

البيان الميسر

في شرح أصول الشافعي

تأليف

الشيخ ماجد الإلمني

الجزء الأول

« طبعة مصبّحة ومنقّحة ومزودة »

البيان الميسر

في شرح أصول الشافعي

تأليف

الشيخ ماجد الأيبي

المجلد الأول

« طبعة مصححة ومنقحة ومزودة »



هوية الكتاب:

الكتاب: البيان الميسر في شرح أصول المظفر.

المؤلف: الشيخ ماجد اللامي.

التنضيد الإلكتروني: محمد علي اللامي.

الإخراج الفني: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع.

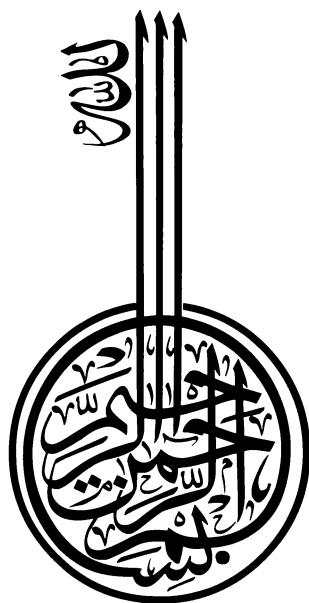
الطبعة: الثانية.

تاريخ النشر: ٢٠١٩ م - ١٤٤٠ هـ.

« طبعة مصحّحة ومنقّحة ومزودة »

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٨٤٤) لسنة ٢٠١٦ م.



مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم على نعمة البيان، ونشكرك على حسن التيسير، ونصلّي
على نبيّك وآله، أصول الكرم وخُزّان العلم.
وأما بعدُ: فلما نفذت نُسخ الطبعة الأولى من «البيان الميسّر» بجزئه
الأوّل، وتكرّر الطلب ومست الحاجة إلى طبعةٍ أخرى، ولما كان ما طُبِعَ
سابقاً مشتملاً على بعض الملاحظات الفنيّة، كان العزم على طبعةٍ مصحّحةٍ
منقّحةٍ ومشمّتلةٍ على بعض الزيادات، فكانت هذه الطبعة.
ونسأل الله ﷻ التوفيق والقبول، بحقّ الزهراء البتول، وأبيها الرسول،
وبعلها وبنيتها الفحول، صلوات الله وسلامه عليها وعليهم أجمعين،
والحمد لله ربّ العالمين.

عبدالله بن محمد

النجف الأشرف

١٧ ربيع المولد ١٤٤٠ هـ

الإهداء...

إذا كان هذا المجهود المتواضع يصلح لأن يُهدى
فلا أجدُ أولى من والديَّ الكريمين... لاسيَّما والدتي النجيبة
راجياً منك ياربَّ أن تشملهما بواسع رحمتك
وأن تجعل قبريهما روضتين من رياض الجنَّة
فإنَّهما فقيران إلى رحمتك وأنت أرحم الراحمين...



إِطْلَاقٌ عَلَى عِلْمِ الْأُصُولِ



إطالة على علم الأصول

قبل الشروع في مباحث هذا الكتاب الشريف نقدّم مقدّمة تمهّد للطالب أبحاث علم الأصول، بحيث يتصوّرُها إجمالاً، ومن خلال هذه المقدّمة يتعرّف الطالب على فائدة هذا العلم، ليكون شروعه فيه على بصيرة وبرغبة وإقبال عليه، فمن غير المناسب الدخول في تفاصيل العلم بشكل مفاجئ ومن دون ملاحظة جذور علم الأصول وخلفيّاته، وهذه المقدّمة مشتملة على عدّة نقاط:

النقطة الأولى: تعريف علم الفقه:

عُرّف علم الفقه بـ«العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة»^(١).

ونحن نتكلّم -في هذا التعريف- عن خصوص القيد الأخير وهو: «عن أدلّتها التفصيليّة»، فنقول:

هذا القيد للاحتراز عن «التقليد»، فإنّ التقليد وإن كان علماً بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة -كما كان علم الفقه كذلك- إلّا أنّه ليس علماً بها عن أدلّتها التفصيليّة، وذلك باعتبار أنّ المقلّد يعلم بالأحكام الشرعيّة، كالوجوب في

مثل وجوب الزكاة، والحرمة في مثل حرمة شرب الخمر، إلّا أنّه لا يعلم بها عن طريق أدلتها التفصيليّة، بل من دليل إجماليّ واحد مطّرد في جميع الأحكام الشرعيّة، وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، أو قل: هو دليل حجّة قول المجتهد بحقّ العامّي، فالمقلّد لا يعلم دليل كلّ مسألة مسألة تفصيلاً، ولذا قلنا إنّ الدليل إجماليّ.

النقطة الثانية: أدلة الحكم الشرعيّ:

ذكرنا أنّ تعريف علم الفقه هو: «العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيليّة»، وقد جاء في هذا التعريف ذكر الأدلّة، والمقصود بها «الكتاب والسنة والعقل والإجماع»، وهي أدلّة على الحكم الشرعيّ، ولكن دليليّتها ليست على حدّ سواء، فإنّ العمدة من هذه الأدلّة الكتاب والسنة، وأمّا العقل والإجماع فيأتيان في مرتبة لاحقة، بل في الحقيقة هما ليسا دليلين على الحكم الشرعيّ، وإنّما هما كاشفان عن الدليل على الحكم الشرعيّ - كما سيّضح ذلك في المقصد الثالث إن شاء الله تعالى -، فالإجماع - مثلاً - لا اعتبار به في حدّ نفسه، وإنّما اعتباره من جهة كاشفيّته عن قول المعصوم عليه السلام، والدليل على الحكم الشرعيّ إنّما هو قول المعصوم عليه السلام الذي يكشف الإجماع عنه، فالدليل هو المنكشف لا الكاشف، وحينئذٍ يكون الإجماع في خدمة السنة^(١).

النقطة الثالثة: عناصر الاستنباط:

لكي يستنبط الفقيه الحكم الشرعيّ من أدلّته لا بدّ له من عناصر ثلاثة

(١) وسيأتي تفصيل ذلك، وبيان كيفية الاستدلال على حجّة الإجماع في المقصد الثالث، فلاحظ

مفصلة في محالها، ونحن - هنا - نذكرها على الإجمال:

١. العلوم الممهدة للاستنباط.

٢. القواعد الفقهية.

٣. علم أصول الفقه.

العنصر الأول «العلوم الممهدة للاستنباط»:

وهي مجموعة من العلوم التي يتوقف الاستنباط عليها نحو توقف، وهي

عديدة:

منها: «علوم العربية»، فإنه لا بد للفقهاء - حتى يستنبط الحكم الشرعي - من أن يطلع على تفاصيل اللغة العربية بالمقدار الذي يمكنه من فهم الكتاب والسنة فهماً دقيقاً صحيحاً، خصوصاً وأن أمّهات الكتب الفقهية مكتوبة باللغة العربية، فيحتاج فهمها والاطلاع على آراء العلماء منها إلى معرفة علوم العربية. ومنها: «علم المنطق»، فإن حاجة الفقيه إلى علم المنطق حاجة واضحة لا تكاد تخفى، وذلك لوضوح أن كل علم استدلائي لا بد له من الاستعانة بعلم المنطق، فهو يتكفل ببيان الطرق العامة الصحيحة التي يتوصل بها الفكر إلى الحقائق المجهولة في جميع العلوم المبنية على الاستدلال، ومن هنا قيل:

«المنطق خادم العلوم»^(١).

ومنها: «علم الدراية»، فإن الفقيه به يتمكن من معرفة أقسام الحديث وأحكامها، وما يمكن الأخذ به من هذه الأقسام كالصحيح والمؤثق والحسن

(١) لاحظ المواقف وشرحه: ج ١ ص ٤٦، وكذا المنطق للمصنّف رحمه الله: ص ٥.

وهكذا.^(١)

ومنها: «علم الجرح والتعديل أو علم الرجال»، وبه يقتدر الفقيه على معرفة القواعد الخاصّة والعامة لتوثيق الرواة، وبه يعرف أنّ العبرة في الاعتماد على الحديث وثاقه الراوي أو الوثوق بالرواية، وما هو الميزان في وثاقة الراوي -مثلاً- ولا يخفى أنّ البحث في مثل ذلك ممّا لا غنى للفقيه عنه.^(٢)

ومنها: «التفسير وعلوم القرآن»، فإنّ الفقيه لابدّ له من أن يطلع على هذه العلوم بالمقدار الذي يحتاجه في عملية الاستنباط، فمثلاً: لابدّ أن يعرف الناسخ والمنسوخ والمجمل والمبين ونحو ذلك، بالمقدار الذي يمكنه -على الأقلّ- من فهم آيات الأحكام فهماً دقيقاً عميقاً، ليستنبط منها الحكم الشرعيّ.

العنصر الثاني «القواعد الفقهيّة»:

وهي قواعد كليّة تنطبق على جزئيات موضوعاتها ليستخرج منها الفقيه حكماً معيّناً.

وبعد أن يستنبطها الفقيه من أدلّتها ويفتي بمضمونها يكون المجتهد والمقلّد في مقام تطبيقها على حدّ سواء، كقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحّة وغيرها.^(٣)

(١) ذكر الشهيد الثاني رحمته الله في «الرياسة في علم الدراية» ص ٤٥:

«علم دراية الحديث: وهو علم يُبحث فيه عن متن الحديث، وطرقه من صحيحها وسقيمها وعللها وما يحتاج إليه، ليُعرف المقبول منه والمردود. وموضوعه: الراوي والمرويّ من حيث ذلك.

وغايته: معرفة ما يُقبل من ذلك ليُعمل به، وما يُردّ منه ليُتجنب»

(٢) لمعرفة الحاجة إلى علم الرجال، راجع مدخل «معجم رجال الحديث»: ج ١ ص ١٩.

(٣) راجع القواعد الفقهيّة للسيد البجنوردي رحمته الله: ج ١ ص ٥-٦، وكذا منتهى الأصول: ج ٢

وهذه القواعد قد تختصّ بباب خاصّ من أبواب الفقه، مثل قاعدة: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة»^(١)، فإنّ هذه القاعدة هي قاعدة خاصّة بباب الصلاة، ولا تنطبق على غيره من أبواب الفقه، وقد تكون القاعدة الفقهية قاعدة عامّة لا تختصّ بباب دون آخر، بل لها الصلاحية لأن تنطبق على جميع أبواب الفقه أو على أكثرها، مثل قاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢)، فهي لا تختصّ بباب معيّن، بل تصلح للدخول في جميع أبواب الفقه.

العنصر الثالث «علم أصول الفقه»:

وهو مجموعة من القواعد الكلية التي تقع كبرى في قياس الاستنباط^(٣)، ولما كانت هي إحدى مقدّمات الاستنباط كان الفقيه بحاجة ماسّة لها، ولناخذ مثلاً يوضح ذلك:

ص ٣٧٧، وفوائد الأصول: ج ١ ص ١٩.

(١) محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»، الوسائل: أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١.
(٢) عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاريّ بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاريّ أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصاريّ إلى رسول الله ﷺ فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الأنصاريّ وما شكا وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يُمدّ لك في الجنة، فأبى أن يقبل فقال رسول الله ﷺ للأنصاريّ: اذهب فاقلعه وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، الوسائل: أبواب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٣.

(٣) ومن هنا جاء في فوائد الأصول: ج ٤ ص ٦٩٩: «أنّ ضابط المسألة الأصولية وقوعها في كبرى قياس الاستنباط»، وفي ج ١ ص ١٩: «إنّ علم الأصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يُستنتج منها حكم فرعيّ كليّ».

إذا أراد الفقيه أن يستنبط ثبوت خيار المجلس في البيع فإنه سوف يجد دليلين يصلحان لذلك:

الأول: الإجماع.

الثاني: صحيحة زرارة: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: قال رسول الله ﷺ: البيعان بالخيار حتى يفترقا، الحديث»^(١).

وحتى يتمكن الفقيه من أن يستدل بهذين الدليلين على ثبوت خيار المجلس، لابد له من الفراغ عن إثبات مجموعة أمور متعلقة بهذين الدليلين: أما الإجماع فالاستدلال به لا يتم إلا بعد إثبات كبرى حجّة الإجماع، وهي أن كلّ إجماع حجة، فنقول في الاستدلال على ثبوت الخيار: هذا الإجماع قد انعقد على ثبوت خيار المجلس في البيع، وكلّ إجماع حجة، وبذلك يثبت خيار المجلس بالدليل، فنلاحظ أن هذه القضية «كلّ إجماع حجة» هي قضية كلية وقعت كبرى في قياس الاستنباط.

وأما صحيحة زرارة فالاستدلال بها على خيار المجلس يتوقف على بعض القواعد:

منها: ثبوت حجّة خبر الواحد - وهو الخبر غير المتواتر -، فلا بد من إثبات حجّته أولاً حتى يتم الاستدلال، باعتبار أن خبر زرارة خبر واحد وليس متواتراً.

ومنها: حجّة الظهور، فإن الرواية المستدل بها ظاهرة في ثبوت خيار

(١) الوسائل: أبواب الخيار، الباب ١، الحديث ٢.



المجلس وليست نصّاً فيه، فلا بدّ للاستدلال بها من إثبات حجّة الظهور أولاً.

وهذه القواعد وغيرها تُبحث في علم الأصول، فهو يتكفل بتنقيح هذه الكبريات إثباتاً أو نفيّاً، فقد تثبت حجّة بعضها كالظواهر، وقد تُنفي حجّة بعضها الآخر كالقياس.

ثمّ إنّّه قد تكون رواية «البيعان بالخيار» بعد إثبات حجّيتها معارضة برواية أخرى -مثلاً-، فلا بدّ من علاج لحلّ هذا التعارض، وعلم الأصول يتكفل -أيضاً- بتنقيح القواعد الكلّية لعلاج التعارض.

كلّ هذه القواعد تُبحث في علم الأصول.

النقطة الرابعة: الأصول منطق الفقه:

مما تقدّم اتّضح أنّ لعلم الأصول أهميّة بالغة في ضبط وصيانة قياس الاستنباط من الزيغ والانحراف، فدور علم الأصول كدور علم المنطق في صيانة الاستدلال بنحو عامّ -وفي عموم العلوم العقلية- من الانحراف والوقوع في الخطأ، فلولا علم الأصول لخرجت عملية الاستنباط عن سياقها المنهجيّ، بل لولا علم الأصول لكانت عملية الاستنباط عشوائية وتابعة للأمزجة والأهواء، ولأجل هذا الدور المهمّ لعلم الأصول في عملية الاستنباط، وأنّ أيّ خلل في قاعدة من قواعده يؤدّي الى خلل في الاستنباط، لأجل ذلك نجد أنّ الأئمة عليهم السلام وقفوا موقفاً حازماً وقوياً من الاتّجاه المعروف آنذاك في الاستدلال، الذي كان يقوم على أساس العمل بالقياس

والاستحسان ونحو ذلك، وقد وردت روايات كثيرة بهذا الصدد، ومن هنا فقد عقد الحرّ العاملي رحمته الله باباً خاصّاً للروايات الواردة في النهي عن العمل بالقياس ونحوه، زادت عن الخمسين رواية، وعنون هذا الباب بـ:

«باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنيّة في نفس الأحكام الشرعيّة»^(١).

ثمّ ذكر هو رحمته الله على هامش هذا العنوان ما هذا نصّه: «قد ورد أحاديث متواترة تزيد على مأتين وعشرين حديثاً، قد جمعتها في محلّ آخر دالة على عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن، إلّا بعد معرفة تفسيره من كلام الأئمة عليهم السلام والتفحص عن أحوالها وأتمها محكمة أو متشابهة ناسخة أو منسوخة عامّة أو خاصّة إلى غير ذلك، أو ورد ما يوافقها من أحاديثهم الثابتة وأنّه يجب العمل بالكتاب والسنة، وقد تقدّم ذلك في حديث عبيدة السلمانيّ...». ومن هذه الروايات ما رُوي عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ السنّة لا تُقاس، ألا ترى أنّ المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان إنّ السنّة إذا قيسَتْ مُحَقِّقُ الدين»^(٢).

ومنها: ما رُوي عن أبي بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: تردّ علينا أشياء لا نجدّها في الكتاب والسنّة فنقول فيها برأينا، فقال عليه السلام: «أما أنّك إن أصبت لم تُؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله»^(٣).

(١) راجع الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦.

(٢) الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٣٥.



النقطة الخامسة: جذور علم الأصول:

لعلم الأصول جذور ممتدة إلى زمن الحضور، ولذا نجد أن الأئمة عليهم السلام علّموا أصحابهم آليات استنباط الحكم الشرعي واستخراجه بالاستعانة ببعض القواعد الأصولية، مما يعني أن الأئمة عليهم السلام هم من غرس بذرة علم الأصول، وهذا ما نجده جلياً في رواياتهم عليهم السلام.

ومن هذه الروايات ما عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرتُ فانقطع ظفري فجعلتُ على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، امسح عليه»^(١).

حيث طبّق الإمام عليه السلام في هذه الرواية حجّة ظاهر القرآن الكريم، وعلم أصحابه ذلك أيضاً.

ومن هذه الروايات -أيضاً- ما ورد في علاج الروايات المتعارضة، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما»^(٢)، فقد بيّن الإمام عليه السلام كيفية علاج الروايات المتعارضة، وأعطى ضابطة وقاعدة تُطبّق عند تعارض الخبرين.

وهكذا روايات الاستصحاب التي رواها زرارة وغيره، ونحو ذلك من الروايات الكثيرة.^(٣)

(١) الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

(٣) ومن هذه الروايات ما ورد في حجّة خبر الواحد، وما ورد في أصالة البراءة، وغيرها من الروايات الكثيرة.

ولكثرة الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في تعليمهم لأصحابهم مبادئ علم الأصول، تصدّى لجمعها الحرّ العاملي رحمته الله في كتابه الموسوم بـ «الفصول المهمة في أصول الأئمة».

ومن هنا روي عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام أنّه قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع».^(١)

وعن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّنا علينا أن نُلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا».^(٢)

النقطة السادسة: تصنيف علم الأصول وتطوّره:

قلنا إنّ جذور علم الأصول ممتدّة إلى زمان الحضور، ولكنّه لم يكن علماً مستقلاًّ ومصنفاً بكلّ أو جلّ أبحاثه^(٣)، وإنّما دخل في طور التصنيف بعد ذلك، وأوّل من استند إلى القواعد الأصوليّة في زمان الغيبة هو ابن أبي عقيل العُمانيّ، له كتاب «المستمسك بحبل آل الرسول».^(٤)

(١) الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٥٢.

(٢) الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٥١.

(٣) باستثناء بعض الرسائل المدوّنة قبله، وقد أشار إلى ذلك السيّد حسن الصدر رحمته الله بقوله: «وأوّل من أفرد بعض مباحثه بالتصنيف هشام بن الحكم شيخ المتكلمين، تلميذ أبي عبد الله الصادق عليه السلام، صنّف كتاب «الألفاظ ومباحثها»، هو أهمّ مباحث هذا العلم، ثمّ يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، تلميذ الأمام الكاظم موسى بن جعفر عليه السلام، صنّف كتاب «اختلاف الحديث»، وهو مبحث تعارض الدليلين والتعادل والترجيح بينهما»، الشّعبة وفنون الإسلام: ص ٧٨.

(٤) جاء في «الفوائد الرجاليّة» للسيّد بحر العلوم رحمته الله: ج ٢ ص ٢٢٠: «حال هذا الشيخ الجليل -العُمانيّ- في الثّقة والعلم والفضل والكلام والفقه أظهر من أن يحتاج إلى البيان، ولأصحاب مزيد اعتناء بنقل أقواله وضبط فتاواه، خصوصاً الفاضلين، ومن تأخّر عنها، وهو أوّل من هدّب الفقه واستعمل النظر، وفتى البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى»، راجع كذلك المعالم الجديدة للأصول: ص ٨٧.



ومن بعده الشيخ المفيد فالسيد المرتضى وسلاّر فالشيخ الطوسي ثم المحقق الحليّ فالعلامة الحليّ ثم الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني رحمه الله صاحب كتاب «معالم الدين وملاذ المجتهدين»، المعروف بكتاب «المعالم»، وتطوّر علم الأصول إلى أن وصل إلى مدرسة الوحيد البهبهانيّ قدس سره صاحب كتاب «الفوائد الحائريّة» الذي تلمذ على يده المحقق القميّ قدس سره صاحب القوانين، والمحقق الشيخ محمد تقي الإصفهانيّ قدس سره صاحب كتاب «هداية المسترشدين»، وأخوه الشيخ محمد حسين الإصفهانيّ قدس سره صاحب كتاب «الفصول الغرويّة»، والشيخ أحمد النراقيّ المعروف بالفاضل النراقيّ قدس سره صاحب كتاب «عوائد الأيام».

إلى أن وصلت النوبة إلى عصر الريادة في زمن الشيخ الأنصاريّ قدس سره المعروف بالشيخ الأعظم الذي تلمذ على يده الشيخ الآخوند محمد كاظم الخراسانيّ قدس سره صاحب كتاب «الكفاية»، والذي تلمذ على يده الأعلام الثلاثة المحقق العراقيّ والمحقق النائينيّ والمحقق الكمبانيّ الإصفهانيّ رحمه الله.

وقد تلمذ على يد المحقق النائينيّ قدس سره السيد الخوئيّ قدس سره الذي يُعتبر من مدرسة المحقق النائينيّ قدس سره، وأما المحقق الكمبانيّ الإصفهانيّ قدس سره فقد تأثر بمدرسته وانطبع بآرائه الشيخ المظفر رحمه الله مؤلف كتابنا الذي نحن بصدد.

هذا - بحمد الله تعالى - تمام الكلام في الإطالة.



المدخل

تعريف علم الأصول

موضوع علم الأصول

فائدته

تقسيم أبحاثه



تعريف علم الأصول

اعتاد المتقدّمون على ذكر أمور ثمانية قبل الشروع في تصنيفاتهم توجب أن يكون شروء الطالب في العلم على بصيرة، منها تعريف العلم، وبيان موضوعه، وفائدته، ومرتبته، ومؤلفه، وهكذا...، وسُمّيت هذه الأمور بالرؤوس الثمانية، واختصرها المتأخرون وذكرها منها الثلاثة الأول، وهي تعريف العلم وموضوعه، وفائدته، والمصنّف ﷺ تابع المتأخرين واقتصر على ذكر الثلاثة، والتعريف أولها، فنقول:

ذُكرت لعلم الأصول عدّة تعريفات، ولأجل أن الخوض في بعض هذه التعريفات يوضّح تعريف المصنّف ﷺ ويُعطي فكرةً عن صحّة تعريفه من عدمها، نذكر منها تعريفَ المشهور لعلم الأصول والإشكالَ عليه وجوابه، وفي الأثناء نذكر تعريف صاحب الكفاية رحمته الله.

عرّف المشهور علم الأصول بـ «العلم بالقواعد الممهّدة»^(١) لاستنباط

(١) الممهّدة - على صيغة اسم المفعول - بمعنى المدوّنة والمحرّرة لأجل الاستفادة منها وتوظيفها في استنباط الحكم الشرعيّ، وكلمات الأعلام رحمهم الله واضحة في كونها على صيغة اسم المفعول لا على صيغة اسم الفاعل، ومنها ما في القوانين: ج ١ ص ٣٤: «فخرج بـ «القواعد» العلم بالجزئيّات، ويقولنا: «الممهّدة» المنطق والعربية وغيرهما ممّا يُستنبط منه الأحكام ولكن لم يُمهّد لذلك»، ومثلها ما في بدائع الأفكار: ص ٢٧، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٩٨.



الأحكام الشرعية الفرعية^(١).

وحيث إنّ الغرض من التعريف ضبط مسائل العلم، أي بيان الضابطة والقاعدة التي باعتبارها نعرف المسائل الداخلة في العلم، تكون ضابطة المسألة الأصولية - على أساس تعريف المشهور - هي كون المسألة ممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي، أي أنّ كلّ قاعدة تُمهّد لاستنباط الحكم الشرعي هي مسألة أصولية، فحجية خبر الواحد - مثلاً - مسألة أصولية، وذلك باعتبار أنّها حرّرت لاستنباط وجوب الصلاة من خبر زرارة - مثلاً - الدالّ على وجوبها.

وقد أورد على هذا التعريف بأنّه غير جامع، وذلك باعتبار أنّه خاصّ بالأمارات ولا يشمل الأصول العملية مع أنّها من أمّهات مسائل علم الأصول فيكون بطلان التعريف واضحاً جليّاً.

ولتوضيح هذا الإيراد نقدّم مقدّمة نوضّح فيها الأمارات والأصول العملية فنقول: ينقسم الدليل على الحكم الشرعيّ إلى امارّة وأصل عمليّ.

أما الأمارّة فهي «كلّ شيء يُثبت متعلّقه ولا يبلغ درجة القطع»، أو قل: «كلّ شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له»^(٢)، فالأمارات لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، فالخبر - مثلاً - الدالّ على استحباب

(١) انظر بدائع الأفكار: ص ٢٦، والقوانين: ج ١ ص ٣٣، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٩٧ والفصول الغروية: ص ١٠، وفرائد الأصول: ج ٣ ص ١٨، وكفاية الأصول: ص ٩، وفوائد الأصول: ج ١ ص ١٩، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ١٩، ونهاية الدراية: ج ٥ ص ١٦، والمحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٦.

(٢) هذان التعريفان للأمارّة ذكرهما المصنّف رحمه الله في المبحث الثاني «معنى الحجّة» من مباحث



الدعاء عند رؤية الهلال أماره، لأنّه يكشف ويحكي عن الواقع، أي عن الحكم الشرعيّ الواقعيّ.

وأما الأصول العمليّة فهي كلّ دليل يُرجع إليه لتحديد الوظيفة العمليّة عند الشكّ في الحكم الواقعيّ وعدم قيام أماره معتبرة عليه، فلسان الأصول العمليّة ليس لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وإنّما هي في الحقيقة مرجع للمكلف في مقام العمل عند الشكّ في الواقع، كالبراءة، فإنّ إجراء البراءة عند الشكّ في وجوب التصدّق -مثلاً- لا يُثبت الإباحة الواقعيّة، وإنّما يُثبت الإباحة والترخيص في مقام العمل، فليس في الأصول العمليّة إثباتٌ للحكم الشرعيّ الواقعيّ، وإنّما هي بيان للوظيفة العمليّة لإخراج المكلف من دائرة الحيرة والتردد، فهي ليست علاجاً لمرض وإنّما هي بمنزلة المهدئ والمسكن للألم.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ تعريف المشهور لعلم الأصول غير شامل للأصول العمليّة، وذلك لأنّ ضابطة المسألة الأصوليّة -بناءً على التعريف كما تقدّم- هي كون القاعدة ممّهدة لاستنباط الحكم الشرعيّ، والحال أنّ الأصول العمليّة لا يُستنبط منها حكم شرعيّ أصلاً، لأنّ لسانها ليس لسان الكشف والحكاية عن الحكم الشرعيّ، وإنّما هي تُبين الوظيفة العمليّة لكي تُخرج المكلف من الشكّ والحيرة في مقام العمل، فليس فيها إثبات للحكم الشرعيّ.^(١)

وقد أجب عن هذا الإشكال بعدّة أجوبة، ونحن نذكر جوايب منها:

(١) جاء في المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٥: «ولكن ربّما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الأصوليّة المهمّة عن علم الأصول، كمباحث الأصول العمليّة... فإنّ الأولى منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ الكلّي، لأنّ إعمالها في مواردّها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعيّة منها وتوسيطها لآبائها...».

الأول: ما حاول صاحب الكفاية رحمته أن يتفصّل به عن هذا الإشكال، وذلك بإضافة قيد إلى التعريف، وهو «أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل»، وبه تدخل الأصول العمليّة في التعريف، لأنّ الأصول العمليّة وإن لم تكن ممّهدة لاستنباط الحكم الشرعيّ، إلّا أنّها قواعد يُنتهى إليها في مقام العمل، ولذا عرّف صاحب الكفاية رحمته علم الأصول بقوله «صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل»^(١). وهذا - في الحقيقة - اعترافٌ من صاحب الكفاية رحمته بالإشكال على تعريف المشهور وتسليمٌ به، لا أنّه جوابٌ عنه، باعتبار أنّه رحمته أقرّ بورود الإشكال على تعريف المشهور وحاول ترميمه وتصحيحه بإضافة قيدٍ إليه.

الثاني: ما أجاب به السيد الخوئي رحمته عن هذا الإشكال، وحاصله: أنّ كلمة «الاستنباط» إمّا أن يُراد بها استخراج الحكم الشرعيّ وإثباته حقيقةً، أو يُراد بها ما هو أعمّ منه ومن إثبات المنجزية والمعدريّة.

فإن كان المراد بها الأوّل - إثبات الحكم الشرعيّ - تمّ ما ذكره المستشكل، وذلك لأنّ الأصول العمليّة لم تُمهّد لإثبات الحكم الشرعيّ، بل هي مجرد وظائف عمليّة.

وإن كان المراد بكلمة «الاستنباط» المعنى الثاني الأعمّ لم يتمّ الإشكال. وذلك لأنّه كما أنّ الأمانة تُنجز الواقع عند إصابته - كما لو قامت الأمانة على حرمة لحم الأرنب - مثلاً -، فإنّها تكون منجزّة للحرمة ويجب على المكلف أن يمثّل ما قامت عليه، بحيث يستحقّ العقوبة إذا خالفها وكانت



الحرمة ثابتة في الواقع-، كذلك الأصل العمليّ ينجّز الواقع إذا صادفه، كما في استصحاب الحرمة إذا كان مصادفاً للواقع.

وكما أنّ الأمانة تُعذّر عند الخطأ وعدم مصادفة الواقع -كما لو قامت الأمانة على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال وكان في الواقع واجباً، كان المكلف معذوراً في مخالفة الوجوب-، كذلك الأصل العمليّ، فهو معذّر عند عدم مصادفة الواقع، كما لو ثبتت الإباحة والترخيص عن وجوب الدعاء بالبراءة وكان في الواقع واجباً.

وحيث إنّ المراد من «الاستنباط» في التعريف المعنى الثاني، كانت الأصول العمليةّ داخلّة في التعريف، فلا يكون الإشكال تامّاً.^(١)

هذا ما يرتبط بالإشكال على تعريف المشهور وجوابه.

وبعد أن ذكرنا تعريف المشهور لعلم الأصول، نذكر الآن تعريف المصنّف رحمته الله، ونلاحظ هل يردّ عليه الإشكال الوارد على تعريف المشهور أو لا؟

ثمّ إذا كان وارداً عليه فكيف نجيب عنه؟

فنقول: عرّف المصنّف رحمته الله علم الأصول بأنّه «علم يُبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعيّ».

(١) جاء في المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٦-٥: «والتحقيق في الجواب عنه: هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بـ«الاستنباط» المأخوذ ركناً في التعريف، الإثبات الحقيقيّ بعلم أو علميٍّ، إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعذيرياً، وعليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط، لأنّها تُثبت التنجيز مرّةً والتعذير مرّةً أخرى، فيصدق عليها -حينئذٍ- التعريف لتوفّر هذا الشرط فيها».

وقد أُشكل على تعريف المصنّف ﷺ بإشكالين:

الأول: أنّ هذا التعريف غير جامع، لعدم شموله للأصول العملية، وذلك لوضوح أنّ روح تعريف المصنّف ﷺ وتعريف المشهور واحدة، فكلّ منهما أخذ في التعريف «استنباط الحكم الشرعي»، فإذا غرضنا النظر عن جواب السيد الخوئي رحمته، وقلنا بأنّ المراد من الاستنباط إثبات الحكم الشرعي حقيقةً، كما هو ظاهر كلمة «الاستنباط»، فالإشكال الوارد على تعريف المشهور يرد على تعريف المصنّف ﷺ -أيضاً-، بمعنى أنّه غير شامل للأصول العملية، باعتبار أنّها لا تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، لأنّه -كما تقدّم- ليس لسانها لسان الكشف عن الحكم الشرعي، بل لسان بيان وظيفة عملية عند الشك والحيرة.

وسيّأتي أنّ للمصنّف ﷺ طريقةً تختلف عن طريقة السيد الخوئي رحمته في الجواب عن هذا الإشكال فانتظر.

الثاني: أُشكل على تعريف المصنّف ﷺ بأنّ الغرض من التعريف هو بيان الضابط الموضوعي الذي تُعرف به المسألة الأصولية وتمتاز عمّا عداها، والمصنّف ﷺ ذكر في تعريفه «قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي»، فتكون ضابطة المسألة الأصولية هي كون القاعدة تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي، والحال أن القاعدة الأصولية بنفسها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي لا نتيجتها، -فمثلاً- «كلّ ظاهر حجة» قاعدة أصولية، وهي بنفسها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فنقول



الظاهر من الرواية -مثلاً- حرمة لحم الأرنب، وكلّ ظاهر حجّة، والنتيجة أن لحم الأرنب حرام، فنلاحظ أنّ نفس المسألة الأصوليّة وقعت في طريق الاستنباط، لا نتیجتها.

وأجيب: بأنّ ما ذكر من أنّ القاعدة الأصوليّة بنفسها تقع في طريق الاستنباط لا نتیجتها، تامٌّ بحسب المعنى وبغض النظر عن الألفاظ، وإنّما المشكلة في ألفاظ التعريف، ولتصحیح ألفاظ التعريف نُقدّر كلمة «بحث» بين المضاف والمضاف إليه في قوله «نتیجتها»، فتكون العبارة «تقع نتیجة بحثها»، أي أنّ نتیجة بحث القاعدة الأصوليّة هي التي تقع في طريق الاستنباط، فنتیجة بحث «حجّة الظاهر» -مثلاً- هي التي تقع في طريق الاستنباط، ونقصد من نتیجة البحث، إثبات المحمول للموضوع أو نفيه عنه، كإثبات الحجّة لكلّ ظاهر، ووقوع نتیجة البحث في طريق الاستنباط ممّا لا غبار عليه.^(١)

ويمكن استفادة هذا الجواب من قول المصنّف رحمه الله ص ٤٩: «إذا علم الفقيه من هذا العلم أنّ صیغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وأنّ ظهور القرآن حجّة...»، فأنّه من قوله رحمه الله: «إذا علم الفقيه» يفهم أنّ نتیجة البحث في المسألة الأصوليّة هي التي تقع في طريق الاستنباط، لا نتیجة نفس المسألة الأصوليّة.

مثال لتوضیح التعريف:

ذكر المصنّف رحمه الله كيفية وقوع المسألة الأصوليّة في طريق الاستنباط، وبيّن ذلك من خلال مثال، ونحن قد ذكرنا في الإطلالة مثلاً على ذلك، وهو

(١) وقد عبّر المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية بمثل هذا التعبير، حيث قال: ص ٢٩٣: «أنّ الملاك في الأصوليّة صحّة وقوع نتیجة المسألة في طريق الاستنباط».

الاستدلال على ثبوت خيار المجلس في البيع بالإجماع، وبصححة زرارة، وبينّا كيفية وقوع القاعدة الأصوليّة في طريق الاستدلال، فليطالع ثمة.

والآن نتعرّض إلى المثال الذي ذكره الصنّف رحمته الله، وهو الاستدلال على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(١)، فإنّ الاستدلال به على وجوب الصلاة لا يتمّ إلّا بعد تماميّة قاعدتين أصوليّتين:

الأولى: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فإنّ الآية قالت: «وأقيموا الصلاة»، و«أقيموا» صيغة أمر، وصيغة الأمر يُحتمل فيها احتمالات ثلاثة:

١. أنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، واستعمالها في الاستحباب يحتاج إلى قرينة.

٢. أنّ الصيغة ظاهرة في الاستحباب، واستعمالها في الوجوب هو الذي يحتاج إلى قرينة.

٣. أنّ الصيغة تدلّ على الجامع بين الوجوب والاستحباب، وهو مطلق الطلب، وكلّ من الوجوب والاستحباب يحتاج إلى قرينة.

والذي ينفع في مقام الاستدلال بالآية الكريمة هو الاحتمال الأوّل.

الثانية: حجّة ظواهر القرآن، فإنّه حتّى يتمّ الاستدلال بهذه الآية المباركة على وجوب الصلاة -بعد التسليم بأن «أقيموا» ظاهرة في الوجوب- لابدّ من إثبات حجّة ظاهر القرآن، حتّى يصحّ قياس الاستنباط الآتي:

(١) سورة البقرة: ٤٣.



الصغرى: أن القرآن ظاهرٌ في وجوب الصلاة.

والكبرى: كل ظاهرٍ قرآنيّ حجة.

والنتيجة: ظهور القرآن في وجوب الصلاة حجة.

فقد اتضح من هذا القياس كيف أن هاتين المسألتين الأصوليتين - ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجية ظواهر القرآن - وقعتا في طريق استنباط الحكم الشرعيّ، فإن استطاع الأصوليّ اثباتهما تمّ الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب الصلاة، وإلا فلا.

هذا في الدليل الشرعيّ، والكلام نفسه نقوله في الدليل العقليّ، فإن كلّ حكم شرعيّ مستفاد من دليل شرعيّ أو عقليّ يتوقّف استنباطه على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

وعليه، فالدليل إمّا شرعيّ وإمّا عقليّ، وكلّ منهما إمّا أن يتوقّف استنباط الحكم منه على مسألة واحدة من مسائل هذا العلم، أو على أكثر، فالصور أربع، هذه أمثلتها:

١. مثال توقّف الاستنباط من الدليل الشرعيّ على مسألة واحدة من مسائل هذا العلم، هو استنباط وجوب الصلاة من خبر الواحد إذا كان قطعيّ الدلالة، فإنّ الاستدلال بخبر الواحد إذا كان قطعيّ الدلالة لا يحتاج إلّا إلى مسألة واحدة من مسائل هذا العلم، وهي حجية خبر الواحد.

٢. مثال توقّف الاستنباط من الدليل الشرعيّ على أكثر من مسألة من مسائل هذا العلم، هو استنباط وجوب الصلاة من خبر الواحد إذا كان ظنيّ الدلالة،

فإنه يتوقف على أكثر من مسألة من مسائل هذا العلم، إذ يتوقف على حجية خبر الواحد، ويتوقف -أيضاً- على حجية الظهور، وكلّ منهما مسألة أصولية.

٣. مثال توقف الاستنباط من الدليل العقليّ على مسألة واحدة من مسائل هذا العلم، هو استنباط وجوب قطع المسافة للحجّ من الدليل العقليّ، على إثبات الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته - التي هي من مسائل علم الأصول -، فإذا تمت هذه الملازمة ثبت وجوب قطع المسافة، لأنّ قطع المسافة مقدّمة للحجّ، وهو واجب شرعيّ، فمقدّمته واجبة.

٤. مثال توقف الاستنباط من الدليل العقليّ على أكثر من مسألة من مسائل هذا العلم، هو استنباط بطلان الصلاة من الدليل العقليّ في صورة التزاحم بين الصلاة في سعة الوقت وبين إزالة النجاسة - بعد كون الإزالة أهمّ من الصلاة، باعتبار كونها واجباً فورياً بينما الصلاة واجب موسّع -، فإنّ الاستنباط في هذه الصورة يتوقف على قضيتين عقليّتين مبحثين في علم الأصول، هما:

١. الملازمة بين الأمر بالشيء وبين النهي عن ضده، وحيث إنّ الإزالة مأمور بها فضدها - وهو الصلاة - منهيّ عنه.

٢. أنّ النهي عن العبادة يقتضي البطلان والفساد، وحيث إنّ الصلاة منهيّ عنها - باعتبارها ضدّاً للإزالة الواجبة -، فتقع الصلاة باطلةً.

الحكم: واقعي وظاهري

والدليل: اجتهادي وفقاهتي

يقسم المصنف رحمه الله الحكم الشرعي -الذي مر ذكره في تعريف علم الأصول- إلى قسمين:

الأول: الحكم الواقعي.

الثاني: الحكم الظاهري.

وللحكم الواقعي والظاهري أكثر من اصطلاح، والمراد به هنا أحد تلك الاصطلاحات.

بيان ذلك: أن لكل حكم من الأحكام الشرعية موضوعاً يُحمل عليه، وهذا التقسيم هو بلحاظ موضوع الحكم الشرعي.

فالحكم الواقعي: هو كل حكم لم يؤخذ الشكُّ قيداً في موضوعه، وإنما الحكم ثابت للموضوع بعنوانه الأولي.

مثاله: وجوب الصلاة، فإن هذا الوجوب ثابت للصلاة بعنوان كونها صلاةً، وبما هي فعل من الأفعال، ولم يؤخذ الشكُّ جزءاً من الموضوع،

فتمام الموضوع هو عنوان الصلاة بلا دخل لأي شيء آخر أصلاً، فالحكم بالوجوب -حينئذٍ- حكم واقعي، وكذا وجوب إكرام العالم، فإن الوجوب فيه منصب على إكرام العالم فقط، من دون أن يؤخذ الشك فيه.^(١)

والدليل الدال على هذا الحكم يُعبر عنه بـ«الدليل الاجتهادي».

وأما الحكم الظاهري: فهو كل حكم أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فالحكم ليس ثابتاً للموضوع بعنوانه الأولي وبما هو فعل من الأفعال -كما كان الحكم الواقعي- بل بما هو مجهول حكمه الواقعي، ومشكوك فيه. مثاله: ما إذا وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة النظر الى وجه الأجنبية، وكذا في وجوب الإقامة، ولم يتمكن الفقيه من الوصول الى دليل إجتهداي على الحرمة أو عدمها، ولا على الوجوب أو عدمه، أي لم يصل لدليل يكشف له عن الحكم الشرعي الواقعي، ولكي لا يبقى المكلف في مقام العمل متحيراً لا بد له من حكم يُبين له الوظيفة العملية عند الشك، مثل البراءة عن حرمة النظر إلى الأجنبية، وعن وجوب الإقامة، فمفاد البراءة حكم ظاهري، لأن موضوعها مقيّد بالشك.

ثم إن الحكم الظاهري: ينقسم إلى قسمين «شرعي وعقلي».

والشرعي هو الحكم الظاهري الثابت بجعل الشارع، والعقلي هو الحكم الظاهري الثابت بحكم العقل وبقطع النظر عن الأدلة الشرعية.

والدليل الدال على هذا الحكم الظاهري -بنحوه- يُعبر عنه بـ«الدليل

(١) لا يخفى أن المقصود بالموضوع في المقام هو المتعلق، لا متعلق المتعلق، ففي المثال الموضوع هو «الإكرام»، لا ما تعلق به الإكرام وهو «العالم».



الفقاهتي» أو «الأصل العملي».

فلاحتياط -مثلاً- أصل عمليّ عقليّ ثابت بحكم العقل بالاشتغال:
«الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ»، وشرعيّ ثابت بأمر الشارع:
«أخوك دينك فاحتط لدينك».^(١)

والبراءة أصل عمليّ عقليّ ثابت بحكم العقل بـ«قبح العقاب بلا بيان»،
وشرعيّ ثابت بـ«بحديث الرفع».^(٢)

تنبيه:

لا يُتوهم من التقسيم المذكور أنّ الحكم الواقعيّ إنّما يثبت بالأدلة القطعية
بالخصوص، ولا يثبت بالأمارات، باعتبار أنّ الأمارات -كخبر الثقة- لا
تفيد العلم بالحكم الواقعيّ، لأنّ الأمانة تكون في ظرف الشكّ، وقد قلتم:
إنّ الحكم الواقعيّ ما لم يؤخذ في موضوعه الشكّ.

وذلك لأنّ الحكم الواقعيّ هو كلّ حكم لم يؤخذ في موضوعه الشكّ،
سواء أكان هناك شكّ في مورده أم لم يكن، والأمارات وإن كانت لا تورث
العلم بالحكم الشرعيّ، ولكن لم يؤخذ الشكّ جزءاً من موضوع الحكم فيها،

(١) عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفريّ، عن الرضا عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل
بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»، الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ١٢،
الحديث ٤١.

(٢) وهو ما رواه محمد بن علي بن الحسين في «التوحيد والخصال» عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن
سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام
قال: «قال رسول الله ﷺ: رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون،
وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق» «الخلوة خ ل» ما لم
ينطقوا بشقة»، الوسائل: أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

وإنما الشك ظرف للحكم لا جزء من الموضوع، فمورد الأمانة يكون داخلاً في الحكم الواقعي.

بعبارة أخرى: أن الأمانة لا تكون حجة إلا في ظرف الشك في الحكم الواقعي، لأنها مع العلم، إما أن يُعلم بمخالفتها للواقع، وإما أن يُعلم بمطابقتها له، وعلى الأول لا مجال للتعبّد بها، إذ لا معنى للتعبّد بما يُعلم كذبه، وعلى الثاني يكون العلم بنفسه هو الحجة لا الأمانة، وهذا واضح. وعليه، فالأمانة إنما تكون معتبرة في ظرف الشك، إلا أن هذا الشك لم يُؤخذ في موضوع الحكم، فكانت الأمانة دليلاً اجتهادياً، والحكم المدلول بها حكماً واقعياً.

جواب المصنّف رحمه الله عن الإشكال الوارد على تعريف المشهور:

إذا عرفت ما تقدّم نقول: الغرض من تقسيم الحكم الى واقعي وظاهري -مع أن محله مباحث الحجج في المقصد الثالث- هو الجواب عن الإشكال المذكور في تعريف المشهور من أن التعريف غير جامع^(١)، لأنه لا يشمل الأصول العملية، باعتبار أن الأصول العملية لا يُستنبط منها حكم شرعي، وإنما هي لمجرد بيان الوظيفة العملية، وقد ذكرنا أن للمصنّف رحمه الله جواباً عن هذا الإشكال سيأتي، وهذا هو الموضع الذي وعدنا به.

فقد أجاب المصنّف رحمه الله بجواب يختلف عن جواب صاحب الكفاية وعن جواب السيّد الخوئي رحمه الله، فلم يوافق صاحب الكفاية^(٢) على جوابه، لأنه

(١) فقد عرفت أن هذا الإشكال وارد على تعريف المصنّف رحمه الله أيضاً، فراجع ص ٣٢.

في الحقيقة سلّم الإشكال - كما تقدّم -، ولم يوافق السيّد الخوئي رحمته، لأنّه حمل كلمة «الاستنباط» على إرادة إثبات المنجزية والمعدريّة - كما تقدّم -، وهذا المعنى خلاف ظاهر هذه الكلمة كما لا يخفى^(١)، وإنّما أجاب رحمته بأنّ الحكم الشرعيّ المذكور في التعريف مطلق وشامل للحكم الواقعيّ والظاهريّ، فتكون ضابطة المسألة الأصوليّة هي كلّ قاعدة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ سواء أكان واقعياً أم كان ظاهريّاً، فكما أنّ القواعد المرتبطة بالأمارات داخلة في التعريف، لأنّها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ الواقعيّ، كذلك الأصول العمليّة باعتبار أنّها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ الظاهريّ.

والحاصل: أنّ المصنّف رحمته أجاب عن الإشكال بالتنبيه على عموم الحكم الشرعيّ - المذكور في التعريف - إلى الحكم الشرعيّ الواقعيّ والحكم الشرعيّ الظاهريّ، وهو جواب متين يدفع الإشكال، وليس فيه مخالفة للظاهر.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته ص ٥٠: «ومباحث الأصول منها ما يتكفّل للبحث عمّا تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعيّ، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهريّ، ويجمع الكلّ «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعيّ» على ما ذكرناه في التعريف»، أشار بذلك إلى الجواب نحن إشكال عدم جامعيّة التعريف.

(١) وقد اعترف السيّد الخوئي رحمته نفسه بأنّ ظاهر المشهور أنّهم يريدون خلاف ذلك، فراجع المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٦.

موضوع علم الأصول

الكلام حول الموضوع يقع في مقامات ثلاثة مترتبة:

١. هل من الضروري أن يكون لكل علم موضوع؟

٢. بَمَ تُمَايز العلوم؟

٣. ما هو موضوع علم الأصول؟

أما المقام الأول: فقد عُرِّف موضوع العلم بأنه «ما يُبحث فيه عن عوارضه

الذاتية»^(١)، وتوضيحه على الإجمال أن يقال:

إنَّ كلَّ علم يُبحث فيه عن ثبوت المحمولات في مسائله لموضوعاتها، وحيث

إنَّ المحمولات عوارض للموضوعات، فما تكون تلك المحمولات أعراضاً

ذاتيةً له يكون هو الموضوع، دون ما تكون المحمولات أعراضاً غريبةً له.

(١) هذا ما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فراجع المطالع: ص ١٤ مع شرح القطب الرازي الموسوم بـ«لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار»، وكذا حاشية المَلّا عبد الله: موضوع العلم، ص ٤٣، وتبعهم على ذلك جملة من الأصوليين، فراجع الفصول الغروية: ص ١١، وكفاية الأصول: ص ٧، وخالف في ذلك السيّد الخوئي رحمته الله، حيث قال في الدراسات: ج ١ ص ١٨: «أما الأول -يعني تعريف الموضوع بكونه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية- فلاَّه لم يرد دليل على ذلك، فبعد ما ذكرنا من أنَّ علمية العلم وتمايزه كما يمكن أن يكون بموضوعه تارةً وبمحموله أخرى، كذلك يمكن أن يكون بغرض الباحث، ولا مانع من البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه إذا كانت دخيلة في غرض الباحث...».

فمثلاً: علم الطب موضوعه جسم الإنسان، لأن جسم الإنسان هو ما يُبحث عن عوارضه الذاتية في هذا العلم.

إذا اتضح هذا نقول:

وقع الخلاف في لابدئية وجود موضوع لكل علم، وفي المقام قولان:

القول الاول: يجب أن يكون لكل علم موضوع^(١)، كبدن الإنسان في علم الطب، وكالطبيعة في علم الفيزياء، والأفعال الاختيارية للمكلف في علم الفقه، والكلمة من حيث البناء والإعراب في علم النحو، والكلمة من حيث البنية في الصرف وهكذا...، وهذا الموضوع يمثل المحور الذي تدور حوله أبحاث العلم، بحيث يكون الموضوع الواحد جامعاً ذاتياً لموضوعات مسائله، وذكر لذلك دليلاً:

١. لولا الموضوع لكانت مسائل كل علم مبعثرة لاجمع لها -لأن كل مسألة تشتمل على محمول وموضوع قد يختلف عن موضوع ومحمول المسألة الأخرى-، وحيث إنّ مسائل العلوم غير مبعثرة، إذن لابد أن يكون هناك موضوع جامع للمسائل.

٢. أن تمايز العلوم بالموضوعات، فلو لم يكن لكل علم موضوع، لما كانت العلوم متميزة، وحيث إنّ العلوم متميزة بالوجدان، فلكل علم موضوع.

القول الثاني: لا يجب أن يكون لكل علم موضوع، -بنحو سلب العموم

(١) هذا هو المشهور بينهم، وأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، راجع فوائد الأصول: ج ١

ص ٢٤، ونهاية الدراية: ج ١ ص ٢٩، وبحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٤١-٤٣.



لا عموم السلب-، فقد يكون لبعض العلوم موضوع دون بعضها الآخر.^(١)
والدليل: على عدم لزوم وجود موضوع لكل علم هو عدم الدليل، إذ لا
دليل على لابدية وجود موضوع لكل علم، فما هو مقتضي لوجود الموضوع
لكل علم؟ وما ذكر من استدلال في القول الأول مردود، لأنه أشبه بالمصادرة.
وبيانها:

أما الدليل الأول: الذي ذكره من أن مسائل العلوم المبعثرة لا جامع لها
إلا الموضوعات، وحيث إن المسائل مجموعة وليست مبعثرة، فلا بد أن يكون
لكل علم موضوع، فلو ضوح أن ذلك فرع وجود موضوع هو الذي يجمع
المسائل، وهو أول الكلام.

وأما الدليل الثاني: القائل بأن العلوم متميزة ولا تتمايز إلا بالموضوعات،
فهو -أيضاً- فرع وجود موضوع هو المميز للعلوم، وهو أول الكلام.
والحاصل: أنه لا يجب أن يكون لكل علم موضوع، لعدم الدليل على
ذلك.

بل يستحيل أن يكون لبعض العلوم موضوع بحيث يكون جامعاً ذاتياً
لموضوعات مسائله، وذلك باعتبار أن موضوعات مسائل بعض العلوم
مختلفة، بحيث لا جامع ذاتي بينها، مثل الفقه، فإن بعض مسائله موضوعها
وجودي، مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما، وبعضها الآخر عدمي،
مثل ترك الصائم والمحرم، ولا جامع ذاتي بين الوجود والعدم.

(١) وقد التزم بذلك جملة من المحققين، فراجع نهاية الأفكار: ج ١ ص ٩، والمحاضرات: م ٤٣

وأما المقام الثاني: فالسؤال فيه: ما هو المائز بين علم وعلم؟ بعد وضوح تمايز العلوم فيما بينها، فالطب متميز ومنحاز تماماً عن النحو، والنحو عن المنطق، والصرف عن الفيزياء، وهكذا....، بل نحن إذا سمعنا زميلين يتباحثان في مسألة معيّنة، ما إن نشخص شيئاً من كلامهما -ولو كان قليلاً- حتى ندرك أنّهما يتباحثان في الفقه أو المنطق أو النحو أو غيرها، وما ذلك إلا لأجل تمايز العلوم، فما هو المائز -يا ترى- بين العلوم؟

والجواب: أنّ العلوم إنّما تتمايز بالأغراض، لأنّ كلّ علم لابدّ له من غرض يُراد تحقيقه من خلال هذا العلم، ولئن أمكن المناقشة في لابدّية وجود الموضوع فلا يمكن المناقشة في لابدّية وجود غرض لكلّ علم، وإلا لا يُعقل أن يكون علم بلا غرض، لأنّه سيكون تدوين العلوم -حينئذٍ- لغواً وعبثاً، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

ومنه يتّضح: بطلان دعوى كون تمايز العلوم بالموضوعات^(١).

والحاصل: أنّ تمايز العلوم إنّما يكون بالأغراض^(٢)، فكلّ علم لا يخلو من غرض، فالغرض في علم النحو هو صيانة اللسان عن الخطأ في النطق، والغرض من المنطق هو صيانة الفكر عن الخطأ في الفكر والاستدلال،

(١) على ما هو المعروف بينهم، قال المحقّق النائيّ رحمته في الفوائد: ج ١ ص ٢٤: «المشهور ذهبوا إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وذهب بعض إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض والجهات التي دُوّن لأجلها العلم، كصيانة المقال عن الألفاظ في علم النحو، والفكر عن الخطأ في علم المنطق، واستنباط الأحكام الشرعيّة في علم الأصول».

(٢) وهذا ما التزم به المحقّق الخراسانيّ رحمته، قال في الكفاية: ص ٨: «وقد انقذ بما ذكرنا، أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات».



وغرض علم الأصول هو تأسيس القواعد لاستنباط الحكم الشرعيّ وصون الاستدلال الفقهيّ عن الانحراف والزيغ.

فكلّ مسألة تساهم في تحقيق الغرض من العلم تدخل في هذا العلم. والذي يشهد لذلك: أنّ هناك من المسائل ما يدخل في أكثر من علم، وليس ذلك إلا لأجل اشتراكها في تحقيق كلّ من غرضي العلمين، مثلاً. فإنكار وجود موضوع واحد لعلم من العلوم أمر ممكن، إلا أن إنكار وجود الغرض من العلم أمر غير ممكن، للزوم العبث المحال، وهذا الغرض هو المائز بين العلم وبين سائر العلوم الأخرى.

وأما المقام الثالث - وهو محلّ الكلام - فهو موضوع علم الأصول، فما هو هذا الموضوع؟ اختلفوا في موضوع علم الأصول على عدّة أقوال: التزم المشهور^(١) بأنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة، وأشكل عليه: بأنّ الأدلّة الأربعة غير جامعة لموضوعات مسائل علم الأصول، فإنّ حجّة الظهور والاستصحاب وغيرهما ليست من الأدلّة الأربعة، فهي ليست من الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وبعض الأصوليين: التزم بأنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بإضافة

(١) قال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: ص ٢٩٣: «أنّ الملاك في الأصوليّة صحّة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلّة الأربعة، وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلّة»، وسياتي - بإذنه تعالى - مزيد بيان لهذا البحث في المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب تحت عنوان: «موضوع المقصد الثالث».

الاستصحاب^(١)، ويُشكل -أيضاً- بخروج جملة من المسائل الأصولية كالظواهر وغيرها.

وبعضهم أضاف إلى الموضوع القياس والاستحسان^(٢).
والكلّ محلّ نقاش، فتحديد موضوع خاصّ لعلم الأصول مشكّل غاية الإشكال.

إذا عرفت هذه المقامات الثلاثة، فما هو مختار المصنّف ﷺ في كلّ مقام من هذه المقامات؟

أما في المقام الأوّل: فقد اختار المصنّف ﷺ عدم لزوم أن يكون لكلّ علم موضوع خاصّ، لعدم مساعدة الدليل على ذلك، فمن العلوم ما يكون له موضوع واحد، ومنها ما لا يكون له ذلك.^(٣)

فمثلاً: علم الأصول لا يجب أن يكون له موضوع واحد وجامع ذاتيّ بين

(١) كالفاضل التوّييّن، حيث جعل الاستصحاب في عرض سائر الأدلّة، وأوقع البحث في تعارض الاستصحاب مع سائر الأدلّة الأخرى، قال تيّن في الوافية: ص ٣١٩: «الباب السادس: في التعادل والتراجع: اعلم أنّ التعارض الواقع في الأدلّة الشرعية، يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصراً في أقسام...»، وذكر تيّن ضمن هذه الأقسام تعارض الاستصحاب مع الكتاب العزيز ومع السنّة القطعية ومع خبر الواحد وهكذا مع سائر الأدلّة الأخرى.

(٢) كالسيد المرتضى تيّن، حيث بحث القياس كبحث سائر الأدلّة الأخرى، فقد عقد فصلاً خاصاً لتخصيص العموم بالقياس، فراجع الذريعة: ج ١ ص ٢٨٣.

(٣) وهذا ما التزم به السيد الخوئي تيّن، قال في هامش أجود التقريرات: ج ١ ص ٦: «هذا هو المشهور بينهم، وقد التزموا بلزوم وجود الموضوع في كلّ علم، وبلزوم كون البحث عن عوارضه الذاتية، والتحقيق أن علميّة العلم لا تتوقّف على وجود جامع بين موضوعات مسائله، بل هو أمر قد يكون وقد لا يكون».



موضوعات مسائله، باعتبار أنّ مسائله لها موضوعات متعدّدة ومن مقولات مختلفة ومتباينة، فليس لها جامع تندرج تحته.

وعليه: فمختار المصنّف رحمه الله في المقام الثالث: أنّه ليس لعلم الأصول موضوع واحد^(١).

ومن هنا يتّضح: أنّه لا تنافي بين ما ذكره المصنّف رحمه الله هنا وما سيذكره في المقصد الثالث تحت عنوان «موضوع المقصد الثالث» فإنّه قال هناك ص ١٣: «والنتيجة: أنّ الموضوع الذي يُبحث عنه في هذا المقصد هو كلّ شيء يصلح أن يُدعى أنّه دليل وحجّة»، وقال -أيضاً- ص ١٢: «وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الأصول لغير الأدلّة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا». فإنّ مراده هناك وجود جامع عرضي، والذي نفاه هنا الجامع الذاتي، بمعنى أنّ المصنّف رحمه الله لا يرى أنّ لعلم الأصول موضوعاً واحداً، وإنّما هو يبحث عن موضوعات شتّى، فليست هناك وحدة حقيقيّة لموضوعه، إلّا أنّه -بلحاظ الغرض- هناك جامع بين هذه الموضوعات المتشتّية، وهو اشتراكها في المساهمة في تحقيق الغرض الواحد، وهذا هو الجامع العرضي.

وأما في المقام الثاني: فمختاره رحمه الله: هو أنّ تمايز العلوم بالأغراض -كما ذكرنا-، لا بالموضوعات.

(١) وهذا ما ذكره السيّد البجنوردي رحمه الله في منتهى الأصول: ج ١ ص ٩، حيث قال: «فتلخّص من مجموع ما ذكرناه أنّ أمثال علمنا هذا -من العلوم التي جمعت مسائل متشتّية مختلفة الموضوعات والمحمولات لأجل غرض- لا موضوع لها إلّا موضوعات مسائلها».

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٥١: «ولاحاجة إلى الالتزام بأن العلم لابد له من موضوع... فإنّ هذا لا ملزم له ولا دليل عليه» هذا هو مختاره في المقام الأول، وهو أنّه لا موجب للالتزام بكبرى لابدئية وجود موضوع لكل علم بنحو الكلية، فإنّ هذا ممّا لم يقم عليه دليل واضح.

وأما مختاره في المقام الثاني فقد أشار إليه بقوله رحمه الله: «تشارك كلّها في غرضنا المهمّ منه»، وحاصله: أنّ الجامع لمسائل العلم المتفرقة، والذي به يمتاز علمٌ عن علم آخر إنّما هو الغرض منه.

وأما مختاره في المقام الثالث فقد أشار إليه بقوله رحمه الله: «إنّ هذا العلم غير مُتكفّل للبحث عن موضوع خاصّ، بل يبحث عن موضوعات شتى»، وخلاصته: أنّ لعلم الأصول موضوعاً لكنّه ليس واحداً، وإنّما يُبحث فيه عن موضوعات متعدّدة ليس لها جامع ذاتي، بل لها جامع عرضي وهو المساهمة في تحقيق غرض العلم.

والسيدّ البجنورديّ قدس سره له عبارة ظريفة مناسبة للمقام، وهي ما في منتهى الأصول: ج ١ ص ٧، وهذا نصّها: «ولا أدري أيّ ملزم ألزمهم بالقول بوجود موضوع واحد جامع لجميع موضوعات المسائل في هذا القسم؟ حتّى أنّ صاحب الكفاية قدس سره - بعدما يؤس من تعيين موضوع كليّ متّحد مع موضوعات مسائل علم الأصول - قال بوجود جامع مجهول العنوان، كأنّه نزل وحيّ سماويّ أو دلّ دليل عقليّ ضروريّ على وجود موضوع كليّ جامع لجميع موضوعات المسائل في كلّ علم!».

فائدة علم الأصول

عقد المصنّف ﷺ بحثاً مستقلاً لفائدة علم الأصول، مع أنّ الفائدة قد اتّضحت ممّا تقدّم، ولعلّه ﷺ ذكرها بشكل مستقلّ حتّى تتمّ الرؤوس الثلاثة التي اعتاد المتأخّرون ذكرها.

وعلى أي حال، فبيان فائدة علم الاصول يستدعي ذكر ثلاث مقدّمات:
المقدّمة الأولى:

تنقسم الأفعال إلى اختياريّة وغير اختياريّة، والأولى هي ما كانت داخلةً تحت قدرة الإنسان واختياره، بحيث يكون متمكّناً من الإتيان بها ومن تركها، إن شاء فعل وإن شاء ترك، والثانية بخلاف ذلك، بحيث يكون الإنسان مضطراً إلى الفعل أو الترك.

والتكليف إنّما يتعلّق بالأفعال الاختياريّة دون الاضطراريّة، إذ يستحيل التكليف بها، للزوم طلب الحاصل في ظرف الاضطرار إلى الفعل، كالأمر بحركة يد المرتعش، أو لزوم التكليف بغير المقدور، كالنهي عن هذه الحركة، وكلّ منهما محال على الحكيم.

المقدمة الثانية:

مذهب العدلية أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ومن هنا فكلّ فعل اختياريّ للمكلّف -دون غيره كما تقدّم- إمّا أن تكون فيه مصلحة شديدة وملزمة فيكون واجباً، وإمّا أن تكون فيه مفسدة شديدة وملزمة فيكون محرماً، أو تكون فيه مصلحة غير ملزمة فيكون مستحباً، أو مفسدة غير ملزمة فيكون مكروهاً، أو يتساوى فيه طرفا الفعل والترك فيكون مباحاً، ومن هنا يتكرّر على الألسن: «ما من واقعة إلاّ والله فيها حكم»، لأنّ كلّ واقعة لا تخلو من حكم من الأحكام، لوضوح أن كلّ فعل -والمقصود به ما هو أعمّ من الفعل والترك- لا يخلو من إحدى هذه الحالات المذكورة، وقد ورد ذلك في بعض الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام.^(١)

المقدمة الثالثة:

اتّضح أنّ كلّ واقعة لا تخلو من حكم، ولكنّ الأحكام الشرعيّة ليست على نسق واحد من حيث الوضوح والخفاء، وإنّما منها ما هو معلوم بالضرورة كوجوب الصلاة، فلا يحتاج في إثباته إلى استدلال وإمعان نظر، ومنها ما هو نظريّ يحتاج في إثباته إلى استدلال وإعمال نظر، وحيث إنّ الأحكام غير الضروريّة كثيرة جداً بالقياس إلى الأحكام الضروريّة، مسّت الحاجة إلى علم

(١) مثل ما ورد في الوسائل: أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٣٨، حيث ورده فيه عن

إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام: «ما من حادثة إلاّ والله فيها حكم».

كما ويستفاد هذا المضمون ممّا جاء في الكافي: ج ١ ص ٥٩، باب الردّ إلى الكتاب والسنة، وآته ليس شئ من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلاّ وقد جاء فيه كتاب أو سنة، فراجع.



يقدم القواعد العامة للاستدلال الفقهي ويُعين على عملية استنباط الحكم الشرعي، والعلم الوحيد الذي دُونَ ومُهد لهذا الغرض هو علم الأصول، وهو نعم المُعين.

والحاصل: أن فائدة علم الأصول هي إعانة الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية بتنقيح القواعد العامة التي لها الصلاحية لأن تدخل في جميع أبواب الفقه.

تنبيه:

قد يورد على المصنّف رحمه الله بمنع كون علم الأصول هو العلم الوحيد المدوّن للاستعانة به على الاستدلال، لوضوح أن الفقه كما يستعين بعلم الأصول يستعين -أيضاً- بالمنطق وعلوم العربية ونحوهما، ولكن هذا الإيراد ناشئ من الغفلة عن مقصوده رحمه الله، فإن «اللام» في قوله «للاستعانة» هي لام الغاية، ومن الواضح أن العلم الوحيد الذي كانت الغاية من تدوينه هي إعانة الفقيه على الاستدلال الفقهي هو علم الأصول، لا يشترك معه في هذه الغاية علم آخر، وإن انتفع به الفقيه في الاستنباط، إلا أنه لم يدوّن لهذا الغرض^(١).

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٥١: «أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختيارية إلا وله حكم في الشريعة الإسلامية»، أشار بذلك إلى المقدمة الأولى والثانية،

(١) وقد تقدّم في تعريف علم الأصول ما ينفع في المقام، فراجع ص ٢٧.

وأما الثالثة فقد أشار إليها بقوله: «وَيُعْلَمُ أَيْضاً أَنَّ تِلْكَ الْأَحْكَامَ لَيْسَتْ كُلُّهَا
مَعْلُومَةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ بِالْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ».

تقسيم أبحاث علم الأصول

هذا البحث من الأبحاث المهمة، وهو يختلف باختلاف المدارس الأصولية، فالمتقدمون لهم تقسيم لأبحاث هذا العلم، كما أن الشيخ الأعظم رحمته الله له تقسيم آخر، والمصنّف رحمته الله له تقسيم ثالث، تبعاً لأستاذه المحقق الإصفهاني رحمته الله، وأهمية هذا البحث تتمثل في تسلسل الأبحاث وترتيبها في ذهن الطالب، ليكون تلقّيه لمطالب هذا العلم بشكل منظم، وهو يعلم إلى أين يتّجه في دراسته، لأنّ المسائل كثيرة والأبحاث متعدّدة، فلا بدّ من تنظيم هذه المسائل والأبحاث في ضمن أجزاء ومقاصد، والمقاصد في ضمن أبواب، والأبواب في ضمن فصول، ليسهل تناولها، خصوصاً مع ما بنى عليه المصنّف رحمته الله من أنّ موضوع علم الأصول ليس واحداً، وأنّه يُبحث فيه عن موضوعات شتى.

وعلى أيّ حال، فنحن ذاكرون ثلاثة تقسيمات:

التقسيم الأوّل:

قسّم المتقدمون من الأصوليين أبحاث علم الأصول إلى أربعة أقسام:

١. «المقدمة»: وذكروا فيها الوضع، والاستعمال، والصّحيح والأعمّ،

والحقيقة والمجاز، والمشتقّ، ونحوها.



٢. «مباحث الألفاظ»: وذكروا فيها الأوامر، والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، وغيرها.

٣. «مباحث الدليل»: وقسموا الدليل إلى «سمعيّ وعقليّ»، والأوّل هو «الكتاب والسنة»، والثاني هو «الملازمات العقلية» كوجوب المقدّمة لوجوب ذمها، ومسألة الضدّ.

٤. «خاتمة»: في التعادل والتراجع.

التقسيم الثاني:

قسم الشيخ الأنصاريّ رحمته الله مباحث علم الأصول بحسب الحالة الحاصلة للفقيه، فإنّ الفقيه إذا التفت إلى الحكم الشرعيّ، فإنّما أن يحصل له القطع بالحكم الشرعيّ، أو يظنّ به أو يشكّ، ولذا أوقع الكلام في كتابه في مقاصد ثلاثة:

١. مباحث القطع.

٢. مباحث الظنّ «الأمارات».

٣. مباحث الشكّ «الأصول العملية».^(١)

التقسيم الثالث:

وهو تقسيم المصنّف رحمته الله، وتبع فيه أستاذه المحقّق الإصفهانيّ رحمته الله، وهو لم يرتضِ تقسيم المشهور ولا تقسيم الشيخ الأنصاريّ رحمته الله، وذلك لأنّه يرد على تقسيم المشهور:

(١) راجع فرائد الأصول: ج ١ ص ٢٦.



أولاً: إنّ إدراج أبحاث الوضع والحقيقة والمجاز ونحوها، في القسم الأول من أقسامه - كما صنع المشهور -^(١)، غير تام؛ لأنّ هذه الأبحاث - في الواقع - خارجة عن صميم علم الأصول ومقاصده، فتحقّها أن لا تُبحث في أحد أقسامه.

ثانياً: إنّ جعل المتقدمين بحث المشتقّ ضمن أبحاث المقدمة^(٢) غير تام أيضاً، لأنّه من مباحث الألفاظ فكان حقّه أن يُذكر ضمن مباحث القسم الثاني الذي عقدوه لمباحث الألفاظ، أمّا أنّه منها فلاّنه يُبحث فيه عن دلالة لفظ المشتقّ كما يأتي في محله.

وهذا الإشكال يرد على صاحب الكفاية^(٣) أيضاً، لأنّه جعل بحث المشتقّ في المقدمة^(٣)، كما يرد عليه أيضاً أنّه جعل مبحث الإجزاء - وهو البحث عن إجزاء امثال الأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ عن امثال الأمر الأوّل الاختياريّ الواقعيّ، كإجزاء امثال الأمر بالتيّم عن الأمر بالوضوء بعد ارتفاع العذر - في مباحث الألفاظ^(٤)، مع أنّ هذا البحث من الملازمات العقلية، لأنّ البحث إنّما هو عن الإجزاء عقلاً ولو لم يكن مدلولاً لدليل لفظيّ، كما لو كان الدليل الدالّ على وجوب التيمّم هو الإجماع.

(١) راجع المعالم، ص ٣٤ و ٣٨ و ص ٤٢.

(٢) لاحظ القوانين: ج ١ ص ١٥٥.

(٣) الكفاية: ص ٣٨.

(٤) الكفاية: ص ٨١.



وأما منهج الشيخ الأنصاري رحمته فيرد عليه:

أولاً: جعل الشيخ الأنصاري رحمته الأمارات في القسم الثاني -الظن-، والحال أنه ليس من الضروري أن يحصل للفقهاء ظنٌّ من الأمانة، بل قد يكون الفقيه شاكاً بمفاد الأمانة ولا يحصل له الظنٌّ منها، وهذا يقتضي دخول المورد في مباحث الشك، فتتداخل الأقسام.

ثانياً: جعل الشيخ الأنصاري رحمته الأصول العملية في القسم الثالث -الشك-، مع أنه ليس ضرورياً في مورد الأصل العملي أن يكون الفقيه شاكاً في الحكم كما في الاستصحاب، فإنه قد يحصل له الظنٌّ ببقاء الحالة السابقة، كما إذا كان يعلم بوجوب صلاة الجمعة في زمان الحضور، ويظنُّ بقاءها في زمان الغيبة، فيلزم تداخل الأقسام -أيضاً-، لأنَّ الأصول العملية تدخل حينئذٍ في القسم الثالث والثاني.

ولأجل هذه الإشكالات وغيرها سلك المحقق الإصفهاني رحمته منهجاً خاصاً في تقسيم أبحاث علم الأصول. وتبعه في ذلك تلميذه العلامة المظفر رحمته.

وحاصل هذا التقسيم هو:

أنَّ أبحاث علم الأصول تنقسم إلى خمسة أجزاء -مقاصد أربعة وخاتمة -: المقصد الأول «مباحث الألفاظ»: ويبحث فيه عن مداليل الألفاظ بشكل عام، كالبحث عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب، بنحو العموم -أي بقطع النظر عن تحقق الصيغة في مادة بعينها-، والبحث عن ظهور النهي في التحريم وظهور الجملة الشرطية في المفهوم، وهكذا...



المقصد الثاني «الملازمات العقلية»: ويبحث فيه عما يحكم به العقل مما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وهذا البحث ينقسم إلى المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية، والأولى هي التي يحكم العقل بها من دون الاستعانة بحكم الشارع، وذلك في مسألة الحُسن والقبح العقليين، فإن الاستدلال فيها يتركب من قضيتين عقليتين.

١. العدل حسن عقلاً.

٢. كل ما حكم العقل بحسنه حكم الشارع بوجوبه.

وأما الثانية «غير المستقلات العقلية» فهي فيما إذا كانت إحدى مقدمات القياس غير عقلية، كما في الحكم بوجوب الوضوء باعتباره مقدمة للصلاة، فإن الاستدلال فيها يتوقف على مقدمتين:

١. الصلاة واجبة شرعاً، «وهي مقدمة شرعية».

٢. إذا وجب الشيء وجبت مقدمته، «وهي مقدمة عقلية».

المقصد الثالث «مباحث الحجج والأدلة»: ويبحث فيه عن إثبات أو نفي دليّة ما يمكن أن يدعى كونه دليلاً، كالبحث في حجّة خبر الواحد، وحجّة الظواهر، ودليّة القياس، وغيرها.

المقصد الرابع «الأصول العملية»: ويبحث فيه عن المرجع للفقهاء عند فقد الدليل الاجتهادي، أو عدم تماميته لإجماله أو ابتلائه بالمعارض، كالبحث عن البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير، وإن كان المذكور منها في هذا الكتاب هو خصوص الاستصحاب لا غير.

المقصد الخامس «الخاتمة»: وهي في التعادل والتراجيح، والمقصود به بحث تعارض الأدلة كما لو تعارض خبران، أحدهما مفاده حرمة لحم الارنب والآخر جوازه، فما هو علاج التعارض وكيف يُحل؟ هذا ما يتصدى له بحث تعارض الأدلة.

والمصنّف رحمه الله وإن ذكر هنا أنّ الأجزاء خمسة، إلا أنّه بعد ذلك ألحق الخاتمة بالمقصد الثالث، لأنّ المقصد الثالث يُبحث فيه - كما عرفت - عن الحجّة، وفي بحث التعارض يُبحث عمّا هو الحجّة من بين الدليلين المتعارضين، وأنّ أيّ الدليلين المتعارضين هو الحجّة، فهو في الحقيقة بحثٌ عن الحجّة، فناسب إلحاق بحث التعارض بمباحث الحجج، كما أنّ مراعاة الاختصار وتقليل الفصول تقتضي هذا الإلحاق أيضاً.

وقبل الشروع في مقاصد الكتاب، يرى المصنّف رحمه الله لزماً تقديم مقدّمة يُبيّن فيها جملة من المباحث اللّغويّة، وذلك لأجل الترابط الوثيق بين مباحث علم الأصول وبين بعض مباحث اللّغة، كما أنّ هناك ارتباطاً - في غير المقام - بين بعض العلوم وبين بعض آخر، كالارتباط بين الفلسفة والمنطق، فكما أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بينهما، ويعتبر المنطق مقدّمة للفلسفة، كذلك في محلّ الكلام، فإنّ بعض مباحث اللّغة يعتبر مقدّمة لعلم الأصول.

والشاهدُ على هذا الارتباط جَمْعُ بعض العلماء رحمهم الله بين علم الأصول وبين علوم اللّغة العربيّة، كما فعل ذلك الشهيد الأوّل رحمته الله، حيث أُلّف



كتاب «القواعد والفوائد»^(١)، وبعده الشهيد الثاني رحمته الذي ألف «تمهيد القواعد»^(٢)، الذي يشتمل على مائة قاعدة ترتبط بعلم اللغة العربيّة، ومائة قاعدة ترتبط بعلم الأصول، وهذا الجمع شاهد الارتباط والمقدميّة، نظير ما صنعه العلامة الحلي رحمته، إذ جمع بين علم الكلام والفلسفة، باعتبار أنّ الفلسفة - كما يرى - مقدّمة لعلم الكلام.

ولأجل أنّ علوم اللّغة مقدّمة لعلم الأصول، ذكر المحقّقون من الأصوليّين جملةً من الأبحاث اللّغويّة كمقدّمة لعلم الأصول، باعتبار أنّ هذه الأبحاث إمّا أنّها لم تُبحث أصلاً في كتبهم، كبحث المعنى الحرفي، وإمّا أنّها بُحثت ولكن لم تستوف حَقّها من البحث، كبحث الحقيقة والمجاز ونحوه، ولذا احتاج الأصوليّ إلى أن يعقد باباً خاصّاً لهذه الأبحاث، فذكرها المصنّف رحمته في مقدّمته.

(١) «القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربيّة»، للشهيد الأوّل رحمته.

(٢) «تمهيد القواعد الأصوليّة والعربيّة لتفريع الأحكام الشرعيّة»، للشهيد الثاني رحمته، الذي رتبّه على قسمين، في أوّلها مائة قاعدة من القواعد الأصوليّة مع بيان ما يتفرّع عليها من الأحكام، وفي ثانيها مائة قاعدة من القواعد العربيّة.

المقدمة

هناك من الأبحاث ما يُذكر في علوم أخرى غير العلم المبحوث عنه فتؤخذ فيه كمقدمة لبحث مسألة من مسائله، وتُسمّى هذه الأبحاث بـ«المصادر» أو «الأصول الموضوعية».

ومن هذه الأبحاث بعض الأبحاث الأدبية التي لم تُذكر في محلّها بالمقدار الذي يحتاجه الأصوليّ، وتشفي غليله، أو أنّها لم تُبحث أصلاً، لذا ناسب ذكرها في المقام لتوقّف بعض الأبحاث الأصوليّة الآتية عليها، وحيث إنّها خارجة عن مسائل العلم ومن المبادئ، كان موقعها المستحق هو المقدمة المذكورة قبل الخوض في تفاصيل المسائل التي هي من صميم علم الأصول. وقد ذكر المصنّف رحمه الله هذه المبادئ ضمن أربعة عشر مبحثاً، نذكرها تبعاً:

المقدمة :

- ١ . حقيقة الوضع .
- ٢ . مَنْ الواضع ؟
- ٣ . الوضع تعييني وتعيّني .
- ٤ . أقسام الوضع .
- ٥ . استحالة القسم الرابع .
- ٦ . وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص .
وتحقيق المعنى الحرفي .
- ٧ . الاستعمال حقيقي ومجازي .
- ٨ . الدلالة تابعة للإرادة .
- ٩ . الوضع شخصي ونوعي .
- ١٠ . وضع المركّبات .
- ١١ . علامات الحقيقة والمجاز .
- ١٢ . الأصول اللفظية .
- ١٣ . الترادف والاشتراك ، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى .
- ١٤ . الحقيقة الشرعية ، والصّحيح والأعم .

حقيقة الوضع

لا ينبغي الارتياح في أنّ للألفاظ دلالة على معانيها، وأنّ اللفظ إذا حضر إلى الذهن، حضر معه المعنى المعيّن، وهذا الأمر معلوم ونشعر به بالوجدان. فأنت إذا قلت «أسد» حضر الحيوان المفترس إلى الذهن، وإذا قلت «ماء» حضر السائل البارد بطبعه، وهكذا إذا قلت «كتاب، قلم، شجرة،...». ولا ينبغي الشك -أيضاً- في أنّ هناك عُلقة بين اللفظ وبين المعنى المعيّن هي التي أوجبت هذا الاقتران والتداعي، ومن الواضح -أيضاً- أنّ هذه العُلقة أمر ممكن وحادث، فهي معلولة تحتاج إلى علّة.

والسؤال: ما هي علّة هذه العُلقة؟

أو قل: ما هو منشأ هذه العُلقة؟ وهل هي تكوينيّة أو جعليّة؟ وبكلمة أخرى: هل إنّ دلالة اللفظ على معناه من قبيل الدلالات العقلية الذاتية أو من قبيل الدلالات الوضعية الجعليّة؟ والجواب: أنّهم اختلفوا في ذلك على اتجاهين:

الاتجاه الأول: «الدلالة العقلية»

وفيه يدعى أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة ذاتية، بمعنى أنّ اللفظ بذاته يقتضي المعنى، فهي علاقة تكوينية كالعلاقة بين النار والدخان، فكما أنّ النار بذاتها وطبيعتها سبب للدخان، كذلك اللفظ بذاته سبب للمعنى، فالدلالة عقلية.

وهذا الاتجاه منسوب إلى عباد بن سليمان الصيمريّ وجماعة من المعتزلة.^(١) ويرد على هذا الاتجاه: عدّة إشكالات، اقتصر المصنّف رحمه الله على ذكر واحد منها، ونحن نضيف إشكالا آخر:

الإشكال الأول: لو كانت العلاقة ذاتية، للزم عدم تخلف انتقال الذهن إلى المعنى، فلا يتحقّق الجهل باللغات، بمعنى أنّه كلّ من يسمع اللفظ لابدّ أن ينسب ذهنه إلى المعنى، ولو لم يكن من أهل تلك اللغة، كما لو سمع الفارسيّ لفظ «ماء» فلا بدّ أن ينتقل ذهنه إلى المعنى ولو لم يعلم بوضعه، فإذا كان اللفظ بذاته سبباً للمعنى فلا يفرّق فيه بين كون السامع عربياً أو غير عربيّ، ولكنّ التخلف واقع حتماً، لما هو المشاهد والمعلوم من أنّ كلّ لغة لا يمكن معرفة معاني ألفاظها إلّا بعد تعلّم هذه اللغة، وهذه قضية محسوسة ووجدانية.

(١) جاء في مفاتيح الأصول: ص ١: «مفتاح: اختلف العلماء في أنّ اللفظ هل يدلّ على معناه بالذات أو بوضع الواضع؟ على قولين الأول أنّه لا يدلّ عليه بالذات بل بالوضع، وهو للمحقّقين على ما يظهر من التهذيب، الثاني أنّه يدلّ عليه بالذات، وهو محكيّ عن عباد بن سليمان الصيمريّ وجماعة من معتزلة بغداد»، ومثله في القوانين: ج ١ ص ٤٣٩، وكذا في المحصول: ج ١ ص ١٨١. ولكنّ الموجود في الفصول والمطارح «سليمان بن عباد»، فقد جاء في الفصول: ص ٢٣: «فصل: حُكي عن سليمان بن عباد الصيمريّ القول بأنّ دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية»، ومثله في المطارح: ج ٢ ص ٣٧٥.

والحاصل: أن هذا الإشكال عبارة عن قياس استثنائي، حاصله:

أنه لو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية للزم عدم التخلف، ولكن التخلف واقع، فالعلاقة ليست ذاتية.

الإشكال الثاني: أنه لو كانت العلاقة ذاتية لاستحال النقل والتجوّز في اللغة، وذلك لأنّ العلاقة التكوينية الذاتية لا يمكن فيها انفكاك الدلالة على المعنى المعين، والحال أن النقل والتجوّز -الذين يعنيان انفكاك الدلالة، وصيرورة اللفظ دالاً على معنى آخر- واقعان في اللغة قطعاً، ولا شكّ فيهما، فلفظ «الصلاة» -مثلاً- موضوع للدعاء، ثمّ نُقل إلى العبادة المخصوصة، ولفظ «الأسد» موضوع للحيوان المفترس، ويستعمل في الرجل الشجاع مجازاً بالقرينة.

والخلاصة: أن اتجاه العلاقة الذاتية والدلالة العقلية باطل ولا يمكن الالتزام به، بل لا داعي للتعرّض له، لوضوح فساده.^(١)

الاتجاه الثاني: «الدلالة الوضعية»

وقال أصحاب هذا الاتجاه إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست نابعة من ذات اللفظ، وإنّما هي ناشئة من أمر خارج عن ذات اللفظ، وهو نحو من الجعل والاعتبار والتخصيص، وهو المسمّى بـ«الوضع».

فالعلاقة بين اللفظ والمعنى لم تكن موجودة قبل الوضع، وقبل أن يتصدّى الواضع لتخصيص هذا اللفظ بهذا المعنى، فاللفظ قبل الوضع حيادي،

(١) وإنّما تعرّضنا له ولإبطاله من أجل أنّ المصنّف ﷺ أشار إليه في عبارته ونفاه.

ويقف على مسافة واحدة من جميع المعاني، وله الصلاحية في الدلالة على أي واحد منها، فيأتي الواضع ليجعل هذا اللفظ لهذا المعنى، ويعتبره دالاً عليه، فيختصّ به دون غيره.

وحيث إنك عرفت بطلان الاتجاه الأول تعرف أن الصحيح والمتعين هو الاتجاه الثاني، وأن دلالة اللفظ على المعنى إنما هي دلالة وضعيّة ناشئة من تخصيص الواضع اللفظ وجعله للمعنى المعين.

هذا المقدار هو ما ذكره المصنّف رحمه الله في المقام.

لكّك قد تسأل: كيف صار اللفظ دالاً على المعنى بعد أن لم يكن كذلك؟

وما هو العمل الذي قام به الواضع لكي يُعين اللفظ للمعنى، بحيث

أوجد علاقة حقيقيّة واقعيّة أوجبت حضور المعنى كلّما حضر اللفظ؟

إذ لا ينبغي أن ينقطع البحث إلى هذا المقدار، لأنّ السؤال المطروح أعلاه

يحتاج إلى إجابة، وما ذكره المصنّف رحمه الله لا يفي ببيان حقيقة الوضع، مع أن

العنوان الذي عنون به المبحث هو «حقيقة الوضع»!

ولك أن تقول: إنّ مجرد الاعتبار ليس أمراً كافياً في إيجاد وإحداث علاقة

خارجيّة، ألا ترى أنّ مجرد اعتبار حُمرَة الحبر حارة - كالنار - لا يجعل الماء

ساخناً بسببها؟

لذا لا بدّ من بيان حقيقة الوضع، وحقيقة ما قام به الواضع، فما هي حقيقة

الوضع؟ وكيف ربط الواضع اللفظ بالمعنى؟

اختلفوا في تفسير حقيقة الوضع على مسالك متعدّدة، ولذا ظهرت



نظريات مختلفة في مجال بيان كنه الوضع وحقيقته، نشير -إجمالاً- إلى بعضها:

١. نظرية العلامة: والمقصود بها أن الواضع جعل اللفظ علامة على المعنى، تماماً كما في العلامات الموضوعية على الطريق الدالة على أنها مغلقة، أو على أن السير إلى كربلاء المقدسة من هذه الناحية، وهكذا...

ولا شك أن هذه العلامة تستوجب حضور صورة غلق الطريق -مثلاً- كلما نظرنا إلى العلامة.^(١)

٢. نظرية التنزيل: بأن يقوم الواضع باعتبار وتنزيل اللفظ منزلة المعنى، أي أنه يجعل اللفظ وجوداً من وجودات المعنى المختلفة، لذا يكون لحاظ اللفظ لحاظاً آلياً بينما يكون لحاظ المعنى استقلالياً.^(٢)

وهذا نظير تنزيل الشارع المقدس الفقاع منزلة الخمر، فيقول مثلاً: هو خمر استصغره الناس^(٣)، ويرتب عليه آثار الخمر من الحرمة وغيرها.

ففي حال الكلام وحضور اللفظ حقيقةً، لا وجود للمعنى حقيقةً في وعاء الخارج، إلا أنه موجود حقيقةً في وعاء الاعتبار والتنزيل.

٣. نظرية التعهد: والمراد بها أن الوضع هو نحو من أنحاء التعهد، بمعنى أن الواضع يقوم بعملية تعهد بنحو القضية الشرطية، وأنه كلما أراد هذا المعنى استعمل هذا اللفظ، فهو يتعهد لأبناء اللغة بأنه لا يستعمل هذا اللفظ إلا إذا أراد أن يُخطر هذا المعنى في ذهن مخاطبه، وهذه النظرية منسوبة إلى

(١) وهذا ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني رحمته، فراجع نهاية الدراية: ج ١ ص ٤٧.

(٢) وهذا ما التزم به السيد البجنوردي رحمته، فراجع منتهى الأصول: ج ١ ص ١٥.

(٣) كما وردت الإشارة إلى ذلك في بحار الأنوار: ج ٦٣ ص ٥٠٠.

المحقق علي النهاوندي رحمته الله صاحب كتاب «تشریح الأصول»^(١)، وتابعه على ذلك السيّد الخوئي رحمته الله^(٢).

وهناك نظريات أخرى التزم بها علماءنا المتأخرون لا مجال لذكرها هنا، والبحث طويل الذيل تأتي بعض تفصيلاته في دراسات لاحقة بإذنه تعالى.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٥٣: «لا شك أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في آية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، وإن توهم ذلك بعضهم»، أشار بذلك إلى الاتجاه الأوّل، وأورد عليه بقوله رحمته الله: «لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة...»، وهو أوّل الإشكالين المذكورين في الشرح، ولم يتعرّض للإشكال الثاني الذي أضفناه.

قوله رحمته الله ص ٥٣: «وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص...» أشار به إلى أنّه بعد بطلان الاتجاه الأوّل يتعيّن الاتجاه الثاني، وهو كون الدلالة وضعيّة ناشئة من الجعل والتخصيص.

(١) لاحظ تشریح الأصول: ص ٢٥-٢٩.

(٢) راجع المحاضرات: م ١ ج ١ ص ٤٦ وما بعدها.

مَن الواضع؟

من الواضح أنَّ هذا البحث إنَّما يفتح له المجال بناءً على الاتجاه الثاني في البحث السابق، وهو القول بأنَّ العلاقة بين اللَّفظ والمعنى نشأت من الوضع وأنَّ الدلالة وضعيَّة، فيصحَّ أن نسأل عن الواضع الذي أوجد هذه العلاقة؟ أمَّا لو قلنا بأنَّ العلاقة بين اللَّفظ والمعنى ذاتيَّة نابعة من ذات اللَّفظ فلا معنى للسؤال عن الواضع، لأنَّه لا وضع أصلاً لنسأل عن الفاعل له، فيكون هذا المبحث من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

ومَّا ينبغي أن يُعلم أنَّنا حينما نبحث عن الواضع، إنَّما نبحث عن الواضع الأوَّل، وذلك لأجل أن يعلمَ البحث جميع النظريَّات في تفسير حقيقة الوضع، فإنَّه بناءً على تفسير الوضع بالتعهد، يكون كلُّ شخصٍ مستعملٍ للغة واضعاً بنفسه، لأنَّ المستعمل يتعهد بما ذكر آنفاً فيكون واضعاً، فالسؤال عن الواضع لا يشمل نظريَّة التعهد إلَّا إذا كان السؤال عن الواضع الأوَّل^(١).

(١) ومن هنا جاء في عبارة الكتاب «من ذلك الواضع الأوَّل في كلِّ لغة من اللِّغات؟».

وفي الجواب عن هذا السؤال أقوال متعددة، نذكر ثلاثة منها:

١. الواضع الأول في كلّ لغة هو شخص واحد من البشر، فاللغة العربية -مثلاً- قيل إنّ الواضع لها يعرب بن قحطان.^(١)

٢. الواضع الأول لكلّ لغة هو الله ﷻ.^(٢)

٣. الواضع في كلّ لغة مجموعة من البشر^(٣)، وهذا القول يشترك مع القول الأول في كون الواضع من البشر ويختلف عنه في كونه متعدّداً، فاللغة وُضعت بالتدريج، وذلك لأنّ الإنسان بعد أن أنعم الله ﷻ عليه بنعمة العقل والبيان، وبعد أن كان مدنيّاً بطبعه -ولو بأدنى مراتب المدنية في بادئ الأمر- احتاج إلى التعبير عن مقاصده، فاخترع الرموز حتّى يعبر بها عن مقاصده، ولما وجد أنّ الرموز لا تفي في التعبير عن مقاصده المتطورة يوماً بعد آخر، اخترع الألفاظ للتفاهم بها مع الآخرين، والآخرين كذلك اخترعوا ألفاظاً أخرى، وهكذا حتّى تكوّنت مجموعة من الألفاظ وتشكّلت لغة بسيطة قليلة المفردات، ثم من هذه اللغة انبثقت لغات أخرى متعدّدة ومتكثّرة.

والصحيح: من هذه الأقوال هو القول الثالث، وذلك لبطلان الأول والثاني، أمّا الأول فيرد عليه:

أولاً: أنّه لو كان الواضع شخصاً واحداً من البشر لنقل إلينا وبشكل

(١) راجع نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٤، وفوائد الأصول: ج ١ ص ٣٠.

(٢) هذا القول محكيّ عن أبي الحسن الأشعريّ والجمهور، كما في مفاتيح الأصول: ص ١، والفصول الغرويّة: ص ٢٤، والإحكام للآمديّ: ج ١ ص ٧٤.

(٣) التزم به المحقّق العراقيّ ﷺ في نهاية الأفكار: ج ١ ص ٢٤، والسيد الخوئيّ ﷺ في المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٣٨-٤٠.



متواتر، لوجود المقتضي وارتفاع الموانع، فَإِنَّ الدَّوَاعِيَ التي تدعو لنقل ذلك متوفرة ومتظافرة، ولا أَقَلَّ من المفاخرة، فَإِنَّ الْعَرَبَ -مثلاً- يفتخرون بأشياء أَقَلَّ أَهْمِيَّةٍ من ذلك، فلو كان الواضع من قبيلة معيّنة لافتخرت بذلك على سائر القبائل الأخرى، وقد نقل لنا التاريخ وقائع لا تصل إلى مثل المقام من حيث الأهمية، فمثل هكذا خدمة جليلة يقدمها الإنسان لبني نوعه أولى بالنقل من غيرها -لو كانت فعلاً موجودة-، ومع هذا كله لم يُنقل إلينا شيء من هذا القبيل، فهذا أدلّ دليل وأقوى برهان على عدم كون الواضع شخصاً واحداً بعينه.

وأما القول بأنّ الواضع هو يعرب بن قحطان فهو ضعيف ولا يعول عليه. ثانياً: الوجدان يقضي بأنّ جماعة من الناس لو اجتمعوا على وضع ألفاظ جديدة بمقدار ما في أقلّ اللغات من الألفاظ، لما استطاعوا، فكيف بشخص واحد يضع لغةً بكلّ خصوصيّاتها وتفصيلها، لاسيّما في مثل لغة العرب، التي يجهل كثيرٌ من أهلها -فضلاً عن غيرهم- كثيراً من دقائقها ولطائفها؟! وأما الثاني فيرد عليه:

أولاً: أنّه لو كان الواضع هو الله ﷻ لنُقل ذلك في القرآن الكريم، فإنّه نقل إلينا كيف علّم قابيل دفن أخيه، بأن بعث الله غراباً يبحث في الأرض فتعلّم منه، قال تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يُوِيلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي

فَأُصْبِحَ مِنَ النَّادِمِينَ^(١).

ونقل إلينا -أيضاً- أنّه علّم داود عليه السلام صنعة الدروع، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ (٧٩) وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِنُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾^(٢).

