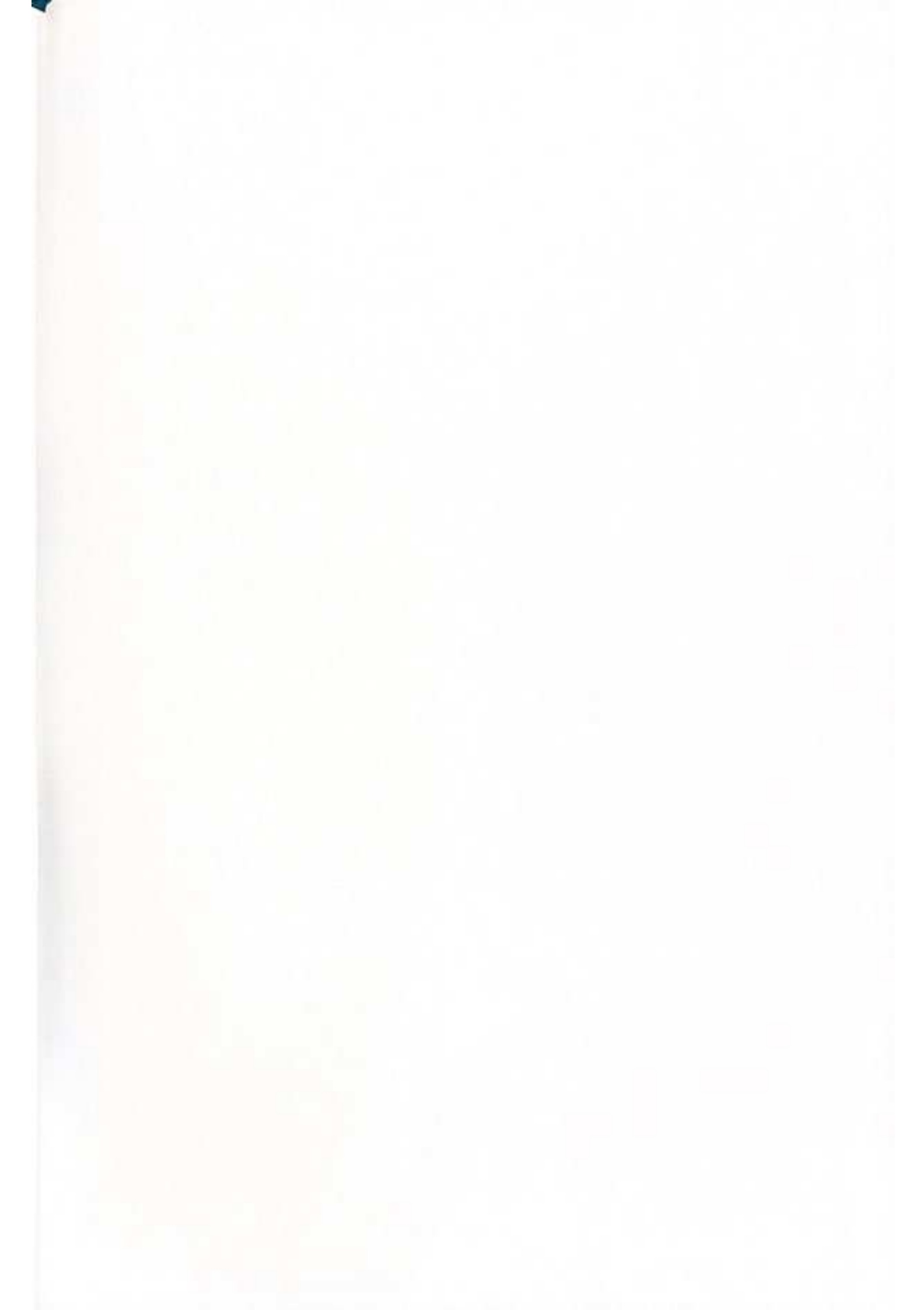


لِظَرْفٍ
بِطَالِبِ أَصُولِ الْمُظْفَرِ

الجزء الأول

المقدمة - مباحث الألفاظ
(إلى نهاية بحث التوحي)

تأليف
خالد البغدادي



الخط الفرس
بمطالبي أصول المظفر

سرشناسه: بغدادی، خالد، ۱۹۶۱-م. عنوان قرارداد: اصول الفقه، شرح

عنوان و نام پدیدآور: الفکر بسطال اصول المظفر / بقلم خالد البغدادی.

منشورات نشر : قم : دارالضيق، ۲۰۲۰م. = المجلد ۱۱، ۱۳۹۹.

شخصات ظاہری: آج

شایک : دورہ ۶-۶۷۹-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۶ : ۲-۶۸۰-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۶ : ج ۱ : ج ۲

0. ८ : ११४-११६-०२०-३४२-२६. ८ : ११४-११६-०२०-३४२-२२. ८ : ११४-११६-०२०-३४१-१

: 9VA-976-030-2A5-V7E : 9VA-976-030-2A6--

وضعیت فهرست نویسی : قیفا یادداشت : عربی

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب "اصول الفقه" تألیف محمدرضا مظفر است.

یادداشت: ج ۲-۶ (چاپ اول: ۱۳۹۹) (فیا). یادداشت: کتابنامه.

مسترجعات : ج ١. المقدمة - مباحث الالتقاط (الى نهاية بحث النواحي). - ج ٢. المفاهيم - العام والخاص

المطلق والمقيّد - المجهول والمعين - ج ٣. الملازمات العقلية (الى نهاية بحث الضد). - ج ٤. تتمه مفقود.

الملاحقات العقلية مع مقصد: مباحث الحجج (التي نهايه بحث أيدالبا) - ج. 5. كتبه مقصد: مباحث الحجج

(المرئى نهائه مبحث القياس) - ج ٦، مبحث التعادل والتراجيح الى نهائه الكتاب.

موضوع: مقترح، محضر، ١٩٦٤-١٩٠٤م. أصول الفقه - نقد و تفسير موضوع: أصول فقه شيعه

Islamic law, Shiites — Interpretation and construction • : شريعة إسلامية

شهاب الزودة: مقرر، محاضر، ١٩٦٤-١٩٧٤م. أصول الفقه. شرح

رقه بتی کنگرہ : BP155 رقعہ بتی دیوبی : 297/31 شماره کتابشناسی ملی : 7281003



الْخَلْفَةُ بِمَطَالِبِ أَصُولِ الْمُظَفَّرِ

المؤلف : العلامة المحقق خالد البغدادي

الناشر : دارالتفسير

الطبعة: الاولى ١٤٤١هـ ق ٢٠٢٠م

المطبعة : نكين

عدد النسخ : ٥٠٠

ردمک ج ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۰-۲

ردمک الدورہ: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۷۹-۶:



منشورات دارالتفسير

قم خیابان معلم

میدان روح الله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲

مكتبة الأبرار للطباعة والنشر والتوزيع / النجف الأشرف

موبایل: ۰۷۷۰۶۹۳۲۵۷۶

الخط الفرس
بمطالبي أصول المظفر

الجزء الأول

لمقدمته - مباحث الألفاظ
(إلى نهاية بحث التواريخ)

تأليف
خالد البغدادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





الإهداء

أقدم هذا الكتاب والجهد المتواضع بين يدي الإمام صاحب العصر
والزمان عليه السلام؛ لعلني أحظى بنظرة كريمة منه.. وبإذنه أهديه إلى:
الروح الكريمة للشيخ المظفر رحمته الله؛ إذ كان المتن الذي كتبه مشكاة هذا العمل
وسرجه.

كما أهديه إلى:

والديّ العزيزين الصابرين، اللذين تحمّلا مني آلام الهجرة وآلام الاعتقال،
وأسأله سبحانه أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتهما وأجرهما.
وأهديه أيضاً إلى:

كلّ طالب مشغول يطمح في أن يكون الإمتداد لأولئك العلماء الأمناء الذين
حملوا الأمانة بدأباً.. إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

الراجي لدعائكم

خالد البغدادي





• 2000 •

From the "The Garden" series, 2000. The drawing is a small, colorful, abstract drawing, possibly a stylized flower or a small landscape element.



• 2000 •



المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين، محمد وآله الطيبين الطاهرين، حفظة سنته، وعيبة علمه، وخزنة سره، صلاة زاكية دائمة طيبة، مادامت السماوات والأرضون.. وبعد:

فهذا كتاب «أصول الفقه» وهو أحد الكتب القيّمة التي عليها مدار التدريس في مرحلة السطوح في حوزاتنا العلميّة، كان قد ألفه علم من أعلام الحوزة، المشهود لهم بالتحقيق والتتبع والتجديد، إلّا وهو سماحة الحجّة العلّامة الشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله (ت ١٣٨٣هـ).. فقد كان هذا الكتاب محط أنظار الأساتذة وأهل العلم والتحقيق، لا يتجاوزه المحصلون للعلم في الحوزات العلميّة، بل في غيرها؛ لما حواه من مادة علميّة شاملة، جمعت – بين طيّاتها – أغلب المسائل الأصوليّة، وقد صيغت بأسلوب فريد نأى بها عن الإغلاق الذي اعتادت عليه كتب هذا الفن، وفي الوقت نفسه ارتفع بها عن السطحيّة التي قد يوصم بها من يكتب هذه المسائل بلغة حديثة معاصرة.

وهذا الكتاب – في الواقع – يعدّ فتحاً جديداً في المناهج التدريسية لعلوم الأصول، يحسب للشيخ المظفر رحمته الله، كما تحسب له بقية المآثر الأخرى التي تميّز بها، كتأسيسه لجمعية «منتدى النشر» سنة ١٣٥٤هـ وتأسيسه لـ «كلية الفقه» سنة ١٣٧٦هـ – كذلك – كتاباته الأخرى في المنطق والعقائد والفلسفة.

ويكفينا لمعرفة عظمة هذا الكتاب – الذي نقوم بشرحه في هذه الأجزاء – أن نطالع ما ذكره المحقّق السيد الخوئي رحمته الله بشأنه؛ إذ قال: «وكنّت منذ زمن

بعيد أرغب في أن يُؤلف كتاب في هذا العلم تلائم أبحاثه الأبحاث العالية، ويعمّ تدرسه على طلاب العلوم الدينية، حتى قدّم لي الحجة الشيخ محمد رضا المظفر - دامت تأييداته - ما رتبته من المباحث الأصولية في القسم الأول من كتاب (مبادئ علم الأصول) ترتيباً جميلاً، فألفيته - بحمد الله - وافياً بالمقصود، وجامعاً بالموجز من القواعد والأصول التي يدور عليها رحي الأبحاث في عصرنا الحاضر، وجديرٌ بطالب العلم أن يدرس هذا الكتاب؛ ليتهاً بذلك للانتفاع بالدراسات العالية^(١).

وهذا الكتاب يشتمل على مقدمة تضمّنت أربعة عشر مبحثاً، وعلى مقاصد أربعة. وكلّ مقصد في جزء واحد:

الجزء الأول: في مباحث الألفاظ.

الجزء الثاني: في الملازمات العقلية.

الجزء الثالث: في مباحث الحجة.

الجزء الرابع: في مباحث الأصول العملية.

ولكن ممّا يؤسف له أنّ الجزء الرابع لم يتمّ وينتهي إلى التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب.

إلا أنّ الكتاب المذكور، وربما لسهولة ألفاظه وعصريتها؛ نأت أقلام الشراح عن تناول مباحثه، وتبيان مسائله، إلّا بضعة شروح يسيرة قد لا تتجاوز الثلاثة في أحسن تقدير، وكأنّ لسان حالهم يقول: إنّ المبيّن لا يُبين؛ فقد أوضح الشيخ

(١) مقدمة التحقيق لكتاب أصول الفقه - للعلامة المظفر -، تحقيق الزارعي السبزواري.

المصنّف رحمه الله، ببيان سلس، وبعبارة جزلة، ما أراد طرحه من مسائل في هذا الكتاب، حتى لم يبق للشرح شيء يمكن أن يبينوه لدارسي الكتاب المذكور.. إلا أن الحقيقة ليست كذلك، بل الأمر خلاف هذه الدعوى، وهذا المعنى سيلمسه الأخوة الأعزّاء بوضوح عند مطالعتهم لهذا الشرح. فقد انطوت هذه العبارات السلسة على مباحث ومطالب مهمّة كان قد أجملها الشيخ المصنّف رحمه الله تعويلاً - منه - على دور الأساتذة ومدرّسي هذه المادّة في تبيانها للطالب بشكل تفصيلي ومنهجي.. وإلا - لو كان هذا الكتاب يسهل فهمه بمجرد المطالعة - لما كان من موجب للشيخ المصنّف رحمه الله أن يجعله مادّة تدريسية في كليّته التي أسّسها، وأيضاً لما كان من موجب من جعله مادّة تدريسية أساسيّة في مختلف الحوزات العلميّة منذ صدوره وإلى اليوم!!

فهذا الكتاب - في الواقع - قد احتوى على مادّة أصوليّة مهمّة، ضمّت بين جوانحها إراثاً أصوليّاً كاملاً، يحكي عن مرحلة مهمّة من مراحل تطور هذا العلم، كان الشيخ المصنّف رحمه الله - بحكم تلمذته على أساطينها - جامعاً لآرائها، ومتأثراً بأقوال أعلامها، وإن كان قد نثر تلك الأقوال بين كلماته، وأسبغ عليها من بيانه ممّا جعلها تمتزج مع بعضها البعض، وكأنّها كلّها ماءً واحداً، تخرج من سلسيل واحد. إلا أن الأمر ليس كذلك، وسيتضح هذا المعنى جليّاً في مباحث، مثل: مبحث الوضع، ومبحث المعنى الحرفي، ومبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ومبحث الصحيح والأعم، ونحوها.

ومن هنا احتجنا إلى شيء من التفصيل في بيان هذه المطالب، التي قد يجد فيها الأخوة الأعزّاء شيئاً من التوسعة، خلاف الإيجاز الذي تميّزت به عبارة الشيخ المصنّف رحمه الله، ولكننا وبقليل من التأمل والتدقيق نجد أنفسنا - في حقيقة الأمر - على مشارف عبارات كان الشيخ المصنّف رحمه الله قد أجمل فيها جملة من المطالب والأقوال المهمّة لعلماء تتلمذ على أيديهم، أو عاصروهم، ونثر أقوالهم وكلماتهم

بين طَيِّبَاتِ كلماته وأقواله؛ الأمر الذي يعني لزوم ظهور شرح للكتاب، يكون مُعيناً ومساعداً للطالب - بل وللمدرِّس أيضاً - في معرفة هذه المطالب المجملة، وأيضاً في معرفة الأقوال المذكورة وأسماء أصحابها، وهو أمر - أظنه - لا يخلو من فائدة، بل أجد فيه الفائدة الكبيرة، وخاصة في جانبه الموسوعي والتوثيقي، الذي ينبغي على الطالب الإمام به، وهو يرتقي سلم المعرفة في هذا العلم الشريف، الذي كان قد أسَّه وفتح بابه وفتق مسائله إمامنا أبو جعفر الباقر عليه السلام، وأرسى قواعده من بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام.

طبيعة العمل في هذا الشرح؛

لقد اتخذت في هذا الكتاب منحى أكاديمياً معاصراً، يميل إلى تسجيل المصادر وذكرها في أغلب المعلومات الواردة في هذا الشرح؛ بغية إخراج المعلومة من الإرسال إلى الإسناد، لو صحَّ التعبير. ولعلَّ هذا الأسلوب هو الأوفق لعدة أسباب، منها: تعريف الطالب بالمصادر والكتب المتداولة في هذا العلم. وهذا بُعد موسوعي يحتاج إليه الطالب الدارس لهذا العلم جزماً.

ومنها: أنه قد يحصل للطالب في حالة الإحالة إلى المصادر التي تستقى منها المعلومات فائدة أكبر فيما لو راجع تلك المصادر واطَّلع عليها.. وهذا أمر أجده مهماً لمن أحبَّ أن يكون من أهل التتبع والتحقيق.

ومنها: الاحتياط في الحصول على المعلومة الصحيحة؛ تحسباً لأي اشتباه أو خلل أو تقصير قد يحصل من الشارح فيما ينقله أو يقرِّره من مصادر في هذا العلم؛ إذ العصمة لأهلها كما لا يخفى.

كيفية الاستفادة من هذا الشرح؛

لغرض الاستفادة من هذا الشرح، والحصول على الفائدة المرجوة منه، يرجى

من الأخوة الأعزاء ملاحظة الأمور الثلاثة الآتية:

الأول: قراءة المتن الذي كتبه المصنّف رحمته الله - قبل الإطلاع على الشرح - قراءة جيدة مرة أو مرتين بل حتى ثلاث.

الثاني: الاستعانة بمدرّس حاذق، كان قد أتقن (الكفاية) ومطالبها درساً أو تدريساً؛ إذ في الشرح إطلالة واضحة على مطالب الكفاية، وخاصة فيما يتعلّق بما ذكره الشيخ المصنّف رحمته الله من هذه المطالب في الكتاب.

الثالث: الصبر في مطالعة البحوث التي يتمّ عرض المطلب فيها بشكل موسوعي أو تحليلي؛ لأنها بالنتيجة تصبّ في بيان المراد من كلام المصنّف رحمته الله، كما سنلاحظ ذلك في أكثر من مورد.

أقول: فإذا راعى الأخوة الأعزاء هذه الأمور الثلاثة عند مطالعتهم لهذا الشرح؛ أمكن القول بالحصول على الفائدة المرجوة منه.

تدريس (أصول الفقه) في المعتقل:

قد يكون لكلّ مؤمن في العراق قصة خاصة، بل قصص كان قد عاشها في جهاده مع النظام الصدامي الحاكم في العراق. فقد كان هذا النظام يظنّ أنّه بقتله للعلماء وباعتقاله لطلبة الحوزة العلمية وإيداعهم السجون، وبمنعه للمؤمنين من إقامة الشعائر لذكرى أهل البيت عليهم السلام؛ أنّه يفت في عضد المذهب، ويضعف المسيرة العلمية فيه، إلّا أنّنا وجدنا أنّ ظنّه هذا قد أخزاه، بل أرداه، وأزال ملكه ووجوده إلى الأبد، مشفوعاً باللعنات وسوء العاقبة.

فقد كانت (الخاصّة)، و(القاعات) في مديريات الأمن، بل وحتى (المحاجر) المظلمة هي أماكن للدرس والتدريس والمباحثة، بل والعبادة التي قد يكون لها طعم وبريق خاصّ يقلّ نظيره بالنسبة لحالات الموجودين خارج هذه الأماكن.

وقد كنت وجناب الشيخ (الحسيناوي) نذر ع ساحة القسم (٥) في (الخاصّة)

ذهاباً وإياباً يومياً، وفي وقت نتفق عليه، لتأخذ درساً في أصول المظفّر، وعلى طريقة المشائين - لغرض التمهيد والتخلص من المراقبة! - ولم يكن عندنا - بطبيعة الحال - كتاب لتتابع فيه المطالب التي نريد أخذها، ولكنني كنت أعتد كثيراً على ذاكرتي وحافظتي في بيان المطالب، والتي جاءت - بحمد الله - متسقة متناسقة كما هو الموجود في متن الكتاب؛ ذلك لأنني كنت أحفظ مطالب الجزء الأول كلها - تقريباً - عن ظهر قلب؛ ولقرب عهدي بتدريس الكتاب - قبل الاعتقال - في جامع السيد السبزواري رحمته الله.

واليوم، وقد اختفى هذا النظام الطاغوتي من دنيا الوجود، وصار حصيداً كأن لم يكن بالأمس، لا يسعني إلا أن أقول: لقد زال (الظالم) وبقي (المظفّر) بـ (إصوله) و(منطقه) و(عقائده) - إذ كانت كل هذه الكتب تعطى دروساً في المعتقلات - شامخاً متألقاً، عصي على الملاحقة، بل عصي على الزوال والفناء.. فسلامٌ عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً.

الشكر موفور لمن علّمني حرفاً؛

الشكر موفور لأساتذتي، وكل من علّمني حرفاً في حوزة آل محمّد، وكذلك لأخوتي الطلبة، وخاصة ممن شاركنا في الدورة الأخيرة لتدريس هذا الكتاب؛ إذ كان لهم الفضل الكبير في الحث على ترتيب تلك الوريقات الصغيرة والملاحظات التي كنت أدونها قبل الدرس وبعده، وإخراجها.

اللهم أمطر على الجميع شأبيب رحمتك، واغفر لهم وتب عليهم، بما عملوا وأنعموا أنفسهم في خدمة شريعتك ونصرة آل نبيك عليه السلام.

وأيضاً، لي الحق على كل من يستفيد من هذا الشرح، ولو حرفاً واحداً، أن لا

ينساني من صالح الدعاء، وأن يسأل الله بالمغفرة لي ولوالديَّ - ولو لمرة واحدة - ،
فقد قال المولى سبحانه: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾^(١).

اللهم وفق الجميع لما تحبه وترضاه، واجعلنا ممن سعد جدّه، وتوفّر من
الخيرات حظّه، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.. وآخر دعوانا أن الحمد
لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

خادم طلبة العلم

خالد البغدادي

١٥ شعبان ١٤٢٩هـ

المدخل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمده على آلائه، ونصلي على خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين المعصومين.

تعريف علم الأصول

قوله عليه السلام: علم أصول الفقه هو: «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في

طريق استنباط الحكم الشرعي.

نقول: لا بأس قبل البدء ببيان التعريف المذكور، أن نتطرق إلى بيان المفردتين اللتين يتركب منهما الاسم المبارك لهذا العلم، ونعني بهما كلمتي «الأصول» و«الفقه».

أما «الأصول» فهي جمع (أصل)، والأصل في اللغة أسفل الشيء^(١). وذكر البعض بأن معنى الأصل لغة: ما يبتني عليه غيره، أو: ما يركز عليه الشيء وينبئ^(٢).. ويمكن أن يكون مرجع هذين القولين إلى المنقول عن معنى الأصل في

(١) القاموس المحيط ٣: ٣٢٨ باب اللام، فصل الهمزة، تاج العروس ١٤: ١٨، لسان العرب

(٢) انظر: تعليقه على معالم الأصول ١: ٤٠، مفتاح الوصول إلى علم الأصول ١: ٢٧.

اللغة كما سيأتي بيانه بعد قليل^(١).

وفي عرف العلماء ولاسيما الأصوليين منهم والفقهاء يستعمل (الأصل) في عدة معان .. منها^(٢):

أ _ الراجع: كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي حينما يتردد الأمر بين حمل الكلام على الحقيقة وحمله على المجاز؛ فالحمل على الحقيقة هو الراجع.

ب _ ما يتفرع عليه غيره: كقولهم: حكم الخمر أصل لحكم النبيذ، أي أنَّ حكم النبيذ من حيث شربه أو نجاسته (بناءً على القول بهما) مستفاد من حكم الخمر ومتفرع عليه.

ج _ الدليل: كقولهم: الأصل في هذه المسألة هو الإجماع، أي الكاشف عن حكم هذه المسألة والمرشد إليه والدال عليه هو الإجماع.

د _ القاعدة: كقوله عليه السلام: بني الإسلام على خمسة أصول، أي على خمس قواعد أو ركائز؛ ومنه ما يقال في علم النحو مثلاً: الأصل في الفاعل أن يكون مرفوعاً، أي القاعدة العامة في إعراب الفاعل أن يكون كذلك.

هـ _ ما يثبت وظيفة عملية عند الجهل بالحكم: كالبراءة والاستصحاب؛ فيقال: الأصل براءة الذمة من التكليف ما لم يدل عليه دليل. ويقال: الأصل استصحاب حياة الغائب ما لم تثبت وفاته^(٣).

(١) وفي (الفصول) عكس الأمر حيث قال: «(الأصل) في اللغة ما يتني عليه الشيء، صرح به جماعة من علماء الأصول، وكأنَّ هذا مراد من فسرَه بأسفل الشيء». الفصول الغروية: ١.. والأمر سهل.

(٢) يمكن متابعة جانباً من هذه المعاني في تمهيد القواعد للشهيد الثاني رحمته الله.

(٣) مفتاح الوصول ١: ٢٧، ٢٨.. ومن باب الفائدة العلمية نقول: يوجد هناك معنى آخر يستعمل فيه هذا اللفظ، وهو: مبدأ الشيء وأوله: كقولهم: الخمر أصله عنب، وفلان أصله عربي أو

وهناك تساؤل أن هذه المعاني - المتقدم ذكرها - هل هي معانٍ متعددة أو أنها بأجمعها مصاديق لمفهوم واحد، وهو المعنى المنتزع من المعنى اللغوي، ونعني به (ما يبتني عليه غيره ويرتكز)؛ فإنَّ المجاز مثلاً يبتني على الحقيقة؛ وحكم النبيذ يقاس ويرتكز على حكم الخمر؛ وحكم المسألة المعينة يبتني على الإجماع، وهكذا في جميع المعاني التي تُذكر للأصل تحت عنوان معانٍ اصطلاحية مغايرة للمعنى اللغوي، فهي لا تخرج عن إطار هذا المعنى المنتزع من المعنى اللغوي؟!

ذهب البعض إلى الثاني^(١)، والبعض الآخر إلى الأول، أي إلى القول بتعدد هذه المعاني وتغايرها^(٢).

وبناءً على الرأي الأخير يكون المعنى المناسب منها لعلم الأصول هو المعنى الرابع (القاعدة)؛ لأنَّ علم الأصول هو مجموعة قواعد يبتنى عليها استنباط الأحكام الشرعية.

وأما «الفقه» فهو لغة: العلم بالشيء، والفهم له، والفتنة^(٣)؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا

بغدادي، وفي الأصل كان كذا. ومنه ما في كلمات أهل الصرف عند إعلال الكلمات، من أن اللفظ أصله كذا، وفي الأصل كان كذا فصار كذا.. إلّا أن العلماء وأهل الاختصاص تركوا الإشارة إلى هذا المعنى واقتصروا على ما تقدم ذكره مع أنه أكثر شيوعاً واستعمالاً من غيره في موارد إطلاق اللفظ، بل يمكن حتى دعوى إبتناء ما عرف عند الأصوليين من إطلاقه عند الاستصحاب على هذا المعنى؛ إذ اعتبار الحالة السابقة في الاستصحاب لا يتعدى الحالة الأولى للشيء.. فلاحظ ذلك وتأمله.

(١) انظر: مفتاح الأصول ١: ٢٨.

(٢) انظر: تعليقة على معالم الأصول ١: ٤٤.

(٣) الفاموس المحيط ٤: ٢٨٩ باب الهاء، فصل الفاء.

نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ^(١)، أي لا نفهم.

واصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية^(٢).

وتقييد العلم بالأحكام؛ إنما هو لغرض إخراج العلم بالذوات والصفات والأفعال كالعلم بالنباتات والجمادات والحيوانات، وكذا العلم بكرم زيد وشجاعته، وبكتابة زيد وخياطته.

والتقييد بالشرعية؛ لغرض إخراج العلم بالأحكام غير الشرعية كالعلم بالأحكام النحوية والتاريخية والعقلية المحضة واللغوية والطبيعية ونحوها.

وتقييد الشرعية بالفرعية؛ لغرض إخراج العلم بالأحكام الشرعية الأصولية كالعلم بأصول الدين أو العلم بأصول الفقه.

والتقييد بـ (أدلتها)؛ لإخراج علم الله تعالى أو علم النبي ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ بالأحكام؛ لأنّ علمهم لم يكن عن دليل؛ إذ إنّ علمه سبحانه هو عين ذاته المقدّسة، وعلم النبي ﷺ مستفاد من الوحي، وعلم الإمام مستفاد من علم النبي ﷺ بالإلهام؛ لذا لا يصحّ أن نسمي الله عزّ وجلّ أو النبيّ أو الإمام فقيهاً بحسب هذا الاصطلاح!

وكذا تقييد الأدلة بكونها تفصيلية هو لغرض إخراج علم المقلّد؛ فالمقلّد يعلم بالأحكام الشرعية ليعمل بها، ودليله على كلّ مسألة هو دليل إجمالي لا تفصيلي، ويمكن تصويره بهذا الشكل من القياس: إنّ هذا الحكم أفتى به مقلّدي المجتهد العادل، وكلّ ما أفتى به مقلّدي فهو حجة في حقّي، فهذا الحكم حجة في حقّي.

وهذا بخلاف علم المجتهد أو الفقيه بالأحكام؛ فإنّه يلتمس في كلّ مسألة دليلها الخاص من الكتاب أو السنّة أو غيرهما ممّا يصلح للاستدلال، فأدّته على الأحكام

(١) هود: ٩١.

(٢) القواعد والفوائد ١: ٣، معالم الدين: ٢٦، زبدة الأصول - للبهائي - ٣٦.

بهذا الاعتبار أدلة تفصيلية لا إجمالية.

ما تقدم كان لبيان المعنى التركيبي الإضافي لأصول الفقه، أما المعنى الافرادي العَلَمِي، وهو المعنى الاصطلاحي، فقد عُرِف علم الأصول بعدة تعاريف، لم يخل أيّ منها من إيراد يوجّه إليه. ولنتناول بالذكر التعريف المدرسي المشهور؛ وبه يتضح الحال - إن شاء الله تعالى - في تعريف المصنف رحمته الله. وهذا التعريف هو: «علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية»^(١).

وليّان التعريف المذكور، نقول: إنَّ للعلم إطلاقين: أحدهما بمعنى انكشاف الواقع تصوّراً أو تصديقاً، وثانيهما بمعنى القواعد التي يتألف منها فن خاص، والمراد منه هنا هو الثاني لا الأول؛ لوضوح أنَّ الجهل بالمسائل أو القواعد الأصولية لا يخرجها عن أصوليتها، فعلم الأصول هو القواعد التي يتعلّق بها العلم تارة والجهل أخرى لا العلم بتلك القواعد وإدراكها.

ومن هنا عدُّ أخذ العلم في التعريف إشكالاً على تعريف المشهور (كما هو إشكال على تعريف المصنف رحمته الله أيضاً)؛ إذ العلم هنا هو نفس القواعد لا الشيء الذي يبحث فيه عن القواعد.

إلاّ أنّه يمكن أن يجاب، ويقال: بأنَّ السبب في ذكر العلم في تعريف علم الأصول هو كون العلم بالقواعد منشأ للأثر دون نفس القواعد، فإنَّ القدرة على الاستنباط مثلاً تنوقف على العلم بالقواعد الأصولية لا على تلك القواعد بوجودها الواقعي.

والمراد بـ«القواعد» في التعريف هي: الأمور أو القضايا الكلية التي يبتني عليها

(١) انظر: قوانين الأصول: ٥، الفصول الغروية: ٩، كفاية الأصول: ٩.

غيرها، وقد خرج بهذا القيد القضايا الشخصية كالمطالب الرجالية اللاحقة بأحوال الرواة فإن قصارى موضوعاتها الأشخاص.

والمراد بـ«الممهّدة» أي للاستنباط المذكور، دون القواعد التي ليست ممهّدة لذلك كالقواعد العرفية والعقلية والمنطقية ونحوها.

وقد أعترض على التعبير بـ«الممهّدة» بفتح الهاء، بأنه يُفهم منه أن القاعدة تكون أصولية فيما إذا مُهّدت أي دُوِّنت وكتبت لغرض الاستنباط، فلو لم تدوّن لم تكن أصولية؛ وهذا باطل، بل الأمر على العكس تماماً؛ فالمسألة لا بد أن تكون أصولية منذ البداية ثم تُدوّن بعد ذلك في كتاب الأصول، لا أنها تصير أصولية بعد تدوينها فيه.

وحلّ هذا الإشكال سهل جداً، فهو مبني على قراءة الممهّدة بفتح الهاء، ولكن لم لا نقرأها بكسر الهاء، فيكون المعنى حينئذ: القواعد الأصولية هي القواعد التي تُهيأ وتساعد على استنباط الحكم الشرعي؛ فينتفي الإشكال المذكور.

وأما «الاستنباط»، فيراد به البحث في الأدلة المعتبرة شرعاً لغرض الوصول إلى الحكم الشرعي، أو كما أفاد السيد الخوئي رحمته الله هو التوصل إلى الحجة على الحكم^(١).

أما بقية مفردات التعريف، فقد تقدّم بيانها عند شرح المعنى الاصطلاحي لكلمة (الفقه).

وأهم الاعتراضات التي وجّهت على تعريف المشهور هي ثلاثة اعتراضات رئيسية، وهي نفسها موجهة إلى تعريف المصنف رحمته الله؛ تشير إلى عدم جامعيتها تارة،

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث المحقق السيد الخوئي للفياض -

وإلى عدم المانعية أخرى^(١).

أولها (وهو الاعتراض بعدم الجامعية): عدم شمول التعريف لمسائل الأصول العملية، التي لا يستنبط منها حكم شرعي، وإنما يستفاد منها نتيجة عملية هي المنجزية والمعدّرية تجاه الحكم الشرعي.

ومن أجل ذلك عدل المحقق الخراساني قدس سرّه عن هذا التعريف في كفايته؛ وقال: «الأولى أن يقال في تعريف علم الأصول أنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^(٢).

فأضاف قدس سرّه قيد (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)؛ للتغلب على الإشكال المذكور.

ولكن توجد في المقام محاولتان أخريان للتغلب على هذا الإشكال، وبنحو آخر، أي ليس من ناحية إضافة قيد أو ما شاكل ذلك، الأولى للمحقق النائيني قدس سرّه، والثانية للمحقق السيد الخوئي قدس سرّه، ومفادهما - باختصار - هو: تفسير كلمتي (الحكم) و(الاستنباط) الواردتين في التعريف بما يتناسب وشمول التعريف للأصول العملية... فقد أفاد المحقق النائيني من أنه إذا أريد به (الحكم) المأخوذ في التعريف الأعم من الحكم الواقعي أو الظاهري دخلت مباحث الأصول العلمية أيضاً^(٣).

(١) أقول: وقد يعبر عن عدم المانعية والجامعية في الإشكال على تعريف المشهور بلفظ آخر فيقال: (والإشكال يرد عليه طرداً وعكساً)، والطرْد، هو عدم المانعية، إذ يشترط في كل تعريف أن يكون مانعاً بمعنى مطروداً، والعكس هو عدم الجامعية لأفراده، يقال تعريف غير منعكس أي غير جامع لأفراده.

(٢) كفاية الأصول: ٩.

(٣) أنظر: أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي - ١: ١٢.

وأما السيد الخوئي فقد فسّر كلمة (الاستنباط) الواردة في التعريف بالتنجيز والتعذير، خلاف التفسير المعروف لها بتحصيل الحكم واستخراجه من الأدلة الشرعية، الذي يكون الإشكال المزبور بلحاظه وارداً؛ إذ أنّ الأدلة التي يستحصل منها الحكم إنّما هي خصوص الأمارات دون الأصول العملية. وأمّا على هذا التفسير الجديد فإنّ الأصول العملية تدخل في التعريف؛ إذ يكون شأن هذه الأصول - من حيث التنجيز والتعذير - كشأن الأمارات، لافرق بينهما من هذه الناحية^(١).

ثاني الاعتراضات: شمول التعريف لجملة من القواعد الفقهية التي يستنبط منها أيضاً حكم شرعي كقاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدتي لا ضرر ولا حرج ونحوهما.. وهذا الإشكال يشير إلى عدم المانعية ودخول القواعد الفقهية في تعريف علم الأصول.

وقد أجاب المحقّق السيد الخوئي قدس سرّه عن هذا الإشكال بوجهين:
الأول: إنّ استفادة الأحكام الشرعية من القواعد الفقهية، تكون من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، وليست من باب الاستنباط أو التوسيط.
الثاني: أن القواعد الفقهية بأجمعها مختصة بالشبهات الموضوعية، ولا يجري شيء منها في الشبهات الحكمية^(٢).

ثالث الاعتراضات: اشتغال التعريف على مسائل خاصّة بعلوم أخرى كبعض

(١) أنظر: محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث المحقّق الخوئي للفياض ١: ١٢.

(٢) أنظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ١٠ - ١٢.

أقول: ولمعرفة المائز بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية يوجد بحث تفصيلي مهم يمكن الإطلاع عليه في طيات ردود الأعلام على الوجهين المتقدمين للسيد الخوئي قدس سرّه في: بحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر للمهاشمي - ١: ٢٢ - ٢٦، والمباحث الأصولية - للشيخ الفياض - ١: ١٣ - ٣٣.

مسائل علم الرجال وبعض المسائل اللغوية؛ فإنَّ وثاقة الراوي مثلاً هي مسألة رجالية، وظهور كلمة (الصعيد) في معنى معين هي مسألة لغوية. وهما بحسب هذا التعريف يمكن أن يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي؛ فيكونا من القواعد الممهدة له.

وهذا الاعتراض قد تعددت محاولات الأعلام لعلاج التعريف من ناحيته. وقد أضاف المحقق النائيني قدس سره قيد الكبرى في التعريف؛ لإخراج مسائل هذه العلوم عنه ^(١). ومراده قدس سره: أنَّ القاعدة الأصولية هي القاعدة التي تقع كبرى القياس في عملية الاستنباط لإثبات النتيجة الفقهية، فمثلاً نقول: كلمة «الصعيد» ^(٢) ظاهرة في مطلق وجه الأرض، وكل ظهور حجة؛ إذن يجب التيمم بمطلق وجه الأرض. وهذا الدليل يسمَّى بقياس الاستنباط؛ حيث بواسطته يستنبط الحكم الشرعي للتيمم، ونجد فيه أنَّ الصغرى هي «كلمة الصعيد ظاهرة في مطلق وجه الأرض»، وهي ليست أصولية لأنها وقعت صغرى في الدليل، بخلاف قاعدة «كل ظهور حجة»، فإنَّها حيث وقعت كبرى في الدليل؛ كانت قاعدة أصولية.

وأما المحقق العراقي قدس سره فقد ذكر أنَّ أصولية المسألة مرتبطة بكونها متكفلة للدلالة على الحكم الشرعي بنفسه أو بكيفية تعلق الحكم بموضوعه ^(٣). وبهذا يمكن تفسير الفرق بين ظهور صيغة الأمر في الوجوب وظهور كلمة الصعيد أو وثاقة الراوي؛ فإنَّ الأول دال على الحكم بنفسه وناظر إليه دون الثاني.

(١) أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق النائيني للخوئي - ١: ٥، فوائد الأصول -

تقريرات بحث المحقق النائيني للكاظمي - ١، ٢: ١٩.

(٢) الواردة في قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»، النساء: ٤٣.

(٣) مقالات الأصول - للمحقق العراقي - ١: ٥٤، نهاية الأفكار - تقريرات بحث المحقق

العراقي للبروجردي - ١، ٢: ٢٢، ٢٣.

وهناك محاولة ثالثة في الإجابة على هذا الاعتراض، وهي للسيد الخوئي قدس سره؛ حاصلها^(١): أنَّ المسألة الأصولية هي التي تقع في طريق عملية استنباط الحكم الشرعي الكلي من دون حاجة إلى ضم كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها؛ وبذلك تمتاز المسائل الأصولية عن غيرها من المسائل اللغوية أو الرجالية التي تحتاج إلى ضمنية مسألة أصولية أخرى للوصول إلى الحكم الشرعي^(٢).

ولكن المحاولات المذكورة - في الإجابة على هذا الاعتراض القائل بشمولية التعريف لمسائل خاصة كبعض مسائل علم الرجال وبعض المسائل اللغوية - قد جوبهت بمناقشات عدة أبرزها ما أفاده السيد الصدر في البحوث^(٣)، والذي سلم بهذا الإشكال على تعريف المشهور؛ الأمر الذي دعاه إلى العدول عنه إلى التعريف الذي ذكره في البحوث والحلقات، والذي مفاده: أنَّ: «علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي»^(٤).

فإنه في ضوء هذا التعريف، تخرج المسألة اللغوية من المسائل الأصولية؛ إذ أنَّ ظهور كلمة الصعيد في معنى معيّن وإن كان يستعان بها في استنباط الحكم الشرعي إلّا أنها لا تشترك إلّا في استنباط حال الحكم المتعلق بهذه المادة فقط، فلا تعتبر

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١١.

(٢) كما هو الحال - مثلاً - في كلمة «الصعيد» فإنَّ ظهورها في مطلق وجه الأرض لا يغنيها - لغرض استنباط حكم التيمم - عن ضم قاعدة أخرى، وهي القاعدة التي تقول: إنَّ صبغة «أفعل» - التي تنطبق على صبغة تيمموا - ظاهرة في الوجوب، وهذه القاعدة الثانية هي قاعدة أصولية.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ١: ٢٧ -

(٤) انظر: بحوث في علم الأصول ١: ٣١، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٩.

عنصراً مشتركاً.

أقول: وبما تقدّم يظهر المراد من تعريف الماتن رحمته الله الذي جاء فيه: علم أصول الفقه: هو: «علمٌ يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي»، كما أنه يرد عليه ما ورد على تعريف المشهور من الاعتراضات الرئيسة الثلاثة بعدم الجامعة والمانع، إضافة إلى الإشكال المتقدم في أخذ العلم في التعريف، إضافة إلى إشكال آخر يرد على قوله (تقع نتيجتها في استنباط الحكم الشرعي)؛ بملاحظة أنّ القواعد الكلية التي يشتمل عليها هذا العلم هي بنفسها تقع في طريق الاستنباط لا أنه تقع نتيجتها في طريق الاستنباط.. وبهذا يكون عدد الإشكالات الواردة على تعريف المصنّف رحمته الله هو خمسة إشكالات، من ضمنها الإشكالات الثلاثة أو الأربعة المتقدمة على التعريف المشهور.

وقد يقال _ بخصوص الإشكال الأخير _ إنّ قوله رحمته الله فيما بعد: (فإذا علم الفقيه من هذا العلم...) مشعر بأنّ مراده من قوله في التعريف (نتيجتها) هو نتيجة البحث، أي العلم بالقاعدة فيصبح مراده أنّ القاعدة لا تقع في طريق الاستنباط بما هي هي، بل تقع في طريق الاستنباط بما هي معلومة للفقيه.

إلّا أنه يرد عليه: أنّ الذي يقع في طريق الاستنباط حقيقة، إنّما هو ذات القواعد المعلومة لا بوصف كونها معلومة، وإن كان العلم والتصديق بها هو السبب والعلة في إيقاعها في طريق الاستنباط.

قوله رحمته الله: «استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة أنّ الصلاة واجبة».

أقول: الاستنباط في واقعه هو عملية قياس منطقي، والمثال الذي ذكره المصنّف اعتمد فيه على مرحلتين من القياس: الأولى تتكون من صغرى مفادها: كلّ صيغة أمر

هي ظاهرة في الوجوب، وكبرى، هي: أَنَّ كُلَّ ظُهُور حُجَّةٍ؛ ينتج: ظهور الأمر في الوجوب حُجَّةً.

والثانية، هي مرحلة التطبيق على المثال: الصغرى: «أَقِيمُوا» في الآية الشريفة^(١) صيغة أمر.

الكبرى: ظهور صيغة الأمر في الوجوب حُجَّةً.

ينتج: ظهور «أَقِيمُوا» في وجوب إقامة الصلاة حُجَّةً.

ومنه نعرف أَنَّ القاعدتين المذكورتين: (الأمر ظاهر في الوجوب)، و(كُلَّ ظُهُور حُجَّةً)، تعدّان من علم الأصول؛ لأنّهما وقعتا في طريق الاستنباط، وكل قاعدة وقعت في طريق الاستنباط فهي أصولية.

نعم، هناك فرق بين القاعدة الأصولية وبقية القواعد، سواءً الفقهية أم غيرها، إذا وقعت في عمليات الاستنباط، لم يشر إليه المصنّف رحمته الله، وبيانه بالتفصيل يقتضي التطويل، إلّا أننا قد أشرنا - فيما سبق - إلى بعض المصادر المهمة التي يمكن الاستعانة بها في هذا الجانب. ولكن على سبيل الإيجاز والإشارة نقول: إنّ القاعدة أو المسألة الأصولية تمتاز عن القواعد الفقهية أو غيرها من القواعد بأمرين رئيسيين:

الأول: طابع الاستنباط، بأن تكون النسبة بين المسألة الأصولية والنتيجة نسبة الاستنباط والتوسيط لا التطبيق والانطباق.

الثاني: طابع العموم والشمول، وعدم الاختصاص في باب دون آخر من الأبواب الفقهية.

قوله عليه السلام: «وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي».

أقول: الدليل الموصل إلى الحكم الشرعي أو الذي يتم بواسطته التعرف على الحكم الشرعي على نحوين: شرعي، وعقلي؛ أما الشرعي فهو الدليل الذي يدل على الحكم الشرعي بواسطة الكتاب الكريم، نصوصاً وظواهر، والنص: مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبْدًا﴾^(١)؛ فإن كلمة (أبدًا) نص في التأييد، بمعنى الاستمرار طول الأبد الذي هو الدهر. والظاهر: مثل قوله تعالى: ﴿اقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢)، الظاهر في وجوب إقامة الصلاة لدلالة صيغة (افعل) عليه.

كما يستدل على الحكم الشرعي بالسنة الشريفة، متواترة كانت أو أخبار ثقات، وسيرة مشرعة أو سيرة عقلانية ممضاة^(٣).

ومنشأ تسمية هذا الدليل بالشرعي؛ باعتبار أن الأدلة المذكورة قد جاءت من عند الشارع المقدس.

والدليل المذكور - أي الدليل الشرعي - يقسم على قسمين: دليل شرعي لفظي، وهو من قبيل الخطابات الصادرة عن الشارع المقدس كالقرآن الكريم

(١) الأحزاب: ٥٣.. والنص في الاصطلاح هو ذلك اللفظ الدال على معنى معين مع دفع احتمال إرادة غيره.

(٢) البقرة: ٤٣.. والظاهر في الاصطلاح هو ذلك اللفظ الذي يحتمل معنيين ولكن أحد المعنيين أسبق إلى الذهن وأرجح في الأخذ من الآخر.

(٣) أي ممضاة من قبل الشارع بمعنى أنها معاصرة زماناً للمعصوم، والمعصوم عليه السلام قد أمضاها ولم يردع عنها.

والأحاديث التي وصلت إلينا عن المعصومين عليهم السلام.

ودليل شرعي غير لفظي، وهو من قبيل السيرة العقلانية الممضاة من الشارع؛ ومن قبيل الروايات الحاكية عن فعل المعصوم عليه السلام وتقريره.

وأما الدليل العقلي؛ فهو عبارة عن القواعد العقلية التي يمكن أن تساهم في إثبات الحكم الشرعي؛ مثل قاعدة: «أنَّ وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده»، أو: «أنَّ وجوب الشيء يقتضي وجوب مقدمته»، وأمثال ذلك..

وفيما تقدم، كنّا قد ذكرنا كيفية استفادة الاستنباط من الخطابات الشرعية، وهو الذي اقتصر عليه المصنّف رحمته الله في المتن، إلّا أنّه يمكن لنا أن نتعرّف هنا _ ولو بشكل مجمل _ على كيفية استفادة الحكم من القاعدة العقلية أيضاً. فمثلاً القاعدة العقلية التي تقول: «إنَّ وجوب الشيء يقتضي وجوب مقدمته»، يمكننا بواسطتها إثبات وجوب المقدّمة الحجّ مثل السفر؛ إذ بعد قيام الدليل الشرعي على وجوب الحجّ دون وجوب مقدّمته، يمكننا من طريق إدراك العقل للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته إثبات الحكم الشرعي، وهو وجوب المقدّمة.. فالمدرك العقلي هنا صار سبباً وواسطة في إثبات وجوب المقدّمة، وهي السفر في المثال. وتمام الكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

الحكم واقعي وظاهري والدليل إجتهادي وفقاهتي

قوله رحمته: ثم لا يخفى أنّ الحكم الشرعي _ الذي جاء ذكره في التعريف السابق _ على نحوين... إلخ.

نقول: للحكم الشرعي تقسيمان رئيسان:
التقسيم الأول: يقوم على أساس من تعلق الحكم بفعل الإنسان، ونوعية ذلك التعلق، فقد يكون تعلقاً مباشراً وقد يكون غير مباشر.
كما أنه قد يكون على نحو الإقتضاء أي الطلب أو على نحو التخيير أو على نحو الوضع، وهو بهذا اللحاظ يقسم على قسمين: الحكم التكليفي والحكم الوضعي.
فالحكم التكليفي، هو الحكم الذي يتصل بأفعال المكلفين مباشرة وابتداءً على وجه الإقتضاء أو التخيير. ويندرج تحت هذا القسم الأحكام الخمسة المعروفة: (الوجوب والنadb والحرمة والكراهة والإباحة).

وأما الحكم الوضعي؛ فهو الحكم الذي لا يتصل بأفعال المكلفين ابتداءً وبشكل مباشر وإنما يتعلق بمتعلق فعل المكلف كما في غصبية الثوب الذي يراد الصلاة به؛ فالغصبية تعلقت بالثوب المتعلق بالصلاة التي هي فعل المكلف.

وقد اختلف الأصوليون في عدد مفردات هذا الحكم بعد أن اتفقوا على ثلاث منها، وهي: السبب والشرط والمانع.

وزاد بعضهم عليها: الصحة والفساد والرخصة والعزيمة.

وزاد آخر على هذه السبعة: العلة والمعلول.

وجعلها ثالث مفتوحة تستوعب ما ينطبق عليه التعريف كالزوجية والحرية إلخ^(١).
الثاني (وهو التقسيم الذي اقتصر على ذكره المصنف رحمه الله): هو تقسيم الحكم الشرعي إلى واقعي وظاهري.

والمتبع لاستعمالات الأصوليين لهذين الاصطلاحين - الحكم الواقعي والحكم الظاهري - يجد أن لكل منهما مدلولين اثنين لا مدلولاً واحداً. ونحن هنا سنذكر المدلولين معاً، ونذكر أيضاً النسبة بين مدلول وآخر.

المدلول الأول للحكم الواقعي: أن الحكم الواقعي هو عبارة عن الحكم الشرعي الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي. فكل حكم ثبت لموضوعه دون أن يكون الشك في الحكم الواقعي جزءاً لذلك الموضوع فهو حكم واقعي، سواء افترض في مورده الشك كما في الأحكام المستفادة بواسطة الأمارات أم لم يفترض كما في الأحكام المستفادة بواسطة الأدلة القطعية.

فمن أمثلة ما دلت عليه الأمارات والطرق الظنية التي قام على اعتبارها دليل قطعي، بعض الأجزاء والشرائط الواجبة في الحج، والشرائط الواجبة في الذبح، وغيرها مما كانت أدلته أخبار آحاد، وهذه الأخبار الأحادية يفترض قيام دليل قطعي على حجيتها، مثل السيرة العقلانية الممضاة.

ومن أمثلة الحكم الشرعي الذي دلت عليه أدلة قطعية، وجوب الحج وحرمة أكل لحم الميتة، لصريح قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

(١) انظر: دروس في أصول فقه الإمامية - للشيخ الفضلي - ١: ٣٩٦، ٣٩٧.

أقول: وتقسيم الحكم الشرعي - باللحاظ المتقدم - إلى تكليفي ووضعِي إنما هو بحسب تقسيم المشهور، وقد ذهب آخرون إلى تقسيمه إلى ثلاثة أقسام على أساس من الدواعي المشار إليها وهي الاقتضاء والتخيير والوضع، وهو التقسيم الذي نصره السيد محمد تقي الحكيم رحمته الله في (الأصول العامة للفقه المقارن): ٥٧، فراجع ثمة.

سَبِيلًا^(١)، وقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ»^(٢).

ويقابل الحكم الواقعي بهذا المعنى: الحكم الظاهري: وهو الحكم المستفاد من الأدلة (الفقهية) المأخوذ في موضوعها الشك؛ كالحكم المأخوذ من الاستصحاب أو البراءة أو غيرهما، فقوله عَلَيْكُمْ: «...رفع ما لا يعلمون...»^(٣) الذي هو من أدلة البراءة أخذ فيه عدم العلم، وهو شامل للشك والوهم أيضاً، وأيضاً مثل قوله عَلَيْكُمْ: «لا ينقض اليقين بالشك»^(٤)، الدال على عدم الاعتناء بحالة الشك واستصحاب الحالة السابقة إن كانت متيقنة والإبقاء عليها.

والمستفاد من عبارة الماتن عَلَيْكُمْ في الكتاب أنه يريد هذا المدلول للحكم الواقعي والظاهري، دون المدلول الثاني الذي سيأتي بيانه بعد قليل، وإن كانت كلماته في إرادة المعنى المذكور ليست بالوضوح المطلوب^(٥).

وإطلاق (الدليل الاجتهادي) من المصنف على دليل الحكم المستفاد من الأدلة القطعية أو الأمارات إنما هو اصطلاح لا أكثر.. وقد أجاد الشيخ الأعظم قدس سره في

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) الوسائل ١١: ٢٩٥ الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

(٤) المصدر السابق ٥: ٣٢١ الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٤.

(٥) نعم، ذكر المصنف رحمته فيما بعد في مبحث غير المستقلات العقلية عندما تحدث عن الأمر الظاهري من مباحث الإجزاء بأن: «للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما ما تقدم في أوائل الجزء الأول وهو المقابل للحكم الواقعي، وإن كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية؛ فيختص الظاهري بما ثبت بالأصول العملية» (انتهى). وهذا البيان منه قدس سره يؤيد ما ذهبنا إليه من الاستفادة المشار إليها أعلاه.

فرائده في بيان منشأ هذا الاصطلاح حين قال: «..وأما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل أن يعتبر، فلو ورد في مورد حكم شرعي - كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا - كان حكماً ظاهرياً؛ لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض، ويطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً؛ لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري - وهي الواقعة المشكوك في حكمها - لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه.

مثلاً: شرب التن في نفسه له حكم، فرضنا في ما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري؛ لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي؛ لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه.

ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري «أصلاً»، وأما ما دل على الحكم الأول - علماً أو ظناً معتبراً - فيختص باسم «الدليل»، وقد يقيد بـ«الاجتهادي»، كما أن الأول قد يسمى بـ«الدليل» مقيداً بـ«الفقاهي». وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني؛ لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد^(١). (انتهى)

نظرة تاريخية:

جاء في مقدمة كتاب «الفوائد الحائرية» للشيخ الوحيد البهبهاني - والتي كتبها سماحة الشيخ الآصفي - «يبدو أن الجذور الأولى لفكرة التفريق بين الأمارات والأصول تعود إلى الوحيد البهبهاني رحمته الله، ومن قبل الوحيد لم يكن الفقهاء يفرقون بين هذين النوعين من الحجم

والأدلة، كما أنَّ فقهاء المذاهب الأربعة لا يميزون لحد اليوم بين الأمارات والأصول، ويدرجون الأمارات والأصول كلها في سياق البحث عن الأدلة والحجج، ولأول مرة نلتقي بدايات هذا التمييز عند الوحيد البهبهاني؛ فقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله في بداية المقصد الثالث (من فرائد الأصول) أنَّ التمييز بين الأمارات والأصول وتسمية الأمارات بالأدلة الاجتهادية والأصول بالأدلة الفقاهية كان من الوحيد البهبهاني.

«... ولعل المناسبة التي اقتضت تسمية الأمارات والطرق نحو خبر الواحد والإجماع والشهرة بالأدلة الاجتهادية، والأصول من البراءة والاشتغال والتخير والاستصحاب بالأدلة الفقاهية؛ هو ما ورد في تعريف الاجتهاد بأنه تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما ورد في تعريف الفقه بأنه العلم بالحكم الشرعي»^(١).

وعن الموسوعة الفقهية: «النكته في ذلك»^(٢) تكمن في تعريف الفقه والاجتهاد، حيث عُرِفَ الاجتهاد بأنه: است فراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي، وعُرِفَ الفقه بأنه: العلم بالحكم الشرعي، والأستاذ الأكبر^(٣) حمل الحكم الشرعي في تعريف الاجتهاد على الحكم الواقعي، والظن به عبارة عن الأدلة والأمارات الظنية التي تؤدي إليه، من قبيل الظواهر وخبر الواحد؛ ولهذا أسماها بـ «الأدلة الاجتهادية»، وحمل الحكم الشرعي في تعريف الفقه على الحكم الشرعي الظاهري، فأطلق على الأصول العملية اسم «الأدلة الفقاهية»؛ لأنها تؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي

(١) الفوائد الحائرية: ٤٨، ٤٩، المقدمة: دور الوحيد البهبهاني رحمته الله في تجديد علم الأصول، للشيخ محمد مهدي الآصفي.

(٢) أي في تقييد دليل الحكم الواقعي بـ «الاجتهادي»، ودليل الحكم الظاهري بـ «الفقاهي».

(٣) أي: الوحيد البهبهاني رحمته الله.

الظاهري»^(١). انتهى

والمدلول الثاني (للحكم الواقعي): هو: عبارة عن الحكم الشرعي المجعول على موضوعه ابتداءً؛ بمعنى عدم افتراض الشك في حكم آخر للموضوع، كما أن الشك لم يؤخذ جزءاً لموضوع الحكم.

فبالقيد الأول تخرج الأحكام المستفادة بواسطة الأمارات؛ إذ أن الحكم المستفاد منها قد افترض في مورده الشك في الحكم الواقعي، وبالقيد الثاني تخرج الأصول العملية؛ لأنه قد أخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي.

وبعبارة ثانية: الحكم الواقعي في المعنى الثاني هنا هو الحكم المجعول من قبل الشارع وقد دلت عليه الأدلة القطعية، كما مرّ بنا في أمثلة الحج وأكل لحم الميتة. ويقابله بهذا المعنى: الحكم الظاهري، ولكنه هنا بمعنى: الحكم المجعول من قبل الشارع في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، بقطع النظر عن أخذ الجهل والشك في الحكم الواقعي أو عدم أخذه في موضوعه.

وبهذا المعنى يشمل الحكم الظاهري الأمارات والأصول العملية معاً؛ ذلك لأن الأمارات وإن لم يؤخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي - خلاف الأصول العملية كالبراءة والاستصحاب التي يؤخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي - إلّا أنها مجعولة في ظرف الشك في الحكم الواقعي، بمعنى أن مدلول الدليل الاجتهادي لا يصح اللجوء إليه والتعبد به إلّا في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، أمّا في ظرف العلم بالحكم الواقعي فإن الحكم المفاد بواسطة الدليل الاجتهادي ليس بحجة.

والحاصل؛ أن الحكم الظاهري - بناءً على هذا المعنى - هو كل حكم أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي أو كان مورده الشك والجهل بالحكم الواقعي.

(١) الموسوعة الفقهية الميسرة ٣: ٤٩٤، مرحلة الاستنباط في الفقه الإمامي.

النسبة بين المدلولين: الملاحظ أنَّ الحكم الواقعي بالمعنى الثاني أخصَّ من الحكم الواقعي بالمعنى الأول؛ لأنَّه بالمعنى الأول يشمل ما دلت عليه الأدلة القطعية والأدلة الظنية. بينما في الثاني فهو يختص بما دلت عليه الأدلة القطعية فقط.

كما يلاحظ أنَّ الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الحكم الظاهري بالمعنى الأول؛ إذ هو بالمعنى الثاني يشمل ما دلت عليه الأدلة الظنية والأدلة الفقاهية معاً، بينما الأول يختص بما دلت عليه الأدلة الفقاهية فقط.

قوله رحمته: «.. يشك في الحكم الواقعي الأولي..».

أقول: الملاحظ هنا أنَّ الشيخ المصنّف رحمته أطلق اصطلاح الحكم الواقعي الأولي على الحكم المستفاد من الأدلة القطعية والظنية المعتمدة معاً، وهو المدلول الأول للحكم الواقعي المتقدم ذكره، كما أطلق اصطلاح الحكم الثانوي على الحكم الظاهري المستفاد من الدليل الفقاهتي أو الأصل العملي فقط.

وهذان الاصطلاحان بهذا المعنى قد أشار إليهما الشيخ الأنصاري رحمته فيما تقدّم من كلماته أيضاً.. إلّا أنه تنبغي الإشارة إلى أنَّ هناك مدلولين آخرين يتداولهما الأصوليون أيضاً تحت عنوان: الحكم الواقعي الأولي، والحكم الواقعي الثانوي.

ويراد بالأوّل: هو الحكم المجعول للشيء بواقعه الطبيعي وعنوانه الأولي، أي بلحاظ عدم طرؤ أي ظرف له يقتضي الانتقال منه إلى حكم آخر يناسب ظرف الطارئ وينتهي بانتهاه.

ومثّلوا له بـ (شرب الماء)؛ ففي ظرف الطبيعي للإنسان الحكم الأولي لشرب الماء يكون هو الإباحة.

ويراد بالثاني: هو الحكم المجعول للشيء بلحاظ ظرف خاص طرأ له فاقترضه

المدخل: تعريف علم الأصول.....٣٥

لمناسبتة للظرف الطارئ كما في مثال (شرب الماء)، فإنه في ظرف توقّف إنقاذ حياة إنسان عليه يجب، أي ينتقل حكمه من الإباحة إلى الوجوب وفق الظرف الطارئ. فإذا زال الظرف الطارئ الداعي إلى إنشاء هذا الحكم الثانوي عاد الحكم الأولي إلى فاعليته وألغي الحكم الثانوي.

ولا مشاحة في الاصطلاحات.



موضوع علم الأصول

قوله رحمه الله: إِنَّ هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يَبْحَثُ
عن موضوعات شتى، تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو استنباط الحكم
الشرعي؛ فلا وجه لجعل... إلخ.

أقول: قبل التطرق إلى بيان ما أفاده المصنف رحمه الله هنا، نقدّم هذه المقدمة في بيان معنى الموضوع (من باب الفائدة العلمية)، ولكي يتّضح المطلوب أكثر؛ فنقول: يطلق الموضوع بشكل عام على معان أربعة:

الأول: الموضوع مقابل المحمول، وهو المعنى الذي ذكره المناطق في بيان القضية الحملية بأنها مركبة من موضوع ومحمول.

الثاني: الموضوع مقابل العَرَض، وهو المعنى الذي ذكره الحكماء عند بيانهم لمعنى العَرَض والجوهر، فقالوا: الجوهر موجود لا في موضوع، والعَرَض موجود في موضوع.

الثالث: الموضوع بمعنى الأصل، وهو ما ذكره أرباب العلوم بأنّ لكلّ علم أصولاً موضوعة يعبر عنها بالمبادئ التصديقية، فمثلاً علم الأصول له مبادئ تصديقية أيضاً كالإذعان بموضوعه وغايته ونحو ذلك.

الرابع: الموضوع بالمعنى اللغوي، ويراد به أنّه محور البحث والحديث في كلّ كلام؛ فلا يخلو عنه أي علم.

والمقصود في كلمات الأصوليين أو أصحاب العلوم عند الحديث عن تحديد موضوع علم ما، هو المعنى الرابع من المعاني المتقدّمة.

وأما بقية المعاني فهي غير مرادة؛ لوضوح عدم انحصار القضايا المستعملة في العلوم بالقضايا الحملية حتى يُفسر الموضوع بموضوع القضية، بل قد تكون القضية شرطية مؤلفة من مقدم وتالي، وأيضاً أن موضوع العلم لا يجب أن يقع موضوعاً للمسائل المدوّنة بل قد يكون محمولاً فيها وقد لا يكون فالمهم وجود المحور للبحوث فقط.

فمثلاً: تجد في الحكمة المتعالية أن موضوعها وهو الموجود بما هو موجود تارة يقع موضوعاً في القضية، وتارة يقع محمولاً؛ فيقال: الموجود واجب وممكن. ويقال: النفس موجود أم لا؟! هذا بالنسبة للمعنى الأول.

وأيضاً المعنى الثاني فهو غير مقصود في المقام بلحاظ عدم إطراده لساثر العلوم؛ فإن موضوع بعض العلوم خارج عن الجوهرية والعرضية كموضوع الإلهيات بالمعنى الأعم، فإن موضوعه الوجود بما هو وجود؛ والوجود خارج عن الجوهرية والعرضية بل هو منشأ انتزاعهما بناءً على أصلته.

وأما المعنى الثالث للموضوع فعدم إرادته واضح؛ لأن مقدمة العلم تنقسم على ثلاثة أقسام: ١ - موضوع العلم. ٢ - تعريف العلم. ٣ - المبادئ التصورية والتصديقية للعلم.

ولو كان الموضوع للعلم هو عبارة عن مبادئه التصديقية لم يكن قسماً ثالثاً في مقابلها وهو خلف.

وبعد بطلان إرادة المعاني الثلاثة؛ تعين المعنى الرابع، وهو أن معنى الموضوع هو محور بحوث العلم سواء كان جوهرراً أم عرضاً أم غير ذلك.

تحديد موضوع علم الأصول:

أقول: ذكر الأصوليون في تحديد موضوع علم الأصول بيانين:

الأول: أن نفتش عن مسائل العلم لنرى أنها تبحث عن أحوال وشؤون أي شيء، فإذا تشخص عندنا ذلك الشيء وحددناه كان ذلك هو الموضوع للعلم. ففي علم النحو مثلاً: إذا فتشنا مسأله نرى أنها تبحث عن الكلمة؛ فيقال: الكلمة تُرفع إذا كانت فاعلاً، وتُنصب إذا كانت مفعولاً، وتُجر إذا كانت مضافاً إليه وهكذا. إذن مسائل علم النحو تبحث عن أحوال أواخر الكلمات؛ فتكون الكلمة هي الموضوع لعلم النحو.

الثاني: إن الموضوع لكل علم هو الجامع بين موضوعات المسائل، ففي علم النحو مثلاً نجد المسائل هي: الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب، والمضاف إليه مجرور وهكذا. وفي هذه المسائل نرى أنَّ الموضوع هو الفاعل والمفعول به والمضاف إليه، وإذا فتشنا عن الجامع بين هذه الموضوعات رأيناها الكلمة؛ فالكلمة هي الموضوع^(١).

إلا أن هذا المقدار من البيان النظري في تحديد موضوع العلم لم يسعف الأصوليين في التوافق على تحديد موضوع علم الأصول؛ إذ طرحت مجموعة من الأقوال في بيان الموضوع تعرض أغلبها إلى أخذ ورد؛ حدث بالبعض إلى إنكار ضرورة وجود موضوع خاص لعلم الأصول يبحث عنه - كالذي ذهب إليه المصنف رحمه الله هنا - ، بل ترقى بعض المحققين^(٢) إلى أكثر من ذلك مدعياً استحالة أن يكون لبعض العلوم موضوع معين؛ باعتبار المسائل المختلفة التي تشمل عليها هذه العلوم، فبعض المسائل يكون موضوعه أمراً وجودياً، والبعض الآخر يكون موضوعه أمراً عدمياً، كما هو الملاحظ في

(١) انظر: شرح الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني - للشيخ الأبرواني - ١: ٢٥.

(٢) كالمحقق العراقي رحمته الله في نهاية الأفكار ١، ٢: ٩، والسيد الخوئي رحمته الله في

المحاضرات ١: ٢٠، والسيد البجنوردي في منتهى الأصول ١: ٩.

علم الفقه مثلاً، فمسائل مثل: الوضوء واجب، والسرقة حرام وأمثال ذلك موضوعها وجودي، ومسائل مثل: عدم الأكل والشرب في الصوم واجب، وترك الاصطياد في الحج واجب، وأمثال ذلك موضوعها عديمي.

فأمثال هذه المسائل لا يمكن أن نجد جامعاً تنطوي تحته موضوعاتها، لمحلّ التناقض فيما بينها؛ إذ الوجود والعدم نقيضان، والنقيضان لا يجتمعان.

ولكن يوجد قبال هذا القول قول آخر يعاكسه تماماً؛ إذ هو يعلن ضرورة وجود موضوع لكل علم، وأن يكون الموضوع واحداً لا متعدداً^(١).. إلّا أن الشيخ المصنف رحمته الله لم يتناول هذه الأقوال، ولم يتعرّض إلى مناقشتها، ونحن نتابعه في طريقته هذه في الاختصار قدر الإمكان.

وعلى أية حال؛ قد طرحت في تحديد موضوع علم الأصول جملة من الأقوال، منها ما ذكره صاحب القوانين رحمته الله - وهو مختار المشهور في المقام - بأنّ موضوع علم الأصول هو: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، بما هي أدلة^(٢). أي لا بما هي هي؛ ليخرج مثل علم التفسير وعلم الحديث ونحوهما عن موضوع علم الأصول، فإنّ علماء التفسير والحديث يبحثون عن أحوال ذات ما هو كتاب وسنة، لا عنهما بما هما دليلان وحجتان.

وقد أشكل على هذا التحديد بإشكالات عدة، أهمها الإشكال الآتي: أنّ «الأدلة الأربعة» ليست العنوان الجامع بين موضوعات علم الأصول؛ فهي لا تنطبق على جميع موضوعات علم الأصول، وهذا يلزم منه خروج كثير من مسائل الأصول من علم الأصول، كمسائل حجّة الأمارات الظنية مثل خبر الواحد والشهرة الفتوائية، مع

(١) كما جاء في: بحوث في علم الأصول - تقارير الشهيد الصدر للهاشمي - ١: ٣٨ -

أنها من أهم مسائل علم الأصول. ومسائل الملازمات العقلية غير المستقلة، وكذلك الأصول العملية الشرعية والعقلية، فمثلاً بخصوص الأخير نجد أن موضوع الأصول العملية - كما سيأتي بيانه - هو «الشك في التكليف» بأنواعه المختلفة^(١)، وهو خارج عن الأدلة الأربعة؛ لأنه ليس من الكتاب الكريم ولا من السنة الشريفة ولا من الإجماع ولا من العقل. والملازمات العقلية نجد أن موضوع مسائلها مثل: الحكم بوجوب الشيء يستلزم تحريم ضده، سوف لا يندرج تحت عنوان «الأدلة الأربعة»^(٢). وهكذا حجية الأمارات الظنية كخبر الثقة، فهو ليس من السنة الشريفة التي هي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، وإنما هو كاشف عن السنة؛ فلا يندرج تحتها^(٣).

(١) الشك في التكليف تارة يكون مع عدم العلم بالحالة السابقة فيكون مجرى لأصالة البراءة، وأخرى مقترناً بالعلم الإجمالي فيكون مجرى لأصالة الاشتغال والاحتياط، وثالثة مع العلم بالحالة السابقة فيكون مجرى لأصالة الاستصحاب، ورابعة مع كون الشك له طرفان بحيث لا يمكن الإتيان بهما معاً أو تركهما معاً فيدور الأمر بين محذورين ويكون مجرى لأصالة التخيير.

(٢) فائدة: قد يقال: إن الملازمات العقلية تدرج تحت عنوان «العقل»، فتكون من الأدلة الأربعة، وهذا ليس صحيحاً، فإن موضوع الملازمات هو الحكم، والحكم لا يقع تحت أحد الأدلة الأربعة، فالنظر ليس إلى نوع الاستلزام عقلي أو شرعي أو عرفي وإنما النظر إلى موضوع الاستلزام، والموضوع الجامع إنما يكون للموضوعات المتفرقة وليس لنوع الاستلزام، فلاحظ.

(٣) قد يقال: إن بعض الأمارات الظنية تدخل في الأدلة الأربعة مثل «الظاهر القرآني» فهو يدخل تحت عنوان الكتاب الكريم.

ومن أجل ذلك؛ عدل صاحب (الفصول) عن مسلك المشهور في تحديد موضوع علم الأصول إلى القول بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي ^(١) هي.

ولكن أورد عليه بأنه: يلزم منه خروج كثير من مسائل هذا العلم عن كونها أصولية: كمباحث الحجج والأمارات _ ما عدا مبحث حجية العقل وظواهر الكتاب _ ومباحث الاستلزامات العقلية، والأصول العملية: الشرعية والعقلية، والوجه في ذلك هو أن البحث في كل علم لا بد أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه، وإذا لم يكن كذلك فهو ليس من مباحث العلم ومسائله في شيء؛ وعليه: فكل مسألة يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لأحد الأدلة الأربعة، فهي من مسائل علم الأصول؛ وإلا فلا.. وعلى ذلك يترتب خروج مباحث الاستلزامات العقلية، فإن البحث فيها ليس عن أحوال الأدلة مطلقاً بل عن الاستحالة والإمكان، وخروج مسألة حجية خبر الواحد؛ إذ البحث فيها ليس عن عوارض السنة التي هي موضوع علم الأصول بل عن عوارض الخبر، وخروج مسألة حجية الإجماع المنقول والشهرة الفتوائية، ومبحث التعادل والتراجيح، والأصول العملية: الشرعية والعقلية؛ فإن البحث في جميع هذه المسائل ليس عن العوارض الذاتية لأحد الأدلة الأربعة كما هو ظاهر.

بل قيل عن هذا التعريف ^(٢): أنه لا فرق بينه وبين القول الأول (مسلك المشهور)

نقول: نعم، هذا صحيح، وإنما الكلام هو في خروج الأعم الأغلب عن عنوان الأدلة الأربعة.

(١) الفصول الغروية: ١٢، وعبارته فَلْيَكُنْ: «وأما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الأدلة لأن المراد بها ذات الأدلة لا هي مع وصف كونها أدلة». (انتهى).

(٢) كما في: فرائد الأصول _ للشيخ الأنصاري - ٦٧.

سوى في مسألة حجية ظواهر الكتاب وحجية العقل؛ فإنهما ليست من المسائل الأصولية على القول الأول وتكونان منها على هذا القول.

وأما صاحب الكفاية رحمته، فقد عدل عن التحديدين معاً (تعريف المشهور وتعريف صاحب الفصول)؛ ظناً منه أنه سينخلص من الإشكالات المتقدمة، فقال: «موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي» ^(١).

إلا أن التحديد المذكور لم يخل - كذلك - من إشكالات ومناقشات أثارت حوله، وإن كان البعض منها قد أجب عنه، ولم تثبت تماميته ^(٢).

نقول: ومع كل هذه الصعوبات التي واجهها الأصوليون في تحديد موضوع علم الأصول فإن البعض يرى أن تحديد موضوع علم الأصول هو أمر مهم جداً، لأنَّ به يتبين المعيار في أصولية المسألة؛ إذ الفارق الجذري بين المسألة الأصولية وغيرها من المسائل المساهمة في عملية الاستنباط إنما يتوقف معرفته على معرفة موضوع علم الأصول.. ومن هنا: ذكرت مسالك أخرى في تحديد موضوع علم الأصول، لم نتطرق إليها طلباً للاختصار، ويمكن العودة إليها في مظانها ^(٣).

قوله رحمته: «فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الأدلة الأربعة) فقط، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، أو بإضافة الاستصحاب...».

(١) كفاية الأصول: ٨

(٢) انظر هذه الإشكالات وأجوبتها في: منتهى الدراية في توضيح الكفاية ١: ١٥،

ولمحات الأصول - تقارير بحث المحقق البروجردي للسيد الخميني -: ١٠.

(٣) يمكن مراجعة المسالك المذكورة في: مناهج الوصول إلى علم الأصول - للسيد

الخميني -: ٣٢٨، وبحوث في علم الأصول ١: ٥٢، والرافد في علم الأصول: ١١٥.

المدخل: موضوع علم الأصول..... ٤٣

أقول: أضاف بعض المتقدمين من علماءنا، وأيضاً بعض علماء العامة إلى الأدلة الأربعة: الاستصحاب، وأضاف البعض الآخر: القياس والاستحسان^(١).
ومن علماء العامة من جعل أصول الفقه هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال^(٢).

وأضاف البعض الآخر إلى الكتاب والسنة والإجماع: القياس والاستصحاب^(٣).
ولكن السؤال الذي يرد هنا: هل هناك من ملزم بأن يكون موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة أو الخمسة أو السبعة؟!

أجاب الشيخ المصنف رحمته الله: أنه لا يوجد ملزم لذلك؛ إذ إنَّ علم الأصول لا يبحث في موضوع خاص، وإنما هو يتناول موضوعات شتى تشترك كلها في تحقيق الغرض. والالتزام بما ذكر؛ يخرج الكثير من مسائل الأصول عن علم الأصول، كما تقدمت الإشارة إليه.

ولم ير المصنف رحمته الله - كذلك - موجباً من الالتزام بما ذكره المناطق في تحديد موضوع العلم بأنه ما يبحث فيه (أي في ذلك العلم) عن عوارض الذاتية، كما

(١) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة - للسيد المرتضى - ٢: ٦٧٦، عدة الأصول - للشيخ الطوسي - ٢: ٦٥٣، معارج الأصول - للمحقق الحلي - ١: ١٨٧. وسيأتي البحث عن حجّة القياس في الباب الثامن من مباحث المقصد الثالث من هذا الكتاب. ولكن لا بأس من الإطلاع - قبل ذلك - على المراد من عمل بعض المتقدمين من علماءنا بالقياس في: الرافد في علم الأصول: ١١، ١٢، ومفتاح الوصول إلى علم الأصول ٢: ١٤٢.

(٢) انظر: الإحكام - للآمدي - ١: ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٣) انظر: اللمع في أصول الفقه - للشيرازي - ٢.

الترم به بعض الأصوليين^(١).

وهذه الدعوى منه رحمته يوافقه عليها جملة من المحققين.

قال المحقق السيد الخميني في «مناهج الوصول»: «إنَّ ما اشتهر من أنَّ موضوع كلِّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، ممَّا لا أصل له، سواء فسَّرناها (أي العوارض الذاتية) بما فسَّرها القدماء^(٢)، أو بأنَّها ما لا تكون لها واسطة في العروض^(٣)؛ ضرورة أنَّ عوارض موضوعات المسائل - التي تكون نسبتها إلى موضوع العلم كنسبة الأجزاء إلى الكل^(٤)، لا الجزئيات إلى الكلِّي - لا تكون من

(١) كصاحب الفصول في: الفصول الغروية: ١٠، والمحقق الخراساني في كفاية الأصول: ٧. وهنا نلفت النظر: بأنَّه قد يتصور البعض أنَّ المصنَّف رحمته يريد أن يقول - كما قد توحى كلماته بذلك - بأنَّه لا يوجد موضوع لعلم الأصول أصلاً، وهذا غير صحيح، وإنَّما مراده رحمته الإشارة إلى عدم وجود عنوان جامع مشترك بين الموضوعات المتفرقة التي تبحث في هذا العلم، وأنَّه لا وجه للالتزام بالضابطة المنطقية في تحديد موضوع واحد لكل علم كما ستأتي الإشارة إليه، وهو رحمته مع كل هذا كان قد ناقش الأقوال التي ذكرها هنا، في مقدِّمة المقصد الثالث من مقاصد الكتاب، عند حديثه عن مباحث الحجَّة؛ وانتهى إلى القول بتعميم موضوع علم الأصول إلى كلِّ شيء يصلح أن يدعى بأنَّه دليل وحجَّة، فراجع ثمة.

(٢) يُراجع تفصيل ذلك في: جواهر الأصول - تقارير بحث السيد الخميني للنكرودي

- ١: ٣٥. وأيضاً: حقائق الأصول ١: ٧.

(٣) كما في: الحكمة المتعالية ١: ٣٠ - ٣٤.

(٤) كما في علمي الجغرافية والهيئة مثلاً.

عوارضه الذاتية؛ إلّا بتكلف^(١).. وأما فيما كانت النسبة بينهما كنسبة الكلّي إلى أفرادها، كالفقه والفلسفة فنقول: فأَيّ داعٍ للالتزام بكون موضوع علم الفقه هو المكلف، وأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، مع أنّ الأحكام ليست من العوارض؟!

ومع التسليم وتعميم الأعراض للاعتباريات، ليس كلّها من الأعراض الذاتية لها بوجودها الخارجي، فإنّ وجوب الصلاة لا يمكن أن يكون من الأعراض الذاتية لها بوجودها الخارجي؛ لكون الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، ولا بوجودها الذهني، وهو واضح، ولا للماهيّة من حيث هي ضرورة عدم كونها مطلوبة، فمعنى وجوبها أنّ الأمر نظر إلى الماهيّة وبعث المكلف نحو إيجادها، وبهذا الاعتبار يقال: إنّها واجبة، لا بمعنى اتّصافها بالوجوب في وعاء من الأوعية، ووعاء الاعتبار ليس خارجاً عن الخارج والذهن^(٢).

وعن السيد أبي الحسن الأصفهاني قدس سره في «وسيلة الوصول»: «الالتزام بأنّه لا بدّ لكلّ علم من أن يكون له موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التزام بلا ملزم في كلّ العلوم المدوّنة المستقلة فضلاً عن علم الأصول الذي ليس علماً مستقلاً، بل هو

(١) ذلك: أنّ عارض الجزء وخاصّته هو عارض لنفس الجزء الذي هو قسمة من الكل ومتشعب عنه، لا عارض لنفس الكل الذي تركّب منه ومن غيره ملاحظة: البحث المذكور من من المباحث المنطقية؛ لذا ينبغي على الطالب الإمام به في مظانه، قبل دراسة البحث أعلاه، وكذلك الحال بالنسبة للقاعدة الفلسفية القادمة: الواحد لا يصدر إلّا عن واحد.

(٢) مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٩ - ٤١.

عبارة عن طائفة من مسائل العلوم المنشئة التي لها دخل في الاستنباط»^(١).

وقال السيد البجنوردي رحمته في «منتهى الأصول»: «إن العلوم على قسمين، (قسم) دُونَ لأجل معرفة حالات حقيقية من الحقائق وما هو مفاد هليتها المركبة، وليس الغرض من التدوين إلّا معرفة محمولاتها العرضية التي تحمل عليها بالحمل الشائع حملاً حقيقياً لا يصح سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة..

فلذلك وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً، وبحثوا عن حالات كلّ واحد منها على حدة؛ فصار البحث عن حالات كلّ واحد منها عاماً غير سائر العلوم، وذلك بأخذ مفهوم عام جامع لجميع موضوعات العلم والبحث عن حالاته التي هي عبارة عن جميع حالات تلك الموضوعات، كما عرفوا الحكمة (مثلاً) بأنها العلم بأحوال أعيان الموجودات، وجعلوا موضوعها مفهوماً عاماً يشمل جميع الحقائق، وهو مفهوم الوجود؛ وبهذا الاعتبار يقسمون الحكمة إلى النظرية والعملية، والنظرية إلى الإلهية والطبيعية والرياضية.

فهي - بهذا الاعتبار - علم واحد له موضوع واحد مندرج فيه جميع العلوم الحقيقية التي ليس الغرض منها إلّا معرفة حقائق الأشياء، ولكنهم - مع ذلك - أفردوا البحث عن بعض الحقائق وجعلوه علماً على حدة، وسمّوه باسم مخصوص، كما أنهم بحثوا عن أحوال الجسم وسمّوه بعلم الطبيعة، وعن أحوال الكم وسمّوه بالرياضيات، وهكذا.

ففي هذا القسم من العلوم لا يمكن أن لا يكون لها موضوع، بل القول بعدمه

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ١٨.

خلف؛ لأنَّ المفروض - كما بيَّناه - أنَّهم عَيَّنوا حقيقة من الحقائق ووضعوها للبحث عن حالاتها ومفاد هليتها المركبة، ولا معنى للموضوع إلَّا هذا.. وتمايز هذا القسم من العلوم بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون إلَّا بالموضوعات، ولا يبقى مجال للنزاع في أنه هل هو بها أو بالأغراض.

(وقسم آخر) عبارة عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات، جمعت ودوِّنت لأجل غرض خاص وترتَّب غاية مخصوصة عليها، بحيث لولا ذلك الغرض وتلك الغاية لم تُدَوَّن تلك المسائل ولم تُجمع، ولا فائدة في معرفتها وتسميتها باسم مخصوص.

ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفة إلَّا تلك الغاية وترتَّب ذلك الغرض. ولا أدري أي ملزم ألزمهم بالقول بوجود موضوع واحد جامع لجميع موضوعات المسائل في هذا القسم؟! حتَّى أنَّ صاحب الكفاية قدَّيَّر - بعدما يش من تعيين موضوع كلي متحد مع موضوعات مسائل علم الأصول - قال بوجود جامع مجهول العنوان؛ كأنه نزل وحي سماوي أو دلَّ دليل عقلي ضروري على وجود موضوع كلي جامع لجميع موضوعات المسائل في كلِّ علم!!^(١). (انتهى)

نقول: وربما يتمسك البعض لإثبات الموضوع بقاعدة عدم إمكان صدور الواحد عن المتعدّد بما هو متعدّد^(٢)؛ بيان: أنَّ هذه المسائل المتعددة في علم الأصول لا جامع بينها؛ فكيف يمكن أن يترتَّب عليها غرض واحد بعد العلم بعدم إمكان صدور الواحد عن المتعدّد بما هو متعدّد؛ فلا مناص إذن من إثبات الموضوع، لتحقيق تمايز

(١) منتهى الأصول - للسيد البجنوردي - ١: ٦ - ٨

(٢) كما في: حاشية كفاية الأصول للمشكيني ١: ٤٨.

هذا العلم عن غيره من العلوم.

وفي مقام الإجابة عن هذه الدعوى نقول: إنه لا وجه للتمسك بهذه القاعدة هنا أصلاً؛ وذلك لما مرّ ذكره من أنّ الغرض في هذا القسم من العلوم ذو جهات، فكلّ مسألة تحفظ جهة من جهات الغرض غير الجهة التي تحفظها المسألة الأخرى.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذه القاعدة الفلسفية _ المعلول الواحد ليس له إلّا علة واحدة _ هي قاعدة مختصة بالواحد البسيط الحقيقي غير المركّب، فهي _ بهذا اللحاظ _ لا يمكن تطبيقها في المقام؛ لأنّ غاية العلم ليست واحداً بسيطاً.

قال السيد الخميني رحمته الله في «تهذيب الأصول»: «لا يكاد يخفى بطلان التمسك بهذه القاعدة هنا^(١) على من له أدنى إلمام بالعلوم العقلية؛ إذ هي تختص بالبسيط الحقيقي، ولا تجري في مثل العلوم التي هي قضايا كثيرة، يترتب على كلّ قضية فائدة غير ما يترتب على الأخرى، وإن كان بين الفائدتين وحدة وربط بالسرخ^(٢)».

ولنحاذ ما تقدّم كله؛ نجد مثل المحقّق العراقي رحمته الله يقول: «...وعليه فلا يبقى مجال جعل امتياز كل علم يميز بموضوعه، خصوصاً بعد تعريفهم إيّاه بما يبحث فيه عن عوارض الذاتية؛ إذ في أمثال ما ذكرنا من العلوم أين الموضوع الواحد الذي يبحث عن عوارض المزبورة.. ففي مثلها لا محيص من جعل امتياز أمثال هذه العلوم بامتياز أغراضها لا بموضوعاتها؛ وحينئذ لا غرو في دعوى الفرق بين أنحاء كثيرة من العلوم العقلية من الفلسفة والرياضة، وبين غيرها من الأدبية والنقلية، في وجه احتياج امتيازها إلى مِيز

(١) أي في مقام إثبات الموضوع.

(٢) انظر: تهذيب الأصول - تقريرات بحث السيد الخميني للسبحاني - ١: ١٥.

الموضوع أو الغاية؛ فلا مجال لجري جميع العلوم على منوال واحد فيما فيه الامتياز»^(١).
(انتهى)

هذا، وقد ذكر المحققون من علماءنا _ عند الحديث عن تمايز العلوم وملاك وحدة المسائل المختلفة بحيث تكون علماً واحداً، أو كثرتها بحيث تكون علوماً متعدّدة _ نظريات أخر غير نظرتي التمايز بالموضوعات والأغراض _ المشار إليهما في طيّات البحث المتقدّم _، كالنظرية التي طرحها السيد الخميني قدس سرّه من كون ملاك الوحدة والكثرة هو التسانخ الذاتي بين المسائل.. آثرنا ترك بيانها لبحوث أعلى^(٢).



(١) انظر: مقالات الأصول _ للمحقّق العراقي _ : ١ : ٣٧.

(٢) ومن أحبّ الإطلاع على هذه النظريات فليراجع: تهذيب الأصول _ تقارير بحث السيد الخميني للسبحاني _ ١ : ١٦، والرافد في علم الأصول _ تقارير بحث السيد السيستاني «دام ظله» للقطيفي _ : ١٠٩ - ١١٤.

تقسيم أبحاثه

قوله رحمه الله: تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام:

١ - مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة

عامة: نظير البحث عن ظهور... إلخ.

أقول: كان القدماء يقسمون علم الأصول إلى أربعة أقسام أيضاً، وهي:

١ - المقدمة في الوضع والاستعمال والصحيح والأعم والحقيقة الشرعية والمشتق ونحوها.

٢ - مباحث الألفاظ كباب الأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيّد والمفهوم والمنطوق.

٣ - مباحث الدليل، وهو إما سمعي كالكتاب الذي يبحث عن حجّة ظواهره، والسنة التي يبحث عن كيفية ثبوتها، والإجماع وأنواعه من المحصّل والمنقول. وإما عقلي ويبحث فيه عن الحسن والقبح العقليين وقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وأصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، ومبحث الاستصحاب والقياس.

٤ - الخاتمة في التعادل والتراجع.

ولعل السر في هذا التقسيم - كما يشير إليه السيد السيستاني (دام ظله) في الرافد: أنّ القدماء كان يرون أنّ موضوع علم الأصول هو: الدليل في الفقه، ولمّا كان محور علم الأصول هو الدليل الفقهي؛ كان مدار أبحاثه حول الدليل نفسه وأقسامه من السمعي والعقلي، وعوارضه الثبوتية كالإطلاق والتقليد والتعادل والتراجع والتضاد والتلازم،

والإثباتية كمباحث الأوامر والنواهي والعام والخاص والمنطوق والمفهوم^(١).
 إلّا أنّ التقسيم المذكور قد أُعترض عليه باعتراضين مهمّين، أولهما للشيخ
 الأنصاري قدس سرّه؛ إذ اعترض على القسم المدّون للبحث عن الدليل وأقسامه، وأبدل
 هذا التقسيم إلى تصنيف جديد لعلم الأصول على طبق الحالات الوجدانية للمكلّف
 عند التفاته للحكم الشرعي؛ وهي: القطع والظن والشك^(٢).
 وفي ضوء هذا التصنيف تقسّم مباحث علم الأصول على ثلاثة أقسام:

- ١- بحث القطع التفصيلي والإجمالي.
 - ٢- بحث الظن المعتبر وغيره بما يشمل سائر الظنون.
 - ٣- بحث الشك الذي يشتمل على الأصول العملية.
- ولكن، قد تسأل عن النكته التي دفعت الشيخ الأعظم إلى اختيار التبويب أو
 التصنيف المذكور؟

وفي هذا الجانب يمكن أن يقال: إنّ علم الأصول هو مقدّمة لعلم الفقه؛ ومن
 الطبيعي عدم إمكان تحديد ملامح المقدّمة إلّا بمعرفة ملامح ذي المقدّمة؛ ولما كان
 علم الفقه يبحث عن تحديد الحكم الشرعي فالمناسب لعلم الأصول البحث عن
 الطرق الموصلة لتحديد الحكم الشرعي؛ ولما كانت الطرق تختلف باختلاف الواقع
 النفسي للمكلّف حين توجّهه للحكم، حيث أنّ الاتجاه النفسي للمكلّف حين التفاته
 للحكم إمّا هو حالة القطع بالحكم، أو حالة الظن، أو حالة الشك فيه؛ كان التصنيف
 المزبور منظّمًا على طبق الحالات المذكورة.

وأما الاعتراض الثاني على منهج القدماء فقد كان من المحقّق الأصفهاني قدس سرّه،

(١) انظر: الرافد في علم الأصول: ٣١.

(٢) وهو التصنيف الذي سار عليه قدس سرّه في رسائله الموسومة بـ (فرائد الأصول).

وبالتحديد كان اعتراضه قدّر حول التوسع الأصولي في مباحث الألفاظ، وهو المعنى الذي أشار إليه الشيخ المصنف رحمته في حاشيته على الكتاب والذي من خصائصه أنه يجمع مسائل علم الأصول، ويدخل كل مسألة في بابها، خلاف ما كان يفعله الأقدمون، حين وضعوا جملة كبيرة من المباحث في المقدمات وفي مباحث الألفاظ، وهي في الحقيقة لا ربط لها بذلك. فمبحث مثل المشتق الذي كان يعدّه القدماء في تقسيمهم من المقدمات أدخله المحقق الأصفهاني في مباحث الألفاظ، ومبحث مقدمة الواجب، ومسألة الإجزاء اللذان كانا يُعدّان - بحسب التقسيم القديم - من مباحث الألفاظ، أدخلهما قدّر في مباحث الملازمات العقلية؛ وهكذا^(١).

إلا أن هذه التقسيمات الجديدة لم تخلُ - كذلك - من مناقشات واعتراضات أثّرت حولها، آثرنا عدم الخوض فيها؛ طلباً للاختصار، ويمكن للطالب مطالعتها وأيضاً مطالعة وجوه آخر في تقسيم علم الأصول، ذكرها بعض الأعلام في كتبهم^(٢).



(١) انظر: مقدمة كتاب (نهاية الدراية) للشيخ رمضان قلي زادة المازندراني، ص ١٩.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ١: ٥٥ - ٥٧، وأيضاً:

الرافد في علم الأصول - تقارير بحث السيد السيستاني للقطيفي - : ٤٠، ٤٣، والمباحث

الأصولية - للشيخ الفياض - ١: ١٠٤.

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها، وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١ - حقيقة الوضع

قوله ﷺ: لا شك أن دلالة الألفاظ على معانيها - في أية لغة كانت - ليست ذاتية؛ كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار... إلخ.

أقول: البحث المذكور يشتمل على جملة من المطالب؛ نستعرضها على شكل عناوين صغيرة وبيانات موجزة تلاءم القدر الوارد في المتن.

أ - معنى الوضع لغة وعرفاً:

يطلق الوضع في اللغة على معانٍ متعددة، منها: السرعة، قال تعالى: ﴿وَلَا تُضَعُّوا خِلَالَكُمْ﴾^(١)، أي أسرعوا فيما بينكم بالنمائم ونحوها. ومنها: الطرح، جاء في الحديث: (ملعون من وضع رداءه في مصيبة غيره)^(٢)، أي طرحه.

ومنها أيضاً: النقص والترك والإسقاط، ونحو ذلك من المعاني المتقاربة. ومن إطلاقاته أيضاً في العرف العام أو عرف النحاة: تعيين شيء لشيء، أي

(١) التوبة: ٤٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧٤.

جعله علامة له. ويعتبر في هذا الإطلاق أن يكون الغرض من التعيين إرساء قاعدة كلية لإفادة علم أو عمل، وحاصله: جعل الشيء علامة لشيء. وغلب من هذا الإطلاق عند العلماء في تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه. هذا هو المعروف في حدّ الوضع^(١).

ب _ علاقة اللفظ بالمعنى:

ورد في متن الكتاب ما يشير إلى علاقة اللفظ بالمعنى وتفسيرها، أي تفسير تلك العلاقة التي تحدث للفظ صفة الدلالة؛ بحيث يصبح اللفظ باكتسابه لتلك الصفة سبباً للانتقال منه إلى المعنى.

وفي هذا المجال يمكن أن يقال: إنّ علاقة اللفظ بالمعنى هي من القضايا التي شغلت بال الفلاسفة الأقدمين وعلماء اللغة المحدثين، كما تناولها بالبحث علماء الأصول قديماً وحديثاً.

وأقدم إطار ثقافي بُحث فيه هذه المسألة هو الفلسفة الإغريقية (اليونان)؛ فقد تناولها بالدرس الفيلسوف اليوناني سقراط، ومن بعده تلميذه أفلاطون ومن بعده تلميذه أرسطو.

