



محاضرات في علم الأصول

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الأول

بقلم

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي



مُحاضَرات

في علم الأصول

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الأول

بِقَلْمِ

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي



هوية الكتاب

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

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

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

(يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الْضُّرُّ وَجِئْنَا بِضَاعَةٍ مُّزْجَاهٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكِيلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ الْمُتَصَدِّقِينَ) يُوسُفُ : 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 رحمه الله (ت ١٣٨٣ هـ)، فإني لما درّستُ هذا الكتاب - بحمد الله وتوفيقه - أكثر من مرّة قام بعض الطلبة الأعزاء - وفقهم الله تعالى - بتسجيل هذه المحاضرات وتدوينها على شكل ملزمةٍ، وأخذتُ هذه الملزمة - والله الحمد - طريقها في أواسط دارسي هذه المادة، ولا نشغالي قد اكتفيتُ بهذا المستوى من النشر، إلى أنْ نُضّدت تلك المحاضرات بمساعي بعض الطلبة الأعزاء - دام تأييده - ونُشرت منضيّدةً.

ولكن - من المؤسف - أن تلك المحاضرات المدونة والمنضدة لما لم تكن متسمةً بطابع فني جيد تصلح للطبع والنشر ؛ لكتيرة الأخطاء الواقعة فيها ؛ من قبيل: حذف بعض

الدروس، وسقط جملة، وسقط سطر كامل، وزيادة عدة أسطر، وغير ذلك، ففكّرتُ كثيراً في إعادة النظر فيها وتحقيقها، وبقيت الفكرة تخامرني وأنّي لي بتحقيقها، وأنا في فترة كنت مشغولاً بتدوين محاضرات علم الحديث المقارن، إلا أنَّ الله سبحانه وتعالى إذا أراد شيئاً هيأه أسبابه، فقمتُ - والله الحمد والمنة - بإعادة النظر فيها بمنسي، آملاً منه تعالى أنْ يسعفني بما أملّت، ويعفو عنني فيما قصرت، مُدخلًا فيها التعديلات التالية:

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

٢ = إضافة بعض الموضوعات المحدوفة أو تكميلها، مما هو مبحوثٌ في كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر رحمه الله.

٣ = إدراج متن الكتاب؛ تسهيلاً للطالب، وقد اعتمدتُ في ثبيت المتن، على نسخة الحاسوب التي حققتها مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسة.

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

٥ = إنَّ الأسلوب المتبّع في كتابة هذه المحاضرات، الطريقة التالية:
عَرْضُ المحاضرة وشرحها أولاً مقتضراً على ما هو المذكور في متن الشيخ المظفر رحمه الله، ثم توضيح بعض مفردات المحاضرة وشرحها، مما يحتاج لذلك.

وهنا تحسن الإشارة إلى: أنِّي لاحظتُ في كتابة هذه البحوث أنْ يكون العرض مدرسيّاً ولو في الجملة، ولذا استخدمت التقسيم إلى مقاماتٍ ومقاطعٍ ونقاطٍ؛ تسهيلاً للدارسين.

كما رأيتُ في كتابتها المستوى العلمي لطلبة مادة كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر رحمه الله ودارسيها، فلذا اقتصرتُ على عرض خصوص المطالب التي تعرّض لها الشيخ المظفر رحمه الله

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٥)

وتبيانها بالأسلوب المتقدم ؛ فكان هذا الجزء الأول الذي أقدمه للقراء الكرام، راجياً منهم التنبية على ما يقفون عليه من خطأ، فإن العصمة لأهلهما.

وفي الختام: شكري وتقديرني لأولئك الأفذاذ من أساتيذى الذين أخذت عنهم هذا العلم، سائلاً المولى القدير أن يجعل هذا الجهد المتواضع نافعاً للأخوة الأعزاء، وأن ينفعه على بالقبول، وأن يوصل ثوابه إلى روح والدي المغفور له، ويعينني على إكمال سائر أقسامه وأجزائه، إنه ولِي التوفيق عليه توكلت وإليه أُنِيب، وهو حسبي ونعم الوكيل.

محمد علي الشیخ محراب علی الرحیمی

النجف الأشرف ٢٨ رمضان ١٤٣٧ هـ

المحاضرة ((١))

قال المصنف رحمه الله^(١): ((المدخل: تعريف علم الأصول: علم أصول الفقه هو: علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي. (مثلاً): إن الصلاة واجبة في الشريعة الإسلامية المقدسة، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: (وَأَنْ 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، وتتلمذ على الشيخ محمد طه الحويزي في الأدب والأصول، كما أتقن الشعر، وبرع في ذلك كله، وتتلمذ 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 خاصة أبحاث الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمة الله في الفقه والأصول والفلسفة الإلهية العالية. من آثاره: أصول الفقه في أربعة أجزاء، والسبقية، وعقائد الإمامية، وهامش السقية، والمنطق، وغيرها، كما أنه له نشاطات أخرى. ينظر: كتاب مدرسة النجف بقلم الشيخ محمد مهدي الأصفي، وفهرس التراث - محمد حسين الحسيني الجلاي ٤٨٢ / ٢.

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

وهاتان المسألتان يتکفل ببيانهما علم الأصول، فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب وأن ظهور القرآن حجة، استطاع أن يستتبّط 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 الأولى المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام العمل متثيراً 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 الفقاهي" أو "الأصل العملي".

ومباحث الأصول منها ما يتکفل 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، التعرُّض في أوائل كل علم، لأمورٍ يجمعها عنوان (المبادئ والمقدمات)، وكان الأوائل قد اعتادوا على ذكر أمورٍ ثانية، أطلقوا عليها (الرؤوس الشمانية)، بينما المتأخرُون اعتادوا على ذكر أمورٍ ثلاثة من تلك الشمانية، وهي: أ = بيان تعريف العلم، ب = بيان موضوع العلم، ت = بيان فائدة العلم.

وأما الشيخ المظفر رحمه الله فقد بيَّن 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 عرَّف الشيخ المظفر رحمه 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:

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٩)

المفردة الأولى / قوله عليه السلام: ((علم)).

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

المفردة الثانية / قوله عليه السلام: ((قواعد)).

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

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

المفردة الثالثة / قوله عليه السلام: ((نتيجتها)).

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

المفردة الرابعة / قوله عليه السلام: ((استنباط)).

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

واستنبَطَ الماء: استخْرَجَهُ^(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 والسنّة الشريفة وغيرهما من الأدلة والحجج، ويشتَّتها في رسالته العملية.

المفردة الخامسة / قوله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: ((في طريق استنباط)).

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

وبكلمَةٍ هي تلك القوانين التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية مباشرةً، الأمر الذي سمَّي 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 سلسلةٍ من القواعد والقوانين العامة، إلا أنَّ نتائجها لم تقع - مباشرةً ومستقيماً - في طريق استنباط الحكم الشرعي.

و قبل التعرض للمفردة السادسة، تعرَّض بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لبيان مثالٍ وضَّح من خلاله مفردات تعريف علم الأصول، وحاصله: إنَّ نعلم بأنَّ الصلاة من الواجبات في الشريعة الإسلامية المقدسة، وقد دلت على وجوبها عدة آياتٍ شريفةٍ، منها قوله تعالى: (وَأَنْ أَقِيمُوا الصلاة)^(٢)، ومنها قوله تعالى: (إِنَّ الصِّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كَتَاباً مَوْقُوتاً)^(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 الواقعية 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 أصلين: أحدهما: إثبات أنَّ صيغة إفعل ظاهرةٌ في الوجوب، وبعد إثبات ذلك ندخل في مرحلةٍ من قياس منطقي من الشكل الأول، فنقول:

(أقيموا) فعل أمر.....(صغرى)

وكُلُّ فعل أمر، ظاهرٌ في الوجوب.....(كبيرى)

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

وفي هذه المرحلة لو أنَّ فقيهاً لا يرى دلالة صيغة إفعل على الوجوب تاماً، فلا يتسرّى له والحالة هذه أنْ يستنبط وجوب الصلاة من هذه الآية.

ثانيهما: إثبات أنَّ ظواهر القرآن بالنسبة لغير المعصومين لَا يَعْلَمُونَ حجةً أيضاً، وبعد إثبات هذه الكبرى، ندخل في مرحلة أخرى من القياس المنطقي، من خلال ضمّ نتيجة الاستدلال إلى هذه الكبرى، فنقول:

(أقيموا) ظاهرٌ في الوجوب.....(صغرى)

وظواهر القرآن حجة.....(كبيرى)

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

وفي هذه المرحلة أيضاً لو أنَّ فقيهاً أنكر حجية ظواهر القرآن بالنسبة لغير المعصومين لَا يَعْلَمُونَ وادعى أنَّ حجيتها مختصةً بـ الْمَعْصُومِينَ - كما هو حال الأخباريين - فلا يتسرّى له أيضاً أنْ يستنبط وجوب الصلاة من هذه الآية.

فاتضح: أن دلالة الآية المذكورة على وجوب الصلاة متوقفة على هذين الأصلين والقانونيين، والعلم الذي يتکفل ببيانهما إنما هو علم أصول الفقه؛ حيث أن الأول منها يبيّن في مباحث الألفاظ (قسم الأوامر)، والثاني منها في مباحث الحجة (قسم حجية الظواهر).

ومن هنا نعرف أن الأصلين المذكورين [هما ظهور الأمر في الوجوب، وكل ظهور حجة]، يعدان 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، ويخرج بنتيجة: أن للأمر ظهوراً في الوجوب، وأن الظهور القرآني حجة في حق الجميع، وبعدها يتسنى له استنباط الحكم الشرعي من الآية المباركة التي هي مورد البحث.

ثم ذكر الماتن الله أن ما ذكرناه حول وجوب الصلاة كان نموذجاً لبيان مثالٍ توضيحي، وإلاً فاستنباط جميع الأحكام الشرعية (التكليفية والوضعية، الواجبات والمحرمات) من منابعها، يكون متوقفاً على مسألة أو أكثر من مسائل علم الأصول. وبعد أن تم توضيح المثال نرجع إلى بيان المفردة السادسة من مفردات التعريف وهي: قوله الله: ((الحكم الشرعي)).

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

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

وجهله لا مدخلية لها في ثبوت هذا الحكم وعدم ثبوته. نعم، العلم والجهل لها المدخلية في تنجُّز التكليف الواقعي وعدم تنجُّزه، بمعنى أنَّ المكْلَف إن كان عالماً بالواقع، فمخالفته توجب استحقاق العقوبة، وإلاً فهو معدورٌ في مخالفة الواقع.

دليله: والدليل الذي يثبتُ بتوسطه الحكم الشرعي الواقعي، هو (الدليل الاجتهادي)، فالدليل الاجتهادي عبارةٌ عن الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي، سواء أكان من الأدلة العلمية أم الأدلة الظننية كالأمراءات والطرق المعتبرة. فإذاً: الدليل القطعي والظني كلاهما يحدّدان الحكم الواقعي.

مثاله: من أمثلة الحكم الشرعي الواقعي الثابت بأدلة قطعية ؛ وجوب إقامة الصلاة، والحج، وحرمة أكل الميتة ونحوها ؛ لقوله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كَتَاباً مُوْقُوتاً) ^(١)، وقوله تعالى: (وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجْرٌ الْبَيْتُ مَنْ أَسْتَطَعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ^(٢)، وقوله تعالى: (حَرَّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمِيَتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ) ^(٣).

ومن أمثلة الحكم الواقعي الثابت بالأمراءات والطرق المعتبرة ؛ بعض الأجزاء والشروط الواجبة في الحج، أو الذبح، ونحوهما مما كانت أدلة أخبارَ 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 الإجزاء إن شاء الله تعالى.

١ - سورة النساء: ١٠٣.

٢ - سورة آل عمران: ٩٧.

٣ - سورة المائدة: ٣.

الحكم الشرعي الظاهري: عبارةٌ عن الحكم المجعل 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 ومتخيلاً، عندها فالشريعة المقدسة لم تدعه في هذه الحالة من دون قانونٍ يرجع إليه عند نشوء هذا التحير، فجعلت له أحكاماً يُلْجأ 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 شرعاً ؛ كجعل البراءة الشرعية.

مثاله: لو فرضنا أنَّ الفقهاء اختلفوا في باب الإقامة للصلوة على فريقين، فريق قالوا بوجوب الإقامة في الصلاة، وأخرون قالوا بعدم وجوبها، فهنا لو أنَّ فقيهاً أراد الإفتاء، فبطبيعة الحال يبحث أولاً في الأدلة، إلاّ أنه لم يعثر على دليل ناهض لأحد الطرفين، وبالتالي وقع في حيرة من أمره ؟ ففي مثل هذه الحالة المُسْعَفُ 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 الفقاهي أو الأصل العملي)، فالدليل الفقاهي عبارةٌ عن الدليل الذي يثبت بتوسطه الحكم الشرعي الظاهري.

ثم إنَّ الأدلة الفقاهية أو الأصول العملية لها صنفان:

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

قبيل: أصالة الطهارة، أصالة الحال، وما شاكل ذلك.

(٢) الأصول العملية العامة الجريان في أبواب الفقه بأسرها، وهي المتمثلة في الأصول الأربع: ١- أصالة البراءة، ٢- أصالة الاحتياط، ٣- أصالة التخيير، ٤- الاستصحاب.
إلى هنا خلصنا إلى: أنَّ الحكم الواقعي ما كان مستفاداً من الأدلة الاجتهادية علميةً كانت أو ظنيةً، بينما الحكم الظاهري فيختص بما ثبت بالأدلة الفقاهية أو الأصول العملية.

وهذا ما يمكن استفادته من كلمات الشيخ المظفر رحمه الله في هذا الموضوع، وفيما ذكره في بحث الأمر الظاهري من مباحث الإجزاء؛ حيث قال رحمه الله: ((للحكم الظاهري اصطلاحان: (أحدهما) ما تقدم في أول الجزء الأول، وهو المقابل للحكم الواقعي، وإن كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية، فيختص الحكم الظاهري بما ثبت بالأصول العملية...)).^(١)

ثم إنَّ مباحث علم الأصول تتکفل ببيان الحكم الشرعي واستنباطه بكل قسميه الواقعي والظاهري، فكما أنها تبحث عن القواعد التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الواقعي، كذلك تبحث عن القواعد 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 لابد وأن يكون في الواقع

حكم قد شَكَ فيه المكلَّف حتَّى تصل النوبة إلى الحكم الظاهري، مما يعني أنَّ الشك في الحكم الواقعي يكون موضوعاً للحكم الظاهري، فلذا تولد علاقة طولية بينهما. وهكذا العلاقة بين الدليل الاجتهادي والفقاهي علاقة طولية، فطالما تكون فرصة الاستفادة من الأدلة الاجتهادية لدى الفقيه متاحةً، لا يسوغ له الرجوع إلى الأدلة الفقاهية.

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

النكتة الأخرى: إنَّ أول من ذكر هذين الاصطلاحين (الدليل الاجتهادي، الدليل الفقاهي)، هو الوحيد البهبهاني رحمه الله (ت ١٢٠٦ هـ)^(١)، ووجه تسمية هذين الدليلين بهذه التسمية، هو: ما ذكره بعض المحققين رحمه الله من أنَّ ((الشيخ الأعظم رحمه الله ينقل عن الوحيد البهبهاني في أول أصل البراءة: أنه أطلق اسم الأدلة الفقاهية على الأصول العملية، وأسم الأدلة الاجتهادية على الأمارات، ويقول رحمه الله: إنَّ النكتة في ذلك هي تعريف الفقه والاجتهاد، حيث عَرَّفَ الاجتهاد باستفراغ الوعس لتحصيل الظن بالحكم الشرعي، وعَرَّفَ الفقه بأنه العلم بالحكم الشرعي، والأستاذ الأكبر رحمه الله (٢) حمل الحكم الشرعي في تعريف الاجتهاد على الحكم الواقعي، والظن به عبارة عن الأدلة والأمارات الطينية التي

١ - ينظر: الفوائد الحائرية ٤٩٩، فائدة [٣٣]؛ حيث قال قدس سره: ((الوظائف المحولة للمجتهد. المجتهد والفقهي والفتوى والقاضي وحاكم الشعْر المنصوب عبارة الآن عن شخص واحد؛ لأنَّه 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 ؛ وهذا أسمها بـ (الأدلة الاجتهادية)، وحمل الحكم الشرعي في تعريف الفقه على الحكم الشرعي الظاهري، فأطلق على الأصول العملية اسم الأدلة الفقاهية ؛ لأنها تؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي الظاهري^(١).

هذا، ونعرّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس:-

قوله ^{عليه السلام}: ((وهكذا في كل حكمٍ شرعي مستفاد من أي دليلٍ شرعي أو عقلي، لابد أن يتوقف استنباطه من الدليل على مسألةٍ أو أكثر من مسائل هذا العلم)) مقصوده ^{عليه السلام}: أن كلَّ حكمٍ شرعي مستفاد من أي دليلٍ سواءً أكان شرعاً أم عقلياً، لابد أن يتوقف استنباطه من ذلك الدليل على مسألةٍ أو أكثر من مسائل وقواعد هذا العلم، ففي عبارته ^{عليه السلام} هذه فروض أربعة:

أ = الحكم الشرعي مستنبطٌ من دليلٍ شرعي، وكان استنباطه متوقفاً على أكثر من مسألةٍ أصوليةٍ، وهذا ما اقتصر عليه الماتن ^{عليه السلام} في المتن، أعني: مثال (أقيموا الصلاة...) ؟ فإنَّ وجوب الصلاة حكمٌ شرعي مستفادٌ من دليلٍ شرعي، ومتوقفٌ على أكثر من مسألةٍ أصوليةٍ، وهما: ظهور صيغة إفعل في الوجوب، والظهور القرآني حجةٌ، وكلتا هما أصوليتان.

ب = الحكم الشرعي مستنبطٌ من دليلٍ شرعي، وكان استنباطه متوقفاً على مسألةٍ أصوليةٍ واحدة، وهذا في المثال المذكور، بناءً على مَنْ يقول: إنَّ حجية الظهور ليست مسألةً أصوليةً، وعندها فالحكم الشرعي (أعني وجوب الصلاة) المستفاد من الدليل الشرعي

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

ث = الحكم الشرعي مستنبطٌ من دليلٍ عقلي، وكان استنباطه متوقفاً على أكثر من مسألةٍ أصوليةٍ، مثاله: استنباط وجوب الوضوء - مثلاً - من دليلٍ عقلي صغراء وكبراه كلتاهم مسألةٍ أصوليةٍ ؟ فإنه بعد قيام الدليل الشرعي على وجوب الصلاة، نقول: إنَّ مقدمة الواجب - الوضوء - واجبةٌ بحكم العقل وإدراكيه للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. والإدراك العقلي حجَّةٌ.

فيتتج: 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 أنَّ استنبطنا الحكم الشرعي (بطلان الصلاة) من قاعدةٍ أصوليةٍ واحدةٍ، بعد ضمِّها إلى حكم الشارع بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد، وعليه: فلو دخل المكلَّف إلى المسجد ورأى نجاسةً فيه، ولم يز لها واشتغل بالصلاحة، كانت صلاته باطلةً، بوجب هذه القاعدة.

الحاضرة ((٢))

قال المصنف رحمه الله: ((موضوع علم الأصول:

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

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

فائدته:

إن كل مشرع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختيارية إلاّ وله حكم في الشريعة الإسلامية المقدسة: من واجب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. ويعلم أيضاً أن تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها 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 إذًا الاستعارة على الاستدلال للأحكام من أدتها.

تقسيم أبحاثه:

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام:

١ - مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مدليل 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 نفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزم وجوب الشيء لوجوب مقدمته - المعروف هذا البحث باسم "مقدمة الواجب" - وكالبحث عن استلزم وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم "مسألة الضد" وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي... ونحو ذلك.

٣ - مباحث الحجة: وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدلائلية، 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 والتراجح" فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى.

و قبل 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 عليه السلام، وهو ما يرتبط ببيان (موضوع علم الأصول).

وقد بحث الأصوليون موضوع علم الأصول وأطالوا الكلام حوله، وأنه هل هو الأدلة الأربعة (أعني: الكتاب، والسنّة، 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 علمٍ موضوعٍ خاصٍ؟

وما أفاده الماتن عليه السلام في هذا الصدد يمكن بيان حاصله عبر نقطتين:

النقطة الأولى من البحث: أنه ينبغي أن يعلم - مقدمة - أنّ الفلاسفة والمنطقة ^(١) تسالمت كلّماتهم على أنّ كل علم لابد له من موضوعٍ خاصٍ 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 أن 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 المعرف والحجّة.

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 أنَّ موضوع علم الأصول هو: الأدلة الأربع (الكتاب، والستة، والإجماع، وحكم العقل)، ثم أنَّ المشهور وقع الخلاف بينهم حول موضوعية الأدلة الأربع، وأنها بوصف دليليتها موضوع لعلم الأصول^(١)، أم بذواتها^(٢)، وهذا ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في أوائل مباحث الحجّة، وهناك منْ أضاف الاستصحاب - في موضوع علم الأصول - على الأدلة الأربع، وهناك منْ أضاف القياس والاستحسان على الأدلة الأربع^(٣)، وسيأتي بيان المراد من ذلك في مباحث الحجّة إن شاء الله تعالى.

وأما المتأخرون منهم فيرون أنه ليس بالضرورة وجود موضوع 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، عَدَّةُ الأصول - الطوسي ٢ / ٦٥٣، معارج الأصول - المحقق الحلي ١٨٧.

وإنما نبحث في كل علمٍ عن طائفه من المسائل المتعددة المتباعدة، لكنها تشتراك في غرض واحد، وعلى هذا الأساس، قالوا: إن علم الأصول ليس له موضوعٌ معينٌ، بل كل مسألة لها دور في الواقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، فهي من مسائل علم الأصول.

النقطة الثانية من البحث: في بيان مختار الشيخ الماتن رحمه الله في هذه المسألة:

اختيار الماتن رحمه الله رأى المتأخرین في المسألة، وأنه لا ملزم لأن يكون علم الأصول موضوعٌ خاصٌ؛ إذ أن علم الأصول لا يتكلّل البحث عن موضوع خاص، بل يتناول موضوعات شتى تشتراك كلها في تحقيق الغرض المنشود من علم الأصول، ألا وهو الاقتدار على استنباط الحكم الشرعي؛ ولذلك أفاد رحمه الله بأنه لا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلة الأربع فقط، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس والاستحسان، كما صنع المقدمون، بل كل مسألة لها دور المساهمة في وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط، فهي من مسائل علم الأصول، ولو لم تكن داخلة 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؛ فإن هذا لا ملزم له عقلاً، ولا دليل عليه شرعاً.

فالمتحصل: أنه هناك في المقام اتجاهان:

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

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

ثم عرج الشيخ الماتن رحمه الله على بيان المطلب الثالث من المطلب الأربع المذكورة، وهو

ما يتعلّق ببيان (فائدة علم الأصول).

وحاصل ما أفاده بِاللَّهِ في بيان فائدة هذا العلم:

١ - أنَّ أفعالَ الإنسانَ علىِ نحوينَ، نحوَ منها اختياريةٍ وإراديةٍ ؛ من قبيلِ: الكتابةِ، والأكلِ، والشربِ، والقراءةِ، وما شاكلَ ذلك.

وتحتاجُ إليها قهريَّةٌ ؛ من قبيلِ: جريانِ الدمِ فيِ العروقِ، وضرباتِ القلبِ، وما شاكلُهما.

٢ - أنَّ كُلَّ مُتَشَرِّعٍ يعلمُ أنَّ ما منْ فعلٍ منْ أفعالنا الاختياريةِ إلَّا وله حُكْمٌ فيِ الشريعةِ الإسلاميةِ المقدسةِ ؛ منْ وجوبِ أو حرمةِ أو نحوِهما منِ الأحكامِ الخمسةِ.

٣ - ويعلمُ أيضًا أنَّ تلكَ الأحكامِ الشرعيةِ ليستَ كُلُّها علىِ وثيقَةٍ واحدةٍ منِ المعرفةِ لها ؛ فإنَّ قسماً منها منِ ضرورياتِ الدينِ (وجوبِ الصلاةِ، والصومِ،...)، أو منِ ضرورياتِ المذهبِ (مثلِ: التقيةِ، وبطلانِ القياسِ)، بحيثُ تكونَ معلومةً لِكُلِّ مسلمٍ أو شيعيٍّ، بلا حاجةٍ إلىِ الاستدلالِ.

إلَّا أنَّ القسمَ الغالبَ والأكثرَ منِ تلكَ الأحكامِ هي منِ الأمورِ النظريةِ المفتقرةِ في إثباتِها إلىِ إعمالِ النظرِ وإقامةِ الدليلِ، فمنَ هنا ينطلقُ دورُ علمِ أصولِ الفقهِ ؛ كونُه العلمُ الوحيدُ المدُونُ لِيُسْتَعَنُ به علىِ الاستدلالِ الصحيحِ علىِ إثباتِ الأحكامِ الشرعيةِ ؛ فإنه المعنيُّ بذلكِ.

وفي ضوءِ هذا: ففائدةُ علمِ الأصولِ هي: اقتدارُ الفقيهِ علىِ الاستدلالِ للأحكامِ من أدلةِها.

ثمَ عَرَجَ الشيخُ الماتنُ بِاللَّهِ علىِ بيانِ المطلبِ الرابعِ، وهو ما يتعلّقُ ببيانِ (تقسيمِ بحوثِ علمِ الأصولِ).

من المسائل التي كانت وما زالت مورداً للبحث بين الأعلام في كل علم، مسألة تقسيم

شرحًا لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٢٥)

مطالب ذلك العلم وبحوثه، فكلٌّ محققٌ يعرض تقسيمًا لبحوثه حسب مبتياته وما يراه هو الصحيح.

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

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

قوله رحمه الله: ((وهي تبحث عن مدلائل الألفاظ وظواهرها من جهةٍ عامَّة)) يعني: لا اختصاص للبحث - في هذا القسم - بخصوص الألفاظ الواردة في الكتاب العزيز والستَّة الشريفة، بل تبحث عن كلي الألفاظ، وإنْ كان الأصولي يستفيد من هذه المباحث في مطالب الألفاظ الواردة في الكتاب المجيد والستَّة الشريفة.

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

والسُّنَّة)، أم كانت ثابتةً بدليلٍ ليبي (الإجماع، والعقل).

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

وأيضاً يُبحث في هذا القسم عن حجية الشهادة، وحجية القياس، وحجية الاستحسان، وما شاكل ذلك ؛ فإنَّ هذه الأمور في نظرنا فاقدةً للحجية والدلائل.

الحاضر (٣)

قال المصنف رحمه الله: ((المقدمة تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها، وفيها أربعة عشر مبحثاً.

- ١ -

حقيقة الوضع

لاشك أن دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، وإن توهם ذلك بعضهم لأن لازم هذا الرزعم 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 إلا بالجعل والتخصيص من واسع تلك الألفاظ لمعانيها، ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

- ٢ -

من الواضح؟

ولكن من ذلك الواضح الأول في كل لغة من اللغات؟

قيل: إن الواضع لابد أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاصيل بتلك اللغة. وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب -: إن الطبيعة البشرية حسب القواعد 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، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً مقاصدهم ومتناقض على مرور الزمن من جموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة لها قواعدها، يتفاهم بها قوم من البشر.

وهذه اللغة قد تتشعب بين أقوام متباينة وتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

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

الوضع تعيني وتعيني

ثم إن دلالة الألفاظ على معانٍ لها الأصل فيها أن تكون ناشئة من

الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذ "تعييناً". وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة أنه تألفه الأذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويسمى الوضع حينئذ "تعييناً" (2)).

و قبل الشروع في مباحث أصل الكتاب، تعرّض الماتن عليه السلام إلى مقدمة بحث فيها عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها، 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 مباحثاً:

المبحث الأول - حقيقة الوضع

لاشك في وجود علاقةٍ بين الألفاظ ومعانيها بحيث تحدثُ 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 وجود النار، على نحو يتقلّل ذهن أي إنسانٍ على وجه الكوكبة الأرضية من مشاهدة الدخان إلى وجود نارٍ، أم أنه ارتباط جعله واعتباري، بحيث يكون تابعاً لاعتبار معتبرٍ يجعل جاعلاً؟

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

ولكن بأدنى تأملٍ نجد أنَّ هذا القول لا أساس له ولا يعدو كونه توهمًا؛ وذلك بدليل أنه لو كانت دلالة الألفاظ على معانيها بالذات، لوجب أنْ يفهم كُلُّ طائفة لغة الأخرى، وإلاًّ يلزم وجود العلة التامة بدون معلوها، وهو محال، وبالتالي باطلٌ قطعًا.

وبعبارة أخرى: أنَّ لازم هذا الزعم، اشتراك جميع البشر في هذه الدلالة، بحيث أنَّ كُلَّ إنسانٍ - مهما كانت لغته - عندما يسمع لفظًا من سائر اللغات، يتقبل 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 أنَّ الفارسي - مثلاً - لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلمٍ، وكذلك العكس في جميع اللغات، وهذا واضح.

فالنتيجة: أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست إلاً بالجعل والتخصيص من قِبَل واضع تلك الألفاظ معانيها، فهي تابعةٌ لوضع واضعها.
ومن هنا نجد أنَّ المناطقة جعلوا دلالة الألفاظ على معانيها في قسم الدلالة الوضعية، في مقابل الدلالتين العقلية والطبعية، مما يعطي إشارةً واضحةً إلى أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها تابعةٌ لوضع الواضع.

المبحث الثاني - من الواضع؟

ثم أنه بعد التعرُّف على أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست ذاتيةً، بل هي وضعية واعتبارية، ننفتح على بحثٍ آخر، وهو: أنَّ الواضع الأول في كُلِّ لغةٍ من اللغات، مَنْ هو؟

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

القول الأول: أنَّ الواضع الأول في كل لغةٍ، هو شخصٌ واحدٌ، فمثلاً: الواضع للغة

العربية هو: يعرب بن قحطان ^(١).

القول الآخر: أنَّ الواقع جماعةٌ من البشر، وكان الوضع على نحو التدرج لا الدفع، وهذا هو المختار لدى الماتن ^(٢).

وبيانه: أنَّ الإنسان لماً كان اجتماعياً ومدنياً بالطبع ومضطراً للتعامل والتفاهم مع باقي أفراد نوعه، فإنه يحتاج إلى نقل أفكاره إلى الغير وفهم أفكار الغير، فإذاً هو يحتاج في تنظيم حياته - المادية والمعنوية - إلى آلات يبرز بها مقاصده وأغراضه، ويفاهم 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 فيدركتها، (٤) أو التكلم.

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

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

١ - أشار إليه الميرزا موسى التبريزى في: أوثق الوسائل في شرح الرسائل ٦٠٤، والمحقق النائيني في: فوائد الأصول ١ / ٣٠.

٢ - سورة الرحمن: ٤.

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

ثم أنه ربما أوجب كثرة الجماعة والزحام بينهم، جلأَّهم وتفرَّقُهم ؛ لأسبابٍ تدعو إلى ذلك، وانقطعت الروابط بين القبائل، فبطلت وحدة الاجتماع بينهم، وتغيرَت اللهجة وخلت عن الفعل والانفعال الاجتماعي وانجرَّ الأمر بمرور الزمان إلى حدوث لغتين أو أكثر، الأمر الذي تعددت اللغات المختلفة شيئاً فشيئاً، بنحوٍ لا يفهم كل قبيلةٍ - من دون تعلُّمٍ - 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 بِاللهِ على اختيار القول الآخر وبطلان القول الأول بما حاصله: أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً، لُنُقل اسمه ومشخصاته في تاريخ اللغات، ولوصل إلينا، ولُعُرِفَ عند كل لغةٍ واضعُها، والحال أنَّ مثل هذا لم يحصل.

ثم في الخاتمة يعرِّف بِاللهِ حقيقة الوضع، وفي بيان المراد من حقيقة الوضع، هناك أنظار ورؤى متعددة للأعلام، ولتكنَّا في هذا الشرح نقتصر على بيان ما أفاده الشيخ المظفر بِاللهِ ؛ حيث عرَّف حقيقة الوضع، بأنه: جعل اللفظ يازِءَ المعنى وتخصيصه به.

١ - وللتتوسيع يمكن مراجعة: حاشية الكفاية - السيد الطباطبائي ١ / ١٦ وما بعدها.

الحاضرة ((٤))

قال المصنف رحمه الله: ((٤)) - أقسام الوضع

لابد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشيء إلاّ 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 وأشارت به إليه. وهذا ما يسمى في عرفهم "تصور الشيء بوجهه" وهو كاف لصحة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محسناً، فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً. وعلى هذا، فإنه يكفياناً في صحة الوضع للمعنى أن تتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا أن المعنى لابد 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 وعمر.

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

سيأق)).

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

للوضع ثلاث تقييمات:

التقييم الأول: تقسيم الوضع بلحاظ منشأ الوضع.

التقييم الثاني: تقسيمه بلحاظ الموضوع له (المعنى).

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

أما الكلام في التقييم الأول، فالوضع بلحاظ منشأ ينقسم إلى قسمين:

(١) الوضع التعييني: وهو عبارةٌ عن جعل واضعٍ معينٍ لفظاً مَا إزاء معنٍ معينٍ، وتحصيصه به، بحيث يكون هذا الوضع معلوماً عند الآخرين ؛ كالأب عندما يضع اسم (زيد) - مثلاً - لابنه المولود ويخبر الناس أنَّ ابنه هذا قد سُمِّيَ (زيداً)، أو كمختrieg لجهاز مَا، عندما يضع اسم (التلفزيون) - مثلاً - له ويخبر الناس بأنَّ الجهاز هذا قد سُمِّيَ بذلك الاسم.

فإذن: الوضع التعييني ناشيء عن وضع واضعٍ وتعيينٍ معينٍ وجعل جاعلٍ.

(٢) الوضع التعييني: وهو أنْ لا يكون في البين واضعٍ معينٍ، ولكنَّ المستعملين

١ - وهنا نشير - أولاً - أنَّ سُننَ خالف ترتيب المتن قليلاً، فارتَأينا أنْ نجعل البحث الثالث في المتن (أعني: ٣ - الوضع تعييني وتعييني) ضمن عنوان البحث الرابع في المتن (أعني: ٤ - أقسام الوضع)، فيحصل لدينا التداخل بين المبحرين الثالث والرابع ؛ فلذا عنوناً البحث الثالث بعنوان: أقسام الوضع، وبالتالي فتصير مباحث المقدمة - بحسب ترتيبنا - ثلاثة عشر مباحثً.

٢ - وهذا التقييم الثالث سيعرض له الشيخ المظفر (قده) في الأمرين التاسع والعشر من مباحث المقدمة.

يستعملون لفظاً معيناً في بادئ الأمر إزاء معنىً ما، ولو بمعونة القرينة، ثم يكثر هذا الاستعمال لهذا اللفظ في المعنى المقصود إلى درجةٍ من الكثرة بحيث يحصل شيئاً فشيئاً تعينُ بذلك المعنى وينتقصُ به، على وجهٍ إذا سمع السامع للفظ ينتقل منه إلى ذلك المعنى المقصود، فيصير اللفظ - بالتالي - حقيقةً في هذا المعنى ؛ من قبيل لفظ (الصلاه)، فإنه صار حقيقةً في هذه العبادة المعينة المعهودة عند عرف المشرعة، حتى أسماء علماء المنطق بالمنقول العربي (العرف الخاص).

فإذن: الوضع التعيني ناشيءٌ عن كثرة الاستعمال.

ثم أنَّ ما هو الشائع من هذين القسمين والموافق للأصل، إنما هو القسم الأول (الوضع التعيني) ؛ ولذلك قال الله: ((ثم أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها، أنْ تكون ناشئةً من الجعل والتخصيص، ويسمى الوضع حينئذ (تعينياً)، 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.

و قبل أن يبيّن الله هذه الأقسام الأربع، تعرَّض لعدة مقدمات في غضون كلماته:

المقدمة الأولى: أنَّ الوضع حين الوضع، لابد أولاً من تصور اللفظ وتصور المعنى ؛ لتسنَّى له ممارسة عملية الوضع، والوجه في ذلك: أنَّ الوضع حكمٌ من قبيل الوضع على اللفظ والمعنى ؛ حيث يقول: وضعتُ أو جعلتُ أو عَيَّنتُ هذا اللفظ لهذا المعنى، أو حكمتُ بأنَّ هذا المعنى لهذا اللفظ، وإذا كان الوضع حكماً على اللفظ والمعنى، فيتعين على

الواضع أنْ يتصور اللفظ والمعنى في رتبة سابقةٍ على الوضع ؛ إذ الحكم على الشيء لا يمكن إلاّ بعد تصوره ومعرفته ؛ لاستحالة الحكم على المجهول المطلق.

وإلى هذه المقدمة أشار رحمه الله بقوله: ((لابد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى ؛ لأنَّ الوضع حكمٌ...)).

المقدمة الثانية: أنَّ تصور الواضع كلاًً من اللفظ والمعنى، يمكن على نحوين: تارةً يتصوره بنفسه وتفصيلاً، وأخرى بوجهه وإنجلاً^(١).

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

وأما تصوره بوجهه أو إنجلالاً، فهو أنَّ الواضع حين الوضع، لم يتصور نفس المعنى الموضوع له بتمام خصوصياته، وإنما يتصور عنواناً عاماً وكلياً، بحيث أنَّ ذلك العنوان ينطبق على هذا المعنى الموضوع له، ويكون مشاراً له وحاكيًّا ومرآةً عنه، فيكون المعنى المراد أولاً وبالذات هنا، هو المعنى المحكي بذلك العنوان، ولكن لم يتصور الواضع ذلك المحكي بنفسه بل تصوره بوجهه وعنوانه العام الحاكي عنه، وهذا ما يسمى: تصور الشيء بوجهه وعنوانه، وخذ لذلك مثالين:

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

١ - ينبغي أنْ يعلم أنَّ محلَّ بحثنا - فعلاً - راجع إلى (تصور المعنى)، وعندما فالتقسيم الرباعي الذي ذكره الشيخ المظفر (قده) هنا، إنما هو باعتبار تصور المعنى، وأما التقسيم الآخر للوضع الذي هو باعتبار تصور اللفظ، فسيأتي بيانه عند تقسيم الوضع إلى: شخصي ونوعي.

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

وبعبارةٍ أخرى: الكلي ما به يُنظر، بمعنى أنَّ الحكم ثابتٌ في الواقع لأفراد الكلي، لا لنفس الكلي بما هو كلي، وإنما جعل الحكم عنواناً مثيراً لأفراده ؛ من قبيل: الإنسان كاتبٌ مثلاً.

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

فتحصل: أنَّ تصور المعنى الموضوع له بوجهه هو: تصوره ضمن عنوانٍ عامٍ ينطبق عليه، لا تصوره بنفسه.

وإلى هذه المقدمة أشار بـ بقوله: ((ولو على نحو الإجمال؛ لأنَّ تصور الشيء قد يكون بنفسه، وقد يكون بوجهه أي يتصور عنوانٌ عامٌ...)).

المقدمة الثالثة: في باب وضع اللفظ للمعنى، كما أنَّ تصور المعنى الموضوع له بنفسه وتفصيلاً، مصححٌ لوضع اللفظ بإزاءه اتفاقاً، فكذلك تصوره بوجهه وإنجاماً، مصححٌ له أيضاً، مما يعني أنه لا دليل على لزوم كون التصور للمعنى تفصيلياً، بل المهم ألا يكون ذلك المعنى من المجهول المحسن، وإلا لبطل الوضع.

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

المجهول محسناً ...).

المقدمة الرابعة: أنَّ المعنى المتصور 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 الله بقوله: ((أنَّ المعنى قد يكون خاصاً أي جزئياً، وقد يكون عاماً أي كلياً)), ومنه يعلم أنَّ المراد من (الخاص) و (العام) في باب الوضع، هو الجزئي والكلي، لا المعنى المصطلح عليه في باب العام والخاص.

وبعد التعرُّف على هذه المقدمات، نلجم في بيان الأقسام الأربع للوضع في هذا

التقسيم:

وينبغي - ابتداءً - إعطاء فكرة توضيحية عامة لهذه الأقسام الأربع، فنقول: إنه كما ذكر الشيخ الماتن الله أنَّ الوضع قبل عملية الوضع مُلزِّمٌ بأن يتصور 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 المتصور، والمعنى المتصور طريقٌ إلى الخارج، وبالتالي يكون المعنى الموضوع له اللفظ: أ) تصوُّراً عن نفس الشيء الخارجي، ب) أو تصوُّراً عن عنوانٍ عامٍ مشيرٍ إلى الشيء الخارجي.

فإذن: يختلف الوضع عموماً وخصوصاً باختلاف المعنى الملحوظ حال الوضع، فأقسامه في مرحلة التصور أربعة ؛ لأنَّ تارةً نلحظ المعنى قبل عملية الوضع، وهذا هو (المعنى المتصور)، والذي قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً، وأخرى نلحظه أثناء عملية الوضع، وهذا هو (المعنى الموضوع له اللفظ)، والذي قد يكون بنفسه، وقد يكون بوجهه ؛ فينبع لنا من حاصل ضرب التصورين في المعينين أربعة أقسام: تصور الجزئي بنفسه أو

بووجهه، وتصور الكلي بنفسه أو بوجهه.

القسم الأول: (الوضع خاص والموضوع له خاص) وهو: أنْ يتصور الواضح معنًى جزئيًّا، ثم يضع اللفظ لنفس ذلك المعنى الجزئي لا غير، وهذا من قبيل الأعلام الشخصية؛ فيتصور معنًى (زيد) الجزئي الحقيقى، ويضع اللفظ (زيد) لهذا المعنى الجزئي.

فسمّي الوضع الخاص ؛ لأنَّ المعنى المتصور معنًى جزئي خاص، وسمّي الموضوع له خاص ؛ لأنَّه تمَّ وضع اللفظ لنفس هذا المعنى الجزئي الخاص.

القسم الثاني: (الوضع عام والموضوع له عام) وهو: أنْ يتصور الواضح معنًى كليًّا عامًّا، ثم يضع اللفظ لنفس ذلك المعنى الكلى لا غير، وهذا من قبيل أسماء الأجناس ؛ فيتصور الواضح المعنى الكلى للحيوان الناطق، ويضع لفظ (الإنسان) لنفس هذا المعنى الكلى.

فسمّي الوضع العام ؛ لأنَّ المعنى المتصور معنًى كلي عام، وسمّي الموضوع له عام ؛ لأنَّه تمَّ وضع اللفظ لنفس هذا المعنى الكلى العام.

القسم الثالث: (الوضع عام والموضوع له خاص) وهو: أنْ يتصور الواضح معنًى كليًّا، إلاَّ أنَّ اللفظ يضعه لصاديق ذلك الكلى وأفراده لا لنفس الكلى، فهنا المعنى الموضوع له اللفظ قد تصور بوجهه، وهذا من قبيل أسماء الإشارة والمحروف ونحوها، على ما سيأتي.

فسمّي الوضع العام ؛ لأنَّ المعنى المتصور معنًى كلي عام، وسمّي الموضوع له خاص ؛ لأنَّه تمَّ وضع اللفظ لصاديق ذلك الكلى وأفراده.

القسم الرابع: (الوضع خاص والموضوع له عام) وهو: أنْ يتصور الواضح معنًى جزئيًّا، ثم يضع اللفظ لكلى ذلك الجزئي ؛ كأنْ يتصور معنًى (زيد)، ويضع اللفظ لفهمه

(الإنسان) المنطبق على زيد.

فُسُمِّي الوضع الخاص ؛ لأنَّ المعنى المتصور معنى جزئي خاص، وُسُمِّي الموضوع له عام ؛ لأنَّ المعنى الموضوع له اللفظ معنى كلي عام.

إلى هنا كان تمام كلامنا حول تقسيم الوضع إلى الأقسام الأربع المقدمة، بالنظر إلى مرحلة التصور، وأما الآن فنعرّج على مرحلتي الإمكان والواقع، وعليه: فتنقح الكلام حول تلك الأقسام يستدعي البحث في مقامين:

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

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

فأفاد الشيخ الماتن رحمه الله ما حاصله: أما المقام الأول، فلا نزاع بين الأصوليين في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، إنما اختلافهم منصبٌ حول القسم الرابع وأنه ممكٌّ أو لا ؟ وأما المقام الآخر، فلا نزاع بينهم في وقوع القسمين الأولين ؛ إذ لا يتصور فيها أيٌ محدودٌ، والمثال الواقعي للقسم الأول - كما ذكرنا - الأعلام الشخصية المتدولة بين الناس، والمثال الواقعي للقسم الثاني - كما ذكرنا أيضاً - أسماء الأجناس المتعارف عليها في الصناعات والعلوم.

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

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

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله عليه السلام: ((إنَّ الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية...)) إشارة إلى أنَّ التقسيم الرباعي المذكور، إنما هو على سبيل الحصر العقلي ؛ باعتبار أنَّ 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، فيعبرُون عنه بالوضع والموضع له العامَّين، وأما إذا وضع اللفظ لمصاديق ذلك المعنى، فعندهم كون الوضع عاماً والموضع له خاصاً.

وعلى الثاني: إما يوضع اللفظ لمعنىٍ جزئيٍ، فيكون الوضع والموضع له خاصاً، أو يوضع اللفظ للكتل الموجود في هذا الفرد وسائر الأفراد، فيكون الوضع خاصاً والموضع له عاماً.

الحاضرة ((٥))

قال المصنف 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 لابد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم أن المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً وإنما تصور الخاص فقط، وإنما لو كان متصوراً 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 حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجهاً من وجوه العام وجهاً من جهاته حتى يكون تصوره كافياً عن تصور العام بنفسه ومعنىًّا عنه، لأجل أن يكون متصوراً 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 وجهاً من جهاته، ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث، وهو "الوضع العام والموضوع له الخاص" لا نا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراده بوجهه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره 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 لأن لم نتصوره أصلًا لا بنفسه - بحسب الفرض - ولا بوجهه، إذ ليس الخاص وجهاً له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

- ٦ -

وقوع الوضع العام وال موضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

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

و قبل 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 المساعدة 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 مستقلًا 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 والموضع 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 إفاده كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما أن علامه الرفع في قوله: "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 مبائية في حقيقتها وسنهها للمعنى 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 أمرتين، 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 (صرَّح غير واحدٍ أو لهم المحقق الشريف في حاشية شرح العضدي بامتناعه)^(٢)، ومنهم الشيخ المظفر

ثم يَبَيِّنُ^{الله} منشأ النزاع في المسألة، وحاصله: أنَّ منشأ النزاع يكمن في نقطَةٍ، هي: هل الخاص يمكن أنْ يكون وجهاً للعام ؟ وإنْ شئت فقل: هل الجزئي يمكن أنْ يكون مرأةً للكلِّي، أو لا ؟.

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

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

١ - ينظر: بدائع الأفكار ٤٠.

٢ - المصدر نفسه.

نعم، بإمكان الواضع تصور ذلك المعنى الكلي بنفسه في صورة، هي: أنْ يتصور في المرحلة الأولى الجزئيَّ بتمام مشخصاته الفردية، ثم في المرحلة الأخرى يحرّدَ عن خصوصياته الفردية، بحيث يتمحض لحاظه بالإنسانية، فيتصور (زيد) بما هو إنسان. وهذا وإنْ كان ممكناً وصحيحاً، إلاّ 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 رحمه الله بقوله: ((إلاّ لو كان متصوراً بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني...)).

وأما عدم تصور المعنى بوجهه؛ فمن جهة أنَّ الجزئي بما هو جزئي لا يمكن أنْ يكون وجهاً وعنواناً للكلي وحاكيًّا عنه؛ على أساس أنَّ الجزئي بما هو جزئي مقيد ولا يقبل الصدق على كثير، بخلاف الكلي، كما أنَّ الجزئي لا يكون مرآةً لجزئي آخر؛ لفرض تبادلهما، ومن هنا قالوا: إنَّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً.

فالنتيجة: أنَّ القسم الرابع ممتنع؛ لكون المعنى الموضوع له مجهاً ولا محسناً، غير متصور بنفسه ولا بوجهه وعنوانه.

ثم صاغ رحمه الله البحث بقوله: ((لأنَّ إذا تصوَّرنا العام فقد تصوَّرنا في ضمه جميع أفراده بوجهٍ،... إلخ)), وهذا ما يمكن تقريره بعنوان خلاصة البحث: أنَّ المعنى المتصور لا يخلو إما أنْ يكون كلياً أو جزئياً، فإنْ كان كلياً، فله صورتان: تارةً يُوضع اللفظ إزاء نفس ذلك الكلي، ففي هذه الصورة يكون من القسم الثاني، وأخرى يُوضع اللفظ إزاء جزئيات ذلك الكلي ومصاديقه، ففي هذه الصورة يكون من القسم الثالث.

وأما إنْ كان جزئياً، فلا تتصور له إلاّ صورةً واحدةً، وهي: وضع اللفظ إزاء الجزئي

نفسه، فيكون من القسم الأول، ولا يصح وضعه إزاء كلي ذلك الجزئي ؛ لأنَّه يكون من القسم الرابع ؛ إذ الكلي لم يكن متصرَّراً بنفسه ولا بوجهه، بل هو مجاهول مُحض.

ثم قال الله ((٦) - وقوع الوضع العام والموضع له الخاص، وتحقيق المعنى الحرفي)).
والكلام في البحث الخامس من مباحث المقدمة، وهو الأمر الآخر الذي وصل بحثنا
إليه، وهو ما يتعلَّق بوقوع القسم الثالث من أقسام الوضع، وقد عرفت أنَّ ذلك محل
خلافٍ بين الأعلام، واختار الشيخ الماتن الله أنَّه واقعٌ، ومثَّلَ له: بالحروف وأسماء الإشارة
والضَّمائر والاستفهام ونحوها.

ومنهجه الله في هذا البحث، أنَّه ذكر مقدمةً، تطرق فيها إلى بيان المعنى الحرفي وتحقيق
الكلام فيه، واختيار النظرية التي يراها صائبة في نظره الشريف، ثم أَلْحَقَ بالحروف وأسماء
الإشارة والضَّمائر ونحوها، ثم بعد بيان المقدمة أثبت - استناداً للنظرية المختارة لديه -
وقوع القسم الثالث.

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

النظرية الأولى: النظرية المنسوبة إلى نجم الأئمة الشيخ الرضي الله (ت ٦٨٦ هـ)^(١)،
والتي اختارها المحقق صاحب الكفاية الله^(٢)، وحاصلها: أنَّ المعنى الموضوع له في الحروف
هو بعينه المعنى الموضوع له في الأسماء المساند لها في المعنى، وهم متهدنان في الذات، فـ
(من) - مثلاً - موضعية لنفس المعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، لا فرق في ذلك،
ووهكذا 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 أنَّ الواضع من أول يوم الوضع كان متوجهاً إلى أنَّ المستعملين في مقام الاستعمال والتعبير عن هذا المعنى الواحد، لهم نحوان من الاحتياج: فتارةً يقصدون هذا المعنى مستقلاً ويستعملونه بعنوان أنه طرفٌ للنسبة، وأخرى يستعملونه غير مستقلٍ وبعنوان أنه حَالَةٌ وَآلَةٌ مَعْنَى آخر، وعليه فكأنَّ الواضع من أول الأمر قد اشترط قائلاً: بأنني وضعتُ الحرفَ لنفس المعنى الذي وضعتُ له الاسم، لكنَّ الحرفَ إنما وضعته لذلك المعنى إنْ لوحظ عند الاستعمال حَالَةٌ وَآلَةٌ لغيره، أي: إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، فحيثُنَّ لابد من استعمال الحرف، والاسم إنما وضعته لذلك المعنى إنْ لوحظ عند الاستعمال مستقلاً في نفسه، فحيثُنَّ لابد من استعمال الاسم.

فمثلاً: إنَّ مفهوم كلي (الابتداء) معنىً واحداً، قد وُضع له لفظان، أحدهما: لفظ (الابتداء)، والذي هو الاسم، والآخر: لفظ (من)، والذي هو الحرف، غاية الأمر أنَّ الأول إنما وُضع لذلك المعنى ؛ لأجل أنْ يُستَعملَ في ذلك المعنى إذا لاحظه المستعمل مستقلاً في نفسه ؛ كأنْ يقال: (ابتداء السير كان سريعاً)، والثاني وُضع له ؛ لأجل أنْ يُستَعملَ فيه إذا لاحظه المستعمل غير مستقلٍ في نفسه ؛ كما إذا قيل: (سرت من النجف).

فتحصل: أنَّ الاستقلال وعدم الاستقلال، لا مدخلية لها في أصل الموضوع له، بل هما خارجان عن حريم المعنى، فالمعنى في نفسه لا يتَّصفُ بأنه مستقلٌ أو غير مستقلٌ، وإنما هما من توابع الاستعمال.

النظرية الثانية: النظرية القائلة بأنَّ الحروف لم تُوضع لمعانٍ أصلًاً، بل حالها حال علامات الإعراب، في كونها مجرد علامة على خصوصية من خصوصيات مدخوها، كالظرفية والابتدائية وغيرهما.

وتوضيح ذلك ضمن مثالٍ: أنَّ 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 - في قال:

(زيدٌ في الدار)، مما أضفت خصوصية الظرفية للدار، بحيث لو أردنا استفادة هذه الخاصية من كلمة (الدار) لاحتاجت إلى علامة، وتلك العلامة هي الحرف (في).

فإذن: (في) عالمة لتعرف أنَّ معنى الدار معنى أيّي من حيث كونها مكان زيد، قبال

كونها معنىًّا عينياًً ومن الأعيان الخارجية.

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

والنصب والجر، فكما أنَّ عالمة الرفع في (حدثنا زرارة) - مثلاً - لم توضع بإزاء معنى خاص، وإنما هي مجرد عالمة على خصوصية في كلمة (زرارة)، ألا وهي خصوصية كونه

فاعلاً للحديث، كذلك كلمة (من) في (سرتُ من النجف) لم توضع بإزاء معنى خاص أصلاً، وإنما هي مجرد عالمة على خصوصية في مدخولها، ألا وهي خصوصية أنَّ النجف

مبتدأ منها والسير مبتدأ به^(١).

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

مباينٌ ومتغيرٌ للموضوع له في الأسماء - المسانحة لها في المعنى - في أصل الذات والحقيقة،

١ - وهذه النظرية تُسبّب أيضاً إلى الشيخ الرضي؛ حيث إنَّ عباراته قد تفاوتت؛ فقد ذكر في شرح الكافية ١ / ٣٧ بقوله: ((فمعنى (من) ومعنى لفظ الابتداء سواء، إلا أن الفرق بينها...)), ثم

ذكر في نفس الصفحة بقوله: ((فالحرف وحده لا معنى له أصلاً؛ إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيءٍ ليدل على أنَّ في ذلك الشيء فائدةً، فإذا انفرد عن ذلك الشيء، بقي غير دال على معنى أصلاً)).

لا في اللحاظ الاستعمالي فحسب ؛ فإنّ المعانِ الإسمية في حد ذاتها معانٍ مستقلة في أنفسها، ومعانِ الحروف في حد ذاتها لا استقلال لها، بل هي متقومة بغيرها.

إذن: الاستقلال وعدم الاستقلال لها المدخلية في أصل الموضوع له.

وهذه النظرية هي التي اختارها الشيخ الماتن رحمه الله، وقد يَنْهَا مدعاه عَبْر مقدمتين، يأْتِي الكلام فيها.

المحاضرة (٦)

قال المصنف 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 كلاً منها 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 هيأة لفظية تدل عليه.

مثلاً، إذا قيل: "نرحت البئر في دارنا بالدلو" فيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة، إحداها: نسبة النزح إلى فاعله والدال عليها هيئه الفعل للمعلوم وثانيتها: نسبة إلى ما وقع عليه - أي مفعوله - وهو البئر والدال عليها هيئه النصب في الكلمة. وثالثتها: نسبة إلى المكان والدال عليها كلمة "في". ورابعتها نسبة إلى الآلة والدال عليها لفظ الباء في الكلمة "بالدلو".

ومن هنا يعلم أن الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظاً مستقلأً كلفظة "من" و "إلى" و "في". وربما يكون هيئه 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 الحرف.

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

ويرد هذا القول أيضاً أنه لو صح اتحاد المعينين 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 أجيّب 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 وآللة 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 من تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان، لا غلط الكلام)).

ذكرنا أنَّ الشيخ الماتن رحمه الله قد اختار النظرية الثالثة، وأنَّه رحمه الله قد بيَّن مدعاه عبر نقطتين: النقطة الأولى: أنَّ الفلاسفة قسموا (الوجود) إلى أربعة أقسام: (١) في نفسه بنفسه، و معناه: (في نفسه) يعني أنه مستقلٌ وغير متقوّم بالغير، (نفسه) يعني لا في موضوعٍ، (نفسه) يعني أنه قائمٌ بالذات ولم يكن معلولاً للغير، وهذا متمثّلٌ في واجب الوجود لذاته تعالى.

(٢) في نفسه لنفسه بغيره، وهذا متمثّل في الجوادر ؛ كونها معلولةً لذات الحق.

(٣) في نفسه لغيره، وهذا متمثّل في الأعراض ؛ مثل البياض، فإنَّ وُجد في الخارج العيني لا يوجد إلا في موضوع يصلح أنْ يعرض عليه، وهذا هو المعبر عنه بالوجود الرباطي، وإنْ شئت فقل: إنه وإنْ كان موجوداً مستقلاً ذاتاً أي في نفسه، إلا أنَّ وجوده هذا لغيره لا لنفسه، ومن هنا يظهر الفرق بين هذا القسم والجوادر.

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

(٤) في غيره أو لا في نفسه، وهذا متمثّل في النِّسْبِ والروابط ؛ فإنَّ وجوداتها متقومة بطرفيها، فكُلُّ نسبةٍ لابد وأنْ يكون لها طرفان كالجناحين تخلق بهما إلى عالم الوجود ؛ وقد مثَّلَ الشيخ الماتن رحمه الله لهذا القسم بـ(نسبة القيام إلى زيد)، وهذا هو المعنى الحرفي المعبر عنه بالوجود الرباط، فهو ليس موضوع القضية الحملية كما أنه ليس محمولاً فيها، وإنما وظيفته الربط بين المحمول والموضوع، فعندما يقال: (زيد قائم) ؛ فإنَّ الوجود ليس طرفاً في هذه القضية، وإنما هو الربط بين زيد والقيام ؛ على أساس أنَّ مرجع هذه القضية هو أنَّ (زيداً موجود قائم) .

فتحصل: أنَّ الأقسام الثلاثة الأولى هي الموجودات المستقلة، والرابع، عداتها الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له إلا وجود طرفيه.

ثم إنَّ الدليل على أنَّ وجود النِّسْبِ والروابط لا في نفسه، حاصله: أنه لو كانت للنسب والروابط وجودات استقلالية كأطرافتها، للزم وجود رابطٍ آخر في البين مهمّته ربط تلك النِّسب بموضوعاتها ومحمولاتها ؛ على أساس أنها تكون ثلاثة أمور مستقلة في وجوداتها، مما تستوجب وجود رابطين: أحدهما رابط بين النسبة والموضوع، والآخر رابطٌ بين النسبة والمحمول.

ثم ننقل الكلام إلى ذينك الرباطين، فلو فرضنا أنها مستقلان أيضاً، فتصير عندنا خمسة أمور مستقلة، تستوجب وجود أربعة روابط، وهكذا هُلْمَ جرًّا فيلزم التسلسل، والتسلسل باطُلٌ، مما نخلص - أخيراً - إلى أنَّ الرابط بين الطرفين (النسبة الحرافية) موجودٌ، إلَّا أنه ليس عينَ الطرفين ولا جزئُهما، كما أنه ليس مُنحازاً عنَّهما أيضاً، وهذا هو معنى قوله بِهِ ((فَيُعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ وُجُودَ الرَّوَابطِ وَالنِّسْبَةِ فِي حَدَّ ذَاتِهِ، مَتَعْلَقٌ بِالغَيْرِ وَلَا حَقِيقَةُ لَهُ إِلَّا التَّعْلُقُ بِالظَّرْفَيْنِ)).

النقطة الأخرى: أنَّ الإنسان في مقام إفادة مقاصده لآخرين، كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة بإثبات **اللفاظِ** خاصة بها ؛ فمثلاً: يعبُّر عن الوجود الخارجي لزيد، بلفظ (زيد)، وعن الوجود الخارجي للدار، بلفظ (دار)، كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة والنسب **بِاللفاظِ** وكلماتٍ تحكي عنها ؛ فمثلاً: لو أراد المتكلم أنْ يُفْهِم مخاطبه بأنَّ زيداً في الدار، فعليه أنْ يقول: (زيد في الدار)، وإلَّا لو اقتصر على التعبير عن المعاني المستقلة فحسب، بأنْ قال: (زيد، دار)، لما استطاع أنْ يُفْهِم مقصودَه، وهكذا لو اقتصر على التعبير عن المعاني غير المستقلة فحسب، بأنْ قال - مثلاً - (في).

فإذن: الإنسان مفتقرٌ في إفادة مقاصده إلى التعبير عن المعاني بكلتا قسميهما المستقلة في ذاتها وغيرها.

وبعد الوقوف على هاتين النقطتين نقول: إنَّ حكمة وضع الألفاظ بإزاء معانيها ^(١)، تقتضي أنْ تُوضع بإزاء كلٍّ من القسمين **اللفاظِ** وكلماتٍ خاصة، الأمر الذي نجد أنَّ الواقع وضع (الأسماء) بإزاء المعاني المستقلة، و (الحروف وما يلحق بها) بإزاء المعاني غير المستقلة.

١ - أعني: إفادة المقاصد والغايات لآخرين.

وعلى هذا: فاتضح أنَّ الموضوع له في الحروف مباینٌ ومغايرٌ للموضوع له في الأسماء. ثم استمرَّ الشيخ الماتن رحمه الله في البيان موضحاً: أنَّ هذه المعاني غير المستقلة (أعني النسب والروابط) لما كانت على أقسامٍ شتَّى، فنجد تعدد الطرق والأساليب التي تُفهم من خلاها هذه النسب التي تدلُّ عليها، ففي بعض الموارد تُفهم هذه النسب بلفظ معين يدلُّ عليها، وفي بعضها تُفهم ب الهيئة لفظية خاصة تدلُّ عليها؛ من قبيل هيئة الفعل أو المصدر ونحوهما، وفي بعضها بتوسيط الهيئة الإعرابية، مما يتحصل أنَّ الأساليب التي تدلُّ على النسب والروابط متعددة.

ثم أخذ رحمه الله بالتوسيع على مثالٍ: إذا قلت: (نرَحُ البَئْرَ في دارنا بالدلو) فهاهنا معانٍ اسمية أربعة، ومعانٍ حرفية كذلك.

أما المعاني المستقلة، فهي عبارة عن: ١ - النَّرْحُ، ٢ - البَئْرُ، ٣ - الدَّارُ، ٤ - الدَّلْوُ.

وأما المعاني غير المستقلة أو النسب، فهي عبارة عن: ١ - نسبة النَّرْحُ إلى فاعله، والدَّالُ عليها هيئة فعل الماضي المعلوم.

٢ - نسبة النَّرْحُ إلى ما وقع عليه أي مفعوله (وهو البَئْرُ)، والدَّالُ عليها هيئة النصب في آخر كلمة البَئْرُ؛ فإنَّ هيئة النصب تدلُّ على النسبة الرابطة بين الحدث وما وقع عليه الحدث.

٣ - نسبة إلى المكان المعين (دارنا)، والدَّالُ عليها كلمة (في).

٤ - نسبة إلى الآلة (الدلو)، والدَّالُ عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو).

فقد عُلِّمَ من هذا المثال: أنَّ الدال على المعاني الحرفية غير المستقلة بنفسها، تارةً يكون لفظاً مستقلاً للفظة من، وإلى، وفي، وغيرها، وأخرى يكون هيئة حاصلةً من اللفظ كهيئة المشتقات، والأفعال، وهيئات الإعراب.

ثم ذكر الله النتيجة التي خرج بها لحد الآن، موضحاً أنه قد تحقق مما بيناه، أولاً: أنَّ الحروف كالأسماء مما لها معنى موضوع لها؛ بمقتضى حكمه الوضع.

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

وأما المعاني الحرفية فهي معانٍ غير مستقلة ذاتاً وغير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهومٍ آخر من قبيل السير والبصرة والكوفة - مثلاً -، ولما كان المعنى الحرفي غير مستقل، نجد العلماء يشَّبهون كلَّ أمرٍ غير مستقل بالمعنى الحرفي؛ فمثلاً يقولون: المكنات في مقابل واجب الوجود، كالمعنى الحرفي في مقابل المعنى الاسمي، أو مثلاً يقولون: إنَّ الهيئة كالمعنى الحرفي، في أنها لا تتحقق بدون المادة، ونحوها.

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

وبعد كلَّ ذلك رتب الله على نتْيَة ما حققه بطلان القولين الأولين ^(١)؛ حيث أفاد الله بأنه يظهر من المطالب المتقدمة بطلان القول الثاني؛ حيث ثبت أنَّ الحروف ليس حالها حال العلامات الإعرابية، بل لها معانٍ، وهي غير مستقلة ذاتاً، ألاً وهي النسب والروابط. وكذلك بطلان القول الأول ^(٢) القائل بأنَّ المعنيين الحرفي والاسمي متهددان بالذات مختلفان باللحاظ.

١ - والذى كنا نعَّبر عنهما بالنظرية الأولى والنظرية الثانية.

٢ - أعني نظرية صاحب الكفاية (قده).

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

وقد أجاب صاحب الكفاية رحمه الله على هذا الإيراد بما حاصله: أنَّ السرَّ في كون هذا النحو من الاستعمال غلطٌ، ليس اختلاف المعنى الموضوع له وتعده في الاسم والحرف، بل سُرُّه اشتراط الواضع من ابتداء عملية الوضع، أنَّ الاسم (لفظ الظرفية مثلاً) لا يستعمل في موردٍ إلَّا عند لحاظ معناه مستقلاً، وأنَّ الحرف (في) لا يستعمل في موردٍ إلَّا عند لحاظ معناه غير مستقلٍ وآلٌ لغيره، وحيث إنَّ المستعمل قد خالف شرط الواضع هذا، مما أنتج غلطة هذا النحو من الاستعمال.

ولكنَّ الشيخ الماتن رحمه الله يرى عدم تمامية هذا الجواب ؛ أما أولاً: فلأنه لا دليل على وجوب اتباع كل ما يشرطه الواضع، إلَّا إذا كان اشتراطه مما أوجب اعتبار خصوصية في اللفظ أو المعنى الموضوع له ؛ كما لو قال - مثلاً -: (لفظ الإنسان إذا كان محلٌ بالألف واللام فوضعته للحيوان الناطق)، أو قال: (وضعتُ الإنسانَ للحيوان الناطق شريطة أنْ يكون عالماً)، فعندما يجبر متابعته، وأما ما زاد عليه فلا يلزم.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنَّ الواضع من يكون واجب الاتباع (كالباري عزٌّ وجلٌ، أو النبي الأعظم صلوات الله عليه عليهما السلام، أو الإمام المعصوم صلوات الله عليه عليهما ونحوهما)، إلَّا أنَّ مخالفة شرطه توجب العصيان والإثم، لا غلط الكلام.

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

إلخ- يبقى حكماً على نظرية الشيخ صاحب الكفاية رحمه الله.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله رحمه الله: ((كَهِيَّاتُ الْمُشَتَّقَاتِ وَالْأَفْعَالِ)) كاسم الفاعل (ضارب)، واسم المفعول (مضروب)، والفعل المضارع (يُضَرِّبُ)، والفعل الماضي (ضَرَبَ)، و فعل الأمر (اضرب)، فهيئة الفاعل دالةٌ على النسبة الرابطة بين الحدث (الضَّرَبَ) وَمَنْ وَقَعَ مِنْهُ الْحَدِيثُ، وهيئة المفعول دالةٌ على النسبة الرابطة بين الحدث وَمَنْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْحَدِيثُ (المضروب)، وهيئة الفعل المضارع دالةٌ على نسبة الحدث إلى فاعله.

قوله رحمه الله: ((وَهِيَّاتُ الْإِعْرَابِ)) كهيئة الرفع الدالة على الفاعل ؛ كما لو قلت: جاء زيدٌ ؛ فإنَّ رفع (زيد) يدل على النسبة الرابطة بين الحدث وَمَنْ وَقَعَ مِنْهُ الْحَدِيثُ - الضرب -، وهيئة النصب الدالة على المفعول به ؛ كقولك: (ضَرَبَتْ زِيداً) ؛ فإنَّ نصب (زيداً) يدل على النسبة الرابطة بين الحدث وَمَنْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْحَدِيثُ، وكذلك هيئة الجر ؛ في مثل قولك: (زيدٌ في الدار)، الدالة على الظرفية، والدال هو (في).

ومن هنا يعلم: أنَّ المعنى الحرفي مصطلح أصولي يُعبَّرُ به عن كُلَّ نسبة، سواء أكانت مدلولةً للحرف، أم هيئة الجملة التامة أو الناقصة، وأما المعنى الاسمي، فيُعبَّرُ به عَمَّا سُوى ذلك من المدلولات.

