

شرح الكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر
في علم الأصول

محاضرات

محاضرات في علم الأصول

شرح الكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الاول

الجزء الاول



بقلم

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي

محراب علي الرحيمي
محمد علي الشيخ
بقلم



محاضرات

في علم الأصول

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الاول

بقلم

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي



هوية الكتاب

- اسم الكتاب: محاضرات في علم الأصول شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر
- تأليف: محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي
- الجزء: الاول
- الطبعة: الاولى
- السنة: ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م
- الناشر: دار البذرة
- المطبعة: الكلمة الطيبة - النجف الاشرف / العراق
- الكمية: ٢٠٠٠ نسخة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمد لله ولي كل نعمة، ومصدر كل رحمة، وصلواته الطيبة المباركة على سيد بريته، محمد وآله الطيبين الطاهرين.

(رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ) النمل: ١٩.

(يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَّا الْفُرْ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ) يوسف: ٨٨.

وبعد، فهذه مجموعة محاضرات في علم الأصول كنت قد وفقت لإلقائها على بعض طلبة الحوزة العلمية في النجف الأشرف تدريساً لكتاب أصول الفقه للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر رحمته الله (ت ١٣٨٣ هـ)، فإني لما درّستُ هذا الكتاب - بحمد الله وتوفيقه - أكثر من مرة قام بعض الطلبة الأعزاء - وفقهم الله تعالى - بتسجيل هذه المحاضرات وتدوينها على شكل ملزمة، وأخذت هذه الملزمة - والله الحمد - طريقها في أوساط دارسي هذه المادة، ولانشغالي قد اكتفيت بهذا المستوى من النشر، إلى أن نُصِّدت تلك المحاضرات بمساعي بعض الطلبة الأعزاء - دام تأييده - ونُشرت منضّدة.

ولكن - من المؤسف - أن تلك المحاضرات المدوّنة والمنضّدة لما لم تكن مَسْمُومَةً بطابع فني جميل تصلح للطبع والنشر ؛ لكثرة الأخطاء الواقعة فيها ؛ من قبيل: حذف بعض

الدروس، وسقط جملة، وسقط سطر كامل، وزيادة عدة أسطر، وغير ذلك، ففكرت كثيراً في إعادة النظر فيها وتحقيقها، وبقيت الفكرة تخامرني وأنى لي بتحقيقها، وأنا في فترة كنت مشغولاً بتدوين محاضرات علم الحديث المقارن، إلا أن الله سبحانه وتعالى إذا أراد شيئاً هياً أسبابه، فقمْتُ - والله الحمد والمنة - بإعادة النظر فيها بنفسي، آملاً منه تعالى أن يسعفني بما أملت، ويعفو عني فيما قصرت، مُدخلاً فيها التعديلات التالية:

١ = تنقيح تلك المحاضرات على مستوى التصحيح والتوضيح بالنسبة إلى مجموعها، وإضافة بعض النقاط أو حذفها بالنسبة إلى بعض فقراتها.

٢ = إضافة بعض الموضوعات المحذوفة أو تكميلها، مما هو مبحوث في كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر رحمته الله.

٣ = إدراج متن الكتاب ؛ تسهياً للطالب، وقد اعتمدت في تثبيت المتن، على نسخة الحاسوب التي حققتها مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

٤ = إعادة ترتيب تلك المحاضرات وصياغتها - ولو في الجملة - بما يتناسب مع المستوى العلمي لموضوعات كتاب أصول المظفر رحمته الله.

٥ = إنَّ الأسلوب المتَّبَع في كتابة هذه المحاضرات، الطريقة التالية:

عرِّضُ المحاضرة وشرحها أولاً مقتصراً على ما هو المذكور في متن الشيخ المظفر رحمته الله، ثم توضيح بعض مفردات المحاضرة وشرحها، مما يحتاج لذلك.

وهنا تحسن الإشارة إلى: أني لاحظتُ في كتابة هذه البحوث أن يكون العرض مدرسياً ولو في الجملة، ولذا استخدمت التقسيم إلى مقاماتٍ ومقاطعٍ ونقاطٍ ؛ تسهياً للدارسين.

كما راعيتُ في كتابتها المستوى العلمي لطلبة مادة كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر رحمته الله ودارسيها، فلذا اقتصرْتُ على عرض خصوص المطالب التي تعرِّض لها الشيخ المظفر رحمته الله

وتبيانها بالأسلوب المتقدم ؛ فكان هذا الجزء الأول الذي أُقدِّمه للقراء الكرام، راجياً منهم التنبيه على ما يقفون عليه من خطأ، فإنَّ العصمة لأهلها.

وفي الختام: شكري وتقديري لأولئك الأفذاذ من أساتيدي الذين أخذت عنهم هذا العلم، سائلاً المولى القدير أن يجعلَ هذا الجهد المتواضع نافعا للأخوة الأعزاء، وأن يتفضلَ عليّ بالقبول، وأن يُوصِلَ ثوابه إلى روح والدي المغفور له، ويعينني على إكمال سائر أقسامه وأجزائه، إنه ولي التوفيق عليه توكلت وإليه أنيب، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي

النجف الأشرف ٢٨ رمضان ١٤٣٧ هـ

المحاضرة ((١))

قال المصنّف رحمته الله^(١): ((المدخل: تعريف علم الأصول: علم أصول الفقه هو: علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي.
(مثاله): إن الصلاة واجبة في الشريعة الإسلامية المقدسة، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: (وَأَن أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)، (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً). ولكن دلالة الآية الأولى متوقفة على ظهور صيغة

١ - هو: الشيخ محمد رضا بن الشيخ محمد بن عبد الله بن المظفر النجفي، وولد الشيخ محمد رضا المظفر في اليوم الخامس من شعبان عام ١٣٢٢ هـ بعد وفاة والده بخمسة أشهر، فكفله أخوه الأكبر الشيخ عبد النبي (ت ١٣٣٧ هـ)، وتوفي الشيخ المترجم له سنة (١٣٨٣ هـ). وقد نشأ في البيئة النجفية، وتقلّب في مجالسها ونواديها وحلقاتها ومحاضرها ومدارسها، وابتدأ حياته الدراسية بما يتعارف عليه الطالب النجفي من حضور الدراسات الأدبية والفقهية والأصولية والعقلية، وتتلّمذ على الشيخ محمد طه الحويزي في الأدب والأصول، كما أتقن الشعر، وبرع في ذلك كله، وتتلّمذ على غيره من أساتذة دروس مرحلة السطوح في ذلك الوقت، وبعد أنهى الدور الإعدادي (السطوح)، تفرّغ للدراسات العالية في الفقه والأصول والفلسفة، وحضر فيها على أخيه الشيخ محمد حسن مع أخيه الآخر الشيخ محمد حسين، كما حضر درس الشيخ آقا ضياء الدين العراقي في الأصول، ودرس الشيخ ميرزا محمد حسين النائيني في الفقه والأصول، وحضر بصورة خاصّة أبحاث الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمه الله في الفقه والأصول والفلسفة الإلهية العالية. من آثاره: أصول الفقه في أربعة أجزاء، والسقيفة، وعقائد الإمامية، وهامش السقيفة، والمنطق، وغيرها، كما أنه له نشاطات أخرى. ينظر: كتاب مدرسة النجف بقلم الشيخ محمد مهدي الآصفي، وفهرس التراث - محمد حسين الحسيني الجلاي ٢ / ٤٨٢.

الأمر - نحو " أقيموا " هنا - في الوجوب، ومتوقفة أيضاً على أن ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به.

وهاتان المسألتان يتكفل ببيانها علم الأصول، فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وأن ظهور القرآن حجة، استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة:

أن الصلاة واجبة. وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي لابد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم: واقعي وظاهري.

والدليل: اجتهادي وفقاهتي.

ثم لا يخفى أن الحكم الشرعي - الذي جاء ذكره في التعريف السابق - على نحوين:

١ - أن يكون ثابتاً للشئ بما هو في نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم، أعني: وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شئ آخر. ويسمى مثل هذا الحكم " الحكم الواقعي " والدليل الدال عليه " الدليل الاجتهادي " .

٢ - أن يكون ثابتاً للشئ بما أنه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة، فعند عدم قيام

الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الأولي المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لابد له من وجود حكم آخر ولو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي "الحكم الظاهري" والدليل الدال عليه "الدليل الفقاهتي" أو "الأصل العملي".

ومباحث الأصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري. ويجمع الكل "وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي" على ما ذكرناه في التعريف)).

من المتعارف والمتداول بين الأعلام، التعرّض في أوائل كل علم، لأمرٍ يجمعها عنوان (المبادئ والمقدمات)، وكان الأوائل قد اعتادوا على ذكر أمورٍ ثمانية، أطلقوا عليها (الرؤوس الثمانية)، بينما المتأخرون اعتادوا على ذكر أمورٍ ثلاثة من تلك الثمانية، وهي: أ = بيان تعريف العلم، ب = بيان موضوع العلم، ت = بيان فائدة العلم.

وأما الشيخ المظفر رحمته الله فقد بيّن في أول كتابه هذا، أموراً أربعة: تعريف علم أصول الفقه.. بيان موضوعه.. بيان فائدته.. بيان تقسيم مباحثه..

وبحثنا - فعلاً - حول المطلب الأول (تعريف علم أصول الفقه).

وقد عرّف الشيخ المظفر رحمته الله هذا العلم بأنه: علمٌ يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي.

وهذا التعريف مشتملٌ على ست مفرداتٍ، ينبغي الوقوف عندها:

المفردة الأولى / قوله ﷺ: ((علم)).

وهذه الكلمة بمنزلة الجنس في التعريف، وعندها فتشمل جميع العلوم.

المفردة الثانية / قوله ﷺ: ((قواعد)).

وهذه الكلمة تشير إلى أننا نبحث في علم الأصول، عن سلسلة من القوانين والقضايا الكلية التي يبتني عليها غيرها، وأما القضايا الشخصية والجزئية، فهي خارجة عن موضوع بحثنا.

وهذه الكلمة بمنزلة الفصل الأول في التعريف، وبها خرجت جملة من العلوم من قليل علم الرجال، والجغرافية وغيرهما، عن محل بحثنا؛ فمثلاً: في علم الرجال تتم دراسة أحوال رواة سند الحديث من حيث العدالة أو الفسق، الوثاقة أو عدمها، المدح أو الذم، وتمام هذه الأحوال مرتبطة بالأشخاص كما هو واضح.

المفردة الثالثة / قوله ﷺ: ((نتيجتها)).

وهذه المفردة جاءت مبيّنة للمراد من القواعد، وأنها تلك المسائل التي تقع مورداً للبحث في علم الأصول، والتي استقر رأي باحثٍ على إثباتها، وآخر على إنكارها، وعندها فنتيجة تلك المسائل تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية؛ فمثلاً: في باب صيغة (إفعل)، وقع البحث بين الأعلام، فهناك مَنْ ذهب إلى أن لصيغة (إفعل) ظهوراً في الوجوب، وهناك مَنْ أنكر ذلك ذاهباً إلى أن لها ظهوراً في الاستحباب، وحينئذٍ فالباحث الأول لدى وقوفه على الأوامر الواردة في الكتاب والسنة يلتزم - بطبيعة الحال - بالوجوب، بينما الباحث الآخر يلتزم بالاستحباب، وهكذا...

المفردة الرابعة / قوله ﷺ: ((استنباط)).

وكلمة (استنباط) مشتقة من مادة (نبط)، وهي كلمة تدل على استخراج شيء،

واستنبطُ الماء: استخرجتُه^(١)، فكان سعي الفقهاء العظام في استخراج الأحكام الشرعية كاستخراج الماء الزلال من منابعه بعد البحث والتنقيب عنه، كذلك الفقيه يبحث عن الأحكام ويستخرجها من منابعها، من الآيات المباركة والسنة الشريفة وغيرهما من الأدلة والحجج، ويُثبِتُها في رسالته العملية.

المفردة الخامسة / قوله ﷺ: ((في طريق استنباط)).

وهذه المفردة جاءت لبيان أنَّ قوانين علم الأصول لا بد وأن يكون لها دور المساهمة في الكشف عن الأحكام الشرعية.

وبكلمة: هي تلك القوانين التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية مباشرة، الأمر الذي سمِّي هذا العلم بعلم أصول الفقه.

ومن هنا تُعدُّ هذه المفردة بمنزلة الفصل الآخر في التعريف، وبه تخرج علوم: الفلسفة، الرياضيات، الكلام، المنطق، ... ؛ على أساس أنَّ البحث فيها وإن كان عن سلسلة من القواعد والقوانين العامة، إلاَّ أنَّ نتيجتها لم تقع - مباشرةً ومستقيماً - في طريق استنباط الحكم الشرعي.

وقبل التعرض للمفردة السادسة، تعرَّض ﷺ لبيان مثالٍ وضح من خلاله مفردات تعريف علم الأصول، وحاصله: إنَّنا نعلم بأنَّ الصلاة من الواجبات في الشريعة الإسلامية المقدسة، وقد دلَّت على وجوبها عدة آياتٍ شريفةٍ، منها قوله تعالى: (وأن أقيموا الصلاة)^(٢)، ومنها قوله تعالى: (إنَّ الصلاةَ كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً)^(٣).

١ - مقاييس اللغة - ابن فارس ٥ / ٣٨١.

٢ - سورة الأنعام: ٧٢.

٣ - سورة النساء: ١٠٣.

أما تقريب دلالة الآية الثانية على وجوب الصلاة، فليس مورد بحثنا فعلاً، وقد تدل عليه من جهتين: الأولى / من جهة كلمة (كتاباً)، والأخرى / من جهة الجملة الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء، وهذا ما سيأتي إن شاء الله تعالى في باب الأوامر.

وأما تقريب دلالة الآية الأولى على وجوب الصلاة، فهو متوقف على إثبات أصليين: أحدهما: إثبات أنَّ صيغة إفعال ظاهرة في الوجوب، وبعد إثبات ذلك ندخل في مرحلة من قياس منطقي من الشكل الأول، فنقول:

(أقيموا) فعل أمر.....(صغرى)

وكلُّ فعل أمر، ظاهرٌ في الوجوب.....(كبرى)

فإذن: (أقيموا) ظاهرٌ في الوجوب.....(نتيجة)

وفي هذه المرحلة لو أنَّ فقيهاً لا يرى دلالة صيغة إفعال على الوجوب تامةً، فلا يتسنَّى له والحالة هذه أن يستنبط وجوب الصلاة من هذه الآية.

ثانيها: إثبات أنَّ ظواهر القرآن بالنسبة لغير المعصومين عليه السلام حجةٌ أيضاً، وبعد إثبات هذه الكبرى، ندخل في مرحلةٍ أخرى من القياس المنطقي، من خلال ضمِّ نتيجة الاستدلال إلى هذه الكبرى، فنقول:

(أقيموا) ظاهرٌ في الوجوب.....(صغرى)

وظواهر القرآن حجة.....(كبرى)

فإذن: ظهور (أقيموا) في وجوب الصلاة حجة.....(نتيجة)

وفي هذه المرحلة أيضاً لو أنَّ فقيهاً أنكر حجية ظواهر القرآن بالنسبة لغير المعصومين عليه السلام وادَّعى أنَّ حجيتها مختصةٌ بالمعصومين عليه السلام - كما هو حال الأخباريين - فلا يتسنَّى له أيضاً أن يستنبط وجوب الصلاة من هذه الآية.

فاتضح: أنَّ دلالة الآية المذكورة على وجوب الصلاة متوقفة على هذين الأصلين والقانونين، والعلم الذي يتكفل ببيانها إنما هو علم أصول الفقه ؛ حيث أنَّ الأول منهما يبيِّن في مباحث الألفاظ (قسم الأوامر)، والثاني منهما في مباحث الحجة (قسم حجية الظواهر).

ومن هنا نعرف أنَّ الأصلين المذكورين [هما ظهور الأمر في الوجوب، وكلُّ ظهور حجة]، يعدّان من مسائل علم الأصول ؛ باعتبار وقوعهما في طريق الاستنباط، وكل قاعدة وقعت في طريق الاستنباط فهي أصولية.

وعلى هذا: إذا كان الفقيه في مقام الإفتاء بوجوب الصلاة، فيبحث ابتداءً في علم الأصول عن هذين الأصلين، ويخرُج بنتيجة: أنَّ للأمر ظهوراً في الوجوب، وأنَّ الظهور القرآني حجة في حق الجميع، وبعدها يتسنى له استنباط الحكم الشرعي من الآية المباركة التي هي مورد البحث.

ثم ذكر الماتن رحمته الله أنَّ ما ذكرناه حول وجوب الصلاة كان نموذجاً لبيان مثال توضيحي، وإلاّ فاستنباط جميع الأحكام الشرعية (التكليفية والوضعية، الواجبات والمحرمات) من منابعها، يكون متوقفاً على مسألة أو أكثر من مسائل علم الأصول.

وبعد أن تمّ توضيح المثال نرجع إلى بيان المفردة السادسة من مفردات التعريف وهي: قوله رحمته الله: ((الحكم الشرعي)).

والحكم الشرعي لدى الأصوليين له عدة تقسيمات، من جملة التقسيم الذي تعرّض له الشيخ المظفر رحمته الله، وهو تقسيم الحكم الشرعي إلى واقعي وظاهري.

والحكم الشرعي الواقعي: عبارة عن الحكم المجعول من قبل الشارع المقدس للشيء بما هو في نفسه فعلاً من الأفعال، مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله، فعلم المكلف

وجعله لا مدخلية لهما في ثبوت هذا الحكم وعدم ثبوته.

نعم، العلم والجهل لهما المدخلية في تنجز التكليف الواقعي وعدم تنجزه، بمعنى أنَّ المكلف إن كان عالماً بالواقع، فمخالفته توجب استحقاق العقوبة، وإلاَّ فهو معذورٌ في مخالفة الواقع.

دليله: والدليل الذي يثبت بتوسطه الحكم الشرعي الواقعي، هو (الدليل الاجتهادي)، فالدليل الاجتهادي عبارة عن الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي، سواء أكان من الأدلة العلمية أم الأدلة الظنية كالآمارات والطرق المعتبرة.

فإذن: الدليل القطعي والظني كلاهما يحددان الحكم الواقعي.

مثاله: من أمثلة الحكم الشرعي الواقعي الثابت بأدلة قطعية ؛ وجوب إقامة الصلاة، والحج، وحرمة أكل الميتة ونحوها ؛ لقوله تعالى: (إنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) ^(١)، وقوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) ^(٢)، وقوله تعالى: (حرِّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) ^(٣).

ومن أمثلة الحكم الواقعي الثابت بالآمارات والطرق المعتبرة ؛ بعض الأجزاء والشروط الواجبة في الحج، أو الذبح، ونحوهما مما كانت أدلته أخبار آحاد، المفروض قيام دليل قطعي على حجيتها ؛ كالسيرة العقلائية الممضاة شرعاً.

أقسامه: ثم إنَّ الحكم الشرعي الواقعي ينقسم إلى: واقعي أولي اختياري.. واقعي ثانوي اضطراري، وهذا ما سيأتي توضيحه في مبحث الأجزاء إن شاء الله تعالى.

١ - سورة النساء: ١٠٣.

٢ - سورة آل عمران: ٩٧.

٣ - سورة المائدة: ٣.

الحكم الشرعي الظاهري: عبارة عن الحكم المجعول للشيء لا بما هو هو، بل بما هو مجهول ومشكوك حكمه الواقعي، بأن جعل الشارع المقدس وظائف عملية للموارد التي يكون المكلف فيها جاهلاً بالحكم الواقعي وشاكاً فيه، تسمى تلك الوظائف بالأحكام الظاهرية.

نكتة جعله: إنما جعلت الأحكام الظاهرية ؛ لغرض إخراج الفقيه عن دائرة الحيرة، فلما لم يصل إلى الحكم الواقعي من طريق الأدلة الاجتهادية وبقي معطلاً ومتحيراً، عندها فالشريعة المقدسة لم تدعه في هذه الحالة من دون قانونٍ يرجع إليه عند نشوء هذا التحير، فجعلت له أحكاماً يلجأ إليها عند الشك في الدليل الأولي أو فقدانه، فجعل الشارع المقدس حكماً ثانوياً في هذا الحال، وهذا الحكم قد يكون عقلياً ؛ كجعل البراءة العقلية، أو شرعياً ؛ كجعل البراءة الشرعية.

مثاله: لو فرضنا أن الفقهاء اختلفوا في باب الإقامة للصلاة على فريقين، فريقٌ قالوا بوجوب الإقامة في الصلاة، وآخرون قالوا بعدم وجوبها، فهنا لو أن فقيهاً أراد الإفتاء، فبطبيعة الحال يبحث أولاً في الأدلة، إلا أنه لم يعثر على دليل ناهض لأحد الطرفين، وبالنتيجة وقع في حيرة من أمره ؟ ففي مثل هذه الحالة المُسَعِفُ له إنما هي الأصول العملية التي جعلها الشارع المقدس لأجل استنباط الحكم الظاهري خروجاً عن التحير.

دليله: والدليل الذي يثبت بتوسطه الحكم الشرعي الظاهري، هو (الدليل الفقاهتي أو الأصل العملي)، فالدليل الفقاهتي عبارة عن الدليل الذي يثبت بتوسطه الحكم الشرعي الظاهري.

ثم إن الأدلة الفقاهتية أو الأصول العملية لها صنفان:

(١) الأصول العملية الخاصة، التي تجري في أبوابٍ خاصة من أبواب الفقه ؛ من

قيل: أصالة الطهارة، أصالة الحل، وما شاكل ذلك.

(٢) الأصول العملية العامة الجريان في أبواب الفقه بأسرها، وهي المتمثلة في الأصول

الأربعة: ١ - أصالة البراءة، ٢ - أصالة الإحتياط، ٣ - أصالة التخيير، ٤ - الاستصحاب.

إلى هنا خلاصنا إلى: أنَّ الحكم الواقعي ما كان مستفاداً من الأدلة الاجتهادية علمية

كانت أو ظنية، بينما الحكم الظاهري فيختص بما يثبت بالأدلة الفقاهتية أو الأصول العملية.

وهذا ما يمكن استفادته من كلمات الشيخ المظفر رحمته الله في هذا الموضع، وفيما ذكره في

مبحث الأمر الظاهري من مباحث الإجزاء؛ حيث قال رحمته الله: ((للحكم الظاهري

اصطلاحان: (أحدهما) ما تقدم في أول الجزء الأول، وهو المقابل للحكم الواقعي، وإن

كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية، فيختص الظاهري بما ثبت بالأصول

العملية...))^(١).

ثم إنَّ مباحث علم الأصول تتكفل ببيان الحكم الشرعي واستنباطه بكلا قسميه

الواقعي والظاهري، فكما أنها تبحث عن القواعد التي تقع نتيجتها في طريق استنباط

الحكم الشرعي الواقعي، كذلك تبحث عن القوانين التي تقع نتيجتها في طريق استكشاف

الحكم الظاهري، والقدر الجامع لكلا الصنفين: وقوع نتائج تلك البحوث في طريق

استنباط الحكم الشرعي.

ولا بأس بالإشارة إلى نكتتين:

النكتة الأولى: أنَّ العلاقة بين الحكم الواقعي والظاهري، هي علاقة طولية، وأنَّ رتبة

الحكم الواقعي متقدمة على رتبة الحكم الظاهري، بمعنى أنه لا بد وأن يكون في الواقع

حكمٌ قد شكَّ فيه المكلف حتى تصل النوبة إلى الحكم الظاهري، مما يعني أنَّ الشكَّ في الحكم الواقعي يكون موضوعاً للحكم الظاهري، فلذا تتولد علاقة طولية بينهما.

وهكذا العلاقة بين الدليل الاجتهادي والفقاهتي علاقةً طوليةً، فطالما تكون فرصة الاستفادة من الأدلة الاجتهادية لدى الفقيه متاحةً، لا يسوغ له الرجوع إلى الأدلة الفقاهتية.

نعم، لو انسدد أمامه تمام الطرق الاجتهادية للتوصل إلى الحكم الواقعي، عندها تصل النوبة إلى الأصول العملية، فيتعين للفقيه أن يدقَّ بابها.

النكتة الأخرى: إنَّ أول مَنْ ذكر هذين الاصطلاحين (الدليل الاجتهادي، الدليل الفقاهتي)، هو الوحيد البهبهاني رحمته الله (ت ١٢٠٦ هـ) ^(١)، ووجه تسمية هذين الدليلين بهذه التسمية، هو: ما ذكره بعض المحققين رحمته الله من أنَّ ((الشيخ الأعظم رحمته الله ينقل عن الوحيد البهبهاني في أول أصل البراءة: أنه أطلق اسم الأدلة الفقاهتية على الأصول العملية، واسم الأدلة الاجتهادية على الأمارات، ويقول رحمته الله: إنَّ النكتة في ذلك هي تعريف الفقه والاجتهاد، حيث عرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع لتحقيق الظن بالحكم الشرعي، وعرّف الفقه بأنه العلم بالحكم الشرعي، والأستاذ الأكبر رحمته الله ^(٢) حمل الحكم الشرعي في تعريف الاجتهاد على الحكم الواقعي، والظن به عبارة عن الأدلة والأمارات الظنية التي

١ - ينظر: الفوائد الحائرية ٤٩٩، فائدة [٣٣] ؛ حيث قال قدس سره: ((الوظائف المحولة للمجتهد. المجتهد والفقيه والمفتي والقاضي وحاكم الشرع المنصوب عبارة الآن عن شخص واحد ؛ لأنه بالقياس إلى الأحكام الشرعية الواقعية يسمى مجتهداً، لما عرفت من انسداد باب العلم، وبالقياس إلى الأحكام الظاهرية يسمى فقيهاً، لما عرفت من كونه عالماً بها على سبيل اليقين...)).

٢ - أي: الوحيد البهبهاني (قده).

تؤدي إليه، من قبيل الظواهر وخبر الواحد ونحو ذلك ؛ ولهذا أسماها بـ (الأدلة الاجتهادية)، وحمل الحكم الشرعي في تعريف الفقه على الحكم الشرعي الظاهري، فأطلق على الأصول العملية اسم الأدلة الفقاهتية ؛ لأنها تؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي الظاهري))^(١).

هذا، ونعرج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس :-

قوله ﷺ: ((وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي، لا بد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم)) مقصوده ﷺ: أن كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل سواء أكان شرعياً أم عقلياً، لا بد أن يتوقف استنباطه من ذلك الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل وقواعد هذا العلم، ففي عبارته ﷺ هذه فروض أربعة:

أ = الحكم الشرعي مستنبط من دليل شرعي، وكان استنباطه متوقفاً على أكثر من مسألة أصولية، وهذا ما اقتصر عليه الماتن ﷺ في المتن، أعني: مثال (أقيموا الصلاة...) ؛ فإن وجوب الصلاة حكم شرعي مستفاد من دليل شرعي، ومتوقف على أكثر من مسألة أصولية، وهما: ظهور صيغة إفعل في الوجوب، والظهور القرآني حجة، وکلتاهما أصوليتان.

ب = الحكم الشرعي مستنبط من دليل شرعي، وكان استنباطه متوقفاً على مسألة أصولية واحدة، وهذا في المثال المذكور، بناءً على مَنْ يقول: إنَّ حجية الظهور ليست مسألة أصولية، وعندها فالحكم الشرعي (أعني وجوب الصلاة) المستفاد من الدليل الشرعي

(أقيموا الصلاة)، متوقفٌ على مسألةٍ أصوليةٍ واحدةٍ، وهي: ظهور صيغة (أقيموا...) في الوجوب.

ت = الحكم الشرعي مستنبطٌ من دليلٍ عقلي، وكان استنباطه متوقفاً على أكثر من مسألةٍ أصوليةٍ، مثاله: استنباط وجوب الوضوء - مثلاً - من دليلٍ عقلي صغراه وكبراه كلتاهما مسألةٌ أصوليةٌ؛ فإنه بعد قيام الدليل الشرعي على وجوب الصلاة، نقول: إنَّ مقدمة الواجب - الوضوء - واجبةٌ بحكم العقل وإدراكه للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

والإدراك العقلي حجةٌ.

فنتج: أنَّ الوضوء واجبٌ، مما يعني أنَّ الحكم الشرعي (أي وجوب الوضوء) متوقفٌ على هاتين المسألتين الأصوليتين (الصغرى والكبرى).

ث = الحكم الشرعي مستنبطٌ من دليلٍ عقلي، وكان استنباطه متوقفاً على مسألةٍ أصوليةٍ واحدةٍ، مثاله: استنباط بطلان الصلاة في زمان عصيان الأمر بالإزالة، من قاعدةٍ عقليةٍ مفادها: أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فالملاحظ أننا استنبطنا الحكم الشرعي (بطلان الصلاة) من قاعدةٍ أصوليةٍ واحدةٍ، بعد ضمّها إلى حكم الشارع بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد، وعليه: فلو دخل المكلف إلى المسجد ورأى نجاسةً فيه، ولم يزها واشتغل بالصلاة، كانت صلاته باطلةً، بموجب هذه القاعدة.

المحاضرة ((٢))

قال المصنّف رحمته الله: ((موضوع علم الأصول:

إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو: استنباط الحكم الشرعي. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص " الأدلة الأربعة " فقط، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون.

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم، كما تسألت عليه كلمة المنطقيين ؛ فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

فأدته:

إن كل متشرع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختيارية إلا وله حكم في الشريعة الإسلامية المقدسة: من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. ويعلم أيضاً أن تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى إعمال النظر وإقامة الدليل، أي: أنها من العلوم النظرية. وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعية.

ففائدته إذاً: الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

تقسيم أبحاثه:

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام:

١ - مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامة، نظير البحث عن ظهور صيغة " افعل " في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة... ونحو ذلك.

٢ - المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته - المعروف هذا البحث باسم " مقدمة الواجب " - وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم " مسألة الضد " وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي... وغير ذلك.

٣ - مباحث الحجة: وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد وحجية الظواهر وحجية ظواهر الكتاب وحجية السنة والإجماع والعقل... وما إلى ذلك.

٤ - مباحث الأصول العملية: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - إذاً - أربعة. وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة وتسمى " مباحث التعادل والتراجيح " فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لابد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبية أو لم يبحث عنها)).

الكلام في المطلب الثاني من المطالب الأربعة التي تعرّض لها الماتن رحمته الله، وهو ما يرتبط ببيان (موضوع علم الأصول).

وقد بحث الأصوليون موضوع علم الأصول وأطالوا الكلام حوله، وأنه هل هو الأدلة الأربعة (أعني: الكتاب، والسنة، والإجماع، وحكم العقل) بما هي أدلة، أو بما هي هي، مع قطع النظر عن وصف الدليلية، أو لا موضوع لعلم الأصول واقعاً، أو لا لزوم لأن يكون لكل علم موضوع خاص ؟

وما أفاده الماتن رحمته الله في هذا الصدد يمكن بيان حاصله عبر نقطتين:

النقطة الأولى من البحث: أنه ينبغي أن يعلم - مقدمة - أنّ الفلاسفة والمناطقّة^(١) تسالمت كلماتهم على أنّ كل علم لابد له من موضوع خاص يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم، ويكون ذلك الموضوع المحور لمباحث ذلك العلم والنقطة المركزية لمسائله، وأنّ تمايز العلوم المختلفة بعضها عن البعض الآخر إنما يكون بموضوعاتها. واستناداً إلى هذا الأصل نرى أنّ علماء المنطق في مقدمة كتبهم يبيّنون - ابتداءً -

١ - ينظر - مثلاً - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - صدر الدين الشيرازي ٢ / ٣٠، الحاشية - المولى عبد الله اليزدي ١٢، المنطق - الشيخ المظفر ٣ / ٣٣٩.

موضوع مطلق العلم، فيقولون: (موضوع كل علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية)، ثم يعرّجون على بيان موضوع علم المنطق، وأنه عبارة عن المعرّف والحجة.

وأما علماء الأصول، فالمتقدمون منهم سلكوا منحى المناطقة من ضرورة وجود موضوع خاص لكل علمٍ، يبحث فيه عن العوارض الذاتية لذلك الموضوع، الأمر الذي ذكروا لعلم الأصول موضوعاً خاصاً، فالمشهور والمعروف بينهم أنّ موضوع علم الأصول هو: الأدلة الأربعة (الكتاب، والسنة، والإجماع، وحكم العقل)، ثم أنّ المشهور وقع الخلاف بينهم حول موضوعية الأدلة الأربعة، وأنها بوصف دليليتها موضوع لعلم الأصول^(١)، أم بذواتها^(٢)، وهذا ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في أوائل مباحث الحجة. وهناك مَنْ أضاف الاستصحاب - في موضوع علم الأصول - على الأدلة الأربعة، وهناك مَنْ أضاف القياس والاستحسان على الأدلة الأربعة^(٣)، وسيأتي بيان المراد من ذلك في مباحث الحجة إن شاء الله تعالى.

وأما المتأخرون منهم فيرون أنه ليس بالضرورة وجود موضوعٍ خاصٍ لكل علمٍ، بحيث يحصل بسببه الامتياز بين علم الأصول وسائر العلوم، بل تمايز العلوم بعضها عن البعض الآخر إنما هو بالأغراض والأهداف المترتبة عليها الداعية إلى تدوينها؛ كـ (صون اللسان عن الخطأ في المقال) في علم النحو، و (صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج) في علم المنطق، وهكذا...

١ - كما هو ظاهر كلام الميرزا القمي صاحب القوانين ٩.

٢ - كما اختاره المحقق صاحب الفصول ١٢.

٣ - ينظر: الذريعة إلى أصول الشريعة - السيد المرتضى ٢ / ٦٧٦، عدّة الأصول - الطوسي ٢ / ٦٥٣، معارج الأصول - المحقق الحلي ١٨٧.

وإنّا نبحت في كل علمٍ عن طائفةٍ من المسائل المتعددة المتباينة، لكنها تشترك في غرض واحد، وعلى هذا الأساس، قالوا: إنّ علم الأصول ليس له موضوعٌ معينٌ، بل كل مسألة لها دور في الوقوع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فهي من مسائل علم الأصول. النقطة الثانية من البحث: في بيان مختار الشيخ الماتن رحمته الله في هذه المسألة:

اختار الماتن رحمته الله رأي المتأخرين في المسألة، وأنه لا ملزم لأن يكون لعلم الأصول موضوعٌ خاص ؛ إذ أنّ علم الأصول لا يتكفل البحث عن موضوع خاص، بل يتناول موضوعات شتى تشترك كلها في تحقيق الغرض المنشود من علم الأصول، ألا وهو الاقتدار على استنباط الحكم الشرعي ؛ ولذلك أفاد رحمته الله بأنه لا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلة الأربعة فقط، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون، بل كل مسألة لها دور المساهمة في وقوع نتیجتها في طريق الاستنباط، فهي من مسائل علم الأصول، ولو لم تكن داخلةً في دائرة هذه الموضوعات.

كما أنه لا حاجة للالتزام بما ذكره المناطقة في تحديد موضوع كل علم من أنه ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ؛ فإنّ هذا لا ملزم له عقلاً، ولا دليل عليه شرعاً. فالمتحصل: أنه هناك في المقام اتجاهاً:

أحدهما يقول: بضرورة وجود الموضوع الخاص لكل علمٍ، ونتيجةً لذلك التزموا بأن يكون لعلم الأصول موضوع، ولكن اختلفوا في موضوعه.

وثانيهما يقول: بعدم ضرورة ذلك، ونتيجةً لذلك التزموا بأنّ علم الأصول ليس له موضوع خاص، وهذا هو مختار الشيخ الماتن رحمته الله.

ثم عرّج الشيخ الماتن رحمته الله على بيان المطلب الثالث من المطالب الأربعة المذكورة، وهو

ما يتعلق ببيان (فائدة علم الأصول).

وحاصل ما أفاده رحمته الله في بيان فائدة هذا العلم:

١ - أن أفعال الإنسان على نحوين، نحو منها اختيارية وإرادية ؛ من قبيل: الكتابة، والأكل، والشرب، والقراءة، وما شاكل ذلك.

ونحو منها قهرية ؛ من قبيل: جريان الدم في العروق، وضربات القلب، وما شاكلهما.

٢ - أن كل متشرع يعلم أنه ما من فعلٍ من أفعالنا الاختيارية إلا وله حكمٌ في الشريعة الإسلامية المقدسة ؛ من وجوبٍ أو حرمةٍ أو نحوهما من الأحكام الخمسة.

٣ - ويعلم أيضاً أن تلك الأحكام الشرعية ليست كلها على وتيرةٍ واحدةٍ من المعرفة لها ؛ فإنّ قسماً منها من ضروريات الدين (وجوب الصلاة، والصوم،...)، أو من ضروريات المذهب (مثل: التقية، وبطلان القياس)، بحيث تكون معلومةً لكل مسلمٍ أو شيعي، بلا حاجةٍ إلى الاستدلال.

إلا أن القسم الغالب والأكثر من تلك الأحكام هي من الأمور النظرية المفتقرة في إثباتها إلى إعمال النظر وإقامة الدليل، فمن هنا ينطلق دور علم أصول الفقه ؛ كونه العلم الوحيد المدوّن ليُستعان به على الاستدلال الصحيح على إثبات الأحكام الشرعية ؛ فإنه المعنى بذلك.

وفي ضوء هذا: ففائدة علم الأصول هي: اقتدار الفقيه على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

ثم عرّج الشيخ الماتن رحمته الله على بيان المطلب الرابع، وهو ما يتعلق ببيان (تقسيم بحوث علم الأصول).

من المسائل التي كانت ومازالت موردًا للبحث بين الأعلام في كل علم، مسألة تقسيم

مطالب ذلك العلم وبحوثه، فكلُّ محققٍ يعرض تقسيماً لبحوثه حسب مبتنياتهِ وما يراه هو الصحيح.

وهكذا الحال في علم الأصول، فهناك عدة وجهات نظر لتقسيم المباحث الأصولية، إلا أنَّ الشيخ الماتن رحمته الله بيَّن في هامشه على الكتاب، أنَّ التقسيم الجديد لمباحث هذا العلم الذي تنبَّه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمته الله (ت ١٣٦١هـ) في دورة بحثه الأخيرة، هو التقسيم الصحيح والمعول عليه، والذي من خصائصه أنه يجمع مسائل علم الأصول، ويُدخل كلَّ مسألةٍ في بابها، على خلاف ما كان يفعله السابقون على المحقق الأصفهاني رحمته الله؛ حيث وضعوا جملةً كبيرةً من المباحث في المقدمات وفي مباحث الألفاظ، وهي في الحقيقة لا ربط لها بذلك؛ فمثلاً: مبحث المشتق كان يعدّه السابقون في تقسيمهم من المقدمات، أدخله المحقق الأصفهاني رحمته الله في مباحث الألفاظ، ومباحث مقدمة الواجب، والإجزاء، والضد ونحوها كانت تعدّ - بحسب التقسيم القديم - من مباحث الألفاظ، أدخلها رحمته الله في مباحث الملازمات العقلية،... وهكذا.

ثم نعرِّج على توضيح بعض المفردات الواردة في هذا الدرس :-

قوله رحمته الله: ((وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهةٍ عامّةٍ)) يعني: لا اختصاص للبحث - في هذا القسم - بخصوص الألفاظ الواردة في الكتاب العزيز والسنة الشريفة، بل تبحث عن كَلِّي الألفاظ، وإن كان الأصولي يستفيد من هذه المباحث في مطالب الألفاظ الواردة في الكتاب المجيد والسنة الشريفة.

قوله رحمته الله: ((ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولاً للفظ)) أي: أنَّ القسم الثاني يُبحث فيه عن لوازم الأحكام في أنفسها، سواء أكانت تلك الأحكام ثابتةً بدليل لفظي (الكتاب،

والسنة)، أم كانت ثابتةً بدليلٍ لبي (الإجماع، والعقل).

قوله عليه السلام: ((وهي ما يُبحث فيها عن الحجية والدليّة...)) أي: أنّ هذا القسم الثالث يُبحث فيه عن: الأمور التي لها الحجية والدليّة على الحكم الشرعي، والأمور التي ليس لها ذلك، وذلك كالبحث عن حجية خبر الواحد، وحجية مطلق الظواهر، وحجية خصوص ظواهر الكتاب العزيز، وحجية السنة، وحجية الإجماع، وحجية العقل ؛ فإنّ حجية هذه الأمور تامةٌ في نظرنا.

وأيضاً يُبحث في هذا القسم عن حجية الشهرة، وحجية القياس، وحجية الاستحسان، وما شاكل ذلك ؛ فإنّ هذه الأمور في نظرنا فاقدةٌ للحجية والدليّة.

المحاضرة ((٣))

قال المصنّف رحمته الله: ((المقدمة تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها، وفيها أربعة عشر مبحثاً.

- ١ -

حقيقة الوضع

لا شك أن دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، وإن توهم ذلك بعضهم لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أن الفارسي - مثلاً - لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم، وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلاّ بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها، ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

- ٢ -

من الواضع ؟

ولكن مَنْ ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات ؟

قيل: إن الواضع لابد أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة. وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب -: إن الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به، والآخرين كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة لها قواعدها، يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغير والزيادة، حتى قد تنشق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات، ولعرف عند كل لغة واضعها.

- ٣ -

الوضع تعييني وتعيُّني

ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من

الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حيثئذ "تعييناً". وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة أنه تألفه الأذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويسمى الوضع حيثئذ "تعييناً".

وقبل الشروع في مباحث أصل الكتاب، تعرّض الماتن رحمته الله إلى مقدمة بحث فيها عن أمور لها علاقةً بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها، وهي عبارة عن مباحث لغوية مما ترتبط بعلوم أدبيات العرب، غير أنها إما لم تُبحث في تلك العلوم أصلاً، أو بُحثت لكن لا بالمستوى المطلوب البحث فيها أصولياً، وتلك الأمور هي أربعة عشر مبحثاً:

المبحث الأول - حقيقة الوضع

لاشك في وجود علاقة بين الألفاظ ومعانيها بحيث تحدث بسبب تلك العلاقة والارتباط للفظ صفة الدلالة، بحيث يصبح اللفظ - باكتسابه لتلك الصفة - سبباً للانتقال منه لدى سماعه إلى المعنى المخصوص.

إنما الكلام في أنّ هذا الارتباط هل هو ذاتي وطبيعي، ومن قبيل الارتباط بين رؤية الدخان ووجود النار، على نحو ينتقل ذهن أي إنسان على وجه الكرة الأرضية من مشاهدة الدخان إلى وجود نارٍ، أم أنه ارتباط جعلي واعتباري، بحيث يكون تابعاً لاعتبار معتبر وجعل جاعلي؟

المحكي عن عبّاد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد وأهل التكسير، هو أنّ هذا الارتباط ذاتي، يعني سواء أكان هناك واضعٌ ومعتبرٌ أم لم يكن، يحصل انتقال الذهن من سماع أي لفظٍ إلى معناه المخصوص.

ولكن بأدنى تأمّل نجد أنّ هذا القول لا أساس له ولا يعدو كونه توهّمًا ؛ وذلك بدليل أنه لو كانت دلالة الألفاظ على معانيها بالذات، لوجب أن يفهم كلّ طائفة لغة الأخرى، وإلا يلزم وجود العلة النامة بدون معلوها، وهو محال، والتالي باطل قطعاً.

وبعبارة أخرى: أن لازم هذا الزعم، اشتراك جميع البشر في هذه الدلالة، بحيث أن كلّ إنسانٍ - مهما كانت لغته - عندما يسمع لفظاً من سائر اللغات، ينتقل ذهنه إلى المعنى المخصوص لذلك اللفظ في تلك اللغة الأخرى، كما هو حال جميع البشر في انتقال أذهانهم إلى وجود النار من مجرد رؤية الدخان، في حين أنّ الفارسي - مثلاً - لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلّم، وكذلك العكس في جميع اللغات، وهذا واضح.

فالنتيجة: أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست إلاّ بالجعل والتخصيص من قبّل واضع تلك الألفاظ لمعانيها، فهي تابعة لوضع واضعها.

ومن هنا نجد أنّ المناطق جعلوا دلالة الألفاظ على معانيها في قسم الدلالة الوضعية، في مقابل الدالتين العقلية والطبعية، مما يعطي إشارة واضحة إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها تابعة لوضع الواضع.

المبحث الثاني - من الواضع ؟

ثم أنه بعد التعرّف على أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست ذاتية، بل هي وضعية واعتبارية، نفتح على بحثٍ آخر، وهو: أنّ الواضع الأول في كلّ لغةٍ من اللغات، مَنْ هو ؟.

وفي هذه المسألة أقوالٌ وتفصيلاتٌ متعددة، غير أنّ الشيخ الماتن رحمته الله أشار في المتن إلى قولين منها:

القول الأول: أنّ الواضع الأول في كلّ لغةٍ، هو شخصٌ واحدٌ، فمثلاً: الواضع للغة

العربية هو: يعرب بن قحطان^(١).

القول الآخر: أن الواضع جماعة من البشر، وكان الوضع على نحو التدرج لا الدفع، وهذا هو المختار لدى الماتن رحمته الله.

وبيانه: أن الإنسان لما كان اجتماعياً ومدنياً بالطبع ومضطراً للتعامل والتفاهم مع باقي أفراد نوعه، فإنه محتاج إلى نقل أفكاره إلى الغير وفهم أفكار الغير، فإذاً هو يحتاج في تنظيم حياته - المادية والمعنوية - إلى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه، ويتفاهم بها وقت الحاجة، والآلات والطرق التي يتم من خلالها التفاهم والتعامل هي: (١) إما الإشارة، (٢) أو الكتابة، (٣) أو إحضار الأشياء الخارجية بنفسها، ليحس بها الغير بإحدى الحواس فيدركها، (٤) أو التكلم.

ومن المعلوم أنه لما لم يمكن أن تكون تلك الآلة هي الطرق الثلاثة الأولى؛ لعدم وفائها بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات، فلا محالة تكون هي الألفاظ التي يتكلم بها ويستعملها في إبراز مقاصده ومراداته من المحسوسات والمعقولات، وهي وافية بهما.

ومن هنا ألهم الله تعالى الإنسان طريقة سهلة سريعة في التفهيم، على ما أودع فيه من فطرة التكلم المعبر عنها في القرآن الكريم بقوله تعالى: (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)^(٢)، بأن منحه قوة على الكلام والنطق بتقاطيع الحروف ليؤلف منها الألفاظ، وبمرور الزمن دعت الإنسان الحاجة - وهي أم الاختراع - إلى أن يضع لكل معنى يعرفه ويحتاج إلى التفاهم عنه، لفظاً خاصاً، وهذا الأمر قد قام به من دون تعليم من الغير، بل استفاده من تلك القوة التي

١ - أشار إليه الميرزا موسى التبريزي في: أوثق الوسائل في شرح الرسائل ٦٠٤، والمحقق النائي في:

فوائد الأصول ١ / ٣٠.

٢ - سورة الرحمن: ٤.

منحها الله تعالى إياه، فاستطاع أن يخترع من عند نفسه ألفاظاً، وفي المقابل نجد أن الأفراد الآخرين الذين يعيشون مع هذا الإنسان، قد استفادوا أيضاً من هذه الطريقة عند إرادة تفهيم مطالبهم لهذا الإنسان، وبمرور الزمن نشأت طائفةٌ صغيرة من الألفاظ والكلمات لها قواعدها الخاصة.

ثم أنه ربما أوجب كثرة الجماعة والزحام بينهم، جلائهم وتفرقهم؛ لأسبابٍ تدعو إلى ذلك، وانقطعت الروابط بين القبائل، فبطلت وحدة الاجتماع بينهم، وتغيّرت اللهجة وخلت عن الفعل والانفعال الاجتماعي وانجرّ الأمر بمرور الزمان إلى حدوث لغتين أو أكثر، الأمر الذي تعددت اللغات المختلفة شيئاً فشيئاً، بنحوٍ لا يفهم كل قبيلة - من دون تعلّم - لغة القبيلة الأخرى.

هذا كله مما لا يرتاب فيه المتأمل الباحث في أوضاع المجتمعين من الإنسان، بل الحيوان، وفي التغيرات، والتطورات الواقعة فيها^(١).

إلى هنا تبين: منشأ وجود الألفاظ والكلمات، ومنشأ وجود اللغات المختلفة.

ثم استدلَّ الله عليه السلام على اختيار القول الآخر وبطلان القول الأول بما حاصله: أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً، لنُقِلَ اسمه ومشخصاته في تاريخ اللغات، ولوصل إلينا، ولُعِرِفَ عند كل لغةٍ واضعُها، والحال أن مثل هذا لم يحصل.

ثم في الخاتمة يعرفُ الله عليه السلام حقيقة الوضع، وفي بيان المراد من حقيقة الوضع، هناك أنظار ورؤى متعددة للأعلام، ولكننا في هذا الشرح نقتصر على بيان ما أفاده الشيخ المظفر عليه السلام؛ حيث عرّف حقيقة الوضع، بأنه: جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به.

المحاضرة (٤)

قال المصنّف رحمه الله: ((٤ - أقسام الوضع

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشيء إلا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه، أي: بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه، إذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفاً عنه، كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض - مثلاً - وأنت لا تعرفه بنفسه أنه أي شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه - مثلاً - أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وإنما تصورته بعنوان أنه شيء أو حيوان لا أكثر وأشرت به إليه. وهذا ما يسمى في عرفهم " تصور الشيء بوجهه " وهو كاف لصحة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محضاً، فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً. وعلى هذا، فإنه يكفيننا في صحة الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا أن المعنى لا بد من تصوره وأن تصوره على نحوين:

- فإنه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصاً، أي جزئياً،

وقد يكون عاماً، أي كلياً - نقول: إن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

١ - أن يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، أي أن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع خاص والموضوع له خاص".

٢ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلي، أي أن الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع عام والموضوع له عام".

٣ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد ذلك الكلي لا نفسه، أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه. ويسمى هذا القسم "الوضع عام والموضوع له خاص".

٤ - أن يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئي. ويسمى هذا القسم "الوضع خاص والموضوع له عام".

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول:

لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية، كمحمد وعلي وجعفر.

ومثال الثاني أسماء الأجناس، كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع في أمرين: الأول في إمكان القسم الرابع، والثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا: استحالة الرابع، ووقوع الثالث، ومثاله: الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها، على ما

سيأتي)).

الكلام في المبحث الثالث - أقسام الوضع^(١).

للوضع ثلاث تقسيمات:

التقسيم الأول: تقسيم الوضع بلحاظ منشأ الوضع.

التقسيم الثاني: تقسيمه بلحاظ الموضوع له (المعنى).

التقسيم الثالث: تقسيمه بلحاظ الموضوع (اللفظ)^(٢).

أما الكلام في التقسيم الأول، فالوضع بلحاظ منشأه ينقسم إلى قسمين:

(١) الوضع التعييني: وهو عبارة عن جعل واضعٍ معينٍ لفظاً ما إزاء معنىٍ معيّن،

وتخصيصه به، بحيث يكون هذا الوضع معلوماً عند الآخرين؛ كالأب عندما يضع اسم

(زيد) - مثلاً -، لابنه المولود ويخبر الناس أن ابنه هذا قد سمّاه (زيداً)، أو كمخترعٍ لجهازٍ

ماء، عندما يضع اسم (التلفزيون) - مثلاً - له ويخبر الناس بأن الجهاز هذا قد سمّاه بذلك

الاسم.

فإذن: الوضع التعييني ناشيء عن وضع واضعٍ وتعيين معيّن وجعل جاعلي.

(٢) الوضع التعيُّني: وهو أن لا يكون في البين واضعٌ معيّن، ولكن المستعملين

١ - وهنا نشير - أولاً - أننا سنخالف ترتيب المتن قليلاً، فارتأينا أن نجعل المبحث الثالث في المتن

(أعني: ٣ - الوضع تعييني وتعيني) ضمن عنوان المبحث الرابع في المتن (أعني: ٤ - أقسام الوضع)،

فيحصل لدينا التداخل بين المبحثين الثالث والرابع؛ فلذا عنواناً للمبحث الثالث بعنوان: أقسام الوضع،

وبالتالي فتصير مباحث المقدمة - بحسب ترتيبنا - ثلاثة عشر مبحثاً.

٢ - وهذا التقسيم الثالث سيتعرض له الشيخ المظفر (قده) في الأمرين التاسع والعاشر من

مباحث المقدمة.

يستعملون لفظاً معيّناً في بادئ الأمر إزاء معنى ما، ولو بمعونة القرينة، ثم يكثر هذا الاستعمال لهذا اللفظ في المعنى المقصود إلى درجة من الكثرة بحيث يحصل شيئاً فشيئاً تعيينٌ بذلك المعنى ويختصُّ به، على وجه إذا سمع السامع اللفظ ينتقل منه إلى ذلك المعنى المقصود، فيصير اللفظ - بالتالي - حقيقةً في هذا المعنى ؛ من قبيل لفظ (الصلاة)، فإنه صار حقيقةً في هذه العبادة المعينة المعهودة عند عرف المشرعة، حتى أسماه علماء المنطق بالمنقول العرفي (العرف الخاص).

فإذن: الوضع التعييني ناشيءٌ عن كثرة الاستعمال.

ثم أن ما هو الشائع من هذين القسمين والموافق للأصل، إنما هو القسم الأول (الوضع التعييني) ؛ ولذلك قال ﷺ: ((ثم أن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها، أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذٍ (تعيينياً)، وقد تنشأ...)).

وأما الكلام في التقسيم الثاني، فالوضع - بلحاظ الموضوع له - ينقسم إلى أربعة أقسام:

١ = الوضع خاص والموضوع له خاص.

٢ = الوضع عام والموضوع له عام.

٣ = الوضع عام والموضوع له خاص.

٤ = الوضع خاص والموضوع له عام.

وقبل أن يبين ﷺ هذه الأقسام الأربعة، تعرّض لعدة مقدمات في غضون كلماته:

المقدمة الأولى: أن الواضع حين الوضع، لا بد أولاً من تصور اللفظ وتصور المعنى ؛ لتسنّى له ممارسة عملية الوضع، والوجه في ذلك: أن الوضع حكمٌ من قبل الواضع على اللفظ والمعنى ؛ حيث يقول: وضعتُ أو جعلتُ أو عيّنتُ هذا اللفظ لهذا المعنى، أو حكمتُ بأن هذا المعنى لهذا اللفظ، وإذا كان الوضع حكماً على اللفظ والمعنى، فيتعيّن على

الواضع أن يتصور اللفظ والمعنى في رتبة سابقة على الوضع ؛ إذ الحكم على الشيء لا يمكن إلا بعد تصوّره ومعرفته ؛ لاستحالة الحكم على المجهول المطلق.

وإلى هذه المقدمة أشار رحمه الله بقوله: ((لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى ؛ لأنّ الوضع حكمٌ...)).

المقدمة الثانية: أن تصور الواضع كلاً من اللفظ والمعنى، يمكن على نحوين: تارةً يتصوره بنفسه وتفصيلاً، وأخرى بوجهه وإجمالاً^(١).

أما تصوّر المعنى بنفسه أو تفصيلاً، فهو أن يتصور الواضع في ذهنه نفس المعنى الموضوع له بتمام خصوصياته، وهذا ما يسمّى: تصوّر الشيء بنفسه ؛ كأن يتصور - مثلاً - معنى (الإنسان) بجميع أجناسه وفصوله البعيدة والقريبة، التي تميّزه عن المعاني الأخرى، ثم يضع اللفظ بإزاء هذا المعنى المحدّد.

وأما تصوّره بوجهه أو إجمالاً، فهو أن الواضع حين الوضع، لم يتصور نفس المعنى الموضوع له بتمام خصوصياته، وإنما يتصور عنواناً عاماً و كلياً، بحيث أن ذلك العنوان ينطبق على هذا المعنى الموضوع له، ويكون مشيراً له وحاكياً ومراًة عنه، فيكون المعنى المراد أولاً وبالذات هنا، هو المعنى المحكي بذلك العنوان، ولكن لم يتصور الواضع ذلك المحكي بنفسه بل تصوّره بوجهه وعنوانه العام الحاكي عنه، وهذا ما يسمّى: تصوّر الشيء بوجهه وعنوانه، وخذ لذلك مثالين:

أ = لو تصور الواضع عنواناً عاماً ينطبق على (زيد) الخارجي، كأن تصوّر - مثلاً -

١ - ينبغي أن يُعلم أن محلّ بحثنا - فعلاً - راجعٌ إلى (تصور المعنى)، وعندها فالتقسيم الرباعي الذي ذكره الشيخ المظفر (قده) هنا، إنها هو باعتبار تصوّر المعنى، وأما التقسيم الآخر للوضع الذي هو باعتبار تصوّر اللفظ، فسيأتي بيانه عند تقسيم الوضع إلى: شخصي ونوعي.

عنوان الإنسان أو الرجل، مما ينطبق على (زيد)، فيكون هنا قد تصوّر معنى (زيد) ولكن لا بنفسه وبصفاته الخاصة، وإنما تصوّره بعنوان له صلاحية الانطباق على (زيد)، ألا وهو عنوان (الإنسان)، أو (الرجل)، وعليه فيكون النظر في الحقيقة إلى الفرد المحكي عنه من خلال العنوان، وليس النظر حقيقةً إلى العنوان نفسه.

وبعبارة أخرى: الكلي ما به يُنظر، بمعنى أنّ الحكم ثابت في الواقع لأفراد الكلي، لا لنفس الكلي بما هو كلي، وإنما لجعل الحكم عنواناً مشيراً لأفراده؛ من قبيل: الإنسان كاتبٌ مثلاً.

ب = مثال الماتن رحمته الله: أنّ شخصاً لو شاهد من بعيد شبحاً، ولكنه لم يعرفه بنفسه وتفصيلاً أنه أي شيء هو؟ وأقصى ما يعرف عنه أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فلو حكم عليه بأنه: أبيض، أو جسم - مثلاً -، كان ذلك من التصور الإجمالي أو بوجهه وعنوانه العام.

فتحصل: أنّ تصوّر المعنى الموضوع له بوجهه هو: تصوّره ضمن عنوانٍ عامٍ ينطبق عليه، لا تصوّره بنفسه.

وإلى هذه المقدمة أشار رحمته الله بقوله: ((ولو على نحو الإجمال؛ لأنّ تصوّر الشيء قد يكون بنفسه، وقد يكون بوجهه أي يتصوّر عنواناً عامّاً...)).

المقدمة الثالثة: في باب وضع اللفظ للمعنى، كما أنّ تصور المعنى الموضوع له بنفسه وتفصيلاً، مصحّح لوضع اللفظ بإزائه اتفاقاً، فكذلك تصوّره بوجهه وإجمالاً، مصحّح له أيضاً، مما يعني أنه لا دليل على لزوم كون التصوّر للمعنى تفصيلياً، بل المهم ألا يكون ذلك المعنى من المجهول المحض، وإلاّ لبطل الوضع.

وإلى هذه المقدمة أشار رحمته الله بقوله: ((وهو كافٍ لصحة الحكم على الشيء، وهذا بخلاف

المجهول محضاً...)).

المقدمة الرابعة: أنَّ المعنى المتصوّر تارةً يكون عاماً أي كلياً قابلاً للصدق على أفراد كثيرة، وأخرى يكون خاصاً أي جزئياً لا يقبل الصدق على أزيد من فردٍ.

وإلى هذه المقدمة أشار رحمه الله بقوله: ((أنَّ المعنى قد يكون خاصاً أي جزئياً، وقد يكون عاماً أي كلياً))، ومنه يُعلم أنَّ المراد من (الخاص) و (العام) في باب الوضع، هو الجزئي والكلي، لا المعنى المصطلح عليه في باب العام والخاص.

وبعد التعرّف على هذه المقدمات، نلج في بيان الأقسام الأربعة للوضع في هذا التقسيم:

وينبغي - ابتداءً - إعطاء فكرة توضيحية عامة لهذه الأقسام الأربعة، فنقول: إنه كما ذكر الشيخ الماتن رحمه الله أنَّ الواضع قبل عملية الوضع مُلَزَمٌ بأن يتصوّر اللفظ والمعنى ؛ على أساس أنَّ الوضع حكمٌ مرتبطٌ بطرفين أحدهما اللفظ، والآخر المعنى، وهذا يوجب توقف عملية الوضع على ملاحظة كلا طرفي الحكم، ثم أنَّ هذا المعنى الموضوع له اللفظ طريقٌ إلى المعنى المتصوّر، والمعنى المتصوّر طريقٌ إلى الخارج، وبالسّيجة فيكون المعنى الموضوع له اللفظ: أ) تصوّراً عن نفس الشيء الخارجي، ب) أو تصوّراً عن عنوانٍ عامٍ مشيرٍ إلى الشيء الخارجي.

فإذن: يختلف الوضع عموماً وخصوصاً باختلاف المعنى الملحوظ حال الوضع، فأقسامه في مرحلة التصوّر أربعةٌ ؛ لأننا تارةً نلاحظ المعنى قبل عملية الوضع، وهذا هو (المعنى المتصوّر)، والذي قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً، وأخرى نلاحظه أثناء عملية الوضع، وهذا هو (المعنى الموضوع له اللفظ)، والذي قد يكون بنفسه، وقد يكون بوجهه ؛ فينتج لنا من حاصل ضرب التصوّر في المعنيين أربعة أقسام: تصوّر الجزئي بنفسه أو

بوجهه، وتصوّر الكلي بنفسه أو بوجهه.

القسم الأول: (الوضع خاص والموضوع له خاص) وهو: أن يتصور الواضع معنى جزئياً، ثم يضع اللفظ لنفس ذلك المعنى الجزئي لا غير، وهذا من قبيل الأعلام الشخصية؛ فيتصور معنى (زيد) الجزئي الحقيقي، ويضع اللفظ (زيد) لهذا المعنى الجزئي.

فسمّي الوضع الخاص؛ لأنّ المعنى المتصور معنى جزئي خاص، وسمّي الموضوع له خاص؛ لأنه تمّ وضع اللفظ لنفس هذا المعنى الجزئي الخاص.

القسم الثاني: (الوضع عام والموضوع له عام) وهو: أن يتصور الواضع معنى كلياً عاماً، ثم يضع اللفظ لنفس ذلك المعنى الكلي لا غير، وهذا من قبيل أسماء الأجناس؛ فيتصور الواضع المعنى الكلي للحيوان الناطق، ويضع لفظ (الإنسان) لنفس هذا المعنى الكلي.

فسمّي الوضع العام؛ لأنّ المعنى المتصور معنى كلي عام، وسمّي الموضوع له عام؛ لأنه تمّ وضع اللفظ لنفس هذا المعنى الكلي العام.

القسم الثالث: (الوضع عام والموضوع له خاص) وهو: أن يتصور الواضع معنى كلياً، إلا أنّ اللفظ يضعه لمصاديق ذلك الكلي وأفراده لا لنفس الكلي، فهنا المعنى الموضوع له اللفظ قد تصوّر بوجهه، وهذا من قبيل أسماء الإشارة والحروف ونحوها، على ما سيأتي.

فسمّي الوضع العام؛ لأنّ المعنى المتصور معنى كلي عام، وسمّي الموضوع له خاص؛ لأنه تمّ وضع اللفظ لمصاديق ذلك الكلي وأفراده.

القسم الرابع: (الوضع خاص والموضوع له عام) وهو: أن يتصور الواضع معنى جزئياً، ثم يضع اللفظ لكلي ذلك الجزئي؛ كأن يتصور معنى (زيد)، ويضع اللفظ لمفهوم

(الإنسان) المنطبق على زيد.

فُسِّمِي الموضوع الخاص ؛ لأنَّ المعنى المتصوّر معنى جزئي خاص، وُسِّمِي الموضوع له عام ؛ لأنَّ المعنى الموضوع له اللفظ معنى كلي عام.

إلى هنا كان تمام كلامنا حول تقسيم الوضع إلى الأقسام الأربعة المتقدمة، بالنظر إلى مرحلة التصور، وأما الآن فنعرِّج على مرحلتَي الإمكان والوقوع، وعليه: فتنتقيح الكلام حول تلك الأقسام يستدعي البحث في مقامين:

المقام الأول / في إمكان تلك الأقسام الأربعة، وعدم إمكانها ؟

المقام الآخر / على تقدير الإمكان، هل هي واقعةٌ خارجاً أو لا ؟ يعني: هل لها أمثلةٌ في اللغة، وأنَّ الواضع قد تحقق منه فعلاً هذا النحو من الوضع، أو لا ؟

فأفاد الشيخ الماتن رحمته ما حاصله: أما المقام الأول، فلا نزاع بين الأصوليين في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، إنما اختلافهم منصبٌ حول القسم الرابع وأنه ممكنٌ أو لا ؟
وأما المقام الآخر، فلا نزاع بينهم في وقوع القسمين الأولين ؛ إذ لا يتصور فيهما أيُّ محذورٍ، والمثال الوقوعي للقسم الأول - كما ذكرنا - الأعلام الشخصية المتداولة بين الناس، والمثال الوقوعي للقسم الثاني - كما ذكرنا أيضاً - أسماء الأجناس المتعارف عليها في الصناعات والعلوم.

نعم، اختلفوا في وقوع القسم الثالث، وعلى هذا: فيتمركز بحثنا في أمرين:
الأمر الأول: إمكان القسم الرابع، والأمر الآخر: وقوع القسم الثالث بعد التسليم بإمكانه.

وقد أبدى الشيخ الماتن رحمته رأيه في كلا المقامين، قائلاً: ((والصحيح عندنا استحالة الرابع، ووقوع الثالث ومثاله الحروف وأسماء الإشارة...)).

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله ﷺ: ((إِنَّ الْوَضْعَ يَنْقَسِمُ إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ عَقْلِيَّةٍ...)) إشارة إلى أَنَّ التقسيم الرباعي المذكور، إنما هو على سبيل الحصر العقلي؛ باعتبار أَنَّ المعنى المتصوَّر حال الوضع: إما يكون مفهوماً كلياً قابلاً للصدق على كثير، أو جزئياً غير قابل للصدق عليها.

فعلى الأول: إذا وضع اللفظ لذلك المعنى الكلي، فيعبرون عنه بالوضع والموضوع له العامين، وأما إذا وضع اللفظ لمصاديق ذلك المعنى، فعندهم كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

وعلى الثاني: إما يوضع اللفظ لمعنى جزئي، فيكون الوضع والموضوع له خاصاً، أو يوضع اللفظ للكلي الموجود في هذا الفرد وسائر الأفراد، فيكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً.

المحاضرة ((٥))

قال المصنّف رحمه الله: ((٥- - استحالة القسم الرابع

أما استحالة الرابع - وهو الوضع الخاص والموضوع له العام - فنقول في بيانه: إن النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان أن يكون الخاص وجهاً وعنواناً للعام، وذلك لما تقدم أن المعنى الموضوع له لا بد من تصويره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم أن المعنى الموضوع له لم يكن متصوفاً وإنما تصور الخاص فقط، وإلاّ لو كان متصوفاً بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني، وهو "الوضع العام والموضوع له العام" ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه، كما تقدم.

فلا بد حينئذٍ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجهاً من وجوه العام وجهةً من جهاته حتى يكون تصويره كافياً عن تصور العام بنفسه ومغنياً عنه، لأجل أن يكون متصوفاً للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فإن العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته، ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث، وهو "الوضع العام والموضوع له الخاص" لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراد بوجهه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصويره بنفسه فيكون من القسم الثاني، ويمكن

الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصور الخاص، فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس ذلك الخاص، ولا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصوره أصلاً لا بنفسه - بحسب الفرض - ولا بوجهه، إذ ليس الخاص وجهاً له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

- ٦ -

وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

أما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: إن مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقبل إثبات ذلك لابد من تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم.

فنقول: الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١ - إن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانحة لها في المعنى، فمعنى " من " الابتدائية هو عين معنى كلمة " الابتداء " بلا فرق، وكذا معنى " على " معنى كلمة " الاستعلاء "، ومعنى " في " معنى كلمة الظرفية... وهكذا. وإنما الفرق في جهة أخرى، وهي: أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره، أي: إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلاً في نفسه.

مثلاً: مفهوم " الابتداء " معنى واحد وضع له لفظان: أحدهما لفظ " الابتداء " والثاني كلمة " من " لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل مستقلاً في نفسه، كما إذا قيل: " ابتداء السير كان سريعاً ". والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل: " سرت من النجف " .

فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم: أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً، مع أن المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو في الغاية فقط.

ولازم هذا القول أن الوضع والموضوع له في الحروف عامان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمة واختاره المحقق صاحب الكفاية.

٢ - إن الحروف لم توضع لمعان أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما أن علامة الرفع في قولهم: " حدثنا زرارة " تدل على أن زرارة فاعل الحديث، كذلك " من " في المثال المتقدم تدل على أن النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣ - إن الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها و نسخها للمعاني الاسمية، فإن المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها، بل هي متقومة بغيرها)).

الكلام في المبحث الرابع من مباحث المقدمة، وهو في إمكان القسم الرابع من أقسام الوضع واستحالته ؛ حيث وصلنا في البحث أخيراً إلى أمرين، كان أولهما مبحث إمكان أو استحالة القسم الرابع.

والذي يظهر من التتبع أنَّ في هذا المقام رأيين:

الرأي الأول: ما أفاده المحقق الرشتي (ت ١٣١٢ هـ) من إمكان القسم الرابع^(١).

الرأي الآخر: ما عليه غيره من أعلام الأصوليين، من امتناعه، وقد صرح غير واحدٍ

أولهم المحقق الشريف في حاشية شرح العضدي بامتناعه^(٢)، ومنهم الشيخ المظفر رحمته الله.

ثم بيَّن رحمته الله منشأ النزاع في المسألة، وحاصله: أنَّ منشأ النزاع يكمن في نقطة، هي: هل الخاص يمكن أن يكون وجهاً للعام ؟ وإن شئت فقل: هل الجزئي يمكن أن يكون مرآة للكلي، أو لا ؟.

وتوضيح ذلك: أنَّ صحة الوضع وتماثيته تفرض على الواضع تصوّر المعنى الموضوع له حين الوضع، إما بنفسه أو بوجهه ؛ لاستحالة الحكم على المجهول المحض، والمفروض في القسم الرابع أنَّ المعنى الموضوع له لم يكن متصوِّراً لا بنفسه ولا بوجهه ؛ كما لو تصوّر الواضع مفهوم (زيد) - مثلاً - الذي هو علَّمٌ لشخصٍ معينٍ خارجي، ثم وضع لفظ (زيد) بإزاء كلي ذلك المعين الخارجي (أعني الحيوان الناطق).

أما عدم تصوّر المعنى بنفسه ؛ فلأنَّ المفروض أنَّ الوضع خاص، مما يعني أنَّ المعنى الذي تصوره الواضع حين الوضع بنفسه وتفصيلاً، هو جزئي وخاص (أعني الوجود الخارجي لزيد)، وعندها فالمعنى الموضوع له (أعني الكلي) لم يكن متصوِّراً بنفسه.

١ - ينظر: بدائع الأفكار ٤٠.

٢ - المصدر نفسه.

نعم، بإمكان الواضع تصوّر ذلك المعنى الكلي بنفسه في صورة، هي: أن يتصوّر في المرحلة الأولى الجزئيّ بتمام مشخصاته الفردية، ثم في المرحلة الأخرى يجرّده عن خصوصياته الفردية، بحيث يتمخّض لحاظه بالإنسانية، فيتصوّر (زيد) بما هو إنسانٌ. وهذا وإن كان ممكناً وصحيحاً، إلّا أنه ليس من القسم الرابع، بل هو من القسم الثاني، أعني من الوضع العام والموضوع له العام، ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه كما تقدم سابقاً.

وهذه الصورة قد أشار إليها الشيخ الماتن رحمته الله بقوله: ((وإلّا لو كان متصوّراً بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني...)).

وأما عدم تصور المعنى بوجهه ؛ فمن جهة أنّ الجزئي بما هو جزئي لا يمكن أن يكون وجهاً وعنواناً للكلي وحاكياً عنه ؛ على أساس أنّ الجزئي بما هو جزئي مقيّد ولا يقبل الصدق على كثير، بخلاف الكلي، كما أنّ الجزئي لا يكون مرآة لجزئي آخر ؛ لفرض تباينهما، ومن هنا قالوا: إنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً.

فالتنتيجة: أنّ القسم الرابع ممتنع ؛ لكون المعنى الموضوع له مجهولاً محضاً، غير متصوّر بنفسه ولا بوجهه وعنوانه.

ثم صاغ رحمته الله البحث بقوله: ((لأنّنا إذا تصوّرنا العام فقد تصوّرنا في ضمنه جميع أفراده بوجهه... إلخ))، وهذا ما يمكن تقريبه بعنوان خلاصة البحث: أنّ المعنى المتصوّر لا يخلو إما أن يكون كلياً أو جزئياً، فإن كان كلياً، فله صورتان: تارةً يوضع اللفظ إزاء نفس ذلك الكلي، ففي هذه الصورة يكون من القسم الثاني، وأخرى يوضع اللفظ إزاء جزئيات ذلك الكلي ومصاديقه، ففي هذه الصورة يكون من القسم الثالث.

وأما إن كان جزئياً، فلا تُتصوّر له إلّا صورةً واحدةً، وهي: وضع اللفظ إزاء الجزئي

نفسه، فيكون من القسم الأول، ولا يصح وضعه إزاء كلي ذلك الجزئي ؛ لأنه يكون من القسم الرابع ؛ إذ الكلي لم يكن متصوِّراً بنفسه ولا بوجهه، بل هو مجهول محض.

ثم قال رحمته الله: ((٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص، وتحقيق المعنى الحرفي)).

والكلام في المبحث الخامس من مباحث المقدمة، وهو الأمر الآخر الذي وصل بحثنا إليه، وهو ما يتعلق بوقوع القسم الثالث من أقسام الوضع، وقد عرفت أنَّ ذلك محل خلاف بين الأعلام، واختار الشيخ الماتن رحمته الله أنه واقعٌ، ومثَّل له: بالحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها.

ومنهجه رحمته الله في هذا البحث، أنه ذكر مقدمةً، تطرَّق فيها إلى بيان المعنى الحرفي وتحقيق الكلام فيه، واختيار النظرية التي يراها صائبة في نظره الشريف، ثم ألحَق بالحروف أسماء الإشارة والضمائر ونحوها، ثم بعد بيان المقدمة أثبت - استناداً للنظرية المختارة لديه - وقوع القسم الثالث.

أما مقدمة بحثه، فحاصلها: أنَّ النظريات في تشخيص معاني الحروف وامتنازها عن معاني الأسماء متعددة، إلَّا أنَّ الشيخ الماتن رحمته الله أشار في المقام إلى ثلاثة نظريات:

النظرية الأولى: النظرية المنسوبة إلى نجم الأئمة الشيخ الرضي رحمته الله (ت ٦٨٦ هـ) ^(١)، والتي اختارها المحقق صاحب الكفاية رحمته الله ^(٢)، وحاصلها: أنَّ المعنى الموضوع له في الحروف هو بعينه المعنى الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى، وهما متحدان في الذات، فـ (من) - مثلاً - موضوعة لنفس المعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، لا فرق في ذلك، وهكذا بالنسبة إلى (في) مع (الظرفية) و...

١ - ينظر: شرح الرضي على الكافية ١ / ٣٧.

٢ - كفاية الأصول ١١ - ١٢.

نعم، التفاوت بينهما في غرض المستعمل وهدفه، بمعنى أن الواضع من أول يوم الوضع كان متوجهاً إلى أن المستعملين في مقام الاستعمال والتعبير عن هذا المعنى الواحد، لهم نحوان من الاحتياج: فتارة يقصدون هذا المعنى مستقلاً ويستعملونه بعنوان أنه طرف للنسبة، وأخرى يستعملونه غير مستقل وبمعنوان أنه حالة وآلة لمعنى آخر، وعليه فكأن الواضع من أول الأمر قد اشترط قائلاً: بأني وضعتُ الحرف لنفس المعنى الذي وضعتُ له الاسم، لكنَّ الحرف إنما وضعته لذلك المعنى إن لوحظ عند الاستعمال حالة وآلة لغيره، أي: إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، فحينئذ لا بد من استعمال الحرف، والاسم إنما وضعته لذلك المعنى إن لوحظ عند الاستعمال مستقلاً في نفسه، فحينئذ لا بد من استعمال الاسم.

فمثلاً: إن مفهوم كلي (الابتداء) معنى واحد، قد وُضع له لفظان، أحدهما: لفظ (الابتداء)، والذي هو الاسم، والآخر: لفظ (من)، والذي هو الحرف، غاية الأمر أن الأول إنما وُضع لذلك المعنى ؛ لأجل أن يُستعمل في ذلك المعنى إذا لاحظته المستعمل مستقلاً في نفسه ؛ كأن يقال: (ابتداء السير كان سريعاً)، والثاني وُضع له ؛ لأجل أن يُستعمل فيه إذا لاحظته المستعمل غير مستقل في نفسه ؛ كما إذا قيل: (سرت من النجف).

فتحصل: أن الاستقلال وعدم الاستقلال، لا مدخلية لهما في أصل الموضوع له، بل هما خارجان عن حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا يتصف بأنه مستقل أو غير مستقل، وإنما هما من توابع الاستعمال.

النظرية الثانية: النظرية القائلة بأن الحروف لم تُوضع لمعان أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب، في كونها مجرد علامة على خصوصية من خصوصيات مدخولها، كالظرفية والابتدائية وغيرهما.

وتوضيح ذلك ضمن مثال: أن كلمة (الدار) - مثلاً - لها نوعان من الاعتبار:

(١) تارةً تُلحظ (الدار) بعنوان أنها عينٌ خارجيةٌ مقابل سائر الأعيان، وبهذا الاعتبار

يكون مدلولها البناء الخارجي.

(٢) وأخرى تُلحظ (الدار) بعنوان أنها ظرفٌ ومكانٌ لتواجد (زيد) - مثلاً -، فيقال:

(زيدٌ في الدار)، مما أضفت خصوصية الظرفية للدار، بحيث لو أردنا استفادة هذه

الخصوصية من كلمة (الدار) لاحتيجت إلى علامة، وتلك العلامة هي الحرف (في).

فإذن: (في) علامة لتعرف أن معنى الدار معنى أيّني من حيث كونها مكان زيد، قبال

كونها معنىً عينياً ومن الأعيان الخارجية.

وفي ضوء هذه النظرية، فحال الحروف حال الحركات الإعرابية في الكلام من الرفع

والنصب والجر، فكما أن علامة الرفع في (حدثنا زارة) - مثلاً -، لم توضع بإزاء معنى

خاص، وإنما هي مجرد علامة على خصوصية في كلمة (زارعة)، ألا وهي خصوصية كونه

فاعلاً للحديث، كذلك كلمة (من) في (سرت من النجف) لم توضع بإزاء معنى خاص

أصلاً، وإنما هي مجرد علامة على خصوصية في مدخولها، ألا وهي خصوصية أن النجف

مُبتدأٌ منها والسير مُبتدأٌ به ^(١).

النظرية الثالثة: نظرية المشهور بين الأصوليين القائلة بأن الموضوع له في الحروف

مباينٌ ومغايرٌ للموضوع له في الأسماء - المسانخة لها في المعنى - في أصل الذات والحقيقة،

١ - وهذه النظرية تُسبب أيضاً إلى الشيخ الرضي ؛ حيث إنّ عباراته قد تفاوتت ؛ فقد ذكر في شرح

الكافية ١ / ٣٧ بقوله: ((فمعنى (من) ومعنى لفظ الابتداء سواء، إلا أن الفرق بينهما...))، ثم

ذكر في نفس الصفحة بقوله: ((فالحرف وحده لا معنى له أصلاً ؛ إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيءٍ

ليدل على أن في ذلك الشيء فائدةً، فإذا انفرد عن ذلك الشيء ، بقي غير دال على معنى أصلاً)).

لا في اللحاظ الاستعمالي فحسب ؛ فإنّ المعاني الإسمية في حدّ ذاتها معانٍ مستقلة في أنفسها، ومعاني الحروف في حدّ ذاتها لا استقلال لها، بل هي متقومة بغيرها. فإذن: الاستقلال وعدم الاستقلال لهما المدخلية في أصل الموضوع له. وهذه النظرية هي التي اختارها الشيخ الماتن رحمته الله، وقد بيّن رحمته الله مدعاه عِبرَ مقدمتين، يأتي الكلام فيهما.