فلو كان الله ﷻ هو الذي علّم الإنسان اللغة لكان حقيقةً بأن ينقله لنا، وشيء من ذلك لم يكن، فلا مجال لدعوى أنّ الواضع هو الله ﷻ.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٣)، فإنّ هذه الآية تدلّ على أنّ اللسان واللغة ثابتان قبل إرسال الرسل، فلو كان الواضع للغة هو الله ﷻ لكانت اللغة متأخرة عن إرسال الرسل، لأنّ تبليغه تعالى للغة إنّما يكون بإرسال الرسل حتّى يُبيّن الرسل وضعه ﷻ لها، -وحيث كان إرساله الرسل متوقفاً على وجود لسان ولغة في مرتبة سابقة، كما هو مفاد الآية الكريمة-، لزم الدور!

وهكذا يتّضح أنّ الصحيح هو أنّ الواضع هو الإنسان، لكن ليس شخصاً واحداً بعينه -كما هي الدعوى في القول الأوّل-، وإنّما طبيعة البشر تقتضي أن يفاهم الإنسان مع أبناء نوعه فيبتكر ألفاظاً لتفهم مقاصده، وهكذا تترامى الألفاظ شيئاً فشيئاً حتّى تتكوّن اللغات، نعم إنّما يحصل هذا من خلال ما أودعه الله سبحانه في الإنسان من قابليّة، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّه ﷻ هو الواضع.

(١) سورة المائدة: ٣١.

(٢) سورة الأنبياء: ٨٠.

(٣) سورة إبراهيم: ٤.



والذي يشهد لذلك أَنَّ اللّغات متطوّرة ومتحرّكة وليست ثابتة وجامدة، غاية ما في الباب أَنَّ هذا التطوّر والحركة لا يشعر بهما الإنسان، لأنهما يحتاجان إلى وقت طويل يزيد على عمر الإنسان الواحد - عادةً -، ولعلّ عدم شعوره بذلك أوجب التوهّم بأنّ اللّغة ثابتة.

ومّا يؤيّد ذلك - أيضاً - أَنَّ الإنسان كائن متطوّر، فهو يستحدث كلّ فترة معاني جديدة لم تكن موجودة في السابق فيُضطرّ الى وضع ألفاظ جديدة لها.
بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٥٤: «إِنَّ الْوَاضِعَ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ شَخْصاً وَاحِداً يَتَّبِعُهُ جَمَاعَةٌ مِنَ الْبَشَرِ فِي التَّفَاهُمِ بِتِلْكَ اللَّغَةِ» هذا الكلام من المصنّف رحمه الله يحتمل فيه أَنْ يكون إشارة إلى القول الأوّل والثاني، أي أَنَّ الْوَاضِعَ شَخْصٌ وَاحِدٌ مِنَ الْبَشَرِ - كما هو القول الأوّل -، أو أَنَّ الْوَاضِعَ هُوَ الْبَارِي تَعَالَى - كما هو القول الثاني -، ويَحْتَمِلُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةٌ إِلَى خُصُوصِ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ، أَيْ أَنَّ الْوَاضِعَ شَخْصٌ وَاحِدٌ مِنَ الْبَشَرِ، وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الْمَصْنُفُ رحمه الله مُتَعَرِّضاً لِلْقَوْلِ الثَّانِي.

الوضع تعينيّ وتعينيّ

ذُكرت عدّة تقسيمات للوضع، ومن هذه التقسيمات تقسيمه إلى تعينيّ وتعينيّ.

أمّا الوضع التعينيّ: فهو الوضع الذي يبذل فيه الواضع عناية لإيجاد العلاقة بين اللَّفظ والمعنى، بأن يُخصّص اللَّفظ بأزاء المعنى، فيجعل لفظ «محمد» - مثلاً - لمولوده الجديد.

وهذا المعنى هو المنسب إلى الأذهان عند إطلاق الوضع، وهو الغالب من الوضع، أي أنّ أكثر الأوضاع يكون وضعها على نحو الوضع التعينيّ^(١).
وأمّا الوضع التعينيّ: فهو فيما لو لم يتصدّ الواضع بنفسه لإيجاد العلاقة، وإنّما يستعمل الناس - في بادئ الأمر - لفظاً معيّناً في معنى معيّن - ولو مجازاً وبمعونة القرينة -، حتى يكثّر هذا الاستعمال إلى درجة توجب صعوبة

(١) ولذا قال المصنّف رحمه الله ص ٥٥: «ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص»، ومراده من «الأصل» الأكثر والأغلب.

التفكيك بين اللفظ والمعنى، بحيث ينتقل الذهن الى هذا المعنى بمجرد سماع اللفظ، فتكون هذه الكثرة هي التي أنشأت الأنس الذهني بين اللفظ والمعنى، وتحصل الألفة من دون أن يتصدى الواضع بنفسه لمؤونة وضع اللفظ للمعنى، وهذا هو الوضع التعيني.

ويلاحظ أنّ أساس تقسيم الوضع إلى تعينيّ وتعينيّ، هو سبب العُلقة بين اللفظ والمعنى ومنشأ دلالة اللفظ على معناه، فإنّ سبب العُلقة ومنشأ الدلالة إن كان تخصيص اللفظ بإزاء المعنى وجعله له فالوضع تعينيّ، وإن كان هو كثرة الاستعمال فالوضع تعينيّ.

فإن قلت: عرّف المصنّف ﷺ - في المبحث السابق - الوضع، بأنّه: «جعل وتخصيص» وهذا التعريف لا يشمل الوضع التعينيّ، وذلك لأنّ هذا النحو من الوضع لا جعل فيه ولا تخصيص، لما عرفت من أنّه ناشئ من كثرة الاستعمال لا من جعل الواضع وتخصيصه.

وعليه: فتعريف المصنّف ﷺ للوضع ليس جامعاً، وإنّما هو مختصّ بالوضع التعينيّ.

قلنا: تعريف المصنّف ﷺ صحيح ولا غبار عليه، وأمّا ما ذكر فيمكن الإجابة عنه بأمرين:

الأول: أنّ المصنّف ﷺ وإن عبّر بـ«الجعل والتخصيص» إلّا أنّه لا يريد منهما المعنى المصدريّ وفعل الفاعل، ليرد ما ذكر، وإنّما يريد منهما معنى اسم المصدر، أي نتيجة الفعل والأثر الحاصل منه، لا نفس الفعل، فيكون



مقصوده العُلقة الحاصلة من التخصيص، وهي الاختصاص، وهذا المعنى -الاختصاص- موجود في كلا القسمين «التعييني والتعيني»، إذ إنّ كلاً منهما يشتمل على «الاختصاص»، فالاختصاص والارتباط موجود في النحوين، فلا إشكال.

والحاصل: أنّ المراد بالتخصيص الاختصاص، وهو متوفّر في القسمين، فلا نسلم المدّعى من اختصاص التعريف بالوضع التعينيّ وعدم شموله للتعينيّ، فلا إشكال في كون التعريف جامعاً للقسمين.

الثاني: نُسلم اختصاص التعريف بالوضع التعينيّ، إلّا أنّ هذا ممّا لا محذور فيه، وذلك لأنّ المصنّف رحمته الله في هذا التعريف إنّما لاحظ الحالة الغالبة في الألفاظ ووضعها، وهي حالة الوضع التعينيّ، إذ لا شكّ في أنّ أغلب الألفاظ المستعملة والمتداولة إنّما هي من هذا القبيل، أي أنّها موضوعة بالوضع التعينيّ، ومن الواضح أنّ هذا النحو من الوضع فيه جعل وتخصيص.

والذي قد يشهد لهذه الملاحظة قوله رحمته الله ص ٥٥: «الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص»، وقد نبّهنا على أنّ المراد بالأصل -هاهنا- الأكثر والأغلب، ما يعني أنّه ناظر في تعريفه الى أكثر الموارد لا جميعها ليشكل عليه بها ذكر.

أقسام الوضع

قبل الشروع في تفاصيل هذا المبحث نقدّم أموراً ثلاثة:

الأوّل: أنّ الغرض من ذكر أقسام الوضع إنّها هو التمهيد لتحقيق المعنى الحرفيّ وبيان كيفة الوضع في الحروف، ولهذا المبحث أهمية بالغة في علم الأصول.

الثاني: أنّ الوضع حكم على اللفظ وعلى المعنى، بمعنى أنّ الواضع حينما يضع لفظاً لمعنى فهو يحكم على اللفظ والمعنى، فيحكم على اللفظ بأنّه موضوع، وعلى المعنى بأنّه موضوع له، كما إذا وضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، فقد حكم على لفظ «الأسد» بأنّه موضوع للحيوان المخصوص، وحكم على الحيوان المفترس بأنّه موضوع له لفظ «الأسد».

ومعلوم أنّ كلّ حكم لابدّ فيه من تصوّر المحكوم عليه -الموضوع- لاستحالة الحكم على المجهول المطلق، وحيث إنّ الوضع حكم على اللفظ والمعنى فلا بدّ من تصوّر كلّ منهما، وإلاّ كان من الحكم على المجهول

المطلق، وكلامنا الآن في تصوّر خصوص المعنى، وأمّا تصوّر اللفظ فسيعقد له المصنّف رحمه الله بحثاً خاصّاً، يُقسّم فيه الوضع بلحاظ تصوّر اللفظ، إلى شخصي ونوعي، فانتظر.^(١)

الثالث: أنّ تصوّر الموضوع تارة يكون تفصيلياً وأخرى إجمالياً، فالتصوّر التفصيلي مثل تصوّر الموضوع في «زيد قائم»، فإنّ الموضوع وهو «زيد» جزئي حقيقي ومشخص وحاضر في ذهن المتكلّم بكلّ خصوصياته، والعلم به تفصيلي لا يشوبه شيء من الغموض.

وأما التصوّر الإجمالي فكتصوّر الموضوع في قولنا: «الله عالم»، فإنّ الموضوع فيه هو الذات المقدّسة، ويستحيل تصوّرها تفصيلاً، إذ لا يمكن إدراك كنه الذات المقدّسة، وإنّما هي متصوّرة بوجه، ولو بانطباق عنوان عامّ عليها كعنوان «واجب الوجود»، فإنّ هذا العنوان يمثّل نحو إشارة إلى الذات المقدّسة.

وعليه: فلا يلزم -للحكم على شيء- أن يكون معلوماً تفصيلاً، بل تكفي المعرفة الإجمالية بوجه من الوجوه، ألا ترى أنّك قد تحكم على شبح تراه من بعيد، وتحمل عليه أنّه «مُخيف»، مع أنّك لا تعرف حقيقته وكنهه؟ وكلّ ما تعرفه عنه أنّه شيء من الأشياء، فقد أمكنك أن تحكم عليه بأنّه «مُخيف» مع أنّك لم تتصوّره بنفسه، وإنّما تصوّرتَه بعنوان أنّه شيء، وهذا هو التصوّر بالوجه، وهو مصحّح للحكم على الشيء كالتصوّر بالكنه والحقيقة، وإنّما

(١) سيأتي ذلك في المبحث التاسع، بإذنه تعالى.



الذي لا يصحّ هو خصوص الحكم على المجهول المطلق.

ومن هنا يكفي لوضع اللفظ لمعنى أن يكون هذا المعنى متصوّراً بوجهه
تصوّراً إجمالياً لا تفصيلياً.

إذا عرفت هذه الأمور نقول: قُسم الوضع إلى أقسام أربعة يقع الكلام
حولها في مقامات ثلاثة:

الأول: في تصوّر الأقسام.

الثاني: في إمكان هذه الأقسام.

الثالث: في وقوع الأقسام.

أمّا المقام الأول «مقام التصوّر»: فتكلّم فيه عن مجرد تصوّر هذه الأقسام
الأربعة، بقطع النظر عن إمكانها وعدمه، وعن وقوعها وعدمه.

وقد قلنا إنّ الوضع حكم على المعنى، وقلنا -أيضاً- إنّ التصوّر تارة
يكون تفصيلياً، وأخرى يكون إجمالياً.

ثم إنّ المعنى قد يكون خاصّاً جزئياً، وقد يكون عامّاً كليّاً، فالأقسام أربعة:
القسم الأول: هو ما كان المعنى المتصوّر فيه خاصّاً «جزئياً»، والمعنى
الموضوع له خاصّاً أيضاً، بأن يتصوّر الواضع المعنى الخاصّ تفصيلاً، ويضع
لنفس هذا المعنى الخاصّ، مثل ما لو أراد أن يضع الوالد لولده اسم «محمد»،
فإنّه يتصوّر المعنى الخاصّ -وهو المولود- ويضع لنفس هذا الخاصّ المتصوّر.
ويُسمّى هذا القسم «الوضع خاصّ والموضوع له خاصّ».

وينبغي الالتفات إلى أنّ مرادنا من «الوضع» حين نقول: «الوضع خاصّ»

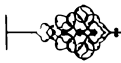
أو «الوضع عامٌّ» هو اصطلاح جديد غير اصطلاح الوضع الذي تقدّم تفسيره وبيان المسالك فيه، وهو «المعنى المتصوّر حين الوضع»، فإنّ المعنى المتصوّر حينما يريد الواضع التصديّ لفعل الوضع، يُسمّى «وضعاً»، ثم هذا المعنى المتصوّر الذي أسميناه وضعاً، إمّا أن يكون جزئياً فيكون الوضع خاصّاً، أو كلياً فيكون الوضع عامّاً.

ومرادنا من «الموضوع له» حين نقول: «الموضوع له خاصٌّ» أو «الموضوع له عامٌّ» هو المعنى المراد وضع اللفظ له، كالولد في المثال السابق، ثم هذا المعنى الموضوع له إمّا أن يكون جزئياً فيكون الموضوع له خاصّاً، أو كلياً فيكون الموضوع له عامّاً.

القسم الثاني: وهو ما كان المعنى المتصوّر فيه عامّاً «كليّاً»، والمعنى الموضوع له عامّاً أيضاً، فالمعنى الموضوع له عامٌّ متصوّر بنفسه لا بوجهه، كما لو أريد وضع لفظ «إنسان» للحيوان الناطق، بعد تصوّر الحيوان الناطق بنفسه، ووضع لفظ «إنسان» له.

ويُسمّى هذا القسم «الوضع عامٌّ والموضوع له عامٌّ»، أمّا كون الوضع عامّاً فلاّن المعنى المتصوّر حين الوضع عامٌّ وهو الحيوان الناطق، وقد نبهنا على أنّ المقصود بالوضع هو المعنى المتصوّر حين الوضع، وأمّا كون الموضوع له عامّاً فلاّن المعنى الذي وضع له اللفظ هو نفس ذلك العامّ المتصوّر.

القسم الثالث: وهو ما كان المعنى المتصوّر فيه عامّاً «كليّاً» والمعنى الموضوع له اللفظ أفراد ذلك العامّ وجزئياته.



ويُسمّى هذا القسم «الوضع عامٌّ والموضوع له خاصٌّ»، فإنَّ المعنى الموضوع له جزئيّ متصوّر بوجهه وعنوانه وهو العامّ، لذا كان الوضع عامّاً لأنَّ المعنى المتصوّر عامٌّ، والموضوع له خاصٌّ لأنَّ المعنى الذي وضع له اللفظ هو جزئيات ذلك العامّ.

القسم الرابع: وهو ما كان المعنى المتصوّر فيه خاصّاً جزئياً، والمعنى الموضوع له عامّاً كلياً، ويُسمّى هذا القسم «الوضع خاصٌّ والموضوع له عامٌّ»، أمّا كون الوضع خاصّاً فلا لأنَّ المعنى المتصوّر خاصٌّ، وأمّا كون الموضوع له عامّاً فلا لأنَّ ما يُراد وضع اللفظ له هو العامّ، فالتصوّر هو الجزئيّ والموضوع له هو العامّ.

ولكن ينبغي أن يُعلم أنّنا حينما نقول إنّ المتصوّر خاصٌّ والموضوع له عامٌّ، نعني بذلك أن يكون التصوّر مقصوداً على الخاصّ لوحده، ويُراد بذلك أن يكون تصوّر الخاصّ هو المصحّح للوضع للعامّ، بلا تصوّر للعامّ أصلاً -ولو بتوسّط تصوّر الخاصّ، ليكون سبباً لتصوّر العامّ، وذلك بتجريد الخاصّ عن خصوصيّاته وإلغاء مشخصّاته-، وإلاّ لو كان كذلك، وتصورنا العامّ بسبب تصوّر الخاصّ، كان ذلك من تصوّر العامّ بنفسه -ولو بسبب شيء آخر- وبذلك يعود إلى القسم الثاني، أعني «الوضع عامٌّ والموضوع له عامٌّ»، وهذه قضيّة جديرة بالالتفات والاهتمام.

وأما المقام الثاني «مقام الإمكان»: فيُبحث فيه عن مجرد إمكان الأقسام المذكورة بقطع النظر عن وقوعها وعدمه، بمعنى أنّنا نبحث عن وجود



محذور عقليّ من فرض وقوع هذه الأقسام، وعدم وجوده، فنقول:

لا إشكال في إمكان القسم الأوّل والثاني، وكذا الثالث، لأنّ هذه الأقسام الثلاثة واجدة لشرط الوضع، فإنّه يُشترط في إمكان الوضع - كما تقدّم - تصوّر المعنى الموضوع له إمّا بنفسه أو بوجهه، والمعنى الموضوع له في هذه الأقسام الثلاثة إمّا متصوّر بنفسه كما في القسم الأوّل والثاني، لأنّه في الأوّل الموضوع له خاصّ متصوّر بنفسه، وفي الثاني الموضوع له عامّ متصوّر بنفسه - أيضاً -، وإمّا متصوّر بعنوانه كما في القسم الثالث فإنّ الموضوع له فيه - وهو الخاصّ - متصوّر بعنوانه ووجهه وهو العامّ، باعتبار أنّ العامّ وجه من وجوه الخاصّ، فتصوّره تصوّر للخاصّ بوجهه، وهذا واضح.

نعم، وقع الخلاف في إمكان القسم الرابع، والمصنّف رحمه الله يقول بعدم إمكانه، وذلك لأنّه في القسم الرابع الموضوع له هو العامّ والمعنى المتصوّر هو الخاصّ، فالمعنى الموضوع له - وهو العامّ - لم يتصوّر بنفسه - بحسب الفرض - بل الذي تصوّر هو الخاصّ، كما أنّه - العامّ - لم يتصوّر بوجهه، لأنّ الخاصّ ليس وجهاً من وجوه العامّ، فيكون الوضع للعامّ حكماً على المجهول المطلق وهو مستحيل، وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الخامس إن شاء الله تعالى.

وأما المقام الثالث «مقام الوقوع»: فلا خلاف في وقوع القسم الأوّل والثاني، ومثال القسم الأوّل هو الأعلام الشخصية، فإنّ الوالد يتصوّر المولود بنفسه. ثم يضع لفظ «محمد» - مثلاً - لنفس هذا المولود المتصوّر، وأمّا مثال القسم الثاني فأسماء الأجناس، فإنّ الواضع تصوّر المعنى العامّ والكلّي



- كالحَيوان الناطق - ووضع لفظ «إنسان» لنفس هذا المعنى العام، وكما في وضع لفظ «أسد» للحَيوان المفترس، فإنّ الوضع فيها عامّ، لأنّ المعنى المتصوّر عامّ وهو الحيوان المفترس والموضوع له عامّ، لأنّ المعنى الموضوع له نفس ذلك المعنى العامّ المتصوّر، وإنّما الخلاف في وقوع القسم الثالث - بعد الاتفاق على إمكانه - فهل هو واقع أو إنّهُ باقٍ على مجرد الإمكان دون أن يرى نور الوجود؟

اختار المصنّف رحمه الله وقوعه، وقال بأنّ مثاله الحروف وأسماء الإشارة ونحوهما، وسيأتي التفصيل في المبحث السادس بإذنه تعالى. ومنه يتّضح:

أنّ النزاع يقع في موضعين:

١. إمكان القسم الرابع، وعدم إمكانه.

٢. وقوع القسم الثالث - بعد التسليم بإمكانه - وعدم وقوعه.

وختار المصنّف رحمه الله في الموضوع الأوّل استحالة القسم الرابع، وفي الموضوع الثاني وقوع القسم الثالث، ومثاله الحروف وأسماء الإشارة والاستفهام والضمائر ونحوها.

تنبيه:

يظهر من المحقّق التقّي رحمه الله^(١): أنّ أساس القسمة في هذا التقسيم ليس هو كون المعنى الموضوع له متصوّرًا بنفسه أو متصوّرًا بوجهه، وإنّما الأساس

(١) لاحظ هداية المسترشدين: ج ١ ص ١٧١.

في هذا التقسيم ما ذكرناه عند بيان الأقسام، وهو أن المعنى الموضوع له إما أن يكون كلياً وإما أن يكون جزئياً، والمعنى المتصور حين الوضع -أيضاً- إما أن يكون كلياً وإما أن يكون جزئياً، فالأقسام أربعة، وإلا لو كان التقسيم على أساس أن المعنى الموضوع له إما أن يكون متصوراً بنفسه وإما أن يكون متصوراً بوجهه فلا مجال للنزاع في إمكان القسم الرابع -كما سيأتي-، ولكان اللازم الاتفاق على إمكانه بعدما كان المعنى الموضوع له متصوراً بوجهه، فإنه بناءً على هذا الأساس يكون القسم الرابع هو ما لو كان المعنى الموضوع له كلياً متصوراً بوجهه، ولا ريب في إمكانه، لتحقيق شرط الوضع، وهو تصور المعنى الموضوع له.

بعبارة أخرى: ليس الحال في القسم الرابع هو كون المعنى الكلي الموضوع له متصوراً بوجهه، كما هو مقتضى أساس القسمة المدعى، وإنما الحال فيه هو أن المعنى المتصور هو الجزئي والمعنى الموضوع له هو الكلي، وهذا مما يمكن وقوع النزاع في إمكانه.

بيان العبارة:

قول المصنف رحمته الله ص ٥٥: «لابد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ» أشار بذلك إلى الأمر الثاني الذي ذكرناه في صدر البحث.

وأما الأمر الثالث فقد أشار إليه بقوله: «ولا يصح الحكم على الشيء إلا بعد تصوّره ومعرفة بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال».

وأما الأمر الأوّل فلم يذكره، ولعله لوضوحه.

قوله ﷺ ص ٥٥: «وقد يكون بوجهه، أي: بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه»، تفسير التصوّر بالوجه بهذا التفسير يجعله خاصاً بالقسم الثالث، ولا يشمل القسم الرابع، مع أنّ المعنى المتصور فيه -بناءً على إمكانه- متصور بالوجه أيضاً.

قوله ﷺ ص ٥٦: «٣ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد ذلك الكلي»، الموضوع له في هذا القسم هو الأفراد بأجمعها، لا الفرد الواحد، لأنّ الإنسان -مثلاً- ليس وجهاً لزيد بالخصوص، وإنّما لجميع أفراد الإنسان.

قوله ﷺ ص ٥٦: «٤ - أن يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئي»، قال ﷺ في القسم الثالث: «الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه»، لكنّه هنا لم يقل مثل ذلك، لما سيأتي منه من أنّ الخاص ليس وجهاً للعام ولا جهةً من جهاته.

قوله ﷺ ص ٥٦: «إنّ الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية: ... إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية»، أشار بذلك إلى المقام الأوّل وهو مقام التصوّر، وإلى المقام الثاني وهو مقام الإمكان بقوله: «لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى»، وإلى المقام الثالث وهو مقام الوقوع بقوله: «كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين».

استحالة القسم الرابع

بعد أن فرغ المصنّف ﷺ من المقام الأوّل، وهو مقام تصوّر الأقسام الأربعة، وبعد أن أشار إلى الخلاف في إمكان القسم الرابع، وأشار -أيضاً- إلى الخلاف في وقوع القسم الثالث، وبعد أن ذكر مختاره في كلتا المسألتين، عقد لكلّ منهما مبحثاً مستقلاً لتفصيل الكلام، وبيان الصّحيح فيه.

وهذا المبحث معقود للمسألة الأولى -استحالة القسم الرابع-، وما بعده معقود للمسألة الثانية -وقوع القسم الثالث-، فنقول:

تقدّم منا أنّ الوضع حكم على اللفظ والمعنى، وأنّ كلّ حكم لابدّ فيه من تصوّر المحكوم عليه، فلا بدّ في الوضع من تصوّر اللفظ والمعنى، وتصور المعنى له نحوان:

١. تصوّره بنفسه، كما في القسم الأوّل والثاني، لأنّ الموضوع له في الأوّل الخاصّ وقد تصوّر بنفسه، والموضوع له في الثاني العامّ وقد تصوّر بنفسه أيضاً.
٢. تصوّره بوجهه، كما في القسم الثالث، لأنّ الموضوع له في القسم

الثالث هو الخاصّ، والمعنى المتصوّر وجهٌ من وجوهه، وهو العامّ.

فإذا كان المعنى الموضوع له متصوّراً بأحد هذين النحوين أمكن الوضع له، وإن لم يكن متصوّراً بأحدهما امتنع الوضع، لاستحالة الحكم على المجهول المطلق - كما تقدّم -، وفي محلّ الكلام لم يكن الموضوع له - وهو العامّ - متصوّراً بنفسه - بحسب الفرض -، لأنّ العامّ لو كان متصوّراً بنفسه ولو بسبب وتوسّط تصوّر الخاصّ، بأن تصوّرنا العامّ بنفسه بإلغاء مشخصات الخاصّ، لكان من القسم الثاني، وهو الوضع عامّ والموضوع له عامّ، وهو غير محلّ الكلام، ولا إشكال في إمكانه بل في وقوعه.

وإذا لم يكن العامّ متصوّراً بنفسه انحصر القول بإمكان القسم الرابع بأن يُدعى كون الخاصّ وجهاً من وجوه العامّ، حتّى يكون العامّ متصوّراً بوجهه. وعليه: فمن قال بأنّ الخاصّ وجهٌ من وجوه العامّ، قال بإمكان القسم الرابع، ومن أنكر ذلك قال باستحالته، وبذلك يظهر أنّ مرجع النزاع في إمكان هذا القسم إلى النزاع في كون الخاصّ وجهاً للعامّ.

والذي قال بإمكان القسم الرابع، وأنّ الخاصّ وجه من وجوه العامّ، هو

المحقّق حبيب الله الرشديّ رحمته الله صاحب كتاب «بدائع الأفكار».^(١)

(١) قال المحقّق الرشديّ رحمته الله في بدائعه: ص ٣٩: «وهذا القسم من الوضع غير معهود عند العلماء ولم نجد مصرّحاً به، وإنّ حُكي عن بعض بل صرّح غير واحد أوّلهم المحقّق الشريف في حاشية شرح العضديّ بامتناعه معللاً له باستحالة كون الفرد وجهاً من وجوه الكلّي... ولكنّ الظاهر أنّه قسم برأسه وهو أمر شايع ذائع وليس ببديع».

ومنّ التزم بذلك المحقّق الشيخ عبد الكريم الحائريّ رحمته الله في درر الفوائد، فإنّه بعد أن نقل مضمون ما جاء في الكفاية - الأمر الثاني من المقدّمة، ص ١٠ -، قال: «أقول: يمكن أن يتصوّر هذا القسم - أعني ما يكون الوضع فيه خاصّاً والموضوع له عامّاً - فيما إذا... والحاصل: أنّه كما يمكن أن



وأما أغلب المحققين من الأصوليين فقد التزموا باستحالة القسم الرابع، وأنّ الخاصّ ليس وجهاً من وجوه العامّ، والمصنّف رحمه الله اختار - كما تقدّم - الاستحالة، وذلك لأنّ الخاصّ ليس وجهاً من وجوه العامّ.

وأما أنّ الخاصّ ليس وجهاً من وجوه العامّ - وهي النقطة المهمّة في البحث - فلأنّ حقيقة الجزئيّ هي الماهيّة بإضافة تشخّص الفرد، وهذا التشخّص حاصل من مجموعة خصوصيّات تنضمّ إلى الماهيّة، فزيد - مثلاً - عبارة عن الإنسان بإضافة أنّه ابن فلان، المولود في بلد كذا، في زمان كذا ...، وهذه الخصوصيّات هي السبب في عدم حكاية الجزئيّات بعضها عن البعض الآخر، فزيد - مثلاً - لا يحكي إلّا عن نفسه، فلا يحكي عن عمرو أو خالد أو غيرهما، وإن اشتركا في كلّ واحد، وهو الإنسان.

وهذه العلة التي تمنع من أن يحكي الجزئيّ عن باقي الجزئيّات، هي بنفسها تمنع من أن يحكي الجزئيّ عن الكلّي الذي ينطبق عليه كالإنسان، فإنّ التشخّص في زيد - مثلاً - كما منع من أن يحكي عن عمرو، فهو يمنع - أيضاً - من أن يحكي عن الكلّي - الإنسان -، وذلك لأنّ الإنسان مجرد عن كلّ المشخصّات، فكيف يحكي عنه ما كان مشتملاً على خصوصيّات لا يمكن أن توجد في كلّ الإنسان؟! بعبارة أخرى: الخاصّ - بما هو خاصّ - لا يكون وجهاً من وجوه العامّ، فإنّ من تصوّر زيدا - مثلاً - بخصوصيّاته لا يكون قد تصوّر الإنسان أو الحيوان، أي العامّ.

يكون العامّ وجهاً للملاحظة الخاصّ لمكان الاتحاد في الخارج، كذلك يمكن أن يكون الخاصّ وجهاً ومراًة للملاحظة العامّ لعين تلك الجهة. «در الفوائد: ج ١ ص ٣٥-٣٦.

وذلك لوضوح أنّ زيدا يُباين عمراً بسبب خصوصيّات كلّ منهما، وهذا في غاية الوضوح ومما لا نقاش فيه، وحينئذٍ نقول: إنّ نفس العلة التي تجعل الفرد مابيناً للفرد الآخر -وهي الخصوصيّات الفرديّة- هي بعينها تجعل الفرد مابيناً للكلي الذي يندرج الفردان تحته، لأنّ الفرد واجد لهذه الخصوصيّات والكلي فاقد لها، ممّا أوجد بينونه مانعةً من حكاية الخاصّ عن العامّ، فكما أنّ تصوّر الجزئيّ لا يُغني عن تصوّر الجزئيّ الآخر، كذلك لا يُغني عن تصوّر الكليّ الذي يندرج تحته، لوحدة السبب المانع، وهو الخصوصيّات الفرديّة المقومة للجزئيّ. وهذا بخلاف العكس، فإنّ العامّ وجه من وجوه الخاصّ ومرآة له، لأنّك إذا تصوّرت الحيوان الناطق -مثلاً- تكون قد تصوّرت زيدا وبكراً وسائر الأفراد والمصاديق بوجه من وجوهها، إذ العامّ مرآة إجمالية تحكي عن أفرادها، كما هو واضح.

ومن هنا يتّضح: أنّ الصّحيح هو إمكان القسم الثالث، لكفاية معرفة الخاصّ بوجهه -وهو العامّ-، واستحالة القسم الرابع، لأنّ العامّ غير متصوّر بنفسه -حسب الفرض- فإنّ المفروض أنّ المتصوّر هو الخاصّ فقط، كما أنّه ليس متصوّراً بوجهه، لما عرفت من أنّ الخاصّ ليس وجهاً للعامّ، فيكون الوضع للعامّ -والحالة هذه- من قبيل الحكم على المجهول المطلق، وهو محال.

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاصّ

وتحقيق المعنى الحرفي

تقدّم أنّه لا خلاف في وقوع القسمين الأوّل والثاني، وإنّما الخلاف في وقوع القسم الثالث - وهو الموضوع الثاني للخلاف -، وهذا المبحث معقود لتحقيق الحال فيه، كما كان المبحث السابق معقوداً لتحقيق الحال في الموضوع الأوّل للخلاف، وهو إمكان القسم الرابع.

وقد اختار المصنّف - رحمه الله - وقوع القسم الثالث، والتزم بأنّ مثال هذا القسم هو الحروف وما يُلحق بها، وأنّ الحروف موضوعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاصّ.

ولأجل إثبات ذلك لابدّ من معرفة حقيقة معنى الحرف، وما يمتاز به عن الاسم، حتى نتعرّف على كَيْفِيَّة وضعه، وأنّه من أيّ الأقسام، فنقول:
في حقيقة المعنى الحرفيّ ثلاثة أقوال:



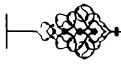
القول الأول: وهو القول المنسوب للشريف الرضي نجم الأئمة عليه السلام ^(١) واختاره صاحب الكفاية ثمة ^(٢)، وهو أنّ المعنى الموضوع له الحرف هو بعينه المعنى الموضوع له الاسم المماثل له، فمثلاً «من» موضوعاً لمفهوم الابتداء الكلّي الذي له مصاديق كثيرة، تماماً كما كان لفظ «الابتداء» موضوعاً لمفهوم الابتداء الكلّي، فلا فرق بين دلالة لفظ «من» على مفهوم الابتداء وبين دلالة نفس لفظ «الابتداء» عليه، فإنّ كلّاً منهما يدلّ على مفهوم «الابتداء» بلا أدنى فرق في المعنى الموضوع له، فمفهوم «الابتداء» الكلّي مفهوم واحد وُضع له لفظان، وهكذا في مثل «على، إلى، في، وغيرها» فهي كالاسماء المناظرة والمسانخة لها، في دلالتها على معانيها من الاستعلاء أو الانتهاء أو الظرفيّة وغيرها.

فإن قلت ^(٣): إنّ هذا القول معناه الترادف بين لفظ «من» وبين لفظ «الابتداء»، لأنّهما لفظان وُضعا لمعنى واحد، وهو مفهوم «الابتداء»، وهذا هو الترادف، وإذا كانا مترادفين صحّ استعمال أحدهما مكان الآخر، كما هو الحال في كلّ لفظين مترادفين، فكما يصحّ استعمال لفظ «الإنسان» مكان لفظ «البشر» ينبغي أن يصحّ -أيضاً- استعمال لفظ «من» مكان لفظ «الابتداء»، مع أنّ استعمال أحدهما مكان الآخر لا يصحّ

(١) قال المحقق الرشتي ثمة في بدائع الأفكار: ص ٤١: «وأما تلك الجزئيات الإضافيّة فالوضع الموضوع له فيها عامتان، ولا غضاضة في أن يتولّد من الوضع العامّ مع جزئية الموضوع له بالإضافة أوضاعاً عامّةً من حيث نفسها ومن حيث الموضوع له، وببالي أنّ هذا التفصيل قد صرح به المحقق الشريف في حاشيته على العضدي».

(٢) كفاية الأصول: ص ١٠-١٢.

(٣) هذا الإشكال وجوابه المذكوران في الكفاية: ص ١٢.



قطعاً، فلا يصحّ أن نضع مكان لفظ «من» في قولنا: «سرتُ من البصرة» لفظ «الابتداء» فنقول: «سرت الابتداء البصرة!»، فإنّ الجملة الأولى جملة تامّة يصحّ السكوت عليها دون الجملة الثانية، ممّا يعني أنّها ليسا مترادفين وغير مشتركين في المعنى، وهذا كاشف عن بطلان هذا القول.

قلت: إنّ المعاني تُلحظ بنحوين من اللّحاظ، لحاظ آليّ ولحاظ استقلاليّ، فالابتداء -مثلاً- تارةً يُلحظ باللّحاظ الاستقلاليّ وأخرى يُلحظ باللّحاظ الآليّ، نظير المرأة فإنّها تارةً تُلحظ بلحاظ آليّ وبما هي كاشفة وحاكية عن الأجسام، فالإنسان ينظر الى المرأة من أجل رؤية وجهه فيها، وأخرى تُلحظ باللّحاظ الاستقلاليّ لا بما هي كاشفة، وإنّما يُنظر لها بما هي، كما لو لوحظت المرأة من حيث إنّها تُدمي الجسم، فإنّها هنا لم تُلحظ بما هي آلة وكاشفة.

فالابتداء وإن كان مفهوماً واحداً وُضع له لفظان، فالمعنى الموضوع له واحد ذاتاً، إلّا أنّ الاختلاف من جهة خصوصيّة ثابتة في مرحلة الاستعمال، وهي خصوصيّة الآليّة والاستقلاليّة، فالواضع وضع لفظ «الابتداء» لمفهوم الابتداء الملحوظ باللّحاظ الاستقلاليّ، ووضع لفظ «من» لنفس مفهوم الابتداء لكنّه الملحوظ باللّحاظ الآليّ، فالواضع وضع لفظين بوضعين لغائتين، فقد اشترط على أبناء اللّغة أن يستعملوا لفظ «الابتداء» إذا لاحظوا مفهوم «الابتداء» باللّحاظ الاستقلاليّ، وأن يستعملوا لفظ «من» إذا لاحظوا مفهوم «الابتداء» باللّحاظ الآليّ.

وهذا هو المركوز في أذهاننا من خلال دراستنا لعلم النّحو، حيث عُرف

الحرفُ بأنّه: «كلمةٌ دلّت على معنى لا في نفسها»، أي أنّها تحتاج إلى طرفين، فالحرف معناه متقومٌ بالطرفين، وهذا يعني أنّه ملحوظٌ باللّحاظ الآليّ، فهو آلةٌ وحالة في غيره.

والخلاصة: أنّ الموضوع له في الحروف والأسماء واحد، لكنّ الواضع لاحظ في كلّ وضعٍ منهما خصوصيّةً معيّنة، فلاحظ في وضع الحروف خصوصيّة اللّحاظ الآليّ، وفي وضع الأسماء لاحظ خصوصيّة اللّحاظ الاستقلاليّ، إلّا أنّ هذه الخصوصيّة ليست داخلية في حريم المعنى الموضوع له، فإنّ الموضوع له واحد بناءً على هذا الرأي.

ومنه ينكشف السرّ: في عدم صحّة استعمال أحدهما مكان الآخر -وبه يُجيب عن الإشكال المشار إليه-، وهو أنّ ذات المعنى الموضوع له وإن كان واحداً كمفهوم الابتداء، ولحاظ الآليّة والاستقلاليّة ليسا داخلين في المعنى الموضوع له، لكنّهما مأخوذان بنحو الغاية للاستعمال، فيمنعان من جعل أحد اللفظين موضع الآخر، بل يكون استعمال أحدهما مكان الآخر غلطاً، لأنّه استعمال بلا وضع، باعتباره مخالفاً لشرط الواضع.

ويلزم على هذا القول: أن يكون وضع الحروف من القسم الثاني -الوضع عامّ والموضوع له عامّ-، وذلك باعتبار أنّ معاني الحروف هي عين معاني الأسماء المسانخة لها في المعنى، فكما أنّ الأسماء المسانخة في المعنى موضوعة بنحو القسم الثاني، فكذلك الحروف، إذ المعنى الملحوظ حال الوضع هو معنى كليّ، والمعنى الموضوع له هو نفس هذا المعنى الكليّ، فالوضع عامّ



والموضوع له عام.

القول الثاني: وقبل بيانه نُبيّن مقدّمةً في «علامات الإعراب»، فنقول:

هل إنّ علامات الإعراب موضوعة لمعانٍ معيّنة أو لا؟

الصّحيح أنّ علامات الإعراب ليست موضوعة لمعنى أصلاً، فالضّمة على «زيد» في قولك: «جاء زيدٌ» -مثلاً- ليست موضوعة للدلالة على صدور المجيء من زيد، وأنّه فاعل المجيء، بل الدالُّ على أنّ زيداً هو فاعل المجيء إنّما هو هيئةُ الفعل، وأمّا الضمة فهي كاشفة عن هذا الدالّ -الهيئة- وعلامة عليه. وقد تسأل: إن كانت الهيئة هي الدالّ، فما هي الحاجة الى العلامات الإعرائية؟

فنجيب: إنّما يُؤتى بالعلامة لغرض التمييز بين المتعلّقات المتكرّرة، -فمثلاً- في قولك «ضرب زيد عمرو»، كلّ من «زيد» و«عمرو» متعلّق بالفعل «ضرب»، فحتّى نُميّز بين هذين المتعلّقين، وأيّهما الفاعل وأيّهما المفعول به، نحتاج الى مائز وعلامة، وهذا المائز والعلامة هي الحركات الإعرائية، فالغرض من الإتيان بالعلامات إنّما هو رفع الالتباس الحاصل من تنوّع المتعلّقات وتكرّرها، وأنّ زيداً -مثلاً- هو الضارب وعمراً هو المضروب، فنقول هكذا: «ضرب زيدٌ عمراً»، لا أن نقول: «ضرب زيد عمرو» بلا علامات.

ويؤيّد ذلك قولُ العربيين حيث يقولون: «فاعلٌ مرفوعٌ وعلامةُ رفعه الضّمة»، فالضّمة مجرّد علامة، وليست موضوعة للدلالة على معنى، وإنّما الموضوع هو الهيئة.

إذا اتضح هذا: فأرباب هذا القول - الثاني - يدّعون أنّه كما أنّ العلامات الإعرابية ليست موضوعة لمعنى وإنّما هي مجرد علامات، كذلك الحروف فهي لم توضع لمعنى أصلاً، وإنّما هي محض علامات ومجرد كواشف عن الدالّ. فمثلاً: في قولك «كتبْتُ بالقلم» الدالّ على أنّ القلم أداة وواسطة للكتابة هو الهيئة، وأمّا الباء فهي علامة وكاشف عن الهيئة الدالة على المعنى.

القول الثالث: هو أنّ الحروف موضوعة لمعاني معيّنة - خلافاً للقول الثاني - وهذه المعاني مبيّنة ذاتاً للمعاني الموضوعة لها الأسماء التي تسانحها في المعنى - خلافاً للقول الأوّل -، لا أنّ الفرق بين الحروف والأسماء المناظرة والمسانخة لها في المعنى، في مجرد اللّحاظ فقط، بل إنّ الابتداء المدلول عليه بلفظ «الابتداء» مغاير ذاتاً للابتداء المدلول عليه بالحرف «من».

وهذا القول هو مختار المصنّف رحمه الله، والصّحيح عنده.

وتحقيق الحال والوصول إلى النتيجة التي اختارها يكون عبر خطوات ثلاث:

الخطوة الأولى: ذكر في الحكمة أنّ الوجود ينقسم إلى قسمين:

«وجود في نفسه، ووجود في غيره»^(١)

أولاً: الوجود في نفسه: وهو الوجود الذي يمكن تصوّره دون أن يعتمد في تصوّره على شيء آخر، بأن يكون تصوّره مستقلاً عن أيّ شيء آخر، ولذا يكون صالحاً للوقوع موضوعاً أو محمولاً في القضية، كالمفاهيم الماهويّة من

(١) راجع لذلك بداية الحكمة: الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة: ص ٥٣.



قبيل الإنسان والشجر والبياض والعلم ونحوها.

ومنشأ تسميته بـ«الوجود في نفسه» هو تعريف الاسم بأنه: «ما دلّ على معنى في نفسه».

وهو-الوجود في نفسه- ينقسم إلى قسمين:

١. وجود في نفسه لنفسه: وهو ما كان متصوّراً في نفسه، ولا يحتاج إلى موضوع لوجوده في الخارج، وإنّما هو قائم بنفسه، ومنه «الجواهر»^(١)، كالإنسان والشجر وغيرهما، فالإنسان -مثلاً- إذا وُجد في الخارج فهو لا يحتاج إلى موضوع يعتمد عليه، ليكون الإنسان عارضاً عليه، وإنّما الانسان يوجد -خارجاً- قائماً بنفسه، وهذا واضح.

٢. وجود في نفسه لغيره: وهو ما كان متصوّراً في نفسه، لكنّه يكون متقوّماً بغيره، بمعنى أنّه إذا وُجد في الخارج وجد في موضوع، وهو «الأعراض»، كالعلم والبياض ونحوهما، فالعلم -مثلاً- لا يمكن أن يوجد في الخارج قائماً بنفسه -كما كان الإنسان-، وإنّما لا بدّ له من موضوع يعرض عليه، وهكذا البياض -مثلاً- فهو مفتقر أبداً -في وجوده الخارجي- إلى جسم يعرض عليه كالجدار، وإلّا لم يمكن وجوده في الخارج.

والحاصل: أنّ الوجود في نفسه هو الذي لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر شيء آخر، وهو «جواهر وأعراض».

ثانياً: الوجود لا في نفسه «في غيره»: وهو الوجود الذي يحتاج في تصوّره

(١) وهو الموجود في نفسه لنفسه بغيره، وقبله الموجود في نفسه لنفسه بنفسه، وهو واجب الوجود.

الى تصوّر معنيين من القسم الأوّل - الوجود في نفسه -، بمعنى أنّه يحتاج في تصوّره الى معنيين مستقلّين، لأنّ الوجود لا في نفسه حقيقة الربط والتعلّق بالغير، فهو متقوم بالتعلّق بالطرفين، وليس هو شيئاً آخر وراء الربط، والمعنى الرابط يحتاج في تصوّره إلى تصوّر المعاني المترابطة فيما بينها، لأنّه مع عدم وجود المعاني المترابطة لا يمكن تصوّر معنى الربط، وإلاّ خرج عن كونه معنى رابطاً وأنّ حقيقة الربط والتعلّق بالغير.

ومنشأ تسميته بـ «الوجود لا في نفسه» أو «الوجود في غيره» هو تعريف الحرف بأنّه: «ما دلّ على معنى في غيره».

مثال ذلك: قولك «زيدٌ عالمٌ»، فإنّ لزيد معنى استقلالياً موجوداً في نفسه، لأنّه لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر شيء آخر، ومن هنا وقع موضوعاً في القضية، كما أنّه اذا وُجد في الخارج وُجد لا في موضوع، فهو جوهر، وعالم -أيضاً- له معنى استقلالياً موجود في نفسه لكنّ العلم موجود لغيره، لأنّه إذا وُجد في الخارج وُجد في موضوع، فهو عرض من الأعراض.

وهذان المعنيان -زيد وعالم- بينهما ارتباط، وإلاّ لو لم يكن بينهما ارتباط والتصاق لكانا مُبعثرين، والذي يقوم بوظيفة الربط بين المعاني الاستقلالية هو الوجود الرابط -الوجود لا في نفسه- فهو الذي أوجد الربط وصحّح حمل «عالم» على «زيد»، إذن الروابط والنسب من الوجود لا في نفسه..

والدليل على كون النسب من الوجود لا في نفسه، هو أنّه لو كانت النسب وجودات استقلالية لاحتاجت إلى وجود روابط بينها وبين موضوعاتها،



ففي قولنا «زيدٌ قائمٌ» -مثلاً-، نحتاج إلى رابط بين النسبة وبين «قائم» ورابط آخر بين النسبة وبين «زيد»، فننقل الكلام إلى هذا الرابط الذي أوجد الربط بين النسبة وبين قائم أو بين النسبة وبين زيد، فإن كان موجوداً استقلالياً وفي نفسه احتاج إلى رابط بينه وبين موضوعه، ثم نقل الكلام إلى هذا الرابط الجديد، فيكون موجوداً في نفسه فيحتاج إلى رابط وهكذا فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل، إذن كون النسب معاني استقلالية باطل، فثبت كونها معاني غير استقلالية وموجودة لا في نفسها، وهو المطلوب.

الخطوة الثانية: أنّ الإنسان في مقام إفادة مقاصده وإيصالها إلى الآخرين يحتاج إلى أن يُعبّر عن المعاني المستقلة الموجودة في نفسها، كزيد وعمرو وعالم وأبيض وأسود ونحوها، وكذلك يحتاج إلى أن يُعبّر عن المعاني غير المستقلة والوجودات الرابطة -الوجود لا في نفسه-، فهو يحتاج -مثلاً- إلى أن يُعبّر عن النسبة القائمة بين «زيد» و«عالم» وبين «عمرو» و«قائم»، وهكذا. فإذا كانت حكمة الوضع هي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فإن هذه الحكمة كما تقتضي أن تُوضع ألفاظ للمعاني المستقلة، لأنّ الإنسان يحتاج في إفادة مقاصده إلى الحكاية عنها، كذلك تقتضي أن تُوضع ألفاظ للمعاني غير المستقلة، لأنّ الإنسان -أيضاً- يحتاج في إفادة مقاصده إلى الحكاية عنها، لذلك لابدّ أن تتكفّل اللغة لأبنائها تمكينهم من التعبير عن كلا النحويين من المعاني، فكما أنّ من حقّ كلّ من الموضوع والمحمول أن يكون له لفظ دالّ عليه، كذلك من حقّ النسبة بينهما أن يوضع لها لفظ يدلّ عليها، وفعلاً هذا ما

حصل، فقد قام الواضع بدوره، وأدّى ما يجب عليه، فوضع الأسماء للمعاني المستقلة، ووضع الحروف للمعاني غير المستقلة.

الخطوة الثالثة: حيث كانت المعاني غير الاستقلالية كثيرة ومتنوعة كنسبة الظرفية، ونسبة الاستعلاء، وهيئة المشتق، ونسبة الفعل الى الفاعل وغيرها، فهي ليست وجودات بنحو واحد، بل هي مختلفة ولها أنواع شتى، فلا بد من أن يُوضع لكل معنى من هذه المعاني دالّ يدلّ عليه.

فمن هذه المعاني ما وُضع له لفظ مستقلّ كالحرف بالمعنى الأخصّ -أي الحرف النحويّ-، فالابتداء -مثلاً- معنى غير استقلاليّ وُضع له لفظ «من» الذي هو لفظ مستقلّ، أي لا يحتاج الى غيره كاهيئة فإنّها تحتاج إلى المادّة.

ومنها ما لم يُوضع له لفظ مستقلّ، كما في نسبة الفعل الى الفاعل، فإنّ هذه النسبة معنى غير مستقلّ، والدالّ عليها هيئة الفعل المبنيّ للمعلوم.

والخلاصة: أنّ المعاني غير الاستقلالية قد يكون الدالّ عليها ألفاظاً مستقلة، وقد لا يكون ألفاظاً مستقلة بل هيئات.

ثمّ يمثّل المصنّف ﷺ بمثال فيه عدّة نسب مختلفة وهو «نزحت البئر في دارنا بالدّلّو»، فإنّ هذا التركيب فيه معانٍ أربعة غير مستقلة:

١. نسبة النّزح إلى فاعله، فإنّ هذه النسبة معنى غير استقلاليّ، والدالّ عليها هو هيئة الفعل المبنيّ للمعلوم، وهو في المثال «نَزَحَ»، فإنّ هيئة «فَعَلَ» تدلّ على أنّ الفعل قد صدر من فاعل.

٢. نسبة النّزح إلى ما وقع النّزح عليه، أي المفعول به، وهو في المثال «البئر»،



فإن البئر هو المنزوح، والدالّ على هذه النسبة هيئة النّصب في كلمة «البئر»، فإنّ نصب «البئر» دالّ على أنّه مفعول به.

ويلاحظ أنّ الدالّ على المعنى الأوّل وعلى المعنى الثاني ليس لفظاً مستقلاًّ، فإنّ الدالّ هو الهيئة، والهيئة ليست مستقلةً، وإنّما هي مفتقرة ومحتاجة إلى مادة. ٣. نسبة النّزح الى المكان، والدالّ عليها كلمة «في»، فإنّ لفظ «في» دالّ على أنّ دار المتكلّم هي مكان النّزح.

٤. نسبة النّزح إلى الآلة، والدالّ عليها لفظ «الباء»، فإنّ الباء دالة على نسبة النّزح الى آله وهي الدلو.

ويلاحظ أنّ الدالّ على المعنى الثالث وعلى المعنى الرابع لفظ مستقلّ، وهو لفظ «في» في الثالث، ولفظ «الباء» في الرابع، وكلّ منهما لفظ مستقلّ لا يحتاج إلى غيره.

النتيجة:

اتّضح ممّا تقدّم بطلان دعوى كون الحروف لا معاني لها، وإنّما الصّحيح أنّها موضوعة لمعانٍ معيّنة كما كانت الأسماء موضوعة كذلك، ولكن بفارق أنّ معاني الأسماء معانٍ مستقلة يمكن تصوّرها في نفسها وبمعزل عن أيّ شيء آخر، وهذا لا يعني بالضرورة أنّها متقوّمّة بذاتها إذا وجدت في الخارج، بل قد تكون كذلك، كما في «الجواهر»، وقد تكون قائمة في غيرها عارضة عليه، كما في «الأعراض».

وأما معاني الحروف فهي معانٍ غير مستقلة، وغير صالحة للتصوّر إلّا في

ضمن المفاهيم المستقلة، ومن هنا يتضح أنّ كلّ مفهوم غير مستقلّ يفتقر تصوّره إلى مفهوم اسمي، يُقال عنه: إنّهُ «معنى حرفي»، كالضماير وأسماء الإشارة والموصولات ونحوها من المبهمات، فلذا يكون الحرف عند أرباب الأصول أعمّ منه عند أرباب النحو.

بطلان القولين الأوّلين:

إذا ثبت أنّ للحروف معاني، وأنّ معانيها تختلف ذاتاً عن معاني الأسماء، لأنّ معاني الأسماء مستقلة في نفسها وقابلة لتصوّرها في ذاتها، ومعاني الحروف غير مستقلة وغير قابلة لتصوّرها في ذاتها، اتّضح بطلان القول الأوّل والثاني اللّذين هما في طرقي الإفراط والتفريط.

أمّا بطلان القول الثاني فلاّنه فرط وأنكر - أصلاً - أن يكون للحروف معانٍ، وقد أثبتنا أنّ لها معاني.

وأما بطلان القول الأوّل - الذي أفرط وادّعى أنّ الحروف لا تختلف معانيها عن معاني الأسماء المسانخة لها في المعنى ذاتاً، وأنّ معاني الحروف هي ذات معاني الأسماء - فلاّمرين:

الأوّل: ما تقدّم من أنّ المعاني الحرفيّة تختلف ذاتاً عن المعاني الاسميّة، فإنّ المعاني الحرفيّة ذاتها وحقيقتها الربط والتعلّق بالغير، وأنّها وجودات غير استقلاليّة، وأمّا المعاني الاسميّة فهي معانٍ استقلاليّة، فاتّضح أنّ معنى الحرف يُباين حقيقة معنى الاسم، لا أنّهما متحدان ذاتاً مختلفان لحاظاً، كما ذكر صاحب القول الأوّل.



الثاني: الإشكال المتقدم في تصوير قول صاحب الكفاية *تنتز*، من أنه إذا كانت المعاني الحرفية عين المعاني الاسمية لزم جواز استعمال أحدهما مكان الآخر لكونهما لفظين موضوعين لمعنى واحد، مع أنه لا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر ولو مجازاً، فلا يصح أن نقول -مكان «سرت من البصرة»-: «سرتُ الابتداء البصرة!» ولو مجازاً، وهذا في غاية الوضوح.

وقد أُجيب: بأنه إنما لا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر، لا لأجل أن المعنى الموضوع له في الحروف غير المعنى الموضوع له في الأسماء، بل لأجل أن استعمال الحروف مكان الأسماء أو العكس، فيه مخالفة لشرط الواضع، فإن الواضع قد اشترط أن لا يُستعمل الحرف إلا إذا لوحظ المعنى غير مستقل، وأن لا يُستعمل الاسم إلا إذا لوحظ المعنى مستقلاً، مع كون المعنى فيهما واحداً ذاتاً.

فمثلاً: الظرفية معنى واحد وقد وُضع لها لفظ «في» ولفظ «الظرفية»، إلا أن الواضع اشترط أن لا يُستعمل لفظ «في» إلا إذا لوحظت الظرفية بنحو الآلية، وأن لا يُستعمل لفظ «الظرفية» إلا إذا لوحظت بنحو الاستقلالية. إذن: إنما لا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر لأجل مخالفة شرط الواضع، لأن معنهما مختلف، فيكون لحاظ الآلية والاستقلالية من قبيل الشرط في ضمن العقد، فيجب الالتزام به وعدم مخالفته، وإلا كان الاستعمال غلطاً.

ويلاحظ على هذا الجواب أمران:

الأمر الأول: أن شروط الواضع يمكن تصوّرها على نحوين:

النحو الأول: الشروط التي يوجب اشتراطها أخذ خصوصية في المعنى الموضوع له، مثل اشتراط الإطلاق في ماهية الإنسان عند وضع لفظ «الإنسان» لها، كما إذا وُضع لفظ «الإنسان» لماهية الحيوان الناطق بشرط الإطلاق، بحيث يكون الإطلاق جزءاً من المعنى الموضوع له، وكما في وضع لفظ «الحسام» للسيف بشرط أن يكون قاطعاً لا مطلقاً^(١).

وحكم هذا النحو من الاشتراط أنه يجب فيه متابعة الواضع، ولا تصح مخالفته فيه، وذلك لأن الواضع من وظيفته تعيين معاني الألفاظ وتحديد المعنى الموضوع له بكل خصوصياته، وهذا النحو من الاشتراط هو من صلب وظيفة الواضع، لأنه يُحدد المعنى الموضوع له اللفظ، فيجب فيه الالتزام بما يحدده الواضع والإصغاء إلى ما يقوله فيه.

النحو الثاني: الشروط التي لا توجب أخذ خصوصية في المعنى الموضوع له اللفظ، كما لو شرط الواضع -عند وضع لفظ «الإنسان» لماهية الحيوان الناطق- أن يكون الاستعمال في الليل لا في النهار، بحيث لا يكون هذا الشرط جزءاً من المعنى الموضوع له، أو وضع لفظ «الإنسان» للحيوان الناطق واشترط أن لا يستعمل إلا بصوت عالٍ، فمثل هكذا شرط لا يُوجب أخذ خصوصية في المعنى الموضوع له.

وحكم هذا النحو من الاشتراط أنه لا تجب فيه متابعة الواضع، وذلك لأن هذا الاشتراط ليس حقاً للواضع، فإنه بعد أن وضع لفظ «الإنسان» للحيوان

(١) جاء في الصحاح، مادة «حسم»: ج ٤ ص ١٥٤٢: «الحسام: السيف القاطع».



الناطق من غير أن يكون هناك قيد في المعنى الموضوع له، جاز استعماله فيه، وأما اشتراط كونه في الليل أو بصوت عالٍ أو نحوهما فلا يجب الأخذ به وإطاعته فيه، بعدما كان خارجاً عن حريم المعنى الموضوع له، فإن مثل هكذا شروط ليست من وظيفة الواضع، فهو بعدما وضع اللفظ للمعنى خرجت المسألة من يده، وجاز للمستعمل استعماله فيما وُضع له بدون قيد أو شرط.

إذ اتّضح هذا نقول: حيث إنّ شرط اللّحاظ الآليّ والاستقلاليّ من قبيل النحو الثاني من الشروط - باعتبار أنّ صاحب الكفاية قد يرى أنّ المعنى في الحروف هو عين المعنى في الأسماء المسانخة لها في المعنى، وأما الآلية والاستقلالية فليست دخيلة في المعنى الموضوع له اللفظ - فلا تجب إطاعة الواضع فيه، وحينئذٍ يجوز استعمال الأسماء مكان الحروف باعتبار أنّ معناهما واحد، مع أنّ ذلك غير جائز فيعود الإشكال من جديد.

الأمر الثاني: لو تنزّلنا عمّا ذكرناه في الأمر الأوّل، وسلّمنا أنّ الواضع تجب إطاعته حتّى في الشروط من النحو الثاني - التي لا توجب أخذ خصوصيّة في المعنى الموضوع له -، وأنّه لا بدّ من امتثال كلّ أوامره ونواهيه وجميع شروطه، لكنّ مخالفة الواضع في أمر أو نهي، أو فيما اشترطه، بأن نستعمل الحروف عند لحاظ المعنى بنحو الاستقلالية، أو نستعمل الأسماء عند لحاظ المعنى غير مستقلّ وبنحو الآلية، لا توجب غلط الكلام، وذلك باعتبار أنّ اللفظ قد استعمل في معناه الموضوع له - بحسب الفرض -، فحرف «من» - مثلاً - عند استعماله في الابتداء مع لحاظ المعنى بنحو الاستقلال، يكون قد استعمل

في معناه الموضوع له، فلا يوجب الغلط في الكلام، نعم أقصى ما يمكن أن يُقال: إنّه مخالف لشرط الواضع، فيكون موجباً لاستحقاق العقاب، لأنّ الواضع ممّن تجب إطااعته - حسب الفرض -^(١).

والحاصل: أنّ مخالفة شرط الواضع إذا كانت تجب طاعته، توجب العصيان لا الغلط في الكلام! وحيث إنّ المخالفة - في المقام - أوجبت الغلط في الكلام عند استعمال الحروف مكان الأسماء وبالعكس، بل الكلام معها يكون من أفحش الأغلاط، كان ذلك كاشفاً عن أنّ المعنى فيها مختلف، وهو الذي أوجب الغلط، فيعود الإشكال من جديد، وهو أنّها لو كانا متّحدين في المعنى لصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر^(٢).

زيادة إيضاح:

تقدّم أنّ الوجودات الخارجيّة على قسمين:

١. وجودات مستقلة: وهي التي لا تحتاج في تصوّرها إلى تصوّر شيء آخر.

(١) وقد جمعت عبارة أجود التقريرات هذين الرّدّين، فجاء في ج ١ ص ٢٣: «وأما حديث اشتراط الواضع فمما لا محصل له، فإنّ الاشتراط المذكور هل هو اشتراط في ضمن الوضع أو في خارجه؟ وما الدليل عليه أو على لزوم اتّباعه في اشتراطه ما لم يرجع إلى الجهات الراجعة إلى الموضوع أو الموضوع له؟

ثمّ على تقدير لزوم الاتّباع فليكن كأحد الأحكام الشرعيّة التي توجب مخالفتها استحقاق العقاب، فلمّ لا يصحّ الاستعمال بحيث يُعدّ من الأغلاط؟».

(٢) ويمكن أن يرد أمر ثالث على الجواب المتقدّم، وهو أنّه في الأمرين المتباينين - كالحَيوان المفترس والرجل الشجاع - يجوز استعمال اللفظ الموضوع لأحدهما مكان اللفظ الموضوع للآخر مجازاً، فيجوز استعمال لفظ «الأسد» مكان الرجل الشجاع لأجل مناسبة ومشابهة، فإذا كان يجوز هذا الاستعمال في المتباينين لأجل المشابهة، فمن باب أولى يجوز استعمال الأسماء مكان الحروف، إذا كانا متّحدين في المعنى، مع أنّ ذلك غير جائز قطعاً، فهذا يعني أنّها غير متّحدين في المعنى.



٢. وجودات غير مستقلة: وهي الوجودات التي تحتاج في تصوّرها إلى تصوّر معينين مستقلّين.

وحكمة الوضع كما تقتضي أن يُوضع للقسم الأوّل ما يدلّ عليه فوضع له الأسماء، كذلك تقتضي الحكمة أن يُوضع للقسم الثاني ما يدلّ عليه، فوضع له الحروف وما يُلحق بها.

وكما أنّ وظيفة الوجودات غير المستقلة هي الربط بين المفاهيم المستقلة، بحيث لولاها لما كانت الوجودات المستقلة مترابطة، ولكانت مبعثرة ومشتتة، فكذلك الدالّ على الوجودات غير المستقلة - وهو الحروف، مثل: من، عن، على، ...، والهيئات، مثل: هيئة الفعل، وهيئة النصب، وغيرهما - فهو يربط بين مفردات الكلام كالأسماء والأفعال، فلولا الدالّ على الوجودات غير المستقلة - الحروف - لكانت مفردات الكلام مبعثرة لا ربط بينها، وكان كلّ منها كلمة مستقلة لا ربط لها بالأخرى، فإذا قلت: «كتب. أنا. قلم» لم يكن ذلك كلاماً تامّاً ومركباً، بخلاف ما لو قلت: «كتبْتُ بالقلم»، فنلاحظ أنّ هذه المفردات صارت مترابطة، ولم يحصل هذا الربط والاتصاق إلا ببركة الحروف، وهي «الباء» في «بالقلم»، فقد دلّت على أنّ القلم أداة للكتابة، وهيئة الفعل في «كتبَ»، فقد دلّت على نسبة الفعل إلى فاعلٍ ما، فكما أنّ النسب التي هي معانٍ غير مستقلة ربطت بين المعاني المستقلة، كذلك الألفاظ الدالة عليها - أي على النسب - ربطت بين الألفاظ وألّفت منها كلاماً واحداً مترابطاً ومفيداً. وإلى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «الاسمُ ما أنبأ عن المسمّى،

والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره»^(١)، فقد أشار عليه السلام بقوله «الحرف ما أوجد معنى في غيره» إلى أن معنى الحرف هو من الوجودات الرابطة التي تحتاج في تصوّرها إلى تصوّر غيرها، فهي تُوجد الربط بين المعاني المستقلة.

الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص:

بناءً على ما تقدّم يظهر أن وضع الحروف إنّما هو بنحو القسم الثالث -الوضع عام والموضوع له خاص- أي أن الموضوع له -الحروف- متصوّر بوجهه وبعنوان عام ينطبق عليه، وبيان ذلك نقدّم مقدّمة، حاصلها: أن «الإنسان» يُحمل على «زيد»، فتقول «زيد إنسان» ويُحمل على الإنسان نفسه -أيضاً- فتقول «الإنسان إنسان»، وحمله على زيد يكون حملاً شائعاً صناعياً، الذي ملاكه الاتّحاد في الخارج -أي المصداق-، وحمله على الإنسان يكون حملاً ذاتياً أولياً، الذي ملاكه الاتّحاد في المفهوم.

ثم إن اصطلاح الحمل الأولي والحمل الشائع كما يكون بلحاظ الحمل -كما في المثالين المذكورين- يكون -أيضاً- بلحاظ موضوع القضية، فيقال: «زيد بالحمل الشائع -مفكّر»، فإنّ الذي يفكّر إنّما هو مصداق الإنسان لا مفهومه، كما يُقال -أيضاً-: «الإنسان -بالحمل الأولي- حاضر في الذهن»، لوضوح أنّ الذي يحضر في الذهن إنّما هو مفهوم الإنسان لا مصداقه، وهذا واضح.

(١) جاء في الفصول المختارة: ص ٩١: «أن أبا الأسود الدؤلي دخل على أمير المؤمنين عليه السلام فرمى إليه رقعة فيها: بسم الله الرحمن الرحيم الكلام ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره».



فالحمل الذاتي والشايع وصف لأحد أمرين:

١. الحمل، فإنّ الحمل قد يكون ذاتياً، وملاكه الاتحاد في المفهوم، وقد يكون شايعاً، وملاكه الاتحاد في المصداق.

٢. الموضوع، فإنّ الموضوع قد يكون الملحوظ فيه مصداقه، فيوصف الموضوع بالحمل الشايع، وقد يكون الملحوظ فيه نفس مفهومه، فيوصف الموضوع بالحمل الأولي.

إذا اتضح هذا نقول:

في ما نحن فيه «النسبة» قد تكون نسبةً بالحمل الشايع، أي أنّ الملحوظ فيها مصداق النسبة، وقد تكون نسبةً بالحمل الأولي، أي أنّ الملحوظ فيها مفهوم النسبة، وحينئذ لا تكون نسبة حقيقةً ومصداقاً للنسبة، وإنّما مفهوم النسبة، والمفهوم ليس نسبةً بل هو من المعاني الاسمية.

مثال النسبة بالحمل الشايع نسبة القيام إلى زيد، فإنّنا مصداق للنسبة، فإنّ المعنى الحرّي -بناءً على ما تقدّم- كلّ معنى غير استقلاليّ، ونسبة القيام إلى زيد معنى غير استقلاليّ، ومثال النسبة بالحمل الأولي قولنا: «النسبة موجودة» فإنّ النسبة هنا ليست مصداقاً للنسبة، لأنّها معنى استقلاليّ يمكن تصوّره من غير طرفين، ولذا وقعت -في المقام- مبتدأً وطرفاً في القضية.

ونحن حينها نقول: إنّ الحرف موضوع للنسبة إنّما نعني بذلك النسبة الخارجيّة ومصداق النسبة، أي النسبة بالحمل الشايع، وأمّا مفهوم النسبة -أي النسبة بالحمل الأولي- فليست بنسبة حقيقة، لأنّها معنى اسمي

استقلالي، وقد تقدّم أنّ معاني الحروف معاني غير استقلالية.

وحيث إنّ الموضوع له هو النسبة الخارجية والنسبة بالحمل الشائع، فلا بدّ من تصوّر النسبة الخارجية عند الوضع - إمّا بنفسها أو بوجهها وعنوانها -، لما تقدّم من أنّه لا بدّ من تصوّر المعنى الموضوع له عند الوضع.

ومن المعلوم أنّنا لانستطيع أن نتصوّر جميع النّسب الموجودة في الخارج بنفسها لنضع لها، لأنّها كثيرة جداً بل قد تكون غير متناهية، لأنّه من النّسب ما هو موجود الآن ومنها ما سيوجد في المستقبل.

فلا بدّ في الوضع للنّسب من تصوّرها بوجهها، وذلك بتصوّر عنوان عام ينطبق عليها ويشار به إليها، وهو «مفهوم النّسبة» الذي هو نسبة بالحمل الأوّل - كما عرفت -، وعليه فالمعنى المتصوّر هو المعنى العام - مفهوم النّسبة - والمعنى الموضوع له هو الخاصّ - وهو مصاديق النّسبة -، وبذلك يثبت أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٥٨: «إنّ مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها» مراده من الحروف في هذه العبارة الحروف عند النّحاة، بقرينة عطف أسماء الإشارة وما بعدها عليها، نعم هي مع ما عطف عليها تكون حروفاً عند الأصوليين. قوله رحمه الله ص ٥٨-٥٩: «وإنّما الفرق في جهة أخرى، وهي: أنّ الحرف وضع لأجل أن يُستعمل في معناه... مع أنّ المعنى في كليهما واحد، والفرق بين



وضعيهما إنّما هو في الغاية فقط»، هذا بيان لما ذكرناه بلسان «فإن قلت... قلت» من أن عدم صحّة استعمال الاسم في موضع الحرف وبالعكس إنّما هو باعتبار الاختلاف بينهما بلحاظ غاية الوضع، وإن كان المعنى فيهما واحداً.

قوله ﷺ ص ٥٩: «إنّ المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:...»، هذه هي الخطوة الأولى من الخطوات الثلاث التي ذكرناها لتحقيق مختار المصنّف ﷺ.

وأما الخطوة الثانية فقد أشار إليها بقوله ﷺ ص ٦٠: «ثمّ إنّ الإنسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلّة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلّة في ذاتها».

وأما الثالثة فقد ذكرها بقوله ﷺ ص ٦٠: «وهذه المعاني غير المستقلّة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كلّ قسم لفظ يدلّ عليه، أو هيئة لفظيّة تدلّ عليه».

قوله ﷺ ص ٦١: «وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل: إنّ الحروف لا معاني لها»، مضافاً إلى ما ذكره المصنّف ﷺ، يرّد على القول الثاني أنّ قياس الحروف على العلامات الإعرابيّة غير صحيح، وذلك لأنّ المتكلّم حين كلامه لا شكّ في أنّه يقصد بالحروف معاني معيّنة، ولذا لا يرى المعنى تامّاً لو حذف الحرف فقال مثلاً: «زيد الدار»، من دون «في».

قوله ﷺ ص ٦١: «لا دليل على وجوب اتّباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصيّة في اللفظ والمعنى»، هذا إشارة إلى

الأمر الأوّل من الأمرين المذكورين لإفساد الجواب بالتفريق باشتراط الواضع.

وأما الأمر الثاني فقد أشار إليه بقوله ﷺ ص ٦١: «وعلى تقدير أن يكون الواضع ممّن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان، لا غلط الكلام». قوله ﷺ ص ٦٣: «وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين وهي متقوّمه بالطرفين».

بناءً على ما عرفته من أنّ المعنى الحرفيّ غير استقلاليّ ومتقوّم بالطرفين، لا يمكن أن نفرضه معنى كلياً ينطبق على كثيرين، وإلاّ لخرج عن كونه معنى غير استقلاليّ ومتقوّمًا بالطرفين، فكيف يفرض صاحب الكفاية رحمته الله أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له عامّ، مع أنّ المعنى الحرفيّ خاصّ وجزئيّ متقوّم بالطرفين، فكيف يكون الموضوع له عامًّا؟

وهكذا الحال في ما ألحق بالحروف كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها، فإنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فاسم الإشارة -مثلاً- موضوع لمصاديق الإشارة، ومصاديق الإشارة جزئيّات متقوّمه بأطراف الإشارة، والأطراف والمصاديق كثيرة ومتعدّدة بتعدّد الإشارة، فلا يمكن -حين الوضع لها- تصوّرها جميعها، لذا لا بدّ من تصوّر عنوان عامّ يُشار به إليها، وهو مفهوم الإشارة، فالوضع فيها -أيضاً- عامّ والموضوع له خاصّ، وهكذا في سائر المبهمات.

الاستعمال الحقيقي ومجازي

يمكن أن ينقسم الاستعمال إلى ثلاثة أنحاء:

١. الاستعمال الحقيقي: وهو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، كاستعمال لفظ «الإنسان» في الحيوان الناطق.

٢. الاستعمال المجازي: وهو استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له المناسب له، وذلك بأن يكون للمعنى غير الموضوع له نحو مناسبة مع المعنى الموضوع له، كاستعمال لفظ «الأسد» الموضوع للحيوان المعروف في الرجل الشجاع، وذلك لوضوح أنّ الرجل الشجاع يناسب المعنى الذي وضع له لفظ «الأسد» في خصوصيّة معيّنة، وهي الشجاعة.

٣. الاستعمال الغلط: وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون مناسبة، كما في استعمال لفظ «الكتاب» في الجدار، فإنّه لا مناسبة بين المعنى الموضوع له لفظ «الكتاب» وبين الجدار الذي استعمل فيه هذا اللفظ.

وهذا كلّه ممّا لا كلام فيه، وإنّما وقع الكلام في خصوص القسم الثاني وأنّ ملاك

الاستعمال المجازي هل هو إذن الواضع وترخيصه، أو إنه استحسان الطبع وقبوله؟
 بعبارة أخرى: المصحح لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له، هل هو إذن
 الواضع وترخيصه، فلا بدّ من ملاحظة العلاقات المذكورة في علم البلاغة
 والتي رخص الواضع في الأخذ بها، أو إنّ الملاك هو استحسان الطبع وكون
 الاستعمال حسناً عند العرف وما يراه الذوق السليم صحيحاً، سواء أكان
 ممّا ذكرت له علاقة من العلاقات المعروفة في علم البيان، أم لم يكن كذلك؟
 اختلف في ذلك:

فقد ذهب المشهور إلى الأوّل^(١) وأنّ الملاك هو وجود العلاقة بين المعنى
 الموضوع له اللفظ وبين المعنى المستعمل فيه، بمعنى أنّ الواضع حينما وضع
 اللفظ لمعنى معيّن قال -مثلاً-: «وضعتُ هذا اللفظ لذلك المعنى وجوّزتُ
 استعماله في معنى آخر لمناسبة وعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له، فلا مانع
 عندي من استعماله في غيره إذا وُجدت علاقة من العلاقات الآتية»، ثمّ سرّد
 هذه العلاقات وهي كثيرة.

ومن هذه العلاقات علاقة المشابهة بين المعنى الموضوع له وبين المعنى
 المستعمل فيه، كعلاقة المشابهة بين الحيوان المفترس وبين الرجل الشجاع.

(١) جاء في المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ١٠٢: «اختلفوا في أنّ ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى
 المجازي وما يناسب الموضوع له، هل هو بالطبع أو بالوضع، أعني ترخيص الواضع في الاستعمال
 لوجود عُلقة من العلاقات؟ وجهان بل قولان: فذهب المحقق صاحب الكفاية ^{تتط} إلى الأوّل...،
 وذهب المشهور إلى الثاني، وأنّ ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي إذن الواضع وترخيصه،
 سواء كان ممّا يقبله الطبع أم لا».

ومنها علاقة الأيلولة، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾^(١)، فقد عُبر عن العنب بالخممر، باعتبار أنه سيؤول أمره إليه.

ومنها علاقة السببية، مثل «رعت الماشية الغيث» أي: النبات، فقد أُطلق الغيث على النبات، لأن الغيث سبب للنبات.

وهناك علاقات أخرى مذكورة في علم البيان.^(٢)

وقد اختار المصنّف رحمه الله - تبعاً لصاحبي الفصول والكفاية رحمه الله^(٣) - أن الصحيح في ملاك الاستعمال المجازي هو استحسان الطبع وقبول الذوق السليم له، سواء أوجدت علاقة من العلاقات المذكورة في علم البيان، أم لم توجد، بمعنى أن الواضع وضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، وانتهت مهمته ووظيفته، ثم يأتي دور العرف والذوق السليم ليجوز استعماله في معنى آخر غير ما وُضع له، بملاك كون المعنى المجازي هو عين المعنى الحقيقي تنزيلاً وادّعاءً، فلا حصر بالعلاقات المذكورة.

ثم يذكر رحمه الله دليلاً ومؤيداً:

(١) سورة يوسف: ٣٦.

(٢) وقد ذكر الخطيب القزويني في تلخيص المفتاح بعضاً منها مع أمثلته، فراجع شرح المختصر:

ج ٢ ص ٦٣.

(٣) جاء في الفصول: ص ٢٥: «التحقيق عندي أنه لا حاجة في المجاز إلى الوضع والرخصة، بل جوازه طبعي مبني على المسامحة والتأويل في الوضع الأصلي، حيثما يتحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع»، ومثله ص ٣٩.

وفي الكفاية: ص ١٣: «صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وُضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنه بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه».

أما الدليل:

فهو أنّ دوران صحّة الاستعمال المجازيّ مدار استحسان الطبع، أمر محسوس ومدرّك بالوجدان، ولذا نرى أنّ الاستعمال يكون صحيحاً إذا استحسّنه الطبع ولو لم توجد العلاقة ولم يأذن الواضع، ونرى -أيضاً- أنّ الاستعمال لا يكون صحيحاً إذا لم يُحسّنه الطبع ويقبله الذوق العرفي السليم، سواء أوجدت العلاقة أم لم توجد.

وهذا الدوران أدلّ دليل على أنّ الملاك هو ما ذكرناه من استحسان الطبع، ألا ترى أنّه لا يجوز استعمال لفظ «الحمار» وإرادة «زيد»، إذا فرض ملازمة زيد لحماره وركوبه إيّاه دائماً أو غالباً، فإنّ هذا الاستعمال ممّا لا خفاء في قبّحه واستهجانته، مع وجود علاقة من العلاقات المخصوصة، وهي علاقة الحال والمحلّ؟

وأما المؤيد:

فهو أنّنا لو تتبّعنا اللّغات لوجدنا أنّ أكثر المعاني المجازيّة المشهورة مشتركة بين اللّغات المختلفة، فإنّّه في كلّ لغة لو أرادوا التعبير عن الرجل الشجاع تعبيراً مجازياً تراهم يُعبّرون عنه باللفظ الموضوع -في تلك اللّغة- للحيوان المفترس، وهذا يؤيد أنّ الملاك إنّما هو استحسان الطبع، أي أنّ نوع الإنسان -بقطع النظر عن اللّغة التي يتكلّم بها- بطبعه يستحسن هذا الاستعمال، فلذا كانت المجازات مشتركة في جميع اللّغات، وإلاّ لو كان الملاك هو العلاقات المذكورة في علم البيان فقد لا تجد بعضها مذكوراً في بعض اللّغات الأخرى،



مع صحّة الاستعمال المجازي في مواردّها.

ولعلّ المصنّف رحمه الله جعل الثاني مؤيِّداً من جهة احتمال أن يكون اشتراك اللّغات في المعاني المجازيّة لأجل الاتّفاق المحض^(١)، لا لأجل أن المدار على استحسان الذوق السليم الذي يشترك فيه عامّة البشر.

(١) وإلى ذلك أشار السيّد البجنوردي رحمه الله في منتهى الأصول: ج ١ ص ٣٣: «مضافاً إلى أنّنا نرى بالوجدان والعيان عدم اختصاص استعمال اللفظ فيما يُناسبه بلغةٍ دون لغةٍ، فنرى كلّ أمةٍ تستعمل اللفظ الموضوع - في لغتهم - للحيوان المفترس في الرجل الشجاع. ومن المستبعد جدّاً اتفاق الواضعين من أيّ أمةٍ في هذا الوضع النوعي».

الدلالة تابعة للإرادة

بحث تبعية الدلالة للإرادة وأقسام الدلالة بحث مهم، ويمثل عنصراً متكرراً في كثير من الأبحاث، خصوصاً في باب المطلق والمقيّد، كما سيلاحظ ذلك.

وقبل الخوض في البحث نذكر مقدّمة، حاصلها:

أنّ المشهور قسّم الدلالة إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الدلالة تصوّريّة:

وهي انخراط المعنى وحضوره في الذهن بمجرد إطلاق اللفظ، فأنّت إذا سمعت لفظ «ماء» حضر في ذهنك -قهرأ- السائل البارد بالطبع، وهذا النحو من الدلالة منوط بالعلم بالوضع، فغير العالم بالوضع لا ينقدح في ذهنه المعنى عند سماع اللفظ، فلا تحصل له دلالة تصوّريّة، كما إذا سمع غير العربيّ لفظ «ماء»، فإنّه لا يخطر في باله معنى الماء، لعدم علمه بالوضع، كما أنّ السامع الغافل عن الوضع لا تحصل عنده هذه الدلالة أيضاً.

نعم هذه الدلالة لا تتوقف على كون المتكلم ملتفتاً لما يقول وقاصداً للتفهم، ومن هنا قد يحصل خطور المعنى من اللفظ وإن كان المتكلم غافلاً، كما إذا قال الغافل: «ماء»، فإنّ الذهن ينتقل الى المعنى المذكور، بل حتى لو علم السامع أنّ المتكلم لا يريد المعنى أصلاً، كمن يستعمل اللفظ في المعنى المجازي، أو يستعمله غلطاً، فإنّه لا يريد المعنى الموضوع له، ومع ذلك يخطر في ذهن السامع هذا المعنى، كمن أطلق لفظ «الأسد» وأراد الرجل الشجاع، فإنّ الحيوان المفترس يخطر في بال السامع قهراً، وهذا واضح.

بل -أكثر من ذلك- فقد يحضر المعنى إلى الذهن حتى لو صدر اللفظ ممّن لا شعور له، كما لو صدر من الببغاء أو من احتكاك حجرين أو من هبوب ريح كما قالوا.

القسم الثاني: الدلالة التصديقيّة الأولى:

وتُسمّى -أيضاً- الدلالة الاستعماليّة أو التفهيميّة، وهي دلالة الكلام على كون المتكلم مريداً للمعنى وقاصداً تفهيم السامع إيّاه، فهذه الدلالة متقوّمة بقصد المتكلم إفهام السامع المعاني المدلول عليها بالألفاظ، وهذا ما لم يكن موجوداً في الدلالة تصوّريّة.

ولتفصيل ذلك نقول: إنّ هذه الدلالة تتقوّم بعدّة أمور:

١. أن يكون السامع عالماً بالوضع، وهذا المقدار مشترك بين هذه الدلالة وبين الدلالة التصوّريّة.

٢. أن يكون المتكلم عاقلاً شاعراً بمعنى كلامه، وبذلك يخرج مثل ما لو



صدر الكلام ممن لا عقل أو لا شعور له كالبيغاء وهبوب الريح ونحوهما.
 ٣. إحراز كون المتكلم في مقام الإفادة والتفهم، وبذلك يخرج الغافل والنائم ونحوهما.

٤. أن لا ينصب المتكلم قرينة متصلة على إرادة خلاف المعنى الموضوع له، وإلا كانت الدلالة التصديقية على طبق المعنى الثاني الذي دلت عليه القرينة، وبذلك يخرج المجاز، حيث إن الدلالة التصورية حاصلة فيه دون الاستعمالية، لأن المتكلم - في المجاز - ينصب قرينة على عدم إرادة الحيوان المفترس - مثلاً -، وإنما يريد الرجل الشجاع.

مثال ذلك: قول القائل: «سقط كوكب»، فإن معاني الألفاظ والدلالة التصورية متحققة في هذا الكلام، بأن يخطر في ذهن السامع معنى «سقط» ومعنى «كوكب»، وكذا نسبة الجملة، وهي نسبة السقوط إلى الكوكب، كما تحصل - أيضاً - الدلالة الاستعمالية، فإن هذا الكلام يدل على أن المتكلم قاصدٌ تفهيم السامع هذا المعنى، فهو يقصد أن يُخطر في ذهنه سقوط الكوكب، ويُجره بذلك.

القسم الثالث: الدلالة التصديقية الثانية:

وُسمي - أيضاً - الدلالة الجدّية، وهي دلالة الكلام على كون المعنى المراد تفهيمه للسامع، مراداً جدّياً وواقعياً للمتكلم، فهذا النحو من الدلالة يعني تطابق الإرادة الاستعمالية التفهيمية مع الإرادة الجدّية، فما قصد إخطاره في ذهن السامع هو مراد جدّي وواقعي، لا أنه مجرد مراد استعمالي، فإن المتكلم

يقصد الحكاية عن الواقع - في الجمل الخبريّة -، بحيث يصحّ للسامع أن يحتجّ به على المتكلّم: بأنّك قلتَ كذا.

وبه يتّضح: أنّ الدلالة التصديقيّة الثانية متقوّمة بما يتقوّم به كلّ من الدّالّتين السابقتين، مضافاً إلى إحراز كون المتكلّم جاداً غير هازل.

وبذلك يخرج قول القائل السابق: «سقطَ كوكبٌ» إذا كان مقصوده مجرد الهزل والمزاح مع مخاطبه، فلا تتحقّق فيه الإرادة التصديقيّة الثانية.

كما أنّ هذه الدلالة متوقّفة على عدم وجود قرينة منفصلة، فإذا وُجدت هذه القرينة كانت الدلالة التصديقيّة الثانية على طبقها، ويكون مراد المتكلّم الجديّ هو على طبق القرينة المنفصلة.

مثلاً: إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، فإنّ هذا الكلام فيه دلالة تصوّريّة على العموم، كما أنّ فيه دلالة تصديقيّة أولى، حيث إنّّه يدلّ على أنّ المتكلّم يقصد إخطار هذا المعنى في ذهن السامع، فإذا قال بعد ذلك - وفي مجلس آخر -: «لا تُكرم فساق العلماء»، فإنّ هذا الكلام يُمثّل قرينة منفصلة تُبيّن المراد الجديّ للمتكلّم، فلا يكون مراده الجديّ هو إكرام العلماء جميعاً، وإنّما يكون مراده الجديّ هو إكرام خصوص العلماء العدول، فيعتقد المراد الجديّ على وفق القرينة المنفصلة، بخلاف المراد الاستعماليّ فإنّّه باقٍ على العموم، ويُفهم منه لزوم إكرام العلماء جميعاً، ولا تقدح فيه القرينة المنفصلة.

إذا عرفت ذلك: نعود إلى أصل البحث فنسأل: هل إنّ الدلالة تابعة

للإرادة أو لا؟

وقع الخلاف بين الأعلام على قولين: (١)

١. ذهب المشهور إلى أنّ الدلالة ليست تابعة للإرادة، فالدلالة حاصلة ومتحققة سواء أراد المتكلم أم لم يُرد، وذلك لأنّ الدلالة متفرّعة على الوضع وتابعة للعلم به، وحيث إنّ الوضع لم يؤخذ فيه الإرادة، لم تكن الدلالة تابعة للإرادة، فبمجرد سماع لفظ «كتاب» - مثلاً - ينتقل الذهن إلى المعنى المعروف.

٢. ذهب المصنّف رحمه الله إلى أنّ الدلالة تابعة للإرادة (٢)، فلا دلالة مع عدم وجود الإرادة والقصد، وذلك لوضوح أنّ الدلالة حقيقة هي خصوص الدلالة المرادة والمقصودة، وهي ما يُعبّر عنه المشهور بـ «الدلالة التصديقية»، والتي عرفت أنّها متقومة بالقصد والإرادة، فمن دون قصد التفهيم للمعنى لا تتحقق الدلالة.

وأما الدلالة التصوريّة وخطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ، فهي وإن لم تُشترط فيها الإرادة - لما ذكر من أنّ الوضع لم يؤخذ فيه الإرادة - إلّا أنّها ليست من الدلالة حقيقة، وتسميتها بالدلالة فيه نحو مسامحة، وإنّما هي من تداعي المعاني لا غير، وعليه فيمكن القول بأنّ الدلالة تابعة للإرادة.

فالمتحصّل: أنّ من يقول بأنّ الدلالة التصوريّة هي من أنحاء الدلالة، يقول بأنّ

(١) جاء في مفاتيح الأصول: ص ٤: «مفتاح: اعلم أنّه اختلف القوم في توقّف دلالة اللفظ على الإرادة، فالأكثر - ومنهم شارح المطالع والتفتازاني والمحقق الشريف - على عدم التوقّف، وحكي عن الشيخ الرئيس القول بالتوقّف عليها»، راجع كذلك الفصول الغروية: ص ١٨.

(٢) تبعاً للشيخ الرئيس والمحقق الطوسي رحمهما.

الدلالة غير تابعة للإرادة، لأنها منوطة بالعلم بالوضع وسماع اللفظ، وغير منوطة بالإرادة.

ومن يقول بأن الدلالة التصوريّة ليست من الدلالة في شيء أمكنه أن يُطلق القول: «إنّ الدلالة تابعة للإرادة».

ففي الحقيقة مرجع البحث إلى تحقيق هل إنّ الدلالة التصوريّة من الدلالة أو لا؟

والمصنّف رحمه الله يقول: هي ليست من الدلالة حقيقةً، وإنّما مردّد إطلاق الدلالة عليها إلى المجاز والتشبيه، فهي حقيقةً من باب تداعي المعاني الحاصل بأدنى مناسبة، ومن هنا يكون التقسيم السابق للدلالة إلى تصوّريّة وتصديقيّة، من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، لما ذكرناه من أنّ التصوريّة ليست من الدلالة.^(١)

وبكلمة أخرى: إنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة الناشئة عن الوضع، وهذا المقدار ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه، وإنّما الإشكال في حقيقة هذه الدلالة الناشئة من الوضع، ما هي؟ فهل هي التصوريّة أو التصديقيّة؟ وباختصار: الدلالة الوضعيّة هل هي تصوّريّة أو تصديقيّة؟

الحقّ هو: أنّ الدلالة الوضعيّة ليست تصوّريّة، وإنّما هي دلالة تصديقيّة،

(١) ومن هنا جاء في عبارة المصنّف رحمه الله: «قسّموا الدلالة إلى قسمين»، لأنّه لا يرتضي هذا التقسيم، ولذا تسبنا - في صدر البحث - هذا التقسيم إلى المشهور دون المصنّف رحمه الله. وسيأتي بيان حقيقة رأيه في حجّة الظواهر: الظهور التصوريّ والتصديقيّ: ج ٣، ص ١٥٠ من المتن، فانتظر.

وأما التصوريّة فهي ليست دلالة أصلاً.^(١)

والسرّ في ذلك: هو أنّ الوضع ليس عمليّة جُزائيّة اعتباريّة، وإنّما هو أمر ناشئ من غرض، لأنّ الوضع فعل من أفعال الواضع الحكيم الذي يفعل لغرض لا عبثاً.

وحينئذٍ: لا بدّ أن يتحدّد الوضع -سعةً وضيقاً- بحدود الغرض، فإذا كان الغرض عامّاً كان الوضع كذلك، وإن لم يكن الغرض عامّاً، بل كان مختصّاً بصورة وجود الإرادة والقصد، كان الوضع كذلك، وإلاّ فإن لم يتحدّد الوضع بحدود الغرض كان أوسع من غرضه، ولا مبرّر عقلائيّ لذلك، لأنّ الوضع فيما زاد عن سعة الغرض يكون عبثاً وبلا غرض، وهو لا يصدر من الواضع الحكيم.

فما هو الغرض من الوضع؟

نقول: إنّ الغرض من الوضع هو تفهيم المعاني المكونة في نفس الإنسان، وجعل اللفظ وسيلة لهذا التفهيم، وحينئذٍ فلا بدّ أن يتقيّد الوضع بخصوص الحالة التي يقصد فيها المتكلّم تفهيم المعنى، وبذلك تكون الدلالة مختصة بقصد التفهيم الذي هو الغرض من الوضع، فتكون الدلالة الوضعية هي خصوص الدلالة التفهيمية، دون ما لا تفهيم فيها.

(١) وهذا ما التزم به السيّد الخوئي رحمه الله، حيث قال: «قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصوريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، ... وذهب جماعة من المحقّقين إلى الثاني، أي إلى انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقيّة. التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول، الثاني ...»، المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ١١٦.

والنتيجة: أن الدلالة الوضعيّة هي دلالة تصديقيّة، وحيث إنّها متقوِّمة بالقصد، فالدلالة تكون تابعة للقصد والإرادة.

وبهذا البيان: يتّضح فساد دليل المشهور، من أن الدلالة الوضعيّة تابعة للوضع، وحيث إنّ الوضع لم يؤخذ فيه القصد والإرادة، فلا تكون الدلالة تابعة للإرادة، وذلك لما عرفت من أن كون الوضع لم يؤخذ فيه القصد وأنّه أعمّ من القصد، هو كلام في حيّز المنع.

فإن قلت: كيف يدّعي المصنّف رحمه الله أن الدلالة الوضعيّة هي دلالة تصديقيّة وأنّها تابعة للإرادة، مع أنّنا نشعر بالوجدان أنّ الذهن ينتقل إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، ولو مع عدم قصد المتكلّم وإرادته، وانتفاء إرادة التفهيم، كما في مثل النائم والغالط وهبوب الريح وغيرها ممّا ذكر سابقاً؟ قلنا: إنّ انتقال الذهن إلى المعنى في الصورة المذكورة أمر مسلّم ولا نزاع فيه، إلّا أنّه ليس من الدلالة، وإنّما هو من تداعي المعاني الناشئ من الأنس الحاصل بين اللفظ والمعنى نتيجة استعمالاته المتكرّرة فيه.

فيكون إطلاق الدلالة عليه إطلاقاً عنائياً مجازياً، لأجل الشبه بينه وبين موارد الدلالة، بجامع انخراط المعنى في كلّ منهما عند سماع اللفظ.

تنبيه:

قد يُقال: بوقوع التنافي في كلام المصنّف رحمه الله، فإنّه ردّ دليل المشهور ولم يرتضِ كون الوضع لم يؤخذ فيه الإرادة والقصد، ثمّ عاد ليدّعي أن الغرض من الوضع هو تفهيم المعاني، فلا بدّ من تقييد الوضع بخصوص حالة قصد



التفهم، فتكون الدلالة مختصة بقصد التفهم، وأن الدلالة الوضعية دلالة تفهيمية تابعة للإرادة.

أليس هذا من التهافت، فينكر أخذ القصد والإرادة في الوضع، ثم يدّعي كون الوضع مختصاً بحالة قصد التفهم دون غيرها؟!

ويمكن الجواب عنه: بأن أخذ القصد والإرادة له نحوان:

١. أن يكون القصد مأخوذاً في المعنى الموضوع له، بحيث تكون الإرادة جزءاً من المعنى الموضوع له.

٢. أن يكون القصد مأخوذاً في نفس الوضع، كفعل من أفعال الواضع، لا في المعنى الموضوع له.

والذي نفاه المصنّف رحمته الله هو النحو الأول، وهو حق لا غبار عليه، لوضوح أنّ مثل لفظ «الإنسان»، إنّما هو موضوع للحيوان الناطق، وليست الإرادة جزءاً من المعنى الذي وُضع له هذا اللفظ، وهذا واضح.^(١)

والذي ادّعاه رحمته الله بعد ذلك هو أنّ الوضع باعتباره عملية واعية صادرة من المختار الحكيم، لا بدّ لها من غرض يتحدّد الوضع بحدوده، وحيث إنّ الغرض هو قصد التفهم، فلا بدّ من تقييد الوضع بخصوص هذه الحالة دون سواها، وهذا حق - أيضاً - لا شائبة فيه.^(٢)

وعليه: فما نفاه المصنّف رحمته الله أولاً غير ما أثبتته أخيراً، فلا منافاة ولا تهافت

(١) وتبادر المعنى مجرّداً عن قيد الإرادة خير دليل على ذلك، لاحظ الفصول: ص ١٨.

(٢) جاء في الفصول: ص ١٨: «مع أنّ الغرض من الوضع إنّما هو إفادة المداليل واستفادتها بهذه

الحيثية، فلا بدّ من اعتبارها في الوضع، لئلا ينتفي الغرض فيلغو الوضع».

في كلامه.^(١)

ولزيادة التوضيح نقول^(٢):

تقدّم في كتاب المنطق للمصنّف رحمه الله في بحث الدلالة، أنّ المأخوذ في الدلالة هو أن يكشف الدالّ عن وجود المدلول، فيحصل من العلم بالدالّ العلم بالمدلول، سواء أكان الدالّ لفظاً، أم لم يكن لفظاً.^(٣)

ففي الدلالة غير اللفظيّة، يُقال: الدخان دالّ على النار، وذلك لأنّ العلم بوجود الدخان يحصل منه العلم بوجود النار، فيكشف الدخان عن وجود النار. وهكذا -مثلاً- في طريقة الباب، فهي تدلّ على وجود شخص على الباب يطلب أهل الدار، كما لو كان ضعيفاً أو جاراً.

