالي : هو انضمام جهل الى علم .

أو : العلم المتعلق بعنوان احد الشیئين أو الاشیاء مع كون العنوان غير معين .

العلم التفصيلي : هو ما لا يكون كذلك بل العنوان معين .

* ترشح من تعريف العلم الاجمالي بعض الامور وهي :

أ- هناك نسبة علم مجهولة الى نسبة علم معلومة .

ب- انعدام الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في نفس العلم من حيث

هو علم بل ولا في متعلقه من حيث هو طرف اضافة العلم بالذات^(١) .

ج- الفرق بينهما في المعلوم الملحوظ بالعرض المتحقق في الخارج من جهة

سراية الجهل اليه في العلم الاجمالي دون التفصيلي^(٢) .

وعلى هذا اشكالات لا محل لها في هذه الدراسة .

٩- الشبهة المحصورة وغير المحصورة

أطلق علماء الأصول على الشبهات الواقعة في طرفي أو أطراف العلم

الاجمالي ، العنوان التالي :

١- فاذا كانت الاطراف المشتبه قليلة ومعدودة ، يطلق عندئذ على تلك

الشبهة بالشبهة المحصورة .

مثال الشبهة المحصورة :

كالاناء النجس المشتبه بين انائين أو اكثر حتى يصل عددها الى العشرة أو

المائة أو الالف . فتسمى شبهة نجاسة الاناء هذا شبهة محصورة .

٢- واذا كانت كثيرة غير قابلة للحصر . فيطلق عليها الشبهة غير المحصورة .

مثال الشبهة غير المحصورة :

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) محمد كلانتر - تهذيب الأصول ٤١ / ٢ ، وبتصرف منا .

كإشتهاء الأناء النجس بعشرة الاف من الأناآت فتسمى عندئذ هذه شبهة غير محصورة .

١٠- الشبهة الحكمية والموضوعية :

الشبهة الحكمية : هي ماكان منشأ الاشتباه فيها يتوقف رفعه على الشرع كما لو كان السبب فيه فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين ولم يك في البين مرجح .

الشبهة الموضوعية : هي ماكان منشأ الاشتباه فيها يتوقف رفعه على اللغة أو العرف كما لو كان السبب فيه اختلاف اهل اللغة . كلفظ الصعيد^(١) الذين اختلفوا في معناه .

* بعد ان وقفت على معاني بعض المصطلحات الأصولية نعود الى مسائل علم الاصول .

مسائل علم الأصول :

أعلم ان مسائل علم الاصول ثلاثة اصناف هي :

الاول : يبحث عن الالفاظ ، كالبحث عن صيغة أفعل ، وعن الاطلاق والتقييد ، والعموم والخصوص ، وغيرها من مباحث الالفاظ .

الثاني : البحث عن الحجج ، كالبحث عن حجية الخبر الواحد ، وحجية الشهرة ، وحجية الاجماع ، وغيرها كالأستحسان وغيره .

الثالث : البحث عن الاحكام ، كالبحث عن تقسيم الحكم الى تكليفي ووضعي . وعن الحكم الوضعي هل هو منتزع من الحكم التكليفي أو هو مجعول بجعل مستقل .

* إذا علمت هذا فأعلم ان المصنف (قدس سره) في هذا الكتاب بدأ باول صنف من الأصناف الثلاثة المتقدمة فشرع في مباحث الالفاظ وبدأ بوضع الالفاظ للمعاني فلنرجع الى نص المتن لنبدأ بدراسة هذا البحث .

(١) نور الدين الجزائري / النمط الاوسط ١ / ١٩ مخطوط . بتصريف منا .

الفرع الأول

من المقصد الثاني

١- في نبذة من مباحث الألفاظ .

قال المصنف (قدس سره) : المقصد الثاني : في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب :
المطلب الاول : في نبذة من مباحث الالفاظ :
تقسيم

قال المصنف (قدس سره) تقسيم : واضر شيئاً مهماً جداً ، لا بد لنا من توضيحه :
اراد من قوله { تقسيم } الى تقسيم العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى تلك الملازمة التي يتوقف عليها فهم المسموع .
وقد عبر علماء الاصول عن تلك العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى (بالوضع) .
اذن : علينا معرفة المراد من اللفظ والمعنى .
تعريف المعنى : المراد من المعنى : هو المفهوم الذي يقصد من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع سواء كان ذلك اللفظ موضوعاً بازائه على جهة الخصوص أو العموم . أو لم يكن موضوعاً له .
بعد هذا اذن : علينا الاطلاع على المراد من الوضع .
الوضع :

علينا معرفة الوضع من ثلاثة محاور :

- ١- تعريف الوضع .
- ٢- هل الوضع إلهي أو انساني ؟
- ٣- دلالة الالفاظ على معانيها ، هل هي بحسب الطبع أو الوضع ؟
واليك البحث في هذه المحاور :

١- تعريف الوضع :

هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه .
وهذا هو التعريف المشهور للوضع .

(١٠٤) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

وقد : عرفه المحقق الخراساني في الكفاية : اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشيء من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه اخرى .

وهذا التعريف للخراساني (قد سره) لان عنده التعريف الاول غير شامل وستقف على ذلك في المرحلة الثانية من دراستك في علم الاصول .

٢- هل الوضع إلهي أو انساني ؟

لقد وقع الخلاف في أن الواضع للالفاظ ازاء معانيها هو الله تعالى أو ان مصدر الوضع هو الانسان ولكل مذهب انصار لهم ادلتهم فيما يناقشون لاجل اثباته .

ومن انصار القول الاول - الهيئة الوضع - المحقق الميرزا النائيني - قده -^(١) .

والحق : ان يقال في هذا الموضوع :

ينبغي لنا التفكيك ما بين وضع الاعلام والمخترعات الجديدة ، وما بين اسماء الاجناس والمشتقات .

١- وضع الاعلام والمخترعات الجديدة : فهذه لا ينبغي الريب في

ان الواضع لها هم العباد ، والمنكر لذلك منكر للوجدان ومتغافل عن مشاهدة العيان .

٢- اسماء الاجناس والمشتقات : فهذه لا ينبغي الشك ان الواضع

لها هو الله تعالى من طريق الايحاء والالهام لعباده بمختلف لغاتهم ليتسنى لهم امر معاشهم ومعادهم .

والذي يؤيد ذلك الرواية ، عن بابل : ان بابل انما سميت بابل لتبليبل

الالسن فيها ، وذلك انهم اصبحوا في يوم ما كل جمع يتفاهم ما بينه بلغة

(١) راجع اجود التقريرات ١/ ١٢ .

خاصة لا يفهمها الغير ولا هم يفهموا غيرها ، بعد ان كان الكل تجمعهم لغة واحدة وكذا الآية الصريحة بان اختلاف الالسن كاختلاف الالوان^(١) .

٣- دلالة الالفاظ على معانيها هل هي بحسب الطبع أو

الوضع ؟

هنا ايضاً وقع الخلاف بان دلالة الالفاظ على معانيها هي بحسب الوضع ام بالدلالة الطبيعية ؟

والحق : لا ينبغي الريب في ان دلالة الالفاظ على معانيها هي بحسب الوضع لا الطبع .

الدليل على ذلك :

لو كانت الدلالة طبيعية لتوحدت اللغات ولا تحدت بلفظ واحد في حين نعلم تعدد اللغات بسبب تكرار التعلم لكل لغة .

وواضح ان الدلالة الطبيعية لا تختلف من زمان لاخر ولا من مكان لآخر .

مثال : لفظ (آخ) يدل على وجع الصدر في الأزمنة السابقة وحتى

عصرنا .

وقالوا : ان الدلالة طبيعية ، ووضعوا على ذلك دليلاً هو : تقلص خلايا

الفم عند ذكر الحموضة والرغبة باستفراغ المعدة عند ذكر الشيء شديد المرارة .

ويجاب على نقض ذلك : لا يصح ما ذكر من الحالتين (التقلص

والاستفراغ) كدليل لكون دلالة اللفظ على المعنى بالطبع لا بالوضع . وذلك

لان السامع للفظ الحموضة والمتصور للاستفراغ من سماع المرارة ، كان قد عرف

معنى كل منهما قبل شروعه بالرغبة في الاستفراغ أو التقلص في جوف الفم .

الا ترى لو اطلق لفظا الحموضة والمرارة على عربي وغير عربي في آن واحد

(١٠٦) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

فلمس دون شك تآثر العربي بما سمعه وعدم تآثر الآخر بذلك .

ثمرة :

* حقيقة الوضع هي : عبارة عن ربط خاص مجعول بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له بحيث يكون طبيعي اللفظ الموضوع مستعداً لاحضار ذلك المعنى في ذهن من يسمع ذلك اللفظ أو يتصوره .

* ان الوضع سبب لبروز الفهم مطلقاً .

* ان الوضع ليس سبباً الا للدلالة التصورية واما الدالتان التصديقتان الاولى والثانية يكون بروزهما بواسطة الظهور الحالي والسياقي لبقية الكلام . لا للوضع .

* ولما كان سبب الوضع هو الذي يشخص الدلالة التصورية .

اذن : يقسم الوضع بناء على هذا السبب الى :

١- **الوضع التعييني** : معلوم ان هناك علاقة بين اللفظ والمعنى ، فإن نشأت تلك العلاقة من جعل خاص فالوضع يسمى (تعييني) .

٢- **الوضع التعييني** : وان نشأت تلك العلاقة من كثرة الاستعمال لا بقصد الوضع بل لمناسبة حتى حصلت إلفة بين اللفظ والمعنى فالوضع يسمى (تعييني) .

* ان الوضع يتوقف على تصور المعنى واللفظ كما ستلاحظ ذلك في بقية

البحوث التالية :

اللفظ والمعنى ان اتحدا : فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه ، وهو الجزئي أو لا يمنع وهو الكلي . ثم الكلي : اما ان يتساوى معناه في جميع مواردده وهو المتواطىء أو يتفاوت وهو المشك وان تكثرا :

طبيعي اللفظ الذي جعله الواضع مستعداً لاحضار المعنى الموضوع له ، هذا { اللفظ والمعنى } الموضوع له والمفهوم الذي يقصد من اللفظ { ان اتحدا } بان يكونا معاً واحداً متحدين في الملاحظة { فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه } الدلالة التصورية للمعنى هي نفسها مانعة عن صدق الشركة والكثرة فيه { وهو الجزئي } كلفظ احمد الذي وضعه الواضع لهذا الشخص الواحد فقط والذي لا يوجد لفظ آخر مرادفاً الى لفظ احمد يدل على ما وضعه الواضع الا اللفظ بخصوصه المؤلف من أ- ح ، م ، د ، { أو لا يمنع } اللفظ الموضوع من الشركة فيه { وهو } الموضوع له { الكلي } كلفظ حيوان ، وانسان { ثم الكلي } هذا على قسمين فهو { اما ان يتساوى معناه في جميع مواردده } فينعدم التفاوت بين افراده فيكون صدق هذا المعنى الكلي على افراده بالسوية كلفظ انسان فهو يصدق على محمد واحمد وغيرهما مع العلم بان صدقه على محمد ليس باكثر من صدقه على احمد ، وهذا { هو المتواطىء } الذي توافق فيه اللفظ على المعنى لكل افراده . وقد عبر علماء الاصول على هذا القسم من المتواطىء ب: الوضع عام والموضوع له عام واما القسم الثاني فهو : { أو يتفاوت } وهو الذي لا يكون صدق اللفظ على جميع افراده بل يتفاوت من فرد الى آخر بأن يكون صدقه على فرد اولى واحظى من صدقه على الفرد الآخر . كالبياض فانه لفظ يصدق على الثلج اكثر من صدقه على الورق الابيض . { و } هذا { هو } الكلي الذي اطلق عليه اسم { المشكك } الذي يوقعك بالشك في مدلول اللفظ على معناه . ماذكرناه في حالة اتحاد اللفظ والمعنى اما { وان تكثرا } أي تكثرت الالفاظ والمعاني فصار لكل من اللفظ والمعنى اكثر من واحد .

(١٠٨) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

فالالفاظ متباينة ، سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة أو منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة .
وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك

فكون { الالفاظ متباينة } وتباين الالفاظ هذا يكون بواسطة تباين المعاني وتكثرها { سواء كانت المعاني متصلة } هذا التباين سواء كانت المعاني متصلة { كالذات والصفة } مثلاً : قول القائل : زيد قائم فلفظ زيد ولفظ قائم هما متباينان ولكن الصفة تقوم بالذات خارجاً لان المعنى متصل { او } كانت المعاني { منفصلة } كل عن الآخر { كالضدين } أي مطلق المتخالفين . ومثال ذلك الضدان منهما امران وجوديان لايمكن اجتماعهما في محل واحد كالبياض والسواد والحرارة والبرودة فلا يمكن اجتماع كل منهما مع الآخر في محل واحد .

هذا اذ تكثرت الالفاظ والمعاني { وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي } الالفاظ { مترادفة } في معنى واحد ، كوضع الالفاظ : اسد وليث وسبع وكلها تنصرف للحيوان المفترس .

{ وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ } بان صار للفظ الواحد عدة معاني بحيث وضع هذا اللفظ لكل واحد من المعاني مستقلاً به { فهو المشترك فيكون تعريف المشترك : اللفظ الذي تعدد معناه . بحيث لم يعلم سبق وضع اللفظ لاحد المعاني على الآخر . مثل لفظ عين فانه موضوع للباصرة وللذات وللجارية .

وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي أو الشرعي أو العرفي

{ وان اختص باحدهما } واما إذا وضع الواضع اللفظ لاحد المعنيين { ثم استعمل في الباقي } من المعاني { من غير ان يغلب فيه } بحيث لم يشتهر هذا اللفظ في المعنى الثاني وبنفس الوقت لم يهجر من المعنى الاول فهو يستعمل مرة في اللفظ الاول الموضوع له واخرى في غير معناه الموضوع له ، فان استعمل في المعنى الموضوع له { فهو الحقيقة و } ان استعمل في المعنى غير الموضوع له فهو { المجاز } ولكن المجاز يختلف عن الحقيقة فهو يحتاج الى قرينة عند استعماله لغرض ان تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي .

{ وان غلب } استعمال اللفظ في المعنى الثاني فاشتهر به من دون المعنى الاول بحيث عند اطلاق اللفظ في المعنى الثاني فاشتهر به من دون المعنى الاول بحيث عند اطلاق اللفظ يتبادر المعنى الثاني للذهن { وكان الاستعمال لمناسبة } فاستعمال المعنى الثاني لمناسبة في البين { فهو المنقول اللغوي } فهنا مناسبة استعمال اللفظ في الثاني اهل اللغة هم الذين نقلوه . كما في لفظ الدابة الذي جعلها اهل اللغة لكل متحرك على الارض ثم نقلت الى الفرس لمناسبة حركتها أو المنقول الشرعي وهنا المناسبة شرعية في نقل اللفظ الى معناه الثاني فالشرع نقل لفظ صلاة مما وضعت له وهو الدعاء الى افعال الصلاة لانها قريبة من المعنى الاول ومناسبة له { أو } المنقول العرفي وهنا العرف تدخل في نقل اللفظ من معناه الاول الى معناه الثاني ولا يخفى ان العرف على نوعين : عام وخاص وكلاهما يساهم في هذا النقل . فالعرف العام أطلق لفظ السيارة على هذه الهيئة المعهودة لمناسبة الحركة .

وان كان بدون مناسبة فهو المرتجل .

فعرّف بالمنقول العرفي العام وايضاً يجري هذا النقل لمناسبات شتى عند اصناف العرف الخاص فتعرف تلك المنقولات بالمنقولات العرفية الخاصة .
{ وان كان } استعمال اللفظ في المعنى الثاني { بدون مناسبة } موجبة للنقل فهو المنقول المرتجل الذي نقل بدون مناسبة وسبب ، كلفظ جعفر الذي وضع في اصل اللغة للدلالة على النهر الصغير ثم نقل ارتجالاً للدلالة على اسم لرجل .

تنبيه :

اذن اللفظ الواحد إذا كثر معناه المستعمل فيه ، فيكون له ثلاثة اقسام هي :
مشترك ، حقيقة ومجاز ، ومنقول .

زبدة المخاض :

التقسيم الذي ذكره المصنف للوضع تم وفق المفهوم الاصطلاحي لعلماء عصره واما علماء الاصول المتأخرين فقد اصطالحوا تقسيمات حديثة وفق الاصطلاح الحديث لها وهي :

ان وضع اللفظ ازاء المعنى هو بمثابة الحكم على المعنى واللفظ ولما كان هذا حكماً ، اذن يترتب على الحاكم ان يتصور اولاً المعنى الذي يريد ان يضع له لفظاً .

فاذن : الوضع يتوقف على تصور المعنى فلما كان الامر كذلك ، فقد أصبح بإمكاننا اطلاق لفظ (الموضوع) بدلاً من (اللفظ) واطلاق لفظ (الموضوع له) بدلاً من (المعنى) فأصبح في البين : موضوع وموضوع له ووفق هذا المصطلح (الموضوع والموضوع له) صار بالامكان تقسيم تصور الموضوع له

(المعنى) والموضوع (اللفظ) الى الاقسام التالية :

١- الموضوع عام والموضوع له عام :

وبعبارة اخرى : ان الواضع يتصور معنى كلياً ويضع اللفظ بازائه .

مثال ذلك :

كأسماء الاجناس : مثل الانسان .

٢- الموضوع عام والموضوع له خاص :

وبعبارة اخرى :

ان الواضع يتصور عنواناً يدل على فرد ذلك العنوان ويضع اللفظ بازائه .

مثال ذلك :

أسماء الاشارة : هذا وهذه . الضمائر : هو ، هي .

٣- الموضوع خاص والموضوع له خاص :

بعبارة اخرى :

ان الواضع يتصور معنى جزئياً ، ويضع اللفظ بازائه .

مثال ذلك :

كالاعلام : مثل محمد الذي يشير الى هذا الشخص المعين .

٤- الموضوع خاص والموضوع له عام :

بعبارة اخرى :

ان الواضع يتصور لفظاً واحداً ويضعه لمعنى جامع .

مثال ذلك :

لو رأينا من بعد شبحاً متحركاً بارادته كما لو رأينا حركته تعاكس حركة

الريح فنوضعه لاقرب جنس له وهو الحيوان .

سؤال :

أي الاقسام من تقسيم الموضوع والموضوع له ثابت ومتسالم عليه ؟

الجواب :

الثابت والمتسالم عليه ، القسم الاول والثالث في التقسيم الوارد في اعلاه .
واما الثاني والرابع فهما محل كلام يأتي بيانه في البحوث الواسعة القادمة
ان شاء الله .

سؤال : ماهي الحصيلة من دراسة تقسيم اللفظ والمعنى ؟

الجواب : النقاط التالية هي الحصيلة من هذا البحث وهي :

- ١- يقال اللفظ جزئي إذا برز معناه المحدد فقط عند اطلاق اللفظ .
- ٢- يقال اللفظ كلي إذا برزت معاني عديدة لهذا اللفظ الواحد .
- ٣- يقال الالفاظ متباينة إذا برزت معاني عديدة لالفاظ كثيرة .
- ٤- يقال الالفاظ مترادفة إذا برز معنى واحد لالفاظ عديدة .
- ٥- يقال اللفظ مشترك إذا برزت معاني عديدة للفظ واحد .
- ٦- يقال اللفظ حقيقة في معناه إذا برز المعنى تلقائياً دون قرينة صارفة الى المعنى .
- ٧- يقال اللفظ مجازاً في معناه إذا برز المعنى عند استعمال قرينة تصرف اليه .
- ٨- يقال اللفظ منقول عندما يبرز المعنى وفق المناسبة التي نقلت اللفظ ،
للدلالة على معناه واعلم ان المناسبة اما شرعية أو عرفية أو لغوية .
- ٩- يقال اللفظ مرتجل إذا برز المعنى بدون مناسبة .

أصل : لاريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق .
وقبل الخوض في الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول : لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلاة : في الافعال المخصوصة ، بعد وضعها في اللغة للدعاء . واستعمال الزكاة : في القدر المخرج من المال ، بعد وضعها في اللغة للنمو .

{ أصل : لاريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية } اتفق علماء الاصول بدون شك على تحقق وجود الحقيقة اللغوية كوضع لفظ الأسد للحيوان المفترس والانسان لفرده المشخص خارجاً . ووجود الحقيقة العرفية كوضع لفظ الدابة للدلالة على الحيوان ذات الاربعة لانه من مصاديق الداب .
{ واما الشرعية } ولكن الخلاف وقع في وجود الحقيقة الشرعية { فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق } فمنهم من اثبتها وآخر نفاها { وقبل الخوض في الاستدلال } على الوجود والعدم من الطرفين لابد من تحرير محل النزاع وتنقيح محل الخلاف . { فنقول لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع } وهم : النبي صلوات الله عليه والائمة المعصومون عليهم السلام { المستعملة في خلاف معانيها اللغوية } الثانوية قد صارت تلك الالفاظ { حقايق في تلك المعاني } الثانوية . { كاستعمال } لفظ { الصلاة } للدلالة { في الافعال المخصوصة } بعد تشريع الصلاة على لسان المشرع الاسلامي { بعد وضعها في اللغة للدعاء } قبل البعثة النبوية الشريفة اذ كانت حقيقة في معناها وهو الدعاء { واستعمال الزكاة في القدر المخرج من المال } في زمن التشريع { بعد وضعها في اللغة للنمو } وذلك قبل التشريع .

واستعمال الحج : فی اداء المناسک المخصوصة ، بعد وضعه فی اللغة لمطلق القصد .

وانما النزاع ، فی صیورتها كذلك ، هل هی بوضع الشارع ، وتعیینه ایاها بازاء تلك المعانی ، بحیث تدل علیها بغير قرینة فی المعانی لتكون حقائق شرعیة فیها ؟ أو بواسطة غلبة هذه الالفاظ فی المعانی المذكورة فی لسان اهل الشرع ، وانما استعمالها الشارع فیها بطریق المجاز بمعونة القرائن فتكون

{ واستعمال الحج فی اداء المناسک المخصوصة } ایضاً فی زمن التشریع { بعد وضعه فی اللغة لمطلق القصد } ایضاً قبل البعثة .

هذا متسالم علیه { وانما النزاع } وقع فی صیورتها الالفاظ { كذلك } أي تدل علی معانیها الثانوية التي صارت حقيقة فیها { هل هی بوضع الشارع } القرآن والسنة { وتعیینه ایاها بازاء تلك المعانی } أي وضع الالفاظ لتلك المعانی { بحیث تدل علیها بغير قرینة } تصرف اللفظ ،

الی المعنی الجديد { لتكون حقائق شرعیة فیها } فهذه الالفاظ حقائق فی هذه المعانی الجديدة أو ان الشارع لم يضع هذه الالفاظ لهذه المعانی بل صارت حقائق { بواسطة غلبة هذه الالفاظ فی المعانی } الجديدة { المذكورة فی لسان اهل الشرع } لا غیر { وانما استعمالها } الالفاظ { الشارع فیها } فی المعانی { بطریق المجاز بمعونة القرائن } اذ كانت الصلاة لمطلق الدعاء قبل البعثة النبویة ثم بعد البعثة قال رسول الله (ﷺ) : { صلوا كما رایتونی اصلي } ثم قام وصلى ، فقیامه صلوات الله علیه وعلى آله ، لاداء افعاله الصلواتیة هی قرینة صرفت اللفظ الی هذه الافعال لیطلق علیها صلاة ، عن اللفظ الاول الدال علی الدعاء فتكون تلك المعانی الجديدة .

حقايق عرفية خاصة لاشريعة ؟

{ حقايق عرفية خاصة } بالمشرعة اذ وضعوها طبقاً لعرفهم فعرفت بالحقايق العرفيه لاشريعة التي يضعها الشارع نفسه فتنسب اليه .

سؤال :

المراد من غلبة الاستعمال ؟

الجواب :

في توضيح معنى غلبة الاستعمال ايضاحات عديدة هي :

* المراد بالغلبة هي هجران المعنى الاول فلا يراد الا مع القرينة .

* ويراد منها : شيوع استعمال اللفظ في المعنى الجديد بالمحاورات الكثيرة

لتوضيح الفهم الجديد للمعنى الى ان ينسب الى الفهم من دون ملاحظة شيء آخر من القرائن الصارفة عن المعنى الاول الذي انقده من اللفظ نفسه .

تنبيه :

اعلم ان الحقيقة على ثلاثة اقسام هي :

١- الحقيقة اللغوية :

وهي الكلمة (اللفظ) المستعملة فيما وضعت له بحسب اعتبار اصل اللغة .

مثال : لفظ الصلاة ، وضعه اهل اللغة لمطلق الدعاء .

٢- الحقيقة العرفية :

وهي الكلمة (اللفظ) التي استعملها العرف الانساني فيما وضعت له

بحسب اعتبارات العرف .

والعرف على قسمين هما :

أ- العرف العام : وهو الاصطلاح الذي يضعه عامة المجتمع البشري .

مثال : استعمل العرف العام لفظ (الدابة) لكل حيوان ذات الاربع .

(١١٦) التبيين في شرح معالم الدين وملاذ المجتهدين

ب- **العرف الخاص** : وهو الاصطلاح الذي يضعه كل صنف من اصناف العرف العام كل على حاله .

مثال : لفظ (الفعل) في عرف النحاة هو : ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة .

وهكذا لكل صنف من اصناف الانسان عرف خاص بذلك الصنف يختلف في مدلوله عن الآخر .

٣- **الحقيقة الشرعية** :

وهي الكلمة (اللفظ) المستعملة فيما وضعت له بحسب اعتبار اصطلاح الشارع .

مثال : لفظ الصلاة استعملها الشارع النبي (ﷺ) والائمة عليهم السلام في الاركان الاربعة واجزائها وجزئياتها .

والحاصل :

بعد ان علمت ماتقدم فاعلم انه لا ريب ابدأ في وجود الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية فهما الاساس في النطق واما الحقيقة الشرعية فقد وقع الخلاف في تحقق وجودها فمنهم من اثبت لها وجوداً واخرون منعوها لها وجوداً . فعلينا الاطلاع على ادلة المثبت والنافي لنقارن بينهما حتى نخرج بنتيجة من هذا النزاع .

وتظهر ثمرة الخلاف : فيما إذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع ، فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول ، وعلى اللغوية بناء على الثاني . اما إذا استعملت في كلام اهل الشرع ، فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف .
احتج المثبتون : باننا نقطع بان الصلاة مثلاً ، اسم للركعات المخصوصة ، بما فيها من الاقوال والهيئات ، وان الزكاة لاداء مال مخصوص ، والصيام لامسك مخصوص ، والحج بقصد مخصوص .

{ وتظهر ثمرة الخلاف } والنزاع في وجود حقيقة شرعية أو متشرعية { فيما إذا وقعت } تلك الالفاظ { مجردة عن القرائن } للدلالة على معانيها المستحدثة { في كلام الشارع } وهو النبي (ﷺ) { فانها } الالفاظ { تحمل على المعاني المذكورة } وهي المعاني الجديدة { بناء على الثاني } وهو عدم ثبوت الحقيقة الشرعية { واما إذا استعملت } الالفاظ { في كلام اهل الشرع } العلماء وغيرهم { فانها تحمل على الشرعي } بحسب عرفهم { بغير خلاف } فلا نزاع في كون هذه الالفاظ حقائق في تلك المعاني وفقاً للسان المشرعة فتكون حقيقة شرعية عند المشرعة سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية ام لا .

{ احتج المثبتون } للحقيقة الشرعية { باننا نقطع بان الصلاة مثلاً اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات } هنا لما قال ان الصلاة اسم فقط برهن على انها حقيقة فيما وضعت له بعد البعثة الشريفة . وكذلك بقية العبادات التي ذكرها وهي { وان الزكاة } اسم { لاداء مال مخصوص } والصيام اسم لامسك مخصوص { والحج } اسم { لقصد مخصوص } فلما كانت كلها اسما اذن كلها حقائق فيما وضعت له .

ونقطع ايضاً : بسبق هذه المعاني منها الى الفهم ، عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة .
ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية .
وأورد عليه : أنه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات .
ورد بوجهين : أحدهما : أنه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعمالها في غير معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهوداً من اهل اللغة ،

{ ونقطع ايضاً } ثانياً كما قطعنا به اولاً بان { بسبق } أي بتبادر هذه المعاني الجديدة { منها } من الالفاظ { الى الفهم عند اطلاقها } أي استعمالها بدون قرينة { وذلك علامة الحقيقة } وفق تعريف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع اولي شرعي .
{ ثم } نحن نقطع ثالثاً { ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع } في الالفاظ { ونقله لها الالفاظ اليها } أي الى المعاني { وهو } أي هذا النقل للشارع هو { معنى الحقيقة الشرعية } وهذا هو المدعي .
هذا القائل بثبوت الحقيقة الشرعية اعترض عليه معترض بقوله { انه : لا يلزم من استعمالها { الالفاظ } في غير معانيها { الجديدة } ان تكون حقايق شرعية ، بل يجوز كونها مجازات { اذ هي قد تكون مجازات عند الشارع .
ولكن هذا المعترض { رد بوجهين : احدهما : انه ان اريد بمجازيتها { الحالية في معانيها الجديدة } ان الشارع استعمالها { الالفاظ } في غير معانيها { التي وضعت لها { لمناسبة المعنى اللغوي } فالالفاظ تشبه المعنى اللغوي كما لو استعمال لفظ الاسد للدلالة على الرجل الشجاع مشابهة للاسد الحقيقي وهذا الاستعمال { لم يكن ذلك معهوداً من اهل اللغة } سابقاً والآن .

ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى . وان اريد بالمجازية : ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها ، واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته .

وثانيهما : ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية ، لما فهمت الا بالقرينة . وفي كلا هذين الوجهين مع أصل الحجة بحث : أما الحجة : فلأن دعوى كونها

{ ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة } فهذا الاستعمال الآن هو حقيقة { فذلك معنى الحقيقة الشرعية } في اصطلاح الشارع { وقد ثبت المدعى } أي تعتبر حقيقة شرعية في هذا الاستعمال الجديد . { وان اريد بالمجازية : ان اهل اللغة استعملوها } الالفاظ { في هذه المعاني } قبل البعثة النبوية { والشارع { النبي } تبعهم فيه فهو { هذا الاستعمال } خلاف الظاهر لانها معان حدثت { بعد البعثة النبوية } ولم يكن اهل اللغة يعرفونها { فهي حقيقة جديدة } واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته { هو مفهوم الحقيقة .

{ وثانيهما } والوجه الثاني في رد المعارض هو { ان هذه المعاني } التي في عصر النبوة { تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة } تساهم في الانصراف الى المعنى الحديث { ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة } فالجواز لا يفهم الا بالقرينة ولما كانت لا تحتاج اليها فهي اذن حقيقة شرعية .

قال المصنف { وفي كلا هذين الوجهين } الذين رد بهما المعارض { مع اصل الحجة } دليل المثبت { بحث } أي اشكال { اما الحجة } أي واما الاشكال في الدليل { فلأن دعوى { المثبت } كونها { الالفاظ التي اطلقت في عصر النبوة .

اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ هو كونها حقايق عرفية لهم لاحقايق شرعية .

فأما في الوجه الاول فلان قوله : (فذلك معنى الحقيقة الشرعية) ممنوع . اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع ، لا في اطلاق الشارع فهي حينئذ حقيقة عرفية لهم لاشرعية .

{ اسماء لمعانيها الشرعية } التي فهمت من هذا الوضع الجديد { لسبقها } المعاني { منها } الالفاظ { الى الفهم عند اطلاقها ان كانت } دعوى انسباق الفهم { بالنسبة الى اطلاق الشارع } هذا يعني ان الشارع إذا اطلق لفظ الصلاة فتبادر الاركان المخصوصة { فهي ممنوعة أي دعوى التبادر غير مقبولة فالانصراف الى الاركان لم يتم قبل التشريع } وان كانت { دعوى التبادر هذه } بالنظر الى اطلاق اهل الشرع { فالمشرعة قطعاً إذا قالوا الصلاة فهي تنصرف الى الاركان } فالذي يلزم حينئذ هو كونها حقايق عرفية لهم { أي المشرعة } لاحقايق شرعية { التي نحن في صدد النزاع فيها . فالحقايق العرفية لانزاع فيها .

{ واما في الوجه الاول } أي اما الاشكال في الوجه الاول من الوجهين السابقين للمعترض على الراد { فلان قوله : فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع } وهذا واضح { لا في اطلاق الشارع } فاطلاق الشارع الالفاظ للمعاني التي يريد ان يريها الان هي حقايق فيها لانقاش في ذلك { فهي } الالفاظ { حينئذ حقيقة عرفية لهم } المشرعة { لاشرعية } التي يطلقها الشارع .

واما الوجه الثاني : فلما اوردناه على الحجة من ان السابق الى الفهم بغير قرينة ، انما هو بالنسبة الى المتشعبة لا الى الشارع .

حجة النافين : وجهان ، الاول : انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها ، لنقل ذلك اليها لمشاركنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر أو بالآحاد . والاول لم يوجد قطعاً ،

{ واما في الوجه الثاني } أي الاشكال في الوجه الثاني من الوجهين السابقين { فلما اوردناه على الحجة } على دليل مثبت { من ان السابق الى الفهم بغير قرينة } كما قلتم { انما هو بالنسبة الى المتشعبة لا الى الشارع } لان اطلاق اللفظ من قبل المشرعة شيء واطلاقه من قبل الشارع شيء آخر فأين الوجه في ثبوت الحقيقة الشرعية اذن .

تقدم ذكر دليل من اثبت الحقيقة الشرعية وثم نبين { حجة النافين } أي دليل النافين للحقيقة الشرعية { وجهان الاول : انه لو ثبت نقل الشارع { النبي { هذه الالفاظ } من معانيها اللغوية الموضوعة قبل التشريع الاسلامي { الى غير معانيها اللغوية لفهمها } أي لفهم المعاني الجديدة التي احدثها الشارع { المخاطبين بها } الضمير يعود على الالفاظ كأن يقول الشارع ان اريد من لفظ الصلاة كذا وكذا { حيث انهم مكلفون بما تتضمنه } المحاورات من الاحكام الشرعية { ولا ريب ان الفهم } فهم المكلف { شرط } من تحقق { التكليف ولو فهمهم } المخاطبين { اياها } هذه المعاني الحادثة { لنقل ذلك اليها لمشاركنا لهم } يراد بهم صحابة النبي صلوات الله عليه وعلى آله { في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر أو بالآحاد } أي بخبر التواتر أو خبر الاحاد { والاول } خبر التواتر { لم يوجد قطعاً } .

والا لما وقع الخلاف فيه . والثاني : لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله التواتر .

الوجه الثاني : انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة : ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية .

واما بطلان اللازم : فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربياً

{ والا } وان كان في البين غير التواتر { ولما وقع الخلاف فيه } أي في ثبوت الحقيقة الشرعية التي تنازعنا فيها { والثاني } خبر الآحاد { لا يفيد العلم } لانه يجرنا الى التكليف بما لا يطاق لانه يقتضي التكليف بعلم ولا يفيد له عدم توفر دليل يقطع به { على ان العادة } عند البشر { تقتضي في مثله } في ثبوت الحقيقة الشرعية { بالتواتر } وذلك لان الضرورة تحكم في الحاجة المستمرة الى التواتر .

واما { الوجه الثاني } في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية { انها } الالفاظ { لو كانت حقايق شرعية } لان الشارع وضعها { لكانت غير عربية ، واللازم باطل } يقصد باللازم : كون الالفاظ غير عربية ، { فالملزوم مثله } أي كون الالفاظ حقايق شرعية ، باطل { بيان الملازمة : ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها } الالفاظ { بالوضع فيها } اللغات { والعرب لم يضعوها } الالفاظ { لانه أي عدم وضع العرب } المفروض { ان العرب إذا لم يضعوا هذه الالفاظ لهذه المعاني الحادثة فالشارع هو الذي وضعها اذن . } فلا تكون { هذه الالفاظ } عربية { وهذا هو الملزوم الذي بطل .

{ فأما بطلان اللازم } وهو القرآن كله عربي { فلأنه يلزم ان لا يكون } كل

{ القرآن عربياً } وانما بعضه عربي وبعضه اجنبي .

لاشتماله عليها ، ومابعضه خاصة عربي ، لا يكون عربياً
كله .

وقد قال الله سبحانه { انا انزلناه قرآناً عربياً } .
وأجيب عن الاول : بان فهمها لهم ولنا ، باعتبار التردد
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات ، من غير أن يصرح لهم
بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئاً
من الالفاظ ، وهذا طريق قطعي لا ينكر . فان عنيتم بالتفهم
وبالنقل مايتناول هذا ،

{ لاشتماله } القرآن { عليها } الالفاظ { ومابعضه عربي لا يكون عربياً
كله } وكان بالفرض ان كل القرآن عربي وليس فيه من الالفاظ الاجنبية شيء
{ و } والدليل على ذلك انه { قد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآناً عربياً }
والزبدة : لو كانت الالفاظ التي استعملت في هذه المعاني الحادثة حقيقة شرعية
للزم منها ان يكون القرآن شاملاً الى الفاظ غير عربية فيلزم ان يكون قوله تعالى
{ انا انزلناه قرآناً عربياً } قولاً غير صادق وهذا محال .

{ وأجيب عن الاول } وهو وصول الفهم اليها إذ الفهم على نوعين الاول :
تفهم بالكلام ، والثاني : تفهم مع نصب القرينة كأن نقول للمخاطب : ان
لفظ كرسي يدل على شيء يرتفع على اربعة ارجل يجلس عليه وله مسند
خلفي فيفهم ذلك المخاطب ويقتنع . أو تضع امامه كرسي فيفهم مرادك عند
قولك كرسي ، فالقرينة هنا هيئة الكرسي المعروفة { بأن فهمها } المعاني
{ لهم } للمخاطبين { ولنا } لا بالتصريح { باعتبار التردد بالقرائن } أي ذكر
اللفظ مكرراً مع القرينة { كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم
بوضع اللفظ للمعنى اذ هو } أي التصريح بالوضع { ممتنع بالنسبة الى من
لا يعلم شيئاً من الالفاظ وهذا } الفهم بالترديد { طريق } يعرفه العقلاء { قطعي
لا ينكر . فان عنيتم بالتفهم وبالنقل } الى المعنى الحادث { مايتناول هذا }
الترديد بالقرائن .

منعنا بطلان اللازم . وان عنیتم به : التصریح بوضع اللفظ للمعنی ، منعنا الملازمة .

وعن الثاني : بالمنع من كونها غير عربية ، كيف ؟ وقد جعلها الشارع : حقايق شرعية في تلك المعاني ، مجازات لغوية في المعنى اللغوي ، فان المجازات الحادثة عربية ، وان لم يصرح العرب بأحاديها ، لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل يمنع كون القرآن كله عربياً ، والضمير في ((انا انزلناه)) للسورة لا للقرآن ، وقد يطلق القرآن على السورة والآية .

{ منعنا بطلان اللازم } أي منعنا تفهيم الشارع لها ولكن قد علمنا ان الشارع فهمنا جميعاً بالترديد بالقرائن { وان عنیتم به } أي التفهيم ونقل المعنى { التصريح بوضع اللفظ للمعني } الشرعي { منعنا الملازمة } بين الشارع وتفهمه وهذا يعني ان الحقيقة الشرعية حصلت دون الرجوع الى شيء آخر .

{ و } أي الجواب { عن الثاني } وهو : كون المعاني الثانوية غير عربية يمكن الجواب بوجهين الاول { بالمنع من كونها } الالفاظ { غير عربية ، كيف } لاتكون عربية { وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني } الشرعية المحدثه { مجازات لغوية في المعنى اللغوي } الظاهر هذا سهو من قلم المصنف فالاصح ان يقول : هي مجازات لغوية في تلك المعاني { فان المجازات الحادثة عربية } كلها { وان لم يصرح العرب بأحاديها } أي مفردات لتلك المجازات { لدلالة الاستقراء } الوصول والفحص { على تجويزهم } أي العرب { نوعها } وهي الحقيقة الشرعية { ومع التنزل } والاذعان بانها غير عربية { يمنع كون القرآن كله عربياً } وانما البعض منه غير عربي { والضمير في - انا انزلناه - للسورة لا للقرآن . وقد يطلق القرآن على السورة والآية } السورة الواحدة والآية منها قد يطلق عليها قرآن هذا إذا قلنا ان الضمير لكل القرآن . وهذا غير ممكن لجواز ان يكون للسورة باعتبار انه المنزل أو المذكور أو القرآن .

فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا : هذا انما يكون فيما لو لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم ، كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة ، فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء ، فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أي بعض فرض منه فيقال : هذا البحر ماء ويراد به المفهوم الكلي . ويقال : انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم . والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة .

{ فان قيل { لا يمكن ان يقال للسورة الواحدة والاية منها بانها قرآن ولكن يمكن ان { يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن { وهذا شيء واضح { وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء { كما لو قلنا باب الدار فهي ليس تدل على كل الدار { قلنا { ربما يشارك البعض مع كله في بروز مفهوم الجامع لهما . كما ان الماء الذي في الاناء والخزان والجدول والنهر والبحر والمحيط فكلها تشارك في مفهوم الماء { هذا { أي دعواكم بان بعض الشيء لا يصدق عليه انه كله { انما يكون فيما لو لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم ، كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة { لاتعدها لغيرها { فلا يصدق على البعض ، بخلاف نحو الماء ، فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أي بعض فرض منه { من كلي الماء { فيقال هذا البحر ماء ويراد به المفهوم الكلي { أي هذا ماء البحر هو بعض مياه الكرة الارضية { ويقال : انه { ماء البحر { بعض الماء { أي ماء كل الارض { ويراد به مجموع المياه الذي هو { البحر { احد جزئيات ذلك المفهوم { الكلي وهو مياه العالم { والقرآن من هذا القبيل { أي من صنف الماء لامن صنف العشرة { فيصدق على السورة { الواحدة منه .

انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارین علی انا نقول : ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعاً آخر . فیصح بهذا الاعتبار ان يقال : السورة بعض القرآن إذا عرفت هذا ، فقد ظهر لك ضعف الحجتين . والتحقیق ان يقال : لاریب فی وضع هذه الالفاظ للمعانی اللغویة ، وكونها حقایق فیها لغة ، ولم یعلم من حال الشارع ، الا انه استعملها فی المعانی المذكورة .

{ انها قرآن وبعض من القرآن } مثلها تقول هذه البحيرة من الماء { بالاعتبارین } وهما ان يراد من القرآن المفهوم الكلي المنزل على النبي (ﷺ) وهو معجزته . والاعتبار الثاني ان يراد من القرآن مجموع ما نزل وهو جزء من المعاجز التي نزلت من السماء منذ ان خلق الله تعالى آدم حتى عصر البعثة المحمدية . فالقرآن هنا مجموع شخصي للموجود بين دفتيه ، لذا قال المصنف { علی ان نقول : ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعاً آخر } غير ماوضحناه من مجموع المعاجز السماوية { فیصح بهذا الاعتبار } أي مجموع القرآن الشخصي { ان يقال : السورة بعض القرآن } من هذا اتضح ان الضمير في - انا انزلناه - هو للسورة ولايتعارض مع قوله تعالى - قرآناً عربياً - لان القرآن يصدق على السورة ايضاً . فافهم . { إذا عرفت هذا } الذي قدمناه من النقاش في دليل المثبت والنافي للحقيقة الشرعية { فقد ظهر لك ضعف الحجتين } المثبتة والنافية للحقيقة الشرعية { والتحقیق } فيها { ان يقال : لاریب فی وضع هذه الالفاظ للمعانی اللغویة } وايضاً لاریب فی كونها الالفاظ { حقائق فیها } فی معانیها الشرعية { لغة ولم يعلم من حال الشارع } عن هذا الوضع شيئاً { الا انه } الشارع { استعملها فی المعانی المذكورة } وهي الشرعية .

أما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل ، أو انه غلب في زمانه واشتهر ، حتى افاد بغير قرينة ، فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها ، الى القرائن الحالية أو المقالية ، فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقاً ، وبدون ذلك لا يثبت المطلوب . فالترجيح لمذهب النافين ، وان كان المنقول من دليلهم ، مشاركاً في الضعف لدليل المثبتين .

{ اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل } فالشارع هو الذي نقلها من اللغوية الى الشرعية المحدثه على وجه التخصيص { أو } الشارع المقدس استعمل الالفاظ في المعاني الشرعيه المحدثه على وجه المجاز وبعدها { انه } هذا الاستعمال الجديد { غلب في زمانه } بين صحابة الشارع { واشتهر } بينهم { حتى افاد } اللفظ للمعنى { بغير قرينة فليس بمعلوم } ان الشارع استعملها حقيقة { بل لجواز الاستناد } فرمما كانت مجازاً { في فهم المراد منها } الالفاظ { الى القرائن الحالية } كما أمر النبي بالصلاة ثم قام وصلى فصارت قرينة صرفت المعنى للاركان ثم اشتهرت فلا حاجة لذكرها { أو المقالية } وربما قال صلوا ثم وضع لهم كيفيتها بالقول فقط ففهموها { فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقاً } بدون قرينة تحف بها { وبدون ذلك } الوثوق { لا يثبت المطلوب } الذي هو ثبوت الحقيقة الشرعية وفي حالة عدم ثبوت الحقيقة الشرعية عندئذ { فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم } كما قدمناه { مشاركاً في الضعف لدليل المثبتين } هذا يعني ان كل من دليل المثبت والنافي فيهما ضعف ، وعند المصنف قول النافي محق .

حصيلة البحث عن الحقيقة الشرعية

ندرس الحقيقة الشرعية وفق المحاور التالية :

* تعريف الحقيقة الشرعية .

* هل هناك من ضابط ينهي النزاع في الحقيقة الشرعية ؟

* هل هناك ثمرة تظهر من النقاش في ثبوت الحقيقة الشرعية ؟

واليك البيان في ذلك :

١- تعريف الحقيقة الشرعية :

يمكن ان نعرف الحقيقة الشرعية بما يلي :

* هي عبارة عن كون اللفظ مرآة لذات المعنى بلا واسطة .

* وبعبارة اخرى : هي اللفظ المستعمل في وضع اولي شرعي .

والمراد بالوضع الاول : هو الوضع الذي لاتعتبر في تحققه ملاحظة وضع آخر .

* وبعبارة ثالثة : معناها : ما احده الشارع ولم تسبق معرفته للعرف

وغیره .

٢- هل هناك من ضابط ينهي النزاع في الحقيقة

الشرعية ؟

توجد حالات ، لابد وان يقع النزاع في احدها لينكشف الضابط وهي :

(١) ان المعاني الشرعية الصادرة في زمان البعثة النبوية ، إذا كانت غير

ثابتة قبل البعثة ، اذن هي مخترعة ايام البعثة . فتكون حقائق شرعية بالوضع

التعيني .

(٢) ان تكون المعاني الشرعية ثابتة قبل البعثة . والشارع المقدس في عصره

لم يصدر عنه أي تغيير فيها سوى اجراء بعض التضييق عليها أو التوسيع

فيها ، فتكون تلك المعاني الشرعية جامعة بين ما جاءت به الشرائع السابقة وبين

ما جاء به الاسلام . فاذن هي حقائق لغوية لتلك النصوص .

(٣) إذا كانت المعاني الشرعية ثابتة في الجملة قبل الاسلام . وعندئذ استعملوها بتلك الاسماء اللغوية فصارت حقائق لغوية لآمانع من ذلك . وفي الاسلام استعملها بوضع جديد لحاجته لها في مناسبات عديدة فتكون عندئذ حقائق شرعية تعينية .