المحاضرة ((٦))

قال المصنّف رحمه الله: ((والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان:

إن المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

الأول: ما يكون موجوداً في نفسه كـ " زيد " الذي هو من جنس الجوهر، و " قيامه " - مثلاً - الذي هو من جنس العرض، فإن كلا منهما موجود في نفسه، والفرق أن الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره.

الثاني: ما يكون موجوداً لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه: أنه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض أنه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضاً... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيعلم من ذلك: أن وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له إلا التعلق بالطرفين.

ثم إن الإنسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي

أن توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه.

مثلاً، إذا قيل: "نزحت البئر في دارنا بالدلو" ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة، إحداها: نسبة النزح إلى فاعله والدال عليها هيئة الفعل للمعلوم وثانيتهما: نسبته إلى ما وقع عليه - أي مفعوله - وهو البئر والدال عليها هيئة النصب في الكلمة. وثالثتهما: نسبته إلى المكان والدال عليها كلمة "في". ورابعتهما نسبته إلى الآلة والدال عليها لفظ الباء في كلمة "بالدلو". ومن هنا يعلم أن الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظاً مستقلاً كلفظة "من" و"إلى" و"في". وربما يكون هيئةً في اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب.

النتيجة:

فقد تحقق مما بيناه: أن الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء. والفرق: أن المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها وإن كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، وأما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي.

بطلان القولين الأولين وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل: إن الحروف لا معاني لها، وكذلك القول الأول القائل: إن المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللحاظ.

ويرد هذا القول أيضاً أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع أنه لا يصح بالبداهة حتى على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: "زيد في الدار" - مثلاً - أن يقال: زيد الظرفية الدار.

وقد أجب عن هذا الإيراد بأنه إنما لا يصح أحدهما في موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ "الظرفية" إلا عند لحاظ معناه مستقلاً، ولا يستعمل لفظ "في" إلا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره.

ولكنه جواب غير صحيح، لأنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى. وعلى تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان، لا غلط الكلام)).

ذكرنا أن الشيخ الماتن رحمه الله قد اختار النظرية الثالثة، وأنه رحمه الله قد بيّن مدعاه عبر نقطتين: النقطة الأولى: أن الفلاسفة قسموا (الوجود) إلى أربعة أقسام:

(١) في نفسه لنفسه بنفسه، ومعناه: (في نفسه) يعني أنه مستقل وغير متقوم بالغير، (لنفسه) يعني لا في موضوع، (بنفسه) يعني أنه قائم بالذات ولم يكن معلولاً للغير، وهذا متمثل في واجب الوجود لذاته تعالى.

(٢) في نفسه لنفسه بغيره، وهذا متمثل في الجواهر ؛ كونها معلولة لذات الحق .

(٣) في نفسه لغيره، وهذا متمثل في الأعراض ؛ مثل البياض، فإن وُجد في الخارج

العيني لا يوجد إلا في موضوع يصلح أن يعرض عليه، وهذا هو المعبر عنه بالوجود الرابطي، وإن شئت فقل: إنه وإن كان موجوداً مستقلاً ذاتاً أي في نفسه، إلا أن وجوده هذا لغيره لا لنفسه، ومن هنا يظهر الفرق بين هذا القسم والجوهر .

وقد مثل الشيخ الماتن رحمته الله للقسمين (٢، ٣) بـ (زيد) الذي هو جوهر، ويعرضه القيام .

(٤) في غيره أو لا في نفسه، وهذا متمثل في النسب والروابط ؛ فإن وجوداتها متقومة

بطرفيها، فكل نسبة لابد وأن يكون لها طرفان كالجناحين تحلق بهما إلى عالم الوجود ؛ وقد مثل الشيخ الماتن رحمته الله لهذا القسم بـ (نسبة القيام إلى زيد)، وهذا هو المعنى الحرفي المعبر عنه بالوجود الرابط، فهو ليس موضوع القضية الحملية كما أنه ليس محمولاً فيها، وإنما وظيفته الربط بين المحمول والموضوع، فعندما يقال: (زيد قائم) ؛ فإن الوجود ليس طرفاً في هذه القضية، وإنما هو الربط بين زيد والقيام ؛ على أساس أن مرجع هذه القضية هو أن (زيداً الموجود قائم).

فتحصل: أن الأقسام الثلاثة الأولى هي الموجودات المستقلة، والرابع، عداها الذي

هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له إلا وجود طرفيه .

ثم إن الدليل على أن وجود النسب والروابط لا في نفسه، حاصله: أنه لو كانت

لنسب والروابط وجودات استقلالية كأطرافها، للزم وجود رابط آخر في البين مَهْمَتُهُ ربط تلك النسب بموضوعاتها ومحمولاتها ؛ على أساس أنها تكون ثلاثة أمور مستقلة في وجوداتها، مما تستوجب وجود رابطتين: أحدهما رابط بين النسبة والموضوع، والآخر رابط بين النسبة والمحمول .

ثم نقل الكلام إلى ذينك الرابطين، فلو فرضنا أنها مستقلان أيضاً، فتصير عندنا خمسة أمور مستقلة، تستوجب وجود أربعة روابط، وهكذا هَلُمَّ جَرّاً فيلزم التسلسل، والتسلسل باطلٌ، مما نخلص - أخيراً - إلى أنَّ الرابط بين الطرفين (النسبة الحرفية) موجودٌ، إلاَّ أنه ليس عينَ الطرفين ولا جزئهما، كما أنه ليس مُنحازاً عنهما أيضاً، وهذا هو معنى قوله ﷺ: ((فَيَعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ: أَنَّ وجودَ الروابط والنسب في حدِّ ذاته، متعلق بالغير ولا حقيقة له إلاَّ التعلُّقَ بالطرفين)).

النقطة الأخرى: أنَّ الإنسان في مقام إفادة مقاصده للآخرين، كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة بإتيان ألفاظٍ خاصة بها ؛ فمثلاً: يعبرُ عن الوجود الخارجي لزيد، بلفظ (زيد)، وعن الوجود الخارجي للدار، بلفظ (الدار)، كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة والنسب بألفاظٍ وكلماتٍ تحكي عنها ؛ فمثلاً: لو أراد المتكلم أن يُفهم مخاطبه بأنَّ زيداً في الدار، فعليه أن يقول: (زيدٌ في الدار)، وإلاَّ لو اقتصر على التعبير عن المعاني المستقلة فحسب، بأن قال: (زيدٌ، دارٌ)، لما استطاع أن يُفهم مقصوده، وهكذا لو اقتصر على التعبير عن المعاني غير المستقلة فحسب، بأن قال - مثلاً - (في).

فإذن: الإنسان مفتقرٌ في إفادة مقاصده إلى التعبير عن المعاني بكلا قسميها المستقلة في ذاتها وغيرها.

وبعد الوقوف على هاتين النقطتين نقول: إنَّ حكمة وضع الألفاظ بإزاء معانيها^(١)، تقتضي أن تُوضَعَ بإزاء كلٍّ من القسمين ألفاظٌ وكلماتٌ خاصة، الأمر الذي نجد أنَّ الواضع وضع (الأسماء) بإزاء المعاني المستقلة، و (الحروف وما يلحق بها) بإزاء المعاني غير المستقلة.

١ - أعني: إفادة المقاصد والغايات للآخرين.

وعلى هذا: فاتضح أنَّ الموضوع له في الحروف مباينٌ ومغايرٌ للموضوع له في الأسماء. ثم استمر الشيخ الماتن رحمته الله في البيان موضحاً: أنَّ هذه المعاني غير المستقلة (أعني النسب والروابط) لما كانت على أقسامٍ شتى، فنجد تعدد الطرق والأساليب التي تُفهم من خلالها هذه النسب التي تدل عليها، ففي بعض الموارد تُفهم هذه النسب بلفظ معين يدل عليها، وفي بعضها تُفهم بهيئةٍ لفظيةٍ خاصة تدل عليها ؛ من قبيل هيئة الفعل أو المصدر ونحوهما، وفي بعضها بتوسط الهيئة الإعرابية، مما يتحصل أنَّ الأساليب التي تدل على النسب والروابط متعددة.

ثم أخذ رحمته الله بالتوضيح على مثالٍ: إذا قلت: (نزحتُ البئرَ في دارنا بالدلو) فهنا معانٍ اسمية أربعة، ومعانٍ حرفية كذلك.

أما المعاني المستقلة، فهي عبارة عن: ١ - النزح، ٢ - البئر، ٣ - الدار، ٤ - الدلو. وأما المعاني غير المستقلة أو النسب، فهي عبارة عن: ١ - نسبة النزح إلى فاعله، والدالُّ عليها هيئة فعل الماضي المعلوم.

٢ - نسبة النزح إلى ما وقع عليه أي مفعوله (وهو البئر)، والدالُّ عليها هيئة النصب في آخر كلمة البئر ؛ فإنَّ هيئة النصب تدل على النسبة الرابطة بين الحدث وما وقع عليه الحدث.

٣ - نسبته إلى المكان المعين (دارنا)، والدالُّ عليها كلمة (في).

٤ - نسبته إلى الآلة (الدلو)، والدالُّ عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو).

فقد عُلِمَ من هذا المثال: أنَّ الدال على المعاني الحرفية غير المستقلة بنفسها، تارةً يكون لفظاً مستقلاً كلفظة من، وإلى، وفي، وغيرها، وأخرى يكون هيئةً حاصلةً من اللفظ كهيئات المشتقات، والأفعال، وهيئات الإعراب.

ثم ذكر ﷺ النتيجة التي خرج بها لحد الآن، موضّحاً أنه قد تحقق مما بيّناه، أولاً: أنَّ الحروف كالأسماء مما لها معنى موضوع لها ؛ بمقتضى حكمة الوضع.

ثانياً: أنَّ معاني الأسماء تتفاوت مع معاني الحروف تفاوتاً جوهرياً وذاتاً ؛ حيث إنّ المعاني الاسمية مفاهيم مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها من دون ضم ضميمة، ومما تقع طرفاً للنسبة، غاية الأمر أنَّ منها ما لا تحتاج في الوجود الخارجي إلى غيرها كالجواهر، ومنها ما تكون في الوجود الخارجي محتاجةً إلى الغير كالأعراض.

وأما المعاني الحرفية فهي معاني غير مستقلة ذاتاً وغير قابلة للتصوّر إلاّ في ضمن مفهوم آخر من قبيل السير والبصرة والكوفة - مثلاً -، ولما كان المعنى الحرفي غير مستقل، نجد العلماء يشبهون كلّ أمرٍ غير مستقل بالمعنى الحرفي ؛ فمثلاً يقولون: الممكنات في مقابل واجب الوجود، كالمعنى الحرفي في مقابل المعنى الاسمي، أو مثلاً يقولون: إنّ الهيئة كالمعنى الحرفي، في أنها لا تتحقق بدون المادة، ونحوهما.

والحاصل: أنَّ كلّ ما كان أمراً آلياً، يشبه بالمعنى الحرفي، سواء أكان في قسم المفاهيم الذهنية، أم كان في قسم الوجودات الخارجية.

وبعد كلّ ذلك رتب ﷺ على نتيجة ما حققه بطلان القولين الأولين ^(١) ؛ حيث أفاد ﷺ بأنه يظهر من المطالب المتقدمة بطلان القول الثاني ؛ حيث ثبت أنَّ الحروف ليس حالها حال العلامات الإعرابية، بل لها معاني، وهي غير مستقلة ذاتاً، ألا وهي النسب والروابط. وكذلك بطلان القول الأول ^(٢) القائل بأنّ المعنيين الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللحاظ.

١ - والذي كنّا نعبّر عنها بالنظرية الأولى والنظرية الثانية.

٢ - أعني نظرية صاحب الكفاية (قده).

كما ويرد على القول الأول بأنه: بناءً على القول بالسنخية بين المعنيين، لم يَبْقَ فرقٌ بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ (الابتداء) مترادفين ؛ نظير الإنسان والبشر ونحوهما من المترادفات، وإذا تمَّ هذا، فيجوز استعمال كل من الاسم والحرف في موضع الآخر، وعليه فيصح بدل قولنا: (زيدٌ في الدار) - مثلاً - أن يقال: (زيدٌ الظرفية الدار)، مع أنَّ هذا باطلٌ بالضرورة ؛ فإنَّ هذا النحو من الاستعمال غلطٌ.

وقد أجاب صاحب الكفاية رحمته الله على هذا الإيراد بما حاصله: أنَّ السرَّ في كون هذا النحو من الاستعمال غلطاً، ليس اختلاف المعنى الموضوع له وتعددده في الاسم والحرف، بل سرُّه اشتراط الواضع من ابتداء عملية الوضع، أنَّ الاسم (لفظ الظرفية مثلاً) لا يستعمل في موردٍ إلاَّ عند لحاظ معناه مستقلاً، وأنَّ الحرف (في) لا يستعمل في موردٍ إلاَّ عند لحاظ معناه غير مستقل وآلةً لغيره، وحيث إنَّ المستعمل قد خالف شرط الواضع هذا، مما أنتج غلطية هذا النحو من الاستعمال.

ولكنَّ الشيخ الماتن رحمته الله يرى عدم تمامية هذا الجواب ؛ أما أولاً: فلأنَّه لا دليل على وجوب اتباع كل ما يشترطه الواضع، إلاَّ إذا كان اشتراطه مما أوجب اعتبار خصوصية في اللفظ أو المعنى الموضوع له ؛ كما لو قال - مثلاً -: (لفظ الإنسان إذا كان محليّاً بالألف واللام فوضعتُه للحيوان الناطق)، أو قال: (وضعتُ الإنسان للحيوان الناطق شريطة أن يكون عالماً)، فعندها يجب متابعتُه، وأما ما زاد عليه فلا يلزم.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنَّ الواضع ممن يكون واجب الاتباع (كالباري عزَّ وجل، أو النبي الأعظم عليه السلام، أو الإمام المعصوم عليه السلام، ونحوهم)، إلاَّ أنَّ مخالفة شرطه توجب العصيان والإثم، لا غلط الكلام.

فما أورده الشيخ المظفر رحمته الله - والذي وضَّحناه بقولنا: كما ويرد على القول الأول بأنه...

إلخ - يبقى محكماً على نظرية الشيخ صاحب الكفاية رحمته الله.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله رحمته الله : ((كهيئات المشتقات والأفعال)) كاسم الفاعل (ضارب)، واسم المفعول (مضروب)، والفعل المضارع (يضرب)، والفعل الماضي (ضَرَبَ)، وفعل الأمر (اضرب)، فهية الفاعل دالة على النسبة الرابطة بين الحدث (الضرب) وَمَنْ وقع منه الحدث، وهية المفعول دالة على النسبة الرابطة بين الحدث وَمَنْ وقع عليه الحدث (المضروب)، وهية الفعل المضارع دالة على نسبة الحدث إلى فاعله.

قوله رحمته الله : ((وهيئات الإعراب)) كهية الرفع الدالة على الفاعل ؛ كما لو قلت: جاء زيدٌ ؛ فَإِنَّ رفع (زيد) يدل على النسبة الرابطة بين الحدث وَمَنْ وقع منه الحدث - الضرب -، وهية النصب الدالة على المفعول به ؛ كقولك: (ضربتُ زيداً) ؛ فَإِنَّ نصب (زيداً) يدل على النسبة الرابطة بين الحدث وَمَنْ وقع عليه الحدث، وكذلك هية الجر ؛ في مثل قولك: (زيدٌ في الدار)، الدالة على الظرفية، والدال هو (في).

ومن هنا يُعلم: أَنَّ المعنى الحرفي مصطلح أصولي يُعبَّر به عن كلِّ نسبةٍ، سواء أكانت مدلولاً للحرف، أم لهية الجملة التامة أو الناقصة، وأما المعنى الاسمي، فيُعبَّر به عما سوى ذلك من المدلولات.

المحاضرة ((٧))

قال المصنّف رحمه الله: ((زيادة إيضاح:

إذ قد عرفت أن الموجودات منها ما يكون مستقلاً في الوجود، ومنها ما يكون رابطاً بين موجودين، فاعلم أن كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا القيت كلماته بغير ارتباط بينها، فإن كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالأخرى، وإنما الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاماً واحداً هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصة. فأنت إذا قلت مثلاً: "أنا، كتب، قلم" لا يكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هي مفردات صرفة منثورة. أما إذا قلت: " كتبت بالقلم " كان كلاماً واحداً مرتبطاً ببعضه مع بعض مفهوماً للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية إلا بفضل الهيئة المخصوصة لـ " كتبت " وحرف " الباء " و " أل " .

وعليه يصح أن يقال: إن الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما أن النسبة رابطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها.

وإلى هذا أشار سيد الأولياء أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: " الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى،

والحرف ما أوجد معنى في غيره ". فأشار إلى أن المعاني الاسمية معان استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وإنما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر: أن كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مبينة لأية نسبة أخرى ولا تصدق عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي.

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين وهي متقومة بالطرفين وإلا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم إن النسب غير محصورة، فلا يمكن تصور جميعها للوضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها - وليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ " النسبة الابتدائية " المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية - ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها.

وبعبارة أخرى: أن الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشائع، وأما النسبة الابتدائية بالحمل الأولي فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يعلم حال أسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها.
فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص)).

لا زال كلام الشيخ المظفر رحمته في مقدمة بحثه الطويلة التي عَقَدَهَا للتحقيق حول المعنى الحرفي، فهو في هذا المقطع من كلامه يزيد في إيضاح مطلبه السابق، مبيناً ما حصله: أنك قد عرفت أن الموجودات على صنفين، قسمٌ منها ما يكون مستقلاً في الوجود ؛ كالجوهر والعرض، وقسمٌ آخر منها ما يكون متقوماً بغيره وغير مستقل ووظيفته الربط بين موجودين ؛ كالنسب والروابط.

فاعلم - الآن - أن كل كلامٍ مؤلفٍ من كلمتين أو أكثر، إذا أُلْقِيَتْ كلماته بغير ارتباطٍ بينها، فإنَّ كل واحدةٍ منها كلمةٌ مستقلةٌ في نفسها، وذات معنى خاص، ولا ارتباط لها بالأخرى، ولا تؤدي مراد المتكلم ؛ كما إذا قلت: (أنا.. كَتَبَ.. قلم).

وأما إذا أضفت إلى هذه الكلمات والمفردات المنشورة، سلسلةً من الحروف والهيئات الخاصة، وقلت: (كتبتُ بالقلم)، لكان كلاماً واحداً منسجماً مرتبطاً ببعضه مع بعض مُفْهِماً للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية إلا بفضل المعاني الحرفية التي تحللت كلمات الجملة، من الهيئة المخصوصة لـ (كتبتُ) وحرف (الباء) والألف واللام.

فإذن: المعاني الحرفية - من الحروف والهيئات الخاصة للمركبات اللفظية - وإن كانت محتاجةً في وجودها الخارجي لغيرها وأنها تبعية غير استقلالية ؛ إلا أنَّ لها الدورَ الكبير في فهم الكلام وتعيين المراد الجدي للمتكلم.

وفي ضوء هذا، يصح أن يقال: إنَّ خاصية الحروف، إيجاد الروابط بين المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المنشورة المختلفة، مَثَلُها في المفردات

والكلمات المختلفة مَثُلَ النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المرتبطة، فكما أنَّ النسبة تُوجَدُ الربط بين المعاني والألفَة بينها، فكذلك الحرف الدال عليها يوجَدُ الربط بين الألفاظ والمفردات والألفَة بينها.

والشاهد على هذا المطلب (من أنَّ المعاني الاسمية معانٍ مستقلة في أنفسها، بخلاف المعاني الحرفية) ما أشار إليه سيد الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في مقام تقسيم الكلمات: (الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره) ^(١)، فأشار صلوات الله عليه إلى أنَّ المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها، وإنما تُحدِثُ الربطَ بين المفردات.

ثم أضاف الشيخ الماتن رحمته قائلاً: ولم نجد في تعريفات القوم للحرف تعريفاً جامعاً

١ - وهذا النص المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام، قد نقلته عدة من المصادر بلفظ: (...) الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسمٍ ولا فعلٍ). ينظر: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك - ابن الجوزي ٦ / ٩٧، إنباه الرواة على أنباء النحاة - القفطي ١ / ٣٩، معجم الأدباء - الحموي ١٤ / ٤٩، سير أعلام النبلاء - الذهبي ٤ / ٨٤، وغيرها. وأما المنقول بهذا اللفظ الذي ذكره الشيخ المظفر قدس سره، فهو أيضاً منقولٌ في عدة من المصادر، ينظر: الفصول المختارة - الشيخ المفيد ٩١، مناقب آل أبي طالب - ابن شهر آشوب ١ / ٣٢٥، بحار الأنوار - المجلسي ٤٠ / ١٦٢، تفسير الصراط المستقيم - السيد حسين البروجردي ١ / ١٨٣، وغيرها.

وعلى أي حال، فهذا المضمون مما يطمئن بصدوره عنه عليه السلام؛ فقد قال علي بن يوسف القفطي (ت ٦٢٤هـ) في إنباه الرواة على أنباء النحاة ١ / ٤٠: (ورأيت بمصر في زمن الطلب بأيدي الورّاقين جزءاً فيه أبواب من النحو، يجمعون على أنها مقدّمة علي بن أبي طالب التي أخذها عنه أبو الأسود الدؤلي)، كما وقال العلامة السيد محمد مهدي الخرسان في موسوعة عبد الله بن عباس ٤ / ٣١: (وهذا - أي النص المزبور - ما تكاد المصادر المعنية تجمع عليه...).

صحيحاً مثل هذا التعريف.

قال رحمته: ((الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص)) وبعد الفراغ من هذه المقدمة المفصلة والتحقيق حول معاني الحروف، ندخل في أصل بحثنا، ألا وهو: هل القسم الثالث من أقسام الوضع واقعٌ أو لا ؟

ادّعى الشيخ المظفر رحمته وقوعه، ومثّل له بالحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر ونحوهما.

وأما الآن فيبيّن رحمته المسألة في خصوص الحروف، وفي مقام البحث يقول: وعلى أي حال، فالوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، ولإثبات مدّعه مهّد تمهيدين، ثم بيّن مقصوده ومدّعه عبر بيانين:

التمهيد الأول، ما أشار إليه بقوله رحمته: ((إذا اتضح جميع ما تقدم... إلخ)) وحاصله: أنّ الذي يظهر من جميع ما قدّمناه، أنّ حقيقة كل نسبة متقومة بشخص طرفيها (أعني المتنسبين)، كما أنّ شخص طرفيها من المقومات الذاتية لها، كالجنس والفصل للمفهوم الاسمي، على وجهٍ لو قطعنا النظر عن الطرفين لبطلت تلك النسبة واضمحلت، وهذا المدّعى قد أثبتته رحمته بدليل لزوم التسلسل.

ونخلص من هذا التمهيد إلى نتيجتين:

١ = إنّ كلّ نسبة في وجودها الرابط مبيّنة لأية نسبةٍ أخرى ولا تصدق عليها بأي وجه، وإن شئت فقل: إنّ كل فردٍ من النسبة لو أُضيف إلى فردٍ آخر منها، لكانت ذات كلّ منهما مبيّنة لذات الآخر، وليست هناك بين الذاتين ماهيةٌ واحدةٌ مشتركة لتكون جامعاً ذاتياً لهما، فالتباين بين (زيد، بكر) - مثلاً - ليس تبايناً ذاتياً ؛ لفرض وجود ماهية مشتركة بينهما تشكّل الجامع الذاتي لهما، ألا وهي ماهية الإنسان، وهذا بخلاف (الحجر، والإنسان)

؛ فإنَّ التباين بينهما ذاتيٌّ ؛ لانعدام الجامع المشترك بينهما.

وباب النسبة من قبيل القسم الثاني ؛ فإنَّ بين الفردين من النسبة تبايناً ذاتياً تاماً، فالنسبة في قولك: (زيد في الدار) تُباين النسبة في قولك: (محمد في المدرسة) تبايناً ذاتياً تاماً، وليساهما فردين من ماهيةٍ واحدةٍ.

٢ = إنَّ كلَّ نسبةٍ في حدِّ ذاتها مفهومٌ جزئي حقيقي، لا كلي ؛ بدليل أنها لو كانت مفهوماً كلياً، لكانت خاصيةً الكلي قابليةً الصدق على أفراد كثيرة، وهذا المعنى مما لا يلتئم مع واقع النسبة وحقيقتها من كونها متقومةً بشخص وجود طرفيها ؛ إذ لو كانت النسبة تقبل الصدق على الكثير، فمعنى ذلك أنها غير متقومةً بشخص طرفيها، بل هي موجودة في موضع آخر، فتخرج النسبة إذن عن حقيقة كونها نسبةً، وهذا خلف.

فالنتيجة: عدم إمكان فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين، والحال هي متقومةً بالطرفين - اللذين هما بنفسهما المقوم الذاتي لكل نسبةٍ - وإلاَّ لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبةً.

التمهيد الآخر، ما أشار إليه بقوله ﷺ: ((ثم أنَّ النسب غير محصورة... إلخ)) وحاصله: أنَّ النسب والروابط، غير متناهية ولا حصر لها، فالنسبة الابتدائية - مثلاً - لها عدة موارد، من قبيل النسبة الابتدائية بين السير والبصرة، السير والنجف، السير وبغداد... وغير ذلك، وقسَّ على هذا النسبة الظرفية، والانتهاية وغيرها من النسب.

ومن البين أنَّ الواضع ليس بإمكانه حين الوضع أن يتصور آحاد النسب المتعددة غير المحصورة كي يضع إزاء كل واحدة منها وضعاً مستقلاً، حتى يصير من الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

البيان الأول: وهو ما بيَّنه بقوله ﷺ: ((فلا بد في مقام الوضع لها... إلخ)) وحاصله:

أنَّ الواضع حين الوضع حيث لا يمكنه تصوُّر جميع أفراد النسبة الابتدائية - مثلاً - غير المتناهية ليضع لها كلمة (من) ؛ فلا بد وأن يتصوَّر عنواناً كلياً عاماً - ودور هذا العنوان الكلي أنه يحكي عن تلك الأفراد ليمكنه بواسطته تصوُّر تلك الأفراد إجمالاً وبنحو ما - كمفهوم النسبة الابتدائية، ويضع كلمة (من) بإزاء نفس أفرادها غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلاّ بعنوانها ؛ فيكون الوضع عاماً ؛ حيث تصوَّرنا معنى عاماً، وهو مفهوم النسبة الابتدائية، والموضوع له خاصاً ؛ حيث وُضِعَتْ كلمة (من) بإزاء الأفراد والنسب الخاصة.

ومن الجدير بالتنبيه: أنَّ هذا العنوان والمفهوم الكلي في نفسه ليس نسبةً ؛ لأنه قابلٌ للتصور مستقلاً، بل هو في نفسه معنى اسمي، جُعِلَ عنواناً مشيراً لأفراد النسب الخارجية. البيان الآخر: ما أشار إليه بقوله ﷺ: ((وبعبارة أخرى: أنَّ الموضوع له... إلخ)) وحاصله: أنَّ الموضوع له في الحروف والنسب، هو بالحمل الشائع الصناعي، لا بالحمل الأولي الذاتي.

وتوضيحه: أنَّ علماء المنطق قَسَمُوا (الحمل) إلى عدة تقسيمات، منها تقسيمهم الحمل إلى الأولي الذاتي، والشائع الصناعي.

الحمل الأولي الذاتي هو: ما لو كان الموضوع والمحمول متحدين مفهوماً، وتغايرهما اعتباري أي بالتفصيل والإجمال، وهو ما يعبر عنه بالحمل المفهومي. والحمل الشائع الصناعي هو: ما لو كان الموضوع والمحمول متغايرين مفهوماً، ولكنهما متحدان مصداقاً، وهو ما يعبر عنه بالحمل المصداقي، فإذن: الملاك في الحمل الأولي هو الاتحاد في المفهوم، وفي الحمل الشائع الاتحاد في المصداق.

وبعد هذه المقدمة، نقول: عندنا قسمان من النسبة الابتدائية - مثلاً -:

القسم الأول: نسبةً ابتدائيةً بالحمل الأولي الذاتي، ويعني أنه نسبة مفهومًا (مفهوم النسبة)، وهذا ما يتم التعبير والحكاية عنه بلفظ (النسبة الابتدائية).

القسم الآخر: نسبةً ابتدائيةً بالحمل الشائع الصناعي، ويعني أنه نسبةً حقيقةً وخارجاً (واقع النسبة) والتي لا تقبل التصوّر مستقلاً، بل بحاجةً إلى تصوّر السير والنصف مثلاً، وهذا القسم من النسبة الابتدائية لا يتم التعبير والحكاية عنه بلفظ (النسبة الابتدائية)، وإنما يُحكى عنه بلفظ (من).

والقسم الأول إنما يكون نسبةً مفهومًا فحسب، يعني أن لها مفهوم النسبة الابتدائية في مقابل النسبة الانتهاية والاستعلائية وغيرهما من النسب، وأما مصداقاً فليس نسبةً حقيقةً، بل يكون طرفاً للنسبة ؛ كما لو قلت: (الابتداء كان من هذا المكان)، الأمر الذي قالوا: إن النسبة الابتدائية - مثلاً - نسبةً بالحمل الأولي، وليست بنسبةٍ بالحمل الشائع. والحاصل: أنه لنا نحوان من النسبة:

(أ) نسبةٌ يُحكى عنها بلفظ (النسبة والرابطة)، وهي نسبةً بالحمل الأولي الذاتي، يعني: مفهوم النسبة الذي يكون من المعاني الاسمية الاستقلالية القابلة للحضور في الذهن استقلالاً، والقابلة لأن تُحمّل عليها مفاهيم أخرى ؛ كما إذا قيل: (النسبة مفهوم اسمي). وهذا ما أشار إليه الشيخ المظفر رحمته الله بقوله: ((وأما النسبة الابتدائية بالحمل الأولي، فليست بنسبةٍ حقيقةً، بل تكون طرفاً للنسبة... إلخ)).

(ب) نسبةٌ يُحكى عنها بالحروف والهيئات الخاصة، وهي عبارة عن النسبة بالحمل الشائع أعني: مصاديق النسبة وواقعها، والتي لا تكون - أي النسبة بالحمل الشائع - من المفاهيم الاسمية الاستقلالية، فلا يكون حضورها في الذهن إلا في إطار طرفيها. وهذا هو المعبر عنه بالوجود الرابط، والحروف موضوعة لهذا النحو، لا الأول.

ثم ألحق ﷺ بالحروف أسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها، مبيّناً أنّ حال أسماء الإشارة ونحوها يُعَلَم مما بيّناه في وضع الحروف، وأنّ الوضع في الجميع عام والموضوع له خاص، فالواضع في مقام وضع كلمة (هذا) تصوّر مفهوم كلي المفرد المذكور، ثم وضع لفظ (هذا) لأفراد المفرد المذكور ومصاديقه أعني: لـ (هذا الرجل، هذا الكتاب، هذا القلم،...).

المحاضرة ((٨))

قال المصنّف رحمه الله: ((٧ - الاستعمال حقيقي ومجازي

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له " حقيقة " واستعماله في غيره المناسب

له " مجاز " وفي غير المناسب " غلط " . وهذا أمر محل وفاق .

ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على

ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أن صحته

طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً

للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، وإلاّ فلا ؟

والأرجح القول الثاني، لأننا نجد صحة استعمال " الأسد " في الرجل

الشجاع مجازاً وإن منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازاً في كرية رائحة

الفم - كما يمثلون - وإن رخص الواضع . ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة

غالباً في المعاني المجازية، فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ

الموضوع للأسد . وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر .

- ٨ -

الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية:

١ - التصورية، وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره

من لافظ ولو علم أن اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أن المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

٢ - التصديقية، وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة أشياء: أولاً: على إحراز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة. وثانياً على إحراز أنه جاد غير هازل. وثالثاً: على إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعربه.

ورابعاً: على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له، وإلا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف: أن الدلالة الأولى - التصورية - معلولة للوضع، أي: أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: "إن الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع".

والحق أن الدلالة تابعة للإرادة، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي - أعلى الله مقامه - لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة، وإن سميت كذلك، فإنه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والسر في ذلك: أن الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الأول، بحث الدلالة - هي أن يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ.

مثلاً: إن طريقة الباب يقال: إنها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار أن الطريقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى: أن سماع الطريقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطريقة العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى إجابته، لا أنه ينتقل ذهن السامع من تصور الطريقة إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطريقة من دون أن يسمع طريقة، ولا يسمى ذلك دلالة، ولذا إن الطريقة لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء - مثلاً - لا تكون دالة على ما وضعت له الطريقة وإن خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد فيه غير هازل وأنه عن شعور وقصد وأن غرضه البيان والإفهام - ومعنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك - فإن كلامه يكون حينئذ دالاً على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالاً كما تكون الطريقة دالة، وينعقد

بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أقيمت على إرادته قرينة.
ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق بأنها: هي كون اللفظ بحالة ينشأ
من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به. ومن هنا سمي المعنى "
معنى " أي المقصود، من " عنه " إذا قصده.

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيداً اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر
للدلالة على أن الطريق مغلق - مثلاً - أو أن الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو
اليسار، ونحو ذلك، فإن الالفة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على
وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً
لواضعها، فإن وجودها هكذا يدل حينئذٍ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو
الاتجاه. أما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها، فإن
المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ، ولكن لا تكون دالة عنده على أن الطريق
مغلوق أو أن الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا
بعد ذلك، لا أن لها الدلالة فعلاً)).

الكلام في المبحث السادس من مباحث المقدمة، فيما يتعلق بمبحث (الاستعمال).

والاستعمال على ثلاثة أقسام:

(١) حقيقي، وهو عبارة عن استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له؛ كالأسد في الحيوان

المفترس.

(٢) مجازي، وهو عبارة عن استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له، مع مراعاة

المناسبة والقرينة ؛ كالأسد في الرجل الشجاع.

(٣) غلط، وهو عبارة عن استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له، من دون وجود

مناسبة بينهما ؛ كالأسد في الجسم السيال البارد بالطبع مثلاً.

ثم أن هناك بحثاً حول الاستعمال المجازي، وحاصله: أن الجميع متفقون على صحة

استعمال اللفظ في المعنى المجازي، ولكنهم اختلفوا في ملاك صحة الاستعمال المجازي،

فهل أن صحته متوقفة على إذن الواضع وترخيصه ؛ لوجود علة من العلائق المعروفة في

علم البيان، وأن الواضع قد لاحظها ورخص بها، فعلى المستعمل للفظ في المعنى المجازي

أن يراعي هذه العلائق التي لاحظها الواضع، وإلا لما كان استعماله صحيحاً.

أم أن صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له

مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع، صح استعمال اللفظ فيه وإن فرض أن

الواضع لم يأذن فيه، بل حتى وإن منع عنه، وإلا فلا ؟.

قولان في المسألة، وقد تبني الشيخ المظفر رحمته الله القول الثاني، وقد ذكر لذلك دليلاً

ومؤيداً:

أما الدليل: فقد استدل رحمته الله بالذوق والوجدان، وحاصله: أن كل من راجع وجدانه

وكان ممن له ذوق سليم، يجد أن استعمال كلمة (أسد) في مورد الرجل الشجاع مجازاً،

صحيح ومقبول لدى الطبع السليم، وإن منع منه الواضع، وفي المقابل يجد عدم صحة

استعماله مجازاً في مورد كرية رائحة الفم، حتى لو فرض أن الواضع قد رخص بذلك.

وهكذا استعمال (حاتم) في مورد زيد الجواد أو بكر الجواد وما شاكل ذلك، صحيح

وما يستحسنه الطبع السليم، وإن منع منه الواضع، وفي المقابل استعمال (حاتم) في مورد

الرجل الطويل القائمة ليس مما يستحسنه الطبع، وإن رخص به الواضع، مما يستتج من

ذلك كله أن صحة الاستعمال المجازي لم تكن تابعة لترخيص الواضع.
وأما المؤيد، فحاصله: أن مما يشهد لكون صحة الاستعمال المجازي طبعيةً تابعةً لاستحسان الذوق السليم، هو اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية، بمعنى أن أهل اللغات المختلفة على الرغم من اختلافهم في اللغة، مع ذلك نجدهم متفقين غالباً في مقام الاستعمال المجازي، فنرى في كل لغةٍ يعبرون - مثلاً - عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد، وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.
فالنتيجة: أن الأرجح هو اختيار القول الثاني في موضوع صحة الاستعمالات المجازية.

ثم قال رحمه الله: ((٨ - الدلالة تابعة للإرادة، قسّموا الدلالة إلى قسمين: ... إلخ)).

ثم الكلام في المبحث السابع من مباحث المقدمة، يقع في: أن الدلالة الوضعية هل هي تابعة للعلم بالوضع، أو لإرادة المتكلم؟

وهذا ما سنبيّنه - بعونه تعالى - عبر مقدمات:

المقدمة الأولى: أن المناطق قسّموا الدلالة إلى ثلاثة أقسام: عقلية، وطبعية، ووضعية، وما هو داخل في مورد بحثنا من هذه الأقسام إنما هو القسم الثالث خاصة.

المقدمة الثانية: الدلالة الوضعية قسّموها إلى قسمين: لفظية، وغير لفظية، وبحثنا هذا يتناول كلا القسمين.

المقدمة الثالثة: أن الأعلام قسّموا الدلالة الوضعية اللفظية بعدة تقسيمات:

المشهور بين الأصوليين أن الدلالة الوضعية اللفظية تنقسم إلى قسمين: التصويرية، والتصديقية.

(١) التصويرية: وهي عبارة عن انتقال الذهن إلى المعنى الموضوع له اللفظ بمجرد

صدوره من لافظٍ، سواء أكان هذا المعنى المنتقل إلى الذهن قد قصده اللافظ أم لم يقصده أصلاً.

خذ لذلك مثالين: المثال (أ): جميع الموارد التي استعمل اللافظ فيها اللفظ في معناه المجازي، ولم يقصد المعنى الحقيقي بتاتاً، ولكن مع ذلك بمجرد صدور لفظ (الأسد) ينتقل ذهن السامع إلى المعنى الحقيقي للفظ.

المثال (ب): شخصٌ تلفَّظ بلفظ (زيد) - مثلاً - سهواً، أو كان نائماً وقال في نومه: زيدٌ، أو كان يريد أن يقول: (بكر) لكنه قال: (زيد) غلطاً واشتباهاً، ففي جميع هذه الموارد يخطر في ذهن السامع المعنى الموضوع له لفظ (زيد)، مع أنه من المقطوع به أن لا قصد ولا إرادة للمتكلم.

إلى هنا نخرج بهذه النتيجة: أن الدلالة التصورية لم تكن تابعة للإرادة.

(٢) التصديقية: وهي عبارة عن دلالة اللفظ على أن معناه مرادٌ للمتكلم في اللفظ، وأن المتكلم قاصدٌ تفهيم هذا المعنى للمخاطب؛ فمثلاً: عندما قال المتكلم: (زيد قائم)، أو (افعل كذا)، فالسامع مضافاً إلى تصوُّره معاني هذه المفردات الكلامية، يريد أن ينتقل إلى حالة التصديق بأن معنى هذا الكلام مرادٌ للمتكلم أيضاً؛ ولأجل ذلك سميت الدلالة بالتصديقية، بمعنى تصديق السامع وحكمه بأن هذا المعنى مرادٌ للمتكلم.

وعلى هذا، فالدلالة التصورية يشترط فيها أمران: ١ = وضع اللفظ للمعنى. ٢ = علم السامع بهذا الوضع.

وأما الدلالة التصديقية فلا بد فيها من إحراز أمور أربعة: ١ = إحراز السامع بأن المتكلم في مقام البيان والإفادة، فأصدر خطابه قائلاً: (اضرب زيدا) - مثلاً -، لا أنه أراد أن يؤدي حرف (الضاد) صحيحاً، وما أشبه ذلك.

٢ = إحراز كون المتكلم جاداً غير هازل.

٣ = إحراز كونه قاصداً لمعنى كلامه شاعراً به، لا أنه أدّى كلامه بدون شعورٍ وتوجُّهٍ.

٤ = إحراز عدم نصب المتكلم قرينةً على إرادة خلاف ظاهر كلامه، وإلا لما كان المعنى

الحقيقي مراداً، بل كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

وبعد تمامية إحراز هذه الأمور، يتسنى للسامع التصديق بأنَّ المتكلم قد أراد هذا

المعنى، وكونه مقصوداً له.

وهذا التقسيم للمشهور قد أشار إليه الشيخ المظفر رحمته الله بقوله: ((قَسِّمُوا الدَّلَالَةَ...))

أي قَسِّمِ المشهور الدلالة.

وفي قبال ذلك ذهب جمعٌ من المحققين إلى أنَّ الدلالة الوضعية منحصرة بقسمٍ واحدٍ

ألا وهي الدلالة التصديقية، ومنهم الشيخ المظفر رحمته الله كما سنبين ذلك فيما بعد.

وبعد الاطلاع على هذه المقدمات، نلج في أصل بحثنا، في أنَّ الدلالة الوضعية هل هي

تابعةٌ للعلم بالوضع، أو أنها تابعة للإرادة ؟

المشهور والمعروف بين الأعلام أنها تابعةٌ للعلم بالوضع ومعلولةٌ للوضع، وهناك من

المحققين قالوا بأنها تابعةٌ للإرادة.

وأما الشيخ المظفر رحمته الله، فحاول ابتداءً أن يجمع بين هذين المسلكين، بما حاصله: أنَّ

الذين قالوا بأنَّ الدلالة الوضعية تابعةٌ لعلم السامع بالوضع، مرادهم من الدلالة الدلالةُ

التصورية ؛ باعتبار أنها التي تكون تابعةٌ للعلم بالوضع، وأما الذين قالوا بأنها تابعةٌ

للإرادة، فمرادهم منها الدلالة التصديقية.

ثم بعد ذلك أبدى رأيه رحمته الله في المسألة، فأفاد بقوله: ((والحق أنَّ الدلالة تابعةٌ

للإرادة... إلخ)) ما حاصله: الحق أنَّ الدلالة الوضعية لفظيةٌ كانت أم غير لفظية، تابعةٌ

للإرادة، وأول مَنْ تَنَبَّه لذلك - فيما نعلم - هو الشيخ نصير الدين الطوسي رحمته الله.^(١)

والسرُّ في ذلك: أنَّ الدلالة - في واقعها - منحصرةٌ في قسمٍ واحدٍ وهي الدلالة التصديقية، وأما الدلالة التصويرية التي يسمونها دلالةً، فليست بدلالةً، وإنَّ سميت كذلك فهو من باب المسامحة ؛ وذلك لأنَّ التصويرية - في الحقيقة - هي من باب تداعي المعاني، ومعنى ذلك أنَّ الذهن على إثر كثرة الاستعمال يحصل له أنسٌ بمعنى لفظٍ، على نحوٍ ينتقل هذا المعنى إلى الذهن ويدعوه الذهن بمجرد سماعه ذاك اللفظ.

فإذن (ما يرى من الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ من وراء الجدار ومن لافظٍ بلا شعور وغير اختيار، فهو من جهة أنس الذهن بالانتقال من سماعه عند إرادة معناه هذا)^(٢).

وعلى هذا فتقسيم الدلالة إلى تصويرية وتصديقية، تقسيمٌ خاطئٌ ؛ لأنه من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، نظير ما إذا قلنا: الإنسان إما إنسانٌ وإما عالمٌ.

وقد تسأل وتقول: بأي دليلٍ قلتم بانحصار الدلالة بالتصديقية ؟

أجاب الشيخ الماتن رحمته الله على ذلك من خلال بيان حقيقة الدلالة، بما حاصله: أننا فسرنا

١ - حيث قال قدس سره ما لفظه: ((دلالة اللفظ لما كانت وضعيةً كانت متعلقةً بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به ويُراد منه معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له: إنه دالٌّ على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ وإنَّ كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادةٍ أخرى يصلح لأنَّ يدل عليه، فلا يقال له: إنه دالٌّ عليه)). ينظر: منطق الإشارات والتنبيهات وشرحها للمحقق الطوسي ١ / ٣٢، بحث تعريف المفرد والمركب.

كما تنبَّه لذلك مَنْ هو أسبق من المحقق الطوسي، وهو ابن سينا، كما في المصدر السابق.

٢ - نهاية الدراية - المحقق الأصفهاني ١ / ٣٩ - ٤٠.

حقيقة الدلالة في كتاب المنطق ^(١) بأنها عبارة عن أن يكشف الدال عن وجود المدلول، وبالنتيجة فيحصل من العلم بالدال العلم بالمدلول، سواء أكان الدال لفظاً أم غير لفظ، وهذه الكاشفية ليست متحققة في الدلالة التصورية؛ لأنّ الموجود فيها ليس إلاّ خطوّرُ الذهن وانتقاله من مجرد سماع اللفظ إلى معناه، أما الكشف عن وجود المدلول فلا؛ إذ الدلالة تتحقق في الذهن ولو لم يكن مدلولها موجوداً، مما يتحصل أنّ هذه الكاشفية - التي هي روح الدلالة - هي منحصرة في الدلالة التصديقية، وعندها فتكون الدلالة منحصرةً بالدلالة التصديقية.

ثم مثّل رحمته بمثالين، أحدهما للدلالة الوضعية اللفظية، والآخر لغير اللفظية، بيّن من خلالهما كيف أنّ الدلالة منحصرةٌ بالتصديقية!

ثم نعرّج على توضيح بعض المفردات الواردة في هذا الدرس:-

قوله رحمته: ((كما فسّرناها في كتاب المنطق)) في الجزء الأول، الصفحة (٤٠)، بحث الدلالة.

قوله رحمته: ((مثلاً - إنَّ طريقة الباب...)) ذكرنا أنّ الشيخ المظفر رحمته مثّل بمثالين، قرّب من خلالهما انحصار الدلالة في التصديقية، هذا أولهما وهو مثالٌ للدلالة الوضعية اللفظية، والمثال الآخر ما بيّنه رحمته بقوله لاحقاً: ((ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيداً... إلخ)) وهو مثالٌ للدلالة الوضعية غير اللفظية.

المحاضرة ((٩))

قال المصنف رحمته الله: ((٩ - ٩ - الوضع شخصي ونوعي

قد عرفت في المبحث الرابع: أنه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، وعرفت هناك أن المعنى تارةً يتصوره الواضع بنفسه واخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا أن اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى - كما هو الغالب في الألفاظ - فيسمى الوضع حينئذ "شخصياً" وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع "نوعياً".

ومثال الوضع النوعي الهيئات، فإن الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة "ضرب" مثلاً وهي هيئة الفعل الماضي، فإن تصورها لا بد أن يكون في ضمن "الضاد" "الراء" و "الباء" أو في ضمن "الفاء" و "العين" و "اللام" في فعل. ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها، فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام، فيضع كل هيئة تكون على زنة "فعل" مثلاً أو زنة "فاعل" أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في إحدى المواد كمادة "فعل" التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعة لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الإشارة إليها، وأخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شئ على شئ، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص. ومن هنا نعرف: أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في إفادة معانيها زائداً على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية، لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع أجزائها. فيعود النزاع حيثئذٍ لفظياً)).

الكلام في المبحث الثامن من مباحث مقدمة الكتاب، وقد عقده الشيخ المظفر رحمته لبيان التقسيم الثالث من تقسيمات الوضع، حيث تقدم سابقاً في مستهل مبحث الوضع، أنَّ للوضع تقسيماتٍ ثلاثة، تقدم الكلام في التقسيمين الأولين، بلغ الكلام فعلاً إلى التقسيم الثالث وهو تقسيم الوضع بلحاظ اللفظ الموضوع، إلى: الشخصي والنوعي. وسرُّ هذا التقسيم: أننا قد ذكرنا سابقاً أنَّ الواضع في مقام الوضع لا بد له - لأجل أنَّ يكون وضعه صحيحاً - أن يتصور المعنى الموضوع له أولاً، وثانياً أن يتصور المعنى على نحوين: تارة يتصوره بنفسه وتفصيلاً، وأخرى بوجهه وإجمالاً. فهنا أيضاً نقول: إنَّ الواضع في مقام الوضع لا بد أن يتصور اللفظ الموضوع، وإلاَّ

استحال الوضع، وتصور اللفظ أيضاً على نحوين: تارةً يتصوره بنفسه وتفصيلاً، وأخرى بوجهه وإجمالاً، والنحو الأول يسمى بالوضع الشخصي؛ باعتبار أن المتصور والملحوظ إنما هو شخص اللفظ، والنحو الآخر يسمى بالوضع النوعي؛ بلحاظ أن المتصور إنما هو النوع والكلي، لا الشخص^(١).

أمثلتهما:

أما مثال الوضع الشخصي، فمن قبيل: زيد، أسد، وما شاكل ذلك من الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس؛ فإن الواضع يتصور لفظ (زيد) بمادته - وهي الزاي والياء والـ دال -، وهيئة - وهي على زنة (فعل) -، ثم يضعه بإزاء معنى جزئي وهو أحد أفراد الإنسان.

أو أن يتصور لفظ (أسد) بمادته - وهي الألف والسين والـ دال -، وهيئة - وهي على زنة (فعل) -، ثم يضع هذا اللفظ بإزاء معنى كلي، وهو الحيوان المفترس المتواجد في الغابة ذو المواصفات المعينة.

وأما مثال الوضع النوعي، فقد مثل ﷺ لذلك بوضع الهيئات؛ من قبيل: هيئة الفعل الماضي، أو المضارع، أو اسم الفاعل،... وما شاكل ذلك.

وتوضيح ذلك: أن الهيئة والوزن كالنسبة، كما أن النسبة تأبى التصور بنفسها، بل إنما تتصور ضمن طرفيها، فكذلك الهيئة، فإنها متقومة بمادة من المواد، ولا تقبل التصور بنفسها، بل إنما يصح تصورهما في ضمن مادة من مواد اللفظ؛ كهيئة كلمة (ضرب) - مثلاً - وهي هيئة الفعل الماضي؛ فإن تصورهما لا بد أن يكون في ضمن الضاد والراء والباء، أو في

١ - الملاحظ: أن اللفظ الموضوع إما أن يكون شخصياً أو نوعياً، وعندها فسمية الوضع بهما مبنية على المساحة في التعبير.

ضمن الفاء والعين واللام في (فَعَلَ)، هذا من جانبٍ.

ومن جانبٍ آخر، أنَّ المواد غير متناهية كالنسب، وليست محصورةً، ولما كانت المواد غير محصورةٍ ولا يمكن للواضع أن يتصوَّرها بنفسها جميعاً؛ فلا بد حينئذٍ من الإشارة إليها بوضع عنوانٍ عامٍ يكون متصوَّراً ضمن مادةٍ خاصةٍ وهيئةٍ معينةٍ كـ (فَعَلَ) أو (فاعل)، يكون مرآةً لتلك المواد وحاكياً عنها، بحيث يُراد منه كلُّ ما كان على هذه الهيئة في ضمن أية مادةٍ تحققت.

فمثلاً، يقول: (كلُّ هيئةٍ تكون على زنة فَعَلَ في ضمن أية مادةٍ كانت، قد وضعتها للدلالة على نسبة الحدث إلى فاعلٍ ما في الزمان الماضي)، أو: (كلُّ هيئةٍ تكون على زنة فاعل في ضمن أية مادةٍ كانت، قد وضعتها للدلالة على مَنْ صدر عنه الحدث)، أو: (كلُّ هيئةٍ تكون على زنة مفعول في ضمن أية مادةٍ كانت، قد وضعتها للدلالة على مَنْ وقع عليه الحدث)... وهكذا.

والحاصل: أنَّ الوضع النوعي لا يتشكَّل من خلال وضع لفظٍ خاصٍ للمعنى المتصوَّر، بل يتشكَّل من خلال وضع عنوان عامٍ يكون مشيراً إلى اللفظ المتصوَّر حين الوضع؛ على أساس أنَّ الواضع ليس بإمكانه استحضار جميع المواد عند وضع اسم الفاعل - مثلاً -، فيقوم بوضع هيئةٍ وصيغةٍ معينةٍ للدلالة على أسماء الفاعلين، وهذه الهيئة ذات معنى حرفي، والمعنى الحرفي لا يمكن إظهاره إلا في ضمن مادةٍ معينة، وقد جرت اصطلاحات علماء العربية من القديم على استحضار الهيئة ضمن مادة (فَعَلَ)، فجعلوا الهيئة ضمن هذه المادة، وقاسوا المواد الأخرى على الهيئة الموجودة ضمن هذه المادة، وإلى هذا أشار الشيخ رحمه الله أخيراً بقوله: ((... بوجود الهيئة في إحدى المواد كمادة فَعَلَ، التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية)).

وإنما سمي الوضع - هنا - نوعياً ؛ لأنَّ اللفظ المتصور حال الوضع ليس مقصوداً بنفسه، كما هو الحال في الوضع الشخصي، وإنما هو مقصودٌ بهيئته، وهذه الهيئة تسري في جميع المواد التي تكون لها هذه الهيئة، فيضع الواضع كلَّ ما كان على هذه الهيئة في ضمن أية مادة تحققت، فيكون الوضع نوعياً.

ثم قال ﷺ: ((١٠ - وضع المركبات، ثم الهيئة الموضوعية... إلخ)).

الكلام في المبحث التاسع من مباحث مقدمة الكتاب، ما يتعلَّق بـ (وضع المركبات)، وقد تعرَّفنا في المبحث السابق على وضع المفردات بموادها وهيئاتها، وخُلصنا إلى أنَّ موادَّ المفردات وضعها شخصي، وهيئاتها وضعها نوعي، وأما في هذا المبحث فيقع الكلام حول وضع المركبات، أو الجملات التركيبية.

وقبل البدء فيه ينبغي التنبيه على مقدمة نبين من خلالها محل النزاع والكلام، وهي: أنَّ محلَّ الكلام هنا في وضع المركب بما هو مركب، أعني: وضعه بمجموع أجزائه من الهيئة والمادة، فمثلاً في قولنا: (زيدٌ شاعرٌ) قد وضعت كلمة (زيد) لمعنى خاص، وكلمة (شاعر) لمعنى آخر، والهيئة القائمة بهما معنى ثالث، فكل ذلك لا إشكال ولا كلام فيه، وإنما الكلام والإشكال في وضع مجموع المركب من هذه المواد على حدة^(١).

وبكلمة: أنَّ النزاع إنما هو في وضع الجملة المركبة من المواد والهيئة مجموعاً^(٢).

وبعد هذه المقدمة نقول: إنَّ للجملات التركيبية أوضاعاً متعددة باعتبار وضع كل جزء جزء منه، أقلها ثلاثة:

(١) وضع مفردات الجملة التركيبية بموادها وهيئاتها، ولا إشكال في وضع المفردات

١ - ينظر: محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفيض ١ / ١٢٣.

٢ - ينظر: كفاية الأصول (تعليق الشيخ عباس السبزواري) ١ / ٤١.

بموادها شخصياً ؛ كوضع الزاي والياء والذال في لفظ (زيد) لشخص خاص، ووضع الراء والجيم واللام في لفظ (رجل) لطبيعة مخصوصة.

كما لا إشكال في وضع المفردات بهيئاتها نوعياً ؛ كهيئات الأفعال وهيئات الأسماء المشتقة ؛ فإنَّ الأفعال والأسماء المشتقة كما أنَّ لمادتها وضعاً شخصياً، فكذلك لهيئاتها وضع نوعي، أي: في ضمن أية مادة، بل وهكذا الأمر في هيئة بعض الأسماء الجامدة كهيئة (رُجِل) ؛ فإنها موضوعة نوعياً للتصغير أو التعظيم.

(٢) وضع هيئات المركبات، فأيضاً لا إشكال في وضع هيئات المركبات، أي: الجمل التركيبية نوعياً لخصوصيات النسب والإضافات ؛ كاهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر، الدالة على ثبوت شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء ؛ باعتبار أنَّ هذا المعنى لا يُفهم من المفردات، بل من الهيئة التركيبية للجمله، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير المفيدة للحصر في مثل (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) ^(١) ؛ حيث إنَّ هذا المعنى قد فُهم من هيئة التقديم، لا من المفردات والمواد، ونحو ذلك.

وعلى أي حال، فإنَّ وضع هيئات الجمل التركيبية، كهيئات المفردات وضعٌ نوعي، يعني أنَّ الهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر دالة على ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه، سواء أكان في ضمن مادة (زيد والقيام)، أم في ضمن مادة (محمد والجلوس)... وهكذا.

والحاصل: أنه لا كلام ولا إشكال في هذين الوضعين (١، ٢)، إنما الإشكال في:

(٣) وضع مجموع المركب من المفردات والهيئة التركيبية للجمله، حيث وقع الخلاف

في أنَّ المركبات بجملتها - أي بموادها وهي مفرداتها وهيئاتها - من حيث المجموع، هل لها وضعٌ على حدة أو لا ؟

وقد أنكر الشيخ المظفر رحمته ذلك أي: وضع المركبات بجملتها وهي مجموع المادة والهيئة؛ مستنداً على ذلك بما حاصله: أنَّ الهدف من وضع الألفاظ والجمل، إنما هو إفادة الأغراض والمقاصد للغير، ومن البين أنَّ هذا الهدف مما يؤمّن بتوسط الوضعين الأولين، وعليه فلسنا بحاجة إلى وضع ثالث أعني: وضع المركب بما هو؛ لأنَّ الوضع من الأعمال العقلائية الملحوظ فيها ترتّب الأثر وتحقق الفائدة، وإذا ما تحققت الفائدة المرجوة من خلال الوضعين الأولين، فلا حاجة إلى الوضع الثالث، بل هو لغوٌ وعبثٌ.

ثم جاء رحمته أخيراً موجّهاً ما رامه المخالف في هذه المسألة، بقوله رحمته: ((ولعلَّ مَنْ ذهب... إلخ)) وحاصله: أنه لعلَّ مرادَّ البعض الذهاب إلى وضع المركبات بجملتها من موادّها وهيئاتها، هو ما نقوله من وضع هيئات المركبات الذي اعترفنا به لخصوصيات النسب والإضافات، والذي بيّناه تحت رقم (٢)، غاية الأمر أنَّ تعبير ذلك البعض قاصراً عن إفادة ذلك، لا أنَّ مراده هو وضع المركبات بجملتها علاوةً على وضع كلّ من مفرداتها وهيئاتها، وإذا كان المراد هكذا، فعندها يعود النزاع إلى النزاع اللفظي بين الطرفين لا أكثر.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمته: ((ومن هنا نعرف أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات... كما قيل... إلخ)) وقد نسبته المحقق الأصفهاني في هداية المسترشدين ١ / ١٩٧، إلى جماعة من الأجلة ولم يسمهم.

المحاضرة ((١٠))

قال المصنّف رحمته الله: ((١١ - علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الإنسان - إما من طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة - أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا، ولا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة ؟ فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز ؟ فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها:

الأولى: التبادر

دلالة كل لفظ على أي معنى لابد لها من سبب. والسبب لا يخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثة: المناسبة الذاتية - وقد عرفت بطلانها - أو العلة الوضعية، أو القرينة الحالية، أو المقالية. فإذا علم أن الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت أنها من جهة العلة الوضعية.

وهذا هو المراد بقولهم: " التبادر علامة الحقيقة ". والمقصود من كلمة " التبادر " هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن كل قرينة.

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لابد له من سبب، وليس هو إلا العلم بالوضع، لأن من الواضح أن الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة غير العالم بتلك اللغة، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع، فلو أردنا إثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر لزم الدور المحال. فلا يعقل - على هذا - أن يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: أن كل فرد من أية أمة يعيش معها لابد أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولابد أن يركز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتكز في نفسه من المعنى فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى أن التبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي، فيعرف أنه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية - أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه - يتوقف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل أن هناك علمين: أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي، والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الإجمالي الارتكازي.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع. وأما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده، لفرض جهله باللغة. نعم، يكون التبادر أمانة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني أن الأمانة عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلاً: إذا شاهد الأعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق أذهانهم من لفظ " الماء " المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد أن يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا، لأن علمه يتوقف على التبادر، والتبادر يتوقف على علم غيره)).

الكلام في المبحث العاشر من مباحث مقدمة الكتاب، وهو في بيان علامات الحقيقة والمجاز، وقبل التعرُّض لتلك العلامات، ذكر الشيخ المظفر رحمته مقدمةً بيّن من خلالها موضوعَ البحث، وأنه متى نحتاج تلك العلامات ؟ وحاصلها: أن الإنسان بالنسبة إلى معنى لفظٍ، لا يخلو عن حالاتٍ ثلاثة:

تارة: يتيقن بأن لفظ كذا موضوعٌ لمعنى كذا ؛ كالأسد - مثلاً - للحيوان المفترس، ففي هذه الحالة يكون استعمال لفظ (الأسد) في هذا المعنى حقيقةً، ولا كلام لأحدٍ في ذلك.

وهذا العلم يحصل للإنسان من طريقتين: أ = إما كون الإنسان نفسه من أهل اللغة والتخصُّص، أو كونه واضعاً لهذا اللفظ لذلك المعنى. ب = وإما من طريق نص أهل اللغة.

وثانية: يتيقن بأن لفظ كذا غير موضوعٍ لمعنى كذا، ففي هذه الحالة إن كانت هناك مناسبةٌ وعلاقةٌ بين المعنى الحقيقي لذلك اللفظ وهذا المعنى ؛ كالحَيوان المفترس والرجل

الشجاع، فاستعمال ذلك اللفظ في هذا المعنى غير الموضوع له صحيحٌ ومجازٌ، وإن انعدمت المناسبة، فالاستعمال غلطٌ ؛ كاستعمال الأسد في الجسم السيّال - مثلاً -، وهذا أيضاً لا كلام فيه.

وثالثة: يشك في وضع لفظٍ مخصوصٍ لمعنى مخصوص ؛ كما لو شك - مثلاً - في أنّ لفظ (الأسد) هل وُضع للحيوان المفترس أو لا ؟ ونتيجة ذلك: الشك في أنّ استعمال ذلك اللفظ في هذا المعنى هل كان على نحو الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على نحو المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة ؟

فهل هناك سبيلٌ لإخراج المكلف عن دائرة الشك، وتمييز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي، أو لا ؟

فأجاب الشيخ المظفر رحمته الله بأنه نعم، فقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة عن المجاز - أي لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها، وهي ثلاثة:

العلامة الأولى - التبادر:

والكلام حول علامة التبادر يستدعي البحث في نقطتين:

النقطة الأولى / في تعريف التبادر، والأخرى / في إشكال التبادر والإجابة عليه.

أما الكلام في النقطة الأولى - أعني تعريفه -: فقد عرّف الشيخ المظفر رحمته الله التبادر بأنه:

انسباق المعنى إلى الذهن من حاق اللفظ مجرداً عن كل قرينة وعناية.

وبَيَّنَّ رحمته الله الوجه في ذلك بما حاصله: أنّ دلالة كل لفظٍ على أي معنى أمرٌ حادثٌ،

وعندها فلا بد لها من سببٍ، والسبب لا يخلو فرضه: إما المناسبة الذاتية، وإما العلاقة

الوضعية الجعلية، وإما القرينة المقالية أو الحالية.

أما الأولى: فقد عرفت بطلانها على ما حققناه في المبحث الأول من مباحث المقدمة.
وأما الثالثة: فهي خارجة عن مفروض كلامنا في المقام؛ إذ المفروض أننا نتحدث عن استفادة معنى من لفظٍ لدى إطلاقه وتجرده عن القرينة، فتتبعين الثانية، وعندها فإذا علمنا أنَّ الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير تعويلٍ على القرينة، فإنه يثبت أنها من ناحية العلاقة الوضعية، وعليه فيدل التبادر على الوضع.

ويمكن تقريب علامة التبادر للمعنى الموضوع له بعبارةٍ أخرى: أنَّ انسباق المعنى إلى الذهن من اللفظ له علتان: الوضع، والقرينة، فمع عدم القرينة يكشف الانسباق كشفاً إتيّاً عن الوضع، وهذا هو المراد بقولهم: (التبادر علامة الحقيقة).

وأما الكلام في النقطة الأخرى، فحاصله: أنه قد أُشكل على علامة التبادر بإشكال الدور، وتقريبه: أنَّ تبادر معنى إلى الذهن لا يحصل اعتباطاً وبلا مبرر، بل لابد له من سبب، وسببه العلم بالوضع؛ حيث إنَّ الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغةٍ لغير العالم بتلك اللغة، فما دام السامع غيرَ عالم بوضع اللفظ لمعناه، لا يتبادر هذا المعنى إلى ذهنه، فإذا التبادر متوقفٌ على العلم بالوضع، هذا من جانبٍ.

ومن جانبٍ آخر، أننا نريد أن نثبت المعنى الحقيقي والعلم بالوضع بسبب التبادر، فإذا العلم بالوضع متوقفٌ أيضاً على التبادر؛ وهذا دورٌ صريحٌ (التبادر متوقفٌ على العلم بالوضع، والعلم بالوضع متوقفٌ على التبادر أيضاً) وهو باطلٌ.

وعلى هذا فلا يعقل أن يكون التبادر علامةً للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض أنه مستفادٌ من العلم بالوضع.

وقد أجاب رحمته على إشكال الدور بقوله رحمته: ((والجواب أن كلَّ فردٍ... إلخ))، وهذا الجواب مشتملٌ على مقطعين:

المقطع الأول: بالقياس إلى العالم بالوضع، والآخر: بالقياس إلى الجاهل به.
 أما الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، فقد أجاب ﷺ على الإشكال بما أجاب به المشهور، وهو مغايرة الموقوف مع الموقوف عليه بالإجمال والتفصيل؛ فإنَّ العلم التفصيلي بأنَّ معنى اللفظ الفلاني هو ذلك المعنى، يتوقف على التبادر وظهور المعنى من حاق اللفظ، وأما التبادر فلا يتوقف على هذا العلم التفصيلي المحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول، بل يتوقف على العلم الإجمالي الارتكازي بمعنى اللفظ الحاصل من مبادئه وعلمه، والموقوف غير الموقوف عليه.

توضيح ذلك: أنَّ كُلَّ مَنْ انتحل لغةً ولساناً، ارتكزت في ذهنه معانٍ وأمور بسيطة إجمالية، بحيث لو سَبَرها وتأمَّل فيها لانبسطت وانكشفت لديه، وتصير مفصلةً مبيّنة، وربما يقع الخلاف والإجمال في فهم تلك المعاني الإجمالية الارتكازية، فليس كُلُّ ما يحصل في الذهن أمراً واضحاً مبيّناً، بل ربما يحتاج إلى الاستعلام والاستحضار من خزانة الخاطر والذهن.

وحينئذٍ فنقول: إنَّ تبادر المعنى الكذائي من اللفظ الفلاني يتوقف على ارتكاز كذا، فلولا هذا الارتكاز لم يتبادر ذلك المعنى من اللفظ الفلاني، ولكن التصديق والعلم التفصيلي بأنَّ هذا اللفظ معناه الحقيقي ذلك المعنى، يفتقر إلى لطف قريحة واستفسارٍ من خزانة الخاطر، وعليه: فالعلم التفصيلي بمعنى اللفظ يتوقف على تبادر المعنى من حاق اللفظ من دون استنادٍ إلى القرينة، وأما التبادر فيتوقف على العلم الإجمالي الارتكازي، مما يعني أنَّ العلم الإجمالي سببٌ للتبادر، والتبادر سببٌ للعلم التفصيلي بالوضع، فالموقوف غير الموقوف عليه، فلا دور.

وأما الجواب بالقياس إلى الجاهل بالوضع، فحاصله: أنَّ حصول التبادر عند الجاهل

غير معقول ؛ لجهله باللغة، فإذا التبادر بالنسبة إليه غير متحقق، نعم التبادر عند العالم علامة وأمرة لدى الجاهل، يعني أنّ الأمانة عنده هو تبادر غيره من أهل اللغة ؛ فلو أنّ شخصاً من خارج أبناء اللسان كالأعجمي - مثلاً - دخل مجلسهم ورأى أنّ إطلاق كلمة (التمر) - مثلاً - عندهم يوجب تبادر المعنى الفلاني إلى أذهانهم، عرف أنّ كلمة (التمر) موضوعةٌ لذلك المعنى عندهم، وعليه فلا دور هنا أيضاً ؛ من جهة أنّ العلم بالوضع لدى الأعجمي متوقفٌ على تبادر المعنى إلى أذهان أهل اللسان، أما تبادر المعنى إلى أذهانهم، فليس متوقفاً على علم الأعجمي بالوضع، بل متوقفٌ على علمهم هم بالوضع، فما هو المتوقف غير ما هو المتوقف عليه، فلا دور.

ثم نعرّج على توضيح بعض المفردات الواردة في هذا الدرس :-

قوله ﷺ: ((وقد يشك في وضع لفظ مخصوص... إلخ)) إنّ الشك، تارةً يكون في مراد المتكلم بعد العلم بما هو الموضوع له اللفظ، والذي يرجع إلى الأصول اللفظية، وأخرى يكون في أصل ما هو الموضوع له اللفظ من قبل الواضع، والذي يرجع إلى شك السامع في ذلك.

والمراد من الشك في عبارة الشيخ المظفر ﷺ - كما يتضح من خلال مقدمته ﷺ للبحث - هو الثاني أعني شك السامع فيما هو الموضوع له اللفظ، وليس المراد به هنا الشك في مراد المتكلم بعد العلم بما هو الموضوع له اللفظ، والذي يتكفل ببيانه المبحث الآتي إنّ شاء الله تعالى.

قوله ﷺ: ((وهو العلم الإجمالي الارتكازي)) تقييد العلم الإجمالي هنا بالارتكازي ؛ لأجل أنّ العلم الإجمالي له إطلاقات:

الأول: العلم الإجمالي بالشيء في ضمن عنوان عام، نظير العلم الحاصل بالنتيجة في

ضمن الكبرى ؛ فإنَّ العلم بحدوث العالم في ضمن (كُلِّ متغيّر حادث) إجماليّ بهذا المعنى ،
والعلم الحاصل منه بحدوثه من حيث كونه عالماً ، علمٌ تفصيلي .

وبهذا يجاب عن إشكال الدور الوارد على الشكل الأول .

الثاني: ما ذكره الأصوليون ، وهو ما كان متعلّقه مردّداً بين أمرين فصاعداً ، قبال العلم التفصيلي المتعلّق بأمرٍ معيّن .

الثالث: الارتكازي ، وهو العلم المخزون في القوة الحافظة المغفول عنه وعن متعلّقه ؛
فإنَّ العلم قد يكون مورد الالتفات ، وهو علمٌ تفصيلي ، وقد لا يكون ، وهو علمٌ إجماليّ ،
وهو المراد في المقام ؛ ولذا قيّده عليه السلام بالارتكازي .

فإذن: التقييد بالارتكازي ؛ للاحتراز عن الإطلاقين الأولين للعلم الإجمالي .

وببيانٍ آخر - على ما ذكره السيد البجنوردي عليه السلام في منتهى الأصول ١ / ٤٠ - أنَّ
المراد بالعلم الإجمالي الارتكازي هو: (أنَّ صورة الارتباط بين هذه اللفظة وهذا المعنى في
ذهنه موجودة ، ولكن لا علم له بوجود هذه الصورة ، فإذا راجع وجدانه ورأى انسباق
هذا المعنى إلى نفسه وذهنه من ذات اللفظ ونفسه من دون توسط أي شيءٍ آخر ، فيعلم
بوجود تلك الصورة في ذهنه ، فالأول علمٌ بسيطٌ ، والثاني علمٌ مركّبٌ ، فالذي يكون
التبادر موقوفاً عليه تلك الصورة البسيطة ، والذي يحصل من ناحية التبادر ومعلولٌ له ، هو
ذلك العلم المركب ، فالوقوف على التبادر - أي ذلك العلم المركب الذي هو عبارة عن
معرفة الوضع تفصيلاً - غير الذي يكون التبادر موقوفاً عليه أي ذلك العلم الارتكازي
البسيط ، وهو وجود صورة الارتباط بين اللفظ والمعنى في نفسه) .

المحاضرة ((١١))

قال المصنّف رحمته الله: ((العلامة الثانية: عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه.

ذكروا: أن عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة أنه حقيقة فيه وأن صحة السلب علامة على أنه مجاز فيه.

وذكروا أيضاً: أن صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية:

١ - نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له موضوعاً، ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه. ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى محمولاً بما له من المعنى الارتكازي.

ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الأولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار.

وحينئذٍ إذا أجرينا هذه التجربة، فإن وجدنا عند أنفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلاً بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى.

وإن وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا أنه ليس موضوعاً لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢ - إذا لم يصح عندنا الحمل الأولي نجرب أن نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً والتغاير مفهوماً.

وحينئذٍ، فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجوداً سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه أو مطلقاً، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وإن لم يصح الحمل وصح السلب علمنا أنهما متباينان.

٣ - نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له، لا نفس المعنى المذكور.

ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع - فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له، سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجوداً.

كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثل ما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص، كلفظ "الصعيد" المردد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه

لعموم الأرض.

وإن لم يصح الحمل وصح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازاً إما فيه رأساً أو في معنى يشملُه ويعمه.

تنبيه:

إن الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه إشكاله هنا أيضاً. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل وصحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلا تتوقف العلامة إلا على العلم الارتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. وأما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما، كالتبادر)).

كان كلامنا في بيان علامات الحقيقة والمجاز، وقد تقدم الكلام حول العلامة الأولى، وبلغ فعلاً إلى العلامة الثانية، وهي صحة السلب وعدم صحته، أو صحة الحمل وعدم صحته.

ومن الجدير - أولاً - الإيحاء إلى أن صحة الحمل عبارة ثانية عن عدم صحة السلب، وكذلك عدم صحة الحمل عبارة ثانية عن صحة السلب.

ومعنى هذه العلامة: أن حمل اللفظ على المعنى الذي يُشكُّ في وضع اللفظ له، إن كان صحيحاً، عُلِمَ من ذلك أن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى، وإن لم يكن حمله صحيحاً،

فُهِمَ من ذلك أن لا وضعَ في البين، وإن استُعْمِلَ فيه أحياناً كان استعماله مجازاً.
كما أنَّ سلب هذا اللفظ عن المعنى المشكوك في وضعه له، إن كان غير صحيح، فُهِمَ
أنَّ اللفظ موضوع لذلك المعنى، وإلاَّ فلا.

وقد أفاد الشيخ المظفر رحمته أنَّ هذا المطلب بهذا المقدار غير تام، بل يحتاج إلى تفصيلٍ
وبيانٍ وتحليلٍ، ونبيِّن ذلك بعد طَيِّ مقدماتٍ:

المقدمة الأولى / أنَّ الملاك المصحَّح في أي حملٍ هو الاتحاد بين موضوع القضية
ومحمولها من جهةٍ ؛ لئلاَّ يلزم حمل المباين على مباينٍ آخر، والمغايرة بينهما من جهةٍ أخرى ؛
كي لا يلزم حمل الشيء على نفسه.

ثم إنَّ الموضوع والمحمول، تارةً يتحدان مفهوماً، ويتغايران اعتباراً أي بالإجمال
والتفصيل، فهذا القسم يسمَّى بالحمل الذاتي الأولي، وأخرى يتغايران مفهوماً، ويتحدان
مصدقا، فهذا القسم يسمَّى بالحمل الشائع الصناعي.

المقدمة الثانية / أنَّ الموضوع والمحمول في الحمل الذاتي الأولي دائماً متساويان، بينما
في الحمل الشائع الصناعي فمن الممكن أن تكون النسبة بينهما التساوي، أو العموم
والخصوص المطلق، أو العموم والخصوص من وجه.

المقدمة الثالثة / أنَّ الحمل الذاتي الأولي ينحصر بحمل تمام ذاتيات الشيء على
الذات ؛ من قبيل حمل الحيوان الناطق - مثلاً - على الإنسان ؛ وذلك لأنَّ الغرض منه بيان
حقيقة الموضوع وماهيته، وهذا المعنى لا يصح إلاَّ بحمل ذاتياته عليه.

وأما الحمل الشائع الصناعي، فهو في حدود جزء ذاتيات الشيء أو الخارج عن الذات
؛ من قبيل: الإنسان حيوانٌ، أو ناطقٌ، أو كاتبٌ،... وما شاكل ذلك.

وبعد التوجُّه لهذه المقدمات، نستطيع أن نجعل صحة الحمل للفظٍ ما على ما يُشكُّ في

وضعه له، علامة الحقيقة، وعدم صحة الحمل علامة المجاز، وذلك من خلال تشكيل قضية نجعل المعنى الذي يُشكُّ في وضع اللفظ له موضوعاً في القضية، ونعبر عنه بلفظ خاص يدل عليه، ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى محمولاً فيها بما له من المعنى الارتكازي.

ثم نُجري عليها ثلاث مراحل من التجربة والاختبار، تختلف نتيجة كل تجربة عن أخراها.

(١) في المرحلة الأولى، نجرب أن نحمل بالحمل الذاتي الأولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن، على ذلك المعنى المشكوك المعبر عنه بلفظ خاص دال عليه، وحينئذٍ فإن وجدنا عند أنفسنا - بعد مراجعة الوجدان - صحة الحمل وعدم صحة السلب، علمنا تفصيلاً بأن اللفظ المذكور موضوعٌ لذلك المعنى وحقيقةً فيه ؛ كالأسد - مثلاً - للحيوان المفترس، عندما نقول: (الحيوان المفترس أسدٌ)، وإن وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب، علمنا أنه ليس موضوعاً لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازاً ؛ كالأسد للرجل الشجاع، عندما نقول: (الرجل الشجاع ليس أسداً).

(٢) وفي المرحلة الثانية، لو قُصرت أيدينا عن الحمل الذاتي الأولي، تصل النوبة عندئذٍ إلى الحمل الشائع الصناعي، فنجرّب هذه المرة أن نحمل - بالحمل الشائع الصناعي - اللفظ بما له من المعنى الارتكازي المجعول محمولاً في القضية، على ذلك اللفظ الخاص الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له المجعول موضوعاً فيها، وحينئذٍ فإن صحّ الحمل بالحمل الشائع ولم يصح السلب، خرجنا بهذه النتيجة: أن المعنى الواقعي لهذا اللفظ الذي نشكُّ في وضعه، مع المعنى الذي جعلناه موضوعاً في القضية، متحدان في الوجود الخارجي فقط، من دون أن نعلم نوع النسبة بينهما، وأنها هل هي التساوي (كالإنسان

والناطق مثلاً)، أو العموم من وجه (كالإنسان والأبيض مثلاً)، أو مطلقاً (كالإنسان والحيوان مثلاً)؟، فلا يتعيّن واحد منها بمجرد صحة الحمل.

وإن لم يصح الحمل بالحمل الشائع وصحّ السلب، علمنا بأنّ هذا اللفظ الدال على المعنى المشكوك مع ذلك المعنى الواقعي للفظ المشكوك في وضعه، متباينان ؛ كالإنسان والحجر مثلاً.

(٣) وفي هذه المرحلة، نجعل موضوع القضية أحدَ مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له، لا نفس المعنى المذكور، ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى محمولاً في القضية.

ثم نجرب الحمل، وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع الصناعي ؛ ليقينا بأنّ هذا اللفظ لم يكن موضوعاً لذلك المصداق الخارجي، وإنما بحثنا في المفهوم الكلي نفسه.

وتوضيحه ضمن مثالٍ: نأخذ (الكاتب) مثلاً، يعني ذاتٌ ثبتت لها الكتابة، ونحن لا ندري هل أنّ لفظ (الإنسان) قد وُضع لهذا المعنى أو لا ؟ فنأخذ مصداقاً من مصاديق المعنى المشكوك ؛ كـ (زيد) - مثلاً - ونجعله موضوعاً في القضية، ونجعل لفظ (الإنسان) محمولاً فيها، فنقول: (زيدٌ إنسانٌ).