الحاضرة ((٧))

قال المصنف 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 أقيمت 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 الهيئة الخاصة. فأنت إذا قلت مثلاً: "أنا، كتب، قلم" لا يكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هي مفردات صرفة متشردة. أما إذا قلت: "كتبت بالقلم" كان كلاماً واحداً مرتبطاً بعضه مع بعض مفهوماً للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية إلا بفضل الهيئة المخصوصة لـ"كتبت" وحرف "الباء" و "أَل".

وعليه يصح أن يقال: إن الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والوحدة 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 وأشار 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 المعانى الاسمية معان استقلالية، ومعانى الحروف غير مستقلة في نفسها وإنما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جاماً 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 بطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مبادنة لأية نسبة أخرى ولا تصدق عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي.

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثرين وهي متقومة بالطرفين وإلاً بطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم إن النسب غير مخصوصة، فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمى يكون عنواناً للنسبة غير المخصوصة حاكياً عنها - وليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ "النسبة الابتدائية" المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية - ثم يوضع لنفس الأفراد غير المخصوصة التي لا يمكن التعبير عنها إلاً بعنوانها.

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

ومن هذا يعلم حال أسماء الإشارة والضمائر والموصلات ونحوها.

فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص)).

لا زال كلام الشيخ المظفر رحمه الله في مقدمة بحثه الطويلة التي عَقَدَها للتحقيق حول المعنى الحرفي، فهو في هذا المقطع من كلامه يزيد في إيضاح مطلبِه السابق، مبيّناً ما حاصله: أنك قد عرفت أنَّ 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.

فأعلم - الآن - أنَّ كل كلامٍ مؤلفٍ من كلمتين أو أكثر، إذا أُلقيت 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 المثورة، سلسلةً من الحروف والهيئات الخاصة، وقلت: (كتبت بالقلم)، لكان كلاماً واحداً منسجماً مرتبطاً ببعضه مع بعض مُفهِّماً للمعنى المقصود منه، وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية إلا بفضل المعاني الحرافية التي تخللت كلمات الجملة، من الهيئة المخصوصة لـ (كتبت) وحرف (الباء) والألف واللام.

فإذن: المعاني الحرافية - من الحروف والهيئات الخاصة للمركبات اللفظية - وإنْ 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 أنْ يقال: إنَّ خاصية الحروف، إيجاد الروابط بين المفردات المستقلة والمُؤلَّفة للكلام الواحد والموحّدة للمفردات المثورة المختلفة، مَثَّلُها في المفردات

والكلمات المختلفة مثلُ النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المرتبطة، فكما أنَّ النسبة تُوجَدُ الرابط بين المعاني والألفة بينها، فكذلك الحرف الدال عليها يوجَدُ الرابط بين الألفاظ والمفردات والألفة بينها.

والشاهد على هذا المطلب (من أنَّ المعاني الاسمية معانٍ مستقلة في نفسها، بخلاف المعاني الحرفية) ما أشار إليه سيد الأولياء أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْمَنَّاءُ وَالْمَنَّاءُ بقوله المعروف في مقام تقسيم الكلمات: (الاسم ما أَنْبَأَ عن المسمى، والفعل ما أَنْبَأَ عن حركة المسمى، والحرف ما أَوجَدَ معنى في غيره)^(١)، فأشار صلوات الله عليه إلى أنَّ المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها، وإنما تُحدِّثُ الرابطَ بين المفردات.

ثم أضاف الشيخ الماتن تَعَالَى قائلاً: ولم نجد في تعريفات القوم للحرف تعريفاً جاماً

١ - وهذا النص المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام، قد نقلته عدة من المصادر بلفظ: (... الاسم ما أَنْبَأَ عن المسمى، والفعل ما أَنْبَأَ عن حركة المسمى، والحرف ما أَنْبَأَ عن معنى ليس باسمٍ ولا فعلٍ).

ينظر: المتنظم في تاريخ الأمم والملوک - ابن الجوزي ٦ / ٩٧، إنباه الرواة على أنباه 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 المفید ٩١، مناقب آل أبي طالب - ابن شهرآشوب 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 ٦٢٤ هـ) في إنباه الرواة على أنباه النحاة ١ / ٤٠: (ورأيت بمصر في زمان الطلب بأيديي الورّاقين جزءاً فيه أبواب من النحو، يجمعون على أنها مقدمة على بن أبي طالب التي أخذها عنه أبو الأسود الدؤلي)، كما و قال العلامة السيد محمد مهدي الخرسان في موسوعة عبد الله بن عباس ٤ / ٣١: (وهذا - أي النص المذكور - ما تکاد المصادر المعنية تجمع عليه...).

صحيحاً مثل هذا التعريف.

قال ^{٢٢٧}: ((الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص)) وبعد الفراغ من هذه المقدمة المفصلة والتحقيق حول معانى الحروف، ندخل في أصل بحثنا، ألا وهو: هل القسم الثالث من أقسام الوضع واقعٌ أو لا؟

ادعى الشيخ المظفر ^{٢٢٧} وقوعه، ومثل له بالحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضيائير ونحوهما.

وأما الآن فيبيّن ^{٢٢٧} المسألة في خصوص الحروف، وفي مقام البحث يقول: وعلى أي حال، فالوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، ولإثبات مدعاه مهد تمهيدين، ثم يبيّن مقصوده ومدعاه عبر بيانين:

التمهيد الأول، ما أشار إليه بقوله ^{٢٢٧}: ((إذا اتضح جميع ما تقدم... إلخ)) وحاصله: أنَّ الذي يظهر من جميع ما قدمناه، أنَّ حقيقة كل نسبة متقومة بشخص طرفيها (أعني المُنتسبين)، كما أنَّ شخص طرفيها من المقومات الذاتية لها، كالجنس والفصل للمفهوم الاسمي، على وجهٍ لو قطعنا النظر عن الطرفين لبطلت تلك النسبة وأضمرحت، وهذا المدعى قد أثبتته ^{٢٢٧} بدليل لزوم التسلسل.

ونخلص من هذا التمهيد إلى نتيجتين:

١ = إنَّ كلَّ نسبةٍ في وجودها الرابط مبادنة لأية نسبةٍ أخرى ولا تصدق عليها بأي وجهٍ، وإنْ شئت فقل: إنَّ كلَّ فردٍ من النسبة لو أضيف إلى فردٍ آخر منها، وكانت ذاتَ كُلٍّ منها مبادنةً لذاتِ الآخر، وليس هناك بين الذاتين ماهيةٌ واحدةٌ مشتركةٌ لتكون جاماً ذاتياً لها، فالتبين بين (زيد، بكر) - مثلاً - ليس تبيناً ذاتياً؛ لفرض وجود ماهية مشتركة بينهما تشكّل الجامع الذاتي لها، ألاً وهي ماهية الإنسان، وهذا بخلاف (الحجر، والإنسان)

؛ فإنَّ التبادل بينهما ذاتيٌّ ؛ لأنَّ عدم الجامع المشترك بينهما. وباب النسبة من قبيل القسم الثاني ؛ فإنَّ بين الفردتين من النسبة تبادلًا ذاتيًّا تامًا، فالنسبة في قولك: (زيد في الدار) تبادل النسبة في قولك: (محمد في المدرسة) تبادلًا ذاتيًّا تامًا، وليسما هما فردان من ماهيَّة واحدة.

٢ = إنَّ كُلَّ نسبةٍ في حدِّ ذاتها مفهومٌ جزئيٌّ حقيقىٌّ، لا كليٌّ ؛ بدليل أنها لو كانت مفهومًا كليًّا، وكانت خاصيَّة الكلي قابلية الصدق على أفراد كثيرة، وهذا المعنى مما لا يلائم مع واقع النسبة وحقيقةتها من كونها متقوَّمةً بشخص وجود طرفيها ؛ إذ لو كانت النسبة تقبل الصدق على الكثير، فمعنى ذلك أنها غير متقوَّمة بشخص طرفيها، بل هي موجودة في موضع آخر، فتخرج النسبة إذن عن حقيقة كونها نسبةً، وهذا خلف.

فالنتيجة: عدم إمكان فرض النسبة مفهومًا كليًّا ينطبق على كثرين، والحال هي متقوَّمة بالطرفين - اللذين هما بذاتهما المقوم الذاتي لكل نسبةٍ - وإنَّ لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبةً.

التمهيد الآخر، ما أشار إليه بقوله ﴿كُلُّ﴾: ((ثم أنَّ النسب غير مخصوصة... 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، وقياس على هذا النسبة الظرفية، والانتهائية وغيرها من النسب. ومن بين أنَّ الواقع ليس بإمكانه حين الوضع أنْ يتصور آحاد النسب المتعددة غير المخصوصة كي يضع إزاء كل واحدة منها وضعًا مستقلًا، حتى يصير من الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

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

شرحًا لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٦٧)

أنَّ الواقع حين الوضع حيث لا يمكنه تصوُّر جميع أفراد النسبة الابتدائية - مثلاً - غير المتناهية ليُضع لها كلمة (من) ؛ فلابد وأنْ يتصرُّف عنوانًا كلياً عاماً - ودور هذا العنوان الكلي أنه يحكي عن تلك الأفراد ليمكنه بواسطته تصوُّر تلك الأفراد إجمالاً وينحو ما - كمفهوم النسبة الابتدائية، ويُضع كلمة (من) بإزاء نفس أفرادها غير المحسورة التي لا يمكن التعبير عنها إلَّا بعنوانها ؛ فيكون الوضع عاماً ؛ حيث تصوَّرنا معنِّي عاماً، وهو مفهوم النسبة الابتدائية، والموضوع له خاصاً ؛ حيث وُضعت كلمة (من) بإزاء الأفراد والنسب الخاصة.

ومن الجدير بالتنبيه: أنَّ هذا العنوان والمفهوم الكلي في نفسه ليس نسبةً ؛ لأنَّه قابلُ للتصور مستقلاً، بل هو في نفسه معنِّي اسمياً، جُعل عنوانًا مُشيراً لأفراد النسب الخارجية. البيان الآخر: ما أشار إليه بقوله عليه السلام: ((وبعبارة أخرى: أنَّ الموضوع له ... إلخ)) وحاصله: أنَّ الموضوع له في الحروف والنسب، هو بالحمل الشائع الصناعي، لا بالحمل الأولي الذاتي.

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

الحمل الأولي الذاتي هو: ما لو كان الموضوع والمحمول متحداثين مفهوماً، وتغييرهما اعتباري أي بالتفصيل والإجمال، وهو ما يعبَّر عنه بالحمل المفهومي.

والحمل الشائع الصناعي هو: ما لو كان الموضوع والمحمول متغيرين مفهوماً، ولكنها متحداثان مصداقاً، وهو ما يعبَّر عنه بالحمل المصداقى، فإذاً: المالك في الحمل الأولي هو الاتخاد في المفهوم، وفي الحمل الشائع الاتخاد في المصدق.

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

القسم الأول: نسبة ابتدائية بالحمل الأولى الذاتي، ويعني أنه نسبة مفهوماً (مفهوم النسبة)، وهذا ما يتم التعبير والحكاية عنه بلفظ (النسبة الابتدائية).

القسم الآخر: نسبة ابتدائية بالحمل الشائع الصناعي، ويعني أنه نسبة حقيقةً وخارجًا (واقع النسبة) والتي لا تقبل التصور مستقلًا، بل بحاجةٍ إلى تصور السير والنجف مثلاً، وهذا القسم من النسبة الابتدائية لا يتم التعبير والحكاية عنه بلفظ (النسبة الابتدائية)، وإنما يُحكى عنه بلفظ (من).

والقسم الأول إنما يكون نسبة مفهوماً فحسب، يعني أنَّ لها مفهوم النسبة الابتدائية في مقابل النسبة الانتهائية والاستعلائية وغيرها من النسب، وأما مصداقاً فليس نسبة حقيقةً، بل يكون طرفاً للنسبة ؛ كما لو قلت: (الابتداء كان من هذا المكان)، الأمر الذي قالوا: إنَّ النسبة الابتدائية - مثلاً - نسبة بالحمل الأولى، وليس بنسبة بالحمل الشائع.

والحاصل: أنه لنا نحوان من النسبة:

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

(ب) نسبة 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 المعَبَّر عنه بالوجود الرا بط، والحروف موضوعة لهذا النحو، لا الأول.

ثم الحق ^{بِهِ} بالحروف أسماء الإشارة والضيائير والموصولات ونحوها، مبيّناً أنَّ حال أسماء الإشارة ونحوها يُعلم ما بيناه في وضع الحروف، وأنَّ الوضع في الجميع عام والموضع له خاص، فالواضح في مقام وضع كلمة (هذا) تصور مفهوم كلي المفرد المذكور، ثم وضع لفظ (هذا) لأفراد المفرد المذكور ومصاديقه أعني: لـ (هذا الرجل، هذا الكتاب، هذا القلم، ...).

المحاضرة (٨)

قال المصنف 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 الواضح 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 الواضح، وعدم صحة استعماله مجازاً في كريه رائحة الفم - كما يمثلون - وإن رخص الواضح. 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 اللافظ 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 وقادد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة أشياء: أولاً: على إثراز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة. وثانياً على إثراز أنه جاد غير هازل. وثالثاً: على إثراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعر به.

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

والمعلوم: 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 بأدئى مناسبة، فتقسيم الدلالة إلى تصدقية 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 طرقة الباب يقال: إنها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار أن المطرقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى: أن سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب، فيحصل من العلم بالطريقة العلم بالطريق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى إجابته، لا أنه يتقلل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطرقة من دون أن يسمع طرقة، ولا يسمى ذلك دلالة، ولذا إن الطرقة لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء - مثلاً - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة 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 الطرقة دالة، وينعقد

بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أقيمت على إرادته قرينة. ولذا نحن عرفا الدلالة اللغوية 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 "عناء" إذا قصده.

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيداً اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلوق - مثلاً - أو أن الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك، فإن اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها هدایة المستطرقين كان مقصوداً لوضعها، 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 مغلقة أو أن الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك، لأن 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

المناسبة بينهما ؛ كالأسد في الجسم السّيال البارد بالطبع مثلاً .

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

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

فهل أنَّ صحته متوقفة على إذن الواضح وترخيصه ؛ لوجود علقة من العلاقة المعروفة في

علم البيان ، وأنَّ الواضح قد لاحظها ورخص بها ، فعلى المستعمل للفظ في المعنى المجازي

أنْ يراعي هذه العلاقة التي لاحظها الواضح ، وإلاًّ لما كان استعماله صحيحاً .

أمَّا صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم ، فكلما كان المعنى غيرُ الموضوع له

مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع ، صحَّ استعمال اللفظ فيه وإنْ فرض أنَّ

الواضح لم يأذن فيه ، بل حتى وإنْ منع عنه ، وإنْ فلا ؟ .

قولان في المسألة ، وقد تبنَّى الشيخ المظفر رحمه الله القول الثاني ، وقد ذكر لذلك دليلاً

ومؤيّداً :

أما الدليل: فقد استدلَّ رحمه الله بالذوق والوجدان ، وحاصله: أنَّ كُلَّ مَنْ راجع وجداه

وكان مَنْ له ذوقٌ سليمٌ ، يجد أنَّ استعمال الكلمة (أسد) في مورد الرجل الشجاع مجازاً ،

صحيحٌ ومقبُولٌ لدى الطبع السليم ، وإنْ منع منه الواضح ، وفي المقابل يجد عدم صحة

استعماله مجازاً في مورد كريه رائحة الفم ، حتى لو فرض أنَّ الواضح قد رخص بذلك .

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

وما يستحسنُه الطبع السليم ، وإنْ منع منه الواضح ، وفي المقابل استعمال (حاتم) في مورد

الرجل الطويل القامة ليس مما يستحسنُه الطبع ، وإنْ رخص به الواضح ، مما يُسْتَتَّجِعُ من

ذلك كله أنَّ صحة الاستعمال المجازي لم تكن تابعة لترخيص الواضع. وأما المؤيد، فحاصله: أنَّ ما يشهد لكون صحة الاستعمال المجازي طبيعية تابعةً لاستحسان الذوق السليم، هو اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية، بمعنى أنَّ أهل اللغات المختلفة على الرغم من اختلافهم في اللغة، مع ذلك نجدهم متتفقين غالباً في مقام الاستعمال المجازي، فنرى في كل لغةٍ يعبرُون - مثلاً - عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد، وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

فالنتيجة: أنَّ الأرجح هو اختيار القول الثاني في موضوعة صحة الاستعمالات المجازية.

ثم قال عليه السلام: ((٨ - الدلالة تابعة للإرادة، قسموا الدلالة إلى قسمين: ... إلخ)).

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

وهذا ما سنبيّنه - بعونه تعالى - عبر مقدماتٍ: المقدمة الأولى: أنَّ المناطقة قسموا 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 قسموها إلى قسمين: لفظية، وغير لفظية، وبحثنا هذا يتناول كلاً القسمين.

المقدمة الثالثة: أنَّ الأعلام قسموا الدلالة الوضعية اللغظية بعدة تقسيمات: المشهور بين الأصوليين أنَّ الدلالة الوضعية اللغظية تنقسم إلى قسمين: التصورية، والتصديقية.

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

صدوره من لافظٍ، سواءً أكان هذا المعنى المتّقل إلى الذهن قد قصده اللافظ أم لم يقصده أصلًا.

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 تلقّى لفظَ لفظ (زيد) - مثلاً - سهواً، أو كان نائماً و قال في نومه: زيد، أو كان يريد أن يقول: (بكر) لكنه قال: (زيد) غلطًاً و اشتباهًاً، ففي جميع هذه الموارد ينطر 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 تابعةً للإرادة.

(٢) التصديقية: وهي عبارة عن دلالة اللفظ على أن معناه مراد للمتكلّم في اللفظ، وأنّ المتكلّم قاصد تفهيم هذا المعنى للمخاطب؛ فمثلاً: عندما قال المتكلّم: (زيد قائم)، أو (إفعل كذا)، فالسامع مضافاً إلى تصوّره معاني هذه المفردات الكلامية، يريد أن ينتقل إلى حالة التصديق بأنّ معنى هذا الكلام مراد للمتكلّم أيضاً؛ ولأجل ذلك سميت الدلالة بالتصديقية، بمعنى تصديق السامع و حكمه بأنّ هذا المعنى مراد للمتكلّم.

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

وأما الدلالة التصديقية فلابد فيها من إثراز أمور أربعة: ١ = إثراز السامع بأنّ المتكلّم في مقام البيان والإفادة، فأصدر خطابه قائلًا: (اضرب زيداً) - 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 أدى كلامه بدون شعورٍ وتوجّهٍ.

٤ = إحراز عدم نصب المتكلم قرينةً على إرادة خلاف ظاهر كلامه، وإلاّ لما كان المعنى الحقيقي مراداً، بل كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

وبعد تأميم إحراز هذه الأمور، يتسعى للسامع التصديق بأنَّ المتكلم قد أراد هذا المعنى، وكونه مقصوداً له.

وهذا التقسيم للمشهور قد أشار إليه الشيخ المظفر رحمه الله بقوله: ((قسموا الدلالة...)) أي قسم المشهور الدلالة.

وفي قبال ذلك ذهب جمٌّ من المحقّقين إلى أنَّ الدلالة الوضعيّة منحصرة بقسمٍ واحدٍ ألاّ وهي الدلالة التصديقية، ومنهم الشيخ المظفر رحمه الله كما سنبين ذلك فيما بعد.

وبعد الاطلاع على هذه المقدّمات، نلجم في أصل بحثنا، في أنَّ الدلالة الوضعيّة هل هي تابعةٌ للعلم بالوضع، أو أنها تابعةٌ للإرادة؟

المشهور والمعروف بين الأعلام أنها تابعةٌ للعلم بالوضع ومعلولةٌ للوضع، وهناك من المحقّقين قالوا بأنها تابعةٌ للإرادة.

وأما الشيخ المظفر رحمه الله، فحاول ابتداءً أنْ يجمع بين هذين المسلكين، بما حاصله: أنَّ الذين قالوا بأنَّ الدلالة الوضعيّة تابعةٌ لعلم السامع بالوضع، مرادهم من الدلالة الدلالة التصوريّة؛ باعتبار أنها التي تكون تابعةً للعلم بالوضع، وأما الذين قالوا بأنها تابعةً للإرادة، فمرادهم منها الدلالة التصديقية.

ثم بعد ذلك أبدى رأيه رحمه الله في المسألة، فأفاد بقوله: ((والحق أنَّ الدلالة تابعةً للإرادة... إلخ)) ما حاصله: الحق أنَّ الدلالة الوضعيّة لفظيّة كانت أم غير لفظيّة، تابعةً

للإرادة، وأول مَنْ تَبَّهَ لِذَلِكَ - فِيهَا نَعْلَمُ - هُوَ الشَّيْخُ نَصِيرُ الدِّينِ الطَّوْسِيِّ ^{فَيَقُولُ} ^(١).
وَالسُّرُّ فِي ذَلِكَ: أَنَّ الدَّلَالَةَ - فِي وَاقْعِهَا - مَنْحُصُرَّةٌ فِي قَسْمٍ وَاحِدٍ وَهِيَ الدَّلَالَةُ
الْتَّصَدِيقِيَّةُ، وَأَمَّا الدَّلَالَةُ التَّصُورِيَّةُ الَّتِي يَسْمُونَهَا دَلَالَةً، فَلَيْسَتْ بَدَلَالَةٍ، وَإِنَّ سَمِيَّتْ كَذَلِكَ
فَهُوَ مِنْ بَابِ الْمَسَاحَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّصُورِيَّةَ - فِي الْحَقِيقَةِ - هِيَ مِنْ بَابِ تَدَاعِيِ الْمَعَانِيِّ،
وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْذَّهَنَ عَلَى إِثْرِ كُثْرَةِ الْاسْتِعْمَالِ يَحْصُلُ لِأَنْسٌ بِمَعْنَى لُفْظٍ، عَلَى نَحْوِ يَتَقْلِلُ
هَذَا الْمَعْنَى إِلَى الْذَّهَنِ وَيَدْعُوهُ الْذَّهَنَ بِمَجْرِدِ سَمَاعِهِ ذَاكَ الْلُفْظِ.

فَإِذْنُ (مَا يَرَى مِنِ الْاِنْتِقَالِ إِلَى الْمَعْنَى بِمَجْرِدِ سَمَاعِ الْلُفْظِ مِنْ وَرَاءِ الْجَدَارِ وَمِنْ لَفْظٍ
بِلَا شَعُورٍ وَغَيْرِ اِخْتِيَارٍ، فَهُوَ مِنْ جَهَةِ أَنْسِ الْذَّهَنِ بِالْاِنْتِقَالِ مِنْ سَمَاعِهِ عِنْدِ إِرَادَةِ مَعْنَاهِ
هَذَا) ^(٢).

وَعَلَى هَذَا فَتَقْسِيمُ الدَّلَالَةِ إِلَى تَصُورِيَّةٍ وَتَصَدِّيقِيَّةٍ، تَقْسِيمٌ خَاطِئٌ؛ لِأَنَّهُ مِنْ تَقْسِيمِ
الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ، نَظِيرُ مَا إِذَا قَلَنَا: إِلَّا إِنْسَانٌ وَإِمَّا عَالَمٌ.
وَقَدْ تَسْأَلُ وَتَقُولُ: بِأَيِّ دَلِيلٍ قَلْتُمْ بِانْحِصَارِ الدَّلَالَةِ بِالْتَّصَدِيقِيَّةِ؟

أَجَابَ الشَّيْخُ الْمَاتَنُ ^{فَيَقُولُ} عَلَى ذَلِكَ مِنْ خَلَالِ بِيَانِ حَقِيقَةِ الدَّلَالَةِ، بِمَا حَاصلَهُ: أَنَّا فَسَرَّنَا

١ - حِيثُ قَالَ قَدِسَ سُرُّهُ مَا لَفْظُهُ: ((دَلَالَةُ الْلُفْظِ لِمَا كَانَتْ وَضْعِيَّةً كَانَتْ مَتَّعِلَّةً بِإِرَادَةِ الْمُتَلَفِّظِ الْجَارِيَّةِ
عَلَى قَانُونِ الْوَضْعِ، فَمَا يَتَلَفِّظُ بِهِ وَيُرَادُ مِنْهُ مَعْنَى مَا وَيَفْهَمُ عَنْهُ ذَلِكَ الْمَعْنَى يَقَالُ لَهُ: إِنَّهُ دَالٌّ عَلَى ذَلِكَ
الْمَعْنَى، وَمَا سُوِّيَ ذَلِكَ الْمَعْنَى مَا لَا تَعْلُقُ بِهِ إِرَادَةُ الْمُتَلَفِّظِ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْلُفْظُ أَوْ جَزْءُهُ مِنْهُ بِحَسْبِ
تَلْكَ الْلُّغَةِ أَوْ لُغَةِ أُخْرَى أَوْ بِإِرَادَةِ أُخْرَى يَصْلُحُ لِأَنْ يَدْلِلَ عَلَيْهِ، فَلَا يَقَالُ لَهُ: إِنَّهُ دَالٌّ عَلَيْهِ)). يَنْظَرُ:
مَنْطِقُ الْإِشَارَاتِ وَالْتَّنْبِيَّهَاتِ وَشَرْحُهَا لِلْمُحَقِّقِ الطَّوْسِيِّ / ١، ٣٢، بَحْثُ تَعْرِيفِ الْمَفْرَدِ وَالْمَرْكَبِ.
كَمَا تَبَّهَ لِذَلِكَ مَنْ هُوَ أَسْبَقُ مِنِ الْمُحَقِّقِ الطَّوْسِيِّ، وَهُوَ ابْنُ سِينَا، كَمَا فِي الْمَصْدِرِ السَّابِقِ.

٢ - نَهَايَةُ الْدَّرَاسَةِ - الْمُحَقِّقُ الْأَصْفَهَانِيُّ / ١ / ٣٩ - ٤٠.

حقيقة الدلالة في كتاب المنطق^(١) بأنها عبارة عن أنْ يكشف الدال عن وجود المدلول، وبالتالي فـيحصل من العلم بالدال العلم بالمدلول، سواء أكان الدال لفظاً أم غير لفظٍ، وهذه الكاشفية ليست متحققة في الدلالة التصورية؛ لأنَّ الموجود فيها ليس إلَّا خطورٌ 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 يحصل أنَّ هذه الكاشفية - التي هي روح الدلالة - هي منحصرة في الدلالة التصديقية، وعندما تكون الدلالة منحصرة بالدلالة التصديقية.

ثم مثل ^{فِيَّ} بمثالين، أحدهما للدلالة الوضعية اللفظية، والآخر لغير اللفظية، يَيَّنَ من خاللها كيف أنَّ الدلالة منحصرة ^{بِ} بالتصديقية ! .

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

قوله ^{يشير}: ((كما فسّرناها في كتاب المنطق)) في الجزء الأول، الصفحة (٤٠)، بحث الدلالة.

قوله ^{عليه السلام}: ((مثلاً - إن طرقة الباب...)) ذكرنا أنَّ الشيخ المظفر ^{عليه السلام} مثل بمثلين، قرَّب من خلاهم انحصار الدلالة في التصديقية، هذا أولها وهو مثال للدلالة الوضعية اللفظية، والمثال الآخر ما بيَّن ^{عليه السلام} قوله لاحقاً: ((ولأجل أنْ يتضح هذا الأمر جيداً... إلخ)) وهو مثال للدلالة الوضعية غير اللفظية.

المحاضرة (٩)

قال المصنف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: ((٩ - الوضع شخصي ونوعي

قد عرفت في المبحث الرابع: أنه لابد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، وعرفت هناك أن المعنى تارةً يتصوره الواضح بنفسه وآخر بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا أن اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوره الواضح بنفسه ويوضعه 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 إنها يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة الكلمة "ضرب" مثلاً وهي هيئة الفعل الماضي، فإن تصورها لابد أن يكون في ضمن "الضاد" "والراء" و "الباء" أو في ضمن "الفاء" و "العين" و "اللام" في فعل. ولما كانت المواد غير مخصوصة ولا يمكن تصور جميعها، فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام، فيوضع 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 الأصطلاحات عليها عند علماء العربية.

وضع المركبات

ثم الهيئة الم موضوعة لمعنى تارة تكون في المفردات كهيات المستقات التي تقدمت الإشارة إليها، وأخرى في المركبات كالم الهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفاده حمل شيء على شيء، وكهية تقديم ما حقه التأثير لإفاده الاختصاص.

ومن هنا تعرف: أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في إفاده معانيها زائداً على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيات بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيات التركيبية، لا الجملة بأسرها بموادرها وهياتها زيادة على وضع أجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظياً).

الكلام في البحث الثامن من مباحث مقدمة الكتاب، وقد عقده الشيخ المظفر رحمه الله ليبيان التقسيم الثالث من تقسيمات الوضع، حيث تقدم سابقاً في مستهل مبحث الوضع، أن للوضع تقسيمات ثلاثة، تقدم الكلام في التقسيمين الأولين، بلغ الكلام فعلاً إلى التقسيم الثالث وهو تقسيم الوضع بلحاظ اللفظ الم موضوع، إلى: الشخصي والنوعي. وسر هذا التقسيم: أننا قد ذكرنا سابقاً أن الواقع في مقام الوضع لابد له - لأجل أن يكون وضعه صحيحاً - أن يتصور المعنى الم موضوع له أولاً، وثانياً أن تصور المعنى على نحوين: تارةً يتصوره بنفسه وتفصيلاً، وأخرى بوجهه وإنجاحاً. فهنا أيضاً نقول: إن الواقع في مقام الوضع لابد أن يتصور اللفظ الم موضوع، وإلا

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

أمثلتها:

أما مثال الوضع الشخصي، فمن قبيل: زيد، أسد، وما شاكل ذلك من الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس ؛ فإنَّ الوضع يتصور لفظ (زيد) ببادته - وهي الراي والياء والدال -، وهي على زنة (فَعْل) -، ثم يضعه بإزاء معنى جزئي وهو أحد أفراد الإنسان.

أو أنَّ يتصور لفظ (أسد) ببادته - وهي الألف والسين والدال -، وهي على زنة (فَعْل) -، ثم يضع هذا اللفظ بإزاء معنى كلي، وهو الحيوان المفترس المتواجد في الغابة ذو المواصفات المعينة.

وأما مثال الوضع النوعي، فقد مثلَ ^{بَيْنَ} لذلك بوضع المئات ؛ من قبيل: هيئة الفعل الماضي، أو المضارع، أو اسم الفاعل،... وما شاكل ذلك.

وتوسيع ذلك: أنَّ الهيئة والوزن كالنسبة، كما أنَّ النسبة تأبى التصور بنفسها، بل إنما تتصور ضمن طرفيها، فكذلك الهيئة، فإنها متقومة ببادرة من الماء، ولا تقبل التصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها في ضمن مادةٍ من مواد اللفظ ؛ كهيئة كلمة (صَرَب) - مثلاً - وهي هيئة الفعل الماضي ؛ فإنَّ تصورها لابد أنْ يكون في ضمن الضاد والراء والباء، أو في

١ - الملاحظ: أنَّ اللفظ موضوع إما أنْ يكون شخصياً أو نوعياً، وعندما فتسمية الوضع بها مبنية على المساحة في التعبير.

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

ومن جانبٍ آخر، أنَّ المَوَادِ غير متناهية كالنَّسَبِ، ولَيْسَ مُحَصَّرَةً، ولَمَّا كَانَتِ المَوَادِ غير مُحَصَّرَةٍ وَلَا يَمْكُنُ لِلواضِعِ أَنْ يَتَصَوَّرَهَا بِنَفْسِهَا جَمِيعاً؛ فَلَا يَبْدِي حِينَئِذٍ مِّنَ الإِشَارَةِ إِلَيْهَا بِوْضُعِ عَنْوَانٍ عَامٍ يَكُونُ مَتَصَوَّرَأً ضَمِّنَ مَادَّةٍ خَاصَّةٍ وَهِيَ مَعِينَةٌ كَـ (فَعَلَ) أَوْ (فَاعِلَ)، يَكُونُ مَرَأَةً لِّتَلْكَ الْمَوَادِ وَحَاكِيًّا عَنْهَا، بِحِيثُ يُرَادُ مِنْهُ كُلُّ مَا كَانَ عَلَى هَذِهِ الْهِيَةِ فِي ضَمِّنِ أَيَّةٍ مَادَّةٍ تَحَقَّقَتْ.

فَمَثَلًاً، يَقُولُ: (كُلُّ هِيَةٍ تَكُونُ عَلَى زَنَةٍ فَعَلَ فِي ضَمِّنِ أَيَّةٍ مَادَّةٍ كَانَتْ)، قَدْ وَضَعْتُهَا لِلَّدَلَالَةِ عَلَى نَسَبَةِ الْحَدَثِ إِلَى فَاعِلٍ مَا فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيِّ)، أَوْ: (كُلُّ هِيَةٍ تَكُونُ عَلَى زَنَةٍ فَاعِلٍ فِي ضَمِّنِ أَيَّةٍ مَادَّةٍ كَانَتْ)، قَدْ وَضَعْتُهَا لِلَّدَلَالَةِ عَلَى مَنْ صَدَرَ عَنِ الْحَدَثِ)، أَوْ: (كُلُّ هِيَةٍ تَكُونُ عَلَى زَنَةٍ مَفْعُولٍ فِي ضَمِّنِ أَيَّةٍ مَادَّةٍ كَانَتْ)، قَدْ وَضَعْتُهَا لِلَّدَلَالَةِ عَلَى مَنْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْحَدَثِ)... وَهَكُذا.

وَالْحَاصلُ: أَنَّ الْوَضْعَ النَّوْعِيَّ لَا يَتَشَكَّلُ مِنْ خَلَالِ وَضْعِ لَفْظٍ خَاصٍ لِلْمَعْنَى الْمَتَصَوَّرِ، بَلْ يَتَشَكَّلُ مِنْ خَلَالِ وَضْعِ عَنْوَانِ عَامٍ يَكُونُ مُشِيرًا إِلَى الْلَّفْظِ الْمَتَصَوَّرِ حِينَ الْوَضْعُ؛ عَلَى أَسَاسِ أَنَّ الْوَضْعَ لَيْسَ بِإِمْكَانِهِ اسْتِحْضَارُ جَمِيعِ الْمَوَادِ عِنْدَ وَضْعِ اسْمِ الْفَاعِلِ - مَثَلًاً -، فَيَقُولُ بِوْضُعِ هِيَةٍ وَصِيغَةٍ مَعِينَةٍ لِلَّدَلَالَةِ عَلَى أَسْمَاءِ الْفَاعِلِينَ، وَهَذِهِ الْهِيَةُ ذَاتُ مَعْنَى حَرْفِيٍّ، وَالْمَعْنَى الْحَرْفِيُّ لَا يَمْكُنُ إِظْهَارُهُ إِلَّا فِي ضَمِّنِ مَادَّةٍ مَعِينَةٍ، وَقَدْ جَرَتْ اسْتِهْلَاكَاتُ عَلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْقَدِيمِ عَلَى اسْتِحْضَارِ الْهِيَةِ ضَمِّنَ مَادَّةٍ (فَعَلَ)، فَجَعَلُوا الْهِيَةَ ضَمِّنَ هَذِهِ الْمَادَّةِ، وَقَاسُوا الْمَوَادِ الْأُخْرَى عَلَى الْهِيَةِ الْمُوْجَودَةِ ضَمِّنَ هَذِهِ الْمَادَّةِ، وَإِلَى هَذَا أَشَارَ الشَّيْخُ هَبَّى أَخِيرًا بِقَوْلِهِ: ((... بِوْجُودِ الْهِيَةِ فِي إِحْدَى الْمَوَادِ كَمَادَّةٍ فَعَلَ، الَّتِي جَرَتْ اسْتِهْلَاكَاتُ عَلَيْهَا عِنْدَ عَلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ)).

وإنما سمّي الوضع - هنا - نوعياً؛ لأنّ اللفظ المتصوّر حال الوضع ليس مقصوداً بنفسه، كما هو الحال في الوضع الشخصي، وإنما هو مقصود بهيئته، وهذه الهيئة تسري في جميع المواد التي تكون لها هذه الهيئة، فيضع الواضع كُلَّ ما كان على هذه الهيئة في ضمن أية مادة تتحقق، فيكون الوضع نوعياً.

ثم قال ^{عليه السلام}: ((١٠ - وضع المركبات، ثم الهيئة الم موضوعة ... إلخ)).

الكلام في البحث التاسع من مباحث مقدمة الكتاب، ما يتعلّق بـ (وضع المركبات)، وقد تعرّفنا في البحث السابق على وضع المفردات بموادها وهيئتها، وخلصنا إلى أنّ مواد المفردات وضعها شخصي، وهيئتها وضعها نوعي، وأما في هذا البحث فيقع الكلام حول وضع المركبات، أو الجملات التركيبية.

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

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

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

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

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

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

بمowaّدّها شخصياً ؛ كوضع الراي والياء والdal في لفظ (زيد) لشخص خاص، ووضع الراء والجيم واللام في لفظ (رجل) لطبيعة مخصوصة.

كما لا إشكال في وضع المفردات بهيئتها نوعياً ؛ كهيئات الأفعال وهيئات الأسامي المشتقة ؛ فإنَّ الأفعال والأسامي المشتقة كما أنَّ مادتها وضعياً شخصياً، فكذلك هيئتها وضع نوعي، أي: في ضمن أية مادة، بل وهكذا الأمر في هيئة بعض الأسامي الجامدة كهيئات (رُجُل) ؛ فإنها موضوعة نوعياً للتضيير أو التعظيم.

(٢) وضع هيئات المركبات، فأيضاً لا إشكال في وضع هيئات المركبات، أي: الجمل التركية نوعياً لخصوصيات النسب والإضافات ؛ كالميئه التركية بين المبتدأ والخبر، الدالة على ثبوت شيء أو سلب شيء عن شيء ؛ باعتبار أنَّ هذا المعنى لا يُفهم من المفردات، بل من الميئه التركية للجملة، وكهيئه تقديم ما حقه التأخير المفيدة للحصر في مثل (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِين) ^(١) ؛ حيث إنَّ هذا المعنى قد فُهم من هيئه التقديم، لا من المفردات والمواد، ونحو ذلك.

وعلى أي حال، فإنَّ وضع هيئات الجمل التركية، كهيئات المفردات وضع نوعي، يعني أنَّ الميئه التركية بين المبتدأ والخبر دالة على ثبوت شيء أو سلب 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 والميئه التركية للجملة، حيث وقع الخلاف في أنَّ المركبات بجملتها - أي بمowaّدّها وهي مفرداتها وبهيئتها - من حيث المجموع، هل لها وضع على حدة أو لا ؟

وقد أنكر الشيخ المظفر رحمه الله ذلك أَيْ: وضع المركبات بجملتها وهي مجموع المادة والهيئة ؛ مستدلاً على ذلك بما حاصله: أَنَّ الهدف من وضع الألفاظ والجمل، إنما هو إفادة الأغراض والمقاصد للغير، ومن البَيِّن أَنَّ هذا الهدف مما يُؤْمِن بتوسيط الوضعين الأولين، وعليه فلسنا بحاجةٍ إلى وضع ثالثٍ أعني: وضع المركب بما هو ؛ لأنَّ الوضع من الأعمال العقلائية الملحوظ فيها ترتبُ الأثر وتحققُ الفائدة، وإذا ما تحققتُ الفائدة المرجوة من خلال الوضعين الأولين، فلا حاجةٍ إلى الوضع الثالث، بل هو لغوٌ وعبثٌ.

ثم جاء رحمه الله أخيراً موجهاً ما راشه المخالف في هذه المسألة، بقوله رحمه الله: ((ولعلَّ مَنْ ذهب... إلَّخ)) وحاصله: أَنَّه لَعَلَّ مَرَادَ البعضِ الظاهِرُ إِلَى وضع المركبات بجملتها من موادِها وَهَيَّئَتِها، هو مَا نَقَولُهُ مِنْ وضعِ هَيَّئَاتِ المركباتِ الَّذِي اعْتَرَفْنَا بِهِ لِخَصُوصِيَّاتِ النَّسْبِ وَالإِضَافَاتِ، وَالَّذِي يَبْيَأُهُ تَحْتَ رَقْمِ (٢)، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ تَعْبِيرَ ذَلِكَ الْبَعْضِ قَاصِرٌ عَنْ إِفَادَةِ ذَلِكَ، لَا أَنَّ مَرَادَهُ هُوَ وضعُ المركبات بجملتها علَّاًً عَلَى وضعِ كُلِّ مِنْ مفرداتِها وَهَيَّئَاتِها، وَإِذَا كَانَ الْمَرَادُ هَكَذَا، فَعِنْدَهَا يَعُودُ النَّزَاعُ إِلَى النَّزَاعِ الْلُّفْظِيِّ بَيْنَ الْطَّرْفَيْنِ لَا أَكْثَرَ.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمه الله: ((وَمَنْ هُنَا تَعْرِفُ أَنَّهُ لَا حَاجَةٌ إِلَى وضعِ الْجَمْلِ وَالْمَرْكَبَاتِ... كَمَا قِيلَ... إلَّخ)) وقد نسبه المحقق الأصفهاني في هداية المسترشدين ١ / ١٩٧، إلى جماعةٍ من الأجلة ولم يسمهم.

الحاضرة ((١٠))

قال المصنف رحمه 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 القريئة. وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلاماتٍ 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 العلقة الوضعية، أو القريئة الحالية، أو المقالية. فإذا علم أن الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت أنها من جهة العلقة الوضعية.

وهذا هو المراد بقولهم: "التبادر علامة الحقيقة". والمقصود من كلمة "

التبادر" هو انسياق المعنى من نفس اللفظ مجردًا عن كل قرينة.

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لابد له من سبب، وليس هو إلا العلم بالوضع، لأن من الواضح أن الانسياق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة لغير 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 عالمة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع، والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: أن كل فرد من أية أمة يعيش معها لابد أن يستعمل الألفاظ المتدولة عندها تبعاً لها، ولا بد أن يرتكز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسياق 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 مرتکز 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 علدين: 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 أمارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعني أن الأمارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلاً: إذا شاهد الأعجمي من أصحاب اللغة العربية انسياق 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 البحث العاشر من مباحث مقدمة الكتاب، وهو في بيان علامات الحقيقة والمجاز، وقبل التعرُّض لتلك العلامات، ذكر الشيخ المظفر رحمه الله مقدمةً بين من خالها موضوع البحث، وأنه متى نحتاج تلك العلامات؟ وحاصلها: أنَّ الإنسان بالنسبة إلى معنى لفظٍ، لا يخلو عن حالاتٍ ثلاثةٍ: تارةً: يتيقن بأنَّ 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 طريقين: أ = إما كون الإنسان نفسه من أهل اللغة والتخصُّص، أو كونه واضعاً لهذا اللفظ لذلك المعنى. ب = وإما من طريق نصّ أهل اللغة.

وثانيةً: يتيقن بأنَّ لفظ كذا غيرُ موضوعٌ لمعنى كذا، ففي هذه الحالة إنْ كانت هناك مناسبةٌ وعلاقةٌ بين المعنى الحقيقي لذلك اللفظ وهذا المعنى؛ كالحيوان 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.

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

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

فأجاب الشيخ المظفر رحمه 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 علامية التبادر يستدعي البحث في نقطتين:

النقطة الأولى / في تعريف التبادر، والأُخرى / في إشكال التبادر والإجابة عليه.
أما الكلام في النقطة الأولى - أعني تعريفه - فقد عرَّف الشيخ المظفر رحمه الله التبادر بأنه: انسياق المعنى إلى الذهن من حاق اللفظ مجرداً عن كل قرينة وعنایة.

وبين رحمه الله الوجه في ذلك بما حاصله: أنَّ دلالة كل لفظٍ على أي معنى أمرٌ حادثٌ، وعندتها فلابد لها من سبِّبٍ، والسبب لا يخلو فرضه: إما المناسبة الذاتية، وإما العلقة الوضعية الجعلية، وإما القريئة المقالية أو الحالية.

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

ويمكن تقريب عالمية التبادر للمعنى الموضوع له بعبارة أخرى: أنَّ انسياق المعنى إلى الذهن من اللفظ له علتان: الوضع، والقرينة، فمع عدم القرينة يكشف الانسياق كشفاً إِنْيَا عن الوضع، وهذا هو المراد بقولهم: (التبادر عالمة الحقيقة).

وأما الكلام في النقطة الأخرى، فحاصله: أنه قد أُشكَّل على عالمية التبادر بإشكال الدور، وتقريبه: أنَّ تبادر معنى إلى الذهن لا يحصل اعْتِباًً وبلا مبرر، بل لابد له من سببٍ، وسببه العلم بالوضع ؛ حيث إنَّ الانسياق 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، فإذاً التبادر متوقفٌ على العلم بالوضع، هذا من جانبٍ.

ومن جانبٍ آخر، أنَّا نريد أنْ ثبت المعنى الحقيقي والعلم بالوضع بسبب التبادر، فإذاً 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 أنْ يكون التبادر عالمةً للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض أنه مستفادٌ من العلم بالوضع.

وقد أجاب علي إشكال الدور بقوله: ((والجواب أنَّ كُلَّ 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 ^{فيه} على الإشكال بما أجاب به المشهور، وهو مغایرة الموقف مع الموقف 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 تصور الموضوع والمحمول، بل يتوقف على العلم الإجمالي الارتکازی بمعنى اللفظ الحاصل من مبادئه وعلله، والموقف غير الموقف عليه.

توضیح ذلك: أنَّ كُلَّ مَنْ انتَهَى لِغَةً ولِسَانًا، ارتكَرَتْ فِي ذَهَنِهِ مَعَانٍ وَأُمُورٍ بِسِيَطَةٍ إِجْمَالِيَّة، بِحِيثُ لَوْ سَبَرَهَا وَتَأْمَلَ فِيهَا لَانْبَسْطَتْ وَانْكَشَفَتْ لَدِيهِ، وَتَصِيرَ مَفْصَلَةً مُبَيِّنَةً، وَرَبِّما يَقُولُ الْخَلَفُ وَالْإِجْمَالُ فِي فَهْمِ تَلْكُمِ الْمَعَانِي الإِجْمَالِيَّةِ الْأَرْتِكَازِيَّةِ، فَلِيُسَكُّنَ كُلُّ مَا يَحْصُلُ فِي الْذَهَنِ أَمْرًا وَاضْحَى مُبَيِّنًا، بَلْ رَبِّما يَحْتَاجُ إِلَى الْاسْتِعْلَامِ وَالْاسْتِحْضَارِ مِنْ خَزَانَةِ الْخَاطِرِ وَالْذَهَنِ.

وَحِينَئِذٍ فَنَقُولُ: إِنَّ تَبَادِرَ الْمَعْنَى الْكَذَائِيِّ مِنْ الْلَفْظِ الْفَلَانِيِّ يَتَوَقَّفُ عَلَى ارْتِكَازِ كَذَا، فَلَوْلَا هَذَا الْأَرْتِكَازُ لَمْ يَتَبَادِرْ ذَلِكُ الْمَعْنَى مِنْ الْلَفْظِ الْفَلَانِيِّ، وَلَكِنَ التَّصْدِيقُ وَالْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ بِأَنَّ هَذَا الْلَفْظَ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ ذَلِكُ الْمَعْنَى، يَفْتَقِرُ إِلَى لَطْفٍ قَرِيْحَةٍ وَاسْتِفْسَارٍ مِنْ خَزَانَةِ الْخَاطِرِ، وَعَلَيْهِ: فَالْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ بِمَعْنَى الْلَفْظِ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَبَادِرَ الْمَعْنَى مِنْ حَاقِ الْلَفْظِ مِنْ دُونِ اسْتِنَادٍ إِلَى الْقَرِينَةِ، وَأَمَّا التَّبَادِرُ فَيَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ الْأَرْتِكَازِيِّ، مَا يَعْنِي أَنَّ الْعِلْمَ الإِجْمَالِيَّ سَبَبٌ لِلتَّبَادِرِ، وَالْتَّبَادِرُ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ التَّفْصِيلِيِّ بِالْوَضْعِ، فَالْمَوْقُوفُ غَيْرُ المَوْقُوفِ عَلَيْهِ، فَلَا دُور.

وَأَمَّا الجواب بالقياس إلى الجاهل بالوضع، فَحَاصلُهُ: أَنَّ حَصُولَ التَّبَادِرِ عَنْدَ الْجَاهِلِ

شرح الكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٩٣)

غير معقول ؟ لجهله باللغة، فإذاً تبادر بالنسبة إليه غير متحقق، نعم التبادر عند العالم علامه وأماره لدى الجاهل، يعني أنَّ الأمارة عنده هو تبادر غيره من أهل اللغة ؟ فلو أنَّ شخصاً من خارج أبناء اللسان كالأعجمي - مثلاً - دخل مجلسهم ورأى أنَّ إطلاق كلمة (التمر) - مثلاً - عندهم يوجب تبادر المعنى الفلاني إلى أذهانهم، عرف أنَّ كلمة (التمر) موضوعة لذاك المعنى عندهم، وعليه فلا دور هنا أيضاً ؛ من جهة أنَّ 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)) إنَّ الشك، تارةً يكون في مراد المتكلم بعد العلم بما هو الموضوع له اللفظ، والذي يرجع إلى الأصول اللغوية، وأخرى يكون في أصل ما هو الموضوع له اللفظ من قبَل 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 شكَّ السامع فيما هو الموضوع له اللفظ، وليس المراد به هنا الشك في مراد المتكلم بعد العلم بما هو الموضوع له اللفظ، والذي يتکفل ببيانه المبحث الآتي إنْ شاء الله تعالى.

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

الأول: العلم الإجمالي بالشيء في ضمن عنوانٍ عامٍ، نظير العلم الحاصل بالنتيجة في

ضمن الكبري؛ فإنَّ العلم بحدوث العالم في ضمن (كُلُّ متغير حادث) إجماليًّا بهذا المعنى، والعلم الحاصل منه بحدوثه من حيث كونه عالماً، علمٌ تفصيليًّا.

وبهذا يجابت عن إشكال الدور الوارد على الشكل الأول.

الثاني: ما ذكره الأصوليون، وهو ما كان متعلّقه مردّاً بين أمرين فصاعداً، قال العلم التفصيلي المتعلق بأمرٍ معينٍ.

الثالث: الارتکازی، وهو العلم المخزون في القوة الحافظة المغفول عنه وعن متعلقه؛ فإنَّ العلم قد يكون مورداً للالتفات، وهو علمٌ تفصيليًّا، وقد لا يكون، وهو علمٌ إجماليٌّ، وهو المراد في المقام؛ ولذا قيده ~~بالتوصيف~~ بالارتکازی.

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

وببيانٍ آخر - على ما ذكره السيد الجنوردي ~~بالتوصيف~~ في منتهى الأصول ١ / ٤٠ - أنَّ المراد بالعلم الإجمالي الارتکازی هو: (أنَّ صورة الارتباط بين هذه اللفظة وهذا المعنى في ذهنه موجودة، ولكن لا علم له بوجود هذه الصورة، فإذا راجع وجداهه ورأى انساباً لهذا المعنى إلى نفسه وذهنه من ذات اللفظ ونفسه من دون توسط أي شيء آخر، فيعلم بوجود تلك الصورة في ذهنه، فالأول علم بسيطٌ، والثاني علمٌ مركبٌ، فالذى يكون التبادر موقوفاً عليه تلك الصورة البسيطة، والذي يحصل من ناحية التبادر ومعلولٌ له، هو ذلك العلم المركب، فالموقوف على التبادر - أي ذلك العلم المركب الذي هو عبارة عن معرفة الوضع تفصيلاً - غير الذي يكون التبادر موقوفاً عليه أي ذلك العلم الارتکازی البسيط، وهو وجود صورة الارتباط بين اللفظ والمعنى في نفسه).

الحاضرة (١١)

قال المصنف رحمه الله: ((العلامة الثانية: عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعديمه.

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

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

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتتحقق 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 بها له من المعنى الارتکازی.

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

وحيثُّنَّا إذا أجرينا هذه التجربة، فإنَّا 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 بجازاً.

٢ - إذا لم يصح عندنا الحمل الأولى نجرب أن نحمله هذه المرة بالحمل

الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً والتغير مفهوماً.

وحيثئذ، فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متهدنان وجوداً سواء كانت

النسبة التساوي أو العموم من وجه أو مطلقاً، ولا يتغير واحد منها بمجرد

صحة الحمل. وإن لم يصح الحمل وصحة السلب علمنا أنها متباعدة.

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 المصدق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقة 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 المصدق،

بل قد يستعلم منه تعين الموضوع له، مثل ما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام

أو خاص، كلفظ "الصعيد" المردود بين أن يكون موضوعاً مطلقاً وجه الأرض

أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب

بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعين وضعه

لعلوم الأرض.

وإن لم يصح الحمل وصح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقة، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازاً إما فيه رأساً أو في معنى يشمله 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 لللفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلا توقف العلامة إلا على العلم الارتکازی 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 - الإياء إلى أنَّ صحة الحمل عبارة ثانية عن عدم صحة السلب، وكذلك عدم صحة الحمل عبارة ثانية عن صحة السلب.

ومعنى هذه العلامة: أنَّ حمل اللفظ على المعنى الذي يُشكُّ في وضع اللفظ له، إنْ كان صحيحاً، علِمَ من ذلك أنَّ هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى، وإنْ لم يكن حمله صحيحاً،

فِهِمَ من ذلك أَنْ لَا وضعَ في البَيْنِ، وإنْ استُعْمِلَ فِيهِ أَحِيَانًا كَانَ استِعْمَالُهُ مَجَازًا.
كَمَا أَنَّ سَلْبَ هَذَا الْلَّفْظِ عَنِ الْمَعْنَى الْمُشْكُوكُ فِي وَضْعِهِ لَهُ، إِنْ كَانَ غَيْرَ صَحِيحٍ، فَهِمَ أَنَّ الْلَّفْظَ مَوْضِعَ لَذَلِكَ الْمَعْنَى، وَإِلَّا فَلَا.

وَقَدْ أَفَادَ الشَّيْخُ الْمَظْفَرُ بِهِمْ أَنَّ هَذَا الْمَطْلَبُ بِهِذَا الْمَدْرَارِ غَيْرَ تَامٍ، بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى تَفْصِيلٍ
وَبِيَانٍ وَتَحْلِيلٍ، وَنَبِيَّنُ ذَلِكَ بَعْدَ طَيِّبِ مَقْدِمَاتٍ:
الْمَقْدِمَةُ الْأُولَى / أَنَّ الْمَالِكَ الْمَصْحُوحَ فِي أَيِّ حَمْلٍ هُوَ الْإِتْحَادُ بَيْنَ مَوْضِعِ الْقَضِيَّةِ
وَمَحْمُولِهَا مِنْ جَهَّةٍ ؟ لِئَلَّا يَلْزَمُ حَمْلَ الْمَبَيِّنِ عَلَى مَبَيِّنٍ آخَرَ، وَالْمُغَایِرَةُ بَيْنَهُمَا مِنْ جَهَّةٍ أُخْرَى ؟
كَيْ لَا يَلْزَمُ حَمْلَ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ.

ثُمَّ إِنَّ الْمَوْضِعَ وَالْمَحْمُولَ، تَارِيَّةً يَتَحْدَانُ مَفْهُومَهُما، وَيَتَغَيَّرُانَ اعْتِبَارًا أَيِّ بِالْإِجْمَالِ
وَالْتَّفْصِيلِ، فَهُذَا الْقَسْمُ يُسَمَّى بِالْحَمْلِ الْذَّاتِيِّ الْأُولَى، وَأُخْرَى يَتَغَيَّرُانَ مَفْهُومَهُما، وَيَتَحْدَانُ
مَصْدَاقًا، فَهُذَا الْقَسْمُ يُسَمَّى بِالْحَمْلِ الشَّابِعِ الصَّنَاعِيِّ.

الْمَقْدِمَةُ الثَّانِيَةُ / أَنَّ الْمَوْضِعَ وَالْمَحْمُولَ فِي الْحَمْلِ الْذَّاتِيِّ الْأُولَى دَائِمًا مُتَسَاوِيَانِ، بَيْنَا
فِي الْحَمْلِ الشَّابِعِ الصَّنَاعِيِّ فَمِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ تَكُونَ النِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا التَّسَاوِيُّ، أَوِ الْعُمُومُ
وَالْخُصُوصُ الْمُطْلَقُ، أَوِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ وَجْهٍ.

الْمَقْدِمَةُ الثَّالِثَةُ / أَنَّ الْحَمْلِ الْذَّاتِيِّ الْأُولَى يَنْحَصِرُ بِحَمْلِ قَامِ ذاتِيَّاتِ الشَّيْءِ عَلَى
الذَّاتِ ؛ مِنْ قَبْلِ حَمْلِ الْحَيْوَانِ النَّاطِقِ - مَثَلًا - عَلَى الإِنْسَانِ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَرْضَ مِنْهُ بِيَانِ
حَقِيقَةِ الْمَوْضِعِ وَمَاهِيَّتِهِ، وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَصْحُ إِلَّا بِحَمْلِ ذاتِيَّاتِهِ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا الْحَمْلِ الشَّابِعِ الصَّنَاعِيِّ، فَهُوَ فِي حَدَّودِ جُزْءِ ذاتِيَّاتِ الشَّيْءِ أَوِ الْخَارِجِ عَنِ الذَّاتِ
؛ مِنْ قَبْلِ : الإِنْسَانِ حَيْوَانُ، أَوِ نَاطِقُ، أَوِ كَاتِبُ، ... وَمَا شَكِّلَ ذَلِكَ.

وَبَعْدَ التَّوْجِهِ هَذِهِ الْمَقْدِمَاتِ، نَسْتَطِعُ أَنْ نَجْعَلَ صَحَّةَ الْحَمْلِ لِلْفَظِ مَا عَلَى مَا يُشَكُّ فِي

شرح لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٩٩)

وضعه له، علامَة الحقيقة، وعدم صحة الحمل علامَة المجاز، وذلك من خلال تشكيل قضيَّة نجعل المعنى الذي يُشكُّ في وضع اللفظ له موضوعاً في القضية، ونُعَبِّر عنه بلفظٍ خاص يدل عليه، ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى محمولاً فيها بما له من المعنى الارتکازی.

ثم نُجْرِي عليها ثالث مراحل من التجربة والاختبار، تختلف نتيجة كل تجربةٍ عن أخْرَاها.

(١) في المرحلة الأولى، نجِّرب أن نحمل بالحمل الذاتي الأولى اللفظَ بما له من المعنى المرتكز في الذهن، على ذلك المعنى المشكوك المعتبر عنه بلفظٍ خاص دال عليه، وحيثَنَدِ فإنْ وجدنا عند أنفسنا - بعد مراجعة الوجدان - صحة الحمل وعدم صحة السلب، علمنا تفصيلاً بأنَّ اللفظ المذكور موضوع لذلك المعنى وحقيقةُ فيه ؛ كالأسد - مثلاً - للحيوان المفترس، عندما نقول: (الحيوان المفترسأسد)، وإنْ وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب، علمنا أنه ليس موضوعاً لذلك المعنى، بل يكون استعماله فيه مجازاً ؛ كالأسد للرجل الشجاع، عندما نقول: (الرجل الشجاع ليسأسداً).

(٢) وفي المرحلة الثانية، لو قَصَرْت أيدينا عن الحمل الذاتي الأولى، تصل النوبة عندَنَدِ إلى الحمل الشائع الصناعي، فنجِّرب هذه المرة أن نحمل - بالحمل الشائع الصناعي - اللفظَ بما له من المعنى الارتکازی المجعلُ محمولاً في القضية، على ذلك اللفظُ الخاص الدال على المعنى المشكوك وضعُ اللفظ له المجعلُ موضوعاً فيها، وحيثَنَدِ فإنْ صَحَّ الحمل بالحمل الشائع ولم يصح السلب، خرجنا بهذه النتيجة: أنَّ المعنى الواقعي لهذا اللفظ الذي نشَكُّ في وضعه، مع المعنى الذي جعلناه موضوعاً في القضية، متَحدان في الوجود الخارجي فقط، من دون أن نعلمَ نوع النسبة بينهما، وأنها هل هي التساوي (كالإنسان

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

وإن لم يصح الحمل بالحمل الشائع وصح السلب، علمنا بأنَّ هذا اللفظ الدال على المعنى المشكوك مع ذلك المعنى الواقعي لللفظ المشكوك في وضعه، متبادران ؛ كالإنسان والحجر مثلاً.

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

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

وتوسيعه ضمن مثالٍ: نأخذ (الكاتب) مثلاً، يعني ذاتُ ثبتت لها الكتابة، ونحن لا ندري هل أنَّ لفظ (الإنسان) قد وضع لهذا المعنى أو لا ؟ فنأخذ مصداقاً من مصاديق المعنى المشكوك ؛ كـ (زيد) - مثلاً - ونجعله موضوعاً في القضية، ونجعل لفظ (الإنسان) محمولاً فيها، فنقول: (زيد إنسان).

وحيثُنَّدِ، فإنَّ صَحَّ حمل هذا اللفظ على ذلك المصدق ولم يصح سلبه، علمنا منه حال المصدق، يعني علمنا منه هذا المقدار وهو: أنَّ هذا المصدق (زيد) أحد المصاديق الحقيقة لذلك المعنى الذي وضع لفظ (الإنسان) له، يعني المعنى الواقعي الموضوع له اللفظ، أمّا ما هو ذلك المعنى الواقعي الموضوع له، فلم يتعين لنا حاله تفصيلاً ؟
نعم، غاية ما نعرف عنه، أنَّا نعرف إجمالاً بأنَّ 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 ذات ثبتت لها الكتابة)، أو أنه معنى آخر كالمتعجب أو الناطق - مثلاً - لكنه متحدٌ مع المعنى المشكوك في الوجود الخارجي ؟ كلاهما محتمل، فإذاً: لا علم لنا تفصيلاً بذلك المعنى الواقعي الموضوع له.

ثم ترقي بقوله: ((بل قد يستعلم منه تعين الموضوع له... إلخ)), وحاصله: أنا قد نستعلم الموضوع له الواقعي من خلال هذه الطريقة، وهذا منحصر بمورد ما لو شكنا في أن لفظاً ما هل وضع لمعنى خاص أو عام ؟ فمن خلال هذه التجربة الثالثة، يمكننا التعرف على ذلك.

فمثلاً: لفظ (الصعيد) المردد بين أن يكون موضوعاً مطلقاً وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص ؟ ف يجعل أحد مصاديق مطلقاً وجه الأرض (كالحجر مثلاً) موضوعاً، و يجعل لفظ (الصعيد) مهولاً، ونقول: (الحجر صعيد)، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب، يعلم بالقهر تعين الموضوع له الواقعي للفظ (الصعيد)، وأنه مطلقاً وجه الأرض.

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

والنتيجة في نهاية المطاف: أنَّ المرحلة التي تجدينا نفعاً في تعين 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 تعين الحقيقة ؛ لأنها لا تدل على حقيقة أو مجاز، وإنما تدل على الاتحاد في الخارج فحسب.

وأما في المرحلة الثالثة، فتارةً نستعمل حال الموضع له إجمالاً، وأخرى نشّخصه تفصيلاً، فإذاً أثرها نسبيٌّ.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله ^{عليه السلام}: ((اللّفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن)) وهو الذي يجعله محمولاً في القضية.

قوله ^{عليه السلام}: ((على ذلك اللّفظ الدال على المعنى الشكوك...)) وهو الذي يجعله موضوعاً في القضية، الذي نعبر عنه بلفظٍ خاص يدل عليه.

قوله ^{عليه السلام}: ((علمنا أنَّ المعنيين متحدان)) هما: المعنى الواقعي للّفظ المشكوك في وضعه، والمعنى الذي يُشكُّ في وضع اللّفظ له والذي جُعل موضوعاً في القضية، فهما متحدان في الوجود الخارجي فقط.

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

الحاضرة (١٢))

قال المصنف رحمه الله: ((العلامة الثالثة: الاطراد وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدهم، فالاطراد عالمة الحقيقة وعدهم عالمة المجاز. ومعنى الاطراد: أن اللفظ لا يختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصدق دون مصدق. والصحيح: أن الاطراد ليس عالمة للحقيقة، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى بهما من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائمًا، سواء كان حقيقة أم مجازًا. فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون عالمة لها.

- ١٢ -

الأصول اللغوية

تمهيد:

اعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

- ١ - الشك في وضعه لمعنى من المعاني.
- ٢ - الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، لأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله: "رأيتأسداً" 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 لابد 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 الحقيقى يصح في المعنى المجازي، وما يدرينا ؟
لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهم 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 وجдан 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 الحقيقى أو المجازى من اللفظ، بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ: "الأصل الحقيقة" أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقى، 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 المجازى" ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: "إني أردت المعنى المجازى").

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

وينبغي البحث حول هذه العلامة ضمن مقامين:
الأول: في تفسير الاطراد وتعريفه، والمقام الآخر: في كونه علامةً دالةً على تشخيص الحقيقة عن المجاز أو لا؟.

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

دون مصداق.

وتوسيعه مع المثال: المراد بالاطراد، شیوع 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 وجد مستعملاً فيه لوجود معنى الحيوانية والناطقة فيه، فإنه يصح استعمالها في جميع موارد وجود صفة العالمية، ومعنى الحيوانية والناطقة، وذلك آية كون الأول حقيقة في مطلق الذات المتصفـةـ بالـعـالـمـيـةـ،ـ والـثـانـيـ حـقـيـقـةــ فيـ مـطـلـقـ مـنـ كـانـ حـيـوـانـاــ نـاطـقـاــ.

وأما البحث في المقام الآخر، فقد اختلف الأصوليون في كون الاطراد دليلاً على كون اللفظ حقيقةً في ذلك المعنى وعدمه، على (قولين: أحدهما / دلالته على ذلك، وحكي القول به عن جماعةٍ منهم الغزالي والسيد العميدi والعلامة في ظاهر التهذيب وثانيهما / عدمها، ذهب إليه جماعة من العامة والخاصة منهم الأمدي في الإحکام والجاجبي والعضدي، وشيخنا البهائی رحمه الله، وهو ظاهر العلامة رحمه الله في النهاية) ^(١).

وأما الشيخ المظفر رحمه الله 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 مطَرِّداً ولو على نحو المجاز.

وبكلمةٍ: أنَّ العلاقة المسوغة للمجاز، إنْ كانت موجودةً بين المعنى الحقيقي والمعنى

المجازي، فالاطّراد في الاستعمال لكلا المعنين ثابتٌ و دائمٌ؛ فمثلاً: أنَّ المسُوْغ لاستعمال الأسد في (زيد) هي علاقة المشابهة، فكلما وُجدت المشابهة في فردٍ آخر (محمد، علي،...)، صَح إطلاق الأسد عليه بهذه العلاقة.

فإذن: ليس الاطّراد علامَة على الحقيقة؛ لعدم اختصاصه بالحقيقة.

ثم شرع ^{الله} بمبحث آخر بقوله: (١٢) - الأصول اللفظية... إلخ

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

أما التمهيد، فحاصله: أنَّ الشك العارض للإنسان بالنسبة للفظِ من الألفاظ، على

نحوين:

(١) تارةً يكون الشك في أصل وضع لفظٍ لمعنىٍ من المعاني.

(٢) وأخرى يكون الشك 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: (رأيتُأسداً) 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 لمعنىٍ مخصوصٍ.

وهنا أثار الشيخ المظفر ^{الله} 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 نظريةتان:

النظرية الأولى: ما عليه قدماء الأصوليين منهم السيد علم المدى المرتضى رحمه الله (ت ٤٣٦هـ)، من أنَّ ظاهر استعمال أهل اللغة للفظة في شيءٍ دلالة على أنها حقيقةٌ فيه ^(١)؛ الأمر الذي جعلوا الاستعمال من علامات الحقيقة.

النظرية الأخرى: ما عليه مشهور المتأخرین، من أنَّ مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة؛ لأنَّ المتكلم ربما اعتمد على سلسلةٍ من القرائن المقالية والحالية التي لم يطلع عليها المخاطب، فلا يمكن والخالة هذه القول بأنَّ الاستعمال حقيقيٌّ، بل هو أعم من الحقيقة والمجاز؛ نظراً إلى أنَّ الاستعمال - في واقعه - جنسٌ للحقيقة والمجاز، والجنس لا يدل على بعض أنواعه بنفسه، وعندما 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 سُموها بـ (الأصول اللغوية).

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

والأصول اللغوية بدورها تنقسم إلى قسمين:

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

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

ثم إنَّ البحث حول الأصول اللغوية يقع في مقامين:

المقام الأول / في سُردها وذكر مواردتها، والمقام الآخر / في بيان أنها حجةٌ أو لا ؟

وعلى فرض حجيتها ما مدرك حجيتها ؟

أما المقام الأول، فنقول: إنَّ الأصول اللغوية كثيرةٌ، ولكن أهمها خمسة، هي: أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم التقدير، وأصالة الظهور.

١ = أما أصالة الحقيقة، فموردتها: ما إذا شككنا في مراد المتكلم، هل أراد من الكلام معناه الحقيقي أم معناه المجازي ؟ بأنْ 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.

وببيانٍ آخر: أنَّ مورد هذا الأصل، احتمال المجازية في الكلام ؛ فمثلاً: لو قال المتكلم (جئني بأسدٍ)، واحتُمِل السامع بأنَّ المتكلم تلفظ بكلمة (رامي) مثلاً، غير أنه لم يسمعها، الأمر الذي أوجب لديه الشك بأنه أراد الحيوان المفترس أم الرجل الشجاع ؟ فالرجوع في مثل هذا هو أصالة الحقيقة، ويُحْمَل الكلام على معناه الحقيقي.

