www.al-milani.com

تحقيق الاصول

على ضوع ابحاث
شيخنا الفقيه المحقق والاصولى المدقّق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني مدظله

تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني

الجزء الأول

مركز الحقائق الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤلّف

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين .. وبعد

فقد كان من منن الله عليَّ أنْ حبّب إليّ العلم ورغّبني فيه وجعلني من طلاّبه ، ويسّر لي سبل تحصيله وطرق الوصول إليه وهيّأ لي المهم من أسبابه ، فلمّا صرفت فيه عمري وأعطيته كلّي أنالني بعضه ولم يخيّب سعيي .

وكان لي في كلّ مرحلة دراسية أساتذة محقّقون أعلام ، حضرت عليهم بحوثهم وعطف الله عليَّ قلوبهم ، فاعتنوا بي أشدّ عناية واهتمّوا بشأني أبلغ اهتمام ، حتى بلغت المرحلة النهائية التي استفدت فيها من أفذاذ الأُمّة وكبار الأئمّة ، فكان أوّلهم سيدنا الجد الأعظم آية الله العظمى السيد محمّد هادي الميلاني قدّس سرّه ، في مدينة مشهد المقدّسة ، ثم نزلت قم حيث الحوزة العلميّة الكبرى ، فأخذت من أشهر أعيان علمائها في الفقه والاصول ، ولازمت غير واحد منهم ، ودوّنت ما تلقّيته من وافر علومهم ، وأخصّ بالذكر سيّدنا الاستاذ آية الله العظمى السيد محمد رضا الگلپايگاني قدّس سرّه ، إذ لازمته في دروسه الفقهيّة ، وطبعت عدّة مجلّدات ممّا حرّرته منها بأمر منه . وشيخنا الاستاذ آية الله العظمى الوحيد الخراساني دام ظلّه ، الذي لازمته في الفقه والاصول ، وحرّرت إفاداته كلّها .

لقد حضرت على شيخنا في علم الاصول دورةً كاملةً ، وتقرّر إعدادها للنشر لكثرة الطلب لها من الأفاضل ، بعد قرائتها عليه ، ليبدي ملاحظاته حولها وليضيف إليها من المطالب ما لم يتّسع الوقت لإلقائه في مجلس الدرس ، إلاّ أنّه قد توقّف العمل ، لقلّة الفرص ، بسبب قيامه بأعباء المرجعيّة ، ولتبدّل جملة من آرائه في الدورة اللاحقة التي لم أُوفّق لحضورها لكثرة الأشغال .

ولمّا راجعني بعض الفضلاء يطلبون منّي الدرس ، وأذن شيخنا بذلك ، جعلتُ موضوع البحث وعنوانه بيان ما قرّرته من إفاداته في الدورة السابقة ، وما حرّرته من أشرطة بحثه في الدورة اللاحقة ، مضيفاً إلى ذلك فوائد من سيّدنا الاستاذ آية الله العظمى السيد محمد الروحاني قدّس سرّه من كتاب منتقى الاصول ، وفوائد اخرى من غيره .

وجاء هذا الكتاب حاوياً لأهمّ ما طرحته في الدرس ، وكان ما ذكرته هو السبب في تسميته بـ (تحقيق الاصول على ضوء بحوث شيخنا الاستاذ ...) وقد عزمت على نشره بعد الإستخارة عند بيت الله الحرام في الحج عام ١٤٢٢ هـ .

فإنْ كان فيه نقص أو سهو فهو منّي .

والله أسأل أن ينفع به أهل الفضل ، وأن يحفظنا من الخطأ والزلل ، إنه سميع مجيب .

علي الحسيني الميلاني

تمهیدات

اعتاد الأساتذة الأعلام كصاحب (الكفاية) قدّس سرّه وجماعة ، على الإبتداء بالبحث عن أمور ، كموضوع علم الأُصول ، والمائز بينه وبين غيره من العلوم ، وضابط المسألة الأُصوليّة ، وغير ذلك ، وتعرّضوا بهذه المناسبة لموضوع كلّ علم ، والمائز بين العلوم على وجه الإطلاق ، وقضايا أخرى .

فمنهم من أطنب في البحث عن تلك الأُمور ، ومنهم من اقتصر على قدر الحاجة ، ومنهم من أعرض عن الدخول في ذلك لعدم الفائدة العمليّة .

لكنّا رأينا من الأفضل التعرّض لها بقدر الحاجة ، لئلاّ يخلو بحثنا عن تلك الفوائد العلميّة ... فنقول وبالله التوفيق :

موضوع العلم

قال في (الكفاية) :

« موضوع كلّ علم ـ وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ، أي بلا واسطة في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً ، وإنْ كان يغايرها مفهوماً ، تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده » .

فهنا مطالب :

الأوّل :

هل لكلّ علم موضوع ؟

أقوال ، فعن المشهور القول بذلك ، وظاهر عبارة (الكفاية) أنه مفروغ عنه بين العلماء .

وقد استدلّ القائلون به بوجهين :

أحدهما : إنّ في كلّ علم غرضاً ، والغرض أمر واحد هو معلولٌ لمسائله المختلفة ، لكنّ الموضوعات المتعدّدة المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً ، فلابد من وجود جامع بينها ، ليكون هو العلة والمؤثر في حصول الغرض الواحد ، لأنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد .

وقد حاول في (المحاضرات) إبطال هذا الاستدلال بما لا يخلو بعضه عن النظر .

والثاني : إنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها ، فلو لم يكن لكلّ علم موضوع واحد لتداخلت العلوم فيما بينها .

وهذا الوجه يبتني على كون تمايزها بالموضوعات ، لابالأغراض ولا المحمولات ، وهذا أوّل الكلام ، وسيأتي توضيح ذلك .

ولما أشرنا إليه من الكلام في الدليلين المذكورين لقول المشهور ، ذهب في (المحاضرات) إلى أنّه لا دليل على اقتضاء كلّ علم وجود الموضوع ، وأنّه لا حاجة إلى ذلك .

رأي الاستاذ

والذي اختاره شيخنا هو أنّه إنْ أُريد من قولهم : « لكلّ علم موضوع » ضرورة وجوده لكلّ علم ، بنحو القضيّة الحقيقيّة ـ أي : كلّما وجد وتعنون بعنوان العلم فلابدّ وأن يكون له موضوع ـ فهذا مالا دليل

عليه . وإنْ أُريد منه القضيّة الخارجيّة ، بمعنى أن العلوم المدوّنة ـ كعلمي الطب والهندسة وغيرهما لها موضوعات تجمع بين مسائلها ، فهذا حق ... لكنّ هذاإنّما هو في العلوم ذات المحمولات الحقيقيّة ، وأما العلوم الاعتباريّة كعلم الفقه فلا ، ولذا خصّ الشيخ في (الشفاء) وكذا تلميذه بهمنيار والخواجة وغيرهم هذا البحث بالعلوم الحقيقيّة .

أقول :

في كلامه ـ دام ظلّه ـ أمران ، أحدهما : الترديد المذكور في المراد من قول المشهور « لكلّ علم موضوع » ، والآخر : الموافقة على ضرورة وجود الموضوع في العلوم المدوّنة الحقيقيّة دون الاعتباريّة منها .

ولعلّ السبب في ذلك هو التسليم للإشكال الرابع من إشكالات (المحاضرات) ، حيث نقض قول المشهور ببعض العلوم ، كعلم الفقه ، إذ لا يعقل وجود موضوع واحد يجمع بين موضوعات مسائله ، لكونها قضايا اعتباريّة ، ولا يعقل الجامع الحقيقي بين القضايا الاعتبارية ، أو لكون موضوعاتها من مقولات متباينة بل متنافرة ، فكيف يكون بينها جامع ذاتي ؟ فقال شيخنا : هذا الإشكال حق ، إلاّ أنه يرد على صاحب (الكفاية) القائل بأنّ الموضوع الجامع يتّحد مع موضوعات المسائل اتّحاد الطبيعي مع أفراده ، أمّا المشهور فلا يقولون بهذا كما أشرنا .

وقد أُجيب عن الإشكال المذكور بأنّ الأحكام الشرعيّة ، وإنْ كانت قضايا اعتباريّة بلحاظ المعتبَر والمنشأ ، إلاّ أنها حقيقيّة بلحاظ نفس الإعتبار ومبادي الحكم ، لكونها من مقولة الكيف النفساني ، وهي بهذا الإعتبار تكون مورداً لحكم العقل بحقّ الطّاعة والعبوديّة الذي هو الغرض الملحوظ في علم الفقه . وأمّا تباين موضوعات المسائل الفقهيّة فجوابه : إنّه لابدّ وأن يراد بالموضوع الواحد لكلّ علم وجود محور واحد تدور حوله كلّ بحوث العلم الواحد ، وهذا قد لا يتطابق مع ما يجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوين خارجاً ... فالمقصود من الموضوع الواحد هو المحور الواحد للبحوث في المسائل لا ما جعل موضوعاً لها في مرحلة التدوين ، وهذا المحور لا يلزم أنْ يكون موضوعاً في تلك المرحلة ، فقد تتطابق الموضوعيّة ـ أي المحوريّة ـ مع الموضوعيّة في مرحلة التأليف ، وقد لا تتطابق ، والتطابق بينهما غير لازم[1] .

فإنْ كان ما ذكر نظريّةً جديدة ، فقد يمكن المساعدة عليها ، لأنّ وجود محور لكلّ علم تدور عليه بحوثه أمر ارتكازي غير قابل للإنكار ، وأمّا إن كان شرحاً وتوجيهاً لقول صاحب (الكفاية) والمشهور ، ففيه تأمّل لأنه لا يتحمَّل هذا التوجيه والتفسير ، وأمّا كلمات أعلام المعقول في المقام ، فلابدّ من مراجعتها ... والله العالم .

المطلب الثاني :

ماهي حقيقة موضوع العلم ؟

---

(١) بحوث في علم الاصول ، مباحث الدليل اللفظي ٤١/١ .

قالوا : هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ، ثم اختلفوا في المراد من « العرض الذاتي » هنا ، فأمّا « العرض » فالمراد منه : ما كان خارج عن الذات ومحمولا عليه وان كان جوهراً كالذات ، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان ، حيث يحمل عليه وهو خارج عنه ، وهو نفسه جوهر .

رأي المشهور

أمّا « الذاتي » منه ، فالمشهور على أنّه ما كان خارجاً عن الذات ، لكنه لاحق للذات وثابت له باقتضاء جوهر الذات . وذهب جماعة من المتأخّرين ـ وتبعهم المحقق صاحب (الكفاية) ـ إلى أنّ العرض الذاتي مالا واسطة له في العروض ، في مقابل ماله واسطة فيه ، ففي قوله رحمه الله « أي بلا واسطة في العروض » إشارة إلى اختيار هذا القول خلافاً للمشهور .

ثم إنّ المشهور قسّموا ما كان باقتضاء جوهر الذات إلى قسمين :

أحدهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات بلا واسطة في العروض ، وسمّوه بالعارض الذاتي الأوّلي ، كعروض الناطق على الحيوان ، حيث أنه خارج عن ذات الحيوان محمول عليه ، ولا واسطة في هذا الحمل والعروض واللحوق ، اِذ علّة لحوق الفصل للجنس ليس إلاّ الجنس ، وعلّة لحوق الجنس للفصل ليس إلاّ الفصل .

وثانيهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات لكن مع الواسطة في العروض ، والواسطة :

تارةً : أمر مساو للموضوع داخلي ، وهذا منحصر بالفصل ، مثاله : التعجّب العارض على الإنسان بواسطة أمر مساو داخلي وهو الناطق ، لأن الإنسان متعجّب بعلّة كونه ذا نفس ناطقة .

وأُخرى : أمر مساو له خارجي ، ومثاله : الضاحك العارض على الإنسان بواسطة التعجّب ، والتعجّب واسطة خارجية مساوية للإنسان .

قالوا : وما كان غير ذلك فهو عرض غريب ، فالأعراض الغريبة ثلاثة:

ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطة أمر أعم ، وهو تارةً : داخل في الذات ، مثل « الحيوان » يكون واسطة لعروض الإرادة على الإنسان ، والحيوان أعم من الإنسان ، وأُخرى : خارج عن الذات ، « كالجسم » يكون واسطة لعروض التحيّز على الأبيض ، والجسم أعم من الأبيض . فهذا قسمان .

وما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطة أمر خارجي أخص . وهذا هو القسم الثالث من أقسام العرض الغريب ، كالتعجّب العارض على الحيوان بواسطة الإنسان ، والإنسان أخص من الحيوان .

وعلى الجملة ، فهنا تعريفان ، أحدهما للمشهور ، وهو أن موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، أي عمّا يلحق الموضوع باقتضاء ذاته ، إمّا بلا واسطة وإمّا بواسطة أمر مساو ، سواء كان المساوي داخليّاً أو خارجياً . والثاني : ما اختاره صاحب (الكفاية) من أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه العارضة عليه بلا واسطة .

ويظهر الفرق بين المسلكين في علم الاصول في كثير من المسائل ، فمثلا نقول : هل الأمر بالشيء ، الوارد في الكتاب والسنّة ، يقتضي النهي عن ضدّه الخاص أو العام ؟ فاقتضاء النهي أو استلزامه يعرض على الأمر ، فعلى مسلك المحقق الخراساني يكون هذا العروض بلا واسطة ، ويكون الاقتضاء حقيقيّاً وبلا عناية ، أما على مسلك المشهور ، فإنّ هذا العروض إنما هو بواسطة أمر أعم ، لأنّ ذلك لا يختص بالأمر الكتابي بل كلّ أمر كذلك ـ بناءً على القول به ـ سواء وقع في الكتاب أو لا ; وكذا في السنّة ، فهناك عروض بواسطة أمر أعم ، والعارض على الشيء بواسطة الأمر الأعم من العوارض الغريبة عندهم كما تقدّم .

وأيضاً : لايلزم بناءً على مذهب صاحب (الكفاية) أنْ يكون العروض باقتضاء ذات المعروض ، إذ الملاك عندهم هو أن لا تكون واسطة في العروض ، وعليه ، فالحجيّة تثبت للخبر مثلا ، لعدم الواسطة في عروضها عليه ، مع أنها ليست باقتضاء ذاته .

السبب في عدول الكفاية

ثم إنّ السبب في عدول أصحاب هذا القول ـ كصاحب (الكفاية) ـ عمّا قاله المشهور ، هو التخلص من اشكال يلزم عليه ، وتوضيح ذلك هو : إنّ المحمولات في مسائل العلوم تعرض على موضوعاتها ، وتلك الموضوعات هي الواسطة لعروضها على موضوع العلم ، فمثلا ـ في علم النحو ـ يعرض الرفع على الفاعل ، وبواسطته يعرض على الكلمة التي هي موضوع علم النحو ، لكنّ « الفاعل » أخص من « الكلمة » فيلزم أن يكون هذا البحث في علم النحو بحثاً عن العرض الغريب . وكذا في غيره من العلوم ، كالفقه مثلا ، فبناءً على أن موضوعه « فعل المكلَّف » يكون الوجوب عارضاً على الصّلاة ، وبتوسّط الصلاة يعرض على موضوع العلم الذي هو فعل المكلَّف وهو أعم من الصّلاة . وكما يكون موضوع المسألة أخص من موضوع العلم ـ كما في علمي النحو والفقه كما ذكرنا ـ كذلك قد يكون أعم ، وذلك كما في علم الاصول ، فيكون العروض بواسطة أمر أعم ، لأن الموضوع فيه ـ على المشهور ـ الأدلّة الأربعة ، لكن البحث عن وجوب المقدمة وعدمه ـ مثلا ـ غير مختص بالخطابات الشرعيّة ، وكذا في مسألة اقتضاء الأمر للنهي عن الضد ، أو ظهور الأمر في الوجوب ، ونحو ذلك .

أمّا بناءً على تفسير العرض الذاتي بما لا واسطة له في العروض ، فالإشكال مندفع ، إذ المناط عدم الواسطة في العروض ، وهو حاصل ، لكون موضوع العلم متحداً وجوداً مع موضوع المسألة ، لأن « الفاعل » متّحد وجوداً مع « الكلمة » ، وكذا « الصّلاة » مع « فعل المكلّف » ، وإنْ اختلفا مفهوماً ، ولذا قال في (الكفاية) : « هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً ، وإنْ كان يغايرها مفهوماً ... » .

يعني : إن نسبة موضوع المسألة إلى موضوع العلم نسبة النوع إلى الجنس ، فموضوع العلم إنْ لوحظ لا بشرط بالنسبة إلى موضوعات المسائل ، كان العرض فيها عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم ، وإنْ لوحظ بشرط لا ، صار عرضاً غريباً . مثاله : « الحيوان » فإنّه إن لوحظ بشرط لا بالنسبة إلى الناطق والصاهل ، كان

التعجّب العارض عليه عرضاً غريباً وإسناد التعجّب إليه مجازيّاً ، وإنْ لوحظ متّحداً مع الناطق وكان وجودهما واحداً، كان التعجّب العارض بواسطة الناطق عرضاً ذاتيّاً بالنسبة إلى الناطق وبالنسبة إلى الإنسان.

كان هذا بيان الإشكال وشرح طريق المحقّق الخراساني لدفعه .

وقد حقّق شيخنا دام ظلّه هذا الطريق وفصّل في المقام بما حاصله: أنّ هذا الطّريق إنّما يفيد في الواسطة التي هي أعم، وعلم الاصول من هذا القبيل كما تقدّم، إذ العروض وإنْ كان بواسطة أمر أعم، لكنّ الصّدق حقيقي عرفاً وليس مجازيّاً.أمّا في سائر العلوم التي يكون موضوع المسألة فيها أخص، فالإسناد ليس حقيقيّاً لا عقلا ولا عرفاً، فيكون الإشكال فيها باقياً على حاله.

كما أنّ جواب صدر المتألّهين ـ والمحقق الإصفهاني ـ عن الإشكال ، إنما يفيد فيما إذا كانت الواسطة والعارض موجودين بوجود واحد ، كالجوهرية والجسميّة ، فإنّهما موجودان بوجود واحد ومجعولان بجعل واحد ، الجوهر يوجد بنفس تعلّق الجعل بالجسم ، فالجسم وإنْ عرض على « موجود » بتوسط « جوهر » لكنّ « جوهر » واسطة للعروض بحسب الترتيب العقلي ، إذ الموجود عقلا يكون ممكناً والممكن يصير جوهراً ، والجوهر يصير جسماً ، لكنّ الإمكان والجوهريّة والجسميّة كلّها موجودة بوجود واحد. فنفس هذه الجسميّة تصير من العوارض الذاتيّة للموجود بتوسط الجوهريّة التي هي عارضة بتوسط الإمكان ـ أي الإمكان الفقري ـ إلاّ أنّ كلّ ذلك عروض ذاتي، لأنها جميعاً موجودة بوجود واحد.

بخلاف ما إذا كانت الواسطة والعارض موجودين بوجودين، كالتعجّب العارض على الحيوان بواسطة الإنسان ، فالعارض غريب لا ذاتي... والإشكال حينئذ باق.

والمحقق النائيني حاول دفع الإشكال بالنزاع في الصغرى، فأنكر أنْ يكون العارض على الجنس بواسطة النوع عرضاً غريباً.

لكنّ ماذكره قدّس سرّه لا ينسجم مع تصريحات أكابر الفلاسفة ، كالشيخ والخواجة وغيرهما ، في تعريف العرض الذاتي ، وكلّهم يجعلون ما ذكر من العرض الغريب لا الذاتي .

رأي السيد الخوئي

وفي (المحاضرات) ما ملخّصه : إن أساس الإشكال أمران هما : الإلتزام بأنّ البحث في العلوم لابدّ وأن يكون من الأعراض الذاتيّة لموضوع العلم . والإلتزام بأن العارض على الشيء بواسطة الخارج الأخص أو الداخل الأعم ، من الأعراض الغريبة لا الذاتيّة .

قال : ويمكننا منع كلا الأمرين على سبيل منع الخلو ، بأنْ يقال : كلّ مسألة ترتّب عليها الغرض الذي لأجله دوّن العلم فهي من مسائل ذاك العلم ، سواء كان المحمول فيها من العوارض الذاتيّة لموضوع العلم أو لا ، والاختصاص في البحث عن الذاتي فقط لا دليل عليه بالخصوص .

قال : ولو سلّمنا لزوم ذلك ، لأمكن دعوى أنّ العارض بواسطة الخارج الأخص أو الداخل الأعم ، من العوارض الذاتيّة .

قال الاستاذ :

أمّا منع الأمر الثاني فكما ترى ، لأنه ينافي ما اصطلحوا عليه .

وأمّا منع الأمر الأول ، فقد سبقه إلى ذلك المحقق الإصفهاني ، حيث ذكر أنّ كثيراً من مسائل العلوم يشتمل على البحث عمّا لا يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، من أجل دخله في الغرض المطلوب من تدوين ذاك العلم وبحوثه .

وقد قرّر شيخنا الاستاذ هذا الإشكال ، حيث ذكر أن أدلّة القوم على تلك الدعوى أربعة :

الأول : إن لم يكن كذلك ، لم تكن العلوم متباينة .

والثاني : إن لم يكن كذلك ، لا يكون للعلم موضوع خاص به .

والثالث : أنه إذا بحث في العلم عن العرض الغريب ، لزم أن يكون العلم الجزئي كليّاً .

والرابع : أنّه إذا بحث في العلم عن العرض الغريب ، لزم تداخل العلمين .

ثم ناقش هذه الأدلّة ، وأوضح عدم وفاء شيء منها لإثبات الدعوى المذكورة .

وهذا تمام الكلام في المطلب الثاني .

المطلب الثالث :

في الإتحاد والتغاير بين موضوع العلم وموضوعات المسائل

ذكر المحقق صاحب (الكفاية) : أن موضوع العلم متّحد مع موضوعات مسائله خارجاً ، وإن كان بينهما تغاير مفهوماً ، كتغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده .

وقد أُورد على الاتّحاد الذي ذكره ، بوجوه لا جواب عن بعضها ، كالإشكال بأنّ موضوع علم الطب هو بدن الإنسان ، ونسبته إلى موضوعات مسائله نسبة الكلّ إلى الأجزاء لا الكلّي إلى المصاديق .

تمايز العلوم

واختلف الأعلام في الجامع بين موضوعات مسائل العلم الواحد والمائز بين العلوم ، فقيل : الوحدة الاعتبارية ، وقيل : الموضوعات ، وقيل : المحمولات ، وقيل : الأغراض .

وهذا الأخير هو مختار صاحب (الكفاية) حيث قال : « والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتّتة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم ... وقد انقدح بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين ، لا الموضوعات ولا المحمولات ... وإلاّ كان ... » .

فنقول : كلّ علم مدوّن فله موضوع يبحث عنه فيه ، في مسائل متشتّتة متكوّنة من موضوعات ومحمولات ، وهذا التشتّت قد يكون من جهة الموضوع ، وقد يكون من جهة المحمول ، وقد يكون من جهة الموضوع والمحمول معاً ، فما هو الجامع بين هذه المسائل المتشتتة ؟ وماهو المايز بين هذا العلم وغيره من العلوم ؟

الآراء في المقام :

مذهب المشهور هو أنّ التمايز بالموضوعات ، لأنّ هناك بين مسائل كلّ علم من العلوم جهة اتّحاد ، عبّر عنها الشيخ ابن سينا وغيره بالتناسب ، وهذا التناسب غير حاصل بالمحمولات ، لأنّها إنّما تكون ملحوظة بالعرض ، وكلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذّات ، وكذا الأغراض ، فلابدّ وأن يكون بالموضوعات ، فهي الجامعة والمايزة .

واختار المحقق البروجردي أنه بالمحمولات ، ونسبه إلى مشهور القدماء .

وبما ذكرنا يظهر مافيه وفي النسبة إليهم .

وقد خالفهم المحقق الخراساني ، مع قوله بأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ، ومقتضاه : أن تكون الموضوعات هي الجامعة بين شتات المسائل ، لأمرين :

أحدهما : إن في علم الاصول مسائل كثيرة هي من مسائل علوم اخرى ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل ، لأن المسائل ـ وإنْ تداخلت بين العلوم ـ تختلف من ناحية الغرض الداعي إلى تدوينها ، فلا مانع من كون المسألة الواحدة من مسائل علمين ، وهما متمايزان لاختلاف الغرض .

والثاني : إنّه وإنْ كان لكلّ علم موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ، إلاّ أنّ لازم القول بتمايز العلوم بالموضوعات أنْ يكون كلّ باب من كلّ علم علماً على حده ، وكذا بناءً على كونه بالمحمولات ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل .

وفصّل المحقق الخوئي في المقام ، فوافق صاحب (الكفاية) ـ من كون المائز هو الغرض ليس إلاّ ـ في بعض الصور وخالفه في البعض الآخر ، فقال : بأنّه تارةً يراد من التمايز مرحلة الإثبات لمن يجهل العلوم ، وأُخرى يراد منه التمايز في مرحلة الثبوت وفي مقام التدوين .

أما المقام الأول : فحقيقته أن كلّ شخص إذا كان جاهلا بحقيقة علم من العلوم وأراد الإحاطة به ولو بصورة إجمالية ، فللعالم بذاك العلم أنْ يميّزه له عن غيره من العلوم بما شاء من التمييز ، بالموضوع أو المحمول أو الغرض ، كأن يقول له في مقام تعريف علم النحو : إن موضوعه الكلمة والكلام ، أو يقول : غايته حفظ اللسان عن الخطأ من المقال ، أو يقول : محموله الإعراب والبناء .

وأما المقام الثاني : فلأن المؤلّف والمدوّن للعلم يختلف تمييزه له عن غيره باختلاف الدواعي .

فتارة : يكون هناك غرض خارجي يترتب على العلم والمعرفة بتلك المسائل التي دوّنها ، فلابدَّ من البحث عن كلّ مسألة اشتملت على ذلك الغرض ، كما أن التمييز حينئذ لابدّ وأن يكون بالغرض ، وليس له

التمييز بالموضوعات ، إذ لا عبرة ـ في الغرض ـ بوحدة الموضوع وتعدّده ، على أنه يقتضي أن يكون كلّ باب بل كلّ مسألة علماً على حدة ، كما ذكر صاحب (الكفاية) .

وأخرى : يكون الداعي إلى التدوين نفس العلم والمعرفة ، دون أنْ يكون هناك غرض خارجي يدعوه إلى تدوين المسائل . وهذا يكون على نحوين ، فتارةً هناك موضوع يريد أن يبحث عن أحواله ، كما في علم الطب ، فلابدّ من التمييز بالموضوع ، واخرى هناك محمول يريد أن يبحث عمّا يعرض عليه ذلك المحمول ، كالحركة والسكون ، فلابدّ من التمييز بالمحمول فقط[1] .

وحاصله : الموافقة مع صاحب (الكفاية) في خصوص ما إذا كان الغرض من التدوين هو غرض خاص ، كالصحّة والمرض في علم الطب ، وحفظ اللّسان في علم النحو ، وصيانة الفكر في علم المنطق ، والمخالفة فيما إذا لم يكن الغرض من التدوين إلاّ المعرفة .

مناقشة الاستاذ

وأورد شيخنا الاستاذ على دليل مائزيّة الغرض بنحو الإطلاق ـ كما عليه في (الكفاية) ، أو موجبةً جزئيّة كما عليه المحقق الخوئي ـ بأنّ ماذكر من : لزوم كون كلّ باب علماً على حده لو كان التمايز بالموضوع ، لازم القول بمايزيّة الغرض كذلك ، لأنّ الغرض الحاصل من حجيّة الإستصحاب مغاير للغرض الحاصل من مسألة منجّزية العلم الإجمالي ، هذا في علم الاصول ، وفي المنطق كذلك ، إذ الغرض الحاصل من مباحث المعرّف مغاير للغرض الحاصل من مباحث القضايا ، فهما غرضان ، وهكذا .

فإن قيل : الأغراض المترتبة على المباحث والأبواب لها جامع ، وذلك الغرض الجامع غير داخل تحت غرض جامع آخر ، فالأغراض المترتّبة على الأبواب في علم الاصول وإن كانت مختلفة ، لكنّها كلّها تجتمع تحت غرض واحد جامع لها ، وهو التمكّن من استنباط الوظيفة الشرعية ـ بالمعنى الأعم ، من العلم والعلمي والأصل العملي ـ وليس هناك غرض فوقه .

وكذا الأمر في علم المنطق وغيره .

قلنا : القائل بكون التمايز بالموضوعات أيضاً يقول نظير هذا ، فهو يقول بأنّ هناك موضوعاً جامعاً بين موضوعات المسائل والأبواب ، يبحث في العلم عن العوارض الذاتيّة لذلك الموضوع ، فالإفتراق بين العلوم يكون باختلاف الموضوعات في العوارض الذاتيّة ، حيث أنّ في كلّ أبواب هذا العلم يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع الجامع بين الموضوعات ، ذلك الموضوع الذي لا يبحث في غير هذا العلم عن عوارضه ... وبالجملة : فإنّه لا يقع في علم آخر بحث عن العوارض الذاتية للموضوع المبحوث عن عوارضه في هذا العلم ، وهذا الملاك موجود في موضوعات العلوم ، ولا يوجد في موضوعات الأبواب .

فما ذكره صاحب (الكفاية) ـ ووافقه في (المحاضرات) موجبةً جزئية ـ مخدوش نقضاً وحلاً .

---

(١) تعليقة أجود التقريرات ١١/١ مؤسّسة صاحب العصر عليه السلام ، مصابيح الاصول ١٩ ـ ٢٠ .

آراء الاستاذ

ثم إن شيخنا الاستاذ اختلفت كلماته في هذا المقام ، فقد اختار في الدورة الاولى : أن الفرق بين الأبواب والمسائل ، وبين العلوم ، بأن العلوم يمكن أنْ تتعدّد بتعدّد الموضوعات ، لعدم الجامع المشترك بين الموضوعات الموجبة لتعدّد العلوم ، بخلاف الأبواب والمسائل ، فقولهم ـ في علم النحو مثلا ـ الفاعل مرفوع ، والمفعول منصوب ، والمضاف إليه مجرور ، يمكن تصوير جامع بينها وهو الكلمة والكلام ، لصدقه على كلّ من الموضوعات الثلاثة على حدّ سواء .

ثم إنّه عدل عن هذا ، لكونه إنّما يتمّ في بعض العلوم دون الجميع ، فقد تكون النسبة بين موضوعي علمين نسبة العموم والخصوص كالطب والطبيعي ، فبينهما جامع مشترك كالجامع بين البابين من العلم الواحد أو المسألتين ، فليس الموضوع مابه التمايز في مثل ذلك .

واختار في الدورة الثانية ـ التي حضرناها : أنّ التمايز يمكن أن يكون بالموضوعات ، كما ذكر المشهور ، أمّا في المسائل والأبواب من العلم الواحد فالمحمولات فيها عوارض ذاتيّة للموضوع دائماً ، فلا يلزم من كون الموضوع ملاكاً للتمايز أنْ تكون الأبواب والمسائل من كلّ علم علوماً على حده ، كما ذكر صاحب (الكفاية) .

لكنّ هذا إنّما يتم على مبنى المشهور في حقيقة موضوع كلّ علم .

وأفاد في الدورة المتأخّرة ـ في مقام المناقشة مع مبنى صاحب (الكفاية) ـ أن هناك ـ بالضرورة ـ ارتباطاً بين الأغراض المختلفة والمسائل المختلفة ، وهذا الإرتباط في العلوم الإعتبارية ـ كعلم النحو ـ اعتباري ، وفي العلوم غير الإعتبارية كعلم الطب ذاتي ، والذاتي إمّا هو من ارتباط الشيء بمقتضيه وإمّا من ارتباط الشيء بشرطه ، فالغرض الحاصل من العلم يحصل من ترتّب المحمولات على الموضوعات ، وهذا الترتّب إنما يكون لأجل الارتباط ، كما أنّ حصول الغرض لا يكون إلاّ بارتباط بينه وبين الموضوع .

ومقتضى القاعدة أنْ يكون التمايز في الدرجة الأولى بما هو متقدّم على الغرض ، وهو المنشأ في تمايز الأغراض ، وهو المسائل .

أقول : فيكون ماذهب إليه أخيراً قولا آخر في البحث ، وحاصله : أنّه إن كان للعلم موضوع ـ كعلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم من حيث الحركة والسّكون ـ فالتمايز بينه وبين غيره يكون بموضوعه الجامع بين موضوعات مسائله ، وإن لا يكون له موضوع بسبب اختلاف مسائله اختلافاً لا جامع ذاتي بينها ينطبق على موضوعات مسائله ، فالتمايز يكون بالمسائل .

ثم ذكر إشكال المحقق الخراساني في (الكفاية) بأنّه لو كان الامتياز بالمسائل لم يبق أيّ تداخل لعلم الاصول مع بعض العلوم في بعض المسائل ، مع وجود هذا التداخل بالضّرورة وكونها مشتركة بينه وبينها ... فاضطرّ إلى إنكار الإشتراك قائلا ما حاصله : بأنّ المسألة المطروحة في علم الاصول وغيره وإنْ كانت متّحدةً في ظاهر لفظها وعنوانها ، إلاّ أن الجهة المبحوث عنها في كلّ علم تختلف عن الجهة المبحوث عنها في غيره ،

ومثّل لذلك بمسألة جواز اجتماع الأمر والنهي المطروحة في الاصول والفقه والكلام معاً ، وأفاد بأنّها وإنْ كانت بهذه الصيغة إلاّ أنها في الحقيقة تعدّ في كلّ علم مسألة مستقلّة عنها في غيره .

أقول : لكنْ يمكن المناقشة فيه : بأنّ المسألة تتشكّل من الموضوع والمحمول والنسبة ، وكما أنّ المسألة متقدّمة على الغرض ، وما به الامتياز يكون قبل الغرض ، كذلك الموضوع فهو متقدّم على المحمول وعلى المسألة المتشكّلة منهما ، فلولا الموضوع لم يكن المحمول ولا المسألة ، وبالجملة ، فالذي ذكره في جواب مسلك صاحب (الكفاية) ينفي ذلك المسلك ولا يثبت ماذهب إليه ، بل يقوّي مبنى التمايز بالموضوعات كما اختاره في الدورة الثانية ، وفي بعض العلوم في الدورة المتأخّرة ...

وأمّا ابتناء ذلك على مسلك المشهور من ضرورة وجود الموضوع لكلّ علم ، فواضحٌ أنّ جميع هذه البحوث إنما هي على أساس ذاك المبنى ، وإلاّ فقد تقدم منه دام ظلّه أنْ لا برهان على ضرورة وجود موضوع جامع بين موضوعات المسائل ، وعلى أن البحث في العلوم لابدَّ وأنْ يكون عن الأعراض الذاتيّة .

القول بالوحدة الإعتباريّة :

وأمّا القول بالوحدة الإعتباريّة ، فقد جاء في (نهاية الدراية) ـ لدى الجواب عن إشكال صاحب (الكفاية) على قول المشهور بلزوم كون كلّ باب من أبواب علم واحد بل كلّ مسألة منه علماً برأسه لتمايز موضوعاتها ـ ما حاصله : إن تمايز العلوم يمكن أن يكون بالموضوع الجامع بين المسائل ، لأن العلم عبارة عن مركّب اعتباري من قضايا متعدّدة بينها وحدة اعتبارية ، والموضوع الجامع بين مسائله هو المايز بينه وبين غيره من العلوم ، ولا يلزم من ذلك أن يكون كلّ باب أو كل مسألة علماً على حدة ، لوجود نوع سنخيّة بين أبواب كلّ علم ، بالإضافة إلى اشتراكها جميعاً في تحصيل الغرض الواحد .

وقد أجاب عنه شيخنا الاستاذ بأنّه ـ في الحقيقة ـ التزام بما جاء في (الكفاية) وليس جواباً عنه ، إذ اللاّزم حينئذ هو التحقيق عن منشأ تلك الوحدة والتعدّد ، وأنها لوحدة الموضوع وتعدّده أو لوحدة الغرض وتعدّده .

القول بالتمايز بالمحمولات :

وأمّا القول بكون التمايز بالمحمولات ، فقد اختاره السيد البروجردي ، وعليه حمل كلام القدماء ، قال : « الحق مع القدماء حيث قالوا : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، وليس هو إلاّ عبارة عن جامع محمولات المسائل الذي يكون تمايز العلوم بتمايزه »[1] .

وقد مهّد لتوضيح هذا القول خمس مقدمات ، ولعلَّ عمدة كلامه في بيان مرامه هو : « إن جامع محمولات المسائل في كلّ علم هو الذي ينسبق أوّلا إلى الذهن ويكون معلوماً عنده ، فيوضع في وعاء الذهن

---

(١) نهاية الاصول : ٨ .

، ويطلب في العلم تعيّناته وتشخّصاته التي تعرض له ، مثلا : في علم الإلهي بالمعنى الأعم يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً في ذهننا ، فنطلب في العلم تعيّناته وانقساماته اللاحقة له ، من الوجوب والإمكان ... فصورة القضيّة وإنْ كان هو قولنا : الجسم موجود مثلا ، ولكن الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجودية ، وكذلك في علم النحو ، فإنّ أوّل ما ينسبق إلى ذهن المتتبّع لاستعمالات العرب إنما هو إعراب آخر الكلمة ، فيطلب في علم النحو الخصوصيات التي بسببها يتحقّق الإعراب واختلافاته ، فالموضوع حقيقةً في « الفاعل مرفوع » هو وصف المرفوعية ، وكذا في غير هذا المثال .

فالحاصل : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، أعني بها جامع محمولات المسائل ، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها » .

وهذا الذي ذكرناه عنه هو عمدة كلامه رحمه الله وربما يوجد بين هذا الكلام ، وماذكره في المقدّمة الأولى ـ حول موضوع علم الإلهيات بالمعنى الأعم ـ منافاة ، ومن هنا أشكل الشيخ الاستاذ على المقدّمة الأولى ، فراجع ، ولكنّ هذا الكلام إنّما يتمّ في علم الاصول فقط ، حيث أنّ المتبادر إلى الذهن فيه والذي يبحث عن تعيناته هو « الحجّة » ، إلاّ أنّ الواقع في سائر العلوم هو أخذهم الشيء موضوعاً ثمّ بحثهم عن خصوصياته وتعيّناته ، فالموضوع في علم الحساب هو « العدد » وفي علم النحو « الكلمة والكلام » وفي الإلهيّات بالمعنى الأعم هو « الوجود » باتّفاق الفلاسفة ، فلم يكن « الوجود » عندهم محمولا أصلا ، ونسبة القول بكون الموضوع هو الجامع بين المحمولات إلى القدماء غير تامّة كما ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه .

موضوع علم الاصول

لا يشترط أن يكون لكلّ علم موضوع ، لعدم الدليل التام على ذلك ، مؤيّداً بما حكاه شيخنا عن الشفاء وشرح الإشارات وأساس الإقتباس والجوهر النضيد ، من أن العلوم تارةً تتشكّل من موضوع واحد واخرى من موضوعات .

وعلى هذا ، فلا يعتبر أن يكون لعلم الأُصول موضوع خاص ، بل لا يكون له موضوع لأمرين :

أحدهما : إن علم الاصول ليس من العلوم المطلوب منها المعرفة فقط ، بل الغرض منه هو التمكّن من استنباط الأحكام الكليّة الإلهيّة ، وكلّ علم يدوَّن لغرض ، فالمقصود تحصيل الغرض والوصول إليه ، سواء كان له موضوع أو لم يكن .

والآخر : إنَّ موضوعات مسائل هذا العلم مختلفة وغير قابلة لتصوير جامع بينها ، إذ يستحيل تصوير جامع بين الخبر والشهرة واليقين ـ وهو موضوع الإستصحاب ـ والوجوب ، وهو موضوع مسألة مقدمة الواجب ... وهكذا ..

رأي صاحب الكفاية

ومن هنا أيضاً يظهر مافي مختار (الكفاية) من وجود الجامع ، وأنّ نسبته إلى موضوعات المسائل نسبة الكلّي إلى المصاديق ، وإنْ لم يكن له عنوان خاص واسم مخصوص ... . فَجَعَلَ موضوع علم الاصول : الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة .

رأي المشهور

ومنه أيضاً يظهر مافي القول المعروف من جعله « الأدلّة الأربعة » ، على الوجوه الأربعة وهي : إحتمال أن تكون هي الموضوع بوصف الدليليّة ، وأنْ تكون هي الموضوع لا بوصف الدليليّة ، فالدليليّة على الأول جزء من الموضوع وعلى الثاني من أحواله ، واحتمال أن يكون المراد من « السنّة » منها هو المحكي بها ، وهو قول المعصوم وفعله وتقريره ، ويكون المراد منها الأعم من المحكي والحاكي ، وهو الخبر .

مضافاً إلى وجود الإشكال في كلّ من هذه الوجوه الأربعة .