وإنّما يُقال ذلك، باعتبار أنّ المطرقة موضوعة لذلك، فإذا سمع أهل الدار طريقة الباب، كشف لهم هذا عن وجود شخص قاصد للطلب، ومن هنا نجد أنّ بعض أهل الدار يتحرّك لإجابة الطارق.

وعليه: فالدالّ هو سماع صوت الطرق، والمدلول ليس هو مجرد وجود شخص ما، لأنّ هذا قد يحصل من مجرد تصوّر الطريقة من دون حاجة إلى سماع صوتها، ومثل هذا لا يُسمّى دلالة، فمجرد تصوّر الطريقة بعد حدوث شيء آخر

(١) وهذا ما صرح به السيّد الخوئي رحمه الله في المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ١١٨: «ولا يخفى أنّ مراد العلمين المحقّق الطوسي رحمه الله والشيخ الرئيس ممّا حُكي عنهما من أنّ الدلالة تتبع الإرادة، هو ما ذكرناه من أنّ العُلقة الوضعيّة مختصّة بصورة إرادة تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة التفهيميّة في المعنى الموضوع له».

(٢) وبهذا التوضيح ينكشف المراد من عبارة المتن.

(٣) راجع كتاب المنطق للمصنّف رحمه الله: ج ١ ص ٢٩-٣٢.



ليس بالضرورة أن يكون من الدلالة، ولذا لو حصلت الطريقة من مجرد هبوب الريح لم تتحقق الدلالة، حتّى وإن خطر في ذهن السامع وجود الطارق، وإنّما المدلول هو وجود طالبٍ قاصِدٍ للطلب.

وبكلمة أخرى: إنّ سماع صوت الطرق على الباب لا يدلّ على مجرد وجود شخص على الباب، فإنّ مجرد وجود الشخص قد يحصل من مجرد سماع صوته من وراء الباب، كما لو كان يتكلّم مع شخصٍ آخر، ولذا لا يُجيب أهل الدار ذلك الشخص، بل يدلّ سماع صوت الطرق على أكثر من ذلك، وهو قصد هذا الشخص لطلب من في الدار، ومن هنا تراهم يسارعون لفتح الباب وإجابته.

هذا في الدلالة غير اللفظيّة، وهكذا في اللفظيّة، فإذا صدر اللفظ من متكلّم وكان في مقام التفهيم وقاصداً للمعنى، وأحرز السامع ذلك، كان كلامه دالّاً على معناه، بمعنى أن يكون سماع السامع كلام المتكلّم يستلزم علمه بأنّ المتكلّم قاصد لمعناه من أجل تفهيم السامع إيّاه، فيكون اللفظ ظاهراً فيه، وحجّة له وعليه.

وهذا المعنى الذي ذكرناه هو المناسب لتعريف الدلالة -في المنطق- بأنّها كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم، العلم بالمعنى المقصود به.^(١) فقد أخذ في تعريفها قصد المتكلّم حيث قلنا «المعنى المقصود به»، ومن هنا سُمّي المعنى «معنى» أي المقصود، فإنّه مأخوذ من «عناه» إذا قصده.

(١) المصدر السابق.

وما ذكرناه يتّضح جلياً في مثل اللافات المستعملة في زماننا للدلالة على أنّ الطريق إلى كربلاء المقدّسة على جهة اليمين أو اليسار -مثلاً-، فإنّها إذا كانت موضوعة في مكانها المناسب وبالنحو الملائم الكاشف عن أنّ وضعها كذلك كان مقصوداً لوضعها، كان وجودها -والحالة هذه- يدلّ على ما وُضعت له، وأمّا إذا شوهدت مطروحة ومُلقاة على قارعة الطريق، لم تكن دالة عليه -مع أنّ المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، وهي هي على حالها، ولم تتغيّر- وما ذلك إلّا لأجل عدم وجود القصد، غاية ما يفهم هو أنّها ستوضع بعد ذلك -أو كانت موضوعة- لتدلّ على المعنى، لا أنّها تدلّ عليه فعلاً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٦٥: «وَأَوَّلُ مَنْ تَنَبَّهَ لِدَلَالَةِ ذَلِكَ فِيهِمَا نَعْلَمُ الشَّيْخَ نَصِيرَ الدِّينِ الطُّوسِيَّ -أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ-»، فقد جاء في شرح منطق الإشارات: «دلالة اللَّفْظِ لَمَّا كَانَتْ وَضْعِيَّةً كَانَتْ مُتَعَلِّقَةً بِإِرَادَةِ الْمُتَلَفِّظِ الْجَارِيَةِ عَلَى قَانُونِ الْوَضْعِ، فَمَا يَتَلَفَّظُ بِهِ وَيُرَادُ بِهِ مَعْنَى مَا وَيُفْهَمُ عَنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى يُقَالُ لَهُ إِنَّهُ دَالٌّ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى، وَمَا سِوَى ذَلِكَ الْمَعْنَى مِمَّا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ إِرَادَةُ الْمُتَلَفِّظِ -وإن كان ذلك اللَّفْظُ أَوْ جُزْءٌ مِنْهُ بِحَسَبِ تِلْكَ اللَّغَةِ أَوْ لُغَةٍ أُخْرَى أَوْ بِإِرَادَةٍ أُخْرَى يَصْلَحُ لِأَن يَدُلَّ بِهِ عَلَيْهِ- فَلَا يُقَالُ لَهُ إِنَّهُ دَالٌّ عَلَيْهِ»^(١).

قوله رحمته الله ص ٦٥: «مثلاً: إنّ طريقة الباب يُقال: إنّها دالة على وجود شخصٍ على الباب طالبٍ لأهل الدار، باعتبار أنّ المطرقة موضوعة. لهذه



الغاية، وتحليل هذا المعنى: أنّ سماع الطريقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطريقة العلم بالطارق وقصده»، يريد من خلال هذا المثال التركيز على كون الدلالة الوضعية هي دلالة تصديقية، والقصد ملحوظ فيها، فليست الدلالة هي أنّ تصوّر الطريقة يوجب تصوّر شخصٍ ما، وإنّما المراد بالدلالة هو أنّ سماع الطريقة يكشف عن وجود شخصٍ على باب الدار قاصدٍ لطلب من فيها.

قوله ﷺ ص ٦٦: «ولذا إنّ الطريقة لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء» أي: من دون أن تدلّ على قصد الطارق لطلب من في الدار. قوله ﷺ ص ٦٦: «وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم على نحو يُحرز معه أنّه جادّ فيه غير هازل وآته عن شعور وقصد وأنّ غرضه البيان والإفهام - ومعنى إحراز ذلك أنّ السامع علم بذلك - فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالّاً على وجود المعنى...» هذا إشارة إلى حقيقة مبناه الذي سيذكره في المقصد الثالث.

الوضع شخصي ونوعي

تقدّم في المبحث الرابع أنّ الوضع حكم على اللفظ والمعنى فلا بدّ من تصوّرهما، لاستحالة الحكم على المجهول المطلق.

وتقدّم أيضاً - في المبحث الرابع المعقود لبيان أقسام الوضع - البحث في تصوّر المعنى، وأنّ المعنى يُتصوّر على نحوين - بنفسه وبوجهه -.

ويقع الكلام فعلاً في تصوّر اللفظ، وبذلك تتمّ أركان الوضع، فنقول:

تصوّر اللفظ يكون على نحوين:

النحو الأول: تصوّره بنفسه، بأن يتصوّر الواضع لفظ «زيد» - مثلاً -

بمادّته وهيئته، ومادّته هي «ز.ي.د»، وهيئته هي «فعل»، ثم يضع هذا اللفظ بإزاء ذلك الشخص المعيّن، أو يتصوّر لفظ «الأسد» بمادّته «أ.س.د» وهيئته «فعل» ويضع هذا اللفظ بإزاء الحيوان المفترس.

وهذا النحو يُسمّى بـ «الوضع الشخصي»، وهو ما كان الموضوع فيه هو

شخص اللفظ، بأن يكون اللفظ فيه متصوّراً بنفسه، بمعنى أنّ الواضع

يلحظ جميع خصوصيات المادة والهيئة، التي يمتاز بها اللفظ عن سائر الألفاظ الأخرى، ثم يضع هذا اللفظ بتمامه لمعنى من المعاني، بحيث لو تخلّفت إحدى الخصوصيات المرتبطة بالمادة أو بالهيئة، لما كان اللفظ موضوعاً.

النحو الثاني: ولأجل أن يتّضح هذا النحو لابدّ من تقديم مقدّمتين:

الأولى: أنّ الهيئة لا يمكن تصوّرها إلّا في ضمن مادة من الموادّ، فمثلاً: هيئة «فاعل» لا يمكن أن تُتصوّر بنفسها، بل لابدّ من تصوّرها في ضمن مادة ضارب أو كاتب أو قاتل أو غيرها من الموادّ.

ومن هنا كان مدلولها - وهو النسبة - معنى حرفياً لا يمكن تصوّره إلّا في ضمن الأطراف.

الثانية: أنّ الموادّ التي يمكن للهيئة أن توجد فيها متعدّدة وكثيرة كثرة بحيث لا حصر لها، فإذا أُريد تصوّر هذه الموادّ المتكثّرة غير المحصورة فلا بدّ من تصوّرها في ضمن عنوان مُشير إليها، وإلّا فلا يمكن حصر هذه الموادّ وتصورها في آنٍ واحدٍ، ففي مقام الوضع لابدّ للوضع من تصوّر الموادّ بواسطة الإشارة إلى أفرادها بعنوان عامّ.

وقد جرى اصطلاح أرباب العريّة والتصريف على اختيار مادة تكون هي الممثل عن جميع الموادّ والمشير إليها، فوقع اختيارهم على مادة «ف.ع.ل»، وقد ذكروا بعض الوجوه التي دعّتهم إلى اختيار هذه المادة بالخصوص لتكون ممثلاً عن الموادّ، منها أنّ مادة «ف.ع.ل» تكون بمعنى الفعل والحدث، والفعل بمعناه العامّ ينطبق على كلّ حدث، بخلاف العكس، فالأكل فعل،



والقيام فعل، والمشي فعل، وهكذا سائر الأفعال الأخرى، لكن ليس كلّ الأفعال هي أكل أو قيام أو مشي، وهذا واضح، فناسب أن تكون هذه المادة هي الممثل عن المواد المختلفة.^(١)

إذا اتضح هذا نقول:

مثال تصوّر اللفظ على النحو الثاني هو تصوّر الواضع هيئة «فعل» في المواد المختلفة، كمادة الضرب والقتل وغيرهما، لكن لما كانت المواد مختلفة وغير محصورة، فلا بدّ من عنوان عامّ يشير إلى هذه المواد المختلفة - وفقاً للمقدمة الثانية - ولما كانت الهيئة لا يمكن أن تُتصوّر إلّا في ضمن مادة - لأنّها حرف من الحروف - فتُتصوّر هذه الهيئة في مادة «ف.ع.ل» كما عرفت، وبذلك يكون الواضع قد تصوّر الهيئة لا بنفسها بل بعنوان مشير إليها وهو هيئة «فعل»، ويضعها بإزاء مضيّ زمان الحدث.

فالواضع تصوّر الهيئة التي يُراد وضعها المعنى من المعاني، بوجه من وجوها وعنوان من عناوينها، وهو الهيئة الحالّة في مادة معيّنة كمادة «ف.ع.ل»، وهذا هو ما يُعبّر عنه بالوضع النوعي.^(٢)

وعليه: فالوضع النوعي هو ما كان اللفظ الموضوع فيه ملحوظاً بوجهه، ومتصوّراً بعنوانه العامّ، والملاحظ فيه خصوصيّات الهيئة دون خصوصيّات

(١) راجع شرح النّظام للحسن النيشابوريّ «شرح تصريف ابن الحاجب»: ص ٥، وكذا شرح المراح في التصريف، لبدر الدّين العيني: ص ٣٢-٣٣.

(٢) إنّما سُمّي «نوعياً» لأنّ اللفظ المتصوّر فيه حال الوضع ليس متصوّراً بشخصه - بهيئته ومادّته - وإنّما هو متصوّر بنوعه.

المادة، فإن الواضع في المقام لم يلحظ خصوصيات المادة، وإن كان لابد منها -لأن الهيئة لا يمكن تصوورها إلا في ضمن المادة- إلا أن خصوصياتها -أي المادة- غير ملحوظة، بحيث لو أمكن تصوّر الهيئة من دون المادة لما احتجنا إلى المادة، ولما وسّطناها في المقام.

فالملاحظ في الوضع الشخصي خصوصيات الهيئة والمادة معاً، بينما الملاحظ في الوضع النوعي خصوصيات الهيئة فقط دون خصوصيات المادة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٦٧: «فإن الهيئة غير قابلة للتصوّر بنفسها...» هذا إشارة إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها.

وأما المقدمة الثانية فقد بيّنها رحمه الله بقوله: «ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصوورها جميعها، فلا بدّ من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام»، ومراده رحمه الله من العنوان العام الذي ذكره، هو المادة التي تمثّل جميع المواد.

قوله رحمه الله ص ٦٧: «ويتوصّل إلى تصوّر ذلك العام»، ينبغي الالتفات إلى أن هذا العام هو غير العام الذي تقدّم في عبارته السابقة، فالمراد بالتقدّم -كما قلنا أعلاه- هو المادة التي تمثّل المواد، بينما المراد من هذا العام هو جميع الهيئات الموضوعة بهذا الوضع النوعي، بعد تصوورها في ضمن إحدى المواد، كمادة «ف.ع.ل»، فلا تشبهه.

تنبيه:

المقصود بالمادة هي تلك الحروف المرتبة قبل عروض الحركات الموجبة لطروّ الهيئة.



وأما الهيئة فهي تلك الحروف المرتبة بعد عروض الحركات.

أو قل: ما يحصل من ترتيب الحروف وعروض الحركات عليها.

ومن هنا يمكن أن يُقال: إنّ في التعبير عن المادة بـ«الفاء» و«العين» و«اللام» أو التعبير عنها بـ«ف.ع.ل» مسامحة ظاهرة - ارتكبتها المصنّف ﷺ وغيره-، لأنّ ترتيب الحروف مأخوذ في المادة، وإن كان هو الترتيب قبل عروض الحركات، إلّا أنّ أصل الترتيب معتبر فيها.

ولذا نحن نذكر بوجداننا الفرق بين مادة «كَبَب» وبين مادة «كَبَت»^(١)، ولا يتوهم أحد أنّ مادّتهما واحدة لمجرد اشتراكهما في أصل الحروف، وما ذلك إلّا لأجل اختلافهما في ترتيب الحروف الملحوظ في المادة.

فالصّحيح في التعبير عن المادة هو أن يُقال: «الكاف» فـ«التاء» فـ«الباء»، بالعطف بالفاء الدالة على الترتيب، فاغتنم^(٢).

تنبيه آخر:

صوّر المصنّف ﷺ الوضع النوعي بتصوير يختصّ بوضع الهيئة - وقد جرينا في الشرح على ذلك-، مع أنّ كلّ لفظ وُضع ولم يُتصوّر بنفسه، بل بوجهه وعنوانه هو من الوضع النوعي، فوضع المادة -أيضاً- في مثل «ضَرَب» يكون وضعاً نوعياً، وذلك لأنّ الواضع حين وضع المادة للحدث المعين، تصوّر لها بوجه من الوجوه، لأنّه كما أنّ الهيئة لا يمكن أن تُتصوّر

(١) جاء في معجم مقاييس اللغة: باب الكاف والباء وما يثلثها، مادة «كَبَت»، ص ٧٦٧: «كَبَت»: الكاف والباء والتاء كلمة واحدة، وهي من الإذلال والصرف عن الشيء، يُقال: كَبَتَ اللهُ العَدُوَّ يَكْبِتُهُ، إذا صرفه وأذله، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُنْتُوا كَمَا كَبَتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾.

(٢) وبعد هذا التنبيه لا بأس أن نعبر عن المادة -أحياناً- كما يعبرون.

إلا ضمن مادة من المواد، كذلك المادة لا يمكن تصوّرها إلا في ضمن هيئة من الهيئات، فالمادة والهيئة كلّ منهما يحتاج إلى الآخر في وجوده، والمادة عند وضع الواضع لها إنّما وُضعت في ضمن أية هيئة وُجدت سواء أكانت هيئة «فاعل» أم «مفعول» أم «فعل» أم غيرها، لا في خصوص هيئة «ضرب»، وعليه فيكون وضعها نوعياً أيضاً.

نعم، إنّما اقتصر المصنّف ﷺ في الوضع النوعي على وضع الهيئة، لأنّ الوضع النوعي فيها أوضح، ومن هنا قال ﷺ ص ٦٧: «ومثال الوضع النوعي الهيئات» فهو مجرد تمثيل بوضع الهيئة، لا حصر به، فلا تغفل.

وضع المركّبات

تقدّم أنّ الوضع نوعيّ وشخصيّ، والنوعيّ مثل وضع الهيئات، والهيئات لها أنحاء مختلفة، فمنها هيئات إفراديّة، ومنها هيئات تركيبيّة. أمّا الهيئات الإفراديّة فكهيئة الفعل والفاعل والمفعول ونحوها. وأمّا الهيئات التركيبيّة فهي تامّة وناقصة. والهيئة التامة: هي الهيئة الدالّة على نسبةٍ يصحّ السكوت عليها، كالهيئة الدالّة على نسبة الخبر إلى المبتدأ وإسناد الخبر إليه، وكهيئة تقديم ما حقّه التأخير، مثل هيئة تقديم المفعول على الفعل الدالّة على الحصر. وأمّا الهيئة الناقصة: فهي الهيئة الدالّة على نسبةٍ لا يصحّ السكوت عليها، نحو: «الرجل الطويل».

فمثلاً: إذا لاحظنا جملة: «زيدٌ أخي» وجدنا أنّ فيها عدّة أوضاع:

١. وضع لفظ «زيد» -المجعول مبتدأ- بالوضع الشخصي.
٢. وضع لفظ «أخي» -المجعول خبراً- بالوضع الشخصي أيضاً.

٣. وضع الهيئة الدالة على نسبة الخبر إلى المبتدأ والموضوعة بالوضع النوعي.

والحاصل: أنّ لدينا ثلاثة أوضاع، منها وضعان شخصيّان، والثالث وضع نوعي، وهو وضع الهيئة، والسؤال الذي يُطرح هنا:

هل هناك وضع رابع غير هذه الأوضاع الثلاثة، وُضعت فيه هذه الجملة بأسرها بمادتها وهيئتها، للدلالة على المعنى أو لا؟

بعبارة أخرى: ذكرنا أنّه في جملة «زيدٌ أخي» ثلاثة أوضاع، فهل يوجد وضع رابع وهو وضع جملة «زيدٌ أخي» بعينها -بمادتها وهيئتها- بالوضع الشخصي، بأن يُلاحظ «زيد» و«أخي» و«الهيئة»، ونضعها بوضع رابع، أو لا يوجد وضع من هذا القبيل؟

في المسألة قولان:

الأول: المعروف عند أهل العربية الجواب بالإيجاب^(١)، فقد التزموا بوجود وضع رابع، وأنّ الواضع حينما وضع «زيد» و«أخي» و«الهيئة»، وضع -بالإضافة إلى ذلك- هذه الجملة بأسرها وبخصوصيّاتها، بوضع آخر بالوضع الشخصي، وهذا هو «وضع المركّبات».

الثاني: المحققون من الأصوليين أجابوا بالسلب^(٢)، وقالوا بعدم وجود

(١) راجع الفصول: ص ٢٧، وهو مختار جماعة من الأجلة، على حدّ تعبير المحقق التقيّ رحمته في

هداية المسترشدين: ج ١ ص ١٩٧.

(٢) راجع قوانين الأصول: ج ٢ ص ٢٦، والفصول الغروية: ص ٢٨، وهداية المسترشدين: ج ١

ص ١٩٧، وبدائع الأفكار: ص ٥٢، وكفاية الأصول: ص ١٨، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ٦٥.



وضع رابع، فالواضع عندما وضع المبتدأ والخبر بالوضع الشخصي، والهيئة بالوضع النوعي، اكتفى بذلك ولم يضع وضعاً رابعاً.

والصحيح هو القول الثاني، وقد ذكرت له عدة أدلة، اقتصر المصنف رحمه الله على واحدٍ منها، ونحن نذكر دليلين آخرين:

الدليل الأول: استدلل المصنف رحمه الله على صحة القول الثاني بأن وجود الوضع الرابع المدعى في المقام يلزم منه اللغوية والعبيئية، لأن المعنى المقصود من هذا الكلام يمكن الوصول إليه بالاعتماد على الوضع الشخصي للمادة والوضع النوعي للهيئة، من دون احتياج للوضع الرابع، فإن المعنى المقصود من جملة: «زيد أخي» هو إخبار السامع بأن زيداً متّصف بإخوتي ومحمول عليه ذلك، وهذا المعنى تكفي فيه الأوضاع الثلاثة المذكورة، فيكون الوضع الرابع لغوياً وعيباً ومستدركاً، وهو محال على الواضع الحكيم.

هذا ما ذكره المصنف رحمه الله، ونحن ذاكرون دليلين آخرين:

الدليل الثاني: أن لازم وجود الوضع الجديد هو تصوّر السامع للمعنى المستفاد من التركيب مرتين، مرةً تفصيلاً وأخرى إجمالاً، وهذا اللازم باطل، لأننا نشعر بالوجدان بأننا حين نسمع جملة: «زيد أخي» لا نتصوّر معناها إلا مرةً واحدةً، هذا بطلان اللازم.

وأما بيان الملازمة فهو أن نتيجة الأوضاع الثلاثة المذكورة أولاً هي أن نتصوّر معنى الجملة تفصيلاً، باعتبار العلم بهذه الأوضاع الثلاثة، كما يلزم من الوضع الرابع أن نتصوّر المعنى مرةً ثانية، وإلا فما هو دوره ونتيجته؟

الدليل الثالث: يلزم -أيضاً- من وجود الوضع الرابع وجود أوضاع غير متناهية، وذلك لأنّ الوضع الرابع هو وضع الجملة بأسرها بالوضع الشخصي، بعد وضع أجزائها، وحيث إنّ الجمل كثيرة وغير متناهية فيضع الواضع -مثلاً- «زيد أخي» بوضع خاصّ و«زيد قائم» بوضع آخر و«عمرو نائم» كذلك، وهكذا فيلزم أن تكون الأوضاع غير متناهية، لوضوح أنّ المركّبات لا متناهية، وهو ضروريّ البطلان.

ثمّ بعدما ذكر المصنّف رحمه الله الدليل على القول الثاني وبطلان القول الأوّل، ذكر توجيهاً للقول الأوّل بحيث يُوجد الصلح بين القولين، وذلك بأن يُحمل كلام أصحاب القول الأوّل على معنى بحيث لا يلزم الخلاف، بأن يُحمل كلامهم على إرادة وضع الهيئات، أي الهيئات التركيبيّة، فالهيئة الدالّة على نسبة القيام الى زيد، هي التي عبّروا عنها بوضع المركّبات، وليس مقصودهم وضعاً جديداً رابعاً، وبذلك تندفع الإشكالات ويقع الوفاق والاتّفاق، ويعود النزاع لفظيّاً.^(١)

(١) هذا ما احتمله المحقّق الخراساني رحمه الله حيث قال في الكفاية: ص ١٨: «ولعلّ المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدة، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كلّ منهما».

علامات الحقيقة والمجاز

ذكر علامات الحقيقة والمجاز يستدعي تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العلامة هي ما دلّ على شيء معيّن عند الاشتباه بينه وبين غيره، فإذا اشتبه الشيء بغيره نُصبت بعض العلامات للدلالة عليه بعينه، وتمييزه عن سواه.

ومنه يتّضح أن مورد العلامة إنّما هو الشكّ، وليس للعلامة مورد في غير صورة الشكّ، فمع العلم بالشيء وتمييزه عن غيره لا مورد للعلامة. ومن هنا: ذكر في الفقه -عند الشكّ في كون الخارج من المكلف منياً أو غيره-: أن هناك علامات يُرجع إليها لتعيين المشتبه، وأمّا مع العلم فلا معنى للرجوع إلى هذه العلامات.^(١)

المقدمة الثانية: -وهذه المقدمة مترتبة على المقدمة الاولى-، وهي أنّه بعدما

(١) جاء في منهاج الصالحين للسيد الخوئي رحمه الله: العبادات، المسألة ١٦٩: «إن عرف المني فلا إشكال، وإن لم يُعرف فالشهوة والدفق وفتور الجسد أماره عليه».

عرفت أنَّ الشكَّ هو مورد العلامة، فاعلم أنَّ الشكَّ على نحوين: ^(١)

الأول: أن يكون الشكَّ متعلّقاً بأصل الوضع، كما لو شكَّ في لفظ «غضنفر» وأنّه لأيّ المعاني موضوع، وهل هو موضوع للحيوان المفترس، فيكون استعماله فيه بنحو الحقيقة، أو إنّهُ موضوع لمعنى آخر فيكون استعماله فيه حينئذٍ مجازاً؟

الثاني: أن يكون الشكَّ متعلّقاً بمراد المتكلّم، بعد أن كان المعنى الموضوع له اللفظ واضحاً ولا شكَّ فيه، كما لو سمعت شخصاً يقول: «رأيتُ أسداً»، فلا إشكال عندك في أنَّ لفظ «الأسد» موضوع للحيوان المفترس، لكنك -مع هذا- قد تشكَّ -لسببٍ من الأسباب- في مراد المتكلّم، وأنّه هل أراد الحيوان المفترس أو أراد الرجل الشجاع؟

وهذان النحوان من الشكَّ كثيراً ما يقع الخلط بينهما والالتباس فيهما، فيعطى حكم أحدهما إلى الآخر، فينبغي أن يُعلم أنَّ كلامنا -في علامات الحقيقة والمجاز- إنّما هو في الشكَّ من النحو الأوّل، أي الشكَّ في أصل الوضع لا الشكَّ في مراد المتكلّم، فإنَّ الشكَّ في المراد هو مورد للأصول اللفظيّة التي عُقد لها البحث اللاحق، وكثيراً ما يقع الخلط بين الموردين، حتّى أنَّ بعض الأعظم وقع في ذلك ^(٢).

إذا اتّضح هذا نقول: إذا كان الشكَّ من النحو الأوّل -أي الشكَّ في أصل

(١) هذه المقدّمة مقدّمة مهمّة في هذا البحث، إلّا أنَّ المصنّف رحمه الله لم يذكرها هنا وإنّما ذكرها في البحث الآتي «الأصول اللفظيّة»، وكان ينبغي تقديمها.

(٢) كما سيأتي في منع كون الاستعمال علامة على الحقيقة: ص ١٧٢.

الوضع - فقد وضع الأصوليون عدّة علامات^(١) لتعيين المعنى الموضوع له، وقد ذكر المصنّف رحمه الله ثلاثاً منها، وهي:

العلامة الأولى: التبادر

ويقع البحث حوله في نقطتين:

الأولى: في المراد من التبادر.

التبادر لغةً بمعنى التّسارع والتّسابق، تقول بادرْتُ إلى الشيء إذا تسابقت إليه وتسارعت.^(٢)

والمقصود منه هنا انسباق تصوّر المعنى من مجرد إطلاق اللفظ، بحيث يكون هذا المعنى هو أوّل المعاني الحاضرة في الذهن عند سماع اللفظ، وهو المتصوّر الأوّل في الذهن دون سائر المعاني الأخرى.

الثانية: في كيفية تصوير علاميّة التبادر على الوضع.

من الواضح أنّ هذا الانسباق والتبادر لمعنى معيّن عند سماع اللفظ، إنّما هو أمر حادث ومعلول، فإنّه كان بعد أن لم يكن، ومعلوم أنّ لكلّ حادث علّة، فما هي علّة هذا الانسباق؟

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّه من الواضح والمدرك بالوجدان أنّ علّة التبادر هي مقترنة باللفظ وحاصلة معه، أو هي نفس اللفظ، لوضوح أنّه كلّما أُطلق

(١) أوصلها المحقّق التقيّ رحمه الله إلى أكثر من اثني عشر علامة، فراجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ٢١٣-٢٦٨.

(٢) جاء في الصّحاح: ج ٢ ص ٥١١، مادّة «بدر»: «بدر: بَدَرْتُ إلى الشيء أبْدُرُ بُدُوراً: أسرعْتُ إليه، وكذلك بادرْتُ إليه، وتبادَر القومُ: تَسَارَعُوا».

اللفظ حضر المعنى إلى الذهن، فيستحيل أن يكون ذلك اتفافاً.

وعليه: فعلة حضور المعنى إلى الذهن وتبادره لا تخلو من أحد أمور ثلاثة لا رابع لها، وهي:

١. أن تكون العلة هي العلة الذاتية بين اللفظ والمعنى، لذلك كلما وُجد اللفظ وُجد المعنى وانسب إلى الذهن، فاللفظ بذاته هو علة المعنى.
٢. أن تكون العلة هي العلة الوضعية مع القرائن الحالية أو المقالية.
٣. أن تكون العلة هي العلة الوضعية مجردة عن أي شيء آخر.

فما هو الصحيح من هذه الاحتمالات؟

أما الاحتمال الأول فقد تقدّم بطلانه في بحث «حقيقة الوضع» وأنه لا علة ذاتية بين اللفظ والمعنى.

وأما الثاني فهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ الكلام في علامة التبادر على الوضع، والتبادر هو الانسباق من نفس اللفظ ومن مجرد إطلاق اللفظ، وبحسب تعبير الأصوليين «من حاقّ اللفظ»، ففرض كون الانسباق حاصلاً من القرينة هو خروج عن محلّ الكلام.

بعبارة أوضح: نحن إنّما نتحدّث عن استفادة المعنى من اللفظ في مقام تجرّده عن كلّ قرينة، ونبحث عن علة هذه الاستفادة، وما سواه خارج عن محلّ الكلام، ومن هنا كان ينبغي عدم ذكر هذا الاحتمال وإنّما ذكرناه تبعاً للمصنّف رحمه الله.

وحينئذٍ: إذا بطل الاحتمال الأول والثاني تعيّن الاحتمال الثالث، وهو كون



العلّة في الانسباق هي العُلقَة الوُضعية، وإلاّ لزم تحقّق المعلول - الانسباق والتبادر - من دون علّة.

وبذلك يكشف التبادر عن الوضع كشف المعلول عن العلّة، ومن هنا صار التبادر علامةً على الوضع.

ومنه يتّضح: أنّ هذا الانسباق والتّسارع إلى الذهن لا يكون علامةً على الوضع والحقيقة إلاّ إذا استند إلى حاقّ اللفظ، بحيث لا تُساهم في هذا الانسباق أيّة عوامل أخرى كالقرائن الحاليّة أو المقاليّة.

فثبت أنّ تبادر المعنى من اللفظ أمانة على أنّ اللفظ قد وُضع للدلالة على هذا المعنى.

إشكال التبادر:

أشكّل على التبادر بإشكال معروف، ذكره أغلب من تعرّض لعلاميّة التبادر.^(١)

وحاصله: أنّنا ذكرنا في بيان علاميّة التبادر، أنّ منشأ الانسباق والتبادر هو العُلقَة الوُضعية، بمعنى أنّ علّة التبادر هي الوضع، فمنشأ الانسباق والتّسارع منحصر بالعُلقَة الوُضعية، فيكون التبادر متوقّفاً على الوضع، أو قلّ: على العلم بالوضع، في حين أنّ مرادنا هو أن نجعل التبادر علامة على الوضع والحقيقة، أي على العلم به، وحينئذٍ يلزم الدور وتوقّف الشيء على نفسه.

(١) راجع الفصول: ص ٣٣، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٢٢٧، وبدائع الأفكار: ص ٧١، والكفاية: ص ١٨، وغيرها من المصادر.

بعبارة أخرى: هناك توقّفان:

١. توقّف العلم بالوضع على التبادر، وذلك بمقتضى أنّ التبادر علامة على الحقيقة، وبه يُعلم الوضع، فيكون العلم بالوضع موقوفاً عليه.

٢. توقّف التبادر على العلم بالوضع، وهذا واضح، فإنّ غير العالم بالوضع - كالفارسيّ - لا يحصل عنده تبادر إلى المعنى من لفظ «الماء» - مثلاً -.

فيتوقّف العلم بالوضع على العلم بالوضع، وهو دور باطل.

والجواب عن الإشكال: بالتفصيل بين العالم بالوضع والجاهل به^(١)، فمرجع ذلك - حقيقةً - إلى جوابين:

الجواب الأوّل: وهو بلحاظ العالم بالوضع، وتوضيحه موقوف على تقديم مقدّمة تُبيّن فيها نحوي العلم، فنقول: العلم على نحوين:

النحو الأوّل: «العلم التفصيليّ»: وهو علم الإنسان بالمعنى الموضوع له اللفظ والتفاتة إلى جميع خصوصيّاته سعةً وضيقاً، كما في علمنا بأنّ لفظ «الإنسان» موضوع للحيوان الناطق، مع الالتفات إلى جميع خصوصيّات هذا المعنى.

النحو الثاني: «العلم الارتكازيّ»: وهو نحو علم بالمعنى الموضوع له اللفظ، لكنّه مشوب بشيءٍ من الغموض، بحيث يُجامع الغفلة وعدم الالتفات - بخلاف العلم التفصيليّ الذي لا يكون إلّا عن التفات -، ويكون العلم الارتكازيّ مخبوءاً في ما وراء الشعور، وينشأ هذا العلم عن الأُنس

(١) راجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ٢٢٧-٢٢٨، والكفاية: ص ١٨.



الحاصل من الممارسة الساذجة وغير الواعية لتفاصيل الأوضاع اللغوية، فابن اللغة حينما يعيش في الأوساط اللغوية يكتسب فهم اللغة، وتظل مكنونة في ذهنه دون أن يلتفت إلى تمام الحثثات الموجبة لفهم المعاني من ألفاظها، وما هي سعة مداليل هذه الألفاظ، ألا ترى أننا نعلم شيئاً عن معنى لفظ «الصَّعيد» -مثلاً- ولا نجهله جهلاً مطلقاً؟

وهذا هو العلم الإجمالي الارتكازي، وهو المنشأ للتبادر، كما سيّضح.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول:

لا إشكال في أنّ التبادر متوقّف على العلم بالوضع، كما لا إشكال في أنّ العلم بالوضع متوقّف على التبادر، ولكنّ العلم بالوضع الذي يتوقّف على التبادر هو غير العلم بالوضع الذي يتوقّف عليه التبادر، فلا دور.

بيان ذلك: أنّ العلم بالوضع الذي يتوقّف عليه التبادر هو العلم الارتكازي الذي يجتمع مع الغفلة عن بعض الخصوصيّات، وذلك لأنّ ابن اللغة حينما يتعاطى بالألفاظ بشكل ساذج، سيحصل له -كما قلنا- علم ببعض خصوصيّات المعاني، لكنّه علم مركّز في نفسه وليس ملتفتاً إليه، لوضوح أنّ هذا الشخص يختلف حالاً عمّن هو أجنبيّ عن اللغة، وهذا أمر مدرك بالوجدان، فيكون هذا العلم الارتكازي سبباً في حصول التبادر عنده.

بينما العلم بالوضع الذي يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع، الذي لا يجتمع مع الغفلة، لوضوح أنّنا حينما نُعمل التبادر نسعى إلى تحصيل العلم التفصيلي بأوضاع الألفاظ.

وحينئذ لا دور في البين، لأن ما توقّف على التبادر هو غير ما توقّف التبادر عليه فلا إشكال، هذا بالنسبة إلى أبناء اللّغة ومن هو عالم بالوضع.

الجواب الثاني: وهو بلحاظ غير العالم بالوضع، وعدم لزوم الدور عنده أوضح، وذلك باعتبار أنّ غير العربيّ -مثلاً- لا يحصل عنده التبادر من الألفاظ العربيّة أصلاً لجهله باللّغة، وإنّما يكون المراد هو أنّ تبادر غيره من أهل العربيّة علامة على الوضع والحقيقة عنده، وعليه يكون التبادر متوقفاً على علم العربيّ بالوضع، وعلم غير العربيّ بالوضع متوقفاً على التبادر، فما توقّف على التبادر غير ما توقّف التبادر عليه، فلا دور.

العلامة الثانية: عدم صحّة السلب وصحّته، وصحّة الحمل وعدمه

سيّضح أنّ عدم صحّة السلب وصحّته، وصحّة الحمل وعدمه علامة واحدة لا علامتان، فإنّ صحّة الحمل تعني عدم صحّة السلب، لا أنّ صحّة الحمل علامة وعدم صحّة السلب علامة أخرى، كما أنّ عدم صحّة الحمل يعني صحّة السلب، لا أنّ عدم صحّة الحمل شيء وصحّة السلب شيء آخر، والشاهد على كونها علامة واحدة لا علامتين أنّ المصنّف رحمته الله عبّر بـ«العلامة الثانية».

وكيف كان، فقد ذكروا أنّ صحّة الحمل علامة على الحقيقة وعدم صحّته علامة على المجاز على تفصيل يأتي.

وقبل بيان العلامة تقدّم مقدّمة تُبيّن فيها أنواع الحمل، فنقول:

الحمل هو إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، فإن كانت القضية موجبة فالحمل يعني إثبات شيء لشيء، فنقول: «زيد قائم» ونثبت بذلك القيام لزيد، وإن



كانت سالبة فالحمل يعني نفي شيء عن شيء، فنقول: «عمرؤ ليس بقائم» وننفي بهذا القول القيام عن عمرو.

والحمل ينقسم إلى قسمين:

١. الحمل الذاتي الأولي: وملاكه الاتحاد في المفهوم والاختلاف في الاعتبار، ولو بحسب الإجمال والتفصيل، كما في حمل الحدّ على المحدود، مثل حمل الحيوان الناطق على الإنسان، تقول: «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ»، فإنّ مفهوم الحيوان الناطق هو عين مفهوم الإنسان، ولكنّهما يختلفان بالإجمال والتفصيل.

٢. الحمل الشايع الصناعي: وملاكه الاتحاد في المصداق والاختلاف في المفهوم، كما في حمل الضاحك على الإنسان، تقول: «الإنسان ضاحكٌ»، فإنّ مفهوم الإنسان ومفهوم الضاحك مفهومان مختلفان، ولكنّهما متحدان مصداقاً، فإنّهما في الخارج شيء واحد.

إذا اتّضح هذا نأتي لبيان علاميّة الحمل على الحقيقة، فنقول: هل إنّ صحّة الحمل علامة على الحقيقة، وعدم صحّته علامة على المجاز؟

يقع البحث بلحاظ الحمل الأولي، ثمّ بلحاظ الحمل الشايع.

أمّا الحمل الأولي:

فإنّ صحّته علامة على الحقيقة وعدم صحّته علامة على المجاز.

بيان ذلك: أنّنا إذا شككنا في وضع لفظ معيّن لمعنى من المعاني، كما إذا شككنا في أنّ لفظ «الأسد» هل هو موضوع للحيوان المفترس أو لا؟ فيمكننا

أن نعلم بوضعه له أو عدمه من خلال صحّة الحمل الأوّليّ أو عدم صحّته، وذلك بأن نجعل المعنى المشكوك وضع اللفظ له موضوعاً - بأن نُعبّر عنه بأيّ لفظ من الألفاظ غير اللفظ الذي نشكّ في وضعه له - ثمّ نجعل اللفظ المشكوك وضعه لذلك المعنى محمولاً - بما يحمل من معنى ارتكازيّ - ونؤلّف منهما قضيةً حمليةً.

فإن صحّ الحمل الأوّليّ وكان الحمل مقبولاً ومستساغاً - لا كما في حل الإنسان على الحجر مثلاً -، تبيّن من ذلك أنّ هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى، وذلك لأنّ هذا الحمل مأخوذ فيه - كما عرفت في المقدّمة - الاتحاد في المفهوم بين المحمول والموضوع، فإذا صحّ الحمل كشف ذلك عن أنّ معنى اللفظ المجعول موضوعاً ومعنى اللفظ المجعول محمولاً هو واحد، وهذا يعني أنّ معنى اللفظ المشكوك فيه هو عين المعنى الذي احتملناه، وأنّ المعنى المجعول موضوعاً هو ذات المعنى الموضوع له اللفظ.

وأما إذا لم يصحّ الحمل الأوّليّ تبيّن من ذلك أنّ اللفظ غير موضوع لذلك المعنى، فإن استعمل فيه مع مناسبة كان الاستعمال مجازاً، وذلك لأنّه إذا لم يصحّ الحمل الأوّليّ - الذي عرفت أنّ ملاكه الاتحاد في المفهوم - كشف ذلك عن أنّ معنى اللفظ المحمول غير معنى الموضوع، ممّا يعني أنّ اللفظ غير موضوع لذلك المعنى.

وأما الحمل الشّايع:

فإذا لم تتمكّن من تشخيص المعنى الموضوع له اللفظ اعتماداً على الحمل



الأوّل - بأن لم يصحّ الحمل الأوّل -، تصل النوبة إلى الحمل الشائع، وذلك لأنّه بواسطة الحمل الأوّل نشخص المعنى الموضوع له تفصيلاً، فإن لم نتمكن من ذلك ننتقل إلى الحمل الشائع، وقد عرفت أنّ ملاك الحمل الشائع هو الاتحاد في المصداق والاختلاف في المفهوم، وله نحوان:

النحو الأوّل: أن نجرب الحمل الشائع بنفس الطريقة التي ذكرناها في الحمل الأوّل، بمعنى أن نجعل المعنى المشكوك وضع اللفظ له موضوعاً، واللفظ بما له من معنى ارتكازيّ محمولاً، ونحمله عليه بالحمل الشائع.

فإن صحّ الحمل لم يثبت أنّ اللفظ موضوع للمعنى المشكوك، لما عرفته في الخطوة الأولى من عدم صحّة الحمل الأوّل، مع أنّه لو كان اللفظ موضوعاً للمعنى لصحّ الحمل الأوّل، وإنّما يثبت بصحّة الحمل الشائع أنّ هناك اتحاداً - في الجملة - بين المعنى الموضوع له اللفظ وبين المعنى المشكوك، بنحو من أنحاء الاتحاد، أعمّ من أن يكون بنحو التساوي أو العموم المطلق أو العموم من وجه.

وإن لم يصحّ الحمل الشائع - أيضاً - علمنا أنّ المفهومين متباينان، بمعنى أنّ المعنى الموضوع له اللفظ يباين المعنى المشكوك فيه مفهوماً ومصداقاً أيضاً.

النحو الثاني: أن نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له، ونحمل عليه اللفظ - بما له من معنى مركوز - حملاً شائعاً.

فإن صحّ الحمل علمنا من ذلك، حال هذا المصداق المجهول موضوعاً، وأنّه من المصاديق الحقيقيّة للمعنى الموضوع له، وأمّا حال ذلك المعنى الموضوع له فغير معلوم، لأنّ هذه الطريقة لا تفي - لوحدها - في الكشف

عن تمام خصوصيات المعنى الموضوع له.

والحاصل: أنّ صحّة الحمل - في هذا النحو الثاني - يترتب عليها فوائد

ثلاث:

١. أنّ هذا المصداق المجعول موضوعاً هو من المصاديق الحقيقية للمعنى

الموضوع له اللفظ.

٢. أن نعلم حدود المعنى الموضوع له اللفظ في الجملة، بأن نعلم أنّه نحو

معنى يشمل وينطبق على هذا المصداق.

٣. أنّه قد يُعلم - في بعض الموارد - نفس المعنى الموضوع له، ويتعيّن

لنا المعنى الحقيقي للفظ تفصيلاً، ولكن هذا في موارد خاصّة، كما في حالة

وجود مقدّمة خارجيّة، كأن نعلم إجمالاً ومن الخارج أنّ لفظ «الصعيد»

يدور أمره بين احتمالين: إمّا أن يكون موضوعاً لخصوص التراب، أو لمطلق

وجه الأرض، فإذا صحّ حمل الصعيد على الحجر - مثلاً - ثبت بذلك أنّ لفظ

«الصعيد» ليس موضوعاً لخصوص التراب، بل لمطلق وجه الأرض، وذلك

لأنّه لو كان موضوعاً لخصوص التراب لما صحّ حمله على الحجر، لأنّ الحجر

ليس مصداقاً للتراب، فيكون موضوعاً للأعمّ لعلمنا من الخارج أن لا ثالث

لها، وهذه من فوائد صحّة الحمل الشائع على بعض المصاديق، لكنّها - كما

عرفت - إنّما تثبت في بعض الموارد الخاصّة، وببركة وجود العلم الإجمالي

المرّدّد بين الوضع للأعمّ والوضع للأخصّ.

هذا كلّّه إذا صحّ الحمل بالنحو الثاني من نحوي الحمل الشايع.



وأما إذا لم يصحّ الحمل كشف ذلك عن أنّ المصداق المجعول موضوعاً ليس من المصاديق الحقيقية للمعنى الموضوع له اللفظ، وحينئذٍ: إذا استعمل اللفظ فيه كان استعمالاً مجازياً لمناسبة، إمّا بينه - بنفسه - وبين المعنى الموضوع له اللفظ، وإمّا بين معنى عامّ يشملّه ويعمّه وبين المعنى الموضوع له اللفظ.

تنبيه:

التنبيه لغةً هو الإيقاض^(١)، وفي الاصطلاح هو ذكر تفصيليّ لإجمال سابق^(٢)، فنقول:

يذكر المصنّف رحمه الله في هذا التنبيه أنّ الإشكال الذي ذكرناه في علامة التبادر يرد هنا أيضاً، والجواب هو الجواب.

وذلك بأن يُقال: إنّ صحّة الحمل الأوّلّي علامة على الوضع والحقيقة، فيتوقّف العلم بالوضع على صحّة الحمل، ولكن من ناحية أخرى صحّة الحمل الأوّلّي تتوقّف على العلم بالوضع، لأنّ صحّة الحمل لا تُعرف إلّا بالعلم بالوضع وبمعرفة أنّ ذلك المعنى المحمول عليه هو المعنى الموضوع له اللفظ، فيتوقّف العلم بالوضع على العلم بالوضع، وهو دور باطل.

والجواب: هو عين الجواب المذكور في التبادر، فنجيب تارةً بالنسبة إلى العالم بالوضع، وأخرى بالنسبة إلى الجاهل به.

أما بالنسبة إلى العالم بالوضع، فجوابه أنّ العلم بالوضع المتوقّف عليه

(١) لاحظ الصّحاح: ج ٥ ص ١٨٠٠، مادة «نبيه».

(٢) قال الدسوقي في حاشيته على الشرح المختصر: «هو - أي التنبيه - لغة الإيقاظ، واصطلاحاً

اسمٌ لكلام مفصّلٍ لاحقٍ يفهم معناه إجمالاً من الكلام السابق»، حاشية الدسوقي: ١٧٣.

صحة الحمل هو العلم الارتكازي بالوضع، بينما العلم بالوضع المتوقف على صحة الحمل هو العلم التفصيلي بالوضع، فلا دور.

وأما بالنسبة إلى الجاهل بالوضع - ومرادنا بالجاهل إمّا من ليس من أهل اللغة أصلاً، أو من هو من أهلها ولكنه جاهل ببعض أوضاعها تماماً - فتكون صحة حمل اللفظ عند العالم بالوضع أمانةً وعلامةً على الوضع عنده، فصحة الحمل متوقفة على علم العالم بالوضع، وما يتوقف على صحة الحمل ليس هو علمه ليلزم الدور، وإنما هو علم غير العالم به، فلا إشكال.

العلامة الثالثة: الاطراد

نتكلّم حول هذه العلامة في نقطتين:

النقطة الأولى: في معنى الاطراد.

الاطراد لغة: مصدر اطرَدَ، «اطرَدَ يَطْرُدُ اطراداً»، يُقال: اطرَدَ الشيءُ إذا

تَبَعَ بعضُهُ بعضاً.^(١)

وبحسب الاصطلاح هو صحة استعمال اللفظ في معنى من المعاني في جميع الحالات وفي كلّ المصاديق، فإذا صحّ الاستعمال في جميع الحالات وفي كلّ أفراد المعنى، يُقال حينئذٍ بأنّ هذا الاستعمال مُطرّد.^(٢)

(١) راجع الصّحاح: ج ٢ ص ٤٣٧، مادة «طرَد».

(٢) قال المحقّق التقيّ نَجاشي في مقام تعداد العلامات: «الاطراد وعدمه، فالأوّل علامة الحقيقة، والثاني أمانة للمجاز، والمراد به اطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات، بحيث لا يختصّ جوازه بمقام دون آخر، أو مع خصوصية دون أخرى، ويصحّ إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى - إذا كان كليّاً - من غير اختصاصٍ له ببعضها»، راجع كذلك نهاية الأفكار: ج ١ ص ٦٨، ونهاية الدراية: ج ١ ص ٨٤.



فمثلاً: لفظ «الإنسان» يصح استعماله في زيد وعمر و بكر وغيرهم، فهو مستعمل في كل أفراد الحيوان الناطق، كما أنّه يصح استعماله في «زيد» -مثلاً- في جميع أحواله، في حال النوم أو القيام أو القعود وهكذا، فنراه مطّرداً في جميع الأفراد والحالات، هذا هو معنى الاطراد.

النقطة الثانية: في علاميّة الاطراد.

وبيان علاميّة الاطراد على الحقيقة هو أن نقول: إذا أراد شخص أن يستعلم حال لغة من اللغات، فوجد -مثلاً- أن أبناء اللغة يستعملون لفظاً من الألفاظ في معنى من المعاني في جميع الحالات وفي كل المصاديق مع عدم وجود قرينة، فتراه يلاحظ انحفاظ هذا الاستعمال، وتكرّر إطلاق اللفظ وإرادة المعنى المعين، رغم تبدّل الحالات والمقامات، ومع تبدّل المصاديق والأفراد، فمن كل هذا يعلم هذا الشخص أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المخصوص، ويكون استعماله فيه بنحو الحقيقة.

فمثلاً: يلاحظ الشخص أن أبناء اللغة يستعملون لفظ «الأسد» في الحيوان المفترس في حال قيامه وقعوده، وفي حال جوعه وشبعه، وفي حال افتراسه وعدمه، وكذلك في جميع مصاديقه ومن دون وجود قرينة، وهذا يكشف عن أن لفظ «الأسد» موضوع للحيوان المفترس.

ولك أن تعتبر بنفسك حينما تسافر إلى بلد معيّن فتسمع أهل ذلك البلد يستعملون لفظاً معيّنًا في معنى مخصوص وبشكل مطّرد، فتدرك أن هذا اللفظ معناه كذا، وأنّه مستعمل فيه بنحو الحقيقة، كما لو تشرف العربيّ

بزيارة الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام وسمع الفارسيّ يُطلق لفظ «آب» على السائل البارد بطبعه، مُكرّراً وفي أفراد ومصاديق متعدّدة وفي الحالات والمقامات المختلفة، فمن هذا يعلم أنّ هذا اللفظ موضوع له وهو حقيقة فيه. والنتيجة: هي أنّ اطراد استعمال اللفظ في معنى علامة كونه حقيقةً فيه، وأمّا عدم الاطراد - بأن لا يصحّ استعماله في المعنى في جميع الحالات وفي جميع المصاديق - فهو علامة المجاز، فمثلاً: لفظ «أسد» استعمل في زيد ولم يُستعمل في عمرو، فهذا يكشف عن أنّه ليس موضوعاً للحيوان الناطق بل هو مجاز فيه، وإلاّ لو كان اللفظ موضوعاً للمعنى المخصوص، فما باله يأبى عن الاطراد، ولا يصحّ استعماله في بعض الحالات والمقامات أو في بعض المصاديق؟

عدم تمامية هذه العلامة:

لم يرتضِ المصنّف رحمته الله هذه العلامة، وأشكل عليها بما حاصله: أنّ الاطراد لا يختصّ بالحقيقة، بل هو لازم أعمّ بالنسبة إلى الحقيقة، والأعمّ لا يدلّ على الأخصّ، نظير من يعلم بوجود الحرارة فهو لا يجزم بوجود الشمس، لأنّها لازم أعمّ، فقد تكون من النار أو من الكهرباء - مثلاً -، كذلك من يدرك اطراد الاستعمال لا يجزم بالحقيقة لأنّه لازم أعمّ، فإنّ الاطراد كما يوجد في الحقيقة هو موجود في المجاز أيضاً.^(١)

(١) حكي هذا الإشكال في القوانين: ج ١ ص ٧٧، والتزم به في الفصول، حيث جاء فيها ص ٣٨: «هذا حاصل ما ذكره في المقام، والحقّ أنّ المجاز - أيضاً - يطرد حيثما توجد علاقة معتبرة، وهي المناسبة المصحّحة لإعارة لفظ أحدهما للآخر ... فتسقط العلامة المذكورة رأساً».



وأما بيان الأعمية: فهو أنّ وجود الأطراد في الاستعمال الحقيقي واضح كما يُبين، وأما وجوده في المجاز فإثباته لا يحتاج إلى عناء، وليبانه نقول:

علاقة المشابهة في أبرز الأوصاف -مثلاً- هي إحدى علاقات صحة الاستعمال المجازي المذكورة في علم البيان، كما في استعمال لفظ «أسد» في الرجل الشجاع بجامع أبرز الأوصاف وهو الشجاعة، وهذه العلاقة متى ما وُجدت صحّ الاستعمال في جميع الأفراد وفي جميع الحالات، فكما يصحّ إطلاق لفظ «أسد» على زيد بجامع الشجاعة كذلك يصحّ إطلاقه على عمرو لنفس السبب، هذا في الأفراد، وهكذا في الحالات أيضاً، فإنّه يصحّ إطلاق لفظ «أسد» على زيد بجامع الشجاعة في حال قيامه وقعوده وغيرهما، فتبين أنّه كما أنّ هناك أطراداً في المعنى الحقيقي كذلك في المعنى المجازي، فلا يكون الأطراد علامة وخاصة للحقيقة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٦٨: «قد يعلم الإنسان... وقد يشكّ»، هذا بيان للمقدمة الأولى التي ذكرناها، وقد أخرج رحمه الله المقدمة الثانية إلى المبحث الآتي.

قوله رحمه الله ص ٦٨: «وقد ذكر الأصوليون...» هذا إشارة إلى أنّه رحمه الله لا يرتضي كلّ ما ذكر من علامات، وإنّما هو يوافقهم في الجملة، لا بالجملة.

قوله رحمه الله ص ٦٩: «أو القرينة الحالية أو المقالية»، ليس المراد أنّ القرينة الحالية أو المقالية هي العلة بمفردها، بل مراده العُلقَة الوضعية مع القرينة كما ذكرناه في الاحتمال الثاني.

قوله ﷺ ص ٧٠: «فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية:...»، ذكر ﷺ طرقاً ثلاثة، أولها الحمل الأولي، وثانيها هو النحو الأول من الحمل الشايع، وثالثها هو النحو الثاني منه، فإن المطلوب أولاً هو استكشاف المعنى الموضوع له وتعيينه، وهو إنما يتم بواسطة صحة الحمل الأولي، فإذا عرفنا المعنى الحقيقي، فإن كل ما عداه هو من المجاز، لأن الحقيقة واحدة - غالباً - والمجاز متعدد، ومن هنا إذا عرفنا المعنى المجازي فالمهمة لا تنتهي فتصل النوبة إلى الحمل الشايع الذي قد يُحدد المعنى الحقيقي إجمالاً وبنحو من الأنحاء، وهذا ما ذكرناه في نحوي الحمل الشايع.

قوله ﷺ ص ٧١: «بما له من المعنى الارتكازي»، من هنا قالوا بأن إشكال الدور المذكور في التبادر يرد على هذه العلامة أيضاً، والجواب هو الجواب. كما أن المقصود بالمعنى الارتكازي هو ما يكون مأخوذاً من حاق اللفظ نفسه لا منه بمعونة القرينة.

قوله ﷺ ص ٧١: «وحينئذ إذا أجرينا هذه التجربة، فإن وجدنا عند أنفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب، علمنا تفصيلاً بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى»، عطف المصنف ﷺ عدم صحة السلب على صحة الحمل ظاهر - أيضاً - في أن ما نحن فيه علامة واحدة لا علامتان.

قوله ﷺ ص ٧١: «وحينئذ فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحdan وجوداً سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه أو مطلقاً». قد يتوهم: أنه كيف تكون النسبة هي التساوي مع أننا قلنا في الخطوة



السابقة أنّ الحمل الأوّل لا يصحّ، وهذا يعني أنّ اللفظ لم يوضع للمعنى المشكوك، ومع هذا كيف تكون النسبة هي التساوي؟!

لكنّه توهم فاسدٌ: إذ لا غرابة في عدم صحّة الحمل الأوّل، وكون النسبة هي التساوي، كما في الإنسان والضاحك، فإنّ مفهوميهما متغايران، إذ الأوّل يُفهم منه الحيوان الناطق، بينما الثاني يُفهم منه الذات التي ثبت لها الضحك، فالمفهومان متغايران، مع أنّ النسبة بينهما هي التساوي، كما هو واضح.

قوله ﷺ ص ٧١: «فإن صحّ الحمل علم منه حال المصدق...»، أشار بذلك إلى الفائدة الأولى من الفوائد المترتبة على صحّة الحمل الشائع بنحوه الثاني، وأشار إلى الفائدة الثانية بقوله ﷺ: «كما يُستعلم منه حال الموضوع له في الجملة»، وإلى الثالثة بقوله ﷺ: «بل قد يُستعلم منه تعيين الموضوع له».

تتميمٌ:

إلى هنا يتمّ الكلام في العلامات التي ذكرها المصنّف ﷺ، ولكن لتتميم البحث نذكر بعض العلامات الأخرى التي ربّما أشار إليها ﷺ في تضاعيف كلماته، وهي:

العلامة الأولى: قول اللّغويّ

هل إنّ قول اللّغويّ حجة في إثبات الوضع وإثبات المعنى الحقيقيّ أو لا؟
فهل يصحّ الاعتماد على ما يُبيّنه اللّغويّ في إثبات المعاني اللّغويّة، أو قل: هل إنّ الشارع تعبّدنا بقول اللّغويّ لإثبات المعاني الحقيقيّة والمعنى الموضوع له أو لا؟

المحققون من الأصوليين قالوا بعدم حجّية قول اللّغوي^(١)، ويمكن أن يُستدل لهم بأنّ اللّغوي إنّما يُبين -عادةً- موارد الاستعمال، وليس من شأنه أكثر من ذلك، فهو لا يتعرّض إلّا لموارد الاستعمال، ولا يحدّد الأوضاع ولا يدّعيها.

فمثلاً: اللّغويّ عندما يُبين معنى لفظ «التبادر» ويقول: «إنّ التبادر يعني التّسارع» مراده من ذلك أنّ العرب تستعمل لفظ «التبادر» في التّسارع ولا يدّعي أنّه موضوع له، ومطلوبنا في المقام ليس هو صحّة الاستعمال، بل مطلوبنا في هذا البحث هو استكشاف الأوضاع وهو ليس من شأن اللّغويّ، وإنّما هو يُبين موارد الاستعمال لا غير.

لكن هذا الذي ذكرناه لا يُلغي فائدة الرجوع إلى اللّغويّ، وسماع موارد الاستعمال منه، لا أقلّ من جهة اتّخاذها من الوسائل التي تنتج بمجموعها استظهار المعاني والمرادات الجدّية للمتكلّمين، حيث إنّ هناك وسائل عديدة يعتمد عليها العرف وأهل المحاورّة في مقام استظهار المراد، فقول اللّغويّ يمكن أن يكون واحداً من هذه الوسائل، والرجوع إليه إمّا للاستيناس برأيه، أو للتعرف على موارد الاستعمال عند إرادة معرفة بعض المعاني.

لكن هذا شيء آخر غير مسألة تعيين المعنى الموضوع له.

العلامة الثانية: نصّ اللّغويّ

كان الكلام -في العلامة السابقة- في قول اللّغويّ إذا لم يكن نصّاً في

(١) وسيأتي تفصيل ذلك في المقصد الثالث: حجّية الظواهر ص ١٤٧.



الوضع للمعنى، وقد انتهينا إلى عدم حجّيته، وفي هذه العلامة نتكلّم عن قول اللّغويّ إذا كان نصّاً في وضع اللفظ المعين للمعنى المخصوص، واللّغويّون -عادة- لا ينصّون على الوضع، نعم القليل النادر يُبيّن المعنى الموضوع له، وينصّ عليه، كالزّمخشرّي في كتابه «أساس اللّغة».

وعلي أيّ حال، هل إنّ نصّ اللّغويّ -على تقديره- علامة على الوضع وحجّة فيه؟

استدلّ المصنّف رحمه الله على حجّية نصّ اللّغويّ بدليل يأتي في المقصد الثالث، وهو أنّ العقل يحكم بلابدية رجوع العالم إلى الجاهل في جميع الميادين والمجالات، ومنها اللّغة وأوضاعها، فيكون كلام اللّغويّ العالم بالأوضاع حجّة من باب حجّية قول العالم في حقّ الجاهل، وهذه قضيّة عقلائيّة تجري في مختلف المجالات، وسيأتي تفصيل ذلك^(١).

وهذه العلامة هي التي أشار إليها المصنّف رحمه الله في صدر هذا المبحث بقوله ص ٦٨: «قد يعلم الإنسان إمّا من طريق نصّ أهل اللّغة...»، وأشار إليها -أيضاً- في بحث الأصول اللفظيّة الآتي بقوله ص ٧٣: «وهنا نقول: إنّ الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهاها -كنصّ أهل اللّغة- أمرٌ لا بدّ منه في إثبات أوضاع اللّغة...»، فالمصنّف رحمه الله يرى أنّ نصّ اللّغويّ حجّة وموضع اعتماد.

(١) راجع المقصد الثالث: حجّية الظواهر: ص ١٥٠ من المتن.

العلامة الثالثة : الاستعمال

هل إنّ استعمال لفظ في معنى عند أهل اللّغة يدلّ على أنّه حقيقة فيه أو لا؟
هذا ما سيأتي الكلام فيه قريباً في المبحث الآتي، فانتظر.

الأصول اللفظية

تمهيد :

قدّمنا في بداية مبحث علامات الحقيقة والمجاز مقدّمة بيّنا فيها نحوين للشكّ، وقد ذكرها المصنّف رحمته الله في بداية هذا المبحث، وحاصلها أنّ الشكّ له نحوان :

١ . شكّ في المعنى الموضوع له اللفظ .

٢ . شكّ في مراد المتكلّم، بعد العلم بأوضاع الألفاظ، كأنّ نشكّ في أنّ مراد المتكلّم - عند إطلاق لفظ « الأسد » - هل هو الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس، بعد العلم بأنّه موضوع للثاني؟

أمّا النحو الأوّل من الشكّ فلا بدّ فيه من الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز المذكورة في البحث السابق .

وأما النحو الثاني من الشكّ فهو مورد الأصول اللفظية التي عُقد لها هذا المبحث .

والحاصل: أنَّ الشكَّ إن كان في أصل الوضع جرت العلامات المتقدّمة، وإن كان في مراد المتكلّم فالجاري هو الأصول اللَّفْظِيَّة.

وهنا نسأل: هل إنَّ الاستعمال يُعَدُّ من علامات الوضع، بحيث إذا وجدنا بعض أبناء اللّغة يستعملون اللَّفْظ في بعض المعاني من دون قرينة وبلا دلالة على المجاز، حكمنا بأنّه موضوع له وأنّه حقيقة فيه؟

والجواب: عن ذلك ربّما انقذح من الرّدّ على علاميّة الاطراد، فإنّه إذا لم يكن الاطراد واستعمال اللَّفْظ في المعنى مراراً علامةً على الحقيقة، فمن باب أولى لا يكون استعماله مرّةً واحدةً علامةً عليها، فإنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، فلعلَّ اللَّفْظ قد استُعمل في المعنى مجازاً، ولكن خفيت القرينة على السامع، ولذا اشتهر على الألسن حتّى صار كالقاعدة:

«أنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز».^(١)

ومنه يتّضح ما في كلام السيّد المرتضى علم الهدى رحمته حيث إنّه جعل الاستعمال علامةً على الحقيقة مع أنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة كما تقدّم.

ولم يذكر المصنّف رحمته هذه العلامة والمناقشة فيها في بحث علامات الحقيقة والمجاز، بل أخرها إلى مبحث الأصول اللَّفْظِيَّة، وكان ينبغي تقديمها، ولعلّه لم يفعل ذلك من أجل أن يُشكل على السيّد المرتضى رحمته بأنّه خلط بين موردي الشكّ المتقدّم ذكرهما.

(١) راجع المعالم: ص ١٠٣، والقوانين: ج ١ ص ٨٠، والفصول: ص ٤٠، وهداية المسترشدين:

ج ١ ص ١١٥، وبدائع الأفكار: ص ١٥٠، ودرر الفوائد: ج ٢ ص ٣٧٠، ومنتهى الأصول: ج ١

ص ١١٤، والكفاية: ص ٣١، وغيرها.



فالسيد المرتضى رحمته أجرى أصالة الحقيقة في الاستعمال لإثبات الوضع،
والحال أن أصالة الحقيقة إنما هي من الأصول اللفظية العقلية التي يرجع
إليها لتحديد مراد المتكلم عند الشك فيه، لا في الوضع، وعبارته في الذريعة
ظاهرة في ذلك حيث قال رحمته:

«وأقوى ما يُعرف به كون اللفظ حقيقة هو نصُّ أهل اللغة، وتوقيفهم
على ذلك، أو يكون معلوماً من حالهم ضرورةً، ويتلوه في القوة أن يستعملوا
اللفظ في بعض الفوائد، ولا يدلّونا على أنهم متجاوزون بها مستعبرون لها،
فيعلم أنّها حقيقةٌ، ولهذا نقول: إنّ ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيءٍ
دلالةٌ على أنّها حقيقةٌ فيه، إلّا أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر، وقد قيل فيما
يُعرف به الحقيقة أشياءٌ غيرها، عليها - إذا تأملتها حقّ التأمل - طعنٌ، وفيها
قدحٌ، وما ذكرناه أبعد من الشبهة»^(١).

والحاصل: أنّ الحكم في الشك من النحو الأوّل هو الرجوع إلى العلامات
المذكورة سابقاً وليس منها الاستعمال، ولا قول اللغوي لما ذكرناه من أنّ همّ
اللغوي هو ذكر موارد الاستعمال فقط، نعم إذا نصّ على أنّ هذا اللفظ المعين
موضوع لهذا المعنى المخصوص، كان كلامه حجةً من باب حكم العقلاء
بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

هذا كلّ في الشك من النحو الأوّل، وأمّا الشك من النحو الثاني فهو مجرى
للأصول اللفظية.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ١ ص ١٣-١٤.

وقبل الخوض في تفاصيل البحث لا بأس ببيان مفردات العنوان المذكور لهذا البحث وهو «الأصول اللفظية»، فنقول:

أما الأصول: فهي جمع «أصل»، وهو القاعدة التي يُرجع إليها عند الشك، والأصول في المقام قواعد يُرجع إليها في تعيين مراد المتكلم في ظرف الشك. وأما اللفظية: فهي منسوبة إلى «اللفظ»، بمعنى أن الأصول في المقام إنما تجري لتشخيص المعنى المشكوك فيه والمستفاد من اللفظ أو من سياق الكلام، ولذا سُميت لفظية.

وعليه: فالأصول اللفظية مجموعة قواعد يُرجع إليها في ظرف الشك في مراد المتكلم، فإذا تكلم المتكلم بما يحتمل أكثر من وجه ومعنى ولم نعلم بمراده على التعيين، رجعنا إلى أصول لفظية أقرها العقلاء في تعيين المراد وتشخيصه.

إذا اتضح هذا نقول: الكلام حول هذه الأصول يقع في مقامين:

المقام الأول: في أفراد هذه الأصول ومواردها.

المقام الثاني: في حجيتها ومدرك هذه الحجية.

أما المقام الأول: فقد ذكر المصنّف رحمه الله فيه أهمّ الأصول اللفظية، وهي:

١. أصالة الحقيقة:

وموردها ما لو تكلم شخص بكلام ودار أمره بين إرادة المعنى الحقيقي وبين إرادة المعنى المجازي، مثل ما لو قال المتكلم: «رأيت أسداً»، وكنا نعلم بأن لفظ «أسد» موضوع للحيوان المفترس، ولكن وقع الشك والتردد في



مراده، ولم يُعلم هل إنّه أراد المعنى الحقيقيّ -وهو الحيوان المفترس- أو إنّه أراد الرجل الشجاع مجازاً؟

فإذا علمنا بوجود قرينة كما لو قال: «رأيتُ أسداً في بدر» -فإنّ قوله «في بدر» قرينة على إرادة الرجل الشجاع مجازاً- تعيّن المعنى المجازيّ.

وإذا علمنا بأنّه لم ينصب قرينة وأراد المعنى الحقيقيّ، فلا مورد حينئذٍ للأصل اللفظيّ، لأنّ الأصل اللفظيّ إنّما يجري في ظرف الشك.

نعم، إذا لم نعلم بوجود أو عدم وجود قرينة واحتملنا وجودها فحينئذٍ نقول: إنّ الأصل الجاري في المقام هو أصالة الحقيقة، فنحمل مراد المتكلّم على المعنى الحقيقيّ.

ويترتب على ذلك:

أولاً: أن يحتجّ المتكلّم على السامع فيما لو خالف السامع ولم يعمل على وفق المعنى الحقيقيّ معتدراً بأنّه إنّما لم يعمل على طبق المعنى الحقيقيّ لأنّه لم يعلم بأنّ المتكلّم أراده واحتمل إرادة المعنى المجازيّ، فإنّ للمتكلّم حينئذٍ أن يحتجّ عليه بأنّ ظاهر كلامي هو المعنى الحقيقيّ، والأصل اللفظيّ العقلانيّ يقتضي حمل مرادي عليه، فلا بدّ لك من ترتيب الأثر عليه.

وهذا النحو من الحجّة يُسمّى بـ«المنجزية»، والمقصود به أنّه إذا تكلم المولى بكلام يحتمل فيه الحقيقة والمجاز، ولا قرينة بخسب الظاهر، فإنّ المولى له أن يحتجّ على العبد إذا لم يُرتّب أثراً على المعنى الحقيقيّ.

ثانياً: أن يحتجّ السامع على المتكلّم فيما إذا قال المتكلّم فيما بعد: إنّني أردت

المعنى المجازي فلم لم تعمل على وفقه؟ فإنّ للسامع أن يحتجّ ويقول: لم تنصب قرينةً على ذلك، وظاهرُ كلامك هو المعنى الحقيقي، وقد عملتُ على طبقه. وهذا النحو من الحجّة يُسمّى بـ«المعدّريّة».

فلنا جهتان في الحجّة، هما المنجزية والمعدّرية، فالمنجزية هي الاحتجاج من جهة المولى إذا صادف الأصل الواقع، والمعدّرية هي الاعتذار من جهة العبد إذا خالف الأصل الواقع.

٢. أصالة العموم:

وموردها ما لو كان هناك كلام ظاهر في العموم مع احتمال إرادة حصّة خاصّة منه، كما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، فإنّ هذا الكلام ظاهر في إرادة إكرام كلّ فرد من أفراد العالم، إلّا أنّ السامع قد يحتمل أنّ المراد إكرام غير النحاة من العلماء، لكون السامع يعلم أنّ المولى له موقف من النحاة -مثلاً-، فلاجل ذلك يحتمل أنّه لا يريد إكرام الجميع، وإنّما عبّر بالعموم لنكتة ما، ففي مثل هذه الحالة نُجري أصالة العموم ونحمل الكلام على ظاهره وهو العموم، ولا نرتّب أثراً على احتمال إرادة الخصوص، و يترتّب على هذا الأصل أن يحتجّ به كلّ من المتكلّم والسامع بالنحوين المتقدّمين في أصالة الحقيقة.

٣. أصالة الإطلاق:

وموردها ما لو كان هناك كلام مطلق وشكّ السامع في أنّ المتكلّم هل أراد الإطلاق أو أراد التقييد؟ كما لو قال القائل: «أكرم عالماً»، فإنّ هذا الكلام



يظهر منه طلب إكرام أيّ فرد من أفراد العلماء، أي سواء أكان عادلاً أم كان فاسقاً، نحوياً أم فقيهاً، وهكذا من ناحية سائر القيود والحالات المحتملة، ولكنّ السامع شكّ في مراد المتكلّم، واحتمل أنّه يريد إكرام خصوص العالم المقيّد بقيد العدالة لا مطلقاً، وذلك لأنّ السامع -مثلاً- يعلم أنّ المتكلّم هو نحو متكلّم يعتني بالعدالة، ولذا يحتمل أنّه يريد إكرام خصوص العادل، ففي مثل هكذا حالة نحمل كلامه على الإطلاق، ولا نعتني باحتمال إرادة التقييد.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، فإنّ هذه الآية الكريمة ظاهرة في مشروعيّة البيع وجوازه مطلقاً من دون قيد أو شرط، فلم يؤخذ في البيع المشروع قيد «العربيّة» -مثلاً-، فإذا توهّم أو احتُمل اشتراط العربيّة حُلّ الكلام على الإطلاق وأُلغي احتمال التقييد بالعربيّة، استناداً إلى أصالة الإطلاق.

٤. أصالة عدم التقدير:

وموردها ما لو كان الكلام خالياً من التقدير، ولكنّه كان محتملاً، فنحمله على عدم التقدير، كما لو قال المتكلّم: «زارني الأمير»، واستبعد السامع أن يكون الزائر هو الأمير بنفسه، واحتمل أنّ الزائر هو رسول الأمير أو عبده، وأنّ في الكلام تقديرًا، وأنّ المراد الحقيقي هو: «زارني عبد الأمير» تنزيلاً للعبد أو الرسول منزلة الأمير نفسه، فهنا يُحمل الكلام على عدم التقدير، وأنّ المتكلّم يريد أنّ الزائر هو الأمير نفسه.

وألحق بأصالة عدم التقدير أصلان:

أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك:

المنقول: هو أن يُوضع اللفظ لمعنى من المعاني، ثم يُوضع بوضع آخر لمعنى آخر مع وجود مناسبة بين المعنيين، ويُهجر المعنى الأول بحيث ينصرف اللفظ عند إطلاقه إلى المعنى الثاني.

والمشترك: هو اللفظ الذي وُضع لأكثر من معنى، لكلٍّ منها وضعٌ على حدةٍ من دون ملاحظة سبق وضعه لبعضها على وضعه للبعض الآخر، ومن دون ملاحظة مناسبة بين المعنيين.^(١)

والنقطة المهمة في الفارق بين النقل والاشتراك هي أن النقل يشتمل على مناسبة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه، وعلى ملاحظة السبق بين الوضعين، أي وجود تقدّم وتاخر بين الوضعين.

وأما الاشتراك فلا يشترط فيه وجود مناسبة ولا ملاحظة تقدّم أحد الوضعين على الآخر، وهذا هو مراد المصنّف رحمته الله من التفريق بينهما من ناحية الهجران وعدم الهجران، فإذا هُجر المعنى الأول فهو النقل وإذا لم يُهجر فهو الاشتراك.

إذا اتضح هذا نقول:

إذا علّم النقل - كأن نعلم أن لفظ «الصلاة» قد نُقل من الدعاء إلى العبادة المخصوصة ذات الأركان المخصوصة، وقال المتكلم - مثلاً -: «الصلاة عهود

(١) راجع كتاب المنطق للمصنّف رحمته الله: ج ١ ص ٣٧-٣٨.



الدين» - محل اللفظ على المعنى المنقول إليه ولا إشكال في ذلك، أي في صورة العلم بتحقيق النقل.

وهكذا إذا عُلِمَ الاشتراك كأن نعلم أن لفظ «العين» مشترك بين النابعة والبالصرة، وقال المتكلم «عينٌ واسعة»، فإن نصب قرينةً معينةً لأحدهما تعيّن ما دلّت عليه القرينة، وإن لم ينصب قرينةً عاد الكلام مجملًا فلا يُعلم المراد منه، فإنّ المشترك له معانٍ كلّها على حدّ سواء، وليس أحدها أظهر وأقرب إلى اللفظ من الآخر.

هذا إذا عُلِمَ النقل أو الاشتراك.

أمّا إذا لم يُعلم النقل لكنّه كان محتتملاً، كما لو شكّ في أن لفظ «الحجّ» هل نُقل من القصد إلى العبادة ذات الأفعال المخصوصة في الزمان المخصوص، أو إنّّه لم يُنقل؟ فهنا نُجري أصالة عدم النقل ونحمل الكلام على المعنى الأوّل.

وهكذا إذا لم يُعلم الاشتراك وكان محتتملاً، كما لو شككنا في أن لفظ «جون» الموضوع للأبيض هل وُضع بوضع آخر للأسود، أو لا؟ فهنا نُجري أصالة عدم الاشتراك، ونحمل اللفظ على الأبيض، ولا نعتني باحتمال الوضع الجديد الذي يوجب الإجمال.

٥. أصالة الظهور:

وقبل بيانها لا بأس بالإشارة إلى مقدّمة نافعة في أنحاء الكلام، وهي:
أنّ الكلام نصّ وظاهر ومجمل.

ونعني بالنص: أن يكون مدلول الكلام واضحاً ومتعيناً، فللكلام معنى واحد على سبيل الجزم، بحيث لا يُحتمل معه معنى آخر، كما في قول الراوي -مثلاً-: «لا بأس للصائم أن يحتقن بالجامد»، فإنه دالٌّ على الجواز وعدم الإضرار بالصوم، ولا يُحتمل فيه معنى آخر غير الجواز، فلا يُحتمل أنه محرم أو يوجب فساد الصوم، فهو نصٌّ في الجواز.

وأما الظاهر: فهو أن يكون للكلام أكثر من مدلول محتمل، ويتعين أحد هذه المداليل لكونه أقرب هذه المداليل والمعاني إلى الذهن العرفي، نعم لا يكون هذا التعيين على سبيل الجزم والقطع، بل يبقى احتمال إرادة الخلاف قائماً، فإنَّ الكلام حينما يكون ظاهراً في معنى من المعاني يكون ذلك المعنى متعيناً، ولكن لا على سبيل الجزم والقطع، بل هناك احتمال لإرادة غير المعنى الظاهر، لكنه محض احتمال عقلي، لا اعتداد به في مقام المحاورات العرفية. فالفارق بين النصّ والظاهر -بعد كون كلٍّ منهما يكون المعنى فيه متعيناً- هو أن النصّ يكون التعيين فيه على سبيل الجزم، وأما الظاهر فليس تعيينه على سبيل الجزم.

وأما المجهل: فهو أن يكون للكلام أكثر من مدلول ومعنى محتمل، من دون أن يتعين أحد المداليل المحتملة، بل تكون هذه المعاني على نحو الاحتمالات المتكافئة والمتساوية، كما في اللفظ المشترك، فإنَّ احتمال إرادة أيٍّ واحد من معانيه على حدٍّ سواء مع احتمال إرادة الآخر، نعم قد يكون أحد معاني المجهل أكثر احتمالاً من الآخر بالدقة، ولكنَّ المدار إنَّما هو على العرف



لا على الدقة العقلية، وحيث إنها بحسب النظر العرفي متساوية ولا تعين لأحدها، كان الكلام مجملًا.

والحاصل: أن الكلام الذي لم يتعين أحد احتمالاته هو المجمل، والذي تعين أحد احتمالاته لا على سبيل الجزم هو الظاهر، والذي تعين على سبيل الجزم هو النص.

إذا عرفت هذه المقدمة نقول: مورد أصالة الظهور هو ما لو كان الكلام ظاهرًا في معنى من المعاني واحتمل السامع إرادة خلاف الظاهر لسبب من الأسباب، فلا بد من حمل الكلام على ظاهره، وإلغاء الاحتمال المخالف للظاهر وعدم الاعتناء به، ويكون ظاهر الكلام حجة على المتكلم والسامع على حد سواء.

وهنا نقول: في جميع الأصول اللفظية المتقدمة يمكننا التعبير بالظهور، فنعبر في أصالة الحقيقة بأن الظاهر هو الحقيقة، وفي أصالة العموم بأن الظاهر هو العموم، وهكذا.

ومنه يتضح: أن الأصول اللفظية كلها ترجع في الحقيقة إلى أصل واحد، وهو أصالة الظهور، وأن الكلام الظاهر في معنى ويحتمل معنى آخر يُحمل على الظاهر، فليس لدينا أصول متعددة، بل لنا أصل واحد، وهو أصالة الظهور، نُجربه في مورد أصالة الحقيقة وفي مورد أصالة العموم وفي باقي موارد الأصول الأخرى.

فأصالة الحقيقة -مثلاً- تعني أنه لدينا كلام ظاهر في الحقيقة ويحتمل

المجاز، فنحمله على الظاهر وهو الحقيقة.

وأصالة العموم تعني أنّه لدينا كلام ظاهر في العموم ويحتمل الخصوص
فنحمله على الظاهر وهو العموم.

ففي الحقيقة أنّ الأصول اللفظية كلّها ترجع إلى أصل واحد وهو أصالة
الظهور، فليس هناك واقعاً سوى أصالة الظهور، وكلّ ما ذكر من أصول
أخرى إنّما هي صغريات وتطبيقات لأصالة الظهور.

والشاهد: على أنّ الأصول اللفظية كلّها ترجع إلى أصل واحد وهو أصالة
الظهور هو أنّه لو انعكس الأمر، كما لو كان الكلام ظاهراً في المجاز ويحتمل
الحقيقة، فلا تجري أصالة الحقيقة، وإنّما تجري أصالة الظهور وبها نحمل
الكلام على المعنى المجازي.

فمثلاً: إذا كان المتكلم قد تحدّث سابقاً عن الرجل الشجاع ثمّ قال: «أسد»،
فإنّ الكلام السابق يجعل لفظ «الأسد» ظاهراً في إرادة الرجل الشجاع - وهو
المعنى المجازي - مع احتمال إرادة المعنى الحقيقي، لعدم نصب قرينة على
المجاز، فيُحمل الكلام - حينئذٍ - على المعنى المجازي، ولا يُحمل على المعنى
الحقيقي، لأنّ الظهور في مثل هذه الحالة كان على وفق المعنى المجازي لا
الحقيقي، وقد عرفت أنّ المدار على الظهور.

بالإضافة إلى: أنّ القاعدة سعةً وضيقاً تتبع دليلها، وسيأتي أنّ الدليل على
اعتبار هذه الأصول اللفظية هو سيرة العقلاء، ومن الواضح أنّ العقلاء إنّما
يعملون بهذه القواعد باعتبار أنّ الألفاظ في مواردّها ظاهرة في معانيها، فإذا



لم تكن الحقيقة -مثلاً- هي الظاهر، بل كان الظاهر هو المجاز، فلا يعملون بأصالة الحقيقة بل يأخذون بالظاهر، وهو المعنى المجازي، وهذا يعني أنّ هذه الأصول كلّها ترجع إلى أصالة الظهور.

تنبيه:

إلى هنا يكون قد تمّ الكلام في المقام الأوّل، وهو في تعداد الأصول اللفظية وبيان مواردها، ولكن قبل الدخول في المقام الثاني نذكر تنبيهاً يرتبط بأصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك المذكورتين آنفاً، وحاصله:

أنّك قد تسأل وتقول: إنّ المصنّف رحمه الله جعل أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك من الأصول اللفظية، مع أنّها يرجعان إلى الشك في الوضع، لأنّ مورد أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك هو الشك في وضع آخر، إمّا مع هجران المعنى الأوّل أو مع عدمه، وهذا يعني أنّ موردَهما الشك في الوضع، وإذا كان كذلك فينبغي ذكرهما في علامات الحقيقة والمجاز لا في الأصول اللفظية، فكيف أدرجتا في الأصول اللفظية مع أنّها ترتبطان بالوضع؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول:

أولاً: إنّ أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك وإن كان موردَهما الشك في الوضع، ولكنّهما جعلتا من الأصول اللفظية ولم تُجعلتا من علامات الحقيقة والمجاز باعتبار أنّ مرجع الأصول اللفظية وضابطه ينطبق عليهما، فإنّ مرجع موارد الأصول اللفظية هو كلّ مورد كان الشك فيه دائراً بين الظاهر وغيره -بعدما أرجعنا جميع الأصول اللفظية إلى أصالة الظهور-

فيحمل الكلام على الظاهر، وهذا الضابط متحقق في موارد أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك، فإنه عند الشك في نقل اللفظ إلى معنى آخر، يكون اللفظ حينئذ ظاهراً في المعنى الأول، وكذلك عند الشك في وضع اللفظ لمعنى آخر على نحو الاشتراك، يكون اللفظ ظاهراً في المعنى الأول، فيدور الأمر فيهما -أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك- بين الظاهر وغيره، فتكونان من الأصول اللفظية.

وبعبارة أخرى: مورد الأصول اللفظية هو الشك في مراد المتكلم سواء أكان هذا الشك ناشئاً من الشك في الوضع أم كان ناشئاً من شيء آخر، وفي موارد أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك يكون الشك في مراد المتكلم ناشئاً من الشك في الوضع الجديد، فتكونان مجرى للأصول اللفظية.

ثانياً: إنَّ المستشكل يريد أن يجعل أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك من ضمن علامات الحقيقة والمجاز كالتبادر ونحوه، مع أنَّ علامات الحقيقة والمجاز يثبت بها الوضع، بينما أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك لا يثبت بهما الوضع، بل هما على العكس من ذلك تماماً، لأنَّهما تنفيان الوضع، فأصالة عدم النقل مفادها أنَّه ليس هناك وضع لمعنى آخر نُقل إليه اللفظ، وأصالة عدم الاشتراك مفادها أنَّه ليس هناك وضع لمعنى آخر يشترك مع المعنى الأول، فكيف تكونان من علامات الوضع؟!

والخلاصة: أنَّ هذين الأصلين فيهما حيثيتان، فمن ناحية فيهما شائبة الوضع، ومن ناحية أخرى فيهما ملاك الأصول اللفظية، لذلك كانا مُلحقين



بالأصل اللفظي، ولم يكونا أصليين برأسهما.

وقد تسأل ثانياً وتقول: علمنا ممّا تقدّم أنّ هذين الأصليين واجدان لملاك الأصول اللفظية، إلّا أنّه لما كان فيهما شائبة الوضع ألحقا بالأصول اللفظية إلحاقاً، ولكن لم كان إلحاقهما بأصالة عدم التقدير بالخصوص، دون غيرها من الأصول؟

والجواب: أنّ ذلك باعتبار أنّ أصالة عدم التقدير هي أقرب الأصول اللفظية إليهما دون غيرها، أمّا أصالة العموم وأصالة الإطلاق فواضح. وأمّا أصالة الحقيقة فأقصى ما يثبت بها إرادة الحقيقة، لكنّها لا تعيّن أحد المعاني الحقيقية على فرض تعدّدها، فأصالة الحقيقة حيادية تجاه المعاني الحقيقية المتعدّدة، فلم يبقَ إلّا أصالة عدم التقدير، فألحقا بها.

المقام الثاني: حجية الأصول اللفظية؛

ما هو الدليل على حجية هذه الأصول اللفظية؟ فمن قال إنّ الأصول اللفظية معتبرة عند الشارع المقدّس، بحيث إذا كانت الرواية -مثلاً- ظاهرة في المعنى الحقيقي أمكننا أن نعمل أصالة الحقيقة، ونبني على أنّ المراد هو المعنى الحقيقي؟

استدلّ المصنّف رحمته الله على حجية هذه الأصول بالسيرة العقلائية.

والسيرة العقلائية واحدة من الحجج والأدلة على الحكم الشرعي، التي سيذكرها المصنّف رحمته الله في المقصد الثالث «مباحث الحجج» فهو بحث متأخر، وإنّما استعجل في ذكره للاحتياج إليه في المقام، فنقول:

السيرة العقلائية هي تعارف العقلاء على سلوك معين في شأن من الشؤون، بحيث لا يشدّ منهم عن هذا السلوك أحد إلا وكان معرضاً عندهم للنقد والتوبيخ واللوم، وهذا السلوك والتعارف يكون ناشئاً عن نكتة عقلائية، ولو لم تكن هذه النكتة واضحة وملفتةً إليها عندهم، وإنما تكون هذه النكتة مركوزة في أعماق نفوسهم.

فمثلاً: انعقدت سيرة العقلاء على التعويل على خبر الثقة والأخذ به، فإذا أخبر الثقة بأن الطريق مغلقة -مثلاً- فقد بنى العقلاء على الاعتداد بهذا الخبر، بحيث لو خالف السامع وسلك هذا الطريق وتبين أنها كانت مغلقة فعلاً، لكان ملوماً عند العقلاء، أمّا ما هي النكتة التي دعت العقلاء الى الأخذ بخبر الثقة؟ فقد لا تكون معلومة ومشخصة.

والمهم في المقام بيان الكبرى، وهي أنّ السيرة العقلائية: هي تعارف العقلاء على اتباع عمل معين في شأن من شؤون حياتهم، بحيث لا يشدّ شخص منهم إلا وكان ملوماً من قبلهم.

وهذه السيرة لكي تكون معتبرة شرعاً لا بدّ فيها من توفر أمرين:

١. معاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام، بمعنى أن لا تكون السيرة مستحدثة بعد زمانهم عليهم السلام، وإلا لو كانت مستحدثة لما كانت دليلاً على الحكم الشرعي.
٢. أن تكون هذه السيرة ممضأة من قبل الشارع المقدّس -ولو كان الإمضاء بواسطة السكوت حيالها وعدم الردع عنها-، وذلك لأننا لا نريد أن نتعبد بقول العقلاء، بل نريد التعبد بقول الشارع، فلا بدّ من إمضاء السيرة



من قبل المعصوم عليه السلام ولو بسكوته، إذ إن سكوت المعصوم في حال كون السيرة معاصرة له يُستكشف منه الرضا والإمضاء، لأنّ الشارع لو لم يكن راضياً عن تلك السيرة والعمل، مع كون السيرة غير مرضية عند الشارع وتُهدّد أغراضه، لردع عنها، وحيث إنّهُ لم يردع فهو راضٍ بها.

هذا بشكل كبرويّ، وفي محلّ الكلام نُريد أن نستدلّ على اعتبار الأصول اللفظية بالسيرة العقلائية، فنقول:

لا إشكال في تباني العقلاء على العمل بالظاهر، بحيث لو خالف شخصُ الظاهر لاستحقّ اللوم والعتاب، بل إنّ عدم الأخذ بالظاهر يلزم منه أن تتوقّف الحياة، وأن لا يستقرّ حجر على حجر، فإنّ الحياة العقلائية مبنية على الاكتفاء بالظاهر وعدم إلزام المتكلّم العرفيّ بخصوص النصّ الذي لا يحتمل الخلاف. وهذه السيرة العقلائية لا إشكال في أنّها كانت موجودة في زمان المعصوم عليه السلام وليست مستحدثة ومتجدّدة في أزمنة متأخرة.

كما أنّ الشارع الأقدس لم يردع عنها، لأنّه لو لم يكن راضياً بمضمونها وكان له طريقة أخرى في التفهيم غير الأخذ بالظاهر، لبينها ولردع عن الأخذ بالظاهر، فإذا لم يردع ولم يُبين طريقة أخرى كان هذا دليلاً على أنّه أمضى السيرة، فيكون الأخذ بالظاهر حجةً عنده، وهو المطلوب.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٧٣: «إنّ الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهاها - كنصّ أهل اللغة - أمر لا بدّ منه»، ذكرنا في ذيل المبحث الحادي عشر - ص ١٥٨ -

تتمياً في بعض العلامات التي لم يذكرها المصنّف رحمه الله تفصيلاً، وإنّا أشار إليها إشارةً، وهذه العبارة منه صريحة في كون نصّ أهل اللّغة من علامات الحقيقة التي لا بدّ من الرجوع إليها عند الشك في الوضع، وهذا ما ذكرناه هناك، فراجع. قوله رحمه الله ص ٧٤: «فيكون حجة فيه من المتكلم على السامع... فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة»، أشار بذلك إلى المنجزية.

وأما المعذرية فقد أشار إليها بقوله رحمه الله: «وحجة فيه للسامع على المتكلم... ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: إنّي أردت المعنى المجازي». قوله رحمه الله ص ٧٧: «في مورد احتمال التخصيص»، هكذا في النسخة، والصحيح - كما لا يخفى - هو: «في مورد احتمال المجاز».

قوله رحمه الله ص ٧٧: «فيُعلم من ذلك على سبيل الجزم أنّ الظاهر حجة»، إنّما قال «على سبيل الجزم» لأنّ كلّ دليل ظنيّ لا بدّ أن يكون الدليل الذي يُثبت حجّيته ودليليّته قطعياً، فخير الثقة - مثلاً - دليل ظنيّ يُفيد الظنّ فيحتاج إلى دليل قطعيّ على حجّيته، لأنّه لو استدلّ بالدليل الظنيّ على حجّية دليل ظنيّ للزم التسلسل، وذلك لأنّ الدليل القطعيّ لا إشكال في حجّيته، بل قالوا بأنّه لا يمكن سلب الحجّية عن القطع، لأنّ حجّيته ذاتية، وأمّا الظنّ فيحتاج إلى دليل على حجّيته، فإذا رجعنا في حجّيته إلى دليل ظنيّ - أيضاً - لزم التسلسل، وفي المقام حيث إنّ الظاهر لا يفيد إلّا الظنّ فلا بدّ له من دليل قطعيّ دالّ على حجّيته، فمن هنا قال المصنّف رحمه الله: «فيُعلم على سبيل الجزم أنّ الظاهر حجة».

الترادف والاشتراك

بحث الاشتراك مقدّمة لبحث أصوليّ مهمّ، وهو بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإلاّ فهو - في نفسه - بحث منطقيّ وليس بحثاً أصوليّاً أو لغويّاً، ومن أجل هذه المقدّميّة بحثه الأصوليون.

وأما بحث الترادف فيُحتمل أنّ ذكر المصنّف ﷺ له - مع أنّه ليس مقدّمة لهذا البحث -، لأمرين:

١. وجود عنصر مشترك بين الترادف والاشتراك وهو «التعدّد»، غايته أنّ التعدّد في الترادف يكون في اللفظ، بينما التعدّد في الاشتراك - بعكس الترادف - يكون في المعنى.

٢. أنّ منشأ حدوث الترادف والاشتراك في اللّغة واحد كما سيّضح.

فلعلّه لهذين الأمرين ذكرهما ﷺ في مبحث واحد.

والترادف: لغةً هو التابع، تقول «أردفتُ الرجلَ» إذا أركبته خلفَ ظهرِكَ

على الدابة^(١).

والمراد به في المقام: هو أن يتعدّد اللَّفْظ ويتّحد المعنى، كما في الحيوان المفترس، فإنّه معنى واحد وُضع له لفظان: «الأسد» و«الليث»، فهو اشتراك لفظين متغايرين في معنى واحد.

والمناسبة بين الترادف الاصطلاحيّ والمعنى اللّغويّ واضحة، فكأنّ الواضع جعل المعنى كاللدابة وأركب اللفظين عليه.

وأما الاشتراك: فهو أن يتعدّد المعنى ويتّحد اللَّفْظ، بأن يُوضع لفظ واحد -بوضعين أو أكثر- لمعنيين أو أكثر، كلفظ «عين» الموضوع للباصرة والنابعة وغيرهما.

إذا اتّضح: معنى الترادف والاشتراك، فالكلام حولهما يقع في جهتين:

الأولى: في إمكان الترادف والاشتراك:

فقد اختلف في إمكانهما، ولأجل أنّ المهمّ منهما، والذي وقع مقدّمة لبحث استعمال اللَّفْظ في أكثر من معنى هو خصوص الاشتراك، فالبحت إنّما يقع فيه دون الترادف، وحيثنّ نقول:

اختلف في إمكان الاشتراك على أقوال ثلاثة:^(٢)

١. امتناع الاشتراك، وكلّ ما يتوهم في الخارج أنّه من الاشتراك هو ليس منه.

والدليل: على امتناع الاشتراك هو أنّ الغرض من وضع الألفاظ هو التفهيم وإيضاح المقاصد المختلفة للمخاطب، ومن المعلوم أنّ الاشتراك ينقض هذا

(١) راجع الصّحاح: ج ٣ ص ١١٢٦، مادة «ردف».

(٢) راجع لمعرفة هذه الأقوال مفاتيح الأصول: ص ٢٢.