واختلف فيها رأياً سقراط وأرسطو، وانتقل خلافهما مع الترجمات العالمية للفلسفة الإغريقية إلى الفلسفات الأخرى.

فدخلت مجال الفلسفة الإسلامية، وكان أقدم من تعامل معها من فلاسفة المسلمين متكلمة المعتزلة، وعلى رأسهم عبّاد بن سليمان الصيمري.

وعن طريق المعتزلة انتقلت المسألة _ وبما تحمل في طياتها من الرأي اليوناني

(١) بدائع الأفكار - للمحقق الرشتي - ١: ٣٤.

والآخر المعتزلي - إلى الدراسات اللغوية العربية، وكان أقدم من أثارها على صعيد البحث اللغوي عالم اللغة وخرّيت صناعتها أبو الفتح ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ) في كتابه اللغوي القيم الموسوم بـ(الخصائص).

وكذلك عن طريق المعتزلة دخلت عالم البحوث الأصولية الإسلامية، واستقبلها الفقهاء المسلمون بالتحليل والنقد والإضافة والحذف.

واستمرت يدار النظر فيها ويثار الجدل حولها بما تمخّض عن أكثر من نظرية أصولية إسلامية في تعريفها اتّسمت بالشمولية والعمق.

فكان في أصول الفقه السني بحث في الرأيين اليونانيين، وأكثر من نقد لهما، ولعلّ أفضل من استوفى ذلك الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) في (المحصول)، ولكن بعد استقرار المذاهب الفقهية السنية وتوقّف حركة الاجتهاد في الدرس الفقهي السني توقّف العطاء الفكري السني في المسألة، وتركز الدرس الأصولي السني في اجترار وعرض الآراء القديمة في المسألة، بينما نجده في أصول الفقه الشيعي مستمراً، ومتطوراً تطوراً تجديدياً؛ فقد نقد النظريات الأولى وبلورها، وجاء بنظريات أخرى وبخاصّة في مجال التعريف، دلّ فيها على مدى تعمق النظرة الجادة لديه كما سيأتي بيانه.

وفي أوائل القرن التاسع الميلادي، وعند انبثاق ما يُعرف بعلم الدلالة دلفت المسألة وبقوة إلى علم اللغة الحديث وقطعت فيه شوطاً بعيداً في إفراز نظريات جديدة ذات قيمة علمية مهمّة^(١).

جـ - الأقوال في المسألة:

نقول: ومن خلال ما تقدّم، يمكن لنا أن نتبيّن الأقوال الواردة في المسألة في إطارها الفلسفي والنحوي والأصولي، ولو بشكل موجز وسريع، فنذكر من هذه

(١) الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٤٣٢، ٤٣٣.

الآراء:

رأي سقراط:

وهو أقدم رأي في المسألة وصل إلينا، نقله عنه تلميذه أفلاطون في محاوراته^(١)، وحاصله: أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية، وصلة طبيعية، لا تختلف عن الصلات الطبيعية الأخرى، القائمة بين الأسباب ومسبباتها، والعلل ومعلولاتها، كالصلة بين النار والحرارة والخصب والنماء.

فالقائل بالسببية الذاتية يريد أن يقول أنَّ علاقة اللفظ بالمعنى علاقة خارجية نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كالعلاقة الحاصلة بين النار والحرارة في الخارج؛ فإنَّ وجود النار في الخارج يستلزم وجود الحرارة لأنَّ بينهما علّة ومعلولاً.

وهذه الدلالة (أي دلالة اللفظ على المعنى هنا) تحصل سواء عُلِمَ بالعلاقة بينهما أولاً؛ إذ لا يشترط في السببية الذاتية العلم بالعلاقة بين الشئين.

ولكن الإشكال على هذا الرأي واضح؛ فإن هذه الصلة - التي افترضها سقراط - غير واضحة، وإلّا لكان كل إنسان قادر على فهم كل لغات العالم بمجرد معرفته لألفاظها أو استماعه لها؛ وهو باطل بالضرورة.

رأي أرسطو:

ذهب أرسطو إلى أنَّ الصلة بين اللفظ والمعنى صلة اعتبارية اصطلاح عليها العرف أو الناس (أبناء مجتمع اللغة). وقد ضمّن رأيه هذا كتاباته في الشعر واللغة. والملاحظ في هذا الرأي أن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة ذهنية، أي

(١) انظر: دلالة الألفاظ - لإبراهيم أنيس - : ٦٣.

تحصل في وعاء الذهن لمن كان عالماً باللغة وبالوضع أو الاعتبار.

رأي ابن جنّي:

إنّ من يرجع إلى كتاب (الخصائص) لابن جنّي، وبخاصة في فصل (الاشتقاق الأكبر) سوف يراه يحوم حول حمى سقراط.. فهو يؤكّد على ضرورة وجود المناسبة بين طبيعة اللفظ كصوت وطبيعة المعنى كواقع، تلك المناسبة التي تمسك بها المعتزلة القائلون بمقالة سقراط ليحققوا وجود المرجح الكاشف عن أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى طبيعية لا عرفية كما سيأتي.

رأي الأصوليين السُنّة:

لم يزد علماء أصول الفقه السنيون على الرأيين اليونانيين إلّا بما وجّهوه من نقد لرأي سقراط.

وقد تبنّى عبّاد بن سليمان الصيمري، وأهل التكسير (علم الحروف)، وبعض المعتزلة رأي سقراط «وزعموا أنّ بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالاته عليها»^(١).

وتبنّى جمهورهم رأي أرسطو فقالوا: إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت بسبب الوضع. إلّا أنهم اختلفوا في الواضع: هل هو الله تعالى، أو البشر، أو أنّ الألفاظ

(١) انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي وحواشيه ١: ١٩٣.. ولوضوح بطلان هذا الرأي وغرابته العلمية ذهب البعض إلى صرفه عن ظاهره قائلاً: «ولا يعقل أن يحمل قول من ذهب إليه على ظاهره، ولعلّه قصد به رعاية الواضع للمناسبة بين اللفظ والمعنى من وضع الحروف اللينة للمعنى الهش، والحروف الجهرية للمعنى الصلب، وهكذا»، انظر: مفتاح الوصول - للدكتور البهادلي - ١: ٢٧٢.

الموضوعة بعضها من الله وبعضها من البشر^(١).
وقد توقّف أصول الفقه السني عند تبني الرأيين اليونانيين، المشار إليهما،
دونما إضافة إلّا في حدود بعض الجوانب من النقد.

رأي الأصوليين من الإمامية:

أطال علماء أصول الفقه من الإمامية البحث في حقيقة الوضع، بعد اتّفاقهم
على أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى إنّما هي علاقة ذهنية تنشأ من الوضع
وليست علاقة ذاتية، ولكنهم اختلفوا في بيان هذه السببية الذهنية وتفسيرها،
وأنه كيف استطاع الواضع أن يُنشأ علاقة بين شيئين لا علاقة بينهما.
وأهم ما انتهوا إليه من آراء ونظريات، هو:

١ - نظرية التعهد:

وهي للملا علي النهاوندي، صاحب (تشریح الأصول)، ذكر في تعريف
الوضع: «أنه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في
استعمالاته لللفظ بلا قرينة»^(٢).

وقد تبني القول بهذه النظرية والأخذ بها جمع من الأعلام، منهم: المحقق
الحائري^(٣)، والشيخ آغا رضا الأصفهاني^(١)، والمحقق الخوئي^(٢)، وغيرهم.

(١) انظر: المحصول - للفخر الرازي - ١: ١٨١ - ١٨٢. وانظر أيضاً ما أفاده الرازي في

تفسيره المعروف (١: ٢٣) في ردّه لدعوى الصيمري المتقدمة.

(٢) تشریح الأصول: ٢٥.

(٣) درر الفوائد ١: ٣٥.

إلا أن الملاحظ على النظرية المذكورة أنها طُرحت وفق صياغات عدة، كانت كلها محل أخذ ورد بين الأعلام^(٣).

٢ _ نظرية الجعل والاختصاص:

وهي للمحقق الخراساني رحمته الله صاحب الكفاية، قال في (كفاية الأصول): «الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما؛ ناشئ من تخصيصه به^(٤) تارة؛ ومن كثرة استعماله له فيه أخرى^(٥)».

قال الشيخ المشكيني رحمته الله في حاشيته على الكفاية في بيان المتن المذكور: قد وقع الخلاف في ماهية الوضع المتحقق بين اللفظ والمعنى، وأنه هل هو تخصيصه به أو اختصاص له به، أو تعهد من الواضع، وتبعه في ذلك أهل لغته؟ وهو بالمعنى الأول والثالث من صفات الواضع، بخلاف الوسط؛ فإنه من صفات اللفظ، وحقيقته _ بناءً عليه _ هي العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بواسطة جعل الواضع، نظير الملكية الحاصلة بإنشاء من ييده الاختيار، وغيرها من الأمور القابلة للجعل التشريعي الاستقلالي على ما حققنا في الاستصحاب وغيره^(٦).

(١) وقاية الأذهان: ٦٣.

(٢) أجود التقريرات (الهامش) ١: ١٢، محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٨، ٤٣.

(٣) انظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٤٤، بحوث في علم الأصول ١: ٧٩، المباحث

الأصولية ١: ١٣٧، الرافد في علم الأصول: ٢٠٥.

(٤) أي تخصيص الواضع اللفظ بالمعنى.

(٥) كفاية الأصول: ٩.

(٦) حاشية المشكيني على الكفاية ١: ٧٤. أقول: ولا يعد البيان أعلاه من الشيخ

المشكيني رحمته الله نظرية جديدة مغايرة لنظرية الآخوند رحمته الله في الوضع، كما تصوّره

الشيخ الفضلي في كتابه (دروس) وسماها بنظرية الجعل؛ لأن اختصاص اللفظ

٢ - نظرية الأمر الواقعي:

وهي للمحقق العراقي قَدْ تَرَكْتُ، ومفادها - بحسب ما جاء في تقارير بحثه للآملي - :
 أن الوضع: «هو الأمر الواقعي، إلّا أنّه ليس من قبيل الجواهر والأعراض، بل هو
 من قبيل أعراض الماهيات»^(١). وبيان ثانٍ للبروجردى - مقرر بحثه الآخر - أنّ
 العلاقة بين اللفظ والمعنى: «لها واقعية بمعنى أنّ صدقها قبل وجود اللفظ في
 الخارج وأن لا يكن إلّا الذهن، إلّا أنّها بنحو ينال العقل خارجيتها عند وجود
 طرفيها تبعاً لها بنحو القضية الحقيقية بأنّه لو وجد اللفظ وجد العلاقة والارتباط
 بينه وبين المعنى: نظير الملازمات كالملازمة بين النار والحرارة، فكما أنّ صدق
 هذه الملازمة قبل وجود النار في الخارج لا يكون إلّا الذهن وبوجود النار
 وتحققها تصير الملازمة تبعاً لوجود طرفيها خارجية، كذلك تلك العلاقة
 والارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى؛ فإنّ العلة الحاصلة بينهما بالجعل لما
 كانت بين الطبيعتين، يعني طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى، فقبل وجود طرفيها
 خارجاً لا يكون صدقها إلّا الذهن ولكن بعد وجود طرفيها تبعاً لهما تصير
 الملازمة بينهما أيضاً خارجية؛ فكلما وجد اللفظ في الخارج يتحقق العلة
 والارتباط بينه وبين المعنى، ويكفي في خارجيتها كون الخارج ظرفاً لمنشأ

بالمعنى هو أثر ومسبب لقول الواضع: وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني، نظير
 الملكية التي هي أثر ومسبب لقول القائل: ملكتك كذا وكذا. ومن هنا كان اعتراض
 الفيروز آبادي في (عناية الأصول) على التعريف المذكور في الكفاية بأنّه ليس
 تعريفاً للوضع وإنّما هو بيان لأثر الوضع.. فلاحظ.

(١) بدائع الأفكار - تقارير بحث العراقي للآملي - ١: ٢٩.

انتزاعها^(١).

هذا، ولكن المتابع للعبارات التي صاغ بها المحقق العراقي قَدْ نظريته هذه؛ يجده تارة يقول: إنَّ الوضع هو عبارة عن الملازمة الاعتبارية، وأخرى: أنَّ الوضع هو عبارة عن الملازمة الواقعية.. وهذا الاختلاف منه قَدْ في التعبير صار محلاً للإيراد عليه من قبل الأعلام؛ إذ الملازمة الاعتبارية تختلف عن الملازمة الواقعية؛ فكيف تسنى له أن يجعلهما مسلكاً واحداً في بيان النظرية المذكورة؟! وقد أجاب بعض الأعلام عن هذا الإيراد قائلاً: الصحيح أنَّ مقصود المحقق العراقي قَدْ أنَّ الوضع عبارة عن كليّ الملازمة الجامع بين مراحل الوضع ودرجاته، فهذه الملازمة في المرحلة الأولى من مراحل الوضع ملازمة اعتبارية، وهي عبارة عن جعل التلازم بين اللفظ والمعنى واعتبارهما متلازمين.

وهذه الملازمة أيضاً في المرحلة الأخيرة من الوضع ملازمة واقعية، وهي عبارة عن استلزام تصوّر اللفظ لتصوّر المعنى؛ فاختلف التعبير عن الملازمة ناظر لاختلاف مراحلها ودرجاتها، وإلا فالوضع بالمعنى العام الشامل هو العنوان الانتزاعي، وهو عنوان الملازمة الشامل للملازمتين الاعتبارية والواقعية^(٢).

٤ - نظرية الاعتبار:

ذهب كثير من الأعلام إلى أنَّ حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية، ولكنهم اختلفوا

(١) نهاية الأفكار - تقارير بحث العراقي للبروجردى - ١، ٢: ٢٦.

(٢) أنظر: الرافد في علم الأصول: ١٦٨.. وبهذا اللحاظ يمكن أن تسمى هذه النظرية بنظرية الأمر الواقعي - كما ورد في المباحث الأصولية ١: ١٣ -، و: بنظرية الاعتبار - كما في دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٤٤ -، و: بمسلك الملازمة - كما في الرافد: ١٦٨ -، و: بمذهب الجعل الواقعي للسببية - كما في بحوث في علم الأصول ١: ٧٣ -.

في كيفية تفسيرها على أقوال:

(القول الأول) أن الواضع يجعل اللفظ على المعنى كما تجعل الإشارات الحمر مثلاً على مواقع معينة؛ لتكون علامة على الخطر، غاية الأمر أن الوضع هناك حقيقي وهنا اعتباري.

واختار هذا القول المحقق الأصفهاني قدس سره ^(١).

وقد أطلق البعض على القول المذكور اسم: «نظرية الرمز» ^(٢)؛ باعتبار أن اللفظ علامة ترمز للمعنى.

(القول الثاني) اعتبار اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى بوجوده الخارجي ومتحداً معه؛ فسري إليه آثاره التي منها تصوّره عند الإحساس به.

وهذا القول هو مختار السيد البجنوردي في كتابه (منتهى الأصول) ^(٣).

وقد أطلق البعض على هذا القول اسم: «نظرية التنزيل» ^(٤)، وسماه البعض الآخر بـ«مسلك الهوية» ^(٥).

ومنشأ التسميتين يعود إلى الألفاظ التي صاغ بها السيد البجنوردي قدس سره نظريته هذه، وما ساقه من تمثيل لها؛ إذ هو عند التعبير عنها يقول: «الوضع عبارة عن الهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار»، وعند التمثيل مثل لها بما ورد من قوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة»، الذي يعني تنزيل الطواف منزلة الصلاة

(١) نهاية الدراية ١: ٤٦، ٢: ٤٠.

(٢) كما في: دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٤٣٩.

(٣) منتهى الأصول ١: ١٥.

(٤) دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٤٤٠.

(٥) الرافد في علم الأصول: ١٧١.

وتسريه أحكامها إليه^(١).

(القول الثالث) الوضع هو: اعتبار اللفظ أداة لتفهيم المعنى^(٢).

٥ - نظرية الاقتران الشرطي:

وهي للسيد الشهيد الصدر قدس سره، وحاصلها: أنَّ علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانون عام من قوانين الذهن البشري.. والقانون العام هو: أنَّ كلَّ شيئين إذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة ولو على سبيل الصدفة؛ قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر الآخر.

فالوضع بحسب الحقيقة يمارس عملية الإقران بين اللفظ والمعنى بشكل أكيد بالغ، وهذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكمي - كثرة التكرار - سمي بالوضع التعيني، وإذا كان على أساس العامل الكيفي سمي بالوضع التعيني^(٣).

هذا هو مجمل النظريات التي قيلت في علاقة اللفظ بالمعنى عند علماء الإمامية - نور الله مراقده الماضين منهم وحفظ الباقين - ، ولا ينتهي عالم منهم إلى مختاره من الأقوال المتقدمة حتّى يأتي على ما تقدّمه من أقوال ونظريات في هذه المسألة، يتناولها بالنقد والتمحيص.. ولولا خشية الإطالة؛ لذكرنا هذه النقود والمناقشات المزبورة.

نعم، بقي قول للشيخ النائيني قدس سره في الوضع ينبغي الإشارة إليه هنا؛ رغم أنَّ

(١) انظر: منتهى الأصول ١: ١٥.

(٢) بحوث في علم الأصول ١: ٨٢.

(٣) بحوث في علم الأصول ١: ٨٢، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): ٧٨.

البعض يذكره في مبحث تعيين الواضع، وحاصل القول المذكور: أَنَّ الوضع وسط بين الواقعات والجعليات.

وبيانه: إنا بعد القطع - بحسب التواريخ - بعدم وجود شخص أو جماعة وضعوا الألفاظ للمعاني، وملاحظتنا أيضاً بعدم كون الدلالة بين اللفظ والمعنى ذاتية، لا محيص عن الالتزام بأنَّ الواضع هو الله تعالى.. وهذا الجعل منه تعالى ليس جعلاً تكوينياً كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء، ولا جعلاً تشريعياً كجعل الأحكام المحتاج إيصالها إلى إرسال الرسل، بل يكون وسطاً بينهما، ويلهم الله تبارك وتعالى عباده على اختلافهم بالتكلم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص؛ فحقيقة الوضع هو التخصيص والجعل الإلهي^(١).

رأي المصنف في الوضع:

والمهم بعد هذا كله، أن نتعرف على رأي الشيخ المصنف رحمته الله في الوضع، فنقول: إنَّ المستفاد من ظاهر عبارته قدس سره: «فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلّا بالجعل والتخصيص»، أنه رحمته الله من أنصار نظرية الجعل والاختصاص المار ذكرها عن المحقق الخراساني قدس سره، والتي ورد فيها: «الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما؛ ناشئ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحَّ تقسيمه إلى التعيّن والتعييني»^(٢).

ويؤيد هذا المعنى أيضاً قوله رحمته الله في مبحث: مَنْ الواضع؟: «حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به».

(١) انظر: فوائد الأصول - تقارير بحث النائيني للكاظمي - ١، ٢: ٣٠.

(٢) كفاية الأصول: ٩.

وكذلك ما ذكره عند تفسيره للوضع التعيني والتعيني بقوله: «إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذ: «تعييناً»، وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة أنه تألفه الأذهان على وجه إذا سُمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى؛ ويسمى هذا الوضع حينئذ: «تعييناً».

إلا أن الملاحظ من قوله هنا: «..على درجة من الكثرة أنه تألفه الأذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل..»، أنه رحمته الله يفسر الوضع التعيني بحسب نظرية الاقتران الشرطي التي مر ذكرها، والتي تقول في إحدى نصوصها: «أن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن إلى تصور الآخر»^(١).

وعليه؛ يكون المصنّف رحمته الله قد جمع هنا بين نظريتين من نظريات الوضع، الأولى: نظرية الجعل والاختصاص، والتي فسّر بها الوضع التعيني. والثانية: نظرية الاقتران الشرطي، والتي أفصح عن مضامينها الشهيد الصدر رحمته الله، وفسّر بها المصنّف هنا الوضع التعيني فقط، خلاف الشهيد الصدر الذي اعتمدها في تفسير الوضعين معاً، كما مرّ بيانه من تقارير بحثه.

إشكال وتوجيه لكلام المصنّف:

قد يقال: إن هناك فرقاً بين الاختصاص والتخصيص، كالفرق بين الإيجاد والوجود؛ فإنّ العلاقة — بين اللفظ والمعنى — باعتبار كونها صادرة من المُعْتَبَر تكون إيجاباً وتخصيصاً، وباعتبار حصولها بنفسها بعد الاعتبار تكون اختصاصاً.. فإن اعتبرنا

عطف (التخصيص) على (الجعل) في كلام المصنف رحمته حين قال: «الوضع: هو جعل اللفظ بإزاء المعنى، وتخصيصه به»، عطف بيان يراد به تفسير الجعل؛ فيكون المراد منه حينئذ هو الإيجاد والسببية لا الأثر والمسبب؛ فلا يكون نظير الملكية كما تقدم ذكره في تفسير كلام صاحب الكفاية عن المحقق المشكيني رحمته؛ ويكون الماتن بهذا اللحاظ قد فسر لنا بالتعريف المذكور الوضع التعيني فقط؛ إذ كلامه - فيما بعد ذلك - عند بيان معنى الوضع التعيني صريح بأن حصول الوضع التعيني، إنما يكون بالاختصاص لا التخصيص.

وعليه؛ فإما أن يكون في كلامه رحمته تسامح في التعبير بين (الاختصاص) و(التخصيص)، وأنه يريد بالتخصيص الاختصاص؛ فيطابق كلامه حينئذ كلام صاحب الكفاية رحمته بالتفسير المتقدم، أو أن يقال إنه قد يذهب في الوضع إلى قول يجمع فيه بين نظريات ثلاث، هي: (التخصيص)، و(الاختصاص)، و(الاقتران الشرطي). وقد فسر بالنظرية الأولى - التخصيص - الوضع التعيني، وفسر بالنظريتين الآخرين - الاختصاص والاقتران الشرطي - الوضع التعيني؛ باعتبار أن نظرية الاقتران تفسر حقيقة الاختصاص الحاصل بين اللفظ والمعنى؛ فتكون متممة لهذه النظرية.. والله العالم.

٢_ مَنْ الْوَاضِعُ ؟

قوله ﷺ: ولكن مَنْ ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات؟

قيل: إنّ الواضع لا بدّ أن يكون شخصاً واحداً يتّبعه جماعة من البشر في

التفاهم بتلك اللغة... إلخ.

أقول: يوجد في المسألة المذكورة ثلاثة إتجاهات: أتجاه يقول بإلهيّة الوضع، وآخر يقول ببشريّته، وثالث بالتوقف.

وتنحل الأقوال فيها _ على مختلف الإتجاهات _ إلى تسعة أقوال، وبيانها باختصار كما يلي:

القول الأول: أنّ الواضع هو الله سبحانه وتعالى. ذهب إلى ذلك الأشعري وأهل الظاهر^(١)؛ مستدّكين بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٢).

وقد أجب: لم يظهر المراد من (الأسماء)، هل كانت من قبيل اللغات أو غيرها.. ولو سلّم أنّها كانت من قبيل اللغات، لا يُعلم بأيّ لغة كانت، فلعلّها كانت بغير لغات البشر، أو ببعض أصولها المجهولة.. وكل ما يقال في هذا الجانب _ أي من إثبات أنّها كانت باللغة السريانية أو ما شابه بلحاظ أنّ لغة آدم ﷺ كانت السريانية _ لا دليل

(١) الإحكام - للآمدي - ١: ٧٣، تهذيب الأصول - تقريرات بحث السيد الخميني

للسبحاني - ١: ٧.

(٢) البقرة/٣١.

عليه.. وهو أيضاً لا يساعد عليه نص الآية الكريمة ولا سياقها^(١).

القول الثاني: إنّ الواضع هو الله تبارك وتعالى، ولكن لا بطريق إرسال الرسل وإنزال الكتب كما هو الحال في إيصال الأحكام الشرعية إلى العباد، ولا بطريق جعل الأمور التكوينية التي جُبِلَ الإنسان على إدراكها، بل بطريق الإلهام إلى كلِّ عنصر من عناصر البشر على حسب استعداده.

وذهب إلى هذا القول - كما تقدّم بيانه - المحقّق النائيني قدس سره، واستدلّ له بأمرين:

الأوّل: أنّه لا يمكن أن يكون الواضع هو البشر؛ لعدم إمكان إحاطته بتمام ألفاظ لغة واحدة فضلاً عن جميع اللغات.

الثاني: أنّه على فرض تسليم أنّ البشر قادر على وضع الألفاظ لمعانيها؛ إلّا أننا لا نجد من ذكر في التواريخ لواضع مُعَيَّن، أو واضعين معينين، مع أنّ هذا الأمر هو من أكبر الخدمات التي يمكن أن يُقدّمها إنسان لبني نوعه، والتاريخ قد تكفّل بنقل أمور هي أقلّ من ذلك بكثير!

وقد أُجيب عن كلا الأمرين بما يلي:

أولاً: إنّ الوضع سعةً وضيقاً إنّما هو تابع لمقدار حاجة الناس إلى التعبير عن مقاصدهم سعةً وضيقاً. والذين يضعون الألفاظ للمعاني من البشر ليسوا بحاجة إلى وضع الألفاظ للمعاني في جميع العصور؛ ليقال: إنّ البشر لا يقدر على ذلك، بل يمكن أن يكون الوضع بشكل تدريجي في كلِّ عصر حسب تدرجية الحاجة إلى التعبير عنها، وأمّا الوضع الزائد عن الحاجة لا داعي له، بل يكون لغواً محضاً.

(١) انظر: وقاية الأذهان - لآغا رضا الأصفهاني - : ٧٥، تعليقة على معالم الأصول -

ثانياً: ما أفاده فَلْيَرَّ في الأمر الثاني يتم فيما لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعة معينين، وأما إذا قلنا بأن الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعة معينين، بل يمكن أن يكون كل مستعمل من أهل تلك اللغة واضعاً - وهذا بحسب نظرية التعهد في الوضع - بشكل تدريجي، أو أن يكون الواضع جماعات متعددة، تنامت عندها المفردات اللفظية إزاء المعاني، بشكل تدريجي وفي فترات متباعدة؛ فلا يبقى مجال للنقل في التاريخ^(١).

القول الثالث: القدر الضروري من اللغة واضعه الله تعالى، والباقي وضعه البشر. وهذا القول ذهب إليه القاضي أبو إسحاق الاسفرائيني^(٢)؛ واحتج لذلك بأنه لو لم يكن القدر المحتاج إليه توقيفاً (الوضع من الله تعالى) لزم الدور لتوقف الاصطلاح (الوضع من البشر) على سبق معرفة هذا القدر باللفظ أو الكتابة، والمفروض أنه لا يعرف اللفظ أو الكتابة إلّا بالاصطلاح؛ فيلزم توقف معرفته على الاصطلاح المتوقف معرفته عليه، وهو الدور.

وأجيب: بمنع توقف معرفة القصد على أحد الأمرين الموقوفين على اصطلاح آخر؛ لجواز استنادها إلى الترديد والقرائن^(٣).

القول الرابع (وهو عكس القول الثالث): أن اللغة بالقدر الضروري اصطلاحية (الوضع من البشر)، والباقي توقيفية (الوضع من الله تعالى).. وهذا القول نسبته الرازي

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث السيد الخوئي للفيّاض - ١: ٤٠ - ٤٣،

المباحث الأصولية ١: ١٥٣، ١٥٤.

(٢) المحصول - للرازي - ١: ١٨٢، زبدة الأصول - للبهائي - ٥٣: ٥٣. والمراد بالضرورة:

القدر المحتاج إليه في تعريف بعضاً بعضاً، إن هذا موضوع لذاته. هذا ما نقله العلّامة رحمته الله وغيره عن مذهب الاسفرائيني.

(٣) انظر: تعليقة على معالم الأصول - للقرظيني - ١: ٣٨٤.

إلى جماعة لم يسمهم^(١). وأحتج له بأنه لو لم يكن القدر الضروري المحتاج إليه اصطلاحياً؛ لكان توقيفياً، والمفروض أنه لا يكون إلّا بالوحي فيلزم حينئذ إمّا توقّفه على نفسه أو على وحي آخر، فإذا نقل الكلام إليه يؤول إلى الدور أو التسلسل. وجوابه: يعلم بما تقدّم في الجواب على القول الثالث.

القول الخامس: أن اللغة اصطلاحية مطلقاً^(٢)، وضعها البشر، واحداً أو جماعة. ذهب إلى هذا القول أبو هاشم الجبائي وأصحابه وجماعة من المتكلمين^(٣)، وأحتج لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٤)؛ فإنه يدلّ على سبق وضع اللغة على الإرسال، فلو كانت اللغة بالتوقيف الذي لا يتصور إلّا بالإرسال؛ لزم سبق الإرسال عليها؛ وهو محال.

واعترض عليه بـ: منع انحصار التوقيف في الإرسال؛ لجواز حصوله بغير الوحي.. أو بالوحي إلى نبيّ غير رسول، بناءً على كونه أعمّ من الرسول.. أو بالوحي إلى الرسول قبل بعثه للرسالة إلى قومه، إمّا لفقدهم كما في آدم عليه السلام بعد خلقته إلى أوائل هبوطه إلى الأرض، أو لعدم كونه مأموراً بتبليغ الأحكام، بناءً على أن الرسول هو الرجل المبعوث لتبليغ الأحكام^(٥).

القول السادس: أن الواضع هو البشر، وهو شخص واحد لكلّ لغة، والواضع

(١) المحصول - للرازي - ١: ١٨٢.

(٢) أي القدر الضروري وغيره.

(٣) المحصول - للرازي - ١: ١٨٢، مبادئ الوصول - للعلامة الحلي - ٥٧.

(٤) إبراهيم: ٤.

(٥) تعليقة على معالم الأصول - للفرزويني - ١: ٣٨٥، ٣٨٦.

للغة العربية هو يعرب بن قحطان^(١).

والقول المذكور لا دليل عليه، بل الدليل على عدمه، وقد أعرض المصنف رحمه الله عنه.

القول السابع: أنَّ الواضع هم جماعة من البشر، وكان الوضع على نحو التدرج لا الدفع. وهذا القول هو الذي نصره المصنف رحمه الله بقوله: وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب - أن الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ... الخ

وقد ذهب إليه جماعة من محققي علماء الإمامية. ومُلخصه: أنَّ الله سبحانه منَّ على الإنسان بنعمتي العقل والبيان، ومع وجود الحاجة الأكيدة بين البشر للتعامل والتفاهم فيما بينهم اخترعوا جملة من الإشارات والرموز لتحقيق هذا التفاهم، وهو ما تشير إليه جملة من الآثار المكتشفة من الحضارات القديمة، وقد تطوّر هذا الأمر بمرور الزمن مع ازدياد نزوج الإنسان وتقلّبه في أطوار الحضارة، وازدياد حاجته للتعبير عن المعاني التي تستحدث في حياته، وعدم وفاء الإشارات والرموز - من أصوات ورسوم ونحوها - بغرضه؛ اخترع المفردات، التي له القدرة تكويناً على النطق بها، ووجدتها تفي بغرضه الذي يريد الوصول إليه في التعبير عن المعاني، ثمّ تنامت مع مرور الزمن، وعبر أجيال متعاقبة ثروة بيانية شكّلت عنده مفردات لغة معيّنة اصطلاح على التعامل بها بين أبناء قومه ومحيطه الذي يعيش فيه^(٢).

(١) أشار إليه المحقق العراقي قدس سره في: نهاية الأفكار ١: ٢٤، والمحقق النائيني قدس سره في:

فوائد الأصول ١: ٣٠.

(٢) والقول المذكور هو مختار المحقق العراقي في: نهاية الأفكار: ٢٤، والسيد الخوئي في:

محاضرات في أصول الفقه: ١: ٣٦، ٣٧، والشيخ الفيّاض في: المباحث الأصولية ١: ١٥٣ -

وهذان القولان - السادس والسابع - هما في الواقع نفس القول الخامس المتقدم من حيث المضمون، ولا يختلفان عنه سوى في التريديد والتحديد.

القول الثامن: الوقف مطلقاً، وينسب هذا القول إلى القاضي أبي بكر، والغزالي، وجمهور المحققين كما في (المحصول) حيث قال - أي الرازي - : «وأما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام - أي المتقدمة - وتوقفوا عن الجزم»^(١).

القول التاسع: التوقيف (أي الوضع من الله) إن اكتفى فيه بغير قطعي؛ وإلا فالوقف.

قال القزويني في تعليقه على المعالم: «يعزى هذا القول إلى أكثر المتأخرين منا - أي الإمامية - ومن العامة، وصار إليه ابن الحاجب، وهو المعتمد تعويلاً على ما سيحيى في آية اختلاف الألسنة»^(٢).

هذا هو مجمل الأقوال الواردة في مبحث: مَنْ الواضع؟

قوله عليه السلام: «قيل: إنَّ الواضع لا بدَّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة...». أقول: يُحتمل أن يُراد به مقالة القائلين بالهبة الوضع، وأنَّ الله سبحانه أوحى باللغة ومفرداتها إلى نبيٍّ من الأنبياء، أو رسولاً من الرسل وتبعه على ذلك الناس، وهو مضمون القول الأوَّل من الأقوال المتقدمة.

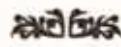
١٥٧، واليد الخميني في: تنقيح الأصول ١: ٢٩، وقد ذهب إليه الشيخ المصنّف عليه السلام أيضاً كما أشرنا إليه.

(١) المحصول - الرازي - ١: ١٨٢، تعليقة على معالم الأصول - للقزويني - ١: ٣٧١، قال: «وحكاه في النهاية (العلامة الحلي) عن جمهور المحققين واستقر به، وإن قوى القول بالتوقيف أيضاً».

(٢) تعليقة على معالم الأصول ١: ٣٧١، ٣٨١، ٣٨٢.

من الواضع؟.....٧٣

كما يحتمل أن يُراد به مقالة القائلين ببشرية الوضع، من الذين يذهبون إلى أنَّ لكلِّ لغة واضعاً معيَّناً من البشر، وهو القول السادس من الأقوال المتقدِّمة، ولعل هذا الاحتمال أقرب من سابقه.. والأمر سهل.



٣_ الوضع تعينيّ وتعينيّ

قوله رحمته: ثمَّ أن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذٍ: «تعينياً»... إلخ.

أقول: تقسيم الوضع إلى تعينيّ وتعينيّ إنما هو باعتبار سببه، فإن كان الوضع ناشئاً من الجعل والتخصيص؛ كان الوضع «تعينياً»، وإن كان ناشئاً من كثرة الاستعمال؛ كان الوضع «تعينياً».

وبيان هذا المعنى باختصار: أنَّ الواضع تارةً يتصدى بنفسه لوضع لفظ ما إزاء معنىٍّ معيّن، ويكون هذا الوضع معلوماً عند الآخرين، كالأب عندما يضع اسم (عليّ) لابنه المولود ويخبر الناس أنَّ ابنه هذا قد سمّاه (عليّاً).. فمثل هذا الوضع يسمى بالوضع التعينيّ.

وأخرى لا يتصدى واضع معيّن لوضع لفظ ما إزاء معنىٍّ معيّن، ولكن الناس يستعملون لفظاً معيّنًا في بادئ الأمر إزاء معنى ما، ولو بمعونة القرينة والاستعمال المجازي، ثمّ يكثر هذا الاستعمال لهذا اللفظ في المعنى المقصود إلى درجة يصعب بعدها التفكيك بينهما، فيصير اللفظ حقيقة في هذا المعنى، وهذا الوضع يسمى بالوضع التعينيّ.

هذا، ولكن الشيخ صاحب الكفاية رحمته كان قد ذكر بأنّه يوجد طريق آخر للوضع التعينيّ غير ما ذكر، قال: إنّ الوضع التعينيّ كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يُقصد

الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة^(١).

ومراده رحمه الله: أنَّ الوضع التعيني كما يتحقق بتصريح الواضع بإنشائه كأن يقول: إني وضعت اللفظ الكذائي للمعنى الفلاني، كذلك يتحقق بنفس استعمال لفظ في معنى يقصد الوضع له والحكاية عنه، فبنفس هذا الاستعمال يحصل الوضع، كما إذا قال في حق ولده الذي لم يُعَيَّن له اسماً بعد: «ناولني ولدي هذا زيداً»، قاصداً به تسمية ولده بزيد، فقبل الاستعمال لا يكون المستعمل فيه موضوعاً له، وبنفس الاستعمال يصير معنى حقيقياً للفظ^(٢).

وعليه؛ فيمكن القول إنَّ القسم الأول من الوضع، وهو الوضع التعيني، يقسم كذلك إلى قسمين: الوضع بتصريح الواضع، والوضع بصيغة الاستعمال.

إلا أنَّ القسم المذكور - أي القسم الذي أشار إليه الشيخ صاحب الكفاية قدس سره - قد اختلف فيه إمكاناً ووقوعاً وقسمةً، فقد ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى عدم إمكانه، بينما ادعى السيد الخوئي رحمته الله إمكانه، بل ادعى وقوعه، بل كثرة الوقوع بين العرف والعقلاء في الأعلام الشخصية والمعاني المستحدثة المخترعة^(٣).

وذهب آخرون إلى عدّه قسماً ثالثاً يقابل القسمين الآخرين: الوضع التعيني، والوضع التعيني^(٤).. وبهذا اللحاظ سوف ينقسم الوضع على ثلاثة أقسام: الوضع التعيني، والتعيني، والاستعمالي.

تتمت؛

التقسيم المتقدم للوضع إلى تعيني وتعيني يختلف القول بتحقيقه وعدمه بلحاظ

(١) كفاية الأصول - للمحقق الخراساني - : ٢١.

(٢) منتهى الدراية في توضيح الكفاية ١: ٩٣.

(٣) انظر: محاضرات في أصول الفقه - تقاريرات بحث السيد الخوئي للفيض - ١: ١٢٨.

(٤) كما في: بحوث في علم الأصول - تقاريرات بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ١: ٩٥.

ما تقدّم من مذاهب وأقوال في مبحث الوضع، فعلى مذهب الصيمري الذي يقول بوجود العلة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يتحقق كلا القسمين؛ إذ لا وضع أصلاً.

وعلى مذهب الوضع بنحو الاعتبار قد يقال باستحالة الوضع التعيني خاصة؛ لأنه ليس فيه اعتبار الواضع.

وعلى مذهب الوضع بنحو التعهد، والذي يكون فيه كل متكلم واضع؛ فالأمر يعود إلى طبيعة التعهد، فإن كان التعهد تفصيلياً، أي أنّ المتعهد ملتفت في نفسه أو معلناً لهذا الأمر أمام الناس بأنه كلما أراد المعنى الكذائي، عبّر عنه باللفظ الكذائي، كان الوضع بنحو التعهد هنا تعيينياً.

وأما إذا كان التعهد إرتكازياً، أي بنحو لا يلتفت إليه المتعهد وإنما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يدلّ على تعهد المستعمل والتزامه بأنه كلما نطق بهذا اللفظ أراد تفهيم هذا المعنى؛ كان الوضع بنحو التعهد هنا تعيناً.

وعلى مذهب الاقتران الشرطي، فقد يقال: إنّ هذا المذهب لا يفسّر لنا سوى الوضع التعيني؛ لأنه هو الحاصل من كثرة الاستعمال (العامل الكمّي) المسبّب للاقتران الأكيد في الذهن بين اللفظ والمعنى^(١). إلّا أنّه يمكن أن يقال أيضاً: إنّ صاحب المذهب نفسه - الشهيد الصدر قدس سره - قد صرح أنّ الاقتران الأكيد كما يحصل من العامل الكمّي يحصل من العامل الكيفي أيضاً^(٢)، والأمثلة ليست بعريضة

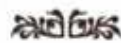
(١) كما ورد هذا الإشكال في: المقدمات والتنبيهات - للشيخ محمود قانصو - ١: ٨٢

(٢) انظر: دروس في علم الأصول - الحلقة الثانية - ١: ٢١١، وبحوث في علم الأصول -

تقاريرات بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ١: ٨٢

في هذا الجانب، فكم اقترنت صور وأرقام في الذهن بحوادث معينة، مع أن هذه الحوادث لم تحصل سوى مرة واحدة، ولم تتكرر، وليس ذلك إلّا للظروف الخاصة التي أحاطت بتلك الحوادث.

وبهذا المعنى يمكن أن يقال إنّ المذهب المذكور يفسّر الوضعين معاً: التعيني والتعيني، فلا إشكال من هذه الناحية.



٤ _ أقسام الوضع

قوله ﷺ: لا بدّ في الوضع من تصوّر اللفظ والمعنى؛ لأنّ الوضع حكمٌ

على المعنى وعلى اللفظ إلخ.

أقول: الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، أي اعتبار أنّ هذا ذاك وبالعكس، وهذا الحكم لا يتحقق إلّا بعد تصوّر اللفظ وتصور المعنى الموضوع له؛ ليتسنى للواضع ممارسة عملية الوضع.

والتقسيم الرباعي الذي ذكره المصنّف ﷺ هنا إنّما هو باعتبار تصوّر المعنى، وسيأتي التقسيم الآخر للوضع، الذي هو باعتبار تصوّر اللفظ، وسيُقسّم الوضع حينها إلى: شخصي ونوعي.

وتصور المعنى _ وهو الشيء المحكوم عليه _ تارة يكون بنفسه، كتصور الحيوان المفترس الذي له زئير، المتواجد في الغابة، وأخرى يكون ضمن عنوان عام ينطبق عليه أو يشار به إليه، وهو الذي يسمّى: تصوّر الشيء بوجهه، وذلك كمن رأى شيئاً من بعيد ولم يعرفه تفصيلاً أي شيء هو، فيحكم عليه بأنّه جسم أو شيء أبيض. وهذا المعنى المتصور يكون تارة جزئياً وأخرى يكون كلياً؛ فينتج لنا من حاصل ضرب التصورين بالمعنيين أربعة أقسام: تصوّر الجزئي بنفسه أو بوجهه، وتصور الكلي بنفسه أو بوجهه.

أمثلة تطبيقية: ذات زيد _ وهي معنى جزئي _ تارة نتصورها بنفسها ونضع لها لفظاً هو: زيد، وذلك كما إذا وُلد لشخص مولود وأطلق عليه اسم زيد. فالموضوع له هنا _ وهو ذات زيد _ معنى جزئي، وإطلاق اللفظ عليه كان بلحاظ تصوّره بنفسه. ويسمّى مثل هذا الوضع به الوضع الخاص والموضوع له الخاص؛ لأنّ الموضوع

له، وهو ذات زيد معنى جزئي - خاص - ، قد تُصوّر بنفسه، ووضع لفظ (زيد) إزاءه هو دون غيره، وهذا هو القسم الأول الذي ذكره الماتن رحمته.

وأخرى نتصوّر المعنى الجزئي ضمن عنوان عام، كالمشار إليه، أو الشيئية، ونضع له - بهذا اللحاظ - لفظاً للتعبير عنه والتدليل عليه، وذلك كما لو رأينا شيئاً من بعيد وشككنا فيه بأنه زيد أو هو شيء آخر، وأردنا التدليل عليه أو الإبلاغ عنه بلفظ ما، فنقول: هذا شيء، أو: هذا جسم. فمثل هذا الوضع يسمّى: الوضع العام والموضوع له الخاص؛ إذ المعنى الموضوع له اللفظ هنا هو جزئي خاص، ولكن التصوّر كان بوجه من وجوه وهو العام.

وإمكان مثل هذا الوضع إنما يعود إلى صلاحية العام بأن يكون وجهاً من وجوه الخاص وحاكياً عنه؛ وذلك باعتبار شموليته له - أي شمولية العام للخاص - ، خلاف الخاص فهو لا يصلح أن يكون وجهاً من وجوه العام؛ لاقتصار التصوّر في الخاص على تصوّره بخصوصياته غير القابلة للسريان والشيوع؛ فلا يكون حاكياً عن العام الشامل له ولغيره، كما سيأتي الكلام عن ذلك عند الحديث عن إمكان القسم الرابع من أقسام الوضع. وهذا القسم هو القسم الثالث الذي ذكره المصنّف رحمته.

وكذلك ذات الحيوان الناطق - التي هي معنى كلي - تارة نتصوّرها بنفسها فنضع لفظاً إزاءها، كأن نطلق عليها لفظ: الإنسان. ونريد بذلك هذه الذات المتصفة بالحيوانية والناطقية والتي تصدق على كثيرين. ومثل هذا الوضع يسمّى بـ: الوضع العام والموضوع له العام؛ بلحاظ أنّ اللفظ قد وقع في قبال عين الكلي وذاته التي تصوّرناها. والقسم المذكور هو القسم الثاني من الأقسام المذكورة.

وأخرى نتصوّر المعنى الكلي بوجه من الوجوه، كأن نتصوّره من خلال مصداق من المصاديق التي ينطبق عليها، كما لو تصوّرنا (زيداً) وأردنا وضع اللفظ لمفهوم (الإنسان). فمثل هذا الوضع يسمّى بـ: الوضع الخاص والموضوع له العام. وهذا القسم هو القسم الرابع من الأقسام التي ذكرها المصنّف؛ وسيأتي الكلام في إمكانه

وعدمه.

بيان مفردات: المراد من (الخاص) و(العام) في باب الوضع هو الجزئي والكلّي، لا المعنى المصطلح عليه في باب العام والخاص.

فإذا كان تصوّر الواضع لمعنى جزئي؛ سُمّي الوضع به (الوضع الخاص)، وإذا كان تصوّر الواضع لمعنى كلي؛ سُمّي الوضع به (الوضع العام).

وكذلك يكون هذا المعنى، من جهة الموضوع له اللفظ؛ فإن كان الموضوع له اللفظ معنىً جزئياً سُمّي به (الموضوع له الخاص)، وإن كان المعنى الموضوع له اللفظ معنىً كلياً سُمّي به (الموضوع له العام).

وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى ذلك بقوله: «إنّ المعنى قد يكون خاصاً _ أي جزئياً _ وقد يكون عاماً _ أي كلياً».

قوله رحمه الله: «.. إنّ الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية..».

أقول: يشير رحمه الله هنا إلى أنّ التقسيم الرباعي المذكور إنّما هو على سبيل الحصر العقلي لا الاستقراء؛ وذلك: أنّ المعنى الملحوظ حال الوضع: إمّا أن يكون كلياً أو يكون جزئياً. وعلى الأول: إمّا أن يكون وضع اللفظ لذات المعنى الكلّي الملحوظ، أو يكون وضعه بلحاظ مصاديقه المندرجة تحته.

وعلى الثاني: إمّا أن يكون وضع اللفظ إزاء ذلك المعنى الجزئي نفسه، أو يكون وضعه إزاء معنى كلي يكون تصوّره ضمن تصوّر بعض أفرادهِ ومصاديقهِ.

فباعتبار الأول يكون من عام الوضع والموضوع له، وباعتبار الثاني يكون من عام الوضع وخاص الموضوع له، وباعتبار الثالث يكون من خاصّ الوضع والموضوع له، وباعتبار الرابع يكون من خاصّ الوضع وعام الموضوع له.

فهذه أقسام أربعة للوضع حسب اقتضاء الحصر العقلي.

قوله رحمه الله: «إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية؛ فنقول: لا نزاع في إمكان

الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين..».

أقول: تقسيم الوضع إلى الأقسام الأربعة المتقدمة إنما كان بلحاظ مرحلة التصور، وأما في مرحلة الوقوع والإمكان فالقسمان الأولان مما لا إشكال في وقوعهما؛ إذ لا يتصور فيهما أي محذور، فيمكن أن يلحظ الواضع معنى عاماً أو خاصاً ويضع اللفظ إزاء ذلك المعنى الملحوظ العام أو الخاص بأي معنى من معاني الوضع المتقدمة كأن يعتبر الارتباط بينهما، أو ينزل اللفظ منزلة المعنى، أو يجعله على المعنى، أو يتعهد بتفهم المعنى به ونحوه.

والمثال الوقوعي للوضع الخاص والموضوع له الخاص هو الأعلام الشخصية المتداولة والمتعارف عليها بين الناس، كمحمد وعلي وجعفر.

والمثال الوقوعي للوضع العام والموضوع له العام هو أسماء الأجناس المتعارف عليها في الصناعات والعلوم كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان ونحوها.

وأما القسم الثالث، فمع أن المصنف رحمته الله قد صرح بأنه لا نزاع في إمكانه؛ إلا أنه يمكن أن يستشكل في إمكانه ويقال: من المعلوم أنه في حال الوضع أن يلحظ الواضع المعنى الموضوع له. وفي هذا القسم إما أن يكون الخاص - الذي يقصد وضع اللفظ إزائه - ملحوظاً مع لحاظ العام أو هو غير ملحوظ أصلاً. فعلى الثاني يمتنع الوضع له، وعلى الأول يلزم أن يكون الوضع خاصاً للحاظ الخاص نفسه وهو خلف الفرض.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال ويقال: إنه لا يُعتبر في الوضع بل في أي حكم آخر شرط الالتفات التفصيلي إلى المحكوم عليه، بل يمكن الحكم عليه بواسطة عنوان عام مشيراً به إليه بلا التفات إلى نفس المعنونة بالمرّة؛ وذلك إما للجهل أحياناً بجميع خصوصياته الموجبة لجزئيته؛ أو لعدم إمكان الالتفات إليه، كما لو كان الحكم على مصاديق العام وكانت بحد لا يمكن الالتفات إليها بخصوصياتها جميعاً.

وفي مثل هذه الحالة، أي عند عدم إمكان الالتفات التفصيلي للمحكوم عليه أو الموضوع له حين الوضع، يمكن الإشارة إليه بوجه من وجوهه يكون طريقاً إلى ملاحظته، ويوضع اللفظ - للمعنى الموضوع له - بتوسط هذا الوجه من دون حاجة إلى أن يتعلق اللحاظ بخصوصياته - أي خصوصيات الموضوع له - ومعرفة تفاصيله.

وبما أن العام يعدّ وجهاً من وجوه الخاص، باعتبار كونه شاملاً له وحاكياً عنه؛ فيكفي حينئذ تصوّره - أي تصوّر العام حين الوضع للخاص - في صحّة مثل هذا الوضع وإمكانه.

هذا ما يمكن أن يقال في تقريب إمكان القسم المذكور^(١).



(١) انظر: منتقى الأصول - تقريرات بحث السيد الروحاني للحكيم - ١: ٧٤.

٥ _ استحالة القسم الرابع

قوله عليه السلام: أما استحالة الرابع _ وهو الوضع الخاص والموضوع له العام _ فنقول في بيانها: إنّ النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان أن يكون الخاص وجهاً وعنواناً للعام... إلخ.

أقول: الأقسام الثلاثة المتقدمة من أقسام الوضع لم يختلف القول في إمكانها وثبوتها عند المحققين، وإنما الكلام هو في إمكان القسم الرابع. قال السيد البروجردي قدس سرّه في «لمحات الأصول»: «الأقسام الثلاثة ممّا لا يكاد يُشكّ في تصويرها، وإنما الكلام في تصوير قسم رابع، هو الوضع الخاص والموضوع له عام؛ كما يترأى تصويره من كلام المحقق الرشتي^(١). ولكن الحقّ على خلاف ما فرضه؛ إذ الجزئي ليس بكاسب ولا مكتسب، ولا يمكن أن يكون بجزئيته وجهاً وعنواناً للعام، كما يمكن أن يكون العام وجهاً وعنواناً للأفراد، هذا هو السرّ في استحالة القسم الرابع»^(٢).

وبيان ذلك: أنّ الجزئي لا يقع عنواناً للكلّي وآله لملاحظته؛ وذلك باعتبار: أنّ الجزئي عبارة عن الماهيّة مع التشخّص، والتشخّص إنّما يلحق الماهيّة بواسطة انضمام المشخّصات، فالماهيّة ما به اشتراك الجزئي مع سائر الجزئيات، والمشخّصات ما به امتيازها عن سائر الجزئيات، والمحسوس المعين منه عند

(١) انظر: بدائع الأفكار _ للمحقق الرشتي : ٤٠.

(٢) لمحات الأصول _ تقارير بحث البروجردي للسيد الخميني - ١: ٢٣.

الملاحظة إنما هو المجموع مما به الاشتراك وما به الامتياز، ووقوعه عنواناً للكلي - وهو الماهية المشتركة - ليوضع لها لفظ فرع على التمييز بين ما به الاشتراك وما به الامتياز، وهذا لا يتأتى بمجرد ملاحظة الجزئي، فلا يحصل بملاحظته تصوّر الكلي لا تفصيلاً ولا إجمالاً؛ فيستحيل الوضع إزائه.

فالذي يتصور مفهوم زيد - مثلاً - الذي هو علم لشخص معين، لا يمكنه أن يضع لفظ (الإنسان) إزاء المعنى العام - وهو الحيوان الناطق - بواسطة هذا الملحوظ الخاص مع أنه يعد - أي هذا الملحوظ الخاص - أحد أفراد العام. وليس ذلك إلا لأنّ المفهوم الخاص لا يحكي سوى عن خصوصيات موضوعه، دون الحقيقة المَعْرَأة من كلّ قيد، التي هي مراد المعنى العام.

فتصور العام هنا لم يتحقّق: لا بنفسه؛ لأنه لو كان كذلك لكان من القسم الثاني - أي من الوضع العام والموضوع له العام - ، ولا بوجهه؛ لأنّ الخاص لا يحكي عنه، وإنما يحكي عن نفسه خاصة. وقد تقدّم أنّ من شرط الوضع تصوّر الموضوع له إمّا بنفسه وإمّا بوجهه، وهذا الأمر لم يحصل هنا؛ فاستحال الوضع حينئذ.

هذا، ولكن قد يقال: إنّ تصوير امتناع القسم الرابع بما تقدّم يكون تاماً؛ فيما لو اشترط أن يكون الملحوظ عند الوضع حاكياً عن الموضوع له ومرآة له. أمّا لو قلنا بكفاية الوضع بالانتقال إلى الموضوع له بأيّ نحو تحقّق؛ فالظاهر إمكان هذا القسم، فإنّ الانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس أمر ممكن، فإنّ التداعي ليس رهن الحكاية بل ربّما ينتقل ذهن الإنسان من الضدّ إلى الضدّ الآخر^(١).. فتأمل.



(١) انظر: الوسيط في أصول الفقه - للشيخ السبحاني - ١: ٤٧.

٦ _ وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

قوله رحمه الله: أما وقوع القسم الثالث: فقد قلنا: إنَّ مثاله وضع الحروف، وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها. وقبل إثبات ذلك لا بدَّ من تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم... إلخ.

أقول: سبق للماتن رحمه الله أن صرَّح بأنَّه لا نزاع في إمكان القسم الثالث من أقسام الوضع، إلَّا أنَّ الكلام حصل في وقوعه، ومذهب المصنِّف أنَّه واقع، ومثَّل له بالحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها. إلَّا أنَّه رحمه الله قبل إثباته لوقوع هذا القسم، تطرَّق إلى بيان المعنى الحرفي، وتحقيق الكلام فيه؛ بغية اختيار النظرية التي يراها صائبةً في نظره، والتي بها يتحقق الوقوع المشار إليه لهذا القسم من أقسام الوضع.

ونحن هنا سنتطرق إلى مجمل النظريات التي ذكرها المصنِّف رحمه الله أو التي قيلت في هذا الجانب، وسنقف بشيء من التفصيل عند النظرية التي اختارها الشيخ المصنِّف في بيان معنى الحرف، وما يمتاز به عن معنى الاسم. ولكن قبل ذلك نودُّ أن نشير إلى هذه المقدمة التي تنفعنا في فهم المعنى المتنازع فيه في المقام، فنقول:

ذكر علماء العربية بإزاء كلِّ حرف معنىً معيَّناً، فقالوا إنَّ (من) _ مثلاً _ موضوعة للابتداء، و(في) للظرفية، و(هل) للاستفهام وهكذا. وقد لاحظ علماء الأصول أنَّ هناك فرقاً واضحاً بين شرح اللغوي وتحديد المعاني الأسماء أو الأفعال، كأن يقول مثلاً (الأسد) هو الحيوان المفترس أو (جلس) بمعنى قعد، وبين

تحديداتهم تلك لمعاني الحروف من حيث أن شرح الاسم أو الفعل ينبئ عن مرتبة من الترادف والتوحد في المعنى بين الكلمة المشروحة والكلمة الشارحة، بحيث يصح استبدال أحدهما بالأخرى في مجال الاستعمال دون أن يختل التركيب الذهني لصورة المعنى المعطاة بالكلام، بينما لا يتأتى ذلك في معاني الحروف. فالظرفية مثلاً لا يمكن أن تستعمل بحال من الأحوال بدلاً عن حرف (في) ولا الابتداء بدلاً عن (من).

وقد استأثرت هذه الظاهرة باهتمام الأصوليين فدفعتهم إلى مواصلة البحث والتنقيب في مدلولات الحرف ليخرجوا بالتحليل النهائي الذي على أساسه يمكن تفسير واقع الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية.. ولذلك كان هذا البحث الأصولي اللفظي تحليلياً لا لغوياً؛ إذ لا يواجه الأصولي فيه شكاً حقيقياً في أصل مدلول الحرف يراد وضعه، وليس هناك غموض يطلب علاجه بهذا البحث. بل معنى كل حرف وموضع استعماله واضح لديه بنحو الإجمال، ولو فرض الشك في مدلول حرف معين أمكن رفعه بالرجوع إلى كتب اللغة وإتباع وسائل تشخيص المعنى المشكوك فيه.. وإنما يعالج هذا البحث - بعد الفراغ عن صحة ما ذكر إزاء كل حرف من المعاني لغوياً - حقيقة الفرق بين كيفية تصوّر الذهن للمعاني الحرفية وتصورها للمعاني الاسمية؛ الأمر الذي نلمس أثره الظاهر في عدم إمكان استعمال أحدهما مكان الآخر رغم كونه شرحاً له وتحديداً لمحتواه^(١).

(١) يمكن متابعة هذه المقدمة التي ذكرت بعنوان (تمهيد) في مباحث الحروف من تقارير بحث الشهيد الصدر رحمته المعروفة بـ: بحوث في علم الأصول ١: ٢٣١،

النظريات المعروفة في المعنى الحرفي:

والمتلخص من مجموع كلمات الأعلام في تشخيص معاني الحروف وفرقها عن معاني الأسماء يتمثل في نظريات رئيسية ثلاث، كما يوجد هناك نظريات أخرى قبلت في المقام، ونحن سنشير إلى الجميع بنحو الإجمال.

النظرية الأولى: نظرية علامية الحروف:

وحاصلها: أنّ الحروف لم توضع لمعانٍ خاصة لكي تدلّ عليها، وإنما هي مجرد علامة على خصوصية من خصوصيات مدخولها، كالظرفية والاستعلائية والابتدائية وغيرها، وتكون بمثابة المنبه عليها بدون علاقة الجعل والمواضعة. فقولنا (زيد في الدار) تكون (في) علامة لتعرف أنّ معنى الدار معنى أيني من حيث كونها مكان زيد قبال كونها معنى عينياً ومن الأعيان الخارجية.. فهي حالها كحال الحركات الإعرابية في الكلام، فكما أنّها لم توضع إزاء معانٍ خاصة وإنما هي مجرد علامة على خصوصية من خصوصيات مدخولها كالفاعلية والمفعولية فكذلك الحرف.

وهذا القول ينسب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمة عليه السلام، كما يُنسب إليه القول الآتي أو النظرية الثانية التي هي مختار المحقق الخراساني قدس سرّه، ويرى البعض أنّ كلا النسبتين صحيحة؛ بمقتضى ما في عباراته عليه السلام من الاختلاف^(١).

وقد ذكر لهذا الاتجاه أو هذه النظرية وجوه واحتمالات عدّة، تشير - كلّها -

(١) راجع كلمات الشيخ الرضي: شرح الكافية ١: ٩، ١٠.. هذا، ولكن الشيخ محمد

تقي بهجت في كتابه (مباحث الأصول) ١: ٥٣ قد ردّ كلا النسبتين؛ وذكر أن الرضي عليه السلام إنّما كان بصدد بيان أن معنى الحرف هو ما ينضاف إلى معنى لفظ آخر، وأنّه وحده لا يفيد المعنى، وهو - أي الشيخ الرضي - يوافق أهل المعقول في قولهم من أنّ المعنى الحرفي هو الوجود لا في نفسه.. فليراجع ثمة.

إلى عدم تمامية هذا القول في بيان المعنى الحرفي، وأنَّ قياس الحروف بالحركات لا وجه له أصلاً؛ لوضوح أنَّ المتكلم عندما ينطق بالحروف يقصد بها معنى من المعاني؛ ولذا لا يرى المعنى تاماً فيما لو حذف الحرف وقال مثلاً: (زيد الدار)، بخلاف الحركات فإنَّها غير مقصودة للمتكلم وهو لا يلاحظ بها أي معنى من المعاني، وإن كان وجودها - أي الحركات - دالاً للسامع ومميّزاً له الفاعل عن المفعول به في الكلام، إلّا أنَّ هذا غير الوضع الذي يراد به قصد المتكلم في إفادة معنى خاص به في كلامه^(١).

النظرية الثانية، نظرية آلية المعنى الحرفي،

وحاصلها - كما عن المحقق صاحب الكفاية^(٢) - أنَّ معاني الحروف هي نفس معاني الأسماء ذاتاً، وإنَّما الفرق بينهما في اختصاص كل منهما بوضع معيّن، حيث وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، ووضع الحرف ليراد به معناه لا كذلك بل بما هو آلة وحالة لغيره، وهذا الاختلاف في الوضع هو الذي يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتفقا فيما له الوضع^(٣).

وهذه النظرية يمكن أن تصاغ ببيان ثانٍ؛ فيقال: إنَّ المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متحدان في الذات مختلفان في الاستعمال، فـ(من) مثلاً موضوعة لنفس المعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، لا فرق في ذلك، ولكن هذا المعنى الواحد الذي وضعت هاتان الكلمتان (من) و(الابتداء) له إن لوحظ عند الاستعمال آلياً فهو معنى حرفي، وإن لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمي.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ١: ٢٣٢، ٢٣٣، المباحث الأصولية ١: ٣٤٨ - ٣٥١.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ١٢.

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي..... ٨٩

وهذه الآلية والاستقلالية خارجتان عن حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا يتَّصف بأنه مستقل أو غير مستقل، بل هما من توابع الاستعمال^(١).

والقول المذكور ينسب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمة رحمته الله (ت ٦٨٦هـ)، كما أشرنا سابقاً^(٢)، وهو مختار المحقق الخراساني صاحب الكفاية رحمته الله.

إلا أنَّ النظرية المذكورة قد جوبهت بعدة اعتراضات^(٣)، ونحن هنا سنقتصر على بيان الاعتراض الذي ذكره الشيخ المصنّف رحمته الله فقط والملابسات حوله.

قال رحمته الله: ويرد على هذا القول أنه لو صحَّ اتحاد المعنيين؛ لجاز استعمال كلٍّ من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع أنه لا يصحُّ بالبداهة حتّى على نحو المجاز؛ فلا يصحُّ بدل قولنا: «زيد في الدار» - مثلاً - أن يقال: «زيد، الظرفية، الدار». (انتهى)

وجواز هذا الاستعمال الذي أشار إليه الشيخ المصنّف رحمته الله هنا - أي بحسب هذه النظرية - إنما هو من باب الأولوية، ببيان:

أنَّ العلاقة الخارجية والمناسبة الأجنبية إذا كانت مصححة لاستعمال اللفظ في المعنى بدون العلقة الوضعية كما في المجاز؛ فالعلاقة الداخلية والمناسبة الذاتية

(١) انظر: المباحث الأصولية ١: ٣٥٢.

(٢) نسبه إليه السيد الشريف كما في حاشيته على المطول، إلّا أنَّ النسبة فاسدة كما يراه البعض عند التحقيق في كلام الرضي رحمته الله، أنظر الهامش في الصفحة السابقة.

(٣) راجع هذه الاعتراضات في: نهاية الدراية ١: ٥١، فوائد الأصول ١، ٢: ٤٩، محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٧.

بطريق أولى تصحح ذلك، وما نحن فيه من هذا القبيل^(١).

ثم أضاف رحمه الله: وقد أُجيب عن هذا الإيراد بأنه إنما لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر؛ لأنَّ الواضع اشترط إلّا يستعمل لفظ «الظرفية» إلّا عند لحاظ معناه مستقلاً، ولا يستعمل لفظ «في» إلّا عند لحاظ معناه غير مستقل، وآلة لغيره.

إلا أنه علق قائلاً: ولكنه جواب غير صحيح؛ لأنه لا دليل على وجوب إتباع ما يشترطه الواضع.. إلخ.

وفي تحقيق المقام نقول: إنَّ عبارة المحقق الخراساني قدس سره التي أشار إليها المصنف رحمه الله بقوله: «وقد أُجيب عن هذا الإيراد..»، قد ذكرت لها ثلاثة تفسيرات، وما ذكره المصنف هنا إنما هو بحسب تفسير الشيخ النائيني لهذه العبارة، ولكن ثمة تفسيران آخران لها، أحدهما للمحقق الأصفهاني قدس سره، والآخر للمحقق العراقي قدس سره؛ وعلى بيان أحدهما يتضح أنَّ الإيراد المتقدم لا يرد على المحقق الخراساني.

وقبل أن نذكر هذين التفسيرين، نذكر عبارة الشيخ صاحب الكفاية - التي هي محلَّ الكلام -، لغرض التأمل والفائدة.

قال قدس سره: «إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ (الابتداء) مترادفين، صحَّ استعمال كلٍّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها؛ وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح».

(١) انظر الإيراد بدعوى الأولوية هذه في: محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٧، وأجود

التقريرات ١: ٢٤ (الهامش).

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي..... ٩١

قلتُ: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع؛ حيث أنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره^(١). (انتهى)

وهذه العبارة للمحقّق الخراساني قد فهم منها المحقّق النائيني _ كما تقدّم ذكره _ أنّ الاثنين (الحرف والاسم) موضوعان لمعنى واحد، إلّا أنّ الواضع يشترط في استعمال كلّ منهما شرطاً لا يجوز استعمال الآخر فيه.

إلا أنّ التوجيه المذكور لهذه العبارة لا ينبغي أن يكون هو مقصود صاحب الكفاية؛ لأنّه في غاية الركاكة؛ ومن هنا نجد أنّ المصنّف رحمته الله _ في عبارته السابقة _ لم يُسند هذا الجواب إلى صاحب الكفاية، بل ذكره بصيغة المبني للمجهول؛ حيث قال: «وقد أجيب عن هذا الإيراد...».. والإشكال دلى التفسير المذكور واضح؛ إذ يقال:

١_ إنّ الواضع ليست وظيفته إلّا تعيين المعاني؛ فلا يحقّ له أن يشترط كيفية الاستعمال، وأنّه لا يُستعمل هذا اللفظ لهذا المعنى في النهار أو في الليل، في هذا المكان أو في ذاك.

٢_ أنّه حتّى لو سلّمنا عدم جواز الاستعمال حقيقة، فلا أقلّ من جواز الاستعمال مجازاً؛ ضرورة أنّه إذا جاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له فبالأولوية القطعية يجوز استعماله فيما وضع له مجازاً.

٣_ أنّ اشتراط الاستعمال في اللحاظ الآلي للحرف والاستقلالي للاسم يعد ظرفاً لا مقوماً لحقيقة معنى الحرف أو معنى الاسم؛ إذ هو _ أي هذا الشرط _ ليس داخلاً في حقيقة المعنى لأيّ منهما، ومخالفته _ أي مخالفة شرط الواضع هذا على

فرض أنه ممن تجب إطاعته - توجب العصيان لا غلط الكلام.

التفسير الثاني، وهو التفسير الذي ذكره المحقق العراقي رحمته؛ وحاصله: أن الآلية والاستقلالية إنما هي في غرض الواضع، أي أن الواضع لاحظ أن الحروف لا يتحقق الغرض منها إلا إذا استعملت في لحاظ آلي، وأن الأسماء لا تحقق غرضها إلا إذا استعملت بلحاظ استقلالي، والاعتبارات إنما تتبع الأغراض. وعليه؛ فلو استعملنا الحرف في المعنى حين عدم ملاحظته آلياً نكون قد استعملنا الحرف بدون وضعه؛ ذلك أن المعنى حين عدم لحاظه آلياً لا يكون الحرف موضوعاً له..

واستشهد رحمته لذلك بالواجبات العبادية الموقوف صحتها على قصد القرية وإتيانها بداعي الأمر المتعلق بها، فكما أن أخصية دائرة الغرض في هذه الواجبات أوجبت تضيقاً في دائرة الأمر والإرادة عن الشمول لغير ما هو المحصل لغرضه، وهو العمل المأني عن داعي قربي؛ كذلك المقام.

قال المحقق العراقي: «وإلى مثل هذا البيان نظر صاحب الكفاية رحمته في جوابه عن الإشكال المزبور، بأنه قضية قانون الوضع واشتراط الواضع لأن يراد في الحروف معناها بما هي حالة لمعنى آخر وفي الأسماء بما هو هو، وإن كان في عبارته قصور في إفادة ذلك، لا أن المقصود من ذلك بيان اشتراط الواضع بعد الوضع على المستعملين لأن لا يستعملوا الحروف إلا في حال لحاظ المعنى مرآة لحال المتعلق ولا الأسماء إلا في حال لحاظ المعنى مستقلاً ليكون من قبيل الشرط في ضمن العقد كما توهم، كي يورد عليه بأنه لا معنى محصل لذلك، ولا ملزم لإتباع شرط الواضع بعد إطلاق المعنى والموضوع له وعدم تقيده بصورة وجود القيد والخصوصية؛ كيف وإن بطلان مثل هذا الاشتراط على المستعملين لولا رجوعه إلى الإرشاد إلى كيفية وضعه وعدم كونه مطلقاً كما ذكرناه، غني عن البيان؛ فلا ينبغي أن يُنسب

ذلك إلى من له أدنى دراية، فضلاً عن القائل المزبور»^(١). (انتهى)

إلا أن التفسير المذكور - للمحقق العراقي رحمته الله - لم يعالج الإيراد المتقدم، بل يرد الإشكال عليه كما ورد على التفسير السابق، ويقال: إنَّ المعنى حين لحاظه استقلالاً وإن لم يكن الحرف موضوعاً له إلا أنه لا أقل من جواز الاستعمال فيه مجازاً؛ وهو غلط فاحش كما تقدّم.

نعم، هذا الإشكال لا يرد على التفسير الآتي للعبارة المتقدمة.

التفسير الثالث، وهو للمحقق الأصفهاني رحمته الله، قال في «نهاية الدراية»: «إنَّ العلاقة الوضعية في كلٍّ منهما - الاسم والحرف - على نهج خاص؛ لتقيدها في أحدهما بما إذا أُريد منه المعنى استقلالياً، وفي الآخر بما إذا أُريد آلياً؛ فاستعمال الأوّل في مورد الثاني استعمال فيما لا علاقة وضعية له»^(٢). (انتهى)

وتوضيحه: أنَّ اللحاظ قيد في نفس الوضع أو بالأحرى في العلاقة الوضعية الحاصلة بسبب الوضع، وليس قيداً في المعنى الموضوع له، بل المعنى الموضوع له هو مفهوم الابتداء لا غير، واللحاظ الآلي والإستقلالي قيد في الوضع. وهذا نظير أن يكون للإنسان ولدٌ عزيز، ولحبه الشديد له وضع له اسمين فقال: إني وضعت لولدي في الليل كلمة «زيد» وفي النهار كلمة «عمرو»، فإنّه في هذا المثال يكون المعنى

(١) نهاية الأفكار - قرارات بحث المحقق العراقي للبروجردى - ١، ٢: ٤٤، ٤٥.

أقول: ولعلّ هذا التفسير هو الذي ينتصر له المصنف رحمته الله في توجيه مقصود صاحب الكفاية، إذ تجده يقول في بيان مقصوده: «والفرق بين وضعيهما إنّما هو في الغاية فقط». إلا أن ذكره رحمته الله للإيراد المتقدم وفق تفسير الشيخ النابيني رحمته الله لهذه العبارة هو الذي أثار اللبس في المقام.. ومع ذلك فالتفسير المذكور - للمحقق العراقي - لم يعالج هذا الإيراد، بل الإشكال وارد عليه كذلك كما سنلاحظ.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٣٣.

الموضوع له في كلمة «زيد» و«عمرو» واحداً، وهو ذات الولد، من دون أخذ الليل والنهار قيدين في المعنى، وإنما هما قيدان في الوضع، أي أن وضع كلمة زيد مقيد بالليل لا أنها وضعت لزيد المقيد بالليل، وهكذا بالنسبة إلى وضع كلمة «عمرو».

وفي ضوء التفسير المذكور يمكن أن يقال: إن لحاظ الآلية والاستقلالية الوارد في عبارة الكفاية لا يرجع إلى شرط المستعمل على حد الاشتراط الفقهي؛ فإنه غير محتمل في باب الوضع كما تقدمت الإشارة إليه، وإنما هو على نحو تقييد العلة الوضعية، فالعلة الوضعية في الحروف قيدت بما إذا لوحظ المعنى آلة، وفي الأسماء بما إذا لوحظ استقلالاً.

وهذا التقييد لا مانع منه؛ بناءً على أن حقيقة الوضع حقيقة اعتبارية، فحالتها من هذه الناحية حال سائر المجعولات الاعتبارية، وكذلك لا مانع من تقييدها على مسلك التعهد؛ لأن العلة الوضعية - بناءً على هذا المسلك - عبارة عن ملازمة تصديقية بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنى، ناشئة على أساس التعهد والالتزام العقلاني الذي قطعه الواضع على نفسه، فمن المعقول أن ينيط الواضع تعهده والتزامه بحالة دون أخرى، فهو يتعهد مثلاً بأنه في النهار فقط كلما جاء باللفظ الفلاني يكون قاصداً لمعناه فتثبت العلة الوضعية التعهدية في تلك الحال فقط.

نعم، لا يمكن تقييدها بناءً على مسلك الاقتران الشرطي بين صورة اللفظ وصورة المعنى في الذهن؛ فإن الوضع بحسب هذا المسلك هو حقيقة تكوينية غير قابلة للتقييد بالجعل والاعتبار.. فتأمل.

أجود ما يمكن الاعتراض به على النظرية المتقدمة:

نقول: ولعل أجود ما يمكن الاعتراض به على النظرية المذكورة أن يقال: إن اللحاظ لا يمكنه أن يغير واقع الملحوظ؛ فاللحاظ ليس سوى النظر الذهني

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي..... ٩٥

إلى المفهوم، غايته أن المفهوم قد يكون له حيثان، كحيثية المفهوم وحيثية المصداق، فتارة تلحظه من الحيثية الأولى وأخرى تلحظه من الحيثية الثانية، كما أن الغرض من النظر إلى المفهوم قد يختلف.

واللحاظ لا يمكنه أن يغير الملحوظ من واقعه، كما لو نظرت إلى كتاب فإنك تنظر إليه بما هو كتاب ولا يمكن أن تنظر إليه بما هو حصان أو فرس؛ إذ ليس بمقدورك أن ترى سوى كتاب. فكذلك اللحاظ لا يمكنه أن يغير واقع الملحوظ كما أن النظر لا يغير واقع المنظور إليه.

نعم، غاية ما يمكن أن تنظر إلى الكتاب من الحيثية التي تريد، فتارة تنظر إليه أنه مغلف بغلاف أزرق، وأخرى من حيث أنه شرح لأصول الفقه، وهكذا. وأما أن تنظر إليه ليكون حصاناً فهذا غير معقول.

ومن هنا؛ نجد أن المفهوم الذي هو مستقل في الذهن يستحيل أن تنظر إليه إلّا مستقلاً؛ لأنّ واقعه الاستقلال، ويستحيل أن تلحظه فانياً في غيره؛ لأنّ معنى ذلك أنك بلحاظك إليه هكذا تكون قد غيرته عن واقعه؛ وهو غير معقول.

قوله رحمته: «... لازم هذا القول أن الوضع والموضوع له في الحروف عامان...». أقول: مراده من ذلك: أن الموضوع له في الحروف وغيرها سيكون عاماً، كالوضع الذي هو عام أيضاً، ويكون حالها حال أسماء الأجناس، وأنه لا فرق بين (من) و(في) و(الابتداء) و(الظرفية) سوى: أن الواضع (اشترط في مقام الوضع - على تفسير -)، أو (لاحظ أن غرض الوضع لا يتحقق - على تفسير آخر -)، أو (قيد العلة الوضعية وشرطها بشرط معين - على تفسير ثالث -)، بأن ماهية الظرفية إن أريد إحضارها بنحو الاستقلال ولم تكن منظورة بنحو الآلية، فالموضوع له لفظ (الظرفية)، وإن لوحظت آله ومتعلقة بالغير، فالموضوع لها لفظ (من).

النظرية الثالثة: نظرية نسبية المعنى الحرفي:

ومفادها: أنَّ بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية تغاير وتمايز ذاتي، وأنه لا يوجد اشتراك بينهما لا في الذات ولا في الذاتيات، ولا في الخصوصيات ولا في الآثار.

وهذه النظرية هي محط أنظار أكثر المحققين من الأصوليين، ولكنهم اختلفوا في تفسير نقطة التمايز والتغاير بينهما على أقوال.

القول الأول: إيجادية المعنى الحرفي:

وهذا القول هو مختار المحقق النائيني قدس سره، وحاصله: أنَّ التمايز بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية ناجم عن إيجادية الأولى وإخطارية الثانية ^(١).

وقد اختلفت الكلمات _ هنا _ في تفسير المراد من إيجادية المعنى الحرفي في القول المذكور على عدة معان:

الأول: ما ذكره بعض الأعلام من أنَّ المقصود من إيجادية المعنى الحرفي أنَّ الحرف بدلاً عن أن يدلَّ على معنى، يكون هو موجباً لمعناه في نفس التركيب الكلامي، فيكون التلَفُّظ بالحرف في ضمن الكلام سبباً وعلةً لإيجاده فيه، كعلة النار لإيجاد الحرارة.

الثاني: أنَّ المقصود منها أنَّ الحرف يدلَّ على الربط الكلامي، وحيث أنَّه لا وعاء لهذا الربط إلَّا وعاء الكلام واللفظ، فيوجد فيه، ولهذا يكون إيجادياً.

الثالث: أنَّ المعنى الحرفي يمتاز عن المعنى الاسمي بمجموعة من الخصائص؛ فمن أجل ذلك يكون إيجادياً دون المعنى الاسمي، وهذه الخصائص هي:

(١) أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق النائيني للخواص - ١: ٢٧، فوائد الأصول

- تقريرات بحث المحقق النائيني للكاظمي - ١: ٢، ٣٤.

الأولى: أنَّ المعنى الحرفي هو عين التعلُّق والربط، بينما المعنى الاسمي عين الاستقلال في ذاته.

الثانية: أنه ليس للمعنى الحرفي تقرّر ماهوي ذاتي في مرتبة سابقة على عالم الوجود، بل تقرّره الذاتي والماهوي في طول هذا العالم.. وهذا بخلاف المعنى الاسمي، فإنَّ له ماهية متقرّرة بتمام ذاتها وذاتياتها في المرتبة السابقة على عالم الوجود، كالإنسان مثلاً، فإنَّ له ماهية وهي الحيوانية والناطقية متقرّرة وذاتية بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج.

الثالثة: أنَّ المعنى الحرفي عبارة عن النسبة بالحمل الشائع، والنسبة - كما هو معلوم - تكون متقوِّمة بشخص وجود طرفيها، أيَّ أنها متقوِّمة ذاتاً وحقيقة بشخص وجود طرفيها، وهي بهذا اللحاظ لا يعقل أن تحكي عن النسبة في الخارج حكاية الطبيعي عن فردة؛ لمحلّ المباينة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي. وهذا خلاف المعنى الاسمي؛ فإنه لما كان متقرّراً ماهوياً ذاتياً في المرتبة السابقة على عالم الوجود؛ كانت نسبته إلى الخارج نسبة الطبيعي إلى فردة^(١).

واستظهر البعض^(٢) أن التفسير الثالث هو التفسير الصحيح لمعنى إيجادية الحروف - وهو المعنى الملائم كذلك لمذهب المصنّف رحمته الله كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى -، إلّا أنه ليس مراداً من الشيخ النائي، وإنّما مقصوده قدّس سرّه من هذه الكلمة هو التفسير الثاني، بقرينة أنه قد صرّح في غير مورد من كلامه أنه لا وعاء للمعنى الحرفي إلّا عالم الكلام واللفظ ولا موطن له إلّا ذلك^(٣)، ومن الواضح أن هذا لا ينسجم مع

(١) يراجع فيما تقدم: المباحث الأصولية ١: ٣٦٦ - ٣٧٢.

(٢) المصدر السابق ١: ٣٧٢.

(٣) لاحظ قوله: «إن لازم كون المعاني الحرفية إيجادية أن لا واقع لها - بما هي معانٍ حرفية - في غير التراكيب الكلامية». أجود التقريرات ١: ٣٠.

التفسير الثالث؛ حيث أن وعاء المعنى الحرفي في ضوء التفسير المذكور قد يكون الذهن تارة، والخارج تارة أخرى، وذلك باعتبار أن المعنى الحرفي هو النسبة بالحمل الشائع، وبما أن هذه النسبة لا ماهية لها، ولا وجود مستقل لها، وإنما وجودها متقوم بشخص وجود طرفيها؛ إذ قد يكون شخص وجود طرفيها في الذهن؛ فتكون النسبة حينئذ ذهنية، أو يكون في الخارج؛ فتكون خارجية.

القول الثاني: وضع الحروف للوجود الرابط:

القول الثاني - من النظرية القائلة بنسبية المعنى الحرفي - : وضع الحروف للوجود الرابط: وهذا القول هو مختار المحقق الأصفهاني قدس سره، وحاصله: أن الحروف والأدوات موضوعة بإزاء النسب والروابط ^(١).

وكما هو الشأن في القول الأول، اختلفت الكلمات في المراد من عبارات المحقق الأصفهاني قدس سره الواردة في تقرير القول المذكور. وقد تعرض القول المذكور إلى تنظيرات واحتمالات، كانت - كلها - تصب في فهم المراد من كلامه قدس سره ومناقشته ^(٢).

وحاصل ما قيل: إن كان مراده قدس سره وضع الحروف لأنحاء النسب والروابط وضعها للنسب والروابط التي هي لنسب وروابط بالحمل الشائع؛ فيرد عليه أن الظاهر من عبارته أن الحرف موضوع لذات النسبة التي هي بذاتها تعلقية بقطع النظر عن

(١) نهاية الدراية ١: ٢٦.

(٢) انظر هذه المناقشات في: محاضرات في علم الأصول - تقارير بحث المحقق الخوئي للفيض - ١: ٧٠، وبحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ١: ٢٤٦، ٢٤٨، والمباحث الأصولية - للشيخ الفيض - ١: ٣٨١ - ٣٩٥.

وجودها في الذهن أو الخارج^(١).

وإن كان المراد من وضع الحروف إزاء النسب والروابط وضعها إزاء ذاتها التي هي عين التعلّق والربط بقطع النظر عن وجودها الذهني أو الخارجي وإنّها توجد في الخارج بوجود لا في نفسه كما توجد في الذهن كذلك؛ فيرد عليه أنّ ذلك مبني على أن يكون للمعنى الحرفي تقرّر ماهوي في المرتبة السابقة على عالم الوجود في مقابل المعنى الاسمي الذي له تقرّر كذلك في تلك الرتبة؛ وهو خلف كون حقيقة المعنى الحرفي هو النسبة بالحمل الشائع المتقوّم ذاتاً ووجوداً بشخص وجود طرفيها في الذهن أو في الخارج.. وهي بهذا اللحاظ لا يعقل أن يكون لها تقرّر ماهوي بقطع النظر عن وجودها في الذهن أو الخارج؛ وإلّا لكانت لها ماهية مستقلة كالمعنى الاسمي؛ وهو خلاف الفرض.

القول الثالث: وضع الحروف للأعراض النسبية^(٢):

وهو ما اختاره المحقّق العراقي قدس سرّه، وحاصل ما ذكره _ على ما في تقارير بحثه _ : أنّ الموجودات في عالم العين على أنواع:

النوع الأوّل: وجود الجوهر.

النوع الثاني: وجود العرض بأقسامه التسعة والمعبر عنه بالوجود الرباطي، وهو على طائفتين:

(١) تأمل قوله قدس سرّه في (نهاية الدراية): «أنّ أنحاء النسب الحقيقية في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين تعلّقية». وقوله: «أنّ المعنى الحرفي كأنحاء النسب والروابط لا يوجد في الخارج إلّا على نحو واحد وهو الوجود لا في نفسه». المصدر ١: ٢٦.

(٢) هذا القول مع القولين الآتين _ الرابع والخامس _ يمكن للطلاب تجاوزها وعدم الإطلاع عليها، ولا يخل ذلك في فهمه لمذهب المصنّف رحمته في المعنى الحرفي، إلّا أن الإطلاع عليها _ لمجرد الإطلاع _ نافع بلا شك في جانبه الموسوعي.

الأولى: ما يحتاج في تحقّقه إلى موضوع واحد في الخارج، ويتقوّم به، كالكم والكيف والوضع ونحوها.

الثانية: ما يحتاج في تحقّقه إلى موضوعين في الخارج ليتقوّم بهما، كالأين والإضافة، فقولنا مثلاً: «زيد في الدار»، نجد أنّ الهيئة الأينية القائمة بزيد، إنّما هي بلحاظ نسبة خاصّة بينه وبين ظرفه ومكانه، وهو الدار في المثال؛ لأنّ وجودها في الخارج متقوّم بموضوعين: أحدهما ذات المتأين والآخر مكانه. وهكذا الأبوة والبنوة _ وهما من مقولة الإضافة _ ، فإنّ الأولى قائمة بزيد مثلاً بلحاظ نسبة خاصّة بينه وبين عمرو، والثانية قائمة بعمرو بلحاظ نسبة خاصّة بينه وبين زيد؛ فيكون وجوده في الخارج متقوّم بموضوعين.

النوع الثالث: وجود النسب والروابط... وهذه هي قائمة الأشياء في عالم العين، والحاجة قد دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ إزاء هذه الأشياء؛ فقاموا بوضع الأسماء للجواهر وجملة من الأعراض، ووضع الهيئات من المركّبات والمشتقات لأنحاء النسب والروابط، وقاموا أيضاً بوضع الحروف للأعراض النسبية الإضافية، فكلمة «في» مثلاً في قولنا: «زيد في الدار»، تدلّ على العرض الأيني العارض على موضوعه كزيد، وهيئة الجملة تدلّ على ربط هذا العرض بموضوعه وهكذا^(١).

القول الرابع: وضع الحروف للتضييق والتحصيل:

وهو مختار السيد الخوئي قدس سره، ومفاده باختصار: أنّ الحرف موضوع لتحصيل المفهوم وتضييقه، بمعنى أنّ المفهوم الاسمي قابل في نفسه للتخصيص إلى حصص كثيرة والانطباق عليها، فإنّ أريد تفهيم ذات المعنى أمكن الاكتفاء بالاسم، أمّا إذا أريد تفهيم حصّة خاصّة منه فحيث أنّ الاسم لا يفي بذلك؛ فلا بدّ من تفهيمها بنحو الدال والمدلول

(١) انظر: بدائع الأفكار - تقارير بحث المحقّق العراقي للآملّي - ١: ٤٢.

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي..... ١٠١

بأن يكون الحرف دالاً على تخصصه وضيق دائرة قابلية الانطباق فيه^(١).

القول الخامس: الحروف موضوعة للنسبة التحليلية:

وهو مختار الشهيد الصدر قدس سره، وملخص هذا القول: إنه ليس في الذهن في مثل قولنا «النار في الموقد»، «الصلاة في المسجد»، «الماء في الكوز» وهكذا، إلّا وجود واحد، ولكن الموجود بهذا الوجود الواحد مركب تحليلي من نار وموقد ونسبة، وصلاة ومسجد ونسبة وهكذا، فالنسبة التي هي معنى الحرف ليست نسبة واقعية وجزءاً واقعياً في الوجود للنار في الموقد والصلاة في المسجد، بل نسبة تحليلية وجزءاً تحليلياً، فالنسبة بالإضافة إلى الوجود الذهني الوجداني كأجزاء الماهية التحليلية من الجنس والفصل بالإضافة إلى الوجود الخارجي الوجداني، وهذا يعني أن مفاد الحروف النسبة التحليلية الذهنية لا النسبة الواقعية^(٢).

القول السادس: الحروف موضوعة للنسبة الواقعية:

وهو مختار أستاذنا الشيخ الفياض (حفظه الله)، قال في «المباحث الأصولية» بعد ذكره الأقوال المتقدمة ونقدها جميعاً: والصحيح في المسألة أن يقال: إن الحروف موضوعة للنسب والروابط الواقعية الذهنية التي هي نسب وروابط بالحمل الشائع. ثم قال: وقد تقدّم أن النسبة التي هي معنى الحرف نسبة واقعية في الذهن بخصائصها الذاتية وهي الارتباط والاتصاف بين المفاهيم الاسمية بعضها ببعض فيه، ويكون الذهن ظرفاً لنفسها لا لوجودها اللحظي (التصوري)، فإن الملحوظ بهذا اللحظ – وهو مفهوم النسبة – مفهوم اسمي وليس حرفي^(٣). انتهى

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه – تقارير بحث المحقق الخوئي للفياض – ١: ٨٠

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول – تقارير بحث الشهيد الصدر للهاشمي – ١: ٢٥٢.

(٣) انظر: المباحث الأصولية ١: ٤٢٥.

أقول: هذا هو مجمل النظريات والأقوال التي ذكرت في بيان المعنى الحرفي، وبقي أن نشير إلى القول الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمته الله في هذا المجال، بعد الاتفاق على أنه ممن يتبنى النظرية الثالثة في تفسير المعنى الحرفي، والتي تقول بنسبة المعنى الحرفي، وأنه مختلف عن المعنى الاسمي ذاتاً واستعمالاً..

والملاحظ من عبارته رحمته الله في المتن أنه يصرّح بأن المعاني الحرفية هي معانٍ غير مستقلة، وغير قابلة للتصور إلّا ضمن مفهوم آخر، وأنها تمثل الوجود الرابط للمفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد.. وهو بهذا اللحاظ يتفق - من حيث الأساس - مع القول الثاني من النظرية المذكورة، والذي يقول إنّ الحروف موضوعة إزاء النسب والروابط، وهو مختار - أستاذه - الشيخ الأصفهاني رحمته الله، كما تقدّم ذكره، إلّا أنه لا يرد عليه إشكال الإجمال الوارد على كلمات المحقق الأصفهاني قدس سره الذي تقدمت الإشارة إليه -، لوضوح أنّ مراد الشيخ المصنف رحمته الله من الوجود الرابط هو النسبة بالحمل الشائع كما سيأتي بيانه بالتفصيل بعد قليل إن شاء الله تعالى.. وهو أيضاً المعنى الملائم للتفسير الثالث لمعنى إيجادية الحروف من القول الأول، والمطابق - كذلك - للمعنى المصرّح به في القول السادس من الأقوال المتقدمة، وإن كان هذا القول - أي القول السادس - في واقعه هو القول الثاني ذاته مع شيء من التوجيه والتعديل في بيان المعنى المراد؛ إلّا أنّ السبق والريادة في صياغة القول المذكور وبلورته قد تحسب للشيخ المصنف رحمته الله نفسه قبل غيره.

قوله رحمته الله: «... إن المعاني الموجودة في الخارج على نحوين...».

قد يقال: إنّ كلمة «المعاني» الواردة في العبارة المذكورة ظاهرة في المفاهيم والصور الذهنية؛ وهي بهذا المعنى لا يناسب وصفها بأنها موجودة في الخارج؛ لوضوح أنّ الصور الذهنية لا يمكن أن توجد في الخارج؛ فلا بد حينئذ من تأويل العبارة المذكورة بأن المراد منها أن ما تحكي عنه هذه الصور الذهنية هو الموجود

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي.....١٠٣

في الخارج، ويكون حق العبارة السابقة هكذا: «أنَّ المعاني التي تكون حاكية عن الأمور الموجودة في الخارج.. إلخ»؛ فيكون غرض المصنّف من الكلام المذكور هو تقسيم الموجودات والصور الذهنية لا الخارجية^(١).

ولأجل استيضاح المعنى الوارد في المتن المذكور، نقول:

ينقسم الوجود بلحاظ تصوّر إلى قسمين: القسم الأوّل: وهو ما يعبر عنه بالوجود في نفسه، وهو ما يكون تصوّره بنحو الاستقلال عيناً كتصوّر المفاهيم الماهويّة المعبر عنها في المصطلح الأصولي بالمعاني الاسميّة؛ وعندئذ يكون الوجود كأحد المعاني الاسميّة القابلة لأن تقع موضوعاً أو محمولاً في القضايا.

ولأنّ الوجود عادة ما يقع محمولاً هنا _ كما في قولك: زيد موجود _، عبّر عن هذا القسم بالوجود المحمولي.. كما أنّ منشأ التعبير عن هذا القسم بالوجود في نفسه؛ هو ما ذكره علماء اللغة في مقام تعريف الاسم أنّه: «ما دلّ على معنى في نفسه»^(٢)، أي ما كان حضوره في الذهن بنحو مستقلّ فلا يُناط تصوّره بتصوّر شيء آخر.

القسم الثاني: هو ما يعبر عنه بالوجود لا في نفسه، وهو ما يكون تصوّره منوطاً بتصوّر مفهومين استقلالين وتكون وظيفته الربط بينهما، وهذا هو المعبر عنه بالوجود الرابط، فهو ليس موضوع القضية الحملية كما أنّه ليس محمولاً فيها، وإنّما هو الرابط بين المحمول والموضوع، فحينما يقال: «زيد عالم»، فإنّ الوجود ليس طرفاً في هذه القضية وإنّما هو الرابط بين زيد والعالم؛ إذ أنّ مآل هذه القضية هو أنّ «زيداً

(١) المقدمات والتنبيهات - محمود قانصو - ١: ١١٧.

(٢) ينسب القول المذكور في تعريف الاسم - كما ينسب القول الآتي في تعريف الحرف - إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام. انظر: بحار الأنوار ٤٠: ١٦٢. وأيضاً: أمالي الزجاجي: ٢٣٨.

الموجود عالم».

وبهذا اتضح منشأ التعبير عن الوجود لا في نفسه بالوجود الرابط، وأما منشأ التعبير عنه بالوجود لا في نفسه، هو ما ذكره علماء اللغة في مقام التعريف للحرف، أنه «ما دلَّ على معنى في غيره»؛ فكما أنَّ معنى الحرف غير قابل للتصوُّر بنحو مستقل عن طرفيه؛ فكذلك الوجود الرابط.

ثم أنَّ الوجود المحمولي ينقسم إلى: وجود في نفسه لنفسه، وإلى وجود في نفسه لغيره. وهذا التقسيم للوجود المحمولي لا يتصل بعالم الذهن كما هو الحال في التقسيم الأول بل هو بلحاظ الخارج، فالوجود المحمولي بلحاظ الخارج تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره، فإذا كان الوجود قائماً بنفسه أي أنَّ له تقرر في الخارج بنحو مستقل عن الوجودات الأخرى؛ فهو الموجود في نفسه لنفسه ويعبر عنه بالوجود الجوهرى وبالموجود لا في موضوع كوجود الإنسان والشجر والحجر. أما لو كان الوجود متقوماً بغيره _ بمعنى أنَّ وجوده حالة وصفة لغيره _، فهذا هو الموجود في نفسه لغيره، أما أنه موجود في نفسه فلاَّ تصوُّره يكون بنحو المعنى الاسمي الاستقلالي، وأما أنه موجود لغيره فلاَّ وجوده في الخارج لا يكون إلَّا في إطار موضوع، وهذا هو المعبر عنه بالعرض وهو الوجود الرابطي.

