هدى الفكر

إلى

أصول الفقه

(شرح مفصل لأصول المظفر رحمه الله)

الجزء الأول

الشيخ حسين فوزي فواز

دار المحجة البيضاء

هُدَى الفِكْرِ

إلى

أُصُولِ الفِقْهِ

(شَرْحٌ مُفَصَّلٌ لأُصُولِ المُظَفَّر قدس سره)

الشيخ حسن فوزي فوّاز

الجزء الأول

دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م

ISBN: 978-614-426-410-2

دار المحجة البيضاء
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمّال

ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١
تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail: almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله على خير خلقه محمد وعلى آله الأطيبين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين

وبعد، فلا يخفى على باحثٍ أهميّة علم الأصول بشكل عامّ، وأهميّة كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ﷺ بشكل خاصّ، حتّى صار الكتاب موضع عناية الطالبين لهذا العلم، فأحببت أن أكتب شرحاً أتجنب فيه التطويل وحشد الآراء والنظريات على أن يكون موضّحاً لبعض مبهمات الكتاب، ومعيناً للطالب على حلّ بعض مشكلاته، فكان هذا الشرح الذي كتبته أثناء تدريسي له.

هذا، وقد اعتمدت في بيان مسائل الكتاب أسلوب الشرح الموضوعي، ولكن لَمَّا كان هذا الأسلوب ممّا يُوجب بُعد الطالب عن عبارة الكتاب حاولت قدر الإمكان متابعة الماتن ﷺ في ترتيب أبحاثه مع مزج بعض كلامه في البيان، مضافاً إلى التعليق على بعض عبارات المتن.

وأخيراً فلا يخفى أنّ علم الأصول من العلوم التي أشبعت بحثاً وتحقيقاً على يد علمائنا الأعلام رحم الله الماضين منهم وحفظ الباقين، فما يجده القارئ في هذا الكتاب من خير فقد أخذناه عنهم إمّا مشافهة أو مطالعة وهم أصله وفرعه، وأمّا ما فيه من سوء نظر أو سوء فَهم فأنا أصله، لا جعل الله له فرعاً. والله الهادي.

أعوذ بالله السميع العليم من شرور الشياطين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وعلى آله الأطيبين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

المـدخـل

تعريف علم الأصول:

التعريف المدرسي لعلم الأصول الذي يكون عادةً مورداً للنقض والإبرام في كلماتهم هو قولهم[1]: «علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي» أي استنباطه من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل أو قل: استنباط الحكم الشرعيّ من الأدلّة المعتبرة. والحصر في هذه الأربعة استقرائي.

---

(١) ينظر: القوانين ج١ / ص٥، وهداية المسترشدين ج١ / ص١٩٧، والفصول ص٩ حيث قال: «وكيف كان، فقد ذكروا له تعريفات عديدة أظهرها أنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة». انتهى.

هذا، ولا بأس ببيان مفردات هذا التعريف:

القاعدة لغةً واصطلاحاً:

أمّا القاعدة فهي لغةً بمعنى الأصل والأساس، فقواعد البناء أساسه، ومنه قوله تعالى[1]: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت﴾.

وأمّا اصطلاحاً فهي الكليّ الذي ينطبق على جزئيّاته، أي الضابط المحكوم به على عدّة مصاديق. وإن شئت قلت: القانون العامّ ذو الأفراد المتعدّدة، ومن هذا القانون يعرف حكم جزئيّات الموضوع.

قال فخر الدينﷺ في الإيضاح[2]: «والقواعد جمع قاعدة، وهي أمر كلّي يُبنى عليه غيره ويُستفاد حكم غيره منه، فهي كالكليّ لجزئيّاته والأصل لفروعه». انتهى.

وعليه، فمناط صدق عنوان القاعدة في علم الأصول ـ مثلاً ـ كون القضية أمراً كليّاً منطبقاً على مصاديق متعدّدة، فيتفرّع منها أحكام على عدد أفراد موضوعها، سواء أكان هذا القانون والضابط جارياً في باب فقهيّ واحد كما في أصالة الطهارة أم جارياً في عدّة أبواب فقهيّة كما بالنسبة لحجيّة خبر الثقة.

---

(١) البقرة / ١٢٧.

(٢) الإيضاح ج١ / ص٨.

وإذا عرفت هذا يتضح لك المراد من قولهم «أصول الفقه» فإنّ هذا التعبير عبارة أخرى عن قولهم قواعد أو ضوابط أو قوانين الفقه.

الممهّدة:

وأمّا الممهّدة فمن التمهيد وتقرأ تارةً بالفتح وأخرى بالكسر، فعلى الأوّل تكون اسم مفعول، ويكون المراد: القواعد التي مَهَّدها ونقّحها ودوّنها الأصوليّون لأجل استنباط الحكم الشرعيّ.

وعلى الثاني تكون اسم فاعل، ويكون المراد: القواعد التي تُمهِّد وتُسهِّل عملية استنباط الحكم الشرعيّ.

هذا، وقد رجّح بعضهم القراءة الثانية، إذ بناءً على قراءة الفتح فالمسألة إنّما تكون أصوليّة إذا ما دوّنت في علم الأصول، مع أنّ المطلوب من التعريف بيان مائز المسائل الأصوليّة عن غيرها، وأنّه لماذا دوّن الأصوليّون هذه القواعد دون غيرها.

الاستنباط:

الاستنباط لغةً استخراج الماء من قعر البئر[1]، ومن هنا سمي قوم كانوا يسكنون في بعض الأمصار بأهل النبط أي لكون عملهم استخراج مياه

---

(١) قال الفراهيدي في كتاب العين ج٧ / ص٤٣٩: «النبط الماء الذي ينبط من قعر البئر إذا حُفرت. . . وقد أنبطنا الماء أي استنبطناه، يعني انتهينا إليه». انتهى.

الآبار، ومنه النبطيّة المبحوث عنها في مسألة تحديد سنّ اليأس عند المرأة وأنـّها ملحقة بالقرشيّة أم لا.

وأمّا بحسب الاصطلاح فيراد منه الاستخراج لكن لا مطلقه بل خصوص ما يبذل معه مجهود فكري.

واعلم أنّ اللام في قولهم: «لاستنباط» هي لام الغاية، أي هي قواعد ممهّدة لأجل الاستنباط.

الحكم الشرعيّ:

الحكم لغةً بمعنى المنع، قال في معجم مقاييس اللغة[1]: «الحاء والكاف والميم أصلٌ واحد، وهو المنع. وأوّل ذلك الحُكم، وهو المَنْع من الظُّلم. وسمّيَت حَكَمة الدابّة؛ لأنـّها تمنعُها يقال حَكَمْت الدّابةَ وأحْكَمتها. ويقال: حكَمت السفيه وأحكمتُه، إذا أخذتَ على يديه. . .

والحِكمة هذا قياسُها؛ لأنـّها تمنع من الجهل. وتقول: حكَّمت فلاناً تحكيماً منعتُه عمّا يريد. وحُكِّم فلانٌ في كذا، إذا جُعل أمرُه إليه». انتهى.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٢ / ص٩١.

وأمّا الشرع فمن الشريعة، والشريعة والمشْرَعَة يطلقان على موضع على شاطئ البحر أو في البحر يهيأ لشرب الدواب كما في العين[١]، وسمي الدين «شريعة»؛ لكونه منهلاً لِمَا فيه نفع الناس.

وأمّا اصطلاحاً فقد ذكروا أنّ الحكم الشرعي هو «خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين» أو «التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الانسان وتوجيهه». وينقسم إلى حكم تكليفي وآخر وضعي على ما هو مبيّن في محلّه، وتأتي الاشارة إليه.

إذا اتضحت هذه المفردات تعرف المراد من التعريف وأنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد والقوانين الكليّة التي تبيّن كيفيّة استخراج الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، وهو المراد من التعريف الوارد في كلمات القدماء كقول السيّد المرتضى قدس سره[٢] «إنّ الكلام في أصول الفقه إنـّما هو على الحقيقة كلام في أدلّة الفقه»، وقريب منه ما جاء في المعارج للمحقق قدس سره[٣].

---

(١) كتاب العين ج١ / ص٢٥٢.

(٢) الذريعة ج١ / ص٧.

(٣) المعارج ص٧، حيث عبّر عنه بـ«طرق الفقه».

الإشكال على تعريف المشهور:

هذا، وقد أُشكل على هذا التعريف بعدّة إشكالات أهمها إثنان:

الإشكال الأوّل: أنّ أحد شروط التعريف ـ كما في المنطق ـ كونه مانعاً من دخول الأغيار، مع أنّ هذا التعريف لا يكون كذلك، فإنّ معرفة كلمة الصعيد ـ مثلاً ـ تُمهِّد لاستنباط الحكم الشرعي من قوله تعالى[1]: ﴿فتيمّموا صعيداً طيّباً﴾، مع أنّ معرفة معنى الصعيد من المسائل اللغويّة لا الأصوليّة.

والانصاف أنّ هذا الاشكال لا يكون وارداً بعد الذي بيّناه من معنى القاعدة اصطلاحاً وأنـّها القانون الكلّي لمصاديق متعدّدة، ومجرّد دعوى أنّ القضية الكليّة في المقام هي قولنا: «كلّما وجدنا كلمة الصعيد فهي دالّة على مطلق وجه الأرض» لا يصحّح كونها قاعدة؛ لأنّ المسألة ليست مسألة تغيير في التعبير[2].

نعم، يرد على هذا التعريف وغيره الإشكال بدخول مسائل علم الرجال كقولهم «كلّ من وثقّه النجاشيﷺ فهو ثقة»، فإنـّها قاعدة لها صلاحيّة الدخول في أكثر من باب فقهي.

---

(١) النساء / ٤٣.

(٢) واعلم أنّ الماتنﷺ ناظر إلى هذا المعنى، ولذا تراه خصّ مباحث الألفاظ بالبحث عن الهيئات دون الموادّ، كما ذكر في أوّل المقصد الأوّل ـ أصول الفقه مج١ / ص٩٣ـ تحت عنوان «تمهيد».

ويجاب عن هذا الإشكال بجواب ذوقي، وحاصله: أنـّه في المسألة الأصوليّة ينبغي ملاحظة عنوان الكاشفيّة والدليليّة على الحكم الشرعيّ بأيّ نحو من أنحاء الدليليّة: شرعيّةً كانت كما في التنجيز والتعذير الشرعيّ أم عقليّة أم لفظيّة، فنبحث في علم الأصول عن الكاشف عن الحكم، وحجيّة قول النجاشيﷺ في الرجال ليس فيها أيّ نحو من أنحاء الدليليّة والكاشفيّة عن الأحكام الشرعيّة.

نعم، لا بدّ من استبعاد بعض المسائل التي تكون دليليّتها أوسع من الفقه كما في البحث عن قواعد علم المنطق المحتاج إليها في كلّ علم كشروط القياس المنتج، فتأمّل.

الإشكال الثاني: أنّ هذا التعريف ليس بجامع، بيانه: أنـّهم ذكروا انقسام القواعد الأصوليّة إلى قسمين أساسيين؛ الأمارات والأصول العمليّة، والفارق الأساسي بينهما[1] أنـّه في القسم الأوّل يراد استكشاف الحكم الشرعي الموجود عند صاحب الشريعة، فإن أصابه فبها وإلاّ فلا حول ولا قوّة إلاّ بالله، فخبر الثقة ـ مثلاً ـ أمارة من الأمارات، ويراد بها استكشاف الحكم الشرعي الواقعي، ونتيجتها أنّ حكم الله تعالى هو كذا. وهذا المعنى مفقود في الأصول العمليّة فأصالة البراءة الجارية في صورة احتمال حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ لا تثبت إباحة شربه بل خصوص التعذير في صورة

---

(١) ويأتي بيانه من المصنفﷺ في مقدّمة المقصد الثالث. ينظر: مج٢ / ص١٧، تحت عنوان «الأمارة والأصل العملي».

المخالفة للواقع، ومثلها أصالة الاحتياط التي لا تثبت إلاّ التنجيز في موارد العلم الإجمالي.

ومن هنا سمّي هذا الأصل بالأصل العملي أي الموضّح للموقف العملي في صورة استحكام الشكّ وانسداد طرق معرفة الحكم الشرعي.

إذا اتضح هذا فنقول هنا: إنّ الأصل العملي بعدما تبيّن أنـّه خالٍ عن استنباط الحكم الشرعي وأنّ غاية ما يعطيه هي الوظيفة العمليّة تجاه الأحكام المجهولة والمشكوكة، فلن يصدق في مثل هذه الصور عنوان «الاستنباط للحكم الشرعي» مع أنّ الاستنباط قد أُخذ ركناً في تعريف علم الأصول، ومن هنا فالتعريف لا يكون جامعاً.

وقد أجاب غير واحد عن هذا الاشكال بالتصرّف بمعنى الاستنباط[1] وأنّ المراد منه مطلق الاثبات ولو على مستوى التنجيز والتعذير، فتأمّل.

هذا، وللمصنفﷺ جواب آخر يأتي توضيحه عند بيان انقسام الحكم الشرعي إلى قسمين: واقعي، وظاهري.

---

(١) كما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص٥ و٦.

تعريف الماتن ﷺ:

هذا تمام الكلام في تعريف المشهور، وأمّا المصنف ﷺ فقد ذكر تعريفاً آخر لعلم الأصول لا يختلف مؤدّاه عمّا تقدّم حيث قال: «علم أصول الفقه هو: علم يبحث عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي»، فاستبدلّ كلمة ممهِّدة بقوله: «تقع نتيجتها في طرق» والمعنى ـ بناءً على قراءة الكسر ـ واحد بحسب الظاهر.

فيما يرد على هذا التعريف:

هذا، ويرد عليه ﷺ إشكال لا بأس بذكره وهو في قوله: «تقع نتيجتها» بعد أن كان ظاهر كلمة «تقع» الوقوع الفعلي لا شأنيّة الوقوع، مع أنّ علم الأصول لا يبحث عن خصوص القواعد التي يُستنبط منها فعلاً، بل يُبحث في علم الأصول عن كلّ ما يصلح أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي ولو كان مثل القياس والاستحسان، ولذا كان الأولى به أن يقول: «قد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعيّ».

واعلم أنّ المصنف ﷺ غير غافل عن هذا المعنى، وسوف يصرّح به في الجزء الثالث من هذا الكتاب، حيث يقول عند البحث عن موضوع المقصد

الثالث[١]: «الموضوع لهذا المقصد الذي يُبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو: كلّ شيء يصلح أن يُدّعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلاً وحجة». انتهى.

وقال هناك أيضاً[٢]: «فيعمّ البحث كلّ ما يُقال: إنـّه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجيّة خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنّة والإجماع والعقل». انتهى.

ولك أن تجعل هذا قرينة على كون المراد من «تقع» هنا الوقوع الشأني دون الوقوع الفعلي.

---

(١) أصول الفقه مج٢ / ص١٠.

(٢) م ن، ص١٣.

الحكم: واقعي وظاهري[١]

والدليل اجتهاديّ وفقاهتيّ:

كنّا قد ذكرنا أنـّه يرد على تعريف المشهور عدم جامعيّة التعريف لكلّ مسائل علم الأصول، بعد أن كانت الأصول العمليّة خالية عن استنباط الحكم الشرعي، ولَمَّا كان هذا الاشكال بعينه وارداً على تعريف المصنف، أراد ﷺ أن يجيب عنه[٢] عبر تقسيم الحكم إلى حكم واقعيّ وآخر ظاهريّ.

بيانه: أنّ للحكم عدّة تقسيمات فتارةً يقسّم بلحاظ أفعال المكلفين، فينقسم إلى الحكم التكليفيّ وهو المتعلّق بأفعالهم مباشرة وإلى الحكم الوضعيّ وهو ما قابله ويكون غالباً موضوعاً لحكم شرعيٍّ كما في الزوجيّة، فإنّ الزوجيّة لا تعلّق مباشر لها بفعل المكلّف إلاّ أنـّها تقع موضوعاً لعدّة أحكام تكليفيّة من وجوب الانفاق والعشرة بالمعروف ووجوب التمكين وحرمة خروج الزوجة من منزل الزوجيّة، وغيرها من الأحكام الكثيرة فيما لو أضفت المستحبات.

---

(١) يأتي في باب الإجزاء بيان اصطلاح آخر للحكم الظاهري والواقعي غير الذي يذكر هنا، وكأنّ ذلك المعنى هو المعنى المتداول على ألسنة الأصوليين. ينظر: م ن، مج١ / ص٣٠٧، تحت عنوان: «المقام الثاني: الأمر الظاهري» حيث قال في تمهيده: «للحكم الظاهري اصطلاحان».

(٢) تبعاً للمحقق النائيني ﷺ على ما في أجود التقريرات ج١ / ص٦.

وأخرى ينقسم الحكم بلحاظ الدليل الدالّ عليه، فتارةً يكون الدليل الدالّ عليه مفيداً للعلم ـ أو ما بحكمه ـ بالحكم الشرعي، كما في موارد القطع وقيام خبر الثقة، فيسمّى الحكم واقعياً، وأخرى يكون الدليل غير كاشف عن حكم مولويّ بل محدّداً للوظيفة العمليّة فيسمّى الحكم حكماً ظاهريّاً.

وبعبارة مختصرة: إنّ الدليل على الحكم الشرعيّ إن كان أمارة من الأمارات فالحكم واقعيّ، وإن كان أصلاً عمليّاً فالحكم ظاهريّ.

وتسمّى الأمارة بالدليل الإجتهادي؛ باعتبار أنّ الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحكم، والأمارة هي الكاشف عن هذا الحكم.

ويسمّى الأصل العملي بالدليل الفقاهتي؛ لكونه مرجع الفقيه عند فقدان الدليل الاجتهادي، أي بعد اليأس عن الظفر بالحكم الشرعيّ.

هذا هو حاصل التقسيم بعبارتنا، وأمّا بعبارة المصنفﷺ فقد ذكر أنّ الحكم المجهول المراد إثباته؛ تارةً يثبت للفعل بما هو فعل من الأفعال مع وجود ما يرفع الجهل والشكّ؛ وأخرى يثبت للفعل بما هو مشكوك الحكم؛ وذلك عند فقد الرافع للجهل والشكّ.

مثلاً: الوجوب الثابت للصلاة حكم شرعيّ ثبت للصلاة بما هي هي، بمعنى أنّ تمام موضوع الوجوب هي الصلاة مع قطع النظر عن أيّ شيء آخر، وفي هذه الصورة يسمّى الدليل على الحكم بالدليل الاجتهادي، والحكم المستنبط بالحكم الواقعي.

وأمّا الإباحة الثابتة لشرب التتن بالبراءة، فموضوعها «شرب التتن بما هو مشكوك الحكم» لا شرب التتن، فلا يُقال: التتن مباح، بل التتن مشكوك الحكم يجوز شربه، فالدليل المثبت للحكم لم يرفع الشكّ، وذلك طبعاً في صورة فقدان الأدلّة الأربعة على الأحكام الشرعيّة، ويسمّى الدليل حينئذٍ بالأصل العملي أو الدليل الفقاهتي، ويسمّى الحكم بالحكم الظاهري.

وعليه، فالفرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، أنّ موضوع الحكم في الأوّل الفعل، وفي الثاني الفعل مشكوك الحكم.

وإذا اتضحت هذه المقدّمة تعلم وجه عدم ورود إشكال عدم الجامعيّة على تعريف الماتن ﷺ، فإنّ المراد من الحكم الشرعي في قولهم: «استنباط الحكم الشرعي» الأعمّ من الحكم الشرعي الواقعي والظاهري، فيشمل علم الأصول كلّ الأدلّة الموصلة ـ ولو شأناً ـ إلى الحكم الواقعي وهي الأمارات، وكلّ ما يوصل إلى الحكم الظاهري وهي الأصول العمليّة، فلا إشكال.

ومن هنا تعرف مراد الماتن ﷺ في خاتمة هذا البحث حيث قال[1]: «ومباحث علم الأصول منها ما يتكفّل للبحث عمّا تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي. ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري، ويجمع الكلّ

---

(١) أصول المظفر مج١ / ص٥٠ و٥١.

«وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف». انتهى.

قوله ﷺ ص٥، س١٢: «أن يكون ثابتاً للشيء بما أنّه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء» كأنّ قيد اختلاف الفقهاء لبيان عدم وجود دليل اجتهادي على الحكم ولو مثل الإجماع، والإجماع ـ على ما يأتي في الجزء الثالث ـ كاشف عن السنّة، وليس دليلاً مستقلاً في عرض السنّة.

قوله ﷺ ص٥، س١٤: «فعند عدم قيام الدليل» أي عند عدم قيام الدليل الاجتهادي.

موضوع علم الأصول:

ذكروا في خاتمة علم الميزان أنّ لكلّ علم موضوعاً[1]، وأنّ موضوع العلم ما يُبحث فيه ـ يعني في العلم ـ عن عوارضه الذاتيّة، ثم بحثوا في تشخيص تلك العوارض الذاتيّة، وتفصيله غير مهمّ.

وقد أنكر جملة من المتأخّرين ـ ومنهم الماتن ـ لابديّة وجود موضوع لكلّ علم، فإنّ من استدلّ على هذه اللابديّة سلك أحد طريقين[2]:

الطريق الأوّل: الاستدلال بقولهم الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، وأنّ الغرض المترتّب على مسائل العلم واحد والمسائل متعدّدة، فلا يعقل

---

(١) ينظر: منطق المظفر ص٣٧٧.

(٢) وقد ذكر الشهيد الصدر طريقاً ثالثاً لاثبات لابدّية الموضوع لكلّ علم وهو حكم الوجدان بذلك، وذكر أنّ موضوع علم الأصول الأدلّة المشتركة. ينظر: بحوث في علم الأصول ج١ / ص٤١ حيث قال: «والواقع أنّ قاعدة: إنّ لكلّ علم موضوعاً تدور حول بحوثه ويمتاز به عن غيره من العلوم، تشير إلى مطلب ارتكازي مقبول بأدنى تأمّل لولا وقوع إلتباس في البين». انتهى.

صدور هذا الغرض الواحد عن تلك الكثرة، بل يكشف ذلك عن وجود جامع واحد هو الذي صحح صدور الغرض الواحد وليس إلاّ الموضوع الكلّي الذي نسبته إلى موضوعات المسائل نسبة الكلّي إلى أفراده.

لكن لا يهمنا التعرّض إلى هذا الدليل بعد أن كان غير مسلّم إن من ناحية كبراه وإن من ناحية صغراه وتطبيقه في المقام، وتفصيله في بحوث أعمق.

الطريق الثاني: أنّه لا إشكال في تمايز العلوم بمعنى أنّنا وبالوجدان نرى استقلاليّة العلوم وعدم تداخلها، فعلم الأصول غير علم النحو، وهما غير علم الفقه، وليس ذلك إلاّ لأنّ لكلّ علم موضوعاً مستقلاً تدور حوله مسائل ذلك العلم، فلا تتداخل أحكام موضوعات العلوم.

وبكلمة، تداخل العلوم غير واقع قطعاً والسبب في ذلك ليس إلاّ وجود موضوع لكلّ علم؛ إذ لا مميّز للعلوم عن بعضها البعض غيره.

وفيه: أنّ هذا الكلام أشبه شيء بالمصادرة حيث إنّ المستدلّ اعتبر أنّ الموضوع موجود ضرورة انحفاظ وحدة العلم به، والحقّ أن يقال: إن ثبت وجود موضوع لكلّ علم كان هو الحافظ لوحدته، وإن لم يثبت وجوده تعيّن أن يكون الحافظ لها شيئاً آخر كالغرض، ولا مانع من تمايز العلوم بأغراضها.

وبعبارة أخرى أكثر صراحة وكما يظهر من قول المصنف ﷺ «بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلّها في غرضنا المهمّ منه»: إنّنا لا نسلّم

أنّ التمايز بالموضوعات بل بالأغراض؛ فإنّ العقلاء إذا طلبوا شيئاً لا يمكنهم التوصّل إليه إلاّ بعلم مستقلٍّ أفردوا له علماً مستقلاً، ولهذا كانت بعض المسائل تشترك في علمين أو أكثر لدخالتها في تحقيق الغرضين أو الأغراض.

ومن هنا قال المصنف ﷺ بعد ذكره أنّ وحدة العلم وتمايزه عن غيره إنّما تحفظ بالأغراض: «ولا حاجة إلى الالتزام بأنّ العلم لا بدّ له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتيّة في ذلك العلم كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين؛ فإنّ هذا لا ملزم له ولا دليل عليه». أي ولا دليل تامّ عليه.

مباحث علم الأصول:

وعليه، فيبحث في علم الأصول عن موضوعات شتى، ففي المقصد الأوّل يبحث عن تشخيص صغرى حجيّة الظواهر وموضوعها الألفاظ، وفي المقصد الثاني يبحث عن الاستلزامات العقليّة وموضوعها الحكم، وفي المقصد الثالث يبحث عن الأدلّة وموضوعها كلّ ما يصلح أن يكون دليلاً، وفي المقصد الرابع يبحث عن الأصول العمليّة وموضوعها الشكّ، ولا جامع بينها حتّى يُجعل لهذا العلم موضوع واحد. فلا يصح جعل موضوع العلم «الأدلّة الأربعة» بما هي أدلّة كما عن القوانين[١] أو بما هي هي كما عن الفصول[٢] أو

---

(١) ينظر: القوانين ج١ / ص٩.

(٢) الفصول ص١٢. وأمّا التفرقة بين التعبيرين ـ أعني بين قولهم: «الأدلّة بما هي أدلّة» وبين

هذه الأربعة بإضافة الاستصحاب[١] أو باضافته مع القياس والاستحسان[٢]؛ لعدم جامعيّته لكلّ مسائل هذا العلم؛ إذ على هذه التقادير الأربعة يخرج البحث عن تشخيص الظواهر والاستلزامات العقليّة وجلّ الأصول العمليّة ـ يعني ما عدا الاستصحاب ـ عن علم الأصول.

قولهم «الأدلّة بما هي هي» ـ فقد بيّنه المصنفﷺ في مقدّمة الجزء الثالث. ينظر: أصول الفقه مج٢ / ص١١، تحت عنوان: «موضوع المقصد الثالث».

(١) وذكر في القوانين ج١ / ص٩ أنّ الاستصحاب إن كان دليله الأخبار فهو من السنّة، وإلاّ كان ملحقاً بالدليل العقلي.

(٢) لم أجد من صرح بذلك من علمائناﷺ، ولعلّ المصنفﷺ استفاده من بحثهم عن القياس والاستحسان في ضمن مسائل علم الأصول، إلاّ أنّ صاحب الفصولﷺ في فصوله ص١٢ ذكر في توجيه ذلك أنّ البحث عنها استطرادي، ولم يقبل إدخالها في مسائل علم الأصول. هذا، ويحتمل ـ على بعد ـ أن يكون نظره إلى ما هو موجود عند العامّة.

فائدة علم الأصول:

اتضح لك من تعريف علم الأصول الغاية المنشودة من دراسته، حيث ذكرنا أنّ اللام في قولهم: «علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ» هي لام تعليل ولبيان الغاية، فغاية علم الأصول الاقتدار على استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، ولذا سمّي بأصول الفقه، فإنّ الفقه باصطلاحهم[1] عبارة عن العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة.

وببيان آخر وكما جاء في عبارات الماتن ﷺ:

أوّلاً: إنّ أفعال الانسان تنقسم إلى أفعال اختياريّة كالأكل والشرب وأخرى غير اختياريّة كالتنفس.

ثانياً: إنّ المولى تعالى لا يكلّفنا إلاّ بما كان واقعاً تحت قدرتنا، والأفعال غير الاختياريّة لا تكون كذلك، فالتكليف منحصر بما كان اختيارياً منها.

---

(١) كما في المعالم ص٢٦.

ثالثاً: إنّ كلّ متشرّع يعلم أنّ لله تعالى في كلّ فعل اختياري حكماً معيّناً؛ إمّا من جهة ما تؤمن به العدلية من أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وهذه الأفعال إمّا أن تكون حاوية على مصلحة أو مفسدة، فلكلّ فعل من هذه الأفعال حكم تكليفيّ بمقتضى لطفه تعالى بالمكلفين لتجنيبهم المفاسد وتحصيلهم للمصالح[1].

وبيانه: إنّ الفعل إمّا أن تكون فيه مصلحة أو لا. والأوّل إمّا أن تكون مصلحته ملزمة أو لا، فالأوّل هو الواجب والثاني هو المستحب. وما لا مصلحة فيه إمّا أن تكون فيه مفسدة أو لا، والثاني هو المباح. وما فيه مفسدة إمّا أن تكون مفسدته ملزمة أو لا، فالأوّل هو الحرام والثاني هو المكروه. فظهر أنّ لا شيء من الأفعال يخلو من واحد من الأحكام التكليفيّة الخمسة.

وإمّا من جهة ما ورد في الأخبار، فعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال[2]: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء حتّى والله ما ترك الله

---

(١) وهذا عين ما يذكر في علم الكلام من وجوب التكليف في الحكمة.

(٢) الحديثان: أصول الكافي ج١ / ص٥٩، كتاب فضل العلم باب الرد إلى الكتاب والسنة ح١ و٢، والحديث الثاني ضعيف بحسب الظاهر لمكان إهمال كلّ من حسين بن منذر وعمر بن قيس، وأمّا الحديث الأوّل فقد ورد فيه عليّ بن حديد الذي ضعفه الشيخ الطوسي ﷺ في التهذيب وذكر أنّه لا يعول على ما ينفرد بروايته، ولذا كان مورداً للإشكال، والانصاف الحكم بوثاقته بعد أن كان معتمداً عند الأصحاب لا سيّما عند أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي اعتمد عليه في نقل جملة من الأخبار.

شيئاً يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن؟ إلاّ وقد أنزله الله فيه».

وعن أبي جعفر عليه السلام أنـّه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلاّ أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله وجعل لكلّ شيءٍ حدّاً وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه». الحديث.

رابعاً: إنّ الحكم المنصبّ على الأفعال الاختياريّة تارةً يكون ضروريّ الإدراك كما في أصل وجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة، وأخرى نظريّ الإدراك كما في أكثر تفاصيل هذه الموضوعات، كأحكام الشكّ في الصلاة ومفطريّة الارتماس والاحتقان بالمائع وغيرها.

ولا يخفى أنّ العدد الأكبر من الأحكام من القسم الثاني، فهي نظريّة يحتاج استنباطها إلى بذل جهد وإعمال فكر ونظر.

خامساً: إنّ الانسان لا يقدر على إهمال هذه الأحكام بل لا بدّ له من تحصيلها تفريغاً لذمّته، ودفعاً للضرر عن نفسه.

سادساً: إنّ تحصيل هذه الأحكام له طريقان رئيسيان أحدهما التقليد والآخر الاجتهاد.

إذا اتضحت هذه المقدّمات وأنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكماً، وأنّ أكثرها نظري، وأنّ الانسان يجب عليه أن يحدّد موقفه اتجاه الوقائع المشكوكة

دفعاً للضرر المحتمل، وأنّ أحد الطريقين هو الاجتهاد أي بذل الجهد في تحصيل الأحكام الشرعيّة، تعلم أهميّة علم الأصول، فإنّه المبيّن لقواعد الاجتهاد، فإنّ الاجتهاد المشروع هو المبتني على الضوابط السليمة، وتحديد سلامة هذه الضوابط إنّما يتكفّل به علم الأصول.

ومن هنا تعلم معنى قولهم: إنّ غاية علم الأصول الاقتدار على الاستنباط، أي استنباط الأحكام الشرعيّة، فعلم الأصول هو الذي يورث المكلّف تلك القدرة على الاستنباط والاجتهاد؛ وذلك عبر بيان ضوابط التفكير الفقهي.

ومن هنا شبّهوا علاقة الأصول بالفقه بعلاقة المنطق بسائر العلوم، فإنّ وظيفة المنطق بيان الضوابط الكليّة للتفكير المطلق، وأمّا وظيفة الأصول بيان الضوابط الكليّة للتفكير الفقهي.

هذا، واعلم أنّ بعض مسائل علم الأصول هي نوع من التفقّه في الدين ـ بالمعنى العامّ لهذه الكلمة ـ كما في الأبحاث الدائرة حول ظهور بعض الآيات والروايات كالتي تذكر في بحث حجيّة خبر الواحد وحجيّة الاستصحاب، فيدخل تحت عموم: «لَودِدت أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتّى يتفقّهوا» كما في معتبرة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام[1].

---

(١) الكافي ج١ / ص٣١.

تقسيم أبحاث علم الأصول[1]:

الترتيب المعروف لمسائل علم الأصول هو الذي اتبعه صاحب الكفاية ﷺ في كفايته ـ وإن لم يكن أوّل من اخترعه ـ حيث وبعد تقديم المقدّمة يذكرون مباحث الألفاظ من الأوامر ـ بناءً على خروج بحث المشتقّ عن علم الأصول ـ إلى المجمل والمبيّن، ويبحثون في ضمن الأوامر والنواهي عن الاستلزامات العقليّة، ففي الأوامر يبحثون عن الإجزاء وعن مقدّمة الواجب وعن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، وفي النواهي يبحثون مسألة اجتماع الأمر والنهي واقتضاء النهي الفساد.

ثم يعرّجون بعد ذلك إلى القطع وما يلحقه من الأحكام، ثم مباحث الظنّ أو قل مباحث الحجج وهو المقصد الثالث في هذا الكتاب، ثم يبحثون عن الشكّ أي عن الأصول العمليّة، وفي النهاية يختمون الأصول بمبحث التعارض.

---

(١) والتقسيم أحد الرؤوس الثمانية التي تذكر في مقدّمة العلم ليطلب في كلّ باب ما يليق به كما في حاشية المنطق ص١٢١.

هذا، إلاّ أنّ المصنف ﷺ لم يتّبع هذا المسلك في تقسيم مسائل العلم بل اتّبع مسلك شيخه الأصفهاني ﷺ على ما نقل عنه نفس المصنف ﷺ في حاشيته على الكتاب، وهذا المسلك الجديد لا يختلف حاله عن ذلك القديم؛ إذ غاية ما فعله أنـّه أخرج مسائل الاستلزامات العقليّة وجعلها في مقصد مستقلّ فلم تعد ملحقةً بمباحث الألفاظ.

وعليه، فمقاصد الكتاب أربعة:

المقصد الأوّل: مباحث الألفاظ، حيث يبحث عن مداليل الألفاظ من جهة عامّة[1].

المقصد الثاني: المباحث العقليّة، وهي التي تبحث عن لوازم الأحكام أي عن لوازم الأمر والنهي، كأنّ الأمر هل يقتضي الاجزاء؟ أو أنّ مقدّمة الواجب هل هي واجبة؟ أو أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه؟ وهكذا لوازم النهي.

المقصد الثالث: مباحث الدليل والحجة أو قل الأمارات فيبحث عن حجيّة كلّ ما يدّعى أنـّه صالح للدلالة على الحكم الشرعيّ والكشف عنه من كتاب وسنّة وإجماع وعقل وسيرة وقياس حنفي واستحسان.

---

(١) سوف نوضح ـ إن شاء الله تعالى ـ معنى قوله: «من جهة عامّة» عند تعرّض المصنف ﷺ لها في تمهيد مباحث الألفاظ. ينظر: أصول الفقه مج١ / ص٩٣.

المقصد الرابع: مباحث الأصول العمليّة التي يرجع إليها الفقيه عند فقد الكاشف عن الأحكام الواقعيّة.

وفي ختام الكتاب يبحث عن باب التعادل والتراجيح المعروف بالتعارض.

وأمّا مباحث القطع فقد جعلهاﷺ في ضمن مقدّمة المقصد الثالث، فبحث هناك عن بعض أحكام القطع ككون حجيته ذاتيّة، ويصرّح هناك بخروج مسائل القطع عن باب الحجة.

ثم إنّ الماتنﷺ وعند شروعه بالمقصد الثالث عدل عن هذا الترتيب، فجعل الخاتمة الباحثة عن التعارض من ضمن مباحث الحجة، وذكر أنّ ما فعله هنا إنـّما كان اتباعاً وتقليداً لمنهج القوم[1]؛ وسبب هذا التعديل أمران:

الأمر الأوّل: أنّ البحث عن أحكام التعارض في واقعه بحث عن تعيين الحجة من بين المتعارضين، فيعطي هذا الباب بعض الأحكام التي تحدّد الحجة في ظرف تعارض الحجتين، فنتيجة هذه الأحكام «تحصيل الحجة على

---

(١) ينظر: أصول الفقه مج٢ / ص١٣، تحت عنوان «موضوع هذا المقصد».

الحكم الشرعي عند تعارض الأدلّة»[١]. وهو المراد من قوله: «رعاية لواقعها» الذي ذكره في مقدّمة المقصد الثالث[٢].

الثاني: رعاية للاختصار كما صرّح به في مقدّمة المقصد الثالث أيضاً[٣].

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ نتيجة البحث عن أحكام التعارض تعيين الحجة فلا بأس به وإن أمكن إبداء الفرق بين تعيين الحجة في مباحث الحجج حيث يقع البحث عن مشكوك الحجيّة إبتداءً، وبين ما يذكر في أحكام التعارض حيث يكون موضوع البحث الحجتين المفروغ عن حجيّتهما.

وأمّا ما ذكره بالنسبة للاختصار فهو كما ترى، فإنّ المقدار المكتوب في هذه المسألة لا يفترق حاله بين كونه مجعولاً في خاتمة الكتاب أو في ضمن مباحث المقصد الثالث.

قولهﷺ ص٥٣، س١: «فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى» قد عرفت أنـّها أربعة بعد حذفه للخاتمة وصيرورتها قسماً من الجزء الثالث، فاعرف الله بفسخ العزائم.

---

(١) م ن، ص٢١١، في ضمن التمهيد لبحث التعادل والتراجيح.

(٢) م ن، ص١٣.

(٣) م ن، ص م ن.

المقـدّمـة

قسمّوا المقدّمة إلى مقدّمة علم وهي التي يذكر فيها عادةً المبادئ التصوريّة للعلم، وقد تقدّم الحديث عن جملة منها في التمهيد المتقدّم، وإلى مقدّمة كتاب وهي طائفة من الكلام تقدّم بين يدي العلم مرتبطة به ولم تنقّح كما يجب في علوم أخرى مع مساس الحاجة إلى تنقيحها للاحتياج إليها في تنقيح مسائل العلم، وهو المراد من المقدّمة هنا.

فيبحث في ضمنها عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها. وفيها أربعة عشر مبحثاً[1].

---

(١) وأمّا الصحيح والأعمّ فهو من ملحقات الحقيقة الشرعيّة كما يأتي.

- ١ -

حقيقة الوضع

ذكر الماتن ﷺ في منطقه[1] تحت عنوان «الحاجة إلى مباحث الألفاظ» ـ حيث كان في مقام تبرير البحث عن مباحث الألفاظ مع أنّ الغرض الأصلي للمنطقي لا يتعلّق إلاّ بذات المعاني ـ انقسام الأشياء إلى أربعة وجودات؛ وجودان حقيقيان وهما الوجود الخارجي والذهني؛ لعدم كون تحققهما بوضع واضع واعتبار معتبر، ووجودان اعتباريان وهما الوجود اللفظي والكتبي، حيث اختُرع الأوّل لاحضار المعاني بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها، واختُرع الثاني للاحتياج إلى مخاطبة الغائبين عن مجلس المشافهة ومن سيوجد بعد ذلك، ومن هنا قالوا: «إنّ وجود الخط وجود للفظ ووجود للمعنى تبعاً».

ثم إنـّه ﷺ قد فصّل الكلام في الوجود اللفظي؛ إذ الغاية منه كما عرفت إحضار المعاني بالألفاظ بدلاً من إحضارها بأنفسها، وهذا الإحضار

---

(١) منطق المظفر ﷺ ص٣٤.

لا يتمّ إلاّ إذا كانت هناك علقة وارتباط قويّ بين اللفظ والمعنى، وممّا يدلّك على قوّة هذا الارتباط بينهما أنّ السامع للّفظ قد ينتقل إلى المعنى مع غفلته عن خواصّ اللفظ كأنّه لم يسمعه، مضافاً إلى انتقال القبح والحُسن من المعنى إلى اللفظ وبالعكس؛ فإنّ اسم المحبوب أعذب الألفاظ عند المحبّ وإن كان في نفسه وحشياً ينفر منه السمع واللسان، واسم العدو من أسمج الألفاظ وإن كان في نفسه لفظاً مستملحاً.

إذا عرفت هذه العلاقة المتينة بين اللفظ والمعنى، فلنعد إلى علم الأصول، حيث بحث الأصوليّون عن مسألتين:

المسألة الأولى: البحث عن ماهيّة هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى، فهل هي علاقة ذاتيّة كعلاقة الحرارة بالنار، أم لا؟ وهو المعبّر عنه في كلمات بعضهم بـ«ماهيّة الوضع».

المسألة الثانية: أنّه وبناءً على اختيار الشقّ الثاني وأنّ علاقة اللفظ بالمعنى ليست ذاتيّة، فما هو سبب هذه العلقة؟ وهو المعبّر عنه في كلمات بعضهم بـ«حقيقة الوضع».

هذا، وقد عنون المصنف ﷺ هذا المبحث بقوله: «حقيقة الوضع» مع أنّه بَحث فيه عن ماهيّته، وإنّما تعرّض لحقيقة الوضع في ذيل المبحث الثاني عند قوله[1]: «وعليه تكون حقيقة الوضع هو . . .» إلى آخر كلامه ﷺ،

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص٥٤.

وإن أشار إليه في خاتمة هذا المبحث حيث قال: «فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلاّ بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ».

وكيفما كان، فسوف نتّبع المصنف ﷺ في ترتيبه للأبحاث حتّى لا نقع في التشويش بعد أن كان البحث بحثه والكتاب كتابه، فنقول: نُسب[1] إلى عبّاد بن سليمان الصيمري ـ وهو من شيوخ المعتزلة ـ وإلى جماعة من معتزلة بغداد وأهل التكسير[2] إلى أنّ علاقة اللفظ بالمعنى علاقة ذاتيّة كعلاقة الحرارة بالنار، ووظيفة الواضع الكشف عن هذه العلاقة، فكما أنّ الحرارة لازم ذاتيّ للنار غير منفكّة عنها فكذلك حال المعنى مع اللفظ، فهو من لوازمه التي لا تنفكّ عنه.

والدليل المنقول عنهم لبيان هذا القول: أنّ الواضع عندما وضع لفظة «الماء» ـ مثلاً ـ لذلك السائل البارد بالطبع، فما هو السبب الذي دعاه لاختيار هذا اللفظ دون غيره من الألفاظ؟ لا يمكن أن يكون لا لسبب وإلاّ للزم الترجيح بلا مرجح وهو محال. وفي الحقيقة فإنّ السبب ليس إلاّ تلك العلقة الذاتيّة بين اللفظ والمعنى، وما يسمّى بالوضع في الحقيقة ليس إلاّ

---

(١) ينظر: تمهيد القواعد ص٨٢، والفصول ص٢٣ لكنّه نسبه إلى سليمان بن عبّاد الصيمري وتبعه عليه بعض من تأخّر عنه، والصحيح ما أثبتناه تبعاً للشهيد الثاني ﷺ، فإنّ المنظور إليه في كلماتهم هو «عبّاد بن سليمان» من متكلمي المعتزلة، ويتكرر ذكر اسمه في كتب المتكلمين، متوفى في حدود سنة ٢٥٠هـ.

(٢) أهل التكسير هم أصحاب علم الحروف، المعروف بحساب الجمّل.

عملية كشف عن هذه العلقة من دون أن يكون للواضع أيّ تأثير في إحداثها.

وقد ردّ كلامهم بعدّة نقوض:

منها: ما ذكره المصنفﷺ تبعاً لمن سبقه، وصورته البرهانيّة: أنـّه لو كانت العلقة ذاتيّة للزم عدم الجهل باللغات، ولكنّ الجهل باللغات واقع. إذن العلقة ليست ذاتيّة.

بيان الملازمة: أنـّه لو كانت علاقة اللفظ بالمعنى كعلاقة النار بالحرارة، للزم وجود المعنى في الذهن بمجرّد سماع اللفظ ـ كما أنّ الحرارة توجد في الخارج بمجرّد وجود النار ـ وكلّما حضر اللفظ إلى الذهن لا بدّ أن يحضر معه المعنى من غير فرق بين كون المتصوِّر للّفظ عالماً بمعناه أم جاهلاً به بأن كانت هذه هي المرّة الأولى التي سمع فيها هذا اللفظ؛ إذ كما أنّ النار تُحرق من أحسّ بها أوّل مرّة، فاللفظ يُحضر المعنى لمن تصوّره أوّل مرّة.

ومن هنا تتضح الملازمة وأنّ القول بالعلقة الذاتيّة ملازم لعدم الجهل باللغات؛ لأنّ المعنى سوف يحضر إلى الذهن بمجرّد حضور اللفظ، كما أنّ الحرارة توجد بمجرّد وجود النار.

[illegible] العلقة الذاتيّة هي أحد أسباب الدلالة [illegible]

وأمّا بطلان التالي أي بطلان عدم الجهل باللغات فوجداني، ولك أن تقيسه على نفسك، وما يلزم منه باطل فهو باطل.

ومنها: أنـّه لو كانت العلقة بين اللفظ والمعنى ذاتيّة لتعذّر المشترك، وبيانه: أنّ تعيين المراد من اللفظ المشترك إنـّما يتحدّد عن طريق القرينة، بينما لو كانت العلقة ذاتيّةً فالمعنى يحضر مباشرة ولو لم يكن هناك قرينة في البين؛ لمكان العليّة التامّة للّفظ، وحينئذٍ نسأل أنـّه لو أطلق لفظ مشترك بين معنيين أو أكثر فما هو المعنى الذي سوف يحضر إلى الذهن؟! فمثلاً: «القرء» ـ التي هي بمعنى الطهر والحيض ـ إذا استحضرها الذهن فأيّ من معنييها سوف ينسبق إلى الذهن، وخصوصاً أنّ المعنيين متضادّان.

ومنها: أنـّه لو كانت العلقة ذاتيّة لاستحال النقل، لكنّه واقع بلا إشكال، فالعلقة ليست كذلك.

بيان الملازمة: أنّ اللفظ علّة للمعنى الأوّل فلا يمكن ابطال هذه العليّة بجعله علّة لمعنى آخر؛ وذلك أنّ العليّة أمر تكوينيّ خارج عن نطاق قدرة البشر.

ومنها: أنّ العلقة لو كانت ذاتيّة للزم عدم دلالة اللفظ على المعنى

هذا بالنسبة للنقوض، وأمّا حلّ ما ذكروه ـ من أنّ إنكار العلقة الذاتيّة يستلزم الترجيح بلا مرجح ـ فبانكار هذه الملازمة بعد إمكان دعوى كون المرجح هو إرادة الواضع، وهي كافية في الترجيح.

إذا عرفت ما تقدّم، فاعلم أنّ أكثر ما ذكر من النقوض على القول بالعلقة الذاتيّة مبني على تفسيرها بالعليّة التامّة، وإلاّ فمن الممكن دعوى العليّة الناقصة وبنحو الاقتضاء، فاللفظ يقتضي معناه بشرط العلم باللغة وفقد الموانع ومنها النقل ونصب القرينة على خلاف المراد، ففي موارد الاشتراك لا يكون لفظ «قرء» علّة للمعنى بل مقتض له، وشرطه القرينة التي تعيّن أحد معنييه.

والذي يهون الخطب، أنّ دفع النقوض عن هذا القول غاية ما يفيد الإمكان الثبوتي، ويبقى فاقداً للدليل الإثباتي، فإنّ الإمكان في مثله ليس دليل الوقوع، مع كون المشاهد بالوجدان عدم العلقة الذاتيّة بين اللفظ والمعنى، وأنّ الواضع مختار أتمّ الاختيار في مقام تشخيص الألفاظ التي يريد وضعها لمعان معيّنة، فإذا أراد أن يضع لفظاً بإزاء معنى في ذهنه سوى يرى جميع الألفاظ على حدّ سواء في نسبتها إلى المعنى، ولو كان للّفظ نحو اقتضاء ذاتيّ تكوينيّ لَمَا كانت الألفاظ قبل الوضع ذات نسبة واحدة بالنسبة إلى المعنى، وهو واضح.

هذا، وإذا عرفت بطلان القول بذاتيّة العلاقة بين اللفظ والمعنى، يقع البحث عن بيان سبب آخر لهذه العلاقة، ولا يوجد في البين ـ كما هو المشاهد

بالوجدان ـ إلاّ الجعل والتخصيص من قِبَل الفاعل المختار، بمعنى أنّ سبب علاقة اللفظ بالمعنى ناشئة عن تخصيص الواضع هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى بحيث يكون دالاً عليه في مقام الإفادة والتفهيم.

قوله ص٥٣، س١٦: «ولذا تدخل الدلالة اللفظيّة هذه في الدلالة الوضعية» بعد أن كانت الدلالات ثلاث؛ عقليّة، ووضعيّة، وطبعيّة، فوجه تعيّن الدلالة بالوضعيّة: أنـّنا لا نحتمل كونها من قسم الطبعيّة؛ لأنّ الدلالة الطبعيّة لا انضباط لها بعد أن كانت كثيرة التخلّف.

وحينئذٍ يدور أمر الدلالة بين دخولها في الدلالة العقليّة أو اللفظيّة، وقوام الدلالة العقليّة وجود علقة ذاتيّة بين اللفظ والمعنى، وقد تقدّم بطلانها، فيثبت كون هذه العلقة من سنخ العلقة الوضعيّة التي تجعل باعتبار المعتبر ووضع الواضع.

- ٢ -

من الواضع

بعدما ثبت أنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى من سنخ العلاقات الجعليّة[١] الوضعيّة، وقع البحث بينهم في تشخيص هذا الجاعل والواضع، فمن هو الذي وضع الألفاظ لهذه المعاني المعيّنة في كلّ لغةٍ من اللغات؟

في المسألة عدّة احتمالات بل أقوال، وهي على تشعبها تنقسم إلى قولين رئيسيّين:

القول الأوّل: أنّ الواضع هو الله تعالى.

القول الثاني: أنّ الواضع هو الانسان.

---

(١) وأمّا لو كانت العلاقة ذاتيّة فلا معنى لهذا البحث، إذ تقدّم أنّ وظيفة الواضع على هذا القول الكشف عن العلاقات لا إيجادها وخلقها.

أمّا بالنسبة للقول الأوّل فيمكن بيانه بطريقتين:

الطريقة الأولى: أن يكون المراد أنّ الواضع هو الله تعالى مطلقاً أو أنـّه وضع ما يحتاجه بنو البشر في معاملاتهم والزائد من صنع الانسان، وهذا القول هو المنسوب إلى عامّة الأشاعرة، ونسب أيضاً إلى المحقّق النائيني ﷺ، ويأتي نقل شطر من كلامه، وما يمكن لنا من بيانه.

وكيفما كان، فقد نُقل عن الأشاعرة استدلالهم بقوله تعالى[1]: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾، حيث اشتهر أنّ الله تعالى أنزل على آدم عليه السلام حروف المعجم في إحدى وعشرين صحيفة وهي أوّل كتاب أنزل وفيه ألف لغة. وفي رواية[2] عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ الله أنزل على آدم كتاب المعجم «أ، ب، ت، ث. . .».

وفيه: أنّ الذي علّمه الله لآدم لم يكن حروف المعجم ولا أسماء الحيوان والجماد؛ لمكان قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ثم عرضهم﴾ و«هم» للعاقل، ولو كان المراد حروف المعجم لقال تعالى: «ثم عرضها»، فهذه الأسماء هي أسماء لموجودات عاقلة فسّرت في أخبارنا بأنـّها أسماء أهل الكساء الخمسة عليهم السلام.

---

(١) البقرة / ٣١.

(٢) كشف الظنون ج١ / ص٥٢.

الطريقة الثانية: ما يمكن لنا أن نستفيده من كلمات المحقق النائيني قدس سره حيث لم يقل بكون الواضع هو الله تعالى بطريقة مباشرة بل غاية ما ذكره لزوم انتهاء الوضع إليه تعالى كما تقتضيه الحكمة الإلهيّة.

قال قدس سره بعدما استبعد كون الواضع شخصاً معيّناً[1]: «فلا بدّ من انتهاء الوضع إليه تعالى، الذي هو على كلّ شيء قدير وبه محيط، لكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلّقاتها وضعاً تشريعياً ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً، إذ ذلك أيضاً ممّا يقطع بخلافه. بل المراد كونه تعالى هو الواضع أنّ حكمته البالغة لَمَّا اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إمّا بوحي منه إلى نبيّ من أنبيائه أو بإلهام منه إلى البشر أو بإبداع ذلك في طباعهم بحيث صاروا يتكلّمون ويُبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله في طباعهم». انتهى موضع الحاجة.

هذا، وكون النبيّ آدم عليه السلام هو المعلّم الأوّل للغة غير بعيد بل يقتضيه الذوق السليم، على أنّ الله تعالى قد اهتمّ بتطوّر المجتمعات الانسانيّة فعلّم بعض أنبيائه الزراعة والخياطة وصناعة الدروع وغيرها، ولا يخفى توقّف أصل المدنيّة والتطوّر الإجتماعي على إتقان لغةٍ من اللغات، فتدبّره جيّداً.

---

(١) فوائد الأصول ج١ / ص٣٠.

إن قلت: قوله تعالى[١]: ﴿وما أرسَلنا من رَسُولٍ إلاّ بلِسان قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾، ينفي وضع الرسل للغات، بل الرسول يكون تابعاً للغة المحكية في قومه.

قلت: مضافاً إلى الفرق بين النبي والرسول، فإنّ غاية ما تفيده هذه الآية أنّ الرسول لا بدّ أن يكون متكلّماً بلغةٍ يفهمها قومه لكي يبلغهم رسالة ربّه، وقد بيّنت هذه العلّة في ذيل الآية حيث قال تعالى: ﴿ليبيّن لهم﴾، وقال تعالى أيضاً[٢]: ﴿إنـّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، فلا دليل من الآية على لزوم اتباع النبيّ لغة قومه.

هذا كلّه في بيان كيف يكون الواضع هو الله تعالى.

وأمّا لو قيل بأنّ الواضع هو الانسان:

فتارةً يُقال بأنّ المراد منه شخص معيّن كما يُقال من أنّ واضع اللغة العربية هو يعرب بن قحطان، وأخرى يقال الواضع هو الانسان بمعنى النوع الانساني.

أمّا القول بأنّ الواضع هو شخص بعينه فغير تامّ؛ لكونه من موارد لو كان لبان، الجارية في صُور توفر دواعي النقل وعدم دواعي الإخفاء، وهنا

---

(١) ابراهيم / ٤.

(٢) الزخرف / ٣.

دواعي نقل واضع اللغات موجودة ودواعي الإخفاء معدومة، ومع ذلك لم ينقل لنا التاريخ واضع اللغات وإن نقل فقد نقل بطريق ضعيف جداً[1]، فتأمّل.

وأمّا القول بأنّ الواضع هو النوع الانساني فهو الذي اختاره المصنف ﷺ، وذلك بملاحظة القوّة التي أودعها الله تعالى في بني البشر، فيضعون الألفاظ للمعاني التي يحتاجون إفهامها لغيرهم. ونظّر له بحال الصبيان ووضعهم الألفاظ لبعض المعاني ليتواصلوا مع غيرهم لضعف إدراكهم اللغة المتداولة.

ومن هنا، فكلّما ازدادت حاجة المجتمع لافادة مقاصد جديدة كبرت اللغة، ومع مرور الأزمنة تطوّرت اللغات فصارت تنشقّ بعض اللغات عن بعضها الآخر كما يُقال بالنسبة للإنكليزيّة والفرنسيّة والبرتغاليّة واشتقاقها من اللغة اللاتينيّة، فيكون لكلّ مجتمع خاصّ لغته المعيّنة.

---

(١) والمنسوب له وضع اللغة العربية كما عرفت يعرب بن قحطان، قال في لسان العرب ج١ / ص٥٨٧: «والعَرَبُ أهلُ الأمصار، والأعرابُ منهم سكان البادية خاصة. وتَعَرَّبَ أي تَشَبَّه بالعَرب، وتَعَرَّبَ بعد هجرته أي صار أعرابياً. والعَرَبِيَّةُ: هي هذه اللغة. واختلف الناس في العرب لِمَ سُمُّوا عَرَباً؟ فقال بعضُهم: أوّلُ من أنطق اللهُ لسانَه بلغة العرب يعرب بن قحطان، وهو أبو اليمن كلّهم، وهم العَرَبُ العاربة، ونشأ إسماعيل بنُ إبراهيم عليهما السلام معهم فتكلَّم بلسانهم، فهو وأولاده: العَرَبُ المُستَعربة، وقيل: إنّ أولاد إسماعيل نَشَؤُوا بعربة، وهي من تهامة، فنُسِبُوا إلى بلدهم». انتهى.

أقول: أنت إذا تأملت عبائر الماتن ﷺ وما تقدّم نقله عن المحقق النائيني ﷺ لا سيّما قوله: «أو بابداع ذلك في طباعهم» تجد أنّ كلام الماتن ﷺ هو عين ذلك المتقدّم وينطبق على أحد احتمالاته، ومن هنا لك إيقاع التصالح بين القوم وجعل النزاع هنا من قبيل النزاعات اللفظيّة.

حقيقة الوضع:

بعدما تبيّن أنّ الواضع هو النوع الانساني، فمنشأ دلالة الألفاظ على معانيها لا بدّ أن يكون بالجعل والاعتبار، كما هو شأن مخترعات بني البشر، ولذا قال ﷺ: «وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به»، فجعل بيان حقيقة الوضع مترتّباً على ما تقدّم من بيان الواضع.

ثم إنّ الشهيد الصدر ﷺ على ما في حلقاته وبحوثه رفض كون هذه العلقة القويّة بين اللفظ والمعنى ناشئة من مجرّد الوضع والاعتبار؛ لأنّ الاعتبار بأيّ معنىً فسّر لا يعدو عن كونه أمراً ذهنياً لا واقعيّة له، وسببيّة تصوّر اللفظ لتصوّر المعنى أمر واقعيّ تكوينيّ حقيقي لا يوجده الاعتبار.

ومن هنا ذهب إلى أنّ الوضع ليس من الأمور الاعتباريّة بل هو أمر تكويني يتمثّل باقتران خاصّ بين اللفظ والمعنى، بحيث يحقّق هذا الاقتران صغرى لكبرى ذهنيّة فُطِرَ الناس عليها وهو المسمّى بـ«قانون الاستجابة

الشرطيّة»، بحيث ينتقل الذهن من صورة شيء إلى آخر بسبب اقترانهما معاً بنحو أكيد وبليغ.

وهذا النوع من الدلالة المسماة بالاستجابة الذهنيّة الشرطيّة موجود في كافة جوانب حياة الإنسان الاعتياديّة، فإذا سمع صوت زيد ـ مثلاً ـ وعلم بأنّـه صوته، وتكرر هذا السماع أمامه فلا محالة يؤدّي التكرار إلى ترسيخ هذا الاقتران بحيث كلّما سمع هذا الصوت انتقل منه إلى صورة زيد. وهذه الاستجابة الذهنيّة لا تختصّ بالحياة اليوميّة للإنسان، بل تعمّ الحياة اليوميّة للحيوانات أيضاً، وأمثلة ذلك كثيرة مبيّنة في بابه.

ومن هذا القبيل الوضع، فإنّـه يمثّل القران بين اللفظ والمعنى مؤكّداً ومترسّخاً في الذهن، فيحقّق به الصغرى لقانون الاستجابة الشرطيّة.

وهذا الترسيخ الذهني تارةً يكون نتيجةً للعامل الكمي وهو تكرر القران بين اللفظ والمعنى واستعماله في الخارج وهو الوضع التعيّني الآتي بيانه، وأخرى يكون نتيجة للعامل الكيفي وهو الاقتران المكتنف بالملابسات الخارجيّة المحققة لصغرى ذلك القانون على أساس أنّـه يوجب ترسيخ القران بين اللفظ والمعنى في الذهن، بحيث كلّما سمعنا اللفظ انتقل ذهننا إلى المعنى وهذا هو الوضع التعييني.

وبعبارة مختصرة، فإنّ حقيقة الوضع عنده ﷺ الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى.

لكن يمكن أن يدافع عن مقالة المشهور بأنّ ما ذكر لا يعدو عن كونه من باب تأكيد الاعتبار وإبراز فاعليته الخارجيّة، وإلاّ فيكفي في تحقّق الوضع مجرّد الاعتبار، وإن توقّف أثر الوضع ـ وهو التفهيم والتفهم ـ على ما ذكره ﷺ.

ويرشدك إلى بطلان كون مطلق الاقتران بين اللفظ والمعنى ـ ولو لم يكن هناك اعتبار في البين ـ وضعاً: أنّ هناك ألفاظاً مقترنة بمعاني أخر مع وضوح عدم تحقّق الوضع، كما هو الحال بالنسبة لاقتران أصوات الحيوانات ـ بما هي ألفاظ ـ ببعض المعاني، وقس عليه حال جميع الدلالات اللفظيّة الطبعيّة.

- ٣ -

الوضع تعيينيّ وتعيّنيّ

بعدما تقدّم كون حقيقة الوضع ناشئةً عن وجود اختصاص للّفظ بمعناه المعيّن، وأنّ منشأ هذا الاختصاص وضع الواضع واعتبار المعتبر، يقع الكلام في تقسيم الوضع إلى قسمين، وذلك بملاحظة أنّ الاختصاص قد يكون نتيجة لعمليّة واعيّة يقوم بها الواضع، وأخرى يكون نتيجة لكثرة استعمال اللفظ في هذا المعنى، فعلى الأوّل يسمّى الوضع تعيينياً وعلى الثاني يسمّى تعيّنياً، نظير ما جاء في علم المنطق[1] من تقسيم النقل[2] إلى نقل تعييني وآخر تعيّني.

وعليه، فالوضع التعييني هو الوضع الناشئ من جعل وتخصيص للّفظ بهذا المعنى، وذلك يكون غالباً عبر واضع معيّن، وينقسم هذا الوضع كما عن الآخوند ﷺ إلى وضع تعييني تصريحي ووضع تعييني استعمالي،

---

(١) ينظر: منطق المظفر ﷺ ص٤٩ و٥٠.

(٢) والفرق بين الوضع والنقل، أنّه في الثاني يشترط وجود اقتران بين اللفظ والمعنى في رتبةٍ سابقةٍ ثم ينقل اللفظ إلى معناه الجديد، وأمّا في الوضع فلا يشترط ذلك كما لا يخفى.

والتصريحي هو الوضع المتعارف، وأمّا الاستعمالي فتأتي الإشارة إليه ـ إن شاء الله تعالى ـ عند البحث عن الحقيقة الشرعيّة.

والوضع التعيّني هو الوضع الناشئ من كثرة استعمال اللفظ بهذا المعنى مع كونه غير موضوع له في رتبةٍ سابقةٍ، بأن كان الاستعمال استعمالاً مجازياً لعلاقة ما، لكن لَمَّا كثر الاستعمال واشتهرت دلالة هذا اللفظ على ذلك المعنى يتغلّب المعنى المجازي على المعنى الحقيقي في أذهان الناس، فيصير هو المعنى الحقيقي الذي يفهمه السامع بدون قرينة.

فحقيقة الوضع التعيّني هو حصول علقة وارتباط بين ذات اللفظ والمعنى بسبب كثرة الاستعمال بعد أن كان الارتباط بين اللفظ مع القرينة والمعنى، إذ المفروض أنّ الاستعمال كان استعمالاً مجازياً في رتبةٍ سابقةٍ.

إن قلت: إنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي لَمَّا كان استعمالاً في غير معناه الموضوع له، فهو بحاجة إلى قرينة كما ذكرتم، ومن الواضح أنّه مهما بلغ الاستعمال من كثرة فإنّ الاقتران والارتباط لن يكون بين ذات اللفظ والمعنى، بل سوف يحصل الأنس والارتباط بين المعنى واللفظ مع القرينة، فمهما كثر الاستعمال لن يقع الوضع التعيّني بحيث تكون هناك دلالة لذات اللفظ على المعنى مجرّداً عن القرينة.

قلت: مضافاً إلى كونه مخالفاً للوجدان وأنّه من قبيل الشبهة في مقابل البديهة، فإنّ ما ذكر ـ كما بيّن ذلك جملة من الأعلام ﷺ ـ مبني على

كون القرينة عنصراً موحَّداً ثابتاً في جميع الاستعمالات، فيحصل الاقتران بين المعنى واللفظ مع هذه القرينة. إلاّ أنـّه خلاف الواقع، بل إنّ أفراد ومصاديق القرينة تختلف فقد تكون لفظيّة كما هو الغالب وقد تكون حاليّة وقد تكون إرتكازيّة، والعنصر الثابت في جميع هذه الاستعمالات اللفظ فتنشأ العلاقة بين المعنى وذات اللفظ؛ لكونه الوحيد الثابت في جميع الاستعمالات.

نعم، في المقام إشكال آخر، وهو أنّ الوضع والنقل التعيّني لا يتمّ إلاّ مع وجود بناءٍ على نقل اللفظ إلى معناه الجديد وإلاّ فكم كثر استعمال لفظة الأسد في الرجل الشجاع ومع ذلك لم يحصل نقل، فلا بدّ من بناء أهل اللغة على النقل ليحصل الوضع والاختصاص الجديد، وحينئذٍ لك أن تقول: إنّ هذا البناء على النقل هو الذي نسميه بالوضع التعييني، غايته أنـّه حصل بسبب بناء جماعة على الوضع وفي الغالب يكون الوضع التعييني ناشئاً عن تخصيص واعتبار فرد معيّن.

قوله ص٥٥، س٣: «ثم إنّ دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها. . .» الظاهر أنّ الأصل هنا بمعنى الغالب والراجح، بيانه: أنّ الأصل لغةً ما يبتني عليه الشيء سواء أكان ابتناءً حسياً أم معنوياً، ومنه قولهم «أصول الفقه» أي ما يبتني عليه الاستدلال الفقهي.

وأمّا اصطلاحاً فله معانٍ متعددة[1]:

---

(١) كما ذكر الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ص٣٢.

منها: الاستصحاب كما يقع كثيراً في تعابير الروضة للشهيد الثاني ﷺ وغيره من الفقهاء.

ومنها: القاعدة، كما في قولهم: «الأصول العمليّة» أي القواعد التي تحدّد الموقف العملي.

ومنها: الدليل، كما لو قيل[1] في بيان كراهة الوضوء بالماء المشمس، والأصل فيه ورود النهي عنه معللاً بأنّه يورث البرص[2]، فالأصل هو الدليل الموصل إلى هذا الحكم.

ومنها: الراجح والغالب، كما يقال: الأصل في الكلام الحقيقة، أي أنّ الراجح في الاستعمال الاستعمال الحقيقي لا المجازي. وهذا المعنى هو المناسب في المقام.

---

(١) ينظر: جامع المقاصد ج١ / ص١٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ج١ / ص٢٠٧، باب ٦ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح٢. ولا اشكال في اعتبار السند بنقل الصدوق ﷺ، ويمكن تصحيحه بنقل كلّ من الكليني والشيخ ﷺ.

- ٤ -

أقسام الوضع

بعدما تبيّن في حقيقة الوضع أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به، تعرّض الأصوليّون إلى تقسيم الوضع تمهيداً لتحقيق المعنى الحرفي.

بيانه: إنّ الوضع لَمَّا تضمن تخصيص اللفظ بالمعنى فهو في الحقيقة حكم على اللفظ بأنّـه مجعول بإزاء هذا المعنى فيحكم الواضع باختصاصه به، وحكم على المعنى بأنّ اللفظ موضوع بإزائه، ففي كلّ عمليّة وضع هناك حكم على اللفظ وحكم على المعنى، وهذا واضح.

وقد قرأتم في المنطق أنّ التصديق فرع التصوّر، والمراد من التصديق الحكم والإذعان، فلا يقدر الذهن على إصدار أيٍّ حكم من الأحكام إلاّ إذا كان متصوّراً للمحكوم عليه وللمحكوم به، وإلاّ فلا يقدر العقل على الحكم على المجهول المطلق، نظير ما لو قال لك شخص: ما حكمك على ما سوف

أقوله لك بعد ساعة؟ فإنّ الحكم على ما يريد أن يقوله محال؛ لعدم تحقّق الموضوع في الذهن، مع أنّ الحكم فرع وجود الموضوع.

نعم، لا يشترط في الحكم التصوّر التفصيلي للموضوع بل يكفي في كثير من الأحيان تصوّره ولو بنحو الإجمال، فلو كنت تعلم ـ بسبب تجربةٍ سابقةٍ ـ أنّ ما يقوله صاحبك كلّه باطل، فيمكن لك الحكم على ما سوف يقوله في المستقبل وإن لم تسمعه؛ لوجود صورةٍ إجماليّةٍ في ذهنك عن طبيعة كلامه، والمسألة تختلف باختلاف الأحوال.

ومن هنا، ذكروا أنّ تصوّر المحكوم عليه إنـّما يتمّ بأحد طريقين:

الطريق الأوّل: أن يتصوّره بنفسه، فالحاكم والجاعل يتصوّر نفس الموضوع بتمام جهاته أو بملاحظة الجهة التي يريد أن يحكم على أساسها. ويسمّى التصوّر حينئذٍ بالتصوّر التفصيلي باعتبار أنّ نفس المحكوم عليه يحضر إلى الذهن في ظرف الحكم عليه.

الطريق الثاني: أن يتصوّر الحاكم والجاعل ما يكون مرآةً للموضوع وكاشفاً عنه من دون أن يتصوّره بنفسه، فيتصوّره بعنوان عامٍّ ينطبق عليه، باعتبار أنّ العامّ وجهٌ من وجوه الخاصّ وكاشف عنه ولو إجمالاً.

ومن هنا ذكروا أنّ تصوّر الشيء الذي يراد الحكم عليه إمّا بنفسه أو بوجهه أي بشيء آخر مميّز له عمّا عداه إجمالاً.

فتحصّل أنّ الوضع عبارة عن حكم على اللفظ وحكم على المعنى، فنحكم بأنّ هذا اللفظ موضوع بإزاء المعنى وأنّ المعنى قد وضع بإزائه هذا اللفظ، ولَمَّا كان الحكم متوقّفاً على التصوّر، فلا بدّ للواضع من تصوّر كلّ من اللفظ والمعنى، فقسّموا الوضع باعتبار كيفيّة تصوّر اللفظ وباعتبار كيفيّة تصوّر المعنى، فهنا تقسيمان، الأوّل يأتي في المبحث التاسع تحت عنوان «الوضع شخصيٌّ ونوعي»، والكلام هنا في الثاني.

أقسام الوضع بملاحظة كيفية تصوّر المعنى:

عرفت أنّ الوضع عبارة عن حكم على المعنى فلا بدّ من تصوّره في كلّ عمليّة من عمليات الوضع، والمعنى المتصوّر تارةً يكون عامّاً كليّاً كالانسان، وأخرى خاصّاً جزئياً كزيد، فهنا قسمان.

وقد تقدّم أنّ تصوّر المحكوم عليه تارةً يكون بنفسه وأخرى بوجهه الحاكي عنه، فتصير الأقسام أربعة حاصل ضرب القسمتين:

القسم الأوّل: حيث يراد وضع اللفظ للمعنى الجزئي، فيتصوّر الواضع المعنى الجزئي بنفسه ويضع اللفظ بإزاء نفس ذلك المعنى الجزئي. ويسمّى الوضع بـ«الوضع خاصّ والموضوع له خاصّ»، فيريدون من الوضع

التصوّر[١]، فالمعنى المتصوّر خاصّ والموضوع له خاصّ، كما إذا أردت أن تضع اسماً لمولودك فتتصوّره بنفسه وتضع لنفس ذلك المعنى المتصوّر لفظة «عليّ» أو «فاطمة».

القسم الثاني: حيث يراد وضع اللفظ بإزاء معنى كليّ عامّ، فيتصوّر الواضع ذلك المعنى العامّ بنفسه ويضع اللفظ بإزاءه، كما لو أردت أن تضع لفظة إنسان لمعناه، فتتصوّر هذا المعنى الكليّ ثم تضع اللفظ بإزاءه، وهو المسمّى عندهم بـ«الوضع عامّ والموضوع له عامّ».

القسم الثالث: حيث يراد وضع اللفظ بإزاء معنى جزئي، فيتصوّر الواضع المعنى الكلي الذي يندرج تحته هذا الجزئي، فيكون الواضع قد تصوّره بوجهه ـ لِمَا يأتي من حكاية كلّ كليّ عن أفراده إجمالاً ـ وهو المسمّى عندهم: «بالوضع عامّ والموضوع له خاصّ».

فلو أردت أن تضع اللفظ لمولودك الذي لم يولد بعدُ يمكن لك تتصوّر كليّ المولود وتضع اللفظ بإزاء فرد من أفراده، فتكون قد تصوّرت

---

(١) عرفت أنّ الوضع بحاجة إلى التصوّر، فالتصوّر من متعلّقات الوضع ولذا سمّوا التصوّر وضعاً، وهذا مجاز مرسل من باب تسمية الشيء باسم ما يراد أن يتعلّق به أو ما يتوقف عليه، فالمراد بالوضع في المقسم المعنى الاصطلاحي وفي الأقسام غيره.

هذا، والظاهر عدم الفرق في مجيء الأقسام بين الوضع التعييني والوضع التعيّني، غاية الأمر أنّ لحاظ العامّ والخاصّ يكون في الثاني لأجل الاستعمال الّذي هو المصحح لاعتبار الوضع.

الخاصّ الموضوع له المعنى بوجه من الوجوه، وذلك باعتبار صحة حكاية الكليّ عن مصاديقه وجزئيّاته.

القسم الرابع: حيث يراد وضع اللفظ بإزاء معنى كلّي، فيتصوّر الواضع فرداً من أفراده بحيث يصحّح هذا التصوّر ـ بناءً على أنّ الجزئي حاك عن كليّه ورافع لجهوليّته المطلقة ـ تصوّر ذلك الكلّي، فتكون قد تصوّرت الكلي بوجهه. وهو المسمّى بـ«الوضع خاصّ والموضوع له عامّ»، كما لو أردت أن تضع لفظ «انسان» لمعناه فتتصوّر زيداً وهو فرد من أفراده، ويكون تصوّرك زيداً كافياً للحكاية عن ذاك الكلّي ومصححاً للحكم عليه.

هذا، ويمكن بيان التقسيم عبر حصر عقلي فنقول: إنّ المعنى الذي يراد وضع اللفظ بإزاءه أي الموضوع له، إمّا أن يكون عين المعنى المتصوّر أو لا، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون المعنى المتصوّر خاصّاً وإمّا أن يكون عامّاً، فالأوّل هو القسم الأوّل والثاني هو القسم الثاني.

وعلى الثاني حيث لا يراد وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى المتصوّر فتارةً يكون المعنى الموضوع له أخصّ وهو القسم الثالث، وأخرى يكون أعمّ وهو القسم الرابع. هذا كلّه من ناحية التصوّر العقلي للأقسام[1].

---

(١) اعلم أنّ العقل قادر على تصوّر أقسام أُخر غير ما ذكر، إلاّ أنّ الظاهر أنّ الوجه في حصر القسمة بالأربعة المذكورة أنّها التي يمكن دعوى إمكانها ثبوتاً ووقوعها إثباتاً. وأمّا غيرها فعدم إمكانها أو عدم وقوعها بديهي، كما لو تصوّرت المعنى وأردت أن تضع اللفظ بإزاء

ثم إنـّه قد وقع البحث بينهم في مقامين ثبوتي وإثباتي؛ ففي الأوّل يبحثون عن إمكان تحقق هذه الأقسام، فنبحث عن أيّ طريق من هذه الطرق الأربعة الذي يمكن للواضع سلوكه حين إرادته وضع الألفاظ.

وبعد الفراغ عن إمكان بعض الأقسام أو كلّها ينتقلون إلى المقام الثاني حيث البحث عن الواقع منها في الخارج، فإنّ الواضع في مقام حكمه على المعاني لا بدّ من اتباعه طريقاً من الطرق الممكنة، فيبحثون عن تحديدها.

المقام الأوّل: البحث الثبوتي الإمكاني

ذكر الماتن ﷺ أنـّه لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأُوَل، أمّا الأوّلين حيث يضع الواضع اللفظ بإزاء نفس المعنى الذي تصوّره ـ سواء أكان المعنى المتصوّر خاصّاً كما في القسم الأوّل أم عامّاً في القسم الثاني ـ فواضح، باعتبار أنّ المطلوب في كلّ حكم تصوّر المحكوم عليه، والمفروض في كلا القسمين أنـّنا قد تصوّرناه بنفسه.

وأمّا القسم الثالث حيث يتصوّر الواضع معنى عامّاً بغية الوضع بإزاء المعنى الخاصّ، فباعتبار أنّ العامّ وجه من وجوه الخاصّ ومرآة حاكيّة وكاشفة عنه، فالخاصّ ـ الموضوع له ـ وإن لم يكن متصوّراً بنفسه إلاّ أنـّه متصوّر بوجهه، والإشكال إنـّما يكون في صورة الحكم على المجهول المطلق

معنى آخر يباينه.

قضاءً لقولهم: «التصديق فرع التصوّر»، وهنا الخاصّ وببركة تصوّر العامّ خرج عن هذه المجهوليّة المطلقة، فلا إشكال.

والشاهد على كون العامّ حاكياً عن الخاصّ ومخرجاً له عن المجهوليّة المطلقة صحة حمل العامّ على الخاصّ المسمّى في المنطق[1] بـ«الحمل الطبعي».

وبيانه: بعد أن كان الحمل حكماً من الأحكام، فإنّ معنى المحكوم به في الحمل هو أنّ «هذا ذاك» أي أنّ المحمول هو الموضوع ومتحدّ معه، فالحمل حكم بالاتحاد بين المحمول والموضوع.

وذكروا أنّ الحكم بالاتحاد متفرّع على تحقّق شرطين:

الشرط الأوّل: وجود جهة اتحاد بين المحكوم به والمحكوم عليه أعني المحمول والموضوع، وإلاّ لكان الحكم بالاتحاد كاذباً مخالفاً للواقع.

الشرط الثاني: وجود جهة مباينة بينهما؛ لأنّ الحكم فرع الإثنينيّة والتغاير، فلا يصح الحكم باتحاد الشيء مع نفسه.

وعليه، فصحة الحمل ـ كلّ حمل ـ موقوفة على الاتّحاد بين المحمول والموضوع من جهة والتغاير من جهة أخرى، وحيث إنّ حمل العامّ على الخاصّ ـ كما في قولك: «زيد انسان» ـ صحيح، فهذه الصحة كاشفة

---

(١) ينظر: منطق المظفر ص٩٨ و٩٩، تحت عنوان «الحمل طبعي ووضعي».

عن اتّحاد المحمول مع الموضوع، وحيث يقع الاتّحاد بين شيئين تصحح حكاية المتحد عن صاحبه في الجهة التي اتّحد معه فيها. وهذا هو معنى كون العامّ وجهاً من وجوه الخاصّ، أي أنّ العامّ حاك عن الخاصّ إجمالاً من الجهة التي يتّحد معه فيها، وهي ـ مثلاً ـ الحيوانيّة الناطقيّة.

وبعبارة مختصرة: إنّ صحة الحمل كاشفة عن الاتّحاد، والاتّحاد مصحح للحكاية، وبما أنّ العامّ يحمل على الخاصّ فهو متّحد معه وحاك عنه.

هذا بالنسبة للأقسام التي توافقوا على إمكانها، ويبقى القسم الرابع حيث ذهب مشهورهم إلى عدم إمكانه؛ لعدم حكاية الخاصّ عن العامّ فلا يكون تصوّر الخاصّ كافياً لاخراج العامّ عن المجهوليّة المطلقة، ويأتي تمام الكلام عنه في ضمن المبحث اللاحق.

المقام الثاني: البحث الاثباتي الوقوعي

إذا سلّمت أنّ الممكن من الأقسام خصوص الثلاثة الأُوَل، وقع الكلام في الواقع منها، فذكر الماتن ﷺ أنّه لا إشكال في وقوع الأوّلين، ومثالهما الأعلام الشخصيّة وأسماء الأجناس، وإنّما يقع الكلام في وقوع

- ٥ -

استحالة القسم الرابع

كنّا قد ذكرنا أنّ البحث في أقسام الوضع يقع في مقامين؛ ثبوتي إمكاني، وإثباتي وقوعي، وفي هذا المبحث يريد الماتن تتميم البحث الثبوتي حيث تقدّم إمكان الأقسام الثلاثة الأُوَل لتحقّق شرط وضعها، وهو تصوّر المعنى الموضوع له إمّا بنفسه كما في القسمين الأوّلين وإمّا بوجهه كما في القسم الثالث. وهنا نريد البحث عن إمكان القسم الرابع حيث يتصوّر الواضع المعنى الخاصّ الجزئي ويريد الوضع اللفظ لكليّه، فيقع الكلام في كون الخاصّ مصححاً للحكم على العامّ، بحيث يخرج تصوّر الواضع للخاصّ العامّ عن المجهوليّة المطلقة أم لا.

[illegible] تقدّم أنّ تصوّر المعنى الذي يُراد الحكم عليه إمّا أن

تصوّر الخاصّ تصوّراً للعامّ بوجهه، بحيث يكون الخاصّ كاشفاً ومرآةً عن العامّ، فلا يكون الحكم على العامّ حينئذٍ حكماً على المجهول المطلق المحال.

وعليه، فينحصر البحث في أنّ الخاصّ هل هو وجه من وجوه العامّ كما كان العامّ وجهاً من وجوه الخاصّ أم لا؟ فمن قبل عنوانيّة الخاصّ للعامّ قال بإمكان القسم الرابع ومن نفى هذه المرآتيّة نفى إمكانه.

هذا، وقد تقدّم ذهاب المشهور إلى استحالة هذا القسم باعتبار رفضهم مرآتيّة الخاصّ للعامّ، واستدلّوا لذلك بدليلين:

الدليل الأوّل: أنّه تقدّم عند بيان إمكان القسم الثالث أنّ الشاهد على عنوانيّة العامّ للخاصّ إمكان حمله عليه فيقال: «زيد إنسان»، وصحة الحمل كاشفة عن الاتحاد من جهة، وهذا الاتحاد هو المصحح للمرآتيّة.

وأمّا هنا حيث يراد جعل الخاصّ مرآةً للعامّ، فإنّ حمل الخاصّ على العامّ غير صحيح، فلا يُقال: «الانسان زيد»، بحيث نكون قد حملنا «زيد» على الانسان حملاً حقيقياً، بل الحمل حينئذٍ ـ وكما في المنطق[1] ـ حمل مجازي من باب المبالغة، وهو المسمّى بالحمل الوضعي، والكاشف عن صحة العنوانيّة والمرآتيّة خصوص الحمل الحقيقيّ لا مطلق الحمل.

---

(١) ينظر: منطق المظفر ﷺ ص٩٨ و٩٩، تحت عنوان «الحمل طبعي ووضعي».

الدليل الثاني: وبيانه البرهاني: أنّ الخاصّ لو كان وجهاً من وجوه العامّ لكان الخاصّ وجهاً من وجوه بقية أفراد الكليّ، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنـّه تقدّم كون العامّ وجهاً من وجوه أفراده أي هو وجه من وجوه الخاصّ، فالانسان وجه من وجوه زيد وعمرو وبكر وهكذا، فلو كان زيد وجهاً من وجوه الانسان، مع كون الانسان وجهاً من وجوه عمرو، للزم أن يكون زيد وجهاً من وجوه عمرو؛ لأنّ وجه الوجه وجه. وكون زيد وجهاً لعمرو باطل بلا إشكال؛ لأنّ الشيء لا يكون مرآة لمباينه؛ لعدم الاتحاد أصلاً.

هذا تمام الكلام بالنسبة لقول المشهور ودليلهم على استحالة القسم الرابع، الراجع إلى إنكار كون الخاصّ وجهاً من وجوه العامّ، وبالتالي لا يخرج العامّ في صورة تصوّر الخاصّ عن المجهوليّة المطلقة، فلا يصح الحكم عليه.

كلام صاحب البدائع ﷺ في المقام:

هذا ما ذكره مشهور الأصوليين، وفي مقابله قول شاذّ لبعض العلماء منهم المحقق الرشتي ﷺ (م١٣١٢هـ) المدّعي امكان هذا القسم.

قال ﷺ[١]: «وأمّا الأعلام الجنسيّة فقد توهم أنّ الوضع والموضوع له فيها أيضاً خاصّان، والظاهر أنـّها من القسم الرّابع؛ لأنّ علميّتها كما صرّح به المحقق الشريف تقديريّة أي حكميّة، وإلاّ فمداليلها مفاهيم كلّية كمداليل أسماء الأجناس».

إلى أن قال[٢]: «وهذا القسم [أي الرابع] من الوضع غير معهود عند العلماء ولم نجد مصرحاً به، وإن حكي عن بعض بل صرّح غير واحد أوّلهم المحقّق الشريف في حاشية شرح العضدي بامتناعه، معلّلاً له باستحالة كون الفرد وجهاً من وجود الكلّي».