الغرض، فإنّه عندما يُقال: «عين» لا يُفهم المراد منها، وهل إنّ المراد هو النابعة أو الباصرة أو غيرهما؟ وهذا خلف إرادة التفهيم، فلاشتراك يتنافى ويتناقض مع الغرض من وضع الألفاظ، وكلّ ما يلزم منه نقض الغرض يكون مستحيلاً على الحكيم.

٢. وجوب الاشتراك: والدليل عليه هو أنّ الألفاظ متناهية، لأنّها مؤلّفة من حروف الهجاء المتناهية، والمركّب من المتناهي يكون متناهياً، بينما المعاني غير متناهية ولا يمكن حصرها بعدد، فإذا أُريد وضع الألفاظ المتناهية للمعاني غير المتناهية كانت الألفاظ قاصرةً عن أداء حقّ المعاني واستيعابها، لذلك نقول بلبديّة الاشتراك وضرورة وضع اللفظ الواحد لمعاني متعدّدة سداً للنقص الحاصل في الألفاظ.

٣. إمكان الاشتراك: فلا هو ممتنع ولا هو واجب، ولا موجب للإفراط أو التفريط، وهذا هو القول المشهور.

أمّا أنّه ليس بممتنع، فلأنّ ما ذُكر من دليل على الامتناع مردود بأمرين: (١) أنّ الاشتراك لا يلزم منه نقض غرض الواضع كما ادّعي، لوضوح أنّ المشترك إنّما لا يُفهم المراد منه إذا كان مجرّداً عن القرينة، وأمّا إذا كان محفوفاً بالقرينة فالمراد منه يكون واضحاً ومن دون لبس أو إجمال، شأنه في ذلك شأن اللفظ المختصّ، وما ندّعيه هو استعمال المشترك مع القرينة، فلا نقض للغرض.

٢. أن المشترك إذا لم يكن محفوظاً بالقرينة يكون مجملاً، وهذا ممّا لا محذور فيه، فإنّ الإجمال قد يكون مقصوداً للمتكلم، لأنّه غرض من الأغراض، ومن هنا قالوا: «الإجمال من مقاصد العقلاء».^(١)

وأما أنّ الاشتراك ليس بواجب، فلأنّ ما ذكر من الدليل على الوجوب فاسد ومردود بوجوه أربعة ذكرها صاحب الكفاية رحمته^(٢)، نذكر اثنين منها:
١. لا نسلم أنّ المعاني غير متناهية، بل هي متناهية، نعم مصاديق المعاني غير متناهية، والواضح إنّها يضع للكلّيات، لا لمصاديقها.

٢. سلّمنا أنّ المعاني غير متناهية، ولكن لا يلزم من ذلك لابدئية الوضع بنحو الاشتراك ليُقال بوجوبه، فإنّ المجاز باب واسع قد يغنينا عن الاشتراك. فالصحيح: هو الالتزام بإمكان الاشتراك، إذ لا مُلزم للقول بضرورته ووجوبه، كما لا يلزم محذور عقليّ من وقوعه ليكون ممتنعاً.

بل في الوقوع غنى وكفاية عن تجشّم عناء الاستدلال على عدم امتناع الاشتراك^(٣)، إذ الوقوع أدلّ دليل على إمكانه، فإنّ وقوع الاشتراك في اللّغة العربيّة أمر واضح ومعلوم لكلّ من له أدنى اطلاع على هذه اللّغة الواسعة، بل لا خفاء في وقوع التّضاد -فضلاً عن الاشتراك-، كما في لفظ «القرء»

(١) لاحظ: أوضح المسالك: ص ٩٢.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٥.

(٣) جاء في المعالم: ص ٣٨: «الحقّ أنّ الاشتراك واقع في لغة العرب، وقد أحاله شزيمة، وهو شاذّ

ضعيف لا يُلتفت إليه».



الموضوع للطهر والحيض، مع ما هما عليه من التّضاد.^(١)

الجهة الثانية: في منشأ الترادف والاشتراك:

ما هو منشأ تحقّق الترادف والاشتراك في اللّغة العربيّة؟

نذكر في هذه الجهة مقامين: من ناحية الثبوت، ومن ناحية الإثبات.

أما مقام الثبوت: فيذكر المصنّف رحمه الله احتمالين في نشوء الترادف

والاشتراك، هما:

الأول: أنّ الواضع بنفسه تصدّى لوضع ألفاظ متعدّدة لمعنى واحد، فحصل الترادف، بأن وضع لفظ «أسد» للحيوان المفترس، ووضع له لفظ «ليث» أيضاً، وكذلك في الاشتراك فقد تصدّى الواضع بنفسه لوضع لفظ واحد لأكثر من معنى، بأن وضع لفظ «عين» للباصرة، ثمّ وضعها مرّة أخرى للنابغة.

الثاني: أنّ الواضع الواحد لم يتصدّ لأوضاع متعدّدة، وإنّما وضع لفظ معيّن لمعنى معيّن، ومن جهة أخرى يوضع نفس هذا اللفظ لمعنى آخر من قبل واضع آخر، ثمّ جُمع بين الوضعين فحصل الاشتراك، ونظير ذلك في الترادف.

فمثلاً: تضع قبيلة معيّنة لفظ «عين» للباصرة، وتضع قبيلة أخرى هذا اللفظ نفسه للنابغة، هذا في الاشتراك، وهكذا في الترادف كأن تكون

(١) قال الجوهري في الصحاح: ج ١ ص ٤٩، مادة «قرأ»: «القرء بالفتح: الحيض، والجمع أقرأء وقُرُوءٌ على فُعُولٍ، وأقُرُّ في أدنى العدد، وفي الحديث: «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ»، والقرء أيضاً: الطَّهْرُ، وهو من الأضداد».

قبيلة معيّنة عبّرت عن الحيوان المفترس بـ«أسد»، وقبيلة أخرى عبّرت عنه بـ«ليث»، ولكنّ مجرد ذلك لا يُحقّق الاشتراك أو الترادف، فإنّ هذا لوحده يقتضي أنّ كلّ لفظ يكون من المختصّ عند كلّ قبيلة، ولكن حينما تداخلت القبائل واجتمعت وخيف على اللّغة من الضياع جُمعت اللّغات، فحصل الترادف والاشتراك اتفاقاً، فلاحظوا أنّ الحيوان المفترس وُضع له أكثر من لفظ، وحيث إنّ كلّ قبيلة لغتها عربيّة فصيحة يجب اتّباعها وقبولها، لذلك حصل الترادف، ولاحظوا -أيضاً- أنّ هناك لفظاً واحداً وُضع لأكثر من معنى فحصل الاشتراك، فالترادف والاشتراك حصلا عند الجمع بين اللّغات المتعدّدة للقبائل المختلفة، ومن هنا نسمع العلماء يقولون: «لغة الحجاز كذا ولغة تميم كذا»، أمّا قبل الجمع فلا ترادف ولا اشتراك.

وأما مقام الإثبات: وأنّ أيّ الاحتمالين أرجح، فقد اختار المصنّف ﷺ أنّ الأرجح منهما هو الاحتمال الثاني، فإنّ تعيّن هذا الاحتمال فهو، وإلا فلا أقلّ من كونه هو الأقرب إلى الوقوع.

والشاهد على حصول الاشتراك بنحو الاحتمال الثاني أمران:

١. ما ذكرناه في بيان الاحتمال الثاني من أنّه يُقال كثيراً: «إنّ لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا...»، فإنّ هذا شاهد على أنّ كلّ قبيلة لها وضع خاصّ، وبجمع هذه اللّغات حصل الترادف والاشتراك، وإلا فالترادف والاشتراك على خلاف الأصل، إذ إنّ الواضع الحكيم إذا أراد أن يضع لفظاً لمعنى فما الدّاعي للرجوع إلى نفس اللفظ السابق الذي وضعه لمعنى آخر؟

٢. تصريح بعض مؤرخي اللغة، فقد صرح بعضهم بأن منشأ حصول الاشتراك هو ما ذكرناه في الاحتمال الثاني.^(١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٧٧: «لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك»، هذه هي الجهة الأولى من الجهتين اللتين ذكرناهما في الشرح، وليس المقصود بالإمكان هو الإمكان الذاتي، إذ لا يمكن لأحد أن يدعي الامتناع الذاتي كما في اجتماع النقيضين، وإنّا المقصود هو الإمكان الوقوعي^(٢)، فالسؤال المطروح في البحث هو: هل يمكن أن يقع الاشتراك والترادف في اللغات أو إنّ وقوعه يلزم محذوراً عقلياً فيكون محالاً وقوعاً؟

وأما الجهة الثانية -التي هي في منشأ الترادف والاشتراك- فقد أشار إليها المصنّف رحمه الله بقوله ص ٧٧: «ولكن ينبغي أن نتكلّم في نشأتها...»، وقد نبّه على الاحتمالين الثبوتيين في نشأتها بقوله رحمه الله: «فإنّه يجوز أن يكونا... ويجوز أن يكونا...»، ونبّه على ترجيحه لأحد الاحتمالين في مقام الإثبات بقوله رحمه الله ص ٧٨: «والظاهر أنّ الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية».

(١) قال السيّد الخوئي رحمه الله في أجود التقريرات: ج ١ ص ٧٦: «يظهر من بعض المؤرخين أنّهما حدثا من خلط بعض اللغات ببعض، مثلاً: كان يُعبّر عن معنى في لغة الحجاز بلفظ، ويُعبّر عن ذلك المعنى في لغة العراق بلفظ آخر، وبذلك اللفظ عن معنى آخر، ومن جمعها أخيراً وجعل الكلّ لغة واحدة حدث الاشتراك والترادف».

(٢) جاء في بداية الحكمة: الفصل السادس من المرحلة الرابعة: ص ٦٥: «الإمكان الوقوعي: وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير».

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

هذا البحث من الأبحاث المهمة والسيالة التي تجري في أكثر من مقام، وهو بحث دقيق، لذا سنذكر هذا البحث ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: تحرير محل النزاع

وللمصنّف ﷺ في هذا الكتاب ميزة مهمة وهي تحرير محل النزاع بشكل دقيق وواضح، أي تعيين وتحديد نقطة الخلاف في الأبحاث المختلفة، فنقول: استعمال اللفظ المشترك يمكن أن يُتصور على أنحاء:

النحو الأول: أن يُستعمل اللفظ المشترك من دون قرينة معيّنة لأحد المعاني، تقول -مثلاً-: «رأيتُ عينا»، فالعين لفظ مشترك قيل إنه قد وُضع لأكثر من سبعين معنى^(١)، وفي المثال قد استعمل من دون قرينة معيّنة لأحد معانيه. وهذا النحو من الاستعمال خارج عن محل النزاع، إذ لا إشكال في جوازه ووقوعه، غايته أن مثل هذا الكلام يكون مجملاً لا دلالة فيه على أحد المعاني بالخصوص، ولا محذور في ذلك.

النحو الثاني: استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بالخصوص بمعونة

(١) لاحظ جواهر الأصول: ج ٢ ص ١٦.

القرينة، وهذا النحو من الاستعمال -أيضاً- خارج عن محلّ النزاع، فإنه لا ريب في جوازه ووقوعه.

النحو الثالث: أن يُستعمل اللفظ المشترك في أكثر من معنى، لكن بعد إلباس هذه المعاني المتكثّرة لباس الوحدة، وذلك بأن يُستعمل اللفظ في مجموع المعاني بما هو مجموع، بحيث يكون كلّ واحد من هذه المعاني المتكثّرة جزءاً من المعنى المستعمل فيه اللفظ، كأن يُستعمل لفظ «جون» الموضوع للأبيض والأسود^(١) في مجموع المعنيين، وكما لو قلت: «القرء من صفات النساء»، فالقرء موضوع للطهر وللحيض بوضعين، وقد أستعمل في هذا التركيب في المجموع، بمعنى أنّ الأمرين معاً من صفات النساء.

وهذا النحو من الاستعمال -أيضاً- ممّا لا إشكال في جوازه، غايته أنّه يكون من قبيل الاستعمال المجازي، لأنّ لفظ «جون» -مثلاً- موضوع للأسود بخصوصه وللأبيض بخصوصه، ولم يوضع للمجموع، فإذا أستعمل في المجموع بما هو مجموع لم يكن قد استعمل فيما وُضع له فيكون مجازاً، وهكذا في لفظ «القرء»، فقد استعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، نظير تسمية النسمة رقبةً.

النحو الرابع: أن يُستعمل اللفظ المشترك في كلا معنييه على نحو وكأنّه قد استُعمل في كلّ واحد منهما بخصوصه، بأن يدلّ على الأوّل وكأنّه قد استعمل ليدلّ عليه وحده ولا يدلّ على معنى آخر معه، وكذلك يدلّ على الثاني بنفس النحو، وكأنّه لفظ مختصّ.

(١) راجع الصّاح: ج ٥ ص ١٦٩١، مادة «جون».



وهذا النحو الرابع من الاستعمال هو الذي وقع محلاً للنزاع والخلاف بينهم.

فهل يمكن أن نقول: «القرء من صفات النساء» ونريد من القرء الحيض والطهر، بحيث يكون اللفظ قابلاً للمعنى الأول بخصوصه، وكذلك للثاني بخصوصه؟

وقع الخلاف فيه على أقوال^(١)، والجامع لها أقوال ثلاثة:

القول الأول: المنع مطلقاً.

القول الثاني: الجواز مطلقاً.

القول الثالث: القول بالتفصيل، وهناك تفصيلات متعددة في المقام:

منها: التفصيل بلحاظ النفي والإثبات.

ومنها: التفصيل بلحاظ التشية والجمع من جهة والإفراد من جهة أخرى.

وسيتعرض المصنّف ﷺ إلى التفصيل الثاني بالخصوص.

ومختار المصنّف ﷺ: هو استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى مطلقاً،

ومن دون تفصيل، فهو قائل بالقول الأول.

المقدمة الثانية: في بيان حقيقة الاستعمال

وفي هذه المقدمة نسأل: ما هي حقيقة الاستعمال؟

والجواب: هو أن حقيقة الاستعمال هي إيجاد المعنى بواسطة اللفظ،

فالذي يريد تفهيم شخص معنى الكتاب - مثلاً - ليحكم عليه، إمّا أن يحضر

الكتاب نفسه ويشير إليه ويحكم عليه بأنّه مفيد - مثلاً - أو أن لا يحضره

(١) راجع المعالم: ص ٣٨، والقوانين: ج ١ ص ١٤١، والفصول: ص ٥٣، والكفاية: ٣٦.

خارجاً بنفسه، وإنّما يُحضره بواسطة اللفظ، فإنّ المتكلّم بقوله «كتاب» يكون قد أحضر المعنى الموضوع له وأوجده بنحوٍ من أنحاء الإحضار والإيجاد. وعليه: فالاستعمال هو إيجاد المعنى بواسطة اللفظ، فكما يحضر الشيء بنفسه يمكن إحضاره بواسطة اللفظ.

ولعلّك تسأل: ما هو السبب والنكته التي جعلت هذا الاتحاد بين الوجودين بحيث كان وجود اللفظ وجوداً للمعنى، واللفظ هو الموجد للمعنى؟

فنجيب: بأنّ النكته هي كون اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى، وذلك بسبب العُلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فصار اللفظ مرآة للمعنى.

والشاهد على وحدة الوجود بين اللفظ والمعنى وأنّ اللفظ يوجد المعنى هو: سرّاية الحُسن والقُبْح من المعاني إلى الألفاظ، فنلاحظ بالوجدان أنّ بعض الألفاظ حسنة وترتاح لها النفوس كلفظ «محمّد»، وبعضها بالعكس فهي قبيحة وتنقبض منها القلوب كلفظ «أبي جهل»، وليس ذلك إلّا من جهة سرّاية الحسن من المعنى إلى اللفظ، ومن هنا جاء في الزيارة الجامعة: «ما أحلى أسماءكم!»، والله العالم.

والحاصل: أنّ هناك وحدة في الوجود بين اللفظ والمعنى، نعم هناك فارق في نحوي الوجود نذكره في المقدّمة الثالثة.

المقدّمة الثالثة: في عالم الوجود وعالم اللّحاظ والقصد

في هذا المجال -أي مجال علاقة اللفظ بالمعنى- هناك عالمان:



«عالم الوجود وعالم اللحاظ والقصد».

والعالم الأول: يكون فيه الوجود أولاً وبالذات للفظ، فإنّ اللفظ يوجد أولاً ثمّ يوجد المعنى ثانياً وبالعرض، فعندما نقول: «إنسان» يوجد لفظ «إنسان» أولاً وبالذات، ويحضر المعنى ثانياً وبالعرض، ومن هنا يُوصف اللفظ بالوجود حقيقةً، وتكون نسبة الوجود إليه نسبةً حقيقةً، بينما يُوصف المعنى بالوجود تنزيلاً لا حقيقةً، وتكون نسبة الوجود إليه نسبةً تنزيليّةً لا حقيقةً، فهو موجود تنزيلاً لا حقيقةً.

ولك أن تقول: إنّ نسبة الوجود إلى اللفظ هي من نسبة الشيء إلى ما هو له، بينما نسبته إلى المعنى هي من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، ولذلك عندما نقول: «كتاب» لا تحضر ماهيّة الكتاب في الخارج حقيقةً، وهكذا لو قلت: «زيدٌ مسافرٌ»، فإنّ ماهيّة «زيد» ليست حاضرةً حقيقةً، وإنّما هو مسافر خارج البلد وماهيّته غير حاضرة، نعم يُنسب الوجود إلى ماهيّة «زيد» تنزيلاً، والموجود حقيقةً إنّما هو لفظ «زيد» فقط.

والخلاصة: أنّ اللفظ في هذا العالم -عالم الوجود- متقدّم على المعنى.

والعالم الثاني: هو عالم اللحاظ والاعتبار، والمقصود به الوجود في النفس، أي في الذهن، والأمر فيه معكوس تماماً، وذلك لأنّ الملحوظ للمتكلّم ومقصوده أولاً وبالذات إنّما هو إحضار المعاني لا الألفاظ، فإنّ ملحوظ المتكلّم الأوّل هو المعاني التي يُريد أن يكشفها ويوصلها إلى الآخرين، واللفظ إنّما لُوْظ آلة ووسيلة لكشف المعاني وإيصالها.

والشاهد على: أنّ الألفاظ مجرد آلة هو أنّ الإنسان لو وجد وسيلةً أخرى أسهل لبيان المعاني وإيصالها، لأخذ بها ولأعرض عن الألفاظ، كما أعرض الإنسان الأوّل عن الإشارة عندما وجد آلة أفضل وهي الألفاظ.

وهذا الذي نقوله: نظير الصورة في المرأة، فإنّ الموجود في الخارج حقيقة هي المرأة، أمّا الصورة فينسب إليها الوجود ثانياً وبالعرض، بحيث لو لم توجد المرأة لما وُجدت الصورة أصلاً، فاللفظ كالمرأة موجود أولاً وبالذات، والمعنى كالصورة موجود ثانياً وبالعرض، هذا من جهة الوجود.

وأما من جهة اللّحاظ فالملاحظ أولاً وبالذات هو المعنى كما هي الصورة، والملاحظ ثانياً وبالعرض هو اللفظ كما هي المرأة، فالناظر ينظر إلى المرأة كآلة فانية في الصورة، والمنظور إليه بالاستقلال إنّها هو الصورة.^(١)

المقدمة الرابعة: الوجود والإيجاد:

ذكروا في الحكمة أنّ الوجود والإيجاد متّحdan ذاتاً ومختلفان اعتباراً، بمعنى أنّ الوجود الواحد المفاض من العلة، إذا لُوَظ من جهة العلة سُمّي إيجاداً، وإذا لُوَظ من جهة المعلول سُمّي وجوداً، فهو شيء واحد ووجود فارد، لكنّه يختلف باختلاف الاعتبار، فإذا لاحظنا جهة صدوره من الفاعل فهو إيجاد، وإذا لاحظنا جهة قابليّته وآتاه قابل لفعل الفاعل فهو وجود.

وحينئذٍ نقول: لا يُعقل ولا يمكن أن يتكرّر الإيجاد، وذلك لدليلين:

الأوّل: أنّ الوجود يستحيل أن يتكرّر، وحيث إنّ الإيجاد والوجود واحد،

(١) راجع كتاب «المنطق» للمصنّف رحمه الله: ج ١ ص ٢٥-٢٧، وكذا ص ٦٣-٦٤.



فالإيجاد يستحيل أن يتكرّر.

أما أن الوجود يستحيل أن يتكرّر، فلأن الوجود الواحد لو تكرر لزم منه انقلاب الواحد إلى الكثير، وهو محال.

الثاني: أن مردّد تعدّد الإيجاد إلى تحصيل الحاصل، وهو محال.

وذلك لأنّ الإيجاد الأوّل يُحقّق الوجود، فلو فرض تكرار الإيجاد، كان الإيجاد الثاني محالاً، لأنّ الإيجاد الثاني مع فرض أن المعلول متحقّق وموجود، يكون تحصيلاً لما هو حاصل.

والحاصل: أنّه كما لا يمكن أن يتعدّد الوجود، للزومه صيرورة الواحد كثيراً، كذلك لا يمكن أن يتعدّد الإيجاد، لأنّه عين الوجود ذاتاً كما عرفت. إذا عرفت هذه المقدّمات نقول:

إنّ الصّحيح هو استحالة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، والدليل على ذلك:

أنّ معنى الاستعمال كما عرفت هو إيجاد المعنى باللفظ، فلو فرض استعمال اللفظ في أكثر من معنى كان معنى ذلك هو أنّ المستعمل يُريد إيجاد معنيين بلفظ واحد، وهذا الشيء يستلزم أمرين:

الأوّل: أن نلاحظ كلّاً من المعنيين بشكل مستقلّ، فنلاحظ المعنى الأوّل بشكل مستقلّ والثاني كذلك، وذلك لما ذكرناه في المقدّمة الثالثة من أنّ المعنى ملحوظ باللّحاظ الاستقلاليّ، واللّحاظ يعني إيجاد الملحوظ في النفس، فللّحاظ المعنى يعني إيجاد المعنى في النفس، ففرض استعمال اللفظ في معنيين

يعني أن المستعمل قد لاحظ المعنيين، أي أوجد المعنيين في النفس، وهذا مما لا مشكلة فيه.

الثاني: أن يُلاحظ اللفظ مرتين بالتبع، لأن اللفظ - كما تقدّم في المقدمة الثالثة - ملحوظ بتبع لحاظ المعنى، فإذا استعمل اللفظ في معنيين، لزم أن يُلاحظ اللفظ مرتين بالتبع، مرة بتبع لحاظ المعنى الأول، ومرة بتبع لحاظ المعنى الثاني، فلا بدّ من لحاظ اللفظ الواحد مرتين بالتبع، واللّحاظ هو الإيجاد - كما عرفت -، أي إيجاد الشيء في نفس الشخص الملاحظ، فهذا يعني أن يجتمع على الوجود الواحد - وهو وجود اللفظ - إيجادان، وهو محال، كما ذكرنا في المقدمة الرابعة.

فمثلاً: إذا استعملنا لفظ «عين» في الباصرة والنابعة، فمعنى ذلك أننا سنوجد في النفس فرداً من الباصرة وفرداً من النابعة، وهذا يستدعي أن نلاحظ كلّاً من الفرد الأوّل والفرد الثاني بالاستقلال، ويستدعي - أيضاً - أن نلاحظ اللفظ مرتين بالتبع، مرة بتبع الباصرة ومرة بتبع النابعة، فيجتمع على اللفظ الواحد لحاظان، واللّحاظ هو الإيجاد في النفس، وإذا اجتمع اللّحاظان، اجتمع إيجادان على موجود واحد وهو مستحيل.^(١)

وهذا الذي نقوله: نظير ما يُقال في الصورة التي في المرأة، فإن المرأة إذا استوعبتها الصورة، فلا يمكن في نفس الوقت أن تعكس صورةً أخرى تستوعبها.

(١) وهذا ما استدللّ به المحقّق النائيّ ننتظ في أجود التقريرات: ج ١ ص ٧٦.



فكذلك اللفظ إذا لاحظته تبعاً للحاظ المعنى الأول -وهو الباصرة- يكون قد استوعب بتمامه في المعنى الأول وفنى فيه، فلا يمكن أن يفنى في معنى ثانٍ للزوم اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد.

نعم، يمكن للمرأة أن تعكس صورةً أخرى تستوعبها ولكن بعد أن تعكس الصورة الأولى لا في نفس الوقت، فإنّ هذا ممّا لا إشكال فيه. فكذلك اللفظ يمكن أن نستعمله في معنيين لكن لا في استعمال واحد، بل في استعمالين اثنين، وذلك بأن نستعمله في الباصرة في استعمالٍ أول، ثمّ نستعمله في النابعة في استعمالٍ آخر.

وكذلك لا مشكلة في أن تستوعب المرأة صورتين اثنتين، بأن يكون مجموع الصورتين مستوعباً للمرأة، فلا شبهة في ذلك.

واللفظ كذلك يمكن أن يُستعمل في مجموع المعنيين، كما تقدّم في النحو الثالث من أنحاء استعمال اللفظ المشترك.

وهكذا يتّضح: أنّ الحقّ هو عدم صحّة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى.

ثمرة هذا البحث:

لعلّك تسأل عن الثمرة العمليّة لهذا البحث، فنقول: هذا البحث من الأبحاث المهمّة التي تعرّض لتحقيقها الأعلام، وله آثار عمليّة عديدة نذكر واحداً منها، وهو:

ما لو ورد أمر بشيئين كغسل الجمعة وغسل الجنابة، كما لو قيل: «اغسل

للجمعة وللجنازة»، فإن «اغتسل» صيغة أمر، وسيأتي أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، فتدلّ على وجوب غسل الجمعة ووجوب غسل الجنازة.

فإذا فرض دلالة دليل خارجي على استحباب غسل الجمعة، كالإجماع -مثلاً- فسوف نُضطرّ -حينئذٍ- لرفع اليد عن ظاهر الكلام الأوّل، وهو وجوب غسل الجمعة، ونحمله على الاستحباب، عملاً بالدليل الخارجي.

فيقع الكلام في حكم غسل الجنازة، وهل يبقى واجباً وتبقى صيغة «اغتسل» دالة على وجوبه، فنفكّك بين الغسلين، ونلتزم بأن صيغة «اغتسل» تدلّ على استحباب الأوّل ووجوب الثاني؟ أو نقول بأنّ الثاني يكون مستحباً أيضاً، وصيغة «اغتسل» تدلّ على استحبابه، كما كان غسل الجمعة مستحباً؟ هنا تأتي ثمرة هذا البحث:

فإن قلنا: بإمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى، أمكن التفكيك بين الغسلين، فنقول بأنّ صيغة «اغتسل» استعملت في الاستحباب والوجوب معاً، وذلك لأنّ صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب، وقد رفعنا اليد عن هذا الظهور بلحاظ غسل الجمعة للدليل الخاص، فتبقى دالة على الوجوب بلحاظ غسل الجنازة، ولا محذور في استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وإن قلنا: باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كان الدليل الخارجي موجباً للحمل على الاستحباب في كلّ منهما، وذلك بأن نقول: إنّ صيغة «افعل» تدلّ على الاستحباب فيهما معاً، لأنّه حيث دلّ الدليل على أنها تدلّ على استحباب غسل الجمعة فهي تدلّ على استحباب غسل الجنازة أيضاً،



وإلا لو دلت على وجوب الثاني للزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو مستحيل حسب الفرض.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٧٨: «لا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة... وإنما الحقّ عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال»، هذا بيان للمقدمة الأولى التي ذكرناها في صدر البحث، والتي اشتملت على أنحاء استعمال اللفظ المشترك.

قوله رحمه الله ص ٧٨: «إنّ استعمال أيّ لفظ في معنى إنّما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ»، أشار بذلك إلى ما ذكرناه في المقدمة الثانية من بيان حقيقة الاستعمال.

قوله رحمه الله ص ٧٨: «لكن لا بوجوده الحقيقيّ، بل بوجوده الجمعيّ التنزيليّ... فكأنّما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب»، هذا منه ذكر للعالم الأوّل الذي ذكرناه في المقدمة الثالثة، وهو عالم الوجود.

وأما العالم الثاني -وهو عالم اللّحاظ والقصد- فقد أشار إليه بقوله رحمه الله ص ٧٩: «فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلّم بل للسامع آلة وطريقاً». وأما المقدمة الرابعة فقد ذكرها المصنّف رحمه الله في طيّات دليله، فلاحظ.

تنبيهان

التنبيه الأول

استعمال اللفظ في أكثر من معنى له عدة أنحاء:

الأول: أن يكون المعنيان المراد استعمال اللفظ فيهما حقيقيين، كما في استعمال لفظ «العين» في الباصرة والنابعة.

الثاني: أن يكون المعنيان مجازيين، كما لو قيل: «احذر عدوك»، وأريد من العدو معنيان مجازيان هما الكسل والحسد.

الثالث: أن يكون أحدهما مجازياً والآخر حقيقياً، كما لو قيل: «أعجبني القمر» وأريد من القمر الوجه الحسن والكوكب المعروف.

وهنا يقع الكلام في أن هذه الأنحاء الثلاثة هل هي على حدّ سواء من حيث الإمكان والامتناع، أو إنّها مختلفة فلا بدّ من التفصيل بينها؟

يقول المصنّف رحمه الله: هي على حدّ سواء، والقول فيها واحد وهو الامتناع، وذلك لأنّ المحذور في استعمال اللفظ في أكثر من معنى، مشترك بين الجميع بلا فرق، وهو لزوم اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد، ومن الواضح أنّ هذا

المحذور لا يُفرّق فيه بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي.
فلا يُتوهم أنّ الكلام خاصّ باللفظ المشترك، وإنّما يُجعل العنوان عادةً هو
«استحالة استعمال اللفظ المشترك» لأجل أنّ الغالب في استعمال اللفظ في
أكثر من معنى هو في الألفاظ المشتركة.

التنبيه الثاني

ذكرنا في المقدمة الأولى المتقدمة أنّ هناك أقوالاً مختلفة في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

منها التفصيل المنسوب لصاحب المعالم رحمته، حيث نُسب إليه أنّه فصل بين المفرد وبين التثنية والجمع، ففي الأوّل لا يجوز الاستعمال في أكثر من معنى، وفي المثني والجمع يجوز.^(١)

فإذا قلنا: «عينان» جاز أن نُريد فرداً من الباصرة وفرداً من النابعة، وإذا قلنا «عيون» جاز أن نُريد فرداً من الباصرة وفرداً من النابعة وفرداً من الجاسوس -مثلاً-.

ودليله: على ذلك هو أنّ التثنية والجمع -كما قرأنا في النحو- في قوّة تكرار الواحد بالعطف، فبالتثنية يُستغنى عن التكرار بالعطف وبالجمع كذلك،

(١) هكذا نُسب إليه رحمته، فقد جاء في المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٢٤٠: «وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّه لا وجه لما ذكره صاحب المعالم رحمته من التفصيل بين التثنية والجمع وبين المفرد، حيث جوّز إرادة الأكثر من معنى واحد في التثنية والجمع دون المفرد»، ولكنّ الذي يظهر من عبارته رحمته القول بالجواز مطلقاً، نعم هو في المفرد مجازاً، قال رحمته في المعالم: ص ٣٩: «والأقوى عندي جوازه مطلقاً، لكنّه في المفرد مجاز، وفي غيره حقيقة».

فبدلاً من أن نقول: «عين وعين» نقول: «عينان»، وبدلاً من أن نقول: «عين وعين وعين» نقول: «عيون»، وحيث إنه لا مانع من أن تُريد من «عين وعين» الباصرة في الأول والنابعة في الثاني، كذلك لا مانع من أن يُراد الباصرة والنابعة ممّا هو في قوّته وهو «عينان»، وكذا الحال بالنسبة إلى الجمع.

والذي يؤيد ذلك: صحّة الثنية والجمع في الأعلام الشخصية، مثل «زيدان» و«زيدون» فنقول: «جاء الزيدان والزيدون»، مع أنّ المقصود من «زيد» في «زيدين» ذات مشخّصة وجزئيّ حقيقيّ، لا يمكن أن تصدق على ذات أخرى، والمقصود من «زيد» الآخر هو ذات أخرى وجزئيّ حقيقيّ آخر كذلك، فالمراد من «زيدين» معنيان متغيّران.

وليس المراد من «زيدين» فردين من طبيعة واحدة، كما يُراد ذلك من «رجلين» في قولك: «سلّمتُ على رجلين»، فإنّ المراد بهما فردان من طبيعة واحدة، هي طبيعة الإنسان الذكر البالغ.

وإنّما نقول: إنه ليس المراد ذلك، لوضوح أنّ لفظ «زيد» علم شخصيّ لا يدلّ إلا على ذات واحدة ممتنعة الصّدق على كثيرين.

والحاصل: أنّه في المثني - ومثله في الجمع - يمكن أن يُراد فردان متغيّران، وليس بالضرورة أن يُراد فردان من طبيعة واحدة، كما حصل ذلك في الأعلام الشخصية.

هذه خلاصة ما نُسب لصاحب المعالم رحمته الله، وما يمكن أن يُستدلّ به عليه، وما يؤيده.

وقد عرفت رأي المصنّف رحمته الله: وهو أنّ الصّحيح هو عدم الجواز مطلقاً،



حتى في التثنية والجمع.

والوجه في ذلك: هو أننا نُسلم أن التثنية والجمع يدلان على التعدّد، لكن نسأل: هل إنّ دلالة التثنية والجمع على التعدّد بوضع واحد أو إنّ الوضع فيها متعدّد؟

بعبارة أخرى: هل إنّ اللفظ في التثنية والجمع بمجموعه - من هيئة ومادّة - موضوع للدلالة على التعدّد، أو إنّ الوضع فيها متعدّد، بحيث وُضعت المادّة لشيء والهيئة لشيء آخر؟

والجواب: هو أنّ للتثنية والجمع وضعين:

أحدهما للمادّة والآخر للهيئة - أعني الألف في المشى، والواو في الجمع -. فالمادّة موضوعة للطبيعة المهملة المجردة عن جميع الخصوصيّات، كخصوصيّة الوحدة أو التعدّد أو الإطلاق أو التقييد أو غيرها، وللإشارة إلى خصوصيّة معيّنة لا بدّ من دالّ آخر، كأن نقول: «رجل كريم»، فلفظ «كريم» دلّ على خصوصيّة زائدة على طبيعة الرجل.

والهيئة موضوعة للدلالة على إرادة التعدّد من مدخولها، كما أنّ «ال» موضوعة للدلالة على تعريف مدخولها، تقول «رجل» و«الرجل».

ففي «الأسدان» - مثلاً - «الأسد» موضوع للطبيعة المجردة، والألف موضوعة للدلالة على إرادة الإثنين من هذه الطبيعة.

فإذا قيل: «عينان» كان المراد منه فردين اثنين من طبيعة واحدة، إمّا هي الباصرة أو النابعة أو الجاسوس أو غيرها.

ولا يمكن إرادة فرد من الباصرة وآخر من النابعة، لرجوعه إلى استعمال اللفظ الواحد - وهو اللفظ الموضوع للمادة - في أكثر من معنى، وقد تقدّم استحالته.

نعم لو كنّا من القائلين بجواز استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى لجاز إرادة النابعة والباصرة - مثلاً - من لفظ «عين»، ثمّ إذا دخلت عليه أداة التثنية دلّ المجموع على إرادة فردين من النابعة وفردين من الباصرة، لكنّنا قلنا بالاستحالة.

كما يتّضح أنّ المستفاد من مثل «عينين» - بناءً على صحّة استعمال المشترك في معنيين - هو إرادة أربعة أفراد وهو غير مراد قطعاً، وهذا كاشف آخر عن عدم صحّة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ومنه يظهر: صحّة ما ذكرناه من أنّ الأداة تدلّ على التعدّد في مدخولها، ولا بدّ أن يُراد من مدخولها طبيعة واحدة، فالمراد إمّا فردان من النابعة أو فردان من الباصرة كما أشرنا.

والنتيجة: أنّه لا فرق في استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بين المفرد والمثنى والجمع، فيبطل التفصيل المنسوب لصاحب المعالم رحمته الله.

وعليه: يكون المراد من أنّ التثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد هو الدلالة على تكرار أفراد المعنى الواحد للمادة، لا الدلالة على تكرار نفس المعنى المراد منها، أي من المادة. ^(١)

وأما ما ذكره مؤيداً: فقد ذكروا في مواطن مختلفة أنّ النقل إذا كان ظاهراً

(١) هذا الدليل مأخوذ ممّا ذكره السيّد الخوئي رحمته الله في المحاضرات: ٤٣م ج ١ ص ٢٤١-٢٤٢.



في ما دلّ الدليل العقليّ القطعيّ على استحالته، فلا بدّ من تأويل هذا النقل، فإنّ الدليل النقليّ لا يصمد أمام الدليل العقليّ، وهذه قضية كبرويّة. فمثلاً: هناك من الآيات الشريفة ما دلّ على أنّه تعالى وتقدّس له يدٌ، كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١)، وأنّه تعالى له وجهٌ، كقوله تعالى: ﴿وَيَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٢)، فالآيتان الكريمتان ظاهرتان في التجسيم، مع أنّ الدليل العقليّ والبرهان في علم الكلام قائم على استحالة الجسم عليه سبحانه، فمن هنا لا بدّ من تأويل هذا الظاهر، بتأويل اليد بالقدرة، والوجه بالذات، على ما ذكروه في موضعه.^(٣)

وهذه القاعدة العامّة منطبقة على ما نحن فيه، فقد انتهى البرهان إلى استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وحيثنّ لا يبقى إلّا أن نُزوّل الثنية والجمع في الأعلام الشخصيّة، بأن يُقال: إنّ المراد من «زيد» في «زيدان» و«زيدون» هو المسمّى بزيد، وهو طبيعة واحدة ومعنى كليّ ينطبق على كثيرين، فيكون من استعمال اللفظ في معنى واحد له أفراد متعدّدة، غايته أنّ استعمال لفظ «زيد» في المسمّى بزيد من الاستعمال المجازيّ، لوضوح أنّه لم يوضع له، وإنّما هو موضوع للذات المعروفة، وهي جزئيّ حقيقيّ.

والدليل على الكليّة والشيوع هو صحّة دخول «ال» عليها الدالّ على تنكيرها، تقول: «جاء الزيدان»، وإلّا لو كانت باقية على الجزئيّة والعلميّة

(١) سورة الفتح: ١٠.

(٢) سورة الرحمن: ٢٧.

(٣) لاحظ الميزان في تفسير القرآن: ج ٦ ص ٣٤، وج ٧ ص ١٠٢.

والتعريف لما صحّ دخول «ال» عليها، ولما صحّت الإضافة في المفرد، تقول: «جاء زيدنا وذهب عثمانكم»، ومن هنا قالوا: «الأعلام لا تُضاف حتّى تُنكر»^(١)، ويشهد للتنكير -أيضاً- قولهم «لكلّ فرعون موسى»^(٢). وهذا المطلب لا يخلو من دقّة وجرّي بالتأمل، فأعطِ التأمل حقّه.

بيان العبارة:

قوله ﷺ ص ٨١: «أي: فرد من الباصرة وفرد من النّابعة، لكنّه مستلزم لاستعمال المادّة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته».

هكذا في الطبعة، ولكنّ الصّحيح أن يقول: «فردان من الباصرة وفردان من النّابعة»، لأنّ أداة التثنية تدلّ على تثنية مدخولها، وحيث إنّ المدخول يُراد منه معنيان -حسب الفرض- كان المراد التثنية في المعنيين، لا في معنى واحد.^(٣)

قول المصنّف ﷺ ص ٨١: «نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدّد على مفاهيمها الجزئية إلّا بتأويل المسمّى»، هذا منه جواب عمّا ادّعي من المؤيّد وبيان له -على وفق ما درسنا في النّحو- بما يناسب تحقيقه، لا بما يناسب دعوى الخصم الباطلة.

(١) راجع شرح قطر الندى لابن هشام الأنصاري: ص ٥٢.

(٢) لاحظ شرح الرضي على الكافية: ج ٣ ص ٢٥٧.

(٣) وهذا ما صرح به السيّد الخوئي رحمه الله، حيث قال في المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٢٤١: «إنّ أريد من المدخول -ككلمة العين -مثلاً- في قولك: رأيت عينين -معنيان، كالجارية والباكية، أو الذهب والفضة، بناءً على ما حقّقناه من جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فالفئة الطارئة عليها تدلّ على إرادة التعدّد منها، ويكون المراد من قولنا: «عينان» حينئذٍ: فردان من الجارية وفردان من الباكّة، أو فردان من الذهب وفردان من الفضة، فالتثنية تدلّ على أربعة أفراد».

الحقيقة الشرعية

يقع الكلام حول الحقيقة الشرعية في عدة جهات:

الجهة الأولى: معنى الحقيقة الشرعية والحقيقة التشريعية

المعنى الحقيقي: هو المعنى الموضوع له اللفظ، وإضافة المعنى الحقيقي وانتسابه إلى جهة من الجهات إنّما هو باعتبار أنّ هذه الجهة هي التي تصدّت لوضع اللفظ بإزاء المعنى.

فمثلاً: حينما يتصدّى أهل اللغة لوضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس يكون الحيوان المفترس معنى حقيقياً بالنسبة إلى لفظ «الأسد»، ويُنسب إلى أهل اللغة بأن يُقال: الحيوان المفترس حقيقة لغوية، لأنّ أهل اللغة هم الذين تصدّوا لوضع هذا اللفظ لهذا المعنى، فيكون هذا المعنى بالنسبة إلى اللفظ «حقيقة لغوية».

وهكذا بالنسبة للوضع الذي يتصدّى له أهل اصطلاح خاصّ، كأهل النحو وأهل المنطق وغيرهما، فيُقال بأنّ هذه الحقيقة «حقيقة عرفية»، بمعنى أنّها حقيقة خاصّة بأهل عرفٍ خاصّ.

ومن الحقيقة العرفية «الحقيقة الشرعية»، وهي المعاني التي وُضعت لها ألفاظ مخصوصة من قبل الشارع المقدّس - على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وسيأتي الكلام فيها-، كما قد يُقال ذلك في لفظ «الصلاة»، وأنّه موضوع من قبل الشارع المقدّس للعبادة المخصوصة، فتكون هذه العبادة حقيقة شرعية للفظ «الصلاة»، بمعنى أنّ لفظ «الصلاة» منقول من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية.

وعليه: تكون دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية بمعنى أنّ الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الشرعية في زمن النبي ﷺ.

فالمراد من «الشارع» الذي يُعتبر في الحقيقة الشرعية أن يكون النقل في زمانه، هو النبي ﷺ،^(١) كما يظهر ذلك من عبارات المصنّف رحمه الله، كقوله ص ٨٢: «فهذه المعاني المستحدثة تكون على الأقلّ مجازاً مشهوراً في زمانه ﷺ».

وأما «الحقيقة التشريعية»: فهي المعاني التي وُضعت لها ألفاظ مخصوصة في زمان التشريع، لا في زمان النبي ﷺ، بمعنى أنّ النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعيّ إنّما حصل في زمان التشريع، لذا يُنسب هذا المعنى إلى التشريع، فيُقال حقيقة تشريعية، ونعني بزمان التشريع زمان الأئمة عليهم السلام.

الجهة الثانية: بيان محلّ البحث وفائدته

يقع البحث في أنّ الحقيقة الشرعية هل هي ثابتة أو إنّ الثابت هو الحقيقة التشريعية؟

(١) لاحظ هداية المسترشدين: ج ١ ص ٤٠٨-٤١١.



بعد الالتفات إلى أنّ أصل النقل من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية حاصل جزماً وبلا إشكال، إذ لا ريب في أنّ لفظ «الصلاة» حينما يُطلق لا يُراد به الدعاء، ولا كلام في ذلك، وإنّما البحث في أنّ النقل هل حصل في زمان النبي ﷺ، فيكون الثابت هو الحقيقة الشرعية، أو إنّ النقل حصل بعد ذلك وفي زمانهم ﷺ، فيكون الثابت هو الحقيقة المشرّعية؟

وفائدة هذا البحث: هي أنّه إن التزمنا بثبوت الحقيقة الشرعية، فكّل لفظ يرد في أدلّة الأحكام من القرآن الكريم أو السنّة النبوية الشريفة - بلا قرينة - يُحمل على المعاني الشرعية.

وأما إذا لم نلتزم بالحقيقة الشرعية، فحينئذٍ نحمل هذه الألفاظ الشريفة على المعاني اللغوية، وذلك لأنّه في زمان النبي ﷺ ونزول القرآن الكريم لم يحصل النقل إلى المعنى الشرعيّ، بل الألفاظ باقية على معانيها اللغوية فتُحمل عليها، أو يُتوقّف فيها فلا تُحمل لا على المعاني اللغوية ولا على المعاني الشرعية، بناءً على قول من يلتزم بالتوقّف فيما إذا دار أمر اللفظ بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور.^(١)

وإنّما نقول: إنّ مجاز مشهور، لوضوح أنّه إذا لم نقل بحصول النقل وثبوت الحقيقة الشرعية، فلا أقلّ من كونه مجازاً مشهوراً في زمان النبي ﷺ.

(١) نسب المحقّق الإصفهاني رحمه الله التوقّف إلى المشهور، وخالفهم في ذلك المحقّق التقيني رحمه الله بعد أن نسب التوقّف إلى جماعة من أجلّة المتأخّرين، فراجع نهاية الدراية: ج ١ ص ٩١، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٥٨.

الجهة الثالثة: ما خرج عن محلّ البحث

هناك جملة موارد خرجت عن الفائدة المذكورة في الجهة السابقة، وهي^(١):

١. الألفاظ المحفوفة بالقرينة الواردة في الشريعة المقدسة مطلقاً - سواء أكانت في القرآن الكريم أم في السنة النبوية أم فيما ورد عن أهل البيت عليه السلام -، فإنّ المتبع فيها ما تدلّ عليه القرينة.

فإن دلت القرينة على إرادة المعنى اللغويّ محلّ الكلام عليه، سواء أثبتت الحقيقة الشرعية أم لم تثبت، وإن دلت القرينة على إرادة المعنى الشرعيّ محلّ الكلام عليه، سواء أثبتت الحقيقة الشرعية أم لم تثبت.

٢. أغلب الألفاظ الواردة في القرآن الكريم - إن لم نقل جميعها - هي محفوفة بالقرينة الدالة على إرادة المعاني الشرعية، فسواء أثبتت الحقيقة الشرعية أم لم تثبت فهذه الألفاظ لابدّ من حملها على المعاني الشرعية.

وهذا المورد - في الحقيقة - مصداق من مصاديق المورد الأوّل، فقد ذكرنا فيه أنّ كلّ ما دلت عليه القرينة فهو خارج عن محلّ النزاع، وهذا المورد صغرى لتلك الكبرى، وإنّما ذكره المصنّف رحمه الله للتنبيه عليه.

٣. بعض الألفاظ الشرعية التي تكون كثيرة التداول، إذ ليس من البعيد أن تثبت فيها الحقيقة الشرعية، مثل لفظ «الصلاة»، فإنّ لفظ الصلاة من الألفاظ التي يكثر تداولها ولزم من طویل منذ أن شرّعت في صدر الإسلام،

(١) وقد ذكر المصنّف رحمه الله المورد الأوّل من هذه الموارد في أوّل البحث، والموردین الأخيرین في آخره، وسننّه على مواضع هذه الموارد في بيان العبارة، وهناك مورد رابع سنذكره - بإذن الله تعالى - بعد بيان الحقّ في المسألة، فلاحظ ص ٢٢٤ من الشرح.



وَيُؤَدِّنْ لَهَا كُلَّ يَوْمٍ عَلَى الْأَقْلَ ثَلَاثَ مَرَاتٍ، وَالْمُسْلِمُونَ يَسْمَعُونَ مَرَارًا: «حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ» كُلَّ يَوْمٍ، فَمَنْ الْبَعِيدُ جَدًّا أَنْ يُرَادَ مِنْ لَفْظِ «الصَّلَاةِ» - فِي كُلِّ هَذِهِ الِاسْتِعْمَالَاتِ - الْعِبَادَةُ الْمَخْصُوصَةُ بِمَجَازٍ، عَلَى فَرَضِ عَدَمِ ثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ، فَيَحْصُلُ لَنَا ظَنٌّ مُتَاخِمٌ لِلْعِلْمِ بِثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِيهَا.

وهكذا نحو «الصَّلَاةِ» مِنَ الْأَلْفَاظِ كَثِيرَةِ التَّدَاوُلِ، فَإِنَّهُ لِكثَرَةِ اسْتِعْمَالِهَا فِي الْمَعَانِي الشَّرْعِيَّةِ يَتَحَقَّقُ فِيهَا الْوَضْعُ التَّعْيِينِيُّ، فَلَا يَبْعَدُ الْجُزْمُ بِثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَحُصُولِ النُّقْلِ مِنَ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ إِلَى الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ فِي مِثْلِهَا.

الجهة الرابعة: تحقيق المسألة

هل الصَّحِيحُ هُوَ ثُبُوتُ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ أَوْ عَدَمُ ثُبُوتِهَا؟

التَّحْقِيقُ: هُوَ أَنَّ نَقْلَ الْأَلْفَاظِ الشَّرْعِيَّةِ مُطْلَقًا - فِي زَمَانِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ بَعْدَهُ - يَتَحَقَّقُ بِأَحَدِ طَرِيقَيْنِ:

الطريق الأول: الوضع التعييني

وهو أَنْ يَتَصَدَّى الْوَاضِعُ بِنَفْسِهِ لَوْضَعِ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى، وَهُوَ مُقْطُوعُ الْعَدَمِ بِالنِّسْبَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَإِنَّا نَجُزِمُ بِعَدَمِ وَقُوعِ الْوَضْعِ مِنَ الشَّارِعِ الْمُقَدَّسِ. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ تَصَدَّى النَّبِيُّ ﷺ لَوْضَعِ لَفْظٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ لُنْقَلَ إِلَيْنَا بِالتَّوَاتُرِ أَوْ بِالْأَحَادِ عَلَى الْأَقْلَى، لَعَدَمِ وَجُودِ دَاعٍ لِإِخْفَائِهِ، بَلِ الدَّوَاعِي مُتَظَاوِرَةٌ لِنَقْلِهِ، فَإِنَّ أَرْبَابَ السَّيْرِ حَرَصُوا حَرَصًا شَدِيدًا عَلَى نَقْلِ تَفَاصِيلِ سِيرَتِهِ الْمُقَدَّسَةِ ﷺ، وَجُزْئِيَّاتِ حَيَاتِهِ الْمُبَارَكَةِ حَتَّى لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهَا دَخْلٌ فِي الشَّرِيعَةِ، مِنْ أَكْلِهِ وَشَرْبِهِ وَنَحْوِهِمَا، بَلِ حَتَّى مِثْلُ مَشِيَّتِهِ وَتَبَسُّمِهِ وَشَمَائِلِهِ الْمُبَارَكَةِ ﷺ، فَلَوْ كَانَ مِنْهُ

تصريح بوضع لفظة واحدة لنقل إلينا، فضلاً عن وضع جميع الألفاظ.
والحال أنه لم يُنقل إلينا شيء من ذلك، الأمر الذي يمكن الجزم معه بعدم حصول الوضع التعينيّ.

أضف إلى ذلك أن الوضع هو نحو من الاعتبار، والاعتبارات لا تكون مناسبة وحسنة إلا إذا وقعت من أهلها، أي ممن له شأنية الاعتبار، وأمّا إذا وقعت من غير أهلها كانت مستغربة وخالية من الحسن.

فمثلاً: الملك من شأنه أن يُنصب شخصاً وزيراً ويحسّن منه أن يقول: «اعتبرت فلاناً وزيراً» أو «اعتبرت هذا قانوناً أو دستوراً»، أمّا غير الملك فلا يحسّن منه شيء من ذلك، فلو صدر منه لم يكن مناسباً بل قد يكون ذلك مضحكاً كما لو صدر من الفقير المعدم.

ففي محلّ الكلام ليس من شأنه ﷺ أن يكون واضعاً، لوضوح أنّ مقام النبي ﷺ هو مقام التشريع، وهو أسمى وأرفع من أن يضع لفظاً لمعنى من المعاني، فلا نتخيل أنه ﷺ يدعو الناس يوماً للاجتماع في المسجد ليقول:

«اعلموا أنّي وضعت لفظ «الصيام» - مثلاً - للإمساك عن نيّة، فليعلم الحاضر الغائب!» بل لو نقل أحد من الناس لنا ذلك لاستبعدناه ولكذبناه.

وهذا ما نقوله حتّى في حقّ الباري تبارك وتعالى، فإنّه تعالى بما هو شارع من شأنه أن يتعبّدنا بالأحكام الشرعيّة بوضعها أو رفعها، وأمّا غير الأحكام فليس من شأنه تعالى - بما هو شارع - أن يتعبّدنا بها، مثل أن يتعبّدنا بنبات لحية زيد، كما ذكروا ذلك في الاستصحاب.



والخلاصة: أن الوضع التعيني غير معلوم التحقق، بل قد يكون مقطوع العدم.

الطريق الثاني: الوضع التعيني

وهو الوضع الذي يحصل نتيجة كثرة استعمال اللفظ في معنى معيّن مجازاً، بحيث يحصل أنس ذهني بين اللفظ والمعنى فيستغني عن القرينة، وبذلك يحصل الوضع.

وهذا النحو من الوضع لا شك في حصوله في زمان أمير المؤمنين عليه السلام وما بعده، لأن هذه الألفاظ على اختلاف مراتبها قد حصلت فيها الكثرة الموجبة لحصول الأنس الذهني.

فلا ريب في تحقق الوضع التعيني في زمانه عليه السلام، لأن استعمال اللفظ في معنى مخصوص في لسان جماعة كثيرة زماناً مُعتدّاً به - خصوصاً إذا كان المعنى جديداً - يوجب صيرورته حقيقةً فيه، فكيف إذا كان ذلك عند كلّ المسلمين سنين متتالية، فحينئذٍ لا بدّ من حمل الألفاظ الواردة في روايات الأئمة عليهم السلام - بدون قرينة - على معانيها الشرعية، وبذلك تثبت الحقيقة المشرعية بالوضع التعيني.

وأما في زمان النبي صلى الله عليه وآله وقبل زمان أمير المؤمنين عليه السلام فلا قطع بثبوت النقل، لكننا لا نستبعده فهو محتمل بل مظنون، وأما دعوى القطع به فهي مبالغة ومجازفة، إلا أن مجرد الظن لا يُغني عن الحق شيئاً وليس بحجة، بل هو محتاج إلى دليل تعبدّي على حجّيته.

ولم يَقم دليل على حجّية هذا الظنّ، فلا يمكن بضررٍ س قاطع أن ترتّب آثار الحقيقة الشرعية.

ولكنّ الشكّ في ثبوت الحقيقة الشرعية في زمانه ﷺ لا أثر عملياً له، لأنّ الروايات الواردة عنه ﷺ وردت بلسان أهل البيت ﷺ وعن طريقهم، وقد قلنا سابقاً إنّنا نجزم بثبوت النقل في زمانهم ﷺ، وإنّ كلامهم ﷺ محمول على المعاني الشرعية.

ومنه يظهر: أن ليس لهذا البحث كثير فائدة، لعدم تمامية الروايات المنقولة عنه ﷺ عن غير طريق أهل البيت ﷺ، لأنّها في الغالب عامية لا صحّة لسندها، كما لا وجود في الكتاب العزيز للألفاظ الشرعية غير المحفوفة بالقرينة، والله العالم بحقائق الأمور.

وما يبقى محلاً للفائدة المذكورة أمران:

١. كلام النبي ﷺ الثابت الوارد لا عن طريق أهل البيت ﷺ.

٢. ألفاظ القرآن الكريم غير المحفوفة بالقرينة.

وعليه: تكون الروايات المنقولة عنه ﷺ عن غير طريق أهل البيت ﷺ هي المورد الرابع الذي يخرج عن فائدة البحث، وهذا ما وعدنا بذكره سابقاً. والخلاصة: أنّ المصنّف رحمه الله يقول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، إلّا في بعض الألفاظ التي تكون كثيرة التداول والابتلاء كلفظ «الصلاة» و«الزكاة» و«الحجّ» ونحوها، وإنّما الثابت في غيرها هو الحقيقة التشريعية، للمجزم بحصول النقل عند التشريع - إن لم يحصل من الشارع - ولو بالوضع التعيني.



بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٨٢: «وإنّما نُقلت تلك الألفاظ ... هذا لا شك فيه»، هذه إشارة إلى ما ذكرناه من أنّه لا إشكال في أصل نقل الألفاظ، وإنّما الكلام في زمن هذا النقل.

قوله رحمه الله ص ٨٢: «والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرّدة عن القرينة» يُفهم منه بوضوح أنّ النزاع غير آتٍ في الألفاظ المحفوفة بالقرينة، وهذا هو المورد الأوّل من موارد الخروج عن فائدة البحث التي ذكرناها في الجهة الثالثة، فراجع ص ٢٢٠ من الشرح.

وأما المورد الثاني فقد أشار إليه رحمه الله بقوله ص ٨٣: «وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كلّ محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعيّ».

وأما المورد الثالث فقد أشار رحمه الله إليه بقوله ص ٨٣: «على أنّ...، فإنّ بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ...».

وأما المورد الرابع الذي ذكرناه قريباً فيُفهم من المستثنى منه في قوله رحمه الله ص ٨٣: «نظراً إلى أنّ السُنّة النبويّة غير مبتلى بها إلّا ما نُقل لنا من طريق آل البيت عليه السلام».

قوله رحمه الله ص ٨٢: «أما الأوّل فهو مقطوع العدم»، المراد بالأوّل هو الوضع التعينيّ، فهو مقطوع العدم، ثمّ قال رحمه الله ص ٨٣: «نعم، كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبيّ ﷺ غير معلوم... بل من المظنون ذلك، لكنّ الظنّ

في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئاً، الذي يعني أنّ الوضع لم يحصل في زمانه عليه السلام، لا بالوضع التعيني، لأنّه مقطوع بعدم، ولا بالوضع التعيني، لأنّه مذكور لا غير.

ومن هنا قلنا: إنّ المصنف رحمه الله يرى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، نعم، هو يرى ثبوت الحقيقة التشريعية، لقوله: «وأما الثاني: فهو ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام»، الذي يعني أنّ الوضع التعيني حاصل في زمانه عليه السلام، ويعني بالتالي ثبوت الحقيقة التشريعية.

الصَّحِيحُ وَالْأَعَمُّ

هذه المسألة من الملحقَات المتفرّعة على مبحث الحقيقة الشرعيّة، فقد عرفت أنّ الشارع إذا وضع لفظاً لمعنى معيّن ثبتت الحقيقة الشرعيّة، وإذا لم يضعه ثبتت الحقيقة المتشرّعيّة كما تقدّم.

وقد انتهى المصنّف رحمه الله في المبحث السابق إلى ثبوت الحقيقة المتشرّعيّة دون الشرعيّة.

وفي هذا المقام يُبحث عن أنّ الألفاظ الشرعيّة الموضوعات لمعانيها قطعاً - إمّا في زمان الشارع وإمّا في زمان المتشرّعة على الأقل - «كالصلاة» و«الصوم» و«البيع» و«الطلاق» و«العتق» ونحوها، هل هي موضوعات لخصوص الصّحيح منها، أو لما هو أعمّ من الصّحيح والفاسد؟

فمثلاً: لفظ «الصلاة» هل هو موضوع لخصوص الصلاة الصّحيحة، بحيث لا يُطلق على الصلاة الفاسدة إلّا مجازاً، أو إنّهُ موضوع لما هو أعمّ من الصّحيح والفاسد، بحيث يُطلق على الصلاة الفاسدة - حقيقةً - كإطلاقه على الصلاة الصّحيحة؟

والقائل بالوضع للصّحيح يُسمّى «الصّحيحيّ»، والقائل بالوضع للأعمّ يُسمّى «الأعميّ».

وقبل بيان المختار ذكر المصنّف رحمه الله ثلاث مقدّمات، هي:

المقدّمة الأولى: في مبنى النزاع

هل إنّ النزاع الحاصل بين المحقّقين في ثبوت الوضع لخصوص الصّحيح أو للأعمّ، يتوقّف على ثبوت الحقيقة الشرعيّة؟ أو لا يتوقّف، بمعنى أنّ النزاع آتٍ سواء أقلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة أم لم نقل؟

أمّا على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة فجريان النزاع واضح، لأنّه بعد ثبوت الحقيقة الشرعيّة، وأنّ الألفاظ وُضعت لمعانيها من قبل الشارع، يأتي الخلاف والنزاع في أنّها هل وُضعت لخصوص الصّحيح أو للأعمّ؟ بمعنى أنّ الشارع حينما وضع الألفاظ الشرعيّة لمعانيها هل وضعها لخصوص الصّحيح منها أو للأعمّ؟

وأما على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فهل يأتي النزاع أو لا؟ قد يُقال: بعدم تأتّي النزاع بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، وذلك لوضوح أنّه لا وضع حينئذٍ حتى يُختلف في سعته وضيقه، وأنّه لخصوص الصّحيح أو للأعمّ، فالبحث يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

لكن يُقال: هذا توهم فاسد، فالصّحيح هو جريان النزاع حتّى بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة^(١)، لما تقدّم من المصنّف رحمه الله من أنّ النقل للمعنى

(١) وهذا لا ينافي ما ذكرناه في صدر البحث من أنّ هذه المسألة من الملحقات المتفرّعة على مبحث الحقيقة الشرعيّة، لأنّ ما ذكرناه مجرد تفرّع، بمعنى أنّ البحث عنها يكون بعد البحث عن الحقيقة

الشرعيّ ثابت قطعاً، وإنّما الكلام في أنّ النقل ثابت في زمان الشارع أو بعده، فالمصنّف رحمه الله حينها أنكر الحقيقة الشرعيّة أثبت الحقيقة التشريعيّة، والتزم بثبوت النقل بنحو الوضع التعينيّ في زمان التشريع، إذ لا إشكال في أنّ النقل ثابت في زمان التشريع وأنّ الوضع متحقّق في زمانهم، بنحو الوضع التعينيّ الناشئ من كثرة الاستعمال، من قبل التشريع بتبع استعمال الشارع.

والمقصود بكون استعمالات التشريع بتبع استعمالات الشارع هو أنّها تابعة -سعةً وضيقاً- لاستعمال الشارع، فيُستكشف من استعمالات التشريع استعمالات الشارع، فإن كانت الألفاظ الشرعيّة عند التشريع حقيقةً في خصوص الصحيح كشف ذلك عن أنّها في لسان الشارع لخصوص الصحيح أيضاً، وإن كانت عند التشريع للأعمّ كشف ذلك عن كونها في لسان الشارع للأعمّ أيضاً، وهكذا يتّضح تأتّي النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة.^(١)

والحاصل: أنّ النزاع جارٍ على كلا القولين.^(٢)

الشرعيّة، فهي من ملحقاتها وليست من معلولاتها بحيث إن لم تثبت الحقيقة الشرعيّة لم يفتح المجال للبحث في هذه المسألة، وسيّضح الوجه في جريان البحث فيها بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة.

(١) هذا التصوير للنزاع بناءً على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة ذكره المحقّق النائيني رحمته الله في الأجود: ج ١ ص ٥٠-٥١.

(٢) قال المحقّق القميّ رحمته الله في القوانين: ج ١ ص ١٠١: «اختلفوا في كون العبادات أسامي للصحيحة أو الأعمّ منها، وهذا الخلاف أيضاً لا يتوقّف على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها، بل يُكتفى فيه بثبوت الحقيقة التشريعيّة، ومطلق استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها».

وفي هذه المقدمة ردٌّ من المصنّف رحمه الله على المحقّق الخراساني ثبته الله (١) حيث استشكل في جريان النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة، فلا يقول قائل حينئذٍ: إنّ هذا البحث لا طائل من ورائه لعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة التي هي الأصل فيه، لما عرفت من جريان البحث والنزاع على القولين.

المقدمة الثانية: في بيان المراد من الصّحيح والفاسد في العبادة والمعاملة قد يبدو السؤال عن معنى الصّحيح والفاسد لأوّل وهلة ساذجاً، لأنّه لا أحد يجهل ما هو المراد من الصلاة الصّحيحة - مثلاً - والصلاة الفاسدة. ولكن مع ذلك ذُكرت عدّة معاني للصّحيح والفاسد (٢)، فلا بدّ من تعيين المراد منهما، وهي:

المعنى الأوّل: هو أنّ المراد من الصّحيح هو ما يقتضي الإتيان به سقوط الإعادة والقضاء، فالصلاة الصّحيحة هي التي يقتضي الإتيان بها سقوط الإعادة في الوقت والقضاء خارجه، والفاسدة ما لا يقتضي الإتيان بها ذلك. وهذا المعنى للصّحيح والأعمّ نسبه صاحب الكفاية ثبته الله إلى الفقهاء (٣).
المعنى الثاني: هو أنّ المراد بالصّحيح ما كان موافقاً للشرعية ومطابقاً للأمر الشرعيّ، والفاسد ما لم يكن موافقاً للشرعية ومطابقاً للأمر الشرعيّ، وهذا المعنى منسوب إلى المتكلّمين.

(١) قال ثبته الله في الكفاية: ص ٢٣: «لا شبهة في تأتّي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة البشريّة، وفي جريانه على القول بعدم إشكال».

(٢) راجع مطارح الأنظار: ج ١ ص ٤٥، والكفاية: ص ٢٤، وفوائد الأصول: ج ١ ص ٦٠.

(٣) الكفاية: ص ٢٤.



المعنى الثالث: هو أنَّ المراد بالصَّحِيح ما كان محصَّلاً للغرض ومحققاً له، والفاسد بخلافه.

والمصنَّف رحمته الله يلتزم - تبعاً لصاحب الكفاية رحمته الله -، بأن هذه المعاني هي تعريفات للصَّحِيح بلوازمه، فليست هي بياناً لحقيقة الصَّحِيح والفاسد، وإنَّما هي لوازم لهما، فالفعل إذا كان صحيحاً لزم من الإتيان به سقوط الإعادة والقضاء، ولزم - أيضاً - موافقته للشريعة وانطباق المأمور به عليه، ويترتب عليه - أيضاً - تحقق الغرض، وعكس ذلك يُقال في الفاسد.

بل المراد من الصَّحِيح هو ما كان واجداً لتمام الأجزاء والشرائط، ولازمه سقوط الإعادة والقضاء، وكونه مطابقاً للأمر الشرعي، ومحققاً للغرض. وهكذا المراد من الفاسد فهو ما لم يكن واجداً لجميع الأجزاء والشرائط، ولازمه عدم سقوط الإعادة والقضاء، وعدم المطابقة للأمر الشرعي، وعدم تحقق الغرض، وهذا ما ذهب إليه المصنَّف رحمته الله وجمع من الأعلام.

المقدمة الثالثة: ثمرة النزاع

لهذا النزاع ثمرة فقهية مهمة، ولكي تتضح هذه الثمرة نذكر أموراً:
الأمر الأوَّل: ذكر المحققون في محله أنَّ من شرائط إجراء الإطلاق والتمسك به إحراز صدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك - كما يأتي ذلك في بحث المطلق والمقيّد -، فلا بدَّ أن نُحرز أن الطبيعة المطلقة التي دلَّ عليها اللفظ تشمل الفرد المشكوك.

الأمر الثاني: أن الشك والترديد بين الأقل والأكثر على نحوين:

١. الشك بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.

ومثاله: ما لو علمت باشتغال ذمتك بالصلاة، ولكنك شككت في أن الصلاة التي اشتغلت بها ذمتك هل هي ليوم واحد أو ليومين اثنين؟ فهذا النحو من الشك هو شك بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، بمعنى أنك إذا جئت بالصلاة الواحدة فقد امتثلتها وسقط عنك التكليف بها، وإن بقيت الثانية في ذمتك -على تقدير اشتغال الذمة بها-.

وعليه: فالاستقلاليان ما كان لكل منهما امتثال خاص وعصيان خاص، فهما مستقلان من حيث الامتثال والعصيان ولا ارتباط بينهما من هذه الناحية، ومن هنا قيل عنهما: «الاستقلاليان».

٢. الشك والترديد بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومثاله: ما لو شك في أن الصلاة الواجبة هل هي تسعة أجزاء أو عشرة أجزاء بضميمة السورة؟ فهنا الشك دائر بين الأقل -وهو التسعة- والأكثر -وهو العشرة- وهو شك بين الارتباطيين، لأنه لو جاء المكلف بالأقل فقط وترك الزائد، لم يكن ممثلاً أصلاً، ولو بلحاظ الأقل -على تقدير وجوب الأكثر-، فالمقام نظير الإيمان بالأئمة الاثني عشر عليهم السلام، فإن المؤمن من آمن بهم جميعاً، ومن ترك الإيمان ولو بإمامة واحد منهم عليه السلام لم يكن مؤمناً، وكان كمن ترك الإيمان بهم جميعاً عليهم السلام.

ففي المقام الأمران ليسا مستقلين في عالم الامتثال، بل هما مترابطان من



هذه الناحية، ومن هنا قيل عنهما: «الارتباطيان».

وحكم النحو الأول - أي الشك بين الأقل والأكثر الاستقلاليين - هو جريان البراءة عن الزائد باتفاق الأصوليين^(١)، بأن يُقال: إنَّ القدر المتيقن وجوبه هو صلاة واحدة، والثانية مشكوك في وجوبها فنُجري البراءة عن وجوب الزائد، لأنَّه من الشك في أصل التكليف وهو مجرى لأصالة البراءة. وأمَّا حكم النحو الثاني - أي الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين - فقد اختلف فيه الأصوليون على قولين:

١. أنَّ الأصل الجاري عند الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو أصالة البراءة^(٢)، وذلك لأنَّ التسعة أجزاء من الصلاة - مثلاً - معلومة الوجوب، والجزء العاشر مشكوك الوجوب، فنُجري البراءة بلحاظه، لأنَّه من الشك في أصل التكليف.

(١) قال العلامة المشكيني رحمته الله في حاشيته على الكفاية: ج ٤ ص ٢٢٩ «أن يتردّد بين الأقل لا بشرط والأكثر الاستقلاليين، وهو مجرى للبراءة باتفاق الأصوليين، لانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي»، ومن هنا: ولأجل وضوح ذلك قال السيّد الإصفهاني رحمته الله في «وسيلة الوصول»: ص ٦٢٤: «أما الأقل والأكثر الاستقلاليين فإدخالهما في الشك في المكلف به مسامحة، وإلا فبحسب الحقيقة مرجع الشك فيهما إلى الشك في التكليف، لأنَّ الأقل معلوم التكليف والأكثر مشكوك»، كما أنَّ المحقّق الخراساني رحمته الله لم يُفرد له مقاماً مستقلاً في الفصل المعقود لأصالة الاحتياط، بل تكلم في مقامين، الأوّل في دوران الأمر بين المتباينين، والثاني في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢) قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في الفرائد: ج ٢ ص ٣١٧: «أنَّه المشهور بين العامة والخاصة، المتقدمين منهم والمتأخّرين، كما يظهر من تتبّع كتب القوم، كالخلاف والسرائر وكتب الفضالين والشهيدين والمحقّق الثاني ومن تأخّر عنهم، بل الإنصاف: أنّه لم أعثر في كلمات من تقدّم على المحقّق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط ... وكيف كان: فالمختار جريان أصل البراءة. لنا على ذلك: حكم العقل وما ورد من النقل».

٢. أن الأصل الجاري عند الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو الاشتغال^(١)، لأن وجوب أصل الصلاة معلوم، ونعلم بأن الذمة قد اشغلت بها يقيناً، فعند الإتيان بالأجزاء التسعة فقط نشك: هل فرغت الذمة أو لا؟ ولا يحصل اليقين بفراغ الذمة إلا بالإتيان بالجزء العاشر، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا بد من الإتيان بالجزء العاشر - أيضاً - تحصيلاً للفراغ اليقيني^(٢).

الأمر الثالث: أن الشك له نحوان:

١. أن نعلم بصدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك، كما لو أمر المولى وقال: «أعتق رقبة»، وشككنا في أن الرقبة الكافرة هل تكفي في مقام الامتثال أو لا؟ مع أننا نحرز صدق عنوان المأمور به - وهو الرقبة - على العبد الكافر، ولكننا نشك في أن الشارع المقدس هل أخذ شرطاً آخر غير ما ذكره من عنوان، بأن اشترط الإيمان في الرقبة - مثلاً - أو لا؟

٢. أن لا نحرز صدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك، كما لو أمر المولى بعتق رقبة، وكان هناك عبد صغير لا يقوى على الخدمة فشككنا في صدق أصل عنوان الرقبة عليه.

(١) صرح بوجوب الاحتياط بعض متأخري المتأخرين - على حدّ تعبير الشيخ الأنصاري رحمته -، راجع الفرائد: ج ٢ ص ٣١٦، وذخيرة المعاد: ص ٢٧٣، وهداية المسترشدين: ج ٣ ص ٥٦٣، ومفاتيح الأصول: ص ٥٢٧.

(٢) وهناك قول ثالث بالتفصيل بين البراءة العقلية والبراءة النقلية بجريان الثانية دون الأولى، وهو مختار المحقق الخراساني رحمته حيث قال في متن الكفاية: ص ٣٦٣-٣٦٦: «والحق أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما - أيضاً - يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر ... هذا بحسب حكم العقل، وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئته».



وحكم النحو الأوّل -الشكّ مع صدق عنوان المأمور به- هو إمكان التمسك بالإطلاق لنفي شرط الإيمان -مثلاً-، وذلك لتحقيق شرط الإطلاق وهو إحراز صدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك -كما تقدّم في الأمر الأوّل-، فإذا أحرزنا صدق عنوان المأمور به -وهو الرقبة- على العبد الكافر، نقول حينئذٍ بكفاية عتقه والامتنال به، لوضوح أنّ المولى لو أراد اشتراط الإيمان والتقيد به لذكره، وحيث إنّ لم يذكره فهو لا يريد.

وأما حكم النحو الثاني -الشكّ مع عدم إحراز صدق عنوان المأمور به- فهو أنّه لا يصحّ فيه التمسك بالإطلاق، لأنّ شرط التمسك بالإطلاق هو إحراز صدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك -كما عرفت في الأمر الأوّل-، والشرط في هذا النحو غير محرز، فلا يمكن التمسك بالإطلاق. وإذا لم يمكن إجراء الإطلاق فيه فلا دليل اجتهدائيّ حينئذٍ، فتصل النوبة إلى الأصل العمليّ.

والأصل العمليّ الجاري في مسألة الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين هو إمّا البراءة وإمّا الاشتغال على الخلاف المتقدّم في الأمر الثاني.

فانقدح بذلك: ما يترتب على هذا النزاع من ثمرة، وهي ما لو علمنا بوجوب الصلاة -مثلاً- وشككنا في أنّ الصلاة الواجبة هل هي تسعة أجزاء أو عشرة؟

فبناءً على وضع الصلاة للأعمّ، فالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء نعلم بصدق عنوان المأمور به -وهو الصلاة- عليها، لأنّ الصلاة موضوعة لما

هو أعمّ من الصّحيح والفاسد، فتصدق «الصلاة» على ذات التسعة أجزاء -مثلاً- وإن كانت فاسدة على تقدير وجوب الجزء العاشر، وإذا علمنا بصدق عنوان الصلاة على ذات التسعة أجزاء وشككنا في وجوب الجزء العاشر، أمكن أن نتمسك بالإطلاق لنفي وجوب الجزء العاشر، لتحقيق شرط التمسك بالإطلاق، وهو إحراز صدق عنوان المأمور به -الصلاة- على الفرد المشكوك -ذات التسعة أجزاء-، فنقول: إنّ الشارع قال: «أقيموا الصلاة» ولم يقيدها بالجزء العاشر وهو السّورة، فهو لا يريد التقييد بها، لأنّه لو أراد التقييد بها لذكرها، ومنه يُستكشف إرادة الإطلاق فنكتفي في مقام الامتثال بالأجزاء التسعة، ولا دليل على لزوم الإتيان بالجزء العاشر.

وأما بناءً على وضع الصلاة لخصوص الصّحيح، فحينئذٍ لا نُحرز صدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك -ذات التسعة أجزاء-، فيكون الشك من النحو الثاني -الشك مع عدم إحراز صدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك-، وذلك لأنّ الشك في اعتبار الجزء العاشر مرجعه إلى الشك في صدق اسم «الصلاة» على ذات التسعة أجزاء، لأنّه بناءً على وضع الصلاة لخصوص الصّحيح -أي تامّ الأجزاء والشرائط- إذا لم يكن العاشر جزءاً من الصلاة، صدقت «الصلاة» حينئذٍ على التسعة أجزاء، لأنّها تامة الأجزاء والشرائط، وأمّا إذا كان العاشر جزءاً من الصلاة في الواقع، لم تصدق «الصلاة» على ذات التسعة أجزاء، لأنّ المفروض أنّ اللفظ موضوع لخصوص الصّحيح، مع أنّ ذات التسعة أجزاء ليست صحيحة، وإنّما الصّحيحة هي



خصوص ذات العشرة أجزاء، فمرجع الشك في اعتبار الجزء العاشر إلى الشك في صدق عنوان المأمور به على ذات التسعة أجزاء.

وإذا لم نُحرز صدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك لم يمكن التمسك بالإطلاق، لفقد شرطه وهو إحراز صدق عنوان المأمور به على الفرد المشكوك، فيكون الشك من النحو الثاني، وقد تقدّم أنّه لا يمكن فيه التمسك بالإطلاق.

وحينئذٍ نفقد الدليل الاجتهاديّ فتصل النوبة إلى الأصل العمليّ، والأصل العمليّ الجاري في مثل المقام -الشك بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين- هو البراءة أو الاشتغال على الخلاف المتقدّم.

والخلاصة: أنّ الثمرة هي إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار جزء أو شرط على القول بالأعمّ، وعدم إمكانه على القول بالصّحيح، بل يُرجع إلى الأصل العمليّ من البراءة أو الاحتياط.

المختار في المسألة :

الصّحيح في محلّ الكلام هو الوضع للأعمّ، وذلك لأنّ المقام هو من الشك في الوضع وليس من الشك في مراد المتكلم، إذ إنّ شكنا في أنّ لفظ «الصلاة» -مثلاً- الذي نُقل من الدعاء إلى العبادة المخصوصة، هل هو موضوع لخصوص الصّحيح منها، أو لما هو أعمّ منه ومن الفاسد؟

ومن هنا لا بدّ من الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز لنرى على ماذا تدلّ؟ وسنجد أنّها دالة على الوضع للأعمّ.



والمصنّف ﷺ يذكر علامتين، ونحن نضيف دليلين آخرين:

العلامة الأولى: التبادر

لا إشكال في أنّ المتبادر من لفظ «الصلاة» ما هو أعمّ من الصّحيح والفساد، وهذا التبادر من حاقّ اللفظ لا لأجل قرينة، فيكون علامةً على الحقيقة، فإنّك إذا سمعت لفظ «الصلاة» لا يتبادر إلى ذهنك خصوص الصّحيحة، وإنّما الذي يتبادر منه هو الأعمّ، وهذا أمر محسوس ومدرك بالوجدان.

العلامة الثانية: عدم صحّة السلب وصحّة الحمل

من الواضح أنّ الصلاة الفاسدة لا يمكن سلب «الصلاة» عنها، ويجوز حملها عليها، فلا يمكن سلب «الصلاة» عن الصلاة الفاقدة لجزءٍ أو شرطٍ، ألا ترى أنّه يمكنك حمل «الصلاة» على الفاقدة للتشهد -مثلاً-، فتقول: «هذه صلاة»، غايته أنّها صلاة فاسدة، ولا يمكن أن نقول: «هذه ليست صلاةً أصلاً».

هذان الدليلان ذكرهما المصنّف ﷺ، ونحن نضيف دليلين آخرين:

الأول: صحّة تقسيم الصلاة إلى الصّحيحة والفسادة، فإنّ صحّة هذا التقسيم دليل على وضعها للأعمّ، وإلا لو لم تكن الصلاة موضوعة للأعمّ بل كانت موضوعة لخصوص الصّحيح، لكان تقسيمها هذا -إلى الصّحيحة والفسادة- من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، وهو باطل، فصحّة هذا التقسيم تكشف عن أنّها موضوعة للأعمّ.^(١)

الثاني: هناك من الأخبار ما يدلّ على الوضع للأعمّ، كما في قوله ﷺ:

(١) الفصول الغروية: ص ٤٨.

«دعي الصلاة أيامَ أقرائك»^(١)، فالإمام عليه السلام يخاطب الحائض ويأمرها بترك الصلاة أيام الحيض، ولا يمكن أن يكون مراده عليه السلام الصلاة الصَّحيحة، لأنَّه عليه السلام لا يمكن أن ينهاها عن الصلاة الصَّحيحة، لوضوح أنَّ الصلاة الصَّحيحة غير مقدورة للحائض، فيكون نهيها عنها ومطالبته بتركها لغواً محضاً، وإنَّما مراده عليه السلام الصلاة الفاسدة، وقد أطلق عليها أنَّها صلاةٌ، فهذا يعني أنَّ الصلاة موضوعة للأعم.

كما أنَّ القاعدة المشهورة: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمس» المأخوذة من بعض الأخبار^(٢) قد أُطلق فيها لفظ «الصلاة» على الفاقدة لجزءٍ كالشَّهَد، وهذا يعني أنَّ الصلاة موضوعة للأعم^(٣).

إن قلت: إنَّ هذه الأخبار أقصى ما تدلُّ عليه هو صحَّة الاستعمال، وأنَّ لفظ «الصلاة» قد استُعمل في الفاسد، ولكن هذا لا يعني أنَّها موضوعة للأعم، لأنَّنا لا نقول بأنَّ الاستعمال علامة على الحقيقة، كما قال بذلك السيّد المرتضى رحمته الله، بل الاستعمال أعمُّ من الحقيقة والمجاز - كما عرفت ذلك مفصلاً -، فربَّما كان هذا الاستعمال في هذه الموارد وأمثالها من المجاز وبمعونة القرينة.

(١) عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام «في حديث» قال: «... لقول رسول الله ﷺ للتي تعرف أيامها: دعي الصلاة أيام أقرائك...»، الوسائل: أبواب الحيض، الباب ٨، الحديث ٢.

(٢) مثل ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»، الوسائل: أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١.

(٣) الفصول الغروية: ص ٤٨.

قلت: احتمال المجازية ساقط في المقام، فإننا نشعر - بالوجدان - بأن استعمال لفظ «الصلاة» في الفاسدة ليس استعمالاً مجازياً كاستعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، لوضوح عدم شعورنا بالمجازية فيه، كما نشعر بالمجازية في لفظ «الأسد»، ولا نرى في أمثال المقام للقرينة عيناً ولا أثراً.

وهم ودفع:

بعد أن التزم المصنّف رحمته الله بالوضع للأعمّ تعرّض إلى توهم إشكالٍ على ما انتهى إليه وأجاب عنه، وهو ناظر فيه إلى صاحب الكفاية رحمته الله، لأنّه هو من ذكر هذا الإشكال،^(١) وفي الحقيقة إنّ روح هذا التوهم ترجع إلى اشكالين اثنين كما سنرى.

أما الوهم: فلا شكّ في أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للمعاني الكلية وليست موضوعة لمعنى جزئيّ، فالصلاة - مثلاً - ليست موضوعة لأفراد الصلاة، وإنّما هي موضوعة للكلّي، وهو طبيعة العبادة المخصوصة، كما في وضع سائر أسماء الأجناس كلفظ الإنسان، فإنّه لم يوضع للفرد وإنّما هو موضوع لكلّي الحيوان الناطق، وإذا كان كذلك فالوضع فيها عامّ والموضوع له عامّ. وعليه: فلا بدّ من تصوير ذلك المعنى الكلّي الموضوع له اللفظ، الجامع بين أفراد الصلاة، لكي يتصوّر الواضع ذلك الجامع عند الوضع له، لئلا يلزم محذور استحالة الوضع للمجهول المطلق، كما تقدّم.

والمستشكّل يقول: لا يمكن تصوير الجامع بناءً على الوضع للأعمّ، فيكون الوضع للأعمّ مستحيلاً.

(١) لاحظ الكفاية: ص ٢٦.



وأما أنّه لا يمكن تصوير الجامع بناءً على الوضع للأعمّ، فلاّنه إذا كان للصلاة عشرة أجزاء -مثلاً- صدق لفظ الصلاة على ذات العشرة، وصدق -أيضاً- على ذات التسعة، وذات الثمانية، وذات السبعة -مثلاً-، فتصدق على الفاقدة للركوع والواجدة له، وعلى الفاقدة للقيام والواجدة له، والفاقدة للاستقبال والطهارة والواجدة لهما، لأنّها بحسب الفرض موضوعة للأعمّ فتصدق على مراتب الفاسد المختلفة، ومن الواضح أنّ مراتب الفاسد كثيرة ومتعدّدة لا حصر لها ولا جامع يجمعها، فلا يمكن تصوير جامع، وإذا لم يمكن تصويره استحال الوضع للأعمّ.

وإذا استحال الوضع للأعمّ فنقول حينئذٍ بصحّة الوضع لخصوص الصّحيح -أي تامّ الأجزاء والشرائط-، فالصلاة موضوعة لذات العشرة، فلا تصدق على ذات التسعة وذات الثمانية وغيرهما، وتصوير الجامع بناءً على الصّحيح أمر ممكن وهو تمام الأجزاء والشرائط، وهذا في غاية الوضوح. هذا هو الإشكال الأوّل الذي أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله ص ٨٧: «ولا شكّ أنّ مراتب الصلاة -مثلاً- الفاسدة والصّحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصحّ وضع اللفظ بإزائه».

فإن قلت: يمكن تصوير جامع بين مراتب الفاسد، وهو معظم أجزاء الصلاة، ولنفرض أنّ معظم هو ثمانية أجزاء، فتصدق على ذات الثمانية وتصدق -أيضاً- على ذات التسعة وذات العشرة لتحقق الجامع وهو المعظم. قلت: يرد على تصوير هذا الجامع محذوران:

المحذور الأول: محذور التبديل في الماهية

فإن الماهية لا بد أن تكون في مرحلة تقررها الماهوي متعينة ومحددة الأجزاء، فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد جزءاً منها في حالة وليس بجزء في حالة أخرى.

فمثلاً: «الناطق» هو جزء من ماهية «الإنسان»، ولا يمكن أن يكون جزءاً من الماهية عند وجود الناطقية، وليس بجزء عند عدم وجودها، وإلا لزم تبديل ماهية الإنسان من كونها حيواناً ناطقاً إلى كونها ماهية لا يكون الناطق جزءاً منها.

وفي محل الكلام إذا قلنا بأن الجامع هو معظم الأجزاء، وفرضنا أن المعظم هو ثمانية أجزاء، فالتشهد -مثلاً- على تقدير الإتيان به، بحيث كان من ضمن الثمانية يكون مقوماً لماهية الصلاة، وعلى تقدير عدم الإتيان به يلزم أن لا يكون مقوماً، بل يكون المقوم غيره مما جيء به بدلاً عنه لإتمام الأجزاء الثمانية، فيلزم التبديل في ماهية الصلاة، وهو مستحيل وواضح البطلان، فإن كل ماهية في مقام تقررها الماهوي يلزم أن تكون مشخصة الأجزاء من دون تبديل في أجزائها، فالمقوم مقوم إلى الأبد، وغير المقوم ليس مقوماً على الدوام، ولا معنى لأن يكون الشيء الواحد مقوماً على تقدير وجوده وليس مقوماً على تقدير عدمه.

المحذور الثاني: محذور التردد في الماهية

والترديد في الماهية يعني أن المكلف على فرض أنه جاء بكل الأجزاء، بأن يجيء في مثال الصلاة بالأجزاء العشرة، فحينئذ يصدق عليها اسم الصلاة،



لأنَّ الصلاة موضوعة للمعظم بناءً على هذا القول، وفرضنا أنَّ المعظم هو ثمانية أجزاء، ولكن أيَّ الثمانية هي التي يصدق عليها أنها صلاة، وأيَّ جزئين هما الخارجان عن المسمّى؟

لأنَّ لفظ «الصلاة» إذا كان موضوعاً للثمانية يلزم أن يكون جزءان ممّا جاء به المصلّي خارجين عن حقيقتها - أي عن حقيقة الموضوع له - وليس مقومين لها، فأيهما الخارجان؟

لا نعلم ما هو الخارج، فهل إنَّ الخارج هما القيام والقراءة، والباقي هو الصلاة؟ أو إنَّ الخارج هما الترتيب والموالاة، والثمانية الباقية هي الصلاة؟ فلا نعلم ما هو المقوم وما هو غير المقوم، وهذا يعني أنَّ ماهيّة الصلاة مردّدة بين هذه الثمانية أو تلك أو تلك، ولا يُعقل أن يقع الترديد في الماهيّة الواحدة، بل لا بدّ أن تكون في مقام تقرّرها متعيّنة ومشخّصة لا تردّد فيها.

والفارق بين التبدّل في الماهيّة والتريد فيها، هو أنَّ المحذور في التبدّل ناظر إلى أنَّ الشيء الواحد تارةً يكون جزءاً ويُعلم دخوله في المسمّى بحسب حالة، وأخرى لا يكون جزءاً ويُعلم عدم دخوله في المسمّى بحسب حالةٍ أخرى. وأمّا محذور التريد فهو ناظر إلى فرض الإتيان بتمام الأجزاء، فتتردّد الماهيّة في المقوم لها، ويقع الجهل والتريد في المعظم الذي وُضع له اللفظ.

وهذا هو الإشكال الثاني على القول بالوضع للأحّم وقد بيّنه المصنّف رحمته الله بقوله ص ٨٧: «توضيح ذلك: أنَّ أيَّ جزء من أجزاء الصلاة - حتّى الأركان - إذا فُرض عدمه... معناه إبهامها في حدّ ذاتها، وهو مستحيل».

وأما الدّفع: فنمهد له بذكر مقدّمة:

وهي أنّ المركّبات الاعتباريّة على نحوين:

النحو الأوّل: ما كان محدود الأجزاء من طرف القلّة ومن طرف الكثرة أيضاً، كما في الأعداد كالعشرة فهي محدودة من جهة القلّة ومن جهة الكثرة، فلا يمكن أن يُزاد عليها أو ينقص عنها، وإلا لما كانت العشرة عشرةً، بل كانت تسعة أو أحد عشر.

النحو الثاني: ما لوحظ فيه أجزاء معيّنة ومحدودة من جهة القلّة فقط، بأن كان له حدّ خاصّ من هذا الطرف فحسب، وأمّا من جهة الكثرة ودخول الزائد فلا حدّ له، كما في «الكلمة والكلام والدار»، فالدار -مثلاً- موضوعة لما له ثلاثة أجزاء فما زاد -مثلاً- «السياج» و«الغرفة» و«الحمام»، فهي محدودة من جهة القلّة، ولا مانع من جهة الكثرة أن يُزاد عليها، فإذا زيد فيها كأن كان فيها غرفتان لا واحدة لم يمنع ذلك من صدق «الدار» عليها -أيضاً- وكانت داخلّة في المسمّى، وكذا إذا أضيف إليها حديقة أو سرداب -مثلاً-، و«الكلام» كذلك، فأقلّ ما يتألّف منه كلمتان، وأمّا من جهة الكثرة فلا حدّ له.

والسؤال: هو هل إنّ محلّ كلامنا -ألفاظ العبادات- موضوع لمركّب

اعتباريّ من قبيل الأوّل أو من قبيل الثاني؟

والجواب: أنّ محلّ كلامنا كالصلاة -مثلاً- هو من قبيل الثاني، لأنّ

الصلاة ماهيّة مخترعة من قبل الشارع المقدّس، ولمعرفة حدودها لا بدّ من



الرجوع إلى نفس المخترع والمعتبر لها، لأنَّ كلَّ مركَّب اعتباريٍّ إنّما يُعرف من قبل مخترعه نفسه، وهو في المقام الشارع المقدَّس، وبالرجوع إلى النصوص الشرعيّة في الأبواب المختلفة نجد أنَّ المستفاد منها هو أنَّ الصلاة موضوعة لمعظم الأجزاء أو موضوعة للأركان الخمسة فما زاد^(١)، فهي محدودة من جهة القلّة فقط، فحقيقة الصلاة هي الأركان الخمسة، ويدور صدق عنوان الصلاة مدارها، وأمّا بقية الأجزاء فلا تدور مدارها التسمية، فإن وُجدت دخلت في المسمّى وإن فُقدت خرجت عن المسمّى ولم تكن ضارّة بصدق الاسم، وهذا أمر لا مانع من الالتزام به في الأمور الاعتباريّة، فإذا وُجد جزء زائد لم يكن ذلك موجباً لخروجه عن الصلاة، وصدق عليها أنّها صلاة، وإن فُقدت بقيت الصلاة -أيضاً-، ولا يلزم محذور التبدّل، وإنّما يلزم هذا المحذور في موردين:

١. ما إذا كانت الماهيّة من قبيل النحو الأوّل، أي محدودة من جهة القلّة والكثرة.

٢. ما إذا كان المركَّب من المركّبات الحقيقيّة لا من المركّبات الاعتباريّة.

وأمّا في محلّ الكلام فالماهيّة اعتباريّة، والجامع هو خمسة أجزاء فما زاد، فلا تبدّل في الماهيّة.

كما لا يلزم محذور الترديد في الماهيّة -أيضاً-، وذلك لأنّه بعد فرض أنّ الجامع هو خمسة أجزاء فما زاد، فعند الإتيان بجميع الأجزاء والشرائط يكون

(١) لاحظ مطارح الأنظار: ج ١ ص ٥١.

الجميع داخلاً في المسمى وهو مقوم للماهية، ولا يلزم التردد في الماهية، وأنه أيها هو المقوم؟ لأن الجميع -حينئذ- يكون مقوماً، باعتبار أن الماهية ليست الخمسة فقط بل الخمسة فما زاد.

وهذا ليس بعزيز بل له نظائر كثيرة، كما في «الكلمة» و«الكلام»، فالكلمة موضوعة لما تركب من حرفين فصاعداً، ولا يلزم محذور التردد عندما تتألف الكلمة من خمسة حروف -مثلاً-، بأن يقال نحن لا نعلم أي الحرفين أصل ومقوم وأيها الزائد؟ فإن الجميع سوف يكون مقوماً.

وكذلك الكلام، فهو موضوع لما تركب من كلمتين فما زاد، فإذا تركب من أكثر من كلمتين لا يقال: إننا لا نعلم ما هو المقوم وما هو غير المقوم، فيلزم التردد في الماهية؟

والحاصل: أن الواضع في أمثال المقام يُلاحظ جميع الحروف الهجائية -مثلاً- ثم يضع لفظ «الكلمة» لطبيعة المركب من حرفين -من هذه الحروف- فصاعداً إلى السبعة -مثلاً-.

وإنما نقول: «فصاعداً» أو «فما زاد» أو «على الأقل» لبيان أن هذا المركب الاعتباري إنما هو من النحو الثاني المذكور، بمعنى أنه محدود من جهة القلة فقط، فهو صادق على ما تركب من أكثر من حرفين -مثل «زيد»- كصدقه على ما تركب من حرفين فقط -مثل «من»-، فكما أن «من» كلمة كذلك «زيد» فهو كلمة -أيضاً-، بلا أدنى فرق.

وينبغي الالتفات إلى أن التبدل والترديد الحاصلين في المقام ليسا في أجزاء



نفس الطبيعة والماهية، يُقال: هذا خلاف ما لا بدّ منه من ضرورة تعيّن وتشخّص أجزاء كلّ ماهية في مرتبة تقرّرها الماهويّ، وإنّما هو حاصل في أجزاء أفرادها، وهذا ممّا لا محذور فيه أصلاً، وهذا هو حال «الكليّ في المعيّن». ففي مثال «الكلمة»، المعيّن هو الحروف الهجائية، يأتي الواضع ليأخذ منها اثنين أو ثلاثة أو أكثر فيضعها لمعنى من المعاني.

وعلى هذا القياس في المقام، كلفظ «الصلاة»، وهذا في غاية الوضوح. والنتيجة: أنّه يمكن تصوير جامع بين أفراد ما هو أعمّ من الصّحيح والفاقد بلا محذور، فلا يرد الإشكال المذكور.