٣- هل هناك ثمرة تظهر من النقاش في ثبوت الحقيقة

الشرعية ؟

بعض علماء الاصول وضعوا ثمرة لهذا النزاع والبعض الآخر ذهب الى ان النزاع هذا لا جدوى به ولا يرتبط به أي حكم شرعي . بل لا تبني عليه اية مسألة فقهية .

ولكننا يمكن ان نخرج ثلاثة استنتاجات هي الثمرة من

هذا النزاع .

١- لا ريب ان النصوص الواردة عن الائمة المعصومين (ع) فيها المعنى الشرعي ظاهر لانزاع فيه . وانما النزاع فيما صدر قبل زمن الائمة في عصر النبي (ﷺ) من احاديث النبي (ﷺ) وهي لم يثبت منها في طرقنا الا ما روي من قبل الائمة المعصومين فهو المتعين على حمله على المعنى الشرعي .

وهذا الرأي تنطق به مدرسة المحقق النائيني (قده) .

ولكن رأي هذه المدرسة ومن تبعها فيه نظر ، هو : لو قلنا بصحة ما يقوله . فما نقول في الآيات القرآنية التي فيها الكثير من اسماء العبادات والمعاملات ؟

٢- الحقيقة الشرعية التي هي محل النزاع : هي وضع اللفظ للمعنى الشرعي

العبادتي في زمن الرسالة دون المعنى الشرعي المعاملتي كالبيع والاجارة لان

(١٣٠) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

الشارع ابقى المعاملات على ماهي عليه عند العرف سواء انه تصرف فيها بدون ان تتغير حقائقها . كتضييق دائرة بعضها مثل حرمة الربا في البيع ، أو سعة في بعضها الآخر ، فهي في المعنى المعاملتي حقائق لغوية عرفية .

سؤال :

ماهو مفهوم الشارع والمشرعة ؟

الجواب :

الشارع : هو المبين للشريعة وفق مفهوم لفظ (شرع) لغة بانه : سن .

المشرعة : هم المسلمون سواء كانوا علماء أو غيرهم .

فمن هو الشارع اذن ؟

وقع الخلاف بين المسلمين في تفسير لفظ (الشارع المقدس) وذهب كل

فريق الى رأي مدعوماً بما استدلوا به في هذه المسألة واليك الآراء في ذلك

وبيان للمختار :

١- ان الشارع المقدس هو الله تعالى فقط .

دليلهم على ذلك :

استدلوا بوجهين هما :

أ - ان الشارع من اسماء الله تعالى بحسب الظاهر .

ب - اختصاص الشارع به وذلك حسب معناه اللغوي .

٢- ان الشارع هو النبي (ﷺ) .

دليلهم على ذلك :

واستدلوا بوجهين :

أ - عزاه البعض الى ظاهر كلام القوم من ان النبي هو جاعل الشرع

وواضعه كما هو المتبادر من تخصيصه تعالى به .

قال تعالى : { لكل جعلنا منكم شرعة .. }

ب- ان صدق الشارع على النبي (ﷺ) لصدق وضع النبي الشرع وان كان من تعليم إلهي .

تنبيه :

أطلق علماء الاصول لفظ السنة على كل ما يصدر عن النبي (ﷺ) من قول وفعل وتقرير .

وقد اختلفوا في ذلك الى فريقين :

الاول : اتفقوا على ان الصادر عن النبي في مقام التشريع فهو سنة أي (شارع) .

الثاني : اختلفوا في ان الصادر عن النبي في مقام غير التشريع أي في امور الدنيا ، هل هو من السنة ام لا ؟

* فذهب علماء الجمهور انه من غير السنة .

* وذهب علماء الامامية على انه من السنة .

٣- ان الشارع هو الله تعالى والنبي (ﷺ) .

٤- ان الشارع هو الله تعالى والنبي (ﷺ) وما يصدر عن

اصحاب النبي (ﷺ) .

الدليل على ذلك :

قال الشاطبي في الموافقات ٧٤/٤ : سنة الصحابة : سنة يعمل عليها

ويرجع اليها .

ولكن عند غير الشاطبي ومن تبعه ، ان ذلك ليس من السنة .

٥- ان الشارع هو : الله سبحانه والنبي (ﷺ) وما يصدر عن

(١٣٢) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

الائمة المعصومین (عليه السلام) .

الدلیل علی ذلك :

استدل علماء الامامية علی ان كل ما یصدر عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) هو من السنة (الشارع) ، بالقرآن والسنة والعقل :

أ- دلیلهم من القرآن : استدلوا بايات كثيرة^(١) منها :

قوله تعالى : { انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البيت ویطهرکم تطهیرا } (الاحزاب/٣٣) .

ب- دلیلهم من السنة الشریفة : الاحادیث الصادرة عن رسول الله (ﷺ) كثيرة جداً ، تبین ان الائمة المعصومین من آل بيته هم حملة الشرع والناطقین به وكل ما یصدر عنهم هو صادر عنه نذكر منها علی سبیل السرد لا التفصیل خوفاً من الاطالة :

حدیث الغدير ، و حدیث الانذار ، و حدیث المنزلة ، و حدیث الثقلین^(٢) .

ج- دلیلهم العقلي : استدل الامامية بادلة عقلية عديدة ذكرناها فی الفوائد والعبر فراجعها ونذكر منها :

أ- ان الامام حافظ الشرع كالنبي (ﷺ) فتجب عصمته اذ لا یقدر علی حفظ كل الشرع إلا المعصوم .

ب - ان الإمامة لطف عام ، والنبوة لطف خاص ، لامكان خلو الزمان عن

(١) من اراد الاطلاع علی مزيد من هذه الادلة فليراجع كتابنا (الفوائد والعبر فی شرح الباب الحادي عشر) .

(٢) راجع المصدر مذكور فی اعلاه ص ١٧٦ فصاعداً .

النبي (ﷺ) بخلاف الامام ، وانكار اللطف العام ، شر من انكار اللطف الخاص ، فاذا كانت النبوة التي هي لطف خاص ، اصلاً من اصول الدين ، فكذا الامامة تكون اصلاً بلا اشكال .

فهذا : راي الامامية ولكن عند غيرهم ليس هذا من السنة .

تقسيم الموضوعات الشرعية :

اعلم ان المحكي عن المعتزلة انهم قسموا الموضوعات الشرعية الى اربعة

وجوه هي :

١- ان اهل اللغة يعرفون بوضعها ومعناها .

٢- ان اهل اللغة لا يعرفون بعضها ولا بمعناها .

٣- ان اهل اللغة يعرفون اللفظ دون المعنى .

٤- ان اهل اللغة يعرفون المعنى دون اللفظ .

والتقسيم الثاني كثير الوقوع في الموضوعات حتى عرف بالحقيقة الدينية .

وبهذا المفهوم صارت عندك فكرة عن الفرق بين الحقيقة الدينية

والحقيقة الشرعية .

وبهذا القدر نكتفي بما ذكرناه عن الحقيقة الشرعية .

الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب ، وقد احاله شردمة ما وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه . ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا . فجوزه قوم مطلقاً . ومنعه آخرون مطلقاً ،

أجاب المصنف على سؤال تقديره هل ان الاشتراك اللفظي واقع في لغة العرب ؟ فقال { الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب } ولم تمنعه اللغة العربية وانما { احاله } شردمة وهم القلة ، واغلب مانسب ذلك للبلخي ، وتغلب الابھري ، ومن تبعهما وحجيتهم في احالته هي : ان المقصود من وضع الالفاظ هو الافادة والاستفادة المعهودة من التخاطب ، والاشترك يحيل كحاجز منهما ، بحيث لا يعلم أي معنى ارید من تعدد الالفاظ . ولكن دعواهم هذه ضعيفة يمكن دفعها بالوجه التالي : انه يعلم بالقرينة التي تصرف المعنى الى المقصود ، فيرتفع الغموض الذي جعله حجة لرفض الاشتراك ، ولكن ما ذهبوا اليه { ضعيف لا يلتفت اليه } لما قدمناه .

{ ثم ان القائلين بالوقوع } بحصول الاشتراك { اختلفوا في استعماله } أي استعمال المعنى المشترك في اطلاق واحد { في اكثر من معنى } واحد هذا فيما { إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا } فان الصورة التي يمكن ان نجتمع بين معنيين عند اطلاق لفظ واحد حتى وان كانا متضادين كقولنا القرء ويراد منه الطهر والحيض أو اطلاق لفظ الجون ويراد منه السواد والبياض فلو قلنا القرء من عوارض النساء فان ذلك صحيحاً فهذا بخلاف لو قلنا ان صيغة افعل نريد منها : الوجوب والتهديد ، فانهما لا يمكن ان ييرزا معاً لافادة اللفظ افعل ومع هذا { فجوزه } الاستعمال في الاكثر { قوم مطلقاً } أي مفرداً ام تثنية ام جمعاً أو اثباتاً ام نفياً { ومنعه آخرون مطلقاً } أي منع طائفة ثانية الاشتراك بصورة مطلقة .

وفصل ثالث فمنعه في المفرد ، وجوزه في التثنية والجمع ،
ورابع فنضاه في الاثبات ، وأثبتته في النفي . ثم اختلف
المجوزون ، فقال قوم منهم ، انه بطريق الحقيقة وزاد بعض
هؤلاء ، انه ظاهر في الجميع ، عند تجرده عن القرائن ،
فيجب حمله عليه حينئذ . وقال الباكون : انه بطريق المجاز .

{ وفصل ثالث } أي وطائفة ثالثة قسمت جواز الاشتراك في المفرد
كقوله : جئني بعين أي الذهب والفضة { وجوزه في التثنية والجمع }
كقوله : جئني بعينين أو اعين { ورابع } أي طائفة { فنضاه في الاثبات } أي
منع الاشتراك في حالة الاثبات { وأثبتته } أي جوزه { في النفي } كقوله :
مارأيت عيناً ويراد به اكثر من معنى { ثم اختلف المجوزون } فيما بينهم
{ فقال قوم منهم انه } أي الاستعمال في الاكثر { بطريق الحقيقة } ثابت
{ وزاد } على ذلك { بعض هؤلاء } المجوزون { أنه } اللفظ المشترك
{ ظاهر في الجميع } جميع معانيه المشتركة { عند تجرده عن القرائن } التي
تصرف اللفظ ليدل على تعيين معنى واحد أو اثنين أو مجموعة معاني
{ فيجب حمله } حمل اللفظ المشترك { عليه } على جميع المعاني { حينئذ }
أي حين يتجرد اللفظ عن القرائن { وقال الباكون انه } استعمال اللفظ في
اكتر من معنى واحد { بطريق المجاز } كثير الوقوع .

الأشتراك والترادف

الاشتراك : هو وضع اللفظ لمعنيين حقيقيين أو اكثر ويكون وضعه لكل
منهما مستقلاً .

مثال :

١- لفظ القراء وضع للدلالة على : الطهر والحيض .

(١٣٦) التبيين في شرح معالم الدين وملاذ المجتهدين

٢- لفظ عين وضع للدلالة على : العين الباصرة وعين الركيه . والذهب .
والفضة . وعين الماء .

الترادف : وهو وضع لفظين أو اكثر للدلالة على معنى واحد .
مثال :

لفظا : ليث واسد وضعا للدلالة على الحيوان المفترس .

انواع الاشتراك :

يقسم الاشتراك الى نوعين هما :

١- **الاشتراك المعنوي :** وهو ان يكون للمعنى الحقيقي الواحد الذي

دلّ عليه لفظ واحد ، افراد متعددة كلها يستعمل فيها اللفظ .

وبعبارة أخرى :

اللفظ الواحد وضعه الواضع للدلالة على معنى واحد . ولكن هذا المعنى

الواحد يضم بكنفه معان متعددة .

مثال :

١- لفظ انسان .

٢- لفظ ماء .

فكلاهما يصدق على افراد كثيرة ليس هذا فقط بل ويستعملان في افراد كل

منهما على نحو الحقيقة . وذلك لان كل واحد منهما هو عين الكلّي وجوداً .

٢- الاشتراك اللفظي :

وهو تلك المعاني المتعددة التي دلّ عليها لفظ واحد . وقد كان الواضع

ليس بواحد .

وبعبارة اخرى : ان يوضع اللفظ لمعنى من قبل واضع ما ، ثم يوضع

نفس اللفظ لمعنى آخر مغاير للاول ، من قبل واضع ثاني ، وهكذا قد يضعه ثالث

ورابع .

وبعبارة ثالثة : ماوضع لمعنى كثير بوضع كثير^(١) .

وبعبارة رابعة : هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين أو اكثر^(٢) .

مثال :

١- لفظ القرء وضع وقد اشترك به معنيان هما : الطهر ، الحيض .

٢- لفظ عين اشتركت به معان عديدة هي : عين الذهب والعين الباصرة .

وعين الركبة ، وعين النابعة .

سؤال :

هل الاشتراك ممكن وواقع في كل من القسمين السابقين ؟

الجواب :

ان الاشتراك المعنوي واقع في لغة العرب لاريب في ذلك حتى يمكن القول

بان وضع اللغة عند العرب هي من قسم المشترك المعنوي .

فتلك اسماء الحيوانات والجمادات والنباتات وماتتفرع منهما كالادوات

والاعضاء وماينتج عنهما ، ماهي الا من هذا الاشتراك المعنوي .

اما الاشتراك اللفظي فهو محل النزاع في وقوعه وامكانه .

تلخيص محل النزاع :

المراد من الاشتراك اللفظي ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد منه اكثر

من معنى في آن واحد سواء كانا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين على ان

يكونا ملحوظين بلحاظ واحد ، وان يكون لحاظ كل واحد منهما مستقلاً

(١) التعريف هذا للتفتازاني .

(٢) عند مراجعة شروح الكفاية العديده تقف على الكثير من التعاريف .

(١٣٨) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

ومنفرداً لا على نحو الاشتراك المعنوي ولا على نحو البدلية ، اللذان قلنا بعدم المانع منهما بلغة العرب^(١) .

ويمكن ان نضع نقاطاً نحدد بها محل الخلاف في وقوع الاشتراك اللغوي كما يلي :

١- المنع مطلقاً بوقوع الاشتراك اللفظي .

٢- الجواز مطلقاً بوقوعه .

٣- الجواز في وقوعه في التثنية والجمع ، والمنع منه في المفرد .

٤- الجواز في وقوعه بالمنفي ، والمنع منه بالمثبت .

ولكل من هذه الاقوال ادلة يتم ذكرها كما سيأتي ان شاء الله ، من خلال شرح المتن .

(١) هذا ما ذهب له الجزائري في النمط الاوسط ١ / ٦٢ بتصرف منا .

والأقوى عندي : جوازه مطلقاً لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة . لنا على الجواز : انتفاء المانع ، بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون . وعلى كونه مجازاً في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ ، فيفتقر في ارادة الجميع منه ، الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملاً في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز ، اعني علاقة الكل والجزء ، يجوزه فيكون مجازاً .

القول في جواز الاشتراك مطلقاً

وذهب المصنف الى مختاره وذلك من قوله { والاقوى عندي جوازه } الاشتراك في الاكثر { مطلقاً } في المفرد والثنية والجمع والاثبات والنفي { لكنه } استعمال المشترك { في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة } هذا هو مختاره وقد خالفه غيره من العلماء في ذلك ولكنه بدأ يبين دليله على ما ذهب اليه بقوله { لنا على الجواز انتفاء المانع } عند استعمال المشترك في اكثر من معنى { بما سنبينه } من الاسباب { من بطلان ما تمسك به المانعون } فعند اثبات بطلان المانع من الاستعمال يثبت الجواز عندها لذا شرع بقوله { وعلى كونه } أي الاستعمال في الاكثر { مجازاً في المفرد تبادر الوحدة منه } من المعنى { عند اطلاق اللفظ } الذي تشترك به معان عديدة { فيفتقر في ارادة الجميع منه } من هذا اللفظ الواحد { الى الغاء اعتبار قيد الوحدة } الوحدة المرادة في المقام ، هي وحدة المعنى بالنسبة الى كونه مستعملاً فيه ومراداً من اللفظ ، وعندما يتم الغاء قيد الوحدة في المعنى { فيصير اللفظ } الواحد { مستعملاً في خلاف موضوعه } وذلك لان موضوعه كان كل من المعاني بحيث كل واحد منها مستقلاً عن الآخر { ولكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازاً } فالاستعمال الاشتراكي هذا يكون مجازاً .

ایضاح العلاقة المصححة للتجوز :

ذهب المصنف الى ان استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي مجازا ، بسبب وجود العلاقة بين المعنيين ، بعدها يشتهر هذا المعنى المجازي ، حتى ينسى المجاز عند تكرار الاستعمال ، بحيث ينقله اهل اللغة على انه حقيقة في هذا المعنى . فكان الدور الرئيسي في حصول هذا التجوز ، بوجود العلاقة المصححة لهذا التجوز . وللعلاقة المصححة استعمالات عديدة لا بأس بذكر بعضها وهي :

١- استعمال السبب في المسبب وبالعكس .

مثال : استعمال المطر في النبات .

٢- تسمية الشيء بما كان عليه .

مثال : اطلاق لفظ اليتيم على البالغ .

٣- تسمية الحال باسم المحل وبالعكس .

مثال : اطلاق المجلس على اهل المجلس .

٤- تسمية الشيء باسم آله .

مثال : اطلاق اللسان على الذكر .

٥- تسمية المشتبه باسم المشتبه به وبالعكس .

مثال : اطلاق الاسد على الرجل الشجاع .

٦- اطلاق الخاص على العام وبالعكس .

مثال : اطلاق الفقهاء على العلماء وبالعكس .

وهذا هو محل شاهد المصنف . وغيرها من العلاقة المصححة التي تبلغ الخمسة

والعشرين .

ويورد على المصنف :

بأن مجرد انتفاء المانع غير كاف في اثبات المقصود . من غير اثبات المنتفي .

فباللزام ، اولاً : اثبات وجود المقتضي ثم بيان أنتفاء المانع .

فإن قلت : محل النزاع في المفرد ، هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين . بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ، ومتعلقاً للاثبات وللنفي لافي المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه .

سلمنا ، لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل ، بل إذا كان لكل تركيب حقيقي ، وكان الجزء مما إذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضاً ، كالرقبة للانسان ، بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك .

{ فإن قلت { هذا الذي ذهبت اليه ليس بمحل للنزاع بل { محل النزاع في المفرد { انما { هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين { من جراء اطلاق لفظ واحد { بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك { على نحو استقلال كل واحد عن الآخر { على ان يكون كل منهما { من المعنيين { مناطاً { سبباً { للحكم { المستفاد من اطلاق لفظ واحد وارادة معينين لحاظ احدهما يختلف عن لحاظ الآخر { ومتعلقاً للاثبات وللنفي { فمثلما هذا الاستعمال كان سبباً لتشخص المعنيين كذلك يكون الاستعمال في الاثبات والنفي { لا { أي ومحل النزاع ليس { في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه { من المركب .

إذا قلنا بهذا فقد { سلمنا { بهذا الاشتراك { لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل { الا في حالة { إذا كان لكل تركيب حقيقي { كالماء والانسان { وكان الجزء { من هذا المركب الحقيقي { مما إذا انتفى { وزال { انتفى الكل { وهذا { بحسب العرف ايضاً ، كالرقبة للانسان { إذا زالت انعدم الانسان { بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك { فزوالهما لا يستوجب زوال الانسان . وبهذا فالعلاقة التي اعتمدها المصنف وهي العلاقة المصححة ، لا يمكن ان تكون صحيحة كمحل للاستشهاد لانه التركيب الحقيقي المنشود غير متوفر . واجتماع الذهب والفضة مثلاً ليس من هذا القبيل التركيبي فلكل منهما ماهية تختلف عن الآخر .

قلت : لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل حينئذ في مجموعهما معاً ، ليكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء واردة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت .

بل المراد : ان اللفظ ، لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة ، كان استعماله في الجميع مقتضياً لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له ، اعني ماسوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ للموضوع للكل واردة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال .

{ قلت } قد وقعت في الاشتباه فاني { لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ، ان اللفظ } الذي استعملته كالقرء { موضوع لاحد المعنيين } الطهر والحيض { ويستعمل } عندها { في مجموعهما معاً } في آن واحد { ليكون من باب اطلاق اللفظ } الواحد { الموضوع للجزء } من الكل { واردة الكل ، كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت . بل المراد } من هذه العلاقة المصححة وهي علاقة الكل والجزء { ان اللفظ } الذي اشترك به اكثر من معنى { لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة } وكل واحد منهما يلحظ بقيد الوحدة ، فان { كان استعماله في الجميع مقتضياً لالغاء اعتبار قيد الوحدة ، كما ذكرناه } بما تقدم { واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له } فقط من مجموع معانيه { اعني ماسوى الوحدة فيكون } استعمال اللفظ في المعنيين { من باب اطلاق اللفظ للموضوع للكل } بما هو كلي مع قيد الوحدة لاجزاء ذلك الكلي { واردة الجزء ، وهو } واستعمال الكل في الجزء { غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه } أي استعمال الجزء في الكل . وحينئذ { فلا اشكال } في هذا الاشتراك .

ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع ، انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف ، والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات . الا ترى انه يقال : زيدان وزيدون وما اشبه هذا ، مع كون المعنى في الآحاد مختلفا ؟ وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد . وحينئذ فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة ، من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة ، على ان يكون كل واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة ، فكذا ماهو في قوته .

{ ولنا } دليل { على كونه } استعمال اللفظ في اكثر من معناه { حقيقة في التثنية } أي استعمال اللفظ في معنيين { والجمع } أي استعماله في اكثر من معنيين { انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف } كقولك زارني الاحمدان ، أي زارني احمد وأحمد . وايضا مثل قولك رأيت اعين أي رايت عين الذهب وعين الركبة ، وعين الجارية { والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات } أي ان الالفاظ في المثني والجمع ينبغي ان تتفق مع اللفظ ، اما في المعاني فلا يعتبر الاتفاق فيها ، فان المعنى المفرد يدل على التثنية والجمع { الا ترى انه يقال : زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا } بعضها عن بعض فزيدان هما مثلاً زيد بن احمد وزيد بن محمد والزيدون زيد بن يعقوب وزيد بن يوسف وزيد بن مسلم . { وتأويل بعضهم له } أي بمعنى زيد { بالمسمى } وهو شخص زيد { تعسف بعيد } لالمحل له { وحينئذ فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة } كعين النابذة وعين الركبة { من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة } كما تقول : عين وعين { على ان يكون كل واحد منها } عين وعين { مستعملاً في معنى } منفرد { بطريق الحقيقة ، فكذا ماهو في قوته } أي في قوة التثنية

(١٤٤) التبيين في شرح معالم الدين وملاذ المجتهدين

والجمع ، فقد يراد المعنى الحقيقي منهما .

منشأ الاشتراك :

لابد لنا ان نعرف كيف نشأ استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ؟

١- وضع متعدد من عرف واحد : وهو ان يضع فرداً أو افراد معان

عديدة للفظ واحد .

٢- وضع متعدد من اعراف متعددة : وهو ان تضع قبائل عديدة ، معانٍ

متعددة ، للفظ واحد ، وينسب ذلك المعنى لذلك العرف القبلي ، وقد اطلق

السيد الخوئي عليه ((الجمع بين اللغات))^(١) .

(١) الفياض / محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢١٦ . ((تقريرات السيد الخوئي)) .

احتج المانع مطلقاً ، بانه لو جاز استعماله فيهما معاً ، لكان ذلك بطريق الحقيقة ، اذ المفروض انه موضوع لكل واحد في المعنيين . وان الاستعمال في كل واحد منهما بطريق الحقيقة ، واذا كان بطريق الحقيقة ، يلزم كونه مريداً لاحدهما خاصة ، غير مرید له خاصة وهو محال .

بيان الملازمة : ان له حينئذ

القول في منع الاشتراك مطلقاً

{ احتج المانع } الذي ذهب الى عدم استعمال المشترك في اكثر من معنى { مطلقاً } سواء كان الاشتراك مفرداً أو ثنية أو جمعاً وسواء ، كان مثبتاً أو منفيّاً { بانه } يتعذر استعمال اللفظ في عدد من المعاني مستقل كل واحد منها عن آخر بقيد وحدته { لو جاز استعماله } المشترك { فيهما معاً } في معنييه وقد وضع لكل منهما مستقلاً { كان ذلك بطريق الحقيقة } لامتناع اجتماع المتنافين عند استعمال كل من المعنيين بقيد الانفراد { اذ المفروض انه } المشترك { موضوع لكل واحد } بقيد الوحدة { في المعنيين } بهذا القيد { وان الاستعمال في كل واحد منهما بطريق الحقيقة } حسب الفرض { واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه } أي الشخص المتكلم { مريداً لاحدهما خاصة وغير مرید له خاصة } اذ يلزمه من ارادته لهما معاً ان يستعمل اللفظ في المعنيين معاً اما إذا اراد احدهما فيلزمه استعمال واحد منهما بقيد ارادة الوحدة { وهو محال } فالنقيضان لا يجتمعان بان نريد الشيء واحد وحده ومع غيره في آن واحد .

{ بيان الملازمة } المانعة من استعمال المشترك في معنييه نقول { ان له

حينئذ } وقت الاستعمال في المعنيين .

ثلاثة معان ، هذا وحده ، وهذا وحده ، وهما معاً ، وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مریداً لهذا وحده ، ولهذا وحده ، ولهما معاً ، وكونه مریداً لهما معاً : معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده ، فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معاً عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم .
والجواب : انه مناقشة لفظية إذ المراد نفس المدلولين معاً لابقاؤه لكل واحد منفرداً

{ ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وقد فرض } بناء على ارادته
{ استعماله في جميع معانيه } طبقاً لمفروض الاستعمال الحقيقي { وكونه مریداً
لهما } لمعنييه { معاً } في آن واحد وهذا { معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا
وحده } وبناء على هذا : { فيلزم من ارادته لهما } عند استعماله فيهما { على
سبيل البدلية } اذ يستعمل هذا بدلاً من ذلك عند انتفاء ارادة الأول ، فهذا
يترتب عليه { الاكتفاء بكل واحد منهما } لانه لا يريد الآخر { وكونهما مرادين
على الانفراد } لاستقلال ارادته فرضاً { و } يكشف لنا عكس ذلك { من ارادة
المجموع معاً } بلحاظ واحد { عدم الاكتفاء باحدهما } على نحو الاستقلال
الانفرادي { و } لكن هذا محال وذلك بالفرض الاول { كونهما مرادين على
الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللازم } المتقدم .

{ والجواب } عما تقدم من الفرضية { انه مناقشة لفظية } فاذا كانت الفرضية
لا جدوى منها فلماذا نكثر الكلام في الشيء الذي لا طائفة له سيما { اذ المراد نفس
المدلولين } في الخارج { معاً } مع بقاء استقلال كل واحد منها بلحاظه
{ لابقاؤه } أي اللفظ المشترك { لكل واحد منفرداً } عن قيد الوحدة .

وغاية ما يمكن حينئذ ان يقال : ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع ، لم يكن مستعملاً في مفهومييه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالاً له في مفهومييه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى .
 واحتج من خص المنع بالمفرد : بأن التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد .

{ وغاية ما يمكن حينئذ ان يقال } والقائل هو المانع لوقوع الاشتراك { ان مفهومي المشترك هما منفردان وكل واحد له لحاظ الوحدة قائم بنفسه } فاذا استعمل في المجموع { مع كون شرط قيد الوحدة موجوداً عندها لم يكن اللفظ المشترك { مستعملاً في مفهومييه } المركبين معاً وانما استعمل في غير ماوضع له { فيرجع البحث } بين المانع للاشتراك { الى تسمية ذلك } وهو استعمال اللفظ لما وضع له مع ملاحظة قيد الوحدة { استعمالاً له في مفهومييه لا الى ابطال اصل الاستعمال } وهذا يعني جواز استعمال اللفظ المشترك في المعنيين مع رفع الوحدة غاية الامر ان القائل يسميه استعمال اللفظ في معنييه وذلك لرفع قيد الوحدة فنجد ان النزاع لافائدة فيه سوى صرف العمر في دائرة هذا النقاش { وذلك قليل الجدوى } كما وضع لك .

القول في منع الاشتراك بالمفرد فقط

{ واحتج من خص المنع بالمفرد } اما الذي منع الاشتراك بالمفرد وجوزه في التثنية والمجموع بالدليل التالي { بان التثنية والجمع متعددان في التقدير } الخارجي الظاهري للعيان فتقدير العينين : عين وعين وهما اثنان وتقدير الاعين عين وعين وهم مجموع { فجاز تعدد مدلوليهما } وذلك لتعدد التقدير السابق وهذا { بخلاف المفرد } الذي لا يستفاد من ذكره الا تقدير الواحد لذا رد على هذه الدعوى

واجیب عنه بان التثنیة والجمع انما یفیدان تعدد المعنی المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والافلا ، وفیه نظر یعلم مما قلناه فی حجة ما اخترناه .
والحق ان یقال : ان هذا الدلیل انما یقتضی نفي کون الاستعمال المذكور بالنسبة الی المفرد حقيقة واما نفي الصحة مجازاً حیث توجد العلاقة المجوزة له ، فلا .

{ واجیب عنه } أي عن ما ذهب الیه مانع الاشتراك فی المفرد { بان التثنیة والجمع انما یفیدان تعدد المعنی المستفاد من المفرد } عند لحاظه بقید وحدته { فان افاد المفرد التعدد افاداه } أي إذا افاد المفرد التعدد فهو یفید التعدد بالثنی والجمع .

ایضاً افاد التثنیة والجمع { وإلا } وان لم یفد المفرد التعدد { فلا } أي لا یفید المفرد التعدد فی التثنیة والجمع فعندما نقول : عینان والاعین هذا لا یعنی : عین الذهب وعین الفضة وعین جارية بل یعنی عیناً من جنس واحد أي عینان ذهب مثلاً . { وفیه } أي وفی هذا الجواب { نظر یعلم مما قدمناه فی حجة ما اخترناه } الذي هو ان التثنیة والجمع یكفيها الاتفاق لفظاً { والحق ان یقال } فی تصویب الجواب المتقدم { ان هذا الدلیل } الذي مفاده ان التثنیة والجمع متعددان فی التقدير دون المفرد الذي تقديره قید الوحدة لذا صرح الدلیل الی ان استعمال اللفظ المشترك فی التثنیة والجمع حقيقة { انما یقتضی نفي کون الاستعمال المذكور بالنسبة الی المفرد حقيقة } وذلك لوجود قید الوحدة فلو استعمل بغير القید لكان استعمال فی غير ماوضع له فيكون مجازاً { واما نفي الصحة مجازاً حیث توجد العلاقة المجوزة له } للمجاز { فلا } أي لا یساعده الدلیل المتقدم الذي جوز استعمال المفرد ولكن مجازاً .

واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم
فيتعدد بخلاف الاثبات .

وجوابه : ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات واذا
لم يكن متعدداً فمن اين يجيء التعدد في النفي ؟
حجة مجوزيه حقيقة : ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه
هو كل من المعنيين لابشرط ان يكون وحده ولابشرط كونه
مع غيره على ما هو شأن الماهية لابشرط شيء وهو متحقق في
حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل
منها

القول في جواز الاشتراك بالنفي فقط

{ واحتج من خص الجواز } جواز استعمال اللفظ في المشترك { بالنفي }
ومنع من وقوعه بالاثبات { بان النفي يفيد العموم فيتعدد } مدلوله فلو
قلت : مارأيت عيناً فهذا يعني انك مارأيت فرداً من الذهب ولا فرداً من
الباصرة ، ولا فرداً من الجارية وهكذا كلما صدق العنوان وهذا { بخلاف
الاثبات } اذ لو قلت : رأيت عيناً ، أي عين واحدة وهي المقصودة من
كلامك وتعرف بحسب قرينتها .

{ وجوابه : أن النفي } وان استفدنا منه العموم { انما هو للمعنى المستفاد
عند الاثبات } وهو رأيت عيناً أي رأيت فرداً من الذهب فلما أنفيها فهذا
يعني مارأيت عيناً اصلاً فاین هذا من ذلك { واذا لم يكن } المعنى الذي
حصلنا عليه عند الاثبات { متعدداً فمن اين يجيء التعدد في النفي } فعندها
اذن لا يكون معنى مارأيت عيناً مارأيت ذهباً ولافضة ولانابعة ، بل يكون
مارأيت عيناً اصلاً .

القول فی جواز الاشتراك حقيقة مطلقاً

{ حجة مجوزیه حقيقة } ودلیل استعمال اللفظ فی اکثر من معنی حقيقة هو { ان ماوضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنین لابشرط ان يكون وحده ولابشرط كونه مع غيره على ما هو شأن الماهية لابشرط شيء } ان وضع اللفظ لمعنی قد يكون بشرط فمثلاً الحج وضع لمجموعة الافعال فی مكة المكرمة بشرط توفر شروطه المذكورة فی محلها وقد يكون اللفظ وضع لابشرط فمثلاً لفظ الرجل وضعت لماهية هذا الانسان لابشرط تقييد تلك الماهية وقد يكون الوضع يفيد الاجمال أو الاهمال كما فی الاشتراك كما سیأتي { وهو } أي كل واحد من المعنین لابشرط { متحقق فی حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه } فمثلاً يقال عين ويراد بها الذهب منفرداً وقد يراد بها الذهب مع الفضة مجتمعين فيكون عندها لفظ عين مشترك { حقيقة فی كل منهما } وهذا يصح ان يقال فيه ان اللفظ فی المعنین انه استعمال اللفظ فيما وضع له .

والجواب : ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وحينئذ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لابل شرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه .

وحجة من زعم ، انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى ((الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس))

؛ والجواب ان قيد الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه ؛ فعند اطلاق لفظ المفرد يتبادر معنى واحد لذلك المفرد ؛ وذلك آية الحقيقة ؛ أي وهذا التبادر علامة الحقيقة ؛ وحينئذ ؛ أي وعند تبادر الوحدة من اطلاق المفرد ؛ فالمعنى الموضوع له فيه ؛ أي المعنى الموضوع للمشترك ؛ ليس هو الماهية لابل بشرط شيء ؛ كما قال به قائل ؛ بل ؛ انما هي الماهية ؛ بشرط شيء ؛ وهو قيد الوحدة فهذا ينتج ان استعمال اللفظ المفرد في معنيه لا يكون استعمالاً حقيقياً ؛ واما فيما عداه ؛ أي في عدا المفرد كالثنية والمجموع ؛ فالمدعى ؛ وهو ان استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معناه حقيقة ؛ حق كما اسلفناه ؛ وهو متفق عليه لاريب في استعمال المفرد في الثنية والجمع في الاكثر افادة الحقيقة .

ظهور المشترك في الجميع عند التجرد عن القرائن

وهناك من زعم ان الاشتراك ظاهر مطلقا عند تجرده عن القرائن ؛ وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى { الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس } فلفظ يسجد في هذه الآية ظهرت مسندة الى الناس والى غيرهم من الامور التي ذكرت فيها .

فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعاً . وقوله تعالى { ان الله وملائكته يصلون على النبي } فان الصلاة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان .

فالجواب من وجوه ، أحدها ان معنى السجود في الكل واحد ، وهو غاية الخضوع ، وكذا في الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازاً

{ فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعاً } أي مخالف للوضع ، فالانسان علامة خضوعه وضع جبهته على الارض وفي غيره غير ذلك ومع هذا وصفت بالخضوع ايضاً وقوله تعالى { ان الله وملائكته يصلون على النبي } فلفظ يصلون اسندت الى الله تعالى والى الملائكة وهو مشترك بينهما مع ان الصلاة من الله يراد منها الرحمة ومن الملائكة الاستغفار { فان الصلاة من الله المغفرة ، ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان } في معناهما .

{ فالجواب } على المطلب يظهر من الايتين { من وجوه ، احدها : ان معنى السجود في الكل واحد } أي كل المشمولين بالصلاة والسجود في الايتين . { وهو } والمعنى الواحد لتلك المعاني يدل على { غاية الخضوع } فهذا هو المعنى البارز للجميع لامعناه الاول الذي هو وضع الجبهة على الارض وقد يرد عليه : أي نوع من الخضوع تريد ؟ فان اردت الخضوع التكويني فلا وجه لتخصيصه باكثر الناس بل كل الموجودات خاضعة له تعالى . وان اردت به الخضوع التكليفي ، فينصرف فقطالى المكلفين من الناس فلا يصح اذن اسناد الخضوع لغيرهم وهم غيرالمكلفين . ففي قوله نظر { وكذا في الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجاز } أي : ايضاً المراد بالصلاة بيان ان النبي اشرف المخلوقات لا الدعاء بالمغفرة ولو مجازاً .

وثانيها : ان الآية الاولى : بتقدير فعل كأنه قيل : ويسجد له كثير من الناس . والثانية بتقدير خبر كأنه قيل : ان الله يصلي وملائكته يصلون . وانما جاز هذا التقدير لان قوله ((وملائكته يصلون)) مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله :

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف

أي : نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون اللفظ مراداً به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور

{ وثانيها } الوجه الثاني { ان الآية الاولى : بتقدير فعل كأنه قيل : ويسجد له كثير من الناس } فيسجد اسندت الى كثير من الناس ، هذا في الآية الاولى اما في الآية { الثانية بتقدير خبر كأنه قيل : ان الله يصلي وملائكته يصلون } فكأنه يخبر عن فعل وهو يصلي وهذا الفعل هو مقدر وغير ظاهر وانه قرينة للانصراف وقد علل جواز هذا بقوله { وانما جاز هذا التقدير لان قوله وملائكته يصلون مقارن { مقدر { له } للمعنى { وهو } المقدر { مثل المحذوف فكان } قول الله تعالى : يسجد له من في السماوات وقوله تعالى وملائكته يصلون { دالا } أي قرينة { عليه } على التقدير المحذوف { مثل قوله } قول الشاعر :

{ نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف }

فنحن : خبرها راضون ، وهو مقدر ، وذلك لان خبر انت ، وهو راض ، قد اشار الى خبر نحن المتقدم قبله ، فهنا المذكور صار قرينة للإشارة الى المحذوف .
{ اي نحن بما عندنا راضون } فبمثل هذا التقدير نقدر المحذوف في الايتين { وعلى هذا } التقدير المشار اليه { فيكون قد كرر اللفظ مراداً به في كل مرة معنى { مقدر ،

وذلك جاز بالاتفاق .

وثالثها : انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل ، وان كان المجاز على خلاف الاصل ، ولو سلم كونه حقيقة ، فالقرينة على ارادة الجميع ظاهرة ، فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى ؟

{ وذلك } التكرار في اللفظ ، { جاز بالاتفاق } عند المفسرين { وثالثها } ثالث الوجوه { انه وان ثبت الاستعمال } لفظي يسجد ويصلون في المعاني العديدة { فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل } وهو استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى { وان كان المجاز خلاف الاصل } إذ الاصل حقيقة والمجاز قطعاً غير معناه الاصيل ولذا سمي مجازاً { ولو سلم كونه حقيقة } أي إذا قلنا بان استعمال اللفظ في اكثر من معنى حقيقة فيما وضع له { فالقرينة على ارادة الجميع ظاهرة } من خلال التقدير في الايتين { فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك } فلا دلالة في الايتين تشير على ظهور المشترك في جميع المعاني المذكورة في الايتين { مع فقد القرينة } الظاهرة { كما هو المدعى } الذي هو ظهور المشترك في جميع معانيه عند التجرد عن القرائن فلا دليل ظاهر يدل على المدعى .

عوداً وبدءاً :

نعود الى نقطة الخلاف في وقوع الاشتراك اللفظي لناقشه من محورين :

الاول : ثبوت الاشتراك .

الثاني : استعمال الاشتراك .

١- ثبوت الاشتراك :

يدرس هذا الموضوع من خلال الاجابة على الاسئلة التالية :

* هل من الممكن وقوع الاشتراك اللفظي أو لا يمكن فيكون امراً ممنوعاً؟

* هل يتعين وجوب الاشتراك اللفظي من اجل حصول التفاهم؟

* هل الاشتراك بوضع واضح ام أكثر ومأنوع وضعه؟

ونعرض الاجوبة لهذه الاسئلة بصورة موجزة ونترك الايرادات والاجوبة

عليها التي لاجدوى منها سوى الصناعة الكلامية المطولة فمن رغب في ذلك

فليراجعها بمضائها :

* هل من الممكن وقوع الاشتراك اللفظي ؟

الجواب :

ينبغي من أي مخاطب بين الناس حصول التفهيم والتفهم ، واي لفظ يرد في

المحادثة ، اما ان يدل على المقصود بنفسه ، واما ان يدل عليه بواسطة قرينة

واضحة ، وهذا امر لا التباس فيه لانه لا يكون مخلاً بقصد الواضع لهذا الوضع

بل حصلت منه الفائدة والاستفادة .

فالاشتراك إذا لم يكن علة تامة للاخلاق والاجمال في التفهيم ولايوجب

الاخلال بالوضع فلا مانع منه ويكون امراً ممكناً .

لان الوضع يتعلق بفرضين اولهما التفهيم وثانيهما الاهمال والاجمال فقد

يريد الواضع اجمال شيء أو اهماله لمصلحة ما .

وما اوردناه هو طبقاً لرأي المحقق صاحب الكفاية لكن السيد الخوئي (قده) ايضاً سار على هذا الرأي ولكن طبقاً لمسلكه في الوضع فراجع ((محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢١٣)) .

*** هل يتعين وجوب الاشتراك اللفظي من اجل حصول**

التفاهم ؟

الجواب :

ذهب بعض العلماء تقدست اسرارهم الى ان الاشتراك في اللغة واجب .
ودليلهم على ذلك هو : ان الفاظ اللغة والتراكيب الخارجة عنها متناهية والمعاني الموجودة في واقعنا غير متناهية فيتعين اذن وجوب توفر الفاظ تستوفي كل المعاني حتى لا يبقى معنى بدون لفظ .

لذا اوجبوا الاشتراك في اللغة .

ولكن المحقق صاحب الكفاية - قده - اعترض على مسلك الوجوب بوجوه من خلالها استكشفتنا عدم تعين الوجوب في الاشتراك بل هو امر ممكن لا غير والوجوه هي :

١- وضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الاوضاع غير المتناهية .

أي : مثل هذا لا يمكن صدوره من الواضع الممكن المتناهي .

٢- لو سلم لم يجد الا في مقدار متناه .

أي : لو سلمنا امكانه بدعوى ان الواضع هو الله تعالى لم ينفع هذا الوضع الا في مقدار متناه من المعاني لا في جميعها ، وذلك لامتناع استعمال الالفاظ بحسب اوضاع غير متناهية ، فينتج ان الوضع فيما زاد على المقدار الممكن استعماله أصبح لغواً تعالى الله عنه .

٣- مضافاً الى تناهي المعاني الكلية ، وجزئياتها ، وان كانت غير متناهية ،

الا ان وضع اللفظ بازاء كلياتها يغني عن وضع اللفظ بازائها .

أي : ان الكليات في الشؤون العامة ، والخاصة ، محدودة والذي يخرج عنها جزئيات ، وافراد غير متناهية ، لان عوارضها وخصوصيتها في الزمان والمكان غير متناهية فصار في البين الفاظ غير متناهية لمعاني غير متناهية تستوعبها .

٤- ان المجاز باب واسع :

أي : ان تفهيم المتكلم السامع لا يشترط ان يكون بنحو استعمال اللفظ بمعناه الحقيقي فقط ، بل يحصل بامكان استعمال المعنى المجازي المفيد المانع من وقوع الاخلال .

* هل الاشتراك بوضع واضع ام بوضع اكثر ومانوع

وضعه ؟

الجواب :

لاريب في وجود الاشتراك في اللغة العربية ولا يمكن انكاره ، سواء افاد حقيقة أو مجازاً .

ولكن السؤال وقع : هل كان الاشتراك من واضع واحد أو كان من متعدد؟ والاقرب انه من وضع وضاع متعددين وقد دلّ على هذا المدعى القصص التاريخية التي وصلت اليها عن طريق التاريخ ومنها نهضة الامام الحسين (عليه السلام) وسيره نحو العراق ، فعندما وصلت طلائع جيش الحر الرياحي لصد سفر الحسين (عليه السلام) وقد اضر بهم العطش ، قال الحسين (عليه السلام) لاحد اصحاب الحر أنخ الراوية فلم يفهم كلامه ، لان الراوية عند اهل الكوفة هي : السقاء ، وعند اهل الحجاز هي : البعير الحامل للسقاء . فلو لم يكن للاشتراك وجود لفهم السامع كلام الامام الحسين (عليه السلام) .

وليس ببعيد ان يكون الوضع في المشترك وضاعاً تعيناً لاتعييناً .

وقد ذهب بعض علماء الاصول الى عكس ذلك علماً بأن هذا الاختلاف

كيف ماكان فالاشتراك حاصل والتفهم والتفهم واقع ولاجدوى باطالة

الكلام في هذا الامر .

٢- استعمال الاشتراك :

ويقصد به ان يستعمل اللفظ الواحد باكثر من معنى في آن واحد ، سواء كان المعنيان حقيقيين ، أو مجازيين ، أو مختلفين ، على ان يكون لحاظ كل واحد مستقلاً ومنفرداً عن لحاظ الاخر ، لا على نحو الاشتراك المعنوي ، ولا على نحو ابدال معنى بدلاً من الاخر بعد انتهاء ارادته .

أما استعمال اللفظ الواحد ، في مجموع المعنيين معاً بارتباط واحد ، فيكون هذا الاستعمال خارج عن محل البحث .

وقد وقع النزاع بين علماء الاصول حول استعمال المشترك ، ولكن محل النزاع منحصر فيما إذا كان كل واحد من المعنيين ، مراداً من اللفظ مستقلاً ، ومنفرداً بلحاظه .

لذا نجد ان الاقوال في ذلك عديدة هي : المتع مطلقاً ، الجواز مطلقاً ، التفصيل بالجواز في التثنية والجمع ، والمنع في المفرد ، والتفصيل بالجواز بالمنفي ، والمنع بالمثبت .

وقد تقدمت الاراء حول هذه الاقوال كما عرضها الماتن ونعرض عنه بما يأتي :

١- اشتهر بين المتأخرين ، عدم امكان استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى^(١) :

والدليل عليه :

ان استعمال اللفظ في المعنى ليس علامة له ، حتى لا يضر ان يكون علامة لمعنى آخر ، في آن واحد ، كما هو شان العلائم ، بل اللفظ عند الاستعمال ، يكون وجهاً للمعنى ومنذ كاً فيه ، بحيث لا يتراءى منه الا المعنى ، ولذا يسري

(١) قال بهذا الرأي المحقق صاحب الكفاية .

اليه قبح المعنى وحسنه ، كالحز والورد ، وكأن المعنى هو الملقى بنفسه ، ولذا يصح الحمل على نفس المعنى ، كما يصح حمله على نفس اللفظ ، فيقال محمد قائم كما يقال محمد اسم .

وإذا كان اللفظ عند الاستعمال هذا حاله من الاندكاك في المعنى ، وغير ملتفت اليه ، وان المعنى هو الملقى بنفسه ، فكيف يراد منه وهذه حاله معنى آخر ؟ هذا دليل وجيه ، وهو وفقاً لحقيقة الوضع عند المتأخرين لأن (حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامة لارادة تفهيم المعنى بل ايجاد للمعنى باللفظ وجعل اللفظ فانياً فيه ووجهاً وعنواناً له^(١) لذا يكون واضحاً عدم استعمال اللفظ الواحد في المعنيين وكل واحد منهما مستقلاً عن الآخر .

وأما السيد الخوئي - قده - فقد خالف المحقق صاحب الكفاية - قده - ومفاد قوله : لامانع من استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى مع لحاظ استقلالية كل منهما عن الآخر ولكن وفق ما يراه في حقيقة الوضع اذ عنده حقيقة الوضع هي (التعهد والالتزام) .