ثم قال بعد أسطر عند بيان وجه صحة هذا الوضع[٣]: «والحاصل: أنّ الوضع إذا تعلّق بالفرد باعتبار وجود صفة فيه سرى إلى كلّ ما توجد فيه تلك الصّفة، إمّا على وجه الاشتراك المعنوي بأن يكون غرض الواضع من وضعه للفرد كونه مثالاً للكلّي الموجود فيه، وجعله مرآة لملاحظة حاله،

---

(١) بدائع الأفكار ص٤٠، س٨.

(٢) م ن، ص ن، س١٨.

(٣) م ن، ص ن، س٣٥.

ويكون الموضوع له هو ذلك الكلّي كسائر المشتركات المعنوية». إلى آخر كلامه ﷺ.

والمتحصّل من كلامه: أنّ وجه إمكان هذا القسم صحة القول بأنّ الخاصّ وجه من وجوه العامّ، والسبب في ذلك أنّ الواضع عندما يتصوّر الخاصّ إنّما يتصوّره بما يتضمن من معنى عامّ.

وبيانه: أنّ الواضع إذا أراد أن يضع لفظ «انسان» لمعناه عبر تصوّر فرد من أفراده كزيد، فإنّ تصوّر زيد كافٍ لتصوّر الانسان إجمالاً، لكون زيد بالتحليل عبارة عن كلّي الانسان مع العوارض التي تميّزه عن غيره من أبناء نوعه، فمن تصوّر زيداً تصور «الانسان» إجمالاً، فلم يعد الانسان مجهولاً مطلقاً حتّى يتعذّر الوضع له في هذا القسم.

وبمثال أوضح، فلنفترض أنّ الواضع أراد أن يضع لفظ «حيوان» لمعناه عبر تصوّر جزئي من جزئياته كالانسان[1]، فيتصوّر الانسان مريداً الوضع لمعنى الحيوان، فهو عندما يتصوّر الانسان إنّما يتصوّره بما يحتوي على جنس وفصل، فإنّ الانسان مركّب من حيوانيّة وناطقيّة، وبالتحليل يكون الواضع قد تصوّر الحيوان، وبالتالي فلا إشكال في مثل هذا الوضع؛ لعدم استلزامه الحكم على المجهول المطلق.

---

(١) الذي هو «جزئي إضافي».

وفيه: مضافاً إلى ما تقدّم من الدلالة على عدم كون الخاصّ وجهاً من وجوه العامّ، أنّ ما ذكره لا يعدو عن كونه خروجاً عن محلّ الكلام، فإنّ وجود الانسان ليس عبارة عن وجود الحيوان ووجود الناطق، بل الانسان انسان.

نعم، من حلّل مفهوم الإنسان في ذهنه فسوف يتصوّر الحيوان بنفسه، وحينئذٍ يمكن له الوضع بإزاء هذا لمعنى، لكنّه من القسم الثاني أعني الوضع العامّ والموضوع له العامّ، لا من القسم الرابع، غايته أنّ ما تقدّم من أمثلة للقسم الثاني كان الواضع يتصوّر فيها العامّ ابتداءً ثم يضع اللفظ بإزاء هذا المعنى العامّ، وهنا قد تصوّر الواضع المعنى العامّ بواسطة تصوّر الخاصّ وتحليله.

وبعبارة أخرى: إنّ العامّ في المثال المذكور وإن كان متصوّراً، إلاّ أنـّه متصوّر بنفسه بالتضمّن لا بالعنوان والمرآتيّة، فيكون من قبيل «الوضع عامّ والموضوع له عامّ» ومجرّد كون تصوّر الخاصّ سبباً لتصوّر العامّ ـ كما في المثالين المتقدّمين ـ لا يوجب كونه من قبيل الوضع الخاصّ، إذ كلّ شيء يحتاج إلى علّة، وعلّة تصوّر العامّ في المقام تصوّر الخاصّ.

وعليه، فمن قال بإمكان هذا القسم الرابع قد خلط بين مطلبين:

أحدهما: كون الخاصّ وجهاً من وجوه العامّ.

وثانيهما: كون الخاصّ سبباً لتصوّر العام.

والمصحح للقسم الرابع خصوص الأوّل ولم يُذكر له دليل واضح، وأمّا الثاني فهو عين القسم الثاني، ولا إشكال في إمكانه.

والحاصل: استحالة القسم الرابع لعدم كون تصوّر الخاصّ كافياً لإخراج العامّ عن المجهوليّة المطلقة، فهذا القسم فاقد لشرط صحة الوضع أعني تصوّر المعنى الموضوع له إمّا بنفسه أو بوجهه.

قوله ﷺ ص٥٧، س٦: «لاستحالة الحكم على المجهول» أي المجهول المطلق؛ لكون التصديق متفرّعاً على التصوّر.

قوله ﷺ ص٥٧، س٦: «والمفروض في هذا القسم أنّ المعنى الموضوع له لم يكن متصوّراً» أي لم يكن متصوّراً بنفسه.

قوله ﷺ ص٥٧، س٨: «وإلاّ لو كان [أي العامّ] متصوّراً بنفسه ولو بسبب تصوّر الخاصّ كان من القسم الثاني» إشارة إلى ما تقدّم من كلام المحقق الرشتي ﷺ، والجواب عليه.

ـ ٦ ـ

وقوع الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ

وتحقيق المعنى الحرفي

كنّا قد ذكرنا أنّ البحث في أقسام الوضع إنـّما يكون في مقامين ثبوتي وقد تممنا البحث عنه عند بيان استحالة القسم الرابع، وإثباتي حيث ذكرنا وقوع القسمين الأوّل والثاني وأمّا الرابع فلا معنى للبحث عنه، إذ الوقوع فرع الإمكان، وقد تقدّمت الاستحالة.

ولتتميم البحث الاثباتي نتكلّم عن تحقيق المعنى الحرفي، وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ أصل تقسيم الوضع وما يقع فيه من الكلام إنـّما هو بمثابة التمهيد لهذا البحث الأصلي، وسوف نذكر ـ إن شاء الله تعالى ـ في ختام هذا البحث الثمرة المترتبة على هذا التحقيق.

وكيفما كان، فمن قال بوقوع القسم الثالث ذكر أنّ مثاله الحروف وما يلحقها من المبهمات كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات على ما يأتي في ختام هذا البحث من توضيح لوجه الإلحاق.

والكلام فعلاً في الحروف التي ادعي أنّ وضعها من القسم الثالث بل المدعى أنـّه في مورد الوضع للحروف لا يمكن للواضع سلوك طريق آخر بل لا بدّ له من أن يتصوّر المعنى العامّ ثم يضع اللفظ للخاصّ، ولبيان وجه انحصار وضع الحروف بهذه الطريقة لا بدّ لنا من تحقيق وبيان المعنى الحرفي، فنقول:

ذكر الماتن ﷺ وجود أقوال ثلاثة في المعنى الموضوع له الحرف:

القول الأوّل: وهو المعروف من مذهب الآخوند ﷺ صاحب الكفاية[1] من أنّ الموضوع له في الحروف هو عينه الموضوع له في الأسماء من دون أيّ فرق، والنتيجة أنّ الوضع عامّ والموضوع له عامّ كما في كلّ أسماء الأجناس.

وهذا القول ـ كما ذكر الماتن ﷺ ـ منسوب للشيخ الرضي[2] (م٦٨٦هـ) صاحب شرح الكافية في النحو.

---

(١) الكفاية ص٢٥، وكرر هذه الفكرة في غير موضع من كتابه.

(٢) اعلم أنـّه قد ينسب للشيخ الرضي ﷺ كلّ من الأقوال الثلاثة، والسبب في ذلك تشويش

هذا، وبما أنّ كلام الشيخ الرضيﷺ حمّال أوجه على ما بيّناه في الهامش، وبما أنّ المصنفﷺ ـ بحسب الظاهر ـ ناظر في بيان هذا القول إلى ما جاء في كلمات صاحب الكفاية فسوف نقتصر على بيانه، ولكن في المقام مشكلة، وهي أنّ كلام صاحب الكفايةﷺ وإن كان صريحاً في كون معنى الحرف عين معنى الاسم إلاّ أنّ كلامه قد قرّب بوجهين، ولم نكن لنتعرّض لهما لولا أنّ المصنفﷺ قد ذكر تقريباً منهما ثم أشكل عليه بإشكال غير واردٍ على هذا التقريب بل على التقريب الآخر لكلامه، هذا إجمالاً وإليك التفصيل:

عبارته الموجودة في شرحه على الكافية ج١ / ص٣٧ حيث قال فيها: «إنّ معنى «من» الابتداء، فمعنى «من» و«الابتداء» سواء، إلاّ أنّ الفرق بينهما أنّ لفظ «الابتداء» ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى «من» مضمون لفظ آخر ينضاف إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ «الابتداء» نحو: «الابتداء خير من الانتهاء»، ولم يجز الإخبار عن «من»؛ لأنّ الابتداء ـ الذي هو مدلولها ـ في لفظ آخر، فكيف يُخبر عن لفظ ليس معناه فيه، بل في لفظ غيره؟! وإنّما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقة.

فالحرف وحده لا معنى له أصلاً؛ إذ هو كالعلم المنصوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدة، فإذا انفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى أصلاً.

فظهر على هذا أنّ المعنى الأفرادي للاسم والفعل في أنفسهما وللحرف في غيره». انتهى.

فمن جمد على قوله: «معنى من والابتداء سواء» نسب إليه القول الأوّل كما فعل المصنفﷺ، ومن جمد على قوله: «فالحرف وحده لا معنى له أصلاً» نسب له القول الثاني كما في وقاية الأذهان ص٧٠، ومن تأمّل قوله الثالث حيث ذكر أنّ معنى الحرف في غيره نسب له القول الثالث. والأمر سهل.

لَمَّا كان صاحب الكفاية من القائلين باتحاد المعنى في كلّ من الحرف والاسم، فمعنى «من» هو عين معنى كلمة «الابتداء»، ومعنى «في» هو عين المراد من كلمة «الظرفيّة» وهكذا، صح أن يطرح عليه سؤال وهو: أنّ دعوى اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم يستلزم القول بالترادف، إذ الترادف هو اشتراك الألفاظ المتعددة في معنى واحد، ولازم القول بالترادف إمكان استبدال أحد اللفظين مكان الآخر كما هو شأن كلّ مترادفين، فيقال بدلاً من «سرت من البصرة وزيد في الدار أو على السطح» «سرت الابتداء البصرة وزيد ظرفيّة الدار أو استعلاء السطح» ولا ريب في بطلان هذا الاستبدال الكاشف عن عدم الترادف، الكاشف عن عدم اتّحاد المعنى.

فحاصل الاشكال على ما ذكره الآخوندﷺ: أنّه لو كان المعنى فيهما متحداً فلماذا لم يجز استبدال أحدهما مكان الآخر؟

قال الآخوندﷺ في مقام جوابه عن هذا الاشكال[1]: «الفرق بينهما [أي بين الاسم والحرف] إنّما هو اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة في غيره. . . فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما موضع الآخر وإن اتفقا فيما له الوضع». إلى آخر كلامه.

---

(١) الكفاية ص٢٧.

هذا، وقد بيّن كلامه هنا بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل: وهو المذكور في المتن حيث قال في تقريبه: «والفرق بين وضعيهما إنّما هو في الغاية فقط»، بيانه: أنّ السبب في عدم جواز استبدال الحرف بالاسم بعد أن كان المعنى متحداً راجع إلى علّة الوضع، فالواضع عندما أراد وضع لفظة «من» للابتداء إنّما تصوّر الابتداء بما له من مفهوم اسمي ووضع لفظة «من» بإزاءه، لكن إنّما وضعها كذلك بغية استعمالها حالةً وآلةً لغيرها، أي فيما لو لوحظ الابتداء كمعنى غير مستقلّ، فالغاية من وضع الحرف لمعناه أن يوجد خصوصيّة في مدخوله بحيث يصحّ ربط مدخوله مع الطرف الآخر، فـ«من» إنّما وضعت لمعنى الابتداء لأجل أن تربط المبتدأ منه كالبصرة في قولك: «سرت من البصرة» بالسير.

وأمّا لفظة الابتداء فإنّها وإن وضعت لنفس معنى الابتداء أيضاً إلاّ أنّ الغاية من وضعها استعمالها حيث يراد ملاحظة الابتداء كمفهوم مستقلّ في نفسه، لا لأجل الربط بين معنى وآخر.

وهذه الغاية ـ وهي لحاظ الاستقلاليّة في الأسماء والآليّة في الحروف ـ غير دخيلةٍ في المعنى الموضوع له، بل غايته أنّها مصححة للاستعمال؛ وذلك لأخذ الاستقلاليّة والآليّة قيداً في الوضع لا المعنى الموضوع له.

وبعبارة أخرى: إنّ الفرق بين الوضعين أنّ لفظة «من» ـ مثلاً ـ قد وضعت للابتداء، وغاية الواضع من هذا الوضع أن يستعمل المستعملون هذه اللفظة في صورة كون المعنى متصوّراً حالة وآلة في غيره، أي بغية الربط بين معنى وآخر، بخلاف الاسم «الابتداء» حيث كانت الغاية من وضعه أن يلاحظه المستعملون كمعنى مستقلّ في نفسه.

هذا، وقد ذكر بعض المحققين ﷺ مثالاً يقرّب الفكرة فقال: كأنّ صاحب الكفاية ﷺ قاس عملية الوضع الصادرة من الواضع بمثل عمليّة البيع الصادرة من البائع، فكما أنّ البائع قد يأخذ خصوصيّة معيّنة قيداً في المبيع كما إذا قال: «بعتك عبداً كاتباً بكذا»، وقد يأخذها قيداً في عقد البيع كما إذا قال: «بعتك ذات هذا العبد بشرط أن يكون كاتباً». كذلك الواضع قد يأخذ خصوصيّة معيّنة قيداً في المعنى الموضوع له، كما إذا قال: «وضعت كلمة «من» لمعنى الابتداء الملحوظة باللحاظ الآلي»، وقد يأخذها قيداً في العلقة الوضعيّة، كما إذا قال: «وضعت كلمة «من» لذات معنى الابتداء بشرط أن تلحظ باللحاظ الآلي»، وكذلك يمكنه أخذ خصوصيّة اللحاظ الاستقلالي عند وضعه لكلمة «الابتداء» بنفس هاتين الطريقتين، والواضع بحسب دعوى صاحب الكفاية ﷺ قد اختار تقييد الوضع لا المعنى الموضوع له اللفظ.

ومن هنا يتضح الجواب عن السؤال المتقدّم وأنّه لِمَ لم يصح استبدال أحدهما مكان الآخر، فإنّ الوجه فيه واضح بعد أن كان استعمال

الحرف في المعنى الاستقلالي من الاستعمال بلا وضع[1]، ويأتي توضيحه مرة أخرى.

ويمكن الاشكال عليه بأنّ أفعال العقلاء ـ ومنهم الواضعون ـ دائماً ما تكون على قدر الغاية والحاجة، وضيق الغاية يلزم منه ضيق المعنى، فإذا فرض أنّ غاية الوضع للحرف استعماله آلة فالوضع للمعنى الأعمّ الشامل للمعنى الاستقلالي لغو محض، وقس عليه حال الأسماء، فإنّ الغاية من وضعها لحاظها مستقلّة، فيوضع اللفظ على قدر المعنى المراد وقوعه من المستعملين، ومن هنا يلزم تقييد العلقة بالمعنى المراد استعماله، فيقع التباين بين معنى الحرف والاسم لمكان تباين الغاية.

هذا كلّه بالنسبة للتقريب الأوّل.

التقريب الثاني: وهو ما يذكره الماتن ﷺ تحت عنوان «بطلان القولين الأوّلين» وحاصله: أنّ الواضع بعدما أنشأ العلقة بين «من» ـ مثلاً ـ ومعنى

---

(١) قال المحقق العراقي ﷺ في نهاية الأفكار ج١ / ص٤١ عند بيان وجه عدم صحة استبدال أحد اللفظين مكان الآخر على مذهب صاحب الكفاية ﷺ: «اعتذر عنه في الكفاية بأنّ عدم صحة ذلك إنـّما هو من جهة ما يقتضيه قانون الوضع حيث إنـّه وضع الاسم لأن يراد معناه بما هو وفي نفسه، بخلاف الحرف فإنـّه وضع لأن يراد معناه لا كذلك بل بما هو آلة لملاحظة خصوصيّة حال المتعلّق. ففي الحقيقة منشأ عدم صحة الاستعمال المزبور إنـّما هو [من] حيث قصور الوضع وعدم إطلاقه لِمَا إذا لم يستعمل كذلك لا من جهة تقيّد المعنى والموضوع له فيهما باللحاظ الاستقلالي والآلي». انتهى موضع الحاجة.

الابتداء، شرط أن لا يستعمل أحدهما مكان الآخر، فشرطه ليس قيداً في الوضع بل بعد تحقّق العلقة الوضعيّة، ومن هنا يظهر الفرق بين هذا التقريب وما تقدّم[١].

والحاصل: أنّ صاحب الكفاية ﷺ قد ذكر أنّ الفرق بين الاسم والحرف بعد أن كان الموضوع له فيهما واحداً أنّ الحرف وضع ليراد منه لحاظه آلة بخلاف الاسم، وهذا القيد الذي أوجب الاختلاف:

تارةً يُقال بدخالته في العلقة الوضعية بمعنى أنّ الحرف وضع للمعنى مع هذا القيد، فهنا سوف يقع التباين بين المعنيين، وهذا لا يراد من كلامه ﷺ جزماً بل هو في مقام إنكاره.

وأخرى يُقال بأنّ القيد دخيل في أصل الوضع بمعنى أنـّه مع فقده لا وضع، وهذا هو التقريب الأوّل، فلفظ «من» وضعت للابتداء وتستعمل في هذا المعنى طالما أنـّه ملحوظ آلة، ولم يوضع اللفظ لاستعمال في غير هذه الصورة.

وثالثة لا يراد تقييد المعنى أو تقييد الوضع، بل بعد تحقّق العلقة الوضعيّة يشترط الواضع أن يستعمل الحرف آلة، وهو هذا التقريب الثاني.

---

(١) وأنت إن تأملت عبارة صاحب الكفاية ﷺ التي نقلناها فيما سبق تجدها أكثر ملائمة مع التقريب الأوّل حيث صرّح بأنّ الفرق بينهما في الوضع وإن اتفقا فيما وضع له المعنى، وعلى التقريب الثاني لا اختلاف في الوضع بل في شرط الاستعمال بعد تحقّق الوضع.

وما سوف يُشكل به الماتن ﷺ فيما يأتي على هذا القول إنّما يتجه على التقريب الثاني دون الأوّل على ما سوف نبيّنه إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في بيان القول الأوّل.

القول الثاني: أنّ الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً بل هي كعلامات الإعراب وحركاته قد وضعت لافادة خصوصيّة في مدخولها، فكما أنّ علامة الرفع تكشف عن كون الكلمة فاعلاً ـ مثلاً ـ من دون إضافة أي معنى جديد، كذلك الحروف إنّما تكشف عن حالة في متعلّقها ولا تضيف أي معنى جديد، فـ«من» تفيد كون مدخولها مبتدأ منه، و«على» تفيد كون مدخولها مستعلى عليه، و«في» تكشف عن كونه ظرفاً مع كون الابتداء والاستعلاء والظرفيّة غير مفادة عبر هذه الحروف.

ويرد على هذا القول ـ مضافاً إلى ما يأتي من المصنف ﷺ من أنّ للحروف معانٍ جزماً ـ أنّه يمكن أن يُقال بأنّ الخصوصيّة المذكورة التي تفيدها الحروف هي عين المعنى الموضوع له هذه الحروف.

إن قلت: فعلى هذا فليلتزم بأنّ الحركات موضوعة للخصوصيّة التي تفيدها نفس الحركات.

قلت: مضافاً إلى عدم الضير في القول بوضعها لمعنى من المعاني، فإنّ نفس قياس الحروف على الحركات قياس مع الفارق؛ فإنّ الحركات لم تفد أي معنى جديد في الجملة بخلاف الحروف، بل حال الحركات حال إشارات

السير لها دلالة وضعية غير لفظيّة، ولك أن تعتبر بحذف الحروف وحذف الحركات من الجملة.

قال المحقق النائينيﷺ[١]: «العلامة لم تُحدث في ذي العلامة معنى يكون فاقداً له لولا العلامة، بل يكون ذو العلامة على ما هو عليه، وتكون العلامة لمجرّد التعريف، وشأن الحروف ليس كذلك لوضوح أنـّها تُحدث معنى في الغير كان فاقداً له لولا دخول الحرف عليه، بداهة أنّ زيداً لم يكن منادى ويصير منادى بسبب ياء النداء، ومع ذلك كيف يمكن القول بأنـّها علامة؟!». انتهى.

القول الثالث: أنّ الحروف موضوعة لمعنى خلافاً للقول الثاني، وهذا المعنى يباين في حقيقته المعنى الإسمي الموازي لها خلافاً للقول الأوّل، بدعوى أنّ الأسماء موضوعة للمعاني ذات الحقائق المستقلّة بخلاف الحروف الموضوعة للمعاني التي لا استقلال لها في عالم اللحاظ.

والدليل على ذلك كما بيّنه الماتنﷺ: أنّ المعاني أي الصور الذهنيّة الموجودة في الخارج على نحوين فبعضها موجودة في نفسها وبعضها موجودة في غيرها:

أمّا الأوّل: فحيث يكون للمعنى تشخّص ذاتيّ بحيث يشار إليه مع غض النظر عن الغير، سواء احتاجت في تشخّصها إلى موضوع تتكئ عليه

---

(١) فوائد الأصول ج١ / ص٤٧.

وتوجد فيه أم لا. ومثاله الجواهر كزيد والبيت والفرس والشجر، والأعراض كالطول والعرض واللون والحجم، فإنّ جميع هذه الأمور يمكن ملاحظتها استقلالاً ولوحدها ويشار إليها بانفرادها، فللعقل أن يجرّد البياض عن الحائط ويتصوّره بنفسه. غاية الفرق بين الجوهر والعرض أنّ الجوهر لا يحتاج إلى وعاء يوجد فيه بخلاف العرض، فلا يمكن تحقّق البياض أو الطول في الخارج من دون وجود ذي بياض وذي طول أعني الجوهر.

ومن هنا، ذكروا أنّ كلاً من الجوهر والعرض موجود في نفسه، لكنّ الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره[1].

وأمّا الثاني: فحيث لا يكون للمعنى الموجود في الخارج أيّ استقلاليّة في الوجود، فلا يمكن للعقل انتزاعه وتصوّره منفرداً، كما هو الحال في كلّ النسب الرابطة بين وجودين استقلاليين كما في نسبة الربط بين الدار وزيد في قولك: «زيد في الدار».

والدليل على كون هذا المعنى في غيره: أنّ الرابط لو كان ذا معنى استقلالي لاحتجنا إلى رابط بينه وبين المعنى الاستقلالي الذي يريد ربطه بالآخر، وإلاّ فأيّ علاقة بين وجودين استقلاليين؟! والرابط بينهما موجود مستقلّ بحسب الفرض فيحتاج إلى رابط وهكذا فيتسلسل.

---

(١) قال المحقق الأصفهاني ﷺ ـ كما في نهاية الدراية ج١ / ص٥٢ ـ بعدما بيّن تباين المعنيين الاسمي والحرفي: «ومنه ظهر: أنّ تنظير المعنى الاسمي والحرفي بالجوهر والعرض غير وجيه، فإنّ العرض موجود في نفسه لغيره. والصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط».

ومن هنا يعلم أنّ الرابط حقيقته التعلّق بالغير وليس له أي استقلاليّة في نفسه، ومن هنا سمي موجوداً في غيره.

فثبت أنّ الموجود المتصوّر في الذهن إمّا أن يكون في نفسه وإمّا أن يكون في غيره، وإذا ضممنا إلى هذه المقدّمة مقدّمة أخرى وهي أنّ الانسان يحتاج في مقام إفادة هذه المعاني إلى الألفاظ فهو كما يحتاج إلى ألفاظ تعبّر عن المعاني الاستقلاليّة يحتاج إلى ما يعبّر عن هذه الموجودات الرابطة، وبما أنّ الربط على أنحاء يضع الواضع لكلّ نوع منها لفظاً يخصّه.

مثلاً في قولك: «نزحتُ البئرَ في دارنا بالدلو» توجد خمس موجودات استقلاليّة: النزح والبئر والدار وأنا والدلو، وقد ربطت هذه المعاني الاستقلاليّة ببعضها البعض فعندنا على الأقلّ أربع نسب:

النسبة الأولى: نسبة النزح إلى فاعله، ويدلّ عليها هيئة الفعل المبني للمعلوم.

النسبة الثانية: نسبة النزح إلى ما وقع عليه وهو «البئر»، ويدلّ عليها هيئة النصب في الكلمة.

النسبة الثالثة: نسبة النزح إلى المكان الذي وقع فيه فعل النزح أي «الدار»، ويدلّ عليها كلمة «في».

النسبة الرابعة: نسبة النزح إلى الآلة وهي «الدلو»، ويدلّ عليها لفظ «الباء» في كلمة «بالدلو».

ومن هنا يعلم أنّ الدالّ على المعاني غير المستقلّة تارةً يكون من سنخ الألفاظ كحرفَي «في» و«الباء» في المثال، وأخرى من سنخ الهيئات كما في هيئة الفعل ونسبة الفعل إلى المفعول على ما في المثال، وكلّ هذه النسب تسمّى في الاصطلاح بالمعنى الحرفي.

ومن هنا صحّ تقسيم اللغة باعتبار كيفيّة دلالة اللفظ على المعنى إلى فئتين:

إحداهما: فئة المعاني الإسمية، وهي ما يفهم معناها وإن لم تكن مقترنة بكلام آخر، فهي معانٍ استقلاليّة، ويدخل تحتها الأسماء ومواد الأفعال.

والأخرى: فئة المعاني الحرفيّة أي الروابط، وهي التي لا يظهر معناها إلاّ فيما لو اقترنت بشيء آخر، ويدخل تحتها الحروف وهيئات الأفعال وهيئات الجمل.

إن قلت: كيف لا يكون للحروف معنى مستقلّ مع أنّنا نقول «من» موضوعة للابتداء و«إلى» للانتهاء و«في» للظرفيّة.

قلت: إنّ هذه المعاني المذكورة ليست هي معاني الحروف، بل هي معانٍ اسمية موازية لمعاني هذه الحروف، والدليل على ذلك عدم إمكان استبدال أحدهما في موضع الآخر كما هو شأن كلّ مترادفين.

وأمّا هيئات الأفعال فالدليل على كون المعنى الذي تفيده الهيئة هو من سنخ المعاني الحرفيّة غير الاستقلاليّة أنّه لو كان هذا المعنى من المعاني الاسمية الاستقلاليّة لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ على ذلك المعنى الزائد والاسم الدالّ على مدلول مادته، فنقول بدل «تشتعل»[1]: «اشتعال الحاضر»، وهو واضح البطلان فلا يمكن التعويض عن معنى الفعل في سياق الكلام بمجموع اسمين، وبذلك يثبت أنّ مدلول الهيئة معنى نسبي ربطي لا يمكن إبرازه بصورة مستقلّة، كالربط القائم بين مدلول المادّة ـ كالاشتعال ـ ومدلول الفاعل في قولنا: «تشتعل النارُ».

وأمّا هيئات الجمل ونريد بالجملة كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط ففي قولنا: «عليّ إمام» نفهم من كلمة «عليّ» معناها الاسمي المستقلّ، وكذا الحال بالنسبة لكلمة «إمام» ونفهم إضافة إلى ذلك ارتباطاً خاصّاً بين هذين المعنيين الإسميّين، وهذا الارتباط الخاصّ لا تدلّ عليه إحدى هاتين الكلمتين بل تدلّ عليه الجملة بتركيبها الخاصّ، وهذا يعيّن أنّ هيئة الجملة تدلّ على نوع من الربط فهي من سنخ المعاني الحرفيّة النسبيّة.

---

(١) كما مثّل الشهيد الصدر ﷺ في الحلقة الأولى، ينظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية) ص١٩٢ و١٩٣.

والنتيجة:

أنّ للحروف معانٍ كالأسماء خلافاً للقول الثاني، وفرق معانيها عن معاني الأسماء أنّ تلك المعاني يمكن تصوّرها في أنفسها بخلاف المعاني الحرفيّة غير القابلة للتصوّر إلاّ في ضمن مفهوم آخر كما هو حال كلّ رابط.

بطلان القولين الأوّلين:

أمّا بطلان القول الثاني القائل بأنّ الحروف لا معنى لها أصلاً فقد توضح، باعتبار أنّنا أثبتنا أنّ للحروف معانٍ كالأسماء، وأمّا بطلان القول الأوّل القائل باتّحاد المعنى بين الاسم والحرف فتبيّن بطلانه عند بيان الفرق بين المعنى الاستقلالي والمعنى الرابط.

ويرد على القول الأوّل ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ أنّه لو اتّحد المعنى لحصل الترادف ولأمكن استبدال أحدهما مكان الآخر، ومن الواضح عدم صحة قولنا: «زيد الظرفية الدار» بدل «زيد في الدار».

إن قلت: إنّ عدم صحة الاستبدال ليست لأجل عدم الاتّحاد في المعنى بل لأجل أنّ الواضع قد شرط استعمال «في» ضمن الجملة عند ملاحظتها آلة، وقد شرط استعمال «الظرفيّة» عند ملاحظتها مستقلّة، ولا بدّ من متابعة الواضع فيما شرطه.

لقالﷺ: إنّ شرط الواضع لا يخلو أمره من أحد حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يكون الشرط راجعاً إلى اللفظ فيشترط في استعمال لفظة «ضرب» أن يكون لصيغة الماضي، فيكون الواضع قد جعل العلقة الوضعية بين لفظة «ضرب» وبين الدلالة على الماضي، فالعلقة مقيّدة بهذا الحدّ.

الحالة الثانية: أن يكون شرطُ الواضع راجعاً إلى المعنى الموضوع له، فمثلاً عندما وضع لفظة «قعد» إنـّما وضعها لتلك الهيئة إن كان يسبقها القيام، ووضع لفظة «جلس» إن كان يسبقها الاضطجاع، فتكون العلقة الوضعيّة بين المعنى وكلا اللفظين مضيّقةً بضيق الوضع.

الحالة الثالثة: أن يكون الشرط راجعاً إلى عالم الاستعمال وبعد تحقّق العلقة الوضعيّة بين اللفظ والمعنى، كما لو قرن الواضع بين لفظة «ماء» ومعناها المطلق، ثم شرط بعد ذلك أن يستعمل هذا اللفظ خصوص الرجال دون النساء أو في الصباح دون المساء، فهنا القيد لا علاقة له بالعلقة الوضعيّة بل تحققت العلقة بين اللفظ ومطلق المعنى.

وما يوجب عدم صحة الاستعمال إنـّما هو خصوص الشروط والقيود الراجعة إلى تحقق العلقة الوضعيّة دون مطلق الشروط ولو كانت راجعة إلى عالم الاستعمال، فهذه الشروط لا تسبّب مخالفتها الغلط في الكلام وإن أوجبت العصيان فيما لو كان الشارط مولى له حقّ الطاعة، وإلاّ فهل أنّ

نهي الشارع عن استعمال الألفاظ البذيئة الفاحشة يستوجب عدم دلالتها على معانيها في حال استعمالها؟!

والوجه في ذلك: أنّ هذه الألفاظ قد وضعت لمعانيها، وما يشرطه الواضع وغيره لا علاقة له بدلالة اللفظ على المعنى المتفرّع عن الوضع، والشروط إنّما توجب عدم الدلالة فيما لو كانت راجعة إلى هذا العالم.

ومن هنا، تعلم ضعف ما ذكر من أنّ شرط الواضع أوجب عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، فإنّ الوضع طالما أنّه قد تحقّق بحيث اقترن الحرف مع معنى الابتداء الإسمي بحسب الفرض، فإنّ شروط الواضع المتأخّرة لا أثر لها.

نعم، لو كان الواضع مولى فاستعمال اللفظ في هذه المعاني يوجب عصيانه فقط. وهو معنى قول الماتن ﷺ في آخر هذا البحث: «وعلى تقدير أن يكون الواضع ممّن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام».

قال المحقق النائيني ﷺ[1]: «وأمّا حديث اشتراط الواضع فممّا لا محصّل له؛ فإنّ الاشتراط المذكور هل هو اشتراط في ضمن الوضع أو في خارجه؟ وما الدليل عليه وعلى لزوم اتباعه في اشتراطه ما لم يرجع إلى الجهات الراجعة إلى الموضوع والموضوع له؟ ثم على تقدير لزوم الاتباع

---

(١) أجود التقريرات ج١ / ص٢٣. ولاحظ: فوائد الأصول ج١ / ص٤٩.

فليكن كأحـد الأحكام الشرعيّة التي توجب مخالفتها استحقاق العقاب، فلِمَ لا يصح الاستعمال بحيث يعدّ من الأغلاط؟!». انتهى.

أقول: تقدّم أنّ هذا الجواب إنـّما يصحّ على تقدير قبولنا للتقريب الثاني، وأمّا بناءً على التقريب الأوّل فالاشكال غير وارد، والوجه في عدم وروده: أنّ قيد «أن يستعمل آلة» الذي شرطه الواضع عند وضعه الحرف لمعناه راجع إلى أصل الوضع بناء على هذا التقريب، وبالتالي فإنّ الاستعمال في غير هذا المعنى إنـّما هو من الاستعمال من دون وضع، وواضح أنّ الاستعمال فرع وجود الوضع، فلا يصح مثله.

وبعبارة أخرى: إنّ الشرط بناءً على التقريب الأوّل راجع إلى أصل الوضع، وما أجيب به هنا مبني على كون الشرط راجعاً إلى عالم الاستعمال وبعد تحقّق الوضع، ولا يخفى الفرق بين المقامين، فإنـّه في الثاني لا تجب متابعة الواضع في شروطه كما لو وضع لفظة «حسين» لمولوده ثم نهى عن مناداته بذلك الاسم، وهذا بخلاف ما لو كان القيد في أصل الوضع، فإنّ المشروط وهو الوضع عدم عند عدم شرط وهو «استعماله آلة»، فتدبره جيّداً.

•

زيادة إيضاح:

يريد في هذا الإيضاح الاستدلال على كون الحروف ذات معانٍ ربطية من خلال بيان دورها في الجملة، وفي السابق كان يريد بيان ذلك عبر تقسيم الوجود.

وكيفما كان، فقد ذكر ﷺ في الهامش انقسام الموجودات إلى أقسام أربعة، وذلك أنّ الموجود إمّا أن يكون محتاجاً في وجوده إلى علّة وهو الموجود بغيره أو لا وهو الموجود بنفسه، والمحتاج إلى علّة إمّا أن يستقلّ في إدراكه وهو الموجود في نفسه أو لا وهو الموجود في غيره، وما يستقلّ في إدراكه إمّا أن يكون محتاجاً إلى وعاء يوجد فيه وهو الموجود لغيره أو لا وهو الموجود لنفسه، فهذه أربعة أقسام.

الأوّل: الموجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، فله مفهوم يستقلّ بإدراكه، ولا يحتاج إلى وعاء في الخارج لوجوده، ولا يحتاج إلى علّة توجده.

الثاني: الموجود في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر، فله مفهوم استقلالي، ولا يحتاج إلى وعاء في الخارج لوجوده كسابقه، لكنّه محتاج إلى علّة في تحققه.

الثالث: الموجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض، فله مفهوم يستقلّ بإدراكه كسابقيه، إلاّ أنـّه محتاج إلى وعاء في الخارج لوجوده، ويحتاج إلى علّة توجده.

الرابع: الموجود في غيره لغيره بغيره وهو المعنى الحرفي، فلا مفهوم مستقلّ له، ويحتاج في تحققه خارجاً إلى وعاء خارجي، ومحتاج إلى علّة توجده، فهو صرف الحاجة والفقر.

وعلىّ كلّ، فهذا التقسيم ليس له أيّ أثر في الايضاح المذكور، وحاصل هذا الإيضاح: أنّ من لاحظ الجملة المؤلفة من عدّة كلمات يرى إمكان إلقائها على نحوين:

النحو الأوّل: أن تُلقى بنحو تكون مفهمة للمعنى المراد كما لو قيل: «كتبتُ بالقلم».

النحو الثاني: أن تُلقى بنحو لا تكون مفهمة لأيّ معنى، فتكون عبارة عن بضع كلمات متناثرة لا يربطها رابط كما لو قيل «كتب» «أنا» «القلم».

ولا شكّ بأنّ الكلام الأوّل تامّ المدلول مترابط الأجزاء، والثاني ألفاظ مبعثرة متناثرة غير مترابطة لا يفهم من كلّ كلمة إلاّ معناها الخاصّ بعيداً عن اللفظ الآخر وعن ما تفيده الجمل من معانٍ مترابطة.

ولا شكّ أيضاً أنّ الذي ربط بين الألفاظ في الكلام الأوّل شيء لا بدّ من وجود دالّ عليه، وإلاّ فلا يعقل أن تكون الألفاظ مترابطة بنفسها؛ لأنّ المعاني المستقلّة لا تحقّق الربط.

ونحن نقطع بأنّ الاسم ليس هو الدالّ على الترابط وإلاّ لكان معناه معنى رابط لا يفهم إلاّ في ضمن كلام، مع أنّه تقدَّم استقلاليّة المعاني الإسمية في دلالة ألفاظها عليها، فيتعيّن أن يكون الرابط هو الحرف أو احدى الهيئات الخاصّة كهيئة الفعل أو الفاعل أو الجملة الإسمية مثلاً.

وهنا في مقامنا الذي حقّق الربط بين ألفاظ الجملة فجعلها وحدة كلاميّة، الهيئة المخصوصة لـ«كتبت» الدالّة على نسبة الكتابة إلى الفاعل في الزمان الماضي، وحرف الباء في «بالقلم»، و«اللام» الداخلة على «قلم».

وبعبارة أخرى: إنّ من أخرج الحروف والهيئات من الجمل التامّة سوف لن يفهم من الجملة أيّ معنى، بل سوف يحضر إلى ذهنه مجموعة ألفاظ وصور مستقلّة غير مترابطة، وهذا يشير إلى كون الرابط بين هذه المفاهيم ما حذفناه أوّلاً أعني الحروف والهيئات سواء أكانت هيئات إفراديّة أم تركيبيّة، فمن خلال دور الحروف في الجمل نعلم المعنى الموضوع له فيها وأنّه معنى غير مستقلّ بل محض الربط بين مفهومين مستقلّين.

وإليه يشير أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المشهور[١] في تقسيم الكلمة[٢]: «الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره»، وهو يدلّ على أنّ الحرف معناه غير استقلالي في نفسه، بل هو موجد للربط بين ألفاظ الكلام.

---

(١) أي بلحاظ التداول لا بلحاظ السند.

(٢) رواه الشيخ المفيد رحمه الله في الفصول المختارة ص٩١ حيث قال: «وأخبرني الشيخ أدام الله عزه مرسلاً عن محمد بن سلام الجمحي أنّ أبا الاسود الدؤلي دخل على أمير المؤمنين عليه السلام فرمى إليه رقعة فيها: بسم الله الرحمن الرحيم الكلام ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره». انتهى كلامه حشره الله مع إمامه عليه السلام.

الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ:

بعدما بيّن الماتن ﷺ حقيقة المعنى الحرفي، فالحروف موضوعة لمعانٍ ربطيّة غير استقلاليّة لا يمكن ملاحظتها بعيداً عن طرفيها، عاد لبيان البحث الأصلي في هذا العنوان أعني وقوع القسم الثالث من أقسام الوضع وأنّ مثاله الحروف وما يشابهها، وتوضيحه:

أنّ انتزاع المفاهيم الكلية لَمَّا كان مبتنياً على غض النظر عن المميّزات وقصره على المشتركات، فمن يريد انتزاع مفهوم كليّ جامع لزيد وعمرو وبكر وخالد. . .، لا بدّ له من البحث عن القاسم المشترك بين جميع هذه المصاديق لكي يضع اللفظ بإزاءها، فزيد له مشخصات من طول وعرض ومكان وزمان وكذلك الحال بالنسبة لأصحابه، إلاّ أنّ الجامع بينهم الانسانيّة، فينتزع العقل من هذه المصاديق المتباينة مفهوماً كلياً ينطبق عليها جميعاً.

وفي مقامنا إذا أراد الواضع أن يضع لفظة «من» لمعنى عام يشمل كلّ النسب الابتدائية، فلا بدّ له من ملاحظة القاسم المشترك بين جميع هذه النسب الموجودة في الخارج، فهنا نسبة ابتدائية من البصرة وأخرى من الكوفة وثالثة من المدينة وهكذا، وتمايز هذه النسب بما تتضمنه من الأطراف ففرق النسبة الأولى عن الثانية أنّها من البصرة وتلك من الكوفة، لكن غَضّ النظر عن هذا التمايز بغيةَ تصوّر قاسم مشترك بينها يستلزم إعدامها، وذلك لكون حقيقة النسبة ـ على ما بيّناه ـ إنّما تظهر في طرفيها كما هو شأن كلّ

معنى ووجود ربطي، فلا يمكن تصوّر جامع كلّي ذاتيّ لها كما كان الحال بالنسبة للجامع بين أفراد الانسان.

وبعبارة أخرى، النسبة متقوّمة بالطرفين فهي موجودة بوجود أطرافها واختلاف النسب وتباينها باعتبار اختلاف الأطراف وتباينها، فعندما يريد الواضع أن يضع لفظة «من» لكلّ نسبة ابتدائية فهذا يُحتِّم عليه أن يتصوّر جامعاً ذاتيّاً بين هذه النسب، مع أنّ تصوّر الجامع الذاتي بينها محال؛ لأنّ ما به الاختلاف هو عين ما به قوامها وتحققها، فوضع اللفظ بإزاء كلّي النسبة الابتدائيّة محال.

ومن هنا فلا بدّ للواضع في مقام وضع لفظة «من» لتلك النسب الابتدائيّة من سلوك طريق آخر غير الوضع بإزاء الجامع الذاتي لها، وهذا الطريق الآخر منحصر بأن يتصوّر الواضع مفهوماً كلياً حاكياً عن هذه النسب الخارجية فيتصوّر الكلّي بالحمل الشايع ويضع اللفظ بإزاء تلك النسب المحكي عنها.

فمن يريد وضع لفظة «من» للنسب الابتدائيّة يتصوّر كلّياً حاكياً عنها كالنسبة الابتدائيّة ـ التي هي من المفاهيم الاسمية ـ ويضع اللفظ بإزاء مصاديق النسب الابتدائيّة الخارجيّة.

وعليه فالمعنى المتصوّر عامّ وهو المفهوم الاسمي الحاكي عن المصاديق، والموضوع له خاصّ وهي نفس المصاديق، فتبيّن وقوع القسم الثالث.

إن قلت: يمكن للواضع أن يتصوّر جميع النسب ويضع اللفظ بإزائها، ولا حاجة له إلى تصوّر مفهوم اسمي حاكٍ عنها.

قلت: هذا إنّما يتم فيما لو كان الواضع هو الله تعالى بطريق مباشر وقد تقدّم بُعده، وإلاّ فإنّ النسب متكثّرة ولا يمكن للواضع البشري تصوّرها جميعاً، فلا بدّ له من تصوّر كلّي يحكي عنها.

في ثمرة هذا النزاع:

بعد وضوح أنّ التقييد والتضييق فرع الإطلاق والسعة، ذكروا أنّه بناءً على كون المعاني الحرفيّة ـ ومنها الهيئات التي يستفاد منها الأحكام الشرعيّة كالوجوب وغيره ـ معانٍ جزئيّة، فلا يمكن لنا تقييد هذه المعاني، مع أنّ ظاهر الأدلّة تقييد الأحكام بعدّة شروط من بلوغ وعقل وقدرة مثلاً.

وقد سلّم الشيخ الأنصاري ﷺ بهذا الاشكال، ومن هنا ذكر أنّ مثل هذه الشروط وإن كانت ظاهرة في الرجوع إلى الهيئة والحكم إلاّ أنّه وبقرينة استحالة تقييدها نرجعها إلى الواجب يعني المادّة، فيكون الوجوب

ـ كوجوب الصلاة والصوم ـ فعلياً على الناس من أوّل ولادتهم، والمقيّد هو الواجب على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى في ضمن الكلام عن الواجب المعلّق في مبحثي الأوامر ومقدّمة الواجب.

ثم إنّ الآخوندﷺ حلّ هذا الاشكال برفضه أصل جزئيّة المعنى الحرفي، فادّعى أنّ الموضوع له في الحروف كالأسماء عامّ، ومن هنا صحّ عنده رجوع القيود إلى الهيئات.

وأمّا المعروف بين الأصوليين ـ لا سيّما المتأخرين منهم ـ فهم مع اعترافهم بجزئيّة المعنى الحرفي أرجعوا هذه القيود إلى الهيئات، بيانه: أنّه عندما نقول أنّ المعنى الموضوع له في الحروف خاصّ جزئيّ لا نريد من الجزئيّة هنا ما لا يقبل صدقه على كثيرين، بل المراد من الجزئيّة هنا التشخّص بلحاظ الطرفين، وإلاّ فالنسبة تقبل الصدق على كثيرين بلحاظ عموم أطرافها، ففي قولك: «سرت من البصرة» تصدق النسبة الابتدائيّة على كثير من نقاط الابتداء إن من شمال البصرة أو جنوبها وهكذا؛ إذ من الطبيعي أنّه متى ما كان الطرفان صالحين للانطباق على أفراد كثيرة أو أحوال كثيرة في عالم الخارج، فسوف يكون المعنى الحرفي أيضاً صالحاً للانطباق على النسبة القائمة في عالم الخارج بين ذينك الطرفين بما لهما من أفراد وأحوال.

وبعبارة الشهيد الصدر ﷺ في الحلقة الثالثة[١]: «ليس المراد بالخاصّ هنا الجزئيّ بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين؛ لأنّ النسبة كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كليّة طرفيها، بل [المراد] كون الحرف موضوعاً لكلّ نسبةٍ بـما لها من خصوصيّة الطرفين، فجزئيّة المعنى الحرفي جزئيّة بلحاظ الطرفين لا بلحاظ الانطباق على الخارج». انتهى.

في إلحاق أسماء الاشارة وغيرها بالحروف:

ألحق المصنف ﷺ وغيره[٢] بعض الأسماء بالحروف وذلك لتحقّق مناط المعنى الحرفي فيها أعني عدم استقلاليّتها باللحاظ وكون وجودها متقوّماً بغيرها:

أمّا أسماء الاشارة فباعتبار عدم تشخّصها بنفسها بل بالمشار إليه، وأمّا الضمائر فتتشخّص بالمرجع، وأمّا اسم الموصول فبالصلة، وهذه الثلاثة تسمّى بالمبهمات الثلاثة، وإذا كانت تتشخّص بالغير فلا يمكن انتزاع جامع ذاتي لها بل لا بدّ من ذكر جامع عنواني مرآتي حاكي عنها على ما تقدّم بيانه في المعنى الحرفي.

---

(١) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ج٢ / ص٧٥، تحت عنوان «الثمرة».

(٢) كالمحقق الأصفهاني ﷺ على ما في نهاية الدراية ج١ / ص٦٤.

وأمّا الاستفهام الذي ذكره في أوّل البحث فلعلّه باعتبار أنّ الاستفهام لا يتشخّص إلاّ بعد بيان موضوعه المستفهم عنه.

- ٧ -

الاستعمال حقيقيّ ومجازيّ

قُسّم اللفظ الموضوع لمعنى باعتبار دلالته إلى أقسام ثلاثة؛ فإنّ اللفظ إمّا أن يستعمل في معناه الموضوع له أو لا، وعلى الثاني فإمّا أن يكون مستعملاً في غير معناه الموضوع له لمناسبة أو لا.

فالأوّل: أعني استعمال اللفظ في معناه الموضوع له هو الاستعمال الحقيقي.

والثاني: أعني استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له لمناسبة بين هذا المعنى ومعناه الأصلي هو الاستعمال المجازي.

والثالث: أعني استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له لا لمناسبة هو الاستعمال الغلط.

ثم إنـّه وبعد وضوح عدم صحة الاستعمال الثالث وقع الكلام بينهم في كيفيّة تصحيح الاستعمال المجازي بعد أن كان استعمالاً للفظ في غير معناه الموضوع له، فانقسم العلماء إلى طائفتين:

الطائفة الأولى ـ وهم جمهور المتقدّمين ـ القائلة بأنّ صحة الاستعمال المجازي إنـّما هي باعتبار أنّ الواضع كما وضع الألفاظ لمعانيها الحقيقيّة قد وضع الألفاظ لمعانيها المجازيّة، فكما أنّ صحة الاستعمال الحقيقي مستندة إلى الوضع فكذلك صحة الاستعمال المجازي.

ورتّبوا على ذلك عدم صحة الاستعمال المجازي إلاّ إذا كان منقولاً عن الواضع، ومن هنا ذكروا بعض العلاقات المجازية التي أحصوها في البلاغة عند الكلام عن المجاز المرسل، وفي الفصول[1] أنّ هذه العلاقات ترقى إلى خمس وعشرين علاقة.

هذا، وبعد أن اتفقت هذه الطائفة على كون الاستعمال المجازي كالاستعمال الحقيقي فرع الوضع، فلا بدّ من إذن الواضع في صحته وقع الخلاف بينهم في مسألةٍ أخرى.

قال في الفصول[2]: «الجمهور على أنّ المجاز موضوع بالوضع التأويلي التعييني النوعي، وأنّ صحته متوقفة على نقل النوع ولا حاجة إلى

---

(١) الفصول ص٢٤.

(٢) م ن، ص ن.

نقل الآحاد. وخالف في ذلك شرذمة فاعتبروا نقل الآحاد ويلزمهم أن تكون المجازات التي أحدثها فصحاء المتأخّرين وغيرهم غلطاً، وهو غلط لا يلتزم به ذو مسكة». انتهى.

الطائفة الثانية ـ وهم جمهور المتأخّرين ـ القائلة بعدم احتياج صحة الاستعمال المجازي إلى وضع جديد وإلى إذن من الواضع، بل صحة الاستعمال المجازي ملاكها استحسان الطبع لمثل هذا الاستعمال، فكلّ استعمال في غير معناه الأصلي وجده الذوق السليم حسناً كان صحيحاً.

قال في الفصول[1]: «تنبيه: التحقيق عندي أنّه لا حاجة في المجاز إلى الوضع والرخصة، بل جوازه طبعي مبني على المسامحة والتأويل في الوضع الأصلي حيثما يتحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع، وإن كان وقوع الاستعمال في بعضها ممّا يوجب تأكّد العلاقة أو تعميم مواردها؛ فإنّ الضرورة قاضية بأنّ من وضع لفظاً بإزاء الشمس جاز إطلاقه على وجه يشابه الشمس في الحسن والبهاء بملاحظة وضعه للشمس، وإن قطع النظر عن كلّ اصطلاح إلى غير ذلك.

وهذا في الاستعارة ظاهر، وفي غيره لا يخلو من نوع خفاء». انتهى.

ثم إنّ المصنف ﷺ قد اختار هذا القول الثاني، واستدلّ عليه بدليل وذكر له مؤيداً:

---

(١) م ن، ص٢٥.

وحاصل الدليل: شهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له اللفظ ممّا استحسنه الطبع وإن منع عنه الواضع، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسب ما وضع له اللفظ إذا لم يستحسنه الطبع وإن رخّص فيه الواضع، ولذا كان المدار في صحة الاستعمال المجازي ملائمته الطبع وعدمها لا إذن الواضع وعدمه.

وهذا الدليل هو المذكور في الكفاية[1] والمتقدّم نقله عن الفصول.

وأمّا المؤيد فهو اتفاق اللغات المختلفة في المعاني المجازية، فالقمر يستعمل مجازاً في جميع اللغات بمعنى الوجه الجميل، وكذا حال استعمال الأسد في الرجل الشجاع، ولا سبب لهذا الاشتراك إلاّ كون صحة الاستعمال المجازي في جميع اللغات مستندةً إلى الطبع الانساني العامّ.

وأمّا وجه جعله مؤيداً لا دليلاً فباعتبار إمكان أن يكون سبب الاشتراك في المجاز غير ما ذكر من ملائمته للطبع الانساني، بل قد يكون السبب في ذلك أنّ اللغات بأصلها ترجع إلى لغةٍ واحدة، وقد حافظت هذه اللغات على الاستعمالات المجازية التي أخذتها من اللغة الأم.

أو أنّ سبب هذا الاشتراك راجع إلى أنّ أبرز صفات الأسد الإقدام وأبرز صفات القمر الجمال، وهذا ممّا يدركه كلّ أحد، فيمكن أن يكون

---

(١) الكفاية ص٢٨.

الواضع في كلّ لغةٍ قد أدرك مثل هذه الأمور وأجاز مثل هذه الاستعمالات المجازية، فيكون الاشتراك من باب توارد الأفكار.

أقول: كلّ ما تقدّم لا غبار عليه إلاّ أنـّه لا يبيّن لنا الوجه الحقيقي لانتساب المعاني المجازية للّغة، وذلك أنّ ما ذكر من تحسين العرف للاستعمال المجازي غاية ما يفيد الصحة العرفيّة ولا يبيّن لنا وجه الصحة اللغويّة، بمعنى سبب انتساب الاستعمالات المجازية إلى اللغة العربية، وإلاّ فقد يحسن في عرف ما الاستعمال الغلط لأيّ سبب، فهل يصير مثل هذا الاستعمال منتسباً إلى اللغة؟!

وبعبارة أخرى، الوجدان شاهد على عدم وجود وضع خاصّ للمعاني المجازية، مع أنّ عدم استناد صحة المعاني المجازيّة إلى وضع أهل اللغة واستنادها إلى استحسان ذوق الناس لا يبرر نسبة الاستعمالات المجازيّة إلى اللغة العربية، بل كلّ ما ينسب إلى اللغة لا بدّ أن يكون مستنداً للوضع.

ومن هنا حاول عدّة من العلماء بيان المسألة بطريقة أعمق، فذكروا أنّ الاستعمال المجازي كالاستعمال الحقيقي محتاج في صحته إلى الوضع، لكن يكفي للحكم بصحته الوضع للمعنى الحقيقي، باعتبار أنّ اللفظ بعد وضعه لمعناه الحقيقي الأوّلي يكتسب صلاحية للدلالة على بعض المعاني المجازية الثانوية، وتحديد مدى هذه الصلاحية إنـّما هي من شؤون الطبع، فمن وضع لفظ الأسد لمعناه يكون قد أعطى هذه اللفظ الشأنيّة للدلالة على معانٍ أخر، لعلاقة بين المعنى الأصلي وتلك المعاني.

قال في الفصول[١]: «ولا يلزم من ذلك [أي من كون صحة الاستعمال المجازي بالطبع] خروج المجازات عن كونها عربية؛ إذ يكفي في النسبة توقفها على أوضاع عربية وإبتنائها عليها، وكذلك نسبة المجاز إلى ساير اللغات والاصطلاحات». انتهى.

وعليه، فصحة الاستعمال المجازي بالوضع ـ بمعنى أنّ انتسابها إلى اللغة سببه وضع اللفظ لمعناه الحقيقي ـ وبالطبع بمعنى أنّ المخرج لهذه الصلاحية المكتسبة من الوضع للمعنى الحقيقي من القوّة إلى الفعل هو ملائمة الاستعمال للطبع[٢].

---

(١) الفصول ص٢٥.

(٢) قال المحقق الإيراواني ﷺ في نهاية النهاية ج١ / ص١٧ و١٨: «المصحح للاستعمالات المجازية هي الأوضاع الحقيقية غاية الأمر أنـّه بضميمة التوسّع في المعاني الحقيقيّة، فصحّ أن يُقال: إن الاستعمالات المجازية تكون بالوضع لكن لا بوضع جديد بل بعين الأوضاع الحقيقيّة.

فكما أنّ نفس معانيها من تنزلات المعاني الأوّلية كذلك أوضاعها من تنزلات الأوضاع الأوّليّة. فكما يصح ادّعاء أنّ الرّجل الشجاع هو السبع الخاصّ، جاز ادّعاء أنّ لفظ الأسد موضوع له أيضاً». انتهى.

وينظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية) ص٧٨ و٧٩، تحت عنوان «المجاز».

تنبيه:

تبيّن ممّا تقدّم في هذا البحث أنـّه يكفي لصحة استعمال اللفظ في معناه المجازي وجود علقة بين اللفظ ومعناه الحقيقي بحيث تُقاس هذه العلاقة على علاقات أُخر قريبة منها وهي المسماة بالمعاني المجازية، ولا يشترط لصحة الاستعمال وجود قرينةٍ في الكلام بل استعمال الأسد بمعنى الرجل الشجاع استعمال صحيح وإن لم يكن هناك قرينة تدلّ عليه، والحاجة إلى القرينة إنـّما هي في مقام إرادة تفهيم المعنى، مع أنـّه قد لا يتعلّق غرض المتكلّم في تفهيم المخاطب المعنى المجازي المراد كما في صورة إرادة الإجمال والتورية.

وبكلمة: القرينة ليست هي المصححة للاستعمال بل مصححة للتفهيم، والمصحح للاستعمال خصوص العلقة الأوليّة الناشئة بين اللفظ ومعناه الحقيقي ومن هنا كانت التورية ـ التي إحدى طرقها إيهام إرادة المعنى الحقيقي عبر إخفاء القرينة ـ من الاستعمال الصحيح.

هذا، وسوف نطبّق هذه الفكرة ـ إن شاء الله تعالى ـ عند التعرّض لعلامات الحقيقة حيث ذكروا أنّ الاطّراد من علامات الحقيقة، فانتظر.

قوله ص٦٤، س١: «وهذا محلّ وفاق» ظاهره وقوع الاتفاق على تفسير الاستعمال المجازي بأنـّه استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، فيكون التجوّز في مرحلة الدلالة الاستعمالية دائماً.

لكن في المقام قولان آخران:

القول الأوّل: ما هو منسوب إلى السكاكي من التفصيل بين الاستعارة ـ حيث العلقة هي المشابهة ـ وبين المجاز المرسل، ففي المجاز المرسل يصحّ ما ذكره المشهور من كون اللفظ مستعملاً في غير معناه الموضوع له.

وأمّا في الاستعارة كما في قولك: «رأيت أسداً يرمي» فالأسد قد استعمل في معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس، والتجوّز إنـّما هو في ادعاء كون الرجل الشجاع مصداقاً للأسد حقيقةً نظير ما يذكر في الحكومة الموسِّعة، فكأنّ المستعمل قد ادّعى أنّ للأسد أفراداً متعارفة وله فرد جديد وهو الرجل الشجاع، فاللفظ مستعمل في معناه الموضوع له وهو المراد جدّاً، والتجوّز في ادّعاء كون الرجل الشجاع مصداقاً للحيوان المفترس.

القول الثاني: أنّ اللفظ في الاستعمالات المجازية مطلقاً قد استعمل في معناه الموضوع له، فلا تجوّز على مستوى الإرادة الاستعماليّة والاخطارية، وإنـّما يحصل التجوّز على مستوى الإرادة الجدّية كالكناية حيث يطلق اللازم ويراد الملزوم أو بالعكس، مع كون اللفظ مستعملاً حقيقة في معناه غايته أنّ الدلالة التصديقيّة الثانية لم تطابقه الارادة الاستعماليّة، نظير ما يذكر في الأوامر الامتحانية حيث يستعمل الأمر في البعث حقيقة لكن لا يراد منه البعث جدّاً.

قال في وقاية الأذهان[١]: «ولمعرفة حقيقة الحال في المجاز مسلك آخر يطابقه الوجدان، ويعضده البرهان، ولا يعرض على ذهن مستقيم إلاّ قبله، ولا على طبع سقيم إلاّ رفضه، وهو: أنّ تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الأصليّة ومُستعمِلها لم يحدث معنى جديداً، ولم يرجع عن تعهّده الأوّل، بل أراد بها معانيها الأوّليّة بالإرادة الاستعماليّة على نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلتي الوضع والاستعمال أصلاً». إلى آخر كلامه، فلاحظه بتمامه.

---

(١) وقاية الأذهان ص١٠٣.

- ٨ -

الدلالة تابعة للارادة

المعروف بين الأصوليين تقسيم الدلالة إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الدلالة التصوريّة، وحقيقتها وجود علقة بين اللفظ والمعنى، بحيث يكون تصوّر اللفظ كافياً لانتقال الذهن إلى المعنى فيما لو كان السامع أو المتصوّر للّفظ عالماً بهذه العلاقة بين اللفظ والمعنى، ولا يعتبر في تحقّق هذه الدلالة أيّ شرط آخر من كون المتكلّم قاصداً لِمَا يقوله أو جادّاً فيما يريده، فينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى ولو كان المتكلّم ساهياً أو نائماً أو هازلاً أو غالطاً بل ولو سمعه نتيجة لغلق الباب.

والحاصل: أنّ هذه الدلالة بعد العلم بالوضع لازم قهري لتصوّر اللفظ.

وتسمى هذه الدلالة بالدلالة التصوّرية باعتبار أنّ المدلول ـ وهو المعنى المفرد ـ من متعلّقات التصوّر، وتسمى بالدلالة الوضعية واللغوية لكونها معلولة للوضع اللغوي.

القسم الثاني: الدلالة التصديقيّة الأولى وهي حضور المعنى إلى الذهن بشرط أن يكون اللفظ صادراً عن متكلّم قاصد لِمَا يقول، بمعنى أنّه في مقام إخطار المعنى في ذهن السامع، ومن هنا تخرج الدلالة الحاصلة من غلق الباب أو الصادرة عن غير الواعي كالنائم عن كونها دلالة تصديقيّة.

نعم، لا يشترط في هذه الدلالة أن يكون المتكلم قاصداً جدّاً لِمَا يريد، فيدخل كلام الهازل في ضمن هذه الدلالة.

والحاصل: أنّ هذه الدلالة إنّما تتحقق في صورة ما لو علمنا بأنّ المتكلّم في مقام إفهام المعنى وإرادة إخطاره في ذهن السامع سواء أكان جادّاً أم هازلاً.

وتسمّى بالدلالة التصديقيّة لإيراثها التصديق بأنّ وراءها متكلّم ملتفت إلى ما يقول، وهي تصديقيّة أولى تمييزاً لها عن الثانية الآتية، وتسمّى بالدلالة الاخطاريّة والتفهيميّة لكون المتكلّم في مقام إخطار المعنى وإفهامه للسامع.

القسم الثالث: الدلالة التصديقيّة الثانية وهي كسابقتها إلاّ أنّه يشترط فيها أن يكون المتكلّم ـ علاوةً على قصده للمعنى ـ مريداً لِمَا يقول جداً، فيظهر الفرق بين هذه الدلالة والدلالة السابقة في الهازل[1].

هذا هو التقسيم المعروف بين الأعلام، وقد عرفت أنّ الدلالة التصوريّة عندهم معلولة للوضع، ولذا ذكروا: أنّ الدلالة غير تابعة للارادة بل لعلم السامع بالوضع، فلا يشترط لتحقق الدلالة التصوّرية وجود متكلّم مريد للمعنى بل يكفي فيه علم السامع بوضع هذا اللفظ لذاك المعنى وإن كان تصوّر اللفظ من غلقة الباب على ما بيّنّا.

نعم، الدلالة التصديقيّة بكلا قسميها فرع الإرادة، وهو واضح.

ثم إنّ هذه المقالة صارت موضعاً للبحث بين المتأخّرين لورود تعبير عن المحقق الطوسي ﷺ(م٦٨٢هـ)[2] في مقام دفع إشكال منطقي معروف[3]،

---

(١) وفرق آخر أنّ الدلالة التصديقيّة الثانية مختصّة بالجمل التامّة بخلاف التصديقيّة الأولى فإنّها تشمل الجمل الناقصة بل المفردات، فتدبّر.

(٢) ينظر: جوهر النضيد ص٢٥ و٢٦، حيث نقل العلامة ﷺ عنه قوله: «اللفظ لا يدلّ على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد». انتهى.

(٣) حاصله: أنّ كلمة «الشمس» لو فرض وضعها لكلمة النور فتدلّ عليها بالمطابقة مع أنّها تدلّ عليها بالالتزام أيضاً، فتدخل في ضمن تعريف الدلالة المطابقيّة والالتزاميّة. وقد أشكل العلامة ﷺ على المحقّق بهذا الاشكال، فأجابه بأنّ الدلالة تابعة للارادة، ولا بدّ من كون اللافظ مريداً لإحدى الدلالتين، فتتشخّص إحداهما بالإرادة ولا تداخل.

وفحوى هذه المقالة[١]: «أنّ الدلالة تابعة للارادة»، فأراد المصنف ﷺ إثبات هذه المقالة وذلك عبر إثبات كون الدلالة الوضعيّة دلالة تصديقيّة لا تصوّريّة؛ لخلوّ الثانية عن الإرادة فلا يصدق عليها عنوان الدلالة فينحصر حالها بالدلالة التصديقيّة. هذا إجمال البحث، وإليك التفصيل بحسب مذاق الماتن ﷺ:

قسّم الماتن ﷺ بدواً الدلالة إلى قسمين: دلالة تصوريّة وأخرى تصديقيّة، ومراده من التصديقيّة خصوص التصديقيّة الثانية فلم يذكر الدلالة التصديقيّة الأولى عمداً لا سهواً؛ لِمَا يأتي في الجزء الثالث[٢] من عدم تعقّله لتقسيم الدلالة التصديقيّة إلى قسمين.

ثم إنّه ﷺ أنكر كون الدلالة التصوّريّة من أقسام الدلالة حقيقةً وأنّ الدلالة منحصرة بالدلالة التصديقيّة ـ يعني الثانية ـ وأنّ التصوّريّة إنّما سميت بالدلالة من باب التجوّز لعلاقة الشبه، وهي في الحقيقة من باب تداعي المعاني[٣]؛ لكثرة اقتران اللفظ بمعناه كما قد يحصل في حياتنا حيث ينتقل

---

(١) بل ورد هذا التعبير عن الشيخ أبي علي سينا (م٤٢٨هـ) أيضاً راجع الشفاء، قسم المنطق، ص٤٢، المقالة الأولى من الفنّ الأوّل، الفصل الثامن، عند قوله: «وذلك لأنّ معنى دلالة اللفظ هو: أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأوّل». انتهى.

(٢) أصول الفقه مج٢ / ص١٥٠، تحت عنوان «الظهور التصوّري والتصديقي».

(٣) المراد من تداعي المعاني مجرّد اقتران صورتين في الذهن لا علقة لزوميّة بينهما، بحيث صار الذهن ينتقل من إحداهما إلى الأخرى لمجرّد أنس خاصّ ناشئ عن تجربة معيّنة، فحقيقة الدلالة متقوّمة بنشوء الانتقال الذهني من الدالّ إلى المدلول لخصوصيّة ذاتيّة أو طبعيّة أو

الذهن من صورة إلى أخرى لمجرّد وجود أنس ما بينهما، وإن لم يكن في البين دلالة.

ورتّب عليه بطلان تقسيم الدلالة إلى تصوريّة وتصديقيّة؛ إذ الدلالة منحصرة بالتصديقيّة، فهذا التقسيم من تقسيم الدلالة إلى نفسها وغيرها، ولا إشكال في بطلانه إلاّ من باب عموم المجاز كما هو الحال في تقسيم الماء إلى مطلق ومضاف مع أنّ الماء لا يكون إلاّ مطلقاً، وتقسيم الاستثناء إلى متصل ومنقطع مع أنّ حقيقة الاستثناء المنقطع الاستدراك.

واستدلّ المصنف ﷺ على بطلان كون الدلالة التصوريّة من أقسام الدلالة حقيقةً بما جاء في المنطق حيث عرّف الدلالة مطلقاً بقوله[1]: «الدلالة كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر»، ثم قسّم الدلالة باعتبار منشأ التلازم إلى عقليّة وطبعيّة ووضعيّة، والوضعيّة إلى لفظيّة وغير لفظيّة، واللفظيّة إلى مطابقيّة وتضمنيّة وإلتزاميّة.

وعرّف الدلالة الوضعيّة اللفظيّة بأنـّها: «كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلّم العلم بالمعنى المقصود به».

وضعيّة في الدالّ، وعلى أساسه تنقسم الدلالة إلى عقليّة وطبعيّة ووضعيّة، بخلاف الانتقال عند تداعي المعاني حيث يكون ناشئاً عن مناسبات ذهنيّة خاصّة راجعة إلى تأثير الوهم والخيال على الذهن من دون أن يكون هناك خصوصيّة في الدالّ توجب الانتقال إلى المدلول.

(١) منطق المظفر ﷺ ص٤٠.

وكما ترى، فقد أخذ في مفهوم الدلالة اللفظيّة صدور اللفظ من متكلّم ملتفت إلى المعنى المقصود، والدلالة التصوريّة لا يعتبر فيها ذلك.

ومن هنا فالطرقة إنـّما تكون دالّة على وجود الطارق فيما لو صدرت منه، ولا يكفي صدور الطرقة من حركة الهواء للانتقال إلى وجود الطارق إلاّ من باب تداعي المعاني؛ للأنس الحاصل بين الطرقة ووجود الطارق.

وذكر أخيراً شاهداً في المقام وهي اللافتات الموضوعة على الطرق فإنـّها لا تدلّ على المعنى المقصود منها إلاّ في صورة نصبها على جادّة الطريق، وإلاّ فلو رأيتها عند صانعها فلن تدّعي وجود دلالة على ذلك إلاّ من باب تداعي المعاني وأنس الذهن؛ للعلاقة القوية بين الدالّ والمدلول.

والخلاصة: أنـّه استناداً إلى تعريف الدلالة اللفظيّة التي يشترط فيها نقل الذهن من الدالّ إلى وجود المدلول، ووجود المـدلول ـ أي المعنى المقصود ـ لا ينكشف إلاّ في صورة صدور اللفظ عن متكلّم قاصد، تخرج الدلالة التصوّرية عن أقسام الدلالة، وتنحصر الدلالة بالتصديقيّة، فصحّ قولهم: الدلالة تابعة للارادة.

وفيه: أنّ ما ذكره من الاستناد إلى تعريف الدلالة هو تعريف نفس المصنف ﷺ، وإلاّ فيكفي لتحقّق الدلالة على ما هو المعروف من معناها

اللغوي والاصطلاحي[١] انتقال الذهن من شيء إلى آخر لوجود علقة بينهما، أي انتقال الذهن من تصوّر شيء إلى تصوّر شيء آخر، وهذا المعنى لا إشكال في انطباقه على الدلالة التصوريّة، لانتقال الذهن فيها من اللفظ إلى معناه المستعمل فيه لعلاقة بينهما، ولا يصح جعله من باب تداعي المعاني كما ادّعاه ﷺ.

وأمّا بالنسبة للعبارة المنسوب للمحقق ﷺ فلو سلّم نظره إلى مطلق الدلالة دون خصوص الدلالة التصديقيّة ـ كما ذكر في الكفاية[٢] ـ فهو مجرّد كلام لعالم محقّق يخالفه الوجدان.

هذا، حاصل البحث وإن شئت التفصيل أكثر فينبغي لنا تحرير محلّ النزاع بطريقة أخرى، فنقول: حرّر بعضهم النزاع في المقام بأنّ البحث هنا فرع بحث آخر وقع بينهم وهو كون الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي أو موضوعة لمعانيها بما هي مرادة، فعلى الثاني لن تحصل الدلالة على المعنى إلاّ في صورة وجود الارادة بل ينسبق الذهن إلى المعنى للأنس الحاصل بين اللفظ والمعنى كما في باب تداعي المعاني.

---

(١) فقد عرفت الدلالة في شرح الرسالة الشمسية ص٨٣ وحاشية الملا عبد الله ص٢٣ بـ«كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر». وهذا الانتقال من صورة إلى صورة أخرى، موجود في الدلالة التصوريّة. والماتن ﷺ قد عرّف مطلق الدلالة باضافة قيد: «وجود شيء آخر» لا مجرّد العلم بصورته، فتدبّر.

(٢) الكفاية ص٣١ و٣٢.

فيدّعي القائلون بأنّ الدلالة تابعة للارادة بأنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي مرادة، فتنحصر الدلالة بالدلالة التصديقيّة وإلاّ فإنّ التصوريّة لا يعتبر في تحققها وجود مثل هذه الارادة.

وفيه: أنّ تحرير محلّ النزاع بهذه الطريقة ـ مضافاً إلى وضوح بطلان دعوى وضع الألفاظ لمعانيها بما هي مرادة وإلاّ لتبادر من لفظة الأسد معنى الأسد المراد ـ محلّ نظر، فإنّـه لو سلّم بكون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة فلن تكون الدلالة تابعة للارادة بل الدلالة كاشفة عنها.

ومن هنا ذكر بعضهم أنّ سبب نشوء هذه الفكرة أعني تبعية الدلالة للإرادة وكون الدلالة الوضعيّة من قسم الدلالة التصديقيّة، أنّـه بناءً على هذه الدعوى يكون الواضع قد ضيّق معنى اللفظ بحيث جعله مختصّاً بالمعاني الصادرة عن إرادة واختيار، والسبب في هذا التضييق حكمة الواضع؛ إذ من اللغو أن يضع الواضع اللفظ لمطلق المعنى من أيّ سبب صدر؛ لعدم الحاجة إليه في مقام التفهيم والتفهم.

وبعبارة مختصر: إنّ حكمة الوضع تقتضي أن يضع الواضع اللفظ بإزاء المعنى على القدر الذي يحتاج إليه، والحاجة إلى الوضع إنّـما هي في مقام التفهيم والتفهم، فتنحصر الحاجة في صورة وجود متكلّم مريد للتفهيم، فيضع اللفظ لمعناه على قدر حاجته، فكأنّ الوضع مقيّد في صورة وجود مريد للمعنى.

وفيه: أنّ ما ذكر من اللغوية إنـّما يكون مانعاً عن الالتزام بالوضع لمطلق المعنى من أيّ شيء صدر فيما لو كان الوضع لمطلق المعنى محتاجاً إلى مؤونةٍ زائدةٍ على وضعه للمعنى بقيد الإرادة، مع أنّ الأمر بالعكس، فلا لغوية في البين لعدم الفعل الزائد، فإنّ اللغوية فرع وجود عمل غير مبرر.

وعلى الجملة، فيكفينا لاثبات كون الدلالة الوضعيّة عين الدلالة التصوريّة التبادر وشهادة الوجدان العرفي.

قوله ص٦٤، س١٧: «كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في المعنى المجازي» إشارة إلى ما يذكر من أنّ التجوّز إنـّما يكون في مرحلة الارادة الاستعمالية دون التصوّرية، وإلاّ فإنّ اللفظ على مستوى الدلالة الوضعية ينتقل دائماً إلى المعنى الموضوع له؛ فإنـّه معلول له، وأمّا المعنى المجازي فإنـّما ينتقل إليه على مستوى الدلالة التصديقيّة حيث يريد المتكلّم إفهام السامع عدم إرادة المعنى الحقيقي.

قوله ص٦٥، س١: «وهذه الدلالة تتوقف على عدّة أشياء» ذكر أشياءً أربعة:

الأوّل: إحراز كون المتكلّم في مقام البيان.

الثاني: إحراز أنـّه جادّ غير هازل.

الثالث: إحراز قصده للمعنى بحيث يكون شاعراً به.

الرابع: عدم نصبه لقرينة تظهر إرادته خلاف المعنى الموضوع له.

وأمّا بالنسبة للشيء الأخير، فمن الواضح عدم اعتباره في تحقق الدلالة التصديقيّة، وعبارة الماتن ﷺ وإن أوهمت التوقّف إلاّ أنـّه غير مراد، ولذا تراه أتبع هذا الشيء بقوله: «وإلاّ كانت الدلالة التصديقيّة على طبق القرينة المنصوبة» فهي شرط في بيان متعلّق الدلالة لا الدلالة.

وأمّا بالنسبة للشيء الثالث فالظاهر كونه مستدركاً، فإنّ من أحرز الشيء الأوّل أعني كون المتكلّم في مقام الافادة والبيان فلا إشكال في إحرازه كون المتكلّم شاعراً بالمعنى، ولذا كان الأولى جعل الثالث أوّلاً والأوّل ثانياً.

قوله ﷺ ص٦٥، س١٦: «الدلالة هي أن يكشف الدالّ عن وجود المدلول» فسّر مراده من وجود المدلول بقوله في الصفحة اللاحقة س٩: «فإنّ كلامه يكون حينئذٍ دالاً على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلّم بوجود قصديّ».

قوله ﷺ ص٦٦، س١٥: «ومن هنا سمي المعنى «معنى» أي المقصود من عناه إذا قصده» هذا لا يعدو كونه استئناساً بالمعنى اللغوي.

- ٩ -

الوضع شخصيٌّ ونوعيٌّ

كنّا قد ذكرنا في المبحث الرابع أنّ حقيقة الوضع لَمَّا كانت عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى، ففيها حكم على اللفظ بأنـّه وضع بإزاء المعنى وحكم على المعنى بأنّ اللفظ قد وضع بإزاءه، وكنّا قد ذكرنا أيضاً أنّ الحكم والتصديق فرع التصوّر فلا بدّ للواضع أن يتصوّر كلاً من اللفظ والمعنى، ثم ذكرنا أقسام الوضع بملاحظة أنحاء تصوّر المعنى، والآن نريد أن نذكر أقسام الوضع بملاحظة أنحاء تصوّر اللفظ.

هذا، وقد ذكرنا أيضاً أنّ تصوّر الشيء المصحح للحكم عليه يكون بأحد نحوين: بنفسه، وبوجهه. وهنا كذلك فإنّ اللفظ الذي يراد وضعه للمعنى تارةً يتصوّر بنفسه كما هو الغالب فيسمّى الوضع شخصياً، كتصوّر الواضع لفظة «أسد» لوضعها للحيوان المفترس، وهكذا غيره من الأسماء والحروف ومواد الأفعال.

وأخرى يتصوّر الواضع اللفظ بعنوانه وذلك حيث يتعذّر عليه أن يتصوّره بنفسه، فيسمّى الوضع نوعياً، كما هو الحال في الهيئات، فإنّ الواضع

يتعذّر عليه أن يتصوّر الهيئة بنفسها لاندكاكها في المادّة، وعدم صحة سلبها عنها.

وعليه، فإذا أراد الواضع أن يضع لفظةً بإزاء هيئة الفعل الماضي أو هيئة اسم الفاعل، فسوف يتصوّر عنواناً حاكياً ومشيراً إلى جميع هذه الهيئات المندكّة في الموادّ المختلفة، فيتصوّرها ـ على ما يذكر في الصرف ـ في ضمن مادة «فَعَل» و«فاعل» ويضع اللفظ بإزاء مطلق ما كان على هذا النحو، لا لخصوص الهيئة المتشخّصة بمادّة «ف، ع، ل».

ومن هنا، عرّفوا الوضع الشخصي بأنّه وضع اللفظ بشخصيّته الذاتيّة لمعنى من المعاني، وعرّفوا الوضع النوعي بأنّه وضع اللفظ بعد ملاحظة جامع عنواني، فيلحظ الواضع عنواناً عامّاً يشير إلى جميع الهيئات المندكّة في المواد.

إن قلت: لِمَ لم يقسموا الوضع إلى أربعة أقسام كما كان الحال في أقسام الوضع بلحاظ المعنى؟

لقالوا لك: إنّه وبالنسبة لذلك التقسيم انضمّ إلى تصوّر الشيء بنفسه وبوجهه كون المعنى المتصوّر عامّاً وخاصّاً، وهنا لا يريدون ذلك بل وضع اللفظ لأيّ معنى من المعاني يعطي اللفظ الشأنية للدلالة على نوع المعنى، ولا يكون شخص اللفظ المتصوّر في الذهن هو الموضوع بإزاء المعنى، وإلاّ لَمَا دلّ اللفظ على معناه أصلاً، فتدبّره جيّداً.

- ١٠ -

وضع المركّبات

تحرير محلّ النزاع:

في قولنا: «زيد عالم» اتفقت كلماتهم على وجود أوضاع ثلاثة؛ وضع لكلمة «زيد» بإزاء معناها، ووضع لكلمة «عالم» بإزاء معناها، ووضع لهيئة الجملة الابتدائيّة «هذا ذاك» كما هو الحال في كلّ القضايا الحملية الموجبة، وذكروا أنّ الوضعين الأولين شخصيان والوضع الثالث نوعيّ.

ثم إنـّه قد وقع الكلام بينهم في احتياج مثل هذه الجمل المركّبة إلى وضع رابع، وهو الوضع لتمام الجملة بمفردتيها وهيئتها، فيلحظ الواضع المجموع ـ بعد أن تمّ الوضع للجميع ـ فيضع بإزاء الجملة معناها المفاد منها. هذا هو محلّ الكلام.

قال الماتن ﷺ: إنـّه بعد أن تقدّم منّا كون الوضع في الهيئات من سنخ الوضع النوعي لا بدّ من التنبيه إلى أنـّه لا يفرّق في الوضع النوعي بين كون الهيئة هيئة مفردة كما في هيئة «فعل» و«فاعل» وبين هيئة الجملة كالنسبة الحملية، وهيئة تقديم ما حقّه التأخير المفيد للحصر كما في قوله تعالى: ﴿إيّاك نعبد﴾.

وإذا كان الحال كذلك فلا حاجة إلى وضع زائد على ما تقدّم لافادة الجملة معناها التامّ، وما يذكر من لزوم وضع جديد لا يعدو عن كونه لغواً، وبيانه: أنـّه لو كان للمركّب وضع زائد على وضع مفرداته وهيئته التركيبيّة، فهذا الوضع الزائد لا يخلو حاله من إحدى حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يكون موضوعاً لا لمعنى، وهو واضح البطلان.

الحالة الثانية: أن يكون موضوعاً لمعنى مغاير للمعنى المستفاد من مجموع المفردات، وهو مخالف للوجدان؛ إذ لا نفهم من كلّ تركيب إلاّ معنى واحداً هو عين المعنى المستفاد من اجتماع المفردات على هيئة خاصّة.

الحالة الثالثة: أن يكون موضوعاً لعين المعنى المستفاد من مجموع المفردات وهو لغو محض؛ لامكان استفادة المعنى من الوضع للمفردات مع الوضع للهيئة التركيبيّة، واللغو ممّا لا يرتكبه العقلاء بما هم عقلاء.

على أنـّه في هذه الحالة الثالثة سوف يكون المعنى مدلولاً عليه مرتين كما في الكفاية[١]، ومن الواضح عدم انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى إلاّ مرّة واحدة.

هذا، ويمكن الاجابة عن هذا الاشكال بالالتزام بالحالة الثالثة وأنّ الوضع الجديد لعين المعنى المستفاد من المفردات، ولا تلزم اللغوية باعتبار صلاحيّة كلا الوضعين حينئذٍ للدّلالة على المعنى المراد، وتظهر الفائدة فيما لو كان المتكلّم جاهلاً بأحد الوضعين.

وأمّا محذور تعدّد المعاني في الذهن فجوابه أنـّه من الممكن الالتزام بتوارد علتين على معلول واحد كالنار والشمس المتواردتين على إيجاد الحرارة، فكلّ من الدالّين علّة لاخطار المعنى، فيندكّان ويصبحان كالعلّة الواحدة.

نعم، الاشكال الرئيس على هذا المبنى فقدانه للدليل، وأنّ ما ذكر دعوى بلا بيّنة ولا برهان، لا سيّما مع مخالفتها للوجدان.

وأمّا عمدة ما استدلّوا به على الوضع للمركبات فهو مؤلف من مقدمتين:

---

(١) الكفاية ص٣٣.

المقدّمة الأولى: أنّ التجوّز كما يقع في المفردات يقع في المركّبات، ومنه قولهم: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى» حيث استعملت كلّ لفظة في معناها الحقيقي، مع أنّ المراد من المركّب غير المعنى المؤلف من المفردات، فيراد إفادة التردّد في الاقدام، لا وقوع تقديم الرجل وتأخيرها في الخارج.

المقدّمة الثانية: أنّ المجاز فرع الحقيقة، إذ لا مجاز بلا حقيقة.

والنتيجة: أن ثبوت المجاز في المركّبات يستلزم الوضع فيها.

قال في الفصول[1]: «ثم إنـّهم بنوا أمر المجاز المركّب على ثبوت الوضع للمركّبات، فالتزموا بالقول بأنّ المركّبات موضوعة بإزاء المعاني المركّبة كما أنّ المفردات موضوعة بإزاء المعاني المفردة، وخالف في ذلك العضدي وأنكر المجاز المركّب رأساً وخصّه بالمفرد محتجاً بأنّ المركّبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوّز إليها؛ إذ التجوّز من توابع الوضع». انتهى.