بل الحقّ: أنّ إشكال عدم إمكان تصوير الجامع في الحقيقة إنّما يتوجّه على القائل بالصّحيح دون القائل بالأعمّ، فإنّ القائل بالصّحيح لا يمكنه تصوير جامع بين مراتب الصّحيح.

بيان ذلك: أنّ الصلاة إذا كانت مؤلّفة من عشرة أجزاء - مثلاً - فالواضع إذا وضع لخصوص الصّحيح فلا بدّ أن يضع اللفظ لتام الأجزاء والشرائط، وهي العشرة مع جميع الشرائط، ولكنّ هذا التصوير باطل ولا يمكن الالتزام به، لأنّ لازمه عدم صدق لفظ «الصلاة» على موارد كثيرة نجزم بصدق لفظ الصلاة عليها، منها:

١. صلاة المضطرّ لترك القيام - مثلاً -، لأنّه بترك القيام لا تكون الصلاة تامة الأجزاء والشرائط، مع أنّنا بالوجدان نشعر بأنّ لفظ الصلاة يصدق بلا أدنى مجازية.

٢. صلاة من نسي جزءاً من أجزاء الصلاة، مع أنه يصدق عليها أنها صلاة بالوجدان.

٣. صلاة من زاد جزءاً - نسياناً -، مما لا تضرّ معه الزيادة. وغيرها من الموارد.^(١)

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٨٥: «أو الأعمّ منه ومن الناقص»، تكرر منه رحمه الله مثل هذا التعبير في المقام وفي غيره، فقد استعمل «أفعل التفضيل» المقرون بالألف واللام وقد عدّاه بـ«من»، وهو لا يجوز، قال ابن الناظم في شرح الألفيّة: ص ١٨٧: «وإن كان «أفعل التفضيل» مضافاً، نحو: «زيدٌ أفضلُ القومِ»، أو مُعرِّفاً بالألف واللام، نحو: «زيدٌ الأفضلُ»، لم يجز اتصاله بـ«من»...».

فكان المناسب التعبير بمثل: «أو ما هو أعمّ منه ومن الناقص»، كما عبّرنا بذلك في الشرح.

(١) قال المحقق القمي رحمه الله في القوانين: ج ١ ص ١٠٦: «الأظهر عندي هو كونها أسامي للأعمّ بالمعنيين كما يظهر من تتبع الأخبار، ويدلّ عليه عدمُ صحّة السلب عمّا لم يُعلم فساده وصحّته، بل وأكثر ما عُلم فساده أيضاً وتبادُر القدر المشترك منها، ويلزم على القول بكونها أسامي للصّحیحة لزوم القول بألف ماهيّة لصلاة الظهر - مثلاً -، فصلاة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر، وللحافظ شيء وللناسي شيء آخر، وكذلك للشاكّ وللمتوهم، والصّحيح والمريض، والمحبوس والمضطرّ والغريق، إلى غير ذلك من أقسام الناسي في جزئیات مسائل النسيان، والشاكّ في جزئیات مسائله، وهكذا إلى غير ذلك، وأمّا على القول بكونها أسامي للأعمّ فلا يلزم شيء من ذلك».

تنبيهان

التنبيه الأول

الغرض من عقد هذا التنبيه هو بيان أنّ النزاع لا يختصّ بالعبادات، بل يجري في ألفاظ العقود والإيقاعات -أيضاً-.

ولبيان ذلك نذكر ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: في بيان الهلّية البسيطة والهلّية المركّبة

«هل» موضوعة لطلب التصديق، ولها حالتان:

الحالة الأولى: أن يُطلب ويُسأل بها عن أصل الوجود لشيءٍ من الأشياء، وهذا النحو من السؤال يعبر عنه بـ«الهلّية البسيطة»، أو مفاد كان التامّة التي تعني أصل وجود الشيء، لأنّ كان التامّة بمعنى «وُجد»، والجواب عنها إنّما يكون بثبوت الوجود أو بعدم ثبوته، فنقول -مثلاً-: «زيد موجود»، و«بحر من الزئبق ليس بموجود».

الحالة الثانية: أن يُسأل بها عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ، بعد الفراغ عن أصل وجوده، أي يُسأل بها عن بعض أحوال الشيء، كثبوت العلم لزيد، وهذا

النحو يعبر عنه بـ «الهللية المركبة»، ويعبر عنه -أيضاً- بمفاد كان الناقصة التي تعني ثبوت شيءٍ لشيءٍ، ومن هنا فهي تحتاج إلى اسمٍ وخبرٍ، تقول: «هل زيدٌ عالمٌ؟»، فيجواب: «زيدٌ عالمٌ»، فيُراد إثبات العلم لزيد بعد الفراغ عن أصل وجود زيد، وإنّما كانت مركبة لأنّ روحها تنحلّ إلى جزئين، هما الإخبار عن أصل وجود الموضوع، والإخبار عن ثبوت المحمول له.

المقدمة الثانية: في بيان معنى السبب والمسبب

كلّ معاملة من المعاملات سواء أكانت عقداً أم إيقاعاً تحتاج إلى سبب ومسبب.

أمّا السبب: فهو إنشاء العقد أو إنشاء الإيقاع بواسطة الألفاظ، فيكون السبب هو المعنى المصدريّ والفعل الصادر من العاقد أو الموقع، وما يصدر من العاقد هو الإيجاب من الموجب والقبول من القابل، هذا في العقود، وأمّا في الإيقاعات فهو نفس الإيقاع.

وأمّا المسبب: فهو الأثر المرجوّ والمطلوب من المعاملة، كالملكية التي هي أثر مرجوّ من البيع، والزوجيّة التي هي الأثر المرجوّ من النكاح، والفراق الذي هو الأثر المرجوّ من الطلاق، أو قل: هو معنى اسم المصدر، ونتيجة الفعل. وعليه: ففي البيع -مثلاً- السبب هو الإيجاب والقبول، والمسبب هو الملكية.

المقدمة الثالثة: في ملاك وقوع النزاع

إنّ أصل هذا النزاع -وأنّ الألفاظ موضوعة لخصوص الصحيح أو لما هو أعمّ منه ومن الفاسد- يقتضي ويتوقّف على وجود معنى يكون تارةً صحيحاً



وتارةً أخرى فاسداً، كما في الصلاة فإنّها قد تكون صحيحة إذا كانت واجدة لتمام ما يُعتبر فيها من أجزاء وشرائط، وقد تكون فاسدة كما لو كانت فاقدة لركن من أركانها، فيقع النزاع في أنّ لفظ «الصلاة» موضوع لخصوص الصحيح منها، أي تامّ الأجزاء والشرائط، أو لما هو أعمّ منه ومن الفاسد بسبب فقدان جزءٍ أو اختلال شرطٍ؟

وأما إذا لم يكن أمر المعنى دائراً بين الصحة والفساد، وإنّما كان يدور بين الوجود والعدم فلا يمكن تصوير النزاع فيه، فالشيء إمّا أن يكون موجوداً وإمّا أن يكون معدوماً، وليس له حالة ثالثة هي أن يوجد فاسداً، فإذا كان كذلك لم يكن النزاع جارياً فيه، إذ لا معنى لذلك أصلاً، وهذا أمر واضح غاية الوضوح، ومن هنا جُعِل هذا المطلب تنبيهاً.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث: نعود لبيان هذا التنبيه، فنقول:

إنّ النزاع الجاري في العبادات - وأنّ ألفاظها وأساميها موضوعة لخصوص الصحيح أو للأعمّ -، هل يجري في المعاملات - أيضاً - أو لا؟

والجواب: هو أنّ ألفاظ المعاملات إذا كانت موضوعة للأسباب، أي لنفس الإيجاب والقبول في العقود أو لنفس الإيقاع في الإيقاعات، فالنزاع المذكور يأتي في المعاملات كالعبادات، وأمّا إذا كانت موضوعة للمسبّبات، أي نتيجة العقد فلا يأتي النزاع.

بيان ذلك: إنّما يجري النزاع بناءً على الوضع للسبب، لأنّ السبب أمر مركّب، فإنّ الإيجاب والقبول مركّبان من أجزاء وشرائط، فعقد البيع - مثلاً - يشترط فيه

أن يكون بالعربية، وأن يكون بصيغة الماضي، كما تُشترط فيه الموالاة بين الإيجاب والقبول، فيأتي النزاع في أنّ لفظ «البيع» موضوع لخصوص الجامع للأجزاء والشرائط، أو أنّه موضوع لما هو أعمّ منه ومن الفاسد لفقد جزء أو شرط؟ وإنّما لا يجري النزاع على القول بالوضع للمسبّبات لأنّ المسبّبات أمور بسيطة يدور أمرها بين الوجود والعدم، فهي إمّا أن توجد صحيحة أو لا توجد أصلاً، أمّا أنّها توجد فاسدة فلا يُتصوّر ذلك.

فالملكيّة في البيع -مثلاً- إمّا أن توجد صحيحة أو لا توجد أصلاً، ولا يمكن أن توجد فاسدة، وهذا يعني أنّ عالم المسبّبات من قبيل الهليّات البسيطة ومفاد «كان» التامّة، لا من الهليّات المركّبة ومفاد «كان» الناقصة، وإذا كانت كذلك فلا يجري النزاع في أنّها موضوعة للصّحيح أو للأعمّ، ويكون النزاع -حينئذٍ- من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لأنّ أمرها يدور بين أن توجد أو لا توجد، لا أنّها قد توجد فاسدة، فلا معنى للبحث عن كونها موضوعة لما هو أعمّ من الصّحيح والفساد، إذ لا وجود للفساد أساساً.

فالبيع -مثلاً- إذا كان المراد به نفس السبب وإنشاء العقد، أمكن للنزاع أن يجري فيه، لأنّ السبب إن كان واجداً لكلّ ما يُعتبر فيه كان صحيحاً، وإلاّ كان فاسداً، فيدور أمره بين الصّحيح والفساد، وأمّا إذا كان المراد به نفس المسبّب أعني انتقال الملكيّة، فلا معنى للنزاع فيه، لأنّه إمّا أن يوجد وإمّا أن لا يوجد، ولا يُتصوّر فيه أن يوجد فاسداً ليأتي النزاع فيه.

التنبيه الثاني

في بيان ثمرة النزاع في الصّحيح والأعمّ بالنسبة للمعاملات.
تقدّم في التنبيه الأوّل أنّ النزاع في المعاملات يجري على القول بالوضع
للأسباب، فإن قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب جرى النزاع في
وضعها للصّحيح أو للأعمّ، فما هي ثمرة هذا الخلاف؟
فقد تقدّم أنّ ثمرة النزاع في العبادات هي إمكان التمسك بالإطلاق بناءً
على الوضع للأعمّ، وذلك لأنّه حينئذٍ يُحرز صدق عنوان المأمور به على الفرد
المشكوك، وعدم إمكان التمسك بالإطلاق بناءً على الوضع للصّحيح، لأنّه
بناءً عليه لا يُحرز صدق عنوان المأمور به عند الشك في اعتبار شيء شرعاً،
وقد تقدّم ذلك مفصّلاً.

ولكنّ هذه الثمرة المذكورة في العبادات لا تجري في المعاملات، لما هو
معلوم من أنّ دور الشارع المقدّس في المعاملات هو دور إمضائي لا تأسيسيّ،
بمعنى أنّ الشارع لم يخترع ويبتكر المعاملات، فإنّ البيع والإجارة وغيرهما
من المعاملات كانت موجودة في الزمان السابق، ومتداولة لدى العرب في
الجاهليّة، والشارع أمضى هذه المعاملات، فقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ

وَحَرَّمَ الرَّبَّ^(١) يعني أن البيع المتداول بين أبناء العرف قد أحله الشارع، وأن الربا المتداول عندهم قد حرّمه الشارع.

بخلاف العبادات، فإنّها أمور مبتكرة من قبل الشارع، فالصلاة - مثلاً - لم تكن موجودة سابقاً وإنّما الشارع هو الذي اخترعها - ولو في الشرائع السابقة -، وهكذا باقي العبادات فإنّها ماهيّات مخترعة من قبل الشارع.

والخلاصة: أن دور الشارع في العبادات دور تأسيسيّ بينما في المعاملات دوره إمضائيّ، نعم قد يُعدّل الشارع في بعض المعاملات بأن يضيف بعض الشروط التي لم تكن معتبرة عند العرف، كالبلوغ الذي اعتبره من شروط المتعاقدين، في حين أن العرف لا يعتبر البلوغ.

فإذا كان هذا هو حال المعاملات فالشارع إذا استعمل ألفاظ المعاملات فهو يريد بها المعنى العرفيّ، فعندما يقول تعالى: «أحلّ الله البيع» فهو يريد البيع العرفيّ، فيكون حال الشارع في استعماله لألفاظ المعاملات كحال أهل العرف عندما يستعملونها في معانيها العرفيّة.

وعليه: فالثمرة المذكورة في العبادات لا تجري في المعاملات، لأنّه حينما يقول الشارع: «أحلّ الله البيع» ويريد من البيع البيع العرفيّ، فإذا شككنا في أن الشارع هل اعتبر شرطاً زائداً على ما يعتبره العرف - كأن اعتبر شرط الماضويّة في العقد - أو لا؟ وهل يجوز أن يكون العقد بالمضارع بأن يقول البائع «أبيع»، أو لابدّ من أن يكون بالماضي بأن يقول العاقد «بعث»؟



ففي هذه الحالة يجوز التمسك بالإطلاق، سواء أقلنا بالوضع لخصوص الصحيح أم قلنا بالوضع للأعم.

بعبارة أخرى: كما أنه لو صدر طلب البيع من إنسان لآخر قائلاً له: «بيع داري» حُمل ذلك على إرادة البيع المتعارف بين الناس، كذلك حينما يقول الشارع: «أحلَّ الله البيع» فالمقصود أنه أحلَّ ما هو بيع عندكم، فإنَّ الشارع من هذه الزاوية -زاوية المعاملات- كأحد العرف.

فلو قلنا بالأعم يمكن التمسك بالإطلاق لأننا نُحرز صدق عنوان المأمور به على العقد الفاقد للماضوية.

بل حتّى لو قلنا بالوضع لخصوص الصحيح يمكن -أيضاً- التمسك بالإطلاق، لأنَّ المراد من البيع في لسان الشارع هو البيع العرفي، والبيع العرفي لم تؤخذ فيه الماضوية، بل العرف أصلاً لم يعتبر الألفاظ في البيع، فنعلم بصدق البيع على الفاقد للماضوية، وإذا علمنا بصدقه أمكن التمسك بالإطلاق.

فالثمرة المذكورة في العبادات من جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم دونه على الصحيح، لا تجري في المعاملات، لأنَّه يصحَّ التمسك بالإطلاق في المعاملات على التقديرين، قلنا بالصحيح أو بالأعم.

ثمرة نادرة:

نعم، إذا شكنا في اعتبار شيء في المعاملة عند العرف نفسه لا عند الشارع، بمعنى أننا نشكّ في أنَّ العرف هل اعتبر الماليّة -مثلاً- كشرط من شروط

العوضين أو لا؟ والمقصود من المال هو ما يتنافس عليه العقلاء، فحبة الخنطة -مثلاً- وإن كانت مملوكة، لكنّها ليست مالاً لأنّه لا يتنافس عليها العقلاء. بعبارة أخرى: إذا احتُمل أن يكون القيد المشكوك دخيلاً في صحّة المعاملة عند العرف نفسه -أيضاً-، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق^(١) لدفع هذا الاحتمال -بناءً على الصّحيح-، لأنّ الشك يرجع -حينئذٍ- إلى الشك في صدق عنوان المعاملة، فلا يُحرز شرط التمسك بالإطلاق لنفي احتمال اشتراط المشكوك، وأمّا بناءً على الوضع للأعمّ فلا مانع من التمسك بالإطلاق، لتحقيق شرطه وهو إحراز صدق عنوان المعاملة.

مثال ذلك: ما لو أُريد بيع ورقة صغيرة كان مكتوباً عليها بخطّ والد المشتري، فهي عزيزة عنده، إلّا أنّها لا مالية لها، إذ ليست هي إلّا قصاصة ورق، فبناءً على اعتبار المالية لا تصحّ المعاملة، وبناءً على عدم اعتبار المالية تقع المعاملة صحيحة.

ولكنّ هذه ثمرة نادرة لا قيمة لها، لأنّنا في أمثال المقام بإمكاننا الرجوع الى العرف، لنعرف -على سبيل الجزم- هل يعتبر هذا القيد المشكوك أو لا؟ لأنّنا من أبناء العرف ونعيش في أوساطه.

(١) وحينئذٍ لا بدّ من المصير إلى الأصل العمليّ، وهو يقتضي عدم ترتّب الأثر على هذه المعاملة، وهذا ما يُعبّر عنه بأصالة الفساد في المعاملات.

المقصد الأول
مباحث الألفاظ

تمهيدُ :

الغرض من هذا المقصد هو تشخيص ظهورات الألفاظ فيما يُذكر لها من معانٍ بنحو عامٍّ وبقطع النظر عن خصوصيّة المادّة، سواء أكان ذلك بالوضع أم كان بالإطلاق، كي تُجعل هذه الظهورات صغريات لكبرى حجّية الظهور التي تقدّم من المصنّف رحمه الله الإشارة إليها عند البحث في حجّية الأصول اللفظيّة، وسيأتي الكلام عنها مفصّلاً في مباحث الحجج في المقصد الثالث، بإذن الله تعالى.

توضيح ذلك: هو أنّنا سنتكلّم في مباحث الأوامر -مثلاً- عن ظهور صيغة «افعل»، وهل هي ظاهرة في الوجوب أو في الاستحباب أو في الأعمّ؟ فإذا أثبتنا أنّها ظاهرة في الوجوب -مثلاً- جعلنا هذه القضية صغرى في قياسٍ كبراه هي: «كلّ ظاهر حجّة»، فنقول:

صيغة افعل ظاهرة في الوجوب «الصغرى»

وكلّ ظاهر حجّة «الكبرى»

فالنتيجة: ظهور صيغة «افعل» في الوجوب حجّة.

ثمّ نجعل هذه النتيجة كبرى في قياس آخر صغراه مأخوذة من نصّ قرآنيّ

أو روائي، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) فنقول:

«أقيموا» ظاهرة في الوجوب «الصغرى»

وظهور صيغة «افعل» في الوجوب حجة «الكبرى»

فظهور «أقيموا» في الوجوب حجة.

ومنه تُعرف أهمية مباحث الألفاظ هذه، ودورها في عملية استنباط الأحكام الشرعية، ومدى مدخليتها في ذلك.

وأما المقصود من كون الدلالة مستفادة من الوضع أو الإطلاق فهو أن ظهور الكلام في معنى من المعاني لا بد له من سبب ومنشأ، وهذا المنشأ تارة يكون هو الوضع، كما في قولنا: «أكرم كلّ عالم» الظاهر في العموم، فإنّ منشأ ظهوره هذا هو وضع لفظ «كلّ» للدلالة على العموم.

وتارة أخرى يكون المنشأ هو الإطلاق، كما في قولنا: «أكرم عالماً» الظاهر في الإطلاق والاكْتفاء بإكرام أيّ عالم في مقام الامتثال، من دون تقييد بمثل العدالة أو الإيثار أو غيرهما، فإنّ منشأ ظهوره هذا إنّما هو الإطلاق لا الوضع، إذ المتكلم لم يُقيّد «العالم» بقيد، مع أنّه متمكّن من ذلك، فلو أراد التقييد بمثل العدالة لذكر القيد، فعدم ذكره دليل على عدم إرادته، وهذا ما يُسمّى بمقدّمات الحكمة أو قرينة الحكمة، وسيأتي تفصيلها في مباحث الإطلاق والتقييد، بإذنه تعالى.

والحاصل: أنّ الغرض من مباحث الألفاظ هو تشخيص ظهورات



الألفاظ بنحو عامّ، بأن ننظر إلى الهيئة بقطع النظر عن خصوصيّة المادّة، سواء أكانت هيئة مفرد كصيغة «افعل»، أم كانت هيئة جملة كهيئة الجملة الشرطيّة، فنبحث في ظهورها وهل هي ظاهرة في المفهوم أو لا؟

وقد تسأل وتقول: إنّ كبرى حجّة الظهور كما نحتاج فيها إلى تشخيص ظهور هيئات الألفاظ من جهة عامّة، كذلك نحتاج فيها إلى تشخيص ظهور مادّة «الإكرام» -مثلاً-، فإنّنا إذا علمنا بوجوب الإكرام نحتاج أن نعلم ما هو الإكرام الواجب؟

فنجيب: بأنّ ظهور المادّة وإن كان من صغريات حجّة الظهور -أيضاً-، إلّا أنّه لا يُبحث عنه في علم الأصول لأمرين:

١. أن الموادّ غير منضبطة بقاعدة عامّة ومحدودة، فإنّ مادّة «الإكرام» لها معنى، و«الإقامة» -مثلاً- لها معنى آخر، ولا توجد قاعدة عامّة تجمعهما، والأصوليّ إنّما يبحث عن خصوص العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، لا مطلق ما كان مؤثراً في الاستنباط.

٢. أنّ ظهور الموادّ له علم خاصّ متكفّل للبحث عنه، وهو علم اللّغة، فمعاجم اللّغة تكفّلت ببيان معاني الموادّ وخصوصيّاتها، فمجالها علم اللّغة لا الأصول.

وعلى أيّ حال، يقع الكلام في مباحث الألفاظ في أبوابٍ سبعة، هي:

- ١ . المشتقّ.
- ٢ . الأوامر.
- ٣ . النواهي.
- ٤ . المفاهيم.
- ٥ . العامّ والخاصّ.
- ٦ . المطلق والمقيّد.
- ٧ . المجمل والمبيّن.

الباب الأول المشتق



بيان بحث المشتق في الجملة

إذا قال المولى: «أكرم الرجل الفقير» فإنّ موضوع الحكم هو «الرجل»،
وأما «الفقير» فهو وصف للموضوع.

وهذا الموضوع بالنسبة لعنوان «الفقير» له حالات ثلاث:

١. أن يكون الرجل متّصفاً بالفقر فعلاً، بمعنى أنّه في حال أمر المولى بالإكرام كان الرجل فقيراً فعلاً.

٢. أن لا يكون الرجل متّصفاً بالفقر فعلاً، ولم يكن قد اتّصف به فيما سبق، ولكنه سيّتصف به في المستقبل.

٣. أن لا يكون الرجل متّصفاً بالفقر فعلاً، وإنّما كان متّصفاً به فيما سبق، بمعنى أنّه كان متّصفاً بعنوان «الفقير» ثمّ زال عنه الاتّصاف به بأن صار غنياً.

والسؤال هنا: ما هو حكم «الرجل» من حيث وجوب الإكرام وعدمه في

الحالات الثلاث؟

والجواب: أنّه لا إشكال في أنّ حكمه في الحالة الأولى هو وجوب الإكرام، لأنّ المولى أمر بإكرام الرجل الفقير، وهذا رجل فقير فعلاً، فعنوان الموضوع بخصوصيّاته منطبق عليه، فلا بدّ من ترتّب الحكم، وهو وجوب الإكرام.

وأما في الحالة الثانية فلا شبهة في عدم وجوب إكرام الرجل، لأنه لا يصدق عليه أنه فقير فعلاً، نعم سيكون فقيراً فيما بعد، وقد يصح إطلاق الفقير عليه بنحو من العناية والتجوّز، لكن هذا لا يقتضي لزوم إكرامه من الآن، وهذا واضح.

وأما الحالة الثالثة فهي محلّ النزاع، وذلك لوقوع الخلاف في صحّة إطلاق المشتق «الفقير» على الذات «الرجل» التي اتصفت بالمبدأ - أي صفة الفقر -، ثم زال عنها التلبّس والاتصاف به، فهل يصحّ حمل المشتق على مثل هذه الذات حملاً حقيقياً أو إنّه حمل مجازي؟

بعد الاتفاق على أنّه في الحالة الاولى - وهي أن يتّصف الرجل بالفقر فعلاً - يكون حمل المشتق على الذات حملاً حقيقياً، وفي الحالة الثانية - وهي أن يتّصف الرجل بالفقر في المستقبل - يكون حمل المشتق حملاً مجازياً، لأنّه سيؤول أمره إلى الفقر، فإذا أطلق عليه «الفقير» فعلاً كان مجازاً بعلاقة «الأيلولة».

ويتّضح مما تقدّم:

١. أنّ المشتق - الفقير في المثال - حقيقة في المتلبّس بالمبدأ في الحال، فهية «ضارب» - مثلاً - موضوعة لمن هو متلبّس بالضرب فعلاً، وهذا مورد اتفاق.

٢. أنّ المشتق - الفقير - مجاز فيمن سيتلبّس بالمبدأ - الفقر - في المستقبل، فمن لم يصدر منه الضرب فعلاً، وإنّها سيصدر منه غداً - مثلاً - لم توضع له



هيئة «ضارب»، فهي ليست حقيقةً فيه، فإن استعملت فيه كانت مجازاً، وهذا مورد اتفاق أيضاً.

٣. أن من انقضى عنه التلبس بالمبدأ وكان قد اتصف به فيما سبق - كمن ضرب سابقاً - ولكنه ليس متصفاً به فعلاً، فهل إنَّ هيئة «ضارب» موضوعة له، كما هي موضوعة لمن تلبس بالضرب فعلاً؟ أو إنَّها ليست موضوعة له، وإنَّها هي موضوعة لخصوص المتلبس بالضرب فعلاً؟ وهذا هو مورد الخلاف ومحل النزاع.

وعليه: فلنا موردان للاتفاق - هما الأول والثاني - ومورد للخلاف - هو الثالث -، فمحل النزاع هو في صحّة إطلاق المشتق على الذات التي انقضى عنها التلبس بالمبدأ - الصفة -.

بعبارة أخرى: هل إنَّ حمل المشتق على الذات التي انقضى عنها التلبس بالمبدأ هو حمل حقيقيٍّ أو مجازيٍّ؟

ولكي يتضح محل النزاع أكثر نذكر مثالين شرعيين:

الأول: مسألة كراهة الغسل أو الوضوء بالماء المسخن بالشمس، فقد روي عن اسماعيل بن أبي زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤا به ولا تغسلوا به ولا تعجنوا به، فإنّه يورث البرص»^(١).

وقد اتفقوا على أنَّ المسخن بالشمس فعلاً يُكره الغسل أو الوضوء به،

(١) الوسائل: أبواب الماء المضاف، الباب ٧، الحديث ٢.



كما اتفقوا أيضاً على أن ما سيكون مسخناً بالشمس فيما بعد لا يكره الوضوء أو الغسل به، وإنها وقع الخلاف في أن ما كان مسخناً ثم زالت عنه السخونة فعلاً وصار بارداً، هل يكره الوضوء أو الغسل به أو لا يكره؟

فإذا انتهى المحقق في البحث الأصولي إلى أن المشتق يصدق على ما زال عنه التلبس بالمبدأ صدقاً حقيقياً، حُكم في الفقه بكراهة الوضوء والغسل بالماء الذي انقضى عنه التلبس بالسخونة.

وأما إذا انتهى إلى أن المشتق لا يصدق حقيقةً على ما انقضى عنه التلبس بالمبدأ، حُكم في الفقه بعدم الكراهة في هذا الفرض، ففي هذا المورد أثرت نتيجة البحث في المشتق في استنباط الحكم بالكراهة وعدمها.

الثاني: مسألة كراهة التغوط تحت الشجرة المثمرة، فقد روى محمد بن يعقوب عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام أين يتوضأ الغرباء؟ قال: يتقي شطوط الأنهار، والطرق النافذة، وتحت الأشجار المثمرة، ومواضع اللعن، ف قيل له: وأين مواضع اللعن؟ قال: أبواب الدور»^(١).

فلا إشكال في شمول الحكم للتغوط تحت الشجرة فيما لو كانت مثمرة فعلاً، كما لا إشكال في عدم الشمول فيما لو لم تكن الشجرة مثمرة فعلاً، ولا فيها سبق، ولكنها ستُثمر في المستقبل.

(١) الوسائل: أبواب أحكام الخلوة، الباب ١٥، الحديث ١.



وإنما وقع الخلاف في الشجرة غير المثمرة فعلاً إلا أنها كانت مثمرة فيما سبق.

فإن انتهى البحث الأصولي إلى أن المشتق يصدق على ما انقضى عنه التلبس صدقاً حقيقياً، حكم الفقيه بكراهة التغوط تحت الشجرة التي كانت مثمرة وإن لم تكن كذلك فعلاً، وإن انتهى إلى أن المشتق لا يصدق حقيقة على ما انقضى عنه التلبس، حكم الفقيه بعدم الكراهة.

هذا بيان للبحث في الجملة، وقد اختلفوا فيه:

فقد ذهب المعتزلة ^(١) وجماعة من المتقدمين من أصحابنا ^(٢) إلى الأول، وأن المشتق يصدق على ما انقضى عنه التلبس صدقاً حقيقياً.

وذهب الأشاعرة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا ^(٣) إلى الثاني، وأن

(١) الموجود في المتن هو أن الأشاعرة هم الذين ذهبوا إلى أن المشتق حقيقة فيما انقضى عنه التلبس، وأما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ، إلا أن الظاهر أن ذلك سهو، فإن الموجود في كتب القوم هو العكس، فقد جاء في بدائع الأفكار: ص ١٧٤ - ١٨٠: «البحث الرابع في أنه هل يشترط في صدق المشتق بقاء المبدأ أم لا؟ فيه قولان... إذا تحققت هذه الأمور فنقول: الأقوال في المسألة اثنان: أحدهما: الاشتراط، وعليه عامة الأشعري، كالرازي والآمدني والحاجبي والعصدي، والثاني: العدم، وهو مذهب المعتزلة وقدماء العدلية، وأما متأخرو المتأخرين فقد ساعد أنظارهم على القول الأول، ونعم المساعدة، والدليل عليه التبادر وصحة السلب كما لا يخفى»، وفي الكفاية: ص ٤٥: «على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس في الحال، وفاقاً لمتأخري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة، ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه».

(٢) راجع مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ص ٦٧، ورسائل المحقق الكركي ^{رحمته}: ج ٢ ص ٨٢، وزبدة الأصول: ص ٥٩ و ص ٦١.

(٣) راجع القوانين: ج ١ ص ١٥٧، وبدائع الأفكار: ص ١٨٠، ومفاتيح الأصول: ص ١٣، والكفاية: ص ٤٥، وفوائد الأصول: ج ١ ص ١٢٠، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ١٣٥، ونهاية الدراية:

المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ، دون ما انقضى عنه التلبس.

وهناك من ذهب إلى التفصيل.^(١)

والحق في المسألة عند المصنّف رحمه الله هو أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، ومجاز فيما انقضى عنه التلبس.

لكن أهم شيء في هذه المسألة وأصعب ما فيها هو بيان محل النزاع - قبل بيان الحق فيها - لذا سيتعب المصنّف رحمه الله نفسه الشريفة في ذلك وسيقدم أربعة أمور مُدَلِّلة لهذه الصعوبة.

ج ١ ص ١٩٦، والمحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٢٨٥.
(١) راجع الوافية: ص ٦٢-٦٣، والفصول الغروية: ص ٥٩، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٣٧١

ما المرادُ من المشتقّ المبحوث عنه؟

تقدّم أنّ محلّ النزاع هو في الذات التي كانت متلبّسة بالمبدأ فيما مضى ثمّ انقضى عنها التلبّس وزال، وهل يكون حمل المشتقّ عليها حملاً حقيقياً أو مجازياً؟

ومن خلال التصوير المتقدّم للنزاع يتّضح أنّ المشتقّ الأصوليّ له شرطان:
الشرط الأوّل:

أن يكون المشتقّ محمولاً وجارياً على الذات، بمعنى أنّ المشتقّ الأصوليّ لابدّ فيه أن يكون عنواناً للذات حاكياً عنها، كاسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما.

وذلك نحو «قائم»، فإنّه محمول على ذات «زيد» -مثلاً- وعنوان حاكٍ عنها، فإنّ اسم الفاعل موضوع للذات المتلبّسة بالحدث، فعند اتصاف «زيد» بالقيام، يكون «قائم» حاكياً عن زيد وعنواناً له.

وهذا الشرط -أي كون المشتقّ محمولاً- يُستفاد من نفس تصوير محلّ

النِّزاع، لأنَّ محلَّ النِّزاع هو أنَّ المشتقَّ هل يُحمل حقيقةً على الذات بعد زوال تلبَّسها بالمبدأ أو يُحمل عليها مجازاً؟ فما لا يُحمل على الذات لا يُمكن أن نقول عنه: هل إنَّ حملة على الذات بعد انقضاء التلبَّس حقيقيٌّ أو مجازيٌّ؟ بعد فرض عدم حملة على الذات أصلاً، وعدم كونه عنواناً حاكياً عنها، بل يكون ذلك من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا حمل حتَّى يُتنازع في أنَّه حقيقيٌّ أو مجازيٌّ.

ومن هنا يخرج عن المشتقَّ الأصوليَّ - بهذا الشرط - أمران:

١. المصادر: فإنَّ المصادر لا تُسمَّى مشتقاتً باصطلاح الأصوليين، لأنَّ المصادر لا تُحمل على الذات فلا يُقال: «زيدٌ قيامٌ».

٢. الأفعال: فإنَّ الأفعال - أيضاً - مما لا يُمكن أن تُحمل على الذات، فلا تُسمَّى مشتقاتً باصطلاح الأصوليين، فلا تقول: «زيدٌ هو ضَرَبَ» على أن يكون الفعل عنواناً للذات حاكياً عنها، لأنَّ الفعل «ضَرَبَ» لا يحكي عن ذات متلبَّسة بالضرب، ليصحَّ حملة على الذات حمل هو هو، وإنَّما الفعل موضوع للحدث المقرون بزمان من الأزمنة، ولم يُوضع الفعل للذات حتَّى يكون عنواناً لها حاكياً عنها، فإنَّ أسند الفعل إلى الذات، وقلت: «زيدٌ ضَرَبَ» كان المسند هو جملة «ضَرَبَ» بتمامها لا خصوص الفعل، وهذا بخلاف مثل «ضاربٌ» فإنَّه يحكي عن ذات متلبَّسة بالضرب ولذا يصحَّ حملة عليها حمل هو هو.

والحاصل: أنَّ المصادر والأفعال ليست من المشتقات الأصولية وإن كانت من المشتقات النحوية - في الجملة -، فالبصريُّون القائلون بأنَّ المصدر



هو أصل الاشتقاق، عندهم الفعل مشتق، والكوفيون القائلون بأن الفعل هو أصل الاشتقاق عندهم المصدر مشتق.

الشرط الثاني:

قلنا في محلّ النزاع: إنّ الذات التي تلبّست بالمبدأ ثمّ زال عنها التلبّس هل يُحمل عليها المشتقّ حملاً حقيقياً أو مجازياً؟

ومن خلال بيان محلّ النزاع يتّضح الشرط الثاني، وهو أن لا يكون زوال الوصف والمبدأ عن الذات مساوفاً لزوال نفس الذات، بمعنى أن تكون الذات محفوظةً وباقيةً حتّى بعد زوال تلبّسها بالمبدأ، وهذا يقتضي أن يكون للذات حالتان، فتارةً تتلبّس بالمبدأ وأخرى يزول عنها التلبّس به.

وإلا لو كان الوصف المحمول على الذات ذاتياً تزول الذات بزواله، لكان خارجاً عن محلّ النزاع، إذ لا معنى للبحث فيه عن أن حمل المشتقّ على الذات -بعد زوال التلبّس- حقيقيّ أو مجازيّ؟ لأنّه بانتفاء الصفة الذاتية عن الذات ينتفي أصل الذات فلا يعود هناك مجال للبحث.

فمثلاً: إذا قيل: «زيدٌ قائمٌ» فزوال القيام عن زيد لا يساوق زوال نفس ذاته، فإنّ زيدا له حالتان، حالة يتّصف فيها بالقيام، وأخرى لا يتّصف فيها به، فلا يلزم من زوال القيام عنه زوال ذاته.

بخلاف ما لو قيل: «زيدٌ ناطقٌ» فإنّه بانتفاء الناطقية عن زيد تنتفي ذاته، فلا معنى للسؤال عن أن حمل «الناطق» عليه -حينئذٍ- من الحقيقة أو من المجاز؟



ومنه يتّضح: خروج جميع الفصول والأجناس والأعراض اللازمة، وإن كانت من المشتقات عند النحاة.

وعليه: فللأصوليين اصطلاح خاصّ في المشتقّ، وهو ما توفّر فيه هذان الشرطان، ولذا يدخل فيه بعض الجوامد النحويّة ممّا توفّر على هذين الشرطين.

فيدخل في المشتقّ الأصوليّ مثل «الزوج»، لتوفّر الشرطين السابقين فيه، فهو ممّا يُحمل على الذات ويكون حاكياً عنها، فيقال «زيدٌ زوجٌ هند»، كما لا يلزم من زواله زوال الذات، لوضوح أنّ زيدا إذا زالت عنه الزوجيّة وفارق زوجته لا يلزم من ذلك زوال أصل ذاته.

ومنه يتّضح: أنّ النسبة بين المشتقّ الأصوليّ والمشتقّ النحويّ هي نسبة العموم والخصوص من وجه.

فيجتمعان في مثل اسم الفاعل غير الذاتي «كالقائم»، فهو مشتقّ أصوليّ ونحويّ.

ويفترق المشتقّ الأصوليّ عن المشتقّ النحويّ في مثل «الزوج»، فهو مشتقّ أصوليّ، وجامد نحويّ.

ويفترق المشتقّ النحويّ عن المشتقّ الأصوليّ في اسم الفاعل الذاتي «كالناطق»، وكذلك في الأفعال والمصدر، فإنّها مشتقات نحويّة لا أصوليّة.

ومن جميع ما تقدّم: يمكن تعريف المشتقّ الأصوليّ بأنّه:

«ما حُمِلَ على الذات باعتبار اتّصافها بصفةٍ خارجةٍ عنها محمولةٍ عليها».



وعليه: فإن كان الوصف خارجاً عن الذات عارضاً عليها جرى فيه النزاع، كما في «زيد قائم»، وإن كان ذاتياً لم يكن للنزاع مجال فيه، نحو «الإنسان ناطق».

ولك أن تعتبر ذلك: في مثال الشجرة المثمرة، إذ يمكن بيانه ببيانين مختلفين، على أحدهما يكون الوصف فيه خارجاً عارضاً فينطبق عليه الشرط الثاني ويدخل في محل النزاع، وعلى الآخر لا يكون كذلك فيخرج عن محل النزاع. البيان الأول: أن نقول بأن الوصف هو «المثمرة»، وهذا الوصف لا يلزم من زواله زوال الذات، فإن الشجرة لها حالتان، حالة تكون فيها مثمرة، وأخرى لا تكون فيها كذلك، فيتحقق الشرط الثاني، إذ الوصف حينئذ ليس من الأوصاف التي يلزم من زوالها زوال الذات.

البيان الثاني: أن نقول بأن الوصف هو مجموع الأمرين، فالوصف هو «الشجرة المثمرة»، وحينئذ إذا زال هذا الوصف زال وانتفى أصل الذات، وذلك كما لو اجتثت الشجرة من أصلها وصارت خشبة، فإن الباقي ليس بشجرة أصلاً وإنما يكون خشباً، والخشب ذات أخرى لم يصدق عليها سابقاً أنها «شجرة مثمرة»، فلم يتحقق الشرط الثاني، إذ إن زوال هذا الوصف يعني زوال الذات، فلا يُعقل بقاء الوصف لا حقيقةً ولا مجازاً، فيكون هذا المورد -على هذا البيان- خارجاً عن محل النزاع.

إن قلت: إن الذات -في المقام- باقية ولا تبطل بزوال وصف الشجرية، وذلك لأنه وإن زالت الشجرية إلا أن الذات لا تنعدم بالمرّة، لوضوح أن

الخشب ما يزال باقياً على حاله، وهو وإن لم يصدق عليه أنه شجرة الآن، ولكنه كان شجرةً مثمرةً، فيدخل المورد في محلّ النزاع.

قلت: الخشب وإن كان باقياً، لكنه ذات أخرى غير ذات الشجرة، فالعرف يرى أنّ الخشب غير الشجرة، لذا لو كُلف شخص شراء شجرة، واشترى خشباً لا يكون ممثلاً وملبياً للطلب، فالخشب -بما هو خشب- لم يكن متصفاً فيها سبق بالشجرية والإثمار، ليُقال بعد ذلك هل إنّ صدقه عليه حقيقيّ أو مجازيّ؟

ثمّ يذكر المصنّف رحمه الله مطلباً جانبياً: وهو أنّه لا فرق في محلّ النزاع بين أن يكون المبدأ من المبادئ والأوصاف المتأصلة أو الانتزاعية أو الاعتبارية، فإنّ الأوصاف على ثلاثة أقسام:

١. الأوصاف الأصلية أو المتأصلة: وهي ما كان له وجود في الخارج كالبياض والسواد والقيام والقعود والعلم وهكذا كلّ المقولات العرضية التسع.

٢. الأوصاف الانتزاعية: وهي الأوصاف التي لا وجود لها في الخارج -وبذلك تفرق عن سابقتها-، لكنّ لها منشأ انتزاع في الخارج كالفوقية، فإنّ الفوقية لا وجود لها في الخارج، فلا يمكن الإشارة إليها خارجاً ويقال: هذه هي الفوقية، وإنّما الموجود في الخارج هو «زيد» و«السقف» -مثلاً-، ولكن كون زيد في الأسفل والسقف في الأعلى يُنتزع منه الفوقية، أي فوقية السقف لزيد، ويُقال حينئذٍ: السقف فوق زيد، وإلا فلا وجود في الخارج لشيء ثالث



يكون هو الفوقية، ومثله التحتية والتقدم والتأخر ونحوها.

٣. الأوصاف الاعتبارية: وهي التي لا وجود لها في الخارج -وبذلك تفترق عن المتأصلة-، كما لا وجود لمنشأ انتزاعها -فتختلف بذلك عن الانتزاعية أيضاً-، وإنّما هي محض اعتبار من قبل معتبرٍ ما.

مثال ذلك: الزوجية، فإذا كان زيد زوجاً لهند، فالموجود خارجاً إنّما هو زيد وهند، ولا وجود للزوجية خارجاً، ولا لمنشأ انتزاعها أيضاً، وإنّما هي محض اعتبار، إذ إنّ العرف اعتبر هنداً زوجاً لزيد، والشارع أمضى هذا الاعتبار، كما في الأوراق النقدية، فإذا اعتبرت الدولة الورقة النقدية كان لها قيمة، وإذا لم تعتبرها فلا قيمة لها.

وعليه: فالأوصاف الاعتبارية لا واقع لها وراء الاعتبار، فوجودها وعدمها بيد المعتبر، والاعتبار أمر سهل المؤونة، بخلاف القسم الأول والثاني فإنّهما لا يرتبطان بالاعتبار ولا يتغيّران بمجرد الاعتبار والكلام، فأنّت إذا اعتبرت الجاهل عالماً أو الإمام متأخراً، لم يغيّر ذلك من الواقع شيئاً.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ٩٧: «اعلم أنّ المشتقّ باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضح»، مراد النحاة من لفظ «المشتقّ» هو اللفظ المأخوذ من لفظ آخر مع اتّفاقهما في الحروف الأصلية وترتيبها، وهذا ما يُعبّر عنه بـ«الاشتقاق الصغير»، وقد يُقال له «الأصغر» أيضاً.^(١)

(١) لاحظ الفصول الغروية: ص ٥٨.

قوله ﷺ ص ٩٨: «وإنما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع...»، يريد بذلك التنبيه على أن هذين الشرطين لم يدلّ عليهما دليل خاص، وإنما طبع النزاع في المقام هو الذي يقتضي اعتبارهما، كما بيّنا ذلك في الشرح.

قوله ﷺ ص ٩٨: «فإنّ هذا المثال يدخل في محلّ النزاع...»، هذا إشارة إلى البيان الأوّل الذي ذكرناه في هذا المثال، وأمّا البيان الثاني فقد أشار إليه بقوله: «أمّا لو اجْتُثَّت الشجرة فصارت خشبةً فإنّها لا تدخل في محلّ النزاع...». قوله ﷺ ص ٩٨: «وأمّا الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه...»، هذه إشارة إلى ما ذكرناه بعنوان «إن قلت... قلت».

قوله ﷺ ص ٩٩: «كما يتّضح أنّ النزاع يشمل كلّ وصفٍ جارٍ على الذات...»، هذا مطلب جانبيّ قصد منه تعميم النزاع لجميع الأوصاف المتأصّلة والانتزاعيّة والاعتباريّة.

جريان النزاع في اسم الزمان

تقدّم أن بحثنا في أنّ المشتقّ هل هو موضوع لخصوص ما تلبّس بالمبدأ، أو لما هو أعمّ من المتلبّس ومّا زال عنه التلبّس؟ وفي هذا الأمر يتعرّض المصنّف رحمه الله إلى ذكر إشكال وجوابه.

أمّا الإشكال: فحاصله أنّ اسم الزمان خارج عن محلّ النزاع^(١)، والنتيجة فيه معلومة، وهي أنّ اسم الزمان نحو «مَقْتَل، ومَوْعِد» موضوع لخصوص المتلبّس بالمبدأ، فهو مجاز فيما زال وانقضى عنه التلبّس.

وبيان ذلك يستدعي الإشارة إلى أمر مذكور في الحكمة، حاصله: ^(٢) أنّ المقولات عشرة، هي الجوهر والأعراض التسعة، ومن المقولات مقولة «الكمّ»، وقد ذكروا أنّ الكمّ ينقسم إلى كمّ متصل وكمّ منفصل، والكمّ

(١) أخرج صاحب الفصول رحمه الله اسم الزمان عن محلّ النزاع لوجه غير ما هو مذكور في المتن، وما ذكره المصنّف رحمه الله تابع فيه المحقّق الخراساني رحمه الله، فراجع الفصول الغرويّة: ص ٥٩-٦٠، وكفاية الأصول: ص ٤٠.

(٢) راجع المرحلة السادسة من بداية الحكمة: الفصل الأوّل والفصل التاسع: ص ٨٩ وص ١٠١.

المنفصل هو العدد، والكمّ المتصل قارّ وغير قارّ، والمتصل القارّ كالجسم والسطح، والمتصل غير القارّ هو الزمان.

وعليه: فالزمان هو الكمّ المتّصل غير القارّ، أي الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود، فالساعة الثانية لا توجد إلّا بعد انعدام الساعة الأولى، فيكون انعدام الساعة الأولى مُعدّاً لوجود الساعة الثانية.

إذا عرفت هذه الإشارة، نقول في بيان الإشكال: إنّ «الموعد والمقتل» ونحوهما من أسماء الزمان هي إحدى المشتقات المذكورة في علم التصريف، وهو موضوع للذات المتلبّسة بالحدث، ولكنّ الذات في اسم الزمان هي نفس الزمان الذي تلبّس بالحدث، فإذا قلت: «مقتل زيد يوم الجمعة» كان «مقتل» دالّاً على الزمان الذي كان متلبّساً بالقتل وظرفاً له.

فإذا زال حدث القتل وانقضى التلبّس به، بأن حلّ يوم السبت وانتهى يوم الجمعة، كان معنى ذلك بطلان الذات رأساً، وذلك لما عرفته من أنّ الذات في اسم الزمان هي نفس الزمان، والزمان غير قارّ الذات وينقضي لحظة فليحظة، فالساعة التي توجد لاحقاً هي غير الساعة التي وُجدت سابقاً، فإذا كان الزمان متصرّماً الوجود، فبمجرد زوال التلبّس وانتهاء يوم الجمعة وحلول يوم السبت، تزول الذات المتلبّسة وتبطل وتجيء ذات أخرى لم تكن قد تلبّست بالحدث أصلاً، فلا معنى لأن يُقال: هل إنّ صدق المقتل على يوم السبت حقيقيّ أو مجازيّ؟ إذ إنّ الذات التي كانت متلبّسة بحدث القتل قد انقضت وتصرّمت، وأمّا الذات الحاضرة فهي لم تكن متلبّسة بالمبدأ قبلاً أساساً.

فالبحث حينئذ يكون نظير ما لو كان زيد متلبساً بالقيام، فنسأل بعد ذلك هل إنَّ «القائم» صادق على عمرو حقيقةً أو مجازاً؟ لا معنى لهذا البحث أصلاً، إذ أيّ علاقة لقيام زيد بعمره؟

ومنه يُعلم: خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع لاختلال الشرط الثاني المذكور سابقاً، فإنّ زوال التلبس بالمبدأ في المقام يساوق زوال وبطلان أصل الذات المتلبّسة، وأن ليس للذات حالتان، حالة تكون فيها متلبّسة بالحدث وأخرى لا تكون فيها كذلك.^(١)

وأما الجواب: فهو أنّ هذا الإشكال توهم باطل، فاللّازم إدخال «مَقْتَل»، ومَوْعِدٍ ونحوهما من صيغ اسم الزمان في النزاع، ولا مبرّر لإخراجها. وذلك لأنّه لو كان لاسم الزمان صيغة معيّنة تخصّه في قبال اسم المكان، بمعنى أنّ اسم الزمان موضوع له صيغة مخصوصة، واسم المكان موضوع له صيغة مخصوصة أخرى - كما في اسم الفاعل واسم المفعول، حيث إنّ اسم الفاعل له صيغة واسم المفعول له صيغة أخرى - فالإشكال حينئذ تام، ولا بدّ من إخراج اسم الزمان عن محلّ النزاع.

ولكنّ الأمر ليس كذلك، لأنّهم ذكروا في التصريف أنّ صيغة «مَفْعِل ومَفْعَل» موضوعتان لمعنى كَلَى، وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعَمّ

(١) قال المحقّق الخراساني رحمته في الكفاية: ص ٤٠: «لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلّا أنّه ربما يُشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأنّ الذات فيه - وهي الزمان - بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقةً في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمّ المتلبّس به في المضيّ؟»، راجع كذلك المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

من أن يكون زماناً أو مكاناً، فإن ظرف الزمان والمكان وُضع لهما معاً صيغة «مَفْعِلٌ وَمَفْعَلٌ»، وهاتان الصيغتان موضوعتان لكليّ الظرف، سواء أكان زماناً أم مكاناً، فصيغة «مَفْعِلٌ» كما أنّها تُستعمل في اسم الزمان، كذلك تُستعمل في اسم المكان، و«مَفْعَلٌ» كذلك، تقول -مثلاً-: «موعد زيد يوم الجمعة»، فتستعمل «موعد» في اسم الزمان، وتقول «موعد زيد مسجد الزهراء عليها السلام»، فتستعمل «موعد» في اسم المكان.

فصيغة اسم الزمان مشتركة بين المكان والزمان، نعم تحتاج في مقام تحديد المقصود منها، وهل هو الزمان أو المكان إلى قرينة حالية أو مقالية تُعيّن المراد. والخلاصة: أنّ اسم الزمان ليس له صيغة خاصّة بقطع النظر عن اسم المكان، فالصيغة تكون موضوعاً لفردين، أحدهما لا يُعقل فيه النزاع -وهو الزمان- والآخر يُعقل فيه النزاع -وهو المكان-، لوضوح أنّ المكان إذا زال عنه التلبّس بالمبدأ لا يبطل، فإذا قلت: «الموعد مسجد الزهراء عليها السلام» فإنّ الذات -وهي المكان- لا تبطل بزوال التلبّس بالوعد.

وحينئذٍ -وبعد أن كانت الصيغة موضوعاً لفردين، أحدهما لا يُعقل فيه النزاع، والآخر يُعقل فيه النزاع- لا مانع من جريان النزاع في أصل وضع الصيغة بقطع النظر عن خصوصيّات الأفراد من الزمان والمكان، فإنّنا حينما نتنازع في وضع صيغة لا نتنازع في خصوص مادة أو استعمال معيّنين، وإنّما نتنازع في أنّ هذه الصيغة -بلا نظر إلى مادة دون مادة- هل هي موضوعة لخصوص المتلبّس، أو للأعمّ؟

فإذا لم يُعقل بقاء الذات في مادة من المواد في حال زوال التلبس، لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها التي هي مشتركة بين ما يُعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها، وما لا يُعقل فيه ذلك، وحيث إنّ الهيئة - في المقام - وُضعت لوعاء المبدأ وظرفه الجامع بين الزمان والمكان، كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبس أو للأعمّ نزاعاً معقولاً.^(١)

واعتبر ذلك في هيئة اسم الفاعل التي هي أبرز مصداق لما يجري فيه النزاع، فإنّها على قسمين قسم يُعقل فيه بقاء الذات مع زوال المبدأ، مثل الضارب والقائم ونحوهما، وقسم آخر لا يُعقل فيه بقاء الذات مع زوال المبدأ، مثل الناطق والصاهل ونحوهما، ومع كونه كذلك يجري فيه النزاع، ولم يتفوّه أحد بعدم إمكان جريان النزاع فيه، لمجرد عدم معقولية النزاع في بعض موادّه وأقسامه، بل هو من أظهر مصاديق المشتقّ، فاغتنم.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ٩٩: «بناءً على ما تقدّم»، مراده ممّا تقدّم هو ما ذكره في الشرط الثاني من اعتبار انحفاظ الذات وعدم زوالها بزوال تلبسها بالصفة. قوله رحمته الله ص ١٠٠: «ويكفي في صحّة الوضع للأعمّ إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر»، مقصوده أنّه يكفي في تصحيح وضع هيئة «مفعّل» - مثلاً - لما هو أعمّ من المنقضي ومن المتلبس، إمكان وجود الفرد المنقضي عنه التلبس في أحد القسمين وهو اسم المكان،

(١) هذا الجواب مذكور بعبارة مقتضبة في الكفاية: ص ٤٠، راجع أيضاً نهاية الدراية: ج ١

ص ١٧١-١٧٢، والمحاضرات: ٤٣م ج ١ ص ٢٦٢-٢٦٣.

ولو مع امتناع وجود الفرد المنقضي عنه التلبّس في القسم الآخر وهو اسم الزمان.

اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

قد يتوهم البعض^(١) فيلتزم بما تكون نتيجته إخراج بعض المشتقات عن محل النزاع، ولا بدية القول فيها بالوضع لما هو أعمّ ممّا تلبس بالمبدأ ومما زال عنه التلبس، وذلك في نحوين من المشتقات:

١. الحرف والصناعات، مثل: «النجار والطبيب».

٢. أسماء الآلة، مثل: «المنشار والمفتاح».

ففي هذين النحويين من المشتقات لابدّ من القول بالوضع للأعمّ، فيخرجان عن محل النزاع.

بيان ذلك: أنّ من كان يمتن الطبابة - مثلاً - لا إشكال في أنّه يصدق

(١) كالفاضل التونسي رحمته الله حيث ذكر في الوافية: ص ٦٣: «والحق: أنّ إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة، إذا كان اتصاف الذات بالمبدأ أكثرياً ... لأنهم يُطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة، كالكتاب والخيّاط والقارئ والمتعلّم والمعلّم ونحوها، ولو كان المحلّ متصفاً بالضدّ الوجوديّ كالنوم ونحوه».

عليه أنّه «طبيب» حتّى بعد زوال التلبّس وعدم ممارسته للطبابة ومعانيته للمرضى، كما في حال راحته، فإنّنا بالوجدان نشعر بصدق «الطبيب» عليه -حينئذٍ- تماماً كما كان يصدق عليه في حال تلبّسه بالطبابة بلا أدنى فرق، فإطلاق المشتقّ عليه في حال انقضاء التلبّس حقيقيّ كما في حال التلبّس.

وهكذا بالنسبة إلى «النّجار»، فإنّه يُطلق عليه أنّه «نّجار» في حال انقضاء التلبّس دون أدنى مجازيّة وعناية، فإنّنا لا نشعر بالمجازيّة في حال إطلاق النّجار على النائم، مع أنّه ليس متلبّساً بالنجارة.

وهكذا بالنسبة لأسماء الآلة «كالمفتاح»، فإنّه يُطلق عليه «المفتاح» في حال الفتح، وفي حال انقضاء التلبّس بالفتح -المبدأ-، كما لو كان في الجيب -مثلاً- فإنّه في كلتا الحالتين يُطلق عليه «المفتاح» حقيقةً بلا إشكال.

وعليه: فمثل هذه الموارد لا بدّ من إخراجها عن محلّ النزاع، لأنّه لا إشكال في كونها موضوعاً للأعمّ فهي حقيقة فيه.

والحاصل: أنّ هناك من المشتقات ما لا ينبغي إدخاله في محلّ النزاع، ولا بدّ فيه من أن تكون النتيجة محسومة ومعلومة وهي الوضع للأعمّ، وهذه المشتقات هي مثل: «الطبيب، المجتهد، القاضي، النّجار، الخياط، المنشار، المفتاح» ونحوها.

وذلك لأنّه من الواضح المعلوم لدى الجميع أنّ هذه المشتقات وأمثالها تصدق على ذواتها بعد انقضاء التلبّس صدقاً حقيقياً جزمًا، وهذا يعني ضرورة خروجها عن محلّ النزاع، فلا بدّ من الاتفاق على أنّها موضوعة للأعمّ.



والصحيح عند المصنّف ﷺ: أن هذا الكلام توهم فاسد، ودفعه يتوقف على بيان مقدّمة في اختلاف الموادّ والتلبّس بها، وانقضاء التلبّس عنها، فنقول: إنّ الموادّ ومبادئ الصفات تختلف اختلافاً كبيراً:

فمنها: ما يكون المشتقّ فيه صادقاً على خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ فعلاً، بحيث يكون المبدأ فيه ملحوظاً بنحو الفعلية، كما في «الضارب والقائم»، فهذان المشتقان ونحوهما يصدقان على خصوص الذات التي تلبّست بالمبدأ فعلاً.

ومنها: المبادئ التي تُلاحظ بنحو الشأنيّة، كما في «المفتاح»، فإنّ المبدأ فيه -وهو الفتح- يكون بمعنى شأنيّة الفتح، وإن لم يُباشِر الفتح به فعلاً.

ومنها: المبادئ التي تُلاحظ بنحو الحرفة، كما في «النّجار»، فإنّ المبدأ فيه بمعنى حرفة النّجارة، فيقال للشخص: إنّهُ نجّار إذا اتّخذ النّجارة حِرْفَةً له وإن لم ينجرّ فعلاً بل كان نائماً -مثلاً-.

ومنها: المبادئ التي تُلاحظ بنحو الملكة، كما في «المجتهد»، فإنّ الشخص يصدق عليه أنّه مجتهد ومتلبّس بالاجتهاد إذا كانت له ملكة الاجتهاد، وإن لم يباشِر استنباط الحكم الشرعيّ فعلاً، بأن كان قائماً يصليّ -مثلاً-.

وعليه: فالمبادئ تختلف في خصوصيّاتها اختلافاً كبيراً، ويترتب على ذلك اختلاف أنحاء التلبّس بها، وكذا اختلاف أنحاء انقضاء هذا التلبّس.

فالضرب -مثلاً- إنّها ينقضي التلبّس به إذا كفّ الشخص عنه فعلاً، فكما أنّ التلبّس به فعليّ فالانقضاء يكون فعليّاً أيضاً.

والمفتاح يكون التلبس فيه بالمبدأ على نحو الشائبة، وكذلك يكون الانقضاء على نحو الشائبة، فالمفتاح ما دام له شائبة الفتح فهو متلبس بالمبدأ، وإن لم يُفتح به الباب فعلاً، وإنما يزول تلبسه بمبدأ الفتح إذا زالت شائبة الفتح عنه، كما لو انكسر - مثلاً -.

وهكذا في الحرف والمهن، فإن زوال التلبس فيها إنما يكون بزوال الحرفة أو المهنة أصلاً، فالنجار يصدق عليه أنه نجار سواء أباشر النجارة فعلاً أم لم يباشرها، ولا ينقضي عنه التلبس بالنجارة لمجرد نومه - مثلاً -، وإنما يزول التلبس إذا عرض عن هذه المهنة.

وهكذا المجتهد إنما يزول عنه التلبس إذا زالت عنه ملكة الاستنباط. ففي الحقيقة إن المتوهم غفل عن اختلاف المبادئ في كيفية ملاحظتها، وبالتالي اختلط عليه اختلاف تلبس الذوات بهذه المبادئ المختلفة، وكذلك اختلاف أنحاء الانقضاء، فتخيل أن كل المبادئ مأخوذة بنحو الفعلية، والتلبس بها يكون فعلياً دائماً، وبالتالي انقضاء التلبس يكون بزوال الفعلية دائماً، مع أن الأمر ليس كذلك، فتوهم أن الخياط - مثلاً - في حال نومه قد زال عنه التلبس، مع أنه يصدق عليه أنه «خياط» بالوجدان، وهذا يعني أنه خارج عن محل النزاع فلا إشكال في وضعه للأعم،^(١) والحال أن الخياط في الحقيقة متلبس بكونه خياطاً وإن كان نائماً أو مصلياً، وإنما يكون انقضاء التلبس فيه بتركه المهنة من رأس.

(١) راجع الوافية: ص ٦٣.



والحاصل: أنَّ اختلاف المبادئ لا يؤثر على جهة النزاع ومحلّ الخلاف، وهو وضع الهيئة، مع أنَّ المتوهم قد خلط بين أنحاء المبادئ وتلبّسها وانقضائه، فحكم على من هو متلبّس بالمبدأ حقيقةً بانقضاء التلبّس عنه لمجرد أنّه لم يباشر حرفته أو لم يعمل ملكته فعلاً - مثلاً -، فتخيّل أنَّ التلبّس دائماً يكون بنحو الفعلية، وهذا تخيّل فاسد.

استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

في هذا الأمر يذكر المصنّف ﷺ توهمًا ودفعه، وليبيان ذلك نقدم مقدمتين:
المقدمة الأولى: عُلِمَ ممّا تقدّم أنّ النزاع في المشتق إنّما هو في الأسماء فقط،
فلا يجري النزاع في الأفعال، لأنّ الأفعال لا تُحمل على الذات ولا تحكي عنها،
إذ الأفعال تدلّ على حدث مقترن بزمان من الأزمنة، فلا تحكي عن الذات.
كما لا يجري النزاع في الحروف -أيضاً-، بل إنّ خروج الحروف أوضح
من خروج الأفعال، لأنّ الحروف لا دلالة لها على معاني مستقلة أصلاً، فلا
تدلّ على الذات، لأنّ الذات من المعاني المستقلة.
فالخلاف في المشتق إنّما يكون في الأسماء، لا في الأفعال ولا في الحروف،
وينبغي أن يكون هذا الأمر واضحاً.

المقدمة الثانية: الأسماء جميعاً لا دلالة لها على الزمان، بمعنى أنّ الزمان لم
يؤخذ جزءاً من مدلولات الأسماء، فلفظ «الإنسان» -مثلاً- موضوع لطبيعة
الحيوان الناطق، ولم يؤخذ الزمان جزءاً من مدلوله، فلم يوضع «الإنسان»

لما كان حيواناً ناطقاً الآن أو غداً أو غير ذلك، وإذا لم يؤخذ الزمان جزءاً في مدلوله فلا بدّ أن يصدق على أفراد الإنسان في أيّ زمان.

وهذا الكلام نقوله بشكل مطلق حتّى في اسم الفاعل واسم المفعول، فهما -أيضاً- لا دلالة لهما على الزمان، لأنّ اسم الفاعل موضوع للذات التي صدر منها الحدث، واسم المفعول موضوع للذات التي وقع عليها الحدث، من دون أن يكون الزمان جزءاً من مدلوليهما.

فإن قلت: ذكروا في مباحث النحو أنّ اسم الفاعل يُعتبر فيه أن يكون دالّاً على الحال أو الاستقبال، فكيف يُدعى عدم دلالته على الزمان؟

قلت: إنّ هذا الشرط إنّما هو في عمل اسم الفاعل عمل الفعل، لا لأصل اسم الفاعل بحيث يكون الزمان جزءاً من مدلوله، وأنّه موضوع للحال أو الاستقبال.

ثمّ إنّ شرط دلالة اسم الفاعل على الحال أو الاستقبال إنّما هو بالقرينة الخارجية، نقول: «هذا ضاربٌ زیداً الآن أو غداً»، فالدالّ على الزمان إنّما هو قرينة «الآن أو غداً» لا نفس اسم الفاعل.^(١)

إذا عرفت هاتين المقدمتين -أنّ النزاع في خصوص الأسماء، وأنّ الأسماء بأسرها لا دلالة لها على الزمان- علمت أنّه لا معنى للنزاع في أنّ صدق المشتق على ما انقضى عنه التلبس بالمبدأ هل هو حقيقة أو مجاز؟ وإنّما نقول بضرر قاطع: إنّ الاستعمال الحقيقي دائماً، سواء أكان في الحال أم في الماضي أم في

(١) راجع شرح ابن عقيل للألفية: ج ٣ ص ١٠٦.



المستقبل، فإذا قلت: «ضرب زيد أمس أو الآن أو غداً» صدق عليه في جميع الحالات الثلاث أنه ضارب حقيقة، ففي جميع هذه الحالات يكون استعمال المشتق استعمالاً حقيقياً، لأن الحمل الحقيقي هو أن يُستعمل اللفظ فيما وُضع له، و«ضارب» موضوع للذات التي صدر منها الحدث، ولم يُؤخذ الزمان جزءاً من مدلوله، فسواء أكان ضارباً بالأمس أم ضارباً الآن أم ضارباً غداً، يصدق عليه أنه ضارب حقيقة، فما هو الموجب للنزاع ودعوى المجازية؟

فإن المشتقات من هذه الناحية نظير الجوامد، فكما في قولك: «صار الخشبُ رماداً الآن» يصدق «الرماد» عليه حقيقة، كذلك إذا قلت: «انقلب الرمادُ غباراً»، فإنه يصدق عليه «الرماد» حقيقة -أيضاً-، مع كون التلبس بالرمادية ماضياً، وذلك لأن الجامد لم يُؤخذ الزمان جزءاً منه، وهكذا قولك «سيكون الخشبُ رماداً غداً»، فإنه يصدق عليه «الرماد» حقيقة رغم كون التلبس بالرمادية استقبالياً، فهو حقيقة في الموارد الثلاثة.

وعليه: فلا فرق بين المشتق والجامد، كما لا فرق بين الصور الثلاث -الحال والماضي والاستقبال- في كون استعمال المشتق فيها حقيقة، لأنه استعمال فيما وُضع له اللفظ، فلا ينبغي أن يقع نزاع في البين، إذ لا منشأ للخلاف.

كما لا مبرر لإفراد المشتق ببحثٍ خاصٍّ والنزاع في وضعه لخصوص المتلبس أو للأعم، بعد عدم الفرق بينه وبين الجامد.

هذا حاصل التوهم في المقام.

وهذا الأمر معقود لدفع هذا التوهم، والغرض من ذلك -كالأمور

الثلاثة السابقة- هو تحرير محلّ النزاع، والاستعانة به على تذليل صعوبة فهم محلّ النزاع وموضع النفي والإثبات.

وأما دفع المصنّف رحمته الله: لهذا التوهم فيحتاج إلى تقديم مقدّمة في بيان معنى لفظ «الحال» الوارد في تصوير النزاع، فنقول: يُطلق «الحال» ويُراد منه أحد معاني ثلاثة:

١. حال النطق والتكلم: وهو زمان تلفّظ المتكلم بالقضية ونطقه بها، وهو ما قابل الماضي والمستقبل، فالمراد منه زمان الحال، أي حال نطق المتكلم بقضية «زيد عالم» -مثلاً-.

٢. حال التلبّس: وهو زمان تلبّس الذات بالمبدأ واتصاف الذات بالصفة، أي المراد منه زمان تحقّق المبدأ وفعليّته وقيامه بالذات، كصدور الضرب من زيد أو قيام المرض به -مثلاً-، بقطع النظر عن زمان النطق بالقضية والتكلم، سواء أتقدّم عليه أم تأخّر عنه، بل ولو لم يوجد متكلم ومتلفّظ بالقضية أصلاً، وهو مقابل لزمان ما قبل التلبّس وزمان ما بعد التلبّس.

٣. حال الإسناد والنسبة والجري: وهو زمان نسبة وإسناد المشتقّ إلى الذات وحمله عليها، أي زمان الحكم باتّحاد المشتقّ مع الذات، وهو مقابل لزمان ما قبل الحمل والجري، وما بعد الحمل والجري.

فهنا ثلاثة أحوال قد تجتمع وقد تفترق.

فحال الإسناد قد يتّحد مع حال النطق -وهو الغالب- نحو: «زيد عالمٌ فعلاً»، ففيه يكون الإسناد في الآن الحاضر كالنطق بالقضية، وقد لا يتّحد



حال الإسناد مع حال النطق كما في: «زيدٌ ضاربٌ أمس»، فإنَّ زمان الإسناد والنسبة هو الأَمس مع أنَّ زمان النطق هو زمان الحال كما هو واضح، وكذلك في: «زيدٌ سيكونُ غداً ضارباً».

كما أنَّ حال الإسناد قد يتَّحد مع حال التلبس، كما لو صدر الضرب من زيدٍ يوم أمس وقد أسند إليه بلحاظ الأَمس أيضاً، مثل: «زيدٌ ضاربٌ أمس»، وكان الظرف «أَمس» قيداً للتلبس والإسناد معاً، وقد لا يتَّحد حال الإسناد مع حال التلبس، كما لو قلت في المثال السابق: «زيدٌ ضاربٌ الآن»، فالتلبس بالضرب هو يوم أمس، بينما الإسناد واقع الآن، وهذا هو محلّ النزاع.

وهكذا يتَّضح: أنَّ محلّ البحث والنزاع إنّما هي صورة ما لو كان حال التلبس في الماضي، بينما حال الإسناد في زمان متأخّر عنه.

وحينئذٍ نقول في الجواب عن التوهم السابق - بكلمة واحدة -: إنَّ المتوهم خلط بين حال النسبة والإسناد وبين حال التلبس، فإنّه إذا تلبّست الذات بالمبدأ يوم أمس، وقلنا: «زيدٌ قائمٌ أمس»، كان استعمالاً حقيقياً، فإنَّ إطلاق المشتقّ على الذات بلحاظ حال التلبس يكون حقيقةً بلا إشكال^(١)، وفي جميع الأزمنة - الماضي والحال والاستقبال - وهذا ليس هو محلّ النزاع، والمستشكل بنى إشكاله عليه.

مع أنّه ليس هو المراد، وإنّما المراد مقايسة زمان التلبس إلى زمان الإسناد، فإنَّ كان زمان التلبس ماضياً بالنسبة الى زمان الإسناد، كان هذا المورد هو

(١) ومن هنا عنون المصنّف ﷺ هذا البحث بـ «استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبس حقيقة».

محلّ النزاع، نحو: «زيدٌ عالمٌ فعلاً» بحيث أُسند إليه وصف العلم على نحو الفعلية، لأجل أنّه فيما مضى كان متلبساً بالعلم وقد زال عنه، وكما لو قلت: «هذا الماء مُسخّن بالشمس فعلاً»، لمجرّد أنّه كان بالأمس مسخّناً بها، مع أنّه بارد فعلاً.

هذه الصورة هي الملحوظة لنا، فنحن مختلفون فيما لو تلبّست الذات بالمبدأ ثمّ انقضى عنها التلبّس وأسندنا المشتقّ لهذه الذات فعلاً، فهل هذا الإسناد حقيقيّ أو مجازيّ؟

والحاصل: أنّ هناك موارد ثلاثة:

١. أنّ إطلاق المشتقّ بلحاظ حال التلبّس هو حقيقة مطلقاً -بقطع النظر عن كون زمان التلبّس بالنسبة إلى زمان النطق هو الماضي أو الحال أو الاستقبال- وهذا خارج عن محلّ البحث والنزاع، والشاهد عليه أنّه لم يتوهم متوهم أنّ قولك: «كان زيدٌ ضارباً» هو كلام مجازيّ وليس بحقيقيّ، لأجل دعوى عدم التلبّس حال النطق؟ وهذا هو مبنى الإشكال.

٢. أنّ إطلاق المشتقّ وإسناده إلى الذات فعلاً قبل زمان التلبّس، لمجرّد أنّه سيتلبّس بالمبدأ مستقبلاً، يكون مجازاً بلا إشكال بعلاقة الأيلولة والمشاركة، كما لو وصفت زيدا بأنّه عالم فعلاً، مع أنّه طالب علم مبتدئ، لما وجدت فيه من جدٍّ ومثابرة، فإنّ هذا الوصف يكون مجازاً جزمياً.

٣. أنّ إطلاق المشتقّ على الذات وإسناده إليها فعلاً، لأجل أنّه كان متلبساً بالمبدأ فيما مضى، مع انقضاء التلبّس به، هو محلّ النزاع فقال قوم بالحقيقة وآخرون بالمجاز.



بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٠١: «اعلم أنّ المشتقات التي هي محلّ النزاع بأجمعها هي من الأسماء»، أشار بذلك إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها، وأمّا المقدمة الثانية فقد بيّنها بقوله: «والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتّى اسم الفاعل واسم المفعول...».

قوله رحمه الله ص ١٠٢: «١- إنّ إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل»، مثال الماضي هو: «كان زيد ضارباً أمس»، ومثال الحال: «زيد ضارب الآن»، ومثال المستقبل: «زيد سيكون ضارباً غداً»، على أن تكون القيود في الجميع «أمس، الآن، غداً» قيوداً لكلّ من التلبس والإسناد، ليكون إطلاق الضارب على زيد وإسناده إليه - حينئذٍ - هو بلحاظ حال التلبس، فيكون حقيقةً بالاتفاق، لاتّحاد زمان التلبس والإسناد.

قوله رحمه الله ص ١٠٢: «٢- إنّ إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس لأنّه سيتلبس به فيما بعد مجاز بلا إشكال»، بمعنى أن يكون التلبس استقبالياً بالنسبة للإسناد، بأن يكون الإسناد فعليّاً والتلبس استقبالياً، وهذا ما اتّفقوا على مجازيّته.

قوله رحمه الله ص ١٠٢: «٣- إنّ إطلاقه على الذات فعلاً - أي بلحاظ حال النسبة والإسناد - لأنّه كان متّصفاً به سابقاً»، بأن يكون الإسناد فعليّاً والتلبس ماضوياً، وهذا هو موضع النزاع.

ومنه يتّضح: أنّ الكلام في مقايسة زمان الإسناد إلى زمان التلبّس، فمع الاتحاد يكون حقيقةً بالاتفاق، ومع تقدّم الأوّل يكون مجازاً بالاتفاق، ومع تقدّم الثاني يكون محلاً للنزاع.

المختار

مّا تقدّم اتضح أنّ النزاع في المشتقّ إنّما هو في وضع هيئة المشتقّ لخصوص المتلبّس بالمبدأ أو لما هو أعمّ من المتلبّس ومّا زال عنه التلبّس، فيكون استعماله في المنقضي عنه التلبّس مجازاً على القول بالوضع لخصوص المتلبّس، وحقيقةً على القول بالوضع للأعمّ، والخلاف في سعة وضيق الوضع، فيكون النزاع في أمر لغويّ وفي تعيين المعنى الموضوع له المشتقّ، وحيثُ لا بدّ من الرجوع الى علامات الحقيقة والمجاز المتقدمة، ومن هنا حكم المصنّف رحمه الله هذه العلامات لتحقيق الحقّ في المسألة، فوجد أنّ الصّحيح هو الوضع لخصوص المتلبّس بالمبدأ، والدليل على ذلك علامتان ممّا تقدّم هما:

١. التبادر: فإنّه عند إطلاق هذه المشتقات، مثل: «ضارب، قائم، عالم»، وعند تجرّدها عن كلّ قرينة، يتبادر إلى الذهن خصوص الذوات التي هي متلبّسة بالمبادئ حال الإسناد والنسبة، وهذا التبادر علامة على الحقيقة، فنقول: إنّ المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس.

بيان ذلك: أنّك حينما تقول: «زيد قائم»، فالذي يتبادر إلى ذهن مخاطبك

هو أنّ زيداً قد تلبّس بالقيام حال إسناد القيام له، ولا يتبادر إلى ذهنه -إطلاقاً- أنّ زيداً في هذا الآن قاعد فعلاً، وإنّما قلت: «زيدٌ قائمٌ» لأجل أنّه تلبّس بالقيام في يوم أمس أو قبل ساعات، ولو كنت قصدت هذا المعنى الثاني لكان عليك أن تتكلّف مؤونةً في البيان وتنصب قرينةً عليه، كأن تقول: «زيدٌ كان قائماً»، ولا يكفي إطلاق الكلام فيه، فإنّ مثل هكذا معنى لا يتبادر من الإطلاق أصلاً.

فمن مجموع ما تقدّم اتّضح أنّ مثل قولك: «زيدٌ قائمٌ» يتبادر منه أنّه متلبّس بالقيام حال النسبة والإسناد، ولا يتبادر منه عدم التلبّس وأنّ التلبّس كان ماضياً، والتبادر إلى المعنى الأوّل علامة الحقيقة فيه، وعدم التبادر إلى المعنى الثاني علامة المجازيّة فيه.

٢. صحّة السلب: بمعنى أنّ الذات التي كانت متلبّسةً ومتّصفةً بالمبدأ وقد زال عنها هذا الاتصاف يصحّ لنا أن نسلب المشتقّ عنها، فإذا قام زيد يوم أمس ثمّ زال عنه التلبّس بالقيام، يمكن لنا اليوم أن نقول: «زيدٌ ليس قائماً»، ولا يصحّ لنا اليوم أن نحمل «القائم» عليه، فلا نقول: «زيد قائم». وقد تقدّم أنّ عدم صحّة الحمل، وصحّة السلب علامة المجاز، فلذا قد يجوز أن نقول: «زيد قائم» لكنّه بنحو المجاز وبعلaque الكينونة.

نعم يجوز لك أن تحمل المشتقّ على من زال عنه التلبّس، لكن بلحاظ حال التلبّس، بمعنى أن تقول -مثلاً-: «زيدٌ كان قائماً»، ولا إشكال في كون ذلك حقيقةً، وقد عرفت ذلك في الأمر الرابع المتقدّم.

ومنشأ توهم القول بالوضع للأعمّ أمران:

الأول: ما ذكره المصنّف رحمه الله في الأمر الرابع من التفرقة بين حال التلبّس وبين حال الإسناد، فمنّ توهم الوضع للأعمّ قد خلط بين حال الإسناد وبين حال التلبّس، فإنّه وجد أنّ قولنا: «زيدٌ كان قائماً» استعمال حقيقيّ من دون أن يشعر بأيّة مجازيّة مع أنّ التلبّس قد انقضى، فتوهم أنّ المشتقّ موضوع للأعمّ، ولم يلتفت إلى أنّ هذا الاستعمال إنّما صحّ على نحو الحقيقة لأنّه استعمال بلحاظ حال التلبّس، وهو متّفق على أنّه استعمال حقيقيّ، لأنّه استعمال فيما تلبّس بالمبدأ لا فيما انقضى عنه التلبّس حتّى يكون شاهداً ودليلاً على الوضع للأعمّ.

الثاني: ما تقدّم من المصنّف رحمه الله في الأمر الثالث، من اختلاف المبادئ في نفسها، ومن حيث التلبّس والانقضاء، فإنّ المبادئ كما هي مختلفة من جهة معانيها، هي -أيضاً- مختلفة من جهة التلبّس والانقضاء، فبعضها مأخوذ على نحو الفعلية وبعضها على نحو الملكة وبعضها الآخر على نحو الحرفة وغيرها، فالقائم والقاعد والضارب إنّما تلبّس الذات بمبادئها على نحو الفعلية، فزيد يتلبّس بالضرب إذا كان ضارباً فعلاً، فالانقضاء يكون على نحو زوال الفعلية أيضاً، وأمّا إذا كان التلبّس على نحو الحرفة، فالانقضاء يكون على نحو زوال الحرفة أيضاً، كالنجار فإنّ تلبّسه بالمبدأ إنّما هو بنحو الحرفة، فما دامت الحرفة ثابتةً له فهو متلبّس بالمبدأ، سواء أكان مشغلاً بالنجارة بالفعل أم لم يكن.

فتوهم المتوهم أنّ مثل النجار يتلبّس بالمبدأ على نحو الفعلية، وأنّ انقضاء

التلبس فيه -أيضاً- يكون على نحو زوال الفعلية، فالنجار إذا كان في بيته فقد زال عنه التلبس مع أنه يصدق عليه المشتق، وأنه نجار حقيقةً، وهذا يعني الوضع للأعم، وإلا لما صدق عليه النجار حقيقةً بعد زوال التلبس. ولكنك عرفت أن هذا المتوهم لم يلتفت إلى أن المشتق قد استعمل في المتلبس بالمبدأ، وأن النجار لم يتلبس بالمبدأ على نحو الفعلية حتى يكون الانقضاء على نحو زوال الفعلية، وإنما تلبس بالمبدأ على نحو الحرفة، فزوال التلبس بالمبدأ يكون بزوال الحرفة، فما دامت الحرفة باقية فهو متلبس بالمبدأ وإن كان غير مشغول بالنجارة فعلاً، فاستعمال النجار فيه وهو جالس في بيته للراحة -مثلاً- استعمال فيما تلبس بالمبدأ ما دامت حرفته ثابتة له لا فيما انقضى عنه التلبس.

بيان العبارة:

قول المصنف رحمته الله ص ١٠٢: «ودليلنا: التبادر، وصحة السلب عمن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: «إنه قائم...»، التفرع في قوله رحمته الله: «فلا يقال» إنما هو على أصل دعوى كون المشتق حقيقةً في خصوص المتلبس، لا على الدليل الثاني وهو صحة السلب.

قوله رحمته الله ص ١٠٣: «وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذي أوجهم القول بوضع المشتق للأعم»، هذا هو المنشأ الأول لتوهم القول بالوضع لما هو أعم من المتلبس بالمبدأ ومما انقضى عنه التلبس، وأما المنشأ الثاني لتوهم فقد



بيّنه ﷺ بقوله: «ثُمَّ إِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ - فِيمَا سَبَقَ - أَنَّ زَوَالَ الْوَصْفِ يَخْتَلِفُ باختلاف المواد».

قوله ﷺ ص ١٠٣: «فمثل صدق «الطبيب» حقيقةً على من لا يتشاغل بالطبابة فعلاً لنومٍ أو راحةٍ أو أكلٍ لا يكشف عن كون المشتق حقيقةً في الأعم - كما قيل -»، القائل هو الفاضل التوفّي تترتّب في الوافية، حيث جاء فيها: ص ٦٣: «والحقّ: أن إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة، إذا كان اتصاف الذات بالمبدأ أكثرياً... لأنهم يُطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة، كالكتاب والخيّاط والقارئ والمتعلّم والمعلّم ونحوها، ولو كان المحلّ متّصفاً بالضدّ الوجوديّ كالنوم ونحوه».

قوله ﷺ ص ١٠٣: «كما قيل: هذا طبيبنا بالأمس» هذا المثال مثال للمنفّي في قوله: «لم يكن بلحاظ حال التلبّس»، أي لما كان الاستعمال فيه بلحاظ حال التلبّس، فإذا كان التلبّس بالماضي كما ذكر المصنّف ﷺ أن قيد «بالأمس» قيد لحال التلبّس، فالإسناد أيضاً في الماضي، فيتحدّ زمان التلبّس وزمان النسبة، لذا كان على المصنّف ﷺ أن يُبيّن أن قيد «بالأمس» هو قيد للتلبّس والإسناد معاً، ليكون داخلياً في النقطة الأولى من النقاط الثلاث المتقدّمة.



الباب الثاني الأوامر

وفيه مبحثان :
في مادة الأمر
وصيغة الأمر
وخاتمة في تقسيمات الواجب



تصدير:

هذا هو الباب الثاني من الأبواب السبعة المذكورة في المقصد الأول، وهو باب الأوامر، وفيه يتعرّض المصنّف ﷺ لبحثين وخاتمة:

١. في مادّة الأمر المؤلّفة من: «أ. م. ر».

٢. في صيغة الأمر.

والخاتمة: في تقسيمات الواجب.

وقد تقدّم المراد من المادّة والهيئة -بشكل عام- في تنبيه ذكرناه في مبحث الوضع النوعي^(١)، ونقول هنا:

إنّ الفارق بين مادّة الأمر وصيغته هو أنّ المادّة عبارة عن نفس كلمة «الأمر» المؤلّفة من الحروف «أ. م. ر» بمشتقّاتها المختلفة: «أمر، يأمر، أمراً، أمر، مأمور...»، وأمّا الصيغة فهي كلّ كلمة على وزن «أفعل»، أو ما في معناها، بقطع النظر عن المادّة، سواء أكانت المادّة هي الإقامة، مثل «أقيموا الصّلاة»، أم كانت هي الإيتاء، مثل «آتوا الزكاة» وهكذا.

(١) راجع ص ١٤٢-١٤٣ من الشرح.

فائدة:

إنّ بين مادّة الأمر وصيغته بلحاظ موارد هما عموماً من وجه، ومورد اجتماعهما هو مثل قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾.^(١)

ومورد افتراق الصيغة عن المادّة هو مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.^(٢)

وأما مورد افتراق المادّة عن الصيغة فهو ما رُوي عن النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا به ما استطعتم»^(٣).

(١) سورة طه: ١٣٢.

(٢) سورة الأنعام: ٧٢.

(٣) بحار الأنوار: ج ٢٢ ص ٣١.



المبحث الأول مادّة الأمر

البحث في مادّة الأمر يقع في مسائل ثلاث:

١. معنى مادّة الأمر.
٢. اعتبار العلوّ في معنى الأمر.
٣. دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب.



معنى كلمة الأمر

استُعملت كلمة الأمر في معانٍ مختلفة ومتعدّدة، منها:

١. الطّلب، ومثاله ما رُوي عن النّبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا به ما

استطعتم»^(١)، فقوله ﷺ: «أمرتكم» بمعنى طلبت منكم.

٢. الشّأن، كقولك: «شغلني أمرٌ أخي»، أي شغلني شأنُ أخي.

٣. الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(٢)، أي ما فعلُ

فرعون برشيد.

٤. الحادثة، كما في قولك: «طراً على فلان أمرٌ»، أي حادثةٌ.

٥. الشيء، كما في قولك: «رأيتُ اليومَ أمراً عجيباً»، أي شيئاً عجيباً.

وغيرها من المعاني التي أنهاها البعض إلى خمسة عشر معنى^(٣).

والسؤال هنا: هل إنّ استعمال كلمة «الأمر» في هذه المعاني المختلفة على

(١) مرّ تخرجه قريباً.

(٢) سورة هود: ٩٧.

(٣) لاحظ المحاضرات: م ٤٣ ج ١ ص ٣٤١.

حدّ سواء؟ فهل إنّ استعمال كلمة «الأمر» في الشيء كاستعمالها في الحادثة والفعل وغيرهما؟

أو قل: إنّ كلمة «الأمر» هل هي موضوعة لكل واحد من هذه المعاني المختلفة، أو إنّها موضوعة للجامع بينها، أو إنّها موضوعة لبعضها واستعملت في البعض الآخر مجازاً؟ فالبحث في وضع كلمة «الأمر».

وقبل الجواب عن ذلك نذكر مقدّمة في التفرقة بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي، فنقول:

الاشتراك اللفظي: هو أن يُوضع لفظ واحد بأوضاع متعدّدة لمعانٍ متعدّدة كلّاً على حدة، «كالقراء» فهو لفظ واحد وُضع للطهر وللحيض بوضعين مختلفين.

وإنّما نُسب الاشتراك إلى اللفظ وقيل: «اشتراك لفظي»، لأنّ اللفظ هو الذي وقع فيه الاشتراك، فهذه معانٍ متعدّدة قد اشتركت في لفظ واحد، فاللفظ مشتركٌ فيه، فحُذفت الصلة -فيه- لأجل التخفيف.

والاشتراك المعنوي: هو أن يُوضع اللفظ الواحد لمعنى كلّ واحد له أفراد متعدّدة، ويُستعمل هذا اللفظ الواحد في الأفراد المتعدّدة باعتبار أنّ هذا اللفظ موضوع لمعنى كلّ اشتركت فيه هذه الأفراد، فإنّ المسوّغ لاستعمال لفظ «الإنسان» الموضوع للحيوان الناطق في «زيد وعمرو» -مثلاً- مع أنّه لم يوضع لهما بالخصوص هو اشتراك هذه الأفراد في ذلك المعنى الكلّي الموضوع له اللفظ، فيُستعمل استعمالاً حقيقياً في «زيد» مع أنّه لم يوضع له.

وإنما نُسب الاشتراك إلى المعنى وقيل: «اشتراك معنوي»، لأنّ المصحح للاستعمال هو الاشتراك في المعنى الكلّي الواحد الذي وُضع اللفظ له. فمركز الاشتراك في المشترك اللفظي هو اللفظ، بينما في المشترك المعنوي هو المعنى، ومن هنا جاءت التسمية والنسبة.

إذا عرفت هذا نقول: اختلف في وضع كلمة «الأمر» على عدّة أقوال^(١)، ذكر المصنّف رحمه الله منها قولين، ونحن نذكر قولين آخرين:

القول الأوّل: أنّ مادّة الأمر موضوعة لكلّ واحد من هذه المعاني على نحو الاشتراك اللفظي، أي أنّ مادّة «الأمر» وُضعت لمعاني متعدّدة كلّاً على حدة، بمعنى أنّها وُضعت بوضع للطلب، وبوضع آخر للحادثة، وبوضع ثالث للشيء وهكذا، وهذا القول منسوب لجماعة^(٢)، وقد استبعده المحقق

(١) نقلها المحقق الرشتي رحمه الله في بدائع الأفكار، فراجع ص ٢٤٤.

(٢) كما في المحاضرات: م ٤٣ ج ٢ ص ٣٤١، وقد اختلفت النسبة لأبي الحسين البصريّ المعتزليّ، فقد نسب إليه المحقق الحليّ رحمه الله القول بكون «الأمر» مشتركاً بين القول المخصوص - أي الطلب - وبين الشيء والصفة والشأن والطريق، والمحقق التقيّ رحمه الله نسب إليه القول بكونه مشتركاً بين عدّة من المعاني المذكورة، والمحقق الرشتي رحمه الله نسب إليه القول بكونه مشتركاً بين القول المخصوص والشأن والشيء والفعل، والحال أنّ أبا الحسين البصريّ صرح بمذهبه في كتابه «المعتمد في أصول الفقه»، حيث قال في ج ١ ص ٣٩: «اعلم أنّه لا شبهة في أنّ قولنا: «أمر» يقع على جهة الحقيقة على القول المخصوص، وذلك غير مفتقر إلى دلالة، واختلفوا في وقوعه على الفعل، فقال أكثر الناس: إنّّه يقع عليه على سبيل المجاز، وقالت طائفة من أصحاب الشافعيّ إنّّه يقع عليه على سبيل الحقيقة، ... وأنا أذهب إلى أنّ قول القائل: «أمر» مشترك بين الشيء، والصفة، وبين جملة الشأن، والطرّاق، وبين القول المخصوص، يُبيّن ذلك ... والدلالة على أنّ قولنا: «أمر» ليس بحقيقة في الفعل أنّه لو كان حقيقةً فيه لا طرد»، راجع معارج الأصول: ص ٦١، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٥٦٦، وبدائع الأفكار: ص ٢٤٤.

النائني تترش غاية البعد.^(١)

القول الثاني: أن مادة الأمر مشترك لفظي، لكن ليس اشتراكها بين المعاني بأسرها، وإنما هي مشترك لفظي بين معنيين بالخصوص، وهما: «الطلب» و«الشأن»، بمعنى أنها وضعت بوضع للطلب، وبوضع آخر للشأن، وأما سائر المعاني الأخرى فهي كلها مصاديق للشأن، فالفعل والحادثة وغيرهما - ما عدا الطلب - شأن من الشؤون، وهذا هو القول الحق عند صاحب الفصول تترش.^(٢)

القول الثالث: أن مادة الأمر مشترك لفظي بين معنيين، «الطلب» في الجملة - وسيأتي ما المقصود من ذلك في بيان معنى الطلب والمراد منه - و«الشيء»، وأما المعاني الباقية فهي مصاديق للشيء، وهذا القول ذكره صاحب الكفاية تترش.^(٣) معلقاً على كلام صاحب الفصول تترش، واختاره المصنف رحمه الله أيضاً.

القول الرابع: القول بالاشتراك المعنوي، بمعنى أن مادة الأمر موضوعة بوضع واحد، وكل المعاني التي تذكر إنما هي مصاديق وأفراد لذلك المعنى الواحد، فكل من الطلب والحادثة والشيء وغيرها من المعاني التي تذكر للأمر هي مصاديق لمعنى واحد، وهذا ما نفى عنه البعد المحقق النائني تترش.^(٤)

(١) فوائد الأصول: ج ١ ص ١٢٨.

(٢) قال تترش في الفصول الغروية: ذيل الصفحة ٦٢: «فصل: الحق أن لفظ «الأمر» مشترك بين الطلب المخصوص، كما يقال أمره بكذا، وبين الشأن كما يقال شغله أمر كذا...».

(٣) كفاية الأصول: ص ٦٢.

(٤) قال تترش في أجود التقريرات: ج ١ ص ١٣١: «وأما بقية المعاني فالظاهر أن كلها راجعة إلى

وقد ذكر المصنّف رحمه الله قولين من هذه الأقوال الأربعة، فقد ذكر القول الثالث وهو مختاره، وسيّضح أنّ القول الآخر الذي ذكره بقوله: «قيل: إنّ كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب وغيره ممّا تُستعمل فيه هذه الكلمة» هل هو القول الأوّل -الاشتراك اللفظي- أو القول الرابع -الاشتراك المعنوي-؟

والمصنّف رحمه الله اختار: أنّ الأمر موضوع لمعنيين على نحو الاشتراك اللفظي، وهما «الطلب» و«الشيء»، فلا بدّ من الحديث عن الطلب وعن الشيء اللّذين هما مدلولاً مادّة الأمر، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في الطلب، والكلام حوله في نقطتين:

النقطة الأولى: معنى الطلب

والمراد من الطلب الذي هو مدلول الأمر هو إظهار وإبراز إرادة المولى، فالكشف عن إرادة المولى لشيء يُعبّر عنه بـ«الطلب»، سواء أكان الكاشف فعلاً أم كان قولاً أم كتابةً، -فمثلاً- إذا أشار المولى الى عبده بيده إشارة يفهم منها العرفُ إرادة القيام -مثلاً-، أُطلق على هذه الإشارة الطلب، ويُقال حينئذٍ: إنّ المولى يطلب من عبده القيام.

وعليه: فمجرّد الرغبة والإرادة المكنونة في داخل المولى لا تكون طلباً، فالمولى العرفي إذا كان عطشاناً ويريد من العبد إحضار الماء من دون أن يُبرز

معنى واحد، وهي «الواقعة التي لها أهمية في الجملة» ... بل يمكن أن يُقال: إنّ الأمر بمعنى الطلب -أيضاً- من مصاديق هذا المعنى الواحد، فإنّه -أيضاً- من الأمور التي لها أهميّة، فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد تندرج فيه كلّ المعاني المذكورة.

هذه الإرادة بمبرز، لا يُقال عنه أنّه طالبٌ، وإنّما الطلب ما يكون مبرزاً ومظهراً للإرادة.

النقطة الثانية: ما هو الطلب الذي هو مدلول للأمر؟

سيأتي من المصنّف رحمه الله في المسألة الثانية من مسائل بحث المادّة أنّه ليس كلّ طلب يكون أمراً، وإنّما الطلب الذي هو مدلول المادّة هو طلب مخصوص، وهو الطلب من العالي إلى الداني، لا مطلق الطلب، فالطلب من الداني إلى العالي، أو من المساوي إلى المساوي ليس أمراً.

وعليه: فالطلب بالنسبة إلى الأمر كالجنس يشمله ويشمل غيره، فلو أُريد تفسير وتعريف الأمر بالطلب لكان من التعريف بالأعم.

وهذه النقطة قد أشار إليها المصنّف رحمه الله بقوله ص ١٠٧: «والظاهر أنّه ليس كلّ طلب يُسمّى أمراً...».

المقام الثاني: في الشيء

وهو يُطلق عرفاً على كلّ من:

١. الأعيان: كالحجر والشجر والحنطة والشعير وغيرها من الأعيان.

٢. الأفعال: كالأكل والشرب والقيام والضرب ونحوها.

٣. الصفات: كالعلم والعدالة والسخاء وغيرها.