واليك نص مقاله : (واما بناء على مسلكنا من ان حقيقة الوضع هي التعهد والالتزام النفساني فلا مانع من ذلك لان الاستعمال ليس ال فعلية ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لارادة المعنيين المستقلين فاللفظ على هذا المسلك لا يكون الا علامة لابرار مافي افق النفس وهو أي (مافي الافق) قد يكون معنى واحداً فاللفظ علامة لابراره ، وقد يكون مجموع المعنيين وقد يكون احدهما لابعينه . وقد يكون كل من المعنيين مستقلاً ، ولامانع من جعل اللفظ علامة على الجميع فكما انه يجوز ان يجعل علامة لارادة المجموع أو احدهما فكذلك يجوز ان يجعل علامة لارادة تفهيم كل واحد منها على نحو الاستقلال والعموم الاستغراقي ، اذ ليس شأن اللفظ على هذا

(١٦٠) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

الإعلامة فی مقام الإثبات ولا محذور فی جعل شیء واحد علامة لإرادة تفهیم معینین أو ازید . فقد أصبحت النتيجة من ذلك ان اجتماع اللحاظین المستقلین فی افق النفس مع تعدد المعنی امر واضح لاشبهة فیهِ^(١) .

٢- ذهب صاحب المعالم -قده- إلى امکان استعمال اللفظ فی اکثر من معنی، مع لحاظ استقلالية كل منهما عن الآخر ، ولكنه جعل امکان استعماله فی المفرد مجاز ، وفي الثنية والجمع حقيقة ، وعرض ادلته التي تقدم شرحها فلا نعيد .

٣- وذهب بعض إلى التفصیل فی النفي والإثبات .

ودليلهم على ذلك : بان النفي لاتنافي فيه اما الإثبات فالتنافي فيه

حاصل .

وفي قولهم هذا نظر .

٤- وذهب بعض آخر إلى جواز الاستعمال مطلقاً ، وهو حقيقة مع تجرده

عن القرائن .

ودليلهم عليه : قوله تعالى { ألم تر ان الله يسجد له من في

السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال

والشجر والدواب وكثير من الناس } (الحج/١٧) .

وقوله تعالى : { ان الله وملائكته يصلون على النبي }

(الاحزاب/٥٦) .

وقد تقدم الرد على ما ذهبوا اليه .

والمختار :

نذهب إلى امکان استعمال اللفظ فی اکثر من معنی ولكن بناءً على ان

حقيقة الوضع هي التعهد والالتزام وهو ما ذهب اليه السيد الخوئي - قده - .

(١) انظر في محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢١٩ ، ٢١٧ .

اصل : واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقية ومجازاً بالاعتبارين . حجة المانع : انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين .

{ أصل : واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي } مثلما اختلفوا في استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى فانهم اختلفوا ايضاً في استعمال اللفظ الواحد في معناه الحقيقي والمجازي معاً وبلحاظ واحد ام بلحاظ مستقل لكل منهما { كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه } الذي تقدم توضيح النزاع فيه ، فكذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي { فمنعه قوم } من العلماء فذهبوا الى عدم جواز استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز { وجوزه آخرون } من العلماء الذين ذهبوا الى امكان هذا الاستعمال { ثم اختلف المجوزون } لهذا الاستعمال ولكنهم انقسموا الى قسمين { فأكثرهم على انه } هذا الاستعمال { مجاز } في المعنيين بلحاظ مجموعهما { وربما قيل بكونه } الاستعمال { حقيقة ومجازاً بالاعتبارين } أي فان اريد بهذا الاستعمال المعنى الحقيقي ، فيكون حقيقة فيه اعتبار ، وان اريد منه المعنى المجازي ، فيكون مجازاً بهذا الاعتبار ، اذن في البين اعتباران .

دليل المانع للحقيقة والمجاز

{ حجة المانع : انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين { الحقيقي والمجازي } للزم } ان يكون المتكلم قاصداً للمعنى الحقيقي وبنفس الوقت غير قاصدٍ من اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي ولا يعقل مثل هذا القصد بسبب { الجمع بين المتنافيين } من جهة لازم المجاز القرينة فوجود المجاز متوقف عليها فلو وجد بدونها فهذا منافٍ لل لازم .

اما الملازمة : فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان : ان المجاز ملزوم قرينة معانده لارادة الحقيقة ، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء ، والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال ، وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وحينئذ

واما الحقيقة فلا لزوم للقرينة معها فلو وجدت القرينة معها فهذا ايضا خلاف اللازم لذا اجتمع الخلافان في آن واحد وهذا لوضوح الملازمة { اما الملازمة } التي اشرنا لها فلأن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة { فلو قلت : الليث في الدرس ، فقولك في الدرس قرينة على صرف المعنى من الحقيقي الى المجاز وهذا الصرف بعيد عن معيار الكناية التي لالزوم للقرينة فيها . فلو قلت : حاتم كثير الرماد فانه كناية عن كرمه وجوده { ولهذا } أي من مفهوم المجاز اللازم للقرينة { قال اهل البيان } وهم علماء هذا الفن { ان المجاز ملزوم قرينة معاندة } وهذه القرينة هي منافية { لارادة الحقيقة } فلفظ - في الدرس - منافي ارادة الحيوان المفترس الموصوف به الليث وهنا صغرى لكبرى تقول { وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء } أي ان المعنى المجازي معاند - منافي - للمعنى الحقيقي { والا } أي وفي حالة عدم نصب قرينة لارادة المعنى المجازي { للزم صدق الملزوم } وهو المجاز { بدون اللازم } وهو القرينة { وهو } هذا الانطباق { محال } الوقوع كوجود النار بدون حرارة .

{ وجعلوا } علماء البيان { هذا } نصب القرينة لارادة المعنى المجازي { وجه الفرق بين المجاز } عند نصب القرينة { والكناية } التي لاقرينة فيها فالمعنى الكنائي ارادته لاتنافي ارادة المعنى الحقيقي { وحينئذ } أي فاذا ثبت ان تحقق المجاز لا يتم الا بنصب قرينة تصرف اللفظ الى غير المعنى الموضوع له .

فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريداً لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مرید له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم . واما بطلانه فواضح .
وحجة المجوزين : انه ليس بين ارادة الحقيقة و ارادة المجاز معاً منافاة

{ فاذا استعمل المتكلم اللفظ { الواحد { فيهما { في معناه الحقيقي والمجازي كان هذا المتكلم { مريداً لاستعماله { هذا اللفظ { فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي { وهذا هو مفهوم المعنى الحقيقي للفظ وبنفس الوقت كان المتكلم { غير مرید له { أي لا يريد استعمال اللفظ فيما وضع له { باعتبار المعنى المجازي { الذي كانت قرينته معاندة لارادة المعنى الحقيقي { وهو { أي كون المتكلم مریداً لشيء وغير مرید له نفسه في آن واحد { ما ذكر من اللازم { الذي هو جمع المتنافيين فارادة الشيء تنافي عدم ارادته نفسه في لحاظ واحد . { واما بطلانه { أي اللازم الذي هو الجمع بين المتنافين { فواضح { بحكم البديهية لاجدال في بدايتها .

دليل من جوز الحقيقة والمجاز معاً

{ وحجة المجوزين { للحقيقة والمجاز { انه ليس بين ارادة الحقيقة { من اطلاق اللفظ و ارادة معناه الحقيقي كحيوان مفترس { و ارادة المجاز { أي المعنى المجازي كالرجل الشجاع { معاً { أي مجتمعاً معاً { منافاة { محلة في التفهيم والتفهم وذلك عندما يتصورها ذهناً الاترى ان الانسان الواحد بإمكانه ان يلحظ في فكره في آن واحد الكرسي الحديد والخشب وما أنتجه من غيرهما وعشرات من الاشياء وكأن المجوزين ارادوا بذلك انكار كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة اذ ليست القرينة شرطاً في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوماً لها بحسب اللغة .

وإذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم .

واحتجوا بكونه مجازاً بان استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له أو لا ، اذ لم يكن المعنى المجازي داخلاً في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازاً .

فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي دون نصب قرينة لم يكن ذلك غلطاً في الاستعمال بحسب اللغة وانما يكون قبيحاً من جهة الاغراء بالجهل حتى انه إذا لم يكن اغراء بالجهل لم يكن هناك مانعاً لذا قالوا { واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم } .

{ واحتجوا بكونه مجازاً بان استعماله { اللفظ { فيهما } في المعنى الحقيقي والمجازي { استعمال في غير ما وضع له اولاً } وهو ما شرط فيه قيد الوحدة { اذ لم يكن المعنى المجازي داخلاً في الموضوع له { لان شرطه قرينة معاندة للمعنى الحقيقي { وهو الآن } واللفظ في هذا الاستعمال { داخل } في الموضوع له { فكان } عبارة عن استعمال اللفظ في المجموع { مجازاً } اذ المجموع هو غير ما وضع اللفظ له .

وبعبارة اخرى :

واللفظ الآن داخل في المستعمل فيه وعباراتهم تعني دخول الجزء تحت الكل ودخول الخاص تحت العام الاصولي . وهما خارجان عن محل النزاع ، ذلك لان الكل والمعنى العام الشامل للامرین مغاير للموضوع له . فهذا الاستعمال ليس في الموضوع له وغيره لذا يمكن توجيه ارادتهم من حجة تجويزهم بتوجيهين :

الاول :

ان ارادوا بحد الحقيقة من انها اللفظ المستعمل فيما وضع له ان يكون مستعملاً

فيما وضع له وحده ، فلا بد من اعتبار ذلك في حد المجاز ، ايضاً ليكون الحدان على نهج واحد ، فحينئذ يكون اللفظ المستعمل في كل من المعنيين المذكورين ، خارجاً عن الحدين ، فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة ولا مجازاً .

الثاني :

وان ارادوا استعمال اللفظ في الموضوع له في الجملة ، اعني لا بشرط ان لا يكون مستعملاً في غيره ايضاً ، عندها تعين اندراج اللفظ المذكور في كل من الحدين ، فيكون حقيقة ومجازاً بالاعتبارين .

فالنتيجة

تكون واضحة اذن : وهي عدم صحة ما ادعوه من اندراج اللفظ في المجاز دون الحقيقة^(١) .

(١) تعليقة الشيخ محمد تقي وبتصرف منا .

واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازاً : بأن اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر ، فلكل واحد من الاستعمالين حكمه .
وجواب المانعین : عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي .

واما الحجتان الاخيرتان : فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى .

{ واحتج القائل بكونه } استعمال اللفظ { حقيقة ومجازاً : بأن اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين { أي ان اللفظ لو استعمل فيما وضع له فهي الحقيقة ، ولو استعمل في غير ماوضع له فهو المجاز ، ولكنه { المفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه { فهو في استعماله الحقيقي حقيقة وفي استعماله المجازي مجاز .

{ وجواب المانعین } وقد أجاب المانعون في رد دليل المجوزين بقولهم { عن حجة الجواز } ومفادها عدم المنافاة بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً في آن واحد { ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي { فالمجوزون قالوا : بعدم المنافاة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، اما النافون فانهم اثبتوا المنافاة بين المعنيين الحقيقي والمجازي بحجة ان المجاز يلزمه قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي . وبذلك ابطالوا دليل الجواز .

{ واما الحجتان الاخيرتان } وهما : قوله : احتجوا بكونه مجازاً .. الخ وقوله : واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازاً .. الخ { فهما ساقطتان } فلا يصلح اعتبارهما كدليل لاثبات المدعى { بعد ابطال الاولى } أي الحجة الاولى التي هي حجة الجواز فينبغي اولاً اثبات جواز استعمال اللفظ ثم بعد ذلك ثبت ان هذا الاستعمال ثبت بطريق المجاز أو بطريق الحقيقة والمجاز . فعند بطلان اصل الدعوى وهو جواز الاستعمال يبطل الطريقتان بالاولوية .

ونزید الحجة على مجازيته : بأن فيها خروجاً عن محل النزاع . اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين ، على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ، ومتعلقاً للاثبات والنفي ، كما مر آنفاً في المشترك . وما ذكر في الحجة : يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي ، شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول ، فهو معنى ثالث لهما ، وهذا لانزاع فيه ، فان النافي للصحة

{ ونزید } على سقوط الدعوى وبطلانها { الحجة على مجازيته } أي مجازية الاستعمال وهي قوله { بأن فيها } أي في حجة المجاز { خروجاً عن محل النزاع } بين علماء الاصول . { اذ موضوع البحث } بين علماء الاصول { هو : استعمال اللفظ في المعنيين } الحقيقي والمجازي { على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي كما مر آنفاً في المشترك } بأن يكون لحاظ كل منهما مستقلاً عن الآخر { وما ذكر في الحجة } التي استدل بها على الجواز { يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول } ويراد من شموله للمعنى الحقيقي هو استعمال اللفظ في مفهوم كلي مشترك بين المعنيين يصدق عليهما . ففي المقام استعمال والمستعمل فيه بهذا الاستعمال هو المعنى الحقيقي والمجازي فيكون المعنى المجازي مندرجاً في المستعمل فيه { فهو معنى ثالث لهما } أي المعنى المجازي معنى ثالث شامل لهما { وهذا } المعنى الثالث المجازي الشامل للحقيقي والمجازي { لانزاع فيه } بين علماء الاصول { فان النافي للصحة } الذي لا يرخص من استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي .

يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم
المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك (لاضع قدمي في
دار فلان) الدخول فيتناول دخولها حافياً وهو الحقيقة
وناعلاً وراكباً وهما المجازان .

والتحقيق عندي في هذا المقام : انهم ان ارادوا بالمعنى
الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ حينئذ تمام الموضوع له
حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ كما علم في المشترك ،
كان القول بالمنع متوجهاً ، لان ارادة المجاز تعانده من جهتين
منافاتها للوحدة الملحوظة ،

{ يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل } أي المعنى الواحد الشامل للمعنيين
{ ويسمى ذلك } الاستعمال { بعموم المجاز } لشموله لمعنيين حقيقي ومجازي
{ مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لاضع قدمي في دار فلان } فهو معنى
مجازي اطلق عليه لفظ { الدخول } الذي يتصور على معنيين هما { فيتناول
دخولها حافياً } أي دخول الدار حافياً بدون نعل { وهو حقيقة } أي ان اللفظ
دل على هذا المعنى حقيقة ، اما المعاني الاخرى فهي مجازية { وناعلاً وراكباً }
هو معنى ثاني للفظ المجازي لذا قال { وهما المجازان } .

{ والتحقيق عندي في هذا المقام } أي استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي { انهم } أي المجوزون { ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه
اللفظ حينئذ } مع المعنى المجازي { تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد } مع قيد الوحدة { كما علم في المشترك } من ان اللفظ المفرد
وضع لمعناه مع قيد الوحدة ، ولمعناه الآخر ايضاً ، مع قيد الوحدة وهكذا
{ كان القول بالمنع متوجهاً } لانه وفق مفهوم الاشتراك عنده { لان ارادة المجاز
تعانده } أي تنافي المعنى الحقيقي وذلك { من جهتين } اولهما { منافاتها
للوحة الملحوظة } أي منافاة ارادة المجاز لقيد الوحدة في المفرد .

ولزوم القرينة المانعة .

وان ارادوا به المدلول الحقيقي ، من دون اعتبار كونه منفرداً ، كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك ، اتجه القول بالجواز ، لان المعنى الحقيقي يصير ، بعد تعريته عن الوحدة مجازاً في اللفظ ، فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعانده ،

اما ثانيها فهي { ولزوم القرينة المعاندة } المنافية لإرادة المعنى الحقيقي . فلا يصح ان تقول رايت الاسد وتريد به الحيوان المفترس بقيد الوحدة والرجل الشجاع ايضاً بقيد الوحدة .

{ وان ارادوا به { أي المعنى الحقيقي • المدلول الحقيقي } الذي يكون بعيداً عن أي قيد { من دون اعتبار كونه منفرداً } بقيد وحدته { كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك } وهو اعتبار الغاء قيد الانفراد واردة معنيين معاً { اتجه القول بالجواز } هذا على مذهب المصنف القائل باعتبار قيد الوحدة ، اما بالنسبة الى الثنية والجمع فلا لعدم اعتبار قيد الوحدة فيهما { لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازاً في اللفظ } فمثلاً ان الرجل الشجاع مجاز للاسد كذلك الحيوان المفترس مجاز للاسد عند تعرية قيد الوحدة عن الاسد وعدم وضع شرط ارادة غيرها . { فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعانده } أي لاتعاند المجاز لانه صار مجازاً . والقرينة اللازمة للمجاز حسب فهم المستدل وتقرير المصنف ، هي التي تخالف لارادة المعنى الحقيقي بنفسه ولادخل لقيد الوحدة وجوداً وعدمياً ، فكان ذلك هو الفرق بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي . فهذا يعني ان ارادة المعنى الحقيقي للكتابة تكون خالية عن قيد الوحدة . وبذلك تكون القرينة اللازمة للمجاز معانده ايضاً لارادة المعنى الحقيقي لأجل جعلها فارقاً بين ارادة الحقيقة واردة المجاز .

وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى ، فالظاهر اعتباره هنا أيضاً . ولعل المانع في الموضوعين ، بناؤه على الإعتبار الآخر وكلامه حينئذ متجه ، لكن قد عرفت أن النزاع يعود معه لفظياً ، ومن هنا يظهر ضعف الفعل بكونه حقيقة ومجازاً ، فإن المعنى الحقيقي لم يرد بكماله ، وإنما ارید منه البعض ،

{ وحيث كان المعتبر } عند المجوزين { في استعمال المشترك } في المعنيين { هو هذا المعنى } أي الغاء قيد الوحدة { فالظاهر } لدى من جوز ذلك { اعتباره هنا أيضاً } كفارق بين المعنى الحقيقي والمجازي لالغاء قيد الوحدة عند الاستعمال { ولعل المانع } المتوجه من استعمال اللفظ المشترك في المعنيين { في الموضوعين } وهما : استعمال المشترك في مفهومه الطبيعي ، واستعمال المشترك في المعنى الحقيقي والمجازي معاً الذي يلاحظ فيه رفع قيد الوحدة كما ذكرناه { بناؤه على الاعتبار الآخر } وهو لزوم قيد الوحدة في ذلك { وكلامه حينئذ متجه } أي ومنع المانع مع اعتبار قيد الوحدة لآباس به { لكن قد عرفت ان النزاع } في بحث المشترك { يعود معه لفظياً } ففي النفي والاثبات : المانعون اعتبروا قيد الوحدة فيما ذهبوا اليه من المنع ، والمجوزون اعتبروا الغاء قيد الوحدة فتكون النتيجة انهم كلهم مجوزون عند الغاء قيد الوحدة ، وكلهم مانعون عند اعتبار قيد الوحدة ، { ومن هنا } أي ومن الغاء قيد الوحدة من قبل المجوزين { يظهر ضعف القول بكونه } أي بكون استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز { حقيقة ومجازاً } وفقاً لاعتبار المانعين و لاعتبار المجوزين { فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله } أي شرط قيد فيه عند الاستعمال ليكون حقيقة فيما استعمله مستقبلاً { وإنما ارید منه } أي من المعنى الحقيقي في هذا الاستعمال { البعض } أي احد افراده الذي كان المفروض انه بدون قيد الوحدة .

فيكون اللفظ فيه مجازاً ايضاً .

ليكون { اللفظ } عندئذ في هذا المعنى الحقيقي المفترض { مجازاً ايضاً } لانه استعمال في غير ماوضع له . فاذن لا حقيقه في هذه الفرضيه .

الحقيقة والمجاز

يستعمل أي لفظ في أستعمالات رئيسية هي :

١- يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له . وهذا هو تعريف الحقيقة ويعرف هذا الاستعمال بالاستعمال الحقيقي .

مثال : قرأت في كتاب الأصول . وتريد منه الكتاب الذي بين يديك .

٢- يستعمل اللفظ في غير معناه الموضوع له ، لمناسبة هناك بين المعنى الحقيقي والمجازي . وهذا هو تعريف المجاز .

ويعرف هذا الاستعمال بالاستعمال المجازي .

مثال : الاسد يخطب في المسجد . ويراد منه الرجل الشجاع بمناسبة شجاعة الاسد عند الرجل .

٣- يستعمل اللفظ في غير معناه من دون مناسبة ، وهذا هو تعريف الخطأ . ويعرف هذا الاستعمال بالاستعمال الخاطيء .

مثال : إطلاق لفظ الكتاب ويراد به الحصان .

تنبيه : الاستعمالات الثلاثة لدى اهل اللغة محل اتفاق ، ويكاد ان يكون ان معظم التفاهم الحاصل بين المتخاطبين ، لا يتم الا بعرض المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي . حتى ان نصوص القران المجيد والسنة النبوية فيها من الحقيقة والمجاز بحيث ان بروز المعنى المجازي شغل اهتمام العلماء فالفوا فيه دراسات لا غنى للانسان عنها . ولكثرة المجاز في اللغة وقع الخلاف في صحته على قولين :

١- ان صحة الاستعمال المجازي تمت بحسب الطبع الاستحساني للانسان ،

فالمعروف بالانسان انه دائماً يستحسن الذوق السليم في كافة المجالات .

٢- ان صحة الاستعمال المجازي تمت بحسب ترخيص الواضع بعد ملاحظته للعلاقات السبعة التي تشد اللفظ للمعنى . وتلك العلاقات ذكرها علماء البيان ، منها : المشابهه ، والعلیه .

* فذهب كل فريق من من المتنازعين الى أحد القولين المذكورين ، والثاني ذهب اليه المشهور . ومختارنا هو ايضاً ، واقرب دليل يعضد هذا المختار هو إختلاف اللغات ، فيكون المجاز موضوعاً بالوضع النوعي ولا يخفى ان حتى مسألة الاستحسان تدخل في تعدد اللغات ، وبذلك يكون الذوق الحسن من تفرعات العلية أو من تفرعات معظم العلامات السبعة اذن في البين لا يوجد قولان في مدى صحة الاستعمال المجازي ، بل المختار ان هناك قول واحد ، هو ترخيص الواضع وفقاً للعلاقات السبعة- أما مسألة استحسان الذوق فينزل الاستحسان منزلة أحد علاقات علم البيان . فالقائل بان المجاز بالطبع المستقيم وما يستعذبه الذوق السليم وإن الاستحسان إذا تجرد عن العلاقات السبعة لانه يدور مدارها .

وعندنا : ان الاستحسان إذا تجرد عن لوازمه ومنها علائقه ، فكيف يحصل وقوعه كاملاً بصفاته . ان هذا لا يمكن . فلا بد اذن يرجع الى الواضع ليتخذ قراره بالوضع . بهذا دخل مختارهم الطبيعي في القول الاول ويتفرع منه . فلا استقلال له .

والحاصل :

* الحقيقة أصل ، والمجاز فرع .

* القول بترخيص الواضع للعلاقات السبعة أصل ، واستحسان الذوق فرع .

* كل لفظ مجازي له لفظ حقيقي ، ولا عكس . أي ليس لكل لفظ حقيقي

لفظ مجازي .

مثال: الرجل الشجاع : لفظ مجازي . له لفظ حقيقي هو : الأسد .
زيد : لفظ حقيقي لاسم شخص . لا مجاز يقابل هذه الحقيقة .

سؤالان وجوابهما :

السؤال الاول :

متى يتحول المجاز الى حقيقة ؟

الجواب : يمكن افتراض غير المصداق مصداقاً ، وبعبارة اخرى : يمكن افتراض غير الموضوع له موضوعاً له . وذلك بالإعتبار والعناية . وعندئذ لا وجود للتجوز في الكلمة المستعملة وذلك لانها استعملت فيما وضعت له إعتباراً وعناية .

السؤال الثاني :

إذا وضع لفظ لمعنى ، وكان هذا المعنى له حالات عديدة لها مفاهيم مستقلة :
فهل استعمال اللفظ في أحد تلك الحالات يعتبر مجازاً ، ام استعماله في
احدهما بما هو المجموع ، هو حقيقة ؟

الجواب :

لا يعتبر استعمال اللفظ في احد تلك الحالات مجازاً ، وذلك وفق قاعدة
تعدد الدال والمدلول والتي مفادها : إفادة مجموع من المعاني بمجموع من
الدوال . ولكل لفظ دال استعمل في المقام ، واحد من تلك المعاني ، على
ان يستعمله باعتباره واحد من ذلك المجموع معاً . فيكون مجموع المدلولات
حقائقاً في مجموع الدوال .

مثال :

لفظ الماء : له معان عديدة منها : ماء دجلة ، ماء الفرات ، ماء النيل ، ماء البحيرة ، ماء البحر ، ماء المحيط ، ماء الرمان ، ماء الورد ، وغيرها .
فإذا قلت : إسقني ماء . وأردت ماء الورد بوجه الخصوص ، بما هو فرد من تلك المعاني وخاص به . فإستعمالك هذا يعتبر مجازاً ، لأن الماء لم يوضع فقط لماء الورد بوجه خاص ، بل لمطلق الماء الشامل لتلك المفردات الواردة الذكر .

أما إذا قلت : إسقني ماء الورد . واردة ماء الورد المشترك مع غيره في الوضع . فعليك ان تأتي بما يميز هذا الجزء الخاص من المجموع الكلي الموضوع لفظ الماء حقيقةً . لذا قلت : إسقني ماء الورد . فقد فهمنا إرادتك للمعنى الحقيقي وهو ماء الورد الذي يشاركه غيره في هذا الكلي الموضوع له .
فإذن لفظ الماء حقيقة وضع للمجموع الكلي لتلك الافراد . فإذا اردت احدهما ، فإنك اردت المعنى الحقيقي له وكأنك ابرزت حقيقة من بين مجموع حقائق .

الثمرة من الحقيقة والمجاز :

خرجنا من هذا البحث بالنقاط التالية التي لا بد لطالب الاصول من الوقوف امامها بتأمل وتدبر لانها من أسس الإستنباط :

- * إستعمال اللفظ في المعنى اعم من إرادة الحقيقة أوالمجاز .
- * وهذا يعني ان العام لايدل على خاص معين .
- * إذا شك السامع ان المتكلم اراد المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي ، حمل ارادته من ظاهر المعنى . وذلك لان الاصل هو العمل بالظاهر ، في تعيين الظاهر .
- * إذا علم السامع بمراد المتكلم ثم شك بان الاصل في الوضع هو

للحقيقة أم للمجاز . فيتجه السامع الى ظاهر اللفظ ايضاً لانه مبني
عقلاني في الوضع .

علامات الحقيقة :

ان استعمال اللفظ في المعنى اعم من إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي
فالاستعمال بحد ذاته لا يكون دليلاً على إرادة الحقيقة أو المجاز ، بل لا
بد من وجود امارات تكشف المراد . وقد اختلف علماء الاصول في
تحديد عدد معين لتلك العلامات . فالشيخ القمي صاحب القوانين
(١٣/١) عددها اربعة ، والشيخ محمد تقي في تعليقه على المعالم { بدون
رقم } عددها إثني عشر علامة ، وذهب غيره ان تعدادها تجاوز
العشرين ، والمتأخرون قالوا ان عددها اربعة ولكنهم الغوا بعضها لعدم
امكان العلم بوضعها ، أو اندراجها في غيرها . وعلى كل حال كل ذهب
الى تفسير خاص ، وبما ان هذه المرحلة الدراسية لا تسمح بشرحها
تفصيلاً الا اننا نكتفي بتعدادها ، وهي :

١- التنصيص

٢- التبادر

٣- عدم صحة السلب .

٤- الاطراء .

المطلب الثاني : في الاوامر والنواهي ، وفيه بحثان البحث
الاول في الأوامر .

فصل : صيغة إفعال ، وما في معناها ،

الاورامر

بعد ان ذكر المصنف - قده - المطلب الاول الذي ذكر فيه نبذه من مباحث الالفاظ ، شرع في المطلب الثاني وضمنه الاوامر والنواهي وبدأ بتوضيح الاوامر ، فقال { المطلب الثاني : في الاوامر والنواهي ، وفيه بحثان ، البحث الاول في الاوامر } وقد شرع في الاوامر وقدمها على النواهي وذلك لان الامر بالشيء الكذائي ، هو امر وجودي ، بينما النهي عن الموضوع الكذائي ، هو امر عدمي . والعقل يحكم ان وجود الشيء أشرف من عدمه . فمن أجل هذا شرع المصنف في تقديم مبحث الأوامر على النواهي ، فقال : { صيغة إفعال ، وما في معناها } أي صيغة الطلب على هيئة افعال ، وما في معناه من فعل الامر مثل : اقرأ . واسم فعل الامر ، مثل : صه ، ومه . وفعل المضارع المقرون بلام الامر ، مثل : لتقرأ . والفعل المضارع المقصود به الانشاء ، مثل : طلبت منك ان تقرأ . والجمله الاسمية التي يقصد بها الانشاء ، مثل : القراءة لسورة الفاتحة واجبة في الصلاة . والمصدر الذي ينب عن فعل الامر ، مثل : قراءة الحمد واجبة في الصلاة . وعلى أي حال يمكن ايجاز الاقوال في صيغة افعال في اربعة نقاط هي : اولاً : للحال الحاضر . ثانياً : للاستقبال . ثالثاً : انها مشتركة بين الحاضر والمستقبل . رابعاً : انها للاسم الذي لايدل على الزمان . وقد وقع الخلاف في جميع المعاني التي استعملت في صيغة افعال وما بمعناها ، في أن أي من تلك الاستعمالات هو حقيقة فيها . لذا وضع المصنف لها ثمانية اقوال هي :

حقيقة في الوجود فقط ، بحسب اللغة على الاقوى ، وفاقاً
لجمهور الاصوليين .

وقال قوم : إنها حقيقة في الندب فقط . وقيل : في الطلب ،
وهو القدر المشترك بين الوجود والندب .

وقال علم الهدى ((ره)) : إنها مشتركة بين الوجود
والندب ، إشتراكاً لفظياً في اللغة ، واما في العرف الشرعي ،
فهي حقيقة في الوجود فقط ،

الاولى انها { حقيقة في الوجود فقط ، بحسب اللغة على الاقوى } وهذا
يعبر عن رأي المصنف { وفاقاً لجمهور الاصوليين } والمصنف سار على مذهب
اكثر الفقهاء والمتكلمين .

والثانية : { وقال قوم : انها حقيقة في الندب فقط } وذلك استعمال
صيغة افعال في الندب كثيراً في النصوص القرآنية . واما الثالثة { وقيل في
الطلب } أي انها حقيقة في مطلق الطلب . ومعناه هو { القدر المشترك بين
الوجود والندب } أي ان صيغة الامر تكون مشتركاً معنوياً قد وضع
للطلب الذي يشمل الوجود والندب بكنفه . أما الرابعة فهي { وقال علم
الهدى - ره - عنه انها مشتركة بين الوجود والندب اشتراكاً لفظياً في
اللغة ، واما في العرف الشرعي ، فهي حقيقة في الوجود فقط } والسيد
المرتضى علم الهدى (ره) ذهب الى ان صيغة الامر هي مشترك لفظي
لا معنوي . كما تقدم في النقطة اعلاه . اذ ان اللفظ الذي له وضع متعدد ،
يعرف باللفظ المشترك أو المشترك اللفظي .

مثال : القراء ، وضع للحيض والطهر . وصيغة الامر عند السيد علم
الهدى من هذا القبيل وفقاً للعرف اللغوي ، اما وفقاً لعرف المشرعة
فصيغة الامر هي للوجود فقط كما ذهب اليه المصنف في اول الكلام
وفاقاً لجمهور الفقهاء .

وتوقف فی ذلك قوم ، فلم یدروا اللوجوب هی ام للندب ؟
وقیل هی مشتركة بین ثلاثة اشیاء ، الوجوب ، والندب ،
والاباحة .

وقیل : للقدر المشترك بین هذه الثلاثة ، وهو الإذن ، وزعم
قوم أنها مشتركة بین اربعة امور ، هی الثلاثة السابقة ،
والتهدید ، وقیل فیها اشیاء اخر . لكنها شديدة الشذوذ ، بینة
الوهن ، فلا جدوی فی التعرض لنقلها .

أما الخامسة فهي { وتوقف فی ذلك قوم ، فلم یدروا اللوجوب هی ام
للندب ؟ } ولا بد له فی هذا التوقف ان یختار له موقفاً ، وبذلك یدخل فی
احد الاقوال السبعة الاخری .

واما السادسة فهي { وقیل هی مشتركة بین ثلاثة اشیاء ، الوجوب
والندب والاباحة } أي ان الصیغة مشتركة لفظياً بین الوجوب والندب
والاباحة لكل واحد متهن علی وجه خاص . واما السابعة فهي { وقیل
للقدر المشترك بین هذه الثلاثة وهو الاذن } أي الصیغة للقدر المشترك معنوياً
بین الثلاثة : الوجوب والندب والاباحة فیکون مؤذوناً فی هذا الاستعمال .
واما ثامن الاثوال فهو { وزعم قوم : أنها مشتركة بین اربعة امور ، وهي
الثلاثة السابقه } الوجوب والندب والاباحة { والتهدید } فتكون الصیغة
مشتركة اشتراكاً لفظياً بین هذه الاربعة . وبهذا تم ذكر المصنف للثمانية اقوال
فی صیغة افعل . ثم قال رحمه الله { وقیل فیها } أي صیغة افعل { اشیاء
أخر } كقول القائل بانها حقيقة فی الاباحة ، وانها مشتركة لفظياً بین الاحكام
الخمسة : الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكرهة . وغير ذلك
{ لكنها } أي تلك الاستعمالات غیر الثمانية { شديدة الشذوذ ، بینة
الوهن } وهو الضعف { فلا جدوی فی التعرض لنقلها } لدورانها ورجوعها

الى تلك الاقوال الثمانية بادنى توجيه بسيط .

الأوامر

دأب علماء الاصول عند ذكر الاوامر ان يكتبوا في الامر من جهتين ، هما :
لفظ الامر أي مادته ، وصيغته أي هيئته . والمصنف (قده) تعرض لذكر
الصيغة فقط في هذا الفصل . ولا بد لنا من متابعة السلف في هذا للتمييز بين
المطالب امام انظار طلبة المرحلة الاولى من هذه الدراسة .

لفظ الأمر ومادته :

للأمر مادة وهي حروفه التي شخصته وهي : { أ . م . ر } لتؤلف لفظ
{ أمر } . وله صيغ عديدة تدل عليه يأتي بيانها فيما بعد . ودراستنا للفظ
{ أمر } كمادة تتم من خلال اربع نقاط هي :

١- معنى لفظ { أمر } :

لقد وضع اهل اللغة معاني عديدة للفظ { امر } ذكرها العلماء في
مصنفاتهم نختار منها :

أ- يفيد لفظ { أمر } معنى الطلب : فيقال امره مولاه بكذا ، أي طلب منه .

ب- يفيد لفظ { أمر } معنى الشأن : فيقال : له الامر من قبل ومن بعد ،

أي له الشأن اولاً وآخراً .

ج- ويفيد معنى الفعل قوله تعالى : وما أمر فرعون برشيد ، أي فعل فرعون .

د- ويفيد الحادثة ، فيقال : انتظروا وقوع امر من السماء على الارض ،

أي وقوع حادثة .

هـ - ويفيد معنى الغرض . فيقال : ما طرق الباب ليلاً الا لامر كذا ، أي

لغرض كذا .

وله معانٍ اخرى منها : الصنع والحال والقدرة وغيرها حتى بلغ تعدادها عند بعض العلماء الى خمسة عشر معنى . وقد وقع الخلاف في استعمال لفظ الامر في هذه المعاني ، هل وقع على نحو الاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي ، وتفصيل ذلك في المرحلة الثانية من دراسة علم الاصول .

٢- ليس كل المعاني التي تدل على الطلب ان تكون مصداقاً للامر ، إلتك التي تصدر من العالي الى الداني بنحو المولوية لا الارشادية . تحرزاً من الدعاء والالتماس . فمثلاً : اوامر الله سبحانه تعتبر اوامر مولوية .

- الاوامر الصادرة من المساوي للمساوي فهي التماساً .

- الاوامر الصادرة من الداني إلى العالي ، فهي دعاء . كقولنا : اللهم

اغفر لنا وارحمنا .

شبهة :

لقائل ان يقول : ان مجرد صدور الامر من العالي الى الداني لا يكون امراً مالم يكن مقروناً بالاستعلاء .

ويرد : نعم يكون امراً حتى ولو كان خاضعاً للجناح .

بدليل : إنسياق الفهم العرفي بصدور الامر ، بما امر حتى ولو كان خافضاً . إذ اهل العرف ينسب منهم التأييب للعاصي الذي لم يمثل امر مولاه .

٣- إختلف العلماء في اصل وضع مادة { أ م ر } التي معناها الطلب ، هل

هي وضعت للوجوب فقط ، أو للندب فقط ، أو للقدر المشترك بينهما ؟

واليك التوضيح اكثر :

أ- ذهب اكثر الامامية والمعتزلة ، ان الامر بمعنى الطلب وضع حقيقة في

الوجوب . ومن ذهب الى هذا الرأي صاحب الكفاية (قده) .

ب- ذهب بعض علماء الاصول الامامية من اهالي القرن الرابع عشر الهجري الى ان الامر بمعنى الطلب حقيقة في مطلق الطلب الذي هو اعم من الوجوب والندب وقد ذهب الى هذا الرأي الشيخ الجزائري في النمط الاوسط ٨٦/١ { مخطوط } .

ج- وذهب البعض من اهالي نفس القرن ان الامر بمعنى الطلب وضع للأشراك اللفظي بين الوجوب والندب . لانه ينقسم إليها . الا ان القسم الاخير قليل الشهرة ، فيبقى القولان الاوليان . الذي استدل القائل بهما بأدلة يترك عرضها للمرحلة الثانية باذن الله .

والثمرة :

اعلم ان علماء الاصول إتفقوا ان الامر الصادر من الشارع ظاهر في الوجوب بأي نحو كان وضعه ، بالابتداء ، أو بالانصراف عند غلبة الاستعمال . ولا نحمل الامر على الندب الا عند توفر قرينة تظهر من السياق الكلامي .

٤- النظر في مسألة اتحاد الطلب والارادة : هذه المسألة من مسائل علم الكلام البحتة . وليس لها صلة بعلم الاصول ، ولكن المعتزلة والاشاعرة ادخلوها في اصول الفقه ، وتبع بعض الامامية بعضهم . وتحرير ذلك مختصراً كالاتي :

أ- ذهب المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الى إتحاد الطلب والارادة . وتبعهم بعض الامامية في ذلك من المتأخرين . وصاحب الكفاية على هذا الرأي وفاقاً لاكثر الامامية .

ب- ذهب الأشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري الى عدم اتحاد

(١٨٢) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

الطلب والارادة . وتبعهم بعض الامامية من متاخري المتأخرين .
والشيخ المظفر في اصوله على هذا الراي . والشيخ الجزائري في النمط
الإوسط كذلك والسيد حسين مكّي العاملي في قواعد استنباط الاحكام
الشرعية كذلك ايضاً .

ولكن القائل بهذا الراي { عدم الإتحاد } ذهب الى ان الله تعالى ارادتان وهما :

* الارادة التكوينية .

* الارادة التشريعية .

فالله تعالى يأمر بشيء ويترك الارادة التشريعية لاختيار الانسان لاجل
اثباته باختياره .

ولكل من المعتزلة والاشاعرة ومن وافقهما من الامامية أدلة تثبت مدعاه .
تجدها في مضانها لمن أحب الزيادة .

صيغة الأمر :

ان صيغة الأمر هي هيئته . اذ ان الواضع يضع هيئات عديدة لتدل على
معانيها ، مهما كانت المادة التي تتألف منها تلك المصاديق مثل الهيآت :
فاعل . أفعال ، مفعول وغيرها .

وتلك الهيآت تفيد نسبة الفعل الى من صدر عنه . فهي تدل على النسبة
الطلبية بين الأمر والمأمور والمأمور به .

مثال : هيئة { فاعل } يدخل فيها كل ما يصح ان يكون مصداقاً للفاعل
مثل : عالم ، كاتب ، ساقى ، ناقش وغيرها .

هيئة { افعل } ايضاً يدخل فيها كل ما يصح ان يكون مصداقاً لافعل مثل :
اقرأ ، اكتب ، أسقي ، انقش . وغيرها .

تنبيهان :

الأول : ان صيغة الامر لاتنحصر فقط بصيغة { افعل } بل هي عامة لكافة صيغ الامر التي هي : فعل الامر مثل اقرأ ، وفعل المضارع المسبوق باللام مثل : لتقرأ . والجملته الخبرية مثل : الطالبات يقرئن القرآن في الحصة الاولى . واسم الفعل . مثل صه ، ومه .

هذه هي صيغ الامر المشمولة بالبحث . والمصنف انما ذكر صيغة افعل لانها كثيراً ما مستعملة في النصوص الشرعية .

الثاني : ان مادة الامر { أ . م . ر } وصيغة الامر { أمر } معناهما واحد . ومع هذا افرد العلماء لكل منهما بحثاً مستقلاً . فلماذا ؟

والجواب :

أ- ان صيغة أفعل موضوعة لطلب الفعل ولا نقاش في ذلك .

ب- ان لفظ الامر وقع الخلاف فيه عند العلماء انه وضع لطلب القول فقط . أو للقول والفعل معاً .

ج- ان صيغة افعل وردت في النصوص الشرعية وهي دالة على الندب : مما دفع بعض العلماء للقول بان صيغة افعل موضوعة للقدر المشترك بين الندب والوجوب .

د- ان لفظ { امر } لم يرد في النصوص الشرعية وهو دال على الندب . وحتى لو ورد فهو في غاية الندرة . فلا يقاس بصيغة افعل . من اجل هذه الفوارق داب العلماء على دراسة كل من لفظ الامر وصيغته ، على أفراد . ومثلما بحثا لفظ الامر من خلال محاور اربعة ، هنا نبحت صبغة الامر من محاور قد تبلغ اثني عشر محوراً . وهي :

١- معنى صيغة الامر :

(١٨٤) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

ذكر العلماء لصيغة الامر معانٍ عديدة . وضربوا لها امثلة ، وذكرها خلال هذا البحث يحتاج الى وقت طويل . فعليك بمراجعة : جمع الجوامع للشيخ تاج الدين السبكي . وشرحه بعنوان نهاية السؤل للاسنوي الشافعي ، ومنهاج الاصول للبيضاوي . مضافاً لمؤلفات الامامية الكثيرة وخصوصاً في عصرنا . وتيمناً نذكر من معاني صيغة افعل ما اخترناه :

أ- انها تفيد الوجوب . قال تعالى { اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة .. } (النور/٥٦) .

ب- انها تفيد الندب : قال تعالى : { فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً } (النور/٢٣) .

ج - انها تفيد الاباحة : قال تعالى : { واذا حللتم فاصطابوا } (آل عمران/٥) .

ومعانيها الأخرى هي : التمني ، والترجي ، والتهديد ، والانذار ، والاهانة ، والاحتقار ، والتعجيز ، والتسخير ، والارشاد ، والامتنان ، والتكوين ، والتسوية ، والدعاء وغيرها فراجعها .

٢- ظهور الصيغة :

اختلف العلماء في ظهور صيغة أفعل ، فمنهم قال : انها ظاهرة في الوجوب فقط .

وآخر قال : في الندب فقط .

وثالث قال : هي للقدر المشترك بين الوجوب والندب وسماه مطلق الطلب ، وهكذا الى ثمانية أقوال ذكرها المصنف في المتن . والتي تقدم ذكرها . وقد وضعوا ادلتهم على تلك الاقوال . ونرجع الى المتن لمتابعة الأدلة .

لنا وجوه : الأول : انا نقطع بان السيد إذا قال لعبده : ((افعل كذا)) فلم يفعل ، عد عاصياً ، وذمه العقلاء ، معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال ، وهو معنى الوجوب .
لا يقال : القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالباً فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر .

لانا نقول : المفروض فيما ذكرناه ، انتفاء القرائن ، فلتقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة ،

ظهور الصيغة في الوجوب فقط

ودليلنا على ظهور صيغة افعل في الوجوب فقط ، { لنا وجوه } قد ذكرها الماتن وهي اربعة : { الأول : انا نقطع بان السيد إذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد } عند العقلاء { عاصياً وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال } ولا يخفى ان معنى الوجوب منتزع من حسن الذم على ترك الامتثال ، لذا قال الماتن { وهو معنى الوجوب } ولا شيء غيره . اذ ان دليل الماتن هذا هو اتقن دليل يثبت الظهور في الوجوب . واي شيء اكثر وضوحاً من التبادر . { لا يقال } هذا رد على من قال : ان الذم الصادر من العقلاء علته الترك ، وقد اعتبر الذم بمنزلة القرينة فلا يتعين الوجوب ، لذا قال { القرائن على ارادة الوجوب في مثله } الأمر المولوي { موجود غالباً فلعله } أي لعل الوجوب { انما يفهم منها لا من مجرد الامر } أي يفهم الوجوب من القرائن كما يفهم من الامر فلا ينحصر بالامر . { لانا نقول المفروض فيما ذكرناه } من الرأي في حصول الذم من العقلاء عند الترك { انتفاء القرائن } التي تصرف للذم وبقاء الامر وحده { فلتقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة } أي لنفرض انها غير موجودة في حالة وجوده لنرى هل يتبادر الذم ام

فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفاً ، وبضميمة اصالة
عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب .

الثاني : قوله تعالى مخاطباً لإبليس : { ما منعك أن
لاتسجد إذ أمرتك ؟ } والمراد بالأمر ((اسجدوا)) في قوله
تعالى : { واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس }
فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته ، لعلمه سبحانه بالمانع
وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة
(اسجدوا)) للوجوب ، لما كان متوجهاً .

الثالث قوله تعالى : { فليحذر الذين يحالفون عن أمره ، أن
تصيبهم فتنة ، أو يصيبهم عذاب اليم }

وهذا حاصل { فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفاً } للتبادر مضافاً اليه
{ وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك } الى التبادر أي يضاف للتبادر ان الاصل
عدم نقل صيغة افعل من معناها اللغوي الى العرفي والعرف يحكم بمحصول الذم
من الترك دون الحاجة اصلاً للقريئة وبهذا { يتم المطلوب } الذي قلناه .

{ الثاني } أي الوجه الثاني من حجة الماتن { قوله تعالى مخاطباً لابليس
{ مامنعك ان لاتسجد اذ أمرتك } والمراد بالامر { اسجدوا } في قوله تعالى :
{ واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس } فان نفس صيغة
اسجدوا هي دليل على الوجوب { فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته }
فيما لو كان ابليس مخيراً بين السجود وعدمه ، اذ اصله الامثال فقط { لعلمه
سبحانه بالمانع } وهو استكبار ابليس { وانما هو } ابليس { في معرض الانكار
والاعتراض ، ولولا ان صيغة ((اسجدوا)) للوجوب لما كان { الخطاب
{ متوجهاً } الى ابليس بمقتضى العدالة الالهية .

{ الثالث } من الوجوه { قوله تعالى : ((فليحذر الذين يحالفون عن أمره ان تصيبهم
فتنة أو يصيبهم عذاب اليم)) } الوجه المستخرج من الآية التحذير ليكون دليلاً .