هذا، وقد أجيب عن هذا الاشكال بعدّة أجوبة:

منها: ما ذكره في الفصول بعد عرضه لشبهتهم، وحاصله: أنّ ما ذكر من التجوّز في المركّبات لا غبار عليه وهو فرع الحقيقة بلا إشكال، لكن ثبوت المعنى الحقيقي للمركّبات لا يتوقّف على وجود وضع خاصّ لها بهيئتها ومفرداتها، بل يكفي مجرّد وضع مفرداته لمعانيها الإفرادية؛ فإنّ كلّ مفردة من

---

(١) الفصول ص٢٧.

المفردات إذا دلّت على معناها الأفرادي بالوضع فقد دلّ المركّب منها على المعنى المركّب منها بالوضع؛ إذ المراد بالمعنى المركّب هو نفس مداليل المفردات المشتملة على النسبة.

ومنها: أنّ الجملة لم تستعمل في المتردّد كي يستلزم وضعها لمعنى حقيقي آخر، بل قد أسند التقدّم والتأخّر فيها إلى المتردّد مجازاً، فالتجوّز في الإسناد لا في الكلمة كي يستكشف منه وضع الجملة لمعنى حقيقي آخر.

ومنها: بأنّ ذلك من جهة الدواعي الداعية إلى استعمال الألفاظ في معانيها، ففي المقام قد يكون الغرض هو بيان تقديم الرّجل وتأخيرها حقيقة، وقد يكون بيان حصول تردّد للمخاطب في أمره، نظير ما يأتي عند الحديث عن معنى صيغة الأمر.

في أنّ النزاع لفظيّ:

وفي الختام احتمل المصنف تبعاً لصاحب الكفاية[1] كون النزاع نزاعاً لفظياً، وأنّ من قال بالوضع للمركّبات أراد الوضع للهيئات، لا وضع المركّبات بجملتها علاوة على وضع كل من مفرداتها وهيئاتها، وادّعى السيّد

---

(١) الكفاية ص٣٣.

الحكيم ﷺ[١] في الحقائق أنـّه الظاهر من عباراتهم، واحتمله قوياً السيّد الخوئي ﷺ[٢]، والأمر سهل، وإن كان ما تقدّم من إنكار بعضهم المجاز في المركّبات منافياً لِمَا ذكروه.

---

(١) حقائق الأصول ج١ / ص١٤٢.

(٢) المحاضرات (المطبوع في ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص١٢٥.

- ١١ -

علامات الحقيقة والمجاز

بعدما انتهينا من بيان حقيقة الوضع وأقسامه، وأنّ الاستعمال ينقسم إلى استعمال حقيقي وآخر مجازي، يقع الكلام في كيفيّة تمييز المعاني الحقيقية عن المجازية، بعد أن كان الاستعمال كما يتلاءم مع المعنى الأوّل فإنّه متلائم مع المعنى الثاني، ولذا اشتهر قولهم: «الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز» أي أنّ استعمال لفظ في معنى لا يعيّن كون المعنى المراد حقيقياً أم مجازياً.

هذا، وقد ذكر علماء الأصول عدّة ضوابط للتمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للكلمة، منها: ما قدّمه الماتن في أوّل البحث، وهو نصّ أهل اللغة، وتوضحيه: أنّ المتتبع لكلمات اللغويين قد يحصل له العلم بكون المعنى المعيّن هو المعنى الحقيقي للفظ، وحينئذٍ فلا إشكال عندهم بعد أن كانت حجيّة العلم والقطع ذاتيّة، ولكن قليلاً ما يحصل مثل هذا القطع؛ إذ

المعروف من حال اللغويين عدم التركيز على بيان المعنى الحقيقي للفظ بل هم في مقام بيان كلّ المعاني المستعملة ولو كانت مجازية[١] فلا يحصل عادةً القطع بالمعنى الحقيقي، لا سيّما مع كثرة الاختلاف بينهم في بيان سعة المفهوم وضيقه، ويأتي تفصيل الكلام عنه في الجزء الثالث في ضمن البحث عن حجيّة الظواهر.

وكيفما كان، فقد ذكر العلماء وجود علامات أُخر لتحديد المعنى الحقيقي أهمها ثلاثة:

العلامة الأولى: التبادر

التبادر مصدر بدر، وفي الصحاح[٢] تبادر القوم إذا تسارعوا، ويسمّى القمر بدراً لمبادرته الشمس بالطلوع، كأنّه يعجّلها المغيب.

هذا، ولا يريد الأصوليّون من التبادر معنى آخر غير معناه اللغوي، غايته أنّهم أضافوه إلى المعنى، فيريدون أنّ تبادر المعنى المحدّد عند إطلاق اللفظ من علامات الحقيقة، أي أنّ تسارع المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ

---

(١) اللهم إلاّ ما ينقل عن كتاب الزمخشري المعروف بأساس اللغة، حيث تعهّد بذكر خصوص المعنى الحقيقي، وكذلك الحال بالنسبة لمن ألّف في فقه اللغة كابن فارس صاحب معجم مقاييس اللغة.

(٢) الصحاح ج٢ / ص٥٨٦، ومثله لسان العرب ج٤ / ص٤٨.

دالّ على وضع اللفظ لهذا المعنى المتبادر. ويشترط لتحقق التبادر العلامتي أن يكون الانسباق من حاقّ اللفظ أي من نفسه وبدون مساعدة قرينة خارجيّة على تبادره، وإلاّ لم يكن تبادراً من اللفظ بل بسبب القرينة.

ثم إنّ الدليل على كون التبادر من علامات الحقيقة يعود إلى قياس إستثنائي مقدّمه قضية منفصلة حقيقية، وهي قولنا: إنّ انسباق الذهن إلى معنى معيّن عند إطلاق اللفظ لا بدّ له من سبب، وسببه إمّا العلقة الذاتيّة بين اللفظ والمعنى، وإمّا القرينة، وإمّا العلقة الوضعية. لكنّ السبب غير الأوّلين فيتعيّن الثالث.

وبيانه: أمّا احتياج انسباق الذهن للمعنى إلى سبب فبديهي، وإلاّ فإنّ كلّ معلول محتاج إلى علّة.

وأمّا بطلان كون السبب هي العلقة الذاتيّة فقد تقدّم في المبحث الأوّل.

وأمّا بطلان كون السبب القرينة فلكونه خلف الفرض؛ إذ الكلام عن الانسباق من حاقّ اللفظ لا بتوسّط القرينة، فيتعيّن الاحتمال الثالث وكون سبب هذا الانسباق والدلالة العلقة الوضعية، والعلقة الوضعية إنّما تكون بين اللفظ ومعناه الحقيقي، فثبت أنّ اللفظ إذا جُرِّد عن القرائن انسبق إلى معناه الحقيقي.

الاشكال المشهور على علاميّة التبادر:

ثم إنّ هنا إشكالاً مشهوراً، وحاصله: أنـّه وبناءً على البيان المتقدّم فالانسباق والتبادر معلول للعلقة الوضعية أي للوضع، ولذا ذكروا أنّ التبادر يكشف إنـّاً عن الوضع. لكن لا يراد من ذلك كون نفس الوضع علّة للتبادر؛ إذ من الواضح أنّ التبادر لا يحصل إلاّ للعالمين بالوضع وإلاّ للزم عدم الجهل باللغات، فالصحيح أن يُقال: التبادر معلول للعلم بالوضع.

هذا، والمطلوب من هذه العلامة بيان المعنى الموضوع له اللفظ كما بيّنا في أوّل البحث، فعلمنا بالوضع موقوف على تحقّق التبادر. وهذا هو الدور بعينه: فإنّ التبادر موقوف على العلم بالوضع، والعلم بالوضع موقوف عليه.

والجواب: تارةً بالنظر إلى شخص العالم بالوضع إذا أراد أن يحصّل تبادر نفسه وأخرى بالنسبة لغيره ممن يجهل اللغة إذا أراد أن يحصّل العلم بالوضع عبر حصول التبادر عند غيره.

أمّا في الصورة الأولى: فجواب الدور يكون عبر بيان الفرق بين العلم بالوضع الموقوف عليه التبادر وبين العلم بالوضع الموقوف على التبادر، إذ المراد من الأوّل العلم الإجمالي ومن الثاني العلم التفصيلي، فصار التبادر موقوفاً على العلم الإجمالي بالوضع، والعلم التفصيلي بالوضع موقوف على التبادر، فلا دور.

وتوضيحه: أنّ كلّ إنسان يعيش في محيط لغويّ معيّن كأبناء العرب يكتسب منذ طفولته وبسبب كثرة تداول الألفاظ في معانيها لا سيّما الحقيقية علماً ارتكازياً يوجب انسباق الذهن إلى معناه الحقيقي عند سماع اللفظ، ومثل هذه المرتكزات تجامع الغفلة عنها كما هو واضح، فتحتاج إلى الخروج من حيّز الغفلة إلى حيّز الالتفات إلى محفّز، وهذا المحفّز هو إطلاق اللفظ، فعند إطلاقه سوف يتبادر من اللفظ معناه المرتكز في الذهن بسبب التجربة الطويلة التي عاشها الفرد في المجتمع، فيخرج علمه من القوّة إلى الفعل، والثاني هو المراد من العلم التفصيلي أي العلم الملتَفَت إليه.

وبكلمة، العلم الإجمالي بالوضع هو العلم الارتكازي المغفول عنه والعلم التفصيلي هو عين ذلك المعلوم لكن بقيد الالتفات إليه، فعلمنا بالوضع متحقّق في رتبةٍ سابقةٍ على التبادر، ويكفي لتحقّق التبادر ذلك العلم الإرتكازي الإجمالي ومنه يحصل العلم التفصيلي بالوضع.

جواب الشهيد الصدر ﷺ عن هذا الإشكال:

لا بأس بالاستطراد هنا وبيان ما ذكره الشهيد الصدر ﷺ في حلقته الثانية وبحوثه من الجواب عن الاشكال بعد أن وقع خلط في كيفيّة بيانه، فنقول: أجاب ﷺ عن هذا الإشكال بنفي الدور من أساسه، وحاصل ما ذكره بعد التذكير بكون حقيقة الوضع عنده عبارة عن اقتران اللفظ بالمعنى بحيث

يحقّق هذا الاقتران صغرى كبرى قانون الاستجابة الشرطيّة: أنّ قولكم التبادر موقوف على العلم بالوضع، لا نسلّمه، بل التبادر موقوف على اقتران اللفظ بالمعنى بحيث ينتقل الذهن من تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى سواء أعلم بكون هذا اللفظ موضوعاً لذلك المعنى أم لا، قضاءً لقانون الاستجابة الشرطيّة، فتحصّل أنّ التبادر موقوف على الوضع دون العلم به، فلا إشكال في كون العلم بالوضع موقوفاً على التبادر.

إن قلت: وهل هذا إلاّ لعب على الكلام، فإنّ الذهن لن ينتقل من اللفظ إلى المعنى إلاّ فيما لو كان عالماً بالملازمة بينهما، وإلاّ فلو أمكن الانتقال من دون وجود لمثل هذه الملازمة للزم عدم الجهل باللغات، والعلم بالملازمة هو ما نسمّيه بالعلم بالوضع.

لقال ﷺ: لا نسلّم توقف التبادر على العلم بالملازمة، بل هو موقوف على واقع الملازمة الذهنيّة كالتلازم بين النار والاحراق بالفعل في الخارج، حيث إنّه لا يتوقّف الإحراق بالفعل على العلم بكون النار محرقة، فالوضع هو ملازمة تصوريّة واقعيّة تنشأ من خلال تحقيق قانون الاستجابة الشرطيّة في الذهن بحيث يكون اللفظ داعياً إلى المعنى، فالتبادر موقوف على الاقتران أي على الوضع، ولا يلزم منه عدم الجهل باللغات؛ إذ يشترط في تحققه لدى شخص المتبادر عنده وجود مثل هذه الملازمة الواقعيّة في ذهنه، وهي مفقودة في صورة الجهل باللغات، ولذا ترى أنّ الصبي يحصل عنده هذا الانسباق مع

عدم إدراكه لمثل هذه الملازمة بين اللفظ والمعنى، وإنّـما حصل التبادر عنده بسبب وجود هذه الملازمة في ذهنه بسبب كثرة التلقين من قبل محيطه.

فبان أنّ التبادر موقوف على الوضع وهو الاقتران، مع كون التبادر علّةً للعلم بالوضع، ولا دور[1].

هذا كلّه بالنسبة للعالم بالوضع أي حيث يراد بيان كيفيّة التبادر عند نفس المستعلم.

وأمّا الصورة الثانية: وهو فيما لو فرض التغاير بين المتبادر عنده والمستعلِم، كما لو أطلق الجاهل باللغة العربية كلمة «ماء» أمام العارف بها، ليرى ما يتبادر إلى ذهنه من حاقّ اللفظ، فيعلم بالوضع من تبادر المعنى عند غيره، فهنا لا اشكال أصلاً، وذلك باعتبار: أنّ علم الجاهل بالوضع يتوقّف على التبادر عند الغير، والتبادر عند الغير يتوقّف على علمه يعني علم الغير بالوضع.

---

(١) وكما ترى فيستبطن هذا الكلام كون كلّ الملازمات بين حاقّ اللفظ والمعنى الموجودة في الذهن إنّـما منشؤها الحصري هو الوضع، وكون المعنى هو المعنى الحقيقي لهذا اللفظ، والتلازم بين المعنى المجازي واللفظ وإن كان واقعاً إلاّ أنّـه ليس للملازمة بينه وبين حاقّ اللفظ.

تحقيق مفيد:

بعد أن توضّح من جميع ما تقدّم أنّ التبادر معلول للعلم بالوضع كما عليه المصنف ﷺ تبعاً للمشهور[١]، وأنّ المراد من العلم بالوضع العلم الارتكازي، وتبيّن أيضاً أنّ هذا العلم الارتكازي إنّما ينشأ مع الإنسان بحسب ما يكتسبه من البيئة التي يعيش فيها، فلازم جميع ما ذكر أنّ التبادر سوف يكون للمعنى المكتسب والمستعمل بلحاظ عصر الفرد وبلحاظ ما يفهمه من أبناء أمّته، مع أنّ الغرض الأساس للمستنبط من هذه العلامة انسباق معاني الألفاظ المركوزة في أذهان المعاصرين للنصّ.

مثلاً: الآن يتبادر إلى أذهاننا من كلمة الوجوب الالزام، ومن كلمة الكراهة النهي التنزيهي، ومن المال خصوص ما كان متمحضاً في الماليّة كالأوراق النقدية، مع أنّ كلمة الوجوب في عصر النصّ إنّما تستعمل في معنى الثبوت الأعمّ من الوجوب والاستحباب ـ كما نبّه عليه غير مرّة الشيخ في التهذيب والحرّ في وسائله ـ ومن هنا وردت أخبار تدلّ على وجوب غسل الجمعة[٢] والصلاة على محمد ﷺ وآله في كلّ موطن وعند العطاس والذبائح[٣].

---

(١) ويمكن تطبيق ما نذكره هنا على ما نقلناه عن الشهيد الصدر ﷺ من أنّ التبادر موقوف على الملازمة، فإنّ الملازمات إنّما تكتسب عبر معاشرة أبناء اللغة.

(٢) الكافي ج٣ / ص٤١، وعلل الشرائع ج١ / ص٢٨٦، وينظر: الفقيه ج١ / ص١١١.

(٣) وسائل الشيعة ج٧ / ص٢٠٣ و٢٠٤، باب ٤٢ من أبواب الذكر ح٨.

وورد التعبير بكراهة سؤر الناصب والكافر والمشرك[١] مع وضوح نجاسة سؤرهم أو سؤر بعضهم، وأنّ الله تعالى كره المنّ بعد الصدقة[٢] مع أنّه مبطل لها كما في نصّ الآية[٣]، وكذا ورد أنّه تعالى كره الرفث في الصوم[٤]. وفي الآية[٥]: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ يراد من المال مطلق ما يتموّل به جزماً، ولذا ورد[٦] أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وضع الزكاة في التسع المعروفة وعفا عمّا سوى ذلك.

والحاصل: أنّ التبادر في هذا الزمان قد لا يفيد في كثير من الأحيان نقل الذهن إلى المعنى الحقيقي المستعمل فيه اللفظ في تلك الأزمان، والحكم بأصالة عدم النقل أشبه شيء بالاستصحاب القهقرائي الذي لا نعلم دليلاً واضحاً على حجيّته[٧] إلاّ أن يصوّر الانسداد في فهم الأخبار كما قد يظهر من بعضهم.

---

(١) الكافي ج٣ / ص١١.

(٢) م ن، ج٤ / ص٢٢.

(٣) البقرة / ٢٦٤.

(٤) الكافي ج٤ / ص٨٩.

(٥) التوبة / ١٠٣.

(٦) وسائل الشيعة ج٩ / ص٥٣، باب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ح١.

(٧) ويأتي الحديث عن هذه المسألة في ضمن الكلام عن الاستصحاب. ينظر: أصول الفقه مج٢ / / ص٢٨١ و٢٨٢، تحت عنوان: «مقوّمات الاستصحاب».

ومن هنا كان اللازم علينا أن نحقّق علامة أخرى تكون مفيدة للفقيه في مقام الاستنباط، وهذه العلامة هي ما نسميه باطّراد الاستعمال وتوضيحه يأتي عند بيان العلامة الثالثة وأقسامها، وبه نوجّه كلام السيد المرتضى ﷺ، المنسوبُ إليه في كلماتهم القول بأنّ مطلق الاستعمال من علامات الحقيقة. هذا، إن شاء الله تعالى.

قوله ﷺ ص٦٩، س٦: «التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرّداً عن كلّ قرينة» أي سواء أكانت قرينة حالية أم مقالية كما تقدّم منه في س٢ من هذه الصفحة، والقرينة الحالية هي القرائن النافية لإرادة المعنى الحقيقي مع عدم كونها من سنخ الألفاظ، كما لو كان هناك عهد بين المتخاطبين أو كان في مكان معيّن يقتضي تعيين المعنى المجازي.

هذا، وقد أشكل هنا بالمجاز المشهور المحتاج إلى قرينة إرتكازيّة وهي كثرة استعمال اللفظ في المعنى كما يُقال بالنسبة للفظ الدابّة.

وعليه، فلو سلّمنا إمكان الالتفات دائماً إلى وجود قرينة حالية أو مقالية لكن من أين لنا أن نلتفت إلى مثل هذه القرائن الارتكازيّة التي تجامع الغفلة عنها؟

أجاب عنه في الفصول بقوله[1]: «والمراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في المعنى وانسباقه منه إلى الفهم، فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف

---

(١) الفصول ص٣٢ و٣٣.

بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازي؛ لأنّـه إذا تجرّد عنها لم ينسبق معناه المجازي إلى الفهم.

ولا فرق في القرينة بين أن تكون شهرةً أو غيرها، لكن تجريد اللفظ عن القرينة الشهرة[1] لا يمكن حال الاشتهار إلاّ بتجريد النظر عنها لكونها لازمة له». انتهى.

وحاصل جوابه: أنّـه وكما تقدّم فإنّ المجاز إنّـما يكون في مرحلة المدلول الاستعمالي دون التصوري، ولذا صرّحوا ـ ومنهم المصنف ﷺ في أوّل المبحث الثامن ـ بانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي مع أنّ الحقيقي غير مقصود أبداً، ومن هنا فلا يمكن حضور المعنى المجازي إلى الذهن ـ مع فرض كونه مجازياً ـ إلاّ مع كونه مقترناً بالمعنى الحقيقي، وهو معنى تفرّع المعنى المجازي على المعنى الحقيقي، فتدبّر.

قوله ﷺ ص٦٩، س٢١: «فالعلم بالوضع لمعنى خاصّ بخصوصيّاته التفصيليّة» كأنّـه يريد أنّ المعتبر في تحقّق العلم التفصيلي بالوضع العلم بخصوصيات المعنى كسعة المفهوم وضيقه، لكنّ الأمر لا يكون دائمياً بل بحسب ما هو مرتكز في الذهن فقد يرتكز في الذهن أصل المعنى من دون الالتفات إلى تفاصيله، فليتأمّل.

---

(١) أي عن قرينيّة الشهرة.

العلامة الثانية: عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه

وحاصل هذه العلامة أنّ عدم صحة السلب وصحة الحمل علامة الحقيقة، وصحة السلب وعدم صحة الحمل من دون ذكر قرينة علامة المجاز.

وحتّى يتضح هذا البحث لا بدّ لنا من التذكير بما تقدّم في علم المنطق مع دقة أكثر في المقام حتّى يتناسب البحث مع تحقيق علاميّة صحة الحمل وعدم صحة السلب على الحقيقة، فنقول:

لَمَّا كانت حقيقة الحمل الحكم باتّحاد المحمول مع الموضوع وأنّ هذا ذاك، اعتبروا في صحة الحمل لزوم وجود اشتراك بين المحمول والموضوع من جهة وإلاّ فلا يصح الحكم باتّحاد المتباينين فلا يُقال: «الانسان حجر»، واعتبروا وجود جهة تباين بينهما حتّى يكون للحمل فائدة، فلو قيل: «الانسان إنسان» فالحمل لغو لا فائدة منه.

هذا، وبغض النظر عن صحة الشرط الثاني[1]، فقد قسّموا الحمل بهذا الاعتبار ـ أعني الاتحاد والافتراق اللازمين في كلّ حمل ـ إلى قسمين:

---

(١) والانصاف أنّ اللغوية المدعاة في حمل الشيء على نفسه تدفع ببيان أدنى فائدة، فعند قولهم: «الجزئي جزئي» أرادوا بيان الفرق بين النظر إلى الجزئي بالحمل الأوّلي وبين النظر إليه بالحمل الشايع، ولذا أتبعوه بقولهم «لكنّه كلّي بالحمل الشايع».

وعلى الجملة، فكلما تصوّرت لمثل هذا الحمل فائدة فهو صحيح، بل لغويته على فرض تحققها لا تمنع عن صحته بل تكشف عن سفه مستعمله. وأمّا ما يمكن أن يُقال من أنّ الحمل

القسم الأوّل: الحمل الذاتي الأوّلي حيث الاتحاد في المفهوم والمغايرة اعتبارية بالإجمال والتفصيل، كما في قولك: «الانسان حيوان ناطق»، فالانسان عين الحيوان الناطق مفهوماً والتغاير بينهما في إجمال الانسان وتفصيل محموله لأجزاءه. وسمي حملاً أوليّاً لبداهته، وذاتياً للاتحاد المفهومي بين المحمول والموضوع.

القسم الثاني: الحمل الشايع الصناعي، حيث الاتحاد في الوجود والمصداق[1] والمغايرة بحسب المفهوم، ويرجع الحمل حينئذٍ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه، مثل قولنا: «الانسان ناطق أو حيوان أو أبيض»، وسمي بالشايع؛ لشيوع استعماله في الصناعات والعلوم على ما ذكروا.

وما نريد أن نضيفه هنا بالنسبة للحمل الأوّلي كما نبّه عليه بعض المحققين: أنّ ما ذكر من أنّ الاتحاد في الحمل الأوّلي إنّما يكون بلحاظ المفهوم فيه مسامحة في التعبير، إذ لا اتحاد بين مفهومي الانسان والحيوان الناطق، كيف؟! والأوّل مفهوم بسيط والثاني مفهوم مركّب، بل ملاك الاتحاد في الحمل الأوّلي الاتحاد بلحاظ الماهيّة. وفرق الماهيّة عن المفهوم أنّ الماهيّة

حكم بالاتحاد، والحكم بالاتحاد فرع المغايرة وإلاّ فإنّ الشيء لا يتحد مع نفسه، ففيه غفلة عن قدرة الذهن على فرض المغايرة بين الشيء ونفسه، كما هو الحال في كلّ مغايرة اعتباريّة.

(١) سواء أكان الاتحاد بنحو التساوي أم العموم والخصوص المطلق أم العموم من وجه، بخلاف الحمل الأوّلي حيث لا بدّ من التساوي بلحاظ المصاديق؛ لمكان اتحاد المفهومين.

كناية عن حقيقة الشيء وأمّا المفهوم فيلحظ فيه معنى الشيء، فيكون مفاد هذا الحمل اتحاد كلا المفهومين في الحكاية عن حقيقة واحدة.

ومن هنا فإنّ ما قرأته في كتاب المنطق من اعتبار الاتحاد في المفهوم مجرّد مسامحة في التعبير، وإلاّ فالمراد الاتحاد من حيث الماهيّة.

قال الماتنﷺ في منطقه[1]: «ويقصد بالحمل [أي الأوّلي] . . . أنّ مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيّته». انتهى. فتأمّل.

إذا عرفت هذا، فنقول بناءً على ما تقدّم قُسِّم الحمل الأوّلي الذي ملاكه الاتحاد في الماهيّة إلى قسمين:

القسم الأوّل: حيث يكون الاتحاد في الماهيّة والمفهوم معاً، كما في قولنا: «الانسان بشر».

القسم الثاني: حيث يكون الاتحاد في الماهيّة دون المفهوم، كما في قولنا: «الانسان حيوان ناطق».

---

(١) منطق المظفرﷺ ص١٠٠، وقال المعلّق هناك هـ«٣»: «لا يخفى أنّـه ليس مفاد هذا الحمل أنّ مفهوم الموضوع هو بعينه مفهوم المحمول، بل مفاده أنّ الموضوع والمحمول متحدان مفهوماً سواء كان الحكم على المفهوم أو على المصداق. وبعبارة أخرى: هو أعمّ من أن يراد به أنّ مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول أو يراد به أنّ حقيقة مصداق الموضوع هو حقيقة مصداق المحمول أي أنّ ذاتيهما واحدة». انتهى. وكأنّـه لا يخرج عمّا ذكرناه.

فتلخّص أنّ الحمل بعد أن كانت حقيقته الاتحاد ينقسم إلى حمل أوّلي حيث الاتحاد في الماهيّة وإلى حمل شايع حيث الاتحاد في المصداق، والأوّل ينقسم إلى قسمين في أحدهما اتحاد في المفهوم علاوةً على الاتحاد في الماهيّة، فهذه أقسام ثلاثة.

إذا اتضح لك جميع ما قدّمنا فلنبدأ بما يهمنا من هذا البحث، فبعدما ذكر الماتن ﷺ دعوى كون صحة الحمل من علامات الحقيقة سلك طرقاً ثلاثة لبيان كيفيّة دلالتها على المعنى الحقيقي:

الطريق الأوّل: وهو عبر حمل اللفظ بما له من معنى إرتكازي على المعنى المشكوك وضع اللفظ بإزاءه بالحمل الأوّلي، ويريدون من الحمل الأوّلي هنا خصوص الحمل الأوّلي الكاشف عن الاتحاد في المفهوم فلا يكفي مجرّد الكشف عن الاتحاد في الماهيّة، وإلاّ فلا يقول أحد بوضع لفظ الانسان للحيوان الناطق بحيث يفيدان نفس المعنى كما هو شأن كلّ مترادفين؛ لوضوح التغاير بين مفهومي الانسان والحيوان الناطق.

وعلى كلّ، فلنفترض أنّ هناك سائل أمامي أشكّ في اللفظ الموضوع له، فسلوك هذا الطريق يكون عبر جعل المعنى المشكوك موضوعاً في القضية فأشير إليه بلفظة «هذا» ثم أحمل عليه اللفظ المشكوك بما له من معنى إرتكازي اكتسبته من معايشتي لأبناء اللغة فأقول: «هذا ماء»، فإنّ صحّ الحمل الأوّلي يُحكم بوضع اللفظ لهذا المعنى المشار إليه، وذلك باعتبار

أنّ الحمل الأوّلي ملاكه الاتحاد في المفهوم، فصحته تكشف عن ذلك الاتحاد[١].

وفيه: أنّ ما ذكره ﷺ هنا هو التبادر بعينه غايته أنّه سابقاً كان يطلق اللفظ لوحده وهنا يطلق اللفظ في ضمن قضية، وإلاّ فمن أين له أن يعلم بصحة هذا الحمل وعدم صحته؟!

هذا كلّه بالنسبة للطريق الأوّل.

الطريق الثاني: وإنّما يسلك هذا الطريق على فرض انسداد الطريق الأوّل، حيث لم يصح الحمل الأوّلي فنلتجئ إلى الحمل الشايع الذي ملاكه الاتحاد في المصداق، فصحة الحمل الشايع تكشف عن وجود اتحاد في المصداق سواء أكان الاتحاد بنحو التساوي أم بنحو العموم والخصوص المطلق أم بنحو العموم من وجه، ولا يمكن تعيين أحد هذه النسب الثلاثة من مجرّد صحة هذا الحمل.

هذا، وقد أشار الماتن ﷺ في الهامش إلى أنّ النسبة إنّما تفرض على نحو العموم من وجه إذا كانت القضية مهملة، ولا يريد من المهملة تلك المقابلة للقضية المحصورة المذكورة في المنطق، وإلاّ فيصح في الحمل الشايع أن تقول «بعض هذا أبيض»، وهي قضية محصورة جزئية بُيِّن فيها كميّة الأفراد،

---

(١) تقدّم أنّه ليس كلّ حمل أوّلي كاشف عن الاتحاد في المفهوم، فلو أشرت إلى شخص أمامك وقلت: «هذا حيوان ناطق» صحّ الحمل الأوّلي لكنّه غير كاشف عن الوضع، فلا تغفل.

بل مراده من الإهمال هنا الإهمال من حيث المعنى أي أنّ القضية في صورة كون النسبة عموماً من وجه تكون جزئيّة، والجزئيّة المعبّر عنها بكلمة «بعض» يبيّن فيها حكم بعض الأفراد مع السكوت عن البعض الآخر، بخلاف ما لو كانت النسبة التساوي أو العموم المطلق فإنّ القضية تكون حينئذٍ كليّة قد بيّن فيها حكم جميع الأفراد، فتدبّر.

ثم إنـّه لا يخفى عليك أنّ هذا الحمل لا يثبت به الوضع[1]، بل غاية ما يكشف عنه الاتحاد في المصداق، فجعله من علامات الحقيقة محلّ تأمّل، وقد يكون ذكر المصنف ﷺ لهذا الطريق من باب تتميم القسمة أو من باب تداعي المعاني. والأمر سهل.

الطريق الثالث: بعد فرض انسداد الطريقين الأوّلين يمكن سلوك طريق ثالث وهو من أنحاء الحمل الشائع أيضاً، وفرقه عن سابقه أنـّه في الطريق الثاني كنّا نحمل أحد الكلّيين على الآخر، وهنا نريد حمل الكلّي على فردٍ من أفراده المشكوكة، فإن صح الحمل علمنا بأنّ هذا الفرد مصداق للكلّي وإلاّ فلا.

وفائدة هذا الحمل ـ مضافاً إلى إعطائه صورةٍ إجماليّةٍ عن الكلّي باعتبار أنّ أحد طرق توضيح الكلّي يكون عبر بيان المصاديق كما يذكر في

---

(١) بل إنـّما فرض الالتجاء إلى الحمل الشايع بعد تعذّر الحمل الأوّلي، ومعنى ذلك أنـّنا معترفون بعدم الاتحاد المفهومي، فينبغي أن يكون هذا الحمل دليلاً على عدم الوضع لا دليلاً عليه.

التعريف بالتمثيل ـ أنـّه وفي بعض الأحيان قد يحدّد المعنى الموضوع له اللفظ، كما لو تردّد أمر اللفظ بين وضعه للأقلّ أو الأكثر، كما مثّل له بالنسبة لكلمة «صعيد» حيث يتردّد أمر معناها بين شيئين لا ثالث لهما، فهل هي موضوعة لمطلق ما يصدق عليه أنـّه أرض ولو كان حجراً أو لخصوص التراب، فإذا صح حمل الصعيد على الحجر بالحمل الشايع، يعلم بطلان الاحتمال الثاني فيتعيّن الأوّل، وأمّا إذا لم يصح الحمل وصحّ السلب فسوف يتعيّن الاحتمال الثاني.

ومثال آخر ما يذكر بالنسبة للقهقهة فهل هي مختصّة بالضحك المشتمل على الصوت أم تعمّ كلّ أصناف الضحك غير التبسم، فإنّ صحة سلب القهقهة عن الضحك غير المشتمل على الصوت وإن لم يكن تبسماً يعيّن معناها في خصوص المشتمل على الصوت، وأمّا لو صدق عنوان القهقهة عليها فيتعيّن الوضع للأعمّ.

هذا، ويرد على هذه العلامة عين ما تقدّم بالنسبة لصحة الحمل الأوّلي من عدم انتاج هذه العلامة إلاّ برجوعها إلى التبادر.

تنبيه:

إنّ إشكال الدور المتقدّم في التبادر يمكن الاشكال به هنا، بيانه: أنّ العلم بصحة الحمل فرع العلم بالوضع، مع أنّ العلم بالوضع فرع العلم بصحة الحمل.

والجواب هو الجواب؛ فإنّ العلم بصحة الحمل فرع العلم الارتكازي بالوضع، والعلم التفصيلي بالوضع فرع العلم بصحة الحمل، فتغاير الموقوف عليه فلا دور. هذا بالنسبة للعارف باللغة.

وأمّا الجاهل بها، فإنّ علمه بالوضع فرع صحة الحمل عند العالم باللغة، والعلم بصحة الحمل عند العالم بها فرع علمه بالوضع، فلا إشكال.

العلامة الثالثة: الاطّراد

الاطّراد لغةً بمعنى التتابع والجري، يُقال اطّرد الأمر إذا تبع بعضه بعضاً وجرى، وأمّا اصطلاحاً فالاطّراد على عدّة أنواع يجمعها قولنا: «كلّما وجد اللفظ وجد المعنى». وقد عرّف الماتن الاطّراد بقوله: «أنّ اللفظ لا تختصّ صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختصّ بمصداق دون مصداق».

وحتّى يتضح هذا التعريف لا بدّ من ذكر أقسام الاطّراد؛ إذ أنّ المصنف قدس سره قد دمج في تعريفه بين قسمين من أقسامه وهما اطّراد الاستعمال واطّراد الانطباق مع أنّ ظاهره تعريف اطّراد الاستعمال، وأشكل عليهما بإشكال واحد يخصص عادة باطّراد الانطباق.

وعلى كلّ، فقد ذكروا أنّ الاطّراد على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: اطّراد التبادر، وهو أنـّه كلّما أُطلق اللفظ ومهما اختلفت الظروف تبادر منه هذا المعنى، ولم يقبله العلماء ولم يشر إليه الماتن ﷺ، باعتبار رجوعه إلى التبادر.

القسم الثاني: اطّراد الاستعمال، والمراد منه بحسب كلّ من صاحب الفصول والآخوند وظاهر المصنف ﷺ صحة استعمال اللفظ في المعنى ضمن استعمالات عديدة وموارد مختلفة مع إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينة على المجاز.

القسم الثالث: اطّراد الانطباق أي في التطبيق بلحاظ الحيثيّة التي أطلق من أجلها اللفظ، كما إذا أطلق الأسد على الحيوان بلحاظ الافتراس وكان مطّرداً في تمام موارد وجود الحيثيّة، وهو المنسوب إلى المحقق الأصفهاني ﷺ.

وبعبارة أخرى: إنـّه بعد العلم بانطباق لفظة «أسد» على الحيوان المعيّن، نبحث عن المصحح لهذا الانطباق عبر تكراره، وبعد العلم بكون المصحح للانطباق الافتراس، نستكشف كون المعنى الموضوع بإزاء الأسد هو الحيوان المفترس.

ويوجد تفسير آخر لاطّراد الانطباق وهو أنـّه بعدما انطبق لفظ الأسد على الحيوان المفترس، نكرر هذا الانطباق على نفس هذا المصداق في ظروف مختلفة، فإن صحّ الانطباق علمنا بالوضع.

إشكال المصنف ﷺ على هذه العلامة:

أشكل الماتن ﷺ على هذه العلامة بأنّ الاطّراد كما يصح في المعنى الحقيقي فهو صحيح وإن كان المعنى مجازياً، فإنّ انطباق الأسد على الحيوان المفترس وإن كان مطّرداً، إلاّ أنّ انطباقه على الرجل الشجاع مطّرد أيضاً.

وهذا الاشكال وإن كان يذكر عادةً لاطّراد الانطباق كما تقدّم إلاّ أنـّه يمكن تصوير وروده على اطّراد الاستعمال وذلك عبر الاستفادة من نكتة تقدّمت وهي أنّ صحة الاستعمال المجازي غير موقوفة على وجود قرينة بل صحة الاستعمال المجازي تامّة وإن لم يكن هناك قرينة في البين، وإنـّما يحتاج إلى القرينة في مقام التفهيم.

فيُقال: إنّ اطّراد صحة استعمال اللفظ في معنى معيّن وفي ظروف مختلفة لا يكون أمارة الحقيقة، بل يعمّها والمجاز؛ لصحته وإن كانت القرينة مفقودة في بعض الاستعمالات.

في أنّ اطّراد الاستعمال أنفع العلامات للمستنبط:

كنّا قد قدمنا عند بيان علامية التبادر تحت عنوان «تحقيق مفيد» أنّ علامة التبادر لا تكون مفيدة إلاّ بلحاظ ما هو مرتكز في الأمّة التي عاشرها الانسان، ونحن نريد استنباط الأحكام التي صدرت من أكثر من ألف

وأربعمائة سنة، وقد ذكرنا بعض الأمثلة على ذلك، وكنّا قد وعدنا ببيان آخر لهذه العلامة ـ أعني اطّراد الاستعمال ـ بحيث تكون مفيدة لمعرفة ما عليه الأوضاع في عصر النصّ، فنقول: نريد من اطّراد الاستعمال شيوعه، فنستدلّ من شيوع الاستعمال من دون قرينة في معنى من المعاني على كون اللفظ موضوعاً للمعنى الشائع حقيقة، وما ذكرناه من أنّ صحة الاستعمال في المعنى المجازي غير موقوفة على وجود قرينة وإن كان صحيحاً إلاّ أنّنا ذكرنا اعتبار القرينة في مقام التفهيم، وغالب الاستعمالات تكون في هذا المقام، وإلاّ فلا يعقل كثرة الاستعمال في المعنى المجازي من دون قرينة؛ فإنّ تعلّق الغرض بالابهام نادر الوجود وخلاف ما عليه بناء العقلاء.

وعلى هذا نحمل كلام السيد المرتضى ﷺ المنسوب إليه القول بأنّ الاستعمال من علامات الحقيقة على ما يأتي في المبحث اللاحق، مع أنّه لا يريد ـ بحسب الظاهر ـ استفادة المعنى الحقيقي من مجرّد رؤية استعمال واحد لكي يشكل عليه بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز بل يريد ـ كما هو ظاهر عبارته ـ أنّ شيوع الاستعمال واطّراده من دون نصب القرائن دليل على تحديد المعنى الموضوع له اللفظ بعد أن كان الابهام على خلاف الأصل.

قال في الذريعة عند سرده لعلامات الحقيقة[1]: «ويتلوه [أي يتلو نصّ أهل اللغة] في القوّة أن يستعملوا [أي أهل اللغة] اللفظ في بعض الفوائد، ولا يدلّونا على أنّهم متجوّزون بها مستعيرون لها، فيعلم أنّها حقيقة، ولهذا

---

(١) الذريعة ج١ / ص١٣.

نقول: إنّ ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء دلالة على أنـّه حقيقة فيه إلاّ أن يَنقُلنا ناقل عن هذا الظاهر». انتهى.

وهذه الطريقة قد اتبعها الفقهاء في استنباطاتهم كما هو الحال عند بحثهم عن تحديد معنى «السؤر» وأنـّه مطلق ما باشره جسم حيوان أم خصوص البقية المأخوذ منها للشرب أو الأكل أو الوضوء.

وأيضاً ففي بحث الاستنجاء حيث ورد الحكم باستثنائه من الحكم بنجاسة ماء الغسالة مع نصّ أهل اللغة باختصاص الاستنجاء بما لو كان التطهير لموضع الغائط بحيث لا يشمل البول، فيحكم بالتعميم للاستنجاء من البول عبر تتبع بعض استعمالات الأخبار بحيث يستفاد تعارف إطلاق الاستنجاء على تطهير موضع البول.

وقد سلك بعض الفقهاء هذا الطريق لتحقيق المراد من الآنية الواقعة موضوعاً لأحكام خاصّة كآنية الذهب والفضة ولزوم غسلها ثلاثاً عند إرادة تطهيرها.

وقد سلك هذا الطريق أيضاً في بحث الزكاة حيث يراد اثبات اختصاص كلمة المال الواردة في أخبار الصادقين عليهما السلام في خصوص ما كان متمحضاً بالماليّة، بحيث لا يشمل مطلق ما يتموّل به، فيستفاد ذلك عبر تتبع الأخبار وانصراف خصوص النقدين عند إطلاق هذه اللفظة في كلمات الأئمة عليهم السلام وأصحابهم.

وسوف يأتي من الماتن ﷺ[1] في حجيّة الظواهر عند الحديث عن طرق إثبات الظواهر أنّ أحد الطرق تتبع الباحث استعمالات العرب، فيعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانيّة، ونحن نريد أن الطريق الأفضل في معرفة معاني الكلمات وما ينصرف إليها تتبع استعمالات نفس الأخبار؛ فإنّها تبيّن بنحو من الأنحاء الواقع اللغوي في تلك الأزمان، فتأمّل.

---

(١) أصول الفقه مج٢ / ص١٤٦، تحت عنوان «طرق إثبات الظواهر».

- ١٢ -

الأصول اللفظيّة

كنّا في المبحث السابق نبحث عن تعيين المعنى الموضوع له اللفظ في صورة الشكّ في الوضع، ويقع الكلام هنا في تعيين المراد عند الشكّ فيه، وبيانه: أنّ الشكّ في اللفظ تارةً يكون من حيث معناه الموضوع له في أصل اللغة كما لو شكّ في المعنى الموضوع له «الصعيد»، وأخرى يشكّ في المعنى المستعمل فيه اللفظ وأنّه الحقيقة أو المجاز ـ مثلاً ـ بعد العلم بأنّ لفظ «الأسد» ـ مثلاً ـ موضوع لخصوص الحيوان المفترس، لكن شككنا في أنّ المتكلّم قد استعمله في معناه الحقيقي أم في معناه المجازي.

ونحن كما نحتاج إلى علامات تحدد لنا المعنى الموضوع له اللفظ نحتاج إلى أصول وقواعد نرجع إليها في صورة الشكّ في المعنى المراد، ولا يكفينا مجرّد الاستعمال للحكم بكون المراد المعنى الحقيقي بل لعلّ المتكلّم أراد من اللفظ معناه المجازي معتمداً على قرينة حاليّة أو ارتكازيّة، ومن هنا جاء

قولهم: «الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز» فكما يصح أن يكون المتكلّم مريداً للمعنى الحقيقي يصح أن يكون مريداً للمعنى المجازي.

فكما لا يصح بمجرّد اثبات استعمال لفظ في معنى معيّن دعوى كون هذا المعنى هو المعنى الموضوع له اللفظ خلافاً لِمَا ينسب إلى السيّد المرتضى ﷺ ـ وقد تقدّم منّا توجيه كلامه في المبحث السابق ـ كذلك لا يصح من مجرّد الاستعمال مع الشكّ في المراد إثبات كون المعنى المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي.

ثم إنّ الغاية القصوى في مقام فهم مقاصد الغير هي معرفة مرادهم الاستعمالي سواء أكان هو المعنى الحقيقي أم المجازي؛ إذ التفهيم يدور مدار المراد الاستعمالي ولا يكفي مجرّد معرفة الوضع للحكم بمراد المتكلّم.

ومن هنا فقد أشكل بعضهم على أنـّه إن كان موضوعُ الحجيّة الظهور، والظهور ـ أي ما نفهمه من المعنى بلحاظ المراد الاستعمالي للّفظ ـ أعمّ من الحقيقة والمجاز، فما حاجتنا إلى تشخيص المعنى الموضوع له؟! بل وإن جهلنا الوضع فإنّ التخاطب والتفهيم لا يكون على مستوى الدلالة التصوريّة بل على مستوى الدلالة الاستعمالية سواء أريد من اللفظ معناه الحقيقي أم المجازي، فإنّ المهم معرفة مقصود المتكلّم.

والجواب: أنّ ما ذكر من أنّ المدار على فهم مقصود المتكلّم بغض النظر عن واقع استعماله وأنـّه بنحو الحقيقة أو المجاز وإن كان صحيحاً، إلاّ

أنّ لمعرفة المعنى الموضوع له تمام الأثر في صورة الشكّ؛ وذلك لِمَا يأتي عند بيان أصالة الحقيقة وأنّ مقتضى القاعدة التطابق بين الدلالة التصوريّة والتصديقيّة إلاّ أن تقوم قرينة صارفة عنه.

وعلى كلّ، فبحثنا هنا في بيان بعض الأصول والقواعد التي تكون المرجع عند الشكّ في مراد المتكلّم، والبحث عنها من جهتين:

الجهة الأولى: في ذكر هذه الأصول وموارد جريانها.

الجهة الثانية: في الدليل على حجيّتها.

ذكر الأصول وموارد جريانها:

أمّا الجهة الأولى، فقد ذكر في هداية المسترشدين[١] سبعة أمور مخالفة للأصل، وهي المجاز والتخصيص والتقييد والاضمار والنقل والنسخ والاشتراك، ويقابلها أصول تُثْبت عدمَها في صورة الشكّ. وهي أصالة الحقيقة، والعموم، والإطلاق، وعدم الاضمار، وعدم النقل، وعدم النسخ، وعدم الاشتراك، وألحق أصالة عدم النقل وعدم الاشتراك بأصالة عدم الاضمار التي سمّاها بأصالة عدم التقدير.

وذكر الماتن هنا ستةً منها ولم يذكر أصالة عدم النسخ، ويبحثها في ضمن العامّ والخاص[٢] تحت عنوان «الدوران بين التخصيص والنسخ» وفي الجزء الثالث[٣] تحت عنوان «وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ» حيث يذكر وقوع الاتفاق بين المسلمين على أصالة عدم النسخ بغض النظر عن حجيّة الاستصحاب.

ثم إنّ القدماء قد تعرّضوا لبحث آخر وهو فيما لو تعارضت هذه الأصول وسمّوه بـ«تعارض الأحوال»[٤] كما لو دار الأمر بين الاشتراك

---

(١) هداية المسترشدين ج١ / ص٢٨٩.

(٢) أصول الفقه مج١ / ٢١٧ وما بعدها.

(٣) م ن، مج٢ / ص٦٠ و٦١.

(٤) وقد أشار إليه الماتنﷺ في المقصد الثالث عند البحث عن حجيّة الظهور. ينظر: أصول الفقه مج٢ / ص١٤٦، تحت عنوان «طرق إثبات الظواهر» لكنّه ذكر هناك أنّه أشار لهذا البحث

والحكم بالمجاز، فرجحوا الثاني ـ مثلاً ـ لسعة بابه في اللغة بخلاف الأوّل، وقد حذف هذا البحث عند أكثر المتأخّرين ومن تعرّض له منهم تعرّض له اختصاراً وذلك باعتبار أنّ ما ذكر من تقديم أصل على آخر مجرّد استحسان لا تثبت به اللغة، إلاّ أن يحرز ظهور فتكون له الحجيّة.

وكيفما كان، فلنذكر هذه الأصول بحسب ترتيب الماتن ﷺ:

الأصل الأوّل: أصالة الحقيقة

وموردها فيما لو شككنا في المعنى المستعمل فيه اللفظ وأنّه المعنى الحقيقي أو المجازي، فيكفي عدم إحرازنا إرادة المتكلّم للمعنى المجازي لكي نحمل كلامه على إرادة المعنى الحقيقي، فيكون هو الحجّة، فله المنجزيّة فلا يصح للعبد الاحتجاج بأنّي احتملت إرادة المعنى المجازي، وله المعذريّة فلا يصح للمولى أن يحتج بأنّي أردت المعنى المجازي بل لو أراده لكان يجب عليه أن ينصب قرينة واضحة.

هنا، لكنّني لم أظفر بهذه الإشارة هنا. وكيف كان، فسوف نتعرّض لهذا البحث مع شيءٍ من التفصيل إن شاء الله تعالى.

الأصل الثاني: أصالة العموم

ومورِدها ما لو جاء لفظ عامّ وشككنا في كون المولى مريداً لبعض أفراده، فيدور الأمر بين العموم والخصوص، وبمجرّد عدم إحرازنا إرادته الخاصّ نحمل كلامه على العموم.

نعم، يأتي في مبحث العامّ والخاصّ تحت عنوان[1] «لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص» وجود خصوصيّة لكلام الشارع، فلا بدّ من اليأس عن الظفر بالخاصّ حتّى يصح لنا العمل بالعامّ، وقس عليه حال التقييد الآتي.

الأصل الثالث: أصالة الإطلاق

ومورِدها كسابقتها إلاّ أنّ الموجود لفظ مطلق وليس له دلالة وضعيّة على شمول الأفراد كما هو الحال في العموم على ما يأتي[2] توضيح الفرق بين العامّ والمطلق.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص٢٠٨ و٢٠٩.

(٢) م ن، ص١٩٠، تحت عنوان «تمهيد».

الأصل الرابع: أصالة عدم التقدير

وهي عين أصالة عدم الاضمار، وموردها ما لو احتمل التقدير في الكلام كما في مثل قوله تعالى[١]: ﴿واسأل القرية﴾ فيشكّ ـ مثلاً ـ أنّ المراد سؤال نفس القرية أو أهلها، وكلّما حصل شكّ من هذا القبيل فالأصل عدمه إلاّ أن تقوم قرينة في البين وهي في المقام عدم معهودية سؤال نفس القرية.

وأُلحق بهذا الأصل ـ كما تقدّم ـ أصالة عدم النقل وعدم الاشتراك وكأنّ وجه الالحاق كونها جميعاً من الأصول العدمية[٢].

وعلى كلّ، فإنّ المنقول والمشترك يشتركان في وجود معنى ثانٍ للفظ، فتارةً يشكّ في نقل اللفظ إلى هذا المعنى الجديد بحيث يكون المعنى الأوّل قد هجر، فهنا يُقال بأنّ الأصل عدم النقل، ولو ثبت النقل فاللفظ إنّما يحمل على خصوص معناه الجديد من دون الحاجة إلى قرينة.

وأخرى يشكّ في كون الاستعمال في هذا المعنى الثاني على نحو الحقيقة من دون هجر المعنى الأوّل، فيشكّ في حصول الاشتراك والأصل عدمه، ولو ثبت الاشتراك فلا ترجيح لأحد المعنيين على الآخر من دون قرينة، فيقع الإجمال.

---

(١) يوسف / ٨٢.

(٢) لكنّ أصالة الاطلاق أصل عدمي أيضاً فإنّ حقيقتها نفي القيد.

وكما ترى، فإنّ ظاهره كون الفرق بين المشترك والمنقول باعتبار هجران المعنى وعدمه، فهما مشتركان في أنّ اللفظ مستعمل في معنيين حقيقةً غايته أنـّه في النقل يكون المعنى الأوّل مهجوراً وفي الاشتراك لا يكون مهجوراً.

ولكنّه مخالف لِمَا جاء في منطقه حيث فرّق بين المشترك والمنقول، بأنّ المشترك هو اللفظ الذي تعدّد معناه مع عدم ملاحظة المعنى السابق للفظ عند وضعه للمعنى اللاحق، بخلاف المنقول حيث يشترط في مفهومه ملاحظة المناسبة بين اللفظ والمعنى السابق.

قال ﷺ[1]: «المنقول: هو اللفظ الذي تعدّد معناه وقد وضع للجميع كالمشترك، ولكن يفترق عنه بأنّ الوضع لأحدهما مسبوق بالوضع للآخر مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين في الوضع اللاحق». انتهى.

والحاصل: أنّ الفرق بينهما على ما ذكر هناك أنّ الوضع للمعنيين في المشترك كلّ على حدة بخلافه في المنقول حيث تلحظ العلقة الأولى عند النقل إلى المعنى الجديد.

---

(١) منطق المظفر ﷺ ص٤٨.

وأمّا ما ذكره هنا فيلزم منه حصول الاشتراك وإن لم يكن كلّ من الوضعين على حدة، بل كثر استعمال لفظ في معنى معيّن بحيث صار حقيقياً فيه ولم يهجر المعنى الأوّل[1].

الأصل الخامس: أصالة الظهور

والمراد من الظاهر ما يقابل المجمل والنصّ، فإنّ المراد من الكلام إمّا يكون جلياً بحيث لا يحتمل الخلاف فهو نصّ في المراد، وإمّا أن يكون مردّداً بين معنيين أو أكثر فيكون مجملاً، وإمّا تتعدّد المعاني مع رجحان إرادة أحدهما فيسمّى بالظاهر.

---

(١) هذا، وقد حقّق في المنطق عدم اعتبار الهجران لصدق النقل إن كان المراد من الهجران إلغاء الوضع الأوّل، وإلاّ فإنّ أكثر الألفاظ المنقولة ـ ومنها نفس لفظة «المنقول» ـ ما زالت على معانيها الأوّليّة، بل يكفي لصدق النقل التواضع الجديد بملاحظة المعنى السابق، وإن كان هناك اعتبار للهجران فهو مخصوص بعرف الناقلين لا بلحاظ أصل اللغة، ولذا فلو استعملت لفظة «المنقول» في معناها الأصلي بين نفس المناطقة لا يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً. نعم، لو حصل النقل من قبل أهل اللغة ككلّ ـ لا في ضمن عرف خاصّ ـ فمن القريب جدّاً تحقق هجران المعنى الأوّل، لكنّه على كلّ حال غير معتبر في تحقق معناه.

وأمّا لو أريد من الهجران بقاء الوضع الأوّل غايته انصراف المعنى الثاني بسبب كثرة الاستعمال فلا بأس به، لكنّ عنوان النقل التعييني غير موقوف على ذلك جزماً، وتمام الكلام في علم المنطق.

وهذا الأصل لم يذكر في كلمات القدماء وذكره المتأخّرون؛ لأنّه الأصل وما ذكر فيما سبق متفرّع عليه، وذلك أنّ الحمل على الحقيقة في صورة الشكّ في كون مراد المتكلّم المجاز إنّما هو لكون ظاهره إرادة الحقيقة؛ لكونه في مقام التفهيم، فلو أراد المجاز لبيّنه عبر نصب قرينة، لكن لَمَّا لم ينصبها علمنا أنّه مريد للحقيقة.

وهكذا يُقال بالنسبة لكلّ من أصالة العموم والاطلاق وعدم التقدير، فإنّ ظاهر حال المتكلّم إرادة العموم والمطلق وعدم التقدير، وإلاّ فلو كان مريداً لها مع كونه في مقام التفهيم لذكر المخصّص والقيد والتقدير.

وإذا كان المدار على الظهور فلو انقلب الأمر بأن كان ظاهر المتكلّم إرادة المجاز بأن كان المعنى المجازي هو الاحتمال الراجح فسوف ينقلب الأصل إلى أصالة المجاز، وقس عليه أمر التخصيص والتقييد والاضمار حيث يكون احتمالها هو الراجح.

نعم، يشكل الأمر بالنسبة لأصالتي عدم النقل وعدم الاشتراك، إذ لم نفهم كيفيّة إرجاعهما إلى أصالة الظهور، فلا يُقال: إنّ ظاهر المتكلّم عدم النقل أو عدم الاشتراك؛ لأنّ النقل والاشتراك من شؤون عالم الوضع دون المراد؛ فإنّ أصالة عدم الاشتراك تحدد اختصاص اللفظ بأحد المعنيين في عالم الدلالة التصوريّة، وأصالة الظهور تحدد المراد في عالم الدلالة التصديقيّة، وقس عليه حال النقل.

إن قلت: نقول ظاهره عدم إرادة المعنى المنقول وعدم إرادة المشترك.

قلت: الأصل المدّعى سابقاً لاثبات الاشتراك أو نفيه بلحاظ أصل الوضع، وإرادة المنقول أو المشترك فرع تحقّق النقل والاشتراك.

ومن هنا نحتاج إلى بيان جديد لاثبات حجيّة أصالتي عدم النقل والاشتراك ليس هذا محلّه، وكأنّ هذا الوجه الذي دعا الماتن ﷺ في عدم إرجاع هذين الأصلين صريحاً إلى أصالة الظهور بل لم يفرد لهما عنواناً مستقلاً بحيث ألحقهما في أصالة عدم التقدير، لكنّه عند الكلام عن «حجيّة الأصول اللفظيّة» ذكر أنّ العقلاء يلغون احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما، لكنّها مجرّد دعوى. وقد تقدّم ما يفيد بالنسبة لأصالة عدم النقل في علامات الحقيقة والمجاز.

حجيّة الأصول اللفظيّة:

هذا كلّه بالنسبة للجهة الأولى حيث كنّا في مقام التعريف بالأصول اللفظيّة، ونتيجة ما تقدّم أنـّه لا يوجد عندنا في المقام إلاّ أصل واحد معتمد وهي أصالة الظهور ومن هنا ينفتح الباب للكلام عن الجهة الثانية، حيث نريد بيان وجه حجيّة هذه الأصول فيكفينا في المقام بيان حجيّة أصالة الظهور لاثبات حجيّتها جميعاً.

ثم إنّ الدليل على حجيّة الظهور ما يأتي في الجزء الثالث[1] من قيام سيرة العقلاء على العمل بالظواهر، وهذه السيرة حجة، وبيانه عبر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: من المقطوع به وقوع تباني العقلاء وقيام سيرتهم على أمرين اثنين:

الأمر الأوّل: اعتماد المتكلّم في محاوراته الكلامية على ظواهر كلامه وألفاظه في مقام تفهيم مرامه، ولا يُلزمه العقلاء بأن يكون كلامه نصّاً قطعياً لا احتمال للخلاف فيه.

الأمر الثاني: عملهم بظواهر كلام المتكلّم، والأخذ بها والاعتماد عليها في فهم مقاصده، وترتيب الأثر عليها فلا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو الإهمال والإجمال، ولا يحتاجون في فهم مقاصد المتكلّم إلى أن يكون كلامه نصّاً قطعياً لا يحتمل الخلاف.

ولازم هذه السيرة أنّ الظاهر الذي يعتمدون عليه يكون حجّة للمتكلّم على السامع في أنـّه مراده، وليس للآخر أن يحمله على خلاف ظاهره، ويدّعي خلافه، ويكون حجّة للسامع على المتكلّم يحتج به عليه بأنـّه الظاهر والمفهوم من كلامه هو هذا فيما لو ادّعى المتكلّم إرادة غير هذا الظاهر.

---

(١) أصول الفقه مج٢ / ص١٥٢ و١٥٣، تحت عنوان «وجه حجيّة الظهور».

وعليه، فإنّ احتمال التجوّز أو التخصيص أو التقييد أو الاضمار لَمَّا كانت تحتاج إلى مؤونة بيان زائدة من إبراز القرينة أو المخصص أو المقيّد أو المضمر، فإنّ العقلاء يتعاملون معها في صورة احتمالها معاملة العدم.

المقدّمة الثانية: أنّ السيرة العقلائيّة الثابتة بالوجدان إنّما تكون حجة في صورة تقرير المعصوم عليه السلام لها، بمعنى سكوته وامضائه لها، ويكفي للإمضاء عدم الردع؛ لأنّ المتشرّعة قسم من أقسام العقلاء يتعاملون في حياتهم العادية كما يتعامل العقلاء بين بعضهم البعض، وهذه السيرة المأنوسة سوف يجرونها في الشريعة؛ لكونها الطريق الوحيد المأنوس في أذهانهم لتحصيل مرادات المتكلّم، فلو كان الشارع غير راض عن هذه الطريقة فينبغي له أن يردع المتشرعة عن هذه السيرة أوّلاً، وأن يبيّن لهم طريقاً آخر لفهم المرادات ثانياً، ولَمَّا لم يفعل كلا الأمرين علمنا رضاه عن هذه السيرة بل علمنا أنّه متّحد المسلك معها وإلاّ لبيّن لنا طريقاً آخر لفهم المراد.

ولا يحتمل أن يكون قد بيّن طريقاً جديداً ولم يصلنا فإنّه مضافاً لكونه من موارد لو كان لبان؛ لتوفر دواعي النقل وعدم ظهور دواعي الإخفاء لا سيّما أن مخالفة العقلاء في مثل هذا الأمر المركوز يستوجب استهجاناً عامّاً من قبلهم، فإنّ المولى عليه السلام لو بيّن للمتشرّعة طريقاً جديداً لكان اللازم على المتشرّعة إجراء هذه السيرة فيما بينهم، مع أنّ طريقتهم في فهم مرادات المتكلمين لم تُظهر وجود شيء جديد غير ما هو موجود عند العقلاء.

قوله ﷺ ص٧٦، س٥: «فمؤدّى أصالة الحقيقة نفس مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص» الظاهر وجود اشتباه أو سقط في العبارة وحقّها أنّ يُقال: فمؤدّى أصالة الحقيقة نفس مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التجوّز، ومؤدّى أصالة العموم نفس مؤدّى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص.

- ١٣ -

الترادف والاشتراك

لا يخفى عليك أنّ المراد من الترادف إشتراك ألفاظ متعدّدة في معنى واحد، سميت مترادفة كما في المنطق[١]؛ لأنّ كلّ لفظ رديف للآخر على معنى واحد، مثل أسد وسبع وليث، وهرة وقطّة وسنوّر.

وأيضاً لا يخفى عليك أنّ المراد من الاشتراك اللفظي اشتراك لفظ واحد في معاني متعدّدة، كاشتراك لفظة العين بين النابعة والباصرة وعين الذهب، واشتراك الجون بين الأبيض والسود، واشتراك القرء بين الطهر والحيض.

ثم إنـّه قد وقع الكلام بين القدماء في إمكان كلّ من الترادف والاشتراك أوّلاً، وفي وقوعهما في اللغة العربية ثانياً، وقد حسم المصنف ﷺ

---

(١) منطق المظفر ﷺ ص٥١.

النزاع بقوله[١]: «لا اشكال في امكان الترادف والاشتراك بل في وقوعهما في اللغة العربية»، وقد أجاد في ذلك[٢].

ثم إنـّه بعدما أخذ وقوعهما في اللغة العربية أخذ المسلّمات أراد أن يبحث عن سبب وجودهما، فذكر لذلك احتمالين ثم رجح الثاني:

الاحتمال الأوّل: أن يكون سببهما الواضع الواحد، بأن استعمل لفظة في معنى معيّن ثم استعمل لفظة أخرى لأداء نفس المعنى فيقع الترادف، أو يستعمل اللفظ في معنى معيّن ثم يستعمله في معنى آخر فيقع الاشتراك.

الاحتمال الثاني: أن يكون سببهما تعدّد الواضعين، وإلاّ فإنـّه وفي الأزمنة الغابرة ـ وفي هذه الأزمنة لكن بشكل آخر ـ حيث كانت القبائل

---

(١) تبعاً للمحقق النائيني ﷺ في أجود التقريرات ج١ / ص٧٦.

(٢) ومن أبرز اشكالاتهم على وقوع الترادف كون الغرض من الوضع تسهيل التفهيم والتفهم، وقد حصل الغرض بالوضع للمعنى الأوّل فما الحاجة إلى الوضع الثاني؟ بل هو لغو محض. ويجاب بأنـّه لو سلّمت اللغوية، فإنـّما يرد هذا في صورة اتّحاد الواضع، وسوف يأتي ترجيح تعدّد الواضعين. على أنـّه قد يكون من باب التسهيل والتوسعة في مقام المحاورات فلا لغوية في البين.

وأمّا الاشتراك فقد أنكر بعضهم وقوعه مطلقاً، وآخر أنكر وقوعه في القرآن الكريم بل في كلّ كلام بليغ، فإنّ استعماله إمّا مع القرينة أو بدونها فعلى الأوّل يلزم التطويل وعلى الثاني يلزم الإجمال. وأجيب عنه بوقوعه جزماً في الكتاب الكريم كما في كلمة «عسعس» المشتركة بين الإقبال والإدبار والتفهيم غير متوقّف على القرينة المقالية حتى يستلزم التطويل بل يكفي فيه القرينة السياقيّة، مضافاً إلى إمكان تعلّق الغرض بالإجمال أو التطويل.

العربية متعدّدة فمن القريب أن تضع قبيلة ما لفظة الأسد للحيوان المعهود، ثم تأتي قبيلة أخرى وتضع لفظة الليث له، وتأتي قبيلة ثالثة فتضع لهذا الحيوان لفظة السبع، ثم إنـّه وبمقتضى وقوع الاختلاط بين هذه القبائل في تلك الأزمنة وتجميع اللغة من قبل أهل القواميس في أزمنة متأخّرة صار يذكر لمعنى واحد عدّة ألفاظ نشأ الترادف.

وقس عليه حال الاشتراك، فوضعت القبيلة الأولى لفظة العين بازاء العين الباصرة، ووضعتها قبيلة أخرى بإزاء النابعة، ووضعتها ثالثة بازاء عين الذهب، ثم وبعد تجميع اللغة وقع الاشتراك.

وكما تقدّم، فإنّ المصنف ﷺ قد رجح الاحتمال الثاني لكونه الأقرب لواقع اللغة العربية كما عن بعض المؤرخين للغة[1]، فإن لم يكن سبباً لنشوء جميع المترادفات والمشتركات فلا أقلّ من كونه السبب الغالب في نشوئها. وأيّد هذه الدعوى بما تعورف إطلاقه في كتب اللغة من قولهم: لغة الحجاز وحِمْيَر وتميم.

---

(١) ذكر بعضهم أنّ نظره ﷺ إلى كتاب طبقات الأمم لجرجي زيدان، وآخر أنّ نظره إلى كتاب المزهر لعبد الرحمن جلال الدين السيوطي.

والظاهر أنّ نظره إلى ما جاء في أجود التقريرات ج١ / ص٧٦ حيث قال: «لكنّه يظهر من بعض المؤرخين أنـّهما حدثا من خلط بعض اللغات ببعض، مثلاً: كان يعبّر عن ذلك المعنى في لغة الحجاز بلفظ، ويعبّر عن ذلك المعنى في لغة العراق بلفظ آخر، وبذلك اللفظ عن معنى آخر، ومن جمعهما أخيراً وجَعل الكلّ لغةً واحدة حدث الاشتراك والترادف، ولا فائدة مهمّة في تحقيق ذلك». انتهى.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

ذكروا لاستعمال اللفظ المشترك أنحاءً أربعة:

النحو الأوّل: أن يُستعمل اللفظ في أحد معانيه بمعونة القرينة، ولا إشكال في صحة هذا الاستعمال، كما في قولك: «رأيت عيناً تدمع» فتريد من العين خصوص الباصرة.

النحو الثاني: أن يُستعمل اللفظ في أحد معانيه من دون قرينة، فهنا لا إشكال في صحة مثل هذا الاستعمال، غايته أنّ اللفظ حينئذٍ مجمل غير كاشفٍ عن المراد.

النحو الثالث: استعمال اللفظ المشترك في مجموع المعاني، فتركّب في ذهنك صورة معيّنة مؤلّفة من معاني المشترك، كما لو ركّبت في ذهنك بين الباصرة والنابعة وعين الذهب واستعملت اللفظ في هذا المعنى الواحد المركّب من مجموع المعاني، فهنا لا إشكال في صحة[1] الاستعمال؛ لأنّك استعملت اللفظ لبيان صورة ذهنيّة واحدة، لكن لَمَّا كان اللفظ غير موضوع لهذا المعنى المركّب فهو محتاج إلى قرينة تعيّنه، ويكون الاستعمال استعمالاً مجازياً؛ لأنّه من استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له.

---

(١) نريد من الصحة هنا الإمكان العقلي، وإلاّ فإنّ صحة الاستعمال المجازي ـ كما تقدّم من الماتن ﷺ في المبحث السابع ـ إنّما هي بالطبع، ولا شكّ في نفرة الطبع من مثل هذا الاستعمال.

النحو الرابع: أن يستعمل اللفظ المشترك[١] في أكثر من معنى من معانيه كما لو أريد من لفظة «العين» الباصرة والنابعة كلّ على حدة، فلم يستعمل اللفظ للدلالة على المعنى المركّب منهما كما في النحو الثالث بل جعل اللفظ المشترك في استعمال واحد دالاً على كلا المعنيين كأنّك قد أتيت باستعمالين، فيكون اللفظ دالاً على المعنى الأوّل في ظرف دلالته على المعنى الثاني.

وقد وقع الخلاف بين العلماء في إمكان هذا النحو من الاستعمال وذهب الماتن ﷺ تبعاً لشيخه النائيني ﷺ[٢] التابع بدوره لصاحب الكفاية ﷺ[٣] إلى عدم الجواز، بمعنى الامتناع العقلي فهذا الاستعمال مستحيل ذاتاً.

وإذا ثبت الامتناع الذاتي يعلم جواب تفصيلات القوم[٤] حيث فصّل بعضهم بين صورتي النفي والاثبات فأجازه في الأولى دون الثانية، وبعضهم فصّل بين المفرد فصححه مجازاً بخلاف التثنية والجمع حيث صححه حقيقة كما يأتي عن صاحب المعالم ﷺ. وذهب بعضهم[٥] إلى عدم وقوعه وإن

---

(١) يأتي التنبيه على عدم اختصاص البحث في المشتركات.

(٢) أجود التقريرات ج١ / ص٧٦.

(٣) كفاية الأصول ص٥٣. وممّن ذهب إلى الاستحالة الذاتية المحقق العراقي ﷺ على ما في نهاية الأفكار ج١ / ص١٠٨.

(٤) ينظر: الفصول ص٥٣.

(٥) وقد اختاره أيضاً المحقق الرشتي ﷺ على ما في بدائع الأفكار ص١٣٦.

كان ممكناً ذاتاً، وكما ترى فقد جعلوا البحث إثباتياً إستظهارياً، والماتن تبعاً للكفاية يرى الامتناع الثبوتي العقلي، والبحث عن الوقوع فرع الإمكان.

واعلم أنّ هذا البحث مطروح في كلمات السيّد المرتضى ﷺ في الذريعة، حيث قال[1]: «اعلم أنـّه من غير الممتنع أن يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبِّر الواحد المعنيان المختلفان، وأن يراد بها أيضاً الحقيقة والمجاز، بخلاف ما حكي عمّن خالف في ذلك من أبي هاشم وغيره». انتهى.

وقد استدلّ هناك على صحته ببعض استعمالات العرب كقولهم: «لا تنكح ما نكح أبوك» ويراد لا تعقد على من عقد عليها أبوك ولا على من وطئها. وهذه الطريقة أعني كون الوقوع أقوى أدلّة الامكان قد سلكها جملة من العلماء على ما يأتي بيانه.

الدليل على الاستحالة العقلية:

والدليل على الامتناع العقلي: أنـّك قد عرفت وجود علقة قويّة بين اللفظ والمعنى، وأنّ الانسان في مقام التفهيم يحتاج إلى اللفظ لاحضار المعنى به بدلاً من إحضار المعاني بنفسها، ففي الحقيقة يكون اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً واعتباراً ـ بعد أن كان الوجود اللفظي من الوجودات

---

(١) الذريعة ج١ / ص١٧.

الاعتباريّة ـ فإذا أوجد المتكلّم اللفظ يكون قد أحضر المعنى بحيث يكون الملحوظ أوّلاً وبالذات خصوص المعنى وإنّما يجعل اللفظ كآلة للحاظه، نظير المرآة حيث يتوجه الناظر إلى الصورة المنعكسة فيها مع الغفلة عن تفاصيل المرآة، فالمرآة منظور إليها كآلة للحاظ الصورة، مع كون الصورة هي المنظور إليها بالأصالة.

ولأجل هذه العلقة القوية بين اللفظ والمعنى وجّهنا سراية الحسن والقبح من المعاني إلى الألفاظ، فاللفظ المشير إلى المحبوب من أعذب الألفاظ وإن كان في نفسه من أسمجها، وبالعكس.

إذا عرفت هذا، وأنّه في كلّ استعمال للفظ في المعنى لا بدّ لنا من لحاظ اللفظ كآلة لتصوّر المعنى، يتضح لك وجه استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ وذلك لأنّ استعمال لفظة «عين» ـ مثلاً ـ في معانيها المشتركة في ضمن استعمال واحد يستدعي أن نلحظ هذه اللفظة آلة ومرآة للعين النابعة وفي نفس الوقت آلة ومرآة للعين الدامعة، وكلّ لحاظ من هذا القبيل يستدعي وجودها في الذهن، فيكون اللفظ ملحوظاً مرتين ومستدعياً لايجاده مرتين في الذهن، مع أنّ المفروض أنّه لا يوجد إلاّ استعمال واحد في البين.

وبعبارة أخرى، في كلّ استعمال لا يوجد إلاّ لحاظ واحد للّفظ، وإذا لاحظناه مرآة وفانياً في أحد المعاني فلا يمكن أن نجعله مرآةً وحاكياً عن المعنى الآخر في نفس الوقت، بل لا بدّ لنا من لحاظ ثانٍ للّفظ بحيث يجعل حاكياً عن المعنى الآخر، ولَمَّا كان المفروض وجود لحاظ واحد استحال

لحاظ أكثر من معنى في البين، إلاّ أن يكون اللاحظ أحول العينين كما في الكفاية[1].

ثم إنّ المصنف ﷺ قد نظّر لذلك بالمرآة حيث تنعكس فيها صورة مستوعبةٌ لتمامها، فلا يمكن لنا جعل المرآة كاشفةً عن صورةٍ أخرى في نفس الوقت، بل إنـّما تعكس صورة أخرى إذا أزلنا الصورة الأولى أو إذا وضعنا الصورتين في جنب بعضهما البعض وجعلنا المرآة حاكية عنهما، وكلّ منهما خلف الفرض؛ لأنّ الأوّل من استعمال للّفظ في أكثر من معنى في أكثر من استعمال، والثاني من استعمال اللفظ في المركّب من المعاني.

وعليه، فلا يصح استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لاستلزامه تعدّد الواحد، وهو محال.

والمتحصِّل: أنّ العلقة القوية بين اللفظ والمعنى ـ بحيث يكون إخطار اللفظ إخطاراً للمعنى الموجب لسراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ ـ كاشفةٌ عن كون حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ بالمعنى، ولا يمكن إفناء الواحد في اثنين.

---

(١) كفاية الأصول ص٥٣، حيث قال: «وبالجملة لا يكاد يمكن استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الإثنين إلاّ أن يكون اللاحظ أحول العينين». انتهى.

وقد ردّ عليه في وقاية الأذهان فقال ص٨٢: «وما هذا إلاّ خطابة حسنة ولكن أحسن منها أن يُقال: إنـّه يكفي في ذلك أن لا يكون ذا عين واحدة، فإذا كان ذا عينين أمكنه استعمال العين في معنيين». انتهى.

دليل القائلين بالجواز مطلقاً:

ذهب جملة من العلماء إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وعمدة الدليل على الجواز الوقوع، فحشد صاحب وقاية الأذهان ﷺ جملة من الشواهد على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى في كلمات العرب، وأحسنها ما جاء في مدح النبي ﷺ من قول الشاعر[1]:

المرتمي في دجى والمبتلي بعمى ... والمشتكي ظمأ والمبتغي دَيْنا

يأتون سدته من كـلّ نـاحية ... ويستفيدون مـن نعمائه عَينا

فإنّ كلمة «العين» هنا يراد منها أربعة معان؛ فيراد منها عين الشمس بقرينة «دجى»، ويراد منها الباصرة بقرينة «بعمى»، ويراد منها النابعة بقرينة «ظمأ»، ويراد منها عين الذهب بقرينة «دَيْنا».

نعم، من يرى الاستحالة العقلية لا بدّ له من التأويل، فيدّعي أنّ المراد من كلمة «عينا» في الشعر المسمّى بالعين مجازاً نظير ما يأتي من الماتن ﷺ عند تأويله المراد من لفظة «محمدون»، فيجعل الاستحالة العقليّة قرينة على المراد.

---

(١) كما في وقاية الأذهان ص٨٧.

لكنّ الانصاف أنّ الدليل على الاستحالة غير قويم؛ فإنّه فرع الإيمان بكون حقيقة الاستعمال عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى، مع أنّه من القريب جداً أن تكون حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ أمارةً وكاشفاً ودليلاً وعلامة على المعنى لا أنّ المستعمِلَ قد أفنى اللفظ حين لحاظه بالمعنى.

وأمّا ما يُذكر من العلقة القوية بين اللفظ والمعنى بحيث لا يلتفت المتكلّم إلاّ إلى المعنى ولذا يسري الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ فليس ناشئاً من ذلك، بل منشؤه كثرة الاستعمال[1]، وإلاّ فمن يتعلّم لغة جديدة لا يفني شيئاً في شيء بل يبقى ملاحظاً للفظ حين الاستعمال، ولا يكره أيّ لفظ من ألفاظ تلك اللغة وإن كانت معانيها من أقبح المعاني وأكثرها نفرة، ولك أن تلاحظ ذلك على نفسك.

نعم، القول بالجواز لا يعني صحة حمل الكلام عليه من دون قرينة، بل هو جائز عقلاً ممكن الوقوع إثباتاً، لكن حمل الكلام عليه محتاج إلى قرينة ظاهرة، وإلاّ فمن المخالف للظاهر جداً إرادة أكثر من معنى عند إطلاق لفظ واحد.

---

(١) نظير ما تقدّم في مباحث الوضع من أنّ القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى ليس عين الوضع بل هو المبرز لفاعليّة الوضع.

تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّ ما تقدّم من استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى غير مختصّ فيما لو كانت المعاني المراد إفادتها معانٍ حقيقية، بل يشمل ما لو كانت بأجمعها مجازية فضلاً عن كون بعضها حقيقياً والآخر مجازياً، فلا يختصّ النزاع في لفظ المشترك بل يتعدّاه إلى الألفاظ ذات المعاني المجازيّة، فالبحر مجاز في العالم والكريم، ولا يصح استعمال لفظ «البحر» في معناه الحقيقي وفي أحد المعنيين المجازيين، ولا يصح استعماله في كلا المعنيين المجازيين أعني العالم والكريم.

والوجه في ذلك واضح، باعتبار أنّ الاستعمال المجازي كالحقيقي يحتاج إلى لحاظ اللفظ فانياً ومرآة للمعنى، فيرد إشكال تعدّد اللحاظ مع وحدة الملحوظ.

التنبيه الثاني: وهو في الحقيقة تعرّض لتفصيل صاحب المعالم قدس سره وإن لم يصرح باسمه، ولكن المنقول في الكتاب لا يطابق قوله قدس سره باعتبار أنّ ظاهره نقل القول باستحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى في صورة الإفراد وجوازه في صورة التثنية والجمع، وصاحب المعالم قدس سره يقول بالجواز مطلقاً[1] غايته أنّه في المفرد يكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى من الاستعمال

---

(١) حيث قال في المعالم ص٣٩: «والأقوى عندي جوازه مطلقاً، لكنّه في المفرد مجاز». انتهى.

المجازي بخلاف صورتي التثنية والجمع، ويمكن تأويل كلام الماتن ﷺ بحيث يتناسب مع قول صاحب المعالم.

دليل صاحب المعالم ﷺ على الجواز حقيقة في التثنية والجمع:

قال في المعالم[1]: «وحينئذٍ فكما أنـّه يجوز إرادة المعاني المتعدّدة من الألفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على أن يكون كلّ واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوّته». انتهى.

وحاصل مراده يتبيّن في مقدمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ التثنية والجمع في قوّة تكرار الواحد بالعطف، فمعنى قولنا: «عينان» عين وعين، ومعنى قولنا: «عيون» عين وعين وعين باعتبار أنّ أدنى الجمع ثلاثة.

المقدّمة الثانية: أنـّه لا إشكال في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى مع تعدّده، فيصح قولك: «رأيت عيناً وعيناً» مع إرادتك من العين الأولى الباصرة ومن الثانية النابعة، وقس عليه حال قولك: «رأيت عيناً وعيناً وعيناً» على أن تريد بالثالثة عين الذهب مثلاً.

---

(١) المعالم ص٤٠.

والنتيجة: أنـّه إذا صح استعمال اللفظ في أكثر من معنى مع تكرار المفرد حقيقةً، فلا بدّ من الحكم بصحة ذلك فيما هو بقوّة التكرار كالتثنية والجمع.

وفيه: أنّ ما ذكر في المقدّمة الأولى مغالطة، فإنّ التثنية في قوّة تكرار أفراد المعنى المراد من المادّة لا تكرار نفس المعنى[1] المراد من المادّة، فمعنى عينين فردان من العين لا عين وعين، وما ينفع صاحب المعالم ﷺ خصوص الثاني، وأمّا الأوّل فلا يكون نافعاً؛ إذ فيه لا بدّ من ملاحظة المعنى المراد من المادّة ـ أي عين ـ فإن كان بمعنى النابعة فالتثنية معناها فردان منها، وإن كانت مستعملة في أكثر من معنى فالتثنية معناها فردان من النابعة وفردان من الباصرة لا فرد من النابعة وفرد من الباصرة.

والشاهد على كون معنى التثنية والجمع تكرار المعنى المراد من المادّة أنّ التعدّد في التثنية والجمع إنـّما يستفاد من الهيئة دون المادّة، فلا بدّ لنا من تشخيص المعنى المراد من المادّة أوّلاً ثم الحكم بتكرار ذلك المعنى الواحد بناءً على الاستحالة أو المتعدّد بناءً على إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

قوله ﷺ ص٧٨، س٢١: «فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة أوّلاً وبالذات وإلى المعنى تنزيلاً ثانياً وبالعرض» النسبة بالعرض هي نسبة

---

(١) هذا تعبير الماتن ﷺ، وكأنـّه يريد من قوله: «أنّ التثنية ليست تكراراً لنفس المعنى المراد من المادة» أنّ التثنية ليست تكراراً للمعنى أي ليست تكراراً للطبيعة بحيث يتصوّر تعدّدها، بل هي تكرار لأفراد المعنى والطبيعة.

مجازية كنسبة الجريان إلى الميزاب في قولك: «جرى الميزاب» حيث ينسب الجريان أوّلاً وبالذات إلى الماء وإلى الميزاب ثانياً وبالعرض، وفي مثال الماتنﷺ فإنّ الموجود عند التلفظ خصوص اللفظ، فهو الموجود حقيقةً لكن لَمَّا كانت علاقة اللفظ بالمعنى علاقة قوية جدّاً نسب الوجود إلى المعنى لكن بنحو مجازي عرضي، وإلاّ فمن قال: «أسد» لم يوجده في الخارج بل أوجد اللفظ.

قولهﷺ ص٧٩، س٣: «فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلّم ـ بل للسامع ـ آلةً وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتبعاً للحاظه، والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه» فكأنّـه لا يوجد إلاّ المعنى ولا لفظ في البين.

واعلم أنّ الوجود التبعي وجود حقيقي والنسبة التبعية نسبة حقيقية، كما في قولك عند رؤيتك زيداً يركب السفينة: «تحرّك زيد» مع أنّ المتحرّك في الخارج السفينة، لكنّ الحركة تنسب أوّلاً وبالذات إلى السفينة وثانياً وبالتبع إلى زيد، وزيد متحرّك حقيقة لا مجازاً لكن بتبع تحرّك السفينة.

وهنا، كلّ من المتكلّم والسامع قد لاحظ اللفظ ولاحظ المعنى، لكن الملحوظ أوّلاً وبالذات هو المعنى وإنّـما يلحظ اللفظ تبعاً للحاظه، وذلك أنّ المقصود أوّلاً وبالذات تفهيم المعنى لا إطلاق اللفظ، ومن الواضح أنّ لحاظ اللفظ في موراد الاستعمال لحاظ حقيقي لا مجازي لكنّه تبعي لا أصالة له.

قوله ص٧٦، س١٠: «فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون» أي حيث يحكم على اللفظ باعتبار مصاديقه، كما في قولك: «الفعل لا يخبر عنه» ونظرك إلى مصاديق الفعل دون لفظة «الفعل» فإنّها اسم يخبر عنها بأنّه لا يخبر عنها كما في المنطق[1]، وهنا تلحظ المرآة لا لأجلها بل لأجل الصورة المنعكسة فيها، وتلحظ اللفظ لا لأجله بل لأجل المعنى الحاكي عنه.

قوله ص٨١، س٥: «أنّ التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لافادة التعدد إلاّ أنّ ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادّة» كأنّه لا يريد من الهيئة المعنى الاصطلاحي لها وإلاّ فالألف والنون، والواو والنون المفيدتين للتثنية والجمع كحال لام التعريف، نعم في خصوص جمع التكسير استفيد الجمع من الهيئة.

قوله ص٨١، س١٦: «إلاّ أن يكون المراد من المادّة «المسمّى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادّة في معنى واحد وهو معنى «مسمّى اللفظ» وإن كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصيّة. . .» هذا ـ أعني الأعلام الشخصيّة ـ في الحقيقة أحد شواهد صاحب المعالم على عدم لزوم الاتفاق في المعنى في صورة التثنية والجمع، فيكفي عنده الاتفاق في اللفظ.

---

(١) منطق المظفر ص٧٣ و٧٤.