الوجود الرابط وجوده عين الربط:

بقي أن نشير إلى مسألة أخيرة، وبها نختم الكلام في البحث المذكور هنا، وبها _ كذلك _ يتم التفصيل الذي ذكره الماتن رحمته في كتابه حول المعنى الحرفي. وهذه المسألة هي: أنَّ غرض المصنف رحمته من قوله: «فيعلم من ذلك أنَّ وجود الروابط والنسب في حدِّ ذاته متعلِّق بالغير ولا حقيقة له إلَّا التعلُّق بالغير».

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي..... ١٠٥

وقوله: «كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت». هو الإشارة إلى أن الوجود الرابط وجوده عين الربط وليس له وجود مستقل.

ولبيان هذا المعنى نقول: ينبغي التفريق بين واقع النسبة، ومفهوم النسبة. فإن واقع النسبة إنما هو النسبة بالحمل الشائع وليس الأولي؛ لأنها - أي النسبة بالحمل الشائع - ليست من المفاهيم الاسمية الاستقلالية؛ فلا يكون حضورها في الذهن إلا في إطار طرفيها، وهذا هو المعنى المعبر عنه بالوجود الرابط.

وأما النسبة بالحمل الأولي، فهي مفهوم يعبر عن العلاقة والإضافة بين شيئين؛ فهي - بهذا اللحاظ - من المعاني الاسمية الاستقلالية القابلة للحضور في الذهن استقلالاً، والقابلة لأن تحمل عليها مفاهيم أخرى، كما إذا قيل: (النسبة مفهوم اسمي). والمعنى المذكور هو الذي أشار إليه المصنف بقوله: «وليس العنوان في نفسه نسبةً (إلى قوله) بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان».

وبيان ثانٍ: أن ما ينتزعه الذهن - عند ملاحظة وجودين خارجيين بينهما نحو ارتباط - نوعين من المفاهيم:

الأول: ما يكون حضوره في الذهن لغرض الحكم عليه، وهذا يتحقق بتصور مفهوم ذلك الشيء بنحو الحمل الأولي ليكون معبراً عما في الخارج. وهذه هي المعاني الاسمية، والتي منها مفهوم النسبة، الذي هو معنى مستقل في ذاته يمكن تصوّره والحكم عليه.

الثاني: هو ما يحضر في الذهن بواقعه وحقيقته وتام خصائصه، وهو الذي يعبر عنه بواقع النسبة، وبالنسبة بالحمل الشائع. فالذي يحضر في الذهن عند ملاحظة الخارج هو واقع الربط والعلاقة بين المفهومين.

ويمكن تصوير هذا المعنى في مثال؛ فنقول: لو شاهدنا طيراً على الشجرة مثلاً؛

فإنَّ ما ينتزعه ذهننا من هذه الصورة الخارجية نوعين من المفاهيم.
الأول: مفهوم الطير، ومفهوم الشجرة، وهذا النوع من المفاهيم يكون الغرض من حضوره في الذهن هو جعل الحكم عليه؛ ولهذا يكفي حضوره المفهومي التصوري.
والثاني: ما ينتزعه الذهن عند ملاحظة الطير على الشجرة، وهو نحو الربط الواقع بين الطير والشجرة، وهذا لا يكون إلَّا بواقعه وحقيقته، ولا يتحقق المقصود منه لو كان الحاضر مفهومه التصوري، فإنَّه بهذا اللحاظ يكون معنىً مستقلاً، ويكون آنذاك بحاجة إلى رابط يربطه بالمفاهيم المستقلة الأخرى وإلَّا تسلسل، والتسلسل باطل كما أشار إليه المصنف رحمته؛ فلا بُدَّ - حينئذٍ - من أن يكون حضور هذا الوجود بواقعه وحقيقته لا بمفهومه التصوري، وذلك كي يتحقق الغرض من وجوده وهو الربط بين المفاهيم التصورية.

والآ^(١) - أي إذا كان الحضور للوجود الرابط هو بمفهومه لا بواقعه - ، لم يمكن لأيِّ إنسان أن يفهم أي كلام يسمعه من الخارج؛ لفرض عدم وجود رابط حقيقي في نفس الذهن يربط بين المفاهيم الواردة إليه. والتالي باطل فالمقدم مثله.
قوله رحمته في أول البحث: «.. لا بدَّ من تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم..».

أقول: قد اتضح لنا ممَّا تقدَّم أنَّه يمكن ملاحظة جملة خصائص يمتاز بها المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي، وهذه الخصائص هي:

الأولى: أنَّه ليس للمعنى الحرفي تفرُّر ماهوي في المرتبة السابقة على عالم الوجود، بينما للمعنى الاسمي تفرُّر ماهوي كذلك، مثلاً إذا قيل: «الماء موجود»، فالموضوع في القضية هو ذات الماء والمحمول فيها الوجود، ومن الواضح أنَّ مفهوم

(١) وهذا قياس استثنائي مفاده: استثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدَّم.. تدبَّره بإمعان.

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي.....١٠٧

الماء قد أخذ موضوعاً في القضية بقطع النظر عن وجوده في المرتبة السابقة عليه ثم حكم عليه بالوجود فقيل: الماء موجود.

الثانية: أنَّ المعنى الحرفي يمثل النسبة بالحمل الشائع التي هي غير مستقلة بالذات، ومتقومة بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج؛ ولهذا تكون - أي هذه النسبة - في طول عالم الوجود رتبة، كما أنَّ شخص وجود طرفيها من المقومات الذاتية لها، كالجنس والفصل للمفهوم الاسمي؛ ومن هنا لا يتصور وجود جامع ذاتي بين أفراد المعنى الحرفي يجمع أنحاء النسب والروابط؛ لفرض أنَّ المقومات الذاتية لكل نسبة - والتي هي معنى جزئي متقومة بشخص طرفيها - غير المقومات الذاتية للنسب الأخرى.

أقول: وبملاحظة هذه الخاصية؛ نفهم الوجه في كون الوضع في باب الحروف من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وليس من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، كما هو اللازم لمختار المحقق صاحب الكفاية فلتر الذي تقدم بيانه.

إذ الوضع العام والموضوع له العام لا يمكن لنا تصوّره إلّا إذا كان هناك جامع ذاتي بين الأفراد كي يوضع اللفظ إزاء ذلك الجامع الذاتي كما هو الحال في أفراد الإنسان، فإنّه يوجد جامع ذاتي بينها وهو الحيوان الناطق، فإذا تصوّرنا هذا الجامع الذاتي ووضعنا اللفظ له كان الوضع عاماً حيث تصوّرنا معنى عاماً وكان الموضوع له عاماً أيضاً، حيث وضعنا اللفظ لذلك المعنى العام الذي تصوّرناه.

وهذا بخلافه في باب الحروف؛ حيث لا يوجد جامع ذاتي بين أفراد النسبة، فالحروف لا تكون موضوعاً له، بل هي موضوعة للأفراد الخاصة من النسبة، ولكن حيث لا يمكننا تصوّر جميع أفراد النسبة الابتدائية مثلاً لنضع لها كلمة «من»؛ فلا بدّ أن نتصور مفهوماً عاماً - يحكي عن تلك الأفراد يمكننا بواسطته تصوّر تلك الأفراد ولو إجمالاً وبنحو ما - ، كمفهوم النسبة الابتدائية ونضع كلمة «من» إزاء أفرادها؛ فيكون الوضع عاماً حيث تصوّرنا معنى عاماً، وهو مفهوم النسبة الابتدائية، والموضوع له

خاصاً، حيث وضعت كلمة «من» إزاء الأفراد والنسب الخاصة.
 الثالثة: أن النسبة الحقيقية ثابتة بنفسها لا بوجودها التصوري المفهومي، ويكون
 الذهن ظرفاً لوجودها حقيقة لا مفهوماً، بينما المعنى الاسمي ثابت بوجوده التصوري
 لا الواقعي الحقيقي^(١).



(١) وتوجد ثمة خصائص آخر يمكن مراجعتها في: المباحث الأصولية ١: ٤٢٦ - ٤٢٨،
 والحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني - للأيرواني - ١: ٣٤٢.

٧ _ الاستعمال حقيقي ومجازي

قوله ﷺ: استعمال اللفظ في معناه الموضوع له «حقيقة»، واستعماله في غيره المناسب له «مجاز»، وفي غير المناسب «غلط»... إلخ.

أقول: البحث هنا يدور حول ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، هل هو قبول الطبع أو أنه إذن الواضع وترخيصه؟

وبعبارة ثانية: هل المصحح لاستعمال لفظ ما في غير ما وُضع له، هو قبول الطبع لذلك الاستعمال وكونه حسناً عند العرف، أو أنّ المصحح لذلك هو إذن الواضع وترخيصه؛ لوجود علاقة من العلائق المعروفة في علم البيان، سواء أكان مما يقبله الطبع أم لا؟

اختلف المحققون في ذلك؛ فقد ذهب صاحب الكفاية فدّبر إلى الأول؛ وذهب المشهور إلى الثاني ^(١).

والبحث في هذه المسألة كان قد جرّ الأصوليين إلى البحث في مسألة أخرى، وهي: بيان حقيقة المجاز في اللغة، هل هو لفظي أو عقلي؟

وهنا: ذهب المشهور إلى الأول، والسكاكي – ومن وافقه من علماء الأصول – إلى الثاني ^(٢).. وبالتالي فإنّ الذي يتبنّى رأي السكاكي القائل إنّ المجاز يكون في الإسناد لا في الكلمة، لا يبقى له مجال للخوض في البحث عن المسألة الأولى؛ إذ

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٣، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ٩٨.

(٢) في الواقع البحث المذكور – في هذه المسألة الثانية – كان قد أثارته مدرسة السكاكي في بادئ الأمر، ثم دخل في مباحث الأصوليين تبعاً لهذه الإثارة.

المفروض أنه لا مجاز في الكلمة _ بحسب هذا القول _ حتَّى يقع الكلام في أنَّ صحَّة استعمالها في غير ما وُضعت له هل هو متوقف على الإذن أو على قبول الطبع. وستكلم باختصار عن كلا المسألتين، وسنقدِّم الكلام عن المسألة الثانية؛ لابتداء المسألة الأولى عليها.

المسألة الثانية: في الدلالة على المعنى المجازي.

قال المشهور: إنَّ المجاز إنَّما هو في مدلول الكلمة مباشرة، وذلك عند استعمالها في غير ما وضعت له؛ لوجود علاقة بين معنيين تنشأ _ تبعاً لها _ علاقة أخرى بين اللفظ والمعنى المجازي، وتكون هذه العلاقة _ أي الثانية _ بين اللفظ والمعنى المجازي في طول العلاقة _ الأولى _ بين اللفظ ومعناه الحقيقي؛ فالمدلول المجازي بحسب البيان المذكور يكون مدلولاً لفظياً لا عقلياً.

بينما قال السكاكي: إنَّ المجاز هو في الإسناد والتطبيق لا في الكلمة، بمعنى أننا يمكن أن نفترض بعناية نفسانية أنَّ لمعنى ما _ كالأسد مثلاً _ فردين من الأفراد، أحدهما حقيقياً _ وهو الحيوان المفترس _ ، والآخر إدعائياً تنزلياً _ وهو الرجل الشجاع _ ، وعندما نستعمل كلمة (أسد) في (الرجل الشجاع) نكون قد استعملناها فيما وُضعت له، أي أنَّ الاستعمال هنا هو استعمال حقيقي، وفي أحد المصاديق التي تنطبق عليها هذه الكلمة، غاية الأمر أنه تطبيق عنائي تابع لافتراض المفترض وإدعائه بأنَّ هذا المعنى المجازي فرداً من أفراد المعنى الحقيقي.. ويكون المدلول المجازي في ضوء هذا الاتجاه مدلولاً عقلياً إدعائياً لا لفظياً.

يقول السكاكي: وهذا النوع من المجاز هو أبلغ في التشبيه من المجاز في الكلمة؛ وإلّا لم يصحَّ التعجب في قول القائل:

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس^(١)

وهذا القول في باب المجاز قد استقره جماعة من المحققين منهم السيد الخميني قدس سره، والسيد الخوئي قدس سره؛ كما هو المنقول عنهما في تقارير بحثهما^(٢). وقد أشرنا سابقاً أن من يتبنى القول المذكور في باب المجاز لا مجال له للخوض في المسألة التالية؛ لانتفاء موضوعها بالنسبة إليه.

المسألة الأولى: ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

قال المشهور: إنَّ صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى المجازي تستند إلى إذن الواضع وترخيصه، بمعنى أنَّ الواضع يتصور عنوان المشابهة مع المعنى الحقيقي، مشيراً به إلى المعاني المجازية إجمالاً، فيضع اللفظ لكل ما يشابه المعنى الموضوع له، وهو ما يسمّى هنا _ في باب المجاز _ بالوضع النوعي، قبال الوضع الشخصي للمعاني الحقيقية. فعلى المستعمل للفظ في المعنى المجازي أن يراعي هذه العلائق وعناوين المشابهة التي لاحظها الواضع؛ وإلا لا يكون استعماله صحيحاً.

بينما قال صاحب الكفاية _ وتبعاً له المصنف رحمته الله _ إنَّ المصحح لاستعمال اللفظ في غير ما وُضع له هو قبول الطبع وكون الاستعمال حسناً عند العرف، فأبي استعمال مجازي كان حسناً عند العرف وقبله الطبع السليم فهو صحيح، وإن فرض أنَّ الواضع لم يأذن فيه بل حتّى وإن منع عنه، بإطلاق لفظ القمر على حسن الوجه

(١) انظر: مختصر المعاني - سعد الدين التفتازاني - ٢٢٣.

(٢) انظر: مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ١٠٣، ومحاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث المحقق الخوئي للفياض - ١: ٩٩. وإن كان توجد هناك جملة احتمالات ومناقشات حول قول السكاكي هذا ومراده، لم نتعرض إليها خشية الإطالة.

واستعماله فيه صحيح وإن فرض أن الواضع لم يأذن في ذلك أو منع عنه.
وهذا القول - كما أشرنا - تبناه الشيخ المصنف رحمته الله وانتصر له؛ مستدلاً له
بالذوق والوجدان بما يجده من أن الصحة في هذا الاستعمال - أي الاستعمال
المجازي - تابعة لوجود العلاقة المناسبة عرفاً حتى وإن منع الواضع.
إلا أنه قد يرد هنا تساؤل، مفاده: هل كل ما يكون صحيحاً عرفاً هو صحيح لغة؟ إذ
البحث هنا إنما هو في الصحة اللغوية للحكم بأن المجاز من اللغة دون الصحة
العرفية؛ فحكم الوجدان لا يثبت المطلوب؟!!

ويمكن الإجابة عن هذا التساؤل بوجهين:

الأول: أن نفترض أن هناك إذناً عاماً من الواضع حاصله: أن كل ما استحسنه
العرف فأنما أجوز استعماله؛ فيكون الاستعمال حينئذٍ صحيحاً لغة.. وهذا الإذن يمكن
إحرازه بمقتضى الحكمة التي تقول إن اللغة جعلت على مذاق أبنائها، ولا يناسب
للحكيم أن يضع قواعد على خلاف ذوق المستعملين.
وهذا البيان لو تم، يتم التصالح بين القولين في المسألة المذكورة كما لا يخفى.
ولكنه - للأسف - لا نعلم بأن الواضع رجلٌ حكيمٌ، بل ربما يكون رجلاً ظالماً أو
سفيهاً؛ فلا يتم الوجه المذكور.

الوجه الثاني: أن دخول كلمة ما في أي لغة إنما يتم بأمرين: الأول: وضع
الواضع. الثاني: قبول أبناء تلك اللغة لهذا الوضع؛ وإلا فإن مجرد الوضع مع عدم قبول
أبناء اللغة لهذا الوضع لا يدخله في مفردات تلك اللغة ولو وضعه الواضع ألف مرة.
فالوضع في حقيقته معلق على قبول أبناء اللغة وموافقته لأذواقهم، والشاهد على
ذلك الوضع التعييني، فإن أهل اللغة قبلوه فدخل في اللغة مع عدم علم الواضع به.
نعم، بيان هذا الوجه يتناسب مع مسلكي القرن الأكيد والتعهد من المسالك التي
مر ذكرها في مبحث الوضع دون مسلك الاعتبار.. فراجع وتدبر.

٨ _ الدلالة تابعة للإرادة

قوله ﷺ: قَسَمُوا الدلالة إلى قسمين: التصورية، والتصديقية:

١ _ التصورية: وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، ولو علم أن اللفظ لم يقصده... إلخ.

أقول: لأجل اتضاح هذا المطلب، وعدم الخلط بين المسائل المطروحة في البحث، ينبغي تناوله من حيثيتين:

الحيثية الأولى: هل أن الدلالة الوضعية دلالة تصورية، أو أنها دلالة تصديقية؟

الحيثية الثانية: هل أن الدلالة الوضعية تابعة للإرادة، بمعنى إن لم تكن إرادة، فلا دلالة، أو أنها ليست كذلك؟

أما ما يتعلق بالحيثية الأولى؛ فنقول: ذهب المشهور إلى أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وفي قبال ذلك ذهب جماعة من المحققين إلى انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية، منهم الشيخ المصنف ﷺ، كما يظهر ذلك من عباراته التي سنشير إليها فيما بعد.

والملاك الفني _ في الواقع _ لهذه الحيثية يرتبط بمبحث تشخيص الوضع الذي مرّ بيانه سابقاً، هل هو التعهد أو الاعتبار أو الاقتران الشرطي؟.

فإن كان الوضع هو التعهد بحيث أن المتعهد يحدث بالتعهد ملازمة بين النطق باللفظ وبين قصد التفهيم؛ فالدلالة الوضعية _ بحسب هذا المسلك _ لا تكون إلّا تصديقية.

وإن كان الوضع هو الاعتبار أو القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، بل على سائر

النظريات والمسالك الأخرى في الوضع؛ فالدلالة الوضعية هي دلالة تصويرية، أي أنها معلولة للارتباط الذهني بين اللفظ والمعنى بغض النظر عن إرادة المتكلم وقصده.

إذن الخلاف هنا يرتبط ويبتني على تلك المسألة المتقدمة في تشخيص حقيقة الوضع.

تقسيم المشهور للدلالة^(١) :

قَسَمَ المشهور الدلالة إلى ثلاثة أقسام:

١- الدلالة التصويرية:

وهي التي يحصل فيها الانتقال إلى المعنى من مجرد سماع اللفظ، وهي لا تتوقف على شيء سوى العلم بالوضع؛ فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل المعنى إلى ذهنه بمجرد سماع اللفظ، حتّى وإن فرض أنّ المتكلم قد نصب قرينة على عدم إرادته، بل حتّى لو فرض صدوره _ أي اللفظ _ عن لافظ بلا شعور واختيار، أو فرض حصوله عن اصطكاك حجر بحجر آخر!

٢- الدلالة التصديقية الأولى:

وتسمى الدلالة التفهيمية، وهي قد سميت بذلك لأجل تصديق المخاطب المتكلم بأنّه يريد تفهيم المعنى للغير؛ فهي عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصداً لتفهم معناه.. وقد يطلق على هذه الدلالة أيضاً الإرادة الاستعمالية. وهذه الدلالة تتوقف (بالإضافة إلى العلم بالوضع) على إحراز أنّ المتكلم في

(١) هذا التقسيم قد أشار إليه المصنف رحمته الله في متن الكتاب بصيغة ضمير الغائب حينما

قال: «قَسَمُوا الدلالة...»، أي قَسَمَ المشهور الدلالة.

مقام التفهيم وأنه قاصد لإخطار المعنى في ذهن السامع.

٣. الدلالة التصديقية الثانية:

وهي دلالة اللفظ على أنَّ الإرادة الجدِيَّة للمتكلِّم على طبق الإرادة الاستعماليَّة. وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء، إلَّا أنَّها تتوقف زيادةً على ما مرَّ على إحراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف؛ وإلَّا فلا يكون الظهور كاشفاً عن الإرادة الجدِيَّة في مقام الثبوت؛ إذ أنَّ وجود القرينة المنفصلة مانع من حجِيَّة الظهور في الإرادة الجدِيَّة.

وهذه الدلالة _ أي الدلالة التصديقية الثانية _ هي التي اقتصر المصنف رحمته الله على بيانها في المتن دون الدلالة التصديقية الأولى..

وقد ذكرنا سابقاً أنَّ المشهور قد عدَّ الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية دون الدلالة التصديقية الثانية، التي اعتبرها دلالة سياقية _ أي ليست وضعية _ قائمة على أساس ظهور حال المتكلِّم العاقل الملتفت أنه في مقام التفهيم والتفهم، خلاف الدلالة التصوريَّة المعلولة للعلم بالوضع فقط دون أي شيء آخر.

دعوى وجوابها:

ادَّعى القائلون بكون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية _ أي أصحاب القول الثاني المقابل للمشهور : بأنَّ الغرض الداعي إلى وضع الألفاظ إنما هو التفهيم والتفهم وإبراز المقصود للآخرين، لا مجرد الانتقال من صورة اللفظ إلى صورة المعنى في الذهن قهراً. وعليه؛ ينبغي أن تكون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية لا التصورية.

وقد أجاب المشهور عن هذه الدعوى بما حاصله: أنَّ الغرض الأصلي من استخدام الألفاظ والقيام بعملية وضعها وإن كان ذلك؛ إلَّا أنه لا يترتب على عملية الوضع مباشرة، بل يتوقف على مقدمتين:

الأولى: الوضع. والثانية: إحراز أنَّ المتكلِّم في مقام الإفادة والاستفادة،

والمرتب على المقدمة الأولى صلاحية اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، والوضع يؤهل اللفظ لذلك. وهذه الدلالة دلالة تصويرية، وعبارة عن انتقال الذهن من صورة اللفظ إلى صورة المعنى ومقدمة للدلالة التصديقية، فلا يمكن تحققها بدونها؛ لأنها تتوقف عليها وعلى مقدمة أخرى خارجية وهي إحراز أن المتكلم في مقام التفهيم والتفهم.. فالتفهم والتفهم ليس الغرض المباشر من وضع الألفاظ إزاء المعاني، بل هو الغرض النهائي منه، فإن الغرض المباشر له إنما هو إعطاء صفة الصلاحية والأهلية للفظ، للدلالة على المعنى بنفسه والحكاية عنه بعد ما لم تكن دلالة ذاتية، وحيث إن الغرض المباشر _ للوضع _ لا يختص بحالة دون أخرى؛ فلا يقتضي تخصيص العلة الوضعية بحالة ما بعينها دون غيرها، فتدبر^(١).

مختار المصنّف في الدلالة الوضعية:

وأما الشيخ المصنّف رحمته الله، فالذي يظهر من كلماته أنه يرى أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية لا التصويرية. وهذا المعنى يمكن ملاحظته من إعراضه عن قول المشهور الذي عبّر عنه بقوله: «والمعروف أن الدلالة الأولى (التصورية) معلولة للوضع، أي أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصويرية. وهذا هو مراد من يقول: أن الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع». ثم تصريحه عقب ذلك مباشرة: «والحق، أن الدلالة تابعة للإرادة _ إلى قوله _ لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصويرية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة».

فهذا البيان ظاهر في اعتبار أن الدلالة الوضعية حقيقة هي الدلالة التصديقية.. إلّا

(١) يراجع الجواب المذكور للمشهور في: المباحث الأصولية ١: ١٨٩، ١٩٠.

أن الملاحظ على المصنف رحمه الله في هذا الجانب، أنه _ على مختاره هذا في الدلالة _ يكون قد خالف مذهبه المتقدم في الوضع، وقد بينا سابقاً أن الملاك الفني لهذه المسألة يرتبط بمبحث تشخيص الوضع، وهو رحمه الله لا يرى التعهد في الوضع، وقد أشرنا أن هذا المسلك هو الوحيد الذي تستقيم معه دعوى أن الدلالة الوضعية دلالة تصديقية.

اللهم؛ إلاً أن يقال إن المصنف كان بصدد تحليل مفهوم الدلالة الذي استفاده من علم المنطق، وأنه بحسب هذا المفهوم يُشترط القصد في الدلالة، وحيث إن هذا الشرط لا تشتمل عليه الدلالة التصورية، وإنها معلولة للعلم بالوضع لا غير؛ فهي لا تسمى دلالة من هذه الناحية. فيعود النقاش حينئذ نقاشاً في الاصطلاح والتسمية لا أكثر، فهو بالتالي يوافق المشهور بأن الدلالة الوضعية هي دلالة تصوّرية لا تصديقية، وهو القول الموافق لمذهبه في الوضع.

إلاً أن التوجيه المذكور يصعب قبوله، خاصة بعد الظهور السابق المشار إليه في كلماته المتقدمة.

هذا هو مجمل الكلام في الحيثية الأولى.

وأما الكلام في الحيثية الثانية _ بأن الدلالة الوضعية هل هي تابعة للإرادة أو لا _ فنقول: لا خلاف بين الأعلام في تبعية الدلالة الاستعمالية التفهيمية، وكذلك الدلالة التصديقية الجدّية للإرادة؛ فإنّ الدلالة التفهيمية والتي تعني ظهور حال المتكلّم أنه في مقام تفهيم المعنى من اللفظ لا تكون إلاً مع إحراز إرادة المتكلّم للتفهم، غايته أن إحراز الإرادة لا يتوقف على تصريحه بل يكفي ظهور حاله أنه في صدد التفهيم مع عدم وجود قرينة تقتضي غير ذلك، وهكذا الكلام في الدلالة التصديقية الجدّية؛ فإنّها تعني ظهور حال المتكلّم في أن ما قصد تفهيمه باللفظ يريده جدّاً وواقعاً، وهذا كما هو واضح منوط بإحراز كون المتكلّم بصدد ذلك.

فتبعية الدلالة للإرادة في الدالتين ليس محلاً للنزاع بين الأعلام، وإنما الكلام

في الدلالة الوضعية، فقد وقع البحث في تبعيتها للإرادة، بمعنى أنَّ دلالة اللفظ على المعنى هل منوطة بقصد المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ، أو أنَّ دلالة اللفظ على المعنى ليست متوقفة على إرادة المتكلم تفهيم المعنى من اللفظ، بل الدلالة الوضعية تتحقق حتى مع عدم إرادة المتكلم لذلك بل حتى لو صدر اللفظ من غير عاقل أو من غير ذي شعور؟!

إذ أنه بناءً على الرأي الأول - القائل بأنَّ الدلالة منوطة بقصد المتكلم تفهيم المعنى - ، تكون الدلالة الوضعية دائماً دلالة تصديقية، وبناءً على الرأي الثاني - القائل بأنَّ الدلالة ليست متوقفة على إرادة المتكلم تفهيم المعنى - ، فالدلالة الوضعية تكون دلالة تصوّرية، لا تستوجب أكثر من إخطار المعنى في الذهن عند إطلاق اللفظ، من غير فرق بين أن يكون اللفظ قاصداً لتفهم المعنى من اللفظ أو لم يكن قاصداً، كما لو صدر منه غفلة أو حال نومه؟!

ولعلَّ أوّل من أثار البحث في هذه المسألة - كما يشير إليه الشيخ المصنف رحمته الله - هو الخواجة نصير الدين الطوسي والشيخ الرئيس ابن سينا (رحمهما الله)، حيث إنّ المستظهر من عبارتهما هو تبعية الدلالة للإرادة^(١)، إلّا أنّ الأعلام اختلفوا في أيّ الدلالات هي التابعة للإرادة في نظرهما، فبعضهم استظهر أنّ مرادهما هو تبعية الدلالة التصديقية للإرادة^(٢)، واستظهر البعض

(١) الحاكي للاستظهار هو الشيخ محمد حسين الأصفهاني في: الفصول الغروية: ١٧، ويمكن مراجعة عبارات العلمين الطوسي وابن سينا في: الشفاء - قسم المنطق : ٢٥، ٢٦، وشرح الإشارات ١: ٢٣.. وإن كان هناك كلام في إمكان استفادة هذا المعنى من كلمات الشيخ الرئيس رحمته الله.

(٢) كالمحقق الخراساني رحمته الله، انظر: كفاية الأصول ١: ٢٣.

الآخر من كلامهما تبعية الدلالة الوضعية للإرادة^(١)، وذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى أن مقصودهما هو تبعية الدلالة الوضعية - والتي لا تكون إلّا تصديقية على مسلكه في الوضع - للإرادة^(٢).

دعوى القائلين بتبعية الدلالة التصديقية للإرادة،

أما دعوى أن التبعية المقصودة هي تبعية الدلالة التصديقية - الأولى والثانية - للإرادة؛ فلاستبعاد^(٣) أن تكون الألفاظ موضوعة إزاء المعاني المرادة بحيث تكون الإرادة جزء المعنى الموضوع له اللفظ؛ إذ إن الوجدان قاصر بأن الألفاظ موضوعة لنفس المعاني بقطع النظر عن إرادتها؛ ولهذا نجد أن دلالة الألفاظ على معانيها تتحقق ولو مع إحراز عدم إرادتها من اللفظ، كأن كان يقصد معنى غير المعنى الموضوع له اللفظ أو كان اللفظ من غير ذي الشعور.

هذا، إضافة إلى أنه يلزم من هذا القول - أي كون الألفاظ موضوعة إزاء المعاني المرادة - ، أن يكون الوضع دائماً من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأن الإرادة التي هي قيد للمعنى إنما هي حقيقة الإرادة بالحمل الشائع وليس مفهومها، وحقيقة الإرادة بالحمل الشائع لا تكون إلّا جزئية، لأنها الإرادة

(١) كالسيد الخميني رحمته الله، انظر: تهذيب الأصول ١: ٣٧.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ١١١، ١١٢.

(٣) هذا البيان في الواقع هو لصاحب الكفاية رحمته الله، صاحب هذه الدعوى، أورده لشيئت مدّعه بأن الدلالة التابعة للإرادة هي خصوص الدلالة التصديقية لا التصورية المعلولة للوضع، وقد ضمنه الردّ على صاحب الفصول القائل بأن الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة بحيث تكون الإرادة دخيلة في المعنى الموضوع له شرطاً أو شرطاً. انظر: كفاية الأصول: ١٧، والفصول الغروية: ١٧، ١٨.

الخاصة للمتكلم. وهذه الإرادة النفسانية لا جامع لها بما هي موجودة، ونسبة مفهوم الإرادة إليها نسبة العنوان إلى المعنوي؛ فيكون المتصور حال الوضع عنوان الإرادة، والموضوع له هو المعنوي وهي حقيقة الإرادة؛ وهذا يلزم منه إنكار الوضع العام والموضوع له العام، وكون الموضوع له خاصاً دائماً؛ إذ المفروض تقيده بالإرادة الحقيقية الحاصلة للنفس الموجبة لصيرورته جزئياً، وهذا المحذور وإن لم يكن من المحالات، لكنه خلاف ما ذهبوا إليه في مقام تقسيم الوضع من تسالمهم على ثبوت الوضع العام والموضوع له العام كأسماء الأجناس، فإن دخل الإرادات الشخصية الخاصة للمتكلمين في المعاني ينافي ذلك التسالم.

وبهذا؛ يتعين كون المراد من التبعية هو تبعية الدلالة التصديقية للإرادة، وواضح أن ذلك لا يتصل بالوضع؛ إذ أن الدلالة التصديقية «الاستعمالية والجديّة» إنما تستفاد من الظهور الحالي السياقي للمتكلم وأنه في مقام تفهيم المعنى من اللفظ وأن مراده الجدي مطابق للدلالة الاستعمالية التفهيمية^(١).

دعوى القائلين بتبعية الدلالة الوضعية - التصديقية - للإرادة:

وأما دعوى أن التبعية المقصودة هي تبعية الدلالة الوضعية - التي لا تكون إلا تصديقية - للإرادة^(٢)، فمشتوها هو إنكار الدلالة التصورية التي لا تعتبر أكثر من دلالة أنسية ناشئة من كثرة الاستعمال أو عن منشأ آخر وليست ناشئة عن الوضع؛ وإلا فالدلالة التي تنشأ عن الوضع لا تكون إلا اختيارية، وهي - وهذا بحسب مسلك التعهد في الوضع الذي هو عبارة عن التعهد

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٦، ١٧، وشرحها: بداية الوصول ١: ٤٩ - ٥١.

(٢) وهي دعوى السيد الخوئي رحمته الله، وكذلك هي دعوى الشيخ المصنف رحمته الله، كما سنشير إليه

والالتزام بأن المتكلم لا يأتي باللفظ إلا إذا كان قاصداً لفهم المعنى _ لا تحصل من دون أن يكون المتكلم ملتفتاً ومريداً لفهم المعنى من اللفظ.. ومن هنا كانت الدلالة الوضعية دائماً _ بحسب المسلك المذكور _ تصديقية، بمعنى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى لا تكون إلا في حالة قصد تفهم المعنى باللفظ، ومع عدم القصد لا تكون هناك علاقة وضعية بين اللفظ والمعنى؛ فتقوم الدلالة الوضعية بالإرادة حتمي بناءً على مسلك التعهد.

وأما الشيخ المصنف رحمته الله، فقد اتضح موقفه في هذه المسألة بما أشرنا إليه في الحثية الأولى من قوله إن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية، وإنها تكون متقومة بالقصد؛ الأمر الذي يلزمه أن تكون الدلالة _ على رأيه هذا _ تابعة للقصد والإرادة..
إلا أنه يرد عليه بما أشرنا إليه سابقاً، بأن هذه النتيجة لا تتفق ومسلكه في تفسير الوضع الذي ورد فيه _ كما مرّ في مبحث الوضع _ : «الوضع: جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به».. فتأمل ذلك وتدبره.

٩ _ الوضع شخصي ونوعي

قوله رحمته: قد عرفت في المبحث الرابع أنه لا بدّ في الوضع من تصوّر اللفظ والمعنى، وعرفت هناك أنّ المعنى تارةً يتصوره الواضع بنفسه، وأخرى بوجهه وعنوانه؛ فاعرف هنا أنّ اللفظ أيضاً كذلك... إلخ.

أقول: تقسيم الوضع هنا إلى شخصي ونوعي إنّما هو بلحاظ اللفظ، كما أنّ التقسيم السابق في المبحث الرابع _ أي التقسيم الرباعي للوضع _ كان بلحاظ المعنى. وكما تقدّم سابقاً في شرط الوضع بأن يلاحظ الواضع _ لأجل أن يكون وضعه صحيحاً _ الموضوع له إمّا بنفسه أو بوجهه، فهنا كذلك، فالواضع إمّا أن يتصور اللفظ بخصوصياته الشخصية المتصلة بمادّته وهيئته التي تميّزه عمّا سواه؛ فيضع اللفظ بهذا اللحاظ؛ ويسمّى الوضع حينئذ بالوضع الشخصي.

ومثاله: أ _ أن يتصور الواضع لفظ (زيد) بمادّته _ وهي الزاي والياء والـدال _ ، وهيئته _ وهي (فعل) بفتح الفاء وتسكين العين _ ، ثمّ يضعه إزاء معنى جزئي، وهو أحد أفراد الإنسان.

ب _ أو أن يتصور الواضع لفظ (أسد) بمادّته _ وهي الألف والسين والـدال _ ، وهيئته _ وهي (فعل) بفتح الفاء والعين _ ، ثمّ يضع هذا اللفظ إزاء معنى كلي، وهو الحيوان المفترس ذو الزئير المتواجد في الغابة.

هذا بالنسبة للوضع الشخصي.

أو أن يتصور الواضع الموضوع له (وهو اللفظ هنا) بوجهه وعنوانه، ويضع له _ من خلال هذا التصور _ لفظاً عاماً حاكياً عنه؛ ويسمّى هذا الوضع بالوضع النوعي.

ومثاله: أ _ أن يتصور الواضع هيئة الفعل الماضي بموادها المختلفة (مثل: كتبَ وضربَ وقرأ) الموجودة والمقدرة ضمن عنوان عام مشير إليها، وهو المادة الموجودة في هيئة (فَعَلَ)، ثم يضع هذه المادة المتهئية وهي (فَعَلَ) إزاء معنى كلي، بأن يقول هكذا: كل ما كان على زنة (فَعَلَ) فهو موضوع للحدث الذي مضى زمانه.

ب _ أو أن يتصور الواضع هيئة اسم الفاعل بموادها المختلفة (مثل: ضارب وعالم وعادل) ضمن عنوان عام يشير إليها وهو المادة الموجودة في هيئة (فاعل)، ثم يضع هذه المادة المتهئية وهي (فاعل) إزاء معنى كلي، بأن يقول: كل ما كان على زنة «فاعل» فهو موضوع للذات التي صدر منها حدث ما.

ومنشأ التسمية لهذا الوضع بالنوعي هو أن اللفظ المتصور حال الوضع ليس مقصوداً بنفسه، كما هو الحال في الوضع السابق المسمى بالشخصي، وإنما هو مقصود بهيئته، التي يمكن تطبيقها على سائر المواد المتهئية بهذه الهيئة.

وأما الدافع لهذا الوضع، فهو باعتبار أن إحصار تمام المواد عند وضع الهيئة أمر صعب للغاية؛ لأنها _ أي المواد _ غير محصورة، ولا يمكن تصورها بنفسها جميعاً؛ فلا بُدَّ حينئذٍ من الإشارة إليها بوضع عنوان عام يكون متصوراً ضمن مادة خاصة وهيئة معينة كـ (فاعل) أو (فَعَلَ)، يكون حاكياً عن تلك المواد، بحيث يراد منه كل ما كان على هذه الهيئة في ضمن أية مادة تحققت.

وفي كل ما تقدّم ينبغي ملاحظة الأمرين الآتين:

الأول: أن اللفظ هو الهيئة والمادة معاً؛ إذ لا يتصور التفكيك بينهما في عالم الوجود؛ فإنه لا وجود لمادة من دون هيئة أو هيئة من دون مادة.

الثاني: أن التقسيم المذكور إلى مادة وهيئة إنما هو تقسيم انتزاعي لا أكثر؛ وإلا فاللفظ حقيقة واحدة قوامها المادة والهيئة معاً كما تقدّم في الأمر الأول.

١٠ - وضع المركبات

قوله رحمه الله: «ثم الهيئة الموضوعة لمعنى، تارة تكون في المفردات، كهيئات المشتقات التي تقدّمت الإشارة إليها، وأخرى في المركبات، كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر... إلخ»

أقول: المراد من هذا العنوان - وضع المركبات - هو وضع المركبات بمجموع أجزائها من مواد مفرداتها والهيئة الإفرادية للمواد، والهيئة الحاصلة من ضمّ هذه المفردات بعضها إلى البعض.

فمثلاً في (زيد عالم)، قد وضعت كلمة (زيد) لمعنى خاصّ مادة وهيئة، وكلمة (عالم) لمعنى آخر مادة وهيئة، والهيئة القائمة بهما - وهي هيئة هو هو - لمعنى ثالث، وهذا كلّ لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في وضع مجموع المركب من هذه المواد والهيئات على حدة.. أي أنّ هناك وضعاً رابعاً إضافة لما ذكر من الأوضاع الثلاثة، وهو وضع هذا المجموع للمركب، وذلك بمعنى أنّ الواضع قد نظر إلى هذه الجملة (زيد عالم) وقال: إنّي أضع هذه الجملة للدلالة على حمل (عالم) على (زيد).

وهذا القول - أي بوجود وضع للمركبات - نسبه صاحب الحاشية رحمه الله إلى جماعة من الأجلة لم يسمّهم^(١)، وصاحب الفصول إلى مشهور النحاة^(٢).

(١) انظر: هداية المسترشدين - للشيخ محمد تقي الأصفهاني - ١: ١٦٩، ١٩٧.

(٢) انظر: الفصول الغروية - للشيخ محمد حسين الحائري - ٢٨.

وقد ذهب مشهور الأصوليين ولاسيما المتأخرين منهم إلى فساد هذا القول، واستدلوا على ذلك بعدة أدلة، نذكر منها:

الأول: لغوية مثل هذا الوضع، باعتبار أنَّ المراد من الجملة _ أي جملة كانت سواء إنشائية أم إخبارية _ يتم بكفاية الوضع للمفردات، والوضع للهيئات، والزائد على ذلك لغو لا حاجة إليه.

وهذا الدليل هو الذي أشار إليه المصنف رحمته الله في الكتاب، واكتفى به عن ذكر بقية الأدلة.

الثاني: أنه لو ثبت هذا الوضع؛ للزم استفادة المعنى والانتقال إليه مرتين: مرة على سبيل التفصيل جزءاً جزءاً من ناحية وضع أجزاء الجملة، وأخرى على سبيل الإجمال من ناحية وضع المركب للمجموع المتحصّل من معاني أجزائه، وهو خلاف الوجدان؛ إذ أنَّ معاني الأجزاء الواردة في الجمل لاشتمالها على المعنى الحرفي الرابط لا تأتي إلى الذهن على نحو متفاصل، بل هي تأتي مترابطة وبدفعة واحدة.

الثالث: أنه لو ثبت مثل هذا الوضع؛ لاستلزم الوضع في المركبات فوق الإحصاء بل فوق ما يتناهى، فإنَّ وضع المفردات وإن كان مما يتناهى، ولكن المركب منها ممّا لا يتناهى.

قوله رحمته الله: «ولعلَّ من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها».

أقول: هذا الذي أفاده الماتن رحمته الله هنا احتمال وجيه، وهو يحلّ الإشكال في هذه المسألة لو ثبت؛ إذ لا يعدو أن يكون النزاع _ حيثنَّذ _ نزاعاً لفظياً لا أكثر^(١). ولكن مع ذلك يبقى

(١) والتوجيه المذكور في الواقع هو للشيخ صاحب الكفاية رحمته الله، انظر: كفاية الأصول:

الاحتمال الآخر الذي أشار إليه الشيخ علي الأيرواني في تعليقه على الكفاية، حين قال:
 إِنِّي احْتَمَلُ أَنَّ الْقَائِلَ بِالْوَضْعِ لِلْمَرْكَبَاتِ حَيْثُ رَأَى أَنَّ فِي الْمَرْكَبَاتِ التَّامَّةِ
 دَلَالَةً تَصْدِيقِيَّةً لَا يَقْتَضِيهَا وَضْعُ مَفْرَدَاتِهَا؛ التَّجَاؤُ إِلَى الْإِلْتِزَامِ بِالْوَضْعِ الْمُسْتَقِلِّ
 لِلْمَرْكَبَاتِ، فَإِنَّ غَايَةَ مَا يَقْتَضِيهِ وَضْعُ زَيْدٍ ثُمَّ وَضْعُ قَائِمٍ ثُمَّ وَضْعُ هَيْئَةِ زَيْدٍ قَائِمٍ عِنْدَ
 التَّرَكُّبِ وَالانْضِمَامِ هُوَ إِحْضَارُ صُورَةِ زَيْدٍ عَلَى هَيْئَةِ الْقِيَامِ فِي ذَهْنِ الْمُخَاطَبِ، وَأَمَّا
 أَنَّ زَيْدًا فِي الْخَارِجِ ثَابِتٌ لَهُ الْقِيَامُ، فَلَيْسَ ذَلِكَ قَضِيَّةً شَيْءٍ مِنَ الْأَوْضَاعِ الْمُتَعَلِّقَةِ
 بِمَفْرَدَاتِهَا؛ إِذْ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ تِلْكَ الْمَفْرَدَاتِ مَوْضُوعًا لِلْمَعْنَى الْخَارِجِي لَا زَيْدٌ وَلَا
 الْقَائِمُ وَلَا الْهَيْئَةُ التَّرَكِيبِيَّةُ، بَلْ مَفَادُ الْهَيْئَةِ أَيْضًا نَفْسُ النِّسْبَةِ وَذَاتُهَا دُونَ النِّسْبَةِ
 الْمُتَحَقِّقَةِ فِي الْخَارِجِ، فَإِفَادَةُ الْجُمْلَةِ لِتَحَقُّقِ النِّسْبَةِ خَارِجًا لَا بَدَ وَأَنَّ تَكُونَ عَنْ
 وَضْعٍ مُتَعَلِّقٍ غَيْرِ تِلْكَ الْأَوْضَاعِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَوَادِّهَا.

وهذه الدعوى أجاب عليها الشيخ الأيرواني نفسه وقال: إِنَّا لَا نَلْتَزِمُ بِأَنَّ مَفَادَ هَيْئَةِ
 الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةُ هُوَ ذَاتُ النِّسْبَةِ، بَلْ مَفَادُهَا هُوَ النِّسْبَةُ الْخَارِجِيَّةُ فَيُخَالَفُ وَضْعُهَا وَضْعُ
 سَائِرِ مَوَادِّ الْقَضِيَّةِ، وَعَلَيْهِ؛ فَلَا حَاجَةَ إِلَى وَضْعِ آخَرٍ مُتَعَلِّقٍ بِالْجُمْلَةِ بَلْ نَفْسُ وَضْعِ
 الْمَفْرَدَاتِ كَذَلِكَ، أَعْنِي وَضْعَ مَوَادِّهَا لِذَوَاتِ الْمَعْنَانِي وَهَيْئَاتِهَا لِنِسْبِهَا الْخَارِجِيَّةِ يَكُونُ
 كَافِيًا وَبِالْمَقْصُودِ وَافِيًا^(١).



(١) انظر: نهاية النهاية، الشيخ علي الأيرواني ١: ٢٣، ٢٤.

١١ _ علامات الحقيقة والمجاز

قوله ﷺ: قد يعلم الإنسان _ إما من طريق نصّ أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة _ أنّ لفظ كذا موضوع لمعنى كذا... إلخ.

أقول: العلامات المذكورة في هذا البحث هي العلامات التي يُتعارف بواسطتها على ما هو الموضوع له اللفظ في ظرف الشكّ فيما هو الموضوع له اللفظ. والبحث عن هذه العلامات هنا إنّما هو بحث عن صلاحيتها للكشف عن الوضع. وليس المراد بالشكّ هنا الشكّ في مراد المتكلم مع العلم بما هو الموضوع له اللفظ؛ فهذا مرجعه إلى الأصول اللفظية التي سيأتي الحديث عنها في المبحث القادم _ إن شاء الله تعالى _ ، وإنّما المراد هو شكّ السامع فيما هو الموضوع له هذا اللفظ من قبل واضع اللغة.

قوله ﷺ: «وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز _ أي لتعيين أنّه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع _ طرقاً وعلامات كثيرة». أقول: قد أوصلها البعض إلى خمسة عشرة علامة، وهي كالآتي:

- ١ _ تنصيص الواضع.
- ٢ _ تنصيص أهل اللغة.
- ٣ _ الترديد بالقرائن.
- ٤ _ قول اللغوي.
- ٥ _ التبادر وعدمه.
- ٦ _ صحّة السلب وعدمه.

- ٧_ الاطراد وعدمه.
 - ٨_ صحّة التقسيم وعدمه.
 - ٩_ الاستقراء.
 - ١٠_ القياس.
 - ١١_ التزام التقييد وعدمه.
 - ١٢_ التنافر.
 - ١٣_ مخالفة صيغة الجمع للفظ مستعمل في معنيين.
 - ١٤_ امتناع الاشتقاق.
 - ١٥_ أصالة الاستعمال^(١).
- قوله **كلمة**: «العلامة الأولى: التبادر..».

التبادر في اللغة يعني: التسابق والتسارع، والمقصود منه في المقام هو انسباق تصوّر المعنى من اللفظ بمجرد إطلاق اللفظ، بحيث يكون هذا المعنى هو المتصوّر الأوّل في الذهن دون بقية المعاني. وهذا الانسباق والتصوّر المتسارع للذهن لا يكون علامة الحقيقة إلّا إذا استند إلى حاقّ اللفظ، بحيث لا تُساهم في هذا الانسباق عوامل أخرى كالقرائن الحالية أو المقالية.

وهذا التبادر معلول للوضع؛ إذ أنّ دلالة اللفظ على المعنى إمّا أن تكون ذاتية أو تكون وضعية، والثانية _ أي الدلالة الوضعية _ إمّا أن تكون بمعونة القرينة أو من دونها.

وأما الأولى _ أي الدلالة الذاتية _ ، فقد عرفت بطلانها فيما تقدّم في مسألة

(١) انظر التفصيل في: تعلّيق على معالم الأصول - للقرظيني - ٢: ١١٠، وهداية

المسترشدین - للأصفهاني - ١: ٢١٣.

الوضع.

وأما الثانية _ أي الدلالة الوضعية بمعونة القرينة _ ، فهي خارجة عن مفروض كلامنا في المقام؛ إذ المفروض إننا نتحدث عن استفادة معنى من لفظ في مقام التجرد عن القرينة.

فإذا بطلت الداللتان المتقدمتان؛ تعينت الثالثة _ أي الدلالة الوضعية من دون معونة القرينة _ ، وبها يُستدل بالتبادر على الوضع.

وبتعبير آخر: أنَّ مطلق تبادر المعنى من إطلاق اللفظ وفهمه منه ليس علامة لإثبات الحقيقة، العلامة حصّة خاصّة منه، وهي فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا معونة خارجية، وهي _ أي هذه العلامة _ كاشفة عن الوضع لا محالة، كما يكشف المعلول عن علته.

هذا، ولكن قد يرد على البيان المذكور إشكالان:

الأوّل: التبادر ليس معلولاً للوضع؛ ولهذا لا يحصل التبادر للجاهل بالأوضاع اللغوية، وإنما هو معلول للعلم بالوضع، وعليه؛ فلو قلنا إنّ التبادر هو علّة للعلم بالوضع، وهو في نفس الوقت معلولاً للعلم بالوضع؛ فهذا يعني الدور المحال، أي أنّه متوقف ومتوقف عليه من نفس الجهة، بمعنى أنّ التبادر متوقف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع متوقف على التبادر.

وأجيب _ وهذا الجواب لصاحب الكفاية رحمته : أنّ الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الارتكازي المكنون في خزانة النفس والثابت في حافظة أهل كلّ لغة بالقياس إلى لغاتهم، وهو ينشأ عن الأنس الحاصل من الممارسة اليومية الساذجة والغير الواعية لتفاصيل الأوضاع اللغوية. فأهل كلّ لغة يستعملون تلك اللغات في معانيها حسب ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي منهم إلى خصوصيات تلك المعاني من حيث السعة والضيق، فإذا حصل الالتفات منهم إلى خصوصيات تلك المعاني؛

حصل لهم العلم تفصيلاً بها؛ وبذلك تحصل المغايرة بين العلمين؛ فلا دور في البين^(١).

وبعبارة ثانية: أن العلم بالوضع والذي هو علة للتبادر هو العلم الإجمالي الارتكازي، وأما العلم بالوضع والذي هو معلول للتبادر فهو العلم التفصيلي؛ فالمتوقف على التبادر غير المتوقف عليه التبادر.

تنبيه: تقييد العلم الإجمالي - في أعلاه - بالارتكازي؛ لغرض الاحتراز عن توهم إرادة العلم الإجمالي بالمعنى الأصولي؛ لأنه لا يكفي العلم الإجمالي بهذا المعنى - أي الأصولي - لتبادر معنى بعينه بعد فرض استواء نسبة الذهن إلى تمام أطراف العلم الإجمالي، وإنما المراد بالعلم الإجمالي هنا، العلم الإجمالي الارتكازي، وهو علم غير مقرون بالتفات النفس إليه فعلاً، ويسمى - هذا العلم أيضاً - بالعلم التفصيلي البسيط، قال العلم التفصيلي المركب - أي العلم بالعلم بالوضع - الذي ينشأ من التبادر، ويكون مساوفاً للالتفات، فلا يحصل الخلط بين الأصطلاحات.

الإشكال الثاني: أن المقدار الذي يثبت بالتبادر هو أن اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر منه في زمان التبادر، أما أنه حقيقة في المعنى السابق على التبادر - بحيث يكون هذا المعنى المتبادر الآن هو نفسه في الزمان السابق -، فهذا ما لا يتكفل هذا التبادر لإثباته^(٢).

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٨.

(٢) لا يخفى أن هذا الإشكال يُخاطب به الأصولي بلحاظ أنه يريد استنباط الأحكام من أدلة لفظية قد مضى عليها أكثر من ألف سنة أو يزيد، لذا عليه إثبات المعنى الحقيقي للألفاظ في زمن الصدور وليس في زمن التبادر فقط.

وأجيب: إن هذا الإشكال صحيح ووارد، إلّا أنه يمكن التغلب عليه بالتماس دليل آخر غير التبادر لإثبات كون اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر في السابق، وذلك الدليل هو أصالة الثبات في اللغة المعبر عنها بالاستصحاب القهقرائي؛ وهو غير الاستصحاب المتعارف، الذي يكون فيه الأمر السابق هو المتيقن، واللاحق هو الأمر المشكوك، بل الأمر على العكس هنا - أي في الاستصحاب القهقرائي -، إذ الأمر المشكوك هو السابق والأمر المتيقن هو اللاحق، كما هو الحال في مقامنا؛ فنحن عندما نتيقن من ظهور معنى في لفظ ما في زماننا هذا بواسطة التبادر أو غيره، ثم نشكّ في ظهور اللفظ المذكور بهذا المعنى في الزمان السابق، نقوم باستصحاب اليقين اللاحق، وهو المعنى الذي ثبت عندنا بالتبادر في هذا الزمان؛ لثبت به أنه هو نفسه الظاهر في ذلك الزمان السابق.

وهذا الاستصحاب - أي القهقرائي - إنما هو حجة في خصوص باب اللغة؛ وذلك لقيام السيرة العقلانية الممضاة، وبناء أهل المحاورة عليه؛ إذ لولا ذلك لما أمكن استنباط الأحكام الشرعية من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، بل لما أمكن الاستفادة من أي علم مدوّن في الزمان السابق. فهذا الاستصحاب يثبت أنّ هذه الألفاظ، الواردة إلينا منذ ألف سنة أو يزيد، هي ظاهرة في نفس المعاني الظاهرة في زماننا الآن.. وبالطبع يكون الأمر المذكور تاماً عند عدم وجود قرينة على الخلاف؛ وإلّا فالمعنى يكون تابعاً لدلالة القرينة كما لا يخفى.

وبذلك يمكن أن يقال: إنّ التبادر مع انضمام أصالة الثبات في اللغة، أمانة على أنّ المعنى المتبادر من اللفظ هو المعنى الحقيقي فقط^(١).

قوله عليه السلام: «العلامة الثانية: عدم صحّة السلب وصحّته، وصحة الحمل

(١) وللتوسعة يمكن مراجعة: محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث المحقق

وعدمها.

نشير في البدء إلى أنَّ صحَّة الحمل هو عبارة ثانية عن عدم صحَّة السلب، وكذلك عدم صحَّة الحمل هو عبارة ثانية عن صحَّة السلب..

ولبيان العلامة المذكورة، لا بدَّ من تقديم شرح موجز عن الحمل بقسميه: الذاتي الأولي، والشايع الصناعي.

أما الحمل الذاتي الأولي، فهو ما يكون فيه الاتحاد بين الطرفين (الموضوع والمحمول) من جهة المفهوم، والتغاير بالاعتبار أي من جهة الإجمال والتفصيل والجمع والتفريق.

وبعبارة ثانية: أنَّ الحمل الأولي هو ما يكون فيه المحمول ذاتياً للموضوع، وحداً له، سواء بنحو الحدِّ التام أم الناقص؛ إذ الغرض منه هو لبيان حقيقة الموضوع وماهيته، وهذا المعنى لا يصحَّ إلَّا بحمل ذاتياته عليه؛ وحينئذ يكون الحمل حملاً ذاتياً أولياً. فحمل الحيوان الناطق أو الناطق أو الحيوان على الإنسان يكون حملاً أولياً؛ وذلك لأنَّ هذا الحمل مبيِّن لماهية الإنسان وحقيقته.

ومنشأ التعبير عن هذا الحمل بالذاتي هو أنَّ المحمول فيه ذاتي للموضوع، كما أنَّ منشأ التعبير عنه بالأولي هو أنَّ القضايا في هذا الحمل لا تكون إلَّا قضايا أولية بديهية، والتي يكون فيها تصوّر الموضوع وتصور المحمول كافياً في التصديق بالنسبة.

وأما الحمل الشايع الصناعي، فهو ما يكون الاتحاد فيه بين المحمول والموضوع في الوجود - أي في المصادق -، والتغاير يكون من جهة المفهوم.

وبعبارة ثانية: أنَّ الحمل الشايع الصناعي هو ما يكون المحمول فيه أحد أحكام الموضوع الخارجة ذاتاً عن ماهيته، والثابتة له بلحاظ وجوده. فالموضوع بما هو موجود له مجموعة من الآثار والأحكام وحينما تحمل هذه الآثار والأحكام على

الموضوع بما هو موجود؛ فالحمل عندئذ يكون حملاً شائعاً صناعياً.
فالمشي مثلاً ليس جزءاً من ماهية الإنسان بما هو؛ إذ الإنسانية ليست متقومة
بالمشي كما هو واضح، بل الإنسان بما هو موجود يكون ماشياً، وأما بما هو مفهوم
فليس هو مباشر، ولهذا يصح أن يقال «الإنسان ليس بماشى».
وكذا حمل الحرارة على النار والزوجية على الأربعة، فإن الحمل معها حمل
شائع صناعي؛ لأن الحرارة إنما تثبت للنار الموجودة خارجاً لا لمفهوم النار، فحملها
على النار إنما هو لبيان أثر من آثارها.

والتعبير عن هذا الحمل بالشائع؛ باعتبار شيوع استعماله بين الناس، وأما التعبير
بالصناعي؛ فباعتبار تداول استعماله في الصناعات والعلوم.

والملاك المصحح للحمل بكلا قسميه (الأولي والصناعي) هو الاتحاد من
جهة؛ لئلا يلزم حمل المباين على مباين آخر، والمغايرة من جهة أخرى؛ حتى لا
يلزم حمل الشيء على نفسه.

تنبيه وفائدة: قد تقدم في الحمل الذاتي الأولي أن المحمول فيه ما يكون ذاتياً
للموضوع، إلا أنه ينبغي التمييز بأن المراد بالذاتي في هذا الحمل إنما هو الذاتي في
باب الكليات، أي الذي يكون مقوماً للذات أو يكون جزء المقوم، لا الذاتي في باب
البرهان، الذي يكون خارجاً عن حقيقة الذات ملازماً لها، وهو التلازم الذي يكون
بلحاظ وجود الذات لا بلحاظ الذات بما هي.

ومن هنا نلاحظ، أن حمل الذاتي في باب البرهان على موضوعه، إنما يكون من
الحمل الشائع الصناعي وليس من الحمل الذاتي الأولي؛ إذ أن حمل الزوجية على
الأربعة مثلاً إنما هو بلحاظ وجود الأربعة لا بلحاظ صرف ماهيتها، وإلا فالزوجية
ليست جنساً لذات الأربعة ولا هي فصلها، وإنما هي من اللوازم الوجودية لذات
الأربعة.

عود إلى صلب الموضوع: بما عرفناه عن الحمل الأولي - فيما تقدم - ،

يمكننا أن نجعل صحة الحمل للفظ ما على ما يُشكّ في وضعه له علامة الحقيقة، وعدم صحة الحمل علامة على المجاز، وذلك بحمل اللفظ بما له من معنى ارتكازي على المعنى الذي يُشكّ في وضع اللفظ له، ثمّ مراجعة الوجدان لنرّ هل الحمل الحاصل في القضية متناسباً أو لا؟

فإن كان متناسباً؛ فهذا يعني أنّ اللفظ الموضوع في القضية حقيقة في المعنى الذي صحّ حمله عليه؛ وإلّا فلا.

ولنطبّق ما ذكرناه الآن في مثال: إننا إذا أردنا أن نعرف أنّ لفظ (الأسد) هل هو حقيقة في الحيوان المفترس أو لا، فإننا نشكّل قضية نجعل فيها المعنى موضوعاً واللفظ محمولاً، فإذا صحّ الحمل _ بعد مراجعة الوجدان _ ؛ فهذا دليل على أنّ اللفظ المذكور حقيقة في هذا المعنى؛ وإلّا فلا. بمعنى إذا صحّ السلب ولم يصحّ الحمل؛ فلا يكون اللفظ حينئذٍ موضوعاً لهذا المعنى، وإنما يكون موضوعاً لغيره.

وكذلك الأمر إذا صحّ الحمل الشائع الصناعي، أي فيما إذا كان الاتحاد بين المحمول والموضوع في المصداق، وبنفس الطريقة المتقدمة؛ فهذا يعني أنّ الموضوع هو أحد مصاديق المعنى المذكور في القضية وفرد من أفراده؛ وإلّا فلا.

إلّا أنّ البيان المذكور في الاستدلال بصحة الحمل وعدمه على الحقيقة والمجاز قد جوبه بالمناقشة الآتية: أنّ صحة الحمل الذاتي الأولي تكشف عن أنّ المعنى المراد في جهة المحمول هو نفس المعنى المراد في جهة الموضوع؛ إذ أنّ هذا الحمل يعني هو هو. ولا تكشف لنا أنّ المعنى هو معنى حقيقي أو معنى مجازي للفظ.

فالحمل الذاتي لا يكشف إلّا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً، ومغايرتهما

اعتباراً، ولا نظر له إلى حال الاستعمال أنه حقيقي أو مجازي^(١).

وللجواب على هذه المناقشة؛ نقول: إنَّ اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى محمولاً، إنما هو مقيد - كما بين المصنف رحمته الله ذلك في متن الكتاب - بأن يستعمل بما له من المعنى الارتكازي، وهذا التقييد في استعمال اللفظ في معناه الارتكازي يوجب أن يكون اللفظ المستعمل - بعد فرض صحة الحمل بمراجعة الوجدان - حقيقياً في معناه؛ لأنَّ المعنى الحقيقي ليس هو إلَّا المعنى المرتكز في الذهن.. فلاحظ ذلك وتدبره.

قوله رحمته الله: «العلامة الثالثة: الأطراد..».

نقول: الأطراد لغة مصدر اطرَد، يقال: اطرَد الشيء، إذا تبع بعضه بعضاً، وجرى^(٢). واطرَد الكلام أو الحديث: جرى مجرى واحداً متسقاً^(٣).

وأما اصطلاحاً، فللأطراد معانٍ متعددة، وقد اختلف الأصوليون في المقصود منها بجعله علامة للحقيقة والمجاز، ولتوضيح المراد نقول:

تارةً يراد بالأطراد صحة استعمال اللفظ في معنى في جميع الحالات، كما لو صحَّ استعمال الأسد في الحيوان المفترس في مختلف حالاته من القيام والقعود أو النوم واليقظة وغير ذلك.

وأخرى يراد به صحة استعمال اللفظ في معنى كلي بلحاظ تطبيقه على مصاديقه، كما لو صحَّ استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وعمر، بلحاظ أنَّ هذه الأفراد من مصاديق المعنى الكلي وهو الحيوان الناطق.

(١) المباحث الأصولية ١: ٢٨٠-٢٨٣.

(٢) انظر: الصحاح، ولسان العرب: (طرَد).

(٣) المعجم الوسيط: (طرَد).

الشائع من معاني الاطراد هو الأول^(١)، وقد ذهب المحقق الأصفهاني رحمته إلى الثاني^(٢)، وأما المصنف رحمته فقد جمع في كلماته بين المعنيين: أي: بين صحة استعمال اللفظ في المعنى في جميع الحالات، وكذلك صحة استعمال اللفظ في جميع المصاديق^(٣).

وعلازمة الاطراد على المعنى الأول تستفاد فيما لو لاحظ المستعلم للغة من اللغات أصحاب تلك اللغة يستعملون لفظاً معيناً في معنى معين، ولاحظ انحفاظ استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى المخصوص في تمام استعمالاتهم رغم أن الأحكام التي تحمل على ذلك اللفظ بمعناه المعين مختلفة، وليس ثمة قرينة خاصة في المقام، كما لو حمل على الأسد أحكام مختلفة من القيام والقعود والنوم واليقظة؛ فإنه يحصل الجزم حينئذ بأن ذلك اللفظ موضوع حقيقة لذلك المعنى المطرد استعماله فيه.

واحتمال مجازيته منفي لاطراد الاستعمال، أي أن الاطراد بنفسه هو منشأ انتفاء احتمال المجازية؛ إذ ليس من المعقول أن تحفظ القرينة الحالية وكذلك المقالية - على فرض وجودها - في تمام الموارد مع اختلاف المحمولات وتكررها.

وهذا الاطراد بهذا التفسير هو الذي تبناه السيد الخوئي رحمته، وقال: «إن الاطراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامة لإثبات الحقيقة، بل إن هذا هو السبب الوحيد

(١) انظر: نهاية الأفكار ١، ٢: ٦٨، محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣١.

(٢) انظر: نهاية الدراية ١: ٥١.

(٣) وبهذا المعنى أيضاً، أي بالجمع بين المعنيين المشار إليهما أعلاه، فسر الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية رحمته المراد من الاطراد في المقام. انظر: هداية المسترشدين ١: ٢٦٠. ولكن الشهيد الصدر رحمته كان قد ذكر في: بحوث في علم الأصول ١: ١٦٩ - ١٧١، معنيين آخرين للاطراد سَمَّى أحدهما بالاطراد في التبادر والثاني بالاطراد في الاستعمال بلا قرينة، يجدر الإطلاع عليهما في المقام.

لمعرفة الحقيقة غالباً؛ فإنَّ تصريح الواضع وإن كان يُعلم به الحقيقة إلّا أنّه نادر جداً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت، إلّا أنّه لا بدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، أمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطراد، والأول نادر فيستند إلى الثاني لا محالة^(١). (انتهى)

وأما علامة الاطراد على المعنى الثاني، أي صحّة استعمال اللفظ في جميع المصاديق، فتستفاد من أنّ الاستعمال المطرد _ أي استعمال لفظ الإنسان في زيد وبكر وعمر بلحاظ أنّها من مصاديق الحيوان الناطق _ يكشف عن وجود علاقة الوضع بين هذه الأفراد والمعنى الكلّي، وأيضاً يكشف عن أنّ اللفظ موضوع للطبيعي من المعنى، أي أنّ لفظ الإنسان حقيقة في المعنى الكلّي وهو الحيوان الناطق.

واحتمال كونه مجازاً لأجل وجود العلاقة؛ مدفوع بعدم الاطراد في علائق المجاز.. فمثلاً علاقة الجزء والكل _ والتي هي أحد علائق المجاز _ ليست مطردة؛ بشهادة أنّه يصحّ استعمال الوجه في الشخص المحترم فتقول: هذا وجه من وجوه القوم، ولا يصحّ استعمال الشعر أو الأنف فيه مثلاً، مع أنّه جزء أيضاً. قوله رحمته: «والصحيح أنّ الاطراد ليس علامة الحقيقة».

أقول: لم يعتبر الشيخ المصنف رحمته _ وكذا غيره _ الاطراد علامة على الحقيقة، وقد أفاد في ذلك ما حاصلة: أنّ المجاز وإن لم يطرد في نوع علائقه ومطلق المشابهة إلّا أنّه في خصوص ما يصحّ معه الاستعمال في المجاز فهو مطرد كالحقيقة، فاستعمال الجزء في الكل مثلاً مطرد في خصوص ما إذا كان للجزء دور خاص في المورد، كالمراقبة في العين، والتبيين في اللسان، والعمل في اليد.

وبيان آخر: أنَّ العلاقة المَسْوُوعَة للمجاز إن كانت موجودة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؛ فالأطراد في الاستعمال لكلا المعنيين ثابت ودائم، فمثلاً أنَّ المصحَّح والمَسْوُوع لا استعمال الأسد في زيد هو علاقة المشابهة، فكُلُّما وجدت المشابهة في فرد آخر صحَّ إطلاق الأسد عليه بهذه العلاقة.

وهذا المعنى من البيان هو الذي أشار إليه المصنِّف بقوله: «لأنَّ صحَّة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً...»^(١).

إلَّا أنَّ ما أفاده المصنِّف رحمته يمكن أن يجاب عنه ويقال:

إنَّ المجاز غير مطَّرد حتَّى في صنف العلاقة المَسْوُوعَة؛ لما فرض من أنَّ صحَّة المجاز تتوقف على أمرين:

الأوَّل: وجود العلاقة المناسبة.

الثاني: كون المقام مناسباً لإظهار هذه العلاقة أو الإدعاء^(٢).

وفي حالة عدم توفُّر هذين الشرطين؛ لا يطَّرد استعمال المجاز، ومن هنا نجد أنَّه لا يصحَّ استعمال الأسد في الرجل الأبخري؛ لعدم توفُّر الشرط الأوَّل وهو العلاقة المناسبة أو حسن الإدعاء. كما لا يصحَّ نداء الرجل الشجاع بلفظ يا أسد، إذا لم يكن

(١) أقول: وهذا الإيراد في الحقيقة هو للشيخ الأعظم رحمته، وقد أشار إليه المحقِّق

الخراساني رحمته في الكفاية وأشار إلى جوابه بما حاصله: أنَّ علاقة المشابهة للأسد غير مطَّردة النوع، فإن كثيراً ما يشابه الأسد غيره من أفراد الإنسان، أو أفراد غير الإنسان من أنواع الحيوان، أو غير الإنسان من أفراد الحيوان، كالإنسان المشابه للأسد في بخره أو لبدته أو حمرة عينيه، ولا يحسن بل لا يصحَّ إطلاق الأسد عليه.

(٢) قولنا: الادعاء، إنَّما بناءً على رأي السكاكي في المجاز، وقد تقدَّم بيانه في مبحث:

الاستعمال الحقيقي ومجازي.

المقام مناسباً لإظهار الإدعاء، كما إذا كان النداء لأجل الذم مثلاً.
وعلى أية حال، الأقوال الواردة في علامية الاطراد وعدمه أربعة:
الأول _ وهو المنسوب إلى المشهور _ : من كون الاطراد علامة الحقيقة،
وعدمه علامة المجاز^(١).

الثاني: أنه ليس واحداً منهما علامة^(٢).

الثالث: أن الأول _ الاطراد _ علامة دون الثاني _ عدمه^(٣) -
الرابع: عكسه^(٤).

الثمرة العملية للبحث في علامات الحقيقة والمجاز:

من المعلوم أن موضوع الحجية _ كما سيأتي بيانه في المقصد الثالث _ هو
الظهور، وهذه العلام يستفاد منها تنقيح موضوع الحجية وتحقيق مصاديق الظهور
من الألفاظ. فإن المستعلم يستدل بالتبادر مثلاً على العلاقة الوضعية بين اللفظ
والمعنى، أي أن هذا اللفظ موضوع حقيقة لهذا المعنى وظاهر فيه؛ وبذلك ينقح
موضوع الحجية. فتنتيح موضوع الحجية هو الثمرة العملية للبحث في علامات
الحقيقة والمجاز.

(١) انظر: قوانين الأصول ١: ٢٢، هداية المسترشدين ١: ٢٦٠.

(٢) انظر: قوانين الأصول ١: ٢٩، الفصول الغروية: ٣٨، ٤٩. وهو القول الذي ذهب إليه الشيخ
المصنف رحمته الله هنا.

(٣) نسبة في تقارير المجدد الشيرازي - ١: ١٢٠ - إلى السيد عميد الدين، وإلى العلامة في ظاهر
التهذيب.

(٤) المصدر السابق، نسبة إلى الآمدي والحاجبي والعضدي والشيخ البهائي رحمته الله، وظاهر نهاية
العلامة رحمته الله.

١٢ - الأصول اللفظية

تمهيد:

قوله ﷺ: اعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

١ - الشك في وضعه لمعنى من المعاني.

٢ - الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع... إلخ.

أقول: البحث المتقدم كان منعقداً لخصوص شك السامع فيما هو الموضوع له اللفظ من قبل واضع اللغة. والعلامات المتقدم ذكرها كانت لغرض إثبات الحقيقة والمجاز عند الشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص. أما البحث هنا فهو لخصوص الشك في مراد المتكلم مع العلم بما هو الموضوع له اللفظ.

فمثلاً بعد تمييز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي وشكنا في مراد المتكلم، هل أراد من اللفظ معناه الحقيقي أم معناه المجازي؟ يأتي البحث والسؤال هنا عن قاعدة أو أصل يعيننا على تشخيص مراد المتكلم؟ وكذلك لو شكنا في لفظ عام هل أريد منه العموم أم أريد منه الخصوص، أو شكنا في لفظ مطلق هل أريد منه الإطلاق أم أريد منه التقييد؟ أو شكنا في أن اللفظ الذي له معناه الحقيقي المعلوم هل له معنى حقيقي آخر ليكون مشتركاً بينهما؟

أو شكنا في أن اللفظ هل نقل عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر أو لم يُنقل؟ أو شكنا في أن الكلام هل فيه إضمار أو ليس فيه إضمار، مثل قول القائل:

(طاب زيد)، فهل أن معناه طابت ذات زيد، باعتبار أن زيدا اسم للذات، أم أن هناك إضمماراً محذوفاً بأن يراد من الكلام: (طاب خلق زيد)؟

وقد ذكر الأصوليون لرفع هذه الشكوك قواعد سمّوها بـ: (الأصول اللفظية). والمراد بالأصل في هذه التسمية: المرجع في ظرف الشك. ومنشأ النسبة إلى اللفظ في قولهم: اللفظية؛ باعتبار أن المشكوك فيه إنما يستفاد بواسطة اللفظ أو من سياق الكلام.

فمثلاً لو قال المتكلم: (أكرم كل عالم)، فإن الظاهر من هذا الكلام بحسب ما تقتضيه اللغة والفهم العرفي هو طلب إيقاع الإكرام لجميع أفراد العلماء، فالعموم المستفاد من الخطاب قد تمّ استظهاره بواسطة لفظ (كل) الموضوع في اللغة لهذا المعنى. وأما إذا وقع الشك بعد ذلك في أن المتكلم هل أراد العموم في لفظ (كل)، أي هل أراد حقاً طلب إكرام جميع العلماء أم أنه أراد إكرام بعضهم؟ فهنا يقع البحث عما هو المرجع في مثل هذه الحالة؟!.. والجواب أن المرجع في ذلك هو أصالة العموم، فأصالة العموم هي أصل لفظي يلجأ إليه في ظرف الشك في إرادة المتكلم للعموم أو عدم إرادته له.

فالأصول اللفظية إذن هي أصول نافية لاحتمال إرادة غير المعنى الظاهر من الكلام؛ إذ للكلام ظهور تقتضيه الضوابط اللغوية والمناسبات العرفية، فإذا وقع الشك في إرادة المتكلم للمعنى الظاهر لاحتمال أنه قد يكون مريداً لغير الظاهر؛ يكون المرجع هو الظهور الاقتضائي، بمعنى أن المرجع في تحديد مراد المتكلم من كلامه هو ما يقتضيه الظهور الناشئ عن ضوابط اللغة وطريقة العرف وأهل المحاورة.

وهذا الأمر الذي ذكرناه هنا عند الشك في مراد المتكلم للعموم مع كون الكلام ظاهراً في العموم والذي يكون المرجع فيه حينئذٍ هو أصالة العموم، يجري بتمامه عند الشك في إرادة الإطلاق كذلك، والذي يكون المرجع فيه أصالة الإطلاق، وأيضاً إذا كان الشك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي، من اللفظ أو المجازي،

يكون المرجع فيه هو أصالة الحقيقة، وكذلك عندما يكون الشك في وجود قرينة متصلة أو منفصلة لم تصل إلينا، يكون المرجع فيه هو أصالة عدم القرينة؛ وهكذا. ويمكن التعبير عن جميع هذه الأصول بأصالة الظهور؛ وذلك لأنَّ مآلها جميعاً هو الظهور الاقتضائي كما تقدّم بيانه.

والمستند في التمسك بهذه الأصول اللفظية هو السيرة العقلانية - الممضاة^(١) - المقترضة للبناء على تطابق الظهور الاقتضائي مع المراد الجدّي في ظرف الشك في المراد الجدّي للمتكلم؛ ولذلك قد يعبر عن هذه الأصول بأصالة التطابق بين الدلالة التصديقية والإرادة الجدّية؛ فهي إذن أصول عقلانية.

قوله رحمته: «.. إن الرجوع إلى تلك العلامات كنصر أهل اللغة أمر لا بدّ

منه».

أقول: ذكر المحقق القمي رحمته في القوانين^(٢) أنَّ أوّل العلائم على الحقيقة تنصيب أهل اللغة أنَّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني.. وقد أجب بأنَّ الأخذ بهذه العلامة مبني على حجّة قول اللغوي، وهو - أي الأخذ بقول اللغوي^(٣) - محلّ كلام بل منع، ما لم يفد الوثوق والاطمئنان^(٤).

(١) حجة السيرة العقلانية إنّما هو بإمضائها من قبل الشارع وكونها غير مستحدثة بعد زمان المعصوم عليه السلام وحضوره المبارك بين ظهراني الأمة.. وإلا فلا حجّة لها. وهذا المعنى هو الذي أشار إليه المصنف رحمته بقوله: «ولا بدّ أن الشارع قد أمضى هذا البناء.. إلخ».

(٢) قوانين الأصول ١: ١٣.

(٣) كما يأتي بيانه في المقصد الثالث، الباب الخامس، حجة الظواهر: حجّة قول اللغوي.

والإشكال المعروف على هذه العلامة هو: أنَّ ديدن أهل اللغة بيان المستعمل فيه لا الموضوع له، فترى أنَّهم يذكرون للفظ الواحد معاني متعدّدة لا يقدر المطالع لها من تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي بينهما، فهم مثلاً يذكرون للفظ القضاء معاني عشرة وللوحي معاني كثيرة، مع أنَّهما ليسا من المشترك اللفظي؛ الأمر الذي يصعب معه استفادة التنصيص المذكور وجعله علامة للوضع^(٢).

إلا أنَّ هذا الإشكال كان محلّ تأمل عند البعض الآخر من الأصوليين، وأنّه ينبغي التفريق بين اللغوي العالم واللغوي الجماع؛ فقول الأول حجة دون الثاني.. والتفصيل في محله من الكتب الأصولية^(٣).

هل الاستعمال يدلّ على الحقيقة؟

قوله عليه السلام: «.. ولا يكفي في إثباتها أن نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شكّ في وضعه له؛ لأنَّ الاستعمال...».

أقول: هذه المسألة كان من المناسب إثارتها في ذيل البحث السابق المعد لبيان علامات الحقيقة والمجاز، ولكن بما أنَّ المصنّف عليه السلام قد ذكرها هنا؛ فنقول: توجد في هذه المسألة - أي في كفاية استعمال اللفظ في المعنى الذي شكّ في وضعه له ودلالته على الحقيقة أو المجاز من عدمها - أربعة أقوال:

الأول: ما نسب إلى السيد المرتضى عليه السلام وجماعة من القدماء بأنَّ الاستعمال يدلّ على الحقيقة؛ نظراً إلى ظهور الاستعمال في المعنى الحقيقي^(٤).

(١) انظر: عناية الأصول ١: ٤٣.

(٢) انظر الإشكال المذكور على الأخذ بقول اللغوي في: نهاية الأفكار ١، ٢: ٦٦.

(٣) انظر: الوسيط في أصول الفقه ١: ٥٩، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٣٣٦ - ٣٤٢.

(٤) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة - للسيد المرتضى عليه السلام - ١: ١٣.

الثاني: ما نسب إلى ابن جنِّي، وتبعه عليه بعض المتأخرين، بأنَّ الاستعمال يدلُّ على المجاز؛ نظراً إلى أنَّ أغلب لغة العرب مجازات، والظنُّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب^(١).

الثالث: ما نسب إلى السيد الطباطبائي رحمته الله - شارح الوافية -، وهو التفصيل بين ما إذا كان المستعمل فيه واحداً فيحكم بكونه حقيقة فيه؛ نظراً إلى أنَّ المجاز مستلزم للحقيقة فلا يمكن القول بمجازيته، وبين ما إذا كان متعدداً فيحكم بكونه حقيقة في أحد المعاني ومجازاً في البقية؛ نظراً إلى كون المجاز خير من الاشتراك^(٢).

الرابع: التوقف، وهو الذي نسب المحقق القمي رحمته الله إلى المشهور من المحققين^(٣)، وهذا القول - وهو القول المعتمد عند الشيخ المصنف رحمته الله - قد صير إليه؛ نظراً إلى أنَّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز. ووجهه: أنَّ الاستعمال لا يدلُّ بنفسه على الحقيقة مطلقاً؛ لأنَّه - في واقعه - جنس للحقيقة والمجاز، والجنس لا يدلُّ على بعض أنواعه بعينه. وعليه؛ لا يمكن إثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال.

قوله رحمته الله: «..فيقال حيثنَّذ الأصل الحقيقة..».

مثال ذلك: فيما إذا ورد لفظ أسد - مثلاً - واحتملنا أن يكون المراد منه معناه الحقيقي وهو (الحيوان المنفرد) أو المعنى المجازي وهو (الرجل الشجاع) نحمل

(١) انظر: عناية الأصول ١: ٥٠.

(٢) انظر: تعلية على معالم الأصول ٢: ١١٥.

(٣) قوانين الأصول ١: ٢٩..

ملاحظة: هذا كله فيما لو قلنا إنَّ المجاز مدلول لفظي لا عقلي. وأمَّا إذا قلنا بأنَّ الاستعمالات المجازية هي حقائق لغوية، ومجازات عقلية - كالذي ذهب إليه السكاكي ومن تابعه - فالاستعمال يكون حقيقياً في كلا الحالتين كما لا يخفى. والمذهب المذكور قد تقدم بيانه في مبحث الاستعمال الحقيقي ومجازي.

الكلام على المعنى الحقيقي؛ تمسكاً بأصالة الحقيقة.

دفع توهم:

ربما يسبق إلى بعض الأوهام شبهة تدافع بين كلامي الأصوليين المخالفين للسيد المرتضى رحمته في قوله المتقدم، حيث أنهم عند إبداء هذه المخالفة يقولون: «بأن الاستعمال أعم من الحقيقة»، وفي مسألة أصالة الحقيقة المتفق عليها يقولون: «بأن الأصل في الاستعمال الحقيقة»، فاتفقهم هنا يناقض خلافهم المذكور؛ لكون موضوع الكلامين هو الاستعمال.

ويدفعها: أن الكلامين قضيتان متغايرتان موضوعاً وجهةً وموردًا؛ فإن كلامهم في الأصل المتفق عليه، معناه: أن الاستعمال المجرد الصادر عن متكلم لمخاطبه، العالم بالمعنى الحقيقي والمجازي، ظاهرٌ في نظره في إرادة المعنى الحقيقي. وفي الأصل المختلف فيه، معناه: أن الاستعمال الغير المعلوم حاله لا يدلّ للجاهل على حقيقة اللفظ في المعنى المستعمل فيه.

وجهة الشبهة في الأول إنما هو الشك في حال المتكلم وفي الثاني الشك في حال اللفظ.

ومورد الأول هو العالم بحال اللفظ ومورد الثاني هو الجاهل بحاله. والمصنف رحمته عند تفصيله للشك في اللفظ، وبيان أنه يكون على نحوين، ثم إirاده كل من القولين المتقدمين في النحو الملائم له، يكون قد أجاب عن هذه الشبهة ضمناً، إلا أننا آثرنا بيانها وبيان ردّها؛ لدفع أي التباس محتمل.

قوله رحمته: «.. وموردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام..».

مثال ذلك: كما في مثل قول القائل: (زارني الأمير)، واحتملنا تقدير مضاف كأن يقصد المتكلم من قوله هذا: زارني نائب الأمير، ولا قرينة تدل على هذا التقدير؛ فلا تقدّر، استناداً إلى أصالة عدم التقدير. أما إذا وجدت قرينة على التقدير تعيّن ذلك،

كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(١)، فإنَّ العقل لا يجوز المجيء على الله تعالى؛ لاستلزامه الجسمية والتحيز بجهة معينة، وهذا الإدراك العقلي قرينة على تقدير محذوف مثل: وجاء أمر ربك، أو: جاء وعد ربك، أو ما يناسبها.

قوله **رحمته**: «ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك...».

أقول: إن أردنا بيان دعوى الإلحاق هذه بما يناسب السياق الذي وردت فيه، وأعني به الشك في المراد لا الشك في الوضع؛ فيمكن أن يقال إنَّ المراد من أصالة عدم النقل هنا، هو فيما إذا كان القدر المحرَّر من أنَّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى؛ فالمرجع يكون حينئذٍ هذا الأصل، أي عدم النقل.

ومثال ذلك: كلمة «طهارة» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(٢)، التي نعلم بأنَّ معناها اللغوي هو النظافة والنزاهة، لكننا نشك، هل المراد منها في الآية الكريمة هو هذا المعنى اللغوي أو الطهارة بمعناها الجديد الشرعي وهو الوضوء أو الغسل أو التيمم؟! فمع هذا الشك نتمسك بأصالة عدم النقل لحمل الآية على المعنى اللغوي العام.

وأما أصالة عدم الاشتراك فالمراد بها بأنه في حال العلم بوضع لفظ ما لمعنى معين، وكان اللفظ ظاهراً فيه، وقد شككنا في أنَّ اللفظ المذكور هل هو مشترك لفظي أو أنه ليس كذلك، فيدور الأمر حينئذٍ بين الظهور والإجمال، أي بين ظهور

(١) الفجر/٢٢.

(٢) البقرة/٢٢٢.

اللفظ في المعنى المعين وبين الإجمال الذي تستلزمه دعوى الاشتراك هذه، فهنا يأتي دور أصالة عدم الاشتراك لتنفي احتمال الاشتراك؛ فيعتقد بذلك الظهور ويحصل التطابق بين المعنى المستظهر والمراد الجدّي للمتكلّم.

ومرجع هذين الأصلين - كما هو الشأن في الأصول الأخرى المتقدمة - هو البناء العقلاني بعدم الاعتناء باحتمال إرادة غير المعنى المستظهر من اللفظ.

هذا كله؛ إن واكبنا السياق الذي وردت فيه هاتان الأصالتان، ونعني به: سياق الشكّ في المراد لا الشكّ في الوضع. ولكن هذا القدر من البيان لا يمنعنا من التنبيه والإشارة إلى أنّ الشيخ صاحب الكفاية قدّس سرّه، ومن تبعه كالشيخ المظفر رحمته الله في أصوله هنا، وإن ذهبوا إلى ما أُشير إليه من جريان هذين الأصلين عند الشكّ في المراد، إلّا أنّهم عند التمثيل مثلوا لهما بقولهم: إذا احتمل معنى ثانٍ موضوع له اللفظ فإنّ كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأوّل وهو المسمى بالمنقول؛ فالأصل عدم النقل. وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمّى بالمشترك؛ فالأصل عدم الاشتراك؛ فيحمل اللفظ في كلّ منهما على إرادة المعنى الأوّل ما لم يثبت النقل أو الاشتراك^(١).

والملاحظ من هذا التمثيل أنّ مرد الكلام فيه هو إلى نفي الوضع الآخر، فإنّك إذا شككت في النقل تكون شاكّاً في وضع الكلمة، فمثلاً إذا كان لفظ (زكاة) موضوعاً للخلوص ثمّ شككت في نقل هذه الكلمة إلى وضع آخر، فإنّك حينئذٍ تكون شاكّاً في وضع هذه الكلمة فعلاً.

وهكذا إذا شككت في الاشتراك تكون شاكّاً في كون اللفظ موضوعاً لمعنى

(١) انظر: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ١: ٥٠، ٥١.

واحد، أم موضوعاً لمعنيين، ولازم ذلك هو الرجوع إلى الأصول المعينة للفظ؛
فيكون هذان الأصلان - حينئذٍ - من الأصول والأمارات المعدة لتعيين الوضع لا
ليان المراد.

فلاحظ هذا المعنى وتدبره جيداً^(١).



(١) وهناك تفصيل في المبحث المذكور في كلمات بعض المتأخرين من المحققين،
يمكن للأخوة الأعزاء الإطلاع عليه والاستفادة منه، كما في: تهذيب الأصول -
تقريرات السيد الخميني للسبحاني - ١: ٨٦ - ٨٨ وبحوث في علم الأصول -
تقريرات الشهيد الصدر للهاشمي - ١: ١٧٢، ١٧٣.

١٣ _ الترادف والاشتراك

قوله ﷺ: لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل وقوعهما في اللغة العربية؛ فلا يصغى إلى مقالة من أنكرهما... إلخ.

أقول: لغرض الإحاطة بالمطلب المذكور؛ ينبغي تناوله وفق النقاط الآتية:

النقطة الأولى: في أنَّ الاشتراك محال أو واجب أو ممكن^(١).

وقبل الشروع في النقطة الأولى لا بدَّ من التنبيه على أنَّ المراد من الوجوب والاستحالة هنا ليس هو الذاتي منهما؛ إذ من البديهي أنَّ ملاحظة ذات الاشتراك لا تقتضي ضرورة الوجود، حتَّى يكون واجب الوجود، وليس تصور مفهومه مقتضياً ضرورة العدم، بل المراد أنَّه هل يلزم من فرض وقوعه محال حتَّى يكون ممتنعاً، أم يلزم المحال من فرض عدمه فيكون واجباً، أم لا يلزم شيء منهما فهو ممكن؛ فالمراد هو الوقوعي منهما^(٢).

وقد استُدل للاستحالة بوجوه، منها:

الأوّل: منافاته لحكمة الوضع وهي التفهيم والإفهام؛ إذ الاشتراك موجب لعدم حصول تفهيم المعنى الأوّل ولا الثاني الموضوع لهما اللفظ.

(١) والبحث في هذه النقاط عن (الاشتراك)، يجري بتمامه في (الترادف) من دون فرق يذكر.

(٢) والمراد من الإمكان الوقوعي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي أنَّه ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير. انظر: بداية الحكمة: ٦٤.

وقد أجاب المحقق الخراساني صاحب الكفاية ^(١) عن هذا الوجه بجوابين:

الأول: إمكان الاتكال في تفهيم المعنى على القرائن الواضحة.

الثاني: أنه قد يتعلق الغرض بالإجمال الذي يفيد الاشتراك عند غياب

القرينة ^(١).

وكذلك يمكن أن يجاب عن الوجه المذكور، ويقال: إنَّ حكمة وضع الألفاظ إزاء المعاني ليس المقصود منه التفهيم الفعلي، بمعنى أنَّ نفس اللفظ يمكن أن يُفهم المعنى، وإنما المقصود التفهيم الشأني، أي أنَّ اللفظ يمكن أن يُفهم المعنى ولو مع القرينة، واللفظ المشترك له الأهلية لذلك، أي أنه يمكن أن يُفهم المعنى ولو مع القرينة، كما يحصل ذلك في المجاز، والواضع لم يشترط في حكمته أن يقوم اللفظ بنفسه بالتفهم من دون الحاجة إلى شيء آخر ^(٢).

الوجه الثاني: أنَّ لازم الاشتراك الانتقال إلى معنيين في آن واحد؛ وهو غير ممكن.

وأجيب: إن كان المراد بالانتقال هو الانتقال الصوري؛ فهو مما لا محذور فيه؛ لأنَّ اجتماع شيئين في آن واحد في النفس - التي هي من المجردات - لا مانع عنه. بل هو واقع كثيراً؛ ولذا يحكم على الوجود والعدم بأنهما نقيضان، ولو أنَّهما لم يُتصورا في آن واحد لما صحَّ الحمل، للزوم تصوّر الموضوع حين الحمل، ومنه يظهر أنَّ ذلك جارياً في جميع القضايا؛ فإنَّ صحّة الحمل تتوقف على تصوّر الموضوع والمحمول في آن واحد.

(١) كفاية الأصول: ٣٥.

(٢) انظر: المباحث الأصولية ١: ٢٠٧.

وإن أُريد الانتقال التصديقي بمعنى أنه يُحكم بأنَّ المتكلم أرادهما معاً، فإنَّ بنينا على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى _ كما عليه البعض _ ، فلا محذور فيه؛ وإلّا فلازمه الإجمال الذي قد يكون مراداً للمتكلم في بعض الأحيان عند غياب القرينة^(١).

هذا؛ وقد يُستدلُّ لوجوبه _ أي وجوب الاشتراك ولزوم وقوعه _ : بأنَّ الألفاظ متناهية؛ لتألفها من حروف الهجاء التي هي متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمعاني غير متناهية؛ فلا بد من الاشتراك فيها.

وقد أجاب الشيخ صاحب الكفاية عن هذه الدعوى بأجوبة أربعة، ومفادها باختصار:

الأول: أنَّ الواضع للألفاظ هو الممكن؛ فلا بد أن تكون المعاني عنده متناهية؛ لأنَّ الممكن متناه ولا يحيط المتناهي بغير المتناهي، مضافاً إلى أنَّه لو كانت المعاني بنفسها غير متناهية إلّا أنَّه لا يعقل أن يستطيع الممكن المتناهي أن يضع لها كلها؛ لأنَّ لازمه: أن يضع أوضاعاً غير متناهية؛ وهو محال عليه.

الثاني: نسلم بأنَّ الواضع ليس هو الممكن، بل الواجب، وهو فوق ما لا يتناهي؛ فلا يمتنع أن يحيط بغير المتناهي، إلّا أنَّه لا يجدي الوضع منه إلّا في مقدار متناه؛ لأنَّ الوضع إمّا لمخاطبة الواجب للممكن، والممكن يُخاطب بالمقدار المتناهي، وإمّا لأجل استعمال الممكن نفسه، والممكن إنما يستعمل مقداراً متناهياً.

الثالث: أنا لا نسلم أنَّ المعاني غير متناهية، فإنَّ المعاني الكلية متناهية ويمكن الوضع لها واستعمالها في المعاني الجزئية بنحو استعمال الكلّي في مصاديقه، ولا

(١) انظر: زبدة الأصول - للسيد صادق الروحاني - ١: ١١٣.

حاجة إلى الوضع للمعاني الجزئية بوضع على حدة.

الرابع: أن باب المجاز واسع، فيمكن الوضع للجزئيات بمقدار متناه ثم استعمالها في الباقي بنحو المجاز^(١).

فتبين مما تقدم: أن الاشتراك ليس واجباً ولا مستحيلاً - وقوعاً - وإنما هو ممكن وقوعاً.

النقطۃ الثانیۃ: فی أن الاشتراک واقع أو لا ؟

وفي هذه النقطة نقول إن القائلين بإمكان الاشتراك عقلاً، اختلفوا في وقوعه في اللغة وعدمه - والحق - كما عليه الشيخ المصنف رحمته الله وأكثر الأصوليين - وقوعه، والشاهد على ذلك الأعلام الشخصية وغيرها كالقرء الموضوع للحيض والطهر، والعين الموضوعه للمجارية والباكية، والجون الموضوع للأسود والأبيض.

قال الشيخ صاحب الكفاية رحمته الله: «الحق وقوع الاشتراك، للنقل والتبادر^(٢)، وعدم صحة السلب^(٣)، بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ الواحد»^(٤).

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ١: ١٤٨.

(٢) يمكن أن يراد بالتبادر هنا: أن اللفظ المشترك إذا أطلق ولم تكن قرينة صارفة فإنه يتبادر بأن المراد أحدهما، لا أن مفهوم أحدهما هو الموضوع له اللفظ... والتبادر بهذا المقدار دليل على كون اللفظ موضوعاً لكل منهما.

(٣) أي عدم صحة سلب اللفظ عن كل واحد منهما.