وتوضيح الإشكال في ذلك هو أنّه :

إن كانت الأدلّة الأربعة موضوع العلم بوصف دليليّتها ، بمعنى أن البحث يكون عمّا يعرض الدليل بعد الفراغ عن دليليّته ، كما عن المحقق القمّي ، **ففيه :** أنّه لا يتناسب مع قولهم : لكلّ علم موضوع جامع بين موضوعات مسائله ، يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ، إذ لا جامع بين العقل والإجماع ، كما أن « السنّة » عنوان مشير إلى « القول والفعل والتقرير » وليس جامعاً ، إذ لا جامع بين الثلاثة .

فهذا الوجه ينافي قولهم بذلك ، لكن صاحب (الحاشية) جمع بين هذين المتنافيين .

وأيضاً : فإن لازم هذا الوجه خروج أكثر مسائل علم الاصول ، عدا مباحث الألفاظ ، إذ البحث عن الخبر والشهرة والإستصحاب وغيرها إنّما هو عن أصل الدليليّة والحجيّة .

وإنْ كانت هي الموضوع لكنْ لا بوصف الدليليّة ، كما عليه صاحب (الفصول) ، إرتفع الإشكال الثاني ، بناءً على كون المراد من « السنّة » هو الأعم من الحاكي ، بالنسبة إلى قسم من المسائل ، وهي التي يكون البحث فيها عن أصل الدليليّة ، لكن مباحث الإستلزامات العقلية ، ومباحث الإطلاق والتقييد ، والعموم والخصوص ، ونحوها من مباحث الألفاظ ، كلّها تخرج ، لأنّ البحث ليس عن عوارض الأدلة الأربعة ، فيكون من العوارض الغريبة ، لكون الموضوع في كل هذه المباحث أعمّ من الكتاب والسنّة ، كما أنّ الشهرة أيضاً تخرج ، إلاّ أن تدخل في السنّة ، لكونها ـ كالخبر ـ حاكية .

وأمّا بناءً على كون المراد من « السنّة » خصوص المحكي ، وهو « القول والفعل والتقرير » فيضاف الإشكال بخروج مباحث حجيّة الخبر ، ومباحث باب التعارض ، لأنّ البحث هناك إنما هو عن حجيّة الخبر الحاكي ، والمفروض عدم كونه سنّةً ، فلا يكون البحث بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة .

وقد حاول الشيخ الأعظم دفع هذا الإشكال بإرجاع البحث عن خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنّة ، بأنّ البحث في الحقيقة : أنّه هل السنّة ـ التي هي عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره ـ كما تثبت بالخبر المتواتر وبالقرينة القطعية ، تثبت بخبر الواحد الثقة أو لا تثبت ؟ فيكون بحثاً عن عوارض السنّة .

لكنّ هذه المحاولة غير مفيدة ، لأنّه إنْ أُريد بالثبوت : الثبوت الواقعي الخارجي ، فقد أورد عليه شيخنا ـ تبعاً للمحقق الخوئي ـ بأن الخبر حينئذ حاك وكاشف عن السنّة ، والكاشف عن الشيء في رتبة متأخرة عنه ، ويستحيل أن يكون علةً له .

وأمّا ما أجاب في (الكفاية) ـ وتبعه الميرزا والعراقي ـ من أنّه حينئذ بحث عن الثبوت بمفاد كان التامة وليس بحثاً عن عوارض السنّة ، الذي هو بحث عن العوارض بمفاد كان الناقصة ، فقد أجاب عنه شيخنا بإمكان إرجاعه إلى العوارض ، لأنّ البحث ليس عن الوجود الخارجي للشيء ، بل هو عن وجوده بعلّة خاصّة ، وأنّه هل توجد السنّة وتثبت خارجاً بالخبر أو لا ؟ فهو بحث بمفاد كان الناقصة .

وإن أُريد بالثبوت : الثبوت العلمي ، بأنْ يكون الخبر واسطةً في الإثبات ، أي علةً للعلم بالسنّة ـ لا لوجودها ـ فيكون بحثاً عن العوارض ، وعن مفاد كان الناقصة . ففيه : إنّ المبحوث عن حجيّته وهو خبر الواحد ـ يقبل الصّدق والكذب ، ولايوجب العلم كما في المتواتر والمحفوف بالقرينة .

وإنْ أُريد بالثبوت : الثبوت التعبّدي ، بمعنى أنّ الشارع هل جعل خبر الواحد حجةً كاشفةً عن ثبوت السنّة ؟ كان البحث بحثاً عن العوارض ، لكن عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّة التي هي الموضوع .

قاله في (الكفاية) وتبعه غيره .

وأجاب الميرزا : بأنْ عنوان كون السنّة محكيّة يعرض لها بواسطة الخبر الذي هو مباين لها ، فيكون من العوارض الغريبة[1] .

قال شيخنا دام ظلّه : أمّا جواب (الكفاية) عن كلام الشيخ فوارد ، لكنْ بناءً على أن مدلول أدلّة اعتبار خبر الثقة هو إنشاء الحكم المماثل . فهو جوابٌ مبنائي . وأمّا جواب الميرزا ففيه : إنّ حجية الخبر على مسلكه اعتبار الشارع الخبر علماً ، لكنّ حصول هذه الصفة للخبر ـ أي : صفة العلمية الاعتبارية له ـ إنما كان باعتبار الشارع ، فكان اعتبار الشارع واسطة في ثبوته ، وعليه ، فإن هذا المعتبر يكون عرضاً غريباً للخبر .

ثم إنّ المحقق الإصفهاني حاول توجيه كلام الشيخ ـ على فرض إرادة الثبوت التعبّدي ـ على المسلكين : إنشاء الحكم المماثل ، والمنجزيّة والمعذريّة ، أمّا على الأول : فبأنّ الحكم الذي يجعل من قبل الشارع على

---

(١) أجود التقريرات ١ / ٩ ـ ١٠ .

طبق الحكم الذي أتى به المخبر كقول زرارة : صلاة الجمعة واجبة ، له وجود حقيقي ، فالحكم وإنْ كان اعتبارياً ، إلاّ أن الوجوب الصادر طبق قول زرارة وجوب حقيقي للحكم الظاهري الذي أخبر به زرارة ، وهذا الوجود الحقيقي وجود تنزيلي للسنّة ، فالبحث عن ثبوت السنّة بخبر الواحد بحث عن الثبوت التنزيلي لها بخبر الواحد ، أي : هل السنّة تثبت تنزيلا بالخبر أو لا ؟

وأمّا على الثاني ، فإنّ المنجزيّة والمتنجزيّة متضايفتان ، فجعل الخبر منجزاً يلازم جعل السنّة متنجّزة ، فيصحّ البحث عن كلّ منهما ، بل الثبوت التعبّدي أكثر مساساً بالسنّة من التنجّز ، حيث أن اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجوداً للسنّة[1] ، والحاصل : إنّ المسألة تكون اصوليّة ، لأن البحث يقع عن أنه هل السنّة تصير متنجّزة بالخبر أو لا ؟

لكن لا يخفى أنّ ماذكره طاب ثراه إخراجٌ لعناوين المسائل المطروحة في العلم عن ظواهرها ، وإرجاعٌ لها إلى قضايا ومعان اخرى ، لأنّ موضوع العلم ـ كما هو مفروض ـ هو « السنّة » والمسألة هي : هل خبر الواحد حجة أو لا ؟ فالحجيّة محمولة على الخبر ، وهو حاك عن السنّة وليس بمصداق لها ... ولو أنّا أردنا إرجاع صور القضايا في العلم إلى قضايا اخرى ، للزم خروج كثير من مسائله عنه ، فلو أرجعنا قولنا في الاصول : هل وجوب ذي المقدّمة يستلزم وجوب المقدّمة أو لا ؟ إلى قولنا : هل مقدمة الواجب واجبة أو لا ؟ لخرجت المسألة عن الاصول ودخلت في الفقه .

قال الاستاذ :

والتحقيق : إن الإشكال لا يندفع على أيّ المسالك الموجودة في باب حجيّة خبر الثقة ، وهي أربعة :

أحدها : ماذهب إليه المشهور ، وهو إنشاء الشارع الحكم في مورد الخبر وغيره من الأمارات ، كما قال العلاّمة : ظنّية الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم ، واختاره المحقق الخراساني والمحقق العراقي في باب المجعول في الإستصحاب .

والثاني : اِنّ المجعول في مورد الأمارات هو المنجزيّة والمعذريّة . وهو ما يستفاد من بعض كلمات المحقق الخراساني .

والثالث : إن مدلول أدلّة اعتبار الخبر مثلا جعله علماً وكاشفاً عن الواقع ، وهو ما يعبّر عنه بمسلك تتميم الكشف ، وهو مختار الميرزا .

والرابع : تنزيل المؤدّى منزلة الواقع .

والبحث عن حجيّة الخبر ـ على جميع هذه المسالك ـ بحث عن عوارضه لا عن عوارض السنّة ... وهذا هو مقتضى الأدلة أيضاً ، كقوله عليه السلام : « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا »[2]

---

(١) نهاية الدراية ١ / ٣٧ .

(٢) وسائل الشيعة ١٥٠/٢٧ ط مؤسّسة آل البيت ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم : ٤٠ .

وقوله عليه السلام : « العمري ثقتي ، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي وما قال لك عنّي فعنّي يقول »[1] والتشكيك من عوارض الخبر لا من عوارض السنّة ، ومقتضى الخبر الثاني هو تنزيل كلام الراوي منزلة كلامه ، لا أنّ كلامه يثبت بكلام الرّاوي .

وتلخص : عدم تمامية القول بموضوعيّة الأدلّة الأربعة للاصول ، مطلقاً .

هذا ، ولا يخفى أن هذا ما استقرّ عليه رأي شيخنا أخيراً ، أمّا في الدورة السابقة التي حضرناها ، فقد اختار أنّ الموضوع ذوات الأدلة مع أعميّة السنّة ، وأجاب عن الإشكال بخروج عدّة من المباحث المهمة كالشهرة ومباحث الألفاظ والاستلزامات العقليّة ، بأنّه يبتني على القول بكون العرض الداخلي غريباً لا ذاتيّاً ، وهو خلاف التحقيق ، لعدم الواسطة في العروض في هذه المسائل ، وعدم صحّة السّلب .

لكنّ هذا الجواب إنما يتمُّ في مباحث الألفاظ ونحوها ، أمّا في الشهرة مثلا فلا ، ولذا التزم بكون البحث عنها في علم الأُصول استطراديّاً ، وهو كما ترى .

وأما ما ذهب إليه صاحب (الكفاية) ـ وتبعه الميرزا ـ من أنه كلّي منطبق على جميع موضوعات مسائله ... فغير صحيح أيضاً ، لما عرفت من أن الصحيح أنْ لا جامع بين موضوعات مسائل علم الاصول .

رأي السيد البروجردي والمحقق الإصفهاني والكلام حولهما

وذهب المحقق البروجردي إلى أنّ الموضوع هو « الحجّة في الفقه » وتلقّاه بعضهم بالقبول وتعبيره : « ماهو الدليل على الحكم الشرعي » ، وسيأتي ذكر رأي المحقق الإصفهاني .

وتقريب الإستدلال كما في تقرير بحثه[2] هو : إنا نعلم بوجود الحجج الشرعيّة على الأحكام الشرعيّة ، فلكلّ حكم من الأحكام دليلٌ ، غير أنّا نجهل بتعيّنات تلك الأدلة والحجج ، وقد جعل علم الاصول للبحث عنها ، وأنّه هل الدليل والحجة على الأحكام الفقهية العملية هو خبر الواحد أو لا ؟ ظاهر الكتاب أو لا ؟ الشهرة أو لا ؟ وهكذا . فالموضوع في الحقيقة هو ما يكون عندنا معلوماً ، والمحمول ما يكون مجهولا ونريد رفع الجهل عنه ، مع لحاظ أن المراد من « العارض » هنا هو العارض المنطقي لا الفلسفي ، فالمقصود ما كان خارجاً عن الشيء ومحمولا عليه ، أي : فكما يكون الوجود خارجاً عن ذات الجوهر ومحمولا عليه كذلك نقول : الخبر حجة ، بمعنى أن الحجيّة خارجة عن ذات الخبر ومحمولة عليه .

والكلام على هذا الرأي يقع في جهتين ، جهة الكبرى وأصل المبنى في موضوع كلّ علم ، وجهة التطبيق على علم الأُصول ، أمّا الجهة الأولى ، فقد تقدّم الكلام عليها . وأمّا في الجهة الثانية ، فقد طبق رحمه الله ماذكره على الخبر والشهرة والإجماع ، وهذا لا كلام فيه .

---

(١) وسائل الشيعة ١٣٨/٢٧ ط مؤسّسة آل البيت ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي رقم : ٤ .

(٢) نهاية الاصول : ١١ .

أمّا على القطع ، فيرد عليه أنّ القطع بالحكم الشرعي إنّما هو نتيجة المسألة الاصوليّة ، أي : إن المسائل في هذا العلم مبادي تحصيل القطع بالحكم الشرعي وانكشافه ، والنتيجة دائماً متأخرة ، فلا يصح جعل حجيّة القطع مبحثاً من مباحث علم الاصول .

وكذا على المفاهيم ، فإنه يرد عليه بأنّ المراد من « الحجة » في باب المفاهيم هو أصل وجود المفهوم لا حجيّته ـ بعد وجوده ـ كما في باب الأخبار مثلا .

ثم إنه يرد على ما أفاده خروج مباحث الألفاظ من الأوامر والنواهي ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، والمشتق ، والصحيح والأعم ... لأنّ البحث في هذه المسائل ليس عن تعيّنات الحجّة .

والنكتة المهمّة الجديرة بالذكر هي : جعله تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي هو الغرض من علم الأُصول ، فيكون الموضوع لهذا العلم هو « الحجة » لأنه الموافق للغرض ، مع أنّ شأن علم الاصول ، بالنسبة إلى الأحكام الفقهيّة ، شأن علم المنطق بالنسبة إلى الفكر الصحيح والإستدلال المتين في سائر العلوم ، فعلم الاصول كالآلة بالنسبة إلى علم الفقه ، ولذا عبّر المحقق الخراساني بالصّناعة ، كما سيأتي ... فعلم الاصول ـ بالنظر الدقيق ـ هو المبادئ التصديقيّة لمحمولات موضوعات الفقه ، ففي الاصول يتمّ وجه صحّة حمل « الوجوب » على « الصلاة » مثلا ... وهناك تقوم الحجة على ثبوته لها ... وهكذا .

فالحق في المسألة : إنّ لموضوع علم الاصول خصوصيّة الصّلاحيّة للاتّصاف بالحجيّة للحكم الشرعي ، وكلّ مسألة يكون لموضوعها هذه الخصوصيّة فهي مسألة اصوليّة ، والجامع بين هذه الموضوعات عرضي وليس بذاتي ، وحينئذ لا يرد الإشكال الثالث بخروج كثير من المباحث ، لأن الموضوع في مسألة « الإجزاء » هو إتيان المأمور به ، فإذا ثبت كونه مجزياً كان حجةً على صحّة العمل وسقوط القضاء ، فكان الموضوع المذكور صالحاً لانطباق عنوان الحجة عليه ، والموضوع في مسألة المقدّمة يصلح ـ بعد ثبوت الاستلزام ـ لأنْ يكون حجةً ، على القول بوجوب المقدمة ، والخبر موضوع يصلح ـ بعد ثبوت حجيّته ـ لأن يكون حجةً على الحكم الشرعي .

وعلى هذا الأساس قال المحقق الإصفهاني بأنه ليس لعلم الاصول موضوع معيَّن ، بل هو موضوعات مختلفة لها جامع عرضي ، وهو كونها منسوبة إلى غرض واحد هو إقامة الحجّة على الحكم الشّرعي ، نظير علم الطب الذي لا جامع ذاتي بين موضوعات مسائله ، وإنّما يجمعهاعنوان عرضي ، وهو مايعبّر عنه بمايكون منسوباً إلى الصحّة .

ولا يرد على هذا البيان شيء مما ذكر ، وإن كان في التنظير بين الاصول والطب نظر ، نظراً إلى أن ماذكره يتم في علم الطب ، فكلّ ما يكون له علاقة بصحّة البدن فهو من مسائله ، لكنْ ليس كلّ ماله علاقة بإقامة الحجّة يعدّ من مسائل علم الأُصول ، فعلم الرجال ـ مثلا ـ له نسبة وعلاقة بإقامة الحجة على حكم العمل ، مع أنّه علم مستقل عن الاصول .

إنما الكلام في كيفيّة هذه العلاقة والدخل ، فإنا إذا قلنا بأنْ المعتبر أنْ تكون العلاقة مباشرة والدخل بلا واسطة ، لزم خروج عمدة المباحث الاصولية ، لكون دخلها في إقامة الحجة مع الواسطة ، فلا يبقى تحت التعريف إلاّ مثل الخبر والشّهرة مما يكون دخله بالمباشرة ، وتحمل « الحجيّة » عليه بلا واسطة ، أمّا مثل مباحث العام والخاص والإطلاق والتّقييد وظهورات الأوامر والنواهي ، فلا يكون شيء منها حجةً مالم تنطبق عليها ويضمّ إليها حجيّة الظاهر ، فعندئذ يمكن إقامة الحجّة على الحكم الشرعي بها ... نظير علم الرّجال فإنّه إذا ثبت وثاقة زيد احتيج إلى كبرى حجيّة خبر الثقة ، فيكون دخيلا في إقامة الحجّة على الحكم الشرعي .

ثم لا يخفى الفرق بينه وبين مسلك المحقق البروجردي ، فإنه اتّخذ عنوان الحجّة في الفقه جامعاً بين محمولات المسائل وجعل المحمول الكلّي موضوعاً ، أمّا المحقق الإصفهاني ، فقد جعل الموضوع جامعاً بين موضوعات المسائل ، فهو من هذه الجهة موافق للمشهور غير أنه جعله عرضياً لا ذاتيّاً خلافاً لصاحب (الكفاية) .

والحاصل : إنه وإنْ لم يقم برهان على ضرورة وجود الموضوع الجامع بين موضوعات العلم ، إلاّ أن البيان المذكور غاية ما يمكن أنْ يقال .

أقول :

هذا ما أفاده مدّ ظلّه ، لكنّ ما أورده في الدورة السابقة باق على حاله ، وحاصله : إن الجامع العنواني لا يتّحد مع معنونه في الخارج ، لأن موطنه الذهن دائماً ، فجعله موضوعاً ـ والحال هذه ـ يؤول إلى إنكار الموضوع ، فليتدبّر .

تعريفُ علم الأُصول

واختلفت كلماتهم في تعريف علم الاصول :

فقال المشهور : هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة .

وقال في (الكفاية) : صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أنْ تقع في طريق الإستنباط أو التي ينتهى إليها في مقام العمل .

وقال الشيخ الأعظم : هو القواعد التي تطبيقها بيد المجتهد .

وقال الميرزا : هو العلم بالقواعد التي إذا انضمّت إليها صغرياتها أنتجت نتيجةً فقهية .

وقال المحقق الإصفهاني : هو العلم بالقواعد التي تقع في طريق إقامة الحجّة على حكم العمل .

وقال المحقق العراقي : هو العلم بالقواعد التي تقع في طريق تعيين الوظيفة العمليّة .

تعريف المشهور

وقد أشكل على تعريف المشهور بزيادة لفظة « العلم » ، لأنّ هذه القواعد علم سواء علم بها أولا ، وبزيادة « الممهّدة » ، لعدم دخل التمهيد في العلم ، فهي العلم سواء كانت ممهّدة للإستنباط أو لا ، وفي جملة « لاستنباط الأحكام الشرعية » بأنها مستلزمة لخروج كثير من الأدلة الدالة عليه ، يطبّق في موارده الخاصة به ، وتخرج الأُصول العملية العقليّة ، كقبح العقاب بلا بيان ، وكالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين ، وكالظنّ الإنسدادي بناءً على الحكومة لا الكشف ، فإنّها أحكام عقليّة تطبَّق في مواردها .

تعريف الكفاية

ولهذه الأُمور عدل صاحب (الكفاية) إلى التعريف الذي ذكره ، فيكون جامعاً بالقيد الذي أضافه لما كان يخرج من تعريف المشهور ، ولا يرد عليه شيء مما ورد عليه ... لكن يرد على تعريفه : أوّلا : إنه قال « صناعة » لإفادة آليّة علم الأُصول كما أشرنا سابقاً ، لكنّ علم الاصول هو نفس القواعد لا أنّه صناعة تعرف بها القواعد . وثانياً : اِن ما يعرف به القواعد ، يكون من المبادي التصديقيّة ، وهي خارجة عن مسائل العلم . أورده السيد الحكيم[1] .

ثمّ إنّ المحقق الإصفهاني [بعد أنْ بيّن وجه الأولويّة في قول (الكفاية) : « الأولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد .. » ـ بأنّ من وجوه الأولويّة تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطة في الاستنباط ـ كما عن

(١) حقائق الاصول ١٦/١ .

القوم ـ بتعميمها لما لا يقع في طريق الاستنباط ، بل ينتهي إليه الأمر في مقام العمل ، وذكر أن وجه الأولويّة استلزام التخصيص خروج جملة من المسائل المدوّنة في الاصول ، لأنه لا ينتهي إلى حكم شرعي ، بل ظن به أبداً ، وإنما يستحق العقاب على مخالفته عقلا كالقطع ، ومثل الاصول العمليّة في الشبهات الحكميّة ، لكون مضامينها بأنفسها أحكاماً شرعيّة وليست واسطةً في استنباطها في الشرعية منها . وأما العقليّة فلا تنتهي إلى حكم شرعي أبداً] أجرى الإشكال الذي يستلزمه التخصيص ـ كما عن القوم ـ في جلّ مسائل الاصول ، فذكر الأمارات غير العلميّة سنداً كخبر الواحد ، أو دلالةً كظواهر الألفاظ ، وقال بأنّ مرجع حجيّة الأمارات غير العلمية مطلقاً إمّا إلى الحكم الشرعي ، أو غير منتهية إليه أبداً ، وعلى أي تقدير ليس فيها توسيط للإستنباط .

فالحاصل : إن عدول صاحب (الكفاية) عن تعريف القوم ليس لأجل خروج الاصول فقط ، بل لأجل خروج الأمارات أيضاً .... فيكون تعريفه أولى من تعريفهم لدخول ذلك كلّه به في علم الاصول .

لكنّه بعد أن أوضح كيفية لزوم خروج الأمارات عن تعريف القوم ، استدرك قائلا :

« إلاّ أنْ يوجّه مباحث الأمارات غير العلميّة .

أمّا بناءً على إنشاء الحكم المماثل ، بأنّ الأمر بتصديق العادل مثلا ليس عين وجوب ما أخبر بوجوبه العادل ، بل لازمه ذلك ، والمبحوث عنه في الاصول بيان هذا المعنى الذي لازمه الحكم المماثل ، وهذا القدر كاف في التوسيط في مرحلة الإستنباط .

وأمّا بناءً على كون الحجيّة بمعنى تنجيز الواقع ، بدعوى أن الاستنباط لا يتوقّف على إحراز الحكم الشرعي ، بل تكفي الحجيّة عليه في استنباطه ، إذ ليس حقيقة الإستنباط والإجتهاد إلاّ تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي . ومن الواضح دخل حجيّة الامارات ـ بأي معنىً كان ـ في إقامة الحجّة على حكم العمل في علم الفقه » .

قال : « وعليه ، فعلم الاصول : ما يبحث فيه عن القواعد الممهّدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي . من دون لزوم التعميم ، إلاّ بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه ، كالبراءة الشرعية التي معناها حليّة مشكوك الحرمة والحليّة ، لا ملزومها ، ولا المعذّر عن الحرمة الواقعية »[1] .

ثم إنه أشكل على تعريف (الكفاية) باستلزامه محذورين :

أحدهما : لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين ، لئلاّ يكون فن الاصول فنّين .

ثانيهما : إن مباحث حجيّة الخبر وأمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن الدليل على حكم العمل ، وأما جعلها مرجعاً من دون تقييد بالفحص واليأس فيُدخل فيهاجميع القواعد العامّة الفقهيّة ، فإنّها المرجع في جزئيّاتها .

---

(١) نهاية الدراية ١ / ٤٢ ط مؤسّسة آل البيت ، بتصرف قليل .

وقد ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه هذين المحذورين وقرّبهما .

أقول : لكن في (المنتقى) ما ملخّصه عدم لزوم شيء من المحذورين .

أمّا الثاني : فبأنه يلتزم بإضافة القيد المذكور ـ وهو قول صاحب (الكفاية) : أو التي ينتهى اليها في مقام العمل ـ والأمارات وإنْ كانت خارجة عن القيد ، أي ذيل التعريف ، فهي داخلة في صدره ، بناءً على أنّ المراد من الإستنباط هو تحصيل الحجة على الواقع . والمحذور إنّما كان يلزم لو فسّر الإستنباط بإحراز الحكم الشرعي واستخراجه بحيث لا يشمل تحصيل الحجّة عليه ، لأن المجعول في الأمارات ، إمّا المنجزيّة والمعذريّة ، وإما الحكم المماثل ، وهي بكلا المسلكين لا تقع في طريق استنباط الأحكام ، فيلزم خروجها عن علم الاصول .

وأمّا الأول : فهو يرتفع بتصوّر غرض خارجي جامع بين الغرضين ، ويترتّب على جميع مسائل علم الاصول ، وذلك الغرض هو ارتفاع التردّد والتحيّر الحاصل للمكلَّف من احتمال الحكم ، فمسائل الاصول كلّها تنتهي إلى غاية واحدة ، وهي ارتفاع التردّد الحاصل من احتمال الحكم الشرعي ، سواء كانت نتيجتها الاستنباط أو لم تكن كذلك . وبذلك يرتفع المحذور المذكور .

ثم أوضح شمول هذا التعريف لجميع المسائل الاصوليّة ، من الاصول والأمارات وغيرها .

ثم قال : « نعم يبقى ههنا سؤال وهو : لم عدل صاحب (الكفاية) إلى هذا التعريف المفصل وذكر كلا القيدين ، مع أن نظره لو كان إلى هذه الجهة المذكورة لكان يكفي في تعريف علم الاصول أن يقول : هو القواعد التي يرتفع بها التحيّر الحاصل للمكلّف من احتمال الحكم الشرعي ، إلاّ أن الأمر في ذلك سهل ، فإنّه لا يعدو كونه إشكالا لفظيّاً . ولعلّ نظره قدّس سرّه إلى الإشارة إلى قصور تعريف المشهور وأنه يحتاج إلى إضافة قيد ، لا إلى بطلانه ، كما قد يشعر به تبديله وتغييره »[1] .

لكن لا يخفى أنّ لفظيّة هذا الإشكال إنّما هي على فرض تماميّة إرجاع تعريفه إلى ماذكره وأتعب نفسه الشريفة ، وهذا أوّل الكلام .

وأمّا تعريفه دام ظلّه ، فإنّما أفاد دخول الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة ، لكونها رافعة للتحيّر والتردّد في مقام العمل . وأمّا الأمارات فهي جارية ومتّبعة سواء قلنا بالمنجزيّة والمعذريّة ، أو جعل الحكم المماثل ، أو الطريقيّة ، بلا أيّ تردّد وتحيّر في مقام العمل ، فتأمّل . هذا أوّلا . وثانياً : إنه يستلزم خروج عدّة من المسائل عن علم الاصول ، كما سيجيء الإعتراف منه والإلتزام بذلك .

تعريف المحقق الإصفهاني

تقدّم أنّه عرّف علم الاصول بالقواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشّرعي ، وهو تعريف يدخل به ما كان خارجاً عن تعريف صاحب (الكفاية) ، كما أنه يصلح لأن يكون جامعاً بين الغرضين ، فلا يلزم تعدّد علم الاصول .

---

(١) منتقى الاصول ١ / ٢٧ ـ ٢٩ .

لكنّه صرّح في (نهاية الدراية) وفي (الاصول على النهج الحديث) بخروج البراءة الشرعية وأصالة الحلّ عن تعريفه ، فلابدّ من جعلها بحوثاً استطرادية ، لكون مفادها بنفسها أحكاماً شرعيّة . لكنّ ينقض عليه بالإستصحاب ـ بناءً على أن مدركه هو الأخبار ـ فهو أيضاً حكم شرعي ، والملاك في الاصول العملية أنْ تكون حجّة على الحكم الشرعي ، فما كان حجةً فهو من مسائل الاصول ، وما لا فلا ، فالبراءة الشرعيّة داخلة ، لكونها حجّة شرعيّة ، فلا وجه للإستطراد ... وكذا قاعدة الحلّ .

ثم إنّ الإشكال المهمّ المتوجّه على هذا التعريف هو : أنّه إنْ أريد من إقامة الحجّة على حكم العمل إقامتها بلا واسطة ، وأنّه بمجرّد الوصول إلى تلك القاعدة تحصل الحجّة وتقام على الحكم ، لزم خروج كثير من المسائل ، ففي بحث دلالة ألفاظ العموم مثلا لا تكون النتيجة إقامة الحجّة بلا واسطة ، وكذا نتيجة مباحث حجيّة الظهور . وإنْ اريد من ذلك إقامتها على الحكم ، أعمّ من أن تكون مع الواسطة أو بلا واسطة ، لزم دخول بعض العلوم كعلم الرّجال ـ مثلا ـ في علم الاصول .

تعريف المحقق العراقي

بل إنّ هذا الإشكال يتوجّه على تعريف المحقق العراقي بأنّه القواعد الخاصّة التي تعمل في استخراج الأحكام الكليّة الإلهيّة أو الوظائف العملية الفعلية ، عقليّة كانت أم شرعيّة[1] .

ولذا تعرّض له المحقق المذكور ، وأجاب بما حاصله : أنا نختار الشق الثاني ، ومع ذلك نلتزم بخروج الامور المزبورة عن مسائل الاصول . وذلك :

أمّا أولا : فلوضوح أن المهم والمقصود في العلوم الأدبية كالنحو والصرف ليس هو إثبات الظهور للكلمة والكلام ، بل المهمّ فيها هو إثبات كون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً ، بخلاف مباحث الأمر والنهي والعام والخاص ... في علم الاصول ، فإنها تتكفّل إحراز الظهور في الكلمة والكلام .

وأمّا ثانياً : على فرض أن المقصود في العلوم الأدبيّة أيضاً إحراز الظهور في شيء كظهور المرفوع في الفاعلية ، والمنصوب في المفعولية ، فإنّ غاية ما يقتضيه ذلك حينئذ إنّما هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط موضوعات الأحكام ، لا نفسها ، والمسائل الاصولية إنما كانت عبارة عن القواعد الواقعة في طريق استنباط نفس الأحكام الشرعيّة العملية . وتوهّم استلزامه خروج مثل مباحث العام والخاص أيضاً ، مدفوع بأنّها وإنْ لم تكن واقعةً في طريق استنباط ذات الحكم الشرعي ، إلاّ أنها باعتبار تكفّلها لإثبات كيفية تعلّق الحكم بموضوعه كانت دخيلةً في مسائل الاصول ، كما هو الشأن أيضاً في مبحث المفهوم والمنطوق ، حيث أن دخوله باعتبار تكفّله لبيان إناطة سنخ الحكم بشيء ، الذي هو في الحقيقة من أنحاء وجود الحكم وثبوته . وهذا بخلاف المسائل الأدبية ، فإنّها ممحّضة لإثبات موضوع الحكم ، بلا نظر فيها إلى كيفيّة تعلّق الحكم أصلا .

---

(١) نهاية الافكار ١ / ٢٠ .

وبهذا البيان يظهر الوجه في خروج مباحث المشتق ، لأنّها لا تتكفّل الحكم لا بنفسه ولا بكيفيّة تعلّقه بموضوعه .

هذا كلّه لدفع الإشكال بالنسبة إلى سائر العلوم . أمّا علم الرجال، فقد التزم بدخوله في مسائل علم الاصول ، غير أنّه بحث عنه على حده .

لكن يرد على جوابه بالنسبة إلى العلوم الأدبيّة ، بأنه لا فرق ـ بناءً على ماذكره ـ بين البحث عن مفاد لفظ « كلّ » والبحث عن مفاد لفظ « الصعيد » مثلا ، ففي الثاني أيضاً يبحث عن كيفيّة تعلّق حكم التيمّم بموضوعه ، وأنّه هل هو خصوص التراب أو مطلق وجه الأرض ؟ فلماذا يكون البحث عن مفاد « كلّ » من الاصول ، دون البحث عن مفاد « الصّعيد » ؟ قاله شيخنا الاستاذ دام بقاه .

أقول : وفيه تأمّل ، لأنّ البحث عن مفاد « كلّ » مثلا ، بحث عن كيفيّة تعلّق الحكم بموضوعه من حيث كونه عامّاً ، أمّا البحث عن مفاد « الصعيد » فهو بحث عن المعنى الموضوع له هذا اللّفظ ، وأنّه التراب أو وجه الأرض ، ولم يلحظ في هذا البحث حيثية سعة المفهوم أو ضيقه ، وإنّما توجد هذه الحيثيّة عندنا ، فعندما ننظر إلى المعنيين نجد بينهما هذا التفاوت .

تعريف المحقق الخوئي

وعرّف المحقق الخوئي علم الاصول : بالعلم بالقواعد المحصّلة للعلم بالوظيفة الفعلية في مقام العمل ، وقصد « بالقواعد » القواعد التي تقع نفسها في طريق الاستنباط ، فيكون قد اختار الشق الأول ـ خلافاً للمحقق العراقي ـ وبذلك تخرج بقيّة العلوم ، لكونها إنّما تقع في طريق الإستنباط بضمّ قاعدة اصوليّة ، قال :

« والفارق بين القواعد الاصوليّة وغيرها هو : إنّ القواعد الاصوليّة ما كانت صالحةً وحدها ـ ولو في مورد واحد ـ لأنْ تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ، من دون توقّف على مسألة اخرى من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل سائر العلوم ، وهذا بخلاف سائر العلوم ، إذ لا يترتب عليها وحدها حكم كبروي شرعي ، ولا توصل إلى وظيفة فعلية ولو في مورد واحد ، بل دائماً تحتاج إلى ضم مسألة اصولية إليها . فمثل العلم بالصعيد وأنه عبارة عن مطلق وجه الأرض أو غيره لا يترتب عليه العُلم بالحكم ، وإنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهي وما يضاهيهما »[1] .

وحيث اختار الشق الأوّل ، اضطرّ إلى الإلتزام بخروج كثير من مباحث الألفاظ ، قال : « إنّما هي مسائل لغويّة ، لعدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط وحدها ، وبما أنّ القوم لم يعنونوها في اللّغة فقد تعرض لها في فن الاصول تفصيلا »[2] .

تعريف المحقق النائيني

---

(١) مصابيح الاصول : ٨ ـ ٩ .

(٢) مصابيح الاصول : ١٠ .

والمحقق الميرزا بتعريفه العلم بأنّه العلم بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها استنتج منها حكم فرعي كلّي[1] ، أخرج المسائل غير الاصولية ، لكونها لا تقع كبرى قياس الاستنباط ، فعلم الرجال الباحث عن أحوال الرجال من حيث الوثاقة وعدمها ، يقول : زيد ثقة مثلا ، فيقع هذا صغرى للقياس في قولنا : هذا ما أخبر بوجوبه زيد الثقة ، وكلّ ما أخبر الثقة بوجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

قال شيخنا :

لكنّه قد اعترف في (فوائد الاصول) ، في الأمر الثّاني من مبحث الإستصحاب ، بأن لازم هذا التعريف خروج مباحث ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة عن علم الاصول ، والتزم بكونها استطراديّة .[2]

قال شيخنا دام بقاه : بل يستلزم خروج مباحث ظهور الأمر في الفور أو التراخي ، والمرّة أو التكرار ، وكذا مباحث العمومات والمفاهيم ، لأنّ البحث في هذه كلّها في الصغريات ، بل يسري الإشكال إلى مباحث الإطلاق والتقييد بناءً على كون الإطلاق بدلالة اللّفظ لا بحكم العقل .

وأضاف شيخنا إشكالا آخر على القياس الذي يشكّله الميرزا ، وهو أنّه باطل لا يتلائم مع مبناه في حجية الخبر ، لأنّه يكون على مبناه ـ وهو الطريقية ـ على الشكل التالي : هذا ما قام على وجوبه الخبر ، وكلّ ما قام على وجوبه الخبر فهو معلوم الوجوب ، فهذا معلوم الوجوب ، فتكون النتيجة كون المخبر به معلوماً وجوبه شرعاً ، لكنّ هذا مقتضى مبنى جعل الحكم المماثل لا مبنى الطريقيّة ، وهذا مطلب مهم ، ومن هنا أيضاً يقع الإشكال على مبنى التنجيز والتعذير في وجه الفتوى بالوجوب أو الحرمة أو الإستحباب أو الكراهة .

وعلى الجملة ، فهذا التعريف وإنْ أخرج علم الرّجال وغيره من العلوم ، إلاّ أنه يستلزم خروج مسائل كثيرة عن علم الاصول .

التحقيق في المقام

وبعد ، فلم نجد التعريف المانع عن دخول علم الرجال وغيره ، والجامع لجميع المسائل ، بين التعريفات المذكورة ، إذ منها ما يكون مانعاً عن دخول علم الرجال مثلا ، مع الإلتزام بالاستطراد في جملة من المسائل المطروحة في علم الاصول ، ومنها ما يكون جامعاً لجميع المسائل تقريباً ، مع الإلتزام بكون علم الرجال من مسائل العلم .

وبالجملة ، يدور الأمر بين اعتبار قيد عدم الواسطة بين المسألة واستنباط الحكم الشرعي منها ، وهذا يستلزم خروج بعض المسائل ، وبين إلغاء هذا القيد فتدخل المسائل لكنّه يستلزم دخول غير المسائل الوصولية أيضاً في علم الأصول .

أمّا سيّدنا الاستاذ دام ظلّه فحاول إرجاع تعريف (الكفاية) إلى مختاره ـ مع فارق واحد ، وهو شمول تعريفه للاصول والأمارات الجارية في الشبهات الموضوعيّة أيضاً ، وخروجها عن تعريف (الكفاية) ـ

---

(١) فوائد الاصول ١ / ٢ .

(٢) فوائد الاصول ٤ / ٣٠٨ .

واختار الشق الأوّل ، أعني اعتبار القيد المذكور ، ثم التزم بخروج مسألتي الصحيح والأعم ، والمشتق ، وحاول إدخال غيرهما من مسائل الألفاظ ، لأنَّ الواسطة المعتبر عدمها في اصوليّة المسألة هي الواسطة النظرية ، أمّا في هذه المسائل فترتب الحكم عليها هو بواسطة كبرى ارتكازية مسلّمة . كما حاول إدخال مسألة اجتماع الأمر والنهي ـ مع اعترافه بأنّها على اثنين من المذاهب الثلاثة فيها ، وهما الإمتناع من جهة اجتماع الضدين ، والإمتناع من جهة التزاحم ، لا تنتهي إلى رفع التردّد في مقام العمل ، بل تحقّق موضوع المسألتين ـ بأنّ الدخول ولو على مذهب واحد كاف لشمول التعريف لها ، وهي بناءً على المذهب الأول ـ وهو الجواز مطلقاً ـ داخلة .

وأمّا شيخنا الاستاذ دام ظلّه ، فقد اختار في الدورة السابقة تعريف صاحب (الكفاية) ، ثم عدل عنه فاختار في المتأخّرة تعريف المحقق العراقي وهو : الإلتزام بالشق الثاني ، الذي لازمه دخول مباحث علم الرّجال ، أما بقيّة العلوم فلا تدخل لكونها باحثة عن موضوعات الأحكام الشرعية ، كما يخرج مبحث المشتق لكونه بحثاً عن الموضوع كذلك .

إلاّ أن شيخنا أخرج مباحث العام والخاص ونحوهما ، ممّا وصفه العراقي بما يبحث فيه عن كيفية تعلّق الحكم بالموضوع ، بعد ورود النقض عليه بمثل « الصعيد » ، إلاّ أن لنا تأملا في ذلك كما تقدّم .

فظهر أنّ تعريف المحقق العراقي ، وتعريف المحقق الإصفهاني ، وكذا تعريف المحقق صاحب (الكفاية) ـ على ما فسّره السيد الاستاذ ـ كلّها تصبُّ في مصبّ واحد ، وأنْ لا اختلاف بينها تقريباً إلاّ في اللّفظ والتعبير ، لكن الأقرب هو الإلتزام بالشرط المذكور واعتباره كي يخرج علم الرجال ونحوه ، كما فعل السيّد الاستاذ دام علاه ، والله العالم .

الفرق بين القواعد الفقهيّة والقواعد الاصوليّة

بقي الكلام في الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الاصوليّة ، وكيفية إخراج الفقهية عن علم الأصول ، على ضوء التعاريف المذكورة .