فأصالة الحقيقة إذاً هي أصلٌ لفظي يُلْجأُ إليه في ظرف الشك في إرادة المتكلم للحقيقة أو عدم إرادته لها، وعندها فيكون هذا الكلام حجةً في معناه الحقيقي للمتكلم على السامع، وحجةً فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة ؛ لأنَّ يقول للمتكلم: (العلَّك أردتَ المعنى المجازي)، ولا يصح الاعتذار من المتكلم ؛ لأنَّ يقول للسامع: (إني أردتُ المعنى المجازي).

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس: -

قوله ﷺ: ((وَمِنْ أَطْرَادِ...)) إشارة إلى المقام الأول من مقامي البحث حول

علامة الأطّراد.

قوله ^{عليه السلام}: ((والصحيح أنَّ الأطّراد... إلخ)) إشارة إلى المقام الثاني من مقامي البحث

حول عالمة الأطّراد.

قوله ^{عليه السلام}: ((... إلى تلك العلامات وأشباهها 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 ^{عليه السلام} في الدررعة ١ / ١٣ بقوله: (إنَّ أقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقةً هو نصُّ أهل اللغة...)، بل أنَّ الميرزا القمي ^{عليه السلام} في القوانين (ص ١٣ ط. حجرية) جعله من أول العلائم على الحقيقة.

قوله ^{عليه السلام}: ((... فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما أنَّ أصالة الحقيقة... إلخ)) هذا إشارةٌ إلى بيان منشأ اشتباه القدماء في ذهابهم إلى أنَّ مجرد الاستعمال دليلٌ على

الحقيقة.

الحاضرة ((١٣))

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

وموردها: ما إذا ورد لفظ عام وشك في إرادة العموم منه أو الخصوص -
أي شك في تخصيصه - فيقال حينئذ: "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

بألفاظ عربية؟ فإننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا
الشرط والتقييد به، فنحكم حينئذ 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 بالمشترك فإن الأصل " عدم الاشتراك ". فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملًا لا يتعين في أحد المعنين إلا بقرينة، 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. فمؤدي أصالة الحقيقة نفس مؤدي أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص وهكذا في باقي الأصول المذكورة.

فلو عربنا بدلًا عن كل من هذه الأصول بـ " أصالة الظهور " كان التعبير صحياً مؤدياً للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور،

فليس عندنا في الحقيقة إلاّ 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 حيئاً. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد.

حجية الأصول اللغوية:

وهي الجهة الثانية من البحث عن الأصول اللغوية، 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 اللغوية واحد وهو تبني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الم Hazel 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 خطاباته على طريقتهم هذه، وإلاّ لزجنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، 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 اللغوية، وقد ذكر الشيخ المظفر رحمه الله أنها كثيرة، إلا أنَّ أهمها خمسة، تقدم الكلام في أصالة الحقيقة، وبلغ إلى:

٢ = أصالة العموم، وموردها: ما لو صدر من متكلِّم كلامُ عامٌ ؛ كأنْ قال - مثلاً - (أكرم كُلَّ عالم)، وشكَّ المخاطب في أنَّ المتكلِّم هل أراد العموم من لفظ (كل عالم) وطلب حقاً إكرام جميع العلماء، أو أنه أراد الخصوص، بأنْ طلب إكرام خصوص العدول منهم؟ .

ومنشأ هذا الشك: احتمال أنَّ المتكلِّم قد خصَّص 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، وعندما يكون العموم حجةً من المتكلِّم على السامع، ومن السامع على المتكلِّم.

٣ = أصالة الإطلاق، وموردها: ما إذا صدر من متكلِّم كلامٌ مطلقٌ، له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه، وشكَّ المخاطب في إرادة المتكلِّم هذا البعض ؛ لاحتماله أنَّ المتكلِّم قيد كلامه.

فهنا يُتمسّك بأصالة الإطلاق لنفي وجود القيد ؛ كقوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ^(١)، فلو شكَّ المخاطب - مثلاً - في البيع وأنه هل يشترط في صحته إنشاؤه بالفاظِ 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 - نتمسّك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي التقيد بذلك القيد، وبالتالي نحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية، إلاّ إذا قام دليلاً خاصاً على التقيد.

٤ = أصالة عدم التقدير، ومواردها: ما إذا صدر من متكلّم كلامٌ، والمخاطب احتمل التقدير في كلامه، فهنا يُتمسّك بأصالة عدم التقدير لنفي احتمال التقدير؛ كما في قوله تعالى - حكايةً عن قول فرعون - (أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى) ^(١)، واحتملنا تقدير مضافي، بأنْ قال - مثلاً - (أَنَا عَبْدُ رَبِّكُمُ الْأَعْلَى) ولا قرينة هناك تدل على هذا التقدير، فحيثئذ لا يُعْتَنِي بهذا الاحتمال؛ استناداً إلى أصالة عدم التقدير، وعندما فيكون ظاهر الكلام حجةً للمتكلّم والممخاطب.

ثم أفاد ^{يشير} بأنه يُلْحِق بأصالة عدم التقدير أصلان عدمياب آخران، هما: أصالة عدم النقل، وأصالة عدم الاشتراك.

أما أصالة عدم النقل، فمورد جريانها: احتمال النقل في الكلام، بيان: أنَّ كلام المتكلّم مشتملٌ على لفظٍ، وكان هذا اللفظ ظاهراً في معنى، فالقدر المحرّز هو أنَّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، إلاّ أنه وقع الشك في النقل إلى معنى آخر، مما أوجب الشك في مراد المتكلّم وأنه أراد المعنى الأول أو الآخر الجديد؟ فما هو المرجع في مثل هذه الحالة؟
والجواب: أنَّ المرجع أصالة عدم النقل، فأصالة عدم النقل إذاً أصلٌ لفظي يُتمسّك به في حالات الشك في هجران المعنى الموضوع له اللفظ إلى معنى آخر.

وأما أصالة عدم الاشتراك، فمواردها: ما لو كان اللفظ موضوعاً لمعنىٍ وظاهراً فيه، ولكنه قد استُعمل في معنى آخر، واحتملنا أنَّ الواضع قد وضع اللفظ لهذا المعنى الآخر

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

وعلى هذا، فيُحمل اللفظ في كلٍ منها 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 مجملًا لا يُتعين إلا بقرينةٍ ؛ على ضوء القاعدة المعروفة في كُل مشتركٍ.

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

ثم تعرَّض الشيخ المظفر رحمه الله لمبحثٍ مهمٍ، بقوله: ((وفي الحقيقة أنَّ جميع الأصول المتقدمة... إلخ)), وحاصله: أنَّ بحثنا حول الأصول اللغوية لحد الآن كان مبتنياً على أساس أنَّ كُلَّ واحدٍ منها أصلٌ مستقلٌ، وأما الآن فلا نكونوا قد ابتعدنا عن الحقيقة لو ادعينا بأنَّ هذه الأصول الخمسة بأسراها ترجع إلى أصلٍ واحدٍ، وأنَّه ليس عندنا - في الحقيقة - إلا أصلٌ لفظيٌّ وعقليٌّ واحدٌ، ألا وهو أصلية الظهور، وسائر الأصول اللغوية فهي مظاهر وتجليات أصلية الظهور، أي: أنَّ أصلية الظهور تارةً تتجلّى في قالب أصلية الحقيقة، وأخرى في قالب أصلية العموم وهكذا...).

وبيان ذلك: أنَّ الكلام في مورد احتمال المجاز، يُحمل على الحقيقة ؛ ليس ذلك إلا 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

شرحًا لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١١٧)

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

وعلى هذا، فلو عَبَرْنا بدلاً عن كُلٍّ من تلکم الأصول بأصالة الظهور، كان التعبير صحيحًا مؤدياً للغرض.

والشاهد على ذلك: أنه لو قُدِّرَ أنَّ المجاز مطابق للأصل، بحيث كان للكلام عند العقلاه ظهورٌ في المعنى المجازي، وكان احتمال إرادة المعنى الحقيقى 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 ظاهرًا في التخصيص أو التقييد أو التقدير، فالمتتحقق: أنَّ أصالة الحقيقة أو أصالة المجاز، وهكذا سائر الأصول اللغوية، إنما تدور حول محور أصالة الظهور.

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

فالنتيجة: أنَّ الأصول اللغوية بأسراها 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 إنْ شاء الله تعالى في بابه وهو باب مباحث الحجة، ولكن ينبغي - الآن - التعجل في البحث عنها ؛ لميسس الحاجة إليها، مقتصرين على الإشارة فنقول: إنَّ جميع الأصول اللغوية المذكورة وغيرها مدركٌ حجيتها أمرٌ واحدٌ، وهو تبني العقلاه في الخطابات والمحاورات الدائرة بينهم، على الأخذ بظاهر الكلام، وعدم

الاعتناء باحتمال خلاف الظاهر، كما أنهم بالنسبة لكلام كُلّ متكلّم (ما عدا المقصوم) يحتملون الغفلة، أو الخطأ، أو المزل، أو إرادة الإهمال والإجمال، إلّا أنهم لا يعتنون بشيءٍ من هذه الاحتياطات.

وهذا البناء لابد أن يكون مضىً من قِبَل الشارع المقدس، بمعنى أنَّ الشارع المقدس أيضاً جرى في خطاباته على طريقتهم هذه، من الاعتماد على الظواهر.

والدليل على ذلك: أنَّ طريقة العقلاء هذه لو لم تكن مقبولةً لدى الشارع المقدس، وكان له غير ما وُجد عليه العقلاء في تبنيهم، لزجنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، وأبدل بنائهم بما يجده مناسباً لو كانت له طريقةٌ خاصةٌ غير طريقتهم، وحيث إنه لم يزجر ولم يمنع ولم يبدِّل طريقتهم، فيُعلم من ذلك على سبيل الجزم أنَّ الظاهر حجةٌ عنده كما هو عند العقلاء أيضاً، وأنَّ ما ذهب إليه العقلاء في تبنيهم هو الحق.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله عليه: ((مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول)) وقد عرَّف الشيخ المظفر عليه المنقولَ في كتابه المتنقٰل ١ / ٤٨، بأنه: اللفظ الذي تعدد معناه وقد وُضع للجميع كالمشترك، ولكن يفترق عنه بأنَّ الوضع لأحدٍ منها مسبوق بالوضع الآخر مع ملاحظة المناسبة بين المعنين في الوضع اللاحق ؛ مثل لفظ (الصلوة) الموضوع أولاً للدعاء ثم تُقلل في الشعع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة: من قيام وركوع وسجود ونحوها، لمناسبة لها المعنى الأول.

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

النظر وينبوع الماء والذهب وغيرها.

المحاضرة (١٤)

قال المصنف رحمه الله: ((١٣ - الترافق والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترافق والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من أنكراهما. 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 لمعنى واحد أو لفظاً لمعنىين - 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 الترافق والاشتراك.

والظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية، كما صرخ به بعض المؤرخين للغة وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترافق والاشتراك، ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتنوع 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 جملأً 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، لأن استعمال اللفظ 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 وتفاصيل كثيرة لا يهمنا 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 الجعلى التنزيلي، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً. فهو وجود واحد يناسب 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 - آلةً وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتباعاً للحظة، والملحوظ بالأصلية والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة في المرأة، فإن الصورة موجودة بوجود المرأة، والوجود الحقيقي للمرأة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فإنما ينظر إليها بطريق المرأة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والأصالة وللمرأة بالآلية والتابع. فتكون المرأة 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 منها مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلا نفسه - يستلزم حاظ كل منها بالأصالة، فلابد من حاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتابع، ومعنى ذلك اجتماع حاظين في آنٍ واحدٍ على ملحوظٍ واحدٍ - أعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين - وهو حال بالضرورة، فإن الشئ 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 المرأة كلها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضاً، إن هذا الحال. وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل منها قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحكي إلا عنه.

نعم، يجوز حاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمال، ثم حاظه فانياً في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرأة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها.

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

الكلام في المبحث الثاني عشر من مباحث مقدمة الكتاب، وهو راجع إلى البحث حول الترافق والاشتراك، وقد أفاد الشيخ المظفر رحمه الله بأنه لا ينبغي الإشكال في إمكان الترافق والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصفع إلى مقالة من أنكراها، وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

وبتعبير المحقق الميرزا النائيني رحمه الله (ت ١٣٥٥هـ): (لا إشكال في إمكان الاشتراك والترافق ووقوعهما في لغة العرب وغيرها، ولا يُعْتَنَى ببعض التسويلات والمغالطات التي فسادها غنيٌ عن البيان) ^(١).

إنما الكلام والإشكال في نشأتهما، وفي ذلك احتمالان: الاحتمال الأول: المعروف والمشهور أنها بتوسط وضع واضح واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد، فينشأ الترافق، أو يضع لفظاً واحداً لمعنىين، فيتحقق الاشتراك اللغطي.

والحاصل: أنَّ المنشأ للترافق والاشتراك، هو الوضع تعيناً. الاحتمال الآخر: أنه لا واضح معين في البين، وإنما يجوز أن يكونا بتوسط وضع واضعين متعددين، فتضع قبليه - مثلاً - لفظاً لمعنى، وقبيله أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى،

أو تضع قبيلةً لفظاً لمعنىٍ وقبيلةً أخرى نفس ذلك اللفظ لمعنىٍ آخر، وعند الجمع بين هذه اللغات، بلحاظ أنَّ كُلَّ لغةٍ منها لغةٌ عربيةٌ صحيحةٌ يجب اتباعها، وجعل الكل لغةً واحدةً حدث الترافق والاشتراك.

واستطهر الشيخ المظفر رحمه الله أنَّ الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرَّح به بعض المؤرخين للغة، ولو لم يكن الاحتمال الثاني حقاً بنحو الموجبة الكلية، فنقول به بنحو الموجبة الجزئية، يعني أنَّ الأغلب في نشأة الألفاظ المترادفة والمشتركة، هو الاحتمال الثاني، وإنْ كان بعضها ناشئاً بنحو الاحتمال الأول.

ثم أقام رحمه الله شاهداً على المطلب بقوله: ((ولذا نسمع...)) وحاصله: أنَّ الملاحظ والمسموع عن علماء العربية أنهم يقولون: لغة الحجاز كذا، ولغة حمير كذا، ولغة قمي كذا... وهكذا، مع التوجّه إلى أنَّ كُلَّ لغةٍ عربيةٍ فصيحةٌ يجب اتباعها، فهذا إنْ دلَّ على شيءٍ، فهو يدلُّ على تعدد الوضع بسبب تعدد القبائل والأقوام والأقطار إجمالاً، وبالتالي فهو شاهدٌ على تقوية الاحتمال الثاني.

ثم تعرَّض الماتن رحمه الله إلى بحثٍ بقوله: ((استعمال اللفظ في أكثر من معنى: ... إلخ)).

وللوقوف على جوانب هذه المسألة وتوسيعها، ينبغي التكلم في عدة نقاطٍ:-

النقطة الأولى: طرح صياغة البحث في هذه المسألة.

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

بمعنى أنه بعد ثبوت الاشتراك المقدم، وأنَّ 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^(٣) - في ذيل البحث السابق - كما هو الحال في كتاب الشيخ المظفر ٢٠٠٣ - فاستعمال اللفظ غير المشترك في الكثير، ليس من الاستعمال المقصود في المقام بالضرورة.

النقطة الثانية: تحرير محل النزاع في المسألة.

وقد قررَه الشيخ المظفر ٢٠٠٣ بما حاصله: لاشك في أ = أنَّ استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه، جائزٌ إجماعاً، غاية الأمر إنْ كانت هناك قرينةٌ معينةٌ، فيتعين 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 أنَّ استعمال اللفظ المشترك في مجموع معانيه من حيث المجموع، بنحوٍ يكون كُلُّ واحد من معانيه جزءاً المراد نظير العام المجموعي، جائزٌ أيضاً، وتكون دلالته على المجموع بالطابقة، وعلى كلٍّ واحدٍ بالتضمن، غاية الأمر أنَّ هذا النحو من الاستعمال، استعمالٌ مجازيٌ ؛ على أساس أنَّ اللفظ المشترك قد وضع لكلٍّ واحدٍ من المعاني بوضعٍ على حده، ولم يوضع بيازء مجموع المعاني من حيث المجموع، وعندها فطبعية الحال يكون استعماله في المجموع استعمالاً في غير ما وضع له.

ت = كما لاشك ولا شبهة في أنَّ استعمال اللفظ المشترك في القدر المشترك بين المعاني، بحيث أنَّ كُلَّ واحد من معانيه مصدقٌ له، جائزٌ وصحيحٌ أيضاً ؛ كاستعمال العين في المسمى بعين، وهذا ما يسمى بـ (عموم الاشتراك) في مقابل عموم المجاز.

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

واحدٍ، على أن يكون كُل من المعاني مراداً من اللفظ مستقلاً، وكأنّ اللفظ قد جُعل للدلالة عليه وحده بنحو العام الأفرادي، فهل الاستعمال هذا جائزٌ، أو لا؟ .
فإذن: محل النزاع في مسألتنا هذا الأخير.

النقطة الثالثة: بعد أن حُرّر محل النزاع في المسألة، فنقول: إنه اختلف الأصوليون في استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد، وذكر الشيخ المظفر ^{رحمه الله} أنَّ للعلماء في ذلك أقوالاً وتفصيلاتٍ كثيرة لا يهمنا الآن التعرض لها، وإنما الحق عندنا، هو عدم جواز مثل هذا الاستعمال مطلقاً.

ثم أقام ^{رحمه الله} الدليل على ذلك بقوله: ((الدليل: أنَّ استعمال أي لفظٍ... إلخ)), والدليل الذي أقامه قد بيَّنه عبر مراحلٍ أربعة:
الأولى: بيان حقيقة الاستعمال.

وفي هذه المرحلة أفاد أنَّ استعمال أي لفظٍ في معنى، حقيقته عبارة عن إيجاد ذلك المعنى بتوسيط اللفظ، غايتها لا بوجوده الحقيقي بل بوجوده المجازي.
بيان ذلك: أنَّ كُل شيء ذو وجودات أربعة: (١) وجود خارجي، (٢) وجود ذهني،
(٣) وجود لفظي، (٤) وجود كتبى.

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

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

شرح لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٢٧)

وعلى أي حال، فالاستعمال عبارة عن إيجاد المعنى في الخارج بتوسيط اللفظ، غايتها لا بالوجود الحقيقي ؛ نظراً إلى أنَّ الوجود الحقيقي موجود بنفسه ولو لم يكن لفظُ في البين، بل بالوجود الجعلى التنزيلي ؛ نظراً إلى أنَّ وجود اللفظ وجود لمعنى تزيلاً، يعني أداء ذلك المعنى بتوسيط هذا اللفظ، فهو وجودٌ واحدٌ يُنْسَب إلى اللفظ حقيقةً، أولاً وبالذات ؛ على أساس أنَّ المتكلم حقيقةً قد أوجَدَ اللفظ، وينسَب إلى المعنى تزيلاً، 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.

واستمرَّ في هذه المرحلة في بيان الارتباط بين اللفظ والمعنى، وأنَّ بينهما ارتباطاً وثيقاً، بحيث أنَّ المتكلم إذا أوجَدَ اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنَّما أوجَدَ المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب ؛ وذلك لأنَّ الهدف من استعمال الألفاظ، إنما هو تفهيم المعاني، فلا استقلالية للألفاظ، وإنما هي آلةٌ ومرأةٌ للمعنى وفانية فيها، وما هو الملحوظ في نظر الذهن بالأصلية والاستقلال إنما هي المعاني نفسها.

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

المرحلة الثالثة: بيان المطلب ضمن مثالٍ.

وحاصله: أنَّ اللفظ والمعنى، نظير المرأة والصورة ؛ فإنَّ الموجود في الخارج حقيقةً، إنما

هي المرأة نفسها، وأما الصورة فلا وجود لها خارجاً مستقلاً، بل هي موجودة بوجود المرأة وبتبعها، فإذاً: وجود واحد يُنْسَب إلى المرأة حقيقةً، وإلى الصورة مجازاً.

وأما إذا أراد الناظر أن ينظر إلى صورته في المرأة، فما هو المقصود بالأصالة للناظر إنما هي رؤية صورته، وأما نظره إلى المرأة فهو بعنوان أنها آلة ووسيلة للصورة وفانية فيها.

إذن: نظرٌ واحدٌ هي للصورة بالاستقلال والأصالة، وللمرأة بالأالية والتابع. وعليه: كما أنَّ اللُّفْظَ يَكُونَ ملحوظاً للمتكلِّمِ بل للسامِعِ آلةً وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتابعًا للحاظه، فكذلك المرأة تكون آلةً للصورة وملحوظةً تبعاً للحاظ الصورة وفانية فيها. وبتعبير أخر: أنَّ اللُّفْظَ والمرأة ما بهما يُنْظَرُ، لا ما فيهما يُنْظَرُ.

المرحلة الرابعة: أصل الاستدلال.

وتقريريه: أنه قد تحصل لحد الآن، أنَّ اللُّفْظَ له جنبته المراتية للمعنى، فما هو المقصود بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه، واللُّفْظُ فانٍ في المعنى وعنوانٌ له، ويلحظه الذهن مرأةً للمعنى وتابعًا للحاظه.

وبعد ذلك نقول: إنَّ اللُّفْظَ الوَاحِدُ في آنٍ واحِدٍ، لا يمكن أن يكون وجهاً ومرأةً إلاً لمعنى واحد، وإذا كان مرأةً لمعنى، كان فانياً فيه ومضِمَّحاً، وعندما فُمِنَ المَحَالُ أنْ يكون اللُّفْظُ نفسه في الآن نفسه عنواناً ومرأةً لمعنى آخر، وملحوظاً تبع المعنى مرأةً أخرى؛ بداعه أنَّ الشيء الواحد لا يقبل إلاً وجوداً واحداً في النفس في آنٍ واحِدٍ، سواءً أكان استقلالياً أم تبعياً، سواءً أكان خارجياً أم ذهنياً.

وما نحن فيه نظير مثال الصورة في المرأة، إلاً ترى أنك إذا نظرت في مرأةً واحدةً إلى صورةٍ تَسَعُ المرأةَ كُلَّها، لا يمكن أنْ تنظر - في نفس الوقت - إلى صورةٍ أخرى تَسَعُها أيضاً، إنَّ هذا المَحَالُ؛ بداعه أنَّ المرأةَ التي يمتلئ سطحها بما ينعكس عليها، لا يمكن عرض

صورةٍ أخرى عليها إلاّ بعد زوال الصورة السابقة.

وهكذا النظر في اللفظ المشترك إلى معينين، على أن يكون كُلُّ منها قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحكي إلاّ عنه، فليس من الممكن في حالة كونه ممتهناً بأحد معانيه أن يفيد المعنى الآخر.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله ^{هـ}: ((فلا يُصْنَعُ إِلَى مَقَالَةِ مَنْ أَنْكَرَهَا)) أما الاشتراك فحكي إنكاره عن تغلب والأبهري والبلخي. يراجع: مفاتيح الأصول - الطباطبائي الكربلاي ٢٢، وأما الترافق فحكي إنكاره عن ابن فارس وتغلب. المصدر نفسه ٢٠.

قوله ^{هـ}: ((فَنَاءُ الْعَنْوَانِ فِي الْمَعْنَوْنِ)) وقد ذكر هنا الشيخ المظفر ^{هـ} في الهاشم بأنه يراجع حول توضيح فناء العنوان في المعنون، الجزء الأول من المنطق ص ٥٥ من الطبعة الثانية، وص ٧٣ حسب طبعة الحاسوب.

قوله ^{هـ}: ((نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً... إلخ)) وهذا استدراك منه ^{هـ} على ما أفاده من امتناع استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىً، وقد استدرك على ذلك بأمرتين: الأمر الأول، بقوله ^{هـ}: ((نعم يجوز لحاظ اللفظ...)) وحاصله: أنَّ المتكلم بإمكانه أن يلحظ اللفظ فانياً في معنى في استعمالٍ، ثم في استعمالٍ ثانٍ يلحظه فانياً في معنى آخر، وهذا نظير ما لو نظرت في المرأة إلى صورةٍ تسعها، ثم نظرت في وقتٍ آخر إلى صورةٍ أخرى تسعها أيضاً.

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

الأمر الآخر، بقوله: ((وَكَذَا يَجُوزُ لَحَاظُ الْلَّفْظِ...)) وحاصله: أنَّ المتكلم بإمكانه

أيضاً أن يستعمل اللفظ في مجموع معانيه في استعمالٍ واحدٍ ولو مجازاً، مثلما نظرت في المرأة في آنٍ واحدٍ إلى صورتين لشئين مجتمعين.

وفي الحقيقة قد استعملتَ اللفظَ - هنا - في معنٍ واحدٍ - لا في أكثر من معنٍ - وهو مجموع المعنيين ولو مجازاً، ونظرتَ في المرأة إلى صورةٍ واحدةٍ لمجموع الشئين.

المحاضرة (١٥))

قال المصنف رحمه الله: ((تبيهان: الأول: أنه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنين بين أن يكونا حقيقين أو مجازين أو مختلفين، فإن المانع - وهو تعلق لخاظين بملحوظ واحد في آن واحد - موجود في الجميع، فلا يختص بالمشترك كما أشتهر.

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

واستدل على ذلك بما ملخصه: أن الثنوية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: "عين وعين". وإذا يجوز في قولك "عين وعين" أن تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيها هو بقوتها، أعني "عينين". وكذا الحال في الجمع. وال الصحيح عندنا عدم الجواز في الثنوية والجمع كالمفرد.

والدليل: أن الثنوية 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 فلابد أن يراد التعدد من كل منها، 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 لعرض التعدد على مفاهيمها الجزئية إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل: "محمدان" فمعناه فردان من المسمى بلفظ "محمد" فاستعملت المادة وهي لفظ "محمد" في مفهوم المسمى بلفظ "محمد" (أي في مفهوم المسمى مجازاً).

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

وبقي هنا تنبهان يشير إليهما:

التبنيه الأول، وحاصله: أنَّ ما خلصنا إليه من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنٍ، لا يفرق فيه بين أنْ تكون المعاني الكثيرة معانٍ حقيقة (كما في المشترك اللغظي)، أو مجازية بأسراها، أو بعضها حقيقة وبعضها مجازية، والسرُّ في ذلك: أنَّ ملاك عدم الجواز -أعني عدم إمكان أنْ يكون اللفظ الواحد في آنٍ واحدٍ فانياً في أكثر من معنٍ، ومرآةً للكثير - موجودٌ في الجميع، وعليه فلا يختص عدم الجواز بالمشترك اللغظي كما اشتُهر.

التبنيه الثاني، وقد تعرَّضَ فيه إلى تفصيل المحقق صاحب المعلم رحمه الله؛ حيث أنَّ صاحب المعلم رحمه الله جوَّز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنٍ، إلاَّ أنه فصل بين المفرد من جانبٍ وبين الثنوية والجمع من جانبٍ آخر، ففي المفرد جعل ذلك الاستعمال مجازياً، بينما في الثنوية والجمع جعله حقيقةً؛ حيث قال رحمه الله: ((والأقوى عندي جوازه مطلقاً، لكنه في المفرد مجازٌ، وفي غيره حقيقةٌ))^(١).

وأفاد رحمه الله ما حاصله: أنه كما يصح أنْ يراد معنى واحد من كلمة عينين - مثلاً -، بأنْ يراد بها فردان من ماهية واحدة كالعين الباصرة - مثلاً -، فكذلك يصح أنْ يراد من كلمة (العينان) فردان من ماهيتين، فردٌ من العين الباصرة وفردٌ من العين النابعة، فلفظ عين - وهو مشترك - قد استُعمل حال الثنوية في معندين: الباصرة والنابعة، ونفس الكلام يأتي في حال الجمع.

واستدل على ذلك بقوله رحمه الله: ((ولنا على كونه حقيقةً في الثنوية والجمع: أنها في قوة

تكرير المفرد بالعطف))^(١)، وحاصله - كما يَبَيِّنُهُ الشِّيخُ المَظْفُرُ^{تَعَالَى} - أَنَّ المفردات المتعددة المتعاطفة، لا إِسْكالٌ في صحة إِرادة المعاني المتعددة منها، بِأَنْ يَرَادُ مِنْ كُلِّ مُفْرِدٍ مَعْنَىً وَاحِدًا. وَأَمَّا التَّشْيَةُ وَالجَمْعُ فَهُمَا فِي قُوَّةِ المفردات المتعاطفة، فَإِذَا قِيلَ: عِينَانِ، فَكَأَنَّمَا قِيلَ: عِينٌ وَعِينٌ، وَإِذْ يَجُوزُ فِي قَوْلِكَ: (عِينٌ وَعِينٌ) أَنْ تَسْتَعْمِلَ أَحَدُهُمَا فِي الْبَاصِرَةِ وَالْأُخْرَى فِي النَّابِعَةِ، فَكَذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ يَجُوزُ فِيهَا هُوَ بِقُوَّتِهِ أَعْنِي (عِينَيْنِ)، وَهَكُذا الْحَالُ بِعِينِهِ فِي الْجَمْعِ. إِلَّا أَنَّ الَّذِي أَفَادَهُ الْمَحْقُقُ صَاحِبُ الْمَعَالِمِ^{تَعَالَى} قَابِلٌ لِلْمَنَاقِشَةِ عِنْدَ الشِّيخِ المَظْفُرِ^{تَعَالَى}؛ فَلَذَا أَبْدَى الشِّيخُ المَظْفُرُ^{تَعَالَى} رَأْيَهُ قَائِلًا: ((وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا عَدَمُ الْجَوازِ فِي التَّشْيَةِ وَالجَمْعِ كَالْمَفْرِدِ...)) مُسْتَدِلًا عَلَى ذَلِكَ: بِأَنَّهُ يَنْبَغِي - أَوْلًا - تَهْيِدُ مَقْدِمَةً نَفْحٌ مِنْ خَلْلِهَا الْمَوْضُوعُ لِهِ فِي التَّشْيَةِ وَالجَمْعِ، ثُمَّ نَتَحَدَّثُ - ثَانِيًّا - عَنْ جَوازِ الْاسْتَعْمَالِ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَىٰ فِيهِمَا، وَأَنَّ الْاسْتَعْمَالَ الْمَذْكُورَ حَقِيقِيًّا أَوْ لَا؟

وَأَمَّا الْمَقْدِمَةُ، فَحَاصِلُهَا: أَنَّ التَّشْيَةَ وَالجَمْعَ كَسَائِرِ الْمُشَتَّقَاتِ، لَهُمَا وَصَفَاتٌ: (١) لِلْمَادَةِ؛ حِيثُ أَنَّ مَادَةَ التَّشْيَةِ وَالجَمْعِ هِيَ نَفْسُ لِفَظِ الْمَفْرِدِ الَّذِي طَرَأَتْ عَلَيْهِ التَّشْيَةُ وَالجَمْعُ، وَإِنْ شَئْتَ فَقُلْ: نَفْسُ لِفَظِ الْمَفْرِدِ مَعَ إِضَافَةِ الْأَلْفِ وَالنُّونِ، أَوِ الْوَاوِ وَالنُّونِ.

(٢) لِلْهَيَّةِ؛ وَالْمَرَادُ بِهَا هُنَا الْأَلْفُ وَالنُّونُ أَوِ الْوَاوُ وَالنُّونُ. أَمَّا الْمَادَةُ، فَهِيَ مَوْضِعَةُ الْلَّدْلَالَةِ عَلَى أَصْلِ الطَّبِيعَةِ الْمَهْمَلَةِ الْعَارِيَةِ عَنِ جَمِيعِ الْخُصُوصِيَّاتِ.

وَأَمَّا الْهَيَّةُ، فَهِيَ مَوْضِعَةُ الْلَّدْلَالَةِ عَلَى إِرَادَةِ الْمَتَعَدِّدِ مِنْ مَدْخُولِهَا، فَإِرَادَةُ فَرَدَيْنِ أَوِ الْثَّلَاثَةِ فَمَا زَادَ، إِنَّمَا تُعْتَهِمُ مِنْ وَضْعِ الْهَيَّةِ لَا الْمَادَةِ.

شرح الكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٣٥)

وبعد التوجّه لهذه المقدمة، نقول: إنَّ التثنية والجمع وإنْ كانا موضوعين لإفادة التعدد (فالثنية) وضعت للدلالة على الاثنين، والجمع للدلالة على الثلاثة فما زاد، إلاَّ أنَّ ذلك من جهة وضع الهيئة لا وضع المادة؛ على أساس أنَّ 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 طرح هيئة التثنية والجمع، يُفهم التعدد، وإذا كانت إفادة التعدد بتوسيط الهيئة، فنقول: إنَّ وضع الهيئة تابعٌ لوضع المادة، فإنَّ أُريد من المادة يعني لفظ المفرد (عين) خصوص الباصرة، فيراد من هيئة التثنية والجمع فردان من الباصرة أو ثلاثة أفراد منها، وإنَّ أُريد من المادة خصوص النابعة، فيراد من هيئة التثنية والجمع فردان أو ثلاثة من النابعة، فلو أُريد من المادة الباصرة والنابعة (بمعنى أنها استعملت في أكثر من معنى واحد)، فلابد في هذه الصورة أنْ يُراد التعدد من كل من المعنيين، فيراد 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 فيها ذُكر في المعالم من أنَّ التثنية والجمع في قوة تكرار المفردات المتعاطفة بـ(الواو)؟

قلت: من الضروري الوقوف على تفسير هذه المقوله ؟ فإنه ليس المراد من هذه المقوله، أنَّ كلاً من التثنية والجمع يدل على تكرار نفس المعنى المراد من المادة، بأنْ يُراد - مثلاً - فرد من الذهب وفرد من الفضة، بل المراد منها أنَّ كلاً منها يدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة ؟ فمثلاً: لو أُريد من لفظ (العين) خصوص الباصرة، فالثنية أعني لفظ (عينان)

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

ثم أفاد الشيخ المظفر رحمه الله بقوله: ((فلو أريد 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 بضرر من التأويل وهو: ما لو أردنا من اللفظ المفرد (أعني مادة التثنية والجمع) مفهوم المسمى بلفظ العين - مثلاً - على نحو المجاز، فحينئذ يتسعى لنا من لفظ (عينان) إرادة فردين من المسمى بالعين أحدهما الذهب والأخر الفضة - مثلاً -، وهكذا من الجمع يتسعى لنا إرادة ثلاثة أفراد من المسمى بالعين، من الذهب والفضة والباصرة مثلاً.

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

ثم نظر رحمه الله ما نحن فيه بباب الأعلام الشخصية؛ على أساس أنَّ المادة في الأعلام الشخصية موضوعة لمعنى جزئي حقيقي لا يقبل الصدق على كثير، الأمر الذي تكون الأعلام الشخصية غير قابلة لعرض التعداد على مفاهيمها الجزئية إلا بضرر من التأويل، لأنَّ يُراد من الأعلام الشخصية مفهوم كلي المسمى ولو بنحو المجاز، ثم نقول (محمدان) مثلاً، ويُراد فردان من المسمى بلفظ محمد، فإذاً أريد 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 الآخر الذكر.

إلى هنا تحصل في كلام الشيخ المظفر رحمه الله: أنَّ استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى

شرح لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٣٧)

واحد غير جائز مطلقاً، سواءً في المفرد أم الثنوية أم الجمع، وسواءً كانت المعاني الكثيرة حقيقةً أم مجازيةً أم بالتفريق.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

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

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

المحاضرة (١٦))

قال المصنف رحمه الله: ((٤-١)) - الحقيقة الشرعية

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

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

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرد عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول الأول يجب حملها على المعانٍ الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعانٍ اللغوية، أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعانٍ الشرعية ولا على اللغوية، بناء على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقى وبين المجاز المشهور إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعانٍ 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 التعيني:

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

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

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

نعم، كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لا يعني عن الحق شيئاً. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أن السنة النبوية غير مبتدئ بها إلا ما نقل لنا من طريق آل البيت (عليهم السلام) على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنه لابد من حملها على المعاني المستحدثة.

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

على أن الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فإن بعضها كثير التداول كالصلاوة والصوم والزكاة والحج، لا سيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن بعيد جداً لا تصبح حقيقة في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه صلٰى الله عليه وآلـه وسلـم)).

الكلام في البحث الأخير من مباحث مقدمة الكتاب، وهو معقودٌ لبيان موضوعة (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.

أما الكلام في المطلب الأول، فحاصله: أنه لاشك في أنـا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة ؛ كالصلاوة والصوم ونحوهما معانٍ خاصة شرعية، ولدى سـيـاعـنـاـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ تـبـادـرـ إـلـىـ ذـهـنـنـاـ تـلـكـ الـمـعـانـيـ الـخـاصـةـ.

كما لاشك - أيضاً - في أنـاـ هـذـهـ الـمـعـانـيـ الـشـرـعـيـةـ،ـ معـانـ حـادـثـةـ لـمـ يـكـنـ يـعـرـفـهـاـ أـهـلـ الـلـغـةـ العربية قبل الإسلام، وليس لهم أنسٌ بتلك المعانٍ، وإنما نقلت تلك الألفاظ بعد الإسلام من معانيها اللغوية إلى هذه المعانٍ الشرعية ؛ فمثلاً الصلاة موضوعة في اللغة للدعاء، ولكنها في عرف الشرع نقلت من معانٍها اللغوي إلى هذه الهيئة المخصوصة ذات الأفعال المخصوصة من القراءة والركوع والسجود وغيرها.

ذلك كله مما لاشك فيه، إنما الإشكال وقع عند الباحثين في: أنـاـ نـقـلـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ من معانيها اللغوية إلى المعانٍ الشرعية، هل تمّ وحصل في عصر الشارع المقدس عليه السلام وعلى

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٤١)

يده، أم أنه وقع فيما بعده عليه السلام على لسان أتباعه المشرعة، ففي عصره عليه السلام كانت تلك الألفاظ تُستَعمل في المعاني الشرعية مجازاً وبمعونة القرائن، ثم بعد ذلك في عصر المشرعة وعلى إثر كثرة الاستعمال، صارت حقيقةً في المعاني الشرعية؟ فعلى الأول ثبت الحقيقة الشرعية، وعلى الثاني لا ثبت الحقيقة الشرعية وإنما ثبت الحقيقة المشرعة.

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

(١) الوضع التعييني: تصريح الشارع المقدس بنفسه، بأن نقلت لفظ الصلاة - مثلاً - من معناه اللغوي، وجعلته حقيقةً في معناه الشرعي المخصوص.

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

فتحصل: أنَّ مُحِلَّ النزاع في المسألة هو: هل تم نقل هذه الألفاظ من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعييني، فثبتت الحقيقة الشرعية، أم أنَّ هذا الأمر حصل بعده على لسان أتباعه المشرعة، فلا ثبت الحقيقة الشرعية بل ثبت الحقيقة المشرعة؟

وأما الكلام في المطلب الثاني، فحاصله: أنَّ ثمرة النزاع في المسألة، تظاهر في الألفاظ

الواردة في كلام الشارع المقدس مجردًا عن القرينة سواءً 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 أنْ تُحمل تلك الألفاظ على معانيها اللغوية.

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

عليه السلام.

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

فتحصل: أنَّ ثمرة النزاع في المسألة، تظهر في مورِّدٍ واحدٍ وهو: الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردًا عن القرينة.

وأما الكلام في المطلب الثالث، فحاصله: أنَّ الأقوال في المسألة متعددة، فمن ذاهب إلى ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقاً، ومن ذاهب إلى إنكارها مطلقاً، وهناك تفصيات، والمهم فعلاً بيان ما حَقَّهُ الشَّيْخُ الْمَظْفُرُ رحمه الله في المقام، وحاصل ما أفاده: أنَّ نَقْلَ تَلْكَ الْأَلْفَاظَ إِلَى الْمَعْنَى الْمُسْتَحْدَثَةِ وَصِيرَوْرَتَهَا حَقْيَةً فِيهَا، إِمَّا بِطَرْيِقِ الْوُضْعِ التَّعِيِّنِيِّ أَو التَّعِيِّنِيِّ:

(أما الوضع التعيني) فإنَّا نقطع بعده، إذ لو كان ثبت في طول التاريخ ونُقل إلينا، إما بنحو التواتر أو الآحاد على الأقل؛ بدليل عدم وجود دواعي الإخفاء في البين، بل

شرح حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٤٣)

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

(وأما الوضع التعيني) - الذي يحصل بكثرة الاستعمال - فهو بالنسبة إلى عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، مقطوع الثبوت ؛ فإنَّ لا نشكُ في أنَّ هذه الألفاظ في عصر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، قد صارت حقيقةً في معانيها الشرعية المستحدثة ؛ على أساس أنَّ كُلَّ لفظٍ إذا استُعمل في معنىً خاصٍ في لسان جماعةٍ كثيرةٍ زماناً معتمداً به - خصوصاً إذا كان المعنى جديداً - يحصل له شيئاً فشيئاً الوضع التعيني، فيصبح حقيقةً في ذلك المعنى بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك الاستعمال عند المسلمين قاطبةً في سنين متتالية؟ !.

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

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

إلاَّ أنَّ هذا الجهل غير قادر ولا أثر له ؛ لجهتين:

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

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

أو كَلَّهُ، محفوفٌ بالقرائن المعينة، والتي يُفهم من خلالها أَنَّ المراد، إِما المعنى اللغوي ؛ كقوله تعالى: ((خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تَطْهِرُهُمْ وَتُزَكِّيْهُمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ)) ^(١)، وإِما المعنى المستحدث والشرعي ؛ كقوله تعالى: ((وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ)) ^(٢)، وعندَها فَلَا فائدةٌ مِّنْهُمْ فِي هَذَا النَّزَاعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ.

الجهة الأخرى: أَصْفَ لَذِلْكَ، أَنَّا نَقُولُ: بِأَنَّ الْأَلْفَاظَ الَّتِي اسْتُعْمِلَتِ فِي لِسَانِ الشَّارِعِ الْمَقْدِسِ فِي مَعَانِيهَا الشَّرِعِيَّةِ، لَيْسَ عَلَى نَسِقٍ وَاحِدٍ، بَلْ هِيَ طَائِفَتَانِ: الْأُولَى: الْأَلْفَاظُ الْكَثِيرَةُ الْاسْتِعْمَالُ وَالدُّورَانُ لِدِيِ الْمُسْلِمِينَ فِي سَنِينِ مَتَهِادِيَّةٍ، كَالصَّلَاةِ وَالصُّومِ وَالزَّكَاةِ وَالْحِجَّةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ.

الْأُخْرَى: الْأَلْفَاظُ الَّتِي لَيْسَ بِتَلْكَ الْمَثَابَةِ مِنَ الْكَثْرَةِ وَالْتَّدَالِ، كَلْفَظُ الْوَجُوبِ وَالسَّنَةِ وَالْكُرَاهَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَنَلْتَزِمُ بِثَبَوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرِعِيَّةِ فِي الطَّائِفَةِ الْأُولَى ؛ لَأَنَّهُ مِنَ الْبَعِيدِ جَدًا أَلَاَ تَصْبِحُ حَقَائِقُ فِي مَعَانِيهَا الْمُسْتَحْدَثَةِ بِأَقْرَبِ وَقْتٍ، فِي زَمَانِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (بَلْ رَبِّيْ يَقَالُ إِنَّهَا كَانَتْ حَقَائِقَ فِي هَذِهِ الْمَعَانِي قَبْلَ شَرِعْنَا أَيْضًا، لَكِنْ حَصَلَ اخْتِلَافٌ فِي الْكِيفِيَّةِ) ^(٣)، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْهُ بِالْوُضُعِ التَّعِيْنِي لَاَ التَّعِيْنِي، وَبَعْدِ ثَبَوتِهِ فِي الطَّائِفَةِ الْأُخْرَى ^(٤).

ثُمَّ نَعْرِجُ عَلَى تَوْضِيْحِ بَعْضِ مَفَرَّدَاتِ الْدُّرْسِ: -

قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((فِي عَصْرِ الشَّارِعِ الْمَقْدِسِ)) وَالشَّارِعُ هُوَ النَّبِيُّ الْأَكْرَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْمَشْهُورِ، أَوْ

١ - سورة التوبة: ١٠٣.

٢ - سورة البقرة: ٤٣.

٣ - قوانين الأصول - الميرزا القمي ٣٦ ط. حجرية.

٤ - وَهَذَا الْقَوْلُ بِالتَّفْصِيلِ قَدْ ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحْقِقُ الْقَمِيُّ (قَدَهُ) فِي الْقَوْانِينِ ٣٦.

شرح حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٤٥)

هو الله تعالى - على قوله - ويفيده قوله تعالى: ((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا))^(١)، أو كُلُّ منها شارعٌ - في وجه آخر - ينظر: وقایة الأذهان - الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهانی ١٥١.

قوله ^{عليه السلام}: ((بناءً على رأي مَنْ يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر...)) ذهب إليه صاحب المعالم ^(٢)، وقد ذكر المحقق الأصفهانی ^{عليه السلام} في هداية المسترشدين ١ / ٦٥٨ أنه (وافقه جماعة من أجيال المتأخرین، كصاحب المدارك والذخیرة والمشارق).

قوله ^{عليه السلام}: ((المجاز المشهور)) وهو المعنى المجازی الذي أشتهر استعماله في مجازاً، وبلغ في الاشتهرار مرتبة يساوي احتماله الحقيقة، ويحصل من أجل ذلك الإجمال المحوج إلى تعين كُلُّ من الحقيقة والمجاز، هذا من جانبٍ ، ومن جانبٍ آخر لم يبلغ حدَّ الوضع التعيني، وهذا قد اختلفوا في تقدُّمه على الحقيقة أو بالعكس أو الوقف.

١ - سورة الشورى: ١٣.

٢ - معالم الدين ٥٣.

المحاضرة (١٧)

قال المصنف رحمه الله: ((الصحيح والأعم من ملحقات المسألة السابقة مسألة " الصحيح والأعم ". فقد وقع النزاع في أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعنى الصحيح 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 المتشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيني عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فإذا عرفا - مثلاً - أن هذه الألفاظ في عرف المتشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه أن المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، منها كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازاً. كما أنه لو علم أنها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك أمارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً وإن كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية: إن المراد من الصحيحه من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت أجزاؤها وكملت شروطها، وال الصحيح إذاً معناه: " تام الأجزاء والشروط " فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء والشروط 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 امثاله بالإتيان بمصدقان خارجي فله صورتان مختلف الحكم فيهما:

١ - أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق ولكن يتحمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى بعتقد 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 الامثال بالمصدق المشكوك، فيتمثل في المثال لو أعتقد رقبة كافرة.

٢ - أن يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتييم 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 الامثال، 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 بالصلوة والشك في أن السورة - مثلاً - جزء للصلوة أم لا: إن قلنا: إن الصلاة اسم للأعمم 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 الامثال بفائدتها.

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 ب صحيح ليس بصلوة، فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه.

فلا يصح الرجوع إلى أصلالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفائدتها في مقام الامثال، بل لابد من الرجوع إلى أصلالة الاحتياط أو أصلالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله، سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى)).

الكلام في مبحث الصحيح والأعمم؛ حيث وقع البحث والنزاع بين الأصوليين في أنَّ

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 وال fasda ؟

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 مشتملٌ على ثلات

مطالب:

المطلب الأول: بيان مقدمات البحث.

المطلب الثاني: بيان الأقوال في المسألة وإبداء الرأي المختار لدى الشيخ الماتن رحمه الله.

المطلب الثالث: بيان إشكالٍ في البحث ودفعه.

أما الكلام فعلاً في المطلب الأول، في بيان مقدمات البحث، وقد بيَّنَ رحمه الله عدة

مطالب بعنوان مقدمات:

المقدمة الأولى، وحاصل ما أفاده رحمه الله: أنَّ النزاع في هذه المسألة، لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، بل هو عامُ الجريان سواء أقلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم قلنا بعدم ثبوتها.

وإنْ شئت فقل: إنَّ حق الاشتراك في هذا البحث لا يختصُّ بالمتبنين للحقيقة الشرعية، بل هو ثابتٌ حتى للمنكري لها.

أما على نظرية المتبنين فجريان النزاع واضحٌ؛ فإنَّ القائل بالصحيح في هذه المسألة يدّعى أنَّ الشارع وضع ألفاظ العبادات إزاء حصة خاصة وهي الصحيحة تعيناً أو تعيناً، والقائل بالأعم يدّعى أنَّ الشارع وضع ألفاظها إزاء جامِعٍ بين الصحيحة وال fasda .

وأما على نظرية المنكرين، فنقول: لا إشكال في أنَّ هذه الألفاظ قد استُعملت في لسان المشرعة، في معانيها الشرعية المستحدثة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيني عندهم.

كما لا إشكال أيضاً في أنَّ 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، بتقرير: أنَّ المشرعة إنْ كانوا قد استعملوا ألفاظ العبادات في خصوص العبادة الصحيحة، فنستكشف من ذلك أنَّ المستعمل فيه في لسان الشارع أيضاً هو خصوص الصحيح، سواءً كان استعماله على نحو الحقيقة أم المجاز، وإنْ كانوا قد استعملوها في الأعم من الصالحة والفاسدة، فنستكشف من ذلك أنَّ المستعمل فيه في لسان الشارع كان كذلك، سواءً كان حقيقة أم مجازاً.

فتحصل: أنَّ نزاع الصحيح والأعم يجري حتى على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية.

المقدمة الثانية، قد تعرَّضَ فيها إلى بيان معنى الصحة والفساد، وحاصل ما أفاده: أنَّ المراد من الصحة هي قافية الأجزاء والشروط، فالعمل - سواءً كان عبادةً أم معاملةً - متى ماتمت أجزاؤه وكملت شروطه فهو صحيح، وإلاً فهو فاسدُ.

إذن الصحيح معناه: تامُّ الأجزاء والشروط، والفاسد معناه: ناقص الأجزاء والشروط، وعلى هذا فالنزاع هنا مردُّه إلى أنَّ الموضوع له هل هو خصوص تامُّ الأجزاء والشروط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص؟.

المقدمة الثالثة: وقد تعرَّضَ فيها إلى بيان ثمرة النزاع في المسألة؛ حيث وقع الخلاف

شرح حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٥١)

بين الأصوليين في وجود ثمرةٍ لهذه المسألة أم لا؟ وقد ذكر جمعٌ منهم بأنَّ لها ثمرتين أو ثلثاً، ولكن نحن سنتقتصر على إيراد ثمرةٍ واحدةٍ، وهي التي اقتصر على ذكرها الشيخ المظفر رحمه الله.

وحاصل ما أفاده رحمه الله في بيان الشمرة المذكورة: أنَّ النزاع في هذه المسألة تظهر ثمرته في مقام الشك في مدخلية شرطٍ زائد أو جزءٍ زائد في غرض المولى.

وتوسيع ذلك: أنه لو شُكَّ في شرطية شيءٍ أو جزئيته في الصلاة، فعند ذلك تظهر الشمرة لهذا البحث، وهي: أنَّ القائل بالوضع للأعم - المسمى بالأعمي - يصح له التمسك بأصالة الإطلاق لنفي اعتبار ذلك الشيء المشكوك شرطاً أو شطراً.

وأما القائل بالوضع للصحيح - المسمى بالصحيحي - فلا يتسرَّى له التمسك بأصالة الإطلاق، بل يكون الخطاب جملاً ولا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العملية.

وهذا ما يحتاج إلى شيءٍ من التوضيح والبيان، فنقول: إنَّ المولى لو أصدر دستوراً للعبد؛ لأنَّ قال - مثلاً - اعتق رقبةً، أو تيمموا صعيداً طيباً، وما شاكل ذلك، ولكنَّ العبد شُكَّ في حصول امثال هذا الدستور بالإتيان بمصداقٍ خارجيٍّ معين؛ كعتق رقبةٍ كافرةٍ، أو التيمم بغير التراب - مثلاً -، فها هنا صورتان من الشك لكُلِّ حكمها الخاص، وهم:

الصورة الأولى: تارةً يتيقن بأنَّ عنوان المأمور به مما يصدق قام الصدق على هذا المصدق الخارجي، ولكنه احتمل دخُلَّ قيده زائداً في غرض المولى - مضافاً إلى صدق ذلك العنوان - وهذا القيد غير متوفِّر في ذلك المصدق المعين.

مثال ذلك: لو أمر المولى قائلاً: (اعتق رقبةً)، والعبد يعلم بأنَّ عنوان الرقبة صادقٌ على الرقبة الكافرة، ولكنه احتمل عدم تعلُّق غرض المولى بعتق مطلق الرقبة، بل تعلَّق بخصوص الرقبة المؤمنة، أي احتمل مدخلية وصف الإيمان في غرض المولى؛ الأمر الذي

أولَدَ في نفسه الشك في أنَّ دستور المولى هل يُمثَّل بعقد الرقبة الكافرة أو لا؟، فهنا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق بتقرير: أنَّ المولى في مقام البيان، ولم يذكر قيداً وشرطًا خاصاً، فلو كان الإيمان دخيلاً في غرض المولى، لبيَّنه في الكلام، وحيث لم يذكر كلامه مقيداً يستكشف منه عدم مدخلية وصف الإيمان في غرض المولى، وعندها فيتمسَّك بإطلاق الكلام لنفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامتنال بالصدق المشكوك.

وبناءً على هذا لو أعتقد العبد رقبةً كافرةً، عُدَّ ممثلاً لدستور المولى.

الصورة الثانية: وأخرى يشُكُّ في أصل صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق المعين، وعدم صدقه؟ فليس العبد - هنا - متيقناً بالصدق وشاكيًّا في القيد الزائد. مثال ذلك: لو أمر المولى قائلاً: ((فتيمموا صعيداً طيباً)), ولا ندري أنَّ ما عدا التراب هل يسمَّى صعيداً أو لا؟ فيكون شكنا في صدق نفس عنوان الصعيد على غير التراب، وفي مثل هذا لا يتحقق لنا التمسك بأصالة الإطلاق لإدخال المصدق المشكوك في عنوان الصعيد المأمور به، ليُكْنَفَيْ به في مقام الامتنال، لماذا؟

والسرُّ في ذلك: أنه سيأتي في مبحث المطلق والمقييد إنْ شاء الله تعالى، أنَّ التمسك بالإطلاق يتوقف على تامة مقدمات الحكمة والتي منها كون اللفظ المطلق شاملًا للمشكوك، فإذا تمت هذه المقدمات صح التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار ما شُكَّ في اعتباره في المأمور به.

وبكلمةٍ: أنه عند الشك في شرطية شيءٍ أو جزئيته لوردي ما، لا يسُوَّغ لنا التمسك بالإطلاق لنفي الشك المزبور إلَّا بعد إثْرَاز صدق عنوان المطلق على المورد المذكور؛ على أساس أنَّ الشك في شرطية شيءٍ أو جزئيته إنما يكون بعد صدق الموضوع وإثْرَازه، وأما

إذا كان الموضوع مجملأً عند الشك في جزئية شيءٍ أو شرطيته له ؛ فحيثئذ لا يصح التمسك بالإطلاق في نفي الجزئية أو الشرطية عنه ؛ وذلك للشك في الموضوع وعدم إحرازه.

وفيما نحن فيه الأمر كذلك، فلابد من إحراز صدق عنوان المأمور به أولاً، ثم التمسك بأصالة الإطلاق ثانياً، وحيث أنّا لم نُحرز أصل صدق العنوان فلا يجوز لنا التمسك، وعندها يتعين الرجوع إلى الأصول العملية، وفي ذلك مبنيان: (الأول) ذهب جمعٌ إلى أنَّ المرجع أصالة البراءة. (الآخر) وذهب آخرون إلى أنَّ المرجع أصالة الاحتياط. وفي ضوء هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فلو أمر المولى عباده بالصلاحة - مثلاً - قائلاً: ((أقيموا الصلاة))، وشككنا في أنَّ السورة - مثلاً - جزءٌ للصلاحة أم لا ؟ ونتيجة شكنا هذا هي الشك في أنَّ الصلاة بدون السورة صحيحة أم فاسدة ؟.

فإن قلنا إنَّ الصلاة اسمٌ للأعم، كانت مسألتنا من باب الصورة الأولى، فيجوز التمسك بأصالة الإطلاق لنفي اعتبار الجزء المشكوك ؛ وذلك لأنَّه بناءً على هذا القول نعلم بصدق عنوان الصلاة على الصلاة الفاقدة للسورة، وإنما شككنا 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 الامتناع بفراودها.

وأما لو قلنا بأنَّ الصلاة اسمٌ للصحيح، كانت مسألتنا من باب الصورة الثانية، فلا يجوز التمسك بإطلاق لفظ الصلاة لدفع هذا الجزء ؛ بدليل أنَّ عنوان الصلاة بناءً على هذا القول، إنما وَرَدَ على خصوص الصلاة الصحيحة الواحدة لجميع الأجزاء والشروط، فإذا ذُكرَ عملٌ ليس ب صحيحٍ أي ليس واحداً لجميع الأجزاء والشروط، فهو ليس بصلاحة، وعليه وبالنسبة إلى الصلاة بدون السورة، نشكُ في أنَّ هذا العمل صلاةً أو ليس بصلاحة ؟

فأصل عنوان الصلاتية غير محَرَّزٍ حتى يتَسَنَّى لنا التمسك بإطلاق أقيموا الصلة، فعندئِذ لا يصح الرجوع إلى أصل الصلة الإطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يُكْتَفَى بفائقها في مقام الامثال، بل لابد من الرجوع إلى الأصل العملي، ولدى الرجوع إلى الأصل العملي وقع الخلاف بين الأعلام على رأين:

ذهب جُمُعٌ إلى أنَّ المرجع أصلَة البراءة، وعندَها فتكون النتيجة العملية لهذا الرأي متفقَّةً مع مفَادِ أصلَة الإطلاق.

وذهب آخرون إلى أنَّ المرجع أصلَة الاحتياط، وعندَها فتكون نتْيَجَتِه العملية متفاوتة مع مفَادِ أصلَة الإطلاق تماماً.

هذا تمام كلامنا في المطلب الأول من مطالب بحثنا في هذه المسألة.

الحاضرة (١٨))

قال المصنف رحمه الله: ((المختار في المسألة: إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم)).

والدليل: التبادر، وعدم صحة السلب عن الفاسد. وهم 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 كليةً جاماً بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه وأفراده. ولا شك أن مراتب الصلاة - مثلاً - الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزاءه.

توضيح ذلك: أن أي جزء من أجزاء الصلاة - حتى الأركان - إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة علىباقي 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 التبدل في حقيقة الماهية. بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الأجزاء، لأن أي جزء منها لو فرض عدمه

يبقى صدق الاسم على حاله.

وكل منها - 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 تشخيصها الفردية. والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه إيهامها في حد ذاتها، وهو مستحيل.

الدفع: إن هذا التبادل في الأجزاء وتكرر 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 ترکب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الأفراد هو "ما ترکب من حرفين فصاعداً" مع أن الحروف كثيرة، فربما ترکب الكلمة من الألف والباء كـ "أب" ويصدق عليها أنها كلمة، وربما ترکب من حرفين آخرين مثل "يد" ويصدق عليها أنها كلمة... وهكذا. فكل حرف يجوز أن يكون داخلاً وخارجأً 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 المركب

من حرفين فصاعداً، والتبدل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك بالكلي في المعين أو الكلي المحصور في أجزاء معينة. وفي المثال أجزاء المعينة هي الحروف المجائية كلها.

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ "الصلاوة" مثلاً، فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها وهي - أي هذه الأجزاء - معينة معروفة بالحروف المجائية، 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 ثلات مطالب، تقدم الكلام حول المطلب الأول، وبلغ فعلاً إلى:

المطلب الثاني: في بيان أقوال المسألة وبيان الرأي المختار.

وبنحو عام أنَّ المعروف في الألسنة، أنَّ في المسألة قولين:

١ = فذهب جمُّع إلى أنَّ ألفاظ العبادات وضعت لخصوص الصيحة.

٢ = وآخرون إلى أنها وضعت للأعم، وكلٌّ من الفريقين استدلوا بجملة من الأدلة لإثبات مدعاه.

وأما مختار الشيخ المظفر طيب ثراه: فقد اختار وضعها للأعم من الصحيحه وال fasde، واستدل على ذلك بوجهين:

الأول: التبادر، بتقرير: أنَّ المبادر من أسماء العبادات كالصلوة - مثلاً - عند إطلاقها وب بدون القرائن، هو المعنى الأعم من الصحيح وال fasde، ولم يتبادر إلى الذهن خصوص الصحيح.

الوجه الآخر: عدم صحة السلب عن الفاسد، بتقرير: أنَّ نجد أنَّ عنوان الصلاة - مثلاً - لا يصح سلبه عن الصلاة الفاسدة ؟ فمثلاً: الصلاة بدون السورة، لا يقال عند العرف: (أنَّ هذه ليست بصلوة)، بل يقولون: (هذه صلاة فاسدة)، فإذا ذكر الصلاة الفاسدة صلاة، فيصح إطلاق اسم العبادة على الفرد الفاسد، ولا يصح سلبه عنه.

وقد تقدم سابقاً أنَّ التبادر وعدم صحة السلب أمارتا الحقيقة، فإذا ذكر: ألفاظ العبادات حقيقة في الأعم.

المطلب الثالث: وهمٌ ودفعٌ.

والأجل توضيح الوهم، نقدم بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: أنَّ الماهيات على طائفتين: (١) ماهيات حقيقة ؛ كما هي الإنسان، والشجر، وما شاكل ذلك. (٢) ماهيات جعلية واعتبارية ؛ كما هي الصلاة، والحج، ونحوهما مما يكون مفعولاً بجعل الشارع المقدس بما هو شارع.

ثم الماهيات الجعلية سواءً أكانت مفعولةً 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 مجموعةٍ من الأجزاء والشروط.

ثم أنَّ الماهيات المركبة تنقسم إلى قسمين: (١) الماهيات التي تكون أجزاءً لها من مقولٍ

واحدة، (٢) الماهيات التي تكون أجزاؤها من مقولات متعددة، إلا أنَّ الشارع قد أوجَد الارتباط بينها ؛ من قبيل الصلاة، فإنها مركبة من أقوال و هيئات خاصة. بحثنا فعلاً في الماهيات الجعلية.

المقدمة الثانية: كما أنه في الماهيات الحقيقة، الوضع عام والموضوع له عام، فكذلك الحال في الماهيات الجعلية على الرأي المشهور ؛ فإنَّ الواقع قد لاحظ حين الوضع مفهوماً كلياً و عاماً، ثم وضع لفظ (الصلاحة) إزاء ذلك الكلي الصادق على أفراد الصلاة.

المقدمة الثالثة: أنَّ كلاً من الصلاة الصحيحة والفاشدة، ذات مراتب كثيرة ومصاديق متعددة ؛ فمثلاً: الصلاة الصحيحة تكون مرَّة ذات أربع ركعات، وثانية ذات ثلاث ركعات، وثالثة ذات ركعتين، ورابعة ذات ركعة.

ومرَّة 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 للصلاحة الفاسدة، فبعد كل جزء أو شرطٍ ينقص من الصلاة، تصدق عندها الصلاحة الفاسدة، من الصلاة بدون نية، أو بدون قراءة، أو بدون ركوع،... وغيرها.

وبعد التوجُّه لهذه المقدمات، نقول: إنه قد اعْتَرَضَ في المقام باعْتراضٍ تحت عنوان تصوير قدرٍ جامعٍ بين تلك المراتب الكثيرة والمصاديق المتعددة، وهذا الاعتراض واردٌ على كلا القولين في المسألة، الصحيحي والأعمي، فكُلُّ منها لابد له من تصوُّر قدرٍ جامعٍ، غير أنَّ الشيخ المظفر رحمه الله تعرَّض لذلك القسم من الاعتراض المرتبط بالأعمي، وأما القسم المرتبط من الاعتراض بالصحيحي، فقد مرَّ عليه بنحو الإشارة.

وكيفما كان: فحاصل الاعتراض: أنه لاشك في أنَّ الصلاة - مثلاً - الصحيحة وال fasde، ذات مراتب ومصاديق كثيرة متفاوتة، ولابد من تصوير قدرٍ جامعٍ بينها حتى يصح وضع لفظ الصلاة يليزأه، والحال أنه ليس بإمكانكم تصوير قدرٍ جامعٍ ومفهومٍ كلي يكون ثابتاً في جميع المراتب والمصاديق، وجامعاً يجمع جميع تلك المصاديق والمراتب.

بيان ذلك: أنه على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم، كُلُّ جزءٍ من أجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه، يصح صدق اسم الصلاة على الباقي، كما يصح صدقه مع وجوده وقدان 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 السجدة، فأيضاً يقال لها: (صلاة)، وهكذا بالنسبة لجميع الأجزاء.

وعلى هذا يكون كُلُّ جزءٍ عند وجوده مقوّماً للماهية، وعند عدمه غير مقوّم، وهو مستحيل ؛ لاستحالة كون شيءٍ جزءاً مقوّماً لـماهية مرّةٍ وخارجاً عنها مرّةً أخرى، وهذا ما يلزم منه التبُّدل والتغيير في ماهية الصلاة، بل يلزم التردد فيها، وكلامها باطلٌ، بتقرير: أنَّ 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 الواحدة لها، ومن المعلوم أنَّ 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 التبُّدل والتغيير في الماهية.

وأما التردد في الماهية، فإنه في صورة وجود تمام الأجزاء، نكونوا متربدين في أنَّ ماهية الصلاة هل تحققت أو لا ؟، إذ أنَّ كُلَّ جزءٍ منها لو فرض عدمه فمع ذلك يبقى صدق عنوان الصلاة على الباقي على حاله، الأمر الذي لا نعلم بأنَّ 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 التبديل أو الترديد في الماهية؟
يحيب الشيخ المظفر رحمه الله: بأنَّ كلاًّ منها غير معقول ومستحيلٌ؛ وذلك لأنَّ كُلَّ ماهيةٍ في حد ذاتها لابد أن تكون متعينة ومتذكرة كمال الامتياز عن سائر الماهيات الأخرى، وإنْ كانت مبهمةً من جهة تشخصُّ صفاتِها الفردية، في حين أنَّ التبديل أو الترديد في ذات الماهية، معناه إيهامها في حد ذاتها وهو مستحيلٌ.

وبتعبير آخر: أنَّ كلاًً من التبديل والترديد، يلزم منه التشكيك في الماهية، وقد ثبت في محله أنَّ التشكيك إنما يكون في الوجود لا في الماهية، فماهية الإنسان - من حيث أنه حيوان ناطق - ثابتة له منذ ولادته حتى مماته لا تبديل ولا ترديد فيها.

وقد أجاب الشيخ المظفر رحمه الله على ذلك بقوله: ((الدفع)) وحاصله: أنَّ نسلَمَ بأنه يحصل هناك - بناءً على القول بالأعم - تبادلٌ في أجزاء الصلاة - مثلاً -، كما ونسلَمَ أيضاً أنَّ مراتب الصلاة الفاسدة ومصاديقها كثيرة متفاوتة، إلا أنَّ شيئاً منها لا يمنع من فرض قدرٍ مشترٍّ جامع بين الأفراد، من دون أن يلزم التبديل 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 شاكلها، فإنَّ فيها ما أخذ مقوِّماً للمركب، وما أخذ المركب بالإضافة إليه لا بشرط.

وبعد هذه المقدمة، فقد يَبَيِّنُ المطلب ابتداءً في مورد الكلمة، ثم طَبَّقه على ما نحن فيه، فأفاد:

أنَّ الكلمات دائِماً تترَكِب من الحروف، وكلُّنا نعلم بأنَّ الحروف المجائية كثيرة، وبالتالي فالكلمات التي تترَكِب من هذه الحروف تكون مختلفة ومُتعددة؛ فمثلاً: تترَكِب الكلمة من الألف والباء ك (أب) ويصدق عليها أنها كلمة، وقد تترَكِب من حرفين آخرين مثل (يد) ويصدق عليها أنها كلمة، وقد تترَكِب من ثلاثة حروف مثل (زيد، ضَرَبَ،...) ويصدق عليها أنها كلمة... وهكذا، فكل حرفٍ يجوز أنْ يكون داخلاً وخارجًا في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

فالملاحظ أنَّ أفراد الكلمة قد تبَدَّلت وتغيَّرت بحسب ترَكُبها من الحروف المجائية، إلا أنَّ صدق عنوان الكلمة على جميعها محفوظٌ على نسقٍ واحدٍ، وقد وضع لعنوان كلي (ما ترَكَب من اثنين فصاعداً)، ببيان: أنَّ الواضح حيث الوضع يتصور -أولاً- جميع الحروف المجائية، ثم يضع لفظ (الكلمة) بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف مثلاً.

كما لا يلزم التردد في الماهية؛ فإنَّ الماهية الم موضوع لها لفظ الكلمة، هي طبيعة اللفظ الكلي المترَكِب من حرفين فصاعداً، والتبدل والتردد 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 يسمى ذلك الكلي في المعين أو الكلي المحصور في أجزاءٍ معينة،

وفي المثال أجزاءه المعينة هي الحروف المجائية كلها.

وأما تطبيق ذلك على ما نحن فيه، فنقول: إن الصلاة الفاسدة وإن كانت ذات أفراد ومراتب متعددة متفاوتة، إلا أن تصوير قدرٍ جامعٍ بينها أمرٌ ميسور، بأن تصور جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها، وهي - أي هذه الأجزاء - معينة معروفة بالحروف المجائية، ثم نضع لفظ (الصلاحة) 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 تغيرت، إلا أن القدر الجامع في جميعها باقٍ على حاله.