(٤) كفاية الأصول: ٣٥.

النقطة الثالثة: الاشتراك في القرآن الكريم واقع أو لا؟

ثمَّ أنَّ القائِلين بوقوعه في اللغة اختلفوا في وقوعه في القرآن الكريم وعدمه، واحتجَّ المانع من وقوعه هنا بأنَّ المقصود منه إمَّا أن يكون هو الإفهام أو لا، والثاني باطل لكونه عبثاً ممتنعاً على الحكيم.

وعلى الأول: فإمَّا أن يوجد معه القرينة الدالة على معانيه أو لا، والأول تطويل بلا فائدة، والثاني لكونه طلباً لفهم معنى من لفظ يدلّ عليه وعلى غيره معاً؛ يكون تكليفاً بالمحال^(١).

وأجيب عنه: بأنّه إذا كان الاتكال على القرينة الحالية؛ فلا يلزم التطويل، وإذا كان الاتكال على القرينة المقالية؛ فهو ليس تطويلاً بلا طائل بل هو تطويل مع الطائل؛ كيف وتفهم المعنى يكون موقوفاً عليه^(٢).

هذا، مع أنَّ الحكمة قد تقتضي الإجمال؛ لئلاَّ يستغني الناس عن الرجوع إلى أهل بيت الوحي ﷺ في معرفة القرآن.

وقد أخبر المولى سبحانه بوقوعه في كلامه، قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٣) والمتشابه هو المجمل.

ثم هل بعد قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٤)، وقوله تعالى:

(١) نقل الإشكال المذكور الشيخ صاحب الفصول رحمته، انظر: الفصول الغروية: ٣١.

(٢) وقال صاحب الفصول رحمته في الإجابة على هذا الاحتجاج: «أن القرينة اللفظية قد تكون مقصودة في الخطاب لنفسها كما في قوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا﴾ القمر: ١٢، فلا يلزم التطويل بغير فائدة، على أنَّ اللفظ المشترك قد يكون أفصح من غيره وأوفق بالقافية ونحو ذلك فيترجّح من جهته». الفصول الغروية: ٣١.

(٣) آل عمران: ٧.

(٤) البقرة: ٢٢٨.

«وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ»^(١)، الوارد فيهما لفظي «القرء» و«عسَس»، وتصريح أئمة اللغة وما أطبق عليه أهل النظر والتحقيق، بأنَّ الأول مشترك بين الطهر والحيض، والثاني بين أقبل وأدبر، يكون هناك مجال للكلام في وقوع الاشتراك في القرآن الكريم وعدمه؟!

وأما الكلام عن منشأ الاشتراك، فقد بيَّنه المصنف رحمته الله بيان واف، على أنَّ التحقيق فيه لا يترتب عليه ثمرة تذكر.

قوله رحمته الله: «.. كما صرَّح به بعض المؤرخين للغة..».

يريد به عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، صرَّح بذلك في كتابه «المزهر في علوم اللغة والأدب»، حيث قال: «واختلف الناس فيه _ أي في المشترك _، فالأكثر على أنه ممكن الوقوع؛ لجواز أن يقع إمّا من واضعين بأن يضع أحدهما لفظاً لمعنى ثم يضعه الآخر لمعنى آخر ويشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين في إفادته المعنيين، وإمّا من واضع واحد..»^(٢).

وقبله صرَّح به الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، قال في كتابه «المحصول»: «في سبب وقوع الاشتراك: السبب الأكثرى، هو أن تضع كل واحدة من القبيلتين تلك اللفظة لمسمى آخر ثم يشتهر الوضعان؛ فيحصل الاشتراك. والأقلّي: هو أن يضعه واحد لمعنيين ليكون المتكلم متمكناً من التكلم بالمجمل، وقد سبق _ في الفصل السالف _ أن التكلم بالمجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم»^(٣). (انتهى)

❦

(١) التكوير: ١٧.

(٢) المزهر في علوم اللغة والأدب ١: ٢٩٢.

(٣) انظر: المحصول في علم أصول الفقه ١: ٢٦٧.

استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى

قوله ﷺ: «ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه
بمعونة القرينة المعينة... إلخ».

أقول: توجد في المسألة المذكورة _ أي جواز استعمال اللفظ المشترك في
أكثر من معنى وعدمه _ جملة من المطالب المهمة نستعرضها على شكل نقاط:

النقطة الأولى: بيان المفردات التي يتضمنها البحث:

يشتمل عنوان البحث على بعض المفردات التي يحسن بنا التعرف عليها
وتوضيح المراد منها؛ ليتسنى لنا الوقوف على محل النزاع في المسألة المذكورة
بشكل تام. وهذه المفردات هي:

أ _ كلمة «جواز»: «الجواز» الوارد في عنوان المسألة يُتصور على وجهين:

الأول: أن يراد به الإمكان العقلي في مقابل الاستحالة العقلية.

الثاني: أن يراد به الجواز اللغوي؛ بمعنى عدم كون الاستعمال في الأكثر غلطاً
بحسب الوضع اللغوي وقواعد المحاوراة في مقابل الاستعمال الغلط.

ويظهر من بعض أدلة المنع إرادة المعنى الأول^(١)، ومن بعضها الآخر إرادة

(١) كما عن: كفاية الأصول: ٣٦، ونهاية الأفكار ٢، ١: ١٠٨، وأجود التقريرات ١: ٥١.

الثاني^(١).

ب _ كلمة «استعمال»: لفظ «استعمال» يعني استفعال من العمل، وهو هنا يتضمن الطلب أي فعل المتكلم، بمعنى: أن يطلب المتكلم من اللفظ العمل في المعنى، وعمل اللفظ فيه أن يفيد، فالاستعمال في محصل المعنى طلب المتكلم من اللفظ إفادة المعنى للسامع.

واستعمال اللفظ المشترك يمكن أن يتصور على عدة أنحاء:

الأول: أن يستعمل في أحد معانيه بمعونة القرينة، وهذا النحو من الاستعمال لا خلاف في جوازه.

الثاني: أن يستعمل في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني، أي يوجد جامع بين معانيه، واللفظ إنما يستعمل في هذا الجامع، سواء كان هذا الجامع حقيقياً، مثل مسمى العين أي كل ما يصدق عليه لفظ العين، أو اعتبارياً مثل أحدها. وهذا النحو من الاستعمال جائز أيضاً، غاية الأمر أنه استعمال مجازي يحتاج إلى قرينة لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

الثالث: أن يستعمل المشترك في معانيه، على أن يكون كل معنى من المعاني مراداً بخصوصه، وكأن اللفظ جعل للدلالة عليه بخصوصه.

وهذا النحو _ أي الثالث _ هو محل النزاع في المسألة.

ذهب البعض إلى القول بالجواز، وذهب البعض الآخر إلى القول بالامتناع، منهم

(١) كما يظهر من أدلة المانعين الواردة في: معالم الدين: ٣٩، وقوانين الأصول ١: ٦٣.

الشيخ المصنف رحمته الله ^(١).

النقطة الثانية: أدلة المانعين:

استدل للمنع بعدة أدلة، ولعلّ أوضحها وأدقّها ما ذكره بعضهم من أنّ اللفظ بعدما جُعل بتمامه قالباً لتمام معناه، فإذا استعمل فيه لا يبقى في القالب اللفظي من فراغ زائد على المعنى كي يجعل قالباً لمعنى آخر بتمامه ^(٢).

وأما المصنف رحمته الله فقد جمع في بيانه بين أدلة الأعلام الثلاثة: الأصفهاني والخراساني والثاني، ونحن هنا سنشير إلى مجمل الأدلة المذكورة، وبالقدر الذي له علاقة بالعبارات الواردة في متن الكتاب؛ بغية الإحاطة بمختار المصنف رحمته الله في المسألة المذكورة.

فمن المحقق الأصفهاني رحمته الله في «نهاية الدراية»: أنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث إنّ وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل والمواضعة والتنزيل، لا بالذات؛ إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، كما هو واضح، وحيث أنّ الموجود الخارجي بالذات واحد؛ فلا مجال لأن يقال بأنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً ووجود آخر لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلّا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجاً، وقد عرفت

(١) أقول: وبين التجويز والمنع أقوال وتفصيلات كثيرة كما أشار إليه الشيخ

المصنف رحمته الله في متن الكتاب، يمكن مراجعتها في: معالم الدين: ٣٨. وبدائع الأفكار

– للرشدي: ١٦٣، وكفاية الأصول: ٥٣. وفوائد الأصول ٢: ٥١، ومحاضرات في

أصول الفقه ١: ٢١٠.

(٢) أفاده الفيروز آبادي في شرحه على الكفاية، انظر: عناية الأصول ١: ١١١.

أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات، وحيث أن الوجود واحد؛ فكذلك الإيجاد.

وبالجملة، الاستقلال في الإيجاد التنزيلي كما هو معنى الاستعمال الذي هو محل الكلام، يقتضي الاستقلال في الوجود التنزيلي، وليس الوجود التنزيلي إلّا وجود اللفظ حقيقة، فالتفرد بالوجود التنزيلي والاختصاص به يقتضي التفرد بالوجود الحقيقي، وإلّا لكان وجوداً تنزلياً لهما معاً، لا لكل منفرداً، فتدبر جيداً^(١). انتهى ما أفاده قدس سره

والمعنى المذكور يمكن ملاحظته في كلمات المصنف رحمته الله من قوله: «الدليل أن استعمال أي لفظ _ إلى قوله _ والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه».

وحاصل ما أفاده المحقق الأصفهاني قدس سره: أن استعمال عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ بوجود تنزيلي، بمعنى أن يكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، وبما أن الإيجاد متحد مع الوجود حقيقة وذاتاً وإن اختلف بحسب الاعتبار امتنع استعمال اللفظ في معنيين؛ إذ يستحيل أن يكون الوجود الواحد إيجاداً لكل من المعنيين بنحو يكون إيجادين للمعنيين، نعم الوجود الواحد يكون إيجاداً لكلا المعنيين ممكن، لكن أن يكون إيجادين ممتنع؛ لأنه إذا كان إيجاداً لهذا المعنى فقد امتنع أن يكون في نفس الوقت إيجاداً للمعنى الآخر.

وقد أشكل على البيان المذكور بما حاصله: دعوى أن الوجود التنزيلي هو عين الوجود الحقيقي، وأن تعدده يستلزم تعدد هذا الوجود الحقيقي، لا يرجع إلى معنى محصل؛ لأن الوجود التنزيلي اعتباري؛ فكيف يعقل أن يكون عين الوجود

الحقيقي؟ وكيف يعقل أيضاً أن يستلزم تعدّده تعدّد الوجود الحقيقي؟ ومن هنا يحتمل احتمالاً قوياً أن يكون المراد من إيجاد المعنى باللفظ فناء وجود اللفظ في وجود المعنى^(١). ولكن أجيب عن الاحتمال المذكور: بأنّ هذا مستحيل؛ إذ لا يمكن فناء وجود اللفظ الواحد في معنيين مستقلين، وكذلك جعله مرآة لكلّ منهما في عرض واحد بنحو الاستقلال^(٢).

وأما المحقّق الخراساني رحمته الله فقد قال: إنّ حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى؛ ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا لمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث أنّ لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه، فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعلنون؛ ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا

(١) وهذا المعنى في توجيه عبارة الشيخ الأصفهاني هو نفسه الذي أرتأه الشيخ المصنّف رحمته الله من كلماته رحمته الله، فلاحظ ذلك.

(٢) انظر الجواب المذكور: منتقى الأصول ١: ٣١١، المباحث الأصولية ١: ٣١٢، ٣١٤. أقول: وقد يناقش ما أفاده رحمته الله بما حاصله: إنّ الذي يتحقق بالوضع إنّما هو وجود اعتباري موطنه عالم الاعتبار، وأمّا الوجود الحقيقي فهو وجود تكويني موطنه عالم الخارج، والأوّل بيد المعتبر وجوداً وعدمياً وسعة وضيقاً وقلة وكثرة. والثاني تابع لعلله التكوينية؛ فلا صلة بين الوجودين أصلاً. وعليه لا مانع من تنزيل وجود واحد بتنزيلات متعددة واعتبارات عديدة مستقلة؛ إذ الاعتبار خفيف المؤونة كما لا يخفى.

الحال^(١). (انتهى)

والمعنى المذكور يمكن ملاحظته في كلمات الشيخ المصنف رحمته الله من قوله:
«وهذا نظير الصورة في المرآة - إلى قوله - العنوان في المعنون».
وما أفاده المحقق صاحب الكفاية قدس سره يرجع إلى تقريبين:

الأول: أنَّ حقيقة الاستعمال هي إفاء اللفظ في المعنى؛ بحيث لا يرى
المخاطب إلَّا المعنى ولا يلقي المتكلم إلَّا إيَّاه، ويكون نظر كلٍّ منهما منصباً على
المعنى بدون التفات تفصيلي إلى اللفظ، ومن الطبيعي أنه لا يمكن إفاء شيء واحد
في اثنين بما هما اثنان؛ لأنَّ إفاء اللفظ في أحد معنيين معناه أنه متحد معه في عالم
اللحاظ والتصور اتحاد الفاني مع المفني فيه؛ ومعه لا يمكن إفناؤه في معنى آخر؛
لاستحالة وحدة الفاني مع تعدد المفني فيه، فمن أجل ذلك لا يمكن استعمال اللفظ
في أكثر من معنى واحد.

التقريب الثاني: أنَّ المعنى الذي هو من طبيعة الكيف النفساني هو
الكيف المسموع، فحقيقة الاستعمال ليس هو إلَّا لحاظ اللفظ كذلك، ومن
المعلوم أنَّ لحاظ اللفظ هو نحو من الوجود وتشخص لفظ في أفق التصوُّر،
وكلَّما تصوَّر اللفظ حصل له تشخص ووجود، فإن فرض أنَّ لهذا اللفظ
الواحد استعمالين، فقد فرض له لحاظان فإنَّه ليس معنى الاستعمال للفظ إلَّا
لحاظه؛ ولازم ذلك أن يكون لهذا اللفظ وجودان وتشخصان آليان، وهو معنى
اجتماع المثلين.

وبعبارة ثانية: أنَّ اللفظ الذي هو ملحوظ واحد لا يعقل أن يلحظ بلحاظين في
آن واحد، وقد فرض أنَّ هناك استعمالين وليس الاستعمال إلَّا اللحاظ، فيجتمع

لحافظان على ملحوظ واحد؛ وهو من اجتماع المثلين، فكما لا يعقل أن يكون لهوية شخصية واحدة وجودان خارجيان، كذلك لا يمكن أن يكون لها وجودان ذهنيان^(١). والمصنف رحمته الله قد استعان في بيان المعنى المذكور بكلا تقريبيه بمثال تكويني، وهو مثال الصورة في المرأة؛ إذ المرأة التي يمتلئ سطحها بما ينعكس عليها، لا يمكن عرض صورة أخرى عليها إلّا بعد زوال الصورة السابقة. وهكذا الشأن في اللفظ المشترك؛ إذ لا يمكن في حالة كونه ممثلاً بأحد معانيه أن يفيد المعنى الآخر، ولكن بعد أن نوجده مرة أخرى يمكن أن يؤدي المعنى الآخر.

وأما المحقق النائيني رحمته الله فقد قال - كما جاء في أجود التقريرات -

الحق امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال، بحيث يكون الإطلاق الواحد استعمالين حكماً بل حقيقة وإن كان ذات المستعمل واحدة، فإن الاستعمال ليس إلّا إيجاد المعنى في الخارج وإلقاء في العين، والملحوظ أولاً وبالذات هو المعنى، واللفظ ملحوظ بعبءه، فلازم الاستعمال في المعنيين، تعلق اللحاظ الاستعمالي في آن واحد بمعنيين، ولازمه الجمع بين اللحاظين في آن واحد؛

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ١: ١٥، ١٥١، المباحث الأصولية ١:

نقول وما أفاده رحمته الله من أن لازم استعمال اللفظ في أكثر من معنى اجتماع لحاظين للمعنيين في آن واحد وهو ممتنع، يمكن دفعه بما حُقق من قابلية النفس لحصول صورتين لمعنيين في آن واحد. والشاهد عليه أنَّ الشخص قد يفعل فعلين في آن واحد، كأن يقرأ ويكتب مع أنَّ الفعل أمر اختياري يتوقف على اللحاظ والتصور، وأيضاً عند الحكم على الموضوع بالمحمول؛ فإنه يتوقف على لحاظ كل من المحمول والموضوع كي يتجه الحكم بأحدهما على الآخر.. فتأمل.

وهو ممتنع عقلاً^(١). (انتهى)

والمعنى المذكور يمكن ملاحظته في كلمات المصنف رحمته الله من قوله: «وعلى هذا فلا يمكن استعمال لفظ واحد - إلى قوله - في آن واحد».

وما ذكره المحقق النائيني رحمته الله يرجع إلى أنَّ النفس - من جهة بساطتها - لا تستطيع أن تجمع بين لحاظين مستقلين لمعنيين في وقت واحد، وحيث أنَّ استعمال اللفظ في معنيين يستلزم ذلك، أي يستلزم لحاظ كل منهما مستقلاً في آن واحد؛ والمستلزم للمحال محال^(٢).

فتحصل ممَّا تقدَّم - من البيانات الثلاثة للأعلام (قدهم): - أن امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ إمَّا لمحذور تعدد الوجودين التنزيلين لمعنيين بالإيجاد الواحد بعد فرض اتحاد الإيجاد والوجود بالذات، وذلك بالشكل الذي أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله؛ أو لمحذور اجتماع المثلين بالشكل الذي تقدَّم بيانه عن المحقق الخراساني رحمته الله؛ أو لمحذور الجمع بين اللحاظين في آن واحد كما عن الشيخ النائيني رحمته الله.. وقد أشرنا فيما سبق بأنَّ المصنف رحمته الله كان قد جمع في بيانه بين هذه الأدلة جميعها، مع أنها ليست على نسق واحد من الاستدلال؛ فقد عدل المحقق الأصفهاني رحمته الله عن بيان المحقق الخراساني رحمته الله في الجهة التي توجب الامتناع إلى

(١) أجود التقريرات ١: ٧٦.

(٢) وهذا المعنى الذي أفاده المحقق النائيني رحمته الله قابل للمناقشة، إذ يقال: إنَّ معنى لحاظ الشيء هو إحاطة النفس به، وحيث أنها من المجردات فلا مانع من إحاطتها بشيئين في آن واحد، فإنَّ الذهن كالخارج فكما أنه في الخارج يمكن أن يجتمع شيان في الوجود كذلك في الذهن، بل هو واقع كثيراً، فلاحظ ذلك.

استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى..... ١٦٣

ما ارتضاه هو من استدلال؛ وقال: «يجب الاستناد في الاستحالة إلى ما ذكرنا..»^(١).
وكذلك جهة الامتناع في بيان المحقق الثاني قَدَرَك هي غيرها عند المحقق
الخراساني قَدَرَك؛ إذ هي عند الشيخ الثاني من جهة لحاظ المعنيين في آن واحد؛ بينما هي
عند المحقق الخراساني من ناحية المستعمل وجعله وجهاً وعنواناً للمعنى.. فتدبر ذلك.
قوله رحمته: «بل بوجوده الجعلي التنزيلي».

أقول: قد ذكر في علم المنطق أن للمعنى وجودات أربعة: وجودان حقيقيان،
هما: الوجود الخارجي، والوجود الذهني. ووجودان جعليان هما: الوجود اللفظي،
والوجود الكتبي^(٢).

قوله رحمته: «والملاحظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه».

هنا يريد المصنف رحمته أن يلفت النظر إلى أن هناك عالمين: عالم الوجود، وعالم
الملاحظ والقصد. ففي عالم الوجود فالموجود أولاً وبالذات هو اللفظ؛ ولذلك تكون
نسبة الوجود إليه حقيقية، والموجود ثانياً وبالعرض هو المعنى؛ ولذلك تكون نسبة
الوجود إليه تنزيلية.

وأما في عالم الملاحظ والقصد، فالمسألة بالعكس؛ إذ المقصود أولاً وبالذات هو
المعنى، والمقصود ثانياً وبالعرض هو اللفظ؛ لأنَّ مقصود المتكلم هو نقل المعاني
الموجودة في نفسه، وهو يستعمل الألفاظ كوسيلة لإظهار هذه المعاني.

قوله رحمته: «ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد».
أقول: هذه - في الواقع - هي الدعوى الأم للمصنف رحمته على الامتناع، أي
محالية اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد.. إلّا أنه لم يذكر دليلاً على
ذلك واكتفى بذكر مثال تكويني وهو مثال الصورة في المرأة. ومع هذا يمكن

(١) انظر: نهاية الدراية ١: ١٠٤.

(٢) انظر: المنطق - للعلامة المظفر رحمته - ٣٨.

الاستدلال على ما ذكره فَرَّجَ بالاستعانة بما ورد في كتب الحكمة عن اصطلاحى الإيجاد والوجود، وكيف أنَّهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً..

ففى هذا الجانب يمكن أن يُسأل ويقال: هل يمكن أن نفترض إيجادين لوجود واحد؟!

والجواب: كلاً؛ لأنَّ مردَّ ذلك إلى تحصيل الحاصل، فإنَّه بالإيجاد الأوَّل يكون الوجود قد تحقَّق؛ فلا تعود الحاجة إلى إيجاد ثانٍ لنفس الوجود المتحقَّق.. ومنه يُعلم بأنَّ الموجود الواحد دليل على أنَّ الإيجاد يكون واحداً كذلك.

وهكذا الحال فى مقامنا، فإنَّ الملحوظ إذا كان واحداً _ وهو اللفظ المستعمل _ ، فوحده تستدعى وحدة اللحاظ _ كما تقدَّم بيانه فى مثال الإيجاد والموجود _ وهو يتحقَّق بقصد معنى واحدٍ من معاني اللفظ المشترك.

وأما قصد معنى آخر، فهو يستدعى لحاظ آخر غير اللحاظ الأوَّل، وهذان اللحاظان لا يمكن اجتماعهما على ملحوظ واحد _ اللفظ المستعمل _ ، لأنَّه يكون من تحصيل الحاصل كما تقدَّم؛ وتحصيل الحاصل محال.

النقطة الثالثة: أدلة المجوزين مطلقاً^(١)

استدل المجوزون بعدة أدلة، منها: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات، حيث قال: بناءً - على مسلكنا - من أن حقيقة الوضع هي التعهد والالتزام النفساني فلا مانع من ذلك؛ لأن الاستعمال ليس إلّا فعلية ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لإبراز ما قصد المتكلم تفهيمه؛ ولا مانع حينئذ من جعله علامة لإرادة المعنيين المستقلين، فاللفظ على هذا المسلك لا يكون إلّا علامة لإبراز ما في أفق النفس، وهو (أي ما في الأفق) قد يكون معنى واحداً فاللفظ علامة لإبرازه، وقد يكون مجموع المعنيين، وقد يكون أحدهما لا بعينه، وقد يكون كل من المعنيين مستقلاً؛ ولا مانع من جعل اللفظ علامة على الجميع فكما أنه يجوز أن يجعل علامة لإرادة المجموع أو أحدهما فكذلك يجوز أن يجعل علامة لإرادة تفهيم كل واحد منهما على نحو الاستقلال والعموم الاستغراقي؛ إذ ليس شأن اللفظ على هذا إلّا علامة في مقام الإثبات؛ ولا محذور في جعل شيء واحد علامة لإرادة تفهيم معنيين أو أزيد. وقد قلنا سابقاً أنه لا مانع من أن يراد بلفظ واحد: تفهيم معناه، وتفهم أنه عارف باللغة التي يتكلم بها^(٢). انتهى

(١) هذا الإطلاق إنما هو قبال التفصيل الذي ذهب إليه البعض - كما سيشير إليه المصنف رحمته الله في تنبيهات المسألة - في الجواز بين المفرد وبين المشى والجمع، وبين النفي والإثبات.. ومن القائلين بالجواز نذكر: الشيخ عبد الكريم الحائري - درر الفوائد ١: ٥٥ -، والشيخ آغا رضا الأصفهاني النجفي - وقاية الأذهان: ١٥، ٨٣ وله رسالة مستقلة في ذلك -، والسيد الخميني - تهذيب الأصول ١: ٦٩ -، والسيد الخوئي - محاضرات في أصول الفقه ١: ٢١٩ -، والسيد الروحاني - زبدة الأصول ١: ١٢٠ -، والسيد السيستاني - الرافد في علم الأصول: ٢٢ -، والشيخ الفياض - المباحث الأصولية ١: ٣٢٤ -، والشيخ مكارم شيرازي - القواعد الفقهية ١: ٢٢٦ (الهامش) - وغيرهم.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ٢١٩.

الوقوع أدل دليل على الجواز:

هذا، وقد استدل بعض القائلين بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى بالوقوع، أي وقوع هذا الاستعمال في الشعر والأدب العربيين، واستعرض في هذا المجال جملة من النصوص الشعرية والأدبية؛ قائلاً^(١): «.. هذا الاستعمال واقع كثيراً، وهو في كثير من المواقع حسن جيد جداً. وعليه تدور رحي عدة من نكات البديع كبراعة الجواب والتورية وأحسن أقسام التوشيع؛ فانظر - إذا شئت - إلى قول القائل في مدح النبي الأكرم والحبيب الأعظم ﷺ، من البسيط^(٢):

المرتمي في دجى، والمبتلى بمعمرى والمشتكى ظمأ، والمبتغي دينا
يأتون سدته من كـل ناحية ويستفيدون من نعمائه عينا
تراه قد استعمل الكلمة الأخيرة من البيت الثاني - عيناً - في معان أربعة
بوضوحها البيت الأول^(٣).

وإلى قول القائل في جواب السائل، من الكامل^(٤):

(١) وهو الشيخ أبو المجد محمد رضا الأصفهاني النجفي قدس سره، العلامة الخبير والأديب

الماهر، ذكر هذه الشواهد في كتابه الأثير: وقاية الأذهان: ٨٧

(٢) أحد بحور الشعر العربي.

(٣) لفظ العين قد استعمل في المقام في أربعة معاني:

أ - الشمس وهو المناسب لقوله: المرتمي في دجى.

ب - الجاري وهو المناسب لقوله: المشتكى ظمأ.

ج - الباصرة وهو المناسب لقوله: المبتلى بمعمرى.

د - الفضة وهو المناسب لقوله: المبتغي دينا.

(٤) من بحور الشعر العربي.

أي المكان تروم ثم من الذي تمضي إليه فأجبت المعشوقا

أراد بالكلمة الأخيرة معناها الاشتقاقي، وقصراً كان للمتوكل بسامراء^(١).

وقول المشتكي طول ليلته ودماويل في جسده: «ما لليلتي وما لها فجر»^(٢).

ولا أدري ماذا يقول المانع في هذه الأبيات الثلاثة ونظائرها الكثيرة فهل يصادم الوجدان، ويزعم إهمال الألفاظ الثلاثة: أعني: العين والمعشوق والفجر، وعدم استعمالها في معنى أصلاً، ولازمه انعدام معنى كل بيت بأجمعه؛ ضرورة توقف معاني سائر ألفاظه على وجود المعنى للقافية، أو يلتزم باستعمالها في أحد المعاني، ولا يكثرث بامتناع الترجيح بلا مرجح؛ وحينئذ تلزم اللغوية في سائر ألفاظ البيت، فلو حمل - مثلاً - لفظ العين في البيت الأول على إرادة الشمس صلح أول البيت؛ ولزم اللغو في سائر ألفاظه، أو المعشوق في الثاني على المعنى الاشتقاقي؛ لم يبق معنى لقوله: أي المكان تروم، وكذلك حمل الفجر - في الثالث - على الصبح؛ يلزم منه محذور اللغوية في قوله: وما لها. وهكذا، وكأني به ولا يقول بهذا ولا بذاك بل يؤولها إلى إرادة المسمى وهو من أبرد التأويل؛ وستعرف الكلام فيه قريباً إن شاء الله تعالى..^(٣) (انتهى)

نقول، ومع هذا يبقى على القائلين بالجواز - من ناحية علمية وفنية - دفع

(١) في هذا البيت كان الشاعر قد استعمل لفظ المعشوق في معنيين:

الأول: المعشوق الوصفي - الاشتقاقي -، وهو من تعلق به العشق.

الثاني: المعشوق الاسمي، وهو قصر بسامراء مقابل قصر العاشق كما ذكر بعض المؤرخين.

(٢) أراد القائل هنا بلفظ الفجر معنيين: الأول: الوقت التالي لذهاب الليل. الثاني: انفجار

الدماويل المنتفخة في بدنه.

(٣) انظر: وقاية الأذهان: ٨٨

الإشكالات والمحاذير المتقدمة على القول بالجواز، ونحن قد أشرنا - فيما سبق - إلى جانب من المناقشات الواردة في المقام، مع تعليقات مقتضبة في الهامش، ولولا خشية الإطالة؛ لكننا قد ذكرنا أكثر من ذلك.. إلا أن الغرض هو فتح نافذة للإخوة الأعزاء على هذا الجانب الرحب من علم الأصول^(١).

الثمرة العملية للبحث مع مثال تطبيقي؛

ولعلك - بعد هذا - قد تسأل عن الثمرة العملية للبحث المتقدم في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمه، وللإجابة عن هذا التساؤل نقول: إن الثمرة العملية للبحث المزبور يمكن تصويرها بما يلي: بأنه إذا ورد لفظ مشترك في نص من النصوص الشرعية، فإن قلنا بامتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وكان اللفظ خالياً عن القرينة المعينة لبعض معانيه؛ فعندئذ يكون هذا اللفظ مجملاً^(٢)، وإن قلنا بجواز الاستعمال في الأكثر من معنى فإن كان اللفظ خالياً عن القرينة على إرادة الكل أو البعض؛ فهو مجمل أيضاً، وإن كان مع القرينة على إرادة بعض معين؛ فيحمل عليه، وإن كان مع القرينة على إرادة الجميع؛ فيحمل عليه ولا إجمال.

قال السيد محمد الروحاني قدس سره في بيان الثمرة العملية للبحث المذكور:

(١) ومن أراد الإطلاع على المناقشات المذكورة، فليراجع: درر الفوائد ١: ٥٥، وقاية

الأذهان: ٩٤، ٩٥، تهذيب الأصول - تقارير بحث السيد الخميني للسبحاني - ١:

٦٩ - ٧١، محاضرات في أصول الفقه ١: ١٢٩ وغيرها.

(٢) ولا يخفى أن القول بالإجمال مانع من الاستدلال، بل قد ينتقل الفقيه بسببه إلى

العمومات أو الإطلاقات الواردة في المسألة الشرعية، وهذا قد يغير نتيجة الاستنباط

برمتها فيما لو لم يكن اللفظ المذكور مجملاً.

هذا المبحث من المباحث المهمة التي تعرّض لتحقيقها الأعلام، وله آثار فقهية عملية تُعرف في محلّها من أبواب الفقه، فمن الموارد التي يظهر فيها أثر هذا البحث ما إذا جاء أمر واحد بالأذان والإقامة معاً، فإن مقتضى ظاهر الأمر كونه وجوبياً وكون الطلب المدلول له إلزامياً. ثم جاء دليل منفصل يدلّ على عدم وجوب الأذان وكونه مستحباً وليس بواجب؛ فمقتضى الجمع العرفي تقديم الدليل المنفصل وحمل الأمر المتعلق بالأذان على الأمر الاستجابي لا الوجوبي فيتصرف في ظاهره. فإذا بني على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ أمكن البناء على ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الإقامة لعدم الموجب لرفع اليد عنه، والبناء على إرادة الاستحباب منه بالنسبة إلى الأذان للقرينة؛ إذ لا يمتنع إرادة الوجوب والاستحباب من الأمر في استعمال واحد. وأمّا إذا بني على امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ كان الدليل المنفصل موجباً للتصرف في ظهور الأمر وحمله على الاستحباب أو على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب بالنسبة إلى الإقامة والأذان كليهما؛ إذ إبقاؤه على ظهوره في الوجوب بالنسبة إلى الإقامة، وحمله على الاستحباب بالنسبة إلى الأذان؛ يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ وهو ممتنع كما هو الفرض؛ فلا بد أن يحمل على معنى واحد بالنسبة إلى كليهما يتفق مع الدليل المنفصل وهو الاستحباب أو الجامع، ويعلم إرادة الفرد الاستجابي بالقرينة المنفصلة الموجودة.. هذا هو أحد الموارد التي يظهر فيها أثر هذا المبحث، وغيره كثير يشار إليه في محله^(١).

الاستعمال في أكثر من معنى في التثنية والجمع؛

قال رحمته الله: «ذكر بعضهم أنّ استعمال في أكثر من معنى إن لم يجز في

المفرد يجوز في التثنية والجمع..».

أقول: التفصيل الذي أشار إليه المصنف رحمته هنا في التفرقة بالجواز بين المفرد وبين المثني والجمع يعود لصاحب المعالم؛ حيث جَوَّزَ رحمته إرادة الأكثر من معنى واحد في التثنية والجمع دون المفرد، وأن الاستعمال فيهما حقيقي وليس مجازياً؛ واستدل على ذلك: بأن التثنية في قوة تكرار المفرد مرتين، والجمع في قوة تكراره مرات، فقولنا: «رأيت عينين» في قوة قولنا: «رأيت عيناً وعيناً»، وكما يجوز أن يراد من العين الأولى معنى ومن الثاني معنى آخر على نحو الحقيقة كذلك يجوز أن يراد المعنيين من التثنية، ومما يؤكد ذلك صحة التثنية في الأعلام الشخصية كقولك «زيدان» فإن المراد منه فردان متغايران لا محالة^(١).

وقد أجاب الشيخ المصنف - كما هو جواب غيره من الأعلام - بأن ما ذكر من كون الاستعمال المزبور في التثنية والجمع حقيقياً لا يمكن المساعدة عليه أصلاً.. وقد ذكر في المقام أنه قبل البث في الدعوى المذكورة، ينبغي تنقيح الموضوع له في التثنية والجمع، ثم الحديث بعدها عن جواز الاستعمال في أكثر من معنى فيهما وأن الاستعمال المذكور حقيقي أو لا؟

وفي هذا المجال يطرح السؤال الآتي: هل أن دلالة التثنية والجمع على الاثنين أو على الثلاثة فما زاد كانت بوضع واحد، أو أن الوضع فيهما متعدد؟! وبعبارة ثانية: هل اللفظ بمجموعه: من هيئة ومادة قد وضع للدلالة على الاثنين أو على الثلاثة فما زاد. أو أن الوضع فيهما متعدد؛ بحيث وضعت المادة لطبيعي المعنى، والهيئة بما فيها من الألف والنون، أو الواو والنون، موضوعة للدلالة على الاثنين أو على الثلاثة فما زاد؟

(١) انظر: معالم الدين: ٤٠.

استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.....١٧١

والجواب: أنَّ للتثنية والجمع وضعين: أحدهما للمادة، والآخر للهيئة والمراد بها هنا الألف والنون أو الواو والنون.

أما المادة: فهي موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات.

وأما الهيئة: فهي موضوعة للدلالة على إرادة المتعدد من مدخولها.

وعليه فحين يراد استعمال التثنية في الفردين من حقيقتين: بأن يراد من العينين _ مثلاً _ فرد من الجارية وفرد من الباصرة، فإنَّ هذا الاستعمال لا يصحَّ إلَّا بضرب من التأويل؛ ذلك لأنَّ المادة لا تدلُّ سوى على المعنى الطبيعي، والهيئة أو الألف والنون تدلُّ على فردين من تلك الطبيعة، أي أنَّها تدلُّ على فردين من طبيعة واحدة؛ فاستعمالها في فردين من طبيعتين لا يصحَّ من دون تأويل.

وهكذا الحال عند استعمال الجمع في الأفراد من حقائق مختلفة، من دون فرق يذكر..

ومن هنا نفهم الاستعمال الوارد في الأعلام الشخصية كـ «زيدان» و«زيدون»، و«محمدان» و«محمدون»؛ إذ المادة فيها لم توضع لطبيعة لها أفراد، بل هي موضوعة للطبيعة الجزئية الخاصة؛ الأمر الذي يعني أنَّه في حال الاستعمال وإرادة الاثنين من طبيعتين، لا بدَّ من التأويل بأن يراد من المادة ما يُعبر عنه بهذا اللفظ أو ما يسمَّى بهذا اللفظ.

وهذا التأويل مجاز بلا خلاف وهو يحتاج إلى قرينة، كما أنَّه لا يعدُّ من الاستعمال في أكثر من معنى كما لا يخفى.

١٤ _ الحقيقة الشرعية

قوله ﷺ: لا شك في أنا _ نحن المسلمين _ نفهم من بعض الألفاظ
المخصصة، كالصلاة والصوم ونحوهما، معاني خاصة شرعية... إلخ.

أقول: لا يخفى أن المراد بالحقيقة _ في مباحث الألفاظ _ هي الكلمة
المتعملة فيما وضعت له في مصطلح التخاطب، فإن كان هذا الوضع من قبل أهل
اللغة واستعملت في إطار مصطلحهم؛ سُميت حقيقة لغوية، وإن كان وضع الكلمة
من قبل ذوي اصطلاح خاص واستعملت في إطار ذوي هذا المصطلح الخاص؛
سُميت حقيقة عرفية خاصة.

وبهذا اللحاظ يمكن أن يقال إن المراد بالحقيقة الشرعية هو الاصطلاح الخاص
لبعض المفردات التي يستعملها الشارع في كلماته كالصلاة والصوم والحج والزكاة
وغيرها. والتي يريد منها المعاني المخصصة المتداولة في عرفه _ أي عرف الشارع
الخاص _ دون المعاني اللغوية لهذه المفردات.

فالصلاة مثلاً موضوعة في اللغة للدعاء، ولكنها في عرف الشرع يراد منها الهيئة
المخصصة ذات الأفعال المخصصة من الركوع والسجود والقراءة وغيرها.

ونسبة هذه الحقيقة إلى الشارع حينما يقال: الحقيقة الشرعية، يراد به أن حصول
النقل المذكور من المعنى اللغوي لهذه المفردات إلى المعاني الجديدة إنما تم على

يد الشارع وفي زمانه، وهو النبي ﷺ على المشهور^(١).

وبما تقدم: اتضح أنّ محلّ النزاع في المقام هو: هل تمّ نقل هذه الألفاظ من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية في حياة النبي الأقدس ﷺ أم أنّ هذا الأمر حصل بعده ﷺ، فعلى الأول تثبت الحقيقة الشرعية، وعلى الثاني لا تثبت الحقيقة الشرعية وإنما تثبت الحقيقة التشريعية، أي أنّ هذه الألفاظ صارت حقائق في معانيها الجديدة عند المتشريعة بعد زمانه ﷺ؟!

والأقوال في المسألة: أربعة:

القول الأول: إنّ هذه الألفاظ باقية في معانيها اللغوية، وقد استعملت في مصاديقها التي كشف الشارع عنها، فالصلاة بالهيئة المخصوصة من مصاديق الدعاء، والصوم بالنحو المعين من مصاديق الإمساك، والحجّ بالأفعال المعهودة من مصاديق القصد، وهكذا.

وقد نوقش القول المذكور: بأنّ إدعاء بقاء الألفاظ في نفس المعاني وأنّ المصاديق الفعلية من جزئياتها لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ أين الدعاء من الصلاة، وأين الصوم من الإمساك؟! وأيضاً اشتغال الكل على الجزء لا يجعله من مصاديقه.. فالقول المذكور لا يمكن المساعدة عليه أصلاً.

القول الثاني: أنّها نقلت على لسان النبي ﷺ من معانيها اللغوية إلى المعاني

(١) والبعض يرى أنّ المراد بالشارع هو الله تعالى، ويؤيد ذلك بقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ الشورى: ١٣. وهناك قول ثالث بأنّ المراد كليهما: = الله عزّ وجل، والنبي الأكرم ﷺ.. على أنّ تحقيق هذا المطلب مما لا يثمر فائدة بالنسبة إلى الثمرة المطلوبة من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها، كما هو واضح.

وللتوسعة انظر: هداية المسترشدين ١: ٤٠٩، تعليقه على معالم الأصول ٢: ٢٥١، وقاية الأذهان: ١٥١.

الشرعية بالوضع التعيني أو التعيني؛ فصارت حقائق في تلك المعاني في عصره. وأورد عليه: بأن المسلمين كانوا حريصين أشد الحرص على حفظ سيرة النبي الأكرم ﷺ وجزئيات حياته المباركة حتى كيفية نومه ومشيه وقيامه وقعوده وأكله وشربه وشماله مما لا ربط له بالتشريع، فإنه لو كان هناك تصريح بوضع لفظة واحدة - الذي هو مقتضى دعوى الوضع التعيني - لنقل، فضلاً عن وضع جميع الألفاظ الشرعية؛ الأمر الذي يمكن الجزم معه بعدم حصول مثل الوضع المذكور.

وأما الوضع التعيني - الذي يحصل بكثرة الاستعمال - فهو غير بعيد؛ لطول زمان الرسالة. ومن هنا ذهب البعض إلى التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة والزكاة والصوم والوضوء والغسل ونحوها، وما ليس بتلك المثابة من الألفاظ؛ فالتزم بثبوتها في الأولى دون الثانية.

القول الثالث: أنها استعملت في لسان النبي في تلك المعاني مجازاً وبمعونة القرينة ثم صارت حقائق فيها في لسان المشرعة بعد رحيله ﷺ؛ فهي حقائق مشرعية لا شرعية.

وأورد عليه: بأن عصر الرسالة لم يكن عصراً قصيراً، فقد كان المسلمون في المدينة المنورة يصلون مع النبي ﷺ في أوقات خمسة، والمؤذن ينادي في كل نهار وليل بقوله: (حي على الصلاة)، فهل يمكن عد هذه الاستعمالات مجازاً مع طول المدة؟! طول المدة؟!!

القول الرابع: أن هذه الألفاظ كما كانت حقائق في المعاني اللغوية كذلك كانت حقائق في هذه المعاني الشرعية أيضاً قبل بعثة النبي ونزول القرآن عليه؛ وذلك لأن هذه العبادات لم تكن من ابتكارات الرسول ﷺ، بل كانت موجودة في الشرائع السابقة، ومن البعيد جداً ألا يكون في لغة العرب لفظ يعبر عن هذه المعاني وقد كان في الجاهلية حنفاء يصلون ويحجون.

ويشهد على ذلك، أي على كون تلك الحقائق موجودة في الشرائع السابقة الآيات الآتية:
قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۖ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ۖ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾^(٤).

نعم؛ إنَّ وجود تلك الماهيات قبل البعثة غير كافٍ إلَّا إذا انضمَّ إليه أنَّ العرب قبل عصر الرسالة كانت عارفة بها وكانت تعبّر عنها بهذه الألفاظ؛ إذ من البعيد إلَّا يكون لها لفظ تشير به إليها.

ويؤيد ذلك أنَّ النبي كان يعبّر عن هذه الماهيات بهذه الألفاظ في بدء البعثة؛ وذلك لأنَّ لفظ الصلاة ورد في السور المكيّة (٣٥ مرة)، وكان تشريع الصلاة ليلة المعراج في العام العاشر من البعثة وقد نزلت كثير من الآيات المشتملة على هذه الألفاظ في أوائل البعثة قبل المعراج، كقوله سبحانه في سورة القيامة: ﴿فَلَا صَدَقَ

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) الحج: ٢٧.

(٣) مريم: ٣٠، ٣١.

(٤) مريم: ٥٠، ٥١.

وَلَا صَلَّى ❀ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى»^(١)، وفي سورة المدثر: «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ»^(٢)، وفي سورة العلق: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ❀ عَبْدًا إِذَا صَلَّى»^(٣)، وفي سورة الأعلى: «وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى»^(٤)، وفي سورة الكوثر: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ❀ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ»^(٥)، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في بدء البعثة، الشاملة للصلاة والزكاة الحاكية عن تبادل المعاني الشرعية منها منذ بدء بعثة النبي ﷺ.

ولعل هذا القول هو أقوى الأقوال عند التحقيق وأسدّها^(٦).

وثمرّة النزاع في البحث المذكور قد أشار إليها الشيخ المصنف رحمه الله في الكتاب مفصلاً عند قوله: «والفائدة من هذا النزاع تظهر...»؛ فلا حاجة إلى تكرار البيان من هذه الناحية.

قوله رحمه الله: «بناءً على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور».

أقول: القول بالتوقف ينسب إلى المشهور، نسبه إليهم المحقق الأصفهاني،

(١) الآيتان ٣١، ٣٢.

(٢) الآية ٤٣.

(٣) الآيتان ٩، ١٠.

(٤) الآية ١٥.

(٥) الآيتان ١، ٢.

(٦) انظر: الفصول الغروية: ٤٣، كفاية الأصول: ٢٢، درر الفوائد ١: ٤٦، نهاية الأفكار ١،

٢: ٧١، المباحث الأصولية ٢: ٩٥، الوسيط في أصول الفقه ١: ٦٦، ٦٧.

والسيد الخوئي (قدهما)^(١).

والمراد بالمجاز المشهور - الذي هو محلّ الخلاف هنا بالتقدم على المعنى الحقيقي أو التوقف فيه - هو المجاز الذي لا يكون مصاحباً للقرينة، بل تكون القرينة محذوفة يعتمد عليها المتكلم لشيوعها.. وأما الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة المصحوبة وإن كان أكثر من المعنى الحقيقي إلا أنّ هذا القدر من الاستعمال لا يصير مجازاً مشهوراً.. فتدبر.

والخلاصة

(١) انظر: نهاية الدراية ١: ٥٦، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ١٣٣.

الصحيح والأعم

قوله عليه السلام: «من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح والأعم». فقد وقع النزاع في أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة؟».

أقول: قبل الشروع في نقاط البحث في هذه المسألة لا بأس بالإشارة إلى اختلاف تعبيرات الأصوليين في طرحها وصياغة محل النزاع فيها.

فتارة يقال: إن ألفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيحة أو للأعم منها^(١).
إلا أن التعبير المذكور أشكل عليه: بأن استعمال كلمة «موضوعة» في العنوان يخرج الاختصاص الحاصل بالتعين؛ لأنه ليس بالوضع.
وأخرى يقال: إن الأصل في استعمال الشارع هل هو الاستعمال في خصوص الصحيح أو الأعم منه^(٢).

وأشكل عليه: بأن الجهة المبحوث عنها في الصحيح والأعم هي حول الموضوع له، من غير النظر إلى الاستعمال وعدمه، وإن كان المقصود لا يحصل إلا بالاستعمال، ولكنه لا يورث قصر النزاع فيه^(٣).

وفي صياغة ثالثة: أن ألفاظ العبادات أو المعاملات هل هي أسام للصحيحة أو

(١) كما في درر الفوائد - للشيخ الحائري عليه السلام - ٤٧: ١.

(٢) كما في مناهج الوصول - للسيد الخميني عليه السلام - ١٤١: ١.

(٣) تحريرات في الأصول: ٢٠٠: ١.

للأعم منها ومن الفاسدة^(١).

والتعير المذكور يتخلص من الإشكاليين المتقدمين، كما هو واضح؛ وهو اختيار الماتن رحمه الله.

نقاط البحث:

النقطة الأولى: هل النزاع جارٍ على القول بثبوت الحقيقة الشرعية أو هو جارٍ مطلقاً؟

قال المصنف رحمه الله: «إنَّ هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية». وهذا المعنى الذي أفاده رحمه الله هنا قد خالف فيه الشيخ صاحب الفصول الذي صرح بأن: «هذا النزاع إنما يتفرع على القول بأنَّ هذه الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها الشرعية»^(٢). وأيضاً خالف فيه المحقق الخراساني قدس سره الذي قال في «كفاية الأصول»: «أنه لا شبهة في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال»^(٣).

(١) كما ورد في: هداية المسترشدين - للشيخ محمد تقي الأصفهاني - ١: ٤٣٤، وكفاية الأصول: ٣٨، ومحاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث المحقق الخوئي للفياض - ١: ١٤٢.

(٢) الفصول الغروية - للشيخ محمد حسين الحائري - ٤٦.

(٣) أنظر: كفاية الأصول: ٢٣.

إشكال تصوير النزاع على القول بالعدم^(١) :

نقول: جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح؛ فإنَّ القائل بالصحيح في هذه المسألة يدَّعي أنَّ الشارع وضع ألفاظ العبادات إزاء حصّة خاصّة وهي الصحيحة، والقائل بالأعم يدَّعي أنَّ الشارع وضع ألفاظها إزاء جامع بين الصحيحة والفسادة. بل يمكن القول بجريان النزاع حتّى على القول الرابع - من الأقوال المتقدّمة في مسألة «الحقيقة الشرعية» - بأنَّ هذه الألفاظ التي يستعملها الشارع موضوعة إزائها قبل الإسلام؛ إذ يكون مرد النزاع هو في تحديد المعاني اللغوية سعة وضيقاً؛ فالصحيح يدَّعي ضيقها والأعمّي سعتها. إلّا أنَّ الخلاف ومحل الإشكال هو في تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، وأنَّ تلك الألفاظ تستعمل مجازاً في معانيها الشرعية زمان الدعوة النبوية.

ففي هذا الجانب ذهب صاحب الكفاية رحمته - كما تقدّمت الإشارة إليه - إلى عدم إمكان تصوير النزاع على القول بالعدم، واعتبره في غاية الإشكال. وحاصل ما أفاده من تصوير للمعنى المذكور ثمَّ الإشكال عليه بأن قال: إنّه بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها، يكون استعمال لفظ الصلاة في المعنى الشرعي مجازاً

(١) مبحث الصحيح والأعمّ من المباحث العلمية الدقيقة في علم الأصول، وقد يجد القارئ لأصول المظفر شيئاً من الصعوبة والإجمال فيه، خاصّة بعد اختصار المصنف رحمته لجملة من المطالب المهمة المتداولة في المتون الأصولية، لذا حاولنا - وبالقدر الممكن - أن نفتح المطالب التي أجملها المصنف رحمته، بغية الإحاطة بالموضوع بشكل أفضل.. فالبحوث المذكورة في الشرح أعلاه لا تعد - في واقع الأمر - أموراً زائدة عما هو مشار إليه في المتن خاصة، فلاحظ.

وبحاجة إلى ملاحظة العلاقة بين الدعاء والمعنى الشرعي، والقائل بالصحيح يدعي أنَّ النبي ﷺ جرت عاداته على لحاظ العلاقة بين الدعاء والمعنى الشرعي الصحيح، وإذا أراد يوماً من الأيام الاستعمال في الأعم فسوف يلاحظ علاقة جديدة بين المعنى الشرعي الصحيح والمعنى الشرعي الأعم أي بين المعنى المجازي الأول والمعنى المجازي الثاني، بينما القائل بالأعم يدعي أنه ﷺ يلاحظ بحسب عاداته العلاقة بين الدعاء والمعنى الشرعي الأعم، وإذا أراد يوماً الاستعمال في الصحيح فسوف يلاحظ علاقة جديدة بين المعنى الشرعي الأعم والمعنى الشرعي الصحيح ويكون المعنى المجازي الثاني ملحوظاً في طول المعنى المجازي الأول؛ وهذا ما يسمّى بسبك المجاز في المجاز. انتهى حاصل ما أفاده ﷺ.

وإن شئت قلت: إنَّ النزاع على تصوير الشيخ الآخوند للنزاع يقع في تحديد المجاز الأقرب، فالقائل بالصحيح يقول: إنَّ المجاز الأقرب إلى الدعاء هو المعنى الشرعي الصحيح بينما القائل بالأعم يقول إنَّ المجاز الأقرب هو المعنى الشرعي الأعم.

ثمَّ أشكل المحقق صاحب الكفاية قدس سره على ما أفاده من تصوير للمعنى المذكور، فقال ما حاصله: إنَّ هذا البيان بحسب الكبرى وإن كان تاماً إلّا أنَّ كون المقام من صغريات هذه الكبرى محلَّ إشكال بل منع؛ لأنَّ تطبيقها عليه منوط بأحد افتراضين:

الأول: أن تكون علاقة الصحيحة مع المعنى الحقيقي أقوى وآكد من علاقة الأعم معه أو بالعكس.

الثاني: أن تكون علاقة المعنى الحقيقي مع أحدهما في طول علاقته مع الآخر. وكلا الافتراضين غير صحيح.

أمَّا الأول؛ فلأنَّ العلاقة الموجودة بين المعنى اللغوي وكل من المعنى الشرعي الصحيح والأعم إنما هي علاقة المشابهة والمشاكلة، ولا تكون هذه العلاقة بين

المعنى اللغوي وبين أحدهما أقوى وأكد من العلاقة بينه وبين الآخر بنظر العرف، بدرجة توجب انصراف اللفظ إليه عند نصب قرينة على عدم إرادة المعنى اللغوي وعدم حاجة إلى قرينة أخرى معينة، بينما تكون إرادة الآخر بحاجة إلى قرينة أخرى.

وأما الثاني؛ فلأنه لا مجال لتوهم أن علاقة الأعم في طول علاقة الصحيح، بمعنى أن للصحيح علاقة مع المعنى اللغوي مباشرة وللأعم علاقة مع الصحيح كذلك ومع المعنى اللغوي بالواسطة؛ ضرورة أنه لا معنى للطولية بعد أن كانت العلاقة المصححة محفوظة فيهما بدرجة واحدة.

وبيان ثانٍ: أن ملاحظة العلاقة بين مجاز ومجاز وإن كانت أمراً وجيهاً كأن تلحظ العلاقة بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع وتستعمل كلمة الأسد في الرجل الشجاع ثم تلحظ علاقة جديدة بين الرجل الشجاع ومعنى مجازي آخر وتستعمل كلمة الأسد في المجاز الآخر ويكون المجاز الثاني في طول المجاز الأول، إن هذا وإن كان وجيهاً؛ إلا أنه يتم فيما لو كان المجاز الأول أقوى ارتباطاً ومثابة بالمعنى الحقيقي من المجاز الثاني، أما إذا كانت مثابة كلا المجازين للمعنى الحقيقي بدرجة واحدة كما هو الحال في المقام - فإن ارتباط العبادة الصحيحة بالدعاء ليس بأقوى من ارتباط العبادة الأعم به بل كلاهما من حيثية الدعاء واحد - ، فلا وجه لملاحظة الارتباط أولاً بين أحد المجازين والمعنى الحقيقي ثم ملاحظة العلاقة بين المجاز الأول والمجاز الثاني، إن هذه الطولية لا

وجه لها بعد ما كان ارتباط المجازين بالمعنى الحقيقي بدرجة واحدة^(١).
 هذا، ولكن الشيخ النائيني قدّم حوال رفع الإشكال المتقدم على القول بالعدم، فأفاد في هذا الجانب ما حاصله - وهو نفسه الذي أفاده الشيخ المصنف رحمته في المقام - إن طريق إثبات لحاظ العلاقة ابتداءً بين أحد المعنيين والمعنى اللغوي ممكن؛ وذلك لأنه إن لم تثبت الحقيقة الشرعية فثبوت الحقيقة لدى المشرعة لا ينكر؛ لتبادر هذه المعاني من الألفاظ عندنا.. ولا يخفى أن الحقيقة الشرعية إنما حصلت بكثرة الاستعمال من زمان الشارع إلى زمان المشرعة وعليه فيلحظ ما هو المتبادر عندنا نحن المشرعة من الصحيح أو الأعم، فينزل كلام الشارع عليه ويبني على أن الأصل استعماله فيه؛ لأن التبادر والوضع التعيني عندنا إنما حصل بتبع استعمال الشارع والمشرعة بتبعه؛ فيكشف عن الأصل في استعمالات الشارع وإن كانت مجازاً^(٢).

ولكن قد يشكل على البيان المذكور:

إنه لا وجه لاستكشاف الأصل في استعمالات الشارع بما هو المتبادر عندنا؛ لأن التبادر إنما نشأ من كثرة الاستعمال الناشئ من كثرة الحاجة إلى تفهيم المعنى، ولا يبعد أن يكون الشارع قد استعملها في الصحيح مثلاً، إلا أن الاستعمال من قبل المشرعة كان في الأعم بكثرة؛ لكثرة الحاجة إلى تفهيمه؛ فيتحقق الوضع التعيني لدى المشرعة في الأعم دون الصحيح، فالتبادر منه معنى معين لا يكون كاشفاً عن

(١) استعنا في توضيح مراد الكفاية في هذا المطلب بما جاد به أساتذتنا: الشيخ الفياض (حفظه الله) في: المباحث الأصولية ٢: ١٠٨، والشيخ باقر الأيرواني (حفظه الله) في: الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ١: ٢٢٤.

(٢) انظر: فوائد الأصول - تقارير بحث المحقق النائيني للكاظمي - ١: ٢، ٥٩، وأجود التقريرات - تقارير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي - ١: ٥١.

أَنَّ ذلك المعنى هو الأصل في استعمال الشارع؛ لإمكان أن يكون الأصل غيره، لكن تبدل ذلك عند المشرعة للحاجة الكثيرة لتفهم غيره؛ هذا أولاً.

وثانياً: إِنَّ الوجه المذكور على تقدير تسليمه في إثبات نحو استعمال الشارع، فهو لا يثبت كون الأصل فيه ذلك الاستعمال، وأنَّ العلاقة لوحظت ابتداءً بين المعنى المعين والمعنى اللغوي؛ إذ يمكن أن تكون العلاقة لوحظت أولاً بين غيره والمعنى اللغوي، لكن كثرة الاستعمال من الشارع في هذا المعنى لكثرة الحاجة إليه.

وثالثاً: إِنَّه على تقدير تسليم كشفه عن المعنى الذي لوحظت العلاقة فيه ابتداءً، فهو لا يجدي ما لم يقدّم الدليل على ثبوت كون المعنى الذي لوحظت العلاقة فيه ابتداءً، هو الأصل في الاستعمال، وأنَّ الكلام يُحمل عليه بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وعدم القرينة المعينة للآخر، وقد عرفت أنه لا طريق عادة إلى إثبات ذلك، كما مرّ في كلام الآخوند قدس سره^(١).

ومع ذلك، فإنه يمكن القول بإمكان تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ولكن بطريق آخر، غير ما ذكره الشيخ النائيني والشيخ المصنّف (رحمهما الله)، وذلك:

بأن تلحظ القرينة التي كان يعتمد عليها النبي ﷺ لتفهم المعنى الشرعي — الذي هو معنى مجازي بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية — ، فالقائل بالصحيح يدّعي أنَّ عادته ﷺ جرت على أن تكون القرينة قرينة على تفهم المعنى الشرعي الصحيح، وإذا أراد يوماً الاستعمال في الأعمّ نصب قرينة جديدة على تغيير عادته وإرادة الأعمّ ، بينما القائل بالأعمّ يقول إنَّ عادته ﷺ جرت على أن تكون القرينة قرينة على

(١) انظر الإشكالات هذه في: منتقى الأصول - تقارير بحث الروحاني للحكيم - ١:

إرادة الأعمّ ، وإذا أراد يوماً تغيير عاداته واستعمال اللفظ في المعنى الصحيح نصب قرينة أخرى على ذلك.

فالنزاع إذن إنما هو في أنّ مقتضى القرينة العامة التي يعتمد عليها الشارع في استعمال هذه الألفاظ الخاصة في المعاني الشرعية مجازاً هل هو استعمالها في الأعمّ ويكون إرادة الخاص في مورد بحاجة إلى قرينة خاصة أو بالعكس. فالقائلون بالأعمّ يدعون الأول، بينما القائلون بالصحيح يدعون الثاني^(١).

النقطة الثانية: معنى الصحة والفساد:

ذكر الآخوند _ وتبعاً له المصنف رحمته الله _ أنّ المقصود من الصحة هو تمامية الأجزاء والشرائط، فالعمل متى ما تمت أجزاؤه وشرائطه فهو صحيح؛ وإلّا فهو فاسد. وقد أورد على التفسير المذكور بأنّه يلزم اختصاصهما _ أي الصحة والفساد _ بالعمل المركّب وعدم صدقهما على العمل البسيط؛ إذ البسيط ليس له أجزاء حتّى تتم أو لا تتم، والحال أن البسائط تنصف بذلك أيضاً، حيث يقال: فكرة صحيحة وفكرة فاسدة.

وقد جاء في هذا الجانب عن بعض أهل التحقيق: أنّ معنى الصحة هو حصول الأثر المطلوب من العمل؛ فإنّ كلّ عمل لا بدّ وأن يكون له أثر خاصّ يُترقب منه، فإن كان ذاك الأثر مترتباً عليه فهو صحيح؛ وإلّا فهو فاسد، وحيث كان الأثر المترقب من العبادات هو أن تكون مجزية وتامة؛ فقد يتسامح ويقال: إنّ معنى الصحة هو الأجزاء والتمامية.

هذا هو المناسب في تفسير الصحة، يبيّن أنّ المنسوب إلى المتكلمين تفسيرها

(١) انظر الجواب المذكور في: بحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر

للهاشمي - ١: ١٨٩، ونهاية النهاية - للشيخ علي الأبرواني - ١: ٣٣.

بموافقة العمل للأمر الشرعي المتعلق به، والمنسوب إلى الفقهاء تفسيرها بكون العمل مسقطاً للأداء والقضاء، فمتى ما كان مسقطاً لهما فهو صحيح وإلا فهو فاسد، والمنسوب إلى ثالث تفسيرها بكون العمل محصلاً للغرض المطلوب منه. (وقد تقدم عن الشيخ الآخوند تفسيرها بتمامية الأجزاء والشرائط).

وظاهر هذه التفاسير - الأربعة - أنَّ الصحة هي نفس موافقة الأمر أو سقوط الإعادة والقضاء أو حصول الغرض أو التمامية، وهو باطل، ولتصحيح كلامهم لا بدَّ وأن يكون مقصودهم أنَّ الصحة هي حصول الأثر المطلوب، لكن بما أنَّ الأثر المهم في نظر المتكلمين هو موافقة الأمر فسروها بموافقة الأمر، وهكذا بالنسبة إلى الفقهاء لا بدَّ وأن يكون مقصودهم أنَّ الصحة هي حصول الأثر ولكن بما أنَّ الأثر المهم في نظرهم هو سقوط الإعادة والقضاء فسروها بسقوط الإعادة والقضاء، وهكذا بالنسبة إلى باقي التفاسير^(١).

النقطة الثالثة: ثمرة النزاع

وقع الخلاف في أنه هل لهذه المسألة ثمرة أو لا؟
نقول: ذكر جماعة من الأصوليين بأنَّ لها ثمرتين أو ثلاث، ولكننا هنا سنقتصر على ذكر ثمرة واحدة فقط، وهي الثمرة التي اقتصر على ذكرها الشيخ المصنف رحمته، كما أنها الثمرة الصحيحة في المقام دون الثمرتين الأخريين، اللتين كانتا محلَّ تأمل كبير عند جمع من المحققين^(٢).

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ١: ٨٩، ١٩٠، الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ١: ٢٢٥،

٢٢٦، منتقى الأصول ١: ٢٠٥، ٢٠٦.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٨.

وحاصل الثمرة المذكورة: حسبما أفاده الشيخ الخراساني في «الكفاية»: أنه يجوز التمسك بالإطلاق أو العموم على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً، ولا يجوز التمسك به على القول بالصحيح، بل يكون الخطاب مجملاً ولا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العملية^(١).

وتوضيح ذلك: أن التمسك بالإطلاق يتوقف على تمامية مقدمات ثلاث:
الأولى: أن يكون اللفظ المطلق شاملاً للمشكوك، أي له قابلية الانطباق عليه.
الثانية: كون المتكلم في مقام البيان.
الثالثة: عدم نصب قرينة على التعيين.
فإذا تمت هذه المقدمات صحّ التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ما شك في اعتباره في المأمور به.

وبكلمة أخرى: أنه عند الشك في شرطية شيء أو جزئية لمورد ما، لا يسوغ لنا التمسك بالإطلاق لنفي الشك المزبور إلّا إذا أحرزنا صدق إطلاق على المورد المذكور؛ إذ أن الشك في شرطية شيء أو جزئية إنما يكون بعد صدق الموضوع وإحرازه. فعندها _ أي بعد صدق الموضوع وإحرازه _ إذا كان المتكلم في مقام البيان وأطلق؛ فهنا يتمسك بإطلاقه ويحتج به على عدم الشرطية والجزئية، كما هو الحال في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾؛ فإننا لو شككنا في شرطية كون عقد البيع بالعربية أو لزوم تقدّم الإيجاب على القبول فيمكن _ لدفع شرطيهما _ التمسك بإطلاق الآية فيما إذا كان البيع صادقاً على المنشأ بغير العربية أو على الذي يتأخر فيه الإيجاب عن القبول.

وأما إذا كان الموضوع المذكور مجملاً عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته

له؛ فحينئذ لا يصحّ التمسك بالإطلاق في نفي الجزئية أو الشرطية عنه؛ وذلك لمحلّ الشكّ في الموضوع وعدم إحرازه.

وفي ضوء ذلك نقول في بيان ثمرة النزاع: أنّه إذا بنينا على أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح، ثمّ شككنا في أنّ جلسة الاستراحة بين السجدين هل هي شرط للصحة أم لا؟. فهنا لا يمكن التمسك بإطلاق لفظ الصلاة لدفع هذا الشرط؛ لأنّ الحكم بالصحة إنّما ورد على الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فلو شك في جزئية شيء أو شرطية؛ لا محالة يؤول الشكّ إلى الشكّ في صدق اللفظ على الفاقدة للمشكوك فيه؛ لاحتمال دخله في المسمّى، وبالنتيجة فنحن نشكّ في صدق لفظ الصلاة على الصلاة الفاقدة لهذا الشرط، فلا يمكننا - والحال هذه - التمسك بالإطلاق؛ لما تقدّم بأنّ إحراز الموضوع شرط للتمسك بالإطلاق.

وأما على القول بالأعمّ فيمكن التمسك بالإطلاق لنفي جزئية أو شرطية ما شك فيه لتامة المقدمات الثلاث المذكورة، فإنه يقطع بصدق الصلاة مع عدم هذه الأمور، لأنّ الحكم حينئذ تعلق بالطبيعي الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة، فيصح التمسك بالإطلاق لدفع ما شك في اعتباره شرطاً أو جزءاً؛ لأنه شك في مدخلية هذه الأمور في صحّة الصلاة لا في صدق الموضوع.

نعم، لو رجع الشكّ إلى كون المشكوك مقوّماً للمسمّى وعدمه فلا يصحّ التمسك بالإطلاق حتّى مع القول بالأعمّ، ومن هنا قال المحقّق الخراساني قدس سره: «وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول بالأعمّ في غير ما احتمل دخوله فيه»^(١).

أو كما جاء عن المحقّق السيد الخوئي قدس سره: «.. على القول بالأعمّ لو شك في كون شيء ركناً للصلاة أم لم يكن، فلا يجوز التمسك بالإطلاق؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع حينئذ إلى

الشك في صدق اللفظ ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق^(١).

وبهذا البيان؛ يتضح ما رامه المصنف رحمته الله في كلامه عند تقديمه لهذه الثمرة.

ولكن قد يشكل على الثمرة المذكورة بما حاصله:

أن هذه الثمرة فرضية لا تحقق لها في الخارج؛ إذ تحققها فرع كون الإطلاقات في مقام البيان، والحال أنها ليست كذلك؛ إذ هي أما في مقام التشريع والحث والترغيب إلى هذه العبادات: فمثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^(٢)، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»^(٣)، و«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^(٤) وغيرها، ليست إلّا في مقام تشريعها وجعلها، وأما تفصيلها من حيث الأجزاء والشرائط فلا بد أن يثبت من دليل خارج؛ فلا يصح التمسك بإطلاقها ولو بالأعم.

أو أن تكون - هذه الخطابات - في مقام بيان تعداد الأجزاء والشرائط كصحيحة حماد - التي ورد فيها تعليم الإمام الصادق عليه السلام لحمد بن عيسى كيفية الصلاة المطلوبة، وذلك بفعله وقيامه عليه السلام بأداء الصلاة بنفسه أمام حماد^(٥)، فالصحيح أيضاً يتمسك بالإطلاق كالأعمى لعدم جزئية المشكوك فيه للسكوت

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٨٦.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) البقرة: ١٨٣.

(٥) راجع الرواية في: الكافي ٣: ٣١١، الفقيه ١: ١٩٦، التهذيب ٢: ٨١، الوسائل ٥: ٥٥٩،

الباب ١ من أبواب الصلاة، الحديث ١.

عنها في مقام البيان^(١).

وقد أُجيب عن الإشكال المذكور:

أنّ هناك صورة ثالثة - غير ما ذكر - وهي ما إذا كان الدليل وارداً في مقام بيان وجوب ما يصدق عليه الصلاة مع ما يعتبر في المأمور به؛ فإنه حينئذ القائل بالأعم - بعد إحراز صدق الصلاة - يتمسك بإطلاقه لدفع ما شك في اعتباره. وأمّا القائل بالصحيح فحيث أنّ الشك في اعتبار أمر في المأمور به عنده موجب للشك في صدق الصلاة على الفاقدة للمشكوك فيه؛ فليس له التمسك بالإطلاق.

وإن شئت قلت:

إنّ محلّ الكلام هو التمسك بالإطلاق اللفظي لا المقامي، وما ذكر في تقريب استدلال الصحيح بالإطلاق إنّما هو تمسك بالإطلاق المقامي؛ والفرق بينهما ظاهر. فإنه يوجد عندنا نوعان من الإطلاق:

الأول: الإطلاق اللفظي، وهو أن يكون عندنا لفظ يتمسك بإطلاقه مثل لفظ الرقبة في: «اعتق رقبة»، فإنّ إطلاقه الذي يتمسك به يسمّى بالإطلاق اللفظي.

الثاني: الإطلاق المقامي، وهو حين لا يوجد عندنا لفظ معيّن يتمسك بإطلاقه، ولكننا - في نفس الوقت - نطلع على رواية يحكي فيها المعصوم عليه السلام فعل الوضوء مثلاً بفعله وتطبيقه خارجاً - كما تقدّم ذكره عن صحيحة حماد التي قام فيها الإمام عليه السلام بأداء الصلاة بنفسه أمام حماد -، فهنا عند عدم إتيان الإمام عليه السلام لفعل معيّن كالمضمضة مثلاً، فإننا نستطيع أن ننفي كونه - أي هذا الفعل غير

(١) راجع هذا الإشكال في: نهاية الأفكار - تقارير بحث المحقّق العراقي للبروجردي

- ١، ٢: ٩٦، ووسيلة الوصول - تقارير بحث السيد الأصفهاني للسيزواري - ٩٦،

وأجود التقارير - تقارير بحث المحقّق النائيني للسيد الخوئي - ١: ٦٧.

المأتي به - جزءاً من أفعال الوضوء؛ تمسكاً بإطلاق المقام، حيث أنه عليه السلام كان في مقام بيان أفعال الوضوء، ومع ذلك لم يأت بالمضمضة؛ فدل ذلك على عدم كونها جزءاً.

وهذا الإطلاق المقامي يصح التمسك به حتى بناءً على الوضع للصحيح؛ إذ سواء قيل بالوضع للصحيح أم للأعم يمكن القول إن الإمام عليه السلام حيث لم يفعل المضمضة؛ دل ذلك على عدم كونها جزءاً^(١).

قوله عليه السلام: «بل لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله، سيأتي في باب إن شاء الله تعالى».

أقول: هذا الباب هو باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إلّا أنّ الكتاب لم ينته إليه. والبحث في هذا الباب يقع عمّا هو الأصل الجاري في حالات دوران المركّب الواجب - مثلاً - بين الأقل والأكثر، فهل الأصل الجاري في المقام هو البراءة عن الأكثر أو أنّ الأصل الجاري هو الاشتغال ولزوم الإتيان بالأكثر بالإضافة للأقل؟

ومثاله: ما لو علم المكلف بوجوب الصلاة عليه، إلّا أنّه شك من جهة أنّ الواجب هل هو تسعة أجزاء أو عشرة، مع ملاحظة أن الوجوب الثابت للصلاة إنّما هو وجوب واحد ليس له سوى طاعة واحدة ومعصية واحدة ولا ينحل إلى وجوبات استقلالية.

ومن هنا كان منشأ التعبير عن هذه المسألة بالأقل والأكثر الارتباطيين؛ إذ أنّ الأكثر - على فرض وجوبه - يكون مرتبطاً بالأقل في الطاعة والمعصية، فلو كان الأكثر واجباً فإنّ الأقل لا يكون امتثاله إلّا بامتنال الأكثر، ويكون عدم امتثال الأكثر معصية لوجوب الأقل.

(١) انظر الجواب في: زبدة الأصول - للسيد محمد صادق الروحاني - ١: ٩٢.

وقد اختلفت آراء العلماء في الأصل الجاري في هذه المسألة - كما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته - ، ومنشأ الاختلاف هو في تشخيص هذه الحالة، هل هي من حالات الشك في التكليف، فيكون الأكثر مجرى لأصالة البراءة، أو هي من حالات الشك في المكلف به، فيكون مجرى لأصالة الاشتغال.. والتفصيل في محله من كتب الأعلام^(١).

مختار المصنف في المسألة:

استدل المصنف رحمته على أن ألفاظ العبادات موضوعة للأعم بوجهين^(٢):
الأول: التبادر: بتقريب: أن المتبادر في أسماء العبادات كالصلاة مثلاً عند إطلاقها هو المعنى الأعم.

وأورد على الوجه المذكور - كما عن صاحب الكفاية قدس سره - بأن الإشكال إنما هو في تصوير الجامع للأعم من الصحيح والفاقد، الذي لا بد منه؛ ومع هذا الإشكال كيف تصح دعوى التبادر هذه؟!^(٣).

والملاحظ على الإيراد المذكور أنه علق صحة دعوى التبادر هذه على إمكان تصوير جامع للأعم من الصحيح والفاقد، فإنه إذا أمكن تصوير الجامع المذكور

(١) وللإحاطة بالمطلب بشكل أوسع يمكن مراجعة: بداية الوصول في شرح كفاية

الأصول ٧: ١٣٦، والحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني - للشيخ الأيرواني - ٣: ٤٢٥.

(٢) والملاحظ على هذين الوجهين، أنهما دليلان الصحيح في مدعاه أيضاً، والشاهد

عند الطرفين هو العرف والظهور.. لذا كان من الأوجه البحث عن أدلة أخرى

في إثبات المدعى!

(٣) كفاية الأصول: ٣٠.

تصح الدعوى المذكورة؛ وإلّا فلا.. ومن هنا نجد الشيخ المصنف رحمته الله - الذي كان ملتفتاً إلى الإشكال المذكور - قد بادر إلى تصوير الجامع للأعم بعد ذكره لهذه الأدلة مباشرة.

الثاني: عدم صحة السلب عن الفاسد: بتقريب: أنه يصح إطلاق اسم العبادة على الفرد الفاسد كما في قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرئك»^(١)، فإنّ صلاة الحائض بما أنّها فاقدة للطهارة من الحدث فهي فاسدة، ومع ذلك أطلق عليها لفظ «الصلاة»، وظاهر الإطلاق أنه حقيقي؛ إذ لو كان مجازياً كان بحاجة إلى قرينة. فإذا صحّ الحمل على الفاسد؛ يُعلم عدم الوضع للصحيح ويتعين الوضع للأعم. فهذا دليل صحة الحمل على الفاسد، ومثله دليل عدم صحة السلب عن الفاسد. أقول: وقد يستدلّ للوضع للأعم بأمور أخرى كصحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد؛ فتقول الصلاة قسمان: صحيح وفاسد، أو يستدلّ بما ورد في الروايات الكثيرة من التعبير بالإعادة في موارد الإخلال بالصلاة جزءاً أو شرطاً، الذي يدلّ بالالتزام على وجود الصلاة المفروغ عنها في الخارج، وحيث أنّها كانت فاسدة، فتجب إعادتها مرة ثانية؛ وهذا لا يمكن إلّا على القول بالأعم^(٢).

تصوير الجامع ووجه الحاجة إليه:

قوله عليه السلام: «قد يعترض على المختار... الخ».

أشرنا سابقاً إلى اعتراض المحقق الخراساني قدس سره على دعوى التبادر للأعم من جهة الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بدّ منه؛ إذ بدونه لا تصح الدعوى المذكورة

(١) وسائل الشيعة ٢: ٥٤٦، أبواب الحيض، باب وجوب المبتدئة إلى التمييز، الحديث

(٢) انظر التفصيل في: المباحث الأصولية - للشيخ الفيّاض - ٢: ١٨١ - ١٨٩.

في الاستدلال للأعم، وهو فَرَضَ وإن كان قد استشكل على تصوير الجامع للصحيح أيضاً، إلا أنه اعتبر تصوير الجامع على القول بالأعم في غاية الإشكال^(١).
 وشارك المحقق الخراساني في دعواه هذه، الشيخ النائيني أيضاً؛ إذ صرح قائلاً
 - كما في أجود التقريرات - : «.. تصوير الجامع في غاية الإشكال على الصحيح فضلاً عن الأعم؛ فإن مراتب الصحة مراتب متعددة، كالصلاة مثلاً، فإن أقل مراتبها صلاة الغرقى، وأعلى مراتبها صلاة الحاضر المختار، وبينهما وسائط كثيرة؛ فتصوير جامع حقيقي يكون متعلق الأمر ويجمع تمام المراتب صعب جداً، وأما الأعم فأشكَل؛ فإن كل صلاة فرضت إذا بُدِّلَ بعض أجزائها إلى أجزاء آخر فالصدق على حاله»^(٢). (انتهى)

ولكن قبل بيان ما قيل في تصوير الجامع، سواء على القول بالأعم أم بالصحيح، لا بأس بالإشارة إلى وجه الحاجة إلى تصوير الجامع، والتي أشار المحقق الخراساني فَرَضَ بأنه لا بد منه على كلا القولين^(٣).

نقول: إنَّ القائل بالأعم مهمته وغرضه التمسك بالإطلاق، فإذا لم يكن هناك جامع قد وضع له اللفظ يُجمع به بين الصحيح والفاسد، فهذا يعني حتمية الاشتراك اللفظي بين الصحيح والفاسد، وهذا لا ينفع الأعمى؛ لأنَّ الاشتراك اللفظي يفيد الإجمال؛ وهو يمنع من التمسك بالإطلاق.

أما القائل بالصحيح، فقد ذكرنا سابقاً أنه عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٥.

(٢) أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي - ١: ٥٢، ٥٣.

(٣) وقد أشار الشيخ المصنف رحمته إلى دعوى اللابدية هذه بقوله: «يقال: إنه لا يمكن

الوضع بإزاء الأعم .. إلخ»، فلاحظ.

فإنه لا يصحّ له أن يتمسك بالإطلاق، بل له أن يدّعي الإجمال في المفهوم، لاحتمال دخل المشكوك فيه في المسمّى ويرجع حينئذ إلى الأصول العملية. وأمّا في حالة إذا لم يكن هناك جامع في البين قد وضع له اللفظ عند الصحيح و كان اللفظ مشتركاً بين الصحيح والفساد، أو بينه وبين الأعمّ، فإنّ دعوى الإجمال في المفهوم الذي وضع له اللفظ _ والتي تسمح له بالانتقال إلى الأصول العملية _ لا تكون تامة؛ إذ الإجمال حينئذ لا يكون فيما وضع له اللفظ، بل يكون فيما هو المراد من اللفظ.. والفرق واضح بين الأمرين.

وأيضاً يمكن أن يقال: إنّ وجه اللابديّة في تصوير الجامع المزبور إنّما هو من جهة التسالم بين الأصوليين بأنّ ألفاظ العبادات ليست من قبيل المشترك اللفظي كما لو كانت موضوعة لكلّ فرد من أفراد المعاني بوضع على حدة^(١)، بل المسلّم عندهم أنّها من قبيل المشترك المعنوي، وأن صدق الصلاة _ مثلاً _ على الأفراد إنّما هو من باب انطباق الكلّي على أفرادهِ. وهذا المعنى _ أي كون ألفاظ العبادات موضوعة من قبيل المشترك المعنوي _، يحتمّ وجود قدر جامع بين الأفراد موجود في الذهن يكون هو المسمى بلفظ الصلاة؛ لاستحالة وضع اللفظ لمعنى لا وجود له في الذهن^(٢).

وبلحاظ هذا المعنى يمكن لنا أن نفهم التفرّيع المتقدّم _ الذي أشار إليه المحقّق الخراساني قدس سرّه _ في توقّف صحّة القولين على تصوير الجامع؛ لأنّه من الواضح بأنّه إذا ثبت عدم وجود جامع للأعم _ أي المعنى الذي ينطبق على المصاديق الصحيحة

(١) كأن تكون الصلاة مثلاً موضوعة بأوضاع متعددة، فهي موضوعة لصلاة الصبح بوضع، ولصلاة الظهر بوضع ثانٍ، ولصلاة العصر بوضع ثالث، ولصلاة الجمعة بوضع رابع، ولصلاة الآيات بوضع خامس وهكذا.

(٢) انظر التوجيه المذكور للابديّة في تصوير الجامع في: منتهى الدراية ١: ١١٠.

والفاسدة؛ ثبت عدم الوضع للأعم؛ لاستحالة وضع لفظ لمعنى لا وجود له في الذهن.

وأيضاً إذا ثبت عدم وجود جامع للصحيح - أي المعنى الذي ينطبق على المصاديق الصحيحة فقط -؛ ثبت عدم الوضع للصحيح؛ للنكته ذاتها!!
وبعد أنضاح هذا، وأنضاح أن معنى الصلاة إنما هو معنى واحد، وهو الجامع بين الأفراد؛ يأتي السؤال عن كيفية تصوير الجامع المذكور بين الأفراد الصحيحة - بناءً على الوضع للصحيح؟ وعن تصويره بين الأفراد الأعم من الصحيحة والفاسدة - بناءً على الوضع للأعم؟

ويحسن بنا - لغرض الإحاطة بالموضوع وفهم ما أشار إليه المصنف رحمته الله في المتن ^(١) - أن نذكر جانباً من المحاولات التي ذكرها الأعلام في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة أولاً، ثم نذكر ما أفاده المصنف رحمته الله من تصوير للجامع على القول بالأعم ثانياً.

تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

نقول: إن تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة ليس بالأمر السهل كما يبدو لأول وهلة، بل هو مشكل؛ إذ كيف يمكن تصوير جامع واحد يجمع الصور المختلفة للصلاة التي تكون مرة ذات أربع ركعات، وأخرى ذات ثلاث ركعات، وثالثة ذات ركعتين، ورابعة ذات ركعة، ومرة تكون من جلوس، وأخرى في حالة اضطجاع، وتارة تكون صلاة آيات، وثانية صلاة على الميت، وثالثة صلاة جمعة، وهكذا.
فإنه لو اعتبر فيه - أي الجامع - أربع ركعات؛ فلازم ذلك أن تكون ذات

(١) مثل قوله رحمته الله: «بل الحق أن الذي لا يمكن تصوّر الجامع له هو خصوص المراتب الصحيحة».

الركعتين أو الثلاث ليست بصلاة، ولو اعتبر فيه ركعتان؛ يلزم أن يكون ما عدا ذلك ليس بصلاة، وهلمَّ جراً بالنسبة إلى بقية القيود.

قال الشهيد الصدر في البحوث: «قد استشكل في إمكانه _ أي في إمكان تصوير جامع للأفراد الصحيحة _ جملة من الأعلام؛ لشدة تباين الأفراد الصحيحة واختلافها من حال إلى حال، خصوصاً في مثل الصلاة من العبادات»^(١).

وقد ذكره عليه السلام _ بعد قوله المتقدم _ أنَّ غاية ما يتصور في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة هو احتمالات أربعة، وهي كلها باطلة.
الأول: أن يكون الجامع مركباً من مجموعة أجزاء وشرائط، فإذا كانت أجزاء الصلاة وشرائطها عشرة؛ كان لفظ الصلاة موضوعاً للعشرة.

وهذا الاحتمال باطل؛ فإنَّ لازمه عدم صدق لفظ الصلاة على صلاة المضطر التي تقل عن العشرة. وإذا كان لفظ الصلاة موضوعاً للأقل من العشرة؛ فلازم ذلك أن لا يصدق على الصلاة التامة الاختيارية ذات الأجزاء العشرة.

الثاني: أن يكون الجامع بسيطاً، ولهذا الشق أنحاء ثلاثة:

أ_ أن يكون الجامع البسيط ذاتياً بمعنى الذات في باب الكليات الخمسة، فكما أنَّ الإنسان نوع جامع بين أفرادهِ، فكذا لفظ الصلاة موضوع للنوع الجامع بين أفراد الصلاة.

وهذا النحو باطل؛ فإنَّ الصلاة مركبة من مقولات مختلفة، فالركوع والسجود هما من مقولة الوضع بينما القراءة من مقولة الكيف، ومن الواضح أنَّ لا جامع بين المقولات العشر؛ ولذا قيل إنها أجناس عالية، أي لا يوجد جنس أعلى يجمعها. وهكذا الصلاة مركبة من الوجود والعدم، فالركوع والسجود مثلاً هما من

(١) انظر: بحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ١: ١٩٢.

الموجودات بينما عدم الفقهية من العدميات، وواضح أنَّ الوجود والعدم لا يمكن وجود جامع يجمعهما.

ب - أن يكون الجامع البسيط ذاتياً بمعنى الذاتي في باب البرهان، فإنَّ لماهية الصلاة لازماً واحداً، وهو وإن كنا لا نعرفه إلا أنَّ ذلك لا يمنع من وضع كلمة الصلاة له.

وهذا الاحتمال باطل؛ فإنَّ لازم الشيء معلول له، فالحرارة لازمة للنار، بمعنى أنَّها معلولة لها، وماهية الصلاة بما أنَّها مركبة من مقولات متعددة، فلا يمكن أن يكون لها لازم واحد وضع له لفظ الصلاة؛ إذ الأشياء المختلفة لا يمكن أن يكون لها معلول واحد؛ وإلاَّ يلزم أن يكون المتعدد علّة للواحد.

ج - أن يكون الجامع البسيط عرضياً انتزاعياً، بمعنى أنَّ كلمة الصلاة موضوعة لكل فعل ينهى عن الفحشاء مثلاً، فإنَّ النهي عن الفحشاء عنوان عرضي متزع من أفراد الصلاة وليس أمراً ذاتياً.

وهذا الاحتمال وإن كان ممكناً ثبوتاً - أي واقعاً - إلا أنه غير واقع إثباتاً؛ إذ لازمه عدم إمكان تصوّر معنى الصلاة إلا بعد تصوّر عنوان النهي عن الفحشاء، وهو واضح البطلان، فإننا نقول: هذه صلاة وتلك صلاة بلا تصوّر النهي عن الفحشاء. وعليه؛ فالجامع بين الأفراد الصحيحة مشكل للبيان المذكور^(١).

تصوير الجامع على القول بالأعم:

أشرنا سابقاً إلى ما صرح به العلمان - الخراساني والنائيني - من إشكال تصوير

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ١: ١٩٢، والحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ١: ٢٣٤ -

الجامع على القول بالأعم.. ولكننا نتساءل هنا عن الوجه في الإشكال المذكور؟! وحاصل ما أفاده العلمان من بيان للوجه في إشكال تصوير الجامع للأعم، هو^(١): أن الجامع إما أن يكون بسيطاً أو مركباً، وكلاهما باطل. أما الجامع البسيط _ وهو مثل الناهي عن الفحشاء _، فلأن النهي عن الفحشاء ليس أثراً لكل صلاة حتى الفاسدة كي يقال إن الصلاة موضوعة لكل ما ينهى عن الفحشاء، فإن هذا الأثر مختص بالأفراد الصحيحة ولا يعم الأفراد الفاسدة. وأما الجامع المركب، فلأن كلمة الصلاة إذا فرضنا أنها موضوعة للأركان الخمسة مثلاً^(٢)، فنسأل هل هي موضوعة للأركان الخمسة بشرط انضمام بقية الأجزاء إليها كالشهاد والقراءة وغيرهما أو هي موضوعة لها لا بشرط انضمام الباقي؟ فإن كانت موضوعة لها بشرط انضمام الباقي؛ لزم عدم صدق اسم الصلاة عند ترك المصلي لواحد من الأجزاء عمداً _ لأن الصلاة موضوعة لجميع الأجزاء والمفروض عدم تحقق الجميع _ وهذا خلف المفروض؛ لأن المفروض أن كلمة الصلاة موضوعة للفساد أيضاً.

وإن كانت موضوعة للأركان لا بشرط انضمام الباقي؛ لزم عند فعل المصلي لصلاة تامة الأجزاء والشرائط عدم صدق اسم الصلاة على مجموع صلاته، بل على قسم منها وهو خصوص الأركان ويكون إطلاقه على المجموع باعتبار أن ربع

(١) هذا الإشكال من العلمين (قدهما) هو في واقعه متوجه إلى ما ذهب إليه المحقق القمي رحمته الله في القوانين (١: ٤٤) بأن الموضوع له في الصلاة هو الأركان وتكون بقية الأجزاء دخيلة في المأمور به لا في المسمى، وفي طيات كلام الشيخ المصنف رحمته الله إشارة إلى الأمرين معاً، أي إلى قول المحقق القمي رحمته الله، وكذلك إلى الإشكال الوارد عليه.. فلاحظ ذلك.

(٢) كما ذهب إليه المحقق القمي في القوانين، انظر: قوانين الأصول ١: ٤٤، ٦٠.

المجموع مثلاً - وهو الأركان - صلاة، وبالتالي يكون إطلاق الصلاة على المجموع مجازاً. والعلاقة المصححة لذلك كون البعض صلاة، وذلك باطل جزماً، فإن من أتى بجميع أجزاء الصلاة فلا شك في صدق كلمة الصلاة حقيقة على المجموع بما هو مجموع لا على البعض؛ هذا أولاً.

وثانياً: لا يمكن - على القول بالأعم - تصوّر أن بعض الأجزاء تكون داخلية في المسمى والبعض الآخر خارجة عنه، فإن دخول شيء واحد في ماهية عند وجوده، وخروجه عنها عند عدمه أمر مستحيل؛ لاستحالة كون شيء جزءاً لماهية مرة وخارجاً عنها مرة أخرى، فهذا يلزم منه التبدّل في حقيقة الماهية بل يلزم التردد فيها، وكلا الأمرين باطل.

وتوضيح ذلك: أن الصلاة - على القول بالأعم - كما تطلق على الثنائية تطلق على الثلاثية وأيضاً تطلق على الرباعية، وتطلق على الفاقدة للجزء أو للشرط وفي الوقت نفسه تطلق على الواجدة لهما، ومن المعلوم أن ماهية كلّ واحد منها هي غير الآخر، وهذا معناه التبدّل في الماهية.

وأما التردد في الماهية، فإنه في حالة وجود تمام الأجزاء فإننا لا نعلم أيّ الأجزاء هو الأصلي منها وأيها ليس كذلك؛ إذ أن كلّ جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق لفظ الصلاة على حاله. وكلا الأمرين - التبدّل والترديد في الماهية - باطل؛ لأنّه يلزم منه التشكيك في الماهية، وقد ثبت - في الحكمة المتعالية^(١) - أن التشكيك إنما يكون في الوجود لا في الماهية، فماهية الإنسان - من حيث أنّه حيوان

(١) في مبحث: الوجود حقيقة مشكّكة. انظر: بداية الحكمة، ونهاية الحكمة.

ناطق _ ثابتة له منذ ولادته حتى مماته لا تبدل ولا ترديد فيها^(١).

الجواب على الإشكال المزبور:

وقد ذكرت في الردّ على هذا الإشكال عدّة أجوبة، نذكر منها هنا ما أفاده المحقّق السيد الخوئي رحمته الله _ وهو نفسه الجواب الذي ارتضاه الشيخ المصنّف رحمته الله على الإشكال المذكور، وأيضاً من تصوير للجامع _، إذ قال قدّس سرّه ما حاصله:

إنّ التشكيك في الماهية ممتنع في المركّبات الحقيقية، أي التي تتركّب من جنس وفصل ومادّة وصورة، وأمّا المركّبات الاعتبارية _ كالصلاة _ فلا مانع من كون شيء واحد داخلياً فيها عند وجوده، وخارجاً عنها عند عدمه، ويمكن التمثيل لذلك بلفظ «الدار»، فإنّ «الدار» موضوع لمعنى مركّب وهو ما اشتمل على حيّطان وساحة وغرفة، وهي أجزائها الرئيسية ومقوّمه لصدق عنوانها، فحينئذ إن كان لها سرداب أو بئر أو حوض أو نحو ذلك فهو من أجزائها وداخله في مسمى لفظها وإلّا فلا.

وفي الجملة: فقد لاحظ الواضع في مقام تسمية لفظ الدار معنى مركّباً من أجزاء معيّنة خاصّة وهي: الحيّطان والساحة والغرفة فهي أركانها، ولم يلحظ فيها موادّاً معيّنة وشكلاً خاصّاً من الأشكال الهندسية، وأمّا بالإضافة إلى الزائد عنها فهي مأخوذة لا بشرط، بمعنى أنّ الزائد على تقدير وجوده داخل في المسمّى، وعلى تقدير عدمه خارج عنه فالموضوع له معنى وسيع يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد.

وبعبارة أخرى: أنّ المركّبات الاعتبارية على نحوين:

أحدهما: ما لوحظ فيه كثرة معيّنة من جانب القلة والكثرة وله حدّ خاصّ من

(١) انظر بيان الإشكال _ متناً وشرحاً _ في: كفاية الأصول: ٢٥، أجود التقريرات ١: ٦١،

الطرفين كالأعداد، فإن الخمسة - مثلاً - مركبة من أعداد معينة بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص بطل الصدق لا محالة.

وثانيهما: ما لوحظ فيه أجزاء معينة من جانب القلة فقط وله حد خاص من هذا الطرف، وأما جانب الكثرة ودخول الزائد فقد أخذ لا بشرط، وذلك مثل الكلمة والكلام والدار وأمثال ذلك، فإن فيها ما أخذ مقوماً للمركب، وما أخذ المركب بالإضافة إليه لا بشرط.

وبهذا اللحاظ نقول لما كانت الصلاة من المركبات الاعتبارية؛ إذ هي مركبة من مقولات متعددة كمقولة الوضع، ومقولة الكيف المسموع ونحوهما، وهذه المقولات هي أجناس عالية ومتباينات بالذات والحقيقة - كما برهن في محله - ولا تدرج تحت مقولة واحدة؛ فلا مانع من الالتزام بكونها موضوعة للأركان فصاعداً؛ إذ أن كل مركب اعتباري إنما يُعرف من قبل مخترعه سواء أكان ذلك المخترع هو الشارع المقدس أم غيره. ونحن قد استفدنا من النصوص الكثيرة أن حقيقة الصلاة التي يدور صدق عنوان الصلاة مدارها وجوداً وعدمًا عبارة عن التكبير والركوع والسجود والطهارة من الحدث، وأما بقية الأجزاء والشرائط فهي عند وجودها داخلة في المسمى، وعند عدمها خارجة عنه وغير مضر بصدقه، وهذا معنى كون الأركان مأخوذة لا بشرط بالقياس إلى دخول الزائد، وهذا أمر لا مانع من الالتزام به في الماهيات الاعتبارية كما تقدّم بيانه، وكم له من نظير.

نعم، قد يشكل على هذا البيان بصلاة الغرقى، فإنها - لخلوها من الأركان المعتمدة في المسمى - حينئذ لا تكون صلاة حقيقية، ونقول لا ضير في الالتزام بذلك، بل هي كذلك، كما يظهر بالوجدان والرجوع إلى المتفاهم

العرفي^(١).