وحينئذٍ، فإن صحّ حمل هذا اللفظ على ذلك المصداق ولم يصح سلبه، علمنا منه حال المصداق، يعني علمنا منه هذا المقدار وهو: أنّ هذا المصداق (زيد) أحدُ المصاديق الحقيقية لذلك المعنى الذي وُضع لفظ (الإنسان) له، أعني المعنى الواقعي الموضوع له اللفظ، أمّا ما هو ذلك المعنى الواقعي الموضوع له، فلم يتعيّن لنا حاله تفصيلاً ؟

نعم، غاية ما نعرف عنه، أنّنا نعرف إجمالاً بأنّ المعنى الموضوع له هذا اللفظ، هو معنى

كلي يشمل هذا الفرد - أي زيد - وهذا الفرد أحد مصاديقه، أما أنه هل هو نفس المعنى المشكوك وضع اللفظ له (أي ذاتٌ ثبتت لها الكتابة)، أو أنه معنى آخر كالمتعجب أو الناطق - مثلاً -، لكنه متحدٌ مع المعنى المشكوك في الوجود الخارجي ؟ كلاهما محتمل، فيأذن: لا علم لنا تفصيلاً بذلك المعنى الواقعي الموضوع له.

ثم ترقى ﷺ بقوله: ((بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له... إلخ))، وحاصله: أننا قد نستعلم الموضوع له الواقعي من خلال هذه الطريقة، وهذا منحصرٌ بمورد ما لو شككنا في أن لفظاً ما هل وُضع لمعنى خاص أو عام ؟ فمن خلال هذه التجربة الثالثة، يمكننا التعرف على ذلك.

فمثلاً: لفظ (الصعيد) المردد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص ؟ فنجعل أحد مصاديق مطلق وجه الأرض (كالحجر مثلاً) موضوعاً، ونجعل لفظ (الصعيد) محمولاً، ونقول: (الحجر صعيدٌ)، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب، يعلم بالقهر تعيين الموضوع له الواقعي للفظ (الصعيد)، وأنه مطلق وجه الأرض.

وأما لو لم يصح الحمل وصحَّ السلب، علمنا بأنَّ هذا المصداق ليس من المصاديق الحقيقية للمعنى الموضوع له اللفظ، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ أحياناً، فالاستعمال يكون مجازاً.

والنتيجة في نهاية المطاف: أنَّ المرحلة التي تجدينا نفعاً في تعيين الحقيقة عن المجاز، إنما هي المرحلة الأولى ؛ حيث إنها تدل على كون الموضوع هو نفس المعنى الموضوع له الواقعي، وأما المرحلة الثانية فلا أثر لها فيما نحن فيه أصلاً ولا تجدي نفعاً في تعيين الحقيقة ؛ لأنها لا تدل على حقيقة أو مجازٍ، وإنما تدل على الاتحاد في الخارج فحسب.

وأما في المرحلة الثالثة، فتارةً نستعلم حال الموضوع له إجمالاً، وأخرى نشخصه تفصيلاً، فإذا أثرها نسبيٌّ.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله ﷺ: ((اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن)) وهو الذي نجعله محمولاً في القضية.

قوله ﷺ: ((على ذلك اللفظ الدال على المعنى الشكوك...)) وهو الذي نجعله موضوعاً في القضية، الذي نعبر عنه بلفظٍ خاص يدل عليه.

قوله ﷺ: ((علمنا أنَّ المعنيين متحدان)) هما: المعنى الواقعي للفظ المشكوك في وضعه، والمعنى الذي يُشكُّ في وضع اللفظ له والذي جُعِل موضوعاً في القضية، فهما متحدان في الوجود الخارجي فقط.

قوله ﷺ: ((تنبيه: إنَّ الدور... إلخ)) وقد أفاد ﷺ في هذا التنبيه أنَّ إشكال الدور الذي كان وارداً على علامة التبادر، هو بعينه واردٌ على هذه العلامة تقريراً ودفعاً، فلا موجب للإعادة.

المحاضرة ((١٢))

قال المصنّف رحمه الله: ((العلامة الثالثة: الاطراد وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز. ومعنى الاطراد: أن اللفظ لا يختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق. والصحيح: أن الاطراد ليس علامة للحقيقة، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً، سواء كان حقيقة أم مجازاً. فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

- ١٢ -

الأصول اللفظية

تمهيد:

اعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

١ - الشك في وضعه لمعنى من المعاني.

٢ - الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم

أراد بقوله: " رأيت أسداً " معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ " الأسد " للحيوان المفترس، وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

أما النحو الأول: فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان

العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه.

وهنا نقول: إن الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهها - كنص أهل اللغة - أمر لا بد منه في إثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولا يكفي في إثباتها أن نجد في كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، وما يدرينا؟ لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز، ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: "إن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز".

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى (قدس سره) فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال بينما أن أصالة الحقيقة إنما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

وأما النحو الثاني: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الأصول اللفظية. وهذا البحث معقود لأجلها، فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أولاً: في ذكرها وذكر مواردها.

ثانياً: في حجيتها ومدرك حجيتها.

أما من الجهة الأولى، فنقول: أهم الأصول اللفظية ما يأتي:

١ - أصالة الحقيقة:

وموردها: ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ، بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذٍ: "الأصل الحقيقة" أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: "لعلك أردت المعنى المجازي" ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: "إني أردت المعنى المجازي".

الكلام في العلامة الثالثة من علامات الحقيقة والمجاز، ألا وهو الاطراد وعدمه، فذكر مشهور الأصوليين أن الاطراد علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز.

وينبغي البحث حول هذه العلامة ضمن مقامين:

الأول: في تفسير الاطراد وتعريفه، والمقام الآخر: في كونه علامة دالة على تشخيص الحقيقة عن المجاز أو لا؟.

أما البحث في المقام الأول، فللاطراد معانٍ متعددة في كلمات الأصوليين، وقد استتج السيد الصدر رحمته (ت ١٤٠٢هـ) من كلماتهم، أنه يمكن أن يُراد بالاطراد أحد معانٍ أربعة^(١)، وأما الشيخ المظفر رحمته فقد عرّف (الاطراد) بـ: عدم اختصاص صحة استعمال اللفظ بالمعنى المشكوك، بمقامٍ دون مقام ولا بصورةٍ دون صورةٍ، كما لا يختص بمصداقٍ

دون مصداق.

وتوضيحه مع المثال: المراد بالاطراد، شيوع استعمال اللفظ في المعنى المشكوك بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه وصحته بمقام دون آخر، أو مع خصوصية دون أخرى، ويصح إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كلياً من غير اختصاص له ببعضها ؛ كـ (العالم) إذا وجد مستعملاً في (زيد) لوجود صفة العالمية فيه، و (الإنسان) إذا وُجد مستعملاً فيه لوجود معنى الحيوانية والناطقية فيه، فإنه يصح استعمالهما في جميع موارد وجود صفة العالمية، ومعنى الحيوانية والناطقية، وذلك آية كون الأول حقيقةً في مطلق الذات المتصفة بالعالمية، والثاني حقيقةً في مطلق مَنْ كان حيواناً ناطقاً.

وأما البحث في المقام الآخر، فقد اختلف الأصوليون في كون الاطراد دليلاً على كون اللفظ حقيقةً في ذلك المعنى وعدمه، على (قولين: أحدهما / دلالة على ذلك، وحكي القول به عن جماعة منهم الغزالي والسيد العميدي والعلامة في ظاهر التهذيب.

وثانيهما / عدمها، ذهب إليه جماعة من العامة والخاصة منهم الأمدي في الإحكام والحاجبي والعصدي، وشيخنا البهائي عليه السلام، وهو ظاهر العلامة عليه السلام في النهاية ^(١).

وأما الشيخ المظفر عليه السلام فقد ناقش في علامية الاطراد وكونه دليلاً وعلامةً للحقيقة، بما حاصله: أنَّ الاطراد كما يكون في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، يكون في استعماله في معناه المجازي أيضاً ؛ فإنه بعد ملاحظة وجه الشبه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، كالشجاعة المشتركة بين الأسد والرجل الشجاع، فيكون استعمال لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع مطّرداً ولو على نحو المجاز.

وبكلمة: أنَّ العلاقة المسوّغة للمجاز، إن كانت موجودةً بين المعنى الحقيقي والمعنى

المجازي، فالأطراد في الاستعمال لكلا المعنيين ثابتٌ ودائمٌ ؛ فمثلاً: أنَّ المسوِّغَ لاستعمال الأسد في (زيد) هي علاقة المشابهة، فكلما وُجِدَت المشابهة في فردٍ آخر (محمد، علي، ...)، صحَّ إطلاق الأسد عليه بهذه العلاقة.

فإذن: ليس الأطراد علامةً على الحقيقة ؛ لعدم اختصاصه بالحقيقة.

ثم شرع ﷺ بمبحثٍ آخر بقوله: ((١٢ - الأصول اللفظية... إلخ))

وهذا المبحث منعقدٌ لبيان الأصول اللفظية، وفي هذا المقام ذكر الشيخ المظفر ﷺ مطلباً تحت عنوان (تمهيد)، ثم جعل بحثه في مقامين.

أما التمهيد، فحاصله: أنَّ الشكَّ العارض للإنسان بالنسبة للفظٍ من الألفاظ، على نحوين:

(١) تارةً يكون الشكُّ في أصل وضع لفظٍ لمعنى من المعاني.

(٢) وأخرى يكون الشكُّ في مراد المتكلم بعد فرض العلم بالوضع، يعني أنَّ السامع يعلم بأنَّ كلمة (الأسد) - مثلاً - قد وُضعت لـ (الحيوان المفترس)، وأنَّ استعمالها في (الرجل الشجاع) مجازٌ، ولكن لا يدري أنَّ المتكلم هل أراد بقوله: (رأيتُ أسداً) معناه الحقيقي أم معناه المجازي ؟

أما النحو الأول من الشك، فقد كان المبحث المتقدم منعقداً لبيانه، وأنَّ العلامات المتقدم ذكرها كانت لغرض إثبات الحقيقة والمجاز عند الشك في وضع لفظٍ مخصوصٍ لمعنى مخصوص.

وهنا أثار الشيخ المظفر ﷺ مسألةً مفادها: أنَّ مجرد استعمال اللفظ في المعنى المشكوك في وضعه، هل هو كافٍ في إثبات وضعه لذلك المعنى، بحيث يكون كاشفاً عن كونه حقيقةً فيه، أو لا ؟ العمدة في هذه المسألة نظريتان:

النظرية الأولى: ما عليه قدماء الأصوليين منهم السيد علم الهدى المرتضى رحمته الله (ت ٤٣٦هـ)، من أن ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء دلالة على أنها حقيقة فيه ^(١)؛ الأمر الذي جعلوا الاستعمال من علامات الحقيقة.

النظرية الأخرى: ما عليه مشهور المتأخرين، من أن مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة؛ لأن المتكلم ربما اعتمد على سلسلة من القرائن المقالية والحالية التي لم يطلع عليها المخاطب، فلا يمكن والحالة هذه القول بأن الاستعمال حقيقي، بل هو أعم من الحقيقة والمجاز؛ نظراً إلى أن الاستعمال - في واقعه - جنس للحقيقة والمجاز، والجنس لا يدل على بعض أنواعه بنفسه، وعندها لا يمكن إثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال.

وأما النحو الآخر من الشك - أعني الشك في مراد المتكلم بعد فرض العلم بالوضع - فهذا المبحث الحادي عشر هو المتكفل ببيانه، وقد ذكر الأصوليون لرفع هذا النحو من الشك قواعد سموها بـ (الأصول اللفظية).

فإذن: وظيفتنا فيما لو شككنا في مراد المتكلم، هو الرجوع إلى هذه الأصول اللفظية، لاستعلام مراد المتكلم من الكلام.

والأصول اللفظية بدورها تنقسم إلى قسمين:

(١) الأصول اللفظية العقلائية، وهي الأصول التي يجريها العقلاء في خطاباتهم وأقوالهم.

(٢) الأصول اللفظية الشرعية، وهي الأصول التي سار عليها الشارع المقدس في خطاباته، وهي بنفسها تلك الأصول العقلائية لا غيرها، كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

ثم إنَّ البحث حول الأصول اللفظية يقع في مقامين:

المقام الأول / في سرِّدها وذكر مواردها، والمقام الآخر / في بيان أنها حجةٌ أو لا ؟

وعلى فرض حجيتها ما مدرك حجيتها ؟

أما المقام الأول، فنقول: إنَّ الأصول اللفظية كثيرةٌ، ولكن أهمها خمسة، هي: أصالة

الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم التقدير، وأصالة الظهور.

١ = أما أصالة الحقيقة، فموردها: ما إذا شككنا في مراد المتكلم، هل أراد من الكلام

معناه الحقيقي أم معناه المجازي ؟ بأن لا نعلم وجود القرينة على إرادة المعنى المجازي،

ولكن مع احتمال وجودها، فهنا يأتي البحث عما هو المرجع في مثل هذه الحالة ؟

والجواب: أنَّ المرجع في ذلك هو أصالة الحقيقة.

وبيان آخر: أنَّ مورد هذا الأصل، احتمال المجازية في الكلام ؛ فمثلاً: لو قال المتكلم:

(جنني بأسيد)، واحتمل السامع بأنَّ المتكلم تلفَّظ بكلمة (رامي) مثلاً، غير أنه لم يسمعها،

الأمر الذي أوجب لديه الشك بأنه أراد الحيوان المفترس أم الرجل الشجاع ؟ فالمرجع في

مثل هذا هو أصالة الحقيقة، ويُحمَل الكلام على معناه الحقيقي.

فأصالة الحقيقة إذاً هي أصلٌ لفظي يُلجأ إليه في ظرف الشك في إرادة المتكلم

للحقيقة أو عدم إرادته لها، وعندها فيكون هذا الكلام حجةً في معناه الحقيقي للمتكلم

على السامع، وحجةٌ فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة

الحقيقة ؛ بأن يقول للمتكلم: (علَّك أردتَ المعنى المجازي)، ولا يصح الاعتذار من

المتكلم ؛ بأن يقول للسامع: (إني أردتُ المعنى المجازي).

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس: -

قوله ﷺ: ((ومعنى الاطراد...)) إشارة إلى المقام الأول من مقامي البحث حول

علامية الاطراد.

قوله رحمته: ((والصحيح أنَّ الاطراد... إلخ)) إشارة إلى المقام الثاني من مقامي البحث حول علامية الاطراد.

قوله رحمته: ((... إلى تلك العلامات وأشباهاها كنصَّ أهل اللغة أمرٌ لابد منه... إلخ)) إنَّ نصَّ أهل اللغة أيضاً من جملة العلامات التي يُرجع إليها لتمييز الحقيقة عن المجاز، حتى ذكر السيد المرتضى رحمته في الذريعة ١ / ١٣ بقوله: (إنَّ أقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقةً هو نصُّ أهل اللغة...)، بل أنَّ الميرزا القمي رحمته في القوانين (ص ١٣ ط. حجرية) جعله من أول العلام على الحقيقة.

قوله رحمته: ((... فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما أنَّ أصالة الحقيقة... إلخ)) هذا إشارة إلى بيان منشأ اشتباه القدماء في ذهابهم إلى أنَّ مجرد الاستعمال دليل على الحقيقة.

المحاضرة ((١٣))

قال المصنّف رحمه الله: ((٢) - أصالة العموم:

وموردها: ما إذا ورد لفظ عام وشك في إرادة العموم منه أو الخصوص -
أي شك في تخصيصه - فيقال حينئذٍ: "الأصل العموم" فيكون حجة في
العموم على المتكلم أو السامع.

٣ - أصالة الإطلاق:

وموردها: ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه
وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: "الأصل الإطلاق"
فيكون حجة على السامع والمتكلم، كقوله تعالى: (أحل الله البيع) ^(١) فلو شك -
مثلاً - في البيع أنه هل يشترط في صحته أن ينشأ

بالفاظ عربية؟ فإننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا
الشرط والتقييد به، فتحكم حينئذٍ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

٤ - أصالة عدم التقدير:

وموردها: ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير،
فالأصل عدمه.

ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك.

وموردهما: ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ. فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالأصل "عدم النقل". وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشارك فإن الأصل "عدم الاشتراك". فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملاً لا يتعين في أحد المعنيين إلاً بقريضة، على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

٥ - أصالة الظهور:

وموردها: ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإن الأصل حينئذٍ أن يُحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة أن جميع الأصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص وهكذا في باقي الأصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلاً عن كل من هذه الأصول بـ "أصالة الظهور" كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور،

فليس عندنا في الحقيقة إلا أصل واحد هو " أصالة الظهور " ولذا لو كان الكلام ظاهراً في المجاز واحتمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر وكان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى أن الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري أصالة الحقيقة حينئذٍ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد.

حجية الأصول اللفظية:

وهي الجهة الثانية من البحث عن الأصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب " مباحث الحجة ". ولكن ينبغي الآن أن نتعجل في البحث عنها - لكثرة الحاجة إليها - مكتفين بالإشارة، فنقول:

إن المدرك والدليل في جميع الأصول اللفظية واحد وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولابد أن الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطابه على طريقتهم هذه، وإلا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطابه، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولا يجوز التعدي عنها إلى

غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم أن الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق)).

كان كلامنا في المقام الأول من مقامي البحث حول الأصول اللفظية، وقد ذكر الشيخ المظفر رحمته أنها كثيرة، إلا أن أهمها خمسة، تقدم الكلام في أصالة الحقيقة، وبلغ إلى:

٢ = أصالة العموم، وموردها: ما لو صدر من متكلم كلام عام؛ كأن قال - مثلاً -: (أكرم كل عالم)، وشك المخاطب في أن المتكلم هل أراد العموم من لفظ (كل عالم) وطلب حقاً إكرام جميع العلماء، أو أنه أراد الخصوص، بأن طلب إكرام خصوص العدول منهم؟ ومنشأ هذا الشك: احتمال أن المتكلم قد خصص هذا العام، وبالتالي فيكون مراده واقعاً هو الخصوص.

فهنا يقع البحث عما هو المرجع في مثل هذه الحالة؟، والمرجع في ذلك هي أصالة العموم، فيحمل كلامه على إرادة العموم، وعندها فيكون العموم حجةً من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم.

٣ = أصالة الإطلاق، وموردها: ما إذا صدر من متكلم كلام مطلق، له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه، وشك المخاطب في إرادة المتكلم هذا البعض؛ لاحتماله أن المتكلم قيد كلامه.

فهنا يتمسك بأصالة الإطلاق لنفي وجود القيد؛ كقوله تعالى: (أحلَّ الله البيع)^(١)، فلو شك المخاطب - مثلاً - في البيع وأنه هل يشترط في صحته إنشاؤه بألفاظٍ عربية، مما أوجب الشك في مراد المولى من (البيع) وأنه أراد مطلق البيع، أو المقيد بما لو كان إنشاؤه

بالصيغة العربية ؟ فإننا - في هذه الحالة - نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي التقييد بذلك القيد، وبالنتيجة نحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية، إلا إذا قام دليل خاص على التقييد.

٤ = أصالة عدم التقدير، وموردها: ما إذا صدر من متكلم كلام، والمخاطب احتمال التقدير في كلامه، فهنا يتمسك بأصالة عدم التقدير لنفي احتمال التقدير؛ كما في قوله تعالى - حكاية عن قول فرعون -: (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) ^(١)، واحتملنا تقدير مضاف، بأن قال - مثلاً -: (أنا عبد ربكم الأعلى) ولا قرينة هناك تدل على هذا التقدير، فحينئذ لا يعتنى بهذا الاحتمال؛ استناداً إلى أصالة عدم التقدير، وعندها فيكون ظاهر الكلام حجةً للمتكلم والمخاطب.

ثم أفاد رحمته بأنه يلحق بأصالة عدم التقدير أصلان عديان آخران، هما: أصالة عدم النقل، وأصالة عدم الاشتراك.

أما أصالة عدم النقل، فمورد جريانها: احتمال النقل في الكلام، ببيان: أن كلام المتكلم مشتمل على لفظ، وكان هذا اللفظ ظاهراً في معنى، فالقدر المحرّز هو أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، إلا أنه وقع الشك في النقل إلى معنى آخر، مما أوجب الشك في مراد المتكلم وأنه أراد المعنى الأول أو الآخر الجديد؟ فما هو المرجع في مثل هذه الحالة؟ والجواب: أن المرجع أصالة عدم النقل، فأصالة عدم النقل إذاً أصل لفظي يتمسك به في حالات الشك في هجران المعنى الموضوع له اللفظ إلى معنى آخر.

وأما أصالة عدم الاشتراك، فموردها: ما لو كان اللفظ موضوعاً لمعنى وظاهراً فيه، ولكنه قد استعمل في معنى آخر، واحتملنا أن الواضع قد وضع اللفظ لهذا المعنى الآخر

أيضاً، فيكون مشتركاً لفظياً، مما أوجب الشك في أنَّ اللفظ المذكور مشتركٌ لفظي، أم أنه ليس كذلك؟ فيُتمسك حينئذٍ بأصالة عدم الاشتراك لنفي احتمال الاشتراك.

وعلى هذا، فيُحمل اللفظ في كلٍّ منهما على إرادة المعنى الأول طالما لم يثبت النقل والاشتراك، نعم لو ثبت النقل بدليلٍ خاص، فإنه يُحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك بدليلٍ خاص، فاللفظ حينئذٍ يبقى مجملاً لا يُتَّبع إلاَّ بقريته؛ على ضوء القاعدة المعروفة في كلٍّ مشتركٍ.

٥ = أصالة الظهور، وموردها: ما إذا صدر من متكلمٍ كلامٌ له ظهورٌ في معنى وليس نصّاً فيه، الأمر الذي يُحتمل في حقه إرادة خلاف الظاهر، وبالتالي يُشك في أنَّ المراد الجدي للمتكلم هل هو المعنى الظاهر أو معنى آخر خلاف ظاهره؟ وحينئذٍ يكون دور أصالة الظهور هو البناء على أنَّ مراده الجدي هو المعنى الظاهر من الكلام.

ثم تعرّض الشيخ المظفر رحمته لمبحثٍ مهم، بقوله: ((وفي الحقيقة أنَّ جميع الأصول المتقدمة... إلخ))، وحاصله: أنَّ بحثنا حول الأصول اللفظية لحد الآن كان مبتنياً على أساس أنَّ كلَّ واحدٍ منها أصلٌ مستقلٌّ، وأما الآن فلا نكونوا قد ابتعدنا عن الحقيقة لو ادعينا بأنَّ هذه الأصول الخمسة بأسرها ترجع إلى أصلٍ واحدٍ، وأنه ليس عندنا - في الحقيقة - إلاَّ أصلٌ لفظيٌّ وعقلانيٌّ واحدٌ، ألا وهو أصالة الظهور، وسائر الأصول اللفظية فهي مظاهر وتجليات أصالة الظهور، أي: أنَّ أصالة الظهور تارةً تتجلى في قالب أصالة الحقيقة، وأخرى في قالب أصالة العموم وهكذا...

وبيان ذلك: أنَّ الكلام في مورد احتمال المجاز، يُحمل على الحقيقة؛ ليس ذلك إلاَّ من باب أنَّ الكلام ظاهرٌ في الحقيقة، والمجازية خلاف الظاهر، وهكذا في مورد احتمال التخصيص ظاهرٌ في العموم، والتخصيص خلاف الظاهر، وفي مورد احتمال التقييد ظاهرٌ

في الإطلاق، والتقيد خلاف الظاهر، وهكذا في باقي الأصول المذكورة، مما يعني أنَّ مؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال المجاز... وهكذا غيرها من سائر الأصول.

وعلى هذا، فلو عبّرنا بدلاً عن كلِّ من تلكم الأصول بأصالة الظهور، كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض.

والشاهد على ذلك: أنه لو قُدِّر أنَّ المجاز مطابق للأصل، بحيث كان للكلام عند العقلاء ظهورٌ في المعنى المجازي، وكان احتمال إرادة المعنى الحقيقي منه خلاف الظاهر، فعندئذٍ انعكس الأمر، فنجري أصالة المجاز ونحمل الكلام على المجاز؛ من باب أنَّ الكلام ظاهرٌ في المجاز، ولا نجري حينئذٍ أصالة الحقيقة، وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقيد أو التقدير، فملتصلاً: أنَّ أصالة الحقيقة أو أصالة المجاز، وهكذا سائر الأصول اللفظية، إنما تدور حول محور أصالة الظهور.

ومن هنا يعلم: أنَّ مرجع اعتبار جميع الأصول اللفظية، إلى أصالة الظهور وهي العنوان الجامع لهذه الأصول، ويمكن أن يُعبّر بها عنها جميعاً.

فالنتيجة: أنَّ الأصول اللفظية بأسرها ترجع إلى أصلٍ واحدٍ، وهي أصالة الظهور.

إلى هنا فرغنا عن الكلام في المقام الأول.

وأما الكلام في المقام الآخر - في حجيتها ومدرك حجيتها - فقد أفاد طاب ثراه ما حاصله: أنَّ البحث عن الحجية يأتي إن شاء الله تعالى في بابه وهو باب مباحث الحجة، ولكن ينبغي - الآن - التعجُّل في البحث عنها؛ لمسيس الحاجة إليها، مقتصرين على الإشارة فنقول: إنَّ جميع الأصول اللفظية المذكورة وغيرها مدركٌ حجيتها أمرٌ واحدٌ، وهو تباني العقلاء في الخطابات والمحاورات الدائرة بينهم، على الأخذ بظاهر الكلام، وعدم

الاعتناء باحتمال خلاف الظاهر، كما أنهم بالنسبة لكلام كل متكلم (ما عدا المعصوم) يحتملون الغفلة، أو الخطأ، أو الهزل، أو إرادة الإهمال والإجمال، إلا أنهم لا يعتنون بشيء من هذه الاحتمالات.

وهذا البناء لابد أن يكون ممضًى من قبل الشارع المقدس، بمعنى أن الشارع المقدس أيضاً جرى في خطاباته على طريقتهم هذه، من الاعتماد على الظواهر. والدليل على ذلك: أن طريقة العقلاء هذه لو لم تكن مقبولة لدى الشارع المقدس، وكان له غير ما وُجد عليه العقلاء في تبانيهم، لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، وأبدل بنائهم بما يجده مناسباً لو كانت له طريقة خاصة غير طريقتهم، وحيث إنه لم يزجر ولم يمنع ولم يبدل طريقتهم، فيعلم من ذلك على سبيل الجزم أن الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء أيضاً، وأن ما ذهب إليه العقلاء في تبانيهم هو الحق.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله ﷺ: ((مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول)) وقد عرّف الشيخ المظفر ﷺ المنقول في كتابه المنطق ١ / ٤٨، بأنه: اللفظ الذي تعدد معناه وقد وُضع للجميع كالمشترك، ولكن يفترق عنه بأنّ الوضع لأحدها مسبوق بالوضع للآخر مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين في الوضع اللاحق؛ مثل لفظ (الصلاة) الموضوع أولاً للدعاء ثم يُقِل في الشرع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة: من قيام وركوع وسجود ونحوها، لمناسبتها للمعنى الأول.

قوله ﷺ: ((وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك...)) وقد عرّف ﷺ المشترك في المصدر نفسه، بأنه: اللفظ الذي تعدد معناه وقد وُضع للجميع كلاً على حده، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر؛ مثل (عين) الموضوع لحاسة

النظر وينبوع الماء والذهب وغيرها.

المحاضرة ((١٤))

قال المصنّف رحمه الله: ((١٣ - الترادف والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من أنكرهما. وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

ولكن ينبغي أن نتكلم في نشأتهما، فإنه يجوز أن يكونا من وضع واضح واحد - بأن يضع شخص واحد لفظين معنى واحد أو لفظاً لمعنيين - ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلاً - لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر، وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية، كما صرح به بعض المؤرخين للغة وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك، ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة. ولا تهمنا الإطالة في ذلك.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

لا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة.

وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه. كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني، غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها. وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل:

إن استعمال أي لفظ في معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة أولاً وبالذات، وإلى المعنى تنزيلاً ثانياً وبالعرض فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم - بل للسامع - آلة وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتبعاً للحاظه، والملاحظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة في المرآة، فإن الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيقي للمرآة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرآة فإنما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والأصالة وللمرآة بالآلية والتبع. فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون.

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا في معنى واحد، فإن استعماله في معنيين مستقلاً - بأن يكون كل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلا نفسه - يستلزم لحاظ كل منهما بالأصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد - أعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين - وهو محال بالضرورة، فإن الشيء الواحد لا يقبل إلا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد.

ألا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضاً، إن هذا لمحال. وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحك إلا عنه.

نعم، يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانياً في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد - ولو مجازاً -
مثلاً تنظر في المرأة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة إنما
استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرأة إلى صورة
واحدة لمجموع الشيئين)).

الكلام في المبحث الثاني عشر من مباحث مقدمة الكتاب، وهو راجعٌ إلى البحث حول
الترادف والاشتراك، وقد أفاد الشيخ المظفر رحمته بأنه لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف
والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة مَنْ أنكرهما، وهذه بين
أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيهما واضحٌ لا يحتاج إلى بيان.
وبتعبير المحقق الميرزا النائيني رحمته (ت ١٣٥٥هـ): (لا إشكال في إمكان الاشتراك
والترادف ووقوعهما في لغة العرب وغيرها، ولا يُعتنى ببعض التسويات والمغالطات التي
فسادها غني عن البيان)^(١).

إنما الكلام والإشكال في نشأتها، وفي ذلك احتمالان:

الاحتمال الأول: المعروف والمشهور أنهما بتوسط وضع واضحٍ واحدٍ، بأن يضع
شخصٌ واحدٌ لفظين لمعنى واحد، فينشأ الترادف، أو يضع لفظاً واحداً لمعنيين، فيتحقق
الاشتراك اللفظي.

والحاصل: أن المنشأ للترادف والاشتراك، هو الوضع تعييناً.

الاحتمال الآخر: أنه لا وضع معين في البين، وإنما يجوز أن يكونا بتوسط وضع
واضعين متعددين، فتضع قبيلةٌ - مثلاً - لفظاً لمعنى، وقبيلةٌ أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى،

أو تضع قبيلةً لفظاً لمعنىً وقبيلةً أخرى نفس ذلك اللفظ لمعنىً آخر، وعند الجمع بين هذه اللغات، بلحاظ أن كل لغة منها لغة عربيةٌ صحيحةٌ يجب اتباعها، وجعل الكل لغةً واحدةً حدث الترادف والاشتراك.

واستظهر الشيخ المظفر رحمته أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، ولو لم يكن الاحتمال الثاني حقاً بنحو الموجبة الكلية، فنقول به بنحو الموجبة الجزئية، يعني أن الأغلب في نشأة الألفاظ المترادفة والمشاركة، هو الاحتمال الثاني، وإن كان بعضها ناشئاً بنحو الاحتمال الأول.

ثم أقام رحمته شاهداً على المطلب بقوله: ((ولذا نسمع...)) وحاصله: أن الملحوظ والمسموع عن علماء العربية أنهم يقولون: لغة الحجاز كذا، ولغة حمير كذا، ولغة تميم كذا... وهكذا، مع التوجه إلى أن كل لغة عربيةٌ فصيحةٌ يجب اتباعها، فهذا إن دل على شيء، فهو يدل على تعدد الوضع بسبب تعدد القبائل والأقوام والأقطار إجمالاً، وبالتالي فهو شاهدٌ على تقوية الاحتمال الثاني.

ثم تعرّض الماتن رحمته إلى بحثٍ بقوله: ((استعمال اللفظ في أكثر من معنى:.... إلخ)).

وللوقوف على جوانب هذه المسألة وتوضيحها، ينبغي التكلم في عدة نقاط: -

النقطة الأولى: طرح صياغة البحث في هذه المسألة.

وإننا لو رجعنا إلى تاريخ هذا البحث لوجدنا أن صياغته تدور حول الإمكان والاستحالة، فعنوان بحثنا: أن استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد هل هو ممكن، أو لا؟.

بمعنى أنه بعد ثبوت الاشتراك المتقدم، وأن اللفظ الواحد يمكن أن يكون ذا معنيين فأكثر، هل يجوز استعماله في معانيه الكثيرة في الاستعمال الواحد؟، فهذه المسألة من

متفرعات البحث السابق ؛ ولذلك كانت هذه المسألة تُذكر - في كتب السابقين^(١) - في ذيل البحث السابق - كما هو الحال في كتاب الشيخ المظفر رحمته الله - فاستعمال اللفظ غير المشترك في الكثير، ليس من الاستعمال المقصود في المقام بالضرورة.

النقطة الثانية: تحرير محل النزاع في المسألة.

وقد قرّره الشيخ المظفر رحمته الله بما حاصله: لاشك في أ = أن استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه، جائزٌ إجماعاً، غاية الأمر إن كانت هناك قرينةٌ معيّنة، فيتعيّن ذلك المعنى الواحد ؛ من قبيل: (رأيت عيناً باكيةً)، وأما مع انعدامها، فاللفظ المشترك مجملٌ، ولا دلالة له على شيءٍ من معانيه ؛ مثل (جئني بعينٍ).

ب = كما لاشك ولا شبهة في أن استعمال اللفظ المشترك في مجموع معانيه من حيث المجموع، بنحوٍ يكون كل واحد من معانيه جزءً المراد نظير العام المجموعي، جائزٌ أيضاً، وتكون دلالته على المجموع بالمطابقة، وعلى كل واحدٍ بالتضمن، غاية الأمر أن هذا النحو من الاستعمال، استعمالٌ مجازي ؛ على أساس أن اللفظ المشترك قد وُضع لكل واحدٍ من المعاني بوضعٍ على حده، ولم يُوضع بإزاء مجموع المعاني من حيث المجموع، وعندها فبطبيعة الحال يكون استعماله في المجموع استعمالاً في غير ما وُضع له.

ت = كما لاشك ولا شبهة في أن استعمال اللفظ المشترك في القدر المشترك بين المعاني، بحيث أن كل واحد من معانيه مصداقٌ له، جائزٌ وصحيحٌ أيضاً ؛ كاستعمال العين في المسمّى بعينٍ، وهذا ما يسمّى بـ (عموم الاشتراك) في مقابل عموم المجاز.

ث = وإنما البحث والكلام في إطلاق اللفظ المشترك وإرادة تمام معانيه في استعمالٍ

١ - كالذريعة إلى أصول الشريعة - السيد المرتضى ١ / ١٧ - ١٩، معالم الدين - الشيخ حسن ٣٢،
قوانين الأصول - الميرزا القمي ١ / ٦٠.

واحد، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ مستقلاً، وكأن اللفظ قد جُعِلَ للدلالة عليه وحده بنحو العام الأفرادي، فهل الاستعمال هذا جائز، أو لا ؟.

فإذن: محل النزاع في مسألتنا هذا الأخير.

النقطة الثالثة: بعد أن حُرِّرَ محل النزاع في المسألة، فنقول: إنه اختلف الأصوليون في استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد، وذكر الشيخ المظفر رحمته الله أن للعلماء في ذلك أقوالاً وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها، وإنما الحق عندنا، هو عدم جواز مثل هذا الاستعمال مطلقاً.

ثم أقام رحمته الله الدليل على ذلك بقوله: ((الدليل: أن استعمال أي لفظ... إلخ))، والدليل الذي أقامه قد بيّنه عبّر مراحل أربعة:

الأولى: بيان حقيقة الاستعمال.

وفي هذه المرحلة أفاد أن استعمال أي لفظ في معنى، حقيقته عبارة عن إيجاد ذلك المعنى بتوسط اللفظ، غايته لا بوجوده الحقيقي بل بوجوده المجازي.

بيان ذلك: أن كل شيء ذو وجودات أربعة: (١) وجود خارجي، (٢) وجود ذهني، (٣) وجود لفظي، (٤) وجود كتبي.

والقسمان الأولان من الوجود الحقيقي؛ لأنهما ليسا بوضع واضح ولا باعتبار معتبر، والقسمان الآخران من الوجود الاعتباري والمجازي وبسبب الوضع والاستعمال لا الواقعي، وهذه الوجودات طويلة، فإذا الكتابة تُحْضِرُ الألفاظ، والألفاظ تُحْضِرُ المعاني في الذهن، والمعاني الذهنية تدل على الموجودات الخارجية^(١).

١ - ينظر: المنطق - الشيخ المظفر ١ / ٣٥ وما بعدها.

وعلى أي حال، فالاستعمال عبارة عن إيجاد المعنى في الخارج بتوسط اللفظ، غاية لا بالوجود الحقيقي؛ نظراً إلى أن الوجود الحقيقي موجود بنفسه ولو لم يكن لفظاً في البين، بل بالوجود الجعلي التنزيلي؛ نظراً إلى أن وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً، يعني أداء ذلك المعنى بتوسط هذا اللفظ، فهو وجودٌ واحدٌ يُنسب إلى اللفظ حقيقةً، أولاً وبالذات؛ على أساس أن المتكلم حقيقةً قد أوجد اللفظ، ويُنسب إلى المعنى تنزيلاً، ثانياً وبالعرض؛ لعدم إيجاده باللفظ حقيقةً.

وما نحن فيه نظير إسناد الحركة إلى السفينة والجالس فيها، فهي حركةٌ واحدةٌ تُسند إلى السفينة نفسها حقيقةً أولاً وبالذات، وإلى جالس السفينة مجازاً وثانياً وبالعرض.

المرحلة الثانية: بيان الارتباط بين اللفظ والمعنى.

واستمر ﷺ في هذه المرحلة في بيان الارتباط بين اللفظ والمعنى، وأن بينهما ارتباطاً وثيقاً، بحيث أن المتكلم إذا أوجد اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب؛ وذلك لأن الهدف من استعمال الألفاظ، إنما هو تفهيم المعاني، فلا استقلالية للألفاظ، وإنما هي آلةٌ ومرآةٌ للمعاني وفانية فيها، وما هو الملحوظ في نظر الذهن بالأصالة والاستقلال إنما هي المعاني نفسها.

والشاهد على هذا الارتباط والاتحاد، انتقال القبح والحسن من المعنى إلى اللفظ؛ فإن اسم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحب وإن كان في نفسه لفظاً وحشياً يستنفر منه السمع واللسان، واسم العدو من أقبح الألفاظ وإن كان في نفسه لفظاً مستملحاً.

المرحلة الثالثة: بيان المطلب ضمن مثالٍ.

وحاصله: أن اللفظ والمعنى، نظير المرآة والصورة؛ فإن الموجود في الخارج حقيقةً، إنما

هي المرأة نفسها، وأما الصورة فلا وجود لها خارجاً مستقلاً، بل هي موجودة بوجود المرأة وبتبعتها، فإذن: وجودٌ واحدٌ يُنسب إلى المرأة حقيقةً، وإلى الصورة مجازاً.

وأما إذا أراد الناظر أن ينظر إلى صورته في المرأة، فما هو المقصود بالأصالة للناظر إنها هي رؤية صورته، وأما نظره إلى المرأة فهو بعنوان أنها آلةٌ ووسيلةٌ للصورة وفانيةٌ فيها.

فإذن: نظرةٌ واحدةٌ هي للصورة بالاستقلال والأصالة، وللمرأة بالآلية والتبع. وعليه: كما أن اللفظ يكون ملحوظاً للمتكلم بل للسامع آلةٌ وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتبعاً للحاظه، فكذلك المرأة تكون آلةٌ للصورة وملحوظةٌ تبعاً للحاظ الصورة وفانيةٌ فيها. وبتعبير أخصر: أن اللفظ والمرأة ما بهما يُنظر، لا ما فيهما يُنظر.

المرحلة الرابعة: أصل الاستدلال.

وتقريبه: أنه قد تحصل لحد الآن، أن اللفظ له جنبته المراتية للمعنى، فما هو المقصود بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه، واللفظ فإن في المعنى وعنوان له، ويلحظه الذهن مرآةً للمعنى وتبعاً للحاظه.

وبعد ذلك نقول: إن اللفظ الواحد في آنٍ واحدٍ، لا يمكن أن يكون وجهاً ومرآةً إلاً لمعنى واحد، وإذا كان مرآةً لمعنى، كان فانياً فيه ومضمحلاً، وعندها فمن المحال أن يكون اللفظ نفسه في الآن نفسه عنواناً ومرآةً لمعنى لآخر، وملحوظاً بتبع المعنى مرةً أخرى ؛ بداهة أن الشيء الواحد لا يقبل إلاً وجوداً واحداً في النفس في آنٍ واحدٍ، سواء أكان استقلالياً أم تبعياً، وسواء أكان خارجياً أم ذهنياً.

وما نحن فيه نظير مثال الصورة في المرأة، ألا ترى أنك إذا نظرت في مرآةٍ واحدةٍ إلى صورةٍ تَسع المرأة كلها، لا يمكن أن تنظر - في نفس الوقت - إلى صورةٍ أخرى تَسعها أيضاً، إن هذا لمحال ؛ بداهة أن المرأة التي يمتلى سطحها بما ينعكس عليها، لا يمكن عرض

صورة أخرى عليها إلا بعد زوال الصورة السابقة.

وهكذا النظر في اللفظ المشترك إلى معنيين، على أن يكون كلُّ منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحك إلا عنه، فليس من الممكن في حالة كونه ممتلئاً بأحد معانيه أن يفيد المعنى الآخر.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله ﷺ: ((فلا يُصغى إلى مقالة مَنْ أنكرهما)) أما الاشتراك فحكي إنكاره عن تغلب والأبهري والبلخي. يراجع: مفاتيح الأصول - الطباطبائي الكربلائي ٢٢، وأما الترادف فحكي إنكاره عن ابن فارس وتغلب. المصدر نفسه ٢٠.

قوله ﷺ: ((فناء العنوان في المعنون)) وقد ذكر هنا الشيخ المظفر ﷺ في الهامش بأنه يراجع حول توضيح فناء العنوان في المعنون، الجزء الأول من المنطق ص ٥٥ من الطبعة الثانية، وص ٧٣ حسب طبعة الحاسوب.

قوله ﷺ: ((نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً... إلخ)) وهذا استدراك منه ﷺ على ما أفاده من امتناع استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، وقد استدرك على ذلك بأمرين:
الأمر الأول، بقوله ﷺ: ((نعم يجوز لحاظ اللفظ...)) وحاصله: أن المتكلم بإمكانه أن يلحظ اللفظ فانياً في معنى في استعمال، ثم في استعمال ثانٍ يلحظه فانياً في معنى آخر، وهذا نظير ما لو نظرت في المرأة إلى صورة تسعها، ثم نظرت في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها أيضاً.

والحاصل: أنه لا مانع من استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى في أكثر من استعمال.

الأمر الآخر، بقوله: ((وكذا يجوز لحاظ اللفظ...)) وحاصله: أن المتكلم بإمكانه

أيضاً أن يستعمل اللفظ في مجموع معانيه في استعمال واحد ولو مجازاً، مثلما نظرت في المرأة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين.

وفي الحقيقة قد استعملت اللفظ - هنا - في معنى واحد - لا في أكثر من معنى - وهو مجموع المعنيين ولو مجازاً، ونظرت في المرأة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

المحاضرة ((١٥))

قال المصنّف رحمته الله: ((تنبيهان: الأول: أنه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فإن المانع - وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد - موجود في الجميع، فلا يختص بالمشارك كما اشتهر.

الثاني: ذكر بعضهم أن الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع بأن يراد من كلمة "عينين" - مثلاً - فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ "عين" - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في الإمكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمة "عينين" بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

واستدل على ذلك بما ملخصه: أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينا فكأنما قيل: "عين وعين". وإذا يجوز في قولك "عين وعين" أن تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتها، أعني "عينين". وكذا الحال في الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد. والدليل: أن التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدد، إلا أن ذلك

من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل: " عينان " - مثلاً - فإن أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها، أي فردان منها.

وإن أريد منها خصوص النابعة - مثلاً - فالتعدد يكون بالقياس إليها. فلو أريد الباصرة والنابعة فلا بد أن يراد التعدد من كل منهما، أي فرد من الباصرة وفرد من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

وأما أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه: أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة، لا تكرار نفس المعنى المراد منها.

فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبداً، إلا أن يراد من المادة " المسمى بهذا اللفظ " على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد، وهو معنى " مسمى هذا اللفظ " وإن كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل: " محمدان " فمعناه فردان من المسمى بلفظ " محمد " فاستعملت المادة وهي لفظ " محمد " في مفهوم المسمى مجازاً)).

كان الكلام وما زال في مسألة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، وخَرَجَ الشيخ المظفر رحمته بهذه النتيجة وهي: عدم جواز استعماله في أكثر من معنى.

وبقي هنا تنبيهان يشير إليهما:

التنبيه الأول، وحاصله: أنَّ ما خلصنا إليه من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، لا يفرّق فيه بين أن تكون المعاني الكثيرة معانٍ حقيقية (كما في المشترك اللفظي)، أو مجازية بأسرها، أو بعضها حقيقية وبعضها مجازية، والسرُّ في ذلك: أنَّ ملاك عدم الجواز - أعني عدم إمكان أن يكون اللفظ الواحد في آنٍ واحدٍ فانياً في أكثر من معنى، ومراًة للكثير - موجودٌ في الجميع، وعليه فلا يختص عدم الجواز بالمشارك اللفظي كما اشتهر.

التنبيه الثاني، وقد تعرّض ﷺ فيه إلى تفصيل المحقق صاحب المعالم ﷺ؛ حيث أنَّ صاحب المعالم ﷺ جَوَّز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، إلّا أنه فصل بين المفرد من جانب وبين التثنية والجمع من جانبٍ آخر، ففي المفرد جعل ذلك الاستعمال مجازياً، بينما في التثنية والجمع جعله حقيقةً؛ حيث قال ﷺ: ((والأقوى عندي جوازه مطلقاً، لكنه في المفرد مجاز، وفي غيره حقيقة))^(١).

وأفاد ﷺ ما حاصله: أنه كما يصح أن يراد معنى واحد من كلمة عينين - مثلاً -، بأن يراد بها فردان من ماهية واحدة كالعين الباصرة - مثلاً -، فكذلك يصح أن يراد من كلمة (العينان) فردان من ماهيتين، فردٌ من العين الباصرة وفردٌ من العين النابعة، فلفظ عين - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: الباصرة والنابعة، ونفس الكلام يأتي في حال الجمع.

واستدل على ذلك بقوله ﷺ: ((ولنا على كونه حقيقةً في التثنية والجمع: أنها في قوة

تكرير المفرد بالعطف))^(١)، وحاصله - كما بيّنه الشيخ المظفر رحمته -: أن المفردات المتعددة المتعاطفة، لا إشكال في صحة إرادة المعاني المتعددة منها، بأن يراد من كل مفرد معنى واحد. وأما التثنية والجمع فهما في قوة المفردات المتعاطفة، فإذا قيل: عينان، فكأنما قيل: عينٌ وعينٌ، وإذ يجوز في قولك: (عينٌ وعينٌ) أن تستعمل أحدهما في الباصرة والأخرى في النابعة، فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتها أعني (عينين)، وهكذا الحال بعينه في الجمع. إلا أن الذي أفاده المحقق صاحب المعالم رحمته قابلٌ للمناقشة عند الشيخ المظفر رحمته ؛ فلذا أبدى الشيخ المظفر رحمته رأيه قائلاً: ((والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد...)) مستدلاً على ذلك: بأنه ينبغي - أولاً - تمهيد مقدمة ننقح من خلالها الموضوع له في التثنية والجمع، ثم نتحدث - ثانياً - عن جواز الاستعمال في أكثر من معنى فيهما، وأن الاستعمال المذكور حقيقي أو لا ؟

وأما المقدمة، فحاصلها: أن التثنية والجمع كسائر المشتقات، لهما وصفان:

(١) للمادة ؛ حيث أن مادة التثنية والجمع هي نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع، وإن شئت فقل: نفس لفظ المفرد مع إضافة الألف والنون، أو الواو والنون.

(٢) للهيئة ؛ والمراد بها هنا الألف والنون أو الواو والنون.

أما المادة، فهي موضوعة للدلالة على أصل الطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات.

وأما الهيئة، فهي موضوعة للدلالة على إرادة المتعدد من مدخولها، فإرادة فردين أو الثلاثة فما زاد، إنما تفهم من وضع الهيئة لا المادة.

وبعد التوجه لهذه المقدمة، نقول: إنّ التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدد (فالتثنية وضعت للدلالة على الاثنين، والجمع للدلالة على الثلاثة فما زاد)، إلا أنّ ذلك من جهة وضع الهيئة لا وضع المادة؛ على أساس أنّ المادة التي هي نفس اللفظ المفرد، لا علاقة لها بمقام الدلالة على الاثنين أو الثلاثة فما زاد، بل إنما هي دالة على أصل الماهية.

نعم، بعد طرو هيئة التثنية والجمع، يفهم التعدد، وإذا كانت إفادة التعدد بتوسط الهيئة، فنقول: إنّ وضع الهيئة تابعٌ لوضع المادة، فإن أُريد من المادة يعني لفظ المفرد (عين) خصوصاً الباصرة، فيُراد من هيئة التثنية والجمع فردان من الباصرة أو ثلاثة أفراد منها، وإن أُريد من المادة خصوصاً النابعة، فيُراد من هيئة التثنية والجمع فردان أو ثلاثة من النابعة، فلو أُريد من المادة الباصرة والنابعة (بمعنى أنها استعملت في أكثر من معنى واحد)، فلا بد في هذه الصورة أن يُراد التعدد من كل من المعنيين، فيُراد من هيئة التثنية فردان من الباصرة وفردان من النابعة، ومن هيئة الجمع ثلاثة أفراد من الباصرة وثلاثة أفراد من النابعة.

فإذن: وضع الهيئة تابعٌ لوضع المادة، وحيث أثبتنا استحالة إرادة أكثر من معنى من المادة (أعني اللفظ المفرد)، فكذلك يستحيل إرادة أكثر من معنى من هيئة التثنية والجمع. فإن قلت: ما تقول فيما ذُكر في المعالم من أنّ التثنية والجمع في قوة تكرار المفردات المتعاطفة بـ (الواو) ؟

قلت: من الضروري الوقوف على تفسير هذه المقولة؛ فإنه ليس المراد من هذه المقولة، أنّ كلاً من التثنية والجمع يدل على تكرار نفس المعنى المراد من المادة، بأن يُراد - مثلاً - فردٌ من الذهب وفردٌ من الفضة، بل المراد منها أنّ كلاً منهما يدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة؛ فمثلاً: لو أُريد من لفظ (العين) خصوصاً الباصرة، فالتثنية أعني لفظ (عينان)

تدل على فردين من المعنى الذي أردناه من المفرد أي الباصرة، والجمع أعني (عيون) يدل على ثلاثة أفراد من الباصرة، وهكذا.

ثم أفاد الشيخ المظفر رحمته بقوله: ((فلو أُريد من استعمال... إلخ)) ما حاصله: أنه نعم لو أردنا من استعمال التثنية والجمع فردين من طبيعتين، أو ثلاثة أفراد من طبائع متعددة، فلا يمكن ذلك أبداً إلا بضربٍ من التأويل وهو: ما لو أردنا من اللفظ المفرد (أعني مادة التثنية والجمع) مفهوم المسمى بلفظ العين - مثلاً - على نحو المجاز، فحيثُ يتسنى لنا من لفظ (عينان) إرادة فردين من المسمى بالعين أحدهما الذهب والآخر الفضة - مثلاً -، وهكذا من الجمع يتسنى لنا إرادة ثلاثة أفراد من المسمى بالعين، من الذهب والفضة والباصرة مثلاً.

إلا أن هذا التأويل، أ = مجازٌ بلا خلاف وهو محتاج إلى قرينة، فلم يكن الاستعمال حقيقياً، ب = كما أنه خارجٌ عن محل البحث؛ لأنه لا يعد من الاستعمال في أكثر من معنى؛ بعد أن استعملت المادة في معنى واحد وهو مفهوم (مسمى هذا اللفظ).

ثم نظر رحمته ما نحن فيه بباب الأعلام الشخصية؛ على أساس أن المادة في الأعلام الشخصية موضوعة لمعنى جزئي حقيقي لا يقبل الصدق على كثير، الأمر الذي تكون الأعلام الشخصية غير قابلةٍ لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية إلا بضربٍ من التأويل، بأن يُراد من الأعلام الشخصية مفهوم كلي المسمى ولو بنحو المجاز، ثم نقول (محمدان) مثلاً، ويُراد فردان من المسمى بلفظ محمد، فإذا أُريد من لفظ (محمد) مفهوم المسمى بلفظ محمد مجازاً، ثم يُثنى أو يُجمع ويُراد فردان من المسمى، أو ثلاثة أفراد من المسمى، والكلام حول هذا التأويل هو الكلام الآنف الذكر.

إلى هنا تحصل في كلام الشيخ المظفر رحمته: أن استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى

واحد غير جائزٍ مطلقاً، سواءً في المفرد أم التثنية أم الجمع، وسواء أكانت المعاني الكثيرة حقيقية أم مجازية أم بالتفريق.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمته: ((ذكر بعضهم أنَّ الاستعمال... إلخ)) قد اتضح مما بيَّناه في الشرح، أنَّ صاحب المعالم رحمته من القائلين بالتفصيل بين كون الاستعمال في أكثر من معنى مجازاً في المفرد، وحقيقةً في التثنية والجمع، وليس من القائلين بالتفصيل بين كون الاستعمال في أكثر من معنى ممتنعاً في المفرد، وممكناً في التثنية والجمع، كما يوهمه ظاهر عبارة الشيخ المظفر رحمته، وهذا ما يُعلم بعد مراجعة المعالم.

قوله رحمته: ((أي فردٌ من الباصرة وفردٌ من النابعة)) الظاهر فردان من الباصرة وفردان من النابعة.

المحاضرة ((١٦))

قال المصنّف رحمته الله: ((١٤ - الحقيقة الشرعية

لا شك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة - كالصلاة والصوم ونحوهما - معاني خاصة شرعية، ونجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية.

هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في أن هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيني أو التعيُّني فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المشرعة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المشرعية.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية، أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية، بناء على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه (صلى الله عليه وآله وسلم).

والتحقيق في المسألة أن يقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة إما بالوضع التعيني أو التعيئي:

أما الأول: فهو مقطوع بعدم، لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبداً.

وأما الثاني: فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين (عليه السلام) لأن اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زماناً معتداً به - لا سيما إذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متتالية.

فلا بد - إذا - من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الأئمة (عليهم السلام).

نعم، كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئاً. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أن السنة النبوية غير مبتلى بها إلا ما نقل لنا من طريق آل البيت (عليهم السلام) على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة.

وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه.

على أن الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فإن بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لا سيما الصلاة التي يؤديها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم)).

الكلام في المبحث الأخير من مباحث مقدمة الكتاب، وهو معقودٌ لبيان موضوعه (الحقيقة الشرعية)، ويقع الكلام في هذه المسألة حول مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: بيان محل النزاع بين الأعلام في المسألة.

المطلب الثاني: بيان ثمرة النزاع.

المطلب الثالث: بيان الأقوال في المسألة، وبيان الرأي المختار لدى الشيخ المظفر رحمته الله.

أما الكلام في المطلب الأول، فحاصله: أنه لا شك في أننا - نحن المسلمون - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة ؛ كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية، ولدى سماعنا هذه الألفاظ تتبادر إلى ذهننا تلك المعاني الخاصة.

كما لا شك - أيضاً - في أن هذه المعاني الشرعية، معاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام، وليس لهم أنس بتلك المعاني، وإنما نقلت تلك الألفاظ بعد الإسلام من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية ؛ فمثلاً الصلاة موضوعة في اللغة للدعاء، ولكنها في عرف الشرع نقلت من معناها اللغوي إلى هذه الهيئة المخصوصة ذات الأفعال المخصوصة من القراءة والركوع والسجود وغيرها.

ذلك كله مما لا شك فيه، إنما الإشكال وقع عند الباحثين في: أن نقل هذه الألفاظ من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية، هل تمَّ وحصل في عصر الشارع المقدس عليه السلام وعلى

يده، أم أنه وقع فيما بعده ﷺ على لسان أتباعه المشرعة، ففي عصره ﷺ كانت تلك الألفاظ تُستعمل في المعاني الشرعية مجازاً وبمعونة القرائن، ثم بعد ذلك في عصر المشرعة وعلى إثر كثرة الاستعمال، صارت حقيقة في المعاني الشرعية ؟ فعلى الأول تثبت الحقيقة الشرعية، وعلى الثاني لا تثبت الحقيقة الشرعية وإنما تثبت الحقيقة المشرعية.

فإذن: المراد من الحقيقة الشرعية، أن نقل بعض المفردات التي يستعملها الشارع المقدس ﷺ في كلماته كالصلاة والصوم والحج والزكاة وغيرها، من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية المخصوصة، إنما تم في عصر الشارع المقدس وعلى يده ﷺ. ثم إن ثبوت النقل في عصر الشارع المقدس، يحصل بأحد طريقتين: الوضع التعيني، والوضع التعيضي.

(١) الوضع التعيني: تصريح الشارع المقدس بنفسه، بأني نقلت لفظ الصلاة - مثلاً - من معناه اللغوي، وجعلته حقيقة في معناه الشرعي المخصوص.

(٢) الوضع التعيضي: وهو الناشئ عن كثرة الاستعمال، بأن كان الشارع إبتداءً، قد استعمل هذه الألفاظ في معانيها الشرعية المخصوصة مجازاً واستناداً إلى القرينة، ثم في عصره كثر استعمالها فيها بما أوجب تعيُّنها في معانيها الشرعية، بنحو إذا استعملت بدون القرينة، تبادرت إلى الذهن تلك المعاني الشرعية المخصوصة.

فتحصل: أن محل النزاع في المسألة هو: هل تم نقل هذه الألفاظ من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيني أو التعيضي، فتثبت الحقيقة الشرعية، أم أن هذا الأمر حصل بعده على لسان أتباعه المشرعة، فلا تثبت الحقيقة الشرعية بل تثبت الحقيقة المشرعية ؟

وأما الكلام في المطلب الثاني، فحاصله: أن ثمره النزاع في المسألة، تظهر في الألفاظ

الواردة في كلام الشارع المقدس مجردة عن القرينة سواء أكانت في القرآن الكريم أم السنة، فعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية يجب حمل تلك الألفاظ على المعاني الشرعية، وأما على القول بعدم ثبوتها، فهناك طريقان:

أ = إما أن تُحمَل تلك الألفاظ على معانيها اللغوية.

ب = وإما أن يُتوقف فيها، فلا تُحمَل على المعاني اللغوية كما لا تحمل على المعاني الشرعية، غاية ما في البين أن سلوك هذا الطريق مبني على رأي مَنْ يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين حمل الكلام على المعنى الحقيقي أو على المجاز المشهور؛ إذ من المعلوم لم تثبت الحقيقة الشرعية، فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه

صلى الله
عليه وآله .

وأما بالنسبة للألفاظ الواردة في لسان المشرعة، فلا ثمة لهذا البحث، كما لا ثمة بالنسبة للألفاظ الواردة في كلام الشارع المقدس المصحوبة مع القرينة.

فتحصل: أن ثمة النزاع في المسألة، تظهر في موردٍ واحدٍ وهو: الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة.

وأما الكلام في المطلب الثالث، فحاصله: أن الأقوال في المسألة متعددة، فمن ذاهبٍ إلى ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً، ومن ذاهبٍ إلى إنكارها مطلقاً، وهناك تفصيلات، والمهم فعلاً بيان ما حققه الشيخ المظفر رحمته في المقام، وحاصل ما أفاده: أن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة وصيرورتها حقيقةً فيها، إما بطريق الوضع التعيني أو التعيني:

(أما الوضع التعيني) فإننا نقطع بعدمه؛ إذ لو كان لثبت في طول التاريخ ونُقِل إلينا، إما بنحو التواتر أو الأحاد على الأقل؛ بدليل عدم وجود دواعي الإخفاء في البين، بل

الدواعي متظافرة على نقله ؛ حيث أنَّ المسلمين كانوا حريصين أشدَّ الحرص على حفظ سيرة النبي الأعظم ﷺ وجزئيات حياته المباركة، حتى كيفية نومه ومشيه وقيامه وقعوده وأكله وشربه وشئائله مما لا ربط له بالتشريع، ومع ذلك كلُّه لم يُنقل إلينا أبداً ؛ الأمر الذي يمكن معه القطع بعدم حصول مثل الوضع المذكور.

(وأما الوضع التعيُّني) - الذي يحصل بكثرة الاستعمال - فهو بالنسبة إلى عصر الأئمة المعصومين ﷺ، مقطوع الثبوت ؛ فإنَّنا لا نشكُّ في أنَّ هذه الألفاظ في عصر مولانا أمير المؤمنين ﷺ، قد صارت حقيقةً في معانيها الشرعية المستحدثة ؛ على أساس أنَّ كلَّ لفظٍ إذا استُعمل في معنى خاص في لسان جماعةٍ كثيرةٍ زماناً معتداً به - خصوصاً إذا كان المعنى جديداً - يحصل له شيئاً فشيئاً الوضع التعيُّني، فيصبح حقيقةً في ذلك المعنى بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك الاستعمال عند المسلمين قاطبةً في سنين متهادية ؟!.

وعلى هذا الأساس يتعيَّن حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة، فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الأئمة الأطهار ﷺ.

نعم، كونها حقيقةً فيها في خصوص عصر النبي الأكرم ﷺ، غيرُ معلوم وإنَّ كان محتملاً، بل من المظنون ذلك، غير أنَّ الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئاً.

إلا أنَّ هذا الجهل غير قادح ولا أثر له ؛ لجهتين:

الجهة الأولى: نتحدث - أولاً - في إطار السنَّة النبوية، فنقول: إنَّ السنَّة النبوية غير مبتلى بها إلاَّ ما نُقل لنا من طريق أهل بيت العصمة ﷺ على لسانهم، وقد ذكرنا آنفاً أنَّ هذه الألفاظ طالما استُعملت في كلمات الأئمة الأطهار ﷺ مجردةً عن القرينة، فلا بد من حملها على المعاني الشرعية المستحدثة.

ونتحدث - ثانياً - في إطار القرآن المجيد، فنقول: إنَّ أغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ

أو كَلَّه، محفوفٌ بالقرائن المعينة، والتي يُفهم من خلالها أنَّ المراد، إما المعنى اللغوي ؛ كقوله تعالى: ((خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ))^(١)، وإما المعنى المستحدث والشرعي ؛ كقوله تعالى: ((وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ))^(٢)، وعندها فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إلى القرآن المجيد.

الجهة الأخرى: أضف لذلك، أننا نقول: بأنَّ الألفاظ التي استعملت في لسان الشارع المقدس في معانيها الشرعية، ليست على نسقٍ واحدٍ، بل هي طائفتان:

الأولى: الألفاظ الكثيرة الاستعمال والدوران لدى المسلمين في سنين متتالية، كالصلاة والصوم والزكاة والحج ونحو ذلك.

الأخرى: الألفاظ التي ليست بتلك المثابة من الكثرة والتداول، كلفظ الوجوب والسنة والكرهية ونحو ذلك، فنلتزم بثبوت الحقيقة الشرعية في الطائفة الأولى ؛ لأنه من البعيد جداً ألاّ تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقتٍ، في زمانه ﷺ (بل ربما يقال إنها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا أيضاً، لكن حصل اختلافٌ في الكيفية)^(٣)، غاية الأمر أنه بالوضع التعييني لا التعيني، وبعدم ثبوتها في الطائفة الأخرى^(٤).

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله ﷺ: ((في عصر الشارع المقدس)) والشارع هو النبي الأكرم ﷺ على المشهور، أو

١ - سورة التوبة: ١٠٣.

٢ - سورة البقرة: ٤٣.

٣ - قوانين الأصول - الميرزا القمي ٣٦ ط. حجية.

٤ - وهذا القول بالتفصيل قد ذهب إليه المحقق القمي (قده) في القوانين ٣٦.

هو الله تعالى - على قول - ويؤيده قوله تعالى: ((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا))^(١)، أو كُلُّ منهما شارِعٌ - في وجهٍ آخر -.. ينظر: وقاية الأذهان - الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني ١٥١.

قوله ﷺ: ((بناءً على رأي مَنْ يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر...)) ذهب إليه صاحب المعالم ﷺ^(٢)، وقد ذكر المحقق الأصفهاني ﷺ في هداية المسترشدين ١ / ٦٥٨ أنه (وافقه جماعة من أجلة المتأخرين، كصاحب المدارك والذخيرة والمشارك).

قوله ﷺ: ((المجاز المشهور)) وهو المعنى المجازي الذي أُشْتُهر استعمال اللفظ فيه مجازاً، وبلغ في الاشتهار مرتبةً يساوي احتمال الحقيقة، ويحصل من أجل ذلك الإجمال المحوج إلى تعيين كُلِّ من الحقيقة والمجاز، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر لم يبلغ حدَّ الوضع التعيُّني، وهذا قد اختلفوا في تقدُّمه على الحقيقة أو بالعكس أو الوقف.

١ - سورة الشورى: ١٣.

٢ - معالم الدين ٥٣.

المحاضرة ((١٧))

قال المصنّف رحمته الله: ((الصحيح والأعم من ملحقات المسألة السابقة مسألة " الصحيح والأعم ". فقد وقع النزاع في أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لابد من تقديم مقدمات:

الأولى: إن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعملة في لسان المشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيّنّي عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فإذا عرفنا - مثلاً - أن هذه الألفاظ في عرف المشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه أن المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازاً. كما أنه لو علم أنها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك أمانة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً وإن كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية: إن المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت أجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح إذاً معناه: " تام الأجزاء والشرائط " فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء والشرائط من العبادة أو

المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص.

الثالثة: إن ثمرة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم - المسمى بـ "الأعمي" - إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى بـ "الصحيحي" - فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك:

أن المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصدق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١ - أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق ولكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى بعق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخل وصف "الإيمان" في غرض المولى فيحتمل أن يكون قيداً للمأمور به. فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره، فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصدق المشكوك، فيمثل في المثال لو أعتق رقبة كافرة.

٢ - أن يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندري أن ما عدا التراب هل يسمى صعيداً أولاً، فيكون شكنا في صدق "الصعيد" على غير التراب.

وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لإدخال المصدق المشكوك في

عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع إلى الأصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة والشك في أن السورة - مثلاً - جزء للصلاة أم لا: إن قلنا: إن الصلاة اسم للأعم كانت المسألة من باب الصورة الأولى، لأنه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصدق الفاقد للسورة وإنما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

وإن قلنا: إن الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به - أعني الصلاة - على المصدق الفاقد للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة، فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدها في مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله، سيأتي في باب إن شاء الله تعالى).

الكلام في مبحث الصحيح والأعم ؛ حيث وقع البحث والنزاع بين الأصوليين في أن

ألفاظ العبادات (من قبيل الصلاة، الصوم، الحج...)، أو ألفاظ المعاملات (من قبيل النكاح، الطلاق، البيع...) هل هي أسامٍ موضوعة لخصوص العبادة والمعاملة الصحيحة، أو أنها موضوعة للأعم من الصحيحة والفسادة؟

ثم إنَّ البحث في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأول: في العبادات، والآخر: في المعاملات.

وأما الآن فكلامنا في المقام الأول فيما يتعلق بالعبادات، وهو مشتمل على ثلاث مطالب:

المطلب الأول: بيان مقدمات البحث.

المطلب الثاني: بيان الأقوال في المسألة وإبداء الرأي المختار لدى الشيخ الماتن رحمته الله.

المطلب الثالث: بيان إشكالٍ في البحث ودفعه.

أما الكلام فعلاً ففي المطلب الأول، في بيان مقدمات البحث، وقد بيّن رحمته الله عدة مطالب بعنوان مقدمات:

المقدمة الأولى، وحاصل ما أفاده رحمته الله: أنَّ النزاع في هذه المسألة، لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، بل هو عامُّ الجريان سواء أقلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم قلنا بعدم ثبوتها.

وإنَّ شئتَ فقل: إنَّ حق الاشتراك في هذا البحث لا يختصُّ بالمتبئين للحقيقة الشرعية، بل هو ثابتٌ حتى للمنكرين لها.

أما على نظرية المتبئين فجريان النزاع واضحٌ؛ فإنَّ القائل بالصحيح في هذه المسألة يدّعي أنَّ الشارع وضع ألفاظ العبادات إزاء حصة خاصة وهي الصحيحة تعييناً أو تعييناً، والقائل بالأعم يدّعي أنَّ الشارع وضع ألفاظها إزاء جامعٍ بين الصحيحة والفسادة.

وأما على نظرية المنكرين، فنقول: لا إشكال في أن هذه الألفاظ قد استعملت في لسان المشرعة، في معانيها الشرعية المستحدثة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعييني عندهم.

كما لا إشكال أيضاً في أن استعمالهم هذا كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، ولم يكونوا مستقلين في إبداء نظرهم.

وبعد التوجه لهذين الأمرين، نرجع إلى استعمالات المشرعة، ومن خلالها نستكشف كيفية الاستعمال في لسان الشارع، بتقريب: أن المشرعة إن كانوا قد استعملوا ألفاظ العبادات في خصوص العبادة الصحيحة، فنستكشف من ذلك أن المستعمل فيه في لسان الشارع أيضاً هو خصوص الصحيح، سواء أكان استعماله على نحو الحقيقة أم المجاز، وإن كانوا قد استعملوها في الأعم من الصحيحة والفسادة، فنستكشف من ذلك أن المستعمل فيه في لسان الشارع كان كذلك، سواء أكان حقيقة أم مجازاً.

فتحصل: أن نزاع الصحيح والأعم يجري حتى على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية.

المقدمة الثانية، قد تعرض ﷺ فيها إلى بيان معنى الصحة والفساد، وحاصل ما أفاده: أن المراد من الصحة هي تمامية الأجزاء والشروط، فالعمل - سواء أكان عبادة أم معاملة - متى ما تمت أجزاؤه وكملت شروطه فهو صحيح، وإلا فهو فاسد.

إذن الصحيح معناه: تآم الأجزاء والشروط، والفساد معناه: ناقص الأجزاء والشروط، وعلى هذا فالنزاع هنا مردّه إلى أن الموضوع له هل هو خصوص تام الأجزاء والشروط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص؟.

المقدمة الثالثة: وقد تعرض ﷺ فيها إلى بيان ثمرة النزاع في المسألة؛ حيث وقع الخلاف

بين الأصوليين في وجود ثمرة لهذه المسألة أم لا ؟ وقد ذكر جمعٌ منهم بأنَّ لها ثمريتين أو ثلاث، ولكن نحن سنقتصر على إيراد ثمرة واحدة، وهي التي اقتصر على ذكرها الشيخ المظفر رحمته.

وحاصل ما أفاده رحمته في بيان الثمرة المذكورة: أنَّ النزاع في هذه المسألة تظهر ثمرة في مقام الشك في مدخلية شرط زائد أو جزء زائد في غرض المولى.

وتوضيح ذلك: أنه لو شكَّ في شرطية شيء أو جزئيته في الصلاة، فعند ذلك تظهر الثمرة لهذا البحث، وهي: أنَّ القائل بالوضع للأعم - المسمَّى بالأعمي - يصح له التمسك بأصالة الإطلاق لنفي اعتبار ذلك الشيء المشكوك شرطاً أو شرطاً.

وأما القائل بالوضع للصحيح - المسمَّى بالصحيح - فلا يتسنى له التمسك بأصالة الإطلاق، بل يكون الخطاب مجملاً ولا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العملية.

وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح والبيان، فنقول: إنَّ المولى لو أصدر دستوراً للعبد ؛ كأن قال - مثلاً -: اعتق رقبةً، أو تيمموا صعيداً طيباً، وما شاكل ذلك، ولكنَّ العبد شكَّ في حصول امتثال هذا الدستور بالإتيان بمصداقٍ خارجي معين ؛ كعتق رقبة كافرة، أو التيمم بغير التراب - مثلاً -، فهاهنا صورتان من الشك لكل حكمها الخاص، وهما:

الصورة الأولى: تارةً يتيقن بأنَّ عنوان المأمور به مما يصدق تمام الصدق على هذا المصداق الخارجي، ولكنه احتمل دُخْلَ قيد زائد في غرض المولى - مضافاً إلى صدق ذلك العنوان - وهذا القيد غير متوفر في ذلك المصداق المعين.

مثال ذلك: لو أمر المولى قائلاً: (اعتق رقبةً)، والعبد يعلم بأنَّ عنوان الرقبة صادق على الرقبة الكافرة، ولكنه احتمل عدم تعلُّق غرض المولى بعتق مطلق الرقبة، بل تعلُّق بخصوص الرقبة المؤمنة، أي احتمل مدخلية وصف الإيثار في غرض المولى ؛ الأمر الذي

أولّد في نفسه الشك في أن دستور المولى هل يُمثّل بعق الرقبة الكافرة أو لا ؟، فهنا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق بتقريب: أن المولى في مقام البيان، ولم يذكر قيداً وشرطاً خاصاً، فلو كان الإيمان دخيلاً في غرض المولى، لبيّنه في الكلام، وحيث لم يذكر كلامه مقيداً يستكشف منه عدم مدخلية وصف الإيمان في غرض المولى، وعندها فيتمسك بإطلاق الكلام لنفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتثال بالمصدق المشكوك.

وبناءً على هذا لو أعتق العبد رقبةً كافرةً، عدّ ممثلاً لدستور المولى.

الصورة الثانية: وأخرى يشكّ في أصل صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق المعين، وعدم صدقه ؟ فليس العبد - هنا - متيقناً بالصدق وشاكاً في القيد الزائد.

مثال ذلك: لو أمر المولى قائلاً: ((فتيمموا صعيداً طيباً))، ولا ندري أن ما عدا التراب هل يسمّى صعيداً أو لا ؟ فيكون شكنا في صدق نفس عنوان الصعيد على غير التراب، وفي مثل هذا لا يحق لنا التمسك بأصالة الإطلاق لإدخال المصدق المشكوك في عنوان الصعيد المأمور به، ليكتفى به في مقام الامتثال، لماذا ؟

والسرّ في ذلك: أنه سيأتي في مبحث المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى، أن التمسك بالإطلاق يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة والتي منها كون اللفظ المطلق شاملاً للمشكوك، فإذا تمت هذه المقدمات صح التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ما شكّ في اعتباره في المأمور به.

وبكلمة: أنه عند الشك في شرطية شيءٍ أو جزئيته لموردٍ ما، لا يسوغ لنا التمسك بالإطلاق لنفي الشك المزبور إلاّ بعد إحراز صدق عنوان المطلق على المورد المذكور ؛ على أساس أن الشك في شرطية شيءٍ أو جزئيته إنّما يكون بعد صدق الموضوع وإحرازه، وأما

إذا كان الموضوع مجملاً عند الشك في جزئية شيء أو شرطية له ؛ فحينئذ لا يصح التمسك بالإطلاق في نفي الجزئية أو الشرطية عنه ؛ وذلك للشك في الموضوع وعدم إحرازه.

وفيما نحن فيه الأمر كذلك، فلا بد من إحراز صدق عنوان المأمور به أولاً، ثم التمسك بأصالة الإطلاق ثانياً، وحيث أننا لم نُحرز أصل صدق العنوان فلا يجوز لنا التمسك، وعندها يتعين الرجوع إلى الأصول العملية، وفي ذلك مبنيان: (الأول) ذهب جمعٌ إلى أن المرجع أصالة البراءة. (الآخر) وذهب آخرون إلى أن المرجع أصالة الاحتياط.

وفي ضوء هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فلو أمر المولى عباده بالصلاة - مثلاً - قائلاً: ((أقيموا الصلاة))، وشككنا في أن السورة - مثلاً - جزءٌ للصلاة أم لا ؟ ونتيجة شكنا هذا هي الشك في أن الصلاة بدون السورة صحيحة أم فاسدة ؟.

فإن قلنا إن الصلاة اسمٌ للأعم، كانت مسألتنا من باب الصورة الأولى، فيجوز التمسك بأصالة الإطلاق لنفي اعتبار الجزء المشكوك ؛ وذلك لأنه بناءً على هذا القول نعلم بصدق عنوان الصلاة على الصلاة الفاقدة للسورة، وإنما شكنا في مدخلية قيد زائد - مضافاً إلى صدق المسمى - في الصلاة، المتمثل بالسورة، أو عدم مدخليته ؟، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة، ويجوز الاكتفاء في مقام الامتثال بفاقدتها.

وأما لو قلنا بأن الصلاة اسمٌ للصحيح، كانت مسألتنا من باب الصورة الثانية، فلا يجوز التمسك بإطلاق لفظ الصلاة لدفع هذا الجزء ؛ بدليل أن عنوان الصلاة بناءً على هذا القول، إنما وردَ على خصوص الصلاة الصحيحة الواجدة لجميع الأجزاء والشروط، فإذا كلُّ عملٍ ليس بصحيحٍ أي ليس واجداً لجميع الأجزاء والشروط، فهو ليس بصلاةٍ، وعليه فبالنسبة إلى الصلاة بدون السورة، نشكُّ في أن هذا العمل صلاةٌ أو ليس بصلاةٍ ؟

فأصل عنوان الصلّاتية غيرُ محرّزٍ حتى يتسنّى لنا التمسك بإطلاق أقيموا الصلّاة، فعندئذٍ لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يُكْتَفَى بفاقدتها في مقام الامتثال، بل لابد من الرجوع إلى الأصل العملي، ولدى الرجوع إلى الأصل العملي وقع الخلاف بين الأعلام على رأيين:

ذهب جمعٌ إلى أنّ المرجع أصالة البراءة، وعندها فتكون النتيجة العملية لهذا الرأي متفقةً مع مفاد أصالة الإطلاق.

وذهب آخرون إلى أنّ المرجع أصالة الاحتياط، وعندها فتكون نتيجته العملية متفاوتة مع مفاد أصالة الإطلاق تماماً.

هذا تمام كلامنا في المطلب الأول من مطالب بحثنا في هذه المسألة.

المحاضرة ((١٨))

قال المصنّف رحمته الله: ((المختار في المسألة: إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم.

والدليل: التبادر، وعدم صحة السلب عن الفاسد. وهما أمارتا الحقيقة، كما تقدم.

وهم ودفع:

الوهم: قد يعترض على المختار فيقال:

إنه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعي أن نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفرادهِ ومصاديقهِ هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه وأفرادهِ.

ولا شك أن مراتب الصلاة - مثلاً - الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه.

توضيح ذلك: أن أي جزء من أجزاء الصلاة - حتى الأركان - إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي بناء على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء. وعليه يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبديل في حقيقة الماهية. بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الأجزاء، لأن أي جزء منها لو فرض عدمه

يبقى صدق الاسم على حاله.

وكل منهما - أي التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول، إذ أن كل ماهية تفرض لابد أن تكون متعينة في حد ذاتها وإن كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية. والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه إبهامها في حد ذاتها، وهو مستحيل.

الدفع: إن هذا التبادل في الأجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبدل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وهذا نظير لفظ " الكلمة " الموضوع لما تركب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الأفراد هو " ما تركب من حرفين فصاعداً " مع أن الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الألف والباء كـ " أب " ويصدق عليها أنها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل " يد " ويصدق عليها أنها كلمة... وهكذا. فكل حرف يجوز أن يكون داخلياً وخارجاً في مختلف الكلمات مع صدق اسم الكلمة.

وكيفية تصحيح الوضع في ذلك: أن الواضع يتصور - أولاً - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ " الكلمة " بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا: " فصاعداً " بيان أن الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين. ولا يلزم الترديد في الماهية، فإن الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب

من حرفين فصاعداً، والتبدل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك بالكلي في المعين أو الكلي المحصور في أجزاء معينة. وفي المثال أجزاءه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ " الصلاة " مثلاً، فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها وهي - أي هذه الأجزاء - معينة معروفة كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلاً - فصاعداً، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضاً.

بل الحق: أن الذي لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة. وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك)).

كان كلامنا حول المقام الأول فيما يتعلق بألفاظ العبادات، وذكرنا أنه مشتمل على ثلاث مطالب، تقدم الكلام حول المطلب الأول، وبلغ فعلاً إلى:

المطلب الثاني: في بيان أقوال المسألة وبيان الرأي المختار.

وبنحو عام أن المعروف في الألسنة، أن في المسألة قولين:

١ = فذهب جمعٌ إلى أن ألفاظ العبادات وضعت لخصوص الصحيحة.

٢ = وآخرون إلى أنها وضعت للأعم، وكلٌّ من الفريقين استدلوا بجملةٍ من الأدلة

لإثبات مدعاه.

وأما مختار الشيخ المظفر رحمته : فقد اختار وضعها للأعم من الصحيحة والفاصلة، واستدل على ذلك بوجهين:

الأول: التبادر، بتقريب: أن المتبادر من أسماء العبادات كالصلاة - مثلاً - عند إطلاقها وبدون القرائن، هو المعنى الأعم من الصحيح والفاصل، ولم يتبادر إلى الذهن خصوص الصحيح.