لا يخفى أن القواعد الفقهية تنقسم إلى قسمين ، منها ما يجري في الشبهات الموضوعية ، وتكون نتيجته الحكم الفرعي الجزئي ، كقاعدة الفراغ والتجاوز ، المتخذة من قوله عليه السلام : « كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو »[1] وتفيد مضيّ هذه الصلاة المشكوك في ابتلائها بمانع عن الصحة . ومنها : ما يجري في الشبهات الحكمية ، وتكون نتيجته الحكم الكلّي الإلهي ، كقاعدة : ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده ، حيث تفيد مثلا ضمان فاسد القرض ، لأنّ صحيحه موجب له . وهذه القواعد منها ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الأوّلي ، كالقاعدة المذكورة ، ومنها : ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الثانوي كقاعدة نفي الضرر ، بناءً على نوعيّة الضرر المنفي ، وأمّا بناءً على شخصيّته فتدخل القاعدة فيما يجري في الشبهات الموضوعيّة .

ومن الواضح أيضاً : إنقسام الأصول العمليّة إلى : ما يجري في الشبهات الموضوعيّة فقط ، وإلى ما يجري في الشبهات الحكميّة فقط ، وإلى ما يجري في كلتيهما كالإستصحاب .

أمّا ما يجري في الشبهات الموضوعيّة ، وينتج حكماً جزئيّاً [مثل الإستصحاب الجاري في كريّة هذا الماء ، من الاصول العملية ، ومثل قاعدة الفراغ من القواعد الفقهيّة ، الجارية في هذه الصلاة مثلا]فهو خارج عن المسائل الاصوليّة ، لأنّ كلّ أحد يمكنه تطبيق القاعدة أو الأصل على المورد المشكوك فيه ، واستنتاج الحكم الشرعي المتعلّق به ، من غير فرق بين الفقيه والعامي ... فهذا القسم من القواعد والاصول خارج .

وأمّا ما يجري في الشبهات الحكمية ، فالأصل العملي الجاري في الحكم الأصولي لا ريب في أُصوليّته ، كاستصحاب حجيّة العام بعد التخصيص ، أو استصحاب عدم تحقّق المعارِض للرواية ، فهذا القسم من الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة خارج عن البحث .

إنّما الكلام في الأُصول العمليّة والقواعد الفقهيّة التي يتشاركان في التطبيق على الموارد واستخراج الأحكام الكليّة الفرعيّة منها ، فما الفارق بينهما ؟ وكيف تخرج الثانية عن المسائل الاصوليّة ؟

ولك أنْ تقول : إن تعريف علم الفقه ـ وهو : العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة ـ كما ينطبق على القواعد الفقهية فتكون من مسائله ، كذلك ينطبق على الاصول العملية الجارية في الشبهات

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣٧/٨ ط مؤسّسة آل البيت ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل رقم : ٣ .

الحكميّة ، إذ الحكم بنجاسة الماء المتغيّر بالنجاسة الزائل تغيّره ، حكم شرعي فرعي ، أنتجه الإستصحاب المستفاد عن دليل تفصيلي ، وهو صحيحة زرارة مثلا ، الدالّ على بقاء الحكم السابق في الماء المذكور ، وعلى الجملة : فكما أن قاعدة ما لا يضمن حكم فرعي ، كذلك الحكم ببقاء نجاسة الماء ، وكما أنها مستنبطة من الدليل التفصيلي وهو الإجماع ، كذلك الحكم المذكور مستنبط من الدليل

التفصيلي وهو الأخبار . فانطبق عليها تعريف علم الفقه ، فتكون هذه الاصول العملية خارجة عن علم الأُصول وداخلة في علم الفقه ، فما هو الجواب ؟

جواب الشيخ الأعظم والميرزا

أجاب الشيخ الأعظم بأنّ إجراء الاصول العملية في الأحكام الكليّة الفرعية من عمل المجتهد ووظيفته ، بخلاف القواعد الفقهية . وهذا هو الفرق[1] ، وعن الميرزا النائيني موافقته في ذلك[2] .

وقد أشكلوا عليه بأنّ القواعد الفقهية ـ كالاصوليّة ـ لا يمكن إلقاؤها إلى العامّي ، فأيّ عامي يمكنه تشخيص الشرط المخالف للكتاب من غيره ، كي يطبق قاعدة : كلّ شرط خالف الكتاب والسنّة فهو باطل ؟ وهكذا القواعد الاخرى .

جواب المحقق العراقي

وأجاب المحقق العراقي بأنّ كلّ قاعدة تُعمل في استخراج الأحكام الكليّة الإلهيّة من دون اختصاص لها بباب دون باب من أبواب الفقه ، فهي مسألة أُصوليّة ، فيخرج مثل قاعدة الطهارة بلحاظ عدم سريانها في جميع أبواب الفقه[3] .

وأشكل عليه شيخنا دام بقاه بعدم الدليل ، وبالنقض ببعض المسائل الاصوليّة من جهة كونها مختصّةً ببعض الأبواب ، كمسألة الملازمة بين النهي والفساد ، لوضوح اختصاصها بأبواب العبادات فقط .

جواب المحقق الخوئي

وأجاب المحقق الخوئي بأنّ الفرق أمّا بين القواعد الفقهية الجارية في الشبهات الموضوعية ، وبين القواعد الأصوليّة ، فبأنّ القواعد الفقهيّة تنتج في تلك الشبهات الأحكام الجزئيّة الشخصيّة ، كقاعدتي الفراغ والتجاوز ، وقاعدة اليد ، ونفي الضرر ... فقاعدة الفراغ مثلا تفيد عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من العمل ، وهذه الكبرى إذا انضمّت إلى صغراها وهو عمل الشخص المشكوك في صحّته ، أنتجت صحّة ذاك العمل . هذا حال هذا القسم من القواعد الفقهية . وأمّا المسائل الاصوليّة ، فالناتج منها حكم كلّي عام ثابت لجميع المكلّفين ، كمسالة حجيّة خبر الواحد .

---

(١) الرسائل ٣١٩ ـ ٣٢٠ . أوّل رسالة الاستصحاب ، وليلحظ كلامه فإنه طويل مفيد .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ١١/١ .

(٣) نهاية الأفكار ١ / ٢٠ ـ ٢١ . ويلاحظ أنّه أرجع اليه جواب الشيخ ، من جهة إشتراط تطبيق قاعدة الطّهارة بالفحص ، واشتراط تطبيق قاعدة الشروط بمعرفة الكتاب والسنّة ، ومن الواضح أن لا سبيل في ذلك للعامي الذي لا يتمكن من الفحص ولا يعرف ظواهر الكتاب والسنّة .

وأمّا القواعد الفقهيّة الجارية في الشبهات الحكمية ، كقاعدة ما لا يضمن ، فإنّها وإنْ انتجت حكماً كليّاً ـ كالقواعد الاصولية ـ إلاّ أن الفرق عدم وقوعها في طريق الإستنباط ، وإنّما هي أحكام مستنبطة تطبّق في مواردها ، بخلاف القواعد الاصوليّة ، فإنّها تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي أو تكون مرجعاً للفقيه في تعيين الوظيفة العمليّة . فهذا هو الفرق[1] .

أقول : وقد أورد عليه تلامذته ، كالسيد الصدر وشيخنا الاستاذ بالنقض والحلّ .

وحاصل الكلام عدم تماميّة هذا الجواب ، لكون بعض القواعد الفقهيّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة تفيد حكماً كليّاً لا جزئيّاً[2] ، كما أنّ من المسائل الأُصوليّة ما يطبّق في مورده وليس واسطةً في الاستنباط ، ومن ذلك الاستصحاب والبراءة والاحتياط ، وهذه من أهم المسائل ، ففي الإحتياط مثلا نستنبط من « احتط لدينك » و « قف عند الشبهة » حكماً شرعيّاً ثم نطبّقه على مورده ومصداقه .

جواب المحقق الإصفهاني

وأجاب المحقق الإصفهاني عن السؤال على ضوء ماذهب إليه في تعريف علم الاصول وعلم الفقه ، فعلم الفقه عنده : إقامة الحجّة على الحكم الشّرعي . وعلم الاصول عنده : هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الاحكام الشرعيّة ، بمعنى : إن القواعد الاصوليّة واسطة في إثبات التنجيز للأحكام الشرعية ، والإعذار للعبد أمام الشارع المقدّس [لا بمعنى كونها واسطة في إثبات الحكم الشرعي ، المستلزم لخروج كثير من المسائل عن علم الاصول ، لعدم كونها واسطةً كذلك ، كقاعدة الاشتغال مثلا] .

وعلى الجملة ، فعلم الاصول تحصيل الحجّة ، وعلم الفقه تطبيق الحجّة وإقامتها . وهكذا يظهر الفرق بوضوح ، ففي الإستصحاب مثلا : جعل الشارع اليقين السابق منجّزاً للبقاء ، فيكون البحث عن المنجزيّة والمعذريّة .

نعم ، يبقى حديث الرفع ، فهناك لا تنجيز ولا تعذير ، بل رفع للحكم . وكذا أصالة الحلّ ، حيث جعل الشارع هناك الحليّة ، فلا تنجيز ولا تعذير . ولذا يلتزم قدّس سرّه بكون البراءة الشرعية وأصالة الحلّ من المسائل الفقهية لا أنهما من المسائل الاصولية .

هذامطلب المحقق الإصفهاني .

اختاره شيخنا الاستاذ مع تعديل

---

(١) مصابيح الاصول ١١ ـ ١٣ .

(٢) قد وقع الخلاف بين الأعلام في مفاد أدلة قاعدتي نفي الضرر والحرج ، في أن الحرج والضرر المنفيّين شخصيّان أو نوعيّان، فالسيّد الخوئي مثّل بهما لإفادة الحكم الشخصي بناءً على كونهما شخصيين ، والمستشكل عليه يشكل بأنهما يفيدان الحكم الكلي بناءً على كونهما نوعيّين . فالحاصل كون الإستدلال والإشكال كليهما على المبنى .

وهذا مختار شيخنا الاستاذ مع تعديل لما ذكره ، بحيث تدخل البراءة وقاعدة الحلّ ، إذ المختار عنده أن علم الاصول هو كلّ المسائل التي لها دخل في تشكيل وتحقيق النّسبة بين الموضوع والمحمول في صغرى قياس الإستنباط وكبراه ، وإنْ بحث عن بعض ذلك في خارج علم الاصول .

وأمّا ماذكره المحقق الإصفهاني في تعريف الفقه فلم يناقشه فيه .

فكان مختاره في الفرق بين القواعد الاصولية والقواعد الفقهيّة ـ في كلتا الدورتين ـ :

إن كلّ قاعدة ذات خلفيّة تكون حجّةً لله على العبد أو للعبد أمام الله ، فهي قاعدة أصوليّة ، وكلّ قاعدة ليست كذلك ، فهي قاعدة فقهيّة .

أقول :

لكنّ لازم هذا المبنى أن يكون إجراء القواعد الفقهيّة والقواعد الاصوليّة معاً بيد المجتهد فقط ، إذ لا سبيل للعامي للفحص عن « ما وراء » القاعدة ، وتشخيص ما يكون له « ما وراء » ممّا لايكون ، ثم معرفة « ما وراء » القاعدة ... والحال أنّ بعض القواعد الفقهيّة يجريها العوام بلا توقّف . فتدبّر .

فائدة علم الاصول

لا يخفى أن لعلم الاصول جهة آليّة ، وأنّه ليس البحث عن المسألة الاصوليّة إلاّ وسيلةً ، فمعرفة مسائل هذا العلم ليست بمطلوب نفسي ، بل مطلوب غيري ، وذلك المطلوب هو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي ، ففائدة هذا العلم ونتيجته تتعلّق بعلم الفقه ومعرفة الأحكام الشرعيّة ، لأن الفقه ـ كما عرّفوه ـ هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيليّة .

إلاّ أنْ الفقه في اصطلاح الكتاب والسنّة هو أعمّ من الأحكام الشرعيّة ، ويشمل المعارف الدينيّة والأخلاق أيضاً .

في علم الاصول يبحث عن النسب الواقعة بين الأحكام الشرعيّة ، والنصوص المتعلّقة بها في الكتاب والسنّة ، لتفهم تلك النسبة فهماً تحقيقيّاً لا تقليدياً .

فعلم الاصول وسيلة لفهم نصف الدين ، وهو الفقه .

فهذه فائدة هذا العلم .

وهذا تمام الكلام في التمهيدات .

حقيقة الوضع

إختلفت كلمات المحقّقين في حقيقة الوضع على ستة أقوال أو أكثر ، ونحن نذكرها ونتكلّم عليها ، فنقول :

صاحب الكفاية

أمّا صاحب (الكفاية) قدّس سرّه فلا يظهر من كلامه شيء عن حقيقة الوضع ، وإنما قال :

« الوضع هو نحو اختصاص للّفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ، ناش من تخصيصه به تارةً ومن كثرة استعماله فيه أخرى ، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيّني »[1] .

فهذا الكلام ـ كما لايخفى ـ ليس فيه بيانٌ لحقيقة الوضع ، ولهذا قد لا يذكر كلامه في هذا المبحث إلاّ للإشارة إلى الخصوصيّات التي لحظها فيه ... كالسرّ في عدوله عن « التخصيص » إلى « الاختصاص » ، وأنّه لماذا قال : « نحو اختصاص » ؟ أمّا العدول المذكور فلأنّه وإن كان الوضع التعييني « تخصيصاً » من الواضع ، لكنّ الوضع التعيّني يحصل على أثر كثرة استعمال اللّفظ في المعنى ، فهو « اختصاص » لعدم المعنى للتّخصيص التعيّني . وأمّا التعبير بـ « نحو اختصاص » فلأنّ الاختصاص على نحوين ، فتارةً : يوجد أثر تكويني في المختصّ والمختصّ به ، كالإختصاصات الواقعيّة ، وأُخرى : لا يوجد ، ومن هذا القبيل وضع الألفاظ ، فهو « نحو اختصاص » .

هذا ، والكلام في المقام حول حقيقة هذا الإختصاص ، لأنه علقة بين اللّفظ والمعنى موجودة بلا ريب ، وليست من سنخ الجواهر والأعراض ، لأنّها أُمور موجودة ، والعلقة بين اللّفظ والمعنى ـ كلفظ الماء وذاك الجسم البارد بالطبع السيّال ـ غير قائمة بالوجود ، فإنّها موجودة سواء وجد المعنى أو لا ... إلاّ أنّ وجودها يكون بالإعتبار كما لايخفى ، لكن لا من سنخ الإعتبارات الشرعيّة والعقلائيّة لكون موضوعها هو الوجود الخارجي للبيع مثلا في اعتبار الملكيّة ولزيد عند اعتبار الزوجيّة ، لما تقدّم من عدم تقوّم العلقة الوضعيّة بين اللّفظ والمعنى بالوجود ، لا ذهناً ولا خارجاً ... ولعلّ هذه الأُمور مقصودة لصاحب (الكفاية) في قوله : « نحو اختصاص »[2] .

المحقق النائيني

---

(١) كفاية الاصول : ٩ .

(٢) أجود التقريرات ١ / ١١ .

وذهب المحقق الميرزا إلى أنّ حقيقة الوضع : تخصيص الخالق الألفاظ بالمعاني ، وهذا التخصيص أمر متوسّط بين التكوين والتشريع .

وتوضيحه : إن الألفاظ والمعاني غير متناهية ، لكنّ الوضع للامور غير المتناهية غير ممكن ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى : المناسبة الموجودة بين اللّفظ والمعنى ، كلفظ الماء ومعناه ليست بذاتيّة ـ كالمناسبة الذاتية بين النار والحرارة ـ بل هي جعليّة ، لكنّ أفراد الإنسان وأهل اللسان لا يعلمون بتلك المناسبة ، فلابدّ وأن يكون الجاعل هو الله سبحانه ، فإنّه الملهِم لأن يعيّنوا اللّفظ الكذائي للمعنى الكذائي ، وهذا معنى كونه وسطاً بين التكوين والتشريع .

ولا يخفى مافيه ، فإنّه ـ بغض النظر عن عدم قابليّة التخصيص للتعيين والتعيّن معاً ـ ليس الامور الواقعيّة إلاّ ما يوجد في الخارج بإزائها شيء ، كالجواهر والأعراض ـ عدا الإضافة ـ أو ما لا يوجد ذلك ، بل يوجد المنشأ للانتزاع كالفوقيّة والتحتيّة ونحوهما . وأمّا وجود أمر ثالث يكون وسطاً بين الامور الخارجية الواقعية وبين التشريعية فهو غير معقول . هذا أوّلا .

وثانياً : إنّ الوضع يتبع احتياج البشر في إفادة أغراضه ومقاصده ، فهو في الحقيقة يحلُّ محلّ الإشارة المفهمة ، فإذا ولد له مولود وضع له اسماً كي يناديه به متى أراده ، وكذا لو اخترع جهازاً ، وهكذا ... فليس الواضع هو الله ولا أحد معيّن من أفراد البشر . اللّهم إلاّ أن يثبت بدليل يقيني أنّ المراد من قوله تعالى : (**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**)[1] هو أسماء الكائنات ، ولكن دون إثبات ذلك خرط القتاد .

المحقق العراقي

والمحقّق العراقي ذهب إلى أنّ الوضع عبارة عن : نحو إضافة واختصاص خاص يوجب قالبيّة اللّفظ للمعنى وفنائه فيه فناء المرآة في المرئي ، بحيث يصير اللّفظ مغفولا عنه وبإلقائه كأنّ المعنى هو الملقى ، بلا توسيط أمر في البين ، قال : ومن جهة شدّة العلاقة والإرتباط بين اللّفظ والمعنى وفناء الأول في الثاني ترى سراية التعقيد من اللّفظ إلى المعنى ، وسراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللّفظ .

وأورد عليه في (المحاضرات) بما حاصله : إنّ هذه الملازمة المجعولة إمّا هي مطلقة للعالم والجاهل بها ، أو أنها مختصّة بالعالم بها ، فإن كانت مطلقة لزم أنْ يدركها الجاهل باللغة أيضاً ، وإنْ كانت لخصوص العالم بالوضع ، فإنّ العلم بالوضع متأخر عن الوضع ، فجعل العلقة الوضعيّة للعالم بها محال ، بل لابدّ من أن يتحقق الوضع ، ثم يحصل العلم به ، ثم تجعل الملازمة لخصوص العالم .

وأجاب شيخنا دام ظلّه : بأنّ هذا الإيراد بعد الدقّة في كلام العراقي غير وارد ، لأنّه يرى أن الجعل هنا هو كسائر المجعولات الأدبيّة ، فكما أن الجاعل يضع المرفوعية للفاعل والمنصوبيّة للمفعول ، كذلك يجعل اللّفظ مبرزاً للمعنى ، وعلى هذا ، فكما أنّ القواعد في العلوم الأدبيّة قابلة لتعلّق العلم والجهل فكذا

---

(١) سورة البقرة : ٣١ .

الإختصاص الوضعي بين اللّفظ والمعنى ، وكما لا معنى للسؤال عن أن تلك القواعد مجعولة لمطلق الناس أو لخصوص العالمين ، فكذلك اختصاص اللّفظ بالمعنى ، وعلى الجملة ، فإنّ هنا إعتباراً خاصّاً بين طبيعيّ اللّفظ والمعنى ، بغضّ النظر عن العلم والجهل . هذا أوّلا .

وثانياً : إن حلّ المطلب أنّه لا مانع من القول بكون المجعول في باب الوضع هو : اختصاص اللّفظ بالمعنى من باب الملازمة ، بأن تكون هذه الملازمة نظير الملازمات الخارجيّة ، كالتي بين النار والحرارة ، فإنها موجودة سواء علم بها أولا ، وهنا يجعل الجاعل الملازمة بين اللّفظ والمعنى ، وهو جعل مهمل بالنسبة إلى العالم والجاهل ، والسرّ في ذلك هو : إن الاهمال ليس بغير معقول على الإطلاق ، بل كلّ انقسام كان من خصوصيّات نفس الجاعل فالإهمال فيه غير معقول ، مثلا : الرقبة تنقسم إلى المؤمنة والكافرة واعتبار وجوب العتق تعود كيفيّته إلى المعتبر ، فتارةً يجعله مع لحاظ الرقبة لا بشرط من الخصوصيّتين واخرى يجعله بشرط ، فهنا الإهمال غير معقول ، لأنّ المجعول المنقسم موضوعه إلى قسمين مثلا لابدّ وأن يلحظ في مرحلة الجعل . لكن هذه القاعدة ليست مطّردة في جميع الموارد ، فالماهيّات مثلا بالنسبة إلى الوجود والعدم لا هي مطلقة ، ولا هي مشروطة ، بل الماهيّة بالنسبة إلى الوجود مهملة .

وعلى الجملة ، فإن الجاعل للملازمة يعتبر تلك الملازمة ـ الثابتة بين اللوازم وملزوماتها ـ بين اللّفظ والمعنى ، وهذا الشيء المعتبر تارة يكون معلوماً واخرى مجهولا .

فما ذكره في المحاضرات غير وارد على المحقق العراقي ، عند شيخنا الاستاذ ، وكذا عند سيدنا الاستاذ ، لكنْ ببيان آخر ، فراجع (المنتقى) .

وأورد شيخنا دام بقاه في الدورة السابقة ـ التي حضرناها بأنّ عمليّة الوضع من الامور المألوفة عند كلّ فرد ، فإن الشخص عندما يضع اسماً على ولده ، فإنّه لا يعتبر هذا الاسم ملازماً لذات الولد ، بل إنها ـ أي الملازمة ـ لا تخطر بباله أبداً ، غير أن أثر هذه التسمية هو تبادر المسمّى إلى ذهن السّامع عند سماع الاسم بعد العلم بالتّسمية ، فتكون الملازمة حينئذ موجودة لكنها غير مقصودة لاللواضع ولا لغيره .

ثم عدل عن هذا الإشكال في الدورة المتأخّرة بعد التأمّل في كلام المحقق العراقي في (المقالات) تحت عنوان « إيقاظ فيه إرشاد » فذكر أنّه وإنْ تكرّرت كلمة « الملازمة » في كلامه ، إلاّ أنه قد أوضح تحت العنوان المزبور أنّ حقيقة الوضع : تعلّق الإرادة بنحو اختصاص ، وبهذا النحو من الإختصاص تتم مبرزيّة اللّفظ للمعنى وقالبيّته له ، فالمعتبر عنده هو هذه المبرزيّة لا الملازمة بين اللّفظ والمعنى . إذن : فالإعتبار متعلِّق بجعل اللّفظ مبرزاً للمعنى لا بالملازمة ، ثم قال : والقائل بالتعهّد إنْ كان مراده هذا فنعم الوفاق[1] .

(١) مقالات الاصول ٤٧/١ .

لكنّه أورد عليه في كلتا الدورتين في قوله بأنّ هذا الإختصاص بعد تحقّقه بالإعتبار يصبح مستغنياً عن الإعتبار وتكون له واقعيّة وخارجيّة . بعدم معقوليّة حصول الخارجيّة للشيء المعتبر بعد اعتباره ، بحيث لا يزول بزوال الاعتبار أو باعتبار العدم ، لأنّه يعني الانقلاب ، وهو محال .

أقول :

وقد دافع السيد الاستاذ في (المنتقى)[1] عن نظريّة المحقق العراقي ، في قبال ما جاء في (المحاضرات) ، وقد اشتمل كلامه على الإلتزام بالأمرين ، أعني :

أوّلا : إن المجعول في نظر المحقق العراقي هو « الملازمة » .

وثانياً : إن ما يتعلق به الإعتبار يتحقق له واقع ويتقرّر له ثبوت واقعي كسائر الامور الواقعيّة .

وقال في آخر كلامه : إن هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتاً ولا إثباتاً .

أقول :

لكنّي أجد اضطراباً في كلامه فيما يرتبط بالأمر الثاني ـ ولابدّ وأنه من المقرر رحمه الله ـ وذلك لأنّه في أوّل البحث يقول ما لفظه : « إن الإنصاف يقضي بأن نظر المحقق العراقي يمكن أن يكون إلى جهة اخرى ، وهي أن الوضع أمر اعتباري إلاّ أنّه يختلف عن الامور الإعتبارية الاخرى بأنّ ما تعلّق به الإعتبار يتحقق له واقع ويتقرّر له ثبوت واقعي ، كسائر الامور الواقعيّة ، فهو يختلف عن الامور الواقعيّة ، من جهة أنه عبارة عن جعل العلقة واعتبارها ، ويختلف عن الامور الإعتبارية ، بأن ما يتعلّق به الإعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الإعتبار ، بل يثبت له واقع في الخارج .

ويقول في أثناء البحث ما نصّه : « فالمدعى : إن الجاعل اعتبر مفهوم الملازمة والعلقة بين اللّفظ والمعنى ، وقد نشأ من اعتبار هذه الملازمة ملازمة حقيقية واقعية بين طبيعي اللّفظ وطبيعي المعنى ، بلحاظ أن ذلك الإعتبار أوجب عدم انفكاك العلم بالمعنى وتصوّره عن العلم باللّفظ وتصوره ، وتلازم الانتقال إلى المعنى مع الانتقال إلى اللّفظ ، وهذا يعني حدوث ملازمة واقعية بين اللّفظ والمعنى ... » .

فكم فرق بين العبارتين ؟

إنه على الأولى يتوجّه إشكال شيخنا الاستاذ ، أمّا على الثانية فلا ، بل يكون الوضع حاله حال التبادر ، كما تقدّم في كلام شيخنا .

ويبقى الإشكال على المحقق العراقي والسيد الاستاذ في تعلّق الجعل بالملازمة ، بل إنّ هذا الإشكال يقوى بناءً على العبارة الثانية من أن تلك العلقة الواقعيّة تنشأ من العلقة الإعتبارية ، لوضوح أنّها حينئذ غير مقصودة للواضع ، ولا مستندة إليه ، فكيف تكون الملازمة من فعله ؟

المحقق الفشاركي وجماعة

---

(١) منتقى الاصول ٤٧/١ .

قال المحقق الحائري في (درر الاصول) :

« الذي يمكن تعقّله : أنْ يلتزم الواضع أنه متى أراد معنىً وتعقّله وأراد إفهام الغير ، تكلَّم بلفظ كذا ، فإذا التفت المخاطب بهذا الإلتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللّفظ منه ، فالعلاقة بين اللّفظ والمعنى تكون نتيجة لذلك الالتزام ، وليكن منك على ذكر ...

الدالّ على التعهّد تارةً يكون تصريح الواضع ، واخرى : كثرة الإستعمال ، ولا مشاحة في تسمية الأول وضعاً تعيينيّاً والثاني تعينيّاً »[1] .

وقد استدلّ لهذا القول ـ الذي اختاره جمع من المحققين ، كالنهاوندي والخوئي ـ بوجوه هي :

أوّلا : مساعدة الوجدان .

وثانياً : إن الوضع مساوق للجعل لغةً ، ومن هذا الباب وضع القانون مثلا .

وثالثاً : إن الغرض من الوضع هو قصد التفهيم ، وهو ـ أي هذا القصد ـ من اللّوازم الذاتيّة للالتزام ، وهذا الإرتباط بين الغرض وعمل الإنسان ـ أعني قصده ـ يوجب القول بكون الوضع عبارة عن الإلتزام .

هذا ، ولا يخفى أنّ الوضع بناءً على هذا أمر تكويني ، لأنّ الإلتزام من أفعال النفس وله واقعيّة ، فليس الوضع من الامور الإعتبارية .

وأيضاً : فإنّ هذا المبنى إنما يتمشّى على القول بأنّ كلّ مستعمل واضع ، لأنّ المستعمل كلّما قصد تفهيم معنىً أبرزه باللّفظ الموضوع له ، فلا محالة لا يتعلّق الإلتزام من الإنسان إلاّ بما يكون تحت اختياره ، ويستحيل تعلّق الالتزام بفعل الغير ، بأنْ يلتزم الواضع مثلا أنَّ كلّ من أراد الجسم البارد السيّال فهو يبرز قصده ومراده بلفظ الماء .

وأيضاً : مما ذكره في كيفيّة تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيّني يظهر أنّ كلّ من لم يكن تعهّده مسبوقاً بالغير فهو الواضع الأوّل للّفظ ، وهذا لا ينفي أن يكون المستعملون كلّهم واضعين كما ذكرنا من قبل .

هذا هو المهمّ من الكلام في أدلّة هذا القول ومزاياه .

ثم إنّه قد أورد على هذا المبنى بأن الإلتزام باستعمال اللّفظ عند إرادة تفهيم المعنى فرعٌ للعلم بالوضع ، فلابدَّ أولا من العلم بالوضع ثم الإلتزام بالإستعمال كذلك ، فإنْ كان الوضع هو الإلتزام نفسه لزم الدور ، لأن الإلتزام موقوف على العلم بالوضع ، وهو موقوف على الإلتزام .

وقد أوضح شيخنا دام ظلّه الجواب عن هذا الايراد بأنّ الالتزام تارةً كلّي واخرى شخصي ، والوضع من قبيل الأول ، بمعنى أنّ الواضع يلتزم إلتزاماً كليّاً بأنّه متى أراد المعنى الكذائي استعمل اللّفظ الكذائي ،

---

(١) درر الاصول ٣٥/١ ط جامعة المدرّسين .

وللشخص في نفس الوقت التزام شخصي أيضاً ، لكونه أحد المستعملين ، والذي يتوقف على العلم بالوضع هو الإلتزام الشخصي دون الكلّي .

نقد نظرية التعهّد

هذا ، وقد ردّ شيخنا الاستاذ في كلتا الدورتين ، وكذا سيّدنا الاستاذ في (المنتقى) ـ بعد أنْ كان يوافق عليه من قبل ـ على مبنى الإلتزام والتعهّد ، وأبطلاه بالتفصيل .

أمّا شيخنا فقد ناقش في الأدلّة واحداً واحداً :

فأجاب عن الدليل الأول ـ وهو مساعدة الوجدان ـ بأنّ المستعمل للّفظ في معناه له علم بالوضع ، وله إرادة للمعنى ، وله قصد لتفهيم المخاطب بمراده ، فهذه الامور موجودة عند كلّ مستعمل ، ومنها التزامه باستعمال اللّفظ الخاص عند إرادة معناه الخاص ، ولكن ما الدليل على أن الوضع هو نفس هذا الإلتزام وليس شيئاً آخر غيره ؟

إنه بعد أن سمّى ولده بالحسن مثلا ، يلتزم باستعمال هذا الاسم متى أراد ولده ، ولكن هل هذا الإلتزام هو الوضع أو أنه شيء آخر والإلتزام المزبور من مقارناته ؟

وأجاب عن الدليل الثاني ـ وهو كون الوضع في اللّغة : الجعل ـ بأن الضابط في كون لفظ بمعنى لفظ صحّة استعمال أحدهما في مكان الآخر ، فلنلاحظ هل يمكن استبدال كلمة « الوضع » بكلمة « الجعل » في موارد استعمالها ، كما في قوله تعالى : (**فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ**)[1] ونحو ذلك ؟ هذا أوّلا .

وثانياً : إن « الوضع » يقابله « الرفع » وهما ضدّان ، و « الجعل » يقابله « التقرير » وهما نقيضان ... وهذا برهان آخر على اختلاف المعنى .

ومن هنا يظهر أن كلّ مورد جاز فيه استبدال أحدهما بالآخر فهو بالعناية ، ...

وممّا يشهد بالمغايرة بحث العلماء في حديث الرفع بأن الرفع يقابل الوضع ، فلِمَ استعمل الرفع وأُريد به عدم الجعل ؟

وأجاب عن الدليل الثالث بما حاصله : قبول وجود الإلتزام ، والتسليم بتحقق العلقة بين اللّفظ والمعنى ، ولكنْ لا دليل على أنّ المحصّل لتلك العلقة الوضعية هو الإلتزام بالخصوص لا شيء آخر .

ومن هنا ذكر في (المحاضرات) في أدلّة هذا القول : بطلان الأقوال الاخرى ، ومن الواضح أنّ هذا غير تام ، لوجود غير تلك الأقوال في المسألة .

وأمّا السيد الاستاذ[2] فقد قال : إنّ المراد من التعهّد يتصوّر بأنحاء ، فذكر ثلاثة أنحاء وأبطلها ، النحو الأول : أن يراد به التعهّد والبناء على ذكر اللّفظ بمجرّد تصوّر المعنى والإنتقال إليه ، فمتعلَّق التعهّد هو ذكر

---

(١) سورة آل عمران : ٣٦ .

(٢) منتقى الاصول ٦١/١ .

اللّفظ . والنحو الثاني : أن يراد به التعهّد والبناء على ذكر اللّفظ عند إرادة تفهيم المعنى . والنحو الثالث : أن يراد به التعهد والبناء على تفهيم المعنى باللّفظ عند إرادة تفهيمه ، فيكون متعلَّق التعهّد هو نفس التفهيم لا ذكر اللّفظ .

أقول : والثالث هو ظاهر عبارة (الدرر) المتقّدمة ، وعبارة (المحاضرات) الذي قال : بأنّه التعهّد بإبراز المعنى باللّفظ عند إرادة تفهيمه .

فأشكل عليه :

أوّلا : بأنّه يستلزم اللغويّة ، لأنّ المفروض أنْ لا مفهم للمعنى إلاّ اللّفظ الخاص ، فالتفهيم به حاصل قهراً ، سواء كان هناك تعهّد أو لم يكن .

وثانياً : بأنّه يستلزم الدور ، لأن التعهّد يتوقف على كون متعلَّقه ـ وهو التفهيم ـ مقدوراً ، والقدرة على تفهيم المعنى بهذا اللّفظ إنما تحصل بالتعهّد ـ بناءً على هذا القول ـ فالقدرة المذكورة متوقّفة على التعهّد ، والتعهّد متوقّف على القدرة .

أقول :

أمّا إشكال اللغوية ، فالظّاهر عدم لغويّة التعهّد ، فصحيحٌ أنْ المفهم للمعنى هو اللّفظ الخاص لا لفظ آخر ، لكنّ متعلّق التعهّد هو إبراز هذا اللّفظ الخاص متى أُريد تفهيم معناه .

وأمّا إشكال الدور ، فقد ذكر شيخنا جوابه بتعدّد متعلّق التعهّد والبناء ، فأحدهما : البناء الكلّي ، وهو التعهّد بنحو القضية الحقيقيّة بأنه كلّما أراد تفهيم المعنى وقصد ذلك أظهر قصد التفهيم باللّفظ الخاص الموضوع لذاك المعنى ، وبهذا البناء يصير اللّفظ مقدمةً لإبراز قصد تفهيم المعنى ، ثم إنه في الإستعمالات الخاصّة يكون ذلك اللّفظ الذي كان مقدمةً بسبب التعهّد الكلّي متعلَّقاً للإرادة المقدميّة والتوصليّة ، وبهذا البيان يندفع إشكال الدور ، فكلّ واضع لابدّ وأنْ يكون عنده إرادة وتعهّد كلّي ، وذلك البناء الكلّي يستتبع البناءات والإرادات الجزئيّة ، إذ له عند كلّ استعمال إرادة جزئيّة .

لكنّه دام بقاه أورد عليه بالنقض : بأنّ الأطفال والمجانين وحتى بعض الحيوانات لهم وضعٌ أيضاً ، ولا تتمشّى من هؤلاء الإرادة والتعهّد الكلّي .

وأورد عليه أيضاً : بأنّ كون كلّ مستعمل واضعاً ـ كما صرّح به في (المحاضرات) ـ خلاف العرف واللّغة ، وماذكره من أنّ عنوان « الواضع » ينصرف عن سائر المستعملين إلى المستعمل الأوّل لكونه السّابق ، يخالف مبناه في الإنصراف ، فإنّه لا يرى ـ في جميع بحوثه في الفقه والاصول ـ للإنصراف منشأً إلاّ التشكيك في الصّدق ، فلا تكون الأسبقيّة منشأً له .

هذا ، وفي (المحاضرات) في نهاية المطلب :

إن مذهبنا هذا ينحلّ إلى نقطتين ، النقطة الأُولى : إن كلّ متكلّم واضع حقيقة ، وتلك نتيجة ضروريّة لمسلكنا بأن حقيقة الوضع : التعهّد والإلتزام النفساني . النقطة الثانية : إنّ العلقة الوضعيّة مختصة بصورة

خاصّة ، وهي ما إذا قصد المتكلّم تفهيم المعنى باللّفظ ، وهي أيضاً نتيجة حتمية للقول بالتعهد ، بل وفي الحقيقة هذه هي النقطة الرئيسية لمسلكنا هذا ، فإنّ عليها يترتب نتائج ستأتي فيما بعد .

قال : وأما ما ربما يتوهّم هنا من أن العلقة الوضعيّة لو لم تكن بين الألفاظ والمعاني على وجه الاطلاق ، فلا يتبادر شيء من المعاني منها إذا صدرت عن شخص بلا قصد التفهيم ، أو عن شخص بلا شعور واختيار ، مع أنّه لا شبهة في تبادر المعنى منها .

فأجاب : بأن هذا التبادر غير مستند إلى العلقة الوضعية ، بل إنما هو من جهة الانس الحاصل بينهما بكثرة الإستعمال أو بغيرها[1] .

أقول :

أمّا النقطة الاولى ، فقد عرفت مافيها من كلام شيخنا .

وأمّا النقطة الثانية ، فيظهر مافيها من كلامه أيضاً ، مضافاً إلى أنّ دعوى كون الإنتقال من اللّفظ إلى معناه عند سماعه ـ حتى من الأطفال والمجانين الذين لا يقصدون التفهيم ـ إنما هو على أثر الأُنس الحاصل بين اللّفظ والمعنى بكثرة الإستعمال أو غيرها أوّل الكلام .

وتلخّص :

أنه لا دليل على هذا القول ، بل الدليل على خلافه .

الفلاسفة

وهو مبنى : الوجود التنزيلي ، أي : اعتبار اللّفظ وجوداً للمعنى .

وحاصله : إن للشيء أربعة أنحاء من الوجود ، اثنان منها تكوينيّان ، وهما الوجود الخارجي والوجود الذهني ، وإثنان اعتباريّان ، وهما الوجود الكتبي والوجود اللّفظي .

فحقيقة الوضع عبارة عن اعتبار اللّفظ وجوداً للمعنى ، فإنّه وإنْ كان وجود اللّفظ من مقولة الكيف المسموع ، ووجود المعنى وجوداً جوهريّاً ، لكنّ اعتبارهما واحداً ممكن ، لكون الإعتبار والتنزيل خفيف المؤنة .

وقد أورد على هذا القول : بأنّ التنزيل لابدّ وأنْ يكون لأجل أثر يترتب عليه ، ففي مثل « الطواف بالبيت صلاة » حيث ينزّل الطواف بمنزلة الصلاة ، يوجد الأثر ، وهو اشتراط الطهارة في الطواف كما هي شرط في الصلاة ، أمّا في الوضع فلا يمكن دعوى التنزيل بلحاظ الأثر ، فأثر « النار » الخارجيّة هو « الإحراق » فإذا نزّلنا « ن ا ر » بمنزلتها لم يترتب الأثر المذكور على اللّفظ .

---

(١) محاضرات في علم الاصول ٥١/١ .

فأجاب عنه شيخنا دام ظلّه : بأنّ القوم يرون « الوجود » مظهراً لـ « الماهيّة » فإذا اعتبر اللّفظ مثل « الشمس » وجوداً للمعنى ، حصلت للفظ تلك المظهريّة ، فكما كان وجودها الخارجي مظهراً لماهيّتها ، كذلك يكون لفظ الشمس ... وهذا الأثر كاف لصحّة التنزيل والإعتبار .

والإشكال الوارد عند شيخنا ـ تبعاً (للمحاضرات) ـ هو أن التنزيل والإعتبار أمر عقلي دقيق ، لا يتأتّى من كلّ أحد ، مع أن الوضع يتحقّق حتى من الأطفال .

المحقق الإصفهاني

ويقول المحقق الإصفهاني : إن حقيقة الوضع هو الوضع الإعتباري لا غير ... وتوضيح ذلك :

إن العلقة الوضعية بين اللّفظ والمعنى ليست من الامور الواقعية التي يوجد بأزائها شيء في الخارج كالجواهر والأعراض ، ولا من الامور الواقعيّة التي ليس بأزائها في الخارج شيء ، كالامور الانتزاعية ـ كالفوقية ، فإنّها ليست في الخارج ، وإنما منشأ الانتزاع موجود وهو السقف ـ والدليل على مغايرة العلقة الوضعية للامور الواقعية بقسميها هو أن تلك الامور لا تختلف باختلاف الأنظار بخلاف العلقة الوضعيّة ، وأيضاً : فإنّ لوجود أو عدم تلك الامور أثراً ، فوجود السواد على الجدار وعدم وجوده ذو أثر ، كما أنّ السقف مثلا إذا عدمت فوقيّته وسلبت عنه صار تحتاً ، بخلاف العلقة الوضعيّة ، فإنّ وجودها وعدم وجودها بالنسبة إلى طرفيها سواء .

وعلى الجملة ، فإن العلقة الوضعيّة ليست من الامور الواقعيّة ، بل هي من الامور الإعتباريّة .