فما هو المراد من «الشيء» في المقام؟

نقول: الشيء الذي هو مدلول للأمر هو أخصّ من الشيء بالمعنى العرفي

من جهتين:



الأولى: أن الشيء الذي هو مدلول للأمر لا يشمل الأعيان، فإن العين لا يُطلق عليها أنها «أمر»، فالماء والحنطة والشعير لا يُقال لكل واحد منها: إنه أمر، وإن قيل له: إنه شيء، وإنما المراد من «الشيء» الذي هو مدلول «الأمر» هو خصوص ما كان من الأفعال والصفات، فالشيء إذا كان بمعنى الفعل أو الصفة كان أمراً، فالأكل يُطلق عليه أنه أمر، والعدالة كذلك يُطلق عليها أنها أمر، فتقول: «زيدٌ متّصفٌ بأمرٍ» أي بصفة العدالة مثلاً.

وعليه: يكون تفسير «الأمر» بالشيء تفسيراً بالأعم أيضاً.

الثانية: هي أن ليس المراد من الأفعال والصفات معانيها الحديثة والإيجاد، فقد تقدّم في مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى الفرق بين الإيجاد والوجود، وقلنا: إن الفارق بين المصدر واسم المصدر هو أن المصدر هو الحدث الصادر من الفاعل، يعني ملاحظة الشيء باعتبار صدوره من الفاعل، وخروجه من العدم إلى الوجود، بينما الملحوظ في اسم المصدر هو الحدث مستقلاً عن صدوره من فاعل.

فمثلاً: الأكل تارةً نلاحظه من حيث هو حدث من الأحداث، بمعنى صدوره من فاعل ما، فنُعبر عنه بالمصدر، وتارةً أخرى نلاحظه مستقلاً عن حاجته إلى الفاعل فنُعبر عنه باسم المصدر، فملاحظة الفعل بما هو وبقطع النظر عن صدوره عن الفاعل، أي ملاحظة نتيجة الفعل الصادر من الفاعل هو اسم المصدر.

كما في الغُسل والاعتسال، فالغُسل نتيجة الفعل الصادر من الفاعل، فهو

لم يُلاحظ من حيث خروجه من العدم الى الوجود، وأمّا الاغتسال فالملاحظ فيه المعنى الحدثي وخروجه من العدم الى الوجود، فالغسل اسم مصدر، والاعتسال مصدر.

وهذا ما عبرنا عنه بالوجود والإيجاد، وقلنا: إنّهما متّحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، فزيد شيء واحد لكنّه إذا لوحظ خروجه من العدم الى الوجود عن فاعل ما، سُمّي إيجاداً، وإذا لوحظ بما هو موجود بقطع النظر عن صدوره عن فاعل، سُمّي وجوداً.

والذي يريده المصنّف رحمه الله هنا: بيان أنّ المراد من «الشيء» الذي هو مدلول لمادّة الأمر، هو الشيء بمعنى الفعل والصفة، أي بمعنى اسم المصدر، لا بمعنى المصدر، أي لا بمعنى خروجه من العدم الى الوجود، والمنسوب لفاعل ما، وإنّما نتيجة الفعل والصفة، فالصفة بما هي موجود لا بلحاظ صدورها من فاعل ما، هي مدلول الأمر بمعنى الشيء.

والشاهد على ذلك: أنّ الأكل - مثلاً - إذا كان المراد منه معنى اسم المصدر لم يكن مصدرّاً للاشتقاق، لأنّ الذي يُشتق منه هو المصدر، وأمّا إذا كان الأكل بالمعنى المصدرّي أمكن الاشتقاق منه، وحيث إنّ الأمر بمعنى الشيء لا يمكن الاشتقاق منه، كان بمعنى اسم المصدر لا المصدر، وإلا لو كان بمعنى المصدر لاشتق منه.

وأما دليل المصنّف رحمه الله: فقد استدلّ المصنّف رحمه الله على ما ادّعاء من أنّ

الأمر مشترك لفظي بين معنيين، بدليلين:



الدليل الأول: أن الأمر بمعنى الشيء لا يمكن أن يُشتق منه كما ذكرنا، بخلاف الأمر بمعنى الطلب فإنه يصح أن يُشتق منه، فيقال: «أمر، يأمر، أمراً، مأمور...»، لأنّ الأمر بمعنى الطلب هو إظهار الإرادة والرغبة، وإظهار الإرادة فعل من الأفعال يُراد منه المعنى المصدرّي، ولما كان المراد منه المعنى المصدرّي صحّ الاشتقاق منه.

والاختلاف في صحّة الاشتقاق وعدمه دليل على تعدّد الوضع، لأنّه لو كان لفظ «الأمر» موضوعاً لمعنى واحد، لم يكن معنى للاختلاف في صحّة الاشتقاق وعدمه، فإمّا أن يصحّ الاشتقاق وإمّا أن لا يصحّ.

وهذا الدليل يصلح أن يكون ردّاً على مدّعى المحقّق النائيّ ننتز القائل بأنّ الأمر مشترك معنويّ موضوع لمعنى واحد، فيرد عليه ما ذكرنا من أنّه موضوع لمعنيين اثنين، ولا يصلح أن يكون ردّاً على القولين الأوّل والثاني، لأنّهما يقولان بالاشتراك اللَّفْظيّ وهذا الدليل لا ينافيه بل يدلّ عليه.

الدليل الثاني: تعدّد جمع لفظ «الأمر»، فإنّ الأمر بمعنى الطلب يُجمع على أوامر، فيقال -مثلاً- «أصدر المولى أوامر متعدّدة»، أي طلبات متعدّدة، بينما الأمر بمعنى الشيء يُجمع على أمور، فيقال -مثلاً- «رأيتُ أموراً مختلفةً»، أي أشياء مختلفة، واختلاف الجمع دليل على تعدّد الوضع.

وهذا الدليل -أيضاً- يصلح ردّاً على المحقّق النائيّ ننتز، ولا يصلح أن يكون ردّاً على القولين الأوّل والثاني، لما ذكرناه من أنّهما يقولان بتعدّد الوضع وهذا الدليل لا ينافيه كسابقه.

ومن هنا: قد يكون القول الآخر الذي أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: «قيل: إنّ كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب وغيره...» هو قول المحقق النائيني رحمته، لا القول الأوّل، لأنّه من البعيد جداً أن يذكر المصنّف ﷺ في عبارته القول الأوّل، ويلاحظ في دليله قولاً آخر هو قول المحقق النائيني رحمته ويردّه، وإن كانت عبارته في نفسها تحتمل كلا القولين، لأنّ قوله ﷺ ص ١٠٦: «إنّ كلمة الأمر لفظ مشترك بين الطلب وغيره» يُحتمل فيه إرادة الاشتراك المعنوي وإرادة الاشتراك اللفظي، فتأمّل جيّداً.

بيان العبارة:

قول المصنّف ﷺ ص ١٠٦: «والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة...»، هذا بيان للمقام الأوّل، وهو في بيان المراد من الطلب الذي هو مدلول كلمة الأمر، وأمّا المقام الثاني الذي هو في بيان معنى الشيء الذي هو المدلول الثاني لكلمة الأمر فقد بيّنه بقوله ص ١٠٧: «والمراد من «الشيء» من لفظ الأمر أيضاً ليس كلّ شيءٍ على الإطلاق...».

اعتبار العلوّ في معنى الأمر

هذه المسألة والمسألة التي بعدها متفرّعتان على المعنى الأوّل لكلمة «الأمر» -وهو «الطلب»-، وأمّا المعنى الثاني -وهو «الشيء»- فلا كلام لنا فيه. والكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث نقاط، والمصنّف رحمته الله لم يُبرز هذه النقاط بشكل مستقلّ، فلا بدّ من التدقيق، وهذه النقاط هي:

النقطة الأولى: في انقسام الطلب إلى أقسام ثلاثة:

١. طلب من العالي إلى الداني.

٢. طلب من المساوي إلى المساوي.

٣. طلب من الداني إلى العالي، بعكس الأوّل.

والسؤال: هل إنّ الأمر يصدق على الطلب بأقسامه الثلاثة؟

الجواب: كلّاً، فليس الأمر هو مطلق الطلب، بل إنّ الأمر هو طلب

مخصوص، والمقصود منه خصوص القسم الأوّل، فكون الطلب صادراً من العالي إلى الداني مقوّم لمعنى الأمر.

فمحلّ الكلام إنّما هو خصوص القسم الأوّل، وهو الذي يُطلق عليه الأمر، أمّا القسم الثالث فهو الدعاء أو الاستدعاء، وأمّا القسم الثاني فهو الالتماس، وهذا واضح.

وعليه: فالعلوّ معتبر في كون الطلب أمراً.

النقطة الثانية: وهي متفرّعة على النقطة الأولى، فإذا كان العلوّ معتبراً في تحقّق مفهوم الأمر، ولا يكفي مطلق الطلب في تحقّق مفهومه، فهنا نسأل:

هل يكفي في تحقّق مفهوم الأمر، استعلاء غير العالي؟

بعبارة أخرى: هل يتحقّق مفهوم الأمر فيما إذا ادّعي العلوّ، واستعلى

الطالب غير العالي، أو لا يتحقّق؟

والجواب: بالنفي، فالمصنّف رحمته الله يرى عدم كفاية استعلاء المساوي أو

الداني في تحقّق مفهوم الأمر، لوضوح عدم صدق الأمر على طلب المساوي

أو الداني ولو كان مستعليّاً ومظهراً لأعلى درجات الاستعلاء.

النقطة الثالثة: بعد أن فرغنا في النقطة الأولى من اعتبار العلوّ في تحقّق

مفهوم الأمر، نسأل:

هل يُشترط بالإضافة إلى العلوّ استعلاء الطالب العالي، فإذا كان الطلب

صادراً من العالي إلى الداني، فهل يُعتبر زيادةً على ذلك أن يكون العالي

مستعليّاً، بحيث إذا لم يكن كذلك، بل كان متواضعاً خافضاً لجناحه، لم

يصدق على طلبه أنّه أمر، أو لا يُشترط ذلك؟



والجواب: هو أنّه لا يُعتبر ذلك، فالمعتبر في صدق الأمر هو علوّ الطالب في الواقع فقط، سواء أكان مع استعلائه أم لم يكن مع استعلائه بل كان خافضاً لجناحه، لشهادة العرف والوجدان على ذلك وعدم اعتبار أكثر من العلوّ الواقعيّ.

فتحصّل: من النقاط الثلاث، اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر -بحسب النقطة الأولى-، وعدم كفاية الاستعلاء من غير العالي حقيقةً -بحسب النقطة الثانية-، وعدم اعتبار أكثر من العلوّ في العالي الحقيقيّ، فلا يُشترط إضافةً إلى هذا كونه مستعليّاً -بحسب النقطة الثالثة-.

ثمّ استدلّ المصنّف رحمه الله: على مختاره من اعتبار العلوّ في الأمر، وعدم كفاية الاستعلاء من غير العالي واقعاً، بدليلين:

١. التبادر: فإنّ المتبادر من إطلاق «الأمر» هو الطلب الصادر من خصوص العالي إلى الداني، ولا يتبادر منه الطلب من غير العالي، ولو كان مستعليّاً.

٢. صحة السلب: فنحن نرى صحّة سلب «الأمر» عن طلب غير العالي ولو كان مستعليّاً ومتقمّصاً لزي المولويّة والعلوّ، وعدم صحّة حمل «الأمر» عليه إلّا بنحوٍ من العناية والمجاز، وهذا معلوم بالوجدان.

وعلى أيّ حال: فالتحقيق في هذه المسألة لا أثر له أضلاً، لأنّ الأوامر التي نبحث عنها والتي هي محلّ ابتلاء الفقيه واجدة لشرطي العلوّ والاستعلاء معاً، كما هو واضح، فالبحث علميّ محض وليس له أثر عمليّ.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٠٨: «ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلبٍ مخصوصٍ، والظاهر أنّ الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيُعتبر فيه العُلُوّ في الأمر»، أشار بذلك إلى النقطة الأولى التي ذكرناها.

وأما النقطة الثانية فقد أشار إليها بقوله رحمه الله: «لا يُسمّى الطلب من الداني إلى العالي أمراً... وإن استعلّى الداني أو المساوي وأظهر علوّه وترفعه، وليس هو بعالي حقيقة».

وأما النقطة الثالثة فقد أشار إليها بقوله رحمه الله: «أما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلوّ».

قوله رحمه الله ص ١٠٨: «كلّ هذا بحكم التبادر وصحّة سلب الأمر عن طلب غير العالي»، هذان دليلان على مختاره من اعتبار العُلُوّ في الأمر، وعدم كفاية الاستعلاء من غير العالي واقعاً، كما بيّنا في الشرح، وأما ما ذكره في النقطة الثالثة من عدم اعتبار الاستعلاء فلم يستدلّ عليه لوضوحه وشهادة العرف والوجدان به كما ذكرنا.

دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب

تقدّم في المسألة الأولى أنّ لفظ «الأمر» دالّ على الطلب، وعلى الشيء،
وتقدّم -أيضاً- في المسألة الثانية أنّه دالّ على طلب مخصوص لا مطلق
الطلب، وهذا الطلب المخصوص، هو خصوص الطلب الصادر من العالي
إلى الداني، وهنّا نسأل:

هل إنّّه دالّ على مطلق ما كان صادراً من العالي إلى الداني، أو إنّّه أخذ فيه
خصوصيّة الإلزام، أو أخذ فيه خصوصيّة عدم الإلزام، أو لم يؤخذ فيه شيء منها؟
بعبارة أخرى: هل إنّ لفظ «الأمر» موضوع للطلب الوجوبيّ فقط، أو
للندبيّ فقط، أو لكلّ منهما، أو لما هو أعمّ منهما أو غير ذلك؟
احتمالات وأقوال^(١) منها:

١. مادّة «الأمر» موضوعة للوجوب فقط، فإذا استعملت في الطلب

الندبيّ كانت مجازاً، لأنّه استعمال في غير ما وُضع له اللفظ.^(١)

٢. المادّة موضوعة بوضعين بنحو الاشتراك اللفظي، وضع للطلب الوجوبيّ ووضع للطلب الندبيّ.^(٢)

٣. المادّة موضوعة بوضع واحد على نحو الاشتراك المعنويّ لمطلق الطلب الذي هو أعمّ من الوجوب والندب^(٣)، فإنّنا ندرك بالوجدان أن لا فرق في استعمال المادّة في الوجوب والاستحباب.

فما هو مختار المصنّف رحمته الله، وكيف يُحقّق المسألة؟

وقبل الجواب عن وضع مادّة «الأمر»، وهل هي موضوعة للوجوب أو الندب لا بدّ من الالتفات إلى أنّ البحث في هذه المسألة يقع في جهتين لا في جهة واحدة، فينبغي التفكيك بينهما:

الجهة الأولى: في أصل دلالة مادّة «الأمر» على الوجوب، وأصل ظهورها فيه.

الجهة الثانية: في البحث عن منشأ هذه الدلالة وهذا الظهور، بعد تسليم أصل الظهور والدلالة، وهذه الجهة متفرّعة على الجهة الأولى.

(١) وهو قول الأكثر كما في بدائع الأفكار: ص ٢٥١، واختاره المحقّق الخراساني رحمته الله في الكفاية: ص ٦٣.

(٢) لم أجد من صرح به، نعم نسبه صاحب الفصول رحمته الله إلى السيّد المرتضى علم الهدى رحمته الله في صيغة الأمر لا في مادته، قال في الفصول: ص ٦٤: «وذهب علم الهدى إلى أنّها مشتركة بينهما لفظاً بحسب اللّغة، وأمّا بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط»، ومثل هذه النسبة في القوانين: ج ١ ص ١٧١.

(٣) مال إليه صاحب الفصول رحمته الله ورجّحه المحقّق التقي رحمته الله واستظهره المحقّق العراقي رحمته الله، فراجع الفصول الغروية: ص ٦٤-٦٥، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٥٩٢، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ١٦٠، وكذا بدائع الأفكار: ص ٢٥١.



أما الجهة الأولى: فلا ينبغي الإشكال والشك في ظهور مادة «الأمر» في الوجوب، وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في مقام الاستنباط واستخراج الحكم الشرعي من الدليل اللفظي، فإنه إذا ثبت أن مادة «الأمر» ظاهرة في الوجوب، وأن الظهور حجة - كما سيأتي في مباحث الحُجج - ثبت أن مادة الأمر حجة في الوجوب، وهذه النتيجة هي المقصود الأسمى والغرض الأقصى للفقهاء، فإن الغرض من مباحث الألفاظ - ومنها مبحث الأوامر - هو تشخيص صغريات حجية الظهور، كما عرفت.

فإذا لاحظنا عدم استشكل فقيه في دلالة الأوامر الواردة في لسان الشارع المقدس على الوجوب عند عدم وجود قرينة على الاستحباب، تحقق لنا ما نريد من صحة الاستدلال والحكم بالوجوب، نعم هناك كلام في كيفية تفسير هذه الدلالة وتحديد منشأ هذا الظهور، وهل هو الوضع أو حكم العقل أو الإطلاق ومقدمات الحكمة، أو شيء آخر؟ وهذا ما نجيب عنه في الجهة الثانية.^(١)

وأما الجهة الثانية: ففي تحديد منشأ ظهور مادة «الأمر» في الوجوب.

وهنا مناشئ متعددة لابدّ لبيانها من ذكر مقدّمة، حاصلها:

أن «المعنى» يُطلق ويراد منه أحد أمرين:

(١) جاء في المحاضرات: م ٤٣ ج ٢ ص ٣٥١: «الجهة الثالثة: لا إشكال في تبادر الوجوب عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق، وإنما الإشكال والكلام في منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلالة عليه، أو الإطلاق ومقدمات الحكمة، أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال: المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو القول الأول، واختار جماعة القول الثاني، ولكن الصحيح هو الثالث».

١. المعنى الموضوع له اللفظ، وهو المعنى الذي لاحظته الواضع مقروناً باللفظ وجعل اللفظ بإزائه للدلالة عليه، وهذا واضح.

٢. المعنى المستعمل فيه اللفظ، وهو المعنى الذي يكشف عنه اللفظ في مقام الاستعمال، وهذا المعنى لابد أن يكون مؤهلاً لدلالة اللفظ عليه، ومنشأ هذه الأهلية أحد أمور، منها:

١. العُلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، بأن يكون اللفظ قد وُضع ابتداءً للدلالة على المعنى، فإنَّ العُلاقة الوضعية من الأسباب التي تجعل اللفظ دالاً على المعنى وظاهراً فيه.

٢. المناسبة بين المعنى الموضوع له اللفظ وبين المعنى الآخر الذي يُراد استعمال اللفظ لإفادته، وهذا كما في المجاز، فإنَّ ما يؤهل لفظ «الأسد» للدلالة على الرجل الشجاع ليس هو الوضع، لأنَّه لم يوضع له، وإنما ما جعل اللفظ مؤهلاً لهذه الدلالة هو المناسبة والمشابهة بين المعنيين.

وقد تنشأ الأهلية لدلالة اللفظ من مناشئ أخرى.

والخلاصة: أنَّ هناك معنيين لكل واحد منهما مرتبة معينة، وأنَّ مرتبة الوضع متقدِّمة على مرتبة الاستعمال، كما هو واضح.

والآن نقول: ما هو منشأ ظهور مادّة «الأمر» في الوجود؟

اختلف في ذلك على أقوال:



القول الأول: وهو قول الأكثر^(١) - ومنهم صاحب الكفاية^(٢) -، وفيه يُدعى أنّ منشأ هذا الظهور هو الوضع، وأنّ الواضع وضع مادة «الأمر» للطلب الصادر من العالي إلى الداني، المقيّد بقيد الإلزام والحتّم، فليس الأمر هو مطلق الطلب، بل هو خصوص الطلب الحتميّ الإلزاميّ، وعليه تكون العلة في ظهور مادة «الأمر» في الوجوب هي العُلقة الوضعيّة، بأن أخذ الوجوب قيداً في المعنى الموضوع له مادة «الأمر».

القول الثاني: أنّ الظهور ليس لأجل أنّ الوجوب قيد مأخوذ في المعنى الموضوع له، ليكون استعماله في الطلب النديّ استعمالاً مجازياً. بل إنّ المعنى الموضوع له مطلق من حيث الإلزام وعدمه، فالواضع لم يضع مادة الأمر مقيّدة، بل إنّ قيد الوجوب والإلزام هو قيد في المعنى المستعمل فيه لا أنّه قيد في المعنى الموضوع له، بمعنى أنّه قيد في المرتبة الثانية، أي مرتبة الاستعمال - التي ذكرناها في المقدّمة - لا أنّه قيد في المرتبة الأولى، أعني مرتبة الوضع.

ومعلوم أنّ المعنى المستعمل فيه اللفظ قد لا يطابق تماماً المعنى الموضوع له، وليس ذلك منحصراً بالمجاز، حتّى يُقال بأنّنا لا نشعر بالمجازيّة بوجداننا، بل هو كما يتحقّق في المجاز، يتحقّق في غيره.

وذلك نظير ما تقدّم في تحقيق المعنى الحرفيّ، حيث قال أصحاب القول

(١) كما في بدائع الأفكار: ص ٢٥١، كما نسبته المحقّق النائيّ^(٢) إلى المعروف والمشهور، وقد تقدّمت عبارته في بعض الهوامش السابقة، فراجعها ص ٣٢٧.
(٢) كفاية الأصول: ص ٦٣.

الأول المذكور في ذلك المقام: إنّ المعنى الموضوع له الحرف هو عين المعنى الموضوع له الاسم، وإنّما الفرق في مرتبة الاستعمال، فأحدهما وُضع ليستعمل مستقلاً والآخر وُضع ليستعمل آلة ومرآة لغيره.

وعليه: يكون الوجوب والإلزام قيداً في المعنى المستعمل فيه، لا قيداً في المعنى الموضوع له، ويكون المعنى المستعمل فيه في موارد الوجوب مغايراً للمعنى المستعمل فيه في موارد النذب، فالمغايرة في مرتبة الاستعمال.^(١)

القول الثالث: أنّ الظهور ليس لأجل أنّ الوجوب قيد مأخوذ في المعنى الموضوع له، ولا في المعنى المستعمل فيه.

بل إنّ المعنى الموضوع له -وكذا المعنى المستعمل فيه- مطلق من حيث الإلزام وعدمه، وإنّما يُستفاد الوجوب من الإطلاق أو من الانصراف إلى أكمل الأفراد.^(٢)

القول الرابع: وهو ما تبناه الميرزا النائيني رحمته الله والسيد الخوئي رحمته الله وتبعهما المصنّف رحمته الله.^(٣)

وتوضيح هذا القول يحتاج إلى مقدّمة في بيان التفسيرات الأولى والتفسيرات الثانوية، وسيذكر المصنّف رحمته الله هذه المقدّمة في بحث التعبدّي

(١) لم أجد من التزم بذلك.

(٢) مال إليه صاحب الفصول رحمته الله وأخوه المحقّق النقيّ رحمته الله واختاره صريحاً المحقّق العراقيّ رحمته الله، فراجع الفصول: ص ٦٤، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٥٩٤ وص ٥٩٦، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ١٦٠.

(٣) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ١٢٩ وص ١٣٦، وأجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٤، وقد نقلنا عبارة المحاضرات في هامش ص ٣٢٧، فلاحظها.



والتوصّل، ولا بأس بتقديمها، وحاصلها:

أنّ التقسيمات على نحوين:

الأول: التقسيمات الأولية: وهي التقسيمات التي تلحق الشيء في ذاته وبقطع النظر عن تعلّق الحكم به، مثل تقسيم الصلاة إلى صلاة عن طهارة وصلاة لا عن طهارة، وصلاة في المسجد وصلاة في الدار، فمن الواضح أنّ هذه التقسيمات تلحق الصلاة بحدّ ذاتها وبقطع النظر عن تعلّق الحكم -الوجوب- بها، فهذا التقسيم ثابت سواء أكانت الصلاة واجبة أم لم تكن واجبة، بل ولو لم تكن هناك شريعة أصلاً، إذ لا ربط لهذا التقسيم بالحكم بالوجوب، بل يكفي في تصوّر هذا النحو من التقسيم مجرد الالتفات إلى ماهيّة الصلاة، وهذا واضح.

الثاني: التقسيمات الثانوية: وهي التقسيمات التي تلحق الشيء بلحاظ تعلّق الحكم به، فلا يمكن تصوّرها من دون تعلّق الحكم بذلك الشيء، مثل تقسيم الصلاة إلى صلاة معلومة الوجوب وصلاة مجهولة الوجوب، وصلاة مأتيّ بها بقصد امتثال أمرها وصلاة لا بهذا القصد، فمن الواضح أنّه لا يمكن تقسيم الصلاة بهذه التقسيمات إلّا بعد افتراض أنّ الصلاة واجبة ومأمور بها، فإنّها تقسيمات متفرّعة على ثبوت الوجوب للصلاة والأمر بها في مرتبة سابقة على التقسيم، ومن هنا سُمّيت بـ«التقسيمات الثانوية».

إذا عرفت هذه المقدمة: نعود إلى بيان رأي المصنّف رحمته الله في ظهور مادّة الأمر في الوجوب، فنقول:

إنَّ الوجوب الذي يظهر من مادّة «الأمر» ليس ناشئاً من المعنى الموضوع له - كما هو القول الأوّل -، فليس الإلزام جزءاً من المعنى الموضوع له، كما أنّه ليس ناشئاً من المعنى المستعمل فيه - كما ادّعى أصحاب القول الثاني -، بل هو ناشئ بعد مرتبة الوضع، وبعد مرتبة الاستعمال.

فليس الوجوب من توابع وشؤون عالم الوضع، كما أنّه ليس من توابع وشؤون عالم الاستعمال، إذ المعنى الموضوع له - وهكذا المعنى المستعمل فيه - في كلّ من الوجوب والاستحباب واحد، ولم يؤخذ فيه الإلزام ولا عدم الإلزام، والاختلاف بينهما إنّما هو من ناحية حكم العقل بلزوم الامتثال وعدمه.

بيان ذلك: أنّ مادّة «الأمر» إنّما تدلّ في أصل وضعها على مجرد الطلب الصادر من العالي إلى الداني، فإذا قال المولى: «أمرك بجلب الماء» دلّت هذه العبارة - بألفاظها - على أنّ المتكلّم يطلب من السامع إحضار الماء، من دون دلالة على إلزام أو ترخيص، غايته أنّ هذا الكلام إذا صدر ممّن له حقّ الطاعة على السامع وممّن هو مولى له، حكم العقل - مستقلاً - بوجوب إطاعته وامتناله أمره، أداءً لحقّ المولويّة والعبوديّة، وذلك لأجل وجود قاعدة عقلية يعتقد بها كلّ عاقل مفادها أنّه:

«إذا أمر المولى بشيءٍ وجبت إطاعته ما لم يرخص هو في الترك».

فيؤلف العقل قياساً، هو:

«هذا الفعل أمر به المولى»

و«كلّ ما يأمر به المولى يجب امتثاله ما لم يرخص هو في الترك»



فهذا الفعل يجب إتيانه وامتناله.

ومنه يتّضح: أنّ استظهار الوجوب لم يؤخذ من مادّة «الأمر» وحدها، وإنّما أخذ منها بضميمة حكم العقل بوجوب إطاعة المولى.

نعم إذا رخص المولى نفسه بترك ما طلبه، فحينئذ يكون ترخيصه مانعاً من تركيب القياس المذكور، فلا تكون المادّة ظاهرة في الوجوب.

ومنه يُعلم: أنّ استعمال المادّة في موارد الوجوب والندب واحد، غايته أنّه مع الترخيص لا تكون ظاهرة في الوجوب لعدم حكم العقل.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٠٩: «وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في صحّة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمّن كلمة «الأمر»...»، هذا منه إشارة إلى الجهة الأولى من الجهتين اللّتين ذكرناهما في الشرح، وأمّا الجهة الثانية فقد أشار إليها بقوله رحمه الله: «ولكن من ناحية علميّة صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور...».

قوله رحمه الله ص ١٠٩: «بل ولا موضوعاً للأعمّ من الوجوب والندب، لأنّ الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له».

انتهى المصنّف رحمه الله إلى أنّ استعمال مادّة الأمر في موارد الوجوب والندب واحد، غايته أنّه مع الترخيص لا تكون ظاهرة في الوجوب لعدم حكم العقل، وهنا قد يخطر بالبال تساؤل، حاصله:

أنه على هذا الذي انتهى إليه ﷺ، هل يمكن القول بأن المادة موضوعه للطلب الذي هو أعم من الوجوب والندب؟ ويقال حينئذ: إنَّ المصنّف ﷺ يلتزم بالقول الثاني الذي حكاه بقوله ص ١٠٨: «وقيل: للأعم منه - أي من الطلب الوجوبي - ومن الطلب الندي»؟

والجواب عنه: هو ما أشار إليه المصنّف ﷺ بعبارته هذه، وهو بالنفي، وذلك لأنَّ الوجوب والندب ليسا من التقسيمات الأولى اللاحقة للمعنى المستعمل فيه، بل هما من التقسيمات الثانوية اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له، أي بعد أن يُستعمل «الأمر» في معناه - وهو الطلب - يأتي دور العقل لينتزع الوجوب أو الندب من الطلب غير المقرون بالترخيص، أو المقرون بالترخيص.

فهما مفهومان انتزاعيّان مستفادان من حكم العقل في مرتبة متأخرة وبعد صدور الطلب من المولى.

وبهذا البيان يظهر أنَّهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له، وكذلك عن حريم المعنى المستعمل فيه، فلا يُعدّان من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له، فهما متأخران عن مرتبتي الوضع والاستعمال، فلا يمكن أن يكون الوجوب والندب مأخوذين قيدين لا في المعنى الموضوع له ولا في المعنى المستعمل فيه، فلا يصحّ أن يُقال: إنَّ المادة موضوعه للطلب الذي هو أعم من الوجوب والندب، إذ لا يمكن للواضع أن يأخذ في المعنى الموضوع



له، ما هو متأخر عن مرتبة الوضع ومرتبة الاستعمال، وقد عرفت تأخر الوجوب والندب عن مرتبتي الوضع والاستعمال، فيستحيل أن يأخذهما الواضع في المعنى الموضوع له، لاستحالة أخذ المتأخر في المتقدم.

ومنه يتّضح: أنّ المصنّف رحمه الله لم يلتزم بما حكاه من القول الثاني، وإنّما الصّحيح عنده هو أنّ مادّة الأمر موضوعة للطلب من العالي ومستعملة فيه، وأمّا الوجوب والندب فهما أمران انتزاعيّان ينتزعهما العقل من الأمر المقرون بالترخيص أو غير المقرون به.

وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى هذا الجواب بعبارة هذه، وهي من العبارات الدقيقة الحرّية بالتأمّل، فجُدّ به على نفسك ولا تبخل.



المبحث الثاني

طيفة الأمر

وفيه أحد عشر فصلاً:



معنى صيغة الأمر

المبحث الثاني هو في «صيغة الأمر ونحوها».

فما هو المراد من «صيغة الأمر ونحوها»؟

الجواب: أمّا «صيغة الأمر» فالمراد منها كلّ هيئة موضوعة لفعل الأمر، سواء أكانت مأخوذة من الثلاثي أم كانت مأخوذة من غيره، وسواء أكانت مأخوذة من المجرد أم كانت مأخوذة من المزيد، مثل «اضرب، أكرم، استغفر»، فكلّ هذه الموارد داخلة تحت عنوان «صيغة افعّل»، فهي اصطلاح على كلّ هيئة لفعل الأمر، ولو لم تكن على وزن «افعل» كما في «استغفر».

وأما المراد من «نحوها» فهو كلّ كلمة أو جملة تدلّ على ما تدلّ عليه الصيغة وتؤدي معنى الطلب، مثل اسم فعل الأمر نحو: «صه» و«مه»، ومثل هيئة المضارع الذي دخلت عليه لام الأمر، تقول: «ليكتب التلميذ الدرس»، ومثل الجمل الخبرية في مقام إنشاء الطلب، اسمية كانت أم كانت فعلية،

نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٣)، والأمثلة كثيرة. وهكذا مثل الكلمات الواردة في سنة المعصومين عليهم السلام في مقام إجاباتهم على الأسئلة الشرعية الموجهة إليهم، كما لو سُئل عليه السلام عن حكم الصلاة بلا ركوع - مثلاً - فيقول: «يُعید الصلاة»، بمعنى أعد صلاتك، وهكذا نحو: «تغتسل، تتيّم، تقضي» وغيرها.

فكلّ هذه الجمل الاسمية والفعلية وأسماء الأفعال داخلة تحت عنوان «صيغة افعّل ونحوها»، فهي مشمولة لمحلّ البحث. وقد ذكر المصنّف رحمته الله في هذا المبحث أحد عشر فصلاً، وأوّل هذه الفصول في معنى صيغة «افعل».

فتقول: ذكر علماء المعاني والبيان لصيغة الأمر معاني متعدّدة^(٤) أوصلها البعض إلى أكثر من عشرين معنى^(٥)، منها:

١. الطلب، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٧).

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) سورة النساء: ١٠٣.

(٣) سورة البقرة: ١٨٣.

(٤) راجع شرح المختصر: ج ١ ص ٢١٧-٢٢٠.

(٥) لاحظ هداية المسترشدين: ج ١ ص ٥٩٦.

(٦) سورة الأنعام: ٧٢.

(٧) سورة المائدة: ١.



٢. التهديد، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(١).
 ٣. التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾^(٢).
 ٤. الترخيص، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٣).
 ٥. التأديب، كقولك لابنك: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ»^(٤).
 ٦. التسخير، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٥).
 ٧. الإنذار، كقوله تعالى: ﴿مَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾^(٦).
 ٨. الترجي، كقولنا: «عُدْ يا مسافر»، و«اشْفَ يا مريض».
 ٩. التمني، كقول الشاعر: «أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي».
- والسؤال الذي يُطرح في المقام هو: هل إنّ صيغة «افعل» موضوعة لكلّ هذه المعاني على حدّ سواء، أو إنّ الاستعمال في بعضها يختلف عنه في البعض الآخر؟ أو قل: ما هو نحو استعمال الصيغة في هذه المعاني، هل هو حقيقيّ فيها جميعاً أو إنّ حقيقيّ في البعض ومجازيّ في البعض الآخر، أو يُقال شيء آخر؟ في المقام احتمالات وأقوال^(٧) متعدّدة:
- منها: أنّ الصيغة موضوعة لكلّ هذه المعاني على نحو الاشتراك اللفظي.

(١) سورة فصلت: ٤٠.

(٢) سورة البقرة: ٢٣.

(٣) سورة المائدة: ٢.

(٤) ورد هذا المضمون في الوسائل: أبواب آداب المائدة، الباب ١١٢، الحديث ١.

(٥) سورة البقرة: ٦٥.

(٦) سورة هود: ٦٥.

(٧) راجع المعالم: ص ٤٦.

ومنها: أنّها موضوعة للجامع على نحو الاشتراك المعنويّ.

ومنها: أنّها موضوعة لخصوص الطلب واستُعملت في غيره مجازاً.

ومنها: غير ذلك.

والمصنّف رحمه الله يحقّق المسألة في نقاط ثلاث، ثمّ يُضيف نقطة رابعة، وهذه

النقاط الأربع هي:

النقطة الأولى: تقدّم في تحقيق المعنى الحرفيّ أنّ الحرف هو ما دلّ على مفهوم

غير مستقلّ، وما كان بحاجة إلى غيره في مقام تصوّره، فالحروف لم توضع

لمعانٍ مستقلة بل هي موضوعة للنسب، وتقدّم أيضاً أنّه ليس المراد بالحرف

خصوص الحرف النحويّ، بل هو شامل للهيئات مطلقاً، كهيئات الجمل

وهيئات المفردات، فمثلاً: هيئة اسم الفاعل تدلّ على الذات المتلبّسة بحدث

ما، فهي معنى حرفيّ، وهكذا سائر الهيئات الأخرى، ومنها «افعل».

ومنه يتّضح: أنّه لا يمكن أن تكون صيغة «افعل» موضوعةً لأحد هذه

المعاني المذكورة، ولا يمكن أن تكون دالّة على واحدٍ منها، لوضوح أنّ جميع

المعاني المتقدّمة هي معاني اسميّة ومستقلّة في نفسها، فلا يمكن أن تكون

مدلولةً للهيئة.

النقطة الثانية: ممّا تقدّم اتّضح أنّ صيغة «افعل» لا بدّ أن تكون موضوعة

لنسبة خاصّة ولمعنى حرفيّ، وهنا نقول: إنّ هذه النسبة هي نسبة ثلاثيّة

الأطراف، أطرافها هي:

١. المتكلّم.

٢. السامع.



٣. المادّة المقوّمة للهيئة، مثل الضرب في «اضرب».

فإذا قال قائل: «اضرب» كان معنى كلامه هو أنّ المتكلم يطلب من السامع أن يوجد الضرب في الخارج، وحينئذٍ يُنتزع عنوان «طالب» و«مطلوب» و«مطلوب منه».

وهذه النسبة هي النسبة الطليّبة، ومن الواضح أنّها غير مفهوم الطلب، لما عرفت من أنّها معنى حرفيّ بينا مفهوم الطلب هو مفهوم اسميّ مستقلّ.

فإذا قال القائل: «تصدّق على الفقير»، كان معنى ذلك أنّ المتكلم يجعل التصدّق على عهدّة المخاطب وفي ذمّته، لغرض إيجاد الداعي في نفسه للقيام بالفعل ومن أجل بعثه إليه وتحريكه نحوه، فالمخاطب قبل هذا الكلام لا يوجد في نفسه داعٍ للتحرك والانبعاث نحو الصدقة، والمتكلم بواسطة هذا الكلام أوجد الداعي في نفسه وحرّكه وبعثه نحوه وأرسله إليه، ومن هنا تُسمّى هذه النسبة بـ«النسبة الطليّبة»، و«النسبة البعثيّة»، و«النسبة الإرساليّة».

النقطة الثالثة: اتّضح ممّا تقدّم أنّ صيغة «افعل» موضوعة للدلالة على النسبة الطليّبة، وليست موضوعة لواحد من تلك المعاني المتقدّمة، ولكن هل إنّ النسبة الطليّبة أجنبيّة بالمرّة عن هذه المعاني، أو إنّ هناك نحو علاقة وملابسة بين المعنى الموضوع له - النسبة الطليّبة - وبين تلك المعاني المتقدّمة؟

والجواب: أنّها ليست أجنبيّة عنها، إذ إنّ هناك علاقة بين تلك المعاني وبين النسبة الطليّبة، وهي أنّ تلك المعاني - في الحقيقة - تمثّل الدواعي لإنشاء الصيغة.

بيان ذلك: أنّ إنشاء صيغة «افعل» لا بدّ أن يكون لأجل داعٍ معيّن، ولغرض من الأغراض.

فتارةً: يكون الداعي للإنشاء هو البعث والتحريك الحقيقي وإيجاد الداعي في نفس المخاطب لاجل إيجاد الفعل المأمور به، كمثّل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، فإن الصيغة هنا مستعملة في النسبة الطلبية بداعي البعث الحقيقي.

وتارةً أخرى: يكون الداعي للإنشاء هو الإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٢)، فإن الصيغة هنا مستعملة في النسبة الطلبية، ولكن لا بداعي البعث الحقيقي والتحريك، بل بداعي الإباحة وجعل المكلف في سعة من ناحية الاصطيد بعد الإحلال.

وتارةً ثالثة: يكون الداعي هو التأديب، ورابعةً التهديد، وهكذا.

وعليه: فالمعاني التي تُوهّم كونها معاني وُضعت لها الصيغة، ليست هي معاني للصيغة بل هي الدواعي للإنشاء، وفي جميع هذه الاستعمالات المختلفة تكون الصيغة مستعملة في معنى واحد هو النسبة الطلبية، لكنّ الدواعي مختلفة، فالمعاني المذكورة هي دواعٍ وليست معاني موضوعاً لها، فالصيغة لم تكن مستعملة في مفهوم الإباحة أو التأديب أو حتّى الطلب، لأنّها مفاهيم اسمية، وإنّما هي مستعملة في النسبة الطلبية، هذا من حيث المفهوم.

وأما من حيث المصداق فالصيغة المستعملة في النسبة الطلبية تكون مصداقاً للإباحة أو للطلب أو للتأديب أو غيرها، فحينما يصدر هذا الإنشاء من الأب: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ» يُقال: إنّ هذا تأديبٌ لابن، وقد أدّب الأب ابنه،

(١) سورة الأنعام: ٧٢.

(٢) سورة المائدة: ٢.



فيصدق على نفس الإنشاء أنّه تأديبٌ، فيكون هذا الإنشاء مصداقاً للتأديب، وتأديباً بالحمل الشائع، وهكذا في غير التأديب كالإباحة والتهديد ونحوهما. فحينما يقول ﷺ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾^(١) يُقال: إنّ هذه الآية إباحةٌ، وقد أباح الشارع لعباده الأكل والشرب من نعمه، فتكون الآية مصداقاً للإباحة وإباحةً بالحمل الشائع.

وإلى هنا -وبانتهاء الكلام في النقاط الثلاث المتقدمة- يكون قد اتضح رأي المصنّف رحمه الله وتحقيقه، وأنّ الصيغة ليست موضوعة لواحد من المعاني المذكورة، لأنّها مفاهيم اسميّة بينما الصيغة تدلّ على معنى حرفي، وإنّما الصيغة موضوعة للنسبة الطلبية.

ولكن إذا كان الأمر كذلك فما هو منشأ توهم القوم، حيث التزموا بوضع الصيغة لتلك المعاني كلّاً أو بعضاً، بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ وهنا يُضيف المصنّف رحمه الله نقطة رابعة يُبيّن فيها منشأ هذا التوهم. فالنقطة الرابعة: في بيان منشأ توهم القوم.

مما تقدّم في بيان الفرق بين الدواعي والمعاني، اتّضح أنّ القائل بأنّ الصيغة دالة على المعاني المتقدمة، إنّما خلط بين الدواعي وبين المعاني، فتوهم أنّ الصيغة دالة على الإباحة أو التهديد -مثلاً- مع أنّها مستعملة ودالة على النسبة الطلبية، غايته أنّها بداعي الإباحة أو التهديد.

أو قل: منشأ التوهم هو الخلط بين المفهوم والمصداق، فإنّهم لما رأوا أنّ قولك لابنك: «افعل ما شئت» هو تهديد، توهموا أنّ الصيغة دالة على التهديد

ومستعملة فيه، وأنّ المفهوم من الصيغة هو التهديد، وغفلوا عن أنّ هذا الإنشاء إنّما هو بداعي التهديد، وهو تهديد بالحمل الشائع، أي أنّه مصداق للتهديد لا أنّ مفهوم الصيغة هو التهديد، فخلطوا بين المفهوم والمصداق. ولما توهموا ذلك اختلفوا في تحديد أيّ المعاني هو المعنى الحقيقيّ وأيّها هو المجازيّ؟

والخلط بين المفهوم والمصداق مزلة قدم وباب واسع للاشتباه، والله العاصم.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١١١: «لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني، لأنّ الهيئة مثل «افعل» شأنها شأن الهيئات الأخرى وُضعت لإفادة نسبة خاصّة كالحروف...»، هذا منه بيان للنقطة الأولى التي ذكرناها في الشرح، وأمّا النقطة الثانية فقد بيّنها بقوله: «وعليه، فالحقّ أنّها موضوعة للنسبة الخاصّة القائمة بين المتكلّم والمخاطب والمادّة...»، وبيّن النقطة الثالثة بقوله: «غير أنّ هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلّم، فتارة: يكون الداعي له هو البعث الحقيقيّ وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به...»، وأمّا النقطة الرابعة فقد بيّنها بقوله ص ١١٢: «والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون أنّ هذه الأمور مفاهيم هيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه...».

ظهور الصيغة في الوجوب

إذا قال المتكلم - مثلاً -: «تصدق على الفقير»، فهل إن الصيغة فيه دالة على الوجوب أو لا؟ ثم إذا كانت دالة على الوجوب فما هو المنشأ لهذه الدلالة؟ وقد تقدّم نظير هذا البحث في مادة «الأمر»، وقلنا هناك: إن في البحث جهتين، جهة في أصل الدلالة والظهور، وجهة أخرى في منشأ هذه الدلالة، وقلنا هناك - أيضاً -: إن المادة ظاهرة في الوجوب، والمنشأ في ذلك الظهور هو حكم العقل.

ونقول هنا: اختلف في دلالة الصيغة على الوجوب، وفي منشأ هذه الدلالة، على عدة أقوال^(١)، نذكر منها ما ذكره المصنف رحمته الله^(٢):

(١) راجع لمعرفتها هداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٠٤-٦٠٦.

(٢) وقد اقتصر رحمته الله على ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٣: «فاعلم أن الأقوال في المسألة وإن كثرت إلا أن المهم منها قولان، أحدهما: كونها حقيقة في خصوص الوجوب، أو ظاهرة فيه بالانصراف لكونه أكمل الأفراد، الثاني: كونها حقيقة في القدر المشترك بينه وبين الاستحباب».

القول الأول: أنّ الصيغة ظاهرة في الوجوب، واختلف أرباب هذا القول في منشأ هذا الظهور على أقوال، منها:

١. أنّ الصيغة ظاهرة في الوجوب لكونها موضوعة له، أي لخصوص الطلب الإلزامي، فهي ظاهرة فيه ظهوراً وضعياً.

٢. أنّ منشأ ظهور الصيغة إنّما هو الانصراف، إذ إنّ الطلب له فردان، وجوب وندب، ومعلوم أنّ الوجوب أشدّ طلباً وأكد إرادة من الندب، فهو أكمل أفراد الطلب، فإذا أُطلق الطلب ولم يُقيد بما يدلّ على أحد فرديه بالخصوص انصرف إلى أكمل الأفراد، وهو الوجوب.

القول الثاني: أنّ صيغة «افعل» ليست ظاهرة في الوجوب أصلاً، وذلك لأنّها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو مطلق الطلب على نحو الاشتراك المعنوي، فإذا أُريد أحدهما فلا بدّ من قرينة، لأنّ الأعم لا يدلّ على الأخصّ إلّا بقرينة، ومع عدم وجود القرينة لا ظهور لها في أحد الفردين.

وحاصل الأقوال ثلاثة:

١. أنّ الصيغة ظاهرة في الوجوب ظهوراً وضعياً.^(١)

٢. أنّ الصيغة ظاهرة في الوجوب ظهوراً انصرافياً.^(٢)

(١) قوّاه صاحب المعالم رحمته ونسبه إلى جمهور الأصوليين، وقربه المحقق القمي رحمته بعد أن نسبه إلى المشهور، وذهب إليه صاحب الكفاية رحمته، راجع المعالم: ص ٤٦، والقوانين: ج ١ ص ١٧١، والكفاية: ص ٧٠ وص ٧٢.

(٢) ذهب إليه صاحب الفصول رحمته حيث ذكر فيها: ص ٦٤: «فالحقّ عندي أنّ صيغة الأمر حقيقة في طلب الفعل فقط مطلقاً، لكن حيث يُطلق الطلب يتبادر منه الإلزام وعدم الرضا بالترك



٣. أن الصيغة ليست ظاهرة في الوجود أصلاً.^(١)

والكل باطل:

أما الظهور الوضعي فيرد عليه:

١. ما تقدّم من أن الصيغة معنى حرفي ودالة على نسبة من النسب، فلا

معنى لوضعها للوجود الذي هو معنى اسمي.

٢. ما تقدّم -أيضاً- من أن الوجود والندب ليسا من التقسيمات

الأولية للطلب، بل من التقسيمات الثانوية له، فلا يعرضان للطلب بعنوانه،

وإنما يعرضان للطلب بسبب تعلّق الأمر بالفعل، أي بعد استعمال الصيغة

في الطلب، يُنتزع عنوان الوجود أو الندب، فليس الوجود والندب

موجودين قبل مرتبة الاستعمال حتّى توضع الصيغة لأحدهما.

وأما الظهور من جهة الانصراف فيرد عليه:

أن الأكملية المدعاة للوجود بالنسبة إلى الاستحباب -لو سُلمت

صغرياً- لا توجب الانصراف وانسباق الذهن إلى خصوص الفرد الأكمل

-وهو الوجود-، فالكبرى ليست مُسلمة، وإلا لو كانت الأكملية موجبة

للانصراف، لانصرف لفظ «الإنسان» -مثلاً- إلى أكمل أفراد البشر وهو

الرسول الأعظم ﷺ، ولا يمكن أن يدّعي مدّع هذا الانصراف، وكذلك لا بدّ أن

تبادراً إطلاقياً، ولهذا نحمل الأوامر المطلقة على الإيجاب مع أنّنا نجعل استعمالها في الندب حقيقةً

أيضاً، والأكثر على أنّها حقيقة في الوجود، أعني الإيجاب فقط، واختاره المحقّق التقيّ رحمته في

هداية المسترشدين: ج ١ ص ٥٩٥، وكذا المحقّق العراقيّ رحمته في بدائع الأفكار: ج ١ ص ١٦٢ -

١٦٣.

(١) صحّحه السيّد المرتضى رحمته في الذريعة: ج ١ ص ٥١.

ينصرف لفظ «الكتاب» إلى أشرف كتاب وهو كتاب الله ﷻ، وهو ممنوع أيضاً.
فالأكمليّة في المقام لا توجب الانصراف وبالتالي الظهور.

وأما الوضع لمطلق الطلب فيرد عليه:

ما ورد على القول الأوّل -الظهور الوضعي- من الإشكال الأوّل، فإنّ الطلب هو الآخر -كالجواب- مفهوم اسمي لا يمكن أن يكون مدلولاً للصيغة، التي هي معنى حرفي.

هذه هي أهمّ الأقوال والمناقشة فيها، فما هو نظر المصنّف ﷻ؟

والجواب: أنّ المصنّف ﷻ يرى أنّ الصيغة ظاهرة في الوجوب، ولكن ليس المنشأ لهذا الظهور هو الوضع -كما هو المشهور- أو الانصراف لأكمل الأفراد -كما هو القول الثاني-، بل لما ذكرناه سابقاً في مادّة الأمر، من أنّ المولى إذا أمر بشيء حكم العقل بلزوم إطاعة أمره قضاءً لحقّ العبوديّة والمولويّة، فالعقل يستقلّ بلزوم الإطاعة لأجل القاعدة العقلية القائلة:

«إنّ أمر المولى يجب امتثاله ما لم يقترن بمرخصٍ».

فموضوع القاعدة مركّب من أمرين، هما أمر المولى وعدم الترخيص، فيحكم العقل -حينئذٍ- بلزوم الإطاعة بمقتضى هذه القاعدة العقلية، وحكم العقل هذا لا يُفرّق فيه بين أن يكون صدور طلب المولى بآداة الأمر أو بصيغته.^(١)

وعليه: فلا يكون ظهور الصيغة في الوجوب من الظهورات اللفظية

(١) راجع فوائد الأصول: ج ١ ص ١٣٦-١٣٧، وأجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٤-١٤٦، والمحاضرات: ج ٢ ص ٤٨٣.



المحضة التي تُستفاد من مجرد الألفاظ، فليست هي من الدلالات الكلامية التي تكون تمام النكته فيها هي الألفاظ المجردة عن كل شيء، وذلك لأن الصيغة لا تُستعمل لا في الوجوب ولا في الندب - كما تقدّم في مادة الأمر - لا على نحو الاستعمال الحقيقي ولا على نحو الاستعمال المجازي، لأنّ انقسامه إليهما ليس من التقسيمات الأولية اللاحقة لدلول الصيغة، بل من التقسيمات الثانوية اللاحقة للمعنى بعد مرتبة الاستعمال، وبعد أن يتنزع العقل الوجوب أو الندب من الأمر مع الترخيص أو من دون ترخيص.

بل، إنّ ما جرى في مادة الأمر يجري في الصيغة بطريق أولى، وذلك لأنّ معنى الصيغة مفهوم حرقّي - بخلاف معنى المادة الذي هو مفهوم اسمي - فهي لا تدلّ على أكثر من النسبة الطلبية، فلا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو من المفاهيم الاسمية المستقلة.

وعليه: فالمعنى الذي تُستعمل فيه الصيغة في موارد الوجوب والندب واحد ولا يختلف - وهو النسبة الطلبية -، أمّا استفادة الوجوب فهي من تجرّد الصيغة عن الترخيص، واستفادة الندب من الاقتران بالترخيص، كلّ ذلك بحكم العقل.

والذي يشهد لما ذكرناه، من أنّ الصيغة مستعملة في معنى واحد في موارد الوجوب والندب، هو اقتران الواجبات ببعض المستحبات بصيغة واحدة في بعض الخطابات الشرعية، مثل: «اغتسل للجمعة والجنابة»^(١).

(١) سيأتي بإذنه تعالى ما يتعلّق بذلك في بيان العبارة، فراجع ص ٣٥٤.

فهنا احتمالان:

١. أن تكون الصيغة - في مثل هذا التركيب مما جُمع فيه بين الوجوب والاستحباب - مستعملةً في معنى واحد، والميّن للوجوب والاستحباب هو العقل، كما هو تحقيق المصنّف رحمه الله.

٢. أن يكون الوجوب والندب معنيين مختلفين للصيغة، على خلاف تحقيقه رحمه الله.

أمّا الثاني فهو باطل، وذلك لأنّه لو كان للصيغة معنيان أحدهما الوجوب والآخر الاستحباب، للزم أن يُراد من صيغة «اغتسل» في قولك «اغتسل للجمعة وللجنازة» أكثر من معنى، وقد تقدّمت استحالته وعدم إمكانه.

فإن قلت: تقدّم أنّ استعمال اللفظ الواحد في الجامع بين معنيين أمر جائز، لأنّه من استعمال اللفظ الواحد في معنى واحد، فلم لا يجوز أن تكون الصيغة في «اغتسل» مستعملة في الجامع بين الوجوب والندب؟

قلت: نُسلم إمكان ذلك وعدم استحالته، لكنّه مع ذلك سيكون مجازاً، لأنّه من استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، مضافاً إلى أنّه لا يتناسب مع الروايات والمراد منها، لأنّا نعلم أنّ الروايات الشريفة إنّما هي في مقام بيان الأحكام الشرعيّة، ففي المثال يُراد بالخطاب الشرعيّ إثبات أنّ حكم غسل الجنازة هو الوجوب، وحكم غسل الجمعة هو الاستحباب، ولا تريد بيان أنّ كلّاً منهما مطلوب مطلقاً، لما قلناه من أنّ غرض الروايات بيان الأحكام الشرعيّة التي ليس منها مطلق الطلب، فمن البعيد جداً إرادة ذلك من الروايات.



وعليه: يتعين أن يكون المراد من صيغة «اغسل» هو النسبة الطلبية، ولا يلزم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى ولا يلزم التجوّز، فإنّ المشكلة لا مجال لها على مسلكنا، فنحن نقول:

إنّ «اغسل» مُستعملة في معنى واحد هو النسبة الطلبية لا غير، لكنّه حيث لم يقترن بالمرخّص بلحاظ غسل الجنابة حكم العقل بالوجوب، بينما اقترن بالمرخّص بلحاظ غسل الجمعة فحكم العقل بالاستحباب.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١١٢: «والخلاف يشمل صيغة «افعل» وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر»، مراده من «ما شابهها» هو الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب، كما سيصرّح بذلك بقوله رحمته الله ص ١١٤: «كما أشرنا إليه سابقاً بقولنا: «صيغة إفعل وما شابهها»».

ومراده من «ما بمعناها من صيغ الأمر» هو كلّ صيغة من صيغ الأمر ليست على هيئة «افعل»، نحو «قم واستغفر ودحرج وغيرها» فهي بمعنى صيغة «افعل» من حيث الدلالة على النسبة الطلبية.

قوله رحمته الله ص ١١٣: «ما جاء في كثير من الأحاديث، من الجمع بين الواجبات والمندوبات، بصيغة واحدة وأمر واحد، أو أسلوب واحد مع تعدّد الأمر». نظير ذلك ما جاء في الأحاديث -أيضاً- من الجمع بين المحرّمات والمكروهات كذلك، كما في مرفوعة محمّد بن يحيى، قال: «سئل أبو الحسن عليه السلام ما حدّ الغائط؟ قال: لا تستقبل القبلة، ولا تستدبرها، ولا



تستقبل الريح، ولا تستدبرها»^(١).

فقد جُمع في المرفوعة بين استقبال القبلة المحرّم، وبين استقبال الريح المكروه، بأسلوب واحد، وهو «لا الناهية»، ما يعني أنّها لم تُستعمل في التحريم والكراهة، وإنّما استُعملت في النسبة الزجرية، وفُهم التحريم من قرينة خارجيّة، وهي عدم الرخصة بالفعل، وفُهم الكراهة كذلك من الرخصة في الفعل.

قوله ﷺ ص ١١٣: «ما جاء في كثير من الأحاديث، من الجمع بين الواجبات والمندوبات، بصيغة واحدة وأمر واحد»، المظنون قوياً أنّه ﷺ أخذ ذلك من المحقّق النائيّ رحمته الله حيث قال في الفوائد: ج ١ ص ١٣٦: «وبما ذكرنا يندفع ما استشكل: من أنّه كيف يُعقل استعمال الصيغة في الأعمّ من الوجوب والاستحباب، كما ورد في عدّة من الأخبار ذكرُ جملة من الواجبات والمستحبّات بصيغة واحدة، كقوله: اغتسل للجمعة، والجنابة، والتوبة، وغير ذلك».

وقال رحمته الله في أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٥: «ومنه يُعلم أنّ الإشكال المعروف في استعمال الصيغة في موارد الوجوب والاستحباب معاً، كما في قوله عليه السلام: اغتسل للجنابة والجمعة...»، وقد علّق عليه السيّد الخوئيّ رحمته الله في الهامش بقوله: «لم نعثر عليه في المصادر الحديثية».

قوله ﷺ ص ١١٤: «تأويله بإرادة «مطلق الطلب» البعيد إرادته من مساق

(١) الوسائل: أبواب أحكام الخلوة، الباب ٢، الحديث ٢.



الأحاديث، فإنه تجوّز -على تقديره- لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة»، هذا إشارة إلى ما ذكرناه ص ٣٥٢ بلسان «قلت» من أنه يرد على إرادة مطلق الطلب من الصيغة أمران، هما المجازية وعدم المناسبة للمقصود من الأحاديث الشريفة.

تنبيهان

التنبيه الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب

تقدّم أول بحث الصيغة أنّ المبرز للطلب تارةً يكون هو الصيغة «صيغة افعل»، وتارةً أخرى يكون شيئاً آخر، ومنه الجملة الخبرية، وهذا التنبيه معقود لبيان دلالة الجملة الخبرية في مقام الطلب على الوجوب، فنقول: ورد في بعض الأخبار الطلب بواسطة الجملة الخبرية، كما في الرواية المروية عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل يصلي فأبصر في ثوبه دماً قال: يُتَمَّ»^(١). وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «في الجنازة تُصيب الثوب ولا يعلم به صاحبه فيصلّي فيه ثمّ يعلم بعد ذلك، قال: يُعيد إذا لم يكن علم»^(٢). فقوله عليه السلام: «يُتَمَّ» وقوله عليه السلام: «يُعيد» هما جملتان خبريتان، إلّا أنّهما قد استعملتا في معنى إنشائي، والمقصود منه طلب إتمام الصلاة في الأولى، وطلب إعادتها في الثانية، كلّ ذلك بقرينة سياق الكلام وكون الإمام عليه السلام في مقام الجواب عن

(١) الوسائل: أبواب النجاسات والأواني والجلود، الباب ٢٠، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: أبواب النجاسات والأواني والجلود، الباب ٤٠، الحديث ٨.

السؤال، وبيان الحكم الشرعيّ وتوضيح وظيفة المكلف السائل وما يجب عليه.
فالسؤال: هو إن كانت الجملة الخبريّة في المقام دالة على الطلب، فهل هي ظاهرة في الوجوب أو لا؟

والجواب: أنّ المصنّف رحمه الله قال بظهورها في الوجوب، والنكته في ذلك هي النكته المتقدمة في بحث مادّة الأمر وكذا في بحث الصيغة، وهي أنّ كلّ طلب يصدر من المولى من دون أن يقترن بالترخيص يحكم العقل فيه بالوجوب، فالسبب في ظهور الجملة الخبريّة في مقام الطلب في الوجوب هو حكم العقل بوجوب إطاعة المولى قضاءً لحق المولويّة.

وقد عرفت أنّ حكم العقل هذا لا يُفرّق فيه بين أنحاء الكواشف عن طلب المولى، سواء أكان الكاشف هو الألفاظ أم الكتابة، وسواء أكانت الألفاظ بنحو مادّة الأمر أم بنحو صيغة «افعل» أم بنحو الجملة الخبريّة.

بل قيل: ^(١) إنّ الجملة الخبريّة آكد في الدلالة على الوجوب من صيغة «افعل» وأظهر منها، وذلك لأنّها بحسب المدلول الاستعماليّ إخبار عن تحقّق المطلوب بالفعل، فكأنّ المتلفّظ بها يدّعي أنّ الامتثال قد تحقّق من المكلف خارجاً، وهو أمر مفروغ منه، لذا كان هو في مقام حكايته والإخبار عنه، وكأنّ المتكلّم لا يرضى إلّا بتحقّق المطلوب وإيجاده خارجاً، وهو بذلك يُشير إلى إرادته الشديدة وشوقه الأكيد إلى وجود المطلوب.

وهذه النكته لا وجود لها في الصيغة، وإنّما هي مختصة بالجملة الخبريّة، ومن هنا كانت دلالتها على الوجوب آكد.

(١) والقاتل هو المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية: ص ٧١.

التنبية الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه

تقدّم من المصنّف ﷺ أنّ صيغة «افعل» ظاهرة في الوجوب، وهذا أمر واضح. ولكنّ البحث هنا فيما إذا ورد الأمر بعد أن كان هناك حظر ومنع من متعلّق هذا الأمر، أو كان المأمور يتوهم الحظر مع أنّه لا وجود له في الواقع، فهل تبقى الصيغة ظاهرة في الوجوب أو إنّ هذا الظهور يزول عن الصيغة؟ ومثّلوا له بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) فإنّه أمر بالصيد، بعد حظره والنهي عنه بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^(٢). وأمّا مثال توهم الحظر فهو رواية يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوَّج المرأة، وأحبّ أن ينظر إليها، فقال عليه السلام: «تحتجز ثم لتقعّد وليدخل فلينظر»^(٣).

فإنّ الأمر بالنظر الواقع في جواب الإمام عليه السلام ورد بعد توهم السائل الحظر والمنع من النظر، باعتبار أنّ الحديث عن امرأة لا زالت أجنبيّة عن الرجل.

(١) سورة المائدة: ٢.

(٢) سورة المائدة: ٩٥.

(٣) الوسائل: أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٣٦، الحديث ١٠.

فالسؤال هنا: أن صيغة «افعل» إذا جاءت بعد النهي والحظر - كما في الآية الكريمة-، أو بعد توهم الحظر - كما في الرواية الشريفة-، فهل تبقى على ظهورها في الوجوب أو لا؟
والجواب: أنه وقع الخلاف في المستظهر من الأمر بعد الحظر أو بعد توهم الحظر على أقوال^(١)، منها:

١. أن الأمر يبقى على ظهوره في الوجوب.^(٢)

٢. أنه ظاهر في الإباحة.^(٣)

٣. أنه ظاهر في الترخيص.^(٤)

٤. أنه يُرجع فيه إلى ما كان عليه قبل المنع من الوجوب أو الاستحباب أو الكراهة.^(٥)

(١) قال المحقق القمي رحمته الله في القوانين: ج ١ ص ١٨٢: «قانون: إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنه أو توهمه، فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب، في كونه حقيقة في الوجوب، أو مجازاً في النذب، أو الإباحة، أو التوقف أو تابعيتها لما قبل الحظر إذا علّق الأمر بزوال علة عروض النهي. والأقوى كونه للإباحة بمعنى الرخصة في الفعل»، راجع كذلك بدائع الأفكار: ص ٢٩٤، والفصول الغروية: ص ٧٠، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٦٣.

(٢) نقل المحقق التقي رحمته الله حكايته عن الشيخ والمحقق والعلامة والشهيد الثاني رحمته الله، والتزم به المعتزلة على ما ذكره الآمدي، فراجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٦٣، والإحكام: ج ٢ ص ١٧٨.

(٣) قال المحقق التقي رحمته الله: «ثانيها: القول بأنه للإباحة، حكاية جماعة عن الأكثر، ويُستفاد من «الإحكام» كون المراد بالإباحة في المقام هو رفع الحجر دون الإباحة الخاصة، وقد صرح بعض الأفاضل بتفسير الإباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل»، راجع هداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٦٣، وكذا العدة: ج ١ ص ١٨٣، والذريعة: ج ١ ص ٧٣، والقوانين: ج ١ ص ١٨٢.

(٤) قوّاه المحقق القمي رحمته الله في القوانين: ج ١ ص ١٨٢.

(٥) صحّحه السيّد المرتضى رحمته الله في الذريعة: ج ١ ص ٧٣.



وقبل بيان تحقيق المصنّف ﷺ لابدّ من بيان الفرق بين القول الثاني والقول الثالث، أي بين «الإباحة والترخيص» فنقول:

تنقسم الأحكام إلى تكليفية ووضعية، والوضعية مثل «الصحة والفساد»، والتكليفية خمسة، هي: «الوجوب والاستحباب والكراهة والحرمة والإباحة»، والإباحة هي الحكم بتساوي الفعل والترك بنظر الشارع، وهي بهذا المعنى في قبال الأحكام التكليفية الأربعة فهي مباينة لها، ومن هنا قد تسمّى -أيضاً- بـ«الإباحة بالمعنى الأخصّ»، وهناك إباحة بالمعنى الأعمّ، وهي الترخيص وعدم الإلزام بالترك، فهي في مقابل الحرام وتعمّ الإباحة بالمعنى الأخصّ كما تشمل الاستحباب والكراهة والوجوب، فجامع الأحكام التكليفية الأربعة هو عدم الإلزام بالترك، ومن هنا يُعلم أنّ الإباحة بالمعنى الأعمّ لا تكون قسيماً للأحكام التكليفية الأخرى، فليست هي حكماً في مقابل بقية الأحكام.

إذا عرفت ذلك نعود لنسأل: ما هو رأي المصنّف ﷺ في مسألتنا؟

والجواب: هو أنّ المصنّف ﷺ يذهب إلى أنّ الصحيح هو القول الثالث، وهو الدلالة على الترخيص، والدليل على ذلك هو: أنّ الدلالة والظهور في الوجوب -كما تقدّم- إنّما كانت لأجل حكم العقل يلزوم الامتثال لطلب المولى، فإذا كان في الكلام ما يصلح أن يكون قرينةً صارفةً لهذا الظهور وهادمةً له انهدم هذا الظهور وزال، وهذا ما يُعبّر عنه بـ«أنّ الكلام إذا احتفّ بما يصلح للقرينة انهدم ظهوره».

وفي المقام يمكن القول بأن وقوع الأمر عقب الحظر يصلح أن يكون قرينةً على الترخيص في الترك وعدم الإلزام، مما يعني أن العقل لا يحكم بلزوم الامتثال والإتيان بالمتعلق.

وعليه: فلا تكون الصيغة ظاهرة في الوجوب، بل ولا في الإباحة من باب أولى، لعدم ظهورها فيها قبل ذلك كما كانت بالنسبة إلى الوجوب. فإذا ضممنا إلى ذلك وضوح عدم دلالة الصيغة على الحرمة، والنهي عن الإتيان بالمتعلق، كانت النتيجة واضحة وهي أن الحكم هو الترخيص. بعبارة أخرى: أن وقوع الأمر بعد النهي يُعدّ قرينةً عامّةً على زوال هذا النهي، وأنّ الفعل الذي زال عنه النهي مباح بالمعنى العام للإباحة، وهو الترخيص.

وهذا واضح ونشعر به بالوجدان ونجده كثيراً في المحاورات العرفية، فإنّه لو قال الطبيب لمريضه: «لا تشرب الحامض»، ثمّ في المراجعة الثانية وجد أنّ حالته قد تحسّنت فقال له: «تناول الحامض»، فالمفهوم منه -بحسب المتفاهم العرفي- ارتفاع المنع السابق، وأنّه مرخّص فيه، إن شاء تناول وإن شاء ترك، فالمستفاد حينئذٍ أنّ الطبيب لا مانع عنده من أن يتناول هذا المريض الحامض، ولا يفهم من كلام الطبيب -بأيّ حال من الأحوال- إلزام المريض بتناول الحامض؛ وهذا في غاية الوضوح لمن راجع وجدانه.

نعم لو كانت هناك قرينة دالة على خصوص الوجوب أو الإباحة بالمعنى الأخصّ فلا بدّ من الالتزام بمقتضاها، ونقول حينئذٍ بالإباحة أو الوجوب،



لكن هذا مطلب آخر، لأنّ مفروض كلامنا هو مجرد صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه.

ومّا تقدّم يتّضح: بطلان الأقوال الثلاثة الأخرى، لأنّ كلّ واحد منها يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، وهو مفقود في المقام.

فلا تكون الصيغة حينئذٍ ظاهرة في أحد الأحكام التكليفية بخصوصه، فلا دليل ولا أصل لفظي، لذا لا بدّ من الرجوع إلى دليل آخر أو إلى الأصل العملي.

بقي شيء: وهو أنّ الصيغة في المقام إذا دلّت على الترخيص مع أنّها لم توضع له، فهل يعني هذا أنّ دلالتها عليه مجازية أو ماذا؟

والجواب: أنّ الصيغة ما زالت مستعملة في معناها الذي وُضعت له، وهو النسبة الطلبية، ولا مجاز في المقام، غايته أنّ الداعي لهذا الاستعمال هو الترخيص، فالمعنى المستعمل فيه هو النسبة الطلبية، والإنشاء بنفسه يكون مصداقاً للترخيص وتخصيصاً بالحمل الشائع، كما تقدّم ذلك في استعمال الصيغة في التهديد والتعجيز والتأديب ونحوها، فراجع.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١١٥: «وعدم دلالته على الإباحة بطريق أولى»، وجه الأولوية هو أنّ دفع القول بالإباحة يشترك مع دفع القول بالوجوب، في أنّ المستفاد عرفاً من الأمر عقيب الحظر هو مجرد الترخيص، وأنّ هكذا أمراً يكون تخصيصاً بالحمل الشائع، لكنه يزيد عليه بأنّ صيغة الأمر - بحسب

الأصل - ظاهرة في الوجوب، ولكن رفعنا اليد عن هذا الظهور لأجل هذه القرينة، فرفع اليد عن الالتزام بالإباحة يكون بالأولوية، لعدم ظهور الصيغة في الإباحة قبل ذلك بحال من الأحوال.

التعبدي والتوصلي

الواجبات الشرعية على قسمين:

١. الواجبات التي تتوقف صحتها على الإتيان بها قرينةً إليه تعالى، مثل الصلاة والصوم والحج ونحوها، فإنّ امتثال أوامرها وسقوط التكليف بها منوط بإتيانها بداعي امتثال أوامرها، وهذا النحو من الواجبات هو «العبادات».

٢. الواجبات التي يصحّ امتثال أوامرها ويسقط التكليف بها بمجرد الإتيان بها خارجاً، ولو لم ينو المكلف بفعلها امتثال أوامرها، مثل تطهير الثوب للصلاة ودفن الميت وأداء الدين وردّ السلام ونحوها، وهذا النحو من الواجبات هو «التوصليات».^(١)

ثمّ إنّ هناك تعريفاً آخر لهما منسوب إلى مشهور القدماء^(٢)، حاصله:

(١) لاحظ مطارح الأنظار: ج ١ ص ٢٩٧، ومنتهى الأصول: ج ١ ص ١٢٨.

(٢) ذكر ما يقرب منه في مطارح الأنظار: ج ١ ص ٢٩٧، وكذا في بدائع الأفكار: ص ٢٨٤، من دون نسبة إلى المشهور، ومن نسب ذلك إلى مشهور القدماء هو المحقق العراقي ^{رحمته} في مقالات

أن التوصلّي: هو ما كان الداعي للأمر به معلوماً.

والتعبديّ: هو ما لم يُعلم الغرض منه، فالغرض الداعي للمأمور ليس إلا التعبد بأمر المولى.

ولكنّ: هذا التعريف غير صحيح، فإنّ الغرض من الأمر بإرسال اللّحية وعدم حلّقها -مثلاً- غير معلوم، فبناءً على تعريف المشهور يكون هذا الأمر تعبدياً، فلو أطلق المكلف لحيته لا بقصد القربة كان هذا الإرسال باطلاً، ولم يكن المكلف ممتثلاً به، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

نعم: إذا أراد المشهور بالتعريف المذكور اصطلاحاً آخر أمكن -حيثئذ- توجيهه، بأن يكون مقصودهم من معرفة الغرض في التوصلّي، هو أن تكون العلّة معلومة ومشخّصة، كما في تحريم شرب الخمر، فإنّ العلّة فيه هي الإسكار.^(١)

بخلاف مثل الصلاة والصوم والحجّ ونحوها، فإنّ الغرض من إيجابها غير معلوم، فيكون مرادهم من التعبدّي، محض التعبد والتسليم لأمر الله تعالى من دون إدراك العلّة، كما يتردّد كثيراً على الألسن: «نعمل هذا من باب التعبد»، أي تسليماً ومن دون معرفة المصلحة فيه.

وهذا الاصطلاح صحيح في نفسه، ولكنه خارج عن محلّ كلامنا. وعلى أيّ حال: فمقصودنا من التعبدّي والتوصلّي واضح، كما أنّ وقوع

الأصول: ج ١ ص ٢٢٩.

(١) فقد روي عن فاطمة عليها السلام قالت: «قال رسول الله ﷺ: يا حبيبة أبيها كلّ مسكر حرام، وكلّ مسكر خمر»، وهذه الرواية ظاهرة في أنّ علّة التحريم هي الإسكار، بحار الأنوار: ج ٦٣ ص ٤٨٧.



القسمين في الشريعة المقدسة واضح أيضاً، وكلّ هذا ليس محلاً لبحثنا.
 وإنّما محلّ البحث هو: أنّه إذا علّم حال واجب وأنّه تعبدّي أو توصليّ فهو،
 وأمّا إذا لم يُعلم حاله -وهل إنّ هذا الواجب المعين تعبدّي أو توصليّ- فهل
 هناك أصل يُرجع إليه؟

بعبارة أخرى: في ظرف الشك هل إنّ الأصل في الواجبات هو التعبدية،
 أو إنّ الأصل هو التوصلية؟

هذا هو أصل بحثنا في هذا الفصل، وقبل بيان المختار يقدم المصنّف رحمته الله
 أموراً أربعة:

أ. منشأ الخلاف وتحريره،

وهنا نسأل: إذا شكّ في واجب ما، هل هو توصليّ أو تعبدّي، فما هو
 الأصل في المسألة؟

قد يُقال في الجواب: إنّ الأصل في المسألة هو التوصلية، تمسكاً بإطلاق الأمر.
 بيان ذلك: أنّ الفارق بين التوصليّ والتعبدّي -كما تقدّم- هو في أخذ قصد
 القربة في الثاني دون الأوّل.

فالشك في التوصلية والتعبدية يرجع -في الحقيقة- إلى الشك في أخذ
 قصد القربة في الواجب وعدم أخذه.

فنقول بالإمكان إثبات عدم أخذ قصد القربة تمسكاً بإطلاق الأمر، فإنّ
 المولى حينما قال -مثلاً-: «أعتق رقبة»، فهذا خطاب مطلق يمكن أن نتمسك
 بإطلاقه لإثبات التوصلية، لأنّه حينئذ يكون القيد المشكوك -وهو قصد

القربة- كسائر الأجزاء والشرائط فيما لو شكّ في اعتبارها، ولم يدلّ دليل على أخذها في الواجب، فمقتضى الإطلاق عدم اعتبارها، وبه ثبت كون الواجب توصلياً، فالمولى لو أراد قصد القربة لقيّد به، ولما لم يقيد علم منه عدم إرادته، هكذا قد يُقال.

ولكن: هذا الكلام إنّما يتمّ بناءً على إمكان التقييد بقصد القربة، وأمّا إذا لم يمكن التقييد بقصد القربة فلا يمكن التمسك بالإطلاق لنفي اعتباره.

وذلك لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الملكة والعدم، فالإطلاق هو عدم التقييد ولكن لا مطلق العدم، وإنّما هو عدم التقييد فيما يقبل التقييد، وأمّا عدم التقييد في المورد غير القابل للتقييد فهو ليس من الإطلاق، وإنّما هو من الإهمال.^(١)

وحيث سيأتي -في الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها المصنّف رحمه الله- كمقدمة لبيان مختاره- استحالة أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، لم يصحّ التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار قصد القربة، لإثبات أصالة التوصليّة.

والنتيجة: أنّنا إذا قلنا بإمكان التقييد بقصد القربة^(٢) أمكن التمسك بالإطلاق، وبالتالي القول بأصالة التوصليّة، وإذا قلنا باستحالة التقييد^(٣)،

(١) لأنّ حقيقة الإطلاق تعتمد على ظهور حالّي سياقيّ للمتكلم، في أنّ كلّ ما لا يقوله فهو لا يريده، فإذا ذكر الرقة -مثلاً- ولم يقل: «المؤمنة» فمعناه أنّه لا يريد التقييد بالإيمان، وهذا الكلام لا يمكن إجراؤه إذا لم يكن التعرّض للقيّد وذكره ممكناً، فلا يقال حينئذٍ هو لا يريده لأنّه لم يقله، لوضوح أنّه لا يتمكّن من ذكره، فلعلّه لم يذكره لعدم القدرة على ذكره، لا لعدم إرادته.

(٢) كما في الفصول: ص ٦٩.

(٣) كما في مطارح النظار: ج ١ ص ٣٠٢-٣٠٣، والكفاية: ص ٧٢، والفوائد: ج ١ ص ١٤٩،

وأجود التقريرات: ج ١ ص ١٥٦-١٦٢، والمحاضرات: ج ٣ ص ٤٣ ج ٢ ص ٥٠٩-٥١١.



استحال الإطلاق، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل العمليّ، الذي يقتضي نتيجة التعبديّة كما سنبين بإذن الله تعالى.

ومنه يتّضح: أنّ منشأ وروح الخلاف في أنّ الأصل هو التوصليّة أو التعبديّة، هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القرية في متعلّق الأمر وعدم إمكانه.

بقي شيء:

وهو أنّنا إذا قلنا بالاستحالة وبالتالي عدم إمكان التمسك بالإطلاق، بمعنى أنّنا فقدنا الدليل الاجتهاديّ، فما هو الأصل الجاري في المقام؟
الجواب: هو أنّ الأصل الجاري في المقام هو الاحتياط، أو ما يُعبّر عنه بأصالة الاشتغال، وذلك لأنّ محلّ الكلام فيما إذا كان هناك تكليف يقينيّ، أي أنّ هناك وجوباً ثابتاً قطعاً وأنّ هناك واجباً، لكنّ الكلام في أنّ هذا الواجب أُخذ فيه قصد القرية أو لا؟ يعني أنّ هناك أمراً بلا إشكال، لكن شكّ في سقوط هذا الأمر بالإتيان بذات الفعل بلا قصد القرية، فلا مناص حينئذٍ من الرجوع إلى ما يستقلّ به العقل من وجوب الاحتياط ولزوم الخروج عن عهدة التكليف، وهو ما يُعبّر عنه بأصالة الاشتغال، وهو مفاد القاعدة المعروفة: «الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ».

وعليه: فلا بدّ من الإتيان بالواجب بقصد القرية، تحصيلاً لفراغ الذمّة اليقينيّ، لأنّه لا يتحقّق إلّا بذلك، فيكون مقتضى القاعدة هو التعبديّة، أو قلّ بعبارة أدقّ: إنّ النتيجة هي نتيجة أصالة التعبديّة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١١٧: «لما عرفت أنّ إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد»، عرفت ذلك في بحث أصالة الإطلاق المذكورة في بحث الأصول اللفظية، فراجع ص ٧٥ من المتن.

قوله رحمه الله ص ١١٧: «وإذا استحالت الملكة استحالة عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق».

ما هو وجه تقييد الاستحالة بقوله رحمه الله: «بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق»؟

الجواب: هو أنّ المثال المعروف للملكة والعدم هو البصر والعمى - عدم البصر -، فالملكة هي البصر وعدم الملكة هو العمى، ومن خلاله نجد أنّ هناك أمرين:

١. أنّ البصر والعمى ملكة وعدم، واستحالة الملكة وارتفاعها يعني استحالة العدم وارتفاعه، فلا مانع من ارتفاعهما في مثل الحجر، فهو ليس بصيراً ولا أعمى.

٢. إذا ارتفع العمى والبصر في مثل الحجر، فهذا يعني ارتفاع العدم والوجود وهما نقيضان، ويستحيل ارتفاع النقيضين.

وهاتان مسألتان صحيحتان لكنهما متنافيتان، فمن ناحية يمكن ارتفاع العمى والبصر، ومن ناحية أخرى يستحيل ارتفاع الوجود والعدم. فلا بد من التوفيق بينهما.



فنقول: ذكر في الحكمة^(١) أنّ العدم على نحوين «العدم المطلق» و«العدم الخاص».

والعدم الخاص هو ما قابل الملكات، كعدم البصر وعدم العلم وعدم الزواج، والعدم المطلق هو ما قابل مطلق الوجود.

وعلى ضوء ذلك نقول: لا منافاة بين المسألتين، لأنّ الملكة إذا استحالت استحالة العدم، ولكنّ المقصود من العدم هو العدم الخاص، لأنّه هو ما يقابل الملكة كما عرفت، دون العدم المطلق، لأنّ العدم المطلق هو نقيض الوجود فلا يرتفع بارتفاعه، بل بارتفاع البصر يكون العدم المطلق واجباً لا ممتنعاً، لاستحالة ارتفاع النقيضين. وهكذا استحالة الزوجية في الحجر - مثلاً - تستتبعها استحالة العزوبة - عدم الزوجية -، لكنّ استحالة هذا العدم من جهة كونه عدماً مقيداً بالزوجية، لا من جهة كونه عدماً مطلقاً.

ومن هنا: قيّد المصنّف رحمه الله استحالة العدم بكونه عدم ملكة، أي العدم الخاص، دون العدم المطلق لأنّه ليس مستحيلاً بل هو ضروري.

قوله رحمه الله ص ١١٧: «لأنّه إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد في لسان الدليل لا يُستكشف منه إرادة الإطلاق»، يفهم من تعبيره بلسان الدليل أنّ النظر في المقام إلى الإطلاق والتقييد الإثباتيين، وقد اتفقوا على أنّ التقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم^(٢)، وأمّا الإطلاق والتقييد الثبوتيان فقد

(١) راجع بداية الحكمة: الفصل العاشر من المرحلة الأولى ص ٣٣.

(٢) جاء في المحاضرات: م ٤٣ ج ٢ ص ٥٢٩: «ولكنّ الصحيح: هو التفصيل بين مقامي الإثبات

والثبوت.

اختلفوا فيهما على أقوال ثلاثة، لا مُبرّر للتعرّض لها^(١).

وقد صرّح المصنّف رحمه الله بإرادة الإطلاق والتقييد الإثباتيين في المقصد الثالث^(٢)، حيث قال: «ولكنّه قد يُستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما تقدّم منّا «في الجزء الأوّل ص ١١٧ و ١٢١» من أنّ الإطلاق والتقييد متلازمان في مقام الإثبات، لأنّهما من قبيل العدم والملكية، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الإطلاق أيضاً».

قوله رحمه الله ص ١١٨: «وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعاً ولم يمكن له بيانه، فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر...»، هذا بيان لما ذكرناه بعنوان «بقي شيء» من أنّ الرجوع إلى الأصل العملي - وهو الاشتغال - يقتضي نتيجة التبعديّة.

أمّا في مقام الإثبات: فلا ينبغي الشك في أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكية ... وأمّا في مقام الثبوت فالصحيح: أنّ المقابلة بينهما مقابلة الضدين لا العدم والملكية، وجاء في «دروس في علم الأصول»: ج ١ ص ٢٤٥: «وأمّا التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين فهو من قبيل تقابل البصر والعمى بدون شك»، ومثله في «بحوث في علم الأصول»: ج ٣ ص ٤٢٧.

(١) وقد أُشير إليها في «دروس في علم الأصول»: ج ١ ص ٢٤٥، وج ٢ ص ١٠٤، وهي:

١. ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الملكية والعدم، فراجع أجود التقريرات: ج ٢ ص ٤١٦، وفوائد الأصول: ج ١-٢ ص ١٤٦ وص ١٥٥ وص ٥٦٥.

٢. ما اختاره السيّد الخوئي رحمه الله من أنّه من تقابل التضادّ، راجع المحاضرات: ج ٤٣ ص ٢ ص ٥٢٩.

٣. ما سلكه السيّد محمّد باقر الصدر رحمه الله من أنّه من تقابل السلب والإيجاب، فلاحظ «بحوث في

علم الأصول»: ج ٣ ص ٤١٠، و«دروس في علم الأصول»: ج ٢ ص ١٠٥.

(٢) راجع مبحث «اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل»: ج ٣ ص ٣٧.

ب. محلّ الخلاف من وجوب^(١) قصد القربة

تقدّم أن مرجع الخلاف في الأصل عند الشك في التعبدية والتوصلية إلى الخلاف في إمكان التقييد بقصد القربة، فما هو المراد من قصد القربة؟
والجواب: أن قصد القربة له وجوه متعدّدة:

منها: قصد امتثال الأمر، وذلك بأن يأتي المكلف بالفعل كالصلاة - مثلاً - قاصداً امتثال الأمر بها، وبذلك يتحقّق قصد التقرب إليه تعالى، بأن يقصد امتثال أمره تعالى بالصلاة المتوجّه إليه.

ومنها: قصد بعض الصفات الموجودة في الفعل، كقصد حُسن الصلاة، أو قصد كونها ذات مصلحة.

ومنها: قصد الإضافة إلى الله تعالى، كما لو قال: «أفعله لأَنّه مرغوب إلى الله تعالى رجاء رضاه».

والسؤال هنا: هل إنّ هذه الوجوه المختلفة لقصد القربة على حدّ سواء من حيث الإمكان والاستحالة؟

والجواب: كلا، بل الكلام كلّ الكلام في خصوص قصد امتثال الأمر، أمّا غيره من وجوه القربة فلا إشكال في إمكان أخذه في المأمور به، من دون أن يلزم المحذور المذكور في قصد امتثال الأمر كما سيأتي مفصّلاً، هذا ثبوتاً.

(١) هكذا في الطبعة، ولكنّ الظاهر هو «وجوه»، بقرينة ما تقدّم منه ﷺ في بداية التمهيد لهذا الفصل، حيث قال ص ١١٦: «بقصد امتثال أو أمرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها»، وكذا قوله ﷺ ص ١١٨: «ولكنّ الشأن في أنّ هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً»، وقوله ﷺ ص ١١٩: «ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذة» وغيرها.

وأما إثباتاً، فهل أخذ فعلاً أحد هذه الوجوه أو لا؟

والجواب: بالنفي، والدليل على ذلك هو الاتفاق على صحّة العبادة - مثل الصلاة - إذا أُتي بها بداعي امتثال أمرها مع عدم قصد أحد الوجوه الأخرى، مع أنّه لو كانت معتبرة لما صحّت الصلاة بدونها.^(١)

وعليه: فالخلاف في الإمكان والاستحالة منحصر بقصد امتثال الأمر.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١١٨: «ولكنّ الشأن في أنّ هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً...»، هذا منه انتقال إلى مقام الإثبات بعد الفراغ عن الإمكان ثبوتاً.

ج. الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب

وهنا لابدّ من تقديم مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: في التقسيمات الأولية والتقسيمات الثانوية للواجب، فإنّ

القيود التي تعرض الماهية على نحوين:

١. القيود التي تعرض ذات الماهية، مثل تقييد ماهية الإنسان بالعدالة أو

الإيمان أو الشجاعة أو غيرها، فتتقسم ماهية الإنسان إلى إنسان عادل وإنسان

غير عادل، وإنسان مؤمن وإنسان غير مؤمن، وهكذا.

وهذه هي التقسيمات الأولية.

٢. القيود التي تعرض على الماهية بعد طُرُو شيء عليها كالأمر، مثل

(١) راجع الكفاية: ص ٧٤.



«العلم بالحكم والجهل به»، فإن الصلاة -مثلاً- لا يمكن تقسيمها إلى صلاة معلومة الوجوب وصلاة مجهولة الوجوب إلا بعد طرؤ الحكم بالوجوب عليها، وهذه هي التقسيمات الثانوية.

وحاصل الفرق بين القسمين: هو أن القيود الأولية هي القيود التي تعرض على الماهية بما هي، بمعنى أنها تعرض على ذات الماهية ولو لم تكن مأموراً بها، فالشجاعة تعرض ذات الإنسان بقطع النظر عن أي حكم، فالتقسيم ثابت سواء أوجد الحكم أم لم يوجد، بل ولو لم توجد شريعة أساساً، وأمّا القيود الثانوية فهي القيود العارضة على الماهية لا من حيث هي هي، بل من حيث هي مأمور بها، فلا تعرض على الماهية إلا بعد تعلق الأمر بها، فالمناط فيها هو أنه لا يصح حمل القيد على الماهية بما هي، وبقطع النظر عن الأمر بها، بخلاف الأولى التي يكون المناط فيها صحّة عروض القيد على الماهية في حال كونها غير مأمور بها.

وقد قدّمنا هذه المقدمة في مبحث ظهور مادة الأمر في الوجوب، فراجع.

المقدمة الثانية: في اعتبارات الماهية.

وهي من المقدمات المهمة التي تُذكر في الحكمة، والتي يمكن الاستفادة منها في هذا البحث وفي بحوث الإطلاق أيضاً، فهي جديرة بالاهتمام، فنقول:

الماهية لها وجودان: وجود ذهني، ووجود خارجي.

والماهية بوجودها الذهني يمكن أن تُلحظ بثلاثة لحظات:

١. الماهية بشرط شيء، مثل ماهية الإنسان بشرط الإيمان أو العلم، فمثلاً

تقول: «أعتق رقبة مؤمنة»، أو «أكرم إنساناً عالماً»، فإن موضوع وجوب الإكرام ليس هو الإنسان مجرداً عن كل قيد، وإنما الموضوع هو الإنسان المشروط بشيء من الأشياء وهو العلم، وكذا في موضوع وجوب العتق.

٢. الماهية بشرط لا، مثل ماهية الرقبة بشرط عدم الإيمان، تقول: «لا تُكرم رقبة غير مؤمنة»، ففي هذه الحالة نجد أن الموضوع لحرمة الإكرام هو الرقبة بشرط عدم شيء من الأشياء وهو الإيمان.

٣. الماهية لا بشرط، مثل ماهية الإنسان بقطع النظر عن العلم وجوداً وعدمًا، تقول: «أكرم الإنسان»، فموضوع وجوب الإكرام هذه المرة هو الإنسان مطلقاً من دون شرط وجودي أو عدمي.

والمثال الشرعي للاعتبار الأول هو لحاظ الصلاة الواجبة مقيدة بالطهارة والاستقبال والركوع وغيرها من الشروط والأجزاء، فإن الشارع لم يأمر بمطلق ماهية الصلاة، وإنما أمر بالصلاة عن طهارة، إلى جهة القبلة، مشتملة الركوع، وهكذا.

وأما المثال الشرعي للاعتبار الثاني فهو لحاظ الصلاة الواجبة مشروطة بعدم الحدث أو بعدم القهقهة، وهكذا بالنسبة إلى جميع موانع ومنافيات الصلاة.

وأما المثال الشرعي للاعتبار الثالث فهو لحاظ الصلاة الواجبة بالنسبة إلى مثل القنوت، مما لا يكون معتبراً لا وجوداً ولا عدماً، فليس شرطاً ولا مانعاً، فإن الصلاة الواجبة لم تُقيد بوجود القنوت ولا بعدمه، فالصلاة مأخوذة لا بشرط من جهة القنوت.



هذه هي اعتبارات الماهية بوجودها الذهني، وأما الماهية بوجودها الخارجي فلها نحوان:

١. الماهية بشرط شيء.

٢. الماهية بشرط لا.

ولا يمكن أن نتصور الاعتبار الثالث المذكور في الماهية بوجودها الذهني، لأن الإنسان -مثلاً- في الخارج إما أن يكون عالماً وإما أن يكون غير عالم، ولا يمكن لحالة الترديد بين العلم والجهل أن توجد في الخارج، فلا وجود خارجاً لحالة الإهمال وللماهية لا بشرط.

إذا اتضحت هاتان المقدمتان نسأل: هل يمكن الإطلاق والتقيد في التقسيمات الأولية، وكذا في التقسيمات الثانوية؟

والجواب: أما التقسيمات الأولية فيجوز فيها ذلك، وتوضيحه:

أن الحكم بحسب الواقع -أي ثبوتاً- وبحسب ما شرّعه الشارع المقدس وبقطع النظر عما يظهر من الأدلة وما تكشف عنه، له احتمالات ثلاثة:

١. أن يكون الحكم -كالوجوب- مقيداً بقيد ما وبخصوصية ما، كما في اشتراط الصلاة بالطهارة والاستقبال والركوع والسجود وغيرها، والواجب في مثل هذه الحالة يُسمى «بشرط شيء».

٢. أن يكون الوجوب مقيداً بعدم خصوصية ما، كما في اشتراط الصلاة بعدم الكلام وعدم الحدث ونحوهما، ويُسمى الواجب حينئذٍ «بشرط لا».

٣. أن يكون الوجوب مطلقاً من جهة الخصوصية المعينة، أي ليس مقيداً

لا بوجودها ولا بعدمها، كما في عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، ومثل عدم اشتراط كونها في المسجد، ويُسمّى الواجب آنذاك «لا بشرط».

هذا كلّه بحسب الواقع وعالم الثبوت، وأمّا بحسب عالم الإثبات -أي بحسب دلالة الدليل وما يُستفاد منه- فإذا ورد دليل يدلّ على وجوب شيء فعلاً، فإن استكشفنا من دليل الوجوب التقييدَ على نحو الماهيّة بشرط شيء أو الماهيّة بشرط لا، بأن دلّ الدليل على تقييد الواجب بوجود شيء أو بعدمه، فبها ونعمت ولا مشكلة.

وإلا فإن سكت الدليل عن بيان حال القيد، بأن لم يتعرّض لاعتبار وجوده أو عدمه، ففي هذه الحالة لنا أن نتمسّك بالإطلاق لنفي التقييد -إذا تمت مقدّمات الحكمة الآتية في بابها-، بأن نقول: إنّ الشارع سكت عن القنوت -مثلاً- ولم يقيد الصلاة بوجوده ولا بعدمه، فهو لا يريد التقييد به، فيثبت أنّ المولى يريد الماهيّة لا بشرط، وهذا هو الإطلاق.

هذا في التقسيمات الأوليّة، لوضوح إمكان أخذ القيد في الدليل، فعدم أخذه دليل على عدم إرادته، وهو يعني الإطلاق.

لذلك نقول في الجواب عن السؤال السابق: إنّّه لا مانع من التمسّك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأوليّة، لإمكان هذا التقييد، فكلّ من التقييد والإطلاق ممكنٌ في التقسيمات الأوليّة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١١٩: «إنّ كلّ واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيّات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً: الصلاة تنقسم في ذاتها



مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى...»، بين ﷺ هذه العبارة التقسيمات الأولية والثانوية، وهو ما ذكرناه في المقدمة الأولى.

وأما المقدمة الثانية التي تعرضت لاعتبارات الماهية فقد بينها ﷺ بقوله: «فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة...».

د. عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

وأما التقسيمات الثانوية -التي منها قصد الامتثال- فهي بخلاف التقسيمات الأولية حيث يستحيل فيها التقييد كما ويستحيل فيها الإطلاق. أما استحالة التقييد -أي استحالة تقييد ماهية المأمور به بقيد من القيود الثانوية- فلأن لازم أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر صيرورة الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً، وذلك لأن المولى لو قال -مثلاً-: «أقيموا الصلاة بقصد امتثال أمرها» للزم أن يكون قصد امتثال الأمر متقدماً على نفس الأمر، لأنه جزء من متعلق الأمر، وكل متعلق للأمر متقدم على الأمر نفسه، لأن الأمر عارض على متعلقه، فيلزم تقدم المتعلق على الأمر به تقدم كل معروض على العارض عليه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، حيث إن قصد امتثال الأمر موقوف على تحقق الأمر وثبوته -ليمكن قصده-، لأنه لا بد أن يكون هناك أمر أولاً ثم يُقصد امتثاله، إذ لا يمكن أن يُقصد امتثال الأمر إلا بعد وجوده، فيلزم تأخر قصد امتثال الأمر عن الأمر نفسه.