الوجه الآخر: عدم صحة السلب عن الفاسد، بتقريب: أننا نجد أن عنوان الصلاة - مثلاً - لا يصح سلبه عن الصلاة الفاسدة ؛ فمثلاً: الصلاة بدون السورة، لا يقال عند العرف: (أن هذه ليست بصلاة)، بل يقولون: (هذه صلاة فاسدة)، فإذا الصلاة الفاسدة صلاة، فيصح إطلاق اسم العبادة على الفرد الفاسد، ولا يصح سلبه عنه. وقد تقدم سابقاً أن التبادر وعدم صحة السلب أمارتا الحقيقة، فإذا: ألفاظ العبادات حقيقة في الأعم.

المطلب الثالث: وهمٌ ودفعٌ.

ولأجل توضيح الوهم، نقدّم بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: أن الماهيات على طائفتين: (١) ماهيات حقيقية ؛ كما هي الإنسان، والشجر، وما شاكل ذلك. (٢) ماهيات جعلية واعتبارية ؛ كما هي الصلاة، والحج، ونحوهما مما يكون مجعولاً بجعل الشارع المقدس بما هو شارعٌ.

ثم الماهيات الجعلية سواء أكانت مجعولةً بجعل الشارع أم بجعل العقلاء، على طائفتين: (١) ماهيات بسيطة ؛ كما هي الملكية، والزوجية، ونحوهما. (٢) ماهيات مركبة ؛ كما هي الصلاة، والحج، ونحوهما مما تكون مركبةً من مجموعة من الأجزاء والشروط.

ثم أن الماهيات المركبة تنقسم إلى قسمين: (١) الماهيات التي تكون أجزاؤها من مقولة

واحدة، (٢) الماهيات التي تكون أجزائها من مقولات متعددة، إلا أن الشارع قد أوجد الارتباط بينها ؛ من قبيل الصلاة، فإنها مركبة من أقوال وهيئات خاصة.

بحثنا فعلاً في الماهيات الجعلية.

المقدمة الثانية: كما أنه في الماهيات الحقيقية، الوضع عام والموضوع له عام، فذلك الحال في الماهيات الجعلية على الرأي المشهور ؛ فإن الواضع قد لاحظ حين الوضع مفهوماً كلياً وعاماً، ثم وَضَعَ لفظ (الصلاة) إزاء ذلك الكلي الصادق على أفراد الصلاة.

المقدمة الثالثة: أن كلاً من الصلاة الصحيحة والفسادة، ذات مراتب كثيرة ومصاديق متعددة ؛ فمثلاً: الصلاة الصحيحة تكون مرة ذات أربع ركعات، وثانية ذات ثلاث ركعات، وثالثة ذات ركعتين، ورابعة ذات ركعة.

ومرة تكون من قادرٍ على تمام الأجزاء والشروط، وثانية من جلوسٍ، وثالثة في حالة اضطجاع.

وتارة تكون صلاة آيات، وثانية صلاة ميت، وثالثة صلاة جمعة، وهكذا...

وكذا الكلام بالنسبة للصلاة الفاسدة، فبعدد كل جزءٍ أو شرطٍ ينقص من الصلاة، تصدق عندها الصلاة الفاسدة، من الصلاة بدون نية، أو بدون قراءة، أو بدون ركوع،... وغيرها.

وبعد التوجه لهذه المقدمات، نقول: إنه قد اعترض في المقام باعتراضٍ تحت عنوان تصوير قدرٍ جامعٍ بين تلك المراتب الكثيرة والمصاديق المتعددة، وهذا الاعتراض واردٌ على كلا القولين في المسألة، الصحيحي والأعمي، فكلُّ منهما لا بد له من تصوّر قدرٍ جامعٍ غير أن الشيخ المظفر رحمته الله تعرّض لذلك القسم من الاعتراض المرتبط بالأعمي، وأما القسم المرتبط من الاعتراض بالصحيحي، فقد مرَّ عليه بنحو الإشارة.

وكيفما كان: فحاصل الاعتراض: أنه لا شك في أن الصلاة - مثلاً - الصحيحة والفسادة، ذات مراتب ومصاديق كثيرة متفاوتة، ولا بد من تصوير قدر جامع بينها حتى يصح وضع لفظ الصلاة بإزائه، والحال أنه ليس بإمكانكم تصوير قدر جامع ومفهوم كلي يكون ثابتاً في جميع المراتب والمصاديق، وجامعاً يجمع جميع تلك المصاديق والمرتبات.

بيان ذلك: أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم، كل جزء من أجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه، يصح صدق اسم الصلاة على الباقي، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء؛ فمثلاً: لو فرض عدم الركوع ووجود سائر الأجزاء، عندها يقال لها: (صلاة)، أو فرض وجود الركوع مع سائر الأجزاء ولكن مع فقدان السجود، فأيضاً يقال لها: (صلاة)، وهكذا بالنسبة لجميع الأجزاء.

وعلى هذا يكون كل جزء عند وجوده مقوّمًا للماهية، وعند عدمه غير مقوّم، وهو مستحيل؛ لاستحالة كون شيء جزءاً مقوّمًا لماهية مرةً وخارجاً عنها مرةً أخرى، وهذا ما يلزم منه التبدّل والتغيّر في ماهية الصلاة، بل يلزم التردد فيها، وكلاهما باطل، بتقريب: أن الصلاة - على القول بالأعم - كما تطلق على الثنائية تطلق على الثلاثية وأيضاً تطلق على الرباعية، وتطلق على الفاقدة للجزء أو للشرط، وفي نفس الوقت تطلق على الواجدة لهما، ومن المعلوم أن ماهية كل واحدٍ منها هي غير الآخر.

فإذن: الصلاة تارةً تتحقق ضمن هذه المجموعة من الأجزاء، وأخرى ضمن تلك المجموعة الأخرى من الأجزاء، وهذا هو معنى التبدّل والتغيّر في الماهية.

وأما التردد في الماهية، فإنه في صورة وجود تمام الأجزاء، نكونوا مترددين في أن ماهية الصلاة هل تحققت أو لا؟؛ إذ أن كل جزءٍ منها لو فرض عدمه فمع ذلك يبقى صدق عنوان الصلاة على الباقي على حاله، الأمر الذي لا نعلم بأن ماهية الصلاة هل تحققت في

مورد وجود تمام الأجزاء، أم في مورد وجود بعض الأجزاء وفقدان البعض الآخر ؟ مما يوجب لنا التردد في ماهيتها.

فإن قلت: ما المانع من حصول التبدُّل أو التردد في الماهية ؟

يجيب الشيخ المظفر رحمته: بأنَّ كلاًَّ منها غير معقول ومستحيل ؛ وذلك لأنَّ كلَّ ماهية في حد ذاتها لابد أن تكون متعينة وممتازة كمال الامتياز عن سائر الماهيات الأخرى، وإن كانت مبهمَةً من جهة تشخُّصاتها الفردية، في حين أنَّ التبدُّل أو التردد في ذات الماهية، معناه إبهامها في حد ذاتها وهو مستحيل.

وبتعبير آخر: أنَّ كلاًَّ من التبدُّل والترديد، يلزم منه التشكيك في الماهية، وقد ثبت في محله أنَّ التشكيك إنّما يكون في الوجود لا في الماهية، فماهية الإنسان - من حيث أنه حيوان ناطق - ثابتة له منذ ولادته حتى مماته لا تبدُّل ولا ترديد فيها.

وقد أجاب الشيخ المظفر رحمته على ذلك بقوله: ((الدفع)) وحاصله: أننا نسلّم بأنه يحصل هناك - بناءً على القول بالأعم - تبادلٌ في أجزاء الصلاة - مثلاً -، كما ونسلّم أيضاً أنَّ مراتب الصلاة الفاسدة ومصاديقها كثيرة متفاوتة، إلّا أنَّ شيئاً منها لا يمنع من فرض قدرٍ مشتركٍ جامعٍ بين الأفراد، من دون أنَّ يلزم التبدُّل والترديد في ذات الماهية الجامعة بين الأفراد.

بيان ذلك: أنَّ المركبات الاعتبارية على نحوين:

الأول: ما لوحظت فيه أجزاء معينة من جانب القلة والكثرة، وله حدٌّ خاص من الطرفين ؛ كالأعداد، فإنَّ العشرة - مثلاً - مركبة من أعداد معينة بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص، بطل الصدق لا محالة.

النحو الآخر: ما لوحظت فيه أجزاء معينة من جانب القلة فقط، وله حد خاص من

هذا الطرف، وأما من جانب الكثرة ودخول الزائد، فقد أخذ لا بشرط ؛ وذلك مثل الكلمة والكلام وما شاكلهما، فإنَّ فيها ما أخذ مقوِّماً للمركب، وما أخذ المركب بالإضافة إليه لا بشرط.

وبعد هذه المقدمة، فقد بيَّنَ المطلبُ ابتداءً في مورد الكلمة، ثم طَبَّقَهُ على ما نحن فيه، فأفاد:

أنَّ الكلمات دائماً تتركب من الحروف، وكلُّنا نعلم بأنَّ الحروف الهجائية كثيرة، وبالنتيجة فالكلمات التي تتركب من هذه الحروف تكون مختلفة ومتعددة ؛ فمثلاً: تتركب الكلمة من الألف والباء كـ (أب) ويصدق عليها أنها كلمة، وقد تتركب من حرفين آخرين مثل (يد) ويصدق عليها أنها كلمة، وقد تتركب من ثلاثة حروف مثل (زيد، ضَرَبَ، ...) ويصدق عليها أنها كلمة... وهكذا، فكل حرفٍ يجوز أن يكون داخلياً وخارجاً في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

فالملاحظ أنَّ أفراد الكلمة قد تبدَّلت وتغيَّرت بحسب تركُّبها من الحروف الهجائية، إلاَّ أنَّ صدقَ عنوان الكلمة على جميعها محفوظٌ على نسقٍ واحدٍ، وقد وُضع لعنوان كلي (ما تركَّب من اثنين فصاعداً)، ببيان: أنَّ الواضع حيث الوضع يتصور - أولاً - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ (الكلمة) بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حدِّ سبعة حروف مثلاً.

كما لا يلزم الترديد في الماهية ؛ فإنَّ الماهية الموضوع لها لفظ الكلمة، هي طبيعة اللفظ الكلي المتركب من حرفين فصاعداً، والتبدُّل والترديد إنما يكون في أجزاء أفراد الكلمة، لا في ذات ماهية الكلمة الجامعة بين الأفراد ؛ حيث أنَّ هذا العنوان الكلي والقدر الجامع محفوظٌ في جميع الأفراد، وقد يسمَّى ذلك الكلي في المعين أو الكلي المحصور في أجزاءٍ معينة،

وفي المثال أجزاءه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

وأما تطبيق ذلك على ما نحن فيه، فنقول: إن الصلاة الفاسدة وإن كانت ذات أفراد ومراتب متعددة متفاوتة، إلا أن تصوير قدر جامع بينها أمرٌ ميسور، بأن نتصور جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها، وهي - أي هذه الأجزاء - معينة معروفة بالحروف الهجائية، ثم نضع لفظ (الصلاة) بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلاً - فصاعداً، وهذا العنوان الكلي محفوظ في جميع المراتب، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه: صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضاً.

فإذن: أفراد الصلاة وإن تغيّرت، إلا أن القدر الجامع في جميعها باقٍ على حاله.

والحاصل: أنه لا يشترط في الماهيات الاعتبارية أن تكون محدّدة من الطرفين دائماً، بل يكفي في بعضها أن تكون محدّدة من جانبٍ واحدٍ فقط، وما نحن فيه من هذا القبيل ؛ لإمكان فرض أن الصلاة مركبة من خمسة أجزاء - مثلاً - فصاعداً، والترديد في هذه الحالة يكون من جانب الكثرة فقط، وهذا لا ضير فيه ؛ إذ الترديد الممنوع هو ما كان من الجانبين وليس من جانبٍ واحدٍ فقط.

فالنتيجة: أن تصوير الجامع على القول بالأعم، أمرٌ ممكنٌ.

ثم قال ﷺ: ((بل الحق أن الذي لا يمكن تصوّر الجامع فيه، هو خصوص المراتب الصحيحة، وهذا المختصر... إلخ))، وحاصله: أن الشيخ المظفر ﷺ يرى أن الذي لا يمكن تصوّر الجامع فيه، هو خصوص المراتب الصحيحة، وهذا ما استشكل فيه جملة من الأعلام ؛ لشدة تباين الأفراد الصحيحة واختلافها من حال إلى حال، خصوصاً في مثل الصلاة من العبادات ؛ إذ كيف يمكن تصوير جامع واحد يجمع الصور المختلفة للصلاة

التي تكون مرة ذات أربع ركعات، وثانية ذات ثلاث ركعات، وثالثة ذات ركعتين، ورابعة ذات ركعة، ومرة تكون من جلوس، وثانية في حالة اضطجاع، وتارة تكون صلاة آيات، وثانية صلاة ميت، وثالثة صلاة جمعة، وهكذا.

وعليه، فلو اعتبرنا في الجامع أربع ركعات، فلازم ذلك أن لا تكون ذات الركعتين أو الثلاث بصلاة، ولو اعتبرنا فيه ركعتين، يلزم ألا يكون ما عدا ذلك بصلاة، وهلمَّ جراً بالنسبة إلى بقية القيود.

ثم أحال رحمته تفصيل ذلك إلى المطولات.

المحاضرة ((١٩))

قال المصنف رحمته الله: ((تنبيهان:

١ - لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات.

إن ألفاظ المعاملات (كالبيع والنكاح) والإيقاعات (كالطلاق والعقود)

يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

١ - أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق

والحرية ونحوها، ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معاً

في العقود والإيجاب فقط في الإيقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح

أن نفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصحيحة - أعني

تامة الأجزاء والشرائط المؤثرة في المسبب -

أو للأعم من الصحيحة والفسادة. ونعني بالفسادة ما لا يؤثر في المسبب إما

لفقدان جزء أو شرط.

٢ - أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالمسبب نفس الملكية والزوجية

والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه في

المعاملات، لأنها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من

أجزاء وشرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى.

فهذا عقد البيع - مثلاً - إما أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صحة

العقد أولاً، فإن كان الأول اتصف بالصحة وإن كان الثاني اتصف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم، لأنها توجد عند صحة العقد، وعند فسادها لا توجد أصلاً، لا أنها توجد فاسدة. فإذا أريد من البيع نفس المسبب - وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري - فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

٢ - لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلا في الجملة قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقده. وإحراز صدق الاسم على الفاقده شرط في صحة التمسك بالإطلاق. إلا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ المعاملات، لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم، إلا إذا نصب قرينة على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيء عند الشارع في صحة البيع - مثلاً - ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من "الصحيح" هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة - الموضوعة حسب الفرض للصحيح - على

المصدق المجرد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعاً للأعم.

نعم، إذا احتمل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضاً، فلا يصح التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال بناءً على القول بالصحيح - كما هو شأن ألفاظ العبادات - لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. وأما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنها ثمرة نادرة)).

ويقع البحث عبّر هذين التنبيهين في ألفاظ المعاملات ؛ مثل كلمة البيع والنكاح ونحوهما، بعد أن كان البحث السابق ناظراً إلى ألفاظ العبادات.

التنبيه الأول: وقد تعرّض ﷺ في هذا التنبيه إلى بيان المعنى الموضوع له لألفاظ المعاملات، وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بالإشارة إلى مقدمات البحث:

المقدمة الأولى: ما المراد من المعاملات في هذا الباب ؟

والمراد من المعاملات ليست المعاملات بالمعنى الأخص الشامل لخصوص العقود، بل المراد منها بالمعنى الأعم الشامل للإيقاعات أيضاً ؛ على أساس أن بحثنا في المعاملات في مقابل بحثنا في العبادات، وحيث أن المراد بالعبادات ما يُعتَبَر فيها قصد القرية، فيكون المراد بالمعاملات ما لا يلزم فيها قصد القرية، سواء أكانت من العقود أم من الإيقاعات.

المقدمة الثانية: ما المراد من العقود والإيقاعات ؟

والمراد من العقود: الإنشاءات المفتقرة إلى طرفين، من الإيجاب والقبول ؛ كعقد البيع - مثلاً - فإنه مركب من الإيجاب (بعثُ) والقبول (قبلتُ).

والمراد من الإيقاعات: الإنشاءات المفتقرة إلى طرفٍ واحدٍ، وهو إيجاب المنشيء بلا حاجةٍ إلى قبول الطرف الآخر ؛ كالعتق - مثلاً - فإنه لو قال المولى لعبده: (أنت حرٌّ لوجه الله تعالى)، حصل العتق سواء أقال العبد: قبلتُ، أم لم يقل.

المقدمة الثالثة: ما المراد من السبب والمسبب في هذا الباب ؟

والمراد من السبب: نفس إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معاً في العقود، والإيجاب فقط في الإيقاعات ؛ فمثلاً: قول (بعثُ وقبلتُ) سببٌ للملكية.

والمراد من المسبب: الأثر الحاصل من السبب والمرتب عليه ؛ فالملكية - مثلاً - مسببةٌ عن عقد البيع، والزوجية مسببةٌ عن عقد النكاح ومرتبة عليه وهكذا، فالمراد بالمسبب نفس الملكية والزوجية ونحوهما.

المقدمة الرابعة: ما المراد من الصحيح والفاسد في باب المعاملات ؟

والمراد من الصحيح: ما كان تاماً الأجزاء والشروط المؤثر في المسبب.

والمراد من الفاسد: ما لا يؤثر في المسبب إما لفقدان جزءٍ أو شرطٍ.

وبعد التوجه لهذه المقدمات، نقول: إنه يُحتمل في وضع ألفاظ المعاملات احتمالان:

١ = أن يُقال: بأنها موضوعة للأسباب، فالواضع وضع لفظ (البيع) - مثلاً - لإبرازه من خلال قول: بعثُ وقبلتُ.

٢ = أن يُقال: بأنها موضوعة للمسببات، أي: للآثار الحاصلة من الأسباب والمرتبة عليها ؛ فمثلاً وُضع لفظ (البيع) للدلالة على الملكية.

وعلى ضوء الاحتمال الأول، فالنزاع المتقدم بين الصحيح والأعم في ألفاظ العبادات،

يجري في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصحيحة، أو للأعم منها ومن الفاسدة؛ بلحاظ أن الأسباب مركبات؛ فمثلاً (بعث و قبلت) مركب من أجزاء وشروط، فالأجزاء مثل: الباء والعين والتاء، أو الإيجاب والقبول، والشروط مثل: العربية والماضوية وغير ذلك، وعندها فيتسنى لنا البحث في أن لفظ البيع هل هو وضع للسبب الذي يكون تاماً الأجزاء والشروط، أم أنه وُضع للأعم منه ومن ناقصهما؟ وعليه فلما كانت الأسباب مركبة، كانت قابلةً للاتصاف بالصحة والفساد.

وعلى ضوء الاحتمال الآخر، فالنزاع المتقدم لا يجري في المعاملات؛ والنكته في ذلك: أن المسببات لا تتصف بالصحة والفساد؛ لكونها عبارة عن سلسلة أمور بسيطة غير مركبة من أجزاء وشروط، فالملكية - مثلاً - نحو إضافة بين المالك والمملوك، والأمور البسيطة خاصيتها أنها تتصف بالوجود تارةً وبالعدم أخرى، فهي إما موجودة أو معدومة، فالملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم؛ لأنها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لا توجد أصلاً، لا أنها توجد فاسدة.

فإذن: لو أريد من البيع نفس المسبب - أعني الملكية المنتقلة إلى المشتري - فلا يتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

التنبيه الثاني: وقد أفاد رحمته أن النزاع المتقدم على تقدير جريانه في المعاملات، فيتسائل: هل النزاع في المعاملات ذو ثمرة أم لا؟

ولا بأس - من باب المقدمة - أن نشير إلى الفرق الأساس بين العبادات والمعاملات، وهو: أن العبادات ماهيات مخترعة عند الشارع، فهي سلسلة حقائق مستحدثة ليس للعقلاء إدراكٌ بالنسبة إليها مع قطع النظر عن بيان الشارع، بل هي من مجعولات الشارع بجميع أجزائها وشروطها.

وأما المعاملات المأخوذة في أدلة الإمضاء كالبيع والإجارة ونحوهما، فهي معاملات عرفية عقلائية وموجودة قبل مجيء الشرع، ولم يتصرف الشارع فيها بعد مجيئه أي تصرف لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، بل أمضاها بما لها من المفاهيم لدى العرف والعقلاء قبل الإسلام.

وبعد هذه المقدمة نقول: إن نزاع الصحيح والأعمى في مورد ألفاظ العبادات حيث أنها ماهيات مخترعة عند الشارع بجميع أجزائها وشروطها، فتظهر ثمرته، وهي: صحة التمسك بأصالة الإطلاق في مقام الشك في جزئية شيء أو شرطية آخر، بناءً على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم، وأما بناءً على القول بوضعها لخصوص الصحيحة، فلا يصح لنا التمسك بإطلاق أدلتها في مقام الشك في جزئية شيء أو شرطية آخر؛ نظراً إلى أن التمسك بالإطلاق مشروط بإحراز صدق عنوان العبادة، في حين أن صدق الاسم - بناءً على هذا القول - مشكوك وغير محرز، فتكون من الشبهة المصداقية لدليل المطلق، وعندها فلا يجوز التمسك بالإطلاق.

إلا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ المعاملات؛ وذلك لأن المفروض أن معانيها غير مستحدثة وليست من مخترعات الشارع، بل الشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، وعندئذ إذا استعمل الشارع في كلماته أحد ألفاظها؛ كقوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربوا) ^(١)، وقوله تعالى: (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) ^(٢)، وقوله ﷺ: (النكاح سنتي) ^(٣)، وغيرها، فإذا نصب قرينة على مراده فهو، وإلا عند التجرد عن القرائن، فيحمل

١ - سورة البقرة: ٢٧٥.

٢ - سورة الجمعة: ٩.

٣ - بحار الأنوار - المجلسي ١٠٠ / ٢٢٠ ح ٢٣، وفي سنن ابن ماجه ١ / ٥٩٢ ح ١٨٤٦ بلفظ:

لفظه على معناه الظاهر فيه عند أهل العرف.

وعلى هذا فلو شككنا في اعتبار شيء عند الشارع في صحة البيع ؛ كالعربية - مثلاً -
وأنها شرط أم لا ؟ ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه لا شبهة في جواز التمسك
بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال مطلقاً سواء أقلنا بوضع ألفاظ المعاملات لخصوص الصحيح
أم للأعم ؛ بدليل أن المراد من الصحيح في باب المعاملات هو الصحيح عند العرف العام
لا عند الشارع، ولدى رجوعنا إلى العرف نجد أن العرف لم يعتبروا العربية في صحة البيع،
وإنما يرتّبون الأثر على المعاملة غير العربية أيضاً، مما يكون صدق الاسم محرراً سواء أكانت
المعاملة مع العربية أم بدونها، وعليه: فإذا اعتبر الشارع المقدس قيد العربية، فعليه أن
ينصب القرينة على ذلك ؛ لأنه قيد زائد على أصل عنوان البيع، وحيث لم يأت بقرينة
فيتسنّى لنا التمسك بأصالة الإطلاق ؛ لإحراز صدق لفظ المطلق على الفاقد للشيء
المشكوك فيه لدى العقلاء، والشك إنما هو في اعتبار أمر زائد عليه، فيكون حالها من هذه
الناحية حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعاً للأعم.

فتحصل لحد الآن: أن لا ثمرة للنزاع المتقدم في ألفاظ المعاملات.

ثم استدرك عليه مورداً بقوله: ((نعم إذا احتمل...)) وحاصله: إذا احتملنا أن هذا
القيد كما أنه معتبر في صحة المعاملة عند الشارع، كذلك هو معتبر عند أهل العرف أنفسهم
؛ كاعتبار المالية - مثلاً -، فهنا تظهر الثمرة بتقريب: أنه على القول بالوضع للصحيح لا
يمكننا التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال ؛ لأننا لا نعلم بأن هذا القيد هل له مدخلة
في صحة المعاملة أم لا ؟ ومعه فنشك في صدق عنوان البيع على فاقد المالية، وعندها
فصدق الاسم غير محرز، مما أوجب انتفاء الشرط الأساس في التمسك بأصالة الإطلاق.

وأما على القول بالوضع للأعم، فيصح التمسُّك بالإطلاق لدفع الاحتمال ؛ على أساس أنَّ صدق الاسم مُحَرَّرٌ، والشك في اعتبار قيد زائدٍ، فيُدفع بأصالة الإطلاق.

فالنتيجة: ظهور ثمرة النزاع في ألفاظ المعاملات أيضاً في الجملة، أعني في المورد الذي بيَّنه عليه السلام في مقطع استدراكه ((نعم إذا احتمل... إلخ)).

إلاَّ أنها ثمرةٌ نادرةٌ - كما أشار إليه الشيخ الماتن عليه السلام -، ووجه الندرة: حصول ذلك في حالات عدم الوضوح عند العرف، وهي حالات قليلة، لاسيما مع ملاحظة اهتمام العرف وحرصهم على ضبط شؤنه فيما يتعلق بجانب المعاملات أكثر من غيرها.

المحاضرة ((٢٠))

قال المصنّف رحمته الله: ((المقصد الأول: مباحث الألفاظ

تمهيد:

المقصود من " مباحث الألفاظ " تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة،
إما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات "
أصالة الظهور " التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث.
وقد سبقت الإشارة إليها.

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء
كانت هيئات المفردات - كهيئة المشتق والأمر والنهي - أو هيئات الجمل،
كالمفاهيم ونحوها.

أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع أنها
تنقح أيضاً صغريات أصالة الظهور - فإنه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة
فيها، فلذا لا يبحث عنها في علم الأصول، ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة
بتشخيص مفرداتها.

وعلى أي حال، فنحن نعقد " مباحث الألفاظ " في سبعة أبواب:

١ - المشتق.

٢ - الأوامر.

٣ - النواهي.

٤ - المفاهيم.

٥ - العام والخاص.

٦ - المطلق والمقيد.

٧ - المجمل والمبين.

الباب الأول: المشتق

اختلف الأصوليون من القديم في المشتق، في أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو أنه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعم منهما؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.

ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول.

وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

والحق هو القول الأول.

وللعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمننا التعرض لها

بعد اتضاح الحق فيما يأتي)).

إنَّ المطالب التي بُيِّنَتْ بعنوان المقدمة قد انتهينا منها بحمد الله تعالى، وأما الآن فندخل

في المطالب الأساس لهذا الكتاب الشريف، وقد أشرنا سابقاً إلى أن مقاصد هذا الكتاب أربعة، وبحثنا - فعلاً - في المقصد الأول ((مباحث الألفاظ)).

وقد بينَ ﷺ أولاً تمهيداً، عَرَضَ من خلاله مجموعةً من النكات:

النكتة الأولى: أن بحثنا في هذا المقصد، بحثٌ صغروي، يترقّب من خلاله تنقيح صغريات أصالة الظهور، كما أن البحث في المقصد الثاني (أعني مبحث الملازمات العقلية)، بحثٌ صغروي أيضاً، يهدف من خلاله إلى تشخيص صغريات حكم العقل، وأما كبرى هذه الصغريات المتمثلة بحجية الظهور، فسيأتي الحديث عنها في المقصد الثالث من هذا الكتاب.

فمثلاً: سنبحث في مبحث الأوامر عن أن صيغة الأمر هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا ؟ أما موضوع أن الظهور هذا هل هو حجة أم لا ؟ فسيأتي التكلم عنها في مباحث الحجة إن شاء الله تعالى.

النكتة الثانية: أن بحثنا في مطالب هذا المقصد، إنما هو من ناحية عامة وكلية، بمعنى أن دائرة بحثنا لا تنحصر بحدود ألفاظ الكتاب العزيز والسنة الشريفة، بل أننا نبحث - بنحوٍ عام - عن تشخيص ظواهر كلمات كل متكلمٍ سواء أكان الشارع المقدس أم غيره ؛ لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات (أصالة الظهور)، غاية ما في البين أن هدفنا الأساس في علم الأصول هو تشخيص ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة لغرض استنباط الأحكام.

النكتة الثالثة: أن تشخيص ظهور الألفاظ في المعاني، يتم من خلال:

أ = الوضع ؛ من قبيل ظهور العام في العموم، فإنه كذلك غالباً، وظهور المشتق في ما تلبس بالمبدأ في الحال، ونحوهما.

ب = الإطلاق ومقدمات الحكمة ؛ من قبيل ظهور المطلق في الإطلاق، وظهور الجملة الشرطية في المفهوم، ونحوهما.

ج = حكم العقل ؛ من قبيل ظهور الأمر مادةً وهيئةً في الوجوب، وظهور النهي كذلك في التحريم، فإنَّ ذلك بحكم العقل عند المتأخرين، كما سيأتي.

النكتة الرابعة: أنَّ بحثنا حول ظواهر الألفاظ يمكن أن يكون له بعدان:

البعد الأول: موادُّ الألفاظ، فيبحث في أنَّ مادة (ض، ر، ب) - مثلاً - ظاهرةٌ في أي معنى؟...

البعد الآخر: هيئات الألفاظ، فيبحث في أنَّ هيئة (إفعل) - مثلاً - ظاهرةٌ في أي معنى؟...

والبحث بكلاً بُعديه مما يؤمِّن لنا الهدفَ الأساس من عقد مباحث الألفاظ، أعني تنقيح صغريات أصالة الظهور، إلَّا أننا نبحث في علم الأصول، في أطار البعد الآخر، أي عن هيئات الألفاظ ؛ وذلك لأنَّ الهيئات - كما تقدم في بحث الوضع الشخصي والنوعي - يكون وضعها نوعياً غالباً، مما يعني إمكان ضبط قاعدةٍ كليةٍ من خلالها، وهذا ما ينسجم مع الغرض المنشود من علم الأصول ؛ لما ذكرنا في أول الكتاب من أنَّ الغرض من هذا العلم، هو تمهيد وتهئية القواعد والضوابط الكلية التي تساهم في عملية استخراج الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية، دون العنصر الخاص الذي لا يتسنَّى تطبيقه إلَّا على موردته خاصة.

وأما البعد الأول من البحث أي البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها، فإنه لا يمكن ضبط قاعدةٍ كليةٍ عامةٍ فيها ؛ الأمر الذي لا يبحث عنها في هذا العلم، وإنما يُحال البحث فيها إلى كتب اللغة ونحوها من المعاجم المتكفِّلة بتشخيص

مفرداتها.

النكتة الخامسة: أنَّ هيئات الكلام التي يقع فيها البحث والشك، على قسمين:

١ = هيئات المفردات ؛ كهيئة المشتق والأمر والنهي ونحوهما.

٢ = هيئات الجمل التركيبية ؛ كهيئة الجملة الشرطية في المفهوم، وهيئة صيغة إفعال في

الوجوب العيني والتعيني والنفسي، ونحوها.

وكلُّ من القسمين يقع مورداً للبحث في هذا العلم.

ثم أنَّ الشيخ الماتن رحمته عقد البحث في المقصد الأول، في سبعة أبواب: (١) المشتق، (٢)

الأوامر، (٣) النواهي، (٤) المفاهيم، (٥) العام والخاص، (٦) المطلق والمقيد، (٧) المجمل والمبين.

الباب الأول - المشتق

والباب الأول من الأبواب السبعة، بابُ المشتق.

عنوان البحث: هل المشتق حقيقةٌ في خصوص الذات المتلبَّسة بمبدأ الاشتقاق في

الحال الحاضر ومجازٌ في تلك الذات التي كانت متلبَّسة بالمبدأ وأما الآن فقد انقضى عنها

التلبُّس، أو أنه حقيقةٌ في كليتهما، المتلبَّسة والمنقضى عنها التلبُّس ؟

وبتعبيرٍ آخر: أنَّ الواضع هل وضع هيئة المشتق لخصوص المتلبَّس بالمبدأ في الحال، أو

الأعم منه ومما انقضى عنه المبدأ ؟

مفردات البحث:

(١) المشتق، وهذا ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في كلام الشيخ المظفر رحمته، وأنه ما

المراد من المشتق المبحوث عنه ؛ من قبيل: العالم، والمسافر ونحوهما.

(٢) الذات، وتعني الشيء الموصوف بهذه الصفة ؛ من قبيل: زيد، وعمرو، وغيرهما.

(٣) التلبّس، وهو اتصاف الذات بمبدأ الاشتقاق.

(٤) المبدأ أو المشتق عنه، وهو عبارة عن الخصوصية أو الصفة الموجودة في الذات،

التي من أجلها يتم حمل عنوان المشتق على تلك الذات ؛ مثل: (العلم) فإنه مبدأ العالم، و (السفر) فإنه مبدأ المسافر، وهكذا.

(٥) في الحال، وهذا ما سيأتي بيانه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وبعد التعرّف على مفردات البحث، نقول: إنّ إطلاق المشتق على الذات، على أقسام ثلاثة:

الأول: إطلاق المشتق على الذات المتلبّسة والمتّصفة بمبدأ الاشتقاق حال النطق ؛ كإطلاق كلمة (مسافر) على زيد المتلبّس بالسفر حال النطق.

القسم الثاني: إطلاق المشتق على الذات التي كانت متلبّسة بمبدأ الاشتقاق قبل النطق بالمشتق وقد انقضى عنها التلبّس ؛ كإطلاق كلمة (مسافر) على زيد الذي كان مسافراً قبل إطلاق هذه الكلمة عليه، وبعد رجوعه من السفر أطلقنا عليه كلمة (مسافر).

القسم الثالث: إطلاقه على الذات التي ستّصف بمبدأ الاشتقاق في المستقبل القريب ؛ كإطلاق كلمة (مسافر) على زيد الذي يريد السفر غداً، ومنه إطلاق الخمر على عصير العنب قبل اتّصافه بالخميرية في مثل قوله تعالى: ((إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا))^(١).

أما القسم الأول، فالإطلاق فيه حقيقي ولا خلاف بين الأصوليين في ذلك، والقسم الثالث لا خلاف بين الأصوليين أيضاً في كون الإطلاق فيه مجازياً، فإذا النزاع متمحّض في القسم الثاني، وأنه هل هو ملحقّ بالقسم الأول أو الثالث ؟

وهذا ما وقع فيه الخلاف بين الأصوليين من القديم، والمعروف بينهم في المقام قولان:

الأول: أن هذا الإطلاق مجازي، والآخر: أنه حقيقي، وقد اختار الشيخ المظفر رحمته القول الأول، ذاكراً بأن للعلماء أقوالاً أخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لايهمنا التعرّض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله رحمته: ((اختلف الأصوليون من القديم... إلخ)) ولا بأس بذكر ما أفاده المحدث البحراني رحمته (ت ١١٨٦هـ) في كتابه (الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية) ١ / ١٣١ - ١٣٢، بقوله: ((اختلف علماء الأصول في أن صدق المشتق على ذات حقيقة، هل يشترط فيه بقاء مأخذ الاشتقاق أم لا ؟ على أقوال متعددة وآراء متفرقة، وانجرّ هذا الخلاف إلى جملة من الفروع الفقهية والمسائل الشرعية.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنه لا خلاف ولا ريب في أن إطلاق المشتق على شيء حين قيام المعنى المشتق منه به - كالضارب لمن كان مباشراً للضرب حال الفعل - حقيقة، كما أنه لا ريب ولا خلاف أيضاً في أن إطلاقه على شيء قبل قيام المأخذ به - كالضارب لمن سيصدر عنه الضرب - مجاز، إنما الخلاف فيمن وجد منه المعنى وانقضى، كالضارب لمن كان قد ضرب سابقاً، مع كونه الآن غير ضارب، هل إطلاقه عليه حقيقة أو مجازاً ؟

والظاهر أن سبب انتشار هذا الخلاف، هو وجود بعض الموارد ممّا يقطع بتوقّف الصديق فيها حقيقة على وجود المبدأ وما يحدو حذوه، كالبارد والحر، والهابط والصاعد، والساكن والمتحرك، والحلو والحامض، والأبيض والأحمر، والمملوك و [الحر]، والنائم واليقظان، ونحوها، ومواقع أخرى ممّا يقطع فيها بالصدق حقيقة مع عدمه، كالخبر والمتكلم ونحوهما، فإنه لو اعتبر وجود المبدأ في الصدق ؛ لما صدق على أحد بالكلية فإنه لا يتصور معناه، إلا بحصول أجزاء المتلفظ به، وهي حروف تنقضي أولاً فأولاً، ولا تجتمع

في حين، فقبل حصولها لم يتحقق المعنى، وبعده قد انقضى.

ومثل مؤمن وكافر، فإنه لو اعتبر في صدقهما حقيقة وجود المبدأ لما صدقا على من كان منهما نائماً أو غافلاً ؛ للخلو عن التصديق والإنكار اللذين هما مناط الإيـان والكفر. مع أن الإجماع قائم على الصدق في الحالين، وعورض بنفس المثالين المذكورين فإنه لو لم يعتبر في صدقهما وجود المبدأ لصدق المؤمن على من كان كافراً الآن باعتبار حصول الإيـان منه سابقاً، والكافر على من كان بالعكس. إلى غير ذلك من المواضع التي بعضها كالأول، وبعضها كالثاني ؛ ومن أجل ذلك اختلف كلامهم، وتصادمت أفهامهم، فقل: بعدم الاشتراط مطلقاً... وقيل: بالاشتراط...)).

قوله ﷺ: ((ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول، وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني...)) هذا هو المذكور في النسخ التي اطلعنا عليها لكتاب أصول الفقه للعلامة المظفر ﷺ، ولكن عند مراجعة الكثير من المصادر الأصولية، اتضح أن الصواب هو العكس، وأن القول الأول ما ذهب إليه الأشاعرة وجماعة من متأخري الإمامية، والقول الثاني ما ذهب إليه المعتزلة وجماعة من متقدمي الإمامية.

وينظر في ذلك: الدرر النجفية - المحدث البحراني (ت ١١٨٦هـ) ١ / ١٣١، قوانين الأصول - الميرزا القمي (ت ١٢٣١هـ) ٧٦، هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني (ت ١٢٤٨هـ) ١ / ٣٧١، إرشاد الفحول - الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ) ١٨، بدائع الأفكار - الرشتي (ت ١٣١٢هـ) ١٨٠، كفاية الأصول - الآخوند (ت ١٣٢٩هـ) ٤٥ ؛ فمثلاً نقرأ في كفاية الأصول ص ٤٥ من طبعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قوله ﷺ: ((ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس في الحال - أعني القول الأول - وفقاً لتأخري الأصحاب

والأشاعرة، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة)).

المحاضرة ((٢١))

قال المصنّف رحمته الله: ((وأهم شيء يعيننا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والإثبات. ولأجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثلاً له، فنقول:

إنه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس فمن قال بالأول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس، لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه " مسخن بالشمس " بل " كان مسخناً ". ومن قال بالثاني لا بد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضاً، لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذلة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله.

- ١ -

ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟

اعلم أن " المشتق " باصطلاح النحاة ما يقابل " الجامد " ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل " ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة

فيها خارجة عنها نزول عنها " وإن كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد، كلفظ " الزوج " و " الأخ " و " الرق " ونحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسر في ذلك: أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

١ - أن يكون جارياً على الذات، بمعنى أنه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، نحو: اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الأمور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لأنها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنواناً لها، وإن كانت تسند إليها.

٢ - ألاّ نزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات - بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارة ولا تتلبس بها أخرى والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنما نشترط ذلك فلاجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. وإلاّ لو كانت الذات نزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازاً.

وعلى هذا، لو كان المشتق من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها فلا يدخل في محل النزاع وإن صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالإرادة.

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال:

هل يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقةً عليها حينئذٍ فيكره الجلوس أولاً ؟ أما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فإنها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات - وهي الشجرة - قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف " الشجرة المثمرة " لها، لا حقيقة ولا مجازاً. وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف " الشجرة المثمرة " حقيقة، إذ لم يكن متلبساً بما هو خشب بالشجرية ثم زال عنه التلبس.

وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وإن كان معدوداً من الجوامد اصطلاحاً. ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر.

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام

والقعود، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر، أو من الأمور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية)).

كان كلامنا في مبحث المشتق، وأنَّ الواضع هل وضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو الأعم منه ومما انقضى عنه المبدأ ؟ وقد اختار الشيخ المظفر رحمته القول الأول، وقبل أن يبيِّن الاستدلال على ذلك، أفاد بأنَّ أهم شيءٍ يعيننا في المسألة، أن نحَرِّر محلَّ النزاع وموضع النفي والإثبات.

ولأجل أن يتضح - في الجملة - محلُّ النزاع والخلاف ذكرَ رحمته ابتداءً مثلاً توضيحياً له، ثم جعلَ البحث في طَيِّ أمورٍ أربعة:

أما المثال، فقد وُضِّح من خلاله مطلبين: محل النزاع، وثمره البحث، وحاصله: أنه قد ورد في بعض الروايات ^(١) كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فهنا تظهر ثمرة النزاع بين القولين في: الماء الذي كان مسخنًا بالأمس، ولكنه اليوم برد ورجع إلى حالته الطبيعية الأولية، فإذا كان الفقيه ممن يقول بالقول الأول، فلا يحق له الإفتاء بكراهة الوضوء أو الغسل بما برد منه وانقضى عنه التلبس ؛ بداهة عدم صدق الوصف العنواني (أعني المسخن بالشمس) على هذا الماء بعد الانقضاء حقيقة ؛ إذ إطلاق لفظ المسخن حقيقة إنما هو على خصوص ما تلبس بالتسخين فعلاً، وأما ما انقضى عنه فليس مصداقاً للفظ المشتق (المسخن)، إلّا بنحو المجاز.

وأما إذا كان الفقيه ممن يقول بالقول الآخر، فعليه الإفتاء بكراهة الطهارة بالماء حال

١ - ينظر: وسائل الشيعة - الحر العاملي ١ / ١٥٠ باب ٦ من أبواب الماء المضاف، الأحاديث ١، ٢، ٣.

انقضاء التلبس أيضاً، وعدم الاقتصار على خصوص الماء المسخن بالفعل ؛ لأنه - على هذا القول - يصدق على هذا الماء بعد الانقضاء أنه مسخنٌ حقيقةً بلا مجاز.

هذا وبيان محل النزاع يتم برسم أمورٍ أربعة:

الأمر الأول: ما المراد من المشتق المبحث عنه في علم الأصول ؟

الأمر الأول الذي ذكره لتحرير محل النزاع في المسألة، يتكفل بيان نكاتٍ ثلاثة:

الأولى: في بيان معنى المشتق، فهل المراد بالمشتق المبحث عنه المشتق بالاصطلاح

النحوي أم المشتق بالاصطلاح الأصولي ؟

الثانية: في بيان النسبة بين المشتق النحوي والأصولي.

الثالثة: في بيان شروط المشتق الأصولي.

وقبل تبيان هذه النكات، تُذكر مقدمتان في المقام:

المقدمة الأولى: إنّ العناوين الجارية على الذات والمحمولة عليها والتي تضيف لها

عناوين جديدة على أصنافٍ ثلاثة:

أ = ما يكون عنواناً مأخوذاً من الذات، بحيث لا يحتاج انتزاعه عنها إلى لحاظ أمرٍ

وجودي أو عدمي، بل ذاته بذاته يكفي للانتزاع ؛ كعنوان الإنسان في قولنا: (الإنسان

إنسانٌ)، وعنوان الحيوان في قولنا: (الإنسان حيوانٌ)، وعنوان الناطق في قولنا: (الإنسان

ناطقٌ)، وعليه فهذا الصنف يشمل النوع والجنس والفصل.

ب = ما يكون خارجاً عن الذات، لكنه ملازمٌ لها، وإن شئت فقل: ما يكون من

العرضي اللازم، بمعنى أنّ انفكاك العنوان عن الذات والموصوف مستحيلٌ، سواء أكان

لازماً للوجود الخارجي ؛ كالحرارة للنار، والإشراق للشمس ونحوهما، أم كان لازماً

للوجود الذهني ؛ كالكلية للإنسان في قولك: (الإنسان كلي)، أم لازماً للماهية - أي

لوجودين الخارجي والذهني - ؛ كالزوجة للأربعة.

ج = ما يكون خارجاً عن الذات ومن الأعراض المفارقة ؛ مثل الكتابة أو العلم للإنسان.

والصنفان (أ، ب) خارجان عن محل البحث، كما سيتضح قريباً إن شاء الله تعالى،
وعندها فالدخل في محل البحث هو الصنف (ج)، وهذه المقدمة مبثوثة في مطاوي كلمات
الشيخ المظفر رحمته الله.

المقدمة الأخرى: ثم الصفات الخارجية المفارقة تنقسم أيضاً إلى أقسام ثلاثة:

١ = تارة تكون من الأمور المتأصلة خارجاً والتي يكون لها ما بإزاء خارجي ؛
كالأعراض مثل: البياض، السواد، القيام، القعود، وما شاكل ذلك.

٢ = وثانيةً تكون من الأمور الانتزاعية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، إلا أن منشأ
انتزاعها موجودٌ في الخارج ؛ كالفوقية والتحتية وما شاكلها.

٣ = وثالثةً تكون من الأمور الاعتبارية التي ليس لها ما بإزاء خارجي، ولا منشأ
انتزاعها أمرٌ خارجي، وإنما وجودها متمحّضٌ في عالم الاعتبار، فهي موجودة إذا اعتبرها
المُعتبر، ومعدومة إذا انعدم عنها الاعتبار ؛ كالملكية والزوجة والحرية والوقف وما
شابهها.

وهذه الأقسام الثلاثة بأسرها داخلةٌ في محل النزاع، فإذن: النزاع يجري في كل عنوانٍ
جارٍ على الذات باعتبار تلبّسها بالمبدأ بنحوٍ من أنحائه، سواء أكان ذلك المبدأ من
الأعراض الخارجية المتأصلة: كالبياض والسواد والقيام والقعود وأشباه ذلك، أم كان من
الاعتبارات: كالملكية والزوجة والحرية وما شابهها، أم كان من الانتزاعيات: كالفوقية
والتحتية والسابقة والمسبوقية وما شاكلها.

وهذه المقدمة قد أشار عليه السلام إليها بقوله: ((كما يتضح أنَّ النزاع يشمل كلَّ وصفٍ جارٍ على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجية المتأصلة... إلخ)). وبعد التوجُّه لهاتين المقدمتين، نرجع إلى تبيان النكات الثلاثة المذكورة آنفاً:
أما الأولى، فنقول: إنَّ المشتق له اصطلاحان:

أ - الاصطلاح النحوي، ويراد به اللفظ المأخوذ من لفظٍ آخر مع اشتماله على حروفه وموافقته معه في الترتيب ؛ نحو: اشتقاق (ضَرَبَ) من الضرب، و(قَعَدَ) من القعود، و(قَامَ) من القيام^(١)، والمشتق باصطلاح النحاة يقابل الجامد.

ب - الاصطلاح الأصولي، وهو عبارة عن كل وصفٍ عنواني حاكٍ عن الذات ويُحْمَلُ عليها باعتبار وجود صفةٍ في تلك الذات، تلك الصفة خارجة عن الذات أولاً، وقابلة للزوال ثانياً، بنحوٍ إذا زالت لا تنعدم الذات، من قبيل: الإنسان كاتب، زيدٌ رَقٌّ، بكرٌ حرٌّ، الإنسان عالمٌ، وما شاكل ذلك.

وأما النكتة الثانية، فإنَّ النسبة بين المشتق بالاصطلاح النحوي والمشتق بالاصطلاح الأصولي، نسبة العموم والخصوص من وجهٍ ؛ وذلك لأنَّ مادة الاجتماع فيما يُحْمَلُ على الذات وهو متصرفٌ ؛ كاسم الفاعل (ضارب) - مثلاً - ؛ فإنه يُحْمَلُ على الذات، فيقال: زيدٌ ضاربٌ، فهو مشتقٌ أصولي، كما أنه متصرفٌ فيقال: ضاربٌ ومضروبٌ...، فهو مشتقٌ نحوي.

ويفترق المشتق الأصولي في نحو: زوج ؛ فإنه يُحْمَلُ على الذات فيقال: زيدٌ زوجٌ، فهو مشتقٌ أصولي، إلَّا أنه غير قابل للتصريف، فهو ليس بمشتق نحوي.

١ - ينظر: مكررات المدرس في شرح السيوطي - المدرس الأفغاني ٤ / ٢٦٦، اصطلاحات الأصول - المشكيني ٢٤٥.

ويفترق المشتق النحوي في: الأفعال والمصادر كـ (صَرَبَ) و (القيام) - مثلاً - ؛ فإنهما قابلان للتصريف فهما من المشتق النحوي، وحيث إنها لا يُحْمَلان على الذات، فليسا من المشتق الأصولي.

فتحصل: أن النسبة بين الاصطلاحين، عمومٌ من وجه ؛ فإن الأفعال والمصادر من المشتقات المصطلحة ومع ذلك هي خارجة عن محل النزاع، والعناوين الانتزاعية كعنوان: الزوج، والرق، وما شاكل ذلك من الجوامد ومع ذلك هي داخلية في محل البحث. وأما النكتة الثالثة، فإن دخول شيءٍ في محل النزاع هنا وصيرورته مشتقاً أصولياً، يبتني على ركنين:

الركن الأول: أن يكون الشيء جارياً على الذات المتلبّسة بالمبدأ، بمعنى أنه يكون حاكياً عن الذات وعنواناً لها ومتحدداً معها خارجاً بنحوٍ من الاتحاد والهوية ؛ نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الأمور من الجوامد كالزوج، والرق، ونحوهما.

وبهذا الركن خرجت عن حريم المشتق الأصولي المصادر المزیدة ؛ لأنها لا تجري على الذات المتصفة بها ؛ لمغايرتها مع الذات خارجاً وعيناً، فلا يقال: (زيدٌ إكرامٌ) إذا كان زيد متصفاً بهذا المبدأ، بل يقال: (زيدٌ كريمٌ)، وكذا المصادر المجردة لا يشملها النزاع ؛ لعدم صحة حملها على الذات، فلا يقال: (زيدٌ علمٌ) إلّا مبالغةً.

وهكذا الأفعال بجميع أنواعها لا يجري فيها النزاع ؛ لعدم جريانها على الذوات وإن كانت من المشتقات.

فتحصل: أن المصادر والأفعال بأجمعها خارجة عن محل النزاع ؛ لكونها فاقدة لهذا الركن.

الركن الآخر: أن تكون الذات باقيةً بعد انقضاء تلبُّسها بالمبدأ، ولا تزول بزوال تلبُّسها بالصفة والمبدأ، بأن تكون لها حالتان، حالة تلبُّسها بالمبدأ، وحالة انقضاء المبدأ عنها، والذات تلك الذات في كلتا الحالتين.

وسرُّ هذا المطلب، إنما هو لأجل أن نتعقل انقضاء التلبُّس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع في صدق المشتق حقيقةً عليها مع انقضاء حال التلبُّس ؛ وإلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبُّس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبُّس لا حقيقةً ولا مجازاً ؛ لعدم وجود ذاتٍ كي يمكن النزاع عليها.

وبهذا الركن خرجت عن حريم المشتق الأصولي الأوصاف العنوانية التي بزوالها تزول الذات، وهي متمثلة في طائفتين:

(١) ما كان من ذاتيات الشيء كالنوع والجنس والفصل.

(٢) ما كان من العوارض اللازمة للموضوع، كما بيَّنا ذلك في مقدمة البحث.

والوجه في ذلك: أن المبادئ في هاتين الطائفتين مقومةٌ لنفس الحقيقة والذات، وبانتفائها تنتفي الذات، فلا تكون الذات باقيةً بعد انقضاء المبدأ.

وبتعبيرٍ آخر: أن شئية الشيء بصورته لا بباطنه، فإذا فرضنا تبدُّل الإنسان بالتراب - مثلاً -، فما هو ملاك الإنسانية - وهي الصورة النوعية - قد انعدم وزال، ووجدت حقيقةً أخرى وصورةً نوعيةً ثانية وهي: الصورة النوعية الترابية، ومن الواضح أن الإنسان لا يصدق على التراب بوجهٍ من الوجوه ؛ على أساس أن الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعية، وهي: صورة الإنسانية، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأن يقال: إن الإطلاق عليها حقيقةً أو مجازاً.

فتحصل: أن مثل الأوصاف التي تزول الذات بزوالها خارجٌ عن محل النزاع ؛ لكونه

فاقداً لهذا الركن.

والنتيجة في نهاية المطاف: أنَّ المشتق المبحوث عنه في علم الأصول، هو المشتق بالاصطلاح الأصولي وهو: كل ما يُحمَل على الذات باعتبار قيام صفةٍ وخصوصيةٍ فيها، خارجة عنها، تزول عنها، بلا فرقٍ في ذلك بين أن يكون مبدؤه من الأعراض الخارجية المتأصلة، أو من الأمور الانتزاعية، أو من الأمور الاعتبارية، وبهذا يكون المشتق المبحوث عنه في حريم البحث مختلفاً عن المشتق عند النحاة بالعموم من وجهٍ.

ثم نعرِّج على توضيح بعض المفردات الواردة في الدرس :-

قوله ﷺ: ((... باعتبار قيام صفةٍ فيها خارجة عنها، تزول عنها)) مثل: اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرها ؛ كما في كلمة (قائم) - مثلاً -، فهي تُحمَل على الذات فيقال: (زيدٌ قائمٌ)، فالقيام وهو (المبدأ) صفة خارجة عن الذات يمكن زوالها عنها، وبزوالها لا تزول الذات، فالذات تلك الذات تتصف بالقيام تارةً وبعدهم أخرى.

قوله ﷺ: ((وأسماء المكان)) وهو ما كان على صيغة (مفعول) مثل: مضرب زيد، فإنه اسم مكان، أي: محل ضرب زيد.

قوله ﷺ: ((والآلة)) مثل: (مفتاح)، حيث إنه اسم آلة موضوع لذات المفتاح، فلو انكسر المفتاح ذهب منه شأنية الفتح، وعندها فيجري نزاع المشتق، فإن قلنا: إنَّ اسم الآلة موضوعٌ لخصوص ما تلبس بالمبدأ، أي: ما كان متّصفاً بالمفتاحية، فلا يطلق حينئذٍ على المفتاح المنكسر مفتاح، وإن قلنا: إنَّ اسم الآلة موضوعٌ للأعم منه ومن المنقضي عنه التلبس بالمبدأ، فيطلق حينئذٍ على المفتاح - الذي ارتفعت عنه شأنية الفتح - مفتاحٌ.

قوله ﷺ: ((وإن كانت تُسند إليها)) أي: وإن كانت الأفعال والمصادر تُسند إلى الذات، فهنا شيان ينبغي التفرقة بينهما، هما (ما يُسند إلى الذات) و (ما يُحمَل على الذات)،

فالفاعل (يضرب) - مثلاً - في قولك: (يضرب زيدٌ) قد أُسند إلى الذات، لا أنه حُمِلَ على الذات، وعليه: فالفرق بين ما يُحمَل على الذات وبين ما لا يُحمَل على الذات، هو: أن ما يُحمَل على الذات عبارة عن حدث مضافاً إلى أنه ذاتٌ متلبّسة بالمبدأ ؛ كاسم الفاعل، واسم المفعول، وما شاكلهما، فاسم الفاعل (ضارب) - مثلاً - عبارة عن وقوع حدث الضرب مضافاً إلى أنه ذاتٌ متلبّسة بالضرب، مما يعني: أن اسم الفاعل يحكي عن ذاتٍ متلبّسة بالحدث، فإذا: اسم الفاعل مما يكون جارياً على الذات وحاكياً عنها.

وأما ما لا يُحمَل على الذات كالأفعال والمصادر، فإنها تدل على حدثٍ وقع في زمانٍ ما ؛ كالفعل الماضي (ضَرَبَ) - مثلاً -، فإنه دالٌّ على حصول حدث الضرب في الماضي .
نعم هذا الحدث يمكن إسناده إلى ذاتٍ، كأن تقول: ضَرَبَ علي بكراً، مما يعني: أن الأفعال مما لا تحكي عن ذاتٍ متلبّسة بالحدث، فإذا: ليست هي بمشتقٍ أصولي.

وكذلك المصادر ؛ فإنها تدل على الحدث لا غير.

قوله رحمته: ((واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط... إلخ)) وفي الختام طَبَّق

الشيخ المظفر رحمته ما أفاده على مثالٍ عملي.

المحاضرة ((٢٢))

قال المصنف رحمته الله: ((٢ - ٢ - جريان النزاع في اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لأنه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أن زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود، فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة، فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: أن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق أن هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً، فمعنى " المضرب " مثلاً: " الذات المتصفة بكونها ظرفاً للضرب " والظرف أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعين أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: أن النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد

المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه وإن امتنع الفرد الآخر)).

الكلام في الأمر الثاني من الأمور الأربعة التي مهّدها الشيخ المظفر رحمته لتحرير محل النزاع في مسألة المشتق، وهو معقودٌ لبيان إيراد طُرَح في المقام والإجابة عليه.

أما الإيراد فحاصله: أنَّ بعض الأصوليين ^(١) ظنَّ بأنَّ نزاع الأصوليين في مبحث المشتق، لا يجري في اسم الزمان خاصة، وإنما ينبغي لهم أن يقولوا قولاً واحداً بأنَّ اسم الزمان موضوعٌ لخصوص ما تلبَّس بالمبدأ في الحال.

ومنشأ هذا الزعم هو: أنَّنا ذكرنا في البحث السابق أنَّ المعتبر في كون المشتق أصولياً ركنان، وكان ثانيهما عبارةً عن بقاء الذات وانحفاظها بعد انعدام الصفة، وهذا الركن الثاني غير متوفر في اسم الزمان ؛ باعتبار أنَّ الذات في اسم الزمان هي نفس الزمان، والزمان غير قارٍّ ومتصرم الوجود، فكل جزءٍ منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، ولا يعقل انحفاظه وبقاؤه، فالزمان الذي وقع فيه المبدأ يكون قد انصرم ومضى، والزمان الذي هو موجود فعلاً لم يقع فيه المبدأ، فإذا لا تبقى ذاتٌ مستمرة، حتى يتسنى لنا البحث في أنَّ صدق وصف المشتق على هذه الذات هل هو على نحو الحقيقة أم المجاز ؟ ؛ إذ لا ذات في البين، ونتيجة ذلك: أنَّ الركن الثاني لم يتحقق في أسماء الزمان ؛ وبهذا الاعتبار فهي خارجة عن محل النزاع.

مثال ذلك: نفرض أنَّ مقتل زيد - مثلاً - كان يوم الجمعة، فالذات (يوم الجمعة)، والوصف هو (مقتل زيد)، وقد انقضى يوم الجمعة ودخلنا في يوم السبت، فهنا تلك الذات التي كانت متصفةً بوصف (المقتل) - أعني يوم الجمعة - قد تصرَّمت وزالت، وهذه

الذات الموجودة فعلاً - أعني يوم السبت - هي ذاتٌ أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها حتى نبحت في أنّ الإطلاق هل هو حقيقةٌ أم مجازٌ؟ وعليه: فالنزاع المذكور غير جارٍ في اسم الزمان.

وأما الجواب، فقد أجاب الشيخ الماتن رحمته على ذلك بما حاصله: أنّ هذا الإيراد يصح لو كانت هيئة اسم الزمان موضوعاً بوضعٍ على حدة لخصوص الزمان الذي وقع فيه الفعل، فلا مناص والحالة هذه من الالتزام بخروج اسم الزمان عن النزاع.

ولكن مقتضى التحقيق خلاف ذلك؛ فإنّ أسماء الزمان لم تُوضع بوضعٍ على حدة في قبال أسماء المكان، بل لهما هيئةٌ واحدة معينة ومشاركة بينهما، ألا وهي هيئة (مفعّل)، وهذه الهيئة قد وُضعت بوضعٍ واحدٍ لمعنى واحد كلي، وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، ولما كان لهما لفظٌ مشتركٌ، فالموضوع له فيهما كلي، وعندها فتعين أحد المصداقين بحاجةٍ إلى القرينة.

فمثلاً: (المَضْرَب) وضعت للذات المتصفة بكونها ظرفاً للضرب، والظرف معنى كلي أعم من أن يكون ظرف زمانٍ - يعني زمان وقوع هذا الوصف - أو ظرف مكانٍ - يعني محل وقوعه - ويتعين أحدهما بالقرينة؛ كأن يقال - مثلاً -: مَضْرَبٌ زيد يوم الجمعة، أو مَضْرَبٌ زيد في المدرسة.

فإذن: هيئة اسمي الزمان والمكان موضوعة بوضعٍ واحدٍ لمعنى واحد كلي شامل للظرف الزماني والظرف المكاني، ولما كان المعنى الموضوع له الكلي والجامع بين الزمان والمكان، ناسب البحث في أنّ هذه الهيئة هل وُضعت لخصوص ما تلبّس بالمبدأ أم للأعم منه وما انقضى عنه التلبّس؟ وهذا البحث وإن كان بلحاظ أحد فردي هذه الهيئة - وهو اسم الزمان - غير تامٍّ، إلّا أنّ بحثنا ليس في الفرد بالخصوص، بل بحثنا في الهيئة وهي

عامة ومشتركة، وفي باب وضع اللفظ للكلي وإن كان هذا النزاع ممتنعاً في أحد فرديه، إلا أن إمكان جريانه في الفرد الآخر كافٍ في صحة اللفظ للأعم ومن ثمَّ جريان النزاع فيه.

والخلاصة: أن النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة، وحيث أن الهيئة - في محل البحث - وُضعت للمبدأ الجامع بين الزمان والمكان، كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعاً معقولاً، غاية الأمر أن الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ، وإذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك، ولا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن والممتنع إذا تعلقت حاجة المستعمل بتفهم ذلك الجامع^(١).

١ ولزيادة التوضيح يمكن تقرير هذا المطلب إشكالاً وجواباً، بما جاء في كتاب: فوائد الأصول - تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي ج ١ - ٢ / ص ٨٩ ؛ حيث قال قده: (ربما يستشكل في إدراج مثل اسم الزمان في محل النزاع ؛ لانعدام الذات فيه كانقضاء المبدء؛ لأنَّ الذات فيه إنما يكون هو الزمان، وهو مبني على التقضى والتصرم، فمثل مقتل الحسين (عليه السلام) لا يمكن إدراجه في محل النزاع، لأن كلاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصح أن يقال: إنَّ هذا اليوم مقتل الحسين (عليه السلام) هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ المقتل عبارة عن الزمان الذي وقع فيه القتل، وهو اليوم العاشر من المحرم، واليوم العاشر لم يوضع بإزاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الذي وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلي متكرر في كل سنة، وكان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العام المتجدد في كل سنة، فالذات في اسم الزمان إنما هو ذلك المعنى العام، وهو باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكية، وقد انقضى عنه المبدأ الذي هو عبارة عن القتل، فلا فرق بين الضارب وبين المقتل، إذ كما أن الذات في مثل الضارب باقية وقد انقضى عنها الضرب ، فكذا الذات في مثل المقتل الذي هو عبارة عن اليوم العاشر من المحرم باقية لتجدد ذلك اليوم في كل سنة و قد انقضى عنها القتل، نعم لو كان الزمان في اسم الزمان موضوعاً لخصوص تلك القطعة الخاصة من الحركة الفلكية التي وقع فيها القتل، لكانت الذات فيه متصرمةً، كتصرم نفس المبدء، إلا أنه لا موجب للمحافظ الزمان كذلك).

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس :-

قوله ﷺ: ((لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص)) أي: لو كان الوضع في هيئة اسم الزمان خاصاً والموضوع له خاصاً أيضاً.

قوله ﷺ: ((والهيئة إذا كانت موضوعاً للجامع...)) أي: والهيئة في اسم الزمان إذا كانت موضوعاً للجامع بين الطرفين، هما الزمان والمكان...

قوله ﷺ: ((فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما... أن يكون أحد فرديه...)) قوله ﷺ: ((أن يكون أحد فرديه إلخ)) في محل رفع فاعل لقوله ﷺ: ((يكفي في صحة الوضع إلخ))، وعليه فمعنى العبارة هكذا: أنه يمكن وضع هيئة (مَفْعَل) - مثلاً - لخصوص المتلبس فعلاً، أو للأعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ، غاية الأمر أنه لا يتصور فيه الانقضاء بالنسبة لأحد مصداقيه، وهو اسم الزمان، ولكن يكفي في صحة الوضع للكلي تصور بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ بالنسبة إلى مصداق واحد.

قوله ﷺ: ((في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان)) وهي (مَفْعَل) ؛ كـ (المقتل) مثلاً لأبي عبد الله الحسين عليه السلام، وهو زمان عاشوراء، كما يدل أيضاً على مكان المقتل الذي هو أرض كربلاء.

قوله ﷺ: ((لا لخصوص اسم الزمان)) وهو يوم عاشوراء، وعندها فتكون هيئة (المقتل) موضوعاً للأعم من الزمان والمكان، مما يعني أن الوضع فيها عامٌ والموضوع له عامٌ.

قوله ﷺ: ((ويكفي في صحة الوضع للأعم... في أحد أقسامه)) وهو اسم المكان.

قوله ﷺ: ((إن امتنع الفرد الآخر)) وهو اسم الزمان.

المحاضرة ((٢٣))

قال المصنّف رحمه الله: ((٣ - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ.

قد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل: النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم. ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك - وذلك نحو صدقها على من كان نائماً - مثلاً - مع أن النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء، ولكنه كان متلبساً بها في زمان مضى.

وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة، فإنها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلاً بمبادئها. والجواب عن ذلك: أن هذا التوهم منشأ الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق، فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات.

مثلاً: اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف " قائم " ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. وأما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضي البلد، فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلاً أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى: أن له ملكة

العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالاً وإن كان نائماً أو غافلاً. نعم، يصح أن تتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذٍ يجري النزاع في أن وصف القاضي - مثلاً - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء. وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار، فلا يتصور فيها الانقضاء إلاّ بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار.

والخلاصة: أن الزوال والانقضاء في كل شيء بحسبه، والنزاع في المشتق إنما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافاً كثيراً)).

الكلام في الأمر الثالث من الأمور الأربعة التي مهّدها الشيخ الماتن رحمته لتحرير محل النزاع في المسألة، وهو معقودٌ لدفع إشكالٍ أيضاً كالأمر الثاني، وحاصل الإشكال: أنه ذهب بعض الأصوليين ^(١) إلى أن نزاعنا في المشتق الأصولي، لا يجري في صنفين من المشتقات، بل المشتق فيهما من المتفق عليه أنه موضوعٌ للأعم، وهما:

(١) المشتقات الدالة على الحرف والمهن؛ مثل النجار، والخياط، والطبيب، والقاضي، والصائغ، وما شاكل ذلك.

(٢) المشتقات الدالة على الآلة؛ مثل المنشار، والمفتاح، والمكنسة، ونحو ذلك من

١ - وهو: الفاضل التوني، والمحقق صاحب الفصول قدهما، ينظر: الوافية في أصول الفقه ٦٣، الفصول الغروية ٦٠.

أسماء الآلة.

ومنشأ ذلك: أنه لا ريب ولا شبهة في صدق هذه العناوين حقيقةً في حالات انقضاء المبدأ عن الذات، بل لا شبهة في صدقها كذلك على مَنْ لم يتلبَّس بالمبدأ بعْدُ ؛ كالطبيب، فإنه يصدق حقيقةً على مَنْ لديه علم الطب وإنْ لم يقم بعْدُ بعملية الطبابة خارجاً، والنجار يصدق على مَنْ لديه قدرة على النجارة وإنْ لم يقم بعْدُ بالعملية، وكذا الخياط والقاضي والصائغ ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن.

وكذلك الحال في أسماء الآلة، فإنَّ هيئة المفتاح - مثلاً - تصدق على آلة الفتح حقيقةً وبدون عناية وإنْ لم تتلبَّس بالفتح فعلاً، وهذا يكشف إنَّاً عن أنها موضوعة للأعم من المتلبَّس والمنقضي وغير المتلبَّس بعْدُ ؛ فلا حاجة بعد هذا إلى جعلها محوراً للنزاع وأنها حقيقة في الأعم أو خصوص المتلبَّس في الحال ؟ وعلى هذا: فتكون هذه العناوين جميعاً خارجةً عن حريم النزاع في المشتق.

وقد أجاب الشيخ الماتن رحمته على ذلك بما حاصله: كما أنَّ المشتقات مختلفة ومتعددة، فكذلك مبادئها متفاوتة ومتعددة، ونتيجة ذلك أنَّ تلبُّس الذوات واتصافها بتلك المبادئ يكون مختلفاً ومتفاوتاً، كما أنَّ زوال وانقضاء تلبُّسها عن تلك المبادئ أيضاً يكون متفاوتاً، وليس من الصحيح أنَّ تنظروا إلى الجميع بعين واحدة، بل التلبُّس والانقضاء يختلفان في كل موردٍ موردٍ.

وبيان ذلك: أنَّ مبادئ المشتقات، يمكن أن تصنَّف إلى أربعة أصناف:

الصف الأول: قد يكون المبدأ من الفعليات، أي: من الأمور التي طالما كانت الذات متلبَّسةً بهذا المبدأ بالفعل، كان صدق المشتق على الذات صحيحاً وإلاَّ فلا ؛ مثل مبدأ: القيام، القعود، الضرب، الأكل وما شاكل ذلك، فمثلاً: اتصاف زيد بأنه قائمٌ، متى يكون

صحيحاً ومتحققاً ؟ إنما يصح إذا تلبّس بالقيام فعلاً ؛ لأنّ القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأً لوصف (قائم).

وفي هذا الصنف، يُفرض الانقضاء وزوال التلبّس بزوال فعلية القيام عنه، وعليه فبمجرد أن قعد زيدٌ، يُبحث في أنّ إطلاق الوصف (قائم) على زيد الآن هل هو على نحو الحقيقة أم المجاز ؟

الصنف الثاني: وقد يكون المبدأ هو الشأنية والقابلية، وهذا متحقق في أسماء الآلة كالمفتاح والمكنس ونحوهما، فما دامت قابلية الذات للاتصاف بالمبدأ موجودةً فالتلبّس فعلي، والإطلاق حينئذٍ يكون على المتلبّس ؛ لأنّ الانقضاء فيها إنما هو بزوال تلك القابلية عنها ولو بكسر بعض أسنانها أو غير ذلك، وعلى هذا فيجري نزاع المشتق، فعلى القول بكون المشتق موضوعاً للجوامع بين الذات المنقضية عنها المبدأ والمتلبّسة به فعلاً، يصدق عليه أنه (مفتاح) على نحو الحقيقة، وعلى القول بكونه موضوعاً لخصوص المتلبّس بالمبدأ فعلاً، لا يصدق عليه إلاّ مجازاً، ومن هنا لا شبهة في صدق لفظ (المفتاح) حقيقةً على كل ما فيه قابلية وشأنية الفتح ولو لم يقع الفتح به خارجاً، وكذا المكنس ونحوه من أسماء الآلة.

الصنف الثالث: وقد يكون من الملكات ؛ مثل العلم، والقضاة، والطبابة وما شاكل ذلك، وفي هذا الصنف يختلف معنى اتصاف الذات بهذا النحو من المبادئ وزوال اتصافها، فاتصاف زيد - مثلاً - بأنه عالمٌ بالنحو أو أنه قاضي البلد أو أنه طبيبٌ، ليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلاً، أو أنه يتواجد في المحكمة ومشغولٌ بالقضاء بين الناس فعلاً، أو أنه يتواجد في مطبّه ومشغولٌ بعمل الطبابة فعلاً، بل بمعنى أنّ له ملكة العلم أو منصب القضاء، فطالما الملكة والقوة أو الوظيفة موجودةً في نفوسهم، فالإطلاق إطلاقٌ على المتلبّس بالمبدأ بالفعل وإن كان نائماً أو غافلاً.

نعم يتصور الانقضاء والزوال إذا زالت هذه الملكية والقوة أو سُلبت عنه الوظيفة، فعندئذٍ يجري النزاع في أنَّ وصفَ القاضي - مثلاً - هل يصدق حقيقةً على مَنْ زالَ عنه منصب القضاء أو لا يصدق إلاَّ مجازاً؟ فعلى القول بالأعم يكون الإطلاق حقيقياً، وعلى القول الآخر يكون مجازياً.

الصنف الرابع: وقد يكون من الحِرَف والصناعات؛ مثل النجارة، والخياطة، والصياغة، والتجارة وما شاكل ذلك، وفي هذا الصنف أيضاً يختلف معنى الاتصاف وزواله، فمَنْ أخذ النجارة حِرَفَةً وصنعةً له فهو نجَّارٌ فعلاً ومتلبَّسٌ بالمبدأ بالفعل، سواء أكان مشغولاً بالنجارة خارجاً أم لا، ومَنْ أخذ الخياطة حِرَفَةً وصنعةً له فهو خياطٌ فعلاً، سواء أكان مشغولاً بالخياطة خارجاً أم لا، وهكذا الحال بالنسبة لغيرهما، فطالما كانوا متَّخذين هذه الأعمال حِرَفَةً وصنعةً لهم، فالصدق يكون على المتلبَّس بالفعل؛ نظراً إلى أنَّ فعلية التلبُّس حينئذٍ تدور مدار اتِّخاذها شغلاً وكسباً وانتساباً إلى الذات.

وأما انقضاء المبدأ في أمثال ذلك، فلا يكون بمجرد ترك عملية النجارة والخياطة - مثلاً - حتى يكون إطلاق الوصف عليهما حال الانشغال بالشرب - مثلاً - إطلاقاً على مَنْ انقضى عنه التلبُّس، بل بزوال وترك حِرَفَةِ النجارة ومهنة الخياطة، وحينئذٍ فعلى القول بوضع المشتق للأعم فالصدق أيضاً حقيقي، على القول بوضعه لخصوص المتلبَّس بالمبدأ فعلاً فالصدق مجازي.

والمتحصل من ذلك: أ = أنَّ الإنصاف عدم قصر النظر على نوع خاص من المشتقات، بل لا بد من ملاحظة كل مشتقٍ على حدة؛ فإنَّ لكل مشتقٍ اتصافاً وتلبُّساً خاصاً وزوالاً مخصوصاً، ومعه فجميع المشتقات داخلة في محل النزاع، غاية الأمر أنَّ زمان التلبُّس في بعضها قصيرٌ، وفي بعضها الآخر طويلٌ؛ نظراً إلى تلك المبادئ المدلول عليها بالمواد التي

تختلف اختلافاً كثيراً.

ب = أنَّ نزاعنا في المشتق إنما هو في وضع الهيئات، من دون النظر إلى وضع موادها وأنها ظاهرة في الفعلية، أو في القابلية، أو الملكية، أو الحرفة والصناعة، ففي جميع ذلك يجري النزاع واختلاف المواد في المشتقات لا دخل له في البحث أصلاً.

المحاضرة ((٢٤))

قال المصنّف رحمه الله: ((٤ - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة.

إعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء. والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول، فإنه كما يصدق "العالم" حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتي بلا تجوز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: "كان عالماً" أو "سيكون عالماً" فإن ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: "الرماد كان خشباً" أو "الخشب سيكون رماداً".

فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقة أو مجاز؟ نقول: إن الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد إطلاق المشتق فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبس، أي أن الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذي هو حال النطق غالباً، كأن تقول مثلاً: "زيد عالم فعلاً" أي أنه الآن موصوف بأنه عالم، لا أنه كان فيما مضى عالماً، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخناً. فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

١ - إن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل، وذلك بالاتفاق.

٢ - إن إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد مجاز بلا إشكال، وذلك بعلاقة الأول أو المشاركة. وهذا متفق عليه أيضاً.

٣ - إن إطلاقه على الذات فعلاً - أي بلحاظ حال النسبة والإسناد - لا أنه كان متصفاً به سابقاً، هو محل الخلاف والنزاع. فقال قوم بأنه حقيقة، وقال آخرون بأنه مجاز. المختار: إذا عرفت ما تقدم من الأمور، فنقول: الحق أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

ودليلنا: التبادر، وصحة السلب عمن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: "إنه قائم" ولا لمن هو جاهل بالفعل: "إنه عالم" وذلك لمجرد أنه كان قائماً أو عالماً فيما سبق. نعم، يصح ذلك على نحو المجاز.

أو يقال: "إنه كان قائماً" أو "عالمًا" فيكون حقيقةً حينئذ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس. وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للأعم، إذ وجد أن الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع أن التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن أن الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - في الحقيقة - إلا في خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس

حتى يكون شاهداً له.

ثم إنك قد عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد، من جهة كون المبدأ اخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكية، أو الحرفة، فمثل صدق " الطبيب " حقيقة على من لا يتشاغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الأعم ؛ وذلك: لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكية، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم، إذا زالت الملكية أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس، كما لو قيل: " هذا طبيبنا بالأمس " بأن يكون قيد " بالأمس " لبيان حال التلبس، فإن هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك)).

الكلام في الأمر الرابع من الأمور التي مهّدها الشيخ المظفر رحمته لتحرير محل النزاع في المسألة، وهو معقود أيضاً لدفع توهم ؛ حيث قد تُوهم: بأن هذا النزاع في باب المشتقات أساساً غلطٌ ولا معنى لجريانه، بل ينبغي للجميع الاتفاق على أن المشتقات الأصولية بأسرها حقيقة في الأعم.

ومنشأ هذا الوهم: أن هذه المشتقات التي وقعت مورد التشاجر بين الأعلام بأجمعها، هي من الأسماء، والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما، كما عليه اتفاق أهل العربية.

وعلى ضوء هذا، فعنوان (العالم) - مثلاً - يصدق على - زيد - حقيقةً، سواء أكان زيداً هذا عالماً فعلاً، أم كان عالماً فيما مضى، أم سيكون عالماً فيما يأتي بلا تجوّز، شريطة أن يكون

إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ ؛ بأن كان - مثلاً - عالماً في الأمس، فيقال: (زيدٌ كان عالماً)، أو سيكون عالماً في المستقبل، فيقال الآن: (زيدٌ سيكون عالماً)، بما ينتج: أنَّ إطلاق المشتق إذا كان بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، فالإسناد دائماً وأبداً يكون على نحو الحقيقة، سواء أكان بالنسبة للزمان الماضي أم للحاضر أم للمستقبل، بما لا يترك مجالاً للبحث - إذن - في أنَّ إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس هل هو حقيقة أو مجاز ؟ وإنما يتعين القول بأنه حقيقة في الأعم.

وقد تصدى الشيخ المظفر رحمته للإجابة عن هذا التوهم بقوله: ((نقول: إنَّ الإشكال... إلخ))، وحاصله: أنَّنا ذكرنا سابقاً في عنوان مبحث المشتق، لفظ (الحال) وقلنا: (هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال...)، وذكرنا أنَّ لهذا البحث مفردات، ومن جملة تلك المفردات لفظ (الحال).

وينبغي علينا - فعلاً - أن نعرف المراد من (الحال) الوارد في عنوان المسألة، وأنَّ أيَّ نوع من أنواعها هو محل النزاع في المسألة ؟ وذلك فإنَّ (الحال) على ثلاثة أنواع: الأول، حال التلبس: وهو عبارة عن الحال الذي تتلبس الذات وتتصف بمبدأ الاشتقاق فعلياً.

الثاني، حال الإسناد والنسبة: وهو عبارة عن إسناد المشتق إلى الذات وجريه عليها.

الثالث، حال النطق أو حال الكلام: وهذا عبارة عن وقت التلفُّظ والنطق.

وكلُّ من هذه الأنواع يمكن أن يكون في أحد الأزمنة الثلاثة ؛ على أساس أنَّ أيَّ أمرٍ زمني لا بد من وقوعه في الزمان ؛ فإنَّ تلبس الذات بالمبدأ لا بد أن يكون في زمانٍ من الأزمنة، كما أنَّ النطق والتكلم متلبس به أيضاً فلا بد أن يكون في زمانٍ، وكذا جري المشتق وحمله على الذات والحكم باتِّحاده معها لا بد وأن يكون في زمانٍ أيضاً.