والحاصل: أنه لا يشترط في الماهيات الاعتبارية أن تكون محددة من الطرفين دائمًا، بل يكفي في بعضها أن تكون محددة من جانبٍ واحدٍ فقط، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لإمكان فرض أن الصلاة مركبة من خمسة أجزاء - مثلاً - فصاعداً، والتزدید في هذه الحالة يكون من جانب الكثرة فقط، وهذا لا ضير فيه؛ إذ التزدید الممنوع هو ما كان من الجانبين وليس من جانبٍ واحدٍ فقط.

فالنتيجة: أن تصوير الجامع على القول بالأعم، أمرٌ ممكن.

ثم قال رحمه الله: ((بل الحق أن الذي لا يمكن تصور الجامع فيه، هو خصوص المراتب الصحيحة، وهذا المختصر... إلخ)), وحاصله: أن الشيخ المظفر رحمه الله يرى أن الذي لا يمكن تصور الجامع فيه، هو خصوص المراتب الصحيحة، وهذا ما استشكل فيه جملة من الأعلام؛ لشدة تباهي 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 مرةً ذات أربع ركعات، وثانيةً ذات ثلاث ركعات، وثالثةً ذات ركعتين، ورابعةً ذات ركعة، ومرةً تكون من جلوس، وثانيةً في حالة اضطجاع، وثالثةً تكون صلاةً آيات، وثانيةً صلاةً ميت، وثالثةً صلاةً جمعة، وهكذا.

وعليه، ولو اعتبرنا في الجامع أربع ركعات، فلازم ذلك أن لا تكون ذات الركعتين أو الثلاث بصلاتٍ، ولو اعتبرنا فيه ركعتين، يلزم ألا يكون ما عدا ذلك بصلاتٍ، وهلْ جرًّا بالنسبة إلى بقية القيود.

ثم أحال هـ تفصيل ذلك إلى المطولات.

الحاضرة ((١٩))

قال المصنف عليه السلام ((تبهان)):

١ - لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات.

إن ألفاظ المعاملات (كالبيع والنكاح) والإيقاعات (كالطلاق والعتق)

يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

١ - أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجية والفرق والحرية ونحوها، ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معًا في العقود والإيجاب فقط في الإيقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح أن نفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصححة - أعني تامة الأجزاء والشرط المؤثرة في المسبب -

أو للأعم من الصححة وال fasida. ونعني بال fasida ما لا يؤثر في المسبب إما لفقدان جزء أو شرط.

٢ - أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالسبب نفس الملكية والزوجية والفرق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه في المعاملات، لأنها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من أجزاء وشرط، بل إنها تتصف بالوجود تارةً 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 فساده لا توجد أصلاً، لا أنها توجد فاسدة. فإذا أريد من البيع نفس المسبب - وهو الملكية المتنقلة 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 الفاقد له. وإحراز صدق الاسم على الفاقد 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.

إذا شكنا 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 موضوعة 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.

فظهور ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنها ثمرة نادرة)).

ويقع البحث عبر هذين التنبهين في ألفاظ المعاملات ؛ مثل كلمة البيع والنكاح ونحوهما، بعد أن كان البحث السابق ناظراً إلى ألفاظ العبادات.

التبه الأول: وقد تعرّض في هذا التنبه 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 بمعنى الأخص الشامل لخصوص العقود، بل المراد منها بمعنى الأعم الشامل للإيقاعات أيضاً ؛ على أساس أنَّ بحثنا في المعاملات في مقابل بحثنا في العبادات، وحيث أنَّ المراد بالعبادات ما يُعتبر 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 (بعثٌ) والقبول (قبلتُ).

والمراد من الإيقاعات: الإنشاءات المفتقرة إلى طرفٍ واحدٍ، وهو إيجاب المشيء بلا

حاجةٍ إلى قبول الطرف الآخر ؛ كالعتق - مثلاً - فإنه لو قال المولى لعبدة: (أنت حرٌ لو جه

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 (بعثٌ وقبلتُ) سببٌ للملكية.

والمراد من المسبب: الأثر الحاصل من السبب والمرتب عليه ؛ فالمملمية - مثلاً - مسببةٌ

عن عقد البيع، والزوجية مسببةٌ عن عقد النكاح ومترتبة عليه وهكذا، فالمراد بالمسبب

نفس الملكية والزوجية ونحوهما.

المقدمة الرابعة: ما المراد من الصحيح وال fasid في باب المعاملات ؟

والمراد من الصحيح: ما كان تاماً الأجزاء والشروط المؤثرة في المسبب.

والمراد من fasid: ما لا يؤثر في المسبب إما لفقدان جزءٍ أو شرطٍ.

وبعد التوجيه لهذه المقدمات، نقول: إنه يحتمل في وضع ألفاظ المعاملات احتمالاً:

١ = أنْ يُقال: بأنها موضوعة للأسباب، فالواضح وضع لفظ (البيع) - مثلاً - لإبرازه

من خلال قول: بعثٌ وقبلتُ.

٢ = أنْ يُقال: بأنها موضوعة للمسببات، أي: للآثار الحاصلة من الأسباب والمرتبة

عليها ؛ فمثلاً وضع لفظ (البيع) للدلالة على الملكية.

وعلى ضوء الاحتمال الأول، فالنزاع المتقدم بين الصحيح والأعم في ألفاظ العبادات،

شرح لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٦٩)

يجري في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصححة، أو للأعم منها ومن الفاسدة؛ بلحاظ أنَّ الأسباب مركبات؛ فمثلاً (بعثٌ وقبلتُ) مركب من أجزاء وشروط، فالجزاءات مثل: الباء والعين والتاء، أو الإيجاب والقبول، والشروط مثل: العربية والماضوية وغير ذلك، وعندها فيتسنى لنا البحث في أنَّ لفظ البيع هل هو وضع للسبب الذي يكون تاماً الأجزاء والشروط، أم أنه وضع للأعم منه ومن ناقصها؟ وعليه فلما كانت الأسباب مركبةً، كانت قابلةً للاتصاف بالصحة والفساد.

وعلى ضوء الاحتمال الآخر، فالنزاع المتقدم لا يجري في المعاملات؛ والنكتة في ذلك: أنَّ المسَبَبات لا تتصف بالصحة والفساد؛ لكونها عبارةً عن سلسلة أمور بسيطة غير مركبة من أجزاء وشروط، فالملكية - مثلاً - نحو إضافةٍ بين المالك والمملوك، والأمور البسيطة خاصيتها أنها تتصف بالوجود تارةً وبالعدم أخرى، فهي إما موجودة أو معدومة، فالملكية المسَبَبة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم؛ لأنَّها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لا توجد أصلاً، لا أنها توجد فاسدة.

فإذن: لو أُريد من البيع نفس المسَبَب - أعني الملكية المتنقلة إلى المشتري - فلا يتتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

التبني الثاني: وقد أفاد ^{في} أنَّ 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: أنَّ العبادات ماهيات مخترعة عند الشارع، فهي سلسلة حقائق مستحدثة ليس للعقلاء إدراكٌ بالنسبة إليها مع قطع النظر عن بيان الشارع، بل هي من معمولات الشارع بجميع أجزائها وشروطها.

وأما المعاملات المأخوذة في أدلة الإمضاء كالبيع والإجارة ونحوهما، فهي معاملات عرفية عقلائية و موجودة قبل مجيء الشرع، ولم يتصرف الشارع فيها بعد مجئه أي تصرفٍ لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، بل أمضاها بما لها من المفاهيم لدى العرف والعقلاة قبل الإسلام.

وبعد هذه المقدمة نقول: إنَّ نزاع الصحيحي والأعمي في مورد ألفاظ العبادات حيث أنها ماهيات مخترعة عند الشارع بجميع أجزائها وشروطها، فظهور ثمرته، وهي: صحة التمسُك بأصله الإطلاق في مقام الشك في جزئية شيءٍ أو شرطية آخر، بناءً على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعمم، وأما بناءً على القول بوضعها لخصوص الصريحة، فلا يصح لنا التمسُك بإطلاق أدلة في مقام الشك في جزئية شيءٍ أو شرطية آخر ؛ نظراً إلى أنَّ التمسُك بالإطلاق مشروطٌ بإحراز صدق عنوان العبادة، في حين أنَّ صدق الاسم - بناءً على هذا القول - مشكوك وغير محرز، فتكون من الشبهة المصداقية لدليل المطلق، وعندما فلا يجوز التمسُك بالإطلاق.

إلا أنَّ هذا الكلام لا يجري في ألفاظ المعاملات ؛ وذلك لأنَّ المفروض أنَّ معانيها غير مستحدثةٍ وليست من مخترعات الشارع، بل الشارع بالنسبة إليها كواحدٍ من أهل العرف، وعندئذٍ فإذا استعمل الشارع في كلماته أحد ألفاظها ؛ قوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحْرَمَ الرَّبَوَا) ^(١)، وقوله تعالى: (فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) ^(٢)، وقوله عليه السلام: (النَّكَاحُ سَنْتِي) ^(٣)، وغيرها، فإذا نصب قرينةً 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 ماجة ١ / ٥٩٢ ح ١٨٤٦ بلفظ:

لفظه على معناه الظاهر فيه عند أهل العرف.

وعلى هذا فلو شككنا في اعتبار شيءٍ عند الشارع في صحة البيع ؛ كالعربية - مثلاً - وأنها شرطٌ أم لا ؟ ولم ينصب قرينةً على ذلك في كلامه، فإنه لا شبهة في جواز التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال مطلقاً سواءً أقلنا بوضع ألفاظ المعاملات لخصوص الصحيح أم للأعم ؛ بدليل أنَّ المراد من الصحيح في باب المعاملات هو الصحيح عند العرف العام لا عند الشارع، ولدى رجوعنا إلى العرف نجد أنَّ العرف لم يعتبروا العربية في صحة البيع، وإنما يرتبون الأثر على المعاملة غير العربية أيضاً، مما يكون صدق الاسم محراً سواءً أكانت المعاملة مع العربية أم بدونها، وعليه: فإذا اعتبر الشارع المقدس قيد العربية، فعليه أنْ ينصب القرينة على ذلك ؛ لأنَّه قيدٌ زائد على أصل عنوان البيع، وحيث لم يأت بقرينةٍ فيتسنَّى لنا التمسك بأصل الإطلاق ؛ لإحراز صدق لفظ المطلق على الفاقد للشيء المشكوك فيه لدى العقلاة، والشك إنما هو في اعتبار أمرٍ زائدٍ عليه، فيكون حالها من هذه الناحية حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعةً للأعم.

فتحصل لحد الآن: أنَّ لا ثمرة للنزاع المتقدم في ألفاظ المعاملات.

ثم استدرك ^{هذا} مورداً بقوله: ((نعم إذا احتمل...)) وحاصله: إذا احتملنا أنَّ 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 لل الصحيح لا يمكننا التمسك بالإطلاق لدفع هذا الاحتمال ؛ لأنَّا لا نعلم بأنَّ هذا القيد هل له مدخلية في صحة المعاملة أم لا ؟ ومعه فنشكُ في صدق عنوان البيع على فاقد المالية، وعندها فصدق الاسم غير محرز، مما أوجب انتفاء الشرط الأساس في التمسك بأصل الإطلاق.

وأما على القول بالوضع للأعم، فيصح التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال ؛ على أساس أنَّ صدق الاسم محرَّزٌ، والشك في اعتبار قيدٍ زائدٍ، فيُدفع بأصالة الإطلاق.

فالنتيجة: ظهور ثمرة النزاع في ألفاظ المعاملات أيضاً في الجملة، أعني في المورد الذي

يَبَيِّنُهُ في مقطع استدراكه ((نعم إذا احتمل... إلخ)).

إلا أنها ثمرة نادرةٌ - كما أشار إليه الشيخ الماتن -، ووجه الندرة: حصول ذلك في

حالات عدم الوضوح عند العرف، وهي حالات قليلة، لاسيما مع ملاحظة اهتمام العرف

وحرصهم على ضبط شؤونه فيما يتعلق بجانب المعاملات أكثر من غيرها.

الحاضرة ((٢٠))

قال المصنف عليه السلام: ((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.

وذلك 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 المتکفلة 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 والمقييد.
- ٧ - المجمل والمبين.

الباب الأول: المشتق

اختلف الأصوليون من القديم في المشتق، في أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبأء في الحال ومجاز فيها انقضى عنه التلبس، أو أنه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعم منهما ؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيها يتلبس بالمبأء في المستقبل.

ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرین من أصحابنا إلى الأول.
وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمین من أصحابنا إلى الثاني.
والحق هو القول الأول.

وللعلماء أقوال أخرى فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيها يأقى)).

إنَّ المطالب التي ثبَّتَتْ بعنوان المقدمة قد انتهينا منها بحمد الله تعالى، وأما الآن فندخل

شرح الكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٧٥)

في المطالب الأساسية لهذا الكتاب الشريف، وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ مقاصد هذا الكتاب أربعة، وبحثنا - فعلاً - في المقصود الأول ((مباحث الألفاظ)).

وقد يَبَيَّنُ أولاً تمهيداً، عَرَضَ من خلاله مجموعَةً من النكات:

النكتة الأولى: أنَّ بحثنا في هذا المقصود، بحثٌ صغيرٌ، يتَرَّقُبُ من خلاله تنقية صغيريات أصلة الظهور، كما أنَّ البحث في المقصود الثاني (أعني ببحث الملازمات العقلية)، بحثٌ صغيرٌ أيضاً، يَهْدِي من خلاله إلى تشخيص صغيريات حكم العقل، وأما كبرى هذه الصغيريات المتمثلة بحجية الظهور، فسيأتي الحديث عنها في المقصود الثالث من هذا الكتاب.

فمثلاً: سنبحث في بحث الأوامر عن أنَّ صيغة الأمر هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا ؟ أما موضوعة أنَّ الظهور هذا هل هو حجة أم لا ؟ فسيأتي التكلم عنها في مباحث الحجة إن شاء الله تعالى.

النكتة الثانية: أنَّ بحثنا في مطالب هذا المقصود، إنما هو من ناحيةٍ عامةٍ وكليةٍ، بمعنى أنَّ دائرة بحثنا لا تُنحصر بحدود ألفاظ الكتاب العزيز والسنَّة الشرفية، بل أننا نبحث - بنحوٍ عام - عن تشخيص ظواهر كلمات كل متكلِّمٍ سواءً أكان الشارع المقدس أم غيره ؛ لتكون نتيجتها قواعد كليةٍ تنقية صغيريات (أصلة الظهور)، غاية ما في البين أنَّ هدفنا الأساس في علم الأصول هو تشخيص ظواهر ألفاظ الكتاب والسنَّة لغرض استنباط الأحكام.

النكتة الثالثة: أنَّ تشخيص ظهور الألفاظ في المعاني، يتم من خلال:

أ = الوضع ؛ من قبيل ظهور العام في العموم، فإنه كذلك غالباً، وظهور المستقى في ما تلبَّس بالمبَدأ 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 التحرير، فإن ذلك بحكم العقل عند المتأخرین، كما سيأتي.

النکتة الرابعة: أن بحثنا حول ظواهر الألفاظ يمكن أن يكون له بعدها: البعد الأول: مواد الألفاظ، فيبحث في أن مادة (ض، ر، ب) - مثلاً - ظاهرة في أي معنى؟ ...

البعد الآخر: هيئات الألفاظ، فيبحث في أن هيئة (إفعل) - مثلاً - ظاهرة في أي معنى؟ ...

والبحث بكلام بعديه مما يؤمن لنا المدفأ الأساس من عقد مباحث الألفاظ، أعني تقييح صغریات أصالة الظهور، إلا أننا نبحث في علم الأصول، في إطار البعد الآخر، أي عن هيئات الألفاظ ؛ وذلك لأن هيئات - كما تقدم في بحث الوضع الشخصي والنوعي - يكون وضعها نوعياً غالباً، مما يعني إمكان ضبط قاعدةٍ كليّةٍ من خلاها، وهذا ما ينسجم مع الغرض المنشود من علم الأصول ؛ لما ذكرنا في أول الكتاب من أن الغرض من هذا العلم، هو تمهيد وتهيئة القواعد والضوابط الكلية التي تساهم في عملية استخراج الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية، دون العنصر الخاص الذي لا يتسعّ تطبيقه إلا على مورده خاصّة.

وأما البعد الأول من البحث أي البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها، فإنه لا يمكن ضبط قاعدةٍ كليّةٍ عامةٍ فيها ؛ الأمر الذي لا يبحث عنها في هذا العلم، وإنما يُحال البحث فيها إلى كتب اللغة ونحوها من المعاجم المتكلّمة 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 إفعل في الوجوب العيني والتعييني والنفسى، ونحوها.

وكلُّ من القسمين يقع مورداً للبحث في هذا العلم.

ثم أنَّ الشيخ الماتن رحمه الله عقد البحث في المقصد الأول، في سبعة أبواب: ١) المشتق، ٢) الأوامر، ٣) النواهي، ٤) المفاهيم، ٥) العام والخاص، ٦) المطلق والمقييد، ٧) المجمل والمبين.

الباب الأول - المشتق

والباب الأول من الأبواب السبعة، بابُ المشتق.

عنوان البحث: هل المشتق حقيقةٌ في خصوص الذات المتلبَّسة بمبدأ الاستيقاف في الحال الحاضر ومحاجَّ في تلك الذات التي كانت متلبَّسة بالمبأداً وأما الآن فقد انقضى عنها التلبُّس، أو أنه حقيقةٌ في كلٍّ منها، المتلبَّسة والمنقضى عنها التلبُّس ؟

وبتعبير آخر: أنَّ الواقع هل وضع هيئه المشتق لخصوص المتلبَّس بالمبأداً في الحال، أو الأعم منه ومتى انقضى عنه المبأداً ؟

مفردات البحث:

(١) المشتق، وهذا ما سيأتي بيانه إنْ شاء الله تعالى في كلام الشيخ المظفر رحمه الله، وأنه ما المراد من المشتق المبحوث عنه ؛ من قبيل: العالم، والمسافر ونحوهما.

(٢) الذات، وتعنى الشيء الموصوف بهذه الصفة ؛ من قبيل: زيد، وعمرو، وغيرهما.

(٣) التلبيس، وهو اتصاف الذات بمبدأ الاشتقاد.

(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 التعرُّف على مفردات البحث، نقول: إنَّ إطلاق المشتق على الذات، على أقسام

ثلاثة:

الأول: إطلاق المشتق على الذات المتلبَّسة والمَتَصَفَّة بمبدأ الاشتقاد حال النطق ؛ كإطلاق كلمة (مسافر) على زيد المتلبيس بالسفر حال النطق.

القسم الثاني: إطلاق المشتق على الذات التي كانت متلبَّسةً بمبدأ الاشتقاد قبل النطق بالمشتق وقد انقضى عنها التلبيس ؛ 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 ستتصَف بمبدأ الاشتقاد في المستقبل القريب ؛ كإطلاق كلمة (مسافر) على زيد الذي يريد السفر غداً، ومنه إطلاق الخمر على عصير العنب قبل اتصافه بالخمرية في مثل قوله تعالى: ((إِنِّي أَرَانِي أَعْصُرُ حَمْرَا)).^(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 ذُكر النزاع متمحِّض في القسم الثاني، وأنه هل هو ملحُق بالقسم الأول أو الثالث ؟

وهذا ما وقع فيه الخلاف بين الأصوليين من القديم، والمعروف بينهم في المقام قوله:

الأول: أنَّ هذا الإطلاق مجازي، والآخر: أنه حقيقي، وقد اختار الشيخ المظفر رحمه الله القول الأول، ذاكراً بأنَّ للعلماء أقوالاً أُخْرَ فيها تفصيات بين هذين القولين لا يهمُنا التعرُّض لها بعد اتضاح الحق فيها يأتي.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله رحمه الله: ((اختلف الأصوليون من القديم... إلخ)) ولا بأس بذكر ما أفاده المحدث البحرياني رحمه الله (ت ١١٨٦هـ) في كتابه (الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية) ١ / ١٣٢ - ١٣٢ ، بقوله: ((اختلف علماء الأصول في أنَّ صدق المشتق على ذاتٍ حقيقةً، هل يشترط فيه بقاءً مأخذ الاستدلال أم لا ؟ على أقوالٍ متعددة وآراء متفرقة، وانجرَّ هذا الخلاف إلى جملةٍ من الفروع الفقهية والمسائل الشرعية.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنه لا خلاف ولا ريب في أنَّ إطلاق المشتق على شيءٍ حين قيام المعنى المشتق منه به - كالضارب لمن كان مباشراً للضرب حال الفعل - حقيقة، كما أنه لا ريب ولا خلاف أيضاً في أنَّ إطلاقه على شيءٍ 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 أنَّ سبب انتشار هذا الخلاف، هو وجود بعض الموارد مما يقطع بتوقف الصدق فيها حقيقة على وجود المبدأ وما يحذو حذوه، كالبارد والحار، والهابط والصاعد، والساكن والمحرك، والحلو والحامض، والأبيض والأحمر، والمملوك و [الحر]، والنائم واليقطان، ونحوها، ومواضع أخرى مما يقطع فيها بالصدق حقيقة مع عدمه، كالخبر والمتكلَّم ونحوهما، فإنه لو اعتبر وجود المبدأ في الصدق ؛ لما صدق على أحد بالكلية فإنه لا يتصرّّ معناهما، إلَّا بحصول أجزاء المتلفظ به، وهي حروف تنقضي أو لا فاؤلاً، 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 منها نائماً أو غافلاً؛ للخلو عن التصديق والإنكار اللذين هما مناط الإيمان 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 الإيمان منه سابقاً، والكافر على من كان بالعكس. إلى غير ذلك من الموضع التي بعضها كالأول، وبعضها كالثاني ؛ ومن أجل ذلك اختلف كلامهم، وتصادمت أفهامهم، فقيل: بعدم الاشتراط مطلقاً... وقيل: بالاشترط...).

قوله عليه السلام: ((ذهب المعتزلة وجماعة من المؤمنين من أصحابنا إلى الأول، وذهب الأشاعرة وجماعة من المقدمين من أصحابنا إلى الثاني...)) هذا هو المذكور في النسخ التي اطلعنا عليها لكتاب أصول الفقه للعلامة المظفر عليه السلام، ولكن عند مراجعة الكثير من المصادر الأصولية، اتضح أنَّ الصواب هو العكس، وأنَّ القول الأول ما ذهب إليه الأشاعرة وجماعة من متأخري الإمامية، والقول الثاني ما ذهب إليه المعتزلة وجماعة من مقدمي الإمامية.

وينظر في ذلك: الدرر النجفية - المحدث البحرياني (ت ١١٨٦ هـ) / ١، قوانين الأصول - الميرزا القمي (ت ١٢٣١ هـ) / ٧٦، هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني (ت ١٢٤٨ هـ) / ٣٧١، إرشاد الفحول - الشوكاني (ت ١٢٥٥ هـ) / ١٨، بدائع الأفكار - الرشتني (ت ١٣١٢ هـ) / ١٨٠، كفاية الأصول - الآخوند (ت ١٣٢٩ هـ) / ٤٥؛ فمثلاً نقرأ في كفاية الأصول ص ٤٥ من طبعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قوله عليه السلام: ((ما هو المختار، وهو اعتبار التلبيس في الحال - أعني القول الأول - وفافقاً لمتأخري الأصحاب

شر حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٨١)

والأشاعرة، وخلافاً لمقدميهم والمعزلة)).

المحاضرة (٢١)

قال المصنف رحمه الله: ((وأهم شئ يعنينا 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 لابد ألا يقول بكراهتها بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس، لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذٍ أنه "مسخن بالشمس" بل "كان مسخناً". ومن قال بالثاني لابد أن يقول بكراهتها بالماء حال انقضاء التلبس أيضاً، لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذللة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله.

- ١ -

ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم أن "المشتقة" باصطلاح النحوة ما يقابل "الجامد" ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحوين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل "ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة

فيها خارجة عنها تزول عنها" وإن كان باصطلاح النحوة معدوداً من الجوامد، كلفظ " الزوج " و " الأخ " و " الرق " و نحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تسمى مشتقات عند النحوين. والسر في ذلك: أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئاً:

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 - ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - وعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات - بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تلبس بها تارة ولا تلبس بها أخرى والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنما نشرط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبأ مع بقاء الذات حتى يصح أن ننمازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. وإنما لو كانت الذات تزول 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 الفصوص بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاہل والحساس والمحرك بالإرادة.

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المشمرة، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الشمرة عن الشجرة، فيقال:

هل يبقى اسم الشمرة صادقاً حقيقة عليها حينئذ 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 المشمرة" لها، لا حقيقة ولا بجازاً. وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيها مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف "الشجرة المشمرة" 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. ويتبين أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر.

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقياس

والقعود، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر، أو من الأمور الاعتبارية المحسضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية)).

كان كلامنا في مبحث المشتق، وأنَّ الواضع هل وضع هيئة المشتق لخصوص التلبّس بالمبداً في الحال، أو الأعم منه وما انقضى عنه المبداً؟ وقد اختار الشيخ المظفر رحمه الله القول الأول، وقبل أنْ يبيّن الاستدلال على ذلك، أفاد بأنَّ أهم شيءٍ يعنينا في المسألة، أنْ نحرّر مُحَلَّ التزاع وموضع النفي والإثبات.

ولأجل أنْ يتضح - في الجملة - مُحَلَّ التزاع والخلاف ذَكَرَ رحمه الله ابتداءً مثلاًً توضيحاً له، ثم جَعَلَ البحث في طيِّ أمورٍ أربعةٍ:

أما المثال، فقد وُضَّحَ من خلاله مطلبين: محل التزاع، وثمرة 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 مسخناً بالأمس، ولكنه اليوم برد ورجم إلى حاله الطبيعية الأولية، فإذا كان الفقيه مِنْ يقول بالقول الأول، فلا يحق له الإفتاء بكراهة الوضوء أو الغسل بما برد منه وانقضى عنه التلبّس؛ بداعه عدم صدق الوصف العناني (أعني المسخن بالشمس) على هذا الماء بعد الانقضاء حقيقةً؛ إذ إطلاق لفظ المسخن حقيقةً إنما هو على خصوص ما تلبّس بالتسخين فعلاً، وأما ما انقضى عنه فليس مصداقاً للفظ المشتق (المسخن)، إلَّا ب نحو المجاز.

وأما إذا كان الفقيه مِنْ يقول بالقول الآخر، فعليه الإفتاء بكراهة الطهارة بالماء حال

1- ينظر: وسائل الشيعة - الحر العاملی ١ / ١٥٠ باب ٦ من أبواب الماء المضاف، الأحاديث ١ ، ٢ ، ٣ . ط (الإسلامية).

انقضاء التلبّس أيضاً، وعدم الاقتصار على خصوص الماء المسخن بالفعل ؛ لأنّه - على هذا القول - يصدق على هذا الماء بعد الانقضاء أنه مسخن حقيقةً بلا مجاز.

هذا وبيان محل النزاع يتم برسم أمورٍ أربعةٍ:

الأمر الأول: ما المراد من المشتق المبحوث عنه في علم الأصول ؟

الأمر الأول الذي ذكره لتحرير محل النزاع في المسألة، يتكلّف بيان نكّاتٍ ثلاثةٍ:

الأولى: في بيان معنى المشتق، فهل المراد بالمشتق المبحوث عنه المشتق بالاصطلاح

النحوي أم المشتق بالاصطلاح الأصولي ؟

الثانية: في بيان النسبة بين المشتق النحوي والأصولي.

الثالثة: في بيان شروط المشتق الأصولي.

و قبل تبيان هذه النكّات، تُذكّر مقدمتان في المقام:

المقدمة الأولى: إنَّ العناوين الجارية على الذات والمحمولة عليها والتي تضفي لها

عناوين جديدة على أصنافٍ ثلاثةٍ:

أ = ما يكون عنواناً مأخوذاً من الذات، بحيث لا يحتاج انتزاعه عنها إلى حاطٍ أمرٍ

وجودي أو عدمي، بل ذاته يكفي لانتزاع ؛ كعنوان الإنسان في قوله: (الإنسان

إنسان)، وعنوان الحيوان في قوله: (الإنسان حيوان)، وعنوان الناطق في قوله: (الإنسان

ناطِق)، وعليه فهذا الصنف يشمل النوع والجنس والفصيل.

ب = ما يكون خارجاً عن الذات، لكنه ملازمٌ لها، وإنْ شئت فقل: ما يكون من

العرضي اللازم، بمعنى أنَّ انفكاك العنوان عن الذات والموصوف مستحيلٌ، سواءً أكان

لازماً للوجود الخارجي ؛ كالحرارة للنار، والإشراق للشمس ونحوهما، أم كان لازماً

للوجود الذهني ؛ كالكلية للإنسان في قوله: (الإنسان كلي)، أم لازماً للماهية - أي

للحجودين الخارجي والذهني - ؛ كالزوجية للأربعة.

ج = ما يكون خارجاً عن الذات ومن الأعراض المفارق ؛ مثل الكتابة أو العلم للإنسان.

والصنفان (أ، ب) خارجان عن محل البحث، كما سيتضح قريباً إن شاء الله تعالى، وعندها فالداخل في محل البحث هو الصنف (ج)، وهذه المقدمة مبسوطة في مطاوي كلمات الشيخ المظفر رحمه الله.

المقدمة الأخرى: ثم الصفات الخارجية المفارقه تنقسم أيضاً إلى أقسام ثلاثةٍ:

١ = تارةً 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، إلاّ أنَّ منشأ انتزاعها موجودٌ في الخارج ؛ كالغوفية والتحتية وما شاكلهما.

٣ = وثالثةً تكون من الأمور الاعتبارية التي ليس لها ما بإزاء خارجي، ولا منشأ انتزاعها أمرٌ خارجي، وإنما وجودها متمحضٌ في عالم الاعتبار، فهي موجودة إذا اعتبرها المعتبر، ومعدومة إذا انعدم عنها الاعتبار ؛ كالملكية والزوجية والحرية والوقف وما شاكلها.

وهذه الأقسام الثلاثة بأسراها داخلةٌ في محل النزاع، فإذاً: النزاع يجري في كل عنوانٍ جاري على الذات باعتبار تلبيتها بالmbداً بنحوٍ من أنحائه، سواءً أكان ذلك المبدأ من الأعراض الخارجية المتأصلة: كالبياض والسواد والقيام والقعود وأشباه ذلك، أم كان من الاعتبارات: كالملكية والزوجية والحرية وما شاكلها، أم كان من الانتزاعيات: كالغوفية والتحتية والسابقية والمبوقية وما شاكلها.

وهذه المقدمة قد أشار ^{تلميذ} إليها بقوله: ((كما يتضح أنَّ النزاع يشمل كُلَّ وصفٍ جَارٍ على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجية المتأصلة... إلخ)).

وبعد التوجُّه لهاتين المقدمتين، نرجع إلى تبيان النكالت الثلاثة المذكورة آنفًا:

أما الأولى، فنقول: إنَّ المشتق له اصطلاحان:

أ— الاصطلاح النحوي، ويراد به اللفظ المأْخوذ من لفظٍ آخر مع اشتتماله على حروفه وموافقته معه في الترتيب ؛ نحو: اشتقاد (ضرَبَ) من الضرب، و(قَعَدَ) من القعود، و(قَامَ) من القيام ^(١)، والمشتق باصطلاح النحاة يقابل الجامد.

ب— الاصطلاح الأصولي، وهو عبارة عن كُلَّ وصفٍ عنواني حاكيٌ عن الذات ويُحمل عليها باعتبار وجود صفةٍ في تلك الذات، تلك الصفة خارجة عن الذات أولاً، وقابلة للزوال ثانياً، بنحوِ إذا زالت لا تنعدم الذات، من قبيل: الإنسان كاتب، زيدٌ رُّق، بكُرٌ حُرُّ، الإنسان عالمٌ وما شاكل ذلك.

وأما النكتة الثانية، فإنَّ النسبة بين المشتق بالاصطلاح النحوي والمشتق بالاصطلاح الأصولي، نسبة العموم والخصوص من وجيهٍ ؛ وذلك لأنَّ مادة الاجتماع فيها يُحمل على الذات وهو متصرفٌ ؛ كاسم الفاعل (ضارب) - مثلاً - ؛ فإنه يُحمل على الذات، فيقال: زيدٌ ضاربٌ، فهو مشتق أصولي، كما أنه متصرفٌ فيقال: ضاربٌ ومضروبٌ...، فهو مشتق نحوي.

ويفترق المشتق الأصولي في نحو: زوج ؛ فإنه يُحمل على الذات فيقال: زيدٌ زوجٌ، فهو مشتق أصولي، إلاَّ أنه غير قابل للتصريف، فهو ليس بمشتق نحوبي.

١ - ينظر: مكررات المدرس في شرح السيوطي - المدرس الأفغاني ٤ / ٢٦٦، اصطلاحات الأصول - المشكيني ٢٤٥.

شرح الكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (١٨٩)

ويفترق المشتق النحوي في: الأفعال والمصادر ك (ضرب) و (القيام) - مثلاً ؛ فإنها قابلان للتصريف فهما من المشتق النحوي، وحيث إنها لا يُحملان على الذات، فليس من المشتق الأصولي.

فتحصل: أنَّ النسبة بين الاصطلاحين، عمومٌ من وجهٍ ؛ فإنَّ الأفعال والمصادر من المشتقات المصطلحة ومع ذلك هي خارجة عن محل النزاع، والعنوانين الانتزاعية كعنوان: الزوج، والرق، وما شاكل ذلك من الجوامد ومع ذلك هي داخلة في محل البحث.

وأما النكتة الثالثة، فإنَّ دخول شيءٍ في محل النزاع هنا وصيروته مشتقاً أصولياً، يبنت على ركين:

الركن الأول: أنْ يكون الشيء جارياً على الذات المتلبسة بالمبأء، بمعنى أنه يكون حاكياً عن الذات وعنواناً لها ومتحدداً معها خارجاً بنحوٍ من الاتحاد والهوية ؛ نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرها، وما شابه هذه الأمور من الجوامد كالزوج، والرق، ونحوهما.

وبهذا الركن خرجت عن حريم المشتق الأصولي المصادر المزيدة ؛ لأنها لا تجري على الذات المتصفة بها ؛ لمغايرتها مع الذات خارجاً وعيناً، فلا يقال: (زيدٌ إكرامٌ) إذا كان زيد متصفاً بهذا المبأء، بل يقال: (زيدٌ كريمٌ)، وكذا المصادر المجردة لا يشملها النزاع ؛ لعدم صحة حملها على الذات، فلا يقال: (زيدٌ علمٌ) إلاً مبالغةً.

وهكذا الأفعال بجميع أنواعها لا يجري فيها النزاع ؛ لعدم جريانها على الذوات وإنْ كانت من المشتقات.

فتحصل: أنَّ المصادر والأفعال بجمعها خارجةٌ عن محل النزاع ؛ لكونها فاقدةً لهذا الركن.

الركن الآخر: أن تكون الذات باقيةً بعد انقضاء تلبّسها بالمبأ، ولا تزول بزوال تلبّسها بالصفة والمبأ، بأن تكون لها حالتان، حالة تلبّسها بالمبأ، وحالة انقضاء المبدأ عنها، والذات تلك الذات في كلتا الحالتين.

وسرُّ هذا المطلب، إنما هو لأجل أنْ نتعقل انقضاء التلبّس بالمبأ مع بقاء الذات حتى يصح أنْ تتنازع في صدق المشتق حقيقةً عليها مع انقضاء حال التلبّس ؛ وإلاّ لو كانت الذات تزول بزوال التلبّس لا يقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبّس لا حقيقةً ولا مجازاً ؛ لعدم وجود ذاتٍ كي يمكن التنازع عليها.

وبهذا الركن خرّجت عن حريم المشتق الأصولي الأوصاف العناوينيّة التي بزواها تزول الذات، وهي متمثّلة في طائفتين:

(١) ما كان من ذاتيات الشيء كالنوع والجنس والفصل.

(٢) ما كان من العوارض اللاحمة للموضوع، كما يَبَيَّنا ذلك في مقدمة البحث.
والوجه في ذلك: أنَّ المبادئ في هاتين الطائفتين مقوّمة لنفس الحقيقة والذات، وبانتفائها تنتفي الذات، فلا تكون الذات باقيةً بعد انقضاء المبدأ.

وبتعمّل آخر: أنَّ شبيهة الشيء بصورته لا يمادته، فإذا فرضنا تبُدُّل الإنسان بالتراب - مثلاً -، فما هو ملاك الإنسانية - وهي الصورة النوعية - قد انعدم وزال، ووُجِدَت حقيقةً أخرى وصورةً نوعيةً ثانية وهي: الصورة النوعية التربوية، ومن الواضح أنَّ الإنسان لا يصدق على التراب بوجهٍ من الوجوه ؛ على أساس أنَّ الذات غير باقية وتنعدم بانعدام الصورة النوعية، وهي: صورة الإنسانية، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها التنازع، ولا معنى لأنْ يقال: إنَّ الإطلاق عليها حقيقةٌ أو مجازٌ.

فتحصل: أنَّ مثل الأوصاف التي تزول الذات بزواها خارجٌ عن محل التنازع ؛ لكنه

فأفاداً لهذا الركن.

والنتيجة في نهاية المطاف: أنَّ المُشتق المبحوث عنه في علم الأصول، هو المُشتق بالاصطلاح الأصولي وهو: كل ما يُحمل على الذات باعتبار قيام صفةٍ وخصوصيةٍ فيها، خارجة عنها، تزول عنها، بلا فرقٍ في ذلك بين أن يكون مبدئه من الأعراض الخارجية المتأصلة، أو من الأمور الانتزاعية، أو من الأمور الاعتبارية، وبهذا يكون المُشتق المبحوث عنه في حريم البحث مختلفاً عن المُشتق عند النحاة بالعموم من وجهٍ.

ثم نعرّج على توضيح بعض المفردات الواردة في الدرس: -

قوله ^{بِهِ}: ((... باعتبار قيام صفةٍ فيها خارجة عنها، تزول عنها)) مثل: اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرها؛ كما في الكلمة (قائم) - مثلاً - فهي تُحمل على الذات فيقال: (زيدُ قائمٌ)، فالقيام وهو (المبدأ) صفةٌ خارجةٌ عن الذات يمكن زوالها عنها، وبزوالها لا تزول الذات، فالذات تلك الذات تتصف بالقيام تارةً وبعدمه أخرى.

قوله ^{بِهِ}: ((وأسماء المكان)) وهو ما كان على صيغة (مفعول) مثل: مضرب زيد، فإنه اسم مكان، أي: محل ضرب زيد.

قوله ^{بِهِ}: ((والآلة)) مثل: (مفتاح)، حيث إنه اسم آلة موضوعة لذات المفتاح، فلو انكسر المفتاح ذهبت منه شأنية الفتح، وعندها فيجري نزاع المُشتق، فإن قلنا: إنَّ اسم الآلة موضوعٌ لخصوصٍ ما تلبّس بالمببدأ، أي: ما كان متّصفاً بالافتتاحية، فلا يطلق حينئذٍ على المفتاح المنكسر مفتاح، وإنْ قلنا: إنَّ اسم الآلة موضوعٌ للأعم منه ومن المنقضي عنه التلبّس بالمببدأ، فيطلق حينئذٍ على المفتاح - الذي ارتفعت عنه شأنية الفتح - مفتاح.

قوله ^{بِهِ}: ((وإنْ كانت تُسند إلى إلها)) أي: وإنْ كانت الأفعال والمصادر تُسند إلى الذات، فهنا شيئاً يُنافي التفرقة بينهما، هما (ما يُسند إلى الذات) و (ما يُحمل على الذات)،

فالفعل (يضرب) - مثلاً - في قولك: (يضرب زيدٌ) قد أُسند إلى الذات، لا أنه حُمل على الذات، وعليه: فالفرق بين ما يُحمل على الذات وبين ما لا يُحمل على الذات، هو: أنَّ ما يُحمل على الذات عبارةٌ عن حدث مضافٌ إلى أنه ذاتٌ متلبَّسة بالمبداً؛ كاسم الفاعل، واسم المفعول، وما شاكلهما، فاسم الفاعل (ضارب) - مثلاً - عبارة عن وقوع حدث الضرب مضافاً إلى أنه ذاتٌ متلبَّسة بالضرب، مما يعني: أنَّ اسم الفاعل يحكي عن ذاتٍ متلبَّسة بالحدث، فإذاً: اسم الفاعل مما يكون جارياً على الذات وحاكيًّا عنها.

وأما ما لا يُحمل على الذات كالأفعال والمصادر، فإنها تدل على حدثٍ وقع في زمانٍ ما؛ كال فعل الماضي (ضرَبَ) - مثلاً -، فإنه دالٌّ على حصول حدث الضرب في الماضي. نعم هذا الحدث يمكن إسناده إلى ذاتٍ، كأنْ تقول: ضَرَبَ عليٌّ بكرًا، مما يعني: أنَّ الأفعال مما لا تحكي عن ذاتٍ متلبَّسة بالحدث، فإذاً: ليست هي بمشتقٍ أصولي. وكذلك المصادر؛ فإنها تدل على الحدث لا غير.

قوله عليه: ((واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للنغوطة... إلخ)) وفي الختام طَبَّقَ الشيخ المظفر عليه ما أفاده على مثالٍ عملي.

الحاضرة ((٢٢))

قال المصنف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: ((٢- جريان النزاع في اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لأنّه قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أنّ زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأنّ الزمان متصرّم الوجود، فكلّ جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة، فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - في يوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرّم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: أنّ هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقلّ مخصوص، ولكن الحق أنّ هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً، فمعنى "المضرب" مثلاً: "الذات المتصفّة بكونها ظرفاً للضرب" والظرف أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعين أحدهما بالقرينة. وألهيّة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعويذه لما تلبّس بالمبأ و ما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاض المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: أن النزاع حينئذ يكون في وضع أصل الهيّة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد

المنقضى عنه المبدأ في أحد أقسامه وإن امتنع الفرد الآخر)).

الكلام في الأمر الثاني من الأمور الأربعة التي مهّدّها الشيخ المظفر رحمه الله لتحرير محل النزاع في مسألة المشتق، وهو معقوّد لبيان إبراد طرح في المقام والإجابة عليه.

أما الإبراد فحاصله: أنَّ بعض الأصوليين ^(١) ظنَّ بأنَّ نزاع الأصوليين في مبحث المشتق، لا يجري في اسم الزمان خاصة، وإنما ينبغي لهم أنْ يقولوا قولاً واحداً بأنَّ اسم الزمان موضوعٌ لخصوص ما تلبّس بالمبأء في الحال.

ومنشأ هذا الزعم هو: أنَّا ذكرنا في البحث السابق أنَّ المعتبر في كون المشتق أصولياً ركناً، 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 قارٍ ومتصرّم الوجود، فكل جزءٍ منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، ولا يعقل انحفاظه وبقاوئه، فالزمان الذي وقع فيه المبدأ يكون قد انصرم ومضى، والزمان الذي هو موجود فعلاً لم يقع فيه المبدأ، فإذاً لا تبقى ذاتٌ مستمرةٌ، 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 ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها حتى نبحث في أن الإطلاق هل هو حقيقة أم مجاز؟ وعليه: فالنزاع المذكور غير جاري في اسم الزمان.

وأما الجواب، فقد أجاب الشيخ الماتن رحمه الله على ذلك بما حاصله: أن هذا الإيراد يصح لو كانت هيئة اسم الزمان موضوعة 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؛ فإن أسماء الزمان لم توضع بوضعٍ على حدة في قبال أسماء المكان، بل لها هيئة واحدة معينة ومشتركة بينهما، ألا وهي هيئة (مفعول)، وهذه الهيئة قد وُضعت بوضعٍ واحدٍ لمعنى واحدٍ كلي، وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، ولما كان لها لفظٌ مشتركٌ، فالموضوع له فيهما كلي، وعندما فتَّعين أحد المصداقين بحاجةٍ إلى القرينة.

فمثلاً: (المَصْرَب) وضعت للذات المتصفة بكونها ظرفًا للضرب، والظرف معنى كلي أعم من أن يكون ظرف زمانٍ - يعني زمان وقوع هذا الوصف - أو ظرف مكانٍ - يعني محل وقوعه - ويتعين أحدهما بالقرينة؛ لأن يقال - مثلاً - مَضْرُبُ زَيْدٍ يَوْمَ الْجَمْعَةِ، أو مَضْرُبُ زَيْدٍ فِي الْمَدْرَسَةِ.

فإذن: هيئة اسمي الزمان والمكان موضوعة بوضعٍ واحدٍ لمعنى واحدٍ كلي شامل للظرف الزماني والظرف المكاني، ولما كان المعنى الموضوع له الكلي والجامع بين الزمان والمكان، ناسب البحث في أن هذه الهيئة هل وُضعت لخصوص ما تلبّس بالمبأأ أم للأعم منه وما انقضى عنه التلبّس؟ وهذا البحث وإن كان بلحاظ أحد فردي هذه الهيئة - وهو اسم الزمان - غير تامٍ، إلا أن بحثنا ليس في الفرد بالخصوص، بل بحثنا في الهيئة وهي

عامة ومشتركة، وفي باب وضع اللفظ للكلية وإنْ كان هذا النزاع ممتنعاً في أحد فرديه، إلاً أنَّ إمكان جريانه في الفرد الآخر كافٍ في صحة اللفظ للأعم ومتى ثمَّ جريان النزاع فيه.

والخلاصة: أنَّ النزاع حينئذ يكون في وضع أصل الهيئة، وحيث أنَّ الهيئة - في محل البحث - وُضعت للمبدأ الجامع بين الزمان والمكان، كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبي أو الأعم نزاعاً معقولاً، غاية الأمر أنَّ الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاوتها مع زوال المتلبي عن المبدأ، وإذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك، ولا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكِن والممتنع إذا تعلَّقت حاجة المستعمل بتفهيم 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؛ لأنَّه لا ينعدم الذات فيه كانقضاء المبدء؛ لأنَّ الذات فيه إنما يكون هو الزمان، وهو مبني على التقاضي والتصرُّم، فمثل مقتل الحسين (عليه السلام) لا يمكن إدراجها في محل النزاع، لأنَّ كلاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصح أن يقال: إنَّ هذا اليوم مقتل الحسين (عليه السلام) هذا).

ولكن يمكن أنْ يقال: إنَّ المقتل عبارة عن الزمان الذي وقع فيه القتل، وهو اليوم العاشر من المحرم، واليوم العاشر لم يوضع بازاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الذي وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلٍ متكرر في كل سنة، وكان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العام المتتجدد 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 المقتول، إذ كما أنَّ 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 وقد انقضى عنها القتل، نعم لو كان الزمان في اسم الزمان موضوعاً خصوص تلك القطعة الخاصة من الحركة الفلكية التي وقع فيها القتل، وكانت الذات فيه متصرِّمةً، كتصرُّم نفس المبدء، إلاً أنه لا موجب للحاظ الزمان كذلك).

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس: -

قوله عليه السلام: ((لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص)) أي: لو كان الوضع في هيئة اسم الزمان خاصاً والموضوع له خاصاً أيضاً.

قوله عليه السلام: ((والهيءة إذا كانت موضوعة للجامع ...)) أي: والهيءة في اسم الزمان إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، هما الزمان والمكان ...

قوله عليه السلام: ((فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتع咪مه لما ... أن يكون أحد فردية...)) قوله عليه السلام: ((أن يكون أحد فردية إلخ)) في محل رفع فاعل لقوله عليه السلام: ((يكفي في صحة الوضع إلخ))، وعليه فمعنى العبارة هكذا: أنه يمكن وضع هيءة (مفعول) - مثلاً - لخصوص المتلبّس فعلاً، أو للأعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ، غاية الأمر أنه لا يتصور فيه الانقضاض بالنسبة لأحد مصاديقه، وهو اسم الزمان، ولكن يكفي في صحة الوضع للكلية تصور بقاء الذات بعد انقضاض المبدأ بالنسبة إلى مصاديق واحد.

قوله عليه السلام: ((في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان)) وهي (مفعول) ؛ كـ (المقتل) مثلاً لأبي عبد الله الحسين عليه السلام، وهو زمان عاشوراء، كما يدلّ أيضاً على مكان المقتل الذي هو أرض كربلاء.

قوله عليه السلام: ((لا لخصوص اسم الزمان)) وهو يوم عاشوراء، وعندها فتكون هيءة (المقتل) موضوعة للأعم من الزمان والمكان، مما يعني أنَّ الوضع فيها عامٌ والموضوع له عامٌ.

قوله عليه السلام: ((ويكفي في صحة الوضع للأعم ... في أحد أقسامه)) وهو اسم المكان.

قوله عليه السلام: ((إن امتنع الفرد الآخر)) وهو اسم الزمان.

المحاضرة (٢٣)

قال المصنف رحمه الله: (٣) - اختلاف المستقات من جهة المبادئ.

قد يتوهם بعضهم أن النزاع هنا لا يجري في بعض المستقات الجارية على الذات، مثل: النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعمم. ومنشأ الوهم أننا نجد صدق هذه المستقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبادأ - من غير شك - وذلك نحو صدقها على من كان نائماً - مثلاً - مع أن النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاة، ولكنه كان متلبساً بها في زمان مضى. وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقدود والمكنسة، فإنها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلاً بمبادئها. والجواب عن ذلك: أن هذا التوهם منشأه الغفلة عن معنى المبادأ المصحح لصدق المستق، فإنه يختلف باختلاف المستقات، 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 الانقضاض 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 بالبدأ حالاً وإن كان نائماً أو غافلاً. نعم، يصح أن نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنها 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 إلا 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 مهدّها الشيخ الماتن ^{رحمه الله} لتحرير محل النزاع في المسألة، وهو معقوٌ لدفع إشكالٍ أيضاً للأمر الثاني، وحاصل الإشكال: أنه ذهب بعض الأصوليين ^(١) إلى أن نزاعنا في المشتق الأصولي، لا يجري في صنفين من المشتقات، بل المشتق فيها من المتفق عليه أنه موضوع للأعم، وهما:

(١) المشتقات الدالة على الحرف والمهن؛ مثل النجار، والخياط، والطبيب، والقاضي، والصاغ، وما شاكل ذلك.

(٢) المشتقات الدالة على الآلة؛ مثل المنشار، والمفتاح، والمكنسة، ونحو ذلك من

١ - وهو: الفاضل التونسي، والمحقق صاحب الفصول قدّهما، ينظر: الوافيّة 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 يتلبّس بالمبدأ بَعْد ؛ كالطبيب، فإنه يصدق حقيقةً على مَنْ لديه علم الطب وإنْ لم يقم بَعْد بعملية الطبابة خارجاً، والنجار يصدق على مَنْ لديه قدرة على النجارة وإنْ لم يقم بَعْد 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 عناء وإنْ لم تلبّس بالفتح فعلاً، وهذا يكشف إِنَّا عن أنها موضوعة للأعم من المتلبّس والمتضي وغير المتلبّس بَعْد ؛ فلا حاجة بعد هذا إلى جعلها محوراً للنزاع وأنها حقيقة في الأعم أو خصوص المتلبّس في الحال ؟ وعلى هذا: فتكون هذه العناوين جيئاً خارجةً عن حريم النزاع في المشتق.

وقد أجاب الشيخ الماتن رحمه الله على ذلك بما حاصله: كما أنَّ المستقates مختلفة ومتعددة، وكذلك مبادئها متفاوتة ومتعددة، ونتيجة ذلك أنَّ تلبّس الذوات واتصافها بتلك المبادئ يكون مختلفاً ومتفاوتاً، كما أنَّ زوال وانقضاء تلبّسها عن تلك المبادئ أيضاً يكون متفاوتاً، وليس من الصحيح أنْ تنظروا إلى الجميع بعينٍ واحدةٍ، بل التلبّس والانقضاء مختلفان في كل مورِّدٍ مورِّدٍ.

وبيان ذلك: أنَّ مبادئ المستقates، يمكن أنْ تصنَّف إلى أربعة أصناف: الصنف الأول: قد يكون المبدأ من الفعليات، أي: من الأمور التي طلما كانت الذات متلبَّسةً بهذا المبدأ بالفعل، كان صدق المشتق على الذات صحيحاً وإلاً فلا ؛ مثل مبدأ: القيام، القعود، الضرب، الأكل وما شاكل ذلك، فمثلاً: اتصاف زيد بأنه قائمٌ، متى يكون

صحيحاً ومتتحققاً؟ إنما يصح إذا تلبّس بالقيام فعلاً؛ لأنَّ القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأً لوصف (قائم).

وفي هذا الصنف، يُفرض الانقضاء وزوال التلبّس بزوال فعلية القيام عنه، وعليه فبمجرد أنْ قعد زيدٌ، يُبحث في أنَّ إطلاق الوصف (قائم) على زيد الآن هل هو على نحو الحقيقة أم المجاز؟

الصنف الثاني: وقد يكون المبدأ هو الشأنية والقابلية، وهذا متتحقق في أسماء الآلة كالمفتاح والمكبس ونحوهما، فما دامت قابلية الذات للاتصاف بالمبأً موجودةً فالتلبس فعلي، والإطلاق حينئذٍ يكون على التلبّس؛ لأنَّ 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 للجامع بين الذات المنقضية عنها المبدأ والمتلبّسة به فعلاً، يصدق عليه أنه (مفتاح) على نحو الحقيقة، وعلى القول بكونه موضوعاً لخصوص التلبّس بالمبأً فعلاً، لا يصدق عليه إلَّا مجازاً، ومن هنا لا شبهة في صدق لفظ (المفتاح) حقيقةً على كل ما فيه قابلية وشأنية الفتح ولو لم يقع الفتح به خارجاً، وكذا المكبس ونحوه من أسماء الآلة.

الصنف الثالث: وقد يكون من الملకات؛ مثل العلم، والقضاء، والطابة وما شاكل ذلك، وفي هذا الصنف يختلف معنى اتصاف الذات بهذا النحو من المبادئ وزوال اتصافها، فاتصال زيد - مثلاً - بأنه عالمٌ بالنحو أو أنه قاضي البلد أو أنه طبيبٌ، ليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلاً، أو أنه يتواجد في المحكمة ومشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، أو أنه يتواجد في مطبَّه ومشغولٌ بعمل الطابة فعلاً، بل بمعنى أنَّ له ملكةَ العلم أو منصب القضاء، فطالما الملكة والقوة أو الوظيفة موجودةٌ في نفوسهم، فالإطلاق إطلاقٌ على التلبّس بالمبأً بالفعل وإنْ كان نائماً أو غافلاً.

نعم يتصور الانقضاء والزوال إذا زالت هذه الملكة والقوة أو سُلبت عنه الوظيفة، فعندئِذ يجري النزاع في أنَّ وصف القاضي - مثلاً - هل يصدق حقيقةً على مَنْ زَالَ عنه منصب القضاء أو لا يصدق إلَّا مجازاً؟ فعل القول بالأعمم 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 الاتصال وزواله، فمَنْ أَخَذَ النجارة حِرَفَةً وصنعةً لَهْ فهو نَجَّارٌ فعلاً ومتلِبِّسٌ بالمبْدأ بالفعل، سواء أكان مشغولاً بالتجارة خارجاً أم لا، ومَنْ أَخَذَ الخياطة حِرَفَةً وصنعةً لَهْ فهو خَيَاطٌ فعلاً، سواء أكان مشغولاً بالخياطة خارجاً أم لا، وهكذا الحال بالنسبة لغيرهما، فطالما كانوا متَّخذين هذه الأعمال حِرَفَةً وصنعةً لَهُمْ، فالصدق يكون على المتلِبِّس بالفعل ؛ نظراً إلى أنَّ فعلية التلِبِّس حينئِذ تدور مدار اتّخاذها شغلاً وكسباً وانتسابها إلى الذات.

وأما انقضاء المبْدأ 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 التلِبِّس، بل بزوال وترك حِرَفَة النجارة ومهنة الخياطة، وحينئِذ فعل القول بوضع المشتق للأعمم فالصدق أيضاً حقيقي، على القول بوضعه لخصوص التلِبِّس بالمبْدأ فعلاً فالصدق مجازي.

والمتحصل من ذلك: أ = أنَّ الإنصاف عدم قصر النظر على نوع خاص من المشتقات، بل لابد من ملاحظة كل مشتق على حدة ؛ فإنَّ لكل مشتق اتصافاً وتلِبِّساً خاصاً وزوالاً مخصوصاً، ومعه فجميع المشتقات داخلة في محل النزاع، غاية الأمر أنَّ زمان التلِبِّس في بعضها قصيرٌ، وفي بعضها الآخر طويلاً ؛ نظراً إلى تلك المبادئ المدلول عليها بمواد التي

تحتفل 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 الملكة، أو الحرفة والصنعة، ففي جميع ذلك يجري النزاع واختلاف المواد في المشتقات لا دخل له في البحث أصلاً.

المحاضرة (٢٤)

قال المصنف رحمه الله: ((٤) - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة.

يعلم 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 بالمب丹، كما إذا قلنا: "كان عالماً" أو "سيكون عالماً" فإن ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجواب 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 بالمب丹 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 لل موضوع بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعظيم 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 سيتطلب به فيما بعد مجاز بلا إشكال، وذلك بعلاقة الأول أو
المشارفة. 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 بالمبأ، وجاز في غيره.

ودليلنا: التبادر، وصحة السلب عنمن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو

قاعد بالفعل: "إنه قائم" ولا من هو جاحد بالفعل: "إنه عالم" وذلك مجرد
أنه كان قائماً أو عالماً فيما سبق. نعم، يصح ذلك على نحو المجاز.

أو يقال: "إنه كان قائماً" أو "عالماً" فيكون حقيقة 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 بالمبأ، لا فيما مضى عنه التلبس

حتى يكون شاهداً له.

ثم إنك قد عرفت - فيها سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف الم vad، من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة، أو الحرفة، فممثل صدق "الطيب" حقيقة على من لا يتشغل بالطبابه فعلاً لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الأعم؛ وذلك: لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم، إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً إذا لم يكن بالحاظ حال التلبس، كما لو قيل: "هذا طبينا 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 مهدها الشيخ المظفر رحمه الله لتحرير محل النزاع في المسألة، وهو معقود أيضاً لدفع توهّم؛ حيث قد توهّم: بأنَّ هذا النزاع في باب المشتقات أساساً غلطٌ ولا معنى لجريانه، بل ينبغي للجميع الاتفاق على أنَّ المشتقات الأصولية بأسراها حقيقة في الأعم.

ومنشأ هذا الوهم: أنَّ 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 - حقيقة، سواء أكان زيدُ هذا عالماً فعلاً، أم كان عالماً فيما مضى، أم سيكون عالماً فيما يأتي بلا تجوز، شريطة أنْ يكون

إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبّس بالمبداً ؛ بأنْ كان - مثلاً - عالماً في الأمس، فيقال: (زيدٌ كان عالماً)، أو سيكون عالماً في المستقبل، فيقال الآن: (زيدٌ سيكون عالماً)، بما يتوج: أنَّ إطلاق المشتق إذا كان بلحاظ حال التلبّس بالمبداً، فالإسناد دائمًا 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 التلبّس هل هو حقيقة أو مجاز ؟ وإنما يتبعن القول بأنه حقيقة في الأعم.

وقد تصدى الشيخ المظفر رحمه الله للإجابة عن هذا التوهم بقوله: ((نقول: إنَّ الإشكال... إلخ))، وحاصله: أنَّ ذكرنا سابقاً في عنوان مبحث المشتق، لفظ (الحال) وقلنا: (هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبداً في الحال...)، وذكرنا أنَّ لهذا البحث مفردات، ومن جملة تلك المفردات لفظ (الحال).

ويينبغي علينا - فعلاً - أنْ نعرف المراد من (الحال) الوارد في عنوان المسألة، وأنَّ أيَّ نوع من أنواعها هو محل النزاع في المسألة ؟ وذلك فإنَّ (الحال) على ثلاثة أنواع: الأولى، حال التلبّس: وهو عبارة عن الحال الذي تتلبّس الذات وتتصف بمبدأ الاستيقاظ فعلياً.

الثاني، حال الإسناد والنسبة: وهو عبارة عن إسناد المشتق إلى الذات وجريه عليها.

الثالث، حال النطق أو حال الكلام: وهذا عبارة عن وقت التلفظ والنطق.

وكلُّ من هذه الأنواع يمكن أنْ يكون في أحد الأزمنة الثلاثة ؛ على أساس أنَّ أيَّ أمرٍ زماني لابد من وقوعه في الزمان ؛ فإنَّ تلبّس الذات بالمبداً لابد أنْ يكون في زمانٍ من الأزمنة، كما أنَّ النطق والتكلم متلبّس به أيضاً فلابد أنْ يكون في زمانٍ، وكذا جري المشتق وحمله على الذات والحكم بالتحاده معها لابد وأنْ 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

كلّاهما 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 الأمس، بينما حال

الإسناد الآن.

وأما الثاني والثالث، ففي أغلب الموارد يكون حال الإسناد والنسبة متحدةً مع حال

النطق، وإنْ كانا يتفاوتان أحياناً؛ كما في مثل قول القائل: (زيدُ كان عالماً) مما يكون حال

النطق الآن، بينما حال الإسناد في الأمس، أو قوله: (زيدُ سيكون عالماً) مما يكون فيه حال

الإسناد والنسبة في المستقبل، إلا أنَّ المراد بحال الإسناد والنسبة فيما نحن فيه، هو حال

النطق.

فإذا اتّضَحَ هذا المطلب نقول: إنَّ ما أفاده المَتَوَهِّمُ - من كون هذا النزاع في باب

المشتقات غلطاً - مبني على الخلط بين حال التلبّس وحال الإسناد والنسبة، وتخيل أنَّ محل

النزاع بين الأصوليين هو لحاظ حال التلبّس، إلا أنَّ الأمر ليس كما تُوَهِّمُ؛ فإنَّا لا نبحث في

المشتقات بل لحاظ حال التلبّس أصلًاً؛ وذلك باعتبار أنَّ إسناد المشتق وجريه بل لحاظ حال

التلبّس بالمبداء، يكون حقيقةً دائمًاً وأبدًاً، سواء أكان بالنظر إلى ما مضى (مثل: زيدُ كان

عالماً)، أم الحال (مثل: زيدُ عالماً الآن)، أم المستقبل (مثل: زيدُ سيكون عالماً)، وهذا أمرٌ

متفق عليه .

وإنَّا نبحث في المشتقات بل لحاظ حال الإسناد والنسبة، بمعنى أنَّ ذاتًاً كانت متلبَّسةً

شرحًا لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٢٠٩)

بمبدأ الاستقاق، وقد زال عنها هذا التلبيس الآن، فيأتي بحث أن إسناد المشتق إلى هذه الذات فعلاً أي: بلحاظ حال النسبة والإسناد، هل هو على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز ؟ ، كما لو قال القائل: زيد عالم فعلاً، بحيث أسنده له صفة العلم ووسمها بالفعلية ؛ لأنها كان فيها مضى عالماً.

فإذن: عند الإسناد والنسبة بحيث يكون الإسناد فعلياً وزمان التلبيس في الماضي، يقع خلاف الأصوليين بين قائلٍ بأنَّ الإطلاق المزبور إطلاقٌ حقيقيٌ، وبين قائلٍ بأنه مجازي. فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمورٍ:

١ = إنَّ إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبيس حقيقة مطلقاً، سواء أكان اللحاظ بالنظر إلى ما مضى أم الحاضر أم المستقبل ؛ كما لو قال القائل: (زيد ضارب)، أو (كان زيد ضارباً)، أو (سيكون زيد ضارباً)، وهذا اتفاقي ولا خلاف فيه.

٢ = إنَّ إطلاق المشتق على الذات بالفعل بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبيس، لأنه سيتليّس به فيما بعد، مجاز بلا إشكال ؛ وذلك بعلاقة الأول أو المشارفة ؛ كما لو كان الشخص عازماً على السفر يوم الخميس، ولكنك تقول في يوم الأربعاء: (فلان مسافر)، وهذا متفق عليه بين الأصوليين أيضاً ولا خلاف فيه.

٣ = إنَّ إطلاق المشتق على الذات فعلاً، أي: بلحاظ حال النسبة والإسناد، لأنه كان متليّساً به سابقاً، هو محل الخلاف والنزاع بين الأصوليين، فقد ذهب قومٌ إلى القول بأنه إطلاق حقيقي، وقال آخرون إنه مجازي.

ختار الماتن

وبعد تمايمية هذه المقدمات واتضاح محل النزاع، نقول: إنه قد اختار الشيخ المظفر أنَّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبيس بالمبأ في حال الإسناد والنسبة أعني حال النطق،

ومجازٌ في غيره، وأقام على ذلك دليلين:

الدليل الأول: (التبادر)، بتقرير: أنَّ المبادر والمنسق من المشتق في العرف العام لدى الإطلاق ارتكازاً، هو خصوص المتلبيس بالبدأ في الحال دون الأعم منه ومن المنقضي ؛ فإذا قيل: (زيد قائمٌ) - مثلاً - فالمبادر منه أنَّ زيداً قائمٌ بالفعل، وأما المنقضي عنه التلبيس بمبدأ القيام، فلا يتبادر إلى الذهن، وعندها فلا يقال لمن هو قاعدٌ بالفعل: إنه قائمٌ، وذلك لمجرد أنه كان قائماً بالأمس، أو حتى لمَنْ 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 التلبيس بمبدأ القيام، مجازاً.

ب - أو يقال: إنه كان قائماً، فيكون الإطلاق حينئذ إطلاقاً حقيقةً ؛ لأنَّ إطلاق وإسنادُ بلحاظ حال التلبيس، غير أنه تقدم آنفًا أنَّ هذا المعنى لا نزاع فيه.

والحاصل: أنَّ المشتقات ظاهرةٌ في الفعلية، وقد ذكرنا سابقاً أنَّ التبادر علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز، وعليه فتبادر المتلبيس خاصة من لفظ المشتق عند الإطلاق، علامة كونه حقيقةً في خصوص المتلبيس بالبدأ في الحال، وعدم تبادر الأعم من المشتق كذلك، علامة كونه مجازاً في غيره.

الدليل الآخر: (صحة السلب عَمَّنْ زال عنه الوصف)، بتقرير: أنَّ مَنْ كان متلبيساً بمبدأ الضرب بالأمس وقد انقضى عنه المبدأ الآن، يصح أنْ يقال له: إنه ليس بضاربٍ الآن، وكذلك يصح سلب القائم عن المنقضي عنه القيام، فإنه يصح أنْ يقال: إنه ليس بقائمٍ فعلاً حقيقةً، بل هو قاعدٌ فعلاً.

والمعنى المذكور يكشف بوضوح عن أنه لو كان المشتق حقيقةً في الأعم، لما صَحَّ السلب المذبور عَمَّنْ كان متلبيساً بالقيام.

فالنتيجة: أنَّ المستقates - عند الشيخ الماتن رحمه الله - حقيقةٌ في خصوص التلبُّس بالمبداً فعلاً، ومجازٌ في المنقضي عنه التلبُّس.

ثم أشار رحمه الله إلى نكتتين، الأولى منها: ما اتضحت في الأمر الرابع من خلط البعض بين حال التلبُّس وحال الإسناد والنسبة، وتحمّله أنَّ محلَّ النزاع بين الأعلام هو ملاحظة حال التلبُّس.

والثانية منها: ما اتضحت في الأمر الثالث من أنَّ المبادئ مختلفة ومتفاوتة وبالنتيجة فزوال التلبُّس وانقضائه في كل شيءٍ بحسبه.

هذا، ونعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمه الله: ((وذلك بعلاقة الأول أو المشارفة)) من جملة علاقتي المجاز، علاقة الأول والمشاركة، وهي عبارة عن: [تسمية الشيء باسم ما يؤول ذلك الشيء إليه في الزمان المستقبل ؛ مثل ((إني أراني أعصير حمراً))] ^(١)، أي: أعصير عصيراً يؤول إلى الحمر، والتعبير بـ (الأول) باعتبار أنَّ أمره سيؤول إلى ذلك، والتعبير بـ (المشارفة) باعتبار إشرافه على ذلك في المستقبل.

قوله رحمه الله: ((وعدم تفرقة بعضهم... إلخ)) وهذا إشارةٌ إلى النكتة الأولى التي تمَّ بيانها في الأمر الرابع من الأمور التي مهدّها الشيخ الماتن رحمه الله لتحرير محل النزاع.

قوله رحمه الله: ((ثم أنك قد عرفت - فيما سبق - أنَّ زوال... إلخ)) وهذا إشارةٌ إلى النكتة الثانية التي تمَّ بيانها في الأمر الثالث من تلك الأمور التي مهدّها رحمه الله لتحرير محل النزاع.

المحاضرة (٢٥)

قال المصنف عليه السلام: ((الباب الثاني: الأوامر

وفيه بحثان:

- في مادة الأمر
- وصيغة الأمر
- وخاتمة في تفسيمات الواجب

المبحث الأول

مادة الأمر

وهي كلمة "الأمر" المؤلفة من الحروف "أ. م. ر" وفيها ثلاثة 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 "شغلنـي أمر" أو "أتى فلان بأمر عجيب" ولا يبعد أن تكون المعانـي التي تستعمل فيها كلمة "الأمر" ما خلا "الطلب" ترجع إلى معنى واحد جامـع بينـها،

وهو مفهوم "الشيء". فيكون لفظ "الأمر" مشتركاً بين معنيين فقط: "الطلب" و "الشيء".