ثم إن المحقق الإصفهاني يستعين على مدّعاه بمطلبين :

الأوّل : إن سنخ دلالة اللّفظ على المعنى سنخ دلالة الأعلام والعلائم الموضوعة على الطرق لتحديد المسافات ، فكما توضع العلامة على رأس الفرسخ للدّلالة على ذلك ، كذلك وضع اللّفظ على المعنى ، فهو للدلالة عليه .

والثاني : إنّه كما أنّ الكلمة المستعملة لذلك العمل التكويني هو « الوضع » كذلك هذه الكلمة هي التي تستعمل للدّلالة على هذا العمل الإعتباري ، فيقال : هذا اللّفظ « موضوع » للمعنى الكذائي ، والذي جعله دالاً عليه يسمى بـ « الواضع » .

فظهر :

١ ـ إن العلقة الوضعيّة أمر اعتباري .

٢ ـ إن هذا الأمر الإعتباري من سنخ وضع الدلالات والعلائم والأعلام ، فكما أنّ هناك وضعاً لكنه تكويني ، فهنا أيضاً وضع لكنه اعتباري .

فحقيقة الوضع : جعل اللّفظ ونصبه ووضعه على المعنى في عالم الإعتبار .

مختار شيخنا الاستاذ

وذهب شيخنا دام بقاه في الدورتين إلى أن حقيقة الوضع هي العَلاميَّة والدليليّة .

قال : بأن الإنسان في بادئ الأمر كان يبرز مقاصد النفسانية وأغراضه القلبية والباطنية بواسطة الإشارة ، وحتى الآن أيضاً قد يلتجئ إلى ذلك إذا لم يتمكن من التلفّظ ، فكانت الإشارة هي الوسيلة والسبب والعلامة لتفهيم مقاصده ، فلما وجد اللّفظ ، كان دوره نفس دور الإشارة ، وقام مقامها في الوسيليّة ، فكان اللّفظ هو العلامة والوسيلة لإفادة المعنى المتعلق به الغرض ، فكان وضع لفظ على معنىً علامةً له ووسيلةً لإفهامه ، وكان اسماً لذلك المعنى يُطلق عند إرادته ، والعلامية والدليليّة والتسمية ـ ما شئت فعبّر ـ عنوان عام يشمل الوضع للاسم وللفعل وللحرف .

هذا وجداناً .

ويدلّ عليه من الكتاب ، قوله تعالى : (**لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيّاً**)[1] أي : لم يكن في الوجود قبل « يحيى » أحد يُعرف بهذا الاسم . وكذا قوله تعالى : (**هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ**)[2] أي : هو الذي وضع عليكم هذا الاسم ، هذه العلامة.

ومن الأخبار ، ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر في (العيون) و (التوحيد) و (معاني الأخبار) عن ابن فضّال عن الرضا عليه السلام عن بسم الله . قال : معنى قول القائل بسم الله ، أي أُسميّ نفسي بسمة من سمات الله عز وجل وهي العبادة ، فقلت : وما السمة ؟ قال : العلامة[3] .

إن العلامة على قسمين ، تارة : هي ذاتية مثل (**وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ**)[4]واخرى : هي جعلية مثل الصّبح الصّادق حيث جعل علامة شرعيّةً للصّلاة .

فواقع التسمية ـ وهو الذي يسأل عنه ابن فضّال ، لا مفهوم التسمية ـ هو العلامة .

ومن كلمات اللغويين ، ما جاء في (القاموس) و (لسان العرب) من أنّ الألفاظ علامة للمعاني والاسم علامة للمسمّى .

ومن هنا ، فقد قُسمت الدلالة إلى العقليّة والطبعيّة واللفظيّة ، فكما أن « اُ ح اُ ح» علامة ـ بالطبع ـ على وجع الصدر ، كذلك لفظ « الحسن » علامة ـ بالوضع على المسمّى بهذا الاسم .

فحقيقة الوضع : جعل العلامة والاسم = التسمية والعَلاميّة ...

والفرق بين هذا المبنى ومبنى المحقق العراقي قابليّة مختارنا للتقسيم إلى التّعييني والتعيّني ، وأن الجعل بناءً عليه أمر اعتباري وليس من سنخ الجعل التكويني ، وإنما هو امتداد للإشارة كما ذكرنا .

---

(١) سورة مريم : ٧ .

(٢) سورة الحج : ٧٨ .

(٣) معاني الأخبار : ٣ ط مكتبة الصدوق .

(٤) سورة النحل : ١٦ .

أقسام الوضع

والمعنى الحرفي

قُسّم الوضع من حيث اللّفظ إلى : الوضع الشخصي والوضع النوعي .

وقُسّم من حيث المعنى إلى : الوضع العام والموضوع له العام ، والوضع الخاص والموضوع له الخاص ، والوضع العام والموضوع له الخاص .

ثم وقع الكلام في المعنى الحرفي .

والأصل في التّقسيم المذكور هو : إن الوضع يتعلّق باللّفظ والمعنى ، وهو ـ على جميع الآراء في حقيقته ـ عمل اختياري ، وكلّ عمل اختياري فإنّه يتصوَّر هو إنْ كان وحده ، وهو وأطرافه إن كان ذا أطراف .

واللّفظ عندما يتصوَّر ، فتارةً : يكون موضوعاً للمعنى بمادّته وهيئته ، وأخرى : يكون موضوعاً له بمادّته دون هيئته ، وثالثةً : يكون موضوعاً له بهيئته دون مادّته .

فالأول : كزيد وغيره من الأعلام الشخصيّة ، وكأسماءِ الأجناس .

والثاني : كالضربْ مثلا ، الدالّ على الحدث المعلوم ، فإنّه موضوع لذاك المعنى بمادّته فقط .

والثالث : كالضارب مثلا ، فإنّ مادّته لاتدلّ على معناه الموضوع له ، وإلاّ لزم دلالة مثل يضرب عليه أيضاً .

هذا ، وقال المحقّقون بأنّ وضع الألفاظ في أسماء الأجناس ، وفي الأعلام ، وكذا في الموادّ شخصيٌّ ، أمّا في الهيئات ـ كهيئة فاعل مثلا ـ فهو نوعي ، فإنّ هذه الهيئة موضوعة لكلّ من قام به الفعل وصدر عنه .

فوقع الإشكال في المواد ، وأنّه كيف يكون الوضع فيها شخصيّاً ؟ لأنّه إنْ كانت المادّة موضوعة لكلّ من يقوم المعنى به فيكون الوضع شخصيّاً ، لزم أنْ يكون الوضع في الهيئات ـ كضارب ومضروب مثلا ـ كذلك ، لأنها موضوعة لذلك أيضاً ، مع أنْ الوضع فيها نوعي لا شخصي .

توضيحه : إنهم قالوا في المادّة بأنّ وضعها شخصي ، يعني : كما أن لفظ « زيد » موضوع لهذه الذات ، كذلك المادة ، كمادّة الضرب ونحوها . وليس المراد من الشخص هنا هو الفرد ، بل المراد نفس المادة ولو بطبيعتها ، في ضمن أيّ هيئَة كانت ، فهذه الخصوصيّة أينما وجدت فهي موضوعة لهذا الحدث . وقالوا في الهيئات مثل هيئة الفاعل والمفعول وغيرهما بأن الوضع نوعي ، والمراد من ذلك أنّ الواضع عندما يجد هيئة « ضارب » مندكّة في مادة « الضرب » فمن هذه الهيئة المندكّة في المادّة ينتقل إلى عنوان انتزاعي يكون هو الموضوع من قبل الواضع عند لحاظ الهيئات ، فهو يلحظ هيئة ضارب فينتقل إلى عنوان كلّي هو : كلّ ما كان

على زنة الفاعل فهو موضوع لهذه النسبة ، ويلحظ هيئة المفعول فينتقل إلى عنوان انتزاعي كلّي هو : كلّ ما كان على زنة المفعول فهو موضوع لهذه النسبة .

فالملحوظ في وضع المادّة هو المادة « ض ، ر ، ب » على الترتيب بين هذه الحروف ، يلحظها ويضعها للحدث الخاص ، الذي هو المعنى لها في اللّغة ، فيكون حال الوضع فيها حال الوضع في مثل زيد . أمّا في وضع الهيئات فالملحوظ الموضوع له هو العنوان الإنتزاعي الجامع : « كلّ ما كان على زنة فاعل » أو « على زنة مفعول » وهكذا .

فالإشكال هو : لماذا يمكن لحاظ المادّة بنفسها ووضع اللّفظ للحدث الخاص ، ولا يمكن لحاظ الهيئة بنفسها ، وماهو الفارق بينهما ؟

جواب المحقق الإصفهاني

والوجه الذي ذكره المحقق الإصفهاني رحمه الله ـ وهو خير ما قيل في المقام لبيان الفرق هو : إن الامور الواقعيّة منها الجوهر ومنها العرض ، والجوهر غير محتاج في وجوده إلى العرض وإنْ كان غير منفك عنه ، إذ لا وجود للجسم في العالم بلا شكل ، بخلاف العرض فإنّه في وجوده محتاج إلى الجوهر ، فبين الوجودين تلازم ، لكن الجوهر في حدّ ذاته لا يحتاج إلى العرض بخلافه فإنه محتاج إلى الجوهر .

وكذلك المعاني .. فقسم منها غير محتاج في ذاته إلى الغير ، كالمعاني الاسميّة ، وقسم منها محتاج إلى الغير في حدّ ذاته ، وهو المعنى الحرفي .

إذا اتضح هذا ، فإنّ الهيئة مثل ضارب محتاجة إلى المادّة وهو الضرب ، كما أنَّ معناها ـ وهو النسبة الصدورية ـ محتاج إليها كذلك ، فضاربٌ هيئة مندكّة هي ومعناها في المادة وهي الضرب ، ولأجل هذا الإندكاك والفناء الذاتي لا يكون للهيئة قابلية اللّحاظ الإستقلالي ، فلا محيص في ناحية لفظها أنْ يكون الملحوظ والمتصوَّر عنوان « كلّ ما كان على هيئة فاعل » أو « على هيئة مفعول » وهكذا .

وعلى الجملة ، فإنّ المادّة غير مندكّة في الهيئة ، لذا كانت قابلة للّحاظ ، لذا كان الوضع شخصيّاً ، وأمّا الهيئة فإنها مندكّة في المادّة ، فهي غير قابلة للّحاظ ، لذا يكون الوضع نوعيّاً .

مناقشة الاستاذ

هذا غاية ما أمكن ذكره في بيان الفرق بين المواد والهيئات ، من حيث قابليّة المواد للوضع الشخصي دون الهيئات .

وقد أورد عليه شيخنا في كلتا الدورتين بما حاصله : أنّ الهيئة إن كانت قابلة للّحاظ كانت قابلةً للوضع الشخصي وإلاّ فلا ... ثم أكّد على قابليّتها لذلك بأنّ حقيقة الهيئة هو الشكل ، فكما أنّ هيئة الدار مثلا شكل طارئ على المواد الإنشائيّة والبنائية ، كذلك هيئة ضارب ومضروب مثلا شكل طارئ على « ض ر ب » وإذا تحقّق كونها شكلا ، فالشكل من الأعراض ، والأعراض إنما تحتاج إلى المادة في وجوداتها ، أمّا في اللّحاظ والتصوّر فلا .

ثم أوضح دام ظلّه ذلك : بأن ملاك القابليّة للّحاظ الاستقلالي وعدمها هو الصلاحيّة للوقوع طرفاً للنّسبة ، فما لا يصلح لأن يقع طرفاً للنسبة لا يصلح لأن يلحظ باللّحاظ الإستقلالي ـ كما هو الحال في واقع الرَّبط ، فلا يقع طرفاً لها ولا يمكن لحاظه إلاّ بطرفيه ـ والهيئات صالحة لوقوعها طرفاً للنسبة ، لصحّة قولنا : « هيئة مقتول عارضة على مادة القتل » و « هيئة ضارب عارضة على مادة الضرب » وهكذا . وأيضاً ، فإنّا نلحظ هيئة فاعل مثلا في قبال سائر الهيئات ونقول : هذه غير تلك ! وهذا هو ملاك شخصيّة الوضع ، ويؤيّد ذلك أيضاً قولهم : كلّما كان على زنة فاعل ... وكلّ ما كان على زنة مفعول ... فإنّه لا ريب في لحاظهم المادّة ثم الحكم بأنها إن وجدت في هيئة كذا دلَّت على كذا ...

وتلخّص ، إمكان اللّحاظ الإستقلالي في الهيئات ، وبهذا ظهر أن حكمها يختلف عن المعاني الحرفيّة .

وإن كان الدليل على نوعيّة الوضع في الهيئات : عدم انفكاكها عن المادّة ـ بخلاف المادّة فتنفكّ عن الهيئة ، فلذا كان الوضع فيها شخصيّاً ـ فقد ذكر شيخنا أنه لا حاجّة أشد من احتياج الماهيّة إلى الوجود ، فتقوّمها به أشدّ بمراتب من تقوّم العرض بالجوهر ، لأنّ الماهيّة أينما وجدت لا يمكن ظهورها إلاّ بالوجود ، ولذا قالوا : تخليتها تحليتها ، ومع ذلك كلّه ، فللعقل القدرة على تجريد الماهيّة من الوجود ، وأن يحكم بأنّ الماهية غير الوجود ...

وتلخّص :

أن التفريق بين الهيئات والمواد غير صحيح ، وأن حكمها واحد ، والحقّ أن الوضع في كليهما شخصي .

والبحث في **أقسام الوضع** في جهات :

الجهة الاولى

أقسام الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حين وضع اللّفظ أربعة ، والحصر عقلي ، إذ المعنى الملحوظ إمّا أنْ يكون عامّاً أو خاصّاً ، فإنْ كان عامّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلك العام أو جزئيّاته ، وإنْ كان خاصّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلك الخاص أو كلّي ذلك الخاص .

فالأقسام في مقام الثبوت أربعة .

الجهة الثانية

لا إشكال في قسمين من الأقسام الأربعة ، وهما : الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، وهو وضع الأعلام الشخصيّة . والوضع العام والموضوع له العام ، وهو وضع أسماءِ الأجناس كالفرس والأسد وغيرهما .

إلاّ أن هناك بحثاً في المراد من الوضع العام والموضوع له العام ، فقد يلحظ المعنى القابل للوجود والعدم ، والإطلاق والتقييد ، ويوضع اللّفظ لذاته المعرّاة عن كلّ ذلك ، ويعبَّر عن هذا بالماهيّة المهملة . وقد يلحظ المعنى مع تلك الخصوصيّات ، ويوضع للماهيّة اللاّ بشرط عنها ، ويعبَّر عن هذا بالماهية المطلقة ، ويسمّى هذا العام بالعام الفعلي ، كما يسمّى ذاك بالعام الشأني .

إنّ كلاً من العامّين يقبَل الوضع ويمكن تحقّقه ، لكنّ مذهب المشهور هو العموم الفعلي ، ومذهب سلطان المحققين هو العموم الشأني .

ثم إنه إن كان اللّفظ في العام موضوعاً للماهيّة القابلة للصّدق على كثيرين مع لحاظ اللاّبشرطية بالنسبة إلى الخصوصيّات ، دَخَلَ الإطلاق واللاّبشرط في حيّز الموضوع له ، وحينئذ فلو أُريد تقييد الماهيّة كالرقبة بالإيمان مثلا ، لزم تجريدها عن خصوصية اللاّبشرطيّة ، فكان التقييد مجازاً . أمّا بناءً على الوضع للعموم الشأني فلا تلزم هذه المجازيّة .

وأيضاً : إذا كانت اللاّبشرطيّة داخلةً في حيّز المعنى الموضوع له ، كانت الدّلالة على الإطلاق والشمول بالوضع ، بخلاف مبنى السّلطان ، فإنها ستكون بمقدّمات الحكمة .

قال الاستاذ

قد ذكرنا إمكان الوضع على كلّ من النحوين ، إلاّ أنّ الحق مع السّلطان في أن الذي صدر من الواضع هو الوضع بنحو الماهيّة المهملة ، لأنّا نحمل على تلك الماهيّة كلاً من التقييد والإطلاق ، ونقسّم الماهيّة إلى المهملة والمطلقة والمقيَّدة .

هذا ، ولا يخفى أنه إن كان الموضوع له هو الماهيّة المهملة ـ الماهيّة من حيث هي هي ـ فإنّها غير قابلة للّحاظ ، والإهمال في الموضوع في مرحلة الجعل غير معقول عندهم ، فلا محيص عن القول بأنها تلحظ بواسطة الماهيّة اللاّبشرط القسمي ، أمّا الماهيّة اللاّبشرط فلا تحتاج في لحاظها إلى واسطة ، وقد أشار المحقق العراقي إلى هذا الفرق .

الجهة الثّالثة

في الوضع العام والموضوع له الخاص ، بأنْ يكون المعنى الملحوظ عامّاً يقبل الصّدق على كثيرين ، فيوضع اللّفظ بواسطته على كلّ فرد فرد .

قالوا : بإمكانه ، لأن العام وجه للخاص ، ومعرفة وجه الشيء معرفة الشيء بوجه ، إذْ لا يلزم في الوضع معرفة المعنى بالكنه .

قال الاستاذ

في هذا الإستدلال نقاط ، أمّا أنّ معرفة المعنى على الإجمال تكفي لصحّة الوضع ، ولا يلزم المعرفة التفصيلية والوقوف على كنه المعنى ، فهذا صحيح . وأمّا أنّ معرفة وجه الشيء معرفة للشيء بوجه ، فهذا أيضاً صحيح . إنما الكلام في أنّ العام وجه للخاص ، وتوضيح الإشكال هو :

إنّ للعام مفهوماً ، وللخاص مفهوم ، فمفهوم « الإنسان » غير مفهوم « زيد » ، وهذه المغايرة مغايرة تباين ، وإذا كانت المفاهيم متباينات ، استحال أنْ يكون بعضها حاكياً عن الآخر ، ومع عدم الحكاية كيف تحصل المعرفة ولو بوجه ؟

وأيضاً ، فإنّ مفهوم العام هو الصّدق على كثيرين ، ومفهوم الخاص هو الإباء عن الصّدق على كثيرين ، فكيف يكون الصدق على كثيرين حاكياً عن الإباء عن الصدق ؟

فما ذكره صاحب (الكفاية) غير واف بحلّ المشكلة .

فقال المحقق العراقي بأن المفاهيم العامة على قسمين ، أحدهما : المفاهيم العامّة التي ليس لها قابليّة الحكاية عن المصاديق ، مثل « الإنسان » ، فإنه إنما يحكي عن ذات الإنسان وهو الحيوان الناطق ، ولا يحكي عن زيد وعمرو ... والقسم الآخر : المفاهيم العامة المنتزعة من نفس الخصوصيّات ، فهذا القسم يكون وجهاً لها ، مثل : مفهوم مصداق الإنسان ، وفرد الإنسان ، وشخص الإنسان . فداعي هذا القسم من المفاهيم من حيث انتزاعه عن الفرديّة هو الحكاية عن الفرد ، وحينئذ أمكن الوضع العام والموضوع له الخاص .

وأشكل عليه شيخنا بأن « مصداق الإنسان » إن كان عين مفهوم « زيد » و « عمرو » و « بكر » فلا يصحّ صدقه عليه ، كما لا يصحّ صدق مفهوم « زيد » على « عمر » وإنْ كان غيره فكيف يحكي مفهوم عن مفهوم ؟ ومفهوم « مصداق الإنسان » إنما يحكي عن « زيد » من حيث أنه مصداق الإنسان ، ولا يحكي عنه من حيث أنه زيد ، وكلّ جامع فإنه يحكي عن الأفراد من حيث انطباقه عليها ولا يحكي عنها من جهة كونها أفراداً .

وذكر المحقق الشيخ علي القوچاني ، وتبعه المحقق المشكيني في (حاشية الكفاية) ما حاصله :

إنه إنْ اريد وضع اللّفظ بواسطة العام على الأفراد بما لها من الخصوصيات ، فهذا غير ممكن ، لكون مفهوم العام مبايناً لمفهوم الخصوصية ، ولا يكون المباين وجهاً لمباينه ، ولكن الموضوع له هو مفاهيم الجزئيات بلحاظ وجوداتها ، فالمفهوم الخاص هو الموضوع له بلحاظ وجوده لا بلحاظ مفهومه ، وحينئذ ، فلمّا كان الكلّي متّحداً وجوداً مع الفرد صار عنواناً له ، وكانت معرفة المعنون بالعنوان .

وأورد عليه شيخنا :

أوّلا : بأن كون الموضوع له هو الوجودات لا المفاهيم ، غير معقول ، إذ الموضوع له هو ما يكون قابلا لأنْ تتعلّق به الإرادة الإستعمالية ، فالموضوع له لابدّ وأنْ يكون قابلا للتفهيم ، والوجودات غير قابلة لذلك ، بل القابل للتفهيم ما يقبل الدخول في الذهن وهو المفهوم .

على أنّ معاني الألفاظ قابلة للوجود والعدم ، فكيف تكون الألفاظ موضوعةً للوجودات الخاصّة ؟

وثانياً : إنّ المقصود أنْ نرى الجزئيّات والخصوصيّات بتوسط المعنى العام الكلّي الملحوظ لدى الوضع ، والإتحاد في الوجود لا يعقل أن يصير منشأً للعنوانيّة ، بأنْ يكون أحد المتحدين مرآة لرؤية الآخر ولحاظه ، ومن هنا ، فإن الجنس والفصل الموجودين بوجود واحد ، لا يكون الإتحاد الوجودي بينهما مصحّحاً لحكاية أحدهما عن الآخر ، وأوضح من ذلك مقولة الإضافة ، فإنها متّحدة مع المضاف في الوجود ، مع أنه لا يعقل أن يحكي أحدهما عن الآخر ، فلا تعقل حكاية الفوقية عن السقف والابوّة عن الأب .

طريق آخر ذكره بعض الفلاسفة :

ولا يخفى أن مورد الكلام هو الوضع لخصوصيّات الماهيّة القابلة للصدق على الكثيرين ، لا الخصوصيات مع أمارات التشخّص ، فالبحث هو أن يكون الإنسان مرآة ينظر به حصص الإنسان من زيد وعمرو وبكر ، لا تلك الحصص مع مشخّصاتها وأعراضها ، بأنْ يحكي الإنسان عن زيد مع ماله من الكم والكيف ، فإنّه ليس للعام هذه الصلاحيّة أصلا ... فنقول :

إن المفاهيم على أقسام :

فمنها : ما هو كلّي وهو مصداق لمفهوم الكلّي أيضاً ، مثل : « الإنسان » وسائر أسماء الأجناس ، فإنه مفهوم قابل للصّدق على كثيرين ، وهو مصداق لمفهوم الكلّي أيضاً .

ومنها : ماهو جزئي مفهوماً ، فلا يقبل الصّدق على كثيرين ، وهو مصداق لمفهوم الجزئي أيضاً ، مثل الأعلام الشخصيّة .

ومنها : ماهو جزئيٌ مفهوماً ، لكنه مصداق لمفهوم الكلّي ، مثل « الشخص » و « الفرد » فهذا السنخ من المفاهيم مفاهيم جزئية وشخصيّة من حيث المفهوميّة ، ولكنها مصاديق لمفهوم الكلّي ، لذلك نقول : الجزئي جزئي مفهوماً وكلّي مصداقاً ، فهي جزئيّة بالحمل الأوّلي وكليّة بالحمل الشائع .

فهذا القسم الثالث له صلاحيّة الحكاية والكشف عن الحصص ، وذلك لأنّ هذه المفاهيم وإنْ كانت كليّةً من حيث الوجود ، إلاّ أن الوضع إنما هو للمفاهيم لا للوجودات ، وحينئذ ترى الإتحاد المفهومي بين مفهوم الفرد وواقع الفرد ، وبين مفهوم الشخص وواقع الشخص ، ولأجل هذا الإتحاد المفهومي تكون صالحةً للحكاية .

وهذا هو الأساس في صحة الأحكام على المفاهيم التي لها حكم بالحمل الأوّلي ، ولها حكم آخر بالحمل الشائع ، مثل قولنا : شريك الباري ممتنع ، فما لم يكن للموضوع وجود ذهني لا يحمل عليه « ممتنع » فشريك الباري موجود بالحمل الشائع ، والإمتناع حكم واقع شريك الباري لا شريك الباري المتصوَّر ذهناً . وكذا مثل قولنا : إجتماع النقيضين محال ، المعدوم غير موجود ، وهكذا . فكما أن مفهوم اجتماع النقيضين له الصلاحيّة لأنْ يحكي عن اجتماع النقيضين الذي هو موضوعٌ لقولنا « محالٌ » فكذا عنوان « مصداق الإنسان » وكذلك « الفرد » و « الشخص » ... فله الصلاحيّة لأنْ يحكي عن الحصّة الواقعية للإنسان التي هي مصداق جزئي حقيقي .

وتلخّص : إمكان الوضع العام والموضوع له الخاص ، عن طريق التفصيل المذكور بين المفاهيم العامّة ، وتحقّق الوحدة المفهوميّة في قسم منها ، فإنّه بالوحدة المفهومية وبالحمل الأوّلي تصير منشأً للحكاية عن الحصّة .

أقول :

هذا ما استقرّ عليه رأيه في الدورة المتأخّرة .

إلاّ أنه في الدورة السابقة أشكل على هذا الوجه بما حاصله : وجود الفرق بين مفاهيم « الفرد » و « الشخص » و « الجزئي » ومصاديقها ، لأن مفهوم الفرد مثلا من حيث أنّه مفهوم الفرد يحكي عن جميع الأفراد واحداً واحداً ، أما واقع الفرد ومصداقه فلا حكاية له عن هذا وذاك من الأفراد ، والذي نحن بصدده هو الوصول إلى الواقع عن طريق المفهوم ، فالإشكال يعود ، لأنّ حيثيّة الواقع حيثية الإباء عن الصدق على كثيرين ، ومفهوم الفرد حيثيّته القبول للصدق على كثيرين ، فبينهما تناقض ، والنقيض لا يحكي عن نقيضه .

فإنْ قيل :

إنا إذا لم نتمكّن من لحاظ الجزئيات ، يلزم بطلان القضايا الحقيقيّة ، لأن الأفراد الحقيقية غير متناهية ، ولولا لحاظها بواسطة العام ـ وهو العنوان الكلّي المتناهي ـ لم يمكن الوضع لها ، فلا تتحقق القضية الحقيقية .

قلنا :

ليس الحكم في القضايا الحقيقية بلحاظ الخصوصيات دائماً ، فلا يلزم في مثل : « كلّ من كان مستطيعاً فيجب عليه الحج » لحاظ أفراد المستطيع ، بل الحكم يتوجّه إلى كلّ مستطيع من حيث أنه مستطيع ، لامن حيث أنه زيد وعمرو وبكر ... وهذا القدر كاف في صحّة القضيّة الحقيقيّة .

لكنّ الكلام في المقام في لحاظ الخصوصيّة ـ بما هي خصوصيّة ـ بواسطة العام ، فبين المقام ومسألة القضية الحقيقيّة فرق ، وإنكار الوضع العام والموضوع له الخاص لا يضرّ بتلك المسألة .

الجهة الرابعة

في الوضع الخاص والموضوع له العام ، بأنْ يكون المعنى الملحوظ حين الوضع خاصّاً ، فيوضع اللّفظ بواسطته على العام القابل للصّدق على كثيرين .

وقد أنكر الكلّ هذا القسم إلاّ الميرزا الرشتي في (بدائع الاصول)[1] وحاصل كلامه :

إنه كما أن الجزئي يرى بواسطة الكلّي ، كذلك الكلّي يرى بواسطة الجزئي ، فإنّ « الإنسان » يرى مع « زيد » غير أنّه تارةً يوضع اللّفظ عليه من حيث أنه «زيد» ، واخرى يوضع عليه اللّفظ من حيث أنه « إنسان » .

وقد أوضح ذلك بأن من يصنع معجوناً مركّباً من أجزاء ، تارة يلحظ المعجون بلحاظ كونه معجوناً خاصّاً ، واخرى يلحظه بلحاظ الخاصيّة التي فيه ، فالوضع باللّحاظ الثاني خاص والموضوع له عام ، فالفرق بين الوضع العام والموضوع له العام ، وبين الوضع الخاص والموضوع له العام ، هو الفرق بين قولنا : كلّ مسكر حرام ، وقولنا : الخمر حرام لإسكاره ، فوزان القضيّة الاولى وزان العام والموضوع له العام ، لأنه يلحظ

(١) بدائع الاصول : ٣٩ .

العام المسكر ويجعل الحرمة لهذا العام ، أما في القضيّة الثانية فالموضوع الملحوظ هو إسكار الخمر ، لكنْ لا يضع الحكم للإسكار المختص بالخمر ، بل إنّه يرى بإسكار الخمر عموم الإسكار ويضع الحكم لهذا العام .

وأشكل عليه شيخنا الاستاذ :

بأن الخاص والعام متقابلان متعاندان ، وكاشفيّة المعاند والمباين لمباينه محال .

وأمّا ماذكره من المثال ، فجوابه ـ كما ذكر صاحب (الكفاية) ـ أنه لو كان الملحوظ في : « الخمر حرام لإسكاره » هو إسكار الخمر فقط ، فإن الحكم لن يتجاوز هذا الموضوع ، أي الخمر المسكر ، وإنْ أُريد مِن « الخمر حرام لإسكاره » أن يكون إسكار الخمر وجهاً للإسكار ، فهذا غير معقول ، لأن إسكار الخمر لا يصير مرآة للإسكار ، كما أن إنسانية زيد لا تصير مرآة للإنسان . وإنْ أريد أنّا نلحظ إسكار الخمر ومن لحاظه ننتقل إلى طبيعة الإسكار ونجعل الحكم لهذه الطبيعة ، أو نضع اللّفظ للطبيعة التي انتقلنا إليها بسبب هذه الخصوصيّة ، فهذا ليس من قبيل الوضع الخاص والموضوع له العام ، بل هو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام .

إذن ، الخصُوصيّة ـ سواء في الأحكام أو الأوضاع ـ لا تصير مرآةً وحاكيةً عن العام .

غاية ما هناك : إن الخصوصيّة تصير وسيلةً للانتقال ، ومنشأ للّحاظ ، فيكون العموم في الوضع والموضوع له كليهما ، بأن يُلحظ الفرد وتُلحظ بذلك الإنسانيّة الموجودة فيه ، وتصير الإنسانية الموجودة في هذا الفرد منشأً للانتقال إلى مفهوم الإنسان ، مثاله : أنْ يلحظ الشخص الذي في المسجد ، وينتقل إلى « الشخص » وإلى « مَن في المسجد » ويصير « مَن في المسجد » جامعاً انتزاعيّاً ، وهذا انتقال من الخصوصيّة إلى الجامع ، وهو أمر ، والحكاية والمرآتيّة أمر آخر ، إلاّ أنه قد وقع الخلط بين الأمرين في كلام المحقّق المذكور .

المعنى الحرفي

ثم إنه قد وقع البحث بينهم في وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص بناءً على إمكانه ، فقال جماعة بأن وضع الحروف من هذا القبيل ، وقال المحقق صاحب (الكفاية) بأن الوضع فيها عام والموضوع له فيها عام كذلك .

فالكلام في جهتين ، إحداهما : حقيقة المعنى الحرفي ، والاخرى : وضع المعنى الحرفي .

الجهة الاولى

قد ذكرت أقوال في معنى الحروف :

فقيل : إنها لا معنى لها أصلا .

وقال الأكثر : إنها ذات معان .

فقال صاحب (الكفاية) : إن معنى الحروف ومعنى الاسم واحد ذاتاً .

وقال الآخرون : بالإختلاف الجوهري بين الاسم والحرف .

ثم اختلفوا في ذلك ، على أقوال .

وإليك التفصيل :

القول الأول :

أمّا القول الأول ، فهو مردود عند الكلّ ، إنه يجعل الحروف كعلامات الإعراب وحركات الكلمات ، فلا تفيد إلاّ خصوصيات المعاني .

فيرد عليه : بأن تلك الخصوصية هي المعنى لا محالة .

القول الثاني :

والمهمّ نظريّة صاحب (الكفاية) ، والكلام حولها يكون بذكر مقدمات ، ثم بيان المدّعى ، والدّليل ، ثم الإشكالات على هذه النظريّة الوارد منها وغير الوارد .

أمّا المقدمات فهي :

أوّلا : إن المعاني على قسمين ، فمنها ما لا يختلف باختلاف اللحاظ كمفهوم الانسان والحجر ، ومنها ما يقبل الاختلاف باختلاف اللحاظ ، مثل من والابتداء ، في والظرفية ... وهكذا . ومورد البحث هذا القسم .

وثانياً : إن ذات المعنى لا يختلف باختلاف اللحاظ ، فهو كالمرآة ، فإنها لا تختلف سواء لوحظت بما ينظر أو لوحظت بما به ينظر ، والمثال الدقيق هو الأعراض ، فالبياض على الجدار تارةً ينظر وصفاً للجدار ، واخرى ينظر إليه في مقابل الجدار ، وهو في كلتا الحالتين هو البياض ، ولا تختلف حقيقته .

وثالثاً : إن كلّ ماهيّة ما لم توجد لم تتشخّص ، إذ الخصوصيّة مساوقة للوجود ، كما أنها ما لم تتشخّص لم توجد .

ورابعاً : إن عمل الواضع هو لحاظ المعنى ووضع اللّفظ عليه ، وعمل المستعمِل هو لحاظ المعنى واستعمال اللّفظ الموضوع له فيه ، فتكون مرحلة الإستعمال متأخرة عن مرحلة الوضع ، كما أنّ الوضع متأخّر رتبةً عن المعنى الموضوع له اللّفظ ، وعليه ، فلا يمكن أن يتجاوز لحاظ المعنى في مرحلة الإستعمال إلى مرحلة الوضع ، ويستحيل أن يصير لحاظ المستعمِل عند الإستعمال جزءً من المعنى الموضوع له اللّفظ .

وخامساً : إن لحاظ المعنى في مرحلة الإستعمال من المستعمل ، يعني وجود المعنى في ذهن المستعمل ، وهذا الوجود لا يمكن أن يرد على المعنى الموجود ، بل يرد على المعنى ، لأن الماهيّة الواحدة لا تقبل الوجود مرّتين ، والموجود لا يقبل الوجود بموجود آخر .

هذه هي المقدمات .

و**المدّعى** هو :

إن كلّ ما يأتي إلى الذهن من لفظ « من » هو الآتي إليه من لفظ « الإبتداء » وكذا « في » و « الظرفية » و « على » و « الإستعلاء » وهكذا .

وتوضيحه مع إقامة الدليل عليه : إن الموضوع له إنما هو ذات المعنى ، وليس اللّحاظ داخلا في حيّز المعنى ، فلا يمكن أن يكون اللّفظ موضوعاً للمعنى الملحوظ ، لأنه يستلزم أن يكون كلّ معنىً ملحوظاً عند الإستعمال ، والحال أنّ الملحوظ لا يصح أن يلحظ مرةً اخرى .

إن الواضع يضع لفظ « الإبتداء » ولفظ « من » لذات المعنى ، غير أن المستعمل تارةً ينظر إلى المعنى شأناً وصفةً لغيره فيستعمل « مِن » واخرى ينظر إلى المعنى بالنظر الإستقلالي في مقابل المعاني الاخرى فيستعمل « الإبتداء » تماماً كما هو الحال في المرآة و « البياض » كما تقدم .

فكون المعنى معنىً إسمياً أو حرفيّاً يرجع إلى مرحلة الإستعمال وكيفيّة لحاظ المستعمل في ظرف الإستعمال ، أمّا في مرحلة الوضع فلا اختلاف جوهري بينهما ، بل الموضوع له واحد وهو ذات المعنى .

فالآليّة الموضوع لها الحرف ، التي تخصّص المعنى ، هذه الآليّة إنما جاءت من ناحية اللّحاظ ، واللّفظ ليس موضوعاً لا للحصّة الخارجيّة ولا للحصّة الذهنيّة .

أمّا أنه غير موضوع للحصّة الذهنيّة ، فلأن الدلالة على هذه الحصّة إنما تكون نتيجة اللّحاظ باللّحاظ الآلي ، واللّحاظ الآلي إنما يكون في ظرف الإستعمال ، وهذا يستحيل أن يكون هو الموضوع له ، لكونه متأخّراً رتبةً كما تقدَّم ، فالحرف غير موضوع للمعنى الخاص الملحوظ الآلي الذهني .

هذا أوّلا .

وثانياً : إذا كان اللّحاظ الآلي جزءً للمعنى الموضوع له ، فإنه يستلزم أن يكون اللّحاظ الإستقلالي في وضع الأسماء أيضاً جزءً للموضوع له ، والتالي باطل لعدم التزام أحد به ، فالمقدّم مثله .

وثالثاً : إذا كان اللّحاظ الآلي والجزئيّة الذهنيّة داخلةً في وضع الحرف ، لزم أنْ يكون جميع استعمالاتنا مجازيّة ، وذلك لأنا نجرّد المعاني لدى استعمالها عن تلك الجزئيّة ، فيكون استعمالا في غير ما وضع له .

وأما أنه غير موضوع للحصّة الخارجيّة ، فلأنّ كثيراً ما تستعمل الحروف في المعنى الجزئي الحقيقي ، لا الخارجي . ففي قولنا مثلا : سرت من البصرة إلى الكوفة ، ليس المستعمل فيه لفظة « من » النقطة الخارجيّة . ولذا جعله بعض الفحول ـ وهو المحقق صاحب (الحاشية) على المعالم ـ جزئيّاً إضافيّاً فقال صاحب الكفاية : « وهو كما ترى » أي : لأن الجزئي الإضافي كلّي لا جزئي .

وتتلخّص نظرية صاحب (الكفاية) في :

١ ـ الحروف لها معان .

٢ ـ إنها متّفقة مع الأسماء المستعملة في معانيها . خلافاً للمشهور .

٣ ـ إن الإختلاف إنما يأتي في الإستعمال من جهة لحاظ المستعمِل في ظرف الإستعمال ، وهذا لا يوجد اختلافاً جوهريّاً بين الاسم والحرف .

٤ ـ إنه ليس الموضوع له في الحروف المعنى الجزئي والخصوصية ، لا ذهناً ولاخارجاً ، فالوضع فيها عام والموضوع له عام .

هذا ، والجدير بالذكر : إن المحقّق الخراساني يجعل الآليّة والإستقلاليّة عبارةً عن الآليّة والإستقلاليّة في المفهوميّة ، يعني : كما أنّ الجواهر مستقلّة في الوجود خارجاً ولا تحتاج إلى شيء في تحقّقها ، وأن الأعراض بخلافها ، كذلك الاسم والحرف في التعقّل ، فالاسم يتعقّل مستقلاً ، أي : يأتي مفهوم « الإبتداء » إلى الذهن غير قائم بشيء ، بخلاف الحرف ، فإنّه لا يأتي إلى الذهن إلاّ إذا كان معه « السير » مثلا .

هذا تمام الكلام في بيان هذه النظريّة .

ما لا يرد عليه من الإشكال :

وإذا تبيّن واقع نظرية صاحب (الكفاية) ، فلا يرد عليه :

١ ـ أنه إذا كان بين الآليّة والإستقلاليّة فرق ، فمن المفاهيم الاسميّة ما يلحظ في الذهن آلةً للغير ، فيلزم أنْ يكون حرفاً ، كالتبيّن في قوله تعالى : (**وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ**)[1] فإنّه ملحوظ آلةً ومرآةً للفجر ، مع أنه اسم .

---

(١) سورة البقرة : ١٨٧ .

وجه عدم الورود : أن مراده من الآليّة ـ كما تقدّم ـ عدم الإستقلاليّة في المفهوميّة ، و « التبيّن » في الآية الكريمة وإنْ كان طريقاً لمعرفة الفجر ، إلاّ أنه مستقلّ في التعقّل عن « الفجر » ولا يحتاج في ذلك إليه ولا إلى غيره ، فهو اسم وليس بحرف .

٢ ـ إنّه تارةً يكون المعنى الحرفي ملحوظاً بالإستقلال ، كما لو علم بمجيء زيد ثم شك في أنه وحده أو معه أحد ، فيقال : مع عمرو . فإن هذه المعيّة أصبحت ملحوظة بالإستقلال ومقصودة بالتفهيم .

وجه عدم الورود : أن معنى « مع » أي الحرف ، غير مستقلّ في التعقّل ، فلو أُريد مجيؤه إلى الذهن ، فلابدّ من كونه قائماً بغيره من « مجيء » ونحوه ، أمّا حيث يراد إفادة معناه وهو المعيّة فهو اسم وليس بحرف .