ثم أنّ النسبة بين هذه الأنواع لـ (الحال) العموم والخصوص من وجه:
أما الأول والثاني، فمادة الاجتماع: ما لو كان حال الإسناد والجري مع حال التلبّس
كلاهما في الزمن الماضي أو الحاضر أو المستقبل.
ومادة الافتراق من جانب حال التلبّس: ما لو كان حال التلبّس فيما مضى، بينما حال
الإسناد الآن.

ومادة الافتراق من جانب حال الإسناد: ما لو كان حال التلبّس في الأَمْس، بينما حال
الإسناد الآن.

وأما الثاني والثالث، ففي أغلب الموارد يكون حال الإسناد والنسبة متحدّاً مع حال
النطق، وإنّ كانا يتفاوتان أحياناً؛ كما في مثل قول القائل: (زيدٌ كان عالماً) مما يكون حال
النطق الآن، بينما حال الإسناد في الأَمْس، أو قوله: (زيدٌ سيكون عالماً) مما يكون فيه حال
الإسناد والنسبة في المستقبل، إلّا أنّ المراد بحال الإسناد والنسبة فيما نحن فيه، هو حال
النطق.

فإذا اتضح هذا المطلب نقول: إنّ ما أفاده المتوهّم - من كون هذا النزاع في باب
المشتقات غلطاً - مبني على الخلط بين حال التلبّس وحال الإسناد والنسبة، وتخيّل أنّ محل
النزاع بين الأصوليين هو لحاظ حال التلبّس، إلّا أنّ الأمر ليس كما تُوهّم؛ فإنّا لا نبحث في
المشتقات بلحاظ حال التلبّس أصلاً؛ وذلك باعتبار أنّ إسناد المشتق وجريه بلحاظ حال
التلبّس بالمبدأ، يكون حقيقةً دائماً وأبداً، سواء أكان بالنظر إلى ما مضى (مثل: زيدٌ كان
عالماً)، أم الحال (مثل: زيدٌ عالمٌ الآن)، أم المستقبل (مثل: زيدٌ سيكون عالماً)، وهذا أمرٌ
متفق عليه.

وإنّما نبحث في المشتقات بلحاظ حال الإسناد والنسبة، بمعنى أنّ ذاتاً كانت متلبّسةً

بمبدأ الاشتقاق، وقد زال عنها هذا التلبس الآن، فيأتي بحث أن إسناده المشتق إلى هذه الذات فعلاً أي: بلحاظ حال النسبة والإسناد، هل هو على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز ؟ ؛ كما لو قال القائل: زيدٌ عالمٌ فعلاً، بحيث أسند له صفة العلم ووسمها بالفعلية ؛ لأنه كان فيما مضى عالماً.

فإذن: عند الإسناد والنسبة بحيث يكون الإسناد فعلياً وزمان التلبس في الماضي، يقع خلاف الأصوليين بين قائل بأن الإطلاق المزبور إطلاقٌ حقيقي، وبين قائل بأنه مجازي. فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

١ = إن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء أكان اللحاظ بالنظر إلى ما مضى أم الحاضر أم المستقبل ؛ كما لو قال القائل: (زيدٌ ضاربٌ)، أو (كان زيدٌ ضارباً)، أو (سيكون زيدٌ ضارباً)، وهذا اتفاقي ولا خلاف فيه.

٢ = إن إطلاق المشتق على الذات بالفعل بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس، لأنه سيتلبس به فيما بعد، مجازٌ بلا إشكال ؛ وذلك بعلاقة الأول أو المشاركة ؛ كما لو كان الشخص عازماً على السفر يوم الخميس، ولكنك تقول في يوم الأربعاء: (فلانٌ مسافرٌ)، وهذا متفق عليه بين الأصوليين أيضاً ولا خلاف فيه.

٣ = إن إطلاق المشتق على الذات فعلاً، أي: بلحاظ حال النسبة والإسناد، لأنه كان متلبساً به سابقاً، هو محل الخلاف والنزاع بين الأصوليين، فقد ذهب قومٌ إلى القول بأنه إطلاق حقيقي، وقال آخرون إنه مجازي.

مختار الماتن

وبعد تمامية هذه المقدمات واتضح محل النزاع، نقول: إنه قد اختار الشيخ المظفر رحمته أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في حال الإسناد والنسبة أعني حال النطق،

ومجاز في غيره، وأقام على ذلك دليلين:

الدليل الأول: (التبادر)، بتقريب: أنَّ المتبادر والمنسب من المشتق في العرف العام لدى الإطلاق ارتكازاً، هو خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال دون الأعم منه ومن المنقضي؛ فإذا قيل: (زيدٌ قائمٌ) - مثلاً - فالتبادر منه أنَّ زيداً قائمٌ بالفعل، وأما المنقضي عنه التلبس بمبدأ القيام، فلا يتبادر إلى الذهن، وعندها فلا يقال لمن هو قاعدٌ بالفعل: إنه قائمٌ، وذلك لمجرد أنه كان قائماً بالأمس، أو حتى لَمَنْ كان قائماً قبل ساعة.

نعم، يصح ذلك: أ - على نحو المجاز، فيكون إطلاق المشتق (قائمٌ) على مَنْ كان قائماً قبل ساعة، ولكنه قاعدٌ الآن وقد زال عنه التلبس بمبدأ القيام، مجازاً.

ب - أو يقال: إنه كان قائماً، فيكون الإطلاق حينئذٍ إطلاقاً حقيقياً؛ لأنه إطلاقٌ وإسنادٌ بلحاظ حال التلبس، غير أنه تقدم آنفاً أنَّ هذا المعنى لا نزاع فيه. والحاصل: أنَّ المشتقات ظاهرة في الفعلية، وقد ذكرنا سابقاً أنَّ التبادر علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز، وعليه فتبادر المتلبس خاصة من لفظ المشتق عند الإطلاق، علامة كونه حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، وعدم تبادر الأعم من المشتق كذلك، علامة كونه مجازاً في غيره.

الدليل الآخر: (صحة السلب عمّن زال عنه الوصف)، بتقريب: أنَّ مَنْ كان متلبساً بمبدأ الضرب بالأمس وقد انقضى عنه المبدأ الآن، يصح أن يقال له: إنه ليس بضاربٍ الآن، وكذلك يصح سلب القائم عن المنقضي عنه القيام، فإنه يصح أن يقال: إنه ليس بقائمٍ فعلاً حقيقةً، بل هو قاعدٌ فعلاً.

والمعنى المذكور يكشف بوضوح عن أنه لو كان المشتق حقيقةً في الأعم، لما صحَّ السلب المزبور عمّن كان متلبساً بالقيام.

فالنتيجة: أنَّ المشتقات - عند الشيخ الماتن رحمته - حقيقةً في خصوص التلبس بالمبدأ فعلاً، ومجازاً في المنقضي عنه التلبس.

ثم أشار رحمته إلى نكتتين، الأولى منهما: ما اتضح في الأمر الرابع من خلط البعض بين حال التلبس وحال الإسناد والنسبة، وتخيُّله أنَّ محلَّ النزاع بين الأعلام هو ملاحظة حال التلبس.

والثانية منهما: ما اتضح في الأمر الثالث من أنَّ المبادئ مختلفة ومتفاوتة وبالنتيجة فزوال التلبس وانقضائه في كل شيء بحسبه.

هذا، ونعرج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمته: ((وذلك بعلاقة الأول أو المشاركة)) من جملة علائق المجاز، علاقة الأول والمشاركة، وهي عبارة عن: [تسمية الشيء باسم ما يؤول ذلك الشيء إليه في الزمان المستقبل ؛ مثل ((إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا))] ^(١)، أي: أعصر عصيراً يؤول إلى الخمر، والتعبير بـ (الأول) باعتبار أنَّ أمره سيؤول إلى ذلك، والتعبير بـ (المشاركة) باعتبار إشرافه على ذلك في المستقبل.

قوله رحمته: ((وعدم تفرقة بعضهم... إلخ)) وهذا إشارة إلى النكتة الأولى التي تمَّ بيانها في الأمر الرابع من الأمور التي مهَّدها الشيخ الماتن رحمته لتحرير محل النزاع.

قوله رحمته: ((ثم أنك قد عرفت - فيما سبق - أنَّ زوال... إلخ)) وهذا إشارة إلى النكتة الثانية التي تمَّ بيانها في الأمر الثالث من تلك الأمور التي مهَّدها رحمته لتحرير محل النزاع.

المحاضرة ((٢٥))

قال المصنّف رحمته الله: ((الباب الثاني: الأوامر

وفيه بحثان:

- في مادة الأمر

- وصيغة الأمر

- وخاتمة في تقسيمات الواجب

المبحث الأول

مادة الأمر

وهي كلمة " الأمر " المؤلفة من الحروف " أ. م. ر " وفيها ثلاث مسائل:

- ١ -

معنى كلمة الأمر

قيل: إن كلمة " الأمر " لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه

الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما نقول: " جئت لأمر كذا "، أو " شغلني

أمر " أو " أتى فلان بأمر عجيب " ولا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل

فيها كلمة " الأمر " ما خلا " الطلب " ترجع إلى معنى واحد جامع بينها،

وهو مفهوم " الشئ ". فيكون لفظ " الأمر " مشتركاً بين معنيين فقط: " الطلب " و " الشئ " .

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا تسمى طلباً. والظاهر أنه ليس كل طلب يسمى أمراً، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشئ بالأعم. والمراد من " الشئ " من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شئ على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشئ بالأعم أيضاً، فإن الشئ لا يقال له: " أمر " إلا إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لا يقال: " رأيت أمراً " إذا رأيت إنساناً أو شجراً أو حائطاً. ولكن ليس المراد من " الفعل " و " الصفة " المعنى الحداثي - أي المعنى المصدرى - بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه، يعنى لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والإيجاد، وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى، أي ما يدل عليه اسم المصدر، ولذا لا يشتق منه، فلا يقال: " أمر. يأمر. أمر. مأمور " بالمعنى المأخوذ من الشئ، ولو كان معنى حديثاً لاشتق منه. بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإن المقصود منه المعنى الحداثي وجهة الصدور والإيجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور). والدليل على أن لفظ

الأمر مشترك بين معنيين: "الطلب" و "الشئ" لا أنه موضوع للجامع بينهما:

١ - إن "الأمر" - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشئ. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢ - إن "الأمر" بمعنى الطلب يجمع على "أوامر" وبمعنى الشئ على "أمور" واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع)).

الكلام في الباب الثاني من أبواب مباحث الألفاظ، وهو باب الأوامر، وقد تعرّض ﷺ في هذا الباب إلى بحثين وخاتمة:

البحث الأول: في مادة الأمر، والبحث الثاني: في صيغته، والخاتمة: في تقسيمات الواجب.

أما فعلاً فكلامنا في البحث الأول (مادة الأمر)، والمقصود من مادة الأمر - كما بيّنها الماتن ﷺ - عبارة عن كلمة (أمر) المؤلفة من الحروف الثلاثة (أ، م، ر).

وقد بحث الشيخ المظفر ﷺ مطالب مبحث مادة الأمر ضمن مسائل ثلاثة:

المسألة الأولى: في معنى كلمة الأمر

إن كلمة الأمر استعملت في معانٍ متعددة، حتى ذكر السيد الخوئي ﷺ بأنه (قد أنهاها

بعضهم إلى خمسة عشر معنى^(١))، ونشير لبعضها:

منها: الطلب ؛ كما تقول: (أمرتك بكذا) أي طلبته منك.

ومنها الحادثة ؛ كما تقول: (جئتُ لأمرٍ كذا) أي: لحادثة كذا.

ومنها: الشأن، والمراد به الحال مطلقاً أو ما لو كان خطيراً ؛ كما تقول: (شغلني أمر

كذا) أي: شأن كذا.

ومنها: الفعل ؛ كما في قوله تعالى: (وما أمُرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) ^(١) أي: ليس فعل فرعون

برشيد.

ومنها: الشيء ؛ كما تقول: (رأيتُ اليومَ أمراً عجيباً) أي: شيئاً عجيباً.

ومنها: غيرها.

وإنما الخلاف وقع بين الأصوليين في أن استعمال كلمة الأمر في هذه المعاني الكثيرة،

هل هو على نحو الاشتراك اللفظي، بأن كانت موضوعة لكل واحدٍ من تلك المعاني بوضع

على حده، أم على نحو الاشتراك المعنوي، بأن كانت موضوعة لمعنى واحدٍ كلي، بحيث

يكون كلٌّ منها مصداقاً وفرداً لذلك المعنى، أم على نحو الحقيقة والمجاز، بأن كانت

موضوعة لبعضها، لكنها استعملت في البعض الآخر مجازاً، أم شيء آخر ؟

للأصوليين آراء ومذاهب في ذلك، وقد ذهب الشيخ المظفر تبعاً للمحقق صاحب

الكفاية (قدهما) ^(٢)، إلى أن المعاني التي تُستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب يمكن أن

يُتصور لها قدرٌ جامعٌ، ألا وهو مفهوم (الشيء) ؛ الأمر الذي نقول: إنَّ مادة الأمر

موضوعة لمعنيين على نحو الاشتراك اللفظي: أحدهما / الطلب، والآخر / مفهوم الشيء،

وهو القدر المشترك بين سائر المعاني.

فإذن: هاهنا مطلبان ينبغي أن يُبحث عنهما:

١ - سورة هود: ٩٧.

٢ - ينظر: كفاية الأصول ٦١ - ٦٢.

الأول: ما هو الطلب ؟ وأيُّ طلبٍ يكون معنى الأمر ؟

والآخر: ما هو الشيء ؟ وأيُّ شيءٍ يكون معنى الأمر ؟

وأما (الطلب)، فقد فسّره الشيخ المظفر رحمته الله بأنه: إظهارُ المولى الإرادة والرغبة.

والإظهار له عدةٌ سُبُل: فتارةً يتم الإظهار بوساطة القول، وأخرى بالكتابة، وثالثةٌ

بالإشارة، أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به.

والحاصل: أن إظهار الإرادة والرغبة بأي سبيلٍ ممكن، هو الذي يسمى (طلباً).

وعلى هذا الأساس، فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمُظهرٍ لا تُسمى طلباً.

وأما أن أيَّ طلبٍ يكون معنى الأمر ؟ فقد بيّن رحمته الله أن الطلب - كما سيأتي في المسألة

الثانية - على أقسامٍ ثلاثة، وليس كلُّ طلبٍ يسمى (أمرًا)، بل إنما يكون كذلك بشرطٍ

مخصوص، وهو خصوص طلب العالي من الداني، وعليه: فتفسير الأمر بالطلب على

الإطلاق، تفسيرٌ بالأعم، والتفسير بالأعم غير منطقي، بما يتعين تقييد الطلب بصدوره من

العالي إلى الداني، فطلب المساوي أو الداني من العالي لا يسمّى أمرًا.

وأما (الشيء)، فقد فسّره الشيخ المظفر رحمته الله بما حاصله: أن (الشيء) يستعمل في ثلاثة

موارد:

١ = الجواهر ؛ مثل: الإنسان، والفرس وما شاكل ذلك.

٢ = الأفعال ؛ مثل: الكتابة، والخياطة، والأكل وما شاكل ذلك.

٣ = الصفات ؛ مثل: العلم، والقوة وما شاكلهما، وإذا اتضحت معاني الشيء، فنقول:

إنه ليس كل شيءٍ على الإطلاق هو معنى الأمر، بل خصوص ما لو كان الشيء من الأفعال

أو الصفات، يقال له: (أمر)، وعليه: فتفسير الأمر بالشيء على الإطلاق، تفسيرٌ بالأعم

أيضاً، وهو كما ترى.

ثم أنَّ الأفعال والصفات لها معنيان:

(أ) بالمعنى المصدرى والحدثي، (ب) بالمعنى الاسم المصدرى.

أما الفعل أو الصفة بالمعنى المصدرى والحدثي: ما لوحظت فيه جهة الارتباط بالغير، ولم يُلاحظ استقلالاً؛ حيث إنَّ الفعل بالمعنى المصدرى، يَعْنِي: ما صدر عن الفاعل، فقد لوحظت فيه جهة الصدور من الفاعل، والصفة بالمعنى المصدرى، تَعْنِي: ما قام بموصوفٍ، مما لوحظت فيه جهة القيام بالغير.

وأما الفعل أو الصفة بالمعنى الاسم المصدرى، فالمراد منه: نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه استقلالاً، مع قطع النظر عن جهة الصدور من الغير أو القيام بالغير؛ من قبيل: ملاحظة (الأكل) - مثلاً - بما أنه فعلٌ من الأفعال في مقابل الشرب ونحوه من الأفعال، أو ملاحظة (العلم) - مثلاً - بما أنه وصف من الأوصاف في مقابل الإرادة ونحوها من الصفات.

والمراد من الشيء - الذي هو المعنى الثاني للأمر حسب اختيار الشيخ الماتن رحمته - ما لو كان من الأفعال أو الصفات دون الجواهر، على أن تكون الأفعال والصفات بالمعنى الاسم المصدرى، لا المعنى المصدرى والحدثي.

ومما يشهد على ذلك: أنَّ الفعل أو الوصف إذا لوحظ بالمعنى المصدرى، لصَحَّ الاشتقاق منه، بمعنى أنه يمكننا أنْ نشقَّ من الأمر بمعنى الشيء: الماضي، والمضارع، واسم الفاعل وغيرها من المشتقات، فنقول: (أَمَرَ. يَأْمُرُ. أمر...)، في حين أنَّ الأمر بمعنى الشيء، لا يقبل الاشتقاق اتفاقاً، وهذا بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإنَّ المقصود منه المعنى الحدتي وجهة الصدور والإيجاد، فلذا يصح الاشتقاق منه، يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

إلى هنا خلصنا إلى: أنَّ مادة الأمر موضوعة لغةً لمعنيين على سبيل الاشتراك اللفظي:
أحدهما: الحصة الخاصة من الطلب، وثانيهما: الحصة الخاصة من مفهوم الشيء، وهي
ما يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفة في قبال الجواهر، وهي بهذا المعنى قد تنطبق على
الحادثة، وقد تنطبق على الشأن، وقد تنطبق على الفعل... وهكذا، الأمر الذي قلنا بأنَّ
المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحدٍ كلي جامع بينها،
ألاً وهو مفهوم (الشيء).

ثم استدل الشيخ المظفر رحمته لدعاه بدليلين:

الدليل الأول: أنَّ لفظ (الأمر) بمعناه الأول (أعني: الطلب)، قابلٌ للتصريف
والاشتقاق، فتشتق منه الهيئات والأوزان المختلفة؛ كهيئة الماضي، والمضارع، والفاعل،
والمفعول، وما شاكلها، وهذا بخلاف الأمر بمعناه الثاني (أعني: الشيء) حيث إنه جامدٌ،
فلا يكون قابلاً لذلك.

والاختلاف في جواز الاشتقاق وعدمه بين المعنيين؛ دليلٌ على تعدد الوضع بينهما،
وأنهما موضوعان كلٌّ على حدة.

الدليل الآخر: أنَّ الأمر بمعناه الأول، يجمع على أوامر، وبمعناه الثاني يجمع على
أمور، ومن الطبيعي أنَّ اختلافهما في ذلك شاهد صدقٍ على اختلافهما في المعنى؛ ولهذا لا
يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر، فلا يقال: بقي أوامر، أو: ينبغي التنبيه على
أوامر... وهكذا.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمته: ((قل: إنَّ كلمة (الأمر) لفظٌ مشتركٌ بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه
الكلمة... إلخ)) حكاه المحقق الحلي عن أبي الحسين البصري واختاره، ينظر: معارج

الأصول ٦١، وهناك أقوالٌ أخر كما أشرنا في المتن، يراجع فيها إلى المطولات.

قوله: رحمه الله ((ولا يبعد أن تكون المعاني... إلخ)) وهذا رأي الشيخ الماتن رحمه الله في هذه المسألة، وقد تابع فيه المحقق صاحب الكفاية رحمه الله؛ حيث قال في الكفاية ٦١ - ٦٢: ((ولا يخفى أن عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم،... ولا يبعد دعوى كونه حقيقةً في الطلب في الجملة والشيء...)).

قوله رحمه الله: ((مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به)) (والظاهر أن تفسير بعض الأصوليين للفظ الأمر بأنه: الطلب بالقول، ليس القصد منه أن لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنه أحد مصاديق المعنى؛ فإن الأمر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما) المصنّف رحمه الله.

المحاضرة ((٢٦))

قال المصنّف رحمته الله: ((٢ - ٢ - اعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

وعليه لا يسمى الطلب من الداني إلى العالي أمراً، بل يسمى " استدعاء ". وكذا لا يسمى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمراً، بل يسمى " التماساً " وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه. وليس هو بعالٍ حقيقة. أما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو. كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي. ولا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي إلاّ بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

- ٣ -

دلالة لفظ " الأمر " على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ " الأمر " بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي.

وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندي. وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً.
وقيل غير ذلك. والحق عندنا أنه دال على الوجوب وظاهر فيه فيما إذا كان مجرداً
وعارياً عن قرينة على الاستحباب.

وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في صحة استنباط الوجوب من
الدليل الذي يتضمن كلمة "الأمر" ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل
هو الوضع أو شيء آخر.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل:
إن معنى الوجوب مأخوذ قيداً في الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذ قيداً في
المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذاً في الموضوع له.

والحق أنه ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، بل منشأ هذا
الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر، فإن العقل يستقل بلزوم
الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاءً لحق المولوية والعبودية،
فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لابد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم
يرخص في تركه ويأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالي، ولكن العقل هو الذي يلزم
العبد بالانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص
ويأذن بالترك. وعليه، فلا يكون استعماله في موارد النذب مغيراً لاستعماله في
موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ.

فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا موضوعاً للأعم من الوجوب والندب ؛ لأن الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له)).

المسألة الثانية: من مسائل مبحث مادة الأمر، في اعتبار العلو في معنى الأمر.
وقد تعرّض الشيخ المظفر رحمته في هذه المسألة إلى ثلاثة مطالب، وإن لم تكن كلماته مترتبة:

المطلب الأول - ما أشار إليه بقوله رحمته: ((والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب... إلخ)) - وحاصله: أن الطلب على أقسام ثلاثة: طلب العالي من الداني، وطلب الداني من العالي، وطلب المساوي من المساوي.

وما يخصّ مورد بحثنا، إنما هو القسم الأول خاصة، وأما القسم الثاني فيسمى في الاصطلاح (استدعاء)، والقسم الثالث يسمّى (التماساً)، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه، مع ذلك لا يسمّى طلبه أمراً.

وفي المقابل أن الطلب من العالي يعدّ أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو بل كان مستخفّضاً لجناحه.

المطلب الثاني - ما أشار إليه بقوله رحمته: ((فيعتبر فيه العلو في الأمر)) - وحاصله: بيان أن المعتبر في تحقق معنى الأمر، هو العلو الواقعي وأن الأمر لا بد أن يكون عالياً واقعاً، ولا يكفي مجرد الاستعلاء وإظهار العلو والترفع من دون أن يكون عالياً حقيقةً.

بناءً على هذا، فالفقير لو أمر شخصاً وإن أظهر علوه، فلا فائدة فيه ولا يسمّى طلبه

أمراً حقيقةً ؛ لانتفاء ذلك الشرط المعتمد في تحقق معنى الأمر.

وهذا الشرط الأساس قد جعله الشيخ الماتن رحمته عنواناً لهذه المسألة ؛ حيث قال:
(اعتبار العلو في معنى الأمر)).

المطلب الثالث - ما أشار إليه بقوله رحمته: ((أما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو)) - وحاصله: أنه في مقام صدور الطلب من العالي إلى السافل، وقع بحثٌ وكلامٌ بين الأعلام في أنه: هل يشترط في تحقق معنى الأمر - مضافاً إلى العلو الواقعي - الاستعلاء وإظهار الأمر علوه أيضاً ؛ بأن يقول - مثلاً -: (إني أمرتك أن تفعل كذا)، أم أنه يكفي العلو الواقعي وإن لم يكن الأمر مستعلياً في أمره ؟

في المسألة أقوالٌ متعددة، والمستفاد من كلمات الشيخ الماتن رحمته - أعني قوله: ((أما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو))، بعد أن قال: ((فيعتبر فيه العلو في الأمر)) - عدم اعتبار الاستعلاء وإظهار العلو، بل يكفي اعتبار العلو الواقعي في تحقق معنى الأمر.

فتحصل: أن الماتن رحمته قد ادعى في هذه المسألة ثلاثة أمور:

١ = أن المقوم لصدق الأمر، هو الطلب الصادر من العالي إلى الداني.

٢ = اعتبار العلو الواقعي في الأمر بدون الاستعلاء.

٣ = العلو الواقعي كافٍ، بلا لزومٍ لاعتبار الاستعلاء مضافاً لاشتراط العلو واقعاً.

ثم استدلل رحمته على مدّعه بدليلين:

الأول: التبادر، بتقريب: أن المتبادر والمنساق إلى الذهن من لفظ (الأمر) لدى

الإطلاق، هو طلب العالي من الداني، ولا يتبادر غيره من القسمين الآخرين ؛ ومن البين

أن التبادر علامة الحقيقة، كما أن عدم التبادر علامة المجاز.

الدليل الآخر: صحة سلب كلمة الأمر عن الطلب الصادر من غير العالي - ولو كان مستعلياً - ؛ بأن يقال: (طلب السافل من العالي، أو المساوي من المساوي، ليس بأمر)، ولا يصح إطلاق الأمر على طلب غير العالي إلاّ بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

وأما بالنسبة للطلب الصادر من العالي إلى السافل، فلا يصح سلب الأمر عنه، فلا يصح أن يقال: (طلب العالي من السافل ليس بأمر، بل هو أمر) ؛ ومن البين أن صحة السلب أيضاً، علامة المجاز، وعدم صحته علامة الحقيقة.

المسألة الثالثة: في دلالة لفظ الأمر على الوجوب.

وحاصل ما أفاده رحمته: أنه بعد أن تبين لنا أن لمادة الأمر معنيين هما: الطلب والشيء، ومن خلال الاستعمال والسياق، يُعلم المراد بالكلمة هل هو الطلب أو الشيء ؟ يأتي رحمته في هذه المسألة ويبحث في جهتين:

الجهة الأولى: في أن الأمر بمعنى الطلب، هل له ظهور في الوجوب، أم في الاستحباب، أم ماذا ؟

والجهة الأخرى: في تحديد منشأ هذا الظهور ؟

أما الأولى، ففي المسألة أقوال كثيرة، تعرض الشيخ الماتن رحمته لأربعة منها: قولٌ بظهور الأمر بمعنى الطلب في الطلب الحتمي الوجوبي، وقولٌ ثانٍ بظهوره في الطلب الاستحبابي، وثالثٌ باشتراكه بين الوجوبي والاستحبابي اشتراكاً لفظياً، ورابعٌ بوضعه للمفهوم الشامل للوجوب والاستحباب معاً وهو مطلق الطلب.

وأما مختاره رحمته، فقد أفاد أن لفظ الأمر إذا صدر من المولى ولم تكن قرينة متصلة على الاستحباب، كان دالاً على الوجوب وظاهراً فيه بلا شبهة، فلو أريد دلالته على الاستحباب، احتيج إلى القرينة ؛ كأن يقول - مثلاً -: (أمرتك بكذا ويجوز لك تركه).

(ومن هنا لم يستشكل فقيه في دلالة الأمر الوارد في لسان الشارع على الوجوب عند عدم القرينة على الاستحباب) ^(١).

وأما الجهة الأخرى من البحث، فهناك كلامٌ بين الأصوليين في كيفية تفسير هذه الدلالة وتحديد منشأها هل هو: وضع الواضع، أو الإطلاق ومقدمات الحكمة، أو حكم العقل؟ نظريات ثلاثة في المسألة:

النظرية الأولى: - نظرية المشهور بين المتقدمين - هو الأول، وأن منشأ ظهور دلالة لفظ الأمر على الوجوب هو الوضع، بمعنى أن الواضع وَضَعَ لفظ الأمر للطلب الحتمي الوجوبي، بحيث كان الوجوب قيداً للطلب وداخلياً في الموضوع له، وعندها فمجموع القيد والمقيّد، هو الموضوع له ^(٢).

وقد مال إلى هذه النظرية من المتأخرين، المحقق صاحب الكفاية ^(٣).

النظرية الثانية: - نظرية جمع من المحققين منهم المحقق العراقي ^(٤) - هو الثاني، وأن منشأ الظهور هو الإطلاق ومقدمات الحكمة، بحيث لم يكن الوجوب قيداً للموضوع له، وإنما الموضوع له هو أصل الطلب، وأما الوجوب فهو قيد المستعمل فيه، مما يعني أن

١ - المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ١٢ / ٣.

٢ - والوجه في ذلك - كما أفاده شيخنا الأستاذ الفياض دام ظله في المباحث الأصولية ٣ / ١٩: (أن المتبادر والمنسب من لفظ الأمر عرفاً ارتكازاً وفطرةً، هو الطلب اللزومي، ولا يتوقف هذا التبادر والانسباق على شيء غير صدوره من المولى وعدم القرينة على الخلاف، وهذا معنى كون دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بالوضع لا بالإطلاق ومقدمات الحكمة ولا بحكم العقل).

٣ - ينظر: كفاية الأصول ٦٣.

٤ - مقالات الأصول ١ / ٢٠٨ و ٢٢٢.

الوجوب يُفهم من إطلاق الكلام وبعد تمامية مقدمات الحكمة^(١).

النظرية الثالثة: - نظرية المشهور بين المتأخرين منهم الشيخ الماتن رحمته - هو الثالث، وأنَّ منشأ الظهور في الوجوب حكم العقل وليس الوضع أو مقدمات الحكمة، بمعنى أنَّ لفظ الأمر موضوع للطلب من العالي إلى السافل، وفي مقام الاستعمال أيضاً قد استعمل في هذا المعنى، مما يعني أنَّ الوجوب ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، بل هو مستفاد من حكم العقل، وعليه: فكلمة (الأمر) - مادةً وهيئةً كما سيأتي - لا تدل إلا على الطلب خاصة من دون دلالة على الوجوب، ولكنَّ الطلب بعد صدوره من المولى وعدم اقتترانه بالترخيص يحكم العقل عليه بالوجوب.

بيان ذلك: أنَّ من جملة الموارد التي يستقل فيها العقل بالحاكمية، باب إطاعة المولى والأمر؛ حيث إنَّ لسان حال العقل في هذا الباب، هو أنَّ المولى ولي النعمة عليك أيها العبد، وأنت عبد له، فلو طلب المولى منك شيئاً سواء على مستوى الأمر والبعث أم النهي

١ - ويمكن تقريب ذلك بعدة وجوه، منها: (أنَّ الطلب الوجوبي طلب تام وكامل، وحيث أنَّ كمال الشيء عين الشيء لا أنه أمر زائد عليه، فلا يحتاج بيانه في المقام إلى مؤونة زائدة، وهذا بخلاف الطلب الندبي فإنه طلب ناقص وضعيف، والنقص والضعف أمر عديمي فلا يمكن أن يكون عين الطلب، وحينئذٍ فلا محالة يكون أمراً زائداً عليه، فبيانه بحاجة إلى مؤونة زائدة ولا يكفي إطلاق الأمر، وعلى هذا فإذا ورد أمر من المولى بشيء وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الندب كان مقتضى إطلاقه الوجوب، والخلاصة أنَّ الطلب الندبي بما أنه مشتمل على خصوصية زائدة لإرادته من الأمر بحاجة إلى قرينة تدل عليها ولا يكفي إطلاق الأمر في ذلك، فإنه لا يدل إلا على ذات المقيد، وهذا بخلاف الطلب الوجوبي، فحيث إنه غير مشتمل على خصوصية زائدة لإرادته من الأمر لا تتوقف على قرينة تدل عليها بل يكفي نفس إطلاق الأمر) المباحث الأصولية - الشيخ الفياض

والزجر، فأنت ملزم بالانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، فهذه هي وظيفة العبودية.

وعلى هذا فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعة والانبعاث ؛ قضاءً لحق المولوية والعبودية ما لم يرخص المولى في تركه ويأذن في مخالفته.

وعلى هذا الأساس، فلفظ الأمر ليس موضوعاً بإزاء خصوص الوجوب، كي يكون استعماله في غيره مجازاً، ولا بالعكس، ولا للقدر المشترك ما بينهما أعني مطلق الطلب ؛ من جهة أن الوجوب والندب - في ضوء هذه النظرية - ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه لفظ الأمر (الذي هو الطلب)، بل هما من التقسيمات اللاحقة لنفس الأمر الذي استعمل في الطلب، يعني أن الأمر بمعنى الطلب على قسمين: ١ - أمرٌ وجوبي، ٢ - أمرٌ استحبابي.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس :-

قوله ﷺ: ((٢ - اعتبار العلو في معنى الأمر...)) وما ينبغي التنبيه عليه هو: أن البحث في هذه المسألة وكذا المسألة الثالثة، مرتبطٌ بالأمر بمعنى الطلب.

قوله ﷺ: ((فيعتبر فيه العلو في الأمر)) العلو على قسمين: (حسي) كأن يكون شخصٌ في السطح، والآخر في السرداب، و (معنوي) بأن يكون مرتفعاً وشريفاً في الواقع، وإن كان المولى في السرداب والعبد في السطح.

والمراد من العلو في المقام هو المعنوي منه، وأما بالنسبة إلى فرعون (وأنه عالٍ في الأرض)، فإنما هو علو ادّعائي وليس المراد منه في المقام.

قوله ﷺ: ((وعليه فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب... إلخ)) فإن المستعمل فيه - في ضوء النظرية الثالثة - كالموضوع له واحدٌ حقيقةً

في كلا الموردين، والاختلاف بينهما إنما هو من ناحية حكم العقل بلزوم الامتثال وعدمه، فالوجوب والاستحباب أمران انتزاعيان من ترخيص المولى في ترك المأمور به وعدمه.

قوله رحمته: ((لأن الوجوب والندب ليسا من التقسيمات... إلخ)) بيانه: إنَّ الأقسام على صنفين: أ - أقسام أولية، وهي: العارضة للشيء بما هو في نفسه، ب - أقسام ثانوية، وهي: العارضة للشيء بسبب عروض جهة له من الأقسام الثانوية.

ومن تقسيمات الطلب الأولية هي: الأمر والنهي وغيرهما.

وأما التقسيمات الثانوية للطلب، فهي: الوجوب والندب، فإذا: الوجوب والندب من الأقسام الثانوية للطلب، أي: العارضة على الطلب بعد تعلُّق الأمر به، فبعد استعمال الأمر في معناه الموضوع له وهو الطلب، نقول: هذا الأمر إما واجب، وإما مستحب.

المحاضرة ((٢٧))

قال المصنّف رحمته الله: ((المبحث الثاني: صيغة الأمر

- ١ -

معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر - أي هيئته - كصيغة " افعل " ونحوها: تستعمل في موارد

كثيرة:

منها: البعث، كقوله تعالى: (فأقيموا الصلاة). (أوفوا بالعقود).

ومنها: التهديد، كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم).

ومنها: التعجيز، كقوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله).

وغير ذلك، من التسخير، والإنذار، والترجي، والتمني، ونحوها.

ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى

واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني، لأن الهيئة مثل " افعل " شأنها

شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة كالحروف، ولم توضع

لإفادة معان مستقلة، فلا يصح أن يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي

هي معان اسمية.

وعليه، فالحق أنها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب

والمادة. والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب

والقيام والقيود في " اضرب " و " قم " و " اقعِد " ونحو ذلك. وحيثئذٍ
يتنزع منها عنوان " طالب " و " مطلوب منه " و " مطلوب " .

فقولنا: " اضرب " يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم
والمخاطب، ومعنى ذلك: جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه
وتحريكه إليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية، وإن شئت فسمها
النسبة البعثية، لغرض إبراز جعل المأمور به - أي المطلوب - في عهدة
المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه.

ما شئت فعبّر. غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل
المتكلم. فتارة: يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس
المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذٍ مصداقاً للبعث والتحريك
وجعل الداعي، أو إن شئت فقل: يكون مصداقاً للطلب، فإن المقصود واحد.
وأخرى: يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد ويكون تهديداً
بالحمل الشائع. وثالثة: يكون الداعي له هو التعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز
وتعجيزاً بالحمل الشائع...

وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها. وإلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه،
فإننا نريد أن نقول بنص العبارة: إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها
ليست هي معاني هيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا

معاني حقيقية ولا مجازية.

بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارةً بعثاً بالحمل الشائع وأخرى تهديداً بالحمل الشائع...

وهكذا، لا أن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب. والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنه أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي)).

ذكر الشيخ الماتن رحمته في أول هذا الباب، أنه يقع كلامه في بحثين وخاتمة، تقدم الكلام حول البحث الأول (أعني مادة الأمر) بمطالبه الثلاثة، وأما الآن فبلغ الكلام إلى البحث الثاني، وهو ما يتعلق بـ (صيغة الأمر).

وعنوان هذا البحث: صيغة إفعال وما في معناها.

والمراد من (صيغة إفعال): كل فعل أمر، سواء أكان غائباً أم حاضراً، معلوماً كان أم مجهولاً، ثلاثياً أم رباعياً، مجرداً أم مزيداً فيه.

فإذن: البحث حول صيغة الأمر، شاملٌ لهذه المذكورات بأسرها.

والمراد من (ما في معناها) أو (نحوها): أية صيغة وكلمة تؤدي مؤدى صيغة إفعال في الدلالة على الطلب والبعث، من قبيل: أساء الأفعال التي تأتي بمعنى فعل الأمر ؛ مثل: صه ومه ومهلاً وما شاكل ذلك.

ومن قبيل: الجمل الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء، سواءً الجمل الإسمية ؛ مثل: ((ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً))^(١)، و ((إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً))^(٢)، و ((هذا مطلوب منك)) ونحوها، أم الجمل الفعلية ؛ مثل: كُتِبَ عليكم الصيام، كُتِبَ عليكم القتال، يصلي، يغتسل، أطلب منك كذا، ونحوها.

ومباحثه: أحد عشر مبحثاً: ١ = معنى صيغة الأمر.

صيغة إفعال لها استعمالات كثيرة في معانٍ متعددة، أشار الشيخ الماتن رحمه الله لبعضها:

(١) الوجوب أو البعث ؛ كقوله تعالى: ((وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ))^(٣).

(٢) الندب ؛ كقوله تعالى: ((فَكَاتِبُهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا))^(٤).

(٣) الإباحة ؛ كقوله تعالى: ((وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا))^(٥).

(٤) التهديد والتخويف ؛ كقوله تعالى: ((اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ))^(٦).

(٥) التعجيز ؛ كقوله تعالى: ((فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ))^(٧).

(٦) التسخير ؛ كقوله تعالى: ((كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ))^(٨).

١ - سورة آل عمران: ٩٧.

٢ - سورة النساء: ١٠٣.

٣ - سورة النور: ٥٦.

٤ - سورة النور ٣٣ ؛ (فإن الكتابة لما كانت مقتضية للثواب، وليس في تركها عقاب، كانت مندوبةً) حاشية الملا صالح على المعالم ٣٩.

٥ - سورة المائدة: ٢.

٦ - سورة فصلت: ٤٠.

٧ - سورة البقرة: ٢٣.

(٧) الإنذار ؛ كقوله تعالى: ((تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ))^(١).

(٨) التسوية ؛ كقوله تعالى: ((فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ))^(٢) ... إلى غير

ذلك من المعاني.

وسؤال البحث: ما هو المعنى الحقيقي لكلمة (إفعل وما في معناها) من بين هذه

المعاني التي استعملت فيها ؟

أقوالاً في المسألة، ولا بأس أن نشير - في هذا المجال - إلى ما ذكره المرحوم ملا صالح

في الحاشية^(٣) حيث قال: (اتفقوا على أن صيغة إفعل، ليست حقيقةً في جميع هذه المعاني ؛

لأن خصوصية بعضها كالتمسخر، والتسوية، والتعجيز، غير مستفادة من مجرد تلك

الصيغة بل من القرائن، والنزاع إنما وقع في الأربعة الأول...) ثم ذكر الأقوال في المسألة،

التي ذكرها صاحب المعالم^(٤).

١ - سورة البقرة: ٦٥ ؛ (لأن مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم) حاشية الملا صالح على

المعالم ٣٩.

٢ - سورة هود: ٦٥.

٣ - سورة الطور: ١٦ ؛ قال الملا صالح في حاشيته على المعالم ٣٩: (فإنه أريد به التسوية في عدم النفع

بين الصبر وعدمه).

٤ - حاشية على المعالم ٣٩.

٥ - وهي: (القول الأول) إن صيغة إفعل وما في معناها حقيقةٌ في الوجوب فقط بحسب اللغة، وهذا

ما اختاره صاحب المعالم وفاقاً لجمهور الأصوليين - على حد تعبيره -.

(القول الثاني) إنها حقيقةٌ في الندب فقط.

(القول الثالث) إنها حقيقةٌ في الطلب، وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب.

وللشيخ الماتن رحمته كلامٌ في المقام خالف فيه جميع الأقوال التي ذكرها في المعالم، وحاصله: أنَّ الصيغة لم توضع لشيءٍ من هذه المعاني، كما لم تستعمل في شيءٍ منها، وإنما لها معنى آخر؛ فقال: ((ولكن الظاهر أنَّ الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني))، فما هو ذلك المعنى الآخر؟

ولإثبات هذا القول ذكر رحمته مقدمةً حاصلها: أنه قد عُلِمَ من بعض مقدمات الكتاب، أنَّ الهيئات كبقية المعاني الحرفية، لا تدل على معنى مستقل ومفهوم اسمي، بل تدل على نسبةٍ خاصةٍ؛ فمثلاً: هيئة الماضي تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل في الماضي، وهيئة المضارع تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل في المستقبل، وهكذا هيئة الأمر شأنها شأن الهيئات الأخرى، لا تدل على معنى مستقل ومفهوم اسمي، بل تدل لإفادة نسبةٍ خاصةٍ، هذا من جانبٍ.

ومن جانبٍ آخر، أنَّ تلك المعاني المذكورة آنفاً للصيغة، هي معانٍ اسمية مستقلة وقابلة للتصور بأنفسها.

فإذن: صيغة (إفعل) لا يمكن أن يُراد منها مفاهيم تلك المعاني المذكورة من التهديد أو

(القول الرابع) إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة، وأما في العرف الشرعي فهي حقيقةٌ في الوجوب فقط.

(القول الخامس) التوقف؛ حيث توقف في ذلك قومٌ فلم يَدْرُوا أَلِلوجوب هي أم الندب.

(القول السادس) إنها مشتركة اشتراكاً لفظياً في معانٍ ثلاثة: الوجوب، والندب، والإباحة.

(القول السابع) إنها مشتركة اشتراكاً معنوياً في المعاني الثلاثة، بمعنى أنها موضوعة للقدر المشترك بين هذه الثلاثة، وهو الإذن.

(القول الثامن) إنها مشتركة اشتراكاً لفظياً بين أربعة معانٍ، وهي الثلاثة السابقة والتهديد... ينظر: معالم الدين - الشيخ حسن ٣٩.

التعجيز أو التسخير أو غير ذلك من المفاهيم المستقلة المستعملة فيها الصيغة، بمعنى أنَّ الصيغة لم تُوضع لشيءٍ من تلك المعاني، كما أنها لم تُستعمل في شيءٍ منها، وإنما الحق أنها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة - وهي الحدث الذي يقع عليه مفاد الهيئة ؛ مثل: الضرب، والقيام ونحو ذلك - يُنتزع منها عنوان: طالب ومطلوب منه ومطلوب، ويعبر عنها بالنسبة الطلبية أو البعثية.

فمثلاً: قولنا (إضرب) ليس معناه، أطلب، ولا أهدد، ولا غير ذلك، بل معناه: الدلالة على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعي في نفسه للفعل. فتحصل: أنَّ مدلول هيئة الأمر ومعناها هو النسبة الطلبية أو البعثية، وغرض الأمر من ذلك هو، إبراز جعل المطلوب - أي: المأمور به - في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه، ببعثٍ تشريعي اختياري لا بعثٍ تكويني.

غاية الأمر أنَّ الدواعي لإيجاد هذه النسبة الطلبية مختلفة، بمعنى أنَّ هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم: (١) فتارةً يكون الداعي من قبل المتكلم لهذا الجعل، هو البعث الحقيقي والطلب الحقيقي، يعني أنَّ الهدف كل الهدف من قبل المولى من الجعل والإنشاء، هو تحقق العمل وإيجاده خارجاً، فحينئذٍ يكون هذا الإنشاء مصداقاً للبعث والتحريك الحقيقي، أو إن شئت فقل: يكون مصداقاً للطلب ؛ مثل: أقيموا الصلاة.

(٢) وثانيةً يكون الداعي لهذا الجعل، هو التهديد، يعني أنَّ الهدف من قبل المولى ليس هو إيجاد العمل خارجاً، بل هدفه مجرد تخويف العبد وتهديده، فيكون هذا الجعل حينئذٍ مصداقاً للتهديد، وبعبارةٍ أخرى: يكون تهديداً بالحمل الشائع ؛ مثل: اعملوا ما شئتم.

٣) وثالثةً يكون الداعي له، هو التعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز، وتعجيزاً بالحمل الشائع؛ مثل: فأتوا بسورةٍ من مثله... وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

وخلاصة المطلب، ما بيّنه الشيخ الماتن رحمته بصريح العبارة أخيراً؛ قائلاً: ((فإنّا نريد أن نقول بنص العبارة: إنّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معاني حقيقية ولا مجازية. بل الحق أن المنشأ بها ليس إلّا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارةً بعثاً بالحمل الشائع، وأخرى تهديداً بالحمل الشائع... وهكذا، لا أن هذه المفاهيم مدلولةٌ للهيئة ومنشأةٌ بها حتى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنه أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأياها المعنى المجازي)).

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس:-

قوله رحمته: ((إنّ البعث أو التهديد... وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي... إلخ)) مقصوده رحمته: أن شيئاً من المعاني المذكورة وغيرها ليس معنىً لصيغة الأمر، والصيغة لم تُستعمل في شيءٍ منها، بل الحق أن المنشأ بهيئة الأمر ليس إلّا النسبة الطلبية الخاصة، ولم تُستعمل إلّا في هذا المعنى في الجميع، غاية أن الدواعي لإنشاء هذه النسبة تختلف، ففي المورد الأول - أعني ما لو كان الداعي للجعل والإنشاء من قبل المولى، هو البعث الحقيقي - لا تدل صيغة إفعال على البعث بالحمل الأولي.

وبكلمة: الإنشاء في المورد الأول ليس بعثاً بالحمل الأولي، بل بعثاً بالحمل الشائع،

يعني مصداق خارجي للبعث، وهكذا في سائر المعاني.

قوله عليه السلام: ((والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو... حتى اختلفوا في أنه... إلخ)) إنَّ سبب اختلاف القوم في موضوع هيئة الأمر، وأنها هل هي موضوعة للبعث حقيقة، وفي الباقي مجاز، أو بالعكس؟ وهكذا سائر المعاني، هو نتيجة الاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق، فزعموا بأنَّ البعث والتهديد والتعجيز وغيرها، مفاهيم ومعانٍ لصيغة الأمر، بينما صيغة الأمر موضوعة للنسبة الطلبية الخاصة، وهذه النسبة الطلبية تكون مصداقاً للتهديد، ومصداقاً للتعجيز وهكذا بحسب اختلاف الدواعي والأغراض في نفس المتكلم.

فعدَّ هذه الأمور من معاني صيغة الأمر مع كونها من الدواعي هو في الواقع من اشتباه الدواعي بالمعاني أو المفهوم بالمصداق.

وينبغي - أخيراً - أنْ يشار إلى أنَّ أول مَنْ تنبَّه إلى هذا الاختلاط - بحسب التتبع القاصر - هو صاحب الكفاية عليه السلام.

المحاضرة ((٢٨))

قال المصنّف رحمته الله: ((٢ - ٢ - ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الأصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وفي كيفيته على أقوال. والخلاف يشمل صيغة " افعل " وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر. والأقوال في المسألة كثيرة، وأهمها قولان:

أحدهما: أنها ظاهرة في الوجوب، إما لكونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد. ثانيهما: أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

والحق أنها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب، ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وأن الوجوب أظهر أفرادها، وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر، على ما تقدم هناك: من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاءً لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به، وبدون الترخيص فالأمر لو خلى وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية ؛ إذ صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً ؛ لأن الوجوب - كالندب - أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كفياته وأحواله. وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة " الأمر " أن الصيغة لا تدل إلا على النسبة الطلبية - كما تقدم - فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب.

وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه، واستفادة الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينة على إذن الأمر بالترك - إنما هو بحكم العقل كما قلنا ؛ إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى. ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب، ما جاء في كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر. ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله بإرادة " مطلق الطلب " البعيد إرادته من مساق الأحاديث، فإنه تجوز - على تقديره - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة)).

كان كلامنا ولا زال في صيغة الأمر، وذكرنا أن مباحثها أحد عشر مبحثاً، وتقدم

الكلام حول المبحث الأول، وبلغ فعلاً إلى: ٢ = ظهور الصيغة في الوجوب.

وعنوان هذا المبحث: هل لصيغة إفعال وما في معناها ظهورٌ في الوجوب أم لا ؟

والكلام حول أطراف هذا الموضوع يقع ضمن مقامين:

المقام الأول: في أصل ظهور صيغة إفعال.

والمقام الآخر: في بيان منشأ ظهورها.

أما الكلام في المقام الأول فحاصله: أنَّ صيغة إفعال تارةً تدل على الوجوب بمعونة

القرائن، وأخرى تدل على الاستحباب ببركة القرائن أيضاً، ولا كلام لنا في هذه الحالات.

بحثنا إنما يتمحور في: أنَّ صيغة الأمر لو خلي وطبعها، في أيِّ معنى لها ظهور ؟

وهذا البحث مما اختلف فيه الأصوليون على أقوال كثيرة ^(١)، أهمها - على حد تعبير

الماتن رحمته - قولان:

(أحدهما) أنَّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ^(٢).

(ثانيهما) أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، والقدر المشترك هو

مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما ^(٣).

١ - ذكرها الشيخ صاحب المعالم (قده)، وقد نقلناها عنه في بعض تعاليق المحاضرة السابقة.

٢ - وقد نسب الشيخ في المعالم ٣٩ هذا القول إلى جمهور الأصوليين، وقد قال السيد محمد الطباطبائي الكربلائي في مفاتيح الأصول ١٠٩: ((بل قيل: إنه مذهب المحققين، وبالجمله هذا القول عليه معظم علماء الإسلام)).

٣ - وهذا القول ((للسيد عميد الدين، والخطيب القزويني، والمحكي عن أبي منصور الماتريدي من الحنفية، والفاضل صاحب الوافية، والجويني، وجماعة واختاره العلامة في النهاية والمبادئ)) ينظر: مفاتيح الأصول - السيد محمد الطباطبائي ١٠٩.

وأما الشيخ الماتن رحمته فقد اختار القول الأول، وأنها ظاهرة في الوجوب، من دون أن يستدل عليه ^(١).

وأما الكلام في المقام الآخر، ففي بيان منشأ الظهور، وأنه ما هو ؟
أقوال ثلاثة في المسألة، تقدم تقريرها في مبحث مادة الأمر ^(٢): قول بأن منشأ ظهور الصيغة في الوجوب هو الوضع، وقول آخر بأنه الانصراف الذي هو أحد مقدمات الحكمة، وثالث بأنه حكم العقل.

واختار الشيخ الماتن رحمته القول الثالث، وأفاد - تبعاً للميرزا النائيني رحمته ^(٣) - ما حاصله:
أن صيغة الأمر شأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر على ما تقدم، من أن الصيغة - وكذا المادة - كما لا تدل على الطلب والبعث كذلك لا تدل على الحتم والوجوب.

نعم، يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبودية والمولوية فيما إذا لم ينصب قرينة على الترخيص، وتوضيح ذلك: أن الصيغة - كما عرفت - موضوعة للدلالة على النسبة الطلبية الخاصة، ولا تدل على ما عدا ذلك، إلا أن العقل يحكم بأن وظيفة العبودية والمولوية تقتضي لزوم المبادرة والقيام على العبد نحو امتثال ما أمره به المولى، وعدم الأمن من العقوبة لدى المخالفة، إلا إذا أقام المولى قرينةً على الترخيص وجواز الترك، وعندئذ لا مانع من تركه؛ حيث إنه مع وجود هذه القرينة مأمون من العقاب، ويتنزع العقل من ذلك الندب، كما ينتزع في الصورة الأولى الوجوب.

إلى هنا استطاع الشيخ الماتن رحمته أن يخرج بهذه النتيجة، وهي: أن الحاكم بالوجوب إنما

١ - وقد تعرض الشيخ صاحب المعالم (قده) لذكر الأدلة على هذا القول. ينظر: معالم الدين ٣٩ - ٤٤.

٢ - المحاضرة (٢٦) ص

٣ - ينظر: أجود التقريرات - تقرير بحث الميرزا النائيني للسيد الخوئي ١ / ١٤٤ - ١٤٦.

هو العقل دون الصيغة، لا وضعاً ولا إطلاقاً.

ثم أفاد ﷺ: أن صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً؛ على أساس أن الوجوب كالندب أمرٌ خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كفياته وأحواله، بما ينتج أن ظهور صيغة الأمر في الوجوب ليس من نحو الظهورات اللفظية (أعني: الوضع، أو الإطلاق ومقدمات الحكمة)، ولا دلالتها على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية من المطابقة والتضمنية والالتزامية.

نعم، تمتاز الصيغة عن مادة الأمر في أن مدلول الصيغة معنى حرفي وهي النسبة الطلبية الخاصة، بينما يكون مدلول المادة معنى اسماً وهو مفهوم الطلب الخاص، بما يُخلص من هذا إلى أن الصيغة بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب، ووجه الأولوية: أن مفاد المادة - على الأقل - معنى اسمي، ومع ذلك لا تصلح للدلالة على الوجوب، فمن باب الأولى الصيغة لا تدل على الوجوب؛ لأن مفادها معنى حرفي وهي النسبة الطلبية، والمعنى الحرفي لا يمكن أن يدل على معنى اسمي كالوجوب.

وفي ضوء هذا، فنقول: إن المستعمل فيه صيغة إفعال واحد، ألا وهي النسبة الطلبية، سواءً في الموارد التي استعملت الصيغة في الوجوب، أم في الموارد التي استعملت في الندب، فالمستعمل فيه واحدٌ بالحقبة في كلا الموردين لا اختلاف فيه، واستفادة الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينة على إذن الأمر بالترك - إنما هو بحكم العقل كما ذكرنا؛ إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

ثم أقام ﷺ شاهداً على ما ذكره - من كون المستعمل فيه الصيغة واحداً في مورد الوجوب والندب - وحاصله: ما جاء في كثيرٍ من الأحاديث الشريفة من الجمع بين

الواجبات والمستحبات بصيغة واحدة وأمر واحد ؛ مثل قوله: (اغتسل للجنابة والجمعة) أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر ؛ كما في قوله: (اغتسل للجنابة، و اغتسل للجمعة).

أو ما جاء في القرآن المجيد من الجمع بينهما بصيغة واحدة ؛ كقوله تعالى: ((وسارعوا إلى مغفرة من ربكم))^(١)، مما يكون المراد من المغفرة، سبب المغفرة، ومن المعلوم أن سبب المغفرة قد يكون الواجبات وقد يكون المندوبات، وكقوله تعالى: ((فاستبقوا الخيرات))^(٢)؛ فإنَّ (الخيرات) جمعٌ محلى بالألف واللام، وهو يفيد العموم، فيكون شاملاً للواجبات والمندوبات.

وبيان كون هذا الجمع شاهداً على ما نحن فيه: أنه لو كان الوجوب والندب معنيين لصيغة إفعال، إما بنحو الحقيقة والمجاز أو بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، ففي أمثال هذه الموارد تُحتمل عدة احتمالات:

- (١) استعمال الصيغة في الوجوب والندب معاً بنحو الاشتراك اللفظي.
 - (٢) استعمالها فيهما معاً بنحو الحقيقة والمجاز، ففي الوجوب حقيقةً وفي الندب مجازاً.
 - (٣) استعمالها في مطلق الطلب مجازاً، إما بنحو عموم الاشتراك أو عموم المجاز.
- والحال أن هذه الاحتمالات كلّها باطلة، أما وجه بطلان الاحتمالين الأولين ؛ فلاستلزام استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، ومثاله: ما لو قال الشارع - مثلاً -: (اغتسل للجنابة وللجمعة)، فهنا عندنا صيغة واحدة قد استعملت في الوجوب وفي الندب ؛ باعتبار إضافتها للجنابة تكون مستعملةً في الوجوب، وباعتبار إضافتها للجمعة تكون مستعملةً في الندب، فيلزم استعمالها في أكثر من معنى وهو محال، وهذا إن دلَّ على

١ - سورة آل عمران: ١٣٣.

٢ - سورة البقرة: ١٤٨.

شيءٍ فهو يدل على أنَّ الوجوب والندب ليسا معنيين للصيغة، وهذا ما أشار إليه الشيخ المظفر رحمته بقوله: ((لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل)).

وأما وجه بطلان الاحتمال الثالث ؛ فلأمرين:

أولاً: أنه تجوزُ لا شاهد له ؛ على أساس أننا قلنا فيما سبق، إنَّ الوجوب والندب ليسا من أقسام المعنى بما هو، أي: ليسا من أقسام الطلب في نفسه، وإنما هما يعرضان عليه بعد استعمال الصيغة في الطلب، وعليه: فالصيغة ليست موضوعة للطلب الأعم من الوجوب والندب، وإنما هي موضوعة للنسبة الطلبية، وعندها فيكون استعمالها في مطلق الطلب الأعم من الوجوب والندب استعمالاً مجازياً.

وثانياً: كون المراد مطلق الطلب الأعم من الوجوب والندب، بعيدٌ عن مساق الأحاديث ولا يساعد عليه أسلوبها ؛ لما أفاده الميرزا النائيني رحمته: ((بدهاة أنه لا يعقل أن يوجد الطلب بلا حد خاص من الشدة والضعف ؛ إذ لا يمكن الكلي بلا حد))^(١) ؛ فإننا لو سألنا الشارع القائل: (اغتسل للجنابة وللجمعة) بأنك حينما تضيف الصيغة للجنابة هل تريد منها مطلق الطلب ؟ بطبيعة الحال يأتي الجواب بالنفي، وإنما أراد معنى أخص من مطلق الطلب، وهو الطلب الوجوبي، وكذا حينما أضافها للجمعة أراد معنى أخص من مطلق الطلب، وهو الطلب الندي.

وإلى هذا كله أشار رحمته بقوله: ((أو تأويله بإرادة مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق... إلخ)).

فالنتيجة التي خرج بها الماتن رحمته هي: أن صيغة إفعل في الموارد كلها سواء هذه الموارد

أم غيرها، استعملت في معنى واحد، وهو (النسبة الطليعية)، واستفادة الوجوب منها - على تقدير تجردها عن القرينة على ترخيص الأمر - إنما هي من طريق حكم العقل، ولا ترتبط بعالم اللفظ أو المستعمل فيه.

المحاضرة ((٢٩))

قال المصنف رحمته الله: ((تنبيهان:

الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب. اعلم أن الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة " افعل " في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً بقولنا: " صيغة افعل وما شابهها ". والجملة الخبرية مثل قول: يغتسل، يتوضأ، يصلي، بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب، ونحو ذلك.

والسر في ذلك: أن المناط في الجميع واحد، فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان، فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه. بل ربما يقال: إن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد ؛ لأنها في الحقيقة إخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه. الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه.

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدم الحظر - أي المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: " اشرب الماء " أو قال ذلك عندما يتوهم المريض أنه ممنوع منه ومحذور عليه شربه. وقد اختلف الأصوليون في مثل هذا الأمر أنه هل هو ظاهر في الوجوب، أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط - أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من

إباحة أو غيرها - أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع ؟ على أقوال كثيرة.
وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك: أنك قد عرفت أن دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من
حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الإذن بالترك.

ومنه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب ؛ لأنه ليس
فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص في الفعل لا أكثر.

وأوضح من هذا أن نقول: إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص في
الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلا ترخيصاً وإذنًا بالحمل الشائع.

ولا يكون بعثاً إلا إذا كان الإنشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو
توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالاً على الوجوب.

وعدم دلالته على الإباحة بطريق أولى، فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو
أمانة. مثاله قوله تعالى: (وإذا حللتم فاصطادوا)، فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد
حال الإحرام، فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على أن الأمر صدر بداعي البعث أو
لغرض بيان إباحة الفعل، فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة.

ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه ؛ فإن الكلام في فرض صدور الأمر بعد
الحظر أو توهمه مجرداً عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة)).

الأول: تعرّض فيه لمبحث الجمل الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء، وأنها ظاهرة في الوجوب ودالة عليه أم لا ؟

وينبغي - أولاً - تحرير محل الكلام في المسألة ؛ حيث إنّ الجمل الخبرية التي تُستعمل في مقام الإنشاء كفعل الماضي والمضارع، قد تُستعمل في مقام الإنشاء المعاملي ؛ كبعث، واشترى، وما شاكلهما، وقد تُستعمل في مقام إنشاء الطلب ؛ كأعاد، ويعيد، واغتسل، ويغتسل، وهكذا.

والأول خارجٌ عن محل الكلام في المقام، ومحل الكلام إنما هو في الثاني^(١)، وإلى هذا أشار الشيخ الماتن رحمته بقوله: ((في مقام إنشاء الطلب...)).

وبعد ذلك، نقول: إنه كثيراً ما تُستعمل الجمل الخبرية في الكتاب والسنة في مقام الإنشاء ؛ كقوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) ^(٢)، وقوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) ^(٣)، وقوله عليه السلام: (يسجد سجدتي السهو) ^(٤)، أو (يعيد صلاته) ^(٥)، أو (يتوضأ) ^(٦)، إلى غير ذلك.

فإذا استعملت الجمل الخبرية في مقام الإنشاء، فهل تدل على الوجوب أم لا ؟ قولان في المسألة:

١ - المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٣ / ١٨٨.

٢ - سورة البقرة: ٢٣٣.

٣ - سورة البقرة: ٢٢٨.

٤ - وسائل الشيعة - الحر العاملي ٤ / ٩٧٠ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٧.

٥ - المصدر نفسه ٢ / ١٠٦٤ باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٥.

٦ - المصدر نفسه ١ / ٥١٨ باب ٣٦ من أبواب الجنابة ح ٨.

فقد (منع جماعة من المحققين من دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء نحو يتوضأ ويصلي... على الوجوب... ؛ لأنه إذا تعدد الحمل على الحقيقة، فاللازم الحمل على المجاز، وهو كما يكون بالحمل عليهما، كذا يكون بالحمل على الطلب المطلق ولا مرجح^(١)).

إلا أن معظم الأصحاب - منهم الشيخ المظفر رحمته - ذهبوا إلى القول بظهورها في الوجوب، وقد أفاد الماتن رحمته ما حاصله: إن الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة إفعال، في ظهورها في الوجوب، بل أساساً أننا قد عممنا سابقاً عنوان البحث وقلنا: ((صيغة إفعال ونحوها))، أو ((صيغة إفعال وما شابهها))، مما يعني أن ما ذكر من الأحكام في صيغة إفعال، يأتي هنا أيضاً.

وسرُّ المطلب: أن المناط في كلا البابين واحدٌ، بمعنى أنه إذا ثبت أن المولى أراد إتيان عملٍ ما في الخارج، وأن هذا العمل مطلوبه من العبد، بأي مظهرٍ أظهر إرادته، قولاً كان أم كتابةً أم إشارةً، فيتعين على العبد امتثاله، وفي فرض الإظهار القولي لا يُفَرَّق بين مفردات اللفظ سواء أكان بصيغة إفعال أم كان بجملة خبرية، ففي جميع ذلك إذا ثبت البعث والتحريك من المولى بأي مظهرٍ كان وبأي لفظٍ كان، فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن نفس المولى بتركه.

فإذن: المناط الذي أوجب حكم العقل بوجوب الإطاعة في باب صيغة إفعال، نفسه هو الذي يستدعي حكم العقل بلزوم الإطاعة في باب الجمل الخبرية الواقعة في مقام إنشاء الطلب، بل ((صرَّح محققوا أهل البيان - فيما حكى عنهم - بأن دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب أشد وأكث من دلالة الأمر والنهي الصريحين عليه، ألا ترى إلى قولهم: إنَّ البلغاء يقيمونها مقام الإنشاء ليحملوا المخاطب بوجه آكد على الإتيان بما طُلب منه ؛

ققولك لصاحبك الذي لا تحب تكذيبك: (تأتيني) بلفظ الخبر، (أتني) بلفظ الأمر، فتحمله بالطف وجهه على لزوم الإتيان؛ لأنه لو لم يأتك غداً صرت كاذباً بحسب الظاهر؛ لأنّ كلامك في صورة الخبر، وهذه النكتة هي الظاهرة من الاستعمال في تلك المقامات، وإن ذكروا نكتاً آخر له؛ ولذا أنّ معظم الأصحاب تمسكوا في مقامات كثيرة لا تكاد تخصى بالمفروض على الوجوب والحرمة.

وبالجملة: التأمل في دلالتها على الأمرين مما لا ينبغي، كيف وأكثر الواجبات والمحرمات الشرعية مستفادة من هذا))^(١).

التنبيه الآخر: وقد تعرض فيه إلى مسألة وقوع الأمر بعد الحظر أو توهمه، وتوضيح ذلك: أنّ المولى تارةً يمنع العبد عن ارتكاب عملٍ ما، وبعد مدةٍ يأمره بإتيان ذلك العمل نفسه، فهذا ما يسمّى بـ (الأمر عقيب الحظر)، وأخرى لم يصدر منعٌ وحظرٌ من ناحية المولى مباشرةً، إلّا أنّ العبد تحيّل أنه ممنوع من ارتكاب العمل الكذائي ومحظور عليه، وبعد ذلك صدر من المولى أمرٌ بامتنال ذلك العمل، فهذا ما يسمّى بـ (الأمر عقيب توهم الحظر).

خذ لذلك مثالين: ١ = ما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، قائلاً له: (لا تشرب الماء)، ثم قال له: (أشرب الماء)، أو قال له الطبيب ذلك بعد ما كان المريض يتوهم أنه ممنوعٌ منه ومحظورٌ عليه شربه.

٢ = قوله تعالى: (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)^(٢)، الوارد بعد تحريم الشارع للصيد على المحرم لحجّ كان أو عمرة، بقوله تعالى: (غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ)^(٣).

١ - مفاتيح الأصول - السيد الكربلائي ١١٦.

٢ - سورة المائدة: ٣.

٣ - سورة المائدة: ٢.

وعليه، فقد اختلف الأصوليون - في صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر أو الكراهة، أو في مقام مظنة الحظر أو الكراهة، بل في موضع تجويز السائل واحداً منهما؛ كأن يقول العبد: هل أنا م أو أخرج؟ أو نحو ذلك، فيقول المولى له: (إفعل ذلك) - على أقوال كثيرة، إلا أننا نتعرض للأقوال التي ذكرها الشيخ المظفر رحمته، وهي أربعة:

القول الأول: أنها ظاهرة في الوجوب الذي هو ظاهر الأمر ^(١).

القول الثاني: أنها ظاهرة في الإباحة ^(٢).

القول الثالث: أنها ظاهرة في الترخيص فقط بمعنى رفع المنع فقط من دون التعرض

لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها، كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب ^(٣).

القول الرابع: أنها ترجع إلى ما كانت عليه سابقاً قبل المنع، فإن كانت على الوجوب أو

الندب أو الوقف بين الحالين، فهي كذلك بعد الحظر ^(٤).

مختار الماتن رحمته: اختار الشيخ الماتن رحمته ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب -

القول الثالث - من دلالتها على الترخيص فقط، مستدلاً على ذلك بما حاصله: أن دلالة

١ - ذهب إليه المحقق الحلي في معارج الأصول ٦٥، والعلامة الحلي في مبادئ الوصول إلى علم الأصول

٩٣، وحكاها المحقق الأصفهانى في هداية المسترشدين ١ / ٦٦٣، عن جماعة من العامة.

٢ - حكاها جماعة عن الأكثر، ينظر: هداية المسترشدين ١ / ٦٦٣.

٣ - وهو مختار الشيخ المفيد، ينظر: التذكرة بأصول الفقه ٣٠، وقال الشيخ الطوسي في عدة الأصول ١ / ١٨٣: ((ذهب أكثر الفقهاء ومن صنف أصول الفقه إلى أن الأمر إذا ورد عقيب الحظر اقتضى الإباحة))، ومراده من الإباحة رفع الحظر فقط لا الإباحة الاصطلاحية.

٤ - ذهب إليه السيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة ١ / ٧٣، واختاره الشيخ الطوسي في عدة في الأصول ١ / ١٨٣.

الأمر على الوجوب - كما عرفت سابقاً - إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الإذن بالترك، ومن البين أنَّ حكم العقل بالانبعاث إنما يكون في صورة ما لو ثبت هناك بعثٌ وتحريكٌ من المولى، وفي موارد مجيئ الأمر عقيب الحظر أو توهّمه لم يثبت البعث والتحريك وإنما هو ترخيصٌ في الفعل لا أكثر ؛ الأمر الذي يتنفي حكم العقل بلزوم الانبعاث والامتنال في الموارد المزبورة.

وبعبارة أوضح: أنَّ إنشاء الأمر من قِبَل المولى إن كان بداعي البعث، فعندئذٍ يحكم العقل بلزوم الانبعاث، بينما فيما نحن فيه هناك قرينة دالة على عدم كونه بداعي البعث، بل هو بداعي الترخيص في الفعل والإذن به، وتلك القرينة هو وقوع الأمر بعد الحظر أو توهّمه ؛ فإنَّ ذلك يعدُّ قرينةً عامةً على زوال هذا الحظر، وأنَّ الفعل الذي زال عنه الحظر مباح بالمعنى العام للإباحة، وهذا كما نلاحظه عند التخاطب العرفي، فإنه لو قال الطبيب لمريضه: (لا تأكل الرمان)، وبعد مراجعته وشفائه قال له: (تناول الرمان) ؛ يفهم من هذا القول زوال المنع السابق وأنه مباح بالإباحة العامة التي تعني الترخيص والإذن بالحمل الشائع.

فإذن: لا يكون دالاً على الوجوب، وعدم دلالته على الإباحة الخاصة - القول الثاني من أقوال المسألة - بطريقٍ أولى ؛ لبُعد الإباحة عن ظاهر الأمر أولاً، وعدم الدليل الخاص على ذلك ثانياً ؛ الأمر الذي يفرض الرجوع فيه إلى دليلٍ آخر من أصلٍ أو أمانة واستفادة الحكم في هذه الموارد.

نعم، لو اقترن مثل هذا الكلام بقرينة خاصة يستفاد منها صدور الأمر بداعي البعث أو لغرض بيان الإباحة الخاصة للفعل، فإنه حينئذٍ يمكن القول بالدلالة على الوجوب أو الإباحة.

إلا أن هذا مطلب آخر لا كلام فيه ؛ باعتبار أن فرض كلامنا إنما هو في صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجرداً عن كل قرينة أخرى سوى هذه القرينة التي أشرنا إليها.

ثم نرجع على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله رحمته : ((بل ربما يقال: إن دلالة الجملة الخبرية... إلخ)) مقصوده رحمته بهذا الكلام، الإشارة إما إلى ما قاله أهل البيان بالتقريب الذي ذكرناه في الشرح عن بعض المصادر الأصولية، أو إلى ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته من أن دلالة الجمل الفعلية التي تستعمل في مقام الإنشاء على الوجوب، أقوى وأكد من دلالة الصيغة عليه ؛ نظراً إلى دلالتها على وقوع المطلوب في الخارج وتحقيقه في مقام الطلب، ومن البين أن مرد ذلك إلى إظهار الأمر بأنه لا يُرضى بتركه وعدم وقوعه أبداً، وبطبيعة الحال أن هذه النكتة تتناسب مع إطار الوجوب والحتم وهي تؤكد، ولما كانت تلك النكتة منتفية في الصيغة فلاجل ذلك تكون دلالة الجملة الخبرية في مقام الإنشاء على الوجوب، أقوى من دلالة الصيغة عليه. ينظر: كفاية الأصول ٧١.

المحاضرة ((٣٠))

قال المصنّف رحمته الله: ((٣ - التعبدية والتوصيلية

تمهيد:

كل متفقه يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها إلاّ بإتيانها قربة إلى وجه الله تعالى. وكونها قربة إنما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها.

وتسمى هذه الواجبات " العباديات " أو " التعبديات " كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أخرى تسمى " التوصيليات " وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وإن لم يقصد بها القربة، كإنقاذ الغريق، وأداء الدين، ودفن الميت، وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.

وللتعبدية والتوصيلية تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء، وهو أن التوصيلية: " ما كان الداعي للأمر به معلوماً "، وفي قبالة التعبدية، وهو: " ما لم يعلم الغرض منه ".

وإنما سمي تعبدياً ؛ لأن الغرض الداعي للمأمور ليس إلاّ التعبد بأمر المولى

فقط.

ولكن التعريف غير صحيح، إلا إذا أريد به اصطلاح ثان للتعبد والتوصلي، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وإن كان المأمور به توصلياً بالمعنى الأول، كما يقولون مثلاً: "نعمل هذا تعبداً" ويقولون: "نعمل هذا من باب التعبد" أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وإن لم نعلم المصلحة فيه. وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدى - المصطلح الأول - فإن علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلي فلا إشكال، وإن شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الأصوليين. وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

أ - منشأ الخلاف وتحريره: إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر - كالصلاة مثلاً - قيداً له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها؛ إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة، لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي. فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، إلا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الأخرى، لما عرفت أن إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع أصالة الإطلاق لنفي اعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحالة أخذ قيد " قصد القربة " فليس له التمسك بالإطلاق، لأن الإطلاق ليس إلاّ عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد وعدمها الإطلاق) وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق.

وهذا واضح، لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه إرادة الإطلاق، فإن عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد، ولا طريق لإثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده)).

الكلام في المبحث الثالث من مباحث صيغة الأمر، وهو ما يتعلق بمبحث التعبد والتوصلي.

وقد مهّد ﷺ لهذا المبحث تمهيداً، تعرّض فيه إلى بيان تعريف التعبد والتوصلي، وقد عرّف التعبد والتوصلي بعدة تعريفات، إلّا أنّ المذكور في كلمات الماتن ﷺ، تعريفان واصطلاحان لهما:

التعريف الأول: التعبد عبارة عن الواجبات التي يتوقف امتثالها والخروج عن عهدها على الإتيان بها، بقصد القربة والإخلاص ؛ كالصلاة، والصوم، والحج وغيرها.

وكونها قربةً إنّما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها، أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها.

وفي مقابلة التوصلي، وهو عبارة عن الواجبات التي لا يتوقف امتثالها والخروج عن عهدها على ذلك ؛ لحصول مقصود المولى فيه بأيّ قصدٍ حصل ؛ على أساس أنّ المطلوب

إنما هو أصل وجودها خارجاً، دون إيجادها قرينةً إلى الله تعالى ؛ من قبيل: إنقاذ الغريق، ودفن الميت، وأداء الدين وما شاكلها.

وهذا هو التعريف للتعبدي والتوصلي بالمعنى الخاص بالمبحوث عنه في المقام^(١).

التعريف الآخر: - وهو ما كان مشهوراً عند القدماء - وهو أنَّ التعبدي (ما لم يعلم الغرض منه)، وتوضيحه: أنَّ التعبدي عبارة عن التكليف التي لم يكن الغرض والحكمة منها معلوماً ؛ من قبيل: وجوب الجهر في القراءة على الرجال في الصباح والمغرب والعشاء، ووجوب الإخفات فيها عليهم في الظهرين.

وإنما سُمِّيَ (تعبدياً) ؛ لأننا لا نعلم ما هو الملاك والمصلحة فيها ؟ سوى التعبُّد بأمر المولى والتسليم لله تعالى فيما أَمَرَ به، والتعبدي بهذا المعنى، دائرته أوسع من التعبدي بالمعنى الأول ؛ إذ رُبَّ واجبٍ يكون توصلياً بالاصطلاح الأول، بمعنى أنه لا يشترط في إتيانه قصد القربة، إلاَّ أنه تعبدي على ضوء الاصطلاح الآخر، بمعنى أنَّ الغرض منه غير معلوم لنا، كما يقولون - مثلاً -: (نعمل هذا من باب التعبد) أي: نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله تعالى، وإن لم نعلم المصلحة فيه.

والتوصلي (ما كان الداعي للأمر به معلوماً)، وتوضيحه: أنَّ التوصلي عبارة عن التكليف التي كان الملاك والحكمة منها معلوماً ؛ فمثلاً: نعلم بأنَّ المولى الحكيم إنما أَمَرَ بإقامة الصلاة ؛ بلحاظ أنَّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر.

والتوصلي بهذا المعنى، دائرته أيضاً أوسع وأعم من التوصلي بالمعنى الأول ؛ إذ من المحتمل جداً أنَّ يشمل التعبدي بالمعنى الأول، فقد يكون واجباً مما يعتبر في إتيانه قصدُ

١ - وهو التعريف الذي ذكره الشيخ الأعظم (قده) في: مطارح الأنظار ٥٩، ثم تابعه عليه مَنْ تأخَّر عنه، منهم الشيخ الماتن (قده).

القربة، ومع ذلك يكون الداعي للأمر به معلوماً لنا.

فإذن: التعبدي والتوصلي بالاصطلاح الثاني، أعم منهما بالاصطلاح الأول.

ثم بعد هذا التمهيد، نقول: وعلى ضوء ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدية - المصطلح الأول - فاعلم أنه متى ما علمنا بامتنياز أحدهما عن الآخر مصداقاً وعلمنا حال واجبٍ بأنه تعبدية أو توصلي، فلا إشكال (فإنه يجب الإتيان بالتعبدية على وجه الامتثال ؛ كأن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل في الخارج هو الأمر وهو المراد بالقربة التي قلنا باعتبارها في التعبدية، ولا يجب الإتيان بالتوصلي على وجه الامتثال، فلو أتى بالفعل المأمور به في الخارج لا بداعي الأمر، بل بواسطة الدواعي الموجودة في نفسه مما لا يتعلق بالأمر، لم يُجْزَ في الأول، ويُجْزَى في الثاني، أما الأول ؛ فلإخلال بما هو المقصود من الفعل وعدم وقوعه على وجهه فيجب الإتيان به ثانياً على ما هو المطلوب، وأما الثاني ؛ فلأنَّ المفروض حصول المطلوب من المكلف في الخارج على وجهه فلا بد من سقوط الأمر.

نعم، استحقاق الأمر للثواب المترتب على الفعل - على ما هو المصرَّح به في كلام المتكلمين - إنما هو فيما إذا أتى بالفعل على وجه الامتثال والقربة، والكلام ليس في ذلك^(١).

وأما لو شككنا في واجبٍ من الواجبات أنه تعبدية أو توصلي، فهل الأصل في الواجبات كونها تعبديةً، والتوصلية خلاف الأصل، فحتاج إلى دليلٍ خاص، وبالنتيجة فنحمل على التعبدية في موارد الشك.

أم أنَّ الأصل في الواجبات كونها توصليةً، والتعبدية خلاف الأصل، فحتاج إلى دليلٍ خاص، وبالنتيجة فيكون الحمل على التوصلية في موارد الشك ؟

في ذلك خلاف بين الأصوليين على قولين:

ذهب جماعة من أصحابنا الأصوليين إلى أنَّ الأصل في الواجبات التعبدية إلا ما خرج بالدليل.

وذهب جماعة أخرى إلى أنَّ الأصل فيها التوصلية إلا ما خرج بالدليل.

وأما الشيخ المظفر رحمته الله فقد أفاد بأنه ينبغي لتوضيح هذا الموضوع وبيان الرأي المختار، أن نُقدِّم أربع مطالب:

(أ) منشأ الخلاف وتحريره.