وهذا البيان من قبل المحقق السيد الخوئي رحمته الله في تصوير الجامع للأعم، والذي طبقه عملياً في حق الصلاة مستدلاً لذلك بالروايات والنصوص، كان الشيخ المصنف رحمته الله قد اقتصر على ذكر الجانب النظري منه، وأفاد بأنه لا يشترط في الماهيات الاعتبارية أن تكون محددة من الطرفين دائماً، بل يكفي في بعضها أن تكون محددة من جانب واحد فقط، وما نحن فيه هو من هذا القبيل؛ إذ يمكن أن نفرض أن الصلاة مركبة من خمسة أجزاء مثلاً فصاعداً، والترديد في هذه الحالة يكون من جانب الكثرة فقط، وهذا لا ضير فيه؛ إذ الترديد الممنوع هو ما كان من الجانبين لا من جانب واحد فقط.

قوله رحمته الله: «بل الحق أن الذي لا يمكن تصوّر الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة».

أقول: قد مرّ بيان وجه عدم الإمكان للتصوير المزبور، في كلمات الشهيد الصدر رحمته الله المتقدمة، فراجع ثمة.

هل يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات؟

قوله رحمته الله: «لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات».

أقول: كان الحديث السابق ناظراً لأسماء العبادات ومن الآن يقع في أسماء المعاملات مثل كلمة البيع والإجارة وأمثالهما..

والبحث في هذا الجانب يقع في جهات:

الجهة الأولى: في صيغة النزاع: حيث يمكن أن يجعل النزاع في وضعها

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ٦٠ (الهامش)، ومحاضرات في أصول الفقه ١: ١٦٨ -

للسَّحِيحِ أَوْ الْأَعْمَ بِنَظَرِ الشَّرْعِ كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَجْعَلَ التَّرَاجُعُ فِي وَضْعِهَا لِذَلِكَ بِنَظَرِ الْعُقْلَاءِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ سَاحِيحاً عِنْدَ الشَّرْعِ، حَيْثُ أَنَّ لِلْعُقْلَاءِ أَيْضاً نَظْراً فِي صَحَّةِ الْمَعَامَلَةِ وَفَسَادِهَا؛ فَلَا بُدَّ مِنْ تَحْدِيدِ الْمَرَادِ بِالصَّحَّةِ الْمُبْحُوثِ عَنْهَا أَهْوَ الصَّحَّةِ عِنْدَ الْعُقْلَاءِ أَوْ عِنْدَ الشَّرْعِ أَيْضاً؟ يَوْجَدُ فِي الْمَسْأَلَةِ قَوْلَانِ:

أَخْتَارَ السَّيِّدَ الْخَوَنِيَّ قَلْبَرُ الْأَوَّلِ، وَهُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ الْمُصَنِّفِ رحمته الله أَيْضاً، أَيُّ أَنَّ الْمُبْحُوثَ عَنْهُ هُوَ الْوَضْعُ لِلْأَعْمِ أَوْ السَّحِيحِ بِنَظَرِ الْعُقْلَاءِ فَقَطْ؛ بِدَعْوَى: أَنَّ الْمَعَامَلَاتِ الْمَأْخُودَةَ فِي أَدَلَّةِ الْإِمْضَاءِ كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَنَحْوَهُمَا مَعَامَلَاتٌ عَرَفِيَّةٌ عَقْلَانِيَّةٌ وَمَوْجُودَةٌ قَبْلَ مَجِيءِ الشَّرْعِ، وَلَمْ يَتَصَرَّفِ الشَّارِعُ فِيهَا بَعْدَ مَجِيئِهِ أَيْ تَصَرَّفَ أَسَاسِي لَا مِنْ حَيْثُ اللَّفْظِ وَلَا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى، بَلْ أَمْضَاهَا بِمَا لَهَا مِنَ الْمَفَاهِيمِ لَدَى الْعُرْفِ وَالْعُقْلَاءِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ.

وَمِنْ هُنَا تَفْتَرِقُ الْمَعَامَلَاتُ عَنِ الْعِبَادَاتِ، فَإِنَّ الْعِبَادَاتِ حَيْثُ أَنَّهَا مَاهِيَاتٌ مُخْتَرَعَةٌ عِنْدَ الشَّارِعِ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا وَشَرَائِطِهَا، فَلَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِلصَّحِيحَةِ؛ فَلَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِإِطْلَاقِ أَدْلَتِهَا عِنْدَ الشُّكِّ فِي جُزْئِيَّةِ شَيْءٍ أَوْ شَرْطِيَّةِ آخَرَ؛ لِاحْتِمَالِ دَخْلِهِ فِي الْمَسْمُومِ كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ. وَهَذَا بِخِلَافِ الْمَعَامَلَاتِ، فَإِنَّهَا مَاهِيَاتٌ مُخْتَرَعَةٌ عِنْدَ الْعُرْفِ وَالْعُقْلَاءِ، فَلَوْ شَكَكْنَا فِي اعْتِبَارِ شَيْءٍ فِيهَا شَرْعاً، فَيَكُونُ الشُّكُّ فِي اعْتِبَارِ أَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى مَا كَانَ مَعْتَبَراً عَنْدهُمْ، وَفِي مِثْلِهِ لَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ وَلَوْ كَانَ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِهَا مَوْضُوعَةً لِلصَّحِيحَةِ عَنْدهُمْ.

نَعَمْ، لَوْ شَكَكْنَا فِي اعْتِبَارِ شَيْءٍ فِيهَا عَرَفاً كَاعْتِبَارِ الْمَالِيَةِ مِثْلاً أَوْ نَحْوَهَا، فَلَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِالْإِطْلَاقِ؛ لِعَدَمِ إِحْرَازِ صَدَقِ الْبَيْعِ عَلَى فَاقِدِ الْمَالِيَةِ أَوْ نَحْوَهَا عَلَى الْقَوْلِ بِالْوَضْعِ لِلصَّحِيحِ.

وَالْخُلَاصَةُ: أَنَّ مَحَلَّ التَّرَاجُعِ إِنَّمَا هُوَ فِي وَضْعِ الْمَعَامَلَاتِ لِلصَّحِيحَةِ أَوْ الْأَعْمِ بِنَظَرِ الْعُقْلَاءِ دُونَ الشَّرْعِ؛ إِذْ لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِلصَّحِيحَةِ لَدَى الشَّرْعِ؛ لَأَدَّى ذَلِكَ

إلى كون أدلة الإمضاء كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، و: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢) ونحوهما لغواً، فإنَّ مرد ذلك إلى قولنا البيع الصحيح صحيح، والتجارة الصحيحة صحيحة وهكذا؛ فلذلك لا يمكن أن يكون محلّ النزاع في الوضع للصحيحة أو الأعمّ بنظر الشرع؛ بل يتعيّن أن يكون بنظر العقلاء فقط^(٣).

الجهة الثانية: في جريان النزاع بمعنى المسببات؛

ذكر المشهور: أنَّ النزاع في أسماء المعاملات مبني على أن تكون اسماً للمعاملة بمعنى السبب^(٤)؛ لأنّه الذي يشتمل على أجزاء وشرائط ويترتب عليه الأثر فيتصور فيه الصحة والفساد، وأمّا المعاملة بمعنى المسبّب - كالملكية - فأمره دائر بين الوجود والعدم لا الصحة والفساد.

وبهذا المعنى صرح الشيخ الخراساني في الكفاية، قال: إنّ أسامي المعاملات إن

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ١: ١٩٦.

(٤) من الواضح أنَّ كل معاملة تتركب من أمرين: سبب ومسبّب، والسبب عبارة عن المجموع من الإيجاب والقبول والعريّة والماضوية وغير ذلك.. وتحقيق هذا المجموع تحقق الملكية، وتسمى بالمسبّب.

وهناك سؤال مطروح في هذا الجانب مفاده: هل كلمة البيع موضوعة للسبب أو للمسبّب؟ فحينما يقال: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هل المراد أحلّ الله الإيجاب والقبول اللذين هما سبب للملكية أو المراد أحلّ الله الملكية التي هي مسببة عن الإيجاب والقبول؟ وكلا الاحتمالين وجيه. وللسيد الخوئي رحمته الله بحث مهم في هذا الجانب يمكن مراجعته في: محاضرات في

أصول الفقه ١: ٢٩٧ - ٣٠٤.

كانت موضوعة للمسببات؛ فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم؛ لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وإن كانت موضوعة للأسباب؛ فللنزاع فيه مجال^(١).

وقال المحقق الحائري قدس سره في «درر الفوائد»: أنَّ أسامي المعاملات إن قلنا إنها موضوعة للمسببات؛ فلا مجال للنزاع في كونها أسامي للصحيحة منها أو للأعم؛ لأنَّ الأمر فيها دائر بين الوجود والعدم لا الصحة والفساد كما لا يخفى، وإن قلنا إنها موضوعة للأسباب؛ فيأتي النزاع في أنَّها موضوعة للأعم مما يترتب عليه الأثر، أو لخصوص الصحيح أعني ما يترتب عليه الأثر^(٢).

وقد أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره في هذا الجانب ما حاصله:

أنَّ الصحة والفساد إنما يوصف بهما ما يمكن أن يتوارد عليه الوصفان، بحيث يكون صحيحاً في زمان دون زمان، أو يكون فاسداً في زمان دون زمان، وأما التملك الذي هو أثر الإيجاب والقبول فأمره دائر بين الوجود والعدم، فوجوده مساوق للصحة وأما عدمه فهو ليس بمساوق للفساد؛ لأنَّ العدم لا يوصف بشيء...

ومن هنا نعلم أنَّ وصف التملك بالصحة والفساد ليس بصحيح؛ لأنَّ الصحة والفساد من المتضايقين، وشرط الاتصاف بقبول المورد لهما؛ والتملك ليس كذلك^(٣).

هذا، ولكن يوجد للمحقق العراقي قدس سره رأي في هذه المسألة خالف فيه القوم، وذهب إلى أنَّ ألفاظ المعاملات وإن كانت موضوعة بمعنى المسببات فهي داخلة في النزاع، كما يوجد للسيد الخوئي قدس سره تفصيل في المقام، وخاصة في المراد من

(١) كفاية الأصول: ٣٣.

(٢) درر الفوائد ١: ٤٧.

(٣) انظر: نهاية الدراية ١: ٨٩ - ٩١.

المسبب في باب البيع، يوافق فيه المحقق العراقي في الجملة، وقد أعرضنا عن بيان ذلك كله خشية الإطالة^(١).

الجهة الثالثة: هل تظهر ثمرة للنزاع في المعاملات؟

إن قلنا إنّ المعاملات هي أسامي للأسباب وأنها أمور عرفية وعقلانية وموضوعة إزاء معانيها قبل الشرع والشريعة ومستعملة فيها في نصوص الكتاب والسنة؛ فالثمرة لا تظهر شرعاً بين القولين _ سواء قلنا بالوضع للصحيح أم للأعم _ ، فإنه لا شبهة في جواز التمسك بإطلاق أدلة الإمضاء، كقوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(٢)، و«تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^(٣) ونحوهما، حتى على القول بوضعها للصحيح عند العقلاء، باعتبار أن الصحيح عندهم أعم منه عند الشارع، فإذا شك في اعتبار شيء فيها شرعاً، فلا مانع من التمسك بإطلاقها؛ لأنّ صدق لفظ المطلق على الفاقد للشيء المشكوك فيه لدى العقلاء محرز، والشك إنّما هو في اعتبار أمر زائد عليه، فيكون حالها من هذه الناحية حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

نعم، بناء على هذا القول _ أي أنّها موضوعة للصحيح عند العقلاء _ إذا شك في اعتبار شيء فيها عند العقلاء أنفسهم؛ فهنا لا يصحّ التمسك بالإطلاق لدفع هذا

(١) ومن أراد المراجعة فليُنظر: نهاية الأفكار - تقارير بحث المحقق العراقي البروجردي - ١، ٢: ٩٧، ٩٨، ومحاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث المحقق الخوئي للقياض - ١: ١٩٩ - ٣٠٤، وأيضاً يمكن الاستفادة من بيان استاذنا الشيخ الأيرواني (حفظه الله) في الاحاطة بالمطلب المذكور في: الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ١: ٢٧٣ - ٢٧٥.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) النساء: ٢٩.

الشك؛ باعتبار أن الصدق حينئذ على الفاقد غير مُحَرَز. إلّا أنها ثمرة نادرة _ كما يشير إليه الشيخ المصنف رحمته الله، ووجه الندرة: أن ذلك يحصل في حالات عدم الوضوح عند العرف، وهي حالات قليلة؛ خاصة مع ملاحظة حرص العرف على ضبط شؤونه فيما يتعلق بجانب المعاملات أكثر من غيرها!

وأما إن قلنا إنها موضوعة للصحيح عند الشارع، فإنه بناء على هذا القول لا يتصور فيها إطلاق لفظي كي يُتمسك به، بينما على القول بوضعها للأعم يتصور فيه إطلاق لفظي يمكن التمسك به عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً، ولا فرق من هذه الناحية بين العبادات والمعاملات.

تطبيقات عملية للنزاع بين الصحيح والأعم:

١_ إذا ورد النهي عن محاذاة المرأة للرجل في حال الصلاة، وعلمنا بفساد صلاة المرأة، فعلى القول بوضع الفاظ العبادات للصحيح؛ تصح صلاة الرجل ولا يشملها النهي؛ بخلاف ما إذا قلنا بأنها للأعم فيشملها النهي.

٢_ إذا نذر الرجل أن يعطي درهماً للمصلي فعلى القول بوضعها للصحيح؛ لا يجزئ ولا تبرأ ذمته إلّا باعطائه لمن صلى صلاة صحيحة، بخلافه على القول بالأعم فيجزي مطلقاً، سواء أكانت صلاته صحيحة أم فاسدة.

وبهذا القدر من البيان ننهي حديثنا في بحث الصحيح والأعم؛ وبه ينتهي ما تيسر لنا بيانه من المطالب التي تعرض لها الشيخ المصنف رحمته الله في هذه المقدمة، ويليه الشروع _ بإذن الله تعالى _ في مباحث الألفاظ.

المقصد الأول:

مباحث الألفاظ

المقصد الأول:

مباحث الألفاظ

تمهيد:

قوله عليه السلام: المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخيص ظهور الألفاظ... إلخ.

أقول: إنَّ الغرض من عقد مباحث الألفاظ في علم الأصول هو لتعيين ظهور الألفاظ فيما يذكر لها من المعاني؛ كي يجعل ذلك صغرى لكبرى حجّة الظهور - التي سيأتي الحديث عنها في المقصد الثالث من هذا الكتاب - ، والتي ستقع نتيجة القياس المركّب منهما - بدورها - كبرى لقياس آخر يستكشف به وظيفة المكلف.

توضيح ذلك: إننا في مبحث «الأوامر» - مثلاً - سنبحث عن الظهور المستفاد من صيغة الأمر: هل هو الوجوب أو الاستحباب أو الأعمّ منهما؟ فإن انتهينا إلى أنّ صيغة «الأمر» هي ظاهرة في الوجوب؛ استطعنا - عندها - أن نشكّل قياساً مفاده:

الصغرى: كلّ صيغة أمر هي ظاهرة في الوجوب.

الكبرى: كلّ ظهور حجّة.

النتيجة: ظهور صيغة الأمر في الوجوب حجّة.

ثمّ - لغرض الاستنباط - يشكّل الفقيه قياساً آخر يجعل فيه نتيجة القياس الأول - وهي: ظهور صيغة الأمر في الوجوب حجّة - كبرى للقياس الثاني، ويجعل صغراه

النص القرآني أو الروائي؛ كما في المثال التالي:

الصغرى: ﴿أَقِيمُوا﴾ في الآية الشريفة ^(١) صيغة أمر.

الكبرى: ظهور صيغة الأمر في الوجوب حجة.

النتيجة: ظهور ﴿أَقِيمُوا﴾ في وجوب إقامة الصلاة حجة.

ومن هنا نعرف أهمية هذه المباحث ودورها في استنباط الحكم الشرعي، فإنها _ كما لاحظنا ذلك بالنسبة لصيغة الأمر _ واقعة في طريقه؛ فلا مناص للفقيه من البحث فيها وتنقيح مسائلها.

قوله عليه السلام: «تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة».

أقول: يريد به أن البحث في مباحث الألفاظ يكون عن ظهور الألفاظ من ناحية الهيئة دون المادة. فلفظ (أقم) _ مثلاً _ له هيئة هي (أفعل)، وله مادة (أ - ق - م)، والبحث يكون عن الظهور من ناحية الهيئة دون المادة؛ وذلك لأنَّ الهيئة عامّة تتحقق في كلِّ مادة، خلاف المادة التي يختص ظهورها بموردها فقط.

إذ الهيئات _ كما تقدّم في مبحث الوضع شخصي ونوعي _ يكون وضعها نوعياً غالباً؛ الأمر الذي يعني إمكان ضبط قاعدة كليّة من خلالها، وقد ذكرنا في أول الكتاب أنَّ الغرض من هذا العلم _ أي علم الأصول _ هو تمهيد وتهئية القواعد والضوابط الكليّة التي تساهم في استخراج الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية دون العنصر الخاص، الذي لا يمكن تطبيقه إلّا على مورده خاصة.

قوله عليه السلام: «.. إمّا بالوضع أو بإطلاق الكلام..».

أقول: قد يستفاد الظهور المزبور، المشار إليه في المتن، من الوضع؛ إذ أنَّ

(١) البقرة: ٤٣، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾.

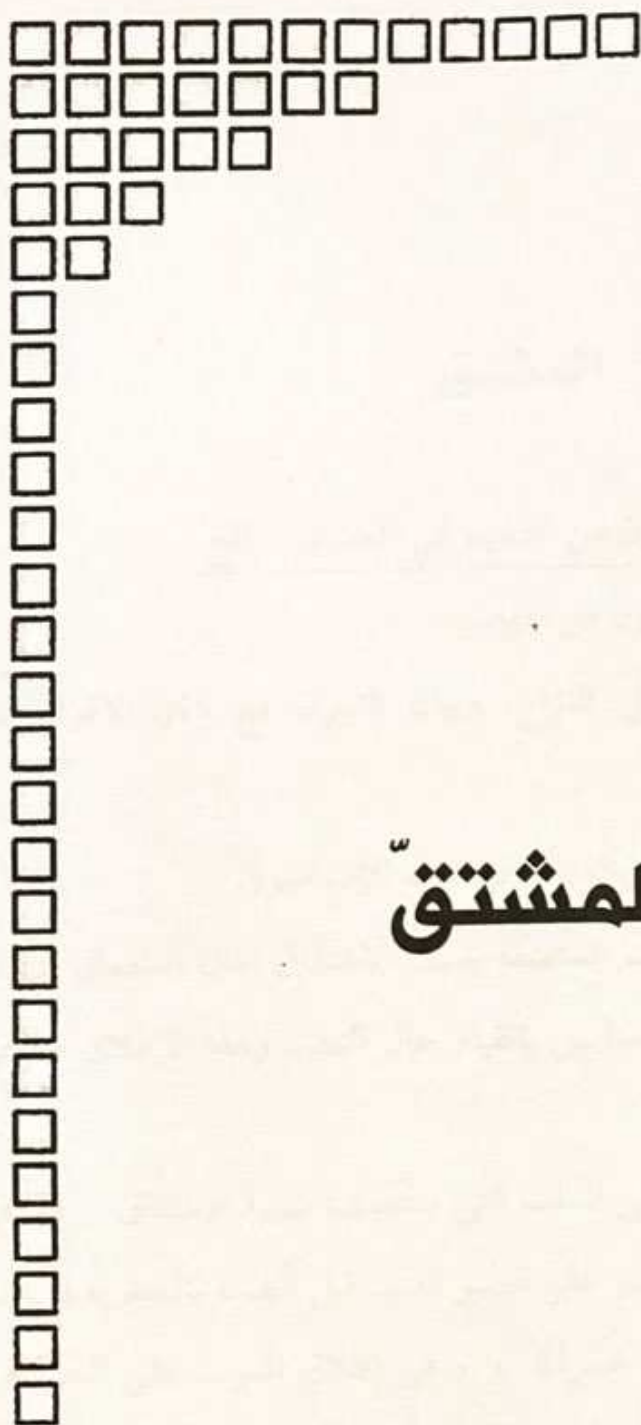
التعيين وانسباق أحد المعاني المحتملة إلى الذهن من إطلاق اللفظ دون غيره، لا بدّ له من منشأ ومبرّر، وهذا المنشأ قد يكون الوضع؛ فيكون هو المبرّر لاستقرار المعنى في الذهن وركون النفس بتعيّنه دون سائر المحتملات. وسيأتي الحديث _ في الباب الخامس من المقصد الثالث من هذا الكتاب _ عن أقسام الظهور اللفظي وطرق تشخيصه.

وقد يستفاد الظهور من الإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة، وهذا الموضوع سيأتي الحديث عنه _ أيضاً _ في المسألة الخامسة من مبحث: المطلق والمقيّد؛ فلنؤجّل الكلام في المطلبين إلى المحل المذكور.

قوله رحمته: «فنحن نعقد مباحث الألفاظ في سبعة أبواب: ١- المشتق...».

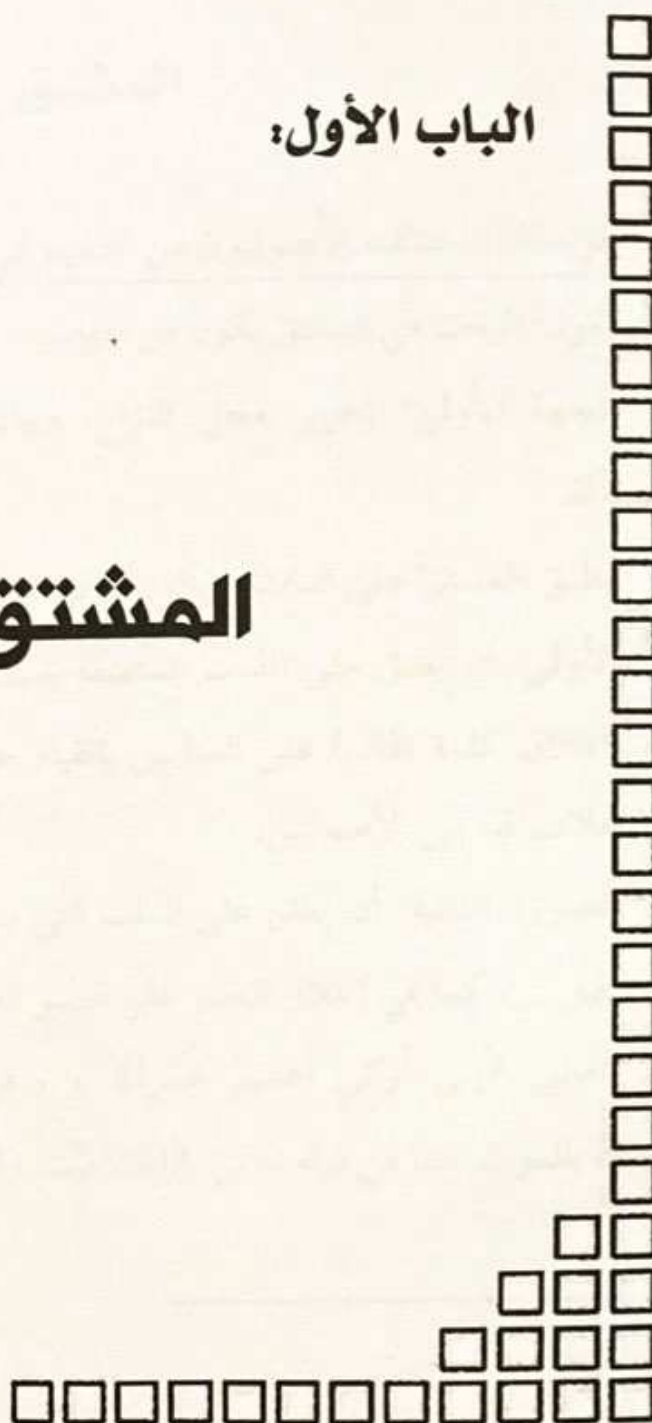
أقول: ذكر المصنف رحمته في حاشية سابقة له على الكتاب، عند الحديث عن تقسيم مباحث علم الأصول، أنّ مبحث المشتقّ كان يعدّ من المقدّمات وينبغي أن يُعدّ من مباحث الألفاظ، وهذه الالتفاتة لهذا التقسيم كانت من أستاذه الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سرّه، أفادها في دورة بحثه الأخيرة (ت ١٣٦١هـ)، ونلاحظ هنا أنّ المصنف رحمته قد تابعه في التقسيم المذكور.

أقول: ولعلّ السر في إخراج المشتقّ من المقدّمة وإدخاله في مباحث الألفاظ؛ يعود إلى رجوع البحث فيه ليس إلى مبادئ الظهور، وإنّما إلى تشخيص الظهور من ناحية الهيئة دون المادّة _ كما سنلاحظ ذلك عند الحديث عنه _، وهذه الضابطة _ أي تشخيص الظهور من ناحية الهيئة _ هي المعتمدة في مباحث الألفاظ؛ فدخل المشتقّ في هذه المباحث من هذه الناحية.



الباب الأول:

المشتق



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

الباب الأول:

المشتق

قوله ﷺ: اختلف الأصوليون من القديم في المشتق... إلخ.

أقول: البحث في المشتق يكون من جهات:

الجهة الأولى: تحرير محل النزاع، وبيان الثمرة، مع ذكر الأقوال في المسألة.

يطلق المشتق على الذات، ويكون له في ذلك ثلاث صور:

الأولى: أن يطلق على الذات المتصفة بمبدأ الاشتقاق حال استعمال اللفظ، مثل إطلاق كلمة (قائم) على المتلبس بالقيام حال النطق. وهذا الإطلاق حقيقي ولا خلاف فيه بين الأصوليين.

الصورة الثانية: أن يطلق على الذات التي ستصف بمبدأ الاشتقاق _ أي في المستقبل _ ، كما في إطلاق الخمر على عصير العنب قبل اتصافه بالخمريه في مثل قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾^(١)، أو في إطلاق الموت على الحي قبل اتصافه بالموت كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾^(٢).

(١) يوسف: ٣٦.

(٢) الزمر: ٣٠.

وهذا الإطلاق مجازي، ولا خلاف فيه بين الأصوليين أيضاً.
الصورة الثالثة: أن يطلق على ما كان متلبساً بالمبدأ^(١) قبل النطق بالمشتق وقد انقضى
عنه التلبس وانفكّت الصفة عن الذات. مثل إطلاق كلمة (ساخن) على الماء الذي كان
ساخناً قبل إطلاق هذه الكلمة عليه، ثم برد وبعد برده نطلق عليه كلمة ساخن.

وهذه الصورة هي محلّ النزاع بين الأصوليين، وفيها قولان:

الأول: أن هذا الإطلاق مجازي.

ذهب إليه الأشاعرة، وجماعة من متأخري الإمامية، منهم الشيخ المصنّف رحمته الله^(٢).

الثاني: أن هذا الإطلاق حقيقي.

وهذا القول ذهب إليه المعتزلة وجماعة من متقدّمي الإمامية^(٣).

إلا أنه ينبغي الإشارة هنا بأنّ هذا النزاع - في المشتقّ - كان من قديم الأيام
بين المتكلّمين، وهو معنون أيضاً في الكتب العقلية إجمالاً^(٤)، وقد تراكمت مسائله

(١) أي: بالصفة.

(٢) أقول: المذكور في أغلب النسخ لكتاب أصول الفقه للعلامة المظفر رحمته الله أنّ الأشاعرة

ذهبت إلى أنّ المشتقّ هو حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال وفيما انقضى عنه

المبدأ، وأنّ المعتزلة ذهبت إلى أنّه حقيقة في خصوص المتلبس في المبدأ في

الحال ومجاز في غيره. إلّا أنّ الصواب هو العكس، كما أثبتناه في الشرح أعلاه.

ويراجع في ذلك: التمهيد - للآسنوي - ١: ١٥٣، والقواعد والفوائد الأصولية - للبعلي

الحنبلي - ١: ١٢٧، وإرشاد الفحول - للشوكاني - ١: ٤٣.

(٣) وبين هذين القولين توجد تفصيلات أخر لم يتعرض إليها الشيخ المصنّف رحمته الله،

يمكن مراجعتها في: هداية المسترشدين ١: ٣٧١، والفصول الغروية: ٥٩.

(٤) انظر: الحكمة المتعالية ١: ٤١ - ٤٢.

حتى ألفت فيه رسائل مستقلة، منها: رسالة في المشتق للشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله، وللشيخ أبي القاسم الكلانري، وللشيخ الشهيد النوري، وغيرهم. قوله رحمته الله: «.. بمعنى أنه موضوع للأعم منها..».

أقول: هذا الكلام فيه إشارة إلى الخلاف الواقع بين الأصوليين من أن النزاع في المشتق هل هو في أمر لغوي أو عقلي؟
فها هنا نظريتان:

النظرية الأولى: أن البحث في المشتق بحث عقلي فلسفي؛ وذلك لأن مفهوم المشتق مفروغ عنه، وهو الواجد للمبدأ بأي لون من ألوان الوجدية؛ فلا نزاع في مفهومه.

وإنما النزاع في كون الموضوع المحمول عليه المشتق هل هو من مصاديق المشتق وأفراده مطلقاً حتى بعد انقضاء تلبسه بالمبدأ أو أنه من مصاديقه حين التلبس فقط، فالبحث متعلق بمرحلة الصدق والفردية لا بمرحلة التشخيص اللغوي للمفهوم؛ ولذلك يختص البحث بالقضايا والجمل الإسنادية؛ لأنها تعبر عن مرحلة الصدق ولا ربط له بالمفردات.

إذن فالبحث في المقام تصديقي لا بحث تصوّري في مفهوم المشتق.
وقد ذهب لهذا الرأي المحقق صاحب محجة العلماء الشيخ محمد هادي النجفي رحمته الله، والسيد البروجردي في حاشيته على كفاية الأصول^(١).

النظرية الثانية: أن البحث في المقام هو حول ظهور لفظ المشتق في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم؛ فهو بحث لغوي حول مدلول كلمة معينة وأن هذا المدلول هل هو واسع يشمل المنقضي أم ضيق فيختص بحين التلبس. وهذا ما

(١) انظر: نهاية الدراية ١: ١١٣، وحاشية على كفاية الأصول ١: ١١٢.

يُسَمَّى بالشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر، كالنزاع في مفهوم الفاسق الخاص بمرتكب الكبيرة أو الشامل لها ولمرتكب الصغيرة، ومثله النزاع في الصحيح والأعم الذي مرَّ الكلام فيه.

وهو بهذا المعنى، يكون البحث في المشتقَّ بحث لغوي تصوّري، سواء كان هناك جملة إسنادية أم لا!

وقد ذهب لهذا الرأي المحققون الثلاثة: النائيني^(١)، والعراقي^(٢)، والأصفهاني^(٣). بل هو مختار الأكثر، وإليه أيضاً ذهب الشيخ المصنّف رحمته الله، بدليل قوله: «بمعنى أنّه موضوع...».

فالنزاع إذن - على رأي الشيخ المصنّف رحمته الله - في أنّ الواضع هل وضع هيئة المشتقَّ لخصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو الأعمّ منه ومما انقضى عنه المبدأ؟

ثمرة البحث:

يتوقف الحكم في الكثير من المسائل الفقهية على البحث في المشتق، ولتوضيح هذا المعنى نستعرض الأمثلة الآتية:

١- روى الكليني قده في الكافي بسنده عن عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام: أين يتوضأ الغرباء^(٤)؟ قال: يتقي

(١) أجود التقريرات - تقاريرات بحث المحقق النائيني للخوئي - ١: ٥٩.

(٢) نهاية الأفكار - تقاريرات بحث المحقق العراقي للبروجردى - ١: ٢، ١١٨.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية - للمحقق الأصفهاني - ١: ١١٣.

(٤) المراد به إما التغوط أو الأعم.

شروط الأنهار والطرق النافذة وتحت الأشجار المثمرة ومواضع اللعن»^(١).

ففي هذه الرواية نجد أنه قد وردت جملة من الألفاظ التي لها علاقة بمبحث المشتق، مثل: (الطرق النافذة) و(الأشجار المثمرة).. فهنا إن أراد الفقيه الإفتاء بالكرهية - مثلاً - ، فعليه أن يحسم أمره فيما يراه في مسألة المشتق هنا، فإن كان يرى أن المشتق هو حقيقة في الأعم - كالذي عليه البعض - ، فعليه أن يفتي بالكرهية في الموردين: المورد الذي يكون المشتق فيه متلبساً بالمبدأ في الحال، وكذلك المورد الذي انقضى عنه التلبس . أي كما لو كانت الشجرة مثمرة سابقاً وهي ليست كذلك الآن. أو كان الطريق نافذاً في السابق وهو ليس كذلك الآن.

٢- ومثله: ما رواه الكليني بسنده عن إسماعيل بن أبي زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: الماء الذي تسخنه الشمس لا توضؤوا به ولا تغتسلوا ولا تعجنوا به فإنه يورث البرص»^(٢).

فهنا إن كان الفقيه يرى أن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس بالمبدأ في الحال؛ فعليه الإفتاء بكرهية الطهارة، وكرهية العجن بالماء الذي كان مسخناً بالأمس، وعدم الاقتصار على خصوص الماء المسخن بالفعل.

٣- هناك مسألة يذكرها الفقهاء في باب الرضاع حول من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة، وقد أرضعت الكبيرتان الصغيرة، ما هو حكمهن بالنسبة للزوج؟

قال فخر المحققين - نجل العلامة الحلي رحمته الله - : «تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأمّا المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف.

(١) الكافي ٣: ١٥، باب الموضع الذي يكره أن يتغوط فيه أو يبال.

(٢) الكافي ٣: ١٥، باب ماء الحمام والماء الذي تسخنه الشمس.

واختار والذي المصنف رحمه الله وابن إدريس تحريمها؛ لأنَّ هذه يصدق عليها أمَّ زوجته؛ لأنَّه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه^(١).

وصرَّح الشهيد الثاني قدس سره في المسالك بابتناء الحكم في هذه المسألة على الخلاف في مسألة المشتق، وقال: «لا إشكال في تحريم المرضعة الأولى مطلقاً؛ لأنها صارت أمَّ زوجته، وتحريمها غير مشروط بشيء، وأما تحريم الصغيرة فمشروط بأحد أمرين، أما كون اللبن للزوج لتصير ابنته، أو كون إحدى الكبيرتين مدخولاً بها، سواء كانت الأولى أم الثانية؛ لأنَّ الصغيرة تصير بنتاً لهما، فبأيَّهما دخل صارت بنت زوجته المدخول بها، وهذا واضح.

وبقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل إنها لا تحرم، وإليه مال المصنف^(٢) حيث جعل التحريم أولى، وهو مذهب الشيخ في النهاية، وابن الجنيدي؛ لخروج الصغيرة عن الزوجية إلى البتية، وأم البنت غير محرمة على أبيها، خصوصاً على القول باشتراط بقاء معنى المشتق منه في صدق الاشتقاق كما هو رأي جمع من الأصوليين.

وذهب ابن إدريس، والمصنف في النافع، وأكثر المتأخرين إلى تحريمها أيضاً، وهو الظاهر من كلام الشيخ في المبسوط على التباس يسير فيه؛ لأنَّ هذه يصدق عليها أنها أمَّ زوجته وإن كان عقدها قد انفسخ؛ لأنَّ الأصح أنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى؛ فتدخل تحت قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»؛ ولمساواة الرضاع النسب، وهو يحرم سابقاً ولاحقاً، فكذا مساويه. وهذا هو الأقوى^(٣). (انتهى)

(١) إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ٣: ٥٢.

(٢) المحقق الحلبي رحمه الله، صاحب الشرائع.

(٣) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٧: ٢٦٨، ٢٦٩.

ففي هذه المسألة _ كما لاحظناه _ بنيت حرمة المرضعة الثانية على مسألة المشتق؛ إذ أنه في حال إرضاع الثانية لم تكن الصغيرة زوجة؛ لخروجها عن الزوجية بارتضاعها من الأولى، فإذا لم تكن في ذلك الحال زوجة؛ فلا تكون المرضعة الثانية أمًا لزوجة فعلاً، بل تكون أمًا لمن كانت زوجة في السابق، فلو قلنا بأن المشتق حقيقة فيمن انقضى منه المبدأ؛ تحرم المرضعة الثانية أيضاً؛ لصدق أم الزوجة عليها حقيقة، وإن لم نقل؛ فلا موجب لحرمتها.

٤_ وأيضاً من تطبيقات مسألة المشتق، المسألة المستفادة من قول الإمام الصادق عليه السلام في المرأة إذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها، قال عليه السلام: «يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق»^(١). فإن قلنا كون المشتق حقيقة في المنقضي عنه التلبس؛ فإنه _ حينئذٍ _ يجوز للزوج المطلق لها تغسيلها عند فقد المماثل؛ وإلا فلا.

وهكذا توجد تطبيقات أخر لهذه المسألة، مسألة المشتق، يمكن ملاحظتها في الكثير من الأبواب الفقهية.

الجهة الثانية: المراد من المشتق المبحوث عنه عند الأصوليين.

المشتق المبحوث عنه عند الأصوليين _ كما أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله - هو: «ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها، خارجة عنه، تزول عنها»، مثل اسم الفاعل واسم المفعول واسم المكان واسم الآلة وغيرها. ومثال ذلك كما في كلمة: «قائم»، فقائم يحمل على الذات فيقال: (عليّ قائم)، فالقيام وهو (المبدأ) صفة خارجة عن الذات يمكن زوالها عنها، وبزوالها لا تزول الذات، فالذات تتصف بالقيام تارة وبعدهم أخرى.

(١) الوسائل ٢: ٧١٥، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨

وبهذا التعريف يكون المشتق المبحوث عنه عند الأصوليين مختلفاً عن المشتق عند النحاة؛ فإن المشتق عند النحاة يقابل الجامد الذي هو مثل: حرّ، أخ، رق. بينما نجد مثل هذه الأمثلة من مصاديق المشتق عند الأصوليين بعد التأمل في تعريفهم؛ لأنّ صفة الحرية والأخوة والرقية ممّا يمكن أن تتصف بها الذات تارة وتزول عنها أخرى.

وتمّ بملاحظة أنّ المشتق الأصولي هو ممّا يتصور فيه الإنقضاء والبقاء _ أي انقضاء التلبس وبقاء الذات _ ، نجده لا يشمل الأفعال والمصادر؛ لأنّه لا يتصور فيهما الذات القابلة للتلبس بالمبدأ تارة والخلو عنه أخرى، فإنّ الفعل وإن أسند إلى الذات إلّا أنّه ليس بمحمول عليها، وكذلك المصدر فهو يشتمل على المادة فقط من دون أي نسبة.

وكذلك بملاحظة بقاء الذات وعدم زوالها بزوال الصفة (المبدأ)؛ نجد أنّه لا يدخل في محلّ النزاع مثل الأوصاف التي تزول الذات بزوالها كالناطقية والصاهلية والحساس المتحرك بالإرادة ونحوها.

وبكلمة أخرى: أنّ المحمول _ في مبحث المشتق الأصولي _ ينبغي أن لا يكون من الذاتيات أو من العرضي اللازم بل يكون من العرضي المفارق.

وفي توضيح هذا المعنى الأخير نقول: إنّهُ من المعلوم أنّ المحمول بلحاظ الموضوع يكون على ثلاثة أنحاء، فهو تارة يكون من ذاتياته كالجنس والفصل، كما في قولنا: الإنسان حيوان، أو: الإنسان ناطق.

وأخرى يكون من العرضي اللازم، وهو على ثلاثة أقسام:

١ _ عرضي لازم للوجود الخارجي مثل الحرارة للنار.

٢ _ عرضي لازم للوجود الذهني مثل المعقولات المنطقية، كما في قولك:

الإنسان كلي.

٣- عرضي لازم للماهية - أي للوجود الذهني والخارجي - مثل لزوم الزوجية للأربعة.

وثالثة يكون عرضياً مفارقاً، كالمعقولات التي لها ما بإزاء في الخارج، تقول: الجسم أبيض؛ فالبياض للجسم عرض مفارق، وهو له ما بإزاء في الخارج، أو كالمعقولات الانتزاعية مثل الفوقية والتحتية^(١)، أو كالمعقولات الاعتبارية مثل الملكية والزوجية.

والنحو الثالث من أنحاء الحمل - أي العرضي المفارق - هو الذي يتصور جريان النزاع فيه دون النحوين الأولين.

والحاصل: أنّ الضابط في الاسم الذي يكون محلاً لهذا البحث ينبغي أن يتوفر فيه شرطان:

الأول: أن يصحّ حمله على الذات. فالبحث عن صحة إطلاق المشتقّ على المنقضي عنه المبدأ إنّما هو فرع أن يكون ممّا يجري على الذات ويحمل عليها. وبهذا الشرط خرجت الأفعال والمصادر عن البحث المذكور.

الثاني: أن لا تكون حيثية المبدأ التي يصحّ - من خلالها - حمل الاسم على الذات ذاتية لها أو عرضاً لازماً بحيث يستحيل انفكاكها عنها، كما في أسماء الماهيات من الأجناس والأنواع، فإن هذه الأسماء لا يجري النزاع فيها؛ لعدم انحفاظ ما يمكن أن يصدق عليه الاسم فيها بعد انقضاء المبدأ.

(١) وهنا ينبغي الملاحظة بأنّ المفاهيم الانتزاعية لا وجود لها في الخارج إلّا بتبع منشأ انتزاعها، فإن كان عرضياً فلا محالة تكون هي عرضية أيضاً، كالسبق واللاحق، المتزعين من قيام العرض بمحلّه، وإن كان ذاتياً تكون المفاهيم الانتزاعية أيضاً ذاتية كالعليّة والمعلولة. وكلامنا هنا هو في خصوص المفاهيم الانتزاعية التي يكون منشأ الانتزاع لها عرضياً لا ذاتياً، فلا يحصل الخلط بين الموردين.

الفرق بين المشتق ومبدئه:

قوله عليه السلام: «ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدؤه الأعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود... إلخ».

أقول: قد تقدم بيان شمول النزاع للأعراض المفارقة بأقسامها المختلفة _ المتأصلة والانتزاعية والاعتبارية _ ، إلا أننا هنا نريد أن نبين الفارق بين المشتق ومبدئه، فالبياض الذي هو مبدأ^(١) الاشتقاق للأبيض، وكذا القيام الذي هو مبدأ الاشتقاق للقائم لا يصح حملهما على الذات؛ فإنك لا تقول: الجسم بياض، أو: زيد قيام، وإنما تقول: الجسم أبيض، و: زيد قائم.

وبعبارة ثانية: أنك لا تحمل على الذات المبدأ، الذي هو مادة المشتق، وإنما تحمل المبدأ المنتسب، أي الهيئة، وفي هذا الجانب برز إشكال عند البعض؛ مفاده: إذا كان المشتق بمادته للمبدأ، وبهيئته للنسبة؛ كيف صحّ حمله على الذات، مع أنه لا يصحّ حمل المبدأ عليها؛ إذ كما لا يصحّ حمل المبدأ عليها، لا ينبغي أن يصحّ حمل المبدأ المنتسب _ أي الهيئة _ عليها أيضاً؟^(٢).

ومن هنا انبرى الأعلام (قدهم) _ لغرض دفع الإشكال المزبور _ ، إلى بيان

(١) ينبغي الملاحظة بأن المراد من (المبدأ) في مبحث المشتق _ عند الأصوليين _ هو المبدأ الحقيقي الذي يعد بمثابة المادة لهيئة المشتقات، ولا يراد به المبدأ المشهور الذي هو المصدر، والذي يعد _ أصولياً _ من المشتقات أيضاً لاشتماله على مادة وهيئة.

(٢) راجع بيان الإشكال في: حقائق الأصول _ حاشية السيد الحكيم على كفاية الأصول

الفارق بين المشتق ومبدئه.

وقد قيل في هذا الجانب: أن الفرق بين المشتق ومبدئه إنما هو في مجرد أن اللفظ الموضوع للمبدأ أخذ معناه بشرط لا عن الحمل، والمشتق أخذ معناه لا بشرط عنه، وإلا فحقيقة المعنى في كلا اللفظين هو مجرد الحدث^(١).

إلا أن المعنى المذكور لم يرتضه صاحب الفصول قدس سره وعلق عليه بما حاصله: أن صحة الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا؛ لأن العلم والحركة والشرب وما شاكلها يمتنع حملها على الذوات وإن اعتبرت لا بشرط ألف مرة^(٢).

وعلق الشيخ صاحب الكفاية قدس سره على ما أفاده الشيخ صاحب الفصول قائلاً: إن مراد الفلاسفة ممّا ذكروه ليس ما توهمه صاحب الفصول من كون الفرق بينهما بالاعتبار، بل مرادهم أن المشتق يغير مبدئه مفهوماً، وأن المشتق بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصى عن الجري عليه؛ لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو، وملاك الحمل إنما هو من الاتحاد والهوية.

ثم بين قدس سره بأنه يمكن ملاحظة ما ذكره الفلاسفة في المقام بمعاينة ما ذكروه من الفرق بين الصورة والمادة، والفصل والجنس، حين قالوا: إن الجنس كالحيوان مأخوذ لا بشرط؛ فصح حمله، والمادة مأخوذة بشرط لا؛ فلا يصح حملها، وكذلك الفصل والصورة؛ إذ أن مرادهم من هذه التفرقة هو التفرقة بحسب المفهوم لا

(١) صرح بهذا الفارق العلامة الدواني في بعض حواشيه، وحكاها عنه بالتفصيل المحقق

الأصفهاني قدس سره في: نهاية الدراية ١: ١٥٣، فراجع ثمة.

(٢) انظر: الفصول الغروية: ١٦٢.

الاعتبار^(١).

ولكن، هل الفرق بين الجنس والفصل، والمادة والصورة، هو - حقاً - بحسب المفهوم لا بالاعتبار؟

وهل مراد القوم - أهل المعقول - في المقام هو ما فهمه صاحب الفصول قدس سره، أو ما فهمه المحقق الخراساني قدس سره؟

أسئلة تعرض لها العلماء في مباحثهم الأصولية نترك الخوض في تفاصيلها لبحوث أعلى^(٢)، إلا أن الذي يمكن قوله هنا - وبشكل موجز - أن التباين بين المشتق ومبدئه إنما هو بحسب المفهوم، فإن مفهوم المشتق غير مفهوم المبدأ؛ ولذا يجري مفهوم المشتق على الذات ولا يجري مفهوم المبدأ عليها؛ فإن مفهوم المشتق عند التحليل ينحل إلى ذات له المبدأ؛ ولهذا يصح حمله، وأما مفهوم المبدأ - كالعلم والبياض والقيام - فهو ينطبق على نفس ذلك الوجود العرضي المتغير مع وجود الجوهر؛ لذا لا يصح حمله.

ويمكن التمثيل لذلك بالعلم والعالم، فمفهوم العلم هو نفس الإدراك الذي هو من مقولة الكيف، ومفهوم العالم يكون منتزعا عن الذات المتجلية بالعلم وجاريا عليها. والتباين واضح بين الاثنين.

جريان النزاع في اسم الزمان؛

جاء في الكفاية: أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريان النزاع في اسم الزمان؛ لأن

(١) انظر: كفاية الأصول: ٥٥.

(٢) ومن أحب الإطلاع على المطلب المذكور، فليراجع: نهاية الدراية ١: ١٥٣، مناهج

الوصول ١: ٢٢٨، المباحث الأصولية ٢: ٣٨٤.

الذات فيه وهو الزمان بنفسه ينقضي وينصرم؛ فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في الماضي؟^(١).

وتقريب هذا المعنى: إن الشرط الثاني المتقدم ذكره من شرطي الضابط في الاسم الذي يكون محلاً لهذا البحث، وهو إمكان انحفاظ الذات مع زوال المبدأ عنها، غير متوفر في اسم الزمان؛ باعتبار أن الذات فيها هي نفس الزمان، وهو ينصرم آنًا فآنًا، ولا يعقل انحفاظه وبقاؤه، فالزمان الذي وقع فيه المبدأ يكون قد انصرم ومضى، والزمان الذي هو موجود فعلاً لم يقع فيه المبدأ، ونتيجة ذلك أن الشرط الثاني لم يتحقق في أسماء الأزمنة؛ فهي بهذا اللحاظ خارجة عن محل النزاع.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بعدة وجوه:

أحدها - وهو ما ذكره الشيخ المصنف رحمته الله: أن هذا الإشكال يصح فيما لو كان لأسماء الأزمنة وضع على حدة في قبال أسماء الأمكنة، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الهيئة المشتركة بينهما وهي هيئة «مفعول» موضوعة بوضع واحد لمعنى واحد كلي، وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، وقد ثبت أن النزاع في المشترك إنما هو في وضع الهيئة بلا نظر إلى مادة دون مادة، فإذا لم يعقل بقاء الذات في مادة مع زوالها؛ لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها التي هي مشتركة بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها وما لا يعقل فيه ذلك، وحيث أن الهيئة - في محل البحث - وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان والمكان؛ كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعاً معقولاً، غاية الأمر أن الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاءها مع زوال التلبس عن

المبدأ، وإذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك، ولا مانع من وضع اللفظ للجائع بين الفرد الممكن والممتنع إذا تعلقَت الحاجة بتفهيمه^(١).

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمته في الكفاية، قال: ويمكن حل الإشكال: بأنَّ انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ إزاء الفرد دون العام. وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنَّ الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى^(٢).

وحاصل الجواب المذكور: أنَّ النزاع في المشتقِّ إنّما هو في وضع هيئته، فلا مانع من القول: إنّ الهيئة في اسم الزمان كالهيئة في غيره من المشتقات موضوعة للأعم من المتلبس، والمنقضي عنه.

نعم، انحصر هذا اللفظ الموضوع للمفهوم العام بمصداق واحد وهو خصوص المتلبس، وأي مانع من الوضع لمعنى عام لكن مصداقه يكون منحصرّاً في الفرد، ولو كان انحصار العام في فرد مانعاً عن وضع اللفظ للمفهوم العام وموجباً للوضع لخصوص الفرد؛ لما كان ينبغي أن يقع النزاع في أنَّ لفظ الجلالة: وهو الله، هل هو موضوع لخصوص ذاته تبارك وتعالى، أو أنّه موضوع لمفهوم عام: وهو المعبود بالحق، ولكن مصداقه منحصر في الفرد. بل كان ينبغي أن يقع الاتفاق على وضعه لخصوص الذات المقدّسة؛ لعدم صحّة وضع اللفظ العام مع انحصاره بالفرد. وإلى

(١) وهكذا أجاب السيد الخوئي رحمته على هذا الإشكال في المحاضرات ١: ٢٤٥، وقد سبقه إلى هذا الجواب المحقق الأصفهاني رحمته في نهاية الدراية ١: ١٧٢، فراجع ثمة.

(٢) كفاية الأصول: ٤٠.

هذا المعنى كان يشير قوله **قُلَيْبٌ**: «وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة»^(١). ومنها: ما أفاده المحقق العراقي **قُلَيْبٌ** - كما في (نهاية الأفكار) - من أنّ الذات محفوظة في اسم الزمان بعد زوال المبدأ عنها، بتقريب: أنّ الاتصال بين اللحظات الزمانية وآناتها مساوق للوحدة بنظر العرف، وذلك كالיום مثلاً، فإنّه بنظر العرف شيء واحد يوجد بوجود أول جزء منه، حقيقة وينتفي بانتفاء آخر جزء منه. وعليه؛ فإذا وقع القتل مثلاً في جزء منه تلبّس اليوم به بلحاظ ذلك الجزء، وإذا انقضى هذا الجزء وجاء الجزء الثاني، فقد انقضى عنه المبدأ بلحاظ هذا الجزء، فالذات وهي اليوم محفوظة في كلتا الحالتين، هما حالة التلبّس وحالة الانقضاء^(٢).

الجهة الثالثة: في اختلاف مبادئ المشتقات

ذهب البعض^(٣) إلى أنّ بعض المشتقات الجارية على الذات، كما في التاجر والطبيب والصائغ والمجتهد ونحو ذلك، هي حقيقة في الأعمّ من دون حاجة إلى أن تكون محوراً للنزاع المعروف في مبحث المشتق، إذ هي تصدق بعد انقضاء المبدأ بلا كلام، الأمر الذي يستكشف منه أنّها موضوعة للأعمّ؛ فلا حاجة بعد هذا إلى جعلها محوراً للنزاع وأنّها حقيقة في الأعمّ أو في خصوص المتلبس في الحال؟!

وقد أجاب الشيخ المصنف **رحمته** على الدعوى المذكورة - كما هو جواب غيره من الأعلام - : أنّ هذا توهم، نشأ من الخلط بين الاختلاف في مبادئ المشتقات والاختلاف في إنحاء التلبّس والانقضاء، فإنّ الاختلاف في مبادئ المشتقات من حيث كون بعضها حرفة وصناعة كما في النجار والصائغ والكاتب، أو قوة وملكة كما

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ١: ١٧٦، ١٧٧.

(٢) نهاية الأفكار ١: ١٢٩.

(٣) وهو الفاضل التوني **رحمته**، على ما في بدائع الأفكار - للرشدي - ١٧٨.

في المجتهد، لا يوجب اختلافاً في الجهة المبحوث عنها، وإنما الاختلاف في أنحاء التلبس والانقضاء هو الذي يوجب ذلك.

وبعبارة ثانية: أنَّ النزاع في هذا المبحث إنما هو في هيئة المشتقات، لا في مبادئ المشتقات، فإنَّ أنحاء التلبس تختلف حسب اختلاف مبادئ المشتقات التي تارة تكون _ أي هذه المبادئ _ مأخوذة بنحو الفعلية كما في المالك والضارب، وأخرى بنحو الشأنية كما في قولك: هذا السم قاتل، وهذا الدواء نافع، فإنَّ المبدأ قد أخذ فيها بنحو الشأنية، لا بنحو الفعلية.

وثالثة تؤخذ بنحو الحرفة والصناعة كالصايغ والتاجر والبناء والكاتب، فتقول: جاء البناء، وهذا كاتب السلطان.

ورابعة: تؤخذ بنحو الملكة، كالمجتهد، فإنَّ المبدأ فيه قد أخذ بنحو الملكة، فالمجتهد يصدق على من له ملكة الاستنباط وإن لم يكن مستنبطاً بالفعل.

والملاحظ على هذه المبادئ أنَّ الزوال والانقضاء في كلٍّ منها يكون بحسبه. فالتاجر والصانع مثلاً يطلق على من اتخذ التجارة والصياغة حرفة وصناعة له، وانقضاء المبدأ عنهما لا يكون بمجرد ترك عملية التجارة والصياغة حتَّى يكون إطلاقه عليهما حال الانشغال بالأكل _ مثلاً _ إطلاقاً على من انقضى عنه التلبس، بل بذهاب حرفة التجارة وصناعة الصياغة من أيديهما.

وهكذا الكلام في المالك والمجتهد وقاتلية السم ونافعية الدواء وأسماء الآلات والأمكنة التي أخذ المبدأ فيها بنحو الفعلية والملكة والشأنية. فأسماء الآلات والأمكنة _ مثلاً _ تدل على معنى كون الشيء مُعدداً لتحقيق الحدث بها أو فيها بنحو القوة، لا بنحو فعلية تحقق الحدث بها أو فيها، فالمفتاح مفتاح قبل أن يُفتح به، والمسجد مسجد قبل أن يُصلى فيه؛ وهكذا.

الجهة الرابعة^(١): المراد بالحال في عنوان المسألة

قد يُشكل بأنَّ الأسماء مطلقاً _ والمشتقات بأجمعها أسماء _ لا دلالة فيها على الزمان، وهذا بالاتفاق؛ فكيف يكون إطلاق المشتق على المتلبس في الحال على وجه الحقيقة، مع أنَّ كونه على وجه الحقيقة يعني أنه تمام ما وضع له اللفظ، فيكون زمان الحال جزء مدلول اللفظ؛ وهو ينافي الاتفاق على عدم دلالة الأسماء على الزمان^(٢)!؟

ولدفع هذا الإشكال ينبغي علينا أن نعرف المراد من (الحال) في المسألة، وهل المراد به زمان الحال، أي المقابل لزمان الماضي والاستقبال الذي هو عبارة عن زمان التكلم والنطق؟!؟

أم المراد به هو حال التلبس بالمبدأ، أي حال تحقق المبدأ وفعلية قيامه بالذات، بغض النظر عن زمان النطق والتكلم؟!؟

والصحيح هو الثاني، أي أنَّ المراد بالحال هنا هو حال التلبس بالمبدأ، سواء كان هذا التلبس مقارناً لزمان النطق، أي كما لو كان زيد ضارباً حين زمان النطق وقول القائل: زيد ضارب، أم كان سابقاً على زمان النطق والتكلم، أم لاحقاً له، كما في قول القائل: كان زيد ضارباً، أم: سيكون زيد ضارباً.

ففي هذه الحالات الثلاث _ أي كون التلبس مقارناً أو سابقاً أو لاحقاً لزمان النطق _ يصدق على المشتق بأنه متلبس بالمبدأ في الحال، وأنَّ هذا الإطلاق حقيقي، غاية أنه فعلية التلبس هذه لا بد أن تكون في زمان لاحتياج الزماني إلى زمان، إلا أنَّ

(١) وهي الأمر الرابع من الأمور التي قدّمها المصنف رحمته الله قبل بيان مختاره في المسألة.

(٢) وهذا الإشكال _ في الواقع _ كان قد أثاره المحقق النائيني رحمته الله وأجاب عليه أيضاً.

ذلك غير كونه _ أي الزمان _ جزء مدلول اللفظ.

ولكن قد يثار هنا تساؤل مفاده: أن كان هذا الإطلاق حقيقياً _ كما ذكر قبل قليل _ سواء كان حال التلبس في الماضي أم الحاضر أم المستقبل؛ فما وجه النزاع _ إذن _ في أن إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس بأنه حقيقة أو مجاز؟!

وفي الجواب عن ذلك نقول: إن الماضوية والحالية والاستقبالية من الأمور الإضافية التي يتصف بها كل من الزمان والزمانيات^(١)، فربّ زمان أو زماني يكون ماضياً بالنسبة إلى زمان أو زماني آخر، ويكون حالاً أو مستقبلاً بالقياس إلى نفسه، أو إلى زمان أو زماني آخر، فإنّ اليوم _ مثلاً _ حالٌ بملاحظته في حدّ نفسه وبالقياس إليها، وماضي بالنسبة إلى الغد، ومستقبل بالنسبة إلى الأمس، وكذا الزمانيات، فإنّ وجود زيد بالنسبة إلى وجود عمر ماضٍ؛ لتقدّم زمان وجوده على زمان وجود عمر، وحال بالقياس إلى نفسه، ومستقبل بالقياس إلى وجود بكر المتقدّم زماناً، وهكذا.

فإذا اتضح هذا نقول: ينبغي أن يُعلم أن في حمل المشتق على الذات واتصافها به توجد ثلاثة أمور زمانية لا بدّ من وقوعها في الزمان، وهذه الأمور هي: تلبس الذات بالمبدأ، والنطق، والجري.

فإنّ تلبس الذات بالمبدأ لا بدّ أن يكون في زمان، كما أنّ النطق والتكلم بأنّها متلبسة به أيضاً لا بدّ أن يكون في زمان، وكذا جري المشتق وحمله على الذات والحكم باتحاده معها لا بدّ وأن يكون في زمان أيضاً.

فهنا توجد عندنا أزمنة ثلاثة، هي: زمان التلبس، وزمان النطق، وزمان الجري. والتي يصطلح عليها بـ: حال التلبس، وحال النطق، وحال النسبة.

(١) وهي الممكنات التي لا بد من وقوعها في أفق الزمان وعمود الدهر كالوجود والتكلم والحركة ونحوها.

فمثلاً لو فرضنا أن زيداً كان راكباً في اليوم الذي كان قبل يوم أمس، وأنت قلتَ إن زيداً راكب أمس، فحال التلبس - في هذا المثال - هو اليوم الذي قبل أمس، وحال الجري والانتساب هو أمس، وحال النطق هو حال التكلم بهذا الكلام. ومحل النزاع بين الأصوليين في مبحث المشتق هو ليس في قياس زمان التلبس إلى زمان النطق، بحيث إذا كان زمان التلبس ماضياً بالنسبة إلى زمان النطق كان محلاً للخلاف بأنه حقيقة أو مجاز، وإن كان حالاً بالنسبة إليه كان حقيقة اتفاقاً، وإن كان مستقبلاً كان مجازاً كذلك. كلا، وإنما النزاع هو في قياس زمان التلبس وحال التلبس إلى زمان الجري والنسبة، فإنه إذا كان زمان التلبس ماضياً بالنسبة إلى زمان النسبة والإسناد، كان هذا المورد هو محل الخلاف، كما لو قال القائل: زيدٌ عالمٌ فعلاً، بحيث أسند له صفة العلم ووسمها بالفعلية، لأنه كان فيما مضى عالماً. أو قال: إن هذا الماء مسخن بالشمس بالفعل، لأنه كان مسخناً بالأمس، وهكذا. فإنه في هذه الحالة، أي عند الإسناد والنسبة بحيث يكون الإسناد فعلياً وزمان التلبس في الماضي؛ فهنا اختلف الأصوليون بين قائل إن الإطلاق المزبور إطلاق حقيقي، أو مجازي.

وحاصل ما تقدّم يمكن تلخيصه في نقاط ثلاث:

الأولى: أن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس هو حقيقة مطلقاً، بغض النظر عن كون زمان التلبس بالنسبة إلى زمان النطق هو الماضي أو الحال أو الاستقبال، كما لو قال القائل: زيد ضاربٌ، أو: كان زيدٌ ضارباً، أو: سيكون زيدٌ ضارباً. والشاهد على ذلك، أننا لم نجد أحداً يقول بأن قول القائل: كان زيدٌ ضارباً، هو كلام مجازي وليس حقيقي، بدعوى عدم التلبس حال النطق!

الثانية: أن إطلاق المشتق على الذات بالفعل بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس، لأنه سيتلبس به فيما بعد يكون مجازاً بلا إشكال؛ وذلك بعلاقة الأول - أي أن أمره سيؤول إلى ذلك -، أو المشاركة - أي باعتبار إشرافه على ذلك

في المستقبل - .

وهذا متفق عليه بين الأصوليين أيضاً، ولا خلاف فيه كما أشرنا إلى ذلك في
الجهة الأولى من البحث.

الثالثة: أنَّ إطلاق المشتق على الذات فعلاً، أي بلحاظ حال النسبة والإسناد،
لأنه كان متلبساً (أي متصفاً) به سابقاً هو محلّ الخلاف والنزاع بين الأصوليين،
فقد ذهب قوم إلى القول بأنه إطلاق حقيقي، وقال آخرون إنه مجازي.

مختار المصنّف:

اختار الشيخ المصنّف - كما هو اختيار معظم المتأخرين أيضاً - أنَّ المشتقَّ
حقيقة في المتلبس بالمبدأ ومجاز في غيره^(١)، واستدل على ذلك بدليلين:
الأول: التبادر: وبيان ذلك: قد تقدّم في الجهة الأولى أنَّ النزاع في المشتقَّ إنّما
هو نزاع في أمر لغوي لا عقلي؛ فيكون المبحوث عنه - حينئذ - هو تعيين الموضوع
له المشتق، وبهذا المعنى يصح الاستناد إلى علائم الحقيقة المتقدّم ذكرها في مبحث
علامات الحقيقة والمجاز، والدليل المهم الذي يمكن الاستناد عليه في الباب هو
التبادر، والمتبادر من حاقّ اللفظ عند إطلاق المشتق هو خصوص المتلبس بالمبدأ في
الحال دون المنقضي عنه التلبس؛ فلا يقال لمن هو قاعد الآن بأنه قائم، بلحاظ أنه كان
قائماً بالأمس، أو حتّى لمن كان قائماً قبل ساعة.

(١) وفي قبال هذا القول، هناك قول آخر ذهب إليه جملة من علماء الإمامية بأن المشتق حقيقة
في الأعم، كالمحقّق الكركي، والعلامة الحلبي، وفخر المحقّقين. وعن شرح الوافية للسيد
صدر الدين: أنه المشهور بين المعتزلة والإمامية. انظر: تقارير المجدد الشيرازي -
للروزدري - ١: ٢٣٦.

نعم، يمكن التعبير بأنه كان قائماً؛ فيكون الإطلاق حينئذ إطلاقاً حقيقياً؛ لأنه إطلاق وإسناد بلحاظ حال التلبس كما مرّ بيانه. إلّا أنّ هذا المعنى لا نزاع فيه كما تقدم.

الثاني: صحّة السلب لمن انقضى عنه المبدأ: فإنّه يصحّ أن يقال لمن كان ضارباً بالأمس: أنّه ليس بضارب الآن.

وكذلك يصحّ سلب القائم والعاقل عن المنقضي عنه القيام والعدالة، فإنّه يصحّ أن يقال: أنّه ليس بقائم أو عاقل فعلاً حقيقة بل هو قاعد وفاسق فعلاً.

والمعنى المذكور يكشف بوضوح أنّه لو كان المشتق حقيقة في الأعم ؛ لما صحّ السلب المزبور عمّن كان سابقاً متلبساً بالقيام والعدالة، مع أنّ صحّة سلب القائم والعاقل عنه واضحة كالشمس في رابعة النهار.

هذا، ويمكن أن يقال _ إضافة لما ذكر _ أنّ هناك دليلاً ثالثاً، وهو: ارتكاز التضاد بين المشتقات؛ إذ لا ريب في أنّ المرتكز عند أذهان أهل كلّ لغة تضاد مثل عالم وجاهل وغني وفقير وشجاع وجبان وعاقل وفاسق ومتحرك وساكن ونحوها، وعدم جواز اجتماعهما معاً في موضوع واحد. وهذا الارتكاز كاشف عن أنّ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل، وإلّا لو كان المشتق موضوعاً للأعم من المتلبس وما انقضى عنه التلبس ؛ لما كان لهذا الارتكاز وجود، ويصدق حينئذ على شخص واحد عنوان العالم والجاهل معاً _ وفي آن واحد حقيقة _ إذا كان جاهلاً سابقاً ثم صار عالماً، وعنوان المتحرك والساكن على شيء واحد إذا كان متحركاً سابقاً والآن ساكن، وهكذا. مع أنّ التضاد بينهما ثابت ارتكازاً، وهذا المعنى لا سبيل إلى إنكاره مطلقاً؟!

ولكن قد يستشكل على الدليل المذكور بأنّ مردّه إلى الدليل الأول، أي إلى التبادر؛ إذ لا منشأ للتضاد بين العناوين الاشتقاقية سوى تبادر المتلبس منها خاصّة عند إطلاقها والاستماع إليها؛ فلا يكون _ الدليل المذكور _ دليلاً مستقلاً قبال

التبادر.. والأمر سهل.

قوله رحمته: «وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ التلبس...».

أقول: قد تقدّم في الجهة الرابعة بيان التفرقة بين حال التلبس ، وحال النسبة والإسناد، وأنّ إطلاق المشتقّ بلحاظ حال التلبس يكون حقيقياً دائماً سواء كان التلبس في الماضي أم الحال أم الاستقبال. وإنما النزاع هو في حال النسبة والإسناد وادّعاء الفعلية لمن انقضى وزال عنه التلبس .

وقد تقدّم في الجهة التي قبلها دفع توهم البعض في إخراج جملة من المشتقات من النزاع وأنها حقيقة في الأعمّ ، والذي كان منشاؤه الغفلة _ على حدّ تعبير المصنف رحمته _ عن معنى المبدأ المصحّح لصدق المشتق، وأنه يختلف باختلاف المشتقات من حيث الفعلية والثانية والملكة والحرفة والصناعة، فراجع ثمة.

تمرين وفائدة علمية:

قد يستدلّ القائل بأنّ المشتقّ موضوع للأعم بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(٢). فهنا قد وقع المشتقّ «السارق، السارقة، الزاني، الزانية» محكوماً عليه، وهو لا يستقيم إلّا مع القول بوضعه للأعم للجزم بأنّه في وقت إقامة الحدّ على السارق والزاني أنهما ليسا متلبسين بالمبدأ، وظاهر الآية أنّ الإطلاق حقيقي وليس مجازياً.

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

ومثله أيضاً الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١)، الوارد في بعض الروايات من عدم لياقة مَنْ كان عابداً للوثن وتصدى لمنصب الخلافة قبل أمير المؤمنين عليه السلام^(٢)، وهو لا يصحح إلّا على القول بوضع المشتق للأعم؛ لعدم اتصاف المذكورين بهذا الوصف ظاهراً حين التصدي للخلافة.. فما هو الجواب الذي يمكن أن يردّ به القائل بأنّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ومجاز في غيره على الاستدلال المذكور^(٣)؟



(١) البقرة: ١٤٢.

(٢) معاني الأخبار - للشيخ الصدوق - ٩٧، ١٢٧.

(٣) أقول: تنوعت الإجابة على السؤال المذكور بين الأعلام. وإذا لم يتبادر إلى ذهن الأخوة الأعزاء جواب ما؛ فيمكنهم مراجعة المصادر التالية: كفاية الأصول: ٤٩، ٥٠، فوائد الأصول ١، ٢: ١٢٥، نهاية الأفكار ١، ٢: ١٣٩، تهذيب الأصول - للسيد الخميني - ١: ٨٧، زبدة الأصول - للروحاني - ١: ١٤٣ - ١٤٦، المباحث الأصولية ٢: ٣١٣ - ٣١٧.

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β . It is shown that the system has solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

2. THEOREM 1

Let the function $f(x)$ be continuous and have a bounded derivative. Then the system of equations (1) has solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.



الباب الثاني:

الأوامر



الأوامر

قوله ﷺ: وفيه بحثان: الأول في مادة الأمر... إلخ.

أقول: الكلام في مادة الأمر – وهي كلمة «أمر» المؤلفة من الحروف الثلاثة (أ، م، ر)، سواء كانت على نحو المصدر (أمر)، أم على نحو اسم الفاعل (آمر)، أم على نحو اسم المفعول (مأمور)، أم على نحو الفعل (أمر، يأمر) – يقع في جهات ثلاث:

الأولى: في معنى كلمة الأمر:

توجد عدة أقوال في المراد من كلمة «الأمر»، نذكر منها:
الأول: أنها موضوعة لمعاني متعددة على نحو الاشتراك اللفظي، وهذه المعاني هي: الطلب، والشأن، والفعل، والغرض، والحادثة، والفعل العجيب ونحو ذلك؛ فتكون مشتركة لفظياً في الكل.

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري من المعتزلة^(١).

الثاني: أنها مشترك لفظي بين معنيين فقط، هما: الطلب والشأن.

ذهب إليه الشيخ صاحب الفصول رحمه الله^(١).

(١) انظر: هداية المسترشدين ١: ٥٦٨.

الثالث: أنها مشترك لفظي بين معنيين فقط، هما: الطلب والشيء.
وهذا القول ذهب إليه الشيخ صاحب الكفاية رحمته ^(١)، كما ذهب إليه الشيخ
المصنف رحمته.

الرابع: أنها مشترك معنوي، فإن مادة الأمر موضوعة لمعنى واحد هو (الواقعة)،
وجميع هذه المعاني مصاديق لمفهوم (الواقعة)؛ سواء منها الطلب أو الشأن أو الفعل
أو غيرها من المعاني.

ذهب إليه المحقق النائيني رحمته ^(٢).

وقد استدلَّ المحقق صاحب الكفاية رحمته لمدعاه - وهو القول الثالث من الأقوال
المتقدمة - بالعرف واللغة ولم يستبعد - بحسبهما - دعوى كون مادة الأمر حقيقة في
الطلب والشيء، أي أنها موضوعة بوضعين، بأن تكون قد وضعت للطلب بوضع،
ووضعت للشيء بوضع آخر؛ فتكون مشتركاً لفظياً بين المعنيين.

وأما الشيخ المصنف رحمته فقد استدلَّ للمدعى بدليلين:

الأول: أن الأمر بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، فيقال: أمر، يأمر، أمر، مأمور.
ولا يصح الاشتقاق منه إذا استعمل بمعنى الشيء، فإذا قلت: رأيت أمراً، ليس لك أن
تصرفها إلى اشتقاقات كما صنعت بها عندما كانت بمعنى الطلب.

الثاني: أن الأمر بمعنى الطلب يجمع على (أوامر)، تقول: (صدرت منه أوامر)
عندما يطلب طلبات متكررة متعددة، والأمر بمعنى الشيء لا يجمع أوامر وإنما يجمع
(أمر) تقول: (رأيت أموراً عديدة).

(١) الفصول الغروية - للشيخ محمد حسين الحائري - ٦٢.

(٢) انظر: كفاية الأصول ١: ١٣١.

(٣) أجود التقريرات - تقاريرات بحث المحقق النائيني للخواص - ١: ١٣١.

وهذا الاختلاف في الجمع، والاختلاف في جواز الاشتقاق وعدمه بين المعنيين؛ دليل على تعدد الوضع بينهما، وأنهما موضوعان كل على حدة، وإن اتحدا نطقاً ولفظاً.

وقد فُسر الطلب _ الذي وضعت له كلمة الأمر _ بإظهار الإرادة والرغبة وإبرازها بقول أو كتابة أو إشارة أو نحوه من الأمور المعبرة عن الإرادة، كما قُيد بصدوره من العالي إلى الداني، فطلب المساوي أو الداني من العالي لا يسمّى أمراً. وفُسر الشيء _ الذي هو المعنى الثاني للأمر بحسب اختيار الشيخ المصنّف وصاحب الكفاية _ بما هو من الأفعال أو الصفات دون الأعيان، ومن دون ملاحظة جهة الصدور من الفاعل.

وبكلمة أخرى: أن المراد منه اسم المصدر لا المصدر، الذي هو معنى حدثياً يصح الاشتقاق منه وقد تقدّم أن الأمر بمعنى (الشيء) لا يصح الاشتقاق منه.

الجهة الثانية: اعتبار العلو في مادة الأمر:

المعروف أنّ الطلب من العالي إلى السافل أمر، ومن المساوي إلى المساوي التماس، ومن السافل إلى العالي رجاء أو دعاء، فكون الطلب صادراً من عال إلى السافل مقوم لصدق الأمر.. والظاهر أنه لم يذهب أحد إلى أنّ الأمر كالطلب، بحيث يصدق على هذه الثلاثة بأجمعها كما يصدق عليها الطلب؛ فإنّ الملتمس والراجي مع عدم استعلانهما لا يصدق عليهما الأمر.

وإنما الكلام في أنّه هل يكفي العلو الواقعي في الأمر، أو لا بدّ مع كونه عالياً في الواقع أن يكون مظهراً لذلك العلو، أي يكون مستعلياً؟ أو أنّ حقيقة الأمر تتقوم بالاستعلاء لا بالعلو الواقعي؟ فإذا كان الملتمس أو الراجي مدّعياً للاستعلاء وإنّ عال بحسب إدّعائه صدق على الصادر منه: الأمر، وإذا كان العالي خافضاً لجناحه ومظهراً نفسه بعنوان الملتمس أو الراجي لم يصدق على طلبه الأمر؟

أقوال في المسألة:

أولها: اعتبار الاستعلاء سواء كان عالياً بحسب الواقع أم مساوياً أم دانياً. وهذا هو المحكي عن جماعة من الخاصة والعامة، منهم المحقق والعلامة، والشهيد الثاني، والشيخ البهائي، وأبو الحسين البصري، والرازي، والحاجبي، والتفتازاني وغيرهم^(١).

وثانيها: اعتبار العلو خاصة. وعزي هذا القول إلى السيد المرتضى علم الهدى رحمته الله، وجمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة، وهو اختيار المحقق الخراساني رحمته الله، بل أكثر المتأخرين، منهم الشيخ المصنف رحمته الله.

وثالثها: اعتبار العلو والاستعلاء معاً، ووجه اعتبار الأول _ العلو _ ، فللوجدان والتبادر، والثاني _ الاستعلاء _ ، فلعدم صدق الأمر على طلب المولى من العبد في محيط الأنس والتلطيف.

وهذا القول هو مختار بعض المتأخرين في ظاهر كلامه _ كما صرح به صاحب الحاشية _ ، والمحكي _ أيضاً _ عن جماعة^(٢).

وممن اختار هذا القول المحقق القمي صاحب القوانين، والسيد الخميني رحمته الله^(٣).

رابعها: عدم اعتبار شيء منهما، باعتبار أنَّ الطلب ينقسم على قسمين: طلب يسمّى «أمراً»، وطلب يسمّى «دعاء»، فإذا بعث أحد أحداً بداعي إثبات أنَّ نفس أمره باعث؛ فهو أمر، وإذا كان بداعي انبعائه مع ضم الضمائم الأخرى إليه _ من الالتماس والدعاء _ ، فهو ليس أمراً؛ فلا يعتبر في مفهومه العلو والاستعلاء.

(١) هداية المسترشدين ١: ٥٧٧.

(٢) راجع المصدر السابق.

(٣) انظر: قوانين الأصول ١: ٨١، تهذيب الأصول ١: ١٠٠.

وبعبارة ثانية: لا ينبغي أن يصدر في الفرض الأول إلّا ما يعدّ أمراً، وفي الفرض الثاني إلّا ما لا يعدّ أمراً.

عزاه في النهاية إلى الأشاعرة، ويظهر ذلك من العضدي، ويعزى إلى ظاهر البيضاوي والأصفهاني^(١)، واختاره أيضاً السيد البروجردي كما في (نهاية الأصول)^(٢).

وقد أحتجّ عليه بما حاصله: أنّ عدم أخذهما _ العلو والاستعلاء _ أو أحد منهما في مفهوم الأمر مما لا يمكن الالتزام به؛ إذ لا بدّ على الأقلّ من اعتبار أحدهما في صدق الأمر، والتضييق من غير التقييد ممتنع، ومع عدم التقييد، لا بدّ من الصدق في الفرضين أو أحدهما.

هذا، وقد أحتجّ الشيخ المصنف رحمته لمختاره _ في اعتبار العلو في الأمر دون الاستعلاء _ بالتبادر وصحة السلب، وبنفس هذين الدليلين احتجّ المحقّق صاحب الكفاية رحمته، وقال: الظاهر اعتبار العلو في الأمر دون الاستعلاء، وأن الطلب من العالي ولو كان مستخفّضاً لجناحه يعدّ أمراً.

وقال أيضاً: وفي صحّة سلب الأمر عن طلب السافل _ ولو كان مستعليّاً _ كفاية عن عدم اعتباره _ أي الاستعلاء _ في معنى الأمر^(٣).

وجاء في المحاضرات للسيد الخوئي رحمته، في الاحتجاج للمختار: صدور الأمر من العالي منشأ لانتزاع عنوان الأمر والبعث والتحريك والتكليف وما شاكل ذلك، دون صدوره عن غيره، بل ربّما يوجب توبيخه باستعمال الأمر. ويدلّنا على ذلك _ مضافاً إلى مطابقة هذا للوجدان _ صحّة سلب الأمر عن الطلب الصادر من

(١) هداية المسترشدين ١: ٥٧٧.

(٢) نهاية الأصول _ تقريرات بحث السيد البروجردي للمتظري - ٧٥.

(٣) كفاية الأصول: ٦٣.

غير العالي، بل يستحق التوبيخ عليه بقوله: أأمر الأمير؟ مثلاً؛ ومن المعلوم أنَّ التوبيخ لا يكون على أمره بعد استعلائه، وإنما يكون على استعلائه واستعماله الأمر^(١). وعلى أية حال، التحقيق في هذه الجهة لا أثر له أصلاً؛ لأنَّ الأوامر التي يُبحث عنها في أدلة الأحكام واجدة لشرائط العلو والاستعلاء معاً كما هو واضح؛ فالبحث لغوي محض.

إلَّا أنَّ الذي ينبغي التنبيه عليه هنا هو: أنَّ مطلق الطلب من العالي لا يسمَّى أمراً، وإنما هو خصوص الطلب الصادر منه بحسب مقام موليته أو علوه دون ما يصدر منه بغير لحاظ هذه الجهة كالالتماس أو التشفع مثلاً. ويؤيد هذا قوله ﷺ: (لا، بل أنا شافع). عند قول السائل: أأمرني يا رسول الله ﷺ^(٢).

الجهة الثالثة: دلالة لفظ الأمر على الوجوب؛

بعد أن تبيَّن لنا أنَّ لمادة الأمر معنيين هما: الطلب والشيء، فبالاستعمال ومن خلال السياق يُعلم المراد بالكلمة هل هو الطلب أو الشيء. والمهم - بعد تشخيص أنَّ المراد بالأمر هو الطلب - أن نتعرَّف على ما يفيد الطلب من معنى. أي هل يدلُّ الأمر بمعنى الطلب على الوجوب أو على الندب، أو على المفهوم الشامل للوجوب والندب معاً، أو أنه مشترك بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً؟

توجد في المسألة، صور واحتمالات متعددة، كما أشار إليه الشيخ

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه - تقريرات بحث المحقق الخوئي للفيض ٢: ١٣.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ١٢٩. وانظر القصة في سنن أبي داود ١: ٤٩٧، وسيأتي

المصنف رحمه الله، من: الطلب الوجوبي، أو الأعم منه ومن الطلب الندي، أو الاشتراك اللفظي بينهما. إلا أن المحقق صاحب العناية - الفيروز آبادي رحمه الله - ذكر أن في المسألة قولان لا أكثر: الأمر حقيقة في الوجوب، والاشتراك المعنوي بينه وبين النذب والجامع هو مطلق الطلب^(١).

وبهذا المعنى - أيضاً - صرح صاحب البدائع - المحقق الرشتي رحمه الله، قائلاً: إن الأمر هل هو حقيقة في الطلب الحتمي أو لمطلق الطلب فيعم النذب؟ قولان: جمهور المعتزلة وأكثر أصحابنا على ما في شرح الزبدة على الأول، وخيرة جماعة من متأخري المتأخرين هو الأخير^(٢).

وعلى أية حال، نقل الشيخ صاحب الكفاية أدلة الطرف الثاني - الأمر مشترك معنوي بين الوجوب والنذب - وناقشها جميعاً. وللفادة نذكر هذه الأدلة مع المناقشات المزبورة باختصار:

١- إن الأمر استعمل في الوجوب والنذب، ولو لم يكن موضوعاً للأعم؛ لكان الاستعمال في النذب مجازاً أو مشتركاً لفظياً، والأصل هو عدم الاشتراك وعدم المجاز - كما مرّ بيانه في الأصول اللفظية..
وأجيب: بأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، والأصول اللفظية إنما تشخص المراد ولا تثبت الوضع.

٢- يصح تقسيم الأمر إلى واجب ومندوب؛ والتقسيم دليل الوضع للأعم.
وأجيب: بأن التقسيم نفسه قرينة على أنه استعمل الأمر في مقام التقسيم في الأعم من الوجوب والنذب، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، كما مرّ ذكره.

(١) انظر: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ١: ١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

٣_ إِنَّ الفعل المندوب طاعة وكذلك فعل الواجب، وكل طاعة فهو فعل المأمور به؛ فأصبح المأمور به أعم من الواجب والندب.
وأجيب: بمنع الكبرى، أي أنّ كلّ طاعة فهو فعل المأمور به، هذا فيما لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي وهو ما تعلّق به الطلب الوجوبي الحتمي، وإلا بأن أريد منه معناه المجازي وهو ما تعلّق به مطلق الطلب ولو لم يكن حتمياً؛ فالكبرى لا تفيد المدّعي في دعواه^(١).

هذا وقد استدل من ذهب إلى ظهور كلمة الأمر في الوجوب بالأدلة الآتية:

١_ التبادر: حيث أنّ المنسبق إلى الأذهان من كلمة الأمر هو الطلب الحتمي الإلزامي^(٢).

٢_ عدم صحّة السلب عن الوجوب وصحته عن الندب، فلا يصحّ أن يقال لمن أوجب عليه مولاه شيئاً أنّه لم يأمره، ويصحّ أن يقال لمن طلب مولاه فعلاً مستحباً أنّه لم يأمره^(٣).

٣_ إن الكلمة وإن لم تكن موضوعة للوجوب إلا أنّها ظاهرة فيه بحكم العقل؛ لأنّ العقل يحكم بوجوب طاعة أوامر المولى ما لم يرخص المولى بترك الامتثال^(٤).

(١) انظر: كفاية الأصول: ٦٣، ٦٤، وشرحها: عناية الأصول ١: ١٨٥.

(٢) وهذا الدليل لصاحب الكفاية، انظر: كفاية الأصول: ٦٢، وشرحها: عناية الأصول ١:

١٨٣.

(٣) وهذا الدليل لصاحب البدائع، انظر: عناية الأصول ١: ١٨٣.

(٤) وهذا الدليل للمصنّف رحمه الله.

٤- قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١)؛ فلو لم يكن الأمر مفيداً للوجوب لما ترتب على مخالفته تحذير.

٥- قول النبي ﷺ: (لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)، حيث نفى الأمر مع ثبوت الاستحباب^(٢).

٦- روي أن (بربرة) لما أراد النبي ﷺ منها الرجوع إلى زوجها، قالت: تأمرني يا رسول الله؟ فقال: (لا، بل أنا شافع). فنفى الأمر وأثبت الشفاعة، وشفاعته تفيد الندب^(٣).

٧- يصح الاحتجاج على العبد وتصح مؤاخذته بمجرد مخالفة أمر مولاه^(٤).

وأجيب عن جميع هذه الأدلة بما لا يسع الخوض فيه تفصيلاً، ومجمل المناقشة: أن هذه الأدلة تفيد ظهور مادة الأمر في الوجوب، والظهور لا ينحصر بالوضع للوجوب؛ فربّ مجاز يكون ظاهراً بقرائن حالّة، لاسيّما والقرائن الحالية ههنا هي أمر المولى ووجوب طاعته.

وأجيب المناقشة المذكورة بما حاصله: أنه لا يهمنا في المقام أن نميز بين الحقيقة والمجاز - كما هو شأن علماء اللغة - وإنما نريد التعرف على مقاصد المشرّع من خطابه وأوامره.

(١) النور: ٦٣. واعتبر صاحب الفصول الآية الشريفة دليلاً على الوجوب، إلّا أن الشبخ

صاحب الكفاية اعتبرها مؤيداً لأسباب يطول ذكرها. انظر: عناية الأصول ١: ١٨٣.

(٢) اعتبره صاحب الفصول دليلاً، والشيخ الآخوند مؤيداً، المصدر السابق.

(٣) اعتبره صاحب الفصول دليلاً، والشيخ الآخوند مؤيداً، المصدر نفسه.

(٤) كفاية الأصول: ٦٣.

وحيث يتفق علماء الأصول على أنَّ مادة الأمر عندما تصدر من الشارع المقدس تكون ظاهرة في الوجوب، فهذا هو غاية ما نريد الوصول إليه، كي ندرك أنَّ مراده من الأمر هو الإلزام، سواء أكان هذا الإدراك ناشئاً من وضع مادة الأمر للوجوب - كما يراه البعض - ، أم كان ناشئاً من جهة عقلية - كما يراه آخرون - ، أم كان ظاهراً على نحو المجاز بقرينة حالية مرافقة للاستعمال دائماً. وهي أنَّ طلب المولى من العبد يفيد الإلزام.

فالمهم أنَّ الأمر يفيد الإلزام ما لم ينصب الأمر قرينة تدلّ على الإذن في الترك واستحباب الفعل، أو غير الاستحباب من المقاصد الأخرى^(١).

وبلحاظ هذا المعنى يمكن القول: إنَّه لا شبهة في أنَّ المتبادر والمنسب عرفاً من مادة الأمر إذا كانت صادرة من المولى هو الطلب الحتمي اللزومي، والنكتة في ذلك: أنَّ مولوية المولى، ولاسيما إذا كانت ذاتية كمولوية الله سبحانه وتعالى، مساوقة للزوم والوجوب. فإذا صدر أمر من مولى ولم تكن قرينة متصلة على الاستحباب؛ دلّ على الوجوب بلا شبهة.

ومن هنا نلاحظ أنَّه لم يستشكل فقيه في دلالة الأمر الوارد في لسان الشارع على الوجوب عند عدم القرينة على الاستحباب.

نعم، هناك كلام في كيفية تفسير هذه الدلالة وتحديد منشأها هل هو: الوضع، أو الإطلاق ومقدمات الحكمة، أو حكم العقل؟ أقوال ثلاثة في المسألة.

المعروف والمشهور بين الأصوليين هو الأول، أي أنَّ منشأ ظهور دلالة لفظ الأمر على الوجوب هو الوضع.

وقد يُستدل لهذا القول باستعمالات أهل اللسان والمحاورة لمادة الأمر وهيئته

(١) انظر: مفتاح الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٠٩.

كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٢)، وقوله ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)^(٣).

بتقريب: أنه جعل المخالفة للأمر في الأول ملزوماً لوجوب الحذر، وفي الثاني للتوبيخ، وفي الثالث للمشقة، وحيث لا يجب الحذر من مخالفة الأمر الاستجابي، ولا يصح التوبيخ عليه ولا كان هناك مشقة تترتب على الأمر الاستجابي بعد جواز الترك شرعاً؛ فلا جرم يستفاد من ذلك كونه حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي؛ ومن هنا يكون استعمال لفظ الأمر في الاستجاب استعمالاً مجازياً.

واختار جماعة من المحققين - منهم المحقق العراقي قدس سره^(٤) - القول الثاني، أي أن منشأ الظهور هو الإطلاق ومقدمات الحكمة؛ فيكون الانصراف إلى الوجوب مستفاد من عالم الاستعمال لا الوضع.

وتقريب ذلك: أن الطلب الوجوبي طلب تام وكامل، وحيث أن كمال الشيء عين الشيء لا أنه أمر زائد عليه؛ فلا يحتاج بيانه في المقام إلى مؤونة زائدة، وهذا بخلاف الطلب الندبي فإنه طلب ناقص وضعيف، والنقص والضعف أمر عديمي فلا يمكن أن يكون عين الطلب، وحينئذ فلا محالة يكون أمراً زائداً، فبيانه بحاجة إلى مؤونة زائدة ولا يكفي إطلاق الأمر، وعلى هذا فإذا ورد أمر من المولى بشيء وكان

(١) النور: ٦٣.

(٢) الأعراف: ١٢.

(٣) الكافي ٣: ٢٢ باب السواك.

(٤) نهاية الأفكار ١، ٢: ١٦٢.

في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الندب؛ كان مقتضى إطلاقه الوجوب^(١).
 وذهب المحقق النائيني رحمته، واختاره كذلك المحقق السيد الخوئي رحمته، وكما
 هو المختار عند الشيخ المصنف رحمته، بأنَّ سبب الدلالة ومنشأ الظهور في الوجوب
 لكلمة الأمر هو حكم العقل وليس الوضع أو مقدمات الحكمة، فكلمة «الأمر» -
 وكذا صيغته كما سيأتي بيانه - تدل على الطلب فقط من دون دلالة على الوجوب،
 ولكن الطلب بعد صدوره من المولى وعدم اقترانه بالترخيص يحكم العقل عليه
 بالوجوب، فالوجوب إذن على هذا الأساس حكم عقلي وليس مدلولاً وضعياً بل ولا
 حكماً، وإنما العقل يستقل بلزوم الاستجابة لأمر المولى؛ قضاءً لحق المولوية
 والعبودية ما لم يرخص في الترك أو يأذن في المخالفة.

وسيأتي - إن شاء الله تعالى - مزيد بيان للأقوال المذكورة عند البحث عن
 دلالة الهيئة على الوجوب، فالحديث واحد في الموردين كما لا يخفى.
 قوله رحمته: «قيل: إن معنى الوجوب مأخوذ قيداً في الموضوع له لفظ
 الأمر...».

أقول: هذا التعبير بهذا الشكل لم نقف على من صرح به بين الأعلام. نعم، صرح
 به المحقق الرشتي رحمته في صيغة الأمر - وليس المادة - كما في: بدائع الأفكار^(٢).
 والقول الثاني بأنَّ الوجوب مأخوذ قيداً في المستعمل فيه، لم نقف على من
 صرح به بهذا الشكل. ولعل المراد من القيدية هنا هو ما أشرنا إليه عند بيان القولين
 الأولين من أن استفادة الوجوب - على القول الأول - تكون من توابع وشؤون عالم

(١) ولهذا القول تقريبات أخر يمكن مراجعتها في: بحوث في علم الأصول ٢: ٢٢،

ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٧٩ - ٨١

(٢) بدائع الأفكار: ٢٢٠.

الوضع، وعلى الثاني من شؤون عالم الاستعمال.

قوله ﷺ: «وعليه فلا يكون استعماله في موارد النذب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب...».

أقول: قد تقدّم على القول الثالث أنّ الوجوب والاستحباب لا يستفادان من كيفية الاستعمال _ كما هو الحال في القول الثاني _ وإنما هما خارجان عن حريم الموضوع له والمستعمل فيه معاً، بل المستعمل فيه كالموضوع له واحد فيهما حقيقة في كلا الموردين، والاختلاف بينهما إنّما هو من ناحية حكم العقل بلزوم الامتثال وعدمه، فالوجوب والاستحباب أمران انتزاعيان ينتزعان من ترخيص المولى في ترك المأمور به وعدمه.

قوله ﷺ: «لأن الوجوب والنذب ليسا...».

أقول: قد عرفت أنّ الوجوب والنذب _ على القول الثالث _ مستفادان من حكم العقل بعد صدور الطلب من المولى، وبهذا اللحاظ فهما خارجان عن المعنى الموضوع له، وكذلك عن المعنى المستعمل فيه؛ فلا يعدّان من التقسيمات اللاحقة لهما، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بهما.

المبحث الثاني: صيغة الأمر

١ _ معنى صيغة الأمر

قوله ﷺ: صيغة الأمر _ أي هيئته _ كصيغة «افعل» ونحوها تستعمل في

موارد كثيرة... إلخ.

أقول: علمنا من مبحث الوضع وتقسيماته أنّ الواضع قد يضع هيئة خاصة لمعنى كي تدلّ عليه في أية مادة وردت، مثل هيئة (فاعل) الموضوعة للدلالة على صدور الفعل عن مَنْ صدر عنه، وأنّ هذه الهيئة تفيد نسبة الفعل إلى من صدر عنه بأية مادة جاءت، مثل: كاتب، عالم، ضارب، وأمثالها مما جاء على وزن (فاعل).

ومن الهيئات الموضوعة على هذا الغرار هيئة (افعل) و(لتفعل) وأمثالهما مما يسمّى (هيئة الأمر أو صيغته) الموضوعة للدلالة على النسبة الطلبية بين الطالب والمطلوب والمطلوب منه، أو قل: بين الأمر والمأمور والمأمور به.

فكلمة (اضرب)، مادتها: ض، ر، ب، تدل على الحدث المعروف، وهيأتها _ وهي صورتها المطابقة لوزن (افعل) _ تدل على إيجاد الضرب (المأمور به) من المأمور.

ولهذه الصيغة _ أي صيغة الأمر _ استعمالات كثيرة في معانٍ متعدّدة، عدّها منها صاحب الحاشية _ الشيخ محمّد تقي في هداية المسترشدين _ أربعة وعشرين

معنى، وقد استعرض آخرون - في مقام آخر - هذه المعاني مع ذكر الشواهد لها^(١).
ونحن هنا نذكر جملة من هذه المعاني المشار إليها.

١ - الوجوب أو البعث مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٢).