وجواب الماتن ﷺ: أنّـه ليس من باب التثنية كما يتوهم بل من باب عموم الاشتراك حيث تستعمل المادّة في معنى عامّ ينطبق على الأفراد المتباينة، فيراد من «رأيت عينين» رأيت فردين من المسمّى بالعين، وكذا الحال في الأعلام الشخصيّة، وإلاّ فلا اتحاد معنوي بين الجزئيات الخارجيّة بحيث يكون اسم محمد حاكياً عنه، فيؤول بالمسمّى، لكنّه استعمال مجازي لعدم وضع العين في اللغة للمسمّى بالعين.

ـ ١٤ ـ

الحقيقة الشرعيّة

تحرير محلّ النزاع:

لا إشكال في أنّ لأبناء كلّ عرف خاصّ مصطلحاتهم التي يعتمدونها لتفهيم معانٍ مخترعة من قبلهم، ففي علم المنطق هناك اصطلاحات خاصّة بأهل المنطق ـ وهم أهل عرف خاصّ ـ كلفظة المنقول فيريدون منها اللفظ الذي وضع لمعنى جديد بعد أن كان موضوعاً لمعنى فيما سبق، مع أنّ كلمة المنقول في اللغة لا تختصّ بهذا المعنى، إلاّ أنـّه وبمجرّد إطلاق هذه اللفظة بين أهل هذه الصناعة سوف ينصرف الذهن إلى خصوص هذا المعنى، وقس عليه حال كلمة الحمل والقياس والتمثيل وأضرابها.

ومن الأعراف الخاصّة عرف الدين والشارع، فإنّ كلّ دين جديد يأتي عادة بمفاهيم جديدة لا يعرفها أبناء اللغة التي بعث النبي بلسانهم، فلا بدّ له أن يستعمل ألفاظاً معيّنة في مقام تفهيم هذه المعاني، وتسمى هذه المعاني

عندهم بالمخترعات الشرعيّة كما هو الحال بالنسبة للصلاة والصوم والحج والزكاة والخُمس وغيرها، فإنّ لهذه الألفاظ معانٍ لغويّة تستعمل بين أبناء أهل اللغة إلاّ أنّ أهل العرف الخاصّ ـ وهم أهل دين الاسلام ـ إنّما يفهمون منها معاني مخصوصة، فالصوم ـ مثلاً ـ في اللغة موضوع لمطلق الكفّ ولو عن السكوت كما في الآية، وأمّا في الاصطلاح فهو كفّ خاصّ عن أمور مخصوصة، والحج لغة بمعنى مطلق القصد وفي الشرع خصوص القصد إلى المشاعر لأداء مناسك مخصوصة، وهكذا.

ومن هنا قال الماتنﷺ في صدر هذا المبحث: «لا شكّ في أنّا نحن المسلمين نفهم من الألفاظ المخصوصة ـ كالصلاة الصوم ونحوهما ـ معاني خاصّة شرعيّة ونجزم بأنّ هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام». انتهى.

فتحصّل أنّ ألفاظاً كانت تستعمل قبل الاسلام في معانٍ مخصوصة، إلاّ أنّ الإسلام وبعدما أتى ببعض الماهيّات المخترعة التي لم تكن موجودة فيما سبق استعمل عين هذه الألفاظ للدلالة على مخترعاته لمناسبة ما بين المعنى السابق الأصلي والمعنى الحادث حتّى صارت تلك المعاني السابقة مهجورة، ونقلت هذه الألفاظ إلى المعاني الجديدة، فكلّما أطلقت لفظة الصوم ـ مثلاً ـ تبادر إلى ذهن أهل الاسلام العبادة المخصوصة، ومن أراد استعمالها بمطلق الكفّ لا بدّ له من قرينة توضح مراده.

إذا اتضح هذا، وأنّ الألفاظ المستعملة في هذه المخترعات الشرعيّة منقولة إليها بعد أن كانت مستعملةً قبل الإسلام في معانٍ لغويّة أُخرى، يقع الكلام بينهم في زمن حدوث هذا النقل، فمن قال بحدوثه في زمن النبي صلى الله عليه وآله على لسانه ولسان أصحابه صلى الله عليه وآله قال بالحقيقة الشرعيّة، ومن قال بحدوث النقل بعد وفاته صلى الله عليه وآله قال بالحقيقة المتشرعيّة.

وعليه، فمراد من قال بأنّ الصلاة والزكاة والحج والصوم حقيقة شرعيّة، أنّ هذه الألفاظ قد نقلت إلى معانيها الجديدة زمن حياة النبي صلى الله عليه وآله، ومن أنكر الحقيقة الشرعيّة ذهب إلى أنّ النقل حصل بعد وفاته صلى الله عليه وآله فالحقيقة عنده متشرعيّة.

في اختصاص النزاع بأسماء العبادات:

وممّا ذكرنا تعرف وجه ما ذكروه من اختصاص النزاع في العبادات دون المعاملات، وهو الذي يظهر من المصنف قدس سره حيث لم يذكر إلاّ أسماء العبادات، باعتبار أنّ المعاملات مستعملة في لسان الشرع بما لها من معنى عرفي غايته أنّ الشارع قد أضاف إلى بعضها شروطاً محددة وأمضاها على ما هي عليه من معنى.

وبعبارة مختصرة، البحث مختصّ بالمخترعات الشرعيّة والمعاني التي استحدثها الشارع، وأسماء المعاملات على ما هي عليه من معانيها العرفيّة،

فاستعملت في لسانه ﷺ بنفس تلك المعاني فأمضاها بعد أن أضاف لصحتها والحكم بترتيب الأثر عليها بعض الشروط.

فائدة هذا النزاع:

وقبل بيانها لا بدّ من الاشارة إلى نكتة مهمة وهي أنّ من أنكر الحقيقة الشرعيّة فلا بدّ أن يكون معترفاً بأنّ استعمال اللفظ في المعاني الجديدة من الاستعمال المجازي، ولا إشكال في أنّ المسلمين يستعملون هذه الألفاظ في معانيها الجديدة بكثرة لشيوع حاجتهم لتفهيمها، فمن لم يقبل الحقيقة الشرعيّة لا بدّ أن يقول بأنّ استعمال الألفاظ في تلك المعاني في عصر النبي ﷺ كان من المجاز المشهور.

إذا عرفت هذا، فلنذكر الثمرة المدّعاة في المقام وحاصلها: أنّ الشارع عندما استعمل الألفاظ المدّعى نقلها إمّا أن تكون هناك قرينة تعيّن المراد ـ سواء أكان المراد هو المعنى الشرعيّ كما في قوله تعالى[1]: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ والقرينة ﴿أياماً﴾ أو كونه تعالى في مقام بيان التشريع أم كان المراد المعنى اللغوي كما في قوله تعالى[2]: ﴿فَكُلِي واشْرَبِي وقَرِّي عَيْناً

---

(١) البقرة / ١٨٣ و١٨٤.

(٢) مريم / ٢٦.

فَإمَّا تَرَينَّ مِنَ الْبَشَرِ أحَداً فَقُولي إنـّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰن صَوْماً فَلَنْ أُكلِّمَ اليومَ إنسِيّاً﴾ حيث بيّن تعالى طبيعة الصوم بما بعده ـ أو لا كما بالنسبة لقوله تعالى[1]: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ فإنـّه لا يعلم المراد من الصلاة، فهل يراد منها الصلاة الشرعيّة فتكون الآية دليلاً على تكليف الكفار بالفروع أو أنّ المراد منها المعنى اللغوي؟

وحيث توجد القرينة فلا بحث، وتظهر الثمرة في صورة فقد القرينة المعيّنة للمراد، فمن قال بثبوت الحقيقة الشرعيّة فلا بدّ له من حمل الكلمة على معناها الشرعي الجديد؛ لأنّ الشارع يتكلّم بعرفه لا بعرف أهل اللغة، ومن هنا قدّموا عرف الشارع ـ إن كان ـ على عرف اللغة في فهم الأخبار، لاقتضاء ظهور حال المتكلم أنـّه يتكلّم بحسب عرفه إن كان له عرف خاصّ، والمفروض أنـّه موجود وإلاّ لَمَا قيل بالحقيقة الشرعيّة.

وأمّا من أنكر الحقيقة الشرعيّة وقال بالمتشرعيّة، فبما أنّ القائل بالحقيقة المتشرعيّة لا بدّ أن يكون معترفاً بأنّ استعمال اللفظ في معناه الجديد من المجاز المشهور على ما قدّمنا، فيدور أمر اللفظ عنده بين حمله على معناه الحقيقي اللغوي أو حمله على المجاز المشهور، وفي جريان أصالة الحقيقة في مثل هذا المورد إشكال.

---

(١) المدثر / ٤٢ و٤٣.

فذهب صاحب المعالم[١] وغيره من المتأخرين[٢] إلى أنّه في صورة دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز المشهور لا بدّ من التوقّف والحكم بالإجمال، وهو المنسوب إلى المشهور[٣]. وكأنّ وجهه أنّ المجاز المشهور قرينته ارتكازيّة أو حالية فلا يمكن نفي وجود القرينة والبناء على الحقيقة من مجرّد عدم ذكرها.

تحقيق المسألة:

المنسوب إلى القدماء القول بالحقيقة الشرعيّة[٤]، واستدلّ لهم بالتبادر، وأجيب عنه بأنّ التبادر في زماننا لا يفيد المعنى الحقيقي في زمانهم، ولا طريق لنا لتحصيل التبادر في زمانهم[٥].

---

(١) المعالم ص٥٣، حيث منع من حمل الأمر على الوجوب لشيوع استعماله مجازاً في الندب.

(٢) ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص١٤٢.

(٣) كما في نهاية الدراية ج١ / ص٩١.

(٤) والموجود في نهاية الوصول للعلامة ﷺ ج١ / ص٢٤٦ قوله: «فمنعه [يعني وقوع الحقيقة الشرعيّة] القاضي أبو بكر مطلقاً وجوّزه المعتزلة مطلقاً. . . والأجود أنّها حقائق شرعيّة مجازات لغويّة». انتهى.

(٥) وقد حاول بعضهم تقريب دعوى التبادر من طريق دعوى أنّ المتتبع لاستعمالات الشرع يرى أنّ انسباق المعاني الشرعيّة إلى أذهان المخاطبين وإن لم تكن هناك قرينة في البين، ولا بأس به بشرط أن تكون الكثرة واصلة إلى حدّ يُنفى معها احتمال وجود قرينة إرتكازيّة.

ومن هنا إلتجأ غير واحد من المحققين إلى تنقيح المسألة من طريق آخر، وقد تابعهم في ذلك المصنف ﷺ فقال: إنّ القائل بالحقيقة الشرعيّة قائل بنقل هذه الألفاظ إلى معانيها الجديدة زمن حياة النبي ﷺ، والنقل إنّما يتصوّر بأحد نحوين[1]:

النحو الأوّل: أن يكون النبي ﷺ قد نقل هذه الألفاظ إلى معانيها الجديدة بالنقل التعييني، بأنّ ارتقى المنبر وقال مثلاً: «نقلت لفظة الصلاة من معنى الدعاء إلى معنى العبادة المخصوصة»، وهكذا فعل بالنسبة للصوم والزكاة والحج.

وهذا ممّا لا ريب في بطلانه؛ لأنّه من موارد لو كان لبان، فإنّ الداعي للنقل موجود وسبب الإخفاء معدوم.

---

(١) وهناك نحو ثالث أبدعه في الكفاية ص٣٦ وهو الوضع بنفس الاستعمال فيقصد المتكلّم حين استعمال اللفظ في معنى لأوّل مرّة أن يضع اللفظ بإزاء هذا المعنى، وقد أحاله المحقق النائيني ﷺ ـ كما في أجود التقريرات ج١ / ص٤٩ ـ باعتبار أنّ حقيقة الاستعمال ـ كما تقدّم في مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى ـ تستدعي كون اللفظ مغفولاً عنه فيلحظ بنحو الآلية، بخلاف الوضع المستدعي لكونه منظوراً إليه بنحو الاستقلال، ولا يمكن الجمع بينهما في آن واحد.

والذي يسهّل الخطب أنّ صاحب الكفاية ﷺ معترف بأنّ الوضع من طريق الاستعمال محتاج إلى قرينة، وكأنّه من الواضح عدم وجود قرينة على كون النبي ﷺ قد فعل ذلك.

قال المحقق النائيني ﷺ[1]: «[و]هو مقطوع بعدمه؛ إذ لو كان الشارع المقدّس قد وضع هذه الألفاظ لمعانيها الشرعيّة بنحو التعيين، لبيّنه لأصحابه، ولو بيّنه لهم لنقل إلينا؛ لتوفّر الدواعي إلى نقله وعدم المانع منه، فلا يقاس ذلك بالنصّ على الخلافة الذي أخفوه مع التصريح به؛ وذلك لثبوت الداعي إلى الكتمان هناك دون المقام». انتهى.

النحو الثاني: أن يكون النقل قد حصلّ في زمنه ﷺ تعيّناً وبسبب كثرة الاستعمال في لسانه ﷺ ولسان أصحابه ﷺ. قال المصنف ﷺ: إنّ حصول النقل التعيّني بسبب كثرة الاستعمال أمر قطعي إذا لاحظنا زمن أمير المؤمنين عليه السلام أي زمن حكمه.

وأمّا حصول النقل التعيّني زمن حياة النبي ﷺ فهو المظنون قويّاً للقطع بكثرة الاستعمال على لسان المسلمين في ذلك الزمان، لكنّ الظنّ في هذا الباب غير حجّة.

ثم إنّ المصنف ﷺ ـ وفي ختام البحث ـ عاد ورجح النقل التعيّني في زمن النبي ﷺ بالنسبة للألفاظ التي يكثر تداولها بين المسلمين، كلفظة الصلاة والصوم والزكاة والحج، فإنّ هذه الألفاظ لا سيّما الصلاة يطمأن بحصول النقل التعيّني فيها.

---

(١) أجود التقريرات ج١ / ص٤٨ و٤٩.

والحاصل من مجموع كلماته: أنّ الماتن ﷺ مفصّل في هذه المسألة فيرى النقل التعيّني في بعض الألفاظ التي يكثر الابتلاء بها كالصلاة وأضرابها، وبين غيرها، فيطمئن بحصول النقل في الأولى والاطمئنان حجة، ويظنّ في الثانية والظنّ في باب اللغة غير حجة، مع أنّ الأصل في صالح عدم النقل.

هذا، وبما أنّ النقل المدّعى في المقام هو النقل التعيّني فلا بدّ للحمل على المعنى الشرعي من إثبات حصول النقل قبل صدور النصّ، فمثلاً كلمة «طهور» المدّعى نقلها إلى المطهِّر من الحدث لا يصح حمل قوله تعالى[1]: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ عليه إلاّ فيما لو أثبتنا حصول النقل قبل نزول الآية، وهذه نكتة مطّردة في تفسير آيات الأحكام.

تحقيق ثمرة البحث:

كنّا قد ذكرنا كون ثمرة البحث تظهر في الألفاظ القرآنية والأخبار النبوية، فبناءً على الحقيقة الشرعيّة تحمل على المعاني الجديدة وإلاّ فلا بدّ من التوقّف؛ لدوران أمرها بين الحقيقة والمجاز المشهور.

---

(١) الفرقان / ٤٨.

وعرفت منذ قليل أنّنا نقطع بحصول النقل في زمن أمير المؤمنين عليه السلام فما بعد، فالحقيقة المتشرعيّة أمر جزمي في أوّل عصور الأئمة عليهم السلام.

إذا فهمت هذا فقد أنكر الماتن رحمه الله تبعاً لشيخه النائيني رحمه الله[1] هذه الثمرة من ناحية عمليّة، وذلك باعتبار أنّ آيات الكتاب الكريم محفوفة في الغالب بقرائن تعيّن المراد وأنّه المعنى الجديد المخترع أو المعنى اللغوي الأصلي.

وأمّا السنّة النبويّة فقد نقلت إلينا على لسان أهل البيت عليهم السلام، ولا إشكال في تحقّق النقل في زمنهم عليهم السلام، فيريدون من الألفاظ المعاني المستحدثة الشرعيّة لا تلك المعاني اللغويّة الأصلية، وأمّا المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله من طرق غيرهم عليهم السلام فهو غير حجة علينا.

وفيه: أوّلاً: أنّه لم يجزم باحتفاف جميع الآيات بالقرائن المعيّنة بل ذكر أنّ الغالب فيها ذلك، وغير الغالب كافٍ لتحقيق الثمرة العملية في المقام[2].

---

(١) أجود التقريرات ج١ / ص٤٨، وتبعه عليه السيد الخوئي رحمه الله. ينظر: المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص١٤٢.

(٢) وأمّا ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص١٤٢، من أنّ الكتاب قد وصل إلينا من النبي صلى الله عليه وآله بواسطة الأئمة الأطهار عليهم السلام فلم أفهمه، فلاحظ وتدبّر.

ثانياً: أنّ ما ذكر من السنّة وإن كانت منقولة من طرق الأئمة عليهم السلام إلاّ أنّ كثيراً ما ينقلون ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله لا خصوص النقل بالمعنى، كما هو الحال في النقل عن الجامعة وهي صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه من فَلْق فيه[١]، وخطّ عليٍّ عليه السلام بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج الناس إليه حتّى الأرش في الخدش، كما في الخبر المعتبر[٢].

نعم، يمكن لك الاجابة عن هذا الاشكال أنّ في المقام قرينة عامّة وهي كون النبي صلى الله عليه وآله في مقام بيان التشريعات، فتحمل ألفاظه على المعاني الشرعيّة لكنّه لا يحلّ المشكلة بالنسبة لمثل الأحاديث القدسية، وبعض الأحاديث التي قصد فيها نقل نفس ألفاظ النبي صلى الله عليه وآله ولم يظهر وجود قرينة تحدّد أنـّه في مقام بيان الأحكام الشرعيّة[٣].

---

(١) أي من شقّ فمه يعني مشافهة، يُقال: كلمني فلان من فَلْق فيه وفِلْق فيه أي شقّه. ينظر: لسان العرب ج١٠ / ص٣١٠.

(٢) الكافي ج١ / ص٢٣٩.

(٣) ينظر: من لا يحضره الفقيه ج٤ / ص٣٧٦ وما بعدها، حيث نقل عدّة أخبار قال بأنـّها ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله.

في أنّ الحقيقة لغويّة لا شرعيّة:

قوله ﷺ في صدر المبحث: «لا شكّ في أنـّا ـ نحن المسلمين ـ نفهم من الألفاظ المخصوصة ـ كالصلاة الصوم ونحوهما ـ معاني خاصّة شرعيّة ونجزم بأنّ هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام» قد عرفت ابتناء هذا البحث على القول بأنّ الشارع قد أتى بمعان لم تكن متداولة بين أبناء أهل اللغة، ومن هنا خرج البحث عن أسماء المعاملات باعتبار أنّ الشارع لم يأت فيها بمعان جديدة بل هي على ما عليها من المعاني العرفيّة، غايته أنّ الشارع قد أضاف لها قيوداً معيّنة ثم أمضاها واستعمل ألفاظها على ما لها من معنى عرفيّ كما هو الحال بالنسبة للبيع والاجارة والنكاح والذباحة والصيد والإرث والقضاء وغيرها.

ومن هنا فلو أثبتنا أنّ حال أسماء العبادات حال أسماء المعاملات، فالعرب قبل الإسلام كانوا يريدون من كلمة الصلاة العبادة المعهودة وهكذا بالنسبة للصوم والزكاة والحج بل والغسل والوضوء، إذا ثبت ذلك فلا ضرورة لعقد هذا البحث.

ولاثبات هذه الفكرة يُقال عادةً[1]: بأنّ العبادات كانت موجودة في الديانات السابقة لا سيّما في الحنيفيّة الإبراهيميّة واليهوديّة والنصرانيّة،

---

(١) ينظر: الكفاية ص٣٦ و٣٧.

ويرشد إلى ذلك عدّة آيات من القرآن كقوله تعالى[١]: ﴿وإذْ أخَذْنَا مِيثَاقَ بني إسرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إلاَّ الله وبالوَالِدَيْن إحْسَاناً وذِي القُرْبَى واليَتَامى والمساكِين وقُولُوا لِلنَّاس حُسْناً وأقيمُوا الصَّلاَةَ وآتُوا الزكاةَ ثُمَّ تَولَّيتُم إلاَّ قليلاً منكُمْ وأنتُمْ مُعْرضُون﴾، وقوله تعالى[٢]: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾، وقوله تعالى حكاية عن لسان عيسى عليه السلام[٣]: ﴿قَالَ إنّـي عَبْدُ الله آتَانِيَ الْكِتَابَ وجَعَلَني نَبيّاً * وجَعَلَني مُبَاركاً أيْنَ مَا كُنْتُ وأوْصَاني بالصَّلاَةِ والزكاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً﴾، وقوله تعالى[٤]: ﴿وإذْ بَوَّأنا لإبرَاهِيمَ مَكَانَ البَيتِ أنْ لاَ تُشْركْ بي شَيْئاً وطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ والْقَائِمِينَ والركّع السُّجُود * وأذِّنْ فِي النَّاس بالْحَجِّ يَأتُوكَ رجَالاً وعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأتِينَ منْ كُلِّ فَجٍّ عَميق﴾، فتلك الأديان كانت تعرف الصلاة والصوم والزكاة والحج، بل قال تعالى حكاية عن حال المشركين في مكة[٥]: ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مكاءً وتصديةً﴾.

---

(١) البقرة / ٨٣.

(٢) البقرة / ١٨٣.

(٣) مريم / ٣٠ و٣١.

(٤) الحج / ٢٦ و٢٧.

(٥) الأنفال / ٣٥.

هذا، بالنسبة للآيات وأمّا الأخبار الدالّة على ثبوت هذه الأمور في الأمم السابقة فأكثر من أن تحصى، بل فيها ما يدلّ على ثبوت الوضوء والغسل على اليهود، كما روي في التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم[١].

نعم، الكيفية قد تختلف من شريعة إلى أخرى، وهذا الاختلاف في القيود والشرائط المصححة للفعل لا يغيّر من المفهوم شيئاً كما تقدّم نظيره في المعاملات.

قال في الكفاية[٢]: «فألفاظها حقائق لغويّة لا شرعيّة، واختلاف الشرائع فيها جزءً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهيّة، إذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحقّقات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا[٣] كما لا يخفى». انتهى.

إن قلت[٤]: مجرّد ثبوتها في الشرائع السابقة لا يلازم التسمية بهذه الألفاظ الخاصّة، وإنّما عبّر الله تعالى في كتابه عنها بهذه الألفاظ لاقتضاء مقام إفهام العرب ذلك كما هو الحال في جميع القصص الحكايات القرآنيّة مع أنّ جملة من الخطابات المنقولة كانت بالسريانيّة أو العبرانيّة.

---

(١) وسائل الشيعة ج٣ / ص٣٥١، باب ٧ من أبواب التيمم ح٥.

(٢) الكفاية ص٣٧.

(٣) أي كاختلاف المعاني بحسب الحالات في شرعنا؛ فإنّ مصاديق العبادة مختلفة في شرعنا بحسب حالات المكلّف من عجز وصحة.

(٤) كما في نهاية الدراية ج١ / ص٩٠.

لأجبت: بأنّ هذا الاشكال إنـّما يتمّ فيما لو كانت جزيرة العرب غير مختلطة بأصحاب الملل والشرائع، مع أنـّه خلاف الواقع بل الجزيرة العربيّة كانت ملتقى لليهود والنصارى، بل فيها الراسخون على الإبراهيميّة كما هو الحال بالنسبة لنقباء بني هاشم، ومن البعيد جدّاً على هؤلاء العرب الأقحاح من المؤمنين والمشركين أنّ لا يكون لهم ألفاظ خاصّة يعبّرون بها عن تلك العبادات التي مارسوها كما بالنسبة للصلاة على ما في آية سورة الأنفال، بل والحج على ما يعلم من تاريخ تلك المنطقة، وكذلك الحال بالنسبة للعبادات التي كان يمارسها اليهود في محضرهم.

ولو كان العرب مكتفين في مقام التعبير عن تلك الألفاظ بما ورد في اللغات الأخرى فما هو الملزم للوضع الجديد؟ وهل من شأن الشريعة أن تتصرّف بأوضاع اللغة العربيّة! ولو فعل ذلك أما كان ينبغي أن يُشكل على النبي صلى الله عليه وآله من قبل أولئك الأعراب الذين لم يجدوا سبيلاً للإشكال على بلاغة القرآن بأنـّه صلى الله عليه وآله قد استعمل في الكتاب الألفاظ في غير معانيها الموضوعة لها في لغتهم! ويمكن لك أن تستأنس بقوله تعالى[1]: ﴿وما أرسَلنا من رَسُول إلاّ بلِسان قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾.

والحاصل: أنـّه إن تمّ ما ذكرنا فحال أسماء العبادات حال أسماء المعاملات حيث الحقيقة لغويّة، والثمرة من هذا البحث ـ أي حيث يدور

---

(١) إبراهيم / ٤.

الأمر بين الحقيقة الشرعيّة واللغويّة ـ معدومة؛ إذ الألفاظ في صورة التجرّد عن القرائن سوف تحمل على معانيها الشرعيّة.

الصحيح والأعمّ

بعدما تقدّم الكلام في المبحث السابق عن وضع أسماء العبادات والمعاملات وأنّها حقائق شرعيّة في معانيها الجديدة أو لا، يقع الكلام هنا عن سعة المعاني الموضوع لها الألفاظ، فهل أنّ لفظ «الصلاة» موضوع لخصوص الصلاة الصحيحة أم للأعمّ منها ومن الفاسدة، بمعنى أنّه هل يطلق لفظ الصلاة حقيقةً على العبادة الفاقدة للطهور أو الركوع أو السجود أم أنّ إطلاق الصلاة عليها إطلاق مجازي؟

وقبل بيان الحقّ في هذه المسألة قدّم الماتن ﷺ ثلاث مقدّمات تمهيداً لبيان المختار.

المقدّمة الأولى: في عدم توقّف البحث هنا على القول بالحقيقة الشرعيّة

قد يتوهم من قولهم في عنوان البحث: «هل ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة» أنّ هذا البحث فرع وضع الألفاظ لهذه المعاني الجديدة من قبل الشارع، فيكون البحث هنا فرع القول بالحقيقة الشرعيّة، وإلاّ فمن أنكر الحقيقة الشرعيّة فقد أنكر وضع الألفاظ لهذه المعاني، فلا يتأتّى له البحث عن المعنى الموضوع له.

والصحيح في المقام عدم ترتّب هذا البحث على القول بالحقيقة الشرعيّة وإن جعل من ملحقاتها، ولذا عمّموا البحث إلى أسماء المعاملات التي لم يقل أحد بأنّ معانيها حقائق شرعيّة على ما بيّناه في المبحث السابق، والوجه في عدم ترتّب هذا البحث ـ على ما تقدّم ـ تأتّي البحث عن طبيعة المعنى الموضوع له اللفظ سواء أقلنا بالحقيقة الشرعيّة أم المتشرعيّة.

أمّا بناءً على القول بالحقيقة الشرعيّة فواضح؛ باعتبار أنّ البحث سوف ينصبّ حول تحديد المعنى الموضوع له في لسان الشارع، فهل وضع الشارع لفظ الصلاة لخصوص الصحيح منها أم للأعمّ منها ومن الفاسدة؟

وأمّا بناءً على القول بالحقيقة المتشرعيّة، فالوضع تعيّني ـ كما تقدّم من العلم بتحققه زمن أمير المؤمنين عليه السلام ـ بلسان من جاء بعد النبي صلى الله عليه وآله، ومعلوم أنّ ملاك الوضع التعيّني كثرة الاستعمال، واستعمال المتشرّعة لا بدّ أن يكون على طبق استعمالات النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه صلى الله عليه وآله فكان الاستعمال في

زمنه ﷺ مجازيّاً ثم تحوّل بسبب كثرة الاستعمال إلى الحقيقة في العصور اللاحقة، مع كون المعنى المراد واحداً في جميع الأزمنة، فنبحث عن أنّ المعنى الموضوع له بالوضع التعيّني في عصر المتشرّعة هل هو خصوص الصحيح أم الأعمّ؟ ومن تشخيص المعنى الموضوع له في زمن المتشرّعة نعلم المعنى المستعمل فيه في لسان الشارع.

ومن هنا صحّ عنونة البحث بقولهم: «هل ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعمّ منها ومن الفاسدة»؛ إذ على القول بالحقيقة الشرعيّة نبحث عن المعنى الموضوع له في لسان الشارع، وعلى القول بالحقيقة المتشرعيّة نبحث عن المعنى الموضوع له في لسان المتشرعة، بل يصح البحث ولو قلنا بالحقيقة اللغوية كما هو الحال بالنسبة لأسماء المعاملات وقويّناه بالنسبة لأسماء العبادات، فنبحث عن حدود المعنى الموضوع له في أصل اللغة.

نعم، لا تصح عنونة البحث بقولهم: «هل الشارع وضع أسماء العبادات والمعاملات للصحيح أو الأعمّ»؛ لابتنائه على وجود وضع شرعي أي على القول بالحقيقة الشرعيّة، ويمكن تصحيحه بأن يُقال: «هل الشارع وضع أو استعمل أسماء العبادات والمعاملات في الصحيح أو الأعمّ»، وأحسن منه أن يُقال: «ألفاظ العبادات والمعاملات بمقتضى الوضع اللغوي أو الشرعي أو القرينة العامّة هل يراد منها خصوص الصحيح أو الأعمّ منه ومن الفاسد».

المقدّمة الثانية: في المراد من الصحيح والفاسد

عرّفوا الصحيح بأنّـه ما كان تامّ الأجزاء والشرائط، والفاسد ما يقابله تقابل الملكة والعدم، إذ هما وصفان عارضان على الماهيّات المركّبة، وأمّا البسيطة كسجدة التلاوة ـ مثلاً ـ فلا معنى لاتصافها بالصحة والفساد، بل إمّا أن توجد أو تعدم، وهذا ما سوف نستفيد منه عند البحث عن أسماء المعاملات، فانتظر.

وعلى كلّ، فالصحيح ما كان تامّ الأجزاء والشرائط، وأمّا ما ينسب إلى الفقهاء[1] من تعريفهم الصحيح بما كان مسقطاً للاعادة والقضاء فلا ينافي ما ذُكر، باعتبار أنّ تعريفهم للصحيح بالمسقط للاعادة والقضاء إنّـما كان بملاحظة المهمّ من الآثار عندهم؛ إذ عمدة نظرهم إلى ما يترتّب على الاتيان بالعمل بالنسبة لنفس أفعال المكلّف، فالاتيان بالفاسد لا يسقط التكليف بل لا بدّ على المكلّف من إعادته في الوقت أو قضائه خارجه، بخلاف ما لو أتى بالفرد الصحيح، فتمام نظرهم إلى فعل المكلّف وإلاّ فالمسقط للاعادة والقضاء هو ما كان تامّ الأجزاء والشرائط أي موافقة مطلوب المولى، فالصحة تنتزع من موافقة الفعل لِمَا أمر به المولى.

---

(١) كما في جامع المقاصد ج٢ / ص١٢٤.

المقدّمة الثالثة: في ثمرة هذا النزاع

ذكروا أنّ ثمرة هذا النزاع صحة التمسك بالاطلاق اللفظي فيما لو قلنا بالوضع للأعمّ، بخلاف ما لو قلنا بالوضع للصحيح فلا يصحّ التمسك بالاطلاق اللفظي، بل لا بدّ له من الرجوع إلى الأصول العمليّة.

بيانه عبر ذكر مقدّمة: إنّ الأصول التي يرجع إليها الفقيه عند الشكّ إمّا أن تكون أصولاً لفظيّة أو أصولاً عمليّة، والأصول اللفظيّة هي تلك الأصول المتقدّمة في المبحث الثاني عشر التي ذكرنا رجوعها إلى أصالة الظهور، ومنها أصالة الاطلاق، وهي عين ما يسمّى بالأمارات والأدلّة الاجتهادية، وفي صورة فقدان الأصل اللفظي ينتقل الفقيه إلى الأصل العملي من براءة أو احتياط.

ومن هنا فلو قال المولى: «اعتق رقبة» وأراد المكلّف أن يعتق رقبة كافرة، لكنّه احتمل أن يكون مراد المولى عتق خصوص الرقبة المؤمنة، فهنا له التمسك بأصالة الاطلاق فيقول: لو أراد المولى قيد الإيمان لذكره، لكنّه لم يذكره ـ مع قدرته على ذلك ـ فظاهره أنّـه لا يريده، ومثل هذا الظهور حجة بمقتضى سيرة العقلاء على ما قدّمنا بيانه.

وأمّا لو شكّ المكلّف في أنّ زيداً رقبة فيمكن عتقه أو ليس عبداً فلا يُمتَثل التكليفُ بعتقه، فهنا لا يصح التمسك بإطلاق «اعتق رقبة» لتصحيح الامتثال بعتق زيد؛ لعدم إحراز انطباق أصل العنوان المأمور به على

الفرد المشكوك، وأصالة الاطلاق إنـّما يتمسك بها بعد إحراز انطباق العنوان المأمور به على الفرد ثم يشكّ بخروجه لاحتمال اعتبار قيد في المأمور به لم يذكر في لسان الدليل.

وعند فقد الدليل الاجتهادي يرجع إلى الأصل العملي وهو في المقام أصالة الاحتياط، لأنـّنا نشكّ في حصول الامتثال عند عتق زيد، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ومثال آخر، لو قال المولى: «تيمم بالصعيد» وشككنا أنـّه هل يجزئ التيمم بالصعيد النجس أو لا، فلنا التمسك بإطلاق كلامه ونقول: لو أراد قيد الطهارة لذكره لكنّه لم يذكره وهو متمكّن من ذلك فظاهره أنـّه لا يريده، فيصح التمسك بإطلاق كلامه لنفي اعتبار القيد.

وأمّا لو شككنا في مفهوم الصعيد وأنـّه خصوص التراب أم الأعمّ منه ومن الحجارة، فلو تيمّم المكلّف على الحجر سوف يشكّ في حصول الامتثال، ولا يصح التمسك بإطلاق كلمة الصعيد لاثبات صحة تيمّمه على الحجر، لعدم كون الشكّ في أمر زائد حتّى ينفى بالاطلاق بل الشكّ في المحصِّل للامتثال، وفي مثله لا تجري أصالة الاطلاق، بل ينتقل إلى الأصول العملية، وهي أصالة الاشتغال على ما تقدّم.

وهذا بخلاف ما لو كان الشكّ في اعتبار طهارة المتيمّم به، فمن تيمّم بالتراب النجس قد أحرز أنّه تيمم بالصعيد، وله أن ينفي اعتبار طهارة المتيمّم به بأصالة الاطلاق وأنّ المولى لو كان مريداً لطهارة الصعيد لبيّنه.

والحاصل: أنّ الشكّ إن كان بعد وضوح مفهوم المأمور به وإحراز انطباقه على المصداق فهنا يمكن الرجوع إلى أصالة الاطلاق، بخلاف ما لو كان الشكّ في أصل انطباق المفهوم على المصداق فلا يمكن لنا التمسك بإطلاق الدليل لادخال الفرد المشكوك، إذ لا يُقال: لو أراده لبيّنه، إذ لعلّه أراده وبيّنه لكن وبسبب جهلنا بمفهوم المأمور به لم نعلمه، ومن هنا ذكروا أنّ الحكم لا ينقّح ولا يثبت موضوعه.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فتطبيقها على مقامنا أنّه لو قال المولى: «أقم الصلاة» ثم شكّ المكلّف في أنّ السورة جزء من الصلاة بحيث تتوقّف صحتها على الاتيان بالسورة أم لا، فهنا يمكن التمسك بإطلاق دليل «أقم الصلاة» لنفي جزئيّة السورة باعتبار أنّ عنوان الصلاة صادق على باقي الأجزاء دون السورة بناءً على الوضع للأعمّ؛ لأنّ السورة سواء أكانت جزءً أم لم تكن، فإنّ اسم الصلاة صادق على باقي الأجزاء، فما أتى به المكلّف وهي الصلاة الفاقدة للسورة مصداق للصلاة، ويشكّ باعتبار قيد زائد وهي السورة، ومقتضى الاطلاق عدم وجوبها.

وهذا بخلاف ما لو كان اسم الصلاة مختصّاً بالصحيح منها، فهنا لا يعلم انطباق اسم الصلاة على فاقد السورة، لاحتمال دخالة الجزء في صحة الصلاة، وبالتالي يكون دخيلاً في انطباق الاسم.

وبعبارة أخرى، كنّا قد ذكرنا أنّ الشكّ في تحقّق الامتثال على نحوين:

النحو الأوّل: فيما لو كان المكلّف عالماً بانطباق عنوان المأمور به على المأتّي به، لكنّه يشكّ باعتبار شيء زائد عليه، فهنا لا إشكال في جواز التمسك بأصالة الإطلاق.

النحو الثاني: فيما لو كان المكلّف شاكّاً في انطباق عنوان المأمور به على المأتّي به؛ لجهله بحقيقة العنوان المطلوب، فهنا لا يمكن له التمسك بالاطلاق.

وهنا: لو شكّ المكلّف في اعتبار السورة في الصلاة، فبناءً على الوضع للأعمّ فإنّه سوف يُحرز انطباق عنوان المأمور به على باقي الأجزاء، فيصح له التمسك بالاطلاق لنفي وجوب شيء آخر.

وبناءً على الوضع لخصوص الصحيح، فلا يُحرز إنطباق عنوان الصلاة على باقي الأجزاء؛ لأنّ السورة إن كانت واجبة فالباقي ليس بصلاة؛ إذ الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح، وبالتالي ففي صورة الشكّ في الوجوب يقع الشكّ في انطباق العنوان المأمور به، فلا يصح التمسك بالاطلاق

اللفظي كما بيّناه، بل لا بدّ من الرجوع إلى الأصول العمليّة على خلاف يبيّن في محلّه.

تنبيه:

اعلم أنّ للاطلاق معنيين، الاطلاق اللفظي وهو الذي تقدّم بيانه في أصالة الاطلاق، والاطلاق المقامي ويأتي بيان المراد منه عند البحث عن التعبّدي والتوصّلي، وما نريد أن نقوله هنا أنّ الاطلاق الذي نفى الماتن ﵀ جريانه هو خصوص الاطلاق اللفظي، وأمّا الاطلاق المقامي فإذا تحققت مقدّماته فلا إشكال في صحة التمسك به مطلقاً.

قوله ﵀ ص٨٦، س١٦: «بل لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى» لم يذكر هذا الباب في ضمن الكتاب الموجود بين أيدينا.

المختار في المسألة:

ذهب الماتن ﷺ تبعاً لِمَا استقرّ عليه رأي جملة الأصوليين إلى أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعة للأعمّ، واستدلّ على ذلك بدليلين[1]:

الدليل الأوّل: التبادر، فإنّ المنسبق من إطلاق لفظ الصلاة المعنى الأعمّ من الصحيح والفاسد، لا خصوص الصحيح حتّى يُقال باختصاص الوضع به، ومن هنا يحسن الاستفهام عن صحة الصلاة أو الصوم، ولو كانت موضوعة لخصوص الصحيح لكان الإخبار عن تحققهما عين الإخبار عن صحتهما، وهو كما ترى.

إن قلت: لو كان المتبادر منها الأعمّ، فما لنا لا نسأل المصلّي عن صحة صلاته فيما لو أخبرنا عن أدائه لها، بل نتعامل معه معاملة من صلاها صحيحاً فندعو الله أن يتقبّل منه مثلاً.

---

(١) وذكر لهم أدلّة أخرى عمدتها الاستناد إلى ما جاء في الأخبار من إطلاق اسم الصلاة على الفاسدة كما في مثل «دعي الصلاة أيام أقرائك»، فأطلق ﷺ على ما تأتي به الحائض اسم الصلاة مع وضوح فسادها، وقد عارضهم أصحاب القول بالوضع للصحيح بأخبار ظاهرة في الاستعمال بالصحيح كما في مثل «الصلاة عمود الدين»، والجواب عن كلا الاستدلالين بأن الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز. ينظر: الكفاية ص٤٥ و٤٧.

لكن ينبغي التنبّه إلى أنّ في خصوص خطابات الشارع حيث البعث نحو التكاليف قرينة عامّة على إرادة خصوص الفرد الصحيح بغض النظر عن طبيعة المعنى الموضوع له، فإنّ المولى لا يطلب الفرد الفاسد.

لأجبت: بأنّ الوجه في ذلك وجود قرينة إرتكازيّة وهي حمل فعل المسلم على الصحة، فالقرينة هي التي أوجبت حمل اللفظ على الصحيح لا أنّ اللفظ موضوع لخصوص الصحيح.

الدليل الثاني: صحة الحمل فيقال للصلاة الفاسدة بأنّها صلاة، ولا يصح سلب الاسم عنها، فلا يقال: الصلاة الفاسدة ليست بصلاة، إلاّ على تأويل «ليست بصلاة» بمعنى ليست بمأمور بها، إذ إنّ الله تعالى لم يأمر إلاّ بالصلاة الصحيحة، لكن هذا لا يعني صحة سلب اسم الصلاة عنها حقيقة.

هذا، ولا يخفى عليك أن كلاً من الدليلين من الأدلّة الوجدانيّة التي لا علاقة لها بالبرهان، ومن هنا ترى أنّ القائلين بالوضع لخصوص الصحيح استدلّوا بالتبادر وصحة سلب اسم الصلاة عن الفاسدة[1]، ومن هنا فعهدة هذه الدعاوي على مدّعيها.

نعم، زاد أصحاب القول بالصحيح واستشهدوا بطريقة العقلاء، حيث إنّ الصلاة حالها كحال باقي المخترعات العقلائية إنّما تجعل أسماءً لخصوص الفرد المؤدّي للغرض من جعلها، والمؤدّي للغرض في الشرعيّات خصوص الصحيح، فيضع الشارع اللفظ بإزائه ويكون إطلاقه حينئذٍ على الفاسد مجازياً لعلاقة المشابهة.

---

(١) كما في الكفاية ص٤٤ و٤٥.

وفيه: أنّ الغرض كما يتعلّق في تفهيم الصحيح يتعلّق في تفهيم الفاسد، ويأتي في التحقيق اللاحق بيان أكثر لهذه النكتة.

والتحقيق:

أنّ هذا النزاع إنـّما يصح وقوعه فيما لو أنكرنا الحقيقة اللغوية بالنسبة للمعاني الشرعيّة وإلاّ فلا إشكال في الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد بالنسبة للمعاني اللغوية التي استعملها الشارع في معاني خاصّة كما هو الحال بالنسبة للزيارة والدعاء، ولذا قال في هداية المسترشدين[1]: «إنّ النزاع في المقام إنـّما هو في ألفاظ العبادات ممّا استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلاة والزكاة والصوم والوضوء والغسل ونحوها، دون ما كان من ألفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة وتلاوة القرآن ونحوها، فلا ريب في وضعها في اللغة للأعمّ، والمفروض استعمالها في معانيها اللغوية فتكون مستعملةً في الأعمّ من الصحيحة والفاسدة.

نعم، هناك شرائط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات». انتهى.

---

(١) هداية المسترشدين ج١ / ص٤٣٤.

ونحن لَمَّا قوينا كون جميع الألفاظ الشرعيّة من العبادات والمعاملات حقيقة لغوية في معانيها، وأنّ الشارع لم يبدّل شيئاً في المفاهيم بل غاية ما فعله أنـّه أضاف بعض القيود والشروط، فلا إشكال في كون الوضع للأعمّ.

وبعبارة واضحة: بعد أن كانت جميع المعاني الواردة في لسان الشارع غير موضوعة من قبله بل هو تابع في استعمالاته لِمَا هو موجود بين أبناء لغته، لا بدّ لنا في مقام تحقيق الوضع لخصوص الصحيح أو الأعمّ منه ومن الفاسد من الرجوع إلى سيرة العقلاء، فنرى أنّ العقلاء عند وضعهم الألفاظ لمعانيها الجديدة هل يضعونها لخصوص الفرد الصحيح أم للأعمّ منه ومن الفاسد.

ومعنى كون العقلاء يضعون الألفاظ للفرد الصحيح أنّ العقلاء عند اختراعهم أيّ موضوع جديد إنـّما يضعون اللفظ بإزاء الفرد المؤثّر للأثر الذي لأجله اخترعوا هذا الشيء، فالكيميائي لا يضع اللفظ بإزاء هذا الدواء المخترع من قبله بل يلاحظ حين الوضع أن يؤثّر الدواء الأثر الذي لأجله اختُرع، ولذا فالدواء الفاسد لا يصدق عليه هذا العنوان. وهو كما ترى؛ فإنّ العقلاء عند الوضع لا يلحظون الأثر المترتّب على الاختراع بل الكلّي والطبيعة المنتزعة ممّا هو موجود أمامهم.

دفع وهم[١]:

والغاية من إبراز هذا الوهم بيان وجه ثبوتي عقلي لاستحالة الوضع للأعمّ، فإذا ثبتت الاستحالة العقليّة لم يكن هناك معنى للالتزام بالوضع له في عالم الاثبات والدلالة، وحاصل هذا الوهم مؤلف من ثلاث مقدّمات على نحو القياس المفصول[٢]:

المقدّمة الأولى: أنّ الوضع للأعمّ كالوضع للصحيح يستلزم تصوّر معنى عامّ يوضع اللفظ بإزائه، بحيث يكون هذا المعنى العامّ منطبقاً على جميع أفراده الصحيحة والفاسدة انطباقاً حقيقياً.

المقدّمة الثانية: أنّ المعنى العامّ المراد تصوّره يلزم منه التبدّل بل الترديد في الماهيّة.

المقدّمة الثالثة: أنّ التبدّل والترديد في الماهيّة باطل.

إذن: الوضع للأعمّ مستلزم للباطل فهو باطل.

---

(١) والوهم مذكور في الكفاية ص٤١.

(٢) وهو قياس مركّب فصلت عنه النتائج وطويت فلم تذكر، ويقابله الموصول وهو الذي لا تطوى فيه النتائج بل تذكر مرّة نتيجة لقياس ومرّة مقدّمة لقياس آخر، ينظر: منطق المظفر ﷺ ص٣٠٢.

أمّا بالنسبة للمقدّمة الأولى، فلا إشكال في أنّ المعنى الموضوع له أسماء العبادات عامّ، وإلاّ فلو كان المعنى المتصوّر حين الوضع خاصّاً فلا بدّ أن يكون الوضع لهذا الخاصّ ـ لبطلان القسم الرابع ـ كصلاة الحضر، فتستعمل الصلاة في هذا المعنى الخاصّ حقيقةً وفي غيرها بملاحظة هذا الوضع مجازاً، وهو واضح البطلان.

وإن كان الوضع في أسماء العبادات عامّاً، فالموضوع له إمّا أن يكون عامّاً أو خاصّاً، لكنّ العقل لا يلتجئ إلى القسم الثالث ـ أعني الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ـ إلاّ في صورة تعذّر القسم الثاني كما هو الحال بالنسبة للحروف وما يلحق بها، فالوضع في أسماء العبادات عامّ والموضوع له عامّ.

وأمّا المقدّمة الثانية وهي استلزام الوضع للعامّ الشامل للفاسد والصحيح التبدّل والترديد في الماهيّة، فباعتبار أنّ الواضع لا بدّ أن يتصوّر معنى عامّاً شاملاً لجميع المصاديق، فيصدق على أعلى المراتب كما يصدق على أدناها، ولنفترض أنّ أدنى مصاديق الصلاة مؤلف من خمسة أجزاء، فلو كان الركوع أحدها فسوف يكون هو المقوِّم، وإن فرض فقده وتحقّق السجود بدلاً منه فسوف يكون السجود هو المقوِّم دون الركوع، فماهيّة الصلاة تارةً تتقوّم بالسجود وأخرى بالركوع، وهذا هو التبدّل.

وأمّا الترديد فبملاحظة الجزء حيث يتردّد أمره بين كونه مقوِّماً لمفهوم الصلاة أو لا، كما لو فرضنا تحقق جميع أجزاء[1] الصلاة فالركوع ـ مثلاً ـ في حال فقده لا يكون مقوِّماً لصدق اسم الصلاة دونه ـ بناءً على الوضع للأعمّ ـ مع أنـّه مقوِّم حال وجوده، وكذا الحال بالنسبة لباقي الأجزاء، فيتردّد أمر الأجزاء فتارةً تكون مقوِّمةً وأخرى غير مقوِّمةٍ.

وأمّا بالنسبة للمقدّمة الثالثة وهي بطلان التبدّل والترديد، فباعتبار أنّ الماهيّة لا توجد في الخارج إلاّ بعد تشخّص المقوِّم، فالانسان لا يوجد في الخارج إلاّ بعد تحديد الحيوانيّة بالناطقيّة، وكلّ من التبدّل والتردّد موجب لعدم تشخص الماهيّة؛ إذ لازمهما ابهام المقوِّم، وهو خلف كون التميّز موقوفاً عليه.

وبعبارة أخرى، وجود الماهيّة في الخارج فرع تشخّصها، وتشخّص الماهيّة إنـّما يكون بالفصل المقوِّم لحقيقتها، وإذا حصل التبدّل أو الترديد في المقوِّم فلا تشخّص له، فلا تشخّص للفصل، فلن توجد الماهيّة في الخارج.

وإذا تمت هذه المقدّمات الثلاثة، عرفت حقيقة الوهم وهو إشكال ثبوتي على ما بيّناه، فلو فرض تماميّته للزم عدم صحة الوضع للأعمّ بل لا بدّ

---

(١) الظاهر أنـّه لا يعتبر لتحقيق هذا الاشكال فرض وجود تمام الأجزاء بل يكفي وجود ما كان أكثر من الحدّ الأدنى، فمثلاً: لو كانت الأجزاء المقوِّمة لصدق الصلاة خمسة، فيمكن فرض التردّد فيما لو فرضنا تحقّق ستةٍ منها، إذ عليه كلّما أخرجنا فرداً فهو غير مقوِّم وفي حال وجوده يكون مقوِّماً، فلم نعلم أيّ جزء منها هو المقوِّم.

من الوضع للصحيح بشرط تصوير جامع ذاتيّ بين أفراده على ما يأتي. هذا هو الوهم.

وأمّا الدفع فحاصله: أنّ التبدّل والترديد إنّـما يكون باطلاً فيما لو كان محلّه الماهيّة، بخلاف ما لو كان التبدّل والترديد في المصاديق مع تشخّص الماهيّة ووضوحها بلحاظ مقوِّمها.

بيانه: إنّ الكلمة ـ مثلاً ـ موضوعة لِمَا تركّب من حرفين فصاعداً وهي واضحة المفهوم والمقوِّم، فكلّما تحقّق الحرفان ـ أيّ حرفين ـ فسوف تتحقّق الكلمة، فـ«أب» كلمة، وكذا لفظة «أم» ولا يُقال بالتبدّل بمعنى أنّ حرف الباء كان مقوِّماً في «أب» دون «أم» حيث صار المقوِّم حرف الميم، وذلك باعتبار أنّ المقوِّم هو التركّب من حرفين فصاعداً بغض النظر عن مصاديق الحرف، وهذا المقوِّم ـ أعني التركّب من حرفين فصاعداً ـ موجود في كلمتي «أب» و«أم» بعينه، والتبدّل إنّـما حصل في المصداق دون الماهيّة.

ومثله حال لفظة «إمام» فإنّـه لا يُقال بأنّ حرف الميم على فرض دخوله مقوِّم وعلى فرض خروجه غير مقوِّم فيلزم الترديد في الماهيّة، بل الماهيّة متشخّصة وهي متحققة سواء وجد حرف الميم أم لا، ويكفي لتشخّصها وجود حرفين بغض النظر عن مصاديق الحرف المتحققة، فحرف الميم ليس مقوِّماً للماهيّة بل المقوِّم «ما تركب من حرفين فصاعداً» وهو موجود على كلّ حال.

إذا عرفت هذا، أمكنك دفع الاشكال عن القول بالوضع للأعمّ: فإنـّه يدّعى ـ مثلاً ـ بأنّ اسم الصلاة موضوع لِمَا تألّف من خمسة أجزاء فصاعداً، وهذا المقوِّم موجود على حدّ واحدٍ في الصلاة المحتوية على الركوع وفي الصلاة الفاقدة له.

محاولة توجيه الاشكال على القول بالصحيح:

ثم إنّ الماتن ﷺ حاول ردّ الإشكال على أصحاب القول بالصحيح، وأنّ الصحيحي هو الذي لا يقدر على تصوير جامع بين جميع مراتب الصلاة الصحيحة مع ما فيها من الاختلاف الفاحش فإنّ صلاة القائم تفترق عن صلاة الجالس، وهي تفترق عن صلاة المضطجع، وهي تفترق عن صلاة الغريق، ولا يتصوّر جامع بين هذه المراتب المتعدّدة من الصلاة.

لكنّ الانصاف إمكان تصوير جامع بين أفراد الصلاة الصحيحة وإن لم يكن جامعاً ذاتياً، فيؤخذ عنوان ملازم لها كـ«ما كان شأنه النهي عن الفحشاء والمنكر» أو «عمود الدين» وغيرها من الآثار المشتركة بين جميع أفراد الصلاة على ما تقدّم بيانه من أنّ حقيقة الوضع للصحيح كون المعنى الموضوع له هو ما أفاد الأثر، فيلحظ الواضع حين الوضع خصوص ما أفاد الأثر، وكلّ أفراد الصلاة الصحيحة ناهية عن الفحشاء مثلاً.

قوله ص٨٨، س٨: «فإنّ الماهيّة الموضوعُ لها هي طبيعة اللفظ الكلّي المتركّب من حرفين فصاعداً، والتبدّل والترديد إنّما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمّى بالكلّي في المعيّن أو الكلّي المحصور في أجزاء معيّنة» هذا التعبير الثاني يصلح تفسيراً لقوله «الكلّي في المعيّن» أي الكلّي المحصور تحققه في أجزاءٍ معيّنة، فالكلّي الطبيعي يوجد في الخارج بوجود أفراده وإن شئت قلت يوجد بوجود أجزاءه، فكما أنّ الانسان ـ ككليّ طبيعي ـ لا تتبدّل أو تتردّد حقيقته فيما لو وجد في زيد أو عمرو أو بكر مع ما بين هذه الأفراد من تمايزات، فكذلك هنا لا يتبدّل حال الماهيّة إذا وجدت في «أب» أو «أم» أو «إمام» أو غيرها، لأنّ الكلّي الطبيعي الذي به قوام المفهوم متحقّق في جميع المصاديق على حدّ واحد.

تنبيهان:

التنبيه الأوّل: في عدم جريان النزاع في المعاملات بمعنى المسبّبات

اعلم أنّه وقع بينهم كلام في أسماء المعاملات وأنّها موضوعة للأسباب أو المسببات، والمراد من الأسباب نفس إنشاء العقد والايقاع أي ما كان مسبِّباً للملكيّة والزوجيّة من إيجاب وقبول أو ما كان مسبِّباً للطلاق والجعالة من إنشاء لصيغتهما، وأمّا المسبّبات فيراد منها عين الأثر المترتّب على إنشاء الايجاب والقبول صحيحاً، أي نفس النقل والانتقال في البيع،

ونفس الحكم بالزوجيّة في عقد النكاح، ونفس البينونة في جعل الطلاق، ونفس الاستحقاق في الجعالة.

وظاهر بعض الفقهاء ـ كما هو الحال في الروضة البهيّة ـ كون المعاملات أسماء للأسباب دون المسبّبات حيث يفسرون البيع ـ مثلاً ـ بعقد البيع، وأنّه إيجاب وقبول لا نقل وانتقال.

والمنسوب إلى المعظم ـ بعد أن كانت ألفاظ العقود من المعاني العرفيّة ـ القول بالوضع للمسبَّب؛ إذ العرف لا يهتم إلاّ للمسبّب ولا نظر له أصلاً إلى السبب، فالبيع اسم للنقل والانتقال لا للإيجاب والقبول.

وكيفما كان، فقد ذكر الماتنﷺ أنّه بناءً على القول الثاني وأنّ أسماء المعاملات موضوعة للمسبّب دون السبب لا يجري النزاع في كون الألفاظ موضوعة للفاسد أم الأعمّ، والوجه فيه ما تقدّم من أنّ الصحة والفساد إنّما يتصف بهما خصوص المركّبات، مع أنّ المسبّب كالنقل والانتقال أمر بسيط يدور بين الوجود إذا تحقّق سببه والعدم إذا لم يتحقّق سببه، ولا يتصوّر له حالة ثالثة بأن يوجد النقل فاسداً إذ هذا يعني عدم النقل، فعلى ما ذكره المعظم من وضع الأسماء للمسبّبات لن يجري النزاع لعدم تعقّل معنى الصحة والفساد في المعاملات حتّى يفرض الوضع لخصوص الصحيح أو الأعمّ.

نعم، بناءً على الوضع للأسباب يمكن لنا تصوّر النزاع بعد أن كان السبب أمراً مركّباً من إيجاب وقبول في العقود، واعتبر فيه عدّة شروط أخر

كما بيّن في كتابي البيع والنكاح مثلاً، وكذلك حال الايقاعات وإن لم يكن فيها قبول لكن في الطلاق ـ مثلاً ـ يعتبر لصحة الصيغة وجود شرائط مبيّنة في كتاب الطلاق كأن تكون المرأة في طهر لم يواقعها الزوج فيه، فحينئذٍ يصح لنا السؤال عن وضع أسماء المعاملات وأنّها موضوعة لخصوص السبب المؤثّر أي ما كان تامّ الأجزاء والشرائط أو موضوعة للأعمّ منها ومن الفاسد غير المؤثّر.

التنبيه الثاني: في أنّه لا ثمرة في المعاملات إلاّ في الجملة أي أنّ الثمرة نادرة

والكلام بناءً على كون أسماء المعاملات موضوعة للأسباب، فلو قيل بوضعها لخصوص السبب المؤثّر أي الصحيح فلا يصح الرجوع إلى الاطلاق اللفظي لنفي الجزء المحتمل دخالته في صحة العقد، بخلاف ما لو قيل بالوضع للأعمّ.

لكن لَمَّا كانت المعاملات من المعاني الإمضائيّة غير المخترعة من قبل الشارع، فإنّ الشارع يستعملها بما لها من معنى عرفي، فهنا وإن قيل بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة في معناها العرفي لخصوص السبب المؤثّر أعني الصحيح، فسوف لن تظهر الثمرة إلاّ نادراً؛ وذلك لأنّ الشكّ في اعتبار قيد كالشكّ في اعتبار اللغة العربية في صيغة عقد البيع ـ مثلاً ـ على نحوين:

النحو الأوّل: أن يشكّ في أنّ الشارع قد اعتبر هذا الشرط في تأثير العقد كما هو الغالب في صورة اعتبار القيود والشروط حيث الشكّ فيما يريده الشارع، فهنا لا إشكال في صدق عنوان البيع عرفاً على الصيغة المنشأة بغير اللغة العربية؛ إذ القيد على فرض اعتباره إنـّما هو قيد شرعيّ لا عرفيّ، وبالتالي يصح التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار القيد لإحرازنا صدق المفهوم على الفاقد له، فيُقال: هذا ـ العقد المنشأ بغير اللغة العربيّة ـ بيع عرفاً، ولو أراد الشارع القيد لبيّنه، لكنّه لم يبيّنه مع كونه متمكّناً من ذلك فظاهره أنـّه لا يريده.

النحو الثاني: أن يشكّ في أنّ العرف قد اعتبر هذا القيد أو الشرط في تأثير العقد، بحيث لا يطلقون اسم العقد على المنشأ بغير العربية، فهنا بناءً على الوضع للصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق؛ لعدم إحرازنا إنطباق المفهوم على الواقع في الخارج، بخلاف ما لو قيل بالوضع للأعمّ، فتظهر الثمرة. إلاّ أنّ الشكّ بهذا النحو نادر الوجود؛ إذ قلّما يشكّ أهل العرف فيما هو معتبر عندهم لصدق العنوان، بل لعلّه معدوم الوجود كما يظهر ذلك من إستقراء موارد الشكّ في اعتبار القيود في المعاملات، باعتبار أنّ جميع هذه الشكوك راجعة إلى الشكّ فيما هو معتبر عند الشارع لا عند العرف.

المقصد الأوّل:

مباحث الألفاظ

تمهيد:

قال المصنفﷺ: «المقصود من مباحث الألفاظ تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامّة إمّا بالوضع أو بإطلاق الكلام» أي أنّ البحث فيها عن تحديد أنحاء الدلالة اللفظيّة سواء كانت وضعيّة إثباتيّة أم إطلاقيّة سلبيّة.

وهذا واضح، وإنّما الكلام في تفسير مراده من كلمة «من ناحية عامّة» حيث فسّرها بعضهم بما يناسب ما ذكره الشهيد الصدرﷺ في حلقاته وبحوثه من أنّ المراد منها العناصر المشتركة التي لها صلاحيّة الدخول في استنباط أحكام فقهيّة متعدّدة في أكثر من باب فقهي، لكنّه تحميل لا دليل عليه[1]، بل الظاهر وبقرينة قولهﷺ بعد ذلك: «وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشكّ والنزاع سواء أكانت هيئات المفردات ـ كهيئة المشتقّ والأمر والنهي ـ أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها» أنّ مراده من

---

(١) وإن كان الماتنﷺ سيتعرّض لاعتبار كون العنصر مشتركاً في الأصول العملية. ينظر: أصول الفقه مج٢ / ص٢٧١، تحت عنوان «تمهيد».

قوله: «من ناحية عامّة» ما يصلح لأن يستنبط منه قاعدة عامّة فالبحث فيه بحث عن الهيئات دون الموادّ.

وبيانه: إنّ الغرض من علم الأصول بعد أن كان ضبط قواعد عامّة تمكّن الفقيه من استنباط الأحكام الشرعيّة، فلا بدّ أن يكون النظر في علم الأصول مقصوراً على ما يمكن استنباط مثل هذه القاعدة منه، وهذا إنّما يتحقّق في مباحث الألفاظ فيما لو كان الوضع فيها من الوضع النوعيّ كما هو حال الهيئات، فنبحث عن ظهور الألفاظ من ناحية هيئتها التي هي عامّة التحقّق في كلّ الموادّ، ولا نبحث عن الألفاظ من ناحية مادّتها، ومن هنا يكون البحث عن مادّة الأمر أو مادّة النهي من البحوث الاستطراديّة باعتبار عدم امكان استفادة قاعدة عامّة منها، بل يكفي لتشخيص المعنى الموضوع فيها مراجعة كتب اللغة، فحالها حال كلمة الصعيد التي لا يعطي تشخيص معناها ضابطاً عامّاً، بل إنّما نستفيد من معرفتها في خصوص مادّتها بخلاف البحث عن الهيئات حيث لا يختصّ البحث فيها عن هيئة دون أخرى، فيمكن لنا استنباط قاعدة كليّة منها[1].

ثم إنّهﷺ قد عقد هذا المقصد في سبعة أبواب؛ المشتقّ، والأوامر، والنواهي، والمفاهيم، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن.

---

(١) وقد تقدّمت الاشارة إلى هذا عند بيان تعريف الماتنﷺ عند ذكرنا لوجه خروج القواعد اللغوية عن التعريف، فلاحظ.

قوله ﷺ ص٩٣، س٢: «المقصود من مباحث الألفاظ تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامّة إمّا بالوضع أو بإطلاق الكلام» أي أو بالقرائن العامّة كوقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه وأمّا القرائن الخاصّة فشأن الفقيه؛ لعدم انضباطها تحت كليّة عامّة، وسيأتي من الماتن ﷺ الاشارة إلى بعض من هذا في المقصد الثالث[1].

---

(١) أصول الفقه مج٢ / ص١٤٥، تحت عنوان «تمهيدات» التمهيد الخامس، ويأتي منه هناك ص١٤٤ ـ التمهيد الأوّل ـ اعتبار وقوع الخلاف في المسألة اللفظيّة حتّى تدخل في علم الأصول، وتأتي مناقشته إن شاء الله تعالى.

الباب الأوّل:

المشتقّ

تمهيد:

اعلم أنّ للذات مع أيّ وصف مفارق ثلاث حالات فإمّا أن تكون متلبسةً به فعلاً، أو تكون متلبّسةً به فيما سبق، أو لا تكون متلبّسةً به فعلاً ولا فيما سبق وإن أمكن تلبّسها به بعد ذلك، مثال الأوّل الانسان العالم بالفعل، ومثال الثاني العالم فيما سبق، ومثال الثالث من له قابلية التعلّم.

هذا، ولا إشكال بينهم في أنّ إطلاق لفظة «العالم» على من هو متلبّس بالعلم فعلاً من الاطلاق الحقيقي، ولا إشكال في كونه بنحو المجاز على من لم يتلبّس بالعلم فعلاً أو في السابق، فيوصف من يطلب العلم بأنّه عالم بعلاقة الأَوْل، كما هو الحال في قوله تعالى حكاية عن لسان نوح[1]: ﴿إنَّكَ إنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ ولاَ يَلِدُوا إلاَّ فَاجراً كَفَّاراً﴾ حيث وصف المولود بالكفر والفجور باعتبار ما يؤول إليه أمرهم، وهو من الاستعمال المجازي المسمّى بالمجاز المرسل.

---

(١) نوح / ٢٧

وإنّـما الكلام بينهم فيمن كان عالماً ثم زال عنه التلبّس، فهل يطلق عليه اسم العالم حقيقة أم أنّ الاطلاق في مثله مجازي بعلاقة ما كان؟ فعلى الأوّل تكون لفظة «العالم» وغيرها من المشتقّات موضوعة للأعمّ ممّن هو متلبّس فعلاً وممّن انقضى عنه التلبّس[1]، وعلى الثاني تكون موضوعة لخصوص المتلبّس فعلاً، ولذا كان إطلاقها مجازياً في صورة انقضاء التلبّس.

الأقوال في المسألة:

وهي متعدّدة[2] أشار الماتن ﷺ إلى قولين منها يدور أمرهما بين النفي والإثبات، وتعرّض إلى قول ثالث في الأمر الثالث من الأمور التي مهّدها لتوضيح المسألة، وحاصله التفصيل بين المشتقات بلحاظ المبادئ.

ثم إنّ الماتن ﷺ قد نسب القول بالوضع لخصوص المتلبّس إلى المعتزلة وجماعة من أصحابنا المتأخّرين، ونسب القول بالوضع للأعمّ إلى الأشاعرة وجماعة من المتقدّمين، وكما ترى فقد نسب القول بالوضع لخصوص المتلبّس إلى المعتزلة وبالوضع للأعمّ إلى الأشاعرة وكأنّـه مجانب للصواب، بل النسبة بالعكس.

---

(١) أي على نحو الاشتراك المعنوي بعد بُعد القول بالاشتراك اللفظي عن مذاق أهل اللغة والمحاورة.

(٢) ينظر: هداية المسترشدين ج١ / ص٣٧١، حيث أشار إلى خمسة أقوال في المسألة.

قال في هداية المسترشدين عند تعداده للأقوال في المسألة[١]: «أحدهما: عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ وهو المعروف بين أصحابنا . . . وعزاه جماعة إلى أصحابنا الإماميّة مؤذنين باتّفاقهم عليه منهم السيد العميدي والشهيد الثاني، . . . وقد ذهب إليه كثير من العامّة منهم عبد القاهر والشافعي ومن تبعه، وحكي ذلك من الجبائي والمعتزلة وعزي إلى ابن سينا وغيره». انتهى.

وقال في بدائع الأفكار[٢]: «الأقوال في المسألة اثنان: أحدهما الاشتراط [أي اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتقّ] وعليه عامّة الأشعري كالرازي. . .، والثاني: العدم، وهو مذهب المعتزلة». انتهى.

محلّ النزاع أو ثمرة النزاع:

مثلاً لو ورد خبر بكراهة الماء المسخَّن بالشمس، وكان عندنا ماء قد سخّن بالشمس، فإن كانت سخونته باقيةً فلا إشكال في الحكم بكراهة الوضوء به، وأمّا لو زالت السخونة فهل يصدق على الماء الموجود الآن أنّه مسخّن بالشمس حقيقةً فيكره الوضوء به أم لا كراهة في البين؟ خلاف مبنيّ على أنّ المشتقّ ـ أعني «مسخّن» ـ يصدق على من انقضى عنه التلبّس أي

---

(١) م ن، ص ن.

(٢) بدائع الأفكار ص١٨٠، س٢٥.

السخونة حقيقةً أم مجازاً، إن قيل بالوضع للأعمّ بحيث يشمل الوضع صورتي التلبّس وعدمها فلا إشكال في تحقق الصدق الحقيقي، وإلاّ فلو قيل بالوضع لخصوص المتلبّس فسوف لن يصدق عليه مثل هذا العنوان حقيقةً بل مجازاً وباعتبار ما كان ويصدق عليه حقيقة أنـّه كان مسخّناً، فلا يمكن الحكم بالكراهة حينئذٍ.

واعلم أنـّه لم يرد في الأخبار التعبير بكراهة الماء المسخّن، بل الوارد كراهة الوضوء بالماء الذي يسخن في الشمس، حيث روي بسند معتبر عن أبي عبد الله عليه السلام أنـّه قال[1]: «قال رسول صلى الله عليه وآله: الماء الّذي تسخّنه في الشّمس لا تتوضّئوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فإنـّه يورث البرص». وسيأتي في الأمر الأوّل أنّ الأفعال ليست من المشتقّات عند الأصوليين.

ومن هنا كان الأولى الاستشهاد بمثل معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام[2] «أنـّه سئل عن الرّجل يموت وليس عنده من يغسّله إلاّ النّساء، فقال: تغسّله امرأته أو ذات قرابةٍ إن كانت له وتصبّ النّساء عليه الماء صبّاً، وفي المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسّلها». فلو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقةً في خصوص المتلبس فيجب أن يكون المغسّل زوجها حال موتها، وأمّا إذا قلنا بالوضع للأعمّ فيصح تغسيل من طلقها؛ لأنـّه زوج على

---

(١) وسائل الشيعة ج١ / ص٢٠٧، باب ٦ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ح٢.

(٢) م ن، ج٢ / ص٥٢٩، باب ٢٤ من أبواب غسل الميت ح٣.

هذا المعنى وإن انقضى عنه التلبس[١]. والزوج وان لم يكن مشتقّ عند أهل اللغة ولكنّه مشتقّ عند الأصوليين على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وكيفما كان، فقبل بيان المختار في المقام قدّم الماتن ﷺ الكلام عن أمور أربعة يتوقّف فهم النزاع وتحقيق الحال عليها، نذكرها تبعاً له.

---

(١) ويرى السيّد الخوئي ﷺ ـ كما صرّح في جملة من أبحاثه الفقهيّة ـ كون المعتدّة بالعدّة الرجعيّة زوجة حقيقة، فيختصّ المثال حينئذٍ في صورة انقضاء العدّة أو كونها مطلقةً بالطلاق البائن. ينظر: المستند (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٢٢ / ص٤٦١، وج٢٤ / ص٤٢٤.

- ١ -

ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

لا يخفى أنّ المشتقّ في علم النحو يقابله الجامد، والمشتقّ عندهم اللفظ المقتطع من كلمة أخرى بحيث يكون بين الأصل والمشتقّ تناسب في اللفظ والمعنى، وذكروا له اثنا عشر قسماً، الأفعال الثلاثة والمصادر المزيدة واسم الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة وأفعل التفضيل والصفة المشبهة وأسماء المكان والزمان والآلة، وأمّا المصدر فهو أصل الاشتقاق كما هو مذهب البصريين[١].

---

(١) هذا هو المسمّى عندهم بالاشتقاق الصغير، وعند أهل اللغة مصطلح آخر يسمّى بالاشتقاق الكبير حيث يقع التناسب بين اللفظ والمعنى مع عدم التوافق في الترتيب بين الحروف كما في جذب وجبذ، والقيافة والاقتفاء وعليه حمل ما ورد في الكافي ج٤ / ص١٩٠ من أنّ المروة مشتقّة من المرأة أي لتناسب الواو مع الهمزة كما في مرآة العقول ج١٧ / ص١٣.

وعندهم أيضاً مصطلح ثالث يعبّر عنه بالاشتقاق الأكبر حيث ينظر إلى التناسب في المعنى حصراً كالغور والغوص، وقد يسمّى هذا الأخير في كلمات بعضهم بالاشتقاق الكبير كما في

وأمّا المشتقّ المبحوث عنه في علم الأصول فيباين المعنى المبحوث عنه في النحو تبايناً جزئياً، وحتّى يتضح الحال لا بدّ من تنقيح المعنى المبحوث عنه في علم الأصول، فنقول: كنّا قد ذكرنا أنّ البحث في المشتقّ يقع بملاحظة المعنى الموضوع له لفظ المشتقّ، فهل هو مختصّ بالمتلبّس بالمبدأ أي الصفة[1] أم يشمل من انقضى عنه التلبّس، فيصدق المشتقّ حقيقةً على من زال عنه التلبّس؟ ومن هنا اعتبر الأصوليّون لزوم تحقّق شيئين لدخول المشتقّ في محلّ النزاع:

الشيء الأوّل: أن يكون الوصف جارياً على الذات أي منطبقاً ومحمولاً عليها، فضارب ـ مثلاً ـ يحمل على الذات للاتّحاد[2] الخارجي بينهما ولذا صحّ أن يكون «الضارب» عنواناً حاكياً عن الذات، بخلاف كلمة

اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء ص١٠٣ حيث وجه معنى كون اسم فاطمة مشتقّ من فاطر الوارد في العلل ج١ / ص١٣٥ على هذا النحو.

وعلى الجملة، فكثير من الأخبار التي تذكر الاشتقاقات قد تحمل على أحد المعنيين الأخيرين، فليتنبّه.

(١) المراد من المبدأ ما يصحح صدق الوصف على الذات، فالعلم الموجود في زيد مبدأ يصحح صدق وصف العالم عليه.

(٢) لا يخفى أنّ صحة الحمل فرع الاتحاد، وما نريد أن ننبّه عليه هنا أنّ الاتحاد يكفي فيه أن يكون بنحو الحلول كالقيام في قولك: «زيد قائم» أو الانتزاع كالملكيّة في «زيد مالك» أو بنحو الايجاد والصدور، والفرق بين الأخيرين ـ على ما ذكروا ـ أنّ الصدور ما كان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل كما في القتل والكسر والضرب في قولك: «زيد قاتل أو كاسر أو ضارب»، والايجاد ما كان المبدأ فيه قائماً بالفاعل كالأكل والتكلم في قولك: «زيد آكل أو متكلّم».

«شَربَ» أو «إكرام» فإنـّها لا تحمل على الذات، فلا يُقال: «ذات شَرب» أو «ذات إكرام»[١]، فلا تحكي عنها ولا تكون عنواناً لها.

والوجه في اعتبار هذا القيد أنّ البحث عن صحة الاطلاق عمّن انقضى عنه التلبّس فرع تحقّق التلبّس في رتبةٍ سابقةٍ، ولَمَّا كانت الأفعال والمصادر لا تحمل على الذات فلا معنى للبحث عن صدق العنوان عليها بعد انقضاء التلبّس، إذ لم تتلبّس في رتبةٍ سابقةٍ.

الشيء الثاني: أن يكون اتصاف الذات بلحاظ أمر عارض عليها فلا يبحث عن الأوصاف التي تزول الذات عند زوالها، وإلاّ فلو زالت الذات عند زوال المبدأ فلن يقع الكلام في صدق المشتقّ عليها حقيقةً؛ إذ بعد انعدام الذات لا معنى للنظر في صدق اتصاف الذات بالوصف إلاّ بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

ومن هنا لا إشكال في وقوع الكلام في الأوصاف التي تعرض على الذات وتزول عنها مع بقاء الذات، فهي تتلبّس بها تارةً وتنسلخ عنها أخرى، كما في الضارب والقاتل وغيرها.

وأمّا الأوصاف التي تزول الذات بزوالها كما في الأنواع والأجناس والفصول بل كلّ ما يدخل في ذاتي باب البرهان كالزوجيّة للأربعة[٢] فهي

---

(١) أمّا قولك: «زيد عدل» فللمبالغة، وليس من الحمل الحقيقي كما بُيّن في المنطق.

(٢) ومن هنا لا يصح البحث عن الفصول وإن كانت فصولاً مشهوريّة لا حقيقيّة على ما قرروه

خارجة عن محلّ الكلام؛ إذ الانسان وإن كان يحمل عليه الناطق أو الحيوان، إلاّ أنّه وبعد زوال النطق ـ مثلاً ـ لن يبقى هناك انسان في الخارج لنبحث عن صدق المبدأ والوصف عليه.

ثم إنّ الماتن ﷺ قد ذكر لتقريب الفكرة مثالاً وهو فيما ورد من كراهة التغوّط تحت الشجرة المثمرة[1] فإنّه لا إشكال في صدق عنوان المثمرة حقيقة في حال التلبّس، لكن لو اجتثت الشجرة فصارت خشبةً فهنا لا تكون مثمرة، لكنّه ليس من جهة عدم صدق المشتقّ على الذات التي انقضى عنها التلبّس حقيقةً بل من جهة انعدام حقيقة الشجرة[2]؛ إذ الحياة وقابليّة النمو مأخوذة عرفاً في صدق عنوان الشجرة، والخشبة التي أمامك ليست بشجرة حتّى نبحث عن صدق عنوان المثمرة عليها بل ليست بمثمرة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

في المنطق من أنّ العلم بحقائق الأشياء مختصّ بخالقها، باعتبار أنّها إن لم تكن فصولاً حقيقيّة فلا أقلّ من كونها لوازم غير منفكّة عن الذات، فتأمّل.

(١) كما في مرفوعة عليّ بن إبراهيم قال: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام وأبو الحسن موسى قائم وهو غلام، فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال: اجتنب أفنية المساجد، وشطوط الأنهار، ومساقط الثمار، ومنازل النزّال، ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول، وارفع ثوبك وضع حيث شئت». وسائل الشيعة ج١ / ص٣٠١، باب ٢ من أبواب أحكام الخلوة ح١.

(٢) إن قلت: إن كانت حقيقة الشجرة قد زالت فلو كانت الشجرة متنجسة ثم جعلت خشبة فينبغي الحكم بطهارتها لمكان الاستحالة.

قلت: المتنجس هو الخشب الذي في الشجرة لا الشجرة، ولم يقل أحد باستحالة الخشب.

نعم، لو بقيت الشجرة مكانها لكن قطفت ثمارها يقع البحث عن صدق المشتقّ ـ أعني المثمرة ـ عليها بعد القطاف؛ لأنّ الذات ـ وهي الشجرة ـ يتعقّل بقاؤها وإن زال عنها وصف الإثمار بالفعل.

إذا عرفت اعتبار خصوص هذين الشيئين لصدق عنوان المشتقّ في علم الأصول بحيث لا يعتبر غيرهما، لا أنّهما معتبران مضافاً إلى ما يذكر في علم النحو، تعلم أنّ النسبة بين المشتقّ في علم الأصول وعلم النحو نسبة العموم والخصوص من وجه[1].

وبيانه: إنّه من المعلوم أنّ كلّ نسبة من النسب الأربعة تنحلّ إلى عدّة قضاياً، فنسبة التساوي تنحلّ إلى موجبتين كلّيتين، ونسبة العموم والخصوص المطلق تنحلّ إلى موجبة كليّة وسالبة جزئيّة، والتباين الكلّي ينحل إلى سالبتين كليّتين، وأمّا نسبة العموم من وجه فتنحل إلى ثلاث قضايا جزئيّة؛ سالبتين وموجبة:

فبعض المشتقّ النحوي ليس بمشتقّ أصولي وذلك حيث يكون المشتقّ النحوي غير جار على الذات، كما في الأفعال والمصادر أو جار عليها

---

(١) كما استقرّت عليه كلمة الأصوليين بعد الكفاية، وإلاّ فقد يظهر ممّن تقدّم عليهم أنّ المشتقّ الأصولي أخصّ. ينظر: بدائع الأفكار ص١٧٥ حيث قال: «ظاهر كلمات الكلّ أو الجلّ في تحرير النزاع في المسألة اختصاص النزاع في المشتقّ فلا يجري في الجوامد سواء كان مساوقاً للمشتقّ في الدلالة على الذات باعتبار معنى كالزوج والزوجة. . .».

لكنّ الذات تنعدم عند زوال التلبس كما في بعض أسماء الفاعل كالناطق والصاهل.

وبعض المشتقّ الأصولي ليس بمشتقّ نحوي ومثاله الجوامد التي تجري على الذات ولا تنعدم الذات بزوالها كما في الزوج والرقّ والحرّ.

وبعض المشتقّ الأصولي مشتقّ نحوي ـ وبالعكس ـ كما في المشتقّات النحوية التي تجري على الذات ولا تزول الذات بانقضاء التلبس عنها، كما في أكثر أسماء الفاعل والمفعول وأسماء الزمان والمكان والآلة وغيرها.

في تعميم النزاع إلى مطلق الأوصاف:

هذا، وممّا ذكرناه من أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ الأصولي غير هذين الشيئين يعلم عدم الفرق بين كون المبدأ والوصف الجاري على الذات من الأعراض الخارجية كالأعراض التسعة التي لها وجود في الخارج مستقلّ في الإدراك، أو من الأمور الإنتزاعيّة الموجودة في الخارج بوجود منشأ انتزاعها كالفوقيّة والتحتيّة، أو من الأمور الاعتباريّة المحضة التي لا وجود لها في الخارج أصلاً وإنّما يعتبرها العقلاء متحقّقة لتنظيم حياتهم المدنية كما في ماليّة الأوراق النقديّة أو يعتبرها الشارع لتنظيم أمور المكلّفين كما في

الزوجيّة حيث لا يكون في الخارج إلاّ زيد وهند، والملكيّة حيث المتحقّق في الخارج ليس إلاّ زيد والدار.

ومن هنا فالفرق الأساس بين الأمور الانتزاعيّة والاعتباريّة، أنّ الأولى متحققة في الخارج لكن لا بوجود منحاز عن منشأ انتزاعها بخلاف الأمور الاعتباريّة التي لا تحقّق لها في الخارج أصلاً، ومن هنا فيكفي لاعدام الأمور الاعتباريّة إلغاء الاعتبار كما يحصل بالنسبة للأوراق النقدية عندما تريد الدولة تغيير عملتها النقدية، بخلاف الأمور الانتزاعيّة التي لا يمكن إعدامها إلاّ عبر إعدام منشأ انتزاعها، فلو كان زيد في الدار فإنّ التحتية بالنسبة للسطح لا تنعدم إلاّ فيما لو أعدمنا السطح أو أعدمنا زيداً أو فليصعد زيد إلى السطح.

قوله ص٩٧، س١١: «موضع النزاع يشمل كلّ ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عنها تزول عنها» اعتبار كون الصفة خارجة حتّى لا تكون من ذاتياتها وإلاّ فلو كانت من ذاتياتها لزالت الذات بزوالها كما تقدّم في الشرط الثاني، وبناءً على ما تقدّم من أنّ الفصول المذكورة فصول مشهوريّة فالناطق في الحقيقة لازم ذاتي للانسان تعلم ضعف ما ذكره، إذ ليس المناط على كون الوصف خارجاً أو داخلاً بل على كونه متعقّل الانفكاك أو لا.

قوله ﷺ ص٩٧، س١٢: «كلفظ الزوج والأخ والرقّ» لم أتعقّل كيف يزول وصف الأخوّة عن الذات، اللهم إلاّ أن يكون ناظراً إلى قوله تعالى[1]: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّور فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ﴾، فتأمّل.

قوله ﷺ ص٩٨، س١١: «مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات» أي كقولك: زيد إنسان أو زيد حيوان أو زيد ناطق، ولا يحضر في بالي نوع أو جنس يكون مشتقاً في علم النحو لكي يحتاج إلى إخراجه، وقد يكون ما ذكره لمجرّد التنبيه؛ إذ الكلام عن مطلق ما تتلبّس به الذات، فتخرج الجوامد التي هي من هذا القبيل.

قوله ﷺ ص٩٨، س١٣: «اعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوّط تحت الشجرة المثمرة» يريد من التغوّط مطلق التخلي كما هو مورد الدليل.

قوله ﷺ ص٩٩، س٤: «ويتضح عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر» بل وأسماء الفاعل التي بزوالها تزول الذات كالناطق والصاهل على ما تقدّم بيانه.

---

(١) المؤمنون / ١٠١.

ـ ٢ ـ

جريان النزاع في اسم الزمان

بعدما تقدّم في الشرط أو الشيء الثاني ـ عند بيان حقيقة المشتقّ الأصولي ـ اعتبار كون الذات باقيةً في ظرف زوال التلبّس بالوصف، يقع الاشكال في اسم الزمان باعتبار أنّ الزمان من الوجودات غير القارّة التي لا بقاء لها.

بيانه: أنـّهم قسّموا الموجودات إلى قارّة وغير قارّة، ومرادهم من الموجودات القارّة تلك الموجودات التي إن وقعت في الخارج لا ترتفع إلاّ بمزيل كوجود زيد، فإنّ زيداً عند وجوده لا يعدم إلاّ باعدام علّته له.