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 بمظاهر لا تسمى طلباً. والظاهر أنه ليس كل طلب يسمى أمراً، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية، فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم. والمراد من "الشيء" من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شئ على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً، فإن الشيء 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 "ال فعل" و "الصفة" المعنى الحدثي - أي المعنى المصدري - بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه، يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والإيجاد، وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدري، أي ما يدل عليه اسم المصدر، ولذا لا يشتق منه، فلا يقال: "أمر". يأمر. أمر. مأمور" بمعنى المأخذ من الشيء، ولو كان معنى حديثاً لاشتق منه. بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإن المقصود منه المعنى الحدثي وجهة الصدور والإيجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور). والدليل على أن لفظ

الأمر مشترك بين معنيين: "الطلب" و "الشىء" لا أنه موضوع للجامع بينهما:

١ - إن "الأمر" - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاستدلال منه، ولا يصح الاستدلال منه بمعنى الشىء. والاختلاف بالاستدلال وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢ - إن "الأمر" بمعنى الطلب يجمع على "أوامر" وبمعنى الشىء على "أمور" واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع).

الكلام في الباب الثاني من أبواب مباحث الألفاظ، وهو باب الأوامر، وقد تعرّض في هذا الباب إلى بحثين وختمة:

البحث الأول: في مادة الأمر، والبحث الثاني: في صيغته، والختمة: في تفصيات الواجب.

أما فعلاً فكلامنا في البحث الأول (مادة الأمر)، والمقصود من مادة الأمر - كما بينها الماتن ^{٢١٤} - عبارة عن الكلمة (أمر) المؤلفة من الحروف الثلاثة (أ، م، ر).

وقد بحث الشيخ المظفر ^{٢١٤} مطالب ببحث مادة الأمر ضمن مسائل ثلاثة:

المسألة الأولى: في معنى الكلمة الأمر

إنَّ الكلمة الأمر استعملت في معانٍ متعددة، حتى ذكر السيد الخوئي ^{٢١٤} بأنه (قد أنهاها بعضهم إلى خمسة عشر معنىًّا) ^(١)، ونشير لبعضها:

منها: الطلب؛ كما تقول: (أمرتك بـكذا) أي طلبته منك.

ومنها الحادثة ؛ كما تقول: (جئت لأمر كذا) أي: حادثة كذا.
ومنها: الشأن، والمراد به الحال مطلقاً أو ما لو كان خطيراً ؛ كما تقول: (شغلي أمر
كذا) أي: شأن كذا.

ومنها: الفعل ؛ كما في قوله تعالى: (وما أمر فرعون برشيد) ^(١) أي: ليس فعل فرعون
برشيد.

ومنها: الشيء ؛ كما تقول: (رأيتاليوم أمراً عجياً) أي: شيئاً عجياً.
ومنها: غيرها.

وإنما الخلاف وقع بين الأصوليين في أنَّ استعمال الكلمة الأمر في هذه المعاني الكثيرة،
هل هو على نحو الاشتراك اللغطي، بأن كانت موضوعةً لكل واحدٍ من تلك المعاني بوضعيٍّ
على حده، أم على نحو الاشتراك المعنوي، بأن كانت موضوعةً لمعنىٍ واحدٍ كلي، بحيث
يكون كُلُّ منها مصداقاً وفرداً لذلك المعنى، أم على نحو الحقيقة والمجاز، بأنَّ كانت
موضوعةً لبعضها، لكنها استعملت في البعض الآخر مجازاً، أم شيء آخر ؟

لالأصوليين آراء ومذاهب في ذلك، وقد ذهب الشيخ المظفر تبعاً للمحقق صاحب
الكتفافية (قدهما) ^(٢)، إلى أنَّ المعاني التي تُستعمل فيها الكلمة الأمر ما خلا الطلب يمكن أنْ
يُتصور لها قدرٌ جامعٌ، ألا وهو مفهوم (الشيء) ؛ الأمر الذي تقول: إنَّ مادة الأمر
موضوعةً لمعنىين على نحو الاشتراك اللغطي: أحدهما / الطلب، والآخر / مفهوم الشيء،
وهو القدر المشترك بين سائر المعاني.

فإذن: هاهنا مطلبان ينبغي أنْ يُبحث عندهما:

١ - سورة هود: ٩٧

٢ - ينظر: كفافية الأصول ٦١ - ٦٢

الأول: ما هو الطلب؟ وأيُّ طلب يكون معنى الأمر؟

والآخر: ما هو الشيء؟ وأيُّ شيء يكون معنى الأمر؟

وأما (الطلب)، فقد فسره الشيخ المظفر رحمه الله بأنه: إظهار المولى الإرادة والرغبة.

والإظهار له عدة سُبُلٍ: فتارةً يتم الإظهار بوساطة القول، وأخرى بالكتابة، وثالثةً

بالإشارة، أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به.

والحاصل: أنَّ إظهار الإرادة والرغبة بأي سبيل ممكن، هو الذي يسمى (طلبًا).

وعلى هذا الأساس، فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمُظهِّر لا تُسمى طلباً.

وأما أنَّ أيَّ طلب يكون معنى الأمر؟ فقد بينَ رحمه الله أنَّ الطلب - كما سيأتي في المسألة

الثانية - على أقسامٍ ثلاثة، وليس كُلُّ طلب يسمى (أمراً)، 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 بصدره من

العالي إلى الداني، فطلب المساوي أو الداني من العالي لا يسمى أمراً.

وأما (الشيء)، فقد فسره الشيخ المظفر رحمه الله بما حاصله: أنَّ (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 شيء 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 معنian:

(أ) بالمعنى المصدري والحدسي، (ب) بالمعنى الاسم المصدري.

أما الفعل أو الصفة بالمعنى المصدري والحدسي: ما لوحظت فيه جهة الارتباط بالغير، ولم يُلحظ استقلالاً؛ حيث إنَّ الفعل بالمعنى المصدري، يعني: ما صدر عن الفاعل، فقد لوحظت فيه جهة الصدور من الفاعل، والصفة بالمعنى المصدري، تعني: ما قام بموصوفٍ، مما لوحظت فيه جهة القيام بالغير.

وأما الفعل أو الصفة بالمعنى الاسم المصدري، 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 وصفٌ من الأوصاف في مقابل الإرادة ونحوها من الصفات.

والمراد من الشيء - الذي هو المعنى الثاني للأمر حسب اختيار الشيخ الماتن رحمه الله - ما لو كان من الأفعال أو الصفات دون الجواهر، على أن تكون الأفعال والصفات بالمعنى الاسم المصدري، لا المعنى المصدري والحدسي.

وما يشهد على ذلك: أنَّ الفعل أو الوصف إذا لوحظ بالمعنى المصدري، لصَحَّ الاستدلال به، بمعنى أنه يمكننا أنْ نستدِلَّ من الأمر بمعنى الشيء: الماضي، والمضارع، واسم الفاعل وغيرها من المستدلالات، فنقول: (أمر. يأمرُ. أمر...)، في حين أنَّ الأمر بمعنى المعنى الحدسي وجهاً الصدور والإيجاد، فلذا يصح الاستدلال به، يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

إلى هنا خلصنا إلى: أنَّ مادة الأمر موضوعة لغةً لمعنىين 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 تطبق على الحادثة، وقد تطبق على الشأن، وقد تطبق على الفعل... وهكذا، الأمر الذي قلنا بأنَّ المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحدٍ كليٍ جامعٍ بينها، ألاَّ وهو مفهوم (الشيء).

ثم استدلُّ الشيخ المظفر رحمه الله لدعاه بدللين:

الدليل الأول: أنَّ لفظ (الأمر) بمعناه الأول (أعني: الطلب)، قابلٌ للتصريف والاستدراك، 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 الاستدراك وعدمه بين المعنيين ؛ دليلٌ على تعدد الوضع بينهما، وأنهما موضوعان كُلُّ 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 ؛ وهذا 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 رحمه الله: ((قيل: 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 أقوالاً أخرى كما أشرنا في المتن، يراجع فيها إلى المطولات.

قوله: ﴿وَلَا يَبْعُدُ أَنْ تَكُونُ الْمَعْنَى... إِلَّا﴾ وهذا رأي الشيخ الماتن في هذه المسألة، وقد تابع فيه المحقق صاحب الكفاية ؟، حيث قال في الكفاية ٦١ - ٦٢: ((وَلَا يَنْخُفُ أَنَّ عَدَّ بَعْضَهَا مِنْ مَعَانِيهِ مِنْ اشْتِبَاهِ الْمَصْدَاقِ بِالْمَفْهُومِ،... وَلَا يَبْعُدُ دُعُوَيْ كُونِهِ حَقِيقَةً فِي الْطَّلْبِ فِي الْجَمْلَةِ وَالشَّيْءِ...)).

قوله ﴿مَا يَصْحُ إِظْهَارُ الْإِرَادَةِ وَالرَّغْبَةِ وَإِبْرَازُهُمَا بِهِ﴾ (والظاهر أنَّ تفسير بعض الأصوليين للفظ الأمر بأنه: الطلب بالقول، ليس القصد منه أنَّ لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنه أحد مصاديق المعنى ؛ فإنَّ الأمر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما) المصنف.

المحاضرة (٢٦)

قال المصنف رحمه الله: ((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 العالى إلى الدانى، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

وعليه لا يسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمراً، بل يسمى "استدعاء". وكذا لا يسمى الطلب من المساوى إلى مساويه في العلو أو الحطة أمراً، بل يسمى "التماساً" وإن استعمل الدانى أو المساوى وأظهر علوه وترفعه. وليس هو بحالٍ حقيقة. أما العالى فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو. كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالى. ولا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالى إلا ب نحو العناية والمجاز وإن استعمل.

- 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 وعارضياً 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 شئ آخر.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذه قيداً في الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذه قيداً في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذه 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 بزلزوم 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 ويفاذهن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالى، ولكن العقل هو الذى يلزم العبد بالانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك. وعليه، فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً 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 بحث مادة الأمر، في اعتبار العلو في معنى الأمر. وقد تعرّض الشيخ المظفر رحمه الله في هذه المسألة إلى ثلاثة مطالب، وإن لم تكن كلماته مترتبة:

المطلب الأول - ما أشار إليه بقوله رحمه الله: ((والظاهر أنَّ الطلب المخصوص هو الطلب... إلخ)) - وحاصله: أنَّ الطلب على أقسامٍ ثلاثة: طلب العالى من الدانى، وطلب الدانى من العالى، وطلب المساوى من المساوى.

وما يخصُّ مورد بحثنا، إنها هو القسم الأول خاصة، وأما القسم الثاني فيسمى في الاصطلاح (استدعاء)، والقسم الثالث يسمى (التماساً)، وإن استعمل الدانى أو المساوى وأظهر علوه وترفعه، مع ذلك لا يسمى طلبه أمراً.

وفي المقابل أنَّ الطلب من العالى يعُدُّ أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو بل كان مستخفضاً لجناحه.

المطلب الثاني - ما أشار إليه بقوله رحمه الله: ((فيعتبر فيه العلو في الأمر)) - وحاصله: بيان أنَّ المعتبر في تحقق معنى الأمر، هو العلو الواقعي وأنَّ الأمر لابد أنْ يكون عالياً واقعاً، ولا يكفي مجرد الاستعلاء وإظهار العلو والترفع من دون أنْ يكون عالياً حقيقةً. بناءً على هذا، فالغافر لو أمر شخصاً وإنْ أظهر علوه، فلا فائدة فيه ولا يسمى طلبه

أمراً حقيقةً ؛ لانتفاء ذلك الشرط المعتبر في تحقق معنى الأمر.

وهذا الشرط الأساس قد جعله الشيخ الماتن رحمه الله عنواناً لهذه المسألة ؛ حيث قال:

((اعتبار العلو في معنى الأمر)).

المطلب الثالث - ما أشار إليه قوله صلوات الله عليه: ((أما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو)) - وحاصله: أنه في مقام صدور الطلب من العالي إلى السافل، وقع بحث وكلامُ بين الأعلام في أنه: هل يشترط في تحقق معنى الأمر - مضافاً إلى العلو الواقعي - الاستعلاء وإظهار الأمر علوه أيضاً ؛ بأنْ يقول - مثلاً: (إني أمرتك أنْ تفعل كذا)، أم أنه يكفي العلو الواقعي وإنْ لم يكن الأمر مستعلياً في أمره ؟

في المسألة أقوال متعددة، والمستفاد من كلمات الشيخ الماتن رحمه الله - أعني قوله: ((أما العالي فطلبه يكون أمراً وإنْ لم يكن متظاهراً بالعلو))، بعد أنْ قال: ((فيعتبر فيه العلو في الأمر)) - عدم اعتبار الاستعلاء وإظهار العلو، بل يكفي اعتبار العلو الواقعي في تتحقق معنى الأمر.

فتتحقق: أنَّ الماتن رحمه الله قد ادعى في هذه المسألة ثلاثة أمور:

١ = أنَّ المقوَّم لصدق الأمر، هو الطلب الصادر من العالي إلى الداني.

٢ = اعتبار العلو الواقعي في الأمر بدون الاستعلاء.

٣ = العلو الواقعي كافٍ، بلا لزوم لاعتبار الاستعلاء مضافاً لاشتراط العلو واقعاً.

ثم استدل رحمه الله على مدعاه بدللين:

الأول: التبادر، بتقريب: أنَّ التبادر والمنساق إلى الذهن من لفظ (الأمر) لدى الإطلاق، هو طلب العالي من الداني، ولا يتبادر غيره من القسمين الآخرين ؛ ومن بين أنَّ التبادر علامة الحقيقة، كما أنَّ عدم التبادر علامة المجاز.

الدليل الآخر: صحة سلب الكلمة الأمر عن الطلب الصادر من غير العالى - ولو كان مستعلياً - ؛ بأن يقال: (طلب السافل من العالى، أو المساوى من المساوى، ليس بأمرٍ)، ولا يصح إطلاق الأمر على طلب غير العالى إلا ب نحو العناية والمجاز وإن استعمل. وأما بالنسبة للطلب الصادر من العالى إلى السافل، فلا يصح سلب الأمر عنه، فلا يصح أنْ يقال: (طلب العالى من السافل ليس بأمرٍ، بل هو أمرٌ) ؛ ومن بين أنَّ صحة السلب أيضاً، علامه المجاز، وعدم صحته علامه الحقيقة.

المسألة الثالثة: في دلالة لفظ الأمر على الوجوب.

وحاصل ما أفاده رحمه الله: أنه بعد أنْ تبيَّن لنا أنَّ مادة الأمر معندين هما: الطلب والشيء، ومن خلال الاستعمال والسياق، يعلم المراد بالكلمة هل هو الطلب أو الشيء ؟ يأى رحمه الله في هذه المسألة ويفتح في جهتين: الجهة الأولى: في أنَّ الأمر بمعنى الطلب، هل له ظهور في الوجوب، أم في الاستحباب، أم ماذا ؟

والجهة الأخرى: في تحديد منشأ هذا الظهور ؟

أما الأولى، ففي المسألة أقوالٌ كثيرة، تعرض الشيخ الماتن رحمه الله لأربعة منها: قولُ بظهور الأمر بمعنى الطلب في الطلب الحتمي الوجبى، وقولُ ثانٍ بظهوره في الطلب الاستحبابى، وثالثُ باشتراكه بين الوجبى والاستحبابى اشتراكاً لفظياً، ورابعُ بوضعه للمفهوم الشامل للوجب والاستحباب معاً وهو مطلق الطلب.

وأما ختاره رحمه الله، فقد أفاد أنَّ لفظ الأمر إذا صدر من المولى ولم تكن قرينة متصلة على الاستحباب، كان دالاً على الوجب وظاهراً فيه بلا شبهة، فلو أريد دلالته على الاستحباب، احتج إلى القرينة ؛ لأنَّ يقول - مثلاً - (أمرتك بكتابه 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 الحكم، أو حكم العقل؟ نظريات ثلاثة في المسألة:

النظريّة الأولى: - نظرية المشهور بين المقدمين - هو الأول، وأنَّ منشأ ظهور دلالة لفظ الأمر على الوجوب هو الوضع، بمعنى أنَّ الواضع وضع لفظ الأمر للطلب الحتمي الوجوبي، بحيث كان الوجوب قيداً للطلب وداخلاً في الموضوع له، وعندما فمجموّع القيد والمقيّد، هو الموضوع له ^(٢).

وقد مال إلى هذه النظرية من المتأخرین، المحقق صاحب الكفاية ^{بيان} ^(٣).

النظريّة الثانية: - نظرية جمعِ المحققين منهم المحقق العراقي ^{بيان} ^(٤) - هو الثاني، وأنَّ منشأ الظهور هو الإطلاق ومقدمات الحكم، بحيث لم يكن الوجوب قيداً للموضوع له، وإنما الموضوع له هو أصل الطلب، وأما الوجوب فهو قيد المستعمل فيه، مما يعني أنَّ

١- المباحث الأصولية - الشيخ الفياض / ٣ / ١٢.

٢- والوجه في ذلك - كما أفاده شيخنا الأستاذ الفياض دام ظله في المباحث الأصولية / ٣ / ١٩ -: (أنَّ المتبادر والمنسق من لفظ الأمر عرفاً ارتكازاً وفطراً، هو الطلب اللزومي، ولا يتوقف هذا التبادر والانساق على شيء غير صدوره من المولى وعدم القرينة على الخلاف، وهذا يعني كون دلالة الأمر على الوجوب إنما هي بالوضع لا بالإطلاق ومقدمات الحكم ولا بحكم العقل).

٣- ينظر: كفاية الأصول ٦٣.

٤- مقالات الأصول ١ / ٢٠٨ و ٢٢٢.

الوجوب يفهّم من إطلاق الكلام وبعد تمامية مقدمات الحكمة^(١).

النظريّة الثالثة: - نظرية المشهور بين المتأخررين منهم الشيخ الماتن توفي - هو الثالث، وأنَّ منشأ الظهور في الوجوب حكم العقل وليس الوضع أو مقدمات الحكمة، بمعنى أنَّ لفظ الأمر موضوع للطلب من العالى إلى السافل، وفي مقام الاستعمال أيضاً قد استُعمل في هذا المعنى، مما يعني أنَّ الوجوب ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، بل هو مستفادٌ من حكم العقل، وعليه: فكلمة (الأمر) - مادةً وهيئةً كما سيأتي - لا تدل إلَّا على الطلب خاصة من دون دلالةٍ على الوجوب، ولكنَّ الطلب بعد صدوره من المولى وعدم اقترانه بالترخيص يحکم العقل عليه بالوجوب.

بيان ذلك: أنَّ من جملة الموارد التي يستقل فيها العقل بالحاكمية، باب إطاعة المولى والامر؛ حيث إنَّ لسان حال العقل في هذا الباب، هو أنَّ المولى ولِي النعمة عليك أيتها العبد، وأنت عبدُ له، فلو طلب المولى منك شيئاً سواء على مستوى الأمر والبعث أم النهي

١ - ويمكن تقرير ذلك بعدها وجوه، منها: (أنَّ الطلب الوجوبي طلبٌ تامٌ وكاملٌ)، وحيث أنَّ كمال الشيء عين الشيء لا أنه أمرٌ زائدٌ عليه، فلا يحتاج بيانه في المقام إلى مؤونة زائدة، و هذا بخلاف الطلب الندي فإنه طلبٌ ناقصٌ وضعيفٌ، والنقص والضعف أمرٌ عدمي فلا يمكن أن يكون عين الطلب، وحينئذ فلا حاله يكون أمراً زائداً عليه، فيبيانه بحاجة إلى مؤونة زائدة ولا يكفي إطلاق الأمر، وعلى هذا فإذا ورد أمرٌ من المولى بشيء وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الندب كان مقتضى إطلاقه الوجوب، والخلاصة أنَّ الطلب الندي بما أنه مشتمل على خصوصية زائدة فإنادته من الأمر بحاجة إلى قرينة تدل عليها ولا يكفي إطلاق الأمر في ذلك، فإنه لا يدل إلَّا على ذات المقيد، وهذا بخلاف الطلب الوجوبي، فحيث إنه غير مشتمل على خصوصية زائدة فإنادته من الأمر لا تتوقف على قرينة تدل عليها بل يكفي نفس إطلاق الأمر) المباحث الأصولية - الشيخ الفياض

شرحًا لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٢٢٧)

والزجر، فأنت ملزَم بالانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، فهذه هي وظيفة العبودية.

وعلى هذا فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لابد للعبد من الطاعة والانبعاث ؟، قضاة لحق المولوية وال العبودية ما لم يرِّ خص 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 أنَّ الوجوب والندب - في ضوء هذه النظرية - ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه لفظ الأمر (الذى هو الطلب)، بل هما من التقسيمات اللاحقة لنفس الأمر الذي استُعمل في الطلب، يعني أنَّ الأمر بمعنى الطلب على قسمين: ١ - أمرٌ واجبٌ، ٢ - أمرٌ استحبابي.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس:-

قوله ﴿كأن﴾: ((٢ - اعتبار العلو في معنى الأمر...)) وما ينبغي التنبيه عليه هو: أنَّ البحث في هذه المسألة وكذا المسألة الثالثة، مرتبطٌ بالأمر بمعنى الطلب.

قوله ﴿كأن﴾: ((فيعتبر فيه العلو في الأمر)) العلو على قسمين: (حسبي) كأن يكون شخصٌ في السطح، والآخر في السرداد، و (معنوي) بأن يكون مرتفعاً وشريفاً في الواقع، وإنْ كان المولى في السرداد والعبد في السطح.

والمراد من العلو في المقام هو المعنوي منه، وأما بالنسبة إلى فرعون (وأنه عالٍ في الأرض)، فإنما هو علو ادعائي وليس المراد منه في المقام.

قوله ﴿كأن﴾: ((وعليه فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب... إلخ)) فإنَّ المستعمل فيه - في ضوء النظرية الثالثة - كال موضوع له واحدٌ حقيقة

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 ^{عليه السلام}: ((لأن الوجوب والندب ليسا من التقييمات... إلخ)) بيانه: إنَّ الأقسام على صنفين: أ - أقسام أولية، وهي: العارضة للشيء بها هو في نفسه، ب - أقسام ثانوية، وهي: العارضة للشيء بسبب عروض جهة له من الأقسام الثانوية.

ومن تقييمات الطلب الأولية هي: الأمر والنهي وغيرهما.

وأما التقييمات الثانوية للطلب، فهي: الوجوب والندب، فإذاً: الوجوب والندب من الأقسام الثانوية للطلب، أي: العارضة على الطلب بعد تعلُّق الأمر به، وبعد استعمال الأمر في معناه الموضوع له وهو الطلب، نقول: هذا الأمر إما واجبٌ، وإما مستحبٌ.

الحاضرة ((٢٧))

قال المصنف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: ((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، والإذار، 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 وضفت لإفادة نسبة خاصة كالحرف، 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 والقعود في "اضرب" و "قم" و "اقعد" و نحو ذلك. و حينئذ يتزع منها عنوان "طالب" و "مطلوب منه" و "مطلوب".

فقولنا: "اضرب" يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، و معنى ذلك: جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه و تحرיקه إليه، و جعل الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئة الأمر و مفادها هو النسبة الطلبية، وإن شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض إبراز جعل المأمور به - أي المطلوب - في عهدة المخاطب، و جعل الداعي في نفسه و تحريفه و بعثه نحوه.

ما شئت فعبر. غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم. فتارة: يكون الداعي له هو البعث الحقيقي و جعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقاً للبعث والتحريك و جعل 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 و تعجيزاً بالحمل الشائع...

وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها. وإلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضّحه، فإننا نريد أن نقول بنص العبارة: إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانٍ لهيئه الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا

معانٍ حقيقة 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 ونشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب. والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصدق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم هيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنه أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي)).

ذكر الشيخ الماتن في أول هذا الباب، أنه يقع كلامه في بحثين وختمة، 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 إفعل وما في معناها.

والمراد من (صيغة إفعل): كل فعل أمر، سواء أكان غائباً أم حاضراً، معلوماً كان أم مجهولاً، ثالثياً أم رباعياً، مجرد أم مزيداً فيه.

فإذن: البحث حول صيغة الأمر، شامل لهذه المذكرات بأسرها.

والمراد من (ما في معناها) أو (نحوها): أية صيغة وكلمة تؤدي مؤدي صيغة إفعل في الدلالة على الطلب والبعث، من قبيل: أسماء الأفعال التي تأتي بمعنى فعل الأمر ؛ مثل: صه ومهلا وما شاكل ذلك.

ومن قبيل: الجمل الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء، سواءً الجمل الإسمية ؛ مثل: ((ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً)) ^(١)، و ((إنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كُتُبًاً مَوْقُوتًاً)) ^(٢)، و ((هذا مطلوبٌ منك)) و نحوها، أم الجمل الفعلية ؛ مثل: كُتب عليكم الصيام، كُتب عليكم القتال، يصلي، يغتسل، أطلب منك كذا، و نحوها. و مباحثه: أحد عشر مبحثاً = معنى صيغة الأمر.

صيغة إفعل لها استعمالات كثيرة في معانٍ متعددة، أشار الشيخ الماتن ^{رحمه الله} لبعضها:

(١) الوجوب أو البعث ؛ كقوله تعالى: ((وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ)) ^(٣).

(٢) الندب ؛ كقوله تعالى: ((فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا)) ^(٤).

(٣) الإباحة ؛ كقوله تعالى: ((وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا)) ^(٥).

(٤) التهديد والتخويف ؛ كقوله تعالى: ((اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ)) ^(٦).

(٥) التعجيز ؛ كقوله تعالى: ((فَأُتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ)) ^(٧).

(٦) التسخير ؛ كقوله تعالى: ((كُوْنُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)) ^(٨).

١ - سورة آل عمران: ٩٧.

٢ - سورة النساء: ١٠٣.

٣ - سورة النور: ٥٦.

٤ - سورة النور: ٣٣ ؛ ((فَإِنَّ الْكِتَابَةَ لَمَا كَانَتْ مُقْتَضِيَّةً لِلثَّوَابِ، وَلَيْسَ فِي تِرْكِهَا عِقَابٌ، كَانَتْ مَنْدُوبَةً)) حاشية الملا صالح على المعلم ^{٣٩}.

٥ - سورة المائدة: ٢.

٦ - سورة فصلت: ٤٠.

٧ - سورة البقرة: ٢٣.

(٧) الإنذار ؛ كقوله تعالى: ((تَمَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةً أَيَّامٍ)) ^(٢).

(٨) التسوية ؛ كقوله تعالى: ((فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ)) ^(٣) ... إلى غير ذلك من المعاني.

سؤال البحث: ما هو المعنى الحقيقي لكلمة (إفعل وما في معناها) من بين هذه المعاني التي استعملت فيها ؟

أقوال في المسألة، ولا بأس أن نشير - في هذا المجال - إلى ما ذكره المرحوم ملا صالح في الحاشية ^(٤) حيث قال: (اتفقوا على أنَّ صيغة إفعل، ليست حقيقةً في جميع هذه المعاني ؛ لأنَّ خصوصية بعضها كالتسخير، والتسوية، والتعجيز، غير مستفادة من مجرد تلك الصيغة بل من القرآن، والنزاع إنما وقع في الأربعة الأولى...) ثم ذكر الأقوال في المسألة، التي ذكرها صاحب المعلم ^{فتبين} ^(٥).

١ - سورة البقرة: ٦٥ ؛ (لأنَّ مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم) حاشية الملا صالح على المعلم .٣٩

٢ - سورة هود: ٦٥

٣ - سورة الطور: ١٦ ؛ قال الملا صالح في حاشيته على المعلم ٣٩: (إنه أريد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه).

٤ - حاشية على المعلم .٣٩

٥ - وهي: (القول الأول) إنَّ صيغة إفعل وما في معناها حقيقةً في الوجوب فقط بحسب اللغة، وهذا ما اختاره صاحب المعلم وفافقاً لجمهور الأصوليين - على حد تعبيره -. (القول الثاني) إنها حقيقةً في الندب فقط.

(القول الثالث) إنها حقيقةً في الطلب، وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب.

وللشيخ الماتن ^{رحمه الله} كلامٌ في المقام خالف في جميع الأقوال التي ذكرها في المعلم، 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 ^{رحمه الله} مقدمةً حاصلها: أنه قد عُلِم من بعض مقدمات الكتاب، أنَّ المئات كبقة المعاني الحرفية، لا تدل على معنى مستقل ومفهومٍ 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 المئات الأخرى، لا تدل على معنى مستقل ومفهومٍ اسمي، بل تدل لإفادة نسبةٍ خاصةٍ، هذا من جانبٍ.

ومن جانبٍ آخر، أنَّ تلك المعاني المذكورة آنفًا للصيغة، هي معانٍ اسمية مستقلة وقابلة للتصور بأنفسها.

فإذن: صيغة (إفعل) لا يمكن أنْ 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 يدرُوا أللوجوب 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: معلم الدين - الشيخ حسن ^{رحمه الله} 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 - يُتَّسِّعُ منها عنوان: طالب ومطلوب منه ومطلوب، ويعَبَّرُ عنها بالنسبة الطلبية أو البعثية.

فمثلاً: قولنا (إضرب) ليس معناه، أطلبُ، ولا أهُدُدُ، 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 و معناها 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 تشعريٍ اختياري لا بعثٍ تكويني.

غاية الأمر أنَّ الداعي لإيجاد هذه النسبة الطلبية مختلفة، بمعنى أنَّ هذا الجعل أو الإنشاء مختلف في الداعي له من قبل المتكلم: ١) فتارةً يكون الداعي من قبل المتكلم لهذا الجعل، هو البعث الحقيقى والطلب الحقيقى، يعني أنَّ الهدف كل الهدف من قبل المولى من الجعل والإنشاء، هو تحقق العمل وإيجاده خارجاً، فحينئذ يكون هذا الإنشاء مصداقاً للبعث والتحريك الحقيقى، أو إنْ 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 تحريف العبد وتهديده، فيكون هذا الجعل حينئذ مصداقاً للتهديد، وبعبارة 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 يبينه الشيخ الماتن رحمه الله بتصريح العبارة أخيراً ؛ قائلاً: ((فإنما نريد أن نقول بنص العبارة: إنَّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانٍ لهيئه الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معانٍ حقيقة ولا مجازية. بل الحق أنَّ المنشأَ يها ليس إلَّا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي، فيكون تارةً بعثاً بالحمل الشائع، وأخرى تهديداً بالحمل الشائع... وهكذا، لا أنَّ هذه المفاهيم مدلولةٌ للهيئة ونشأةٌ يها حتى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصدق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئه الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنه أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي)).

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات هذا الدرس: -

قوله رحمه الله: ((إنَّ البعث أو التهديد... وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي... إلخ)) مقصوده رحمه الله: أنَّ شيئاً من المعانٍ المذكورة وغيرها ليس معنىًّا لصيغة الأمر، والصيغة لم تُستعمل في شيءٍ منها، بل الحق أنَّ المنشأَ يهيئة الأمر ليس إلَّا النسبة الطلبية الخاصة، ولم تُستعمل إلَّا في هذا المعنى في الجميع، غايتها أنَّ الداعي لإنشاء هذه النسبة تختلف، ففي المورد الأول - أعني ما لو كان الداعي للجعل والإنشاء من قبل المولى، هو البعث الحقيقي - لا تدل صيغة إفعل على البعث بالحمل الأولى.

وبكلمةٍ: الإنشاء في المورد الأول ليس بعثاً بالحمل الأولى، 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 حقيقةً، 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.

فعدُّ هذه الأمور من معاني صيغة الأمر مع كونها من الدواعي هو في الواقع من اشتباه الدواعي بالمعاني أو المفهوم بالمصداق.

وينبغي - أخيراً - أن يشار إلى أنَّ أول من تنبَّه إلى هذا الاختلاط - بحسب التبع القاصر - هو صاحب الكفاية ^{عليه السلام}.

المحاضرة (٢٨)

قال المصنف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: ((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 صيغة الأمر. والأقوال في المسألة كثيرة، وأهمها قولان: أحدهما: أنها ظاهرة في الوجوب، إما لكونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد. ثانية: أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لها من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

والحق أنها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب، ولا من جهة كونها موضوعة مطلق الطلب وأن الوجوب أظهر أفراده، 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 فالامر لو خلي وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظاهرات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية؛ إذ صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعملاً حقيقياً ولا مجازياً؛ لأن الوجوب - كالندب - أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفياته وأحواله. ومتى ازالت الصيغة عن مادة الكلمة "الأمر" أن الصيغة لا تدل إلا على النسبة الطلبية - كما تقدم - فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذلك 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 لوازם صدور الأمر من المولى. ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب، ما جاء في كثيرٍ من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر. ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنين 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 أنَّ مباحثها أحد عشر مبحثاً، وتقسم

الكلام حول المبحث الأول، وبلغ فعلاً إلى: ٢ = ظهور الصيغة في الوجوب.

وعنوان هذا المبحث: هل لصيغة إفعل وما في معناها ظهورٌ في الوجوب أم لا؟

والكلام حول أطراف هذا الموضوع يقع ضمن مقامين:

المقام الأول: في أصل ظهور صيغة إفعل.

والمقام الآخر: في بيان منشأ ظهورها.

أما الكلام في المقام الأول فحاصله: أنَّ صيغة إفعل 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 عليه السلام - قوله:

(أحدهما) أنَّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب^(٢).

(ثانيهما) أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، والقدر المشترك هو

مطلق الطلب الشامل لها من دون أن تكون ظاهرةً في أحدهما^(٣).

١ - ذكرها الشيخ صاحب المعلم (قده)، وقد نقلناها عنه في بعض تعاليق المحاضرة السابقة.

٢ - وقد نسب الشيخ في المعلم ٣٩ هذا القول إلى جمهور الأصوليين، وقد قال السيد محمد الطباطبائي الكربلائي في مفاتيح الأصول ١٠٩: ((بل قيل: إنه مذهب المحققين، وبالجملة هذا القول عليه معظم علماء الإسلام))).

٣ - وهذا القول ((للسيد عميد الدين، والخطيب القزويني، والمحكي عن أبي منصور الماتريدي من الحنفية، والفضل صاحب الواقفية، والجوييني، وجماعة واختاره العلامة في النهاية والمبادئ)) ينظر: مفاتيح الأصول - السيد محمد الطباطبائي ١٠٩ .

وأما الشيخ الماتن ^{رحمه الله} 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) : قولُ بأنَّ منشأ ظهور
الصيغة في الوجوب هو الوضع، وقولُ آخر بأنه الانصراف الذي هو أحد مقدمات
الحكمة، وثالثُ بأنه حكم العقل.

واختار الشيخ الماتن ^{رحمه الله} القول الثالث، وأفاد - تبعاً للميرزا النائيني ^{رحمه الله} - ما حاصله:
أنَّ صيغة الأمر شأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر على ما تقدم، من أنَّ الصيغة
- وكذا المادة - كما لا تدل على الطلب والبعث كذلك لا تدل على الحتم والوجوب.

نعم، يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبودية والمولوية فيها إذا لم ينصب قرينةً
على الترخيص، وتوضيح ذلك: أنَّ الصيغة - كما عرفت - موضوعة للدلالة على النسبة
الطلبية الخاصة، ولا تدل على ما عدا ذلك، إلا أنَّ العقل يحكم بأنَّ وظيفة العبودية
والمولوية تقتضي لزوم المبادرة والقيام على العبد نحو امثال ما أمره به المولى، وعدم الأمان
من العقوبة لدى المخالف، 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 يتنزع في الصورة الأولى الوجوب.

إلى هنا استطاع الشيخ الماتن ^{رحمه الله} أن يخرج بهذه النتيجة، وهي: أنَّ الحاكم بالوجوب إنما

١ - وقد تعرض الشيخ صاحب المعلم (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 ^{هـ}: أنَّ صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً ؛ على أساس أنَّ الوجوب كالندب أمرٌ خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفياته وأحواله، بما ينبع أنَّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب ليس من نحو الظاهرات اللغوية (أعني: الوضع، أو الإطلاق ومقدمات الحكمة)، ولا دلالتها على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية من المطابقية والتضمنية والالتزامية.

نعم، تمتاز الصيغة عن مادة الأمر في أنَّ مدلول الصيغة معنى حرفي وهي النسبة الطلبية الخاصة، بينما يكون مدلول المادة معنىًّا اسمياً وهو مفهوم الطلب الخاص، بما يخلص من هذا إلى أنَّ الصيغة بطريقٍ أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب، ووجه الأولوية: أنَّ مفاد المادة - على الأقل - معنى اسمي، ومع ذلك لا تصلح للدلالة على الوجوب، فمن باب الأولى الصيغة لا تدل على الوجوب ؛ لأنَّ مفادها معنى حرفي وهي النسبة الطلبية، والمعنى الحرفي لا يمكن أنْ يدل على معنى اسمي كالوجوب.

وفي ضوء هذا، فنقول: إنَّ المستعمل فيه صيغة إفعل واحدٌ، أَلَا وهي النسبة الطلبية، سواءً في الموارد التي استعملت الصيغة في الوجوب، أم في الموارد التي استعملت في الندب، فالمستعمل فيه واحدٌ بالحقيقة 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 لوازם صدور الأمر من المولى.

ثم أقام ^{هـ} 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

شرح لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٢٤٣)

الواجبات والمستحبات بصيغة واحدةٍ وأمْرٍ واحدٍ ؛ مثل قوله: (اغتسل للجناة والجمعة) أو أسلوبٍ واحدٍ مع تعدد الأمر ؛ كما في قوله: (اغتسل للجناة، واغتسل للجمعة). أو ما جاء في القرآن المجيد من الجمع بينهما بصيغة واحدةٍ ؛ كقوله تعالى: ((وسارعوا إلى مغفرةٍ منْ ربِّكم))^(١)، مما يكون المراد من المغفرة، سبب المغفرة، ومن المعلوم أنَّ سبب المغفرة قد يكون الواجبات وقد يكون المندوبات، وكقوله تعالى: ((فاستبقوا الخيرات))^(٢)؛ فإنَّ (الخيرات) جمعٌ محلٌّ بالألف واللام، وهو يفيد العموم، فيكون شاملًا للواجبات والمندوبات.

وبيان كون هذا الجمع شاهدًا على ما نحن فيه: أنه لو كان الوجوب والندب معنين بصيغة إفعل، إما بنحو الحقيقة والمجاز أو بنحو الاشتراك اللغطي أو المعنوي، ففي أمثل هذه الموارد تُحتمل عدة احتمالاتٍ:

- (١) استعمال الصيغة في الوجوب والندب معاً بنحو الاشتراك اللغطي.
 - (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 أنَّ هذه الاحتمالات كلَّها باطلة، أما وجه بطلان الاحتمالين الأولين ؛ فلما تلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، ومثاله: ما لو قال الشارع - مثلاً -: (اغتسل للجناة وللجمعة)، فهنا عندنا صيغة واحدة قد استعملت في الوجوب وفي الندب ؛ باعتبار إضافتها للجناة تكون مستعملةٌ في الوجوب، وباعتبار إضافتها للجمعة تكون مستعملةٌ في الندب، فيلزم استعمالها في أكثر من معنىٍ وهو محال، وهذا إنْ دلَّ على

١ - سورة آل عمران: ١٣٣ .

٢ - سورة البقرة: ١٤٨ .

شيء فهو يدل على أنَّ الوجوب والندب ليسا معنيين للصيغة، وهذا ما أشار إليه الشيخ المظفر رحمه الله بقوله: ((لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنىً وهو مستحيل)).

وأما وجه بطلان الاحتمال الثالث ؟ فلأمررين:

أولاً: أنه تجُوز لا شاهد له ؟ على أساس أنَّ قلنا فيها 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 موضوعةً للطلب الأعم من الوجوب والندب، وإنما هي موضوعة للنسبة الظرفية، 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 رحمه الله: ((بداية 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 للجناة وللجمعة) بأنك حينما تضييف الصيغة للجناة هل تريده 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 رحمه الله بقوله: ((أو تأويله بارادة مطلق الطلب بعيد إرادته من مساق... إلخ)).

فالنتيجة التي خرج بها الماتن رحمه الله هي: أنَّ صيغة إفعل في الموارد كلُّها سواء هذه الموارد

أم غيرها، استعملت في معنى واحد، وهو (النسبة الطلبية)، واستفاداة الوجوب منها - على تقدير تجردها عن القرينة على ترخيص الأمر - إنما هي من طريق حكم العقل، ولا ترتبط بعلم اللفظ أو المستعمل فيه.

الحاضرة ((٢٩))

قال المصنف رحمه الله: ((تبيهان:

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 شابها".

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، فلابد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه. بل ربما يقال: إن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد؛ 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 ومحظور 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 لثبت 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 بلزم الابعاث 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 وإذناً بالحمل الشائع .

ولا يكون بعثاً إلا إذا كان إنشاء 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
أمامرة . مثاله قوله تعالى : (وإذا حللت فاصطادوا) ، فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد

حال الإحرام ، فلا يدل على وجوب الصيد .

نعم لو اقتنن الكلام بقرينة خاصة على أن الأمر صدر بداعي البعث أو
لغرض بيان إباحة الفعل ، فإنه حينئذٍ 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 القيمة)) .

تعرّض الشيخ الماتن بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لتبنيهين في المقام :

الأول: تعرّض فيه لمبحث الجمل الخبرية الواقعة في مقام الإنشاء، وأنها ظاهرةٌ في الوجوب ودالةٌ عليه أم لا؟

وي ينبغي - أولاً - تحرير محل الكلام في المسألة؛ حيث إنَّ الجمل الخبرية التي تُستعمل في مقام الإنشاء كفعل الماضي والمضارع، قد تُستعمل في مقام الإنشاء المعامل؛ كبعثُ، واشتريتُ، وما شاكلهما، وقد تُستعمل في مقام إنشاء الطلب؛ كأعاد، ويعيد، واغتنسل، ويعتنسل، وهكذا.

وال الأول خارجٌ عن محل الكلام في المقام، و محل الكلام إنما هو في الثاني^(١)، وإلى هذا أشار الشيخ الماتن رحمه الله بقوله: ((في مقام إنشاء الطلب...)).

وبعد ذلك، نقول: إنه كثيراً ما تُستعمل الجمل الخبرية في الكتاب والسنّة في مقام الإنشاء؛ كقوله تعالى: (وَالوَالِدَاتُ يُرِضِّعْنَ أُولَادَهُنَّ)^(٢)، وقوله تعالى: (وَالْمُطَّلَّقَاتُ يَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)^(٣)، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (يسجد سجدة السهو)^(٤)، أو (يعيد صلاته)^(٥)، أو (يتوضاً)^(٦)، إلى غير ذلك.

فإذا استُعملت الجمل الخبرية في مقام الإنشاء، فهل تدل على الوجوب أم لا؟ قوله في المسألة:

١- المباحث الأصولية - الشيخ الفياض / ٣ / ١٨٨.

٢- سورة البقرة: ٢٣٣.

٣- سورة البقرة: ٢٢٨.

٤- وسائل الشيعة - الحز العاملية / ٤ / ٩٧٠ باب ١٤ من أبواب السجود ح ٧.

٥- المتصدر نفسه / ٢ / ١٠٦٤ باب ٤٢ من أبواب النجاسات ح ٥.

٦- المتصدر نفسه / ١ / ٥١٨ باب ٣٦ من أبواب الجنابة ح ٨.

فقد (منع جماعة من المحققين من دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الإنشاء نحو يتوضأ ويصلّي... على الوجوب...؛ لأنّه إذا تعرّفَ الحمل على الحقيقة، فاللازم الحمل على المجاز، وهو كما يكون بالحمل عليهما، كذا يكون بالحمل على الطلب المطلق ولا مرّجح^(١)). إلاّ أنَّ معظم الأصحاب - منهم الشيخ المظفر - ذهبوا إلى القول بظهورها في الوجوب، وقد أفاد الماتن ما حاصله: إنَّ الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب شأنها شأنُ صيغة إفعل، في ظهورها في الوجوب، بل أساساً أنَّ قد عمّمنا سابقاً عنوان البحث وقلنا: ((صيغة إفعل ونحوها)), أو ((صيغة إفعل وما شابهها)), مما يعني أنَّ ما ذكر من الأحكام في صيغة إفعل، يأتي هنا أيضاً.

وسُرُّ المطلب: أنَّ المناط في كلا البابين واحدٌ، بمعنى أنَّه إذا ثبت أنَّ المولى أراد إتيان عملٍ ما في الخارج، وأنَّ هذا العمل مطلوبه من العبد، بأيِّ مُظهِّرٍ أظهر إرادته، قولهُ كان أَمْ كتابةً أم إشارةً، فيتعين على العبد امتناله، وفي فرض الإظهار القولي لا يُفَرَّق بين مفردات اللفظ سواء أكان بصيغة إفعل أم كان بجملةٍ خبريةٍ، ففي جميع ذلك إذا ثبت البعث والتحريك من المولى بأيِّ مُظهِّرٍ كان وبأيِّ لفظٍ كان، فلا بد أنْ يتبعه حكم العقل بلزم وقوعه الابتعاث ما لم يأذن نفس المولى بتركه.

فإذن: المناط الذي أوجب حكم العقل بوجوب الإطاعة في باب صيغة إفعل، نفسه هو الذي يستدعي حكم العقل بلزم الإطاعة في باب الجملة الخبرية الواقعة في مقام إنشاء الطلب، بل ((صَرَّحَ محققوا أهل البيان - فيما حكى عنهم - بأنَّ دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب أشد وأكَد من دلالة الأمر والنهي الصحيحة عليه، ألاَّ ترى إلى قولهِم: إنَّ البلغاء يقيِّمونها مقام الإنشاء ليحملوا المخاطب بوجهٍ آكَد على الإتيان بها طُلب منه؟

كقولك لصاحبك الذي لا تحب تكذيبك: (تأتيني) بلفظ الخبر، (آتني) بلفظ الأمر، فتحمله بألطف وجهٍ على لزوم الإتيان؛ لأنَّه لو لم يأتك غداً صرت كاذباً بحسب الظاهر؛ لأنَّ كلامك في صورة الخبر، وهذه النكتة هي الظاهرة من الاستعمال في تلك المقامات، وإنْ ذكروا نكتاً آخرَ له؛ ولذا لأنَّ معظم الأصحاب تمسكوا في مقامات كثيرة لا تكاد تمحصى بالفرض على الوجوب والحرمة.

وبالجملة: التأمل في دلالتها على الأمرين مما لا ينبغي، كيف وأكثر الواجبات

والمحرمات الشرعية مستفادة من هذا) ^(١).

التبني الآخر: وقد تعرض فيه إلى مسألة وقوع الأمر بعد الحظر أو توهمه، وتوضيح ذلك: أنَّ المولى تارَه يمنع العبد عن ارتكاب عملٍ ما، وبعد مدةٍ يأمره بإتيان ذلك العمل نفسه، فهذا ما يسمى بـ (الأمر عقيب الحظر)، وأخرى لم يصدر منعٌ وحظرٌ من ناحية المولى مباشرةً، إلاَّ أنَّ العبد تخيل أنه مننوع من ارتكاب العمل الكذائي ومحظور عليه، وبعد ذلك صدر من المولى أمرٌ بامتنال ذلك العمل، فهذا ما يسمى 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 يتورم أنه مننوع منه ومحظورٌ عليه شربه.

٢ = قوله تعالى: (وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا) ^(٢)، الوارد بعد تحريم الشارع للصيد على

المحرم لحجٍ كان أو عمرة، بقوله تعالى: (عَيْرُ مُحِلٌّ الصَّيْدُ وَأَتْمُ حُرُمٌ) ^(٣).

١ - مفاتيح الأصول - السيد الكربلاي 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 منها ؛ كأن يقول العبد: هل أنام أو أخرج ؟ أو نحو ذلك، فيقول المولى له: (إفعل ذلك) - على أقوال كثيرة، إلا أنّا نتعرض للأقوال التي ذكرها الشيخ المظفر رحمه الله، وهي أربعة:

القول الأول: أنها ظاهرةٌ في الوجوب الذي هو ظاهر الأمر ^(١).

القول الثاني: أنها ظاهرةٌ في الإباحة ^(٢).

القول الثالث: أنها ظاهرةٌ في الترخيص فقط بمعنى رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكمٍ آخر من إباحةٍ أو غيرها، كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب ^(٣).

القول الرابع: أنها ترجع إلى ما كانت عليه سابقاً قبل المنع، فإنْ كانت على الوجوب أو الندب أو الوقف بين الحالين، فهي كذلك بعد الحظر ^(٤).

مختار الماتن رحمه الله: اختار الشيخ الماتن رحمه الله ما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب -

القول الثالث - من دلالتها على الترخيص فقط، مستدلاً على ذلك بما حاصله: أنَّ دلالة

١ - ذهب إليه المحقق الحلي في معارج الأصول ٦٥، والعلامة الحلي في مبادئ الوصول إلى علم الأصول ٩٣، وحکاه المحقق الأصفهاني في هداية المسترشدین ١ / ٦٦٣، عن جماعة من العامة.

٢ - حکاه جماعة عن الأکثر، ينظر: هداية المسترشدین ١ / ٦٦٣.

٣ - وهو مختار الشيخ المفید، ينظر: التذكرة بأصول الفقه ٣٠، وقال الشيخ الطوسي في عدة الأصول ١ / ١٨٣: ((ذهب أكثر الفقهاء ومَنْ صنَّف أصول الفقه إلى أنَّ الأمر إذا ورد عقیب 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 العدة 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 جميع الأمر عقيب الحظر أو توهُّمه لم يثبت البعث والتحريك وإنما هو ترخيصٌ في الفعل لا أكثر ؛ الأمر الذي يتضمن حكم العقل بلزوم الانبعاث والامتثال في الموارد المزبورة.

وبعبارةٍ أوضح: أنَّ إنشاء الأمر من قِبَل المولى إنْ كان بداعي البعث، فعندئذٍ يحکم 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 توهُّمه ؛ فإنَّ ذلك يعدُّ قرينةً عامَّةً 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 تَعْنِي الترخيص والإذن بالحمل الشائع.

فإذن: لا يكون دالاً على الوجوب، وعدم دلالته على الإباحة الخاصة - القول الثاني من أقوال المسألة - بطريقٍ أولى ؛ لبعد الإباحة عن ظاهر الأمر أولاً، وعدم الدليل الخاص على ذلك ثانياً ؛ الأمر الذي يفرض الرجوع فيه إلى دليلٍ آخر من أصلٍ أو أمارةٍ واستفادة الحكم في هذه الموارد.

نعم، لو اقتنى مثل هذا الكلام بقرينةٍ خاصة يستفاد منها صدور الأمر بداعي البعث أو لغرض بيان الإباحة الخاصة للفعل، فإنه حينئذٍ يمكن القول بالدلالة على الوجوب أو الإباحة.

إلا أنَّ هذا مطلبٌ آخر لا كلام فيه ؛ باعتبار أنَّ فرض كلامنا إنما هو في صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجرداً عن كلٍّ قرينةٍ أخرى سوى هذه القرينة التي أشرنا إليها.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله ^{عليه السلام}: ((بل ربما يقال: إنَّ دلالة الجملة الخبرية... إلخ)) مقصوده ^{عليه السلام} 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 ^{عليه السلام} من أنَّ دلالة الجمل الفعلية التي تستعمل في مقام الإنشاء على الوجوب، أقوى وأكدر من دلالة الصيغة عليه ؛ نظراً إلى دلالتها على وقوع المطلوب في الخارج وتحققه في مقام الطلب، ومن بين أنَّ مرد ذلك إلى إظهار الأمر بأنه لا يرضى بتركه وعدم وقوعه أبداً، وبطبيعة الحال أنَّ هذه النكتة تتناسب مع إطار الوجوب والختم وهي تؤكده، ولما كانت تلك النكتة متنافيةٌ في الصيغة فلأجل ذلك تكون دلالة الجملة الخبرية في مقام الإنشاء على الوجوب، أقوى من دلالة الصيغة عليه. ينظر: كفاية الأصول ٧١.

المحاضرة (٣٠))

قال المصنف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: ((٣ - التعبدي والتوصلي

تهيد:

كل متفقه يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قربة إلى وجه الله تعالى. وكونها قربة إنما هو بإتيانها بقصد امثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها.

وتسمى هذه الواجبات "العباديات" أو "التعبدية" كالصلوة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أخرى تسمى "التوصليات" وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وإن لم يقصد بها القرابة، وإنقاذ الغريق، وأداء الدين، ودفن الميت، وتطهير الثوب والبدن للصلوة، ونحو ذلك.

وللت العبدي والتوصلي تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء، وهو أن التوصلي: "ما كان الداعي للأمر به معلوماً"، وفي قباله التعبدي، وهو: "ما لم يعلم الغرض منه".

وإنما سمي تعبيدياً؛ لأن الغرض الداعي للامر ليس إلا التعبد بأمر المولى فقط.

ولكن التعريف غير صحيح، إلا إذا أريد به اصطلاح ثان للتعبد والتوصلي، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيها 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 والتعبد - المصطلح الأول - فإن علم حال واجب بأنه تعبد أو توصلي فلا إشكال، وإن شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبداً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الأصوليين. وينبغي لتوسيع ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

أ - منشأ الخلاف وتحريره: إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القرابة في متعلق الأمر - كالصلاحة مثلاً - قيداً له على نحو الجزء أو الشرط، على وجهٍ يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتى بها بقصد القرابة، 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 القرابة - 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 أصله الإطلاق لنفي اعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحالة أخذ قيد "قصد القرابة" فليس له التمسك بالإطلاق، لأن الإطلاق ليس إلا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد وعدمها الإطلاق) وإذا استحالات 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 يحوز 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 يتعلّق بمبحث التعبدي والتوصي.

وقد مهدَّ لهذا المبحث تمهيداً، تعرَّض فيه إلى بيان تعريف التعبدي والتوصلي، وقد عرَّف التعبدي والتوصلي بعدة تعريفات، إلا أنَّ المذكور في كلمات الماتن [١٢]، تعريفان واصطلاحان لها:

التعريف الأول: التعبدِي عبارة عن الواجبات التي يتوقف امتثالها والخروج عن عهدها على الإتيان بها، بقصد القرية والإخلاص؛ كالصلوة، والصوم، والحج وغيرها. وكونها قربة إنما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها، أو بغيره من وجوه قصد القرية إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها.

وفي مقابله التوصلي، وهو عبارة عن الواجبات التي لا يتوقف امتناعها والخروج عن عهدها على ذلك؛ لحصول مقصود المولى فيه بأي قصد حصل؛ على أساس أن المطلوب

إنها هو أصل وجودها خارجاً، دون إيجادها قربة إلى الله تعالى ؛ من قبيل: إنقاذ الغريق، ودفن الميت، وأداء الدين وما شاكلها.

وهذا هو التعريف للتبعدي والتوصلي بالمعنى الخاص المبحوث عنه في المقام^(١). التعريف الآخر: - وهو ما كان مشهوراً عند القدماء - وهو أنَّ التبعدي (ما لم يعلم الغرض منه)، وتوضيحه: أنَّ التبعدي عبارة عن التكاليف التي لم يكن الغرض والحكمة منها معلوماً ؛ من قبيل: وجوب الجهر في القراءة على الرجال في الصبح والمغرب والعشاء، ووجوب الإخفات فيها عليهم في الظهرين.

وإنما سمي (تبعدياً) ؛ لأنَّ لا نعلم ما هو الملاك والمصلحة فيها ؟ سوى التبعُد بأمر المولى والتسليم لله تعالى فيها أَمْرَ به، والتبعدي بهذا المعنى، دائِرَته أوسع من التبعدي بالمعنى الأول ؛ إذ رُبَّ واجِبٍ يكون توصلياً بالاصطلاح الأول، بمعنى أنه لا يشترط في إتيانه قصد القربة، إِلَّا أنه تبعدي على ضوء الاصطلاح الآخر، بمعنى أنَّ الغرض منه غير معلوم لنا، كما يقولون - مثلاً: (نعمل هذا من باب التبعيد) أي: نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله تعالى، وإنْ لم نعلم المصلحة فيه.

والتوصلي (ما كان الداعي للأمر به معلوماً)، وتوضيحه: أنَّ التوصلي عبارة عن التكاليف التي كان الملاك والحكمة منها معلوماً ؛ فمثلاً: نعلم بأنَّ المولى الحكيم إنما أَمَرَ بِإقامة الصلاة ؛ بلحاظ أنَّ الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر.

والتوصلي بهذا المعنى، دائِرَته أيضاً أوسع وأعم من التوصلي بالمعنى الأول ؛ إذ من المحتمل جداً أنْ يشمل التبعدي بالمعنى الأول، فقد يكون واجِبٌ ما يعتبر في إتيانه قصد

١ - وهو التعريف الذي ذكره الشيخ الأعظم (قده) في: مطراح الأنوار ٥٩، ثم تابعه عليه مَنْ تَأَخَّرَ عنه، منهم الشيخ الماتن (قده).

القربة، ومع ذلك يكون الداعي للأمر به معلوماً لنا.

فإذن: التبعدي والتوصلي بالاصطلاح الثاني، أعم منها بالاصطلاح الأول.

ثم بعد هذا التمهيد، نقول: وعلى ضوء ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتبعدي المصطلح الأول - فاعلم أنه متى ما علمنا بامتياز أحدهما عن الآخر مصداقاً وعلمنا حال واجب بأنه تبعدي أو توصلي، فلا إشكال (فإنه يجب الإتيان بالتبعدي على وجه الامثال؛ لأن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل في الخارج هو الأمر وهو المراد بالقربة التي قلنا باعتبارها في التبعدي، ولا يجب الإتيان بالتوصلي على وجه الامثال، فلو أتي بالفعل المأمور به في الخارج لا بداعي الأمر، بل بواسطة الدواعي الموجودة في نفسه مما لا يتعلق بالأمر، لم يُجز في الأول، ويجز في الثاني، أما الأول؛ فللإخلال 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 المقصود به في كلام المتكلمين - إنما هو فيها إذا أتي بالفعل على وجه الامثال والقربة، والكلام ليس في ذلك^(١).

وأما لو شككنا في واجب من الواجبات أنه تبعدي أو توصلي، فهل الأصل في الواجبات كونها تبعديةً، والتوصيلية خلاف الأصل، فتحتاج إلى دليلٍ خاص، وبالتالي فنحمل على التبعدية في موارد الشك.

أم أنَّ الأصل في الواجبات كونها توصيليةً، والتبعدية خلاف الأصل، فتحتاج إلى دليلٍ خاص، وبالتالي فنكون الحمل على التوصيلية في موارد الشك ؟

في ذلك خلاف بين الأصوليين على قولين:

ذهب جماعة من أصحابنا الأصوليين إلى أنَّ الأصل في الواجبات التعبدية إلَّا ما خرج بالدليل.

وذهب جماعة أخرى إلى أنَّ الأصل فيها التوصيلية إلَّا ما خرج بالدليل.

وأما الشيخ المظفر رحمه الله فقد أفاد بأنه ينبغي لتوسيع هذا الموضوع وبيان الرأي المختار، أنْ نُقدم أربع مطالب:

(أ) منشأ الخلاف وتحrirه.

المطلب الأول في بيان منشأ الخلاف في تحديد الأصل في الشك في التعبدية والتوصيلية، فنقول: إنَّ هذا الخلاف ناشئٌ عن خلافٍ آخر، أَلَا وهو: هل بإمكان المولى أنْ يأخذ قصد القرابة بمعنى قصد امتناع الأمر في متعلق أمره أو لا ؟

وبكلمة: أنه هل يمكن أخذ قصد القرابة في الصلاة مثلاً - التي هي متعلق الأمر في قوله: (صلٌّ) -، فتكون مدخلية قصد القرابة فيها كمدخلية سائر الأجزاء والشروط المعتبرة، الدالة في حيز الخطاب بالمركب، أو لا ؟

لا شبهة في أنَّ المولى بإمكانه أنْ يقيّد متعلق أمره بقيد الطهارة، أو الاستقبال إلى القبلة، وما شاكل ذلك ؛ فيقول - مثلاً -: (صلٌّ مع الطهارة، صلٌّ مع الاستقبال، و...)، إنما الكلام في أنه هل بالإمكان تقييد متعلق أمره بقيد (قصد القرابة) أم لا ؟ فيقول - مثلاً -: (صلٌّ مع قصد القرابة).

وهذا المسألة مما وقع فيها الخلاف من القديم بين الأعلام، وفيها رأيان:

فالمشهور بين المحققين من الأصوليين عدم إمكان أخذ قصد القرابة بمعنى امتناع الأمر في متعلق الأمر، والرأي الآخر قائلٌ بإمكان ذلك، ولكلٌّ من الرأيين أدلة المذكورة

في الكتب المطولة.

والهم في المقام - فعلاً - هو: أنَّ مَنْ قال بالإمكان، كان مقتضى الأصل عنده التوصيلية، إلَّا إذا دَلَّ دَلِيلٌ خاصٌ على التعبدية، كسائر القيود الأخرى، ونكتة ذلك: أنَّ صاحب هذا الرأي يسوغ له التمسُّك بإطلاق الكلام في الموارد المشكوكة، ويقول: بأنَّ المولى كان في مقام البيان، والمفروض أنَّ بإمكانه الإتيان بقييد قصد القرابة، فائلاً: (صلٌّ مع قصد القرابة)، ولكن في عين الحال لم يأتِ به، مما يكشف منه - إِنَّا - عدم مدخلية هذا القيد في غرضه، وإلَّا لتعيَّن تقييد كلامه به.

فإذن: يتسَّنى لصاحب هذا الرأي التمسُّك بأصل الإطلاق، ونتيجة ذلك عدم مدخلية قصد القرابة، وعندها فالاصل في الواجبات التوصيلية.

وأما مَنْ قال باستحالة أخذ قصد القرابة في متعلق الأمر، فليس له التمسُّك بإطلاق الكلام، وتبين هذا المطلب يتم من خلال طرح سؤالين والإجابة عليهما:

السؤال الأول: ما تعريف الإطلاق والتقييد وما هي النسبة بينهما؟

والجواب على ذلك: أنَّ كُلَّ أُمْرٍ لدِي مقاييسه لِلآخر، فلا يخلو: إِما أنْ يكونا متبادرين، أو متراودين، والإطلاق والتقييد داخلان في المتبادرين.

ثم إنَّ المتبادرين، إِما مثلان أو متخالفان أو متقابلان، والإطلاق والتقييد من المتقابلين. والمتقابلان، إِما أنْ يكون تقابلهما من تقابل التناقض كالوجود والعدم، أو التضاد كالسودان والبياض، أو الملكة وعدتها كالعمى والبصر، أو التضاديف كالغوفية والتحتية، وفي كون الإطلاق والتقييد من أي قسمٍ من هذه الأقسام الأربع للتقابل، خلافٌ بين الأعلام:

١ - فبعض على أنَّ التقابل بينهما، من تقابل الإيجاب والسلب؛ فإنَّ الإطلاق أُمْرٌ

عدمي، والتقييد أمرٌ وجودي.

٢ - المشهور بين الأصوليين إلى زمن سلطان العلماء رحمه الله، على أنَّ التقابل بينهما، من تقابل التضاد، وأنَّ كليهما أمران وجوديان.

٣ - المشهور بينهم من زمن سلطان العلماء ومنْ تأخر عنه، على أنَّ التقابل بينهما، من تقابل الملكة وعدمها.

والشيخ الماتن رحمه الله اختار المبني الثالث، وفي ضوء هذا الاختيار، عَرَفَ التقييد بأنه عبارةٌ عن الملكية والأمر الوجودي، وهو الاشتغال على القيد ؛ مثل: الرقبة المؤمنة، والإطلاق عبارةٌ عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، بمعنى أنَّ الكلام إذا كانت له قابلية التقييد ولم يقيَّد، عندها يكتسب وصف الإطلاق.

ثم إنه على ضوء المبنيين الأولين، لا تلازم بين الإطلاق والتقييد في الإمكان والاستحالة، وأما على ضوء المبني الثالث المختار، فالإطلاق والتقييد متلازمان إمكاناً واستحالةً، بمعنى أنه في كل موردٍ إذا كان التقييد ممكناً كان الإطلاق ممكناً أيضاً ؛ (الالتصسيمات الأولية للواجب)، وفي كل موردٍ استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً ؛ (الالتصسيمات الثانوية للواجب)، وهذا ما سيأتي مزيد بيان حوله.

السؤال الآخر: لِمَ لم يتسمَّ للسائل 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 احتمالاً: أ = عدم إرادته التقييد وأنَّ القيد المشكوك ليس من القيود الدخيلة في غرضه ؛ الأمر الذي لم يأتِ به.

ب = عدم إمكانه التقييد بسبِّبٍ أو بآخر، وأنَّ إتيان القيد في الكلام له لازمٌ فاسدٌ ؟

فمن أَجَلَ ذَلِكَ لَمْ يَأْتِ بِالْقِيدِ.

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل اللغطي (أصلة الإطلاق) في موارد الشك في كون الواجب تعدياً أو توصلياً، وخلاصة البحث: أنه إذا شُك في واجب ما أنه تعدي أو توصلي، فما هو مقتضى الأصل اللغطي في ذلك؟ خلافٌ مبني على الخلاف في إمكانأخذ قصد القرابة في متعلق الأمر واستحالته، فمنْ قال بالإمكان، فيسوغ له التمسك بإطلاق الكلام، ويكون مقتضى الأصل عنده التوصيلية، ومنْ قال بالاستحالة، فعل القول بأنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة - كما هو مختار الماتن فَلَيَقُولُ - فاستحاله التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، فإذاً الإطلاق مستحيل ثبوتاً كالتجزء، وإذا كان مستحيلاً ثبوتاً فلا إطلاق في مقام الإثبات كي يتمسَّك به، وعندها فبطبيعة الحال يرى أنَّ الأصل في الواجبات، هي التعبدية إلَّا ما خرج بالدليل.

وأما الكلام في أنَّ مقتضى الأصل العملي في المسألة ما هو؟ فسيأتي إنْ شاء الله تعالى.

ثم نعرّج على توضيّح بعض مفردات الدرس: -

قوله ^{عليه السلام}: ((وهو أنَّ التووصيَ: ما كان الداعي للأمر به معلوماً...)) بعد التتبع الموضِع، لم أُعثِر على هذا التعريف بهذا الشكل في كلمات القدماء، بل حتى المتأخرِين، اللهم إلَّا أنْ يكون المراد به ما جاء في كتاب مطراح الأنظار للشيخ الأنصاري ^{رحمه الله} ص ٥٩، من أنَّ التعبدي هو: (ما لا يُعلم انحصار مصلحته في شيء)، والتووصي هو: (ما يُعلم انحصارها في شيء)، وأيضاً جاء هذا التعريف في كتاب بدائع الأفكار للمحقق الرشتني

قوله عليه السلام: ((فهل الأصل كونه تعدياً أو توصلياً؟...)) والمراد بالأصل هنا الأعم من الأصل اللغظي والعملي، وقد بحثنا مقتضى الأصل اللغظي في هذا الدرس، وسيأتي إن شاء الله تعالى البحث عنها هو مقتضى الأصل العملي في مسألتنا، في الدرس القادم.

قوله عليه السلام: ((وهذا واضح ؛ لأنه إذا كان التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه إرادة الإطلاق...)) هكذا موجود في بعض نسخ الكتاب، إلا أنَّ 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 المصنف رحمه الله: ((وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعاً ولم يمكن له بيانه، فلا حالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأني به من ذلك القيد المشكوك، وعند الشك في سقوط الأمر - أي في امثاليه - يحکم العقل بلزم الإثبات به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقيناً فلابد 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 أصلالة الاحتياط. ب - محل الخلاف من وجوب قصد القرابة إن محل الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امثاليه في المأمور به. وأما غير قصد الامثال من وجوه قصد القرابة، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لابد أن يكون محبوباً للأمر ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محسباً بالفعل لا من جهة قصد امثاليه بل رجاءً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القرابة، فإن كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكروه 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 عبادة إلا بها ؟ الحق أنه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به ؛ والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاحة مثلاً - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجه الآخرى.

ولو كان غير قصد الامتثال من وجوه القرابة 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 تلحظها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء 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 تعبدي 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 رحمه الله بهذه الجهة، بقوله: ((وبعد هذا نقول: إذا شككنا... إلخ)), وحاصل ما أفاده رحمه الله: أن القائلين باستحالة أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، بعدما قصرت أيديهم في الموارد المشكوكه عن التمسك بأصالة الإطلاق - الأصل اللفظي - لنفي التعبدية ؛ نظراً إلى استحالة التقيد المستلزم لاستحالة الإطلاق كما تقدم بيانه، والمفروض عدم قيام دليل على إثبات التعبدية، وإن شئت فقل - كما قال رحمه الله في المتن -: والمفروض عدم تمكّن المولى من بيان قام ما له دخل في غرضه، فلا محالة تصل التوبة إلى الأصل العملي.