٣ ـ قوله : بأن المعنى يتغيّر بحسب تعدّد اللّحاظ ، فيه : إن حقيقة اللّحاظ ليس بشيء غير الوجود الذهني ، فإذا كان المعنى قابلا لوجودين ذهنيّين ـ الوجود الآلي والوجود الإستقلالي ـ لزم أنْ يوجدا في الخارج كذلك ، أي يلزم أن تكون ذات المعنى خارجاً قابلةً للتقسيم إلى القسمين ، فإذا وجد المعنى الحرفي خارجاً بالوجود الإستقلالي ، إحتاج إلى معنىً حرفي ليكون رابطاً ، وهكذا .

ولكنّ اللاّزم والتالي باطل ، فالملزوم والمقدّم مثله .

أورده المحقق الإصفهاني .

وأجاب شيخنا الاستاذ بعدم الملازمة بين البابين ، فقد يكون المعنى قابلا للنوعين من الوجود في الذهن ، لكنه لا يكون في الخارج كذلك ، فالأعراض مثلا لا تقبل في الخارج إلاّ الوجود بالغير ، لكنّها في الوجود الذهني تقبل النوعين ، وكالإنسان ، فإن الماهيّة واحدة ، وهي تقبل الوجود الذهني بنحوين : القابل للصّدق على كثيرين ، وغير القابل له ، فهي تقبل الوجود في الذهن بوجود الفرد الذهني ، وتقبل الوجود في الذهن بوجود الكلّي الطبيعي ، لكنها في الخارج لا تقبل الوجود إلاّ بنحو الصدق على كثيرين .

ما يرد عليه من الإشكال

أوّلا : في قوله : الآليّة والاستقلالية تأتي من ناحية اللّحاظ ، وإلاّ فلا فرق جوهري بينهما .

فإنّ اللّحاظ ليس إلاّ الوجود الذهني ، فإذا لم يكن في حاقّ المعنى وذاته لا آليّة ولا إستقلاليّة ، فإنّ لحاظه ـ أي وجوده ـ لا يغيّره عمّا هو عليه .

وبعبارة اخرى : ليس الوجود إلاّ أنْ ينقلب النقيض إلى النقيض ، بأنْ يكون الشيء موجوداً بعد أنْ كان معدوماً ، فالوجود لا يغيّر الماهيّة والحقيقة بل يُظهرها بعد أنْ لم يكن لها ظهور .

وإذا كان اللّحاظ ـ سواء من الواضع أو المستعمِل ـ ليس إلاّ وجود المعنى ، فكيف يكون المعنى باللّحاظ آليّاً تارةً واستقلاليّاً اخرى ؟

وثانياً : إنْ كان الموضوع له اللّفظ ذات المعنى ، وكان الإستقلال وعدم الإستقلال خارجين عنه ، غير أنْ الواضع اشترط على المستعمل استعمال الاسم إن كان المعنى ملحوظاً بالإستقلال ، والحرف إنْ لم يكن .

ففيه : أنه إذا كان المعنى الموضوع له اللّفظ مطلقاً غير متقيَّد لا بالآليّة ولا بالإستقلاليّة ، فكيف يصبح بالإستعمال مقيّداً بهذا تارةً وبذاك اخرى ؟

وثالثاً : إذا كان الموضوع له هو ذات المعنى فقط ، لصحّ استعمال الحرف في محلّ الاسم وبالعكس ، ومن عدم صحّة هذا الإستعمال يستكشف وجود الفرق الجوهري بينهما .

قال صاحب (الكفاية) : وجه عدم الصحّة هو : إنّ هذا الإستعمال وإنْ كان في الموضوع له ، إلاّ أنه بغير ما وضع عليه .

فقالوا في شرح هذا الكلام : إن مراده تقييد الواضع للعلقة الوضعيّة .

قلنا : إنْ أُريد أنّ الوضع مقيَّد ، فليس من المعقول كون الوضع مقيّداً والموضوع له غير مقيَّد ، لأن الوضع من مقولة الإضافة ، فيكون التقييد في ناحية الإضافة موجباً للتقييد في متعلَّقها ، فتقييد الموضوع مع عدم تقييد الموضوع له غير ممكن .

وإنْ كانت العلقة الوضعيّة مطلقة غير مقيَّدة ، فلابدّ من كون الموضوع والموضوع له كليهما مطلقين ، وحينئذ جاز استعمال كلّ في مكان الآخر ، وبطل منع ذلك بناء على تقييد الوضع .

فلا يندفع هذا الإشكال ، اللهم إلاّ بأنْ يقال : إن الواضع شرط على المستعملين لدى الإستعمال لحاظ الاسم مستقلاً ولحاظ الحرف آلةً . ويردّه : عدم وجود الموجب لاتّباع شرط الواضع والإلتزام به .

القول الثالث :

إنّ المعنى الحرفي يختلف والمعنى الاسمي اختلافاً جوهريّاً ، وإليه ذهب جمهور المحققين ، غير أنهم اختلفوا في تصوير هذا الإختلاف وبيان حقيقته :

*** رأي الميرزا**

فقال المحقق النائيني : إنّ المعنى الحرفي يباين المعنى الاسمي ، والتباين بينهما هو بالإيجاديّة والإخطاريّة ، فالمفاهيم الاسميّة إخطاريّة ، والمفاهيم الحرفيّة إيجاديّة .

وقد ذكر لإثبات مدّعاه خمس مقدّمات ، وبناه على أربعة أركان :

وملخّص كلامه هو :

إن المعاني على قسمين ، منها : إخطاريّة ، ومنها : غير إخطاريّة ، فما يكون صالحاً لأنْ يخطر في الذهن بنفسه فهو معنًى اسمي ، وما لا يصلح لذلك بل لابدَّ من كونه ضمن كلام مرتّب بترتيب معيّن فهو معنى حرفي . والمعاني غير الإخطارية إيجاديّة ، غير أنّ هذه المعاني الإيجاديّة تنقسم إلى قسمين ، فمن الحروف ما يوجد مصداق لمعناه في الخارج ، كحروف النداء والتشبيه ونحوها ، فإنّه لمّا يستعمل حرف النداء ويقال : يا زيد ، يوجد مصداقٌ للنداء خارجاً ، وكذا في : زيد كالأسد ، ومن الحروف ما لا يوجد مصداق لمعناه في الخارج مثل « من » و « على » و « إلى » ، فهي حروف نسبيّة ، أي أن معناها ليس إلاّ إيجاد النسبة والربط بين المعاني المتباينة التي لاربط بينها ، كما في : سرت من البصرة إلى الكوفة .

فالحروف كلّها إيجاديّة ، غير أنْ بعضها لمعناه مصداق في الخارج وبعضها لا ، بل هي لإيجاد الربط والنسبة فقط ، فما في كلام صاحب (الحاشية) من تقسيم الحروف إلى إيجادية وغير إيجادية غير صحيح .

وبالجملة ، فلا شيء من الحروف بإخطاري .

ثم قال : إن النسبة بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي هي النسبة بين المفهوم والمصداق ، فالمعنى الاسمي له خاصيّة المفهوم ، والمعنى الحرفي له خاصيّة المصداق ، فالتفاوت بين « النداء » الذي هو معنى اسمي ، وبين « يازيد » الذي هو معنى حرفي ، هو التفاوت بين « مفهوم الماء » و « مصداق الماء » ، مع الإلتفات إلى أنا بواسطة الحرف نوجد المعنى ، ولا ظرف لمعناه إلاّ ظرف الإستعمال ، وهو موطن تحقّقه ، بخلاف مثل صيغ العقود والإيقاعات التي موطن تحقّق المنشأ فيها هو وعاء الإعتبار .

فظهر أن الإختلاف بين المعنيين ـ الاسمي والحرفي ـ جوهري ، إذ المعنى الاسمي إخطاري مستقل في التعقّل غير محتاج إلى شيء ، والمعنى الحرفي إيجادي غير مستقل وهو يفيد الربط بين المعاني الإخطارية المتباينة ، فهو غير إخطاري ، إذ ليس إلاّ في عالم الإستعمال ، فالمعاني الاسميّة دائماً مقصودة بالإستقلال ، والمعاني الحرفيّة دائماً آليّة وينظر إليها بالتبع ، بل إنها حين الإستعمال فانية فناء اللّفظ في المعنى ، وهي توجد الربط بين الأسماء ـ كربط « على » بين « زيد » و « السطح » ـ في مقام التكلّم ، لا في الخارج ، وهذا الربط والنسبة من قبيل النسبة بين الظلّ وذي الظل ، ولذا قد تطابق وقد تخالف ـ وليس من قبيل النسبة في الخارج ، التي هي النسبة بين الدّال والمدلول وحقيقة هذه النسبة في الحروف عبارة عمّا يؤخذ من قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها ، فإنْ لم تؤخذ هذه الخصوصيّة في المقولات التسع لم تكن هناك نسبة ، فالعرض لو لم يكن فيه جهة قيام بالجوهر فلا نسبة ، كما هو الحال بين جوهر وجوهر آخر ، إذ حقيقة النسبة ناشئة من قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها[1] .

مناقشات الشيخ الاستاذ

وذكر شيخنا الاستاذ على هذا القول إشكالات ، فقال :

١ ـ أمّا قوله : إن حقيقة النسبة ليست إلاّ قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها ، فإن معناه انحصار النسبة بين المقولات العرضيّة ، ويلزم منه انكارها في مثل « شريك الباري ممتنع » لعدم وجود المقولة فيه ، ولا يخفى مافيه .

٢ ـ وأمّا قوله بأنّ جميع الحروف إيجاديّة ، وليس فيها جهة الحكاية أصلا ، إذ ليس لها ما وراء كي تحكي عنه ، فما معنى الصّدق والكذب في مثل : زيد على السطح ، عمرو في الدار ... ؟

أجاب رحمه الله : بأنّ مناط الصّدق والكذب هو وجود وعدم وجود المطابق .

---

(١) أجود التقريرات ٢٥/١ ـ ٣٢ ط مؤسّسة صاحب الأمر (عج) .

وفيه : إن موضوع الصّدق والكذب هو الخبر ، وحيث لا يكون خبرٌ فلا يكون صدق وكذبٌ ، ولازم كلامه انتفاء الخبر في مثل زيد في الدار ، لأن الخبر إن كان له مطابَق فهو صدق وإلاّ فهو كذب . وتوضيح ذلك : إن في الجملة الخبرية مسلكين : أحدهما : إنّها تدل على ثبوت أو عدم ثبوت النسبة ، وهذا هو المشهور ـ وربّما ادّعي عليه الإتفاق كما عن التفتازاني ـ والآخر : إن الجملة الخبرية دالّة على قصد الحكاية . وسوف نوضح الفرق بين المسلكين في مسألة الإنشاء والإخبار .

وكيف كان ، فإن قوام الإخبار هو الإعلام والإنباء ، قال تعالى : (**إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأ**)[1] فإذا لم يكن هناك منبأ عنه ، ومدلول ، ومحكي ، فلا موضوع للإعلام والإنباء والإخبار ... وهذا هو المهمّ ، وإذا كان شأن الحروف هو الربط وأنه ليس للحروف ما وراء ، فعن أيّ شيء يخبر وينبئ ... والعجيب أنه قد ناقض نفسه في ضمن كلامه ، عندما ذكر انقسام الألفاظ إلى المستقل وغير المستقل ، وغير المستقل إلى قسمين ، حيث عبَّر عن بعض الهيئات والحروف بأنّها تفيد كذا وتدل على كذا ، فإذا لم يكن للحروف معنىً مطلقاً ، فما معنى الإفادة والدلالة ؟

٣ ـ وأمّا قوله بأنّ النسبة بين المعنى الاسمي والحروف نسبة المفهوم إلى المصداق ، فغير صحيح ، لأن المصداق والمفهوم لا اختلاف بينهما إلاّ في الوجود ، وإلاّ فالذات واحدة ، كزيد والإنسان ، فكلاهما حيوان ناطق والنسبة نسبة الكلّي والفرد ، فالنسبة المذكورة تختص في وحدة الذات ، ولا تجتمع مع الإختلاف الذاتي بين مفهوم الاسم ومفهوم الحرف ، كما هو الحق الذي اختاره في مقابل مبنى صاحب (الكفاية) ، بل على هذا المبنى تكون النسبة هي النسبة بين العنوان والمعنون ، كمفهوم الوجود والمصاديق الخارجيّة للوجود .

٤ ـ وأمّا قوله بأن المعنى الحرفي فان في مقام الإستعمال وغير ملحوظ أصلا . ففيه : أنه خلاف الوجدان ، فقد يكون تمام النظر في مورد إلى إفادة معنى حرف من الحروف ، كلفظة «من » في « سرت من البصرة إلى الكوفة » . وهذا الإشكال من المحقق الخوئي في (حاشية أجود التقريرات) .

٥ ـ إنه لا ريب في أن الحروف موجدة للربط بين المفاهيم الاسميّة ، فالسير بما له من المفهوم مغاير للبصرة بما له من المفهوم ، لكنّها بدلالتها على معانيها توجد الربط ، لا أنها توجده من غير أنْ تدل على معنى .

وعلى الجملة ، فإن دعواه بأنّ الحروف إيجاديّة فقط ، دعوى بلا دليل ، بل الدليل قائم على بطلانها . أمّا وجداناً ، فلأن قولنا زيد في الدار ، يشتمل على « زيد » الحاكي عن الجوهر وهو المكين ، وعلى « الدار » الحاكي عن الجوهر وهو المكان ، وعلى « في » المفيد للظرفيّة الحاكي عن الربط ، فكلّ من الاسمين يفيد معناه الخاص ، و « في » يفيد الربط بينهما ، ولولا هذا الحرف لما انتقل إلى الذهن الربط بين الاسمين المذكورين . وأمّا برهاناً ، فلأن حكمة الوضع التي اقتضت أنْ يفاد معنى « زيد » بهذا اللّفظ ، ومعنى « الدار » بهذا

---

(١) سورة الحجرات : ٦ .

اللّفظ ، كذلك هي تقتضي إفادة النسبة والربط بينهما بحاك ، إذْ لا وجه لأنْ يكون لذينك المعنيين حاك ولا يكون هناك حاك عن معنى الربط ، فلا محالة ، توجد في الأسماء والحروف جهة الحكاية ، غير أنّ الأسماء تحكي عن معان مستقلّة ، والحروف تحكي عن معان غير مستقلّة وهذا هو الفرق .

فالأسماء والحروف مشتركة في الإخطاريّة والحكايّة ، والإختلاف في الإستقلال وعدم الإستقلال .

إشكال المحقق العراقي ودفعه

وأمّا ما أورده المحقّق العراقي على الميرزا من أنه : إنْ كان المراد من إيجاد الحرف الربط بين المفهومين إيجاده بين مفهومين مرتبطين فهو تحصيل للحاصل ، وإنْ كانا غير مرتبطين فإيجاده للربط بين غير مرتبطين محال .

فقد أجاب عنه الاستاذ بأن مراد الميرزا أن الحروف توجد الربط بين المفاهيم ، بمعنى أنه لولا الحروف لما وجد الإرتباط بينها .

*** رأي المحقق العراقي**

إن الحروف موضوعة للأعراض النسبيّة الإضافيّة[1] ، كمقولة الأين والإضافة ونحوهما . وتوضيح كلامه هو :

إن المعاني على أقسام :

١ ـ المعاني الموجودة في نفسها لنفسها ، وهي الجواهر ، كزيد .

٢ ـ المعاني الموجودة في نفسها لغيرها ، وهي الأعراض ، كالبياض .

٣ ـ المعاني التي لا نفسيّة لها مطلقاً ، لا في نفسها ولا لنفسها ، بل في غيرها لغيرها بغيرها ، مثاله : وجود الرابط ، كالرابط بين زيد وقائم ، وهو المعبَّر عنه بـ « أست » بالفارسيّة .

ثم إنّ القسم الثاني ينقسم إلى قسمين : الأعراض النسبيّة ، والأعراض غير النسبيّة .

العرض لا يكون بغير نسبة ، لأنه لغيره ، لكن بعض الأعراض ليس له إلاّ نسبة واحدة ، وهي النسبة إلى الموضوع ، كالبياض القائم بالجدار ، وبعضها ذو نسبتين ، كمقولة الأين ، فمثل « في » له نسبة إلى المكين وهو « زيد » ، وإلى المكان وهو « الدار » فيسمّى القسم الأول بالعرض غير النسبي ، والثاني بالعرض النسبي .

فالأسماء موضوعة للجواهر كلفظ الجسم ، وللأعراض غير النسبيّة كلفظ البياض .

والحروف موضوعة للأعراض النسبيّة ، كـ « من » و « على » و « في » و «إلى» ...

والهيئات موضوعة للرابط ، وهو « أست » .

---

(١) نهاية الأفكار ٤٢/١ ـ ٥٢ ط جامعة المدرّسين .

فالموضوع له الحرف عبارة عن العرض النسبي ، وعن الوجود الرابطي ، والموضوع له الهيئة عبارة عن وجود الرابط ، فالحروف مثل « من » و « إلى » و« في » هي لأقسام الأين ، الأين الظرفي « في » والأين الإبتدائي « من » والأين الإنتهائي « إلى » .

قال : ومن الحروف ما لا نتمكّن من تصوّر معناه الموضوع له مثل « اللام » فلا ندري هو من أيّ مقولة ، لكن هذا لا يضرّ بالنظرية ، ولا يوجب بطلانها .

وعلى الجملة ، فالهيئات موضوعة لوجود الرابط ، مفاد « أست » .

والحروف على قسمين : منها ماهو موضوع للنسبة ، مثل حروف التمنّي والترجّي ، فهي موضوعة لنسبة تشوّق المترجّي إلى المترجّى ، والمتمنّي إلى المتمنّى ، مثل ليت ولعل . ومنها الحروف الاخرى ، فهي موضوعة للأعراض النسبيّة مثل « من » و « إلى » و « في » .

قال : ومعاني الحروف متعلّقة بالغير ، فلا إستقلاليّة لها ، لا في ذواتها ولا في وجوداتها .

المناقشات

قبل كلّ شيء ، لم يذكر هذا المحقق دليلا على ما ادّعاه من كون المعنى الحرفي عبارةً عن العرض النسبي .

ثم :

١ ـ إذا كان معنى الحرف عبارةً عن العرض النسبي ، فأين الأعراض النسبية لحروف التشبيه والعطف والنداء ؟ وقوله بوجود هذا المعنى إلاّ أنّا لا نعرفه بالضّبط ، غير مفيد ، لأنّ الأعراض النسبيّة كمقولة الأين والإضافة والجدة ... معروفة ، فلماذا لا نعلم بالعرض النسبي في مثل كأنّ زيداً أسد ، ومثل : يا زيد ... ؟

إن الحقيقة أن هذه الحروف ليس معناها هو العرض النسبي .

٢ ـ ماذكره من أنّ المعنى الحرفي متقوّم ماهيّةً ووجوداً بالغير ، فيه : إن كلّ عرض مستقل ماهيّةً ومحتاج إلى الغير وجوداً ، من غير فرق بين النسبي وغيره .

٣ ـ إنّ العرض النسبي نفسه معنىً اسمي ، ففي (الأسفار)[1] في مبحث الأين ، في نقض تعريف هذه المقولة بنسبة الشيء إلى المكان ، قال ما معناه : ينبغي أنْ نقول بأنّ مقولة الأين هي الهيئة الحاصلة للشيء ، والهيئة معنى اسمي ، ثم قال : فمقولة الأين عبارة عن الهيئة الحاصلة بالاضافة .

فجميع الأعراض النسبية من مقولة الجدة والوضع ... هيئات حاصلة ، والهيئات معان مستقلة ، والحال أن المعنى الحرفي غير مستقل .

٤ ـ ماذكره في ليت ولعلّ ، فيه : إن التشوق صفة نفسانيّة وليس بنسبة ، غاية الأمر ، هو صفة نفسانية ذات تعلّق وإضافة إلى الغير ، مثل الحب والبغض .

---

(١) الأسفار ٢١٥/٤ ط مكتبة المصطفوي .

٥ ـ وماذكره في « الأين الإبتدائي » و « الأين الإنتهائي » مخدوش ، لأنّ « الأين » هي الهيئة الحاصلة للشيء من الإضافة إلى المكان ، فلا ابتداء لها ولا انتهاء ، نعم ، لكلّ « أين » إضافة اخرى ، ففي « من » إضافة ابتدائية ، وفي « إلى » إضافة انتهائية ، لكنّ كليهما من مقولة الأين ... فجعل « من » للأين الإبتدائي ، و « إلى » للأين الإنتهائي غير معقول .

قال شيخنا الاستاذ :

هذا كلّه بناءً على أن مسلكه في معنى الحرف هو العرض النسبي .

لكن كلماته مشوّشة ...

*** رأي السيد الخوئي**

قال طاب ثراه في تعليقة (أجود التقريرات) :

« والتحقيق أن يقال : إن الحروف بأجمعها وضعت لتضييقات المعاني الاسميّة وتقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها ، ومع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجية ، بل التضييق إنما هو في عالم المفهوميّة وفي نفس المعاني ، كان له وجود في الخارج أو لم يكن ، فمفاهيمها في حدّ ذاتها متعلّقات بغيرها ومتدلّيات بها ، قبال مفاهيم الأسماء التي هي مستقلاّت في أنفسها .

توضيح ذلك : إن كلّ مفهوم اسمي له سعة وإطلاق بالإضافة إلى الحصص التي تحته ، وسواء كان الإطلاق بالقياس إلى الخصوصيات المنوّعة أو المصنّفة أو المشخّصة ، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد ، ومن الضروري أن غرض المتكلّم كما يتعلّق بإفادة المفهوم على إطلاقه وسعته ، كذلك قد يتعلّق بإفادة حصّة خاصّة منه ، كما في قولك : الصلاة في المسجد حكمها كذا . وحيث أنّ حصص المعنى الواحد فضلا عن المعاني الكثيرة غير متناهية ، فلابدّ للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصّص المعنى وتقيّده ، وليس ذلك إلاّ الحروف والهيئات الدالّة على النسب الناقصة ، كهيئات المشتقات ، وهيئة الإضافة أو التوصيف ، فكلمة « في » في قولنا : الصلاة في المسجد ، لا تدل إلاّ على أنّ المراد من الصلاة ليس هي الطبيعة السارية إلى كلّ فرد ، بل خصوص حصّة منها ، سواء كانت تلك الحصّة موجودةً في الخارج أم معدومة ، ممكنة كانت أم ممتنعة ، ومن هنا يكون استعمال الحروف في الممكن والواجب والممتنع على نسق واحد وبلا عناية في شيء منها ، فنقول : ثبوت القيام لزيد ممكن ، وثبوت العلم لله تعالى ضروري ، وثبوت الجهل له تعالى مستحيل . فكلمة « اللاّم » في جميع ذلك يوجب تخصّص مدلوله ، فيحكم عليه بالإمكان مرة ، وبالضرورة اخرى ، وبالإستحالة ثالثة .

فما يستعمل في الحرف ليس إلاّ تضييق المعنى الاسمي ، من دون لحاظ نسبة خارجية ، حتى في الموارد الممكنة ، فضلا عما يستحيل فيه تحقّق نسبته ، كما في الممتنعات وفي أوصاف الواجب تعالى ، ونحوهما »[1] .

هذا ، والأدلّة على هذا المبنى ـ كما في (المحاضرات) ـ هي :

أولا : بطلان سائر الأقوال .

وثانياً : إن المعنى المذكور يشترك فيه جميع موارد استعمال الحرف ، من الواجب والممتنع والممكن ، على نسق واحد ، وليس في المعاني ما يكون كذلك .

وثالثاً : إنه نتيجة المختار في حقيقة الواضع ، أي التعهّد ، ضرورة أن المتكلّم إذا قصد تفهيم حصة خاصة فتفهيمه منحصر بواسطة الحرف ونحوه .

ورابعاً : موافقة ذلك للوجدان ، والارتكاز العرفي[2] .

أقول :

لقد أوضح الاستاذ رأي هذا المحقق في الدورة السابقة وقرّبه على البيان التالي :

إن الحروف على قسمين :

القسم الأول ، الحروف التي وزانها وزان الإنشاء .

يعني : كما أن صيغة « بعت » مبرزة لاعتبار الملكية ، و « أنكحت » مبرزة لاعتبار الزوجيّة ، كذلك قسم من الحروف ، فإنها مبرزة ، فمثل « ليت » و « لعلّ » وضعت لإبراز الصفة النفسانية ، وهي التمنّي والترجّي .

والقسم الثاني ، الحروف الموضوعة لتضييق المعاني الاسمية . وكذا الهيئات ، والجمل التامّة ، الاسمية منها كزيد قائم ، والفعليّة منها كقام زيد ، والجمل الناقصة كغلام زيد ، فهذه كلّها موضوعة لإفادة التضييق .

وتوضيحه : إنه قد تتعلَّق إرادة المتكلِّم لأنْ يفيد معنىً على إطلاقه ، وقد تتعلَّق لأنْ يفيد حصّةً من المعنى بإيجاد ضيق فيه ، فمرةً يقول : الصلاة ، واخرى يقول :الصلاة في المسجد ، فأوجد بواسطة « في » حصّة من الصلاة وأفادها . هذا بحسب الحصص .

وكذا الحال بحسب الحالات ، فهو تارةً : يقول : زيد ، واخرى : يريد إفادة زيد في حالة مخصوصة ، فيأتي بحرف أو بهيئة للدّلالة على ذلك ، كأنْ يقول جاء زيد راكباً ، فبذلك يحصل نوع من التضييق في المعنى .

وكذا الكلام في الجمل التامّة ، فقد يدلّل على الجلوس ويفيده ، وقد يريد إفادة حصّة من الجلوس ، فيقول : جلس زيد ، أو زيد جالس .

---

(١) أجود التقريرات ٢٧/١ ـ الهامش ط مؤسّسة صاحب الأمر (عج) .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٨٤/١ .

وهكذا يتحقق بالحروف التضييق في المعاني الاسمية ، ولكلّ حرف معناه الخاص ، وبه يتحقق التضيق بحسب معناه .

لا يقال : التضييق معنًى اسمي ، فإذا كان المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق ، كان معنى الحرف معنًى اسميّاً .

لأنا نقول : الموضوع له الحرف ليس مفهوم التضييق ، بل هو واقعه ومصداقه ، فما يأتي إلى الذهن من لفظ التضييق هو مفهوم التضييق ، ولكن التضييق الآتي إلى الذهن من « في » و « إلى » و « من » وغيرها هو مصداق التضييق .

مناقشات شيخنا الاستاذ

ثم ذكر الاستاذ دام بقاه بأنه : لا ريب في وجود التضييق وتحقّقه في الموارد المذكورة ، ولكنْ لا دليل على أن ذلك هو الموضوع له الحرف ، بأنْ يكون مدلول الحرف وضعاً هو التضييق ، فلعلّ التضييق هو لازم المعنى الموضوع له الحرف ، وعلى الجملة ، فإنّ المدّعى أعم من الدليل .

ثم إنه لا يمكن أنْ يكون المعنى واقع التضييق ، لأن التضييق قدر مشترك بين الإبتداء والإنتهاء والظرفيّة ، وإلى جانبه يوجد في كلّ واحد من هذه الموارد تضييق يختصُّ به ، ولذا لايوجد جامع بين المعنيين الاختصاصيّين لحرفين من الحروف .

مثلا : كلّ من « من » و « إلى » يفيد التضييق ، فهما يشتركان في هذه الجهة ، لكنْ في كلّ منهما جهة امتياز ، فهل المعنى الموضوع له في هذين الحرفين هو الجهة المشتركة بينهما أو الجهة التي يمتاز بها كلّ منهما عن الآخر ؟ إن المدلول هو المعنى الذي في جهة الإمتياز ، أما التضييق فذاك هو المدلول الأعمّ الذي يشترك فيه الحرفان ، ولا يمكن أن يكون هو الموضوع له ، لأنه الجامع لتلك الموارد كلّها ، فمدلول « في » ليس تلك الحيثيّة التي بها يكون مصداقاً للقدر المشترك ، بل مدلوله ومفهومه الموضوع له هو حيثيّته المعاندة لحيثيّة « من » ، أعني تلك الحيثية الخاصّة ، وإلاّ ، فالتضييق موجود في كليهما ولا تعاند لهما فيه ، فجعل هذه الحيثية المشتركة التي هي اللاّزم الأعم في الحروف غير صحيح .

هذا أوّلا .

وثانياً : إذا كانت الحروف موضوعة لواقع التضييق لا مفهومه ، فمن المستحيل أن تكون مضيّقةً لواقع التضييق ، لأن المضيَّق لا يطرأ عليه تضييق ، لأن المماثل لا يقبل المماثل ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى : إن التضيّق إنما يطرق على ماليس فيه ضيق ، وكذا التوسعة . وعلى ماذكرنا نقول : إن القضايا على قسمين ، منها : الشرطية الإنشائية ، كقولنا : إذا زالت الشمس فصل ، ومنها : الشرطية الخبرية ، كقولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، ولا ريب أن الشرط في القسم الثاني يرد على مدلول الهيئة ـ وهو مختار المحققين ،

خلافاً للشيخ رحمه الله القائل برجوع القيد في الواجب المشروط إلى المادّة ـ فقيد : « إذا طلعت » يرجع إلى مدلول الجملة الجوابية والنسبة الموجودة بين النهار والوجود .

وحينئذ ، فلو كانت الحروف موضوعة لواقع التضييق ، لزم أن يكون التضيق بسبب « إذا » الشرطية ، وارداً على مدلول الهيئة وهو الضيّق ، ومعنى ذلك أن يضيَّق المضيَّق مرّة اخرى ، وهو محال ، لأن التقييد لا يقبل الإطلاق والتقييد ، كما أنّ الإطلاق كذلك ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، والمماثل لا يقبل المماثل .

هذا ما أورده في الدورة السابقة .

أما في الدورة اللاّحقة ، فذكر أن أساس هذا المبنى هو دعوى بطلان القول بوضع الحروف للنِسب ، لكنْ سيأتي صحّة هذا القول ، فلا أساس لمبنى التضييق . هذا أوّلا .

وثانياً : إن الموضوع له الحرف هو ملزوم التضييق ، وقد وقع الخلط في هذا المبنى بين اللاّزم والملزوم ، وهذا ما أشار إليه في تلك الدورة ، أما في المتأخّرة فأوضح قائلا : بأنّ « في » الذي هو « دريّت » بالفارسية يُصيّر « الصّلاة » حصة في قولنا : الصلاة في المسجد كذا . وكذا« من » و « إلى » يصيّران « السير » حصّةً في قولنا : سرت من البصرة إلى الكوفة ، فهي حروفٌ تخرج المفاهيم والمعاني عن إطلاقها ، وتحصّصها ، لكن ليس معاني هي الحروف هذه التحصيصات والتضييقات ، بل هي النسب ، فمعنى « في » النسبة الظرفية ، ومعنى « من » النسبة الإبتدائية ، ومعنى « إلى » النسبة الإنتهائية ، وهذه المعاني لازمها التضييق . وسيأتي تفصيل ذلك في بيان الرأي المختار .

*** مناقشات السيّد الاستاذ**

وتكلّم السيد الاستاذ في (المنتقى)[1] على نظرية التضييق في جهات نلخّصهاكما يلي :

١ ـ إنّ التضييق من الأفعال التسبّبية التوليدية التي تتحقق بأسبابها ، بلا توسيط الإرادة والإختيار في تحقّقها ، وهو مسبّب عن الربط بين المفهومين بلا اختيار ، فهو مسبب والربط والنسبة سبب ، ولولا حصول الربط والنسبة بينهما كالربط بين زيد والدار لا يتحقق التضييق في مفهوم زيد .

فإنْ أراد من وضع الحروف لتضييق المعاني الاسميّة وضعها للمسبَّب ، أي نفس التضييق دون السبب ، فهو غير معقول ، لأنّ الحرف إمّا أن يوضع لمفهوم التضييق ، أو لمصداقه وواقعه ، لكن الأوّل باطل ، للتباين بين مفهوم التضييق ومفهوم الحرف ، عند العرف ، مع استلزام الوضع له الترادف بين اللّفظين في المعنى ، مضافاً إلى أن التضييق من المفاهيم الاسميّة .

والثاني يبطل بوجوه :

---

(١) منتقى الاصول ١١٤/١ .

الأول : إن الوضع بأزاء الوجود ممتنع ، لكون الغرض من الوضع هو انتقال المعنى عند إلقاء اللّفظ ، والوجود سواء الخارجي أو الذهني ، لا يقبل الانتقال ، ويأبى الوجود الذهني ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، أو أن المماثل لا يقبل المماثل .

والثاني : إن مقتضى حكمة الوضع وضع الحروف لنفس الخصوصية الموجبة للتضييق ، كي يحصل تفهيم الحصّة الخاصة من مجموع الكلام وبضميمة الاسم إلى الحرف ، لا الوضع لنفس التضييق ، فإنه خارج عن دائرة الغرض من الوضع .

والثالث : إنه لو كان الموضوع له الحرف نفس المصداق ، لزم الترادف بين لفظ الحرف وبين الألفاظ الاسمية الدالّة على مصداق التضييق ، فيكون لفظ « في » مرادفاً للفظ « مصداق التضييق » وحصّةً منه ، والوجدان قاض بعدم الترادف .

وإنْ أراد وضع الحروف للسّبب ، أعني نفس الرّبط والنّسبة ـ كما قد يظهر من بعض عبارة التقريرات ـ فهو عبارة اخرى عن مبنى الميرزا .

٢ ـ إن ما ادّعاه من صحّة استعمال الحروف حتى في الموارد غير القابلة للنسبة والربط كصفات الباري ، غير تام ، لأنه بناءً على كون الموضوع له الحرف هو التضييق ، ليس المراد كلّي التضييق الشامل لجميع الأفراد ، بل الموضوع له كلّ حرف تضييق من جهة خاصّة للمفهوم ، والموضوع له لفظ « في » تضييق المفهوم الاسمي من جهة الظّرفيّة ، والموضوع له لفظ « من » تضييقه من جهة خاصّة وهي الإبتداء ، وهكذا . وظاهرٌ أنّ التضييق الخاص يتوقّف على ثبوت خصوصيّة وارتباط بين المفهومين الاسميين ، بحيث ينشأ منه التضييق الخاص ، فيصحّ استعمال الحرف فيه ، فلا يحصل تضييق مفهوم زيد بكونه في الدار إلاّ بتحقّق الإرتباط والنسبة الخاصّة بينه وبين الدار ، فيعبَّر عن ذلك التضييق بالحرف ، وعليه ، فاستعمال الحرف في صفات الباري يتوقف على ثبوت النسبة والإرتباط بين الصفة والذات ، كي يتحقق التّضييق المعبَّر عنه بالحرف ، فيرجع الإشكال كما هو .

٣ ـ ثم إنه بناءً على أنْ يكون الموضوع له في الحروف هو التضييق ، يكون معنى الحرف من المعاني الإيجاديّة ، وهو الأمر الذي فرَّ منه ، والوجه في كونه إيجاديّاً : إن المفروض وضع الحروف لواقع التضييق ، لكنّه مسبّب عن النسبة والربط ، وقد عرفت إيجاديّة الربط والنسبة ، وأنها تحصل في ذهن السامع بنفس اللّفظ ، فكذلك التضييق يكون إيجاديّاً يحصل في ذهن السامع بواسطة اللّفظ باعتبار تبعيّة وجوده لوجود النسبة ، وهي معنى إيجادي .

٤ ـ وأمّا ماذكره في (المحاضرات) من الوجوه المعتَمدة لهذا المبنى ، فكلّها مردودة . فبطلان الوجوه الاخرى لا يعني صحّة هذا الوجه وتعيّنه . واختيار التعهّد في حقيقة الوضع لا يقتضي كون الموضوع له في الحروف هو التضييق ، بل هذا المبنى في وضع الحروف ـ بناءً على تماميّته ـ يصلح على جميع المباني في حقيقة الوضع . والقول بهذا المبنى لا يصحّح استعمال الحرف في جميع الموارد ، بل الإشكال الذي وجّهه على

مبنى المحقق الإصفهاني والمحقق النائيني من عدم صحة استعمال الحرف في صفات الباري يتوجّه على هذا المبنى أيضاً . ودعوى الإرتكاز مجازفة .

*** رأي المحقق البروجردي**

وقال السيّد البروجردي طاب ثراه : إنه لابدّ من البحث عن حقيقة المعنى الحرفي على ضوء الأمر الواقع ، فما هو واقع الحال في مثل : سرت من البصرة إلى الكوفة ؟

إن الواقع في هذا المثال وجود أُمور في الخارج ، ووجود معان لا في الخارج .

أمّا الامور الموجودة في الخارج فهي :

١ ـ السير .

٢ ـ الفاعل .

٣ ـ البصرة .

٤ ـ الكوفة .

فأمّا الامور الاخرى ، التي هي معاني غير موجودة في الخارج ، بل هي موجودة بالوجود الإندكاكي فهي :

أ ـ إن السير الموجود في الخارج ليس هو مطلق السير ، بل هو سير صادر من هذا الفاعل الخاص المعيّن ، وهذا حيث صدوري ، لا يمكن انكاره ، لكنه مندك في الكلام ولا خارجيّة له .

ب ـ إن السير الموجود في الخارج له جهة ابتداء ، فإنه من البصرة ، وهذا حيث شروعي .

ج ـ إنّ السير الموجود في الخارج له جهة انتهاء ، فإنه إلى الكوفة ، وهذا حيث انتهائي .

فظهر أن في مثالنا سبعة معان ، أربعة منها خارجيّة وثلاثة اندكاكيّة ، والخارج ظرف وجود كلّ هذه المعاني على هذا الشكل والترتيب الخاص .

لكنّ ما يتصوَّر ويأتي إلى الذهن من هذا الكلام تارةً يكون على طبق الموجود في الخارج ، وأُخرى يرى الذهن كلّ واحد من تلك المعاني الخارجيّة والإندكاكيّة مستقلاً عن غيره . فإنْ رآها على النحو الأوّل فقد رآها مرتبطة ، وإنْ رآها على النحو الثاني فلا ارتباط بينها ، ولولا ما يُوجد بينها الإرتباط بفعل الذهن ، فإنه يرى « سيراً » و « فاعلا » و « بصرة » و « كوفة » و« حيث شروع » ... وهكذا .

وعلى الجملة ، إن هذه المعاني تارةً : تأتي إلى الذهن كما هي مرتبطة في الخارج ، واخرى : تأتي إلى الذهن متفرقة مستقلّة بلا ارتباط فيما بينها ، فهي بحاجة إلى ما يحقّق الإرتباط فيما بينها .

قال : فما كان بحسب اللّحاظ الأوّل [يعني اللّحاظ المطابق للخارج] رابطةً بالحمل الشائع ، يصير بحسب اللّحاظ الثاني مفهوماً مستقلاً يحتاج في ارتباطه بالغير إلى رابط .

وقال : إن وجدت في الذهن على وزان وجودها الخارجي يكون معنىً أدوياً ، وإنْ انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بحياله في قبال مفهومي الطرفين ، يصير مفهوماً اسميّاً[1] .

نقد الشيخ الاستاذ

ذكر شيخنا الاستاذ دام بقاه معلِّقاً على قول السيد البروجردي : بأن ما كان بحسب اللّحاظ الأول رابطةً ، يكون باللّحاظ الثاني معنًى اسمياً ، فقال : هل المراد أنّه هو نفسه يصير معنىً اسميّاً أو غيره ؟ ظاهر الكلام أنه نفسه ... وحينئذ يستلزم القول بأن الذات الواحدة تصير بلحاظ شيئاً وبلحاظ آخر شيئاً آخر ، وهذا معناه ورود الإستقلال وعدمه على الشيء واحد ، وهو عين مبنى المحقق الخراساني صاحب (الكفاية) .

فكان على السيد البروجردي أن يوافق على مبنى صاحب (الكفاية) ، لكنّه يرى الإختلاف الجوهري بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي .

*** رأي المحقق الإصفهاني**

إن المعنى الحرفي عبارة عن النسبة الخاصة الموجودة في مورد تحقّقها ، فالحروف والهيئات موضوعة للروابط والنسب الخاصة الموجودة في أنحاء المنسوبات المختلفة والمرتبطة المختلفة[2] .

توضيحه : إن الوجود ينقسم إلى :

١ ـ الوجود الجامع لجميع النفسيّات ، وهو الله عزّ وجلّ ، فإنهم يقولون بأنّه وجود في نفسه بنفسه لنفسه .

٢ ـ الوجود في نفسه لنفسه بغيره ، وهو الجوهر .

٣ ـ الوجود في غيره لغيره بغيره ، وهو العرض .

وفي مقابلها : الوجود الذي لا نفسيّة له أصلا ، وجميع أنحاء النفسيّات مسلوبة عنه ، بل نفسيّته بالطرفين ووجوده في الغير ، وهذا الوجود غير محمول على شيء من الماهيّات ، وإنما هو وجود شيء لشيء ، بخلاف وجود الجوهر ، ووجود العرض ، فإنه وجود محمولي ، نقول : العقل موجود ، القيام موجود ، أما مفاد كان الناقصة : كزيد كان قائماً ، فإنه وجود غير قابل للحمل على موضوع ، إنه ليس بكون شيء ، بل هو كون شيء ـ أي القيام ـ لشيء وهو زيد ، فهو كون رابط ، ووجود قائم بوجودين .