ومرادهم من الموجودات غير القارّة تلك الموجودات التي لا استقرار لها في لوح الواقع والخارج، بل هي موجودات متصرّمة الوجود بمعنى أنـّها تنعدم لوحدها، فلا استقرار لها في الخارج بل وجودها آنيّ كما هو الحال بالنسبة للألفاظ، فعندما تقول: «أب» فإنّ حرف الباء لن يوجد إلاّ

عند انعدام الألف، وحرف الباء ينعدم بعد ذلك لوحده، فلا تحتاج الأصوات إلى مزيل من لوح الوجود بل هي زائلة بنفسها ولا استقرار لها في الخارج، وقس عليها حال الحركة.

ومن أمثلة الوجودات غير القارّة الزمان، فإنّ الساعة الأولى من اليوم تنعدم لوحدها من دون أي رافع فيحلّ محلّها الساعة الثانية، وهكذا بالنسبة للثالثة والرابعة، ولك أن تقيس الزمان بلحاظ الأيام والشهور والسنين وغيرها.

إذا عرفت هذا، فاسم الزمان كـ«مقتل» في قولك «يوم عاشوراء مقتل الإمام الحسين عليه السلام» قد تلبّست به الذات أعني العاشر من المحرّم سنة واحد وستين للهجرة، فهل يصح أن تقول عن العاشر من محرّم سنة اثنين وستين أنـّه مقتل الإمام الحسين عليه السلام أو لا؟ إشكال من جهة أنّ العاشر من محرّم سنة إحدى وستين قد انصرم وانقضى عند دخول اليوم الحادي عشر من محرّم في نفس تلك السنة، وهذا الموجود في سنة اثنين وستين ذات أخرى غير تلك الموجودة في ذلك الزمان، فإذا كان الأمر كذلك فلا يصح لك البحث عن صدق الاتصاف باسم الزمان حقيقةً في الزمن اللاحق أو عدم صحته كذلك؛ لأنّ الذات ـ أعني العاشر من محرّم سنة إحدى وستين ـ قد انعدمت، وقد ذكرنا أنـّه يعتبر في صحة النزاع بقاء الذات للبحث عن صحة الاتصاف وعدمها، وإلاّ لكانت المسألة من السالبة بانتفاء الموضوع.

نعم، فرق هذا عمّا تقدّم هناك من أمثلة، أنّ الذات هناك زالت بسبب زوال الاتصاف كما في زوال الانسان بزوال الناطقية، وأمّا هنا فإنّ الذات بعد أن كانت من الموجودات غير القارّة لا تحتاج إلى ما يزيلها بل تنعدم بنفسها. ومن هنا حكم بعضهم بخروج أسماء الزمان عن مورد النزاع.

ثم إنّ العلماء قد تصدّوا لحلّ هذه المسألة فذكروا عدّة أجوبة، منها ما ذكره الماتن ﷺ هنا تبعاً لظاهر شيخه الأصفهاني ﷺ[1] وهو الذي ارتضاه السيد الخوئي ﷺ[2]، وحاصل هذا الجواب: أنّ ما ذكر من الاشكال إنّما يتمّ لو كان لاسم الزمان هيئة تخصّه، مع أنّ هيئة «مَفْعَل» مشترك معنوي بين اسمي الزمان والمكان، فمشرق ـ مثلاً ـ كما تدلّ على وقت الشروق تدلّ على مكانه، فيتصف كلّ من الزمان والمكان بأنّه مشرق الشمس، وبما أنّه لا إشكال في جريان النزاع بلحاظ اسم المكان؛ لكونه من الموجودات القارّة، فلا إشكال في لزوم جريان النزاع بلحاظ هيئة اسم الزمان بلحاظ فردها المكاني.

ومن هنا فلو أراد الواضع أن يضع اسم المكان للأعمّ ممّن هو متلبّس فعلاً ومن انقضى عنه التلبّس، فلا بدّ له أن يضع هيئة «مفعل» للأعمّ

---

(١) ينظر: نهاية الدراية ج١ / ص١٧١ و١٧٢.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص٢٦٥ و٢٦٦. ولا يبعد أن يكون المصنف ﷺ قد أخذه عنه لا سيّما أنّ السيد الخوئي ﷺ قد ذكره في هامش أجود التقريرات ج١ / ص٨٤ هـ«١»، وعلى كلّ فأصل الجواب مسطور في كلمات الأصفهاني ﷺ.

منهما، ولذا قال الماتن ﷺ: «يكفي في صحة الوضع للأعمّ امكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه وإن امتنع الفرد الآخر»، فهيئة اسم الزمان بما أنّها مشتركة مع اسم المكان اشتراكاً معنوياً فهي داخلة في النزاع فيمكن عقلاً الوضع للأعمّ، وإن استحال استعماله بالمعنى الأعمّ في صورة إرادة اسم الزمان.

ويمكن تقريب المسألة بما تقدّم من اسم الفاعل، حيث ذكرنا أنّ جريان النزاع في اسم الفاعل إنّما يتمّ في صورة ما لو لم تنعدم الذات عند زوال التلبّس، ومن هنا أخرجنا ما كان من قبيل «ناطق وصاهل» وأضرابهما عن محلّ النزاع، لكن هل مجرّد خروج مصداق من مصاديق اسم الفاعل يعني خروج اسم الفاعل عن موضع النزاع؟! بل النزاع جار في كلّي اسم الفاعل بلحاظ أفراده التي يتوفّر فيها هذان الشرطان.

ولا بأس بأن ننقل لك كلام السيد الخوئي ﷺ على ما في المحاضرات، قال ﷺ[1]: «والتحقيق في المقام: أنّ أسماء الأزمنة لم توضع بوضع على حدة في قبال أسماء الأمكنة بل الهيئة المشتركة بينهما وهي «مفعل» وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلّي، وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً، وقد سبق أنّ النزاع إنّما هو في وضع الهيئة بلا نظر إلى مادّة دون مادّة، فإذا لم يعقل بقاء الذات في مادّة مع زوالها لم يوجب عدم جريان النزاع في الهيئة نفسها التي هي مشتركة بين ما يعقل

---

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص٢٦٥ و٢٦٦.

فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها وما لا يعقل فيه ذلك. وحيث إنّ الهيئة في محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان والمكان كان النزاع في وضعها لخصوص المتلبس أو الأعمّ نزاعاً معقولاً، غاية الأمر أنّ الذات إن كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبّس عن المبدأ، وإذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك، وقد عرفت أنـّه لا مانع من وضع لفظ للجامع بين الفرد الممكن والممتنع إذا تعلّقت الحاجة بتفهيمه». انتهى.

قوله ص٩٩، س١٤: «فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد ـ مثلاً ـ فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى لم يكن لها وصف القتل فيها» كأنّ ما ذكرناه من المثال أولى من الذي جاء في كلماته، وعلى كلّ فلا يراد بحسب الظاهر البحث عن صحة اطلاق اسم الزمان على يوم السبت بأن يُقال: «يوم السبت مقتل زيد» فإنّ هذا واضح البطلان. بل لعلّ نظره في هذا المثال إلى الزمان بما هو زمان فتقول: «زمن مقتل زيد» وكنت قد أطلقت هذه الجملة يوم الجمعة ـ مثلاً ـ الذي هو زمن القتل حقيقة، فهل يصح لك أن تقول يوم السبت نفس الجملة أم لا؟

قوله ص٩٩، س١٩: «ولكنّ الحقّ أنّ هيئة اسم الزمان موضوعة لِمَا هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً. . . ويتعيّن أحدهما بالقرينة» يريد من هذه العبارة بيان أنّ الاشتراك بين اسم الزمان والمكان إنـّما هو اشتراك معنوي لا لفظي وإلاّ فلو كان الاشتراك لفظياً لَمَا تمّ الجواب

باعتبار أنّ النزاع لن يكون في الجامع بين اسم الزمان والمكان بل في خصوص اسم المكان.

واعلم أنّ الفرق الجوهري بين الاشتراك المعنوي واللفظي بعد أن كان كلّ منهما محتاجاً إلى قرينة تعيّن أحد أفراده أو معانيه، أنّ القرينة في الاشتراك المعنوي تفيد معنى جديداً على نحو تعدد الدالّ والمدلول كما في كلّ تقييد، بخلاف القرينة المذكورة في الاشتراك اللفظي حيث إنّ تمام المعنى إنّما يفهم من اللفظ ودور القرينة تعيين المعنى المراد حصراً، لأنّ العلقة إنّما هي بين ذات اللفظ والمعنى.

قولهﷺ ص٩٩، س٢٢: «والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين» يريد من «إذا» معنى «لَمَّا» وإلاّ فقد جزم فيما سبق بالوضع للجامع، والوجه فيه مراجعة الوجدان.

- ٣ -

اختلاف المشتقّات من جهة المبادئ

عقد الماتن قدس سره هذا الأمر لدفع توهم، وهو في الحقيقة يصلح دليلاً على للقول بالتفصيل بين المشتقّات، فيُقال بالوضع لخصوص المتلبّس في بعضها وبالوضع للأعمّ في بعضها الآخر، وهو المنسوب لظاهر الفصول[1].

وكيف كان، فحاصل هذا التوهم أنّ القول بالوضع لخصوص المتلبّس إنـّما يمكن قبوله في بعض المشتقّات، وإلاّ فأكثر المشتقّات قد وقع الاتفاق على وضعها للأعمّ، فيصدق المشتقّ على من زال عنه التلبّس فعلاً بل ولو كان نائماً كما في جميع أسماء الحِرَف والصناعات والملكات والآلات، فالطبيب صادق على الطبيب النائم أي وإن لم يكن متلبّساً بالطبابة بالفعل، وكذا حال النجار والحدّاد والخيّاط، ومثلها القاضي فيصدق على صاحب المنصب أو المتصدّي للقضاء بأنـّه قاضٍ وإن لم يكن في مقام فصل الخصومة

---

(١) ينظر: الفصول ص٦٠ فقد يستظهر منه إرادة تفصيل آخر وهو الفرق بين المشتقّ من المتعدّي والمشتقّ من اللازم، فالأوّل وضع للأعمّ كالسارق والثاني للأخصّ كالجالس.

بين المتنازعين، ويصدق على المجتهد أنـّه مجتهد وإن لم يكن في حال الاستنباط، فمثل هذه المشتقّات لا يجري فيها النزاع بل النزاع مختصّ في غيرها.

والجواب: أنّ ما ذكر من الاشكال ناشئ من عدم تحقيق معنى المبدأ المصحّح لصدق المشتقّ، فإنّ المبدأ ـ الذي يجب أن يكون متحقّقاً في الذات لاتصافها بالمشتقّ ـ على أنحاء أربعة:

النحو الأوّل: أن يكون المبدأ من الملكات، كما في ملكة الاجتهاد المصحّحة لاتصاف الذات بأنـّها مجتهدة.

النحو الثاني: أن يكون المبدأ من الحِرَف والصناعات، كما في الطبيب والنجار، فصدق عنوان الحِرفة على الذات هو المصحّح لاتصافها بالمشتقّ.

النحو الثالث: أن يكون المبدأ من الشأنيات، كما في أسماء الآلات حيث يكفي لصدق الوصف على الذات أن تكون الذات ممّا لها شأنيّة العمل المترتّب على الآلة، فالمفتاح يصدق عليه أنـّه مفتاح ولو لم يتلبّس بالفتح فعلاً، وكذا حال المنشار والمكنسة وإن لم ينشر به أو يكنس بها أصلاً. وقس عليه حال اسم المكان كالمطلع والملعب، ومثلها أسماء الأدوية حيث يصدق أنـّها نافعةٌ وإن لم تنفع بالفعل؛ إذ يكفي أن تكون لها تلك الشأنيّة.

النحو الرابع: أن يكون المبدأ من الفعليات فيجب لصدق المشتقّ تلبّس الذات بالمبدأ بالفعل، كما في الضرب والقتل وغيرها.

هذا، وحتّى نفهم معنى الانقضاء لا بدّ أن نفهم معنى التلبّس، فالتلبّس إن كان عبارة عن قيام المبدأ في الذات بنحو الملكة فزوال الوصف إنـّما يكون بزوال الملكة لا بعدم الاشتغال بالملكة، فطالما أنّ ملكة الاجتهاد ـ مثلاً ـ باقيةٌ فسوف يصدق على الذات عنوان المشتقّ أعني «مجتهد» وإن لم تكن الذات في حال الاستنباط، وزوال المبدأ إنـّما يكون بزوال الملكة حصراً.

وقس عليه حال المبادئ التي هي من قبيل الحِرَف والشأنيّات، فالنجار نجار لكونه صاحب حِرفَة النجارة وطالما أنّ هذا المبدأ متحقّق فيه يصدق عليه اسم النجار وإن لم يستعمل أدوات النجارة، وزوال المبدأ بزوال الحِرَفة بأن يشتغل في حِرفَة أخرى مثلاً.

وكذا حال المفتاح؛ إذ يصدق على الذات بأنـّها مفتاح وإن لم يفتح به بالفعل بل طالما أنّ هذا المبدأ موجود فالصدق موجود، وزوال المبدأ بزوال الشأنية كما لو بُردَت أسنانه فصار مجرّد حديدة.

نعم، في خصوص المبادئ التي هي من النحو الفعليات يكفي لتلبّس الذات بها تحقّق المبدأ بالفعل ولو مرّة واحدة، فيصدق عنوان الضارب على من صدر منه الضرب، والقاتل على من صدر منه القتل وإن لم يكن له ملكة

أو حرفة القتل، وليست كلّ الأوصاف من هذا النحو، وإلاّ فلا يطلق على من استنبط حُكماً بأنّه مجتهد وإن لم يكن لديه ملكة الاجتهاد، أو على من فصل النزاع بين اثنين بأنّه قاضٍ وإن لم يكن له منصب القضاء، ولا يطلق اسم النجار على كلّ من استعمل أدوات النجارة وإلاّ لكان أغلب الناس نجارين، بل لا بدّ من صدق اسم الحرفة عليه، ولا يطلق اسم الآلة كالمفتاح على كلّ ما يفتح به ولو كان حديدة صغيرة بل لا بدّ أن يكون له شأنيّة الفتح، وهكذا.

والحاصل: أنّ دعوى التفصيل بين المبادئ بحيث تخرج المبادئ التي هي من الملكات أو الصناعات أو الشأنيات عن محلّ النزاع فيه غفلة عن معنى التلبّس وبالتالي عن معنى الانقضاء حيث تصوّر المتوهم أنّ الاتصاف بالملكة أو الحرفة أو الشأنية كالاتصاف بالفعليّة، مع أنّ الفرق بينها واضح، وهو السبب في الفرق بين أنحاء الانقضاء.

ومن هنا قال الماتن ﷺ بجريان النزاع في الجميع إلاّ أنّ الزوال والانقضاء في كلّ شيء بحسبه، وذلك تابع لكيفيّة التلبّس، ففي الملكات الزوال بزوالها لا بزوال الفعليّة وهكذا. . .

ـ ٤ ـ

استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة

بعدما عرفت أنّ النسبة بين المشتقّ الأصولي والنحوي نسبة العموم والخصوص من وجه، وأنّ الأفعال لا يصدق عليها عنوان المشتقّ الأصولي باعتبار عدم اتحادها مع الذات تعرف أنّ المشتقّ الأصولي مختصّ بالأسماء.

والأسماء كما هو معلوم من حالها لا دلالة لها على الزمان[1]؛ وذلك لعدم تبادر الزمان منها عند إطلاقها، وأمّا ما يذكر في علم النحو من أنّه

---

(١) بل في الكفاية ـ ص٥٩ ـ أنّ الأفعال أيضاً لا دلالة لها على الأزمان واستشهد بإسنادها إلى الزمان والمجرّدات عن الزمان، فيُقال: «مضى أمس» ولا يكون معناه «مضى أمس في الأمس»، وأمّا المجردات فهي فوق الزمان. وأجيب عن الأوّل بأنّ الاسناد فيه مجازي من باب التصرف العقلي حيث يعتبر العقل العرض جوهراً ثم يسند إليه المضي، فكأنّ «أمس» إنسان يأتي ويروح، وأمّا بالنسبة للثاني فباعتبار أنّ العرف لا يفهم معنى المجرّد، والخطابات منزلة على أفهامهم، وإن أبيت عن هذا فلا يراد من الزمن المعنى الحادث الفلكي بل بمعنى القبليّة والبعديّة ولو بلحاظ عالم المادّة.

يعتبر في عمل اسم الفاعل ـ مثلاً ـ أن يكون بمعنى الحال أو الاستقبال[١] إذا كان مجرداً عن «ال» الموصولة فلا يراد منه اعتبار دلالة اسم الفاعل على ذلك بحيث يكون الزمان جزء معناه، بل المراد دلالة اسم الفاعل عليه بقرائن خارجيّة كما نبّه عليه في الكفاية[٢].

وبما أنّ الأسماء لا دلالة لها على الزمان فهي صالحة للانطباق حقيقةً على المتلبّس بالمبدأ في أيّ زمن كان، فيُقال لمن انقضى عنه ملكة العلم «جاء من كان عالماً»، ويُقال لمن لديه الملكة فعلاً «جاء العالم بالفعل»، ويُقال لمن سوف يتلبّس بالملكة «جاء من سيكون عالماً» ولا تجوّز أصلاً بالاتفاق؛ لأنّ الاطلاق إنـّما يكون بلحاظ حال التلبّس وحال الاتحاد. ولا إشكال في أنّ كلمة «عالم» ـ مثلاً ـ تحكي عن الذات حقيقةً حال التلبّس، وإنـّما النزاع كلّ النزاع في صورة انقضاء التلبّس، فهل يصح في هذه الحالة أن يطلق المشتقّ على الذات حقيقة وفعلاً.

وبعبارة أخرى: النزاع غير واقع في إطلاق المشتقّ على الذات في صورة ملاحظة حال التلبّس؛ إذ الاطلاق على كلّ حال إطلاق حقيقي؛ لأنّ الذات متلبّسة بالمبدأ حقيقةً في الزمن الماضي أو الحاضر والمستقبل، وإنـّما الكلام في صدق المشتقّ حقيقةً على من انقضى عنه التلبّس مع كون الاطلاق

---

(١) ينظر: قطر الندى ص٢٧١.

(٢) الكفاية ص٦٣.

والاسناد بلحاظ حال النسبة والاسناد[1]، فتريد بعد إنقضاء التلبّس أن تجعل الوصف عنواناً للذات فعلاً.

ثم إنّ المصنف ﷺ بعدما بيّن هذا التفصيل هنا أعاد تحرير محلّ النزاع بطريقة أكثر وضوحاً، فذكر أنّ في المقام أموراً ثلاثة:

الأمر الأوّل: أنـّه لا إشكال في الصدق الحقيقي للمشتقّ على الذات إذا ما لاحظنا حال التلبّس، سواء أكان التلبّس فيما مضى أم فيما يأتي أم في الحال.

الأمر الثاني: أنـّه لا إشكال أيضاً في الصدق المجازي ـ بعلاقة «ما يكون» ـ للمشتقّ على من لم يتلبّس في الحال لكنّه سوف يتلبّس في المستقبل، إذا كان الاطلاق بلحاظ حال النطق والاسناد.

الأمر الثالث: أنّ النزاع قائم في صورة إرادة إطلاق المشتقّ على من زال عنه المبدأ، فيراد إطلاق المشتقّ عليه بلحاظ حال النطق والاسناد، فهل هذا الاطلاق حقيقي أم مجازي باعتبار ما كان.

قوله ﷺ ص١٠١، س١٥: «والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتّى اسم الفاعل والمفعول» تخصيص اسم الفاعل وصاحبه بالذكر باعتبار امكان الاشتباه فيهما على ما تقدّم بيانه.

---

(١) أي حال الجري والحمل والعنوانيّة والمرآتيّة ما شئت فعبّر.

هذا، وينبغي أن يُعلم أنّ المراد من عدم دلالة الأسماء على الزمان عدم دلالتها عليه بما هو جزء من معناها، وإلاّ فلا إشكال في وجود أسماء للزمان كاليوم والسنة والشهر وغيرها من الأسماء الموضوعة للزمان، لكنّها دالّة على الزمان بلحاظ تمام معناها.

قولهﷺ **ص١٠٢، س٣:** «حال النسبة والاسناد الذي هو حال النطق غالباً» أي في الكلام الذي لا يكون مقيّداً بالزمان، كلفظي «كان» و«يكون»، والوجه في اتّحاد حال الاسناد مع حال النطق في الغالب الفهم العرفي العامّ فتنصرف النسبة في ذهنهم في حال عدم القرينة إلى النسبة الحالية، ومن يريد غير ذلك فلا بدّ له من قرينة، فمعنى «زيد عالم» أي عالم الآن وفعلاً لا في الماضي ولا في المستقبل، وهو معنى قولهم: «العناوين ظاهرة في الفعليّة».

المختار:

اختار الماتن ﷺ ما استقرّ عليه رأي الأصوليين في المسألة وهو أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس ومجاز في غيره مطلقاً، واستدلّ عليه بعين ما استدلّ به على الوضع للأعمّ في مسألة الصحيح والأعمّ أي بالتبادر وصحة السلب، فيدّعى أنّ المتبادر من المشتقّ خصوص المتلبّس بالمبدأ بالحال لا الأعمّ منه وممن انقضى عنه التلبّس، مضافاً إلى صحة سلب المشتقّ عمّن انقضى عنه التلبّس، فيقال لمن زالت عنه ملكة العلم أنّه ليس بعالم. والتبادر أمارة الوضع للمعنى الحقيقي، وصحة السلب عمّن انقضى عنه التلبّس أمارة المجاز، وإلاّ فلا يسلب اللفظ عن معناه الحقيقي.

هذا، وقد أُشكل على علامة التبادر بأنّه إنّما يكون التبادر من علامات الحقيقة إذا كان ناشئاً من حاقّ اللفظ، ويحتمل أن يكون سبب انسباق الذهن إلى خصوص المتلبّس كثرة استعمال المشتقّ فيه وهو المعبّر عنه في كلماتهم بالانصراف، والانسباق الناشئ من كثرة الاستعمال ليس أمارة الوضع، بل يشترط فيه أن يكون الانسباق لا لقرينة خارجيّة.

ويمكن الاجابة عن هذا الاشكال بالرجوع إلى المرتكزات اللغوية، حيث يمكن لنا التدقيق في أنّ سبب هذا الانسباق هل هو حاقّ اللفظ أم كثرة الاستعمال.

هذا، وكما هو الحال في مسألة الصحيح والأعمّ، فإنّ القائل بالوضع للأعمّ هنا استدلّ بالتبادر وعدم صحة السلب عمّن انقضى عنه التلبّس.

وكيفما كان، فظاهر الماتن ﷺ أنّ المسألة بديهيّة وأنّ السبب الذي دعا بعضهم إلى القول بالوضع للأعمّ ممن تلبّس وانقضى عنه التلبّس عدم تحريرهم لمحلّ النزاع كما يجب، فلم يفرّقوا بين الاطلاق بلحاظ حال التلبّس وبين الإطلاق بلحاظ الاسناد، مع أنّ النزاع في الثاني، وأمّا على الأوّل فهو إطلاق حقيقي مطلقاً كما تقدّم في الأمر الرابع، أو أنّهم لم يميّزوا بين أنحاء التلبّس مع أنّ الزوال والانقضاء في كلّ شيء بحسبه كما تقدّم في الأمر الثالث[1]، وهو معنى قوله في أوّل هذا الباب[2]: «وأهمّ شيء يعنينا في هذه المسألة ـ قبل بيان الحقّ فيها، وهو أصعب ما فيها ـ أن نفهم محلّ النزاع وموضع النفي والاثبات».

---

(١) وعدم تمييزهم بين أنحاء التلبّس هو الذي دعا بعضهم إلى القول بالتفصيل على ما ذكرنا في أوّل الأمر الثالث.

(٢) أصول الفقه مج١ / ص٩٦.

دفع وهم:

وحاصل الوهم: أنّه بناءً على القول بالوضع لخصوص المتلبّس لن يصح الاستدلال على إبطال إمامة الخلفاء الثلاثة بقوله تعالى[١]: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، مع أنّه قد وقع الاستدلال على عدم استحقاقهم الخلافة في الأخبار بهذه الآية، فقال الصادق عليه السلام[٢]: «من عبد صنماً أو وثناً[٣] لا يكون إماماً»، أي من عبد ـ ولو آناً ما ـ صنماً أو وثناً وإن لم يكن عابداً له بالفعل حال تسلّمه الامامة لا يستحقّ الخلافة، مع أنّه لو قيل بالوضع لخصوص المتلبّس بالفعل فالخلفاء الثلاثة حال تسلّمهم الخلافة لم يعبدوا الأصنام، وبالتالي لا تكون الآية شاملةً لهم.

ومن هنا ترى أنّ الرازي[٤] في تفسيره قد دافع عن أئمته بعدم كونهم مشمولين للآية، باعتبار أنّ المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس.

وأجيب عن هذا الإشكال في الكفاية[٥] بجواب لطيف حيث بيّن أنّ الوصف المأخوذ عنواناً لموضوع الحكم في لسان الدليل على أقسام ثلاثة:

---

(١) البقرة / ١٢٤.

(٢) الكافي ج١ / ص١٧٥، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام ح١.

(٣) ذكروا أنّ الفرق بين الصنم والوثن، أنّ الصنم الصورة التي لا جثة لها كالصور المطبوعة في الورق، وأمّا الوثن فهي التماثيل المنحوتة.

(٤) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج٤ / ص٣٨.

(٥) الكفاية ص٦٨ و٦٩.

القسم الأوّل: أن يكون الوصف مأخوذاً كعنوان مشير إلى موضوع الحكم من دون أن يكون الوصف دخيلاً في إثبات الحكم له، نظير ما ورد في معتبرة المفضل بن عمر[١]: «أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومأ إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين». فإنّ الحكم بجواز أخذ الحديث من زرارة موضوعه علم ووثاقة زرارة لا جلوسه، وإلاّ فيصح أخذ الحديث منه ولو لم يكن جالساً.

القسم الثاني: أن يكون الوصف علّة لثبوت الحكم إبتداءً لا بقاءً، فمجرّد ثبوت الوصف في وقت من الأوقات كافٍ لاثبات الحكم عليه مطلقاً نظير أحكام الحدود، فإنّ قوله تعالى[٢]: ﴿الزَّانِيَةُ والزَّاني فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ولاَ تَأخُذْكُمْ بهمَا رَأفَةٌ في دين اللهِ إنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بالله والْيَوْم الآخر وليَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لا يشترط فيه كون المجلود زانياً بالفعل، بل يكفي للحكم بالجلد صدور الزنا منه.

وقس عليه حال قوله تعالى[٣]: ﴿والسَّارقُ والسَّارقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيَهُمَا جَزَاءً بمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ الله واللهُ عَزيزٌ حَكِيمٌ﴾.

---

(١) وسائل الشيعة ج٢٧ / ص١٤٣، باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١٩.

(٢) النور / ٢.

(٣) المائدة / ٣٨.

القسم الثالث: أن يكون الوصف علّة لثبوت الحكم حدوثاً وبقاءً، فيشترط لاثبات الحكم كون الموضوع متصفاً بهذا الوصف فعلاً نظير آية مستحقي الصدقة، وهي قوله تعالى[1]: ﴿إنـّمَا الصَّدَقَاتُ للفُقَرَاءِ والْمَسَاكِين وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا والْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وفي الرّقَاب والْغَارمينَ وفي سَبيل الله وابن السَّبيل فَريضَةً من الله واللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. فإنّ الفقير المعطى الصدقة لا بدّ أن يكون فقيراً بالفعل لا مطلقاً، وقس عليه باقي العناوين الواردة في الآية.

هذا، وعدم صحة الاستدلال بالآية على عدم شأنيّة من ذكر للخلافة مبني على كون المقام من القسم الثالث، مع أنـّه غير متعيّن بل بقرينة الخبر يفهم كون المقام من القسم الثاني، ولنا إبراز قرائن أُخر على ذلك:

القرينة الأولى: أنّ الله تعالى في هذه الآية في مقام بيان عظمة مقام الإمامة وأنّ الظالم لا ينالها، ولو كان المراد من الظالم خصوص من كان ظالماً بالفعل فالآية إنـّما تكون في مقام توضيح الواضحات، وأنّ العادل لا يَنصِبُ من كان ظالماً بالفعل على الناس، وهو خلاف سياق التعظيم لمقام الإمامة التي نالها إبراهيم عليه السلام بعدما كان رسولاً نبيّاً.

القرينة الثانية: أنّ كون الله تعالى في مقام نفي إمامة من كان ظالماً بالفعل فرع كون إبراهيم عليه السلام قد سأل الله تعالى أن يجعل في ذريته الإمامة

---

(١) المائدة / ٦٠.

بغض النظر عن عدالة الذرية، فكأنّ إبراهيم سأل الله تعالى أن يجعل الامامة في ذريته مطلقاً ولو كانت هذه الذريّة ظالمة، ومثله لا يصدر عن عاقل فضلاً عن سيّد للعقلاء مثل إبراهيم عليه السلام.

وعليه، فإبراهيم عليه السلام سأل الامامة لمن هو عادل بالفعل، فنفى الله تعالى إمامة الظالم وليس إلاّ من تقدّم ظلمه ثم تاب[1]، فالوصف دخيل حدوثاً لا بقاءً.

القرينة الثالثة: وهي قرينة عقليّة مذكورة في علم الكلام عند الاستدلال على اعتبار عصمة الإمام من أوّل حياته وإلاّ لسقط محلّه من القلوب، فإنّ هذه القرينة اللبيّة ترشد إلى أنّ الآية في مقام بيان عدم استحقاق الظالم ولو آناً منصب الإمامة.

وعلى كلّ، فاستدلال الأئمة عليهم السلام بهذه الآية على عدم استحقاق البعض للخلافة غير مبتنٍ على القول بالوضع للأعمّ ممّن تلبّس وانقضى عنه التلبّس، بل يتلاءم ذلك مع القول بالوضع لخصوص المتلبّس، فتكون الآية لبيان أنّ مجرّد التلبّس ولو آناً ما مانع عن استحقاق الخلافة الإلهيّة.

---

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن ج١ / ص٢٧٠.

الباب الثاني:

الأوامر

وفيه بحثان:

- في مادّة الأمر
- وصيغة الأمر
- وخاتمة في تقسيمات الواجب

المبحث الأوّل:

مادّة الأمر

وفيها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى

معنى كلمة الأمر

لا إشكال بينهم في استعمال كلمة الأمر في معاني متعدّدة أنهاها صاحب البدائع ﷺ[1] إلى أربعة عشر معنى، فمنها الطلب كما في قوله تعالى[2]: ﴿لاَ تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُول بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً قَدْ يَعْلَمُ الله الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذاً فَلْيَحْذَر الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْره أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أو يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

ومنها: الفعل كما في قولك: «أتى فلان بأمر عجيب وعليه حمل بعضهم قوله تعالى[3]: ﴿ولَقَدْ أرسَلْنَا مُوسَى بآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ * إلى فِرْعَوْنَ ومَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ ومَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ برَشِيدٍ﴾.

---

(١) بدائع الأفكار ص٢٤٣.

(٢) النور / ٦٣.

(٣) هود / ٩٦ و٩٧.

ومنها: الحادثة كما في قولك: «وقع اليوم أمر كذا».

ومنها: الشأن أي الحال كما في قولك: «أمر فلان مستقيم».

ومنها: الغرض كما في قولك: «جئت اليوم لأمر كذا».

ومنها: الشيء كما في قولك: «رأيت اليوم أمراً عجيباً».

هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، وإنّما وقع الكلام بينهم في المعنى الموضوع له لفظة الأمر، فهل هي موضوعة للجميع بنحو الاشتراك اللفظي، أو أنّها موضوعة لها بنحو الاشتراك المعنوي، أو يفصّل بين المعاني المذكورة فيُقال بالاشتراك اللفظي بين معنيين مع كون أحد المعنيين كالكلّي بالنسبة للباقي، أو أنّها موضوعة لخصوص الطلب وتستعمل في باقي المعاني مجازاً كما نسبه في البدائع إلى مشهور القدامى؟ احتمالات بل أقوال.

هذا، وصريح الماتن ﷺ إرجاع هذه المعاني المتعدّدة إلى معنيين إثنين، فهي مشترك لفظي بين «الطلب» و«الشيء»، على أن ترجع المعاني الباقية من شأن وفعل وغرض وحادثة إلى معنى الشيء، فهي من مصاديقه وتفهم الخصوصيات من دوالّ أُخر عن طريق تعدّد الدالّ والمدلول، فالغرض في قولك: «جئت اليوم لأمر كذا» إنّما فهم من اللام، وفي باقي الأمثلة فهمنا

الخصوصيات من القرائن السياقية، والدليل على كلّ ما ذكره ليس إلاّ التبادر[١].

وما تبناه الماتن ﷺ من اشتراك لفظة الأمر بين معنيين هو الذي ذهب إليه كلّ من صاحبي الفصول[٢] والكفاية[٣] ﷺ.

إن قلت: إن كان الأمر كذلك، فلِماذا لا يرجع معنى الطلب إلى الشيء، بعد أن كان الشيء من المفاهيم العامّة التي يصلح انطباقها على الطلب.

لقال ﷺ: لسببين[٤]:

السبب الأوّل: أنّ الأمر بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، فتقول: «أمر يأمر فهو آمر وهكذا»، وأمّا الأمر بمعنى الشيء فلا يشتقّ منه، وصحة الاشتقاق وعدمها أمارة تعدّد الوضع والاشتراك اللفظي؛ إذ لم يعهد في اللغة

---

(١) وما يأتي بعد قليل وإن دلّ على صحة الاشتراك اللفظي وبطلان القول بالاشتراك المعنوي بين جميع المعاني، لكنّه لا يدلّ على تحديد المعنيين الموضوع لهما اللفظ وأنّهما الطلب والشيء كما ادّعاه الماتن ﷺ، فلا تغفل.

(٢) الفصول ص٦٣ حيث قال: «الحقّ أنّ لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يُقال أمره بكذا، وبين الشأن كما يُقال شغله كذا، لتبادر كلّ منهما من اللفظ عند الاطلاق». انتهى. وهو المستظهر عند أخيه على ما جاء في هداية المسترشدين ج١ / ص٥٦٧.

(٣) الكفاية ص٨٢.

(٤) هذا المطلب وإن أخّره المصنف ﷺ إلاّ أنّه لا يخفى وجه لزوم تقديمه.

العربيّة أن يصحّ الاشتقاق بلحاظ أحد المصاديق دون المصاديق الأُخر لنفس المفهوم كما هو مؤدّى القول بالاشتراك المعنوي بين جميع المعاني المذكورة للأمر.

السبب الثاني: تعدّد الجمع فإنّ الأمر بالمعنى الطلبي يجمع على «أوامر» وبمعناه الثاني يجمع على «أمور»، وتعدّد الجمع دليل الاشتراك اللفظي؛ إذ لم يعهد في اللغة أيضاً أن يتعدّد الجمع باعتبار المصاديق.

وما ذكر ثانياً وقع موقع الاشكال من قبل أهل اللغة باعتبار أنّ لفظ الأمر ـ بغض النظر عن معناه ـ على وزن «فعل»، وهذه الصيغة لا تجمع على «فواعل»، بل الذي يجمع على «فواعل» صيغة «فاعلة»، كما يقال فواطم جمع فاطمة، وضوارب جمع ضاربة، فـ«أوامر» جمع «آمرة» لا «أمر».

قال الزبيدي[1]: «وقد وقع في مصنَّفات الأصول الفرق في الجمع، فقالوا: الأمر إذا كان بمعنى ضدِّ النهي فجمعُه أوامر، وإذا كان بمعنى الشأن فجمعُه أمور، وعليه أكثرُ الفقهاء، و هو الجاري في ألسنة الأقوام.

وحقّق شيخنا في بعض الحواشي الأصوليّة ما نصّه: اختلفوا في واحد أمور وأوامر؛ فقال الأصوليّون: إنّ الأمر بمعنى القول المخصّص يجمع على أوامر، وبمعنى الفعل أو الشأن يجمع على أمور، ولا يعرف من وافقهم إلاّ

---

(١) تاج العروس ج٦ / ص٣٢.

الجوهريّ في قوله[١]: «أمره بكذا أمراً وجمعه أوامر»، وأمّا الأزهريّ[٢] فإنّه قال: «الأمر ضدّ النّهي واحد الأمور». وفي المحكم: لا يجمع الأمر إلاّ على أمور، ولم يذكر أحدٌ من النّحاة أنّ فعلاً يجمع على فواعل، أو أنّ شيئاً من الثّلاثيّات يجمع على فواعل، ثم نقل شيخنا عن شرح البرهان كلاماً ينبغي التّأمّل فيه.

وفي المصباح[٣]: جمع الأمر أوامر، هٰكذا يتكلّم به النّاس، ومن الأئمّة من يصحّحه ويقول في تأويله: إنّ الأمر مأمورٌ به، ثم حوّل المفعول إلى فاعل، كما قيل أمرٌ عارفٌ وأصله معروفٌ، وعيشةٌ راضيةٌ وأصله مرضيّة، إلى غير ذلك، ثم جمع فاعلٌ على فواعل، فأوامر جمع مأمورٍ.

وبعضهم يقول: جمع على أوامر فرقاً بينه وبين الأمر بمعنى الحال، فإنّه يجمع على فعول». انتهى.

هذا، والصحيح أنّ اللغة غير قياسيّة دائماً، وقد ورد في دعاء كميل[٤]: «وخالفت بعض أوامرك» فالعرب تقول أوامر كجمع لأمر، وتأويل الدعاء بكون المراد «وخالفت بعض آياتك الآمرة» لا دليل عليه.

---

(١) الصحاح ج٢ / ص٥٨٠ و٥٨١.

(٢) صاحب تهذيب اللغة.

(٣) المصباح المنير ج٢ / ص٢١.

(٤) مصباح المتهجد وسلاح المتعبّد ج٢ / ص٨٤٦.

وعلى كلّ، فيكفينا في المقام الشاهد الأوّل ـ أعني صحة الاشتقاق بمعنى الطلب وعدم صحته بالمعنى الآخر ـ للقول بتعدّد الوضع.

والمتحصّل: أنّ لفظة الأمر مشترك لفظي بين معنيي الطلب والشيء، لكن بما أنّه ليس كلّ «طلب» يصدق عليه أنّه أمر، وليس كلّ «شيء» يصدق عليه أنّه أمر، بل النسبة بينها العموم والخصوص المطلق، والتفسير بها إنّما هو من التفسير بالأعمّ كما هو الحال عادةً في التعريفات اللغوية، ذكر المصنف ﷺ تحديداً أدقّ لكلا المعنيين.

في المراد من الطلب المرادف لكلمة الأمر:

معلوم أنّ الطلب في اللغة يطلق على معنيين؛ الطلب التكويني حيث تسعى الذات نفسها بتوسّط تحريك العضلات ـ في الانسان ـ نحو الشيء، وعليه يحمل قوله تعالى[1]: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْش يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ

(١) الأعراف / ٥٤، وعليه أيضاً حمل ما في سورة الكهف / ٤٣ من قوله تعالى: ﴿أو يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلباً﴾، وما ورد في سورة الحج / ٧٣ من قوله تعالى: ﴿يا أيّها الناس ضرب مثل فَاسْتَمِعُوا لَهُ إنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُون الله لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً ولَو اجْتَمَعُوا لَهُ وإن يَسْلُبْهُمُ الذُّبابُ شَيْئاً لاَ يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ والمطلوب﴾، ولم أجد في الكتاب الكريم استعمال لفظ الطلب بمعناه التشريعي، هذا بحسب تتبعي القاصر.

والْقَمَرَ والنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بأمْرِهِ ألاَ لَهُ الْخَلْقُ والأمرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، ويطلق أيضاً على الطلب التشريعي حيث يوسّط فعل الغير لتحصيل المطلوب كما في طلبات الموالي من عبيدهم.

والمراد من الأمر هنا خصوص الطلب التشريعي دون التكويني، ثم إنّ حقيقة الطلب التشريعي متقوّمة بأمرين إثنين:

الأمر الأوّل: وجود إرادةٍ حقيقيةٍ ورغبةٍ في تحصيل الشيء، وعليه فلو صدر الطلب من دون وجود مثل هذه الإرادة في تحصيل المطلوب لا يكون الطلب أمراً حقيقة بل صورة أمر كما في الأوامر الهزليّة والامتحانيّة.

الأمر الثاني: إبراز هذه الارادة في قالب مفهم للطرف المقابل، سواء أكان باللفظ أي القول أم بالكتابة أم بالاشارة، وإن رأيت من عبّر بخصوص الابراز بالقول فقال: «الأمر هو طلب الفعل بالقول» فاعلم أنـّه لا يريد تخصيص الأمر بالطلب التشريعي اللفظي بل إنـّما ذكر «القول» باعتباره أبرز مصاديق افهام الرغبات النفسيّة كما نبّه عليه الماتن ﷺ في الهامش.

وعلى كلّ، فمجرّد وجود الرغبة في النفس من دون إظهارها لا يصحح صدق عنوان الطلب عليها.

فالمتحصل أنّ الأمر هو الطلب التشريعي بالقول أو الكتابة أو الاشارة الناشئ عن إرادة ورغبة حقيقيّة، ويأتي في المبحث الثاني اعتبار

شيء ثالث لصدق عنوان الأمر على الطلب، وهو أن يكون هذا الإظهار من العالي، فلا يصدق على إظهار الداني رغباته عنوان الأمر.

في المراد من الشيء المرادف لكلمة الأمر:

من المعلوم أنّ الشيئيّة من المفاهيم العامّة التي تصدق على كلّ ما هو متحقّق في الخارج ولذا قالوا بأنّ الشيئيّة تساوق الوجود والتحقّق، ولا يصدق عنوان الأمر على كلّ شيء فلا يُقال: «رأيت أمراً» إذا رأيت إنساناً أو شجرة أو بيتاً[1].

ومن هنا ذكر الماتنﷺ أنّ الشيء المرادف للأمر خصوص ما لم يكن من الذوات والجواهر بأن يكون من الأفعال والصفات.

هذا، ومن المعلوم أنّ أسماء الأفعال والصفات تلحظ بنحوين من وجهة نظر عقليّة، فاللفظ الواحد ينظر إليه تارةً بما له من معنى مصدري وأخرى بما له من معنى اسم مصدري، فيُقال: «الوضوء بالمعنى المصدري» ومعناه نفس أفعال الوضوء أي بما هي أفعال مستندة إلى فاعل معيّن، ويُقال

---

(١) وحاول بعضهم تصوير إمكان الإطلاق من جهة صحة حمل الشيء على الذوات، فيُقال: «النار أمر وشيء ضروري في الشتاء»، لكنّه غفلة عن كون الموصوف بأنّـه أمر ضروري وجود النار لا ذاتها.

الوضوء بمعناه الاسم المصدري أي نتيجة الوضوء وهي الطهارة من الحدث، والوجه الفني لذلك أنـّه في المصدر مادة أي فعل، وهيئة أي حدوث، فإن لوحظت المادة فقط فالنظر يكون إلى النتيجة فهو اسم مصدر، بخلاف ما لو لوحظت الهيئة أي نفس الفعل.

وهنا عندما نقول بأنّ الشيء المرادف للأمر خصوص ما كان من الأفعال والصفات نريد خصوص هذه الأفعال والصفات بمعناها الاسم المصدري أي من دون أن تكون مستندة إلى فاعلها بل بما هي نتيجة واقعة في الخارج، وهذا هو السبب في عدم صحة الاشتقاق من الأمر بمعنى الشيء؛ إذ لم يؤخذ في مضمونه المعنى المصدري الحدثي المنسوب إلى فاعل معيّن، بخلاف الأمر بمعنى الطلب حيث قصد منه المعنى المصدري وصدور الأمر من الآمر فصح الاشتقاق منه بملاحظة الفاعل.

وكيف كان، فالنسبة بين الأمر والشيء نسبة العموم والخصوص المطلق، والمراد من الأمر بمعناه الثاني خصوص الأشياء التي هي من الأفعال والصفات إذا لوحظت بمعناها الاسم المصدري.

أقول: الانصاف أنّ كلمة الشيء لا تنطبق على جميع معاني الأمر ممّا يرشد إلى أنّ النسبة هي العموم من وجه، ففي قوله تعالى[1]: ﴿أتعجبين

---

(١) هود / ٧٣.

من أمر الله﴾ لا يقال بدلاً منها أتعجبين من شيء الله، وفي قوله تعالى[١]: ﴿فلَمَّا جاء أمرنا﴾ لا يُقال: فلَمَّا جاء شيئنا، وفي قوله تعالى[٢]: ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ لا يُقال: قل الروح من شيء ربي، وقس على ما تقدّم قوله تعالى[٣]: ﴿له الخلق والأمر﴾، بل في قولنا: «أمر فلان مستقيم» لا يُقال: «شيء فلان مستقيم».

ومن هنا ذكر غير واحد أنّ الأمر مشترك لفظي بين الطلب ومعنى آخر جامد جامع بين الحادثة والواقعة والفعل، ولا يضرّنا عدم معرفة هذا الجامع بحدّه كما هو الغالب في المفاهيم الوجدانيّة المدركة بحسب الارتكاز العرفي.

ويمكن لك أن تلتزم بالاشتراك اللفظي بين هذه المعاني الثلاثة أو الأربعة نظير ما ذهب إليه المحققﷺ في المعارج[٤] حيث ذكر أوّلاً أنّ الأمر مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشأن والطريق، ثم ذكر كلاماً يظهر منه كون الأمر مشتركاً بين القول المخصوص والشيء والفعل.

---

(١) هود / ٨٢.

(٢) الاسراء / ٨٥.

(٣) الأعراف / ٥٤.

(٤) المعارج ص٦١.

قال في الهداية تعليقاً على قول المحقق[1]: «وظاهر ما ذكره في الاحتجاج عليه إرجاعه الطريق إلى الشأن، والصفة والغرض إلى الشيء، فيكون عنده مشتركاً بين الثلاثة». انتهى.

والحاصل: أنّ النسبة في التحقيق هي نسبة العموم والخصوص من وجه لا العموم والخصوص المطلق، وأمّا ما يذكر من أنّ الشيئيّة تساوق الوجود فهذا بملاحظة المصداق دون المفهوم، والأمر سهل.

ثمرة هذا البحث:

قال السيّد الخوئي في ختام هذا البحث[2]: «ثم لا يخفى أنـّه لا ثمرة عمليّة لذلك البحث أصلاً، والسبب فيه: أنّ الثمرة هنا ترتكز على ما إذا لم يكن المراد الاستعمالي من الأوامر الواردة في الكتاب والسنّة معلوماً، وحيث إنّ المراد الاستعمالي منها معلوم، فإذن لا أثر له». انتهى.

وحاصله: أنّ البحث عن تحديد معاني الألفاظ إنـّما يثمر في صورة الشكّ في المراد الاستعمالي فتطبّق أصالة الحقيقة بعد فقدان القرينة على المجاز، ولو قيل بالاشتراك اللفظي بين المعاني ولم تكن هناك قرينة في البين يلتزم بالإجمال. هذا من ناحية كليّة.

---

(١) هداية المسترشدين ج١ / ص٥٦٧.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص٣٤٧.

لكن محلّ ابتلاء الفقيه ما ورد من الشارع من آيات وروايات، وبما أنّ المراد الاستعمالي ـ لا سيّما بالنسبة لِمَا هو شأن الفقيه ـ معلوم دائماً، فلا حاجة لنا لتنقيح المدلول الوضعي للكلام؛ لعدم احتياجنا إلى أصالة الحقيقة حينئذٍ.

قوله ﷺ ص١٠٦، س٧: «كالحادثة والشأن والفعل، كما نقول: «جئت لأمر كذا» أو. . .» ظاهره أنـّه في مقام اللف والنشر المرتّب، إلاّ أنّ المثال الأوّل لا يذكر عادةً للحادثة بل للغرض.

قوله ﷺ ص١٠٧، س١٦: «والدليل على أنّ لفظ الأمر مشترك بين معنيين: الطلب والشيء، لا أنـّه موضوع للجامع بينهما» أي خلافاً لكلّ من شيخي المصنف ﷺ أعني الميرزا النائيني والمحقق الأصفهاني ﷺ، حيث ذهبا إلى وحدة المعنى الموضوع له على خلاف بينهما، فحاول المحقق الأصفهاني[1] إرجاع المعنى الجامد إلى المعنى الاشتقاقي، فذكر أنّ الأمر يطلق على الحادثة باعتبار أنّ الحدث في معرض أن يتعلّق به الطلب.

وأمّا المحقق النائيني[2] فعكس ذلك، وذكر أنّ الأمر بمعنى الطلب من مصاديق الواقعة التي لها أهميّة في الجملة؛ فإنّ الأمر من الأمور التي لها أهميّة، فيكون للأمر معنى واحد وهي الواقعة التي لها أهميّة في الجملة.

---

(١) نهاية الدراية ج١ / ص٢٥٢.

(٢) أجود التقريرات ج١ / ص١٣١، ومال إليه على ما في الفوائد ج١ / ص١٢٨ وإن لم يحققه.

المسألة الثانية

اعتبار العلوّ في معنى الأمر

بعدما تقدّم البحث عن معنى مادّة الأمر وأنـّها مشتركة بين الطلب والشيء على ما تقدّم تفصيله، وكان المتحصّل أنّ الأمر موضوع لخصوص الطلب التشريعي المبرَز بالقول أو الاشارة أو الكتابة الناشئ عن إرادةٍ حقيقيّة، يبحث هنا عن إضافة قيدٍ جديد لهذه الجملة، فهل مطلق هذا الطلب المخصوص أمر أم يعتبر فيه شيء زائد بلحاظ المُبرز للأمر أعني الآمر.

معنى العلوّ والاستعلاء:

وقبل بيان ذلك لا بدّ لنا من بيان معنيي العلوّ والاستعلاء المبحوث عن لزوم اتصاف الآمر بهما، فنقول: إنّ المراد من العلوّ أن يكون الآمر مولى سواء أكان مولى حقيقياً أم اعتبارياً، والمولى الاعتباري الأعمّ من كونه مولى شرعيّاً أم مولى عرفيّاً، والمولى العرفي الأعمّ من كونه مولى بحقّ أم بظلم، فيعمّ جميع أصناف الموالي من الله تعالى إلى شيخ العشيرة والقبيلة.

وأمّا المراد من الاستعلاء فهو إظهار العلوّ وإبرازه، فمثلاً طلب الوالد من ولده حال كونه مترجيّاً له كما لو قال: «افعل كذا يرضى الله عنك» لا يكون طلباً عن استعلاء لكون الوالد واعظاً وخافضاً لجناحه، بخلاف ما لو قال: «افعل كذا» من دون أن يكون خافضاً لجناحه فهذا الطلب عن استعلاء، وواضح أنـّه لا يشترط في صدق الاستعلاء العلوّ الحقيقي للآمر فيمكن تصوير الاستعلاء في طلب العبد من مولاه، كما لو صعد على سرير سيّده وقال له: «افعل كذا»[1].

الأقوال في المسألة:

إذا عرفت المراد من العلوّ والاستعلاء، يقع الكلام في اعتبارهما أو اعتبار أحدهما تعييناً أو تخييراً لصدق عنوان الأمر، فهنا احتمالات عقليّة خمسة يوجد قائل بكلّ واحد منها:

---

(١) هذا، وقد ذكر المحقق الايرواني ﷺ تفسيراً آخر للاستعلاء فذكر أنّ الاستعلاء هو طلب المولى بما هو مولى والمأمور عبد، لا بما أنـّه طبيب وهذا مريض، أو بما هو ناصح مشفق وهذا مستشير، أو معلم ومتعلِّم. فللمولى جهات ويتكلّم بكلّ لسان فتارةً يتكلّم بلسان مولويّته وأخرى بلسان طبابته، وهكذا. وحكم طلبه في كلّ لسان لا يختلف عن حكم طلب أرباب ذلك اللسان. ينظر: نهاية النهاية ص٤٥ و٤٦.

القول الأوّل: أنّـه لا يعتبر للصدق اللغوي أيّ منهما، فيصدق عنوان الأمر سواء أصدر من العالي أم من المستعلي أم من غيرهما، وينسب هذا القول إلى الأشاعرة كما عن العلامة ﷺ في النهاية[١]، وذهب إليه منّا السيّد البروجردي ﷺ على ما في تعليقته على الكفاية[٢].

القول الثاني: اعتبار أحدهما على التخيير، فأيّهما وجد صدق عنوان الأمر، وهو المختار عند المحقق صاحب هداية المسترشدين ﷺ حيث قال[٣]: «والأظهر . . . اعتبار أحد الأمرين من العلوّ أو الاستعلاء، لكن لا بدّ في الأوّل من عدم ملاحظة خلافه باعتبار[٤] نفسه مساوياً للمأمور أو أدنى منه». انتهى.

القول الثالث: أنـّهما معتبرين معاً، فلا يصدق عنوان الأمر إلاّ إذا صدر من عال مستعل، وقد نسب هذا القول في هداية المسترشدين إلى بعض المتأخّرين، ويظهر من السيّد الخميني ﷺ اختياره[٥].

القول الرابع: أنّ العلوّ هو المعتبر وحده، فلا يصدق الأمر على الطلب الصادر من المستعلي الداني فضلاً عن الداني غير المستعلي، بل لا بدّ

---

(١) ينظر: هداية المسترشدين ج١ / ص٥٧٧.

(٢) الحاشية على الكفاية ج١ / ص١٥٦.

(٣) هداية المسترشدين ج١ / ص٥٧٧.

(٤) أي يشترط أن لا يعتبر المولى نفسه ـ وهو العالي ـ مساوياً أو دانياً.

(٥) ينظر: تهذيب الأصول ج١ / ص١٠٠ و١٠١.

من كون الآمر عالياً شرعاً أو عرفاً. واختار هذا القول جملة من متقدّمينا ومتأخّرينا، فذهب إليه السيّد في الذريعة[١]، وهو الظاهر من الشيخ الطوسي في العدّة[٢]، وذهب إليه أيضاً الآخوند في الكفاية[٣]، والميرزا النائيني[٤] والمحقق الأصفهاني[٥]. ونسب هذا القول إلى جمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة، الأشاعرة، وهو المختار عند الماتن ﷺ.

القول الخامس: أنّ المعتبر خصوص الاستعلاء خلافاً للقول السابق، فطلب المولى من عبده إن لم يكن باستعلاء لا يكون أمراً، وذهب إليه المحقق ﷺ في المعارج[٦].

تحقيق الحقّ في المسألة:

قد عرفت ذهاب المصنف ﷺ إلى القول الرابع فلم يعتبر شيئاً في صدق الأمر غير العلوّ، ومن هنا فلا يصدق على طلب الداني أنّه أمر بل دعاء، وأمّا طلب المساوي فهو التماس، ولا يكفي لصدق عنوان الأمر على

---

(١) الذريعة ج١ / ص٣٥.

(٢) ينظر: العدّة ج١ / ص١٦٠.

(٣) الكفاية ص٨٣.

(٤) أجود التقريرات ج١ / ص١٣٢، وينظر: فوائد الأصول ج١ / ص١٢٨ و١٢٩ حيث استشكل في اعتبار الاستعلاء ولم يستشكل في اعتبار العلو.

(٥) نهاية الدراية ج١ / ص٢٥٨.

(٦) المعارج ص٦٢.

طلبيهما مجرّد الاستعلاء، بخلاف العالي حيث يصدق عنوان الأمر على طلبه وإن كان خافضاً لجناحه حين الأمر.

والدليل على ما ذكره التبادر، فإنّ الأمر إنـّما يتبادر منه خصوص الطلب من العالي، ويصح لك أن تسلب عنوان الأمر عن طلب غيره، فتقول طلب العبد من سيّده ليس بأمر وإن كان العبد مستعلياً.

وإن أردت التأكّد من تبادر علوّ الآمر من الأمر لاحظ ما لو قيل لك: «أمر زيد عمرو» فهل يتبادر إلى ذهنك علوّ زيد وكونه مولى لعمرو أم لا؟

هذا، ويمكن تأييد دعوى الماتن ﷺ عبر بيان نكتة وجدانيّة وهي أنّ إنشاء الأمر إنـّما يراد منه الالزام التشريعي، والالزام التشريعي لا يكون إلاّ من قبل من له شأنية الالزام، وهذا لا يتمّ إلاّ من قبل العالي سواء أكان علوّه شرعياً أم عرفياً.

ثم إنـّه قد أورد على هذا القول بعدّة إشكالات، تعرّض الماتن ﷺ إلى واحد منها تلويحاً، وحاصل هذا الاشكال: أنـّه لا خلاف في صدق عنوان الأمر على المستعلي وإن كان الآمر دانياً، فيُستنكر على العبد الذي يأمر سيّده ويُقال له: «لِمَ أمرت سيّدك؟!» وهذا دليل على صدق عنوان الأمر عليه.

وفيه: أنّ إطلاق الأمر على طلب العبد هنا من الإطلاق المجازي باعتبار المشابهة؛ فإنّ صورته صورة الأمر والإلزام، وإنّما يطلق عليه أنّه أمر في مقام توبيخ العبد على ما فعله بلحاظ استعلائه لا بلحاظ أنّ ما قاله أمر وإلزام، فكأنّه قيل له: «لِمَا استعليت على سيّدك؟!».

ولا يخفى أنّ من لا يسلّم التبادر لا يقبل مثل هذا الجواب، بل يرى أنّ التوبيخ على صدور الأمر حقيقة لا على الاستعلاء، فالنزاع ينبغي أن يقصر على المتبادر من مادّة الأمر.

وأشكل أيضاً على هذا القول، بمثل قوله تعالى[1]: ﴿قال للملأ حوله إنّ هذا لساحر عليم * يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون﴾، فعبّر عن طلبهم بالأمر مع أنّهم غير عاليين ولا مستعلين، وهذا دليل على مساوقة الطلب للأمر، فيثبت القول الأوّل.

وفيه: أنّه سمّاه أمراً تجوّزاً استمالة لقلوبهم، لا لكونه أمراً وإلزاماً حقيقياً.

والحاصل: أنّ نكتة هذا البحث هي كون الأمر قد أخذ فيه مفهوم الإلزام ممّن له شأنية الالزام، فيعتبر في صدقه صدوره من العالي لا غير.

---

(١) الشعراء / ٣٤ و٣٥.

ثمرة النزاع:

والثمرة من هذا البحث تظهر في علم الفقه كما هو الحال في تحديد مداليل الألفاظ كتحديد معنى الصعيد، فيكون للبحث ثمرة فيما لو وردت كلمة الأمر في دليل شرعي كما في وجوب طاعة أوامر الوالدين[١] أو في مثل الأمر بالمعروف[٢] فهل يعتبر لصدق الأمر بالمعروف الاستعلاء أم لا يعتبر ذلك، ونفس الكلام بالنسبة للأمر بأمر الأبناء بالصلاة إذا كانوا أبناء سبع سنين[٣].

---

(١) كما ورد في خبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: أوصني، قال: لا تشرك بالله شيئاً وإن أُحرقت بالنار وعُذِّبت إلاّ وقلبك مطمئنٌّ بالايمان، ووالديك فأطعهما، وبرَّهما حيّين كانا أو ميّتين، وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل، فإنّ ذلك من الإيمان». وسائل الشيعة ج٢١ / ص٤٨٩، باب ٩٢ من أبواب أحكام الأولاد ح٤.

فيُقال مثلاً: إنـّه في صورة عدم الاستعلاء لا يصدق عنوان الأمر فلا تجب طاعتهما.

لكن يمكن في المقام التمسك بنكتةٍ عرفيّة، وهي: تعميم الحكم عبر فهم لزوم امتثال رغبات الأب، وليس الأمر إلاّ أحد أبرز مصاديق بيان الرغبة؛ فإنّ المرجع في مثل هذا التشريع إلى لزوم مراعاة مقام الأب واحترامه. وهذا التعميم إنـّما يفهم من مناسبات الحكم والموضوع فيتوسّع الحكم ليشمل كلّ رغبة مبرَزة.

ونفس الكلام يمكن أن يذكر بالنسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) حيث قال الله تعالى في سورة آل عمران / ١٠٤: ﴿ولتكن مِنْكُمْ أمّةٌ يَدْعُونَ إلى الخير ويَأمُرُونَ بالمَعْرُوف وينهَوْنَ عن المنكَر وأولئِكَ هُمُ المفلحون﴾.

(٣) ينظر: وسائل الشيعة ج١٠ / ص٢٣٤، باب ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم ح٣.

وعلى كلّ، فقد نبّه الأعلام على عدم وجود ثمرة أصوليّة لهذا البحث، والوجه فيه: أنّ هذا البحث لن يؤثر على الحكم بلزوم الامتثال فيما لو صدرت مادّة الأمر من المولى؛ لأنّ وجوب الطاعة من شؤون المولويّة الذاتيّة أو الجعليّة بجعل مشروع ـ كما في مولويّة الأنبياء والأوصياء والآباء ـ لا من شؤون صدق عنوان الأمر، فالمولوية وحقّ الطاعة تعبيران عن شيء واحد، ولذا فلو أبرز المولى مراده اللزومي بغير مادّة أو صيغة الأمر تجب طاعته وإن لم يسمّى أمراً في اللغة.

في أنّ هذا النزاع مختصّ في مادّة الأمر:

قوله ﷺ في عنوان البحث: «اعتبار العلوّ في معنى الأمر» اعلم أنّ هذا البحث إنـّما يتأتّى في خصوص مادّة الأمر دون صيغته، وإلاّ فإنّ الهيئة على ما يأتي في أوّل المبحث الثاني موضوعة لمعنى واحد وهو إنشاء النسبة الارساليّة مثلاً، والاختلاف إنـّما يكون في الداعي، وإلاّ فالمفهوم الاسمي أعني «العلو» لا يمكن أخذه في المفهوم الحرفي أعني الصيغة.

نعم، لكي يحكم العقل بلزوم الامتثال لا بدّ أن تكون الصيغة صادرة من العالي، لكن هذا لا يعني أخذ العلوّ في مفهوم صيغة الأمر.

المسألة الثالثة

دلالة لفظ «الأمر» على الوجوب

وقع الكلام بين الأصوليين في دلالة الأمر على الوجوب، وقد ذكر الماتن ﷺ عدّة أقوال:

منها: أنّ مادّة الأمر موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي، فيكون استعمال مادّة الأمر في الاستحباب من باب الاستعمال المجازي.

ومنها: أنـّها موضوعة لكليّ الطلب الصادق على الطلب الوجوبي والندبي الاستحبابي، فيدلّ عليهما بنحو واحد حقيقةً كما هو الحال في جميع المشتركات المعنوية.

ومنها: أنّ مادّة الأمر مشترك لفظي بين الطلب الوجوبي والطلب الندبي.

ومنها: غير ذلك كقول بعض العامّة بأنّ مادّة الأمر موضوعة لخصوص الطلب الندبي.

هذا، ولم يتعرّض الماتن ﷺ إلى أدلّة الأقوال في هذه المسألة بل ذكر أنّ ظاهر مادّة الأمر الوجوب، فإذا قال المولى لعبده: «آمرك بأن تأتي بكذا» فلا يتوقّف أحد من أبناء اللغة في هذا التعبير، ولا يصح للعبد أن يعتذر فيقول لمولاه لعلّك أردت الاستحباب وهذا واضح، سواء أكانت دلالة مادّة الأمر على الوجوب بالوضع كما هو مقتضى القول الأوّل أم بالقرينة كما هو مقتضى غيرها. ثم ذكر ﷺ أنّ هذا هو كلّ ما يهمّ الأصولي حيث النظر إلى عالم الظواهر وعالم الاستعمال، بغض النظر عن منشأ هذه الدلالة؛ باعتبار أن موضوع الحجيّة الأصوليّة الظهور، والمراد بالظهور تشخيص مراد المتكلّم الجدّي لا تحديد المعنى الموضوع له اللفظ، فإنّه بحث غير مفيد إلاّ في صورة الشكّ في مراد المتكلّم، وكأنّه لا شكّ في استعمالات الشارع، فتدبّر.

ثم إنّه ﷺ نفى البأس في البحث عن منشأ هذه الدلالة، لكن بما أنّه لا ثمرة عمليّة له يكون البحث بحثاً علمياً صرفاً.

الأقوال في منشأ دلالة الأمر على الوجوب:

وعلى كلّ فالأقوال المهمة ثلاثة:

القول الأوّل: أنّ الوجوب مستفاد من مادّة الأمر بالدلالة الوضعيّة، فالأمر هو الطلب التشريعي الوجوبي، فيكون الوجوب جزء المعنى الموضوع

له لفظ الأمر، وهذا هو أشهر الأقوال على ما ذكروا وأجودها، وممّن ذهب إليه صاحب الكفاية ﵀[١] مستدلاً عليه بالتبادر.

وأيّده ببعض الاستعمالات الشرعية كقوله تعالى[٢]: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾، فالمراد هنا من الأمر خصوص الأمر الوجوبي وإلاّ فإنّ الأمر الاستحبابي لا يلزم الحذر من مخالفته.

وكقوله ﷺ[٣]: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك». الحديث. وتقريب الدلالة: أنّ الأمر لو كان شاملاً للاستحباب لَمَا كان الأمر مستلزماً للمشقّة كما هو ظاهر الحديث، مع أنّ السواك مأمور به على نحو الاستحباب.

والوجه في جعله مؤيداً لا دليلاً كون الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، على أنّ الآية قد تشمل الأوامر الارشاديّة، فقد روى في الكافي بسنده المعتبر عن عمر بن يزيد قال[٤]: «اشتريت إبلاً وأنا بالمدينة مقيم فأعجبتني إعجاباً شديداً، فدخلت على أبي الحسن الأول ﵇ فذكرتها، فقال:

---

(١) الكفاية ص٨٣.

(٢) النور / ٦٣ .

(٣) وسائل الشيعة ج٢ / ص١٧، الباب الثالث من أبواب السواك ح٤، وتتمة الخبر «لأمرتهم بالسواك عند وضوء كلّ صلاة»، وص١٩ الباب الخامس من أبواب السواك ح٣، وتتمته «لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاة».

(٤) م ن، ج١١ / ص٥٠١، باب ٢٤ من أبواب أحكام الدواب ح٢.

ما لك وللإبل؟! أما علمت أنـّها كثيرة المصائب؟ قال: فمن إعجابي بها أكريتها وبعثت بها مع غلمان لي إلى الكوفة، قال: فسقطت كلّها، فدخلت عليه فأخبرته، فقال: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾».

ولازم هذا القول كما عرفت سابقاً كون استعمال مادّة الأمر في الاستحباب[1] من الاستعمال المجازي، فأشكل غير واحد عليه بأنـّنا لا نشعر بالتجوّز عند الاستعمال في الندب، وهذا دليل على أنّ استفادة الوجوب والندب من الأمور الخارجة عن الوضع بعد استبعاد الاشتراك اللفظي، إلاّ أنـّه يمكن لأصحاب هذا المسلك الاجابة بدعوى الإحساس بالتجوّز، والقول بعدم الإحساس دعوى يقابلها دعوى.

القول الثاني: وهو الذي أشار إليه الماتنﷺ في أوّل المسألة، وحاصله بعد الاتفاق مع القول الأوّل بأن الدلالة على الوجوب من سنخ الدلالة اللفظيّة: أنّ الأمر موضوع لكليّ الطلب الشامل للوجوب والاستحباب، وفي صورة عدم وجود القرينة يتعيّن إرادة الوجوب بالاطلاق،

---

(١) كالذي ورد في معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله بعدما أذّن بالحج «أمر الناس بنتف الإبط، وحلق العانة». الحديث. م ن، ص٢٢٤، باب ٢ من أبواب أقسام الحج ح١٥.

ولهم في تقريب هذه الدلالة الاطلاقيّة مشارب، قد ذكر المحقق العراقي ﷺ منها وجهين، فلاحظ[١].

وأمّا ما ذكره الماتن ﷺ من قوله: «قيل: مأخوذ قيداً في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذاً في الموضوع له» فمراده أنّ اللفظ موضوع لكلّي الطلب وينصرف إلى خصوص الحصّة الوجوبيّة عند الاطلاق لوجود علقة خاصّة بين اللفظ وحصّة من معناه كما هو شأن كلّ انصراف، فمثلاً: يدّعى كثرة استعمال اللفظ في الحصّة الوجوبيّة بحيث ينصرف الكلي إليها عند الاطلاق.

ويمكن ذكر أوجه أخرى للانصراف كالانصراف إلى أكمل الأفراد التي يأتي ذكرها في المسألة الثانية من مسائل صيغة الأمر تحت عنوان: «ظهور الصيغة في الوجوب».

وعلى كلّ، فالجامع بين التوجيهات المذكورة في ضمن هذا القول كون مادّة الأمر موضوعة للجامع بين الوجوب والاستحباب، وتعيّن إرادة الوجوب عند عدم القرينة على الاستحباب.

القول الثالث: وهو الذي اختاره الماتن ﷺ تبعاً لشيخه النائيني ﷺ[٢] وحاصله انكار الدلالة اللفظية لمادّة الأمر على الوجوب، بل الأمر موضوع

---

(١) نهاية الأفكار ج١ / ص١٦٢ و١٦٣.

(٢) أجود التقريرات ج١ / ص١٤٤ و١٤٥، فوائد الأصول ج١ / ص١٣٦، وذهب إليه السيّد الخوئي ﷺ على ما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص٤٨٣. وممن اختار

في اللغة لطبيعيّ الطلب، والوجوب لا يستفاد من اللفظ لا بالدلالة الوضعيّة ولا الدلالة الاطلاقيّة بل العقل إنّما يحكم بالالزام في صورة تجرّد الطلب عن الترخيص بالترك، كما أنّه يحكم بعدم الالزام المساوق للاستحباب في صورة وجود الترخيص بالترك.

وبعبارة أخرى، مادّة الأمر موضوعة للطلب التشريعي من العالي لا غير، والوجوب والاستحباب من لواحق عالم الاستعمال فهما خارجان عن المعنى الموضوع له اللفظ، بل العقل ينتزع الوجوب من المادّة فيما لو لم تقترن بالترخيص، وينتزع الاستحباب فيما لو اقترنت بالترخيص، ولذا يكون المعنى المستعمل فيه في كلّ من الوجوب والاستحباب واحداً، فكأنّ الأمر لا يفيد إلاّ إبراز الاعتبار النفسي وما يصدر عن المولى لا يصدق عليه لغةً أنّه وجوب ولا ندب، بل متى أبرز المولى هذا الاعتبار عن طريق المادّة ولم يرخّص بالترك يحكم العقل بلزوم الامتثال، ولو صدر منه الترخيص لا يحكم باللزوم.

وهذا الحكم العقلي بالالزام منشؤه كون الآمر هو المولى ـ أي من له حقّ الطاعة ـ فيحكم العقل بوجوب امتثال طلباته إلاّ أن يرخّص المولى بعدم لزوم الامتثال، فلا يحكم العقل حينئذٍ بالوجوب بل بالاستحباب، ولذا

هذا القول المحقق الايرواني ﷺ ـ المعاصر للمحقق النائيني ﷺ ـ على ما في الأصول في علم الأصول ص٤٨ و٤٩، وقد رتّب على ذلك إنكار كون الاستحباب من مقولة الطلب بل هو مجرّد تحبيب بالفعل.

قلنا بأنّ الوجوب ليس مدلولاً لفظياً بل إلزام عقلي باعتبار أنّ الآمر مولى، ولذا لا يصح لك تقسيم مادّة الأمر باعتبار مدلولها إلى أمر وجوبي وآخر استحبابي؛ إذ مدلولها أمر بسيط من هذه الجهة وهي بمعنى الطلب، وانقسام الأمر إلى وجوب واستحباب بعد تحقّق الاستعمال وسماع المخاطب للطلب، فيحكم عقله في صورة عدم ورود الترخيص بالالزام وفي صورة وجود الترخيص بعدم الالزام.

هذا، وكلّ ما ذكر كما رأيت عبارة عن مجموعة دعاوى، فلم يذكر الماتن ﵀ الدليل على كون الأمر موضوعاً لطبيعي الطلب، وأنّ الوجوب والاستحباب يستفادان بحكم العقل.

إن قلت: لعلّه ﵀ استند إلى التبادر حيث لا ينسبق الذهن إلاّ للطلب المجرّد عن خصوصيّة الوجوب والندب.

قلت: هذا بنفسه غير كافٍ إلاّ لردّ القول الأوّل، لتماشي هذا التبادر مع دعوى وضع لفظ الأمر لطبيعي الطلب الشامل لكلّ من الوجوب والاستحباب، ولا بدّ في مقام بيان صحة القول بالدلالة العقليّة من بيان وجه بطلان الدلالة الاطلاقيّة، ولذا ذكر المحقق النائيني ﵀ أنّ الوجه في بطلان الوضع للجامع عدم قابلية معنى الأمر للتحصيص بل هو أمر بسيط إمّا أن يوجد وإمّا أن يعدم، ومن هنا أنكر انقسامه إلى وجوب واستحباب، وجعلهما من لواحق عالم الاستعمال، وتفصيله في محلّه.

قولهﷺ ص١٠٩، س٥: «ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور» ذكر بعضهم سبع ثمرات لهذه المسألة، ويأتي من الماتنﷺ في المسألة الثانية من مسائل صيغة الأمر تحت عنوان: «ظهور الصيغة في الوجوب» الاشارة إلى أحدها، ولا وجه لحصر تلك الثمرة بصيغة الأمر دون مادّته كما لا يخفى على من تأمّلها.

قولهﷺ ص١٠٩ س١٦: «فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ» أي بل مدلوله على كلّ حال هو الطلب من العالي، فلا تجوّز في البين؛ لأنّ اللفظ مستعمل في المعنى الموضوع له على كلّ حال.

المبحث الثاني:

صيغة الأمر

وفيها إحدى عشرة مسألة:

- ١ -

معنى صيغة الأمر

كما كان الكلام في مادّة الأمر فقد وقع الكلام في معنى صيغة الأمر المعبّر عنها بـ«افعل» أو «ليفعل» حيث ذكر لها عدّة معانٍ أنهاها في هداية المسترشدين[١] إلى أربعة وعشرين معنى، وإليك أبرزها:

الأوّل: الطلب والبعث والارسال كما في قوله تعالى[٢]: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين﴾.

الثاني: التهديد كما في قوله تعالى[٣]: ﴿إنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لاَ يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أفَمَنْ يُلْقَى في النَّار خَيْرٌ أم مَنْ يَأتِي آمِناً يَوْمَ القِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إنـّه بمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ فإنّ الأمر المتوجه إلى الملحدين بفعل ما

---

(١) هداية المسترشدين ج١ / ص٥٩٦.

(٢) البقرة / ٤٣.

(٣) فصلت / ٤٠.

يشاؤون لا يراد منه الترخيص لهم بذلك، بل وبقرينة ذكر النار والجنّة يراد منه التهديد.

الثالث: التعجيز كقوله تعالى[١]: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾، وإلاّ فقد أخبر الله تعالى بعدم امكان الاتيان بمثله فقال[٢]: ﴿قُلْ لَئِن اجْتَمَعَتِ الإنسُ والجنُّ عَلَى أنْ يَأتُوا بمِثْل هٰذَا الْقُرْآن لاَ يَأتُونَ بمِثْلِهِ ولَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْض ظَهيراً﴾.

الرابع: التسخير وهو على ما ذكروا تبديل شخص من حالة إلى أخرى أكثر مهانة، كما في قوله تعالى لأهل السبت[٣]: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾، ومنه تعرف الفرق بينه وبين ما يعبّر عنه بالتكوين كما حمل عليه قوله تعالى[٤]: ﴿بديع السماوت والأرض وإذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾.

الخامس: الإنذار، ومثّلوا له بقوله تعالى[٥]: ﴿وإذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوا ربّهُمْ مُنيبينَ إليه ثُمَّ إذَا أذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إذَا فَريقٌ منهم بربّهم يُشْركُونَ

---

(١) البقرة / ٢٣.

(٢) الاسراء / ٨٨.

(٣) البقرة /٦٥.

(٤) البقرة / ١١٧.

(٥) الروم / ٣٣ و٣٤، ونظيرها النحل / ٥٤ و٥٥.

* ليكفُرُوا بمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾، فإنّ الأمر بالتمتّع ليس على حقيقته كما هو واضح.

السادس: الترجي والتمني، والفرق بينهما: أنّ الأوّل هو ترقّب حصول شيء يرجى حصوله بخلاف التمني حيث لا يرجى حصوله، ومن هنا يمكن ذكر مثال واحد لهما وهو قول الشاعر:

ألا أيـّها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل.

السابع: الإباحة كما في قوله تعالى[1]: ﴿وكلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾.

ثم إنّ الذي استقرّت عليه كلمة الأصوليين أنّ صيغة الأمر غير موضوعة لأيٍّ من هذه المعاني؛ لأنّ الصيغة ـ على ما تقدّم ـ من أقسام المعنى الحرفي، فلا تفيد معنىً استقلالياً بل غاية ما تفيده بحسب التبادر خصوص النسبة الطلبيّة البعثيّة الارساليّة ما شئت فعبّر، ولا تكون هذه المفاهيم الاسميّة من بعث وتهديد وتعجيز وتسخير وإنذار وإباحة مأخوذة في معناها، وإلاّ فكيف يفيد المعنى الحرفي الربطي معنى اسمياً استقلالياً؟!

وعليه، فصيغة الأمر بما أنـّها معنى حرفي تكون مفيدة لمعنى نسبي ربطي، وهنا يكون الربط بين مادّة الفعل والمخاطب أعني المأمور، ففي قول

---

(١) البقرة / ١٨٧.

المولى لعبده: «اضرب زيداً» يريد أن يربط بين صدور الضرب والعبد، فيجعل عبر إنشاء صيغة الأمر ضرب زيد على عهدة العبد، والغرض من إبراز هذه النسبة وتسجيلها في عهدة العبد جعل الداعي في نفس المأمور لتحقيق الأمر.

لكنّ تسجيل مدلول الصيغة في عهدة المكلّف عبر إنشاء الصيغة الطلبيّة يختلف باختلاف الدواعي، فتارةً يكون الداعي إلى الإنشاء البعث حقيقة نحو المطلوب كما في مثل «اغتسل للجمعة»، فهذه النسبة الطلبيّة المدلول عليها بالهيئة تكون ـ بملاحظة الداعي من إنشائها ـ مصداقاً للبعث والطلب وليست عين الطلب مفهوماً؛ لِمَا تقدّم من تغاير المعنى الاسمي مع المعنى الحرفي بحيث لا يمكن وقوع الترادف بينهما.

وأخرى يكون الداعي إلى إنشاء النسبة الطلبيّة التهديد، فتكون الصيغة حينئذٍ مصداقاً للتهديد وليست عين التهديد مفهوماً، وإلاّ فالتهديد معنى إسمي لا يمكن أن يرادف الصيغة التي هي من المعاني الحرفيّة.

وثالثةً يكون الداعي لانشاء الصيغة التعجيز، فتكون الصيغة ـ بملاحظة هذا الداعي ـ من مصاديق التعجيز مع أنّها مستعملة في النسبة الربطيّة الحرفيّة أعني النسبة الطلبيّة، فقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ تهديد بالحمل الشائع لا بالحمل الأوّلي، وذلك باعتبار أنّ الاتّحاد في المصداق لا المفهوم، وشرط الحمل الأوّلي أن يكون الاتحاد في المفهوم، وهو متعذّر في المقام؛ لتغاير حقيقة المعنى الاسمي عن المعنى الحرفي.

وقس على ذلك باقي المعاني المذكورة للصيغة، فإنّه وفي الجميع تكون الصيغة مستعملةً في معنى واحدٍ ومفهوم فارد، وهي النسبة الطلبيّة البعثيّة الارساليّة، والاختلاف في داوعي الإنشاء لا يغيّر هذا المفهوم بل أثره منحصر في الاندراج تحت مفهوم من المفاهيم، فإن كان الداعي من الانشاء الطلب صارت النسبة الطلبيّة مصداقاً للطلب، وإن كان الداعي التهديد صارت النسبة الطلبيّة مصداقاً للتهديد، وإن كان الداعي التعجيز صارت النسبة الطلبيّة مصداقاً للتعجيز، فالمستعمل فيه صيغة الأمر في قولك: «اضرب زيداً» بداعي الطلب هو عين المستعمل فيه صيغة الأمر في قولك: «اعمل ما شئت» بداعي التهديد، والفرق بينهما في خصوص الداعي حيث أوجد المتكلّم الصيغة الأولى بغرض تحقيق مطلوبه في الخارج، وأوجد الصيغة الثانية بغرض إيجاد الخوف وردع المخاطب عن الاتيان بالعمل.

ومن هنا تعلم ضعف كلّ ما يمكن أن يذكر من وجود استعمال حقيقي أو استعمال مجازي بالنسبة لهذه المعاني المذكورة، بل في الجميع لم تستعمل الهيئة إلاّ في معناها النسبي، والاختلاف إنّما هو بلحاظ المصاديق والاندراج تحت أحد المفاهيم، ولذا ذكر الماتن ـ تبعاً لصاحب الكفاية ـ أنّ عدّ هذه المعاني كمفاهيم مستفادة من الصيغة من الاشتباه بين المفهوم والمصداق، فإنّ صيغة الأمر بداعي التهديد ليست تهديداً بل مصداقاً للتهديد.

قال الآخوند ﷺ[١]: «إنـّه ربّما يذكر للصيغة معانٍ قد استعملت فيها، وقد عدّ منها الترجي والتمني والتهديد والإنذار والاهانة والاحتقار[٢] والتعجيز والتسخير . . . إلى غير ذلك، وهذا كما ترى، ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها بل لم تستعمل إلاّ في إنشاء الطلب، إلاّ أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى». انتهى.

حكم الشكّ في الداعي:

هذا، ومن اللازم التنبيه هنا على نكتة، وهي: أنّ الصيغة وإن كانت لا تستعمل إلاّ في معنى واحد وهي النسبة الطلبيّة وأنـّها تختلف مصداقاً باختلاف الدواعي، إلاّ أنـّه وفي صورة الجهل بالداعي ـ كما لو لم نعلم أنّ الداعي لإنشاء هذه الصيغة كان البعث أو التهديد ـ لا بدّ من حمل الصيغة على كونها منشأةً بداعي البعث، وقد اختلفوا في نكتة هذا الحمل، وأحسن ما يذكر في المقام: دعوى الاعتماد على دلالة عرفيّة عامّة، وحاصلها: ظهور حال المتكلّم في إرادة المتعلّق في صورة توجيه الخطاب إلى شخص معيّن، وإلاّ فلو لم يكن يريده فلماذا أمر به؟!

---

(١) الكفاية ص٩٠ و٩١.

(٢) أي عدم المبالاة، ومثاله على ما ذكروا قوله تعالى حكاية عن لسان موسى للسحرة: ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾. يونس / ٨٠، الشعراء / ٤٣.

نعم، في صورة وجود قرينة على إرادة شيء آخر يعرف أنّ الغرض من إنشاء الصيغة التهديد ونحوه، فنعتمد في صورة فقدان القرينة على أصالة التطابق بين عالم المدلول الاستعمالي والمدلول الجدّي وأنّه مثله.

قوله ص ١١٠، س٥: «صيغة الأمر كصيغة افعل ونحوها» بيّن المراد من نحوها في الهامش، حيث ذكر أنّ المراد كلّ ما يفيد البعث نحو المقصود سواء أكان جملةً فعليةً أم اسميةً، والفعلية سواء أكانت بصيغة الأمر أم بصيغة الجملة الخبرية.

ومثال الجملة الاسمية قوله: «هذا مطلوب منك» أو استعمال اسم الفعل كـ«صه»، أو استعمال المصدر النائب عن فعل الأمر كـ«سعياً نحو الخير».

ومثال الفعلية الانشائية صيغة الأمر والمضارع المقترن بلام الأمر.

ومثال الخبرية يأتي في ضمن التنبيه الأوّل من تنبيهات المسألة الثانية.

- ٢ -

ظهور صيغة الأمر في الوجوب

وقع الخلاف في صيغة الأمر في مقامين:

المقام الأوّل: في المعنى الظاهر فيه صيغة الأمر، فهل هي ظاهرة في الوجوب أم في الاستحباب أم في الأعمّ منهما.

المقام الثاني: أنـّه بناءً على ظهور الأمر في الوجوب، فما هو منشأ هذه الدلالة؟

المقام الأوّل: في أنّ الصيغة ظاهرة في الوجوب

نقل المصنف رحمه الله وقوع اختلاف بين الأصوليين في كون الصيغة ظاهرة في الوجوب، وذكر أنّ المهمّ من هذه الأقوال اثنين يدور أمرهما بين

النفي والاثبات، ثم قوّى دعوى ظهور الأمر في الوجوب، والوجه فيه يظهر عند تنقيح المقام الثاني، فإن قيل بوضع الصيغة للوجوب فالدلالة وضعيّة من باب أصالة الحقيقة، وإن قيل بالوضع للجامع مع الانصراف إلى الوجوب فالدلالة إطلاقيّة، وقس عليه حال تجرّد الصيغة عن الترخيص فيما لو كانت الدلالة عقليّة.