وقد ذهب الشيخ الماتن رحمه الله إلى أنَّ الأصل العملي في المقام، هو الاستغلال أو أصالة الاحتياط ؛ بتقرير: أنَّ المكلف متيقنُ بِأَنَّ الصلة واجبة عليه، أو أنَّ دفن الميت واجب عليه، فإذاً الاستغلال اليقيني بالتكليف حاصلٌ لدى المكلف، إلاَّ أنه لا يعلم أنَّ قصد القربة هل هو لازم في ذلك العمل أو لا ؟ وبالتالي ففيشك في أنَّ الإتيان بالعمل من دون قصد القربة، هل يوجب سقوط الأمر - أي امثاله - أو لا ؟ وفي هذا الصدد يحكم العقل بـأنَّ الاستغلال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، مما يعني: حكم العقل بلزوم الإتيان بالعمل مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من أصل التكليف ؛ انتطلاقاً من مبدأ أنه إذا

اشتغلت الذمة بواجبٍ يقيناً، فلابد من إحراز الفراغ منه في حكم العقل.

فالنتيجة: تعين 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 رحمه الله قبل ذكر مختاره في المسألة، وحاصله: أنَّ قصد التقرُّب إلىه تبارك وتعالى يكون بأنحاء وبوجوه مختلفة، نشير لأنّها - إجمالاً -

١ - قصد امثال الأمر الإلهي؛ على أساس أنَّ الله تبارك وتعالى أهل للطاعة والعبادة، فيستحق أنْ يُمثّل أمره، وهذا قول المشهور المعظم.

٢ - قصد شكر نعمه سبحانه وتعالى التي لا تُعدّ ولا تُحصى.

٣ - قصد تحصيل رضا المولى عزّ وجلّ والفرار من سخطه.

٤ - قصد محبوبية العمل المأمور به الذاتية؛ باعتبار أنَّ كلَّ مأمور به لابد أنْ يكون محبوباً للأمر ومرغوباً فيه عنده.

٥ - قصد الملائكة والمصلحة في الفعل المأمور به، فيؤتى بالمؤمر به لنيل المصلحة الإلهية الموجودة فيه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة.

وبعد التعرُّف الإجمالي على وجوه قصد القربة، أفاد رحمه الله بأنَّ محل الخلاف بين الأعلام في المقام، وأنَّ أخذ قصد القربة في المأمور به ممكنٌ أو محالٌ؟ إنما هو قصد القربة بمعنى قصد امثال الأمر؛ فإنَّ قصد القربة بهذا المعنى وقع مورداً للنزاع بين الأعلام في إمكان أخذها واستحالته.

وأما بالنسبة لسائر وجوه قصد القربة، فيقع البحث فيها ضمن مقامين:

المقام الأول: هل أنَّ أخذ هذه الوجوه في متعلق الأمر، ممكِّنٌ أو لا؟

أجاب الشيخ الماتن رحمه الله بها حاصله: أنَّ أخذها في متعلق الأمر العبادي، أمرٌ ممكِّن

إجماعاً، ولا يلزم منه الحال الذي ذكروه في أخذ قصد الامثال على ما سيأتي بيانه.

وإلى هذا المقام أشار رحمه الله بقوله: ((وأما غير قصد الامثال من وجوه قصد القرابة...))

فإنَّ كلَّ هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به... إلخ)).

المقام الآخر: أنَّ هذه الوجوه - مضافاً إلى إمكان أخذها - هل هي مأخوذة في المأمور

به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادة إلا بها؟

أجاب رحمه الله بها حاصله: الحق أنَّ شيئاً من هذه الوجوه الأخرى لم يؤخذ في متعلق الأمر

ال العبادي بالفعل، فلم تكن صحة العبادة متوقفة على قصد أحد تلك الوجوه؛ والدليل على

ذلك: أنا نجد بأنَّ الفقهاء قد أجمعوا على أنَّ المكلف لو أتى بالعبادة - كالصلاحة مثلاً -

بقصد امثال أمرها فحسب، من دون قصد شيءٍ من الوجوه الأخرى، كانت عبادته هذه

صحيحةً، في حين أنَّ سائر الوجوه لو كانت مأخوذةً بالفعل، لما كانت هذه العبادة

صحيحةً بدون قصدها.

فإذن: اتفاق الفقهاء على صحة العبادة إذا أتى بها بقصد امثال أمرها دون الوجوه

ال الأخرى، كاشفٌ عن عدم اعتبار تلك الوجوه في غرض المولى، فضلاً عن اعتبارها في

المأمور به.

وإلى هذا المقام أشار رحمه الله بقوله: ((ولكن الشأن في أنَّ هذه الوجوه هل هي... إلخ)).

فالخلاف - إذن - منحصرٌ في إمكان أخذ قصد الامثال في متعلق الأمر واستحالته.

(ج) الإطلاق والتقييد في التقييمات الأولية للواجب.

وهذا هو المطلب الثالث من المطالب الأربع التي قدمها الماتن رحمه الله قبل أنْ يذكر مختاره

في المسألة، وحاصله: أن الواجبات ذات نوعين من التقسيمات:

(١) تقسيمات أولية (٢) تقسيمات ثانوية.

ونتعرّض فعلاً لبيان النوع الأول من التقسيمات، وهدفنا من هذا البيان إنما هو التعرّف على أن الإطلاق والتقييد أمر ممكّن في التقسيمات الأولية، وعليه فإذا شككنا في شرطية شيءٍ أو جزئيته، فبإمكاننا التمسّك بإطلاق الكلام لنفي جزئية ذلك الشيء المشكوك أو شرطيته.

والتقسيمات الأولية عبارة عن التقسيمات اللاحقة لذات الواجب، مع قطع النظر عن تعلق شيء به من أمرٍ ونحوه، فالصلة - مثلاً - في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها، تنقسم بعدد أجزائها وشروطها المتصورة لها، إلى:

١ - صلاة ذات سورة، وفاقتها. ٢ - صلاة ذات تسلیم، وفاقتده. ٣ - صلاة عن طهارة، وفاقتتها... وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بـ ملاحظة أجزائها وشروطها وـ ملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وـ عدمه.

فـ ملاحظـ ظـ أنـ هـذـهـ التـقـسـيـمـاتـ يـمـكـنـ اـفـتـرـاضـهـاـ حـتـىـ لـوـ لـمـ يـثـبـتـ الـوـجـوـبـ لـلـصـلـاـةـ بـلـ حتـىـ لـوـ لـمـ يـكـنـ ثـمـةـ شـرـيـعـةـ ؛ـ وـلـذـلـكـ يـعـبـرـ عـنـ هـذـهـ التـقـسـيـمـاتـ بـ (ـالـتـقـسـيـمـاتـ الـأـوـلـيـةـ)ـ ؛ـ لأنـهاـ تـقـسـيـمـاتـ تـلـحـقـ ذاتـ الصـلـاـةـ معـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـ تـعلـقـ أمرـ أوـ نـهـيـ بـهاـ.

ثمـ أـنـ الـبـحـثـ حـولـ أـطـرـافـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ التـقـسـيـمـاتـ، يـقـعـ فـيـ مـقـامـينـ:

الأول: مقام الثبوت أو التصور أو الاحتمالات، والمهدف في هذا المقام ليس إلاً بـيان الـوـجـوـهـ الـمـحـتـمـلـةـ وـ الـمـتصـورـةـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ.

الـآـخـرـ: مقام الإثبات أو التصديق أو الدلالة، والمهدف في هذا المقام بيان أنـ أـيـ وـجـهـ منـ الـوـجـوـهـ الـمـحـتـمـلـةـ، مـاـقـمـ الدـلـلـ عـلـىـ اـعـتـارـاهـ.

المحاضرة (٣٢)

قال المصنف رحمه 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 "شرط شيء" مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشروط بالنسبة إلى الصلاة.
- ٢ - أن يكون مقيداً بعدها، ويسمى بـ "شرط لا" مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحدث... إلى غير ذلك من قواعظ الصلاة.
- ٣ - أن يكون مطلقاً بالنسبة إليها - أي غير مقيد بوجودها ولا بعدها - ويسمى "لا شرط" مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فإن وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدهه.

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 بها هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً، فإن المرجع في ذلك هو أصلالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصلالة الإطلاق على ما سيأتي في بابه - وهو باب المطلق والمقييد -

والخلاصة أنه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأولية.

د - عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقييمات 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 ومحظوظه.

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 امتنال 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 متاخراً والمتاخر 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 التقيد لا يستكشف من عدم التقيد 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 تتحقق في الخارج بغض النظر عن تعلُّق الحكم (الوجوب) به - لو نظرنا إليها من خلال الحكم بالوجوب، فإنَّا نجد أنَّ الحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصيةٍ من هذه التقسيمات الأولية لا يخلو واقعاً من أحد احتمالاتٍ ثلاثةٍ:

الأول / أنْ يكون الحكم بالوجوب مقيَّداً بوجود هذه الخصوصية، يعني: أنَّ المولى قد اعتبر وجود 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، مقيَّد بوجود هذه القيود والخصوصيات، فيقال: الصلاة بشرط الطهارة واجبةُ، الصلاة مع السورة واجبةُ، الصلاة مع الركوع واجبةُ وهكذا، لا بدونها.

ويسمى الواجب الذي لوحظ مقيَّداً بهذه الخصوصية بـ (الماهية بشرط شيءٍ).
الاحتمال الثاني / أنْ يكون الحكم بالوجوب مقيَّداً بعدم هذه الخصوصية المذكورة في هذه التقسيمات، يعني: أنَّ المولى قد اعتبر عدم هذه الخصوصية عند الحكم بوجوب واجبٍ ما ؛ من قبيل: التكلم، والقهقهة، والحدث، وغير ذلك من موانع وقاطع الصلاة ؛ فإنَّ الحكم بوجوب الصلاة، مقيَّد بعدم هذه الخصوصيات، فيقال: الصلاة واجبةُ بشرط عدم الكلام، وعدم القهقهة، وعدم الحدث وهكذا، لا مع وجودها.

ويسمى الواجب الذي لوحظ مقيَّداً بعدم هذه الخصوصية بـ (الماهية بشرط لا).

الاحتمال الثالث / أن يكون الحكم بالوجوب مطلقاً بالنسبة إلى الخصوصية المذكورة في هذا التقسيم، فلا وجودها شرطٌ ومعتبرٌ ولا عدمها ؛ من قبيل: القنوت، والحرية، والرقية، والبياض، والسوداد، وغيرها بالنسبة إلى الصلاة - مثلاً - ؛ فإنه من المعلوم أنَّ الحكم بوجوب الصلاة، غير مقيَّد بوجود القنوت ولا بعده، وكذا غير القنوت من القيد المذكورة آنفًا.

ويسمى الواجب في هذا الحال بالنسبة لهذه الخصوصيات بـ (الماهية لا بشرط).
وأما الكلام في مقام الإثبات، فحاصله: أنَّ الدليل الذي يدل على وجوب شيءٍ
كوجوب الصلاة - مثلاً -، تارةً يدل على أنَّ وجود الخصوصية الكذائية لازمُ في الصلاة ؛
كالطهارة، أو الاستقبال، وغير ذلك من القيود والشروط.
وآخر يدل على أنَّ عدم الخصوصية الكذائية لازمُ في الصلاة ؛ كوجوب الصلاة
المشروطه بعدم التكلم، أو عدم القهقهة، وغير ذلك من الموضع والقواعد، ففي هاتين
الحالتين لا مناص لنا من متابعة الدليل المذكور ووجوب الأخذ بما يقتضيه من اعتبار القيد
أو عدمه.

ولكن ثالثة يحيئنا الدليل الدال على وجوب شيءٍ ما، وهو ليس متضمناً لبيان التقيد بها، هو محتمل التقيد لا وجوداً ولا عدماً أي: لا مبيناً لزوم وجوده ولا لزوم عدم وجوده، ففي مثل هذه الحالة يحق لنا التمسك بأصله الإطلاق، لففي كل قيد نشك بتقيد الواجب به، وثبتت بأنَّ الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلَّا على نحو الالتبساط.

غاية الأمر أنَّ ما ذكرناه منوطٌ بتوافر مقدمات الحكمة - تلك المقدمات المصححة للتمسُّك بأصله الإطلاق كما سيأتي بيانها في باب المطلق والمقييد - وبأصله الإطلاق نستكشف أنَّ إرادة المتكلِّم الأمر متعلقة بالمطلق واقعاً، وأنه قد لاحظ الواجب على نحو

(اللابشرط) بالنسبة إلى تلك القيود المشكوكة.

إلى هنا تبيّن: أنَّ التقسيمات الأولية للواجب، قابلة للإطلاق والتقييد ثبوتاً وإثباتاً.

(د) عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانية للواجب.

وهذا هو المطلب الأخير من المطالب الأربع التي قدّمها الماتن ^{٢٧٣} قبل ذكر مختاره في المسألة، وهو في بيان النوع الآخر من التقسيمات اللاحقة للواجب، والمعبر عنها بالتقسيمات الثانية، وهدفنا من هذا البيان، إنما هو التعرُّف على أنَّ الإطلاق والتقييد لا مسرح لها في التقسيمات الثانية.

والتقسيمات الثانية عبارة عن التقسيمات اللاحقة للواجب بعد ثبوت الوجوب وتعلقُ الأمر به واقعاً؛ كما إذا لوحظت الصلاة - مثلاً - باعتبارها متعلقاً للوجوب - الحكم -، فحينئذ 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 مجهرة الوجوب.

ووجه تسميتها بالثانوية ؛ إنما هو على أساس أنَّ ذات الواجب أولاً وبالذات لا تنقسم إلى هذه التقسيمات، وإنما بعد تعلق 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 أنَّ هذا التقسيم لا يتصور من دون افتراض ثبوت الوجوب (أي الأمر) للصلاة، فلا يمكن تقسيمها إليها إلا حين افتراض كون الصلاة واجبةً.

وهكذا في المثال الآخر ؛ فإنَّ العلم بوجوب الصلاة أو الجهل به، فرع افتراض

الوجوب واقعاً في مرحلة سابقة على التقسيم، فما دام لم يثبت في الواقع حكمُ وجوبٍ، فلا معنى للعلم والجهل به، وعلى ضوء هذا الأساس تبني مقالة الإمامية من أنَّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، خلافاً للأشاعرة.

ثم أفاد ^{هـ}: بأنه في مثل هذه التقسيمات يستحيل الإطلاق والتقييد، والسر في ذلك: أنَّ التقييد في التقسيمات الثانوية، مستحيل، يعني أنَّ المولى لا يتسرى له أنْ يقيّد متعلق أمره بقصد القرابة بمعنى قصد امثال الأمر ؛ وذلك لأنَّ قصد امثال الأمر، فرع وجود الأمر نفسه، فطالما لم يكن في الواقع أمرٌ، لا معنى لقصد امثال الأمر، فإذاً: قصد امثال الأمر فرع وجوده.

وعندئذٍ لو كان قصد امثال الأمر مأخوذاً في متعلق الأمر، فمعناه تقدُّم رتبة قصد امثال الأمر على نفس الأمر، في حين أنَّ قصد الامثال فرع وجود الأمر، وعندما فيلزم أنْ يكون المتقدم متَّخراً والمتَّخِر متقدماً، وهذا خلفٌ، أو دورٌ.

ولبيان هذا المعنى الأخير - أي أنه خلفٌ، أو دورٌ - نقول: إنَّ ما نحن فيه على ضوء بيانٍ وتقريرٍ يلزم خلف الفرض ؛ وهو: أنَّ ما فرضناه متقدماً - وهو الأمر نفسه - قد صار متَّخراً، وما فرضناه متَّخراً - وهو قصد امثال الأمر - صار متقدماً، وهذا اللازم مستحيل عقلاً ؛ لأنَّه خلف الفرض.

وعلى ضوء بيانٍ وتقريرٍ آخر يلزم الدور ؛ وهو: أنَّ قصد امثال الأمر متوقف على وجود الأمر نفسه، فما لم يكن هناك أمرٌ واقعاً، لا معنى لقصد امثاله، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر لو أُخذ قصد امثال الأمر في متعلق الأمر، فهذا معناه: أنَّ الأمر نفسه متوقف أيضاً على قصد امثال الأمر، فيلزم توقف الشيء على نفسه، وهذا دورٌ وهو مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، وهذا مستلزم للتناقض، وبطلانه بديهي.

فإذن: التقييد محالٌ، أي: تقييد المأمور به بقصد امثال الأمر محال، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً؛ لما قلناه في المطلب الأول من أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الملكة وعدهما، وأنهما متلازمان إمكاناً واستحالاً، 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 يُتمسَّك به لنفي القيد المشكوك.

إلى هنا تبيَّن: أنَّ التقسيمات الثانوية للواجب، غير قابلة للإطلاق والتقييد ثبوتاً وإثباتاً.

الحاضرة ((٣٣))

قال المصنف رحمه 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 توصلى؟ ذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون عبادية إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرابة في المأمور به لأنه لابد من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسك بالإطلاق لنفيه حسب الفرض، وقد تقدم ذلك في الأمر الأول، فتكون أصلة الاحتياط هي المرجع هنا، وهي تقتضي العبادية. وذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصيلية، لا لأجل التمسك بأصلية الإطلاق في نفس الأمر، ولا لأجل أصلية البراءة من اعتبار قيد القرابة، بل نتمسک لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: أنه لا ريب في أن المأمور به إطلاقاً وتقيداً يتبع الغرض سعةً وضيقاً، فإن كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيداً، وإلا فلا.

غير أن ذلك فيها يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الأولية -. أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيداً - كالذى نحن فيه وهو قيد قصد الامثال - 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 مجردأ عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد. مثلا: لو فرض أن غرض المولى قائم بالصلة المأقى بها بداعي أمرها، فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلقة بها ؛ لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية، فلابد له - أي الأمر - لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى، كأن يأمر أولاً بالصلة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول، مبيناً ذلك بصرىح العبارة. وهذا الأمر يكون في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنهما ناشئان من غرضٍ واحدٍ، والثاني يكون بياناً للأول، فمع عدم امثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأول بامثاله فقط، وذلك بأن يأتى بالصلة 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 يلتحقه بها يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامثال في الغرض، وإنما ليئن بأمر ثانٍ.

وهذا ما سميـناه بـ "إطلاق المقام". وعليـه، فالـأصل في الـواجبات كـونـها توـصلـيةً حتـى يـثبت بالـدلـيل أنها تعـبـدية)).

كان الكلام ولازال في مـسـأـلة ما إذا شـكـ في وـاجـبـ عند فقد القرـيبةـ، أنه تعـبـديـ أو توـصلـيـ، فـما هو مـقـتضـي الأـصـلـ؟

والـشـيخـ المـظـفـرـ قبلـ أنـ يـذـكـرـ مـخـتـارـهـ فيـ المـسـأـلةـ، تـعـرـضـ لـأـرـبـعـ مـطـالـبـ بـعـنـوانـ مـقـدـمـاتـ هـذـاـ الـبـحـثـ، وـبـعـدـ أـنـ ذـكـرـهـ، جـاءـ مـبـيـنـاـ بـأـنـهـ إـذـاـ عـرـفـنـاـ هـذـهـ مـقـدـمـاتـ يـحـسـنـ بـنـاـ الرـجـوعـ إـلـىـ صـلـبـ الـبـحـثـ، وـهـوـ: هـلـ الـأـصـلـ فيـ الـوـاجـبـاتـ التـوـصـلـيـةـ، وـالـتـعـبـدـيـةـ بـحـاجـةـ إـلـىـ الدـلـيلـ؟

وقد اختلف الأـصـوليـونـ فيـ ذـلـكـ عـلـىـ قـوـلـيـنـ:

الـقـوـلـ الـأـوـلـ: ذـهـبـ جـمـاعـةـ مـنـ الـأـصـوليـنـ إـلـىـ أـنـ الـأـصـلـ فيـ الـوـاجـبـاتـ التـعـبـدـيـةـ، إـلـاـ مـا خـرـجـ بـالـدـلـيلـ، وـعـنـدـهـ فـيـ مـوـارـدـ الشـكـ، لـابـدـ مـنـ إـتـيـانـ الـعـمـلـ بـقـصـدـ الـقـرـبـةـ.

وـدـلـيـلـهـمـ عـلـىـ ذـلـكـ: أـنـهـ فـيـ هـذـهـ مـوـارـدـ لـاـ يـمـكـنـنـاـ التـمـسـكـ بـإـلـاطـلـقـ لـنـفـيـ قـيـدـ قـصـدـ الـأـمـتـالـ حـسـبـ الـفـرـضـ، وـهـذـاـ مـاـ تـقـدـمـ بـيـانـهـ فـيـ الـمـطـلـبـ الـأـوـلـ مـنـ مـطـالـبـ الـمـقـدـمـةـ.

وـمـنـ جـانـبـ آـخـرـ، لـاـ دـلـيلـ لـنـاـ عـلـىـ الـاـكـتـفـاءـ بـذـاتـ الـعـمـلـ بـدـوـنـ قـصـدـ الـقـرـبـةـ ؛ـ الـأـمـرـ الـذـيـ تـصـلـ الـنـوـيـةـ إـلـىـ الـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـةـ، وـالـأـصـلـ الـجـارـيـ فـيـ المـقـامـ هـيـ أـصـالـةـ الـاـحـتـيـاطـ ؛ـ بـنـكـتـةـ أـنـ الـاشـتـغالـ بـأـصـلـ التـكـلـيفـ يـقـيـنـيـ، وـعـنـدـهـ فـيـ حـكـمـ الـعـقـلـ بـلـزـومـ تـحـصـيلـ الـفـرـاغـ الـيـقـيـنـيـ، وـالـفـرـاغـ الـيـقـيـنـيـ لـاـ يـحـصـلـ إـلـاـ بـإـتـيـانـ الـعـمـلـ مـعـ قـصـدـ الـقـرـبـةـ، مـاـ يـعـنـيـ: أـنـ مـقـتضـيـ الـأـصـلـ فيـ الـمـسـأـلةـ التـعـبـدـيـةـ، إـلـاـ أـنـ يـقـومـ دـلـيـلـ خـاصـ عـلـىـ عـدـمـ دـخـلـ قـصـدـ الـقـرـبـةـ فـيـ الـمـأـمـورـ

بـهـ.

الـقـوـلـ الـآـخـرـ: وـذـهـبـ جـمـاعـةـ مـنـ الـأـصـوليـنـ إـلـىـ أـنـ الـأـصـلـ فيـ الـوـاجـبـاتـ التـوـصـلـيـةـ، إـلـاـ

ما خرج بالدليل، وعندما ففي موارد الشك، نحكم بكون الواجب توصلاً.

وذهب بهم إلى ذلك: لا من باب التمسك بأصله الإطلاق في نفس الأمر ؟ لما قلنا سابقاً

من أنَّ التقييد بقصد امثالي أمر محالٌ، فيكون الإطلاق محلاً أيضاً.

ولا من باب التمسك بأصله البراءة من اعتبار قيد القرابة ؛ وذلك لأنَّ أصل البراءة

إنما يجري فيها لو كان الشك في أصل التكليف، بينما في المقام عندنا يقينٌ بأصل التكليف،

وشكٌ في محصل الغرض ؛ لعدم علمنا بأنَّ إتيان العمل بدون قصد القرابة هل هو محصلٌ

لغرض المولى أو لا ؟ وفي مثل هذا لا تجري البراءة.

فتحصل: عدم تمامية الاستدلال بهذين الطريقين على إثبات التوصيلية في المسألة، بل

تمسّك لذلك بالإطلاق المقامي.

ولتوضيح ذلك، نقول ابتداءً من باب المقدمة: إنَّ مطلوب المولى لو تعلق بإتيان عملٍ

من جانب العبد، فتارةً يكون مطلوب المولى نفس العمل وذاته من دون أي قيدٍ

وخصوصية من قبيل: قصد القرابة ؛ كما هو الحال في التوصيليات، فلا ريب - في هذه الحالة

- في أنه يُصدر الأمر بذات العمل ؛ كأنْ يقول - مثلاً - (طهير ثيابك ويدنك للصلوة).

وآخر يكون مطلوب المولى العمل مقيداً بقيدٍ ؛ كقصد القرابة أو سائر الخصوصيات

(وإنْ كان بحثنا - فعلاً - في قصد امثالي الأمر)، ففي هذه الصورة تارةً يكون التقييد في

مقام البعث والتحريك ممكناً للمولى ؛ كما في التصنيفات الأولية، وأخرى غير ممكناً ؛ كما في

التصنيفات الثانوية، وفي صورة الإمكان لو كان ذلك القيد دخيلاً في غرض المولى، فيتعين

على المولى الحكيم وهو في مقام البيان، أنْ يقيّد متعلقَ أمره بذلك القيد، وإلاً فتتمسّك

بإطلاق كلامه لغرض نفي ذلك القيد.

وأما في صورة عدم الإمكان - كالذى نحن فيه وهو قيد قصد الامثال - فاليد قاصرةٌ

شرح الكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٢٨١)

عن التمسك بالإطلاق اللغطي أو اللحاظي، ولا يسوغ لنا القول: بأنَّ المولى حيث لم يقيِد فإذاً القيد هذا غيرُ دخيلٍ في غرضه، بل نحتاج إلى طريقٍ آخر وهو متممُ الجعل، فنقول: إنَّ ذلك القيد لو كان دخيلاً في غرض المولى، فيتعين عليه تقييده بأمرٍ ثانٍ حتى يُفهمَ تمامَ مراده، وعندها فإنْ أتى بمتتمٍ الجعل، فنسميه (نتيجة التقييد) وإنْ لم يسمَ تقييداً اصطلاحاً، ولكنه مشتركٌ مع التقييد في النتيجة، أي أنه يَعْمَل عملَ التقييد من تضييق دائرة المأمور به، وإنْ لم يأت بمتتمٍ الجعل، فنسميه (نتيجة الإطلاق) وإنْ لم يسمَ إطلاقاً اصطلاحاً، إلاَّ أنه مشتركٌ مع الإطلاق في النتيجة، أي أنه يَعْمَل عملَ الإطلاق من توسيعة دائرة المأمور به.

وبعد التوجُّه لهذه المقدمة^(١)، فنقول: إنَّ من المسَّمات أنَّ المأمور به من حيث الإطلاق والتقييد، يتبع الغرض من حيث السعة والضيق، فلذا لو كان قيُدُ دخيلاً في المأمور به وجوداً أو عدماً، فيتعين على المولى بيانه، وإلاَّ 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 متعلقُ أمره بقصد امثاله، مستلزم للدور، ففي أمثال هذه الموارد، لو كان قيد قصد القرابة دخيلاً في غرض المولى وتعذر له جعل القيد في المأمور به - لمحذور الدور وما شابهه -، فلا يصح منه - أي الامر - أنْ 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 إنْ شاء الله تعالى في: الجزء الثالث من هذا الكتاب، المقدمة ١١ من مباحث الحجة.

ومن جملة الطرق الممكنة، هو إنشاء أمررين ودستوريين: (أحد هما) يتعلق بذات العمل
مجرداً عن القيد؛ كأن يقول - مثلاً - (صلي)، و (الآخر) يتعلق ببيان قيدقصد القرابة؛ بأن
يقول - مثلاً - (إفعل صلاتك بقصد القرابة).

والسرُّ في هذا المعنى يكمن في أنه لا طريق لنا لمعرفة غرض المولى إلَّا من خلال خطاباته وبياناته، فإذا استحال جعل القيد في المأمور به؛ لاستلزم المعاذير، فلا بد حينئذ من اتّباع المولى لطريقةٍ أخرى يمكنه من خلاها استيفاء الغرض المذكور، ولو كان ذلك بإنشاء أمريين.

وهذان الأمران ليس لكلاً منها امثالاً مستقلّ، بل هما في حكم أمرٍ واحدٍ ثبوتاً وسقوطاً؛ لأنّها ناشئان من غرضٍ واحدٍ، والأمر الثاني مكمّل للأمر الأول، وعليه فلو كان قيد قصد القربة دخيلاً، فلا بد من بيانه بمتّتم الجعل.

وعلى هذا الأساس، ففي الموارد المشكوكه نقول: إنَّ المولى إذا أمرَ بشيءٍ - وكان في مقام البيان - كأنْ قال مثلاً: (أدفنوا موتاكم)، واكتفى بهذا الأمر، ولم يلحقه بها يكون مكملاً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتنال، أي: لم يقل - مثلاً -: (افعلوا هذا الفعل مع قصد القرابة)، كان هذا، أي: عدم البيان من قِبَل المولى، كاشفاً عن عدم اعتبار قصد الامتنال وعدم دخالته في غرضه، وإلاًّ لبيته بأمرٍ ثانٍ، وهذا ما سميـناه بـ (إطلاق المقام)؛ إذ هو ناشئٌ عن سكوت المتكلـم وهو في مقام البيان.

فالنتيجة: أنَّ رأيَ الشِّيخِ المَاتِنَ يَتَّسِعُ عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْوَاجِبَاتِ التَّوْصِلِيَّةِ، إِلَّا مَا خَرَجَ بِالدَّلِيلِ أَنْهَا تَعْبُدِيَّة.

الحاضرة ((٣٤))

قال المصنف رحمه الله: ((٤- الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني: "ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير" كالصلة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: "المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان" فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقييمات 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 بلزم امثال 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 التعييني وإطلاق الصيغة

الواجب التعييني: هو "الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه" كالصلة اليومية. ويقابله الواجب التخييري، كخusal كفاره الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة بين: إطعام ستين مسكيناً،

وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة.

وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعييني والتخيري. 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 التخمير يحتاج إلى مزيد بيان مفقود.

- ٦ -

الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

الواجب النفسي: هو "الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر" كالصلاحة اليومية. ويعادل الواجب الغيري كالوضوء، فإنه إنما يجب مقدمةً للصلاحة 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 النفسيّة ما لم تثبت الغيرية)).

الكلام في البحث الرابع من مباحث صيغة الأمر، وهو ما يتعلّق بمبحث الواجب العيني وإطلاق الصيغة.

وسؤال البحث: صيغة إفعل، هل لها ظهورٌ في الواجب العيني، أم في الواجب الكفائي؟

وبكلمةٍ: هل المستفاد من إطلاق صيغة إفعل، الوجوب العيني، والكفائي بحاجةٍ إلى بيانٍ زائد، أم أنَّ المستفاد هو الوجوب الكفائي، والعينية بحاجةٍ إلى بيانٍ زائد؟

شرح حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٢٨٥)

والشيخ الماتن ^{رحمه الله} مقدمةً، أفاد بأنَّ الواجب ينقسم - في تقسيمٍ - إلى قسمين: الواجب العيني، والواجب الكفائي، وقد عَرَّفَ الواجب العيني بأنه: (ما يتعلَّق بكل مكلفٍ ولا يسقط بفعل الغير).

ومثاله: الصلاة اليومية، وصوم شهر رمضان وما شاكلها.

وعَرَّفَ الواجب الكفائي بأنه: ما كان (المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلفٍ كان).

ومثاله: رد السلام، والصلاحة على الميت وتحسيله ودفنه، وما شاكل ذلك.

ثم أحال التعريف التفصيلي على حقيقة هذين القسمين، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في تقسيمات الواجب، وجمله: أنَّ الواجب العيني يمتاز عن الواجب الكفائي، بأنَّ المطلوب في الواجب العيني يتعدد بتنوع المكلَّف وينحل بانحلاله، فيكون لكل مكلفٍ تكليفٌ مستقلٌ فلا يسقط عنه بامتثال الآخر؛ الأمر الذي أفاد الشيخ المظفر ^{رحمه الله} في تعريفه، بأنه ذلك التكليف الذي يتعلَّق بكل مكلفٍ ولا يسقط بفعل الغير.

وهذا بخلاف الواجب الكفائي، فإنَّ المطلوب فيه واحدٌ ولا يتعدد بتنوع المكلَّف في الخارج، ولكنه متوجه إلى عموم المكلَّفين، فيكون وجوباً على كلٍ واحدٍ منهم على نحو الشمول، غاية الأمر أنَّ وجوبه على كلٍ مشروطٌ بترك الآخر للامثال؛ فحينما يقال: (يجب ردُّ التحية)، فإنَّ هذا الوجوب متوجه إلى عموم المكلَّفين الحاضرين مجلس السلام، فيكون ردُّ الواجب على كلٍ واحدٍ منهم، إلا أنَّ وجوبه على كلٍ واحدٍ مشروطٌ بترك الآخر للرد.

ثم أنَّ ما يرتبط - فعلاً - بمحل بحثنا، هو بيان: مسألة تشخيص الظهور، وأنَّ ظهور صيغة الأمر في أي قسمٍ من هذين القسمين؟

وقد أفاد ^{نهج} في هذا الصدد: أنه إن دلّ 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 إفعل؟، 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 ملزمُ 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 إلَّا ما خرج بالدليل وثبت كونه كفائياً.

ثم يقع الكلام في البحث الخامس من مباحث صيغة الأمر، وهو:

٥ - الواجب التعيني وإطلاق الصيغة.

وسؤال البحث: صيغة إفعل هل لها ظهورٌ في الواجب التعيني، أم الواجب التخييري؟

وبتعمير آخر: هل المستفاد من إطلاق صيغة إفعل، الوجوب التعيني، أم الوجوب التخييري؟

والشيخ المظفر ^{نهج} مقدمةً، أفاد بأنَّ الواجب ينقسم - في تقسيمٍ آخر - إلى قسمين: الواجب التعيني، والواجب التخييري، وقد عرَّف الواجب التعيني بأنه: ((الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه)).

شرح حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٢٨٧)

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 عَرْضه، وأما في طوله فمن الممكن أنْ يكون له بديلٌ.

مثاله: الصلاة اليومية، فإنه عند دخول وقت الصلاة اليومية شرعاً، لم يكن هناك واجب آخر يحُلُّ محلَّ الصلاة، بحيث يكون الواجب على المكلف -في الوقت المعين شرعاً- إما الصلاة وإما التصدق -مثلاً-، بل تجُب عليه معيناً الصلاة اليومية.

وأما الواجب التخييري، فيعلم تعريفه من خلال قوله عليه: ((ويقابل الواجب التخييري كخصال... إلخ)), فيكون تعريفه -بقرينة المقابلة-: (ما كان له عِدْلٌ وبديلٌ عنه في عَرْضه).

مثاله: خصال كفارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة بين عتق رقبة، وصوم شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً.

ثم أحال التعُرُّف التفصيلي على حقيقة هذين القسمين، على ما سيأتي إنْ شاء الله تعالى في تقييمات الواجب.

وأما الآن، فينبغي التعُرُّف على مسألة تشخيص الظهور، وأنَّ ظهور صيغة الأمر في أي قسمٍ من هذين القسمين؟

وقد أفاد عليه في هذا المجال: أنه إنْ دلَّ الدليل الخاص على كون واجبٍ تعيينياً أو تخييرياً، فتتبع ذلك الدليل ولا كلام لنا فيه.

إنما الكلام فيما لو فقدنا الدليل الخاص عليهما، بل كنَّا 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 تعينياً سواء أتى بفعلٍ آخر أم لم يأتِ به، والتخيرية بحاجةٍ إلى مزيد بيان، بأنْ يقال: إنَّ المولى في مقام البيان، فلو كان هناك فعلٌ آخر غير هذا الفعل، دخيلاً في غرضه أيضاً بحيث تكون له قابليةٌ كونه عدلاً وبدليلاً عن هذا الفعل، وكانت حصةٌ من المصلحة مترتبةٌ عليه أيضاً، لأنَّ المولى - قطعاً - يبيّن ذلك بتوسيط (أو) العاطفة، وحيث لم يبيّنه فيعلم منه، أنَّ المصلحة - معيناً - مترتبةٌ على هذا الفعل، وليس هناك أي فعل آخر في عرضه، وهذا هو الوجوب التعيني.

فإذن: الأصل في الواجبات، التعينية إلَّا ما خرج بالدليل وثبت كونه تخييرياً.

ثم يقع الكلام في البحث 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 في هذا البحث، كطريقته في المبحثين السابقين؛ لأنَّ الجميع يشترك في منهجهية البحث، فأفاد مقدمةً، بأنَّ الواجب ينقسم - من زاوية أخرى - إلى قسمين: الواجب النفسي، والواجب الغيري، وقد عرَّف الواجب النفسي بأنه: ((الواجب لنفسه، لا لأجل واجب آخر)).

ومثاله: الصلاة اليومية، وصوم شهر رمضان، وما شاكلهما.

وأما الواجب الغيري، فيعلم تعريفه من خلال قوله تعالى: ((ويقابل الواجب الغيري كال موضوع... إلخ)), فيكون تعريفه - بمقتضى المقابلة -: (ما كان واجباً لأجل واجب آخر، لا لنفسه)، مما يعني: أنَّ الواجب الغيري تابعٌ للغير، فلو كان الغير واجباً، كان هو واجباً، وإلَّا فلا.

ومثاله: الطهارات الثلاثة ؛ حيث إنها تجب مقدمةً للصلوة، لا لأنفسها، كما هو واضح.

ثم يقع البحث في أنَّ صيغة الأمر، هل هي ظاهرةٌ في الواجب النفسي أو الغيري ؟ وقد أفاد رحمه الله: أنه إنْ دلَّ الدليلُ الخاصُّ على كونِ واجِبٍ نفسياً (الصلوة اليومية مثلاً)، أو غيريَاً (اللوضوء مثلاً)، فتَبَعَ ذلك الدليلُ ولا كلامٌ لنا فيه. إنما الكلامُ فيها لو فقدنا الدليلُ الخاصُّ عليهما، بل كُنَّا نحنُ وإطلاقُ الصيغة، فيأتي هذا السؤال:

ما مقتضى إطلاق الصيغة ؟ والجواب على ذلك: أنَّ 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 للمقدمية لفعلٍ آخر، كان ذلك كاشفاً عن أنَّ مراده الوجوب النفسي. فإذاً: إطلاق الصيغة يقتضي النفسيّة، ما لم تثبت الغيرية.

فالنتيجة النهائية: أنَّ مقتضى إطلاق صيغة الأمر كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، وإرادة الغيري أو التخييري أو الكفائي منه بحاجة إلى قرينة.

المحاضرة (٣٥)

قال المصنف 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 لها على نحو الاشتراك اللفظي.

٤ - أنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعم منهما، بل لا

دلالة لها على أحدهما بوجهٍ من الوجه، 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 بجئتها ولا بعادتها - على الفور أو التراخي، بل لابد

من دالٍ آخر على شيءٍ منهما، فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضي جواز

الإتيان بالملأور 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 بالمؤمر به ؛ لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها، وعليه: فيكون الإسراع إلى فعل المؤمر 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 البحث السابع من مباحث صيغة الأمر، وهو فيما يتعلق بمبحث الفور والتراثي.

إذا ألقينا نظرةً إلى الواجبات في الشريعة المقدسة، نجد هناك واجبات قام الدليل على كونها موسعةً، وذلك كالصلوة ونحوها، وأخرى قام الدليل على كونها فوريةً، ومن الفورية ما قام الدليل على سقوطه إن لم يُمثّل، فهو على سبيل وحدة المطلوب، ومثلوا لذلك برد السلام ؛ حيث إنه واجب على المسلم عليه في أول أزمنة 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 فوراً، وقد مُثّل لذلك بقضاء الفوائت، وأخرى: لو فاتت الفورية انقلب إلى واجب موسعاً، ومن هذا القبيل صلاة الزلزلة، فإنها واجبة على المكلف في أول أزمنة الإمكان فوراً، ولكنه لو تركها فيه وعصى جاز له التأخير إلى ما دام العمر موسعاً.

كُل ذلك لا كلام فيه، إنما الكلام في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي، فهل تدل على ذلك دلالةً وضعيةً أو لا ؟

وقد اختلف 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 ثانٍ 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 والذهب إلى القرية القرية أو البعيدة على اختلافها في البعد وتهيؤ الأسباب، أو المراد به ما لا يصل إلى حد التهاون وعدم الاكتتراث بالأمر،... ثم إنَّ ظاهر القائل بالفورية تعينه... والمراد بالتراخي هو: ما يقابل القول بالفور على أحد الوجوه الأربع المتقدمة دون الوجه الخامس... ثم إنَّ المقصود به، جواز التراخي ؛ لأنَّ يكون مفاد الصيغة جواز التأخير دون وجوبه ؛ إذ لا قائل ظاهراً بدلاته على وجوبه.

نعم ربما يُحکى هناك قولٌ بوجوب التراخي، حكاه شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج قولًا للجبائيين وبعض الأشاعرة، لكنَّ المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي،... فالقول المذكور مع ونه جدًا - حيث لا يظن أنَّ عاقلاً يذهب إليه - غير ثابت الانتساب إلى أحدٍ من أهل الأصول))^(١) ؛ ولذا قال الميرزا القمي عليه السلام: ((أما القول بتعيين التراخي، فلم نقف على مصرح به))^(٢)، ويقصد: القول بوجوب التراخي.

وعلى هذا، فموضوع بحثنا هو: معرفة أنَّ صيغة الأمر هل تدل على فورية المأمور به، أو لا تدل عليها بل تدل على جواز التأخير والتراثي فيه؟.

النكتة الأخرى: في بيان محل وموضع النزاع في المسألة.

إنَّ محلَ النزاع في هذه المسألة هو، خصوص ما لم يثبت توقيته من التوسيعة أو التضييق،

ولا فوريته وتراثييه من الخارج؛ لكون الكل واضح الخروج عنه، فلا يجري في الواجبات المؤقتة بقسميها الموسَّعة والمضيَّقة، ولبيان 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 بمعنى الأعم وهو ما كان مضيَّقاً من جهة الرخصة، سواءً أكان كذلك من جهة الإجزاء أيضاً كالمثال المذكور أَم لا؛ كالحج الذي لا يجوز تأخيره عن عام الاستطاعة مع كونه مجزياً عن الأمر الأول لِأَنَّهُ إلى غير العام الأول وإنْ ترَثَ عليه الإثم.

كما أنَّ الثاني أيضاً يطلق تارةً على ما هو الموسَّع رخصةً وإجزاءً وهو الموسَّع بالمعنى الأخص مع كونه موقتاً؛ كالفرائض اليومية، أو لا؛ كفرضية الزلزلة وغيرها من الآيات عدا الكسوفين.

وآخرى: على ما هو بمعنى الأعم وهو الموسَّع إجزاءً سواءً أكان موسَّعاً من حيث الرخصة أيضاً كما ذُكر، أم لا؛ كالحج، وأما عكس ذلك فغير معقول عن العدل الحكيم. والظاهر عدم كون شيءٍ من تلك المذكورات مراداً بالفور والتراثي ولا كلام لنا عنها؛ لأنَّها من أقسام المؤقت، والفور والتراثي عند الأعلام ليسا من قبيل المؤقت.

فالمتحصل: أنَّ النزاع المذكور - في دلالة الصيغة على الفور والتراثي - إنما يجري في

خصوص الواجبات غير الموقعة، والتي لم يثبت فوريتها وتراثيتها 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 شيء منها؟ 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 آنفًا أنه اختلف الأصوليون في ذلك على أقوالٍ الأولى: المشهور والمعروف بين الأصحاب، أنَّ الصيغة 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.

الثاني: وذهب قومٌ آخرون إلى أنها موضوعة للفور فقط.

الثالث: وقُومٌ ثالث إلى أنها موضوعة للتراخي.

الرابع: وقُومٌ رابع إلى أنها موضوعة لكلٍّ منها على نحو الاشتراك اللغطي، وهناك أقوال وتفصيلات أخرى، لم يتعرض لها الشيخ الماتن^ت.

وأما مختار الشيخ الماتن^ت، فقد وافق المشهور في عدم الدلالة للصيغة على شيءٍ من الفور والتراخي، مستدلاً على ذلك بما حاصله: أنَّ الصيغة لو دلت على ذلك بطبعية الحال: إما أنْ تكون من ناحية المادة، أو من ناحية الهيئة، ومن بين أنها لا تدل عليه من كلتا الناحيتين.

أما من ناحية المادة فواضح؛ لما تقدم في ضمن البحوث السابقة: من أنَّ المادة ليست

موضوعة إلاّ لنفس الحدث غير المحظوظ معه شيءٌ من خصوصياته الوجودية، فكلمة (إضراب) - مثلاً - لا تدل ببادتها (الضاد، والراء، والباء) سوى على حدث الضرب في مقابل الأكل، والشرب، والقتل وما شاكل ذلك، فكل من الفور والترaxي وما شاكلهما خارج عن مدلولها.

وأما من ناحية الهيئة - أي هيئة إفعل - فأيضاً كذلك ؛ لما عرفت سابقاً من أنها وضعت للدلالة على النسبة الطلبية، كما استعملت فيها، ولا شيء أكثر من ذلك، في حين أنَّ كلاً من الفور والترaxي معنى اسمي ومستقل، فمن الواضح أنَّ الصيغة لا تدل على شيءٍ من هاتين الخصوصيتين، لا حقيقةً ولا مجازاً، بل ولا إشعار فيها فما ظنك بالدلالة ؟ وعلىه، فلا دلالة للصيغة - لا ببادتها ولا ببادتها - على الفور أو الترaxي، بل لابد - لاستفادة ذلك - من دالٌ آخر على شيءٍ منهما، فإنْ قام فهو، وإلاً فاللازم هو الإتيان بالطبيعي المأمور به مخيراً - عقلاً - بين الفور والترaxي.

وأما الكلام في المقام الآخر - أعني بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل -، فهل أنَّ صيغة إفعل بملاحظة الأدلة الخارجية المنفصلة، تدل على الفور أو الترaxي، أو لا ؟ قد يقال - كما قيل - إنَّ الصيغة وإنْ لم تدل على الفور وضعاً، إلاَّ أنها من جهة دليل خارجي منفصل، تدل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم، إلاَّ ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز الترaxي فيه بالخصوص، ولإثبات هذا المدعى استدلوا بهاتين الآيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ) ^(١).

وتقريب الاستدلال بها على لزوم الفور، يتبين على مقدمتين:

الأولى: أنَّ المغفرة ذات معنيين: حقيقي، ومجازي، والمعنى الحقيقي لها، غفرانه تعالى عباده وتجاوزه عن سيئاته، وهذا المعنى فعله سبحانه وتعالى ومحظوظ به تعالى؛ كما يشير إليه القرآن المجيد بقوله تعالى: (وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ) ^(١)، قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) ^(٢)، والمعنى المجازي لها، فعل المأمور به والإتيان به، وقرينة المجاز عبارة عن السببية والمبينة؛ باعتبار أنَّ الإتيان بالأمر به سببٌ، والمغفرة الإلهية مسببٌ.

وقد أُريد بالمغفرة في الآية الشريفة معناها المجازي؛ على أساس أنَّ المغفرة بالمعنى الحقيقي فعل الباري عزَّ وجلَّ ومحظوظ به تعالى، وتستحيل مساعدة العبد إلى ما هو فعله تعالى، فلا معنى حينئذٍ لقوله تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ)، فبطبيعة الحال يكون المراد، مساعدة العبد إلى أسباب المغفرة، ومن الواضح أنَّ من أظهرها فعل المأمور به والإتيان به.

المقدمة الأخرى: أنَّ كلمة (سارعوا) في الآية المباركة، فعلٌ أمرٌ، وقد أثبتنا سابقاً أنَّ صيغة فعل، ظاهرٌ في الوجوب، غايتها بحكم العقل.

وبعد ضمَّ هاتين المقدمتين، نقول:

[١] سارعوا فعلٌ أمرٌ، وكلُّ فعلٌ أمرٌ ظاهرٌ في الوجوب، فإذاً: (سارعوا) ظاهرٌ في الوجوب، وهذا يعني: تجب المساعدة إلى سبب المغفرة.

[٢] تجب المساعدة إلى سبب المغفرة، وإتيان المأمور به سببٌ للمغفرة بل من أظهر أسبابها، فإذاً: تجب المساعدة إلى إتيان المأمور به، وهذا هو معنى وجوبها فوراً.

الآية الأخرى: قوله تعالى: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) ^(١).

وتقريب الاستدلال بها، يبني على مقدمتين أيضاً:

الأولى: الكلمة (استبقوا) في الآية المباركة، فعل أمرٍ، وقد أثبنا فيها سبق أنَّ صيغة الأمر، ظاهرةٌ في الوجوب.

المقدمة الأخرى: أنَّ الكلمة (الخيرات) فيها، جمعٌ محلٌّ بالألف واللام، وهو مفیدٌ للعموم، فتكون شاملةً للخيرات بعمومها، ومن جملة الخيرات بل من أظهر مصاديقها هو، الإتيان بالواجبات الإلهية.

وبعد ضمّ هاتين المقدمتين، نقول:

[١] استبقوا فعل أمرٍ، وكلُّ فعل أمرٍ ظاهرٌ في الوجوب.

فإذن: (استبقوا) ظاهرٌ في الوجوب، وهذا يعني: يحب الاستباق إلى الخيرات.

[٢] يحب الاستباق إلى الخيرات، وإتيان الواجبات الإلهية من الخيرات.

فإذن: يحب الاستباق إلى إتيان الواجبات الإلهية، وهذا مساوٌ للفورية.

إلا أنَّ الشيخ الماتن رحمه الله لم يرتضِ بهذا الاستدلال، فلذا جاء في مقام نَقْدِه والإجابة عليه

؛ قائلاً: ((والجواب عن الاستدلال...))، وهذا ما سيأتي بيانه إنْ شاء الله تعالى.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله رحمه الله ((الفور والتراخي)) المستفاد من كلمات الأعلام، أنَّ النزاع في هذا البحث هو نزاعٌ في مدلول المادة لا الهيئة، بل لا معنى لكونه نزاعاً في مدلول الهيئة، وبيانه: أنَّ صيغة الأمر تشتمل على أمرتين: (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 والتراثي مما يمكن أخذهما قيدين في مدلول المادة أعني: متعلق الطلب ؛ فإنه يقال: المولى طلب الصوم الفوري أو المتراثي، ولا يعقل أخذهما قيدين لمدلول الهيئة الذي هو نفس الطلب ؛ بداعه أنَّ طلب المولى لا يوصف بالتراثي أو الفورية ؛ إذ لا يقال: طلبُ فوري للصوم، وطلبٌ متراخٌ للصوم.

قوله بِيَّنَ ((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.

الحاضرة ((٣٦))

قال المصنف رحمه الله ((والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين: إن "الخيرات" و "سبب المغفرة" كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة والمسابقة 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 لها دلالة على الفورية في عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصها في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة "افعل" فيها في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلى أنها 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 يستثنى واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل ؟ لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجنًا لا يصدر عن حكيم عارفٍ. إذن لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

المرة والتكرار

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة "افعل" على المرة والتكرار على أقوال كاختلافهم في الفور والتراخي. والمحترر هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل: من عدم دلالة الصيغة لا بقيتها ولا بعادتها على المرة ولا التكرار ؛ لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي، فلا بد من دال آخر على كل منها)).

كان كلامنا حول استدلال البعض بالآيتين المباركتين المتقدمتين، على إثبات الفورية في جميع الواجبات الإلهية، وذكرنا بأنَّ هذا الاستدلال غير تام في نظر الشيخ الماتن رحمه الله ؛ فمن أجل ذلك أخذ رحمه الله بنقد الاستدلال بكلتا الآيتين، بمستويين من النقد:

المستوى الأول: - ما يبيّنه بقوله: ((أنَّ الحورات وسبب المغفرة... إلخ)) - وحاصله: أنَّ أسباب المغفرة في الآية الأولى كثيرة، منها الإيتان بالواجبات ومنها التوبة ومنها الأعمال المستحبة بأنواعها المختلفة وأشكالها المتعددة، كما أنَّ كلمة (الحورات) في الآية الثانية، عامة شاملة للواجبات والأعمال المستحبة معاً، من دون أنْ تخصَّص بالواجبات.

ومن بين الذي لا يعتريه الريب، أنَّ المسارعة والاستباق إلى الأعمال المستحبة غير واجبٍ ؛ من جهة أنَّ أصل العمل في خانة المستحبات مما يجوز تركه رأساً، فضلاً عن وجوب الفورية، وإذا كانت الآيتان الشريفتان شامتين للمستحبات بعمومها، كان ذلك بنفسه قرينةً على أنَّ 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 يَسِّنه بقوله: ((بل لو سلَّمنا باختصاصها في الواجبات... إلخ)) - وحاصله: مع الإغماض عن ذلك وتسليم اختصاص الآيتين بالواجبات وعدم شمولها للمستحبات، ولكن مع ذلك لا مناص من رفع اليد عن ظهور صيغة إفعل في الآيتين في الوجوب، وحملها على الاستحباب، والنكتة في ذلك: أنَّ نعلم من الأدلة الخارجية أنَّ 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 عمومها، ولا ريب في أنَّ الإيتان بالكلام عاماً ثم الشروع بالاستثناء وتخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك، قبيح في المحاورات العرفية ويعُدُ الكلام هذا عند العرف العقائلي مستهجنًا.

والشاهد على ذلك: أنه هل يصح لعارفِ بأساليب الكلام، أنْ يقول - مثلاً: (بعثُ أموالي)، ثم يستثنى واحداً فواحداً حتى لا يبقى تحت العام إلَّا القليل؟ لاشك في أنَّ هذا الكلام يُعدُّ مستهجنًا وقبيحاً، والكلام القبيح لا يصدر عن المتكلم الحكيم العارف باللغة وأساليب الحوار.

فالنتيجة: أنه لامناص من حمل كلمتي (سارعوا، واستبقوا) في الآيتين، على استحباب الفور.

إلى هنا تحصل في كلمات الماتن ﴿١﴾: ١ - لا دلالة للصيغة على الفور والتراخي، بل ولا إشعار فيها فما ظُنِّك 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 أساسٍ متين.

ثم شرع الشيخ الماتن رحمه 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 والدفعـة الواحدة ؛ كما لو قال المولى - مثلاً - : (اضرب زيداً مرةً أو دفعـةً واحدةً)، وثانيةً تدل على التكرار والدفعـات 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 المقام، ينبغي تعين المراد من القول بالمرة والتكرار، فنقول: إنَّ المرة والتكرار لها معنيان - كما جاء في حاشية الكتاب - :

المعنى الأول: الدفعـة والدفعـات، فالمراد من المرة الدفعـة ومن التكرار ما يقابلها وهي الدفعـات.

والمعنى الآخر: الفرد والأفراد، فالمراد من المرة هو الفرد، ويعـاينها التكرار بمعنى الأفراد.

واستظهر رحمه الله أنَّ المراد منها في محل النزاع هو المعنى الأول، وأبدي الفرق بينهما وأنه

متمثلاً في: أنَّ الدفعة قد تتحقق بفردٍ واحدٍ من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقق بأفراد متعددة إذا جيء 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 رحمه الله في هذا المقام ما حاصله: أنَّ الأصوليين قد اختلفوا أيضاً في دلالة صيغة إفعل على المرة والتكرار على آراءٍ، كاختلافهم في الفور والتراخي، وختاره هنا كختاره هناك، والدليل نفس الدليل، من عدم دلالة الصيغة - وضعاً - لا بهيئتها ولا بعادتها على المرة ولا التكرار؛ لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي بدون تخصيصها بخصوصية زائدةٍ كالمرة أو التكرار، ودلالتها على المرة والتكرار إنما تستفاد من دالٌ آخر غير دالٌ المادة أو الهيئة.

وأما المقام الآخر أعني الظهور الإطلاقي، فهذا ما سيأتي الحديث عنه في الدرس اللاحق.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمه الله: ((بل لو سلمنا باختصاصها في الواجبات)) الأولى أنْ يقال: بل لو سلمنا باختصاصها بالواجبات ...

قوله رحمه الله: ((الوجب صرف ظهور صيغة إفعل فيها)) كذا، والظاهر: فيها؛ حيث إنَّ

الضمير راجعٌ إلى الآيتين المباركتين.

الحاضرة ((٣٧))

قال المصنف رحمه 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 الشئ بلا قيدٍ ولا شرطٍ، بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه مدعوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفردٍ واحدٍ. ولا حاله - حيتى - ينطبق المطلوب قهراً على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بها أمر به أكثر من مرة فالامثال يكون بالوجود الأول، ويكون الثاني لغوًّا محسناً، كالصلاحة اليومية.

٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حيتى بالمؤمر به مرتين لا يحصل الامثال أصلاً، كتكبيرة الإحرام للصلاحة، فإن الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى وهي تقع باطلة.

٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، إما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بها 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 مرّة امثاها الخاص.

ولاشك أن الوجهين الآخرين يحتاجان إلى بيانٍ زائدٍ على مفاد الصيغة. فلو أطلق المولى ولم يقييد بأحد الوجهين - وهو في مقام البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول. عليه، يحصل الامتثال - كما قلنا - بالوجود الأول، ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما أنه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى.

وما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جواز الإنيان بأفراد كثيرة معًا دفعةً واحدةً ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: "تصدق على مسكين" فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين 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 المجمعة بالوجود).

كان الكلام ولا زال في مبحث المرة والتكرار، وذكرنا أنَّ الكلام فيه يقع ضمن مقامين: أوهما الظهور الوضعي، وثانيهما الظهور الإطلاقي، وقد تقدم الحديث حول الظهور الوضعي، وكان ملخصه: أنَّ صيغة إفعل لا ظهور وضعي لها في المرة أو التكرار. وأما الآن فبلغ الحديث إلى: الظهور الإطلاقي للصيغة، وغرضنا - فعلاً - أن نتعرَّف على أنَّ الصيغة هل لها ظهورٌ إطلاقي في أحدهما، أو لا؟

وبطبيه آخر: أنَّ المولى لو كان في مقام البيان، ومع ذلك أطلق كلامه، فما المستفاد من إطلاق كلامه، استناداً إلى قرينة الحكمة؟

وقد أفاد الماتن في هذا الصدد ما حاصله: أنَّ مقتضى الإطلاق هو جواز الاقتضاء بالمرة والدفعة الواحدة في مقام الامتثال، وأخذ في تفصيل هذا المعنى: أنَّ المولى لو طلب من عبده الإتيان بعملٍ ما ؛ كأنْ قال - مثلاً - : (أقيموا الصلاة) أو (اضرب زيداً)، فهاهنا مطلوب المولى يحتمل فيه أحدُ احتمالاتِ ثلاثة، والت نتيجة العملية لكل احتمالٍ تختلف عن الت نتيجة العملية للأخر:

الاحتمال الأول: أنْ يكون مطلوب المولى صرف وجود الطبيعة بنحو لا بشرط من الوحدة والتكرار، بمعنى أنَّ المولى يريد ألا تبقى الطبيعة هذه في كتم العدم، بل تخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود، وأما أكثر من ذلك - وأنَّ هذه الطبيعة لابد من إيجادها مرةً واحدةً أو عدة مرات، وفي صورة الإيجاد مرأة واحدةً سواءً أحصل في ضمن فردٍ واحدٍ أم ضمن أفرادٍ - فليس مراداً للمولى.

ففي هذا القسم، حيث كان المطلوب إيجاد نفس الطبيعة لا غير، فلا حالة حينئذ 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: أنَّ المكلف لو أتى بها أمراً به أكثر من مرة، فالامتثال يكون بالوجود الأول، ويكون الوجود الثاني لغواً محضاً؛ كالصلاحة اليومية، فإنَّ الإتيان بصلة الصبح مرأة ثانية لا أثر له ولا يؤثر سلباً على الصلاة الأولى.

الاحتمال الثاني: أنْ يكون مطلوبه إيجاد الطبيعة بوجودٍ واحدٍ على نحو بشرط لا، أو فقل بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته.

ونتيجته: أنَّ المكلف لو أتى حينئذ بالمؤمر به مرتين، فلا يحصل الامتثال أصلاً، وتكون المرة الثانية مفسدةً للأولى ومبطلةً لها؛ كما هو الحال في تكبيرة الإحرام للصلاة، فإنَّ

الإتيان بالتكبيرة ثانية عقب الأولى مبطل للأولى، وهي أيضاً تقع باطلة.
الاحتمال الثالث: أن يكون مطلوبه إيجاد الطبيعة مكرراً وبشرط شيء، أي بشرط التكرار، بمعنى أن المولى يريد من إيجاد العمل الكذائي في الخارج مراتٍ وعدم الاكتفاء بالمرة الواحدة.

وهذا القسم ذو صورتين: أ = تارةً مطلوب المولى الوجودات المتكررة بشرط التكرر، بحيث يكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتثال بالمرة أصلاً؛ كما هو الحال في ركعات الصلاة الواحدة؛ فإن المطلوب هو مجموع الركعات بما هو مجموع في الصلاة الواحدة، على نحو يكون كُل ركعة جزءاً المراد، فلا يحصل الامتثال بالامتثال بالإتيان برکعة واحدة فقط.

ب = وأخرى مطلوبه الوجودات المتكررة لا بشرط التكرر، بمعنى أن المطلوب هو كل واحد من الوجودات على حده ومستقلاً؛ كصوم أيام شهر رمضان؛ فإن لكل مرّة امتثالاً لها الخاص.

والحاصل: أن كلاً من هذه الاحتمالات الثلاثة محتمل في مراد المولى، وعندها فالسؤال المطروح على طاولة البحث، هو: أي واحد من هذه الاحتمالات هو المستفاد من إطلاق كلام المولى؟

أفاد ^{هـ}: أن المستفاد من إطلاق صيغة إفعل، هو الاحتمال الأول، أعني: صرف وجود الطبيعة بنحو لا بشرط من المرة والتكرار.

وأما الاحتمال الآخران فهما بحاجة إلى بيان زائد على مفاد الصيغة، بأن يقال: إنني أريد إيجاد هذا العمل مرّة واحدة لا أزيد، أو يقال: إنني أريد إيجاده مراتٍ ولا يكفي بالمرة الواحدة، فكل هذه القيود زائدة لا تستفاد من إطلاق الكلام.

ونتيجة ذلك: أنَّ المولى لو أطلق الكلام ولم يقيِّد بأحد الاحتمالين الآخرين - وهو في مقام البيان -، كان إطلاقه دليلاً على إرادة الاحتمال الأول، وعليه فيحصل الامتثال - كما قلنا آنفًا - بالوجود الأول، وأما الوجود الثاني فغير مضرٌ، كما أنه لا أثر له في الامتثال وغرض المولى.

ثم أفاد رحمه الله أخيراً بقوله: ((وما ذكرنا يتضح ... إلخ)) ما حاصله: أنه بعد أن اتضحت (١) أنَّ مقتضى إطلاق الصيغة هو الاكتفاء بالمرة. (٢) وأنَّ المراد بالمرة هو الدفعة لا الفرد، نقول: إنَّ المكلَّف مخيرٌ في مقام الامتثال، فله أنْ يأتي بفردٍ واحدٍ دفعةً واحدةً ويحصل الامتثال، وله أنْ يأتي بأفرادٍ كثيرة دفعةً واحدةً؛ نظراً إلى تحقق المطلوب وحصوله. وفي صورة الإتيان بأفرادٍ كثيرة دفعةً، يحصل الامتثال بالجملة؛ على أساس أنَّ الملاك على الدفعة، لا على الفرد.

إذن: الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد، يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود.

نتائج بحث المرة والتكرار نقاطً:

(١) أنَّ صيغة إفعل لا ظهور لها وضعاً في المرة أو التكرار، فلا بد - لاستفادة أحد هما من دالٌ آخر.

(٢) أنَّ الصيغة عند إطلاقها ونماذجها مقدمة الحكم، تقتضي جواز الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال.

(٣) أنَّ 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 لازمُ كون المطلوب صرف وجود الطبيعة لا أنَّ الصيغة تدل على ذلك وضعاً.

(٤) أنَّ الامتثال حاصلٌ، سواء أتينا فرداً واحداً دفعَةً، أمْ أفراداً كثيرةً كذلك أي دفعَةً.

الحاضرة (٣٨))

قال المصنف رحمه الله : () - ٩ - هل يدل نسخ الوجوب على الجواز ؟
إذا وجب شيء في زمان 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 احتهالين :

١ - إنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحيثما تبقى دلالة
الأمر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ وهو القول الأول.
ومنشأ هذا: أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك، ولا شأن في
النسخ إلا رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرض له بخنسه 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. فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليلٍ خاص يدل عليه، ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز. ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه ممكناً 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 امثال الأول. وحينئذ لا شبهة في لزوم امثاله ثانياً.

٢ - أن يكون الأمر الثاني قبل امثال الأول. وحينئذ يقع الشك في وجوب امثاله مرتين، أو كفاية المرة الواحدة في الامثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعين الامثال مرةً بعد أخرى، وإن كان تأكيداً للأمر

الأول فليس لها إلا امتداد واحد.

وللتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول: إن هذا الفرض له أربع

حالات:

الأول: أن يكون الأمان معًا غير معلقين على شرطٍ، 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 مؤكداً 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 الأمان معًا معلقين على شرطٍ 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 معلقاً والآخر غير معلق، 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 مقيداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه).

الكلام في المبحث التاسع من مباحث صيغة الأمر، وهو مبحث النسخ، وتقريريه: إذا أوجب المولى عملاً في زمانٍ، ثم نسخ ذلك الوجوب ورفعه بدليلٍ، فسؤال البحث هو: بعد نسخ الوجوب هل يُبْنِي على بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر^(١)، أو لا ؟

وللبحث هنا أمثلة كثيرة، منها: قوله تعالى: (فَاقْتُلُوا الْمُسْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُّتُمُوهُمْ)^(٢)، حيث قيل إنَّ الآية منسوبة، بقوله تعالى: (لَا إِكْرَاهٌ 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 وحجب الصلاة صوب بيت المقدس، وعليه وبعد 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 العناوين ومفad الأدلة وصريح بياناتهم: كون مرادهم بالجواز، ما كان في ضمن الوجوب الذي أثبته 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 رحمه الله، فقد جاء - أولاً - مبيناً منشأ هذا النزاع، بما حاصله: أنَّ منشأ هاتين الرؤيتين، هو تشخيص حقيقة الوجوب، فهل هو مركبٌ أو بسيطٌ، فَمَنْ 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 يمسُّها النسخ؛ لأنَّ المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه ^(٢).

وَمَنْ قالوا في تفسيره بأنه أمرٌ بسيطٌ لا ترکب في حقيقته، ولا ينحل إلى جزئين ^(٣)، فقد قالوا بأنه بعد رفع الوجوب، لا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط، فلا يبقى شيءٌ باسم جواز الفعل.

ثم بيَّنَ رحمه الله مختاره في المسألة، وهو القول الثاني ؛ قائلاً: ((ومختار هو القول

١ - وهذا ما ذهب إليه المتقدمون من الأصحاب. ينظر: أجود التقريرات - تقرير بحث المحقق النائي لليد الخوئي ١ / ١٤٣.

٢ - قال العلامة الحلي في مبادئ الوصول إلى علم الأصول ١٠٨: ((إذا نسخ الوجوب بقي الجواز. والدليل عليه: أنَّ 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 المتأخرین ومنهم الشيخ المظفر (قده). ينظر: أجود التقريرات - تقرير بحث المحقق النائي لليد الخوئي ١ / ١٤٣.

الثاني...))، وعَلَّ المطلب بما حاصله: أَنَّا نعتقد بِأَنَّ الْوَجُوبَ أَمْرٌ بِسِطٌّ، وهو عبارةٌ عن الإلزام بالفعل، وأما المنع من الترك فليس داخلاً في حقيقة ومعنى الوجوب، بل هو لازمٌ عقلي لِلإلزام بالفعل ؛ بلحاظ أَنَّ العقل يقول بلسان حاله: أَنَّ المولى إِذَا أَرَادَ شَيْئاً وَأَلْزَمَ الْعَبْدَ بِفَعْلِهِ، فعلَ الْعَبْدَ امْتِثالَهُ وَفَعْلَهُ، وَلَا يَحْقِّقُ لَهُ تَرْكُهُ، فَهُوَ مَنْعُوْمٌ مِّنْ تَرْكِهِ طَالِمٌ لَمْ يَأْذِنْ الْمَوْلَى بِالْتَّرْخِيصِ فِي تَرْكِهِ، وَذَلِكَ مَقْتَضِيُّ الْعَبُودِيَّةِ.

كما هو الحال في باب الحرمة، فإنَّ الحرمة ليست إلَّا 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 بِأَنَّ الْمَوْلَى إِذَا زَجَّرَكَ أَهْبَأَ الْعَبْدَ وَمَنْعَكَ عَنْ فَعْلِ شَيْءٍ وَارْتَكَابِهِ، فَأَنْتَ مَلَزُومٌ بِتَرْكِهِ، ذَلِكَ كُلُّهُ بِمَقْتَضِيِّ حَقِّ الْمَوْلَوِيَّةِ وَالْعَبُودِيَّةِ.

وعلى هذا، فإذا كان الوجوب بسيطاً، وبعد النسخ للوجوب لا مجال لتوهّم 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 ببقاءه.

النتيجة: ثبوت الجواز بعد النسخ، يحتاج إلى دليلٍ خاصٍ يدلُّ عليه، ولا يكفي دليل الوجوب ؛ إذ لا دلالة لدليل الناسخ كما لا دلالة لدليل المنسوخ على بقاء الجواز بمعنيه، كما لا دلالة لها على ثبوت غيره من الأحكام بعد إمكان كون المورد مكتوماً بكلٍّ واحدٍ من الأحكام الأربعية الباقية بعد نسخ وجوبه، وحيث لا يوجد حكم بلا دليل ؛ فلابد - تعيناً - لحكم المورد - من الاستعانة بدليلٍ آخر غير دليل الناسخ والمنسوخ لتعيين الحكم المذكور. وفي الختام ذكر هذا بأنَّ هذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام ؛ لقلة البلوى به، وما ذكرناه فيه الكفاية.

١٠ - الأمر بشيء مرتين.

ثم تعرّض ^{بيان} إلى المبحث العاشر من مباحث هيئة الأمر، تحت عنوان (الأمر بشيء 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 بين أنه يتطلب امثلاً واحداً.

