بتاريخ 13 ربيع الاول 1446
اوامر

الجلسة 98

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ للّه رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

إنهاء النّقاش حول دلالة الصيغة على الوجوب أو الاستحباب

لقد انطرح التّسائل حول كيفيّة دلالة الصيغة على الوجوب ـ عقِب تسلُّمِه لدى العلماء ـ فهل تُوصلِنا الدلالة عبرَ الوضع أو بواسطة الإطلاق أو من خلال العقل أو ببركة حكم العقلاء، و قد أسلفنا جُزَيئاتِ هذه الأبحاث ضمن «مادة الأمر» إلا أنّا في هذه الجلسة سنُنهي هنا النّقاش حول صيغة الأمر.

و قد تَبنّى المحقّق الآخوند الوجوبَ من خلال عمليّة «التّبادر الحاقّيّ» قائلاً:

«المبحث الثاني في أن الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما أو في المشترك بينهما وجوه بل أقوال:

ـ و لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة.

ـ و يؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف (العقلاء) بعدم دلالته (الأمر) عليه (الوجوب) بحال أو مقال.»[1]

و قد عَنى من هذه التّأييديّة أنّ العقلاء يَتعذّرون ـ لترك العمل ـ لأجل الإطلاق إذ إنّهم يَتّكِلون على استرسال كلام المتكلم فلو علَّق الصيغة بقيد استحبابيّ لاستَنبط العرف أنّ نَمط الحكم استحبابيّ حتماً بينما لو أهمَل القرينةَ لَحكم العرف بالوجوب، فبالتّالي إنّ بطلان الاعتذار ـ لترك الأمر ـ لا يُعدّ دليلاً على أنّ الصيغة قد وضعت للوجوب ـ تبادراً ـ بل سبب رفض الاعتذار هو أنّهم يَتّخذون إطلاق مقالة المتكلّم فحسب.

و نلاحظ عليه بأنّ التّبادر الذي طرحه لم يَنبَع من حاقّ اللفظ ـ صيغة الأمر ـ بل نَعتقد بأنّ العقلاء قد استَنبطوا الوجوب من عمليّة الإطلاق حيث رأوا أنّ المتكلم لم يُعلّق كلامه بقيد استحبابيّ فاستخرجوا الوجوب عندئذ، فبالتّالي إنّا لم نَتوصّل إلى الوجوب عبرَ الوضع التبادريّ.

1) اعتراضيّة الكفاية تجاه دعوى المَعالم

لقد ادّعى صاحب المَعالم (1010ق) وفور استخدام الصيغة في النّدب ـ ضمن الشّريعة ـ قائلاً:

«فائدة: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيُشكِل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام.»[2]

فبالتّالي، رغمَ أنّ الصيغة ظاهرةٌ في الوجوب إلا أنّ الرّوايات قد أكثَرت الاستعمال في النّدب أيضاً بحيث قد أوقَفَتِ الظّهورَ التّبادريّ في الوجوب فأصبح مُشكِلاً.

و قد استَشكل عليه المحقّق الآخوند قائلاً:

«و كثرة الاستعمال فيه (الندب) في الكتاب و السنة و غيرهما لا يوجب نقلَه (الأمر) إليه (الندب) أو حملَه عليه لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً.» [3]

و نعترض عليه بأنّ المعالم لم يَنطُق بالنّقل أو الحمل بل قد تَوقَّف في استظهار الوجوب عن الصيغة و لم يحملها على الاستحباب كما زعمه الكفاية و لهذا قد صرّح المعالم قائلاً: «فيُشكِل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام.»

هَجمات المحقّق البروجرديّ تجاه الكفاية

1. و قد اعتَرض عليه المحقّق البروجرديّ أيضاً قائلاً: بأنّ مورد كلام كلٍّ من العَلَمين ـالكفاية و المعالمـ متفاوِت تماماً فإنّ المَعالم قد تَحدّث حول وُفور استعمال النّدب في كلمات الأئمة الأطهار عليهم السّلام فحسب، بينما المحقّق الآخوند قد أدخَل النّدب في الكتاب و السّنة و غيرهما أيضاً، فبالتّالي لا تَتوجّه إعتراضيّة الكفاية تجاه المَعالم.