وأمّا إذا لم يقل بشيء من هذه المباني بأن قيل مثلاً بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب مع عدم تعيين كثرة الاستعمال إرادة الوضع الأوّل أو بالوضع لطبيعي الطلب مع عدم انصرافه إلى الحصة الوجوبيّة، فلن تكون الصيغة ظاهرة في الوجوب.

المقام الثاني: في منشأ دلالة الصيغة على الوجوب

بعد أن استقرّت كلمة الأصوليين على استظهار الوجوب من صيغة الأمر في صورة التجرّد عن القرائن المفيدة للاستحباب، وقع الكلام بينهم في منشأ هذه الدلالة، وذكر الماتن ﷺ منها ثلاثة:

القول الأوّل: أنّ منشأ الدلالة على الوجوب هي الدلالة الوضعيّة كما ذهب إليه كلّ من صاحبي المعالم[١] والكفاية[٢]، فالصيغة موضوعة للحصة الطلبيّة الوجوبيّة، فيكون استعمال الصيغة في الندب من الاستعمال المجازي؛ لأنّـه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له اللفظ.

القول الثاني: أنّ منشأ هذه الدلالة الانصراف بعد أن كانت الصيغة موضوعة لكليّ الطلب الجامع بين الوجوب والندب، ومنشأ هذا الانصراف وجود علقة خاصّة بين اللفظ والحصة الوجوبيّة، ومنشأ هذه العلقة كون الوجوب أكمل أفراد[٣] الطلب؛ إذ لا يوجد فيه إذن بالترك، بخلاف الاستحباب الذي هو مرتبة أدنى من الطلب؛ لمكان الترخيص في الترك.

القول الثالث: هو عين ما تقدّم من الماتن قدس سره في مادّة الأمر تبعاً للمحقق النائيني قدس سره، فالصيغة موضوعة لخصوص النسبة الطلبيّة، والنسبة الطلبيّة معنى بسيط لا ينقسم إلى وجوب واستحباب، بل هما مستفادان من حكم العقل، فينتزع العقل الوجوب في صورة تجرّد الصيغة عن الترخيص قضاءً لحقّ مولويّة المولى، وينتزع الاستحباب في صورة اقترانها بالترخيص.

وعليه، فلم تستعمل الصيغة لا في الوجوب ولا في الندب، بل الصيغة على كلّ حال مستعملة في النسبة الطلبيّة، وأمّا الوجوب والندب

---

(١) المعالم ص٤٦.

(٢) الكفاية ص٩٢.

(٣) يأتي في ختام هذا البحث توضيح أكثر للانصراف إلى أكمل الأفراد.

فيستفادان من حكم العقل في صورة الترخيص أو عدمه بعد تماميّة المدلول الاستعمالي، وهو معنى عدم كون الوجوب والاستحباب من الظهورات اللفظيّة ولا من سنخ الدلالات الكلاميّة، إذ القول بكونهما من الظهورات اللفظيّة فرع استعمال الصيغة فيهما، مع أنّ الصيغة لم تستعمل إلاّ في النسبة الطلبيّة.

ومن هنا تعرف وجه قوله ﷺ: «صيغة الأمر لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقيّاً ولا مجازيّاً؛ لأنّ الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها» بل الصيغة تستعمل في جميع الموارد في معنى واحد وهي النسبة الطلبيّة، والوجوب والندب حكمان من أحكام العقل في مقام الامتثال، وهذا عين ما تقدّم في مادّة الأمر، بل عدم دلالة الصيغة على مفهوم الوجوب والاستحباب أولى من عدم دلالة مادّة الأمر عليهما؛ إذ من الممكن تصوّر دلالة مادّة الأمر على مفهوم الوجوب ـ مثلاً ـ لمكان السنخيّة بينهما، بعد أن كان كلّ من مادّة الأمر ومفهوم الوجوب من سنخ المعاني الاسمية الاستقلالية، وأمّا هنا فالصيغة معنى حرفي ولا يتعقّل كون الوجوب ـ وهو مفهوم اسمي ـ مدلولاً لها.

ثمرة هذا البحث[١] أو الشاهد على صحة مبنى الماتن ﷺ:

ثم إنّ المصنف ﷺ قد استشهد لصحة مبناه[٢] بشاهد وهو أنّه لو ورد في دليل يقول[٣]: «اغتسل للجنابة والجمعة»، وثبت بدليل منفصل عدم وجوب غسل الجمعة، فهنا بناءً على كون دلالة الصيغة على الوجوب من سنخ الدلالة الوضعيّة فلا بدّ من رفع اليد عن أصل الدلالة على الوجوب في كلا الغسلين، فلا يحكم بوجوب شيء منهما، وإلاّ فلو حكم بوجوب غسل الجنابة وعدم وجوب غسل الجمعة للزم استعمال اللفظ «اغتسل» في أكثر من معنى أعني الوجوب بالنسبة للجنابة والاستحباب بالنسبة للجمعة، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى إن لم يكن محالاً ـ وقد تقدّم من الماتن ﷺ تبعاً للكفاية استحالته ـ فلا إشكال في أنّه مخالف للظاهر جدّاً[٤].

---

(١) ونذكر ثمرة أخرى هي في الحقيقة نقض على مبنى الماتن ﷺ في المسألة التاسعة تحت عنوان: «هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟» ونجيب عنها هناك إن شاء الله تعالى.

(٢) وقد جعله المحقق النائيني ﷺ من بركات هذا المسلك، فلاحظ فوائد الأصول ج١ / ص١٣٦ و١٣٧، وأجود التقريرات ج١ / ص١٤٥ و١٤٦، وكذلك فعل السيد الخوئي ﷺ على ما في المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٣ / ص٤٩٠ و٤٩١.

(٣) لم ترد ـ بحسب الظاهر ـ رواية فيها مثل هذا النصّ. نعم، في معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اغتسل يوم الأضحى والفطر والجمعة وإذا غسلت ميّتاً، ولا تغتسل من مسّه إذا أدخلته القبر ولا إذا حملته». وسائل الشيعة ج٣ / ص٣٠٦، الباب الأوّل من أبواب الأغسال المسنونة ح٩.

(٤) وكذلك الحال فيما لو كنّا قائلين بالدلالة الإطلاقيّة، فإنّ الصيغة حينئذٍ إمّا أن تكون مقيّدة فيراد منها الاستحباب أو لا تكون، وكون صيغةٍ واحدةٍ كذلك باعتبارين مستلزم لاستعمال

أو يُقال في مقام التأويل: أنّ الصيغة مع أنـّها موضوعة للطلب الوجوبي قد استعملت مجازاً في مطلق الطلب الأعمّ من الوجوب والاستحباب، لكن يرد على هذا التأويل إشكالان جمعهما بقوله ﷺ: «فإنـّه تجوّز على تقديره لا شاهد له، ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة»:

فالأوّل: أنـّنا لا نشعر في مثل هذه الاستعمالات بالتجوّز أصلاً.

والثاني: أنـّه لو سلّم وجود مثل هذا المجاز فما القرينة الدالّة عليه[1].

وأمّا بناءً على مسلك حكم العقل فالصيغة لم تستعمل إلاّ في النسبة الطلبية، وأمّا ارادة الوجوب بالنسبة للجنابة والاستحباب بالنسبة للجمعة فهما مستفادان من حكم العقل في مقام تشخيص التكليف الواجب امتثاله، وبما أنّ طلب غسل الجمعة اقترن بالترخيص فالعقل يحكم بالاستحباب، وبما أنّ طلب غسل الجنابة لم يقترن بالترخيص فالعقل يحكم بالوجوب.

اللفظ في أكثر من معنى.

(١) ويمكن الاجابة عن كلا الاشكالين بدعوى الاحساس بالتجوّز أوّلاً، وأنّ ما ذكر من عدم وجود قرينة على استعمال الصيغة في المعنى المجازي وهو مطلق الطلب أوّل الكلام، بل نفس السياق واقتران المستحبات بالواجبات أمارة وقرينة على إرادة المعنى المجازي.

هذا بناءً على القول بوضع الصيغة للحصة الوجوبيّة كما هو فرض الماتن ﷺ، وأمّا لو قيل بالدلالة الاطلاقية فالاشكال أضعف باعتبار أنّ استعمال الصيغة في مطلق الطلب من الاستعمال الحقيقي.

هذا فيما لو لم تتكرر صيغة الأمر، وأمّا لو تكررت كما لو قيل[١]: «اغتسل للجمعة واغتسل للجنابة» فهنا بناءً على مسلك الوضع وإن لم يقع استعمال للفظ في أكثر من معنى إلاّ أنـّه يلزم منه انخرام وحدة السياق مع أنّ ظاهر مثل هذا الخطاب أنّ «اغتسل» في الموردين بمعنى واحد[٢].

وأمّا بناءً على مسلك حكم العقل فلا إشكال في الاستعمال حينئذٍ بل الأمر مستعمل في معنى واحد وهو الطلب، والوجوب والاستحباب خارجان عن مفاد الألفاظ فلا انخرام لوحدة السياق.

وعليه، فحاصل هذا الشاهد أنّ الأخبار قد جمعت بين الواجبات والمستحبات مع وحدة الأمر أو وحدة السياق، وهذا الجمع لا يتمّ إلاّ بناءً على ما استفدناه.

---

(١) وهو المراد من قوله ﷺ: «أو اسلوب واحد مع تعدّد الأمر».

(٢) وهذه الثمرة يمكن اثارتها للتفرقة بين الدلالة الاطلاقيّة على الوجوب والدلالة العقليّة، فإنّ قرينة السياق لا تحدّد كون المعنى المستعمل فيه واحداً بل تحدّد كون المراد الجدّي من الكلام واحداً، ففي قوله: «اغتسل للجمعة واغتسل للجنابة» ـ بناءً على كون الصيغة موضوعة لمطلق الطلب ـ المعنى المستعمل فيه وإن كان واحداً وهو مطلق النسبة الطلبية الأعمّ من الاستحباب والوجوب، إلاّ أنّ المراد الجدّي من أحدهما غير المراد من الجدّي الآخر، وقرينة السياق لا تتلائم إلاّ مع وحدة المراد الجدّي.

الانصراف إلى الفرد الأكمل:

قوله ﷺ ص١١٢، س١٨: «أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد» أي مع كون الصيغة موضوعة للجامع بين الطلب الوجوبي والاستحبابي، والمراد من أكمل الأفراد أظهرها غير المحتاج إلى بيان زائد، ولا ينبغي أن يشكل على هذا الانصراف بأنّه لو تمّ لكان ينبغي أن ينصرف الانسان إلى النبي ﷺ؛ لكون النبي ﷺ أكمل أفراده؛ فإنّ المراد من الأكملية الأكملية من حيث الطبيعة العرفيّة دون الكمالات الروحيّة، وأكمل أفراد الانسان سليم الأعضاء مثلاً.

على أنّ دعوى الانصراف إلى أكمل الأفراد مختصّة ـ بحسب الظاهر ـ بالمفاهيم المشكّكة دون المتواطئة، وأمّا ما ذكرناه من الانصراف إلى الانسان سليم الأعضاء المسمّى بالفرد المتعارف فهو ناشئ عن كثرة الوجود، ويأتي في باب المطلق والمقيّد الحديث عن حجيّته.

والحاصل: أنّ حقيقة الانصراف إلى الفرد الأكمل مبتنية على دعوى أنّ الطبيعة كلّما دار أمرها بين حصتين إحداهما مصداق محض لهذه الطبيعة والأخرى مصداق مشوب بشيء خارج عنها، فإنّ الإطلاق يحدّد الفرد المحض، وهذا يتمّ في جميع موارد المفاهيم المشكّكة حيث يكون صدق الطبيعة على أحد الفردين أوضح من صدقه على الآخر.

وفي المقام فإنّ الصيغة موضوعة لكليّ النسبة الطلبيّة، وهذه النسبة الكليّة لها مصداقان أحدهما مصداق محض للطلب حيث لا ترخيص بالترك، والآخر مصداق مشوب بالعدم أي عدم الطلب وهو الاستحباب المستبطن للترخيص بالترك، والاطلاق يعيّن خصوص الفرد المحض.

قال المحقق العراقي عند بيانه وجه دلالة مادّة الأمر على الوجوب بالاطلاق[1]: «إنّ الطلب الوجوبي لَمَّا كان أكمل بالنسبة إلى الطلب الاستحبابي؛ لِمَا في الثاني من جهة نقص لا يقتضى المنع عن التّرك، فلا جرم عند الدّوران مقتضى الإطلاق[2] هو الحمل على الطلب الوجوبيّ؛ إذ الطّلب الاستحبابي باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد، بخلاف الطّلب الوجوبيّ فإنّه لا تحديد فيه حتى يحتاج إلى التقييد، وحينئذٍ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الآمر بصدد البيان هو كون طلبه طلباً وجوبيّاً لا استحبابياً». انتهى.

---

(١) نهاية الأفكار ج١ / ص١٦٢ و١٦٣.

(٢) أي لا جرم أنّه عند الدوران بين الوجوب والاستحباب يكون مقتضى الإطلاق حمل مادّة الأمر على الطلب الوجوبي.

تنبيهان:

الأوّل: ظهور الجملة الخبريّة الدالّة على الطلب في الوجوب

وقع الكلام بينهم فيما لو استعملت الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء، كما هو الحال في قوله تعالى[1]: ﴿والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾، فإنّ كلمة «يتربّصن» فعل مضارع والجملة خبريّة، إلاّ أنّها سيقت في مقام إنشاء الحكم بالاعتداد على المطلَّقات، وإلاّ فلا يراد الإخبار الغيبي عمّا سيقع من قبل المطلَّقة.

ومثله ما ورد في معتبرة عليّ بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام[2] «في الرّجل يبول فينسى غسل ذكره ثمّ يتوضّأ وضوء الصّلاة. قال: يغسل ذَكَره

---

(١) البقرة / ٢٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ج١ / ص٢٩٤، باب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء ح١.

ولا يعيد الوضوء»، فإنّ «يغسل» يراد منها إنشاء الأمر بالغسل لا الإخبار عمّا سيقع في المستقبل.

وكذا ما رواه ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام[1] «في الرّجل يبول وينسى أن يغسل ذكره حتّى يتوضّأ ويصلّي. قال: يغسل ذَكَره ويعيد الصّلاة ولا يعيد الوضوء»، وغيرها من الأخبار.

شمول البحث لصيغة الفعل الماضي:

واعلم أنّ الجملة الخبريّة المبحوث عنها هنا لا تختصّ بالفعل المضارع بل تشمل الفعل الماضي، كما روى في المستدرك[2] أنـّه «من تكلّم في صلاته أعاد». نعم، لكي يصح إرادة الإنشاء من الفعل الماضي لا بدّ من جعله جزاءً في الجملة الشرطيّة حتّى يكون بمعنى الاستقبال، وإلاّ فحقيقة الفعل الماضي الإخبار عن حدث مفروغ عن تحقّقه ولذا أمكن استعماله مجرّداً عن الشرط في صورة إنشاء الدعاء كما في قولك: «غفر الله لك»، والوجه في التناسب هنا أنّ المتكلّم في دعائه قد جعل المدعو به كأنـّه مفروغ عن تحقّقه تفاؤلاً، بخلاف صورة البعث حيث يراد من المكلّف تحقيق المطلوب في المستقبل وهو غير متناسبٍ مع الفراغ عن تحقّقه في رتبةٍ سابقةٍ.

---

(١) م ن، ص ن، الباب نفسه ح٢.

(٢) مستدرك الوسائل ج٥ / ص٤٢٧، باب ٢٢ من أبواب قواطع الصلاة ح١.

وكيفما كان، فالبحث عن دلالة الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء على الوجوب، فقد ذكر الماتن ﷺ أنّ دلالتها على الوجوب أمر واضح بناءً على ما تقدّم من كفاية إبراز المولى إرادته، فإنّ العقل حاكم في صورة تجرّد الطلب عن الترخيص بلزوم الانبعاث.

ونظير ما تقدّم في مبحثي مادّة الأمر وصيغته، فإنّ الجملة الخبريّة لم تستعمل إلاّ في معناها الأصلي وهو الإخبار عن وقوع الحادثة.

نعم، هذا الإخبار لا يراد معناه جدّاً بل الغاية من ذكره إنشاء البعث والطلب، فلا يتوهم أنّ الجملة الخبريّة قد استعملت في معنى الانشاء حتّى يبحث عن وجود استعمال مجازي في البين[1].

---

(١) وقد جُعل المقام من صغريات باب الكناية حيث إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، فإنّ المتكلّم في قوله: «زيد كثير الرماد» لا يريد إخطار إلاّ هذا المعنى فلم يستعمل اللفظ إلاّ في معناه الموضوع له اللفظ، غايته أنّ المراد الجدّي من إطلاق هذا الكلام كان الإخبار عن سبب كونه كثير الرماد وهو الكرم.

وفي المقام فإنّ المولى عندما أخبر عن وقوع الفعل في المستقبل لا يريد ـ بحسب المراد الاستعمالي ـ إلاّ الإخبار عن وقوع الفعل في المستقبل، لكن المراد الجدّي والغاية من الإخبار ليست هي الإخبار حقيقة بل إنشاء الطلب باعتباره ملزوماً للامتثال، فأخبر المولى عن الامتثال وهو اللازم وأراد وقوعه وهو الملزوم. فلا تجوّز في البين كما هو الحال في جميع الكنايات.

والحاصل: أنّ الجملة الخبريّة إن كانت في مقام الإنشاء فلا إشكال في دلالتها على الوجوب، لكنّ الدلالة ليست من سنخ الدلالة اللفظيّة بل بحكم العقل كما تقدّم نظيره في مادّة الأمر وصيغته.

وبحكم الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء الجمل الإستفهامية كذلك كما في قول الإمام الحسين عليه السلام يوم العاشر لَمَّا فُجع بأهل بيته وولده، ولم يبق غيره وغير النساء والذراري[1]: «هل من ذابٍّ يَذُبُّ عن حَرَم رسول الله؟ هل من موحِّدٍ يخافُ الله فينا؟ هل من مغيثٍ يرجو الله في إغاثتنا». فإنّ الاستفهام هنا لا يراد منه جداً إلاّ الطلب.

في أنّ الجملة الخبريّة أظهر من الصيغة في الدلالة على الطلب:

بل ربما يُقال ـ والقائل صاحب الكفاية ﷺ ـ إنّ الجملة الخبريّة الصادرة في مقام إنشاء الطلب تدلّ على الوجوب بنحو آكد من الصيغة، حيث إنّ المولى قد أخبر عن وقوع مطلوبه في المستقبل بادّعاء أنّ وقوع الامتثال من قبل المكلّف أمر مفروغ عنه، ففيه إظهار لعدم رضى المولى بترك الفعل من قبل المكلّف بطريق آكد.

---

(١) بحار الأنوار ج٤٥ / ص٤٦.

وينبغي أن نفرّق بين دلالة الجملة الخبريّة على الطلب بنحو آكد وبين كون مدلول الجملة الخبريّة هو الطلب الأكيد، فإنـّه على الأوّل لا فرق بين الطلب المستفاد من الجملة الخبريّة وبين الطلب المستفاد من الصيغة غايته أنّ الجملة الخبريّة أصرح في الدلالة على الطلب من الصيغة.

وأمّا بناءً على الثاني فإنّ الطلب المستفاد من الجملة الخبريّة طلب أقوى من الطلب المستفاد من صيغة الأمر.

هذا، وظاهر قول الماتن ﷺ: «إنّ دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب آكد» كون الدلالة أقوى وأظهر لا أنّ الوجوب والطلب المستفاد أقوى، وهذا هو الظاهر لا سيّما فيما لو أرجعنا البحث إلى باب الكنايات على ما تقدّم في هامش سبق.

نعم، عبارة صاحب الكفاية ﷺ قد يظهر منها الثاني حيث قال بعدما بيّن أنّ الجملة الخبريّة في مقام إنشاء الطلب مستعملة في الإخبار لكن الداعي ليس هو الإخبار والإعلام بل البعث بنحو آكد[1]: «حيث إنـّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنـّه لا يرضى إلاّ بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصيغة». انتهى، فتدبّر.

قوله ﷺ ص١١٤، س٨: «كما أشرنا إليه سابقاً بقولنا: صيغة إفعل وما شابهها» أي في أوّل المسألة الثانية، وأشار إليه أيضاً في أوّل المسألة

---

(١) الكفاية ص٩٣.

الأولى حيث قال: «كصيغة افعل ونحوها»، وقد صرّح في الهامش بدخول الجملة الخبريّة إذا قصد بها الإنشاء.

قولهﷺ ص١١٤، س١٠: «والجملة الخبريّة مثل قول: يغتسل، يتوضأ، يصلي، بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب» فيكون السؤال قرينة على كون المجيب في مقام الإنشاء لا محض الإخبار.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر وتوهّمه

بعدما تقدّم أنّ الأمر ظاهر في الوجوب يقع الكلام في هذا التنبيه عن وجود قرينة عامّة تمنع هذا الاستظهار، وهذه القرينة هي أن يسبق الأمر حظر أو توهم حظر مع التفات المولى إلى هذا التوهم، فلو منع السيّد عبده من الخروج من الدار، ثم بعد ذلك قال له: «اخرج من الدار»، فهل هذا الأمر يبقى على ظهوره في الوجوب أو أنـّه وبسبب سبق الحظر يتبدّل الظهور إلى شيء آخر؟

وقس عليه حال توهم الحظر، كما لو علم السيّد أنّ عبده متوهم منعه من الخروج فقال له ذلك.

وأمّا إذا لم يكن المولى ملتفتاً إلى توهم العبد الحظر ـ كما قد يقع في الموالي العرفيين ـ فلا تدخل الصيغة في محلّ البحث بل تحمل الصيغة على الوجوب بلا إشكال، وكأنـّه واضح.

الأقوال في المسألة:

تعدّدت الأقوال في الظهور الذي يستقرّ عليه الأمر في مثل هذه الموارد، عدّها في الهداية[١] فوصلت إلى ستة أقوال، وذكر الماتن ﷺ أربعة منها ـ الثاني والثالث هما القول الثاني المذكور في الهداية ـ هي:

القول الأوّل: أنّ الأمر على ظهوره في الوجوب، ولا يؤثر فيه تقدّم الحظر أو توهمه، وهو المنسوب إلى جماعة من العامّة منهم الرازي والبيضاوي، والمعزي إلى المعتزلة[٢]، وأمّا نسبته إلى الشيخ الطوسي والمحقق الحلي ﷺ فوهم.

القول الثاني: أنّ الأمر ظاهر في الإباحة التي هي من الأحكام التكليفيّة الخمسة، حكاه السيّد المرتضى في الذريعة[٣] عن أكثر المتكلمين في الأصول يعني العامّة، وفسّر بعضهم الإباحة بما يتلاءم مع القول الثالث الآتي[٤].

---

(١) هداية المسترشدين ج١ / ص٦٦٣.

(٢) م ن، ص ن.

(٣) الذريعة ج١ / ص٧٣. وقد نسب هذا القول في العدّة ج١ / ص١٨٣ إلى أكثر الفقهاء ومن صنّف في أصول الفقه، ونظره إلى العامّة كما لا يخفى.

(٤) ينظر: هداية المسترشدين ج١ / ص٦٦٣.

القول الثالث: أنّ الأمر ظاهر في رفع الحرمة أي لبيان الجواز والترخيص بالفعل من دون إثبات أي حكم تكليفي آخر، فاستعمل الأمر لبيان رفع الحظر فقط، وأمّا حكم الواقعة بعد رفعه فمسكوت عنه، فيثبت الجواز بالمعنى الشامل للأحكام التكليفيّة الأربعة؛ الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة.

نعم، لو ورد الأمر في مقام رفع الحظر الكراهتي انحصر الجامع في الإباحة الشاملة للوجوب والإستحباب والإباحة بالمعنى الأخصّ.

وهذا القول هو المعروف بين متأخّري الأصوليين[١] وعليه الماتن قدس سره.

القول الرابع: أنّ الأمر يفيد رجوع حكمه السابق من وجوب أو ندب أو غيرهما، فيكون تابعاً لِمَا قبل الحظر، وهو المعروف من مذهب متقدّمينا، فذهب إليه كلّ من السيّد المرتضى[٢] والشيخ الطوسي[٣] والمحقق الحلي قدس سرهم[٤].

---

(١) ينظر: الكفاية ص١٠٠، نهاية الأفكار ج١ / ص٢١٠، نهاية الدراية ج١ / ص٣٥٤،

(٢) الذريعة ج١ / ص٧٣.

(٣) العدّة ج١ / ص١٨٣.

(٤) المعارج ص٦٥.

بيان وجه اختيار القول الثالث:

إذا عرفت الأقوال، فقد اختار الماتن ﷺ كما عرفت القول الثالث فلا دلالة للأمر في مثل هذه الموارد إلاّ على رفع الحظر.

والوجه في ذلك ـ بناءً على ما تقدّم من أنّ دلالة الأمر على الوجوب دلالة عقليّة أي يحكم بها العقل في صورة تجرّد الأمر عن الترخيص بالترك ـ واضح؛ لأنّ حكم العقل بالوجوب في مثل هذه الموارد فرع إحراز كون المولى في مقام البعث لكي يحكم بلزوم الاطاعة قضاءً لمولوية المولى وحقّ طاعته، وبما أنّ ظاهر هذه الأوامر المتقدّم عليها الحظر أو توهمه أنـّها منشأة بداعي الترخيص دون البعث الحقيقي فلا يحكم العقل بوجوب الامتثال.

وبعبارة أوضح، كنّا قد قلنا: إنـّهم ذكروا للأمر عدّة معانٍ من طلبٍ وتهديدٍ وتسخير وغيرها، وذكرنا أنّ الحقّ أنّ الأمر مستعمل في جميع هذه الموارد في معنى واحد وهي النسبة الطلبيّة، وأمّا الطلب والتهديد والتسخير فهي أمور مستفادة من الداعي إلى إنشاء الأمر، فإن كان الداعي إلى إنشاء الصيغة الطلب كانت النسبة الطلبيّة مصداقاً للطلب، وإن كان الداعي التهديد كانت النسبة الطلبيّة مصداقاً للتهديد وهكذا. . .

وهنا أيضاً فإنّ النسبة الطلبيّة إن كان إنشاؤها مسبوقاً بالحظر أو توهم الحظر، فظاهر المولى كون الداعي إلى إنشائها رفع الحظر لا أكثر،

فتكون الصيغة مصداقاً لرفع الحظر والترخيص مع أنّها مستعملة في النسبة الطلبيّة، والنسبة الطلبيّة المنشأة بهذا الداعي لا يحكم العقل معها بوجوب أو استحباب الانبعاث، فلا يستفاد منها الوجوب ولا الاستحباب.

في أولويّة عدم دلالة الصيغة على الإباحة بالمعنى الأخصّ:

إذا لم تدلّ الصيغة المقترنة بالحظر أو توهمه على الوجوب فبطريق أولى لا تدلّ على الإباحة؛ ووجه الأولويّة: أنّ الصيغة التي تنصرف عادةً في صورة التجرّد عن القرائن إلى إرادة البعث بداعي الطلب إن لم تكن دالّة على الوجوب بسبب هذه القرينة، فعدم دلالتها على الإباحة أولى؛ إذ الدلالة على الإباحة بالمعنى الأخصّ تحتاج إلى إحراز كون الداعي لإنشاء الطلب الإباحة، وأنّى لنا هذا مع كون المولى في مقام رفع الحظر فقط.

وعليه، فالأمر بالاصطياد في قوله تعالى[1]: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، لا يدلّ على وجوب الصيد بعد فكّ الإحرام، بل غاية ما يدلّ عليه رفع الحظر السابق عن الاصطياد حين الإحرام.

---

(١) المائدة / ٢.

وقس عليه قول النبي ﷺ[١]: «نهيتكم عن ثلاث: نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها». الحديث.

نعم، في كثير من الصور قد يقترن الكلام بما يدلّ على الوجوب كما في أمر الحائض والنفساء بالصلاة بعد نقائهما، أو الأمر بقتال المشركين بعد انسلاخ الأشهر الحرم حيث ذكروا دلالة قوله تعالى[٢]: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾ على وجوب الجهاد الابتدائي على الإمام مرّة كلّ عام.

أو قد يقترن الكلام بما يدلّ على الإباحة كما في مثل قوله تعالى بعد حكمه بحرمة البيع عند إقامة الجمعة[٣]: ﴿فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾، وقوله تعالى بعد أن حرّم وطئ الحائض[٤]: ﴿فاذا تطهرّنّ فأتوهنّ من حيث أمركم الله﴾.

ففي مثل هذه الموارد يستفاد الحكم من القرينة، وكلامنا ـ كما هو الحال في جميع المسائل الأصوليّة ـ حول استفادة ضابطة كليّة تحدّد ما هو المستفاد من الأمر عقيب الحظر، وأمّا الموارد الخاصّة المستفادة من بعض القرائن الجزئيّة فهذا ممّا لا يتكفّل ببيانه علم الأصول بل محلّه علم الفقه.

---

(١) وسائل الشيعة ج١٤ / ص١٧٠ و١٧١، باب ٤١ من أبواب الذبح ح٧.

(٢) التوبة / ٥.

(٣) الجمعة / ١٠.

(٤) البقرة /٢٢٢.

على أنّ فيما ذكر من الأمثلة الأربعة تأمّلاً؛ باعتبار أنّ الوجوب بالنسبة لصلاة الحائض وجهاد المشركين أو الإباحة بالنسبة للانتشار في الأرض أو اتيان النساء لم يستفادا من نفس الأوامر الواردة فيها، بل من الأوامر الكليّة الدالّة على وجوب الصلاة مطلقاً أو اباحة اتيان النساء مطلقاً، ووظيفة هذه الآيات بيان المخصّص، وإذا أنتهى أمد المخصّص يرجع إلى حكم العامّ الأولي، فتدبّر وتأمّل ما ذكر في القول الرابع المتقدّم؛ إذ يصلح هذا الكلام لتوجيه ما ذكر هناك[1].

نعم، لا إشكال في انطباق البحث على قوله صلى الله عليه وآله: «نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها» فإنّ النهي مطلق غير مخصوص في زمن معيّن.

قوله قدس سره ص١١٥، س١٤: «فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمارة» أي يرجع في الحكم الذي كنّا نريد إثباته بالإنشاء إلى دليل وإنشاء آخر من أصل أو أمارة؛ لتعذّر إثباته بهذا الانشاء.

---

(١) لكنّه لا يصلح دليلاً بل توجيهاً لسبب الاشتباه، واعلم أنّ عمدة دليل القول الرابع المختار عند السيّد والشيخ قدس سرهما هو أنّ الصيغة قبل الحظر وبعده صورتها واحدة، فينبغي أن يكون الحكم المستفاد منها واحداً.

قال الشيخ في العدّة ج١ / ص١٨٣ و١٨٤: «صيغة الأمر وصورته بعد الحظر كما كانت قبل الحظر.. . [فـ]يكون مقتضاها على ما كان إلاّ أن يدلّ دليل على خلاف ذلك فتحمل عليه». انتهى. وقد عرفت ما فيه.

وظاهرهﷺ أنـّه يريد من الأصل الأصل العملي، فيكون المراد أنّ الأمر المنشأ بداعي الترخيص ينفي خصوص الحرمة من دون أن يكون له تعرّض لاثبات حكم خاصّ، وهذا الحكم إنـّما يثبت بأمارة أخرى أو أصل عملي، لكن من المعلوم أنّ الأصل العملي لا يثبت حكماً بل يحدّد الموقف العملي، ففي العبارة نحو مسامحة.

ـ ٣ ـ

التعبّدي والتوصّلي

تمهيد:

بعد أن كان الأمر دالاً على بعث المكلّف نحو المأمور به لاحظ الفقهاء وجود نوعين من الواجبات بعضها لا يسقط إلاّ مع الاتيان به عن نيّة قربيّة وبعضها الآخر يسقط كيفما اتفق وقوعه، وسمّوا الأوّل بالتعبّديات والثاني بالتوصّليات.

فالمراد بالتعبّدي هو ذلك الواجب الذي لا يسقط عن ذمّة المكلّف إلاّ إذا أتى به بقصد القربة، كما هو الحال في جميع العبادات من طهور وصلاة وحج وصوم، فلو توضأ أو صلّى أو حج أو صام المكلّف من دون نيّة القربة لم تكن عبادته صحيحة؛ لمكان شرطيّة نيّة القربة في متعلّقها.

والمراد من التوصّلي التكاليف التي تسقط بمجرّد تحقق الفعل، فتطهير الثوب من النجاسة يقع ولو حصل التطهير أثناء النوم، ومن هنا سمي توصّلياً أي باعتبار أنّ إيجاد الواجب فقط يوصل العبد إلى اسقاط التكليف وفراغ ذمّته.

قال المحقق العراقي[1]: «الواجب التعبّدي هو الّذي لا يكاد حصول الغرض الداعي على الأمر به إلاّ بإتيانه على وجه قربي، والواجب التوصّلي بخلافه وهو الّذي يحصل الغرض الداعي على الأمر به بمجرّد وجوده وتحقّقه كيفما اتفق، ولولا يكون الإتيان به عن داع قربي، بل ولو كان حصوله من غير إرادة المكلّف واختياره، كما في مثل غسل الثوب من الخبث حيث إنّه بمحض تحقّقه يحصل الغرض الداعي على الأمر به ويسقط الأمر به أيضاً، ولو كان ذلك بمثل إطارة الريح إيّاه في الماء.

نعم، في مقام ترتّب المثوبة ولو في التوصّليات لا بدّ من إتيان العمل عن داعي أمره سبحانه، بلحاظ أنّ المثوبة إنّما كان ترتّبها على عنوان الإطاعة[2]، وهذا العنوان ممّا لا يكاد تحقّقه إلاّ إذا كان الإتيان بالواجب

---

(١) نهاية الأفكار ج١ / ص١٨٣.

(٢) يظهر من جملة من العلماء توقّف المثوبة على نيّة القربة، لكن الذي يخطر في البال أنّ المسألة تابعة لِمَا يستفاد من الدليل، وقد يظهر من بعض الأخبار ترتّب المثوبة على بعض الأفعال مطلقاً وإن لم يكن هناك قصد للتقرّب، منها ما جاء في معتبرة إسحاق بن عمّار ـ وسائل الشيعة ج٢٠ / ص١١٩ و١٢٠، باب ٥٠ من أبواب مقدّمات النكاح ح١ ـ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه أهله في سفر لا يجد الماء، يأتي أهله؟ قال: ما أحبّ أن

بداعي أمر المولى، لكن مجرّد ذلك لا يقتضى تعبّديّته، حيث إنّ المدار في التعبّدية والتوصّلية على أمر آخر قد ذكرناه». انتهى.

اصطلاح آخر للتعبّدي والتوصّلي:

ثم إنّ الماتن ﷺ قد ذكر اصطلاحاً آخر للتعبّدي والتوصّلي نسبه إلى مشهور القدماء[1] وهو تقسيمه بملاحظة المأمور به، فإن علم سبب الأمر به سمي الأمر توصّلياً وإن لم يعلم سببه سمي تعبّدياً.

ووجه التسمية أنّ السبب الذي يدعو المكلّف نحو الامتثال ليس إلاّ التعبّد والتسليم لأمر المولى تعالى فلا يأتي به لأجل التوصّل إلى الغرض المترتّب على المأمور به بخلاف التوصّلي الذي يؤتى به لأجل الوصول إلى الغرض المعلوم المترتّب عليه.

يقول الماتن ﷺ: هذا التعريف إمّا لبيان مصطلح التعبّدي والتوصّلي المذكور في الفقه والأصول أو لبيان اصطلاح آخر لا علاقة له بما يذكر هنا،

يفعل إلاّ أن يخاف على نفسه. قلت: فيطلب بذلك اللذّة أو يكون شبقاً إلى النساء، فقال: إنّ الشبق يخاف على نفسه، قال: قلت: طلب بذلك اللذة، قال: هو حلال، قلت: فإنّه يروى عن النبي ﷺ أنّ أبا ذر سأله عن هذا فقال: ائت أهلك تؤجر، فقال: يا رسول الله ﷺ آتيهم وأؤجر؟ فقال رسول الله ﷺ: كما أنّك إذا أتيت الحرام أزرت، وكذلك إذا أتيت الحلال أجرت، فقال أبو عبد الله ﷺ: ألا ترى أنّه إذا خاف على نفسه فأتى الحلال أجر». وقرينة الإطلاق المقابلة مع الحرام، فلا يُشكل.

(١) وقد وقعت هذه النسبة أيضاً في كلمات المحقق العراقي ﷺ في مقالات الأصول ج١ / ص٢٢٩.

فعلى الثاني فلا مشاحة في الاصطلاح، وعلى الأوّل يرد عليهم عدّة نقوض لا سيّما بالنسبة للتوصّليات، وإلاّ فما يدرينا بالمصلحة من إنشاء الصيغة لتماميّة عقد النكاح فضلاً عمّا يُقال من اعتبار العربية فيها، وأيضاً لا نعلم وجه اعتبار تعدّد الغسل بالماء القليل فيما لو كانت النجاسة هي البول بخلاف ما لو كانت النجاسة غيرها، وقس عليه حال كثير من التوصّليات التي تدخل في ضمن التعبّديات بناءً على هذا التعريف.

وعلى كلّ، فنسبة هذا التعريف إلى مشهور القدماء غير محقّقة، والموجود في كلمات الشيخ الأنصاري قوله ﷺ[1]: «وقد يعرّف الأوّل[2] بـ«ما لا يعلم انحصار مصلحته في شيء»، والثاني[3] بـ«ما يعلم انحصارها في شيء» والثاني غير منعكس؛ لخروج جملة من التوصّليات التي لا يعلم وجه المصلحة فيها فضلاً عن انحصارها في شيء، كتوجيه الميّت حال الاحتضار إلى القبلة ومواراته ونحو ذلك». انتهى.

اصطلاح ثالث للتعبّدي:

نعم، هناك اصطلاح للتعبّدي ـ ولا يقابله التوصّلي ـ دائر على ألسنة المتأخّرين ومتأخّري المتأخّرين من الفقهاء، فيقولون بأنّ الأمر بالشيء في هذا المورد تعبّدي حيث تكون الغاية من الأمر المرتقبة شرعاً أو عرفاً

---

(١) مطارح الأنظار ج١ / ص٢٩٧.

(٢) يعني التعبّدي.

(٣) يعني التوصّلي.

معلومة الانتفاء، كما هو الحال بالنسبة للأمر بالوضوء قبل غسل الحائض والمستحاضة أو قبل مسّ الميّت، فإنّ الغاية المرتقبة من إيجاب الوضوء رفع الحدث، لكنّه متعذّر في صورة تقدّمه على رفع الحدث الأكبر، فتحمل الأخبار الآمرة بتقديم الوضوء على الغسل على الأمر التعبّدي، فتأمّل.

ومثلها ما يُقال بالنسبة لتطهير موضع الغائط بالحجارة الثلاثة، فإنّ الغاية المرتقبة من ذلك إزالة الخبث، لكن لو اتفق حصول النقاء بأقلّ من الثلاثة يدّعى لزوم تتميم العدد تعبّداً.

ومن هذا الباب قول بعضهم[١] إنّ الأمر بالنزح عند وقوع النجاسة في ماء البئر أمر تعبّدي، يعني لا لغرض تطهير البئر من النجاسة، وإلاّ فإنّ ماء البئر معتصم لا ينجسه شيء إلاّ إذا تغيّر.

ومنه أيضاً ما احتمله في الجواهر[٢] من أنّ استحباب إمرار اليد على تمام البدن عند الغسل استحباب تعبّدي لا لأجل استظهار وصول الماء إلى جميع الأعضاء، فلو علم بوصول الماء إليها يبقى الاستحباب ثابتاً تعبّداً.

وقال الشهيد الثاني قدس سره عند بيانه لوجه الأمر بغسل اليدين قبل الوضوء مرّة من حدثي النوم والبول ومرتين من حدث الغائط[٣]: «وليكن

---

(١) ينظر: كشف الغطاء ج٢ / ص٤٣١.

(٢) الجواهر ج٣ / ص١٠٨.

(٣) الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة ج١ / ص٨٠.

الغسل قبل ادخالهما الإناء الذي يمكن الاغتراف منه؛ لدفع النجاسة الوهميّة أو تعبّداً»، فتدبّر.

في تحرير محلّ النزاع:

بعدما عرفت معنى التعبّدي والتوصّلي بالمصطلح الذي ذكرناه فإن علم بأنّ واجباً ما من التعبّديات أو التوصّليات فلا إشكال، والكلام في صورة الشكّ كما في وجوب الزكاة وردّ التحيّة مثلاً، فهل هناك ضابطة كليّة تفيد بأنّ الأصل في الواجبات كونها تعبّدية فلا تسقط إلاّ مع قصد القربة، ولا يخرج عن هذا الأصل إلاّ في صورة قيام الدليل على كون الواجب من التوصّليات؟ أو أنّ الأصل في الواجبات التوصّلية؟ هذا هو محلّ الكلام.

قولهﷺ ص١١٦، س٧: «على ما ستأتي الإشارة إليها» أي إلى وجوه قصد القربة في ص١١٨، تحت عنوان: «محلّ الخلاف من وجوب [وجوه] قصد القربة».

هذا، وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

أ_ منشأ الخلاف وتحريره:

بعدما حرّرنا النزاع يقع الكلام في سبب هذا النزاع، فإنّ الأصل المبحوث عنه هنا الذي يراد الرجوع إليه في صورة الشكّ تارةً يكون من قسم الأصول اللفظيّة وأخرى من الأصول العمليّة، ولا يصار إلى الثاني إلاّ بعد فقد الأوّل، فهنا مقامان:

المقام الأوّل: في بيان الأصل اللفظي

والمراد من الأصل اللفظي التمسك بإطلاق الدليل، فإنّ حقيقة كون الواجب من التعبّديات أنّ قصد القربة معتبر في تحقّقه وأنّه شرط في صحته، فيأخذ المولى قيد القربة كجزء المأمور به كما أخذ اعتبار الطهارة في الصلاة مثلاً فقال: «لا صلاة إلاّ بطهور» فكذلك يقال هنا مثلاً: «يعتبر في الصلاة النيّة».

فإذا كان الواجب مقيّداً بقصد القربة بمعنى اعتبارها في صحته فالواجب عبادي، وإن علمنا عدم تقيّد الواجب بقصد القربة فالواجب توصّلي.

والكلام في صورة الشكّ فلا نعلم أنّ المولى قد اعتبر قصد القربة في صحة الفعل أم لم يعتبره كما في مثل قوله تعالى[١]: ﴿وإذا حُيِّيتُمْ بتَحيَّةٍ فَحَيُّوا بأحْسَنَ مِنْهَا أو رُدُّوهَا﴾ فلم نعلم أنّ المولى تعالى قد اعتبر في ردّ التحيّة قصد القربة أم لم يعتبره، فهل يمكن التمسك بإطلاق الآية فيُقال: لو أراد قصد القربة لبيّنه لكنّه لم يذكره فهو لا يريده، فلا يعتبر في امتثال وجوب ردّ التحيّة قصد القربة؟

من قال بصحة التمسك بالإطلاق في مثل المقام كان الأصل عنده التوصّلية، ومن قال بعدم صحة التمسك بالإطلاق فهو ينفي وجود أصل لفظيّ يرجع إليه في مقام الشكّ، بل لا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأصول العمليّة.

سبب الإشكال في صحة التمسّك بالإطلاق اللفظي:

منشأ الإشكال في المقام الذي دعا عدّة من المتأخّرين إلى نفي صحة التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي اعتبار قيد القربة: أنّ حقيقة الإطلاق اللفظي لَمَّا كانت مبتنيةً على نكتة استظهارية مؤدّاها أنّ كلّ متكلّم لم يذكر القيد مع قدرته على بيانه فهو لا يريده وإلاّ لو كان مريداً له لبيّنه، فالتقابل بين الإطلاق والتقييد من سنخ التقابل بين الملكة والعدم، فالإطلاق عبارة عن

---

(١) النساء / ٨٦.

عدم التقييد في مورد يمكن التقييد، وأمّا لو كان المتكلّم غير قادر على التقييد لمانع خارجي ـ مثلاً ـ كما لو قال: «أكرم العالم» وقبل أن ينتهي من كلامه ضُرب على فِيه، فهنا لا يصح للمخاطب أن يتمسك بالإطلاق فيكرم كلّ عالم حتّى الفاسق؛ إذ لا يصح له أن يطبّق تلك النكتة الاستظهاريّة وهي أنـّه لو أراد القيد لبيّنه؛ إذ لعلّه مريد للقيد لكنّه مُنع من ذكره.

وفي المقام يدّعى أنّ التقييد بقصد القربة مستحيل لاستلزامه الدور أو الخلف على ما يأتي بيانه في الأمر الرابع، وإذا كان التقييد مستحيلاً فلا يصح التمسك بتلك النكتة الاستظهاريّة وأنـّه لو أراده لقاله، بل لعلّه أراده لكنّه لم يقله لأجل ذلك المحذور العقلي، وهو استلزام ذكر القيد الدور المحال.

وبعبارة أكثر اختصاراً: لَمَّا كان التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة والعدم، فالإطلاق إنـّما يثبت في مورد يمكن للمتكلّم التقييد، وإلاّ فلو لم يمكن التقييد لأيّ سبب لا يصح التمسك بالإطلاق، إذ لا إطلاق حينئذٍ، ومن قال بأنّ التقييد بقصد القربة محال لم يصحح وجود إطلاق لنفي اعتبار قيد القربة، ومن قال بإمكان التقييد به صحح التمسك بالإطلاق، لتحقّق موضوعه وهو «عدم ذكر القيد في مورد يمكن فيه التقييد».

المقام الثاني: في الأصل العملي

وإنّـما يلتجأ إلى الأصل العملي في صورة فقدان الدليل الاجتهادي، أي فيما لو كنّا قائلين باستحالة التقييد بقصد القربة، وبالتالي لا يمكن التمسك بالإطلاق لنفي اعتباره، فنبحث عن المحدّد للموقف العملي تجاه هذه الواقعة المشكوكة، فهل يعتبر في صحتها قصد القربة أم لا؟

ذهب الماتن ﷺ تبعاً لصاحب الكفاية ﷺ[1] إلى أنّ الأصل العملي يقتضي الاتيان بالعمل على وجه قربي، ووجهه المبسّط أنّ المكلّف الذي تعلّق في ذمّته وجوب ردّ التحية ـ مثلاً ـ يشكّ عند ردّها من دون قصد القربة بفراغ ذمّته، وذلك أنـّه لو كان قصد القربة معتبراً فيها لَمَا تحقّق الامتثال، والعقل حاكم في مثل هذه الموارد بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا بدّ من إعادة التحيّة بنحو يقطع المكلّف بتحقّق الامتثال، ولا يكون ذلك إلاّ عبر الاتيان بها عن وجه قربي.

والحاصل: أنّ الأصل العملي في صورة فقد الإطلاق اللفظي هي أصالة الاشتغال والاحتياط، فلا بدّ من الاتيان بالعمل على وجه قربي، فالأصل العملي يقتضي أنّ الأصل في الواجبات التعبّدية.

وعليه، فلا بدّ لنا من البحث عن وجود أصل لفظي في المقام يكون نافياً للتعبّدية حتى لا تصل النوبة إلى الأصل العملي النافي للتوصّلية.

---

(١) الكفاية ص٩٨.

قوله ص١١٧، س١٨: «لأنّ التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة» اعلم أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تارةً ينظر إليه بلحاظ عالم الثبوت واللحاظ أي وبغض النظر عن عالم الدلالة، وأخرى ينظر إليه بلحاظ عالم الاثبات والإظهار للمخاطب، وهو المنظور في هذا البحث.

ولا إشكال بينهم في أنّ التقابل بين المطلق والمقيّد في عالم الاثبات هو من قبيل التقابل بين الملكة والعدم؛ لعين النكتة التي ذكرناها في الشرح، وإلاّ فلا يمكن استكشاف إرادة المتكلم للمطلق مع عدم كونه قادراً على التقييد.

والكلام والخلاف في نوع التقابل بينهما في عالم الثبوت، ويأتي الحديث عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ في ضمن المطلق والمقيّد[1].

قوله ص١١٧، س١٩: «وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة لا بما هو عدم مطلق» الفرق بين عدم الملكة والعدم المطلق يتضح ببيان الفرق بين «العمى» و«لا بصر»، فإنّ «لا بصر» عدم مطلق يصدق في كلّ موضع غير مبصر سواء أكان له قابليّة الإبصار كالانسان أم لا كالحجر، فلك أنّ تقول عن الحجر «أنـّه لا يبصر»، وأمّا «العمى» فهو عدم ملكة ولا يصدق إلاّ في مورد يكون له قابليّة الابصار، فلا يُوصف الحجر بالعمى، بل ما يوصف بالعمى ما له قابليّة وجود الملكة.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص٢٢٥، تحت عنوان «المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان».

وهنا يُقال: الإطلاق هو عدم ملكة لا عدم مطلق، بخلاف «عدم التقييد» الذي هو عدم مطلق، ففي مورد لا يكون قابلاً للتقييد يصح أن تحمل مفهوم «عدم القيد» ولا يصحّ أن تصفه بالإطلاق لعدم قابليّة المورد للتقييد، فهو عدم ملكة أي عدم في مورد يمكن تحقّق الملكة لا عدم مطلق وإن لم يمكن تحقّق الملكة.

وعليه، فعدم الملكة حاكٍ ضمناً عن قابليّة المورد للملكة بخلاف العدم المطلق المتلائم مع قابليّة المورد للملكة وعدم قابليّته لها.

ب_ محلّ الخلاف من وجوب [وجوه] قصد القربة.

قصد القربة إلى الله تعالى يتحقّق بمطلق النيّة السليمة، فتارةً يكون مصداقه قصد امتثال أمر الله تعالى، وأخرى قصد محبوبيّة الفعل عند الله تعالى أي أن تأتي بالفعل لأنّ الله تعالى يحبّه، وثالثةً تقصد تحصيل رضا الله تعالى، ورابعةً تقصد الملاك الراجح في الفعل[1] وهكذا.

وإذا شككت في اعتبار أي واحدة من هذه القيود في العبادة ـ غير اعتبار قصد الأمر ـ يمكن لك التمسك بإطلاق الكلام لنفي القيد بلا إشكال؛ لعدم ورود المحذور الآتي في الأمر الرابع في أيّ منها، فمن شكّ في أنّه هل يعتبر في صحة الصلاة قصد الملاك أو المحبوبيّة أو الرضا، فله أن يقول: لو كان المولى مريداً له لبيّنه، لكنّه لم يقله مع قدرته على التقييد فهو لا يريده.

ومن هنا ادّعى الماتن ﷺ الإجماع على صحة العبادة وإن لم يؤتَ بأيٍّ قيدٍ من هذه القيود الثلاثة؛ لعدم ورود هذه القيود كشروط في العبادات، والكلام في خصوص قصد امتثال الأمر المعتبر قصده عند الجميع لتحقّق الامتثال في العبادات، فهل يمكن التمسك بإطلاق الكلام لاعتبار نفي قيديّته أو لا؟ ووجه انحصار النزاع فيه وقوع الكلام في إمكان أخذه قيداً في متعلّق الأمر، فهل يمكن للمولى أن يقول: «ردّ التحيّة بقصد امتثال الأمر بالتحيّة» أو

---

(١) كون هذا الأخير محقّقاً للقربة مع كون الملاك راجعاً للعبد الممتثل كما هو الحال في الأوامر الإلهية كان وما زال محلّ تأمّل عند العلماء.

لا يمكن له ذلك؟ وإلاّ فلا إشكال في صحة قوله: «ردّ التحيّة بقصد المحبوبيّة أو الملاك أو الرضا» فيتمسك بالإطلاق لنفي هذه القيود.

قوله ﷺ ص١١٩، س١: «نجده من الاتفاق على صحة العبادة ـ كالصلاة مثلاً ـ إذا أتَى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى» هذا ويوجد عندهم بحث فقهي مرتبط في المقام لا بأس بالاشارة إليه بعبارة صاحب الجواهر ﷺ حيث قال[1]: «والظاهر أنّ المراد من القربة العلّة الغائية بمعنى أنـّه يقصد وقوع الفعل تحصيلاً للقرب إلى الله تعالى الذي هو ضدّ البعد المتحقّق بحصول الرفعة عنده استعارةً من القُرب المكاني، لكن فيه من الإشكال ما لا يخفى؛ لأنّ دعوى وجوب نيّة القُربِ بهذا المعنى ممّا لا يمكن إقامة الدليل عليها من كتاب أو سنّة، بل هي إلى البطلان أقرب منها إلى الصحة، لِمَا نقل عن المشهور ـ بل في القواعد للشهيد نسبته إلى قطع الأصحاب، بل نقل أنـّه ادعى عليه الإجماع ـ أنـّه متى قصد بالعبادة تحصيل الثواب أو دفع العقاب كانت عبادته باطلة؛ لمنافاته لحقيقة العبوديّة، بل هي من قبيل المعاوضات التي لا تناسب مرتبة السيّد سيّما مثل هذا السيّد. ولا ريب أنّ القرب بالمعنى المتقدّم نوع من الثواب، فيجري فيه ما يجري فيه.

نعم اختار بعض متأخّري المتأخّرين في مثل تلك العبادة الصحة، عملاً بظواهر الآيات والروايات، كقوله تعالى[2]: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً

---

(١) الجواهر ج٢ / ص٨٦ و٨٧.

(٢) السجدة / ١٦.

وَطَمَعاً﴾ و[١]﴿يَدْعُونَنا رَغَباً ورَهَباً﴾، وقد روي عنهم عليهم السلام[٢] «أنّ من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أُوتيه وإن لم يكن كما بلغه» وما ورد من تقسيم العباد[٣] إلى ثلاثة[٤]، منهم عبادة العبيد، وهي أن يعبد الله خوفاً، ومنهم عبادة الأجراء، وهم من عبدة رجاء الثواب، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

والأقوى خلافه، وجميع ما ذكر محمول على إرادة إيقاع الفعل بقصد الامتثال، وموافقة الإرادة والطاعة، وجعل ذلك وسيلة إلى تحصيل ذلك الثواب، كما هي سيرة سائر العبيد مع ساداتهم» إلى آخر كلامه زيد مقامه.

وبيانه مختصراً: أنّ الوجه في اعتبار قصد القربة في العبادات ليس إلاّ توقّف صدق عنوان العبادة على هذه النيّة، فإنّ الأفعال التي يأتي بها الانسان إمّا أن تكون حقيقتها الخضوع أو لا.

---

(١) الأنبياء / ٩٠.

(٢) لم أجد عين هذه التعابير في الأخبار إلاّ أنّ هذا المضمون مما استفاضت فيه الأخبار، وجمع شطراً منها صاحب الوسائل ج١ / ص٨٠ وما بعدها، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، وأقرب الأحاديث إلى ما ذكره هو الحديث السابع.

(٣) إن كان هناك تعقيد في العبارة فهذه عبارة المتن المطبوع، والمقصود واضح.

(٤) ينظر: وسائل الشيعة ج١ / ص٦٢ و٦٣، باب ٩ من أبواب مقدّمة العبادات ح١ و٢ و٣.

وما كان حقيقته الخضوع يسمّى عندهم بالعبادة الذاتيّة كالسجود لله تعالى، فإنّ السجود خضوع ومع كونه لله يصدق عليه عنوان العبادة[1]، فلا يشترط لترتّب الثواب عليه غير الاتيان به لله.

وما كان في حقيقته فعل من الأفعال لا يصدق عليه عنوان الخضوع بنفسه كما هو الحال بالنسبة للغسلتين والمسحتين في الوضوء، فشرط صدق العبادة عليه وقوعه في معرض طاعة الله تعالى وقصد امتثال أمره.

والخوف من النار أو الطمع في الثواب بنفسهما لا يحققان عنوان العبادة بل هما غاية العبادة، ولذا لا يصح الاكتفاء بهما لصدق عنوان العبادة، وبيانه مفصّلاً في علم الفقه.

---

(١) فإنّ العبادة ـ كما بيّنه الأعلام ـ ليست مجرّد خضوع وتذلّل، بل هي الخضوع للإله، وإلاّ فقد أمرت الملائكة بالسجود لنفس آدم عليه السلام، والله تعالى لا يأمر بالشرك وعبادة غيره.

جـ ـ الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأوّليّة للواجب

لو نظرنا إلى أيّ واجب من الواجبات نجد أن القيود التي يمكن أخذها فيه على نحوين:

النحو الأوّل: القيود التي يمكن تصوّر أخذها في طبيعة الواجب من حيث هو، أي وبغض النظر عن تعلّق الأمر بالواجب وعروض أيّ حكم عليه، كما في تقسيم الصلاة إلى صلاة مع طهور وصلاة من دون طهور، فإنّ انقسام الصلاة إلى هذين القسمين لا يتوقّف على تعلّق الأمر بالصلاة، وقس عليه تقسيم الصلاة إلى ذات سورة أو تسليم وإلى الفاقدة لها، فإنّ ملاحظة هذه الأقسام وتصوّرها غير موقوف على تعلّق أمر بها.

وهذه القيود تسمّى بالقيود الأوّليّة؛ لأنّها تلحق ذات الواجب بغض النظر عن تعلّق الأمر به.

النحو الثاني: القيود التي لا يمكن تعقلّها إلاّ بعد تعلّق الأمر بالواجب، كما في تقسيم الواجب إلى ما يؤتى به بداعي أمره وما يؤتى به مجرّداً عن هذا الداعي وهذه النيّة؛ فإنّ قيد الواجب وهو «الاتيان به بداعي أمره» لا يتعقّل إلاّ بعد فرض تعلّق الأمر به، وكذلك الحال بالنسبة لتقسيم الواجب إلى معلوم الحكم ومجهوله، فإنّ العلم بالحكم فرع وجود الحكم كالأمر مثلاً.

وهذه القيود تسمّى بالقيود الثانويّة؛ لأنّها لا تلحق ذات الواجب بل بعد تعلّق الأمر به، فلا تلحقه أوّلاً وبالذات بل ثانياً وبالعرض أي بسبب عروض الأمر عليه.

هذا، وكلامنا في هذا الأمر بالنسبة للنحو الأوّل من القيود المعبّر عنها بالقيود الأوّليّة، فقد ذكر الماتن ﷺ أنّ كلّ قيد من هذه القيود إذا قيس إلى الواجب فلا يخلو أمره ثبوتاً من أحد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الواجب مقيّداً به كما بالنسبة لتقييد الصلاة بالطهور، فتوصف الصلاة بالنسبة لقيد الطهور «بشرط شيء»، أي أنّ الصلاة مشروطة ومقيّدة بكونها عن طهور.

الاحتمال الثاني: أن يكون الواجب مقيّداً بعدمه كما بالنسبة لتقييد الصلاة بالقهقهة، فإنّ الصلاة مشروطة بعدم القهقهة أي «بشرط لا».

الاحتمال الثالث: أن تكون مطلقة من ناحية القيد بمعنى أنّه لا يعتبر في صحة الواجب الاتيان بالقيد ولا يعتبر عدمه شرطاً في صحته، بل الاتيان به وعدمه سواء من حيث الصحة كما بالنسبة للقنوت، فإنّ الصلاة لا يعتبر في صحتها الاتيان بالقنوت كما لا يعتبر في صحتها عدم الاتيان بالقنوت، فالصلاة بالنسبة للقنوت ليست من سنخ «بشرط شيء» أو «بشرط لا» بل هي من سنخ «لا بشرط».

هذا كلّه في عالم الثبوت وبعيداً عن عالم الدليل، وأمّا في مرحلة الاثبات والدلالة فإن قام دليل على اعتبار قيد في الواجب كما في قوله: «لا صلاة إلاّ بطهور» أو اعتبر عدمه كما لو قيل: «القهقهة مبطلة للصلاة» فلا إشكال.

وأيضاً لو شكّ في اعتبار القيد أو اعتبار عدمه فلا إشكال في صحة التمسك بأصالة الإطلاق، فلو شكّ ـ مثلاً ـ في أنّ الطمأنينة أو عدم الفعل الكثير معتبران في الصلاة أمكن تطبيق مقدّمات الحكمة والقول: «لو أراده المولى لبيّنه، لكنّه لم يبيّنه مع قدرته على ذلك فهو لا يريده»، فالأصل اللفظي يقتضي عدم اعتبار الطمأنينة وعدم اعتبار عدم الفعل الكثير في الصلاة، فالصلاة بالنسبة لهما «لا بشرط».

والحاصل أنـّه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأوّليّة، والكلام كلّ الكلام في التقسيمات والقيود الثانويّة.

قوله ص ١٢٠، س١٢: «إذا توفّرت المقدّمات المصحّحة للتمسك بأصالة الإطلاق على ما سيأتي في بابه وهو باب المطلق والمقيّد» وهذه المقدّمات هي المسمّاة بمقدمات الحكمة[1].

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص٢٣٨، المسألة الخامسة تحت عنوان «مقدّمات الحكمة».

د_ عدم امكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

المراد من التقسيمات الثانوية كما عرفت التقسيمات اللاحقة للواجب بعد تعلّق الأمر به، والمهمّ منها في علم الأصول تقسيمان:

الأوّل: انقسام الواجب إلى ما يؤتى به بداعي أمره وما لا يؤتى به بهذا الداعي، وهو المبحوث عنه هنا، باعتبار أنّ الواجب المأتي به بداعي أمره هو عين الواجب التعبّدي، والثاني الذي لا يعتبر فيه الاتيان به بداعي أمره هو الواجب التوصّلي.

الثاني: انقسام الواجب إلى معلوم الحكم ومجهوله، ويأتي الكلام عنه في أوّل الجزء الثالث[1] عند البحث عن قاعدة اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم.

وعرفت في الأمر السابق أنّ وجه كون هذه التقسيمات من التقسيمات الثانويّة عدم قدرة العقل على تعقّل القيود ـ التي على أساسها يحصل الانقسام ـ قبل عروض الأمر وتعلّقه بالواجب، وإلاّ فإذا كان الأمر مفقوداً فلا معنى لانقسام الواجب إلى ما يؤتى به بداعي أمره وغيره، وإلاّ ففي هذه الحالة لا أمر حتّى يمكن قصده، وكذا الحال بالنسبة للعلم والجهل بالحكم؛ إذ لا حكم قبل الأمر حتّى يبحث عن العلم أو الجهل به.

---

(١) م ن، مج٢ / ص٣٤، تحت عنوان «اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل».

وكيفما كان، فالكلام في خصوص تقييد الواجب بقصد امتثال أمره، فيُقال: إنّ الأمر إن كان قد تعلّق بردّ التحيّة بقصد امتثال أمرها، فالأمر متأخّر رتبةً عن «ردّ التحية بقصد امتثال الأمر» تأخّر المتعلِّق عن المتعلَّق، مع أنّ قصد امتثال الأمر فرع وجود الأمر فهو متأخر عنه، فيلزم تقدّم ما فرض متأخّراً، هذا خلف.

وبعبارة أخرى: الأمر إن كان متعلِّقاً بالواجب المقيَّد بقصد امتثال الأمر، فسوف يكون الأمر موقوفاً على وجود الواجب وقصد امتثال أمره؛ إذ لا بدّ من فرض وجود المتعلَّق في رتبةٍ سابقةٍ لكي يتعلَّق الأمر به، فيكون الأمر متوقّفاً على قصد امتثال الأمر، مع أنّ قصد امتثال الأمر موقوف على وجود الأمر كما هو الحال في جميع القيود الثانويّة، فصار الأمر متوقّفاً على قصد امتثال الأمر، وقصد امتثال الأمر متوقّفاً على وجود الأمر، فتوقّف الأمر على وجود نفسه، هذا دور.

فتحصّل أنّ لازم تقييد المتعلَّق بقصد امتثال الأمر الخلف أو الدور وكلّ منهما محال، وما يلزم منه المحال فهو محال، فيستحيل التقييد، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق؛ لِمَا تقدّم من أنّ التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، فلا يمكننا استكشاف الإطلاق لاثبات عدم اعتبار قصد امتثال الأمر بمجرّد عدم ذكر القيد؛ إذ قد يكون القيد مراداً للآمر لكنّه لم يذكره لاستلزامه تلك الاستحالة.

قوله ﷺ ص١٢١، س٩: «وهذا خلف أو دور» كلّ دور يمكن تصويره بنحو الخلف كما لا يخفى، فإنّ حقيقة الدور تقدّم ما فرض متأخّراً.

قوله ﷺ ص١٢١، س١٢: «فلا يفرض إلاّ في مورد قابل للتقييد» أي فلا يفرض صدق الإطلاق إلاّ في مورد قابل للتقييد.

النتيجة:

إذا تبيّن ما قدّمنا من أمور، فنقول: قد عرفت أنّ الواجب إن علم بدليل ما أنّه تعبّدي يعتبر فيه قصد امتثال الأمر أو توصّلي لا يعتبر فيه ذلك فلا إشكال، والكلام في صورة الشكّ، فهل هناك أصل لفظي يحدّد طبيعة الواجب وأنّه تعبّدي أو توصّلي أم لا، بل لا بدّ من الرجوع إلى الأصول العمليّة، وقد عرفت في الأمر الأوّل أنّها تقتضي التعبّدية.

ذهب بعضهم كالشيخ كاشف الغطاء ﷺ[1] إلى أنّ الأصل في الواجبات التعبّدية ولم يبيّن الوجه في ذلك.

وعلى كلّ، فقد يستدلّ لمن يجعل الأصل في الواجبات ذلك: بأنّ التقييد بقصد امتثال الأمر لَمَّا كان مستحيلاً فلا يصح استكشاف عدم إرادته

---

(١) كشف الغطاء ج١ / ص١٦٢ و١٦٣، حيث قال: «الأصل في كلّ مطلوب من الواجب والمندوب أن يكون عبادة بالمعنى الأخصّ المعتبر فيه اشتراط نيّة القربة». انتهى.

من عدم ذكر القيد كما تقدّم، فلا أصل لفظي في المقام، والمرجع هو الأصل العملي، وقد تقدّم في الأمر الأوّل أنـّه يقتضي التعبّدية.

وفيه: أنـّه صحيح لو كان الأصل اللفظي منحصراً بالإطلاق اللفظي، لكن هناك أصل لفظي آخر يمكن أن يرجع إليه لنفي التعبّدية، وهذا الأصل هو الإطلاق المقامي.

في الفرق بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي:

بعد أن كان الإطلاق عبارة عن عدم ذكر القيد، فالقيد الذي يراد نفيه بالإطلاق تارةً يكون على فرض وجوده قيداً في نفس المفهوم الذي يراد استكشاف إطلاقه، كما في «أكرم العالم» فإنّ قيد العدالة الذي يراد نفيه بهذا الإطلاق لو وجد لكان قيداً في نفس الصورة الذهنيّة أي مضيِّقاً لنفس مفهوم العالم، وهذا هو المعبّر عنه بالإطلاق اللفظي، وهو راجع إلى عالم المفاهيم والألفاظ.

وأخرى يكون القيد المراد نفيه بالإطلاق على فرض وجوده صورة مستقلّة لا علاقة لها بالمفاهيم المذكورة أوّلاً، كما لو أمر السيّد عبده بأن يشتري اللحم والبطاطا، فشكّ العبد في أنّ المولى هل يريد اللبن أيضاً أو لا، فهنا القيد وهو «شراء اللبن» على فرض وجوده لا يقيّد مفهوم اللحم أو

البطاطا، بل على فرض وجوده فهو صورة ذهنيّة مستقلّة لا يستلزم وجودها تضييقاً أو تقييداً للمفاهيم سابقة، وهذا هو المسمّى بالإطلاق المقامي.

ففرق الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المقامي أنّ المنفي في الأوّل قيد الصورة الذهنيّة، وأمّا المنفي في الثاني فصورة ذهنيّة مستقلّة.

ومن هنا ينفتح باب آخر لبيان الفرق بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي، وهو: أنـّه بعد أن كان التمسك بالإطلاق مطلقاً ـ لفظياً كان أم مقامياً ـ فرع كون المتكلّم في مقام البيان؛ فإنّ الإطلاق اللفظي يكفي فيه لإحراز كون المتكلّم في هذا المقام الأصل، فإنّ ظاهر حال كلّ متكلّم أنـّه يبيّن تمام ما يريده من شخص اللفظ، فلا يريد من هذا اللفظ أي معنى آخر أضيق دائرة، بخلاف الإطلاق المقامي فإنّ هذا الأصل لا يكون جارياً فيه؛ لأنّ المتكلّم قد بيّن تمام مراده من ألفاظه، والشكّ في كونه مريداً لشيء ومفهوم جديد أو لا يريد مفهوماً آخر، فإنّ القيد على فرض اعتباره صورة ذهنية مستقلّة، فلا بدّ لصحة التمسك بالإطلاق المقامي من إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه، فإنّ القيد على فرض وجوده قيد في الغرض لا في الألفاظ المبرزة.

ومن هنا ذكر علماؤنا أنّ تحصيل الإطلاق اللفظي أسهل من تحصيل الإطلاق المقامي، فإنّ شرط التمسك بالإطلاق وهو كون المتكلّم في مقام البيان محرز في الأوّل بالأصل، وأمّا في الثاني فلا أصل يدلّ عليه بل لا

بدّ من تجميع قرائن أخرى يجمعها إحراز كون المولى أو المتكلّم في مقام بيان تمام ما يتوقّف عليه حصول غرضه.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى موضوع بحثنا، حيث ذكرنا أنـّه وإن سلّم بعدم صحة التمسك بالإطلاق اللفظي لكن هذا لا يعني فقدان الأصل اللفظي لكي يرجع مباشرة إلى أصالة الاحتياط المقتضية للتعبّدية، بل هناك أصل لفظي آخر وهو الإطلاق المقامي، وتقريبه في المقام أنّ المولى عندما قال: ﴿ردّوها﴾ إن كان مريداً من المكلّف أن يحقّق الامتثال بردّ التحيّة بنحو خاصّ بأن يكون بقصد امتثال الأمر، فينبغي له التقييد بمثل هذا القيد فيقول: «ردّ التحية بقصد امتثال أمرها» لكن لَمَّا كان التقييد بقصد امتثال الأمر محالاً لكون القيد من القيود الثانويّة، يمكن للمولى أن يتوسّل ويسلك طريقاً آخر للتقييد وذلك عبر جعل ثان يبيّن فيه ذلك، فيقول مثلاً: «ردُّ التحيّة التي أوجبتها لا بدّ فيها من قصد امتثال أمرها»، وإلاّ يفعل ذلك وكان غرضه من الأمر متوقّفاً على «قصد امتثال الأمر» فسوف يكون ناقضاً لغرضه، ومن هنا نستكشف بالإطلاق المقامي أنّ المولى لا يريد قصد الأمر.

وبعبارة أخرى، غرض المولى من الأمر بردّ التحية تارةً يتحقّق بأيّ نحو صدر وأخرى لا يتحقّق إلاّ في صورة قصد امتثال الأمر، فإنّ كان الأوّل فهو المطلوب، وإن كان الثاني فالمولى وإن لم يكن متمكّناً من التقييد بقصد الامتثال في شخص هذا الخطاب لمكان لزوم الخلف أو الدور، إلاّ أنـّه

متمكّن من التقييد بخطاب آخر يسمّى عندهم بـ«متمم الجعل»[1] فلا بدّ من ذكره تحفّظاً على غرضه، بحيث يكون كلا الخطابين في قوّة الخطاب الواحد المقيّد؛ لنشوئهما من غرض واحد، فلهما طاعة واحدة وعصيان واحد، وتكون نتيجة الجمع بين الخطابين نتيجة التقييد في شخص الخطاب، فكأنّه قال: «ردّ التحية بقصد امتثال أمرها»، ولَمَّا لم يذكر هذا الخطاب الثاني مع أنّه في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه يستكشف من عدم التقييد عدم إرادته، وهو معنى كون الأصل في الواجبات التوصّلية، وهو ـ أي الأصل ـ الذي سميناه بـ«إطلاق المقام».

فتحصّل أنّ الأصل اللفظي موجود في البيانات الشرعيّة وهو مقتض للتوصّليّة، فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي المقتضي للتعبّديّة، فكلّ واجب لم يثبت اعتبار قصد القربة فيه فهو ملحق بباب الواجبات التوصّليّة.

قولهﷺ ص١٢٣، س١: «وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً؛ لأنّهما ناشئان من غرض واحد والثاني يكون بياناً للأوّل» أي أنّ تعدّد الخطاب كما لو قيل: «ردّ التحيّة» و«اجعل ردّ التحيّة بقصد امتثال أمره» لا يكشف عن تعدّد الجعل، بل مجعول المولى في لوح الأحكام واحد وهو الأمر بردّ التحيّة بقصد امتثال أمرها، غاية ما في الأمر أنّ المولى لَمَّا كان غير قادر على بيان هذا الحكم الواحد بخطاب واحد بيَّنه

---

(١) ينظر: أصول الفقه مج٢ / ص٣٨، تحت عنوان: «اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل».

بخطابين، فتعدّد الخطاب لا يكشف عن تعدّد الحكم، بل لهما طاعة واحدة وعقاب واحد.

بقي شيء:

أنّه بعدما تقدّم أنّ الأصل في الواجبات التوصليّة ولا نخرج عن مقتضى هذا الأصل إلاّ بقرينة تبيّن تقيّد الخطاب الأوّل بقصد امتثال أمره، يقع الكلام بينهم عن وجود قرينة عامّة لفظيّة تحدّد أنّ الأصل في المأمور به شرعاً التعبّدية، وعمدة ما ادّعي من القرائن أحد أمرين:

الأمر الأوّل: الاستناد إلى قوله تعالى[1]: ﴿وما أمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾، فالله تعالى لم يأمرنا بشيء إلاّ من أجل أن نعبده مخلصين، والإخلاص لا يتمّ إلاّ مع نيّة التقرّب إلى الله تعالى لا غير، فدلّت الآية على أنّ الأصل في المأمور به أن يؤتى به بداعي القربة بل والإخلاص إلاّ ما خرج بالدليل.

وفيه: أنّ هذه الآية ـ كما هو مقتضى سياقها ـ لا علاقة لها بباب الفروع بل هي متعلّقة بالاعتقادات وشرك أهل الكتاب، ويشهد له أيضاً عطف الصلاة والزكاة على الأمر بعبادته تعالى.

---

(١) البيّنة / ٥.

قال الله تعالى[١]: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ[٢] حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُو صُحُفاً مُطَهَّرَةً * فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ * وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ * وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ[٣] * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾.

وعليه، فالآية الشريفة في مقام بيان أنّ الله تعالى لم يأمرهم بالشرك وعبادة الأوثان أو بعبادة عزير وعيسىعليهما السلام، بل إنّما أمرهم بالتوحيد وعبادته مخلصين.

الأمر الثاني: الأخبار المستفيضة[٤] ـ وبعضها معتبر السند ـ التي نصّت على أنّه «لا عمل إلاّ بنيّة».

---

(١) البيّنة ١ ـ ٦.

(٢) الذي يظهر من التفسير المنسوب للقميﷺ كون المراد من الآية أنّهم لم يكونوا لينفكوا عن كفرهم حتّى تأتيهم البيّنة والحجة، فهي في مقام بيان العدل واتمام الحجة الإلهيّة على البشر.

(٣) أي دين الأمة القائمة بالحقّ، يعني الملّة الحنيفيّة كما في معاني الأخبار ص٢٨٣.

(٤) وسائل الشيعة ج١ / ص٤٦، باب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات ح١ و٢ و٣ و٤ و٩.

وأيضاً قد ورد من طرقنا ـ على شكٍّ ـ ومن طرق القوم أنـّه صلى الله عليه وآله قد قال[١]: «إنـّما الأعمال بالنيّات».

وعلى كلّ، فيكفي لتشييد هذا الدليل قولهم عليهم السلام: «لا عمل إلاّ بنيّة»؛ إذ من الواضح أنـّه لا يراد نفي وجود العمل من صفحة الوجود؛ بل الظاهر أنّ المراد نفي الصحة نظير ما ورد من قوله عليه السلام «لا صلاة إلاّ بطهور»، فإنّ الصلاة التي هي من دون طهور موجودة في الخارج، ولذا حملها الفقهاء على كون المراد منها لا صلاة صحيحة من دون طهور.

فتحصّل: أنّ مقتضى الخبر أنّ كلّ عمل لا تكون معه نيّة فالأصل فيه عدم الصحة.

وفيه[٢]: أنـّه وإن سلّمنا عدم صحة تقدير نفي ذات العمل إلاّ أنـّه لا معيّن لنفي الصحة بل لعلّ المراد نفي الكمال، وفي مثل «لا صلاة إلاّ بطهور» فهمنا نفي الصحة من قرينة معيّنة لا أنّ مجرّد هذا الاستعمال ملازم لخصوص نفي الصحة حيث يتعذّر نفي الحقيقة.

---

(١) م ن، ص٤٨ و٤٩، الباب نفسه ح٦ و٧ و١٠، وقد روى الصدوق قدس سره هذا الخبر في الهداية ص٦٢.

(٢) ويأتي تفصيل الكلام عن هذه المسألة في خاتمة المفاهيم عند التعرّض لدلالة الاقتضاء.

ويمكن تصوير قرينة على إرادة نفي الكمال وهي أنّ لسان قوله عليه السلام: «لا عمل إلاّ بنيّة» لسان آب عن التخصيص، ولو كان نظره إلى نفي الصحة لكثر تخصيصه جداً.

ـ ٤ و٥ و٦ ـ

الواجب العيني والتعييني والنفسي وإطلاق الصيغة

بعدما اتضح أنّ صيغة الأمر دالّة على النسبة الإرساليّة، وأنّ ظاهر كلّ أمر أنـّه قد أنشئ بداعي الطلب، والعقل يحكم بالوجوب في صورة تجرّد الصيغة عن الترخيص المتصل أو المنفصل، يقع الكلام في تحديد ما يقتضيه إطلاق هذه الصيغة.

بيانه: أنـّهم ذكروا إنقسام الواجب إلى عدّة أقسام أبرزها ثلاثة:

الأوّل: انقسام الواجب إلى عينيّ وكفائيّ، ومرادهم من الواجب العينيّ كلّ واجب تعلّق بذمّة المكلّف بحيث لا يسقط عنه الوجوب إلاّ إذا أتى به بنفسه، فلا يسقط عنه بفعل الغير.

ومرادهم من الواجب الكفائي ذلك الواجب الذي يكفي لتفريغ ذمّة المكلفين وقوع الفعل في الخارج على الوجه المأمور به، فالمكلّف به مجموعة

من الناس، ويكفي أن يمتثل بعضهم لكي يسقط التكليف عن الباقين، ولو لم يمتثل أيّ واحد منهم لعصوا جميعاً.

الثاني: انقسام الواجب إلى تعيينيّ وتخييريّ، والتعيينيّ هو الواجب الذي لا عدل له كما في وجوب الصلاة اليوميّة، والتخييريّ هو الواجب الذي له عدل فيتخيّر المكلّف في مقام الامتثال باتيان أحد أفراد التخيير كما في كفارة الإفطار العمدي لشهر رمضان حيث يتخيّر المكلّف بين التكفير بالعتق أو الإطعام أو الصيام.

الثالث: انقسام الواجب إلى نفسيّ وغيريّ، والنفسيّ هو الواجب الذي وجب لأجل نفسه فلم يكن وجوبه مقدّمة لتحقيق واجب آخر كالصلاة اليوميّة، والغيري هو ما وجب لأجل تحصيل الغير كما في الطهارات الثلاثة من وضوء وغسل وتيمم.

إذا عرفت هذه الانقسامات، وقع الكلام فيما يقتضيه إطلاق الصيغة، فإنّه لو دلّت قرينة على كون الواجب نفسياً أو غيرياً أو تعيينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً أخذ بالقرينة ولا إشكال، والكلام في صورة تجرّد الصيغة عن القرينة والقيد، فما هو مقتضاها.

المعروف بينهم اقتضاء إطلاق الصيغة كون الواجب عينيّاً تعيينيّاً نفسياً، وذلك باعتبار أنّ التمسك بالإطلاق ينفي إرادة المتكلّم القيد، فكلّ ما

لا يحتاج بيانه إلى مؤونة زائدة يكون إطلاق الكلام دالاً عليه، بخلاف ما لو كان المعنى محتاجاً إلى بيان زائد عن أصل الصيغة.

ومن هنا ذكروا قاعدة عامّة وهي: أنـّه كلّما دار المراد بين القيد العدمي والقيد الوجودي، فإنّ الاطلاق يعيّن إرادة العدمي؛ لأنّ الوجودي هو المحتاج إلى بيان زائد دون العدمي الذي يمكن الاكتفاء بالاطلاق لاثباته، بخلاف ما لو كان القيد وجودياً فلا بدّ من ذكر القيد لافادته.

وهنا فإنّ القيود العدمية موجودة في خصوص العينيّة والتعيينيّة والنفسيّة، فإنّ الواجب العيني هو الواجب الذي لا يسقط بفعل الغير، والواجب التعييني هو الواجب الذي لا عدل له ولا بديل في عرضه، والواجب النفسي هو الذي لم يشرَّع لأجل واجب آخر.

هذا بخلاف باقي الأقسام فإنّ قيدها وجوديّ؛ فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يسقط بفعل البعض عن الآخرين، والواجب التخييري هو الواجب الذي له عدل وبديل في عرضه، والواجب الغيري هو الواجب الذي وجب لأجل واجب آخر.

وإذا كانت قيود الأقسام الأولى عدمية وقيود الثانية وجودية، فإنّ إطلاق الصيغة سوف يعيّن ما كان قيده عدمياً؛ لأنّ القيد الوجودي هو المحتاج إلى بيان زائد، وهو مفقود بحسب الفرض.

قوله ﷺ ص١٢٣، س١٤: «الواجب العيني ما يتعلّق بكلّ مكلّف ولا يسقط بفعل الغير» أي بحسب الأصل، وإلاّ فبناءً على صحة النيابة في العبادات وغيرها، يسقط الفعل عنه حينئذٍ.

قوله ﷺ ص١٢٣، س١٧: «وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما» اعلم أنّ كيفيّة إجراء الاطلاق في مفاد الصيغة لاستفادة العينيّة وأخواتها فرع فهم حقيقة هذه الواجبات، ومن هنا كان الأنسب تأخير هذا البحث إلى تلك الأبحاث حيث يبيّن ﷺ حقيقة بعض هذه الأقسام[1].

قوله ﷺ ص١٢٤، س١: «فإنّ العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير» يمكن تفسير هذا الكلام بما يتناسب مع مسلك الماتن ﷺ من استفادة الوجوب بحكم العقل، وذلك أنّ العقل حاكم بلزوم الانبعاث ما لم يرده ترخيص، والترخيص على أنحاء فتارةً يكون بالنسبة لأصل الفعل بحيث يستفاد الاستحباب، وأخرى من ناحية نفس المكلَّف فلا يحكم بجواز الاعتماد على الغير إلاّ في صورة ورود مثل هذا الترخيص، وهذا الحكم العقلي هو ما نسميه بالواجب العيني.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١٣٨، تحت عنوان «التخيري والتعييني»، وص١٤٠ تحت عنوان «العيني والكفائي».

ولك أن تقيس عليه الواجب التعييني، ففي التخيير نحو من الترخيص إلى البدل، ولا يحكم العقل بهذا الترخيص إلاّ بعد وروده، وإلاّ فالأصل العقلي يقتضي التعيينية.

وأمّا الواجب النفسي ففي إرجاعه إلى ما ذكرنا تأمّلاً.

ويمكن أن يُقال بناءً على ما يأتي[1] من تبعية الواجب الغيري للنفسي تقييداً وإطلاقاً وثبوتاً وسقوطاً: إنّ في تعليق الحكم على حكم آخر فلا يثبت إلاّ إذا ثبت ـ كما هو الحال في الوجوب الغيري ـ نحو تقييد للحكم الأوّل وترخيص بتركه إذا لم يجب الثاني، والعقل لا يحكم بوجود مثل هذا الترخيص إلاّ مع قرينة في البين.

---

(١) م ن، ص٣٢٥ وما بعدها تحت عنوان «خصائص الوجوب الغيري».

- ٧ -

الفور والتراخي

اختلفوا في دلالة الأمر على الفور أو التراخي على أقوال متعدّدة، يرجع أصلها إلى خمسة، فبعضهم ذكر دلالة الصيغة على الفور، وآخر دلالتها على التراخي وإن جازت الفوريّة، وثالث عدم دلالتها على شيء منهما، ورابع توقف، وخامس قال بالاشتراك اللفظي، وقد نسب بعضهم هذا القول الأخير إلى السيّد المرتضى ﷺ.