وبذلك يلزم تقدّم الشيء الواحد - وهو قصد امتثال الأمر - وتأخّره، واستحالته ضروريّة.

هذا بالنسبة إلى استحالة التقييد، وأمّا استحالة الإطلاق فهي واضحة، لما تقدّم من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، فلا يفرض الإطلاق إلّا في مورد قابل للتقييد، فإذا لم يكن التقييد ممكناً، لم يُستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

والحاصل: أنّه يستحيل التقييد والإطلاق في التقسيمات الثانويّة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٢١: «وهذا خلفٌ أو دورٌ»، قد عرفت أنّ الأمر موقوف على قصد امتثال الأمر، توقّف العارض على المعروض، وأنّ قصد امتثال الأمر موقوف على الأمر نفسه، وإلّا فمن دون وجود الأمر يكون قصد امتثال الأمر من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وحينئذٍ:

فإن سلّم هذان التوقّفان لزم الدور، لوضوح أنّ الدور متقوم بتوقّفين، والمفروض تسليم هذين التوقّفين.

وإن سلّم أحدهما وأنكر الآخر لزم الخلف، لأنّ المفروض أنّ التوقّفين صحيحان، فإنكار أحدهما يعني الخلف، ومن هنا اختلف تقريب الاستحالة وردّد المصنّف رحمه الله في عبارته بين الخلف والدور.

النتيجة:

بعد أن بيّن المصنّف رحمه الله الأمور الأربعة المتقدّمة، رجع إلى السؤال الذي



طرحه في أصل البحث وهو: أننا إذا شككنا في واجب معين، أنه تعبدية أو توصلية، فهل إن الأصل هو التعبدية أو التوصلية؟

ولتوضيح الجواب نذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: في بيان نحوي الإطلاق.

الإطلاق نحوان: لفظي ومقامي.

والإطلاق اللفظي: هو عبارة عن التمسك بسعة المفهوم الذي وقع موضوعاً أو متعلقاً للحكم، ففي مثل «أعتق رقبة»، نتمسك بسعة مفهوم الرقبة، لنقول بجواز الاكتفاء بعتق أية رقبة، مؤمنة كانت أم كافرة.

وإنما يُعبر عنه بالإطلاق اللفظي، لأننا نتمسك بسعة مفهوم اللفظ، ونحمل اللفظ على تمام معناه وبكل حصصه، ويُنفى عنه جميع القيود المحتملة. وهو في قبال الإطلاق المقامي: الذي هو عبارة عن التمسك بسكوت المولى لنفي الحكم الذي لم يذكره، إذا كان في مقام ذكره، فمثلاً: إذا قال المولى: «يجب في الصلاة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد... وهكذا»، وسكت عن «القنوت»، رغم كونه في مقام بيان أجزاء الصلاة، فيكون سكوته هذا دليلاً على عدم دخالة غير هذه الأمور في الصلاة الواجبة، وإلا لو كان دخليلاً لذكره كما ذكر غيره، وبذلك نفى مدخلية القنوت.

ومن الواضح أنه في هذه الحالة لا وجود للفظ «القنوت» في كلام المولى لتمسك بإطلاقه - كما في الإطلاق اللفظي -، بل على العكس فنحن نستفيد عدم إرادته من عدم ذكره، لا من ذكر بقية الأجزاء، فإن القنوت ليس من

قيود بقيّة الأجزاء حتّى تتمسك بإطلاقها لنفيه.

وكما لو سُئل الفقيه عن حكم الصوم في فرض معيّن، فأجاب بوجوب القضاء، وسكت عن أيّ شيء آخر، فهم من الجواب عدم وجوب الكفّارة، وإلّا لو كانت واجبة لما سكت عنها ولذكرها كما ذكر القضاء، ففي هذا المورد لا وجود للفظ «الكفّارة» ليتمسك به، وإنّما يُستفاد من السكوت عن الكفّارة عدم وجوبها.

وخلاصة الفرق بينهما: أنّ الإطلاق اللفظي هو التمسك بسعة مفهوم اللفظ لنفي جميع القيود المحتملة فيه، بينما الإطلاق المقامي هو التمسك بعدم ذكر الشيء في مقام ذكره لنفي حكمه الذي لم يذكره المولى.

المقدّمة الثانية:

أفعال وأقوال العقلاء الحكماء - ومنهم الشارع الأقدس بل هو سيّدهم ورئيسهم وخالقهم - محكومة لقاعدتين:

١. أنّ الحكيم لا يضيّع غرضه، ولا يجعله عرضةً للفوات والتلف.

٢. أنّ الحكيم لا يطلب شيئاً من دون غرض، وإلّا كان عابثاً.

وعليه: فالحكيم - بمقتضى القاعدة الأولى - لا يأمر بأقلّ من غرضه، فإن كان غرضه لا يتحقّق إلّا بفعل مركّب من ثلاثة أجزاء - مثلاً - استحال أن يأمر بجزئين فقط، لأنّ فيه تضييعاً للغرض.

وبمقتضى القاعدة الثانية لا يأمر الحكيم بأكثر من غرضه، فإن كان غرضه يتحقّق بفعل مركّب من جزئين - مثلاً - استحال أن يأمر بالمركّب من ثلاثة،



لأن طلبه للجزء الثالث يكون طلباً لشيء بدون غرض، وهو عبث.
ويترتب عليه: أن الإطلاق والتقييد في الواجب يتبع الغرض سعة وضيقاً،
فإن الإطلاق في موضع التقييد تضيق للغرض، والتقييد في موضع الإطلاق
عبث.

إذا اتضحت هاتان المقدمتان، نرجع إلى صلب الموضوع ونسأل: ما هو
الأصل في الواجبات هل هو التعبدية أو التوصلية؟
والجواب: اختلف في ذلك على قولين^(١):

القول الأول: أن الأصل في الواجبات هو التعبدية^(٢)، وذلك لما تقدم من
استحالة التمسك بالإطلاق، ومع فقد الإطلاق الذي هو دليل اجتهادي
نرجع إلى الأصول العملية، والأصل الجاري في المقام هو أصالة الاحتياط،
وهي تقتضي التعبدية.

ومن الواضح أن هذا البيان إنما يتم إذا فقد الدليل الاجتهادي، ولكن
سيأتي من المصنف رحمه الله تمامية الإطلاق المقامي، فلا يتم هذا القول ودليله،
فانتظر.

(١) جاء في مطارح الأنظار: ج ١ ص ٣٠٠: «وإذا شك في واجب من الواجبات أنه من الأول
أو من الثاني، فهل ظاهر الأمر قاضي بأيهما؟ ذهب جماعة من أصحابنا - ومنهم بعض الأفاضل -
إلى أن ظاهر الأمر قاضي بالتعبدية، ويظهر من جماعة أخرى أن الأمر ظاهر في التوصلية، ولعله
الأقرب»، راجع كذلك بدائع الأفكار: ص ٢٨٤.

(٢) ذهب إليه العلامة الحلي رحمه الله، وهو ما يظهر من سيد المدارك رحمه الله، والمحقق الخراساني رحمه الله،
والشيخ جعفر الكبير رحمه الله، فراجع مبادئ الوصول: ص ١١٤، ومدارك الأحكام: ج ١ ص ١٨٤،
وكفاية الأصول: ص ٧٥، وكشف الغطاء: ج ١ ص ١٦٢-١٦٣.



القول الثاني: أن الأصل في الواجبات هو التوصلية^(١)، واستدل له بعدة أدلة:

١. التمسك بالإطلاق^(٢)، ويرد عليه أنه مستحيل كما تقدم.
٢. أصالة البراءة^(٣)، ويرد عليه أن النوبة لو وصلت إلى الأصل العملي فالمرور مجرى للاحتياط لا للبراءة.
٣. التمسك بالإطلاق المقامي، وهو العمدة، وتوضيحه:
بعد أن اتضح من خلال المقدمة الثانية، أن المأمور به يتبع الغرض سعة وضيقاً، فكل قيد له مدخلية في تحقق الغرض لابد من بيانه، وإلا لزم تفويت الغرض وتضييعه، ولكن هذا إنما هو في القيود التي يمكن أخذها في متعلق الأمر كما في التقسيمات الأولية، أما القيود التي يستحيل أخذها في المأمور به - كما في القيد الذي نحن فيه، وهو قصد امتثال الأمر - فهل للمولى أن يتجاهلها ويتغافل عنها، لمجرد أنه يستحيل أخذها في متعلق الأمر؟
كلّا ولا، وذلك لأنه بذلك سيفوت المولى الغرض على العبد، لذا لابد للمولى أن يتبع طريقة أخرى تمكّنه من بيان هذا القيد وعدم إهماله، فلو لم يمكنه أن يبين القيد في كلام واحد، فلا بد أن يبينه ولو بإنشاء أمرين، فإن ذلك بمكان من الإمكان، وهذان الأمران:

(١) ذهب إليه صاحب الفصول^{نقطة}، والمحقق التقي^{نقطة}، والشيخ الأنصاري^{نقطة}، فراجع الفصول الغروية: ص ٦٩، وهداية المسترشدين: ج ١ ص ٦٧٩-٦٨٦، ومطarach الأنظار: ج ١ ص ٣٠١ و ٣٠٤.

(٢) لاحظ الفصول الغروية: ص ٦٩.

(٣) راجع مطarach الأنظار: ج ١ ص ٣٠٤.

أحدهما: يتعلّق بذات الفعل مجرّداً عن قيد قصد الامتثال، كأن يقول: «أقم الصلاة».

الثاني: يتعلّق بنفس القيد، وهو قصد الامتثال، كأن يقول: «افعل الصلاة المطلوبة بقصد امتثال أمرها السابق».

وبذلك يتوصّل المولى إلى مطلوبه الذي يحقّق غرضه، ويحصل على نتيجة التقييد.

وعليه: فإذا كان المولى في مقام البيان ولم يُبيّن القيد، علّم منه عدم اعتباره، لأنّه إن لم يتمكّن منه بخطاب واحد فله أن يتوصّل إليه بخطابين اثنين. وهذا هو الإطلاق المقاميّ المتقدّم.

فالنتيجة النهائيّة: هي أنّ الأصل في الواجبات التوصلّيّة.

إن قلت: لا يصحّ التوصلّ إلى التقييد المذكور بإنشاء أمرين، فإنّ لازم ذلك أنّ المكلف إذا امثل أحدهما دون الآخر كان مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى، فإذا جاء بالصلاة من دون قصد الامتثال، يكون قد امثل وأطاع الأمر الأوّل وعصى الأمر الثاني.

والحاصل: أنّ هذين الأمرين ككلّ أمرين، يُطاع أحدهما بفعله ويُعصى الآخر بتركه، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به لمخالفته للإجماع، فإنّ من جاء بالعبادة دون قصد القرية - كما لو كانت رياءً والعياذ بالله - كان بالإجماع عاصياً فقط وفقط، ولم يكن مطيعاً ولو من جهة الأمر الأوّل المتعلّق بذات الصلاة.

قلت: إنّ هذين الأمرين وإن كانا أمرين بحسب الألفاظ وبحسب الإنشاء، إلّا أنّهما أمر واحد لبّاً وحقيقةً، وذلك لأجل وحدة الغرض الداعي لهما، فإنّ الغرض تعلّق بشيء واحد هو «ذات الفعل المقيد بقصد الامتثال»، وحينئذٍ لا يمكن أن يتحقّق الامتثال بالإتيان بذات الفعل، لعدم تحقّق الغرض، فلا إشكال.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٢٣: «وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنّهما ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بياناً للأوّل، فمع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأوّل»، هذه إشارة إلى ما ذكرناه أخيراً بلسان «إن قلت ... قلت»، من أنّ امتثال الأمر الأوّل دون الثاني لا يكفي في سقوط الأوّل.

قوله رحمه الله ص ١٢٣: «فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأوّل مشتركاً مع التقييد في النتيجة وإن لم يُسمّ تقييداً اصطلاحاً»، هذا منه إشارة إلى أنّ الاستعانة بفكرة الخطابين لا تعني تحقّق التقييد الاصطلاحيّ، لما بيّناه من أنّ التقييد مستحيل في التقسيمات الثانوية، وإنّما الجمع بين الخطابين وانضمام أحدهما إلى الآخر يُعطي نتيجة التقييد، وهي الكشف عن مطلوب المولى وأنّ الذي يُحقّق غرضه هو الإتيان بالفعل بقصد امتثال أمره لا مجرد الإتيان بذات الفعل، وهذه هي عين نتيجة التقييد.

٤. الواجب العيني وإطلاق الصيغة

٥. الواجب التعيني وإطلاق الصيغة

٦. الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

هذه البحوث الثلاثة تشترك في النكته وفي النتيجة، ومن هنا كان المناسب ذكرها في فصل واحد جُملةً واحدةً - كما فعل صاحب الكفاية رحمته ^(١) - خلافاً لصنيع المصنّف رحمته حيث ذكرها في فصول ثلاثة مستقلة.

وعلى أيّ حال، فهذه العناوين المذكورة هنا - وهي: «الواجب العيني، الكفائي، التعيني، التخيري، النفسي، الغيري» - فيها بحثان: الأول: بحث ثبوتي واقعي، يُبحث فيه عن حقيقة هذه العناوين وتفسيرها، وإمكان تحققها في الشريعة، بقطع النظر عن الأدلة.

والثاني: بحث إثباتي دلاليّ، وهو الذي يقع فيه الكلام فعلاً. وأمّا البحث الثبوتي فسيأتي عنه الكلام في الخاتمة في تقسيمات الواجب، إلّا

الواجب النفسي والغيري فسيأتي البحث عنهما في مبحث مقدّمة الواجب. وكان من المناسب للمصنّف رحمته الله تقديم البحث الثبوتي على البحث الإثباتي، لوضوح تقدّم الثبوت على الإثبات طبعاً، وأيضاً لأجل أن يتّضح بشكل جليّ معنى هذه الأقسام، ثمّ يفتح المجال بعد ذلك للبحث الإثباتي، ولعلّ السبب وراء تأخير المصنّف رحمته الله للبحث الثبوتي هو معروفة هذه المفاهيم -ولو إجمالاً- في أذهان المتشرّعة خصوصاً من طلبة العلم.

وعلى أيّ حال، فالكلام في البحث الإثباتي يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في تعريف هذه العناوين، فنقول:

١. الواجب العينيّ: هو الواجب المتعلّق بكلّ مكلف، على نحو لا يسقط بإتيان الغير له، مثل الصوم والحجّ والصلاة اليومية ونحوها.
٢. الواجب الكفائيّ: هو الواجب المتعلّق بكلّ مكلف، ولكن على نحو يسقط بفعل بعض المكلفين له، فالمطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلف كان، مثل تجهيز الميت، فالمطلوب فيه مواراة الميت، وأن لا يبقى مطروحاً، سواء أقام بدفنه زيد أم عمرو، فلا خصوصيّة لمكلف بعينه.

بعبارة أخرى: يمتاز الوجوب الكفائيّ عن الوجوب العينيّ بأنّ المطلوب في الواجب العينيّ ينحلّ إلى مطلوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلفين، بنحو لا يكون امثال أحد المكلفين موجباً لخروج سائر المكلفين عن عهدة التكليف. بينما الواجب الكفائيّ ينحلّ إلى وجوبات متعدّدة مشروط كلّ واحد منها بترك سائر المكلفين للامثال، مثل ردّ السلام.



٣. **الواجب التعينيّ:** هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه، كالصلاة اليوميّة والصوم في شهر رمضان ونحوهما.

٤. **الواجب التخيريّ:** هو الواجب الذي يجوز تركه إلى بدل، مثل كفّارة الإفطار العمديّ في شهر رمضان، فكلّ خصلة من خصال الكفّارة هي من الواجب التخيريّ، لأنّه يجوز تركها واختيار خصلة أخرى غيرها، فيجوز ترك العتق والإتيان بصوم شهرين متتابعين -مثلاً-.

٥. **الواجب النفسيّ:** هو الواجب الذي وجب لنفسه، لا لأجل واجب آخر، كالصلاة اليوميّة فهي واجبة سواء أوجب شيء آخر أم لم يجب.

٦. **الواجب الغيريّ:** هو الواجب الذي وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر، كالوضوء، فإنّه إنّما يجب لأجل التوصل به إلى الصلاة الواجبة، بحيث لو لم تجب الصلاة لما كان الوضوء واجباً، فهو مقدّمة للصلاة.

المقام الثاني: مقتضى الإطلاق.

إذا علم من خلال دليل خاصّ حال واجبٍ معيّن وأنّه عينيّ أو كفائيّ، تخيريّ أو تعينيّ، نفسيّ أو غيريّ، فهو، وإلاّ فإذا شكّ في واجب من هذه النواحي، بعد الفراغ عن أصل وجوبه، فما هو مقتضى إطلاق صيغة «افعل» في المقام؟

والجواب: بشكل كليّ وكبرويّ وبقطع النظر عن خصوصيّات الأقسام نقول: إنّ المولى إذا أمر بطبيعة لها فردان مع عدم وجود قرينة دالّة على أحد الفردين، فالقاعدة في تعيين أحدهما هي أن نقول: إذا كان بيان أحد الفردين

يحتاج إلى مؤونة بيان زائدة على توجه الأمر إلى ذات الطبيعة، فالإطلاق يقتضي عدم إرادة هذا الفرد، وإرادة الفرد الآخر، لأنه لو أراد المولى هذا الفرد المحتاج إلى مزيد بيان ليّن ذلك، فيُستكشف من عدم بيانه عدم إرادته، هذا بشكل كليّ كبرويّ، ولتطبيق هذه الكبرى على هذه التقسيمات الثلاثة، نقول: في هذه التقسيمات نسأل: ما هو القسم الذي يحتاج إلى بيان أكثر من قسمه الآخر، حتّى يُحمل الإطلاق على الآخر الذي لا يحتاج إلى مزيد بيان؟

والجواب:

١. إذا رجعنا إلى الواجب العينيّ والكفائيّ وتعريفهما، نجد أنّ الواجب الكفائيّ - وهو الواجب الذي يسقط إذا جاء به مكلف آخر - هو الذي يحتاج إلى مزيد بيان، دون الواجب العينيّ - وهو الواجب الذي لا يسقط بامتنال الغير -، فهو لا يفتقر لبيان زائد، بل يكفي فيه مجرد صدور الصيغة من المولى. فإذا صدر الأمر من المولى وشككنا في أنّ مراده الواجب العينيّ أو الكفائيّ فمقتضى الإطلاق كون الواجب عينياً لا كفائياً، وإلاّ لو كان مراد المولى الكفائيّة ليّن ذلك القيد الزائد، فعدم ذكره دليل على عدم إرادته، وإلاّ لكان المولى ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض محال على الحكيم.

٢. وهكذا في التعينيّ والتخييريّ، فإنّ التخييريّة هي التي تحتاج إلى مزيد بيان، بخلاف التعينيّة فإنّها لا تحتاج إليه، والوجدان شاهد على ذلك، فإذا أمر المولى بإحضار الماء قائلاً: «أحضر الماء»، وأراد العبد أن يمثل بإحضار العصير - مثلاً -، كان العبد مُلاماً عند العقلاء، لأنّ للمولى أن يحتجّ ويقول:



«أنا أمرتك بالماء، ولم أُخَيِّرْك بين الماء والعصير».

فإنَّ الواجب التعيينيَّ هو الواجب سواء أتى المكلف بفعل آخر أم لا، بخلاف التخييريِّ فإنَّه ما يجب إذا لم يأت بفعل آخر يكون عدلاً له.

٣. وهكذا الكلام في النفسيِّ والغيريِّ، فإنَّ الغيريَّ هو الذي يحتاج إلى مزيد بيان، لأنَّه هو الواجب الذي يجب إذا وجب شيء آخر، بخلاف النفسيِّ فهو الواجب الذي يجب سواء أوجب شيء آخر أم لم يجب.

والخلاصة: أنَّ إطلاق الصيغة يقتضي العينيَّة والتعينيَّة والنفسية.

الفور والتراخي

تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ صيغة «افعل» دالة على الوجوب والإلزام، وفي هذا البحث نسأل: هل إنّ صيغة الأمر موضوعة للفور أو إنّها موضوعة للتراخي أو إنّ هناك شيئاً آخر؟

بعبارة أدقّ: هل تجب المبادرة إلى الإتيان بالمتعلّق أو يجوز التراخي؟
والجواب: أنّ الكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في دلالة الصيغة مجرّدة عن أيّة قرينة عامّة.

فنقول: اختلف في ذلك على أقوال أربعة^(١):

١. الصيغة موضوعة للفور، بمعنى لزوم الفور والمبادرة.
٢. الصيغة موضوعة للتراخي، بمعنى جواز التراخي وعدم لزوم المبادرة.
٣. أنّها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي.

(١) راجع لمعرفة معالم الدين: ص ٥٥، والقوانين: ج ١ ص ١٩٤، والفصول الغرويّة: ص ٧٥، وهداية المسترشدين: ج ٢ ص ٤٦-٤٩.

٤. أنّها ليست موضوعة لا للفور ولا للتراخي، ولا للأعمّ منهما - الاشتراك المعنوي -، وإنّما يُستفاد أحدهما من القرائن الخارجيّة التي تختلف باختلاف المقامات، فمثل قول السيّد: «أحضر الماء» يفهم منه لزوم الفور، لأنّه إنّما يطلب الماء لرفع عطشه الذي يشعر به فعلاً، فلا معنى لتأخير الامتثال إلى الغد مثلاً.

بخلاف ما لو أمر بالسفر إلى مكان بعيد يحتاج إلى عدّة مقدّمات، فلا مجال لكون وجوب نفس السفر فورياً.

والمصنّف رحمه الله يرى: أنّ الحقّ هو الأخير، والدليل عليه:

هو أنّنا حينما نُحلّل الأمر - نحو «صلّ» - نجده مؤلّفاً من هيئة ومادّة، ولا شيء منهما يدلّ على الفور أو التراخي.

أما الهيئة: فقد تقدّم أنّها موضوعة للنسبة الطليّة البعثيّة، فهي تدلّ على البعث والتحريك، من دون نظر إلى آية خصوصيّة أخرى غير ذلك، حتّى خصوصيّة الوجوب، فالهيئة - كما تقدّم - ليست موضوعة له ولا تدلّ عليه، وإنّما استفيد الوجوب - حسب تحقيق المصنّف رحمه الله - من حكم العقل بلزوم الإطاعة لأوامر المولى ما لم يرخص هو في الترك.

وأما المادّة: فهي إنّما تدلّ على مجرد طبيعة الصلاة - مثلاً -، من دون آية خصوصيّة زائدة على الطبيعة، من الفور أو التراخي أو كونها في المسجد أو أيّ شيء آخر، لوضوح أنّ المادّة موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن آية خصوصيّة، فهي موضوعة للماهية لا بشرط من جهة أيّ قيد آخر.

وعليه: فالأمر ليس موضوعاً لا للفور ولا للتراخي لا ببادّته ولا بهيئته،



وبذلك يتّضح بطلان الأقوال الثلاثة الأوّل.

وإذا عرفنا عدم دلالة الصيغة -وضعاً- لا على الفور ولا على التراخي، فنقول بعد ذلك: إذا تجرّدت الصيغة من أيّ دالّ آخر، فإنّ مقتضى هذا الإطلاق هو جواز الإتيان بها على الفور أو بنحو التراخي، وذلك لأنّ المولى لو أراد الفوريّة أو أراد التراخي بالخصوص لبين ذلك بقيد زائد على أصل الصيغة، فلمّا لم يُبين علماً أنّه لا يريد الفوريّة بخصوصها ولا يريد التراخي بخصوصه.

هذا كلّه بالنظر إلى نفس الصيغة، وأمّا بالنظر إلى الأدلّة العامّة فالتكفل به المقام الثاني.

المقام الثاني: في بيان بعض الأدلّة المنفصلة الدالّة على الفور.

استدلّ على لزوم الفور بنحو العموم في جميع الواجبات بآيتين كريمتين، هما: الأولى: آية المسارعة، وهي قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١)، وتقريب الاستدلال بها في ضمن خطوات:

١. أنّ الآية الكريمة تدلّ على وجوب المسارعة إلى المغفرة، وذلك لأنّ «سارعوا» صيغة «افعل»، وهي دالّة على الوجوب كما تقدّم.

٢. حيث إنّ المغفرة هي فعل الله ﷻ، وأفعاله ﷻ غير ممكنة للعبد فلا يمكن له فعلها فضلاً عن المسارعة إليها، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور الآية الشريفة في طلب المسارعة الى نفس المغفرة، وحمل الكلام على أن يكون المراد

هو الإسراع إلى فعل اختياريّ يستوجب صدور المغفرة منه تعالى، فالمقصود من المسارعة إلى المغفرة هو المسارعة إلى أسباب المغفرة.

٣. من الواضح أنّ أبرز وأهمّ أسباب المغفرة هو أداء الواجبات الإلهية التي أوجبها الشارع الأقدس.

والمتحصّل: من هذه الخطوات أنّ الاستفادة من الآية الكريمة هو وجوب المسارعة إلى أداء الواجبات الشرعية، وهذا يعني لزوم الفور في جميع الواجبات.

الآية الثانية: آية استباق الخيرات، وهي قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(١)، وتقريب الاستدلال بها في خطوتين:

١. أنّ الآية الشريفة تدلّ على وجوب الاستباق إلى الخيرات، لظهور صيغة «استبقوا» في الوجوب.

٢. أنّ الواجبات الشرعية هي من أظهر مصاديق الخيرات، فيكون الاستباق إليها واجباً، وهذا معنى لزوم الفورية في أداء الواجبات الشرعية. وقد أجب عن الآيتين بجوابين:

١. أنّ أسباب المغفرة والخيرات التي يجب الاستباق والمسارة إليها، كما تصدق على الواجبات، كذلك تصدق على المستحبات، فهي -أيضاً- من الخيرات ومن أسباب المغفرة، ومن المعلوم عدم وجوب فعلها فضلاً عن لزوم المسارعة إليها، وهذا الشمول قرينة واضحة على أنّ طلب المسارعة



والاستباق، ليس على نحو الوجوب بل على نحو الندب والاستحباب، فلا تدلّ الآيتان الكريمتان على لزوم الفوريّة في الواجبات.

وحاصل هذا الردّ هو المناقشة في الخطوة الأولى من كلّ من التقريين، ومنع استظهار الوجوب من الصيغة في كلّ من «سارعوا» و«استبقوا».

٢. لو تنزّلنا عن القرينة المذكورة وسلّمنا ظهور الآيتين -بحدّ ذاتهما- في الوجوب، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور، لأنّه من المعلوم -بحسب استقرار الواجبات الشرعيّة- عدم لزوم الفوريّة في أكثر الواجبات، فإنّ أكثر الواجبات مطلوبة ولو بنحو التراخي، إلّا القليل منها كردّ السلام ونحوه، فلو دلّت الآيتان الكريمتان على لزوم الفوريّة، لزم تخصيص الأكثر، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به، وذلك لأنّه أسلوب مستهجن عند أبناء المحاورّة، فما معنى استعمال الألفاظ الدالّة على العموم في الكلام، ثمّ إخراج أكثر الأفراد بالتخصيص، والإبقاء على أفراد قليلة جدّاً؟

إنّ هذا الأسلوب ممّا يستوحش منه العرف في محاوراته، فلا يصدر من الحكيم العارف باللّغة وأساليب الحوار، فإذا قلت: «بعثُ أموالِي»، وجئت بالكلام عامّاً، ثمّ استثنيت الدار والسيارة وكامل الأثاث، ولم تُبقِ إلّا كتابين من مكتبتك، كان هذا الكلام منك مستهجنّاً ومستغرباً، ولقيل لك: هَلّا قلت -من أوّل الأمر-: «بعثُ كتابين»؟

وهذا المحذور -تخصيص الأكثر- يكون قرينة توجب صرف الآيتين الشريفتين عن ظهورهما في الوجوب، لو سلّم الظهور المذكور.



والنتيجة: أن الصيغة لا تدلّ لا على لزوم الفور ولا على جواز التراخي، لا بلحاظ نفسها ولا بلحاظ القرينة العامة، بل لابدّ -لتعيين أحدهما- في كلّ موردٍ موردٍ من قرينة خاصّة تدلّ على أحدهما، ومع فقدها -أيضاً- يُتمسك بالإطلاق لإثبات جواز التراخي وعدم لزوم الفور.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٢٥: «أنّها موضوعة للفور ... أنّها موضوعة للتراخي»، المراد من كونها موضوعة للفور هو وضعها للزوم الفور، وأمّا المراد من كونها موضوعة للتراخي فهو وضعها لجواز التراخي لا للزومه، لوضوح أنّ معنى الوضع للزوم التراخي هو أنّ القاعدة في كلّ واجبٍ هي لزوم التأخّر في امتثال الأمر وعدم جواز المبادرة إليه، وهذا غير محتمل أصلاً ولم يقل به أحد.

قوله رحمه الله ص ١٢٦: «هذا بالنظر إلى نفس الصيغة»، هذا وما قبله بيان للمقام الأوّل، وهو في دلالة الصيغة مجرّدة عن القرينة العامة. وأمّا المقام الثاني الذي هو في بيان بعض الأدلّة المنفصلة المدّعى دلالتها على الفور فقد بيّنه رحمه الله بقوله: «أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم» وما بعده.

المرة والتكرار

الصيغة التي علمنا أنّها تدلّ على الوجوب، هل تدلّ على المرة، أو على التكرار، أو لا تدلّ على شيء منهما؟

فالسؤال هنا: هل تدلّ الصيغة على الاكتفاء بالإتيان بالمأمور به مرة واحدة، أو تدلّ على لزوم الإتيان به مكرراً، أو لا تدلّ على شيءٍ منهما؟
اختلفوا في ذلك على أقوال^(١)، كاختلافهم في الفور والتراخي، والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل هو الدليل.

وقبل بيان النزاع والصحيح من الأقوال، لابدّ من تقديم مقدّمة في بيان المراد من المرة والتكرار، ليتّضح الكلام فيهما، فنقول:
المرة والتكرار لهما معنيان:

١. المرة عبارة عن الوحدة في المصدق، ويقابلها التكرار وهو عبارة عن التعدّد في المصدق، فإذا أمر المولى بالصلاة وقلنا بدلالة الصيغة على المرة، كان مراد المولى فرداً واحداً من طبيعة الصلاة.

(١) راجع المعالم: ص ٥٣، والقوانين: ج ١ ص ١٨٦، والفصول: ص ٧١.

٢. المرّة عبارة عن الوجود دَفْعَةً^(١) واحدةً، سواء أتحققت الدفعة بواسطة مصداق واحد، أم تحققت بواسطة مصاديق متعدّدة عرضيّة حاصلة في زمانٍ واحدٍ، ويقابلها التكرار بمعنى الدفّعات المتعدّدة الطوليّة.

فإذا أمر المولى بالصدقة وقلنا بدلالة الصيغة على المرّة، أمكن الامتثال بالتصدّق على مسكين واحد، أو على مساكين متعدّدين، ولكن في آنٍ واحدٍ. والمراد منهما في المقام المعنى الثاني، فالمراد بالمرّة الدفعة الواحدة سواء أتحققت في فرد واحد أم تحققت في أفراد متعدّدين، في قبال التكرار فإنّ المراد منه الدفّعات المتعدّدة، ومن الواضح أنّ الدفّعات إذا تعدّدت فلا بدّ من تعدّد الأفراد. إذا اتّضحت هذه المقدّمة، نعود الى بحثنا لنسأل:

هل إنّ صيغة «افعل» دالّة على المرّة، أو دالّة على التكرار، أو إنّها لا تدلّ على شيءٍ منهما؟ فإذا أمر المولى بواجب من الواجبات، فهل يُكتفى من العبد أن يأتي بالمطلوب مرّةً واحدةً، أو لا بدّ من إيجاد المطلوب مرّات متعدّدة؟ والجواب: أنّ الكلام يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: في البحث على مستوى الوضع

والصحيح فيه هو أنّ الصيغة ليست موضوعة لا للمرّة ولا للتكرار، تماماً كما كانت الصيغة بالنسبة إلى الفور والتراخي، وذلك لما تقدّم في البحث

(١) الظاهر أنّها بالفتح، مثل سَجْدَةٍ وَسَجَدَاتٍ، قال الفيوميّ في المصباح المنير: ص ٢١٤: «الدَّفْعَةُ» بالفتح المرّة، وبالضمّ اسمٌ لما يُدْفَعُ بمرّةٍ، يُقال: «دَفَعْتُ» من الإناء «دَفْعَةً» بالفتح بمعنى المصدر، وجمعها «دَفْعَاتٌ» مثل سَجْدَةٍ وَسَجَدَاتٍ، وبقي في الإناء «دَفْعَةً» بالضمّ أي مقدارٌ يُدْفَعُ، قال ابن فارس: و«الدَّفْعَةُ» من المطر والدم وغيره مثل الدَّفْقَةِ، والجمع «دُفْعٌ» و«دُفْعَاتٌ»، مثل عُرفَةٍ وعُرفٍ وعُرفَاتٍ في وجوهها.

السابق من أنّ للصيغة هيئةً ومادّةً، ولا دلالة لأحدهما على أحدهما، فالهيئة دالة على النسبة الطليعية فقط، والمادّة دالة على الطبيعة المهيمنة المجردة عن كلّ قيد.

فقول القائل -مثلاً-: «اضرب زيداً» لا دلالة فيه على زمان ومكان الضرب، ولا على آلة الضرب، كذلك لا دلالة فيه على عدد مرّات الضرب، وهل الضرب مرّةً واحدةً أو مرّاتٍ متعدّدة؟ وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

النقطة الثانية: في البحث على مستوى الإطلاق

فهل إنّ الصيغة بإطلاقها تدلّ على المرّة، أو على التكرار، أو لا تدلّ على شيءٍ منهما؟

والجواب: هو أنّ إطلاق الصيغة يقتضي الاكتفاء بالمرّة، والحديث في هذا المستوى يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: مقام الثبوت

فبلحاظ الواقع وبقطع النظر عن دلالة الدليل وما يكشف عنه، نقول:

إنّ مطلوب المولى له حالات ثلاث لا يخلو من إحداها:

١. أن يكون مطلوب المولى هو إيجاد الطبيعة لا بشرط، أي أنّ المولى يريد تحقّق الماهيّة من دون قيد أو شرط، لا شرط المرّة ولا شرط التكرار، وهنا تتحقّق الطبيعة المطلوبة بالوجود الأوّل لها قهراً، وبه يتحقّق الامثال، وأمّا ما بعده فلا يكون مطلوباً وإنّما هو لغو، لعدم الأمر به بعد سقوط الأمر لتحقّق الغرض، ففي هذه الحالة تكفي المرّة، وقد يمثّل له بالصلاة اليوميّة.

٢. أن يكون مطلوبه هو الماهية بشرط الوحدة، بمعنى أنّ المطلوب هو الماهية بوجودٍ واحدٍ، ولا يتحقق غرض المولى بتكرار الفعل، كما في تكبيرة الإحرام، فإنّ الشارع أمر بالتكبير بقيد الوحدة، بحيث يكون الوجود الثاني للتكبير باطلاً في نفسه مُبطلاً لغيره، فحال من جاء بتكبيرتين كحال من لم يكبر أصلاً.

وبكلمة: المأمور به في هذه الحالة مركّب من الطبيعة ومن قيد الوحدة، فإذا لم يتحقق قيد الوحدة، بأن كرّر المكلف الفعل، لم يكن ممثلاً. فهنا لا يتحقق الامتثال إلاّ بالإتيان بالفعل مرّة واحدة.

٣. أن يكون مطلوبه هو الماهية بشرط لا من جهة الوحدة، أي الماهية بشرط الكثرة، وهذه الحالة يمكن تصوّرها على نحوين:

١. تارةً بنحو التكرار المجموعيّ، بمعنى أنّ المولى يأمر بالمجموع بما هو مجموع، بحيث يكون المجموع موضوعاً واحداً لحكم واحد كما في ركعات الصلاة اليومية، فإذا قال المولى: «اركع لصلاة الظهر» فإنّ الركعة طبيعة مأمور بها، ولكن أخذ فيها قيد التكرار أربع مرات، بحيث لو لم يكرّر المكلف الركعة لم يكن ممثلاً أصلاً، فليس لنا إلاّ حكم واحد، له إطاعة واحدة وعصيان واحد، فلو جاء بثلاث ركعات لم يكن مطيعاً أصلاً، وإنّما يكون عاصياً لا غير.

٢. وتارةً أخرى يكون بنحو التكرار الاستغراقيّ، كما في صيام أيام شهر رمضان، فأمر الشارع بالصوم هو أمر بالطبيعة مضافاً إلى قيد التكرار، ولكن



هنا تكون الأوامر متعدّدة بعدد الأفراد، بحيث يكون لكل فرد إطاعة مستقلة وعصيان مستقلّ، بخلاف التكرار المجموعيّ إذ ليس للركعة الواحدة - كما عرفت - إطاعة خاصّة وعصيان خاصّ.

وباختصار: الحكم في التكرار الاستغراقيّ ينحلّ بعدد أفراد الموضوع، وأمّا حكم التكرار المجموعيّ فلا انحلال فيه، هذا كلّ في مقام الثبوت.

المقام الثاني: مقام الإثبات

بلحاظ ما تقدّم في مقام الثبوت، اتّضح أنّ الحالتين الأخيرتين تحتاجان في مقام الإثبات والدلالة إلى مؤونة بيان زائدة على مفاد الصيغة، بخلاف الحالة الأولى فلا تحتاج إلى أكثر من تعلق الصيغة بالطبيعة.

وعليه: فإذا دلّ الدليل على إحدى الحالتين الأخيرتين فهو، وإلاّ فالإطلاق يقتضي حمل مطلوب المولى على الحالة الأولى، وهي - كما قلنا - تقتضي الاكتفاء بالمرّة الواحدة، لأنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة غير المقيّدة بمرّة ولا تكرار، ولا إشكال في تحقّق الطبيعة في ضمن الوجود الأوّل، فلو أراد المولى التكرار ليبيّنه والمفروض أنّه لم يُبيّن، فالإطلاق يكون دالّاً على إرادة النحو الأوّل، وهو يقتضي الاكتفاء بالمرّة، وأنّه لو جيء به ثانياً لم يكن ذلك موجباً لبطلان ما جيء به أوّلاً.

المقام الثالث: مقام الامتثال

بعد أن تبين أنّ الإطلاق يقتضي الاكتفاء بالمرّة، كيف يتحقّق الامتثال؟ والجواب: أنّ الامتثال يحصل بأحد نحوين:

١. أن يأتي المكلف بفرد واحد من أفراد المأمور به، وهذا واضح.
٢. أن يأتي المكلف بأفراد متعدّدة من المأمور به دفعةً واحدةً وفي آنٍ واحدٍ، ويحصل الامتثال بالمجموع، لما تقدّم من أنّ المراد بالمرّة الدفعة الواحدة، اتّحدت الأفراد أم تعدّدت، كما لو تصدّق المكلف على خمسة فقراء في آنٍ واحدٍ، فالامتثال يحصل بها جميعاً، لأنّ الطبيعة تتحقّق بأوّل وجوداتها، ولو كانت في ضمن أفراد متعدّدة عرضيّة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٢٧: «والدليل نفس الدليل: من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على المرّة ولا التكرار...»، هذا منه بيان للبحث على مستوى الوضع.

وأما البحث على مستوى الإطلاق فقد أشار الى المقام الأوّل منه -مقام الثبوت- بقوله رحمه الله ص ١٢٨: «إنّ مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة...»، وإلى مقام الإثبات بقوله: «ولا شك أنّ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة...»، وإلى مقام الامتثال بقوله ص ١٢٩: «ومّا ذكرنا يتّضح أنّ مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة معاً...».

قوله رحمه الله ص ١٢٩: «إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود»، هذا كالصريح في أنّ المقصود من المرّة والتكرار هو الدفعة والمدفعات لا الفرد والأفراد.

دلالة نسخ الوجوب على الجواز

السؤال المطروح في هذا البحث هو: أنّه إذا وجب شيء في ذمّة المكلف في فترة من الفترات، ثمّ بعد ذلك نسخ الشارع هذا الوجوب، فهل إنّ الجواز الذي كان مدلولاً للوجوب يبقى بعد النسخ أو لا؟

وقبل الجواب نقدّم مقدّمة في حقيقة الوجوب، فنسأل:

هل إنّ ماهيّة الوجوب بسيطة أو مركّبة؟

والجواب: اختلف في ذلك على قولين:

الأوّل: أنّ الوجوب ماهيّة مركّبة من جزئين، جنس وهو «الجواز»، وفصل وهو «المنع من الترك»^(١)، فالوجوب هو «الجواز مع المنع من الترك»، وهكذا الحرمة مركّبة.

الثاني: أنّ الوجوب حقيقة بسيطة^(٢)، وهو الإلزام بالفعل.

(١) يظهر ذلك من صاحب المعالم رحمته الله في بحث اقتضاء الأمر للنهي عن ضده العام، فراجع

(٢) صرح به المحقّق الخراساني رحمته الله، فراجع الكفاية: ص ١٣٣.

إذا عرفت هذه المقدّمة نعود إلى السؤال عن بقاء الجواز بعد النسخ؟

والجواب: أنّهم اختلفوا في ذلك على قولين^(١):

الأوّل: دلالة نسخ الوجوب على الجواز.^(٢)

الثاني: عدم الدلالة على الجواز.^(٣)

ومنشأ هذا الخلاف - في الحقيقة - هو الخلاف المتقدّم في بساطة وتركّب الوجوب، فمن قال بالتركّب هناك، قال بالدلالة على الجواز هنا، ومن قال بالبساطة هناك قال بعدم الدلالة هنا.

بيان ذلك: أنّ من التزم بأنّ حقيقة الوجوب مركّبة من أمرين - الجواز والمنع من الترك - يقول: إنّ نسخ الوجوب إنّما يتوجّه إلى الجزء الأخير من ماهيّة الوجوب، وهو المنع من الترك الذي هو فصل الوجوب، وأمّا الجزء الأوّل - وهو الجواز - فهو باقٍ على حاله، فنسخ الوجوب لا علاقة ولا مساس له بالجواز - الذي هو جنس الوجوب -، فالدلالة على الجواز باقية على حالها.

ومن التزم بأنّ ماهيّة الوجوب ماهيّة بسيطة، التزم بعدم الدلالة على الجواز، لأنّه بعد نسخ الوجوب لا دلالة للنسخ على شيء من الأحكام، لا

(١) راجع معالم الدين: ص ٨٦.

(٢) صرّح به العلامة الحلي رحمه الله، ونسبه صاحب المعالم رحمه الله إلى الأكثر، فراجع مبادئ الوصول:

ص ١٠٨، والمعامل: ص ٨٦.

(٣) قرّبه صاحب المعالم رحمه الله، وقوّاه المحقّق القمي رحمه الله، وحقّقه صاحب الفصول رحمه الله ونسبه إلى

أكثر المحقّقين، وذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله، فراجع المعالم: ص ٨٦، والقوانين: ج ١ ص ٢٨٢،

والفصول: ص ١١٠، والكفاية: ص ١٣٩ - ١٤٠.

الوجوب ولا غيره، إذ بعد نسخ الوجوب ونفيه لا يوجد ما يدل على الجواز، فإنه لا مجال حينئذٍ للكلام السابق من أن الناسخ إنما يتوجه للمنع من الترك لا لأصل الجواز، لأن هذا الكلام إنما يتصور بناءً على الترك، والمفروض البناء على البساطة، فالجواز ليس باقياً.

وعليه: فالنزاع في بقاء الجواز وعدمه مثبتٌ على تركب وبساطة الوجوب. إذا اتضح هذا نقول: ما هو مختار المصنّف رحمته الله في المسألة؟

والجواب: أن مختار المصنّف رحمته الله هو القول الثاني، لصحته وبطلان القول الأول، وذلك لعدة وجوه، منها:

الأول: فساد المبنى المذكور وهو تركب الوجوب، لأن الوجوب أمر بسيط لا تركيب فيه، إذ إن الوجوب هو عبارة عن المرتبة الأكيدة والحصة الشديدة من الإرادة، والإرادة هي كيف نفساني، أي عرض من الأعراض، والأعراض كلّها بسائط وليست مركّبات.^(١)

أو أن يُبين الوجوب بأنه محض اعتبار الشيء في ذمة المكلف، والاعتبار أمر واحد بسيط موجود في ذهن المعبر.

وقد أشار صاحب الكفاية رحمته الله ^(٢) إلى إشكالٍ يرد على هذا الوجه، وهو أن الأصوليين ذكروا في مقام تحديد الوجوب: «أنه طلب الفعل مع المنع من

(١) جاء في أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٣: «أن المتقدمين من الأصحاب ذهبوا إلى تركب الوجوب والاستحباب من جنس وهو طلب الفعل، وفصل وهو المنع من الترك أو الإذن فيه، وهذا القول رفضه المحققون من المتأخرين، وذهبوا إلى أنهما مرتبتان بسيطتان من الطلب، والمنع من الترك وعدمه من لوازم شدة الطلب وضعفه، لا أنهما مقومان لحقيقة الوجوب والاستحباب».

(٢) الكفاية: ص ١٣٣.

الترك»، وهذا التحديد منهم ظاهر في التركّب ومنافٍ للبساطة.

وأجاب عنه: بأنّ هذا التحديد المذكور ليس المراد منه أن يكون حدّاً للوجوب، ليكون دالّاً على التركّب ومنافياً للبساطة، بل المراد منه مجرد الإشارة إلى تلك المرتبة من الإرادة، وتعيينها من خلال بعض لوازمها وخواصّها، التي منها المنع من الترك، فليس هو فصلاً - ليكون جزءاً - بل هو خاصّة، لأنّ الوجوب بسيط لا فصل له.

الثاني: يرد عليه - أيضاً - أنّه إذا صحّ أنّ النسخ يتوجّه إلى الجزء الأخير ولا مساس له بالجزء الأوّل، فهذا يعني بقاء الجنس - وهو الجواز - بدون فصل - وهو المنع من الترك -، وهو مستحيل، لأنّه يعني تحقّق الجنس لا في ضمن نوع من أنواعه، وتحقّق الجنس من دون وجوده في ضمن حصّة من حصصه، أمر واضح البطلان.

الثالث: لو تنزّلنا وسلّمنا تركّب الوجوب، فعند نسخه يُحتمل أن يكون المرفوع بالنسخ هو الجزء الأخير وبه يثبت بقاء الجواز، كما ويُحتمل - أيضاً - أن يكون المرفوع هو تمام الوجوب المركّب، فإنّ انتفاء المركّب كما يكون بانتفاء أحد جزئيه يكون - أيضاً - بانتفاء كلا الجزئين، ولا مرجّح لأحدهما، ولا مُعيّن لاحتمال الأوّل النافع للخصم.^(١)

والنتيجة من جميع ما تقدّم: هي عدم دلالة النسخ على الجواز، بل الجواز محتاج - بعد النسخ - إلى دليل، شأنه في ذلك شأن بقية الأحكام الأخرى، إذ

(١) وهذا ما أورده صاحب المعالم رحمته الله على القائل ببقاء الدلالة على الجواز، ومن هنا التزم بعدم بقاء الدلالة على الجواز مع أنّه قائل بتركّب مفهوم الوجوب، فلا تغفل.



ليس في أيدينا من الأدلة إلا دليل الناسخ ودليل المنسوخ، ولا دلالة لشيء منهما على الجواز، وهذه هي النتيجة النهائية.

خاتمة:

ليس الكلام خاصاً بالوجوب كما قد يظهر من عنوان البحث، بل الكلام شامل للحرمة وغيرها من سائر الأحكام الأخرى. فمثلاً: نسأل هل يدلّ نسخ الحرمة على المنع، باعتبار أنّ الحرمة هي المنع من الفعل مع الإلزام بالترك؟

وهكذا بقيّة الأحكام، ولعلّ المصنّف رحمه الله أشار إلى هذا التعميم ضمناً عند بيان معنى الحرمة وتحليلها، حيث قال ص ١٣٠: «كما أنّ الحرمة هي المنع من الفعل، ولازمها الإلزام بالترك»، وإنّما خصّ المصنّف رحمه الله الوجوب بالذكر دون غيره، باعتبار أنّ كلامنا في بحث الأوامر وصيغة الأمر الظاهرة في الوجوب، فلمّا كان الكلام في الوجوب، ذكر ما يرتبط بالوجوب من هذا البحث، وسيأتي منه رحمه الله في بحث النواهي أنّ كلّ ما يجري في الأوامر يجري في النواهي.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٢٩: «هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟»، في العبارة مسامحة ظاهرة، إذ ليس المراد أنّ النسخ نفسه يدلّ على الجواز، وإنّما مراده بقاء دلالة دليل الوجوب على الجواز بعد نسخه، وهو رحمه الله ملتفت إلى ذلك، بقرينة قوله ص ١٢٩: «فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر».

الأمر بشيء مرتين

قد يتعلّق الطلب والأمر بشيء من الأشياء مرتين اثنتين، كأن يقول المولى العرفيّ لعبده: «أطعم زيداً»، ثم يقول بعد ذلك -أيضاً-: «أطعم زيداً»، ففي هذه الحالة هل هناك واجبان أو واجب واحد؟

هذا هو المبحث المعروف الذي يُعبّر عنه بـ«الأمر بشيء مرتين»، وله صورتان:

الصورة الأولى: أن يرد الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل، وهنا لا شبهة ولا إشكال في أنّ الأمر الثاني محمول على التأسيس لا على التأكيد، إذ لا معنى لحمله على التأكيد بعد سقوط الأمر الأوّل بالامتثال، ولا كلام لنا في هذه الصورة.

مثال ذلك: ما لو سلّم مؤمن على آخر، ثم بعد ردّه السلام، سلّم عليه مرّة أخرى.

الصورة الثانية: أن يرد الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأوّل، كما لو قال

المولى: «أعتق رقبة»، ثم قبل امتثال هذا الأمر قال: «أعتق رقبة»، فهل إنّ الأمر الثاني يُحمل على التأسيس فيستدعي وجوباً آخر، وبالتالي يكون الثابت في عهدة المكلف عتق رقتين، أو إنّهُ يُحمل على تأكيد الأمر الأوّل فلا يثبت في عهده إلاّ تكليف واحد بعتق واحد؟

ومنه يتّضح: أنّ المناط في تعدّد التكليف ووحدته هو الحمل على التأسيس أو على التأكيد، وهذه الكبرى ممّا لا خلاف فيها، وإنّما الكلام في صغرها، وهي أنّ الأمر الثاني هل هو ظاهر في التأسيس أو ظاهر في التأكيد؟ فعلى الأوّل يثبت تعدّد التكليف وعلى الثاني تثبت وحدته.

ولهذه الصورة حالات أربع يختلف الحكم باختلافها، وهي:

الحالة الأولى: أن يكون متعلّق الأمرين واحداً، وكلا الأمرين غير معلّق على شرط، كما لو قال المولى: «صُم» ثمّ قال: «صُم»، والحكم هنا هو حمل الأمر الثاني على التأكيد.

توضيح ذلك: أنّ مقتضى إطلاق المادّة -أي المتعلّق- في الخطابين هو كون متعلّق الأمرين هو الطبيعة الواحدة، وإلاّ لو أراد المولى خلاف ذلك لكان عليه التقييد بـ«مرّة أخرى» -مثلاً-، وحينئذٍ لا بدّ من حمل الأمر الثاني على التأكيد، لئلاّ يلزم اجتماع وجوبين على طبيعة واحدة، وهو محال، لأنّه من اجتماع المثليين على شيء واحد، وهو مستحيل كاجتماع الضدّين.

فإن قلت: إنّ التأكيد خلاف الأصل، والكلام عموماً ظاهر في التأسيس. قلت: هذا صحيح، ولكن لأجل الفرار من محذور اجتماع المثليين لأبديّ مخالفة هذا الأصل.



الحالة الثانية: أن يكون كلا الأمرين معلقاً على شرط واحد، كأن يقول المولى: «إذا أحدثت فتوَضاً»، ثم يقول أيضاً: «إذا أحدثت فتوَضاً»، وفي هذه الحالة يكون المطلوب واحداً - أيضاً -، ويُحمل الأمر الثاني على التأكيد لعين ما تقدّم في الحالة الأولى.

الحالة الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شرط والآخر غير معلق، كما لو قال المولى: «اغتسل»، ثم قال: «اغتسل إذا كنت مجنباً»، ففي هذه الحالة يكون المطلوب واحداً - أيضاً -، ويُحمل الثاني على التأكيد، وذلك لأنّ العرف إذا أُلقي إليه هذان الأمران حمل المطلق على المقيد بمقتضى قواعد المحاورات العرفية، إذ إنّ المقيد في هذه الحالة يكون قرينة على المطلق، وكاشفاً عن المراد منه، وعليه يكون المأمور به واحداً، فيعود الكلام المتقدم في الحالتين السابقتين، من أنّ وحدة المأمور به تمنع من تعلّق الأمر به مرتين، لمحدور اجتماع المثليين.

الحالة الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء، والآخر معلقاً على شيء آخر، كان يقول: «إذا أجنبنا فاعتسل» و«إذا مسست ميتاً فاعتسل»، وفي مثله يحمل العرف الأمر الثاني على التأسيس وتعدّد المطلوب، لأنّ الظاهر أنّ المطلوب في كلّ منهما غير المطلوب في الآخر، ويُستبعد أن يكون المطلوب واحداً، إذ نفس تعدّد الشرط مانع من الحمل على وحدة المطلوب، وأمّا التأكيد فلا معنى له، وذلك لوجود تغاير بين الشرطين.

هذا كلّ على مستوى ثبوت التكليف في عهدة المكلف وتعدّد الوجوب.

وأما على مستوى الامتثال، فهل يُكتفى بفعل واحد، أو لابدّ من الإتيان بالمتعلّق مرتين؟

أما في صورة وحدة التكليف والحمل على التأكيد فلا مجال للتفوّه بلزوم الإتيان بالمتعلّق مرتّين، وهذا في غاية الوضوح.

وأما في صورة تعدّد التكليف والحمل على التأسيس فلا بدّ من تكرار الفعل والإتيان بالمتعلّق مرتّين، ولا يمكن المصير إلى تداخل المسبّبات، أي الاكتفاء بغسل واحد - مثلاً -، فإنّه وإن كان ممكناً إلّا أنّه خلاف الأصل ولا يُصار إليه إلّا بدليل خاصّ يدلّ عليه - كما ثبت ذلك في الأغسال^(١) -، لأنّ الأصل أنّ كلّ سبب يدعو إلى مسبّب مستقلّ.

ومّا تقدّم يُعلم أنّ التداخل ليس من التأكيد في شيء، بل إنّ التداخل فرع وجود أمرين تأسيسيّين، فيُسأل فيهما عن إمكان الاكتفاء بامثال واحد لهما، وسيأتي تفصيل الكلام حول التداخل في باب المفاهيم بإذن الله تعالى.

تنبيه :

قد عرفت أنّ الكلام يقع أولاً في استظهار التأسيس وتعدّد التكليف، ثمّ يقع في مقام الامتثال، فبعد الفراغ عن كون التكليف متعدّداً، ننقل الكلام إلى مقام الامتثال، وهل يُكتفى بفعل واحد أو لا؟
إلّا أنّ الذي يظهر من عبائر المصنّف رحمه الله أنّ الكلام في مقام الامتثال، وهل إنّ تعدّد الأمر يقتضي تعدّد الامتثال أو لا؟ والمساحة فيه واضحة.

(١) راجع المسألة ١٤١ من منهاج الصالحين للسيد الخوئي رحمته الله.

دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

المراد من هذه المسألة: أنه إذا أمر المولى عبده -زيداً- أن يأمر عبده الآخر -عمرأ- بفعل ما، كجلب الماء -مثلاً-، كأن يخاطب المولى زيداً قائلاً: «مُرَ عمرأ أن يجلب لي الماء»، فهذا أمر من المولى بالأمر بشيء.

فهل يُعدّ أمرُ المولى لزيد أمراً لعمرأ بذلك الفعل -وهذا ما اشتهر على الألسن من أنّ الأمرَ بالأمرَ بالشيء أمرٌ بذلك الشيء-، بحيث لو لم يمثل زيد فلم يأمر عمرأ -عصياناً أو نسياناً- وعلم عمرأ بذلك من جهة أخرى، وجب عليه الامتثال وإحضار الماء، أو لا يُعدّ أمرُ المولى لزيد أمراً لعمرأ بإحضار الماء، فلا يجب عليه الامتثال ما لم يأمره زيد؟

ومن الثمرات الفقهيّة التي تترتب على هذا البحث: الأمرُ بأمرِ الصبيان بالصلاة، كقوله ﷺ: «فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ»^(١)، فإنّه أمرٌ بالأمرِ

(١) محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله ﷺ، عن أبيه ﷺ قال: «إِنَّا نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي خَمْسِ سَنِينَ، فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سَنِينَ، الْحَدِيثُ»، الوسائل: أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الباب ٣، الحديث ٥.

بالصلاة، إذ إنّ الشارع المقدّس يخاطب الأولياء بأن يأمرُوا الصبيان بالصلاة، فعلى الأوّل -أي إذا عُدّ الأمرُ بالأمرِ أمراً- تثبت مشروعية عبادة الصبيّ، وأنها عن أمرٍ من الشارع، فتكون مجزية عن الواجب لو صلاها ثم بلغ في أثناء الوقت، بخلافه على الثاني فإنّها حينئذٍ لا تكون شرعية، إذ لا أمر بها، وإنّما تكون تمرينية، فلا أمر للصبيّ بالصلاة، لا مباشرة لأنّه ليس مكلفاً، ولا بالواسطة لأنّ المفروض أنّ الأمر المتوجّه للولي لا يُعدّ أمراً للصبيّ.

اختلف الأصوليون في المسألة على قولين^(١):

١. أنّ الأمرَ بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء.^(٢)

٢. أنّه أمرٌ به.^(٣)

ولأجل تحرير محلّ النزاع وبيان مختاره ذكر المصنّف رحمته الله أنّ الأمر بالأمر يمكن أن يتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون الأمر بالأمر على نحو التبليغ، بمعنى أن يكون دور المأمور الأوّل -زيد في المثال- دور المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني -عمرو- ومثال هذا النحو هو الأوامر الواصلة إلى المكلفين بواسطة الأنبياء عليهم السلام، فإنّهم مبلّغون يوصلون الأحكام السماوية إلى عامّة الناس، وهذا النحو ممّا لا ينبغي أن يقع فيه الخلاف، لأنّه لا يعدو أن يكون أمراً صادراً من المولى نفسه، غايته أنّه بالواسطة، ولا يشكّ أحد في ظهور هذه الأوامر

(١) راجع هداية المسترشدين: ج ٢ ص ٦٩٤.

(٢) ذهب إليه العلامة ثقف، راجع مبادئ الوصول: ص ١١٣.

(٣) ذهب إليه المحقّق القميّ ثقف، راجع القوانين: ج ١ ص ٣٠٦.



في وجوب الفعل على المأمور الثاني، فهذا النحو خارج عن محل الكلام. النحو الثاني: أن لا يكون دور المأمور الأوّل هو دور المبلّغ - كما كان في النحو الأوّل - بل المأمور الأوّل - زيد - مأمور بأن يستقلّ في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، تماماً كما لو كان هو المولى وكان الأمر صادراً منه نفسه، كقوله ﷺ في الحديث المذكور آنفاً: «فمروا صبيانكم».

وهذا النحو الثاني هو الذي وقع محلاً للخلاف، وكذلك يلحق به ما لم يُعلم حاله وهل إنّه على نحو التبليغ أو لا؟

اختار المصنّف رحمه الله القول الثاني، بمعنى أن الأمر بالأمر أمرٌ.

ولتوضيح مختار المصنّف رحمه الله نذكر مقدّمة في بيان أنحاء تعلق غرض

المولى بالمأمور به، فنقول: إن غرض المولى في مقام الثبوت له صورتان: ^(١)

الأولى: أن يكون غرض المولى متعلّقاً بفعل المأمور الثاني، بمعنى أن غرضه يتعلّق بإيجاد الفعل المأمور به وتحقّقه في الخارج، ويكون أمر المأمور الأوّل طريقاً لتحصيل غرض المولى بإيجاد المأمور به لا غير، كما لو شعر السيّد بالعطش وأمر الأوّل بأن يأمر الثاني بجلب الماء، ففي هذا المثال تعلق غرض المولى بجلب الماء، وما أمر المأمور الأوّل إلاّ طريق لاستيفاء هذا الغرض، فالمهمّ في نظر السيّد هو إحضار الماء لا الأمر الصادر من المأمور الأوّل.

وفي هذه الصورة يكون أمر المولى بالأمر أمراً للمأمور الثاني، ليُحقّق الفعل المأمور به ويوجده خارجاً.

(١) لاحظ كفاية الأصول: ص ١٤٥.

الثانية: أن يكون غرض المولى متعلقاً بنفس الأمر الصادر من الأمور الأول، بحيث يكون أمره -بنفسه- موضوعاً لغرض المولى، لا لأنه طريق لتحصيل الفعل المأمور به من قبل المأمور الثاني، فليس مهماً في نظر المولى أن يتحقق الفعل المأمور به، فسواء أحضر المأمور الثاني الماء أم لم يحضره -في المثال المتقدم- لا فرق بين الحالتين، وإنما المهم هو الأمر الصادر من الأمور الأول، فهو تمام الموضوع لغرض المولى وهو الذي يحقق هذا الغرض، ولذا يكون أمر المأمور الأول مأخوذاً على نحو الموضوعية، لا على نحو الطريقة كما كان في الصورة الأولى، وهو كما لو كان المولى يهدف من ذلك إلى إظهار علو شأن المأمور الأول أو تدريبه على إصدار الأوامر أو ما شاكل ذلك، وليس له شوق لإيجاد المأمور به خارجاً أبداً.

وفي مثل هذه الصورة لا يُعدّ الأمر بالأمر أمراً، بحيث لو علم المأمور الثاني بهذا الغرض لما تحرك لإيجاد المأمور به، ولما عدّ بذلك عاصياً، وليس ذلك إلا لأجل أن الفعل المأمور به ليس مطلوباً للمولى حقيقةً وواقعاً، فلا داعي لإيجاده من قبل المأمور الثاني.

هذا في مقام الثبوت، وأمّا من الناحية الإثباتية فنقول:

إذا دلّ دليل أو قامت قرينة على إحدى صورتين المتقدمتين، وعلم المأمور الثاني بطبيعة غرض المولى فهو، وإن لم تقم قرينة فظاهر الأوامر -عرفاً- أن للمولى غرضاً في إيجاد المأمور به خارجاً، فتؤخذ الأوامر على نحو الطريقة، ويُعتبر أمر المأمور الأول طريقاً لإيجاد الفعل المأمور به من قبل المأمور الثاني، ممّا

يعني وجوب الامتثال على المأمور الثاني، ويعدّ الأمرُ بأمره أمراً بالنسبة إليه.^(١)

تنبيه:

قد يُقال: ما هو الفرق بين النحو الأوّل الذي ذكره المصنّف ﷺ من كون الأمر بنحو التبليغ وبين الصورة الأولى من صورتي الغرض، حتّى خرج النحو الأوّل عن محلّ النزاع دون الصورة الأولى، بعد اشتراكهما في كون الداعي للأمر هو المصلحة الموجودة في الفعل المأمور به؟

فنقول: -وعلى سبيل الاختصار- إنّ الفرق يكمن في كون المبلّغ في النحو الأوّل لم يكن مستقلاًّ في أمره، وإنّما هو يبلّغ عن الشارع، ولذا عبّر المصنّف ﷺ: بـ«أن يأمر الرعيّة عنه بفعلٍ»، فالأمر إنّما يكون عن المولى لا من المبلّغ مستقلاًّ عن مولاه.

وأما في الصورة الأولى التي تدخل في محلّ النزاع فأمر العبد إنّما يكون بالاستقلال، وكأنّه صادر منه نفسه وأنّه هو المولى، ولذا عبّر المصنّف ﷺ في النحو الثاني الذي هو المقسم للصورتين: «ألا يكون المأمور الأوّل على نحو المبلّغ، بل هو مأمور أن يستقلّ في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه».

بيان العبارة:

قول المصنّف ﷺ ص ١٣٣: «أن يكون غرضه في مجرّد أمر المأمور الأوّل»، لفظ «أمر» -هنا- مصدر مضاف إلى فاعله لا إلى مفعوله، فيكون المعنى أنّ غرض المولى متعلّق بمجرّد أن يصدر الأمر من المأمور الأوّل، ولو لم يتحقّق

(١) لاحظ أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٠٣، ونهاية الأفكار: ج ١ ص ٣٩٩، ومحاضرات في أصول الفقه: م ٤٥ ج ٣ ص ٢٦١.

الفعل المأمور به خارجاً، كما بيّنا في الشرح.

قوله ﷺ ص ١٣٣: «وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية»، بيان ذلك: أنّ ما ذكرناه من أنّ غرض المولى على نحوين، وأنّ أمر المأمور الأوّل تارة يكون بنحو الطريقة وأخرى بنحو الموضوعية، إنّما هو تأسيس للقاعدة ومنطبق على أوامر المولى العرفي.

وأما بالنسبة إلى الشارع الأقدس فلا بدّ من حمل أوامره على الطريقة دون الموضوعية، وبالتالي يكون أمره بالأمر بشيءٍ أمراً بذلك الشيء، وذلك لأنّ المتبّع لطريقة الشارع وذوقه في خطابه، يمكنه الجزم أو الاطمئنان بعدم وجود مورد واحد قد جاء على سبيل التعليم أو التدريب على إصدار الأوامر، كي تُحمل الخطابات المشتملة على الأمر بالأمر على الموضوعية.^(١) وعليه: ففي جميع الأوامر الشرعية يُحمل الأمر بالأمر على الطريقة ويُعدّ الأمر بالأمر أمراً.

(١) ولعلّه لذلك أعرض عن هذا البحث المحقق النائيّ رحمه الله ولم يذكره في الفوائد، وجعله من المسائل التي لا طائل تحتها، وإن ذكره في الأجود بشكل مختصر، فراجع فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٦٠، وأجود التقريرات: ج ١ ص ٣٠٣.

الخاتمة

في تقسيمات الواجب

للواجب عدّة تقسيمات لا بأس بالتعرّض لها، إلحاقاً بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة، وهذه التقسيمات قد تبدو متداخلة فلا بدّ من الالتفات إلى معانيها وأسس القسمة فيها، والمذكور في الكتاب ستّة تقسيمات، هي:

المطلق والمشروط

وقبل بيان هذا التقسيم لا بأس بذكر مقدّمة في بيان الفرق بين الوجوب والواجب، فنقول:

الواجب: هو مدلول المادّة التي تعلّق بها الوجوب، فالواجب هو متعلّق الحكم، فمثلاً إذا قال المولى: «صلّ» فهذا الأمر مؤلّف من مادّة وهيئة، والمادّة هي المعبرّ عنها بالواجب، وهي في المثال نفس الصلاة.

وأما الوجوب: فهو عبارة عن نفس الحكم المتوجّه من المولى إلى العبد، أو قلّ بعبارة أخرى هو مفاد الهيئة.

وهذا التقسيم المذكور يُلاحظ فيه عالم الحكم، أي الوجوب لا الواجب، وبعبارة أدقّ هو تقسيم للواجب بلحاظ الوجوب، ولا بدّ من الالتفات إلى ذلك لئلاّ تقع في التوهّم أو المسامحة.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ الواجب ينقسم باعتبار مقدّماته، أو قلّ: بلحاظ الشيء الخارج عنه إلى قسمين: «مطلق ومشروط»، لأنّ الوجوب بلحاظ هذا

الشيء الخارج لا يخلو أمره من أحد احتمالين:

١. أن يكون الوجوب متوقفاً على ذلك الشيء الخارج، ويكون هذا الشيء الخارج شرطاً في ثبوت الحكم، أي في وجوب الواجب، كتوقف وجوب الحج على الاستطاعة، فإنه ما لم تتحقق الاستطاعة خارجاً لم يثبت وجوب للحج في ذمة المكلف أصلاً.

وما كان وجوبه من هذا القبيل يُسمى بـ«الواجب المشروط».

٢. أن لا يكون الوجوب متوقفاً على حصول هذا الشيء خارجاً، كالحج نفسه لكن بالنسبة إلى قطع المسافة، فإن وجوب الحج لا يتوقف على حصول هذا الشيء خارجاً، لأن وجوب الحج ثابت في ذمة المكلف المستطيع ولو لم يقطع المسافة بعد. نعم قد يكون وجود الواجب - لا وجوبه - موقوفاً على هذا الشيء، كقطع المسافة بالنسبة إلى الحج، لوضوح أن المكلف لا يتمكن من الإتيان بالمناسك خارجاً ما لم يقطع المسافة ليكون في الديار المقدسة.

وما كان وجوبه من هذا القبيل يُسمى بـ«الواجب المطلق».

وهنا لابد من التنبيه: على عدة أمور تنمياً للبحث، ذكر المصنّف رحمه الله منها الثاني والثالث دون الأول، وهي:

الأمر الأول: بعد اتّضح الفرق بين الوجوب والواجب، واتّضح نحوي الوجوب من حيث الاشتراط والإطلاق، نقول:

كان الأولى تسمية القسمين بـ«الوجوب المشروط» و«الوجوب المطلق» لا «الواجب المشروط» و«الواجب المطلق»، فإن المشروط بالاستطاعة - في المثال السابق - هو وجوب الحج، لا نفس الحج الذي هو الواجب، ونحن

إنّما نذكر هذا لأجل المناقشة في التسمية والمشاخّة في الاصطلاح، فإنّ ذلك غرض رخيص، بل من أجل التأكيد على أنّ الموصوف بالإطلاق والتقييد حقيقةً هو الوجوب دون الواجب، وليس لنا إلّا متابعة الأصوليين في اصطلاحهم.^(١)

الأمر الثاني: من خلال مثال الحجّ المتقدّم يُعلم أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط ليسا من الأوصاف الحقيقية التي لا تنفكّ عن الموصوف، بل هما من الأوصاف الإضافية النسبية، فقد يكون الواجب مطلقاً بالنسبة إلى شيء، ومشروطاً بالقياس إلى شيء آخر، فالحجّ واجب مشروط بالنسبة إلى الاستطاعة، وهو نفسه واجب مطلق بالإضافة إلى قطع المسافة.

الأمر الثالث: كلّ واجب من الواجبات مشروط بالشرائط العامة، وهي: «البلوغ والعقل والقدرة».

والسؤال هنا: هل إنّ العلم من الشرائط العامة للتكليف؟

الجواب: أنّ أكثر العامة ذهبوا إلى كونه من الشرائط العامة،^(٢) بمعنى أنّه لا يجب الشيء على الجاهل به، فتكون الواجبات خاصّة بالعالمين، وأمّا الإماميّة - أعزّهم الله تعالى - فقد ذهبوا إلى عدم اشتراط الواجبات بالعلم، فالعالم

(١) وقد نبّه السيّد الخوئيّ رحمته على هذه المسامحة، حيث جاء في المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ١٤١: «ومن هنا يظهر أنّ إطلاقهما على الواجب في المقام مبنيّ على ضربٍ من المسامحة، وذلك لأنّ الكلام فيه إنّما هو في إطلاق الوجوب واشتراطه، لا الواجب».

وبكلمة أخرى: إنّ الكلام في المقام إنّما هو في إطلاق الحكم واشتراطه، سواء أكان الحكم تكليفيّاً أم وضعيّاً، وليس الكلام في إطلاق الواجب واشتراطه».

(٢) راجع المستصفى للغزالي: ص ٣٦١.

والجاهل على حدّ سواء، وكلّهم مكلفون بالواجبات، فكما أنّ العالم مخاطب بوجوب الصلاة كذلك الجاهل، وهذا ما يُعرف بقاعدة الاشتراك في الأحكام. إن قلت: إذا كانت الأحكام مشتركة والجاهل مكلف كالعالم، فهذا يعني أنّ الجاهل بالحكم يُعاقب على تركه الفعل، كالعالم به العاصي له التارك لامتناله، وهذا واضح الفساد ولا يمكن الالتزام به.

قلت: ليس الكلام في العقاب، بل الكلام في أصل توجّه التكليف، فالتكليف وإن كان متوجّهاً وفعلياً بالنسبة إلى الجاهل إلاّ أنّه ليس بمنجّز عليه، وهو لا يستحق العقاب لعدم التنجّز، فإنّ استحقاق العقاب فرع التنجّز، والتنجّز فرع العلم بالحكم.

بمعنى أنّ الكلام في مرتبة الجعل من مراتب الحكم الثلاث -مرتبة الجعل ومرتبة الفعلية ومرتبة التنجّز-، لا أنّ الكلام في مرتبة التنجّز، ليُتوهم استحقاق الجاهل للعقاب كالعالم، وسيأتي تمام الكلام في المقصد الثالث بإذن الله تعالى.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٣٥: «ومن مثال الحجّ يظهر أنّه...»، أشار به إلى الأمر الثاني الذي ذكرناه، كما أشار إلى الأمر الثالث بقوله: «ثمّ اعلم أنّ كلّ واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة...»، كما أشار -أيضاً- إلى ما ذكرناه بعنوان «إن قلت... قلت» بقوله: «نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف».



قوله ﷺ ص ١٣٥: «يأتي في مباحث الحجة وغيرها»، يأتي في مباحث الحجة في مبحث «اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل»: ص ٣٤ من المتن، وأما قوله «وغیرها» فلعل مراده منه ما سيأتي في مبحث الإجزاء: المقام الثاني «الأمر الظاهري»، والله العالم.

المعلق والمنجز

هذا تقسيم آخر للواجب، وهو من ابتكارات الشيخ صاحب الفصول مَدْرَسُهُ، وحاصله:

أنّه بعد أن يتحقّق شرط الواجب المشروط - وهو ما يكون نفس الوجوب فيه مشروطاً بشرط كما تقدّم - يكون وجوبه فعليّاً في حقّ المكلف، تماماً كما لو كان الواجب مطلقاً وغير مشروط بشرط، فيتوجّه التكليف فعلاً إلى المكلف، وهذا كما في حصول الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، ودخول الوقت بالنسبة إلى الصلاة، فإنّه بعد دخول الوقت وحصول الاستطاعة، يكون وجوب كلّ من الحجّ والصلاة فعليّاً.

ولكنّ فعليّة الوجوب تُتصوّر على وجهين:

١. تارة يكون متعلق هذا الوجوب - وهو الفعل الواجب - متوقّفاً فعله على زمان غير حاصل، كالحجّ فإنّه بعد أن تتحقّق الاستطاعة إليه يصير وجوبه فعليّاً على المكلف المستطيع ويكون ملزماً بالإتيان بالحجّ، لكنّ الإتيان بالواجب

-الحجّ- يتوقّف على زمان قد لا يكون حاصلًا حين حصول الاستطاعة، كما لو حصلت الاستطاعة في شوال، مع أنّ زمان الحجّ في ذي الحجة.

ويترتب على فعلية وجوب الحجّ عند حصول الاستطاعة إلزام المكلف بتهيئة المقدّمات والزاد والراحلة، من أجل أن يتمكّن من الإتيان بالحجّ الواجب عند حلول وقته، ومثل هذا الواجب يُسمّى «معلّقًا».

والوجه في التسمية واضح، وهي من جهة تعليق الفعل الواجب -لا الوجوب- على زمان غير حاصل بعد، مع أنّ الوجوب فعليّ.

فالواجب المعلّق: هو الواجب الذي تحقّق وجوبه وصار فعليًّا، ولكن علّق الإتيان به على زمان غير حاصل.

وعلى حدّ تعبير المصنّف رحمه الله هو الواجب الذي تكون فعلية الوجوب فيه سابقةً زماناً على فعلية الواجب.

٢. وتارةً أخرى لا يتوقّف فعل هذا الواجب الذي صار وجوبه فعليًّا، على زمان غير حاصل، بل يمكن للمكلف الإتيان به بمجرد صيرورة وجوبه فعليًّا، كالصلاة بعد دخول وقتها، فإنّها بمجرد تحقّق الزوال ودخول وقتها يكون كلّ من الوجوب والواجب فعليًّا، لذا يمكن الإتيان بها من دون انتظار شيء آخر، بخلاف الحجّ فإنّ الوجوب فيه وإن كان فعليًّا بتحقّق الاستطاعة، إلّا أنّ المكلف لا يتمكّن من الإتيان به إلّا بعد حلول زمان فعليّته بدخول الموسم في ذي الحجة، وذاك هو الواجب «المنجّر».

فالواجب المنجّر: هو ما يكون زمان الواجب فيه هو نفس زمان الوجوب.

بعبارة أخرى: تكون فيه فعلية الوجوب مقارنةً زماناً لفعلية الواجب.^(١)

تنبيه:

ما هو الفرق بين هذا التقسيم والتقسيم الذي قبله؟

والجواب: أن الفرق قد اتضح من خلال المقدمة المذكورة في البحث السابق

في التفرقة بين الوجوب والواجب، ففي تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط

كان الملحوظ هو الوجوب، وهل إن الوجوب مشروط بشرط أو لا؟

وأما في التقسيم إلى المعلق والمنجز فالملاحظ هو الواجب نفسه لا

الوجوب، وهل إن الواجب مشروط بحلول زمان لم يحن بعد أو إنه فعلي؟

أو قل: إن المتوقف على الشرط في الواجب المشروط هو الوجوب، بينما

المتوقف في الواجب المعلق هو نفس الواجب لا الوجوب.

ومن هنا قلنا فيما سبق: إنه كان الأولى في التقسيم الأول التعبير بالوجوب

المطلق والوجوب المشروط، لا الواجب المطلق والواجب المشروط.^(٢)

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الواجب المعلق

الترم صاحب الفصول ثُمَّ بإمكان الواجب المعلق ووقوعه، خلافاً

(١) قال في الفصول: «وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة، وليُسَمَّ مُنْجَزاً، وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، وليُسَمَّ مُعَلَّقاً، كالحجّ فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له»، الفصول الغروية: ص ٧٩.

(٢) جاء في المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ١٧٣: «ويمتاز هذا التقسيم عن التقسيم الأول في نقطة واحدة، وهي: أنّ التقسيم الأول بلحاظ الوجوب، وهذا التقسيم بلحاظ الواجب، وعليه فتوصيف الواجب بالمطلق والمشروط توصيف بحال الغير».

للمشهور ومنهم الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) وتابعهم المصنف رحمته على ذلك.

والسؤال هنا: ما الذي دفع صاحب الفصول رحمته إلى هذا الابتكار؟

والجواب: هو أن الذي حمّله على ذلك محاولة التخلص من مشكلة عويصة متوجّهة إلى ما يُعرف بـ«المقدّمات المفوّتة»، وأنّه كيف تجب المقدّمة قبل حصول زمان ذي المقدّمة، مع أن وجوبها معلول ومترشّح من وجوبه؟! فقد علّم هذا الترشّح والمعلوليّة من تعريف الواجب الغيريّ المتقدّم، وهو ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر؟!

والمثال المعروف لذلك هو: أنّ الأصحاب أجمعوا على وجوب الغسل للمجنب في ليل شهر رمضان قبل دخول الفجر، أي قبل نهار الصوم، ولكنّ الغريب أنّهم يقولون: إنّ الغسل مقدّمة للصوم كما أنّ الوضوء مقدّمة للصلاة، وإنّ وجوب المقدّمة معلول ومترشّح من وجوب ذي المقدّمة، فلا تجب المقدّمة ما لم يجب ذو المقدّمة، فكيف يقولون بوجوب الغسل قبل وجوب الصوم، والحال أنّ ذلك يعني وجود المعلول من دون علة؟!

فأجاب صاحب الفصول رحمته: بأنّ الصوم هو من الواجب المعلق، فلا مشكلة فيما ذكر، لأنّ الصوم باعتباره واجباً معلقاً يكون وجوبه سابقاً وفعلياً

(١) راجع مطارح الأنظار: ج ١ ص ٢٦٧، وقد جاء في المحاضرات: م ٤٤ ج ٢ ص ١٧٣: «وقد أنكر هذا التقسيم شيخنا العلامة الأنصاري رحمته، وقال: بأنّا لا نقبل للواجب ما عدا المطلق والمشروط قسمًا ثالثاً يكون هو المعلق، ولكن غير خفيّ أنّ إنكاره رحمته للواجب المعلق يرجع في الحقيقة إلى إنكاره للواجب المشروط عند المشهور، دون الواجب المعلق عند صاحب الفصول رحمته، وذلك لأنّه رحمته حيث يرى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة وتعيّن رجوعه إلى المادّة فبطبيعة الحال الواجب المشروط عنده ما يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقباليّاً، وهو بعينه الواجب المعلق عند صاحب الفصول رحمته، وعليه فالنزاع بينهما لا يتجاوز عن حدود اللَّفْظ فحسب».



عند رؤية الهلال وحلول أوّل ليلة من الشهر الفضيل، وأمّا الوقت - وهو طلوع الفجر - فهو شرط لفعل الواجب - أي الصوم -، لا لنفس الوجوب، فالوجوب فعليّ وثابت ليلاً وقبل طلوع الفجر، وحينئذٍ يمكن أن يترشّح الوجوب الغيريّ منه على المقدّمة - كالغسل - بلا محذور في ذلك، ولا يلزم وجود المعلول من دون علة، بل العلة موجودة.

هذا ما ذكره صاحب الفصول رحمته، ولكنّ هذا الحلّ واجه عدّة مناقشات، منها: ما ذكره المصنّف رحمته من استحالة الواجب المعلق، وسيأتي ^(١) بيان الوجه في الاستحالة في بحث مقدّمة الواجب إن شاء الله تعالى، وأنّ هناك تلازماً بين البعث والانبعاث كالتلازم بين الكسر والانكسار، فلا يمكن أن يوجد الوجوب والبعث ليلاً، ولا يوجد الواجب والانبعاث إلّا بعد الفجر، كما لا يمكن ذلك في الكسر والانكسار كما هو واضح، وسيأتي التفصيل بإذن الله. ومن هنا ذهب المشهور إلى الاستحالة.

ولكن: إذا كان كذلك فما هو حلّ المشكلة، وكيف يجب الغسل ومقدّمات الحجّ، قبل وجوب الصوم ونفس الحجّ؟
والجواب: هو أنّ المصنّف رحمته سيذكر الحلّ الصّحيح في بحث المقدّمات المفوّتة، وسيبيّن هناك أنّ الواجب حقيقة إنّما هو مقدّمات الحجّ لا نفس الحجّ، والغسل لا الصوم، أمّا الحجّ فوجوبه متوقّف على الموسم، وأمّا الصوم

(١) سيأتي في الأمر الثامن من الأمور المذكورة في مسألة مقدّمة الواجب: ص ٣٤٣، حيث يقول رحمته: «أمّا عدم تحقّق وجوب المؤقت قبل الوقت فلا ممتنع البعث قبل الوقت... الخ».

فوجوبه عند طلوع الفجر، وسيأتي^(١) بيان ذلك بالتفصيل.

ولكن نقول هنا على الإجمال: إنّ المولى إذا أدرك المصلحة في الصوم -مثلاً- فإنّه يشتاق إليه ويريده، ويشتاق إلى كلّ ما يتوقّف عليه ويريده بالتبع، فإنّ من اشتاق إلى شيء اشتاق إلى مقدّماته وما يتوقّف عليه تبعاً له، وهذه قضية وجدانيّة لا سبيل إلى إنكارها.

ومقتضى ذلك أن يأمر المولى بكلّ من الصوم ومقدّماته، وهكذا بالنسبة إلى الحجّ ومقدّماته، ولكن إذا كان هناك مانع من الأمر بالشيء لم يأمر به، وإنّما هو يشتاق إليه فحسب، وهذا كما في الصوم فإنّ مصلحته توجب أن يشتاق المولى إليه ليلاً، لكنّه لا يأمر به لوجود المانع وهو عدم حلول وقته، نعم مقدّمات الصوم لا مانع من الأمر بها لعدم توقّفها على زمان متأخّر.

وهكذا يتّضح أنّ المولى إنّما يأمر بالغسل فقط دون الصوم، ولا محذور في ذلك بل هذا الشيء على القواعد ولا ينبغي أن يكون غيره، وكذا في الحجّ ومقدّماته، وسيأتي التفصيل بإذن الله تعالى، كما سيأتي بيان معنى تبعيّة الوجوب الغيريّ للوجوب النفسيّ.^(٢)

(١) سيأتي في الأمر الثامن أيضاً: ص ٣٤٠، حيث يقول ﷺ: «كلّ أمرٍ إنّما يصدر عن إرادة الأمر لأنّه فعله الاختياريّ، والإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أي أنّ الأمر لابدّ أن يشتاق أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لابدّ أن يدعو الغير ويدفعه ويحثّه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به، وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتدّ الشوق إلى الأمر حتّى يبلغ الإرادة الحتميّة...» فراجع تمام البحث هناك.

(٢) سيأتي ذلك في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في مسألة مقدّمة الواجب، فراجع ص ٣٢٢



المقام الثاني: في إمكان الواجب المشروط

هل إنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة في الوجوب المشروط أو في الواجب المعلق؟

فإذا قال القائل: «إذا دخل الوقت فصلّ»، فهل إنّ الشرط - دخول

الوقت - ظاهر في عوده إلى الوجوب، أو أنّه ظاهر في عوده إلى الواجب؟

بعبارة أخرى: هل الشرط شرط للهيئة - الوجوب - أو شرط للمادة

- الواجب -؟

ويترتب على ذلك:

١. أنّنا إذا بنينا على الأوّل فقبل دخول الوقت لا تجب الصلاة أصلاً، وأمّا

إذا بنينا على الثاني فقبل دخول الوقت يكون الوجوب فعليّاً والصلاة واجبةً،

ولكنّ أداء الصلاة والإتيان بها يكون معلقاً على دخول الوقت.

٢. إذا بنينا على الأوّل كان المورد من الواجب المشروط، وإذا بنينا على

الثاني كان من الواجب المعلق.

٣. إذا بنينا على الأوّل لا يجب تحصيل المقدمات لعدم فعليّة الوجوب،

وإذا بنينا على الثاني يجب تحصيل المقدمات لفعليّة الوجوب.

وقد وقع الخلاف في ذلك على قولين:

الأوّل: قول المشهور وهو عود الشرط إلى الهيئة.^(١)

الثاني: قول الشيخ الأعظم رحمته وهو رجوع الشرط إلى المادة، واستحالة

عوده إلى الهيئة، ومعنى ذلك استحالة الواجب المشروط، لأنّ معناه - كما

(١) راجع كفاية الأصول: ص ١٠١.

تقدّم - تقييد الوجوب نفسه بقيدٍ ورجوع القيد الى الهيئة.^(١)

وبهذه الطريقة يمكن للشيخ الأعظم رحمته حلّ المشكلة في المقدمات المفوّتة، فإنّه بناءً على رأيه - من رجوع القيد إلى المادّة واستحالة تقييد الهيئة - يكون الوجوب فعلياً دائماً، فلا مشكلة في ترشّح الوجوب على المقدمات.

وسياأتي بيان الحقّ في المسألة، في موضعه إن شاء الله تعالى.^(٢)

ومّا تقدّم يظهر: الفرق بين قول صاحب الفصول رحمته بالواجب المعلق وقول الشيخ الأعظم رحمته باستحالة الواجب المشروط.

فإنّ صاحب الفصول رحمته خصّ الكلام في الشرط غير المقدور للمكلّف - كالزمان - وقال برجوعه الى المادّة، بينما الشيخ الأعظم رحمته عمّم كلامه في كلّ قيد سواء أكان مقدوراً للمكلّف كالغسل وقطع المسافة والطهارة، أم لم يكن مقدوراً كالزمان، وقد أشار المصنّف رحمته إلى ذلك بقوله: «وهذا البحث يجري حتّى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: إذا تطهّرت فصلّ».

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته ص ١٣٦: «على زمان غير حاصل»، ومن الواضح أنّ الزمان أمر غير مقدور للمكلّف، ولذا جاء في عبارة الفصول: «ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، وليُسَمَّ مُعلّقاً».

(١) جاء في مطارح الأنظار: ج ١ ص ٢٦٧: «إنّ تقييد الطلب حقيقةً ممّا لا معنى له، إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلّق بالفعل حتّى يصحّ القول بتقييده بالزمان أو نحوه، فكُلّ ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادّة».

(٢) سيأتي التعرّض لمحاولة الشيخ الأعظم رحمته حلّ المشكلة ص ٣٣٨ من المتن.

الأصلي والتبعي

حاصل هذا التقسيم هو أنّ المتكلم تارة يلتفت إلى مطلوب معيّن فيشتاق إليه ويوجهه بكلامه بشكل مستقلّ، فيقول -مثلاً-: «اشترِ اللحم»، أو «توضّأ». فيكون شراء اللحم -وكذا الوضوء- مقصوداً بالإفادة بشكل مستقلّ. وهذا هو «الواجب الأصلي».

وتارة أخرى لا يكون الشيء مقصوداً بالإفادة بشكل مستقلّ، بل يكون تابعاً لما وجب أولاً، ولازماً له.

مثال ذلك: وجوب المشي الذي يكون تابعاً لوجوب شراء اللحم. وهذا هو «الواجب التبعي».

ولابدّ من التنبيه على أمور بها يتّضح المقصود أكثر:

الأمر الأوّل: تقدّم في المنطق أنّ اللازم على قسمين: لازم يبيّن بالمعنى الأخصّ، ولازم يبيّن بالمعنى الأعمّ، والأوّل ما يكون تصوّر الملزوم فيه كافياً في تصوّر اللازم. والثاني ما لا يكفي فيه تصوّر الملزوم، بل لابدّ فيه من تصوّر الملزوم

وتصوّر اللازم وتصوّر النسبة بينهما للجزم بالملازمة.^(١)

والقسم الأوّل داخل في الواجب الأصليّ، لما عرفته من أنّه ما قصّدت إفادته بشكل مستقلّ، ومن الواضح أنّ اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ مدلول عليه بالدلالة الالتزاميّة، التي هي قسم من الدلالة اللفظيّة المقصودة بالإفادة. وأمّا القسم الثاني فإذا كان واجباً فهو داخل في الواجب التبعيّ، لأنّه لم يكن مقصوداً بالإفادة بشكل مستقلّ، وهذا واضح.

الأمر الثاني: وفيه نطرح سؤالين، هما:

١. ما هي النسبة بين الواجب الأصليّ والواجب النفسيّ؟

٢. ما هي النسبة بين الواجب التبعيّ والواجب الغيريّ؟

والجواب عن الأوّل: هو أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، لأنّهما يلتقيان في بعض المصاديق، كما ويفترق كلّ منهما بمصاديق تخصّه.

أمّا موارد التقاء الواجب الأصليّ مع الواجب النفسيّ فكثيرة، كالواجب في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢)، فهو واجب أصليّ، لوضوح قصد إفادته من نفس الألفاظ، وهو أيضاً واجب نفسيّ، لأنّ الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا لأجل التوصل بها إلى واجب آخر.

ويفترق الواجب الأصليّ عن النفسيّ في مثل ما لو قال المولى: «توضّأ» أو «اذهب إلى السوق واشتر اللحم»، فإنّ كلّاً من الوضوء والذهاب إلى السوق واجب أصليّ إلاّ أنّه غيريّ لا نفسيّ، وهو واضح.

(١) راجع كتاب «المنطق» للمصنّف رحمه الله: ج ١ ص ٨٩.

(٢) سورة الأنعام: ٧٢.



ويفترق الواجب النفسي عن الأصلي فيما لو كان هناك واجب نفسي، ولكن لم تُقصد إفادته بالكلام، كما لو كان الدليل على الواجب النفسي لبيّاً كالإجماع، فهو ليس ممّا قُصدت إفادته بالكلام، لعدم وجود الكلام أصلاً.

وأما الجواب عن السؤال الثاني: فهو أنّ النسبة بين الواجب التبعي والواجب الغيري هي العموم المطلق، لأنّ كلّ واجب تبعي هو واجب غيري، ولا عكس، لأنّ الواجب التبعي مأخوذ فيه أن يكون لازماً للغير تابعاً له، ومن هنا لا بدّ أن يكون غيريّاً، فالذهاب إلى السوق واجب تبعي، تتبع شراء اللحم وإنّما وجب لأجل التوصل به إليه، فهو واجب غيري، وهكذا في كلّ واجب تبعي، ولذا قلنا: إنّ كلّ واجب تبعي هو واجب غيري، ولكن لا عكس، لأنّ بعض الواجبات الغيرية ليست تبعيّة بل أصلية، كما لو قال المولى: «توضّأ للصلاة»، فالوضوء هو واجب غيري كما هو معلوم، لكنّه أصلي لا تبعي، لأنّه قُصد إفهامه مستقلاً باللفظ.

الأمر الثالث: هل إنّ هذا التقسيم بلحاظ عالم الثبوت أو بلحاظ عالم الإثبات؟

والجواب: أنّ في ذلك خلافاً على قولين:

١. الشيخ الأنصاريّ والمحقّق الخراسانيّ رحمهما الله^(١) التزما بالأوّل، فالمولى بلحاظ عالم الثبوت تارةً يلحظ الشيء بما له من المصلحة ويلتفت إليه، ومن ثمّ يريده بإرادة مستقلّة واقعاً، فيطلبه بطلب مستقلّ.

(١) قال المحقّق الخراسانيّ رحمته الله: «ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي، والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعيّة في الواقع ومقام الثبوت ... لا بلحاظ الأصالة والتبعيّة في مقام الدلالة والإثبات»، راجع كفاية الأصول: ص ١٢٢، وكذا مطارح الأنظار: ج ١ ص ٣٨١.

وأخرى لا يلتفت إليه أصلاً، ومن ثم لا يريده بإرادة مستقلة، بل يريده تبعاً لإرادة غيره.

٢. التزم المصنّف ﷺ بالثاني - تبعاً لصاحبي القوانين والفصول رحمهما الله^(١) -، فتارةً يكون الواجب قد دلّ عليه خطاب وقُصد إفادته به، وأخرى لا يكون مقصوداً إفادته بخطاب، وإنّما يكون لازماً له، كما في دلالة الإشارة الآتية.

بيان العبارة:

قول المصنّف ﷺ ص ١٣٧: «الواجب الأصلي: ما قُصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام»، هذه العبارة ظاهرة ظهوراً قوياً في كون هذا التقسيم بلحاظ عالم الإثبات كما ذكرنا في الأمر الثالث.

قوله ﷺ ص ١٣٧: «كما في كلّ دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخصّ»، هذا إشارة إلى ما ذكرناه في الأمر الأوّل، ولكنّ العبارة تُوهم أنّ الدلالة الالتزامية تارةً يكون اللزوم فيها بيناً بالمعنى الأخصّ، وأخرى لا يكون كذلك، مع أنّ الدلالة الالتزامية متقومة باللزوم البين بالمعنى الأخصّ، كما هو معلوم.

ولرفع هذا التوهم نقول: إنّ المقصود في المقام مطلق اللزوم بين معنيين، لا خصوص الدلالة الالتزامية الاصطلاحية ليُقَال بأنّها خاصّة بالمداول الالتزامية بالمعنى الأخصّ، فتسمية هذا النحو من الدلالة بالدلالة الالتزامية لا تخلو من مسامحة ظاهرة.

(١) راجع القوانين: ج ١ ص ٢٠٥، والفصول الغروية: ص ٨٢.

التخييري والتعيني

والكلام حول هذا التقسيم يقع في خمس نقاط:

النقطة الأولى: في أساس القسمة

هذا التقسيم هو باعتبار متعلّق الوجوب، فإنّ متعلّق الوجوب إن كان شيئاً واحداً فهو «الواجب التعينيّ»، وإن كان شيئين أو أكثر فهو «الواجب التخييريّ».

والأوّل مثل الصلاة اليوميّة وصيام شهر رمضان، والثاني مثل خصال الكفّارة المخيّرة.

والأصل في هذا التقسيم - كما عبّر المصنّف رحمته الله - أن غرض المولى:

١. تارةً يتعلّق بشيء معيّن يطلبه المولى بخصوصه ولا يجعل له بديلاً في عرضه، فيكون الواجب تعينياً، نظير ما لو كان الشخص مريضاً فطلب منه الطبيب أن يتناول دواءً بعينه، بحيث لا يحقّق الغرض غيره من الأدوية، فيقال حينئذٍ: إنّ الطبيب أوجب عليه تعينياً دواءً بعينه، ومثاله الشرعيّ

الصلاة اليومية وصيام شهر رمضان.