حيث هدد سبحانه مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب .
فإن قيل : الآية إنما دلت على أن مخالف الأمر مأمور
بالحذر ، ولادلالة في ذلك على وجوبه ، إلا بتقدير كون الأمر
للووجوب ، وهو عين المتنازع فيه .
قلنا : هذا الأمر للإيجاب والالتزام قطعاً ، إذ لا معنى لنذب
الحذر عن العذاب وإباحته ، ومع التنزل فلا أقل من دلالة
على حسن الحذر حينئذ ، ولأريب أنه إنما يحسن عند قيام
المقتضي للعذاب ، إذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه
سفهاً وعبثاً وذلك محال على الله سبحانه

{ حيث هدد سبحانه مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب } فلا مسوغ للتهديد على
ترك غير الواجب ، بل الشيء الطبيعي أن التهديد يصبو إلى الممتع عن الامثال .
{ فإن قيل الآية إنما دلت على أن مخالف الأمر مأمور بالحذر } كما هو ظاهر قوله
تعالى فليحذر { ولا دلالة في ذلك على وجوبه } أي وجوب الحذر { إلا بتقدير كون
الأمر للوجوب } فلا وجه للتقدير وذلك لوجود اللام في ليحذر ، والتهديد واضح
من السياق { وهو عين المتنازع فيه } فيتولد الدور من توقف الحذر على التهديد
والتهديد على الحذر وهكذا يدور . فاللزام عدم إفادة الوجوب من الحذر .
{ قلنا } في رد هذا القائل { هذا الأمر } الحذر { للإيجاب والالتزام قطعاً }
لوجود قرينة تدل على ذلك وهي من غير المعروف أن من لا يفعل المندوب
يوجه له إنذار . بل الإنذار للذي لا يمثل الواجب لذا قال { إذ لا معنى لنذب
الحذر عن العذاب وإباحته } إذ لو استحق المخالف العذاب كان الحذر واجباً
والا كان لغواً ، فهيهه الحذر هنا تفيد الوجوب { ومع التنزل } بان الحذر هذا
لا يفيد الوجوب { فلا أقل من دلالة } أمر الحذر { على حسن الحذر حينئذ }
أي وقت مخالفة الأمر { ولأريب أنه إنما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب إذ لو
لم يوجد المقتضي { للعذاب المستحق من المخالفة } لكان الحذر عنه { العذاب
{ سفهاً وعبثاً وذلك محال } قطعاً } على الله سبحانه .

واذ ثبت وجود المقتضي ، ثبت ان الامر للوجوب ، لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب .
فان قيل : هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك الأمور به ، وليس كذلك ، بل المراد بها حمله على ما يحالفة ، بأن يكون للوجوب أو للندب ، فيحمل على غيره .
قلنا : المتبادر الى الفهم من المخالفة ، هو ترك الامتثال ، والإتيان بالأمور به . واما المعنى الذي ذكرتموه ، فبعيد عن الفهم ، غير متبادر عند اطلاق اللفظ ، ولا يصار اليه الا بدليل .

{ واذا ثبت وجود المقتضي } للعذاب { ثبت ان الامر للوجوب } وهو المطلوب { لان المقتضي للعذاب } الذي يحتم حسن الحذر { هو مخالفة الواجب لا المندوب } فيتجه الحذر ليدل على الواجب دون المندوب .
{ فان قيل هذا الاستدلال } في قوله تعالى : يخالفون عن امره . { مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك الأمور به } فيكون مفهوم الآية فليحذر الذين لا يمثلون الأمور به ويتركوه ، وبهذا يتضح ان الأمور به لو لم يكن واجبا لما أمرنا الله تعالى بالحذر { وليس كذلك بل المراد بها } بعدم الامتثال والمخالفة { حمله على ما يخالفة } فاذا كان الوجوب يحمل على الندب أو بالعكس { بان يكون للوجوب أو الندب فيحمل على غيره } فتعطي الآية اذن مفهوم آخر هو : الحذر يتوجه على الذين يغيرون ما أمر الله به . وبذلك لا يمكن الاستدلال بها ، ولكن هذا عكس ظاهر الآية ، لذا قال { قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال و } ترك { الاتيان بالأمور به . واما المعنى الذي ذكرتموه } وهو تغيير الامر { فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ } وهو التحذير من المخالفة { ولا يصار اليه } أي الى ما ذكرتموه من تغيير الامر { لا بدليل } ولا دليل في البين .

وكانها في الآية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض ، فعديت
بعن ، فإن قيل : قوله في الآية : ((عن أمره)) مطلق فلا يعم
والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر .
قلنا : اضافة المصدر عند عدم العهد ، للعموم ، مثل : ضرب
زيد واكل عمرو .

وآية ذلك : جواز الاستثناء منه ، فانه يصح ان يقال في
الآية : ((فليحذر الذين يحالفون عن أمره)) إلا الامر
الفلاني . على ان الاطلاق كاف في المطلوب ، اذ لو كان حقيقة
في غير الوجوب ايضاً ،

{ وكانها } مخالفة امر الله الواردة { في الآية اعتبرت متضمنة معنى
الاعراض فعديت بعن } في قوله تعالى - عن أمره - { فان قيل : قوله في الآية
- عن أمره - مطلق { غير معين ولكنه يدل على فرد واحد { فلا يعم { أي غير
شامل لجميع الاوامر { والمدعى افادته { أي مفاد قوله تعالى في الآية
{ الوجوب في جميع الاوامر { أي انه يعم . لذا رد عليه بقوله : { قلنا اضافة
المصدر عند عدم العهد للعموم { ففي الآية الامر لفظ مفرد قد اضيف للضمير
فأفاد العموم { مثل ضرب زيد واكل عمرو { وهما عامان لم يتخصصا { وآية
ذلك جواز الاستثناء منه { لو لم يكن للعموم لما جاز الاستثناء منه { فانه يصح
ان يقال في الآية - فليحذر الذين يخالفون عن أمره - الا الامر الفلاني { فيفيد
العموم عندما صح الاستثناء { على ان الاطلاق كاف في المطلوب { فاطلاق
لفظ - أمره - في الآية وهو مطلق الامر . وهو المطلوب . فلا حاجة ان نجعل -
أمره - عاماً كي ثبت به المطلوب { اذ لو كان { الامر { حقيقة في غير
الوجوب ايضاً { أي الامر حقيقة في الوجوب والندب على سبيل الاشتراك .

لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر .

الرابع : قوله تعالى : { واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون } فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ، ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم .

وقد اعترض اولاً : بمنع كون الذم على ترك الأمور به ، بل على تكذيب الرسل في التبليغ ، بدليل قوله تعالى : { ويل يومئذ للمكذبين }

وثانياً : بان الصيغة تفيد الوجوب ، عند انضمام القرينة اليها اجماعاً ، فلعل الامر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب . واجيب عن الاول : بان المكذبين ، اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا ،

{ لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر } و لكان الذي يستحق التهديد هو الامر الوجودي فيخرج عن التهديد الامر الاستجابي .
الوجه { الرابع : قوله تعالى { واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون } وهذا الوجه واضح الدلالة على ذم من لا يركع { فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر } أي ذم الكفار لانهم لم يمثلوا الركوع { ولولا انه { أي الامر } للوجوب لم يتوجه الذم { من الله الى الكفار } وقد اعترض { على هذا الاستدلال بوجهين هما { اولاً : بمنع كون الذم { فقط مجرد { على ترك الأمور به } في هذه الآية وهو الركوع { بل } هذا الذم { على تكذيب الرسل } من قبل الكفار في زمن التبليغ ، بدليل قوله تعالى في موضع آخر { ويل يومئذ للمكذبين } فالذم على ترك الركوع وتكذيب الرسل وغيرهما من موارد انكار الكفار . والوجه الثاني { وثانياً بأن الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها } أي الى الصيغة اجماعاً فلعل الامر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه أي الامر للوجوب ويمكن رد المعترض بما يلي { واجيب عن الاول } وهو منع كون الذم على ترك الأمور به { بأن المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا } بدليل عدم إمثالهم لذمهم .

عقيب امرهم به أو غيرهم . فان كان الاول ، جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب ، فإن الكفار عندنا معاقبون على الفروع ، كعقابهم على الأصول . وان كانوا غيرهم ، لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم ، منافياً لذم قوم بتركهم ما أمروا به . وعن الثاني : بأنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة .

{ عقيب أمرهم به } بالركوع أو مطلق الأمر { أو غيرهم } أي المكذبين غير التاركين فيكون الكفار قسمين منهم المكذبين والآخرين هم التاركون { فان كان الاول } أي ان المكذبين هم التاركون { جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع } بحسب ظاهر هذه الآية و انهم يستحقوا { الويل بواسطة التكذيب } بحسب نص آية اخرى من القرآن الكريم ، { فإن الكفار عندنا معاقبون على الفروع ، كعقابهم على الاصول } على السواء { وان كانوا غيرهم } أي غير التاركين لامر الركوع { لم يكن اثبات الويل لقوم } وهم من كذب الرسول { بسبب تكذيبهم منافياً لذم قوم } وهم التاركون وذلك { بتركهم ما أمروا به } وهو امثال الركوع .

{ و } يمكن ان نجيب عن { الثاني } وهو ان الصيغة تفيد الوجوب مع وجود القرينة { بأنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الأمر } وهو امر الركوع { فدل } وقوع الذم على مجرد المخالفة على ان الاعتبار به { أي بالامر } لا بالقرينة { لانه صيغة الامر وهي مجردة عن القرينة تدل على الوجوب .

خلاصة ظهور الصيغة في الوجوب فقط :

ويمكن ان نختصر الوجوه التي استدل بها المصنف من أجل اثبات ان صيغة الامر تدل على انها حقيقة في الوجوب فقط . فنستدل بالنقاط التالية :

١- ذم العقلاء للعبد ومؤاخذته بمجرد ان يخالف امر مولاه .

سواء كانت هناك قرائن تدل على الوجوب ام لا .

٢- قوله تعالى : { مامنعك ان لاتسجد اذ امرتك } (الاعراف/١٣) .

٣- قوله تعالى : { فليحذر الذين يحالفون عن امره ، ان تصيبهم

فتنة ، او يصيبهم عذاب اليم } (النور/٦٤) .

٤- قوله تعالى : { واذا قيل لهم اركعوا لايركعون } (المرسلات/٥٠) .

وقد استدل بعض العلماء من متأخري المتأخرين بوجوه اخرى غير التي ذكرها المصنف منها .

أ - قول رسول الله (ﷺ) { لولا ان اشق على أمتي لامرتهم بالسواك }

وهنا رفع الامر مع اقرار الاستحباب .

ب - التبادر .

ج - قول بربرة لما أراد النبي (ﷺ) منها الرجوع الى زوجها { قالت تأمرني

يارسول الله ؟ فقال : لا بل أنا شافع } .

فالامر يدل على الوجوب لذا سألت من رسول الله (ﷺ) هل انه امر

لتمثله ام لا ؟

د - عدم صحة السلب عن الوجوب وصحته عن النذب .

هـ - حكم العقل بوجوب طاعة الامر مالم يرخص في تركه^(١) .

(١) راجع اصول الفقه للمظفر ٦١/١ وعناية الاصول في شرح كفاية الاصول للفيروز آبادي

والثمرة :

الشيء الذي ينبغي ان نركز عليه من هذا البحث هو : ان الامر الوارد في النصوص إذا اطلق بلا قرينة فانه يدل على الوجوب مهما كانت جهات وضعه ، ولا نحملة على الندب الا بقرينة تصرفه الى ذلك .

هذا بناء على ما اتفق عليه علماء الاصول من ان الامر الصادر من الشرع يكون ظاهراً في الوجوب ، فيترتب الالتزام به مالم ينصب الشرع قرينة تدل على الاذن في ترك الامثال ليتحول الى الاستحباب أو الى غيره من الاحكام .

هذا هو الذي يهمننا من هذا البحث الذي لامناص للطالب من فهمه في هذه المرحلة وحتى في المراحل القادمة .

أحتج القائلون : بأنه للندب بوجهين : أحدهما : قوله (ﷺ) :
((إذا أمرتكم بشيء ، فاتوا منه ما استطعتم)) وجه الدلالة :
انه رد الإتيان بالمأمور به الى مشيئتنا ، وهو معنى الندب .
وأجيب : بالمنع من رده الى مشيئتنا ، وهو معنى الوجوب .
وثانيهما : ان اهل اللغة قالوا : (لا فارق بين السؤال والامر
الا بالرتبة)) ، فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل ، والسؤال
انما يدل على الندب ، فكذلك الامر .

ظهور الصيغة في الندب

ثم ان المصنف بعد ان بين الوجوه لما ذهب اليه من ان الصيغة حقيقية في
الوجوب فقط ، شرع في بيان صحة القائل بان الصيغة ظاهرة في الندب فقط ،
فقال { احتج القائلون بانه { الامر { للندب بوجهين احدهما : قوله (ﷺ) (إذا
امرتكم بشيء ، فاتوا منه ما استطعتم) { المعنى اللغوي للحديث هو : آتوا ما
امرتكم به بقدر ارادتكم وما تشاؤون { وجه الدلالة { على الندب { انه رد
الاتيان بالمأمور به الى مشيئتنا ، وهو معنى الندب { واجيب { في معرض الرد
على من ذهب الى هذا القول { بالمنع من رده { أي منع تفسير المشيئة الى الارادة
{ وانما رده الى استطاعتنا { وهي قدرتنا { وهو { أي هذا الرد هو الاستطاعة
وقدرة الانسان وهذا هو { معنى الوجوب { فاي امر واجب شرطه امكان اتيانه
المعبر عنها بالقدرة عليه والا فلا .

{ وثانيهما : ان اهل اللغة قالوا لافرق بين السؤال والامر الا الرتبة { فالامر مطلق
رتبه مقدمه على رتبة السائل صاحب السؤال لذا قال { فان رتبة الامر اعلى من رتبة
السائل ، والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر { يدل على الندب .

إذ لو دل الأمر على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر ، وهو خلاف ما نقلوه .

واجيب : بان القائل بكون الأمر للإيجاب . يقول بان السؤال يدل عليه ايضاً ، لان صيغة افعل عنده موضوعه لطلب الفعل مع المنع من الترك ، وقد استعملها السائل فيه ، لكنه لا يلزم منه الوجوب ، اذ الوجوب انما يثبت بالشرع ، ولذلك لا يلزم المسؤول القبول ، وفيه نظر .
والتحقيق : ان النقل المذكور

{ اذ لو دل الأمر على الإيجاب } كما هو مفروض صاحب هذا الرأي { لكان بينهما فرق آخر } غير مسالة تقدم رتبة الأمر على السؤال { وهو } هذا الفرق الذي احتملوه { خلاف ما نقلوه } فاهل اللغة لم يجعلوا فرقاً بين السؤال والأمر الا الرتبة . { واجيب : بان القائل بكون الأمر للإيجاب . يقول بان السؤال يدل عليه } على الطلب { ايضاً } مثلما دل الأمر { لان صيغة افعل عنده } أي عند القائل { موضوعه لطلب الفعل مع المنع من الترك } وقد ذهب هذا القائل إلى ان صيغة الأمر تدل على حتمية الامثال سواء كان الصادر عنه سائل أو أمر او غير ذلك وهنا { استعملها السائل فيه } أي في الطلب ، { لكنه لا يلزم منه الوجوب } أي من سؤال السائل { اذ الوجوب انما يثبت بالشرع } أي الواجب الذي يامر به الشرع فحكمه نافذ { ولذلك } أي عدم الإيجاب الشرعي { لا يلزم المسؤول القبول } لانه غير واجب . { وفيه } أي وفي هذا الجواب { نظر } وتأمل اذ ان المجيب ذهب الى ان صيغة افعل تدل على الطلب مع منع ترك الامثال ، وهذا المنع يمكن ان يفرض على السائل وذلك لان امثال الأمر يشترط ان يكون فيه جهة استعلاء عتد الأمر والسائل خالي من تلك الخصلة لذا لا يفرض عليه تحقق المنع . { والتحقيق } في صحة الدعوى والنقل عن اهل اللغة { ان النقل المذكور } في الفرق بين الطلب والسؤال بانه الرتبة فقط .

عن اهل اللغة ، غیر ثابت ، بل صرح بعضهم بعدم صحته .

{ عن اهل اللغة غیر ثابت ، بل صرح بعضهم { بعض اهل اللغة { بعدم صحته { أي صحة النقل .

الخلاصة :

ذهب القائل بان صیغة افعل ظاهرة فی النذب فقط مستدلاً بما يلي :

١- قول النبي (ﷺ) : { إذا امرتکم بشيء ، فاتوا منه ما استطعتم } وقد فسر الاستطاعة بالمشیئة .

وهذا : مردود لان الاستطاعة هنا تأتي بمعنى القدرة .

٢- اعتمد علی ما ذهب الیه اهل اللغة من ان : الفارق بین السؤال والطلب هو الاختلاف بالرتبة لا غیر . فان رتبة الطلب اعلى من رتبة السؤال .
والسؤال يفيد النذب .

اذن الامر يفيد النذب . لیبقي الفارق هو كما ذکر . فاذا كان الامر يفيد الوجوب . فيحصل فارق اخر غیر ما ذکر ، اهل اللغة .
ولما كان ما قال اهل اللغة لا يوجد غیره .

اذن الامر يفيد النذب فقط .

علمأ بان : الوجوب یعينه الشرع هذا من جهة ومن جهة اخرى ان النقل المذكور فی الفارق بین الطلب والسؤال عن اهل اللغة غیر مقطوع صدوره عنهم جميعاً بل ان بعضهم ذهب الی عدم صحة ذلك .

حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب ، كقوله تعالى : ((اقيموا الصلاة)) ، واخرى في الندب كقوله تعالى : ((فكاتبوهم ...)) ، فان كانت موضوعه لكل منهما . لزم الاشتراك ، أو لاحدهما فقط لزم المجاز ، فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ، وهو طلب الفعل ، دفعاً للاشتراك والمجاز .

والجواب : ان المجاز وان كان مخالفاً للاصل ، لكن يجب المصير اليه إذا دل الدليل عليه .

ظهور الصيغة في القدر المشترك

{ حجة القائلين بأنه { صيغة افعل ظاهرة { للقدر المشترك { المعبر عنه بمطلق الطلب الذي هو أعم من الوجوب والندب ، اذ { ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب { باستعمال منفرد ، { كقوله تعالى : ((اقيموا الصلاة)) ، وأخرى { واستعملت ايضاً باستعمال آخر { في الندب ، كقوله ((فكاتبوهم)) { فالصيغة عند استعمالها كما تقدم لأبد وان تظهر أحد الاحتمالات التالية { فإن كانت موضوعه لكل منهما { من الوجوب والندب على افراد ، فعندها { لزم الاشتراك { اللغوي المعبر عنه باللفظي ، { أو { الصيغة وضعت { لأحدهما فقط { دون الآخر ، فمثلاً وضعت للوجوب دون الندب ، فعندها { لزم المجاز { أي يتعين ان تكون الصيغة حقيقة في أحدهما ، مجازاً في الآخر . عندها إذا كانت هي لا لذلك ولا لهذا { فيكون { فهي عندئذ { حقيقة في القدر المشترك بينهما { بين الوجوب والندب { وهو { وهذا المعنى الجديد يعبر عنه { طلب الفعل دفعاً للاشتراك والمجاز { البارزين عند الاستعمال .

{ والجواب { لان الاصل عدم المجاز { لكن يجب المصير اليه { الى المجاز وذلك { إذا دل الدليل عليه { أي إذا وجدت قرينة تدل على المجاز .

وقد بینا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه ، فلا بد من كونه مجازاً فيما عداه ، وإلا لزم الإشتراك المخالف للأصل المرجوح ، بالنسبة الى المجاز إذا تعارضاً .
على أن المجاز لازم ، بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضاً ، لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز ، حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع له .

{ وقد بینا بالادلة السابقة } التي ذكرناها في ظهور الصيغة في الوجوب فقط وهي ذم العقلاء للعبد الذي لا يمثل امر موله والآيات القرآنية الثلاثة وبهذا صار واضحاً { أنه } أي صيغة افعال { حقيقة في الوجوب بخصوصه } فقط وطبعاً مجازاً في النذب .

{ فلا بد من كونه } أي كون الامر { مجازاً فيما عداه } أي عدا الوجوب وهو النذب ، { والا } أي في حالة إذا قلنا : لا يلزم ان يكون مجازاً في عداه { لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة الى المجاز إذا تعارضاً } أي ان الصيغة تكون حقيقة في الوجوب وحقيقة في النذب . فتكون مشتركة بينهما ، أو انها حقيقة في الوجوب وفي مطلق الطلب فتكون مشتركة بينهما . ولكن الأصل الثابت بالادلة الاربعة التي أشرنا لها سابقاً ثابت بالأصل ان الصيغة حقيقة في الوجوب فقط . { على ان المجاز لازم } اذ لا مهرب منه { بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضاً } أي على تقدير كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك { لان استعماله } الامر { في كل واحد من المعنيين بخصوصه } يحتاج الى وضع غير الوضع السابق المقدر في الظهور في كل من المعنيين ، فيكون { مجاز حيث لم يوضع له اللفظ } أي لهذا الجديد بخصوصه { بقيد الخصوصية } المشار اليها { فيكون استعماله } الامر { فيه } في كل واحد من المعنيين { معها } أي مع الخصوصية المذكورة { استعمالاً في غير ما وضع له } وهو المجاز .

فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك ، سواء جعل حقيقة أو للقدر المشترك .

ومع ذلك ، فالتجاوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز ، أقل منه بتقدير القدر المشترك لأنه في الأول مختص بأحد المعنيين ، وفي الثاني حاصل فيهما .

وربما توهم تساويهما ، باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الأول مجاز ، فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني ، فيتساويان .

{ فالمجاز } حاصل في صورة الاشتراك اللفظي وذلك لوضع اللفظ لكل من المعنيين بصورة خاصة ، لذا قال المصنف { لازم في غير صورة الاشتراك } الذي اشرنا اليه { سواء جعل حقيقة ومجازاً } وهو طبقاً لرأي الماتن . { أو } وضع الامر { للقدر المشترك } القائل به القائل .

{ مع ذلك } أي مع كون الصيغة مجازاً في القدر المشترك الذي هو كل من المعنيين { فالتجاوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز } الذي يقول به الماتن { أقل منه بتقدير القدر المشترك } الذي ذهب اليه القائل هنا { لانه } القول بالتجاوز { في الأول } وهو ما ذهب اليه الماتن بالظهور في الوجوب حقيقة وفي الندب مجازاً { مختص باحد المعنيين } وطبعاً المجاز يختص بالندب والحقيقة للوجوب { وفي الثاني } هو قول القائل بالقدر المشترك { حاصل فيهما } أي التجوز حاصل في المعنيين .

{ وربما توهم تساويهما } أي تساوي التجوز على القولين الأول والثاني ، وذلك { باعتبار ان استعماله في القدر المشترك } أي مطلق الطلب { على الأول } وهو استعمال الامر في الندب فهو { مجاز } هذا على ما قدره ، { فيكون } هذا { مقابلاً لاستعماله } الامر { في المعنى الآخر على الثاني } أي استعمال الامر في الندب على القول الثاني القائل ان الامر يفيد الندب حقيقة فيكون عند هذا الاستعمال الجديد في الندب مجازاً ايضاً لذا { فيتساويان } لان كلاهما مجاز .

(٢٠٠) التبيين في شرح معالم الدين وملاذ المجتهدين

وليس كما توهم ، لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ ، واين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره .

واذا ثبت ان التجوز اللازم ، على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل أحق .

{ و } ماتقدم من قلب استعمال الصيغة على خلاف ظاهرها { ليس كما توهم } في تساوي المجازين فهما ليس بمتساويين ، فان المجاز على القول الثاني نادر الوقوع فأين هو من شهرة مجاز القول الاول الذي هو عليه العمل ، لذا قال الماتن { لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ ، واين هو } أي الاستعمال في القدر المشترك { من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين } أي استعماله في الوجوب حقيقة وفي الندب مجازاً وفقاً للقول الاول القائل بظهور الصيغة في الوجوب فقط { وانتشاره } ولشهرته الواسعة .

{ واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول } أي القول في الحقيقة والمجاز { اقل } عندها { كان } القول الاول { بالترجيح } يتقدم لشهرته { لو لم يقم عليه الدليل } فهو عندئذ { أحق } لانه أشهر .

الخلاصة :

ذهب القائل بأن صيغة افعل ظاهرة في مطلق الطلب الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب . مستدلاً بما يلي :

أن صيغة افعل استعملت في النصوص الشرعية تارة لتدل على الوجوب ، واخرى لتدل على الندب .

فهنا احتمالان هما :

١- ان كانت مستعمله فيهما ((الوجوب والندب)) لزم أن تكون صيغة أفعل مشتركة لفظياً فيهما .

٢- انها مستعملة في أحدهما دون الآخر ، فلزم ان يتحقق المجاز في أحدهما .

فتكون الصيغة اذن حقيقة في مطلق الطلب المعبر عنه بالقدر المشترك بينهما ، وذلك دفعا لوقوع الاشتراك بينهما أو وقوع المجاز لاحدهما .

ويندفع هذا الرأي بما يلي :

لامناص من حمل الأمر على الندب إذا دل عليه دليل ، أما مع عدم الدليل فيكون الامر حقيقة للوجوب .

فاذا لم نقل بذلك ، فيلزم اذن الاشتراك بين الوجوب والندب .

وهذا خلاف الاصل ، فالاصل عدم الاشتراك .

إذن صيغة افعل تدل على الوجوب فقط . ولاتدل على مطلق الطلب كما

ذهب اليه القائل .

(٢٠٢) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

واحتج السيد المرتضى (ره) على أنها مشتركة لغة ، بأنه
لاشبهة في استعمال صيغة الأمر في الايجاب والندب معاً ، في
اللغة والتعارف والقرآن والسنة ، وظاهر الإستعمال يقتضي
الحقيقة ، وإنما يعدل عنها بالدليل .

قال : وما استعمال اللفظة الواحدة في الشئین أو الاشياء
الا كإستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة .

صيغة أفعل مشتركة لفظياً

{ واحتج السيد المرتضى ((ره)) على أنها { أي الصيغة استعملت وهي
{ مشتركة لغة { أي اشتراك لفظي { بأنه لاشبهة في استعمال صيغة الامر في
الايجاب والندب معاً { على سبيل الاشتراك اللغوي { في اللغة والتعارف
والقرآن والسنة { عند السيد المرتضى رحمه الله ان الاشتراك اللفظي قائم في
الجميع وهو ظاهر . ولكن هذا الظهور في معيار العرف الشرعي غير
موجود ، فالظاهر كون الصيغة تدل على الوجوب حقيقة وعلى الندب
مجازاً . وهذا الظاهر هو السائد لذا قال { وظاهر الاستعمال { في عرف
الشرع { يقتضي الحقيقة { في الوجوب { وإنما يعدل عنها { عن الحقيقة الى
المجاز { بالدليل { وهو المرجحات . لذا ذهب السيد المرتضى الى تعضيد
حجته فاستشهد بقوله { وما استعمال اللفظة الواحدة { مثل امر { في
الشئین { في الوجوب والندب مثلاً { او { استعمال اللفظة الواحد في
{ الاشياء { كاستعمال لفظة عين ويراد بها النابعة والباصرة والذهب والفضة
{ إلا كإستعمالها { أي اللفظة { في الشئ الواحد { مثل اطلاق لفظ الانسان
على الحيوان الناطق { في الدلالة على الحقيقة { فاللفظة الواحدة حقيقة في
معنى واحد أو اكثر على السواء .

واحتج (ره) على كونها حقيقة في الوجوب ، بالنسبة الى العرف الشرعي ، بحمل الصحابة كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب ، وكان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة ، ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الله سبحانه أو من رسوله (ﷺ) لم يقل صاحبه هذا أمر ، والامر يقتضي الندب ، أو الوقف بين الوجوب والندب ، بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ، ومعلوم أيضاً أن ذلك من شأن التابعين لهم وتابعي التابعين .

{ واحتج ((ره)) } المرتضى { على كونها } الصيغة { حقيقة في الوجوب } فقط { بالنسبة الى العرف الشرعي } أي وفق ما ذهب اليه المشترعة بوجهين هما { بحمل الصحابة كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب ، وكان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة } إعتادوا على إثارتها وكان الوجوب متسالم فيها { ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الله سبحانه أو من رسوله (ﷺ) } يفهم منه وجوب الامثال دون غيره مالم يقف على مسوغ لفهم معنى آخر { لم يقل صاحبه هذا أمر ، والامر يقتضي الندب أو الوقف بين الوجوب والندب } فهذا غير متعارف عندهم { بل اكتفوا في اللزوم } أي الامثال { والوجوب } وهذا { بالظاهر } الشائع بين الصحابة . { وهذا } الذي ذهبوا اليه من ان الصيغة تفيد الوجوب { معلوم ضرورة من عاداتهم ، ومعلوم ايضاً ان ذلك } الحمل على الوجوب { من شأن التابعين لهم } أي للصحابة { وتابعي التابعين } التابعون وتابع التابعين هم الناس الذين عاصروا الصحابة فأخذوا اعمالهم الشرعية عنهم حتى بعد عصرهم .

فطال ما اختلفوا وتناظروا ، فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه ، وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك ، حتى جرت عادتهم ، وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب .

قال ((ره)) واما اصحابنا معشر الامامية ، فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه ، وان اختلفوا في أحكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة فلم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ، ولم يتوقفوا على الأدلة .

{ فطال ما { هذه الما مصدرية { اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه { وهو حمل الامر على الوجوب { وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك { أي وهذا الحمل يكون دليلاً على الصحابة في كون الامر للوجوب ، ولولا عدم وجود دليل لديهم لما حملوا هذا الحمل { وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب { أي وضع اللفظ لغة لتدل على الوجوب .

{ قال ((ره)) { السيد المرتضى { واما اصحابنا معشر الامامية ، فلا يختلفون في هذا الحكم { وهو حمل الامر للوجوب { الذي ذكرناه ، وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ { أي معانيها { في موضوع اللغة { أي معانيها اللغوية .

وعلى اية حال غاية ما يمكن الاستفادة من اجماع الصحابة من الخاصة والعامه ، هو الحمل على الوجوب ، وقد يقال ان هذا الاجماع تحقق بملاحظة قرائن على هذا الحمل خارجة عن هذا الوضع اللغوي وكيفما كان . فالحمل متحقق . { فلم يحملوا { الصحابة { ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه { من حمل الالفاظ على الوجوب دون غيره { ولم يتوقفوا على الأدلة { التي تفسر مادة - أمر - كما بيناه .

وقد بينا في مواضع من كتبنا : أن اجماع اصحابنا حجة .
والجواب عن احتجاجه الاول : انا قد بينا ان الوجوب ، هو
المتبادر من اطلاق الامر عرفاً . ثم ان مجرد استعمالها في
الندب ، لا يقتضي كونه حقيقة ايضاً ، بل يكون مجازاً لوجود
اماراته ، وكونه خيراً من الاشتراك .
وقوله : ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو الأشياء
كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ، انما
يصح إذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين أو الاشياء في
الإستعمال .

{ وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة } اذ اجمعوا وفق
عرفهم الشرعي ان الأمر حقيقة في الوجوب .
{ والجواب } أي رد الماتن على السيد المرتضى { عن احتجاجه الأول } الذي
هو : حمل الصحابة كل أمر ورد بالقرآن والسنة على الوجوب { أنا قد بينا ان
الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفاً } وفق الادلة الاربعة السابقة وهي
الآيات الكريمة الثلاثة ، وذم العقلاء للعبد الذي لم يمثل أمر مولاه { ثم ان }
الصيغة { مجرد استعمالها } في الوجوب و { في الندب } معاً بحسب اللفظ فهذا
{ لا يقتضي كونه } أي الاستعمال { حقيقة } في الندب { ايضاً ، بل يكون مجازاً }
في الندب وذلك { لوجود امارته } وهي المرجح { وكونه } المجاز { خيراً من
الاشتراك } وذلك لان المجاز اتضح من المرجح بينما الاشتراك فبعد لم يتضح .
{ وقوله } أي قول السيد المرتضى { ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو
الأشياء كاستعمالها } أي اللفظة { في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ، انما
يصح } هذا الاستعمال { إذا تساوت نسبة اللفظ } الواحد { الى الشيئين أو
الأشياء في الاستعمال } أي ان استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى متساوية
نسبته الى ذلك المعنى من ناحية بروز الفهم فهي جميعاً تظهر بالتبادر لتكون
جميعاً حقيقة في الوجوب ، أو كلها تظهر وفق المرجحات فتكون جميعاً مجازاً ،
اما إذا ظهر بعضها بالتبادر والبعض الآخر بالمرجح فلا يصح صدق التساوي .

اما مع التفاوت ، بالتبادر وعدمه أو بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا . وقد بینا ثبوت التفاوت . أما احتجاجه على : أنه في العرف الشرعي للوجوب . فيحقق ما أدعيناه . اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ، ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي ، وهو مخالف للأصل .

لذا قال الماتن { أما مع التفاوت } في اسباب الظهور { بالتبادر وعدمه أو بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا } أي فلا يحصل التساوي في النسبة { وقد بینا ثبوت التفاوت } كما سبق . { أما احتجاجه } السيد المرتضى { على انه { أي الصيغة } في العرف الشرعي { تنصرف } للوجوب { بغض النظر عن الانصراف اللغوي أصلاً .

وان هذا { فيحقق ما أدعيناه } أي يثبت ما ذهب اليه الماتن من ان الأمر ايضاً ينصرف لغة للوجوب { اذ الظاهر أن حملهم } أي الصحابة { له } للامر { على الوجوب انما هو لكونه } أي الوجوب { له } للامر { لغة } أي لفظاً { ولأن تخصيص ذلك بعرفهم } بالعرف الشرعي للصحابة { يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي } وحاصله ان اللفظ بحسب العرف اللغوي كان مشتركاً للوجوب والندب ، ثم بعد ذلك نقله عرف المشرعة ليكون اللفظ حقيقة في الوجوب فقط ومجازاً في الندب ، وهذا فعلاً هو فحوى ما ذهب اليه السيد المرتضى { و } لكن { هو } هذا التغيير { مخالف للاصل } فالاصل عدم النقل بل وضع اللفظ لما وضع له حقيقة أو لغير ذلك فلا نقل اصلاً .

هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه في اول الحجة ، من استعماله الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة ، مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب فتأمل .

{ هذا ولا يذهب عليك } أي كن متيقناً فلا يخفى عليك { ان ما ادعاه في اول الحجة ، من استعماله الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة مناف لما ذكره } عندما احتج في الحجة الثانية القائلة { من حمل الصحابة كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب } بوجه خاص دون الندب { فتأمل } فالتأمل هنا واضح لجهة حمل الصحابة كل أمر ورد في القرآن والسنة ولا قرينة تشير على انصرافه فيحملوه على الوجوب . وهذا هو المعيار .

خلاصة حمل الصيغة على الاشتراك اللغوي

ان الامر في عرف الشرع يدل على الوجوب ، وفي عرف أهل اللغة يدل الامر على كل من الوجوب والندب . ولامانع من هذا الاشتراك في اللغة ، اذ في التطبيق يكون الامر يدل على الوجوب حقيقة وعلى الندب بالمرجح وهو القرينة الصارفة .

احتج الذاهبون الى التوقف بأنه لو ثبت كونه موضوعاً
لشيء من المعاني ، لثبت بدليل . واللازم منتف ، لان الدليل
إما العقل ولا مدخل له ، واما النقل وهو اما الآحاد ولا يزيد
العلم ، أو التواتر والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على
التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب ،

حجة التوقف

وهناك طائفة من العلماء توقفوا في ((حجة التوقف)) ظهور الصيغة فلا
يدرون هل هي وضعت للوجوب ، ام الندب ، ام لمطلق الطلب ، ام للاشتراك
اللفظي ؟ لذا عرفوا باصحاب التوقف ، كما ستعلم { احتج الذاهبون الى
التوقف بأنه { الامر { لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني { التي ذكرناها
في معنى صيغة افعال { لثبت بدليل ، و { لكن { اللازم { وهو الثبوت بدليل
{ منتف { غير متحقق الوجود وذلك { لان الدليل اما العقل ولا مدخل له {
ان مسألة وضع الالفاظ لمعانيها ليس بمسألة عقلية حتى يتدخل العقل ليكون
حاكماً ، { واما النقل وهو { أي النقل { اما الآحاد { أي الخبر الواحد الذي
اخبرنا به صاحبه ان الواضع وضع صيغة الأمر للدلالة على احد معانيها
المذكورة { ولا يفيد العلم { اذ ان خبر الاحاد يفيد الظن ، فلا يمكن ان يكون
دليلاً للثبوت هذا حسب رأي القائل بالتوقف . اذ في هذا نظر مفاده ان
مدلولات الالفاظ يكفي في ظهورها الظن . ومن أجل هذا تم العمل بظواهر
النصوص { أو { خبر { التواتر والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على
التواتر { أي يمكن حصول التواتر { ممن يبحث ويجتهد في الطلب { أي يسأل
ليقف على الدليل الذي يثبت تحقق التواتر فاذا ثبت نقل الخبر بالتواتر من ان
صيغة افعال وضعت للدلالة على المعنى الفلاني .

فكان الواجب ان لا يختلف فيه .

والجواب : منع الحصر ، فإن ها هنا قسماً آخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ، ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ ، والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق .

{ فكان الواجب ان لا يختلف فيه } أي في وضع الصيغة فلو علمنا بالمعنى الموضوع لها لما وقع الخلاف في معناها ، والقائل جعل علامة كشف التواتر هو وجود الدليل الذي يدل عليه من اجل ان يكون الجميع قد علموا بتحقيق التواتر للدليل الذي عرض امامهم . مما يكون دافعاً لمن يقول قد يتحقق التواتر عند قوم دون آخرين . من جهة عدم وقوفهم على الدليل . اذن هذه فائدة هذا القيد الذي وضعه وهو البحث عن دليل التواتر .

وقد رد الماتن رحمه الله القائل بهذا القول بقوله { والجواب : منع الحصر } أي نمنع حصر دليل ثبوت معنى الصيغة على العقل والآحاد والتواتر { فان ها هنا قسماً آخر وهو ثبوته } أي ثبوت وضع الصيغة { بالادلة التي قدمناها } وهي الدليل العقلي والنقلي المتمثل بالآيات الشريفة الثلاثة التي ذكرت اول بحث الاوامر { ومرجعها الى تتبع } أي البحث والفحص عن { مظان استعمال اللفظ } بمتابعة الامارات التي تدل على المعنى عند اطلاق اللفظ لذا قال { والامارات الدالة على المقصود } أي على المعنى المقصود { به } أي اللفظ { عند الاطلاق } فمثلاً عند مخالفة العبد لامر مولاه يتبادر عدم امثال ماوجب عليه من الطاعة .

(٢١٠) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

خلاصة القول بالتوقف :

هناك بعض قال نحن نتوقف لعدم علمنا بان صيغة افعال وضعت لاي معنى ؟ واستدل بما يلي :

لو كانت صيغة افعال وضعت لمعنى ما لوقفنا على ذلك اما بالعقل ، والعقل لا يدخل له بالوضع فلا يصلح ان يكون دليلاً .

واما بالنقل عن طريق خبر الواحد أو خبر التواتر وكلاهما غير متحققين.

أذن : يحق لنا التوقف وقد ردهم الماتن رحمه الله : أنتم حصرتم الدليل بما ذكرتم بينما نحن فقد اثبتنا تحقق ظهور صيغة افعال في الوجوب حقيقة بادلة اربعة تقدم ذكرها . فراجعها .

وبذلك يلزم ارتفاع هذا التوقف .

حجة من قال : بالاشتراك بين ثلاثة أشياء ، استعماله فيها على حذو ماسبق في احتجاج السيد على الإشتراك بين شيئين .
والجواب : الجواب .

اشتراك الصيغة في ثلاثة أشياء

وهناك طائفة ذهبت إلى ان صيغة افعل مشتركة لغوياً بين ثلاثة هي الوجوب والندب والإباحة ، وقد عرضوا الدليل على ما ذهبوا اليه : { حجة من قال { أي دليل من ذهب الى الاشتراك اللفظي في الصيغة { بالاشتراك بين ثلاثة أشياء { هي الوجوب ، والندب ، والإباحة ، بان { استعماله { الواضع { فيها { في الاشياء الثلاثة يتم { على حذو ماسبق في احتجاج السيد { المرتضى الذي تقدم ذكر احتجاجه { على الاشتراك { اللفظي { بين شيئين { أي بين الوجوب والندب .

{ والجواب { أي الرد على هذا القائل { الجواب { هو الجواب الذي رددناه به على السيد المرتضى والذي تقدم ذكره وفحواه : ان الاستعمال اعم من الحقيقة .

فاذا كان اعم فلا ينحصر في ثلاثة فقط فيرتفع ما قالوا به عن الحجية .

وحجة القائل : بانه للقدر المشترك بين الثلاثة ، وهو الإذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب .
وجوابها : كجوابها .

ظهور الصيغة في الاذن

وهناك من ذهب الى ان صيغة افعل هي للاذن في الفعل ، وهذا الاذن هو الحصيلة اللفظية الناتجة من الاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والاباحة ، لذا قال المصنف { وحجة القائل بانه { صيغة افعل { للقدر المشترك بين الثلاثة } التي تقدم ذكرها في الظهور السابق وهي الوجوب والندب والاباحة { وهو { أي القدر المشترك { الإذن ، كحجة { أي مثل دليل { من قال بانه { صيغة افعل { لمطلق الطلب ، وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب { وهو القول الثالث من الاقوال في ظهور صيغة افعل .

ويرد الماتن رحمه الله على القائل بهذا القول ، بقوله { وجوابها { أي الرد عليها { كجوابها { أي مثل الجواب الذي رددنا به القائل بان صيغة افعل ظاهرة في مطلق الطلب ، ومفاده : لقد ثبت بالادلة الاربعة السابقة في ظهور صيغة افعل في الوجوب حقيقة فقط ، فعندها يبطل ظهورها في القدر المشترك أو غيره .

واحتج من زعم : أنها مشتركة بين الامور الاربعة ، بنحو
ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك .
وجوابه : مثل جوابه .

ظهور الصيغة بكونها مشتركة بين اربعة

وهناك من زعم ان صيغة افعال مشتركة لفظياً بين الوجوب والندب
والاباحة والكراهة . لذا قال الماتن رحمه الله { واحتج من زعم : انها {
أي صيغة افعال { مشتركة { لفظياً { بين الامور الاربعة { الوجوب
والندب والاباحة والكراهة { بنحو { أي مثل { ما تقدم في احتجاج من
قال بالاشتراك { بان استعمال اللفظ الواحد في معنيين أو اكثر ،
كاستعماله في معنى واحد ، وهذا ما ذهب اليه السيد المرتضى رحمه الله
وقد تقدم ذلك .

{ وجوابه { أي الرد على من زعم ان الصيغة مشترك بين الاربعة المذكورة
اعلاه ، هو { مثل جوابه { أي مثل جوابنا للقائل بالاشتراك ومفاده : ان
الاستعمال اعم من الحقيقة . فإنتبه .

فائدة : يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية ، عن الأئمة عليهم السلام ، أن استعمال صيغة الامر في النذب ، كان شائعاً في عرفهم ، بحيث صار من المجازات الراجحة ، المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة ، عند انتفاء المرجح الخارجي ،

بعد ان اطلعنا على الامور الثمانية التي برزت من ظهور صيغة افعل خرجنا بالثمرة التي يتوقف التطبيق الفعلي عليها ، ألا وهي : قد اثبت الماتن رحمه الله بالادلة الاربعة التي تقدم ذكرها في بداية بحث صيغة الامر ، ان الامر حقيقة ظاهر في الوجوب ، وفي المجاز ظاهر في النذب ، ومن خلال ذلك يقتضي حمل كل أمر ورد في النصوص ولا قرينة في البين ، عندئذ نحمل ذلك الامر على الوجوب ولا مسوغ اصلاً للتوقف .

أما في حالة وجود قرينة فيحمل على النذب ، وعند كثرة استعماله في النذب فيتحول الى شياع يستفاد منه التساوي في احتمال ارادة الحقيقة أو المجاز عند غياب القرينة ، وهذا كثير ما موجود في الروايات الصادرة عن الائمة عليهم السلام . لذا قال الماتن رحمه الله : { فائدة : يستفاد من تضاعيف { التضعاف هو الوسط ، وجمعها تضاعيف ، يقصد الماتن انه من متوسط روايات الائمة نستفاد ان { احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ، ان استعمال صيغة الامر في النذب كان شائعاً { انه مجاز { في عرفهم { الشرعي { بحيث صار { هذا الاستعمال { من المجازات الراجحة { اذ ان اللفظ إذا دل على المعنى المجازي بواسطة قرينة حتى شاع ذلك ، فيكون المجاز هذا راجحاً على معناه الحقيقي . وفي حالة عدم وجود قرينة عند الاستعمال ، كان المعنى المجازي مساوياً لارادة المعنى الحقيقي . لذا قال الماتن { المساوي احتمالها { أي المجازات الراجحة { من اللفظ { المجازي { لاحتمال الحقيقة { ولكن { عند انتفاء المرجح الخارجي { وهو القرينة .

**فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به ،
منهم عليهم السلام**

{ فيشكل التعلق } أي التمسك والالتزام { في اثبات وجوب أمر } ما
{ بمجرد ورود الامر به } بالفعل { منهم عليهم السلام } اذ يحتمل ان يكون
الامر النديبي الوارد في الرواية يراد منه الامر الوجوبي . لذا يتعين التوقف
وملاحظة المرجحات التي تدل على النذب لكي يكون الانصراف اليه طبقاً
للقواعد .

أصلُ : الحق ، ان صيغة الامر بمجردها ، لا اشعار فيها
بوحدة ولا تكرار ، وانما تدل على طلب الماهية .
وخالف في ذلك قوم : قالوا بافادتها التكرار ، ونزلوها
منزلة ان يقال افعل أبداً . وآخرون : فجعلوها للمرة ، من غير
زيادة عليها . وتوقف في ذلك جماعة . فلم يدروا الايهما هي .

الأمر يدل على طلب حقيقة الفعل

بعد ان اطلعنا على ظهور صيغة افعل حقيقة في الوجوب ، ومجازاً في
الندب ، ومع عدم وجود المرجحات تحمل على الوجوب علينا ان نعرف ان
هذه الصيغة في مقام الامثال فهل يراد منها ارادة ماهية الفعل وحقيقته
وذلك باتيانه مرة واحدة أو نكرر الاتيان ، ولمعرفة ذلك نتابع الماتن بقوله :
{ أصل الحق ان صيغة الامر بمجردها } عن المرجحات وهي القرائن
{ لا اشعار } أي لاتوجيه ولا دلالة { فيها بوحدة ولا تكرار ، وانما تدل على
طلب الماهية } وهي اصل الشيء وحقيقته الواقعة في الجواب عند السؤال
عنه بلفظ : ماهو ، أو ماهي .

{ وخالف في ذلك قوم } من العلماء { فقالوا : بإفادتها التكرار } أي
يتعين على المكلف اتيان الأمور به مدى العمر مالم يعارضه شيء آخر من
امور الدين والدنيا ، حتى { نزلوها } الصيغة { منزلة ان يقال افعل ابداً }
مدى الحياة ، { وآخرون : فجعلوها } الصيغة تستعمل للمرة الواحدة { من
غير زيادة عليها } على المرة الواحدة . { وتوقف في ذلك } أي في المراد من
الصيغة عند الامثال { جماعة فلم يدروا لايهما هي } أي الصيغة وضعت
لتفيد المرة الواحدة ام التكرار .

لنا ان المتبادر من الامر : طلب ايجاد حقيقة الفعل ، والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته ، كالزمان والمكان ونحوهما .
فكما ان قول القائل : اضرب ، غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب ، كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولاقلة .

نعم لما كان اقل مايمثل به الامر هو : المرة . لم يكن بدّ من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال ، لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها .

وبتقرير آخر : وهو أنا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل ، أعني المصدر ، كالقليل والكثير . لانك تقول : اضرب ضرباً ، قليلاً أو كثيراً ، مكرراً أو غير مكرر ، فتقيده بالصفات المختلفة ،

ولكن الماتن اختار لذا قال { لنا ان المتبادر من } اطلاق { الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل } فقط ليعد المأمور ممثلاً اما مسألة الكم الامثالي { والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته } حقيقة وأصل الامر لان كل شيء خارج الماهية يحتاج الى مشعر به وهذا خارج عن الماهية { كالزمان والمكان ونحوهما } من الصفات الخارجة عن الماهية { نعم لما كان اقل مايمثل به الامر هو المرة } الواحدة لتمثل القلة { لم يكن بدّ من كونها } المرة هي { مراده ويحصل } باتيانها { الامتثال لصدق الحقيقة } الماهية { التي هي المطلوبة بالامر بها } حسب الاصل .

{ وبتقرير آخر } أي وفي بيان آخر { وهو : أنا نقطع بأن المرة والتكرار } يعتبران بحسب اللغة { من صفات الفعل ، اعني المصدر كالقليل والكثير } كالقليل من الضرب الذي أقله المرة ، والكثير منه الذي اكثره التكرار ، وهذا مثل : { لانك تقول : اضرب ضرباً ، قليلاً أو كثيراً مكرراً أو غير مكرر ، فتقيده بالصفات المختلفة } الخارجية عن الماهية .

ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لادلالة له على خصوصية شيء منها .

ثم انه لاخفاء في انه : ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المصدر . فيكون معنى اضرب ، طلب ضرب ما ، فلا يدل على صفة الضرب ، من تكرار أو مرة أو نحو ذلك .

وما يقال : من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة أو التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة ؟

{ ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة } وهي المتضادة كالقلة التي يضادها الكثرة والمرة التي يقابلها ويضادها التكرار ، كل هذه المضادات { لا دلالة له } لهذا المضاد { على خصوصية شيء منها } اي من الصفات الخارجية عن الماهية . فخرجنا بنتيجة ان المصدر لا يدل على شيء من الاوصاف الخارجية لمضاداته . ولكن هنا نحن نبحث عن الامر لا عن المصدر . لذلك قال الماتن في معرض الرد : { ثم انه لا خفاء في أنه ليس المفهوم من الأمر إلا طلب إيجاد الفعل } بحسب المفهوم اللغوي { أعني المصدر ، فيكون معنى اضرب ، طلب ضرب ما } وهو اتيان أي فعل وهو غير معين { فلا يدل } هذا الضرب { على صفة الضرب ، من تكرار أو مرة أو نحو ذلك } من المتقابلات الخارجية . { وما يقال من ان هذا } البيان الذي عرضناه { انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة أو التكرار بالمادة } أي بحسب الماهية المؤلفة منها مادة لفظ { أمر } وهي الحروف : أ . م . ر . فهي بمجرد الحروف عارية عن فهم ماهو المراد ؟ ولكن عند اطلاق صيغة الامر امر يختلف اذ يمكن احراز الفهم . لذا قال : { فلم لا يدل } الامر { عليها } على الوحدة أو التكرار { بالصيغة } التي يتبادر منها مفهوم الطلب .

فجوابه : انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة ، بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة أو التكرار ؟

{ فجوابه } جواب التوجيه أعلاه { أنا قد بينا } في حجتنا الاولى { انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل } أي ايجاد ما يصدق عليه فعل باي صورة كانت { واين هذا } المفهوم { من الدلالة على الوحدة أو التكرار } فإذن هيئة الامر وهي صيغته كمادته لادلالة فيها على شيء من الوحدة والتكرار .

خلاصة دلالة الأمر على طلب حقيقة الفعل :

لاتدل صيغة أفعل على المرة الواحدة ولا على التكرار بل هي دالة على نفس الطبيعة أي دالة على طلب حقيقة الفعل .

هذا هو ما ذهب عليه علماء الجمهور . ولعله الاقرب للحق بل هو المختار عند معظم الامامية .

فالصيغة لاتدل على المرة ولا على التكرار ، وذلك لانها لو دلت على احدهما ، لكانت دالة اما بالهيئة واما بالمادة .

أما دلالة بالهيئة : فالهيئة لادلالة لها على اكثر من نسبة طلب ايجاد المادة خارجاً .

واما دلالة بالمادة : فالمادة دالة على نفس الماهية والطبيعة لا بشرط .

فاذا كانت الهيئة كذلك ، فأين دلالة المرة والتكرار منهما ؟

تنبيه : الا ان المرة لا بد منها لا من اجل الدلالة عليها بل لانها من لوازم الامثال لا من لوازمها ، اذ الطبيعة المأمور بها تتحقق في الخارج ولو باتيانها مرة واحدة .

(٢٢٠) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

إحتج الأولون بوجوه : أحدها : أنها لو لم تكن لل تكرار ، لما
تكرر الصوم والصلاة وقد تكرر قطعاً .

والثاني : أن النهي يقتضي التكرار ، فكذلك الامر قياساً
عليه ، بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب .

والثالث : ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن
المنهي عنه دائماً ، فيلزم التكرار في الأمور به .

صيغة أفعل تفيد التكرار

وذهب جماعة من العلماء ان الامر بالشيء يقتضي الاتيان به بصورة مستمرة
مالم يرد دليل على التوقف واليك وجهة نظرهم : { احتج الاولون } وهم من
قال ان صيغة افعل تفيد التكرار { بوجوه } ذكروا منها ثلاثة { أحدها : أنها }
الصيغة { لو لم تكن لل تكرار لما تكرر الصوم } الواجب في كل سنة بشهر
رمضان { والصلاة } اليومية قد تكررت في كل يوم خمس فرائض { وقد تكرر
قطعاً } مما نقوم به . فلو لم تكن الصيغة لل تكرار لما تكرر الفعل .

{ والثاني } أي الدليل الثاني { أن النهي } عن اتيان أي شيء { يقتضي
التكرار } في الاستمرار بعدم إتيانه { فكذلك الأمر } يفيد التكرار { قياساً
عليه } أي على النهي { بجامع اشتراكهما } أي الامر والنهي { في الدلالة على
الطلب } فالأمر هو طلب الاتيان بالشيء ، والنهي طلب عدم الاتيان به .
فكلاهما يفيد الطلب .

{ والثالث } الدليل الثالث { أن الامر بالشيء } هو عبارة عن { نهي عن
ضده و النهي يمنع عن المنهي عنه دائماً } فمثلاً لا تركض أي لا تترك عدم
الركض دائماً { فيلزم التكرار في الأمور به } مثلما في النهي .

والجواب : عن الاول : المنع من الملازمة ، اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل آخر ، سلمنا ، لكنه معارض بالحج ، فإنه قد أمر به ولا تكرر .

وعن الثاني : من وجهين ، أحدهما : أنه قياس في اللغة وهو باطل ، وان قلنا بجوازه في الاحكام . وثانيهما : بيان الفارق ، فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة ، وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات ، والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة ،

وقد ردّ الماتن رحمه الله على هذا القائل بقوله : { والجواب : عن الاول } أي الدليل القائل بتكرار الصوم { المنع من الملازمة } بين تكرار الصوم والصلاة وكون الامر للتكرار لإمكان ان يكون الامر لا للتكرار { اذ لعل التكرار } في الصوم والصلاة { انما يفهم من دليل آخر } فهمنا منه التكرار لا لاجل الامر نفسه { سلمنا } بهذه الملازمة فرضاً { لكنه } هذا التسليم { معارض بالحج بانه } الحج { قد أمر به ولا تكرر } بل مرة واجبة واحدة في العمر .

{ وعن الثاني } أي الرد على الدليل الثاني وهو ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر { من جهتين أحدهما : أنه } هذا الدليل الثاني { قياس في اللغة } فقد تم قياس معنى الأمر بمعنى النهي { وهو } القياس في اللغة { باطل ، وان قلنا بجوازه في الاحكام } أي جواز القياس في الاحكام . وقد مثل لذلك بعضهم : كقياس حرمة النبيذ بحرمة الخمر . { وثانيهما } أي ثاني الوجهين { بيان الفارق } بين النهي والامر { فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة } أي طلب انتفاء الماهية { وهو } هذا الانتفاء للماهية { انما يكون بانتفائها في جميع الأوقات } لافي بعض الوقت دون الآخر { والامر يقتضي اثباتها } اثبات الماهية { وهو } وهذا الاثبات { يحصل بمرة } اذ ان الماهية يتحقق وجودها بمرة واحدة بعكس طلب النهي عن الشيء فانه يحتاج الى تكرار هذا النهي هذا من جهة ومن أخرى :

وايضاً التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به ،
بخلافه في النهي ، اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل .
وعن الثالث : بعد تسليم كون الامر بالشيء نهياً عن ضده
أو تخصيصه بالضد العام واردة الترك منه ، منع كون النهي
الذي في ضمن الامر مانعاً عن المنهي عنه دائماً ، بل يتفرع
على الأمر الذي هو في ضمنه ، فان كان ذلك دائماً فدائماً وان
كان في وقت ففي وقت ، مثلاً الامر بالحركة دائماً يقتضي
المنع من السكون دائماً ، والامر بالحركة في ساعة

{ وايضاً التكرار في الامر } يحتاج الى كل الوقت فيكون { مانع من فعل غير
المأمور به } المعين بالامر فقط ، وهذا { بخلافه في النهي } اذ تجنب الامثال يعطي
الوقت الكامل لاداء كل الافعال اللازمة للمكلف { اذ التروك تجتمع } مع
الأوامر { وتجامع كل فعل } آخر غير مأمور به الآن بل قد تأمر به في آن آخر .
{ وعن الثالث } والرد على الدليل الثالث القائل : ان الامر بالشيء نهى
عن ضده .. { بعد تسليم كون الامر بالشيء نهياً عن ضده أو تخصيصه } أي
الضد { بالضد العام واردة الترك منه } هذا يعني انك إذا أمرت باتيان شيء
فكأنك نهيت عن تركه بصورة عامة { منع كون النهي الذي في ضمن الامر
مانعاً عن المنهي عنه دائماً } كما في حالة النهي غير المصرح به الذي يستخرج
من الامر مثل قولك اسقي أي لاتترك السقي . وهذا النهي هو الذي ذكره
الماتن بقوله { بل يتفرع } أي يتفرع النهي { على الامر الذي هو في ضمنه }
النهي { فإن كان ذلك } الأمر { دائماً فدائماً } أي النهي يكون دائماً { وان
كان } الامر { في وقت } معين { ففي وقت } أي يكون النهي في وقت مخصص
{ مثلاً الامر بالحركة دائماً } هذا { يقتضي المنع من السكون دائماً } ايضاً
{ والامر بالحركة في ساعة } معينة مخصصة .

تقتضي المنع عن السكون فيها لا دائماً .

{ تقتضي المنع عن السكون فيها } في هذه الساعة فقط { لا دائماً } .

خلاصة افادة المرة أو التكرار :

قد علمنا بديها ان الامر يدل على وجوب الاتيان بالمأمور به بطبيعته المأمور بها . هذا هو المطلوب ولاشيء سواه . أما مسألة الاتيان بالمأمور به مرة أو مرات فهذا امر خارجي زائد وصفة خارجية . وكل شيء خارج يحتاج الى بيان زائد آخر غير الامر بالطبيعة التي نعبر عنها بالبعث نحو المطلوب فان صيغة الامر إذا اطلقت ومعها تقييد باتيان المأمور به مرة أو مرات . عندها نعمل وفق تلك القرائن الخاصة التي تصرف الفهم الى نوع من الامثال المراد . وعندها لامشكلة في البين .

أما ان الصيغة إذا اطلقت من غير تقييد بمرة أو مرات أي لاتوجد قرائن تصرف الى نوع الامثال . فعندها هل تدل الصيغة على المرة أو على المرات ؟ هذه هي المشكلة وهنا تكمن .

اختلف الاصوليون في ذلك فكل واحد اختار مذهب :

- ١- المشهور عند العلماء بعدم دلالة تلك الصيغة على المرة أو المرات - التكرار - . وانما هي تدل على طلب الماهية . وهذا هو ماقدمناه في اول البحث .
- ٢- وقال آخرون انها مشتركة لغة بين المرة والتكرار .
- ٣- ومنهم من توقف فلا يدري لايهما تنصرف .
- ٤- واختار بعض انها تنصرف للمرة .
- ٥- وذهب بعض آخر انها للتكرار . وهذا ماعرضناه اعلاه .

والثمرة : هي ماعرضناه في ((خلاصة دلالة الامر على طلب حقيقة

(٢٢٤) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

الفعل ((فراجعها قبل صفحات من هذا البحث .

اذن : المستفاد هو : طلب ايجاد الطبيعة بما هي . فارادة المرة أو التكرار يلزمها قرينة خاصة ، وهما صفتان خارجيتان زائدتان عن الماهية التي هي البعث على الفعل .

بقي شيء آخر : ان الإكتفاء باتيان المأمور به مرة واحدة فهذا لبس من جهة دلالة صيغة الامر على المرة بل هي لحصول الامثال بالطبيعة المنشودة من خلال هذه المرة التي أتينا بها فهنا ان مطلق الطبيعة المأمور بها يقتضي الاكتفاء بالاتيان بالمرة والتي من خلالها تحقق امثال الامر .

والحاصل :

عند وجود القرائن الخاصة ، فهي تكون الموجه لنا في نوع الامثال . اما مع عدمها ، فيتعين علينا التوجه الى مقتضى الاطلاق ((والاكتفاء بمجرد اتيان ذات المأمور به لتحقيق الامثال بذلك عرفاً))^(١) .

وهذا ينطبق عليه الاكتفاء بالمرة الواحدة لحصول الامثال بها .

بيان معنى :

المرة والتكرار . الدفعة والدفعات . الفرد والافراد :

الفرد والمرة : هو عبارة عن وقوع الفعل غير متعدد سواء كان في زمان واحد أو في ازمة متعددة كما في الفرد الممتد كالكلام المتصل وغيره من التدريجات .

وبعبارة أخرى : المرة هي : ان تأتي بالفعل ممثلين مرة واحدة .

(١) انظر في تهذيب الاصول ١ / ٥٧ للسيد عبد الاعلى السبزواري .

صيغة افعال تفيد التكرار (٢٢٥)

مثال : الحج الذي يأتي به بشروطه مرة واحدة في عمر المكلف .
الافراد ، التكرار : عبارة عن وقوع الفعل متعدداً من غير فرق بين الواحد والمتعدد ايضاً .

وبعبارة أخرى : التكرار : هو أن نأتي بالفعل مرة ونكررها مرة أخرى وثالثة ورابعة وذلك حسب مقتضيات ذلك الفعل اذ قد يستمر الى مدى الحياة .

مثال : الايتان بزكاة الفطرة في كل عيد فطر بشروطها مدى الحياة .
الدفعة : عبارة عن وقوع الفعل في زمان واحد متعدداً كان الفعل ام غير متعدد .

الدفعات : عبارة عن وقوع الفعل في أزمنة متعددة سواء كان فعلاً واحداً ام متعدداً .

وبين الدفعة والفرد^(١) : عموم من وجه ، لتصادقهما على مثل انشاء عتق عبد واحد ، فان كلاً من الدفعة والفرد صادق عليه . وتفارقهما في عتق عبيد بانشاء واحد فانه يصدق عليها الدفعة ولا يصدق عليها الفرد لكونها افراداً عديدة .

وكذلك في الكلام الممتد المتصل وغيره من التدريجيات فان المرة بمعنى الفرد الواحد تصدق عليه بخلاف الدفعة فانها لاتصدق عليه لكونه من التدريجيات وكذلك النسبة بين الافراد والدفعات ايضاً بينهما عموم وخصوص من وجه .

(١) انظر هداية العقول ٣٥٤/١ للسيد محمد علي الحماصي قدس سره ويتصرف منا .

أصل : ذهب الشيخ ((ره)) وجماعة الى أن الأمر المطلق يقتضي الفور والتعجيل ، فلو أخر المكلف ، عصى .
وقال السيد ((ره)) : هو مشترك بين الفور والتراخي ، فيتوقف في تعيين المراد منه ، على دلالة تدل على ذلك .
وذهب جماعة : منهم المحقق أبو القاسم بن سعيد ، والعلامة ، ((رحمهما الله تعالى)) الى ، أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي ، بل

صيغة الامر تفيد الفور أو التراخي ؟

عرض الماتن صورة الخلاف بين الأصوليين في ان صيغة افعل هل تفيد الفور عند الامثال أو تفيد التراخي . كالآتي :

{ أصل : ذهب الشيخ - ره - { أي الطوسي { وجماعة { منهم : أبو الحسن الكرخي كما ذكره الطوسي في عدته ٨٥/١ ، { الى ان الامر المطلق { الذي لا قيد فيه بوقت مخصوص { يقتضي الفور والتعجيل ، فلو أخر المكلف { الإتيان بالمأمور به ، فقد (عصى) فالعصيان هنا من جهة تأخير الإتيان بالمأمور به والعاصي قطعاً مأثوم . ولكن مقابل ذلك إذا أتى المكلف بالمأمور به بعد حين فعمله يعتبر صحيحاً . فصحة العمل في وقت التراخي شيء ، والعصيان على التأخير شيء آخر .

{ وقال السيد - ره - { أي المرتضى علم الهدى { هو { أي الأمر { مشترك { لغةً بين الفور والتراخي { فيتوقف في تعيين المراد منه { أي الامر { على دلالة { قرينة خاصة { تدل على ذلك { المعين المراد .
{ وذهب جماعة : منهم : المحقق ابو القاسم بن سعيد ، والعلامة -
رحمهما الله تعالى - الى انه { أي الامر { لا يدل على الفور ولا على التراخي ، بل { الامر وضع للدلالة على القدر المشترك .

على مطلق الفعل ، وأيهما حصل ، كان مجزياً وهذا هو الأقوى .

لنا ، نظير ماتقدم في التكرار ، من أن مدلول الامر طلب حقيقة الفعل ، والفور والتراخي ، خارجان عنها ، وان الفور والتراخي من صفات الفعل ، فلا دلالة له عليهما .

حجة القول بالفور : أمور ستة : الأول : أن السيد إذا قال لعبده : إسقني ، فأخر العبد

لذا فيدل { على مطلق الفعل ، وأيهما } أي الفور والتراخي { حصل } ووقع فعلاً . { كان مجزياً } أي كافياً لتحقيق الامثال فلا عصيان في البين { وهذا هو الاقوى } في نظر الماتن رحمه الله .

{ لنا } من الأدلة في إثبات ذلك { نظير } أي مثل { ماتقدم في } مسألة المرة و { التكرار من } الأدلة ومنها { أن مدلول الامر } كما بيناه ، يقتضي المبادرة الى الاتيان بالماهية المعبر عنها { طلب حقيقة الفعل } وهذا يعني ايجاد الماهية المأمور بها بدون صفات خارجية مثل المرة والتكرار ، أو الفور والتراخي ولذا اعتبر { الفور والتراخي ، خارجان عنها } أي عن حقيقة الفعل وهي الماهية .

{ و } ومن الأدلة على ما ذهبنا اليه { ان الفور والتراخي } صفتان خارجيتان متقابلتان { من صفات الفعل } الخارجية { فلا دلالة له } أي للفعل عند عدم تقييده واطلاقه { عليهما } أي على الفور والتراخي .

مطلق الأمر يدل على الفور

بعد أن عرض الماتن الآراء الخلافية في إفادة الامر للفور أو التراخي ، شرع في توضيح كل رأي وعرض الأدلة التي تبرهن عليه ، فقال { حجة القول بالفور أمور } أي ادلة { ستة : الاول : ان السيد إذا قال لعبده : اسقني ، فأخر العبد } الامثال .

السقي من غير عذر عد عاصياً ، وذلك معلوم من العرف ،
ولو لا افادته الفور لم يعد من العصاة .

وأجيب عنه : بأن ذلك انما يفهم بالقرينة ، لان العادة
قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلاً ،
ومحل النزاع ماتكون الصيغة فيه مجردة .

الثاني : انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم (عليه السلام)
بقوله سبحانه : { ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك } ولو لم
يكن الامر للفور ، لم يتوجه عليه الذم ،

{ السقي من غير عذر } يقبله العرف { عد عاصياً ، وذلك } أي العصيان وتعيينه
{ معلوم من العرف ، ولو لا افادته } الامر { الفور لم يعد } العبد { من
العصاة } في ادراك العرف السليم .

{ واجيب عنه } في معرض الرد على هذا الدليل : { بان ذلك } أي
العصيان { انما يفهم بالقرينة } وهي في مثل المقام شدة عطش السيد ، أو عدم
تمكته من بلع الطعام وبقائه حائراً يحتاج الماء { لان العادة } عند الانسان
{ قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلاً } خوفاً من
حدوث ما لا يحمد عقباه . فهذا المثال الذي قال به القائل خارج عن افادة الامر
للفور أو التراخي ، بل { ومحل النزاع } غير هذا الفرض في المثال فانه لامناص
لابد من العجلة في الامثال لوجود القرائن العرفية وانما النزاع { ماتكون
الصيغة فيه مجردة } عن القرائن فعلى أي شيء تدل !! .

الدليل { الثاني : انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم (عليه السلام) بقوله
{ مامنعك ان لا تسجد اذ امرتك } ويدل هذا الدليل على المراد بوجهين هما
الاول : { ولو لم يكن الامر للفور ، لم يتوجه عليه } على ابليس { الذم }
لانه لم يسجد لعدم امثاله .

ولكان له أن يقول : إنك لم تأمرني بالبدار . وسوف أسجد .
والجواب : أن الذم باعتبار كون الأمر مقيداً بوقت معين
ولم يأت بالفعل فيه . والدليل على التقييد قوله تعالى : { فاذا
سويته ونفخت فيه من روعي ، فقعوا له ساجدين } .

{ و } أي الوجه الثاني وهو إذا لم يكن الأمر يدل على الفور اذن
{ لكان له } لابليس { ان يقول : انك } يارب { لم تأمرني بالبدار }
بالمسارعة والعجلة عقب الأمر فوراً { و } لما لم يصدر عنك سبحانك ،
إذن { سوف اسجد } فالزمان الآتي يتسع للسجود . ولكن واضح من
سياق ظاهر الآية ان الله تعالى ذمه على تركه المبادرة بالسجود . لذا
الأمر يدل على الفور .

{ والجواب } في رد هذا القائل هو ان هذا ليس بمحل النزاع اذ هذا مقيد
بوقت معين بينما محل النزاع هو في حالة عدم وجود وقت معين للأمر .
فماذا نفعل ؟ { ان الذم باعتبار كون الأمر مقيداً بوقت معين ، ولم يأت }
ابليس { بالفعل فيه } أي لم يأت بالوقت السجود المطلوب { والدليل على
التقييد } أي تقييد السجود بوقت معين هو { قوله تعالى : { فاذا سويته
ونفخت فيه من روعي } فهذا هو الوقت المعين المطلوب فيه السجود فعندها
{ فقعوا له ساجدين } فلا يلحقكم الذم عندها . وهنا الفاء في قوله { فاذا }
هذه للوقت .

اذن لادلالة للآية المباركة على الفور المقصود في محل النزاع .

والثالث : أنه لو شرع التأخير، لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف .

اما الملازمة : فلأنه لولاه ، لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقاً ولايستقيم لانه غير معلوم ، والجهل به يستلزم التكليف بالمحال ، اذ يجب على المكلف حينئذ ، أن لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التأخير عنه .

والدليل الثالث هو : لو كان الامر قد شرع بجواز تأخيره لتحقق عدم امكان الامتثال ولو متأخراً وذلك لفقدان مايدل على التأخير في معظم الاوامر ، وهذا يولد الحرج ، اذن : لا بد وان يكون الامر للفور والمبادرة . فقال { والثالث } من الادلة { انه لو شرع التأخير } أي لو جاز الامتثال متأخراً ، { لوجب ان يكون } الامتثال { الى وقت معين ، واللازم } أي جواز التأخير { منتف } أي غير موجود .

{ اما الملازمة } وهي مايجب على المولى من تعيين وقت الامتثال وبين تشريع جواز التأخير { فلانه } أي لازم الملازمة يتوقف على تعيين الوقت { لولاه } أي لولا التعيين { لكان } هذا التأخير { الى آخر ازمنة الامكان اتفاقاً } وهذا ما أجمع عليه العرف ومنهم عرف العلماء { و } هذا التأخير المزعوم { لايستقيم لانه غير معلوم } وهذا أمر بديهي لانه من منا يعلم باليوم الذي يكون آخر ايام حياته حتى يمثل متأخراً { والجهل به } أي الجهل بهذا اليوم الذي هو آخر ازمنة امكان الامتثال به { يستلزم التكليف بالمحال } لانا مكلفون بشيء لانعلم متى نفعله { اذ يجب على المكلف حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقته } لانه مأمور بعدم جواز التأخير عن آخر ازمنة الامكان { مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التأخير عنه } وهو آخر ازمنة الامكان .

واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت
ولاعليه دليل من خارج .

والجواب : من وجهين ، أحدهما : النقض بما لو صرح
بجواز التأخير ، اذ لانزاع في امكانه . وثانيهما : انه انما يلزم
تكليف المحال لو كان التأخير متعيناً اذ يجب حينئذ تعريف
الوقت الذي يؤخر اليه واما إذا كان ذلك جائزاً ، فلا ، لتمكنه
من الامتثال بالمبادرة ، فلا يلزم تكليف المحال .

{ واما انتفاء اللازم } وهو تعيين آخر الوقت الذي يقع فيه الامتثال
{ فلأنه ليس في الامر } المطلق المجرد عن القرائن أي { اشعار بتعيين
الوقت ولا عليه } أي تعيين الوقت { دليل من خارج } الفعل كالقرائن
المنفصلة التي فيها من الدلالة ما يصرف الى التعيين . اذن لا بد وان الامر
يفيد الفور .

ويرد الماتن على صاحب القول الثالث بما يلي { والجواب } على هذا
القول { من وجهين ، أحدهما } يحصل { النقض } في المسألة { بما لو صرح
بجواز التأخير } وهذا يحصل إذا مع الامر يقول الأمر : ولك ان تؤخر هذا
العمل الى الوقت الكذائي ويذكره ، وهذا { اذ لانزاع في امكانه وثانيهما }
أي ثاني الوجهين { انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعيناً } أي
انت مكلف بتأخير الامتثال الى آخر ازمة الامكان { اذ يجب حينئذ تعريف
الوقت الذي يؤخر اليه } بالتحديد بالسنة والشهر واليوم والساعة وغيرها
{ واما إذا كان ذلك } أي التأخير { جائزاً } وغير واجب معين { فلا }
يتحقق وقوع المحال { لتمكنه } المأمور { من الامتثال بالمبادرة } لانه له ايضاً
المبادرة مثلما له التأخير ، وعندها { فلا يلزم تكليف المحال } اذن الامر
لا يفيد الفور .

الرابع قوله تعالى : ((وسارعوا الى مغفرة من ربكم))^(١) فإن المراد بالمغفرة سببها ، وهو فعل المأمور به لاحقيقتها ، لأنها فعل الله سبحانه ، فيستحيل مسارعة العبد إليها ، وحينئذ فيجب المسارعة الى فعل المأمور به .

وقوله تعالى : ((فاستبقوا الخيرات))^(٢) فان فعل المأمور به من الخيرات ، فيجب الاستباق اليه وانما تتحقق المسارعة والاستباق ، بأن تفعل بالفور .

الدليل الرابع : قوله تعالى : ((وسارعوا الى مغفرة من ربكم)) أستدل القائل بهذه الآية الشريفة على ان الامر يدل على الفور . ووجه الدلالة بها { فإن المراد بالمغفرة سببها } المغفرة { وهو فعل المأمور به لاحقيقتها } أي حقيقة المغفرة { لانها } حقيقة المغفرة { فعل الله سبحانه ، فيستحيل مسارعة العبد اليها } أي الى فعل الله تعالى ، ومحال الوصول الى فعل الله تعالى { وحينئذ فيجب المسارعة الى فعل المأمور به } وبذلك يكون الامر يدل على الفور .

وقد استدل القائل بأية اخرى ليقوي حجته فقال وقوله تعالى : ((فاستبقوا الخيرات)) وهذه دعوى من الله تعالى للمسارعة في عمل الخيرات فيتعين الفور والالما دعا اليه { فإن فعل المأمور به من الخيرات ، فيجب { المبادرة } والاستباق اليه } الى فعل الخيرات { وانما تتحقق المسارعة والاستباق } للازدياد من الخيرات { بأن تفعل بالفور } لكسب الوقت فلا يفوتنا الخير كل

(١) آل عمران / ١٣٣ .

(٢) البقرة / ١٤٨ .

الخير وهذا هو معنى الفور .

الثمرة :

استدل بأن الصيغة تدل على الفور بظاهر الآيتين ، آية : ((وسارعوا الى مغفرة من ربكم { وآية : ((واستبقوا الخيرات)) .

لا يخفى أن ظاهرهما يفيد الفور ، إلا ان الاستدلال بهما لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك : حيث ان الظاهر منهما البعث الى ما يرفع مستوى البشر من الخسيف الأسفل الى المرتقى الاعلى عن طريق مسارعة العبد الى الطاعة والتوبة ، ويسابق الى فعل الخير ، سواء كان واجباً أو مندوباً من دون ان يلحقه غضب أو انزجار ، عندما لا يمثل ، فحملها على الاستحباب ، اقرب من حملها على الوجوب ، اذ لو كانا للوجوب للزمهما الوعد والوعيد في صورتى الطاعة والعصيان ، فهما في الحقيقة أمران ارشاديان يثاب عليهما العبد ويمدح^(١) .

وهذا يشابه مدح الطبيب لمريضه عند امثال توجيهاته وأوامره ، وعكوفه عن نواهيه ، ولا يلزم من المدح في صورة الطاعة والذم والعقاب في صورة المخالفة ، لما عرفته من أنهما أمران ارشاديان لا غير بحسب الظاهر .

فلا مجال للاستدلال بهما اذن في دلالة الامر على الفور

تنبيه : هنا نلفت النظر الى شيء مهم هو : ان الامر على قسمين :

١- أمر مولوي .

٢- أمر ارشادي .

فالاول : إذا كان واجباً فمخالفته تستوجب العقاب ، وفي موافقته الثواب .

أما الثاني : فلا يترتب على موافقته أي شيء عدا ما يترتب على ما يرشد

اليه من الثواب .

(١) انظر في كفاية الأصول / المبحث التاسع . والنمط الاوسط / ج ١ للجزائري .

وأجیب : بأن ذلك محمول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما ، والا لوجب الفور ، فلا يتحقق المسارعة والاستباق ، لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق ، ألا ترى انه لا يقال لمن قيل له : صم غداً ، فصام ، انه سارع اليه واستبق .

والحاصل : أن العرف قاض بان الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لايجوز تأخيره عنه ، لايسمى مسارعة واستباقاً ،

{ وأجيب } في معرض الرد على هذا المستدل { بأن ذلك } المسارعة والإستباق الواردتان في الآيتين { محمول على أفضلية المسارعة والاستباق } وهذا هو الاستحباب { لا على وجوبهما } أي وجوب المسارعة والاستباق { والا } أي واذا وجبا فهذا يعني وجوب الفور فلا موقع لهما بعد هذا الوجوب ، لذا قال { لوجب الفور ، فلا يتحقق المسارعة ، والإستباق } لتقدم وجوب الفوريه واي شيء اسرع منها ، { لأنهما } المسارعة والإستباق { يتصوران في } الوقت { الموسع } دون الوقت المعين { المضيق } المحدد بالفورية المطلوبة ، { ألا ترى انه لا يقال لمن قيل له : صم غداً } وهذا هو الوقت المضيق المحدد { فصام ، انه سارع اليه } الى الصيام { واستبق } بل يقال له امثل فاتي بالمأمور به في وقته المحدد ، فلا أثر للمسارعة أو الاستباق .

{ والحاصل : ان العرف قاض } أي يكون حاكماً في هذه المسألة { بأن الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لايجوز تأخيره عنه } وهو الوقت المضيق المحدد ، فهذا النوع من الامثال { لايسمى مسارعة واستباقاً } بل مأمور به تم إمثاله بمحدوده ،

فلا بد من حمل الامر في الآيتين على النذب ، والا لكان مفاد الصيغة فيهما ، منافياً لما تقتضيه المادة ، وذلك ليس بجائز ، فتأمل .

{ فلا بد من حمل الامر في الآيتين } وهو : هيئة سارعوا ، واستبقوا { على النذب } لاجل ان لا يقع التضاد والمنافاة ، لان مادة الامر في الآيتين هي المسارعة والاستباق يقتضي جواز التأخير ، أما صيغة الامر وهي هيئته فتقتضي الوجوب وعدم التأخير . وهذه منافاة بين الصيغة والمادة فمن أجل رفع هذه المنافاة لابد من حمل الهيئة في المسارعة والاستباق على النذب لذا قال { وإلا } أي وان لم نحمل هيئة المسارعة والاستباق على النذب { لكان مفاد الصيغة فيهما } في المسارعة والاستباق { منافياً لما تقتضيه المادة } فيهما فهي تقتضي جواز التأخير { وذلك } أي هذه المنافاة التي ذكرناها { ليس بجائز } من جهة التضاد بالمنافاة { فتأمل } وتأمل الماتن يمكن ان نرسمه في الصورة التالية : ظهر لك مما علمته سابقاً : أن هيئة الامر هي حقيقة في الوجوب ومجازاً في النذب .

فهنا : سارعوا ، واستبقوا لهما هيئة وهي حقيقة في الوجوب ومجاز في النذب .

أما مادتهما ، فهي حقيقة في اتيان الأمور به ذي الوقت الموسع ، في أول وقته ، ومجاز عندما تأتي به فوراً .

فتأمل الماتن ناشيء من ملاحظة تعارض المجاز في الهيئة مع المجاز في المادة .

اذ مجاز الهيئة يقتضي النذب ، ومجاز المادة يقتضي الفور فتعارضاً .

لذا هنا يتعين التأمل : بنحوين كالآتي :

١- إن حملنا الهيئة على النذب مجازاً واردنا من مادتها اتيان الأمور به ذي

الوقت الموسع في أول وقته ، عندها يترشح استحباب الفور في الاوامر الموسعة ، وهذا كثير ما يستعمل .

٢- اما إذا اردنا من الهيئة الوجوب حقيقة ، واردنا من مادتها الفور مجازاً

فيترشح وجوب الفور في الاوامر وهذا مذهب اليه صاحب الدليل الرابع .

الخامس : ان كل مخبر ، كالقائل : زيد قائم ، وعمرو عالم ، وكل منشيء كالقائل : هي طالق ، وأنت حر ، انما يقصد الزمان الحاضر ، فكذلك الامر الحاقاً له بالأعم الاغلب .
وجوابه ، اما اولاً : فبأنه قياس في اللغة ، لانك قست الامر ، في افادته الفور ، على غيره ، من الخبر والانشاء ، وبطلانه بخصوصه ظاهر . واما ثانياً : فبالفرق بينهما ،

اعلم انالكلام الدائر بين المتخاطبين لا يخلو من ان يكون خبراً كالقول زيد قائم ، أو لا يخلو من انشاء ، وهذا على قسمين اما أن يكون انشاء يفيد الطلب كقوله : أسقني الماء ، أو يكون انشاء لا يفيد الطلب ، كقوله : أنت جميلة . فالانشاء الطلبي يدل على ارادة الوقت الحاضر عند الامثال . وقد استغل قائل حالة الانشاء ليقس عليهما الامر كي يفيد الحاضر وهو الفور . كما ستعلمه : { الخامس } من الادلة { ان كل مخبر ، كالقائل زيد قائم ، عمرو عالم ، وكل منشيء كالقائل هي طالق ، وانت حر ، انما يقصد { بهذا الانشاء { الزمان الحاضر } المعبر عنه بالفور { فكذلك الامر } يفيد الحاضر { الحاقاً له { للامر { بالأعم الاغلب } الاكثر انتشاراً وهو الاخبار والانشاءات .

{ وجوابه } ويرد على هذا القائل بوجهين { اما اولاً : فبأنه { اللاحق { قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره } من الخبر والانشاء { وبطلانه { هذا القياس { بخصوصه } أي بخصوص قياسه باللغة { ظاهر } اذ القياس في اللغة باطل ، وهذا لاعلاقة له بمن جوز القياس في الاحكام الشرعية . فلا تذهب بعيداً فتأمل .

{ واما ثانياً } أي الوجه الثاني في الرد { فبالفرق بينهما } أي بين الخبر

والانشاء ، وبين الامر .

بأن الامر لا يمكن توجيهه الى الحال ، اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال ، اما مطلقاً وأما الأقرب إلى الحال الذي هو عبارة عن الفور ، وكلاهما محتمل ، فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل .

السادس : ان النهي يفيد الفور ، فيفيده الامر ، لانه طلب مثله ،

{ بأن الامر لا يمكن توجيهه الى الحال } الحاضر ، فعند إنشاء لفظ الطلاق يتحقق عقبه حالاً دونما فاصل زمني ، وكذلك عندما نرى ان زيدا يشرب الماء فنقول : زيد يشرب الماء والحال هو متلبس به فعلاً . اما بالنسبة للامر فانك ان شاهدت زيدا يملأ الحوض بالماء . فلا يمكنك ان تقول له املأ الحوض بالماء . فهذا غير ذلك ! فأين اذن وجه القياس حتى نلحق الامر بالخبر والانشاء قياساً لمشابهة الحاضر الظاهر . هذا بعيد جداً لانه تحصيل حاصل { اذ الحاصل } الواقع فعلاً وهو مباشر به { لا يطلب } لان طلبه عندها يسمى بتحصيل الحاصل وهو محال عقلاً ، اذن يحمل الامر { الى الاستقبال } والاتيان بالامر مستقبلاً يتراوح من اللحظات الاولى بعد صدور الامر الى سنة أو اكثر ، وهذا التأخير الاستقبالي { اما مطلقاً } أي هذا التأخير قد يكون الامثال فوراً أو متراخياً ، اذن هو للقدر المشترك بينهما { واما } التأخير { الى } الزمن { الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور } حسب المفهوم العرفي { وكلاهما محتمل } أي التأخير الاستقبالي والفور { فلا يصار الى الحمل } أي حمل الامر { على الثاني } أي الفور { الا بدليل } وهو المفروض الصحيح الذي يمنع من افادة الامر للفور . وهذا هو نقض لما ذهب اليه القائل الخامس .

{ السادس } وهو آخر الادلة التي استدلت بها القائل بان الامر يدل على الفور وهو { ان النهي يفيد الفور ، فيفيده الامر } أي فالامر يفيد الفور { لانه } النهي { طلب مثله } مثل الامر .

وايضاً ، الامر بالشيء يقتضي النهي عن اضداده وهو يقتضي الفور ، بنحو ما مر في التكرار آنفاً .

وجوابه : يعلم من الجواب السابق ، فلا يحتاج الى تقريره .

ويؤكد حجه بقوله { وايضاً الامر بالشيء يقتضي النهي عن أضداده ، وهو { أي النهي { يقتضي الفور } فعند قول المنبه للصيام : لا تشرب الماء فالفجر على الابواب . اذن عند حلول وقت الامساك الشرعي لصوم اليوم التالي يحرم شرب الماء حالاً أي فوراً { بنحو ما مر في التكرار ، آنفاً } وقد مر في ادلة افادة الامر للتكرار ، فراجعها .

{ وجوابه } في الرد على راي القائل { يعلم من الجواب السابق } في مسألة افادة الامر للتكرار وقد وضحناه فأعد النظر به { فلا يحتاج الى تقريره }
واليك مختصره :

ان النهي على قسمين :

الاول : نهى مستقل ، مثل : لا تشرب ماء الورد .

الثاني : نهى يقع بضمن الامر ، مثل لا تترك شرب دواء السعال .

وهذا قد أمر بشربة من قول الطبيب : اشرب الدواء فهذا النهي في الحقيقة هو تابع للامر .

اذن النهي هذا يحتاج الى قرينة حتى يعمل بها ، فلا يمكن قياس النهي بالامر ، فلا يفيد الامر الفور واستدلاله لا يمكن المساعدة عليه .

خلاصة مطلق الامر يدل على الفور :

لابد لنا من وقفة قصيرة نتعرض بها الى تقسيم الواجبات لنرى اين يقع النزاع في افادة الامر للفور أو التراخي فتدبر هذه المسألة جيداً :

تقسم الواجبات الى قسمين :

١- الواجبات المؤقتة .

٢- الواجبات غير المؤقتة .

والأولى تقسم الى قسمين :

١- الواجبات المؤقتة المضيقه بالتحديد : وهي تلك الواجبات التي خصص

لها وقتاً هو بقدر وقت فعلها .

مثال : صوم يوم معين : فقد جعل مقداره بالتحديد من طلوع الفجر الى

الليل على ما هو المتعارف عليه فقهاً يبدأ الليل .

فهنا المكلف مقيداً بالتأخير في الافطار ، فلو قدمه على هذا التحديد لم يصح منه .

٢- الواجبات الموسع وقتها : وهي تلك الواجبات التي جعل وقتها اكثر

مما يتطلبه فعلها .

مثال : الصلاة .

ففي هذه الواجبات الموسع وقتها لا يكون المكلف مقيداً بالتقديم أو التأخير

في حالة الامتثال بل هو مخير في امثاله ان شاء أختار الوقت الاول (التقديم)

وان شاء اختار الوقت الثاني (التأخير) .

وعندما لا يطمئن المكلف من حصول امثاله في الوقت الثاني (التأخير)

وجب عليه الاتيان في الزمن الاول (التقديم)^(١) .

(١) انظر في محاضرات في اصول الفقه ٢/٢١٢ (تقريرات الخوئي للشيخ محمد اسحاق

الفياض ، وانظر مفتاح الوصول الى علم الاصول ١/٢٨٣ للبهادلي ، لتقف على تفاصيل

في هذا الموضوع) .

فإذن : الواجبات المؤقتة المحددة بوقت مضيق أو موسع معلوم ، ليس فيها كلام ولا محل للنقاش في افادتها الفور أو التراخي . لان قرائنها واضحة وهي التي عليها العمل .

انما محل كلامنا في الواجبات غير المؤقتة والتي لانعلم لها وقتاً مضيقاً أو موسعاً محدداً . ففيها وقع الخلاف وصورته : إذا وردت صيغة افعال في موضوع لاوقت له فهل تلك الصيغة تدل على فورية الامثال أو تدل على التراخي في الامثال ، أو لاتدل عليهما .

مثال :

كفارة حنث النذر .

كفارة حنث اليمين . فمتى يمثل المكلف فيهما هذا هو محل الخلاف . وهذه هي الثمرة من بحثنا في الفور والتراخي . وقد ذهب بعض الاعاظم^(١) الى عدم الجدوى من البحث في هذه المسألة (الفور والتراخي) حتى قال : (كان الاعراض عنها أجدر) . وغيرها من العبارات التي تصرح ببطلان النقاش فيها . فهذا وان حصل من احد الاعاظم لكنه فيه نظر لما حصرناه في تعيين محل النزاع وهو محل ابتلاء فكيف لاجدوى فيه ؟؟ .

والحاصل : اختلف الاصوليون في هذه المسألة كما وضحناه مفصلاً في ما عرضناه من شروح لمتن المصنف وقد خرجنا بجملة اراء : فمنهم اختار ان الصيغة تدل على الفور فقط ، وآخرون : انها تدل على التراخي فقط ، وثالث : انها للقدر المشترك اللفظي بينهما ، ورابع : ان الصيغة غير موضوعة لا للفور والتراخي ولا للاعم منهما بل لادلالة لها على أحدهما

(١) انظر في تقارير المرزا النائيني للشيخ الخراساني ص ١٣٤ ط / ١٣٦٨ هـ .

بوجه من الوجوه ، وانما يستفاد احدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات^(١) .

ولكن : خرجا بثمرة : وهي التي عمل بها المشهور^(٢) واعتبرها الحق في محور النقاش الطويل ، فقالوا :

لاتدل على الفور ولا على التراخي ، وانما هي دالة على صرف ايجاد الطبيعة . واما الفورية والتراخي فيمكن استفادتهما من القرائن المكتنفة لها تلك الاوامر .

أما إذا فقدت القرينة ، فتمسك باطلاق الصيغة التي يقتضي جواز كل من الامرين الفور والتراخي ، ويقدم الفور لاستجابته بدلالة ظاهر الايتين اللتين استدل بهما المستدل كما تقدم .

(١) صاحب الرأي الرابع هو الشيخ المظفر في أصوله ٧٧/١ .

(٢) خلافاً للشيخ والسيد المرتضى علم الهدى ، وجماعة من المحققين الذين ذهب كل منهم الى اختيار رأي .

أحتج السيد (ره) بان الامر قد یرد فی القرآن واستعمال
اهل اللغة ویراد به الفور ، وقد یرد ویراد به التراخي ، وظاهر
استعمال اللفظة فی الشیئین ، یقتضي انها حقيقة فیهما ،
ومشتركة بینهما .

وايضاً فانه یحسن بلا شبهة ان یرتفع الأمر مع فقد
العادات والامارات ، هل ارید منه التعجيل أو التأخیر؟
والاستفهام لا یحسن الا مع الاحتمال فی اللفظ .

والجواب : ان الذي یتبادر من اطلاق الامر لیس الا طلب
الفعل .

الصیغة مشتركة لغة بین الفور والتراخي

{ أحتج السيد (ره) } المرتضى { بأن الامر قد یرد فی القرآن و } وقد یرد
فی { استعمال اهل اللغة ویراد به الفور } حقيقة { وقد یرد ویراد به
التراخي } حقيقة ايضاً { وظاهر استعمال اللفظة } الواحدة { فی الشیئین
یقتضي انها } اللفظة { حقيقة فیهما ، ومشتركة } لفظياً { بینهما } أي بین
الشیئین . وعند الامثال نذهب الى احدهما بناءً علی وجود قرينة صارفة .

{ وايضاً } فی حالة فقد القرينة { فانه یحسن بلا شبهة ان یرتفع الأمر }
عن الأمور به { مع فقد العادات والامارات } التي یرتفع منها فی تعیین زمن
الامثال { هل ارید منه التعجيل } أي الفور { أو التأخیر } أي التراخي
{ والاستفهام } عن وقت الامثال { لا یحسن الا مع الاحتمال فی اللفظ } أي
كون اللفظة مشتركة لغة بین شیئین ، فلو اختص اللفظ باحدهما لتبادر الى
الذهن ولأمثل المكلف وهذا لم یحصل .

{ والجواب } لرد القائل فی الاشتراك اللغوي بین الفور والتراخي ، بما یلي :
{ ان الذي یتبادر من اطلاق الامر لیس الا طلب الفعل } أي الحقيقة والماهية .

واما الفور والتراخي فإنهما يفهمان من لفظه بالقرينة .
ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعاً للمعنى الأعم اذ قد
يستفهم عن افراد المتواطي ، لشيوع التجوز به عن أحدها
فيقصد بالاستفهام ، رفع الاحتمال .

ولهذا يحسن فيما نحن فيه ، ان يجاب بالتخيير بين
الامرین حيث يراد المفهوم من حيث هو هو

{ واما الفور والتراخي } فصفتان خارجتان لاعلاقة لهما بالماهية .
{ فإنهما } الفور والتراخي { يفهمان من لفظه } لفظ الامر { بالقرينة }
المساعدة على فهم وقت الامثال . هذا جواب الشق الاول من الدليل ، أما
الجواب عن الشق الثاني وهو حسن الاستفهام فكما يلي { ويكفي في حسن
الاستفهام كونه } الامر { موضوعاً للمعنى الأعم } وهو مطلق الطلب أي
القدر المشترك وربما لا يستفهم عن شيء لانه مشترك بين شيئين بل { اذ قد
يستفهم عن افراد المتواطي } وهو الكلي الشامل للقدر المشترك .