وعلى الجملة ، ففي الوجودات الخارجيّة وجود شيء ، وجود شيء لشيء ، والأوّل وجود محمولي دون الثاني .

وكذلك الحال في المعاني ، فإن هناك معنىً قائماً بنفسه ، ومعنىً غير قائم بنفسه بل ذاته التعلّق بالغير والقيام بالطرفين ، وهذا القسم هو حقيقة النسبة ، إذ النسب في جميع القضايا ذاتها التعلّق والقيام

---

(١) نهاية الاصول ١٦ ـ ١٧ .

(٢) نهاية الدراية ٥١/١ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام .

بالمنتسبين ، إذ بمجرد فرض وجود للنسبة في قبال المنتسبين يلزم احتياجها إلى النسبة ، وهذا الثالث يحتاج إلى نسبة ، وهكذا .

فوزان حقيقة النسبة وزان الوجود الرابط ، فكما أنّ في ذات الوجود الرابط التعلُّق وعدم النفسيّة ، فكذا قد وقع التعلّق وعدم الإستقلال في ذات النسبة . ومعاني الحروف من هذا القبيل .

إنّ النسبة التي تحصل بين زيد والقيام في زيد القائم ـ الذي هو مركّب ناقص ـ هي مدلول هيئة زيد القائم .

والنسبة الحاصلة في زيد قائم ـ التي هي جملة خبريّة ـ مدلول هيئة الجملة الاسميّة .

والنسبة الحاصلة بين السير وبين المتكلّم هي مدلول هيئة سرت .

والنسبة الحاصلة بين السير والبصرة ـ نسبةً ابتدائيةً ـ هي مدلول كلمة « من » الموجودة في الكلام .

والنسبة الحاصلة بين زيد والدار ـ نسبة الظرفية ـ مدلول لفظة « في » .

إذن ، جميع النسب إما هي مدلولات الحروف أو هي مداليل الهيئات .

واتّضح أن المعنى الحرفي هو الواقع الذي يتحقّق به الربط بين أجنبيين ، فهذا الواقع هو معنى الحرف ، وهو غير مفهوم لفظ النسبة ، وغير مفهوم لفظ الربط ، بل بين مفهوم الربط وواقعه ومصداقه تباين ، لأن مفهوم الربط مفهوم اسمي ، محتاج إلى الربط ، مستقل في التعقّل ، بخلاف واقع الربط ومصداقه ، فهو معنى حرفي .

إن هذه النسبة موجودة في جميع القضايا ، كقولنا : زيد موجود ، وهي مفاد كان التامّة ، وكان زيد موجوداً ، وهي مفاد كان الناقصة ، فلا يقال لا نسبة في مفاد كان التامّة ، ففي كلتا القضيّتين المعنى الحرفي ـ وهو النسبة ـ موجود ، لأن المعنى : زيد له القيام ، وزيد كان له القيام ، فهذه اللاّم تجعل زيداً منسوباً إلى القيام .

الكلام على الاشكالات

والإشكالات التي أوردت على هذا المبنى هي :

أوّلا : إنّه دائماً توضع الألفاظ على المعاني ، لأن المعاني هي التي تدخل الذهن ، وإذا كانت الحروف موضوعة للوجودات الرابطة ، لزم انتقال الوجود إلى الذهن ، وقد تقرّر في محلّه أنّ الوجود لا يدخل الذهن ، فليس معنى الحروف هو الوجود الرابط . وبعبارة اخرى : الألفاظ موضوعة للماهيّات ، والوجود الرابط لا ماهيّة له ، فلا ينتقل إلى الذهن بواسطة الإستعمال معنىً ، لأن الماهية ما يقال في جواب ماهو ؟ وهذا لابدّ وأنْ يكون معنىً مستقلاً في المفهوميّة متعقَّلا ، وليس الوجود الرابط مستقلاً في التعقل ، فهو فاقد للماهيّة ، فلا يقبل الإحضار في الذهن ، إذن ، ليس هو الموضوع له الحرف .

وفيه : ليس الموضوع له الحرف وجود الرابط ، بل واقع الربط ، وواقع الشيء غير وجود الشيء ، فالموضوع له « من » ـ مثلا ـ واقع النسبة الإبتدائية لا وجودها .

وثانياً : إذا كان الموضوع له واقع النسبة ، فإنه يلزم في جميع موارد عدم وجود النسبة أن يكون الإستعمال في غير الموضوع له ، والحال أنّا لا نجد أيّة عناية في تلك الموارد ، فينكشف أنه ليس الموضوع له واقع النسبة . مثلا : في « وجود الباري في نفسه واجب » توجد لفظة « في » ولا فرق بينها [في هذا المورد ، الذي لا توجد فيه نسبة ، إذ لا نسبة بين الباري والظرفية] وبين المورد الذي توجد فيه النسبة ، مثل « زيد في الدار » .

وفيه : إنه في مثل « وجود الباري في نفسه واجب » لا توجد نسبة في الخارج ، لكنْ هي موجودة في الذهن ، وإلاّ لم يصح القول بأنّ العلم ثابت لله ، فالذهن هو الذي يُوجد النسبة ، وكذلك الحال في مثل « الإنسان إنسان » حيث أن الذهن يجرّد الإنسان من الإنسانيّة ثم يحمل الإنسان عليه ، وإلاّ فليس يصحّ الحمل ، لأنه في الخارج إلاّ الإنسان .

أقول :

هذا الذي ذكرناه هو خلاصة ماذكره شيخنا في الدورة السابقة إشكالا وجواباً .

لكنه في الدورة اللاّحقة ، تعرض للإشكالين وأجاب عنهما بتفصيل أكثر وبيان أوسع ، ولإشكال ثالث موجود في (المحاضرات) أيضاً ، وأجاب عنه بالتفصيل كذلك ... ونحن نذكر عمدة المطالب بنحو الإيجاز .

*** إشكال (المحاضرات)**

إنه لا دليل على نظريّة وجود الرابط سوى البرهان الذي يقولون بأنّ وجود الجوهر معلوم متيقّن ، وكذا وجود العرض ، ولكن وجود العرض للجوهر مشكوك فيه ، وتعلّق اليقين والشك بشيء واحد في آن واحد من جهة واحدة محال ، إذن ، متعلّق اليقين هو وجود الطّرفين ومتعلّق الشك وجود العرض للجوهر ، فهذا وجود ثالث ، إذن ، تحقّق « الوجود في نفسه » وهو الجوهر والعرض ، و « الوجود لا في نفسه » وهو الوجود الرابط ، في قبال وجود الجوهر والعرض .

فأورد عليه في (المحاضرات) بأنّ تحقّق اليقين والشك في الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلَّقهما في الخارج ، فإن الطبيعي عين فرده ومتّحد معه خارجاً ، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلَّقاً لصفة اليقين والآخر متعلَّقاً لصفة الشك ، كما إذا علم إجمالا بوجود إنسان في الدار وشكّ في أنه زيد أو عمرو ، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجي ، فإنهما موجودان بوجود واحد حقيقة ، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلَّق لليقين ، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلَّق للشك .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن متعلَّق اليقين هو ثبوت طبيعيّ البياض للجدار ، ومتعلَّق الشك هو ثبوت حصّة خاصّة من البياض للجدار ، فليس هنا وجودان تعلَّق اليقين بأحدهما والشك بالآخر ، بل وجود واحد حقيقة ، مشكوك فيه من جهة ومتيقَّن من جهة اخرى .

وتلخّص : إن الممكن في الخارج إما جوهر أو عرض ، وكلّ منهما زوج تركيبي ، أي مركّب من ماهيّة ووجود ، ولا ثالث لهما . والمفروض أن الوجود الرابط سنخ وجود لا ماهيّة له ، فلا يكون لا من الجوهر ولا من العرض ، وليس في الخارج إلاّ الجوهر والعرض .

مناقشة الاستاذ

قال شيخنا دام بقاه : إن هذا الإشكال ناشيء من عدم ملاحظة كلمات أهل الفن .

إن كان المقصود أنهم يقولون بأنّ هناك في الخارج للعرض وجوداً غير وجوده للجوهر ـ كما في كلمات البعض ـ فالإشكال وارد ، لكنّ أعيان أهل الفن لا يقولون مثل هذا الكلام ، ولا حاجة لنقل كلماتهم بالتفصيل ، وإنما نقتصر على كلمتين من (الأسفار) ، ففي مبحث الوجود الرابط ، في الردّ على المحقق الدواني يقول : « فإن الأسود في قولنا : الجسم أسود ، من حيث كونه وقع محمولا في الهليّة المركبة ، لا وجود له إلاّ بمعنى كونه ثبوتاً للجسم ، وهذا ممّا لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهليّة المركبة وجود ، وإنْ كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم »[1] .

يعني : إنه ليس في الخارج إلاّ وجود واحد ، ولكنّ هذا الوجود الواحد يتعدّد بالإعتبار ، وهذا الإعتبار الذي يسبب التعدّد يكون في قضيّتين نحن نشكّلهما .

إحداهما : قضيّة هل البسيطة التي يُسئل فيها عن وجود البياض ، فهذا اعتبارٌ ، ويقال في الجواب : البياض موجود .

والثانية : قضيّة هل المركّبة ، حيث يُسئل فيها عن ثبوت البياض للجدار ويقال مثلا : هل الجدار أبيض ؟ فهنا قد جعلنا الوجود محمولا ، فنقول في الجواب : الجدار موجود له البياض .

فالتعدّد إنما جاء من ناحية الإعتبار ، وإلاّ ففي الخارج ليس إلاّ وجود واحد ، هذا الوجود الواحد الذي كان قابلا لأن يكون باعتبار منّا محمولا على ماهيّة العرض ، كما في قولنا : البياض موجود ، ولأن يكون باعتبار منّا رابطاً في القضيّة التي نشكّلها نحن ونقول : الجدار موجود له البياض ، ولأن يقع مفاداً لأحد الأفعال الناقصة ، كأن نقول : الجدار كان له البياض ، أو يكون له البياض . وهكذا .

وفي (الأسفار) في فصل قبل الموادّ الثلاث يقول :

« وأمّا الوجود الرابطي الذي هو احدى الرابطتين في الهليّة المركّبة ، فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه . وفي قولنا : « البياض موجود في الجسم » اعتباران ، اعتبار تحقّق البياض في نفسه وإنْ كان في الجسم ، وهو بذلك الإعتبار محمول بهل البسيطة ، والآخر إنه هو بعينه في الجسم ، وهذا مفهوم آخر غير تحقّق البياض في نفسه ، وإنْ كان هو بعينه تحقّق البياض في نفسه ملحوظاً بهذه الحيثية ، وإنما يصح أن يكون محمولا في هل المركّبة »[2].

---

(١) الأسفار ٣٣١/١ ط مكتبة المصطفوي .

(٢) الأسفار ٨١/١ ط مكتبة المصطفوي .

وفي هذا الكلام أيضاً تصريح بما تقدَّم ، فإنه يقول بأن الوجود الرابط يكون في الهليّة المركّبة . والهليّة المركّبة ليست في الخارج .

وعلى الجملة ، فإن المستشكل لو لاحظ هذه الكلمات وتأمّل فيها لما أشكل بما ذكر .

وكذلك كلمات المحقق اللاّهيجي ، الصريحة في أن الوجود الرابط إنما هو في التصديقات المركبة الإيجابيّة ، فموطن الوجود الرابط لا علاقة له بالخارج ... فإنّه ليس الكلام عن تعدّد الوجود في الخارج ، نعم صرّح بذلك بعضهم ، لكن هؤلاء ليسوا ممّن يعتمد على كلامهم في الفلسفة .

وتحصل :

إن الوجود الرابط في القضايا والنسب الموجودة في القضايا هو مدلول الحرف .

فالإشكال مندفع .

وبعد :

فلو فرضنا عدم وجود الوجود الرابط في عالَم من العوالم أصلا ، فهل ينهدم بذلك أساس هذه النظريّة ، أعني نظريّة كون الحروف موضوعةً للنسب ؟

كلاّ ...

إنما كان ينهدم لو قال المحقق الإصفهاني بأنّ معاني الحروف هي النسب ، والنسب ليست إلاّ الوجود الرابط . لكن هذا المحقق وغيره يقولون بأنّ الوجود الرابط أحد أقسام النسبة ، وإنّه يتحقق في الهليّة المركّبة فقط ، فلو افترضنا أن الوجود الرابط غير موجود أصلا ، فإن انتفاء وجوده لا يستلزم انتفاء النسبة .

لقد صرّح في (الأسفار) بأن الوجود الرابط غير متحقق في تمام العقود . والحال أنَّ النسبة متحققة في تمام العقود . وعلى هذا ، فالنسبة بين « الوجود الرابط » وبين « النسبة » هي العموم والخصوص المطلق .

وكذا صرّح المحقق السبزواري في (حاشية الأسفار) حيث قال : « الوجود الرابط إنما يكون في القضايا الموجبة المركبة فقط ، وليس متحقّقاً في كلّ القضايا » .

فظهر سقوط الإشكال المتقدّم .

* وأمّا الإشكالان الآخران ، فقد تكلَّم عليهما الاستاذ في الدورة اللاّحقة ، وأجاب عنهما كذلك ، إلاّ أنه فصّل الكلام على الأول منهما ، وهذه خلاصة ما أفاده دام بقاه :

مناقشة الاستاذ

قال : لقد قسّم المحقق الإصفهاني في (نهاية الدراية) النسبة إلى ثلاثة أقسام : الأول : النسبة التي تكون في القضايا التي هي مفاد هل البسيطة ، والثاني : النسبة التي تكون في القضايا التي هي مفاد هل المركّبة ، قال : وهذا هو الوجود الرابط ، ومنه يظهر أن الوجود الرابط ليس عين النسبة كما جاء في كلمات بعضهم . والثالث : النسبة التي تكون من لوازم ومقوّمات الأعراض النسبيّة ، مثل مقولة الأين التي مقوّمها النسبة التي بين زيد والدار ، وهو يرى وجود هذه النسبة في الخارج .

فموطن الوجود الرابط هو القضايا والعقود والموجبات الحمليّة المركّبة .

فظهر أن للنسبة أنحاء ثلاثة ، منها : ما يوجد في الذهن ، وهو النسبة في جواب هل البسيطة ، ومنها : ما يوجد في الخارج وهو المقوّم للأعراض النسبيّة ، ومنها : ما يكون بالإعتبار ، وهو الوجود الرابط ، وهو ما يقال في جواب هل المركّبة ، فوجود الوجودات الثلاثة : الجوهر والعرض والنسبة ، إنما هو في نحوين من الأنحاء الثلاثة ، مع الفرق في موطن الوجود فيهما ، ففي أحدهما هو الذهن ، وهو ما يقال في جواب هل البسيطة ، وفي الآخر هو الخارج ، وهو الذي في الأعراض النسبية .

ثم نقول : هل للوجود الرابط ماهيّة أو لا ؟

يقول المستشكل : لا ماهيّة له .

وفيه : إن الوجود الرابط وجود إمكاني ، والوجود الإمكاني يستحيل أن ينفكّ عن الحدّ ، وإذا استحال انفكاكه عن الحدّ استحال انفكاكه عن الماهيّة .

لكن المهمّ هو : إن الوجود الرابط كما أنّه متقوّم بالغير وجوداً ولا استقلال له في الوجود ، كذلك هو غير مستقل في حدّ ذاته ، فالوجود الرابط ذات غير مستقلّة ، ماهيّة غير مستقلّة ، فله ذات وماهيّة ، لكنْ بلا استقلال ، وفي كلمات القوم إشارة إلى هذا أيضاً ، وكلام المحقق الإصفهاني في مواضع عديدة من كتابه يثبت هذا الذي ذكرناه :

يقول في (نهاية الدراية) رادّاً على صاحب (الكفاية) : « المعنى الحرفي ـ كأنحاء النسب والروابط ـ لا يوجد في الخارج إلاّ على نحو واحد ، وهو الوجود لا في نفسه ، ولا يعقل أنْ يوجد معنى النسبة في الخارج بوجود نفسي ، فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهيّة تامة ملحوظة في العقل ، كالجواهر والأعراض »[1] .

فهذا الكلام صريح في أن النسبة موجودة بالوجود الرابط ، فلو كانت النسبة نفس الوجود الرابط ، فنفس الوجود غير قابل لأنْ يوجد ، فالمعنى الحرفي معنى قابل لأن يوجد لكنْ لا بالوجود النفسي ، والوجه في ذلك : إن ما يقبل الوجود النفسي هو ما يقبل الماهية التامة .

فهو رحمه الله ينفي الماهيّة التامّة ويثبت الماهيّة الناقصة ، والمراد من الماهيّة الناقصة هو الماهيّة المتقوّمة بالطرفين .

ويقول : « والصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط » .

فهو جعل المعنى الاسمي نظير الوجود المحمولي ، والمعنى الحرفي نظير الوجود الرابط ، فلو كان المعنى الحرفي نفس الوجود الرابط فما معنى تنظيره به .

---

(١) نهاية الدراية ٥١/١ ـ ٥٢ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام .

ويقول : « مع أن من البديهي أن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلاّ بتبع وجود المنتسبين من دون نفسيّة واستقلال أصلا ، فهي متقوّمة في ذاتها بالمنتسبين لا في وجودها فقط » .

فمن هذا الكلام أيضاً يظهر أن النسبة ليست الوجود وإلاّ فلا معنى لقوله : في ذاتها ، لا في وجودها فقط .

ويقول : « وأما حقيقة المعنى الحرفي والمفهوم الأدوي فهو ما كان في حدّ ذاته غير استقلالي بأيّ وجود فرض » .

أي : الذات ـ سواء فرضت بالوجود الذهني أو الخارجي ـ غير استقلاليّة ، وقد تصوّر المستشكل أن معنى الحرف منحصر بالوجود والوجود غير مستقل ، وبين هذا وكلام المحقّق الإصفهاني فرق كبير .

وتلخّص : إن معنى الحرف ذات غير مستقلّة في وجودها ، سواء في وعاء الذهن أو وعاء الخارج ، والمستشكل تصوّر أن المعنى هو الوجود غير المستقل ذهناً وخارجاً .

ثم إن المحقّق الإصفهاني ملتفت إلى الإشكال بأن الإلتزام بكون وضع الحروف للنسب يتنافى مع المبنى ، وهو أن الألفاظ غير موضوعة للوجودات ، ولذا يقول في كتاب (الاصول على النهج الحديث) : « ولا يخفى عليك : إن ماذكرنا في حقيقة المعنى الحرفي لا ينافي ما قدّمناه في الوضع ، من أن طرفي العلقة الوضعيّة طبيعيّ اللّفظ وطبيعيّ المعنى ، فإن المراد هناك عدم دخل الوجود العيني والوجود الذهني في الموضوع وفي الموضوع له ، وإنْ كان الموضوع له ماهيّة شخصيّة كما في الأعلام » .

أي : لا يتوهّم أن ألفاظ الحروف إن كانت موضوعة للنسب ، فهو ينافي المبنى في وضع الألفاظ . قال : « فالنسبة الحقيقيّة وإنْ كانت متقوّمة بطرفيها الموجودين عيناً أو ذهناً ، إلاّ أن الموضوع له ذات تلك النسبة المتقوّمة بهما ، من دون دخل لوجود طرفيها في كونها طرفاً للعلقة الوضعيّة ، وإنْ كان لهما دخل في ثبوتها ... »[1] .

وتلخّص :

إن معاني الحروف ليس هو الوجود الرابط ، بل الموجود بالوجود الرابط ، وقد وقع الخلط بينهما في كلمات المستشكل ، واتّضح بطلان القول بأن الوجود الرابط لا ماهيّة له ولا ذات .

بل للحرف ماهيّة ، لكنها ناقصة ، بمعنى أنها متقوّمة بالطرفين ، فلا تكون قابلة للإحضار في الذهن إلاّ مع الطرفين .

إن الذي يدخل الذهن هو الماهيّة وليس الوجود ، إذ الوجود إما ذهني أو خارجي ، فدخول الوجود الذهني يستلزم اجتماع المثلين ، ودخول الوجود الخارجي يستلزم اجتماع المتقابلين ، فالوجود غير قابل لدخول الذهن ، وهذا ما صار سبباً للإشكال المتقدم ، إذ جعل المعنى الحرفي الوجود الرابط ، فوقع الإشكال .

---

(١) الاصول على النهج الحديث (بحوث في الاصول) : ٢٦ ط جامعة المدرّسين .

إن الذي يدخل في الذهن هو الماهيّة ، والماهيّة تارة تكون بحيث تدخل بنفسها ، وتارة تدخل مع غيرها ، فالنسبة بين زيد والدار ، وكونه فيها المدلول بلفظ « في » هذا المعنى ليس هو الوجود بالوجدان ، لكن دخوله في الذهن لا يكون إلاّ بوجود زيد والدار معه .

فهذا هو مطلب القوم ، والإشكال المذكور غير وارد عليه .

تنبيه

قد تقدّم أن ظاهر كلماتهم أو صريحها أن النسبة بين « النسبة » و« الوجود الرابط » هو نسبة العام والخاص ، وأنّ الوجود الرابط مختص بالهليّات المركّبة .

لكن المحقق الإصفهاني يصرّح في موضع آخر بأنّ النسب والروابط موجودة بوجود رابط ، فكيف الجمع بين الإختصاص المذكور وبين كون النسب موجودة ؟

قال الاستاذ : بأنّ هذا الإختلاف موجود في كلمات صاحب الأسفار والسبزواري أيضاً ، وهذا هو الموجب لاختلاف كلمات الاصوليين .

فمثلا : يقول السبزواري في حاشية (الأسفار) تعليقاً على قول الماتن بأن إطلاق الوجود على الوجود في نفسه والوجود الرابط هو بنحو المشترك اللّفظي ، يقول هناك[1] : لو لم يكن للنسبة وجود لانعدم التمييز بين القضيّة الصّادقة والكاذبة ، حيث يقال في التمييز بينهما إن الخبر لو كان له مطابق فهو صادق وإلاّ فكاذب ، والمطابق وغير المطابق إنما هو للنسبة ، فالنسبة موجودة لا محالة .

ويقول السبزواري في مبحث الجواهر والأعراض ، في مقولة الأين ، في حاشية (شرح المنظومة) ردّاً على اللاهيجي وغيره القائلين بأن الأين عبارة عن نسبة الشيء إلى المكان ، يقول : إن هذا باطل ، لأن النسبة من الإعتباريّات ، فلو كان الأين هو نسبة الشيء إلى المكان ، لزم أن تكون مقولة الأين اعتباريةً[2] .

فظهر أنّ بين كلماتهم تهافتاً واضحاً .

وقد يمكن رفع هذا التناقض والتهافت بأنْ يقال :

إنّ قولهم بعدم وجود الوجود الرابط في الخارج ، ناظرٌ إلى غير الأعراض النسبيّة ، كما بين الجدار والبياض ، فإنه لا نسبة بين ذاك الجوهر وهذا العرض ، إلاّ أنه في الإعتبار يربط بينهما ويقال : الجدار أبيض ، أي : كائن له البياض ، أمّا في الخارج فالوجود واحد ، إذ الوجود الذي هو وجود البياض هو وجود للجدار أيضاً .

وقولهم بالوجود الخارجي للنسبة بالوجود الرابط ، يقصدون منه الأعراض النسبيّة ، حيث أن النسبة مقوّمة للعرض ، وإذا كان العرض موجوداً خارجاً استحال أنْ لا تكون النسبة موجودةً خارجاً .

---

(١) الأسفار ٨٠/١ ط مكتبة المصطفوي .

(٢) شرح المنظومة : ٣٩١ ط دار المرتضى .

وليرجع إلى كلام صاحب (الأسفار) بضميمة كلام ملاّ إسماعيل في (حاشية الشوارق) .

إشكال الاستاذ على نظريّة المحقق الإصفهاني

أفاد شيخنا الاستاذ بعد ردّ ماذكره عن (المحاضرات) بأنّ نظريّة المحقق الإصفهاني هي أحسن ما قيل في المقام .

ثم ذكر تأمّلا فيه فقال : إذا كان الموضوع له الحرف هو حقيقة النسبة ، فكلّ نسبة جزئية هي موضوع له الحرف ، وكان هناك معنىً اسمي تفهم تلك الجزئيّات بواسطته ، فكيف يمكن وجود جامع بين حيثيّات متباينة ؟

وأيضاً : إذا كان الموضوع له « في » ـ مثلا ـ حقيقة النسبة ، وأن الذي يدخل الذهن من هذا اللّفظ معنى واحد في أيّ استعمال ، والإختلاف إنما هو من ناحية الطرفين ، كما نقول : زيد في الدار ، وعمرو في المدرسة ، فما معنى قولهم : الموضوع له واقع كلّ نسبة نسبة منفردةً ؟

قال : فهذان إشكالان لا ينحلاّن .

هذا في الدورة السّابقة .

وأمّا في الدّورة اللاّحقة ، فقد تكلّم على هذه النظرية بالتفصيل ، وسيتّضح ذلك من خلال بيان مختاره دام ظلّه ، وموارد الإفتراق بينه وبين أنظار الأعلام .

رأي شيخنا الاستاذ في معاني الحروف

قال دام ظلّه : ليس مختارنا مبنى المحقق الإصفهاني على إطلاقه ، ولا مبنى الميرزا على إطلاقه ، وبيان ذلك :

إن الحروف تنقسم إلى أقسام ، (فمنها) الحروف التي تستعمل في موارد الأعراض النسبية ، كقولنا : زيد في الدار وعمرو على السطح ، وهكذا ... فإن هذه الجمل تشتمل على مفاد « أست » بالفارسية ، هو مدلول هيئة الجملة الاسمية ، وعلى معنىً واقعي ، وهو ظرفيّة الدار لزيد مثلا ، يحكي عنه « في » فإن الظرفية ، وكذا الفوقية ، وهكذا ـ أمر واقعي موجود ، وليس ممّا يصنعه أو يعتبره الذهن ، غير أنّ « في » تدلّ على تحقّق هذا الأمر الواقعي في مورد « زيد » و « الدار » وتفيد الربط بينهما ، ذلك الربط الخاص الذي هو ظرفيّة الدار لزيد ، كما هو الحال تماماً في مثل عمرو على السطح ، في معنى الفوقيّة ، وغير ذلك .

فهذا القسم من الحروف موجدة بهذا المعنى ، أي : موجدة للربط بين المفاهيم بما لها من الحكاية عن الواقع ، فالنسبة موجودة حقيقة ، وليست بأمر اعتباري ، وقد كان هذا منشأ الإشكالات المذكورة في (المحاضرات) والتي أوضحنا اندفاعها كلّها .

وتلخّص : إن قسماً من النسب في المعاني الحرفيّة متحققة ، والحروف في هذا القسم تكون حاكيةً عن النسب ، مثل نسبة الظرفيّة بين الدار وزيد ، والإستعلائية بين عمرو والسطح ، والإبتدائية بين السير والكوفة ، وهكذا .

وقد تكون هذه الحروف مفيدةً للنسب ، ولكن لا تحقّق لتلك النسب في الخارج ، وإنما في الذهن فقط ، كما في قولنا : « شريك الباري في نفسه ممتنع » فإن « في » هذه مفيدة لمعنى الظرفيّة أيضاً ، لكنها ظرفيّة تعمليّة وبتصرف من الذهن ، فلها مفاهيم ، لكن موطنها الذهن فقد توجد هناك وقد لا توجد .

وبما ذكرنا في معنى هذا القسم ظهر : أنّ مداليل هذه الحروف ـ في مثل زيد في الدار ونحوه ـ ليست محصورةً بأُفق الإستعمال ـ كما نقله بعض تلامذة الميرزا النائيني عنه ـ بل هي امور خارجيّة ، وتلك الحروف حاكية عنها .

(ومنها) الحروف غير الحاكية عن نسبة ، مثل حرف النداء ، فإنه لا نسبة بين المنادي والمنادى تحكي عنها كلمـة « يا » بل هي موجدة للنسبة وفاقاً للمحقق النائيني ، فما ذكره حق في هذا القسم من الحروف ، ويصح تسميتها بالإيجاديّة بهذا الإعتبار ، فلفظة « يا » ـ مثلا ـ توجد النسبة الندائيّة بين المنادي والمنادى .

(ومنها) الحروف التي لا تدلّ على النسبة ، لا حكايةً ولا إيجاداً ، مثل « اللاّم » التي للعهد الذهني ، فإنه لا استقلال لمعنى « أل » بل هو قائم بالغير ، وذلك المعنى هو التعريف ، وهذا ما نصّ عليه الخواجة في (أساس الإقتباس) . وعلى الجملة ، فمدلول هذا الحرف هو الخصوصيّة التي توجد الذهن لمدخوله ، وهي كونه معرفةً في قبال النكرة .

فظهر أن المختار لدى الاستاذ دام بقاه هو التفصيل بين الحروف ، فلا هي إخطاريّة مطلقاً ، ولا هي إيجاديّة مطلقاً .

إلاّ أن الذي لابدّ من التنبيه عليه والإلتفات إليه هو : أنه هل يوجد في كلّ مورد يكون الحرف إخطاريّاً ولمعناه خارجيةً أمران ، أحدهما : العرض النسبي ، والآخر النسبة ، وكلّ منهما موجود في الخارج ، بأنْ يكون في « زيد في الدار » مثلا ظرفيّة قائمة بالدار ومظروفيّة قائمة بزيد ، وإلى جنب ذلك توجد نسبة بين « الدار » و « زيد » هي مدلول « في » ؟

قيل : نعم . وهو للمحقق الإصفهاني ونسبه إلى أهل التحقيق .

وقيل : الموجود في الخارج ليس إلاّ الظرفيّة والمظروفيّة ، وأما النسبة فهي من صنع الذهن ، وهذا هو المستفاد من كلمات صاحب (الكفاية) .

وقيل : إن الموجود في الخارج هو النسبة فقط ، وهو المستفاد من كلمات الخواجة في تعريف الأين .

وتوضيح كلام المحقق الإصفهاني هو : أنه في الأعراض النسبيّة يوجد سنخان من المعنى ، أحدهما : الهيئة الحاصلة من كون الشيء في المكان ، في مقولة « الأين » ومن كونه في الزمان ، في مقولة « متى » وهكذا . والآخر : هو معنى الحرف الموجود بوجود لا في نفسه ـ وقد ذهب هذا المحقق إلى أن للوجود درجات ، أقواها وجود الجوهر ، ثم وجود الأعراض غير النسبية مثل « الكيف » ثم وجود الأعراض النسبية مثل « الأين » و « متى » ثم وجود الإضافة ، وأضعف منها وجود النسبة ـ وبناءً على ماذكره ، ففي مثل « زيد في الدار » يوجد :

الجوهر : زيد والدار . وأعراض غير نسبيّة قائمة بالدار وبزيد ، وعرضان نسبيّان ، ونسبة .

وكلّ هذه لها وجود في الخارج .

لقد حصلت من كون زيد في الدار هيئة لزيد هي من مقولة الأين ، وحصلت إضافة هي مظروفيّة زيد بالنسبة إلى الدار ، وظرفية الدار بالنسبة إلى زيد . فتحقّق « أين » و « إضافة » وهناك أيضاً « نسبة » هي نسبة زيد إلى الدار .

ويضيف المحقق المذكور أن بين « الظرفيّة » وبين « النسبة » التي هي معنى « في » ـ الموجودين خارجاً ـ تبايناً ، لأن الظرفيّة من مقولة الإضافة ، وهذه المقولة في ذاتها وحدّها وتعريفها مستقلّة ، وكذا في وجودها وإن كان قائماً بالغير ، لأنه وجود محمولي ونفسي . أمّا « النسبة » التي هي مدلول « في » فهي غير مستقلّة لا في ذاتها ولا في وجودها .

وعلى هذا ، فليست النسبة بين « الظرفيّة » وبين « النسبة » نسبة الكلّي إلى الفرد ، ولا العنوان إلى المعنون ، وذلك : لأن فرد « الإضافة » له وجود محمولي ، ولكن أنحاء النسب فوجودها وجود رابط ووجود لا في نفسه ، ولأنّ العنوان يكون دائماً حاكياً عن المعنون ، والظرفيّة لا حكاية لها عن النسبة .

فليست النسبة بينهما نسبة العنوان إلى المعنون ولا الكليّ إلى الفرد .

وبما ذكرنا ظهر أيضاً : إن المعاني الحرفيّة وجودات هي أضعف جميع الوجودات ، لأنه وجود في الغير ، ولا يقبل الحمل بالإستقلال على معنى ، وإنه لا معنى له بدون طرفيه ، وما يكون كذلك يكون ناقصاً في معنويّته ; بخلاف الإضافة ، فإنها في حدّ معنويّتها ليست ناقصةً .

هذا تمام كلام هذا المحقق .

النظر في كلام المحقق الإصفهاني

وأفاد شيخنا الاستاذ ـ بعد أن ذكر كلام المحقق الإصفهاني ـ في بيان مختاره في المقام : بأنه لا يوجد في مورد الحروف التي مداليلها الأعراض النسبيّة مثل «في» و « إلى » و « على » إلاّ معنى واحد ، فلا يتبادر إلى الذهن من لفظة « من » ـ مثلا ـ معنيان متباينان أحدهما الإبتداء والآخر معنى « من » ، ولا يتبادر من « في » معنيان متباينان أحدهما الظرفيّة والآخر مدلول « في » وهكذا ، بل ليس هناك إلاّ معنى واحد ، هو في مورد استعمال الحرف آلي وفي مورد استعمال الاسم استقلالي ، والمعنى في « على » و « الإستعلاء » وفي « من » و « الإبتداء » واحد ، وكذا في أمثالهما ، ولا تغاير فضلا عن التباين .

فما ذكره مخدوش بالوجدان .

إنه لا ريب في إفادة « في » في قولنا : زيد في الدار : كون زيد في هذا المكان الخاص ، فهو معنى زائد على الكون العام والمكان المطلق ، فبواسطة هذا الحرف تحقّق الظرفيّة والمظروفيّة بالإعتبار من الذهن ، وإلاّ فالموجود في الخارج ليس إلاّ معنى واحد وهو مدلول الحرف . ويشهد بذلك كلام الخواجة في مدلول اللاّم التي هي للتعريف ، فليس في قولنا : « العالم » معنيان متباينان أحدهما التعريف والآخر مدلول اللاّم .

ويدلّ على ذلك ـ مضافاً إلى الوجدان ـ أنا يمكننا إفادة المعنى الواحد بالإتيان بالاسم بدلا عن الحرف ، ولو كان تغاير بين الاسم والحرف في المعنى لتفاوت المعنى ، والحال أنْ لا تفاوت ، فلنا أن نقول : إبتداء سيري من البصرة إلى الكوفة ، كما نقول : سرت من البصرة إلى الكوفة ، ولا يتغيّر المعنى أصلا ، كما يصحّ أن يقال : الإناء ظرف للماء ، بدلا عن : الماء في الإناء ، بلا فرق في المعنى أصلا ، وبكلّ منهما يصح الجواب عن السؤال : ماذا في الإناء ؟ ولو كان ثمَّ اختلاف في المعنى لما صحّ الجواب بكلّ منهما على السّواء .

وعلى الجملة ، فإنه مضافاً إلى عدم البرهان على ماذكره المحقق الإصفهاني ، فالبرهان قائم بالإضافة إلى الوجدان على خلافه .

وتلخص : إن معاني الحروف في الحقيقة هي النسب فقط [والمعاني الاسميّة المساوقة لها ـ مثل : الظرفيّة ، الإبتداء ، الإستعلاء ، الإنتهاء ... ـ لا وجود لها في الخارج] وهي معاني متقوّمة بالغير .

وهذا التقوّم دخيل في المعنى خلافاً لصاحب الكفاية إذ قال بعدم دخل التقوّم بالغير في المعنى .

وليس كلّها إيجاديّة خلافاً للميرزا .

وليس كلّها إخطاريّة خلافاً للإصفهاني .

وليس الأعراض النسبيّة خلافاً للعراقي ، على مايستفاد من تقريرات بحثه .

وأيضاً : مداليل الحروف هي النسب فقط وفاقاً للعراقي ، على ما استفدناه من (المقالات) .

ولا يوجد في مثل « زيد في الدار » إلاّ معنى واحد ، وهو النسبة التي هي مدلول « في » ، خلافاً للإصفهاني ، كما تقدّم .

ونسبة الإصفهاني ماذهب إليه إلى المحققين غير واضحة ، فالشيخ في إلهيّات (الشفاء) يحاول في بحث المضاف أن يثبت للإضافة وجوداً ، ولا يظهر منه أن يريد إثبات وجود للنسبة ، وبهمنيار في كتابه (التحصيل) ـ وهو تقرير درس الشيخ ـ في تحليل الوضع ، يصرّح بأن الوضع عبارة عن نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض[1] ، وأيضاً ، يصرّح بأنّ الإضافة نسبة ، لكن ليس كلّ نسبة إضافة ، فالإضافة نسبة متكرّرة[2] . ولا دلالة في كلامه على تحقّق هيئة للمتضايفين من النسبة المتكرّرة .

ثم إنه بما ذكرنا ـ من صحّة وضع الحروف للنسب ـ ينهدم أساس ماذهب إليه المحقق الخوئي من أن المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق في المعنى الاسمي ، لأنّ النسبة وجود رابط ، واللّفظ لا يمكن وضعه للوجود . فقد عرفت أنّ الصحيح هو الوضع للنسب ، على أنّ التضييق في المعاني الاسميّة بواسطة الحروف مسلَّم ، لكنّ كون ذلك هو المعنى الموضوع له الحرف أوّل الكلام ، فما ذكره خلط بين اللازم والملزوم .

هذا تمام الكلام في معاني الحروف (الجهة الاولى) .

---

(١) كتاب التحصيل : ٣٣ .

(٢) كتاب التحصيل : ٤٠٩ .

الجهة الثّانية

في كيفية وضع الحروف

وذلك يتفرّع على الأنظار في الجهة الأولى .

فأمّا على مبنى المحقق الخراساني في المعنى الحرفي ، من أنه الطبيعي ، فلاريب في كون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً كذلك .

وأمّا على مبنى المحقّق الإصفهاني ، فالموضوع له عبارة عن الخصوصيّات ، فالموضوع له خاص والوضع عام .

لكنْ يرد عليه : أنّ المنسبق من « في » في « زيد في الدار » هو نفس المعنى المنسبق منه في « الكتاب في المدرسة » فلا مغايرة بين الخصوصيّة في هذه النسبة عن تلك ، حتى يكون الموضوع له نفس الخصوصيّة ، وإنما يكون الفرق بين الجملتين باختلاف الطرفين ، وكذلك الحال في المعنى الاسمي .

فإذن ، ليس الموضوع له في الحروف تلك الخصوصيّة ، بل إنّ تلك الجهة المشتركة بين الموارد هي المعنى الموضوع له ، ولذا يكون الموضوع له عامّاً كالوضع .

ومن هنا ، فإنّ الميرزا ـ مع قوله بإيجاديّة الحروف ، وتقوّمها بالطرفين ، المستلزم لأنْ يكون معنى الحرف في كلّ مرّة من استعماله غير معناه في المرّة الاخرى ـ يذهب إلى أن الموضوع له عام وليس بخاص ، وذلك ، لأنه يرى بأنّ المعنى الحرفي وإن كان متقوّماً بالطرفين ، إلاّ أن هذا التقوّم خارج عن ذات المعنى ، وكذا الطرفان ، وإذا كان التقوّم والطرفان خارجةً عن ذات المعنى لم تبق خصوصيّة في المعنى ، بل إن تلك الوحدة السنخيّة الموجودة في جميع موارد استعمال الحرف هي الموضوع له ذلك الحرف ، فيكون عاماً لا خاصّاً .

والحاكم بما ذكرناه ـ من خروج التقيّد والطرفين عن ذات المعنى ، وإن كان التقوّم بهما ضروريّاً بحسب الوجود ، فيكون المعنى هو القدر المشترك والوحدة السنخيّة ـ هو الإرتكاز ، إذ مفهوم « الظرفيّة » واحد في جميع موارد استعمال «في» وكذا غيره من الحروف ، وعليه ، فيكون الموضوع له عامّاً .

والمحقق العراقي القائل بأن المعنى الحرفي غير مستقل وجوداً ومفهوماً ، يرى أنّ الموضوع له عام .

وكذا المحقق الحائري ، فهو يقول بذلك مع قوله بآليّة المعنى الحرفي .

وهؤلاء الأعلام لم يمكنهم تصوّر أنّ معنى « في » ومدلولها في « زيد في الدار » يختلف عنه في « الكتاب في المدرسة » ، وعليه يكون الموضوع له تلك الجهة المشتركة والوحدة السنخيّة ، وهذا هو الحق ، ومن الواضح أن تلك الوحدة لا تحتاج إلى الطرفين ، وإنما المحتاج إليهما هو الحرف عند تفرّده .