٢. وأخرى تتعلق غرض المولى بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين، بمعنى أن يكون كلٌّ منهما محصّلاً لغرضه، فيكون البعث نحوهما جميعاً على نحو التخيير بينهما، وبذلك يكون الواجب تخييراً، كما لو أحسّ السيّد بالعطش فطلب الماء أو عصير الفاكهة، فالواجب حينئذٍ تخييري، لأنّ كلّاً من الماء والعصير يحقق الغرض ويرفع عطش المولى، ومثاله الشرعيّ خصال الكفّارة المخيرة.

النقطة الثانية: في تعريف القسمين

اتّضح ممّا تقدّم في بيان أساس التقسيم تعريف كلٍّ منهما، فنقول:

أما الواجب التعينيّ: فهو ما تعلّق به الطلب بخصوصه وليس له عدل في مقام الامتثال، والأمر في ذلك واضح ممّا تقدّم، فإنّ المحقّق للغرض إنّما هو ذلك الشيء بعينه، فهو الواجب ولا يجب شيء غيره، فإنّ المولى يوجب ذلك الشيء بعينه ويرى أنّ المصلحة لا تتحقّق إلّا به، ولذا أوجبه بعينه ولا يقبل من المكلف إلّا أن يأتي به، كالصلاة اليومية.

وعليه، فالواجب التعينيّ: ما تعلّق الطلب به بخصوصه وليس له عدل وبديل في عرضه.

وإنّما قيّدنا «البديل والعدل» بقولنا: «في عرضه»، لأنّه قد يكون للواجب التعينيّ بديل في طوله، ومع هذا لا يخرج عن كونه واجباً تعينياً، كما في الوضوء الذي له بديل في طوله هو التيمّم، إلّا أنّ هذا البديل إنّما يُصار إليه في حال العذر والاضطرار كفقد الماء، لذلك يبقى الوضوء هو الوظيفة التعينية



الواجبة على المكلف في حال وجود الماء، ولا يحق له الانتقال إلى التيمم وأداء الصلاة به.

وأما الواجب التخييري: فهو ما كان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلّق الطلب به بخصوصه، بل إنّ المطلوب هو أو غيره يتخير المكلف بينهما، كالصوم في كفارة الإفطار العمدي، الذي لا يُطلب بخصوصه بل يتخير المكلف بينه وبين الإطعام وكذا العتق.

النقطة الثالثة: في إمكان الواجب التخييري

لا شكّ ولا كلام في إمكان ووقوع الواجب التعيني، وإنّما الكلام في إمكان الواجب التخييري، والمصنّف رحمه الله لم يتعرّض لا للإشكال على أصل الواجب التخييري ولا لتفصيل الأجوبة عنه، بل اكتفى لدفع ما يمكن أن يُتوهم كونه إشكالاً على الواجب التخييري بجواب واحد وجدائي صالح لدفع كلّ شبهة، وهو الوقوع، والوقوع - كما قالوا - أدلّ دليل على الإمكان، فلا مبرّر للخوض في بحث الإمكان والاستحالة، ونحن إذا رجعنا إلى أنفسنا نجد بوضوح وقوع الواجب التخييري في إرادتنا - كمثال رفع العطش الذي ذكرناه في النقطة الأولى -، فلا مجال لدعوى استحالته بعد وقوعه.

النقطة الرابعة: في بيان الفرق بين التخيير الشرعي والتخيير العقلي

التخيير بشكل عام: هو جعل المكلف في سعة من جهة اختيار ما يكون امثالاً للأمر، فله اختيار أيّ فرد يحقق الامتثال، وهو على نحوين:

١. فتارةً يُستفاد التخيير من حكم العقل، كما لو تعلّق الأمر بالطبيعة على

نحو الإطلاق البدليّ، مثل: «أكرم عالماً»، فالأمر تعلق بطبيعة إكرام العالم، والمكلف مخير في تطبيق هذه الطبيعة على أي فرد من أفرادها، والحاكم بهذا التخيير هو العقل، لأنّ العقل يحكم بأنّ الطبيعة توجد بوجود أي فرد من أفرادها، وهذا هو «التخيير العقليّ».

٢. وتارةً أخرى يتصدّى الشارع الأقدس بنفسه لبيان التخيير وبيان أطرافه، كأن يقول: «يجب عليك إمّا الصوم أو العتق أو الصدق»، وهذا هو «التخيير الشرعيّ».

بعبارة أخرى: إنّ الطلب تارةً يتعلّق بجامع كليّ له مصاديق وأفراد متعدّدة، والأمر لم يحدّد الطلب بمصداق معيّن، فهنا يحكم العقل بالتخيير، مثل الأمر بشراء اللحم.

وأخرى يتعلّق الطلب بكليّين أو أكثر، وتكون هذه الكليّات مقرونةً بـ«إمّا، أو» -مثلاً-، كما لو قال المولى: «إن أفطرت فإمّا أن تُطعم أو تصوم أو تُعتق». وبعبارة ثالثة قريبة من عبارة المصنّف رحمته الله: تارةً يكون هناك جامع حقيقيّ -كليّ- بين أطراف التخيير، بحيث يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فهذا هو التخيير العقليّ، وأخرى لا يكون هناك جامع حقيقيّ، فالشارع يتوصّل إلى مطلوبه -وهو التخيير- بأن يُعبّر عن البدائل بعنوان وجامع انتزاعيّ، مثل «أحد هذه الأمور» أو يقرن البدائل بـ«إمّا، أو»، كما عرفت.

والتخيير العقليّ خارج عن محلّ الكلام، وليس هو المقصود بالبحث حينها يُقابَل بالوجوب التعينيّ، لأنّ التخيير العقليّ هو في الحقيقة من الواجب

التعيني، فإنَّ كلَّ واجبٍ تعينيٍّ كليٍّ يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفرادهِ، كما هو الحال في أكثر الواجبات، مثل وجوب الصلاة فهي كليٌّ يُخَيِّرُ العقل المكلف بين أفرادهِ، وليست الصلاة من الواجب التخييري.

النقطة الخامسة: في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر

فالتخيير الشرعيّ يمكن تصوّره بنحوين:

١. التخيير بين المتباينين، مثل: «إن أفطرت متعمداً فإمّا أن تُطعم أو تصوم أو تُعتق»، وهذا النحو من التخيير لا إشكال ولا خلاف بين المحققين في إمكانه، بل ووقوعه، كما عرفت.

٢. التخيير بين الأقل والأكثر، وقد مُثِّلَ^(١) له بالتخيير بين التسيّحة الكبرى الواحدة والثلاث في تسيّحات الركعتين الثالثة والرابعة، والتزم البعض بإمكان هذا النحو من التخيير^(٢)، وذهب جماعة إلى استحالته^(٣)،

(١) قال المحقّق الكركيّ رحمته: «إذا أتى بالثلاث -يعني التسيّحات الثلاث- كان على قصد الوجوب، مخيراً بينها وبين المرة، إذ لا محذور في التخيير بين الأقل والأكثر، كتخيير المسافر في القصر والإتمام في المواضع الأربعة»، جامع المقاصد: ج ٢ ص ٢٥٦.

(٢) كالمحقّق النائيّ رحمته، حيث قال في أجود التقريرات: «والتحقيق: أنّ الذي يساعده الدليل منحصراً بالقصر والإتمام -يعني في المواطن الأربعة-، وأمّا أذكّار الركوع والسجود، أو التسيّحة في الأخيرتين فالظاهر من الأدلّة أنّ الواجب منها هو الأقل فقط والزائد مطلوب استحباباً، وليس من باب التخيير بين الأقل والأكثر»، فإنّ الظاهر من هذه العبارة هو إمكان التخيير بين الأقل والأكثر، بل وقوعه في مسألة التخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة، لاحظ ج ١ ص ٢٦٩-٢٧٠، وهكذا المحقّق الكركيّ رحمته كما عرفت في الهامش السابق.

(٣) جاء في الدراسات: «وقع الخلاف في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر، فذهب بعض إلى إمكانه، وجماعة إلى استحالته وأنّ الزائد على الأقل إمّا يقع مستحبّاً، إمّا يكون تشريعاً محرماً»، دراسات في علم الأصول: ج ٢ ص ٧٥، راجع كذلك المحاضرات: م ٤٥ ج ٣ ص ٢٣٤.

ووافقهم المصنّف ﷺ في ذلك^(١).

والإشكال المذكور في بيان استحالة التخيير بين الأقل والأكثر هو أن الأقل لما كان واجباً وطرفاً من طرفي التخيير - حسب الفرض - فلا محالة يكون محصلاً للغرض، سواء أكان مستقلاً أم كان في ضمن الأكثر، ومعلوم - كما تقدّم - أنه مع قيام الغرض بالأقل واستيفائه به، يقع الزائد على غير صفة الوجوب قهراً، لعدم بقاء الأمر بعد تحقق الغرض، لأن الغرض هو علة الأمر، فلا يكون الأكثر واجباً، فكيف يتخيّر بينهما؟ فلتحمل الزيادة على الاستحباب مثلاً. هذا على الإجمال، ولتفصيله بنحو يتّضح به مراد المصنّف ﷺ نصّور الأقل والأكثر بصورتين:

الأولى: أن يترتب الغرض على الأقل مطلقاً، سواء أكان لوحده أم انضم إليه الزائد، بمعنى أن المحقق للغرض هو الأقل لا بشرط من ناحية الزيادة. وفي مثله يتم الإشكال المتقدم، ولا يُعقل حينئذٍ التخيير بين الأقل والأكثر، لأن لازمه التخيير بين الواجب وغيره وليس الكلام فيه.

الثانية: أن يترتب الغرض على الأقل بشرط عدم انضمام الزائد إليه، بحيث إذا انضمت إليه الزيادة كان المحصل للغرض هو الأكثر بحده، بمعنى أن الأقل مأخوذ بنحو «البشرط لا» من ناحية الزيادة، فيكون المحصل للغرض إمّا هو الأقل بحده أو الأكثر بحده، وهنا لا يتم الإشكال المتقدم، لأنه إن جاء المكلف بالأقلّ بحده كان هو المحصل للغرض، وبه يتحقق الامتثال.

(١) وإن أوهمت عبارته ﷺ خلافه.



وإن جاء بالأقلّ وزاد عليه، لم يكن الأقلّ امتثالاً، لأنّه مأخوذ بشرط عدم الزيادة، فلا بدّ حينئذٍ من الامتثال بالأكثر، لفرض عدم تحقق الامتثال بالأقلّ. وبناءً عليه يمكن تصوير إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر.

ولكنّ: هذا التصوير وإن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنّه من الواضح جداً أنّه يكون حينئذٍ -بحسب الحقيقة والروح- من التخيير بين المتباينين لا الأقلّ والأكثر، لأنّ الأقلّ بحده يباين الأكثر بحده، فإنّ الأقلّ هو الماهيّة بشرط عدم الزيادة والأكثر هو الماهيّة بشرط الزيادة، ومن الواضح أنّ الماهيّة «بشرط لا» تباين الماهيّة «بشرط شيء».^(١)

ومن هنا قلنا: إنّ المصنّف رحمته الله يقول بالاستحالة وإن كانت العبارة موهمة، لأنّه قسّم التخيير الشرعيّ إلى قسمين، وكأنّه يقول بإمكان القسم الثاني، مع أنّه ينتهي إلى استحالته.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١٣٨: «الواجب التعينيّ: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال...»، هذا إشارة إلى النقطة الثانية، وهي في تعريف الواجب التعينيّ والواجب التخييريّ، وكان ينبغي -كما فعلنا في الشرح- تأخيرها إلى ما بعد النقطة الأولى التي هي في أساس

(١) قال المحقّق النائيني رحمته الله في فوائده: «بقي في المقام: التخيير بين الأقلّ والأكثر، وهو مع ملاحظة الأقلّ لا بشرط لا يُعقل، ومع ملاحظته بشرط لا بمكان من الإمكان، ويخرج حينئذٍ عن الأقلّ والأكثر، لمباينة الشيء بشرط لا مع الشيء بشرط شيء كما هو واضح»، فوائد الأصول: ج ١ ص ٢٣٥، ومثله في هامش أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٦٩-٢٧٠.

القسمة، والتي نبّه عليها بقوله ﷺ ص ١٣٨: «والأصل في هذا التقسيم أنّ غرض المولى ربما يتعلق بشيء معيّن...».

وأما النقطة الثالثة فقد أشار إليها بقوله ﷺ ص ١٣٨: «وكلا القسمين واقعان في إرادتنا نحن أيضاً...».

وأما النقطة الرابعة فقد بيّنها بقوله ﷺ ص ١٣٩: «ثمّ إنّ أطراف الواجب التخييريّ إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد...».

وأما النقطة الخامسة فقد بيّنها بقوله ﷺ ص ١٣٩: «ثمّ هذا التخيير الشرعيّ تارةً يكون بين المتباينين كالمثال المتقدّم...».

قوله ﷺ ص ١٣٩: «مثاله: قول الأستاذ لتلميذه: «اشترِ قلماً» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فإنّ التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً، كما أنّ التخيير بين أفراد كلّ نوع يكون عقلياً أيضاً»، يشير ﷺ إلى أنّ التخيير العقليّ له نحوان: فتارةً يكون المطلوب جنساً يتخيّر المكلف بين أنواعه، وتارةً أخرى يكون المطلوب نوعاً يتخيّر المكلف بين أفرادهِ.

ولعلّه ﷺ يومئ في ذيل عبارته هذه إلى أنّ التخيير الشرعيّ يستبطن التخيير العقليّ، ولا عكس.

وذلك لأنّ التخيير الشرعيّ كما عرفت يكون المكلف فيه مخيراً بين أنواع مختلفة وطبائع متعدّدة، كما في خصال الكفارة المخيرة، فالإطعام والعتق والصيام أنواع وطبائع مختلفة، والمكلف مخير في تطبيق امثاله على أيّ نوع



منها، وفي نفس الوقت هو مخير عقلاً بين أفراد النوع الواحد منها، لما عرفت من أنّ التخيير بين أفراد النوع الواحد هو تخيير عقليّ.
ومن هنا قلنا: إنّ كلّ تخيير شرعيّ يستبطن تخيراً عقليّاً، ولا عكس.

تنبيه:

قد يورد: على المصنّف رحمه الله بعدم صحّة التمثيل للتخيير الشرعيّ بين الأقلّ والأكثر بالتخيير بين التسيّحة الواحدة والتسيّحات الثلاث، بدعوى أنّ هذا من التخيير العقليّ، لوضوح وجود الجامع بينهما، وهو مطلق التسيّحة. وقد يُجاب عنه: بانطباق ضابط التخيير الشرعيّ عليه، وهو ما تصدّى الشارع فيه لبيان أطراف التخيير، فإنّ الشارع هو من خير بين التسيّحة الواحدة والتسيّحات الثلاث.

ولكنّه: ليس جواباً تامّاً، لأنّ المصنّف رحمه الله صرح بأنّ التخيير الشرعيّ ما لم يكن فيه جامع بين أطرافه، وفي المقام الجامع موجود - كما يرى المستشكل - فلا يكون التخيير شرعيّاً.

والصّحيح في الجواب: هو منع وجود الجامع، فإنّ مطلق التسيّحة لا يصلح أن يكون جامعاً، لأنّه شامل للتسيّحتين والأربع - مثلاً -، مع أنّ هذه ليست مطلوبات للشارع، فلو عبّر حينئذٍ عن مطلوبه بمطلق التسيّحة كان ذلك تعريضاً لغرضه للضياع، وهو محال على الحكيّم.

العيني والكفائي

والكلام حول هذا التقسيم يقع في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: في تعريف القسمين

الخطاب الشرعيّ تارةً يتوجّه إلى آحاد المكلفين، بحيث ينحلّ المطلوب إلى مطلوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلفين على نحو لا يكون إتيانه من بعض المكلفين موجباً لسقوطه عن الآخرين، فيكون لكلّ واحد منها إطاعة خاصّة وعصيان خاصّ، مثل: الصوم والصلاة اليوميّة ونحوهما، وهذا هو «الواجب العينيّ».

وتارةً أخرى يتوجّه الخطاب إلى جميع المكلفين، ولا ينحلّ إلى مطلوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلفين، وإنّما يكون المطلوب فيه واحداً وهو إيجاد طبيعة المتعلّق، غايته أنّه يتعلّق بجميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم عن الباقين، بحيث لو تركوه جميعاً لاستحقوا العقاب بأجمعهم، مثل: تجهيز الميت وإنقاذ الغريق ونحوهما، وهذا هو «الواجب الكفائيّ».

النقطة الثانية: في أساس التقسيم

من خلال ما ذكرناه في النقطة الأولى علم أنّ هذا التقسيم هو باعتبار موضوع التكليف وهو «المكلف»، فالمكلف بالواجب تارة يكون هو كلّ فرد من أفراد المكلفين على نحو ينحلّ الواجب إلى تكاليف متعدّدة بعدد أفراد المكلفين وهذا هو الواجب العينيّ.

وأخرى يكون الوجوب بنحو لا ينحلّ إلى مطلوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلفين، بل المطلوب فيه واحد، ألا ترى أنّ تجهيز الميت - من تكفينٍ وصلاةٍ ودفنٍ - لا يُطلب تكراره بعدد أفراد المكلفين؟

ومنه يظهر: الفارق بين التخييريّ والتعينيّ - التقسيم الرابع - من جهة، وبين العينيّ والكفائيّ - التقسيم الخامس - من جهةٍ أخرى، فإنّ الدوران والترديد في الأوّل - التخييريّ - كان من جهة المكلف به، أي المتعلّق وهو الواجب، أو قل: إنّ التعدّد في الواجب التخييريّ هو في فعل المكلف الواحد مع توجّه الخطاب إليه بالخصوص.

وأما في الثاني - الكفائيّ - فالترديد من جهة نفس المكلف لا المكلف به، فالذي يتصدّى لدفن الميت هو زيد أو عمرو أو غيرهما، أو قل: إنّ التعدّد في الواجب الكفائيّ هو في المكلف.

وحاصل هذا التقسيم: هو أنّ غرض المولى تارة يدعو إلى إيجاد الطبيعة مقيدةً بصندورها عن فاعل خاصّ، بحيث إنّ المصلحة فيه لا يمكن أن تتحقّق إلّا بصدور الفعل عن كلّ واحد من آحاد المكلفين، فتكون خصوصيّة



الأفراد ملحوظة في غرض المولى، ولذلك يُؤمر كل واحد من المكلفين بإيجاد تلك الطبيعة، كالصلاة اليومية، وهذا هو «الواجب العيني».

وتارة أخرى يدعو غرض المولى إلى إيجاد الطبيعة غير مقيدة بصدورها عن شخص خاص، أي أن المصلحة تتحقق بإيجاد الفعل خارجاً من دون تقييد بفاعل خاص، وبذلك يتوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية توجب تخصيص الخطاب بمكلف معين، بل يكون التخصيص حينئذ ترجيحاً بلا مرجح، وذلك كما في دفن الميت، وهذا هو «الواجب الكفائي».

ومن هنا تتضح بعض خصائص الواجب الكفائي التي يندفع بها بعض الشُّبه التي أُثيرت حوله، وهذه الخصائص هي:

١. أن الخطاب في الواجب الكفائي متوجه إلى جميع المكلفين، بحيث يكون واجباً على الجميع.

٢. أن التكليف يسقط عن الجميع بامتنال واحد منهم، لتحقيق الغرض الداعي إليه، ومعه لا مجال لبقاء الأمر، لأنه لا أمر بلا غرض، وإلا لزم تحقق المعلول بلا علة.

٣. أن الممثل للوجوب الكفائي يستحق الثواب، بل لو اشترك جماعة في الفعل - كما لو دفنوا ميتاً - استحق الجميع الثواب، لأن الامتنال تحقق بفعل الجميع، فتصدق الإطاعة على أفعالهم جميعاً.

٤. أن الجميع يستحق العقاب فيما لو تركوه جميعاً، فإنهم جميعاً مكلفون بلا فرق بينهم.

النقطة الثالثة: في إمكان الواجب الكفائي

لا إشكال في إمكان ووقوع الواجب العيني، وأمثله كثيرة كما هو واضح، أما الواجب الكفائي فقد وقع فيه كلام بين قدماء الأصوليين، حيث حيرهم أمره من جهة كيفية تطبيق الواجب الكفائي على القاعدة في الواجبات، فإنه لا خلاف في أن حقيقة الوجوب تستبطن المنع من الترك، إما على نحو الجزئية -على القول بتركب حقيقة الوجوب-، وإما على نحو اللزوم -على القول ببساطة حقيقة الوجوب-، وعلى كلا التفسيرين لا ينسجم هذا الكلام مع القول بسقوط الوجوب عن مكلف وجواز ترك الفعل عند قيام الغير به، فكيف يُجمع بينهما؟

ومن هنا حاول البعض توجيه ما ورد من واجبات كفائية في الشريعة، وتفسير الواجب الكفائي بالشكل الذي لا يرد عليه الإشكال المتقدم، وقد ذكر المصنّف رحمته الله بعض هذه التفسيرات، منها:

١. أن المكلف في الواجب الكفائي هو أحد المكلفين لا على التعيين.
 ٢. أن المكلف معيّن عند الله تعالى، غير معيّن عندنا، وهو من يسبق إلى الإتيان بالفعل المطلوب.
- وغير ذلك من التفسيرات التي لا يهّم التعرّض لها، وهي المذكورة في المطوّلات.

وأما المصنّف رحمته الله: فلمّا جعل هذا التقسيم بلحاظ الغرض صار الجواب عنده عن هذا الإشكال واضحاً، وأنّ تعلّق غرض المولى بالأفعال له نحوان،



وهذان النحوان ممكنان ثبوتاً فلا مشكلة ثبوتية، بل إن هذين النحوين واقعان فعلاً في إراداتنا.

أي أن: الواجب الكفائي جارٍ على القاعدة في الواجبات، وذلك لأن الواجب الكفائي هو من أوّل الأمر يُخاطب به جميع المكلفين، ويُمنعون -جميعاً- من تركه، فما هو مقوم أو لازم لحقيقة الوجوب موجود في الواجب الكفائي فلا إشكال، وإنّما يسقط بفعل البعض عن الغير، لأجل سقوط الأمر بتحقيق الغرض.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١٤٠: «أنّ الواجب العيني: ما يتعلّق بكلّ مكلف ولا يسقط بفعل الغير...» هذا بيان للنقطة الأولى التي ذكرناها، وقد بين رحمته الله ضمنها خصائص الوجوب الكفائي.

وأما النقطة الثانية فقد أشار إليها بقوله رحمته الله ص ١٤٠: «والأصل في هذا التقسيم: أنّ المولى يتعلّق غرضه بالشيء المطلوب...».

وأما النقطة الثالثة فقد بيّنها بقوله رحمته الله ص ١٤١: «وقد وقع الأقدمون من الأصوليون في حيرة...».

قوله رحمته الله ص ١٤٠: «يقوم به واحد فالجميع منهم»، هكذا في الطبعة، والظاهر هو «واحد منهم فالجميع»، بتقديم «منهم» على «الجميع».

قوله رحمته الله ص ١٤١: «الوجوب الذي قوامه بل لازمه» أشار به إلى القولين المذكورين في حقيقة الوجوب من البساطة والتركّب.

الموسّع والمضيّق

كلّ فعل من أفعال الإنسان باعتبار أنّه حدث - كحدث الضرب وحدث القيام ونحوهما - لا بدّ له من زمان، لوضوح أنّ هذه الأفعال من الزمانيّات التي يستحيل وقوعها من دون أن تكون مظلوفةً لزمانٍ، ومنها الواجبات كالصلاة والصيام ونحوهما، فهي كذلك تفتقر إلى زمان، ولكنها على نحوين: ١. فتارةً يكون الزمان دخيلاً في اتّصاف الفعل بالمصلحة، بحيث لا يكون واجداً للملاك ومحققاً للغرض من دون وقوعه في الزمان المخصوص، مثل الصلاة اليوميّة، فإنّها من دون ملاحظة الزمان المخصوص لا تكون مطلوبة أصلاً، وهذا هو «الواجب الموقّت».

وعليه، فالواجب الموقّت: هو ما اعتُبر فيه شرعاً وقت مخصوص.

٢. وأخرى لا يكون الزمان دخيلاً في اتّصاف الفعل بالمصلحة، فيكون المحقّق للغرض هو طبيعة هذا الفعل بقطع النظر عن الزمان الذي يتحقّق فيه، فليس للزمان مدخليّة في تحقّق غرض المولى، مثل قضاء الفرائض

اليومية، وهذا هو «الواجب غير الموقت».

وعليه، فالواجب غير الموقت: هو ما لم يُعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص.

ثم إنَّ الواجب غير الموقت ينقسم إلى قسمين:

١. أن يتعلّق التكليف به على نحو الفوريّة والتعجيل، بحيث لا يجوز

تأخيره عن أوّل أزمّة إمكان الإتيان به، كإزالة النجاسة عن المسجد وردّ السلام ونحوهما.

٢. أن يتعلّق التكليف به لا على نحو الفوريّة والتعجيل، بل يجوز تأخيره

عن أوّل أزمّة إمكانه، مثل الصلاة على الميت وقضاء الصلوات اليومية ونحوهما.

وأما الواجب الموقت -وهو ما عُيّن لأدائه وقت مخصوص- فلا يخلو

عقلاً من احتمالات ثلاثة:

١. أن يكون زمان فعله زائداً على وقته المعيّن له.

٢. أن يكون زمان فعله مساوياً لوقته المعيّن له.

٣. أن يكون زمان فعله ناقصاً عن وقته المعيّن له.

أما الأوّل: فلا إشكال ولا خلاف في امتناعه، لأنّه من التكليف بغير

المقدور، فإنّه أشبه شيء بطلب أن يُجعل العالم على سعته في بيضةٍ على

ضيقها.^(١)

(١) قال المحقّق التقيّ رحمته: «ثمّ الفعل بالنسبة إلى وقته المضروب له لا يخلو عن وجوب ثلاثة، فإنّه: إمّا أن يكون الفعل زائداً على وقته، أو مساوياً له، أو ناقصاً عنه، لا إشكال -على ما نصّ إليه جماعة منهم- على امتناع الأوّل بناءً على امتناع التكليف بما لا يُطاق، وفي النهاية: أنّه لا نزاع فيه»، هداية المسترشدين: ج ٢ ص ٣٢٨.



وأما الثاني: - وهو ما كان زمان فعله مساوياً لزمانه المعين - فهو ممّا لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه^(١)، ومثاله الصوم، لأنّ فعله ينطبق على وقته تماماً بلا زيادة أو نقيصة، فلا يكون جزء من أجزاء الصوم واقعاً خارج الزمان المعبر في صحّته، كما لا يكون جزء من الزمان المعبر خالياً عن وقوع جزء من أجزاء الواجب فيه، وهذا هو «الواجب المضيق».

وأما الثالث: - وهو ما كان زمان فعله أنقص من زمانه المعين، بمعنى أنّ الزمان المعبر في صحّته أوسع من المقدار الذي يفي بأداء الواجب، ويُمثّل له بالصلاة اليومية كالظهر - مثلاً -، فإنّ الزمان المعبر في صحّتها ممتدّ من الزوال إلى الغروب، في حين أنّ المقدار اللازم لأداء صلاة الظهر أقلّ بكثير من ذلك الزمان، ولذا يكون المكلف في سعة من جهة اختيار أيّ جزء من الأجزاء الزمانيّة الطوليّة ليؤدّي فيها الواجب، ومن هنا سُمّي هذا الواجب بـ«الواجب الموسّع».

والسؤال هنا: هل هذا النحو من الواجب ممكن، وهل هو واقع؟ لا إشكال في وقوع ما ظاهره التوسعة في الواجب، فإنّ المطّلع على الخطابات الشرعيّة يُدرك بوضوح وجود أدلّة شرعيّة كثيرة ظاهرها وجود الواجبات الموسّعة، وهذا ما لا يمكن إنكاره.

(١) قال نَتَشُّ في المصدر السابق: ص ٣٢٨-٣٢٩: «ولا إشكال أيضاً في جواز الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه، وقد صرّح جماعة - منهم الفاضلان - بالإجماع على جوازه، ونصّ جماعة - منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدي - بنفي الخلاف عنه، أو الاتفاق على جوازه، وفي النهاية وغيره: أنّه لا نزاع في وقوعه».

ولكن من الناحية الثبوتية هل هناك ما يمنع من الأخذ بهذا الظاهر، فلا بد من رفع اليد عنه وتأويله؟ أو إنّه لا مانع منه، فلا بد من الحفاظ عليه والأخذ بمقتضاه وهو وقوع الواجبات الموسّعة في الشريعة المقدّسة؟
اختلف في ذلك على قولين: (١)

١. بعض العامة من الأشاعرة والحنفية قالوا بالامتناع. (٢)

٢. الإمامية «أعزّهم الله تعالى» وبعض آخر من العامة قالوا بالإمكان بل بوقوع الواجبات الموسّعة. (٣)

ومن قال بالامتناع إنّما قال به لأجل إشكال معروف، حاصله: أنّ كون المطلوب موسّعاً يتنافى مع وجوبه، لأنّ التوسعة تعني جواز تركه في أوّل الوقت -مثلاً-، وجواز الترك يتنافى مع حقيقة الوجوب، لأنّه أُخذ في مفهوم الوجوب المنع من الترك، إمّا على نحو الجزئية وإمّا على نحو اللزوم، كما مرّ مراراً. (٤)

وأجيب عن الإشكال: بأنّه خلط بين الواجب وغيره، فإنّ المأمور به في الواجب الموسّع هو طبيعة الفعل المقيّدة بوقوعها بين الحدين -أي في الوقت المحدّد-، لكن من جهة أخرى هذه الطبيعة الواحدة لما كان وقت أدائها أقلّ

(١) راجع المعالم: ص ٧٣، والقوانين: ج ١ ص ٢٥١، والفصول: ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) جاء في هداية المسترشدين: ج ٢ ص ٣٢٩: «المنع من جوازه، وعزاه في المبادئ إلى من لا تحقيق له، وفي النهاية إلى أبي الحسن الكرخي وجماعة من الأشاعرة وجماعة من الحنفية، واستظهره المصنّف من كلام المفيد على ما حكاه العلامة».

(٣) جاء في المصدر السابق: «الجواز والوقوع، وهو مختار المحققين، بل لا يُعرف فيه مخالف من الأصحاب سوى ما يُعزى إلى ظاهر المفيد حسب ما حكاه العلامة في المختلف».

(٤) جاء في المعالم: ص ٧٣: «وأُنكر ذلك قوم لظنّهم أنّه يؤدّي إلى جواز ترك الواجب».

بكثير من الزمان المعيّن للواجب، كان لها افراد طويلة متكررة، فهنا أمران:

١. ذات الطبيعة المقيّدة بالوقت.

٢. أفراد الطبيعة المتكررة المتعدّدة.

والواجب من هذين الأمرين هو الأوّل وهو شيء واحد، ولا يجوز تركه، ويمنع الشارع المكلف من تركه، فهو على القاعدة في الواجبات.

وأما الأفراد المتعدّدة المتكررة فهي وإن كان العقل يُخيّر المكلف بينها، ويكتفي في مقام الامتثال بواحد منها - كما يُخيّر في الأفراد العرضيّة الواقعة في زمان واحد كالصلاة في المسجد والصلاة في البيت وغيرهما ممّا يقع في زمان واحد-، ويجوز ترك باقي الأفراد، إلّا أنّ هذه الأفراد ليست هي الواجب، فلا مانع من أن نقول بجواز ترك بعضها، ولا ينافي ذلك حقيقة الواجب.

بعبارة أخرى: ما هو الواجب -وهو الطبيعة- لا يجوز تركه، وما يجوز تركه -وهو الأفراد- ليس بواجب.

فالصحيح: هو إمكان الواجب الموسّع.

ثم إنّ القائلين بالامتناع: لمّا واجهوا الأدلّة التي يظهر منها التوسعة في الشريعة، حاولوا تأويلها ببعض التأويلات، منها:

١. أنّ الواجب هو الفرد الأوّل في الزمان الأوّل، وما بعده يكون قضاءً

لِلواجب وهو الفرد الأوّل.^(١)

(١) جاء في المعالم ص ٧٣: «أنّ الوجوب فيما ورد من الأوامر التي ظاهرها ذلك مختصّ بأوّل الوقت، وهو الظاهر من كلام المفيد رحمته الله على ما ذكره العلامة»، ونسبه في القوانين -ج ١ ص ٢٥٢- إلى بعض الشافعية.

٢. أن الواجب هو الفرد الأخير، وما قبله يكون نافلة يسقط بها الواجب^(١)، نظير غسل الجمعة إذا أوقعه المكلف يوم الخميس أو ليلة الجمعة، ونظير صلاة الصبي قبل بلوغه التي تجزي عن الواجب فيما إذا بلغ أثناء الوقت، بناءً على تشريعية عبادات الصبي.

وهذه التأويلات متروكة عند أصحابنا واضحة البطلان.

تنبيه:

قد يُقال: كيف يكون الواجب غير الموقت فورياً، مع أن الفورية لا تجتمع مع عدم التوقيت؟

فنقول: معنى غير الموقت - كما عرفت - هو أن الوقت وإن كان لا بد منه، لأن الواجب حدث لا يتحقق من دون زمان، إلا أن الوقت لا مدخلية له في المصلحة وتحقق الغرض، وهذا يعني أن المصلحة تتحقق وترتب على الفعل في أي وقت وقع فيه، بلا فرق بين ليل أو نهار.

ومعنى الفورية أن الواجب يلزم الإتيان به خارجاً في أول أزمة إمكانه، لكن هذا لا يعني دخالة الزمان في ترتب المصلحة عليه، لذلك يمكن أن يأتي به المكلف ليلاً أو نهاراً، ويتحقق الغرض منه، ألا ترى أن المكلف لو أخر تطهير المسجد لعذر أو بدونه فهل يُقال بسقوط الأمر وعدم ترتب الأثر على التطهير بعد ذلك، بحجة أنه فوري ومع عدم الفورية لا أمر بالتطهير؟

(١) جاء في المعالم ص ٧٣: «أنه - أي الوجوب - مختص بآخر الوقت، ولكن لو فعل في أوله كان جارياً مجرى تقديم الزكاة فيكون نفلاً يسقط به الفرض»، ونسبه في القوانين - ج ١ ص ٢٥٤ - إلى بعض الحنفية.



كلّا ولا، وهذا المعنى لا يُنافي عدم التوقيت بل بينهما كمال الملائمة.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٤٣: «ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسّع: أنّ حقيقة الوجوب متقوّمة بالمنع من الترك - كما تقدّم -...»، ولكنّ الذي تقدّم ص ١٣٠ أنّ مختاره رحمه الله هو أنّ المنع من الترك لازم للوجوب لا مقوّم له، ولعلّ مقصوده ما تقدّم ص ١٤١ من قوله رحمه الله: «وقد وقع الأقدمون من الأصوليّين في حيرة من أمر «الوجوب الكفائيّ» وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه «المنع من الترك»...».

هل يتبع القضاء الأداء؟

إذا كان هناك واجب موقت وفات ولم يأت به المكلف -إما لعصيان أو لعذر- فهل يجب الإتيان به خارج الوقت أو لا؟
بمعنى أن مقتضى القاعدة الأوليّة -وبقطع النظر عن الدليل الخاص- هل هو القضاء أو عدمه؟

وقبل الجواب عن هذا السؤال، نقول:

إنّ حقّ هذا البحث أن يُذكر في مباحث الألفاظ، في باب الأوامر ممّا يرتبط بالصيغة، وذلك لأنّ البحث فيه -في الحقيقة- عن أنّ ظاهر الدليل أو ظاهر الصيغة هل يدلّ على القضاء -كما يدلّ على الأداء- أو لا؟ ومن الواضح أنّ مثل هذا البحث هو بحث عن ظواهر الألفاظ.

وإذا كان كذلك فلمْ أُنْهِر المصنّف ﷺ البحث عنه وذكره في الخاتمة؟ والجواب: هو إنّما أُخِر هذا البحث إلى الخاتمة لأنّه متوقّف على بحث الواجب الموقت، إذ إنّ من توابعه وفروعه، ولكنّ هذه الفرعيّة والتابعيّة ليست حقيقيّة كتابيّة المعلول للعلّة، بل هي تابعيّة عاديّة، بمعنى أنّ معرفة التابع متوقّفة -عادةً- على معرفة المتبوع، لأنّ البحث عن تبعيّة القضاء

للأداء تابع - عادة - لمعرفة الواجب الموقت، إذ بدون معرفة الواجب الموقت لا يمكن - عادة - طرح هذا البحث، والأمر سهل.
إذا عرفت هذا نقول:

إذا وجب واجب موقت - وهو ما كان الوقت دخيلاً في مصلحته - وفات هذا الواجب إمّا لتركه - عن عذر أو بدون عذر - أو لفساده، فهل يكفي دليل الوجوب - أي نفس دليل الأداء - للدلالة على وجوب القضاء، أي أنّ مقتضى القاعدة هو وجوب القضاء، ولا نحتاج لإثباته إلى دليل آخر غير نفس دليل الأداء، وهذا ما يُسمّى بـ «تبعيّة القضاء للأداء»؟

أو لا يكفي دليل الوجوب في إثبات وجوب القضاء، فليس القضاء على مقتضى القاعدة، ولا بدّ لإيجابه من وجود دليل خاصّ غير دليل الأداء، وهذا ما يُعبّر عنه بـ «عدم تبعيّة القضاء للأداء»، أو ما يُعبّر عنه بـ «أنّ القضاء فرض مُستأنف»؟

وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال: ^(١)

١. قول بالتبعيّة مطلقاً، أي يجب القضاء من دون حاجة إلى أمر جديد. ^(٢)
٢. قول بعدم التبعيّة مطلقاً، بمعنى أنّ القضاء يحتاج إلى دليل خاصّ. ^(٣)

(١) لاحظ المحاضرات: م ٤٥ ج ٣ ص ٢٤٧.

(٢) قال الشوكاني في إرشاد الفحول: ص ١٠٦: «اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأوّل ... لا يلزم القضاء إلّا بأمر جديد، وهو الحقّ وإليه ذهب الجمهور، وذهب جماعة من الحنابلة والحنفيّة والمعتزلة إلى أنّ وجوب القضاء يستلزمه الأمر بالأداء في الزمان المعين».

(٣) وهو المعروف والمشهور بين الأصوليين كما في هداية المسترشدين: ج ٢ ص ٦٥٥، وكذا في الدراسات: ج ٤ ص ١٣٣.



٣. التفصيل بين الدليل المتصل فلا تبعية، وبين المنفصل فالقول بالتبعية^(١).
 وخلفية ومنشأ النزاع، هو النزاع في المستفاد من التقييد بالتوقيت.
 بيان ذلك: أن المراد بالواجب الوقت - كما تقدّم - هو ما كان الدليل فيه
 دالاً على أن المطلوب هو الطبيعة المقيّدة بالوقت، مثل: «صلّ عند الزوال»،
 وفي مثل هذا المطلوب يُطرح السؤال التالي:
 هل إن التقييد بالوقت يدلّ على أن المطلوب للمولى بهذا الدليل شيء
 واحد أو يدلّ على أن المطلوب متعدّد؟
 أي هل إن المطلوب واحد وهو «الفعل المقيّد بالوقت»، أو إن الشارع له
 مطلبان: الأوّل هو «ذات الفعل»، والثاني هو «إيجاد الفعل في الوقت»؟
 ففي المثال المتقدّم: هل إن المطلوب شيء واحد هو «الصلاة عند الزوال»،
 أو إن المطلوب أمران هما: «الصلاة»، و«كون الصلاة عند الزوال»؟
 فعلى الأوّل: إذا لم يمثل المكلف إلى أن خرج الوقت، لم يبقَ أمر لا بالمقيّد بما
 هو مقيّد لخروج الوقت، ولا بالذات المجردة عن القيد، لعدم الأمر بها مجرّدة
 أصلاً، لأنّ المفروض البناء على أن المطلوب واحد، فإذا أُريد إثبات وجوب
 الإتيان بالفعل خارج الوقت - أي قضاءً -، فلا بدّ من إنشاء أمر جديد.
 وهذا يعني أن القضاء ليس تابعاً للأداء، بل هو فرض مُستأنف.

(١) ذهب إليه السيّد أبو الحسن الإصفهاني رحمته، حيث جاء في وسيلة الوصول: ص ٢٤٢:
 «والحقّ التفصيل بين ما إذا ثبت التوقيت بدليل متّصل، كصوم يوم الخميس، فلا يدلّ على مطلوبة
 الفعل في خارج الوقت، وبين ما إذا ثبت التوقيت بدليل منفصل، كما إذا قال: صم، ثمّ قال: وليكن
 الصوم يوم الخميس، فإنّه يدلّ على مطلوبة أصل الفعل في خارج الوقت».

وعلى الثاني: إذا لم يمثل المكلف إلى أن خرج الوقت، فالفائت إنما هو المطلوب الثاني، لفرض خروج الوقت، وأمّا المطلوب الأوّل - وهو ذات الفعل - فهو لم يُقتَ على المكلف، بل هو باقٍ على حاله ولا موجب لإهماله، ويبقى الأمر الأوّل يدعو إلى الإتيان بمتعلّقه وهو ذات الفعل، وهذا يعني لابدئية الإتيان بالفعل خارج الوقت، وهو معنى وجوب القضاء، لذا نقول بأنّ القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد بل هو تابع للأمر بالأداء.

وعليه: فالخلاف في التبعيّة وعدمها مبنيّ على الخلاف في وحدة المطلوب في الأوامر الشرعيّة للواجبات الموقّنة وتعدّده، فمن قال بالوحدة انتهى إلى عدم التبعيّة، ومن قال بالتعدّد انتهى إلى التبعيّة، فلا بدّ من تنقيح هذه النقطة للوصول إلى الحقّ في مسألتنا.

ولأجل هذا الابتناء: ذهب بعض الأصوليّين إلى التفصيل بين ما لو كان الدليل الدالّ على التوقيت متّصلاً، فقال بعدم التعدّد وبالتالي اختار عدم التبعيّة، وبين ما لو كان الدليل الدالّ على التوقيت منفصلاً، فقال بالتعدّد وبالتالي التزم بالتبعيّة.

بدعوى: أنّ الدليل إذا كان متّصلاً مثل: «صلّ عند الزوال» فمن الواضح أنّ الدليل يتضمّن أمراً واحداً، وبعثاً واحداً توجّه نحو متعلّق واحد ومطلوب فارد، وهو «الفعل المقيّد بالوقت»، لأنّ الظاهر من التقييد كون القيد ركناً في المطلوب، نظير إيجاب إكرام العالم العادل، الظاهر في كون العدالة ركناً في مطلوبيّة الإكرام، بحيث لو لم يكن العالم عادلاً، لما كان إكرامه مطلوباً، ففي



المقام لابدّ من الحمل على وحدة المطلوب، أمّا الحمل على تعدّد المطلوب فهو في غاية البعد، كما لا يخفى على من له أدنى معرفة بأساليب الكلام، فالحقّ حينئذٍ هو عدم التبعيّة.

وأما إذا كان دليل التوقيت منفصلاً، كما لو قال المولى: «صُم»، ثم قال بعد ذلك وفي كلام منفصل: «اجعل صومك يوم الجمعة»، فلاجل أنّ المفروض أنّ لنا دليلين، فلا بدّ من الأخذ بمفاد كلّ منهما، ولا يجوز طرح أحدهما والأخذ بالآخر، والمفروض أنّ الأوّل دالّ على أنّ المطلوب هو ذات الفعل وهو الصيام، وأنّ الثاني دالّ على أنّ المطلوب هو إيقاع الصوم في الوقت المعيّن وهو يوم الجمعة، وهذا يعني وجود مطلوبين، وهو معنى تعدّد المطلوب، وبذلك ننتهي إلى التبعيّة.

إذا اتّضحت هذه الأقوال، فما هو مختار المصنّف رحمته الله؟

والجواب: أنّ المصنّف رحمته الله قال بعدم التبعيّة مطلقاً، فلم يُفرّق بين الدليل المتّصل والدليل المنفصل.

بيان ذلك: أنّ الدليل إذا كان متّصلاً، فالمصنّف رحمته الله يوافق القائل بالتفصيل في دعواه وفي دليله.

وأما إذا كان الدليل منفصلاً فهو لا يوافق في دعواه ولا يقول بتعدّد المطلوب، بل يقول بوحدة المطلوب كما هو الحال في الدليل المتّصل، وتوضيحه:

أنّ دليل التوقيت إذا كان منفصلاً فهذا يعني أنّ لنا كلامين، أحدهما مطلق

وهو الأمر بذات الفعل، والآخر مقيد وهو الإتيان بالفعل مقيداً بالوقت،
وحينئذٍ يدخل محلّ كلامنا في باب المطلق والمقيد، وقد ذكرنا في هذا الباب أنّ
القاعدة في المقام هي أنّ العرف يجمع بين الكلامين بحمل المطلق على المقيد،
فإذا قال المولى - مثلاً: - «أعتق رقبة» ثمّ قال في كلام آخر: «أعتق رقبة مؤمنة»
كان المراد الواقعي للمولى أمراً واحداً وهو المقيد، فإنّ هذا الحمل أمر عرفي،
بحيث إذا أُلقي هذان الكلامان إلى العرف حمل المطلق منهما على المقيد، ولم
يتردّد في ذلك، فيكون المقيد مبيّناً وكاشفاً عن المراد الجدّي من المطلق.

ومنه يتّضح: أنّ الأمرين في المقام يكونان بمنزلة الأمر الواحد ذي
المطلوب الواحد، وهو الفعل المقيد بالوقت، وحينئذٍ يكون المعنى مع التقييد
بالمنفصل في قوّة المعنى مع التقييد بالمتّصل، وقد عرفت أنّ النتيجة مع التقييد
بالمتّصل هي عدم التبعية.

فمن هذا وذاك اتّضح أنّ الصحيح هو القول بعدم التبعية مطلقاً.

ثمّ تعرّض المصنّف رحمه الله بعد ذلك إلى تفصيل صاحب الكفاية تبرئ (١)،
وهو تفصيل جديد غير التفصيل المتقدّم، وهل يمكن عدّه قولاً رابعاً أو لا؟
ولم يعدّه المصنّف رحمه الله كذلك؟ سيّضح ذلك بإذن الله تعالى.

وحاصل التفصيل: هو أنّ الحقّ عدم تبعية القضاء للأداء إلّا في صورة
واحدة، ولتوضيحه نقول:

(١) قال في الكفاية: ص ١٤٤: «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».



إنَّ التقييد بالوقت لا يخلو إما أن يكون بالدليل المتصل أو بالدليل المنفصل، وعلى الأوّل: لا يدلّ الأمر بشيء موقت على وجوب قضائه إذا فات في وقته، لأنّ المطلوب حينئذ يكون واحداً، يسقط بخروج الوقت - وقد تقدّم -.

وعلى الثاني: فالدليل الدالّ على التوقيت قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيّداً. مثال الأوّل - وهو ما لو كان دليل التوقيت مطلقاً - هو ما لو قال المولى: «صُمْ»، ثمّ قال: «اجعل صومك يوم الجمعة»، وفيه يكون دليل الواجب مطلقاً من ناحية الحالات المختلفة، فالصوم واجب سواء أكان المكلف ذكراً أم أنثى، غنياً أم فقيراً، ناسياً أم ذاكراً، وهكذا.

وفي هذه الحالة يأتي كلام المصنّف رحمه الله المتقدّم من الإطلاق والتقييد، وكون الأمر واحداً وهو المقيّد، وكون المطلوب واحداً، فلا تبعيّة.

ومثال الثاني - وهو ما لو كان الدليل الدالّ على التوقيت مقيّداً بحالة خاصّة - هو ما لو قال المولى: «صُمْ»، ثمّ قال: «إن أمكنك الصوم يوم الجمعة فصمه»، فهذا الدليل - دليل الوقت - لا يقيّد الدليل المطلق - صُمْ - إلّا في حالة خاصّة وهي حالة التمكن، فيختصّ تقييده لإطلاق دليل الواجب بتلك الحالة الخاصّة، وهي حالة التمكن، فينتج من ضمّ المقيّد إلى المطلق ما حاصله: «يجب الصوم مطلقاً، إلّا في حالة التمكن منه يوم الجمعة، فيجب يوم الجمعة».

وهذا يعني: أنّ المكلف لو لم يتمكن من الصوم يوم الجمعة، كان الواجب عليه هو الصوم مطلقاً، فيثبت وجوب الصوم في غير الجمعة بنفس الدليل المطلق، وهذا يعني التقييد في خصوص هذه الصورة، وأمّا في غيرها فإطلاق

دليل الواجب على حاله، فيجب الصوم إذا فات يوم الجمعة، وهو معنى وجوب القضاء.

ثم هناك صورة ملحقة بالصورة السابقة، وبيانها:

أنّ هذا المعنى يمكن فرضه حتّى لو لم يكن دليل التوقيت مقيداً بالتمكّن، لكنّه كان مجملاً من ناحية التمكن وعدمه، فيقتصر فيه حينئذٍ على القدر المتيقّن الذي هو حالة التمكن، فالنتيجة هي عين نتيجة التقييد، لذا عطف المصنّف رحمه الله في عبارته صورة الإجمال على صورة التقييد، فقال: «أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعمّ صورتي التمكن وعدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقّن منه...».

بعبارة أخرى: مقتضى إطلاق الدليل الأوّل «صُم» هو وجوب الإتيان بالصوم مطلقاً، أي في الوقت وخارجه، ولكن بما أنّ الدليل قد دلّ على تقييده بالوقت في خصوص حالة التمكن، فمن الطبيعي الأخذ بمقدار دلالة الدليل، ومقدار دلالته - كما تقدّم - هو تقييده بخصوص حال التمكن، وهذا التقييد لا يمنع من التمسك بإطلاق الدليل عند عدم التمكن من ذلك، لإثبات وجوبه في خارج الوقت، ضرورة أنّه لا وجه لرفع اليد عن إطلاقه من هذه الناحية.

ومن مجموع ما تقدّم يتّضح: أنّ الحالة التي استثنّاها صاحب الكفاية رحمته، والتي قال فيها بالتبعية مركّبة من عناصر ثلاثة:

١. أن يكون لدليل الواجب إطلاق.



٢. أن يكون التوقيت بدليل منفصل.

٣. أن لا يكون لدليل التوقيت إطلاق.

لكنَّ المصنّف ﷺ أشكل: على ما ذكره صاحب الكفاية ثبُت بأمرين:

١. أن هذا الكلام من صاحب الكفاية ثبُت محض افتراض ومجرد نظرية، لا تحقّق لها في الشريعة خارجاً.

٢. هذه الفرضيّة من صاحب الكفاية ثبُت هي في الحقيقة خروج عن محلّ الكلام، وقد بيّن هذا الإشكال الثاني بالبيان الآتي:

إنّ ما تقدّم من صاحب الكفاية ثبُت يثبت الوجوب بواسطة الدليل الأول المطلق، فيكون امثاله من نوع الأداء، وليس من نوع القضاء، وهذا خروج عن محلّ النزاع، فإنّ النزاع في تبعيّة القضاء للأداء، ووجوب الإتيان بالفعل قضاءً.

بيّن هذا الإشكال بهذا البيان، فأورد على المصنّف ﷺ:

بأنّ هذا الإشكال -وهو الخروج عن محلّ الكلام- ليس مختصّاً بكلام الكفاية، بل هو جارٍ على كلّ من قال بالتبعيّة، لأنّه بناءً على تعدّد المطلوب يكون الدالّ على الوجوب أيضاً هو الأمر الأول، فلا اختصاص للإشكال.

ولكن: في الحقيقة هذا الكلام الأخير لا يرد على المصنّف ﷺ، فإنّ هذا

الإشكال مختصّ بكلام الكفاية، ولا يرد على كلّ من قال بالتبعيّة.

والصّحيح: في بيان الإشكال أن يُقال:

إنّ الفقهاء رحمهم الله قالوا بأنّ القضاء حكم موضوعه هو «الفوت»، فإذا

صدق الفوت كان القضاء واجباً، لتحقيق موضوعه، وإذا لم يصدق الفوت فلا قضاء، وإذا كان الشيء واجباً فهو من باب الأداء لا القضاء، وفي كلام الكفاية حيث لا يصدق «الفوت» فلا قضاء، بل الواجب يكون من باب الأداء، كما أنّ صاحب الكفاية رحمته الله نفسه معترف بذلك حيث قال: «وكون التقييد به - أي الوقت - بحسب تمام المطلوب لا أصله»، بمعنى أنّ الواجب مطلق وغير مقيد، فإذا جاء المكلف بالفعل خارج الوقت حصل على أصل المصلحة، نعم للحصول على المرتبة الكاملة من المصلحة لا بدّ من الإتيان بالفعل داخل الوقت.

ومن الواضح أنّ هذا داخل في باب الأداء فيكون خروجاً عن محلّ الكلام، وأمّا على بقيّة الأقوال - لو سلّمت - فعنوان «الفوت» صادق حينئذٍ، فيكون الواجب من باب القضاء، فلا يرد الإشكال كما ورد على الكفاية، فيتمّ كلام المصنّف رحمته الله من اختصاص الإشكال بكلام الكفاية دون سواه. وهكذا يتّضح من أنّ ما جاء في الكفاية من التفصيل لا يُعدّ قولاً رابعاً، لأنّ فيه خروجاً عن محلّ الكلام.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١٤٥: «ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور»، أي ولأجل اختلافهم في ما هو المستفاد من دليل التوقيت، هل هو وحدة المطلوب أو تعدّده؟ ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور.

قوله رحمته الله ص ١٤٦: «وإلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم



يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين»، أي وإن كان المقيّد مطلوباً آخر غير المطلق كان معنى ذلك ... إلخ.

قوله ﷺ ص ١٤٦: «نعم، يمكن أن يُفرض ...»، هذا شروع في التعرّض لمختار صاحب الكفاية نيسر ومناقشته.

وقد أشار ﷺ إلى مناقشته الأولى بقوله: «ولكنّه فرض بعيد جداً»، وأيضاً بقوله قبل ذلك: «وإن كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة».

وأشار إلى مناقشته الثانية بقوله ﷺ: «على أنّه مع هذا الفرض لا يصدق «الفوت» ولا «القضاء» بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء».

قوله ﷺ ص ١٤٦: «يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب»، مراده من الإمكان الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للوجوب، بمعنى وجوب الأخذ بالإطلاق والعمل على أساسه، لا أنّه يجوز ذلك، لأنّ الحجّة إذا جازت وجبت، فهذا من موارد أنّ الشيء إذا جاز وجب.



الباب الثالث

النواهي

وفيه خمس مسائل:



مادّة النهي

على غرار ما تقدّم في مادّة الأمر نقول: المراد من مادّة النهي في المقام كلّ ما أخذ من «ن، ه، ي»^(١) من المشتقات، كما ورد عنه ﷺ: «وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر وعن بيع الغرر»^(٢)، ومثل: نهيتك، وأنت منهى، وغيرهما.

والنهي في اللّغة: يُراد منه الزجرُ والمنعُ، فيقال: «نهاه عن كذا»، أي زجره ومنعه.^(٣)

وأما في الاصطلاح: فقد عرّفه الأصوليون -ومنهم صاحبي الفصول والكفاية رحمهما الله^(٤)- بـ«طلب العالي من الداني ترك الفعل»، فتكون حقيقة النهي هي الطلب، كما كانت حقيقة الأمر كذلك، غايته أنّه طلب مخصوص

(١) تقدّم في بعض تنبيهات المبحث التاسع المعقود لبيان الوضع النوعي أنّ الصّحيح التعبير بـ«نون» فـ«هاء» فـ«ياء»، فراجع ص ١٤٢ من الشرح.

(٢) الوسائل: أبواب آداب التجارة، الباب ٤٠، الحديث ٣.

(٣) لاحظ الصّحاح: ج ٢ ص ٥٧٦.

(٤) لاحظ الفصول: ص ١١٨، والكفاية: ص ١٤٩.

وهو طلب الترك، فالطلب هنا متعلق بالترك، وهناك متعلق بالفعل.

إلا أن المصنّف رحمه الله عدل عن هذا التعريف إلى تعريف آخر، وهو:

«زجرُ العالي للداني عن الفعل وردعُه عنه»، فتكون حقيقة النهي هي الزجر والمنع، وأمّا نفس طلب الترك فهو لازم للنهي لا أنّه نفسه، ومنه يتّضح أن تعريف المشهور هو من التفسير باللائم.

ولعل المصنّف رحمه الله عدل عن التعريف السابق وعبر عن تعريفه «بالأصحّ» لأنّ هذا المعنى هو الأنسب بالمعنى اللّغوي، حيث تقدّم أنّه هو الزجر والمنع، فيكون المعنى الذي ذكره المصنّف رحمه الله هو المعنى الملائم للمدلول المطابقي الوضعي لهذه الكلمة - النهي -، وسيأتي في المسألة الرابعة من هذا الباب مزيد توضيح لذلك.

ثمّ قد تقدّم في باب الأوامر أنّ مادّة الأمر تدلّ على الإلزام بمقتضى حكم العقل لا بالدلالة الوضعيّة، ويُرَاد هنا طرح هذا البحث نفسه فنسأل: إذا ورد نهي في الشريعة المقدّسة فهل يدلّ هذا النهي على الإلزام، أو يدلّ على مطلق الزجر ولو لم يكن إلزامياً؟ وإذا كان دالّاً على الإلزام فهل الدلالة بالوضع أو بالإطلاق أو بشيء آخر؟

والجواب: أنّ البحث المذكور هناك يجري بعينه في مادّة النهي، فالكلام في مادّة النهي كالكلام في مادّة الأمر بلا فرق.

نعم، هناك فرق واحد وهو أنّ مادّة الأمر تدلّ على الإلزام بالفعل، بينما مادّة النهي تدلّ على الإلزام بالترك، مثل: «أمرك بالصلاة، وأنهاك عن الغيبة»، فالأوّل إلزام بفعل الصلاة، والثاني إلزام بترك الغيبة.

صيغة النهي

المراد بصيغة النهي هو كلّ هيئة تدلّ على الزجر عن الفعل، مثل: «لا تفعل» و«إياك أن تفعل» وغيرهما.

كما أنّ المقصود بالفعل المتعلّق للهيئة والذي قلنا إنّ الهيئة تدلّ على الزجر عنه هو الفعل بمعناه اللّغويّ، وهو مطلق الحدث سواء أكان وجوديّاً أم كان عدميّاً، لا خصوص الفعل الوجوديّ.

فالأوّل نحو: «لا تشرب الخمر»، فإنّ الفعل الذي تعلّق به الزجر هو أمر وجوديّ، وهو «الشرب».

والثاني نحو: «لا تترك الصلاة»، فإنّ الفعل الذي تعلّق به الزجر هو أمر عدميّ، وهو «الترك»، فكما أنّ الأوّل من صيغ النهي كذلك الثاني، فهو من صيغ النهي.

وكما أنّ الأمر له نحوان مثل: «صلّ» و«اترك شرب الخمر»، فإنّ الثاني لا يُعدّ من النواهي بل من الأوامر، وإن كان يؤدّي معنى «لا تشرب الخمر»،

فكذلك النهي له نحوان، فمثل: «لا تترك الصلاة» يكون من النواهي وإن كان يؤدّي معنى «صلّ».

والسرّ في هذا التعميم هو أنّ المدار في كون الخطاب أمراً أو نهياً إنّما هو على المدلول المطابقيّ، فإن كان المدلول المطابقيّ للكلام زجراً كان الخطاب من النهي، بقطع النظر عن المتعلّق وجودياً كان أم عديمياً، وإن كان المدلول المطابقيّ طلباً كان الخطاب من الأمر، سواء أكان المتعلّق وجودياً أم عديمياً.

ظهور صيغة النهي في التحريم

استُعملت صيغة النهي في أكثر من معنى، منها:

١. التحريم، نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾^(١).

٢. الكراهة، نحو: «لا تُصلِّ في الحمام».

٣. الدعاء، نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٢).

٤. التأديب، نحو قول الوالد لولده: «لا تأكل بيسارك».

ولما كان الاستعمال أعَمّ من الحقيقة والمجاز، وكانت الصيغة مستعملة

في جميع هذه المعاني نسأل: ما هو المعنى الحقيقي الذي وُضعت الصيغة له؟

لنُحتمل عليه إذا تجرّدت عن القرينة؟

اختلفوا في ذلك:

١. فالمشهور والمعروف أنّها موضوعة للتحريم فتكون مجازاً في غيره.^(٣)

(١) سورة الأعراف: ٣١.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٣) قال المحقق القميّ رحمته الله في القوانين: ج ١ ص ٣٠٨: «وأما صيغة لا تفعل وما في معناها،

فالأشهر الأظهر أنّها - أيضاً - حقيقة في الحرمة»، ومثله في الفصول: ص ١١٩.

٢. وبعض آخر قال بأنها موضوعة لكل هذه المعاني بنحو الاشتراك اللفظي، وهناك أقوال أخرى.^(١)

والمصنّف رحمه الله يرى أنها ليست موضوعة للتحريم ولا لغيره من المعاني الاسمية المذكورة، وذلك لأنها لما كانت من المعاني الحرفية فلا تكون موضوعة لمعنى اسمي، بل معناها هو معنى حرفي، وهو النسبة الزجرية القائمة بين الناهي «المولى»، والمنهي «المكلف»، والمنهي عنه «الفعل المراد تركه». ومن هنا تُعلم المسامحة في قول المصنّف رحمه الله في المسألة السابقة ص ١٤٩: «فإنّ المدلول المطابقي لقولهم: «لا ترك» هو الزجر والنهاي...»، لوضوح أنّ المدلول المطابقي لـ «لا ترك» ليس هو الزجر الذي هو معنى اسمي، وإنما مدلوله المطابقي هو النسبة الزجرية التي هي من المعاني الحرفية.

والسؤال هنا هو: بعد أن انتهينا إلى أنّ صيغة النهي موضوعة للنسبة الزجرية التي هي أعمّ من التحريم والكرهية، كيف يمكن الاستفادة التحريم منها؟ والجواب: أنّ الصيغة إذا صدرت ممّن تجب إطاعته على المكلف، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، فإنّ العقل يحكم -مستقلاً- بالتحريم ولزوم الترك، قضاءً لحقّ المولوية والعبودية، فإنّ العقل يدرك أنّ المولى إذا زجر عبده فلا بدّ له أن ينزجر، ما لم يرخص نفس المولى في ارتكاب الفعل واقتحامه.^(٢)

(١) راجع لمعرفة هداية المسترشدين: ج ٣ ص ٦-٨.

(٢) وهذا نظير ما ذكره المصنّف رحمه الله في تقريب دلالة الأمر على الوجوب تبعاً للمحقق النائيني رحمه الله، فراجع ص ٣٥٠ من الشرح، وكذا فوائد الأصول: ج ١ ص ١٣٦-١٣٧، وأجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٤-١٤٦، والمحاضرات: ج ٢ ص ٤٨٣.



نعم قد تُستعمل الصيغة في النسبة الزجرية بدواع مختلفة أخرى، كالتأديب والدعاء ونحوهما، إلا أنّ معنى الصيغة -وهو النسبة الزجرية- واحد، فيكون الكلام المشتمل على الصيغة تأديباً بالحمل الشائع، أو دعاءً بالحمل الشائع أو غير ذلك، على نحو ما تقدّم في الأوامر.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمته الله ص ١٤٩: «عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله»، هكذا في الطبعة، والظاهر زيادة لفظ «ترك»، لتكون العبارة هكذا: «عدم جواز الفعل»، والمعنى حينئذٍ واضح، وهو: أنّ العقل يُدرك أنّ المولى إذا زجر عبده كان معنى ذلك عدم جواز الفعل، فلا بدّ له أن ينزجر عنه، ما لم يرخص نفس المولى في ارتكاب الفعل واقتحامه، فإذا رخص المولى جاز ارتكاب الفعل حينئذٍ.

ما المطلوب في النهي؟

لا يوجد -إلى هنا- بحث مستقل في باب النواهي غير ما تقدّم في باب الأوامر، باستثناء مبحث واحد يختصّ بالنهي دون الأمر، وتوضيحه: أن المولى إذا نهى عبده عن شيء فقال: «لا تفعل كذا»، فما هو المطلوب من العبد ليكون ممثلاً؟

هل المطلوب مجرّد ترك الفعل، أو إنّ المطلوب هو كفّ النفس عنه؟ وقبل الجواب لابدّ من بيان الفرق بينهما، وحاصله: أنّ الترك هو أمر عديميّ يصدق على مطلق العدم، بأن لا توجد الطبيعة المنهيّة عنها وتنعدم خارجاً بجميع أفرادها. وأمّا الكفّ فهو صرفُ النفس عن ارتكاب الفعل وحبسها عنه، فإذا ردع الإنسان نفسه عن الفعل المنهيّ عنه كان ممثلاً وإلّا فلا، فهو أمر وجوديّ وفعل من أفعال النفس يحصل بالتفات المكلف إلى الفعل وردع نفسه عنه، كما لو كان الخمر أمام زيد وكان يرغب في تناوله، لكنّه يمنع نفسه من تناوله،

ويردعها عنه، فحينئذٍ يتحقق الكفّ وبه يُمثّل النهي، أمّا إذا لم يكن الخمر حاضراً عنده، أو أنّه حاضر ولكنّه لا يرغب فيه، لم يتحقق الكفّ حينئذٍ، وإن كان مجرّد الترك حاصلًا.

إذا اتّضح هذا نعود إلى السؤال: ما هو المطلوب في النهي؟
اختلف في ذلك على قولين:

١. أنّ المطلوب بالنهي هو الترك، وهو قول أكثر المحقّقين.^(١)

٢. أنّ المطلوب بالنهي هو الكفّ، وهو مختار جماعة.^(٢)

والحقّ ما عليه أصحابنا من أنّ المطلوب هو الترك لا الكفّ.

ومنشأ زعم القائلين بأنّ المطلوب هو الكفّ هو توهم أنّ كلّ شيء قبل وجوده معدوم بالعدم الأزليّ - أي منذ القدم -، والعدم الأزليّ خارج عن قدرة المكلف، لكونه سابقاً على وجود المكلف نفسه، فلو تعلّق به التكليف لزم التكليف بغير المقدور، وهو قبيح لا يصدر من المولى الحكيم.
ودفع هذا التوهم بأمرين^(٣):

الأوّل: إذا سألنا المستشكل عن قولنا: «لا تشرب الخمر»، هل إنّ شرب الخمر مقدور أو لا؟ لأجاب بالإيجاب جزماً، وحينئذٍ نقول: إذا كان الفعل مقدوراً فإنّ تركه مقدور قطعاً، لما هو معلوم من أنّ القدرة لا يمكن أن

(١) لاحظ القوانين: ج ١ ص ٣١٢، والفصول: ص ١١٩، والكفاية: ص ١٤٩، والفوائد: ج ١ ص ٣٩٤، ومفاتيح الأصول: ص ١٤٤-١٤٥.

(٢) منهم الحاجبي والعضدي والعلامة تفتن في تهذيبه، فراجع المعالم: ص ٩١، وهداية المسترشدين: ج ٣ ص ١٧.

(٣) عبارته ﷺ غير وافية في بيان هذين الأمرين.



تعلّق بأحد الطرفين إلّا إذا كان الطرف الثاني مقدوراً، فإنّ القدرة -التي هي السلطنة على الفعل- لا بدّ أن تكون نسبتها إلى كلّ من الفعل والترك على حدّ سواء، وإلّا لو فرض كون المكلف قادراً على أحدهما دون الآخر لكان مقهوراً ومضطراً إليه، ومن هنا عُرِّفت القدرة والاختيار بأنّه: إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، وهكذا يتّضح أنّ كلّاً من الفعل والترك مقدور للمكلف، فيجوز تعلّق التكليف بترك الفعل.

الثاني: أنّ غير المقدور للمكلف إنّما هو ذات العدم الأزليّ، أو قل: العدم الأزليّ حدوثاً -بعبارة مسامحة- لا استمراره وبقاؤه، فإنّه مقدور للمكلف، وذلك بأنّ يُبقي العدم على حاله من دون أن ينقضه بوجود الفعل.

بعبارة أخرى: إنّ المطلوب بالنهي ليس هو إحداث العدم، ليُقال إنّّه أزليّ، وكيف يُطلب من المكلف ما هو أزليّ وقديم وسابق على وجوده؟ وإنّما المطلوب بالنهي استمرار العدم، وعدم خَرمه بإيجاد الفعل، فلا إشكال.

وبذلك يندفع التوهّم المزبور، ويمكن تعلّق التكليف -النهي- بالترك.

ولكن: غاية ما ثبت -إلى هنا- إمكان تعلّق التكليف بالترك، وأنّه ليس من التكليف بغير المقدور، وبذلك يصير كلّ من الاحتمالين ممكناً.

فيبقى السؤال: إذا كان كلّ من الأمرين ممكناً ثبوتاً، لم قال المصنّف -رحمته الله-

بأنّ الحقّ هو الأوّل؟ فما هو المعين لهذا الاحتمال دون الآخر؟

والجواب: أنّ المعين هو لزوم المحذور فيما إذا قلنا بأنّ المطلوب هو الكفّ.

بيان ذلك: أنّه إذا اتفق ترك الفعل من دون أن يتحقّق الكفّ، كما لو لم يكن

أمام المكلف خمر أو لم يرغب فيه، فإنه يصدق عليه أنه ترك الخمر، لكن لا يصدق أنه كف نفسه، فلو كان المطلوب فيه الكف، لما عدّ هذا المكلف ممتثلاً، والحال أنه لم يشرب خمرًا ولا إشكال في كونه ممتثلاً، وهذا أمر محسوس بالوجدان.

وبعد هذا وذاك نقول: إن هذا الذي ذكرناه إنما هو لمن يُفسّر النهي بالطلب، وأمّا مثل المصنّف رحمه الله الذي فسّر النهي بالمنع والزجر فلا موقع لهذا الكلام بالنسبة إليه، وهو ساقط عنده من أساسه، لما تقدّم من أن حقيقة النهي هي الزجر والردع، وليست هي الطلب كي يتنازع في ما هو المطلوب في ذلك الطلب إذ لا طلب أصلاً، فيكون البحث فيه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.^(١)

نعم الأمر بالترك لازم للنهي، كما أن الردع عن الترك لازم للأمر.

بيان العبارة:

قول المصنّف رحمه الله ص ١٥٠: «والجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي المقدورية بقاءً واستمراراً»، هذا منه إشارة إلى الجواب الثاني عن توهم استحالة طلب الترك، وأمّا الجواب الأول فقد بيّنه بقوله رحمه الله: «إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود...»، لكنّه ساقه مساق التعليل للجواب

(١) ومن هنا قال السيّد الخوئي رحمته الله في هامش الأجود: ج ٢ ص ١١٩: «التحقيق أن متعلّق النهي إنّما هو الفعل، ومعنى النهي عنه هو الزجر عنه الناشئ من اشتماله على المفسدة، فالترغّب في كون المطلوب في النواهي هو الكفّ عن الفعل أو نفس تركه باطلٌ من أصله».



الأوّل، وكان المناسب بيانه كوجه مستقلّ - كما بيّنا في الشرح - كأن يُعبّر
 بـ «مضافاً إلى أنّ القدرة على الوجود تلازم...» ونحو ذلك.

قوله ﷺ ص ١٥١: «فالأمر والنهي كلاهما يتعلّقان بنفس الفعل رأساً...»،
 فالنهي في «لا تشرب الخمر» يتعلّق بالشرب نفسه، لا بترك الشرب ولا بكفّ
 النفس عنه، فلا مجال لهذا البحث.

دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اختلفوا -هنا- في دلالة صيغة النهي على المرة والتكرار والدوام، كما اختلفوا في صيغة الأمر.

والصحيح: هنا هو ما قلناه هناك من أنّ الصيغة لها مادة وهيئة، والمادة تدلّ على الطبيعة المجردة عن كلّ خصوصيّة، والهيئة -هنا- تدلّ على النسبة الزجرية، فلا دلالة للصيغة لا ببادئها ولا بنهايتها لا على مرة ولا على تكرار، بل المنهية عنه في النهي هو صرف الطبيعة، كما أنّ المبعوث نحوه في الأمر هو صرف الطبيعة، هذا من جهة الإثبات، أي من جهة مدلول الصيغة.

نعم هناك فرق: بين النهي والأمر في مرتبة الامتثال، بيان ذلك: أنّ العقل بعد أن يطّلع على أنّ المطلوب في الأمر هو صرف وجود الطبيعة، يحكم بكفاية الفرد الواحد في مقام الامتثال، لأنّ الطبيعة تتحقّق وتوجد في ضمن أوّل أفرادها، فمن صلّى صلاةً واحدةً يكون قد أوجد طبيعة الصلاة المطلوبة.

وحينما يطّلع العقل على أنّ المنهيّ عنه هو صرف الطبيعة، يحكم بلزوم ترك جميع الأفراد، لأنّ الطبيعة لا تنعدم إلّا إذا انعدمت جميع أفرادها، لوضوح أنّ من شرب الخمر مرّة واحدة، لم يصدق عليه أنّه أعدم الطبيعة وتركها. وهذه جهة افتراق بين الأمر والنهي، إلّا أنّ هذا الفرق ليس ناشئاً من جهة وضع الصيغتين، وإنّما هو بمقتضى طبع النهي وطبع الأمر عقلاً.

تنبيه :

ذكر بعض المصنّفين في مباحث الألفاظ بعض المسائل الأخرى، وهي :

١. مسألة اجتماع الأمر والنهي.
٢. مسألة دلالة النهي على الفساد.
٣. مسألة الإجزاء.
٤. مسألة مقدّمة الواجب.
٥. مسألة الضدّ.

فقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله المسألة الأولى والثانية في المقصد الثاني المعقود لمباحث النواهي، وذكر المسائل الثلاث الأخيرة في المقصد المعقود لمباحث الأوامر وهو المقصد الأوّل^(١).

ولكنّ المصنّف رحمته الله - كما تقدّم في تقسيم أبحاث الأصول - قال بأنّها مسائل لا ربط لها بالألفاظ، لأنّها ثابتة ومبحوثة سواء أكان هناك لفظ أم لم يكن، بل هي مسائل عقلية فلا بدّ من بحثها في موضعها الملائم، وهو مباحث الملازمات العقلية.

(١) لاحظ الكفاية: ص ١٥٠، ص ١٨٠، ص ٨١، ص ٨٩، ص ١٢٩.

هذا تمام الكلام في باب النواهي، وبه يتمّ الجزء الأوّل

ويليه الجزء الثاني - بإذنه تعالى - وأوّلُه باب المفاهيم

تمّ تحريره صبيحة يوم عيد الله الأكبر، عيد الغدير الأعزّ من سنة ١٤٣٧ هـ.

مراجع الكتاب

١. القرآن الكريم.
٢. أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث المحقق النائيني رحمته الله، تأليف المحقق السيد الخوئي رحمته الله، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الثانية، رجب ١٤٣٠ هـ.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف العلامة علي بن محمد الأمدي، علق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٧ هـ، الرياض.
٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تأليف محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.
٥. الإشارات والتنبيهات، لأبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، مع شرح نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، دار البلاغة للنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٣ هـ.
٦. اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، للحاج الميرزا علي المشكيني، دار الهادي، الطبعة الخامسة، سنة ١٤١٣ هـ.
٧. أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، المتوفى سنة ١٣٨٣ هـ، تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ربيع المولد ١٤٢٢ هـ.

٨. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء، تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٨٠ م.

٩. الأمالي، لفخر الشيعة أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد رحمته الله، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، المطبعة الإسلامية، سنة ١٤٠٣ هـ.

١٠. أوائل المقالات، تأليف الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان أبي عبدالله العكبري البغدادي، دار المفيد، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

١١. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لأبي محمد عبدالله جمال الدين ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١ هـ، بتعليق وترتيب وتصحيح عبد المتعال الصعدي، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م.

١٢. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف العلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي رحمته الله، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية المصححة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

١٣. بحوث في علم الأصول، تقارير الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمته الله، تأليف السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٦ هـ.

١٤. بداية الحكمة، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله، تعليق وتحقيق علي شيرواني، انتشارات دار الفكر، سنة ١٣٣٦ هـ. ش.

١٥. بدائع الأفكار، تأليف آية الله ميرزا حبيب الله الرشتي رحمته الله، المتوفى



سنة ١٣١٢ هـ، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، «الطبعة الحجرية»، قم، سنة ١٣١٣ هـ.

١٦. تشرح الأصول، للمحقق الشيخ علي بن فتح الله النهاوندي، المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ، سنة الطبع ١٣٢٠ هـ.

١٧. التصريح للشيخ العلامة خالد بن عبدالله الأزهرى، على التوضيح لألفية ابن مالك للشيخ العلامة ابن هشام الأنصارى، المطبعة الأزهرية بمصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م.

١٨. التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد أبوالقاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، تأليف العلامة الميرزا علي الغروي التبريزي، نشر دار الهادي للمطبوعات، قم، المقدسة، الطبعة الثالثة، ذو الحجة - سنة ١٤١٠ هـ.

١٩. جامع السعادات للشيخ الجليل المولى محمد مهدي النراقي رحمته الله، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١ هـ.

٢٠. جامع المقاصد في شرح القواعد، تأليف المحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، المشرفة، الطبعة الأولى، ربيع الأول - سنة ١٤٠٨ هـ.

٢١. جواهر الأصول، تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني رحمته الله، تأليف السيد محمد حسن المرتضوي اللنكرودي، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨ هـ.

٢٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تأليف الشيخ محمد حسن النجفي، دار إحياء التراث العربي في بيروت، تحقيق الشيخ عباس القوجاني، الطبعة السابعة، سنة ١٩٨١ م.

٢٣. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، للعلامة حسن بن يوسف بن مطهر الحلبي رحمته الله، «الطبعة الحجرية»، سنة الطبع ١٣١١ هـ.
٢٤. حاشية الدسوقيّ الموضوعة على هامش شروح التلخيص، المطبوعة في مطبعة عيسى الباي الحلبيّ وشركائه بمصر، سنة ١٢١٠ هـ.
٢٥. حاشية الصبّان على شرح الأشمونيّ لألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى الباي الحلبيّ وشركاؤه، سنة ١١٩٣ هـ.
٢٦. حاشية العلامة الشيخ ياسين بن زين الدين الحمصيّ الشافعيّ، المتوفّى سنة ١٠٦١ هـ، على شرح الفاكهيّ المسمّى بـ«محبب الندا في شرح قطر الندى»، المطبوعة بالمطبعة الميمنية بمصر، سنة ١٣٠٧ هـ.
٢٧. حاشية العلامة المشكينيّ رحمته الله على الكفاية، تحقيق الشيخ سامي الخفاجي، انتشارات لقمان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦ هـ.
٢٨. حاشية الملا عبد الله رحمته الله على التهذيب، تعليق السيّد مصطفى الحسينيّ الدشتي.
٢٩. حاشية الهمدانيّ، للأغا رضا الهمدانيّ رحمته الله، على فرائد الأصول، للشيخ الأنصاريّ رحمته الله، سنة ١٣١٩ هـ.
٣٠. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تأليف الشيخ يوسف البحرانيّ رحمته الله، دار الأضواء، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٣٠ هـ.
٣١. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم صدر الدين محمّد الشيرازيّ، المتوفّى سنة ١٠٥٠ هـ، مكتبة المصطفى بقم المقدّسة.
٣٢. دراسات في علم الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئيّ رحمته الله، تأليف آية الله السيّد علي الهاشميّ الشاهروديّ رحمته الله، نشر مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٦ هـ.



٣٣. درر الفوائد، للعلامة مؤسس الحوزة العلمية بقم المقدسة، الأستاذ الأعظم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي تنت «١٢٧٦-١٣٥٥» هج، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرقة، الطبعة الخامسة.

٣٤. دروس في علم الأصول، تأليف آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر تنت، طبعة مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر تنت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١ هج.

٣٥. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، لأبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد التميمي المغربي، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، سنة ١٣٨٣ - ١٩٦٣.

٣٦. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، للعلامة المحقق ملا محمد باقر السبزواري تنت، المتوفى سنة ١٠٩٠ هج، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم.

٣٧. الذريعة إلى أصول الشريعة، تصنيف السيد المرتضى علم الهدى تنت، تصحيح وتقديم أبو القاسم گر جي، منشورات جامعة طهران ١٣٤٨ هج.

٣٨. رجال النجاشي، جمعه الشيخ الجليل أبو العباس علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، سنة ١٤٢٩ هج.

٣٩. رسائل المحقق الكركي، للمحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي، تحقيق الشيخ محمد الحسون، الناشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي قم، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٩ هج.

٤٠. الرعاية في علم الدراية، تأليف الفقيه المحدث الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي، ٩١١-٩٦٥ هج، تعليق وتحقيق عبدالحسين محمد علي

البقال، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨ هـ.

٤١. زبدة الأصول، للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي
الهمداني العاملي الجبعي المعروف بـ«الشيخ البهائي»، تحقيق فارس حسون كريم.

٤٢. شرح ألفية ابن مالك، لأبي عبدالله بدر الدين محمد ابن العلامة جمال الدين
محمد بن مالك صاحب الألفية، صحّحه ونقّحه محمد بن سليم اللبابيدي، بيروت،
سنة ١٣١٢ هـ.

٤٣. شرح ابن عقيل، لبهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني، المتوفى
سنة ٧٦٩ هـ، على ألفية أبي عبدالله محمد جمال الدين بن مالك، ومعه كتاب منحة
الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، تأليف محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر،
الطبعة السادسة عشرة، سنة ١٩٧٤ م - ١٣٩٤ هـ.

٤٤. شرح قطر الندى وبلّ الصدى، تصنيف أبي محمد عبدالله جمال الدين بن
هشام الأنصاري، المتوفى سنة ٧٦١ هـ، ومعه كتاب سبيل الهدى بتحقيق شرح
قطر الندى، تأليف محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الحادية عشرة، ربيع الثاني
١٣٨٣ - أغسطس ١٩٦٣.

٤٥. شرح الرضي على الكافية، طبعة جديدة مصحّحة ومزيلة بتعليقات مفيدة،
١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م جامعة قاريونس، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر،
الأستاذ بكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية.

٤٦. شرح المختصر لسعد الدين التفتازاني، على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني
في المعاني والبيان والبدیع، منشورات دار الحكمة، ربّ طبعه وعلّق حواشيه عبد
المتعال الصعيدي.

٤٧. شرح المراح في التصريف، للعلامة بدر الدين محمود بن أحمد العيني،



المتوفى سنة ٨٥٥ هـ، حققه وعلّق عليه الدكتور عبدالستار جواد، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٧ م.

٤٨. شرح المنظومة في المنطق والحكمة، نظم وشرح الحكيم الإلهي الحاج المولى هادي السبزواري رحمته الله، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٣٧ هـ.

٤٩. شرح النظام في الصرف «شرح تصريف ابن الحاجب»، للمولى الحسن بن محمد النيشابوري، دار الذخائر للمطبوعات، قم-إيران، «الطبعة الحجرية»، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠ هـ.

٥٠. الشيعة وفنون الإسلام، للسيد حسن الصدر الكاظمي رحمته الله، طبعة مطبعة العرفان في صيدا، قدّم له الدكتور سليمان نيا.

٥١. الصحاح لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي المتوفى سنة ٣٩٨ هـ، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٢٦ هـ.

٥٢. صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، لمحمد آصف المحسن، منشورات ذوي القربى بقم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨ هـ.

٥٣. العدة في أصول الفقه، تأليف شيخ الطائفة الإمام أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ.

٥٤. عوالي اللآلي، للشيخ المحقق المتتبع محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي، تحقيق الحاج آقا مجتبی العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم المقدسة، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.

٥٥. كتاب العين، لأبي عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، منشورات دار الأسوة التابعة لمنظمة

- الأوقاف والأموال الخيرية، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٣٥ هـ.
٥٦. فرائد الأصول، للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري رحمته الله، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة السادسة عشرة، سنة ١٤٣٤ هـ.
٥٧. الفصول الغروية، للشيخ محمد حسين الغروي الحائري رحمته الله، المتوفى سنة ١٢٥٤ هـ، طبعة دار إحياء العلوم الإسلامية، «الطبعة الحجرية»، سنة ١٤٠٤ هـ.
٥٨. الفصول المختارة، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي «الشيخ المفيد»، تحقيق السيد علي مير شريف، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
٥٩. الفصول في الأصول، للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، المتوفى سنة ٣٧٠ هـ، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم النمشي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٦٠. الفلسفة الإسلامية، تأليف الشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، إعداد السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.
٦١. فوائد الأصول، من إفادات الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رحمته الله، تأليف الشيخ محمد علي الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة التاسعة، سنة ١٤٢٩ هـ.
٦٢. الفوائد الرجالية، للسيد محمد مهدي بحر العلوم رحمته الله، منشورات دار الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦٣ هـ.
٦٣. الفوائد العلية، القواعد الكلية مما يبتني عليه كثير من معضلات مسائل الفقه والأصول، تأليف حضرة العلامة المحقق الفقيه الحاج السيد علي البهبهاني رحمته الله، مكتبة دار العلم في الأهواز، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٥ هـ.



٦٤. الفوائد المدنية، لفخر المحدثين وقدوة المجتهدين المولى محمد أمين الأسترآبادي رحمته الله، المتوفى سنة ١٠٣٣ هـ، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرقة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤ هـ.

٦٥. القواعد الفقهية، لآية الله العظمى السيد محمد حسن البجنوردي رحمته الله، تحقيق مهدي المهريزي ومحمد حسين الدرايتي، دار الهادي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩ هـ.

٦٦. القوانين المحكمة في الأصول، للمحقق التحرير الميرزا أبي القاسم القمي، شرحه وعلق عليه رضا حسين صبح، دار المرتضى، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠ هـ.

٦٧. الكافي، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي رحمته الله، المتوفى سنة ٣٢٩ هـ، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٨٨ هـ.

٦٨. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، للعلامة الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمته الله، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، مركز منشورات مكتب التبليغ الإسلامي للحوزة العلمية في قم، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢ هـ.

٦٩. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، تأليف الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني المعروف بـ«الفاضل الهندلي»، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرقة.

٧٠. كفاية الأصول، تأليف الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني رحمته الله، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ربيع الثاني ١٤١٧ هـ.

٧١. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الجليل الأقدم أبي جعفر محمد بن علي بن

الحسين بن بابويه القمي «الصدوق»، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، سنة ١٤٠٥ هـ.

٧٢. لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦ هـ.

٧٣. اللّمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.

٧٤. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تأليف العلامة الحلي رحمته الله، تحقيق عبدالحسين محمد عليّ البقال، مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، سنة ١٤٠٤ هـ.

٧٥. محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئي رحمته الله، تأليف آية الله الشيخ محمد اسحاق الفيّاض، طبعة مؤسسة الخوئي الإسلامية، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٣٠ هـ.

٧٦. المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فيّاض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢ هـ.

٧٧. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، تأليف زين الدين بن عليّ العامليّ «الشهيد الثاني» رحمته الله، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٢٩ هـ.

٧٨. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تأليف خاتمة المحدثين الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة المحققة الأولى، سنة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

٧٩. المستصفى في علم الأصول، تأليف الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد



الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، طبعه وصححه محمد عبدالسلام عبدالشافي، بيروت-لبنان.

٨٠. مستند العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، للعلامة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ مرتضى البروجردي، منشورات مدرسة دار العلم، سنة ١٩٨٦ م.

٨١. مصباح الأصول، تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، تأليف آية الله السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله، سنة ١٤٢٢ هـ.

٨٢. مصباح الفقه في المعاملات، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، تأليف آية الله الشيخ ميرزا محمد علي التوحيد التبريزي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦ هـ.

٨٣. مصباح المنهاج، كتاب الطهارة، تأليف السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ-١٩٩٦ م.

٨٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للشيخ أحمد بن محمد بن علي الفيومي، مؤسسة الحديث للكتاب، طرابلس-لبنان.

٨٥. مطارح الأنظار، تقارير الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله، تأليف المحقق الميرزا أبو القاسم الكلانري الطهراني، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٣٢ هـ.

٨٦. مطالع الأنوار للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، المتوفى سنة ٦٨٩ هـ، وشرحه لوامع الأسرار لقطب الدين محمد بن محمد الرازي، دار الطباعة، سنة ١٢٧٧ هـ.



٨٧. معارج الأصول، للشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، المحقق الحلي رحمته الله، إعداد محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣ هـ.

٨٨. معالم الدين وملاذ المجتهدين، تأليف الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي رحمته الله، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة عشر، سنة ١٤٣٥ هـ.

٨٩. المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، إصدار مكتبة النجاح، لصاحبها السيد مرتضى الرضوي، طهران، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
٩٠. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيّب أبو الحسين البصري رحمته الله، المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣ هـ.

٩١. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، لمرجع المسلمين زعيم الحوزة العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

٩٢. معجم مجمع البحرين، تأليف الإمام الكبير والمصنف الشهير الشيخ فخر الدين الطريحي، ضبطه وصحّحه نضال علي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٩٣. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المتوفى سنة ٣٩٥ هـ، رتبه وصحّحه إبراهيم شمس الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

٩٤. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله



بن هشام الأنصاري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
 ٩٥. مفاتيح الأصول، السيّد المجاهد محمد الطباطبائي الكربلائي، المتوفى
 سنة ١٢٤٢ هـ، منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث بقم، «الطبعة
 الحجرية».

٩٦. مقالات الأصول، تأليف المحقق الأصولي الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء
 الدين العراقي رحمته الله، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة المحققة الأولى، سنة ١٤١٤ هـ.
 ٩٧. كتاب المكاسب، تأليف الشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ
 مرتضى الأنصاري رحمته الله، مجمع الفكر الإسلامي، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ
 الأعظم، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨ هـ.

٩٨. منتهى الأصول، تأليف السيّد حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي،
 المتوفى سنة ١٣٩٥ هـ، مكتبة بصيرتي، قم.

٩٩. المنحول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى
 سنة ٥٠٥ هـ، حققه وخرّج نصّه وعلّق عليه الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر
 المعاصر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

١٠٠. المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة السابعة،
 سنة ١٤١٧ هـ.

١٠١. منهاج الصالحين، فتاوى مرجع المسلمين زعيم الحوزة العلمية السيّد
 أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمته الله، الطبعة التاسعة والعشرون، منشورات دار
 العلم - النجف الأشرف.

١٠٢. المواقف وشرحه، للأبيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ، تحقيق عبد الرحمن عميرة،
 الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

١٠٣. ميزان الحكمة، لمحمد الريشهري، قم المقدسة، دار الحديث، ١٣٧٥ هـ. ش.
١٠٤. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
١٠٥. نهاية الأصول، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد حسين البروجردي رحمته الله، تأليف آية الله الشيخ حسين علي المنتظري رحمته الله، مكتبة المصطفوي بقم، ١٣٧٥ هـ.
١٠٦. نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث العلامة المحقق الشيخ آغا ضياء الدين العراقي رحمته الله، تأليف الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي رحمته الله، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، سنة ١٤٠٥ هـ.
١٠٧. نهاية الدراية في شرح الكفاية، تأليف آية الله العظمى المحقق الكبير الشيخ محمد حسين الإصفهاني، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٩ هـ.
١٠٨. نهاية النهاية، للشيخ علي عبد الحسين الغروي الإيرواني رحمته الله، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، سنة ١٣٧٠ هـ. ش.
١٠٩. نهاية الوصول، للعلامة الحلي، من مخطوطات مكتبة آية الله الكلبايكاني، تحت الرقم ٣٤٩٥ / ١٨ / ١٥.
١١٠. هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، تأليف المحقق محمد تقي الرازي النجفي الإصفهاني، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٣٥ هـ.
١١١. الوافية في أصول الفقه، للفاضل التوفي المولى عبدالله بن محمد البشروي الخراساني رحمته الله، المتوفى سنة ١٠٧١ هـ، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، مؤسسة مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢ هـ.



١١٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف المحدث المتبحر الإمام المحقق العلامة الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الرابعة، سنة ١٣٩١ هـ.
١١٣. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، تقرير أبحاث العالم الرباني آية الله العظمى السيد أبو الحسن الإصفهاني رحمته الله، تأليف آية الله الحاج الميرزا حسن السيادي رحمته الله، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩ هـ.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدّمة	٧
الإهداء	٩
إطالة على علم الأصول	١١
المدخل	٢٥
تعريف علم الأصول	٢٧
الحكم واقعيّ وظاهريّ والدليل اجتهاديّ وفقاهتيّ	٣٧
موضوع علم الأصول	٤٣
فائدة علم الأصول	٥١
تقسيم أبحاث علم الأصول	٥٥
المقدّمة، وفيها مباحث:	٦٣
المبحث الأوّل: حقيقة الوضع	٦٧

٧٣ المبحث الثاني: مَنْ الواضع؟

٧٩ المبحث الثالث: الوضع تعييني وتعيي

٨٣ المبحث الرابع: أقسام الوضع

٩٣ المبحث الخامس: استحالة القسم الرابع

٩٧ المبحث السادس: تحقيق المعنى الحرفي

١١٩ المبحث السابع: الاستعمال حقيقي ومجازي

١٢٥ المبحث الثامن: الدلالة تابعة للإرادة

١٣٩ المبحث التاسع: الوضع شخصي ونوعي

١٤٥ المبحث العاشر: وضع المركبات

١٤٩ المبحث الحادي عشر: علامات الحقيقة والمجاز

١٧١ المبحث الثاني عشر: الأصول اللفظية

١٨٩ المبحث الثالث عشر: الترادف والاشتراك

١٩٧ استعمال اللفظ في أكثر من معنى

٢٠٩ تنبيهان: التنبيه الأول

٢١١ التنبيه الثاني

٢١٧ المبحث الرابع عشر: الحقيقة الشرعية

٢٢٧ الصحيح والأعم

٢٤٩ تنبيهان: التنبيه الأول



٢٥٣

التنبیه الثاني

٢٥٧

المقصد الأول: مباحث الألفاظ

٢٥٩

تمهید

٢٦٣

الباب الأول: المشتقّ

٢٧١

الأمر الأول: ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

٢٧٩

الأمر الثاني: جريان النزاع في اسم الزمان

٢٨٥

الأمر الثالث: اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

٢٩١

الأمر الرابع: استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس

٢٩٩

المختار في باب المشتقّ

٣٠٥

الباب الثاني: الأوامر، وفيه مبحثان:

٣٠٩

المبحث الأول: مادّة الأمر، وفيه مسائل:

٣١١

المسألة الأولى: معنى كلمة الأمر

٣٢١

المسألة الثانية: اعتبار العلوّ في معنى الأمر

٣٢٥

المسألة الثالثة: دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب

٣٣٧

المبحث الثاني: صيغة الأمر، وفيه فصول:

٣٣٩

الفصل الأول: معنى صيغة الأمر

٣٤٧

الفصل الثاني: ظهور الصيغة في الوجوب

٣٥٧

تنبيهان: التنبیه الأول

٣٥٩

التنبية الثاني

٣٦٥

الفصل الثالث: التعبدّي والتوصليّ

٣٨٧

الفصول الرابع والخامس والسادس «إطلاق الصيغة»

٣٩٣

الفصل السابع: الفور والتراخي

٣٩٩

الفصل الثامن: المرّة والتكرار

٤٠٥

الفصل التاسع: دلالة نسخ الوجوب على الجواز

٤١١

الفصل العاشر: الأمر بشيءٍ مرّتين

٤١٥

الفصل الحادي عشر: دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

٤٢١

خاتمة في تقسيمات الواجب:

٤٢٣

التقسيم الأوّل: المطلق والمشروط

٤٢٩

التقسيم الثاني: المعلق والمنجز

٤٣٧

التقسيم الثالث: الأصليّ والتبعيّ

٤٤١

التقسيم الرابع: التخييريّ والتعينيّ

٤٥١

التقسيم الخامس: العينيّ والكفائيّ

٤٥٧

التقسيم السادس: الموسّع والمضيق

٤٦٥

هل يتبع القضاء الأداء؟

٤٧٧

الباب الثالث: النواهي، وفيه مسائل:

٤٧٩

المسألة الأولى: مادة النهي



٤٨١

المسألة الثانية: صيغة النهي

٤٨٣

المسألة الثالثة: ظهور صيغة النهي في التحريم

٤٨٧

المسألة الرابعة: ما المطلوب في النهي؟

٤٩٣

المسألة الخامسة: دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

٤٩٧

المراجع

٥١٣

الفهرس