فلك ان تقول لشخص تخاطبه هذا العمل طبقاً لراي العالم الفقيه في النجف
الاشرف وللمخاطب الحق في سؤالك هل هو زيد ام بكر ، وذلك { لشيوع التجوز
به } أي الكلي { عن احدها } من افراد ذلك الكلي ، فاذن الاستفهام يجري ايضاً
في فرد من افراد القدر المشترك وبعبارة اخرى هذا من باب استعمال الكلي في
الفرد . وهو مجاز شائع ، لذا { فيقصد } الشخص المستفهم { بالاستفهام رفع
الاحتمال } الواقع في احد افراد القدر المشترك . { ولهذا } أي لجواز استعمال
الكلي في الفرد ولحسنه { ان يجاب } عند السؤال عن امكانية وقوع هذا
الاستعمال { بالتخيير بين الامرین } أي بين الفور والتراخي { حيث يراد
المفهوم } من الامر { من حيث هو هو } أي المطلوب مطلق الطلب بدون صفات
خارجية كالفور والتراخي وهنا يحسن التخيير بين الفور والتراخي وهذا التخيير .

من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ، ولو كان موضوعاً لكل واحد منهما بخصوصه ، لكان في ارادة التخيير بينهما منه ، خروج عن ظاهر اللفظ ، وارتكاب للتجاوز . ومن المعلوم خلافه .

فائدة : إذا قلنا بان الامر للفور ، ولم يأت المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ، ذهب الى كل فريق .

{ من دون ان يكون فيه } في التخيير { خروج عن مدلول اللفظ } أي من دون خروج الامر عن الماهية { ولو كان } الامر { موضوعاً لكل واحد } من الفور والتراخي { بخصوصه على سبيل الاشتراك اللفظي بينهما } لكان في ارادة التخيير بينهما { الفور والتراخي } منه { من الامر } { خروج عن ظاهر اللفظ } أي خروج اللفظ عن ماهيته { وارتكاب للتجاوز } بصرف اللفظ عن الماهية { و } هذا { من المعلوم } واقع { خلافه } أي خلاف الخروج عن ماهية اللفظ اذ اننا لما نختار فلا يعني هذا خروجاً عن ظاهر اللفظ . فاذن لفظ الامر يدل على القدر المشترك بين الفور والتراخي .

{ فائدة } قلنا في الفقرة السابقة ان الامر وضع ليكون مشتركاً لغوياً بين الفور والتراخي ، فاذا لم يأت المأمور بما أمر به في اول وقته ، فلا اشكال في ذلك فيجب عليه الاتيان به بعد الوقت الماضي وذلك لعدم فوات الوقت لان الوقت كله مشترك بين الفور والتراخي . ولكن اما { إذا قلنا بان الامر للفور ، ولم يأت المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان } وهو وقته المحدد { فهل يجب عليه } على المأمور { الاتيان به في } الوقت { الثاني ام لا ، ذهب الى كل فريق } واليك ما اختلفوا فيه .

احتجوا للاول بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر .
والثاني : بان قوله إفعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر ، ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحاً شيئاً وبني العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل الان الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا .

{ احتجوا للاول } وهو يجب على المأمور الاتيان بالفعل في الوقت الثاني وذلك { بأن الامر } معناه اتيان الفعل كماهية حقيقية من غير صفاته الخارجية كالفور والتراخي { يقتضي كون المأمور فاعلاً } أي ممثلاً { على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر } ليتحقق الامثال { والثاني } أي واحتجوا للثاني وهو عدم الاتيان بالفعل في الوقت الثاني فوراً بل يتراخى في اتيانه وذلك { بان قوله } المستدل { افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من الامر } أي ان قول الأمر افعل فهذا له وقت اول يعبر عنه وقت صدور الفعل ، وهذا يعني مجيء وقت ثاني بعد التلطف وهو وقت الامثال { ولو صرح بذلك } أي بعدم الامثال في الوقت الثاني الذي اعقب وقت التلطف { لما وجب الاتيان به } بالامر { فيما بعد } أي في الوقت الثاني { هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج } الذي ذكرناه عن الطرفين { ولم يرجحاً } المحقق والعلامة { شيئاً وبني العلامة الخلاف } القائم بين الطرفين لا على حجتهما التي ذكرناها بل { على } حجة اخرى هي { ان قول القائل افعل هل معناه } بحسب اللغة { افعل الآن الثاني } الذي اعقب الان الاول الذي صدر فيه اللفظ ، فيعتبر هذا الآن الثاني هو الفور { فان عصيت } ولم تأت به فوراً { ففي الثالث } أي في الآن الثالث عليك الامثال { وهكذا } كلما عصيت ولم تأت بالامر فعليك الاتيان به .

أو معناه : افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان . وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسألة لغوية . وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة . وهو وان كان صحيحاً الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لافيهما . فكان الواجب ان يبحث عنه .

{ أو } ان { معناه } بحسب اللغة { افعل الآن الثاني } على انه فوراً { من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده } وبناءً على هذا { فان قلنا بالاول } وهو : معنى افعل يتعين في الآن الثاني فان لم يمثل ففي الثالث { اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان } فكلها سواء تكون وقتاً للامثال . اذ يكون الوقت الثالث بدلاً من الوقت الثاني وهكذا { وان قلنا بالثاني } وهو ان معنى افعل هو : افعل في الآن الثاني مع عدم ملاحظة الآن الثالث وما بعده من الآتات عندها { لم يقتضه } لا يقتضى ان يكون الامر هو الامثال في كل الآتات ، اذن { فالمسألة لغوية } أي ان هذين المعنيين اللذين اختلف فيهما الطرفان هما لغويان وهما ليسا بالشيء الجديد { وقد سبقه } أي وقد سبق العلامة { الى مثل هذا الكلام } اللغوي { بعض العامة وهو } أي هذا الكلام { وان كان صحيحاً الا انه قليل الجدوى } ويقصد الفائدة { اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين } أي الاشكال في دليل المعنيين اللذين تصورناهما : افعل انه تأتي بالفعل في الآن الثاني وإلا ففي الثالث وهكذا . وانه تأتي بالفعل في الآن الثاني مع غض النظر عن بقية الآتات . فالاشكال في دليل هذين المعنيين { الذين بنى عليهما الحكم } وهو وجوب اتيان الفعل بالمعنى الاول وعدم اتيانه بالمعنى الثاني { لافيهما } أي نفس المعنيين اعلاه والسبب في ذلك لان كلاهما يحتمل ان يكون هو المراد { فكان الواجب ان يبحث عنه } أي عن الدليل لا عن نفس المعنيين .

والتحقيق : في ذلك ان الأدلة التي استدلووا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحداً بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها : ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امثال الامر وهو الآيات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن (خ ل - من -) القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مضرً لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر

بعد ان ذكر الماتن الاختلاف بين الأصوليين في مسألة دلالة الامر على الفور أو التراخي ، عرض رأيه بقوله : { والتحقيق : في ذلك } في دلالة الامر على الفور أو التراخي { ان الأدلة } الستة { التي استدلووا بها على ان الامر للفور ليس } جميعها { مفادها على تقدير تسليمها متحداً } في دلالة نفس الصيغة على الفور { بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه } الفور { وهو اكثرها ومنها } من الأدلة السنة { ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امثال الامر وهو } عبارة عن { الايات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق ، فمن اعتمد في استدلاله على الاولى } أي الأدلة الاولى فهذا { ليس له عن - من - القول بسقوط الوجوب } وعدم امثال المأمور { حيث يمضي اول اوقات الامكان } .

{ لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير } والتقدير هو : ان صيغة الامر بنفسها تدل على الفور ، هو في الحقيقة { بعض مدلول صيغة الامر } هذا يعني ان الفوريه تشخصت من نفس الصيغة وبعبارة اخرى ان الصيغة تحتوي على الفوريه والطلب معاً بلحاظ واحد .

فكان بمنزلة ان يقول أوجبت عليك الأمر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الواجب المؤقت ولاريب في فواته بفوات وقته ، ومن اعتمد على الأخيرة فله ان يقول بوجوب الأتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في أي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره مؤقتاً وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله .

{ فكان } من أصدر الامر { بمنزلة ان يقول } في هذا الامر الكذائي { أوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان } وعندها من الامور الطبيعية ان { يصير } الفعل المأمور به { من قبيل } الواجب { المؤقت } بذات شرطه وهو ان يكون له وقتاً مخصصاً وهو هنا اول اوقات الامكان { ولاريب في فواته } فوات هذا الواجب المؤقت { بفوات وقته } المخصص . اما من { اعتمد على الأخيرة } أي من اعتمد من علماء الاصول على الادلة الاخيرة من الستة وهي الآيات الشريفة { فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل } في الآن الثاني بعد صدور الامر وهو الوقت { الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في أي وقت كان } وهنا المكلف عليه امر يحتوي بضمنه على امرين ، الاول وجوب الامثال والثاني فورية ذلك المأمور به . وبنفس الوقت ان هذا الامر على اطلاقه مثلما يقتضي الفور فهو يقتضي التراخي ، أي للمأمور ان يأتي بالفعل في أي وقت شاء . { و } بهذا المعيار يتضح لنا (ان ايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره { الفعل المأمور به } مؤقتاً وانما { المسارعة والاستباق امران خارجان عن ماهية المأمور به على اطلاقه } اقتضى وجوب المبادرة { مثلما يقتضي من اطلاقه التراخي والتأخير كما أسلفنا } فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله { نافذ المفعول فيمثل المأمور بالأمر في الآن الثاني بعد العصيان في الآن الاول .

هذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول
فينبغي حينئذ القول بسقوط الوجوب

{ هذا } أي والحاصل اعلم : { والذي يظهر من مساق كلامهم } علماء
الاصول { ارادة المعنى الاول } أي افادة الصيغة بنفسها الفور { فينبغي
حينئذ } أي عند ارادة الفور { القول بسقوط الوجوب } في الآن الثاني لان
وقته قد فات . فلا وجوب عندها باتيانه بل يؤول الامر للتراخي بعد سقوط
وقت الفورية .

أصل : الأكثرون على أن الأمر بالشيء مطلقاً ، يقتضي
إيجاب ما لا يتم إلا به ، شرطاً كان أو سبباً ، أو غيرهما ، مع
كونه مقدوراً .

وفصل بعضهم ، فوافق في السبب ،

مقدمة الواجب

اعلم ان مسألة مقدمة الواجب لها ارتباط مباشر بالوامر ، ولولا ان
مدلولها وهو الوجوب لكانت لاصلة لها بالوامر ، ومفاد هذه المسألة هو : ان
وجوب الشيء هل يستلزم وجوب ما لا يتم وجود ذلك الشيء إلا به فيكون
هذا الاستلزام هو الذي جعل ثبوت الشيء متوقفاً على ثبوت ما لا يتم إلا به .
أو انه لاملازمة بين الشيء وما لا يتم إلا به ؟

{ أصل : الأكثرون } من علماء الاصول { على أن الأمر بالشيء مطلقاً } من
دون قيد { يقتضي ايجاب ما لا يتم } الواجب { إلا به } وهذا الذي لا يتم الشيء
الإلا به يعرف بمقدمة الشيء { شرطاً كان } هذه المقدمة { أو سبباً أو غيرهما }
من أقسام المقدمة الثمانية التي ذكرت في علم الكلام ، وكذلك المقدمة بقسميها
الشرعية كالعقد في البيع والعقلية كنصب السلم للكون على السطح . كما
ستعلمه بعد قليل ، { مع كونه } كون المقدمة { مقدوراً } على فعلها وهي
مقدمات الواجب المطلق . اما مقدمات الواجب المقيد الذي وجوبه موقوف على
وجود مقدمته كوجوب الصلاة بالنسبة الى دلوك الشمس . فاذا لم يتحقق دلوك
الشمس لا تجب الصلاة . فليس بمقدور أي مكلف ان يأتي بالدلوك لذا لا اشكال
في عدم وجوب مقدمات الواجبات المقيدة . ولكن الاشكال وقع في مقدمات
الواجب المطلق هل هي واجبة ام لا ؟ لذا قال الاكثرين بوجوبها .
{ وفصل بعضهم ، فوافق في السبب } فقال ان المقدمة إذا كانت سبباً تكون واجبه .

وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه . واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى (ره) وكلامه في (الذريعة) و (الشافي) غير مطابق للحكاية ، ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي ، حيث حكى فيهما عن بعض العامة ، اطلاق القول بان الامر بالشيء ، أمر بما لا يتم الا به .

{ وخالف } أي قال بعدم الوجوب { في غيره } في غير السبب كالشرط وغيره كما تقدم . { فقال بعدم وجوبه ، اشتهرت حكاية هذا القول } وهو وجوب السبب دون غيره { عن السيد المرتضى وكلامه في الذريعة والشافي } وهما كتابان للسيد { غير مطابق للحكاية } وهي اختار السبب دون غيره { ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي حيث حكى فيهما } في الذريعة والشافي هذا الراي { عن بعض العامة ، اطلاق القول بان الامر بالشيء ، أمر بما لا يتم الا به } وحاصله ان السيد المرتضى نقل في كتابيه ما ذهب اليه بعض العامة في هذا الرأي لا رأيه . فتوهمه البعض بأن الرأي رأيه .

مقدمة الواجب

تعريف المقدمة :

المقدمة في اللغة : هي من كل شيء أوله .

المقدمة في الاصطلاح : ما يتوقف عليها تحقق وجود الواجب .

* الواجبات الشرعية كثيرة جداً منها : الصلاة والحج . وتلك الواجبات لا يتحقق الا تيان بها فتراً الذمة ، مالم يترتب علينا شرعاً أو عقلاً الا تيان بامور هي لازمة لتحقيق الامثال بالواجبات .

وتلك الامور تعرف بمقدمات الواجبات .

*** فالصلاة :** تتوقف شرعاً على الطهارة .

*** والحج :** يتوقف عقلاً الاتيان به على السفر الى الاماكن المقدسة التي

تؤدي بها افعال الحج ، لمن كان بعيداً عنها .

تقسيم المقدمة :

وضع العلماء للمقدمة قسمين هما :

١- **المقدمة الداخلية :** وهي الاجزاء التي تتألف منها ماهية كل

الشيء ، ويكون بتلك الاجزاء مجتمعة قوامه .

٢- **المقدمة الخارجية :** وهي كل مقدمة لها وجود مستقل خارج

عن ماهية الشيء المأمور به ، الا انه يتوقف وجود ذلك الشيء المأمور به على اتيان مقدمته .

سؤال :

هل تلك المقدمتان متسالم عليهما ام فيهما قول ونظر ؟

الجواب :

المقدمة الخارجية لا ريب في وجودها ، ولا من خالف في صحة تحققها بل

وقع النظر في المقدمة الداخلية ومدى صحة وجودها . فممنع بعض كونها مقدمة

حتى ممنع دخولها في محل النزاع في وجوب مقدمة الواجب .

وحاصل : هذا النظر : ان مقدمة أي شيء هي التي يكون لها وجود

خارجي عن ماهية ذلك الشيء حتى تتوقف وجود الشيء على وجودها .

بينما في المقدمة الداخلية يكون الجزء الذي اعتبر مقدمة هو من مكونات

اجزاء ذلك الشيء . اذ هناك فرق واضح بين الجزء ومقدمة وجوده .

فالجزء من مقومات الذات . أما المقدمة فخارجه عن الذات وعن اجزائها .

فان الحكم بوجود المقدمة الداخلية هو بمثابة ان يكون الشيء الواحد

جزءاً من الشيء وخارجاً عنه فيكون متقدماً ومتأخراً وداخلاً وخارجاً في آن واحد . وهذا لا يمكن تصوره . من اجل ذلك اخرج بعض العلماء المقدمة الداخلية عن بحث مقدمة الواجب .

وهناك ردود كثيرة حول هذه المسألة اعرضنا عنها لانها ليس من اختصاص هذه المرحلة الدراسية .

فإذن : لم يبق الا مسألة المقدمة الخارجية وهي المتسالم عليها ولا بد من الوقوف على اقسامها وهي :

اقسام المقدمة الخارجية :

تقسم المقدمة الخارجية الى اقسام هي :

١- المقدمة العقلية : هي التي يتوقف وجود الواجب عليها بحسب ادراك العقل وحكمه بوجوبها ، ولا علاقة لحكم العقل بحكم الشرع .

مثال :

إذا أمر المولى عبده ، ان ينشر حب الرمان على السطح . فالعقل يحكم بضرورة ان ينصب العبد سلماً للكون على السطح . وهذه تعرف بالمقدمة العقلية .

٢- المقدمة العادية : وهي التي يتوقف عليها وجود الواجب بحسب العادة وان امكن عقلاً تحقق ذبيها بدونها .

مثال :

طيران الانسان من النجف الى لبنان يتحقق عادة بواسطة الطائرة الآن . ويمكن له الطيران بقوة الهية كطي الارض . ولكن لعدم امكان الطيران عادة الا بوسائطه عقلاً .

اذن تعتبر هذه المقدمة عقلية فتلحق بالأولى المقدمة العقلية .

٣- المقدمة الشرعية : وهي التي لا يدرك العقل توقف وجود الواجب عليها وانما يعرف هذا التوقف من طريق الشرع .

مثال :

الصلاة متوقفة شرعاً على الطهارة .

تنبيه : ذهب احد الاعاظم ، الى ان المقدمة الشرعية ترجع الى المقدمة الداخلية فاذا كان الامر كذلك ، تصبح خارجة عن محل النزاع . اذن ما قلناه في المقدمة الداخلية ينطبق هنا . ولكن في هذا نظر لا محل لذكره الآن . والقائل هذا هو المحقق النائيني (قدس سره) في تقريراته .

٤- مقدمة المُعد : وهي ما يلزم من وجودها ومن عدمها الوجود . مثل الخطوات الموصلة الى الغاية المأمور بها .

وللمقدمة تقسيمات أخرى هي :

١- مقدمة الوجود : وهي المقدمة الخارجية التي يتوقف عليها الواجب . كنصب السلم للكون على السطح إذا أمر به .

٢- مقدمة الوجوب : وهي التي يتوقف عليها وجوب الواجب ولاريب في خروجها عن محل النزاع ، وذلك لانه لا وجوب قبل وجودها حتى يترتب عليه وجوب تحصيلها . وبعد الحصول لامعنى لوجوبها ، فهذا ما هو الا من باب تحصيل الحاصل كاستطاعة الحج التي هي شرط لوجوب الحج ، وكالسفر الذي هو شرط لوجوب القصر في الصلاة ، والافطار في الصيام .

٣- مقدمة الصحة : هي مقدمة خارجية ايضاً ، وتفيد الوجوب بها ، فلا يقع الواجب الا مقروناً بها أي ماتوقفت صحة المأتي به من الواجب عليها . كفيد صحة الصلاة بالطهارة .

٤- مقدمة علمية : فهي التي يتوقف عليها العلم بامثال امر الواجب .

مثال : الصلاة بالتوبين المشتبهين ، فان العلم بامثال الصلاة يتوقف على العلم بالصلاة في الثوب الطاهر . والعلم بالصلاة في الثوب الطاهر يتوقف على العلم بالصلاة فيهما معاً .

٥- **مقدمة عدم المانع :** وهي مايلزم من وجودها العدم ، ولايلزم من عدمها الوجود . مثل استدبار القبلة للصلاة .

فاذن : مقدمة العلم هذه خارجة عن محل النزاع في وجوب مقدمة الواجب لانها مقدمة للواجب العقلي وهو العلم بامثال الصلاة عقلاً خوفاً من العقاب .

فوجوب هذه المقدمة عقلي لاشرعي . وهذه مسألة يأتي نقاشها في باب الاصول العملية .

وهناك انواع للمقدمة هي :

١- **المقدمة السببية :** هي ان تكون المقدمة سبباً تاماً لوجود الواجب ، بحيث يلزم من وجودها وجود ذيها . واي مقدمة كان وجودها حتماً لوجود ذيها ، فتكون واجبة بالوجوب النفسي لا باعتبار المقدمة .

مثال : عقد الزواج فقد جعله الشارع سبباً لتحقيق الزوجية .

٢- **المقدمة الشرطية :** هي ان تكون المقدمة شرطاً شرعياً في تحقق وجود الواجب .

مثال :

ستر العورة يكون شرطاً شرعياً في تحقق امثال الصلاة .

تنبيه :

والشرط هذا الذي يتوقف عليه شرعاً وجود الواجب يكون على ثلاثة انواع هي :

أ- **الشرط المتقدم :** وهو الشرط الذي يتقدم وجوده وتحققه قبل

وجود الواجب :

مثال : شرط الوضوء متقدم على تحقق وجود الصلاة .

ب- الشرط المقارن : وهو الشرط الذي يكون وجوده مقارناً

لوجود الواجب .

مثال : شرط استقبال القبلة يكون مقارناً لتحقيق امثال الصلاة .

ج- الشرط المتأخر : وهو الشرط الذي يكون وجوده متأخر على

وجود الواجب .

مثال : اجازة المالك في حالة العقد الفضولي وهي متأخرة عن العقد .

أقسام الواجب :

لابأس بالتعرض لأقسام الواجب حتى تستكمل لوازم الدخول في بحث

مقدمة الواجب . فهنا نعرض تعداد أقسام الواجب أما شرحها فعليك بمراجعة

المصادر لذلك . ومنها كتابنا الفوائد والعبر في شرح الباب الحادي عشر ص : ٨

، فراجعها وبعضها يأتي ذكرها تفصيلاً بعد بحث الضد في الجزء الثاني من هذا

الكتاب .

والواجب على أقسام هي :

١- المطلق والمشروط .

٢- المعلق والمنجز .

٣- النفسي والغيري .

٤- التعيني والتخييري .

٥- العيني والكفائي .

٦- الموسع والمضيق .

٧- الأصلي والتبعي .

سؤال :

ماهو موقف علماء الاصول من مسألة وجوب مقدمة الواجب ؟

الجواب :

لم نعهد خلافاً بين علماء الاصول في وجوب (مقدمة الواجب)
وجوباً عقلياً .

فالعقل يحكم ان الامثال لايتحقق ما لم نأت بكل مايتوقف عليه تحقق
الواجب الشرعي . هذا يكشف ان عدم الاتيان بالمقدمة يلزمه عدم
امثال الواجب .

هذا : الذي ذكرناه لاختلاف بين الاصوليين فيه .

انما : الخلاف بينهم في الوجوب الشرعي لمقدمة الواجب . فلو
صدر أمر من الشارع بفعل ما ، ولما اردنا الامثال علمنا انه لايمكن
تحققه الا بالاتيان بمقدمة لازمة له ، سواء كانت تلك المقدمة قد اشار لها
الشارع أو حكم العقل بوجوبها .

فهل تلك المقدمة واجبة شرعاً سواء نبه الشارع فأمر بها أو لم يأمر بها ؟ .

مثال : قال تعالى : { إذا قمتم للصلاة فأغسلوا وجوهكم }

فغسل الوجه هنا مقدمة للصلاة . فهل الغسل واجب شرعاً ؟

وهناك اوامر الشرع لم يأمر بمقدمتها . فهل تعتبر تلك المقدمات

واجبة ؟

مثال : أمرنا بالحج . ولا أمر بالسفر للاماكن التي يتم بها افعال الحج .

فهل السفر لذلك واجب ، واجباً شرعاً .

هنا : وقع الخلاف بين علماء الاصول في هذه المسألة كما ستقف عليه :

وقال : ((ان الصحيح في ذلك ، التفصيل بأنه : ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سبباً ، فالامر بالمسبب يجب ان يكون امراً به ، وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به .

ثم أخذ في الاحتجاج لما صار اليه . وقال في جملته : ان الامر ورد في الشريعة على ضربين : احدهما : يقتضي ايجاب الفعل ، دون ايجاب مقدماته .

نحو الزكاة والحج ، فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ، لتحصيل النصاب ، أو لنتمكن من الزاد والراحلة .

{ وقال { السيد المرتضى : { ان الصحيح في ذلك { في وجوب المقدمة { التفصيل : بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سبباً فالامر بالمسبب يجب ان يكون امراً به { أي بالسبب ، مثل عقد البيع ، فالامر بالبيع امر بالعقد اللازم لتحقق انتقال الملكية { وان كان { هذا الذي لا يتم الشيء الا به { غير سبب { بل من بقيه المقدمات الاخرى { وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه { في تحقق الفعل مثل الوضوء للصلاة فشرط صحة الصلاة اتيان الوضوء ففي مثل هذا { لم يجب ان يعقل من مجرد الامر { بالفعل { انه امر به { بالشرط .

{ ثم اخذ { السيد المرتضى واستمر { في الاحتجاج لما صار اليه { من التفصيل في المقدمات فايهما يجب وايهما لا يجب { وقال في جملته : ان الامر ورد في الشريعة على ضربين : أحدهما يقتضي ايجاب الفعل دون ايجاب مقدماته { كما في المقدمات المقيدة مثل وجوب الصلاة عند الدلوك { دون ايجاب مقدماته { فلا يجب على المكلف تحصيل الدلوك وكيف له ذلك .

وعرض المصنف مثلاً لذلك بقوله { نحو الزكاة والحج { وهما امران { فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال { كمقدمة { لتحصيل النصاب { حتى نمثل فنزكي { أو لنتمكن من الزاد والراحلة { حتى نمثل ونحج .

والضرب الآخر : يجب فيه مقدمات الفعل ، كما يجب هو في نفسه ، وهو الوضوء للصلاة وما جرى مجراها ، بالنسبة الى الوضوء)) .

فاذا انقسم الامر في الشرع فكيف نجعلهما قسماً واحداً ؟ وفرق في ذلك بين السبب وغيره ((انه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب ، اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب ، الا ان يمنع مانع ،

{ والضرب الآخر } من الواجبات { يجب فيه مقدمات الفعل ، كما يجب هو { الفعل { في نفسه { من نفس الامر الصادر { وهو { أي مثاله { الوضوء للصلاة { فالوضوء واجب مثلما الصلاة واجبه { وما جرى مجراها { من الواجبات غير المقيدة أي المطلقة { بالنسبة الى الوضوء { أي مقدماتها مثل مقدمة الوضوء للصلاة .

{ فاذا انقسم الامر في الشرع { كما وضحناه الى مطلق ومقيد { فكيف نجعلهما قسماً واحداً { ونقول جميعاً مقدماتها واجبة هذا لا يمكن . { وفرق { السيد المرتضى { في ذلك { أي ان الواجب مطلق ومقيد { بين السبب { فجعله كمقدمة واجباً { وغيره { كالشرط فجعله مقدمة غير واجبة { انه محال ان يوجب علينا المسبب { وهو تحقق الشيء في الخارج { بشرط اتفاق وجود السبب { وهو هنا الملزومات العقلية . مثال ذلك : محال انتظار حلول النهار واشعة الشمس قد ملئت الفضاء . { اذ مع وجود السبب { وهي الملزومات العقلية يكون { لا بد من وجود المسبب { وهو تحقق وجود الاشياء فعلاً . { الا ان يمنع مانع { فيكون المانع داعياً لعدم التحقق ومع عدم المانع يكون عدم وجود السبب خارقاً للعادة الطبيعية التي تقتضيها البداهة .

ومحال ان یكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال ، فانه يجوز ان یكلفنا الصلاة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة ، كما فی الزكاة والحج .

{ ومحال أن یكلفنا الفعل بشرط وجود { نفس { الفعل { اذ محال ان یقول الاستاذ لتلميذه أكتب الدرس الاول بشرط ان یكون الدرس قد كُتب من قبلك مسبقاً ، فهذا لا یمكن فكيف یكون قد كتبه وهو بعد لم یكتبه ؟ وهذا { بخلاف مقدمات الافعال . فانه یجوز ان یكلفنا الصلاة بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة وهي مقدمة للصلاة { كما { حصل فی مثال { الزكاة والحج } .

وتوضیحه :

عند السيد المرتضى : الزكاة واجبة بقید حصول النصاب .

والحج واجب بقید توفر الاستطاعة .

والصلاة واجبة مع احتمال كونها مقيدة بالطهارة .

ولقائل ان یقول :

ان تحصیل الاستطاعة والنصاب لیس بواجب لتحقق الزكاة والحج .

ولكن تحصیل الوضوء واجب لتحقق الصلاة .

والجواب : ان الزكاة والحج من الواجبات المقيدة المشروطة فلا تجب

مقدماتها . اما الصلاة فمن الواجبات المطلقة غیر السببية والسید المرتضى

یذهب الی انها تحتل الاطلاق والتقیید ، فلا یدل الامر بها الامر بمقدمتها ،

وهنا نحتاج الی قرينة خارجية توضح لنا الامر بانه مطلق ، فتجب عندئذ

مقدمته أو مقید فلا تجب . هذا ما ذهب الیه السيد المرتضى .

وبنى على هذا في الشافي ، نقض استدلال المعتزلة ،
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة
ولا يتم الا به .

وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب
الاصول المشهورة ، لهذا الاصل . وما اختاره السيد فيه محل
تأمل ، وليس التعرض لتحقيق حاله هنا بهمهم ، فلنعد الى
البحث في المعنى المعروف .

{ وبني على هذا } الرأي الذي أوضحناه وهو : ان الواجب المطلق غير
السببي يحتمل فيه الاطلاق والتقييد فيحتاج الى قرينة خارجية ينظر لها حتى
تجب مقدمته أو لا تجب ، بني هذا الرأي { في } كتابه { الشافي } اذ بهذا الرأي
{ نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود
واجبة ولا يتم الا به } فعند المعتزلة ان الامامة مقدمة لاقامة الحد ، لذا يجب
نصب الامام ، فالسيد المرتضى نقض رأي المعتزلة هذا طبقاً لرأيه الذي
أوضحناه ، فمفاد نقضه ان الامامة شرط لاقامة الحد لا انها سبباً . فاذا كانت
شروطاً فهذا يعني يمكن ان يكون الامام منصوباً على الرعية وهو فعلاً كذلك
وهو لا يأمر باقامة الحد بناء على ان المقدمات السببية غير واجبة { وهذا }
الرأي الذي ذهب اليه السيد المرتضى وهو الاحتمال في الواجب المطلق بانه
يحتمل الاطلاق والتقييد { كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب
الاصول المشهورة لهذا الاصل } القائلة بان الواجب المطلق مقدمته واجبة
وهو الرأي المشهور { وما اختاره السيد } المرتضى { فيه محل تأمل } والتأمل
واضح من ان المتبادر من الامر المطلق وجوبه ، فعندها تجب مقدمته { وليس
التعرض لتحقيق حاله } أي حال ما ذهب اليه السيد المرتضى { هنا بهمهم ،
فلنعد الى البحث في المعنى المعروف } وهو المشهور من ان الامر المطلق يفيد
الوجوب فتجب مقدمته .

والحجة لحكم السبب فيه : انه ليس محل خلاف يعرف ، بل ادعى بعضهم فيه الاجماع . وان القدرة غير حاصلة مع المسببات بدون السبب ، فيبعد تعلق التكليف بها وحدها . بل قد قيل : ان الوجوب في الحقيقة لايتعلق بالمسببات ، لعدم تعلق القدرة بها . اما مع عدم الاسباب ، فلامتناعها . واما معها ، فلكونها حينئذ لازمة ، لايمكن تركها ، فحيث يرد امر متعلق ظاهراً بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب ، فالواجب حقيقة هو السبب ، وان كان في الظاهر وسيلة له .

{ والحجة } أي الدليل على ثبوته { لحكم السبب فيه } أي في هذا الدليل من التفصيل { انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع } على المشهور هذا . فكما ان دليل المشهور على ان الواجب المطلق تجب مقدمته ولاخلاف فيه ، { و } ايضاً { القدرة } عند المكلف { غير حاصلة مع المسببات بدون السبب } أي المقدمة . هذا يعني ان القدرة تكون مقدورة عند المكلف عند ضم أسبابها اليها ، اذن يكون السبب واجباً عندما يجب المسبب ، { بل قد قيل : ان الوجوب في الحقيقة لايتعلق بالمسببات } بل بالسبب وذلك { لعدم تعلق القدرة بها } أي بالمسببات { اما مع عدم الاسباب } أي مسبب بلا سبب كالنهار مع عدم طلوع الشمس { فلامتناعها } المسببات بدون سبب فبدون طلوع الشمس لانهار ابدأ . { واما معها } أي المسبب مع وجود السبب { فلكونها حينئذ لازمة } أي تكون المسببات مع الاسباب لازمة التحقق ، فعند طلوع الشمس حتماً النهار يكون { لايمكن تركها } ترك المسببات عند وجود الاسباب { فحيث يرد امر متعلق ظاهراً بمسبب فهو } الامر { في الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو السبب وان كان } السبب { في الظاهر وسيلة له } أي ان السبب ظاهر هو المقدمة للواجب .

وهذا الكلام عندي منظور فيه ، لأن المسببات ، وان كانت القدرة لاتتعلق بها ابتداءً لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها .

ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد ، المدعى في حال الانفراد ، ومن ثم حكي بعض الاصوليين ، القول بعدم الوجوب فيه ايضاً عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال ، فالذي اراه : ان البحث في السبب قليل الجدوى ، لأن تعليق الامر بالمسبب

ويعطي المصنف رأيه : { وهذا الكلام } الذي هو أن الوجوب المستفاد من الامر حقيقة لاعلاقة له بالمسببات { عندي منظور فيه ، لان المسببات وان كانت القدرة لاتتعلق بها ابتداءً { فالغرفة الآن مظلمة ، فالمسبب وهو النور معدوم القدرة بدليل تحقق الظلام الدامس ، ولكنك بإمكانك ان تضع وسيط القدرة والمسبب ، وهو السبب الذي هو اضاءة المصباح ، لذا قال المصنف { لكنها } أي القدرة { تتعلق بها } بالمسببات { بتوسط الاسباب ، وهذا القدر } وهو القدرة مع الوسيط { كاف في جواز التكليف بها } بالمسببات وبذلك ظهر لنا وجه ثبوت ان الوجوب يتعلق بالمسببات .

{ ثم إن انضمام الأسباب اليها } الى المسببات { في التكليف } أي في الواجبات { يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد } وهو منع تعلق التكليف بالمسببات دون الاسباب وهذا التعلق هو تعلق انفراد .

{ ومن ثم حكي بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه } أي في السبب { عن بعض } من العلماء { ولكنه } هذا البعض { غير معروف } ظاهر في الساحة العلمية { وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب } وفي السبب .

نادر وأثر الشك في وجوبه هین .

{ نادر } لان اكثر الاوامر تتعلق بالاسباب فالامر بالفعل من اجل حصول الطهارة وسبب لتحقيقها { وأثر الشك في وجوبه } وجوب السبب { هین } لانك علمت ان اكثر الامور متعلقة بالاسباب ، مما يكشف وجوب تلك الاسباب . اذن لا أثر لهذا الشك الذي لا محل له .
ما تقدم كان فيما إذا كانت مقدمة الواجب هو السبب ، اما إذا كانت مقدمة الواجب هو الشرط وغيره فالرأي فيه كالآتي :

سؤال :

القائل بوجوب المقدمة إذا كانت سبباً ، فأخرجها عن محل النزاع ، بماذا نظر فإختار ذلك ؟

الجواب :

نظر القائل الى ان السبب (وهو الفعل التوليدي الذي لم يتوسط بينه وبين المعلول امر آخر) واجب بالوجوب النفسي (وهو الواجب الذي أمر به لا لاجل واجب آخر) فيتحد السبب والمسبب لكون المسبب عنواناً للسبب ، فاذن المسبب مقدور عليه بواسطة القدرة على السبب . وقد تقدم ان المقدور تتعلق به الارادة التكوينية ، فاذن هذه الارادة تتعلق بالمسبب المقدور والسبب . وللملازمة بين الارادة التكوينية والتشريعية من ناحية الامكان والامتناع ، ولان الارادة التشريعية هي بعث الى متعلق الارادة التكوينية . لذلك كله تتعلق الارادة التكوينية والتشريعية بالمسبب والسبب . لذا وجب السبب دون غيره ممن وجوده خارجاً مغايراً لوجود المأمور به^(١) .

(١) راجع تقارير المحقق النائيني ٣٨/١ ط ٢/ ، لانه (قده) هو الذي ذهب الى هذا التحليل في معرض الاجابة التوضيحية لما ذهب اليه علماء عصر صاحب المعالم .

وأما غير السبب ، فالأقرب فيه عندي . قول المفصل .
لنا : أنه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه ، بوحدة من
الثلاث : وهو ظاهر ، ولا يمنع عند العقل ، تصريح الامر بانه
غير واجب ، والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ،

مقدمة الواجب من غير السبب

{ واما غير السبب } أي ان مقدمة الواجب غير السبب كالشرط أو غيره
{ فالأقرب فيه } أي في هذه المقدمة غير السببية { عندي } عند الماتن . قول
المفصل { وهو ان ايجاب الشيء المشروط لا يستلزم ايجاب شرطه } لنا { أي
رأي المصنف } انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه { أي ايجاب المقدمة غير
السببية } بوحدة من { الدلالات } الثلاث { والتي هي المطابقة والالتزام
والتضمن ، أي ان وجوب ذي المقدمة لا يدل على وجوب المقدمة لا بالدلالة
المطابقة وذلك لان المدلول المطابقي للحاكي عن الواجب النفسي الذي هو ذو
المقدمة ، هو الواجب النفسي . ولا بالدلالة التضمنية لان المقدمة ليست جزءاً
للموضوع له المحكي باللفظ الدال على الواجب النفسي بديهية ، ولا بالدلالة
الالتزامية الحاصلة بين اللازم والملزوم باشعار من لفظ الحاكي عن الواجب
النفسي وهذا يكشف ان ايجاب الشيء غير السبب كالمشروط لا يستلزم ايجاب
مقدمته عند الماتن . بذلك يكون هذا نفياً للملازمة بين وجوب المقدمة
ووجوب ذيها . من اجل عدم الدلالة بالثلاث اعلاه على الوجوب وبذلك
يكون رأي المصنف واضحاً ان هذه المسألة مسألة لفظية لاعقلية . فانتبه .

{ وهو } أي عدم الدلالة { ظاهر } عند الماتن بحجة { ولا يمنع عند العقل
تصريح الامر بانه } مقدمة غير السبب { غير واجب والاعتبار } الدليل
{ الصحيح بذلك } بعد وجوب غير السبب { شاهد } عليه .

ولو كان الامر مقتضياً لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه .
واحتجوا بانه : لو لم يقتضي الوجوب في غير السبب ايضاً ،
للزم اما تكليف ما لا يطاق ، أو خروج الواجب عن كونه واجباً ،
والثاني بقسميه باطل . بيان الملازمة : انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه ، وحينئذ فان بقي ذلك الواجب
واجباً ، لزم تكليف ما لا يطاق ، اذ حصوله حال عدم ما يتوقف
عليه ، ممتنع وان لم يبق واجباً .

وهذا الدليل هو { ولو كان الامر مقتضياً لوجوبه } أي لوجوب غير السبب
{ لامتنع التصريح بنفيه } أي لامتنع اعلان منع مقدمة غير السبب ولكن الذي
حصل هو العكس أي التصريح واضح بالقول بعدم وجوبه .
{ واحتجوا } من قالوا بان مقدمة الواجب ان كانت غير السبب فهي
واجبة ايضاً { بانه } غير السبب { لو لم يقتضي الوجوب في غير السبب ايضاً
للزم اما تكليف ما لا يطاق ، أو خروج الواجب عن كونه واجباً ، والتالي } أي
تحقق أحد الأمرين من تكليف ما لا يطاق ، وخروج الواجب عن كونه واجباً
{ بقسميه } اللذين وضحناهما { باطل } غير صحيح { بيان الملازمة } بين
عدم وجوب غير السبب كالشرط وبين لزوم تحقق أحد الأمرين كالآتي { انه
مع انتفاء الوجوب } في غير السبب { كما هو المفروض } عندها { يجوز
تركه } أي ترك غير السبب . مثال ذلك : لو قلنا ان الوضوء غير واجب ، اذن
يجوز للمكلف تركه الى آخر وقت الامكان ، وعند ذلك { فان بقي ذلك
الواجب } الذي من أجله توضع المكلف وهو الصلاة { واجباً ، لزم تكليف
ما لا يطاق } وذلك لعدم اتيان الصلاة بدون وضوء { اذ حصوله } الواجب
وهو الصلاة { حال عدم ما يتوقف عليه } أي مع عدم الوضوء { ممتنع } فلا
صلاة بدون وضوء ، { وان لم يبق واجباً } لم يتعلق الوجوب في الصلاة .

خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً . وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر .

وايضاً : فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقاً وهو دليل الوجوب .

والجواب عن الأول ، بعد القطع ببقاء الوجوب : أن المقدور كيف يكون ممتنعاً ؟ والبحث انما هو في المقدور ، وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول .

{ خرج الواجب المطلق } كما في حال الصلاة { عن كونه واجباً مطلقاً } فالوجوب الذي يرتفع تبعاً لارتفاع مقدمته يلزم ان يكون ذلك الوجوب مقيداً بقيد زوال مقدمته . ولكن الواجب هنا - كالصلاة - مطلق غير مقيد ، اذن لا تزول مقدمته وتبقى واجبة لوجوب ذيها . { وبيان بطلان كل من قسمي اللازم } وهما التكليف بغير المقدور ، وخروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً { ظاهراً } لا يحتاج توضيحاً اكثر مما قدمناه . هذا هو الوجه الاول من الاستدلال . اما الوجه الثاني : { و } هو { ايضاً } لو لم يكن غير السبب كمقدمة لواجب واجباً ، لما أستوجب ذم تارك تلك المقدمة . وقد وقع فعلاً الذم ، لذا { فان العقلاء لا يرتابون } أي لا يصيبهم شك { في ذم تارك المقدمة مطلقاً } سواء كانت لسبب أو شرط { هو } الذم { دليل الوجوب } لتلك المقدمة .

{ والجواب عن الاول } هو التكليف بما لا يطاق { بعد القطع ببقاء الوجوب } في ذي المقدمة وامكان تحصيله { ان المقدور } وهو الواجب { كيف يكون ممتنعاً } بعد اعتباره مقدوراً . { والبحث انما هو في المقدور } وقد تحقق بتحصيله ، { وتأثير الايجاب } أي تأثير وجوب المقدمة { في القدرة } على اتيان ذي المقدمة { غير معقول } لامكان حصوله .

والحكم بجواز الترك هنا عقلي لاشرعي ، لان الخطاب به عبث ، فلا يقع من الحكيم .

واطلاق القول فيه . يوهم ارادة المعنى الشرعي ، فينكر ، وجواز تحقق الحكم العقلي ها هنا ، دون الشرعي ، يظهر بالتأمل .

وعن الثاني : منع كون الذم على ترك المقدمة ، وانما هو على ترك الفعل المأمور به ، حيث لا ينفك عن تركها .

{ و } اما مسألة { الحكم بجواز ترك } الواجب لاجل امتناع المقدمة فهذا { هنا عقلي لاشرعي لان الخطاب به } أي بترك المقدمات أو جواز تركها { عبث } بعد ان امرنا بها لتحصيل ذيها { فلا يقع } مثل هذا الامر { من حكيم } لانه خلاف مقتضيات الحكمة .

{ وإطلاق القول فيه } والضمير يعود الى جواز ترك الامثال الى آخر ازمة الامكان . { يوهم ارادة المعنى الشرعي } لا العقلي { فينكر } من جراء هذا التوهم المجاز العقلي الواضح { وجواز تحقق الحكم العقلي ها هنا } في مقدمة الواجب { يظهر بالتأمل } فالمقدمات غير السببية ، العقل يحكم بجواز تركها وذلك لعدم امر صريح من الشرع بها . ولكن الشرع عندما حكم بوجوب الصلاة ، فهو لا يحكم بجواز ترك الوضوء ، فيبقى الواجب واجباً .

{ وعن الثاني } وهو الذم على ترك المقدمة من قبل العقلاء { منع كون الذم } واقع { على ترك المقدمة } بل على ترك ذيها لذا قال { انما هو } الذم { على ترك الفعل المأمور به } إذ ان ترك امثال الامر الواجب لا يمكن تصويره منفكاً عن مقدمته ، فعندما يسقط الواجب تسقط معه مقدمته بديهاً من اجل ذلك قال { حيث لا ينفك } الواجب المأمور به { عن تركها } أي ترك مقدمته .

ولا يخفى ان هناك حججاً عديدة اخرى غير ما ذكرت في هذه المرحلة الدراسية . ذكرها العلماء ، لاتسمح هذه المرحلة بذكرها فمن اراد الاطلاع فليراجع شرح الشيخ التقي للمعالم الجزء الثاني . لكي يزداد بصيرة من أمره .

بحث في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته

ان البحث في مسألة ثبوت الملازمة بين المقدمة وذيها ، امرٌ في غاية الاهمية ، فان ثبتت الملازمة ترتب على ذلك وجوب المقدمة بوجوب ذيها مطلقاً واذا لم تثبت الملازمة فلا تكون المقدمة واجبة .

فمسألة اثبات الملازمة خلافية بين علماء الاصول ، فمنهم من أثبتها ، وآخرون نفوها . فالذي اثبتها اعتمد على حكم العقل فيها . ومن نفاها ناقش في حكم الشرع بها ، فاذن الخلاف فيها هو في : من أصدر الحكم في ثبوت الملازمة هل هو العقل لتكون عقلية أو الشرع فتكون شرعية ؟ ولانقاش في مسألة الحكم العقلي اذ ذلك من المسلمات . انما الخلاف في مسألة الحكم الشرعي فيها .

* فمن أثبتها اعتمد على العقل والوجدان في الاثبات ، وذهب الى ان الذي يثبت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها ، هو العقل ، وعلى العقل ان يلتفت الى صفة الارتباط بين المقدمة وذيها .

فالذي ذهب الى هذا الرأي اعتبر ان مسألة البحث في الملازمة مسألة عقلية ، ولادخل للفظ في هذه المسألة .

ومن الذين قالوا بذلك المحقق الخراساني في كفايته . وعنده الملازمة ثابتة شرعاً .

فاذن : لما ثبتت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها ، تعين ان تكون مسألة اصولية ، وهي التي تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم

الشرعی الکلی .

* ومن العلماء نفی وجوب المقدمة لوجوب ذیها ، بذلك تنتفی الملازمة .

واستدل علی ذلك بان جعل هذه المسألة مسألة فقهية ((لفظية)) .

ومن قال بذلك جملة من المتقدمین منهم الماتن صاحب المعالم فكان استدلال الماتن - لما تقدم - علی نفی وجوب المقدمة بانتفاء الدلالات الثلاثة المطابقية والتضمنية والالتزامية علیها - راجع الشرح - .

ولکن ماذهب الیه الماتن لايمكن المساعدة علیه ، وقد تعرض لردود كثيرة علیه . تعرض واحداً منها ، هو رد السيد الخوئي (قده) : ((ولكن هذا القول خاطيء جداً ، فلا واقع موضوعي له اصلاً لان البحث في هذه المسألة ليس عن وجوب المقدمة ابتداءً لتكون المسألة فقهية ، بل البحث فيها انما هو عن ثبوت الملازمة بين الامر بشيء والامر بمقدمته وعدم ثبوتها ومن الطبيعي ان البحث عن هذه الناحية ليس بحثاً فقهياً ولاصلة له باحوال فعل المكلف^(١) .

تنبيه :

اعلم ان علماء الاصول اختلفوا في مسألة وجوب المقدمة بانها :

* هل مسألة اصولية عقلية ؟

* هل مسألة فقهية لفظية ؟ وقد اختارها الماتن (ره) .

* هل مسألة كلامية ؟

* هل انها من المبادئ الاحكامية ، التصورية والتصديقية ؟

وقد اختار معظم العلماء بانها مسألة اصولية عقلية . ولكل مسألة دليلها الخاص . أعرضنا عن نقاشها وتركناها الى الدراسة المطولة التي لا بد منها في المستقبل باذن الله .