٢ - الندب (الاستحباب): مثل قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ
خَيْرًا﴾^(٣).

٣ - الإباحة: مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٤).

٤ - التهديد: مثل قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٥).

٥ - الإرشاد: مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى
أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^(٦).

٦ - التأديب: مثل قول رسول الله ﷺ لرجل أضافه: «كل مما يليك»^(٧).

٧ - التعجيز: مثل قوله تعالى: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(٨).

(١) انظر: هداية المسترشدين - حاشية على معالم الدين - ١: ٥٩٦، وعناية الأصول ١: ٢٠١.

(٢) النور: ٥٦.

(٣) النور: ٣٣.

(٤) المائدة: ٢.

(٥) فصلت: ٤٠.

(٦) البقرة: ٢٨٢.

(٧) عوالي اللئالي ١: ١٢٦.

(٨) البقرة: ٢٣.

- ٨ _ الدعاء: مثل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾^(١).
- ٩ _ الامتنان: مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُّوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾^(٢).
- ١٠ _ الإكرام: مثل قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ﴾^(٣).
- ١١ _ الإهانة: مثل قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٤).
- ١٢ _ الإنذار: مثل قوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾^(٥).
- ١٣ _ الاحتقار: مثل قوله تعالى: ﴿الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾^(٦).
- ١٤ _ التمني: ومثله بقول الشاعر: إلَّا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ إِلَّا أَنْجَلِي^(٧).
- ١٥ _ الترجي: مثل: عُذْ يَا مُسَافِرَ، وَاشْفَ يَا مَرِيضَ.
- ١٦ _ التسخير: مثل قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٨).
- إلى غير ذلك من المعاني مع ما لها من الأمثلة المذكورة في المطولات^(٩).

(١) إبراهيم: ٤١.

(٢) المائدة: ٨٨.

(٣) الحجر: ٤٦.

(٤) الدخان: ٤٩.

(٥) هود: ٦٥.

(٦) يونس: ٨٠.

(٧) ديوان امرؤ القيس: ٤٩.

(٨) البقرة: ٦٥.

(٩) انظر: دراسات في أصول الفقه - للسيد محمد كلانتر - ١: ٢٥١، ٢٥٢.

ولكن، هل استعمال الكلمة (افعل وما بمعناها) في هذه المعاني يصيرها، أي هذه المعاني، حقيقة فيها؟ الجواب: لا؛ لأنَّ الاستعمال _ كما قيل _ أعمّ من الحقيقة والمجاز.

ومن هنا يأتي هذا السؤال: إذن ما هو المعنى الحقيقي لهذه الكلمة (افعل وما بمعناها) من بين المعاني التي استعملت فيها؟!

لعلماء الأصول عدّة إجابات على هذا السؤال، ونحن هنا سنذكر الإجابات المذكورة بإيجاز شديد؛ طلباً للاختصار:

- ١ _ إنَّ صيغة الأمر مشتركة اشتراكاً لفظياً في معانٍ أربعة: الوجوب، الندب، الإباحة، التهديد.. بمعنى أنَّها موضوعة لكلٍّ من هذه المعاني بوضع مستقل.
- ٢ _ إنَّها مشتركة اشتراكاً لفظياً في معانٍ ثلاثة: الوجوب، الندب، الإباحة.
- ٣ _ إنَّها مشتركة اشتراكاً معنوياً في المعاني الثلاثة، بمعنى أنَّها موضوعة لمعنى واحد يشمل المعاني الثلاثة، وهو معنى (الإذن)، فإنَّه يشمل الوجوب والندب والإباحة.
- ٤ _ إنَّها مشتركة اشتراكاً لفظياً في الوجوب والندب فقط.
- ٥ _ إنَّها حقيقة في الوجوب فقط.
- ٦ _ إنَّها حقيقة في الندب فقط.
- ٧ _ إنَّها حقيقة في الطلب، وهو: القدر المشترك بين الوجوب والندب.
- ٨ _ التوقّف، بمعنى إننا لا نستطيع معرفة المعنى الحقيقي لصيغة الأمر؛ فتوقّف في فهم مراد المتكلّم حتّى يتجلى المراد.
- ٩ _ إنَّها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة، وأمّا في العرف الشرعي فإنَّها حقيقة في الوجوب فقط^(١).

(١) هذه الأقوال نقلها الشيخ صاحب المعالم رحمته الله، وقال عقبها: «وقيل فيها أشياء أخرى، لكنّها شديدة الشذوذ، بيّنة الوهن، فلا جدوى في التعرّض لنقلها». وقد أختار هو

ولصاحب الكفاية رحمته كلام في الموضوع خالف فيه الأقوال المتقدمة جميعاً، وتابعه عليه الشيخ المصنف رحمته في الجملة ^(١)، وحاصله: أنَّ الصيغة لم تستعمل في شيء من هذه المعاني وإنما استعملت في إنشاء الطلب في الجميع، غايته أنَّ الدواعي لإنشاء الطلب تختلف فقد يكون الداعي هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، وقد يكون الداعي هو الترجي أو التمني أو التهديد أو الإنذار ونحو ذلك؛ فعند هذه الأمور من معاني هذه الصيغة مع كونها من الدواعي هو في الواقع من اشتباه الدواعي بالمعاني ^(٢).

وأضاف صاحب العناية: ثمَّ أنَّ ظاهر القوم الذين ذكروا هذه المعاني أنَّهم يعترفون أنَّ الصيغة ليست موضوعة لها لغة؛ وذلك بشهادة نزاعهم في المبحث اللاحق من أنَّ الصيغة هل هي حقيقة في الوجوب أم في الندب أم في كليهما أم في الجامع بينهما؛ فإنَّ هذا الكلام ظاهره المفروغية من عدم كونها حقيقة في التمني والترجي والتهديد وأخواتها المتقدمة، وإنما هي مستعملة فيها مجازاً، والمصنف (أي صاحب الكفاية) قد أنكر استعمالها فيها ولو مجازاً ^(٣).

نعم، اختلف الشيخ المصنف رحمته مع صاحب الكفاية رحمته في كيفية دلالة الصيغة على الطلب، وهل أنها موضوعة للطلب الإنشائي - أي الإيقاعي منه - كما عليه الكفاية؟ أو أنها موضوعة للنسبة الطلبية، أو النسبة الإرسالية، وأنَّ دلالتها على

القول بأنَّها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقاً لجمهور

الأصوليين - على حدِّ تعبيره -، فانظر: معالم الدين: ٤٦.

(١) سيُتضح وجه التقييد: (في الجملة)، بعد قليل إن شاء الله تعالى.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٦٩.

(٣) أنظر: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ١: ٢٠٢.

الطلب إنما هي من جهة الملازمة كما عليه الشيخ المصنف رحمته الله، والمحقق العراقي والنائني (قدهما)؟

وقبل ذكر جواب الشيخ المصنف رحمته الله في المقام، نذكر ما أفاده العلمان (العراقي والنائني) في هذا الجانب.

قال المحقق العراقي قد رزق _ بعد تعرضه للسؤال المتقدم بالشكل الذي بيناه قبل قليل _ :
الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني _ أي أنها موضوعة للنسبة الطلبية أو الإرسالية ^(١) _ ، ووجهه يظهر مما تقدم في مبحث المشتق من انحلال الوضع في المشتقات بأسرها من المصادر والأفعال وأسماء الفاعلين والمفعولين ونحوها إلى وضعين: وضع المادة ووضع الهيئة؛ إذ عليه نقول: إنَّ صيغة إضرب مثلاً لما كانت مشتملة على مادة وهيئة خاصة، فمادتها تدل حسب الوضع النوعي على نفس الحدث، وأما هيئتها الخاصة فهي أيضاً لا تدل إلا على النسبة الإرسالية والمحركة بين المبدء والفاعل، لكن لا مفهوم هذه النسبة لأنه معنى اسمي، بل مصداقه، وصورة ذلك الربط الحاصل من تحريك المأمور نحو العمل على طبق الإرسال الخارجي؛ وحينئذ فلا يكون المستعمل فيه في الصيغة إلا النسبة الإرسالية لا مفهوم الطلب كما عليه صاحب الكفاية قد رزق، وعليه؛ فلا بد وأن دلالتها على الطلب من جهة الملازمة خاصة، الناشئ هذا التلازم من جهة كون المتكلم في مقام الجد بالإرسال؛ إذ حينئذ ينتقل

(١) اتفق الأعلام الثلاثة: العراقي والنائني والمظفر (قدهم) على أنَّ صيغة (أفعل) موضوعة للنسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة، ولكنهم اختلفوا في التسمية، فقد أطلق المحقق العراقي عليها اسم: النسبة الإرسالية، وأطلق المحقق النائني اسم: النسبة الإيقاعية، وسماها المصنف: النسبة الطلبية أو البعثية. وهذا الاختلاف في التسمية أوعزه البعض إلى آثار الفكر الاجتماعي الذي ينتسب إليه كل واحد من هؤلاء الأعلام! انظر في بيان ذلك: الرافد في علم الأصول: ٤٣٨.

الذهن من تلك النسبة الإرسالية إلى مفهوم الطلب بانتقال تصوري^(١).
فيكون المقصود، بحسب ما أفاده **فَلْيَرَّ**: أنَّ مثل (صلِّ) و(صم) لا تدل ابتداءً على الطلب بل على النسبة الإرسالية، أي إرسال المكلف إلى الصلاة، وبتبع دلالتها على الإرسال تدل على الطلب؛ فإنَّ الدال على منشأ الانتزاع دالاً على العنوان الانتزاعي بلا ريب.

إلَّا أنَّه بالإمكان توجيه كلام الشيخ صاحب الكفاية **فَلْيَرَّ**، الذي تعرض له المحقِّق العراقي في بيان المراد من مدلول الصيغة؛ بأن يقال إنَّ ما أفاده **فَلْيَرَّ** من دلالة الصيغة على إنشاء الطلب إنما هو بحسب نظريته المعروفة في المعنى الحرفي، القائلة باتحاد المعاني الحرفية والإسمية في السنخ، والاختلاف في الآلية والاستقلالية؛ فلاحظ ذلك وتدبره^(٢).

وأما المحقِّق النائي **فَلْيَرَّ** فقد قال ما حاصله: أنَّه قد ذكر لصيغة الأمر معان عديدة، حتَّى نقل أنَّ بعضنا أنهاها إلى أربعة وعشرين أو أكثر، وعدَّ منها: الطلب والتعجيز والتهديد وغير ذلك.

وقد وقع البحث أيضاً في أنَّ ذلك على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، إلَّا أنَّ الإنصاف أنَّه لا وقع للبحث عن ذلك في الصيغة، وإن كان له وقع في المادَّة؛ بداهة أنَّ صيغة الأمر كصيغة الماضي والمضارع تشتمل على مادَّة وهيئة، وليس للمادَّة معنى سوى الحدث، كما أنَّه ليس للهيئة معنى سوى الدلالة على نسبة المادَّة إلى الفاعل. نعم تختلف كيفية انتساب المادَّة إلى الفاعل حسب اختلاف الأفعال، ففي

(١) انظر: نهاية الأفكار - تقارير بحث المحقِّق العراقي للبروجردى - ١، ٢: ١٧٨.

(٢) وهناك بيان مهم في توجيه مراد الكفاية يمكن العودة إليه في: منتقى الأصول ١:

الفعل الماضي الهيئة إنما تدل على النسبة التحقيقية، وفي المضارع تدل على النسبة التلبسية، على ما مرّ ذلك مشروحاً في مبحث المشتق.

وأما فعل الأمر، فهيئته إنما تدل على النسبة الإيقاعية^(١)، من دون أن تكون الهيئة مستعملة في الطلب، أو التهديد، أو غير ذلك من المعاني المذكورة للهيئة؛ لوضوح أنه ليس معنى اضرب: أطلب، ولا أهدد، ولا غير ذلك. بل الطلب، والتهديد، والتعجيز، إنما تكون من قبيل الدواعي لإيجاد النسبة الإيقاعية بقوله: افعل.

ومن هنا تمخضت صيغة افعل للإنشاء ولا تصلح أن تقع إخباراً؛ إذ الإيقاع لا يمكن أن يكون إخباراً. وهذا بخلاف صيغة الماضي والمضارع، حيث إنهما يصلحان لكل من الإنشاء والإخبار. أما الماضي، فوقعه إنشاءً في باب العقود واضح. وأما المضارع، فإنشاء العقد به محلّ خلاف وإشكال.

نعم، المضارع إنما يقع إنشاءً في مقام الطلب والبعث، كيصلي، ويصوم، وما شابه ذلك، وهذا بخلاف الماضي؛ فإنه لم يعهد وقوعه إنشاءً في مقام البعث والطلب ابتداءً..

ثم قال فليس: وعلى كل حال لا إشكال في أنّ صيغة (افعل) ليست بمعنى الطلب ولا غيره من سائر المعاني، وإنما هي موضوعة لإيقاع النسبة بين المبدء والفاعل لدواعي منها: الطلب، ومنها: التهديد، ومنها غير ذلك؛ فتأمل جيداً^(٢).

وبلحاظ ما تقدّم من كلام العلمين يتضح المراد من كلام المصنف رحمته الوارد في المتن من أنّ صيغة (افعل) موضوعة للنسبة الطلبية أو البعثية، بمعنى: أنّ الشخص حينما يطلب شيئاً من غيره تكون هناك نسبة ذات أطراف ثلاثة، وهي: الطالب، والمطلوب، والمطلوب منه. أو قل نسبة قائمة بين متكلم ومخاطب ومادة _ وهي

(١) بمعنى إيقاع المادة على المخاطب وجعلها في عهده.

(٢) انظر: فوائد الأصول - تقارير بحث المحقق النائيني للكاظمي - ١، ٢: ١٣٠.

الحدث الذي يقع عليه مفاد الهيئة - ينتزع منها عنوان: طالب ومطلوب منه ومطلوب. ويعبر عنها بالنسبة الطلبية، وهذه النسبة هي معنى حرفي على حد سائر الحروف من وضعها لأنحاء النسبة والروابط^(١).

وكما تقدم في مبحث المعنى الحرفي بأنَّ الهيئات كبقية المعاني الحرفية لا تدل على معنى مستقل ومفهوم اسمي، فصيغة (افعل) لا يمكن أن تكون موضوعاً لمفهوم التهديد أو التعجيز أو الإنذار أو غير ذلك من المفاهيم المستقلة المستعملة فيها الصيغة. واعتبارها كذلك من الخلط بين المدلول التصوري للصيغة والمدلول التصديقي الجدِّي لها باعتبارها جملة تامة.

ولتوضيح هذا المعنى الأخير نقول: إنَّ الجملة التامة المفيدة لها ثلاثة مداليل: مدلول تصوُّري، ومدلول تصديقي أول، ومدلول تصديقي ثاني. أي دلالة تصويرية ودلالة تصديقية ودلالة جدِّية.

وقد تقدم في محلّه أنَّ الدلالة الأولى معلولة للوضع، والثانية والثالثة معلولتان للسياق وحال المتكلم. ومن المعلوم أنَّ المدلول التصوري لصيغة الأمر هو النسبة؛ لأنَّها هيئة، والهيئات مداليلها حرفية كما تقدم بيانه.

وعليه؛ لا يصحَّ أن يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسمي، ولا نفس مفهوم الإرسال نحو المادَّة، بل مدلولها هو النسبة الطلبية أو الإرسالية، والتي توازي نفس مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال، كما هي الموازنة بين النسبة الابتدائية التي تدل عليها (من) ومفهوم (الابتداء)، والموازنة بين النسبة الانتهائية التي تدل عليها (إلى) ومفهوم (الانتهاء).

(١) هذا التعبير بالنسبة الطلبية أو البعثة لمفاد صيغة افعل يمكن استفادته - أيضاً - من

كلمات المحقق الأصفهاني رحمته، فراجع: نهاية الدراية ١: ١٨٤، ٢١٦.

وهذه النسبة التي تكون موازية لمفهوم الطلب إنما يقصد بها الربط المخصوص الذي يحصل بين المطلوب والمطلوب منه. فعندما يقال: اكتب، فإنها تدل على ربط مخصص بين المطلوب منه (الكاتب) والمطلوب (الكتابة).

هذا هو المدلول التصوري للصيغة الثابت بالوضع.

وباعتبار أن الصيغة المذكورة جملة تامة مكونة من فعل وفاعل، كما في (اكتب)، يكون لها _ كذلك _ مدلول تصديقي جدّي بحكم السياق لا الوضع؛ إذ هي تكشف سياقاً عن أمر ثابت في نفس المتكلم هو الذي دعاه إلى استعمال الصيغة. وفي هذه المرحلة تتعدد الدواعي التي يمكن أن تدلّ عليها الصيغة بهذه الدلالة، فتارة يكون الداعي هو الطلب، وأخرى الترجي، وثالثة التعجيز؛ وهكذا مع انحفاظ المدلول التصوري للصيغة في الجميع.

وبتعبير ثانٍ: أن المراد الجدّي أو الدلالة التصديقية الثانية للصيغة تكون متعددة باختلاف الدواعي وتعددتها، وأما الدلالة التصورية فيها فهي دائماً واحدة.

والحاصل: أن القول بأن معنى صيغة فعل الأمر وهيئة هو الطلب أو الترجي أو التمني وما شابه، إنما هو نتيجة الخلط بين المدلول التصوري للصيغة وبين مدلولها التصديقي، فإن المدلول التصوري للصيغة، والذي نستكشفه من عملية الوضع، هو الربط أو النسبة الطلبية أو الإرسالية، وهذا المدلول التصوري محفوظ في كلّ استعمالات هذه الصيغة، سواء استعملت في حالة الطلب أو الترجي أو التمني أو التهديد وغيرها.

وأما المدلول التصديقي لهيئة فعل الأمر، فإنه مختلف من استعمال لآخر؛ وذلك أن فعل الأمر _ باعتباره جملة تامة مؤلفة من فعل وفاعل _ له هيئة تدلّ على نسبة

تامة أيضاً، وكل نسبة تامة لها مدلول تصديقي، ومن هنا فإن هذا المدلول الجدّي يتغير من حالة إلى أخرى تبعاً لسياقات الكلام وأحوال المتكلمين، فالمتكلم تارة يستخدمه في الطلب وأخرى في الترجي وثالثة في التمني؛ وهكذا^(١).



(١) استعنا في بيان المراد من النسبة الطلبية لصيغة افعل هنا، ممّا جاد به الشهيد الصدر رحمته في حلقاته - الحلقة الثانية - ، ولعلّ به يتضح المقصود من كلمات الشيخ المصنف رحمته وعباراته في الموضوع، التي لم تكن بالوضوح المطلوب رغم إسهابها!

٢ _ ظهور صيغة الأمر في الوجوب

قوله ﷺ: اختلف الأصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وفي
كيفيته على أقوال... إلخ.

أقول: هذه الأقوال قد أشار إليها صاحب المعالم رحمته في معالمه، مع ذكره لأدلة كل قول^(١)، ونحن هنا سنقتصر على ذكر قولين أساسيين أشار إليهما الشيخ المصنف رحمته.

الأول: أنها ظاهرة في الوجوب.

وهذا الظهور قد استفاده الأعلام على وجوه عدة:

منها: أنّ الصيغة ظاهرة في الوجوب؛ لكونها موضوعة للوجوب حقيقة؛ فهي ظاهرة في الوجوب ظهوراً وضعياً^(٢).

ومنها: أنّ الصيغة ظاهرة في الوجوب لكونه أكمل الأفراد، أي أكمل من الندب، فإنّ الوجوب هو تأكيد الإرادة بحيث لا يرضى بتركه. ومن المعلوم أنّ شدة

(١) انظر: معالم الدين: ٤٦ - ٥٣.

(٢) ذهب إليه الشيخ صاحب المعالم، ونسبه إلى الجمهور، كما ذهب إليه المحقق القمي رحمته، ونسبه إلى المشهور، وذهب إليه أيضاً المحقق صاحب الكفاية رحمته، انظر: معالم الدين: ٤٦، قوانين الأصول: ٨٣، كفاية الأصول: ٧٠.

الوجود وتأكده كمالاً في الوجود^(١).

وهذان الوجهان في استفادة الوجوب على القول المذكور هما اللذان اقتصر على ذكرهما المصنف رحمته الله في الكتاب، ويوجد هناك وجهان آخران ذكرهما المحقق صاحب الكفاية قدس سره:

الأول: الصيغة ظاهرة في الوجوب للانصراف، بدعوى غلبة الاستعمال، أي أنَّ استعمال الصيغة في الطلب الإلزامي أكثر من استعمال الصيغة في الطلب الندبي.
الثاني: الصيغة ظاهرة في الوجوب؛ لكثرة وجود الواجبات بالنسبة إلى الأفراد الندية، فكثرة الوجود توجب ظهور اللفظ في الأكثر وجوداً^(٢).

وقد نوقش القول المذكور بوجوه الأربعة المتقدمة.

أما الوجه الأول _ الذي ذكره المصنف رحمته الله في الكتاب _ فقد أورد عليه: أنَّ الصيغة لها مادة وهيئة، والمادة موضوعة للمعنى الحدتي، ومفاد الهيئة معنى حرفي _ لكونها موضوعة للنسبة الإيقاعية^(٣) _ ، فلا معنى لدعوى وضعها للوجوب. اللهم إلَّا أن توجه هذه الدعوى بأنَّ المراد وضعها لإيقاع النسبة إذا كان بداعي الطلب الوجوبي، بأن يؤخذ _ بداعي الطلب الوجوبي _ قيداً في وضع الهيئة.

وأما الوجه الثاني _ وهو الذي ذكره المصنف رحمته الله أنَّ الصيغة ظاهرة في الوجوب لكونه أكمل الأفراد _ فهو ممنوع كبرى لا صغرى، بمعنى: أننا نسلم أنَّ

(١) ذهب إليه الشيخ صاحب الفصول، كما في: الفصول الغروية: ٦٤، واختاره المحقق

العراقي، كما في: نهاية الأفكار ١، ٢: ١٦٢.

(٢) كفاية الأصول: ٧٢، بداية الوصول ١: ٣٧٠.

(٣) هذه المناقشة هي للمحقق النائيني قدس سره والتسمية بالنسبة الإيقاعية هنا، إنما هي

بحسب اصطلاحه. انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ١٣٥.

الإرادة الوجوبية أكد وأشد وأكمل في الوجود من الإرادة الندية، ولكننا لا نسلم كون الأكملية المذكورة توجب الظهور، فإنَّ الظهور مربوط بعالم الألفاظ والاستعمال، ولا ربط له بأكملية الوجود^(١).

وأما الوجه الثالث _ بأنَّ الصيغة ظاهرة في الوجوب للانصراف بدعوى غلبة الاستعمال _ فيمكن المناقشة فيه أولاً من جهة الصغرى مع تسليم الكبرى، وهو أنَّ غلبة الاستعمال توجب استيناس الذهن، لكثرة حصوله في الذهن بسبب كثرة الاستعمال فيه، واستيناس الذهن بالمعنى يوجب حضوره وانصراف الذهن إليه عند سماع اللفظ الذي كثر استعماله في ذلك المعنى. إلّا أنَّ الصغرى ممنوعة؛ لأنَّ استعمال الصيغة في الوجوب ليس بأكثر من استعمالها في النذب، إذا لم يدع مدَّع أنَّ الاستعمال في النذب أكثر. ويمكن _ أيضاً _ منع الكبرى؛ بدعوى أنَّ مطلق أكثرية الاستعمال لا توجب الانصراف، بل لا بدَّ من بلوغها إلى مقدار بحيث يستأنس الذهن به، ولم يعلم بلوغها إلى هذا المقدار الموجب للاستيناس الذي يلزمه انصراف الذهن إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ.

وأما الوجه الرابع _ أنَّ الصيغة ظاهرة في الوجوب لكثرة وجود الواجبات بالنسبة إلى الأفراد الندية _ فهو مخدوش كبرى وصغرى؛ أمّا الكبرى فلأنَّ كثرة الوجود لا توجب الظهور اللفظي انصرافاً؛ فإنَّ الموجب للانصراف هو استيناس الذهن بحضور المعنى كثيراً عنده مستفاداً من اللفظ، وأمّا كثرة الوجود فلا توجب استيناساً للذهن وربطاً شديداً بين اللفظ والمعنى.

وأما الصغرى فممنوعة أيضاً؛ لوضوح أنَّ أفراد النذب المستفاد من الصيغة إذا لم يكن أكثر من أفراد الوجوب المستفاد منها، فهو ليس بأقل من الوجوب.

(١) هذه المناقشة مع المناقشتين التاليتين هما لصاحب الكفاية رحمته. فانظر: كفاية

هذا بالنسبة إلى القول الأول - صيغة أفعال ظاهرة في الوجوب - بوجوه الأربعة.

وأما القول الثاني الذي ذكره المصنف رحمته الله، فهو: أَنَّ صيغة أفعال حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، والقدر المشترك هو مطلق الطلب، الشامل لهما معاً من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

وحجة أصحاب القول المذكور هي: أَنَّ الصيغة استعملت تارة في الوجوب، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، وأخرى في الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾^(٢)، فإن كانت موضوعة لكل منهما؛ لزم الاشتراك، أو لأحدهما فقط؛ لزم المجاز، وهما على خلاف الأصل؛ فلا تكون حقيقة في كل منهما ولا في أحدهما، بل تكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو طلب الفعل؛ دفعاً للاشتراك والمجاز^(٣).

رأي المحقق النائي:

هذا، ولكن للمحقق النائي قدس سره كلام خالف فيه القولين المتقدمين، مدّعياً - وهي ذاتها دعوى الشيخ المصنف رحمته الله - عدم الوجه في البحث عن تشخيص الموضوع له بأنه الوجوب أو الندب أو القدر المشترك؛ لأنَّ الطلب الوجوبي ليس نسخاً آخر غير الطلب الندي، بل هما من سنخ واحد ومعنى فارد؛ فإنَّ الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة المولى.

وعليه؛ فليس هناك نحوان من الطلب ثبوتاً كي يتنازع في كون أيهما الموضوع دون الآخر.

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) انظر: معالم الدين: ٥٠.

قال رحمه الله _ : إنّ بناء المتقدمين كان على كون كلّ من الوجوب والاستحباب معنىً مركّباً، فالوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك، والاستحباب هو طلب الفعل مع الترخيص في الترك. وقد رفض المتأخرون هذا القول وذهبوا إلى أنّهما أمران بسيطان وهما مرتبتان من الطلب، فمرتبة منه ضعيفة يعبر عنها بالاستحباب ومرتبة شديدة يقال عنها الوجوب، والمنع من الترك والإذن فيه من لوازم شدة الطلب وضعفه لا أنّهما دخيلان في حقيقة الوجوب والاستحباب، وهذا المعنى أمر عرفي ظاهر لا يقبل الإنكار.

بل إنّنا نقول أكثر من ذلك، نقول إنّ الطلب غير قابل للشدة والضعف، وأنّ المستعمل فيه في كلا الحالين، سواء كان الفعل ضروري الوجود أو غير ضروري، ليس إلّا النسبة الإيقاعية بمعنى إيقاع المادّة على المخاطب من دون أن يكون شدة وضعف في المستعمل فيه، ولا يجد الأمر اختلافاً في المستعمل فيه في نفسه.. فالوجوب والاستحباب ليسا من كيفيات المستعمل فيه حتّى يدعى ظهور أو انصراف الصيغة في أحدهما، بل المستعمل فيه واحد، وهو النسبة الإيقاعية، والاختلاف من حيث المبادئ، فإنّ إيقاع المادّة على المخاطب ينشأ _ تارة _ عن مصلحة لزومية، وأخرى: عن مصلحة غير لزومية.

وأضاف قديرٌ قائلاً: فإذا تمّ ذلك، فاعلم أنّ الصيغة إذا صدرت من المولى يحكم العقل بمجرد صدورها بلزوم امتثال التكليف والجري على طبقه؛ قضاءً لحق العبودية والمولوية، إلّا إذا صرح المولى بعدم لزوم الفعل وجواز الترك.

وأضاف: إنّ بناءً على مسلكنا هذا تنحلّ المشكلة التي تقول كيف جمعت الروايات بين الواجبات والمستحبات في جملة واحدة، وقالت مثلاً: اغتسل للجنابة والجمعة، والحال أنّ الأوّل واجب والثاني مستحب؟ إنّ هذا الجمع على مسلك الوضع يواجه الإشكال، فإنّ اغتسل إمّا مستعملة في الوجوب أو مستعملة في الاستحباب ولا يحتمل بل لا يمكن استعماله فيهما معاً.

ومثل هذا الإشكال مندفع على مسلك حكم العقل؛ حيث يقال إنَّ الأمر مستعمل في الطلب لا غير، لكنه لم يقترن بالمرخص في الجنابة فحكم العقل بالوجوب بينما اقترن به في الجمعة فحكم بالاستحباب^(١).

وهذا الذي أفاده المحقق النائيني قدس سره في كيفية استفادة الوجوب من صيغة (افعل)، وكون الاستفادة المذكورة هي من طريق حكم العقل ولا ترتبط بعالم اللفظ أو المستعمل فيه، هو نفسه الذي اختاره تلميذه المحقق الخوئي قدس سره مع فارق يسير^(٢)، وكذلك هو المختار للشيخ المصنف رحمته الله من دون أي فارق يُذكر.

ثمرة النزاع:

أقول: هذا النزاع في استفادة الوجوب من صيغة (افعل) بحكم الوضع أو مقدمات الحكمة أو العقل، له ثمرات مهمة ومفيدة كان أستاذنا الشيخ الأيرواني (حفظه الله) يتعرض إليها أثناء بحثه الفقهي في مناسبات مختلفة. كما قد ذكر بعض تلك الثمرات عند التعرُّض للمسألة في بحثه الأصولي؛ حيث قال ما حاصله: يترتب على النزاع

(١) انظر: أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي - ١: ٩٤ -

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ١: ١٣٠ - ١٣٢.. والفارق هو أن السيد الخوئي قدس سره تبعاً

لنظريته في التعهد يرى أنَّ الصيغة ليست هي إيقاع المادة على المخاطب - كما هي دعوى المحقق النائيني - وإنما تستعمل في إبراز اعتبار كون المادة على عهدة المكلف وذمته، إلّا أنه قدس سره يتفق مع الشيخ النائيني بأنَّ الوجوب مستفاد من حكم العقل وفاءً لحق العبودية والمولوية، وأنهما - أي الوجوب والاستحباب - خارجان عن حريم المستعمل فيه.. فالسيد الخوئي من حيث النتيجة يتفق مع الشيخ النائيني قدس سره، إلّا أنه يخالفه في كيفية الوصول إلى النتيجة المذكورة.

المذكور ثمرة مهمة، فإنه مثلاً وردت _ في بيان كيفية الإحرام _ صحيحة معاوية بن وهب: «سألت أبا عبد الله عن التهيؤ للإحرام فقال: أطل بالمدينة، فإنه طهور، وتجهز بكل ما تريد، وإن شئت استمعت بقميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك إن شاء الله»^(١).

وقد وقع الكلام في إمكان استفادة وجوب لبس الثوبين حالة الإحرام وعدمه من هذه الرواية وأمثالها.

وقد يقال لا يمكن ذلك باعتبار أنها مشتملة على بعض المستحبات _ كالطلي _ وبقرينة وحدة السياق يختل ظهور الأمر باللبس في الوجوب.

وهذا كما ترى بناءً على مسلك الوضع؛ حيث يكون الأمر في الصدر مستعملًا في الطلب الاستجابي؛ ولازمه أن يكون الحال في الذيل _ الأمر باللبس _ كذلك، بقريضة وحدة السياق.

أما إذا قلنا بمسلك حكم العقل فيلزم الحكم بالوجوب؛ لأنَّ الأمر الأوّل لم يستعمل _ بناءً على المسلك المذكور _ في الطلب الوجوبي بل في الطلب الجامع^(٢)، وهكذا الحال في الأمر الثاني فإنه يستعمل في الطلب الجامع، غاية أنَّ الأمر الأوّل اقترن بالترخيص الثابت من الخارج فلم يحكم العقل بالوجوب بل بالاستحباب، وهذا بخلافه في الأمر الثاني فإنه لم يقترن بذلك فيحكم العقل بالوجوب، ولا يلزم من ذلك التفكيك في السياق الواحد؛ لأنَّ المعنى المستعمل في

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، الباب السابع من أبواب الإحرام، الحديث ٣.

(٢) أو النسبة الإيقاعية أو الطلبية، على ما يذهب إليه المحقق النائيني والشيخ المصنف

(قدس سرهما).

كلا الأمرين واحد وهو الطلب الجامع.

وهذه الثمرة في الفقه متكررة وكثيرة، فبناء على مسلك حكم العقل ينتهي الفقيه إلى وجوب أمور كثيرة بينما بناءً على مسلك الوضع يلزم الحكم بالاستحباب^(١).

تنبيهان:

الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب.

يرد الطلب في بعض الأحيان على هيئة جملة خبرية كما في الصحيحة التالية لصفوان بن يحيى: «أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول، ولم يدر أيُّهما هو، وحضرت الصلاة، وخاف فوتها وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال: يصلي فيهما جميعاً»^(٢). فقوله عليه السلام: «يصلي فيهما..» جملة خبرية إلا أنها استعملت في معنى إنشائي المقصود منه الأمر بالصلاة بالثوبين جميعاً - أي الواحد تلو الآخر - لمن تنجس أحد ثوبيه ولم يعلم أيُّهما هو. وقد بحث الأصوليون هذا النوع من الجمل الخبرية ذات الدلالات الإنشائية من جهتين:

الأولى: في تفسير دلالتها على الطلب.

(١) تقارير بحث الأستاذ الشيخ باقر الأيرواني (دام حفظه) في الأصول، مبحث الأوامر - مخطوط -

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٠٥ الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث رقم (١). ومثله قوله عليه السلام: «يصبح صائماً»، فيمن نام عن صلاة عشائه (المصدر السابق ٤: ٢١٤)، وأيضاً كالفعل الماضي الواقع جواباً للشرط، مثل: مَنْ تكلَّم في صلاته أعاد وهكذا غيرها.

الثانية: في دلالتها على الوجوب.

وقبل الحديث عن الجهة الأولى نقول: ينبغي التفرقة بين الجملة الخبرية التي يكون محمولها هو الحكم الشرعي كما لو قال الشيخ: الصلاة واجبة.. وبين الجملة الخبرية التي يكون متعلقها هو الحكم الشرعي، وهو مثل قوله الشيخ: يعيد الصلاة، أو: أعاد الصلاة؛ إذ محلّ البحث هنا هو النوع الثاني لا الأول من هذه الجمل، فالنوع الأول _ بالاتفاق _ جملة خبرية محضة حاكية عن الحكم الشرعي، دون الثاني الذي يحتمل الأمرين: كونه حاكياً عن الحكم الشرعي، أو حاكياً عن الواقع الخارجي؛ ذلك أنّ هذه الجمل موضوعة _ في الأصل _ للنسبة الصدورية _ أي نسبة صدور الإعادة من المصلي _ لا للنسبة الإرسالية أو الطلبية؛ ومن هنا ^(١) تعددت البيانات في تصوير دلالة هذه الجمل على الطلب.. وقد ذكرت في هذا الجانب عدّة أشكال من التصوير، وسنقتصر هنا على ذكر شكل واحد فقط، وهو الشكل الذي أفاده المحقق الخراساني قدس سرّه في الكفاية، وهو أيضاً الشكل الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمته الله من تصوير دلالة الجمل المذكورة على الطلب؛ وحاصله: أنّ المراد الاستعمالي لهذه الجمل هو المعنى الحقيقي أي المعنى الخبري، إلّا أنّ الداعي _ أو قل المراد الجدّي _ ليس هو الإخبار والإعلام بل داعي البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي ^(٢).

فكما نلاحظ أنّ الركيزة الأساسية التي يستند إليها التصوير المزبور هو التفرقة بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي لهذه الجمل. ولعلّك تسأل: ومن أين نعرف أنّ المراد الجدّي للمتكلّم هو البعث والتحريك

(١) بداية الشروع في الحديث عن الجهة الأولى.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٧١، وشرحها: عناية الأصول ١: ٢٠٨.

نحو المطلوب الواقعي؟!

الجواب: إن هذا يُعرف من السياق والقرينة، فالدلالة التصديقية الثانية كما تقدّم هي دلالة سياقية تُعرف من المقام وأحوال المتكلم.
هذا حاصل الكلام في الجهة الأولى.

وأما الجهة الثانية، أي في بيان دلالة هذه الجملة الخبرية على الوجوب بعد التسليم بدلالاتها على الطلب: فقد تقدّم - بناءً على مذهب الشيخ النائيني والسيد الخوئي والشيخ المصنّف - أنَّ العقل هو الذي يحكم بالوجوب عند العلم بطلب المولى، وهنا بعد أن ثبت لدينا أنَّ المراد الجدّي لهذه الجمل هو الطلب؛ فلا جرم يحكم العقل بالوجوب بعد العلم بصدور هذه الخطابات من المولى.
بل يمكن أن يقال: إنَّ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب هي أظهر من صيغة (افعل) في الدلالة على الوجوب؛ وذلك أنَّ المتكلم حين أخبر بوقوع مطلوبه وهو في مقام الطلب فذلك يُظهر أنه لا يرضى إلّا بوقوعه؛ فتكون آكد في البعث والتحريك من الصيغة.

التنبيه الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه

قد عرفت سابقاً ظهور الأمر في الوجوب - إمّا ظهوراً وضعياً أو إطلاقياً أو عقلياً - إلّا أن تقوم قرينة على خلافه.
وهنا، إذا ورد أمرٌ بفعل عقيب تحريمه أو تخيل تحريمه واحتماله، فهل يعتبر ذلك قرينة على عدم إرادة الوجوب منه أو لا؟ لاحتمال أن يكون وروده عقبيه كوقوعه في سائر الموارد ظاهر في الوجوب أيضاً؟!

وهذا المعنى نجده كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١)، الوارد بعد
تحريم المشرع للصيد على المحرم لحج أو عمرة، بقوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُجِلِّي الصَّيْدِ
وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^(٢).

نقول: الأقوال في المسألة متعددة، إلّا أنّ المهم منها هو أربعة أقوال فقط، وهي
الأقوال التي أشار إليها الشيخ المصنف رحمته الله^(٣).

الأول: أنّه - أي الأمر - ظاهر في الوجوب^(٤).

الثاني: أنّه ظاهر في الإباحة^(٥).

الثالث: أنّه ظاهر في الترخيص^(٦).

الرابع: أنّه يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع، فإن كان مباحاً عاد مباحاً،

(١) المائدة: ٣.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) وللإطلاع على بقية الأقوال: يمكن مراجعة: هداية المسترشدين ١: ٦٦٣، مفتاح
الوصول إلى علم الأصول ١: ٣١٧، تعليقة على معالم الأصول ٣: ١٣٧.

(٤) حكاه الشيخ محمد تقي - صاحب الحاشية - عن المحقق والعلامة والشهيد الثاني،
وجماعة من العامة منهم الرازي. انظر: هداية المسترشدين ١: ٦٦٣.

(٥) حكاه جماعة عن الأكثر (المصدر السابق). ويستفاد من الإحكام - للآمدي - كون
المراد بالإباحة في المقام هو رفع الحجر دون الإباحة الخاصة، وقد صرح بعض
الأفاضل بتفسير الإباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل (المصدر نفسه).

(٦) وهذا منسوب إلى أكثر الفقهاء، انظر: العدة في الأصول - للشيخ الطوسي - ٨٣
وهو أيضاً اختيار المحقق القمي رحمته الله في: قوانين الأصول ١: ٨٩.

وإن كان واجباً أو مستحباً عاد كذلك^(١).

وقد اختار الشيخ المصنف رحمته القول الثالث، أي الدلالة على الترخيص فقط، والوجه في هذا الاختيار أن الدلالة على الوجوب إنما هي تابعة للظهور العرفي للأمر في الطلب وحكم العقل بلزوم الامتثال لطلب المولى. فإذا كان في الكلام ما يصلح للقريئة الصارفة لهذا الظهور في الطلب، فعند ذاك ينعدم هذا الظهور ولا يمكن الاستدلال على الوجوب من خلال دعوى الظهور هذه.

وهذا المقام، أي وقوع الأمر عقيب الحظر، فيه ما يصلح لأن يكون قرينة على الترخيص في الترك؛ الأمر الذي يعني أن العقل لا يحكم بلزوم الامتثال والإتيان بالمتعلق في المورد المزبور.

وبعبارة ثانية: أن وقوع الأمر بعد النهي يُعدّ قرينة عامة على زوال هذا النهي، وأن الفعل الذي زال عنه النهي مباح بالمعنى العام للإباحة، وهذا كما نجده عند التخاطب العرفي، فإنه لو قال الطبيب لمريضه: لا تشرب الحامض، وبعد مراجعته وشفائه قال له: تناول الحامض؛ يفهم من هذا القول ارتفاع المنع السابق وأنه مباح بالإباحة العامة التي تعني الترخيص والإذن بالحمل الشائع.

نعم، لو اقترن مثل هذا الكلام – أي مجيء الأمر عقيب الحظر – بقرينة خاصة يستفاد منها صدور بداعي الطلب أو لغرض بيان الإباحة الخاصة؛ فإنه حينئذ يمكن القول بالدلالة على الوجوب أو الإباحة، إلا أن هذا مطلب آخر؛ إذ فرض كلامنا إنما هو في صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجرداً من كل قرينة سوى القرينة التي أشرنا إليها.

(١) ذهب إليه السيد المرتضي في: الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٧٣، واختاره الشيخ

الطوسي في: العدة في الأصول ١: ١٨٣.

ومن هنا نجد أنَّ القول بظهوره في الإباحة الخاصة _ القول الثاني من الأقوال _ يُعد تحكماً؛ لعدم الدليل على ذلك، من وضع أو غيره.
كما أنَّ القول بالرجوع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع _ القول الرابع _ يحتاج إلى دليل أيضاً.

بل يمكن القول في المقام: أنَّ الصيغة في هذا المورد _ مورد مجيء الأمر عقيب الحظر _ تُعدّ فاقدة للظهور، فلا أصل لفظي يرجع إليه في المقام؛ فلا بد _ لغرض استفادة حكم شرعي منها _ من الرجوع إلى دليل آخر من أصل أو أمانة لاستفادة الحكم الشرعي.

قوله ﷺ: «.. أو ظاهر في الإباحة أو الترخيص فقط..».

أقول: الفرق بين الإباحة والترخيص أن الإباحة _ وهي تسمى الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الإباحة الخاصة _ حكم خاص من الأحكام التكليفية الخمسة، وهي التي يتساوى فيها الفعل، والترك بنظر الشارع، أي ليس للفعل بنظر الشارع أي خصوصية تقتضي ترجيح فعله أو ترجيح تركه؛ وبهذا ناسب أن تكون الإباحة قسيماً للأحكام التكليفية الأربعة.

وأما الترخيص _ ويسمى الإباحة بالمعنى الأعمّ أو الإباحة العامة أو الإذن بالحمل الشائع _ فهو ليس حكماً بل مجرد إجازة الفعل؛ فيكون أعم من الأحكام الأربعة، أي الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة.

قوله ﷺ: «إنّ مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص..».

أقول: يريد المصنف ﷺ بهذا القول أن يجيب على تساؤل مفاده: إن لم تكن الصيغة هنا قد استعملت في مقام قصد الطلب؛ فكيف نفهم استعمالها ودلالاتها على الترخيص في المقام؟

والجواب: أنَّ صيغة الأمر ما زالت مستعملة بالإنشاء والطلب، غاية أن الداعي

هو الترخيص، فالمدلول الاستعمالي هو البعث، والمدلول الجدّي هو الترخيص؛
فيكون هذا من قبيل استعمال الصيغة في الموارد المشار إليها سابقاً، كالتهديد
والتعجيز ونحوها.

والله اعلم

٣_التعبدي والتوصلي

تمهيد:

قوله ﷺ: كل متفقه يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قربة إلى وجه الله (تعالى)... إلخ.

أقول: في هذا التمهيد تعرض المصنف ﷺ إلى التعريف _ الذي هو محل الكلام _ للتعبدي والتوصلي، دون التعاريف الأخرى التي ذكرت وهي خارجة عن محل الكلام هنا؛ إذ توجد للتعبدي والتوصلي تعاريف عدة ليست محلاً للبحث الأصولي، وقد ذكر السيد البجنوردي ﷺ في (منتهى الأصول) ستة من هذه التعاريف وناقشها واحدة واحدة، وبين خروج خمسة منها عن محل النقاش، والاقتصار على تعريف واحد فقط؛ وهو التعريف الذي ذكره الشيخ الأعظم قدس في (مطارج الأنظار)، ثم تابعه عليه من تأخر عنه، منهم الشيخ المصنف ﷺ^(١).

ولبيان التعريف المذكور _ وهو نفسه التعريف الذي ذكره الشيخ المصنف ﷺ في متن الكتاب _، نقول:

الواجبات الشرعية على نحوين:

الأول: الواجبات التي تتوقف صحتها على الإتيان بها قربة لوجه الله تعالى، مثل

(١) انظر التعاريف المزبورة ومناقشاتها في: منتهى الأصول ١: ١٢٦ - ١٢٨، وأيضاً انظر

التعريف الذي ذكره الشيخ الأنصاري في: مطارج الأنظار ١: ٢٩٧.

الصوم والصلاة والحج ونحوها، فَإِنَّ امْتِثَالَ أَوَامِرِهَا وَسَقُوطَ التَّكْلِيفِ بِهَا مَنْوُطٌ بِإِتْيَانِهَا بِدَاعِيِ امْتِثَالِ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى بِهَا، وَيُسَمَّى هَذَا النُّحُو مِنَ الْوَاجِبَاتِ: الْعِبَادِيَّاتُ أَوْ التَّعَبَّدِيَّاتُ.

الثاني: الواجبات التي يَصَحُّ امْتِثَالُ أَوَامِرِهَا وَيَسْقُطُ التَّكْلِيفُ بِهَا بِمَجْرَدِ الْإِتْيَانِ بِهَا خَارِجاً وَإِنْ لَمْ يَنْوَ بِفَعْلِهَا امْتِثَالَ أَوَامِرِ اللَّهِ بِهَا أَوْ الْقَرَبَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، مِثْلَ تَطْهِيرِ الثِّيَابِ لِلصَّلَاةِ أَوْ دَفْنِ الْمَيِّتِ أَوْ وِفَاءِ الدَّيْنِ وَنَحْوِهَا، فَإِنَّ الْإِتْيَانَ بِهَذِهِ الْأَفْعَالِ يَبْرِئُ ذِمَّةَ الْمَكْلُوفِ وَإِنْ لَمْ يَنْوَ الْقَرَبَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِهَذِهِ الْأَفْعَالِ، وَتُسَمَّى هَذِهِ الْوَاجِبَاتِ: التَّوَصُّلِيَّاتُ أَوْ الْوَاجِبَاتُ التَّوَصُّلِيَّةُ.

فَإِذَا عَرَفْنَا هَذَا وَقَدْ اقْتَرَنَ أَمْرُ الشَّارِعِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَبُّدِيٌّ أَوْ تَوْصُّلِيٌّ، فَلَا خِلَافَ. أَمَّا إِذَا وَرَدَ أَمْرٌ وَلَمْ يَتَبَيَّنْ مِنَ الشَّارِعِ أَنَّ الْمَطْلُوبَ بِهِ وَاجِبٌ تَعَبُّدِيٌّ أَوْ تَوْصُّلِيٌّ، فَهَنَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْأَصُولِيِّينَ.

قوله رحمته: «وإن شكَّ في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟».

أقول: المراد بالأصل هنا الأعم من الأصل اللفظي والعملي.. إلّا أنّه قد يقال إنّ المناسب _ لورود هذا المبحث في مباحث الألفاظ _ أن يراد به الأصل اللفظي دون العملي. ولكننا عندما وجدنا الأعلام حين يبحثون عن مقتضى الأصل في هذه المسألة يبحثون عن الأصليين معاً ولم يقتصروا على خصوص البحث في الأصل اللفظي؛ إذ هم حين يبحثون في المسألة تراهم يبحثون أولاً عن الأصل اللفظي، وأنّه هل يوجد في المقام إطلاق أو نحوه يعيّن أحد النحويين من التعبدّي والتوصلي، فإن ثبت ذلك فهو المطلوب، ولا تصل النوبة _ حينئذ _ إلى الأصل العملي. وإلّا فيُبحث ثانياً عما يقتضيه الأصل العملي في المقام.. فهذا الأمر هو الذي دعانا إلى القول بأنّ المراد من الأصل هنا، في كلام الشيخ المصنف رحمته، وكلام غيره من الأصوليين، الأعم من خصوص اللفظي أو العملي؛ فتدبر.

أ. منشأ الخلاف وتحريره^(١).

نقول: إن منشأ الخلاف في تحديد الأصل، فيما إذا شك في واجب ما أنه تعبدى أو توصلى، هو في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر أو لا؟ وبعبارة ثانية: أنه هل يمكن أخذ قصد القربة في الصلاة مثلاً - التي هي متعلق الأمر في قوله (صل) -، فيكون دخل قصد القربة فيها كدخل سائر الأجزاء والشرائط المعتمدة، الداخلة في حيز الخطاب بالمركب، أو لا.

المعروف والمفروغ عنه إلى زمان الشيخ الأنصارى رحمته الله أنه بالإمكان أخذ هذا القيد - أي قيد قصد القربة - في متعلق الأمر، وأنه كغيره من الشروط في الإمكان. إلا أنه رحمته الله منع من ذلك وقال باستحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر؛ لأنه من القيود التي يتصف بها المأمور به بعد وجوده وصيرورته؛ إذ هو متأخر عن المأمور به؛ فكيف يصح أخذه قيداً فيه^(٢)!

وقد تبعه على ذلك أكثر من تأخر عنه، وأرسلوه إرسال المسلمات، وبعضهم ادعى امتناعه الذاتى^(٣)، والبعض الآخر امتناعه الغيرى^(٤)؛ وقد أقاموا على ذلك حججاً وبراهين عدة فيما ادعوه.

إلا أن الشيء المهم الذي ينبغي الإشارة إليه هنا، في هذا الأمر الأول الذي أفرد به الشيخ المصنف رحمته الله بالبحث، هو: أن من قال بإمكان أخذ قصد القربة في متعلق

(١) هذا هو الأمر الأول من الأمور الأربعة التي قدمها المصنف رحمته الله قبل ذكر مختاره في المسألة.

(٢) انظر: مطارح الأنظار ١: ٣٠٢.

(٣) كما في حاشية الكفاية - للمشكيني - ١: ٣٥٧.

(٤) كما في: كفاية الأصول: ٩٥. وفوائد الأصول ١، ٢: ١٤٩.

الأمر^(١)، يسوغ له التمسك بالإطلاق في إثبات التوصلية؛ لأنه حينئذ يكون القيد المشكوك فيه - وهو قصد القرية في المقام - كساير الأجزاء والشرائط فيما لو شك في اعتبارها ولم يدل دليل عليها، فمقتضى الإطلاق هو عدم اعتبارها؛ وبه يثبت كون الواجب توصلياً.

وأما من قال باستحالة أخذ قيد قصد القرية في متعلق الأمر^(٢)؛ فليس له التمسك بالإطلاق؛ لأنَّ الإطلاق ليس إلّا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد؛ لأنَّ التقابل بينهما - أي بين الإطلاق والتقييد وكما يراه الشيخ المصنف رحمته الله - من تقابل الملكة والعدم^(٣).

وبيان ثان: أنَّ الإطلاق ليس هو عبارة عن عدم التقييد مطلقاً، وإنما هو عبارة عن عدم تقييد خاص وهو عدم التقييد في مورد القابل كالعمى والبصر، فإنَّ العمى عدم البصر، ولكن ليس مطلقاً، بل عدم البصر في محل قابل للبصر؛ ولهذا لا يصح إطلاق الأعمى على الجدار، باعتبار أنَّه غير قابل للاتصاف بهذا الوصف، وبهذا اللحاظ نجد أنَّ المورد الذي يستحيل فيه التقييد يستحيل فيه الإطلاق أيضاً، وهذا معناه - على القول الثاني الذي يقول باستحالة أخذ قصد القرية قيداً في متعلق الأمر - عدم إمكان التمسك بالإطلاق إثباتاً وثبوتاً^(٤).

(١) وهو القول المعروف بين الأصوليين إلى زمان الشيخ الأنصاري رحمته الله.

(٢) وهو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته الله، وتابعه أكثر من تأخر عنه، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

(٣) الملكة هي التقييد وعدمها الإطلاق.

(٤) المراد بمقام الثبوت هو عالم الجعل واللحاظ، ومعنى استحالة التقييد فيه هو أنَّ المولى أو المتكلم يستحيل عليه لحاظ القيد قيداً في الماهية.

نقاط ثلاث:

وفي ذيل هذا الأمر _ الأول _ نشير إلى النقاط الثلاث الآتية:

الأولى: ينبغي الملاحظة بأنَّ عدم التقييد في لسان الدليل لا يكفي لوحده لاستكشاف الإطلاق وإرادة عدم التقييد؛ فإنَّ عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد _ كما تقدّم بيانه _ ، ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد، ولا طريق لإثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

الثانية: استحالة التقييد ثبوتاً _ المشار إليها فيما تقدّم _ إنما تكون في الانقسامات اللاحقة للحكم (أي التقسيمات الثانوية التي سيأتي الحديث عنها)، والتي منها الإتيان بالفعل بقصد القرينة أو بدونها، لا في الانقسامات السابقة على ورود الحكم (التقسيمات الأولية)، بل في هذه التقسيمات لا بد أن يكون الحكم إمّا مطلقاً أو مقيداً كما سنلاحظ بعد قليل.

الثالثة: نوع التقابل الذي ذهب إليه الشيخ المصنف رحمته الله بين الإطلاق والتقييد في المقام، والذي هو مختار المحقق النائيني قدس سره أيضاً، يوجد قبالة قولان آخران: الأول: أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من تقابل الضدين.. وهذا الرأي هو ما ذهب إليه المحقق السيد الخوئي قدس سره في المسألة^(١).

وبناءً على هذا القول يكون الإطلاق ممكناً؛ لأنه من المعروف في باب الضدين إذا استحال أحدهما لم يكن وجود الآخر واجباً ولا مستحيلاً بل يكون ممكناً فيما إذا كان لهما ثالث، كما في البياض فإنه إذا استحال وجوده لم يكن وجود السواد

وأما مقام الإثبات، فهو عالم البيان والدلالة، واستحالة التقييد فيه كما لو أنَّ المتكلم يمكنه لحاظ القيد في المأمور به لكن لا يمكنه النطق بالكلمة الدالة على القيد لمانع ما.

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٧٣.

واجباً لإمكان ثبوت لون ثالث. وفي المقام كذلك، فإنَّ الإطلاق والتقييد بما أنَّهما ضدَّان لهما ثالث - وهي حالة الإهمال - فاستحالة التقييد لا تجعل ثبوت الإطلاق واجباً ولا مستحيلاً.

الثاني: إنَّ التقابل بينهما تقابل النقيضين؛ باعتبار أنَّ الإطلاق هو عدم لحاظ التقييد سواء كان المورد قابلاً للتقييد أم لا.. وهذا الرأي هو مختار السيد الشهيد الصدر قدس سره.

وبناءً على القول المذكور يكون الإطلاق واجباً؛ لأنَّه إذا استحال أحد النقيضين كان ثبوت النقيض الآخر واجباً^(١).

مقتضى الأصل العملي في المسألة:

قوله عليه السلام: «وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعاً، ولم يمكن بيانه... إلخ».

أقول: هذا الذي أفاده المصنَّف عليه السلام هنا إنَّما يأتي بعد الفراغ من عدم إمكان التمسك بالإطلاق - اللفظي - لنفي قيد قصد القرابة في متعلق الأمر؛ وذلك لمحلِّ استحالة التقييد المستلزم لاستحالة الإطلاق كما تقدَّم بيانه؛ ويأتي أيضاً بعد عدم إمكان التمسك بالإطلاق المقامي لنفي هذا القيد.

ولبيان هذا المعنى الثاني - أي عدم إمكان التمسك بالإطلاق المقامي لنفي القيد المشكوك فيه - ، نقول: إنَّه قد يُحرز في بعض الموارد أنَّ المولى في مقام بيان جميع ما يتعلَّق بغرضه، سواء أمكن أخذه في متعلق الأمر أم لا، فإنَّ ما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر يمكن للمولى بيانه والإشارة إليه، بأن يقول مثلاً: متعلَّق أمري

(١) انظر: الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني ١: ٤٠٢ - ٤٠٦.

الصلاة، ولكن الغرض فيها لا يحصل إلّا بقصد القربة.

فإنّه إذا أحرز بأنّ المولى في مقام بيان جميع ما يتعلّق بغرضه، ومع ذلك سكت ولم يبيّن دخالة قصد القربة في غرضه المترتب على ما تعلّق به الأمر؛ فإنّه حينئذ يمكن القول بأنّ الذي تعلّق به أمر المولى هو واجب توصلي وليس تعبدياً، ولا دخالة لقصد القربة فيه؛ وإلّا - أي لو كان لقصد القربة دخل في غرض المولى وقد سكت المولى عن بيانه - ، لكان سكوت المولى مخلاً بغرضه؛ وهو منافياً للحكمة.

وعليه؛ فيمكن إثبات التوصليّة ونفي العبادية بواسطة هذا الإطلاق المسمى بالإطلاق المقامي، وهذا الإطلاق - كما تقدّم - متوقّف على إحراز كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في ترتّب غرضه.

ولكن الكلام، وكما يشير إليه الشيخ المصنّف رحمته الله في المتن المتقدم، إنّما هو عند عدم تمكّن المولى من بيان تمام مراده، لعلّة أو أخرى، بحيث لا يمكننا إحراز أنّ المولى قد كان في مقام البيان ولم يبيّن؛ حتّى يمكننا - حينئذ - التمسك بالإطلاق المقامي لنفي دخالة قصد القربة في متعلّق الأمر فيما لو شككنا في ذلك.

فإنّه في هذه الحالة - أي في حالة عدم وجود إطلاق لفظي يتمسك به لنفي القيد المشكوك بدخالته في متعلّق الأمر، وكذلك عند عدم وجود إطلاق مقامي لفرض عدم إحراز أنّ المولى كان في مقام بيان تمام مراده - يأتي السؤال هنا عما يقتضيه الأصل العملي، وما الذي يستقلّ به العقل في المقام، هل هو البراءة أو الاشتغال؟^(١).

(١) تنبيه: سيلاحظ الطالب أنّ المصنّف رحمته الله سيتمسك فيما بعد بالإطلاق المقامي

لنفي العبادية، إلّا أنّ ذلك الفرض يتمّ فيما إذا أحرزنا أنّ المولى في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه. وأمّا في مسألتنا هذه فقد فرضنا أنّنا لم نحز تمكّن المولى من بيان غرضه مع احتمال دخالة قصد القربة في غرض المولى، الأمر

وقد أجاب الشيخ المصنف رحمته - وكما هو نفسه جواب المحقق صاحب الكفاية قدس سره - بأن الأصل العملي في المقام هو الاشتغال، ولا بد من الإتيان بقصد القرية تحصيلاً للعلم بالفراغ.

ففي هذا الجانب قال المحقق الخراساني قدس سره: لا مجال في المقام إلا لأصالة الاشتغال، والبراءة العقلية لا تجري، كما لا تجري البراءة الشرعية فيه، وإن بنينا على جريانها فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين^(١).

وأما الوجه في عدم جريان البراءة العقلية في المقام مع جريانها في تلك المسألة؛ فلأن الشك هناك شك في نفس التكليف، فإذا ترددت الصلاة الواجبة بين المشتملة على جلسة الاستراحة وفاقدها، يرجع الشك إلى الشك في التكليف بجلسة الاستراحة وعدمه، وهذا بخلاف المقام؛ فإنه لا شك في التكليف سواء كان قصد الأمر دخيلاً في المأمور به أم لم يكن، بل الشك إنما يكون في سقوط التكليف بمجرد الفعل بلا قصد القرية لحصول الغرض، وعدم سقوطه لعدم حصوله، ومن المعلوم أن الشك في السقوط هو مورد لقاعدة الاشتغال.

وأما عدم جريان البراءة الشرعية - والتي مستندها حديث: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» - فلا أنه قد فرضنا منذ البداية عدم إمكان أخذ قصد القرية في المتعلق

الذي يعني وصول النوبة إلى الأصل العملي وما يقتضيه في المقام من البراءة أو الاشتغال.. فلا يحصل الخلط بين الموردين.

(١) كفاية الأصول: ٧٥.. توضيح: بالنسبة للشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين، المسألة المعروفة في مبحث التخيير، قد اختلفت أقوال العلماء فيها على ثلاثة أقوال: بين قائل بجريان البراءة العقلية والشرعية، وبين قائل بجريان خصوص البراءة الشرعية، وبين قائل بجريان الاحتياط.

واستحالة ذلك _ وهو القول الذي ذهب إليه أكثر المتأخرين عن الشيخ الأعظم رحمته كما تقدّمت الإشارة إليه _؛ فما معنى التمسك بالبراءة الشرعية لنفي مدخلية قصد القربة في المتعلق، فما ليس للشارع وضعه ليس له رفعه، فهو غير قابل لتعلق الرفع الشرعي به.

وعليه؛ فيما أنّ أخذ قصد القربة في متعلق الأمر هو شك في سقوط الأمر للشك في سقوط الغرض لو أتى بالفعل بلا قصد القربة؛ فلا مناص من الرجوع إلى ما يستقلّ به العقل من لزوم الخروج عن عهدة التكليف، وهو أصل الاشتغال، الذي هو مفاد القاعدة المعروفة: «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

ب _ محلّ الخلاف من وجود قصد القربة،

قصد التقرب إليه تبارك وتعالى يكون بأنحاء ودواع مختلفة، فقد يؤتى بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة، أو كونه محبوباً للمولى، أو يؤتى به بداعي الخوف من النار، أو الطمع في الجنة، أو غير ذلك ممّا يوجب القرب إليه جلّ وعلا^(١).. والسؤال هنا: هل يمكن أخذ هذه الدواعي في المأمور به من دون لزوم محذور الدور _ الذي ستأتي الإشارة إليه _ في قصد القربة بمعنى امتثال الأمر؟

أجاب المحقق الخراساني رحمته _ وهو الجواب الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمته كذلك _ أنّ بالإمكان أخذ هذه الدواعي في متعلق الأمر العبادي ولا يلزم منه المحذور المذكور؛ لعدم توقّف ما عدا قصد الامتثال من الدواعي القربية على الأمر، فمحذور الدور مختصّ بالقربة بمعنى امتثال الأمر، وأمّا بقية الدواعي كالإتيان بالفعل بداعي حسنه مثلاً فهو لا يتفرّع على قصد الأمر، بل يتوقّف على كونه من مصاديق العدل الذي حكم العقلاء بمدح فاعله. ومثله كون المأتي به ذا مصلحة، فإنّ كونه ذا

(١) كشكر نعمه سبحانه وتعالى، أو تحصيل رضاه والفرار من سخطه، ونحوها.

مصلحة مما يتبع ذات الفعل ولا ربط له بالأمر ولا يتفرع عليه ليلزم المحذور المذكور.

فأخذ هذه الدواعي في حد ذاتها في متعلق الأمر العبادي أمر ممكن. إلا أن هذه الدواعي غير معتبرة شرعاً في التقرب بالأمر العبادي قطعاً، والدليل على ذلك: أن القرب إليه تعالى سواء أكان المراد منه القرب الروحاني، أم القرب المكاني الادعائي لا يحصل إلا بإتيان المطلوب الشرعي امتثالاً لأمره تعالى. فمثلاً نعمه جلّ وعلا لا تُشكر إلا بالامتثال لأمره، ورضاه سبحانه وتعالى لا يحصل إلا بذلك.

وأما رجاء ثوابه والتخلص من النار، فإنهما يترتبان على امتثال أمره، فلو كان قصده ذلك على وجه المعاوضة بلا توسط قصد الأمر لا يكون المأتي به عبادة ولا يصح^(١).

وكذلك الإتيان بالفعل بكونه ذا مصلحة، فإن استيفائها _ أي المصلحة _ لا يمكن إلا بإتيانها امتثالاً لأمره تعالى، فلو أتى بالعبادة من دون قصد القربة، ولو كان من قصده حصول المصلحة لا تستوفي تلك المصلحة؛ لترتبها على الفعل المأتي به امتثالاً لأمره تعالى. مع أن إتيان الفعل بداعي حصول المصلحة يكون كالتجارة للربح لا يوجب القرب إلى الله تعالى؛ فلا يكون ذلك من الدواعي القربية، وإن كانت المصلحة مترتبة على ذات الفعل.

وبالجملة: شيء من الأمور المذكورة لا يترتب في العبادات على ذات العمل كي

(١) بل نقل الشيخ الأنصاري رحمته الله عن العلامة الحلي رحمته الله في المسائل المهنائية، قوله: بأنه

قد اتفقت العدلية على أن من فعل فعلاً لطلب الثواب أو لخوف العقاب لا يستحق

بذلك ثواباً. انظر: كتاب الطهارة - للشيخ الأنصاري - ٢: ٤٥.

يقصد به ذلك؛ فلا يحسن عد شيء منها في قبال قصد الأمر من الدواعي القريبة^(١).
وبما تقدم يتضح المراد من قول المصنف رحمته: «والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة _ كالصلاة مثلاً _ إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى، ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحت العبادة».
فإنَّ الاتفاق على صحة العبادة إذا أتى بها بداعي امتثال الأمر دون الدواعي الأخرى كاشف عن عدم اعتبار تلك الدواعي في غرض المولى؛ فضلاً عن اعتبارها في المأمور به.
فالخلاف _ إذن _ منحصر في إمكان أخذ قصد الامتثال واستحالته في متعلق الأمر دون غيره.

ج _ الإطلاق والتقيد في التقسيمات الأولية للواجب:

أقول: مراد المصنف رحمته من ذكره لهذه التقسيمات، ثمَّ التقسيمات التي بعدها _ أي التقسيمات الثانوية _ إنما هو لتعيين المورد الذي يمكن أخذ قصد القربة فيه، هل هو الأوّل أو الثاني؟ إذ أنَّ بيان إمكان الإطلاق وعدمه في المقام يتوقف على تعيين المورد الذي يمكن أخذ قصد القربة فيه من الموردين المذكورين كما سيّضح بعد قليل.

والمراد بالتقسيمات الأولية للواجب هو التقسيمات اللاحقة لمتعلّق الحكم^(٢) بقطع النظر عن الحكم، أي أنَّ المتعلّق يكون ملحوظاً في ذاته بقطع النظر عن تعلّق

(١) انظر: كفاية الأصول: ٧٥ وشرحها: بداية الوصول ١: ٣٩٧ - ٤٠٠.

(٢) متعلّق الحكم أو المأمور به، المعنى واحد، وهو الشيء الذي يكون موضوعاً للحكم ويرغب المولى في إيجاد خارجاً، كالصلاة.

شيء به من أمر ونحوه.

فالصلاة مثلاً والتي يمكن أن تكون متعلّقاً للوجوب (الحكم) تارةً تلاحظ في نفسها وبقطع النظر عن الوجوب؛ وحينئذٍ يمكن تقسيمها ثبوتاً بمجموعة من التقسيمات، أي يمكن للعقل أن يفترض لها حالات وأفراداً متعدّدة.

كأن تقسم الصلاة إلى صلاة بطهارة وصلاة دون طهارة، وإلى صلاة في المسجد وصلاة في الحمام وصلاة في الصحراء، كما يمكن تقسيمها إلى صلاة واجدة للسورة وصلاة فاقدة لها، وإلى صلاة واجدة للاستقبال وصلاة دون استقبال وهكذا.

فكما نلاحظ أنّ هذه التقسيمات يمكن افتراضها حتّى لو لم يثبت الوجوب للصلاة بل حتّى لو لم يكن ثمة شريعة؛ ولذلك يعبر عن هذه التقسيمات بتقسيمات الأوليّة، وذلك لأنّ هذه التقسيمات نشأت عن ملاحظة المتعلّق في نفسه؛ فهي ثابتة له بالنظر إلى ذاته.

التقسيمات الثانويّة؛

وأما إذا لوحظت الصلاة باعتبارها متعلّقاً للوجوب — الحكم — ، فحينئذٍ يمكن تقسيمها ثبوتاً إلى تقسيمات أخرى، أي يمكن للعقل أن يفترض لها تقسيمات لوحظ فيها ثبوت الوجوب لها.

فمثلاً يمكن تقسيم الصلاة بهذا اللحاظ إلى صلاة بقصد الأمر (الوجوب)، وصلاة دون قصد الأمر، كما يمكن تقسيمها إلى صلاة معلومة الوجوب وصلاة مجهولة الوجوب.

فهنا نلاحظ أنّ مثل هذه التقسيمات لا تنعقل دون افتراض ثبوت الوجوب للصلاة؛ فلا يمكن تقسيم الصلاة إلى صلاة بقصد الوجوب وصلاة دون قصد الوجوب إلّا حين افتراض كون الصلاة واجبة، وهكذا الحال في التقسيم الثاني؛ إذ

أنَّ العلم بوجوب الصلاة أو الجهل به فرع افتراض الوجوب في مرحلة سابقة على التقسيم؛ لذلك يعبر عن هذه التقسيمات بـ التقسيمات الثانوية؛ لأنها تلحق المتعلق حين يُلاحظ بالإضافة إلى الوجوب.

إمكان الإطلاق والتقييد وعدمه في التقسيمات الأولية:

ثمَّ أنَّ التقسيمات الأولية، وهي تقسيم الصلاة مثلاً إلى صلاة بطهارة وصلاة من دون طهارة بغض النظر عن تعلّق الحكم بها، لو نظرنا إليها من خلال الحكم بالوجوب، فإننا نجد أنَّ واقعها لا يخلو من إحدى حالات ثلاث بالنسبة للخصوصيات التي قُسمت لها:

الحالة الأولى: أن يكون الحكم بالوجوب مقيداً بوجودها، أي بوجود هذه الخصوصية فيقال: الصلاة واجبة بشرط الطهارة، ويسمى الواجب الذي لوحظ مقيداً بهذا القيد بالماهية بشرط شيء. ومثل الطهارة شرط الساتر، والاستقبال، والسورة، والركوع، والسجود، وغير ذلك من أجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.

الحالة الثانية: أن يكون الحكم بالوجوب مقيداً بعدمها، أي عدم هذه الخصوصية المذكورة في هذه التقسيمات، مثل عدم الكلام والقهقهة، فيقال: الصلاة واجبة بشرط عدم الكلام، أو عدم القهقهة، أو عدم الالتفات، إلى غير ذلك من موانع وقواطع الصلاة، ويسمى الواجب الذي لوحظ مقيداً بعدم هذا القيد بالماهية بشرط لا.

الحالة الثالثة: أن يكون الحكم بالوجوب مطلقاً بالنسبة إلى الخصوصية المذكورة في هذا التقسيم، كالحكم بوجوب الصلاة بالنسبة إلى القنوت، فإنَّ وجوب الصلاة غير مقيد بوجوده ولا بعدمه. ويسمى هذا الواجب الملحوظ مقيداً بعدم هذا القيد وبعدم وجوده بالماهية اللابشرط.

هذا كله في مرحلة الواقع والثبوت، أي أنَّ كلَّ خصوصية مذكورة في هذه

التقسيمات _ التقسيمات الأولية _ إذا نظرنا إليها من خلال الحكم بالوجوب، فشانها في عالم الواقع والثبوت لا يخلو من إحدى الحالات الثلاث المتقدمة.

وأما في مرحلة الإثبات والأدلة، فإنه إذا جاء الدليل الدال على وجوب شيء، وقد اعتبر فيه وجود قيد ما، كوجوب الصلاة مثلاً، المُعتبر فيه طهارة الثوب، أو وجود الساتر، أو غير ذلك من القيود والشرائط؛ فإننا في هذه الحالة لا مناص لنا من الأخذ باعتبار القيد المذكور والعمل على طبقه.

وأيضاً إذا جاء الدليل الدال على وجوب شيء ما، وقد اعتبر فيه عدم قيد ما، كوجوب الصلاة المشروطة بعدم القهقهة، أو عدم التكلم، أو عدم الالتفات، وغير ذلك من الموانع والقواطع؛ فإنه أيضاً يجب الأخذ بما يقتضيه الدليل المذكور من عدم الإتيان بالأمر المذكورة.

وأما في حالة ورود الدليل _ الدال على وجوب شيء ما _ وهو ليس متضمناً لبيان قيد ما أو عدمه، ففي مثل هذه الحالة إن توفرت عندنا مقدمات الحكمة _ وهي المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق كما سيأتي بيانها في باب المطلق والمقيد _ اعتبر الدليل المزبور مطلقاً، أي أمكننا التمسك بأصالة الإطلاق في المقام لنفي كل قيد نشك بتقييد الواجب به؛ إذ أنه في مثل هذه الحالة يمكننا أن نقول إنَّ المتكلم قد لاحظ الواجب على نحو (اللابشرط) بالنسبة إلى تلك القيود المشكوكة؛ فيكون المرجع حينئذ أصالة الإطلاق لنفي أي تقييد مشكوك فيه.

هذا كله بالنسبة إلى التقسيمات الأولية، وقد تبين أن هذه التقسيمات قابلة للإطلاق والتقييد ثبوتاً وإثباتاً.

د. عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب؛

وأما التقسيمات الثانوية، وهي الانقسامات الطارئة على الشيء بعد الأمر به، مثل

انقسام الصلاة _ بعد تعلق الأمر بها _ إلى صلاة مع قصد الأمر المتوجه إليها، وصلاة مع عدم قصد الأمر، وإلى صلاة مع العلم بالأمر بها، وصلاة مع الجهل بالأمر بها.

ففي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد _ أي تقييد المأمور به _ ، بمعنى أنه لا يمكن للمولى أن يأمر المكلف بالصلاة ويقيدها بأن يأتي بها بقصد هذا الأمر المتوجه.. ووجه الاستحالة: أنَّ قصد امتثال الأمر في الخارج، إنما هو فرع وجود الأمر؛ لاستحالة أن يقصد الإنسان امتثال شيء لا وجود له؛ فكيف يعقل أن يكون المأمور به مقيداً بقصد الأمر؟ إنَّ هذا لازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، وهو يلزم أن يكون المتقدم متأخراً، والمتأخر متقدماً؛ وهذا خلف أو دور.

وتوضيح ذلك: أنَّ الأمر بالصلاة المقيدة بقصد الأمر يتوقف على وجود موضوعه الذي منه قصد الأمر، ومن المعلوم توقف قصدها _ أي الصلاة _ على الأمر. والنتيجة: أنَّ الأمر متوقف على قصد الأمر، وقصد الأمر متوقف على الأمر.

فهنا إما أن نلتزم بكلا هذين التوقيفين _ أي توقف الأمر على قصد الأمر وتوقف قصد الأمر على وجود الأمر _؛ فهذا دور، أو ننكر أحدهما؛ فهو خلف، أي خلاف المفروض؛ لأنَّ المفروض أنَّ كلا التوقيفين صحيح.

ومن هنا نقول: إذا استحال التقييد في هذه التقسيمات استحال الإطلاق أيضاً؛ وذلك لما تقدم بيانه من أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد _ على رأي المصنف رحمه الله _ إنما هو من قبيل تقابل الملكة وعدمها^(١)، فإذا استحالت الملكة استحال عدمها. وعليه؛ فلا يستكشف من عدم إمكان التقييد إرادة الإطلاق في المقام.

وهذا معناه: أنَّ المولى إذا أمر بالصلاة، لا يستفاد منه الإطلاق بالنسبة إلى قصد

(١) الملكة هي التقييد وعدمها الإطلاق.

الأمر وعدمه، بأن يقال: المستفاد من الأمر بالصلاة هو إرادة مطلق الصلاة، سواء أكانت مع قصد الأمر أو بدونه؛ فإنه إذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق أيضاً، كما تقدّمت الإشارة إليه.

النتيجة:

قوله رحمته: «قد اختلف الأصوليون في أنّ الأصل في الواجب...». أقول: ذهب جماعة من الأصوليين ^(١) إلى أنّ مقتضى الأصل فيما إذا شك في واجب ما بأنه تعبدّي أو توصلّي هو التعبدّي؛ فالتوصلّي بحاجة إلى دليل، وقد استدلوا على ذلك بوجوه:

الأول: بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ ^(٢). بدعوى: أنّ الآية الشريفة تدلّ على حصر الأوامر بالأوامر العباديّة، على أساس اختصاص العبوديّة والإخلاص بالعباديّات، وكون الواجب توصلّيّاً هو الذي يحتاج إلى دليل.

وقد أجاب الشيخ الأعظم رحمته على هذا الوجه بجوابين: الأول: أنّ هذا المعنى مستلزم لتخصيص الأكثر؛ فإنّ أكثر الواجبات توصلّيّات؛ فيستكشف من ذلك عدم إرادة هذا المعنى من الآية الشريفة.

الثاني: إنّ الآية أجنبيّة الدلالة على اعتبار قصد القرية في كلّ واجب إلّا ما خرج بالدليل؛ إذ هي في مقام بيان تعيين المعبود وحصره في الله تعالى، لا في مقام بيان حال الأوامر؛ ويشهد لهذا ما ورد في الآية السابقة عليها، وهي قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنْ

(١) منهم المحقّق صاحب الكفاية رحمته.

(٢) البينة: ٥.

الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ^(١).

الوجه الثاني: النصوص الواردة بالسنة مختلفة المتضمنة أن العمل بلا نية كلا عمل، كقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^(٢)، وهي تدل على اعتبار النية في جميع الأفعال، فما لم تقم قرينة على صحة العمل بلا نية؛ لا يعتد به في مقام الامتثال. وأجيب: أن المراد من النية ليس هو قصد القربة، وإنما المراد منها بحسب معناها اللغوي نية العامل أي قصده، فالعمل يتبع في الحُسْن والقبح والخير والشر نية العامل وقصده، فإنَّ ضرب اليتيم مثلاً بقصد التأديب يتَّصف بالحُسْن، وضربه بقصد التشفي يتَّصف بالقبح، وهكذا من جاهد في عمل ما يريد به وجه الله تعالى، فالعمل له تعالى، ومن جاهد في عمل يريد به المال أو الجاه فله ما نوى..

فمفاد النصوص المشار إليها يدل على أن روح العمل إنما يكون بالقصد وهي أجنبية عن الدلالة على أن نية القربة معتبرة في كل عمل واجب في الشريعة المقدسة.

الوجه الثالث: _ وهو الذي أشار إليه الشيخ المصنف رحمه الله من الوجوه التي يستدل بها أصحاب هذا الرأي في المقام: إنَّ الغرض من الأمر المتعلق بشيء كالصلاة مثلاً هو إيجاد الداعي في نفس المكلف لتحريك نحو إيجاد ذلك الشيء في الخارج.. والمكلف إذا أتى بالمأمور به بذلك الداعي حصل الغرض منه وسقط أمره، وأمّا إذا لم يأت به بالداعي المذكور فلا يعلم بحصول الغرض وسقوط الأمر، ومع عدم العلم بذلك لا محالة يحكم العقل بوجوب الإتيان بالمأمور به بداعي أمره تحصيلاً للغرض، إلّا إذا قام دليل من الخارج على أن الغرض من الأمر يحصل بدون

(١) البينة: ١.. وانظر: مطارح الأنظار ١: ٣٠٨ - ٣١٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٨٦ باب نية الصيام.

الإتيان به بداعي أمره، فما دام لم يَقم دليل أو قرينة على التوصلية؛ كان مقتضى الأمر هو التعبدية.

وأجيب: إنَّ الغرض من الأمر الوارد من المولى وإن كان هو إيجاد الداعي في نفس المكلف نحو الإتيان بمتعلِّقه في الخارج، إلَّا أنَّ ذلك الداعي إنَّما هو علة لتحريك المكلف نحو إيجاد المأمور به بتمام أجزائه وقيوده في الخارج لا أنَّه قيد له ودخيل في غرضه ومعتبر في صحته، وإلَّا لزم داعيته - أي الأمر - إلى داعوية نفسه؛ وهو دور محال.

وبعبارة ثانية: أنه سيكون بهذا الاعتبار - أي بكون الداعي قيداً في المأمور به ويجب تحصيله - الداعي من أجزاء المتعلِّق، والأمر بإيجاد المتعلِّق إنَّما هو أمرٌ بإيجاده بكلِّ أجزائه التي منها الإتيان بداعي أمره، وهذا معناه توقُّف الشيء على نفسه؛ وهو من الدور المحال.

وذهب جماعة^(١) إلى أنَّ الأصل في الواجبات أن تكون توصلية، وقد استدلُّوا على ذلك بوجوه، يخالف بعضها بعضاً وإن اتفقوا على النتيجة، أي القول بالتوصلية، والوجوه المذكورة هي:

الأول: التمسك بأصالة الإطلاق؛ إذ الشكُّ إنَّما هو في تقييد الأمر، والإطلاق يدفعه^(٢).

وقد أورد الشيخ الأعظم على الوجه المذكور ما نصّه: أنَّ الإطلاق إنَّما ينهض دليلاً فيما إذا كان القيد مما يصحُّ أن يكون قيداً له، كما إذا قيل: «أكرم إنساناً» أو: «اعتق رقبة»، فإنَّه يصحُّ أن يكون المطلق في المثاليين مقيداً بالإيمان والكفر والسواد والبياض

(١) منهم الشيخ الأعظم الأنصاري في: مطارح الأنظار ١: ٣٠٤.

(٢) استدلَّ به الشيخ صاحب الفصول. انظر: الفصول الغروية: ٦٩.

ونحوها من أنواع القيود التي لا مدخل للأمر فيها. وأما إذا كان القيد من القيود التي لا تتحقق إلّا بعد اعتبار الأمر في المطلق؛ فلا يصح الاستناد إلى إطلاق اللفظ في دفع الشك في مثل التقييد المذكور، وما نحن بصددده من قبيل الثاني^(١).

الثاني: التمسك بأصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، وقد ذهب إلى هذا الوجه المحقق السيد الخوئي قدس سره؛ إذ قال ما نصّه: بناءً على نظريتنا من إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه^(٢)؛ فحال هذا القيد حال سائر الأجزاء والشرائط. وقد ذكرنا في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أنّ المرجع عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به جزءاً أو شرطاً هو أصالة البراءة. وما نحن فيه كذلك حيث أنّه من صغريات تلك الكبرى، وعليه؛ فإذا شك في تقييد بقصد القربة لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عنه، فالأصل العملي على ضوء نظريتنا كالأصل اللفظي عند الشك في التبعديّة والتوصليّة؛ فلا فرق بينهما من هذه الناحية^(٣).

والوجه المذكور لم يرتضه الشيخ المصنّف رحمته الله؛ لاختلافه معه في أصل المبنى؛ إذ هو من القائلين بعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر؛ فلا يتصور إجراء أصالة البراءة فيما كان الشك فيه يرجع إلى الشك في تحصيل الغرض لا في المأمور به.

إذ الشك في المقام – كما يراه المصنّف رحمته الله – إنّما يرجع إلى الشك في دخل قصد القربة في الغرض لا في المأمور به لفرض عدم إمكان أخذه فيه. وهو – بهذا

(١) مطارح الأنظار ١: ٣٠٢.

(٢) أقول: ذهب غير واحد من المتأخرين عن الشيخ الأعظم قدس سره إلى القول بإمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، ومنهم السيد الخوئي قدس سره.. وسنشير إلى هذا المعنى – استطراداً – في نهاية هذا المبحث.

(٣) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٩٣.

اللاحظ _ يكون مجرى للاشتغال لا للبراءة، كما تقدّم بيانه عند الحديث عن مقتضى الأصل العملي في المسألة، فراجع ثمة^(١).

الثالث: التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات التوصلية. وهذا الإطلاق ناشئ من سكوت المتكلم فيما إذا أحرز أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه. وقد بينه الشيخ المصنف رحمته في الكتاب ببيان وافٍ يتضح به المطلوب، وحاصل ما أفاده رحمته يتني على مقدمات ثلاث، هي:

الأولى: أنّ المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعةً وضيقاً، فإن كان الغرض واسعاً فالمأمور به يكون مطلقاً والعكس بالعكس.

الثانية: أنّ القيد إذا كان ممّا له دخل في غرض المولى، وهو ممّا يمكن أخذه في المأمور به؛ فلا بد للمولى من بيانه وتقييد المأمور به؛ وإلا فلا.

وهذا المعنى إنّما يتمّ في المورد الذي يمكن فيه أخذ القيد في المأمور به؛ كالقسيمات الأولية التي تقدّم إمكان أخذ القيد في المأمور به بلحاظها.

الثالثة: أنّ القيد إذا كان ممّا له دخل في غرض المولى، إلّا أنّه لا يمكن أخذه قيداً في المأمور به _ كما هو الشأن في القسيمات الثانوية _، فهنا لا بدّ للمولى من بيانه ولو بإنشاء أمرين: الأول: يتعلّق بذات الفعل مجرداً عن القيد. والثاني: يتعلّق بالقيد.

(١) أقول: وتوجد في المسألة مباني أخرى، تختلف بلحاظ بعضها النتائج المذكورة فيما يقتضيه كل أصل (لفظي أو عملي).. ولو لا خشية الاطالة لذكرنا المباني المزبورة بالتفصيل، وكذلك النتائج التي تترتب عليها.. ولكن يمكن مراجعتها والإطلاع عليها في: زبدة الأصول - للروحاني - ١: ٤٧٢، و: المباحث الأصولية - للشيخ الفياض -

ويكون هذا المعنى باعتبار أنه لا طريق لنا لمعرفة غرض المولى إلّا من خلال خطابه وبيانه، فإذا تعذّر جعل القيد في المأمور به _ لمحذور الدور وما شابه _ ، فلا بد حينئذ من إتباع المولى لطريقة أخرى يمكنه بها استيفاء الغرض المذكور ولو كان ذلك بإنشاء أمرين.

وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً؛ إذ مع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأوّل بامتناله فقط؛ لفرض أنّ الأمرين ناشئان من غرض واحد.

فإذا اتضحت هذه المقدمات الثلاث؛ نقول: إنّ المولى إذا أمر بشيء _ وكان في مقام البيان _ ولم يذكر دخالة قصد القربة في شيء من خطابه وبياناته، ولو بجملة خبرية تشير إلى ذلك؛ كان هذا، أي عدم البيان من قبل المولى، دليل على عدم اعتبار قصد القربة ودخالته في غرضه. ويسمّى المعنى المذكور بـ «إطلاق المقام»؛ إذ هو ناشئ عن سكوت المتكلّم وهو في مقام البيان.

وهذا الإطلاق لا مانع من التمسك به لو كان، كما لو أنّ المولى أمر عبده بالذهاب إلى السوق وشراء أشياء معينة حدّدها له، فإنّ سكوته عن شراء غيرها رغم ظهور حاله بأنّه في مقام بيان تمام مراده؛ يدلّ على أنّه لم يرد غيرها.

والظهور المذكور _ الناشئ من السكوت في مقام البيان _ حجة، وإن كان هو من أضعف مراتب الظهور عند الأصوليين.

ومثاله في العبادات كما إذا أمر المولى _ مثلاً _ بالتكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم في الوقت المعين، مستقبل القبلة، مع الطهارة من الحدث والخبث، والقيام، وهكذا، وسكت عن قصد القربة ونحوه فيها رغم كونه في مقام البيان؛ فإنّ سكوته هذا يدلّ على عدم دخل غير هذه الأجزاء والشرائط في غرضه وإلّا لبيّنه..

ولا فرق فيه بين أن يكون بيان ذلك بإنشاء أمر ثانٍ أو بغيره، ولو بجملة خبرية؛

فعدم بيانه لذلك - بأي أنواع البيان - دليل على عدم دخالة القصد المذكور في غرضه.

فالتسجعة: أنَّ الأصل في الواجبات هو كونها توصلية حتى يثبت بالدليل أنها تعبدية.

رأي بعض المتأخرين عن الشيخ الأعظم في مسألة إمكان أخذ قيد

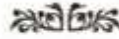
قصد القرية وعدمه:

وفي ختام هذا البحث لا بأس أن نشير إلى رأي بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ الأعظم رحمته، في مسألة إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر وعدمه، فقد ذهب بعض ممن تأخر عنه رحمته إلى إمكان أخذ القصد المذكور في متعلق الأمر، وقد أفادوا في رد إشكال الدور المستلزم لاستحالة الأخذ المذكور، بما حاصله: أنَّ الإشكال المذكور في هذه المسألة مبني على الخلط بين كون المأخوذ في متعلق الأمر القصد بوجوده الواقعي، وبين كون المأخوذ فيه القصد بوجوده العنواني، والحال أنَّ المأخوذ في متعلق الأمر هو الثاني لا الأول، أي القصد بوجوده العنواني لا الواقعي، وهو لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج؛ فلا يلزم الدور.

وبعبارة ثانية: أنَّ المأخوذ في متعلق الأمر إنما هو قصد الأمر بوجوده العنواني في عالم الذهن لا بوجوده الواقعي المتأخر عن الأجزاء والشرائط.. فهذا المعنى يمكن للمولى تصويره وصياغة الأمر بلحاظه ولا يلزم منه المحذور المشار إليه بتقدم الشيء على نفسه؛ لأنَّ ما هو متأخر عن الأجزاء رتبة هو واقع قصد الأمر، وهو غير مأخوذ فيه لا جزء ولا قيداً، وما هو مأخوذ فيه كذلك وهو عنوان قصد الأمر في عالم

الذهن غير متأخر عنها في الرتبة؛ فلا محذور حينئذ^(١).

وأصحاب هذا الرأي _ كما تقدّمت الإشارة إليه عند ذكر الوجه الذي اعتمده السيد الخوئي قدس سرّه _ مقتضى الأصل عندهم أن يكون الواجب توصليّاً؛ إذ بعد إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر يكون هو كسائر الأجزاء والشرائط لو شكّ في اعتباره ولم يدلّ دليل عليه، ومقتضى الإطلاق عدم اعتباره؛ وبه يثبت كون الواجب توصليّاً.



(١) انظر: زبدة الأصول - للروحاني - ١: ٤٩٦، والمباحث الأصوليّة - للشيخ الفيّاض -

٤، ٥، ٦. الواجب العيني، والتعيني والنفسى وإطلاق الصيغة

قوله رحمته: الواجب العيني: ما يتعلّق بكلّ مكلفٍ ولا يسقط بفعل الغير؛
كالصلاة اليومية والصوم ويقابله الواجب الكفائي... إلخ.

أقول: البحث الوارد هنا هو بحثٌ إثباتي، ويليه البحث الثبوتي _ عند الحديث عن تقسيمات الواجب _ في العناوين المشار إليها هنا من الواجب العيني والكفائي، والواجب التعيني والتخييري، وكان الأولى بالمصنّف رحمته تقديم الثاني (أي الثبوتي) على الأوّل (الإثباتي)؛ ليتسنى فهم جريان الإطلاق _ المشار إليه في عنوان المسألة _ بعد الاطلاع على تفاسير هذه العناوين وتبيان حقيقتها.

وعلى أية حال، فقد عرّف المصنّف رحمته الواجب العيني بأنّه: ما يتعلّق بكلّ مكلفٍ ولا يسقط بفعل الغير.

وعرّف الواجب الكفائي بأنّه: المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان.

ولبيان هذا المعنى نقول: يمتاز الواجب الكفائي عن الواجب العيني بأنّ المطلوب في الواجب العيني ينحلّ إلى مطلوبات بعدد أفراد المكلفين؛ بنحو لا يكون امثال أحد المكلفين موجباً لخروج سائر المكلفين عن عهدة التكليف.

بينما الواجب الكفائي فهو ينحلّ إلى وجوبات مشروط كلّ واحدٍ منها بترك سائر المكلفين للامثال. فحينما يقال: «يجب ردُّ النجّة»، فإنّ هذا الوجوب ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة بعدد المكلفين الحاضرين مجلس السلام، إلّا أنّ هذه الوجوبات

مشروط كل واحد منها بترك سائر الحاضرين للرد.

والسؤال المطروح هنا: ما هو مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في واجب ما بأنه كفائي أو عيني؟

ابتداءً نقول إن دلّ الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، وإن لم يدلّ فإنّ إطلاق صيغة «افعل» يقتضي أن يكون عينياً، سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به؛ إذ أن العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير. أو على حدّ تعبير صاحب الكفاية: «فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً؛ أتى به آخر أو لا».

فالإطلاق في المقام يقتضي كون الوجوب عينياً لا كفائياً.. واستفادة الإطلاق من الأدلة اللفظية – كما يأتي بيانه في مبحث المطلق والمقيّد – إنّما يتمّ إذا توفرت جملة مقدّمات تسمّى: «مقدّمات الحكمة»، والمعروف أنّها ثلاث:

الأولى: إمكان الإطلاق والتقيّد للمتعلّق أو الموضوع.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقيّد، لا متّصلة ولا منفصلة.

الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام البيان^(١).

فإذا تمت هذه المقدّمات الثلاث فإنّ الكلام المجرّد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق وكاشفاً عن أنّ المتكلّم لا يريد المقيّد، وإلّا لو كان قد أراده واقعاً؛ لكان عليه البيان، والمفروض أنّه حكيم ملتفت جادّ غير هازل، وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقيّد حسب الفرض؛ فإذا لم يبيّن ولم يقيد كلامه فيعلم أنّه أراد الإطلاق

(١) هذه المقدّمات الثلاث هي التي ذكرها المصنّف رحمته الله في مبحث المطلق والمقيّد،

المسألة الخامسة. وهناك أقوالٌ أخرى في عدد هذه المقدّمات ومضمونها تأتي

الإشارة إليها في محلّها.

وإلا كان مخللاً بفرضه.

إلا أن الملاحظ هنا بأن هذه المقدمات الثلاث لا تكفي في إفادة الإطلاق في المقام كما تكفي في المقامات الأخرى، بل لا بد من ضمّ مقدّمة رابعة لتتضح دلالة الإطلاق في تعيين العينية.

وهذه المقدّمة هي: أن ننظر إلى هذا الواجب العيني، وإلى الواجب الآخر الذي يقابله - أي الواجب الكفائي - فنرى في أيّ منهما يوجد قيد زائد لا تفي الصيغة الدالة على الوجوب به، وأنه لا بد من بيانه، فذاك الذي يحتاج إلى بيان زائد يكون هو المنفي بالإطلاق.. وهذا المعنى - أي ملاحظة أيّ من الواجبين يحتاج في بيانه إلى قيد زائد - يمكننا ملاحظته من خلال الاطلاع على تعريف كلّ من الواجبين.. وإذا رجعنا إلى تعريف الواجب الكفائي وجدناه: أنه: ذلك الواجب الذي يجوز تركه إذا أتى به مكلف آخر، بينما الواجب العيني: هو: ذلك الواجب الذي لا يجوز تركه، سواء أتى به مكلف آخر أم لم يأت به.

فالملاحظ من التعريفين: أن كلا الواجبين مقيد بقيد، إلا أن القيد الوارد في الواجب العيني عدمي: (لا يجوز تركه)، وفي الواجب الكفائي وجودي: (يجوز تركه).. والقيد العدمي - حسبما يراه العرف - كأنه لا يزيد على نفس الطبيعة، بخلاف القيد الوجودي فإنه - عند العرف - يزيد على نفس الطبيعة، ومن الواضح أن ما يراه العرف زائداً هو الذي ينبغي بيانه وذكره، أما الذي لا يزيد على نفس الطبيعة فلا يحتاج إلى بيان زائد.