وأخرى يوجّه أمره إليه مرتين ؛ كما لو قال - مثلاً - صَلَّ، ثم قال أيضاً: صَلَّ، وهذا النوع هو الذي انعقد هذا البحث لأجله، وهو يمكن أنْ يقع على صورتين:

الأولى/ أنْ يرد الأمر الثاني من قِبَل المولى بعد امثالة الأمر الأول من قِبَل العبد.

والآخرى/ أنْ يرد الأمر الثاني قبل امثالة الأمر الأول ؛ كما لو قال المولى: (أطعم مسكييناً)، وقبل أنْ يمثّل المكلَّف هذا الأمر صَدَّر أيضاً: (أطعم مسكييناً).

أما في الصورة الأولى، فلا شبهة في لزوم امثالة ثانياً، مما يعني أنَّ الأمر الثاني يُحمل على التأسيس ؛ لعدم معقولية حمله على التأكيد بعد سقوط الأمر الأول بسبب الامثال، فيتعين كونه تأسيساً، وإلاً يلزم اللغوية. فإذاً: هذه الصورة خارجةٌ عن محل بحثنا، إنما الكلام في الصورة الأخرى، فيتسائل: هل يُكتفى بامثالٍ واحدٍ للأمرتين، أم لابد من الامثال مرتين ؟

وبتعمّل آخر: هل يُحمل الأمر الثاني على التأسيس، فيترتب عليه حينئذ لزوم إطعام مسكينين امثلاً للأمرتين، أم يُحمل على التأكيد للأمر الأول، فيترتب عليه وجوب إطعام مسكينٍ واحدٍ ؟

في المسألة احتمالان: (١) كفاية امثالٍ واحدٍ. (٢) لزوم امثالين.

ومنشأ هذين الاحتمالين هو: أنَّ الأمر الثاني إنْ كان تأسيساً لحكمٍ جديدٍ ووجوبٍ آخر، تعين الامثال مرةً بعد أخرى، وإنْ كان تأكيداً للأمر الأول، فليس لها إلاً امثال

واحد.

ولأجل توضيح هذه المسألة والتعرف على أنَّ الأمر الثاني متى يكون تأكيداً ومتى يكون تأسيساً؟ علينا أن نتعرَّف على صور وحالات هذه المسألة، فقد أفاد الشيخ الماتن رحمه الله أنَّ المسألة ذات أربع حالات، في ثلاثة منها يكون الأمر الثاني تأكيداً، وواحدة يكون تأسيساً، والحالات المذكورة هي:

الأولى: أن يكون الأمران معاً مطلقين غير معلقين على شرطٍ؛ كأنْ يقول - مثلاً - (صلٌّ)، ثم يقول ثانياً: (صلٌّ)، فاستظهر رحمه الله حمل الأمر الثاني على التأكيد لا التأسيس؛ وذلك لأنَّ مطلوب المولى صرف وجود طبيعة الصلاة، وصرف الوجود يستحيل أن يقع متعلقاً للأمر التأسيسي مرتين؛ لأنَّ صرف الوجود إنما 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، وبالتالي ففيستدعي قياداً زائداً لبيانه، أي: على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو (مرة أخرى) بأنْ يقول: (صلٌّ مرة أخرى)، وحيث إنَّ المتعلق فيها واحدٌ، وهو طبيعة الصلاة، ولم يأت بقييد زائدٍ، فيعلم من ذلك أنَّ الأمر الثاني ظاهرٌ في التأكيد لا التأسيس، هذا أولاً.

وثانياً، أنَّ حمل الأمر الثاني على التأكيد وإنْ كان خلاف الأصل؛ إذ الأصل في الكلام التأسيس، ولكن حيث إنه أخفٌ من مخالفة صرف الوجود؛ إذ لو حملناه على التأسيس وراعينا مقتضى الأصل في الكلام، لتطَّلب الإتيان بالمتعلق مرتين، وهو مخالفٌ لصرف الوجود؛ على أساس أنَّ الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون مائزٍ في البين، فإنَّ ذلك من اجتماع المثلين، واجتماع المثلين محالٌ، الأمر الذي يُصار إلى مخالفة الأصل، وبالتالي يُحمل الأمر الثاني على التأكيد.

الحالة الثانية: أن يكون الأمران معاً معلقين على شرطٍ واحدٍ ؛ كأن يقول المولى -

مثلاً: (إنْ كنتَ مُحْدِثاً فتوضأ)، ثم يكرر 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 معلقاً على شرطٍ ؛ كأن يقول -

مثلاً: (اغتسل)، ثم يقول: (إنْ كنتَ جنباً فاغتسل).

ففي هذه الحالة أيضاً يكون مطلوب المولى واحداً، وعندها فيُحمل الأمر الثاني على

التأكيد ؛ لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة عن تعلق الأمرين به ؛ للمحذور المتقدم من اجتماع
المشلين.

وفي الحقيقة أنَّ مثل هذه الحالة داخلٌ في باب المطلق والمقييد ؛ حيث جاء الأول مطلقاً
والثاني مقييداً، والقانون المعمول به في باب المطلق والمقييد، هو حمل المطلق على المقييد، وكون
المقييد مبييناً للمراد الجدي وكاشفاً عن أنَّ المراد الواقعي للمولى من الابتداء، هو شيءٌ
واحد قد تعلق بالمقييد دون المطلق، وفي ضوء هذا فيكون الأمر الثاني مقييداً لإطلاق الأمر
الأول، وكاشفاً عن أنَّ المراد هو وجوب الغسل عند تحقق سبب الجنابة لا مطلقاً.

وأما الحالة الرابعة، فسيأتي الكلام عنها إنْ شاء الله تعالى.

الحاضرنة ((٣٩))

قال المصنف رحمه الله: ((الرابعة: أن يكون أحد الأمراء معلقاً على شيءٍ والآخر معلقاً على شيءٍ 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 بالتدخل - بمعنى الاكتفاء بامتثالٍ واحدٍ عن المطلوبين - فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض إلاّ بعد فرض التأسيس وأن هناك أمراء يمثلان معاً بفعل واحد. ولكن التدخل - على كل حال - خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلاّ بدليلٍ خاص، كما ثبت في غسل الجناة أنه يجزئ عن كل غسل آخر.

وسيأتي البحث عن التدخل مفصلاً في مفهوم الشرط.

- ١١ -

دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عباده أن يأمر عبده الآخر بفعلٍ، فهل هو أمرٌ بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ [اختلقو] على قولين. وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١ - أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ 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 بالصلاحة 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.

والمحتمل: 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 للتوصيل 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 مطلوبياً له أصلاً في الواقع.

و واضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له

ولا يعد عاصيًّا لولاه 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. فإذاً، 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 تمثل 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 كُلُّ من الأمرين معلقاً على شرطٍ، ولكن الشرط في أحدهما مختلف عما في الآخر ؛ كأن يقول - مثلاً - : (إنْ كنتَ جنباً فاغسل)، ويقول: (إنْ مسنتَ ميتاً فاغسل).

ففي هذه الحالة يُحمل الأمر الثاني - ظاهراً - على التأسيس ؛ لأنَّ ظاهر هذا الكلام هو كون المطلوب في كُلِّ منها غير المطلوب في الآخر، بما لا يترك مجالاً للحمل على التأكيد. فإن قلت: لنا سبِيل آخر للاكتفاء بامتثالٍ واحدٍ عن المطلوبين حتى في هذه الحالة، وهو القول بتدخل الأسباب، بتقرير: أنَّ كُلَّ شرطٍ بمنزلة السبب، وإذا تحقق السبب معًا في كلام، يتداخلان، فلا يستدعيان إلَّا مسبَباً واحداً، مما يعني الاكتفاء بامتثالٍ واحدٍ عن المطلوبين، وذلك بأنْ يأتي - في المثال المتقدم - بغسلٍ واحدٍ عن كلا الأمرين.

أجاب الماتن ت: أولاً / إنَّ نفس التداخل، لشاهد على تعدد المطلوب، وأنَّ الأمر الثاني للتأسيس أيضاً، فيتدخل مع الأمر الأول المفروض أنه تأسيسي، وإلاً لا معنى للتداخل.

فإذن: القول بالتداخل بالمعنى المذكور في السؤال، وإنْ كان ممكناً، إلاَّ أنه ليس من باب التأكيد، بل لا يُفرض التداخل إلاَّ بعد فرض التأسيس وأنَّ هناك أمرين يُمثَلان معاً بفعلٍ واحدٍ.

وثانياً / أنَّ التداخل على خلاف الأصل والقاعدة، سواء أكان تداخل الأسباب أم المسبيّات؛ إذ الأصل أنَّ كل سببٍ يقتضي امثالاً وحكيماً مستقلاً، وكذا الحال في جانب المسبب، إلاَّ في موارد قيام الدليل الخاص، كما ثبت في باب غسل الجنابة؛ حيث قام الدليل الخاص على أنه يجوز عن كل غسلٍ آخر، وسيأتي تفصيل البحث عن التداخل في مبحث مفهوم الشرط إنْ شاء الله تعالى.

فالنتيجة: أنَّ الأمر الثاني في الحالة الرابعة لابد من حمله على التأسيس.

١١ - دلالة الأمر بالأمر على الوجوب.

ثم تعرَّض ت إلى المبحث الحادي عشر - وهو الأخير - من مباحث صيغة الأمر، بعنوان (دلالة الأمر بالأمر على الوجوب).

وتوسيع ذلك: أنَّ المولى تارةً يأمر عبده مباشرةً؛ كأنْ يقول له - مثلاً -: (إفعل كذا)، وفي هذا النوع من الأمر لا إشكال ولا ريب في لزوم الامتثال على العبد، وإلى الآن كان كلامنا حوله.

وآخر يأمره بطريقٍ غير مباشر، بأنْ يأمر أحدَ عبيده أنْ يأمر عبده الآخر بفعلٍ ما، وهذا النوع هو ما يسمى بـ (الأمر بالأمر بشيء)، وسؤال البحث: هل الأمر بالأمر بالشيء

أمر للمأمور الثاني بذلك الشيء، أو لا؟

وبتعميّر آخر: هل أنَّ أمراً العبد الأول للثاني ظاهرٌ في وجوب الفعل على العبد الثاني،

أو لا؟

وقد اختلف بين الأعلام في المسألة على قولين: (أحدهما) ذهب جماعة إلى أنَّ الأمر

بالأمر ليس أمراً بذلك الشيء.

(ثانيهما) وذهب آخرون إلى أنه أمرٌ بذلك الشيء.

(ولعلَّ السبب العمدة في طرح هذا البحث هو: الأخبار الآمرة بأنْ يأمر الأولياء

صبياً منهم بالصلوة إذا كانوا أبناء سبع، فإنه على القول الأول لا تكون عبادتهم شرعية،

وعلى الثاني فهي شرعية، وتظهر الثمرة فيها إذا صلَّى الصبي وبلغ الحُلم في داخل الوقت،

هل تجب عليه إعادة الصلاة، أو لا؟ قوله^(١)، فعلى القول الأول لا تكون صلاته مجرية

فتجب إعادةتها، بخلاف الثاني.

ثم إنَّ الشيخ الماتن^ت أول خطوةٍ بدأ بها، هو بيان محل النزاع في المسألة، وحاصله: أنَّ

الأمر بالأمر يمكن أنْ يُتصوَّر على نحوين:

الأول: أنْ يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، أي: يكون

دور المأمور الأول - العبد الأول في المثال المتقدم - دور المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني -

العبد الثاني في المثال -.

ومثاله: أنْ يأمر رئيس الدولة وزيره، أنْ يأمر الرعية عنه بفعلٍ ما، فهنا وزير الدولة

مأمورٌ بتبيين أمر رئيس الدولة للرعية وإيصاله إليهم، وهكذا كُلُّ أوامر الأنبياء بالنسبة إلى

المكلَّفين من هذا القبيل.

وهذا النحو من الأوامر لا شك في أنه خارج عن محل الخلاف؛ لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني.

النحو الآخر: أن لا يكون دور المأمور الأول دور التبليغ، بل المأمور الأول مأمور بأن يستقل في توجيهه الأمر إلى المأمور الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الإمام الصادق عليهما السلام: (فمُرُوا صِبِيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِيَ سَبْعِ سِنِينَ) ^(١).

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث هنا، وأن امتداد الأمر للمأمور الثاني هل هو واجب أو لا؟ وتتحقق 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 ظاهرة الاستقلال في الأمر.

ثم بعد أن حرر الماتن محل الخلاف، جاء مبيناً مختاره في المسألة، بقوله: ((ومختار...)) وهو: أن الأمر بالأمر إذا ورد مجرداً عن القرينة الخاصة، فهو ظاهر عرفاً في وجوب العمل على المأمور الثاني، ودال عليه.

وتوضيح ذلك: أن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ، يقع على صورتين:
الصورة الأولى / تارةً يكون غرض المولى الأساس متعلقاً بإيجاد العمل من قبل المأمور الثاني، وأمر المأمور الأول للثاني لا موضوعية له في البين، بل محض طريق وجسر نصبه المولى للتوصُل إلى غرضه، ألا وهو إيجاد المأمور به لا غير، فبدلاً من أن يصدر أمره مباشره، إلتجاء إلى الأمر غير المباشر لسبب 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 ٢٢ / ١٨٠، بلفظ: (مُرُوا صِبِيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوكُمْ سِبْعَاً).

توصلًا للغرض المنشود، من إيجاد العمل المأمور به، ففي هذه الصورة لاشك ولا ريب في أنَّ الأمر بالأمر بالشيء، يُعدُّ أمرًاً بذلك الشيء في حق المأمور الثاني، وعليه الإتيان بالمأمور به وإيجاده خارجًا.

الصورة الأخرى / وأخرى يكون غرض المولى الأساس قد تعلق بمجرد إصدار الأمر من قِبَل المأمور الأول، من دون أنْ يتعلّق له غرضٌ بفعل المأمور الثاني، بحيث يكون نفس أمر المأمور الأول للثاني موضوعاً لغرض المولى، بهدف إظهار علوٍ شأنه، أو تدريبه على إصدار الأوامر، وما شاكل ذلك، لا أنه طريقٌ لتحصيل الفعل من المأمور الثاني؛ كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أنْ يأمر العبدَ بشيءٍ، وليس غرضه في ذلك إلَّا تعويذ ابنه وتدربيه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في إصدار المأمور الأول أمره، فلا يكون الفعل المأمور مطلوبًا له في الواقع أصلًا.

ففي هذه الصورة لا يُعدُّ الأمر بالأمر أمرًاً، وليس ذلك إلَّا لعدم مطلوبية الفعل المأمور به للمولى بالفعل؛ فلا يكون هناك موجبٌ لإيجاده خارجًا من قِبَل المأمور الثاني. وبملاحظة هذا المعنى نقول: إنْ قامت قرينة خاصة على إحدى الصورتين المذكورتين بحيث عَلِمَ المأمور الثاني بأنَّ هذا الأمر، أمرٌ طريقي أو أمرٌ موضوعي، فذاك، وعليه فيلزم منه الامتثال في الصورة الأولى دون الثانية.

وأما لو لم يعلم المأمور الثاني بذلك نتيجة فقد القرائن الخاصة، مما أدى إلى الشك في أنَّ هذا الأمر، هل هو طريقي أو موضوعي، فما الحيلة؟

أفادَ هذا: أنَّ ظاهرَ الأوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن، هو: أنه على نحو الطريقة، وكونه على نحو الموضوعية بحاجةٍ إلى الدليل الخاص.

إلى هنا استطاعَ هذا أنْ يخرج بهذه النتيجة: أنَّ الأمر بالأمر مطلقاً، دالٌ على الوجوب،

إلاً ما ثبت بالدليل الخاص كونه موضوعياً، وأنَّ غرض المولى قد تعلق بإصدار الأمر من قبل المأمور الأول لا غير، ففي هذه الحالة خاصة لا يحب الامتثال على المأمور الثاني، وما عدا ذلك، فالأمر بالأمر يؤخذ على نحو الطريقة، وأنه يحب الامتثال على المأمور الثاني بإيجاد الفعل المأمور به خارجاً.

ومما يهون الخطب، أنَّ المتبع لطريقة الشارع المقدس في خطاباته، 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 رحمه الله بقوله: ((إذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب، ... إلخ)).

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمه الله: ((إلاً بدليلٍ خاص، كما ثبت في غسل الجناة...)) راجع: وسائل الشيعة - الحر العامل ١ / ٥٢٥ - ٥٢٧، باب ٤٣ من أبواب الجناة، الأحاديث.

قوله رحمه الله: ((وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث...)) وما يصلح مثلاً ل محل 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 المصنف رحمه الله: ((الخاتمة: في تقييمات الواجب للواجب عدة تقييمات لا بأس بالتعرف لها، إنما بمحاجة الأوامر وإنما للفائدة.

- ١ -

المطلق والشروط

إن الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١ - أن يكون متوقعاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو - أي الشيء - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى بـ "الواجب الشرط" لاشترط 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 الصلة بالقياس إلى الوضوء والغسل والستار ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجباً مشروطاً

بالقياس إلى شيء وواجبًا مطلقاً بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران إضافيان.

ثم أعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة، وهي: البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والجنون لا يُكلّفون 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 خالفة 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 وجوبيه 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"

الصلوة بعد دخول وقتها، فإن وجوبها فعلي، والواجب - وهو الصلاة - فعلي أيضاً.

٢ - أن تكون فعليّة الوجوب سابقةً زماناً على فعليّة الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم "الواجب المعلق" لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلاً - فإنّه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه أن يهب المقدّمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعّله في وقته المحدّد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأول: في إمكان الواجب المعلق. والمعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه وقوعه والأكثر على استحالته. وهو المختار، وسنعرض له - إن شاء الله تعالى - في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى إمكانه وقوعه، وسنبيّن أن الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدّمات، وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه)).

ذكرنا سابقاً في مستهل باب الأوامر، أنَّ الشيخ الماتن رحمه الله تعرَّض في هذا الباب إلى بحثين وخاتمة، وتقديم الكلام في البحرين، وبلغ فعلاً إلى الخاتمة وهي، في تقسيمات الواجب:

ذكر الأصوليون للواجب عدة تقسيمات، وبلغات مختلفة، منها تقسيمهم إيه إلى:

١- المطلق والمشروط

وتوضيحة: أنَّ الواجب تارةً نقيسه ونلحظه إلى أمور داخلة في حقيقة الواجب ومقوّمة له ؛ من قبيل: الصلاة بالنسبة للركوع والسجود وما شاكلهما، مما تسمى بالمقدّمات 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 شيءٍ آخر خارج عن ذات الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين: (١) واجب مطلق (٢) واجب مشروطٌ.

والواجب المطلق: هو ما لا يكون أصل وجوبه متوقفاً على ذلك شيءٍ الخارج الذي يتوقف عليه وجود 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 يسمى بـ (الواجب المطلق) ؛ لأنَّ وجوبه مطلقٌ غير مشروطٌ بحصول ذلك شيءٍ - قطع المسافة - خارجاً.

والواجب المشروط: ما كان أصل وجوبه متوقفاً على ذلك شيءٍ الخارج، ويكون هذا شيءٌ مأموراً 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)؛ لاشترط وجوبه بحصول ذلك الشيء - الاستطاعة - خارجاً.

ثم أشار ^{هـ} إلى نكتتين:

الأولى - ما أشار إليه بقوله ^{هـ}: ((ومن مثال الحج يظهر... إلخ)) - وحاصلها: أن المطلق والمشروط وصفان إضافيان وليسا حقيقين؛ إذ لا يمكن أن تتصور وجود وجوب في الشريعة المقدسة، يكون مطلقاً من جميع الجهات وبالقياس إلى مقدماته بأسرها، وكذلك لا يوجد وجوب يكون مشرطـاً بالقياس إلى مقدماته بأسرها، بل كـل وجوب لدى مقاييسه، نجد أنه بالقياس إلى بعضها يكون وجوبه مطلقاً، وبالقياس إلى بعضها الآخر يكون وجوبه مشرطـاً؛ كما هو الشأن في مثال (الحج)، فإنه - وهو وجوب واحد - بالقياس إلى الاستطاعة يكون وجوباً مشرطـاً، وبالقياس إلى قطع المسافة يكون مطلقاً.

نعم، الإطلاق والاشترط - بلحاظ كونهما وصفين إضافيين - لا يصح تواردهما على موضوع واحد من جهة واحدة.

النكتة الأخرى - ما أشار إليه بقوله ^{هـ}: ((ثم اعلم أنَّ كـل وجوب... إلخ)) - وحاصلها: أنَّ جميع الواجبات أعم من المطلقة والمشروطـة، تكون من الواجب المشرطـ بالنسبة إلى طائفةٍ من المقدمات، المتمثلة بالشروطـ العامة للتکلیف، وهي عبارةٌ عن: البلوغ، والقدرة، والعقل، وعليه فالصبي، والعاجز، والجنون، لا يُکلـفون بشيءٍ في الواقع.

نعم، هناك بحثٌ بين الأشاعرة من العامة والإمامية، حول (العلم) وأنه هل هو من الشروط العامة للتکلیف، أو لا؟

ذهب الأشاعرة إلى أنَّ العلم من الشروط الفعلية للتکالیف، فمنْ لم يكن عالماً، لم يكن

مكِلِّفاً في الواقع ؛ واستناداً إلى مبناهم هذا جعلوا أحكام الباري عز وجل مختصةً بالعالمين ولا تشمل الجاهلين.

وأما الإمامية - أيدُهم الله تعالى - فقد أجمعوا على أنَّ العلم ليس من الشروط الأولى للتکاليف ولا مدخلية له في أصل التکلیف، بل التکالیف الواقعیة مشترکة بين العالم والجاهل على حد سواء - كما ثبت ذلك في محله -، غایته أنَّ العلم شرط في تنجز التکلیف، أي: في استحقاق العقاب على المخالفه، فمنْ كان عالماً تنجز في حقه التکلیف الواقعی، وعندھا فيستحق العقاب على مخالفته، ومنْ كان جاهلاً، فهو وإنْ كان مكِلِّفاً في الواقع، إلا أنه في حكم العالم إنْ كان مقصراً، وأما لو كان قاصراً فهو معدور ولم يتنجز في حقه التکلیف، بمعنى أنه لا يُعاقب فيها لو صدرت منه المخالفه.

فإذن: التکلیف الواقعی فعلى في حق العالم والجاهل على حد سواء، إلا أنَّ العالم به ومنْ بحکمه يستحق العقاب على مخالفته، بينما الجاهل القاصر لا يستحق العقاب لو خالفه.

وتفصیل الكلام يأتي إنْ شاء الله تعالى، في مبحث اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من المقصود الثالث من مقاصد هذا الكتاب.

٢- المعلق والمنجز

ومن جملة تقسيمات الواجب، تقسيمه - باعتبار آخر - إلى: المعلق والمنجز، وأول من اخترع هذا التقسيم - كما أشار إليه الشيخ الماتن رحمه الله^(١) - هو المحقق الشيخ صاحب الفصول رحمه الله (ت ١٢٥٠ هـ)؛ حيث قال: ((وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمرٍ غير مقدر له ؛ كالمعرفة، ولُيُسَمَّ منجزاً، أو إلى ما يتعلّق وجوبه به

ويتوقف حصوله على أمرٍ غير مقدورٍ له، ولِيُسمَّ معلقاً؛ كالحج، فإنَّ وجوبه يتعلق بالملكل من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته، وهو غير مقدور له.

والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط، هو: أنَّ التوقف هناك للوجوب وهنا لل فعل^(١).

ولأجل توضيح هذين القسمين، ينبغي - مقدمةً - التعرُّف على الفرق بين (الوجوب) و (الواجب)، والوجوب: عبارةٌ عن نفس التكليف، أو فقل: هو أمرُ الشارع المقدس.

والواجب: عبارةٌ عن العمل الذي تعلَّق به الحكم الشرعي، وبعد تعلُّقه به اكتسب اسم الواجب؛ مثل: الصلاة، والصوم، والزكاة وما شاكل ذلك.

وببيانٍ آخر: أنَّ المولى إذا أَمَرَ وقال - مثلاً - (صلي)، فهذا الأمر مركبٌ من مادةٍ وهيئةٍ، ومفاد المادة أعني: الصلاة، يقال له: الواجب، ومفاد الهيئة يقال له: الوجوب؛ كون الأمر دالاً على الوجوب والإلزام بالفعل.

ثم أنَّ كُلَّ واجبٍ مشروط طالما لم يتحقق شرطه فهو واجبٌ مشروطٌ، وبعد حصول شرطه يتبدَّل إلى الواجب المطلق، وأقصد من التبدل: أنَّ وجوب الواجب المشروط بعد حصول شرطه، يكون فعلياً شأن الواجب المطلق، وعندها فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلَّف.

ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

١ = تارةً تكون فعلية الوجوب أو التكليف من حيث الزمان، مقارنةً لفعلية الواجب، بمعنى أنْ يكون زمان الواجب - أي العمل - نفس زمان الوجوب، فكُلُّ من الواجب

والوجوب فعلي وليس له حالة انتظارية.

وبتعبير صاحب الفصول الله: أنَّ فعل الواجب - الذي صار حكمه فعلياً - لا يتوقف على أمرٍ غير مقدورٍ، بل يمكن الإتيان به بمجرد صيروحة وجوبه فعلياً، ويسمى هذا القسم بـ(الواجب المنجز).

ومثاله: الصلاة بعد دخول وقتها، فبمجرد صيروحة وجوبها فعلياً بسبب دخول وقتها، يمكن الإتيان بها من دون أنْ 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 أنَّ الوجوب فعلي والواجب استقبالي وله حالة انتظارية.

وبتعبير صاحب الفصول الله: أنَّ فعل الواجب - الذي صار حكمه فعلياً - متوقفٌ على أمرٍ غير مقدورٍ للمكلَّف، ويسمى هذا القسم بـ(الواجب المعلَّق)؛ لتعليق العمل - لا وجوبه - على زمانٍ غير حاصل بعدُ.

ومثاله: الحج، فإنه بعد حصول الاستطاعة، يصير وجوبه فعلياً ويكون المكلَّف ملزماً بالإتيان به، فوجوب الحج فعلي، إلا أنَّ الإتيان بالواجب - الحج - استقبالي ومتوقفٌ على أمرٍ غير مقدورٍ للمكلَّف وهو الزمان المعين؛ كما لو فرض أنَّ الاستطاعة تحققت في شهر رمضان وزمان الحج هو التاسع من ذي الحجة، وحيث أنَّ الوجوب فعلي، فيجب على المكلَّف تهيئة المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليتسنى له فعله في وقته صحيحًا.

ثم أنَّ البحث والكلام حول الواجب المعلَّق، يقع في مقامين:
المقام الأول: في إمكان الواجب المعلَّق واستحالته، وبتعبير آخر: هل يعقل أنْ يكون

زمان الوجوب منفكًا عن زمان الواجب ؟

المعروف عن المحقق صاحب الفصول رحمه الله القول بإمكانه بل وقوعه، وأكثر الأصحاب على استحالته.

والمختار عند الشيخ الماتن رحمه الله هو القول باستحالته، غاية الأمر أنَّ الشيخ الماتن رحمه الله لم يبحث فعلاً في الواجب المعلق، بل يرجئ البحث فيه إلى مباحث مقدمة الواجب في مبحث المقدمات المفوتة، مبيِّنًا هناك السرَّ في ذهاب صاحب الفصول رحمه الله إلى إمكانه ووقوعه، وكذلك مبيِّنًا سرَّ فساد هذا القول، وأنَّ الواجب فعلاً في مثال الحج، هو السير والتهيئة للمقدمات، وأما نفس أعمال الحج، فليس وجوبها فعليًّا - كما توهّمه الفصول - بل وجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

وأما المقام الآخر، فسيأتي الكلام فيه إنْ شاء الله تعالى.

ثم نعرِّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمه الله: ((إنَّ الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج... إلخ)) إنَّ اتصاف الواجب بالإطلاق والاشتراط هنا ليس هو المقصود أولاً وبالذات؛ فإنَّ المتصف بها 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 أنْ يقال: الوجوب إما مطلق أو مشروط، وإنْ كان الماتن رحمه الله قد حاول تلافي ذلك - في الجملة -، من خلال تعبيره بقوله: ((إذا قيس وجوبه إلى شيء... إلخ)), وكذلك بقوله: ((١ - أنْ يكون متوقفاً وجوبه على..., ٢ - أنْ يكون وجوب الواجب... إلخ)), مؤكّداً على أنَّ المنظور في هذا التقسيم هو وجوب الواجب.

قوله رحمه الله: ((أنْ تكون فعلية الوجوب سابقةً زماناً على فعلية الواجب... إلخ))

ولابأس بالتعريض لما ذكره الشيخ الأستاذ دام ظله، في المباحث الأصولية ٤ / ١١٣ ، مبيّناً محل الكلام بين الأعلام في موضوعة المعلق والمنجز ؛ حيث قال: (إنَّ زمان الوجوب لا يمكن أنْ يكون بكماله متقدّماً على زمان الواجب، وإلاّ لزم خلف فرض كونه واجباً ؛ ضرورة أنه لا يمكن اتّصاف شيءٍ بالواجب إلاّ أنْ يكون في زمان الوجوب، وإلاّ فلا يكون موصوفاً به وهو خلفٌ، وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام في أنَّ زمان الوجوب هل يمكن أنْ يبدأ قبل زمان الواجب ؛ مثلاً: يبدأ زمان وجوب الحجّ منذ تحقق الاستطاعة في الخارج، وزمان الواجب - وهو الحج - يكون متأخّراً، وزمان وجوب الصوم يبدأ من حين رؤية الهلال وزمان الواجب يكون منذ طلوع الفجر وهكذا).

المحاضرة (٤١)

قال المصنف رحمه الله: ((والثاني: في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قوله: "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 الرمان، 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 شيء 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 فيها بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرین في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. وسيجيء تحقیق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى.

الأصلي والبعي

الواجب الأصلي: ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوب الصلوة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: (وأقيموا الصلوة)، قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم).

والواجب البعي: مالم 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 المishi إليها حينئذ يكون واجباً لكنه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام. كما في كل دلالة للتزامية فيها لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص)).

كان كلامنا حول الواجب المعلق، وذكرنا أنَّ البحث حوله يقع في مقامين، تقدم الكلام في المقام الأول، وبلغ فعلاً إلى:

المقام الآخر: وهو بحثُ عن إمكان رجوع القيد المأخذ في لسان الدليل إلى الهيئة أو إلى المادة؟ وتوضيحيه: أنَّ الجمل الشرطية الواردة في الشريعة المقدسة ؟ من قبيل: (إذا دخل الوقت فصلٌ) أو (إذا كنت مستطيعاً فيجب الحج) وما شاكلها، فهل الشرط فيها شرطٌ للوجوب، بمعنى أنَّ نفس التكليف مشروطٌ بهذا الشرط ومادام لم يتحقق الشرط، فلا وجوب ولا تكليف في البين، أو أنَّ الشرط فيها شرطٌ للواجب والمكْلَف به والامتثال، بمعنى أنَّ التكليف فعلي قبل حصول هذا الشرط، غير أنَّ امتناع التكليف الفعلي خارجاً،

مُشْرُوطٌ بِحُصُولِ ذَلِكَ الشَّرْطِ؟

وبعبارة 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)، الأمر هي كلمة (صلٌ)، وهي مشتملة على مادةٍ وهي الصلاة، وهي هيئةٌ وهي هيئة إفعل 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.

والآخرى: أنَّ القيد فيها شرطٌ للواجب الذي هو مفاد المادة، وقد اختار هذه النظرية الحق صاحب الفصول والشيخ الأنصاري رحمهما الله، غاية الأمر أنَّ صاحب الفصول رحمه الله قال بهذه النظرية في خصوص ما لو كان الشرط هو الزمان؛ مثل: (إذا دخل الوقت فصلٌ) وأسماء بـ (الواجب المعلق)، بينما الشيخ الأنصاري رحمه الله قال بها في الواجبات المشروطة بأسرها سواء أكان الشرط فيها هو الزمان؛ مثل: (إذا دخل الوقت فصلٌ)، أم كان غيره؛ مثل: (إنْ تَطَهَّرْتَ فصلٌ) ونحوه، فأضاف رحمه 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 اتفقا على رجوع القيود والشروط إلى الواجب دون الوجوب، إلا أنَّ صاحب الفصول رحمه 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 رحمه الله، فقد أرجع الشروط والقيود كلها إلى الواجب، من دون فرقٍ 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 رحمه الله بقوله: ((وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان ؛ كما إذا قال المولى: إذا تطهرت فصلٌ)).

ونتيجة هاتين النظريتين: أنه لو بظهور الجملة الشرطية في رجوع القيد إلى الهيئة، أي: أنه شرطٌ للوجوب، نتيجة ذلك: أنَّ الواجب واجبٌ مشروطٌ، فلا يجب تحصيل شيءٍ من مقدماته قبل حصول الشرط.

وإنْ قلنا بظهورها في رجوع القيد إلى المادة، أي: أنه شرطٌ للواجب، نتيجته: أنَّ الواجب بالنسبة لهذا الشرط واجبٌ مطلق، بمعنى أنَّ الوجوب فعلي قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علِم بحصول الشرط فيها بعد.

وببيانٍ آخر: أنَّ قيود الواجب - كقطع المسافة بالنسبة إلى الحج مثلاً -، مما يلزم على المكلَّف تحصيلها وإيجادها ؛ إذ بعد ثبوت الأمر بالحج، يكون نفس هذا الأمر محركاً نحو تحصيل قطع المسافة، وهذا بخلافه في قيود الوجوب، فالاستطاعة - مثلاً - لا يجب على المكلَّف إيجادها وتحصيلها ؛ إذ قبل تحقّقها لا وجوب للحج ليحرّك نحو تحصيلها، وبعد تحقّقها لا معنى لإيجادها ؛ لأنَّه - حينئذٍ - يكون من تحصيل الحاصل، وهو محال.

ثم ذكر الماتن رحمه الله أخيراً، أنَّ هذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرین في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة، محلاً تفصيل البحث فيه - أيضاً - إلى مبحث المقدمة المفوّتة، واكتفى فعلاً بهذا المقدار.

٣- الأصلي والتبعي

ومن جملة تقسيمات الواجب، تقسيمه - بلحاظ آخر - إلى: الأصلي والتبعي.

أما الواجب الأصلي، فقد عرّفه الماتن رحمه الله بأنه: ما قُصِّدْتْ إفاده وجوبه مستقلًا بالكلام، يعني: هو ذلك الواجب الذي يكون مراد المتكلم ومقصوده بالكلام مستقلًا وأصالةً.

وإنْ شئت فقل: إنَّ المتكلِّم إِنَّمَا أَلْقَى كلامه أَوْلًاٰ وبالذات ؛ لغرض إفاده ذلك الواجب.

ثم إنَّ الواجب الأصلي بدوره ينقسم إلى قسمين: (١) أصلي نفسي، (٢) أصلي غيري.
والواجب الأصلي النفسي متمثَّلٌ في مورد ما لو كان متعلَّقه - أي العمل - بنفسه
مشتملاً على المصلحة، بحيث يكون الواجب مقصوداً بالتفهيم أصالةً من جانبٍ،
ومشتملاً على المصلحة في نفس العمل من جانبٍ آخر.

مثاله: قوله تعالى: (وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ) ^(١).

والواجب الأصلي الغيري متمثَّلٌ في مورد ما لو لم يكن متعلَّقه - أي العمل - بنفسه
مشتملاً على المصلحة، وإنما المصلحة في غيره.

مثاله: قوله تعالى: (إِذَا أَقَمْتُمْ إِلَي الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) ^(٢) ؛ فإنَّ الأمر - اغسلوا -
صدر في مقام بيان وجوب الوضوء مستقلًا وأصالةً، إلا أنَّ الوضوء نفسه لا مصلحة فيه،
وإنما هو مقدمة للصلوة، فالصلوة في الصلوة.

١ - سورة البقرة: ٤٣.

٢ - سورة المائدة: ٦.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٣٤٣)

ومن هذا القبيل: الأمر في قوله تعالى: (وَإِنْ كُتُمْ جُنْبًا فَاطَّهَرُوا) ^(١)، والأمر في قوله تعالى: (فَتَمِمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) ^(٢).

وأما الواجب التبعي، فقد عرّفه بأنه: ما لم تُقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قُصدت إفادته، يعني: هو ذلك الواجب الذي لم يكن مراد المتكلم ومقصوده أصلًا وأولاً وبالذات، بل مقصوده الأساس بيان مطلب آخر، ولكن هذا العمل مقصوده بالتبع وثانياً وبالعرض، فكان من توابع مقصود المتكلم.

مثاله: ما لو قال المولى: (اشترِ اللحم)، فإنَّ مقصوده الأساس، هو إفادة وجوب شراء اللحم، إلاَّ 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 بأنه: ((كما في كل دلالة إلتزامية... إلخ)) مبييناً من خلاله فكرة الواجب التبعي، وحاصل ما أفاده بأنَّ كلَّ دلالة إلتزامية ليس لزومها من قبيل البين بالمعنى الأخص، تكون دلالة الكلام عليها دلالة تبعية، سواء أكان اللزوم من اللزوم بين بالمعنى العام أم من اللزوم غير البين.

وهذا على خلاف الدلالة الإلتزامية 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 تصور الملزم فيه مستلزم لتصور 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 - والذى هو من اللوازم البينة بالمعنى الأخص لكلمة الأسد - مقصوداً للمتكلم أيضاً ؛ لاستلزم حضور صورة الأسد (الملزم) في الذهن، حضور صورة الشجاع (اللازم) فيه، وبالتالي فيكون الحكم اللازم حينئذ حكماً مقصوداً بالإفادة، فيكون أصلياً.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله عليه السلام: ((فعلى القول بظهور الجملة... إلخ)) من هنا يشرع الشيخ المظفر عليه السلام ببيان نتيجة النظريتين في هذه المسألة.

قوله عليه السلام: ((فيكون الواجب فعلياً قبل حصول الشرط)) الظاهر - كما يظهر من خلال الشرح - أنَّ الأولى في التعبير (فيكون الوجوب فعلياً قبل حصول الشرط) كما جاء كذلك في طبعة الحاسوب.

قوله عليه السلام: ((وسيجيئ تحقيق الحال في موضعه)) يأتي إنْ شاء الله تعالى في ج ١ ص ٢٧٩، مبحث المقدّمات المفوَّة.

قوله عليه السلام: ((كوجب الصلة والوضوء المستفادين... إلخ)) بعبارته عليه السلام هذه بين قسمي الواجب الأصلي من النفسي والغيري، فذكر مثالين: أحدهما: للنفسي وهو، وجوب الصلة المستفاد من قوله تعالى: (وأقيموا الصلة). والآخر: للغيري وهو، وجوب الوضوء المستفاد من قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم).

قوله عليه السلام: ((وهذا كوجب المشي إلى السوق المفهوم... إلخ)) وهذا المثال للدلالة الإلزامية التي يكون اللزوم فيها من البين بالمعنى الأعم ؛ حيث إنَّ حكمنا بوجوب المشي

لا يكفي فيه تصور وجوب شراء اللحم، بل نحتاج إلى تصوّرات ثلاثة، تصور الملزوم (وجوب شراء اللحم)، وتصوّر اللازم (المشي)، وتصوّر النسبة بينهما، حتى نتوصل إلى الجزم بالملازمة.

الحاضرة ((٤٢))

قال المصنف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: ((٤- التخييري والتعييني

الواجب التعييني: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدُل في مقام الامثال، كالصلاوة 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 التعيينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعيينية، كالوضوء - مثلاً - الذي له بديل في طوله وهو التيمم؛ لأنها 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 إفطاعام ستين مسكيناً. والواجب التخييري ما كان له عدُل وبديل في عرضه، ولم يتعلّق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخيير بينهما المكلف.

وهو كالصوم الواجب في كفارة إفطار شهر رمضان عمداً، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبدلاته بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً. والأصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربها يتعلّق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذٍ من أن يكون هو المطلوب والمعوض إليه وحده، فيكون "واجباً تعيينياً".

وربما يتعلّق غرضه بأحد شيئاً أو أشياء لا على التعيين - بمعنى أن كلاً منها محصل لغرضه - فيكون البعث نحوها جمِيعاً على نحو التخيير بينها. وكلاً القسمين واقعان في إراداتنا نحن أيضاً.

فلا وجّه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام. ثم إن أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظٍ واحدٍ، فإنه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذٍ بين الأطراف يسمى "عقولياً" وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فإن هذا يعد من الواجب التعييني، فإن كل واجب تعييني كلي يكون المكلف مخيراً عقولياً بين أفراده والتخيير يسمى حينئذ "عقولياً". مثاله: قول الأستاذ لتلميذه: "اشتر قلماً" الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الخبر وقلم الرصاص وغيرها، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقولياً. كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقولياً أيضاً. وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفاره - 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 أطعّم أو أعتقد".

ويسمى حينئذ التخيير بين الأطراف "شرعياً" وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا)).

الكلام في تقسيم آخر من تقسيمات الواجب، وهو تقسيمه - باعتبار آخر ^(١) - إلى: التعيني والتخييري، وقد بحث الشيخ المظفر رحمه الله هذا البحث ضمن مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: تعريف التعيني والتخييري، وبيان أمثلة لهما.

المطلب الثاني: بيان ما هو الأصل في هذا التقسيم.

المطلب الثالث: بيان بعض النكبات المتعلقة بالواجب التخييري.

أما الكلام في المطلب الأول، فقد عرّف رحمه الله الواجب التعيني بأنه: ((ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدلٌ في مقام الامثال)).

وتوضيح التعريف: أنَّ الواجب التعيني هو الواجب الذي تعلق به طلب المولى بخصوصه؛ نظراً إلى انحصار المصلحة في امثال هذا الواجب، من دون أن يكون له في مقام الامثال عدلٌ وبديلٌ يؤمّن له مصلحته ويحصلُ غرض المولى.

مثاله: الصلاة اليومية، وصيام شهر رمضان، ونحوهما، فإنَّ وجوب الصلاة - مثلاً - متعلق بخصوص الصلاة، لا أنْ يكون الواجب - من الأول وابتداءً - إما الصلاة وإما الصدقة؛ لأنَّ انحصار ترتب المصلحة - في نفس المولى - على فعل الصلاة لا غير، وليس للصلاه بديلٌ في عرضها يُعني عنها فيما لو عصى المكلَّف ولم يأتِ بها، بما يحصل أنَّ (الصلاه) واجبٌ تعيني.

١ - باعتبار متعلق الوجوب، فإنَّ كان متعلق الوجوب شيئاً واحداً فهو واجبٌ تعيني، وإنْ كان شيئاً أو أزيد فهو واجبٌ تخييري.

ثم ذكر الله بأنّا قد عرّفنا الواجب التعيني فيما سبق بقولنا: ((هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبدلاً عنه في عرضه)).

ثم طرح الله سؤالاً وهو: لماذا قيدنا البديل في التعريف، بقولنا: في عرضه؟ وأجاب الله بما حاصله: أنَّ البديل على نحوين: (١) طولي واضطراري (٢) عرضي واختياري.

والبديل في الطول لا يُحدث صدمةً بكون الواجب تعيناً؛ لأنَّ بعض الواجبات هي من الواجبات التعينية ومع ذلك يكون لها بديلٌ في طولها، ولا يخرجها عن كونها واجباتٍ تعينية، ولذلك عدة أمثلةٍ في الفقه:

(منها) الصلاة قائماً واجبة تعيناً، ولكن عند التعدُّر عن القيام، تنتقل الوظيفة إلى الصلاة متَّكئاً، وإلاً جالساً وهكذا كما هو مبيَّن في الفقه.

إلاً أنَّ هذا البديل إنما يُصار إليه في حالة العذر والاضطرار لا الاختيار كما لا يخفى؛

الأمر الذي عبرنا في القسم الأول وقلنا: طولي واضطراري.

و (منها) الوضوء، فإنه واجبٌ تعيني، ولكن له بديلٌ في طوله عند التعدُّر عن الماء، وهو التيمم.

و (منها) الغسل، فإنه واجبٌ تعيني كالوضوء.

و (منها) خصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي: العتق معيناً، فإنْ تعدُّر فصيام شهرين، فإنْ تعدُّر فإطعام ستين مسكيناً.

إنما الذي يحدث صدمةً بتعينية الواجب، هو البديل العرضي، وإلاً فالبديل الطولي لا يوجب خروج الواجب عن كونه تعيناً.

وأما الواجب التخييري، فقد عرَّفه بأنه: ((ما كان له عدُّلٌ وبديلٌ في عرضه، ولم يتعلّق

به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخيّر بينهما المكلّف)).

ومثاله: الصوم الواجب في كفارة إفطار شهر رمضان عمداً، إلا أنَّ الأمر لم يتعيَّن به، بل المكلَّف من الابداء مخيَّرٌ بينه وبين العتق وإطعام ستين مسكيناً، مما يعني أنَّ صوم الشهرين واجبٌ ولكن يجوز تركه وتبدلُه بالخصَّلتين الأخريتين.

وأما الكلام في المطلب الثاني، فالسؤال هو: ما هو الأصل والمنشأ لهذا التقسيم؟ وقد أفاد الله: بأنَّ المولى الحكيم عندما يأمر عبدَه بامتثال فعلٍ ما، لا يكون ذلك اعتباطاً، بل مستنداً إلى غرضٍ يهدف المولى إلى تحصيله، ومُحَصَّل غرض المولى تارةً يكون شيئاً معيناً ومشخصاً، ففي هذا الحال ينحصر تعلُّق غرض المولى بذلك الشيء المعين، وبالتالي لا مناص من أن يكون هو المطلوب والممْعُوث إليه وحده، فيكون (واجبًاً تعينياً).

وأخرى يكون مُحَصَّل الغرض أحدَ شيئاً أو أشياء، وفي هذا الحال يتعلُّق غرض المولى بأحد شيئاً أو أشياء لا على التعين، فيكون البعث والتحريك - بطبيعة الحال - نحوها جمِيعاً على نحو التخيير بينها، فيكون (واجبًاً تخييرياً).

وأما الكلام في المطلب الثالث، فقد ذكر الماتن الله نكَاتٍ ثلاثة تتعلق بالواجب التخييري:

النكتة الأولى: في أنَّ الواجب التخييري هل هو ممكُّن، أو لا؟.

لا خلاف بين الأعلام حول الواجب التعيني إمكاناً ووقوعاً، إنما الخلاف وقع بينهم حول الواجب التخييري على عدة آراء ومذاهب، إلا أنَّ الشيخ المظفر الله قد استغنى عن بيان تلك المذهب، باعتماده لدليلٍ وجداه واحد، ألا وهو الواقع؛ حيث قال: ((وكلاً القسمين واقعان في إراداتنا نحن أيضاً)) أي: في حياتنا العملية، فإنَّ الإنسان تارةً يطلب من أخيه طلباً تعينياً، وأخرى يطلب منه على نحو التخيير بين عدة أمور، وأدُلُّ دليلٍ على

إمكان شيءٍ وقوعه، وعليه إمكان الواجب التخييري مسلّمٌ، وإلاًّ 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 رحمه الله في هذه النكتة، لا بأس بتمهيد مقدمةً: إنَّ القدر الجامع ما بين شيئين أو أشياء، يأْتِي على أنْحاءٍ ثلاثةٍ:

(١) جامع ماهوي، (٢) جامع انتزاعي، (٣) جامع عرفي.

وما ينْحُضُ بحثنا - فعلاً - هو القسمان الأولان، وأما الثالث منها فسيأتي التعرض له في بحث مفهوم الشرط إنْ شاء الله تعالى.

والجامع الماهوي: هو الجامع الذي يكون له ما يبْرَأُءُ في الخارج، ويوجَد ما يبْرَأُهُ في الخارج حقيقةً ؛ مثل: الإنسان، والحيوان ونحوهما مما يكون جامعاً بين أفراد كثيرة، وموجوداً في الخارج ؛ من باب أنَّ الكلي الطبيعي موجود بعين وجود أفراده.

والجامع الانتزاعي: هو الجامع الذي ليس له ما يبْرَأُءُ خارجي، إلاًّ أنَّ له منشأً انتزاعاً خارجي ؛ مثل عنوان (أحد الأمرين، أو أحد هذه الأمور)، فإنَّ ما هو الموجود خارجاً حقيقةً إما هذا أو ذاك، وأما عنوان (أحد الأمرين)، فهو مما ينتزعه الذهن من الخارج، فإذا ذُنِّ عنوان: أحد الأمرين أو أحد هذه الأمور، عنوانٌ انتزاعي.

وبعد التوجُّهُ لهذه المقدمة، نقول: إنَّ في الواجبات التخييرية حالتين:

الأولى: أطراف الواجب التخييري لها جامعٌ ماهوي يمكن التعبير عنه بلفظٍ واحدٍ، 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، أنْ يوجِّهَ بعثه نحو هذا

الجامع ؛ كأن يقول - مثلاً - : (أكرم إنساناً) ، وعندها فالعقل هنا يدرك بأنَّ المكلَّف مخيَّرٌ بإكرام أي فردٍ من أفراد الإنسان.

ويسمى مثل هذا التخيير بين الأطراف (تخييراً عقلياً) ؛ باعتبار أنَّ الحاكم بالتخير هنا هو العقل ، فعقل المكلَّف يقول له: يمكنك إحضار الكلِّي في ضمن أي مصدقٍ شئت ولا غضاضة في ذلك.

وهذا القسم من التخيير لا يتنافي ولا يتضاد مع كون الواجب تعيناً ؛ وذلك لأنَّ كُلَّ واجب تعيني كلي، يكون المكلَّف مخيَّرٌ عقلاً بين أفراده، فلا منافاة.

وأما الحالة الأخرى مما لم يكن بين أطراف الواجب التخييري جامعاً ماهوي، بل كان بينها جامعاً انتزاعي فحسب ؛ كما في مثال خصال كفارة الإفطار العمدي في شهر رمضان ؛ حيث لم يكن جامعاً ماهوي بين العتق والصيام والإطعام، بعد أنْ كان كُلُّ واحدٍ منها من مقولهٍ تختلف عن الأخرى كما هو واضح.

ففي مثل هذه الحالة، نجد المولى في مقام الطلب، يُصدر أمرَه وبعثه على أحد نحويين: أ = إما أنْ يكون نحو عنوانٍ انتزاعي ؛ كعنوان (أحد هذه الأمور)، فيقول - مثلاً - : (أَوْ جَدَ أحدَ هذه الأمور).

ب = وإما أنْ يكون نحو كُلَّ واحدٍ منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ (أو) ونحوها مما يدل على التخيير ؛ فيقول - مثلاً - : (صُمْ أو أطعْمُ أو أعتق).

ويسمى مثل هذا التخيير بين الأطراف (تخييراً شرعاً) ؛ 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 بِاللَّهِ بما حاصله: أنَّ مقصودنا من التخيير المقابل للتعيين هنا، هو التخيير

الشرعية دون العقلي.

ونكتة ذلك: أن التخيير العقلي - في حقيقته - لا يُعد من الواجب التخييري المبحوث عنه في المقام، بل يُعد من الواجب التعييني؛ وذلك لأن الوجوب في الواجب التعييني، متعلقٌ بطبيعةٍ واحدةٍ ذات مصاديق، وكل مصاديق من مصاديقها يحصل به مصاديق الواجب، لا لأن كل 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؛ فإن كل واحدٍ من الأفراد يكون هو الواجب شرعاً، ففي خصال الكفارة - مثلاً - يكون كل خصلةٍ منها هو الواجب شرعاً؛ على أساس أن المتعلق للوجوب ليس طبيعةً واحدةً؛ فإن أفراد الواجب التخييري طبائع متعددة لا أفراد طبيعةٍ واحدةٍ كما هو الحال في الواجب التعييني.

فتحصل: أن المبحوث عنه في المقام من الواجب التخييري المقابل للتعييني، هو الشرعي لا العقلي.

وأما النكتة الثالثة، فسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله عليه السلام: ((الواجب التعييني: ما تعلق به... إلخ)) شروع منه عليه السلام ببيان المطلب الأول، المتمثل ببيان تعريف كل من القسمين مع ذكر أمثلتها.

قوله عليه السلام: ((والأصل في هذا التقسيم)) شروع منه عليه السلام ببيان المطلب الثاني من مطالب بحثنا.

قوله عليه السلام: ((وكلا القسمين واقعان... إلخ)) شروع منه عليه السلام ببيان المطلب الثالث، المتمثل ببيان نكات ثلاثة تتعلق بالواجب التخييري، وهذا المقطع يتناول النكتة الأولى

التي شرحتها.

قوله عليه السلام: ((ثم إنَّ أطراف الواجب التخييري... إلخ)) وهذا المقطع يتناول النكتة

الثانية التي شرحتها.

الحاضرة ((٤٣))

قال المصنف رحمه الله: ((ثم هذا التخيير الشرعي تارة: يكون بين المتبادرين كالمثال المقدم، وأخرى: بين الأقل والأكثر كالتحvier بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثة الصلاة اليومية ورباعيتها على قول، وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلاً - مخيراً فيه بين القصير والطويل. وهذا الأخير - أعني التخيير بين الأقل والأكثر - إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترباً على الأقل بحده ويترتب على الأكثر بحده أيضاً، أما لو كان الغرض مترباً على الأقل مطلقاً وإن وقع في ضمن الأكثر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبة، فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لابد أن تحمل على الاستحباب.

- ٥ -

العيني والكافائي

تقديم (ص ١٢٣) أن الواجب العيني: " ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير " ويعادل الواجب الكفائي وهو " المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان ". فهو يحجب 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 والصلاحة 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 يتعلّق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين:

١ - أن يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلاً، فلابد أن يوجه الخطاب إلى كل واحد 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، فلابد 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: النكتة الثالثة - ما أشار إليه بقوله: ((ثم هذا التخيير الشرعي... إلخ)) - وحاصلها:

أنَّ التخيير الشرعي بدوره ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: يكون بين المتبادرين ما لا يكون في البين قدرٌ متيقن ؛ كالمثال المتقدم (إنْ أفطرت متعمّداً فإنما أنْ تُطعم أو تصوم أو تعق).

وهذا القسم من التخيير لا خلاف بين الأصوليين في إمكانه بل ووقعه. القسم الآخر: أو يكون بين الأقل والأكثر ؛ كالتحفيز بين تسيحٍ واحدةٍ وثلاث تسيحات في ثلاثة الصلاة اليومية ورباعيتها على بعض الأقوال.

وكما لو أمر المولى برسم خطٍ مستقيم قائلًا: (ارسم خطًا مستقيماً، مخيّراً فيه المكلَفَ بين القصير والطويل).

وهذا القسم من التخيير قد صار مورداً للبحث بين الأعلام، في أنه هل التخيير بين الأقل والأكثر ممكٌن، أو لا ؟

ووجهان في المسألة، فذهب بعضهم إلى استحالته 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 رحمه الله تبعاً للمحقق صاحب الكفاية رحمه الله ما حاصله: أنَّ الأقل ثبوتاً على قسمين:

الأول: أن يكون الغرض مترتبًا على كل من الأقل والأكثر على حده، بمعنى أنَّ الأقل بحده مُحَصَّلٌ للغرض، والأكثر بحده كذلك، ومعه لا محيش عن التخيير بين الأقل والأكثر ؛ فإنَّ كلاً منها بحده الخاص مُحَصَّلٌ للغرض، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالأول دون الثاني.

وبكلمةٍ أخرى: أنَّ الغرض إذا كان مترتبًا على حصَّةٍ خاصةٍ من الأقل وهي الحصة

التي لا تكون في ضمن الأكثر، لا على الأقل مطلقاً، فلا مناص عندئذٍ من الالتزام بالتخدير بينها:

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ الماتن رحمه الله بقوله: (... إنما يتصور فيها إذا كان الغرض مترتبًا على الأقل بحدّه، ويترتب على الأكثر بحدّه أيضًا).

والقسم الآخر: أن يكون الغرض مترتبًا على الأقل مطلقاً سواء أكان في ضمن الأكثر أم لا، وفي مثله يتم الإشكال لا محالة، ولا يعقل التخيير بينه وبين الأكثر؛ لأنَّ لازمه تحصيل الحصول؛ إذ المفروض أنَّ الغرض قد حصل بالأقل، فطلبُ الأكثر حينئذٍ لأجل تحصيل ذلك الغرض الحصول يكون من تحصيل الحصول، 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 لابد أن يُحمل على الاستحباب.

وإلى هذا المعنى أشار الله بقوله: ((أما لو كان الغرض مترتبًا على الأقل مطلقاً... إلخ)).

٥- العيني والكافائي

الكلام في تقسيم آخر من تقسيمات الواجب - باعتبار آخر ^(١) - وهو تقسيمه إلى: العين، والكافئ، وقد بحث السخن المظفر الله هذا المبحث عن مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: تعریف العینی، والکفائی، وبيان أمثلة لهما.

المطلب الثاني: بيان المنشأ والأصل في هذا التقسيم.

المطلب الثالث: بيان الاشكالية في الواجب الكفائي و تصويره.

١- وهذا التقسيم باعتبار المكلّف.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٣٥٩)

أما الكلام في المطلب الأول، فقد اعتمد الماتن للله في تعريف العيني والكافائي، على ما سبق منه من التعريف لهم، فعرّف للله الواجب العيني بأنه: ((ما يتعلّق بكل مكلّف ولا يسقط بفعل الغير)).

توضيح التعريف: أنَّ الواجب العيني عبارة عن العمل الذي توجَّه الخطاب والتوكيل به، إلى أحد المكلَّفين على نحوٍ لا يكون الإتيان به من قِبَل بعض المكلَّفين موجباً لسقوطه عن عهدة الآخرين، بل عليهم الإتيان به أيضاً.

مثاله: الصلاة اليومية، والصيام في شهر رمضان، وغيرهما.

وعرَّف للله الواجب الكفائي بأنه: ((المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلَّفٍ كان)).

توضيح التعريف: أنَّ الواجب الكفائي عبارة عن العمل الذي وجب على جميع المكلَّفين، إلَّا أنه يسقط بفعل بعضٍ - ولو كان واحداً - عن عهدة الآخرين ؛ والسرُّ في ذلك: أنَّ مطلوب المولى في الواجبات الكفائية، إنما هو أصل إيجاد طبيعة العمل المراد، ومن بين أَنَّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ ما.

خصائص الواجب الكفائي: أ - سقوط جميع التوكيل عن الجميع بامتثال الواحد منهم ؛ من جهة حصول ما هو تمام المطلوب.

ب - استحقاق الجميع للعقاب فيما لو تركوه بأسرهم، واستحقاق الثواب كُلُّ من اشتراك في فعله وامتثاله.

مثاله: وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة المقدسة، (منها) تجهيز الميت والصلاحة عليه ؛ بلحاظ أنَّ كُلَّ واحدٍ من المكلَّفين مكلَّفٌ مستقلاً بهذا التوكيل، إلَّا أنَّ المطلوب في الجميع هو أمرٌ واحدٌ وهو إيجاد طبيعة التكفين - مثلاً -، فمتى ما تحققت هذه الطبيعة المطلقة - غير المقيَّدة بصدورها عن شخصٍ خاصٍ - 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 والمهن والصناعات التي بها نظام معيش 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 اعتباطاً قطعاً ، بل لا بد أنْ يكون
مستنداً إلى الغرض ، وإلاًّ لكان خلاف الحكمة ، وغرضه متمثلاً في امثال العبد وإتيانه
ذلك العمل كي ينال مصلحته .
وغرض المولى:

١ - تارةً يتعلّق 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 إلاًّ بتصور الفعل عن كل واحدٍ
من المكلفين ، ويترتب الثواب على عمل كل واحدٍ واحدٍ منهم .

ففي مثل هذه الصورة يتبعن للمولى أنْ يوجّه الخطاب إلى كل واحدٍ من المكلفين على
أن يصدر العمل من كل واحدٍ عيناً ؛ كالصلاحة اليومية ، أو الصيام ، وأكثر التكاليف
الشرعية من هذا النحو ، ويسمى مثل هذا التكليف بـ (الواجب العيني) .

٢ - وأخرى يتعلّق غرضه بنفس صدور الفعل وإيجاده خارجاً ، أو فقل: إيجاد الطبيعة
المطلقة غير المقيدة بتصورها 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 أنْ يوجّه الخطاب إلى جميع المكلفين ؛ لعدم

شرح حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٣٦١)

خصوصية مكّلّف دون آخر ؛ إذ المراد تحقق أصل الطبيعة من دون أن يكون لصدورها عن هذا الفاعل أو ذاك، دخلٌ في غرض المولى، وعندما فالمكّلّفون - في التكليف المذكور - متعددون وكل واحدٍ منهم قد توجّه إليه التكليف مستقلاً، هذا بحسب مقام جعل الخطاب.

وأما في مقام الامتثال، فيكتفي بفعل بعض المكّلّفين ؛ نظراً إلى حصول الغرض بذلك الموجب لسقوط التكليف أصلاً، ويسمّى 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 نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله عليه السلام: ((على قولٍ)) وهذا القول قد حكاه الشهيد الأول عليه السلام في الذكرى ٣١٥ / ٣ عن السيد ابن طاوس عليه السلام صاحب البشرى ؛ حيث قال: (ومال صاحب البشرى جمال الدين ابن طاوس العلوي عليه السلام إلى إجزاء الجميع ؛... وأورد على نفسه التخيير... وأجاب بالتزامه كالمسافر في مواضع التخيير).

قوله عليه السلام: ((تقدم في ص ١٢٣ : أنَّ الواجب العيني... إلخ)) شروعٌ منه عليه السلام ببيان المطلب الأول، ما يتعلّق بتعريف العيني والكفائي مع أمثلتها.

قوله عليه السلام: ((المطلوب فيه وجوب الفعل)) هذا بناءً على بعض الطبعات، أعني (مطبعة دار النعيمان - النجف الأشرف - ط الثانية ١٣٨٦هـ)، ولكنَّ الظاهر [وجود الفعل]، بناءً على ما ذكره هو عليه السلام في تعريف الكفائي سابقاً، وبناءً على ما في نسخة الحاسوب المحققة.

قوله عليه السلام: ((... فيسقط عن الآخرين... إلخ)) إشارةٌ إلى الخاصية الأولى للواجب

الكافئ، كما بيناها في الشرح.

قوله عليه السلام: ((نعم، إذا تركوه جميعاً... إلخ)) إشارة إلى الخاصية الثانية له، على ما بيناها

في الشرح.

قوله عليه السلام: ((والأصل في هذا التقسيم... إلخ)) شروع منه عليه السلام بيان المطلب الثاني، ما

يتعلق بمنشأ هذا التقسيم.

الحاضرة (٤٤))

قال المصنف رحمه 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 ويتغير من يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلف حقيقة... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردها.

وتدفع الحيرة بأدني التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعوه 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 - مقدمةً - فنقول:

غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعاً وقتاً مخصوصاً 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: مالا يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. وغير فوري، وهو:

ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه، كالصلاحة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس. والموقت: ما اعتبر فيه شرعاً وقتاً مخصوصاً، كالصلاحة والحج والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلاً - من وجوب 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 إمكانه 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 توسيعةً على المكلف في أول الوقت وفي أثنائه وآخره، كالصلاحة 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 التوسيعة في

الشريعة، وإنما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين:
إمكانيه، وامتناعه ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع
الإشكال عنده، على ما سيأتي. والحق عندنا جواز الموسع عقلاً ووقوعه
شرعاً)).

كان الكلام ولازال في مطالب الواجب العيني والكافائي، 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
الكافائي.

وحاصل ما أفاده الماتن رحمه الله في هذا المجال: أنَّ الأقدمين من الأصوليين قد وقعوا في
إشكالٍ وحيرةٍ من أمر (الوجوب الكفائي) من جهة تطبيقه على القاعدة في الوجوب ؛
نظراً إلى أنَّ تصويره صار عندهم أمراً مشكلاً حينما أرادوا تصويره بنحوٍ ينطبق عليه
التعريف الذي ذكروه في حقيقة الوجوب ؛ الأمر الذي دعاهم للمصير إلى بعض
التوجيهات توصلًا إلى تصوير الوجوب الكفائي.

أما الإشكال، فإنه قد تقدم في مبحث (هل يدلُّ نسخ الوجوب على الجواز ؟)، أنَّ
القدماء فسّروا الوجوب بأنه حقيقةٌ مركبةٌ من: طلب الفعل والمنع من الترك، مما يعني أنَّ
(المنع من الترك) داخلاً في حقيقة الوجوب وفصلٌ لها.

فإذن: قوام الوجوب - بناءً على تفسيرهم - بالمنع من الترك.

بل حتى لو بنينا على بساطة الوجوب وأنه ليس إلاً عبارةً عن الإلزام بالفعل، فمع
ذلك يكون (المنع من الترك) من لازمه العقلي الذي لا ينفك عن الإلزام.

وعلى أي حال، فالمانع من الترک، ما 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 الترک.

ونتيجة هذين الجانبيين: نشوء إشكال أنه إنْ كان العمل واجباً، فكيف يجوز للباقي الترک؟، وإنْ كان جائز الترک، فكيف نسميه واجباً؟

وأما التوجيهات، فقد تعددت التوجيهات لما ورد من واجبات كفائية في الشريعة

المقدسة:

(منها) ما أفاده بعضهم من أنه ليس المكلَّف المخاطب فيه هو الجميع، بل البعض غير المعين أي: أحد المكلَّفين.

و (منها) ما أفاده بعضهم من أنَّ التكليف متوجَّه إلى واحِدٍ معينٍ عند الله تعالى غير معينٍ عندنا، ويتعيَّن منْ يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلَّف حقيقة... إلى غير ذلك من التوجيهات المبنية على الظن.

وأما الشيخ المظفر رحمه الله، فلم يرتفِّع شيئاً من هذه التوجيهات والتصورات للواجب الكفائي، وأفاد رحمه الله بأنَّا لما صورنا الواجب الكفائي بذلك التصوير المتقدم فلا يبقى مجالٌ لهذه التوجيهات والظنون، ومعه فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردها، وتُدفع الحيرة بأدنى التفاتٍ؛ من جهة أنَّ طلب المولى وأمره، دائمٌ مدار وجود الغرض، فإذا كان هناك غرضٌ، دعَا المولى إلى إصدار أمره، وفي الواجبات الكفائية لِمَا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض، فلابد من أنْ يسقط وجوبه عن الباقي؛ إذ لا يبقى ما يدعوه إليه.

فهو - إذن - واجبٌ على الجميع من أول الأمر؛ لعدم وجود خصوصيةٍ لمكلَّف دون آخر، ولذا يُمْنَعُون جميعاً من تركه، ويُسْقَط بفعل بعضهم؛ لحصول الغرض المنشود منه.

٦ - الواجب الموسّع والمضيق

الكلام في تقسيم آخر للواجب، وهو تقسيمه باعتبار تحديده بزمانٍ خاصٍ وعدم تحديده به، إلى قسمين: موقّت وغير موقّت.

ثم أنَّ الموقّت ينقسم باعتبار زيادة الزمان المحدَّد له على الزمان الوافي بإتيان الواجب فيه وعدم زiatاته عليه، إلى: موسَّع ومضيق.

ثم غير الموقّت ينقسم إلى: فوري وغير فوري.

وابتدأ الشيخ المظفر رحمه الله - أولاً - ببيان الواجب غير الموقّت، وعرّفه بأنه: ((ما لم يعتبر فيه شرعاً وقتاً مخصوصاً وإنْ كان كُلُّ فعلٍ لا يخلو عقلاً من زمِنٍ يكون ظرفاً له)).
وتوضيحة: أنَّ غير الموقّت ما لم يلحظ له في الشريعة المقدسة زمانٌ مخصوص لأدائه بحيث لا يجوز تقديمها أو تأخيره عليه ^(١)، وإنْ كان كُلُّ فعلٍ من أفعالنا لابد وأنْ يقع في ظرف زمانٍ، غاية الأمر أنَّ الأفعال على نحوين، نحوُ منها لم يكن الزمان فيه إلا مجرد ظرف له، ولكنَّ النحو الآخر من الأفعال قد أخذ الزمان فيه على نحو القيدية، بمعنى لابدية وقوع الفعل في زمانٍ معينٍ ومشخص لا غير.

وشأن الواجب غير الموقّت من قبيل الأول ؛ ولذا قال رحمه الله في عبارته: ((وإنْ كان كُلُّ فعلٍ لا يخلو... من زمِنٍ يكون ظرفاً له)).

مثاله: قضاء الصلاة الفائتة، والصوم الفائت، وإزالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما شاكل ذلك.

أقسامه: وينقسم غير الموقّت إلى:

(١) فوري: وهو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه ؛ كإزالة النجاسة عن

المسجد، ورد السلام، وما شاكل ذلك.

(٢) غير فوري: وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه ؛ كالصلاحة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، ونحوها.

قال المحقق الشيخ محمد تقى الأصفهانى رحمه الله: (ولا إشكال في شيءٍ منهما، أما الأول ظاهرٌ، وأما الثاني ؛ فلكون المكْلَف به هو مطلق الطبيعة، والمنع من الترك حاصل بالنسبة إليه) ^(١).

ثم عرَّج على بيان الواجب الموقت، وقد عرَّفه بأنه: ((ما اعتُبر فيه شرعاً وقت 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 المتصوَّرة في فعل الواجب الموقت ثلاثة:

١ = إما أنْ يكون فعل الواجب الموقت زائداً على الوقت الذي عينه الشارع المقدس له ؛ كما لو كان أداء العمل خارجاً يستغرق خمس ساعات - مثلاً -، بينما الوقت المعين له في الشرع ساعةٌ واحدةٌ.