وتلخص :

إن الحروف مداليلها هي النسب ، والواحد بالسنخ والقدر المشترك بينها هو الموضوع له ، فالوضع عام ، والموضوع له عام ، والمستعمل فيه عام .

ثمرة البَحث

وأما ثمرة البحث عن المعنى الحرفي وكيفيّة الوضع في الحروف :

فالثمرة الاولى :

تقوّم مفهوم الشرط بكليّة المعنى في مفاد الهيئات والحروف .

وتوضيح ذلك : إن مفهوم الشرط أهم المفاهيم المعتمدة في الفقه ، وإنما يتحقق هذا المفهوم ـ كما سيجيء في محلّه ـ بانتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط ، لأن الذي يتوقف على الجعل هو انتفاء سنخ الحكم ، وأما شخص الحكم فانتفاؤه بانتفاء موضوعه غير محتاج إلى الجعل .

فإن قلنا بكون معاني الحروف جزئيةً وشخصيّة ، كان معنى الهيئة في « أكرمه » شخصيّاً ، وانتفاء هذا الشخص بانتفاء « مجيء زيد » عقلي . وإنْ قلنا بأن معاني الحروف ـ وكذا الهيئات ـ كليّة ، وإنْ كان لها وحدة سنخيّة ، تحقّق المفهوم للجملة الشرطيّة .

والثمرة الثانية :

في رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة ؟

إنه إن كان المعنى الحرفي هو الطبيعي كما قاله صاحب (الكفاية) ، فالأمر في باب رجوع القيد إلى الهيئة سهل ، لأنّ المعنى الحرفي حينئذ يقبل الإطلاق والتقييد ، فيرجع القيد في الواجب المشروط إلى مفاد الهيئة .

وأمّا بناءً على جزئية المعنى الحرفي وشخصيّته ، فيشكل الأمر ، لأن الجزئي غير قابل للتقييد ، ومع عدم حلّ هذه المشكلة لا مناص من الالتزام برجوع القيد في الواجب المشروط إلى المادة والواجب ، فلا يبقى « مفهوم الشرط » بل تكون تلك الجمل من مفهوم الوصف والقيد .

والثمرة الثالثة :

هل معاني الحروف تقبل الإطلاق والتقييد ؟

قالوا : إن قلنا بأن معاني الحروف معاني استقلالية ، فهي قابلة للإطلاق والتقييد ، وإنْ قلنا بأنها آليّة ، فلا تقبل ذلك ، إذ المتكلِّم يجرّد المعنى عن القيد ، فإنْ أخذه لابشرط بالنسبة إليه فقد جعله مطلقاً ، وإنْ أخذه فيه فقد جعله مقيّداً .

وبعد :

فعلى ما اخترناه في المعنى الحرفي وكيفية وضع الحروف ، فإنّ مفهوم الشرط متحقق ، وتوجه التقييد إلى مدلول الهيئة في الجملة الشرطية لا غبار عليه ، والله العالم .

الإنشاء والإخبار

هل يوجد فرق جوهري بين الجملة الإنشائيّة والجملة الإخباريّة ، أو لا؟

فيه قولان ، قال صاحب (الكفاية) بالثاني .

رأي المحقق الخراساني

قال : لا يبعد أن يكون الإختلاف بين الخبر والإنشاء من قبيل الإختلاف بين الاسم والحرف ، فكما أن الموضوع له والمستعمل فيه في الاسم والحرف واحد ، والتفاوت هو بكيفية الإستعمال من جهة اللحاظ الآلي والاستقلالي ، كذلك الإنشاء والإخبار ، وقد قيّد الواضع واشترط على المستعمل أنه متى كان الداعي للإستعمال هو الحكاية ، فيأتي بالجملة الخبرية ، ومتى كان الداعي للإستعمال هو الإنشاء ، فإنه يستعمل الجملة الإنشائية ، فلا اختلاف جوهري ، بل الإختلاف هو باختلاف دواعي الإستعمال .

توضيحه :

إنه لا يخفى أنّ الجملة على ثلاث أقسام ، فمنها : الجملة المتمحّضة في الخبرية ، كقولك : قمتُ . ومنها : الجملة المتمحّضة بالإنشائية ، كقولك : قم ، لا تقم ، ومنها : الجملة المشتركة بينهما ، كصيغ العقود والإيقاعات ، مثل : أنت حر ، وبعت ، وكذا مثل : أطلب منك القيام ، فإنّ هذه الجملة تصلح لأن تكون إخباراً ، ولأنْ تكون إنشاءً .

والمفاهيم تنقسم إلى قسمين ، فمنها : مفاهيم توجد بأسبابها ولا دخل للجعل والإعتبار فيها ، لا في وجودها ولا في عدمها ، وهي الجواهر والأعراض ، ومنها : المفاهيم التي يتوقف وجودها على الجعل والإعتبار ، كالملكية والزوجيّة وأمثالهما . فهذا تقسيم .

وتقسيم آخر للمفاهيم هو : إن من المفاهيم ماليس له إلاّ سنخ واحد من المصاديق ، كالكتابة مثلا ، ومنها ماله سنخان من المصاديق ، مصداق من سنخ التكوين ، ومصداق من سنخ الإعتبار ، كالبعث ، فله فرد خارجي وفرد اعتباري يتحقق بهيئة صلّ مثلا .

ولا يخفى أيضاً : أن النسب على أقسام : النسبة التحقّقية مثل ضَرَبَ ، والتلبسيّة مثل ضارب ، والإيجادية مثل : ضربتُ ، والتوقّعية مثل : يضربُ ، والبعثية مثل : إضرب .

يقول المحقق الخراساني : إنّ الإخبارية والإنشائية من دواعي الإستعمال لا من أجزاء وقيود المعنى المستعمل فيه ، فالموضوع له والمستعمل فيه في مثل « بعت » شيء واحد ، ففي هذه الصيغة توجد مادّة هي البيع ، وضمير المتكلّم : التاء ، وهيئة وردت على المادة تربطها بالمتكلّم وتفيد نسبة المادة ـ أي البيع ـ

إلى المتكلّم نسبةً إيجادية ، فإن أراد تفهيم وقوع البيع منه ووجوده منه من قبل ، كان خبراً ، وإنْ أراد تفهيم وقوع البيع منه وإيجاده بنفس هذا الإستعمال ، في وعاء الإعتبار ، كان إنشاءً .

إذن ، حصل الاختلاف من ناحية القصد والداعي لاستعمال الجملة ، وإلاّ فمدلول الجملة والمعنى المستعملة فيه لهما واحد ، إذ المستعمل فيه نفس النسبة فقط ، لكن تارةً بهذا القصد واخرى بذاك القصد ، من غير دخل للقصد والداعي على الإستعمال في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه .

هذا تمام الكلام في توضيح مبنى صاحب (الكفاية) .

رأي المشهور

وقال جمهور الاصوليين بتعدّد مدلول الجملتين ، فمدلول هيئة الجملة الخبريّة ثبوت النسبة خارجاً ، مثل ضربتُ ، حيث يحكى عن تحقّق النسبة في الخارج ، أو ذهناً حيث يحكى عن ثبوتها في عالم الذهن ، أو عن ثبوتها في وعاء الإعتبار عندما يقال بعتُ . ومدلول الجملة الإنشائية هو عبارة عن الإيجاد بواسطة الهيئة ، وهو على نحوين ، فتارةً : توجد المادّة بواسطة الهيئة كما في ألفاظ العقود والإيقاعات ، فلمّا تقول : بعت ، فإنك توجد مادّة البيع بهذه الهيئة ، وتتحقق المبادلة بين المالين . واخرى : توجد النسبة البعثيّة ، كما في قم واضرب ... فليس مدلول الهيئة في الإنشاء ثبوت النسبة بل إيجادها ، وهو إمّا إيجاد النسبة كهيئة قم ، وإما إيجاد المادّة كهيئة بعت .

فالتقابل بين مدلولي الجملتين تقابل الثبوت والإثبات ، والإيجاد داخل في ضمن المعنى وجزء له في الإنشاء ، كما أن ثبوت النسبة كذلك في الخبر .

وهنا مركز الإختلاف بين قول الكفاية وقول المشهور ، فالمدلول على الأول هو النسبة وحدها ، والثبوت والإثبات خارجان عن المعنى الموضوع له ، أما على الثاني فهما داخلان في ذات المعنى والمدلول ، فثبوت النسبة مدلول الخبر ، والإنشاء هو إثبات النسبة وإيجادها ، تارةً بإيجاد المادّة كما في « هي طالق » مثلا ، واخرى بإيجاد النسبة كما في إضرب مثلا ، إذْ توجد النسبة بين الضرب والمخاطَب .

رأي بعض المحققين على ضوء قول المشهور

وللمحقّقين الإصفهاني والخوئي أنظار في قول المشهور في حقيقة معنى الجملة الخبريّة ومعنى الجملة الإنشائية ، ومن خلالها يظهر مختارهما في معنى الجملتين .

رأي المحقق الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني إلى أن حقيقة الإنشاء والإخبار هو إيجاد الأمر النسبي بالوجود اللّفظي ، فإن كان له ما وراء وقصد الحكاية عنه باللّفظ فهو خبر ، وإنْ لم يكن له ما وراء حتى يكون اللّفظ حاكياً عنه فهو إنشاء .

فالفرق بين قوله وقول المشهور هو : إنهم يقولون : في الإنشاء نوجد المعنى باللّفظ ، فاللّفظ علّة لوجوده ، فهيئة « بعت » موجدة للبيع والملكية في عالم الإعتبار ، وهو يقول : إنه يكون للمعنى وجود مجازي باللّفظ ، لا أن المعنى يوجد بسبب اللّفظ ، فإن كان هذا الموجود المجازي الجعلي له ما وراء قصد الحكاية عنه فهو خبر ، وإلاّ فهو إنشاء . وبهذا يظهر الفرق بين « بعت » إنشاءً وإخباراً ، وأن التقابل بين الإنشاء والإيجاد تقابل العدم والملكة أو السلب والإيجاب .

وهذا رأيه الذي اختاره فقهاً واصولا ، تعرّض له في باب الطلب والإرادة[1] ، وفي (تعليقة المكاسب)[2] .

وعمدة الكلام هو في حقيقة الإنشاء ، وإليك توضيح مذهبه فيه :

إن ما ذهب إليه المشهور في حقيقة الإنشاء مردود بأنّ الوجود إمّا تكويني وإمّا إعتباري ، والتكويني إما خارجي وإما ذهني ، فالإعتباري الجعلي يتبع الجعل والإعتبار كما هو واضح ، والتكويني يتحقق على أثر علله الواقعيّة ، والإعتباري على قسمين : الوجود الكتبي والوجود اللّفظي .

مثلا : قولنا : « اكتب » يشتمل على نسبة ، توجد هذه النسبة تارةً في الخارج بتحريك العبد نحو الكتابة ، فتكون النسبة خارجيةً بين الكاتب والكتابة ، وقد توجد هذه النسبة في الذهن فتكون وجوداً ذهنيّاً ، وقد تلفظ الجملة فتأخذ النسبة وجوداً لفظيّاً ، فإن كتبت كان وجودها وجوداً كتبيّاً .

إذا عرفت هذا ، فمن الواضح أن الألفاظ ليست من مقدّمات الوجود التكويني لشيء من الأشياء ، بل الوجودات التكوينيّة تابعة لعللها كما ذكرنا ، فإنْ أُريد من إيجاد اللّفظ للمعنى الوجود والإيجاد تكويناً ، فهذا باطل ، وإنْ كان المراد منه هو الإيجاد الإعتباري ، أي إيجاد المعنى في عالم الإعتبار ، فإنّ الإعتبار نفسه كاف لتحقق الوجود الإعتباري للشيء ، ولا حاجة إلى توسيط اللّفظ والهيئة ، فالزوجية والملكية ونحوهما امور اعتبارية موجودة بالإعتبار ، ولا عليّة لقولنا : أنكحت ، وزوّجت ، وملّكت ، لوجود الزوجيّة والملكيّة وغيرها في عالم الإعتبار .

فظهر أنْ لا سببيّة للّفظ في تحقّق المعنى ووجوده ، لا إيجاداً تكوينياً ولا إيجاداً اعتبارياً مطلقاً ، فما ذكره المشهور باطل .

نعم ، الذي يمكن تعقّله هو أنّ المعنى يوجد بواسطة اللّفظ بوجود جعلي عرضي ، والجملتان الإخبارية والإنشائية مشتركتان في هذه الجهة ، أي إيجاد المعنى بالوجود العرضي الجعلي ، فإذا قلنا : زيد قائم ، أوجدنا النسبة بين القيام وزيد ، لكن بالوجود العرضي لا بالوجود الخارجي الحقيقي ، فإنّه يتبع علله التكوينيّة المعيّنة ، ففي كلتا الجملتين يتحقق إيجادٌ للمعنى بوجود اللّفظ لا بسببيّة اللّفظ ، فوجود اللّفظ وجود جعلي عرضي للمعنى .

---

(١) رسالة الطب والارادة (بحوث في الاصول) : ١٤ . ط جامعة المدرّسين .

(٢) حاشية المكاسب ٧٦/١ ـ ٧٧ الطبعة الحديثة المحقّقة .

وتختلف الإخبارية عن الإنشائية في إضافة جهة الحكاية في الاولى دون الثانية ، فإذا وجد المعنى بالوجود اللّفظي ـ من غير تسبّب للّفظ ـ ولم يكن في البين حكاية فهو إنشاء ، وإنْ كان هناك حكاية فهو إخبار ، ويكون التقابل بينهما تارةً : تقابل العدم والملكة ، كما في هيئة « بعت » فإنّها قابلة لأن تكون إخباراً فإنْ لم تكن فهي إنشاء . واخرى : تقابل السلب والإيجاب مثل « إضرب » و « أطلب منك الضرب » خبراً ، حيث أنّ « إضرب » غير قابلة لإفادة معنى « أطلب منك الضرب » إخباراً ، لكنّ هذه الجملة تفيد مفاد « إضرب » إن قصد بها الإنشاء .

فبطل قول المشهور في حقيقة الإنشاء من أنه إيجاد للمعنى بسبب اللّفظ ، وأنه لابدّ عند إجراء صيغة النكاح مثلا من قصد إيجاد علقة الزوجيّة ، وذلك : لأن هذه العلقة ليست معلولة للّفظ ، بل تتحقّق بالإعتبار فقط .

وبطل قول المحقق الخراساني من أن للطلب وجوداً إنشائياً يتحقق بصيغة إفعل مثلا . وذلك : لأن اللّفظ لا عليّة له لوجود المعنى ، في أيّ وعاء وعالم من العوالم .

مناقشة الاستاذ

وأورد عليه شيخنا الاستاذ دام بقاه في كلتا الدورتين :

أولا : إن هذا الذي ذكره يتناسب مع مبنى أهل المعقول في حقيقة الوضع ، وهو : كون الألفاظ وجودات للمعاني ، ولا يناسب مبنى المحقق الإصفهاني من أن حقيقة الوضع هو جعل اللّفظ على المعنى ووضعه عليه في عالم الإعتبار .

وثانياً : إنا لو سلّمنا أن الوضع كون اللّفظ وجوداً جعليّاً للمعنى ، فإن إيجاد المعنى بالوجود الجعلي ليس إلاّ الإستعمال ، فلا محالة يكون الإنشاء نفس الإستعمال ، وإذا كان كذلك ، فإن الإستعمال إنما هو بداعي تفهيم المعنى للمخاطب ، وهذا هو حكمة الوضع ، فالوضع يكون مقدّمة للإستعمال ، والإستعمال مقدّمة لإحضار المعنى في ذهن المخاطب ، وإذا لم يكن وراء الإيجاد الجعلي ـ الذي هو عين الإستعمال ـ معنىً للّفظ ، فأيّ فائدة لهذا الإستعمال الذي لا يفيد المخاطب شيئاً ؟

وبعبارة اخرى ملخّصة : إنا في مقام الإستعمال نستخدم اللّفظ لإفهام المعنى ، وليس اللّفظ موجداً للمعنى ، وإذا لم يكن هناك إلاّ الإستعمال ، فأين المعنى المقصود إفهامه ؟

وبعبارة ثالثة : إذا كان الفرق بين الجملتين مجرّد الحكاية وعدمها ، لزم كون الإنشاء مجرّد التلفّظ ، وهذا ما لا يلتزم به أحد !

رأي السيد الخوئي

وذهب المحقق الخوئي إلى أن الجملة الخبرية مبرزة ، والجملة الإنشائية مبرزة كذلك ، وكلّ واحدة تبرز أمراً نفسانيّاً ، فالجملة الخبرية مبرزة لقصد الحكاية ، وهو أمر نفساني ، والجملة الإنشائية مبرزة للإعتبار ـ أي إعتبار لابديّة الفعل في ذمّة المكلّف ـ وهو أمر نفساني كذلك ، ولمّا كان مدلول الجملة الخبريّة هو الحكاية ،

وهي أمر يقبل الصّدق والكذب ، كانت الجملة الخبريّة متّصفة بأحد الوصفين ، وأمّا الدالّ وهو الخبر فلا يقبل الصّدق والكذب ، وكذا الإعتبار فإنه لا يقبل شيئاً من ذلك ، فلذا لا يحتمل الصّدق والكذب في الجملة الإنشائية .

وتفصيل الكلام هنا :

أمّا في الجملة الإخبارية ، فإن قول المشهور بأن الجملة الخبريّة موضوعة لثبوت النسبة أو لنفيها ، باطل ، لأنه لو كان الموضوع له في هذه الجملة هو ثبوت النسبة أو نفيها ، فلا ريب في أن مدلول الجملة الخبريّة تصديقي وليس بتصوّري ، فالثبوت في مثل « بعت داري » مثلا ليس تصوّرياً ، بل المدلول هو المعنى التصديقي ، إذن ، لابدّ أن يحصل للمخاطب بمجرَّد إخباره بذلك تصديق بثبوته ولو ظنّاً ، والحال أنه لا يحصل له ذلك ، فليست الجملة الخبريّة بكاشفة عن التصديق ، فهي غير موضوعة لذلك .

وأيضاً ، فقد تقدَّم أن حقيقة الوضع هو التعهّد والإلتزام ، وثبوت النسبة أو نفيها ليس بأمر اختياري كي يلتزم به المتكلّم .

فلهذا وذاك ، فإنّ الجملة الخبرية قد وضعت للدلالة على قصد الحكاية ، فكلّما قصد المتكلّم الحكاية عن معنىً مّا فإنّه متعهّد بأنْ يأتي بجملة خبرية ، ولم توضع هذه الجملة لثبوت النسبة أو عدمه كما عن المشهور .

مضافاً إلى أنه يرد على المشهور : إن هناك موارد يوجد فيها إخبار ولا توجد نسبة ، كقولنا : « شريك الباري ممتنع » والإستعمال في هذه الموارد يكشف عن عدم كون ثبوت النسبة هو الموضوع له الجملة الخبريّة .

هذا تمام كلامه في الجملة الخبرية ، نفياً لمذهب المشهور وإثباتاً لمختاره .

مناقشة الاستاذ

وقد تكلّم شيخنا الاستاذ على ما أفاده السيّد الخوئي في (تعليقة أجود التقريرات) وفي (المحاضرات) ، في هذه المسألة ، بالتفصيل ، وكان العمدة في إفاداته دام ظلّه هو النظر في رأيه ، والتحقيق في رأي المشهور .

أمّا رأي المشهور ، فالمنسوب إليهم هو أنّ الجملة الخبريّة موضوعة لثبوت النسبة أو نفيها ، وهذا موجود في كلمات بعضهم ، لكنّ الذي نسبه إليهم المحقق الإصفهاني في كتاب (الاصول على النهج الحديث) هو أنّ مدلول الجملة هو الحكاية ، ولم ينسب إليهم كونه النسبة ، وقال الشريف الجرجاني في بعض (حواشيه)[1] في باب النسبة الإنشائية والإخبارية : إن النسب الكلاميّة حاكية عن النسب الذهنيّة ، فيظهر من كلامه إن هناك نسبة ذهنيّة ونسبة خارجيّة ، وهو لا يقول بأن الجملة موضوعة لثبوت النسبة خارجاً .

(١) الحاشية على شرح المطول : ٤٣ ط تركيا .

على أن المحققين يصرّحون بأنّ الوضع هو للإنتقال ، أي : الألفاظ موضوعة لانتقال المعاني بها إلى الذهن ، والثبوت لا يقبل الدخول في الذهن .

فما نسب إلى المشهور في المقام مسامحة ، بل الألفاظ موضوعه للصّور الذهنيّة ، سواء الجمل أو المفردات ، وأما متن الخارج الذي هو ظرف الثبوت والوجود فلم يوضع له اللّفظ ، ولا قائل بذلك .

إنّ الألفاظ موضوعة ـ بتعبير المحقق العراقي ـ للصور التي يراها الإنسان خارجاً ، أو بتعبير بعضهم : للصّورة الفانية في الخارج ، وبتعبير ثالث : للصور الموجودة بالوجود التقديري .

وتلخّص : إن الموضوع له الجملة ليس هو ثبوت النسبة ، بل النسبة المتّصفة بالثبوت والعدم ، فإن ثبوت النسبة ونفيها أمر ، والنسبة التي تتّصف بالثبوت في الجملة الموجبة وبالنفي في السّالبة أمر آخر ، وقد وقع الخلط بينهما وهو منشأ الإشكال .

وتحقيق رأي المشهور هنا هو : إنه عندنا حكايتان ، إحداهما : الحكاية الذاتيّة ، والاخرى هي الحكاية الجعليّة ، فالحكاية الذاتيّة تكون في حكاية الصّور الذهنيّة عمّا هو في الخارج ، فالحاكي عن الوجود هو مفهوم الوجود ، والحاكي عن الماهيّات هو نفس الماهيّة الموجودة بالوجود الذهني ، فحكاية مفهوم الوجود عن واقع الوجود حكاية العنوان عن المعنون ، وهي حكاية ذاتيّة ، وحكاية مفهوم الإنسان عن ماهيّة الإنسان الموجود بالوجود الخارجي حكاية ذاتيّة ، سواء قلنا إن نسبة الصّور الذهنيّة إلى الخارج نسبة التمثال والصورة عن ذي الصورة ، أو قلنا بأن الأشياء بذواتها تدخل إلى الذهن لا بصورها وأشباحها ، كما هو مسلك المتأخرين القائلين بأن للأشياء كونين : كون عند الأذهان وكون في الأعيان .

وبالجملة ، فحكاية الصّور الذهنيّة عمّا في الخارج حكاية ذاتيّة ، ثم لمّا نقول : زيد في الدار ، يكون في الذهن نفس ما في الخارج ، أو صورة مطابقةٌ لما في الخارج ، وما في الذهن انعكاس لما في الخارج ، وألفاظ هذه الجملة موضوعة لنقل هذا الذي في ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب ، وهذا هو التفهيم والتفاهم بواسطة الألفاظ ، الذي هو الحكمة من الوضع .

وعليه ، فكما أنّ مدلول لفظ « زيد » هو ذات الشخص ، ومدلول لفظ «الدار» هو ذاتها ، ومدلول « في » هو النسبة بينهما ، فإن مدلول الجملة عبارة عن الوجود المفهومي المتحقق في مورد هذه القضية ، وليس المدلول هو الوجود الخارجي ، لما تقدّم من أنه لا يقبل الدخول إلى الذهن .

دفع الإشكال عن رأي المشهور

هذا ، وإذا كان المدلول في الهيئة عبارة عن ثبوت النسبة ، فإنّه يتوجّه الإشكال الأول ، وهو : إنه لابدّ حينئذ من حصول التصديق بتلك النسبة ولو ظنّاً ، والحال أنه ليس كذلك .

فأجاب شيخنا عن ذلك : بأنّ النسبة الذهنيّة التي ينقلها المتكلّم إلى ذهن السامع بواسطة الهيئة ، هي نسبة تصديقيّة ، ولكن بمعنى القابليّة للتّصديق لا فعليّة التصديق ـ في مقابل ما لا دلالة له إلاّ الدلالة التصوريّة ، وهو مداليل المفردات اللفظيّة ، أو هيئات النسب الناقصة ـ فإن الألفاظ ذوات النسب التامّة

دوالّ جعليّة ، ووظيفتها نقل المعاني إلى الأذهان ، فقد يصدَّق بها وقد لا يصدَّق ، وأما فعليّة التصديق ، فليس من وظيفة اللّفظ ، بل ذلك يتبع تحقّق الواسطة في الإثبات وعدم تحقّقه .

فمنشأ الإشكال هو : الخلط بين الحكاية الذاتيّة ، وهي حكاية الصّورة عن ذي الصّورة ، وبين الحكاية الجعلية للألفاظ عن المعاني ، والخلط بين التصديق وبين القابليّة للتصديق ، فإن الإنسان لمّا يرى شيئاً بعينه ، ينطبع صورة من ذلك الشيء في ذهنه ، فيكون ما في ذهنه حاكياً عن الشيء الخارجي الذي رآه ، وهذه هي الحكاية الذاتيّة ، التي لا دور للّفظ فيها ، ثم إذا أراد نقل هذه الصورة التي في ذهنه إلى ذهن شخص آخر ، إحتاج إلى اللّفظ ، فيستعمِله لنقله ، وهذه هي الحكاية الجعليّة ، والمخاطب لمّا يسمع الخبر فقد يصدّق به وقد لا يصدّق ، غير أنّ اللّفظ له القابليّة لأنْ يصدَّق به ، وهذا هو مذهب المشهور على التحقيق .

وحاصل مذهبهم : إن الجملة الخبريّة موضوعة للنسب الذهنيّة الفانية في الخارج ، لا النسب الخارجية ، وهي موضوعة لما يكون قابلا للتصديق ، لا لما يوجب التصديق .

فالإشكال الأول مندفع .

وأمّا الإشكال الثاني ، وهو النقض بموارد وجود الإخبار مع عدم وجود النسبة ، كما في قولنا : شريك الباري ممتنع ، فقد أجاب عنه شيخنا :

أوّلا : إنه إن كان المراد عدم وجود النسبة مطلقاً ، فهو يرد على مبناه أيضاً من أن حقيقة الجملة الخبرية هو قصد الحكاية ، لأن متعلق الحكاية هو النسبة ، وإذا لم تكن نسبة فلا حكاية .

وثانياً : إنه ليس مراد القائلين بأن مدلول الجملة الخبرية وجود النسبة بين الموضوع والمحمول في الخارج ، بل المراد هو النسبة في ما وراء الكلام ، سواء في الخارج أو الذهن . فالإشكال مندفع .

ولعلّه قد التفت أخيراً إلى اندفاعه ، فلم يتعرّض له في (المحاضرات) ، وإنما هو مذكور في (تعليقة أجود التقريرات) .

وأمّا ماذكره ثالثاً : من أن ثبوت النسبة ونفيها خارج عن الإختيار ، والحال أن حقيقة الوضع هو التعهّد والإلتزام ، ولا يعقل التعهّد بما هو خارج عن الإختيار .

ففيه : إن مبنى التعهّد في حقيقة الوضع قد ظهر بطلانه في محلّه .

وتلخّص : تماميّة رأي المشهور على التحقيق المزبور ، وعدم ورود شيء من الإيرادات المذكورة عليه .

فما ذهبوا إليه هو الحق المختار في مدلول الجملة الخبرية ، وهو الموافق للإرتكاز .

نقد مختار المحقق الخوئي في الجملة الخبرية

ثم إن شيخنا الاستاذ تنظر في مبنى السيد الخوئي في حقيقة الجملة الخبرية فقال : بأنْ المذكور مكرّراً في تقرير بحثه وفي تعليقته هو « إن مدلول الجملة الخبريّة قصد الحكاية » ولايقول بأن مدلولها هو « الحكاية » ومن الواضح أن « قصد الحكاية » غير « الحكاية » ، فالمدلول هو قصد الحكاية بالدّلالة الوضعيّة ـ

إلاّ إذا أقام قرينة على الخلاف ، كأنْ يكون في مقام المزاح مثلا ـ وقصد الحكاية لا تعلّق له بالخارج ، وما لا تعلّق له بالخارج لا يوصف بالصّدق والكذب ، فكيف تتّصف الجملة الخبريّة بالصّدق والكذب ؟ .

هذا أوّلا .

وثانياً : إن المناط في باب الدّلالات اللّفظية هو التبادر ، والحق أن المتبادر من قولنا « زيد قائم » هو نسبة القيام إلى زيد ، لا قصد حكاية المتكلّم عن تلك النسبة . نعم ، المتكلّم الملتفت له قصد ، لكنّ هذا غير كون مدلول اللّفظ هو القصد .

وثالثاً : إن قصد الحكاية بدون الحكاية محال ، والحكاية بدون الحاكي محال أيضاً ، فلو كانت الهيئة دالّةً على قصد حكاية النسبة ، فأين الدالّ والحاكي عن ثبوت النسبة ؟

هذا إن كان المدلول قصد الحكاية .

وأمّا لو أراد أنه « الحكاية » نفسها لا قصدها ، فقد تقدَّم أن الحكاية بدون الحاكي محال ، فإن كان الحاكي عن ثبوت النسبة هو الصّورة الذهنيّة ، فهذا هو قول المشهور ، وإلاّ فلا حاكي ، لأن مدلول اللّفظ هو نفس النسبة ، فيلزم الحكاية بلا حاكي .

فظهر بطلان مبناه حتّى لو كانت اشكالاته على مبنى المشهور واردةً ، ولكنّك قد عرفت اندفاعها .

هذا تمام الكلام في الجملة الخبرية .

رأي السيّد الخوئي في الجملة الانشائية وموافقة الاستاذ

وأمّا في الجملة الإنشائية فالآراء المهمّة هي :

رأي المحقق الإصفهاني

وقد تقدم أنّه لا يمكن المساعدة عليه .

رأي المشهور

وهذا الرأي وجيه ثبوتاً ، فمن الممكن أنْ يجعل ويعتبر الواضع الجملة الإنشائية وسيلةً وسبباً لتحقق المادّة ، كالبيع في « بعت » والصلح في « صالحت » والزوجيّة في « زوّجت » وهكذا ... في عالم الإعتبار .

إنّ كون الصيغة سبباً اعتبارياً لتحقّق الأمر الاعتباري في النكاح والبيع ... أمرٌ معقول ، ولكن لا دليل إثباتي عليه ، لا من الواضع ولا من العقلاء .

رأي المحقق الخوئي

وهذا هو المختار ، ففي كلّ هذه الموارد اعتبار وإبراز للإعتبار النفساني .

والمحقّق الإصفهاني ـ وإنْ اختار الإيجاد كما تقدّم ـ قد صرّح بذلك في مبحث الإستصحاب في الأحكام الوضعيّة ، في معنى الملكيّة . ولكنّ التحقيق جريانه في جميع الموارد وعدم اختصاصه بالملكيّة .

والدليل عليه هو الإرتكاز العقلائي من المعتبر ، ثم إمضاء العقلاء ، والشارع قد أمضى ذلك ورضي به ، فللشارع أيضاً اعتبار مماثل .

هذا تمام الكلام في الإخبار والإنشاء .

أسماء الإشارة

والضـمـائـر

والموصولات

هنا ثلاثة آراء أساسيّة :

الأوّل : رأي المحقق الخراساني

قال : إنه لا اختلاف في المفهوم والمدلول بين لفظ « هذا » و « المفرد المذكّر » المشار إليه ، فالمفهوم الموضوع له فيها واحد ، وكذا المفهوم الموضوع له لفظ « أنت » فهو نفس المفهوم والمعنى في « المفرد المذكّر المخاطب » لكنّ الإشارة في الأوّل وخصوصيّة الخطاب في الثاني خارجان عن حدّ ذات المعنى الموضوع له ، غير أنّ الواضع اشترط أن يستعمل لفظ « هذا » مع الإشارة ، ولفظ « أنت » مع الخطاب ، فالخطاب والإشارة قيدان من الواضع في ظرف الإستعمال ، ومن الواضح أنّ ما يكون قيداً في ظرف الإستعمال ليس له دخل في المعنى الموضوع له .

إلاّ أن ظاهر كلامه ـ حيث بدأ به بكلمة « يمكن » ـ هو إمكان كون المخاطبيّة والمشارية جزءً من المعنى الموضوع له لفظة « هو » ولفظة « أنت »، إلاّ أنه لا دليل عليه في مقام الإثبات عنده .

وعلى الجملة ، فإنّه لا فرق في المعنى بين « هذا » و « المفرد المذكر » وكذا في « أنت » ، غير أنه متى ما أراد هذا المعنى لا مع الإشارة ، استعمل « المفرد المذكّر » وتحقّق مفهومه ، ومتى ما أراده مع الإشارة إليه استعمل « هذا » . تماماً كما في المعنى الحرفي ، مع فرق أنه لا إمكان هناك لأن يوضع للمعنى الملحوظ باللّحاظ الآلي ، ولذا افتتح كلامه هناك بكلمة « التحقيق » وهنا الإمكان موجود ، فعبّر بـ « يمكن » .

وعلى هذا ، يكون الموضوع له في هذه الموارد عاماً كالوضع .

مناقشة الاستاذ

وفيه :

أوّلا : إن ماذهب إليه دعوى بلا دليل .

وثانياً : لو كان المعنى في « هذا » و « المفرد المذكر » واحداً ، والخصوصيّة بالإشارة تحصل في مقام الإستعمال ، كان اللاّزم إمكان استعمال كلّ من اللّفظين في مكان الآخر ، وهذا غير صحيح كما هو واضح .

الثاني : رأي المحقّق الإصفهاني

إنّ لفظ « هذا » ـ مثلا ـ موضوع للمعنى مع الإشارة ، فكون الشيء مشاراً إليه داخل في المعنى الموضوع له ، ولذا لا تستعمل هذه اللّفظة إلاّ توأماً مع الإشارة باليد أو العين أو الرأس أو غيرها . إذن ، فالموضوع له هو حصّة من المعنى ، وهي المشار إليه ، فالموضوع له خاص لدخل الخصوصيّة .

مناقشة الاستاذ

وفيه : إنه دعوى بلا دليل ، كسابقه .

الثالث : رأي المحقق البروجردي

إنّ هذه الأسماء موضوعة لنفس الإشارة ، فبلفظ « هذا » نشير ، لا أنه موضوع للمفرد المذكر المشار إليه الخارجي ، فلفظ « هذا » إشارة لفظيّة ، كما أنّ تحريك اليد مثلا إشارة فعليّة . نظير إنشاء المعاملة الذي هو تارة باللّفظ « بعت » واخرى بالفعل وهو « المعاطاة » .

المختار عند الاستاذ

فقد ظهر أنّ الأقوال المهمة في المقام ثلاثة :

١ ـ إن الموضوع له هو المفهوم .

٢ ـ إن الموضوع له هو المفهوم المشار إليه .

٣ ـ إن الموضوع له هو الإشارة .

والمختار هو الثالث ، وعليه الإرتكاز ، وهو الذي نصّ عليه علماء الأدب والعربية ، كقول ابن مالك :

بذا لمفرد مذكّر أشر

فإنه يقول بـ « ذا » أشر ، فإنه يقوم مقام الإشارة الفعليّة ، لا سيّما إشارة الأخرس غير المتمكّن من التلفّظ .

وقد استدلّ السيد البروجردي بروايتين .

ثم إن انضمام الإشارة باليد إلى التلفّظ بـ « هذا » إنما هو للتأكيد ودفع الإلتباس عن المشار إليه ، فلا يكون قرينةً على أنْ لا يكون الموضوع له « هذا » هو نفس الإشارة .

وأما الموصولات فموضوعة للإشارة كذلك ، غير أنها للإشارة إلى المبهم .

الحقيقة والمجاز

مقدّمات :

* ذكر السكاكي في مبحث الإستعارة من كتابه : إن اللّفظ يستعمل في المعنى الحقيقي لا غير ، فلفظ « الأسد » لا فرق بين استعماله في الحيوان المفترس أو في الرجل الشجاع ، غير أنه في الأول حقيقة واقعاً وفي الثاني حقيقة ادّعاءً ، فكأنّ دائرة المعنى الحقيقي تتوسّع لتشمل الرجل الشجاع كذلك .

وقد وافقه بعض الأعلام كالسيد البروجردي . وهو مطلب متين .

وعلى هذا ، فإن عملنا في المجاز هو تعميم دائرة الموضوع له اللّفظ بالنّسبة إلى فرد آخر ، لمناسبة بينه وبين الموضوع له ، كما بين « الرجل الشجاع » و « الحيوان المفترس » في مفهوم لفظ « الأسد » ، لكنْ مع إقامة القرينة على هذا الإدّعاء على مذهب السكاكي ، أو على الإستعمال في غير ما وضع له اللّفظ من قبل الواضع ، على مذهب المشهور .

* إن مورد الكلام في مبحث الحقيقة والمجاز هو :

١ ـ ما إذا كان أصل معنى اللّفظ غير معلوم .

٢ ـ ما إذا كان المعنى معلوماً ، لكن المراد منه غير معلوم .

* والحقيقة في مقابل المجاز هي :

تارة : الحقيقة اللّغوية .

واخرى : الحقيقة الشرعيّة .

وثالثة : الحقيقة العرفيّة .

والحقيقة العرفيّة تارة : هي الحقيقة العرفيّة العامّة . وأخرى : الحقيقة العرفيّة الخاصة .

وكلّ هذه الأقسام مورد حاجة وابتلاء للفقيه .

وهناك حقيقة متشرعيّة ، يبحث عنها في مبحث الحقيقة الشرعيّة .

فعلى الفقيه أوّلا أنْ ينظر في كلّ مورد ، فقد يكون للّفظ حقيقة شرعيّة ، وقد يكون اللّفظ قد استعمل على أساس حقيقة عرفيّة خاصّة ، فإنه في هذه الحالة لا يرجع إلى اللّغة والعرف العام ، لأنّ العرف الخاص يتقدّم على العرف العام في تشخيص مراد المتكلّم ، فإن لم يوجد العرف الخاص أو لم يقصد ، يرجع إلى الحقيقة العرفيّة العامّة .

* والمهم للفقيه هو تشخيص الحقائق العرفيّة ، ورجوعه إلى اللّغة إنما هو مقدّمة لذلك ، وهو يحتاج إلى ذلك لاستنباط الأحكام الشرعيّة من الأدلّة اللّفظيّة من الكتاب والسنّة ، ومن الأدلّة غير اللّفظية كالإجماع إنْ كان معقده لفظاً من الألفاظ ، فلابدّ للفقيه من استكشاف معنى تلك اللّفظة الواردة في الكتاب والسنّة والإجماع ـ على ماذكر ـ ليرتّب الأثر الشرعي عليها ، مثلا : عليه أن يحقّق عن معنى لفظة « الصعيد » هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ ولفظة « الشرط » هل هو مطلق الإلتزام ، أو خصوص الإلتزام في ضمن الإلتزام ؟ ولفظة « العقد » هل هو مطلق العقد الأعم من الجائز واللاّزم أو خصوص اللاّزم ؟ و «الزنا» يختصُّ بوطي القبل أو يعمّ الدبر ؟ وكذلك الكلام في « الوطن » و « الكنز » و « المعدن » ومئات الألفاظ من هذا القبيل الواردة في الأدلّة الشرعيّة .

ويحتاج إلى ذلك أيضاً في الموضوعات ، فعنوان « المضاربة » الذي هو أحد العقود العرفيّة الممضاة شرعاً ، ما معناه ؟ ومن هو المدّعي ؟ ومن المنكر ؟ ولهذا بحثوا عن أن العقود تنعقد بالمجازات أو لا ؟ فقال المحقق الثاني في ذيل قول العلاّمة في (القواعد) في العقد وأنّه لابدّ وأن يكون بالصيغة ، قال : « أي : المفيدة لذلك بمقتضى الوضع »[1] وقد يظهر من كلمات بعضهم دعوى الإجماع على أن العقود اللاّزمة لا تنعقد بالمجازات .

* وقد ذكر لتشخيص المعاني الحقيقيّة عن المعاني المجازيّة طرق كثيرة ، منها قطعيّة ومنها ظنيّة ، اقتصر صاحب (الكفاية) من القطعيّة منها على أربعة هي : التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب والإطراد ، ولم يتعرّض للظنيّه التي منها : تنصيص أهل اللّغة ، ذكره المحقق العراقي ، غير أنه أجاب بأن اللّغوي يذكر موارد الإستعمال لا الحقيقة عن المجاز ، لكنّ مثل المحقق الكاظمي في كتاب (المحصول) يدّعي الإجماع على ثبوت الحقيقة بتنصيص أهل اللّغة ، ويقول العلاّمة في (النهاية) : المعنى الحقيقي يثبت بأخبار الآحاد .

والحق : إن تجاوز تنصيص أئمة اللّغة على أنّ اللّفظ الفلاني موضوع لكذا ، مشكل .