المطلب الأول في بيان منشأ الخلاف في تحديد الأصل في الشك في التعبدية والتوصلية، فنقول: إنَّ هذا الخلاف ناشئ عن خلافٍ آخر، ألا وهو: هل بإمكان المولى أن يأخذ قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر في متعلق أمره أو لا ؟

وبكلمة: أنه هل يمكن أخذ قصد القربة في الصلاة مثلاً - التي هي متعلِّق الأمر في قوله: (صلِّ) -، فتكون مدخلة قصد القربة فيها كمدخلة سائر الأجزاء والشروط المعبرة، الداخلة في حيِّز الخطاب بالمركب، أو لا ؟

لا شبهة في أنَّ المولى بإمكانه أن يقيّد متعلِّق أمره بقيد الطهارة، أو الاستقبال إلى القبلة، وما شاكل ذلك ؛ فيقول - مثلاً -: (صلِّ مع الطهارة، صلِّ مع الاستقبال، و...)، إنما الكلام في أنه هل بالإمكان تقييد متعلق أمره بقيد (قصد القربة) أم لا ؟ فيقول - مثلاً -: (صلِّ مع قصد القربة).

وهذا المسألة مما وقع فيها الخلاف من القديم بين الأعلام، وفيها رأيان:

فالمشهور بين المحققين من الأصوليين عدم إمكان أخذ قصد القربة بمعنى امتثال الأمر في متعلق الأمر، والرأي الآخر قائل بإمكان ذلك، ولكلٍّ من الرأيين أدلته المذكورة

في الكتب المطوّلة.

والمهم في المقام - فعلاً - هو: أن مَنْ قال بالإمكان، كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، إلا إذا دَلَّ دليلٌ خاص على التعبدية، كسائر القيود الأخرى، ونكتة ذلك: أن صاحب هذا الرأي يسوغ له التمسُّك بإطلاق الكلام في الموارد المشكوكة، ويقول: بأن المولى كان في مقام البيان، والمفروض أن بإمكانه الإتيان بقيد قصد القربة، قائلاً: (صلِّ مع قصد القربة)، ولكن في عين الحال لم يأت به، مما يكشف منه - إنَّاً - عدم مدخلية هذا القيد في غرضه، وإلاَّ لتعيَّن تقييد كلامه به.

فإذن: يتسنى لصاحب هذا الرأي التمسُّك بأصالة الإطلاق، ونتيجة ذلك عدم مدخلية قصد القربة، وعندها فالأصل في الواجبات التوصلية.

وأما مَنْ قال باستحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، فليس له التمسُّك بإطلاق الكلام، وتبيان هذا المطلب يتم من خلال طرح سؤاليين والإجابة عليهما:

السؤال الأول: ما تعريف الإطلاق والتقييد وما هي النسبة بينهما؟

والجواب على ذلك: أن كل أمرٍ لدى مقياسه للآخر، فلا يخلو: إما أن يكونا متباينين،

أو مترادفين، والإطلاق والتقييد داخلان في المتباينين.

ثم إنَّ المتباينين، إما مثلاًن أو متخالفان أو متقابلان، والإطلاق والتقييد من المتقابلين.

والمقابلان، إما أن يكونا تقابلهما من تقابل التناقض كالوجود والعدم، أو التضاد

كالسواد والبياض، أو الملكة وعدمها كالعمى والبصر، أو التضايف كالفوقية والتحتية،

وفي كون الإطلاق والتقييد من أي قسمٍ من هذه الأقسام الأربعة للتقابل، خلافٌ بين

الأعلام:

١ - فبعضٌ على أن التقابل بينهما، من تقابل الإيجاب والسلب؛ فإنَّ الإطلاق أمرٌ

عدمي، والتقييد أمرٌ وجودي.

٢ - المشهور بين الأصوليين إلى زمن سلطان العلماء رحمته الله، على أنَّ التقابل بينهما، من تقابل التضاد، وأنَّ كليهما أمران وجوديان.

٣ - والمشهور بينهم من زمن سلطان العلماء ومن تأخر عنه، على أنَّ التقابل بينهما، من تقابل الملكة وعدمها.

والشيخ الماتن رحمته الله اختار المبنى الثالث، وفي ضوء هذا الاختيار، عرّف التقييد بأنه عبارة عن الملكية والأمر الوجودي، وهو الاشتغال على القيد ؛ مثل: الرقبة المؤمنة، والإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، بمعنى أنَّ الكلام إذا كانت له قابلية التقييد ولم يقيد، عندها يكتسب وصف الإطلاق.

ثم إنه على ضوء المبنيين الأولين، لا تلازم بين الإطلاق والتقييد في الإمكان والاستحالة، وأما على ضوء المبنى الثالث المختار، فالإطلاق والتقييد متلازمان إمكاناً واستحالةً، بمعنى أنه في كل موردٍ إذا كان التقييد ممكناً كان الإطلاق ممكناً أيضاً ؛ (كالتقسيمات الأولية للواجب)، وفي كل موردٍ استحالة التقييد استحالة الإطلاق أيضاً ؛ (كالتقسيمات الثانوية للواجب)، وهذا ما سيأتي مزيد بيانٍ حوله.

السؤال الآخر: لِمَ لم يتسنَّ للقاتل بالاستحالة التمسُّك بإطلاق الكلام ؟

والجواب: أنه بناءً على القول بالاستحالة، لا يُستكشف إرادة الإطلاق من طريق عدم التقييد في لسان الدليل ؛ وذلك لأنَّ عدم تقييد المولى كلامه مما يحتمل فيه احتمالان: أ = عدم إرادته التقييد وأنَّ القيد المشكوك ليس من القيود الدخيلة في غرضه ؛ الأمر الذي لم يأت به.

ب = عدم إمكانه التقييد بسببٍ أو بآخر، وأنَّ إتيان القيد في الكلام له لازمٌ فاسدٌ ؛

فمن أجل ذلك لم يأت بالقيد.

وحينئذٍ، فإن كان الأمر متعيّناً في الاحتمال الأول، أمكن القول: بأنّ عدم التقييد في لسان الدليل يستكشف منه الإطلاق، فيتمسك به، ولكن حيث أنّ كلا الاحتمالين موجودٌ في البين، فلا يترك لنا مجالاً للتمسك بالإطلاق.

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل اللفظي (أصالة الإطلاق) في موارد الشك في كون الواجب تعبدياً أو توصلياً، وخلاصة البحث: أنه إذا شك في واجبٍ ما أنه تعبدى أو توصلي، فما هو مقتضى الأصل اللفظي في ذلك؟ خلافٌ مبني على الخلاف في إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر واستحالته، فمن قال بالإمكان، فيسوغ له التمسك بإطلاق الكلام، ويكون مقتضى الأصل عنده التوصلية، ومن قال بالاستحالة، فعلى القول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة - كما هو مختار الماتن رحمته - فاستحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، فإذا كان الإطلاق مستحيلٌ ثبوتاً كالتقييد، وإذا كان مستحيلاً ثبوتاً فلا إطلاق في مقام الإثبات كي يتمسك به، وعندها فبطبيعة الحال يرى أنّ الأصل في الواجبات، هي التعبدية إلّا ما خرج بالدليل.

وأما الكلام في أنّ مقتضى الأصل العملي في المسألة ما هو؟ فسيأتي إن شاء الله تعالى.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله رحمته: ((وهو أنّ التوصلي: ما كان الداعي للأمر به معلوماً...)) بعد التتبع المتواضع، لم أعرّ على هذا التعريف بهذا الشكل في كلمات القدماء، بل حتى المتأخرين، اللهم إلّا أنّ يكون المراد به ما جاء في كتاب مطارح الأنظار للشيخ الأنصاري رحمته ص ٥٩، من أنّ التعبدى هو: (ما لا يُعلم انحصار مصلحته في شيء)، والتوصلي هو: (ما يُعلم انحصارها في شيء)، وأيضاً جاء هذا التعريف في كتاب بدائع الأفكار للمحقق الرشتي

قوله ﷺ: ((فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟...)) والمراد بالأصل هنا الأعم من الأصل اللفظي والعملي، وقد بحثنا مقتضى الأصل اللفظي في هذا الدرس، وسيأتي إن شاء الله تعالى البحث عما هو مقتضى الأصل العملي في مسألتنا، في الدرس القادم.

قوله ﷺ: ((وهذا واضح ؛ لأنه إذا كان التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه إرادة الإطلاق...)) هكذا موجود في بعض نسخ الكتاب، إلا أن الصحيح - كما في بعضها الأخرى - هو: وهذا واضح ؛ لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً، فعدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه إلخ.

المحاضرة ((٣١))

قال المصنّف رحمته الله: ((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 إذا خلا المأتي به من ذلك القيد المشكوك، وعند الشك في سقوط الأمر - أي في امثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقيناً فلا بد من إحراز الفراغ منه في حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الأصوليين من قولهم: "الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني".

وهذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط. ب - محل الخلاف من وجوب قصد القربة إن محل الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امثال الأمر في المأمور به. وأما غير قصد الامثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لابد أن يكون محبوباً للأمر ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد امثال أمره بل رجاءاً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة، فإن كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكره في أخذ قصد الامثال، على ما سيأتي.

ولكن الشأن في أن هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو

لا تكون العبادة عبادةً إلاّ بها ؟ الحق أنه لم يؤخذ شيءٌ منها في المأمور به ؛ والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلاً - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى.

ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه. فالخلاف - إذاً - منحصر في إمكان أخذ قصد الامتثال واستحالته.

ج - الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب إن كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً: الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

١ - ذات سورة، وفاقدتها.

٢ - ذات تسليم، وفاقدته.

٣ - صلاة عن طهارة، وفاقدتها.

٤ - صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.

٥ - صلاة مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة أجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: " التقسيمات الأولية " لأنها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيءٍ بها، وتقابلها " التقسيمات

الثانوية " التي تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلاً، وسيأتي ذكرها)).

كان كلامنا في مسألة ما لو شك في واجب ما أنه تعبدى أو توصلي، فما هو مقتضى الأصل في ذلك ؟

وقد بحث الأعلام هذه المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: في مقتضى الأصل اللفظي في موارد الشك في كون الواجب تعبدياً أو توصلياً، وهذه الجهة قد تقدم الكلام فيها في الدرس السابق، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى: الجهة الأخرى: في مقتضى الأصل العملي في موارد الشك في التعبدية والتوصلية، وقد شرع الشيخ الماتن رحمته الله بهذه الجهة، بقوله: ((وبعد هذا نقول: إذا شككنا... إلخ))، وحاصل ما أفاده رحمته الله: أنَّ القائلين باستحالة أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، بعدما قصرت أيديهم في الموارد المشكوكة عن التمسك بأصالة الإطلاق - الأصل اللفظي - لنفي التعبدية ؛ نظراً إلى استحالة التقييد المستلزم لاستحالة الإطلاق كما تقدم بيانه، والمفروض عدم قيام دليل على إثبات التعبدية، وإن شئت فقل - كما قال رحمته الله في المتن -: والمفروض عدم تمكّن المولى من بيان تمام ما له دخل في غرضه، فلا محالة تصل النوبة إلى الأصل العملي.

وقد ذهب الشيخ الماتن رحمته الله إلى أنَّ الأصل العملي في المقام، هو الاشتغال أو أصالة الاحتياط ؛ بتقريب: أنَّ المكلف متيقن بأنَّ الصلاة واجبة عليه، أو أنَّ دفن الميت واجب عليه، فإذا الاشتغال اليقيني بالتكليف حاصل لدى المكلف، إلا أنه لا يعلم أنَّ قصد القرية هل هو لازم في ذلك العمل أو لا ؟ وبالنتيجة فيشك في أنَّ الإتيان بالعمل من دون قصد القرية، هل يوجب سقوط الأمر - أي امتثاله - أو لا ؟ وفي هذا الصدد يحكم العقل بأنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، مما يعني: حكم العقل بلزوم الإتيان بالعمل مع القيد المشكوك كما يحصل له العلم بفراغ ذمته من أصل التكليف ؛ انطلاقاً من مبدأ أنه إذا

اشتغلت الذمة بواجبٍ يقيناً، فلا بد من إحراز الفراغ منه في حكم العقل.
فالنتيجة: تعيّن الإتيان بالعمل مع قصد القربة ؛ تحصيلاً للفراغ اليقيني عن عهدة التكليف.

(ب) محل الخلاف من وجوه قصد القربة.

وهذا هو المطلب الثاني من المطالب الأربعة التي قدّمها الماتن رحمته قبل ذكر مختاره في المسألة، وحاصله: أنّ قصد التقرب إليه تبارك وتعالى يكون بأنحاء وبوجوه مختلفة، نشير لأهمها - إجمالاً -:

- ١ - قصد امتثال الأمر الإلهي ؛ على أساس أنّ الله تبارك وتعالى أهلٌ للطاعة والعبادة، فيستحق أن يُمتثل أمره، وهذا قول المشهور المعظم.
 - ٢ - قصد شكر نعمه سبحانه وتعالى التي لا تُعدّ ولا تُحصى.
 - ٣ - قصد تحصيل رضا المولى عزّ وجل والفراغ من سخطه.
 - ٤ - قصد محبوبة العمل بالمأمور به الذاتية ؛ باعتبار أنّ كلّ مأمور به لابد أن يكون محبوباً للأمر ومرغوباً فيه عنده.
 - ٥ - قصد الملاك والمصلحة في الفعل المأمور به، فيؤتى بالمأمور به لنيل المصلحة الإلهية الموجودة فيه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة.
- وبعد التعرّف الإجمالي على وجوه قصد القربة، أفاد رحمته بأنّ محل الخلاف بين الأعلام في المقام، وأنّ أخذ قصد القربة في المأمور به ممكنٌ أو محال ؟ إنما هو قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر ؛ فإنّ قصد القربة بهذا المعنى وقع مورداً للنزاع بين الأعلام في إمكان أخذه واستحالاته.

وأما بالنسبة لسائر وجوه قصد القربة، فيقع البحث فيها ضمن مقامين:

المقام الأول: هل أن أخذ هذه الوجوه في متعلق الأمر، ممكنٌ أو لا ؟
 أجاب الشيخ الماتن رحمته بما حاصله: أن أخذها في متعلق الأمر العبادي، أمرٌ ممكن
 إجماعاً، ولا يلزم منه المحال الذي ذكروه في أخذ قصد الامتثال على ما سيأتي بيانه.
 وإلى هذا المقام أشار رحمته بقوله: ((وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القرية...
 فإنَّ كلَّ هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به... إلخ)).
 المقام الآخر: أن هذه الوجوه - مضافاً إلى إمكان أخذها - هل هي مأخوذة في المأمور
 به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادةً إلّا بها ؟

أجاب رحمته بما حاصله: الحق أن شيئاً من هذه الوجوه الأخرى لم يؤخذ في متعلق الأمر
 العبادي بالفعل، فلم تكن صحة العبادة متوقفةً على قصد أحد تلك الوجوه ؛ والدليل على
 ذلك: أننا نجد بأنَّ الفقهاء قد أجمعوا على أن المكلف لو أتى بالعبادة - كالصلاة مثلاً -
 بقصد امتثال أمرها فحسب، من دون قصد شيءٍ من الوجوه الأخرى، كانت عبادته هذه
 صحيحةً، في حين أن سائر الوجوه لو كانت مأخوذةً بالفعل، لما كانت هذه العبادة
 صحيحةً بدون قصدها.

فإذن: اتفاق الفقهاء على صحة العبادة إذا أُتي بها بقصد امتثال أمرها دون الوجوه
 الأخرى، كاشفٌ عن عدم اعتبار تلك الوجوه في غرض المولى، فضلاً عن اعتبارها في
 المأمور به.

وإلى هذا المقام أشار رحمته بقوله: ((ولكن الشأن في أن هذه الوجوه هل هي... إلخ)).
 فالخلاف - إذن - منحصرٌ في إمكان أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر واستحالاته.

(ج) الإطلاق والتقييد في التسميات الأولية للواجب.

وهذا هو المطلب الثالث من المطالب الأربعة التي قدّمها الماتن رحمته قبل أن يذكر مختاره

في المسألة، وحاصله: أنَّ الواجبات ذات نوعين من التقسيمات:

(١) تقسيمات أولية (٢) تقسيمات ثانوية.

ونتعرَّض فعلاً لبيان النوع الأول من التقسيمات، وهدفنا من هذا البيان إنها هو، التعرُّف على أنَّ الإطلاق والتقييد أمرٌ ممكنٌ في التقسيمات الأولية، وعليه فإذا شككنا في شرطية شيءٍ أو جزئيته، فبإمكاننا التمسُّك بإطلاق الكلام لنفي جزئية ذلك الشيء المشكوك أو شرطيته.

والتقسيمات الأولية عبارةٌ عن التقسيمات اللاحقة لذات الواجب، مع قطع النظر عن تعلُّق شيءٍ به من أمرٍ ونحوه، فالصلاة - مثلاً - في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها، تنقسم بعدد أجزائها وشروطها المتصورة لها، إلى:

١ - صلاة ذات سورة، وفاقدتها. ٢ - صلاة ذات تسليم، وفاقدته. ٣ - صلاة عن طهارة، وفاقدتها... وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة أجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه.

فالملاحظ أنَّ هذه التقسيمات يمكن افتراضها حتى لو لم يثبت الوجوب للصلاة بل حتى لو لم يكن ثمة شريعة ؛ ولذلك يُعبَّر عن هذه التقسيمات بـ (التقسيمات الأولية) ؛ لأنها تقسيماتٌ تلحق ذات الصلاة مع قطع النظر عن تعلُّق أمرٍ أو نهي بها.

ثم أنَّ البحث حول أطراف هذا النوع من التقسيمات، يقع في مقامين:

الأول: مقام الثبوت أو التصور أو الاحتمالات، والهدف في هذا المقام ليس إلا بيان الوجوه المحتملة والمتصورة في المسألة.

الآخر: مقام الإثبات أو التصديق أو الدلالة، والهدف في هذا المقام بيان أنَّ أيَّ وجهٍ من الوجوه المحتملة، مما قام الدليل على اعتباره.

المحاضرة ((٣٢))

قال المصنّف رحمته الله: ((فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأولية للواجب، فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

١ - أن يكون مقيداً بوجودها، ويسمى " بشرط شيء " مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.

٢ - أن يكون مقيداً بعدمها، ويسمى بـ " شرط لا " مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحدث... إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

٣ - أن يكون مطلقاً بالنسبة إليها - أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها - ويسمى " لا بشرط " مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فإن وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.

هذا في مرحلة الواقع والثبوت. وأما في مرحلة الإثبات والدلالة، فإن الدليل الذي يدل على وجوب شيء إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك، وإن لم يكن الدليل متضمناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً، فإن المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق على ما سيأتي في بابه - وهو باب المطلق والمقيد -

وبأصالة الإطلاق يستكشف أن إرادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعاً، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلا على نحو اللابشرط.

والخلاصة أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأولية.

د - عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب ثم إن كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعلق الأمر به واقعاً - ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، وما يؤتى به لا بداعي أمره. ثم ينقسم أيضاً إلى معلوم الوجوب ومجهوله.

وهذه التقسيمات تسمى " التقسيمات الثانوية " لأنها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة - مثلاً - بداعي أمرها، لأن المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد - أي تقييد المأمور به - لأن قصد امتثال الأمر - مثلاً - فرع وجود الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيداً به ؟ ولازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، وهذا خلف، أو دور.

وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً، لما قلنا سابقاً: إن الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد، فلا يفرض إلا في مورد قابل للتقييد، ومع

عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد (إرادة الإطلاق)).

كان كلامنا في مبحث التقسيمات الأولية للواجب، وذكرنا أنَّ الحديث حولها يقع في مقامين: مقام الثبوت، ومقام الإثبات. أما الكلام في مقام الثبوت، فحاصله: أنَّ التقسيمات الأولية - أعني تقسيم الواجب في حد ذاته بلحاظ الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج بغض النظر عن تعلُّق الحكم (الوجوب) به - لو نظرنا إليها من خلال الحكم بالوجوب، فإنَّنا نجد أنَّ الحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية من هذه التقسيمات الأولية لا يخلو واقعاً من أحد احتمالات ثلاثة:

الأول / أنَّ يكون الحكم بالوجوب مقيداً بوجود هذه الخصوصية، يعني: أنَّ المولى قد اعتبر وجودَ هذه الخصوصية عند الحكم بوجوب واجبٍ ما ؛ من قبيل: الطهارة، والاستقبال، والسورة، والركوع، والسجود، وغير ذلك من أجزاء وشروط بالنسبة إلى الصلاة - مثلاً - ؛ فإنَّ الحكم بوجوب الصلاة، مقيّدٌ بوجود هذه القيود والخصوصيات، فيقال: الصلاة بشرط الطهارة واجبة، الصلاة مع السورة واجبة، الصلاة مع الركوع واجبة وهكذا، لا بدونها.

ويسمى الواجب الذي لوحظ مقيداً بهذه الخصوصية بـ (الماهية بشرط شيء).

الاحتمال الثاني / أنَّ يكون الحكم بالوجوب مقيداً بعدم هذه الخصوصية المذكورة في هذه التقسيمات، يعني: أنَّ المولى قد اعتبر عدمَ هذه الخصوصية عند الحكم بوجوب واجبٍ ما ؛ من قبيل: التكلم، والقهقهة، والحدث، وغير ذلك من موانع وقواطع الصلاة ؛ فإنَّ الحكم بوجوب الصلاة، مقيّدٌ بعدم هذه الخصوصيات، فيقال: الصلاة واجبة بشرط عدم الكلام، وعدم القهقهة، وعدم الحدث وهكذا، لا مع وجودها.

ويسمى الواجب الذي لوحظ مقيداً بعدم هذه الخصوصية بـ (الماهية بشرط لا).

الاحتمال الثالث / أن يكون الحكم بالوجوب مطلقاً بالنسبة إلى الخصوصية المذكورة في هذا التقسيم، فلا وجودها شرطاً ومعتبراً ولا عدها ؛ من قبيل: القنوت، والحرية، والرقية، والبياض، والسواد، وغيرها بالنسبة إلى الصلاة - مثلاً - ؛ فإنه من المعلوم أن الحكم بوجوب الصلاة، غير مقيّد بوجود القنوت ولا بعده، وكذا غير القنوت من القيود المذكورة آنفاً.

ويسمى الواجب في هذا الحال بالنسبة لهذه الخصوصيات بـ (الماهية لا بشرط).
وأما الكلام في مقام الإثبات، فحاصله: أن الدليل الذي يدل على وجوب شيء، كوجوب الصلاة - مثلاً -، تارة يدل على أن وجود الخصوصية الكذائية لازم في الصلاة ؛ كالتطهارة، أو الاستقبال، وغير ذلك من القيود والشروط.
وأخرى يدل على أن عدم الخصوصية الكذائية لازم في الصلاة ؛ كوجوب الصلاة المشروطة بعدم التكلم، أو عدم القهقهة، وغير ذلك من الموانع والقواطع، ففي هاتين الحالتين لا مناص لنا من متابعة الدليل المذكور ووجوب الأخذ بما يقتضيه من اعتبار القيد أو عدمه.

ولكن الثالثة يحيئنا الدليل الدال على وجوب شيء ما، وهو ليس متضمناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً أي: لا مبيناً لزوم وجوده ولا لزوم عدم وجوده، ففي مثل هذه الحالة يحق لنا التمسك بأصالة الإطلاق، لنفي كل قيد نشك بتقيّد الواجب به، ونثبت بأن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلا على نحو اللابشرط.

غاية الأمر أن ما ذكرناه منوط بتوافر مقدمات الحكمة - تلك المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق كما سيأتي بيانها في باب المطلق والمقيد - وبأصالة الإطلاق نستكشف أن إرادة المتكلم الأمر متعلّقة بالمطلق واقعاً، وأنه قد لاحظ الواجب على نحو

(اللابشرط) بالنسبة إلى تلك القيود المشكوكة.

إلى هنا تبين: أن التقسيمات الأولية للواجب، قابلة للإطلاق والتقييد ثبوتاً وإثباتاً.

(د) عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب.

وهذا هو المطلب الأخير من المطالب الأربعة التي قدّمها الماتن رحمته قبل ذكر مختاره في المسألة، وهو في بيان النوع الآخر من التقسيمات اللاحقة للواجب، والمعبر عنها بالتقسيمات الثانوية، وهدفنا من هذا البيان، إنما هو التعرف على أن الإطلاق والتقييد لا مسرح لها في التقسيمات الثانوية.

والتقسيمات الثانوية عبارة عن التقسيمات اللاحقة للواجب بعد ثبوت الوجوب وتعلّق الأمر به واقعاً؛ كما إذا لوحظت الصلاة - مثلاً - باعتبارها متعلّقة للوجوب - الحكم -، فحينئذٍ يمكن تقسيمها بهذا اللحاظ - ثبوتاً - إلى تقسيمات أخرى، كتقسيمها إلى صلاة بداعي الأمر (الوجوب)، وصلاة لا بداعي أمرها، كما يمكن تقسيمها إلى صلاة معلومة الوجوب وصلاة مجهولة الوجوب.

ووجه تسميتها بالثانوية؛ إنما هو على أساس أن ذات الواجب أولاً وبالذات لا تنقسم إلى هذه التقسيمات، وإنما بعد تعلّق الأمر بها تنشأ هذه التقسيمات، الأمر الذي يكتسب الواجب هذه التقسيمات في المرحلة الثانية.

ففي المثال الأول، أعني: تقسيم الصلاة في الخارج إلى ما يؤتى بها بقصد امتثال أمرها وما يؤتى بها لا بقصد امتثال أمرها، نجد أن هذا التقسيم لا يتصور من دون افتراض ثبوت الوجوب (أي الأمر) للصلاة، فلا يمكن تقسيمها إليهما إلا حين افتراض كون الصلاة واجبةً.

وهكذا في المثال الآخر؛ فإن العلم بوجوب الصلاة أو الجهل به، فرغ افتراض

الوجوب واقعاً في مرحلة سابقة على التقسيم، فما دام لم يثبت في الواقع حكمٌ ووجوبٌ، فلا معنى للعلم والجهل به، وعلى ضوء هذا الأساس تبتي مقالة الإمامية من أن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، خلافاً للأشاعرة.

ثم أفاد رحمته: بأنه في مثل هذه التقسيمات يستحيل الإطلاق والتقييد، والسر في ذلك: أن التقييد في التقسيمات الثانوية، مستحيل، يعني أن المولى لا يتسنى له أن يقيّد متعلق أمره بقصد القرية بمعنى قصد امتثال الأمر ؛ وذلك لأن قصد امتثال الأمر، فرع وجود الأمر نفسه، فطالما لم يكن في الواقع أمرٌ، لا معنى لقصد امتثال الأمر، فإذا: قصد امتثال الأمر فرع وجوده.

وعندئذ لو كان قصد امتثال الأمر مأخوذاً في متعلق الأمر، فمعناه تقدّم رتبة قصد امتثال الأمر على نفس الأمر، في حين أن قصد الامتثال فرع وجود الأمر، وعندها فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، وهذا خلفٌ، أو دورٌ.

ولبيان هذا المعنى الأخير - أي أنه خلفٌ، أو دورٌ - نقول: إن ما نحن فيه على ضوء بيانٍ وتقريبٍ يلزم خلف الفرض ؛ وهو: أن ما فرضناه متقدماً - وهو الأمر نفسه - قد صار متأخراً، وما فرضناه متأخراً - وهو قصد امتثال الأمر - صار متقدماً، وهذا اللازم مستحيل عقلاً ؛ لأنه خلف الفرض.

وعلى ضوء بيانٍ وتقريبٍ آخر يلزم الدور ؛ وهو: أن قصد امتثال الأمر متوقف على وجود الأمر نفسه، فما لم يكن هناك أمرٌ واقعاً، لا معنى لقصد امتثاله، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر لو أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر، فهذا معناه: أن الأمر نفسه متوقف أيضاً على قصد امتثال الأمر، فيلزم توقف الشيء على نفسه، وهذا دورٌ وهو مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، وهذا مستلزم للتناقض، وبطلانه بديهي.

فإذن: التقييد محال، أي: تقييد المأمور به بقصد امتثال الأمر محال، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً؛ لما قلناه في المطلب الأول من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الملكة وعدمها، وأنها متلازمان إمكاناً واستحالةً، ففي كل موردٍ إذا كان التقييد ممكناً كان الإطلاق ممكناً أيضاً، وإذا كان التقييد مستحيلاً كان الإطلاق مستحيلاً أيضاً.

وعليه: فمع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق، فلا إطلاق كي يُتمسك به لنفي القيد المشكوك.

إلى هنا تبين: أن التقسيمات الثانوية للواجب، غير قابلة للإطلاق والتقييد ثبوتاً وإثباتاً.

المحاضرة ((٣٣))

قال المصنّف رحمته الله: ((النتيجة: وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول:

قد اختلف الأصوليون في أن الأصل في الواجب - إذا شك في كونه تعبدياً أو توصلياً - هل أنه تعبدى أو توصلي ؟ ذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون عباديةً إلاّ أن يقوم دليل خاص على عدم قصد القربة في المأمور به لأنه لا بد من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لفيه حسب الفرض، وقد تقدم ذلك في الأمر الأول، فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا، وهي تقتضي العبادية. وذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصليةً، لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: أنه لا ريب في أن المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعةً وضيقاً، فإن كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيلاً، وإلاّ فلا.

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في الأمور به - كما في التقسيمات الأولية - . أما ما لا يمكن أخذه في الأمور به قيداً - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين: أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد. مثلاً: لو فرض أن غرض المولى قائم بالصلاة المأتي بها بداعي أمرها، فإنه إذا لم يمكن تقييد الأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها؛ لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية، فلا بد له - أي الأمر - لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى، كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول، مبيناً ذلك بصريح العبارة. وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنها ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بياناً للأول، فمع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأول بامتثاله فقط، وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقييد في النتيجة وإن لم يسم تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك فإذا أمر المولى بشيء - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر ولم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، وإلا لبيّنه بأمر ثانٍ.

وهذا ما سميناه بـ " إطلاق المقام ". وعليه، فالأصل في الواجبات كونها توصيلية حتى يثبت بالدليل أنها تعبدية)).

كان الكلام ولازال في مسألة ما إذا شك في واجبٍ عند فقد القرينة، أنه تعبدي أو توصلي، فما هو مقتضى الأصل ؟ .

والشيخ المظفر رحمته قبل أن يذكر مختاره في المسألة، تعرّض لأربع مطالب بعنوان مقدمات هذا البحث، وبعد أن ذكرها، جاء رحمته مبيناً بأنه إذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا الرجوع إلى صلب البحث، وهو: هل الأصل في الواجبات التوصلية، والتعبدية بحاجة إلى الدليل، أم أن الأصل فيها التعبدية، والتوصلية بحاجة إلى الدليل ؟ وقد اختلف الأصوليون في ذلك على قولين:

القول الأول: ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن الأصل في الواجبات التعبدية، إلا ما خرج بالدليل، وعندها ففي موارد الشك، لابد من إتيان العمل بقصد القربة. ودليلهم على ذلك: أنه في هذه الموارد لا يمكننا التمسك بالإطلاق لنفي قيد قصد الامتثال حسب الفرض، وهذا ما تقدم بيانه في المطلب الأول من مطالب المقدمة.

ومن جانبٍ آخر، لا دليل لنا على الاكتفاء بذات العمل بدون قصد القربة ؛ الأمر الذي تصل النوبة إلى الأصول العملية، والأصل الجاري في المقام هي أصالة الاحتياط ؛ بنكتة أن الاشتغال بأصل التكليف يقيني، وعندها فيحكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني، والفراغ اليقيني لا يحصل إلا بإتيان العمل مع قصد القربة، مما يعني: أن مقتضى الأصل في المسألة التعبدية، إلا أن يقوم دليلٌ خاصٌّ على عدم دخل قصد القربة في المأمور به.

القول الآخر: وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن الأصل في الواجبات التوصلية، إلا

ما خرج بالدليل، وعندها ففي موارد الشك، نحكم بكون الواجب توصلياً.
 وذهابهم إلى ذلك: لا من باب التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر؛ لما قلنا سابقاً
 من أن التقيد بقصد امتثال الأمر محال، فيكون الإطلاق محالاً أيضاً.
 ولا من باب التمسك بأصالة البراءة من اعتبار قيد القربة؛ وذلك لأن أصل البراءة
 إنما يجري فيما لو كان الشك في أصل التكليف، بينما في المقام عندنا يقينٌ بأصل التكليف،
 وشكٌ في محصل الغرض؛ لعدم علمنا بأن إتيان العمل بدون قصد القربة هل هو محصلٌ
 لغرض المولى أو لا؟ وفي مثل هذا لا تجري البراءة.

فتحصل: عدم تمامية الاستدلال بهذين الطريقتين على إثبات التوصلية في المسألة، بل
 نتمسك لذلك بالإطلاق المقامي.

ولتوضيح ذلك، نقول ابتداءً من باب المقدمة: إنَّ مطلوب المولى لو تعلّق بإتيان عملٍ
 من جانب العبد، فتارةً يكون مطلوب المولى نفس العمل وذاته من دون أي قيدٍ
 وخصوصية من قبيل: قصد القربة؛ كما هو الحال في التوصليات، فلا ريب - في هذه الحالة
 - في أنه يُصدر الأمر بذات العمل؛ كأن يقول - مثلاً -: (طهّر ثيابك وبدنك للصلاة).

وأخرى يكون مطلوب المولى العمل مقيداً بقيدٍ؛ كقصد القربة أو سائر الخصوصية
 (وإن كان بحثنا - فعلاً - في قصد امتثال الأمر)، ففي هذه الصورة تارةً يكون التقيد في
 مقام البعث والتحريك ممكناً للمولى؛ كما في التقسيمات الأولية، وأخرى غير ممكن؛ كما في
 التقسيمات الثانوية، وفي صورة الإمكان لو كان ذلك القيد دخيلاً في غرض المولى، فيتعين
 على المولى الحكيم وهو في مقام البيان، أن يقيّد متعلّق أمره بذلك القيد، وإلاّ فنتمسك
 بإطلاق كلامه لغرض نفي ذلك القيد.

وأما في صورة عدم الإمكان - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فاليد قاصرة

عن التمسك بالإطلاق اللفظي أو اللحاظي، ولا يسوغ لنا القول: بأن المولى حيث لم يقيد فإذا القيد هذا غير دخيل في غرضه، بل نحتاج إلى طريق آخر وهو متمم الجعل، فنقول: إن ذلك القيد لو كان دخيلاً في غرض المولى، فيتعين عليه تقييده بأمر ثانٍ حتى يفهم تمام مراده، وعندها فإن أتى بتمم الجعل، فنسميه (نتيجة التقييد) وإن لم يسم تقييداً اصطلاحاً، ولكنه مشترك مع التقييد في النتيجة، أي أنه يعمل عمل التقييد من تضيق دائرة المأمور به، وإن لم يأت بتمم الجعل، فنسميه (نتيجة الإطلاق) وإن لم يسم إطلاقاً اصطلاحاً، إلا أنه مشترك مع الإطلاق في النتيجة، أي أنه يعمل عمل الإطلاق من توسعة دائرة المأمور به.

وبعد التوجه لهذه المقدمة^(١)، فنقول: إنَّ من المسلّمات أنَّ المأمور به من حيث الإطلاق والتقييد، يتبع الغرض من حيث السعة والضيق، فلذا لو كان قيداً دخيلاً في المأمور به وجوداً أو عدماً، فيتعين على المولى بيانه، وإلا فلا.

غاية ما في البين، أنَّ إتيان القيد في المأمور به في بعض الموارد، ميسورٌ؛ كالتقسيمات الأولية التي تقدم إمكان أخذ القيد في المأمور به بلحاظها، وفي بعضها الآخر غير ممكن؛ كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال؛ لما عرفت من أنَّ تقييد المولى متعلقٌ أمره بقصد امتثاله، مستلزم للدور، ففي أمثال هذه الموارد، لو كان قيد قصد القرية دخيلاً في غرض المولى وتعدّر له جعل القيد في المأمور به - لمحذور الدور وما شابهه -، فلا يصح منه - أي الأمر - أن يغافل عنه وينظر إليه وكأنه لم يكن، بل لا مناص له من اتباع طريقةٍ أخرى ممكنة لاستيفاء تمام غرضه وإيصال تمام مراده للمخاطب.

١ والتي سيأتي تفصيل الكلام فيها إن شاء الله تعالى في: الجزء الثالث من هذا الكتاب، المقدمة ١١ من مباحث الحجة.

ومن جملة الطرق الممكنة، هو إنشاء أمرين ودستورين: (أحدهما) يتعلق بذات العمل مجرداً عن القيد ؛ كأن يقول - مثلاً -: (صلي)، و (الآخر) يتعلق ببيان قيد قصد القرية ؛ بأن يقول - مثلاً -: (إفعل صلاتك بقصد القرية).

والسرُّ في هذا المعنى يكمن في أنه لا طريق لنا لمعرفة غرض المولى إلاّ من خلال خطاباته وبياناته، فإذا استحال جعل القيد في المأمور به ؛ لاستلزامه المحاذير، فلا بد حينئذٍ من اتّباع المولى لطريقةٍ أخرى يمكنه من خلالها استيفاء الغرض المذكور، ولو كان ذلك بإنشاء أمرين.

وهذان الأمران ليس لكلٍّ منهما امتثالٌ مستقلٌّ، بل هما في حكم أمرٍ واحدٍ ثبوتاً وسقوطاً ؛ لأنها ناشئان من غرضٍ واحدٍ، والأمر الثاني مكملٌ للأمر الأول، وعليه فلو كان قيد قصد القرية دخيلاً، فلا بد من بيانه بمتعم الجعل.

وعلى هذا الأساس، ففي الموارد المشكوكة نقول: إنّ المولى إذا أمرَ بشيءٍ - وكان في مقام البيان - كأن قال مثلاً: (أدفنوا موتاكم)، واكتفى بهذا الأمر، ولم يلحقه بما يكون مكماً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، أي: لم يقل - مثلاً -: (افعلوا هذا الفعل مع قصد القرية)، كان هذا، أي: عدم البيان من قبَل المولى، كاشفاً عن عدم اعتبار قصد الامتثال وعدم دخالته في غرضه، وإلاّ لبيّنه بأمرٍ ثانٍ، وهذا ما سميناه بـ (إطلاق المقام) ؛ إذ هو ناشئٌ عن سكوت المتكلم وهو في مقام البيان.

وهذا الإطلاق حجة ولا مانع من التمسك به لو كان.

فالتنتيجة: أنّ رأي الشيخ الماتن رحمته الله على أنّ الأصل في الواجبات التوصيلية، إلاّ ما خرج بالدليل أنها تعبدية.

المحاضرة ((٣٤))

قال المصنّف رحمته الله: ((٤ - ٤ - الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني: " ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير " كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: " المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان " فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما. وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول:

إن دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، وإن لم يدل فإن إطلاق صيغة " افعل " تقتضي أن يكون عينياً سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به ؛ فإن العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير. فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينة على إرادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

- ٥ -

الواجب التعيني وإطلاق الصيغة

الواجب التعيني: هو " الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه " كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب التخييري، كخصال كفارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة بين: إطعام ستين مسكيناً،

وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة.

وسياتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني والتخييري. فإذا علم واجب أنه من أي القسمين فذاك، وإلا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

- ٦ -

الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

الواجب النفسي: هو " الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر " كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيري كالوضوء، فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء. فإذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به - سواء وجب شيء آخر أم لا - أنه واجب نفسي. فالإطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية)).

الكلام في المبحث الرابع من مباحث صيغة الأمر، وهو ما يتعلق بمبحث الواجب العيني وإطلاق الصيغة.

وسؤال البحث: صيغة إفعال، هل لها ظهور في الواجب العيني، أم في الواجب الكفائي؟

وبكلمة: هل المستفاد من إطلاق صيغة إفعال، الوجوب العيني، والكفائية بحاجة إلى

بيان زائد، أم أن المستفاد هو الوجوب الكفائي، والعينية بحاجة إلى بيان زائد؟

والشيخ الماتن رحمته الله مقدمة، أفاد بأن الواجب ينقسم - في تقسيم - إلى قسمين: الواجب العيني، والواجب الكفائي، وقد عرّف الواجب العيني بأنه: (ما يتعلق بكل مكلفٍ ولا يسقط بفعل الغير).

ومثاله: الصلاة اليومية، وصوم شهر رمضان وما شاكلهما.
وعرّف الواجب الكفائي بأنه: ما كان (المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلفٍ كان).

ومثاله: رد السلام، والصلاة على الميت وتغسيله ودفنه، وما شاكل ذلك.
ثم أحال التعرّف التفصيلي على حقيقة هذين القسمين، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في تقسيمات الواجب، ومجمله: أنّ الواجب العيني يمتاز عن الواجب الكفائي، بأنّ المطلوب في الواجب العيني يتعدد بتعدد أفراد المكلف وينحل بانحلاله، فيكون لكلّ مكلفٍ تكليف مستقل فلا يسقط عنه بامتنال الآخر؛ الأمر الذي أفاد الشيخ المظفر رحمته الله في تعريفه، بأنه ذلك التكليف الذي يتعلق بكل مكلفٍ ولا يسقط بفعل الغير.

وهذا بخلاف الواجب الكفائي، فإنّ المطلوب فيه واحد ولا يتعدد بتعدد أفراد المكلف في الخارج، ولكنه متوجه إلى عموم المكلفين، فيكون واجباً على كل واحدٍ منهم على نحو الشمول، غاية الأمر أنّ وجوبه على كلّ مشروطٌ بترك الآخر للامتنال؛ فحينها يقال: (يجب ردّ التحية)، فإنّ هذا الوجوب متوجه إلى عموم المكلفين الحاضرين مجلس السلام، فيكون الرد واجباً على كل واحدٍ منهم، إلا أنّ وجوبه على كل واحدٍ مشروطٌ بترك الآخر للرد.

ثم أنّ ما يرتبط - فعلاً - بمحل بحثنا، هو بيان: مسألة تشخيص الظهور، وأنّ ظهور صيغة الأمر في أي قسمٍ من هذين القسمين؟

وقد أفاد رحمته في هذا الصدد: أنه إن دَلَّ الدليل الخاص على أنَّ الواجب عيني أو كفائي، فتتبع ذلك الدليل ولا كلام لنا فيه، إنما الكلام فيما لو لم يدل دليل خاص على العينية أو الكفائية، بل كنا نحن وإطلاق الصيغة، فالسؤال هو:

ما المستفاد من إطلاق صيغة إفعال؟، هل المستفاد كون الواجب عينياً أم كفائياً؟
والجواب على ذلك: أنَّ المستفاد من إطلاق الصيغة، كون الواجب عينياً سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، والسرُّ في ذلك: أنَّ الحاكم بوجوب الامتثال في باب الأوامر، هو العقل، ولدى مراجعتنا العقل واستنطاقه، نجد أنَّ العقل حاكم بأنك طالما لم تعلم بسقوط العمل بفعل الغير، فأنت ملزَمٌ بامتثاله، مما يعني أنَّ المحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، وعليه فعند عدم نصب المولى قرينةً على إرادة الواجب الكفائي - كما هو مفروض كلامنا - يُعلم أنَّ مراده، الوجوب العيني.
فإذن: الأصل في الواجبات، العينية إلا ما خرج بالدليل وثبت كونه كفائياً.
ثم يقع الكلام في المبحث الخامس من مباحث صيغة الأمر، وهو:

٥ - الواجب التعيني وإطلاق الصيغة.

وسؤال البحث: صيغة إفعال هل لها ظهورٌ في الواجب التعيني، أم الواجب التخييري؟

وبتعبير آخر: هل المستفاد من إطلاق صيغة إفعال، الوجوب التعيني، أم الوجوب التخييري؟

والشيخ المظفر رحمته مقدمةً، أفاد بأنَّ الواجب ينقسم - في تقسيم آخر - إلى قسمين: الواجب التعيني، والواجب التخييري، وقد عرَّف الواجب التعيني بأنه: ((الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عَرْضه)).

بيانه: أنَّ التعييني ما ليس له عِدْلٌ وبديل، غاية الأمر أنَّ العدل والبديل، تارةً يكون طولياً، وأخرى عرضياً، والواجب التعييني ما ليس له عِدْلٌ وبديلٌ في عَرَضه، وأما في طوله فمن الممكن أن يكون له بديلٌ.

مثاله: الصلاة اليومية، فإنه عند دخول وقت الصلاة اليومية شرعاً، لم يكن هناك واجبٌ آخر يحلُّ محلَّ الصلاة، بحيث يكون الواجب على المكلف - في الوقت المعين شرعاً - إما الصلاة وإما التصدق - مثلاً -، بل تجب عليه معيّنًا الصلاة اليومية.

وأما الواجب التخيري، فيعلم تعريفه من خلال قوله ﷺ: ((ويقابله الواجب التخيري كخصال... إلخ))، فيكون تعريفه - بقرينة المقابلة -: (ما كان له عِدْلٌ وبديلٌ عنه في عَرَضه).

مثاله: خصال كفارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة بين عتق رقبة، وصوم شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً.

ثم أحال التعرّف التفصيلي على حقيقة هذين القسمين، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في تقسيمات الواجب.

وأما الآن، فينبغي التعرّف على مسألة تشخيص الظهور، وأنَّ ظهور صيغة الأمر في أي قسمٍ من هذين القسمين؟

وقد أفاد ﷺ في هذا المجال: أنه إن دَلَّ الدليل الخاص على كون واجبٍ تعيينياً أو تخييرياً، فنتبّع ذلك الدليل ولا كلام لنا فيه.

إنما الكلام فيما لو فقدنا الدليل الخاص عليهما، بل كنّا نحن وإطلاق الصيغة، فهنا يطرح التساؤل:

ما المستفاد من إطلاق الصيغة؟، هل المستفاد كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً؟

والجواب على ذلك: أنَّ مقتضى إطلاق صيغة الأمر، كون الواجب تعيينياً سواء أتى بفعلٍ آخر أم لم يأت به، والتخيرية بحاجةٍ إلى مزيد بيان، بأنَّ يقال: إنَّ المولى في مقام البيان، فلو كان هناك فعلٌ آخر غير هذا الفعل، دخیلاً في غرضه أيضاً بحيث تكون له قابليةٌ كونه عدلاً وبديلاً عن هذا الفعل، وكانت حصّة من المصلحة مترتبةً عليه أيضاً، لكان المولى - قطعاً - يبيّن ذلك بتوسط (أو) العاطفة، وحيث لم يبيّنه فيعلم منه، أنَّ المصلحة - معيّناً - مترتبةٌ على هذا الفعل، وليس هناك أي فعل آخر في عَرَضه، وهذا هو الوجوب التعييني.

فإذن: الأصل في الواجبات، التعيينية إلا ما خرج بالدليل وثبت كونه تخييرياً.

ثم يقع الكلام في المبحث السادس من مباحث صيغة الأمر، وهو:

٦ - الواجب النفسي وإطلاق الصيغة.

وسؤال البحث: صيغة الأمر هل لها ظهورٌ في الواجب النفسي، أم الواجب الغيري؟ وطريقة بحث الماتن رحمته في هذا المبحث، كطريقته في المبحثين السابقين؛ لأنَّ الجميع يشترك في منهجية البحث، فأفاد رحمته مقدمةً، بأنَّ الواجب ينقسم - من زاوية أخرى - إلى قسمين: الواجب النفسي، والواجب الغيري، وقد عرّف الواجب النفسي بأنه: ((الواجب لنفسه، لا لأجل واجبٍ آخر)).

ومثاله: الصلاة اليومية، وصوم شهر رمضان، وما شاكلهما.

وأما الواجب الغيري، فيعلم تعريفه من خلال قوله رحمته: ((ويقابله الواجب الغيري كالوضوء... إلخ))، فيكون تعريفه - بمقتضى المقابلة -: (ما كان واجباً لأجل واجبٍ آخر، لا لنفسه)، مما يعني: أنَّ الواجب الغيري تابعٌ للغير، فلو كان الغير واجباً، كان هو واجباً، وإلا فلا.

ومثاله: الطهارات الثلاثة ؛ حيث إنها تجب مقدمة للصلاة، لا لأنفسها، كما هو واضح.

ثم يقع البحث في أن صيغة الأمر، هل هي ظاهرة في الواجب النفسي أو الغيري ؟
وقد أفاد رحمته : أنه إن دلّ الدليل الخاص على كون واجب نفسياً (كالصلاة اليومية مثلاً)، أو غيرياً (كالوضوء مثلاً)، فنتبع ذلك الدليل ولا كلام لنا فيه.
إنما الكلام فيما لو فقدنا الدليل الخاص عليهما، بل كنّا نحن وإطلاق الصيغة، فيأتي هذا السؤال:

ما مقتضى إطلاق الصيغة ؟ والجواب على ذلك: أن مقتضى إطلاق صيغة الأمر، كون الواجب نفسياً سواء وجب شيء آخر أم لا ؟، وأما الغيرية فبحاجة إلى بيان زائد، وعلى هذا فلو كان المولى الحكيم في مقام البيان، وأصدر أمراً من دون أن يتعرض للمقدمة لفعل آخر، كان ذلك كاشفاً عن أن مراده الوجوب النفسي.

فإذن: إطلاق الصيغة يقتضي النفسية، ما لم تثبت الغيرية.
فالنتيجة النهائية: أن مقتضى إطلاق صيغة الأمر كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً، وإرادة الغيري أو التخييري أو الكفائي منه بحاجة إلى قرينة.

المحاضرة ((٣٥))

قال المصنّف رحمه الله: ((٧ - الفور والتراخي

اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال:

١ - أنها موضوعة للفور.

٢ - أنها موضوعة للتراخي.

٣ - أنها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي.

٤ - أنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعم منهما، بل لا

دلالة لها على أحدهما بوجهٍ من الوجوه، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن

الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات. والحق هو الأخير. والدليل عليه: ما

عرفت من أن صيغة " افعل " إنما تدل على النسبة الطلبية، كما أن المادة لم توضع

إلا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية.

وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بهادتها - على الفور أو التراخي، بل لا بد

من دالٍ آخر على شيءٍ منهما، فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضي جواز

الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة. أما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد

قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دل عليه

دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:

الأولى: قوله تعالى - في سورة آل عمران ١٢٧ - : (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم). وتقريب الاستدلال بها: أن المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلا بالمسارعة إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به ؛ لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها، وعليه: فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجباً ؛ لما مر من ظهور صيغة " افعل " في الوجوب.

الثانية: قوله تعالى - في سورة البقرة ١٤٣ والمائدة ٥٣ - : (فاستبقوا الخيرات)، فإن الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الإتيان بها فوراً).

الكلام في المبحث السابع من مباحث صيغة الأمر، وهو فيما يتعلق بمبحث الفور والتراخي.

إذا ألقينا نظرةً إلى الواجبات في الشريعة المقدسة، نجد هناك واجبات قام الدليل على كونها موسَّعةً، وذلك كالصلاة ونحوها، وأخرى قام الدليل على كونها فوريةً، ومن الفورية ما قام الدليل على سقوطه إن لم يُمتثل، فهو على سبيل وحدة المطلوب، ومثّلوا لذلك برد السلام ؛ حيث إنه واجبٌ على المسلم عليه في أول أزمته الإمكان، ولكن لو عصى ولم يأت به سقط الأمر عنه في الزمن الثاني.

ومنه ما قام الدليل على عدم سقوطه بعدم الامتثال، فالمطلوب فيه متعدد، وهذا على قسمين، فتارةً: هو واجب فوراً ففوراً، وقد مُثِّل لذلك بقضاء الفوائت، وأخرى: لو فاتت الفورية انقلب إلى واجبٍ موسَّعٍ، ومن هذا القبيل صلاة الزلزلة، فإنها واجبة على المكلف في أول أزمته الإمكان فوراً، ولكنه لو تركها فيه وعصى جاز له التأخير إلى ما دام العمر موسَّعاً.

كُلُّ ذلك لا كلام فيه، إنما الكلام في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي، فهل تدل على ذلك دلالةً وضعيّةً أو لا ؟

وقع الخلاف بين الأصوليين في ذلك على أقوالٍ، وقبل التعرض لذكر هذه الأقوال، لا بأس بالتنويه إلى نكتتين:

الأولى: في بيان المراد من مصطلحي (الفور)، (التراخي).

قال المحقق الأصفهاني طاب ثراه: ((والمراد بالفور إما ثاني زمان الصيغة، أو أول أزمنة الإمكان، أو الفورية العرفية فلا ينافيه تخلّل نفس أو شرب ماء ونحو ذلك، أو الفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الأفعال، كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب إلى القرية القريبة أو البعيدة على اختلافها في البعد وتهيؤ الأسباب، أو المراد به ما لا يصل إلى حدّ التهاون وعدم الاكتراث بالأمر،... ثم إنّ ظاهر القائل بالفورية تعيّنهُ... والمراد بالتراخي هو: ما يقابل القول بالفور على أحد الوجوه الأربعة المتقدمة دون الوجه الخامس... ثم إنّ المقصود به، جواز التراخي ؛ بأن يكون مفاد الصيغة جواز التأخير دون وجوبه ؛ إذ لا قائل ظاهراً بدلالته على وجوبه.

نعم ربما يُحكى هناك قولٌ بوجوب التراخي، حكاه شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج قولاً للجبائين وبعض الأشاعرة، لكنّ المعروف عن الجبائين القول بجواز التراخي،... فالقول المذكور مع وهنه جداً - حيث لا يظن أنّ عاقلاً يذهب إليه - غير ثابت الانتساب إلى أحدٍ من أهل الأصول))^(١) ؛ ولذا قال الميرزا القمي رحمه الله: ((أما القول بتعيين التراخي، فلم نقف على مصرّح به))^(٢)، ويقصد: القول بوجوب التراخي.

١ - هداية المسترشدين ٢ / ٤٥ - ٤٧.

٢ - قوانين الأصول ٩٥.

وعلى هذا، فموضوع بحثنا هو: معرفة أنَّ صيغة الأمر هل تدل على فورية المأمور به، أو لا تدل عليها بل تدل على جواز التأخير والتراخي فيه ؟.

النكتة الأخرى: في بيان محل وموضع النزاع في المسألة.

إنَّ محلَّ النزاع في هذه المسألة هو، خصوص ما لم يثبت توقيته من التوسعة أو التضييق، ولا فوريته وتراخيه من الخارج ؛ لكون الكل واضح الخروج عنه، فلا يجري في الواجبات المؤقتة بقسميها الموسَّعة والمضيَّقة، وليبان هذا المطلب نقول: لا يخفى أنَّ من الواجبات ما كان مضيَّقاً، ومنها ما كان موسَّعاً، والأول يطلق تارةً: على ما هو بالمعنى الأخص وهو ما كان مضيَّقاً من جهة الرخصة والإجزاء ؛ كصيام شهر رمضان ؛ حيث لا يجوز تأخيره عن وقته ولا يكون مجزياً عن الأمر الأول في غير وقته، وأخرى: على ما هو بمعناه الأعم وهو ما كان مضيَّقاً من جهة الرخصة، سواء أكان كذلك من جهة الإجزاء أيضاً كالمثال المذكور أم لا ؛ كالحج الذي لا يجوز تأخيره عن عام الاستطاعة مع كونه مجزياً عن الأمر الأول لو أُخِّر إلى غير العام الأول وإنَّ ترتَّب عليه الإثم.

كما أنَّ الثاني أيضاً يطلق تارةً: على ما هو الموسَّع رخصةً وإجزاءً وهو الموسَّع بالمعنى الأخص مع كونه موقَّتاً ؛ كالفرائض اليومية، أو لا ؛ كفريضة الزلزلة وغيرها من الآيات عدا الكسوفين.

وأخرى: على ما هو بمعناه الأعم وهو الموسَّع إجزاءً سواء أكان موسَّعاً من حيث الرخصة أيضاً كما ذكر، أم لا ؛ كالحج، وأما عكس ذلك فغير معقول عن العدل الحكيم.

والظاهر عدم كون شيءٍ من تلك المذكورات مراداً بالفور والتراخي ولا كلام لنا عنها ؛ لأنها من أقسام الموقت، والفور والتراخي عند الأعلام ليسا من قبيل الموقت.

فالمتحصل: أنَّ النزاع المذكور - في دلالة الصيغة على الفور والتراخي - إنما يجري في

خصوص الواجبات غير الموقته، والتي لم يثبت فوريتها وتراخيها من الخارج^(١).

وبعد الإطلاع على هاتين النكتتين، نرجع إلى سؤال البحث عن صيغة الأمر: هل تدل على الفور، أو التراخي، أم أنها لا تدل على شيءٍ منهما؟
والكلام في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأول: بالنظر إلى نفس الصيغة، والمقام الآخر: بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل.

أما الكلام في المقام الأول، فقد ذكرنا آنفاً أنه اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال:
الأول: المشهور والمعروف بين الأصحاب، أن الصيغة غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه، وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.
الثاني: وذهب قومٌ آخرون إلى أنها موضوعة للفور فقط.
الثالث: وقومٌ ثالث إلى أنها موضوعة للتراخي.

الرابع: وقومٌ رابع إلى أنها موضوعة لكلٍ منهما على نحو الاشتراك اللفظي، وهناك أقوال وتفصيلات أخرى، لم يتعرض لها الشيخ الماتن رحمته الله.

وأما مختار الشيخ الماتن رحمته الله، فقد وافق المشهور في عدم الدلالة للصيغة على شيءٍ من الفور والتراخي، مستدلاً على ذلك بما حاصله: أن الصيغة لو دلت على ذلك فبطبيعة الحال: إما أن تكون من ناحية المادة، أو من ناحية الهيئة، ومن البين أنها لا تدل عليه من كلتا الناحيتين.

أما من ناحية المادة فواضح؛ لما تقدم في ضمن البحوث السابقة: من أن المادة ليست

موضوعاً إلاّ لنفس الحدث غير الملحوظ معه شيءٌ من خصوصياته الوجودية، فكلمة (إضرب) - مثلاً - لا تدلّ ببادتها (الضاد، والراء، والباء) سوى على حدث الضرب في مقابل الأكل، والشرب، والقتل وما شاكل ذلك، فكل من الفور والتراخي وما شاكلهما خارج عن مدلولها.

وأما من ناحية الهيئة - أي هيئة إفعال - فأيضاً كذلك ؛ لما عرفت سابقاً من أنها وضعت للدلالة على النسبة الطلبية، كما استعملت فيها، ولا شيء أكثر من ذلك، في حين أنّ كلاً من الفور والتراخي معنى اسمي ومستقل، فمن الواضح أنّ الصيغة لا تدلّ على شيء من هاتين الخصوصيتين، لا حقيقةً ولا مجازاً، بل ولا إشعار فيها فما ظنك بالدلالة ؟ وعليه، فلا دلالة للصيغة - لا ببادتها ولا بهيئتها - على الفور أو التراخي، بل لا بد - لاستفادة ذلك - من دالٍّ آخر على شيءٍ منهما، فإنّ قام فهو، وإلاّ فاللزام هو الإتيان بالطبيعي المأمور به مخيراً - عقلاً - بين الفور والتراخي.

وأما الكلام في المقام الآخر - أعني بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل -، فهل أنّ صيغة إفعال بملاحظة الأدلة الخارجية المنفصلة، تدلّ على الفور أو التراخي، أو لا ؟ قد يقال - كما قيل :- إنّ الصيغة وإنّ لم تدلّ على الفور وضعاً، إلاّ أنها من جهة دليل خارجي منفصل، تدلّ على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم، إلاّ ما دلّ عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص، ولإثبات هذا المدعى استدلوا بهاتين الآيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) ^(١).

وتقريب الاستدلال بها على لزوم الفور، يبتني على مقدمتين:

الأولى: أن المغفرة ذات معنيين: حقيقي، ومجازي، والمعنى الحقيقي لها، غفرانه تعالى عباده وتجاوزه عن سيئاته، وهذا المعنى فعله سبحانه وتعالى ومختص به تعالى؛ كما يشير إليه القرآن المجيد بقوله تعالى: (وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ) ^(١)، وقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) ^(٢)، والمعنى المجازي لها، فعلُ المأمور به والإتيان به، وقرينة المجاز عبارة عن السببية والمسببية؛ باعتبار أن الإتيان بالمأمور به سببٌ، والمغفرة الإلهية مسببٌ.

وقد أريد بالمغفرة في الآية الشريفة معناها المجازي؛ على أساس أن المغفرة بالمعنى الحقيقي فعلُ الباري عزَّ وجل ومختصُّ به تعالى، وتستحيل مسارعة العبد إلى ما هو فعله تعالى، فلا معنى حينئذٍ لقوله تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ)، فبطبيعة الحال يكون المراد، مسارعة العبد إلى أسباب المغفرة، ومن الواضح أن من أظهرها فعلُ المأمور به والإتيان به.

المقدمة الأخرى: أن كلمة (سارعوا) في الآية المباركة، فعلٌ أمرٌ، وقد أثبتنا سابقاً أن صيغة إفعال، ظاهرة في الوجوب، غايته بحكم العقل.

وبعد ضمَّ هاتين المقدمتين، نقول:

[١] سارعوا فعلٌ أمرٌ، وكلُّ فعل أمرٌ ظاهرٌ في الوجوب، فإذا: (سارعوا) ظاهرٌ في

الوجوب، وهذا يعني: تجب المسارعة إلى سبب المغفرة.

[٢] تجب المسارعة إلى سبب المغفرة، وإتيان المأمور به سببٌ للمغفرة بل من أظهر

أسبابها، فإذا: تجب المسارعة إلى إتيان المأمور به، وهذا هو معنى وجوبها فوراً.

١ - سورة آل عمران: ١٣٥.

٢ - سورة الزمر: ٥٣.

الآية الأخرى: قوله تعالى: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) ^(١).

وتقريب الاستدلال بها، يبتني على مقدمتين أيضاً:

الأولى: كلمة (استبقوا) في الآية المباركة، فعل أمر، وقد أثبتنا فيما سبق أن صيغة الأمر، ظاهرة في الوجوب.

المقدمة الأخرى: أن كلمة (الخيرات) فيها، جمعٌ محليٌّ بالألف واللام، وهو مفيدٌ للعموم، فتكون شاملةً للخيرات بعمومها، ومن جملة الخيرات بل من أظهر مصاديقها هو، الإتيان بالواجبات الإلهية.

وبعد ضمّ هاتين المقدمتين، نقول:

[١] استبقوا فعلٌ أمر، وكلُّ فعلٍ ظاهرٌ في الوجوب.

فإذن: (استبقوا) ظاهرٌ في الوجوب، وهذا يعني: يجب الاستباق إلى الخيرات.

[٢] يجب الاستباق إلى الخيرات، وإتيان الواجبات الإلهية من الخيرات.

فإذن: يجب الاستباق إلى إتيان الواجبات الإلهية، وهذا مساوٍ للفورية.

إلا أن الشيخ الماتن رحمته لم يرتضِ بهذا الاستدلال، فلذا جاء في مقام نقده والإجابة عليه؛ قائلاً: ((والجواب عن الاستدلال...))، وهذا ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمته ((الفور والتراخي)) المستفاد من كلمات الأعلام، أن النزاع في هذا البحث

هو نزاعٌ في مدلول المادة لا الهيئة، بل لا معنى لكونه نزاعاً في مدلول الهيئة، وبيانه: أن صيغة الأمر تشتمل على أمرين: (١) مادة، (٢) هيئة.

ومدلول الهيئة هو نفس الطلب، ومدلول المادة هو متعلق الطلب، فإذا قيل: (صم)، فمدلول الهيئة هو طلب الصيام، ومدلول المادة هو الصوم، ومن الواضح: أنَّ الفورية والتراخي مما يمكن أخذهما قيدين في مدلول المادة أعني: متعلق الطلب ؛ فإنه يقال: المولى طلب الصوم الفوري أو المتراخي، ولا يعقل أخذهما قيدين لمدلول الهيئة الذي هو نفس الطلب ؛ بداهة أنَّ طلب المولى لا يوصف بالتراخي أو الفورية ؛ إذ لا يقال: طلبٌ فوري للصوم، وطلبٌ متراخٍ للصوم.

قوله ﷺ ((الأولى: قوله تعالى في سورة آل عمران ١٢٧... إلخ)) لعله وقع هنا سهو من الناسخ ؛ فإنَّ الصواب: آية ١٣٣ من سورة آل عمران، وهكذا بالنسبة للآية الثانية، فإنَّ الصواب: آية ١٤٨ من سورة البقرة، وآية ٤٨ من سورة المائدة.

المحاضرة ((٣٦))

قال المصنّف رحمته الله: ((والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين:

إن " الخيرات " و " سبب المغفرة " كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة والمساابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضاً، ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف ! وهي يجوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على أن طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام، فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة " افعل " فيها في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلى أنا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومهما، ولا شك أن الإتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجنًا، فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: " بعت أموالي " ثم يستثني واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل ؟ لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجنًا لا يصدر عن حكيم عارف. إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

المرّة والتكرار

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة " افعل " على المرّة والتكرار على أقوال
كاختلافهم في الفور والتراخي. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس
الدليل: من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على المرّة ولا التكرار ؛ لما
عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي، فلا بد من
دال آخر على كل منهما)).

كان كلامنا حول استدلال البعض بالآيتين المباركتين المتقدمتين، على إثبات الفورية في
جميع الواجبات الإلهية، وذكرنا بأنّ هذا الاستدلال غير تام في نظر الشيخ الماتن رحمته الله ؛ فمن
أجل ذلك أخذ رحمته الله بنقد الاستدلال بكلتا الآيتين، بمستويين من النقد:

المستوى الأول: - ما بيّنه بقوله: ((أنّ الخيرات وسبب المغفرة... إلخ)) - وحاصله:
أنّ أسباب المغفرة في الآية الأولى كثيرة، منها الإتيان بالواجبات ومنها التوبة ومنها الأعمال
المستحبة بأنواعها المختلفة وأشكالها المتعددة، كما أنّ كلمة (الخيرات) في الآية الثانية، عامة
شاملة للواجبات والأعمال المستحبة معاً، من دون أن تخصّص بالواجبات.

ومن البين الذي لا يعتريه الريب، أنّ المسارعة والاستباق إلى الأعمال المستحبة غير
واجب ؛ من جهة أنّ أصل العمل في خانة المستحبات مما يجوز تركه رأساً، فضلاً عن
وجوب الفورية، وإذا كانت الآيتان الشريفتان شاملتين للمستحبات بعمومها، كان ذلك
بنفسه قرينةً على أنّ طلب المسارعة - في الآية الأولى - والاستباق - في الآية الثانية - ليس
على نحو الإلزام ؛ ونتيجة ذلك أنه لا تبقى دلالة في هاتين الآيتين على الفورية في عموم

الواجبات.

المستوى الآخر: - ما بيّنه بقوله: ((بل لو سلّمنا باختصاصهما في الواجبات... إلخ))
- وحاصله: مع الإغماض عن ذلك وتسليم اختصاص الآيتين بالواجبات وعدم شمولهما للمستحبات، ولكن مع ذلك لا مناص من رفع اليد عن ظهور صيغة إفعال في الآيتين في الوجوب، وحملها على الاستحباب، والنكته في ذلك: أننا نعلم من الأدلة الخارجية أنّ أكثر الواجبات لا تجب فيها الفورية بل يجوز فيها التراخي.

وعلى هذا الأساس، فلو حملنا الآيتين على وجوب الفور، للزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات - التي يجوز فيها التراخي - عن عمومهما، ولا ريب في أنّ الإتيان بالكلام عاماً ثم الشروع بالاستثناء وتخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك، قبيح في المحاورات العرفية ويعدُّ الكلام هذا عند العرف العقلاني مستهجنًا.

والشاهد على ذلك: أنه هل يصح لعارفٍ بأساليب الكلام، أن يقول - مثلاً -: (بعث أموالي)، ثم يستثني واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل؟ لاشك في أنّ هذا الكلام يعدُّ مستهجنًا وقبيحاً، والكلام القبيح لا يصدر عن المتكلم الحكيم العارف باللغة وأساليب الحوار.

فالنتيجة: أنه لا مناص من حمل كلمتي (سارعوا، واستبقوا) في الآيتين، على استحباب الفور.

إلى هنا تحصل في كلمات الماتن رحمهم الله: ١ - لا دلالة للصيغة على الفور والتراخي، بل ولا إشعار فيها فما ظنُّك بالدلالة؟ واستفادة أحدهما تكون من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

٢ - وما قيل: بوجود الدليل الخارجي المنفصل على وجوب الفور في الواجبات على

نحو العموم، مستدلاً على ذلك بالآيتين المباركتين المزبورتين، غير تام ولا يقوم على أساس متين.

ثم شرع الشيخ الماتن رحمته الله بمبحث آخر وهو:

٨ - المرة والتكرار

والكلام في المبحث الثامن من مباحث صيغة الأمر، وهو مبحث المرة والتكرار، ولدى النظر في الأوامر الواردة في الشريعة المقدسة، نجد أنَّ هناك أقساماً ثلاثة:

تارةً تدل صيغة الأمر بمعونة قرائن خارجية، على المرة والدفع الواحدة ؛ كما لو قال المولى - مثلاً -: (اضرب زيداً مرةً أو دفعةً واحدةً)، وثانيةً تدل على التكرار والدفعات كذلك، أي: بمعونة قرائن خارجية ؛ كما لو قال - مثلاً -: (اضرب زيداً مكرراً أو دائماً)، وثالثة تأتي الصيغة مجردةً عن كل قرينة دالة على المرة أو التكرار ؛ كما لو قال - مثلاً -: (اضرب زيداً).

لا كلام لنا في القسمين الأولين، بل نتبع الدليل الخاص في ذلك، إنما الكلام في القسم الثالث.

وقبل الخوض في المرام، ينبغي تعيين المراد من القول بالمرة والتكرار، فنقول: إنَّ المرة والتكرار لهما معنيان - كما جاء في حاشية الكتاب -:

المعنى الأول: الدفعة والدفعات، فالمراد من المرة الدفعة ومن التكرار ما يقابلها وهي الدفعات.

والمعنى الآخر: الفرد والأفراد، فالمراد من المرة هو الفرد، ويقابلها التكرار بمعنى الأفراد.

واستظهر رحمته الله أنَّ المراد منها في محل النزاع هو المعنى الأول، وأبدى الفرق بينهما وأنه

متمثلاً في: أنَّ الدفعة قد تتحقق بفردٍ واحدٍ من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقق بأفراد متعددة إذا جئنا بها في زمانٍ واحدٍ ؛ فمن أجل ذلك تكون (الدفعة) أعم من الفرد مطلقاً، كما أنَّ (الأفراد) أعم مطلقاً من الدفعات ؛ لأنَّ الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعةً واحدةً، وقد تحصل بدفعات.

فإذن: المراد من المرة هو الدفعة، ومن التكرار ما يقابلها وهي الدفعات.

ثم إنَّ الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:

المقام الأول: في الظهور الوضعي، والمقام الآخر: في الظهور الإطلاقي.

أما المقام الأول، فهل صيغة الأمر ظاهرة وضعاً في المرة أو التكرار، أو لا ؟

وقد أفاد الشيخ الماتن رحمته في هذا المقام ما حاصله: أنَّ الأصوليين قد اختلفوا أيضاً في دلالة صيغة إفعل على المرة والتكرار على آراءٍ، كاختلافهم في الفور والتراخي، ومختاره هنا كمختاره هناك، والدليل نفس الدليل، من عدم دلالة الصيغة - وضعاً - لا بهيئتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار ؛ لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي بدون تخصصها بخصوصية زائدة كالمرة أو التكرار، ودلالاتها على المرة والتكرار إنما تستفاد من دالٍّ آخر غير دالٍّ المادة أو الهيئة.

وأما المقام الآخر أعني الظهور الإطلاقي، فهذا ما سيأتي الحديث عنه في الدرس

اللاحق.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمته: ((بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات)) الأولى أن يقال: بل لو سلمنا

باختصاصهما بالواجبات...

قوله رحمته: ((لوجب صرف ظهور صيغة إفعل فيها)) كذا، والظاهر: فيها ؛ حيث إنَّ

الضمير راجعٌ إلى الآيتين المباركتين.

المحاضرة ((٣٧))

قال المصنّف رحمته الله: ((أما الإطلاق، فإنه يقتضي الاكتفاء بالمرة،

وتفصيل ذلك: إن مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف

الحكم فيها

من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

١ - أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفردٍ واحدٍ. ولا محالة - حينئذٍ - ينطبق المطلوب قهراً على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامثال يكون بالوجود الأول، ويكون الثاني لغواً محضاً، كالصلاة اليومية.

٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذٍ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامثال أصلاً، كتكبيرة الإحرام للصلاة، فإن الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى وهي تقع باطلة.

٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، إما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامثال بالمرة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة، وإما لا بشرط تكرره بمعنى أنه يكون المطلوب كل واحد من

الوجودات كصوم أيام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص.

ولا شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيانٍ زائدٍ على مفاد الصيغة. فلو أطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين - وهو في مقام البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول. وعليه، يحصل الامتثال - كما قلنا - بالوجود الأول، ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما أنه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى.

ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة معاً دفعةً واحدةً ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: " تصدق على مسكين " فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكينٍ واحدٍ، وحصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعةً واحدةً ويكون امتثالاً واحداً بالجميع، لصدق صرف الوجود على الجميع، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود)).

كان الكلام ولا زال في مبحث المرة والتكرار، وذكرنا أن الكلام فيه يقع ضمن مقامين: أولهما الظهور الوضعي، و ثانيهما الظهور الإطلاقي، وقد تقدم الحديث حول الظهور الوضعي، وكان ملخصه: أن صيغة إفعال لا ظهور وضعي لها في المرة أو التكرار. وأما الآن فبلغ الحديث إلى: الظهور الإطلاقي للصيغة، وغرضنا - فعلاً - أن نتعرّف على أن الصيغة هل لها ظهورٌ إطلاقي في أحدهما، أو لا ؟

وبتعبيرٍ آخر: أن المولى لو كان في مقام البيان، ومع ذلك أطلق كلامه، فما المستفاد من إطلاق كلامه، استناداً إلى قرينة الحكمة ؟

وقد أفاد الماتن رحمته في هذا الصدد ما حاصله: أن مقتضى الإطلاق هو جواز الاكتفاء بالمرة والدفعة الواحدة في مقام الامتثال، وأخذ رحمته في تفصيل هذا المعنى: أن المولى لو طلب من عبده الإتيان بعملٍ ما ؛ كأن قال - مثلاً -: (أقيموا الصلاة) أو (اضرب زيداً)، فهاهنا مطلوب المولى يحتمل فيه أحد احتمالين ثلاثاً، والنتيجة العملية لكل احتمالٍ تختلف عن النتيجة العملية للآخر:

الاحتمال الأول: أن يكون مطلوب المولى صرف وجود الطبيعة بنحو لا بشرط من الوحدة والتكرار، بمعنى أن المولى يريد ألا تبقى الطبيعة هذه في كتم العدم، بل تُخَرَّج من ظلمة العدم إلى نور الوجود، وأما أكثر من ذلك - وأن هذه الطبيعة لا بد من إيجادها مرة واحدة أو عدة مرات، وفي صورة الإيجاد مرة واحدة سواء أحصل في ضمن فردٍ واحدٍ أم ضمن أفراد - فليس مراداً للمولى.

ففي هذا القسم، حيث كان المطلوب إيجاد نفس الطبيعة لا غير، فلا محالة حينئذٍ ينطبق هذا المطلوب قهراً على أول وجودات الطبيعة، وإذا تحقق الانطباق، جاء حكم العقل بالإجزاء؛ انطلاقاً من مبدأ: الانطباق قهري والإجزاء عقلي.

ونتيجة هذا الاحتمال: أن المكلف لو أتى بما أمر به أكثر من مرة، فالامتثال يكون بالوجود الأول، ويكون الوجود الثاني لغواً محضاً؛ كالصلاة اليومية، فإن الإتيان بصلاة الصبح مرة ثانية لا أثر له ولا يؤثر سلباً على الصلاة الأولى.

الاحتمال الثاني: أن يكون مطلوبه إيجاد الطبيعة بوجودٍ واحد على نحو بشرط لا، أو فقل بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته.

ونتيجه: أن المكلف لو أتى حينئذٍ بالمأمور به مرتين، فلا يحصل الامتثال أصلاً، وتكون المرة الثانية مفسدةً للأولى ومبطلَةً لها؛ كما هو الحال في تكبيرة الإحرام للصلاة، فإن

الإتيان بالتكبير ثانياً عقيب الأولى مبطلٌ للأولى، وهي أيضاً تقع باطلةً.

الاحتمال الثالث: أن يكون مطلوبه إيجاد الطبيعة مكرراً وبشرط شيء، أي بشرط التكرار، بمعنى أن المولى يريد منّا إيجاد العمل الكذائي في الخارج مرّاتٍ وعدم الاكتفاء بالمرة الواحدة.

وهذا القسم ذو صورتين: أ = تارةً مطلوب المولى الوجودات المتكررة بشرط التكرّر، بحيث يكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرة أصلاً؛ كما هو الحال في ركعات الصلاة الواحدة؛ فإنّ المطلوب هو مجموع الركعات بما هو مجموع في الصلاة الواحدة، على نحو يكون كلّ ركعة جزء المراد، فلا يحصل الامتثال بالإتيان بركعة واحدة فقط.

ب = وأخرى مطلوبه الوجودات المتكررة لا بشرط التكرار، بمعنى أن المطلوب هو كل واحدٍ من الوجودات على حده ومستقلاً؛ كصوم أيام شهر رمضان؛ فإنّ لكل مرة امتثالها الخاص.

والحاصل: أن كلاً من هذه الاحتمالات الثلاثة محتملٌ في مراد المولى، وعندها فالسؤال المطروح على طاولة البحث، هو: أيّ واحدٍ من هذه الاحتمالات هو المستفاد من إطلاق كلام المولى؟

أفاد عليه السلام: أن المستفاد من إطلاق صيغة إفعال، هو الاحتمال الأول، أعني: صرف وجود الطبيعة بنحو لا بشرط من المرة والتكرار.

وأما الاحتمالان الآخران فهما بحاجة إلى بيانٍ زائدٍ على مفاد الصيغة، بأن يقال: إني أريد إيجاد هذا العمل مرةً واحدةً لا أزيد، أو يقال: إني أريد إيجاده مرّاتٍ ولا يُكتفى بالمرة الواحدة، فكل هذه القيود زائدةٌ لا تُستفاد من إطلاق الكلام.

ونتيجة ذلك: أن المولى لو أطلق الكلام ولم يقيد بأحد الاحتمالين الأخيرين - وهو في مقام البيان -، كان إطلاقه دليلاً على إرادة الاحتمال الأول، وعليه فيحصل الامتثال - كما قلنا آنفاً - بالوجود الأول، وأما الوجود الثاني فغير مضر، كما أنه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى.

ثم أفاد رحمته أخيراً بقوله: ((ومما ذكرنا يتضح... إلخ)) ما حاصله: أنه بعد أن اتضح (١) أن مقتضى إطلاق الصيغة هو الاكتفاء بالمرة. (٢) وأن المراد بالمرة هو الدفعة لا الفرد، نقول: إنَّ المكلف مخيرٌ في مقام الامتثال، فله أن يأتي بفردٍ واحدٍ دفعةً واحدةً ويحصل الامتثال، وله أن يأتي بأفرادٍ كثيرةٍ دفعةً واحدةً؛ نظراً إلى تحقق المطلوب وحصوله. وفي صورة الإتيان بأفرادٍ كثيرةٍ دفعةً، يحصل الامتثال بالجميع؛ على أساس أن الملاك على الدفعة، لا على الفرد.

إذن: الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد، يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود.

نتائج مبحث المرة والتكرار نقاط:

(١) أن صيغة إفعال لا ظهور لها وضعاً في المرة أو التكرار، فلا بد - لاستفادة أحدهما - من دالٍّ آخر.

(٢) أن الصيغة عند إطلاقها وتامة مقدمة الحكمة، تقتضي جواز الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال.

(٣) أن متعلق الطلب هو الوجه الأول من الوجوه والاحتمالات الثلاثة، أعني: صرف وجود الطبيعة الصادق على أول وجودها، وعليه فالاكتفاء في مقام الامتثال، بالمرة إنما هو من جهة أنه لازم كون المطلوب صرف وجود الطبيعة لا أن الصيغة تدل على ذلك وضعاً.

(٤) أنَّ الامتثال حاصلٌ، سواء أتينا فرداً واحداً دفعةً، أم أفراداً كثيرةً كذلك أي

دفعةً.