ولكنّا نُحامي مقالةَ الكفاية بأنّ المحقّق الآخوند قد وسَّع نطاقَ الإشكال ـكثرة الاستعمال في النّدبـ إلى الكتاب و السنّة و غيرهما أيضاً، و بات جليّاً أنّ لفظة «السّنّة» تَكتنِف مرويّات النبيّ و الأئمة معاً عليهم السلام.

2. و قد أكمَل نقاشَه مع الكفاية أيضاً مَعترضاً:

ـ «مع أن الاستعمال و إن كثر فيه (الاستحباب) إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة (فلوتَتبَّعنا كافّة الاستحبابات لرأيناها مصحوبةً بمختلَف القرآئن).

ـ و كثرة الاستعمال كذلك (مع توفّر القرينة) في المعنى المجازيّ لا يوجب صيرورتَه مشهوراً فيه ليرجَّح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور (فلِكَي يتحقّق المجاز المشهور لابدّ أن تُحمل الصيغة على الاستحباب بلا قرينة لكي يَستقرّ الأنس اللفظيّ فيَتجلّى المجاز المشهور في الصيغة)».[4]

ثمّ أكمَل إشكالته أيضاً قائلاً:

«و أما ثانياً: فما ذكرَه من أنّ كثرة الاستعمال مع القرينة المصحوبة لا توجب أنس اللفظ بالمعنى المجازي، في غير محله، إذ اللفظ و القرينة لو استعملا معاً في المعنى المجازي فما ذكره صحيح (لا توجب الأنس نظير رأيت أسداً يرمي) و اما إذا استعمل نفس اللفظ في المعنى المجازي كثيراً، غاية الأمر أنه قد صاحبته القرينة حين الاستعمال، فلا نسلم حينئذ عدم أنس اللفظ بالمعنى المجازي (إذ الأنسُ ـو المجازـ قد تَكوَّن بنفس الاستعمال).»[5]

و تبسيطاً لمقالته، لاحِظ عبارة: «رأيت أسداً يرمي» فإنّ انضمام «الأسد» مع «يرمي» قد نَبَّهنا بمجازيّة الاستعمال ببركة هذا التّقارن فهنا لا يَتشكَّل الأنسُ اللفظيّ المجازيّ إطلاقاً ـوفقاً للكفايةـ لاندماج اللفظ بالقرينة.

و لكن لو استُعمل الأسد بمُفرده في الرجل الشّجاع نظير: «جاء الأسد» ـسواءٌ استَعَنّا من القرينة الخارجيّة أم لاـ لَتَولّد وقتَئذ

الأنسُ اللفظيّ و تَحقّق المجاز المشهور حتماً ـ حتّى لدي الكفاية ـ إذ قد استُعمل اللفظ بمُفرده في المعنى المجازيّ، إلا أنّه لا يعني أنّ كلَّ مورد قد استُعملت الصيغة في الاستحباب مع القرينة فلا يَتحقّق المجاز المشهور ـ كما زعمه الكفاية ـ بل سيَتحقّق الأنس اللفظيّ تماماً رغم ورود القرينة ضمن استعمال الجملة، و بالتّالي سيَتسَجّل مقال صاحب المعالم بأنّ استعمال الصيغة في النّدب مجاز مشهور.

و أمّا وِجهة نظرنا ضمن هذه المعارضات فتُرافِق مقالةَ المحقّق البروجرديّ فإنها في غاية المَتانة.
2) نَقضَة الكفاية تجاه المعالم

ثمّ نَقَض مقالةَ صاحب المَعالم قائلاً:

«كيف و قد كثُر استعمال العامّ في الخاص حتى قيل «ما من عام إلا و قد خص» و لم يَنثلم به ظهوره في العموم بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.»[6]

فإنّ صاحب المَعالم يَعتقد بسلامة «حقيقة العامّ عقيب تخصيصه» من دون المجازيّة، فنَقضه الكفاية بأنّ المَعالم لا يَلتزم بمجازيّة العامّ رغم وُفور استخدام العام في الخاصّ، و حيث سيَظلُّ العام على عمومه فلتَكن ـ و التَزِم بأنّ ـ الصيغة ظاهرةً في الوجوب رغم كثرة النّدب أيضاً.