ومن هنا نقول: إذا أصدر المولى أمراً، وشككنا في مراده بأنه واجب عيني أو كفائي، فمقتضى مقدمات الحكمة ومعرفة حقيقة كلّ من الواجب العيني والكفائي؛ يكون هو: العينية؛ لأنّ العرف يحمل الكلام المطلق من المولى على الفرد الذي يكون قيداً عدمياً، وهو الواجب العيني هنا.

أما الواجب الآخر، وهو الكفائي، فلاشتماله على قيد وجودي؛ كان على المولى _ إن كان يريدَه فعلاً _ بيانه وذكره، وهو إذ لم يذكره فهذا يعني أنه لا يريدَه، وإلا لكان ناقضاً لغرضه؛ وهو خلاف الحكمة.

وهذا المعنى الذي ذكرناه هنا في الواجب العيني والكفائي يجري بتمامه فيما إذا شك في واجب ما بأنه تعيني أو تخيري، أو شك في واجب ما بأنه نفسي أو غيري. إذ عند العودة إلى تعريف الواجب التعيني نجده ذلك: الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عَرْضه.

وبعبارة ثانية هو: الواجب الذي لا يجوز تركه إلى بدل.

والواجب التخيري هو: الواجب الذي يجوز تركه إلى بدل.

ومن الواضح أنَّ القيد الوارد في الواجب التعيني هو قيد عدمي، المتمثل بتعبير: (لا يجوز تركه)، والقيد الوارد في الواجب التخيري قيد وجودي، المتمثل بتعبير: (يجوز تركه)، وقد تقدّم أنَّ العرف يرى أنَّ عدم القرينة على القيد الوجودي هو قرينة على عدم إرادته؛ وإلا لكان المولى ناقضاً لغرضه، بينما القيد العدمي فلا يحتاج المولى إلى نصب قرينة عليه، بل نفس الكلام غير المقيّد، هو كافٍ فيه بعد دلالة على أصل الطبيعة.

وعليه؛ فمقتضى الإطلاق فيما لو شك في واجب ما أنه تعيني أو تخيري هو: التعينية.

وهكذا الحال فيما لو شك في واجب ما أنه نفسي أو غيري، فمقتضى الإطلاق هو: النفسية؛ لأنَّ الواجب النفسي هو الواجب الذي وجب لنفسه لا لأجل واجب آخر.

وبتعبير ثانٍ هو: الواجب الذي لا قيد فيه ولا ارتباط بالغير.

وأما الواجب الغيري فهو ذلك: الواجب الذي وجب لأجل التوصل به إلى

واجب آخر.

فالواجب الغيري هو المقيّد بقيد وجودي؛ إذ الوارد في تعريفه: أنه واجب واجب
لأجل التوصل به إلى واجب آخر؛ فهو - الذي - يحتاج إلى مؤونة زائدة وبيان زائد
بنظر العرف.



٧ - الفور والتراخي

قوله ﷺ: اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي

على أقوال... إلخ.

أقول: في البحث المذكور يجري التساؤل عن صيغة الأمر: هل تدلّ على الفور، أو التراخي، أم أنّها لا تدلّ على شيء منهما؟

أقوال في المسألة.. ولكن قبل ذكر هذه الأقوال نشير إلى النقطتين الآتيتين:
الأولى: أنّ المراد بالفور - في المسألة - أو كون الواجب فورياً هو تضييقه ولزوم البدار إلى امتثاله.

قال صاحب الحاشية: والمراد بالفور إمّا ثاني زمان الصيغة أو أوّل أوقات الإمكان أو الفورية العرفيّة؛ فلا ينافيه تخلّل نفس أو شرب ماء ونحو ذلك، أو الفورية العرفيّة بحسب اختلاف الأفعال، كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب إلى القرية القريبة أو البلاد البعيدة على اختلافها في البعد وتهيؤ الأسباب.

أو المراد به ما لا يصل إلى حدّ التهاون وعدم الاكتراث بالأمر، والظاهر أنّ أحداً لا يقول بجواز التأخير إلى الحد المذكور إن أفاد التأخير ذلك، وذلك ممّا لا ربط له بدلالة الصيغة، بل للمنع من التهاون بأوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين، وهو أمر خارج عن مقتضى الأمر^(١).

وأما التراخي فالمراد به هو توسعة الواجب وعدم لزوم البدار إلى امتثاله.

(١) انظر: هداية المسترشدين - للشيخ محمد تقي الأصفهاني - ٢: ٤٦.

أو قل هو: ما يقابل القول بالفور على أحد الوجوه الأربعة المتقدمة في كلام صاحب الحاشية فَلْيَرَّكَ عدا الوجه الخامس.

ثم إنَّ المقصود به جواز التراخي، بأن يكون مفاد الصيغة جواز التأخير دون وجوبه؛ إذ لا قائل ظاهراً بدلالة الصيغة على ذلك، بل ولا دلالة المادة _ مادة الأمر _ أيضاً أو ما يقوم مقام الهيئة، كالفعل المضارع مثلاً.. بل الأمر دائر بين دعوى الدلالة على الفور وعدم الدلالة عليه، والذي تكون نتيجته التراخي.. قال المحقق القمي فَلْيَرَّكَ: «أما القول بتعيين التراخي»^(١) فلم نقف على مصرح به^(٢).

فما يظهر _ ربما _ من العنوان المتداول في هذا الكتاب أو غيره من الكتب الأصولية من استفادة وجوب التراخي؛ فهو في غير محله. النقطة الثانية: البحث المذكور إنما يجري في خصوص الواجبات غير المؤقتة، ولا يجري في الواجبات المؤقتة المضيق بل ولا الموسعة.. ولتوضيح ذلك نقول: إنَّ الأفعال التي يأمر بها الشارع هي على قسمين:

١ _ الواجبات المؤقتة.

٢ _ الواجبات غير المؤقتة.

وتنقسم الواجبات المؤقتة إلى قسمين:

١ _ واجبات مؤقتة مضيق: وهي ما جعل وقتها بمقدار فعلها، كصوم النهار

الذي جعل وقته بمقداره، من طلوع الفجر إلى الليل.

(١) أي القول بوجوبه.

(٢) قوانين الأصول ١: ٩٥.

٢- واجبات موسعة الوقت: وهي ما جعل وقتها أكثر مما يتطلبه فعلها، كصلاة الصبح التي يمكن أداؤها بخمس دقائق، وجعل لها الشارع من الوقت من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، وهو وقت يبلغ أحياناً (٩٠) دقيقة.

ولا كلام لنا عن الواجبات المؤقتة - بقسميها - ، فإنّ الدليل قد بين حالها، وإنّما الكلام في الواجبات غير المؤقتة، مثل كفارة حنث النذر واليمين. فالخلاف المذكور - في دلالة الصيغة على الفور والتراخي - إنّما يجري في مثل هذا النوع من الواجبات.

قال في التحريرات: «ولا أظن التزام أحد بوجوب الفور أو المبادرة إلى الواجب فيما كان من الواجبات الموسعة؛ ضرورة أن مقدمات الإطلاق^(١) تنفي ذلك»^(٢). (انتهى)

الأقوال في المسألة:

توجد في هذه المسألة - أي في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي - أربعة أقوال:

الأول: أنّ الصيغة موضوعة للفور فقط^(٣).

الثاني: أنّها موضوعة للتراخي^(٤).

(١) أي الإطلاق المستفاد من نفس الدليل الذي يرد فيه الواجب الموسع.

(٢) انظر: تحريرات في الأصول - للسيد مصطفى الخميني (قده) - ٢: ٢١٥.

(٣) ذهب إليه جماعة من المتأخرين، منهم الشيخ الطوسي من الإمامية، والحنابلة والحنابلة من أصولية العامة، واختاره أيضاً جماعة من متأخري الإمامية. انظر: عدة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ٢٢٥ - ٢٢٧، الإحكام - للأمامي - ٢: ٢٤٢، هداية المسترشدين ٢: ٤٥.

الثالث: أنها موضوعة لكل من الفور والتراخي على نحو الاشتراك اللفظي^(٢).
الرابع: أنها غير موضوعة للفور ولا للتراخي ولا للأعمّ منهما^(٣). بل لا دلالة لها على الفور ولا على التراخي بوجه من الوجوه، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات^(٤).

قال المصنف رحمته الله: «والحق هو الأخير»:

أي أن الصيغة غير موضوعة للفور ولا للتراخي ولا للأعمّ منهما. أقول: والوجه في ذلك: أن الدلالة على الفورية أو التراخي أو على الاشتراك اللفظي أو المعنوي بينهما، فهي إن كانت فإما أن تكون من ناحية المادة، أو من ناحية الهيئة، وقد عرفنا سابقاً أن المادة لم توضع إلّا للدلالة على نفس الحدث المجرد من جميع الخصوصيات الأخرى، فكلمة (اكتب) مثلاً، لا تدلّ بمادتها (الكاف، والتاء، والباء)

(١) ذهب إليه جماعة من العامة، كما حكى القول به عن الجبائين والشافعية وجماعة من الأشاعرة وأبي الحسين البصري. انظر: الإحكام - للآمدي - ٢: ٢٤٢، هداية المسترشدين ٢: ٤٧.

(٢) هذا منسوب إلى الواقفية. ونسبه صاحب المعالم إلى السيد المرتضى. إلّا أن كلام المرتضى في الذريعة صريح في القول الرابع الآتي كما ستأتي الإشارة إليه. انظر معالم الدين: ٦٠، والذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٣١.

(٣) أي على نحو الاشتراك المعنوي كما نسبه الشوكاني إلى الفخر الرازي في: إرشاد الفحول: ٩٩، ١٠٠.

(٤) ذهب إليه المحقق والعلامة والسيد المرتضى، واختاره كثير من المتأخرين كالشهيدين وصاحب المعالم والشيخ البهائي، وأيضاً اختاره جماعة من محققي العامة كالرازي والآمدي والحاجبي والعصدي. انظر: معارج الوصول: ٦٥، مبادئ الوصول: ٩٦. هداية المسترشدين ٢: ٤٩، الإحكام - للآمدي - ٢: ٢٤٢.

سوى على الحدث، أي حدث الكتابة، من دون أي دلالة دلالة أخرى من فور أو تراخ، أو مرة أو تكرار، كما سيأتي الكلام عنه في المبحث القادم.

وبعبارة أخرى: المادة ليست موضوعة سوى للطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات، وليست فيها أي دلالة على أية خصوصية زائدة على هذه الطبيعة.

وأما الهيئة _ أي هيئة الفعل _ فقد تقدم أنها لا تدلّ سوى على النسبة الطلبية، ولا شيء أكثر من ذلك، وحتى الوجوب _ كما تقدم بيانه _ لم تتم استفادته من الهيئة، وإنما استفيد _ على رأي المصنف رحمته الله _ من حكم العقل بلزوم الإطاعة بعد صدور الطلب _ أو النسبة الطلبية _ من المولى.

فإذن؛ استفادة الفور والتراخي في الأوامر لا تتم من خلال دلالة المادة أو الدلالة الهيئة، بل لا بدّ _ لاستفادة ذلك _ من وجود دال آخر غيرهما. وإذا تجرّدت الصيغة من أيّ دال على ذلك؛ فإن مقتضى الإطلاق هو جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي، بمعنى أنّ من فعل المأمور به فوراً فهو يعدّ ممثلاً، ومن لم يأت به فوراً فهو لا يعدّ عاصياً، إلّا أنه مطالب بالإتيان به، وإطلاق الصيغة حجة عليه في ذلك.

هذا كلّه فيما إذا كان في المسألة أصل لفظي يمكن استفادة الإطلاق منه. وأما إذا لم يكن لدينا هذا الأصل، وشككنا في تقييد واجب ما بأنه فوري أو لا؛ فالمرجع حينئذٍ يكون الأصل العملي، وهو هنا يقتضي إجراء أصالة البراءة عن التقييد المذكور.

هذا ولكن قد يستدلّ على وجوب الفور بنحو العموم في جميع الواجبات بآيتين:

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١)؛ بتقريب: أنّ الآية

الشريفة تدلّ على وجوب المسارعة إلى المغفرة، وحيث أنها - أي المغفرة - فعله تعالى؛ فإذن بطبيعة الحال يكون المراد وجوب المسارعة إلى أسبابها، ومن الواضح أنّ من أظهر أسباب المسارعة هو الإتيان بالواجبات الإلهية؛ فإذن تجب المسارعة إليها، وهذا هو معنى وجوبها فوراً.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(١)؛ بتقريب: أنّ الآية الشريفة تدلّ على وجوب الاستباق إلى الخيرات، ومن الواضح أن الإتيان بالواجبات هو من أظهر مصاديق هذه الخيرات؛ فإذن يجب الاستباق إليها.

وقد تعرّض القائلون بعدم الفورية إلى الإجابة على الاستدلال بهاتين الآيتين بأجوبة متعدّدة^(٢). ونذكر هنا ما أفاده الشيخ المصنف رحمته الله من الجوابين التاليين:

الأول: أنّ أسباب المغفرة والاستباق إلى الخيرات كما هو يصدق على الواجبات يصدق على المستحبّات أيضاً، ومن الواضح أنّ المسارعة إلى الأعمّ الـ المستحبّة غير واجبة؛ كيف وهي يجوز تركها رأساً. وهذا المعنى - أي شمول الأمر بالمسارعة والاستباق للمستحبّات أيضاً - هو بنفسه قرينة على أنّ طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام؛ فلا دلالة في هاتين الآيتين على الفورية في عموم الواجبات. الثاني: أنّه حتّى لو سلّمنا باختصاص الآيتين بالواجبات دون المستحبّات، إلّا أنّه مع ذلك ينبغي صرف هذا الظهور في الوجوب وحمله على الاستحباب دفعاً لمحذور تخصيص الأكثر، الذي هو مستهجن عند العرف.

بيان: أنّ البناء على دلالة الآيتين على وجوب الفور لازمه تخصيص الأكثر؛ لأنّه بهذا المعنى سوف تخرج المستحبّات بأجمعها، وستخرج الكثير من الواجبات

(١) البقرة: ١٤٨.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٨٠، المباحث الأصولية ٣: ٣٥٢.

التي يجوز فيها التراخي^(١)؛ الأمر الذي يعني اختصاص الآيتين بالفرد القليل النادر، وهذا تخصيص مستهجن عند أبناء المحاورة؛ إذ ما معنى استعمال الألفاظ الدالة على العموم في الكلام ثم إخراج أكثر الأفراد منها بالتخصيص والإبقاء على عدد قليل جداً. إنَّ هذا الأسلوب يستهجنه العرف في المحاورات، ويربأ بالحكيم العارف باللغة وأساليب الحوار أن يستخدمه.

وهذا المحذور - أي محذور تخصيص الأكثر - يكون بنفسه قرينة على صرف الآيتين عن ظاهرهما في الوجوب، فيما لو سلمنا بالظهور المزبور.

وعليه؛ فلا مناص من الالتزام في الآيتين بأحد أمرين:

الأول: إمّا حمل صيغتي الأمر فيهما على الندب.

الثاني: أو حملهما على مطلق الطلب والرجحان.



(١) قال في الكفاية: «بل يلزم خروج أكثر الواجبات لا الكثير منها فحسب». باعتبار أنَّ أكثر الواجبات إمّا موسعة وإمّا مضيقة، فعلى الأول يجوز التأخير إلى أن يتضيق الوقت كما في الظهرين والعشاءين، وهكذا في غيرهما من الواجبات الموسعة، إلّا البعض كالحج الذي ثبت فيه وجوب الفور؛ وكقضاء الفوائت على قول. وعلى الثاني لا يصدق الفور، إذ المفروض مساواة الوقت والفعل، فلا يصدق الاستباق والمسارة.

٨ _ المَرَّة والتكرار

قوله ﷺ: واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة «افعل» على المَرَّة والتكرار على

أقوال؛ كاختلافهم في الفور والتراخي... إلخ.

أقول: البيان المتقدم في عدم دلالة الصيغة بمادتها وهيئتها على الفور أو التراخي يجري بنفسه هنا في مبحث المَرَّة والتكرار. ولتوضيح المراد في هذه المسألة، نتعرض بالبحث إلى النقاط الثلاث الآتية:

النقطة الأولى: المراد من المَرَّة والتكرار.

اختلفت كلمات الأصوليين في المراد من المَرَّة والتكرار في المسألة إلى قولين:

القول الأول: الدفعة والدفعات

قال المحقق العراقي رحمته الله في «نهاية الأفكار»: قبل الخوض في المرام ينبغي تعيين المراد من القول بالمَرَّة والتكرار، حيث إن فيها وجوهاً ثلاثة:

الأول: أن يكون المراد من المَرَّة هو الفرد، فيقابلها التكرار بمعنى الأفراد.

الثاني: أن يكون المراد منها الوجود الواحد، وفي قبالها التكرار بمعنى الوجودات.

والفرق بينهما هو أنه على الأول يكون الفرد بخصوصيته الفردية تحت الطلب والأمر، بخلافه على الثاني. فإنه عليه يكون مطلوبة الفرد بما أنه وجود للطبيعي فتكون خصوصية الفرد خارجة عن دائرة الطلب.

الثالث: أن يكون المراد من المَرَّة الدفعة ومن التكرار ما يقابلها وهو الدفعات.

والفرق بين ذلك والوجهين المتقدمين واضح؛ إذ على هذا المعنى ربما يتحقق

الامتثال بالمتعدّد فيما لو أوجد دفعة أفراداً فإنّه يتحقّق الامتثال بالمجموع، بخلافه على المرّة بمعنى الفرد الواحد أو الوجود الواحد؛ فإنّه عليهما يقع الامتثال بواحد منها.

ولكن الاحتمال الأوّل بعيد عن مصبّ كلمات الأصوليين؛ فيدور الأمر بين الوجهين الآخرين، وعند ذلك ربّما كان المتعيّن هو الأخير نظراً إلى كونه هو المنساق منها في الذهن عند العرف، ومن ذلك لو أتى بالماء مثلاً في ظروف متعدّدة دفعة واحدة لا يقال: «بأنّه أتى بالماء مرّات أو أتى به متكرّراً»، بل يقال: «إنّه أتى بالماء مرّة واحدة»^(١).

وإلى هذا المعنى ذهب الشيخ المصنّف رحمته الله، كما هو الوارد في حاشيته على الكتاب؛ فراجع ثمة.

القول الثاني: الضرد والأفراد

قال السيد الخميني قدس سرّه: هل المراد من المرّة والتكرار الدفعة والدفعات، أو الفرد والأفراد؟ لا يبعد أن يكون محلّ النزاع هو الثاني؛ نظراً إلى أنّ هذا النزاع نشأ ظاهراً من النظر إلى اختلاف أحكام الشريعة، فإنّ منها ما يتكرر كالصوم والصلاة، ومنها ما لا يتكرر كالحج؛ فصار موجّباً لاختلاف الأنظار، ومعلوم أنّه ليس في الأحكام ما يكون للدفعة والدفعات^(٢).

قال المحقّق صاحب الكفاية: «والتحقيق أن يقعاً بكلا المعنيين محلّ

(١) انظر: نهاية الأفكار ١، ٢: ٢١٠، ٢١١.

(٢) مناهج الوصول ١: ٢٨٧. وقد نسب صاحب الفصول هذا القول إلى بعض معاصريه،

انظر: الفصول الغروية: ٧١.

النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول^(١).

النقطة الثانية: محل النزاع هو الهيئة أو المادة؟^(٢)

جعل صاحب الفصول رحمته محل النزاع في الهيئة، بمعنى أن القائل بالمرّة يقول: إنَّ الطلب واحد، والقائل بالتكرار يدّعي: تكرار الطلب، وأمّا المادة فلا نزاع لهم فيها وأنها هي الطبيعة لا بشرط. واستشهد لذلك بنص جماعة عليه وبحكاية السكاكي اتفاق اللغويين وعلماء العربية على أن المصدر المجرد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهية من حيث هي، أي الماهية لا بشرط. والظاهر أن الأصوليين موافقون على هذا الرأي، والظاهر منهم - أيضاً - الاتفاق على أن المصدر هو المبدأ الساري في جميع المشتقات من الأفعال والصفات، ولا يعقل فمع خلافهم - في المقام - في القول بالمرّة والتكرار، واتفاقهم على أن المادة في الصيغة مفادها الماهية لا بشرط؛ لا بدّ وأن يكون النزاع بينهم في هيئة الصيغة لا في مادّتها^(٣).

إلّا أن المحقّق الخراساني قد استشكل على المعنى المذكور قائلاً: إنَّ الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين ممّا لا يدلّ إلّا على الماهية، على ما حكاه السكاكي وفاقهم عليه؛ لا يوجب حصر النزاع ها هنا في خصوص الهيئة فقط؛ وذلك لأنّ المصدر ليس مادة للمشتقات كي يوجب اتفاقهم على عدم دلّالته إلّا على الماهية، بل يمتنع كونه مادة لها؛ لأنّ الذي يدلّ على الماهية من حيث هي

(١) أنظر: كفاية الأصول: ٧٨، وشرحها: بداية الوصول ١: ٤٢٢.

(٢) رغم أن هذه النقطة لم يشر إليها الشيخ المصنّف رحمته صراحة، إلّا أن قوله بعدم دلالة المادة أو الهيئة على المرة والتكرار يستبطن البحث المذكور.

(٣) أنظر: الفصول الغروية: ٧١.

المصدر بمادته وهيته بحيث يكون للهيئة المصدرية دخل في المعنى، ومن المعلوم: أنَّ المصدر المؤلف من المادة والهيئة ليس مادة للمشتقات ومبدأ لها؛ بداهة مغايرة هيئة المصدر لهيئات المشتقات من الفعل الماضي والمضارع والأمر وغيرها من المشتقات، وكذلك معنى المصدر مباين لمعنى المشتق، لما مرَّ في مبحث المشتق من إباته عن الحمل، بخلاف المشتق، فإنه غير آب عن الحمل^(١). فعلى هذا يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في المادة كالهيئة.

النقطة الثالثة: مختار المصنّف في المسألة

صرّح المصنّف رحمته أنَّ صيغة (افعل) لا تدلّ بمادتها ولا بهيتها على المرة والتكرار، بل هي لا تدلّ - كما مرَّ بيانه في مبحث الفور والتراخي - على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. ودلالاتها على المرة والتكرار إنما يستفاد من دال آخر غير دال المادة أو الهيئة.

وحيث كان الحال كذلك، وكان متعلّق الأمر هو وجود الطبيعة، ووجود الطبيعة خارجاً يكون مع المرة ومع التكرار، فهناك إذن مجال للإطلاق وعدمه. فإذا عرفت هذا؛ نقول: توجد عندنا في المقام ثلاث حالات، فتارة يكون المولى في مقام البيان، وأخرى لا يكون كذلك. وهو في حالة عدم البيان قد يكون بحيث لم يتعلّق له غرض بالبيان أصلاً؛ وهذا يسمّى بمقام الإهمال، وأخرى قد يتعلّق غرضه بعدم البيان وبالإخفاء؛ وهذا يسمّى بمقام الإجمال. فهذه حالات ثلاث ينبغي ملاحظتها في المقام.

أمّا الحالة الأولى وهي فيما إذا كان المولى في مقام البيان، وقد أطلق ولم يقيد بالمرّة أو التكرار؛ فمقتضى الإطلاق هو الاكتفاء بالمرّة في مقام الامتثال.. وهذا

المعنى يمكن ملاحظته من جهتين - كما بيّنه الشيخ المصنّف رحمه الله :-
الجهة الأولى: جهة الثبوت: وفي هذه الجهة نجد أنّ مطلوب المولى لا يخلو
من أحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون مطلوبه إيجاد الطبيعة بلا قيد أو شرط، بحيث تكون المرّة
الثانية لغواً محضاً لا أثر له ولا تأثير، كالصلاة اليومية، فإنّ الإتيان بصلاة الظهر مرّة
ثانية لا أثر له ولا تأثير على الصلاة الأولى.

الثاني: أن يكون مطلوبه إيجاد الطبيعة بقيد الواحدة - أي بشرط إلّا يزيد على
أول وجوداته - وتكون المرّة الثانية مفسدة للأولى ومبذلة لها، كما هو الشأن في
تكبيرة الإحرام للصلاة، فإنّ الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى، وهي أيضاً
تقع باطلة.

الثالث: أن يكون مطلوبه بشرط التكرّر، وهذا يقع على نحوين، فهو تارة يكون
بنحو العموم المجموعي كما هو الحال في ركعات الصلاة الواحدة؛ إذ المطلوب هو
مجموع الركعات بما هو مجموع في الصلاة الواحدة، فلا يحصل الامتثال بالإتيان
بركعة واحدة فقط.

وأخرى أن يكون المطلوب هو الوجود المتكرر ولكن لا بشرط تكرّره بنفسه،
بل أن يكون المطلوب هو كلّ واحد من الوجودات، كصوم أيام شهر رمضان، فلكلّ
مرّة امتثالها الخاص.

هذا من حيث جهة الثبوت.

أما الجهة الثانية: وهي جهة الإثبات: فإنّنا بلحاظ ما تقدّم في الجهة الأولى
نستطيع القول بأنّ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة، فإذا
أطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين - وهو في مقام البيان -؛ فالإطلاق يقتضي
الاكتفاء بالمرّة في مقام الامتثال؛ لأنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة غير المقيدة بمرّة ولا

تكرار، ولا إشكال في تحقق المطلوب المتعلق للأمر وهو الطبيعة في ضمن المرة، فلو أراد وجوده في ضمن المتكرر لبيّنه، والمفروض عدم بيانه؛ فيكون الإطلاق حينئذ دليل على إرادة الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتقدمة. وقد تقدّم أن الامتثال يحصل _ بحسب هذا الوجه _ بالوجود الأول، فهو لا يضره الوجود الثاني، كما أنه لا أثر له _ أي الوجود الثاني _ في الامتثال وتحقيق غرض المولى.

وهذا المعنى إنما يتصور _ كما قلنا _ فيما إذا كان المولى في مقام البيان. وأما إذا لم يكن المولى في مقام البيان بل كان في مقام الإهمال، أو مقام الإجمال؛ فيأتي السؤال حينئذ عن المرجع في المقام؟

والجواب: أن المرجع حينئذ يكون الأصل العملي، وهو هنا يقتضي الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال؛ وذلك لأنّ المكلف يكون حينئذ شاكاً في وجوب غير الفرد الأول، الذي يكون _ أي الفرد الأول _ مطلوباً قطعاً؛ فيجري أصالة البراءة عمّا زاد عليه، ويحكم بعدم الوجوب.

٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

قوله ﷺ: إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر ثم نُسخ ذلك الوجوب قطعاً فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر... إلخ.

أقول: الحكم المذكور - أي بقاء الجواز بعد حالة النسخ - لا خصوصية له بالوجوب، بل هو يجري حتى في الندب وغيره من الأحكام، بل وغير الأحكام أيضاً كالقيود والشرائط! كما إذا تعلّق الحكم بمقيّد ثم نسخ ذلك القيد، فإنه هل يحكم بارتفاعه عن خصوص القيد فيثبت الإطلاق، أو أنه يحكم برفعه مطلقاً؟! ومن هنا كان المفروض تعميم النزاع أو على الأقلّ عنونة العنوان بما يشمل الأحكام الخمسة أيضاً، وإن كان المصنّف ﷺ قد أشار إلى هذا المعنى - ضمناً - عند بيانه معنى الحرمة وتحليلها.

وعلى أية حال، المطروح على طاولة البحث هنا، هو: إذا نُسخ وجوب شيء ما، فهل يُبنى على بقاء جواز الفعل - سواء قلنا المراد بالجواز المعنى الأعمّ الراجع لعدم التحريم، أم المعنى الأخصّ الذي هو عبارة عن الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة - أو لا؟

ذهب جماعة - منهم العلامة الحلبي رحمه الله - في أحد كتبه^(١) - إلى الأول، أي إلى بقاء الجواز.

(١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٠٨.

وذهب صاحب المعالم، والمحقق القمي، وصاحب الفصول، واختاره صاحب الكفاية، وأيضاً هو مختار الشيخ المصنف، إلى الثاني^(١).

وهذا النزاع - في حقيقته - إذا طالعنا الأدلة التي ساقها أصحاب القول الأول، وجدناه يرجع إلى مبنى معين اعتمده أصحاب هذا القول في تفسير الوجوب، وهو: كون الوجوب أمراً مركباً من جنس وفصل، والجنس هو: الجواز، والفصل هو: المنع من الترك. فإذا ورد الدليل الناسخ فهو لا يدل سوى على رفع جزء واحد وهو خصوص المنع من الترك فقط، وأما دلالة الأمر على الجواز، فهي باقية على حالها لا يمسها النسخ.

قال العلامة الحلّي في «مبادئ الوصول»: «إذا نسخ الوجوب بقي الجواز. والدليل عليه: أنّ الوجوب ماهية مركبة، من الأذن في الفعل، والمنع من الترك. ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه معاً، بل أحدهما لا بعينه، وإنما قلنا: ببقاء الجواز؛ لوجود اللفظ الدال عليه، وهو الأمر»^(٢). (انتهى)

وأما لو بنينا على كون الوجوب أمراً بسيطاً - وهو التفسير الثاني للوجوب الذي يتبناه الشيخ المصنف والمحققون من المتأخرين - فلا ينبغي التوهم حينئذ ببقاء الجواز لا بالمعنى الأعم؛ إذ لا تركيب حتى يقال إنّ النسخ إنّما تعلق بالفصل وهو المنع من الترك، ولا يلزم من ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس فيثبت الجواز بالمعنى الأعم.

ولا بالمعنى الأخص بأن يقال: إنّ الجواز بالمعنى الأخص فصله أمر عديم وهو

(١) انظر: معالم الدين: ٨٦، قوانين الأصول ١: ١٢٧، الفصول الغروية: ١١١، كفاية الأصول: ١٣٩.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ١٠٨.

عدم المنع من الترك؛ إذ الإباحة ليست هي إلّا جواز الفعل مع عدم المنع عن تركه، فإذا ارتفع المنع من الترك بواسطة نسخ الوجوب يثبت فصل الإباحة. فإنّ هذا الكلام كلّهُ إنّما يتأتّى بناءً على التركيب دون البساطة، فإنّ الوجوب _ بناءً على البساطة _ إمّا أن يكون هو الإرادة؛ والإرادة من الأعراض النفسية، والعرض بسيط، أو هو البعث والتحريك والإلزام بالفعل اعتباراً؛ والاعتبار بسيط في غاية البساطة، بل هو أشدّ بساطة من العَرَض.

قال المحقّق صاحب الكفاية: «لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً، ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب، لا مركّباً من طلبين.

نعم، في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها، ربّما يقال: الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك، ويتخيل منه: أنّه يذكر له حدّاً، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه، بمعنى أنّه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة، وكان يبغضه البتّة»^(١). (انتهى)

وحاصل ما أفاده قلّبي: أنّ الوجوب بسيط، وهو لا يكون إلّا كذلك، ووجه بساطته أنّه إمّا أن يكون هو الإرادة الأكيدة أو البعث والتحريك الاعتباري، فإن كان هو الإرادة؛ فيكون من مقولة كيف النفساني الذي هو من الأعراض، والأعراض بسائط خارجية ليس بمركّبة من مادّة وصورة ولا من جنس وفصل.

وإن كان هو البعث والتحريك الاعتباري؛ فالأمور الاعتباريّة أشدّ بساطة من الأعراض؛ لأنّ الأمور الاعتباريّة من موجودات أفق الاعتبار وليست من موجودات عالم الخارج حتّى يتوهم تركّبها، بل هي أمور قائمة باعتبار المعتر لها، فلا يعقل

التركب في حقيقة الطلب.

إن قلت _ وهذا إشكال طرحه المحقق الخراساني على نفسه وأجاب عليه :- قد ذكرنا في مقام تحديد الوجوب: بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك.. وهذا التحديد منهم ينافي البساطة المدعاة.

قلنا: إنَّ التحديد المذكور ليس حقيقياً حتّى ينافي دعوى البساطة التي نقول بها، بل غرض القائلين به تعريف تلك المرتبة الأكيدة من الطلب المسماة بالوجوب بلوازمها وخواصها التي منها المنع من الترك. وهذا التحديد أوجب توهم التركب، وكون المنع من الترك جزءاً مقوماً للوجوب، وفصلاً منوعاً للطلب. وليس الأمر كما توهم؛ إذ يلزم حينئذ قيام الوجوب بالوجود والعدم، مع بداهة قيامه بالوجود فقط.

وعن المحقق النائيني قدس سره في «أجود التقريرات»، قال: ذهب المتقدمون من الأصحاب إلى تركب الوجوب والاستحباب من جنس وهو طلب الفعل، وفصل وهو المنع من الترك أو الأذن فيه. وهذا القول رفضه المحققون من المتأخرين وذهبوا إلى أنَّهما مرتبتان بسيطتان من الطلب، والمنع من الترك وعدمه من لوازم شدة الطلب وضعفه، لا أنَّهما مقومان لحقيقة الوجوب والاستحباب؛ بداهة عدم ظهور المعنى المركب عند استعمال الصيغة في الوجوب أو الاستحباب^(١).

وبلحاظ ما تقدّم؛ تبين أنه بناءً على القول ببساطة الوجوب لا مجال لتوهم بقاء الجواز بمعنييه الأعم والأخص، كما تقدّم بيانه، ودعوى أن الذي ارتفع بالدليل الناسخ هو المنع من الترك فتبقى دلالة المنسوخ على الجزء الأول على حالها (وهو الجواز) بلا مزاحم، لا مجال لها بعد معرفتنا بأنَّ الوجوب إنما هو طلب أكيد ومرتبة

(١) أجود التقريرات - تقاريرات بحث المحقق النائيني للخوئي - ١: ٩٥.

شديدة من الطلب، فإذا ارتفع الطلب فلا يبقى دلالة على بقاء الإذن في الفعل أصلاً.
بل يمكن أن يقال: إنه حتى بناءً على القول بالتركب لا دلالة لكل من الدليل
الناسخ والمنسوخ على بقاء الجواز لا بمعناه الأعم ولا الأخص.

قال الشيخ صاحب المعالم: ادعاء بقاء الجواز بنفسه بعد نسخ الوجوب غير
معقول؛ إذ هو موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك، الذي هو
جزء مفهوم الوجوب، دون المجموع. وذلك غير معلوم؛ إذ النزاع في النسخ
الواقع بلفظ: «نسخت الوجوب» ونحوه، وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي
هو المنع من الترك؛ لكون رفعه كافياً، في رفع مفهوم الكل، كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع^(١).

والنتيجة: ثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه،
ولا يكفي دليل الوجوب؛ إذ لا دلالة للدليل الناسخ كما لا دلالة للدليل المنسوخ على
بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص؛ كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره
من الأحكام بعد إمكان أن يكون المورد محكوماً بكل واحدٍ من الأحكام الأربعة
الباقية بعد نسخ وجوبه. وحيث لا يوجد حكم بلا دليل؛ فلا بد - لأجل تعيين حكم
للمورد - أن يُستعان بدليل آخر غير دليلي الناسخ والمنسوخ لتعيين الحكم
المذكور.



١٠_ الأمر بشيء مرتين

قوله ﷺ: إذا تعلق الأمر بفعل مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين...

الخ.

أقول: إذا ورد الأمر الثاني بعد امثال الأمر الأول فلا شبهة ولا ريب أنَّ الأمر الثاني يحمل على التأسيس، أي وجوب الامثال مرة ثانية؛ إذ لا معنى لحمله على التأكيد بعد سقوط الأمر الأول بالامثال، فيتعين كونه تأسيساً؛ وإلا يلزم اللغوية. وهذه هي الصورة الأولى التي ذكرها المصنف ﷺ.

وإنما الكلام هو في الصورة الثانية، أي إذا ورد الأمر الثاني قبل امثال الأمر الأول، كما إذا قال المولى: (اعتق رقبة)، وقبل امثال هذا الأمر ورد أيضاً: (اعتق رقبة). فهنا: هل يُحمل الأمر الثاني على التأسيس، فيجب حينئذ عتق رقتين امثالاً للأميرين، أو يكون الأمر الثاني تأكيداً للأول؛ فلا يجب إلا عتق رقبة واحدة؟!

توجد في هذه الصورة - أي الثانية - حالات أربع، يختلف الحكم بلحاظ بعضها عن البعض الآخر، والحالات المذكورة هي:

الأولى: أن يكون كلا الأمرين مطلقين، أي غير معلقين على شرط البتة. كأن يقول المولى: «صل»، ثم يقول ثانية: «صل».

فهنا المتفاهم عرفاً في مثل هذه الحالة هو حمل الأمر الثاني على التأكيد. ولتوضيح هذا المعنى نقول: إنه يوجد عندنا هنا ظهوران: الأول: ظهور للهيئة في كلٍّ منهما في الطلب؛ باعتبار أنَّ الأمر الثاني يكشف عن إرادة أخرى غير الإرادة المنكشفة بالأمر الأول؛ ومقتضاه تعدد الطلب.

والثاني: ظهور للمتعلق في أنَّ المتعلق للطلب واحد، وهو طبيعة الصلاة، والمتعلق الواحد لا يمكن أن يكون متعلقاً لطلبين شخصيين من دون مائز في البين، فإنَّ الواحد بما له من الوحدة لا يعقل أن يتعلّق به طلبان.

وحينئذ يقع التعارض بين ظهور الهيئة في تعدّد الطلب، وظهور المتعلق في وحدة الطلب.. ولحل هذا التعارض لا بدّ لنا من رفع اليد عن أحد الظهورين، والمنسب إلى الأذهان - عرفاً - هو تقديم وحدة المتعلق، الذي لازمه حمل الأمر الثاني على التأكيد دون التأسيس، وإلا - كما يقول العرف - لكان على الأمر تقييد متعلّقه ولو بنحو: «مرة أخرى». فمع عدم التقييد، وظهور وحدة المتعلق فيهما؛ فالمتفاهم - عرفاً - هو تقديم الظهور في وحدة المتعلق على الظهور في الهيئة.

وهذا الحمل - أي حمل الأمر الثاني على التأكيد - وإن كان خلاف الأصل - أي خلاف التأسيس -، وأيضاً خلاف ظهور الهيئة في التعدّد، إلّا أنّه أخف من مخالفة صرف الوجود؛ إذ لو حملناه على التأسيس؛ لتطلّب الإتيان بالمتعلق مرتين، وهو مخالف لصرف الوجود، لأنّ الطبيعة الواحدة يستحيل تعلّق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فإنّ ذلك من اجتماع المثليين، واجتماع المثليين محال.

الحالة الثانية: أن يكون كلا الأمرين معلّقين على شرط واحد، كأن يقول المولى: «إن كنت مُحَدِّثاً فتوضاً»، ثم يكرر نفس القول ثانية. ففي هذه الحالة يُحمل الأمر الثاني - كذلك - على التأكيد؛ لعين ما قلناه في الحالة الأولى بلا تفاوت يُذكر.

الحالة الثالثة: أن يكون أحد الأمرين مطلقاً، والآخر مقيداً، كأن يقول: «اغتسل»، ثم يقول: «إن كنتُ جُنُباً فاغتسل». ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً، ويُحمل على التأكيد؛ لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلّق الأمرين به؛ للمحذور المتقدّم من اجتماع المثليين، والمتفاهم العرفي - في مثل هذه الحالة -

يحمل المطلق على المقيد؛ فيكون الثاني مقيداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد به؛ كما هو المعمول به في باب المطلق والمقيد.

الحالة الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء، والآخر معلقاً على شيء آخر، كأن يقول مثلاً: «إن كنت جنباً فاغتسل» ويقول: «إن مسست ميتاً فاغتسل»، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن الالتزام بالتأكيد، بل يحمل كلا الأمرين على التأسيس؛ لمحلّ التباين في القيود الظاهر في تعدّد الطلب، بمعنى أنّ المطلوب في أحدهما هو غير المطلوب في الآخر.

فإن قلت: لم لا نحكم في هذه الحالة بالتداخل، بمعنى أن يكتفي المكلف بامتنال واحد عن المطلوبين؛ وذلك بأن يأتي — كما في المثال المتقدم — بغسل واحدٍ عن كلا الأمرين.

قلت: هذا ممكن، إلّا أنّه ليس من باب التأكيد، فالتأكيد لا يُتصور إلّا بعد فرض التأسيس والتعدّد، وأن هناك أمرين مستقلّين يُراد امتثالهما بفعل واحد. وأمّا إذا لم يكن هناك تعدّد فلا معنى للقول بالتداخل.

والتداخل — على كل حال — خلاف القاعدة؛ إذ الأصل بأنّ كلّ أمر مستقل يقتضي امتثالاً مستقلاً. كما إنّ القول به — أي بالتداخل — يحتاج إلى دليل خاص؛ كالشأن في غسل الجنابة — مثلاً — الذي ثبت أنّه يجزئ عن كلّ غُسلٍ آخر.. وتفصيل المعنى المذكور سيأتي في محله — إن شاء الله تعالى — عند البحث عن: تداخل الأسباب من مبحث: مفهوم الشرط.

١١_ دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

قوله عليه السلام: إذا أمر المولى أحدَ عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل، فهل هو أمرٌ بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ اختلفوا على قولين... الخ

أقول: المراد من هذه المسألة، أنه في حالة إذا أمر المولى عبده - زيداً - أن يأمر عبده الآخر - عمراً - بالذهاب إلى السوق وشراء حاجة ما، فهل يُعدّ أمر زيد لعمر أمراً بذلك الفعل بحيث ينبغي - على عمر - إطاعته والامتثال له، أو لا؟

وثمرّة ذلك تظهر في موارد من الفقه؛ منها:

الأمر بأمر الصبيان بالصلاة، كقوله عليه السلام: (مروا صبيانكم بالصلاة)^(١)؛ فإنه على الأوّل - أي إذا عُدّ الأمر بالأمر أمراً ينبغي إطاعته والامتثال له - تثبت مشروعية عبادة الصبي وتعلّق الغرض بها؛ فتكون مجزية عن الواجب لو صلاها وبلغ في أثناء الوقت، بخلاف الثاني؛ فلا تكون مجزية.

وفي المسألة قولان:

أحدهما: أنّ الأمر بالأمر ليس أمراً بذلك الشيء.

ذهب إليه جماعة منهم العلامة في النهاية^(٢).

وثانيهما: أنه أمر بذلك الشيء.

قال صاحب الحاشية: حكاها في المنية عن قوم، واختاره بعض المتأخرين

(١) سيأتي ذكر النص الكامل للرواية بعد قليل.

(٢) أنظر: نهاية الوصول ١: ٥٨٩.

من أصحابنا^(١).

وقد ذكر الشيخ المصنّف رحمه الله - لبيان محلّ النزاع في المسألة - أنّ الأمر بالأمر يمكن أن يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون على نحو التبليغ، أي أن يكون دور المأمور الأوّل (زيد في المثال المتقدم) دور المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني (عمر في المثال)، ومصادق ذلك في الخارج: الأوامر الواصلة إلى المكلفين بواسطة الأنبياء، وأوامر رؤساء الدول إلى رعاياهم بواسطة الوزراء والناطقين الرسميين باسمهم.

وهذا النحو من الأوامر خارج عن محلّ الخلاف؛ لأنّه لا يشكّ أحد في ظهور هذه الأوامر - بالنحو المذكور - في وجوب الفعل على المأمور الثاني.

وبيان ثانٍ: أنّ المأمور الثاني إذا علّم بأنّ الداعي إلى الأمر بالأمر هو صرف التبليغ، وأنّه لا غرض فيه للمولى غير الطريقة - أي يكون أمر المولى للمأمور الأوّل طريقاً ووسيلة - إلى إيجاد المأمور به. فهذا بنفسه يكون قرينةً على وجوب الفعل على المأمور الثاني؛ لأنّه لا يعدو أن يكون أمراً صادراً عن المولى نفسه، غايته أنه بواسطة.

وهذا النحو - كما قلنا - خارج عن محلّ الخلاف في هذه المسألة.

النحو الثاني: أن لا يكون دور المأمور الأوّل على نحو المبلّغ - كما هو الشأن في النحو الأوّل - بل المأمور الأوّل مأمورٌ بأن يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، كما في قوله تعالى: (مروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع

سنين^(١).

وهذا النحو هو محلّ الخلاف والبحث هنا، وهو يمكن أن يقع على صورتين:
الأولى: أن يكون غرض المولى متعلّق بفعل المأمور الثاني - أي بإيجاد المأمور به - ويكون أمر المأمور الأوّل للثاني لا موضوعية له بل هو طريق لتحصيل غرض المولى بإيجاد المأمور به لا غير.

الثانية: أنّ غرض المولى لا يتعلّق بفعل المأمور الثاني - أي لا يتعلّق بإيجاد المأمور به - ، بل يتعلّق بنفس أمر المأمور الأوّل للثاني من حيث هو، ويكون نفس أمر المأمور الأوّل للثاني موضوعاً لغرض المولى، كأن يهدف من ذلك إلى إظهار علو شأنه، أو تدريبه على إصدار الأوامر، وما شاكل ذلك.

فإذا عرفنا هاتين الصورتين؛ أمكن أن يقال: إن كون الأمر بالأمر أمراً - يقتضي امتثال المأمور الثاني لأمر المولى - إنما يتوقّف على معرفة طبيعة غرض المولى، فإن كان غرضه قد تعلّق بإيجاد المأمور به، وكان أمر المأمور الأوّل طريقاً إلى تحصيل ذلك الغرض - كما هو الحال في الصورة الأولى -؛ كان الأمر بالأمر أمراً في حقّ المأمور الثاني، عليه الإتيان بالمأمور به وإيجاده خارجاً.

وأما إذا كان غرض المولى قد تعلّق بنفس أمر المأمور الأوّل، بحيث كان أمر المأمور الأوّل - هو بنفسه - موضوعاً لغرض المولى، لا أنّه طريق لتحصيل الفعل من المأمور الثاني - كما هو الحال في الصورة الثانية - ، ففي مثل هذه الحالة لا يعدّ الأمر بالأمر أمراً، وليس ذلك إلّا لكون المأمور به ليس مطلوباً للمولى بالفعل؛ فلا

(١) ونص الرواية: عن أبي عبد الله، عن أبيه، قال: «إنّا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا

بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين». وسائل

الشيعة ٣: ١٢، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.

يكون هناك موجب لإيجاده من قبل المأمور الثاني.

وبملاحظة هذا المعنى نقول: إذا قامت قرينة على إحدى صورتين المتقدمتين، وعلم المأمور الثاني بطبيعة غرض المولى فذاك، وإن لم تقم قرينة؛ فظاهر الأوامر _ عرفاً _ أنَّ للمولى غرض في إيجاد المأمور به، فتؤخذ الأوامر _ حينئذٍ _ على نحو الطريقة واعتبار أمر المأمور الأول طريقاً لإيجاد المأمور به من المأمور الثاني، مما يعني وجوب الامتثال على المأمور الثاني.

قوله رحمته: «فإذن الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب إلّا إذا ثبت...».

أقول: يريد المصنف رحمته أن يبين هنا، أنه في حالة واحدة فقط، وهي إذا ثبت أن الأمر بالأمر الوارد إلينا قد صدر على نحو الموضوعية، وأنَّ غرض المولى قد تعلّق بإصدار الأمر من المأمور الأول لا غير؛ ففي مثل هذه الحالة لا يجب الامتثال على المأمور الثاني؛ لأنَّ غرض المولى لم يتعلّق بإيجاد المأمور به أصلاً. وما عدا ذلك _ أي سواء علمنا بأنَّ غرض المولى قد تعلّق بإيجاد المأمور به، أو شككنا في ذلك _ فالأمر بالأمر يؤخذ على نحو الطريقة، وأنه يجب الامتثال على المأمور الثاني بإيجاد المأمور به في الخارج؛ وذلك لما تقدّم بيانه من لزوم الامتثال عند العلم بغرض المولى إذا تعلّق بإيجاد المأمور به، أو للظهور العرفي في حمل أوامر المولى في هذه الحالة على الطريقة عند الشك في غرضه.

إلّا أنَّ المتابع لطريقة الشارع في خطابه يمكنه الجزم، أو الاطمئنان على الأقل، بعدم وجود مورد واحد قد جاء على سبيل التعليم أو التدريب على إصدار الأوامر كي تحمل خطابات الشارع في الأمر بالأمر على الموضوعية.

وبما تقدّم؛ تعرف الثمرة التي أشرنا إليها في أول البحث، فراجع واغتنم.

الخاتمة

في تقسيمات الواجب

لِلوِاجِبِ عِدَّةٌ تَقْسِيماتٍ لَا بَأْسَ بِالْتَعَرُّضِ لَهَا، إِحْاقًا بِمَبَاحِثِ الْأَوَامِرِ، وَإِتِمَامًا لِلْفَائِدَةِ.

١. المطلق والمشروط

قوله ﷺ: إِنَّ الْوِاجِبَ إِذَا قِيسَ وَجُوبُهُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنِ الْوِاجِبِ، فَهُوَ لَا يَخْرُجُ عَنْ أَحَدٍ نَحْوَيْنِ: ... إلخ.

أقول: ذكر الأصوليون للواجب تقسيمات عدة، وباعتبارات مختلفة، منها تقسيمهم إياه إلى: المطلق والمشروط. وهذا التقسيم للواجب إنما هو باعتبار مقدّماته، وبعبارة ثانية: أنه تقسيم له بلحاظ شيء خارج عنه.

والوجوب بلحاظ هذا الشيء الخارج عنه، لا يخلو - حاله - من أحد أمرين: الأول: أن يكون متوقفاً على ذلك الشيء الخارج، ويكون هذا الشيء شرطاً في إيجاب الوجوب المذكور، كتوقف وجوب الحج - مثلاً - على الاستطاعة. فإنه إذا لم تتحقق الاستطاعة خارجاً؛ لا وجوب للحج في ذمة المكلف.. ويسمى مثل هذا

الوجوب بـ «الواجب المشروط»^(١).

الثاني: أن لا يكون متوقفاً _ أي هذا الوجوب _ على حصول ذلك الشيء الآخر خارجاً؛ كما بالنسبة للحج بالقياس إلى قطع المسافة، فإنَّ وجوبه لا يتوقف على حصول هذا الأمر خارجاً؛ إذ الوجوب للحج ثابت على المكلف سواء حصل قطع للمسافة أم لم يحصل.

نعم، وجود الحج وحصوله خارجاً متوقف على قطع المسافة، إلّا أنَّ هذا شيء آخر، فإنَّ حديثنا إنّما هو عن شرائط الوجوب لا عن شرائط الوجود.. وسيأتي بيان الفارق بين الاثنين بعد قليل.

ويسمى الوجوب المذكور بـ «الواجب المطلق»؛ إذ أنَّ إيجاب هذا الواجب (الحج في المثال) مطلق وغير مشروط بحصول الشيء الآخر (قطع المسافة) خارجاً. هذا ما أفاده المصنّف رحمته الله في متن الكتاب، إلّا أننا ولغرض زيادة الإيضاح وبيان المراد من هذين الاصطلاحين؛ نستعرض النقاط الآتية:

النقطة الأولى: أنَّ المراد من الإطلاق والاشتراط في هذين الاصطلاحين معناهما اللغوي لا الاصطلاحي الأصولي^(٢). فالمطلق هو المرسل أي ما ليس له شرط، والمشروط هو المربوط بشيء أو أشياء، فالواجب الذي لا يكون وجوبه

(١) سيأتي التعليق على هذه التسمية، وأنَّ الأصح أن يقال: الوجوب المشروط.. ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنَّ للشيخ الأعظم رحمته الله بيان آخر في معنى الواجب المشروط يختلف فيه عن مراد المشهور- الذي يتبنى البيان الوارد في أعلاه -، فقد ذهب رحمته الله إلى استحالة الوجوب المشروط هذا، وصرّح بأنَّ التكليف يكون مطلقاً دائماً، وأنه لا يقبل التقيد، وإنَّما المقيد هو الواجب لا الوجوب.. وسيأتي بيان هذا القول ودليله في المبحث القادم: مبحث المعلق والمنجز.

(٢) بحيث يكونا من أفراد المطلق والمقيد المعروفين أصولياً.

مشروطاً بشيء يكون مطلقاً، والذي يكون وجوبه مربوطاً بشيء أو أشياء يكون مشروطاً.

والوجه في كون الإطلاق والاشتراط هنا لا يراد بهما المعنى الأصولي: أنَّ هيئة الأمر ليست موضوعة للطلب بنحو الوضع العام والموضوع له العام؛ كما في المصادر وأسماء الأجناس - محل الإطلاق والتقييد الاصطلاحيين - بل هي موضوعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص كما تقدم بيانه؛ فيكون وضعها حرقياً، والمعنى الحرفي جزئي؛ والجزئي لا يقيد.

النقطة الثانية: الإطلاق والاشتراط - هنا - وصفان إضافيان وليسا حقيقيين؛ إذ لا يمكن أن نتصور وجود واجب مطلق في الشريعة بقول مطلق، بحيث لا يكون مربوطاً بشيء؛ إذ لا أقل من اشتراطه بالشرائط العامة - البلوغ والقدرة والعقل - . وكذلك لا يوجد واجب يكون وجوبه مربوطاً بجميع الأشياء.. فلا محالة يكون الوصفان المذكوران وصفان إضافيان؛ بمعنى أنَّ الإطلاق والاشتراط في الوجوب إنما يكونان بالقياس إلى شيء معين محدد لا بالقياس إلى مطلق الأشياء.

فإن كان هذا الوجوب مرتبطاً بذلك الشيء وغير مرسل من ناحيته؛ فهو واجب مشروط بالنسبة إليه لا إلى مطلق الأشياء. وإن كان غير مشروط به؛ فهو واجب مطلق بالنسبة إليه لا إلى مطلق الأشياء.

ومنه يُعلم بإمكان أن يكون الواجب الواحد واجباً مشروطاً بالقياس إلى شيء، ومطلقاً بالقياس إلى آخر، كالحج - مثلاً - فهو واجب مشروط بالقياس إلى الاستطاعة، ومطلقاً بالقياس إلى قطع المسافة.

نعم، هما - بلحاظ كونهما وصفين إضافيين - لا يصح تواردهما على موضوع واحد من جهة واحدة.. وهذا مطلب واضح.

النقطة الثالثة: اتصاف الواجب بالإطلاق والاشتراط هنا ليس هو المقصود أولاً

وبالذات؛ إذ المتَّصف بهما أولاً وبالذات هو الوجوب، فهو الذي يكون تارةً مطلقاً، وأخرى مشروطاً كما تقدّم بيانه، فالوصف المذكور إنّما يلحقُ الوجوب أولاً وبالذات والواجب ثانياً وبالعرض^(١).

نعم - وهذه مسألة أخرى غير مطروحة في البحث هنا - قد يتصف الواجبُ نفسه بالوصفين المذكورين - الإطلاق والاشتراط - أولاً وبالذات؛ كما هو الشأن في الصلاة بالنسبة إلى التختّم باليمين مثلاً، فإنّها مطلقة من جهته، أي أنّها لم تقيد به؛ ولهذا لا يتحصص الواجب به بحيث تكون الحصة المأمور بها من الصلاة هي خصوص الحصة الواجدة لقيد التختّم؛ وهذا هو الواجب المطلق.

وقد يكون الواجب مقيداً بقيدٍ يوجب كون المطلوب هو الحصة الواجدة له أو المتقيّدة به، كالصلاة بالنسبة للطهارة، فالطهارة وإن لم تكن جزءاً في المأمور به، إلّا أنّ التقيد بها مأمور به، فالمطلوب هو الصلاة المقيّدة بالطهارة لا مطلق الصلاة؛ وهذا هو الواجب المشروط.

ولكن محلّ الكلام هنا إنّما هو في شرائط الوجوب وليس في شرائط الواجب، وهناك فرق بين الاثنين كما سيأتي بيانه في النقطة الآتية.

النقطة الرابعة: تعرّضنا فيما سبق إلى الإشارة بوجود فارق بين شرائط الواجب وشرائط الوجوب، وفي هذا الجانب نقول: إنّ شرائط الواجب هي تلك الشرائط التي يتوقف وجود الواجب عليها، بمعنى أنّه لا يمكن تحصيل الواجب إلّا بعد تحصيلها، كالسفر بالنسبة إلى الحج، فإنّ إيجاد الحج لا يتأتّى إلّا بواسطة تحصيل

(١) ومن هنا نفهم إعراض البعض عن التسمية المشهورة لهذا التقسيم، إلى التسمية الأخرى: تقسيمات الوجوب، كما في: تحريرات في الأصول ٣: ٤٨؛ إذ الفرق واضح بين الاصطلاحين - الواجب والوجوب -؛ فلا موجب بعد هذا للخلط بين الاصطلاحات في العلم الواحد.

السفر إلى مكة المكرمة؛ ومن هنا تسمى هذه الشرائط بشرائط الوجود.
وأما شرائط الوجوب فهي تلك الشرائط التي يتوقف وجوب الواجب عليها،
ويعبر عنها أيضاً بقيود الحكم وبشرائط المجمعول. كالاستطاعة بالنسبة لوجوب
الحج، فقبل تحقق الاستطاعة لا فعلية لوجوب الحج.
وشرائط الواجب تقتضي تضيق دائرة المأمور به وتخصيصه بالحصّة الواجدة
للشرط، وأما شرائط الوجوب فإنها تقتضي تعليق الوجوب على تحققها وإناطة فعلية
الوجوب بالشرط.

وأيضاً شرائط الواجب - كقطع المسافة بالنسبة إلى الحج وكالوضوء بالنسبة
إلى الصلاة - مما ينبغي على المكلف تحصيلها وإيجادها؛ إذ بعد ثبوت الأمر
بالصلاة - ومثله الأمر بالحج - ، يكون نفس هذا الأمر محرّكاً نحو تحصيل
الوضوء^(١)، وهذا بخلافه في شرائط الوجوب، فالاستطاعة - مثلاً - لا يجب على
المكلف إيجادها وتحصيلها؛ إذ قبل تحققها لا وجوب للحج ليحرك نحو تحصيلها،
وبعد تحققها لا معنى لإيجاب إيجادها؛ لأنه - حينئذ - يكون من تحصيل الحاصل،
وهو محال.

قوله عليه السلام: «وأما العلم، فقد قيل: إنه من الشروط العامة..»
أقول: ذهب أكثر العامة - أي غير الإمامية^(٢) - إلى أنّ العلم من شروط فعلية

(١) كلّ أمر إنّما يحرك نحو إيجاد متعلّقه وتحصيله، وحيث أنّ الوضوء شرط في الصلاة،
والوجوب متعلّق بالصلاة المقيّدة بالوضوء، فيكون الأمر بالصلاة أمراً بتحصيل الشرط
المذكور، وهو الوضوء.

(٢) انظر: الإحكام - للآمدي - ١: ٢١٥، المستصفى - للغزالي - ١: ٨٣، نهاية السؤل - للآسنوي

الأحكام، فمن لا يعلم بحرمة شرب الخمر _ مثلاً _ لا تكون الحرمة فعلية في حقه، ومن لا يعلم بوجوب الصلاة لا يكون وجوب الصلاة فعلياً في حقه؛ وهكذا. وذهب الإمامية _ أيدهم الله _ إلى أنَّ الأحكام فعلية في حقِّ العالم والجاهل على حدِّ سواء، غاية أن العلم شرط في التجيز، أي في استحقاق العقاب على المخالفة، فالجاهل _ القاصر _ لا يتجزَّ في حقه الحكم، أي لا يعاقب فيما لو صدرت منه المخالفة.. بخلاف العالم بحرمة شرب الخمر فإنه لو خالف وشرب الخمر استحقَّ العقاب. فحرمة شرب الخمر حكم فعلي في حقِّ العالم والجاهل؛ إلَّا أنَّ العالم يستحقَّ العقاب لو شرب الخمر، بينما الجاهل لا يستحقَّ العقاب لو فعل ذلك.. وتفصيل الكلام يأتي في محله _ إن شاء الله تعالى _ في مبحث: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، من المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب.

٢. المعلق والمنجز

قوله رحمته: لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه

فعلياً... إلخ.

أقول: تقسيم الواجب إلى: معلق ومنجز، هو من ابتكارات الشيخ صاحب الفصول رحمته، قال في «الفصول الغروية»: «وينقسم - أي الواجب - باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالعرفة؛ وليس منجزاً، أو إلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له؛ وليس معلقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته، وهو غير مقدور له. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل»^(١). (انتهى).

وحاصل ما أفاده رحمته: أن التقسيم المذكور إنما يتصور بعد تحقق شرط الوجوب وصيرورة هذا الوجوب فعلياً في حق المكلف، إذ التوقف وعدمه في هذا التقسيم - كما أشار إليه في المتن المتقدم - إنما هو بلحاظ الفعل لا الوجوب^(٢).

(١) الفصول الغروية - للشيخ محمد حسين الحائري - ٧٩.

(٢) ومن هنا تعرف الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط - باصطلاح المشهور وليس باصطلاح الشيخ الأعظم الذي هو نفسه الواجب المعلق كما سيأتي بيانه -؛ إذ أن كليهما يشتركان في أن كلاً منهما غير منجز، أي غير فعلي، إلا أن الواجب

ومتعلق هذا الحكم الفعلي تارة يتوقف فعله على أمر غير مقدور للمكلف؛ كالوقت المعين بالنسبة إلى وجوب الحج، فإنه بعد تحقق شرط وجوب الحج - الاستطاعة - يصير وجوبه فعلياً، ويكون المكلف ملزماً بالإتيان به، إلا أن الإتيان بالواجب (الحج) إنما يتوقف على أمر غير مقدور للمكلف وهو الزمان المعين؛ كما لو فرض أن الاستطاعة تحققت في شوال وزمان الحج هو التاسع من ذي الحجة، فهذا الواجب يسمى بالواجب المعلق، أي هو الواجب الذي تحقق وجوبه وصار فعلياً وعُلّق الإتيان به على أمر غير مقدور أو غير حاصل بعد.

وبعبارة ثانية - كما عن الشيخ المصنف رحمته الله - أن هذا الواجب تكون فيه فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب.

الواجب المنجز:

وتارة لا يتوقف فعله - أي فعل هذا الواجب الذي صار حكمه فعلياً - على أمر غير مقدور، بل يمكن الإتيان به بمجرد صيرورة وجوبه فعلياً، كالصلاة بعد دخول وقتها؛ فإنها بمجرد صيرورة وجوبها فعلياً بتحقق الزوال يمكن الإتيان بها، ولا يتوقف إتيانها على أي شيء غير مقدور؛ فهذا الواجب يسمى: بالواجب المنجز.

فالواجب المنجز هو: ما يكون فيه زمان الواجب هو نفسه زمان الوجوب، أو بعبارة ثانية - كما عن الشيخ المصنف رحمته الله - تكون فعلية الوجوب فيه مقارنة زماناً لفعلية الواجب.

ولكنك قد تسأل هنا وتقول: ما الذي دعا الشيخ صاحب الفصول رحمته الله إلى ابتكار التقسيم المذكور؛ مع أن صحة التقسيم وقبوله منوطة بأن يكون هناك اختلاف

المشروط يكون نفس الوجوب فيه غير فعلي ومشروط بشرط، وأما في الواجب المعلق فإن الواجب هو الذي يكون غير فعلي ومشروط بشرط، خلاف الوجوب الذي يكون فعلياً.

مهم بين الأقسام؛ بحيث يكون الأثر المترتب على أحدهما يخالف الآخر.. فما هو الاختلاف والأثر المهم الذي يترتب عليه التقسيم المذكور؟
وللإجابة عن هذا التساؤل؛ نقول: إنَّ الذي دعا الشيخ صاحب الفصول إلى ابتكار التقسيم المذكور هو لأجل التخلص من الإشكال الذي واجهه الأصوليون في مسألة المقدمات المفوَّته، والذي تعددت الحلول الواردة بشأنه بين الأعلام، فكانت هذه الفكرة - أي فكرة الواجب المعلق - هي إحدى الحلول المطروحة في هذا الشأن^(١).

قال السيد الروحاني في «زبدة الأصول»: والذي دعا صاحب الفصول للتقسيم المذكور، هو ما رآه في الفقه من واجبات يكون ظرفها حاصل فيما بعد، ومع ذلك تجب مقدماتها قبل زمانها، منها: ما أفتى به الفقهاء من لزوم المقدمات الوجودية للحج قبل وقت الحج، ومنها: إفتائهم بوجوب غسل الجنابة قبل الفجر ليلة الصيام. ومن البديهي، أنه لا يتصور أن تكون المقدمات واجبة مع عدم وجوب ذوبها؛ إذ وجوب المقدمة إنما يترشح من وجوب ذي المقدمة، فكيف يمكن تحققه. وليست هي من الواجبات النفسية؛ فلم ير بدأً عن الالتزام بالواجب المعلق^(٢). (انتهى)
وحلَّ هذا الإشكال، بحسب الواجب المعلق - الذي ابتكره صاحب الفصول

(١) المقدمة المفوَّته هي تلك المقدمة التي يكون الطابع العام لها أنه إذا لم يؤت بها فات الواجب على المكلف، كالفعل - للمجنب - قبل الفجر في شهر رمضان، والسفر إلى الحج قبل وقت الحج - الذي هو اليوم التاسع من ذي الحجة -، فالطابع العام للفعل والسفر أنَّ المكلف متى ما تركهما قبل الوقت فات عليه الواجب، والإشكال فيها هو في كيفية توجيه فعلية الأمر بها قبل وجوب ذوبها - أي قبل وجوب ذي المقدمة، كما سيأتي الكلام فيه.

(٢) انظر: زبدة الأصول ١: ٣٧٨.

والذي مناطه جواز تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب _ أن يكون الوقت شرطاً وقيداً للواجب فقط لا للوجوب، فالوجوب فعليّ وثابت، ولكن الواجب هو المعلق على حضور وقته؛ وبذلك يصحّ فرض وجوب المقدمات المفوّته؛ لفرض ثبوت فعليّة وجوب ذيها قبل وقت زمان الواجب.. ومعه يصحّ التكليف بوجوب قطع المسافة، ولا يكون ضير في ذلك؛ لفرض ثبوت وجوب الحج قبل موسم الحج؛ فيكون هذا الوجوب _ أي وجوب قطع المسافة _ مترشحاً عن الوجوب الفعليّ لذي المقدمة الحاصل قبل زمان الواجب.

إلّا أن التصوير المذكور في تصحيح وجوب المقدمات المفوّته _ على طريقة الواجب المعلق هذه _ قد جوبه بمناقشات متعدّدة؛ أبرزها ما أشار إليه الشيخ المصنّف رحمته الله في متن الكتاب من المناقشتين الآتيتين:

الأولى: أن الواجب المذكور مستحيل^(١).

إلّا أن المصنّف رحمته الله قد أحال المناقشة المذكورة برمتها إلى مبحث المقدمة المفوّته من مباحث مقدّمة الواجب، وإن كنّا نرجّح تناول طرفاً من هذه المناقشة هنا، وخاصة فيما يتعلّق بالجانب الثبوتي لهذه الواجبات؛ لفرض أنّ المقام معدّ لهذا الغرض.

وعلى أية حال؛ حاصل ما أفاده رحمته الله في المبحث المذكور من استحالة الواجب المعلق: أنّ البعث ملازم للانبعاث إمكاناً ووجوداً. وبعبارة ثانية: الاستجابة فرع النداء، فإذا كان المولى يعلم أنّك غير قادر على الاستجابة _ أي الحركة _؛ فلا يناديك، فهناك تلازم بين القدرة على الحركة _ الاستجابة _ والخطاب.

ولازم الواجب المعلق، الذي مفاده أن يكون النداء _ الوجوب _ الآن وقابلية

(١) وهذا المعنى قد صرّح به أكثر المتأخّرين عن صاحب الفصول رحمته الله، منهم: المحقّق

الاستجابة في زمان متأخر، حصول الانفكاك بين البعث والانبعاث، وهو مستحيل؛ لمحلّ التلازم الثابت بين الاثنين - البعث والانبعاث - إمكاناً ووجوداً.

وتفصيل الكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

المناقشة الثانية: وهي المناقشة حول المسألة المعروفة بقاعدة إمكان الوجوب المشروط. والتي مفادها البحث عن إمكان رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو إلى المادة؟

وفي هذه المسألة يوجد قولان:

الأول: أن القيد في الجملة الشرطية يرجع إلى الهيئة.

وهذا القول هو اختيار المشهور في المسألة^(١).

الثاني: أن القيد يرجع إلى المادة. وهو اختيار الشيخ الأنصاري قدس سره^(٢).

والمراد برجوع القيد إلى الهيئة، أن يكون القيد قيداً من قيود الحكم، فإذا قال المولى: «إذا دخل الوقت فصل»، يكون دخول الوقت قيداً في نفس الوجوب، بمعنى أنه لا تجب الصلاة إلّا بعد دخول الوقت.

وأما إذا قلنا برجوع القيد إلى المادة، فحينئذ يكون القيد قيداً من قيود الواجب، ويكون الواجب نفسه هو المقيّد والمعلّق على دخول الوقت، وأما الوجوب فهو فعلي ومطلق قبل هذا الوقت. وهذا المعنى - كما أشرنا قبل قليل - هو الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس سره، الذي قال: إنّ الوجوب فعلي ومطلق دائماً، وأنّ الواجب هو المقيّد.

وملخص دليل الشيخ فيما ذهب إليه، هو: أنّ الوجوب يستفاد من الهيئة، فحينما

(١) انظر: نهاية الأصول: ١٥٥.

(٢) انظر: مطارح الأنظار ١: ٤٧ - ٤٩.

يقال: «صلِّ» توجد مادة وهي الصلاة، وهي هيئة وهي هيئة افعل، والذي يدل على الوجوب هو الهيئة، وحيث أن مفاد الهيئة معنى جزئي، والجزئي لا يقبل التقييد؛ فلازم ذلك استحالة تقييد الوجوب وتحتم رجوع القيود إلى المادة، وهي الصلاة في المثال.

وثمره هذه المناقشة تظهر في مبحث المقدمة المفوَّته أيضاً؛ إذ على القول باستحالة الوجوب المشروط، وأن القيود ترجع إلى المادة لا إلى الهيئة؛ يكون توجه الوجوب إلى هذه المقدمات صحيحاً وعلى طبق القاعدة، وليس مخالفاً لها. وبذلك يجاب عن الإشكال الموجه إلى المقدمات المذكورة.

فوجوب قطع المسافة قبل أيام الحج، وكذلك الغسل قبل طلوع الفجر لمن كان مجنباً وأراد الصوم لليوم التالي ثابت؛ لفرض ثبوت وجوب ذي المقدمة قبل ذلك، أي قبل أيام الحج وقبل طلوع الفجر. ومع ثبوته يكون الإتيان بهذه المقدمات ثابتاً أيضاً. وهذا بخلافه فيما لو قلنا برجوع القيود إلى الهيئة.

وقد أحال الشيخ المصنّف رحمه الله هذه المناقشة - أيضاً - إلى مبحث المقدمة المفوَّته، ونحن نسايره في ذلك، وإن كنا نرجح بيان الجانب الثبوتي - المتعلق بالإمكان والاستحالة - هنا؛ لفرض أن المقام معد لهذا الغرض.

ولكن على أية حال قد يرد سؤال هنا، حاصله: أليس الواجب المشروط - الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره - هو نفسه الواجب المعلق الذي ذهب إليه الشيخ صاحب الفصول رحمه الله... فما الوجه في تكرار المناقشة المذكورة، وجعلها مناقشتين؛ مع أن المضمون واحد كما هو ظاهر؟!

والجواب: إن أصل تقسيم الواجب إلى معلق ومنجز إنما يعود إلى صاحب الفصول رحمه الله؛ فكان من المناسب تخصيص المناقشة الأولى معه، ولكن بعد أن أنكر الشيخ الأعظم قدس سره على صاحب الفصول هذا التقسيم - مع أنه لا يعدو الواجب

المشروط الذي يقول به هو^(١) - ، وأضاف إلى شرط الزمان - وهو الشرط الوحيد الذي قيد به صاحب الفصول الواجب - بقية الشروط في عودتها إلى الواجب دون الوجوب؛ أتجه النقاش نحوه هذه المرة.

فهما - أي الشيخ صاحب الفصول في الواجب المعلق والشيخ الأعظم في الواجب المشروط - وإن اتفقا برجوع القيود والشرائط إلى الواجب دون الوجوب، إلا أن صاحب الفصول اقتصر في ذلك على خصوص شرط واحد هو الزمان؛ فكلما كان الشرط زماناً قال إنه شرط في الواجب دون الوجوب، فالوقوف في عرفات يوم التاسع من ذي الحجة الذي هو شرط في الحج يعود إلى الواجب دون الوجوب، فالوجوب ثابت للحج قبل يوم التاسع من ذي الحجة، وإنما المعلق على الوقت هو الإتيان بالحج في هذا الوقت المخصوص. وأما في بقية الشروط فهو يوافق المشهور في رجوع القيد إلى الهيئة دون المادة.

وأما الشيخ الأعظم رحمته الله، فقد أرجع الشروط والقيود كلها إلى الواجب، من دون فرق بين أن يكون ذلك الشرط أو القيد هو الزمان - كالوقوف في عرفات في يوم التاسع من ذي الحجة - ، أو غيره - كالطهارة بالنسبة إلى أداء الصلاة - ، للنكته التي

(١) من المعروف أن الشيخ الأعظم رحمته الله كان قد أنكر على صاحب الفصول هذا التقسيم - أي تقسيم الواجب إلى: معلق ومنجز - وقال: «لا نعقل للواجب ما عدا المطلق والمشروط قسمًا ثالثاً يكون هو المعلق» مطارح الأنظار ١: ٥١، إلا أن الملاحظ أن الشيخ رحمته الله لم ينكر الواجب المعلق بواقعه، وإنما أنكره بوجوده الخاص قبل الواجب المشروط، فهو يوافق صاحب الفصول رحمته الله بعود الشروط إلى الواجب دون الوجوب؛ فالنزاع بينهما لا يعدو أن يكون نزاعاً لفظياً؛ (على حدّ تعبير السيد الخوئي في المحاضرات ٢: ٣٥٤). ومن هنا نفهم قول المحقق الخراساني في الكفاية في رده على الإنكار المذكور بأنه: لا مجال له. ومن أراد التفصيل فليُنظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٣: ٩٠ - ٩٢.

أشرنا إليها سابقاً في دليله ﷺ.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المصنّف ﷺ بقوله: «وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: إذا تطهّرت فصلٌ».. فتدبّر ذلك.

قوله ﷺ: «.. فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط...».

أقول: تقدّم في المبحث السابق _ مبحث الواجب المطلق والمشروط _ بيان الفرق بين شرائط الواجب وشرائط الوجوب؛ فراجع ثمة.

٣ - الأصلي والتبعي

قوله ﷺ: الواجب الأصلي: ما قصدت إفادته وجوبه مستقلاً بالكلام...

إلخ.

أقول: تقسيم الواجب إلى أصلي وتبعي إنما هو باعتبار تعلق الخطاب به بالأصالة وعدمه.

فالواجب الأصلي هو: ما تعلق به الخطاب أصالة، وهو لا يكون كذلك إلا إذا تصوّره الشارع بالخصوص فطلبه، ولا يفرق حيثئذ بين كونه مطلوباً لنفسه كالواجب النفسي؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، أو لغيره كالواجب الغيري، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٢).

ويقابله الواجب التبعي وهو: ما لم يتعلّق به الطلب أصالة، بل كان وجوبه لازماً للخطاب، تابعاً له. كوجوب المقدمة - على القول بعدم كونه أصلياً - كما في المشي إلى السوق، المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق.

هذا بحسب متن الكتاب، إلا أنه يوجد خلاف بين الأعلام حول المنظور إليه في التقسيم المذكور؛ أنه هل يكون - أي المنظور إليه في هذا التقسيم - بلحاظ مقام الإثبات والدلالة على الوجوب، أو أنه يجب أن يكون بلحاظ مقام الثبوت والواقع في حقيقة الوجوب دون مرحلة الإثبات والأدلة؟

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) المائدة: ٦.

ذهب الشيخ صاحب الفصول والمحقق القمي إلى الأول^(١)، والشيخ الأعظم والمحقق صاحب الكفاية إلى الثاني^(٢).

وقد استدلل الشيخ صاحب الكفاية على المدعى - بأن هذا التقسيم ينبغي أن يكون بلحاظ مقام الثبوت لا الإثبات -، بما حاصله:

إنَّ التقسيم لابد أن يكون حاصراً لجميع أفراد الواجب، وحيث أنَّ صاحب الفصول قد جعل الأصالة والتبعية موضوعاً للخطاب والدلالة؛ المستفادة تارةً من اللَّبِّ والإجماع^(٣)، وفي القوانين جعل الأصالة والتبعية موضوعاً للدلالة اللفظية المقصودة، ودلالة الدليل غير المقصودة^(٤)؛ فإرد عليهما أنَّ الواجب الغيري - وهو الواجب غير المستفاد من دلالة دليل بل كانت إرادته إرادة ارتكازية غير ملتفت إليها أصلاً - يكون خارجاً عن هذا التقسيم عند الفصول وعند القوانين.

وأما إذا كان التقسيم بلحاظ مرحلة الثبوت؛ فلا يشذ عن هذا التقسيم فرد من أفراد

(١) انظر: الفصول الغروية: ٦٦، قوانين الأصول ١: ١٠٠.

(٢) انظر: مطارح الأنظار ١: ٣٨١، كفاية الأصول: ١٢٢.

(٣) عرّف صاحب الفصول رحمته الواجب الأصلي بأنه ما وقع في خطاب مستقل. ومراده من الخطاب المستقل هو الدليل الدال على الوجوب، فيعمّ الدلالة اللفظية على الوجوب واللّبية (أي غير اللفظية). وعرّف الواجب التبعية بأنه الواجب الذي لم تكن دلالة بخطاب مستقل. انظر: الفصول الغروية: ٨٢.

(٤) عرّف المحقق القمي رحمته - صاحب القوانين - الواجب الأصلي بأنه الواجب الذي استفيد وجوبه من اللفظ مع قصد المتكلم إياه. فيشمل الأصلي - على هذا التعريف - الدلالة الالتزامية، لأنها دلالة لفظية مقصودة للمتكلم.

وعرّف التبعية بأنه الواجب الذي لم يستفد من اللفظ؛ أو استفيد ولكن مع عدم قصد المتكلم إياه كدلالة الإشارة. انظر: قوانين الأصول ١: ١٠٠.

الواجب كما هو واضح؛ لأنه حينئذ إما أن يلتفت المرید إلى المصلحة التي في الواجب فیریده استقلالاً، أو أن لا يلتفت فلا یریده أصلاً، ولا ثالث في البين.

وأضاف فَدَرَجَ: إلى أن أخذ التقسيم المذكور بلحاظ مقام الإثبات والدلالة يقتضي أن يكون كل من الواجب النفسي والغيري أصلياً تارة وتبعياً أخرى.

وذلك أن الواجب النفسي - باللحاظ المذكور - يكون تارة مدلولاً عليه بخطاب مستقل، وأخرى يكون بتبع خطاب، كما في دلالة الالتزام ودلالة الإشارة المفهومة من الآيتين على أقل الحمل، وهما قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢).

والواجب الغيري مثله فإنه أيضاً تارة يدل عليه خطاب مستقل كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٣)، وأخرى يكون مفهوماً بتبع خطاب آخر كساير مقدمات الواجب التي لم يدل عليها دليل.

وأما بلحاظ مقام الثبوت، فالواجب النفسي لا ينقسم إليهما - أي إلى الأصلي والتبعي - بل هو دائماً أصلي بهذا اللحاظ؛ إذ الواجب النفسي لو لم يكن مراداً بالإرادة الاستقلالية ولم يكن ملتفتاً إليه لم يكن هناك وجوب أصلاً^(٤). انتهى

وأما التعريف الوارد عن الشيخ المصنف رحمته الله؛ فهو - بحسب الظاهر - قد ورد بلحاظ مقام الإثبات والدلالة؛ ولذا يرد عليه الإشكال السابق الوارد عن صاحب

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) الأحقاف: ١٥.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) انظر هذا البيان في مراد الكفاية في: بداية الوصول ٢: ٢٣٢، ٢٣٣، ومنتهى الأصول

الكفاية فَلْيَرْ بعدم الحصر في التقسيم باللاحظ المذكور.

ووجه عدم الحصر هنا _ أي بحسب تعريف المصنّف ولحاظه _ ، أنه لا يكون شاملاً لما كان دليلاً لبيان، أي لم يأت من الأدلة اللفظية، فمثل هذا الوجوب لا يكون وجوبه أصلياً، حيث لم يكن مقصوداً بالبيان، ولا تبعياً، حيث أنه ليس من توابع ما قصد بالبيان؛ فهو _ إذن _ قسم ثالث لم يشمل التقسيم المذكور باللاحظ المزبور.

الغرض من هذا التقسيم:

ولعلك قد تتساءل هنا عن الغرض من التقسيم المذكور؟

والجواب _ كما عن المحقق العراقي فَلْيَرْ : إن الغرض منه إنما هو لغرض الفرار عما يورد على القول بوجوب المقدمة، بأنه كيف ذلك مع أنه كثيراً ما تكون المقدمة غير ملتفت إليها، بل وكثيراً ما يكون الأمر قاطعاً من باب الاتفاق بعدم مقدمية الشيء لمطلوبه، كما هو نظيره في الكثير من الأمور العرفية، كما في مثل الأمر بشراء اللحم، مع الغفلة عن مقدمية المشي إلى السوق لذلك؛ ومع هذه الغفلة كيف يمكن دعوى وجوب المقدمة بقول مطلق؟!

فمن ذلك صاروا بصدد هذا التقسيم لبيان أنه لا يلزم في وجوب الشيء غيرياً أم نفسياً أن يكون بإيجاب أصلي وخطاب مستقل بل يكفي فيه كونه تبعاً لإيجاب أمر آخر عند ثبوت الملازمة بينهما، كما في المتلازمين في الحكم، حيث أنه بعد ثبوت الملازمة بين الشئين في الحكم؛ يكون إيجاب أحدهما كافياً عن إيجاب الآخر وصورته موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، بلا احتياجه إلى خطاب على حدة.

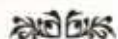
وفي المقام أيضاً نقول: بأنه بعد التلازم بين إرادة الشيء وإرادة مقدماته؛ يكون نفس إيجاب الشيء قهراً مستتباً لإيجاب جميع ما يتوقف عليه الشيء من المقدمات بنحو الإجمال؛ فتكون كل واحدة من المقدمات حينئذٍ واجباً بعين إيجاب ذيلها، وإن لم يكن الأمر ملتفتاً إليها بنحو التفصيل، ولا أوجبها بخطاب أصلي مستقل.

وعليه؛ فيرتفع الإشكال على وجوب المقدمات التي لم تقع بالاستقلال تحت خطاب أصلي مستقل^(١).

قوله رحمته: «.. كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص..».

أقول: التعريف الذي ذكره المصنف رحمته للواجب الأصلي، والذي جاء فيه: «ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام»، يشمل الدلالة الالتزامية التي لزومها من قبيل البين بالمعنى الأخص؛ لأن هذه الدلالة تعتبر - أيضاً - دلالة لفظية مقصودة للمتكلم؛ وذلك لأن اللزوم المذكور - أي اللزوم البين بالمعنى الأخص - ، والذي يكون فيه تصور الملزوم مستلزماً لتصور اللازم، والذي يعني استحالة الانفكاك بين التصورين؛ لازمه أن يكون اللازم المذكور مقصوداً للمتكلم أيضاً. فلو قال المتكلم: «جاء الأسد»، كان معنى الشجاع، الذي هو من اللوازم البينة بالمعنى الأخص لكلمة الأسد، مقصوداً للمتكلم أيضاً؛ إذ حضور صورة الأسد الملزوم في ذهن يلزمه حضور صورة الشجاع فيه؛ فيكون الحكم اللازم حينئذٍ حكماً مقصوداً بالإفادة؛ فيكون أصلياً.

وعليه؛ يكون القسم الآخر، أي الواجب التبعية، وهو الواجب الذي لم يستفد من اللفظ، أو استفيد من اللفظ مع عدم قصد المتكلم إيّاه، كمعظم الدلالات الالتزامية الأخرى التي ليست لزومها من قبيل البين بالمعنى الأخص.



(١) انظر: نهاية الأفكار - تفسيرات بحث المحقق العراقي للبروجردي - ١، ٢: ٣٣٢.

٤ _ التخييري والتعيني

قوله ﷺ: الواجب التعيني: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدلٌ

في مقام الامتثال... إلخ.

أقول: التقسيم المذكور إلى تخييري وتعيني إنما هو باعتبار متعلق الوجوب، فإن كان متعلق الوجوب شيئاً واحداً فهو واجب تعيني، وإن كان شيئين أو أزيد فهو واجب تخييري.

والأصل في هذا التقسيم _ كما يشير إليه الشيخ المصنف ﷺ _ أن غرض المولى تارةً يتعلق بشيء معين يطلبه المولى بخصوصه ولا يجعل له بديلاً في عرضه؛ فيكون واجباً تعينياً، كوجوب الصلاة مثلاً، فإنَّ هذا الوجوب متعلق بخصوص الصلاة وليس لها بديلٌ في عرضها يغني عنها فيما لو عصى المكلف ولم يأت بها.

وهذا التقييد بقولنا: في عرضها؛ لأنه قد يكون للواجب بديلٌ في طوله، ومع هذا لا يخرج عن كونه واجباً تعينياً، كالوضوء الذي له بديل في طوله هو التيمم. إلا أنَّ هذا البديل إنما يكون المصير إليه في حالة العذر الاضطرار لا الاختيار؛ لذا يبقى الوضوء هو الوظيفة التعينية الواجبة على المكلف في حال وجود الماء، ولا يحق له الانتقال إلى التيمم وأداء الصلاة بالطهارة التيممية عند وجود الماء وفرض التمكن من استعماله.

وتارةً أخرى يتعلق غرض المولى بأحد شيئين أو أشياء لا على التعين، بمعنى أن يكون كلاً منها محصل لغرضه؛ فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير

بينها؛ فيكون واجباً تخييرياً، كما هو الحال في كفارة شهر رمضان مثلاً، فإنها مخيرة بين الإطعام والصوم والعتق.

وفي خصوص الواجب المذكور - أي الواجب التخييري - نذكر جملة نقاط تتضح بها جملة من المطالب أشار إليها المصنف رحمته الله في متن الكتاب:

النقطة الأولى: خصائص الواجب التخييري

اعلم أن للواجب التخييري جملة خصائص اتفق عليها الأصوليون، ولم يشيروا خلافاً حولها، وهذه الخصائص هي:

أولاً: أن المكلف يُعدّ ممثلاً إذا جاء بأحد الشيئين أو الأشياء.

ثانياً: أن المكلف يُعدّ عاصياً إذا ترك البدائل كلها ولم يأت بأيّ واحدٍ منها.

ثالثاً: أن المكلف لو أتى بجميع الأبدال إنما يكون قد امتثل امتثالاً واحداً، وله ثواب طاعة واحدة.

رابعاً: أن المكلف لو ترك البدائل كلها ولم يأت بأيّ واحدٍ منها، فهو يكون قد عصى معصية واحد؛ ولا يستحقّ على ذلك سوى عقاب واحد^(١).

النقطة الثانية: إمكان الواجب التخييري

وقع الكلام في إمكان الواجب التخييري، وقد أثير في هذا الجانب إشكال حاصله: بأنه كيف يعقل تعلّق إرادة الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء من غير تعيين، مع عدم إمكان تعلّق إرادة الفاعل بذلك؛ لوضوح أن إرادة الفاعل المستتبعة لحركة العضلات لا تتعلّق إلّا بمعيّن محدود بحدوده الشخصية، ولا يعقل تعلّقها بأحد

(١) انظر: دروس في علم الأصول ١: ٣٤٢، مبحث التخيير الشرعي في الواجب.

الشيئين على وجه الإبهام والترديد، فإذا لم يعقل تعلّق إرادة الفاعل على هذا الوجه؛ فكيف يعقل تعلّق إرادة الأمر بذلك؟!

وبعبارة ثانية في بيان الإشكال: أنّ إرادة الفاعل لا يمكن أن تتوجه إلى المردّد بين شيئين أو أشياء، وإنّما هي تتوجّه إلى المعيّن. أفلا ترى أنّك إذا أردت أن تمدّ يدك لتأخذ طعاماً لا بدّ أن تعيّن المأخوذ ثمّ تتحرك لأخذه، وأنّه لا يمكنك أن تتحرّك لأخذ المردّد بما هو مردّد؛ إذ الإرادة من الصفات الحقيقية للنفس كالعلم ونظائره، ولها أيضاً إضافة إلى المراد كإضافة العلم إلى المعلوم. فكما أنّ تشخّص العلم إنّما هو بالمعلوم، ولا يعقل تعلّق العلم بالمردّد الواقعي^(١)، فالإرادة كذلك؛ إذ هي لا تشخّص ولا تتعيّن إلّا بتشخّص المراد وتعيّنه؛ فلا يعقل تعلّقها بالمردّد الواقعي. هذا بحسب إرادة الفاعل، ومعلوم أنّه لا فرق بينها وبين إرادة الأمر؛ فلا يمكن تعلّقها أيضاً بالمردّد الواقعي؛ فظهر من ذلك عدم معقولية الواجب التخييري؟! وأقول قد تعددت الإجابات وتنوّعت الكلمات في الإجابة على الإشكال المذكور؛ وحاصل ما ذكره يعود إلى وجوه أربعة:

الوجه الأوّل: أنّ الواجب في الواجب التخييري هو الكليّ الانتزاعي، وهو عنوان (أحدها)؛ ولا مانع من تعلّق التكليف بالأمر الانتزاعيّة إذا كان منشأ انتزاعها بيد المكلف، ولم تكن من الأمور الخيالية كأنياب الأغوال، وواضح أنّ هذا العنوان الانتزاعي قابل للانطباق على كلّ من أفراد الواجب المخير، فإنّه يصدق على كلّ من العتق والصيام والإطعام عنوان (أحدها)؛ فيكون هو متعلّق التكليف.

الوجه الثاني: أن يكون الوجوب في كلّ واحد من أفراد التخيير مشروطاً بعدم

(١) نعم، يمكن أن يكون الواقع المعيّن مردداً عندنا، ومجهولاً لنا، ولكنه لا يعقل ترده مع قطع النظر عن علمنا وجهلنا. فتدبر

فعل الآخر؛ فيكون العتق واجباً عند عدم الصيام والإطعام، وكذا العكس؛ فتكون الإرادة قد تعلقت بكل واحد على نحو الواجب المشروط، وذلك إنما يكون إذا كان لكل من الصيام والعتق والإطعام ملاك يخصه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات، وكان استيفاء واحد منها مانعاً من استيفاء الباقي، فإذا كان كذلك؛ فلا بد من إيجاب الكل على نحو الواجب المشروط؛ إذ تخصيص الوجوب بأحدهما يكون بلا مرجح.

الوجه الثالث: هو أن الواجب حقيقة في الواجب التخييري هو الجامع بين الأفراد الذي يؤثر في الملاك الواحد؛ لوضوح أن المتعدد بما هو متعدد لا يمكن أن يقتضي أثراً واحداً؛ لأن الواحد لا يصدر إلّا من واحد؛ فلا بد أن يكون هناك جامع بين الأفراد يقتضي الأثر الواحد؛ ويكون الواجب هو ذلك الجامع.

الوجه الرابع: أنه لا مانع من تعلّق إرادة الأمر بكل واحد من الشيئين أو الأشياء على وجه البدلية، بأن يكون كل واحد بدلاً عن الآخر، ولا يلزم التعيين في إرادة الأمر بأن تتعلّق إرادته بأمر معيّن، بل يمكن تعلّق إرادة الأمر بأحد الشيئين، وإن لم يكن تعلّق إرادة الفاعل بذلك؛ ولا ملازمة بين الإرادتين على هذا الوجه. مثلاً؛ لا إشكال في تعلّق إرادة الأمر بالكلّي، مع أن إرادة الفاعل لا يعقل أن تتعلّق بالكلّي مجرداً عن الخصوصية الفردية.

هذا هو مجمل الوجوه العلمية التي قيلت في تصوير الواجب التخييري وإمكانه في الرد على الإشكال المزبور^(١).

قوله رحمته: «.. واقع في إرادتنا..».

وأما الشيخ المصنّف رحمته؛ فقد استغنى عن بيان الوجوه المتقدمة بذكره لدليل وجداني واحد، وهو الوقوع؛ فالوقوع أدل دليل على الإمكان، واعتبر دعوى استحالة

(١) أنظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٢٣٢ - ٢٣٥.

تعلّق الإرادة بالمرّد لا وجه لها بعد وقوع ذلك في إرادتنا فعلاً. ويمكن أن نمثّل لهذا المعنى بمثال؛ فنقول: الفائز في مسابقة ما إذا خيّر في أخذ أحد صندوقين مغلقين، يشتملان على جائزة له تختلف إحداهما عن الأخرى، وهو لا يعلم ما فيهما بالتحديد، وعلم أنّه لا يحقّ له أن يأخذ الصندوقين معاً، فهل تراه يبقى واقفاً متردداً ولا يقدم على أخذ أحد الصندوقين بحجّة أنّ الإرادة لم تشخّص بعد لعدم تشخّص المراد في الخارج، أم تراه يقدم على أخذ أحد الصندوقين لا على التعيين ويذهب؟ إنّهُ لا محالة يقدم على أخذ أحد الصندوقين لا على التعيين ويذهب، ولا يبقى واقفاً متردداً بدعوى عدم تشخّص الإرادة لعدم تشخّص المراد في الخارج.

فظهر من هذا المثال، أنّ الإرادة لا مانع من أن تتوجه إلى المرّد سواء كان ذلك في التكوينيّات أم في التشريعيّات، بل هي في التشريعيّات أوضح منه في غيرها؛ إذ لا مانع من البعث إلى الأخذ بأحد الشئيين بل هو كثيراً ما يقع^(١).

النقطة الثالثة: الفارق بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي

نقول: تارةً يتعلّق الطلب بجامع كلّ له مصاديق وأفراد متعدّدة، والآمر لم يُحدد الطلب بمصداق معيّن؛ فهنا يحكم العقل - أو يدرك بالأحرى^(٢) - بأنّ المكلف مخيّرٌ بالإتيان بأيّ واحد من المصاديق المذكورة، ويسمّى مثل هذا التخيير بين الأطراف: تخييراً عقلياً؛ لأنّ الحاكم بالتخيير هنا هو العقل، فعقل المكلف يقول له: يمكنك إحضار الكلّي في أي مصداق شئت ولا غضاضة عليك في ذلك.

(١) وللتوسعة في بيان هذا المطلب يمكن مراجعة: محاضرات في أصول الفقه -

تقريرات بحث السيد الخوئي للفياض - ٤: ٤٣.

(٢) سيأتي بيان هذا الفرق من حكم العقل أو إدراكه في بحث المستقلّات العقلية.

وقد مثل المصنف رحمه الله لهذا المعنى بمثال عرفي وهو مثال طلب الأستاذ من التلميذ بأن يشتري قلماً. فالقلم جامع كلّي يجمع بين أنواع متعددة من الأقلام مثل قلم الرصاص وقلم الحبر وغيرها، والتخير بين هذه الأنواع _ بعد عدم تعيين الأمر لمصداق ما بعينه _ يكون عقلياً.