المحاضرة ((٣٨))

قال المصنّف رحمه الله: ((٩ - هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمانٍ بدلالة الأمر ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً، فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه. ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإن فيه احتمالين:

١ - إنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذٍ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسخها النسخ وهو القول الأول. ومنشأ هذا: أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك، ولا شأن في النسخ إلاّ رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز، أي الإذن في الفعل.

٢ - إنه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. ومنشأ هذا هو: أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزئين، فلا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط وهو "الإلزام بالفعل" ولازمه المنع من الترك، كما أن الحرمة هي "المنع من الفعل"

ولازمها الإلزام بالترك، وليس الإلزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبتت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل النسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز. ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام، لقلة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

- ١٠ -

الأمر بشئ مرتين

إذا تعلق الأمر بفعلٍ مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١ - أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول. وحينئذٍ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.

٢ - أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول. وحينئذٍ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين، أو كفاية المرة الواحدة في الامتثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعين الامتثال مرةً بعد أخرى، وإن كان تأكيداً للأمر

الأول فليس لهما إلا امتثال واحد.

ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول: إن هذا الفرض له أربع

حالات:

الأولى: أن يكون الأمران معاً غير معلّقين على شرط، كأن يقول مثلاً:

" صل " ثم يقول ثانياً " صل " فإن الظاهر حينئذٍ أن يحمل الأمر الثاني

على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في

البين، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكد للأول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو

بنحو " مرة أخرى ". فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون

اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل

وخلاف ظاهر الكلام لو خلي ونفسه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلّقين على شرط واحد، كأن يقول المولى

مثلاً: " إن كنت محدثاً فتوضأ "، ثم يكرر نفس القول ثانياً، ففي هذه الحالة

أيضاً يُحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الأولى بلا تفاوت.

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً والآخر غير معلّق، كأن يقول مثلاً: "

اغتسل " ثم يقول: " إن كنت جنباً فاغتسل " ففي هذه الحالة أيضاً يكون

المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق

الأمرين به. غير أن الأمر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل إطلاقه على المقيد -

أعني المعلق - فيكون الثاني مقيّداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه)).

الكلام في المبحث التاسع من مباحث صيغة الأمر، وهو مبحث النسخ، وتقريبه: إذا أوجب المولى عملاً في زمانٍ، ثم نسخ ذلك الوجوب ورفع بدليل، فسؤال البحث هو: بعد نسخ الوجوب هل يُبنى على بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر^(١)، أو لا ؟

وللبحث هذا أمثلة كثيرة، منها: قوله تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)^(٢)، حيث قيل إن الآية منسوخة، بقوله تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)^(٣)، فهل يبقى جواز القتل بعد زوال الوجوب أو لا ؟

ومنها: أنَّ المسلمين في صدر الإسلام مدةً من الزمن كانت وظيفتهم الصلاة صوب بيت المقدس، ثم جاء قوله تعالى: (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)^(٤)، فنسخ وجوب الصلاة صوب بيت المقدس، وعليه فبعد نسخ الوجوب هل يبقى أصل جواز الفعل والإذن فيه، أم لا ؟

وقد اختلفوا في ذلك على رأيين:

الرأي الأول: ذهب جماعة إلى أنه بعد ذهاب الوجوب، يبقى أصل جواز الفعل، بمعنى أنَّ هذا العمل كان واجباً ولا يحق للعبد تركه، وأما بعد النسخ فهو جائز، يعني:

١ - (ظاهر العنوانات ومفاد الأدلة وصريح بياناتهم: كون مرادهم بالجواز، ما كان في ضمن الوجوب الذي أثبتته الأمر، دون الحكم الجوازي الذي يطرأ المحل بدلالة الخارج ؛ فإنه مما لا يعقل النزاع في جوازه ولا في وقوعه). تعليقة على معالم الأصول - السيد القزويني ٤ / ٤٦٥. وإلى هذا المعنى أشار الشيخ المظفر في المتن، بقوله: ((بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر)).

٢ - سورة التوبة: ٥.

٣ - سورة البقرة: ٢٥٦.

٤ - سورة البقرة: ١٤٤.

يحق له تركه.

الرأي الآخر: وذهب جماعة أخرى إلى أنه بعد نسخ الوجوب، لا بقاء للجواز أيضاً.
وأما الشيخ الماتن رحمته، فقد جاء - أولاً - مبيناً منشأ هذا النزاع، بما حاصله: أن منشأ هاتين الرؤيتين، هو تشخيص حقيقة الوجوب، فهل هو مركبٌ أو بسيطٌ، فمن قالوا في تفسير الوجوب بأنه: مركبٌ من جنسٍ وفصلٍ، والجنس هو (الجواز)، والفصل هو (المنع من الترك) ^(١)، فقد قالوا بأنه: إذا ورد الدليل الناسخ فهو لا يدل إلا على رفع جزءٍ واحدٍ وهو فصل الوجوب (أي خصوص المنع من الترك)، وأما دلالة الأمر على الجواز الذي هو بمنزلة جنس الوجوب، فهي باقية على حالها لا يمسهما النسخ؛ لأن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه ^(٢).

ومن قالوا في تفسيره بأنه أمرٌ بسيطٌ لا تركبٌ في حقيقته، ولا ينحل إلى جزئين ^(٣)، فقد قالوا بأنه بعد رفع الوجوب، لا يتصور في النسخ أنه رفعٌ للمنع من الترك فقط، فلا يبقى شيءٌ باسم جواز الفعل.

ثم بيّن رحمته مختاره في المسألة، وهو القول الثاني؛ قائلاً: ((والمختار هو القول

١ - وهذا ما ذهب إليه المتقدمون من الأصحاب. ينظر: أجود التقارير - تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي ١ / ١٤٣.

٢ - قال العلامة الحلي في مبادئ الوصول إلى علم الأصول ١٠٨: ((إذا نسخ الوجوب بقي الجواز. والدليل عليه: أن الوجوب ماهية مركبة، من الإذن في الفعل، والمنع من الترك، ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه معاً، بل أحدهما لا بعينه، وإنما قلنا: ببقاء الجواز؛ لوجود اللفظ الدال عليه، وهو الأمر)).

٣ - كما عليه المحققون من المتأخرين ومنهم الشيخ المظفر (قده). ينظر: أجود التقارير - تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي ١ / ١٤٣.

الثاني...))، وعُلِّلَ المطلب بما حاصله: أننا نعتقد بأنَّ الوجوب أمرٌ بسيطٌ، وهو عبارةٌ عن الإلزام بالفعل، وأما المنع من الترك فليس داخلياً في حقيقة ومعنى الوجوب، بل هو لازمٌ عقلي للإلزام بالفعل ؛ بلحاظ أنَّ العقل يقول بلسان حاله: أنَّ المولى إذا أراد شيئاً وألزم العبدَ بفعله، فعلى العبد امتثاله وفعله، ولا يحق له تركه، فهو ممنوع من تركه طالما لم يأذن المولى بالترخيص في تركه، وذلك مقتضى العبودية.

كما هو الحال في باب الحرمة، فإنَّ الحرمة ليست إلاَّ عبارةً عن المنع من الفعل، وأما الإلزام بالترك أو طلب الترك - كما عليه المتقدمون - فليس معنى وحقيقة النهي، بل هو لازمٌ عقلي للنهي ؛ بلحاظ حكم العقل بأنَّ المولى إذا زجر كأيها العبد ومنعه عن فعل شيءٍ وارتكابه، فأنت ملزمٌ بتركه، ذلك كُلُّه بمقتضى حق المولوية والعبودية.

وعلى هذا، فإذا كان الوجوب بسيطاً، فبعد النسخ للوجوب لا مجال لتوهم بقاء الجواز سواء أكان بمعناه الأعم، وهو ما يجتمع مع الوجوب والاستحباب والإباحة، أم بمعناه الأخص وهو الإباحة ؛ إذ لا جواز في البين كي نحكم ببقائه.

النتيجة: فثبوت الجواز بعد النسخ، يحتاج إلى دليلٍ خاص يدل عليه، ولا يكفي دليل الوجوب ؛ إذ لا دلالة للدليل الناسخ كما لا دلالة للدليل المنسوخ على بقاء الجواز بمعنييه، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام بعد إمكان كون المورد محكوماً بكل واحدٍ من الأحكام الأربعة الباقية بعد نسخ وجوبه، وحيث لا يوجد حكمٌ بلا دليل ؛ فلا بد - تعييناً لحكم المورد - من الاستعانة بدليلٍ آخر غير دليلي الناسخ والمنسوخ لتعيين الحكم المذكور. وفي الختام ذكر ﷺ بأنَّ هذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام ؛ لقلّة البلوى به، وما ذكرناه فيه الكفاية.

ثم تعرّض ﷺ إلى المبحث العاشر من مباحث هيئة الأمر، تحت عنوان (الأمر بشيءٍ مرتين)، وتوضيح ذلك:

أنَّ المولى تارةً يوجّه أمره إلى العبد مرةً واحدةً كما هو الغالب في الأوامر، وإلى الآن كان كلامنا في هذا النوع من الأمر، ومن البين أنه يتطلب امتثالاً واحداً.

وأخرى يوجّه أمره إليه مرتين ؛ كما لو قال - مثلاً -: صَلِّ، ثم قال أيضاً: صَلِّ، وهذا النوع هو الذي انعقد هذا البحث لأجله، وهو يمكن أن يقع على صورتين:

الأولى / أن يرد الأمر الثاني من قِبَل المولى بعد امتثال الأمر الأول من قِبَل العبد.

والأخرى / أن يرد الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول ؛ كما لو قال المولى: (أطعم مسكيناً)، وقبل أن يمثّل المكلف هذا الأمر صَدَرَ أيضاً: (أطعم مسكيناً).

أما في الصورة الأولى، فلا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً، مما يعني أنَّ الأمر الثاني يُحمّل على التأسيس ؛ لعدم معقولية حمله على التأكيد بعد سقوط الأمر الأول بسبب الامتثال، فيتعين كونه تأسيساً، وإلاّ يلزم اللغوية. فإذن: هذه الصورة خارجةٌ عن محل بحثنا، إنما الكلام في الصورة الأخرى، فيتسائل: هل يُكْتَفَى بامتثالٍ واحدٍ للأمرين، أم لابد من الامتثال مرتين ؟

وبتعبيرٍ آخر: هل يُحمّل الأمر الثاني على التأسيس، فيترتب عليه حينئذٍ لزوم إطعام مسكينين امتثالاً للأمرين، أم يُحمّل على التأكيد للأمر الأول، فيترتب عليه وجوب إطعام مسكينٍ واحدٍ ؟

في المسألة احتمالان: (١) كفاية امتثالٍ واحدٍ. (٢) لزوم امتثالين.

ومنشأ هذين الاحتمالين هو: أنَّ الأمر الثاني إن كان تأسيساً لحكمٍ جديدٍ ووجوبٍ آخر، تعيّن الامتثال مرةً بعد أخرى، وإن كان تأكيداً للأمر الأول، فليس لهما إلاّ امتثال

واحد.

ولأجل توضيح هذه المسألة والتعرّف على أنّ الأمر الثاني متى يكون تأكيداً ومتى يكون تأسيساً ؟ علينا أن نتعرّف على صور وحالات هذه المسألة، فقد أفاد الشيخ الماتن رحمته : أنّ المسألة ذات أربع حالات، في ثلاثة منها يكون الأمر الثاني تأكيداً، وواحدة يكون تأسيساً، والحالات المذكورة هي :

الأولى: أن يكون الأمران معاً مطلقيين غير معلّقين على شرط ؛ كأن يقول - مثلاً - : (صلّ)، ثم يقول ثانياً: (صلّ)، فاستظهر رحمته حمل الأمر الثاني على التأكيد لا التأسيس ؛ وذلك لأنّ المطلوب المولى صرف وجود طبيعة الصلاة، وصرف الوجود يستحيل أن يقع متعلّقاً للأمر التأسيسي مرتين ؛ لأنّ صرف الوجود إنها يوجد بأول الوجود فقط.

وعليه فإذا كان الأمر الثاني للتأسيس، لما كان المطلوب منه صرف الوجود، بل كان المطلوب منه وجوداً آخر من وجودات الطبيعة، وبالنتيجة فيستدعي قيداً زائداً لبيانه، أي : على الأمر تقييد متعلّقه ولو بنحو (مرة أخرى) بأن يقول: (صلّ مرة أخرى)، وحيث إنّ المتعلّق فيهما واحدٌ، وهو طبيعة الصلاة، ولم يأت بقيد زائد، فيُعلم من ذلك أنّ الأمر الثاني ظاهرٌ في التأكيد لا التأسيس، هذا أولاً.

وثانياً، أن حمل الأمر الثاني على التأكيد وإن كان خلاف الأصل ؛ إذ الأصل في الكلام التأسيس، ولكن حيث إنه أخفُّ من مخالفة صرف الوجود ؛ إذ لو حملناه على التأسيس وراعينا مقتضى الأصل في الكلام، لتطلّب الإتيان بالمتعلّق مرتين، وهو مخالفٌ لصرف الوجود ؛ على أساس أنّ الطبيعة الواحدة يستحيل تعلّق الأمرين بها من دون مائزٍ في البين، فإنّ ذلك من اجتماع المثليين، واجتماع المثليين محالٌ، الأمر الذي يُصار إلى مخالفة الأصل، وبالتالي يُحمّل الأمر الثاني على التأكيد.

الحالة الثانية: أن يكون الأمران معاً معلّقين على شرطٍ واحدٍ ؛ كأن يقول المولى - مثلاً: (إن كنت مُحدّثاً فتوضأ)، ثم يكرّر نفس القول ثانياً.

ففي هذه الحالة أيضاً يُحمل الأمر الثاني على التأكيد ؛ لعين ما قلناه في الحالة الأولى بلا تفاوتٍ يُذكر.

الحالة الثالثة: أن يكون أحد الأمرين مطلقاً، والآخر معلّقاً على شرطٍ ؛ كأن يقول - مثلاً -: (اغتسل)، ثم يقول: (إن كنت جنباً فاغتسل).

ففي هذه الحالة أيضاً يكون مطلوب المولى واحداً، وعندها فيُحمل الأمر الثاني على التأكيد ؛ لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة عن تعلّق الأمرين به ؛ للمحذور المتقدم من اجتماع المثليين.

وفي الحقيقة أن مثل هذه الحالة داخلٌ في باب المطلق والمقيد ؛ حيث جاء الأول مطلقاً، والثاني مقيداً، والقانون المعمول به في باب المطلق والمقيد، هو حمل المطلق على المقيد، وكون المقيد مبيناً للمراد الجدي وكاشفاً عن أنّ المراد الواقعي للمولى من الابتداء، هو شيءٌ واحد قد تعلّق بالمقيد دون المطلق، وفي ضوء هذا فيكون الأمر الثاني مقيداً لإطلاق الأمر الأول، وكاشفاً عن أنّ المراد هو وجوب الغُسل عند تحقق سبب الجنابة لا مطلقاً.

وأما الحالة الرابعة، فسيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

المحاضرة ((٣٩))

قال المصنّف رحمه الله: ((الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء والآخر معلقاً على شيء آخر، كأن يقول مثلاً: "إن كنت جنباً فاغتسل" ويقول: "إن مسست ميتاً فاغتسل" ففي هذه الحالة يحمل - ظاهراً - على التأسيس، لأن الظاهر أن المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جداً حمله على أن المطلوب واحد. أما التأكيد فلا معنى له هنا. وأما القول بالتداخل - بمعنى الاكتفاء بامتنال واحدٍ عن المطلوبين - فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض إلاّ بعد فرض التأسيس وأن هناك أمرين يمثلان معاً بفعل واحد. ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلاّ بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابة أنه يجزئ عن كل غسل آخر. وسيأتي البحث عن التداخل مفصلاً في مفهوم الشرط.

- ١١ -

دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعلٍ، فهل هو أمرٌ بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله ؟ [اختلفوا] على قولين. وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١ - أن يكون المأمور الأول على نحو المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، مثل

أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارجٌ عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكل أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

٢ - ألا يكون المأمور الأول على نحو المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، على نحو قول الإمام (عليه السلام) "مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع" يعني الأطفال.

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحوين المذكورين.

والمختار: أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

توضيح ذلك: أن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الأولى: أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه أنه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أن يأمر العبد بشيء ولا يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه فقط في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له

ولا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقة لتحصيل الفعل من العبد - المأمور الثاني - .

فإن قامت قرينة على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، وإن لم تقم قرينة فإن ظاهر الأوامر عرفاً مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقة. فإذا، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب، إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعية، وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية)).

كان كلامنا في بيان الحالات التي تتمثل بها مسألة الأمر بشيء مرتين، وقد ذكرنا أنها أربعة، تقدم الكلام في ثلاثة منها، وهي الحالات التي يُحمل فيها الأمر الثاني على التأكيد لا التأسيس، وأما الآن فبلغ الكلام إلى:

الحالة الرابعة: أن يكون كل من الأمرين معلقاً على شرط، ولكن الشرط في أحدهما يختلف عما في الآخر ؛ كأن يقول - مثلاً -: (إن كنت جنباً فاغتسل)، ويقول: (إن مسست ميتاً فاغتسل).

ففي هذه الحالة يُحمل الأمر الثاني - ظاهراً - على التأسيس ؛ لأن ظاهر هذا الكلام هو كون المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، بما لا يترك مجالاً للحمل على التأكيد.

فإن قلت: لنا سبيل آخر للاكتفاء بامثال واحدٍ عن المطلوبين حتى في هذه الحالة، وهو القول بتداخل الأسباب، بتقريب: أن كل شرط بمنزلة السبب، وإذا تحقق السببان معاً في كلام، يتداخلان، فلا يستدعيان إلا مسبباً واحداً، مما يعني الاكتفاء بامثال واحدٍ عن المطلوبين، وذلك بأن يأتي - في المثال المتقدم - بغسل واحدٍ عن كلا الأمرين.

أجاب الماتن رحمه الله: أولاً / إنَّ نفس التداخل، كشاهد على تعدد المطلوب، وأنَّ الأمر الثاني للتأسيس أيضاً، فيتداخل مع الأمر الأول المفروض أنه تأسيسي، وإلاَّ لا معنى للتداخل.

فإذن: القول بالتداخل بالمعنى المذكور في السؤال، وإن كان ممكناً، إلاَّ أنه ليس من باب التأكيد، بل لا يُفرض التداخل إلاَّ بعد فرض التأسيس وأنَّ هناك أمرين يُمَثَّلان معاً بفعلٍ واحدٍ.

وثانياً / أنَّ التداخل على خلاف الأصل والقاعدة، سواء أكان تداخل الأسباب أم المسببات ؛ إذ الأصل أنَّ كل سببٍ يقتضي امتثالاً وحكماً مستقلاً، وكذا الحال في جانب المسبب، إلاَّ في موارد قيام الدليل الخاص، كما ثبت في باب غسل الجنابة ؛ حيث قام الدليل الخاص على أنه يجزي عن كل غسلٍ آخر، وسيأتي تفصيل البحث عن التداخل في مبحث مفهوم الشرط إن شاء الله تعالى.

فالنتيجة: أنَّ الأمر الثاني في الحالة الرابعة لا بد من حمله على التأسيس.

١١ - دلالة الأمر بالأمر على الوجوب.

ثم تعرَّض رحمه الله إلى المبحث الحادي عشر - وهو الأخير - من مباحث صيغة الأمر، بعنوان (دلالة الأمر بالأمر على الوجوب).

وتوضيح ذلك: أنَّ المولى تارةً يأمر عبده مباشرةً ؛ كأن يقول له - مثلاً -: (افعل كذا)، وفي هذا النوع من الأمر لا إشكال ولا ريب في لزوم الامتثال على العبد، وإلى الآن كان كلامنا حوله.

وأخرى يأمره بطريقٍ غير مباشر، بأن يأمر أحدَ عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعلٍ ما، وهذا النوع هو ما يسمى بـ (الأمر بالأمر بشيء)، وسؤال البحث: هل الأمر بالأمر بالشيء

أمرٌ للمأمور الثاني بذلك الشيء، أو لا ؟

وبتعبيرٍ آخر: هل أن أمرَ العبد الأول للثاني ظاهرٌ في وجوب الفعل على العبد الثاني،

أو لا ؟

وقع الخلاف بين الأعلام في المسألة على قولين: (أحدهما) ذهب جماعة إلى أن الأمر

بالأمر ليس أمراً بذلك الشيء.

(ثانيهما) وذهب آخرون إلى أنه أمرٌ بذلك الشيء.

(ولعلَّ السبب العمدة في طرح هذا البحث هو: الأخبار الآمرة بأن يأمر الأولياء

صبيانهم بالصلاة إذا كانوا أبناء سبع، فإنه على القول الأول لا تكون عباداتهم شرعية،

وعلى الثاني فهي شرعية، وتظهر الثمرة فيما إذا صَلَّى الصبي وبلغ الحُلُم في داخل الوقت،

هل تجب عليه إعادة الصلاة، أو لا ؟ قولان^(١)، فعلى القول الأول لا تكون صلاته مجزية

فتجب إعادتها، بخلاف الثاني.

ثم إنَّ الشيخ الماتن رحمته أول خطوة بدأ بها، هو بيان محل النزاع في المسألة، وحاصله: أن

الأمر بالأمر يمكن أن يُتصوّر على نحوين:

الأول: أن يكون المأمور الأول على نحو المبلِّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، أي: يكون

دور المأمور الأول - العبد الأول في المثال المتقدم - دورَ المبلِّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني -

العبد الثاني في المثال -.

ومثاله: أن يأمر رئيس الدولة وزيره، أن يأمر الرعية عنه بفعلٍ ما، فهنا وزير الدولة

مأمورٌ بتبليغ أمر رئيس الدولة للرعية وإيصاله إليهم، وهكذا كلُّ أوامر الأنبياء بالنسبة إلى

المكلَّفين من هذا القبيل.

وهذا النحو من الأوامر لا شك في أنه خارجٌ عن محل الخلاف ؛ لأنه لا يشك أحدٌ في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني.

النحو الآخر: أن لا يكون دورُ المأمور الأول دورَ التبليغ، بل المأمور الأول مأمورٌ بأن يستقلَّ في توجيه الأمر إلى المأمور الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الإمام الصادق عليه السلام: (فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سِنِينَ) ^(١).

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث هنا، وأن امتثال الأمر للمأمور الثاني هل هو واجبٌ أو لا ؟ وتلحق به - حكماً - الموارد المشكوكة التي لم يعلم الحال فيها أن الأمر بالأمر فيها هل هو من النحو الأول أو من النحو الآخر ؟ فإن هذه الموارد أيضاً ظاهرها الاستقلال في الأمر.

ثم بعد أن حرَّر الماتن رحمته محلَّ الخلاف، جاء مبيِّناً مختاره في المسألة، بقوله: ((والمختار...)) وهو: أن الأمر بالأمر إذا ورد مجرداً عن القرينة الخاصة، فهو ظاهرٌ عرفاً في وجوب العمل على المأمور الثاني، ودالٌّ عليه.

وتوضيح ذلك: أن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ، يقع على صورتين:

الصورة الأولى / تارة يكون غرض المولى الأساس متعلقاً بإيجاد العمل من قبل المأمور الثاني، وأمر المأمور الأول للثاني لا موضوعية له في البين، بل محض طريقٌ وجسرٌ نصبه المولى للتوصل إلى غرضه، ألا وهو إيجاد المأمور به لا غير، فبدلاً من أن يُصدِر أمره مباشرةً، إلتجأ إلى الأمر غير المباشري لسببٍ أو آخر.

والحاصل: أن الأمر بالأمر بالشيء في هذه الصورة، إنما هو على نحو الطريقة ؛

١ - الكافي - الكليني ٦ / ٤٣٢ باب ٦٣ باب صلاة الصبيان ومتى يؤخذون بها ح ١، وورد عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله في: مسند أحمد ٢ / ١٨٠، بلفظ: (مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعًا).

توضلاً للغرض المنشود، من إيجاد العمل المأمور به، ففي هذه الصورة لاشك ولا ريب في أن الأمر بالأمر بالشيء، يُعدُّ أمراً بذلك الشيء في حق المأمور الثاني، وعليه الإتيان بالمأمور به وإيجاده خارجاً.

الصورة الأخرى / وأخرى يكون غرض المولى الأساس قد تعلّق بمجرد إصدار الأمر من قبل المأمور الأول، من دون أن يتعلّق له غرض بفعل المأمور الثاني، بحيث يكون نفس أمر المأمور الأول للثاني موضوعاً لغرض المولى، بهدف إظهار علوّ شأنه، أو تدريبه على إصدار الأوامر، وما شاكل ذلك، لا أنه طريقٌ لتحصيل الفعل من المأمور الثاني ؛ كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أن يأمر العبدَ بشيء، وليس غرضه في ذلك إلاّ تعويد ابنه وتدريبه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في إصدار المأمور الأول أمره، فلا يكون الفعل المأمور مطلوباً له في الواقع أصلاً.

ففي هذه الصورة لا يُعدُّ الأمر بالأمر أمراً، وليس ذلك إلاّ لعدم مطلوبية الفعل المأمور به للمولى بالفعل ؛ فلا يكون هناك موجبٌ لإيجاده خارجاً من قبل المأمور الثاني. وبملاحظة هذا المعنى نقول: إن قامت قرينة خاصة على إحدى الصورتين المذكورتين بحيث عِلِمَ المأمور الثاني بأن هذا الأمر، أمرٌ طريقي أو أمرٌ موضوعي، فذاك، وعليه فيلزمه الامتثال في الصورة الأولى دون الثانية.

وأما لو لم يعلم المأمور الثاني بذلك نتيجة فقد القرائن الخاصة، مما أدّى إلى الشك في أن هذا الأمر، هل هو طريقي أو موضوعي، فما الحيلة ؟

أفاد رحمته: أن ظاهر الأوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن، هو: أنه على نحو الطريقة، وكونه على نحو الموضوعية بحاجة إلى الدليل الخاص.

إلى هنا استطاع رحمته أن يخرج بهذه النتيجة: أن الأمر بالأمر مطلقاً، دالٌّ على الوجوب،

إلا ما ثبت بالدليل الخاص كونه موضوعياً، وأنَّ غرض المولى قد تعلَّق بإصدار الأمر من قِبَل المأمور الأول لا غير، ففي هذه الحالة خاصة لا يجب الامتثال على المأمور الثاني، وما عدا ذلك، فالأمر بالأمر يؤخذ على نحو الطريقة، وأنه يجب الامتثال على المأمور الثاني بإيجاد الفعل المأمور به خارجاً.

ومما يهَوِّن الخطب، أنَّ المتتبع لطريقة الشارع المقدس في خطابه، يكاد يقطع أو يطمئن - لا أقل - بعدم وجود موردٍ واحدٍ قد جاء فيه خطاب الشارع في الأمر بالأمر على نحو الموضوعية؛ لغرض التعليم، أو التدريب على إصدار الأوامر، ونحو ذلك. وإلى هذه النتيجة النهائية، أشار الماتن عليه السلام بقوله: ((فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب،... إلخ)).

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله عليه السلام: ((إلا بدليلٍ خاص، كما ثبت في غسل الجنابة...)) راجع: وسائل الشيعة - الحر العاملي ١ / ٥٢٥ - ٥٢٧، باب ٤٣ من أبواب الجنابة، الأحاديث.

قوله عليه السلام: ((وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث...)) ومما يصلح مثلاً لمحل النزاع: ما ثبت في الصحيحين وغيرهما من قوله عليه السلام لعمر، وقد طلق ابنه عبدُ الله امرأته وهي حائض: (مره فليراجعها). إرشاد الفحول - الشوكاني ١٠٧.

المحاضرة ((٤٠))

قال المصنّف رحمته الله: ((الخاتمة: في تقسيمات الواجب

للوأجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، إلحاقاً بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة.

- ١ -

المطلق والمشروط

إن الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١ - أن يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو - أي الشيء - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى بـ "الواجب المشروط" لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحج إلا عند حصول الاستطاعة.

٢ - أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر - كالحج بالقياس إلى قطع المسافة - وإن توقف وجوده عليه. وهذا هو المسمى بـ "الواجب المطلق" لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجباً مشروطاً

بالقياس إلى شيءٍ وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شيءٍ آخر. فالمشروط والمطلق أمران إضافيان.

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة، وهي: البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يُكَلَّفون بشيءٍ في الواقع.

وأما " العلم " فقد قيل: إنه من الشروط العامة. والحق أنه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها - إن شاء الله تعالى - وليس هذا موضعه.

- ٢ -

المعلق والمنجز

لاشك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف. ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

١ - أن تكون فعلية الوجوب مقارنةً زماناً لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم " الواجب المنجز "

كالصلاة بعد دخول وقتها، فإن وجوبها فعلي، والواجب - وهو الصلاة - فعلي أيضاً.

٢ - أن تكون فعلية الوجوب سابقةً زماناً على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم " الواجب المعلق " لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلاً - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه أن يهيئ المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأول: في إمكان الواجب المعلق. والمعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه ووقوعه والأكثر على استحالته. وهو المختار، وستعرض له - إن شاء الله تعالى - في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه، وسنبين أن الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات، وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه)).

ذكرنا سابقاً في مستهل باب الأوامر، أن الشيخ الماتن رحمته الله تعرّض في هذا الباب إلى بحثين وخاتمة، وتقدم الكلام في البحثين، وبلغ فعلاً إلى الخاتمة وهي، في تقسيمات الواجب:

ذكر الأصوليون للواجب عدة تقسيماً، وبلحاظات مختلفة، منها تقسيمهم إياه إلى:

١ - المطلق والمشروط

وتوضيحه: أنَّ الواجب تارةً نقيسه ونلحظه إلى أمور داخلية في حقيقة الواجب ومقوِّمة له ؛ من قبيل: الصلاة بالنسبة للركوع والسجود وما شاكلهما، مما تسمى بالمقدمات الداخلية، وهذا ما سيأتي في مبحث مقدمة الواجب، وليس محل بحثنا فعلاً.

وأخرى نقيسه ونلحظه إلى أمور خارجة عن ذات الواجب ؛ كالوضوء، والاستقبال إلى القبلة وما شاكلهما بالنسبة إلى الصلاة.

وبحثنا فعلاً في هذا القسم من الواجب، فنقول:

إنَّ الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن ذات الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين: (١) واجبٌ مطلقٌ (٢) واجبٌ مشروطٌ.

والواجب المطلق: هو ما لا يكون أصلٌ وجوبه متوقفاً على ذلك الشيء الخارج الذي يتوقف عليه وجودُ الواجب خارجاً ؛ كالحج بالنسبة لقطع المسافة، فإنَّ وجوبه لا يتوقف على حصول قطع المسافة خارجاً ؛ إذ الوجوب للحج ثابتٌ على المكلف - بعد تحقق شرطه وهو الاستطاعة - سواء أحصل قطع للمسافة أم لا.

نعم، وجود الحج وحصوله خارجاً متوقفٌ على قطع المسافة، غير أنَّ هذا شيءٌ آخر ؛ فإنَّ بحثنا فعلاً عن شرط الوجوب لا عن شرط الوجود.

وهذا ما يسمَّى بـ (الواجب المطلق) ؛ لأنَّ وجوبه مطلقٌ غيرُ مشروطٍ بحصول ذلك الشيء - قطع المسافة - خارجاً.

والواجب المشروط: ما كان أصلٌ وجوبه متوقفاً على ذلك الشيء الخارج، ويكون هذا الشيء مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية ؛ كوجوب الحج بالنسبة إلى

الاستطاعة، فما دام لم تتحقق الاستطاعة خارجاً، لا وجوب للحج في ذمة المكلف، ويسمى هذا بـ (الواجب المشروط)؛ لا اشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء - الاستطاعة - خارجاً.

ثم أشار ﷺ إلى نكتتين:

الأولى - ما أشار إليه بقوله ﷺ: ((ومن مثال الحج يظهر... إلخ)) - وحاصلها: أن المطلق والمشروط وصفان إضافيان وليسا حقيقيين؛ إذ لا يمكن أن نتصور وجود واجب في الشريعة المقدسة، يكون مطلقاً من جميع الجهات وبالقياس إلى مقدماته بأسرها، وكذلك لا يوجد واجب يكون مشروطاً بالقياس إلى مقدماته بأسرها، بل كل واجب لدى مقايسته، نجد أنه بالقياس إلى بعضها يكون وجوبه مطلقاً، وبالقياس إلى بعضها الآخر يكون وجوبه مشروطاً؛ كما هو الشأن في مثال (الحج)، فإنه - وهو واجب واحد - بالقياس إلى الاستطاعة يكون واجباً مشروطاً، وبالقياس إلى قطع المسافة يكون مطلقاً.

نعم، الإطلاق والاشتراط - بلحاظ كونها وصفين إضافيين - لا يصح تواردهما على موضوع واحد من جهة واحدة.

النكتة الأخرى - ما أشار إليه بقوله ﷺ: ((ثم اعلم أن كل واجب... إلخ)) - وحاصلها: أن جميع الواجبات أعم من المطلقة والمشروطة، تكون من الواجب المشروط بالنسبة إلى طائفة من المقدمات، المتمثلة بالشروط العامة للتكليف، وهي عبارة عن: البلوغ، والقدرة، والعقل، وعليه فالصبي، والعاجز، والمجنون، لا يُكلفون بشيء في الواقع.

نعم، هناك بحث بين الأشاعرة من العامة والإمامية، حول (العلم) وأنه هل هو من الشروط العامة للتكليف، أو لا؟

ذهب الأشاعرة إلى أن العلم من الشروط الفعلية للتكاليف، فمن لم يكن عالماً، لم يكن

مكلفاً في الواقع ؛ واستناداً إلى مبناهم هذا جعلوا أحكام الباري عز وجل مختصةً بالعالمين ولا تشمل الجاهلين.

وأما الإمامية - أيدهم الله تعالى - فقد أجمعوا على أن العلم ليس من الشروط الأولية للتكليف ولا مدخلة له في أصل التكليف، بل التكليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حدٍّ سواء - كما ثبت ذلك في محله -، غاية أن العلم شرط في تنجّز التكليف، أي: في استحقاق العقاب على المخالفة، فمن كان عالماً تنجّز في حقه التكليف الواقعي، وعندها فيستحق العقاب على مخالفته، ومن كان جاهلاً، فهو وإن كان مكلفاً في الواقع، إلا أنه في حكم العالم إن كان مقصراً، وأما لو كان قاصراً فهو معذور ولم يتنجّز في حقه التكليف، بمعنى أنه لا يُعاقب فيما لو صدرت منه المخالفة.

فإذن: التكليف الواقعي فعلي في حق العالم والجاهل على حدٍّ سواء، إلا أن العالم به ومن بحكمه يستحق العقاب على مخالفته، بينما الجاهل القاصر لا يستحق العقاب لو خالفه.

وتفصيل الكلام يأتي إن شاء الله تعالى، في مبحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب.

٢ - المعلق والمنجّز

ومن جملة تقسيمات الواجب، تقسيمه - باعتبار آخر - إلى: المعلق والمنجّز، وأوّل من اخترع هذا التقسيم - كما أشار إليه الشيخ الماتن رحمته الله ^(١) - هو المحقق الشيخ صاحب الفصول رحمته الله (ت ١٢٥٠ هـ)؛ حيث قال: ((وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمرٍ غير مقدور له؛ كالمعرفة، ويُسمّى منجّزاً، أو إلى ما يتعلّق وجوبه به

ويتوقف حصوله على أمرٍ غير مقدورٍ له، ولُيَسَّمَّ مَعْلَقًا ؛ كالحج، فَإِنَّ وجوبه يتعلق بالملكف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته، وهو غير مقدور له.

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط، هو: أَنَّ التوقُّفَ هناك للوجوب وهنا للفعل^(١).

ولأجل توضيح هذين القسمين، ينبغي - مقدِّمةً - التعرُّف على الفرق بين (الوجوب) و (الواجب)، والوجوب: عبارة عن نفس التكليف، أو فقل: هو أمر الشارع المقدس. والواجب: عبارة عن العمل الذي تعلَّق به الحكم الشرعي، وبعد تعلُّقه به اكتسب اسم الواجب ؛ مثل: الصلاة، والصوم، والزكاة وما شاكل ذلك.

وبيانٍ آخر: أَنَّ المولى إِذَا أَمَرَ وقال - مثلاً -: (صلي)، فهذا الأمر مركَّبٌ من مادةٍ وهيئةٍ، ومفاد المادة أعني: الصلاة، يقال له: الواجب، ومفاد الهيئة يقال له: الوجوب ؛ كون الأمر دالًّا على الوجوب والإلزام بالفعل.

ثم أَنَّ كُلَّ واجبٍ مشروط طالما لم يتحقق شرطه فهو واجبٌ مشروطٌ، وبعد حصول شرطه يتبدَّل إلى الواجب المطلق، وأقصد من التبدُّل: أَنَّ وجوب الواجب المشروط بعد حصول شرطه، يكون فعليًّا شأن الواجب المطلق، وعندها فيتوجه التكليف فعليًّا إلى الملكف.

ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

١ = تارة تكون فعلية الوجوب أو التكليف من حيث الزمان، مقارنةً لفعلية الواجب، بمعنى أَنَّ يكون زمان الواجب - أي العمل - نفس زمان الوجوب، فكلُّ من الواجب

والوجوب فعلي وليست له حالة انتظارية.

وبتعبير صاحب الفصول رحمه الله: أَنَّ فعل الواجب - الذي صار حكمه فعلياً - لا يتوقف على أمرٍ غير مقدورٍ، بل يمكن الإتيان به بمجرد صيرورة وجوبه فعلياً، ويسمى هذا القسم بـ (الواجب المنجز).

ومثاله: الصلاة بعد دخول وقتها، فبمجرد صيرورة وجوبها فعلياً بسبب دخول وقتها، يمكن الإتيان بها من دون أَنْ يتوقف إتيانها على أي شيءٍ غير مقدورٍ، فوجوب الصلاة فعلي والواجب - أي الصلاة - فعلي أيضاً.

٢ = وأخرى تكون فعلية الوجوب من حيث الزمان سابقةً على فعلية الواجب، بمعنى أَنَّ الوجوب فعلي والواجب استقبالي وله حالة انتظارية.

وبتعبير صاحب الفصول رحمه الله: أَنَّ فعل الواجب - الذي صار حكمه فعلياً - متوقفٌ على أمرٍ غير مقدورٍ للمكلف، ويسمى هذا القسم بـ (الواجب المعلق)؛ لتعليق العمل - لا وجوبه - على زمانٍ غير حاصل بعد.

ومثاله: الحج، فإنه بعد حصول الاستطاعة، يصير وجوبه فعلياً ويكون المكلف ملزماً بالإتيان به، فوجوب الحج فعلي، إلاَّ أَنْ الإتيان بالواجب - الحج - استقبالي ومتوقفٌ على أمرٍ غير مقدورٍ للمكلف وهو الزمان المعين؛ كما لو فرض أَنْ الاستطاعة تحققت في شهر رمضان وزمان الحج هو التاسع من ذي الحجة، وحيث أَنَّ الوجوب فعلي، فيجب على المكلف تهيئة المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليتسنى له فعله في وقته صحيحاً.

ثم أَنَّ البحث والكلام حول الواجب المعلق، يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان الواجب المعلق واستحالاته، وبتعبيرٍ آخر: هل يعقل أَنْ يكون

زمان الوجوب منفكاً عن زمان الواجب ؟

والمعروف عن المحقق صاحب الفصول رحمته الله القول بإمكانه بل وقوعه، وأكثر الأصحاب على استحالته.

والمختار عند الشيخ الماتن رحمته الله هو القول باستحالته، غاية الأمر أن الشيخ الماتن رحمته الله لم يبحث فعلاً في الواجب المعلق، بل يرجئ البحث فيه إلى مباحث مقدمة الواجب في مبحث المقدمات المفوّتة، مبيناً هناك السرّ في ذهاب صاحب الفصول رحمته الله إلى إمكانه ووقوعه، وكذلك مبيناً سرّ فساد هذا القول، وأنّ الواجب فعلاً في مثال الحج، هو السير والتهيئة للمقدمات، وأما نفس أعمال الحج، فليس وجوبها فعلياً - كما توهمه الفصول - بل وجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

وأما المقام الآخر، فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله رحمته الله : ((إنّ الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيءٍ آخر خارج... إلخ)) إنّ اتصاف الواجب بالإطلاق والاشتراط هنا ليس هو المقصود أولاً وبالذات ؛ فإنّ المتّصف بهما أولاً وبالذات هو الوجوب، فهو الذي يكون تارةً مطلقاً، وأخرى مشروطاً كما اتضح بيان ذلك في الشرح، ومن هنا يظهر التسامح في التعبير بالواجب، والأولى أن يقال: الوجوب إما مطلقاً أو مشروطاً، وإنّ كان الماتن رحمته الله قد حاول تلافي ذلك - في الجملة -، من خلال تعبيره بقوله: ((إذا قيس وجوبه إلى شيءٍ... إلخ))، وكذلك بقوله: ((١ - أن يكون متوقفاً وجوبه على... ٢ - أن يكون وجوب الواجب... إلخ))، مؤكّداً على أنّ المنظور في هذا التقسيم هو وجوب الواجب.

قوله رحمته الله : ((أن تكون فعلية الوجوب سابقةً زماناً على فعلية الواجب... إلخ))

ولابأس بالتعرُّض لما ذكره الشيخ الأستاذ دام ظله، في المباحث الأصولية ٤ / ١١٣، مبيِّناً محل الكلام بين الأعلام في موضوعة المعلق والمنجَز ؛ حيث قال: (إنَّ زمان الوجوب لا يمكن أن يكون بكامله متقدِّماً على زمان الواجب، وإلاَّ لزم خلف فرض كونه واجباً ؛ ضرورة أنه لا يمكن اتِّصاف شيءٍ بالواجب إلاَّ أن يكون في زمان الوجوب، وإلاَّ فلا يكون موصوفاً به وهو خلفٌ، وهذا لا كلام فيه، وإنَّما الكلام في أنَّ زمان الوجوب هل يمكن أن يبدأ قبل زمان الواجب ؛ مثلاً: يبدأ زمان وجوب الحجِّ منذ تحقُّق الاستطاعة في الخارج، وزمان الواجب - وهو الحج - يكون متأخراً، وزمان وجوب الصوم يبدأ من حين رؤية الهلال وزمان الواجب يكون منذ طلوع الفجر وهكذا).

المحاضرة ((٤١))

قال المصنّف رحمته الله: ((والثاني: في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: " إذا دخل الوقت فصل " هل إن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال إلاّ بعد دخول الوقت، أو إنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقاً على دخول الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق ؟

وبعبارة أخرى: هل إن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء، أو إنه شرط لمدلول مادة الأمر في الجزاء ؟

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: " إذا تطهرت فصل ".

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أي أنه شرط للوجوب - يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل شئ من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة - أي أنه شرط للواجب - يكون الواجب واجباً مطلقاً فيكون الوجوب فعلياً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. وسيجى تحقيق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى.

الأصلي والتبعي

الواجب الأصلي: ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوب الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة)، وقوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم).

والواجب التبعي: ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان [وجوبه] من توابع ما قصدت إفادته. وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فإن المشي إليها حينئذ يكون واجباً لكنه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام. كما في كل دلالة إلزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص).

كان كلامنا حول الواجب المعلق، وذكرنا أن البحث حوله يقع في مقامين، تقدم الكلام في المقام الأول، وبلغ فعلاً إلى:

المقام الآخر: وهو بحث عن إمكان رجوع القيد المأخوذ في لسان الدليل إلى الهيئة أو إلى المادة؟ وتوضيحه: أن الجمل الشرطية الواردة في الشريعة المقدسة؛ من قبيل: (إذا دخل الوقت فصل) أو (إذا كنت مستطيعاً فيجب الحج) وما شاكلهما، فهل الشرط فيها شرط للوجوب، بمعنى أن نفس التكليف مشروط بهذا الشرط ومادام لم يتحقق الشرط، فلا وجوب ولا تكليف في البين، أو أن الشرط فيها شرط للواجب والمكلف به والامتنال، بمعنى أن التكليف فعلي قبل حصول هذا الشرط، غير أن امتثال التكليف الفعلي خارجاً،

مشروطٌ بحصول ذلك الشرط ؟

وبعبارةٍ أخرى: هل أنَّ القيد شرطٌ لمدلول هيئة الأمر الوارد في الجزاء، أو أنه شرطٌ لمدلول مادة الأمر في الجزاء ؟ فمثلاً: في قوله: (إذا دخل الوقت فصلٌ)، الأمرُ هي كلمة (صلٌ)، وهي مشتملة على مادةٍ وهي الصلاة، وهيئةٌ وهي هيئةٌ إفعال الدالة على الوجوب، فيبحث في أنَّ قيد دخول الوقت هل هو شرطٌ للوجوب الذي هو مدلول هيئة الأمر، أو أنه شرطٌ للواجب الذي هو مدلول مادة الأمر ؟

في المسألة نظريتان:

الأولى: المعروف والمشهور بين الأصوليين أنَّ القيد في الجملة الشرطية، شرطٌ للوجوب الذي هو مفاد الهيئة.

والأخرى: أنَّ القيد فيها شرطٌ للواجب الذي هو مفاد المادة، وقد اختار هذه النظرية المحقق صاحب الفصول والشيخ الأنصاري رحمهما الله، غاية الأمر أنَّ صاحب الفصول رحمته الله قال بهذه النظرية في خصوص ما لو كان الشرط هو الزمان ؛ مثل: (إذا دخل الوقت فصلٌ) وأسماء ب (الواجب المعلق)، بينما الشيخ الأنصاري رحمته الله قال بها في الواجبات المشروطة بأسرها سواء أكان الشرط فيها هو الزمان ؛ مثل: (إذا دخل الوقت فصلٌ)، أم كان غيره ؛ مثل: (إنَّ تطهَّرت فصلٌ) ونحوه، فأضاف رحمته الله إلى شرط الزمان، بقية الشروط في رجوعها إلى الواجب دون الوجوب.

فإذن: هما - أي الشيخ صاحب الفصول في الواجب المعلق والشيخ الأنصاري في الواجب المشروط - وإن اتَّفقا على رجوع القيود والشروط إلى الواجب دون الوجوب، إلَّا أنَّ صاحب الفصول رحمته الله اقتصر في ذلك على خصوص شرط الزمان ؛ فكلما كان الشرط زماناً قال إنه شرطٌ للواجب دون الوجوب، وأما في بقية الشروط فهو يوافق المشهور في

رجوع القيد إلى الهيئة دون المادة.

وأما الشيخ الأنصاري رحمته الله، فقد أرجع الشروط والقيود كلّها إلى الواجب، من دون فرق بين أن يكون ذلك الشرط أو القيد هو الزمان - كدخول الوقت بالنسبة إلى أداء الصلاة -، أو غيره - كالطهارة بالنسبة إلى أدائها -.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ الماتن رحمته الله بقوله: ((وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان؛ كما إذا قال المولى: إذا تطهّرت فصلّ)).

ونتيجة هاتين النظريتين: أنه لو قلنا بظهور الجملة الشرطية في رجوع القيد إلى الهيئة، أي: أنه شرطٌ للوجوب، نتيجة ذلك: أن الواجب واجبٌ مشروطٌ، فلا يجب تحصيل شيء من مقدماته قبل حصول الشرط.

وإن قلنا بظهورها في رجوع القيد إلى المادة، أي: أنه شرطٌ للواجب، نتيجة: أن الواجب بالنسبة لهذا الشرط واجبٌ مطلق، بمعنى أن الوجوب فعلي قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وبيان آخر: أن قيود الواجب - كقطع المسافة بالنسبة إلى الحج مثلاً -، مما يلزم على المكلف تحصيلها وإيجادها؛ إذ بعد ثبوت الأمر بالحج، يكون نفس هذا الأمر محرّكاً نحو تحصيل قطع المسافة، وهذا بخلافه في قيود الوجوب، فالاستطاعة - مثلاً - لا يجب على المكلف إيجادها وتحصيلها؛ إذ قبل تحقّقها لا وجوب للحج ليُحرّك نحو تحصيلها، وبعد تحقّقها لا معنى لإيجاب إيجادها؛ لأنه - حينئذٍ - يكون من تحصيل الحاصل، وهو محال.

ثم ذكر الماتن رحمته الله أخيراً، أن هذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة، محيلاً تفصيل البحث فيه - أيضاً - إلى مبحث المقدّمة المفوّتة، واكتفى فعلاً بهذا المقدار.

٣- الأصلي والتبعي

ومن جملة تقسيمات الواجب، تقسيمه - بلحاظ آخر - إلى: الأصلي والتبعي.

أما الواجب الأصلي، فقد عرّفه الماتن رحمته الله بأنه: ما قُصِدَتْ إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام، يعني: هو ذلك الواجب الذي يكون مراد المتكلم ومقصودَه بالكلام مستقلاً وأصالةً.

وإن شئت فقل: إنَّ المتكلم إنما ألقى كلامه أولاً وبالذات ؛ لغرض إفادة ذلك الواجب.

ثم إنَّ الواجب الأصلي بدوره ينقسم إلى قسمين: (١) أصلي نفسي، (٢) أصلي غيري.

والواجب الأصلي النفسي متمثّل في مورد ما لو كان متعلّقه - أي العمل - بنفسه مشتملاً على المصلحة، بحيث يكون الواجب مقصوداً بالتفهم أصالةً من جانبٍ، ومشتماً على المصلحة في نفس العمل من جانبٍ آخر.

مثاله: قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة) ^(١).

والواجب الأصلي الغيري متمثّل في مورد ما لو لم يكن متعلّقه - أي العمل - بنفسه مشتملاً على المصلحة، وإنما المصلحة في غيره.

مثاله: قوله تعالى: (إِذَا أَقَمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) ^(٢)؛ فإنَّ الأمر - اغسلوا - صدر في مقام بيان وجوب الوضوء مستقلاً وأصالةً، إلّا أنَّ الوضوء نفسه لا مصلحة فيه، وإنما هو مقدمة للصلاة، فالمصلحة في الصلاة.

١ - سورة البقرة: ٤٣.

٢ - سورة المائدة: ٦.

ومن هذا القبيل: الأمر في قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) ^(١)، والأمر في قوله تعالى: (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) ^(٢).

وأما الواجب التبعي، فقد عرّفه رحمته بأنه: ما لم تُقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قُصدت إفادته، يعني: هو ذلك الواجب الذي لم يكن مراد المتكلم ومقصوده أصالةً وأولاً وبالذات، بل مقصوده الأساس بيان مطلبٍ آخر، ولكنَّ هذا العمل مقصوده بالتبع وثانياً وبالعرض، فكان من توابع مقصود المتكلم.

مثاله: ما لو قال المولى: (اشتر اللحم)، فإنَّ مقصوده الأساس، هو إفادة وجوب شراء اللحم، إلّا أنَّ المشي إلى السوق مستفادٌ منه بالتبع وبحكم العقل؛ نظراً إلى أنه مقدمة للواجب.

فإذن: المشي إلى السوق يكون واجباً، لكنه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام. ثم ذكر مطلباً كلياً بقوله رحمته: ((كما في كل دلالة إلزامية... إلخ)) مبيناً من خلاله فكرة الواجب التبعي، وحاصل ما أفاده رحمته: أنَّ كلَّ دلالة إلزامية ليس لزومها من قبيل البين بالمعنى الأخص، تكون دلالة الكلام عليها دلالةً تبعيةً، سواء أكان اللزوم من اللزوم البين بالمعنى الأعم أم من اللزوم غير البين.

وهذا على خلاف الدلالة الإلزامية التي يكون لزومها من قبيل البين بالمعنى الأخص، فإنَّ دلالة الكلام عليها بالدلالة الأصلية لا التبعية؛ وذلك لأنَّ هذه الدلالة تعتبر - أيضاً - دلالة لفظية مقصودة للمتكلم؛ نظراً إلى أنَّ اللزوم البين بالمعنى الأخص - والذي يعني أنَّ تصوّر اللزوم فيه مستلزم لتصوّر اللازم، المستلزم لاستحالة الانفكاك بين

١ - سورة المائدة: ٦.

٢ - سورة المائدة: ٦.

التصورين -، خاصيته أن يكون اللازم المذكور مقصوداً للمتكلم أيضاً، فلو قال المتكلم: (جاء الأسد)، كان معنى الشجاع - والذي هو من اللوازم البيّنة بالمعنى الأخص للكلمة الأسد - مقصوداً للمتكلم أيضاً ؛ لاستلزام حضور صورة الأسد (الملزوم) في الذهن، حضور صورة الشجاع (اللازم) فيه، وبالتالي فيكون الحكم اللازم حينئذٍ حكماً مقصوداً بالإفادة، فيكون أصلياً.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله ﷺ: ((فعلى القول بظهور الجملة... إلخ)) من هنا يشرع الشيخ المظفر رحمه الله ببيان نتيجة النظريتين في هذه المسألة.

قوله ﷺ: ((فيكون الواجب فعلياً قبل حصول الشرط)) الظاهر - كما يظهر من خلال الشرح - أن الأولى في التعبير (فيكون الوجوب فعلياً قبل حصول الشرط) كما جاء كذلك في طبعة الحاسوب.

قوله ﷺ: ((وسيجيء تحقيق الحال في موضعه)) يأتي إن شاء الله تعالى في ج ١ ص ٢٧٩، مبحث المقدمات المفوتة.

قوله ﷺ: ((كوجوب الصلاة والوضوء المستفادين... إلخ)) بعبارته رحمه الله هذه بيّن قسماً الواجب الأصلي من النفسي والغيري، فذكر مثالين:

أحدهما: للنفسي وهو، وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة).
والآخر: للغيري وهو، وجوب الوضوء المستفاد من قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم).

قوله ﷺ: ((وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم... إلخ)) وهذا المثال للدلالة الإلتزامية التي يكون اللزوم فيها من البيّن بالمعنى الأعم ؛ حيث إن حكماًنا بوجوب المشي

لا يكفي فيه تصور وجوب شراء اللحم، بل نحتاج إلى تصوّرات ثلاثة، تصوّر الملزوم (وجوب شراء اللحم)، وتصور اللازم (المشي)، وتصور النسبة بينهما، حتى نتوصل إلى الجزم بالملازمة.

المحاضرة (٤٢)

قال المصنف رحمته الله: ((٤ - التخييري والتعيني

الواجب التعيني: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدلٌ في مقام الامتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فإن الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرفناه فيما سبق (ص ١٢٤) بقولنا: "هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه".

وإنما قيدنا "البديل" في عرضه، لأن بعض الواجبات التعينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعينية، كالوضوء - مثلاً - الذي له بديل في طوله وهو التيمم؛ لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضاً كذلك، وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي العتق أولاً، فإن تعذر فصيام شهرين، فإن تعذر إطعام ستين مسكيناً. والواجب التخييري ما كان له عدلٌ وبديلٌ في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف.

وهو كالصوم الواجب في كفارة إفطار شهر رمضان عمداً، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً. والأصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذٍ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون "واجباً تعينياً".

وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين - بمعنى أن كلاً منها محصّل لغرضه - فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها. وكلا القسمين واقعان في إرادتنا نحن أيضاً.

فلوجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام. ثم إن أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذٍ بين الأطراف يسمى "عقلياً" وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فإن هذا يعد من الواجب التعيني، فإن كل واجب تعيني كلي يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفرادهِ والتخيير يسمى حينئذٍ "عقلياً". مثاله: قول الأستاذ لتلميذه: "اشتر قلماً" الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً. كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلياً أيضاً. وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فإن البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان "أحد هذه الأمور" أو نحو كل واحد منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ "أو" ونحوها مما يدل على التخيير.

فيقال في النحو الأول مثلاً: "أوجد أحد هذه الأمور" ويقال في النحو الثاني مثلاً: "صم أو أطعم أو أعتق".

ويسمى حينئذٍ التخيير بين الأطراف " شرعياً " وهو المقصود من التخيير المقابل للتعين هنا)).

الكلام في تقسيم آخر من تقسيمات الواجب، وهو تقسيمه - باعتبار آخر ^(١) - إلى: التعيني والتخييري، وقد بحث الشيخ المظفر رحمته الله هذا المبحث ضمن مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: تعريف التعيني والتخييري، وبيان أمثلة لهما.

المطلب الثاني: بيان ما هو الأصل في هذا التقسيم.

المطلب الثالث: بيان بعض النكات المتعلقة بالواجب التخييري.

أما الكلام في المطلب الأول، فقد عرّف رحمته الله الواجب التعيني بأنه: ((ما تعلّق به الطلب بخصوصه، وليس له عدلٌ في مقام الامتثال)).

وتوضيح التعريف: أنّ الواجب التعيني هو الواجب الذي تعلّق به طلبُ المولى بخصوصه ؛ نظراً إلى انحصار المصلحة في امتثال هذا الواجب، من دون أن يكون له في مقام الامتثال عدلٌ وبديلٌ يؤمّن له مصلحته ويحصل غرض المولى.

مثاله: الصلاة اليومية، وصيام شهر رمضان، ونحوهما، فإن وجوب الصلاة - مثلاً - متعلّق بخصوص الصلاة، لا أن يكون الواجب - من الأول وابتداءً - إما الصلاة وإما الصدقة ؛ لانحصار ترتّب المصلحة - في نفس المولى - على فعل الصلاة لا غير، وليس للصلاة بديلٌ في عرضها يُغني عنها فيما لو عصى المكلف ولم يأت بها، بما يتحصل أن (الصلاة) واجبٌ تعيني.

١ - باعتبار متعلق الوجوب، فإن كان متعلق الوجوب شيئاً واحداً فهو واجبٌ تعيني، وإن كان شيئاً أو أزيد فهو واجبٌ تخييري.

ثم ذكر رحمه الله بأننا قد عرّفنا الواجب التعيني فيما سبق بقولنا: ((هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه)).

ثم طرح رحمه الله سؤالاً وهو: لماذا قيدنا البديل في التعريف، بقولنا: في عرضه؟ وأجاب رحمه الله بما حاصله: أن البديل على نحوين: (١) طولي واضطراري (٢) عرضي واختياري.

والبديل في الطول لا يحدث صدمة بكون الواجب تعينياً؛ لأن بعض الواجبات هي من الواجبات التعينية ومع ذلك يكون لها بديل في طولها، ولا يخرجها عن كونها واجبات تعينية، ولذلك عدة أمثلة في الفقه:

(منها) الصلاة قائماً واجبة تعيناً، ولكن عند التعذر عن القيام، تنتقل الوظيفة إلى الصلاة متكئاً، وإلا جالساً وهكذا كما هو مبين في الفقه.

إلا أن هذا البديل إنما يُصار إليه في حالة العذر والاضطرار لا الاختيار كما لا يخفى؛ الأمر الذي عبّرنا في القسم الأول وقلنا: طولي واضطراري.

و (منها) الوضوء، فإنه واجب تعيني، ولكن له بديل في طوله عند التعذر عن الماء، وهو التيمم.

و (منها) الغسل، فإنه واجب تعيني كالوضوء.

و (منها) خصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي: العتق معيناً، فإن تعذر فصيام شهرين، فإن تعذر فإطعام ستين مسكيناً.

وإنما الذي يحدث صدمة بتعينية الواجب، هو البديل العرضي، وإلا فالبديل الطولي لا يوجب خروج الواجب عن كونه تعينياً.

وأما الواجب التخيري، فقد عرّفه بأنه: ((ما كان له عدلٌ وبديلٌ في عرضه، ولم يتعلق

به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف)).

ومثاله: الصوم الواجب في كفارة إفطار شهر رمضان عمداً، إلا أن الأمر لم يتعين به، بل المكلف من الابتداء مخيّر بينه وبين العتق وإطعام ستين مسكيناً، مما يعني أن صوم الشهرين واجبٌ ولكن يجوز تركه وتبديله بالخصلتين الأخريتين.

وأما الكلام في المطلب الثاني، فالسؤال هو: ما هو الأصل والمنشأ لهذا التقسيم؟ وقد أفاد عليه السلام: بأن المولى الحكيم عندما يأمر عبده بامتنال فعلٍ ما، لا يكون ذلك اعتباراً، بل مستنداً إلى غرضٍ يهدف المولى إلى تحصيله، ومحصل غرض المولى تارةً يكون شيئاً معيناً ومشخصاً، ففي هذا الحال ينحصر تعلق غرض المولى بذلك الشيء المعين، وبالنتيجة لا مناص من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون (واجباً تعيينياً).

وأخرى يكون محصل الغرض أحد شيئين أو أشياء، وفي هذا الحال يتعلق غرض المولى بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين، فيكون البعث والتحريك - بطبيعة الحال - نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها، فيكون (واجباً تخييرياً).

وأما الكلام في المطلب الثالث، فقد ذكر الماتن عليه السلام نكاتٍ ثلاثة تتعلق بالواجب التخييري:

النكته الأولى: في أن الواجب التخييري هل هو ممكنٌ، أو لا؟.

لا خلاف بين الأعلام حول الواجب التعيني إمكانيةً ووقوعاً، إنما الخلاف وقع بينهم حول الواجب التخييري على عدة آراء ومذاهب، إلا أن الشيخ المظفر عليه السلام قد استغنى عن بيان تلك المذاهب، باعتماده لدليلٍ وجداني واحد، ألا وهو الوقوع؛ حيث قال: ((وكلا القسمين واقعان في إرادتنا نحن أيضاً)) أي: في حياتنا العملية، فإن الإنسان تارةً يطلب من أخيه طلباً تعيينياً، وأخرى يطلب منه على نحو التخيير بين عدة أمور، وأدُل دليل على

إمكان شيءٍ وقوعه، وعليه فإمكان الواجب التخييري مسلّمٌ، وإلاّ لم يقع، وعلى هذا: ((فلا وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام)).

النكتة الثانية: في أقسام التخيير.

ولأجل توضيح ما أفاده الماتن رحمته الله في هذه النكتة، لا بأس بتمهيد مقدمة: إنّ القدر الجامع ما بين شيئين أو أشياء، يأتي على أنحاء ثلاثة:

(١) جامع ماهوي، (٢) جامع انتزاعي، (٣) جامع عرفي.

وما يخصّ بحثنا - فعلاً - هو القسمان الأولان، وأما الثالث منها فسيأتي التعرض له في مبحث مفهوم الشرط إن شاء الله تعالى.

والجامع الماهوي: هو الجامع الذي يكون له ما بإزاء في الخارج، ويوجد ما بإزائه في الخارج حقيقةً؛ مثل: الإنسان، والحيوان ونحوهما مما يكون جامعاً بين أفراد كثيرة، وموجوداً في الخارج؛ من باب أنّ الكلي الطبيعي موجود بعين وجود أفراد.

والجامع الانتزاعي: هو الجامع الذي ليس له ما بإزاء خارجي، إلاّ أنّ له منشأ انتزاع خارجي؛ مثل عنوان (أحد الأمرين، أو أحد هذه الأمور)، فإنّ ما هو الموجود خارجاً حقيقةً إما هذا أو ذاك، وأما عنوان (أحد الأمرين)، فهو مما ينتزعه الذهن من الخارج، فإذن عنوان: أحد الأمرين أو أحد هذه الأمور، عنوان انتزاعي.

وبعد التوجّه لهذه المقدمة، نقول: إنّ في الواجبات التخييرية حالتين:

الأولى: أطراف الواجب التخييري لها جامعٌ ماهوي يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، وتكون مستجمعةً تحت غطاء جامعٍ ماهوي؛ من قبيل: الإنسان، القلم،... ونحوهما.

الحالة الأخرى: لا يكون لأطراف الواجب التخييري جامعٌ ماهوي.

أما في الحالة الأولى، فيمكن للمولى في مقام البعث والطلب، أن يوجّه بعثه نحو هذا

الجامع ؛ كأن يقول - مثلاً -: (أكرم إنساناً)، وعندها فالعقل هنا يُدرك بأنَّ المكلف مخيَّر بإكرام أي فردٍ من أفراد الإنسان.

ويسمى مثل هذا التخيير بين الأطراف (تخييراً عقلياً) ؛ باعتبار أنَّ الحاكم بالتخيير هنا هو العقل، فعقل المكلف يقول له: يمكنك إحضار الكليِّ في ضمن أي مصداقٍ شئت ولا غضاضة في ذلك.

وهذا القسم من التخيير لا يتنافى ولا يتضارب مع كون الواجب تعيينياً ؛ وذلك لأنَّ كلَّ واجب تعييني كلي، يكون المكلف مخيَّراً عقلاً بين أفرادهِ، فلا منافاة.

وأما الحالة الأخرى مما لم يكن بين أطراف الواجب التخييري جامعٌ ماهوي، بل كان بينها جامعٌ انتزاعي فحسب ؛ كما في مثال خصال كفارة الإفطار العمدي في شهر رمضان ؛ حيث لم يكن جامعٌ ماهوي بين العتق والصيام والإطعام، بعد أن كان كلُّ واحدٍ منها من مقولةٍ تختلف عن الأخرى كما هو واضح.

ففي مثل هذه الحالة، نجد المولى في مقام الطلب، يُصدِّر أمره وبعثه على أحد نحوين:
أ = إما أن يكون نحوَ عنوانٍ انتزاعي ؛ كعنوان (أحد هذه الأمور)، فيقول - مثلاً -:
(أوجد أحدَ هذه الأمور).

ب = وإما أن يكون نحوَ كلِّ واحدٍ منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ (أو) ونحوها مما يدل على التخيير ؛ فيقول - مثلاً -: (صُمْ أو أطعم أو أعتق).

ويسمى مثل هذا التخيير بين الأطراف (تخييراً شرعياً) ؛ باعتبار أنَّ الحاكم به أو المتصدِّي لبيانه، هو الشارع دون غيره.

ثم بعد ذلك نتساءل: أيُّ القسمين من التخيير هو المبحوث عنه في المقام ؟
وقد أجاب الله ﷻ بما حاصله: أنَّ مقصودنا من التخيير المقابل للتعيين هنا، هو التخيير

الشرعي دون العقلي.

ونكتة ذلك: أن التخيير العقلي - في حقيقته - لا يُعدُّ من الواجب التخييري المبحوث عنه في المقام، بل يُعدُّ من الواجب التعيني ؛ وذلك لأنَّ الوجوب في الواجب التعيني، متعلِّق بطبيعة واحدة ذات مصاديق، وكلُّ مصاديق من مصاديقها يحصل به مصداق الواجب، لا أنَّ كلَّ واحدٍ منها هو الواجب، فصلاة الظهر - مثلاً - يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الإتيان بأحد أفرادها الممتدة من أول الزوال إلى آخره.

وهذا بخلاف التخيير الشرعي ؛ فإنَّ كلَّ واحدٍ من الأفراد يكون هو الواجب شرعاً، ففي خصال الكفارة - مثلاً -، يكون كلُّ خصلةٍ منها هو الواجب شرعاً ؛ على أساس أنَّ المتعلِّق للوجوب ليس طبيعة واحدة ؛ فإنَّ أفراد الواجب التخييري طبائع متعددة لا أفراد طبيعة واحدة كما هو الحال في الواجب التعيني.

فتحصل: أنَّ المبحوث عنه في المقام من الواجب التخييري المقابل للتعيني، هو الشرعي لا العقلي.

وأما النكتة الثالثة، فسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله ﷺ: ((الواجب التعيني: ما تعلَّق به... إلخ)) شروع منه ﷺ ببيان المطلب الأول، المتمثِّل ببيان تعريف كلِّ من القسمين مع ذكر أمثلتهما.

قوله ﷺ: ((والأصل في هذا التقسيم)) شروع منه ﷺ ببيان المطلب الثاني من مطالب بحثنا.

قوله ﷺ: ((وكلا القسمين واقعان... إلخ)) شروع منه ﷺ ببيان المطلب الثالث، المتمثِّل ببيان نكات ثلاثة تتعلَّق بالواجب التخييري، وهذا المقطع يتناول النكتة الأولى

التي شرحناها.

قوله ﷺ: ((ثم إنَّ أطراف الواجب التخييري... إلخ)) وهذا المقطع يتناول النكتة

الثانية التي شرحناها.

المحاضرة ((٤٣))

قال المصنّف رحمته الله: ((ثم هذا التخيير الشرعي تارة: يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، وأخرى: بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول، وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلاً - خيراً فيه بين القصير والطويل. وهذا الأخير - أعني التخيير بين الأقل والأكثر - إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتباً على الأقل بحده ويترتب على الأكثر بحده أيضاً، أما لو كان الغرض مترتباً على الأقل مطلقاً وإن وقع في ضمن الأكثر فالواجب حينئذٍ هو الأقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبة، فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لا بد أن تحمل على الاستحباب.

- ٥ -

العيني والكفائي

تقدم (ص ١٢٣) أن الواجب العيني: " ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير " ويقابله الواجب الكفائي وهو " المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان ". فهو يجب على جميع المكلفين، ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون

العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله. وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة عليه، ومنها إنقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التي بها نظام معاش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأصل في هذا التقسيم: أن المولى يتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير على نحوين:

١ - أن يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلاً، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى كل واحدٍ منهم على أن يصدر من كل واحد عيناً، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو " الواجب العيني ".

٢ - أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرةً واحدةً من أي شخصٍ كان، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفي بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض. فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو " الواجب الكفائي ".

كان كلامنا أخيراً حول النكات المرتبطة بالواجب التخييري، وبلغ الكلام فعلاً إلى:

النكته الثالثة - ما أشار إليه بقوله: ((ثم هذا التخيير الشرعي... إلخ)) - وحاصلها:

أنَّ التخيير الشرعي بدوره ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: يكون بين المتباينين مما لا يكون في البين قدر متيقن ؛ كالمثال المتقدم (إن أفطرت متعمداً فإما أن تطعم أو تصوم أو تعتق).

وهذا القسم من التخيير لا خلاف بين الأصوليين في إمكانه بل ووقوعه.

القسم الآخر: أو يكون بين الأقل والأكثر ؛ كالتخيير بين تسيحة واحدة وثلاث تسيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على بعض الأقوال.
وكما لو أمر المولى برسم خطٍ مستقيم قائلاً: (ارسم خطأ مستقيماً)، خيراً فيه المكلف بين القصير والطويل.

وهذا القسم من التخيير قد صار مورداً للبحث بين الأعلام، في أنه هل التخيير بين الأقل والأكثر ممكن، أو لا ؟

وجهان في المسألة، فذهب بعضهم إلى استحالة وعدم إمكانه ؛ بدعوى أنه مع تحقق الأقل في الخارج وحصوله يحصل الغرض، فإذاً: يكون الأمر بالأكثر لغواً، فلا يصدر من الحكيم^(١).

وفي مقام الإجابة على هذه الدعوى، ذكر الشيخ الماتن رحمته الله تبعاً للمحقق صاحب الكفاية رحمته الله ما حاصله: أن الأقل ثبوتاً على قسمين:

الأول: أن يكون الغرض مترتباً على كل من الأقل والأكثر على حده، بمعنى أن الأقل بحده محصل للغرض، والأكثر بحده كذلك، ومعه لا محيص عن التخيير بين الأقل والأكثر ؛ فإنّ كلاً منهما بحده الخاص محصل للغرض، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالأول دون الثاني.

وبكلمة أخرى: أن الغرض إذا كان مترتباً على حصة خاصة من الأقل وهي الحصة

التي لا تكون في ضمن الأكثر، لا على الأقل مطلقاً، فلا مناص عندئذٍ من الالتزام بالتخيير بينهما.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ الماتن رحمته الله بقوله: ((... إنها يتصور فيما إذا كان الغرض مترتباً على الأقل بحدّه، ويترتب على الأكثر بحدّه أيضاً)).

والقسم الآخر: أن يكون الغرض مترتباً على الأقل مطلقاً سواء أكان في ضمن الأكثر أم لا، وفي مثله يتم الإشكال لا محالة، ولا يعقل التخيير بينه وبين الأكثر؛ لأنّ لازمه تحصيل الحاصل؛ إذ المفروض أنّ الغرض قد حصل بالأقل، فطلب الأكثر حينئذٍ لأجل تحصيل ذلك الغرض الحاصل يكون من تحصيل الحاصل، وهو محال.

وعليه ففي هذه الصورة يكون الأقل هو الواجب التعيني، وما زاد على الأقل لا يكون واجباً، فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزائد على الأقل لا بد أن يُحمل على الاستحباب.

وإلى هذا المعنى أشار رحمته الله بقوله: ((أما لو كان الغرض مترتباً على الأقل مطلقاً... إلخ)).

٥ - العيني والكفائي

الكلام في تقسيم آخر من تقسيمات الواجب - باعتبار آخر ^(١) -، وهو تقسيمه إلى: العيني والكفائي، وقد بحث الشيخ المظفر رحمته الله هذا المبحث عبر مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: تعريف العيني والكفائي، وبيان أمثلة لهما.

المطلب الثاني: بيان المنشأ والأصل في هذا التقسيم.

المطلب الثالث: بيان الاشكالية في الواجب الكفائي وتصويره.

أما الكلام في المطلب الأول، فقد اعتمد الماتن رحمته في تعريف العيني والكفائي، على ما سبق منه من التعريف لهما، فعرف رحمته الواجب العيني بأنه: ((ما يتعلّق بكل مكلفٍ ولا يسقط بفعل الغير)).

توضيح التعريف: أنّ الواجب العيني عبارة عن العمل الذي توجّه الخطاب والتكليف به، إلى آحاد المكلفين على نحوٍ لا يكون الإتيان به من قبل بعض المكلفين موجباً لسقوطه عن عهدة الآخرين، بل عليهم الإتيان به أيضاً.
مثاله: الصلاة اليومية، والصيام في شهر رمضان، وغيرهما.

وعرف رحمته الواجب الكفائي بأنه: ((المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلفٍ كان)).
توضيح التعريف: أنّ الواجب الكفائي عبارة عن العمل الذي وجب على جميع المكلفين، إلّا أنه يسقط بفعل بعضٍ - ولو كان واحداً - عن عهدة الآخرين ؛ والسّر في ذلك: أنّ المطلوب المولى في الواجبات الكفائية، إنّما هو أصل إيجاد طبيعة العمل المراد، ومن البين أنّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ ما.

خصائص الواجب الكفائي: أ - سقوط جميع التكليف عن الجميع بامتنال الواحد منهم ؛ من جهة حصول ما هو تمام المطلوب.

ب - استحقاق الجميع للعقاب فيما لو تركوه بأسرهم، واستحقاق الثواب كلّ من اشترك في فعله وامتناله.

مثاله: وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة المقدسة، (منها) تجهيز الميت والصلاة عليه ؛ بلحاظ أنّ كلّ واحدٍ من المكلفين مكلفٌ مستقلاً بهذا التكليف، إلّا أنّ المطلوب في الجميع هو أمرٌ واحدٌ وهو إيجاد طبيعة التكفين - مثلاً -، فمتى ما تحققت هذه الطبيعة المطلقة - غير المقيّدة بصدورها عن شخصٍ خاص - في الخارج ولو من بعضٍ،

تحقق مطلوب المولى وبالتالي يسقط التكليف عن عهدة الآخرين.

و (منها) إنقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، و (منها) إزالة النجاسة عن المسجد، و (منها) الحرف والمهَن والصناعات التي بها نظام معاش الناس، إلى غير ذلك من الواجبات الكفائية في الشريعة.

وأما الكلام في المطلب الثاني، فحاصله: أنَّ الأصل في هذا التقسيم يعود إلى: أنَّ المولى الحكيم عندما يطلب عملاً ما من العبد، فلا يكون ذلك اعتباراً قطعاً، بل لابد أن يكون مستنداً إلى الغرض، وإلاَّ لكان خلاف الحكمة، وغرضه متمثِّل في امتثال العبد وإتيانه ذلك العمل كي ينال مصلحته.

وغرض المولى:

١ - تارةً يتعلَّق بأن يصدر العمل المطلوب له من الغير، من كل واحدٍ واحدٍ من المكلفين، وهذا يتحقق في صورة ما لو كانت المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحدٍ مستقلاً، وإن شئت فقل: إنَّ المصلحة المطلوبة لا تتحقق إلاَّ بصدور الفعل عن كل واحدٍ من المكلفين، ويترتب الثواب على عمل كل واحدٍ واحدٍ منهم.

ففي مثل هذه الصورة يتعين للمولى أن يوجِّه الخطاب إلى كل واحدٍ من المكلفين على أن يصدر العمل من كل واحدٍ عيناً ؛ كالصلاة اليومية، أو الصيام، وأكثر التكاليف الشرعية من هذا النحو، ويسمَّى مثل هذا التكليف بـ (الواجب العيني).

٢ - وأخرى يتعلَّق غرضه بنفس صدور الفعل وإيجاده خارجاً، أو فقل: إيجاد الطبيعة المطلقة غير المقيَّدة بصدورها من شخصٍ خاص، وهذا يتحقق في صورة ما لو كانت المصلحة المطلوبة في صدور الفعل ولو مرةً واحدةً من أي شخصٍ كان.

وفي مثل هذه الصورة أيضاً - لابد له من أن يوجِّه الخطاب إلى جميع المكلفين ؛ لعدم

خصوصية مكلفٍ دون آخر ؛ إذ المراد تحقق أصل الطبيعة من دون أن يكون لصدورها عن هذا الفاعل أو ذاك، دخلٌ في غرض المولى، وعندها فالمكلفون - في التكليف المذكور - متعددون وكل واحدٍ منهم قد توجهَ إليه التكليف مستقلاً، هذا بحسب مقام جعل الخطاب.

وأما في مقام الامتثال، فيكتفي بفعل بعض المكلفين ؛ نظراً إلى حصول الغرض بذلك الموجب لسقوط التكليف أصلاً، ويسمى مثل هذا التكليف بـ (الواجب الكفائي) ؛ كتجهيز الميت ونحوه من الأمثلة التي ذكرناها آنفاً.

وأما الكلام في المطلب الثالث، فسيأتي إن شاء الله تعالى.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله رحمته : ((على قولٍ)) وهذا القول قد حكاه الشهيد الأول رحمته في الذكرى ٣/ ٣١٥، عن السيد ابن طاوس رحمته صاحب البشرى ؛ حيث قال: (ومال صاحب البشرى جمال الدين ابن طاوس العلوي رحمته إلى أجزاء الجميع ؛ ... وأورد على نفسه التخيير... وأجاب بالتزامه كالمسافر في مواضع التخيير).

قوله رحمته : ((تقدم في ص ١٢٣: أن الواجب العيني... إلخ)) شروعٌ منه رحمته ببيان المطلب الأول، ما يتعلق بتعريف العيني والكفائي مع أمثلتهما.

قوله رحمته : ((المطلوب فيه وجوب الفعل)) هذا بناءً على بعض الطبعات، أعني (مطبعة دار النعمان - النجف الأشرف - ط ثانية ١٣٨٦ هـ)، ولكن الظاهر [وجود الفعل]، بناءً على ما ذكره هو رحمته في تعريف الكفائي سابقاً، وبناءً على ما في نسخة الحاسوب المحققة.

قوله رحمته : ((... فيسقط عن الآخرين... إلخ)) إشارةٌ إلى الخاصية الأولى للواجب

الكفائي، كما بينها في الشرح.

قوله ﷺ: ((نعم، إذا تركوه جميعاً... إلخ)) إشارة إلى الخاصية الثانية له، على ما بينها

في الشرح.

قوله ﷺ: ((والأصل في هذا التقسيم... إلخ)) شروع منه ﷺ ببيان المطلب الثاني، ما

يتعلق بمنشأ هذا التقسيم.

المحاضرة ((٤٤))

قال المصنف رحمته الله: ((وقد وقع الأقدمون من الأصوليين في حيرة من أمر " الوجوب الكفائي " وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه " المنع من الترك " إذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك.

ولذا ظن بعضهم: أنه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين، أي أحد المكلفين. وظن بعضهم: أنه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلف حقيقة... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صوّرناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردّها.

وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو - إذاً - واجب على الجميع من أول الأمر، ولذا يُمنعون جميعاً من تركه ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت ثم الموقت إلى: موسع ومضيق ثم غير الموقت إلى: فوري وغير فوري ولنبدأ بغير الموقت - مقدمة - فنقول:

غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعاً وقتٌ مخصوص وإن كان كل فعل - لا تخلو عقلاً من زمنٍ يكون ظرفاً له - كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك. وهو - كما قلنا - على قسمين: فوري، وهو: ما لا يجوز تأخيرَه عن أول أزمته إيمانه كإزالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. وغير فوري، وهو:

ما يجوز تأخيرَه عن أول أزمته إيمانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس. والموقت: ما اعتبر فيه شرعاً وقتٌ مخصوص، كالصلاة والحج والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلاً - من وجوه ثلاثة: إما أن يكون فعله زائداً على وقته المعين له، أو مساوياً له، أو ناقصاً عنه. والأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا يطاق. والثاني لا ينبغي الإشكال في إيمانه ووقوعه، وهو المسمى "المضيق" كالصوم، إذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. والثالث هو المسمى "الموسع" لأن فيه توسعةً على المكلف في أول الوقت وفي أثناؤه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفي بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له. ولا إشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في

الشريعة، وإنما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين:

إمكانه، وامتناعه ومَنْ قال بامتناعه أوّل ما ورد على الوجه الذي يدفع الإشكال عنده، على ما سيأتي. والحق عندنا جواز الموسع عقلاً ووقوعه شرعاً)).

كان الكلام ولا زال في مطالب الواجب العيني والكفائي، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى: المطلب الثالث - ما أشار إليه بقوله ﷺ: ((وقد وقع الأقدمون من الأصوليين في حيرة... إلخ)) - وهو في بيان الاشكالية في الوجوب الكفائي وبيان تصوير الوجوب الكفائي.

وحاصل ما أفاده الماتن ﷺ في هذا المجال: أَنَّ الأقدمين من الأصوليين قد وقعوا في إشكالٍ وحيرةٍ من أمر (الوجوب الكفائي) من جهة تطبيقه على القاعدة في الوجوب ؛ نظراً إلى أَنَّ تصويره صار عندهم أمراً مشكلاً حينما أرادوا تصويره بنحوٍ ينطبق عليه التعريف الذي ذكروه في حقيقة الوجوب ؛ الأمر الذي دعاهم للمصير إلى بعض التوجيهات توصلاً إلى تصوير الوجوب الكفائي.

أما الإشكال، فإنه قد تقدم في مبحث (هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز ؟)، أَنَّ القدماء فسّروا الوجوب بأنه حقيقةٌ مركبةٌ من: طلب الفعل والمنع من الترك، مما يعني أَنَّ (المنع من الترك) داخلٌ في حقيقة الوجوب وفصلٌ لها.

فإذن: قوام الوجوب - بناءً على تفسيرهم - بالمنع من الترك.

بل حتى لو بنينا على بساطة الوجوب وأنه ليس إلاّ عبارةً عن الإلزام بالفعل، فمع ذلك يكون (المنع من الترك) من لازمه العقلي الذي لا ينفك عن الإلزام.

وعلى أي حال، فالمنع من الترك، مما لا ينفصل عن الوجوب، هذا من جانبٍ.
ومن جانبٍ آخر أنهم رأوا أنَّ خاصية الواجب الكفائي، سقوط التكليف بقيام البعض عن عهدة الآخرين، وأنه يجوز لهم الترك.
ونتيجة هذين الجانبين: نشوء إشكال أنه إن كان العمل واجباً، فكيف يجوز للباقي الترك؟، وإن كان جائز الترك، فكيف نسّميه واجباً؟
وأما التوجيهات، فقد تعدّدت التوجيهات لما ورد من واجباتٍ كفائية في الشريعة المقدسة:

(منها) ما أفاده بعضهم من أنه ليس المكلف المخاطب فيه هو الجميع، بل البعض غير المعيّن أي: أحد المكلفين.

و (منها) ما أفاده بعضهم من أنَّ التكليف متوجّه إلى واحدٍ معيّن عند الله تعالى غير معيّنٍ عندنا، ويتعيّن مَنْ يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلف حقيقة... إلى غير ذلك من التوجيهات المبنية على الظن.

وأما الشيخ المظفر رحمته الله، فلم يرتض شيئاً من هذه التوجيهات والتصورات للواجب الكفائي، وأفاد رحمته الله بأنَّ ما صوّرنا الواجب الكفائي بذلك التصوير المتقدم فلا يبقى مجال لهذه التوجيهات والظنون، ومعه فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردّها، وتُدفع الحيرة بأدنى التفاتٍ؛ من جهة أنَّ طلب المولى وأمره، دائر مدار وجود الغرض، فإذا كان هناك غرض، دَعَا المولى إلى إصدار أمره، وفي الواجبات الكفائية لمَّا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض، فلا بد من أن يسقط وجوبه عن الباقي؛ إذ لا يبقى ما يدعو إليه.

فهو - إذن - واجبٌ على الجميع من أول الأمر؛ لعدم وجود خصوصية لمكلفٍ دون آخر، ولذا يُمنعون جميعاً من تركه، ويسقط بفعل بعضهم؛ لحصول الغرض المنشود منه.

٦ - الواجب الموسع والمضيّق

الكلام في تقسيم آخر للواجب، وهو تقسيمه باعتبار تحديده بزمان خاص وعدم تحديده به، إلى قسمين: موقت وغير موقت.

ثم أنّ الموقت ينقسم باعتبار زيادة الزمان المحدّد له على الزمان الوافي بإتيان الواجب فيه وعدم زيادته عليه، إلى: موسّع ومضيّق.

ثم غير الموقت ينقسم إلى: فوري وغير فوري.

وابتدأ الشيخ المظفر رحمته الله - أولاً - ببيان الواجب غير الموقت، وعرفه بأنه: ((ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وإن كان كلّ فعل لا يخلو عقلاً من زمن يكون ظرفاً له)).

وتوضيحه: أنّ غير الموقت ما لم يُلحَظ له في الشريعة المقدسة زمانٌ مخصوص لأدائه بحيث لا يجوز تقديمه أو تأخيرهِ عليه ^(١)، وإن كان كلّ فعلٍ من أفعالنا لا بد وأن يقع في ظرف زمانٍ، غاية الأمر أنّ الأفعال على نحوين، نحوٌ منها لم يكن الزمان فيه إلّا مجرد ظرفٍ له، ولكنّ النحو الآخر من الأفعال قد أخذ الزمان فيه على نحو القيدية، بمعنى لا بدية وقوع الفعل في زمانٍ معيّن ومشخّص لا غير.

وشأن الواجب غير الموقت من قبيل الأول؛ ولذا قال رحمته الله في عبارته: ((وإن كان كلّ فعلٍ لا يخلو... من زمنٍ يكون ظرفاً له)).

مثاله: قضاء الصلاة الفائتة، والصوم الفائت، وإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما شاكل ذلك.

أقسامه: وينقسم غير الموقت إلى:

(١) فوري: وهو ما لا يجوز تأخيرهِ عن أول أزمته إمكانه؛ كإزالة النجاسة عن

المسجد، وردّ السلام، وما شاكل ذلك.

(٢) غير فوري: وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه ؛ كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، ونحوهما.

قال المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني رحمته الله: (ولا إشكال في شيءٍ منهما، أما الأول فظاهرٌ، وأما الثاني ؛ فلكون المكلف به هو مطلق الطبيعة، والمنع من الترك حاصل بالنسبة إليه) ^(١).

ثم عرّج على بيان الواجب الموقت، وقد عرّفه بأنه: ((ما اعتُبر فيه شرعاً وقتٌ مخصوص)).

ومثاله: الصلاة اليومية، والحج، والصوم، وما شاكل ذلك.

ثم إنَّ الكلام في الواجب الموقت يستدعي البحث في مقامين:

المقام الأول: مقام الثبوت والاحتمالات، والمقام الآخر: مقام الإثبات والدلالة.

أما بحسب مقام الثبوت، فالوجوه المتصورة في فعل الواجب الموقت ثلاثة:

١ = إما أن يكون فعل الواجب الموقت زائداً على الوقت الذي عيّنه الشارع المقدس له ؛ كما لو كان أداء العمل خارجاً يستغرق خمس ساعات - مثلاً -، بينما الوقت المعيّن له في الشرع ساعةً واحدةً.

٢ = وإما أن يكون فعله مساوياً لوقته المعيّن له.

٣ = وإما أن يكون فعله ناقصاً عن وقته المعيّن له.

وأما بحسب مقام الإثبات، فقد أفاد رحمته الله بأنَّ الاحتمال الأول لا ريب ولا إشكال في

امتناعه ؛ لأنه من التكليف بما لا يُطاق ^(١)، والاحتمال الثاني لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه ^(٢)، وهو المسمّى بـ (الواجب المضيّق) ؛ كصوم شهر رمضان أو نحوه، فإنّ المحدّد له مساوٍ لزمان الإتيان به، بحيث يقع كل جزءٍ منه في جزءٍ من ذلك الزمان بلا زيادةٍ ونقصيةٍ.

والاحتمال الثالث هو المسمّى بـ (الواجب الموسّع) ؛ لأنّ فيه توسعةً على المكلف في أول الوقت وفي أثناؤه وآخره ؛ كالصلوات اليومية، فإنّ وقتها زائدٌ على زمان فعلها فيتمكن المكلف من الإتيان بها في وقتها مراتٍ عديدة كما هو واضح.

وهذا القسم من الواجب هو الذي اختلف فيه الأعلام، في أنه كالأول ممتنعٌ، أو كالثاني ممكنٌ وواقعٌ؟ وفي المسألة رأيان:

فذهب البعض إلى استحالته، وعزاه العلامة الحلي رحمته الله إلى (مَنْ لا تحقيق له) ^(٣).

وذهب أكثر المحققين إلى إمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً ^(٤).

نعم، كلا الفريقين اتفقوا على ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة المقدسة ؛ كقوله

١ - وتعبير العلامة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأصول ١ / ٥٠٤ (لا نزاع فيه). [هذا إذا أُريد إيقاع تمام العمل في الوقت المفروض، وأما إذا أُريد إيقاع بعضه فيه وإتمامه فيما بعد ذلك، فلا مانع منه ؛ كما ورد (أَنَّ مَنْ أدركَ ركعةً من الوقت كان كَمَنْ أدركَ الوقت)، فهو وقت مضروب لإيقاع بعض الفعل] هداية المسترشدين - الأصفهاني ٢ / ٣٢٨.

٢ - قال المحقق الأصفهاني في: هداية المسترشدين ٢ / ٣٢٨: (صرّح جماعة منهم الفاضلان بالإجماع على جوازه، ونصّ جماعة منهم الشيخ والسيّد العميدي بنفي الخلاف عنه، أو الاتفاق على جوازه، وفي النهاية وغيره: أنه لا نزاع في وقوعه).

٣ - مبادئ الوصول إلى علم الأصول ١٠٤.

٤ - ينظر: قوانين الأصول - الميرزا القمي ١١٨.

تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) ^(١).

غايته أن القائلين بالاستحالة وجَّهوا ما ورد، وأَوَّلوه على الوجه الذي يدفع الإشكال عندهم على ما سيأتي، وحملوه على خلاف الظاهر، بينما القائلون بالإمكان أبقوه على ظاهره.

وأما الشيخ الماتن رحمته الله فالحق عنده، هو الرأي الثاني ؛ حيث قال: ((والحق عندنا جواز الموسَّع عقلاً ووقوعه شرعاً))، وللحديث صلة يأتي إن شاء الله تعالى.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله رحمته الله: ((الذي قوامه)) هذا على تفسير المتقدمين للوجوب، وأنه حقيقة مركبة من الأمر بالشيء والمنع من تركه.

قوله رحمته الله: ((بل لازمه المنع من الترك)) وهذا على تفسير المتأخرين منهم الشيخ المظفر رحمته الله، وأنَّ الوجوب حقيقة بسيطة وهو عبارة عن الإلزام بالفعل، ومنه يُعلم وجه إتيانه رحمته الله بكلمة ((بل)) التي يُستفاد منها عدولُه رحمته الله عن تفسير المتقدمين للوجوب.

المحاضرة ((٤٥))

قال المصنّف رحمته الله: ((ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع: أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم - فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فإن الواجب الموسع فعلٌ واحدٌ، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحددين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها، غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدرة الوجود في أول الوقت وثانية وثالثة... إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد. والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت والإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت والإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الفرض؛ نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير

ذلك. وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها. هل يتبع القضاء الأداء؟ مما يتفرع عادةً على البحث عن الموقت مسألة "تبعية القضاء للأداء" وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الأوامر. ولكن آخر ذكرها إلى الخاتمة مع أن من حقها أن تذكر قبلها، لأنها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة.

فنقول: إن الموقت قد يفوت في وقته، إما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، وإما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت.

ويسمى هذا التدارك "قضاء". وهذا لا كلام فيه. إلا أن الأصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى أن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو أن القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟ وفي المسألة أقوال ثلاثة:

قول بالتبعية مطلقاً.

وقول بعدمها مطلقاً.

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعية وبين ما إذا كان منفصلاً فالقضاء تابع للأداء)).

كان كلامنا في مبحث أن الموسع ممكنٌ أو ممتنعٌ ؟ رأيان في المسألة، اختار الماتن رحمته الله الرأي الثاني وأن الموسع ممكنٌ عقلاً وواقعٌ شرعاً، وفاقاً لأكثر المحققين على حد تعبير المحقق القمي في القوانين.

وقد تصدى الماتن رحمته الله لإثبات ما اختاره، من خلال بيان منشأ الإشكال عند القائلين بامتناع الموسع، مستعرضاً لتوجيههم وتأويلهم ما ظاهره التوسعة في الشريعة المقدسة، ومن ثمّ نقدهم في ذلك، بما يخلص إلى تمامية الرأي الآخر أعني: إمكان الموسع.

أما منشأ الإشكال عند القائلين بالامتناع، فحاصله: أنهم رأوا بأنّ القول بالواجب الموسع يستلزم جواز ترك الواجب في أول الوقت أو وسطه، وهو ينافي وجوبه، كيف ! فإنّ الواجب ما لا يجوز تركه، مما يعني أنّ المنع من الترك إما مقوّمٌ للوجوب أو لازمٌ لا ينفك عنه، فإذا فرض أنه واجبٌ في أول الوقت كيف يجوز تركه ؟، وإذا كان جائز الترك كيف يكون واجباً ؟ !.

وعلى ضوء هذا الأساس التجأوا إلى تأويل وتوجيه ما ظاهره التوسعة في الشريعة، بعدة توجيهات، ذكر الشيخ المظفر رحمته الله اثنين منها:

التوجيه الأول: ما أفاده بعضهم، من أنّ الوجوب في مثل هذه الموارد يختص بأول الوقت، ويكون الإتيان به في الزمان الباقي من باب القضاء والتدارك لما فات من العمل في أول الوقت.

التوجيه الآخر: ما أفاده بعضهم الآخر، من أنّ الوجوب في مثل هذه الموارد يختصّ بآخر الوقت، ويكون الإتيان به قبله من باب التفلّ وموجبٌ لسقوط الواجب عن العهدة وبالتالي فيسقط به الغرض ؛ نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة، الموجب لسقوط العمل في يوم الجمعة.

إلا أن هذا الكلام قابل للنقد والدراسة عند الشيخ المظفر رحمته الله، وحاصل ما أفاده رحمته الله في مقام نقده: أن الوجوب في الواجبات الموسعة إن كان متعلقاً بخصوص الفرد الصلاتي الذي يؤتى به أول الوقت، لكان اعتراضكم بأنه: إن كان واجباً في أول الوقت فكيف يجوز تركه؟، وارداً وتاماً، وكذا لو كان الوجوب فيها متعلقاً بالأفراد المتوسطة، فأيضاً كان اعتراضكم في محله، وهكذا لو كان اللازم فيها تكرار العمل إلى انقضاء الوقت، لكان - أيضاً - اعتراضكم وارداً.

إلا أن شيئاً من المذكورات غير صحيح؛ لما ثبت في محله من أن الوجوب لم يتعلق بالأفراد الخارجية، وإنما يتعلق - دائماً - بالطباع، وأن مطلوب المولى ليس إلا صرف إيجاد الطبيعة، غاية ما في البين أن الأمر تارةً يتعلق بالطبيعة بدون قيد وشرط من وقتٍ وغيره؛ مثل: الأمر بالزكاة والخمس ونحوهما، وأخرى يتعلق بالطبيعة المقيّدة والمحدودة بطبيعة الوقت، وهذا الأخير على نحوين:

تارةً يكون الوقت مضيّقاً؛ كما في صوم شهر رمضان، وأخرى يكون الوقت موسّعاً؛ كما في الصلوات اليومية، وهذا هو مورد بحثنا، وفي مورد بحثنا، ليس مراد المولى منّا - إجمالاً - تطبيق أول جزء من الفعل بأول جزء من الوقت ووسطه بوسطه وآخره بآخره؛ فإنه غير ممكن عادةً في الأغلب، وكذا تكرار العمل إلى انقضاء الوقت، بل أن مطلوب المولى هو صرف وجود طبيعة الفعل المقيّد بطبيعة الوقت المحدد بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها.

غاية الأمر أن الوقت لما كان يسع لإيقاع الطبيعة في وقتها عدة مرات، كانت لها أفرادٌ طولية تدريجية مقدرة الوجود في أول الوقت وثانيه وثالثه إلى آخره، وعندها فالعقل يخير المكلف بين الأفراد الطولية، وله إتيان أي فردٍ أراد، فإن شاء امتثل صرف وجود الطبيعة في

هذا الفرد، أو ذاك الفرد، كما هو الحال في التخيير العقلي بين الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها (كما مرَّ في الواجب التخييري).

وعلى الجملة فلا فرق بين الأفراد العرضية والطولية من هذه الناحية أصلاً، فكما أنَّ المكلف مخيَّر - عقلاً - في تطبيق الواجب على أي فردٍ من أفراد العرضية، فكذلك هو مخيَّر - عقلاً - في تطبيقه على أي فردٍ من أفراد الطولية، ولا يكون تركه في ضمن فردٍ، والإتيان به ضمن فردٍ آخر تركاً للواجب، من دون فرقٍ في ذلك بين الأفراد العرضية والطولية أصلاً.

وعلى هذا، فيجوز للمكلف الإتيان بفردٍ وترك الآخر من دون أن يكون لجواز الترك مساسٌ في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود.

فالنتيجة النهائية: لا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وعدم جواز تركها بالمرّة، وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

نعم، لو ترك جميع أفراد الطبيعة خارجاً، لما حصل مطلوب المولى.

إلى هنا توصل الماتن رحمته إلى إمكان الواجب الموسّع عقلاً ووقوعه شرعاً.

هل يتبع القضاء الأداء ؟

ثم عرَّج رحمته إلى مسألة: هل القضاء يتبع الأداء ؟ وهذه هي المسألة المعروفة بين الأصحاب قديماً وحديثاً.

وتقريرها: أن القضاء تابعٌ للأداء، أو بأمٍ جديد ؟

وقد بيّن الماتن رحمته - مقدمةً - أنه ينبغي أن يُعلم بأن الواجب الموقت قد يفوت من

المكلف في وقته، والفوت: ١ = تارة يكون ناشئاً من ترك الواجب وعدم الإتيان به رأساً،

٢ = وأخرى يكون ناشئاً من الإتيان به فاسداً.

وفي الصورة الأولى: أ = تارةً يكون الترك عن عذرٍ ؛ كالنوم، أو النسيان، أو الإكراه، وما شاكل ذلك.

ب = وأخرى يكون عن عمدٍ واختيارٍ.

وفي الصورة الأخرى: أ = تارةً يكون فساد العمل لعذرٍ ؛ كما لو كان جاهلاً بالمسألة، ونتيجةً لضيق الوقت ما تمكّن من التعلّم، مما أدّى إلى إتيان العمل فاسداً.

ب = وأخرى يكون الفساد لغير عذرٍ، وعلى جميع الأحوال الأربعة المذكورة، فقد ثبت في الشريعة المقدسة وجوب تدارك بعض الواجبات - لو فات - خارج الوقت ؛ كالصلاة اليومية، والصوم، ويسمّى هذا التدارك (قضاءً)، وهذا مسلّم لا كلام فيه.

إلاّ أنّ الأصوليين اختلفوا في نقطةٍ هي: أنّ وجوب القضاء، هل هو على مقتضى القاعدة، أو على خلاف القاعدة ؟

ومعنى كون وجوب القضاء على مقتضى القاعدة: أنّ الأمر الذي كان دالاً على وجوب الأداء - أي: وجوب الموقّت -، بنفسه يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء.

ومعنى كونه على خلاف القاعدة: أنّ وجوب القضاء لا يُستفاد من نفس الأمر بالأداء، بل وجوبه يحتاج إلى دليلٍ خاص غير نفس دليل الأداء ؛ من قبيل: (اقض ما فات كما فات)، أو (مَنْ فاتته فريضةٌ فليقضها).

وكيفما كان، فسؤال البحث: هل القضاء يتبع الأداء، أو لا ؟

في المسألة وجوه بل أقوال ثلاثة:

القول الأول: إنّ القضاء تابع للأداء مطلقاً، سواء أكان الدليل على التوقيت متصلاً أم

منفصلاً.

القول الثاني: عدم التبعية مطلقاً كذلك.

القول الثالث: القول بالتفصيل بين ما إذا كان دليل التوقيت متصلاً، فلا تبعية، وبين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابعٌ للأداء، وللحديث صلة تأتي إن شاء الله تعالى.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله رحمه الله: ((والجواب عنه واضح... إلخ)) وهذا هو نقد الماتن رحمه الله لمنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع، وقد بيَّناه في الشرح بقولنا: ((إلاَّ أنَّ هذا الكلام قابلٌ للنقد والدراسة... إلخ)).

قوله رحمه الله: ((فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت... إلخ)) كبعض الشافعية، فإنهم زعموا أنَّ وقت الموسع أوله، وبعده يصير قضاءً. ينظر: زبدة الأصول - البهائي ٧٠.

قوله رحمه الله: ((وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت... إلخ)) كبعض الحنفية. ينظر المصدر السابق نفسه.

قوله رحمه الله: ((وقيل غير ذلك)) قال في المعالم ٧٥: (أنه مختص بالآخر، وإذا فُعل في الأول وقع مراعى، فإن بقي المكلف على صفات التكليف تبين أنَّ ما أتى به كان واجباً، وإن خرج عن صفات المكلفين كان نفلاً).

قوله رحمه الله: ((مما يتفرع عادةً على البحث عن الموقت... إلخ)) من المسائل التي تُطرح في باب هيئة الأمر، مسألة (تبعية القضاء للأداء)، فهي - إذن - من حقها أن تُذكر في مبحث الأمر، ولكن أُخِّر ذكرها إلى الخاتمة ؛ لأنها من فروع بحث الواجب الموقت ؛ إذ لا معنى للقضاء والتدارك خارج الوقت، في غير الواجب الموقت.

قوله رحمه الله: ((وهي من مباحث الألفاظ)) وقد تسأل: أنها كيف تكون من مباحث الألفاظ ؟، والجواب: أنَّ البحث - في حقيقته - في هذه المسألة، مرجعه إلى البحث حول

ظاهر الدليل، وأنَّ ظاهر الدليل هل يدل على وجوب القضاء كما يدل على الأداء، أو لا يدل على وجوب القضاء، وإنما يحتاج إلى دليلٍ آخر، وهذا هو محل البحث، ومن البين أنَّ الظهور بحثٌ لفظي.

المحاضرة ((٤٦))

قال المصنّف رحمته الله: ((والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده ؟ أي أن في الوقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين ؟

فعلى الأول: إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني: إذا فات الامتثال في الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابِعاً للأداء. والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقاً. لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب، فإذا قال مثلاً: " صم يوم الجمعة " فلا يفهم منه إلاّ مطلوب واحد لغرض واحد، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: " صم " ثم قال مثلاً: "

اجعل صومك يوم الجمعة " فأيضاً كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أنَّ المقيد مطلوبٌ آخر غير المطلق، وإلاَّ كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين. نعم، يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيداً الوقوع في الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: " اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكنت " أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتَي التمكن وعدمه وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه.

فإنه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلاَّ في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه. وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا الآخوند (قدس سره)، ولكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق " الفوت " ولا " القضاء " بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء)).

كان كلامنا في مسألة أنَّ القضاء تابعٌ للأداء أو لا، وعرفت أنَّ في المسألة أقوالاً ثلاثة،

والشيخ المظفر رحمته الله بعد أن استعرض الأقوال في المسألة، جاء - أولاً - مبيناً منشأ النزاع في هذه المسألة، ثم طرح رأيه المختار مع الدليل.

أما منشأ النزاع في المسألة، فحاصل ما أفاده الشيخ الماتن رحمته الله هو: أنَّ منشأ النزاع في المسألة يعود إلى أنَّ المولى في الواجبات الموقَّعة هل له مطلوبٌ واحدٌ، وهو إتيان الفعل في وقتٍ معيَّن، أو أنَّ له مطلوبين وهما ذات الفعل وكون الفعل واقعاً في وقتٍ معيَّن ؟

أ) فاستفاد البعض من الأعلام من ظاهر هذه الأوامر وحدة المطلوب مطلقاً، وعليه فنقول: إنَّ تحقق الفعل في وقته، حصل المطلوب، وإلاَّ إذا فات الامتثال في الوقت، فلم يبقَ للمولى طلبٌ بنفس الذات، وعندها فلا بد من فرض أمرٍ جديدٍ للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت.

ب) واستفاد البعض الآخر تعدد المطلوب مطلقاً، وعليه فنقول: إنَّ أدنى المكلف الفعل، حصل كلا المطلوبين، وإلاَّ إذا فات الامتثال في الوقت، فإنما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كون الفعل في الوقت المعيَّن، وأما الطلب الآخر أعني: طلب ذات الفعل، فهو باقٍ على حاله، وبالتالي فنفس الأمر الأول يدعو المكلف إلى إتيان الفعل خارج الوقت، مما ينتج أنَّ وجوب القضاء تابعٌ للأمر الأدائي.

ت) وبعض ثالث استفادوا وحدة المطلوب في الدليل المتصل، وتعدده في المنفصل ؛ باعتبار أنَّ الدليل الدال على التوقيت إنَّ كان متصلاً، فالكلام حينئذٍ ظاهرٌ في وحدة المطلوب، وعندها فيلزم للإتيان بالفعل خارج الوقت وجود أمرٍ جديدٍ للقضاء، وأما إذا كان منفصلاً، فالكلام يكون ظاهراً حينئذٍ في تعدد المطلوب، وعندها فالقضاء يُستفاد من نفس الأمر الأول.

وأما مختار الماتن رحمته الله، فقد اختار القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقاً، سواء أكان

الدليل الدال على التوقيت متصلاً أم منفصلاً، واستدلَّ على ذلك بالظهور.

أما في مورد دليل التوقيت المتصل ؛ كما إذا قال المولى - مثلاً -: (صُمْ يوم الخميس)، فالظاهر من التقييد أنَّ القيدَ (أي الوقت المعيّن) ركنٌ في المطلوب، والمراد بالركن ما به قوام الشيء، فالمستفاد من دليل التوقيت ؛ كقوله: (صُمْ يوم الخميس) أنَّ الوقت من الخصوصيات المأخوذة في المطلوب، أي: ممَّا له دخلٌ في قواميته، ومن البديهي انتفاء الشيء بانتفاء ما له دخلٌ في قوامه، فلا يعقل بقاء هذا الأمر - صُمْ - الذي كان متعلقه شيئاً خاصاً - أي: وقتاً خاصاً - عند انتفاء متعلقه.

وفي ضوء هذا، فلا يُفهم من دليل التوقيت (صُمْ يومَ الخميس) إلّا مطلوبٌ واحدٌ لغرضٍ واحدٍ، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أنَّ الصوم بذاته مطلوبٌ، وكونه في يوم الخميس مطلوباً آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل ؛ كما إذا قال - مثلاً -: (صُمْ)، ثم قال - مثلاً -: (اجعل صومك يومَ الخميس)، فالأمر أيضاً كذلك ؛ نظراً إلى أنَّ هذا المورد من باب المطلق والمقيد، وقانون الجمع العرفي المسلّم في ذلك الباب، هو حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييدُ أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أنَّ مراد المتكلم بالمطلق واقعاً من أول الأمر، خصوص المقيد.

ومن خلال هذا الجمع العرفي نعرف أنَّ المقيد لا يُعدُّ مطلوباً جديداً مغايراً للمطلق ؛ إذ لو فرض ذلك فهذا معناه بقاء المطلق على إطلاقه، وهو خلف الجمع العرفي بينهما.

ولذا لو ورد (أعق رقبةً) مطلقاً، وورد في دليلٍ آخر (أعق رقبةً مؤمنةً)، لا يتأمل أحدٌ في حمل الأول على الثاني، وأنَّ مراد المولى هو المقيد دون المطلق ؛ ولأجل ذلك لا يجزي الإتيان بالمطلق.

وكيف كان: فلا شبهة في أن ما دلّ على تقييد الواجب بوقتٍ خاص كالصلاة أو نحوها، لا محالة يوجب تقييد إطلاق الدليل الأول ويكشف عن أن مراد المولى هو المقيّد بهذا الوقت دون المطلق، ولا فرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التوقيت متصلاً أو منفصلاً، وهذا واضح.

فالتنتيجة النهائية: أنه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة، فكما أن الأولى تدل على تقييد الأمر الأول وأن مراد المولى هو الأمر بالصلاة - مثلاً - في هذا الوقت المعين لا مطلقاً، فكذلك الثانية تدل على ذلك، وعليه فليس هنا أمرٌ آخر متعلق بالصلاة - مثلاً - على إطلاقها، ليكون باقياً بعد عدم الإتيان بها في الوقت على الفرض، وهذا هو معنى أن القضاء بأمرٍ جديدٍ وليس تابعاً للأداء؛ فإنه خلاف ظاهر دليل التقييد فلا يمكن الالتزام به.

ثم أن للمحقق صاحب الكفاية رحمته الله تفصيلاً آخر في المقام أشار إليه الشيخ المظفر رحمته الله في نهاية البحث المذكور، بقوله: ((نعم، يمكن أن يفرض... إلخ))، وهذا التفصيل يختلف عن التفصيل المتقدم الذي أشرنا إليه في جملة الأقوال الواردة في المسألة، وهو خاص بدليل التوقيت المنفصل، وحاصل ما أفاده رحمته الله: أن المحقق صاحب الكفاية رحمته الله استثنى مورداً فيما لو كان دليل التوقيت منفصلاً، يُستفاد فيه وجوب القضاء من نفس الأمر بالأداء، ولا يحتاج إلى أمرٍ جديدٍ، وذلك المورد هو: ما لو أُحرز أن الوقت المعين مختصٌّ بمن كان متمكناً وقادراً لا لكلٍّ أحدٍ، وهذا الإحراز يمكن حصوله من طريقين:

الأول: ما لو كان دليل التوقيت المنفصل نفسه مقيّداً بالتمكن، والآخر: نفس دليل التوقيت لم يكن مقيّداً وفي عين الحال ليس فيه إطلاقٌ يعمُّ صورتي التمكن وعدمه، أو لم يكن دليلاً لفظياً بل كان إجماعاً وله قدرٌ متيقنٌ.

وتوضيح ذلك: أنَّ الدليل الدال على التوقيت تارةً: نفسه مقيّدٌ بالتمكن، فاستفدنا شرطية التمكن من نفس دليل التوقيت ؛ كأنَّ يقول - مثلاً -: (اجعل صومك يوم الخميس إنَّ تمكنت).

ففي مثل هذه الصورة نفهم أنَّ يوم الخميس إنما هو للشخص القادر، وأما مَنْ كان مسلوب القدرة، فيتعيَّن عليه الإتيان بالفعل في وقتٍ آخر، وعليه فلا مانع من التمسُّك بإطلاق دليل الواجب عند عدم التمكن من ذلك، لإثبات وجوبه في خارج الوقت.

وأخرى: لم نفهم شرطية التمكن من نفس دليل التوقيت لفظاً، ولكن بحكم العقل (الذي هو القدر المتيقن في مقام التخاطب) نفهم أنَّ يوم الخميس مختصُّ بالشخص القادر المتمكن، وأما بالنسبة لغير القادر، فلم يكن الوقت شرطاً.

وفي مثل هذه الصورة يستفاد من نفس الأمر بالصيام، وجوبُ القضاء في خارج الوقت، فإذا لا مانع أيضاً من التمسُّك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت ؛ على أساس أنَّ دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلاَّ في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

إلاَّ أنَّ الشيخ المظفر رحمته الله علّق على هذا الكلام بما حاصله:

أولاً: أنَّ هذا الفرض الذي فرضه صاحب الكفاية رحمته الله، فرضٌ بعيد الوقوع في الشريعة المقدسة.

وثانياً: أنه بناءً على هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون الإتيان بالفعل خارج يوم الخميس، بعنوان الأداء ؛ لأنَّ الوقت إنما هو للمتمكن والقادر، لا للعاجز والمضطر الذي لا يتسنّى له الصوم في يوم الخميس، فإنه بطبيعة الحال سوف يؤدي الصوم خارج يوم الخميس متى ما تمكَّن عليه، وهذا خروجٌ عن محل النزاع.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله رحمته : ((والظاهر أنَّ منشأ النزاع... إلخ)) وهذا شروع منه رحمته ببيان منشأ النزاع بين الأعلام في هذه المسألة.

قوله رحمته : ((لأنَّ الظاهر من التقييد... إلخ)) وهذا هو دليل الماتن رحمته على مختاره من عدم التبعية مطلقاً، وهو الاستدلال بالظهور كما عرفت.

قوله رحمته : ((وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا... إلخ)) في ص ١٤٤ من كفاية الأصول، عند قوله رحمته : (نعم، لو كان التوقيت بدليلٍ منفصلٍ لم يكن له... إلخ).

المحاضرة ((٤٧))

قال المصنّف رحمته الله: ((الباب الثالث: النواهي

وفيه خمس مسائل:

- ١ -

مادة النهي

والمقصود بها كلمة " النهي " كهادة الأمر. وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل. أو فقل - على الأصح -: إنها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه.

وهي - كلمة النهي - ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً. وإنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر " الإلزام بالفعل " والمقصود في النهي " الإلزام بالترك ".

وعليه، تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

- ٢ -

صيغة النهي

المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك.

أو فقل - على الأصح -: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه، كصيغة " لا تفعل " أو " إياك أن تفعل " ونحو ذلك.

والمقصود بـ " الفعل " الحدث الذي يدل عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: " لا تترك الصلاة " فإنها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم: " اترك شرب الخمر " تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهي وإن أدّت مؤدى " لا تشرب الخمر ".

والسر في ذلك واضح، فإن المدلول المطابقي لقولهم: " لا تترك " هو الزجر والنهي عن ترك الفعل وإن كان لازمه الأمر بالفعل، فيدل عليه بالدلالة الإلزامية. والمدلول المطابقي لقولهم: " اترك " هو الأمر بترك الفعل وإن كان لازمه النهي عن الفعل، فيدل عليه بالدلالة الإلزامية)).

الكلام في الباب الثالث من الأبواب السبعة لمباحث الألفاظ، وهو باب النواهي، وقد

جعل الشيخ المظفر رحمته الله أبحاث هذا الباب ضمن مسائل خمسة:

المسألة الأولى: مادة النهي.

البحث الأول راجع إلى بيان مادة النهي - ن، هـ، ي - وفيه مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: ما المراد من مادة النهي ؟ وقد أفاد رحمته الله بأن المقصود بها كلمة (النهي)

كمادة الأمر، وهو كل ما جاء بأي صيغة كان من مشتقات الحروف الثلاثة (ن، هـ، ي) ؛

كقوله تعالى: (وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ كَفَرُوا عَنْهُ) ^(١)، وكقوله ﷺ: (نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عندك) ^(٢)، وأمثال ذلك من مشتقات هذه المادة، من قبيل: نهيتك، وأنت منهى، وما شاكلها.

وعلى أي حال، فالمقصود بمادة النهي، كلمة (النهي)، وقد ذكر الشيخ الماتن رحمته الله تعريفين لـ (النهي):

التعريف الأول - وهو تعريف السابقين على الماتن رحمته الله ^(٣) -: أن كلمة النهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل.

التعريف الآخر - وهو ما جعله رحمته الله الأصح في المقام ^(٤) - أنها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه.

وفي ضوء هذا فيكون التعريف الأول، من باب تفسير الشيء بلازمه، لا تفسير الشيء بمعناه المطابق، والسر في ذلك: أن النهي لم يكن ناشئاً عن مصلحة ملزمة في ترك العمل كي يقال: إن مفاد النهي طلب الترك، بل هو ناشئ عن مفسدة ملزمة في فعل شيء؛ على أساس أن في ارتكاب ذلك الفعل مفسدة لازمة الترك، الأمر الذي دعا المولى إلى النهي عن ارتكابه، أي: زجر وردعه عنه.

١ - سورة النساء: ١٦١.

٢ - وسائل الشيعة - الحر العاملي ١٢ / ٢٦٦ باب ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه ح ١٢.

٣ - كالفاضل التوني في الوافية ٨٩، والميرزا القمي في القوانين ١٣٥، والمحقق صاحب الفصول ١١٩، والشيخ محمد رضا الأصفهاني في وقاية الأذهان ٣٢٥، وغيرهم.

٤ - تبعاً للمحقق الأصفهاني في نهاية الدراية ١ / ٥٠٥، والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ١ / ٢ / ٤٠٢، والسيد البروجردي في لمحات الأصول (تقرير بحثه الشريف للسيد الحميني) ٢٠٨.

وإن شئت قلت: فيطلب المولى ترك ارتكاب ذلك الفعل، فإذا: طلب الترك معنى لازم وتبعي، يعني أن الفعل لما كان مبغوضاً للمولى ومشتماً على مفسدة ملزمة، فمن أجل ذلك يردع عنه، ولازم ذلك - عقلاً - أن ترك امتثاله خارجاً يكون مطلوباً له، لا أن الترك يكون مطلوباً للمولى ابتداءً وأولاً وبالذات.

وعليه، فإذا فسّرنا (النهي) بأنه طلب الترك يكون تفسيراً للشيء بمعناه اللازم كما لا يخفى.

المطلب الثاني: كما قلنا في مادة الأمر أن الطلب على أنواع ثلاثة، وأن الأمر خصوص طلب العالي من الداني لا غير، فكذلك - هنا - نقول: إن الزجر والردع على أنواع ثلاثة: أ = زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه، ب = زجر المساوي للمساوي، ت = زجر الداني للعالي.

والنهي هو خصوص زجر العالي للداني وردعه لا غير، وهذا المعنى يُلاحظ بشكل واضح في تعريفى النهي المتقدمين آنفاً.

المطلب الثالث: أن مادة النهي تشترك مع مادة الأمر في عدة نقاط، منها: كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب، ومنشأ الظهور هو حكم العقل، لا الوضع أو الإطلاق، فكذلك مادة النهي ظاهرة في الحرمة، ومنشأ الظهور هو حكم العقل، بتقريب: أن العقل يستقل بلزوم الانزجار عن زجر المولى والارتداع عن رده؛ قضاءً لحق المولوية والعبودية، فبمجرد نهي المولى وزجره يجد العقل أن العبد ملزم بالطاعة والانزجار ما لم يرخص المولى نفسه في فعله ويأذن في مخالفته.

وهذا معناه أنهما يشتركان في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً أو إطلاقاً، وإنما الفرق بينهما: أن مادة النهي تدل على الإلزام بالترك، بينما مادة الأمر تدل على الإلزام بالفعل، مما

يعني أنَّ المقصود في النهي الإلزام بالترك، والمقصود في الأمر الإلزام بالفعل.
 وإلى هذا المطلب أشار ﷺ أخيراً، بقوله: ((وهي - كلمة النهي - ككلمة الأمر في
 الدلالة على الإلزام عقلاً... إلخ)).

المسألة الثانية: صيغة النهي.

والبحث الثاني يتعلق بصيغة النهي، وأنه ما المراد من صيغة النهي ؟
 أما على ضوء التعريف الأول المتقدم، فالمراد من صيغة النهي: كُلُّ صيغةٍ تدل على
 طلب الترك.

وأما على ضوء التعريف المختار عند الماتن ﷺ، فالمراد منها: كُلُّ صيغةٍ تدل على الزجر
 عن الفعل وردعه عنه، سواء أكانت بصورة الجملة الإنشائية أو فقل: فعل النهي ؛ كصيغة
 (لا تفعل)، أم كانت بصورة التحذير ؛ مثل (إِيَّاكَ أَنْ تفعل)، أم كانت بصورة الجملة
 الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء ؛ مثل (هذا الفعل ممنوعٌ عليك، أو هذا العمل منهي عنه).
 ثم بيّن الشيخ الماتن ﷺ المراد من (الفعل) الوارد في بيان المتأخرين عندما قالوا: (النهي
 هو الزجر عن الفعل)، و (الأمر هو البعث إلى الفعل)، وأنه هو: الحدث الدال عليه
 المصدر أو مادة فعل النهي أو مادة فعل الأمر، كالضرب مثلاً.

وهذا الحدث، تارةً يكون أمراً وجودياً ؛ من قبيل: الضرب، شرب الخمر، ونحوهما
 مما يتعلق به النهي، فيقال: (لا تضرب، لا تشرب الخمر).
 وأخرى يكون أمراً عدمياً ؛ من قبيل: الترك مما يتعلق به النهي، فيقال: (لا تترك
 الصلاة) مثلاً.

وهكذا في باب الأوامر، فالحدث تارةً يكون فعلاً وجودياً ؛ من قبيل: الصلاة، الزكاة،
 في قول الأمر: (صَلِّ، زَكِّ).

وأخرى يكون فعلاً عديمياً ؛ من قبيل: الترك، فيقال: (اترك شرب الخمر) مثلاً.
وعندها فالمثالان (لا تضرب، ولا تترك الصلاة) كلاهما من صيغ النهي لا من صيغ الأمر، والمثالان (صلّ، واترك شرب الخمر) يُعدّان من صيغ الأمر لا من صيغ النهي.
وقد بيّن الله السرّ في هذا المطلب، وهو أنّ صيغة (لا تترك الصلاة) تدل بالمطابقة على الزجر والنهي عن ترك الصلاة، وأما طلب الصلاة فهو لازم ذلك المعنى ويدل عليه بالدلالة الإلزامية عقلاً.

وأما صيغة (اترك شرب الخمر) فمعناها المطابقي طلب ترك شرب الخمر، أو فقل:
أمرٌ بالترك، ولازم هذا المعنى - عقلاً - هو النهي عن فعل الشرب، وإلى هذا أشار الله
بقوله: ((وإن أدّت مؤدى: لا تشرب الخمر)).

فتحصل: أ = أنّ (لا تترك) مدلولها المطابقي: الزجر والنهي عن الترك.

ومدلولها الالتزامي عقلاً: الأمر بالفعل.

ب = وأنّ (اترك) مدلولها المطابقي: الأمر بالترك.

ومدلولها الالتزامي عقلاً: النهي عن الفعل.

المحاضرة (٤٨)

قال المصنف رحمته الله: ((٣ - ظهور صيغة النهي في التحريم الحق

أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لأنها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف، بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة " افعل " في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك: إن هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا أن الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة " لا تفعل " فإنها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي عنه والمنهي، فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتفاء عما نهى عنه ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي، لا أن التحريم - الذي هو مفهوم اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه. والكلام هنا كالكلام في صيغة " افعل " بلا فرق من جهة الأقوال والاختلافات.

ما المطلوب في النهي ؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة " افعل
". وإنما اختص النهي في خلاف واحد، وهو أن المطلوب في النهي هل هو مجرد
الترك أو كف النفس عن الفعل ؟ والفرق بينهما: أن المطلوب على القول الأول
أمر عدمي محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لأن الكف فعل من
أفعال النفس. والحق هو القول الأول)).

الكلام في المسألة الثالثة من مسائل باب النواهي، وهي بعنوان (ظهور صيغة النهي في
التحريم)، وفي هذه المسألة مبحثان ذكرهما الشيخ المظفر رحمته الله دمجاً، وينبغي إفرادهما
بالبحث:

المبحث الأول: في أن صيغة (لا تفعل) قد استعملت في معانٍ متعددة، نشير لبعضها:

- (١) كالتحريم ؛ كما في قوله تعالى: (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ) ^(١).
- (٢) والكراهة ؛ كما في قوله تعالى: (لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) ^(٢).
- (٣) وإظهار النعمة ؛ كقولك لمخاطبك: (لا تخف في داري).
- (٤) والدعاء ؛ كما في قوله تعالى: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا) ^(٣).

١ - سورة البقرة: ٢٢١.

٢ - سورة المائدة: ٨٧.

٣ - سورة البقرة: ٢٨٦.

(٥) والإنذار ؛ كقولك لمخاطبك: (لا تؤدّ حقي).

(٦) وبيان العاقبة ؛ كما في قوله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ) ^(١).

(٧) والتأديب ؛ كما في قوله تعالى: (وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ) ^(٢)، إلى غيرها مما هو مذكور في

المطولات.

وقد اختلف الأصوليون في أنَّ صيغة (لا تفعل) هل استعملت في هذه المعاني، على نحو الحقيقة حتى يثبت الاشتراك اللفظي، أم أنها حقيقة في بعضها ومجاز في البعض الآخر، أم أنها استعملت في القدر المشترك على نحو الاشتراك المعنوي، أم ماذا ؟

أقوالٌ في المسألة، أفاد الشيخ المظفر رحمته الله: أنه كما قلنا في باب صيغة إفعل، إنَّ هيئة الأمر لا دلالة لها على معنى مستقل، وإنما أكثر ما تدل على النسبة الطلبية والبعثية، فكَذلك فيما نحن فيه، نقول بأنَّ هيئة النهي لم توضع بإزاء شيءٍ من المعاني المذكورة، كما لم تُستعمل في شيءٍ منها ؛ على أساس أنَّ تلکم المعاني معاني اسمية ومستقلة، بينما هيئة النهي لا دلالة لها على معنى اسمي ومستقل، بل أكثر ما تدل على النسبة الجزرية القائمة بين الناهي والمنهي عنه والنهي، وقد استعملت في هذا المعنى دائماً.

فإذن: هيئة النهي موضوعة للنسبة الجزرية والردعية الحاصلة بين تلك الأطراف الثلاثة، ومستعملة فيها، غاية الأمر أنَّ الدواعي التي من أجلها يستعمل المولى هذه الصيغة، مختلفة: فقد يكون الداعي هو التحريم، أو الكراهة، أو الدعاء، أو إظهار النعمة، أو غيرها من المعاني التي يرد فيها الاستعمال، وتكون صيغة النهي مصداقاً لتلك المعاني.

المبحث الآخر: في ظهور صيغة (لا تفعل) في التحريم وعدمه ؟ وفي هذه المسألة عدة

١ - سورة إبراهيم: ٤٢.

٢ - سورة المدثر: ٦.

أقوال، نذكر منها: أنَّ صيغة النهي ظاهرة في التحريم.

ومنها: أنَّها ظاهرة في الكراهة.

ومنها: أنَّها ظاهرة في التحريم والكراهة على نحو الاشتراك اللفظي، ويتعيَّن أحدهما

بقريئة معينة.

ومنها: أنَّها موضوعة للقدر المشترك بينهما، وهو مطلق طلب الترك الأعم من

التحريمي والكراهتي.

ومنها: التوقُّف.

وأما الشيخ الماتن رحمته الله، فقد أفاد أنَّ صيغة النهي طالما وردت مجردة عن القرينة، فهي

ظاهرة في التحريم.

ولكن يُبحث في منشأ هذا الظهور ؟ وبعبارة أخرى: يبقى الكلام في كيفية استفادة

الحرمة من الصيغة المذكورة ؟

المشهور بين الأصوليين استفادة التحريم من الصيغة وضعاً، فالصيغة - عندهم -

موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقةً فيه، وذهب آخرون إلى استفادة التحريم منها بتوسط

الإطلاق ومقدمات الحكمة.

وأما الشيخ الماتن رحمته الله، فقد أجاب في هذا الصدد: أنَّ حال صيغة لا تفعل في ذلك حال

ظهور صيغة إفعل في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك إنَّ هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا

أنَّ الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب.

فكذلك صيغة لا تفعل، فإنها إذا صدرت ممَّن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره

والانتهاء عما نهى عنه، ولم ينصب قريئةً على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا

المولى وحرمة عصيانه عقلاً، عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه ؛ قضاءً لحق العبودية

والمولوية، إلا مع الترخيص من قبله.

وفي ضوء هذا البيان، فالتحريم ليس المعنى المطابق لمدلول (النهي) وإنما هو حكمٌ حَكَمَ به العقل.

وينبغي الوقوف على شرح قوله ﷺ أخيراً: ((فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب... لا أن التحريم - الذي هو مفهومٌ اسمي - وُضِعَتْ له الصيغة واستعملت فيه)).

وهذا منه ﷺ - في الحقيقة - جمعٌ بين المبحثين المذكورين، فقد ذكر خلاصتهما، وأن صيغة النهي عند الإطلاق مجردة عن القرينة، ظاهرة في التحريم، إلا أن التحريم ليس هو المعنى المطابق لمدلول النهي والمستعمل فيه، بل هو حكمٌ حَكَمَ به العقل، وإنما المعنى المطابق للنهي والمستعمل فيه، هي النسبة الزجرية القائمة بين الناهي والمنهي عنه والنهي. وعلى هذا فيكون نفس صدور النهي من المولى مصداقاً للتحريم الذي حَكَمَ به العقل، لا أن التحريم - الذي هو مفهومٌ اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه كما هو المعروف والمشهور.

المسألة الرابعة: ما المطلوب في النهي ؟

والبحث الرابع من أبحاث باب النواهي، يتعلق ببيان المطلوب في النهي ما هو ؟ وكل ما تقدم من أبحاث في باب النواهي، ليس فيها خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة إفعال، وإنما اختصَّ النهي ببحثٍ وخلافٍ جديدٍ لم يُطرح في باب الأوامر، وهو: أنه بناءً على مسلك المشهور القائلين بأن النهي كالأمر في الدلالة على الطلب، يبحث حول أن المطلوب في النهي ما هو ؟ هل أن مطلوب المولى في النهي، هو مجرد الترك، أو كف النفس عن الفعل ؟

ويحسن - أولاً - التعرّض لبيان الفارق بين الأمرين - مجرد الترك، وكفّ النفس -، ويمكن تلخيصه في نقطتين:

١ = أنّ مجرد الترك أمرٌ عديمي محض، يعني عدم الإتيان ونفس أنّ لا تفعل، بينما كفّ النفس فيراد منه فعل ما يوجب انزجار النفس عن إرادة الشيء فهو أمرٌ وجودي وفعلٌ من أفعال النفس.

٢ = أنّ كفّ النفس دائماً يكون مقارناً للميل الباطني، وإلاّ فلا معنى لكفّ النفس، فمن كان متمكناً من شرب الخمر - مثلاً - وكان له ميلٌ للشرب باطناً، ولكنه مع ذلك لم يقدم على الشرب لأجل نهي المولى، فهذا يقال: كفّ نفسه.

وهذا بخلاف الترك، فإنه أعمُّ من أنّ يكون مقروناً مع الميل الباطني أولاً؛ فإنّ الإنسان أحياناً بطبعه وذاته لا يميل إلى شرب الخمر - مثلاً - بل تستنفر نفسه عن شربها، فلذا يترك الشرب من دون أنّ يصدق هنا كفّ النفس.

وكيفما كان: فقد اختلف الأصوليون في أنّ مطلوب الشارع عند ورود النهي عنه ما هو؟، على نظريتين:

الأولى: المشهور بين الأصحاب، هو أنّ مطلوب الشارع في النهي مجرد الترك. والنظرية الأخرى: أنّ المطلوب في النهي، هو كفّ النفس عن فعل المنهي عنه، وهذه نظرية أكثر العامة^(١).

والمختار عند الشيخ الماتن رحمته الله، هي النظرية الأولى.

المحاضرة ((٤٩))

قال المصنّف رحمه الله: ((ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل أن الترك - الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلّي خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به، والمعقول من النهي أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار. والجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي المقدورية بقاءً واستمراراً، إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، وإلاّ لو كان العدم غير مقدور بقاءً لما كان الوجود مقدوراً، فإن المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق: أن هذا البحث ساقط من أصله، فإنه - كما أشرنا إليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال: إن المطلوب هو الترك أو الكف، وإنما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما أن البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك.

فالأمر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشك في أن الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة " افعل " .

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة " لا تفعل " لا بهيئتها ولا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وإنما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما أن المبعوث نحوه في صيغة " افعل " صرف الطبيعة.

غير أن بينهما فرقاً من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فإن امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلاً. وأما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً.

تنبيه:

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر والنهي ودلالة النهي على الفساد، لأنها داخلان في المباحث العقلية، كما سيأتي وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) (إن شاء الله تعالى).

كان كلامنا في مسألة أنَّ المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك أو كَفَّ النفس ؟ وذكرنا أنَّ في المسألة نظريتين، واختار الماتن رحمته النظرية الأولى فقال: ((والحق هو القول الأول))، وأما الآن فيأتي مبيناً منشأ النظرية الثانية - القائلة بأنَّ المطلوب في النهي هو كَفَّ النفس عن الفعل - بقوله رحمته: ((ومنشأ القول الثاني توهم... إلخ))، وحاصله: أنَّ النهي كالأمر تكليف من قبل المولى على عاتق العبد، والتكليف - عند العدلية - يعتبر في متعلقه عقلاً أنَّ يكون مقدوراً ؛ إذ التكليف بغير المقدور محال وقبيح، والقبيح يستحيل على الحكيم، وهذا من ناحية.

ومن ناحية ثانية، أنَّ الترك أمرٌ عديمي أزلي خارج عن القدرة والاختيار وسابق عليها ؛ لأنَّ القدرة صفةٌ في القادر يترتب عليها الأثر، والترك عدمٌ محض لا يصلح أن يكون أثراً للقدرة مترتباً عليها ؛ بداهة أنَّ عدم لا يترتب على الوجود، كيف ! والعدم الأزلي سابق على القدرة، فكيف يستند إليها مع حدوثها وتأخرها ؟

وإن شئت فقل: إنَّ الترك أمرٌ أزلي سابق على القدرة، ومن الواضح جداً أنَّه لا تأثير للقدرة في الأمر السابق ؛ ضرورة أنَّ القدرة إنما تتعلق بالأمر الحالي، ولا يعقل تعلُّقها بالأمر السابق المنصرم زمانه فضلاً عن الأمر الأزلي.

ومن ناحية ثالثة، أنَّ كَفَّ النفس فعلٌ وجودي مقدورٌ للمكلف ؛ إذ المكلف هو الذي اشتتهت نفسه إلى ارتكاب الفعل المنهي عنه، إلاَّ أنه صار حائلاً دون ميله الباطني وكَفَّ نفسه عن ما نُهي عنه.

ونتيجة هذه النواحي الثلاثة: أنَّ المعقول من النهي، هو تعلُّقه بكَفَّ النفس وردعها عن الفعل الذي هو الفعل النفساني الواقع تحت الاختيار والقدرة، لا بمجرد الترك الذي هو خارجٌ عن القدرة والاختيار.

ثم أجاب رحمته على هذا الاستدلال بقوله رحمته: ((والجواب عن هذا التوهم: أنَّ...

إلخ))، وجوابه هذا يبتني على مقدماتٍ ثلاثة:

الأولى: أنَّ القدرة لا تتعلق بتاتاً بواجب الوجود لذاته، وكذلك بممتنع الوجود، وعندها فتتخصر القدرة في دائرة الممكنات.

المقدمة الثانية: أنَّ القادر المختار معناه: هو الشخص الذي إن شاء فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعل، مما يعني أنَّ القدرة ينحصر موردها بما لو كانت نسبة القدرة إلى الوجود والعدم نسبةً واحدة، بمعنى أنه إذا كان أحدهما مقدوراً فلا بد أن يكون الآخر كذلك، وإلا لو كان قادراً على الإيجاد فحسب دون الترك، لكان فاعلاً موجباً وليس قادراً مختاراً؛ مثل: النار بالنسبة للحرارة، والشمس بالنسبة للضوء، وعندها فإذا اعترف المستدل بأنَّ الوجود مقدورٌ، لزمه الاعتراف بأنَّ العدم كذلك، فيصح كونه مورداً للتكليف.

المقدمة الثالثة: هناك شيان: عندنا عدمٌ أزلي، والذي هو سابقٌ على وجود المكلف، وعندنا استمرار العدم وإبقاؤه، والذي هو متأخراً عن وجود المكلف ولاحقٌ له. وحيثُذ فيقال: إنَّ مجرد الترك أمرٌ عديمي أزلي، والعدم الأزلي سابقٌ على وجود المكلف وليس مقدوراً له.

إلا أننا نقول: إنَّ استمرار هذا العدم وإبقائه، مقدورٌ للمكلف وإلا لو لم يكن استمرار العدم مقدوراً للمكلف، لما كان إيجاد الفعل مقدوراً أيضاً.

فإذن: باعتبار البقاء مقدورٌ للمكلف، وعندها فيصح تعلُّق التكليف به؛ على أساس أنَّ المكلف بإمكانه أن يقطع استمرار العدم وبإمكانه أن يجعله مستمراً، وهذا المعنى هو مقتضى كون الإنسان قادراً؛ فعدم شرب الخمر - مثلاً - بالنسبة إلى مكلفٍ معيَّن هو أزلي، ولكن بعد نهي الشارع المقدس، بإمكان المكلف أن يشرب فيقطع عدم الشرب الذي كان منذ الأزل، وبإمكانه أن يترك فيستمر عدم الشرب.

وإلى هذا أشار عليه السلام بقوله: ((أَنَّ عدم المقدورية في الأزل على العدم، لا ينافي المقدورية

بقاءً واستمراراً؛ إذ القدرة... إلخ)).

ثم قال رحمته: ((والتحقيق... إلخ))، وحاصل ما أفاده: أنَّ ما بحثناه وقرّناه لحد الآن كلّ كان على مسلك المشهور من جعلهم النهي كالأمر دالاً على الطلب، الأمر الذي استعقب ذلك، البحث في أنه هل هو طلب الترك أم طلب كف النفس؟

وأما على مبنى الشيخ الماتن رحمته - من أنَّ النهي يدل بالمطابقة على الزجر والردع عن الفعل المنهي عنه، وبالاتزام العقلي على طلب الترك - فهو رحمته في غنى عن البحث في هذه المسألة والبحث هذا ساقط من أصله، بنكتة: أنَّ النهي - في نظر الماتن رحمته - لا دلالة فيه أصلاً على الطلب، حتى يُبحث في أنه هل هو طلب الترك أم طلب الكف؟ بل الموجود في النواهي ليس إلا كراهةً وبغضً ونفرةً، لا طلبٌ وإرادةً وميلٌ، وعليه: فلا موقع لهذا البحث.

المسألة الخامسة: دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار.

ثم يقع الكلام في أنَّ صيغة النهي هل تدل على الدوام والتكرار، أم تدل على المرة، بمعنى هل المطلوب فيه الانزجار عن الفعل المنهي عنه مرةً واحدةً، أو الانزجار عنه على الدوام؟

أفاد رحمته: بأنَّ تلك الأقوال في باب صيغة الأمر، هي بنفسها آتية في ما نحن فيه، والمختار هنا هو المختار هناك بلا فرق، ومختارنا في المقام هو: كما أنَّه لا دلالة لصيغة (إفعل) على المرة أو التكرار، بل تدلُّ على طلب أصل الطبيعة، فكذلك صيغة (لا تفعل) لا دلالة لها على المرة أو التكرار لا ببادتها ولا بهيئتها، بل تدلُّ على الزجر عن صرف الطبيعة.

فإذن: صيغتا إفعل ولا تفعل كلتاهما، شيءٌ واحدٌ من ناحية الوضع والموضوع له، فشيءٌ منهما ليس موضوعاً للمرة أو التكرار.

نعم، بينهما تفاوت من ناحية عقلية في مقام الامثال، وهو: أنَّ المطلوب في باب الأمر

لما كان إيجاد الطبيعة المأمور بها، وقانون إيجاد الطبيعة أنَّ الطبيعة تُوجد بوجود فردٍ ما، الأمر الذي يتحقق الامتثال بإيجاد أول وجودٍ من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرةً واحدةً.

وهذا بخلافه في باب النهي، فإنَّ المطلوب لما كان ترك الطبيعة المنهي عنها والانزجار عنها، أو فقل: إعدام الطبيعة المنهي عنها، وقانون إعدامها أنَّ الطبيعة لا تنعدم إلاَّ بانعدام جميع أفرادها؛ فَمَنْ شرب الخمر لمرةً واحدةً لا يصدق عليه أنه أَعَدَمَ طبيعي شرب الخمر، الأمر الذي لا يتحقق الامتثال إلاَّ بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها في الخارج.

وهذا التفاوت - كما قلنا آنفاً - ناشيءٌ من ناحية العقل، ولا ربط له بمقام الوضع. ثم تعرَّض رحمته إلى تنبيهه في الختام، وبيَّن فيه: أنَّ هناك خمسةَ بحوث مهمةٍ إعتاد المؤلفون في علم الأصول على بحثها في مباحث الألفاظ، ثلاثةٌ منها بحثوها في باب الأوامر، وهي:

(١) مبحث مقدمة الواجب، (٢) مسألة الضد، (٣) مسألة الإجزاء.

واثنين منها في باب النواهي، هما:

(١) اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحدٍ، (٢) دلالة النهي على الفساد.

ولكن من وجهة نظر الشيخ الماتن رحمته أنَّ تلك البحوث الخمسة، ليس من مباحث الألفاظ، بل هي من مباحث الملازمات العقلية، فمن أجل ذلك بحثها رحمته في المقصد الثاني من كتابه الشريف هذا، أعني: في المباحث العقلية.

إلى هنا انتهى الجزء الأول من محاضرات في علم الأصول، بعونه تعالى وتوفيقه.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أجود التقريرات: تقرير بحث الميرزا النائيني، محمد حسين الغروي (ت ١٣٥٥)، بقلم السيد الخوئي - تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف - ط أولى - قم المقدسة ١٤١٩هـ.
٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: للشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٥) - ط أولى - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر ١٣٥٦هـ.
٤. الإشارات والتنبيهات: لابن سينا، حسين بن عبد الله (ت ٤٢٨) - تحقيق وشرح المحقق نصير الدين الطوسي - ط أولى - نشر البلاغة - قم المقدسة ١٣٨٣ شمسية.
٥. اصطلاحات الأصول: للميرزا علي المشكيني (معاصر) - ط أولى - منشورات الرضا - بيروت ١٤٣١هـ.
٦. إنباه الرواة على أنباه النحاة: للقفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت ٦٢٤) - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - ط أولى - المكتبة العصرية - بيروت ١٤٢٤هـ.
٧. أوثق الوسائل في شرح الرسائل: للتبريزي، الميرزا موسى بن جعفر بن المولى أحمد (ت ١٣٠٧) - طبعة حجرية.
٨. بحار الأنوار: للمحدث المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي الأصفهاني (ت ١١١٠) - ط ثانية - مؤسسة الوفاء - بيروت ١٤٠٣هـ.
٩. بحوث في علم الأصول: تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٢)، بقلم السيد محمود الهاشمي الشاهرودي - ط ثالثة - نشر مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي ١٤٢٦هـ.
١٠. بدائع الأفكار: للرشدي، الميرزا حبيب الله (ت ١٣١٢) - نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم المقدسة.

١١. تحقيق الأصول: للميلاني، علي الحسيني (معاصر) - تحقيق على ضوء بحث الشيخ الوحيد الخراساني - ط أولى - مطبعة صداقت - قم المقدسة ١٤٢٣ هـ.
١٢. التذكرة بأصول الفقه: للمفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣) - تحقيق: الشيخ مهدي نجف - ط ثانية - دار المفيد - بيروت ١٤١٤ هـ.
١٣. تعليقة على معالم الأصول: للقزويني، علي الموسوي (ت ١٢٩٨) - تحقيق: السيد علي العلوي القزويني - ط أولى - طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٢٢ هـ.
١٤. تفسير الصراط المستقيم: للسيد حسين البروجردي (ت ١٣٤٠) - تحقيق: الشيخ غلام رضا بن علي أكبر - مطبعة الصدر - قم المقدسة ١٤١٦ هـ.
١٥. الحاشية على تهذيب المنطق: اليزدي، المولى عبد الله بن شهاب الدين الحسين (ت ٩٨١) - طبعة حجرية.
١٦. حاشية الكفاية: للطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢) - نشر بنياد علمي وفكري علامة طباطبائي.
١٧. حاشية الملا صالح على المعالم: للمازندراني، الملا صالح (ت ١٠٨١)، حاشية على معالم الدين - ط طهران ١٣٧٨ هـ.
١٨. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: للشيرازي، صدر الدين محمد (ت ١٠٥٠) - ط الثالثة - نشر دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٩٨١ ميلادية.
١٩. الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية: للمحدث البحراني، يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦) - تحقيق ونشر: شركة دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث - ط أولى ١٤٣٣ هـ.
٢٠. الذريعة إلى أصول الشريعة: للشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦) - تحقيق وتعليق: أبو القاسم كرجي - دانشگاه طهران ١٣٤٦ شمسية.
٢١. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: للشهيد الأول، محمد بن جمال الدين مكّي العملي (ت ٧٨٦) - تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - ط أولى - المطبعة ستارة -

قم المقدسة ١٤١٩هـ.

٢٢. زبدة الأصول: للبهائي، محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي

(ت ١٠٣٠) - تحقيق: فارس حسون كريم - ط أولى - مطبعة زيتون ١٤٢٣هـ.

٢٣. سنن ابن ماجه: لابن ماجه، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥) -

تحقيق وترقيم وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار الفكر - بيروت.

٢٤. سير أعلام النبلاء: للذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨) - تحقيق: شعيب

الأرنؤوط ومأمون الصاغر جي - ط تاسعة - نشر مؤسسة الرسالة - بيروت

١٤١٣هـ.

٢٥. شرح الرضي على الكافية: للاسترابادي، رضي الدين (ت ٦٨٦) - تحقيق وتصحيح:

يوسف حسن عمر - نشر مؤسسة الصادق - طهران ١٣٩٨هـ.

٢٦. عدة الأصول: لشيخ الطائفة، محمد بن الحسن أبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠) - تحقيق:

محمد رضا الأنصاري القمي - ط أولى - ستارة - قم المقدسة ١٤١٧هـ.

٢٧. الفصول الغروية في الأصول الفقهية: للحائري، محمد حسين بن عبد الرحيم

الطهراني (ت ١٢٥٠) - نشر دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة ١٤٠٤هـ.

٢٨. الفصول المختارة: للمفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣) - تحقيق:

السيد علي مير شريف - ط ثانية - دار المفيد - بيروت ١٤١٤هـ.

٢٩. فوائد الأصول: تقرير بحث المحقق النائيني، محمد حسين الغروي (ت ١٣٥٥)، بقلم

الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني - منشورات مؤسسة النصر - طهران.

٣٠. الفوائد الحائرية: للوحيد البهبهاني، محمد باقر بن أحمد أكمل (ت ١٢٠٥) - ط أولى

محققة - نشر مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٥هـ.

٣١. قوانين الأصول: للقمي، الميرزا أبو القاسم (ت ١٢٣١) - طبعة حجرية.

٣٢. الكافي: للكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت ٣٢٩) - تحقيق: قسم إحياء

التراث / مركز بحوث دار الحديث - ط ثانية - طبع ونشر دار الحديث - قم المقدسة

١٤٣٠هـ.

٣٣. كفاية الأصول: للأخوند الشيخ محمد كاظم (ت ١٣٣٩) - تحقيق: مؤسسة آل البيت

للإحياء التراث - ط أولى - مطبعة مهر - قم المقدسة ١٤٠٩هـ.

٣٤. كفاية الأصول (تعليق السبزواري): للأخوند الشيخ محمد كاظم (ت ١٣٣٩) - ط

سادسة - مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٣٠هـ.

٣٥. لمحات الأصول: تقرير بحث السيد حسين البروجردي (ت ١٣٨٣)، بقلم الإمام

الخميني - تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني - ط ثانية - قم

المقدسة ١٤٢٩هـ.

٣٦. مباحث الأصول: تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٢)، بقلم السيد

كاظم الحائري، ط أولى - مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة

١٤٠٧هـ.

٣٧. المباحث الأصولية: للفياض، الشيخ محمد إسحاق (معاصر) - ط أولى - مطبعة

شريعة - قم المقدسة.

٣٨. مبادئ الوصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف ابن المطهر (ت

٧٢٦) - تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال - ط الثالثة - نشر مكتب الإعلام

الإسلامي - قم المقدسة ١٤٠٤هـ.

٣٩. محاضرات في أصول الفقه: تقرير بحث السيد الخوئي (ت ١٤١٣)، بقلم الشيخ محمد

إسحاق الفياض - مطبعة النجف الأشرف ١٣٨٥هـ.

٤٠. مختصر المعاني: للتفتازاني، أسعد الدين (ت ٧٩٢) - ط أولى - نشر دار الفكر - قم

المقدسة ١٤١١هـ.

٤١. مسند أحمد: للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) - دار صادر - بيروت.

٤٢. مطارح الأنظار: للأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري (ت ١٢٨١) - ط

أولى - طبع حجري.

٤٣. معارج الأصول: للمحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦) - تحقيق: محمد حسين الرضوي - ط أولى - مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ١٤٠٣هـ.

٤٤. معالم الدين: للشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني (ت ١٠١١) - المكتبة العلمية الإسلامية - طهران ١٣٧٨هـ.

٤٥. معجم الأدباء: لياقوت الحموي (ت ٦٢٦) - ط الثالثة - دار الفكر - بيروت ١٤٠٠هـ.
٤٦. مفاتيح الأصول: للسيد السند محمد الطباطبائي الكربلائي (ت نحو ١٢٢٩) - طبعة حجرية.

٤٧. مقالات الأصول: للمحقق العراقي، ضياء الدين (ت ١٣٦١) - تحقيق: الشيخ محسن العراقي والسيد منذر الحكيم - ط أولى - مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٤هـ.

٤٨. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥) - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - نشر مكتب الإعلام الإسلامي ١٤٠٤هـ.

٤٩. مكررات المدرس في شرح السيوطي: للمدرس الأفغاني، محمد علي بن مراد علي (ت ١٤٠٦) - ط ثانية - مطبعة النعمان - النجف الأشرف ١٣٨٩هـ.

٥٠. مناقب آل أبي طالب: لابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت ٥٨٨) - تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف الأشرف - نشر المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف ١٣٧٦هـ.

٥١. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: لابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧) - تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا - ط أولى - نشر دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٢هـ.

٥٢. منتهى الأصول: للبخارودي، حسن بن علي أصغر الموسوي (ت ١٣٧٩).

٥٣. المنطق: للمظفر، الشيخ محمد رضا بن محمد بن عبد الله (ت ١٣٨٣) - ط رابعة - دار

النعمان - النجف الأشرف ١٣٩٢ هـ.

٥٤. موسوعة عبد الله بن عباس: للخمرسان، السيد محمد مهدي بن السيد حسن الموسوي - ط أولى - مطبعة ستارة - قم المقدسة ١٤٢٨ هـ.

٥٥. نهاية الأفكار: تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١)، بقلم السيد البروجردي - نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٠٥ هـ.

٥٦. نهاية الدراية في شرح الكفاية: للمحقق الأصفهاني، محمد حسين الغروي (ت ١٣٦١) - تحقيق: الشيخ مهدي أحدي أمير كلائي - ط أولى - انتشارات سيد الشهداء (عليه السلام) - قم المقدسة ١٣٧٤ شمسية.

٥٧. هداية المسترشدين: للأصفهاني، محمد تقي الرازي النجفي (ت ١٢٤٨) - تقديم: الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي - مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة.

٥٨. الوافية في أصول الفقه: للفاضل التوني، عبد الله بن محمد البشروي (ت ١٠٧١) - تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري - ط أولى - مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ١٤١٢ هـ.

٥٩. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: للحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤) - ط خامسة - دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠٣ هـ.

٦٠. وقاية الأذهان: للأصفهاني، الشيخ محمد رضا النجفي (ت ١٣٦٢) - تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - ط أولى - قم المقدسة ١٤١٣ هـ.

فهرس المحتويات

مقدمة الكتاب	(٣)
المحاضرة (١)	(٦)
تعريف علم الأصول	(٨)
المحاضرة (٢)	(١٩)
موضوع علم الأصول	(٢١)
فائدة علم الأصول	(٢٤)
تقسيم أبحاث علم الأصول	(٢٤)
المحاضرة (٣)	(٢٧)
حقيقة الوضع	(٢٩)
من الواضع	(٣٠)
المحاضرة (٤)	(٣٣)
أقسام الوضع	(٣٥)
التقسيم الأول: الوضع تعييني وتعييني	(٣٥)
التقسيم الثاني بلحاظ الموضوع له إلى أربعة أقسام	(٣٦)
المحاضرة (٥)	(٤٣)
امتناع القسم الرابع	(٤٦)
وقوع القسم الثالث	(٤٨)
تحقيق المعنى الحرفي	(٤٨)
النظرية الأولى	(٤٨)
النظرية الثانية	(٤٩)

النظرية الثالثة.....	(٥٠)
المحاضرة (٦).....	(٥٢)
مختار الماتن في المسألة.....	(٥٤)
دليل الماتن.....	(٥٥)
المحاضرة (٧).....	(٦١)
زيادة إيضاح حول المعنى الحرفي.....	(٦٣)
المحاضرة (٨).....	(٧٠)
الاستعمال حقيقي ومجازي.....	(٧٣)
تبعية الدلالة للإرادة.....	(٧٥)
المحاضرة (٩).....	(٨٠)
تقسيم الوضع إلى الشخصي والنوعي ..	(٨١)
وضع المركبات.....	(٨٤)
المحاضرة (١٠).....	(٨٧)
علامات الحقيقية والمجاز.....	(٨٩)
العلامة الأولى (التبادر).....	(٩٠)
المحاضرة (١١).....	(٩٥)
العلامة الثانية (صحة الحمل وعدم صحته).....	(٩٧)
المحاضرة (١٢).....	(١٠٣)
العلامة الثالثة (الاطّراد).....	(١٠٥)
الأصول اللفظية.....	(١٠٧)
أصالة الحقيقة وموردها.....	(١٠٩)
المحاضرة (١٣).....	(١١١)

- (١١٤) أصالة العموم وموردها.
- (١١٤) أصالة الإطلاق وموردها.
- (١١٥) أصالة عدم التقدير وموردها.
- (١١٦) أصالة الظهور وموردها.
- (١١٦) رجوع الأصول اللفظية بأسرها إلى أصلٍ واحدٍ.
- (١١٧) حجية الأصول اللفظية ومدرك حجيتها.
- (١٢٠) المحاضرة (١٤).
- (١٢٣) الترادف والاشتراك إمكاناً ووقوعاً.
- (١٢٤) استعمال اللفظ في أكثر من معنى.
- (١٣١) المحاضرة (١٥).
- (١٣٣) تنبيهان.
- (١٣٨) المحاضرة (١٦).
- (١٤٠) الحقيقة الشرعية.
- (١٤٦) المحاضرة (١٧).
- (١٤٨) الصحيح والأعم.
- (١٥٥) المحاضرة (١٨).
- (١٥٧) الأقوال في المسألة، وبيان الرأي المختار.
- (١٦٥) المحاضرة (١٩).
- (١٦٩) عدم جريان النزاع في المعاملات بمعنى المسببات.
- (١٦٩) لاثمة للنزاع في المعاملات إلّا في الجملة.
- (١٧٣) المحاضرة (٢٠).
- (١٧٥) المقصد الأول - مباحث الألفاظ.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٤١٣)

- (١٧٧) الباب الأول: المشتق.
- (١٨٢) المحاضرة (٢١).....
- (١٨٥) ثمرة نزاع المشتق.....
- (١٨٦) ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؟.....
- (١٩٣) المحاضرة (٢٢).....
- (١٩٤) جريان النزاع في اسم الزمان.....
- (١٩٨) المحاضرة (٢٣).....
- (١٩٩) اختلاف المشتقات من جهة المبادئ.....
- (٢٠٤) المحاضرة (٢٤).....
- (٢٠٦) استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة.....
- (٢١٠ - ٢٠٩) مختار الماتن ودليله.....
- (٢١٢) المحاضرة (٢٥).....
- (٢١٤) الباب الثاني: الأوامر.....
- (٢١٤) مادة الأمر، المسألة الأولى: في معنى كلمة الأمر.....
- (٢٢٠) المحاضرة (٢٦).....
- (٢٢٢) المسألة الثانية: في اعتبار العلو في معنى الأمر.....
- (٢٢٤) المسألة الثالثة: في دلالة لفظ الأمر على الوجوب.....
- (٢٢٩) المحاضرة (٢٧).....
- (٢٣١) معنى صيغة الأمر.....
- (٢٣٨) المحاضرة (٢٨).....
- (٢٤٠) ظهور الصيغة في الوجوب.....
- (٢٤٦) المحاضرة (٢٩).....

- (٢٤٨) (التنبيه الأول) الجملة الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء
- (٢٥٠) (التنبيه الثاني) وقوع الأمر بعد الحظر أو توهمه
- (٢٥٤) المحاضرة (٣٠)
- (٢٥٦) التعبدي والتوصلي
- (٢٥٩) منشأ الخلاف وتحريره
- (٢٦٤) المحاضرة (٣١)
- (٢٦٧) محل الخلاف من وجوه قصد القربة
- (٢٦٨) الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب
- (٢٧٠) المحاضرة (٣٢)
- (٢٧٤) عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب
- (٢٧٧) المحاضرة (٣٣)
- (٢٧٩) هل الأصل في الواجبات التعبدية أو التوصلية ؟
- (٢٨٠) مختار الماتن وأنَّ الأصل في الواجبات التوصلية
- (٢٨٣) المحاضرة (٣٤)
- (٢٨٤) الواجب العيني وإطلاق الصيغة
- (٢٨٦) الواجب التعيني وإطلاق الصيغة
- (٢٨٨) الواجب النفسي وإطلاق الصيغة
- (٢٩٠) المحاضرة (٣٥)
- (٢٩١) الفور والتراخي
- (٢٩٩) المحاضرة (٣٦)
- (٣٠١) المتحصّل من مبحث الفور والتراخي
- (٣٠٢) المرة والتكرار

- (٣٠٥) المحاضرة (٣٧)
- (٣٠٦) هل الصيغة لها ظهورٌ إطلاقي في المرة أو التكرار؟
- (٣٠٩) نتائج مبحث المرة والتكرار
- (٣١١) المحاضرة (٣٨)
- (٣١٤) مبحث النسخ
- (٣١٦) الأمر بشئ مرتين
- (٣١٨) حالات هذه المسألة: الأولى
- (٣١٩) الحالة الثانية
- (٣١٩) الحالة الثالثة
- (٣٢٠) المحاضرة (٣٩)
- (٣٢٢) الحالة الرابعة
- (٣٢٣) دلالة الأمر بالأمر على الوجوب
- (٣٢٨) المحاضرة (٤٠)
- (٣٣١) المطلق والمشروط
- (٣٣٣) المعلق والمنجّز
- (٣٣٨) المحاضرة (٤١)
- (٣٣٩) رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو إلى المادة
- (٣٤٢) الأصلي والتبعي
- (٣٤٦) المحاضرة (٤٢)
- (٣٤٨) التعيني والتخييري
- (٣٥٥) المحاضرة (٤٣)
- (٣٥٨) العيني والكفائي

- (٣٦٣) المحاضرة (٤٤)
- (٣٦٥) اشكالية الواجب الكفائي، وبيان تصويره.
- (٣٦٧) الموسّع والمضيق.
- (٣٧١) المحاضرة (٤٥)
- (٣٧٣) بيان منشأ الإشكال عند القائلين بامتناع الموسّع، ونقده.
- (٣٧٥) هل يتبع القضاء الأداء؟
- (٣٧٩) المحاضرة (٤٦)
- (٣٨١) مختار الماتن مع دليله.
- (٣٨٣) كلام صاحب الكفاية، وردّه.
- (٣٨٦) المحاضرة (٤٧)
- (٣٨٧) الباب الثالث: النواهي
- (٣٨٧) مادة النهي
- (٣٩٠) صيغة النهي
- (٣٩٢) المحاضرة (٤٨)
- (٣٩٣) ظهور صيغة النهي في التحريم
- (٣٩٦) ما المطلوب في النهي
- (٣٩٨) المحاضرة (٤٩)
- (٤٠٠) منشأ النظرية الثانية في المسألة، ومناقشته.
- (٤٠٢) دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار.
- (٤٠٤) فهرس المصادر والمراجع