و قد هاجَمه المحقّق البروجرديّ ـ صوناً للمَعالم ـ قائلاً:

«و أما ثالثا: ففي ما ذكره ـ من تنظير ما نحن فيه بمسألة العموم و الخصوص ـ نظر من وجهين:

· أ ـ إنّ هذا مخالف لما سيذكره في العموم و الخصوص من: أن لفظ العام عند إرادة الخاصّ، لا يستعمل في الخاصّ، بل يستعمل (العام) في نفس ما وضع له (فهكذا يُجيب المَعالم) غاية الأمر أنّ قرينة الخصوص تدل على كون الإرادة الجدية مخالفة للإرادة الاستعمالية، و هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن صيغة الأمر بنفسها تستعمل في الندب. (بينما العامّ لم يُستعمل في الخاصّ لكي نَتورّط في المجازيّة و لذا قد خَلط الكفاية ما بين المراد الجدي و الاستعمال)

· ب ـ إنه فرقٌ بين ما نحن فيه و بين مسألة العموم و الخصوص من جهة أخرى أيضاً، و هي أن المعنى المجازي ـ فيما نحن فيه ـ أمر واحد شخصيّ، و هو الندب و قد كثر استعمال الصيغة فيه (فتَمتَزِج الصيغة بالمعنى الندبيّ فحسب) فيوجب أنسَ اللفظ به، و هذا بخلاف مسألة العموم و الخصوص، فإنّ كل لفظ من ألفاظ العموم له معنى حقيقي و هو جميع الأفراد و معان كثيرة مجازية بعدد ما يتصور له من المعاني الخاصة، فقولك: «أكرم العلماء» مريدا به جميع العلماء غير زيد استعمال في معنى مجازي، و إذا أردت به جميعهم غيرَ بكر فقد استعملته في معنى مجازي آخر، و هكذا إذا أردت به جميعهم غير خالد، و كذا إذا أردت به جميعهم غير اثنين أو ثلاثة.»[7]

فبالتّالي، ثمّة تمايز ما بين مجازيّة الصيغة في الندب و بين المجازيّة في العام و الخاص، حيث سيَتبدّل معنى العام بعدد مصاديق الإرادات ـ للمتكلّم ـ إذ سيُستعمَل العامّ في مراد خاصّ حسب إرادة المتكلّم بحيث إنّ كلَّ مريد غيرُ الآخر، و لهذا ستَتكاثر المعاني المجازيّة بتعدّد مصاديق الإرادات فلا يَستقرّ أنسٌ لفظيّ في العامّ أساساً، بينما تَكاثر استخدام الصيغة في الندب ـ فحسب ـ سيُنجِب الأنس حتماً إذ لا تَتكاثر مصاديق الصّيغة حينئذ بل موردها هي النّدب فحسب، و هذا ـ المجاز في الصيغة ـ هو الذي قد عَناه صاحبُ المعالم فبالتّالي لا يَتوجّه نقضُ المحقّق الآخوند في باب العام والخاص.

و نَعتقد بأنّ هذه الدّفاعيّة مُتقَنة أيضاً و واردة على الكفاية حتماً.

و في امتداد اعتراضيّة المحقّق البروجرديّ، قد عزّز المحقّق الخوئيّ هذه الإشكاليّة بأسلوب آخر قائلاً:

«الا ان استشهاده (قده) على تلك الكبرى بالعامّ و الخاصّ في غير محله، و ذلك لأن كثرة الاستعمال في المقام إذا افترضنا انها مانعة عن الحمل على الحقيقة الا انها لا تمنع في العام و الخاصّ. و ذلك لأن لصيغ العموم أوضاعا متعددة حسب تعدد تلك الصيغ، و عليه فلا بد من ملاحظة كثرة الاستعمال في كل صيغة على حدة و بنفسها. و من الطبيعي ان كثرة الاستعمال في الخاصّ في إحدى هذه الصيغ لا تمنع عن حمل الصيغة الأخرى على العموم، مثلا كثرة استعمال لفظة الكل في الخاصّ لا تمنع عن ظهور الجمع المحلى باللام في العموم، و هكذا و بكلمة أخرى أن كثرة استعمال العام في الخاصّ تمتاز عن كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب بنقطة: و هي ان القضية الأولى تنحل بانحلال صيغ العموم و أدواته، فيكون لكل صيغة منها وضع مستقل غير مربوط بوضع صيغة أخرى منها. و لذلك لا بد من ملاحظة الكثرة في كل واحدة منها بنفسها مع قطع النّظر عن الأخرى، و هي تمنع عن الحمل على الحقيقة فيها دون غيرها. و هذا بخلاف صيغة الأمر حيث ان لها وضعاً واحداً فبطبيعة الحال كثرة استعمالها في الندب تمنع عن حملها على الوجوب بناء على الفرضية المتقدمة.»[8]

اختتاميّة المَبحث باستعراض مَطمَح النّظر

و حسماً للنّقاش، نودّ أن نَكشف السِّتار عن المختار حول «كيفيّة استخراج الوجوب أو النّدب عن الصيغة» فإنّا ضمن أبحاث مادة الأمر قد رَسّخنا تحقيقة المحقّق الخمينيّ و الشهيد الصّدر و... بأنّ المادّة لا تُعرب عن الوجوب أو الاستحباب إطلاقاً و إنّما حكم العقلاء هو الذي يُحدّد أحدهما، و على هذا المِنوال سنَصطفي نفس الاصطفاء في باب الصيغة أيضاً فإنّ العرف هو المتكفّل لتحديد الوجوب أو النّدب لا الصيغة بظهورها الوضعيّ ـزعماً للكفاية و...ـ و لا بالحكم العقليّ ـزعماً للمحقّقين الهمدانيّ و النّائينيّ ـ.

و لكي نُلائِم ما بين مبنى «الحكاية» ـفي باب الإنشائيّات و الإخبارات ـ و بين حكم العقلاء بالوجوب أو النّدب ـمن الصيغة ـ فنقول بأنّ المولى حينما يَستخدم صيغة الأمر، ففي الحقيقة قد حَكى عن حقيقة الواقع أو إرادته ثمّ سيَحكم العقلاء بأن الصيغة المحكيَّة عن الإرادة قد أفادت الوجوب و ذلك ببركة قاعدة «غلبة الظنّ» فإنّ العقلاء قد فَحصوا وفور استعمال الصيغة في الوجوب فاستقرَّ الظنّ الغالب في أذهانهم بأنّ الصيغة بظهورها الحاكي قد أنتَجتِ الوجوب، بينما لو أراد المولى النّدب لحدَّدَ الصيغة بالقيد النّدبيّ، فمُذ رأى العقلاء بأنّه لم يَنصِب قرينةً للاستحباب فقد استَظهروا الوجوب تماماً، فكلّ ذلك قد نَبع من قاعدة «غلبة الظن في الموضوعات» بحيث قد قَهر الظنّ في اتّخاذ الوجوب ـمن الصيغة ـ فتَشكَّل الأنس اللفظيّ في اللزوم ـلكثرة الاستعمال وفقاً لتصريح الكفاية ـ ثمّ سيُصبح هذا الحكم العقلائيّ ـبالوجوب ـ موضوعاً لحكم العقل بالامتثال تماماً.

---

[1] كفاية الأصول (طبع آل البيت). ص70 قم ـ ايران: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

[2] معالم الدين و ملاذ المجتهدين. ص53 قم ـ ايران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.

[3] نفس المصدر.

[4] بروجردى حسين. 1415. نهاية الأصول. Vol. 1. ص105 تهران ـ ايران: نشر تفكر.

[5] نفس المصدر.

[6] آخوند خراسانى محمدكاظم بن حسين. 1409. كفاية الأصول (طبع آل البيت). قم ـ ايران: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

[7] بروجردى حسين. 1415. نهاية الأصول. Vol. 1. تهران ـ ايران: نشر تفكر.

[8] خوئى ابوالقاسم. 1410. محاضرات في أصول الفقه (الخوئي). Vol. 2. ص125 قم ـ ايران: انصاريان.