(١) تقارير السيد الخوئي / محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٢٩٢ . بتصرف .

أصل : الحق ان الامر بالشيء ، على وجه الايجاب ، لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ، لا لفظاً ولا معنى . واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه ، وهو راجع الى الخاص ، بل هو عينه في الحقيقة ، فلا يقتضي النهي عنه ايضاً ، وقد يطلق ويراد به الترك

الامر بالشيء : هل يقتضي النهي عن ضده

{ أصل } في مسألة ضد الامر وما وقع فيها من خلاف بين العلماء { الحق } عند الماتن { ان الامر بالشيء } مطلقاً سواء الثابت وجوبه بالنقل ، أو العقل أو الاجماع { على وجه الايجاب } أي الوجوب { لا يقتضي } أي لا يكون داعياً الى { النهي عن ضده الخاص } أي الشيء الذي ينافر الواجب بنفسه غير مستعين بشيء { لالفظاً } عن الطريق دلالات اللفظ على معناه بالمطابقة ، أو الالتزام أو التضمن { ولا معنى } يكون ضداً للامر بالدلالة الحقيقية { وأما } الضد { العام } الذي يواجه الوجوب لامر ما { فقد يطلق ويراد به أحد الاضداد الوجودية لا بعينه } أي ان هذا الضد الوجودي الذي يقابل الوجوب ، مقابلة الضدية هذه ليس فقط ثابتة بالمطابقة أي كون الامر هو عين الضد ونفسه بل حتى وان يكون بالتضمن كجزء منه أو بالالتزام من جهة التلازم بين الامر وضده . { وهو } أي هذا الضد العام الذي عمومه من جهة معينة { راجع الى } الضد { الخاص } ، بل هو عينه في الحقيقة { لان هذا الضد العام عندما شمل جهة خاصة فاعتبر خاصاً ايضاً } { فلا يقتضي } أي لا يكون داعياً الى { النهي عنه ايضاً } لانه يؤول امره على الضد الخاص { وقد يطلق } الضد العام { ويراد به } ارادة { الترك } الذي هو ضد عام به شمولية عامة فلا مجال به بل .

وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن .

{ وعلى هذا } الرأي { يدل الامر على النهي عنه } عن الضد العام بمعنى الترك { بالتضمن } أي بالدلالة التضمنية .

حاصل ما ذهب اليه الماتن :

ما ذهب اليه الماتن يتبلور بالنقاط التالية :

* وجوب الشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص . لا بحسب الدلالة اللفظية بانواعها الثلاثة . ولا بحسب الدليل المعنوي .

* وجوب الشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام بعنوان أحد الاضداد الوجودية .

* وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده العام بعنوان الترك بالدلالة اللفظية التضمنية .

فاذن :

المصنف اختار ان وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده العام بمعنى الترك .

ويرد على الماتن :

بان قوله الامر بشيء يتضمن النهي العام (الترك) عنه ، هذا لا يمكن المساعدة عليه وذلك لانه مبني على ان الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك وبذلك يكون المنع من الترك جزء من مفهوم الوجوب ، بينما الحق ان الوجوب بسيط غير مركب لانه غير مدلول عليه باللفظ . بل هو من الاعتبارات العقلية المنتزعة عن مقام اظهار الارادة مع عدم ثبوت الترخيص في الترك وهذا الامر المنتزع بسيط غير مركب فليس المنع من الترك جزء الوجوب ، حتى ولا مقوماً له . وبذلك يظهر ضعف

ماذهب اليه الماتن .

بحث الضد

ان البحث في مسألة الضد ، هو الجواب على السؤال التالي :

* الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا ؟

* وبعبارة اخرى :

ان الامر بالشيء هل يكون داعياً للنهي عن ضده ؟

تعريفان :

اللاقتضاء : هو الداعي الموجب ، للبعث الى شيء ما ، بنحو من

الانحاء .

وبعبارة اخرى :

هو لأبديّة ثبوت النهي عن ضد الأمور به ، عند صدور الأمر بذلك الشيء .

والاقتضاء في بحث الضد ثبوته يكون بالدلالات اللفظية الثلاث ، وليس

فقط بواحدة منهن . فهو عام .

الضد : هو كل ماينافر الأمور به ، ولايجتمع معه بحال سواء كان هذا

الضد وجودياً أو عدمياً .

مثال : الضد الوجودي : كالاكل والنوم في الصلاة .

الضد العدمي : الترك ، بعنوان الاشتغال بشيء آخر ، بحيث يمضي الوقت

المفروض ان يشغله الواجب الذي امرنا به فأتينا بضده وهو الترك العام .

تقسيم الضد :

قسم العلماء الضد الى قسمين :

١- الضد الخاص : هو الضد الوجودي الذي اصطلح عليه علماء

(٢٧٤) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

الكلام بالضد الخاص سواء كان هذا الضد عقلياً أو شرعياً .

٢- الضد العام : هو نقيض المأمور به ، أي ترك المأمور به ، وهو الذي

عبر عنه علماء الاصول بالضد العام .

فعلماء الاصول اطلقوا على الترك الكلي بالضد العام كما اطلقوا

الضد العام على الجامع بين الاضداد الوجودية . فقالوا بان كل ضد

وجودي هو ضد عام .

مثال :

كإقتضاء الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد ، للنهي عن تركها ، وهذا هو

الضد العام ، أو عن الصلاة ، وهذا هو الضد الخاص .

وقد كثر الخلاف في هذا الاصل ، واضطراب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة في الضد .
فمنهم : من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك ، وسكت عن الخاص .
ومنهم : من اطلق لفظ الضد ، ولم يبين المراد منه ومنهم : من قال : ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك ، فلا خلاف فيه ، اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجباً .
وعندي في هذا نظر ،

والماتن يعرض الخلاف في مسألة الضد بقوله : { وقد كثر الخلاف في هذا الأصل } أي مبحث الامر الواجب وضده { واضطرب كلامهم } أي العلماء { في بيان محله } محل الضد { فمنهم : من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور } بين العلماء { اعني الترك } المعبر عنه بالضد العام { وسكت عن { الضد } الخاص } سواء كان ضد شخصي أو احد الاضداد الوجودية { ومنهم : من قال : ان النزاع انما هو في الضد الخاص ، واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه } فالترك اجماعاً يظهر منه النهي { اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه } أي عن الترك { لخرج الواجب عن كونه واجباً } وهذا يعني جواز ترك الواجبات إذا لم يكن الترك يفيد النهي . فالامر بالصلاة يدل على النهي على تركها فاذا لم يكن الامر كذلك جاز ترك الصلاة وبذلك خرج الواجب عن كونه واجباً .

واختلاف علماء الاصول في بحث مسألة الضد ، لم يستحسنه الماتن ، بل قال : { وعندي في هذا } بحث الضد وما اختلف فيه { نظر } أي راي خاص ، كما انهم عرضوا رأيهم ، كما ذكرناه ،

لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ، ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه ، خروج الواجب عن كونه واجباً ، بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه ، أو يستلزمه ، كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب . ثم ان محصل الخلاف ها هنا : انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء ، عين النهي عن ضده في المعنى .

وسبب هذا النظر { لان النزاع } في ضد الواجب { ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ، ليرتفع { الخلاف } في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه { في الضد بداعي وجوب المأمور به والزام امثاله { خروج الواجب عن كونه واجباً } وذلك لانه يجوز لنا اتيان الضد وبذلك تركنا الواجب فخرج عن كونه واجباً . فهذا لا يمكن القول به لثبوت الواجب ، فلا نزاع فيه { بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو { أي الامر بالشيء { عينه } أي عين النهي عن الضد ، ونفسه .

{ أو { ان المأمور به { يستلزمه { الضد { كما ستسمعه { أي تطلع عليه عندما يفصل الماتن الاراء الخلافية { وهذا النزاع { أي المأمور به عين النهي عن الضد ومن لوازمه الضدية { ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب { أي النزاع الى الضد العام اقرب . وذلك لان الامر بالشيء نتيجته تحقق وجود الشيء بالخارج . والنهي بعنوان الترك أي ترك الضد العام لذلك الشيء فنتيجته تكون ايضاً تحقق الشيء في الخارج ، فالضد العام بمثابة الامر بذلك الشيء حصراً .

{ ثم ان محصل الخلاف ها هنا : انه ذهب قوم { من العلماء { الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده { خاصاً كان أو ضداً وجودياً وضداً بعنوان الترك { في المعنى { في الدلالة الحقيقية المستخرجة من الوجوب .

وآخرون الى انه يستلزمه ، وهم بين مطلق للاستلزام
ومصرح بثبوته لفظاً . وفصل بعضهم ، فنفى الدلالة لفظاً
واثبت اللزوم معنى ، مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد
الخاص . لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظاً : انه لو دل
لكانت واحدة من الثلاث وكلها منتفية . اما المطابقة : فلان
مفاد الامر لغة وعرفاً ، هو الوجوب ، على ماسبق تحقيقه
وحقيقة الوجوب ، ليست الارجحان الفعل مع المنع من
الترك ،

{ وآخرون } اختاروا { الى انه } الامر بالشيء { يستلزمه } أي يستلزم
النهي عن الضد { وهم بين مطلق للاستلزام } ولم يصرح بهذه الملازمة
اللفظية أو المعنوية الحقيقية { وبين مصرح بثبوته } أي ثبوت الاستلزام
{ لفظاً } أي بحسب الدلالة اللفظية { وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظاً واثبت
اللزوم معنى مع تخصيصه } أي هذا البعض من العلماء { لمحل النزاع بالضد
الخاص } ورخص بان يكون الاقتضاء بالضد العام دون الخاص .

الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظاً

{ لنا } أي رأي الماتن { على عدم الاقتضاء } أي ان الامر لا يقتضي النهي
{ في } الضد { الخاص لفظاً } أي بالدلالات اللفظية وذلك { انه } الامر { لو
دل } على النهي عن الضد الخاص لفظاً { لكانت واحدة من الثلاث } أي
لكانت الدلالة بواحدة من الدلالات اللفظية الثلاث { وكلها منتفية } أي كل
الدلالات ساقطة عن الاعتبار كما يلي { اما المطابقة } أي الدلالة التطابقية { فلان
مفاد الامر لغة وعرفاً } أي بالمفهوم اللغوي والعقلي { هو الوجوب على ماسبق
تحقيقه } من الامر يفيد الوجوب بالتبادر { و } هو هذا { حقيقة الوجوب } اذ
هي { ليست الارجحان الفعل مع المنع من الترك } أي هذا يعني ان النهي عن
الترك ، عبارة عن امر بالامر ، فهو نفس الامر الاول ، فلا شيء غيره .

ولیس هذا معنی النهی عن الضد الخاص ضرورة .
وأما التضمن : فلأن جزءه هو المنع من الترك ، ولاریب فی
مغایرته للاضداد الوجودیة ، المعبر عنها بالخاص .
وأما الالتزام : فلأن شرطها اللزوم العقلي أو العرفي ،
ونحن نقطع بان تصور معنی صیغة الامر لا یحصل منه
الانتقال الی تصور الضد الخاص فضلاً عن النهی عنه .

{ ولیس هذا } الذي ذكرناه { معنی النهی عن الضد الخاص ضرورة }
فمعنی النهی عن الضد هو اتيان الأمور به .

{ وأما التضمن } أي واثبات انتفاء الدلالة التضمنية على دلالتها على
اقتضاء الامر النهی عن ضده الخاص { فلان جزءه } الضمير يعود على الامر
{ هو المنع من الترك ولاریب فی مغایرته } أي المنع من الترك { للاضداد
الوجودیة المعبر عنها بالخاص } أي بالضعف الخاص .

{ وأما الالتزام } أي انتفاء الدلالة الالتزامية كدليل على الثبوت
{ فلأن شرطها } شرط هذه الدلالة بحسب الذوق السليم { اللزوم
العقلي } أي ان العقل یحكم بان هذا اللفظ ینطبق على هذا المعنی بناءً
على الملازمة بین اللفظ والمعنی ، الذي عبر عنها بان یكون هناك تلازم
بین المعنی المطابقي والتلازمي كالملازمة العقلية بین العمی والبصر { او }
اللزوم { العرفي } أي الملازمة العرفية بین الشيء وصفته كعنتر وشجاعته
{ ونحن نقطع بان تصور معنی صیغة الامر } الذي هو الوجوب
{ لا یحصل منه } من الوجوب { الانتقال الی تصور الضد الخاص ،
فضلاً عن النهی عنه } وإنما المتبادر هو الامتثال بما أمر به .

لنا على انتفائه معنى ، ماسنبيته ، من ضعف متمسك
مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه .
لنا على الاقتضاء في العام ، بمعنى الترك ، ما علم ، من ان
ماهية الوجوب مركبة من امرين ، احدهما ، المنع من الترك ،
فصيغة الامر الدالة على الوجوب ، دالة على النهي عن الترك
بالتضمن ، وذلك واضح .

الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام

{ لنا على انتفائه } أي الضد { معنى } بالدليل العقلي الدال على انتفاء
دلالة الامر على النهي عن ضده الخاص { ماسنبيته } من رأى لاحقاً { من
ضعف متمسك مثبتيه } أي من ضعف الدليل الذي يقول به القائل بهذا الرأي
{ وعدم قيام دليل } عندهم { صالح سواه } سوى دليلهم الضعيف { عليه }
على الضد الخاص معنى .

هنا الماتن وضح ان الامر لا يقتضي النهي عن ضده الخاص بالمعنى .

{ لنا على الاقتضاء في } الضد { العام } أي وما ذهب في مسألة ان الامر
يقتضي النهي عن الضد العام بعنوان الترك ، ام لا ، فنقول : { ما علم }
كما سبق في بداية مبحث الضد { من ان ماهية الوجوب } هي { مركبة من
امرين } هما الوجوب و { المنع من الترك } أي اتيان الأمور به { فصيغة
الامر الدالة على الوجوب } هي نفسها { دالة على النهي على الترك
بالتضمن } والدلالة التضمنية معناها ان يكون الشيء المراد اثباته جزءاً من
الماهية الكلية ، فهنا المنع من الترك صار جزءاً من الوجوب . وهذا هو معنى
التضمن { وذلك واضح } كما بيناه .

احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد : بأنه لو لم يكن نفسه ، لكان اما مثله أو ضده أو خلافه . واللازم باقسامه باطل .

بيان الملازمة : ان كل متغايرين ، اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسانية ام لا ، والمراد بالصفة النفسية ، ما لا يفترق اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد . كالانسانية للانسان ،

{ احتج الذاهب الى انه { الضمير يعود على الامر بالشيء { عين النهي عن الضد { الخاص والعام ، أي هذا يعني ان قول المعلم للطالب اكتب هو عين قوله لا تترك الكتابه ، مثلما نقول : ان الانسان هو عين الحيوان الناطق { بانه { الامر بالشيء { لو لم يكن نفسه { أي نفس النهي { لكان اما مثله { والضمير يعود على النهي كقولك محمد وعلي . فهما مثلان بالانسانية { أو ضده { أي ضد النهي ، كالنور والظلام { أو خلافه { أي الامر خلاف النهي ، كالشمس والنهار { واللازم { وهو ثبوت ان الامر اذ لم يكن عين النهي لكان اما مثله أو ضده أو خلافه { بأقسامه باطل { كما ستعلمه { بيان الملازمة { بين الامر بالشيء والنهي عن ضده { ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية { التي تتصف بها ذات الشيء كالسيولة للمائع { ام لا { أي غير متساويين { والمراد بالصفة النفسية ما لا يفترق { عقلاً { اتصاف الذات بها { بتلك الصفات { الى تعقل امر { صفة جديدة { زايد { على تلك الصفات النفسية .

{ كالإنسانية للانسان { فان صفة الانسانية صفة نفسية ذاتية تعود للانسان فقط ولا يمكن عقلاً انها زائدة عليه أو يوجد غيره يشاركه بها ، أو توجد صفة اخرى يمكن لها ان تعنون للانسانية كي تحل بمحلها .

وتقابلها المعنوية ، المفتقرة الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز له ، فان تساويا فيها ، فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما ، بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد ، بالنظر الى ذاتيهما ، أو ، لا ، فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض .

وإلا ، فخلاfan كالسواد والحلاوة .

{ وتقابلها } أي تقابل الصفات النفسية الصفات { المعنوية المفتقرة } بطبيعتها { الى تعقل امر زايد } على الذات { كالحدوث } الذي نتعقله لمصادقية الانسان لان الانسان حادث { والتحيز له } أي الحيز الذي هو عقلاً لا بد للانسان منه ، والا يخرج عن كونه مادة { فان تساويا فيها } أي فان تساوى المتغايران في تلك الصفات النفسية { فمثلان كسوادين وبياضين } فالسوادان فهما متساويان بصفة السواد الذاتية كالجاموس والغراب الاسود ، اما البياضان ايضاً صفاتهما الذاتية متساوية كمحمد وعلي وكل منها ابيض اللون وهكذا { والا } أي وان لم يتساويا بالصفات الذاتية { فاما ان يتنافيا بانفسها بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما } أي اختلفا بالذات فذات كل منها تختلف عن ذات الآخر كالماء والحجر { أولاً } أي لايتنافيان { فان تنافيا كذلك } أي بنفسيهما ذاتاً { فضدان كالسواد والبياض } فهما لايجتمعان في محل واحد .

{ وإلا } أي وان لم يحصل بين انفسهما التنافي { فخلاfan كالسواد والحلاوة } فالسواد ذاته تختلف عن ذات الحلاوة ولكن بحسب ذاتيهما قد يجتمعان وقد لايجتمعان فمثلاً على الاجتماع العنب الاسود مع انه اسود ذاتاً لكنه حلو . ومثال عدم اجتماعهما لاسباب اخرى كحلاوة التمر لاجتماع مع سواد الفحم .

ووجه انتفاء اللازم باقسامه : انهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ، ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون ، الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين ، كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة . فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده .

{ ووجه انتفاء اللازم } بين الامر بالشيء والنهي عن ضده { باقسامه } التي مرت { انهما } الامر والنهي عن ضده { لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان } أي لاختلاف ذاتيهما لا يجتمعان ولكنهما مجتمعان بالحقيقة { وهما مجتمعان } قطعاً والدليل على ذلك الاجتماع { انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها } ضد الحركة { ولو كانا } الامر والنهي عن الضد { خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر } كما مثلنا له بالعنب الاسود وهذا واضح { لان ذلك } الاجتماع هو { حكم الخلافين } فالخلافان كما يجتمعان فانهما يجتمع كل منها مع ضد الآخر { كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة } وهي ضد الحلاوة .

{ فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده } الضمير يعود على الشيء { وهو } ضد النهي عن ضد ذلك الشيء { الامر بضده } فلو قال القائل : تحرك واسكن . فان لفظ - اسكن - هو ضد النهي عن ضد الحركة . أي ضد لا تترك الحركة ، أي اسكن واترك الحركة . الا ان هذا من المستحيل ، اذ ان المستحيل هو ان تأمر بشيء وتامر بضده معاً - اما ان الامر بشيء والامر بضده على فرض كون المأمور عاصياً للامر الاول على سبيل ترتب الامر الثاني بالضد بعد الامر الاول بالفعل فهذا لامانع منه ولايعتبر نقضاً لما ذكرناه .

لكن ذلك محال ، اما لانهما تقيضان ، اذ يعدّ - افعل هذا ،
وافعل ضده امراً متناقضاً كما يعدّ : فعله ، وفعل ضده ، خبراً
متناقضاً .

واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال .

والجواب : ان كان المراد بقولهم : الامر بالشيء طلب لترك
ضده ، على ما هو حاصل المعنى ، انه طلب لفعل ضد ضده ،
الذي هو نفس الفعل المأمور به ،

لذا قال الماتن مستدلاً لما ذهب اليه : { لكن ذلك } الاجتماع بين
الامر وضده { محال اما لانهما } أي الامران ، الامر بالشيء والامر
بضده { نقيضان } وهذا من البديهيات العقلية { اذ يعدّ } قول الامر
{ افعل هذا ، وافعل ضده امراً متناقضاً } بحسب المفهوم العقلي ، { كما
يعدّ : فعله وفعل ضده } على لسان المتكلم { خبراً متناقضاً } ايضاً
علمنا ذلك عقلاً .

{ و } هذا من جهة ومن جهة اخرى { اما لانه } أي الامر بالشيء والامر
بضده { تكليف بغير الممكن وانه } أي التكليف بغير الممكن { محال } عقلاً
لانه من نواقض الحكمة .

{ والجواب : ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء } هو { طلب لترك ضده }
الخاص { على ما هو حاصل المعنى } الحقيقي للامر وهو ايجاد المأمور به مع
المنع من اتيان ضده { وانه } وما هذا الامر الذي عرفناه هو بعبارة اخرى
{ طلب لفعل ضد ضده } وفعل ضد الضد هو اتيان المأمور به لذا قال
{ الذي } ذكرتموه { هو نفس الفعل المأمور به } فمثلاً : الحركة ضد السكون ،
والسكون ضد الحركة .

فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به تركاً
لضده ، وتسمية طلبه نهياً عنه ، وطريق ثبوته النقل لغة ولم
يثبت .

ولو ثبت فمحصله : ان الامر بالشيء له عبارة اخرى
كالحجية ، نحو : انت وابن اخت خالتك ، ومثله لا يليق ان
يدون في الكتب العلمية .

وان كان المراد : انه طلب للكف عن ضده ، منعنا مازعموا انه
لازم للخلافين ، وهو اجتماع كل ضد مع الآخر لان الخلافين
قد يكونان متلازمين ، فيستحيل فيهما ذلك .

فالحركة ضد الضد { فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به تركاً لضده }
أي اما ان يقول المولى لعبده اكتب أو يقول له لاتنام { وتسمية طلبه { الضمير يعود
على الفعل { نهياً عنه } فالقول : اكتب له اسمان هما : الامر بالكتابة والنهي عن
ضدها وهو النوم فاذن الامر بالشيء هو عين النهي عن ضده { وطريق ثبوته النقل لغة
ولم يثبت { النقل اللغوي كما تقدم برهان ذلك كثيراً { ولو ثبت { النقل اللغوي على
سبيل الفرض { فمحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى { هي : النهي عن الضد
{ كالأحجية { المعروفة بحجة امومة الأم كما سترى .

{ نحو : انت وابن اخت خالتك } هذا يعني انك هو ابن امك أي انت هو
انت { ومثله { هذا التخريج اللغوي { لا يليق ان يدون في الكتب العلمية { لما
فيه من الملل والتطويل المصحوب بالتمويه .

{ وان كان المراد انه { الامر بالشيء هو بنفسه وذاته { طلب للكف عن ضده }
فالقول اقرأ أي اكفف عن ما يمنعك من القراءة كالاكل والنوم وغيرهما { منعنا مازعموا
انه { ماقلناه { لازم للخلافين وهو اجتماع كل ضد { منهما { مع { ضد { الآخر }
وذلك { لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك { أي اجتماع كل منهما
مع ضد الآخر . كالشمس والنهار فيمتنع اجتماع كل منهما مع ضد الآخر .

اذ اجتمع أحد المتلازمين مع الشيء ، يوجب اجتماع الآخر معه ، فيلزم اجتماع كل مع ضده ، وهو محال . وقد يكونان معاً ضدّين لأمر واحد ، كالنوم للعلم والقدرة . فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين .

حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول : ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب ، فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن .

{ اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء } مطلق الاشياء { يوجب اجتماع } الملازم { الآخر معه } مع ذلك الشيء الذي لازمه الاول . فمثلاً لو اجتمع الشمس مع الليل للزم ان يجتمع النهار مع الليل { فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال } قطعاً . { وقد يكونان } الخلافان { معاً ضدّين لأمر واحد ، كالنوم } فهو ضد في وقت واحد { للعلم والقدرة } اذ لاشك ان العلم والقدرة خلافان للنوم { فاجتماع كل } من العلم والقدرة مثلاً { مع ضد الآخر } كما لو اجتمع العلم مع ضد القدرة وهو النوم فذلك { يلزم اجتماع الضدين } لان النوم مثلما هو ضد العلم كذلك هو ضد القدرة .

فهنا ان الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافان وهما ضدان للأمر بالضد اما من ذهب الى ان الامر بالشيء يستلزمه النهي عن ضده ، فقد استدل بما يلي { حجة القائلين بالاستلزام ، وجهان ، الاول : ان حرمة النقيض } المعبر عنه بالنهي عن الضد { جزء من ماهية الوجوب } هذا يعني ان الامر الواجب مركب من طلب الفعل والنهي عن النقيض لذلك صارت حرمة النقيض جزء من ماهية الامر الواجب ، لذا { فاللفظ الدال على الوجوب } وهو الامر { يدل على حرمة النقيض بالتضمن } لان حرمة النقيض هي جزء من هذا الواجب .

واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى بالاستلزام واقتضاء الدليل
التضمن ، بان الكل يستلزم الجزء ، وهو كما ترى .
وأجيب : بأنهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية
الوجوب ، الترك ، فليس من محل النزاع في شيء ، اذ لا خلاف
في ان الدال على الوجوب ، دال على المنع من الترك ، والا خرج
الواجب عن كونه واجباً .

وهنا لقائل ان يقول لقد اثبتتم هذا بالتضمن بينما نحن نريد اثباته بالاستلزام
والجواب قول المصنف { واعتذر بعضهم } أي بعض من قال بالاستلزام { عن
اخذ المدعى } وهو ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده أي نقيضه
{ بالاستلزام ، واقتضاء الدليل } المار ذكره في تركيب الامر الواجب
{ التضمن ، بان الكل يستلزم الجزء } فصار عندها كل تضمن هو استلزام
{ وهو } أي هذا التخريج { كما ترى } فيه من الوضوح ما يكفي ، اذ فكما
يصح القول بان الكل يستلزم الجزء فانه يصح ان يقال بان الامر يستلزم المنع
عن نقيضه ، مع ان النقيض جزء من الماهية .

{ وأجيب } عن القائلين بإستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده وهو
النقيض : ماذا يريدون الضد العام أو الضد الخاص ؟ وتوضيحه : { بأنهم ان
أرادوا بالنقيض } وهو الضد { الذي هو جزء من ماهية الوجوب } الضد
العام المعبر عنه { الترك ، فليس } هذا الإستلزام ام هو المقصود { من محل
النزاع في الشيء } أي في الامر الواجب { اذ لاخلاف } بين العلماء { في ان }
اللفظ { الدال على الوجوب } هو نفسه { دال على المنع من الترك ، والا
خرج الواجب عن كونه واجباً } كما سبق برهانه .

وان ارادوا احد الاضداد الوجودية ، فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك ، واين هو من ذلك ؟
وانت إذا أحطت خبراً بما حكيناه في بيان محل النزاع ، علمت ان هذا الجواب لا يحلو عن نظر ، لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني .

{ وان ارادوا أحد الأضداد الوجودية { أي الضد الخاص ، صار ان الامر بالشيء يتضمنه النهي عن اضداده الوجودية { فليس { هذا الاستلزام التضميني { بصحيح اذ مفهوم الواجب { الذي بحثنا فيه وهو { ليس بزائد على رجحان الفعل { أي إثبات المأمور به الذي هو المنع من الترك كما قاله { مع المنع من الترك ، واين هو { أي مفهوم الواجب من التبادر { من ذلك { الذي ارادوه .
{ وانت { يامن توغلت في علم الاصول { إذا احطت خبراً { أي تسلحت بالمباني الاصولية ومنها { بما حكيناه في محل النزاع { من ان الخلاف وقع في امرين ، الاول : ان الاقتضاء هل ثابت أو لا ؟ والثاني : على تقدير ثبوت الاقتضاء ، فهل اقتضاء الامر النهي عن ضده بالدلالات اللفظية ، وبأيهما يقع .
انظر فيما تقدم من بحث الضد { علمت ان هذا الجواب { الذي تقدم في الرد على من قال بالاستلزام { لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام { وهو الامر الثاني الذي قلنا في محل النزاع وقد وقع بالدلالة الالتزامية ، وهذا { في مقابلة من ادعى انه { أي الامر بالشيء هو { عين النهي { عن الضد . { لا { الاحتجاج على الامر الاول اعلاه وهو { اصل الاقتضاء { ومسألة ثبوته { وما ذكر في الجواب { وهو ان الامر الدال على الوجوب هو دال على المنع من الترك والا يخرج الواجب عن كونه واجباً { انما يتم على التقدير الثاني { وهو اثبات الاقتضاء بالتضمن لا بالتطابق أي العينية .

فالتحقیق : ان یردد فی الجواب بین الاحتمالین ، فیتلقى بالقبول علی الاول مع حمل الاستلزام علی التضمن ، ویرد بما ذکر فی هذا الجواب علی الثاني .
الوجه الثاني : ان امر الايجاب طلب فعل یذم علی تركه اتفاقاً .

{ والتحقیق } أي توجیه الماتن للجواب الذي ردّ به القائل بالاستلزام { أن یردد فی الجواب } أي لا یكون الجواب من جهة واحدة بل یجاب بكذا الجهة . وبكذا لجهة ثانية { بین الاحتمالین } اللذین هما : هل المراد من التقيض الضد العام أو الخاص { فیتلقى } الاحتجاج الواقع فی الجواب { بالقبول علی الاول } وهو ارادة الضد العام وهذا هو مبنى الماتن لكن بالدلالة التضمنية كما تقدم فراجع { مع حمل الاستلزام علی التضمن } من جهة ان الكل یلزمه الجزء وكذلك الامر بالشيء یلزمه المنع عن تقيضه بالتضمن . { ویرد } الاحتجاج ايضاً { بما ذکر فی هذا الجواب } اذ ان المذكور هو ان مفهوم الامر ليس الا رجحان الفعل مع المنع من الترك { علی الثاني } وهو ارادة الضد الخاص .

هذا كله ماتضمنه الوجه الاول لحجة القائلین بالاستلزام اما الوجه الثاني من حجتهم فهو { ان امر الايجاب } هو { طلب یذم علی تركه اتفاقاً } اذ ان الامر بناءً علی التبادر الذي ینتج منه مفهوم الوجوب یستلزم النهي عن الضد لزوماً عقلياً فالنهي عن الضد هذا لا یحتاج الى دليل خارجي یستدل به لاثبات النهي عن الضد .

ولا ذمٌ إلا على فعل ، لأنه المقدور ، وما هو هاهنا إلا الكفُّ عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل ، والذم بايهما كان ، يستلزم النهي عنه ، إذ لا ذم بمالم يَنه عنه لأنه معناه .
والجواب : المنع من أنه لا ذم إلا على فعل ، بل يذم على أنه لم يفعل . سلمنا ، لكننا نمنع تعلق الذم بفعل الضد ، بل نقول هو متعلق بالكف ، ولانزاع لنا في النهي عنه .

{ و } العقل يحكم أنه { لا ذمٌ على فعل ، لأنه } الفعل هو { المقدور } لا المتروك لان القدرة دائماً تتعلق بالأفعال المقدور عليها ، والمتروك لا ذم عليه لعدم تعلق القدرة به من الأصل { وما هو } أي الفعل المقدور { هاهنا } أي في مسألة الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده { إلا الكفُّ عنه } أي عن المأمور به { أو } بعبارة أخرى { فعل ضده } الخاص { وكلاهما } الكف وفعل الضد { ضد للفعل } المطلوب { والذم بأيهما كان } وقع بالكف أو بالضد الخاص { يستلزم النهي عنه } عن الضد { إذ لا ذم } يُستفاد من العقل أو العرف { بما لم ينه عنه } العقل أو العرف وذلك { أنه } أي الذم { معناه } هو النهي .
{ والجواب : المنع من أنه لا ذمٌ إلا على فعل ، بل يذم على أنه لم يفعل } أي يكون الذم على ترك إتيان المأمور به ، فعندها الأمر يستلزم النهي عن الترك ، أما مسألة وضع لفظ - الكف - أو لفظ - الضد الخاص - بدلاً من الترك ونصوغ العبارة وفق هذا التبديل . فلا داعي لذلك - ولكن { سلمنا } ان الذم يتعلق بالفعل ولا يتعلق له بترك المأمور به { لكننا نمنع تعلق الذم بفعل الضد } الخاص { بل نقول هو } النهي { متعلق بالكف } أي الترك العام { ولانزاع لنا في النهي عنه } أي عن الترك العام لانه هو الكف .

وأعلم أن بعض أهل العصر ، حاول جعل القول بالإستلزام ، منحصرأ في المعنوي ، فقال : (التحقيق : أن من قال بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ، لايقول بأنه لازم عقلي له ، بمعنى أنه لا بد عند الأمر من تعقله وتصوره ، بل المراد باللزوم العقلي ، مقابل الشرعي ، يعني : أن العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع .

ثم ان الماتن تعرض لرأي أحد العلماء وهو الميزا جان ممن عاصره بطريقة لايمكن مساعدته عليها ولايليق بمثله لمثلها، فقال { وأعلم ان بعض أهل العصر حاول { أي ذهب الى رأي هو { جعل القول بالاستلزام منحصرأ في المعنوي { أي ان جميع من ذهب الى الاستلزام وقال به فقد أرادوا اللزوم المعنوي لاغير . بينما الذي اطلعنا عليه ان القائل بالاستلزام ليس بطائفة واحدة بل عدة طوائف منهم من ذهب الى الاستلزام اللفظي ومن ضمنهم الماتن الذي اختار الدلالة التضمنية . وآخرون ذهبوا الى اللزوم المعنوي . } فقال : التحقيق أن من قال بأن الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لايقول بأنه { أي النهي { لازم عقلي له { للأمر . إذ ان اللازم نوعان : لفظي وعقلي . فاذا دل اللفظ بنفسه على اللازم عرف باللازم اللفظي ، ويقال له ايضاً اللازم العقلي لان التصور من العقل . فاللفظ إذا دل على شيء لا بد للعقل ان يتعقل ويتصور ذلك الشيء ، لذا قال الماتن { بمعنى انه لا بد { للأمر { عند الأمر من تعقله وتصوره { أي تعقل وتصور النهي { بل المراد باللزوم { اللزوم { العقلي { الذي أشرنا له أعلاه وهو الذي لايدل عليه اللفظ بنفسه بل يدل عليه دليل عقلي خارجي وهذا { مقابل { الدليل { الشرعي { اللفظي { يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم { لا { الدليل اللفظي الشرعي المعبر عنه { الشرع } .

قال ، والحاصل : أنه إذا أمر الأمر بفعل ، فبصدور ذلك الأمر منه ، يلزم ان يحرم ضده ، والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى ، وهذا النهي ليس خطاباً اصلياً حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي ، كالأمر بمقدمة الواجب اللازم من الأمر بالواجب ، اذ لايلزم أن يتصوره الأمر .

هذا كلامه ، وانت إذا تأملت كلام القوم ، رأيت أن هذا

التوجيه

{ قال والحاصل { مما تقدم { أنه إذا أمر بفعل ، فبصدور ذلك الأمر منه { من الأمر { يلزم ان يحرم ضده { لتحقق صدق ماهية الوجوب عقلاً { والقاضي { الحاكم { بذلك هو العقل { فالنهي عن الضد لازم له { للأمر { بهذا المعنى { العقلي { وهذا النهي { للضد الذي ثبت بدليل خارجي هو العقل { ليس خطاباً اصلياً { أي ليس وارداً بلفظ شرعي { حتى يلزم { على الأمر { تعقله { أي تصور معنى لهذا اللفظ ما هي حالة وضع الواضع للالفاظ التي وضحتها أول بحث الاصول ، { بل انما هو { النهي للضد { خطاب تبعي { تصيده العقل تبعاً لامر الأمر ، وهذا لما حكم العقل بمقدمة الواجب انها واجبة تبعاً لامر الأمر بالواجب ، ، لذا قال { كالأمر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب { الصادرة عن أمر الأمر . { اذ لايلزم { من الأمر الذي تصور المعنى فوضع له لفظاً يدل على وجوب اتيانه ، { ان يتصوره الأمر { فانه لايتصور تعقلاً آخر بصفة للاشارة الى النهي عن الضد .

قال الماتن { هذا كلامه { أي كلام العالم المعاصر له { وانت { ايها الطالب { إذا تأملت كلام القوم { في مسألة ان الأمر يستلزمه النهي عن ضده لكان ان رأيت ان هذا التوجيه { من الدلالة المعنوية العقلية الذي ذكره المعاصر للماتن رحمهما الله .

أنما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام ، وأما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية ، فحكمه على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف ، بل فرية بيّنة .

واحتج المفصلون على انتفاء الإقتضاء لفظاً ، بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه . وعلى ثبوته معنى بوجهين : أحدهما : أن فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم الا بترك ضده ، وما لا يتم الواجب إلا به واجب ، وحينئذ فيجب ترك فعل الضد الخاص ،

{ انما يتمشى } أي يصح { في قليل من العبارات التي أطلق فيها } أي أفادت { الاستلزام ، وأما الاكثرون } فعبارات الاستلزام فيها واضحة لذا قال { فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية } إذ ان المستفاد من الامر استلزامه النهي عن ضده الخاص والعام لفظاً ، وقد قلنا ان بعض العلماء ذهب الى الاستلزام العقلي اذن { فحكمه } العالم المعاصر { على الكل بارادة المعنى الذي ذكره } اعلاه { تعسف } أي معاندة { بل فرية } أي كذبة { بيّنة } واضحة .

حجة من نفي اللزوم لفظاً وأثبتته معنى

{ واحتج المفصلون } الذين قالوا بالإستلزام ولكنهم ذهبوا { على انتفاء الإقتضاء لفظاً بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه } أي نفوا الاستلزام بالدلالات اللفظية الثلاث المطابقة والتضمن والإلتزام ، وذلك كما تقدم بيانه ، { و } قالوا { على ثبوته معنى بوجهين } أي ذهبوا الى اثبات الإلتزام بالدليل العقلي بوجهين { أحدهما : أن فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم إلا بترك ضده } هذه مسألة عقلية هي الاساس عند من إثبت اللزوم بالمعنى { وما لا يتم الواجب الا به } فهو { واجب } عقلاً { وحينئذ فيجب ترك فعل الضد الخاص } حتى يتحقق اتيان المأمور به ، وإلا يخرج الواجب عن كونه واجباً .

وهو معنى النهي عنه .

وجوابه يعلم مما سبق آنفاً ، فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً ، بل يحتص ذلك بالسبب ، وقد تقدم .
والثاني : ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به وهو محرم قطعاً ، فيحرم الضد ايضاً ، لان مستلزم المحرم محرم .

والجواب : ان أردتم بالاستلزام ، الإقتضاء والعلية ، منعنا المقدمة الاولى .

{ وهو } أي والشيء الذي يجب تركه يعني انك منهي عنه ، لذا قال وهو { معنى النهي عنه } .

إذن الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص بالدليل العقلي وهو مطلوب هؤلاء أهل التفصيل .

{ وجوابه } ويرد على أهل التفصيل { يعلم مما سبق آنفاً } عند ذكر دليل وجوب مقدمة الواجب . فراجع { فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به مطلقاً } وهو المعبر عنها بمقدمة الواجب { بل يختص ذلك } أي وجوب مقدمة الشيء { بالسبب } أي بالمقدمة إذا كانت سببية { وقد تقدم } نقاش ذلك .

{ و } الوجه { الثاني : ان فعل الضد الخاص } قطعاً { مستلزم لترك المأمور به } وهذا لا يمكن لانا مأمورون { وهو محرم قطعاً } لان ترك المأمور به يعني عدم الامثال للأمر ، اذن لأبد من تركه { فيحرم } عندها { الضد الخاص } حتى لا يجلب الواجب { لأن مستلزم المحرم محرم } عقلاً .

{ والجواب } من قبل الماتن لهم { إن أردتم بالاستلزام } أنه فعل الضد يستلزم ترك المأمور به ، وهذا يعني انه { الاقتضاء والعلية ، منعنا المقدمة الاولى } التي قلنا هي ان فعل الضد الخاص يستلزم ترك المأمور به لبداهة ذلك فهو لا يحتاج أي علة .

وإن أردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز ، منعنا الأخيرة .

ان الملزوم إذا كان علة لللازم ، لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم ، لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب . فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة . وكذا إذا كانا معلولين لعدة واحدة ،

{ وإن أردتم به } الإستلزام { مجرد عدم الانفكاك } بين الشيء المأمور به وضده الخاص { في الوجود الخارجي على سبيل التجوز } أي ان الاستلزام معناه عدم الانفكاك بين الأمر وضده ، وهذا المعنى مجاز وجودي ، عندها { منعنا الأخيرة } وهي مستلزم المحرم محرم .

{ ان الملزوم } كالمسبب مثلاً { إذا كان علة } أي سبباً { لللازم } كعقد الزواج فهو علة لتحقيق الزوجية ، { لم يبعد } بحكم العقل { كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم ، لنحو ما ذكر } في البحوث السابقة { في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب } وهو المعبر عنه إذا كانت مقدمة الواجب سبباً فتجب لوجوب ذیها { فان العقل يستبعد تحريم المعلول } وهو تحقق الزوجية { من دون تحريم العلة } وهي عقد الزواج مثلاً وكذلك يستبعد ايجاب المعلول من دون ايجاد العلة .

{ وكذا } أي والحكم العقلي السابق وهو تحريم اللازم يقتضي تحريم الملزوم { إذا كانا } اللازم والملزوم { معلولين لعدة واحدة } فلو فرضنا ان الثلاجة هي لحفظ الطعام وبرودة الماء ، فالحفظ والبرودة متلازمان ، وهما معلولان للثلاجة . فلو كان حفظ الطعام محرماً ، فتكون برودة الماء محرمة ايضاً ، فالحكم العقلي تحريم اللازم يقتضي تحريم الملزوم ، من هذا القبيل .

فإن انتفاء التحريم في أحد المعلولين ، يستدعي انتفاؤه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علة .

وأما إذا انتفت العلية بينهما ، والإشتراك في العلة ، فلا وجه حينئذ لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم ،

لذا قال : { فان انتفاء التحريم في أحد المعلولين { الحفظ والبرودة { يستدعي انتفاؤه } التحريم { في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علة { أي إذا كان الحفظ غير محرم فلا تكون الثلجة حرام ، فتكون حرمة البرودة لا لأجل حرمة الثلجة بل لعلة أخرى . وهذا غير صحيح .

{ وأما إذا انتفت العلية بينهما { أي بين اللازم والملزوم { و { انتفى { الاشتراك في العلة { بينهما { فلا وجه حينئذ لاقتضاء اللازم تحريم الملزوم { ويفهم هذا كما يلي :

حالات التلازم بين الأمرين :

الأمران المتلازمان لهما وجود في الخارج على حالتين هما :

١- ان يكونا علة ومعلولاً ، بلا واسطة بينهما ، أو مع الواسطة .

مثال : معلول المعلول مع علة العلة .

٢- ان يكونا معلولي علة واحدة ، بلا واسطة بينهما ، أو مع الواسطة .

* والعلية بينهما ان كانت عقلية ، أطلق على التلازم بين الأمرين

بالتلازم العقلي .

* اما إذا كانت العلية بحسب العادة والمفهوم العرفي ، عرف التلازم

بينهما ، بالتلازم العادي . وعرفت الملازمة بالملازمة العادية .

قال الشيخ التقي قدس سره في تعليقه : الظاهر ان العلية العادية بمنزلة العقلية في تفريع الاحكام في المقام من غير تفاوت . ولذا نصوا في باب مقدمة الواجب على تعميم السبب العقلي والعادي . فان أريد في المقام مايعمم ذلك كما هو ظاهر ، فلا اشكال إلا ان حكمه بحصول التلازم في غير هذه الصورة مما لاوجه له اذ لايصح الملازمة وعدم الانفكاك بين الشئين من دون ذلك على سبيل الاتفاق وعدم الانفكاك بين الشئين على سبيل الاتفاق مما لايعقل بالنسبة الى افعال المكلفين اذ مع امكان الانفكاك عقلاً أو عادة يكون للمكلف التفريق بينهما وان درجت العلية العادية في القسم الثاني فالحكم بعدم جريان حكم المتلازمين فيه كما ترى .

إذا لاينكر العقل تحريم أحد امرين متلازمين اتفاقاً مع عدم تحريم الآخر .

وقصارى ما يتخيل : أن تضاد الاحكام بأسرها ، يمنع من اجتماع حكمن منها في أمرين متلازمين .

ويدفعه أن المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد ، على أن ذلك لو أثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح .

{ إذ لا ينكر العقل } أي لا يمنع العقل { تحريم أحد أمرين متلازمين اتفاقاً } أي ان الملازمة بين المتلازمين إتفاقية لا عليية ، كقطع اللحم بالسكين والنظر اليه ، وكمعاشرة الزوج زوجته والنظر إليها فهما أمران متلازمان { مع عدم تحريم الآخر } فإذا كان قطع اللحم بالسكين محرماً لأنها مغصوبة مثلاً فلا يحرم النظر الى اللحم اثناء القطع ، لأن ملازم الحرام ليس بجرام ، أو ان ملازم الواجب ليس بواجب كما ذهب الى هذا الرأي الكعبي في شبهته التي نذكرها لاحقاً ان شاء الله .

{ وقصارى ما يتخيل } أي اعلى درجة التصور { أن تضاد الاحكام بأسرها } وهي الوجوب والندب ، الحرام والمكروه ، والاباحة { يمنع } هذا التضاد { من اجتماع حكمن منها } من الاحكام { في أمرين متلازمين } كأن يكون قطع اللحم حراماً والنظر اليه مباحاً { ويدفعه } أي ويدفع هذا التخيل وجهين ، الاول هو { أن المستحيل } أي الممتنع { انما هو اجتماع الضدين } وهما حكمان { في موضوع واحد } مثل ان يكون غصب السكين التي نقطع بها اللحم حراماً ومباحاً . وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ، لأنه متعدد وبه لازم وملزوم وهما شيان لاشيء واحد . أما الوجه الثاني فهو : { على ان ذلك } الذي تخيلناه { لو أثر } أي صح وثبت { لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح } ولكن لم تثبت شبهة الكعبي ،

لما هو مقرر من أن ترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن فعل من الأفعال ، ولاريب في وجوب ذلك ، فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحاً ، لانه لازم للترك ، ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم . وبشاعة هذا القول غير خفية .

ومفادها { لما هو مقرر } في كتب الاصول حسب تقرير الكعبي { من أن ترك الحرام } مثل ترك شرب الخمر { لا بد أن يتحقق في ضمن فعل من الأفعال } أي يتحقق ترك شرب الخمر لأنه واجب { فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه } وهو شرب الماء الضمني في ترك الحرام { مباحاً لانه } الفعل وهو شرب الماء { لازم للترك } الواجب ، وهذا يعني ان شرب الماء وترك الحرام متلازمان { ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم } عندها يكون فعل المباح واجباً كحال ترك المحرم والمقطوع وجوبه { وبشاعة هذا القول } الذي قال به الكعبي { غير خفية } لأمرين هما ، الاول : المباحات من الامور المسلمة بها . والثاني : الاكثر ان ملازم الحرام ليس بحرام . مثل حرمة ترك الصلاة لا يستلزم حرمة الأكل .

شبهة الكعبي :

الكعبي : هو أبو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي الكعبي . كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم ((الكعبية)) ، له اختيارات في علم الكلام ، وله مقالات ، وله كتاب باسم ((سلم الوصول)) مطبوع^(١) المنقول ان الكعبي يقول بانتفاء المباح ، وقد أنكر العلماء عليه هذا القول ، وللانكار على ماذهب اليه ، اطلق على مسأله بالشبهة .

(١) راجع ترجمته في الكنى والالقب ١٠٠/٣ للشيخ عباس القمي .