لكن الموجود في الذريعة عند تعداده الأقوال في المسألة قوله[1]: «وقال آخرون: الواجب على من سمع مطلق الأمر ولا عهد ولا قرينة ولا دلالة أن يعلم أنـّه مأمور بإيقاعه، ويتوقّف في تعيين الوقت أو التخيير فيه على دلالة تدلّ على ذلك، وهو الصحيح». انتهى.

---

(١) الذريعة ج١ / ص١٣١. نعم، في المعارج ص٦٥ نسب القول بالاشتراك إلى السيّد ﷺ لكنّ الظاهر أنّ نظره إلى الاشتراك المعنوي دون اللفظي.

نعم، اختار ﷺ[١] أنّ مقتضى العرف الشرعي حمل الأمر على الفور كما اقتضى حمل الأمر على الوجوب وإن كان نفس الأمر مشتركاً لفظياً بين الندب والايجاب.

واختار الشيخ الطوسي ﷺ في العدّة[٢] الدلالة على الفور بعد أن نسبه إلى كثير من المتكلمين والفقهاء يعني العامّة.

في المراد من الفوريّة:

ثم إنّ القائلين بدلالة الأمر على الفور اختلفوا في المراد من الفوريّة، فإنّ المراد من الفور «إمّا ثاني زمان الصيغة أو أوّل أوقات الامكان أو الفوريّة العرفيّة فلا ينافيه تخلل نَفَس وشرب ماء ونحو ذلك أو الفوريّة العرفيّة المختلفة بحسب اختلاف الأفعال كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب إلى القرية القريبة والبلاد البعيدة على اختلافها في البعد وتهيؤ الأسباب. أو المراد به ما لا يصل إلى حدّ التهاون وعدم الاكتراث بالأمر»[٣].

---

(١) م ن، ص٥٣.

(٢) العدّة ج١ / ص٢٢٧.

(٣) هداية المسترشدين ج٢ / ص٤٦.

والذي يظهر من الماتن ﷺ في مبحث الموسّع والمضيّق[١] أنّ الفوري هو ما لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة الامكان.

وعلى كلّ، فالظاهر أنّ معنى الفوريّة يختلف باختلاف الدليل المستدلّ به على إفادة الفوريّة، ونذكر بعض التطبيقات لذلك عند التعرّض لبعض أدلّتها.

في عدم دلالة الأمر على الفور أو التراخي:

المشهور بين متأخري الأصوليين إلى هذا الزمان عدم دلالة الأمر على الفور ولا على التراخي، وهو المحكي[٢] عن المحقق والعلامة والسيّد العميدي وأطبق عليه المتأخرون كالشهيد وصاحب المعالم والبهائي ﷺ، وهو الذي اختاره الماتن ﷺ.

والدليل عليه: أنّ دلالة الأمر على الفور أو التراخي إمّا أن تكون بمعنى كون الفور أو التراخي جزء المعنى المدلول عليه بالصيغة أو بمعنى وجود قرينة خارجيّة عامّة تفيد كون جميع أوامر المولى على نحو الفوريّة مثلاً.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١٤٢، تحت عنوان «الموسّع والمضيّق».

(٢) كما في هداية المسترشدين ج٢ / ص٤٨.

أمّا الأوّل وهو كون الفور أو التراخي جزء المعنى المدلول عليه فواضح البطلان، فإنّ قول الآمر «إفعل» فيه صيغة ومادّة، ولا شيء منهما دالّ على الفور أو التراخي، أمّا المادّة فهي موضوعة لنفس الحدث بغض النظر عن كيفيّة تحقّقه في الخارج، فالمادّة الموجودة في «صلّ» لا تدلّ إلاّ على طبيعيّ الصلاة بغض النظر عن تحققها وأنـّها خرجت من حيّز العدم إلى الوجود بنحو الفور أو التراخي.

وأمّا الهيئة فقد تقدّم غير مرّة أنـّها دالّة على خصوص النسبة الطلبيّة، لا النسبة الطلبيّة المبعوث نحوها فوراً أو غيره.

ومن هنا فلو تجرّدت الصيغة عن القرينة الدالّة على الفور أو التراخي، فلك الاتيان بالواجب بنحو الفور أو التراخي.

وأمّا الثاني، وهو دعوى وجود قرينة خارجية عامّة تقتضي حمل الأوامر على الفوريّة، فتحمل الأوامر على الفوريّة بحسب هذا الأصل الخارجي إلاّ ما دلّ عليه الدليل، فغير صحيح أيضاً؛ لأنّ ما ادّعي قرينيّته ليس بقرينة كما يأتي بيانه عمّا قريب إن شاء الله تعالى.

نعم، قد ورد في الفقه بعض القرائن على الفوريّة في جملة من الأحكام كوجوب ردّ التحيّة لتقوّم عنوان الردّ بها، وسجدة التلاوة بقرينة الأمر بالإيماء عند سماعها حال الصلاة وبدليل النهي عن قرائتها في الصلاة؛

لاستلزامه زيادة سجدة في المكتوبة، ولو كان وجوبها متراخياً لَمَا وجب الإيماء، ولأمكن قراءتها في الفريضة والاتيان بالسجدة بعد الصلاة[١].

والحاصل: أنّ ذات الأمر لا يقتضي الفوريّة أو التراخي، بل نسبته لهما سواء على حدّ واحد، وإذا أراد المولى أحدهما فلا بدّ له من إبراز قرينة.

القرائن التي ادّعي إفادتها وجوب الفوريّة مطلقاً[٢]:

القرينة الأولى: قوله تعالى[٣]: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾، ووجه الدلالة والقرينيّة على الفوريّة: أنّ المسارعة إلى المغفرة من قبل العبد غير ممكنة بنحو المباشرة؛ باعتبار أنّ المغفرة فعل الله تعالى، والمسارعة إليها إنّما تكون على قاعدة: ﴿إنَّ الحسناتِ يُذْهِبْنَ السيئَاتِ﴾[٤]، فتكون المسارعة إلى غفران الله تعالى بالمسارعة إلى فعل ما يوجب الحسنات وذلك عبر الاتيان بالمأمور به بسرعة، فمعنى المسارعة إلى المغفرة عين معنى الفوريّة، هذا من جهة.

---

(١) ينظر: المستند في شرح العروة (المطبوع ضمن الموسوعة) ج١٥ / ص٢٠٢.

(٢) ينظر: المعالم ص٥٦ وما بعدها حيث ذكر ستّ قرائن ـ منها الثلاثة المذكورة هنا ـ للفوريّة وردَّها.

(٣) آل عمران / ١٣٣.

(٤) هود / ١١٤.

ومن جهة أخرى، فإنّ المسارعة مطلوبة وجوباً؛ لأنّ «سارعوا» صيغة أمر، وكلّ صيغة أمر يستفاد منها الوجوب إلاّ أن تدلّ قرينة على الاستحباب، فالفوريّة المستفادة من الآية واجبة.

فتحصّل: أنّ كلّ واجب تجب المسارعة إليه قضاءً لقوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾، إلاّ أن تقوم قرينة على الاستثناء.

وفيه: أوّلاً: أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ في صورة كون العبد ذا معاص وسيئات يريد من الله تعالى أن يغفرها له، وقد انحصر طريق غفرانها عبر الاتيان بالواجبات، وهو كما ترى[1].

ثانياً: أنّه مبتنٍ على كون الواجبات بأجمعها ممّا يترتّب عليها الحسنات مع أنّ بعضها توصّلي لا يعتبر في صحتها قصد امتثال الأمر، فلا يشترط صدق عنوان الطاعة حين الامتثال، والثواب فرع صدق الطاعة، فيكون الدليل مختصّاً بالتعبّديات.

ثالثاً: وهو ما ذكر في المتن من النقض بالمستحبات، فإنّ المستحبات أيضاً ممّا يترتّب على فعلها الحسنات، فتكون المسارعة إليها من المسارعة إلى المغفرة، ومن الواضح عدم وجوب المسارعة إليها، كيف؟! ويجوز تركها

---

(١) لكنّه مبني على كون الاستغفار لا يكون إلاّ من الذنب، مع أنّ في الأخبار كون الاستغفار أعمّ من ذلك، ينظر: وسائل الشيعة ج٧ / ص١٧٩، باب ٢٥ من أبواب الذكر.

من رأس. وهذا النقض شاهد على كون الأمر بالمسارعة ليس أمراً إلزامياً، فلا تبقى دلالة لهذه الآية على وجوب الفور.

رابعاً: لو سلّم خروج المستحبات عن الآية وبالتالي اختصاصها بالواجبات فإنّ القرينة التي أبرزناها في الاشكال الثالث على الاستحباب وإن كانت منتفيةً حينئذٍ، لكن هناك قرينة أخرى على عدم إرادة الإلزام في الآية، وهي استلزام الحمل على الوجوب تخصيص الأكثر المستهجن.

وبيانه البرهاني: أنّ الأمر بالمسارعة إن كان للوجوب للزم تخصيص الأكثر، وتخصيص الأكثر مستهجن لا يحمل عليه الكلام البليغ، فالأمر بالمسارعة ليس للوجوب بل للاستحباب.

أمّا أنّ الحمل على وجوب المسارعة مستلزم لتخصيص الأكثر فإثباته في الفقه، باعتبار أنـّه قد ثبت هناك جواز التراخي في أكثر الأوامر من صلاة وطهارة وقضاء صوم وغيرها، فأكثر الواجبات لا تجب فيها الفوريّة.

وأمّا أنّ تخصيص الأكثر لا يحمل عليه الكلام البليغ، فللاستهجان وإلاّ لو قال مالك الدار والسيارة والأرض والكتب: «بعت كلّ أملاكي إلاّ الدار والأرض والكتب» فلا إشكال في منافاة هذا الكلام للبلاغة، بل حقّ الكلام أنّ يقول: «بعت السيارة».

إذا اتضح ما تقدّم، وبما أنّ حمل الأمر بالمسارعة على الوجوب مقتضٍ لتخصيص الأكثر، فهذا قرينة على عدم إرادة الوجوب بل الاستحباب، تنزيها لأحسن الكلام عن الاستهجان.

فتحصّل: أنّ قرينيّة هذه الآية على حمل الأوامر على الفوريّة فرع وجوب المسارعة، والقرائن قائمة على استحبابها، فغاية ما يثبت بهذه الآية استحباب الفوريّة دون وجوبها، ولا إشكال فيه.

القرينة الثانية: قوله تعالى[1]: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾، ولا إشكال في كون المأمور به من الخيرات، وقد أمرنا باستباقه أي بالمبادرة إليه وهو معنى الفوريّة، والأمر ظاهر في الوجوب.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما أوردناه على القرينة الأولى من أنّ الأمر هنا محمول على الاستحباب دون الوجوب، باعتبار أنّ الآية إمّا أن يُقال بشمولها للمستحبات لكون المستحبات من الخيرات أو يُقال باختصاصها بالواجبات، فعلى الأوّل قرينة الحمل على الاستحباب نفس شمولها للمستحبات؛ إذ لا تجب المبادرة إليها جزماً، كيف؟! ويجوز تركها من رأس. وعلى الثاني حيث يُقال باختصاصها بالواجبات فقرينة حمل الأمر على الاستحباب استلزام الحمل على الوجوب تخصيص الأكثر ـ «أنّ مفاد الاستباق هو مسابقة البعض الآخر في أداء الخيرات والتسابق عليها دون مطلق الإسراع إلى الفعل

---

(١) البقرة / ١٤٨، والمائدة / ٤٨.

ليراد به الفوز، فلا يوافق المدّعى، ولا بدّ إذن من حملها على الندب، إذ لا قائل بوجوب المسابقة على الطاعات على الوجه المذكور»[١].

ومن هنا، فتكون الآية دليلاً على استحباب التسابق إلى الخيرات، ولا اشكال في محبوبيّته للمولى ﴿وفي ذٰلِكَ فَليَتَنَافَس المتَنَافِسُون﴾[٢].

هذا، ولو تمّ دليل من هاتين الآيتين على وجوب الفوريّة لكان معنى الفوريّة الفوريّة العرفيّة، كما هو الحال في جميع الألفاظ الواردة في لسان الشارع المحمولة على المعنى العرفي حيث يفقد الاصطلاح الشرعيّ.

القرينة الثالثة: وهي أهمّ القرائن على الفوريّة ـ لكن لم يذكرها الماتن ـ وتبيّن عبر قياس الأوامر الشرعيّة على الأوامر العرفيّة، إذ لا ريب في أنّ الأوامر العرفيّة تحمل على الفور، وإلاّ فلو قال السيّد لعبده: «ائتني بالماء» فهل يصح للعبد عدم المبادرة بدعوى أنّ الأمر لا يدلّ على الفور؟! فنقيس أوامر المولى العرفي الشاهد على أوامر المولى الحقيقي الغائب.

وفيه: أنـّه قياس مع فارق، فإنّ حمل أوامر المولى العرفي على الفوريّة إنـّما كان لقرينة خاصّة مطّردة في جميع أوامره، وهي أنـّه لا يأمر إلاّ في صورة الحاجة، ولا يصح قياس ذلك على الأوامر والقوانين الكليّة الإلهيّة، وكأنّ السبب في هذا الاختلاف أنّ العبد يكون عادةً تحت نظر مولاه

---

(١) هداية المسترشدين ج٢ / ص٦٥.

(٢) المطففين / ٢٦.

العرفي في جميع الحالات فكلّما أراد منه شيئاً أمكن له الطلب منه، بخلاف المولى الشرعي الذي لا يصاحب عبده في جميع حالاته.

وبعبارة أخرى: في الأوامر العرفيّة قرينة ارتكازية توجب حمل العبد الأمر على الفوريّة، وهذه القرينة الارتكازية هي كون الغرض من الأمر رفع حاجة طارئة عليه، وكلامنا في القضايا الكليّة المجعولة على نهج القضايا الحقيقية، ولا يوجد مثل هذا الارتكاز في البين.

قال في المعالم[1]: «العادة قاضية بأنّ طلب السقي إنـّما يكون عند الحاجة إليه عاجلاً، ومحلّ النزاع ما تكون الصيغة فيه مجرّدة». انتهى.

هذا، ولو تمّ هذا الدليل على الفوريّة لكانت الفوريّة بحسب الظاهر بمعنى أوّل الآنات بعد الصيغة، دون الفوريّة العرفيّة كما في الآيتين.

تطبيق فقهي:

كأنّ أهمّ تطبيقين فقهيّين لهذه المسألة ما يذكر في قضاء الصلوات وأنـّها بنحو الفور أو التراخي، وقد كُتِبت في هذه المسألة رسائل تحت عنوان «المواسعة والمضايقة»، وما يذكر في كتاب الحج من كون وجوبه فوريّاً على

---

(١) المعالم ص٥٦.

المستطيع، ولا بأس بذكر أسهل المسألتين في المقام أعني كون وجوب الحج فوريّاً، حيث لم يرد نصّ صريح في كون وجوبها كذلك، بل إنّما تستفاد الفوريّة من الأمر بها؛ فإن قيل بدلالة الأمر على الفوريّة كما عن الشيخ الطوسي[1] أو قيل بعدم دلالتها على الفوريّة لكن تحمل على الفوريّة بلحاظ الارتكاز المتشرعي كما عن السيّد المرتضى[2] فلا إشكال.

وأمّا بناءً على عدم الدلالة على الفوريّة لا من ذات الأمر ولا من القرينة فيصير الحكم بالوجوب الفوري مشكلاً، ولذا صرّح جملة منهم بعدم وجوبه فوراً لكن بشرط الاطمئنان بإيقاعه بعد ذلك بأن لا تضيع الاستطاعة أو لم يكن قد ظهرت عليه أمارات الموت، نظير كلّ واجب موسّع المضيّق في صورة عدم العلم بانحفاظ القدرة إلى آخر الوقت.

قوله ص١٢٦، س٥: «في سورة آل عمران ١٢٧» كذا، والصحيح ١٣٣، وأمّا الآية ١٢٧ فهي قوله تعالى: ﴿لِيَقطَعَ طَرَفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أو يَكْبتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾.

قوله ص١٢٦، س١٠: «البقرة ١٤٣ والمائدة ٥٣» كذا، والصحيح البقرة ١٤٨ والمائدة ٤٨، وأمّا الآية ١٤٣ من سورة البقرة فهي قوله تعالى: ﴿وكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاس ويَكُونَ

---

(١) ينظر: الخلاف ج٢ / ص٢٥٨، والتهذيب ج٥ / ص١٧.

(٢) ينظر: المسائل الناصريات ص٣٠٥ و٣٠٦.

الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهيداً ومَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وإنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إلاَّ عَلَى الذينَ هَدَى اللهُ ومَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إيمَانَكُمْ إنَّ اللهَ بالنَّاس لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾.

وأمّا الآية ٥٣ من سورة المائدة فهي قوله تعالى: ﴿ويَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أهٰؤُلاَءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا باللهِ جَهْدَ أيمانِهِم إنـّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبطَتْ أعمَالُهُم فأصبَحُوا خَاسِرِينَ﴾.

- ٨ -

المرّة والتكرار

لا شكّ أنّ في الشريعة وغيرها أموراً غير قابلة للتكرار كالقتل، وأموراً غير قابلة للانقطاع بمعنى أنـّه لو انقطعت لانعدمت كما في الوفاء بالعهد، وهناك بعض الأمور القابلة للتكرار كالصلاة والحج والصوم، والكلام في خصوص الأخير فهل أنّ الأمر بما يقبل التعدّد يقتضي المرّة أو التكرار؟

في معنى المرّة والتكرار:

وقبل بيان الأقوال في المسألة لا بدّ من التعرّض إلى ما في الهامش من تفسير معنى المرّة والتكرار، حيث ذكر الماتن ﷺ وجود تفسيرين لهما:

الأوّل: أنّ المرّة بمعنى الدفعة والتكرار بمعنى الدفعات، والمراد من الدفعات التكثّر الطولي في أزمنة متعدّدة، فتكرار التصدّق يكون عبر التصدق

في الآن الأوّل ثم الثاني وهكذا، ولا يكفي لتحقّق التكرار تعدّد المصداق، فعنوان الدفعة يصدق مع اشتمال الفعل على أكثر من فرد كما لو تعدّد التصدّق في آن واحد، فالملحوظ تعدّد زمن صدور الفعل ووحدته دون تعدّد مصاديق المتعلّق ووحدتها.

الثاني: أنّ المراد من المرّة الفرد ومن التكرار الأفراد، فمناط التكرر تعدّد المصاديق ومناط صدق عنوان المرّة وحدتها، فلو صدرت عدّة مصاديق في آن واحد صدق عنوان التكرار.

هذا وقد استظهر الماتن ﷺ أنّ الذي وقع محلاً للنزاع خصوص المعنى الأوّل، أعني الدفعة والدفعات دون الفرد والأفراد، وتعيين المعنى المراد إنّما يكون له أثر فيما لو قيل بأنّ الصيغة دالّة على المرّة أو التكرار، وأمّا على ما هو التحقيق من عدم دلالتها على المرّة ولا على التكرار، فلا حاجة إلى مثل هذا البحث.

في النسبة بين كلا المعنيين:

ذكر الماتن ﷺ أنّ المرّة بمعناها الأوّل أي الدفعة أعمّ مطلقاً من المرّة بمعناها الثاني أي الفرد، فكلّ دفعة تصدق عندما يتحقّق الفرد الواحد، وليس كلّما صدقت الدفعة صدق عنوان الفرد؛ لجواز تحقّق عدّة أفراد في آن واحد، فالدفعة كما تتحقّق بالفرد تتحقّق بالأفراد، فهي أعمّ.

وبعبارة أخرى، لو حقّق الممتثل فرداً واحداً لصدق عنوان الدفعة والفرد، ولو حقّق أكثر من فرد في آن واحد لم يصدق إلاّ عنوان الدفعة، فالدفعة أعمّ مطلقاً من الفرد.

وأمّا النسبة بين الدفعات والأفراد فهي بالعكس، فالأفراد أعمّ مطلقاً من الدفعات، فكلّما تعدّدت الدفعات تعدّدت الأفراد، وليس كلّما تعدّدت الأفراد تعدّدت الدفعات، بل يمكن أن توجد عدّة الأفراد دفعةً واحدةً.

الأقوال في المسألة:

وعلى كلّ، فلنرجع إلى أصل البحث، فهل أنّ الأمر دالّ على المرّة أو دالّ على التكرار أو ليس بدالّ على شيء منهما؟ وقع الخلاف هنا كما وقع في مسألة الفور والتراخي.

والمنسوب إلى المشهور ـ كما في القوانين[1] ـ أنّ الأمر لا يدلّ إلاّ على طلب الماهيّة، وهو الذي اختاره صاحب المعالم[2] حاكياً عن قوم

---

(١) القوانين ج١ / ص٩١.

(٢) المعالم ص٥٣.

دعوى دلالته على التكرار، والمراد من هؤلاء القوم ـ كما في هداية المسترشدين[١] ـ ما حكي عن أبي حنيفة والمعتزلة وأبي إسحاق و أصحابه.

هذا، والمنسوب إلى الشيخ الطوسي ﷺ القول بالمرّة، والموجود في العدّة قوله[٢]: «ذهب أكثر المتكلمين والفقهاء إلى أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي بظاهره أكثر من فعل مرة، ويحتاج في زيادته إلى دليل آخر، وهو المحكي عن أبي الحسن، والظاهر من قول الشافعي.

وقال قوم شذاذ: إنّ الأمر بظاهره يقتضي التكرار.

وذهب قوم إلى الوقف في ذلك، وقالوا[٣]: نقطع أنّ إرادة المرة الواحدة مرادة، وما زاد عليه فمشكوك فيه متوقّف فيه.

فالذي اختاره المذهب الأوّل، والّذي يدل على ذلك: أنّ الأمر في الشاهد على وتيرة واحدة إذا سبرناه يقتضي الفعل مرة واحدة، ولا يفهم من ظاهره إلاّ ذلك، ألا ترى أن من قال لغلامه: «اسقني ماء» لا يعقل منه أكثر من مرة واحدة». انتهى.

---

(١) هداية المسترشدين ج٢ / ص١١.

(٢) العدّة ج١ / ص١٩٩ و٢٠٠.

(٣) وهذا المعنى هو الظاهر من السيّد ﷺ في الذريعة ج١ / ص١٠٠ و١٠١.

وكما ترى، فإنّ كلامه منصبّ على نفي لزوم الامتثال مكرراً ولا دليل فيه على كون نظره إلى أنّ المرّة جزء مفهوم الأمر كما هو محلّ الكلام. ولاحظ إن شئت ما ذكره المحقق الحلي ﷺ في المعارج[1] حيث صبّ تمام البحث على نفي اقتضاء الأمر التكرار من دون التعرّض إلى استفادة الوحدة منه.

مختار الماتن ﷺ:

والصحيح هنا ما ذكر نظيره في البحث السابق من أنّ الأمر غير دالّ لا على الفور ولا التراخي، والدليل عليه نفس ما تقدّم وحاصله: أنّ الأمر يحتوي على مادّة وصيغة، والمادّة لا دلالة لها إلاّ على الحدث، وأمّا الصيغة فهي بمعنى النسبة الطلبيّة لا أكثر، فمن أين استفيد الفور أو التراخي؟

هذا، مضافاً إلى أنـّه لو قيل بأخذ مفهوم المرّة أو التكرار في الصيغة، للزم أنـّه في صورة تقييد الأمر بالمرّة بناءً على دلالته على التكرار أو بالمرتين بناءً على دلالته على المرّة، استعمال اللفظ في غير معناه، مع أنّ دعوى المجازيّة في مثل قوله: «تصدق مرّة أو مرتين» مخالفة للوجدان؛ إذ لا نشعر بوجود أيّ عناية في مثل هذه الاستعمالات، بل هو من باب تعدّد الدال والمدلول.

---

(١) المعارج ص٦٦ و٦٧.

الفرق بين الاكتفاء بالمرّة وبين مطلوبيّتها:

إن قلت: إذا لم تكن الصيغة دالّة على المرّة فما الوجه في الاكتفاء بامتثال واحد في مقام طاعة أوامر المولى، فإنّ كفاية الاتيان بالفعل مرّة واحدة في كلّ متعلّقات الأوامر بحيث يحتاج المولى لاثبات التكرار في ذمّة العبد من نصب قرينة على ذلك لأكبر شاهد على كون الأمر دالاً على المرّة.

وبعبارة مختصرة، الاكتفاء بالمرّة في مقام الطاعة كاشف عن دلالة الصيغة عليها.

لأُجيبت: بأنّه قد وقع خلط بين ما هو مدلول الصيغة وبين ما يحقّق المطلوب، ففرق كبير بين كون مؤدّى الصيغة المرّة بحيث يكون المطلوب هو المرّة وبين كون المرّة محققة للمطلوب في صورة الاطلاق؛ إذ في الصورة الأولى تكون المرّة واجبة، بخلافه في الثانية فإنّ المرّة غير واجبة لكنّها مسقطة، وكأنّ قول الماتن ﷺ: «أمّا الاطلاق فإنّه يقتضي الاكتفاء بالمرّة» ناظر إلى ذلك، فالمرّة ليست مدلولة للّفظ مطلقاً لا أنّ إطلاق الأمر يجعل الأمر ظاهراً في إرادة المرّة، بل مقتضى الإطلاق ـ كما يأتي عمّا قريب ـ كون المطلوب صرف الوجود، والعقل هو الذي يحكم بكفاية الاتيان بالفعل مرّة واحدة لعلمه بكفاية الاتيان بالفعل كذلك، فالوحدة حكم عقلي في مقام الامتثال عند إطلاق الأمر، لا أنّها مدلول لفظي لإطلاق الأمر.

في وجه اقتضاء الإطلاق الاكتفاء بالمرّة:

ذكر الماتن ﷺ أنّ مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: أن يكون مطلوبه صرف الوجود فغاية ما يريده إخراج المطلوب من حيّز العدم إلى حيّز الوجود، كما لو قال: «صلّ الظهر»، فالمطلوب إيجاد الصلاة في الخارج، ويكفي لايجادها الامتثال مرّة، وما يقع أوّلاً هو المطلوب وبه يسقط التكليف ويكون الامتثال الثاني لغواً محضاً لعدم طلبه شرعاً.

الوجه الثاني: أن يكون مطلوب المولى الوجود الواحد بقيد الوحدة أي بحيث تكون الثانية مبطلة له، كما يُقال بالنسبة لتكبيرة الاحرام، فلو قال المولى: «كبّر للصلاة مرّةً واحدةً» بحيث فهمنا أنّ التكبيرة الثانية[1] مبطلة؛ لأنّ المطلوب التكبيرة بشرط عدم الزيادة، فهنا يكتفى بالمرّة كما في السابق إلاّ أنّ التكرار لا يكون لغواً بل مبطلاً للعمل.

الوجه الثالث: أن يكون مطلوب المولى الوجود المتكرر، وهذا على نحوين:

---

(١) يعني بقصد الافتتاح كما في العروة ج٢ / ص٤٦٢، تحت عنوان «فصل في تكبير الاحرام»، ولاحظ التعليقات حيث حكم بعض الفقهاء بالبطلان في صورة العمد دون السهو، وبعض آخر لم يحكم بالبطلان أصلاً.

النحو الأوّل: أن يكون المطلوب مجموع التكرر، بحيث تكون الأفعال بقوّة الفعل الواحد كما في التسبيحات الثلاث في الصلاة بناءً على تعيّنها، فلو أتى بتسبيحةٍ واحدةٍ لعصى في الجميع؛ لأنّ المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فهنا التكرار معتبر، وعدم التكرار يساوق عدم الامتثال رأساً، نظير ما يذكر في العموم المجموعي الآتي الحديث عنه في ضمن مباحث العامّ والخاصّ[1].

النحو الثاني: أن يكون المطلوب التكرر كما في النحو الأوّل لكن بحيث يكون كلّ فرد مطلوب على حدة، كما في وجوب صوم شهر رمضان، فإنّ التكرر وإن كان معتبراً إلاّ أنّ لكلّ فرد أو دفعة امتثالاً مستقلاً عن صاحبه، فلكلّ فرد طاعة وعصيان.

ثم إنّ الاطلاق يعيّن الوجه الأوّل؛ لأنّ كلا الوجهين الآخرين أعني كون المطلوب المرّة بقيد المرّة أو التكرار محتاج إلى بيان زائد لا تتكفّل به الصيغة، فمن لم يصرّح بإرادتها مع كونه في مقام البيان ظاهر كلامه أنـّه لا يريدها.

وعليه، فيصح ما ذكر من أنّ الاطلاق يقتضي الاكتفاء بالمرّة بحيث يقع الامتثال الثاني لغواً.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١٩١، تحت عنوان «أقسام العامّ».

تنبيه:

وينبغي أن يعلم أنّ الامتثال الثاني إنّما يكون لغواً في صورة ما لو وجد في زمن لاحق، فلو قال المولى لعبده: «تصدّق على مسكين»، فتصدّق في النهار على مسكين، فإنّ التصدق على آخر بعد ذلك لا يعدّ امتثالاً لشيء، لسقوط الأمر الأوّل بامتثاله.

وأمّا لو أوقع مصاديقاً متعدّدة في زمن واحد، فإنّ إطلاق الصيغة كما عرفت يقتضي لزوم تحقيق صرف الوجود في الخارج، وبما أنّ صرف الوجود يصدق على جميع هذه المصاديق في آن واحد فالحكم بكون هذا الفرد أو ذاك مصداقاً للمأمور به مع لغوية الباقي من الترجيح بلا مرجح، فالصحيح الحكم بكون جميع هذه الأفراد المتحققة في الخارج دفعةً واحدةً من مصاديق المأمور به، ويكون المكلّف قد امتثل التكليف مرّة واحدة؛ إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المتعدّدة.

نعم، المثال الذي ذكره الماتن قدس سره فيه خصوصيّة من جهة التنكير في قوله: «تصدق على مسكين» أي على مسكين واحد، فلا بدّ أن يكون نظره إلى تعدّد التصدّق دفعة واحدة على مسكين واحد[1]، وإلاّ فإنّ التصدّق على أكثر من مسكين في آن واحد لا يصيّر الجميع مصداق المأمور به؛ فإن

---

(١) على فرض تعقل مثل هذا الأمر.

الامتثال إنـّما يكون في تحقيق المطلوب ومطابقته، فالامتثال إنـّما يتحقّق بفرد واحد منها وإن لم نعلمه تعييناً.

- ٩ -

هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟

في تحرير محلّ النزاع:

بعد أن كان النسخ بمعناه البسيط عبارة عن إزالة الحكم السابق، فتارةً ينسخ الحكم بلسان جعل البدل، كما بالنسبة لقوله تعالى حيث نسخ حرمة مقاربة الزوجة ليلة الصيام[1]: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَام الرَّفَثُ إلى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ﴾، فهنا استبدلت الحرمة بالحلّ.

وكذلك الحال بالنسبة لتحويل القبلة حيث نسخ لزوم استقبال بيت المقدس بلزوم استقبال المسجد الحرام بقوله تعالى[2]: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ

---

(١) البقرة / ١٨٧.

(٢) البقرة / ١٤٤.

في السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسجدِ الْحَرَام وحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وإنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أنـّهُ الْحَقُّ من ربِّهِمْ ومَا اللهُ بغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ ومن هنا علمنا حرمة استقبال بيت المقدس لوحده أثناء الصلاة.

وهكذا الحال بالنسبة لأغلب النواسخ، حيث يرد الناسخ مع إثبات حكم جديد، ففي مثل هذه الحالات لا إشكال في لزوم اتباع الحكم الجديد الذي تضمنه الناسخ.

وتارةً أخرى، لا يتضمن الناسخ إثبات حكم جديد بل غاية ما يفعله هو رفع الوجوب السابق، فيُقال ـ مثلاً ـ نسخت الوجوب أو رفعت الوجوب من دون التعرّض لبيان حكم جديد، كما قد يدّعى بالنسبة لقوله تعالى[1]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وأطْهَرُ فَإنْ لَمْ تَجدُوا فَإنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * أأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإذْ لَمْ تَفْعَلُوا وتَابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وآتُوا الزكَاةَ وأطِيعُوا اللهَ ورَسُولَهُ واللهُ خَبيرٌ بمَا تَعْمَلُونَ﴾، فإنّ الآية الأولى أوجبت الصدقة على من يريد مناجاة رسول الله ﷺ، والآية التي بعدها نسخت هذا الحكم ولم تتعرّض لاثبات حكم آخر بدلاً عنه بل غاية ما قاله تعالى: ﴿فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم﴾، فهنا يقع الكلام في أنّ نسخ الوجوب هل يدلّ على الجواز أو لا؟

---

(١) المجادلة / ١٢ و١٣.

واعلم أنّ مراد من قال بدلالة نسخ الوجوب على الجواز ليس كون النسخ بنفسه دالاً على ذلك، بل مرادهم ـ وكما أوضحه الماتن ـ بقاء ما يدلّ على الجواز من الأمر الأوّل الذي كان دالاً على الوجوب، وذلك باعتبار أنّ الأمر الدالّ على الوجوب مؤلّف بحسب التحليل من مجموع أمرين:

الأوّل: جواز الفعل.

الثاني: المنع من الترك.

ومن مجموعهما فهمنا الوجوب، فإنّ حقيقة الوجوب هو جواز الفعل مع المنع من الترك، فمن قال بأنّ النسخ رافع فقط للمنع من الترك دون الجواز قال بدلالة نسخ الوجوب على الجواز، ومن قال بأنّ النسخ رافع لهما معاً قال بعدم دلالة النسخ على شيء بل على خصوص رفع الوجوب، ولا بدّ لاثبات حكم آخر من دليل جديد إن وُجد كعموم حسن التصدّق بالنسبة لآية الإشفاق أو يرجع فيه إلى الأصول العمليّة.

والرجوع إلى الأصول اللفظيّة أو العمليّة هو المراد ـ بحسب الظاهر ـ لصاحب المعالم[1] حيث ذكر الرجوع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر.

---

(١) المعالم ص٨٦.

مدرك النفي والاثبات:

ممّا قدّمنا اتضح سبب الخلاف، فإنّ الوجوب لَمَّا كان مركّباً من جواز ومنع من الترك يقع الكلام في مقدار دلالة الناسخ، فإنّ فيه احتمالين:

الأوّل: أن يكون الناسخ رافعاً لخصوص المنع من الترك، فيبقى الأمر الذي كان دالاً على الوجوب دالاً على الجواز، حيث لم يرد ما يرفعه.

قال العلامة ﷺ في مبادئه[1]: «إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، والدليل عليه: أنّ الوجوب ماهيّة مركّبة من الإذن في الفعل والمنع من الترك. ورفع المركّب، لا يستلزم رفع جزئيه معاً، بل أحدهما لا بعينه، وإنّما قلنا: ببقاء الجواز، لوجود اللّفظ الدّال عليه، وهو الأمر». انتهى.

الثاني: أن يكون الناسخ رافعاً لأصل الوجوب بمدلوليه، فلا يصح التمسك بالأمر بعد النسخ لاثبات أي شيء.

اختار الماتن ﷺ الاحتمال الثاني، وذلك باعتبار أنّ المتبادر من مفهوم الوجوب معنى بسيط وهو الالزام بالفعل، وعند نسخه لا يبقى هناك ما يدلّ على الجواز.

---

(١) مبادئ الوصول ص١١٣.

وأمّا ما ذكر من أنّ إيجاب الشيء يتضمن معنى الجواز فغير دقيق، إذ ليس الوجوب عبارة عن جواز الفعل والمنع من تركه، بل هو مفهوم بسيط كما بيّنا ومدلوله المطابقي الإلزام بالفعل ولازمه جواز الفعل، وعندهم قاعدة منقّحة في بابها وهي أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجيّة كما كانت تابعة لها في الوجود، فإذا رفع المدلول المطابقي وهو الالزام بالفعل رفع معه المدلول الالتزامي وهو جواز الفعل.

تبعية الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة:

وهذه القاعدة لم يتعرّض لها الماتن ﷺ في كتابه صراحة[١]، ولا بأس بالاشارة إليها، فإنّه وقع الاتفاق بينهم في أنّ مثبتات الأمارة حجة، ويريدون من ذلك المدلول الالتزامي للأمارة، وهذا المدلول الالتزامي إمّا أن يكون مساوياً للمدلول المطابقي أو أعمّ منه.

فالأوّل كما لو كان المدلول الالتزمي معلولاً أو لازماً أو علّة يفترض انحصارها بالمدلول المطابقي، ومثاله: الإخبار عن «أنّ زيداً يرى» فإنّ لازمه أنّ لزيدٍ عيناً يبصر بها؛ إذ إنّ الرؤية معلول منحصر بامتلاك الرائي عيناً يبصر بها.

وأمّا الثاني فكما لو كان المدلول الالتزامي معلولاً أو لازماً للمدلول المطابقي مع إمكان أن يكون هذا اللازم ناشئاً عن ملزوم أو علّة أُخرى، ومثاله: الإخبار عن «غرق زيد في الماء» فإنّ لازمه موت زيد، وهذا اللازم

---

(١) يأتي في الجزء الثالث ذكره لعدم تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية، ينظر: أصول الفقه مج٢ / ص١٢٥، تحت عنوان «الاجماع المنقول»، ويكرر تصريحه بذلك في ص٢٢٨ في باب التعارض تحت عنوان: «القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير»، ونكرر التعرّض لهذا البحث بشكل أكثر اختصاراً هناك عند التعرّض لكلام الميرزا النائيني ﷺ الذي لا يرى التبعية أيضاً.

أعمّ من المدلول المطابقي؛ إذ أنّ الغرق ليس هو الموجب الوحيد للموت بل له موجبات أخر[١].

فنبحث عن أنّه لو سقط المدلول المطابقي عن الحجيّة فهل يسقط المدلول الالتزامي عن الحجيّة أيضاً تبعاً لسقوط تلك الدلالة أو لا؟

أمّا بالنسبة للصورة الأولى حيث يكون المدلول الالتزامي لازماً مساوياً للمدلول المطابقي فلا إشكال في التبعية؛ لكون وجوده وحجيّته منحصرة به فإذا انتفت حجيّته انتفت حجيّة المدلول الالتزامي، حيث لا يحتمل وجود سبب آخر له، ففي المثال المتقدّم حيث أُخبر عن كون زيد يرى، ثم لسبب من الأسباب علمنا بعدم حجيّة هذا الخبر، فلا معنى لبقاء المدلول الالتزامي وهو «أنّ لزيد عيناً يبصر بها» على الحجيّة، وإلاّ فمن أين يمكن استفادته!

وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الكلام ومحلّ النزاع فيما لو كان المدلول الالتزامي أعمّ من المطابقي فلا يكون اللازم منحصراً به، فيبقى احتمال ثبوته بسبب علّة أخرى في ظرف العلم بسقوط المدلول المطابقي عن الحجيّة. فهل الصحيح سقوط المدلول الالتزامي عن الحجيّة والحكم بالتبعية وهو معنى الارتباط أم لا؟

---

(١) ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الجواز كما هو لازم للوجوب لازم للاستحباب والكراهة أيضاً.

أدلّة الارتباط:

قد يقرّب الارتباط بأحد وجهين:

الأوّل: أنـّه لَمَّا كان المدلول الالتزامي تابعاً في وجوده للمدلول المطابقي فهذا يقتضي أن تكون حجيّته تابعةً أيضاً، فمتى ما ثبتت الحجيّة للمدلول المطابقي ثبتت للمدلول الالتزامي، ومتى ما سقطت الحجيّة عن المدلول المطابقي فإنـّها تسقط عن المدلول الالتزامي.

وبعبارة أخرى، لَمّا كان اللازم الأعمّ ـ وهو موت زيد في المثال ـ متفرّعاً في وجوده على غرق زيد فهذا يقتضي سقوط هذا اللازم عن الحجيّة عندما نعلم بسقوط الخبر ـ وهو «غرق زيد» ـ عن الحجيّة.

وفيه: أنـّه لا شكّ في أنّ الكلام ما لم توجد له دلالة مطابقية لا تحصل له دلالة التزامية أيضاً، سواء أكان المدلول الالتزامي مساوياً في الصدق للمدلول المطابقي أم أعمّ منه، وهذا يعني أنـّه في عالم الدلالة توجد علاقة ترتّب وتفرّع بين هاتين الدلالتين من حيث الوجود، بمعنى أنّ وجود الدلالة الالتزاميّة في عالم الدلالة منوطة ومرتبطة بوجود الدلالة المطابقيّة في هذا العالم، بقطع النظر عن وجود مدلوليهما في عالم الخارج.

وتوهّم أنّ هذا التفرّع والارتباط بين الدلالتين من حيث الوجود يكفي لاثبات التفرّع والارتباط بينهما من حيث الحجيّة ناشئ من تخيّل أنّ سقوط الدلالة المطابقية عن الحجيّة يعني زوال تلك الدلالة وسلب وجودها

عن عالم الدلالة أصلاً، ممّا يؤدّي إلى زوال الدلالة الالتزامية أيضاً، فتنتفي حجيتها أيضاً بانتفاء موضوعها، وهذا يعني التلازم بين التفرّع في الوجود والتفرّع في الحجيّة.

والصحيح أنّ سقوط الدلالة المطابقية عن الحجيّة لا يعني زوال أصل تلك الدلالة، ضرورة أنّ كلّ دليل يكون دالاً على معناه وإن لم يكن حجّة في اثباته، فإذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجيّة بسبب من الأسباب ـ كوجود معارض لها أو نحو ذلك ـ تبقى أصل تلك الدلالة باقيةً، وإذا بقيت الدلالة المطابقيّة بقيت الدلالة الالتزامية أيضاً، ومجرّد سقوط حجية الدلالة الأولى لا يعني سقوط حجية الدلالة الثانية أيضاً، ما لم تبتل بمثل ما ابتلت به الدلالة الأولى من معارض ونحوه.

وهذا يعني: أنّ الدلالة الالتزامية وإن كانت متفرّعة عن الدلالة المطابقية ومرتبطة بها من حيث الوجود بالمعنى الذي ذكرناه، ولكن هذا لا يبرّر تفرّعها عليها وارتباطها بها من حيث الحجيّة أيضاً، لعدم ثبوت التلازم بين التفرّع في الوجود والتفرّع في الحجيّة بين هاتين الدلالتين.

ولنذكر مثالاً لتوضيح الجواب ورفع الاستيحاش عن المبنى القائل بعدم التبعية، وهو: أنـّه لو أخبر الثقة بوجوب صلاة الجمعة فإنّ لهذا الخبر مدلولان:

الأوّل: مطابقي وهو وجوب الجمعة.

والثاني: التزامي وهو عدم استحباب صلاة الجمعة، وهذا اللازم أعمّ؛ لأنّه قد ينشأ عن مدلول مطابقي آخر.

فلو افترضنا أنّ هذا المخبر أو غيره من الثقات أخبر بحرمة صلاة الجمعة، فهنا يتعارض الخبران وبالتالي تسقط دلالتهما المطابقية عن الحجيّة إلاّ أنّ لهذين الخبرين مدلول التزامي وهو عدم استحباب صلاة الجمعة، فهنا نقول: إنّ هذا المدلول الالتزامي وإن كان ناشئاً عن المدلول المطابقي لكلا الخبرين إلاّ أنّ ذلك لا يقتضي سقوطه عن الحجيّة بعد سقوط المدلول المطابقي للخبرين ـ بسبب التعارض ـ إذ إنّه من الممكن جداً أن تكون الحجيّة المجعولة للمدلول الالتزامي مستقلّة عن الحجيّة المجعولة للمدلول المطابقي لكلا الخبرين بحيث يكون الملاك في جعل الحجيّة للمدلول الالتزامي كاشفيّته عن واقع متعلّقه، وهو عدم استحباب صلاة الجمعة.

وبهذا البيان اتضح عدم تمامية التقريب الأوّل على التبعيّة في السقوط.

الثاني: وهو ما ذكره السيد الخوئي ﷺ[1]، وحاصل تقريبه: أنّ المدلول الالتزامي دائماً يكون مساوياً للمدلول المطابقي؛ لأنّه إنّما يكشف عن خصوص الحصة الملازمة له لا أنّه يكشف عن طبيعي اللازم، فمثلاً عندما يخبر المخبر عن غرق زيد فإنّه وإن كان لازمه موت زيد إلاّ أنّ هذا

---

(١) مصباح الأصول (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٨ / ص٤٤٥.

اللازم بسعته ليس منكشفاً ومدلولاً التزامياً لهذا الخبر، بل إنّ المدلول الالتزامي لهذا الخبر هو موت زيد عن غرق لا مطلق الموت؛ إذ إنّ ذلك من شؤون واقع اللازم، حيث إنّ اللازم في الواقع لغرق زيد هو طبيعي الموت إلاّ أنّ ذلك خارج عن محلّ الكلام؛ إذ إنّ محل الكلام هو المدلول الالتزامي للخبر ونحن بالوجدان نجد أنّ الإخبار عن غرق زيد لا يكشف عن أكثر من موت زيد بالغرق.

وإذا كان المدلول الالتزامي مساوياً دائماً فهو ساقط عن الحجيّة لعين ما ذكر في القسم الأوّل.

وبعبارة أخرى: المدلول الالتزامي الأعمّ مساوٍ للمدلول المطابقي. والمدلول الالتزامي المساوي ساقط عن الحجيّة بسقوط المطابقي عنها. إذن: المدلول الأعمّ ساقط عن الحجيّة بسقوط المطابقي عنها.

خلاصة البحث:

أنّ القول بدلالة نسخ الوجوب على الجواز مبتنٍ على أحد أمرين:

الأمر الأوّل: أن تكون قائلاً بتركّب الوجوب من جواز ومنع من الترك بحيث يكون الرفع لخصوص الثاني، فيبقى الأمر دالاً على الجواز؛ إذ المرفوع دلالة الأمر على المنع من الترك لا غير.

الأمر الثاني: أن تكون قائلاً ببساطة الوجوب وأنـّه الالزام ولازمه جواز الفعل، إلاّ أنّ الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجيّة، فنسخ الدلالة المطابقية وسقوطها عن الحجيّة لا يعني سقوط الدلالة الالتزامية.

وقد عرفت أنّ الوجوب معنى بسيط والدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية. على أنـّه لنا أن نقول أنـّه حتّى بناءً على تركّب مفهوم الوجوب، فإنّ الظاهر من النسخ إزالة الأمر السابق بجميع ما له من دلالة.

إن قلت: تقدّم أنّ الماتنﷺ لا يرى تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في السقوط، وبالتالي فلازم مذهبه الحكم ببقاء الجواز.

قلت: قد عرفت أنّ مبنى القول بعدم التبعية في السقوط بقاء الدلالة المطابقية للدليل مع انتفاء خصوص الحجيّة، والماتنﷺ يرى أنّ النسخ محوٌ للحكم المنسوخ من عالم الثبوت فهو إعدام للحكم الموجود في ذلك العالم[1]، فلم تبق دلالته وفي هذه الصورة لا اشكال في سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجيّة.

---

(١) ينظر: أصول الفقه مج٢ / ص٥٩، تحت عنوان «امكان نسخ القرآن» عند حديثه عن الفرق بين التخصيص والنسخ حيث قالﷺ: «فالنسخ يكون محواً لِمَا هو ثابت»، ويأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ بيانه مفصّلاً.

إشكال آخر على الماتن ﷺ:

قد أُشكل على الماتن ﷺ الذي قال غير مرّة بأنّ الوجوب حكم عقلي غير مستفاد من عالم الألفاظ بأنّ نسخ الوجوب على هذا معناه رفع الحكم العقلي، فيبقى اللفظ على ما له من دلالة قبل النسخ أعني النسبة الطلبية، فينبغي على ما أصّله سابقاً أن يكون نسخ الوجوب دالاً على الاستحباب لا على الجواز فقط؛ لأنّه نسبة طلبية اقترنت بالترخيص.

والجواب عن الاشكال صار واضحاً، فإنّ الحكم المنسوخ قد أعدم فلا دلالة له على شيء.

ثمرة هذا البحث:

أمّا ثمرته النظرية فواضحة، وأمّا العملية فلم أصادفها إلى الآن في الفقه بل الناسخ يكون متعرّضاً بحسب الظاهر إلى اثبات حكم جديد، فالعبرة بما أثبته، ولا عهد لنا بناسخ لا يثبت أي حكم بل يرفع خصوص الوجوب السابق إلاّ ما ذكرناه من آية النجوى والاشفاق، وهي مسألة غير ابتلائية مع أنّ حكم الصدقة مطلقاً معروف.

نعم، في المقام آية أخرى يمكن أن يرتّب عليها ثمرة هذه المسألة حيث قال الله تعالى[1]: ﴿يَا أيّهَا النَّبيُّ حَرِّض المُؤْمِنِينَ عَلَى القِتَال إن يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْن وإنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا ألْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بأنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَفْقَهُونَ * الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وعَلِمَ أنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْن وإنْ يَكُنْ مِنْكُمْ ألْفٌ يَغْلِبُوا ألْفَيْن بإذْن الله واللهُ مَعَ الصَّابرينَ﴾، فإنّ الآية الأولى قد أوجبت الجهاد على المسلمين ولو كانوا عُشْرَ الكفار ثم نسخت هذه الآية بالآية اللاحقة فيجب الجهاد إذا بلغ المسلمون نصف الكفار، فهل نسخ الآية الأولى يدلّ على جواز الجهاد أو استحبابه إذا كان عدد المسلمين عُشر عدد الكافرين أو لا؟

---

(١) الأنفال / ٦٥ و٦٦.

- ١٠ -

الأمر بالشيء مرتين

في تحرير محلّ النزاع:

هذا البحث يعنون في بعض الكتب بـ«الأمر بعد الأمر» ونظرهم كما نُبِّه عليه في العنوان صورة وحدة المتعلّق، ولذا قال: «بالشيء» أي بالشيء الواحد. والأمر بعد الأمر يقع على صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون صدور الأمر الثاني بعد امتثال العبد للأمر الأوّل مع فرض علم المولى بذلك[1]، فهنا لا يمكن حمل الأمر الثاني على التأكيد؛ لأنّ التأكيد فرع وجود الأمر الأوّل بحيث يكون الثاني مؤكّداً له، وامتثال الأوّل مسقط له، فلا يبقى عندنا إلاّ الأمر الثاني فيحمل على التأسيس ويجب امتثاله ثانياً.

---

(١) وأمّا إذا لم يكن عالماً فحاله حال الصورة الثانية، وكلامنا عن مطلق الأوامر لا خصوص الأوامر الشرعية، فلا تغفل.

الصورة الثانية: أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأوّل، فهنا تارةً يكون الامتثال غير قابل للتكرار كما في الأمر بالقتل، فلا إشكال في لزوم الحمل على التأكيد.

وأخرى يكون الامتثال قابلاً للتكرار فيقع الكلام في أنّ الأمر الثاني هل الأصل فيه ـ أي في صورة التجرّد عن القرينة ـ أن يحمل على التأكيد فلا يجب إلاّ امتثال واحد، أو يحمل على التأسيس فلا بدّ من امتثالين؟

الأصل في المقام:

هذا، والظاهر أنّ الأصل في الأمر الثاني أن يحمل على التأسيس دون التأكيد؛ لأنّ التأكيد هو المحتاج إلى بيان زائد، وظاهر كلّ آمر عند إنشائه لأمره أنـّه في مقام إنشاء بعث مستقلّ؛ إذ الأمر الجديد يُحمل على إرادة بيان معنى جديد، وهو معنى التأسيس. نعم، قد تقوم قرائن على إرادة التأكيد، وهذا أمر آخر.

ومن هنا قال الماتن ﷺ في ذيل كلامه عن الحالة الأولى: «وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلّي ونفسه». انتهى.

هذا، واعلم أنّ القرينة التي توجب حمل الأمر على التأكيد دون التأسيس ليست إلاّ استظهار وحدة المطلوب، فمن استظهر أنّ المطلوب من

الأمرين واحد حمل الثاني على التأكيد، لِمَا سوف يأتي من استحالة تعلّق الارادة بشيء واحد مرتين، ومن لم يستظهر ذلك بنى على تعدّد المطلوب، ولا مانع عنده حينئذٍ من حمل الكلام على التأسيس.

ولتوضيح الحال وبيان الحقّ في المسألة ذكر الماتن ﷺ تبعاً لصاحب الفصول ﷺ[1] أنّ هذا الفرض له أربع حالات، واختلفا في حكم الحالة الثالثة حيث حملها في الفصول على التأسيس وحملها الماتن ﷺ على التأكيد. وإليك هذه الحالات:

الحالة الأولى: أن يكون الأمران المتحدان في المتعلّق غير معلّقين على أيّ شرط، كما لو قال المولى: «صلّ» ثم قال بعد ذلك وقبل امتثال المكلّف «صلِّ».

الحالة الثانية: أن يكون الأمران المتحدان في المتعلّق معلّقين على شرط واحد، كما لو قال المولى: «إذا زالت الشمس فصلّ» ثم قال بعد ذلك وقبل امتثال المكلّف «إذا زالت الشمس فصلِّ».

ففي كلتا الحالتين يحمل الأمر الثاني على التأكيد، والقرينة على ذلك: استحالة تعلّق أمرين بطبيعة واحدة من دون امتياز في البين؛ لاستلزامه اجتماع المثلين، فإنّ معناه تعلّق إرادتين بمراد واحد؛ فإنّ كلّ خطاب كاشف عن إرادة جديدة المولى فيما لو حمل على التأسيس، ويستحيل توجه النفس

---

(١) الفصول ص١١٩.

في آن واحد نحو متعلّق واحد مرتين، فلو كان مراد للمولى التأسيس لكان ينبغي أن يغاير بين المتعلّقين ولو عبر قوله ثانياً: «صلّ مرةً أخرى»، فمن عدم التقييد نستكشف وحدة المطلوب، وأنّ الثاني للتأكيد.

قال السيد الخوئي ﷺ[1]: «لكنّ هذا الفرض [أي حيث يقيّد الثاني بمرّة أخرى] خارج عن محلّ الكلام؛ فإنّ محلّ الكلام فيما إذا كان الأمر الثاني **متعلِّقاً بعين ما تعلّق به الأمر الأوّل** من دون تقييده بالمرّة الأخرى أو نحوها، وإلاّ فلا إشكال في دلالتها على التأسيس». انتهى.

الحالة الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً على شرط دون الثاني، كما لو قال: «صلّ» ثم قال بعد ذلك وقبل الامتثال: «إذا زالت الشمس فصلّ»، فهنا استظهر الماتن ﷺ وحدة المطلوب، فلا بدّ من حمل الثاني على التأكيد، لكن لا يكون تأكيداً صرفاً لكون الثاني مقيّداً بخلاف الأوّل، فلا بدّ من تقييد الأمر الأوّل، فلا يكون الوجوب ثابتاً إلاّ عند الزوال، إذ الفرض أنّ المولى ليس له إلاّ مطلوب واحد.

هذا، ومنشأ استظهار وحدة المطلوب ـ كما ذكر الماتن ﷺ ـ وحدة المتعلّق، ويمكن استفادتها بناءً على القول بمفهوم الشرط، فللدليل المقيَّد دلالة سلبيّة مفادها عدم وجوب الصلاة إلاّ في هذه الصورة، وهذه الدلالة السلبيّة هي التي تقيّد إطلاق الدليل الأوّل، وإلاّ فمقتضى الظاهر التأسيس.

---

(١) المحاضرات (المطبوعة في ضمن الموسوعة) ج٤٥ / ص٢٦٧.

الحالة الرابعة: أن يكون كلا الأمرين معلّقاً على شرط، إلاّ أنّ المعلَّق عليه في الأمر الأوّل غير ما عُلِّق عليه في الأمر الثاني، كما لو قال المولى: «إن مسست ميتاً فاغتسل» ثم قال: «إن كنت جنباً فاغتسل»، فهنا لا إشكال بينهم في ظهور تعدّد المطلوب والثاني محمول على التأسيس دون التأكيد وإلاّ فلم يتحد المضمون، والحمل على التأكيد فرع اتحاده.

فرق هذه المسألة عن مسألة تداخل الأسباب:

إن قلت: إنـّه وبناءً على تداخل الأسباب كما هو ثابت في باب الأغسال سوف نكتفي بامتثال واحد، فمن مسّ ميتاً وكان جنباً يكفيه غسل واحد.

وعليه، فعلى القول بالتداخل يمكن الحمل على التأكيد.

لقالﷺ: إنّ البحث عن التداخل وعدمه فرع وجود أمرين أي فرع حمل الثاني على التأسيس، فنبحث عن كفاية امتثال واحد عن المطلوبين، وإلاّ فلو كان الثاني للتأكيد فلا يوجد إلاّ مطلوب واحد، ولا إشكال حينئذٍ في كفاية امتثال واحد.

وبعبارة أخرى، في صورة تعدّد الأمر يبحث عن تعدّد المطلوب ووحدته، فإن كان واحداً فالثاني للتأكيد، وإن كانا اثنين فالثاني للتأسيس، وحينئذٍ ينتقل إلى مقام التكليف، فيبحث عن وجود تكليفين وهو البحث عن التداخل، والبحث عن التداخل تارةً يكون النظر فيه إلى عالم الأسباب وأنّ

تعدّد الشرط هل يوجب تعدّد الجزاء أي التكليف، وأخرى إلى عالم الامتثال بحيث يكتفى بالاتيان بفعل واحد عن الجميع ـ على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ـ فالبحث عن تداخل الأسباب فرع وجود أمرين، وبعد الفراغ عن وجود أمرين يبحث عن ثبوت حكمين، وبعد الفراغ عن ثبوت الحكمين يبحث عن كفاية امتثال واحد.

والقول بوجود أمرين هو معنى كون الثاني للتأسيس، وثبوت حكمين بهذين الأمرين هو معنى عدم تداخل الأسباب، وعدم كفاية امتثال واحد لهذين التكليفين هو معنى عدم تداخل المسبّبات.

ويأتي إن شاء الله تعالى أنّ القول بالتداخل خلاف الأصل، وما ذكر في الغسل صير إليه بدليل خاصّ، وأنّه من باب تداخل المسبّبات لا الأسباب.

قوله ﷺ ص١٣١، س١٨: «فيكون الثاني مقيّداً لإطلاق الأوّل وكاشفاً عن المراد منه» هذا بيان لمعنى التقييد، وأنّ التقييد لا يوجب تغييراً في المعنى بل يبيّن المراد الجدّي من المطلق، لكنّ مبنى الماتن ﷺ على ما يأتي في الجزء الثالث مج٢ / ص١٥٠ تحت عنوان «الظهور التصوّري والتصديقي» أنّ القرينة المنفصلة تهدم ظهور المطلق، لا أنّها مسقطة للحجيّة ويمكن حمل كلامه ﷺ هنا على ذلك. ويشير الماتن ﷺ إلى هذا البحث في العامّ والخاصّ

تحت عنوان[١] «المخصّص المتّصل والمنفصل» وتحت عنوان[٢] «هل يسري إجمال المخصِّص إلى العامّ؟» وفي المطلق والمقيّد[٣] تحت عنوان «مقدّمات الحكمة»، وكلامه في جميع المقامات ـ غير ما يأتي في باب الظواهر ـ لا يخلو من إجمال إن لم نقل مناقضة.

قوله ص١٣١، س٢٣ عند حديثه عن الحالة الرابعة حيث علّق كلّ من الأمرين على شرط مغاير للآخر: «الظاهر أنّ المطلوب في كلّ منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جداً حمله على أنّ المطلوب واحد. أمّا التأكيد فلا معنى له هنا» ظاهره أنّ الحمل على وحدة المطلوب له معنى لكنّه بعيد، وأمّا الحمل على التأكيد فلا معنى له أصلاً مع أنّنا لم نتعقّل الفرق بينهما، فإنّ حقيقة التأكيد كون المطلوب واحداً، وأنّ الأمر الثاني لا يكشف عن إرادة ومطلوب جديد بل تأكيد للبعث والمطلوب الأوّل، فإذا كان أحدهما لا معنى له فالثاني بحكمه.

قوله ص١٣٢، س٣: «بل لا يفرض [أي التداخل] إلاّ بعد فرض التأسيس وأنّ هناك أمرين يمتثلان معاً بفعل واحد» النظر إلى عالم الامتثال لا علاقة له بتداخل الأسباب بل هو بحث عن تداخل المسبّبات،

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١٩٣.

(٢) م ن، ص١٩٩.

(٣) م ن، ص٢٣٨.

فإنّ معنى تداخل الأسباب عدم تكرر الجزاء بتكرر الشرط أي عدم تكرر التكليف بتكرر الشرط.

قال الماتنﷺ في تنبيهي مفهوم الشرط[1]: «وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يبحث أنّ تعدّد المسبّبات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالأغسال، هل يصحّ أن يكتفى عنها بوجود واحد لها [يعني بامتثال واحد] أو لا يكتفى؟». انتهى.

قولهﷺ ص١٣٢، س٦: «وسيأتي البحث عن التداخل مفصّلاً في مفهوم الشرط» أي في المج١ / ص١٦٣ تحت عنوان «إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء».

---

(١) م ن، ص١٦٧، تحت عنوان «تداخل المسبّبات».

- ١١ -

دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

لكي تدلّ مادّة الأمر على الوجوب لا بدّ من علوّ الآمر كما تقدّم، وأمّا الصيغة فبناءً على ما سلكه الماتن ﷺ لا بدّ من كون الآمر مولى لكي يحكم العقل بالوجوب، فإذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر المساوي له[1]، فلا إشكال في ظهور الأمر الأوّل الصادر من المولى في الوجوب، والكلام في الأمر الثاني الصادر من العبد الأوّل، فهل يكون ظاهراً في الوجوب أم لا؟ ذكر الماتن ﷺ وجود فروض ثلاثة في المسألة:

الفرض الأوّل: أن يكون العبد الأوّل مجرّد مبلّغ وناطق باسم المولى، فهنا أيضاً لا إشكال في دلالة الأمر على الوجوب؛ باعتبار أنّ العبد الأوّل ليس مستقلاً بالأمر بل هو مردِّدٌ لكلام مولاه الذي له الولاية على العبد

---

(١) وإلاّ فلو كان العبد الأوّل عالياً بالنسبة للعبد الثاني، فهو أمر من المولى ولا معنى للقول بعدم دلالته على الوجوب، ولذا يشكل جعل بعضهم من أمثلة هذه المسألة قوله تعالى في سورة الأحزاب / ٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيّ قُلْ لأزْوَاجكَ وبَنَاتِكَ ونسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ من جَلاَبيبهنَّ ذلِكَ أدنَى أنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحيماً﴾.

الثاني، فحاله حال الرسول الذي وظيفته إيصال الرسالة، لكن الرسالة تارةً تكون خطيّة وأخرى شفاهيّة، ففي الحقيقة لا يكون العبد إلاّ مُخبراً ولا يكون مُنشِئاً للأمر. ومن هذا القبيل ـ كما ذكر الماتنﷺ ـ كلّ أوامر الأنبياءعليهم السلام المبلغين لأحكام الله تعالى.

الفرض الثاني: أن يكون المولى قد كلّف العبد الأوّل بأن يستقلّ في توجيه الأمر وإنشائه، فالعبد ليس مخبراً عمّا يريده المولى بل منشئاً لأمر جديد، فهو الآمر حقيقة دون المولى، نظير ما ورد من أمر المولى الوليَ بأن يأمر الصبي بالصلاة والصوم، فهل يكون أمر الولي ظاهراً في الوجوب أم لا؟

الفرض الثالث: ما لو جهل الحال، فلم نعلم بأنّ العبد الأوّل مأمور بالأمر بنحو التبليغ والإخبار أم بنحو التأسيس والإنشاء.

ومحلّ الكلام في هذه المسألة خصوص الفرضين الثاني والثالث، أي حيث لا نعلم بأنّ العبد الأوّل مأمور بأن يأمر الثاني بنحو التبليغ وإلاّ فلا بدّ من حمل الأمر على الوجوب، وأمّا لو لم نعلم بأنّه من باب التبليغ بأن علمنا بأنّ العبد مأمور بالاستقلال في إنشاء الأمر أو شككنا في ذلك، يقع الكلام في أنّ أمره ظاهر في الوجوب أو لا.

والمختار:

إنّ ظاهر الأمر الثاني الصادر من العبد الوجوب إلاّ أن تقوم قرينة على الخلاف، والوجه في ذلك: أنّ أمر المولى عبده الأوّل أن يأمر الثاني لا على نحو التبليغ يقع على صورتين بل ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون غرض المولى متعلّقاً في فعل العبد الثاني، بحيث يكون طلبه من الأوّل أحد طرق تحصيل هذا الغرض، فهنا لا إشكال في الدلالة على الوجوب؛ للزوم امتثال رغبات المولى، والفرض أنّ المولى راغب في تحقيق المأمور به لتعلّق غرضه به.

الصورة الثانية: أن يكون غرض المولى في تصدّي العبد الأوّل للأمر من دون أن يكون له أيّ غرض في المأمور به كما لو أراد الوالد أن يعوِّد ابنه على إصدار الأوامر، فهنا لا يكون الفعل المأمور به مطلوباً للمولى، فلا دلالة للأمر على الوجوب.

الصورة الثالثة: وهي عبارة عن مجموع الصورتين، أي حيث يكون غرض المولى في تحقيق المأمور به بقيد أن يكون إنبعاث العبد الثاني عن أمر الأوّل، فهنا لا إشكال في دلالة الأمر الثاني على الوجوب بنفس التقريب المتقدّم في الصورة الأولى. وفرق هذه الصورة عنها أنـّه لو فرض اطلاع العبد الثاني على رغبة المولى من غير طريق أمر الأوّل فيجب عليه الامتثال بناءً

على الصورة الأولى؛ لأنّ تمام الغرض في المتعلّق، بخلاف هذه الصورة؛ إذ الغرض في الانبعاث عن أمر العبد الأوّل.

هذا بالنسبة للصور المحتملة، فإن عيّنت القرينة أحدها فبها، وإلاّ تعيّن القرينة أحدها فالمتبع الفهم العرفي الحاكم بأنّ ظاهر الأوامر على نحو الطريقيّة بمعنى أنّ الأوامر إنـّما تجعل لأجل التوصّل إلى المأمور به، ولا موضوعيّة لها أصلاً ولو بنحو الفرض الثالث، فيكون الأمر بالأمر بالشيء دالاً على الوجوب، إلاّ أن تثبت الموضوعيّة للأمر بدليل خاصّ مع أنـّها غير ثابتة في الأوامر الشرعيّة لِمَا هو واضح من كون أوامر الأنبياء عليهم السلام مأخوذةً على نحو الطريقيّة، وهذه بنفسها هي القرينة عامّة في هذا الباب.

ثمرة النزاع[١]:

اعلم أنّه وقع الكلام في صحة عبادات الصبي المميّز، وقد ذكروا أنّ صحتها فرع وجود الأمر بها، ولا بدّ أن يكون الأمر بها أمراً شرعياً مولولياً لا مجرّد تمرين وتعويد للصبي على تحمّل مشقّة العبادات، فمن حكم بشرعيّة عبادات الصبي حكم بصحتها فيما لو طابق المأتي به المأمور به، ولكي يُحكم بشرعيّة عبادات الصبي لا بدّ من إثبات الأمر بها شرعاً، والأمر بها شرعاً إنّما يثبت من مثل ما ورد من أمر الولي أن يأمر الصبي، فبحث العلماء في أنّ الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء أم لا، وبناءً على كونه أمراً مولوليّاً نستكشف من ذلك أنّ المولى أمر الصبيان بالصلاة والصيام وهو معنى مشروعيّة عباداتهم.

ففي معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال[٢]: «إنّا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين، ونحن نأمر صبياننا بالصوم إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم إن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقلّ فإذا

---

(١) العنوان المسطور بين القدماء قولهم: «هل الأمر بالأمر أمر أم لا»، وهو أولى من تعبير الماتن قدس سره من أنّ الأمر بالأمر دالّ على الوجوب، فإنّ ثمرة البحث تظهر في مثل عبادات الصبي الذي لا إشكال في عدم الوجوب بالنسبة إليه بمقتضى حديث رفع القلم عنه حتّى يحتلم، والأمر سهل.

(٢) وسائل الشيعة ج١٠ / ص٢٣٤، باب ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم ح٣.

غلبهم العطش والغرث[١] أفطروا حتّى يتعوّدوا الصوم ويطيقوه، فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما استطاعوا من صيام اليوم فإذا غلبهم العطش أفطروا».

فهذا الخبر أثبت مشروعيّة أمر الولي للصبي بالصلاة والصوم، وتجعل هذه القضية صغرى لكبرى هذه المسألة أعني الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء، فنستكشف أنّ المولى أمر الصبيان بالصلاة والصيام، وهو معنى مشروعيّة عباداتهم.

وقد ذكر فخر الدين ﷺ في الإيضاح أنّ منشأ الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في هذه الكبرى فقال[٢]: «والتحقيق: أنّ مبنى هذه المسألة على أنّ الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء أم لا؟ وقد حقّق في الأصول. والحقّ أنـّه ليس بأمر من الشارع بذلك الشيء». انتهى.

هذا، وقد نوقش توقّف القول بمشروعيّة عبادات الصبي على كون الأمر بالأمر أمراً، باعتبار أنّ ظاهر الخبر كون الصبي مأموراً بالصلاة المعهودة، والصلاة المعهودة هي التي يمكن قصد القربة عند امتثالها أي يمكن قصد امتثال أمرها.

---

(١) يعني الجوع.

(٢) الإيضاح ج١ / ص٢٤٣.

ومن ثمرات هذا البحث أيضاً ما ذكره الشهيد قدس سره في الأربعين المطبوع في ضمن رسائله[١] حيث روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنـّه قال لبعض نسائه[٢]: «مري نساء المؤمنين أن يستنجين بالماء ويبالغن، فإنـّه مطهرة للحواشي، ومذهبة للبواسير».

قال قدس سره بعدما بيّن مفردات الرواية: «واستدلّ به الشيخ أبو جعفر على وجوب الاستنجاء. ويمكن تقرير الدلالة من وجهين: الأوّل: أنّ الأمر بالأمر أمرٌ عند بعض الأصوليّين، والأمر للوجوب. وفيهما كلام في الأصول». انتهى.

ومن الثمرات ما ذكره النراقي قدس سره في المستند حيث علّق على ما جاء في معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام وفيها[٣]: «في المرأة ينقطع عنها الدم ـ دم الحيض ـ في آخر أيّامها، قال عليه السلام: إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها، ثمَّ يمسّها إن شاء قبل أن تغتسل».

قال قدس سره[٤]: «فيكون هو [يعني غسل الفرج] واجباً نفسياً، وإن لم يشترط به جواز الوطء كما اختاره بعض الأجلّة حاكياً له عن ظاهر الأكثر،

---

(١) رسائل الشهيد الأوّل قدس سره ص٣٧ و٣٨.

(٢) وسائل الشيعة ج١ / ص٣١٦، باب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ح٣.

(٣) م ن، ج٢ / ص٣٢٤، باب ٢٧ من أبواب الحيض ح١.

(٤) المستند ج٢ / ص٤٩٦.

وتشعر به عبارة القواعد. وهو المختار، للأمر به في الصحيحة، فإنّ الأمر بالأمر بشيء يدلّ على وجوبه». انتهى.

قوله ﷺ ص١٣٢، ص١٦: «وكلّ أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل» هذا بناءً على عدم ثبوت الولاية التشريعيّة لهم، وهي ثابتة بلا إشكال بالنسبة لنبيّنا ﷺ بل للأئمة ﷺ كما هو الظاهر من الأخبار[1].

---

(١) ينظر: الكافي ج١ / ص٢٦٥، باب التفويض إلى رسول الله ﷺ والأئمة ﷺ في أمر الدين، وفيه عشرة أحاديث.

الخاتمة

في تقسيمات الواجب

للواجب عدّة تقسيمات لا بأس بالتعرّض لها إلحاقاً بمباحث الأوامر واتماماً للفائدة، وإنّما جُعِلت هذه التقسيمات بعد الصيغة مع أنّ البحث يشمل الواجب المستفاد من المادّة أو الإجماع أو السيرة باعتبار أنّ غالب الواجبات إنّما تستفاد منها.

- ١ -

المطلق والمشروط

ذكروا أنّ المقدّمات والشروط على قسمين:

الأوّل: مقدّمات الواجب، وهي تلك المقدّمات التي يتوقّف وجود الواجب على تحقيقها، كالطهارة بالنسبة للصلاة، ومن هنا تسمّى بالمقدّمات الوجوديّة أي لتوقّف وجود الواجب عليها، فالصلاة لا توجد صحيحة من دون طهور، والمشهور على اعتبار كون هذه المقدِّمات واقعةً تحت اختيار المكلّف بحيث يكون متمكّناً من تحقيقها، ويجب عليه تحصيلها عند وجوب الواجب.

الثاني: مقدّمات الوجوب، وهي تلك المقدّمات التي تتوقّف فعليّة الوجوب على تحقّقها، كالزوال بالنسبة لصلاة الظهر فلا يجب على المكلّف الصلاة إلاّ بعد تحقّق الشرط، ولا يجب عليه تحصيلها وإن كانت هذه المقدّمات اختياريّة كما بالنسبة للاستطاعة في الحج، إذ قبل الاستطاعة لا

وجوب له، ولا يجب على المكلّف تحصيل مقدّمته، بل متى اتفق حصولها وصار الوجوب فعلياً لزم المكلّف السعي نحو الحج وتحقيق ما يتوقّف عليه الواجب في وجوده وهي التي سميناها بمقدّمات الواجب.

ثم إنّ هذه الشروط والمقدّمات تارةً تكون عامّة وأخرى خاصّة، وشروط الوجوب العامّة التي لا فعليّة للوجوب قبلها هي البلوغ والعقل والقدرة، وأمّا الشروط الخاصّة فكالاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج والزوال بالنسبة لوجوب صلاتي الظهر والعصر.

وكلّ وجوب توقّفت فعليّته على تحقّق شرط من الشروط يسمّى بالوجوب المشروط، وبتعبيرهم «الواجب المشروط» لكن في هذا التعبير مسامحة كما اتضح.

وكيف كان، فقد تحصّل أنّ الواجب أو الوجوب المشروط هو كلّ وجوب توقفت فعليّته على تحقّق شرط، وأمّا الوجوب المطلق فهو الوجوب الذي لم تتوقف فعليّته على تحقّق الشرط، فوجوب الصلاة مطلق من ناحية الاستطاعة ومشروط من ناحية الزوال مثلاً، وهو معنى قول الماتن ﷺ: «فالمشروط والمطلق أمران إضافيان» أي يصدقان باعتبار الاضافة إلى خصوص كلّ مقدّمة، فإن توقّف وجوبه على هذه المقدّمة فهو مشروط وإلاّ فهو مطلق، وكلّ الواجبات مشروطة بالاضافة إلى الشرائط العامّة للتكليف من بلوغ وعقل وقدرة على خلاف في الأخير.

في أنّ «العلم» شرط في التنجيز لا التكليف:

وأمّا «العلم» فبناءً على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ـ وأنّ وجوب الصلاة والحج فعلي في حقّ الجاهل بهما ـ كما هو المعروف من مذهب الإماميّة رحمهم الله، فلا يكون العلم من شرائط الوجوب، نعم هو من شرائط التنجيز، فلا يستحق الجاهل العقوبة في صورة جهله بالتكليف. هذا، إن كان جهله عن قصور لا عن تقصير.

قوله قدس سره ص١٣٥، س١١: «نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها ـ إن شاء الله تعالى ـ وليس هذا موضعه» تعرّض الماتن قدس سره لهذه المسألة في مج٢ / ص٣٤ وما بعدها تحت عنوان «اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل» حيث قال ص٣٥: «وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجّز الحكم التكليفي بمعنى أنـّه لا يتنجز على المكلّف على وجه يستحقّ على مخالفته العقاب إلاّ إذا علم به». انتهى. ولم يتعرّض لأيّ تفصيل هناك، ولم أجده تعرّض لهذا البحث في موضع آخر، وكأنّ نظره في التفصيل إلى ما أشرنا إليه من الفرق بين الجهل عن قصور وتقصير، فإنّ المعذور خصوص الأوّل وهو الغافل أو المتلفت غير القادر على تحصيل العلم.

هذا، وإن شئت أن تأخذ ضابطة عامّة للتمييز بين القاصر والمقصّر، فانظر إلى ما رواه الشيخ الطوسي ﷺ في أماليه[١] بسند معتبر عن مسعدة بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى[٢]: ﴿فلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبٰالِغَةُ﴾ قال عليه السلام: «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه فتلك الحجة البالغة» فكلّ من يُخصم بهذا الكلام هو مقصّر، وأمّا القاصر فيعتذر بعدم التفاته إلى الخلاف أو بعدم قدرته على السؤال مثلاً.

---

(١) الأمالي للشيخ ﷺ ص٩ و١٠.

(٢) الأنعام / ١٤٩.

ـ ٢ ـ

المعلّق والمنجّز

مراتب الحكم:

ذكروا وجود مراتب أربع للحكم:

المرتبة الأولى: مرتبة الملاك والارادة حيث يحدّد المولى ما في الفعل من مصلحة أو مفسدة، فتنشأ الارادة على طبق المصلحة أو المفسدة ودرجتها، فإن كانت المصلحة ملزمة نشأت إرادة بإلزام المكلّف بالفعل، وهكذا.

المرتبة الثانية: بعدما تحدّدت المصلحة ونشأت عنها الارادة يأتي دور صياغة التكليف فيجعل الحكم في ذمّة المكلفين، فيصبّ الوجوب على الموضوع الذي وجدت بحقّه المصلحة، ففي الحج ـ مثلاً ـ يرى الشارع وجود مصلحة ملزمة في إيجاب الحج على موضوع معيّن، وهو البالغ العاقل القادر

المستطيع، فيجعل الحكم على نهج القضايا الحقيقيّة التي مرجعها في الحقيقة إلى قضية شرطيّة، فيقول: «من كان بالغاً عاقلاً قادراً مستطيعاً وجب عليه الحج». وتسمّى هذه المرتبة بمرتبة الجعل أو الاعتبار.

المرتبة الثالثة: وهي مرتبة الفعليّة، فإنّه وبعد تحقّق شروط الوجوب بأن صار الانسان بالغاً عاقلاً قادراً مستطيعاً يتوجه نحوه التكليف الفعلي، بحيث يكون المكلّف مطلوباً منه بالفعل الذهاب إلى الحج، وهذا ما يسمّى بالمجعول، فالحكم الموجود في اللوح المحفوظ ـ مثلاً ـ يعبّر عنه بالجعل وإذا تحقّق موضوعه ـ والمراد من الموضوع هنا كلّ ما يتوقّف عليه فعليّة الحكم ـ يصير مجعولاً.

المرتبة الرابعة: وهي التنجيز والتعذير، وتتحقّق في صورة علم المكلّف بالحكم، على ما تقدّم في البحث السابق من أنّ العلم ليس من شروط الوجوب بل من شروط استحقاق العقاب، طبعاً بشرط أن يكون الجهل عن قصور لا عن تقصير.

تقسيم الواجب إلى معلّق ومنجّز:

إذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّ النظر في تقسيم الواجب إلى معلّق ومنجز في خصوص ما لو كان الواجب فعلياً، فإذا تحققت شرائط الوجوب بحيث كان موضوع الحكم موجوداً في الخارج، يحصل البعث الفعلي نحو الواجب أي المتعلّق وهو الحج في المثال، فهذا الواجب الذي صار وجوبه فعلياً تارةً يكون المكلّف متمكّناً من أدائه الآن وبعد فعليّة الوجوب لحضور وقته وأخرى لا يكون المكلّف متمكّناً من أدائه لعدم حضور وقته.

فالأوّل حيث الوجوب فعليّ والواجب فعلي بمعنى أنـّه غير معلّق على شيء غير مقدور، يسمّى الواجب بالواجب المنجّز، كما في وجوب الصلوات اليوميّة، فإنّ صلاة الظهر ـ مثلاً ـ إنـّما تجب فعلاً بعد تحقّق موضوعها وهو البالغ العاقل القادر الذي زالت في أفقه الشمس، وبعد زوال الشمس يكون المكلّف متمكّناً من الاتيان بهذه الصلاة؛ لأنّ وقتها قد حضر، فكلّ من الوجوب والواجب فعليّ.

والثاني حيث يكون الوجوب فعلياً والواجب معلّقاً على شرط غير مقدور، يسمّى الواجب معلّقاً، كما يُقال بالنسبة للحج من أنّ وجوبه فعليّ عند تحقّق البلوغ والعقل والقدرة والاستطاعة، ولو تحقّقت هذه الشروط في شهر محرّم الحرام، لكنّ المكلّف غير متمكّن من أداء الواجب الآن؛ لأنّ وقته لم يحضر بعد، فيكون معلّقاً على حضور ذلك الزمن المخصوص.

ثمرة هذا التقسيم:

ذكر غير واحد منهم الماتن ﷺ[١] أنّ هذا التقسيم من مخترعات صاحب الفصول ﷺ، وإنّما ذكره لأجل تصحيح وجوب المقدّمات المفوتة، ويأتي إن شاء الله تعالى تفصيل البحث عنها[٢]، ولكن على سبيل الإجمال نقول: المراد من المقدّمات المفوّتة تلك المقدّمات التي لا بدّ للمكلّف من الاتيان بها قبل وجوب ذيها، مع أنّ وجوب المقدّمة مترشّح من وجوب ذيها، فحار الأعلام في كيفيّة تصحيح وجوبها قبل وجوب ذيها.

مثلاً: لا إشكال بينهم في اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر للحكم بصحة صوم شهر رمضان، فمن كان مجنباً في الليل يجب عليه من باب المقدّمة الاغتسال قبل طلوع الفجر حتّى يبدأ الصوم عند طلوع الفجر عن طهور، وهذا الحكم من المسلّمات، إلاّ أنّ هناك مشكلة وهي أنّ الغسل إنّما وجب قبل الفجر من باب المقدّمة لتصحيح الصوم، والصوم لا يجب إلاّ عند طلوع الفجر، ووجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها، فلا تجب المقدّمة أعني الغسل إلاّ بعد وجوب ذي المقدّمة أي الصوم، فلو أريد تطبيق هذه القاعدة هنا لَحُكم بصحة تأخير الغسل إلى طلوع الفجر، مع أنّه يلزم من ذلك وقوع مقدار من الصوم بلا طهور وهو مبطل للصوم، فلا بدّ من إيجاب الغسل قبل الفجر، لكن كيف لنا تصحيح وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها؟!

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص٣٣٨.

(٢) م ن، ص٣٣٦ وما بعدها، تحت عنوان «المقدّمات المفوّتة».

ولأجل حلّ هذه المعضلة اخترع صاحب الفصول ﷺ الواجب المعلّق حيث يكون الوجوب فعلياً والواجب معلّقاً على قيد غير مقدور كالزمان، فيترشح من الوجوب الفعلي وجوب على المقدّمات المفوّتة كالغسل قبل الفجر، ويكون الصوم واجباً من الليل لكنّه واجب معلّق، فلم تختلّ القاعدة القائلة بتبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها؛ إذ يكفي لوجوب المقدّمة أن يكون وجوب ذيها من قبيل الواجب المعلّق.

محلّ الكلام في الواجب المعلّق:

ذكر الماتن ﷺ أنّه قد وقع البحث والكلام في الواجب المعلّق في مقامين:

المقام الأوّل: في أصل إمكانه حيث نسب الماتن ﷺ إلى الأكثر القول بالاستحالة، ومن القائلين بالاستحالة المحقق النائيني والماتن ﷺ على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

إن قلت: إذا استحال الواجب المعلّق فمن أيّ طريق تجب هذه المقدّمات المفوّتة.

لقال ﷺ[١]: إنّ أصل المشكلة ناشئة من توهم معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها، فيُقال حينئذٍ بتبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذيها، ويأتي إنكار هذه المعلوليّة والتبعية، بل وجوب المقدّمة تابع لشوق المولى إليها، والمولى يشتاق إلى تحقيق كلّ شيء في ظرفه، فلا مانع من سبق وجوب المقدّمة على وجوب ذيها.

المقام الثاني: بعد أن كانت القضايا الشرعيّة إنـّما تجعل على نهج القضايا الحقيقية، والقضية الحقيقية مرجعها في الحقيقة إلى قضية شرطية، يبحث عن أنّ الشروط المنصبة على كلّ حكم كما في مثل: «إذا كنت مستطيعاً فحج» هل هي راجعة إلى الهيئة والوجوب أم إلى المادّة والواجب، مع اعتراف الجميع بأنّ ظاهر مثل هذه الشروط كونها قيوداً في الوجوب بمعنى أنّ وجوب الحج مشروط بالاستطاعة لا أنّ الحج هو المشروط بها، وإنـّما ذهب من ذهب إلى كونها من قيود المادّة والمتعلّق لشبهة عرضت، تقدّمت الاشارة إليها عند تحقيق المعنى الحرفي[٢].

وكيفما كان، فمن قال برجوع القيود إلى المتعلّق فالوجوب عنده مطلقٌ أبداً، فتصحح المقدّمات المفوّتة بنفس الطريق السابق[٣]، فإنّ الوجوب

---

(١) أشار الماتن ﷺ إلى ما ذكرنا هنا، وصرّح به في مقدّمة الواجب. ينظر: أصول الفقه مج١ / ص٣٤٠ و٣٤١.