وأخرى يتصدى الشارع بنفسه للتخير ويذكر البدائل مقرونةً بكلمة: «إما وأو»، كأن يقول: إن أفطرتَ فإمّا أن تُطعم أو تصوم أو تعتق. فمثل هذا التخير يسمّى: تخيراً شرعياً؛ لأنّ الحاكم به أو المتصدّي لبيانه هو الشارع دون غيره.

والقسم الأوّل _ أي التخير العقلي _ لا يعدّ من الواجب التخييري المبحوث عنه في المقام، بل يعدّ من الواجب التعيني؛ وذلك أنّ الواجب التعيني يكون الوجوب فيه متعلّق بطبيعة واحدة ذات أفراد، وكل فرد من أفرادها يحصل به مصداق الواجب، لا أنّ كلّ واحد منها هو الواجب، فصلاة الظهر مثلاً يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الإتيان بأحد أفرادها الممتدة من أول الوقت إلى آخره.

وهذا بخلاف الواجب التخييري الشرعي؛ فإنّ كلّ واحدٍ من الأفراد هو واجب شرعاً؛ إذ ليس المتعلّق للوجوب طبيعة واحدة، فإنّ أفراد الواجب التخييري طبائع متعدّدة لا أفراد طبيعة واحدة كما هو الحال في الواجب التعيني.

هذا ما أفاده المصنف رحمه الله في متن الكتاب، والمقدار المذكور من بيان الاختلاف بين التخير العقلي والشرعي لم يقع فيه خلاف بين الأصوليين. ولكن جرى تساؤل في المقام، مفاده: هل حقيقة التخيرين _ العقلي والشرعي _ هي واحدة والفارق بينهما لا يعدو الفارق المذكور أم أنّ هناك فارقاً آخر بين الحقيقتين، يضاف لما ذكر؟!

وبيان هذا المعنى _ في الواقع _ قد تترتب عليه ثمة عملية تختلف بلحاظ كلّ اتجاه عن اتجاه آخر من الاتجاهات الآتية في تفسير حقيقة التخيرين، كما سنلاحظ

ذلك.

وفي هذا الجانب _ أي في بيان تفسير حقيقة التخييرين الشرعي والعقلي _ ذكرت اتجاهات ووجوه عدة، ونحن هنا سنشير إلى ثلاثة منها فقط على نحو الإيجاز _ وطلباً للاختصار _، ونترك التفاصيل حولها من النقض والإبرام إلى متون أخرى^(١).

الاتجاه الأول: إن حقيقة الوجوب في التخييرين مختلفة، فحقيقة الوجوب في التخيير العقلي تغاير حقيقة الوجوب في التخيير الشرعي، فإنه في التخيير العقلي يكون الوجوب واحداً لا متعدداً ويكون متعلقاً بالجامع، فحينما يقال: اطعم ستين فقيراً يكون الوجوب واحداً ومتعلقاً بكلي إطعام الستين لا بإطعام هذه الستين أو تلك، وأما في التخيير الشرعي فالوجوب متعدّد بعدد البدائل ويكون تعلّقه بكل واحد مشروطاً بعدم الإتيان بالباقي، فحينما يقال مثلاً إن أفطرت فاطعم أو صم أو اعتق فالبدائل ثلاثة، وبعدها يتعدّد الوجوب بنحو مشروط، فالإطعام واجب مشروطاً بعدم الإتيان بالصوم والعتق؛ وهكذا العتق واجب بشرط عدم الإتيان بعديله.

الاتجاه الثاني: إن حقيقة الوجوب في كلا التخييرين واحدة، فالوجوب في التخيير العقلي واحد ومتعلق بالكلي الجامع، وهكذا الحال في التخيير الشرعي، فإنّ الوجوب فيه واحد متعلق بالجامع، فحينما يقال إن أفطرت فصم أو اطعم أو أعتق يكون الوجوب واحداً متعلقاً بالجامع وهو عنوان «أحدها»، وكأنه قيل إن أفطرت وجب عليك أحد الأمور الثلاثة.

الاتجاه الثالث: إن حقيقة الوجوب في كلا التخييرين واحدة _ كما يقوله الاتجاه الثاني _ فالوجوب واحد ومتعلق بالجامع دون الأفراد، غاية الأمر أنّ هذا

(١) يمكن مراجعة الحلقة الثانية والثالثة _ للسيد الشهيد الصدر قدس سرّه _ للاطلاع على

الاتجاهات المذكورة والمناقشات حولها.

الاتجاه يقول بأنَّ الوجوب الواحد المتعلّق بالجامع يسري إلى الأفراد؛ فيتعلّق الوجوب بكل واحد من الأفراد بنحو مشروط، وهذا بلا فرق بين كون التخيير عقلياً أو شرعياً، بينما أصحاب الاتجاه الثاني لم يقولوا بهذه السراية بل بوقوف الوجوب على الجامع.

وهل توجد ثمرة عملية في هذا الاختلاف بين الاتجاهات الثلاثة السابقة؟

ذكرت في هذا الجانب ثمرتان:

الأولى: ورد في مبحث اجتماع الأمر والنهي أنَّ بإمكان المولى صبَّ الوجوب على الكلّي وتوجيه النهي في نفس الوقت إلى بعض حصصه كأن يقول تجب الصلاة ولا تصل في الحمام، ولكن ربّما يقال بأنَّ هذا غير ممكن؛ لأنَّ الوجوب إذا توجّه إلى طبعي الصلاة فلازمه وجوب جميع حصصه التي أحدها الصلاة في الحمام، وحيث أنَّها منهي عنها؛ فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد. إنَّ تحقيق حال هذه المسألة يرتبط بهذه الاتجاهات؛ فإن بني على أنَّ الوجوب التخييري يسري من الجامع إلى الأفراد فالمثال المذكور لا يكون ممكناً؛ لأنَّ الوجوب المتوجّه إلى جامع الصلاة يسري إلى جميع الأفراد التي منها الصلاة في الحمام، وحيث أنَّها منهي عنها؛ فيلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد. وأمّا إذا بني على أنَّ الوجوب يبقى على الجامع ولا يسري إلى الأفراد؛ فالمثال المذكور ممكن؛ إذ لا يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بل يكون الوجوب مستقراً على طبعي الصلاة والنهي على الحصّة.

الثمرة الثانية: لو وجب شيء معيّن وشك في كونه واجباً معيّنًا أو مخيراً كما لو قال المولى إن أفطرتَ وجب عليك صوم شهرين، وشك في كون الصوم واجباً معيّنًا؛ لا يجزي عتق الرقبة بدله أو مخيراً بينه وبين العتق، ونفترض أنَّ الإطلاق لم يمكن

لسبب وآخر التمسك به لإثبات كون الصوم واجباً معيناً؛ ففي مثله إن بني على الاتجاه الثاني، القائل بأن مرجع التخيير إلى تعلق الوجوب بالجامع من دون سراية إلى الأفراد؛ يكون الشك في المثال المذكور راجعاً إلى الشك في أن الواجب هو الجامع أو خصوص الصوم.

وبتعبير ثانٍ: يكون الشك راجعاً إلى الشك في التخيير والتعيين، فإنه إذا كان الواجب خصوص الصوم فلازمه التعيين، وإذا كان هو الجامع فلازمه التخيير بين الصوم والعتق، ومتى ما كان الأمر دائراً بين التعيين والتخيير، فقد ذكر بعض الأعلام أن البراءة تجري عن خصوصية التعيين، ولازمه جواز الاكتفاء بالعتق، بينما اختار بعض آخر جريان الاشتغال وتعيين خصوص الصوم.

وأما على الاتجاه الأول القائل بأن مرجع التخيير إلى الوجوبات المشروطة، فالأصل يقتضي البراءة من دون اختلاف، فإن الصوم إذا كان واجباً مخيراً فلازمه - بناءً على رجوع التخيير إلى وجوبات مشروطة - اشتراط وجوب الصوم بعدم العتق، فعند العتق لا يكون وجوب الصوم ثابتاً. هذا لو كان الصوم واجباً مخيراً، وإذا كان معيناً؛ فلازمه كون وجوب الصوم مطلقاً وغير مشروط بعدم العتق.

إذن على الاتجاه الأول؛ يرجع الشك إلى الشك في كون الصوم هل هو واجب مشروط بعدم العتق أو مطلق، وبالتالي لو أتينا بالعتق فسوف نشك في ثبوت الوجوب للصوم - إذ نحتمل أن يكون وجوب الصوم مشروطاً بعدم العتق - ، وعند الشك في ثبوت التكليف يرجع إلى البراءة بلا خلاف بين الأعلام^(١).

قوله رحمته: «.. كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلياً أيضاً..».

أقول: وهذا المعنى يمكن تصوّره كذلك في التخيير الشرعي؛ فالتخيير بين

(١) يراجع: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٢٤٩ - ٢٥١، وشرحها - للشيخ

الأنواع الثلاثة من الإطعام والعق والصوم، يستبطن تخييراً عقلياً بين أفراد كل نوع؛ إذ الأمر بإطعام ستين مسكيناً يكون التكليف فيه متوجّهاً إلى كليّ الفقراء وكليّ الطعام من دون تشخيص للمصاديق؛ وفي مثله يحكم العقل بالتخيير بين أفراد الطعام وأفراد الفقراء.

النقطة الرابعة: التخيير الشرعي بين الأقل والأكثر

التخيير الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين، كما لو قال: «إن أفطرت متعمداً فإما أن تطعم أو تصوم أو تعتق». فهذا تخيير بين طبائع متعددة متباينة. والمراد بالتباين هنا ليس هو التباين المنطقي الذي تكون النسبة فيه بين كليين، وإنما المراد به التباين العرفي الذي يعني الاختلاف، أي اختلاف هذا (الكل) عن (الكل) الآخر؛ فيكون النظر في مثال العتق والصوم إلى أنّ أفعال الصوم تختلف عن أفعال العتق.

ولعل هذا المعنى – أي في المراد من التباين هنا – نفهمه من كلمات الأصوليين من جعلهم التخيير بين التسبيحة الواحدة والثلاثة خارجاً عن المتباينين – بالمفهوم المنطقي – مع أنّ الواحد يباين الثلاثة والتسبيحة تباين الثلاثة بالنسبة المنطقية؛ فعلم من ذلك عدم إرادتهم هذه النسبة.

وهذا النوع من التخيير لا خلاف بين الأصوليين في إمكانه بل ووقوعه. و(أخرى) يكون التخيير بين الأقل والأكثر، كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول^(١).

(١) والقاتل – على ما في الجواهر – جماعة من القدماء كالكليني والصدوق والشيخين وكثير من المتأخرين. انظر: جواهر الكلام ١٠: ٣٥.

وهذا النوع من التخيير يظهر من البعض إمكانه، والمشهور على استحالته، وعليه أيضاً الشيخ المصنف رحمته الله.

ولكن قبل بيان وجه الاستحالة في المقام نحاول تقرير إشكال القائلين بالإستحالة؛ كي يتسنى لنا فهم المعنى المتنازع فيه بشكل صحيح؛ فإنه قد يتوهم أن وجه الاستحالة في المقام أنه متى ما وجد الأقل يكون قد حصل به الغرض؛ فيسقط عندئذ الأمر، ومع سقوط الأمر لا يكاد يقع الأكثر بعد على صفة الوجوب؛ فلا يصح التكليف بالتخيير بينهما.. كما هو الحال مثلاً في التخيير بين التسيحة والتسيحات الثلاث، فإنه بمجرد أن يأتي المكلف بتسيحة واحدة يكون قد حصل بها الغرض الباعث للأمر، ويسقط الوجوب الشرعي المتعلق بذلك؛ ومع سقوطه كيف تقع التسيحات الثلاث بعد هذا على صفة المأمور بها، ويتخير بينهما شرعاً؟!

إلا أن التقرير المذكور للإشكال يلاحظ عليه، أنه لا يجري فيما إذا وجد الأقل مع الأكثر دفعةً واحدة، كما في المسح بالأصابع الثلاثة المتحقق في ضمنه المسح بإصبع واحد، أو في رسم خط طويل دفعةً واحدة المتحقق في ضمنه رسم خط قصير.. فهنا لا يقع الأقل بتمامه أولاً ثم الأكثر ثانياً؛ كي يجري الإشكال فيه.

وعليه؛ فالصحيح أن يقال في تقرير الإشكال على وجه يشمل الكل: أن الأقل ممّا يحصل به الغرض لا محالة ولو كان في ضمن الأكثر، وإن شئت قلت: سواء وجد الأقل مع الأكثر دفعةً أو وجد تدريجاً. ومن المعلوم أنه مع قيام الغرض بالأقل يقع الزائد على غير صفة الوجوب قهراً؛ فكيف يتخير بينهما؟! هكذا ينبغي صياغة الإشكال في المقام^(١).

وفي مقام التفصيل، والإجابة على الإشكال المذكور، ذكر الشيخ المصنف رحمته الله، كما ذكر المحقق الخراساني من قبل في الكفاية: أن الأقل ثبوتاً على قسمين:

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٤٢، وشرحها: عناية الأصول ١: ٤٦٨.

الأول: أن يكون الأقل محصلاً للغرض ولو انضم إليه الزائد، وفي مثله يتم الإشكال لا محالة، ولا يعقل التخيير بينه وبين الأكثر؛ لأنّ لازمه تحصيل الحاصل؛ إذ المفروض أنّ الغرض قد حصل بالأقل، فطلب الأكثر حينئذ لأجل تحصيل ذلك الغرض الحاصل يكون من تحصيل الحاصل، وهو محال.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المصنّف بقوله: «أمّا لو كان الغرض مترتباً على الأقلّ مطلقاً..»، أي سواء جيء به لوحده، أو منضمّاً إلى الزائد، فالغرض يحصل به.

الثاني: أن يكون الأقلّ محصلاً للغرض شرط عدم انضمام الزائد إليه، فإذا انضم إليه الزائد كان المحصل للغرض هو الأكثر بحدّه الخاص، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وفي مثله لا محيص عن التخيير بين الأقلّ والأكثر، فإنّ كلّاً منهما بحدّه الخاص محصل للغرض؛ فلا وجه لتخصيص الوجوب بالأوّل دون الثاني.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المصنّف رحمته الله بقوله: «... إنّما يتصوّر فيما إذا كان الغرض مترتباً على الأقلّ بحدّه، ويترتب على الأكثر بحدّه أيضاً».

إلّا أنّ القسم المذكور – أي الثاني من تصوير التخيير بين الأقلّ والأكثر – قد أشكل عليه، بما حاصله:

إنّ التصوير المذكور وإن كان صحيحاً صورةً، إلّا أنّه من الواضح جداً أنّه – بحسب الحقيقة – تخيير بين المتباينين؛ وذلك لفرض أنّ الماهيّة بشرط لا تباين الماهيّة بشرط شيء، فإذا فرض أنّ الأقلّ مأخوذ بشرط لا – أي بشرط عدم الزيادة^(١)، يكون مبيناً للأكثر المأخوذ بشرط شيء – وهو الزيادة^(٢)، فلا يكون

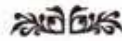
(١) الذي عبّر عنه المصنّف بن الأقلّ بحدّه.

(٢) والذي عبّر عنه المصنّف بن الأكثر بحدّه.

التخير بينهما - في واقعه - تخيراً بين الأقل والأكثر، وإنما هو تخيير بين متباينين^(١).

مثال تطبيقي للبحث في الواجب التخييري:

نقل صاحب الجواهر^(٢) عن بعض الفقهاء في تسبيحات الركعتين الأخيرتين أنّ الواجب هو تسبيحة واحدة والزائد مستحب، وذكر من أدلته على ذلك عدم معقولية التخيير بين الأقل والأكثر عقلاً، وأنه يجب حمل جميع ما أوهم ذلك على وجوب الأقل واستحباب الأكثر. ثمّ أشكل على دليله بقوله: «إنّ الممنوع من التخيير بين الأقل والأكثر إذا فرض حصول الامتثال بالأقل ولو في ضمن الأكثر. أمّا إذا لم يحصل الامتثال به إلّا حال عدم كونه جزء الأكثر فلا امتناع؛ ضرورة صيرورة الأقل حينئذٍ بوصف الأقلية مقابلًا للأكثر، بل لا يتحقّق في ضمنه أبداً؛ إذ هو جزؤه ذات الأقل لا هو مع وصفه...»^(٣). انتهى



(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٥.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٤٢، ٤٣.

٥ _ العيني والكفائي

قوله ﷺ: تقدّم أنّ الواجب العينيّ «ما يتعلّق بكلّ مكلف ولا يسقط بفعل

الغير»، ويقابله الواجب الكفائي... إلخ.

أقول: كان التقسيم السابق للواجب إلى تعيني وتخيري إنّما هو باعتبار المكلف به، بينما هذا التقسيم إلى العيني والكفائي إنّما هو باعتبار المكلف.

فالواجب العيني هو ما يكون الخطاب والتكليف فيه متوجّهاً إلى آحاد المكلفين، بحيث لا يكون الإتيان من بعضهم موجباً لسقوطه عن الآخرين، كالصلاة والصوم وغيرهما من أغلب الواجبات العبادية وغير العبادية.

وأما الكفائي فهو الواجب الذي يسقط بفعل بعض عن الآخرين، ولو تركوا جميعاً يستحقّون كلّهم العقاب، كتجهيز الميّت، والصلاة عليه، ودفنه، وإنقاذ الغريق وأمثال ذلك.

والظاهر أنّ حال الواجب الكفائي في الترديد والدوران هو بعينه حال الواجب التخيري، غاية الأمر الترديد والتخير في التخيري كان في المكلف به، وها هنا في المكلف.

وأساس هذا التقسيم يعود إلى تعلّق غرض المولى من جهة (المطلوب) دون (المطلوب منه).. وتوضيح ذلك: أنّ (مطلوب) المولى تارة يكون هو الطبيعة المقيّدة بصدورها عن الفاعل الخاص، بمعنى أنّ المصلحة لا تتحقّق إلّا بصدور الفعل عن كلّ واحد من المكلفين، وفي مثل هذه الحالة يُؤمر كلّ واحد من المكلفين بإيجاد الطبيعة المقيّدة بصدورها عن نفسه، ففي مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا

الصَّلَاةُ، يكون كل واحدٍ من المكلفين مأموراً بإيجاد طبيعة الصلاة المقيّدة بصدورها عن نفسه، ويسمى مثل هذا التكليف بـ«الواجب العيني».

وأخرى يكون (مطلوب) المولى هو إيجاد الطبيعة المطلقة الغير المقيّدة بصدورها عن شخص خاص، أي أنّ المصلحة تتحقّق في صدور طبيعة الفعل وتحقّقه في الخارج من دون تقيّد بصدوره عن شخص معيّن.

وفي مثل هذه الحالة لا بدّ أن يتوجّه الخطاب إلى جميع المكلفين؛ لعدم خصوصية موجبة للتخصيص بواحدٍ منهم، بل يكون التخصيص هنا ترجيح بلا مرجّح؛ إذ المراد إنّما هو تحقّق أصل الطبيعة من غير أن يكون لصدورها عن هذا الفاعل أو ذاك دخل في غرض المولى. فالمكلفون - في التكليف المذكور - متعدّدون وكل واحدٍ منهم قد توجّه إليه التكليف مستقلاً ولكنّ (المطلوب) في جميع هذه التكاليف هو أمر واحد، وهو إيجاد الطبيعة المطلقة الغير المقيّدة بصدورها عن شخص خاص؛ ويسمى مثل هذا التكليف بـ«الواجب الكفائي».

ومثال ذلك كما في مسألة تجهيز الميت؛ إذ يكون كل واحد من الناس مكلفاً مستقلاً بهذا التكليف، ولكن (المطلوب) في الجميع هو أمر واحد وهو إيجاد طبيعة الدفن، فزيدٌ - مثلاً - مكلف بإيجاد طبيعة الدفن من غير أن تكون هذه الطبيعة مقيّدة بصدورها عن نفسه، وكذلك عمرو وبكر وغيرهما.

ولازم التكليف المذكور سقوط جميع التكليف عن الجميع بامثال الواحد منهم؛ من جهة حصول ما هو تمام (المطلوب).

وفي الوقت نفسه لازمه استحقاق الجميع للعقاب فيما لو تركوه باجمعهم^(١). وهذا بخلاف الوجوب العيني فإنّ كل واحد من المكلفين مكلف في هذا النوع

(١) وهاتان الخاصيتان للواجب الكفائي متفق عليهما جزماً بين الأصوليين قديمهم

من الوجوب بإيجاد الطبيعة المقيّدة بصدورها عن نفسه، وأيضاً يكون استحقاقه للعقاب لو حده فيما لو ترك الإتيان بهذا الواجب المقيّد بصدوره عن نفسه.

إشكال على الوجوب الكفائي؛

هذا، ولكن الأقدمين من الأصوليين وقعوا في إشكال وحيرة بالنسبة للوجوب الكفائي من ناحية تطبيقه على القاعدة في الوجوب؛ إذ صار تصويره عندهم من المشكلات حينما أرادوا تصويره بنحو ينطبق عليه التعريف الذي ذكره في حقيقة الوجوب.

فهم قد ذكروا في بيان حقيقة الوجوب _ وهذا بحسب تفسير القائلين بالتركب _ أنه: طلب الفعل زائداً المنع من الترك.

أو _ وهذا بحسب القائلين ببساطة الوجوب _ أنه: الإلزام بالفعل الذي لازمه المنع من الترك.

وعلى كلا هذين التفسيرين لا يتناسب القول بجواز الترك عند قيام الغير بالفعل؛ إذ الوجوب لا يتصور بدون المنع من الترك (قواماً أو لزوماً كما تقدّم على كلا التفسيرين)؛ ومعه كيف يمكن أن تجتمع دعوى الإلزام هذه مع الترخيص في الترك في هذا الواجب؟!

ومن هنا حاول البعض توجيه ما ورد من وجوبات كفاية في الشريعة، وتفسير الواجب الكفائي بالشكل الذي لا يرد عليه الإشكال المتقدم.. وقد ذكرت في هذا الجانب عدّة أقوال، أشار الشيخ المصنف رحمته الله إلى جملة منها، وهي:

١ _ قول بعضهم: أنّ المكلف في الواجب الكفائي عبارة عن أحد المكلفين لا

على التعيين^(١).

وقد أورد عليه: إنَّ كان المراد من (الأحد) مفهوم الأحد؛ ففيه: أنَّ المفهوم غير قابل لأن يتوجَّه إليه التكليف؛ لأنَّ مثار الآثار ومتعلِّق الغرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو الموجود الخارجي لا المفهوم. وإن كان المراد به الفرد المردَّد بحيث يكون توجَّه التكليف إلى المكلفين توجَّهاً ترددياً بالتردد الواقعي نظير ما ذكر في الواجب التخييري من أنَّ البعث يتعلَّق بكلا الأمرين على نحو التردد الواقعي.

(ففيه) أنَّ البعث لا يعقل أن يتوجَّه إلى الفرد المردَّد؛ إذ الغرض من البعث هو الانبعاث ولا بد من تحقُّقه من تعيَّن المبعوث.

بل يمكن أن يلاحظ على القول المذكور: بأنَّ عنوان (أحد المكلفين) لا يحكي عن شخص معيَّن لا عموماً ولا خصوصاً؛ وعليه فيمكن لكلِّ مكلف أن يتمسك بالبراءة هنا لشكِّه في توجَّه التكليف إليه جزماً. كما أن عنوان (أحد المكلفين) لا يعني الجميع، فعند ترك التكليف لا يَأْثُم الجميع.

وهذا كله مخالف لما اتفقَّ عليه من خصائص الواجب الكفائي المتقدِّم ذكرها.

٢- قول بعضهم: أنَّ المكلف في الواجب الكفائي معيَّن عند الله غير معيَّن عندنا، وهو السابق إلى هذا الفعل دون الآخرين^(٢).

والذي يرد على هذا القول: إنَّ لازمه أن لا يعاقب إلَّا هذا الفرد المكلف المعيَّن فيما لو تُرك المأمور به ولم يمثل أحد.

(١) ذهب إليه البيضاوي، ونُسب إلى الفخر الرازي. انظر: نهاية السؤل - للآسنوي - ١: ١٥٨،

١٩٤ - ١٩٥.

(٢) لم نعثر على قائله، قال في فواتح الرحموت بعد التعرُّض لهذا القول: «فلم يصدر ممَّن يعتد به». انظر: فواتح الرحموت (المطبوع بهامش المستصفى ١: ٢٦٢).

وهو مخالف لما اتفق عليه من استحقاق الجميع للعقاب فيما لو ترك المأمور به جميعهم.

وكذلك لازمه أن لا يثاب على الفعل فيما لو قام به غير المعين، وهو - أيضاً - مخالف لما اتفق عليه من تحقق الامتثال واستحقاق الثواب فيما لو أتى به أي واحد من المكلفين من دون تعيين.

٣- قول بعضهم: إنَّ المكلف في الواجب الكفائي عبارة عن المجموع من حيث المجموع لا كل واحد مستقلاً، ومع إتيان البعض، يصدق حصول الفعل من المجموع، وأيضاً يصدق تركه بترك الجميع^(١).

إلا أن القول المذكور يرد عليه أنَّ المجموع من حيث المجموع هو أمر اعتباري ولا حقيقة له وراء الآحاد فلا يمكن أن يتوجّه إليه الطلب؛ إذ الطلب إنما يتوجّه إلى الإنسان العاقل المختار ولا يصدق على المجموع من حيث المجموع هذه العناوين.

وعلى أية حال؛ هذه الوجوه والتصويرات للواجب الكفائي لم يرتضها المصنّف رحمه الله، كما لم يرتضها غيره من الأصوليين، وذهبوا إلى أن التفسير الصحيح للواجب الكفائي هو: أن التكليف فيه - ابتداءً - متوجّه إلى الجميع - بنحو الأفراد فرداً فرداً - بدون استثناء، ولكن بقاءه مشروط بعدم سبق الغير.

وبعبارة ثانية: أنَّ المخاطب به في هذا التكليف هو آحاد المكلفين لكن لا على وجه الإطلاق، بل بتقييد الخطاب المتوجّه على كل أحد بصورة عدم سبق الغير بالفعل المخاطب به؛ فينحل الخطاب إلى خطابات متعدّدة حسب تعدّد أفراد المكلفين، كل خطاب مقيّد بعدم سبق الغير بفعل متعلّق الخطاب.

(١) ينسب هذا القول إلى قطب الدين الشيرازي. انظر: هداية المسترشدين ١: ٢٦٨.

فالتكليف حدوثاً ليس مشروطاً بشيء، وإنما هو متوجه إلى الجميع من دون استثناء، إلا أن بقاءه في ذمتهم مشروط بعدم تحقق الفعل خارجاً. ويتحققه يسقط وجوبه عن الباقيين؛ إذ لا يبقى ما يدعو إليه بعد فرض علمنا بأن غرض المولى - في الواجب المذكور - قد تعلّق بإيجاد المأمور به من دون تقيّد بصدوره عن شخص بعينه^(١).

قوله رحمه الله: «.. الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك..».

أقول: تقدّم في مبحث: «هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟» وجه إعراض المصنف رحمه الله عن تفسير القدماء للوجوب بأنه حقيقة مركّبة، وقوله بأنه أمر بسيط معناه الإلزام بالفعل؛ الذي يلزمه المنع من الترك.. فراجع ثمة.

تطبيقات:

اختلف الفقهاء (قدمهم) في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث العينية والكفائية على قولين:
قال المحقق الحلّي قدس سرّه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان إجماعاً. ووجوبهما على الكفاية يسقط بقيام من فيه الكفاية، وقيل بل على الأعيان، وهو الأشبه^(٢).

وقال الشهيد الثاني قدس سرّه في شرحه: ما اختاره المصنف رحمه الله من وجوبه على الأعيان مذهب الشيخ رحمه الله وتبعه جماعة من المتأخرين، عملاً بعموم الآيات والأحاديث.

وأقوى القولين الأوّل؛ لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

(١) وللتوسعة والنظر في بيان الإشكالات المتقدّمة وأجوبتها، والجواب المختار، أنظر:

فوائد الأصول ٣: ٤٣٦، نهاية الأصول: ٢١٠، مباحث الأصول ١: ٢٧٠.

(٢) انظر: شرائع الإسلام ١: ٣٨٨، ٣٨٩.

وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ^(١)؛ ولأنَّ الغرض الشرعي وقوع المعروف وارتفاع المنكر، ولا يظهر تعلق الغرض بمباشر معين، والعمومات غير منافية لذلك؛ لأنَّ الواجب الكفائي يخاطب به جميع المكلفين كالواجب العيني، وإنما يسقط بقيام بعضهم به عن الباقي^(٢).



(١) آل عمران/١٠٤.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ١٠٠، ١٠١.

٦ _ الموسّع والمضيق

قوله ﷺ: ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت.

ثم الموقت إلى موسّع ومضيق.

ثم غير الموقت إلى فوري وغير فوري... إلخ.

أقول: تقسيم الواجب إلى موسّع ومضيق إنما هو باعتبار الزمان وكيفية مداخلته للحكم، ومدخليته في الأغراض والمقاصد.

والواجب بهذا اللحاظ _ أي لحاظ الوقت والزمان _ يقسم إلى قسمين:

الأول: غير الموقت: وهو أن لا يلحظ له زمان مخصوص لادائه بحيث لا يجوز تقديمه أو تأخير عليه، وإنما يلحظ نفس الفعل ويراد إيقاعه من المكلف. وهو في هذه الحالة يكون على نحوين:

الأول: أن يتعلّق التكليف به على وجه الفورية والتعجيل، كإزالة النجاسة وردّ التحية.

الثاني: أن يتعلّق التكليف به من دون اعتبار لذلك _ أي للفورية والتعجيل _ ، كالصلاة على الميت وقضاء الصلاة الفائتة.

وهذان النحوان لا إشكال في شيء منهما. أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلكون المكلف به هو مطلق الطبيعة، والمنع من الترك^(١)، حاصل بالنسبة إليه.

القسم الثاني: الموقت: وهو ما عيّن له وقت مخصوص. وفعل الواجب في هذه

(١) الذي هو قوام الوجوب أو لازمه، على اختلاف القولين في تفسير حقيقة الوجوب.

الحالة لا يخلو _ عقلاً _ من أحد وجوه ثلاثة:
فإما أن يكون الفعل زائداً على وقته المعين له، أو يكون مساوياً له، أو ناقصاً عنه.
والأول _ أي بأن يكون الفعل زائداً على وقته المعين له _ لا إشكال على
امتناعه، كما نصَّ على ذلك جماعة^(١). بناءً على امتناع التكليف بما لا يطاق.
وفي النهاية: لا نزاع فيه^(٢).

هذا إذا أريد إيقاع تمام الفعل في الوقت المفروض، وأما إذا أريد إيقاع بعضه فيه
واتمامه فيما بعد ذلك فلا مانع منه؛ كما ورد: (أَنْ من أدرك ركعة من الوقت كان
كمن أدرك الوقت)^(٣). فهو وقت مضروب لإيقاع بعض الفعل.

والثاني _ بأن يكون الفعل مساوياً للوقت المعين له _ فهو أيضاً لا إشكال في
جوازه بل ووقوعه من غير خلاف فيه، وقد صرح جماعة بالإجماع على جوازه^(٤).
وفي النهاية وغيره: أنه لا نزاع في وقوعه^(٥).

ويسمى الواجب المذكور بـ «الواجب المضيق» كالصوم؛ فإنَّ فعله ينطبق على
وقته بلا زيادة ولا نقصان، من طلوع الفجر إلى الغروب.
ولكن ربما يستشكل في إمكان الواجب المضيق ويقال: إنَّ البعث لا بدَّ وأن
يتحقق قبل الانبعاث؛ ضرورة لزوم تقدّم العلّة بجميع أجزائها على المعلول، فزمان

(١) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٣٢٨.

(٢) نهاية الوصول إلى علم الأصول - للعلامة الحلي - ١: ٥٠٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ١٥٨ باب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٤. ونص الحديث:
(مَنْ أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة).

(٤) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٣٢٨.

(٥) نهاية الوصول ١: ٥٠٤.

الوجوب لا بدّ وأن يكون أزيد من زمان الامتثال ولو بمقدار آن.

إلا أنّ الإشكال المذكور مردود من ناحيتين:

الأولى: إنّ تقدّم العلة على المعلول إنّما هو تقدّم رتبي وليس بزمانى، بل لا يمكن أن يكون زمانياً وإلا يلزم تخلف العلة على المعلول؛ وهو باطل ضرورة.

الثانية: إنّ الملاك في كون الواجب مضيّقاً هو ما كان الزمان المحدّد له وقتاً مساوياً لزمان الإتيان بالواجب، بحيث يقع كلّ جزء منه في جزء من ذلك الزمان بلا زيادة ونقيصة، وأمّا كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له؛ فهو أجنبي عمّا هو الملاك في كون الواجب مضيّقاً^(١).

وأما الثالث - وهو أن يكون الفعل ناقصاً عن الوقت المعين له - فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتفاقهم على ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة:

أحدهما: الجواز والوقوع، وهو مختار المحقّقين، بل لا يُعرف فيه مخالف من الإماميّة سوى ما يعزى إلى ظاهر الشيخ المفيد رحمته الله^(٢).

قال المحقّق القمي في (القوانين): «.. واختلفوا في جواز الأمر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسّع. والحق وقوعه وفاقاً لأكثر المحقّقين لإمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً، أمّا جوازه عقلاً فلاّنه لا مانع منه إلا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب؛ وهو باطل جزماً لأنّه يلزم فيما لو ترك في جميع الوقت، فكما أنّه يجوز تخيير الشارع بين أفراد مختلفة الحقائق فيجوز تخيره بين أفراد متفقة الحقائق متميزة بخصوصيات أجزاء الوقت، ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها. وأمّا وقوعه فلاّمر بصلاة الظهر وصلاة الزلزلة وغيرهما، فلمّا كان تطبيق أول

(١) انظر: منتهى الأصول ١: ٢٢٩، ومحاضرات في أصول الفقه ٤: ٦١.

(٢) انظر: التذكرة بأصول الفقه - للشيخ المفيد - ٣٠.

جزء من الفعل بأول جزء من الوقت وآخره بآخره غير مراد إجماعاً، وغير ممكن عادة في الأغلب، وكذا تكراره إلى انقضاء الوقت، ولا مرجح لأحد من الأجزاء على الآخر؛ فينبغي أن يراد ما ذكرناه من جوازه عقلاً، وهو التخيير بين الإيقاعات الممكنة في أجزاء ذلك الوقت^(١). انتهى

وثانيهما: المنع من جوازه، وعزاه العلامة في المبادئ إلى من لا تحقيق له، وفي النهاية إلى أبي الحسن الكرخي وجماعة من الأشاعرة وجماعة من الحنفية^(٢). واستظهره صاحب المعالم من كلام الشيخ المفيد، على ما حكاه عنه العلامة الحلبي، وقد تقدمت الإشارة إليه.

إلا أن الشيخ محمد تقي الأصفهاني - صاحب الحاشية على المعالم - ، قال: «ولكن ما عزاه الشيخ إليه - أي إلى المفيد - إنما هو بالنسبة إلى الصلاة، فإنكاره لمطلق الموسع مع ما فيه من البعد، غير ظاهر»^(٣).

وعلى أية حال، منشأ الإشكال على الواجب الموسع، هو: أن الواجب - بحسب تفسير معناه - يعني ما لا يجوز تركه، والقول بالواجب الموسع لازمه ترك الواجب في أول الوقت لفرض جواز التأخير إلى آخر وقت إمكان الأداء؛ وهذا خلف دعوى عدم جواز الترك، بل هو بنفسه دليل على عدم الوجوب إلا في ذلك الوقت الأخير، فالواجب حقاً هو ذلك المصدق الأخير فقط، وأما المصاديق المتوسطة فليست بواجبات شرعية؛ نعم، هي مستحبات يسقط بها الواجب^(٤).

(١) قوانين الأصول ١: ١١٨.

(٢) انظر: مبادئ الوصول: ١٠٤، ونهاية الوصول ١: ٥٠٥.

(٣) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٣٢٨.

(٤) انظر الإشكال في: معالم الدين: ٧٥.

وقد أجب عن هذا الإشكال بما حاصله: أن الواجب إذا كانت له أفراد وكان المطلوب الجامع بين تلك الأفراد لا بنحو السريان بل بنحو صرف الوجود، فالعقل يخير المكلف بين الأفراد، وله إتيان أي فرد أراد ولا فرق في نظر العقل في هذا الحكم بين الأفراد العرضية أو الأفراد الطولية بحسب الأزمنة المتعددة.

وفي هذا الجانب قال العلامة الحلّي رحمته الله في التذكرة: اختلف في الواجب الموسع، فمنعه جماعة، منهم أبو حنيفة وجعل الوجوب مختصاً بآخر الوقت، وآخرون بأوله، وآخرون قالوا: إن بقي على صفة المكلفين إلى آخر الوقت، فما فعله واجب وإلا كان نفلاً.

والكل خطأ؛ نشأ بسبب الجهل بمعنى الواجب الموسع. والتحقيق أنه كالواجب المخير، فإن الله تعالى أوجب على المكلفين الإتيان به في هذا الوقت لا بمعنى شغل جميع الوقت بالفعل، ولا اختصاص بجزء معين لانتفاء المرجح، بل بمعنى وجوب الإتيان بهذا الفعل في أي جزء كان من الوقت ولا يجوز إخلاؤه عنه^(١).



(١) انظر: تذكرة الفقهاء - للعلامة الحلّي - ٢: ٢٩٩.

هل يتبع القضاء الأداء؟

قوله رحمته الله: مما يتفرّع عادةً على البحث عن الموقّت «مسألة تبعية القضاء للأداء»، وهي من مباحث الألفاظ... إلخ.

أقول: الكلام هنا هو فيما تقتضيه القاعدة، فيما إذا فات الواجب الموقّت في الوقت اختياراً أو لعذر، هل يجب الإتيان به خارج الوقت، أو لا. وذلك بقطع النظر عن الدليل الخاص الدال على ذلك، كما في الصلاة والصوم؟ وهذه هي المسألة المعروفة بين الأصوليين قديماً وحديثاً في أنّ القضاء تابع للأداء أو هو بأمر جديد.

ويوجد في المسألة وجوه بل أقوال:

الأول: وجوب الإتيان به - أي بالواجب الموقّت - مطلقاً^(١).

الثاني: عدم الوجوب مطلقاً^(٢).

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان الدليل الدال على الواجب الموقّت متصلاً؛ فلا

(١) وهو ما عبّر عنه المصنف رحمته الله بـ «التبعية مطلقاً». أي بتبعية القضاء للأداء، سواء كان الدليل الدال على التوقيت متصلاً أم منفصلاً. وينسب هذا القول إلى جماعة من الحنابلة وعامة الحنفية والمعتزلة وأهل الحديث. انظر: إرشاد الفحول - للشوكاني - ١٠٦، والمبسوط - للسرخسي - ٤٦: ١.

(٢) أي عدم التبعية مطلقاً، سواء كان الدليل الدال على التوقيت متصلاً أم منفصلاً. وهذا القول هو المعروف بين الأصوليين - عامة وخاصة -، انظر: الإحكام - للآمدي - ١: ١٥٦، إرشاد الفحول: ١٠٦، الفصول الغروية: ١١٤، فوائد الأصول ١، ٢: ٢٣٧.

وجوب _ أي لا تبعية _ ، وبين ما إذا كان منفصلاً؛ فيجب، أي يكون القضاء تابع للأداء^(١).

وهناك تفصيل آخر لصاحب الكفاية رحمته الله مفاده التفرقة بين ما إذا كان لدليل المنفصل إطلاق، وما إذا كان مهملاً، فإن كان له إطلاق فلا يدل على وجوب الإتيان خارج الوقت، وإن لم يكن له إطلاق وكان لدليل الواجب إطلاق، فدليل الواجب متبع، ويدل على بقاء الوجوب خارج الوقت.. وسيأتي بيان التفصيل المذكور في كلمات المصنف رحمته الله؛ فلنؤجل الحديث عنه إلى محله.

قوله رحمته الله: «مما يتفرع عادة عن البحث عن الموقت...».

أقول: تفرع البحث في تبعية القضاء للأداء عن مبحث الواجب الموقت ليس تفرعاً حقيقياً، أي مما يتوقف البحث فيه على نتيجة القول في بحث الواجب الموقت؛ لوضوح أن هذا القول جارٍ على جميع الأقوال من دون فرق، وإنما هو تفرع وتأخر في الرتبة؛ لأن دلالة الموقت على التبعية متأخرة عن تعيين معنى نفس الدليل الموقت وبيانه؛ الأمر الذي لزم تأخره عنه وذكره بعده.

منشأ النزاع في المسألة:

قوله رحمته الله: «والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع...».

أقول: لا يخفى أن المراد بالواجب الموقت هو ما يكون دليلاً مقيداً بالوقت، مثل: «صل عند الزوال»، وهنا وقع الكلام بأن التقيد المذكور بالوقت هل يدل على أن مطلوب المولى بهذا الدليل هو شيء واحد وهو الفعل المقيد بالوقت، أم أن مطلوبه متعدد، بمعنى أن له مطلوبان: الأول: ذات الفعل، والثاني: إيجاد الفعل في الوقت المعين؟

فإن كان الأول؛ فهذا معناه عدم دلالة الدليل على وجوب الفعل في غير ذلك

(١) ذهب إليه السيد الأصفهاني في: وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٢٤٢.

الوقت، بل لا بدّ من فرض أمر جديد للقضاء والإتيان بالفعل خارج الوقت.
وإن كان الثاني؛ فيمكن أن يقال إنّ الدليل الموقّت يدلّ على وجوبين: وجوب
متعلّق بالصلاة عند الزوال، ووجوب متعلّق بذات الصلاة. فإذا فات الامتثال في
الوقت فإنما فات أحد الطلبين، وهو طلب كونه في الوقت المعيّن، وأمّا الطلب بذات
الفعل فباقي على حاله.

إذن: منشأ النزاع في هذه المسألة يعود إلى المستفاد من الدليل الموقّت هل هو
وحدة المطلوب أم تعدّده^(١)؟

ومنه نفهم ما أفاده القائلون بالتفصيل. كالسيد الأصفهاني الذي قال في: (وسيلة
الوصول): والحقّ التفصيل بين ما إذا ثبت التوقيت بدليل متصل، كصم يوم الخميس؛
فلا يدلّ على مطلوبة الفعل في خارج الوقت وبين إذا ثبت التوقيت بدليل منفصل،
كما إذا قال: صم، ثم قال: وليكن الصوم يوم الخميس؛ فإنّه يدلّ على مطلوبة أصل
الفعل في خارج الوقت^(٢).

أي إذا كانت القرينة متّصلة فالمستفاد هو وحدة المطلوب، ويلزم للإتيان بالفعل
خارج الوقت وجود أمر جديد للقضاء. وأمّا إذا كانت القرينة منفصلة فالمستفاد هو

(١) ولا يخفى أنّ هذا المعنى يمكن أن يقال بلحاظ مقام الثبوت أيضاً، ولا يقتصر
الكلام فيه على مقام الإثبات والدليل فقط؛ إذ يقال إنّ الزمان المأخوذ قيّداً في
لسان الدليل الشرعي هل هو دخيل في جميع مراتب المصلحة بحيث يفوت تمامها
بخروج الوقت، ولا يبقى منها شيء بعد الوقت، وهذا ما يعبر عنه هذا بـ (وحدة
المطلوب)، أو أنّه ليس كذلك. انظر تمام المطلب في: منتهى الدراية ٢: ٥٧٤
(الهامش).

(٢) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٢٤٢.

تعدّد المطلوب؛ فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعاً للأداء.
إلا أن الشيخ المصنّف رحمته الله اختار عدم التبعية مطلقاً، أي سواء كانت القرينة الدالة على التقيّد بالوقت متّصلة أم منفصلة.. واستدلّ على ذلك بالظهور.
ففي مورد القرينة المتصلة _ كما إذا قال: صم يوم الجمعة _ يكون الدليل ظاهراً في التقيّد، وأنّ مراد المولى هو الإتيان بالواجب المقيّد بهذا الزمان. فالدليل في هذا المورد لا يتضمن سوى أمر واحد قد توجّه إلى متعلّق واحد هو الفعل المقيّد بالوقت؛ فالحمل على تعدّد المطلوب لا وجه له.

وكذلك الحال في مورد القرينة المنفصلة _ كما لو قال: صم، ثم قال: اجعل صومك يوم الجمعة _؛ فإنّها تدل على تقيّد إطلاق دليل المأمور به وكون المراد هو المقيّد من الأول. ويكون المعنى المذكور من باب المطلق والمقيّد، الذي يحمل العرف فيه المطلق على المقيّد.

ولبيان هذا المعنى الأخير نقول: إنّه قد يرد علينا دليلان:

الأوّل: وهو الدليل المطلق، كما في قوله: صم، الذي يدلّ على أمر متعلّق بذات الصوم مطلقاً^(١).

والثاني: وهو المقيّد، كما في قوله: أجعل صومك يوم الجمعة، الذي يدلّ على أمر متعلّق بذات الصوم مقيّدة بالوقت، أي بإيقاع الفعل المذكور في الزمان المعين.
ففي مثل هذه الحالة، يجمع العرف بين الدليلين، ويحمل المطلق على المقيّد،

(١) أي إيقاع الصوم غير المقيّد بزمان أو وقت معيّن.

ويعتبر أنَّ مراد المتكلم من البداية هو المضمون الوارد في الدليل المقيّد^(١).
ومن خلال هذا الجمع العرفي نعرف أنَّ المقيّد لا يعدّ مطلوباً جديداً مغايراً
للمطلق؛ إذ لو فرض ذلك فهذا معناه بقاء المطلق على إطلاقه؛ وهو خلف الجمع
العرفي بينهما.

وعليه؛ فلا يوجد فرق بين الموردين - مورد القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة
- في عدم دلالة الدليل الموقّت على تعدّد المطلوب.
نعم، قد يقال إنَّ هناك فرقاً بين القرينتين - المتصلة والمنفصلة - في المقام،
مفاده: أنَّ الأولى مانعة عن ظهور الدليل في الإطلاق، ومعها لا ينعقد له ظهور،
والقرينة المنفصلة مانعة عن حجّة ظهوره في الإطلاق دون أصل الظاهر.
ولكنّا نقول: إنَّ هذا المقدار لا يوجب تفاوتاً بين القرينتين؛ ضرورة أنّه لا يجوز
التمسك بالإطلاق بعد سقوطه عن الحجّة والاعتبار.

قوله ﷺ: «.. الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب...».
يريد به: أنَّ الركن ما به قوامه الشيء، والمستفاد من دليل التوقيت - كقوله:
صلّ الغداة بين الفجر وطلوع الشمس - أنَّ الوقت من الخصوصيات المأخوذة في
المطلوب، أي ممّا له دخل في قواميته، ولا إشكال في انتفاء الشيء بانتفاء ما له دخل
في قوامه؛ فلا يعقل بقاء هذا الأمر الذي كان متعلّقه شيئاً خاصاً عند انتفاء متعلّقه.

(١) والوجه في ذلك: أنَّ العرف يعتبر أنَّ المقيّد قرينة ومفسّر للمراد الجدّي من ذي
القرينة - الدليل المطلق -، ومن هنا فهو يرى صحّة الجمع بينهما، ولا يجد منافاة في
ذلك.

تفصيل الشيخ صاحب الكفاية:

للمحقق الخراساني رحمته تفصيل في المقام أشار إليه الشيخ المصنف رحمته في نهاية البحث المذكور، يختلف عن التفصيل المتقدم الذي أشرنا إليه في جملة الأقوال الواردة في المسألة؛ فهو خاصٌ بالدليل المنفصل، قال في الكفاية: «نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق؛ لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله»^(١).

وتوضيح ما أفاده رحمته: أنَّ التقييد بالوقت لا يخلو إما أن يكون بدليل متصل أو منفصل ولا ثالث لهما، أما على الأول - وهو ما إذا كان بدليل متصل - فلا يدل الأمر بالموقت على وجوب الإتيان به خارج الوقت؛ إذ على هذا يكون المطلوب هو الحصة الخاصة الواقعة في هذا الوقت الخاص، وعليه؛ فإذا لم يأت المكلف بهذه الحصة الخاصة في ذلك الوقت فلا دليل على وجوب الإتيان به في خارجه، وهذا واضح.

وأما على الثاني - وهو ما إذا كان التقييد بدليل منفصل -، فهو قد يكون - أي هذا الدليل المنفصل - مطلقاً وقد يكون مقيداً.

فلو قال المولى مثلاً: «صم»، ثم قيد ذلك بقوله: «صم يوم الجمعة». فتارةً نفرض أنَّ هذا الدليل المقيد - المنفصل - وهو (وجوب الصوم يوم الجمعة) مطلق، أي يجب الصوم في يوم الجمعة في جميع الحالات، سواء كان المكلف حاضراً أم مسافراً، غنياً أم فقيراً، ناسياً أم ذاكراً، متمكناً من الصوم أم ليس بمتمكن، وغير ذلك. فإذا لم يستطع المكلف الصوم يوم الجمعة؛ لم يكن هذان الدليلان (المطلق

والمقيّد _ المطلق _ دالين على وجوب الصوم في غير يوم الجمعة؛ وعندئذ نحتاج لإيجاب الصوم في غير يوم الجمعة إلى دليل جديد، وليس ذلك إلّا لفرض أنّ دليل التوقيت المقيّد بالزمان المخصوص كان مطلقاً، وبإطلاقه يشمل حال تمكّن المكلف من الإتيان بالواجب في الوقت وعدم تمكّنه منه؛ ولازم هذا لا محالة سقوط الواجب عنه عند مضي الوقت، وعدم ما يدلّ على وجوبه في خارج الوقت.

وأخرى نفرض أنّ الدليل المقيّد _ المنفصل _ يختص تقييده في حالة خاصّة كما لو قال: «إن أمكنك الصوم يوم الجمعة فصمه». فهذا الدليل المقيّد لا يقيّد الدليل المطلق وهو «صم» إلّا في حالة خاصّة وهي حالة التمكّن؛ فينتج من ضم المطلق إلى المقيّد ما حاصله: «أنّه يجب الصوم مطلقاً إلّا في حالة التمكّن منه يوم الجمعة فيجب يوم الجمعة»؛ ومقتضى هذه النتيجة أنّ المكلف لو لم يستطع الصوم يوم الجمعة كان الواجب عليه هو الصوم مطلقاً، أي في غير يوم الجمعة^(١).

وبكلمة ثانية _ في خصوص الفرض الثاني _ : أنّ مقتضى إطلاق الدليل الأوّل «صم» هو وجوب الإتيان بهذا الفعل _ الصوم _ مطلقاً، أي في الوقت وخارجه، ولكن بما أنّ الدليل قد دلّ على تقييده بالوقت في خصوص حال التمكّن؛ فمن الطبيعي الأخذ بمقدار دلالة الدليل، ومقدار دلالاته _ كما تقدّم _ هو تقييده بخصوص حال التمكّن، وهذا التقيّد لا يمنع من التمسك بإطلاق الدليل عند عدم التمكّن من ذلك لإثبات وجوبه

(١) وهذا المعنى يمكن فرضه أيضاً حتى لو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق، أي كان مجملاً من ناحية شمولية الإطلاق لحالة التمكّن، وكذلك من حيث التقيّد في حالة التمكّن.. فيقتصر هنا على القدر المتيقّن الذي هو التقيّد في حالة التمكّن. وهذا هو الذي أشار إليه المصنف رحمته الله بقوله: «أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق..»، فلاحظ ذلك.

في خارج الوقت؛ ضرورة أنه لا وجه لرفع اليد عن إطلاقه من هذه الناحية أصلاً^(١).
إلّا أنّ الفرض المذكور - الذي أفاده المحقق الخراساني قدس سره - قد استبعده
الشيخ المصنف رحمه الله؛ لعدم وجود شاهد عليه في الأدلة الشرعية، وصرح قائلاً: «..
لكنه فرض بعيد جداً».

قوله رحمه الله: «على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء...».
أقول: هذا إشكال على التفصيل الذي أفاده المحقق صاحب الكفاية قدس سره؛ وحاصله:
أنه بناءً على هذا الفرض يكون الوجوب مستفاداً من نفس الدليل المطلق الوارد في أول
الأمر؛ فيكون الامتثال - بالنتيجة - من نوع الأداء وليس قضاءً لما فات من أداء الواجب
في الوقت، وهذا خروج عن محل النزاع؛ إذ البحث إنّما هو في دلالة نفس الموقت بعد
كونه موقتاً فيما لم يدلّ على البقاء دليل اجتهادي من إطلاق أو عموم.



(١) وهذا المعنى في تفسير عبارة الكفاية - الآنف الذكر - هو الذي استظهره المحقق السيد
الخوئي قدس سره - كما في: أجود التقريرات ١: ١٩١ (الهامش)، ومحاضرات في أصول الفقه ٦:
٦٧، ٦٨ -، وأيضاً هو المستظهر عند الشيخ المصنف رحمه الله، كما هو المستظهر عند المحقق السيد
الروحاني قدس سره - كما في: زبدة الأصول ٢: ١١٧ -، وإلا فتوجد ثمة بيانات أخر في تفسير
العبارة المذكورة أعرضنا عنها خشية الإطالة.

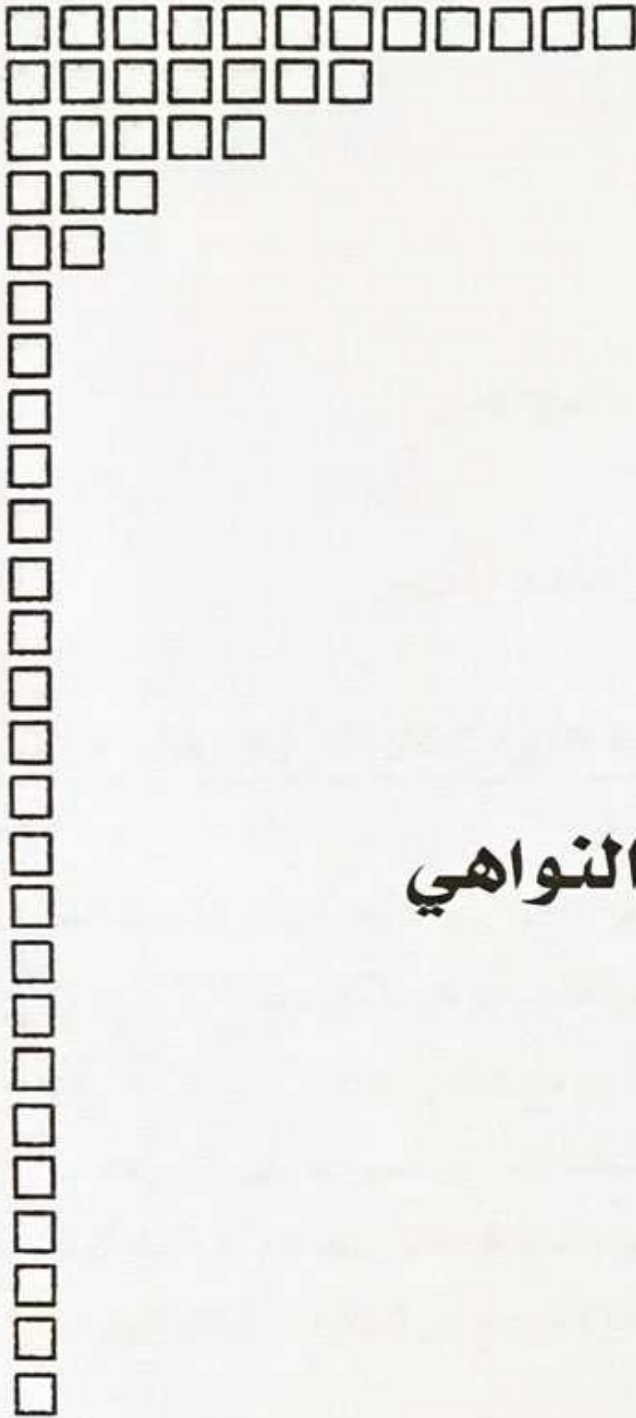
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲

مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲

مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲

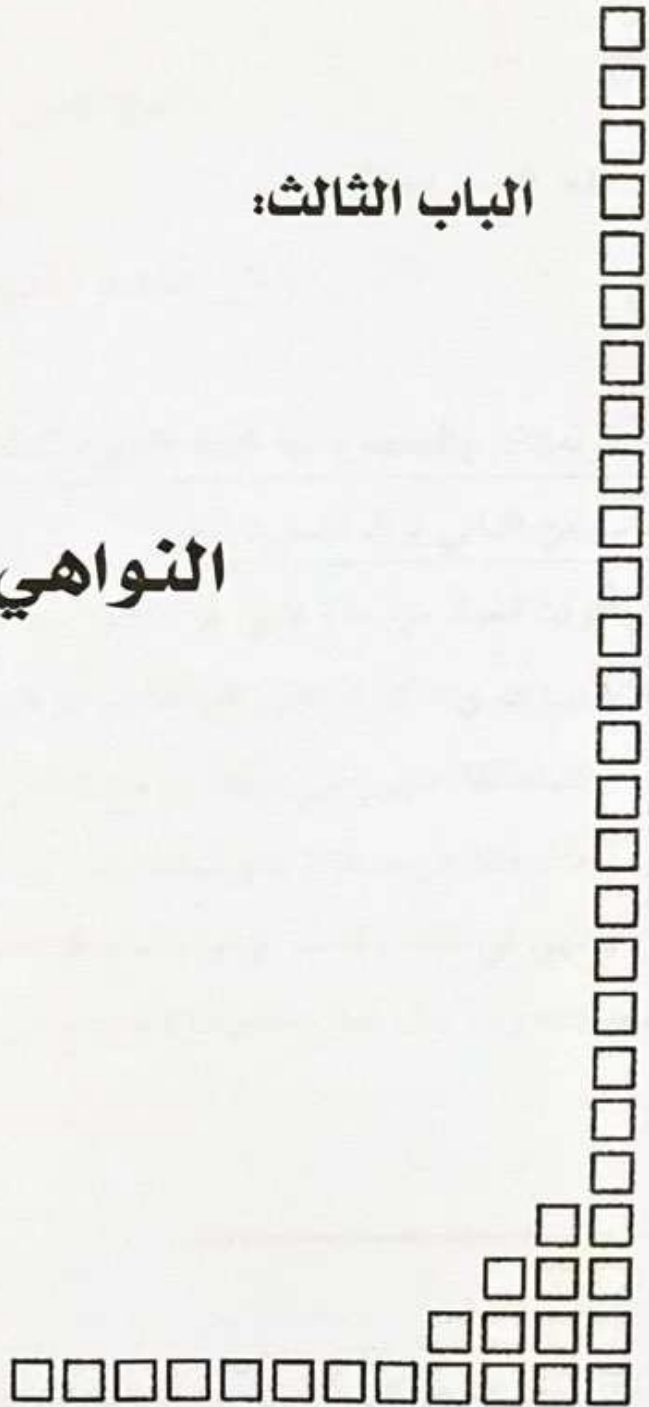
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲

مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲
مجلس شورای ملی - تهران - ۱۳۰۲



الباب الثالث:

النواهي



الباب الثالث:

النواهي

وفيه خمس مسائل:

١- مادة النهي

قوله ﷺ: والمقصود بها كلمة «النهي» كمادة الأمر. وهي عبارة عن طلب

العالي من الداني ترك الفعل... إلخ.

أقول: المراد من مادة النهي هو ما جاء بأي صيغة كان من مشتقات الحروف الثلاثة «ن، هـ ي»، كقوله تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرُّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾^(١).

وكقوله ﷺ: «نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عندك»^(٢).

وأمثال ذلك من مشتقات هذه المادة، مثل: نهيتك، وأنت منهي، وغيرها.

والنهي في اللغة يراد منه الزجر والمنع، فإذا قال: «نهاه عن أمر كذا» أي زجره ومنعه عنه؛ ولذا يقال للعقل (النهية)؛ لأنه يمنع من المنكرات، ويقال لذوي العقول

(١) النساء/١٦١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣٥٧، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٢،

الحديث ١٢.

ذوي النهي لهذا السبب أيضاً^(١).

وأما في الاصطلاح - أي عند الأصوليين - فقد عرفه الشيخ الطوسي رحمته في العدة بقوله: «النهي هو: قول القائل لمن دونه لا تفعل»^(٢).

وقال في القوانين: «النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء»^(٣).

إلا أنَّ الشيخ صاحب الفصول رحمته عدل عن كلا التعريفين المتقدمين - للعدة والقوانين -؛ لعدم شمولهما النهي بالفعل والإشارة، وقال في تعريف النهي ما نصّه - وهو نفسه التعريف الذي ذكره المصنّف رحمته في صدر البحث -: «النهي عرفاً ولغة عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل على سبيل الإلزام. فخرج الدعاء والالتماس؛ لعدم الوصفين^(٤)، والكراهة^(٥)؛ لعدم الإلزام»^(٦).

والمصنّف رحمته بعد ذكره للتعريف المذكور عدل عنه أيضاً إلى قوله: النهي: «عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه».

وقد عبّر رحمته عن هذا التعريف بأنّه أصحّ من سابقه، ونقول: لعلّ الوجه في ذلك

(١) انظر: أقرب الموارد ٢: ١٣٥٤، والقاموس المحيط ٤: ٣٩٨ باب الباء، فصل النون.

(٢) عدة الأصول ١: ٢٥٥.

(٣) قوانين الأصول ١: ١٣٥.

(٤) أي وصف طلب العالي من الداني، ووصف أن يكون الطلب على سبيل الإلزام.

(٥) أي خرجت الكراهة - من مدلول النهي - لعدم الإلزام فيها.

(٦) الفصول الغروية: ٦٣.

— أي في كون هذا التعريف أصح من غيره — لكون صريح اللغة بأن مادة «النهي» موضوعة للزجر والمنع؛ فيكون التعريف المزبور هو الملائم للمدلول المطابقي من الدلالة الوضعية لهذه الكلمة^(١).

ويؤيد ذلك صحة التفسير بهذا المعنى لما ورد من استعمالات لهذه المادة في القرآن الكريم؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾^(٢)، فإنه إذا كان معناه أي ما طلب منكم ترك الفعل؛ فهذا لا تساعد عليه المطاوعة الصحيحة للبيان وسياقية التعبير، بخلاف ما إذا حمل على معناه في اللغة، أي وإذا زجركم عن شيء ومنعكم عنه فانزجروا وامتنعوا^(٣).

نقول: فإذا كانت حقيقة النهي — لغة واصطلاحاً — هي الزجر والمنع عن الفعل — كما مرّ بيانه في تعريف المصنف رحمته الله؛ فإن طلب الترك يكون — حينئذ — ملازماً لذلك المعنى كما لا يخفى، ويكون تفسير النهي بطلب الترك هو تفسير باللازم دون المعنى المطابقي.. وهو شيء واضح.

ولكن ثمة بحث يشترك فيه كل من مادة النهي وصيغته، حاصله: أنه لو ورد نهى في الشريعة — مادة أو صيغة — عن شيء فهل يدل ذلك على حرمة أو لا؟

ثم على الأول — أي في حالة الدلالة على الحرمة — هل الدلالة هي بالوضع أو بالإطلاق أو بحكم العقل؟

(١) وممن صرح قبل المصنف رحمته الله بأن مفاد النهي هو الزجر عن الفعل: المحقق الأصفهاني قدس سره — كما في: نهاية الدراية ١: ٥٠٦ — والمحقق العراقي قدس سره — كما في نهاية الأفكار ١، ٢: ٤٠٢ — فراجع ثمة.

(٢) الحشر: ٧.

(٣) انظر: تحريرات في الأصول ٢: ٨٠.

أقول: الكلام في هذه المسألة هو الكلام في مادة الأمر وصيغته - التي مرّ الحديث عنها -، من دون فرق يذكر؛ فليراجع ثمة.

قوله عليه السلام: «..وإنما الفرق بينهما أنَّ المقصود في الأمر الإلزام بالفعل..».

نقول: تشترك مادة النهي مع مادة الأمر في جملة من الخصوصيات منها: اعتبار العلو والاستعلاء معاً، ومنها: أنها لا تدلّ بالوضع أو الإطلاق على الحرمة، بل دلالتها عليها تكون بحكم العقل^(١).

وهذا معناه أنَّهما يشتركان في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً أو إطلاقاً. إلّا أنَّ مادة النهي تدل على الإلزام بالترك بينما مادة الأمر تدل على الإلزام بالفعل؛ فيفترقان من هذه الناحية فقط.



(١) وهذا بناءً على رأي المصنّف عليه السلام وما ذهب إليه بعض المحققين، وقد علمنا سابقاً أنه توجد مباني آخر في المسألة، كما تقدم الكلام عنه في مادة الأمر وصيغته.

٢_ صيغة النهي

قوله ﷺ: المراد من صيغة النهي كلُّ صيغة تدلُّ على طلب الترك... إلخ.

أقول: صرح المشهور أنَّ صيغة النهي تدلُّ على طلب ترك الفعل^(١).

وعن جماعة أنَّها تدلُّ على: طلب الكف^(٢).

وعن جملة من محققي المتأخرين، أنَّها تدلُّ على: الزجر والمنع مصداقاً، لا مفهوماً؛ لأنَّ معنى الصيغة معنى حرفي، ومعناها كليّ واسمي^(٣).

وبتعبير آخر: أنَّ معنى الزجر كليّ، وقوله: «لا تفعل» مصداق الزجر والمنع، لا أنَّ معنى «لا تفعل» هو الزجر، فـ«لا تفعل» قائم مقام الزجر بالفعل التكويني، فكما هو – أي الفعل التكويني – مصداق الزجر؛ كذلك النهي مصداق الزجر في الاعتبار لغةً وعرفاً^(٤).

والمعنى الأخير هو الذي ارتضاه الشيخ المصنّف ﷺ، ورجّحه في معنى الصيغة؛

(١) انظر: معالم الدين: ٩١، قوانين الأصول ١: ١٣٧، الفصول الغروية: ١٢٠، كفاية الأصول: ١٤٩.

(٢) صرح به كثير من العامة. راجع: شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب ١: ١٠٣، المحصول في علم أصول الفقه – للرازي – ١: ٣٥٠.

(٣) انظر: نهاية النهاية – تعليقه الشيخ علي الأيرواني على الكفاية – ١: ٢٠٨، نهاية الأفكار – تقارير بحث المحقّق العراقي للبروجردي – ١: ٤٠٢، نهاية الأصول – تقارير بحث السيد البروجردي للمنتظري – ٢٤٨.

(٤) انظر: تحريات في الأصول ٤: ٨٤.

للسبب المتقدم الذي أشرنا إليه في مادة النهي. وعبر عنه بدلالة الصيغة على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي عنه والمنهي.

ومنه: نفهم أنَّ كلَّ ما يدلُّ على الزجر عن الفعل من الصيغ سواء تعلَّق بالأمر الوجودي مثل: لا تشرب الخمر، أو العدمي؛ مثل: لا تترك الصلاة؛ فهو مصداق من مصاديق الصيغة المذكورة.



٣_ ظهور صيغة النهي في التحريم

قوله ﷻ: الحق أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لأنها
موضوعة لمفهوم الحرمة... إلخ.

أقول: استعملت صيغة النهي في معانٍ متعددة، وقد أوصلها البعض إلى سبعة معانٍ. كالتحريم كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾^(١)، والكراهة كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾^(٢)، والدعاء كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٣)، والإرشاد كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾^(٤)، وبيان العاقبة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾^(٥)، والتأديب كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾^(٦)، والبأس كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾^(٧).

(١) البقرة: ٢٢١.

(٢) المائدة: ٨٧.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) المائدة: ١٠١.

(٥) إبراهيم: ٤٢.

(٦) المدثر: ٦.

(٧) التحريم: ٧.

وبما أنَّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز؛ فقد اختلف الأصوليون في المعنى الحقيقي للنهي، كي يتم حمل كلام الشارع عليه فيما لو ورد نهى في الشريعة وقد تجرَّد عن القرائن الدالة على المراد.

وفي هذا المجال وردت جملة من الأقوال في بيان المعنى الحقيقي للنهي، نذكر منها: أنه يعني الكراهة، وأنَّ استعماله فيما عداه يكون مجازاً.

ومنها: أنَّ المعنى الحقيقي للنهي هو الكراهة والتحريم على نحو الاشتراك، ويتعيَّن أحدهما بقرينة معيَّنة.

ومنها: أنَّ معناه التحريم فقط واستعماله في غيره مجاز.

ومنها: أنَّ معناه إنشاء الطلب بترك الفعل أو الكف عنه، وأنَّ اختلاف المعاني الاستعمالية يحصل باختلاف دواعي إنشاء الطلب وإبراز ما في النفس، فقد يكون الداعي هو التحريم أو الكراهة أو التهديد أو الاستهزاء أو الاختبار أو غيرهما من المعاني التي يرد فيها الاستعمال^(١).

رأي الشيخ المصنّف:

وأما الشيخ المصنّف رحمته الله فقد تقدّم قوله بدلالة النهي لغةً وعرفاً على الزجر والمنع، وأنَّ صيغة النهي - بما أنَّها معنى حرفي - تدلُّ على النسبة الزجرية الحاصلة بين الناهي والمنهي عنه والمنهي.

ولكن يبقى الاستدلال في كيفية استفادة الحرمة من الصيغة المذكورة؟ وفي هذا الصدد، أجاب رحمته الله: أنَّ الصيغة المذكورة إذا صدرت ممن تجب طاعته عقلاً، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل؛ فإنَّ العقل يحكم بإفادة النهي للتحريم؛ قضاءً لحق المولوية والعبودية.

(١) انظر: مفتاح الوصول ١: ٣٣٦، ٣٣٧.

فالتحريم _ بناءً على هذا البيان _ ليس هو المعنى المطابق لمدلول «النهي» .
وإنما هو حكم قد حكم به العقل.

وهذا المعنى الذي صار إليه الشيخ المصنف رحمته الله، من استفادة التحريم بحكم العقل، قد خالف فيه المشهور القائل باستفادة التحريم من الصيغة وضعاً، فالصيغة _ عند المشهور _ هي موضوعة لمفهوم الحرمة حقيقة.

قال المحقق القمي رحمته الله في القوانين: «وأما صيغة لا تفعل وما معناها فالأشهر الأظهر أنها أيضاً حقيقة في الحرمة...».

وقد استدلَّ _ المحقق القمي _ لما استظهره قائلاً: «لنا^(١): التبادر عرفاً وكذلك لغة وشرعاً لأصالة عدم النقل^(٢)».

أقول: والكلام في هذه المسألة، أي في كيفية استفادة الحرمة من صيغة (لا تفعل)، هو نفسه في البحث المتقدم عن استفادة الوجوب من صيغة (أفعل)، فليراجع ثمة.



(١) أي دليلنا على أنَّ صيغة افعل هي حقيقة في الحرمة.

(٢) قوانين الأصول ١: ١٣٦.

٤ _ ما المطلوب في النهي؟

قوله ﷺ: كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غيرُ الخلاف الموجود في صيغة «افعل»، وإنما اختصَّ النهي في خلاف واحد... إلخ.

أقول: اختلف الأصوليون في مطلوب الشارع عند ورود النهي عنه، فقال جماعة أنَّ المطلوب بالنهي هو مجرد ترك العمل المنهي عنه، بمعنى عدم صدوره عن المكلف^(١).

وقال آخرون: أنَّ المطلوب بالنهي كف النفس عن الفعل المنهي عنه^(٢)؛ فيكون المطلوب فعل من أفعال النفس، وهو فعل وجودي يحصل بالتفات المكلف إلى العمل وردع نفسه عنه.

واستدلَّ من ذهب إلى القول الثاني: أنَّ مجرد ترك العمل المنهي عنه لا يمكن أن يتعلّق به التكليف بالنهي؛ لأنَّ عدم الفعل المنهي عنه أزلي خارج عن القدرة، وما خرج عن القدرة لا تكليف فيه؛ فيتعيّن أن يكون المطلوب بالنهي شيء مقدور، والشيء المقدور للمكلف فعله هو كف نفسه عن ما نهى عنه؛ فهو إذن متعلّق بالنهي.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأنَّ عدم الفعل أيضاً داخل في قدرة المكلف؛

(١) ذهب إلى هذا القول أكثر الإمامية. راجع: معالم الدين: ٩١، قوانين الأصول ١: ١٣٧،

الفصول الغروية: ١٢٠، كفاية الأصول: ١٤٩.

(٢) ذهب إليه كثير من العامة. راجع: شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب ١: ١٠٣،

المحصول - للرازي - ١: ٣٥٠، إرشاد الفحول - للشوكاني - ١٠٩.

لأنه بإمكانه أن يقطع استمراره وبإمكانه أن يجعله مستمراً.
وهذا المعنى هو مقتضى كون الإنسان قادراً؛ إذ القدرة تعني كون الشخص إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.
فعدم شرب الخمر - مثلاً - بالنسبة إلى مكلف معين هو أزلي، وبعد نهى الشارع، بإمكان المكلف أن يشرب فيقطع عدم الشرب الذي كان منذ الأزل، وبإمكانه أن يترك فيستمر عدم الشرب^(١).
والملاحظ على الإشكال المتقدم - أي إشكال القائلين بالكف - أنه يركز على نقطة واحدة؛ هي: أن يكون متعلق النهي هو العدم السابق، وأن هذا العدم هو أمر خارج عن القدرة والاختيار؛ فلا يعقل تعلقها به.
إلا أن تلك النقطة خاطئة جداً وغير مطابقة للواقع؛ وذلك لأن متعلق النهي هو الترك اللاحق، ومن المعلوم أنه مقدور على حد مقدورية الفعل؛ لوضوح استحالة تعلق القدرة بأحد طرفي النقيض، فإذا كان الفعل مقدوراً للمكلف - كما هو المفروض - فلا محالة يكون تركه مقدوراً بعين تلك المقدورية، وإلا فلا يكون الفعل مقدوراً؛ وهذا خلف.
ولنمثل لهذا البيان بحركة المرتعش؛ فالعدم - أي إعدام هذه الحركة - غير مقدور لصاحبها، كما هو واضح؛ فيكون الفعل غير مقدور له أيضاً. وهذا بخلافه فيما إذا كان الفعل مقدوراً للشخص - كشرب الخمر مثلاً - بحيث إن شاء فعل، فيكون العدم مقدوراً له أيضاً؛ لاستطاعة نقضه وتبديله^(٢).
هذا لمن يفسر النهي بأحد التفسيرين المتقدمين، وأمّا الشيخ

(١) انظر: كفاية الأصول: ١٤٩.

(٢) وللتوسعة يمكن مراجعة: محاضرات في أصول الفقه ٤: ٨٣.

المصنف رحمته الله، فهو بعد أن بين - فيما سبق - بأن مفاد الهيئة في النهي هو الزجر والمنع عن الفعل وليس هو طلب الترك، فهو في غنى عن البحث في هذه المسألة؛ إذ المتعلق - بحسب هذا البيان - لا يكون إلّا الفعل والطبيعة، أي الطبيعة بما هي مرآة للخارج.. وهي - أي هذه الطبيعة - يصحّ تعلّق الأمر والنهي بها كما لا يخفى.. ففي الأمر يكون مدلول الهيئة هو البعث والإرسال إلى إيجاد الطبيعة، وفي النهي يكون مدلولها هو الزجر والمنع عن إيجادها، وهذا المعنى يصحّ التكليف به، ولا محذور في ذلك.

٥ _ دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

قوله ﷺ: اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرة. كالاختلاف

في صيغة «افعل».

أقول: قد يقترن النهي عن الفعل بما يدلّ على الزجر عنه بوقت خاصّ أو حالة معيّنة، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، أو النهي عن أمورٍ في حالة الإحرام للحج، ولا خلاف في أنّ مفعول النهي ينتهي بانتهاء ذلك الوقت أو تلك الحالة.

أمّا إذا لم يقترن النهي بما يدلّ على ذلك فقد اختلفوا في دلالة على المرة أو التكرار والدوام^(١). بمعنى هل المطلوب فيه الانزجار عن الفعل المنهي عنه مرّة واحدة أو الانزجار عنه على الدوام؟

ذهب بعضهم إلى دلالة النهي على الدوام؛ فمن فعل المنهي عنه مرّة واحدة في أي وقت من الأوقات لا يعد ممثلاً لخطاب المولى^(٢).

وذهب بعض آخر إلى إفادته المرّة^(٣)، وهناك من نفى دلالة على الاثنين معاً^(٤).

(١) تنبغي الملاحظة هنا، بأنّ المقصود بالتكرار في عنوان المسألة هو خصوص الدوام، لا مسمى التكرار، كما مرّ احتماله في مبحث الأمر.

(٢) ذهب إليه الآمدي والحاجبي والعضدي من علماء العامة. انظر الإحكام - للآمدي - ٢: ١٩٤. وهداية المسترشدين ٣: ٢٦.

(٣) اختاره جماعة من علمائنا، منهم صاحب المعالم ﷺ، والعلمامة في النهاية والشيخ البهائي، وعزاه في النهاية إلى الأكثر. هداية المسترشدين ٣: ٢٦.

وأما الشيخ المصنّف رحمه الله فكما استدلّ سابقاً على نفي دلالة صيغة افعل - بمادّتها وهيئتها - على المرّة والتكرار، استدلّ هنا أيضاً؛ وصرّح بأنّ النهي بذاته لا دلالة فيه على مرّة أو دوام، وإنما هذه الدلالة تحصل بحكم العقل؛ باعتبار أن طلب الفعل مؤداه إيجاد طبيعة الفعل؛ والطبيعي يحصل بأحد أفرادها، والنهي مؤداه ترك الفعل وإعدام طبيعته؛ وانعدام الطبيعة لا يتحقّق إلّا بانعدام جميع أفرادها، فمن شرب الخمر لمرّة واحدة لا يصدق عليه أنّه أعدم طبيعي شرب الخمر.

وبعبارة ثانية: أنّ الصيغة - أي صيغة النهي - لا تدلّ بمادّتها ولا هيئتها على المرّة أو التكرار وضعاً؛ إذ مدلول المادّة هو الماهيّة والطبيعة من دون التقيّد بشيء، ومدلول الهيئة هو النهي عن هذه الطبيعة، فالمرّة والتكرار ليسا مدلولين للفظ؛ إذ هما ليسا بعض مدلول المادّة ولا الهيئة؛ فلا تستفاد دلالتهما من اللفظ، وإنما يستفاد ذلك من حكم العقل بأنّ مقتضى الأمر - وهو طلب إيجاد الطبيعة - يتحقّق بأوّل وجودات الطبيعة، وكذلك حكمه - أي العقل - بأنّ مقتضى النهي لا يتحقّق إلّا بترك جميع أفرادها.

قوله رحمه الله: «وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما..».

أقول: هذا الذي ذكره المصنّف رحمه الله هنا هو - في الواقع - كلام مشهور المتأخرين في توجيه عدم دلالة النهي على المرّة والتكرار كما تقدّم بيانه، إلّا أنّ قوله

(١) وهذا القول ذهب إليه السيد المرتضى (علم الهدى)، والشيخ الطوسي، والمحقّق والعلامة في التهذيب. (المصدر السابق). وذهب إليه كذلك معظم المتأخرين من علمائنا. إلّا أن طريقة استفادة ذلك تختلف من جماعة لأخرى، فبعضهم قد استفاده من الوضع، كما هي دعوى المتقدمين، وبعضهم استفاده من حكم العقل، كما هي دعوى الشيخ المصنّف رحمه الله وجملة من المتأخرين.

بعد هذا: «بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً». وهو ما يتبينه ﷺ في بيان الفرق بين الأمر والنهي في المقام، قد يشكل عليه ويقال: إنه يشتمل على قضية قد يكون لازمها خلاف الدعوى المذكورة بحكم العقل بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها؛ وهذه القضية هي لحاظ الماهية والطبيعة في النهي بنحو الماهية المهملة، بمعنى أن الملحوظ هو صرف الطبيعة دون لحاظ أي شيء آخر من وجودها ضمن فرد واحد أو جميع الأفراد؛ والمعنى المذكور يلزمه شيء يكون خلاف الدعوى.

بيان ذلك: أن عدم الشيء نقيض وجوده، فإذا كان الشيء موجوداً في (ب)؛ فنقيضه عدم (ب)، فإذا كانت الماهية المهملة توجد بوجود أي فرد منها؛ لزم أن تكون الماهية المهملة تنعدم بانعدام أي فرد منها أيضاً؛ إذ يستحيل ارتفاع الوجود والعدم معاً كما هو معلوم بالبداية.

وهذا معناه أن كل فرد من الماهية المهملة لو وجد كان وجوداً للماهية المهملة؛ فيلزم أنه لو عدم كان عدماً للماهية المهملة، وإلا كانت الماهية المهملة غير موجودة في ذلك الفرد المعدوم وغير معدومة فيه فيرتفع عنها النقيضان؛ وهذا يديهي البطلان. وعليه؛ فإذا تعلق الأمر بالماهية المهملة؛ دلّ على لزوم إيجادها، وإيجادها يحصل ضمن الفرد الواحد، وكذلك إذا تعلق النهي بالماهية المهملة؛ دلّ على لزوم إعدام الماهية المهملة، وإعدامها يحصل ضمن إعدام الفرد الواحد منها؛ وهذا خلف دعوى حكم العقل بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها.

ومن هنا يتضح أن الفرق بين الأمر والنهي ليس من جهة العقل، بل يجب أن يكون في لحاظ الماهية؛ فيجب أن تكون الماهية في النهي ملحوظة بلحاظ غير اللحاظ الذي لوحظت فيه في الأمر، واللاحاظ المذكور هو أن تلحظ الماهية في النهي بنحو الماهية السارية في جميع المصاديق، فإذا قال (لا ترز)؛ دلت الهيئة على النسبة الزجرية، والمادة على الماهية الحاكية عن كل فرد فرد من مصاديقها، أي لا

ترن ولا ترتكب أي فرد من أفراد الزنا..

والمسوغ لهذا اللحاظ في النواهي إنما هو لخصوصية عرفية حاصلها؛ ما يراه العرف من لغوية طلب إعدام فرد من الماهية بعد كون إعدام الأكثر إنما هو حاصل قهراً واضطراً؛ لذا يكون ذهن العرف مضطراً إلى لحاظ الماهية المنهي عنها لحاظاً استغراقياً..

وأما الماهية في الأمر فينبغي أن تكون ملحوظة على نحو الماهية المهملة، أي صرف الطبيعة؛ وصرف الطبيعة يتحقق بفرد واحد^(١).

هذا، ويوجد في المقام مبنى ثالث أو رابع في المسألة، هو للشيخ النائيني والسيد البروجردي (قدهما). حاصله: أن اشتمال الطبيعة المنهي عنها على المفسدة هو الذي يقتضي ترك جميع الأفراد، لا أن اقتضاء ذلك يكون بحكم اللغة أو العقل أو العرف، كما هو الشأن في المباني الأخرى.

بل لأجل مبغوضية متعلق النهي - من جهة قيام المفسدة فيه - ، فإن هذه المبغوضية تسري إلى جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها؛ فينحل النهي ويتعدد حسب تعدد الأفراد، وإن كان المتعلق بالطبيعة نهياً واحداً^(٢).

تنبيه:

قوله عليه السلام: «لأنهما داخلان في «المباحث العقلية» كما سيأتي...».

أقول: قد تتساءل هنا عن المناط في كون مسألة ما عقلية أو لفظية، وفي هذا

(١) أنظر: مناهج الوصول - للسيد الخميني - ٢: ١٠٥.

(٢) أنظر: فوائد الأصول - تقارير بحث المحقق النائيني للكاظمي - ١، ٢: ٣٩٥،

ونهاية الأصول - تقارير بحث السيد البروجردى للمنتظري - ٢٤٨.

الجانب نقول: إنّ المناط في كون المسألة عقلية هي كون البحث فيها حول دَرَك العقل وعدمه.

والمناط في كونها لفظية هو كون البحث حول الدلالات اللفظية. وتارة قد تكون المسألة عقلية محضة، وأخرى قد تكون لفظية محضة، وثالثة قد تكون عقلية ولفظية، ومسألة دلالة النهي على الفساد من القسم الأخير كما سيأتي بيانه في محله.

تمّ - بحمد الله تعالى شأنه - الجزء الأوّل، ويليه الجزء الثاني - بإذن الله - وأوله مبحث: المفاهيم.

فهرس

الإهداء.....	٥
المقدمة.....	٧
طبيعة العمل في هذا الشرح:.....	١٠
كيفية الاستفادة من هذا الشرح:.....	١٠
تدريس (أصول الفقه) في المعتقل:.....	١١
الشكر موفور لمن علّمني حرفاً:.....	١٢
المدخل.....	١٤
تعريف علم الأصول.....	١٤
الحكم واقعي وظاهري.....	٢٨
والدليل إجتهادي وفقاهتي.....	٢٨
نظرة تاريخية:.....	٣١
موضوع علم الأصول.....	٣٦
تحديد موضوع علم الأصول:.....	٣٧
تقسيم أبحاثه.....	٥٠
المقدمة.....	٥٣
١- حقيقة الوضع.....	٥٣
أ - معنى الوضع لغة وعرفاً:.....	٥٣
ب - علاقة اللفظ بالمعنى:.....	٥٤

- ٥٥ جـ - الأقوال في المسألة:
- ٥٦ رأي سقراط:
- ٥٦ رأي أرسطو:
- ٥٧ رأي ابن جنّي:
- ٥٧ رأي الأصوليين السُّنة:
- ٥٨ رأي الأصوليين من الإمامية:
- ٥٨ ١ - نظرية التعهد:
- ٥٩ ٢ - نظرية الجعل والاختصاص:
- ٦٠ ٣ - نظرية الأمر الواقعي:
- ٦١ ٤ - نظرية الاعتبار:
- ٦٣ ٥ - نظرية الاقتران الشرطي:
- ٦٤ رأي المصنّف في الوضع:
- ٦٥ إشكال وتوجيه لكلام المصنّف:
- ٦٧ ٢ - مَنْ الواضع ؟
- ٧٤ ٣ - الوضع تعينيّ وتعينيّ:
- ٧٨ ٤ - أقسام الوضع:
- ٨٣ ٥ - استحالة القسم الرابع:
- ٨٥ ٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي:
- ٨٧ النظريات المعروفة في المعنى الحرفي:
- ٨٧ النظرية الأولى: نظرية علامية الحروف:
- ٨٨ النظرية الثانية: نظرية آلية المعنى الحرفي:

محتويات الكتاب.....	٤٠٩
أجود ما يمكن الاعتراض به على النظرية المتقدمة:.....	٩٤
النظرية الثالثة: نظرية نسبية المعنى الحرفي:.....	٩٦
القول الأول: إيجادية المعنى الحرفي:.....	٩٦
القول الثاني: وضع الحروف للوجود الرابط:.....	٩٨
القول الثالث: وضع الحروف للأعراض النسبية.....	٩٩
القول الرابع: وضع الحروف للتضييق والتحصيل:.....	١٠٠
القول الخامس: الحروف موضوعاً للنسبة التحليلية:.....	١٠١
القول السادس: الحروف موضوعاً للنسبة الواقعية:.....	١٠١
الوجود الرابط وجوده عين الربط:.....	١٠٤
٧ _ الاستعمال حقيقي ومجازي.....	١٠٩
٨ _ الدلالة تابعة للإرادة.....	١١٣
تقسيم المشهور للدلالة:.....	١١٤
١- الدلالة التصورية:.....	١١٤
٢- الدلالة التصديقية الأولى:.....	١١٤
٣- الدلالة التصديقية الثانية:.....	١١٥
مختار المصنف في الدلالة الوضعية:.....	١١٦
دعوى القائلين بتبعية الدلالة التصديقية للإرادة:.....	١١٩
دعوى القائلين بتبعية الدلالة الوضعية _ التصديقية _ للإرادة:.....	١٢٠
٩ _ الوضع شخصي ونوعي.....	١٢٢
١٠ _ وضع المركبات.....	١٢٤
١١ _ علامات الحقيقة والمجاز.....	١٢٧
الثمرة العملية للبحث في علامات الحقيقة والمجاز:.....	١٣٩

٤١٠.....الظن بطل الأصول للظن ج ١

١٢ _ الأصول اللفظية..... ١٤٠

تمهيد:..... ١٤٠

هل الاستعمال يدل على الحقيقة؟..... ١٤٣

دفع توهم:..... ١٤٥

١٣ _ الترادف والاشتراك..... ١٤٩

استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى..... ١٥٥

النقطة الأولى: بيان المفردات التي يتضمنها البحث:..... ١٥٥

النقطة الثانية: أدلة المانعين:..... ١٥٧

النقطة الثالثة: أدلة المجوزين مطلقاً:..... ١٦٥

الثمرة العملية للبحث مع مثال تطبيقي:..... ١٦٨

الاستعمال في أكثر من معنى في التثنية والجمع:..... ١٦٩

١٤ _ الحقيقة الشرعية..... ١٧٢

الصحيح والأعم..... ١٧٨

نقاط البحث:..... ١٧٩

النقطة الأولى: هل النزاع جارٍ على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط..... ١٧٩

إشكال تصوير النزاع على القول بالعدم:..... ١٨٠

النقطة الثانية: معنى الصحة والفساد:..... ١٨٥

النقطة الثالثة: ثمرة النزاع..... ١٨٦

مختار المصنف في المسألة:..... ١٩٢

تصوير الجامع ووجه الحاجة إليه:..... ١٩٣

تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة..... ١٩٦

٤١١.....	محتويات الكتاب
١٩٨.....	تصوير الجامع على القول بالأعم:
٢٠٣.....	هل يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات؟!:
٢٠٣.....	الجهة الأولى: في صيغة النزاع:
٢٠٥.....	الجهة الثانية: في جريان النزاع بمعنى المسببات:
٢٠٧.....	الجهة الثالثة: هل تظهر ثمرة للنزاع في المعاملات؟:
٢٠٨.....	تطبيقات عملية للنزاع بين الصحيح والأعم:
٢١١.....	المقصد الأول: مباحث الألفاظ
٢١١.....	تمهيد:
٢١٧.....	الباب الأول: المشتق
٢١٧.....	الجهة الأولى: تحرير محل النزاع
٢٢٣.....	الجهة الثانية: المراد من المشتق المبحوث عنه عند الأصوليين
٢٢٦.....	الفرق بين المشتق ومبدئه:
٢٢٨.....	جريان النزاع في اسم الزمان:
٢٣١.....	الجهة الثالثة: في اختلاف مبادئ المشتقات
٢٣٣.....	الجهة الرابعة: المراد بالحال في عنوان المسألة
٢٣٦.....	مختار المصنف:
٢٣٨.....	تمرين وفائدة علمية:
٢٤٣.....	الباب الثاني: الأوامر
٢٤٣.....	الجهة الأولى: في معنى كلمة الأمر:
٢٤٥.....	الجهة الثانية: اعتبار العلو في مادة الأمر:
٢٤٨.....	الجهة الثالثة: دلالة لفظ الأمر على الوجوب:
٢٥٦.....	المبحث الثاني: صيغة الأمر

- ١- معنى صيغة الأمر..... ٢٥٦
- ٢- ظهور صيغة الأمر في الوجوب..... ٢٦٧
- رأي المحقق النائيني:..... ٢٧٠
- ثمرة النزاع:..... ٢٧٢
- تنبيهان: الأول: ظهور الجملة الخبرية في الوجوب..... ٢٧٤
- التنبيه الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه..... ٢٧٦
- ٣- التبعدي والتوصلي..... ٢٨١
- تمهيد:..... ٢٨١
- أ- منشأ الخلاف وتحريره..... ٢٨٣
- نقاط ثلاث:..... ٢٨٥
- مقتضى الأصل العملي في المسألة:..... ٢٨٦
- ب - محل الخلاف من وجوه قصد القرية:..... ٢٨٩
- ج - الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب:..... ٢٩١
- التقسيمات الثانوية:..... ٢٩٢
- إمكان الإطلاق والتقييد وعدمه في التقسيمات الأولية:..... ٢٩٣
- د- عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب:..... ٢٩٤
- النتيجة:..... ٢٩٦
- ٤، ٥، ٦- الواجب العيني، والتعيني والنفسي وإطلاق الصيغة..... ٣٠٤
- ٧ - الفور والتراخي..... ٣٠٩
- الأقوال في المسألة:..... ٣١١
- ٨ - المرة والتكرار..... ٣١٦

النقطة الأولى: المراد من المرة والتكرار.....	٣١٦
القول الأول: الدفعة والدفعات.....	٣١٦
القول الثاني: الفرد والأفراد.....	٣١٧
النقطة الثانية: محل النزاع هو الهيئة أو المادة؟.....	٣١٨
النقطة الثالثة: مختار المصنف في المسألة.....	٣١٩
٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟.....	٣٢٢
١٠- الأمر بشيءٍ مرتين.....	٣٢٧
١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب.....	٣٣٠
الخاتمة: في تقسيمات الواجب.....	٣٣٤
١- المطلق والمشروط.....	٣٣٤
٢- المعلق والمنجز.....	٣٤٠
الواجب المنجز:.....	٣٤١
٣- الأصلي والتبعي.....	٣٤٨
٤- التخييري والتعيني.....	٣٥٣
النقطة الأولى: خصائص الواجب التخييري.....	٣٥٤
النقطة الثانية: إمكان الواجب التخييري.....	٣٥٤
النقطة الثالثة: الفارق بين التخيير العقلي والتخيير الشرعي.....	٣٥٧
النقطة الرابعة: التخيير الشرعي بين الأقل والأكثر.....	٣٦٢
مثال تطبيقي للبحث في الواجب التخييري:.....	٣٦٥
٥- العيني والكفائي.....	٣٦٦
إشكال على الوجوب الكفائي:.....	٣٦٨
تطبيقات:.....	٣٧١

٤١٤.....الْقَطْرُ بِطَائِلِ الْبُحُولِ لِلْبَطْرِ ج ١

٦ _ الموسع والمضيق..... ٣٧٣

هل يتبع القضاء الأداء؟..... ٣٧٨

منشأ النزاع في المسألة:..... ٣٧٩

تفصيل الشيخ صاحب الكفاية:..... ٣٨٣

الباب الثالث: النواهي..... ٣٨٩

١ _ مادة النهي..... ٣٨٩

٢ _ صيغة النهي..... ٣٩٣

٣ _ ظهور صيغة النهي في التحريم..... ٣٩٥

رأي الشيخ المصنف:..... ٣٩٦

٤ _ ما المطلوب في النهي؟..... ٣٩٨

٥ _ دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار..... ٤٠١

تنبيه:..... ٤٠٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا الكتاب

هو شرح لـ (أصول الفقه) الذي كتبه العلامة الشيخ المظفر (رحمه الله)، وقد اتخذ الشارح فيه منحى أكاديمياً معاصراً، يميل إلى تسجيل المصادر وذكورها في أغلب المعلومات الواردة فيه وهذا الأسلوب لعله هو الأفضل لعدة أسباب، منها:

تعريف الطالب بالمصادر والكتب المتداولة في هذا العلم. وهذا بعد موسوعي يحتاج إليه الطالب الدارس لهذا العلم جزماً.

ومنها: أنه قد يحصل للطالب في حالة الإحالة إلى المصادر التي تستقى منها المعلومات فائدة أكبر فيما لو راجع تلك المصادر واطلع عليها.. ومنها: الاحتياط في الحصول على المعلومة الصحيحة؛ تحسباً لأي اشتباه أو خلل أو تقصير قد يحصل من الشارح فيما ينقله أو يقرره من مصادر في هذا العلم..