يمكن طرح شبهة الكعبي بالاسلوبين التاليين :

١- أي فعل يختاره الانسان ليكون ضداً لفعل الحرام ، فهو ملازم لترك الحرام ، وترك الحرام واجب ، فما يلزمه ايضاً واجب .
مثال : الزنا وشرب الخمر .

فشرب الخمر ، فعل ، يمكن ان يكون ضداً للزنا .
واجتناب الزنا واجب .

فيكون ضده وهو شرب الخمر واجب ايضاً .

٢- ان ترك الحرام واجب ، لا يتم إلا بفعل من الافعال ، وكل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فذلك الفعل واجب .
مختصر رد شبهة الكعبي :

ان ترك الحرام عقلاً يستند الى الانصراف عنه ، وايضاً الى عدم الداعي له فعند وجود الصارف عن الحرام يكون تركه مستنداً الى هذا الصارف لا الى فعل من الافعال الإختيارية ، عندها لا يكون هذا الفعل من مقدمات ترك الحرام حتى يكون واجباً بسبب وجوب الترك ، حتى لا يكون لدينا مباح وإنما تكون تلك الافعال الاختيارية من لوازم ترك الحرام ، وذلك لانها من لوازم وجود المكلف لعدم انفكك وجوده عنها^(١) ، وبذلك يكون ترك الحرام مقارناً لفعل المباح وغير المباح .

فمثلاً تجد : أن شرب الماء يقارنه عدم الاكل .

والكتابة يقارنها عدم النوم .

فإذن : هاذان المتقارنان اللذان لهما وجود بالخارج ، لا يجب تساويهما في

الخارج . وكذلك ليس أحدهما مقدمة للآخر .

وبذلك تندفع شبهة الكعبي .

(١) راجع قواعد الاستنباط ص ١٨٥ للسيد يوسف العاملي .

ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف ، حيث ضايقهم القول
بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به مطلقاً ، لظنهم أن الترك
الواجب لا يتم إلا في ضمن فعل من الأفعال ، فيكون واجباً
تخييراً .

والتحقيق في رده : أنه مع وجود الصارف عن الحرام ،
لا يحتاج الترك الى شيء من الأفعال ، وانما هي من لوازم
الوجود ،

الماتن يعرض الردود على الكعبي

وأخذ الماتن يبين الردود التي قوضت شبهة الكعبي ، فقال : { ولهم } أي
لعلماء الاصول { في رده } رد الكعبي على شبهته { وجوه } عديدة ذكرها
علماء الاصول منها : الفعل المباح ليس علة لترك الحرام حتى يجب لوجوب
الترك ومنها : المباح ليس مقدمة لترك الحرام حتى يجب لوجوب مقدمة
الواجب بوجوبه هذان وجهان وهناك وجوه جرى النقاش فيها ، و { في
بعضها تكلف ، لظنهم } الذين أقروا عدم المباح { أن الترك الواجب } ترك
شرب الخمر { لا يتم الا في ضمن فعل من الأفعال } لعب الرياضة . فيكون
اللعب بدلاً من شرب الخمر { فيكون } شرب الخمر { واجباً تخييراً } وعندها
لا يوجد فعل مباح . فيصح عندئذ قول الكعبي .

{ والتحقيق في رده } أي رد الكعبي { أنه مع وجود الصارف عن الحرام }
وهو ليس فعل يشغل الانسان عن الحرام بل عدم رغبته بارتكاب المحرم . فهو
إذن { لا يحتاج الترك } ترك الفعل الحرام { الى شيء من الافعال } لكي تكون
بديلاً عن فعل المحرم لأنها أشغلته { وانما هي } الافعال غير خاضعة الى مؤثر
هي { من لوازم الوجود } فلا بد لكل ساكن من الحركة والعكس ، ولا بد لكل
عطشان ان يشرب الماء .

حيث نقول بعدم بقاء الأكوان ، واحتياج الباقي الى المؤثر .
وإن قلنا بالبقاء والاستغناء ، جاز خلو المكلف من كل فعل ،
فلا يكون هناك إلا الترك .

{ حيث نقول بعدم بقاء الأكوان } الاربعة وهي : السكون والحركة ،
الاجتماع والافتراق . فكل جسم مهما كان أما ان يتصف بالحركة أو ان
يكون ساكناً ، وفي الوقت نفسه أما أن يكون بوجوده منضمماً الى آخر
فيحقق وجودهما وجوداً آخر يختلف عن وجود كل منهما على انفراد ،
أو ان هذا جسم وجوده يتحقق إذا ابتعد عن غيره وفارقه { و } بذلك
المرور بمحالات الاكوان { احتياج الباقي } أي الكون الجديد الذي اتصف
بالوجود بحالة مافصار شيئاً باقياً للحال السابق فهذا يحتاج ليتخذ لونا
آخرأ { الى المؤثر } وهو الفعل اللازم الذي يفرضه الوجود من حركة أو
سكون ، أو اجتماع أو افتراق فتكون تلك التأثيرات مباحة . فهي
لامقدمة لترك الحرام حتى تكون واجبة .

{ وإن قلنا بالبقاء } أي بقاء الاكوان على حالتها { والاستغناء } أي
استغنائها عن أي مؤثر اذن { جاز خلو المكلف } وهو واحد من
الموجودات { من كل فعل } أي هذا المكلف لاحتراكه له ، ولاسكون ،
ولا اجتماع ، ولا افتراق ، وبعبارة أخرى لا يأكل ولا يشرب ولا ينام
ولا يمارس أي نشاط طبيعي له ، فاذن { فلا يكون هناك } عند المكلف
شيء { إلا الترك } أي ترك الحرام ، هذا بسبب وجود الصارف وهو
الاستغناء ، فعند الاستغناء يحصل ترك الحرام سواء ، أحدث المكلف
فعلاً أم لا ، فلو أتى بالافعال تكون هي مباحات صارت مقدمة لترك
الحرام . فيبطل قول الكعبي .

وأما مع انتفاء الصارف ، وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بأنه لا يتحقق الترك ولا يحصل إلا مع فعله .

فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً ، يلتزم الوجوب في هذا الغرض ، ولا ضير فيه ، كما أشار بعضهم ومن لا يقول به ، فهو في سعة من هذا وغيره .

إذا تمهد هذا فاعلم : أنه إن كان المراد باستلزام الضد الخاص

{ وأما مع انتفاء الصارف } وهو رغبة المكلف بالفعل { وتوقف الامتثال } وهو هنا ترك الحرام { على فعل منها } من الافعال ليكون بديلاً عن الفعل الحرام . { للعلم بأنه لا يتحقق الترك } أي ترك الحرام { ولا يحصل إلا مع فعله } أي فعل من الافعال التي تمنع وقوع الحرام .

{ فمن يقول } من العلماء { بوجوب ما لا يتم الواجب الا به } بهذا الفعل { مطلقاً ، يلتزم الوجوب } أي وجوب هذا الفعل الذي صار بديلاً عن فعل المحرم { في هذا الغرض } الذي ذكرناه . { ولا ضير فيه كما أشار بعضهم } الى هذا المعنى ، إذ أمضى هذا الالتزام . { ومن لا يقول به } أي بوجوب مقدمة الواجب { فهو } هذا القائل { في سعة من هذا } أي وجوب المقدمة { وغيره } غير هذا الوجوب ، ككون الفعل علة لترك الحرام . فيكون واجباً .

{ إذا تمهد هذا } الذي وضحناه فصار معلوماً بعد عرض التقديم السابق عن حكم المتلازمين ، وورود شبهة الكعبي على هذا التلازم ، ونقض الشبهة المذكورة ، فبعد ان أحطت علماً بكل ما ذكرنا { فاعلم : انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص } أي ان المستدل ذهب الى ان فعل الضد الخاص يستلزم ،

لترك المأمور به انه لاينفك عنه . وليس بينهما عليّة ،
ولامشاركة في علة ، فقد عرفت أن القول بتحريم الملزوم
حينئذ لتحريم اللازم ، لاوجه له .
وإن كان المراد ، انه علة فيه ، ومقتض ، فهو ممنوع ، لما هو
بين ، من أن العلة في الترك المذكور ، إنما هي وجود الصارف
عن فعل المأمور به وعدم الداعي اليه ، وذلك مستمر مع فعل
الأضداد الخاصة .

{ لترك المأمور به } بان فعل الصلاة مثلاً مستلزم لازالة النجاسة من المسجد
{ انه } الضد الخاص { لاينفك عنه } عن الترك ، أي ان الصلاة لاتنفك عن
ترك ازالة النجاسة . { وليس بينهما } أي بين الضد الخاص وترك المأمور به
{ عليّة ولا مشاركة في علة } لما عرفته بان اتيان المأمور به يلزمه عقلاً بحكم
لوازم تحقق وجود الامثال ان يترك الضد . لذا ليس بينهما أية علة أو مشاركة
{ فقد عرفت أن القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم ، لاوجه له }
وذلك لما تقدم من أنه قد يكون الملزوم جازياً ، بينما اللازم حراماً . وقد مثلنا
له بقطع اللحم بالسكين المفصوبة ، فيكون النظر إلى اللحم جائزاً بينما القطع
بالسكين حراماً من جهة الغصية .

{ وإن كان المراد } من قول القائل ان الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به
{ أنه } أي إتيان الضد الخاص { علة فيه } أي في ترك المأمور به { ومقتض }
للمأمور به { ممنوع ، لما هو بين من أن العلة في الترك المذكور انما هي وجود
الصارف } وهو الرغبة الذاتية باجتتاب المحرم { عن فعل المأمور به } وهو ترك
الحرام { وعدم } وجود { الداعي اليه } الى اتيان المأمور به { وذلك } ويقصد به
وذلك الصارف وعدم وجود الداعي لارتكاب المحرم { مستمر مع فعل الأضداد
الخاصه } فإذا ترك المحرم حصل من جراء وجود الصارف لا من جهة عدم فعل
الضد لان عدم الاتيان بالضد من اللوازم الوجودية لتحقيق الامثال .

فلا يتصور صدورها فمن جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف ، إلا على سبيل الإلجاء ، والتكليف معه ساقط . وهكذا القول بتقدير أن يراد بالاستلزام ، اشتراكهما في العلة ، فإنه ممنوع ، لظهور أن الصارف الذي هو العلة في الترك ، ليس علة لفعل الضد .

{ فلا يتصور } عقلاً { صدورها } أي صدور الاضداد الخاصة { فمن جمع شرائط التكليف } التي جعلته ليكون مكلفاً شرعاً { مع انتفاء الصارف } فمع انه مكلف الا انه لارغبة ذاتية عنده في ترك الحرام { إلا على سبيل الاجلاء } فهو لو ترك المحرم فبفعل آخر أجبره على الترك . لا أن نفسه هي الدافعه على تركه الحرام { و } مثل هذا الحال الاجباري { التكليف معه ساقط } لان الامثال هنا في التكليف يحتاج الى الصارف فهو الموجه للمكلف . لا الاضداد الخاصة هي التي توجهه .

{ وهكذا } يجري ما اخترناه من المنع اعلاه في { القول بتقدير ان يراد بالاستلزام } بين الضد الخاص وترك الأمور به { اشتراكهما في العلة ، فإنه } الاشتراك { ممنوع } وذلك { لظهور أن الصارف الذي هو العلة في الترك ، وليس عله لفعل الضد } فهنا لا يوجد بين فعل الضد الخاص وترك الأمور به أي عليّة ولا اشتراك ، بل الموجود بينهما هو عدم انفكاك كل واحد منهما عن الآخر . فلا وجه لحرمة الضد الخاص .

وهذا هو جواب الماتن على الدليل الثاني للقائل ان فعل الضد عله في ترك الأمور به .

نعم : هو مع ارادة الضد ، من جملة مايتوقف عليه فعل الضد ، فإذا كان واجباً ، كانا مما لا يتم الواجب الا به ، اذ قد اثبتنا سابقاً ، عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب ، فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له ، لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك الأمور به ، يكون منهيأ عنه ، كما قد عرفت ، فإذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة ، ولا ينافي التوصل به الى الواجب ، فيحصل ويصح الاتيان بالواجب ، الذي هو أحد الأضداد الخاصة .

ثم بعد ان عرض الماتن جوابه على الدليلين السابقين ، شرع في بيان أمور تعضد ما أجاب به فقال { نعم هو } أي الصارف عن الأمور به وهو ترك الحرام { مع ارادة الضد } الخاص { من جملة مايتوقف عليه فعل الضد } وهذا لا يمكن المساعدة عليه وذلك لان ما يقتضيه الصارف هو امثال الأمور به . وهذا لازمه عدم فعل الضد . فأفهم { فإذا كان } الضد { واجباً ، كانا } الضد والصارف { مما لا يتم الواجب الا به } وما ذهب اليه الماتن فيه نظر مما تقدم ان الترك من جهة الصارف وليس من جهة الضد ، فالصارف صار داعياً لامقدمة فانتبه { اذ قد اثبتنا سابقاً عدم وجوب غير السبب } من مقدمات الواجب { فلا حكم فيهما } في الصارف والضد { بواسطة ما هما مقدمة له } وهذا أمر قد سلمنا به سابقاً { لكن الصارف } وهو الرغبة الذاتية { باعتبار اقتضائه ترك الأمور به ، يكون منهيأ عنه ، كما قد عرفت } سابقاً بأن الملزوم إذا كان علة لللازم فالنتيجة يكون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم ، فهنا حرمة ترك الأمور به تقتضي حرمة الصارف { فإذا اتى به } بالصارف { المكلف عوقب عليه من تلك الجهة } وهي ان الصارف صار علة لترك الأمور به { ولا ينافي التوصل به } بالصارف من قبل المكلف { الى الواجب فيحصل } الامثال { ويصح الاتيان بالواجب الذي هو أحد الاضداد الخاصة } مع إنه منهي عنه .

ویكون النهی متعلقاً بتلك العلة ومعلولها ، لا بالضد
المصاحب للمعلول .

وحيث رجع حاصل البحث ها هنا الى البناء على وجوب
مالایتم الواجب الا به ، وعدمه ، فلو رام الخصم التعلق بما
نبهناه عليه بعد تقریبه بنوع من التوجيه ، كان يقول : لو لم
یکن الضد منهيّاً عنه ، یصح فعله وإن كان واجباً موسعاً ، لكنه
لا یصح فی الواجب الموسع ، لان فعل الضد يتوقف على وجود
الصارف

{ ویكون النهی متعلقاً بتلك العلة } وهي الصارف عن المأمور به
{ ومعلولها } وهو ترك المأمور به { لا } أي لا النهی متعلقاً { بالضد المصاحب
للمعلول } وهو الافعال الاخرى وذلك لان الصارف وعدم الداعي لترك
الامثال مستمر مع فعل الافعال التي هي أضداد للمأمور به .

{ وحيث رجع حاصل البحث ها هنا } أي مهما توسعنا فی النقاش حول
مسألة ضد المأمور به رجعنا { الى البناء على وجوب مالایتم الواجب الا به }
وهو المقدمة { وعدمه } أي عدم الوجوب { فلو رام الخصم } أي إذا حاول
المستدل ان يضع له دليلاً ثالثاً لدعم حجته تصيده من { التعلق بما نبهناه عليه }
فجعله دليلاً ثالثاً { بعد تقریبه بنوع من التوجيه كأن يقول : لو لم یکن الضد
منهيّاً عنه یصح فعله } اذ الفساد فی العبادة مبطل لها فاذا زال ذلك الفساد
صحت العبادة { وان كان } الضد { واجباً موسعاً ، لكنه } الضد { لا یصح فی
الواجب الموسع } عندما یكون المأمور به واجباً مضيقاً ، وذلك { لأن فعل
الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به } فإذا فقد الصارف
لتأدية الامثال ، فأیضاً لا یأتي بفعل الضد . مثلاً : لو فقد الصارف عن ازالة
النجاسة ایضاً لا یأتي بالصلاة التي هي ضد المأمور به . { وهو } الصارف
{ محرم قطعاً } لانه صار علة لترك المأمور به .

فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع ، لكان هذا الصارف واجباً باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به ، فيلزم اجتماع الوجوب والتحرير في أمر واحد شخصي ، ولاريب في بطلانه . لدفعناه بأن صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به ، يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة . فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل ،

{ فلو صح مع ذلك } أي مع ان الصارف حرام { فعل الواجب الموسع ، لكان هذا الصارف واجباً } وذلك { باعتبار كونه } الصارف { مما لا يتم الواجب الا به } أي مقدمة لواجب { فيلزم } كنتيجة { اجتماع الوجوب } في الصارف لانه مقدمة لواجب { والتحرير } في الصارف لانه علة الى ترك الأمور به { في أمر واحد شخصي } وهو الصارف { ولاريب في بطلانه } اذ لا يمكن اجتماع حكيم على شيء واحد ، فهنا إذا قلنا ان الضد الخاص قد نهينا عنه وذلك لأجل وقوع الأمور به ، فإذن الصارف هنا لا يكون مقدمة حتى يكون واجباً بل هو علة . فلا يلزم اذن ان يجتمع الوجوب والتحرير في الصارف ، فإذن تترشح الصحة في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص . وهذا هو الدليل الثالث الذي حكاه الماتن على لسان المُستدل ، ورد عليه الماتن بقوله : { لدفعناه } أي لدفعنا الدليل الثالث للمُستدل { بأن صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول } الذي ذكره في فصل في مسألة الضد وعرض وجهين كان الاول هو : ان اتيان الأمور به لا يتم الا بترك ضده { من الحجة } والتي هي استدلال المُستدل بان فعل الأمور به لا يتم الا بترك ضده . { فلا يحتاج } ثبوت وجوب ما لا يتم الواجب الا به { الى هذا الوجه الطويل } الذي استدل به المُستدل صاحب التفصيل سواء في الوجه الاول أو الثاني ولا حاجة للتطويل في الاجابة عليهما .

على أن الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً ، على القول به ، أنه ليس على حد غيره من الواجبات ، والا لكان اللازم في نحو ما إذا وجب الحج على النائي ، فيقطع المسافة ، أو بعضها على وجه منهي عنه ، ان لا يحصل الامتثال ، فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعاً ،

{ على أن الذي يقتضيه التدبر } التفكير العقلي { في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً } سواء كان سبباً أو غيره { على القول به } أي يكون ان كل المقدمات هي واجبة وليس فقط المقدمة السببية الذي هو مختار الماتن { انه ليس على حد } أي درجة { غيره } أي غير ما لا يتم الواجب الا به { من الواجبات } وحاصل المعنى : ان الواجبات الذاتية هي المطلوب حصول براءة الذمة من وراء الامتثال ، أما الواجبات التوصلية التي يتوصل بها لأداء واجب فهي ليس بدرجة الأولى { وإلا } أي وان كان وجوب هذا الذي لا يتم الواجب إلا به ووجوب الواجبات الشرعية الذاتية بالدرجة سواء { لكان اللازم في نحو ما إذا وجب الحج على النائي } أي الساكن في بلد آخر غير مكة المكرمة { فيقطع المسافة أو بعضها على وجه منهي عنه } كما إذا كان قد غصب الراحلة أو الواسطة الاخرى التي يتنقل عليها { ان لا يحصل الامتثال } أي كأنه لم يأت بالمقدمة { فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ } أي غير غاصب للراحلة { لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه } الاول وعدم صلاحيته { للامتثال ، كما سيأتي بيانه } لاحقاً . { وهم } العلماء { لا يقولون بوجوب الإعادة } أي اعادة قطع المسافة لقصد الحج { قطعاً } أي لم يقف الماتن على من يخالف في هذه المسألة .

فعلم ان الوجوب فيها إنما هو للتوصل بها الى الواجب ،
ولاريب أنه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه ، يحصل التوصل
فيسقط الوجوب ، لإنتفاء غايته . إذا عرفت ذلك ، فنقول :
الواجب الموسع ، كالصلاة مثلاً يتوقف حصوله بحيث يتحقق
به الامتثال ، على ارادته وكراهة ضده ، فاذا قلنا بوجوب
مايتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة ، وهاتيك الكراهة
واجبتين . فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب ، لان
كراهته محرمه ،

{ فعلم { عقلاً { ان الوجوب فيها { أي في هذه المقدمة التوصلية { إنما هو {
الوجوب { للتوصل بها { بالمقدمة { الى الواجب ، ولاريب { أي ولاشك { أنه
بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه { وهو هنا المقدمة الفاسدة { يحصل التوصل { الى
اداء الواجب ، وهو الحج هنا { فيسقط الوجوب { المتعلق بذى المقدمة وذلك
{ لإنتفاء غايته { وهي تحقق الوصول الى ذى المقدمة وقد وصل فسقط الوجوب
التابع الى ذى المقدمة وفعلاً باشر اعمال الحج حسب الواجب الذي تعين أصلاً
والذي تعلق تنفيذه على تنفيذ الواجب الذي أحاط بذى المقدمة .

{ إذا عرفت ذلك { وهو الواجب التوصلية والذاتي ، وان الاول غير
الثاني في الرتبة { فنقول : الواجب الموسع ، كالصلاة مثلاً يتوقف حصوله {
الواجب { بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته { وهي الرغبة فيه والصارف
عن غيره { وكراهة ضده { حتى يتحقق صدق الامتثال { فاذا قلنا بوجوب ما
يتوقف عليه الواجب { وهو المقدمة { كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة {
أي الصارف والضد { واجبتين { لوجوب ذيهما . { فلا يجوز تعلق الكراهة
بالضد الواجب { وذلك لامتناع تحقق الامتثال عند كراهة هذا الضد الواجب
الذي بارادته يمثل المكلف { لان كراهته محرمه { و كراهته تعني تركه ، وتركه
يؤدي الى عدم الامتثال لذا فمحرمه .

فیجتمع حینئذ الوجوب والتحریم فی شیء واحد
شخصی، وهو باطل، كما سیجیء، لكن قد عرفت ان
الوجوب فی مثله، إنما هو للتوصل الی ما لا یتم الا به، فاذا
فرض أن المكلف عصی وكره ضدأ واجبأ، حصل له التوصل
الی المطلوب، فیسقط ذلك الوجوب، لفوات الغرض منه،
كما علم من مثال الحج .

{ فیجتمع حینئذ الوجوب والتحریم فی شیء واحد شخصی } وهو
الرغبة بالامتثال وترك ضده وهذا هو الذي يعبر عنه بالصارف { وهو }
ويقصد به إجتماع الواجب والمحرم { باطل } وهذا شیء واضح، مأمور
بصلاة ووقتها موسع وفي الوقت نفسه مأمورٌ بازالة النجاسة ووقتها
مضيق، عندها فالصارف الی ازالة النجاسة يكون واجباً لانه مقدمة
للصلاة الواجبة، ويكون الصارف لتأدية الصلاة حراماً وذلك لأنه علة
لترك الازالة، وهذا باطل { كما سیجیء } نقاشة فی الواجب التعبدي
{ ولكن قد عرفت ان الوجوب فی مثله } أي فی الصارف أو سائر
مقدمات الواجبات { إنما هو } الصارف { للتوصل الی ما لا یتم الا به }
أي للتوصل الی المقدمة { فاذا فرض ان المكلف عصی وكره ضدأ
واجبأ } أي لم یزل النجاسة وأتى بالصلاة { حصل له التوصل الی
المطلوب، فیسقط ذلك الوجوب، لفوات الغرض } أي ان الامتثال
تحقق وهو غرض الصلاة { كما علم من مثال الحج } الذي كان صحيحاً
مع فساد مقدمته . فراجع .

ومن هنا ، يتجه أن يقال بعدم اقتضاء الأمر ، للنهي عن الضد الخاص ، وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به ، اذ كون وجوبه للتوصل ، يقتضي اختصاصه بحالة إمكانه ، ولاريب أنه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه ، لا يمكن التوصل ، فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ ، وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي ، مستمران مع الأضداد الخاصة .

{ ومن هنا } بعد ان عرفت ان مقدمة الواجب ، صارت واجبة لأنها موصلة الى الواجب ، فإذن قوة الوجوب فيها تختلف عن قوة الوجوب في الواجب الذاتي غير المحتاج الى مقدمة ، فهنا { يتجه } وبعبارة ثانية يصح اذن { أن يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به } وذلك { أذ كون وجوبه } أي وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدمة الواجب { للتوصل } الى الواجب ، ومثل هذا { يقتضي اختصاصه } والضمير يعود على الوجوب { بحالة امكانه } أي إذا امكن التوصل به الى الواجب { ولاريب أنه مع وجود الصارف } وهو الرغبة الذاتية { عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه } أي لارغبة ذاتية في محبة الفعل ، عندها { لا يمكن التوصل } وذلك لوجود الصارف وهو علة لترك المأمور به ، وفي هذه الحالة { فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ } عندما يوجد الصارف وعدم الداعي الى الفعل { وقد علمت } من خلال بحث الضد { ان وجود الصارف وعدم الداعي } شيئان من ماهية الاضداد الخاصة ، لذا قال : { مستمران مع الاضداد الخاصة } فلا يمكن ان نتصور ضدأ خاصاً للمأمور به مالم يوجد الصارف الى الفعل مع الشوق اليه يدعو له .

وأيضاً ، فحجة القول بوجوب المقدمة ، على تقدير تسليمها ، إنما ينتهض دليلاً على الوجوب ، في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها ، كما لا يحض على من أعطاهما حق النظر . وحينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص ، في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه ، من حيث كونه مقدمة له . فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقضاء اليه .

{ وأيضاً } الواو حرف عطف ، عطف كلمة ايضاً على قول الماتن السابق ومن هنا ، وهذا يعني ان هناك دليل آخر على ان الامر لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ، وهو { فحجة القول بوجوب المقدمة } الموصلة الى الواجب { على تقدير تسليمها } من قبل الماتن لانه سبق وان أمضى الوجوب في مقدمة الواجب إذا كانت سببية فقط { إنما ينتهض } الوجوب في المقدمة ليكون { دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل } الذي أمر به { المتوقف عليها } أي على المقدمة الواجبة { كما لا يخفى على من أعطاهما } أي اعطى هذه الحجة وهي وجوب مقدمة الواجب { حق النظر } والتفكر العقلي { وحينئذ } أي في الوقت الذي يكون المكلف مريداً لفعل الأمور به ، عندها صار مكلفاً بذلك بسبب تعلق التكليف عند الارادة . فعليه ان يأتي بالمقدمات اللازمة لذلك الفعل لانها واجبه والا فله ان يتركها وعندها يخرج الواجب عن كونه واجباً أو يحصل التكليف بما لا يطاق وكلاهما باطل . اما الصورة التي فيها لم يكن مريداً للفعل فلم يكن مكلفاً أي لم يتعلق التكليف في ذمته في هذا الوقت { فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص } باعتباره مقدمة { في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه } وهو الضد الخاص { من حيث كونه مقدمة له } للفعل { فلا يتم الاستناد } من قبل المستدل { في الحكم بالاقضاء اليه } هذا يعني ان المستدل لا يمكن ان يحكم بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وذلك بناءً على وجوب مقدمته وبهذا يبطل ما استدل به .

وعليك بامعان النظر في هذه المباحث ، فاني لا اعلم أحداً
حام حولها .

{ وعليك بامعان النظر في هذه المباحث ، فاني لا اعلم أحداً حام حولها }
أي استكمل دراستها من جميع الجهات لما فيها من التخريجات العقلية الكثيرة
التي لا طائلة منها .

عودٌ على بدءٍ :

بعد ان وقفت على مسألة الضد ، حسب ما برجه الماتن ، وإطلعت على
ما قدمناه من ايضاح يلزمه البحث ، لأبد لنا من الاشارة الى لمسات لها فائدة
لايستغني عنها الطالب ، وهي من عدة نقاط :

١- مسألة الضد التي اختلفوا فيها هي :

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده العام أو الخاص ، أم ، لا ؟

مثال :

أنت مأمور بإزالة النجاسة عن المسجد ، وذلك للنهي عن تركها ، ويسمى
هذا النهي بال ضد العام .

وأنت مأمور بإزالة النجاسة عن المسجد ، ومأمور ايضاً بالصلاة ، فالصلاة
صارت ضدّاً خاصاً يعارض ازالة النجاسة .

٢- اعلم ان العلماء اختلفوا في هذه المسألة على النحو التالي :

أ- المشهور ذهب الى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص .
واثبتوا ذلك بالدلالة الإلزامية ، معتمدين بكون ترك الضد مقدمة لوجود
الضد الآخر ((الفعل المأمور به أولاً)) .

وقد تقدم توضيح ذلك من مطاوي شرح المتن . فراجع .

ب- وذهب جماعة من العلماء الى ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن

(٣١٤) التبیین فی شرح معالم الدین وملاذ المجتهدین

الضد مطلقاً ((الضد الخاص والعام)) ، بدعوى ان التضاد انما هو في مرحلة الایجاد ، والایجاد هو عبارة عن امثال للامر ، ولا يكون المكلف مأموراً به ((بالفعل)) حتى يسري ضد حكمه الى ضده .

توضیح ذلك :

الأمر : يقتضي ایجاد المأمور به .

النهی : يقتضي ترك المنهي عنه .

هذا : يعني ان الأمر والنهي ضدان متقابلان ، وسنخان متغايران ، لا يجتمعان في شيء واحد .

إذن : الایجاد متأخر عن الأمر ، والأمر هو المتقدم ، فالایجاد مترتب على الامر .

فلا يكون الایجاد متعلقاً على الأمر ، وإلا لزم الدور . وهو باطل .

ولا الایجاد متعلقٌ لامر مولوي آخر مماثل له ، وإلا لزم التسلسل في الأمر . وهو باطل ايضاً .

والحاصل : الامثال هو موضوع للحكم العقلي ، هذا يعني ان العقل يستقل بوجوب امثال أمر المولى ، وان العمل على وفقه وظيفة العبودية ، وترك العمل به خروج عن وظيفتها ، مالم يكن معذوراً(١) .

واعلم ان ما ذهبوا اليه هذا عليه ردود لا يسعنا الآن الدخول في الرد عليها .

ج- وذهب آخرون الى ان الأمر بالشيء لا يقتضي شيئاً الا طلب الفعل فقط . أما ملازمة الفعل المأمور به لترك ضده ، فهي من ضروريات الوجود

(١) انظر في مقالات حول مباحث الالفاظ للسيد علي البهبهاني ص ١٠٤ .

ومن ماهيته . مثل ملازمة السواد لعدم البياض فيه . وهذه ملازمة كونية لاعلاقة لها بالاحكام الشرعية اثباتاً ونفيّاً^(١) .

سؤال :

هل من ثمرة في هذا النزاع في مسألة الضد ؟

الجواب :

المأمور به يقسم الى نوعين :

١- المأمور به عبادة : فإن صادفها مزاحم ايضاً كعبادة أخرى . فهذا لانزاع فيه .

٢- المأمور به غير عبادة ، وله أضداد تزاحم وتعاقد تحقق وجوده ، من تلك الاضداد العبادات .

فإذن : هنا المأمور به غير عبادة . وضده من العبادات .

فهنا : محل الكلام .

مثال :

المأمور به : إنقاذ الغريق .

الضد المزاحم : صلاة واجبة

مثال آخر :

المأمور به : ازالة النجاسة من المسجد .

الضد المزاحم : صلاة واجبة .

عندها : تبرز فائدة وثمره النقاش في مسألة النهي عن ضد المأمور به

(١) انظر في علم اصول الفقه للشيخ محمد جواد مغنية ص ١١١ . لنقف على تفصيل أكثر .

کالآتی :

١- فعند أكثر العلماء . إذا كان وقت امثال الأمور به مضيقاً ، ووقت اتیان الضد العبادي موسعاً .

فمن قال منهم بالأقتضاء ، تبطل العبادة ((الضد)) ، والدليل على ذلك ، ان النهي في العبادة يقتضي فسادها .

أما من قال بعدم الاقتضاء . فلا تبطل العبادة إذا اختارها المكلف وترك الأمور به المضيق ، وان كان آثماً .

فالحل :

بناءً على الاقتضاء : ينقذ الغريق ، ويترك الاتيان بالصلاة بعد الفراغ من الاتقاذ .

وبناءً على عدم الاقتضاء : يصلي ويترك الاتقاذ . وهو آثم . لكن صلاته صحيحة .

٢- إذا كان الأمر به وقته موسع ، وال ضد العبادي ايضاً وقته موسع .

الحل : لامضادة بينهما اذ يمكن الجمع بينهما بأيهما بدأ .

٣- الأمر به وقته مضيق ، وال ضد العبادي وقته مضيق ايضاً .

الحل : عند تساويهما ، فالمكلف مخير بينهما . اذ لامزاحمة بينهما .

وعندما يكون احدهما أهم والآخر مهم . فيقدم الأهم عند العمل

ويؤخر المهم بعده .

اذن :

ينحصر الخلاف في مسألة النهي عن ضد الأمور به ، إذا كان احدهما مضيقاً

والآخر موسعاً .

فيتدخل الإقتضاء وعدمه في حل هذا الخلاف .

فعلى القول بالإقتضاء ، يكون الضد الموسع ، وايضاً الضد المهم ، منهاياً

عنهما ، فيقعا فاسدين ، وفقاً الى ان النهي في العبادة مفسد لها .
وبناءً على عدم القول بالاقضاء فلا يفسدان ، لعدم تعلق النهي بهما .

تنبيه :

اعلم انه من المستحيل الجمع بين الضدين المتزاحمين ((الاتقاذ والصلاة)) وذلك :
لان كلاً منهما عند الامثال يقتضي صرف القدرة وهي الارادة في متعلقه .
وبعبارة اخرى : ان امثال كل منهما في نفس الآن الواحد يحتاج الى
قصد الأمر المتعلق به بالخصوص .

وهذا ينتج عنه التكليف بما لا يطاق ، وهذا محال .

* هذه هي الثمرة من بحث الضد . وقد ذهب جماعة من العلماء الى أن
لاثره ولا جدوى من بحث الضد .

ذهب الى عدم الثمرة ، المحقق البهائي (ره) ، مستنداً الى ان العبادة فاسدة
على كل حال ، من جهة النهي في العبادة يقتضي الفساد ، ومن جهة عدم
امكان الامثال بال ضد العبادي ، لانه لا يكون مأموراً به .

هذا يعني ان البهائي (ره) ذهب الى ان الصحة في العبادة لا تتوقف على
وجود الامر بها .

وذهب غير البهائي الى عدم الثمرة من جهة ان العبادة لا تفسد بالنهي عندما
يكون هذا النهي تابعاً وغير مستقل ، لان الاصل في كل شيء الصحة .

فمثلاً لان الصلاة التي تصادف ضداً ، الاصل فيها الصحة لولا هذا الضد
النهي الذي عارضها ، فيقع الشك ، فيبرز الاستصحاب ليبقي ما كان .

والنتيجة لاثره من هذا البحث^(١) .

(١) انظر في بحث للشيخ مغنية في كتابه علم اصول الفقه ص ١١٤ . للاطلاع اوسع .

فهرس مطالب الجزء الأول

الصفحة	الموضوع
٣	تقديم الشارح
٥	تقديم الشيخ مؤلف المعالم
٩	ماهو الغرض من دراسة علم أصول الفقه ؟
١٥ - ٨٢	المقصد الأول ((شرح خطبة المعالم))
١٧	فصل : بيان فضيلة العلم
١٧	اثبات ان العلماء اشرف المخلوقات
١٧ - ١٩	الدليل النقلى والعقلى
٢٠	البرهان على ان العالم أشرف المعقولات
٢٣ - ٣٩	عرض ترجمة لاول كوكبة من العلماء ممن روى عنهم المصنف
٤٠	فصل : مايجب على العلماء مراعاته
٤٠ - ٤٧	ترجمة لثانى كوكبة من العلماء الذين روى المصنف عنهم
٤٧	فصل : حقوق المعلم على المتعلم
٥١	فصل : مايجب على العالم
٤٨ - ٥٤	ترجمة لكوكبة ثالثة من العلماء
٥٥	فصل : أي شيء يجب مع طلب العلم ؟
٦٠	فصل : في رتبة الفقه وشرفه
٥٤ - ٦٣	ترجمة لكوكبة رابعة من العلماء
٦٤	فصل : دليل الحاجة الى الفقه
٦٨	تعريف الفقه
٦٨	لماذا تعرض المصنف الى تعريف الفقه دون أصول الفقه ؟
٦٩	هل الحكم بقبح الظلم من الاحكام الشرعية ؟
٧٠	هل يمكن اخراج الضروريات من التعريف ؟
٧٠	اشكال : اخرج بعض الاصوليين من الفقه مطلق القطعيات فهل لهذا وجه ؟ ..

الصفحة	الموضوع
٧٢ ايراد على المصنف
٧٢ ايرادات اخرى على المصنف على تعريفه للفقہ
٧٣ الزبدة في تعريف الفقہ
٧٥ الثمرة في ما المراد من العلم ؟
٧٧ أصل : في مرتبة علم الفقہ
٧٩ فصل : في ذكر موضوع علم الفقہ
٨١ زبدة المقصد الاول
٨١ ١- الموضوعات :
٨١ ٢- المبادئ
٨١ ٣- المسائل :
٨١ موضوع علم الفقہ
٨١ مبادئ علم الفقہ
٨٢ مسائل علم الفقہ
٨٢ الثمرة
٨٣ المقصد الثاني
٨٥ فائدة
٨٥ المبادئ عند غير علماء الاصول
٨٦ المبادئ عند علماء الاصول
٨٧ الثمرة
٨٧ رتبة علم الاصول
٨٨ موضوع علم الاصول
٨٨ أوضح ما قيل في هذه المسألة
٨٩ تعريف علم الاصول
٩٠ التعريف الاول
٩٠ اعتراض وجوابه

الصفحة	الموضوع
٩٠	التعريف الثاني
٩١	التعريف الثالث
٩١	التعريف الرابع
٩٢	غاية علم الاصول
٩٢	سؤال وجوابه
٩٢	تنبيهات
٩٣	١- الاصول اللفظية
٩٣	٢- الاصول العملية
٩٤	٣- الجعل الأولي
٩٤	٤- الجعل الثانوي
٩٤	٥- متمم الجعل
٩٥	٦- الظن
٩٥	اقسام الظن
٩٥	١- الظن الشخصي
٩٥	٢- الظن النوعي
٩٥	٣- الظن الخاص
٩٥	٤- الظن المطلق
٩٥	٧- العلم المفتوح والمسدود
٩٧	سؤال وجوابه
٩٨	٨- العلم الاجمالي والتفصيلي
٩٨	٩- الشبهة المحصورة وغير المحصورة
٩٨	مثال الشبهة المحصورة
٩٨	مثال الشبهة غير المحصورة
٩٩	١٠- الشبهة الحكمية والموضوعية
٩٩	مسائل علم الاصول

الصفحة	الموضوع
١٠١	نبذة من مباحث الالفاظ وهي اول مواضيع المقصد الثاني
١٠١	تعريف المعنى
١٠١	الوضع
١٠١	١- تعريف الوضع
١٠٢	٢- هل الوضع الهي أو انساني ؟
١٠٥	الثمرة من بحث الوضع
١٠٥	١- الوضع التعيني
١٠٦	٢- الوضع التعيني
١٠٧	اتحاد اللفظ والمعنى
١٠٧	تنبيه
١١٠	زبدة المخاض في تقسيم الوضع
١١٠	١- الموضوع عام والموضوع له عام
١١٠	٢- الموضوع عام والموضوع له خاص
١١١	٣- الموضوع خاص والموضوع له خاص
١١١	٤- الموضوع خاص والموضوع له عام
١١٢	سؤال : أي الاقسام من تقسيم الموضوع والموضوع له ثابت ومتسالم عليه ؟.
١١٢	الجواب
١١٢	سؤال : ماهي الحصيلة من دراسة تقسيم اللفظ والمعنى ؟
١١٢	الجواب
١١٣	الحقيقة الشرعية
١١٥	سؤال : ما المراد من غلبة الاستعمال ؟
١١٥	الجواب
١١٥	تنبيه
١١٥	١- الحقيقة اللغوية
١١٥	٢- الحقيقة العرفية

الصفحة	الموضوع
١١٥	اقسام العرف
١١٦	٣- الحقيقة الشرعية
١١٧	والحاصل
١١٧	ثمره الخلاف في وجود الحقيقة الشرعية
١١٧	حجة المثبت للحقيقة الشرعية
١١٨	الرد عليه بوجهين
١٢١	حجة النافين للحقيقة الشرعية ، احتج بوجهين
١٢٣	الرد على حجة النافي
١٢٨	حصيلة البحث عن الحقيقة الشرعية
١٢٨	١- تعريف الحقيقة الشرعية
١٢٨	٢- هل هناك من ضابط ينهي النزاع في الحقيقة الشرعية ؟
١٢٩	٣- هل هناك ثمره تظهر من النقاش في ثبوت الحقيقة الشرعية ؟
١٣٠	سؤال : ماهو مفهوم الشارع والمشرعة ؟
١٣٠	الجواب :
١٣٠	١- ان الشارع المقدس هو الله تعالى
١٣٠	٢- ان الشارع هو النبي (ﷺ)
١٣١	تنبه
١٣١	٣- ان الشارع هو الله تعالى والنبي
	٤- ان الشارع هو الله سبحانه والنبي (ﷺ) ومايصدر عن الائمة
١٣١	المعصومين (عليه السلام)
١٣١	الدليل على ذلك
١٣٣	تقسيم الموضوعات الشرعية
١٣٤	مبحث الاشتراك
١٣٥	الاشتراف والترادف
١٣٦	الترادف

الصفحة	الموضوع
١٣٦ انواع الاشتراك
١٣٧ سؤال : هل الاشتراك ممكن وواقع في كل من القسمين السابقين ؟
١٣٧ الجواب
١٣٧ تلخيص محل النزاع
١٣٩ القول في جواز الاشتراك مطلقاً
١٤٠ ايضاح العلاقة المصححة للتجوز
١٤١ توجيه محل النزاع
١٤٤ منشأ الاشتراك
١٤٥ القول في منع الاشتراك مطلقاً
١٤٧ القول في منع الاشتراك بالمفرد فقط
١٤٩ القول في جواز الاشتراك بالنفي فقط
١٥٠ القول في جواز الاشتراك حقيقة مطلقاً
١٥١ ظهور المشترك في الجميع عند التجرد عن القرائن
١٥٥ عوداً و بدءاً
١٥٥ هل من الممكن وقوع الاشتراك اللفظي
١٥٥ الجواب
١٥٦ هل يتعين وجوب الاشتراك اللفظي من اجل حصول التفاهم
١٥٦ الجواب
١٥٧ هل الاشتراك بوضع واضع ام بوضع اكثر ومانوع وضعه
١٥٧ الجواب
١٥٨ استعمال الاشتراك
١٥٨ الاقوال في ذلك وادلتها
١٦١ الحقيقة والمجاز
١٦١ دليل المانع للحقيقة والمجاز
١٦٣ دليل من جوز الحقيقة والمجاز معاً

الصفحة	الموضوع
١٦٦	حجة القائل بكون اللفظ حقيقة ومجاز
١٦٩	رأي المصنف
١٧١	الحقيقة والمجاز
١٧١	تنبيه :
١٧٢	والحاصل
١٧٢	سؤالان وجوابهما :
١٧٣	١- متى يتحول المجاز الى حقيقة ؟
	٢- إذا وضع لفظ لمعنى ، وكان هذا المعنى له حالات عديدة ، فهل استعمال اللفظ في أحد تلك الحالات يعتبر مجازاً ، ام استعماله في احدهما بما هو المجموع هو حقيقة ؟
١٧٣	الثمره من الحقيقة الشرعية
١٧٤	علامات الحقيقة
١٧٥	المطلب الاول : الاوامر
١٧٦	لفظ الامر ومادته
١٧٩	معنى لفظ امر
١٧٩	شبهة وردّها
١٨٠	والثمره
١٨١	صيغة الأمر
١٨٢	تنبيهان وجوابهما
١٨٢	معنى صيغة الامر
١٨٣	ظهور الصيغة
١٨٤	ظهور الصيغة في الوجوب
١٨٥	خلاصة ظهور الصيغة في الوجوب
١٩٢	الثمره
١٩٣	ظهور الصيغة في الندب
١٩٤	

الصفحة	الموضوع
١٩٦ الخلاصة
١٩٧ ظهور الصيغة في القدر المشترك
٢٠١ الخلاصة
٢٠١ احتمالان ودفعهما
٢٠٢ صيغة افعال مشتركة لفظياً
٢٠٧ خلاصة حمل الصيغة على الاشتراك اللغوي
٢٠٨ حجة التوقف
٢١٠ خلاصة القول بالتوقف
٢١١ اشتراك الصيغة في ثلاثة اشياء
٢١٢ ظهور الصيغة في الاذن
٢١٣ ظهور الصيغة بكونها مشتركة بين اربعة
٢١٦ أصل : الامر يدل على طلب حقيقة الفعل
٢١٩ خلاصة دلالة الامر على طلب حقيقة الفعل
٢٢٠ صيغة افعال تفيده التكرار
٢٢٣ خلاصة افادة المرة أو التكرار
٢٢٣ اختلف الاصوليون في ذلك فكل واحد اختار مذهب
٢٢٤ بقي شيء آخر
٢٢٤ والحاصل
٢٢٤ الفرد والمرة
٢٢٤ الدفعات
٢٢٦ صيغة الامر تفيده الفور أو التراخي
٢٢٧ مطلق الامر يدل على الفور
٢٣٣ الثمرة
٢٣٩ خلاصة مطلق الامر يدل على الفور
٢٣٩ اقسام الواجبات

الصفحة	الموضوع
٢٤٢	الصيغة مشتركة لغة بين الفور والتراخي
٢٥٠	مقدمة الواجب
٢٥١	المقدمة في اللغة
٢٥١	المقدمة في الاصطلاح
٢٥٢	تقسيم المقدمة
٢٥٢	١- المقدمة الداخلية
٢٥٢	٢- المقدمة الخارجية
٢٥٣	اقسام المقدمة الخارجية
٢٥٣	١- المقدمة العقلية
٢٥٣	٢- المقدمة العادية
٢٥٤	٣- المقدمة الشرعية
٢٥٤	٤- مقدمة المُعد
٢٥٤	تقسيمات اخرى للمقدمة
٢٥٤	١- مقدمة الوجود
٢٥٤	٢- مقدمة الوجوب
٢٥٤	٣- مقدمة الصحة
٢٥٥	٤- مقدمة علمية
٢٥٥	٥- مقدمة عدم المانع
٢٥٥	وهناك انواع للمقدمة هي :
٢٥٥	١- المقدمة السببية
٢٥٥	٢- المقدمة الشرطية
٢٥٦	اقسام الواجب
٢٥٦	سؤال وجوابه :
٢٥٧	ماهو موقف علماء الاصول من مسألة وجوب مقدمة الواجب ؟
٢٥٧	سؤال وجوابه :

الصفحة	الموضوع
	القائل بوجود المقدمة إذا كانت سبباً ، فأخرجها عن محل النزاع ، بماذا
٢٦٤	نظر فاختار ذلك ؟
٢٦٥	مقدمة الواجب من غير السبب
٢٦٩	بحث في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته
٢٧٠	تنبيه
٢٧١	الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده
٢٧٢	حاصل ماذهب اليه الماتن
٢٧٣	بحث الضد
٢٧٣	تعريفان : الاقتضاء ، الضد
٢٧٣	تقسيم الضد
٢٧٦	الخلاف في مسألة الضد
٢٧٧	الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظاً
٢٧٩	الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام
٢٩٢	حجة من نفى اللزوم لفظاً واثبتته معنى
٢٩٥	حالات التلازم بين الامرين
٢٩٨	شبهة الكعبي
٢٩٩	مختصر شبهة الكعبي
٣٠٠	الماتن يعرض الردود على الكعبي
٣١٣	عود على بدء
٣١٥	سؤال وجوابه :
٣١٥	هل من ثمرة في النزاع في مسألة الضد ؟
٣١٦	تنبيه
٣١٩	الفهرس