٢ = وإما أنْ يكون فعله مساوياً لوقته المعين له.

٣ = وإما أنْ يكون فعله ناقصاً عن وقته المعين له.

وأما بحسب مقام الإثبات، فقد أفاد رحمه الله بأنَّ الاحتمال الأول لا ريب ولا إشكال في

شرح لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٣٦٩)

امتناعه ؛ لأنَّه من التكليف بما لا يُطاق^(١)، والاحتِمَال الثاني لا ينبعِ الإشكال في إمكانه ووقوعه^(٢)، وهو المسمى بـ (الواجب المضيق) ؛ كصوم شهر رمضان أو نحوه، فإنَّ المحدَّد له مساوٍ لزمان الإتيان به، بحيث يقع كل جزءٍ منه في جزءٍ من ذلك الزمان بلا زيادةٍ ونقيضةٍ.

والاحتِمَال الثالث هو المسمى بـ (الواجب الموسَّع) ؛ لأنَّ فيه توسيعةً على المكلَّف في أول الوقت وفي أثناءه وآخره ؛ كالصلوات اليومية، فإنَّ وقتها زائدٌ على زمان فعلها فيتمكن المكلَّف من الإتيان بها في وقتها مراتٍ عديدةٍ كما هو واضح.

وهذا القسم من الواجب هو الذي اختلف فيه الأعلام، في أنه كال الأول ممتنع، أو كالثاني ممكنٌ وواقٌعٌ؟ وفي المسألة رأيان:

فذهب البعض إلى استحالته، وعزاه العلامة الحلي لله إلى (مَنْ لَا تَحْقِيقَ لَه) ^(٣).

وذهب أكثر المحققين إلى إمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً^(٤).

نعم، كلا الفريقين اتفقا على ورود ما ظاهره التوسيعة في الشريعة المقدسة ؛ كقوله

١ - ويعتبر العلامة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأصول ١ / ٥٠٤ (لا نزاع فيه). [هذا إذا أريد إيقاع تمام العمل في الوقت المفروض، وأما إذا أريد إيقاع بعضه فيه وإتمامه فيما بعد ذلك، فلا مانع منه ؛ كما ورد (أَنَّ مَنْ أَدْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الْوَقْتِ كَانَ كَمَنْ أَدْرَكَ الْوَقْتَ)، فهو وقت مضروب لإيقاع بعض الفعل] هداية المسترشدين - الأصفهاني ٢ / ٣٢٨.

٢ - قال المحقق الأصفهاني في: هداية المسترشدين ٢ / ٣٢٨: (صرَّح جماعة منهم الفاضلان بالإجماع على جوازه، ونصَّ جماعة منهم الشيخ والعلامة والسيد العميد يبنفي 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: (أَتَمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسْقِ اللَّيْلِ) ^(١).

غايتها أنَّ القائلين بالاستحالة وجَهُوا ما ورد، وأَوْلَوهُ على الوجه الذي يدفع الإشكال عندهم على ما سيأتي، وحملوه على خلاف الظاهر، بينما القائلون بالإمكان أَبْقَوهُ على ظاهره.

وأما الشيخ الماتن رحمه الله فالحق عنده، هو الرأي الثاني؛ حيث قال: ((والحق عندنا جواز الموسَّع عقلاً ووقوعه شرعاً))، وللحديث صلة يأتي إنْ شاء الله تعالى.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله رحمه الله: ((الذِي قوامه)) هذا على تفسير المتقدمين للوجوب، وأنه حقيقة مركبة من الأمر بالشيء والمنع من تركه.

قوله رحمه الله: ((بل لازمه المنع من الترك)) وهذا على تفسير المتأخرین منهم الشيخ المظفر رحمه الله، وأنَّ الوجوب حقيقة بسيطة وهو عبارة عن الإلزام بالفعل، ومنه يعلم وجه إتيانه رحمه الله بكلمة ((بل)) التي يُستفاد منها عدوله رحمه الله عن تفسير المتقدمين للوجوب.

الحاضرة ((٤٥))

قال المصنف رحمه الله: ((ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع: أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم - فينافيء الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فإن الواجب الموسع فعلٌ واحدٌ، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين 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 للتخيير 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 التوسيعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت والإتيان به في zaman الباقى يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت والإتيان به قبله من باب التفل 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 ردتها. هل يتبع القضاء الأداء؟ مما يتفرع عادةً على البحث عن الموقف مسألة "تبعة 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 الموقف عادة.

فنقول: إن الموقف قد يفوت في وقته، إما لتركه عن عذر أو عن عدم اختيار، وإما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الأنساء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلوة 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 الموقف يدل على وجوب قضايئه 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 بالتبعة مطلقاً.

قول بعدمها مطلقاً.

وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوثيق متصلاً، فلا تبعة وبين ما إذا كان منفصلاً فالقضاء تابع للأداء)).

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٣٧٣)

كان كلامنا في بحث أنَّ الموسَّع ممكِّنٌ أو ممتنع؟ رأيان في المسألة، اختار الماتن للله الرأي الثاني وأنَّ الموسَّع ممكِّنٌ عقلاً وواقعاً شرعاً، وافقاً لأكثر المحققين على حد تعبير الحق القمي في القوانين.

وقد تصدى الماتن للله لإثبات ما اختاره، من خلال بيان منشأ الإشكال عند القائلين بامتناع الموسَّع، مستعرضاً لتوجيههم وتأويلهم ما ظاهره التوسيعة في الشريعة المقدسة، ومن ثمَّ نقدhem في ذلك، بما يخلص إلى تمامية الرأي الآخر أعني: إمكان الموسَّع.

أما منشأ الإشكال عند القائلين بالامتناع، فحاصله: أنهم رأوا بأنَّ القول بالواجب الموسَّع يستلزم جواز ترك الواجب في أول الوقت أو وسطه، وهو بنافي وجوبه، كيف؟ فإنَّ الواجب ما لا يجوز تركه، مما يعني أنَّ المنع من الترك إما مقوِّم للوجوب أو لازم لا ينفك عنه، فإذا فُرض أنه واجبٌ في أول الوقت كيف يجوز تركه؟، وإذا كان جائز الترك كيف يكون واجباً؟ !.

وعلى ضوء هذا الأساس التجأوا إلى تأويل وتجهيز ما ظاهره التوسيعة في الشريعة، بعدة توجيهات، ذكر الشيخ المظفر للله اثنين منها:

التوجيه الأول: ما أفاده بعضهم، من أنَّ الوجوب في مثل هذه الموارد مختص بأول الوقت، ويكون الإتيان به في الزمان الباقى من باب القضاء والتدارك لما فات من العمل في أول الوقت.

التوجيه الآخر: ما أفاده بعضهم الآخر، من أنَّ الوجوب في مثل هذه الموارد مختص باخرا الوقت، ويكون الإتيان به قبله من باب التَّقْلِيل وموجب لسقوط الواجب عن العهدة، وبالتالي فيسقط به الغرض؛ نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة، الوجب لسقوط العمل في يوم الجمعة.

إلا أنَّ هذا الكلام قابلٌ للنقد والدراسة عند الشيخ المظفر رحمه الله، وحاصل ما أفاده رحمه الله في مقام نقهـة: أنَّ الوجوب في الواجبات الموسَّعة إنْ كان متعلقاً بخصوص الفرد الصالـي الذي يُؤتى به أول الوقت، لـكان اعـراضـكمـ بأنـهـ إنـ كانـ واجـباًـ فيـ أولـ الوقتـ فـكـيفـ يـجـوزـ تركـهـ؟ـ وـارـداًـ وـتـاماًـ،ـ وـكـذـاـ لـوـ كـانـ الـوجـوبـ فـيـهاـ مـتـعلـقاًـ بـالـأـفـرـادـ الـمـتوـسـطـةـ،ـ فـأـيـضاًـ كـانـ اعـراضـكمـ فـيـ مـحـلـهـ،ـ وـهـكـذـاـ لـوـ كـانـ الـلـازـمـ فـيـهاـ تـكـرـارـ الـعـمـلـ إـلـىـ انـقـضـاءـ الـوقـتـ،ـ لـكـانـ أـيـضاًـ اعـراضـكمـ وـارـداًـ.

إلا أنَّ شيئاً من المذكورات غير صحيح؛ لما ثبت في محله من أنَّ الوجوب لم يـتعلـقـ بالـأـفـرـادـ الـخـارـجـيةـ،ـ وـإـنـماـ يـتعلـقـ دـائـماًـ بـالـطـبـائـعـ،ـ وـأـنـ مـطـلـوبـ الـمـولـىـ لـيـسـ إـلـاـ صـرـفـ إـيجـادـ الـطـبـيـعـةـ،ـ غـاـيـةـ مـاـ فـيـ الـبـيـنـ أـنـ الـأـمـرـ تـارـةـ يـتـعلـقـ بـالـطـبـيـعـةـ بـدـوـنـ قـيـدـ وـشـرـطـ مـنـ وـقـتـ وـغـيـرـهـ؟ـ مـثـلـ الـأـمـرـ بـالـزـكـاـةـ وـالـخـمـسـ وـنـحـوـهـماـ،ـ وـأـخـرـىـ يـتـعلـقـ بـالـطـبـيـعـةـ الـمـقـيـدـ وـالـمـحـدـودـ بـطـبـيـعـةـ الـوقـتـ،ـ وـهـذـاـ الـأـخـيـرـ عـلـىـ نـحـوـيـنـ:

تـارـةـ يـكـونـ الـوقـتـ مـضـيـقاًـ؛ـ كـمـاـ فـيـ صـومـ شـهـرـ رـمـضـانـ،ـ وـأـخـرـىـ يـكـونـ الـوقـتـ مـوسـعاًـ؛ـ كـمـاـ فـيـ الـصـلـوـاتـ الـيـوـمـيـةـ،ـ وـهـذـاـ هـوـ مـوـرـدـ بـحـثـنـاـ،ـ وـفـيـ مـوـرـدـ بـحـثـنـاـ،ـ لـيـسـ مـرـادـ الـمـولـىـ مـنـاـ إـجـمـاعـاًــ تـطـبـيـقـ أـوـلـ جـزـءـ مـنـ الـفـعـلـ بـأـوـلـ جـزـءـ مـنـ الـوقـتـ وـوـسـطـهـ بـوـسـطـهـ وـآخـرـهـ بـآخـرـهـ؟ـ فـإـنـهـ غـيـرـ مـمـكـنـ عـادـةـ فـيـ الـأـغـلـبـ،ـ وـكـذـاـ تـكـرـارـ الـعـمـلـ إـلـىـ انـقـضـاءـ الـوقـتـ،ـ بـلـ أـنـ مـطـلـوبـ الـمـولـىـ هـوـ صـرـفـ وـجـودـ طـبـيـعـةـ الـفـعـلـ الـمـقـيـدـ بـطـبـيـعـةـ الـوقـتـ الـمـحـدـودـ بـحـدـيـنـ عـلـىـ أـلـاـ يـخـرـجـ الـفـعـلـ عـنـ الـوقـتـ،ـ فـتـكـونـ الـطـبـيـعـةـ بـمـلـاحـظـةـ ذـاتـهـاـ وـاجـبـةـ لـاـ يـجـوزـ تـرـكـهـاـ.

غـاـيـةـ الـأـمـرـ أـنـ الـوقـتـ لـمـاـ كـانـ يـسـعـ لـإـيـقـاعـ الـطـبـيـعـةـ فـيـ وـقـتـهـاـ عـدـةـ مـرـاتـ،ـ كـانـتـ لـهـ أـفـرـادـ طـوـلـيـةـ تـدـرـيـجـيـةـ مـقـدـرـةـ الـوـجـودـ فـيـ أـوـلـ الـوقـتـ وـثـانـيـهـ وـثـالـيـهـ إـلـىـ آخـرـهـ،ـ وـعـنـدـهـاـ فـالـعـقـلـ يـخـيـرـ الـمـكـلـفـ بـيـنـ الـأـفـرـادـ الـطـوـلـيـةـ،ـ وـلـهـ إـتـيـانـ أـيـ فـرـدـ أـرـادـ،ـ فـإـنـ شـاءـ اـمـتـشـلـ صـرـفـ وـجـودـ الـطـبـيـعـةـ فـيـ

هذا الفرد، أو ذاك الفرد، كما هو الحال في التخيير العقلي بين الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها (كما مر في الواجب التخييري).

وعلى الجملة فلا فرق بين الأفراد العرضية والطولية من هذه الناحية أصلاً، فكما أن المكلَف مخِيَر - عقلاً - في تطبيق الواجب على أي فردٍ من أفراده العرضية، فكذلك هو مخِيَر - عقلاً - في تطبيقه على أي فردٍ من أفراده الطولية، ولا يكون تركه في ضمن فردٍ، والإيتان به ضمن فردٍ آخر تركاً للواجب، من دون فرقٍ في ذلك بين الأفراد العرضية والطولية أصلاً.

وعلى هذا، فيجوز للمكلَف الإيتان بفردٍ وترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك مسائِسٌ في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود.

فالنتيجة النهائية: لا منافاة بين وجوب الطبيعة بمحلاً حظة ذاتها وعدم جواز تركها بالمرة، وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

نعم، لو ترك جميع أفراد الطبيعة خارجاً، لما حصل مطلوب المولى.
إلى هنا توصل الماتن رحمه الله إلى إمكان الواجب الموسَع عقلاً ووقوعه شرعاً.

هل يتبع القضاء الأداء؟

ثم عرَج رحمه الله إلى مسألة: هل القضاء يتبع الأداء؟ وهذه هي المسألة المعروفة بين الأصحاب قدِيماً وحديثاً.

وتقريرها: أنَّ القضاء تابعٌ للأداء، أو بأمرٍ جديٍ؟
وقد بيَّن الماتن رحمه الله - مقدمةً - أنه ينبغي أنْ يُعلم بأنَّ الواجب الموقت قد يفوت من المكلَف في وقته، والفتوى: ١ = تارةً يكون ناشئاً من ترك الواجب وعدم الإيتان به رأساً، ٢ = وأخرى يكون ناشئاً من الإيتان به فاسداً.

وفي الصورة الأولى: أ = تارةً يكون الترك عن عذرٍ ؛ كالنوم، أو النسيان، أو الإكراه، وما شاكل ذلك.

ب = وأخرى يكون عن عدمٍ و اختيارٍ.

وفي الصورة الأخرى: أ = تارةً يكون فساد العمل لعذرٍ ؛ كما لو كان جاهلاً بالمسألة، ونتيجةً لضيق الوقت ما تمكن من التعلم، مما أدى 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 ؛ كالصلاحة اليومية، والصوم، ويسمى هذا التدارك (فضاءً)، وهذا مسلمٌ لا كلام فيه. إلا أنَّ الأصوليين اختلفوا في نقطةٍ هي: أنَّ وجوب القضاء، هل هو على مقتضى القاعدة، أو على خلاف القاعدة ؟

ومعنى كون وجوب القضاء على مقتضى القاعدة: أنَّ الأمر الذي كان دالاً على وجوب الأداء - أي: وجوب الموقت -، بنفسه يدل على وجوب قضايئه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء.

ومعنى كونه على خلاف القاعدة: أنَّ وجوب القضاء لا يُستفاد من نفس الأمر بالأداء، بل وجوبه يحتاج إلى دليلٍ خاصٍ غير نفس دليل الأداء ؛ من قبيل: (اقض ما فات كما فات)، أو (من فاتته فريضةٌ فليقضها).

وكيفما كان، فسؤال البحث: هل القضاء يتبع الأداء، أو لا ؟

في المسألة وجوه بل أقوال ثلاثة:

القول الأول: إنَّ القضاء تابع للأداء مطلقاً، سواءً أكان الدليل على التوقيت متصلةً أم منفصلةً.

القول الثاني: عدم التبعية مطلقاً كذلك.

القول الثالث: القول بالتفصيل بين ما إذا كان دليل التوقيت متصلةً، فلا تبعية، وبين ما إذا كان منفصلأً، فالقضاء تابع للأداء، وللحديث صلة تأتي إن شاء الله تعالى.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله عليه السلام: ((والجواب عنه واضح... إلخ)) وهذا هو نقد الماتن عليه السلام لمنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسّع، وقد بيّناه في الشرح بقولنا: (إلا أنّ هذا الكلام قابل للنقد والدراسة... إلخ).

قوله عليه السلام: ((فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت... إلخ)) كبعض الشافعية، فإنهم زعموا أنّ وقت الموسّع أوله، وبعده يصير قضاءً. ينظر: زبدة الأصول - البهائى ٧٠.

قوله عليه السلام: ((وقال آخر: بوجوبه في آخر الوقت... إلخ)) كبعض الحنفية. ينظر المصدر السابق نفسه.

قوله عليه السلام: ((وقيل غير ذلك)) قال في المعلم ٧٥: (أنه مختص بالآخر، وإذا فعل في الأول وقع مراعيًّا، فإن بقي المكلّف على صفات التكليف تبيّن أنّ ما أتى به كان واجباً، وإن خرج عن صفات المكلّفين كان نفلاً).

قوله عليه السلام: ((ما يتفرع عادةً على البحث عن الموقّت... إلخ)) من المسائل التي تُطرح في باب هيئة الأمر، مسألة (تبعية القضاء للأداء)، فهي - إذن - من حقها أن تُذكّر في مبحث الأمر، ولكن أخّر ذكرها إلى الخاتمة؛ لأنّها من فروع بحث الواجب الموقّت؛ إذ لا معنى للقضاء والتدارك خارج الوقت، في غير الواجب الموقّت.

قوله عليه السلام: ((وهي من مباحث الألفاظ)) وقد تُسأَل: أنها كيف تكون من مباحث الألفاظ؟، والجواب: أنّ 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 بين أنَّ الظهور بحثٌ لفظي.

الحاضرة (٦٤)

قال المصنف رحمه 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 وهم ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين ؟

فعلى الأول: إذا فات الامتنال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلابد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني: إذا فات الامتنال في الوقت فإنه فات امتنال 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 تابعاً للأداء. والمحترر 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 إلا 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 والمقييد، فيجب فيه حمل المطلق على المقييد، ومعنى حمل المطلق على المقييد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالقييد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوصاً المقييد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أنَّ المقييد مطلوبٌ آخر غير المطلق، وإلاً كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذَا بالدليلين. نعم، يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيدَ الواقع في الشريعة - أن يكون دليلاً التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: " اجعل صومك يوم الجمعة إن تمكنت " أو كان دليلاً التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتي التمكن وعدمه وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه.

فإنه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليلاً التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلاً في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه. وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أسانذنا 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 تابعً للأداء أو لا، وعرفت أنَّ في المسألة أقوالاً ثلاثة،

شرح حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٣٨١)

والشيخ المظفر رحمه الله بعد أن استعرض الأقوال في المسألة، جاء - أولاً - مبيّناً منشأ النزاع في هذه المسألة، ثم طرح رأيه المختار مع الدليل.

أما منشأ النزاع في المسألة، فحاصل ما أفاده الشيخ الماتن رحمه الله هو: أنَّ منشأ النزاع في المسألة يعود إلى أنَّ المولى في الواجبات الموقَّة هل له مطلوبٌ واحدٌ، وهو إتيان الفعل في وقتٍ معينٍ، أو أنَّ له مطلوبين وهم ذات الفعل وكون الفعل واقعاً في وقتٍ معينٍ؟

(أ) فاستفاد البعض من الأعلام من ظاهر هذه الأوامر وحدة المطلوب مطلقاً، وعليه فنقول: إنْ تتحقق الفعل في وقته، حصل المطلوب، وإلاً إذا فات الامثال في الوقت، فلم يبقَ للمولى طلبٌ بنفس الذات، وعندها فلابد من فرض أمرٍ جديٍ للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت.

ب) واستفاد البعض الآخر تعدد المطلوب مطلقاً، وعليه فنقول: إنْ أدى المكلف الفعل، حصل كلا المطلوبين، وإلاً إذا فات الامثال في الوقت، فإنما فات امثال أحد الطلبين وهو طلب كون الفعل في الوقت المعين، وأما الطلب الآخر أعني: طلب ذات الفعل، فهو باقٍ على حاله، وبالتالي فنفس الأمر الأول يدعو المكلفَ إلى إتيان الفعل خارج الوقت، مما يتبع أنَّ وجوب القضاء تابعٌ للأمر الأدائي.

ت) وبعض ثالث استفادوا وحدة المطلوب في الدليل المتصل، وتعدده في المنفصل؛ باعتبار أنَّ الدليل الدال على التوقيت إنْ كان متصلةً، فالكلام حينئذٍ ظاهرٌ في وحدة المطلوب، وعندها فيلزم للإتيان بالفعل خارجَ الوقت وجود أمرٍ جديٍ للقضاء، وأما إذا كان منفصلًاً، فالكلام يكون ظاهراً حينئذٍ في تعدد المطلوب، وعندها فالقضاء يُستفاد من نفس الأمر الأول.

وأما مختار الماتن رحمه الله، فقد اختار القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقاً، سواءً أكان

الدليل الدال على التوقيت متصلًا أم منفصلًا، واستدلّ على ذلك بالظهور.

أما في مورد دليل التوقيت المتصل ؛ كما إذا قال المولى - مثلاً : (صُمْ يوم الخميس)، فالظاهر من التقييد أنَّ القيد (أي الوقت المعين) ركُنٌ في المطلوب، والمراد بالركن ما به قوام الشيء، فالمستفاد من دليل التوقيت ؛ كقوله: (صُمْ يوم الخميس) أنَّ الوقت من الخصوصيات المأخوذة في المطلوب، أي: مما 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 يفهم من دليل التوقيت (صُمْ يوم الخميس) إلا مطلوبٌ واحدٌ لغرضٍ واحدٍ، وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أنَّ الصوم بذاته مطلوبٌ، وكونه في يوم الخميس مطلوبًا آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المفصل ؛ كما إذا قال - مثلاً : (صُمْ)، ثم قال - مثلاً : (اجعل صومك يوم الخميس)، فالامر أيضاً كذلك ؛ نظراً إلى أنَّ هذا المورد من باب المطلق والمقييد، وقانون الجمع العرفي المُسلَّم في ذلك الباب، هو حمل المطلق على المقييد، ومعنى حمل المطلق على المقييد هو: تقييدُ أصل المطلوب الأول بالقييد، فيكشف ذلك التقييد عن أنَّ مراد المتكلم بالمطلق واقعاً من أول الأمر، خصوص المقييد.

ومن خلال هذا الجمع العرفي نعرف أنَّ المقييد لا يُعدُّ مطلوباً جديداً مغايراً للمطلق؛ إذ لو فرض ذلك فهذا معناه بقاء المطلق على إطلاقه، وهو خلف الجمع العرفي بينهما. ولذا لو ورد (أعتق رقبةً) مطلقاً، وورد في دليلٍ آخر (أعتق رقبةً مؤمنةً)، لا يتأمل أحدٌ في حمل الأول على الثاني، وأنَّ مراد المولى هو المقييد دون المطلق؛ ولأجل ذلك لا يجزي الإتيان بالمطلق.

وكيف كان: فلا شبهة في أنَّ ما دلَّ على تقييد الواجب بوقتٍ خاص كالصلة أو نحوها، لا محالة يوجب تقييد إطلاق الدليل الأول ويكشف عن أنَّ مراد المولى هو المقيد بهذا الوقت دون المطلق، ولا فرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التوقيت متصلةً أو منفصلةً، وهذا واضح.

فالنتيجة النهائية: أنه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة، فكما أنَّ الأولى تدل على تقييد الأمر الأول وأنَّ مراد المولى هو الأمر بالصلة - مثلاً - في هذا الوقت المعين لا مطلقاً، فكذلك الثانية تدل على ذلك، وعليه فليس هنا أمرٌ آخر متعلق بالصلة - مثلاً - على إطلاقها، ليكون باقياً بعد عدم الإتيان بها في الوقت على الفرض، وهذا هو معنى أنَّ القضاء بأمرٍ جديٍ وليس تابعاً للأداء؛ فإنه خلاف ظاهر دليل التقييد فلا يمكن الالتزام

بـ.

ثم أنَّ للمحقق صاحب الكفاية رحمه الله تفصيلاً آخر في المقام أشار إليه الشيخ المظفر رحمه الله في نهاية البحث المذكور، بقوله: ((نعم، يمكن أنْ يفرض ... إلخ)), وهذا التفصيل مختلف عن التفصيل المتقدم الذي أشرنا إليه في جملة الأقوال الواردة في المسألة، وهو خاص بدليل التوقيت المنفصل، وحاصل ما أفاده رحمه الله: أنَّ المحقق صاحب الكفاية رحمه الله استثنى مورداً فيها لو كان دليل التوقيت منفصلاً، يُستفاد فيه وجوب القضاء من نفس الأمر بالأداء، ولا يحتاج إلى أمرٍ جديٍ، وذلك المورد هو: ما لو أحرِز أنَّ الوقت المعين مختصٌ بمنْ كان متممًّاناً وقدراً لا لكُل أحدٍ، وهذا الإحراز يمكن حصوله من طريقين:

الأول: ما لو كان دليل التوقيت المنفصل نفسه مقيداً بالتمكن، والآخر: نفس دليل التوقيت لم يكن مقيداً وفي عين الحال ليس فيه إطلاقٌ يعُم صورتي التمكن وعدمه، أو لم يكن دليلاً لفظياً بل كان إجماعاً وله قدرٌ متيقنٌ.

وتوضيح ذلك: أنَّ الدليل الدال على التوقيت تارِّه: نفسه مقيَّد بالتمكُّن، فاستفدى شرطية التمكُّن من نفس دليل التوقيت ؛ كأنْ يقول - مثلاً - (اجعل صوماك يوم الخميس إنْ تمكنت).

ففي مثل هذه الصورة نفهم أنَّ يوم الخميس إنما هو للشخص القادر، وأما مَنْ كان مسلوبَ القدرة، فيتعيَّن عليه الإتيان بالفعل في وقتٍ آخر، وعليه فلا مانع من التمسُّك بإطلاق دليل الواجب عند عدم التمكُّن من ذلك، لإثبات وجوبه في خارج الوقت. وأخرى: لم نفهم شرطية التمكُّن من نفس دليل التوقيت لفظاً، ولكن بحكم العقل (الذي هو القدر المتيقن في مقام التخاطب) نفهم أنَّ يوم الخميس مختصٌ بالشخص القادر التمكُّن، وأما بالنسبة لغير القادر، فلم يكن الوقت شرطاً.

وفي مثل هذه الصورة يستفاد من نفس الأمر بالصيام، ووجوب القضاء في خارج الوقت، فإذاً لا مانع أيضاً من التمسُّك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت ؛ على أساس أنَّ دليل التوقيت غير صالح لتقيد إطلاق دليل الواجب إلَّا في صورة التمكُّن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

إلَّا أنَّ الشيخ المظفر رحمه الله علقَ على هذا الكلام بما حاصله: أولاً: أنَّ هذا الفرض الذي فرضه صاحب الكفاية رحمه الله، فرضٌ بعيد الوقع 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 للمتمكُّن والقادر، لا للعجز والمضرر الذي لا يتسنّى له الصوم في يوم الخميس، فإنه بطبيعة الحال سوف يؤدِّي الصوم خارج يوم الخميس متى ما تمكَّن عليه، وهذا خروجٌ عن محل النزاع.

ثم نعرّج على توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله الله: ((والظاهر أنَّ منشأ النزاع... إلخ)) وهذا شروع منه الله ببيان منشأ النزاع بين الأعلام في هذه المسألة.

قوله الله: ((لأنَّ الظاهر من التقييد... إلخ)) وهذا هو دليل الماتن الله على مختاره من عدم التبعية مطلقاً، وهو الاستدلال بالظهور كما عرفت.

قوله الله: ((وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذنا... إلخ)) في ص ١٤٤ من كفاية الأصول، عند قوله الله: (نعم، لو كان التوقيت بدليلٍ منفصلٍ لم يكن له... إلخ).

المحاضرة (٤٧)

قال المصنف عليه السلام: ((الباب الثالث: النواهي

وفيه خمس مسائل:

- ١ -

مادة النهي

والمقصود بها كلمة "النهي" كمادة الأمر. وهي عبارة عن طلب العالى من الدانى ترك الفعل. أو فقل - على الأصح -: إنها عبارة عن زجر العالى للدانى 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 فعل - على الأصح -: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه،
كصيغة "لا تفعل" أو "إياك أن تفعل" ونحو ذلك.
والمقصود بـ "ال فعل " الحدث الذي يدل عليه المصدر وإن لم يكن أمراً
وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قوله: " لا ترك الصلاة " فإنها من
صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما أن قوله: " اترك شرب الخمر " تعد من
صيغ الأمر لا من صيغ النهي وإن أدّت مؤدي " لا شرب الخمر ".
والسر في ذلك واضح، فإن المدلول المطابقي لقولهم: " لا ترك " هو الزجر
والنهي عن ترك الفعل وإن كان لازمه الأمر بالفعل، فيدل عليه بالدلالة
الإلتزامية. والمدلول المطابقي لقولهم: " اترك " هو الأمر بترك الفعل وإن كان
لازمه النهي عن الفعل، فيدل عليه بالدلالة الإلتزامية)).

الكلام في الباب الثالث من الأبواب السبعة لمباحث الألفاظ، وهو باب النواهي، وقد
جعل الشيخ المظفر رحمه الله أبحاث هذا الباب ضمن مسائل خمسة:
المسألة الأولى: مادة النهي.

البحث الأول راجع إلى بيان مادة النهي - ن، هـ، يـ، وفيه مطالب ثلاثة:
المطلب الأول: ما المراد من مادة النهي ؟ وقد أفاد رحمه الله بأن المقصود بها الكلمة (النهي)
كمادة الأمر، وهو كُلُّ ما جاء بأي صيغة كان من مشتقات الحروف الثلاثة (ن، هـ، يـ) ؟

كقوله تعالى: (وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نَهُوا عَنْهُ^(١))، وكقوله عليه السلام: (نَهَى النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ بَيعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكُ^(٢))، وأمثال ذلك من مشتقات هذه المادة، من قبيل: نهيتك، وأنت منهيء، وما شاكلهما.

وعلى أي حال، فالمقصود بنهاية النهي، كلمة (النهي)، وقد ذكر الشيخ الماتن رحمه الله تعريفين لـ (النهي):

التعريف الأول - وهو تعريف السابقين على الماتن رحمه الله ^(٣) - أنَّ كلمة النهي عبارةٌ عن طلب العالي من الداني ترك الفعل.

التعريف الآخر - وهو ما جعله رحمه الله الأصح في المقام ^(٤) - أنَّها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه.

وفي ضوء هذا فيكون التعريف الأول، من باب تفسير الشيء بلازمه، لا تفسير الشيء بمعناه المطابقي، والسر في ذلك: أنَّ النهي لم يكن ناشئاً عن مصلحةٍ ملزمةٍ في ترك العمل كي يقال: إنَّ مفاد النهي طلب الترك، بل هو ناشئٌ عن مفسدةٍ ملزمةٍ في فعل شيءٍ ؛ على أساس أنَّ في ارتكاب ذلك الفعل مفسدةً لازمة الترك، الأمر الذي دعا المولى إلى النهي عن ارتكابه، أي: زجر وردع عنه.

١ - سورة النساء: ١٦١.

٢ - وسائل الشيعة - الحز العجمي ١٢ / ٢٦٦ باب ١٢ من أبواب عقد البيع وشروطه ١٢.

٣ - كالفضل التوني في الواقية ٨٩، والميرزا القمي في القوانين ١٣٥، والمحقق صاحب الفصول ١١٩، والشيخ محمد رضا الأصفهاني في وقایة الأذهان ٣٢٥، وغيرهم.

٤ - تبعاً للمحقق الأصفهاني في نهاية الدرية ١ / ٥٠٥، والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ١ / ٢٤٠٢، والسيد البروجردي في لمحات الأصول (تقرير بحثه الشريف للسيد الخميني) ٢٠٨.

شرح حاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٣٨٩)

وإنْ شئت قلت: فيطلب المولى ترك ارتكاب ذلك الفعل، فإذاً: طلب الترك معنى لازم وتبغي، يعني أنَّ الفعل لما كان مبغوضاً للمولى ومشتملاً على مفسدة ملزمة، فمن أجل ذلك يردع عنه، ولازم ذلك - عقلاً - أنَّ ترك امتناله خارجاً يكون مطلوباً له، لا أنَّ الترك يكون مطلوباً للمولى ابتداءً وأولاً وبالذات.

وعليه، فإذا فسَّرنا (النهي) بأنه طلب الترك يكون تفسيراً للشيء بمعناه اللازم كما لا يخفى.

المطلب الثاني: كما قلنا في مادة الأمر أنَّ الطلب على أنواعٍ ثلاثة، وأنَّ الأمر خصوص طلب العالى من الدانى لا غير، فكذلك - هنا - نقول: إنَّ الزجر والردع على أنواعٍ ثلاثة: أ = زجر العالى للدانى عن الفعل وردعه عنه، ب = زجر المساوى للمساوى، ت = زجر الدانى للعالى.

والنهي هو خصوص زجر العالى للدانى وردعه لا غير، وهذا المعنى يُلاحظ بشكلٍ واضحٍ في تعريفى النهي المتقدمين آنفًا.

المطلب الثالث: أنَّ مادة النهي تشتراك مع مادة الأمر في عدة نقاطٍ، منها: كما أنَّ مادة الأمر ظاهرةٌ في الوجوب، ومنشأ الظهور هو حكم العقل، لا الوضع أو الإطلاق، فكذلك مادة النهي ظاهرةٌ في الحرمة، ومنشأ الظهور هو حكم العقل، بتقريب: أنَّ العقل يستقل بلزوم الانزجار عن زجر المولى والارتداع عن ردعه؛ قضاءً لحق المولوية والعبودية، فبمجرد نهي المولى وزجره يجد العقل أنَّ العبد ملزِمٌ بالطاعة والانزجار ما لم يرِّخص المولى نفسه في فعله ويأذن في مخالفته.

وهذا معناه أنها يشتراك في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعياً أو إطلاقاً، وإنما الفرق بينهما: أنَّ 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 الله 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 المقدم، فالمراد من صيغة النهي: كُلُّ صيغة تدل على
طلب الترك.

وأما على ضوء التعريف المختار عند الماتن الله، فالمراد منها: كُلُّ صيغة تدل على الزجر
عن الفعل وردعه عنه، سواءً كانت بصورة الجملة الإنسانية أو فقل: فعل النهي ؛ كصيغة
(لا تفعل)، أم كانت بصورة التحذير ؛ مثل (إياك أنْ تفعل)، أم كانت بصورة الجملة
الخبرية الواقعية في مقام الإنساء ؛ مثل (هذا الفعل منعُ عليك، أو هذا العمل منهي عنه).
ثم بينَ الشِّيخ الماتن الله المراد من (الفعل) الوارد في بيان المتأخرین 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
ما يتعلّق به النهي، فيقال: (لا تضرب، لا تشرب الخمر).

وأخرى يكون أمراً عدماً ؛ من قبيل: الترك ما يتعلّق به النهي، فيقال: (لا تترك
الصلاوة) مثلاً.

وهكذا في باب الأوامر، فالحدث تارةً يكون فعلاً وجودياً ؛ من قبيل: الصلاة، الزكاة،
في قول الأمر: (صلٌّ، زَكٌّ).

وأخرى يكون فعلاً عدماً؛ من قبيل: الترك، فيقال: (اترك شرب الخمر) مثلاً.
وعندها فالثلاثان (لا تضرب، ولا ترك الصلاة) كلاهما من صيغ النهي لا من صيغ
الأمر، والمثانان (صلٌّ، واترك شرب الخمر) يُعدان من صيغ الأمر لا من صيغ النهي.
وقد بينَ الله السرَّ في هذا المطلب، وهو أنَّ صيغة (لا ترك الصلاة) تدل بالتطابقة على
الزجر والنهي عن ترك الصلاة، وأما طلب الصلاة فهو لازم ذلك المعنى ويدل عليه
بالدلالة الإلتزامية عقلاً.

وأما صيغة (اترك شرب الخمر) فمعناها المطابقي طلب ترك شرب الخمر، أو فقل:
أُمْرٌ بالترك، ولامِزُ هذا المعنى - عقلاً - هو النهي عن فعل الشرب، وإلى هذا أشار الله
بقوله: ((وإنْ أَدَّتْ مَوْدِي: لَا تَشْرَبْ الْخَمْرَ)).

فتحصل: أ = أنَّ (لا ترك) مدلولها المطابقي: الزجر والنهي عن الترك.

ومدلولها الالتزامي عقلاً: الأمر بالفعل.

ب = وأنَّ (اترك) مدلولها المطابقي: الأمر بالترك.

ومدلولها الالتزامي عقلاً: النهي عن الفعل.

المحاضرة (٤٨)

قال المصنف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ((٣ - ظهور صيغة النهي في التحرير الحق أن صيغة النهي ظاهرة في التحرير، 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 الظرفية بين الناهي والنهي عنه والنهي، فإذا صدرت من تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاء عما نهى عنه ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً - قضاء حق 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 التحرير - 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 مخصوص، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لأن الكف فعل من أفعال النفس. والحق هو القول الأول)).

الكلام في المسألة الثالثة من مسائل باب التواهي، وهي بعنوان (ظهور صيغة النهي في التحرير)، وفي هذه المسألة مبحثان ذكرهما الشيخ المظفر رحمه الله دمياً، وينبغي إفرادهما بالبحث:

المبحث الأول: في أنَّ صيغة (لا تفعل) قد استعملت في معانٍ متعددة، نشير لبعضها:

(١) كالتحرير؛ كما في قوله تعالى: (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ) ^(١).

(٢) والكرابة؛ كما في قوله تعالى: (لَا تُحِرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَ اللَّهُ لَكُمْ) ^(٢).

(٣) وإظهار النعمة؛ كقولك لمخاطبك: (لا تخف في داري).

(٤) والدعاة؛ كما في قوله تعالى: (رَبَّنَا لَا تُؤْخِذْنَا إِنْ نَسِيَنَا أَوْ أَخْطَأْنَا) ^(٣).

١ - سورة البقرة: ٢٢١.

٢ - سورة المائدة: ٨٧.

٣ - سورة البقرة: ٢٨٦.

(٥) والإندار ؛ كقولك لمخاطبك: (لا تؤدّ حقي).

(٦) وبيان العاقبة ؛ كما في قوله تعالى: (وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ) ^(١).

(٧) والتأديب ؛ كما في قوله تعالى: (وَلَا تَمْنُنْ شَتْكُثُرُ) ^(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 اللغطي، أم أنها حقيقة في بعضها ومحاذ في البعض الآخر، أم أنها استعملت في القدر المشترك على نحو الاشتراك المعنوي، أم ماذا ؟

أقوال في المسألة، أفاد الشيخ المظفر رحمه 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، فكذلك فيما نحن فيه، نقول بأنَّ هيئة النهي لم توضع بإزاء شيءٍ من المعاني المذكورة، كما لم تُستعمل في شيءٍ منها ؛ على أساس أنَّ تلكم المعاني معانٍ اسمية ومستقلة، بينما هيئة النهي لا دلالة لها على معنى اسمى ومستقل، بل أكثر ما تدل على النسبة الضرورية القائمة بين الناهي والنهي عنه والنهي، وقد استعملت في هذا المعنى دائمًا.

فإذن: هيئة النهي موضوعة للنسبة الضرورية والردعية الحاصلة بين تلك الأطراف الثلاثة، ومستعملة فيها، غاية الأمر أنَّ الدواعي التي من أجلها يستعمل المولى هذه الصيغة، مختلفة: فقد يكون الداعي هو التحرير، 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 التحرير وعدمه ؟ وفي هذه المسألة عدة

١ - سورة إبراهيم: ٤٢.

٢ - سورة المدثر: ٦.

أقوال، نذكر منها: أنَّ صيغة النهي ظاهرة في التحرير.

ومنها: أنها ظاهرة في الكراهة.

ومنها: أنَّها ظاهرة في التحرير والكراهة على نحو الاشتراك اللفظي، ويتعين أحد هما

بقرينةٍ معينةٍ.

ومنها: أنَّها موضوعة للقدر المشترك بينهما، وهو مطلق طلب الترك الأعم من التحريري والكراهتي.

ومنها: التوقف.

وأما الشيخ الماتن رحمه الله، فقد أفاد أنَّ صيغة النهي طالما وردت مجردة عن القرينة، فهي ظاهرة في التحرير.

ولكن يُبحث في منشأ هذا الظهور؟ وبعبارة أخرى: يبقى الكلام في كيفية استفادة الحرمة من الصيغة المذكورة؟

المشهور بين الأصوليين استفادة التحرير من الصيغة وضعاً، فالصيغة - عندهم - موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه، وذهب آخرون إلى استفادة التحرير منها بتوسيط الإطلاق ومقدمات الحكمة.

وأما الشيخ الماتن رحمه 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، لأنَّ الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب.

فكذلك صيغة لا تفعل، فإنها إذا صدرت مِنْ تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاء عما نهى عنه، ولم ينصب قرينةً على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً، عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه؛ قضاءً لحق العبودية

والملووية، إلاّ مع الترخيص من قبله.

وفي ضوء هذا البيان، فالتحريم ليس المعنى المطابقي لمدلول (النهي) وإنما هو حكمٌ حَكَمَ به العقل.

وينبغي الوقوف على شرح قوله ج أخيراً: ((فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبيعة مصداقاً لحكم العقل بوجوب... لا أنَّ التحرير - الذي هو مفهومٌ اسمي - وُضعت له الصيغة واستعملت فيه)).

وهذا منه ج - في الحقيقة - جمعٌ بين المبحثين المذكورين، فقد ذكر خلاصتهما، وأنَّ صيغة النهي عند الإطلاق مجردٌ عن القرينة، ظاهرةٌ في التحرير، إلاّ أنَّ التحرير ليس هو المعنى المطابقي لمدلول النهي والمستعمل فيه، بل هو حكمٌ حَكَمَ به العقل، وإنما المعنى المطابقي للنهي والمستعمل فيه، هي النسبة الضرورية القائمة بين الناهي والنهي عنه والنهي. وعلى هذا فيكون نفس صدور النهي من المولى مصداقاً للتحريم الذي حَكَمَ به العقل، لا أنَّ التحرير - الذي هو مفهومٌ اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه كما هو المعروف المشهور.

المسألة الرابعة: ما المطلوب في النهي ؟

والبحث الرابع من أبحاث باب النواهي، يتعلق ببيان المطلوب في النهي ما هو ؟ وكل ما تقدم من أبحاثٍ في باب النواهي، ليس فيها خلافٌ جديدٌ غير الخلاف الموجود في صيغة إفعل، وإنما اختصَّ النهي ببحثٍ وخلافٍ جديدٍ لم يُطرح في باب الأوامر، وهو: أنه بناءً على مسلك المشهور القائلين بأنَّ النهي كالأمر في الدلالة على الطلب، يبحث حول أنَّ المطلوب في النهي ما هو ؟ هل أنَّ مطلوب المولى في النهي، هو مجرد الترک، أو كفُّ النفس عن الفعل ؟

ويحسن - أولاً - التعرض لبيان الفارق بين الأمرين - مجرد الترك، وكفُّ النفس -

ويمكن تلخيصه في نقطتين:

١ = أنَّ مجرد الترك أمرٌ عدميٌّ مُحضٌ، يعني عدم الإتيان ونفسُه أَنْ لا تفعل، بينما كفُّ النفس فيراد منه فعل ما يوجب انجذاب النفس عن إرادة الشيء فهو أمرٌ وجوديٌّ و فعلٌ من أفعال النفس.

٢ = أنَّ كفُّ النفس دائمًا يكون مقارنًا للميل الباطني، وإلاً فلا معنى لكافُّ النفس، فَمَنْ كان متمكنًا من شرب الخمر - مثلاً - وكان له ميلٌ للشرب باطناً، ولكنه مع ذلك يقدم على الشرب لأجل نهي المولى، فهنا يقال: كفُّ نفسه.

وهذا بخلاف الترك، فإنه أعمُّ من أن يكون مقارنًا مع الميل الباطني أولاً؛ فإنَّ الإنسان أحياناً بطبيعة وذاته لا يميل إلى شرب الخمر - مثلاً - بل تستنفر نفسه عن شربها، فلذا يترك الشرب من دون أن يصدق هنا كفُّ النفس.

وكيفما كان: فقد اختلف الأصوليون في أنَّ مطلوب الشارع عند ورود النهي عنه ما هو؟، على نظريتين:

الأولى: المشهور بين الأصحاب، هو أنَّ مطلوب الشارع في النهي مجرد الترك.
والنظيرية الأخرى: أنَّ المطلوب في النهي، هو كفُّ النفس عن فعل المنهي عنه، وهذه نظرية أكثر العامة ^(١).

والختار عند الشيخ الماتن رحمه الله، هي النظيرية الأولى.

الحاضرة ((٤٩))

قال المصنف رحمه الله: ((ومنشأ القول الثاني توهם هذا القائل أن الترك - الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلي 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 التوهם: 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 الكفُّ، وإنما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع.

نعم، الردع عن الفعل يلزمـه عقلاً طلب الترك، كما أن البعث نحو الفعل في الأمر يلزمـه عقلاً الردع عن الترك.

فالأمر والنهي كلاهما يتعلـقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشك في أن الطلب في النهي يتعلـق 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 بعاديها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وإنما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما أن المعموق نحوه في صيغة "افعل" صرف الطبيعة.

غير أن بينهما فرقاً من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فإن امثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك إلاّ بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرةً واحدةً ما كان ممثلاً. وأما امثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور بهمرةً واحدةً.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلاليتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً.

تبنيه:

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر والنهي ودلالة النهي على الفساد، لأنهما 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 الترک أو كفُّ النفس ؟ وذكرنا أنَّ في المسألة نظريتين، واختار الماتن رحمه الله النظرية الأولى فقال: ((والحق هو القول الأول)), وأما الآن فيأتي مبيِّناً منشأ النظرية الثانية - القائلة بأنَّ المطلوب في النهي هو كفُّ النفس عن الفعل - بقوله رحمه الله: ((ومنشأ القول الثاني توهمٌ... إلخ)), وحاصله: أنَّ النهي كالأمر تكليف من قِبَل المولى على عاتق العبد، والتکلیف - عند العدليَّة - يعتبر في متعلقه عقلاً أن يكون مقدوراً ؛ إذ التکلیف بغير المقدور محال وقبيح، والقبيح يستحيل على الحکيم، وهذا من ناحيةٍ.

ومن ناحيةٍ ثانية، أنَّ الترک أمرٌ عديم أزلي خارج عن القدرة والاختیار وسابق عليها ؛ لأنَّ القدرة صفةٌ في القادر يترتب عليها الأثر، والترک عدمٌ محض لا يصلح أنْ يكون أثراً للقدرة مترتبًا عليها ؛ بداعه أنَّ العدم لا يترتب على الوجود، كيف ! والعدم الأزلي سابقٌ على القدرة، فكيف يستند إليها مع حدوثها وتأخرها ؟

وإنْ شئت فقل: إنَّ الترک أمرٌ أزلي سابقٌ على القدرة، ومن الواضح جداً أنه لا تأثير للقدرة في الأمر السابق ؛ ضرورة أنَّ القدرة إنما تتعلق بالأمر الحالي، ولا يعقل تعلقها بالأمر السابق المنصرم زمانه فضلاً عن الأمر الأزلي.

ومن ناحيةٍ ثالثة، أنَّ كفَّ النفس فعلٌ وجودي مقدورٌ للمکلف ؛ إذ المکلف هو الذي اشتهر نفسه إلى ارتكاب الفعل المنهي عنه، إلاَّ أنه صار حائلاً دون ميله الباطني وكفَّ نفسه عن ما ثُبِّي عنه.

ونتيجة هذه التواحي الثلاثة: أنَّ المعمول من النهي، هو تعلقه بکفَّ النفس وردعها عن الفعل الذي هو الفعل النفسي الواقع تحت الاختیار والقدرة، لا بمجرد الترک الذي هو خارجٌ عن القدرة والاختیار.

ثم أجاب رحمه الله على هذا الاستدلال بقوله رحمه الله: ((والجواب عن هذا التوهم: أنَّ ...

إلخ))، وجوابه هذا يبني على مقدماتٍ ثلاثةٍ:

الأولى: أنَّ القدرة لا تتعلق بتاتاً بواجب الوجود لذاته، وكذلك بمعنى الوجود، وعندما فتنحصر القدرة في دائرة الممكنات.

المقدمة الثانية: أنَّ القادر المختار معناه: هو الشخص الذي إنْ شاء فَعَلَ وإنْ لم يشأْ لم يفعل، مما يعني أنَّ القدرة ينحصر موردها بما لو كانت نسبة القدرة إلى الوجود والعدم نسبة واحدة، بمعنى أنه إذا كان أحد هما مقدوراً فلابد أنْ يكون الآخر كذلك، وإلاً لو كان قادراً على الإيجاد فحسب دون الترك، لكن فاعلاً موجباً وليس قادراً مختاراً؛ مثل: النار بالنسبة للحرارة، والشمس بالنسبة للضوء، وعندما فإذا اعترف المستدل بأنَّ الوجود مقدورٌ، لزمه الاعتراف بأنَّ العدم كذلك، فيصبح كونه مورداً للتکلیف.

المقدمة الثالثة: هناك شيئاً: عندما عدم أزلي، والذي هو سابقٌ على وجود المكلف، وعندما استمرار العدم وإبقاءه، والذي هو متَّخِرٌ عن وجود المكلف ولاحق له. وحيثئذٍ فيقال: إنَّ مجرد الترك أمرٌ عدمي أزلي، والعدم الأزلي سابقٌ على وجود المكلف وليس مقدوراً له.

إلاً أناً نقول: إنَّ استمرار هذا العدم وإبقاءه، مقدورٌ للمكلف وإلاً لو لم يكن استمرار العدم مقدوراً للمكلف، لما كان إيجاد الفعل مقدوراً أيضاً. فإذاً: باعتبار البقاء مقدورٌ للمكلف، وعندما فيصبح تعلُّق التكليف به ؛ على أساس أنَّ المكلف بإمكانه أنْ يقطع استمرار العدم وبإمكانه أنْ يجعله مستمراً، وهذا المعنى هو مقتضى كون الإنسان قادراً ؛ فعدم شرب الخمر - مثلاً - بالنسبة إلى مكلفٍ معينٍ هو أزلي، ولكن بعد نهي الشارع المقدس، بإمكان المكلف أنْ يشرب فيقطع عدم الشرب الذي كان منذ الأزل، وبإمكانه أنْ يترك فيستمر عدم الشرب.

وإلى هذا أشار الله بقوله: ((أنَّ عدم المقدورية في الأزل على العدم، لا ينافي المقدورية

بقاءً واستمراً؛ إذ القدرة... إلخ)).

ثم قال عليه السلام ((والتحقيق... إلخ)), وحاصل ما أفاده: أنَّ ما بحثناه وقررناه لحد الآن كُلَّه 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 مبني الشيخ الماتن عليه السلام - من أنَّ النهي يدل بالتطابقة على الزجر والردع عن الفعل المنهي عنه، وبالالتزام العقلي على طلب الترك - فهو عليه السلام في غنىً عن البحث في هذه المسألة والبحث هذا ساقطٌ من أصله، بنكتة: أنَّ النهي - في نظر الماتن عليه السلام - لا دلالة فيه أصلًا على الطلب، حتى يُبَيَّنَ في أنه هل هو طلب الترك أم طلب الكف؟ بل الموجود في النواهي ليس إلَّا كراهةً وبغضٍ ونُفْرَةً، لا طلبٌ وإرادةٌ 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 عليه السلام: بأنَّ تلك الأقوال في باب صيغة الأمر، هي بنفسها آتيةٌ في ما نحن فيه، والختار هنا هو المختار هناك بلا فرقٍ، وختارنا في المقام هو: كما أنَّه لا دلالة لصيغة (إفعل) على المرة أو التكرار، بل تدل على طلب أصل الطبيعة، فكذلك صيغة (لا تفعل) لا دلالة لها على المرة أو التكرار لا بياضها ولا بهيئتها، بل تدل على الزجر عن صرف الطبيعة. فإذاً: صيغتنا إفعل ولا تفعل كلتاها، شيءٌ واحدٌ من ناحية الوضع وال موضوع له، فشيءٌ منها ليس موضوعاً للمرة أو التكرار.

نعم، بينهما تفاوت من ناحيةٍ عقليةٍ في مقام الامتثال، وهو: أنَّ المطلوب في باب الأمر

لما كان إيجاد الطبيعة المأمور بها، وقانون إيجاد الطبيعة أنَّ الطبيعة تُوجَد بوجود فردٍ ما، الأمر الذي يتحقق الامتثال بإيجاد أول وجودٍ من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مِرَّةً واحدةً.

وهذا بخلافه في باب النهي، فإنَّ المطلوب لـما كان ترك الطبيعة المنهي عنها والانزجار عنها، أو فقل: إعدام الطبيعة المنهي عنها، وقانون إعدامها أنَّ الطبيعة لا تنعدم إلَّا بانعدام جميع أفرادها ؛ فمَنْ شرب الخمر لمرَّةٍ واحدةٍ لا يصدق عليه أنه أَعْدَم طبيعياً شرب الخمر، الأمر الذي لا يتحقق الامتثال إلَّا بترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها في الخارج.

وهذا التفاوت - كما قلنا آنفًا - ناشيءٌ من ناحية العقل، ولا ربط له بمقام الوضع. ثم تعرَّض للله إلى تنبِيَّه في الختام، وبيَّنَ فيه: أنَّ هناك خمسةَ بحوث مهمَّةٌ إعتماد المؤلفون في علم الأصول على بحثها في مباحث الألفاظ، ثلاثةً منها بحثوها في باب الأوامر، وهي:

(١) مبحث مقدمة الواجب، (٢) مسألة الضد، (٣) مسألة الإجزاء.

واثنين منها في باب التواهي، هما:

(٤) اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحدٍ، (٥) دلالة النهي على الفساد.

ولكن من وجهة نظر الشيخ الماتن للله أنَّ تلك البحوث الخمسة، ليس من مباحث الألفاظ، بل هي من مباحث الملازمات العقلية، فمن أَجَل ذلك بحثها للله في المقصد الثاني من كتابه الشريف هذا، أعني: في المباحث العقلية.

إلى هنا انتهي 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 ١٤١٩ هـ.
٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: للشوکانی، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٥) - ط أولى - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر ١٣٥٦ هـ.
٤. الإشارات والتنبيهات: لابن سينا، حسين بن عبد الله (ت ٤٢٨) - تحقيق وشرح المحقق نصیر الدین الطوسي - ط أولى - نشر البلاغة - قم المقدسة ١٣٨٣ شمسية.
٥. اصطلاحات الأصول: للميرزا علي المشكيني (معاصر) - ط أولى - منشورات الرضا - بيروت ١٤٣١ هـ.
٦. إنباء الرواة على أنباء النحاة: للققطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت ٦٢٤) - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - ط أولى - المكتبة العصرية - بيروت ١٤٢٤ هـ.
٧. أوثق الوسائل في شرح الرسائل: للتبريزی، المیرزا موسی بن جعفر بن المولی احمد (ت ١٣٠٧) - طبعة حجرية.
٨. بحار الأنوار: للمحمد المجلسي، محمد باقر بن محمد تقی الأصفهانی (ت ١١١٠) - ط ثانية - مؤسسة الوفاء - بيروت ١٤٠٣ هـ.
٩. بحوث في علم الأصول: تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٢)، بقلم السيد محمود الهاشمي الشاهرودي - ط ثلاثة - نشر مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي - ط ١٤٢٦ هـ.
١٠. بدائع الأفكار: للرشتی، المیرزا حبیب الله (ت ١٣١٢) - نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم المقدسة.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٤٠٥)

١١. تحقيق الأصول: للميلاني، علي الحسيني (معاصر) - تحقيق على ضوء بحث الشيخ الوحد الخراساني - ط أولى - مطبعة صداقت - قم المقدسة ١٤٢٣ هـ.
١٢. التذكرة بأصول الفقه: للمفید، محمد بن محمد بن النعمان العکبیری (ت ٤١٣) - تحقيق: الشیخ مهدي نجف - ط ثانية - دار المفید - بيروت ١٤١٤ هـ.
١٣. تعلیقة على معلم الأصول: للقرزوینی، علي الموسوی (ت ١٢٩٨) - تحقيق: السيد علي العلوی القرزوینی - ط أولى - طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعه لجامعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٢٢ هـ.
١٤. تفسیر الصراط المستقیم: للسید حسین البروجردي (ت ١٣٤٠) - تحقيق: الشیخ غلام رضا بن علی اکبر - مطبعة الصدر - قم المقدسة ١٤١٦ هـ.
١٥. الحاشیة على تهذیب المنطق: الیزدی، المولی عبد الله بن شهاب الدین الحسین (ت ٩٨١) - طبعة حجرية.
١٦. حاشیة الكفایة: للطباطبائی، السيد محمد حسین (ت ١٤٠٢) - نشر بنیاد علمی وفکری علامة طباطبائی.
١٧. حاشیة الملا صالح على المعالم: للبازندرانی، الملا صالح (ت ١٠٨١)، حاشیة على معلم الدین - ط طهران ١٣٧٨ هـ.
١٨. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع: للشیرازی، صدر الدین محمد (ت ١٠٥٠) - ط ثالثة - نشر دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٩٨١ ميلادية.
١٩. الدرر النجفية من الملتقطات الیوسفیة: للمحدّث البحراني، یوسف بن أحمد (ت ١١٨٦) - تحقيق ونشر: شركة دار المصطفى للطباطبائی لإحياء التراث - ط أولى ١٤٣٣ هـ.
٢٠. الذریعة إلى أصول الشريعة: للشیریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (ت ٤٣٦) - تحقيق وتعليق: أبو القاسم کرجی - دانشکاه طهران ١٣٤٦ شمسیة.
٢١. ذکری الشیعة فی أحكام الشريعة: للشهید الأول، محمد بن جمال الدین مکی العاملی (ت ٧٨٦) - تحقيق: مؤسسة آل البيت للطباطبائی لإحياء التراث - ط أولى - المطبعة ستارة.

قم المقدسة ١٤١٩ هـ.

٢٢. زبدة الأصول: للبهائي، محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي (ت ١٠٣٠) - تحقيق: فارس حسون كريم - ط أولى - مطبعة زيتون ١٤٢٣ هـ.
٢٣. سنن ابن ماجة: لابن ماجة، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥) - تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار الفكر - بيروت.
٢٤. سير أعلام النبلاء: للذهببي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨) - تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومأمون الصاغرجي - ط تاسعة - نشر مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤١٣ هـ.
٢٥. شرح الرضي على الكافية: للاسترابادي، رضي الدين (ت ٦٨٦) - تحقيق وتصحيح: يوسف حسن عمر - نشر مؤسسة الصادق - طهران ١٣٩٨ هـ.
٢٦. عدة الأصول: لشيخ الطائفة، محمد بن الحسن أبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠) - تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي - ط أولى - ستارة - قم المقدسة ١٤١٧ هـ.
٢٧. الفصول الغروية في الأصول الفقهية: للحائري، محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني (ت ١٢٥٠) - نشر دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ.
٢٨. الفصول المختارة: للمفید، محمد بن محمد بن النعیان العکبیری (ت ٤١٣) - تحقيق: السيد علي میر شریفی - ط ثانیة - دار المفید - بيروت ١٤١٤ هـ.
٢٩. فوائد الأصول: تقریر بحث المحقق النائینی، محمد حسين الغروی (ت ١٣٥٥)، بقلم الشیخ محمد علی الكاظمی الخراسانی - منشورات مؤسسة النصر - طهران.
٣٠. الفوائد الحائرية: للوحید البهبهانی، محمد باقر بن احمد أکمل (ت ١٢٠٥) - ط أولى - محققہ - نشر مجمع الفکر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٥ هـ.
٣١. قوانین الأصول: للقمی، المیرزا 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

٣٣. كفاية الأصول: لآخرond الشيخ محمد كاظم (ت ١٣٣٩) - تحقيق: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث - ط أولى - مطبعة مهر - قم المقدسة ١٤٠٩ هـ.
٣٤. كفاية الأصول (تعليق السبزواري): لآخرond الشيخ محمد كاظم (ت ١٣٣٩) - ط سادسة - مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٣٠ هـ.
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 ١٤٢٩ هـ.
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 ١٤٠٧ هـ.
٣٧. المباحث الأصولية: للفياض، الشيخ محمد إسحاق (معاصر) - ط أولى - مطبعة شريعت - قم المقدسة.
٣٨. مبادئ الوصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف ابن المظفر (ت ٧٢٦) - تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال - ط ثالثة - نشر مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ.
٣٩. محاضرات في أصول الفقه: تقرير بحث السيد الخوئي (ت ١٤١٣)، بقلم الشيخ محمد إسحاق الفياض - مطبعة النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ.
٤٠. مختصر المعاني: للتفتازاني، أسعد الدين (ت ٧٩٢) - ط أولى - نشر دار الفكر - قم المقدسة ١٤١١ هـ.
٤١. مسند أحمد: للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) - دار صادر - بيروت.
٤٢. مطاح الأنوار: للأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري (ت ١٢٨١) - ط أولى - طبع حجري.

٤٠٨ محاضرات في علم الأصول

٤٣. معارج الأصول: للمحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦) - تحقيق: محمد حسين الرضوي - ط أولى - مطبعة سيد الشهداء علیه السلام - نشر مؤسسة آل البيت علیه السلام - قم المقدسة ١٤٠٣ هـ.
٤٤. معالم الدين: للشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني (ت ١٠١١) - المكتبة العلمية الإسلامية - طهران ١٣٧٨ هـ.
٤٥. معجم الأدباء: لياقوت الحموي (ت ٦٢٦) - ط ثلاثة - دار الفكر - بيروت ١٤٠٠ هـ.
٤٦. مفاتيح الأصول: للسيد السندي محمد الطباطبائي الكريلاني (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 ١٤١٤ هـ.
٤٨. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥) - تحقيق: عبد السلام محمد هارون - نشر مكتب الإعلام الإسلامي ١٤٠٤ هـ.
٤٩. مكررات المدرس في شرح السيوطي: للمدرس الأفغاني، محمد علي بن مراد علي (ت ١٤٠٦) - ط ثانية - مطبعة النعيم - النجف الأشرف ١٣٨٩ هـ.
٥٠. مناقب آل أبي طالب: لابن شهرashوب، محمد بن علي (ت ٥٨٨) - تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف الأشرف - نشر المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف ١٣٧٦ هـ.
٥١. المنتظم في تاريخ الأمم والملوک: 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 ١٤١٢ هـ.
٥٢. متهى الأصول: للجعفوري، 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: للخرسان، 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 لجامعة المدرسین - قم المقدسة ١٤٠٥ هـ.

٥٦. نهاية الدراسة 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 تقى الرازى النجفى (ت ١٢٤٨) - تقديم: الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفى - مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین - قم المقدسة.

٥٨. الوافية في أصول الفقه: للفاضل التونسي، عبد الله بن محمد البشري (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 عليهما السلام لإحياء التراث - ط أولى - قم المقدسة ١٤١٣ هـ.

فهرس المحتويات

(٣) مقدمة الكتاب
(٦) المحاضرة (١)
(٨) تعريف علم الأصول
(١٩) المحاضرة (٢)
(٢١) موضوع علم الأصول
(٢٤) فائدة علم الأصول
(٢٤) تقسيم أبحاث علم الأصول
(٢٧) المحاضرة (٣)
(٢٩) حقيقة الوضع
(٣٠) مَن الوضاع
(٣٣) المحاضرة (٤)
(٣٥) أقسام الوضع
(٣٥) التقسيم الأول: الوضع تعيني وتعيّني
(٣٦) التقسيم الثاني بلحاظ الموضوع له إلى أربعة أقسام
(٤٣) المحاضرة (٥)
(٤٦) امتناع القسم الرابع
(٤٨) وقوع القسم الثالث
(٤٨) تحقيق المعنى الحرفي
(٤٨) النظرية الأولى ..
(٤٩) النظرية الثانية ..

شرح لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٤١١)

(٥٠)	النظريّة الثالثة.....
(٥٢)	الحاضرّة (٦).....
(٥٤)	مختار الماتن في المسألة.....
(٥٥)	دليل الماتن.....
(٦١)	الحاضرّة (٧).....
(٦٣)	زيادة إيضاح حول المعنى الحرفي.....
(٧٠)	الحاضرّة (٨).....
(٧٣)	الاستعمال حقيقي ومجازي
(٧٥)	تبعية الدلالة للإرادة.....
(٨٠)	الحاضرّة (٩).....
(٨١)	تقسيم الوضع إلى الشخصي والنوعي
(٨٤)	وضع المركبات.....
(٨٧)	الحاضرّة (١٠).....
(٨٩)	علامات الحقيقة والمجاز.....
(٩٠)	العلامة الأولى (التبادر).....
(٩٥)	الحاضرّة (١١).....
(٩٧)	العلامة الثانية (صحة الحمل وعدم صحته).....
(١٠٣)	الحاضرّة (١٢).....
(١٠٥)	العلامة الثالثة (الاطّراد).....
(١٠٧)	الأصول اللفظية.....
(١٠٩)	أصالّة الحقيقة ومواردها.....
(١١١)	الحاضرّة (١٣).....

محاضرات في علم الأصول (٤١٢)

(١١٤)	أصلة العموم وموردها
(١١٤)	أصلة الإطلاق وموردها
(١١٥)	أصلة عدم التقدير وموردها
(١١٦)	أصلة الظهور وموردها
(١١٦)	رجوع الأصول اللغوية بأسرها إلى أصلٍ واحدٍ
(١١٧)	حجية الأصول اللغوية ومدرك حجيتها.
(١٢٠)	المحاضرة (١٤)
(١٢٣)	الترادف والاشراك إمكاناً ووقعاً
(١٢٤)	استعمال اللفظ في أكثر من معنى
(١٣١)	المحاضرة (١٥)
(١٣٣)	تبنيها
(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 المسبيّات
(١٦٩)	لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلا في الجملة
(١٧٣)	المحاضرة (٢٠)
(١٧٥)	المقصد الأول - مباحث الألفاظ

شرحًا 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 التأييس 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)

(التبنيه الأول) الجملة الخبرية الواقعه في مقام الإنشاء.....	(٢٤٨)
(التبنيه الثاني) وقوع الأمر بعد الحظر أو توهّمه.....	(٢٥٠)
المحاضرة (٣٠).....	(٢٥٤)
التعبدي والتوصيلي.....	(٢٥٦)
منشأ الخلاف وتحريره.....	(٢٥٩)
المحاضرة (٣١).....	(٢٦٤)
محل الخلاف من وجوه قصد القرابة.....	(٢٦٧)
الإطلاق والتقييد في التقييمات الأولية للواجب.....	(٢٦٨)
المحاضرة (٣٢).....	(٢٧٠)
عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقييمات الثانية للواجب.....	(٢٧٤)
المحاضرة (٣٣).....	(٢٧٧)
هل الأصل في الواجبات التعبدية أو التوصيلية؟.....	(٢٧٩)
ختار الماتن وأنّ الأصل في الواجبات التوصيلية.....	(٢٨٠)
المحاضرة (٣٤).....	(٢٨٣)
الواجب العيني وإطلاق الصيغة.....	(٢٨٤)
الواجب التعيني وإطلاق الصيغة.....	(٢٨٦)
الواجب النفسي وإطلاق الصيغة.....	(٢٨٨)
المحاضرة (٣٥).....	(٢٩٠)
الفور والتراخي.....	(٢٩١)
المحاضرة (٣٦).....	(٢٩٩)
المتحصل من مبحث الفور والتراخي.....	(٣٠١)
المرة والتكرار.....	(٣٠٢)

شرحًا لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر (٤١٥)

(٣٥)	المحاضرة (٣٧)
(٣٦)	هل الصيغة لها ظهورٌ إللاقي في المرة أو التكرار؟
(٣٩)	نتائج بحث المرة والتكرار
(٣١١)	المحاضرة (٣٨)
(٣١٤)	بحث 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 والمنجز
(٣٣٨)	المحاضرة (٤١)
(٣٣٩)	رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو إلى المادة
(٣٤٢)	الأصلي والتبعي
(٣٤٦)	المحاضرة (٤٢)
(٣٤٨)	التعييني والتخييري
(٣٥٥)	المحاضرة (٤٣)
(٣٥٨)	العيني والكافئي

..... محاضرات في علم الأصول (٤١٦)

(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 القضاة الأداء ؟
(٣٧٩)	المحاضرة (٤٦)
(٣٨١)	مختار الماتن مع دليله
(٣٨٣)	كلام صاحب الكفاية، ورده
(٣٨٦)	المحاضرة (٤٧)
(٣٨٧)	الباب الثالث: النواهي
(٣٨٧)	مادة النهي
(٣٩٠)	صيغة النهي
(٣٩٢)	المحاضرة (٤٨)
(٣٩٣)	ظهور صيغة النهي في التحرير
(٣٩٦)	ما المطلوب في النهي
(٣٩٨)	المحاضرة (٤٩)
(٤٠٠)	منشأ النظرية الثانية في المسألة، ومناقشتها
(٤٠٢)	دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار
(٤٠٤)	فهرس المصادر والمراجع