(٢) ينظر: ص٨٩ من هذا الكتاب، تحت عنوان «في ثمرة هذا النزاع».

(٣) ينظر: أصول الفقه مج١ / ص٣٣٨ و٣٣٩.

فعليّ ويجب على المكلّف تحصيل المقدّمات وإن لم يحضر زمن الواجب على ما تقدّم بيانه في الواجب المعلّق.

إن قلت: على هذا يلزم أن تجب جميع المقدّمات الاختيارية، فمثلاً في قوله: «إذا استطعت فحج» الوجوب مطلق، فيجب على المكلّف تحصيل الاستطاعة لكونها من مقدّمات الواجب، فإنّ مقدّمات الواجب على ما يأتي واجبة وإن كان وجوبها عقلياً لا شرعياً.

قلت: لا يلزم ما ذكر، لأنّه يدّعى عدم وجوب كلّ مقدمات الواجب، بل الواجب منها خصوص ما لم يؤخذ في المتعلّق مفروغاً عن وجوده وتحقّقه، فمثلاً الوضوء أخذ قيداً في الصلاة، لكنّه لم يؤخذ مفروغ التحقق فيجب تحصيله، بخلاف الاستطاعة المأخوذة في الحج فإنّها مأخوذة بنحو مفروغ عن تحققها فلا يجب على المكلّف تحصيلها، إذ لا يبعث المولى إلى ما أخذ مفروغ الوجود، بل لا بدّ من فرضه معدوماً لكي تتعلّق إرادته بإيجاده.

قوله ص١٣٦، س٢١: «وهذا البحث يجري حتّى لو كان الشرط غير الزمان» ففرقه عن المقام الأوّل: أنّ هناك كان الملحوظ خصوص شرطيّة الزمان، وتفصيله عند الحديث عن المقدّمات المفوّتة.

- ٣ -

الأصلي والتبعي

قرأتم في المنطق[١] انقسام الدلالة الوضعية اللفظية إلى مطابقية وتضمنية وإلتزامية، ومعاني هذه الدلالات واضح، فالمطابقية هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ كدلالة الكتاب على تمام معناه، والتضمنية هي دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة الكتاب على بعض أوراقه، والالتزامية هي دلالة اللفظ على معنى خارج ملازم له، كدلالة الكتاب على النظارات، إذا كان طالب الكتاب مبتلى بعينيه مثلاً.

وقرأتم في المنطق أيضاً[٢] أنّ التلازم بين بعض المعاني تارةً يكون بنحو اللزوم البيّن وأخرى بنحو اللزوم غير البيّن، واللزوم البيّن تارةً يكون لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ وأخرى بالمعنى الأعمّ، والمراد من اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ ما لو كان التلازم بين المعنيين شديداً بحيث يكفي تصوّر

---

(١) منطق المظفر ﷺ ص٤٣ و٤٤، تحت عنوان «الدلالة اللفظيّة».

(٢) م ن، ص١٠٤ و١٠٥، تحت عنوان «تقسيمات العرضي».

أحدهما لتصوّر الآخر كما هي العلاقة بين النار والحرارة فإنّ تصوّر النار كافٍ لتصوّر الحرارة، والمراد من اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ما لو لم يكن التلازم بهذا الوضوح بل لا بدّ لك من تصوّر النسبة بينهما مع تصوّرهما، كالتلازم بين رقم اثنين ومفهوم نصف الأربعة، حيث لا بدّ للانتقال من الملزوم أعني الاثنين إلى اللازم وهو نصف الأربعة من تصوّر الاثنين والأربعة والنسبة بينهما.

وأمّا اللزوم غير البيّن فيحتاج ـ مضافاً إلى تصوّر الملزوم واللازم والنسبة بينهما ـ إلى إثبات الملازمة عبر إقامة الدليل، باعتبار أنّ الملازمة تكون حينئذٍ نظرية لا بديهية، بخلاف اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ المختصّ بالملازمات البديهية.

وقرأتم في المنطق[1] أيضاً أنّ الدلالة الالتزامية مختصّة في صورة ما لو كان التلازم بين الملزوم ولازمه بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ.

إذا تذكرت هذه المقدّمات المنطقية، فاعلم أنّ الوجه في اعتبار كون الدلالة الالتزامية ناشئة عن لزوم بيّن بالمعنى الأخصّ اعتبار قصدها من قبل المتكلّم، بمعنى أنّ الدلالة الالتزامية عرفاً بحكم الكلام المصرّح به، ولا تكون كذلك إلاّ إذا كانت مقصودة من قبل المتكلّم، ولا تكون مقصودة من قبله إلاّ

---

(١) م ن، ص٤٤ و٤٥، تحت عنوان «شرط الدلالة الالتزاميّة» حيث صرح بذلك الماتن ﷺ في الهامش.

إذا أحرزنا إلتفاته إليها، ولا نحرز إلتفاته إليها إلاّ في صورة كون اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ حيث يكفي تصوّر الملزوم لتصوّر اللازم، فضعيف البصر إذا تصوّر الكتاب وطلبه فهو متصوّر بالضرورة للنظارات ـ مثلاً ـ ومريد لها، إلاّ أن ينبّه على الخلاف عبر قرينة خاصّة.

هذا، بخلاف ما لو كانت الدلالة غير بيّنة بالمعنى الأخصّ بأن كانت بيّنة بالمعنى الأعمّ فضلاً عن كونها غير بيّنة؛ لأنّ تصور اللازم فيها موقوف على تصوّره وتصوّر النسبة، وما يدرينا لعلّ المتكلّم كان غافلاً عن ذلك.

إذا عرفت هذه المقدّمة الطويلة نسبياً ـ التي سوف نستفيد منها إن شاء الله تعالى في الباب الرابع عند الكلام عن المفاهيم[1] ـ نقول: قسّموا الواجب إلى أصلي وتبعي، والمراد من الواجب الأصلي هو الواجب الذي قصد المتكلّم إفادته في الكلام، أي ما يصدق عليه أنّه مدلول الكلام سواء أكان مدلولاً بالدلالة المطابقية أم التضمنية أم الالتزامية، ومرادنا من الدلالة الالتزامية ما تقدّم في المنطق أي حيث يكون اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ، لا مطلق التلازم.

وأمّا الواجب التبعي فهو كلّ وجوب لا يكون مدلولاً للكلام فلم يَقصد المتكلِّم إفادته باللفظ، فمثلاً: في قول السيّد لعبده «اشتر اللحم» وجوب شراء اللحم واجب أصلي قصد افادته مستقلاً، وأمّا الذهاب إلى

---

(١) ينظر: أصول الفقه مج١ / ص١٥٥، تحت عنوان «معنى كلمة المفهوم».

السوق فهو واجب تبعي لم تقصد إفادته بالكلام، بناءً على كون التلازم هنا من اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ لا الأخصّ، والمثال للتوضيح، والمصنف ﷺ يرى أن مقدّمة الواجب مطلقاً من باب اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، وقد صرّح بذلك في المنطق[1] وهنا عند التعرّض لدلالة الاشارة، وتوضيحه يأتي إن شاء الله تعالى.

ومثال أوضح للواجب التبعي ما يذكره الماتن ﷺ في خاتمة المفاهيم عند الكلام عن دلالة الاشارة[2]، وهي دلالـة الآيتين الكريمتين قوله تعالى[3]: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ ـ الواردة لبيان أكثر مدة الفصال ـ وقوله تعالى[4]: ﴿والوالدات يُرضعن أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يتمّ الرَضاعة﴾ على أقلّ الحمل؛ فإنّ المستفاد منها جميعاً أنّ أقلّ الحمل ستة أشهر، بعد طرح الحولين أعني مدّة الرضاع. وتعيين أقلّ الحمل بحسب الظاهر ليس مقصوداً للمولى في الآيتين ولا يدلّ عليه اللفظ إلاّ أنـّه لازم للآيتين بحكم العقل.

قوله ﷺ ص١٣٧، س١٣: «كوجوبي الصلاة والوضوء» إشارة إلى أنّ الواجب الأصلي لا يختصّ بالواجب النفسي.

---

(١) منطق المظفر ﷺ ص١٠٤، تحت عنوان «تقسيمات العرضي».

(٢) أصول الفقه مج١ / ص١٨٨، تحت عنوان «دلالة الاشارة».

(٣) الأحقاف / ١٥.

(٤) البقرة / ٢٣٣.

- ٤ -

التخييري والتعييني

تقدّم بيان المراد من الواجب التعييني والتخييري[1]، حيث ذكر الماتن ﷺ أنّ الواجب التعييني هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه» كالصلاة اليوميّة وصوم شهر رمضان والوضوء والغسل، فإنّ الوضوء والغسل واجبان تعيينيان لا بديل لهما في عرضهما فلا يصار إلى التيمم إلاّ بعد تعذّرهما، وقس عليه حال الكفارات المرتبة ككفارتي الظهار وقتل الخطأ فيجب فيهما عتق رقبة فإن عجز فصيام شهرين متتابعين فإن عجز فاطعام ستين مسكيناً، وكذلك الحال بالنسبة لكفارة من أفطر يوماً من قضاء شهر رمضان بعد الزوال، حيث يجب عليه إطعام عشر مساكين فإن عجز صام ثلاثة أيام على خلاف في اعتبار التتابع بينها.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١٢٤، تحت عنوان «الواجب التعييني وإطلاق الصيغة».

والحاصل: أنّ البديل لا بدّ أن يكون في عرضه حتّى يخرج الواجب عن كونه واجباً تعيينياً، فما لا بديل له أصلاً كردّ السلام أو ما كان له بديل في طوله وبعد تعذّره يكون من الواجب التعييني.

فالواجب التخييري هو ما كان له عدل وبديل في عرضه، بحيث يكون المأمور به عبارة عن عدّة أشياء، ويكفي تحقيق أحدها لامتثال طلب المولى، كما هو الحال بالنسبة للتخيير بين صلاة الجمعة والظهر في عصر الغيبة على قول مشهور، والتخيير بين التسبيح والقراءة في الركعتين الثالثة والرابعة من الصلاة، والتخيير في التسبيحات بين الواحدة والثلاثة مثلاً، وكذلك الحال بالنسبة للكفارات المخيّرة بالنسبة لمن أفطر يوماً من شهر رمضان عمداً أو بالنسبة لمن خالف عهداً أو نذراً ـ على قول ـ حيث يتخيّر المكلّف بين عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً.

وأمّا كفارة حنث اليمين والإيلاء والنذر ـ على القول الآخر ـ فقد اجتمع فيها الوجوب التعييني والتخييري، فيتخيّر المكلّف أوّلاً بين عتق رقبة واطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، فإن عجز صام ثلاثة أيام.

في بيان حقيقة الواجب التخييري:

بعد أن كان كلّ فرد من أفراد الواجب التخييري ممّا يجوز تركه إلى البدل قد يستشكل في صحة تسميته بالواجب، وذلك باعتبار أنّ حكم

الواجب ـ أعني الوجوب ـ يتضمن معنى الالزام والمنع من الترك، وكلّ فرد من أفراد الواجب التخييري يصح تركه.

ومن هنا استشكل بعضهم في كيفيّة تصوير الواجب التخييري، وذكر الماتن ﷺ أنّ أساس تقسيم الواجب إلى تعييني وتخييري مبتنٍ على اختلاف الغرض، فتارةً يكون غرض المولى لا يحققه إلاّ فرد واحد بذاته فيأمر به على التعيين، وأخرى يتعدّد محصِّل الغرض فيأمر به على التخيير، وتحقيق فرد واحد بالخصوص للغرض أو تعدّد محقّق الغرض ممّا لا إشكال في وقوعه في إرادتنا، وهو أمر عقلائي لا مانع منه، فلا وجه للتشكيك في إمكان الواجب التخييري.

هذا، ويفهم من المصنف ﷺ أنّ حقيقة الواجب التخييري مرجعها إلى الأمر بالجامع بين الأفراد المحصِّلة للغرض، ففي مثال الكفارة المخيّرة بين العتق والصوم والاطعام، كان اللازم أن يأمر المولى بالجامع فيقول: «إذا أفطرت في شهر رمضان عمداً فكفّر»، لكن لَمَّا كان تطبيق التكفير في الخارج مبهماً، حدّد المولى كيفيّة التكفير بأحد هذه الأمور الثلاثة، وتفصيله في النقطة اللاحقة.

الفرق بين التخيير العقليّ والتخيير الشرعيّ:

اعلم أنّ المبحوث عنه هنا خصوص التخيير الشرعيّ، وإلاّ فالتخيير العقلي ممّا يجتمع معه الوجوب التعييني، بل لعلّ كلّ واجب تعييني يتضمن التخيير العقلي. وبيانه: أنّ التخيير العقلي يتحقّق في صورة وجود جامع بين الأطراف يمكن للمولى التعبير عنه بلفظ واحد، كما في مثال الأمر بالصلاة، فإنّ الأمر بالصلاة كلّي له مصاديق متعدّدة منها الصلاة في المسجد والدار والمدرسة وغيرها، فيتخيّر العقل في تطبيق ذلك الطبيعي على أيّ مصداق شاء، بعد أن كان غرض المولى متحققاً فيها أجمع.

نعم، قد يمتاز بعضها بمحبوبيّة زائدة فيندب إليه.

وأمّا التخيير الشرعي فمورده فيما لو لم يكن هناك جامع بين المصاديق أو كان بينها جامع لكن لا يمكن للمولى التعبير به؛ لأنّ العرف لن يفهم كيفيّة التطبيق الصحيح، فلو أمر المولى بالكفارة وأطلق سوف يتخيّر العرف بين كلّ ما يصدق عليه اسم الكفارة، لكن غرض المولى إنّما يحققه خصوص أحد الثلاثة، فلذا لا بدّ من التصريح بخصال الكفارة لكي يحافظ المولى على أغراضه.

والحاصل: أنّ التخيير العقلي والشرعي يجمعهما إمكان تحقيق المأمور به في ضمن أكثر من مصداق ويكون المكلّف مخيّراً بينها، ويفترقان بأنّه في مورد التخيير العقلي يمكن للمولى أن يتّكل على ما يفهمه العرف في

مقام التطبيق، بخلاف موارد التخيير الشرعيّ حيث لا بدّ أن تكون المصاديق محدّدة من قبل المولى نفسه، فيأمر المولى بجامع منتزع منها فيقول كفّر بأحد هذه الثلاثة أو لا يعبّر بالجامع بل يقول: «اعتق أو صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً».

أنحاء التخيير الشرعي:

التخيير تارةً يكون بين المتباينين أو المتباينات وأخرى بين الأقلّ والأكثر، وليس مرادهم من التباين ـ بحسب الظاهر ـ ذلك الاصطلاح المنطقي، وإلاّ فمن أمثلة الأقلّ والأكثر التخيير بين التسبيحة والتسبيحات الثلاثة، ولا إشكال في كون النسبة بين هذين المفهومين هي التباين، بل نظرهم في هذا التقسيم للتخيير الشرعي إلى أجزاء كلّ واجب، فإنّ كانت أجزاء البدل موجودة بتمامها في المبدل عنه فالتخيير بين الأقلّ والأكثر وإلاّ فالتخيير بين المتباينين.

مثال الأوّل، التخيير بين التسبيحة الواحدة والتسبيحات، فإنّ التخيير بينهما من التخيير بين الأقلّ والأكثر؛ لأنّ التسبيحات عبارة عن تسبيحة وزيادة، ومثّل له الماتن ﷺ بمثال لطيف وهو فيما لو خيّر المولى عبده بين رسم خط قصير أو آخر طويل، فإنّ القصير بتمام أجزاءه موجود في ضمن الطويل ومن هنا كان التخيير بينهما من التخيير بين الأقلّ والأكثر.

ومثال الثاني، التخيير بين خصال الكفارة، حيث إنّ الصوم لا يحتوي أخويه العتق والكفارة، بل لكلّ منها مفهوم مستقلّ.

التخيير بين الأقلّ والأكثر:

وقع بينهم كلام في إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر، ووجه الاشكال أنـّه لو قيل بصحة التخيير بين الأقلّ والأكثر للزم أن يكون الغرض متحقّقاً في ضمن أحدهما، فيكون الأقلّ محقّقاً للغرض كما يكون الأكثر محقّقاً له أيضاً، لكن العقل يمنع من مثله؛ لأنّ الغرض لو كان متحقّقاً عند الإتيان بالأقلّ للغا الأمر بالأكثر، إذ لا سبيل لكونه محقّقاً للغرض، فإنـّه كلّما أردنا الامتثال بالاتيان بالأكثر لا بدّ لنا من الاتيان بالأقلّ أوّلاً، وعند الاتيان بالأقلّ يكون غرض المولى قد تحقق، والقول بتحقيق الأكثر لغرض المولى من قبيل تحصيل الحاصل.

فمثلاً، لو خيّرنا المولى بين تسبيحة وتسبيحات بحيث يكون كلّ منهما محققاً للغرض، فلا بدّ للامتثال عبر الاتيان بالأكثر من الاتيان بتسبيحة واحدة أوّلاً ثم إضافة تسبيحتين عليها، مع أنّ الأولى محققة للغرض، فيقع الزائد لغواً.

وبعبارة مختصرة: التخيير بين الأقلّ والأكثر غير معقول؛ لاستلزامه لغوية تشريع الأكثر.

وتعرّض الماتن ﷺ لهذه المشكلة، فسلّم بورود الاشكال المتقدّم، فلا يمكن للمولى أن يطلب الأقلّ بحيث يكون الأقلّ محققاً لغرضه مطلقاً؛ لاستلزامه لغوية طلب الأكثر، فإذا ورد دليل ظاهره التخيير بين الأقلّ والأكثر بهذا المعنى، فلا بدّ لنا من إرجاعه إلى أحد أمرين:

الأمر الأوّل: أن يقال بأنّ المطلوب الأقلّ بحدّه أي بشرط عدم الزيادة بحيث يكون إضافة جزء عليه مبطل للامتثال بالأقلّ، كما يُقال بالنسبة لصلاتي القصر والتمام، فإنّ الواجب في القصر ركعتان بشرط عدم الزيادة عليهما، والمطلوب في التمام الركعتان بشرط الزيادة، ولا إشكال في صحة التخيير في مثله، فيُقال في محلّ كلامنا: إنّ العبد مخيّر بين تسبيحة واحدة بشرط عدم الزيادة وبين تسبيحة بشرط الزيادة، فلو أراد الامتثال بالأكثر أتى بالتسبيحات الثلاث، ولا تكون التسبيحة الأولى مصداقاً للامتثال بالأقلّ؛ لأنّ المطلوب فيها التسبيحة بشرط عدم الزيادة.

وهذا في الحقيقة من التخيير بين المتباينين الذي لا إشكال في إمكانه بل وقوعه؛ فقد تقدّم أنّ حقيقة التخيير بين الأقلّ والأكثر أن يكون الأكثر مشتملاً على جميع أجزاء الأقلّ، وهنا الأقلّ مركّب من جزئين: «التسبيحة» و«شرط الوحدة»، والجزء الأوّل وإن كان موجوداً في التسبيحات الثلاثة، إلاّ أنّ قيد الوحدة غير موجود.

قال السيد الخوئي ﷺ[١]: «إنّ الأقلّ إن كان مأخوذاً بشرط لا [أي بحدّه وبشرط عدم الزيادة] فالتخيير بينه وبين الأكثر وإن كان أمراً معقولاً إلاّ أنـّه بحسب الواقع داخل في كبرى التخيير بين المتباينين لا الأقلّ والأكثر. . . وإن كان مأخوذاً لا بشرط [أي مطلقاً] فلا يعقل التخيير بينه وبين الأكثر؛ ضرورة أنـّه بمجرّد تحقّق الأقلّ ولو في ضمن الأكثر يحصل الغرض ومعه لا يبقى مجال للاتيان بالأكثر أصلاً، فإذن جعله في أحد طرفي التخيير يصبح لغواً محضاً فلا يصدر من الحكيم». انتهى.

الأمر الثاني: أن يُقال بأنّ المطلوب الأقلّ مطلقاً فلا تبطله الزيادة لكن مع حمل الأكثر على الاستحباب، فيتحقّق الامتثال بالتسبيحة الأولى، والزيادة تقع مستحبة، ولا لغوية في البين كما هو واضح، إذ اللغوية كانت مبتنية على فرض جعل الأكثر محققاً للغرض، وهنا المحقق للغرض ليس إلاّ الأقلّ والزائد محصِّل لغرض آخر.

صحة التخيير بين الأقلّ والأكثر:

هذا بالنسبة لمن قال باستحالة التخيير بين الأقلّ والأكثر للغوية المذكورة، وفي مقابل ذلك قول بالامكان مطلقاً[٢]، وعمدة الدليل على ذلك

---

(١) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٥ / ص٢٣٠.

(٢) وفي البين قول ثالث، وهو التفصيل بين ما لو كان حصول الأقلّ في ضمن الأكثر دفعةً واحدةً كما لو أمر المولى بإدخال ثلاثة رجال أو خمسة، فأدخل العبد الخمسة دفعة واحدة، وبين ما لو كان حصول الأقلّ في ضمن الأكثر تدريجيّاً كما في التسبيحات؛ فإنّ اللغوية لا تتصوّر في

أنّ سقوط الأمر وتحقّق الغرض بالاتيان بالأقلّ فرع كون بابُ ترتّب الأغراض على الاتيان بالمطلوب بابُ الأسباب التوليديّة كمن رمى حجراً فكسر الزجاج حيث لا معنى لرمي الحجر مرّة ثانية أو ثالثة، ولا يعلم أنّ المَلَك المسجل لأعمال العبد يسجل العمل وينصرف بمجرّد اتيان العبد بالأقلّ بحيث يكون الأكثر لغواً، بل يمكن أن يكون للمأمور به فردان أقلّ وأكثر، والعبد مخيّر بينهما وطالما أنـّه في مقام الامتثال والاتيان بالعمل عرفاً لا يسقط عنه الأمر، فالاتيان بالأقلّ مع العزم على الاتيان بالأكثر لا يسقط التكليف بل إنـّما يسقط عند الفراغ منه.

نعم، لو عدل عن رأيه وأراد الاكتفاء بما وقع منه أعني الأقلّ فلا إشكال؛ لامتثاله بالفرد الآخر حينئذٍ، بل له أن يكتفي بما وقع ولو زاد على الأقلّ ولم يصل إلى حدّ الأكثر، باعتبار أن الزيادة لا تضرّ في صحة الامتثال بالأقلّ، وإلاّ لدخلنا في باب المتباينين كما بيّنا فيما سبق.

قال في هداية المسترشدين[1]: «والحاصل: أنـّه إن أتى بالأكثر كان واجباً، وإن اقتصر على الأقلّ وترك ما زاد عليه كان كافياً أيضاً؛ لقيامه مقام الزائد على مقتضى التخيير.

الأوّل بخلاف الثاني، وهذا نظير ما تقدّم في آخر مسألة المرّة والتكرار حيث امتثل العبد بعدّة مصاديق دفعة واحدة وأنّ الجميع مصداق المأمور به. ينظر: مستمسك العروة ج٦ / ص٧٥.

(١) هداية المسترشدين ج٢ / ص١٩ و٢٠. وينظر: مصباح الفقيه ج١١ / ص٤٥١ حيث جعل إشكال اللغوية من الشبهة في مقابل الضرورة.

فإن قلت: إذا كان المكلّف بمقتضى الأمر مخيّراً بين الأقلّ والأكثر وأتى بالأقلّ كان ذلك على مقتضى الأمر مجزياً مسقطاً للتكليف، للإتيان بأحد فردي المخيّر، فكيف يتصوّر مع ذلك بقاء الوجوب حتّى يقوم بالأكثر لو أتى بالزيادة؟!

قلت: قيام الوجوب بالأقلّ مبنيّ على عدم الإتيان بالأكثر، فإن أتى بالأكثر قام الوجوب بالجميع، وإن اقتصر على الأقلّ قام الوجوب به، ألا ترى أنّه لو قال[1]: «يجب عليك ضرب زيد إمّا سوطاً أو سوطين أو ثلاثة» فإن ضربه سوطاً واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب، وإن ضربه بعد ذلك سوطاً آخر واقتصر عليهما قام الوجوب بهما، وإن أتى بالثالث قام الوجوب بالثلاثة، وليس شيء من الأسواط الثلاثة مندوباً؛ إذ ليس هناك إلاّ تكليف واحد دائر بين الوجوه الثلاثة فالسوط الأوّل إنّما يجزي لو اقتصر عليه، وأمّا لو كان في ضمن الاثنين أو الثلاثة كان جزءً من المجزي، فيكون الحكم بإجزائه أوّلاً مراعى بعدم الإتيان بالثاني على حسب ما يقتضيه ظاهر الأمر. وجواز الاقتصار عليه لا يقضي باستحباب الزائد». انتهى.

---

(١) لاحظ: ما روي من تخيير الحاكم في التعزير بما دون الحدّ كما في معتبرة سدير المروية في الوسائل ج٢٨ / ص٣٥٨، الباب الأوّل من أبواب الحدّ في نكاح البهائم ووطئ الأموات والاستمناء ح٤.

ـ ٥ ـ

العيني والكفائي

تقدّم من الماتن[1] تعريف الواجب الكفائي والواجب العيني وأعاده هنا، فذكر أنّ الواجب العيني هو «الواجب الذي يتعلّق بكلّ مكلّف ولا يسقط بفعل الغير» وأنّ الواجب الكفائي هو «الواجب الذي يطلب فيه وجود الفعل من أيّ مكلّف كان».

ففرق الواجب العيني عن الواجب الكفائي مع اشتراكهما بتوجه الخطاب إلى الجميع، أنـّه في الواجب العيني كلٌّ ونفسه، فلكلّ مكلّف طاعة وعصيان مستقلّ ولا علاقة له بغيره، وأمّا في الواجب الكفائي فيكتفى بفعل البعض لسقوط التكليف عن الجميع، وطبعاً يكون المثاب خصوص الفاعل[2] وإذا تُرك العمل عصى الجميع.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١٢٣، تحت عنوان «الواجب العيني وإطلاق الصيغة».

(٢) ومن شاركه في نيّته، حيث ورد في بعض الأخبار الإثابة على نيّة الخير، منها ما رواه في

وذكر الماتن ﷺ عدّة أمثلة للواجب الكفائي كأكثر أحكام تجهيز الميّت، وحفظ النفوس المحترمة، وما به حفظ النظام من الأمور التي يتوقف عليه نظام المعاش، وإزالة النجاسة من المسجد وما يلحق بها من المحترمات في صورة صدق عنوان الهتك، وطلب العلم[1] ونشره والاجتهاد وحفظ الشريعة عن التحريفات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ المطلوب رفع المنكر وصدور المعروف.

هذا، ويحتمل قويّاً أن لا يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل كليّ من الواجبات الكفائية، بل قد يستفاد الوجوب العيني على الرجل في دائرة أهله ومن هم بمنزلتهم ممن يأتمر بأمره وواقع تحت قيّوميّته من قوله تعالى[2]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا

البحار ج٩٨ / ص١٩٦ عن كتاب بشارة المصطفى لشيعة المرتضى للشيخ الطبري (م٥٢٥هـ) وفيه قول جابر مخاطباً أصحاب الإمام الحسين عليه السلام: «والّذي بعث محمّداً بالحقّ لقد شاركناكم فيما دخلتم فيه. قال عطيّة: فقلت لجابر كيف؟! ولم نهبط وادياً، ولم نعل جبلاً، ولم نضرب بسيفٍ، والقوم قد فرّق بين رؤوسهم وأبدانهم وأولادهم وأرملت الأزواج. فقال لي: يا عطيّة سمعت حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «من أحبّ قوماً حشر معهم ومن أحبّ عمل قوم أشرك في عملهم» والّذي بعث محمّداً بالحقّ إنّ نيّتي ونيّة أصحابي على ما مضى عليه الحسين وأصحابه». الحديث.

(١) أي غير ما هو موضع الابتلاء، وإلاّ فيجب تعلّمه عيناً.

(٢) التحريم / ٦.

النَّاسُ والْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلاَئِكَةٌ غِلاَظٌ شِدَادٌ لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ ويَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[1].

أساس القسمة:

ثم إنّ الأصل في هذا التقسيم بعد أن كان الأمر والبعث إنّما يكون لأجل تحقيق غرض الآمر ـ سواء أكان الغرض راجعاً إلى نفس المكلّف كما في أوامر المولى الشرعي أم راجعاً إلى نفس المولى كما في غالب أوامر المولى العرفي ـ فأمر المولى العقلائي يكون مطابقاً لغرضه، وغرضه يتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون غرضه متعلّقاً بصدور الفعل عن الجميع، فالمصلحة المبتغاة من الندب إلى الفعل إنّما تتحقّق في فعل كلّ شخص بغض النظر عن فعل الآخرين، فهنا وبمقتضى مطابقة الأمر مع الغرض يبعث المولى كلّ فرد، بحيث يكون الواجب على كلّ واحد منهم واجباً عينياً، كما هو الحال في أكثر التكاليف الشرعيّة من صلاة وزكاة وحج[2] وصوم.

---

(١) هذا بناءً على ما قد يستظهر من كون المراد من الأهل الدائرة الخاصة، وإلاّ فقد استظهر السيّد الخوئي ﷺ أنّ المراد من الأهل هنا أعمّ من ذلك بكثير، فقال عند بيانه للمراد من الأهل على ما في صراط النجاة ج٣ / ص٣١٨: «كلّ من يمت إليه بصلة رحم، أو قرابة أو نكاح، ومن يكون في حوزة طاعته في أمره ونهيه». انتهى. وعلى كلّ فما ذكرناه هو القدر المتيقّن، ولا نحرز وجود إطلاق في البين.

(٢) اعلم أنّ للحج جنبة كفائية، وهي عدم جواز تعطيل الحرم وتركه بلا حجاج، ولذا ورد في

النحو الثاني: أن يكون غرضه متعلّقاً بصدور الفعل في الخارج من قبل بعض المكلفين، فمن تصدّى لتحقيق الفعل يكون قد حقّق غرض المولى، فهنا يتوجه التكليف إلى الجميع ويكتفى بفعل البعض؛ إذ بفعله يكون غرض المولى قد تحقق، ومن مسقطات الأمر تحقيق الغرض من البعث إليه، وهو الواجب الكفائي.

إن قلت: إن كان غرض المولى يتحقّق بفعل البعض، فلماذا يبعث الجميع نحو الفعل مع كون مقتضى التطابق بين الغرض والبعث تكليف بعض الناس لا الجميع.

لقالﷺ: لا يصحّ توجيه الخطاب إلى بعض معيّن دون آخر، لعدم وجود خصوصية في مكلّف دون آخر، بل هم من ناحية التكليف ـ أعني البلوغ والعقل والقدرة ـ سواء، فتخصيص البعض بالخطاب دون البعض الآخر من الترجيح بلا مرجح، وهو قبيح.

بعض الأخبار لزوم احجاج الناس من بيت المال في صورة قلّة الحجيج في عام من الأعوام، وكأنّ وجهه أنّ الحج من شعائر الله التي ينبغي تعظيمها. هذا، وقد جمع صاحب الوسائلﷺ (ج١١) في ضمن بابين طائفتين من الأخبار، ففي الباب الخامس من أبواب وجوب الحج جمع عدّة أخبار تحت عنوان: «وجوب إجبار الوالي الناس على الحج. . . ووجوب الإنفاق عليهم من بيت المال إن لم يكن لهم مال»، وعنون الباب الرابع بقوله: «عدم جواز تعطيل الكعبة عن الحج»، فلاحظ.

الاشكال في الواجب الكفائي:

ثم إنّ الاشكال المتقدّم في الواجب التخييري يرد نظيره هنا، حيث كان النظر هناك إلى المكلّف به وأنّ الالزام بشيء لا يجامع جواز الترك ولو إلى البدل، وهنا النظر إلى نفس التكليف وأنّ إلزام العبد بفعل مع الحكم بجواز تركه فيما لو تصدّى الغير للاتيان به ينافي حقيقة الوجوب.

والجواب عنه هو الجواب هناك حيث ذكرنا أنّ المكلّف به حقيقةً هو الجامع والتخيير الشرعي واقع بين الأفراد، وهنا نقول المكلّف في الحقيقة الجامع بين المكلّفين فيجب الفعل على الجميع، ولكن لَمَّا كان الغرض سنخ غرض يسقط بفعل البعض، فلا مجال لايجابه على من لم يفعله مع تصدّي البعض له؛ لمكان سقوط الأمر بسقوط غرضه، فتكفي طاعة البعض في السقوط ويعصي الجميع في صورة الترك، باعتبار أنّ الخطاب موجه إلى الكلّ.

وبعبارة أخرى، الأمر له نحو محركيّة من أجل تحقيق الغرض فلا يجوز تركه من قبل الجميع، لكن لَمَّا تصدّى البعض لتحقيق الغرض سقط الأمر، فعدم لزوم الامتثال على الآخرين لا من أجل الترخيص بالترك لكي يشكل بأنّ هذا لا يتلاءم مع وجوب الفعل، بل من جهة سقوط الأمر بسقوط غرضه، فإنّ الامتثال من مسقطات الأمر ولا أقلّ في كونه من مسقطات محركيّة الأمر لا نفس الأمر؛ باعتبار عدم تقيّد موضوع الحكم بعدم امتثاله لكي يسقطه.

ومن هنا تعرف عدم وجاهة ما ذكر من أنّ المخاطب في الحقيقة ليس الجميع بل بعض غير معيّن، أو أنـّه معيّن في علم الله تعالى ويتعيّن عندنا عند تحقّق الامتثال من قبل ذلك المعيّن في علم الله الأزلي، فإنّ مثل هذه الأقوال مخالفة لظاهر الأخبار المثبتة للوجوب الكفائي، فإنّ ظاهرها توجه الخطاب إلى الجميع، لا إلى البعض سواء أكان معيّناً في علم الله تعالى أم غير معيّن أصلاً.

قولهﷺ ص١٤٠، س١٧: «والأصل في هذا التقسيم أنّ المولى يتعلّق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير» أي المطلوب للمولى من الغير، ولو حذف كلمة «له» لَمَّا تغيّر المعنى.

قولهﷺ ص١٤١، س٩: «وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك» «بل» هنا للإضراب، ويريد الإشارة إلى ما تقدّم في نسخ الوجوب[1] من أنّ الوجوب معنى بسيط حقيقته الإلزام بالفعل ومن لوزامه جواز الفعل والمنع من الترك.

قولهﷺ ص١٤١، س١٦: «إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بدّ أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه» أي إلى الغرض.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١٣٠، تحت عنوان «هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟».

ـ ٦ ـ

الموسّع والمضيّق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقّت وغير موقّت، وهذا البحث معقود من أجل بيان الواجب الموقّت، وأشار الماتن ﷺ إلى أقسام غير الموقّت من باب تتميم الفائدة وبدأ به أوّلاً.

الواجب غير الموقّت:

وهو الواجب الذي لا يُلزم العبد شرعاً بالاتيان به في وقت محدّد، بمعنى أنّ الشارع لم يعتبر الزمان ظرفاً للواجب، نعم لا بدّ من ظرفيّة الزمان له من جهة أنّ المادّة ـ أعني المكلّف ـ وأفعالها غير مجرّدة عن الزمان، فالزمان لازم عقلي للفعل لكنّه غير معتبر شرعاً، فلو فرض بإعجاز ما صدور الفعل مجرّداً عن الزمان لوقع صحيحاً.

وينقسم الواجب غير الموقّت إلى فوري وغير فوري، فالفوري هو ما قام الدليل على وجوب المبادرة إليه في أوّل أزمنة الإمكان أي عرفاً لا عقلاً، كما في إزالة النجاسة عن المسجد وردّ السلام والأمر بالمعروف وصلاة الزلزلة على قول، وأداء الدين الحالّ أجله، وغير الفوري هو ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة الامكان وإن لم يجز تركه إلى حدّ التهاون والتفريط كما في الصلاة على الميّت وقضاء الفوائت من الصلوات على قول.

هذا، وقد جعل الماتن ﷺ من أمثلة الواجب غير الفوريّ الخمس والزكاة؛ وهو يصحّ هذا على بعض المباني دون البعض الآخر، وتفصيله في الفقه[1].

الواجب الموقّت:

وهو الواجب الذي اعتبر الشارع إيجاده في ظرف معيّن، فصلاة الظهر قد اعتبر الشارع أداءها بين الزوال وقبيل الغروب، والحج اعتبر أداؤه في أيام معدودة، وصوم أيام رمضان ـ مثلاً ـ اعتبر أداءها ما بين الفجر والغروب.

---

(١) ينظر على سبيل المثال: وسائل الشيعة ج٩ / ص٣٠٦ وما بعدها باب ٥٢ من أبواب المستحقين للزكاة، وفيه أربعة أحاديث كلّها تدلّ على عدم جواز تأخير إخراج الزكاة.

ثم إنّ الوقت المعتبر في الواجب إمّا أن يكون أقصر من المدّة التي يحتاج معها إلى الاتيان بالواجب، وأخرى يكون الوقت مساوياً وهو الواجب المضيّق، وثالثة يكون أزيد منها وهو الواجب الموسّع.

أمّا أن يكون الوقت أنقص من زمن أداء الواجب فلا يوجبه المولى الحكيم؛ لكونه من التكليف بما لا يطاق؛ إذ يستحيل إيجاد الأوسع في الأضيق[1]، والتكليف بما لا يطاق لا يقع من الحكيم لكونه ظلماً على فرض ترتيب العقوبة في صورة العصيان، أو لغواً على فرض عدم ترتيبها.

في إمكان بل وقوع الواجب المضيّق:

وأمّا أن يكون الوقت مساوياً للمدّة المحتاج إليها أداء الواجب فلا ينبغي الاشكال في إمكانه بل وقوعه كما بالنسبة لوجوب الصوم، إذ الواجب الكفّ بين الحدّين الفجر والغروب وهو تمام وقت الواجب.

وأمّا ما نقل عن البعض من الاشكال بأنّ الانبعاث متأخّر عن البعث، فيستحيل أن يكون زمان الواجب مساوياً بل لا بدّ أن يكون أنقص

---

(١) هذا صحيح إن كان المعتبر الاتيان بالواجب بين الحدّين، وأمّا لو كان اللازم الابتداء بالواجب في ضمن الحدّين كما عن بعضهم بالنسبة لصلاة الكسوفين، فلا إشكال.

منه، فغير قويم؛ إذ يكفي لتصوير تأخّر البعث عن الانبعاث التأخّر الرتبي دون الخارجي[١].

في إمكان ووقوع الواجب الموسّع:

وأمّا أن يكون الوقت أزيد من زمن الواجب ـ كما هو الحال بالنسبة للصلوات اليوميّة، حيث لا بدّ للمكلّف من الاتيان بها في أوقات معيّنة، مع أنّ الوقت يسع الاتيان بأكثر من صلاة أو صلاتين، فهنا يكون المكلّف مخيّراً بالاتيان بها في أيّ وقت شاء ولا يعدّ عاصياً إلاّ إذا ترك الصلاة في جميع الوقت ـ فهنا وقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في إمكان الواجب الموسّع

وهنا أيضاً الشبهة المذكورة لامتناع الواجب الموسّع تناظر ما تقدّم في البحثين السابقين، فمن قال بالامتناع قال: إنّ حقيقة الوجوب بعد أن كان قوامه المنع من الترك أو قل لازمه المنع من الترك فالوجوب ينافي التوسعة، فإنّ مقتضى التوسعة جواز ترك الفعل في أوّل الوقت أو وسطه والاتيان

---

(١) كما أوضحه المحقق النائيني ﷺ في أجود التقريرات ج١ / ص٢٧٥.

بالفعل آخر الوقت، والترخيص بالترك منافٍ للوجوب الذي لازمه المنع من الترك.

والجواب هو عين الجواب المتقدّم في الواجب التخييري غايته أنّ النظر كان هناك إلى التخيير الشرعي بين الأفراد العرضية وهنا إلى التخيير العقلي بين الأفراد الطوليّة، بيانه: أنّ الواجب في الحقيقة ليس هذا الفرد أو ذاك الفرد بالخصوص بل الواجب هو إيجاد الطبيعة كالصلاة بين الحدّين، فالممنوع من تركه هو عدم إيجاد الطبيعة بين الحدّين، لكن لَمَّا كان الوقت المطلوب إيجاد الطبيعة فيه يسع إيجاد عدّة أفراد يحكم العقل بالتخيير بين هذه الأفراد، فله أن يوجدها في الزمن الأوّل أو الثاني أو الثالث وهكذا. . .

وبعبارة أخرى: إنّ منشأ الاشتباه ـ أو المغالطة ـ توهم أنّ الواجب هو إيجاد الفرد في هذا الوقت أو ذاك الوقت، فاستشكل في أنّه كيف يجتمع وجوب إيجاد الفرد في أوّل الوقت مع جواز تركه إلى وقت آخر؟ مع أنّ الواجب خصوص إيجاد الطبيعة بين الحدّين، فهو ممنوع من تركها بين الحدّين، فله أن يترك جميع الأفراد التي يمكن إيجادها في ضمن الحدّين إلاّ واحدة، إذ يكفي لتحقيق الطبيعة إيجاد فرد منها.

المقام الثاني: في وقوع الواجب الموسّع

ذكر الماتن ﷺ أنـّه لا إشكال في أنّ بعض الأوامر الشرعيّة ظاهرة في التوسعة كما هو الحال بالنسبة للصلوات اليوميّة، وهذا لم يشكك فيه حتّى القائل بامتناع الواجب الموسّع، غايته أنّ من قال بإمكان الواجب الموسّع حمل ما ظاهره التوسعة على ظاهره وأفتى به، وأمّا من قال بامتناع الواجب الموسّع فلا بدّ له من تأويل ما ظاهره التوسعة، كما هو مؤصَّل عندهم في بابه من أنـّه لو تعارض النقل والعقل القطعي، فلا بدّ لنا من تأويل النقل بما يوافق العقل. ونحن لَمَّا كنّا قائلين بإمكان الواجب الموسّع، فلا ضَيْر عندنا من حمل ما ظاهره التوسعة على ظاهره.

وأمّا من ذهب إلى القول بالامتناع فوقع في حيرة من أمره، إذ لا بدّ له من التأويل، فذكر بعضهم أنّ الواجب في الحقيقة خصوص الفرد في الزمن الأوّل من الوقت، وأمّا ما يقع في الزمن الثاني فهو من باب القضاء وتدارك ما فات، فصلاة الظهر يجب أدائها بعد الزوال مباشرة فلو أخّر عن ذلك وأتى بها فيما بعد كان من باب القضاء، ولا بدّ لأصحاب هذا القول من التفرقة بين القضاء في الوقت والقضاء خارج الوقت.

وذكر بعض آخر أنّ الواجب خصوص الفرد الأخير، فمثلاً: صلاة العصر يجب الإتيان بها في آخر حصّة من الوقت أي قبيل الغروب بمقدار أدائها. نعم، رخصّ الشارع بأن يُؤتى بها قبل وقتها، فتقع نافلة وبها يسقط

الفرض، نظير ما يُذكر في الفقه من جواز تقديم غسل الجمعة يوم الخميس أو مساء الخميس أي ليلة الجمعة لخائف عدم الماء يوم الجمعة.

وقد عرفت أنّ هذه التأويلات لا يصار إليها إلاّ بعد القول باستحالة الواجب الموسّع، ولَمَّا كان إمكانه ممّا لا ريب فيه، فيكفي لردّ هذه التأويلات كونها مخالفة للظاهر.

هذا، وفي المقام تأويل ثالث وهو أنّ الواجب ـ كما في السابق ـ خصوص الفرد الأخير، لكنّ وجوبه مقيّد بعدم الإتيان به في أوّل الوقت.

قال في المعالم[1]: «الأمر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلاً واقع على الأصح، ويعبّر عنه بالواجب الموسّع كصلاة الظهر ـ مثلاً ـ وبه قال أكثر الأصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة.

وأنكر ذلك قوم لظنّهم أنّه يؤدّي إلى جواز ترك الواجب، ثم إنّهم افترقوا على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنّ الوجوب فيما ورد من الأوامر التي ظاهرها ذلك مختصّ بأوّل الوقت، وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة[2].

---

(١) المعالم ص٧٣.

(٢) لم أعثر على هذه النسبة في كتب العلامة رحمه الله الأصوليّة الثلاثة، بل في المبادئ ص١٠٩ نسب هذه التأويلات إلى من لا تحقيق له، وفي التهذيب ص١٠٨: «وتخصيص الوجوب بالأوّل كما

وثانيها: أنـّه مختصّ بآخر الوقت، ولكن لو فعل في أوّله كان جارياً مجرى تقديم الزكاة فيكون نفلاً يسقط به الفرض.

وثالثها: أنـّه مختصّ بالآخر، وإذا فعل في الأوّل وقع مراعى، فإن بقي المكلّف على صفات التكليف تبيّن أن ما أتى به كان واجباً، وإن خرج عن صفات المكلفين كان نفلاً.

وهذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا، وإنـّما هما لبعض العامّة». انتهى.

يقول بعض الأشاعرة، وبالآخر كمذهب بعض الحنفية، وبالمراعاة كمذهب الكرخي؛ تحكّم». انتهى. وعبارة النهاية ج١ / ص٥٠٤ و٥٠٥ ترجع إلى ما ذكره في التهذيب.

نعم، نسب هذا القول إلى المفيد ﷺ في كتاب العدّة ج١ / ص٢٣٨ فقال: «فكان شيخنا أبو عبد الله يذهب إلى أنّ الوجوب يتعلّق بأوّله، وأنـّه متى لم يفعل استحقّ الذمّ والعقاب إلاّ أنـّه متى تلافاه سقط عقابه». انتهى.

وقال الكراجكي في مختصر التذكرة ـ والتذكرة كتاب المفيد ﷺ في الأصول ـ ص٣٠: «وإذا علّق الأمر بوقت وجب الفعل في أوّل الوقت». انتهى.

هل يتبع القضاء الأداء؟

بعدما تبيّن فيما سبق إمكان بل وقوع الواجب الموسّع، فيجب الاتيان ببعض الواجبات في ضمن حدّين يحدّدهما الشارع كما هو الحال في الصلوات اليوميّة، يقع الكلام في صورة ما لو ترك العبد الواجب في الوقت المحدّد له، فهل يجب عليه قضاؤه بعد الوقت أم لا؟ وإن قيل بوجوب القضاء، فهل أنّ هذا الوجوب محتاج إلى أمر جديد أم يكفي الأمر الأوّل ـ أعني الأمر بالأداء في الوقت وضمن الحدّين ـ لاثباته؟

فإن قلت بعدم احتياج القضاء إلى أمر جديد، فأنت من القائلين بتبعيّة القضاء للأداء، وإن قلت باحتياج القضاء إلى أمر جديد فلا يكفي الأمر الأوّل الأدائي، فأنت من الرافضين لهذه التبعيّة.

إن قلت: بَحثُنا في الخاتمة عن تقسيمات الواجب، وهذا لا علاقة له بتقسيماته، بل القول بالتبعيّة وعدمها مسألة استظهاريّة حيث يبحث عن كون

الأمر ظاهراً في وحدة المطلوب فيقال بعدم التبعية وبين كونه ظاهراً في تعدّد المطلوب فيقال بالتبعية، على ما يأتي.

لقال ﷺ: صحيح، لكنّ الوجه الذي جعلنا نؤخّر هذا البحث عن مباحث الأوامر وجعلنا إيّاه من ملحقات الواجب الموسّع والمضيّق: أنّ البحث عن ثبوت القضاء وعدم ثبوته إنّما هو مخصوص في الواجبات الموقّتة، فيتوقّف هذا البحث على فهم الواجب الموقّت، وقد تقدّم في التقسيم السابق، فألحقنا هذا البحث به.

وكيفما كان، فقد عرفت أنّ موضع الكلام في أنّ القضاء هل يحتاج في ثبوته إلى أمر جديد أم يكفي فيه الأمر الأوّل الأدائي، وقد اختلف الأصوليّون على أقوال ثلاثة:

الأوّل: القول بالتبعيّة مطلقاً أي سواء أكان الدليل متصلاً أم منفصلاً.

الثاني: القول بعدمها مطلقاً، وهو المعروف بين العلماء لا سيّما المتأخرين منهم، وهو الذي اختاره المحقق النائيني ﷺ[1].

الثالث: التفصيل بين كون دليل التوقيت متصلاً فيحكم بعدم التبعية ويحتاج للحكم بوجوب القضاء إلى أمر جديد، وبين كون دليل التوقيت

---

(١) أجود التقريرات ج١ / ص٢٧٧.

منفصلاً فيُقال بالتبعية، وهذا القول هو المنسوب إلى صاحب الكفاية ﷺ[١]، وهذه النسبة صحيحة في الجملة. وقد ذهب السيدّ الخوئي ﷺ[٢] إلى عين ما ذهب إليه في الكفاية.

وعلى كلّ، فالقول بالتفصيل مطلقاً لم أعثر على من يقول به، والموجود في كلمات الأصوليين قبل الكفاية خصوص القولين الأوّلين.

قال العلامة ﷺ في النهاية[٣]: «الأمر المقيّد بالوقت هل يقتضي الإخلال به القضاء لنفس الأمر، أم لا بدّ من أمر مجدّد؟ الحقّ الثاني، وهو مذهب محقّقي المعتزلة والأشاعرة. وقال قوم من الفقهاء وجماعة الحنابلة بالأوّل». انتهى.

---

(١) الكفاية ص١٧٨.

(٢) المحاضرات (المطبوع ضمن الموسوعة) ج٤٥ / ص٢٥٣.

(٣) نهاية الوصول ج١ / ص٥٨٢.

منشأ النزاع:

ينصبّ النزاع في هذه المسألة حول المستظهر من الواجب الموقّت، فمن استظهر أنّ المطلوب فيه شيء واحد وهو إيجاد الفعل في الوقت، بحيث يكون مطلوب المولى عبارة عن الفعل المقيّد بكونه في الوقت بمعنى أنّ صلاة الظهر ـ مثلاً ـ مطلوبٌ إيقاعها بين الزوال وقبيل الغروب بشرط أن يكون إيقاعها في هذا الوقت، فإذا خرج الوقت ولم يكن المكلّف قد أدّاها لأيّ سبب كان تعذّر عليه إيجاد المطلوب بعد الوقت؛ إذ الاتيان بها كذلك غير مطلوب؛ لأنّ الغرض تعلّق بها في الوقت لا خارج الوقت.

فإن قيل بأنّ ظاهر الأوامر الموقّتة وحدة المطلوب فالقضاء يحتاج إلى أمر جديد، وبمجرّد ذهاب وقت الواجب يكون المكلّف غير قادر على تحصيله، نظير ما لو طالب منك شخص أن تأتيه بالماء للشرب ليلة شهر رمضان، فنسيت حتّى طلع الفجر، فهل يصح الاتيان بالماء بعد طلوع الفجر؟! واضح أنّه لا فائدة منه، بعد أن كان الغرض متقوّماً بالاتيان ضمن الوقت لا خارجه، ولهذا نظائر عرفيّة كثيرة.

وأمّا لو قيل بأنّ الأمر بالواجب الموقّت ظاهر في تعدّد المطلوب، بمعنى أنّ الآمر يريد من عبده أمران؛ أصل الفعل وكون الفعل في الوقت، فكأنّه يوجد في المقام غرضان غرض أدنى وآخر أعلى، والغرض الأدنى إنّما يتحقّق بالاتيان بأصل الفعل والأعلى لا يتحقّق إلاّ فيما لو أتى العبد بالفعل داخل الوقت، فهنا لو ترك الأداء في الوقت فالساقط خصوص الغرض

الأعلى، وأمّا الأدنى فممكن التحصيل فلا بدّ من الاتيان بالفعل خارج الوقت امتثالاً لأمر المولى.

فمثلاً لو أمر المولى عبده بالاغتسال قبل لقائه، والغرض الأعلى من هذا الأمر أن يلقى العبد سيّده نظيفاً والغرض الأدنى من هذا الأمر أن يتنظف العبد، فلو ترك العبد الاغتسال عند لقاء المولى فالغرض الأعلى صار متعذّر التحصيل، لكن الغرض الأدنى ما زال ممكن التحصيل، فيجب عليه الاغتسال خارج الوقت أيضاً.

والمتحصّل: أنّ من استظهر تقيّد المأمور به بالوقت فقال بوحدة المطلوب نفى التبعية فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، ومن استظهر عدم التقيّد فقال بتعدّد المطلوب أثبت هذه التبعية، ولا يحتاج إلزام العبد بالاتيان بالفعل خارج الوقت إلى أمر جديد.

ومن هنا تعلم وجه التفصيل بين القرينة المتصلة والمنفصلة، حيث يدّعى أنّ التوقيت إن كان بقرينة متصلة فظاهر الأمر وحدة المطلوب فلا تبعية ويحتاج القضاء إلى أمر جديد، وإن كان بقرينة منفصلة فظاهر الأمر تعدّد المطلوب، فلا يحتاج إلى أمر جديد لاثبات القضاء.

المختار:

اختار الماتن ﷺ القول بعدم التبعية مطلقاً[١] أي سواء أكان دليل الوقت متصلاً أم منفصلاً:

أمّا في صورة الاتصال، كما لو قيل: «صلّ فيما بين دلوك الشمس وغروبها» أو «صم شهر رمضان» فواضح، باعتبار أنّ ظاهر التقييد دخالة القيد في تحقيق غرض المولى وأنّ مطلوب المولى شيء واحد، فلا يفهم من مثل هذه الخطابات أنّ الصلاة مطلوبة وكونها بين الزوال والغروب مطلوب آخر، أو أنّ الصوم واجب وكونه في شهر رمضان مطلوب آخر، بحيث يكون للمولى غرضان من هذا الأمر، بل هو غرض واحد دعاه إلى البعث وإنشاء هذا الطلب، ومشروعيّة القضاء فضلاً عن وجوبها تحتاج إلى أمر جديد.

بل يكفي للحكم بعدم التبعية هنا عدم استظهار تعدّد الغرض، فلو شككنا أنّ غرض المولى من هذا التشريع واحد بحيث لو لم يؤتَ بالفعل داخل الوقت لتعذّر استيفاؤه خارج الوقت، أو أنّ غرض المولى متعدّد فيتبعه تعدّد المطلوب، فيشكّ حينئذٍ في الوجوب بعد الوقت، وتجري البراءة عن هذا الوجوب المشكوك.

---

(١) كما ذكر هو ﷺ لكن يظهر منه بعد ذلك أنّه مختار لقول صاحب الكفاية ﷺ وإن استبعد وقوع تفصيل الآخوند ﷺ في الشريعة، مع عدم صدق عنوان القضاء على المأتي به.

هذا، كلّه إذا لم نقل بمفهوم الوصف أو لم يكن التوقيت بصورة القضية الشرطيّة، وإلاّ فنفس التوقيت دليل على عدم الوجوب خارج الوقت، إلاّ أن يقوم دليل أقوى من هذا الظهور. هذا كلّه فيما لو كان القيد متصلاً.

وأمّا لو اعتبر الشارع الوقت بدليل منفصل، كما لو قال المولى: «صم» ثم قال: «اجعل صومك يوم الجمعة» فهنا قد يُقال بأنـّه قد انعقد أوّلاً إطلاق لأصل وجوب الصوم أي سواء أكان في يوم الجمعة أم غيره، والدليل الثاني ذكر مطلوبيّته في يوم الجمعة، وهذا التقييد بالقرينة المنفصلة لا ينافي مطلوبيّة الصوم في يوم آخر، بل يبقى المطلق على إطلاقه، فنستكشف تعدّد المطلوب وأنّ للمولى غرضين لا غرضاً واحداً.

وفيه: أنّ ما ذكر خلاف ما أصّل في باب المطلق والمقيّد، بل القيد المنفصل كالقيد المتصل في أنـّه يبيّن المراد من كلام المولى، فلا فرق من حيث النتيجة بين أن يقول المولى: «صم يوم الجمعة» أو يقول: «صم» ثم يقول: «اجعله يوم الجمعة» فإنّ الثاني بقوّة الأوّل؛ لأنّ معنى حمل المطلق على المقيّد، أنّ القيد سواء أكان متصلاً أم منفصلاً هو المبيّن لحقيقة مراد المتكلّم، وأنّ ما ظاهره الاطلاق غير مراد واقعاً، لا أنّ المقيّد مطلوب آخر للمولى غير ما ذكر في المطلق حتّى يستظهر تعدّد المطلوب، فإنّ حقيقة هذا الكلام كما أشار إليه الماتن ﷺ بقوله: «فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين بل

يكون أخذاً بالدليلين» وهذا سدّ لباب حمل المطلق على المقيّد[١]، فلا تقييد بالأدلّة المنفصلة، وهو مخالف للفهم العرفي.

وبعبارة أخرى، يأتي في الجزء الثالث[٢] أنّ القرينة المنفصلة كالقرينة المتصلة تهدم ظهور المطلق في الاطلاق، بمعنى أنّ الكلام لا ينعقد له ظهور حقيقي إلاّ بعد اليأس عن القرينة المنفصلة وأمّا ما يحصل للسامع قبل عثوره عليها فهو ظهور ابتدائي بدوي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، ومن هنا فقوله: «صم» بعد قيام القرينة المنفصلة على تقييده بيوم الجمعة لا يكون ظاهراً في الاطلاق، فلا معنى لدعوى ظهوره في وجوب الصوم في غير الجمعة لكي يستكشف من ذلك تعدّد المطلوب[٣].

---

(١) وأشار إليه المحقق النائيني ﷺ في أجود التقريرات ج١ / ص٢٧٧.

(٢) أصول الفقه مج٢ / ص١٥١ و١٥٢، تحت عنوان «الظهور التصوّري والتصديقي».

(٣) بل وإن قيل بأنّ القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور بل تنافي الحجية ـ كما هو الحقّ ـ فالأمر كذلك، إذ إنّ الأمر بالصوم الظاهر في الاطلاق لا يكون حجة في هذا المطلق بعد قيام القرينة المنفصلة، فلا دليل على تعدّد المطلوب، وتوضيحه في محلّه إن شاء الله تعالى.

تفصيل صاحب الكفاية ﷺ في الدليل المنفصل:

قال في الكفاية[١]: «نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه[٢] ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به[٣] بحسب تمام المطلوب[٤] لا أصله». انتهى.

وتوضيحه بعبارة الماتن ﷺ: أنّ دليل الوقت وهو دليل منفصل بحسب الفرض تارةً يكون مطلقاً بمعنى أنّه يعتبر لزوم الاتيان بالواجب ـ المفاد بالدليل الأوّل ـ في هذا الوقت سواء تمكن المكلّف من ذلك أم لم يتمكن، غايته أنّه في صورة عدم التمكّن يكون المكلّف معذوراً، لكن الاتيان خارج الوقت لا يحقّق الغرض باعتبار أنّ الدليل المنفصل قد حدّد المطلوب في كونه مؤدّياً للغرض في الوقت دون خارجه، ففي هذه الصورة لا إشكال في ظهور الكلام في وحدة المطلوب، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد.

وأخرى يكون الدليل المنفصل مقيّداً بصورة التمكّن، بأن قال المولى: «صم» ثم قال: «اجعله يوم الجمعة إن تمكنت» فهنا لا إشكال في عدم إخلال الدليل المنفصل بإطلاق وجوب الصوم بحيث يمنع من شمول الوجوب

---

(١) الكفاية ص١٧٨.

(٢) أي الواجب.

(٣) أي بالوقت.

(٤) نظير ما ذكرناه من دخالة الوقت في تحقيق الغرض الأعلى لا مطلق الغرض.

ليوم آخر، فيتمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات القضاء في يوم آخر، لظهور القيد في تعدّد المطلوب، وأنّ الوقت محصّل للغرض الأعلى وبعصيانه مثلاً لا دليل على سقوط أصل الغرض المشرّع بالصوم.

هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، وأمّا لو كان دليل التوقيت المنفصل مهملاً غير ظاهر في الإطلاق بحيث يشمل صورتي التمكّن وعدمه، فإنّ هذا الفرض ملحق بالصورة السابقة؛ لأنّ القدر المتيقّن هو تقييد دليل الواجب بصورة التمكّن، ويشكّ في تقييده له في غيرها، فيبقى دليل الواجب هو المحكّم؛ لعدم وجود ما يعارضه في صورة التعذّر وعدم التمكّن، ومن هنا يحكم بظهور الأمر في تعدّد المطلوب.

«وبعبارة أخرى، يكون الحال في هذه الصورة كما لو ورد رأساً التقييد بالوقت مع التمكّن بالخصوص، فيثبت الواجب بعد الوقت بإطلاق الدليل»[1].

هذا هو حاصل بيان الكفاية بتوضيح المصنف ﷺ، وقد علّق عليه بتعليقين مع قبوله بأصل ما ذكره من ناحية علمية:

التعليق الأوّل: أنّ ما ذكر في الفرضين الأخيرين حيث يكون الدليل المنفصل مقيّداً بصورة التمكّن أو لا إطلاق له بحيث يشمل صورة عدم

---

(١) منتقى الأصول ج٢ / ص٥٠٨.

التمكّن مجرّد فرض ذهني لا واقع له في الشريعة. وهذه دعوى تحتاج إلى تتبع طويل.

التعليق الثاني: أنـّه في هاتين الصورتين حيث يحكم بالتبعية لمكان إطلاق الدليل الأوّل وعدم وجود ما يزاحمه في صورة عدم التمكّن، لا يصدق على الاتيان بالفعل خارج الوقت عنوان القضاء؛ لأنّ الأمر الأوّل لم يفت بعد، والقضاء تابع لعنوان الفوات، فإذا فات الأمر الأوّل نبحث عن وجوب القضاء، وهنا نفس الأمر الأوّل باق بعد انقضاء الوقت فيكون الاتيان به بعد الوقت من نوع الأداء لا القضاء.

وفيه: أنّ المراد من تبعية القضاء للأداء المبحوث عنه هنا أنّ وجوب الاتيان بالفعل خارج الوقت هل هو بنفس الأمر السابق أم بأمر جديد، وقد أثبت صاحب الكفاية قدس سره كونه في بعض الفروض بنفس الأمر السابق، وأمّا تسميته بالقضاء أو الأداء فهذه اصطلاحات لا فائدة من التعرّض لها وإلاّ ففي كون هذا الواجب من الواجب الموقّت تأمّلاً، بل عندنا أمران طوليان أحدهما مترتّب على عصيان الآخر، وهكذا الحال في كلّ صور استظهار تعدّد المطلوب، فتدبّر.

الباب الثالث:

النواهي

وفيه خمس مسائل:

- ١ -

مـادّة الـنهي

والمراد من مادّة النهي كلمة النهي المؤلفة من الحروف «ن، هـ ي».

قال في الصحاح[١]: «النَّهْيُ: خلاف الأمر. ونَهَيْتُهُ عن كذا فَانْتَهَى عنه وتَنَاهَى، أي كَفَّ». انتهى.

وفي المفردات[٢]: «النهي: الزّجر عن الشيء. قال تعالى[٣]: ﴿أرَأَيْتَ الذي يَنْهىٰ * عَبْداً إذا صَلّى﴾». انتهى.

والمصنف ﷺ ذكر أوّلاً أنّ النهي بمعنى طلب الترك ثم ذكر أنّ الأصح كون النهي بمعنى الزجر، وليس من سنخ الطلب في شيء، على ما يأتي

---

(١) الصحاح ج٦ / ص٢٥١٧.

(٢) المفردات ص٨٢٦.

(٣) العلق / ٩ و١٠.

توضيحه في المسألة الرابعة من هذا الباب تحت عنوان «ما المطلوب في النهي؟».

وذكر أيضاً أنّ النهي سواء أكان بمعنى طلب الترك أم بمعنى الزجر، فليس كلّ طلب ترك وزجر نهي، بل خصوص النهي التشريعي الصادر من العالي على ما تقدّم نظير في مادّة الأمر[1]، والدليل هناك هو الدليل هنا أي التبادر.

وذكر أيضاً أنّ المدلول اللغوي للنهي ليس إلاّ الزجر، وأمّا الالزام بالترك أعني الحرمة فهي من أحكام العقل وليست داخلة في باب الظواهر، بل يحكم العقل في صورة صدور النهي من المولى بلزوم الترك، هذا طبعاً إن لم يكن هناك ترخيص بالفعل، وإلاّ لحكم العقل بالكراهة، كما تقدّم[2] عينه في كيفيّة استفادة الوجوب والاستحباب من مادّة الأمر، ولا داعي للتكرار.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١٠٨، تحت عنوان «اعتبار العلوّ في معنى الأمر».

(٢) م ن، ص١٠٩، تحت عنوان «دلالة لفظ الأمر على الوجوب».

ـ ٢ ـ

صيغة الـنهي

والمراد من صيغة النهي كلّ هيئة وصيغة دلّت على طلب الترك أو الزجر على ما يأتي تفصيله في المسألة الرابعة، كصيغة «لا تفعل» و«إيّاك أن تفعل».

وذكر الماتن ﷺ أنّ الفعل المنهي عنه في قولك: «لا تفعل» ـ مثلاً ـ لا يعتبر فيه أن يكون أمراً وجودياً بحيث يتوجه زجر المولى نحو إعدام هذه الطبيعة في الخارج، بل كما قد يكون وجودياً كالنهي عن شرب الخمر حيث إنّ متعلّق الزجر «شرب الخمر» وهو أمر وجودي، يمكن أن يكون المنهي عنه أمراً عدمياً كـ«ترك الصلاة» في قوله: «لا تترك الصلاة».

نعم، لازم الزجر عن ترك الصلاة ـ بعد أن كان نفي النفي إثبات ـ وجوب الإتيان بالصلاة، باعتبار أنّ امتثال التكليف إنـّما يتحقّق في صورة عدم ترك طبيعة الصلاة معدومة، فلا بدّ للمكلّف من إخراجها إلى حيّز

الوجود، ولا يكون ذلك إلاّ عبر الاتيان بها، لكنّ هذا الشيء لا يخرج عن كونه مدلولاً التزامياً للنهي، ومثل هذا المدلول لا يصيّر الصيغة من صيغ الأمر بعد أن كان المدلول المطابقي للكلام هو الزجر.

ونظير ذلك نقوله في صيغة الأمر، فإنـّها عبارة عن طلب الفعل سواء أكان الفعل المطلوب ترك الفعل أم ذات الفعل، فقول المولى: «اترك شرب الخمر» صيغة أمر؛ لأنّ المدلول المطابقي للكلام هو طلب ترك شرب الخمر، وأمّا النهي عن شرب الخمر فهو مدلول إلتزامي للكلام.

والحاصل: أنّ العبرة بالمدلول المطابقي للكلام فـ«لا تفعل» صيغة نهي مطلقاً سوء أكان المنهي عنه الفعل أم ترك الفعل، و«افعل» صيغة أمر سواء أكان المأمور به الفعل أم ترك الفعل.

- ٣ -

ظهور صيغة النهي في التحريم

تقدّم[١] في صيغة الأمر أنّهم ذكروا وجود عدّة معانٍ لها من البعث والارشاد والتهديد والتسخير والتكوين، وأنّ هذه المعاني لا تصلح أن تكون صيغة الأمر موضوعة لها لكونها من المعاني الإسمية وصيغة الأمر من المعاني الحرفية، بل صيغة الأمر موضوعة لمعنى فارد في جميع هذه الاستعمالات وهي النسبة الطلبيّة، وما ذكر من معانٍ من قبيل دواعي الاستعمال والانشاء.

وأمّا الوجوب والاستحباب فلا يستفادان بالدلالة اللفظيّة[٢] بل بحكم العقل قضاءً لحقّ الطاعة ومولويّة المولى، فمع عدم اقتران الإنشاء بالترخيص يحكم العقل بالإلزام، ومع اقترانه بالترخيص يحكم بالاستحباب.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص١١٠، تحت عنوان «معنى صيغة الأمر».

(٢) كما تقدّم في م ن، ص١١٣، تحت عنوان «ظهور الصيغة في الوجوب».

وهذا الذي تقدّم هناك بعينه نقوله هنا، فقد ذكروا أيضاً وجود عدّة معانٍ لصيغة النهي أنهاها في الهداية[1] إلى سبعة عشر معنى، وكلّها مفاهيم إسميّة لا تصلح لأن تكون من مداليل صغية النهي بل هذه الصيغة ليس لها إلاّ معنى فارد في جميع الاستعمالات وهي النسبة الزجرية، وما ذكر إنّما يكون من قبيل دواعي إنشاء النهي، وإذا صدرت هذه النسبة من المولى أعني من له حقّ الطاعة حكم العقل بالحرمة في صورة عدم الترخيص بالفعل، ومع الاقتران بالترخيص يحكم العقل بالكراهة، ولا يوجد بحث جديد فلا نطيل.

قوله ﷺ ص١٥٠، س١: «للتحريم حسب ظهوره الاطلاقي» ليس مراده أنّ النهي دالّ على التحريم بظهوره الاطلاقي، بل مراده أنّ العقل يحكم بالتحريم عند إطلاق الصيغة وعدم اقترانها بالترخيص، فلا تتوهم.

---

(١) هداية المسترشدين ج٣ / ص٥ و٦، منها الدعاء والالتماس نحو ﴿لا تعتذروا اليوم﴾ التحريم / ٧، ومنها الإرشاد نحو ﴿لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ المائدة / ١٠١، ومنها التهديد كقول المولى لعبده: «لا تطعني فيما آمرك به»، ومنها الإنذار كقولك لمن يريد أن يصنع شيئاً يترتّب عليه بعض المعايب: «لا تقع في هذه البلية ولا تسعَ في هتك عرضك وسفك دمك».

ـ ٤ ـ

ما المطلوب في النهي؟

البحث في بيان متعلّق النهي، فإنـّه بعدما وقع الاتفاق بين المتقدّمين على أنّ النهي من سنخ الطلب، بحثوا عن أنّ متعلّق هذا الطلب هل هو الترك أم الكفّ، بمعنى أنّ النهي هل هو طلب الترك أم طلب الكفّ؟

والفرق بينهما أنـّه لو قيل بكون النهي عبارة عن طلب الترك فيكفي لامتثال التكليف عدم الاتيان بالفعل بغض النظر عمّا هو موجود في أفق النفس، وأمّا لو قيل بكون النهي طلب الكفّ، فلا يكفي لامتثال النهي ترك الفعل بل لا بدّ مع ذلك من زجر النفس عن الميل نحو المنهي عنه.

ومن هنا ذكروا كون طلب الترك عبارة عن أمر عدمي وأنّ طلب الكفّ طلب لأمر وجودي[١]؛ باعتبار أنّ الثاني من أفعال النفس، ومعناه العزم على ترك الفعل وهو من أفعال الجوانح.

ثم إنـّه لَمَّا كان اللازم من القول الثاني ـ وأنّ المطلوب في النهي كفّ النفس ـ الالتزام ببعض اللوازم الفاسدة، ـ كعدم صدق الامتثال في صورة الترك مع عدم ميل النفس، فإنـّه يشترط لكفّ النفس وتحقيق الامتثال إيجاد الشوق نحو المحرّم أولاً ثم كفّ النفس عنه مع أنّ ذلك متعذّر في جملة من الأحيان ـ حاول بعضهم توجيه معنى الكفّ المطلوب في المقام.

فذكر في هداية المسترشدين[٢] بأنّ النهي في صورة عدم وجود الشوق ساقط تنجيزاً، بمعنى أنّ النواهي المتعلّقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم إلى الفعل ورغبتهم فيه لا مطلقاً.

وقال أيضاً[٣]: «ويمكن توجيهه: إنّ المراد بالكفّ هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصوّر الطرفين سواء حصل له رغبة إلى الفعل أو لا، فإنّ العاقل المتصوّر للفعل والترك لا بدّ من ميله إلى أحد الجانبين، فالمراد بالكفّ هو ميله إلى جانب الترك ويجعل متعلّق الطلب الحاصل في النهي هو ذلك الميل». انتهى.

---

(١) كأنّ الكفّ بالدقة أمر عدمي يلازمه أمر وجودي، فإنّ كلّ كفّ ترك، وليس كلّ ترك كفّ.

(٢) هداية المسترشدين ج٣ / ص١٧.

(٣) م ن، ص١٨.

الأقوال والأدلّة في المسألة:

اختلف الأصوليّون في ذلك على قولين:

القول الأوّل: أنّ النهي هو طلب الترك وهو ما ذهب إليه صاحب المعالم[١] ناسباً إيّاه إلى للعلامة في النهاية[٢] الذي ذكر أنّ المطلوب في النهي نفس أن لا تفعل، وهو الذي استظهره صاحب الكفّاية[٣]، والمحقق النائيني[٤]، وتبعهم عليه الماتن قبل التحقيق.

ودليلهم التبادر وأنّ الذي دعا بعضهم إلى الذهاب إلى كون المطلوب في النهي كفّ النفس شُبهة عرضت لهم، يأتي دفعها، وإلاّ فلولا هذه الشبهة لَمَا توهم أحد كون النهي عبارة عن طلب الكفّ؛ «فإنّ تارك المنهي عنه كالزنا مثلاً، يعدّ في العرف ممتثلاً ويمدحه العقلاء على أنّه لم يفعل، من دون نظر إلى تحقّق الكفّ عنه، بل لا يكاد يخطر الكفّ ببال أكثرهم»[٥].

---

(١) المعالم ص٩١.

(٢) قال في النهاية ج٢ /ص٦٨: «فالنهي. . . طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء». انتهى.

(٣) الكفاية ص١٨٢.

(٤) أجود التقريرات ج٢ / ص١١٩.

(٥) المعالم ص٩١.

القول الثاني: وهو أنّ النهي عبارة عن طلب الكفّ، ونسبه في المعالم[١] إلى الأكثر ومنهم العلامة في التهذيب[٢]، «وقد اختار ذلك الحاجبي والعضدي، وكأنّه المراد بما عزي إلى الأشاعرة من كون المطلوب فعل ضدّ المنهي عنه»[٣].

ودليلهم كما في المعالم[٤]: أنّ النهي تكليف، ولا تكليف إلاّ بمقدور كما هو معلوم من مذهب العدلية، فلو كان النهي عبارة عن طلب الترك لكان اللازم فيه لتحقيق الامتثال ترك الفعل، وترك الفعل غير مقدور، فلا يصح التكليف بالترك.

أمّا وجه كون الترك غير مقدور للمكلّف فباعتبار أنّ الترك عبارة عن إعدام الفعل، وإعدام الفعل فرع وجوده مع أنّ الفعلَ المطلوبَ إعدامُه معدومٌ قبل التكليف بإعدامه، وإعدام المعدوم محال؛ لكونه من قبيل تحصيل الحاصل نظير طلب إتلاف التالف، فلا يمكن تعلّق الطلب به، بل المعقول تعلّق الطلب بردع النفس وكفّها عن الفعل الذي هو فعل نفساني واقع تحت الاختيار على ما تقدّم بيانه.

---

(١) م ن، ص٩٠ و٩١.

(٢) قال في التهذيب ص١١٦: «والمطلوب في النهي كفّ النفس عن الفعل». انتهى.

(٣) هداية المسترشدين ج٣ / ص١٧.

(٤) المعالم ص٩١. ولا يخفى عدم صلاحية هذا الدليل على مباني الأشاعرة.

وفيه: أنّ ما ذكر من كون الترك غير مقدور صحيح ولكن حدوثاً فإنّ المعدوم غير قابل للإعدام، وأمّا بقاءً واستمراراً فالترك مقدور بدليل إمكان العصيان عبر إيجاد متعلّق النهي، ويكفي لتصحيح القدرة على الترك القدرة عليه بقاءً، فيكون المطلوب من العبد في النهي ترك إيجاد الفعل لا إعدام الفعل.

بيانه: أنّ القادر المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، بخلاف الموجَب وهو من يلزمه الفعل كصدور النور من الشمس أو يلزمه الترك كصدور الماء منها، فلو كان الانسان قادراً على إيجاد الفعل فهو قادر على تركه، وإلاّ فلو قيل بأنـّه غير قادر على تركه لَمَا صدق عليه أنـّه إن شاء فعل وإن شاء ترك، بل لا يقدر على الترك فيلزمه الفعل، وهو بديهي البطلان فيما لو قيل باختياريّة الانسان، وهذا معنى قول الماتن قدس سره تبعاً لصاحبي المعالم والكفّاية قدس سرهما[1] «إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم».

---

(١) المعالم ص٩١، الكفاية ص١٨٢.

والتحقيق[١]:

أنّ النهي ليس من سنخ الطلب في شيء حتّى يبحث عن كونه طلب ترك أو طلب كفّ، بل النهي كما تقدّمت الاشارة في المسألة الأولى عبارة عن زجر العالي للداني وردعه، هذا في مادّة النهي.

وأمّا صيغة النهي فهي عبارة عن كلّ صيغة تدلّ على الزجر عن الفعل وعلى الردع عنه، فالمدلول المطابقي للنهي هو الزجر والردع بمفهومه الاسمي فيما لو كنّا نتكلّم عن مادّة النهي، وبمفهومه الحرفي أي النسبة الزجرية فيما لو كنّا نتكلّم عن صيغة النهي.

نعم، لازم الزجر عقلاً هو طلب الترك[٢] ومن الواضح أنّ الألفاظ إنّما وضعت للمداليل المطابقية دون الالتزاميّة، نظير ما تقدّم في مبحث الأمر مادّة وصيغة، فإنّ مادّة الأمر عبارة عن الطلب من العالي، والصيغة عبارة عن النسبة الطلبيّة، ولازم الطلب المنع عن الترك، فهل يُقال بأنّ الأمر موضوع للمنع عن الترك؟!

---

(١) ينظر: نهاية الأفكار ج٢ / ص٤٠٢.

(٢) ويأتي من الماتنﷺ في مسألة الضدّ الإشارة إلى هذا المبحث، والتعرّض لإشكال آخر على دعوى كون النهي موضوعاً لطلب الترك. ينظر: أصول الفقه مج١ / ص٣٥٦، تحت عنوان: «تحرير محلّ النزاع».

وإذا تبيّن هذا فالنهي عبارة عن الزجر عن الفعل وهو معنى تعلّقه بنفس الفعل رأساً، فلا نبحث عن كون المطلوب ترك الفعل أو الكفّ عنه.

ومن هنا تعلم أنّ متعلّق النهي أمر وجودي لا عدمي، وهو انزجار العبد عن متعلّق النهي أي الانزجار والامتناع عن الفعل.

والدليل عليه ليس إلاّ التبادر؛ فإنّ المتبادر من هيئة «لا تفعل» الزجر والمنع من الفعل لا طلب تركه، ويؤيّده أنّ ملاك الخطاب بالنهي هي المفسدة الموجودة في الفعل لا المصلحة الكامنة في الترك حتّى يأمر المولى بالترك.

قوله ﷺ ص١٥٠، س١٩: «بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود» أي أنّ القدرة تُنسب إلى العدم والوجود على حدّ سواء، فإذا كانت متعلّقة بالوجود فلا بدّ أن تتعلّق بالعدم وإلاّ لو انتفت القدرة عن أحدهما انتفت عن الآخر بلا فرق.

ـ ٥ ـ

دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

والمراد من التكرار هنا الدوام لا ما تقدّم من معنى التكرار في مبحث الأوامر، ومن هنا عبّر المصنف ﷺ أوّلاً بالدوام ثم عطف عليه التكرار.

وذكر الماتن ﷺ أنـّه وقع الخلاف في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرّة، وظاهره أنّ هناك من يقول بكون النهي دالاً على المرّة وقد نسب إلى بعض مجهول ـ كما نقل[1] عن غاية المأمول[2] ـ القول بالوضع للمرّة دون الدلالة عليها، والقول بالدلالة على المرّة وإن لم تكن بعيدة عن مسالك العامّة إلاّ أنّ لذلك لازم غريب وهو عدم حرمة شيء، فإنّ الترك مرّة يكفي فيه الترك في الزمن الأوّل.

---

(١) هداية المسترشدين ج٣ / ص٢٦.

(٢) غاية المأمول فى شرح زبدة الاصول، تأليف جواد بن سعد الله بن جواد كاظمى، المتوفى أواسط القرن الحادي عشر.

نعم، نقل في المعالم[١] عن السيد المرتضى ﷺ أنـّه قائل بالاشتراك اللفظي، بمعنى أنّ النهي موضوع للمرةّ والتكرار، وأنّ النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل للمرّة، لكن مراده من المرّة ليس ما يتبادر منها بل وبقرينة ما ذكره من الأمثلة يريد من المرّة ما يقابل الدوام إلى آخر العمر، ولذا جعل من أمثلة المرّة نهي المرأة عن الصلاة أثناء حيضها، وهو خروج عن محلّ البحث والنزاع؛ فإنّ النهي المقيّد في وقت دالّ على التكرار في ضمن ذلك الوقت.

وكيفما كان، فاعلم أنّ الذي ينبغي أن يقع محلاً للكلام ـ بعد عدم الإشكال في دلالة[٢] النهي على الدوام؛ لكونه مقتضى طبيعة النهي ـ هو في أنّ الدوام هل هو مستفاد من الدلالة الوضعيّة بمعنى كونه جزء معنى الصيغة أم لا وأنـّه يستفاد من قرائن خارجيّة ولوازم عقليّة؟

والحقّ كما المعروف بين متأخّري الأصوليين وذهب إليه الماتن ﷺ أنّ صيغة النهي غير دالّة على الدوام لا بمادّتها ولا هيئتها، فإنّ مدلول المادّة الحدث ومدلول الهيئة النسبة الزجرية، كما تقدّم عينه في صيغة الأمر[٣]، غاية الفرق بينهما أنّ الامتثال في الأوامر بعد أن كان ظاهراً في طلب إيجاد الطبيعة يكفي فيه إيجاد فرد واحد، وأمّا في النهي فلَمَّا كان المطلوب إعدام الطبيعة في

---

(١) المعالم ص٩٢.

(٢) الأعمّ من اللفظية والعقلية، وما يريد الماتن ﷺ نفيه خصوص الدلالة اللفظية.

(٣) أصول الفقه مج١ / ص١٢٧، تحت عنوان «المرّة والتكرار».

الخارج فلا يتحقق الامتثال إلاّ بإعدام جميع الأفراد العرضية والطولية الزمانيّة، وهو معنى الدوام، فامتثال نهي المولى عن شرب الخمر لا يتحقق إلاّ بتركه في هذا المكان وذاك المكان وغيرهما من الأفراد العرضية، ولا يتحقق إلاّ بتركه في الزمن الأوّل والثاني والثالث وهكذا بالنسبة لسائر الأفراد الطوليّة[1].

والحاصل: أنّ النهي كالأمر غير دالّ لا على المرّة ولا على التكرار، لكنّ العقل الحاكم بلزوم الامتثال يحكم بلزوم ترك جميع الأفراد في النهي وكفاية الاتيان بفرد واحد في الأمر.

هذا، وقد قال بعض الأفاضل في المقام: إنّ حقيقة الفرق بين الأمر والنهي راجعة إلى الفرق بين طبيعة المصلحة وطبيعة المفسدة، فإنّ تحصيل المصالح يقتضي الاكتفاء بالمرّة بخلاف دفع المفاسد فإنّه لا يتحقق إلاّ بترك جميع الأفراد، فإنّ مفسدة الخمر أو السمّ ـ مثلاً ـ إنّما تترك فيما لو تركنا جميع أفراد الخمر والسمّ مع أنّ المصلحة الموجودة في شرب دواء خاصّ تتحقّق بفرد واحد منه.

---

(١) ومن هنا ذكروا أنّ مقتضى النهي الفوريّة لكن لا بمعنى كون الفوريّة من المداليل اللفظيّة للنهي، بل بمعنى أنّ امتثال النهي لَمَّا كان باعدام جميع الأفراد الطوليّة ومنها الزمن الأوّل، فلا بدّ من الفوريّة في الامتثال.

وهذه قرينة عقليّة خارجيّة توجب أن يكون المتعلّق في الأمر صرف وجود الطبيعة وفي النواهي ترك جميع الأفراد؛ فإنّ الأوامر تكشف عن المصالح في متعلّقها كما أنّ النواهي تكشف عن المفاسد في متعّلقها.

تنبيه:

تقدّم في أوّل الكتاب بيان تقسيم أبحاث الكتاب[1] وأنّ الماتن ﷺ عدل عن طريقة الكفاية وغيره في تقسيم أبحاث مسائل علم الأصول، فجعل جميع مسائل الملازمات العقليّة في ضمن مقصد مستقلّ وهو المقصد الثاني، ومن هنا لم يبحث في خاتمة الأوامر عن الإجزاء أو عن مقدّمة الواجب أو عن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه بل أوكلها لذلك المقام، وهنا لم يبحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهي ولا عن دلالة النهي على الفساد، لكونهما داخلتين تحت باب الملازمات العقليّة.

---

(١) أصول الفقه مج١ / ص٥٢، تحت عنوان «تقسيم أبحاثه».

الفهرس الإجمالي للجزء الأوّل

الفهرس التفصيلي للجزء الأوّل