ثم إنّ التنصيص على المعنى الحقيقي قد يكون مبنيّاً على مسلك خاص ، كالقول بعدم وجود المجاز في لغة العرب ، كما عليه أبو إسحاق الإسفرائني ، أو القول بأن الأصل هو الحقيقة وأن المجاز خلاف الأصل ، فيكون مقتضى الأصل هو الحكم بكون المعنى حقيقيّاً ، كما عليه التّاج السّبكي ، أو كان التنصيص مستنداً إلى أمارات غير معتبرة ، كأن يكون مستنداً إلى التبادر مثلا وهو غير معتبر عندنا بالفرض ، ففي مثل هذه الموارد لا يكون التنصيص حجةً .

---

(١) جامع المقاصد ٥٧/١ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام .

أمّا إنْ كان النصّ من أهل الخبرة ، فاعتباره مبني على الشروط المقرّرة في مسألة حجية خبر الثقة في الأحكام ، لأنّ المراد ليس خصوص الأحكام ، بل الأعم ، ليشمل كلّ لفظ وقع موضوعاً للأحكام الشرعيّة ، كلفظ « العقد » و« الشرط » ونحوهما ، والموضوعات من العدالة والتعدّد والوثاقة .

والمختار : أنه إنْ كان ثقةً كان خبره حجةً ، ولا يعتبر التعدّد والعدالة فضلا عن الإيمان .

نعم ، دعوى حجيّة قول اللغوي مطلقاً ممنوعة .

وبعد :

فإنّ هناك مراحل ، فالأُولى مرحلة أصل المعنى الموضوع له اللّفظ ، ثم مرحلة الإرادة الإستعمالية من اللّفظ ، ثم مرحلة الإرادة الجديّة ، فإنْ اجتمعت هذه المراحل فلا إشكال ، وأمّا إن تخلّف بعضها ، كأنْ جهل أصل المعنى ، أو وقع الشك في أصل الإرادة أو الإرادة الجديّة ، فلابدّ من قواعد وطرق يرجع إليها .

والطرق المطروحة في (الكفاية) وغيرها من كتب الاصول لكشف المعنى الحقيقي في المرحلة الاولى هي :

١ ـ التبادر

وقد ذكروا نحوين من التبادر لمعرفة المعنى الحقيقي :

أ ـ التبادر عند أهل اللسان .

ب ـ التبادر عند المستعلم نفسه .

ثم إن المعنى الذي ينسبق إلى الذهن ويتبادر ، لابدَّ وأنْ يكون تبادره من نفس اللّفظ ، بأنْ نقطع بكون الإنسباق منه لا من غيره ، لأنّه قد ينسبق المعنى من اللّفظ بقرينة ، والقرينة إمّا حاليّة وإمّا مقاليّة ، وكلّ منهما : إمّا خاصّة مثل « يرمي » في : رأيت أسداً يرمي ، وإما عامّة كمقدمات الحكمة .

فالتبادر الكاشف عن المعنى الحقيقي الموضوع له اللّفظ هو ما إذا علمنا بعدم كونه لأجل قرينة من القرائن ، ومجرّد احتمال دخل قرينة في حصول الإنسباق يسقطه عن الدليليّة على الحقيقة .

الدليل على دليليّة التبادر

وبما ذكرنا ظهر أنّ دليليّة التبادر على المعنى الحقيقي وكاشفيّته عنه هي من قبيل كشف العلّة عن المعلول ، فهي دلالة إنّية ، في مقابل الدلالة اللميّة ، التي هي كشف المعلول عن العلة ، وتسمّى بالبرهان .

فيقال في وجه دلالة التبادر على المعنى الحقيقي :

إن انسباق المعنى إلى الذهن هو أحد المعاليل والحوادث ، فلابدّ له من علّة ، في أصل وجوده ، وفي خصوص تبادر هذا المعنى المعيَّن من هذا اللّفظ المعيَّن ، فما هي تلك العلّة ؟

إن العلّة لا تخلو عن الرابطة الذاتيّة بين اللّفظ والمعنى ، أو القرينة ، أو الرابطة الوضعيّة . أمّا الأُولى فغير معقولة ، لأن دلالة الألفاظ على معانيها جعليّة وليست بعقلية ولا طبعيّة ، وأمّا الثانية فمنتفية ، لأن المفروض عدم دخل القرينة في الإنسباق ، فتبقى الثالثة ، وتكون النتيجة كشف التبادر عن الوضع ، فهو علامة للمعنى الحقيقي للمستعلم .

المناقشة

لقد كان مبنى هذا الوجه هو الكشف الإنّي ، لكنّ التبادر أمر نفساني ، والعلقة الوضعيّة بين اللّفظ والمعنى أمر اعتباري ، وقد سبق أن حقيقة الوضع هو التعهّد ، أو جعل اللّفظ وجوداً للمعنى ، أو تخصيص اللّفظ بالمعنى ، أو اعتبار الملازمة بين اللّفظ والمعنى ، أو جعل اللّفظ علامة للمعنى .

فالوضع ـ على كلّ تقدير ـ أمر حاصل في الخارج ، وهو معلوم تارةً ومجهول اخرى ، وإذا كان الوضع علّةً للتبادر لزم أن يكون الأمر الخارجي علّةً للأمر الذهني ، وقد تقرّر في محلّه أن الموجود الخارجي لا يمكن أن يكون مؤثّراً في الوجود الإدراكي .

على أنه لو كان التبادر معلولا للوضع ، فإنه لابدّ من وجوده ، سواء علم بالوضع أو لا ، لأنه أثر الوضع .

فثبت أن التبادر ليس معلولا للوضع وكاشفاً عنه ، بل هو معلول للعلم بالوضع .

فالذي أفاده التبادر هو العلم بالوضع لا الوضع ، نعم يكون للوضع أثر الإعداد لحصول العلم به .

هذا ، مضافاً إلى أنهم قد ذكروا : إن هذا التبادر المدّعى ينشأ من العلم الإرتكازي بالمعنى عند المستعلم ، وعليه نقول : إذا كان منشأ التبادر هو العلم الإرتكازي ، فإن من الممكن حصول هذا العلم من سبب فاسد ـ كالإطراد الذي سيأتي أنه ليس علامةً للحقيقة ـ كما يمكن حصوله من سبب صحيح ، وإذا جاء احتمال استناد التبادر إلى العلم الإرتكازي الحاصل من سبب فاسد ، سقط التبادر عن كونه علامةً للمعنى الحقيقي .

ثم إنّه قد أشكل على هذه العلامة باستلزامها للدور ، وذلك : لأن التبادر لا يتحقق بدون العلم بالوضع ، فمن كان جاهلا لا يمكن تبادر المعنى إلى ذهنه ، فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ، ولكنّ العلم بالوضع متوقّف على التبادر ، من باب توقّف ذي العلامة على العلامة ، وهذا دور .

وقد أجيب : بأن الموقوف عليه في التبادر عند المستعلم هو علمه الإرتكازي الإجمالي ، والموقوف هو علمه التفصيلي ، فالعلم الذي يتوقّف عليه التبادر غير العلم الناشئ من التبادر والمعلول له ، والغيريّة والتفاوت بالإجمال والتفصيل رافع للإشكال[1] .

والحاصل : أن العلم الذي هو علّة للتبادر هو العلم البسيط الموجود في خزانة النفس ، والعلم الحاصل من التبادر هو العلم المركّب التفصيلي ، بأنْ نعلم بأنا عالمون بالمعنى .

فالمتعلّم عالم لكنه جاهل بعلمه ، ثم يعلم بكونه عالماً ، ولا مانع من أن يكون الإنسان عالماً بشيء مع الجهل بوجود هذا العلم عنده ، إذ العلم في ذاته طريق إلى الواقع ، فإذا رأى الإنسان الواقع بسبب العلم لا يلتفت إلى علمه ولا ينظر إليه بالنظر الموضوعي . وعن بعض الأكابر : إن العلم كالنور ينظر به ولا ينظر إليه ، لكن فيه : عدم إمكان النظر إلى الأشياء به مع عدم النظر إليه .

والتحقيق : إن ماذكر لا يدفع إشكال الدّور عند المستعلم ، فإنه لا معنى للجهل في العلوم الإرتكازية ولو بالنسبة إلى العلم نفسه ، لكون العلم الإرتكازي علماً إلاّ أنه مغفول عنه وغير ملتفت إليه ، ومن الواضح أن هذا غير الجهل ، فالمحتاج إليه في العلم الإرتكازي هو الإلتفات إليه لا تحصيله والوصول إليه . وهذا نظير ماذهب إليه المتأخّرون من الفقهاء في مسألة النيّة ـ خلافاً للمحقق قدّس سرّه ـ من عدم وجوب الإرادة التفصيلية وأنّ الواجب هو الداعي ، ويكفي في وجوده أنه إنْ سئل عمّا يفعل أجاب بأنّي اغتسل مثلا ، وهذا الداعي هو الإرادة الإرتكازية التي يلتفت إليها بأقل مناسبة ، وما نحن فيه كذلك ، فإن العلم الإرتكازي بالوضع موجود ، وهو يكون المنشأ للإلتفات وارتفاع الغفلة عن المعنى الموضوع له .

فالحق : أنه إنْ كان عالماً بالوضع فلا معنى لتحصيله بالتبادر ، بل اللاّزم هو الإلتفات إلى علمه ، كما أن السائر على الطريق يعلم ارتكازاً بمقصده ، فلو غفل عن المقصد لا يسأل عنه ليعلم به ، بل لأنْ ترتفع عنه الغفلة .

فالإشكال عند المستعلم لم يندفع .

وهذا الإشكال غير وارد على التبادر عند أهل المحاورة العالمين بالوضع ، لوضوح التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ، إذ التبادر عند أهل اللّسان علّة لعلم الفرد الجاهل بالوضع ، فعلمه معلول للتبادر عندهم ، وليس التبادر عندهم معلولا لعلم الفرد .

فالحق : إن التبادر حجّة عند أهل المحاورة فقط ، وعلى الجاهل بالمعنى أنْ يرجع إلى أهل اللّسان ، ومن انسباق المعنى إلى أذهانهم بدون الاستناد إلى قرينة ، يستكشف المعنى الحقيقي للّفظ ، ودليل اعتباره هو السيرة العقلائية .

---

(١) مصطلح العلم الإجمالي والعلم التفصيلي في علم الأُصول معروف ، وقد يطلق « العلم الإجمالي » ويراد به العلم الموجود في الإرتكاز بنحو الإجمال ، ويقابله العلم التفصيلي ، كما ذكر في المتن ، وقد يطلق على أساس تعقّل الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ، وقد يطلق ويراد به العلم بالوجه في قبال العلم بالكنه .

هذا ، وقد ذكر دام ظلّه « السيرة العقلائية » دليلا آخر على أن التبادر علامة الحقيقة ، وذكر أنّه عن طريق الاستدلال الأول ـ وهو كون التبادر أحد المعاليل ـ يستكشف نفس المعنى الحقيقي ، أما الاستدلال بالسيرة فيفيد قيام الحجّة العقلائية على المعنى الحقيقي .

وكيف كان ، فلابدّ من إثبات هذه السيرة وبيان اعتبارها وحدّ دلالتها .

ذكر بعضهم كالمحقّق الإصفهاني : أن التبادر عند أهل اللّسان علامة للجاهل بالمعنى ، وهو يفيد العلم بالمعنى الموضوع له ، لأن المفروض عدم وجود قرينة في البين ، فلا محالة يكون من الحيثيّة المكتسبة من العلقة الوضعيّة ، فهو ـ إذن ـ علامة تفيد القطع بالمعنى .

وقد أورد عليه شيخنا بوجهين :

أوّلا : إنه لا ريب في أن التبادر لدى العارف باللّسان العالم بالوضع ، ليس بحاك عن الوضع التعييني للّفظ ، فالذي يمكن تصوّره هو أن يكون عالماً بالوضع التعيّني الناشئ من كثرة الإستعمال ، فيستعمل اللّفظ في معناه بكثرة حتى يصل إلى حدّ صيرورة اللّفظ قالباً للمعنى . وعلى هذا ، فكيف يمكننا إحراز أنّ هذا العارف باللّسان كان انسباق المعنى إلى ذهنه غير ناشئ عن كثرة الإستعمال ؟ إن هذا الإحتمال لا طريق إلى نفيه .

وبعبارة اخرى : لقد اشترطنا في التبادر أن لا يكون مستنداً إلى قرينة ، والقرينة إمّا خاصّة وإمّا عامّة ، والقدر الممكن نفيه من القرائن هو القرائن الخاصّة ، لأنّا نعلم بعدم وجود كليّة وجزئيّة ، وسببيّة ومسبّبية ، وكذا غير ذلك من القرائن الخاصة ، وأمّا القرائن العامّة ـ كالشهرة في المجاز المشهور ـ فلا سبيل لنفيها .

وقول المحقق العراقي بأن الملاك في مثلها هو الأطراد وعدمه ، بمعنى أنه إنْ كان المعنى ينسبق من اللّفظ في جميع موارد استعماله على حدّ سواء ، فهو المعنى الحقيقي . ففيه : إنه لا يتصوّر الاطّراد وعدمه في القرائن العامة ، لأنها دائماً موجودة مع اللّفظ ، ولا يمكن تجريده عنها ، فمن الصعب تحقّق صغرى التبادر في موارد احتمال وجود القرينة العامّة ، فيكون الكلام مجملا ، وأمّا احتمال انسباق المعنى إلى ذهن العارف باللّسان على أثر كثرة استعمال اللّفظ فيه ، التي هي مقدّمة للوضع التعيّني ، فلا دافع له .

وثانياً : إنه لو تنزّلنا عمّا ذكر ، وسلّمنا انسباق المعنى من حاقّ اللّفظ بلا دخل لكثرة الإستعمال ، لكن السؤال هو : إن انسباقه من حاقّ اللّفظ أمر حادث لابدّ له من علّة ، ولا علّة لهذا الإنسباق إلاّ العلم بالوضع ، فالجاهل بالوضع لا يحصل له انسباق ، لكنّ العلم بالوضع يحتمل أن يكون ناشئاً من التبادر الذي قد عرفت الكلام فيه ، فكيف يحصل القطع بالوضع والمعنى الحقيقي ؟

فالبرهان المذكور على قطعيّة هذه العلامة كما ذكره المحقّق الاصفهاني مردود بهذين الوجهين .

والذي يمكن الموافقة عليه وإقامة البرهان له هو : إن التبادر عند أهل اللّسان حجّة للجاهل وحجّة عليه ، لأنه مورد السيرة العقلائية القطعيّة مع عدم ردع الشارع عنها .

فظهر أن التبادر عند أهل اللّسان حجّة على الوضع ، لا أنه يفيد العلم بالوضع .

ثم إن المتبادر هو المعنى الحقيقي حقيقةً عرفيّة ، إذ المفروض تبادره عند أهل اللّسان ، وأمّا الحقيقة اللغوية بأنْ تكون هي الموضوع له ، فلا يثبت ، لإمكان كونه منقولا لغةً .

وإذا كانت ألفاظ الكتاب والسنّة ملقاة إلى العرف وأهل اللّسان ، والمعاني المنسبقة منها محمولة على الحقائق العرفيّة ، فكيف يثبت أن هذه المعاني المنسبقة هي نفس ما كان ينسبق من الألفاظ في زمن الصّدور ؟

قد يتمسّك لإثبات إتّصال الظهور الفعلي بزمن المعصوم ، بالاستصحاب القهقرائي وأصالة عدم النقل .

لكن فيه : إن الإستصحاب الذي هو أصل عملي ، له ركنان ، أحدهما اليقين السابق والآخر الشك اللاّحق ، وهذا المورد بالعكس ، فلا تشمله أدلّة الإستصحاب .

فقيل : نستصحب الظهور ـ لا عدم النقل ـ ونقول : هذا اللّفظ ظاهر الآن في المعنى الكذائي بحكم التبادر ، فنستصحبه قهقرائياً حتى زمن الإمام عليه السلام ، فيكون ظاهراً في معناه تارةً بالوجدان واخرى بالتعبّد .

وفيه : إنّه لا ريب في أنّ الظهور هو موضوع ترتيب الأثر عند العقلاء ، وأنّ الشارع قد أمضى هذه السيرة العقلائيّة ، إلاّ أن المهم هو تشخيص هذا الظهور ، وأنّه الظهور الأعم من الوجداني والتعبّدي أو الظهور الوجداني فقط ؟

إنه لا شك في أن الظهور الذي هو الموضوع في السيرة العقلائية لترتيب الآثار هو الظهور الوجداني ، وهذا هو الذي أمضاه الشارع ، لكن الإستصحاب لا يفيد إلاّ الظهور التعبّدي ، فلا مجال لجريانه في المقام .

إذن ، سقط التمسّك بالإستصحاب مطلقاً .

لكنّ الأصل العقلائي في أصالة عدم النقل ، لا يمكن إنكاره ، أي : أن ديدن العقلاء هو أنهم متى رأوا كلمةً ظاهرةً في معنى ، حملوها على هذا المعنى في سائر الأزمنة ، ولا يحتملون تبدّل المعنى فيه ، والشارع المقدَّس قد أمضى هذه السّيرة ، وبذلك أمكن دعوى ظهور الكلمة في ذلك المعنى في زمان الأئمة عليهم السلام .

إلاّ أن المشكلة هي : أنّ هذا الوجه ـ المعبَّر عنه بأصل تشابه الأزمنة ـ لإثبات عدم النقل ، أخصّ من المدّعى ، وذلك لأنه وإن كان مقتضى الأصل عندهم تقديم الظهور العرفي على الظهور اللّغوي ، وكذا تقديم العرف الخاص ـ كالحقيقة الشرعيّة ـ على العرف العام ، ولكن قد يقع التعارض بين المعنى العرفي الثابت عن الطريق المذكور وبين المعنى اللّغوي الثابت عن طريق تنصيص أئمة اللّغة أو عن طريق التتبّع لموارد استعمال الكلمة ، ففي هذه الصورة لا يوجد سيرة على تقديم المعنى الحقيقي العرفي استناداً إلى تشابه الأزمنة .

فتنحصر فائدة الأصل العقلائي المذكور بموارد عدم المخالفة بين الظهور العرفي والظهور اللّغوي .

هذا أوّلا .

وأمّا ثانياً : فإن الظاهر أنّ هذه السيرة العقلائية ليست تعبّدية ، وإنما قامت السيرة على حمل الألفاظ على معانيها الظاهرة فيها ـ استناداً إلى الأصل المذكور ـ عند اطمئنانهم بعدم النقل ، ولذا فإنهم يتوقّفون بمجرّد احتمال كون معنى اللّفظ في بعض الأزمنة السابقة مخالفاً لما هو الآن ظاهر فيه .

هذا ، والتحقيق في خصوص الروايات الواردة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام جريان أصالة عدم النقل فيها ، لخصوصية فيها ، وهي إن علماء الأُمة قد نقلوا هذه الروايات في مختلف الطبقات ، ولم يختلفوا في المعاني الظاهرة فيها ، ونحن يمكننا التمسّك بأصالة عدم النقل إلى زمن الشيخ الأنصاري مثلا ، وقد رأينا أنّه يحمل ألفاظ الروايات على ماهي ظاهرة فيه الآن ، ومن زمنه إلى زمن الشيخ المجلسي ، ثم من هذا الزمان إلى زمان العلاّمة مثلا ، وهكذا إلى زمن الشيخ ، والكليني ، وحتى زمن الأئمة ، وفي كلّ طبقة نراهم يستظهرون من ألفاظ الأخبار نفس مانستظهره نحن الآن .

فالمتبادر من هذه الألفاظ في جميع القرون والطبقات واحد .

إذن ، لا توجد عندنا مشكلة في خصوص الروايات المشتهرة والمنقولة في الكتب ، عن أئمة العترة الطاهرة .

هذا تمام الكلام على التبادر .

وهل عدم التبادر علامة للمجاز ؟

قيل : نعم .

وقيل : تبادر الغير علامة المجاز .

قال شيخنا دام ظلّه : أما عدم التبادر فالصحيح أنه ليس علامة للمجاز ، لعدم تبادر أحد معاني اللّفظ المشترك مع أنه حقيقة في كلّها . وأما تبادر الغير فكذلك ، إذ من الممكن أنْ يغلب استعمال اللّفظ المشترك في أحد المعنيين أو المعاني ، فيتبادر ذلك المعنى منه ، والمفروض كونه مشتركاً قد وضع له ولغيره معاً .

وخلاصة البحث في التبادر في خطوط :

١ ـ إن التبادر عند أهل اللّسان هو العلّة ، لأنه معلول للعلم بالوضع ، وهم عالمون بالوضع .

أما التبادر عند المستعلم فهو مبتلى بإشكال الدور وغيره .

٢ ـ والمتبادر هو المعنى الحقيقي عند العرف العام .

٣ ـ والدليل الصحيح على ذلك هو السيرة العقلائيّة .

٤ ـ فلا كشف إنّي ، بل إن السيرة تكون حجّةً عقلائيّة على المعنى الحقيقي .

٥ ـ لكنْ المعنى الحقيقي الموضوع له اللّفظ بالوضع التعيّني لا التعييني .

٦ ـ وبشرط أنْ لا يحتمل الإستناد إلى القرينة العامّة التي يصعب نفيها ، بخلاف القرينة الخاصة ، فإن نفيها سهل .

٧ ـ إنما الكلام في اتّصال هذه السيرة إلى زمن المعصوم وعدم ردعه عنها ، فالإستصحاب لا يجري أو لا يفيد .

٨ ـ بل الصحيح إنّه أصل عقلائي ، لكنه مشروط بشرطين ، أحدهما : حصول الإطمينان بعدم النقل ، والآخر : عدم المعارضة من ناحية اللّغة .

٩ ـ وعدم التبادر ليس علامةً للمجاز ، وكذا تبادر الغير .

١٠ ـ وإنّه لا مشكلة عندنا في خصوص الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، من جهة أصالة عدم النقل بالتقريب الذي قدّمناه ، لكن تبقى مشكلة احتمال وجود القرينة ، لسببين :

أحدهما : التقطيع الواقع في الروايات ، فإنه ربما يورث الشك في جريان الأصل المذكور ، لأنه قد يؤدّي إلى وقوع الفصل بين القرينة وذي القرينة أو ضياعها ، ومع وجود هذا الإحتمال في الروايات كيف يتمّ الظهور فيها واستنباط الحكم الشرعي منها ؟

والثاني : ضياع كثير من روايات أصحابنا عن الأئمة الأطهار ، ككتب ابن أبي عمير ، فإذا احتملنا اشتمالها على قرائن لهذه الروايات الموجودة بين أيدينا ، كيف يتمّ ظهور هذه في معانيها لتكون مستنداً للأحكام الشرعية ؟

أمّا الأمر الأوّل ، فيمكن حلّ المشكل من جهته ، بأن العلماء قد جمعوا الروايات ، وأرجعوها إلى أحوالها السابقة بضمّ بعضها إلى البعض الآخر .

ويبقى الأمر الثاني ، ولابدّ من التأمّل فيه !

٢ ـ ٣ صحّة الحمل وعدم صحّة السّلب

قالوا : إن صحة الحمل وعدم صحة السلب علامتان للحقيقة ، وعدم صحة الحمل وصحة السلب علامتان للمجاز .

وتوضيح ذلك :

إن الحمل على ثلاثة أقسام : حمل هو هو ، حمل ذو هو ، الحمل الاشتقاقي ، مثال الأول : زيد إنسان ، والثاني : الجدار ذو بياض ، والثالث : الجدار أبيض .

وفي تقسيم آخر ـ وهو المقصود هنا ـ : ينقسم الحمل إلى قسمين :

١ ـ الحمل الأوّلي .

٢ ـ الحمل الشائع الصناعي .

ولابدَّ في كلّ حمل من وحدة بين الموضوع والمحمول من جهة ، ومن تغاير بينهما من جهة اخرى ، ففي الحمل الأوّلي الذاتي يكون الإتحاد بينهما في المفهوم والتغاير بالإعتبار ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فباللّحاظ الإجمالي هو « الإنسان » وباللّحاظ التفصيلي هو « الحيوان الناطق » . أما في الحمل الشائع ، فالإتحاد بينهما يكون في المصداق ، والتغاير في المفهوم ، كقولنا : زيد إنسان .

والحمل بكلا قسميه علامة للحقيقة ، أمّا في الحمل الأوّلي : فإنا إذا جهلنا معنى اللّفظ ، نجعله محمولا للّفظ الذي نعلم بمعناه ، فإن صحّ الحمل من دون قرينة في البين ، ظهر كون الموضوع والمحمول في تلك القضيّة بمعنى واحد ، وتبيّن المعنى الموضوع له المحمول .

وأمّا في الحمل الشائع فتقريب الإستدلال هو : أنا لمّا علمنا بأنّ « زيد » فرد لطبيعة من الطبائع ، وكان جهلنا في أن تلك الطبيعة هي طبيعة الإنسان أو طبيعة اخرى ، فحينئذ نحمل « الإنسان » على « زيد » ، فإنْ صحّ الحمل ظهر أن « زيد » فرد من هذه الطبيعة .

* وقد أورد في (المحاضرات) أمّا على الحمل الأوّلي فبما ملخّصه : إن المستعمل يرى قبل الحمل الإتحاد بين الموضوع والمحمول ، لأنه يتصوّرهما بالتفصيل ، فالمعنى الحقيقي منكشف عنده ولا جهل له به ليرتفع بالحمل ، فصحّة الحمل لا تكون من أمارات كشف المعنى الحقيقي .

وأجاب عنه شيخنا في الدورة السابقة : بأنه إن كان الغرض من الحمل في « الإنسان حيوان ناطق » هو الإخبار وإفهام الغير ، فالإشكال وارد ، لأن المخبر لابدّ وأن يكون عالماً بمعنى كلامه ، ولكنْ قد يكون الغرض من الحمل استكشاف الاتّحاد بين الموضوع والمحمول ، بأنْ تكون فائدة الحمل تبدّل العلم الإرتكازي بالوضع الموجود عند المستعلم إلى العلم التفصيلي ، كما كان الحال في التبادر ، حيث رأى أن المعنى ينسبق

إلى ذهنه من حاقّ اللّفظ من غير استناد إلى قرينة ، فأصبح علمه الإرتكازي بالمعنى علماً تفصيليّاً ، كما ذكر المستشكل نفسه في مبحث التبادر ، وعلى هذا ، فالإشكال غير وارد .

* وأورد عليه في (المحاضرات) أيضاً : بأن مقام الحمل يكشف عن المفاهيم بما هي مفاهيم ، وعن المصاديق بما هي مصاديق ، ولا ربط له بالمستعمل فيه حتى يكون علامةً على المعنى الحقيقي ، فالحمل الأوّلي

يحمل فيه المفهوم على المفهوم بما هما مفهومان ، ويشهد بذلك وجود الحمل عند غير المتمكّن من التلفّظ ، فإن الأخرس يرى مفهوم « الحيوان الناطق » وهو مفهوم تفصيلي ، ويرى مفهوم « الإنسان » وهو مفهوم إجمالي ، ثم يحمل هذا على ذاك ويحكم بالإتحاد . فالحمل الأوّلي يكشف عن الإتحاد بين المفهومين ، وبحث الحقيقة والمجاز إنما يكون في عالم الإستعمال بالنظر إلى المستعمل فيه بما هو مستعمل فيه .

وأما في الحمل الشائع ، فإن هذا القسم من الحمل ينتج كون هذا مصداقاً لذاك أو ليس بمصداق له ، كقولنا : « زيد إنسان » وقولنا : « زيد ليس بجماد » ، وهذا لا علاقة له بالمستعمل فيه اللّفظ ، سواء كان حقيقةً أو مجازاً .

وهذا الإشكال قد ذكره الاستاذ في الدورة السابقة ، وأجاب عنه بما ذكره المحقّق الإصفهاني في كتاب (الاصول على النهج الحديث) من أن الحمل يكشف عن الإتحاد المفهومي ـ كما في الأوّلي ـ أو الوجودي ـ كما في الشائع ولكنْ ربما يحصل منه المعنى الحقيقي في حال كون المحمول مجرّداً عن القرينة . وأوضحه شيخنا بأنّا لا ندّعي أن مطلق الحمل يكشف عن المعنى الحقيقي ، بل هو فيما إذا كان اللّفظ فانياً في المعنى ومحمولا على الموضوع بلا قرينة ، فإنّه حينئذ يكشف عن المعنى الحقيقي .

أمّا في الدورة اللاّحقة ، فقد أورده ، وبه أسقط صحّة الحمل عن كونه علامةً ، والظاهر أنّ هذا هو الصحيح ، فإني لا أرى كلامه المزبور وافياً بالجواب .

وأسقط شيخنا هذه العلامة في الدورة السابقة ـ بعد الجواب عمّا أورد عليها ـ بأن القابل للإستدلال هو الحمل الشائع ، لكنه ـ كما قال المحقق الإصفهاني ـ يرجع إلى التبادر ، وليس علامةً غيره .

٤ ـ الإطّراد

وليس المراد منه كثرة الإستعمال وشيوعه ، فإن ذلك موجود في المجاز المشهور أيضاً ، بل المراد ـ كما ذكر المحقق الإصفهاني ، ولعلّه خير ما قيل في المقام ـ هو : إطلاق اللّفظ بلحاظ معنىً كلّي على مصاديق وإطّراده ـ أي الإطلاق عليها مع اختلاف أحوالها وتغيّر الخصوصيّات فيها ، فإنه يكشف عن كون المعنى هو

الموضوع له اللّفظ حقيقةً ، فمثلا : لفظ « العالم » يصح اطلاقه على « زيد » بلحاظ كونه متّصفاً بالعلم ، وكذا على « عمرو » و « بكر » وغيرهما ، مع ما هناك من الإختلاف بين هؤلاء في الخصوصيّات والأحوال ، فلما رأينا صحّة هذا الإطلاق واطّراده فيهم ، علمنا أنّ المعنى الموضوع له لفظ « العالم » هو « من قام به العلم » ، فكان الإطراد علامةً للحقيقة ، بخلاف لفظ « الأسد » فإنّه يتفاوت اطلاقه بين « الحيوان المفترس » وبين « زيد » و« عمرو » و « بكر » بلحاظ وجود الأمر الكلّي فيهم وهو « الشجاعة » ، فهو في الرجل الشجاع مجاز لعلاقة المشابهة .

وعلى الجملة ، فإنّ إنطباق اللّفظ على المصاديق على حدّ سواء ـ المعبَّر عنه بالإطّراد ـ لا يكون إلاّ لعلقة بين اللّفظ والمعنى ، وبما أنه لا توجد علقة مجازيّة مطّردة ، فالصّدق على الأفراد باطّراد هو من جهة العلقة الوضعيّة ، فهو كاشف عن المعنى الحقيقي .

وقد وقع هذا التفسير للإطّراد وعدمه موقع الإشكال ، من جهة أنّ عدم الإطّراد في طرف المجاز إنّما هو لقصور المقتضي ، فمثلا : في علاقة الكليّة والجزئيّة ، لم يرخّص في استعمال كلّ « كلّ » في كلّ « جزء » ليصح الإعتماد عليها في كلّ استعمال ، وفي علاقة السببيّة ـ مثلا ـ ليس كلّ سببيّة ومسبّبية بمصحّحة للإستعمال ، فالأب سبب لوجود الابن ، إلاّ أن إطلاق الأب على الابن أو بالعكس ـ اعتماداً على تلك العلقة الموجودة بينهما ـ غير صحيح ... وهكذا سائر العلائق ... فالعلقة المصحّحة للاستعمال محدودة ، وهذا هو السبب لعدم الإطّراد ، فليس عدم الإطّراد علامةً للمجاز .

ولرفع هذا الإشكال أضافوا قيد « بلا تأويل » أو « على وجه الحقيقة » فقالوا : بأنَّ شيوع الإستعمال على وجه الحقيقة وبلا تأويل علامة الحقيقة .

إلاّ أنّه مستلزم للدور ، لأنّ الإطّراد على وجه الحقيقة موقوف على العلم بالوضع ، والمفروض أنّ العلم بالوضع متوقف على الإطراد على وجه الحقيقة .

ولا يندفع ذلك بما تقدّم في التبادر في دفع الدور بالاختلاف بالإجمال والتفصيل ، لأنّ العلم الإجمالي بوجود العلامة للحقيقة لا فائدة له للكاشفيّة عن المعنى الحقيقي .

وكيف كان ، فإنه يرد على تقريب الإطّراد بما ذكر :

أوّلا : بالنقض بالمجاز المشهور ، فإنه عبارة عن شيوع استعمال اللّفظ واطّراده في المعنى المجازي ، بحيث يكون مانعاً عن تبادر المعنى الحقيقي مجرّداً عن القرينة إلى الذهن ، كلفظ « الطهارة » مثلا في لسان الشارع . فما ذكر إنما يتم في سائر المجازات دون المجاز المشهور .

وثانياً : إن ماذكر إنما يتمّ فيما لو كان مصحّح الإستعمال عبارة عن العلائق المقرّرة في فنّ البلاغة ، لكن مسلك المتأخّرين أن صحة الإطلاق المجازي يدور مدار الإستحسان الذّوقي ، ولذا ، فقد لا تطرّد العلاقة ويكون الإستعمال المجازي مطّرداً بحسب الذوق السليم .

وقال السيد البروجردي في تقرير الإطراد ـ بناءً على مسلك السكّاكي ـ ، بأنّه دلالة اللّفظ على المعنى وعدم تخلّفه عنها في أيّ تركيب وقع وبانضمام أيّ لفظ كان ، كما هو حال لفظ « الأسد » بالنسبة إلى « الحيوان المفترس » بخلافه في « الرجل الشجاع » ، فإنّا نرى صحّة قولنا « زيد أسد » وندّعي كونه حقيقةً فيه ، لكن لا يصحّ ذلك في كلّ مورد ، فلا يقال مثلا : كُل هذا الطّعام يا أسد .

فملاك الحقيقة في الإطراد : صحّة استعمال اللّفظ في كلّ تركيب وهيئة ، بخلاف المجاز ، فإنّه وإنْ اطّرد استعمال اللّفظ فيه ، لكن لا يصح في كلّ مورد ، كما في المثال المذكور .

وأورد عليه شيخنا :

أوّلا : بأنّ مآله إلى كلام المحقّق الإصفهاني ، وماذكره المحقق القمي ، من أن علاقة السببيّة مثلا قد تكون موجودة ولا يصح الإستعمال استناداً إليها ، كما بين الأب والابن .

وثانياً : بأنّ من الممكن أنْ يقال ـ بناءً على ماذكره ـ : لفظ « الأسد » موضوع للرجل الشجاع ، لا في كلّ تركيب وسياق ، بل مقيّداً بخصوصيّات ، وعليه ، فيكون عدم الإطراد ناشئاً من هذا التقييد في الوضع ، فلا يكون علامةً.

خلاصة البحث في العلائم

وتلخّص : إنّ ما يمكن أن يكون علامةً هو التبادر عند أهل اللّسان فقط ، علامة عقلائية ، وبالسيرة غير المردوعة شرعيّة ، مع لحاظ النقاط المذكورة فيه .

هذا ، وإنّ الأخذ بعلائم الحقيقة والمجاز والاستفادة منها عمل اجتهادي للوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوع له اللّفظ متى وقع الجهل به ، إلاّ أن المطلوب في هذا البحث هو قالبيّة اللّفظ للمعنى وعدمها ، كما في لفظ « الأسد » مثلا ، فإنه ليس قالباً للرجل الشجاع بل للحيوان المفترس ، فإذا قصد المتكلّم منه الرجل الشجاع احتاج إلى إقامة القرينة ، وعليه :

فإن كان اللّفظ قالباً للمعنى دالاً عليه منسبَقاً منه بلا قرينة ، فذاك المعنى هو المعنى الحقيقي عند أهل اللّسان ، فلو تكلّم المتكلّم وتردّدنا في أنه هو المقصود أو غيره ، فلا ريب في وجوب حمل كلامه عليه ، إذ المفروض كونه المعنى المنسبق منه إلى الذهن بلا قرينة .

وأمّا مع احتمال وجود القرينة ، أو وجود شيء يحتمل القرينيّة ، فهنا مسلكان :

أحدهما : إنّ أصالة الحقيقة حجّة تعبّديّة ، وعليه ، فلا يضرّ احتمال وجود القرينة ، بل اللّفظ يحمل على معناه الحقيقي المنكشف بالتبادر .

والآخر : إن أصالة الحقيقة حجّة من باب إفادة الظهور العرفي ، وهذا هو المختار ، وعليه ، فلا مناص من نفي احتمال وجود القرينة أو قرينيّة الموجود ، حتى ينعقد الظهور ، ولا مجال لنفي الإحتمال بالإستصحاب ، بأنْ نتمسّك باستصحاب عدم وجود القرينة أو باستصحاب العدم الأزلي لنفي قرينيّة الموجود ، لأنّ المطلوب هو الظهور العرفي ، وهو موضوع الأثر في بناء العقلاء غير المردوع عنه شرعاً ، وهو لازم عقلي لكلا الإستصحابين ، فالأصل مثبت .

وحينئذ ، ينحصر الأمر بالرجوع إلى بناء العقلاء ، وهو على التوقّف في حال وجود ما يتحمل كونه قرينةً تحفُّ بالكلام ، وعلى عدم الإعتناء باحتمال وجود القرينة .

هذا ، ولا يخفى أنّ هذا البحث كلّي . أمّا في خصوص ألفاظ الروايات فالأمر مشكل جدّاً على كلا المسلكين ، لعلمنا بضياع كثير من الكتب ووقوع التقطيع في نصوص الأخبار وغير ذلك من العوارض ، وكذا الكلام في الأحاديث النبويّة ، إذ لاريب في تحريف اليهود وغيرهم لكثير من الأحاديث ودسّهم فيها ما ليس منها ، ومع هذه الأحوال كيف يستند إلى الأصل المذكور في فهم معاني الألفاظ الواردة في تلك النصوص ؟

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بعلائم الحقيقة والمجاز ، وطرق كشف المعنى الحقيقي وتمييزه عن المعنى المجازي .

تتميمٌ

فإنْ تميّز المعنى الحقيقي عن المجازي وشك في الإرادة الإستعمالية ، بأنْ دار الأمر في الكلام بين حمله على هذا أو ذاك ، فهل من أصل يرجع إليه ؟ قيل : إن مقتضى الأصل أن يكون الإستعمال على الحقيقة ، وقيل : الإستعمال أعمّ من الحقيقة ، وهذا هو الصحيح ، فلا يجوز حمل الكلام على المعنى الحقيقي لمجرّد كونه مستعملا ، سواء في ألفاظ الكتاب أو السنّة أو غيرهما .

وإنْ تميّز أحدهما عن الآخر وشك في الإرادة الجديّة ، تمسّكوا بأصالة الجدّ ، وبه نفوا احتمال كونه هازلا أو كونه في مقام الإمتحان وغير ذلك .

إلاّ أنه يتوقف على نفي احتمال وجود قرينة منفصلة مانعة عن الحمل على الإرادة الجديّة ، ونفيه بالإستصحاب لا يجدي ، فالمرجع بناء العقلاء .

والتحقيق : إن بناء العقلاء في كلام كلّ متكلّم كان من دأبه بيان مقاصده بالتدريج ، هو الفحص عن القرينة المانعة عن الظهور ، فإن لم يعثروا عليها بنوا على أصالة الجدّ ، ومن كان دأبه بيانها دفعةً تمسّكوا في كلامه بالأصل المذكور بلا فحص عن القرينة .

تعارض الأحوال

ذكروا للّفظ أحوالا : كالإشتراك ، والتجوّز ، والنقل ، والتخصيص ، والإضمار ، والنسخ ، والإستخدام ...

وذلك ، لأن اللّفظ ينقسم إلى أقسام عديدة ، فمن حيث كون المعنى الموضوع له واحداً أو أكثر ، ينقسم إلى المشترك وغير المشترك ، ومن حيث الإستعمال في معناه وغير معناه ، ينقسم إلى الحقيقة والمجاز ، ومن حيث الإضمار في الإسناد وعدم الإضمار ، ينقسم إلى المضمر وغير المضمر ، ومن حيث طروّ النقل على المعنى ، ينقسم إلى المنقول وغير المنقول ، ومن حيث كون المعنى مقيّداً أو غير مقيَّد ، ينقسم إلى المطلق والمقيَّد ، وهكذا .

ولدوران الأمر صورتان :

الصورة الاولى : أنْ يدور أمر اللّفظ بين كلّ من المتقابلين ، كأن يدور بين الإطلاق والتقييد ، أو بين الحقيقة والمجاز ، ونحو ذلك ، ففي هذه الصورة لابدّ من أصل أو قاعدة يرجع إليها :

فإن دار الأمر بين الإشتراك وعدمه ، بأنْ يكون اللّفظ موضوعاً لمعنىً خاصّةً أو له ولغيره معاً بنحو الإشتراك ليكون حقيقةً فيهما ، فلا مجال لأصالة الحقيقة ، لأنها المرجع لتمييز الحقيقة عن المجاز ، والمفروض أنْ لا مجاز في البين ، كما لامجال للأصل العملي كالإستصحاب ، لكونه أصلا مثبتاً ، بل المرجع هو بناء العقلاء ، فإن قام على حمل الكلام على الإختصاص دون الإشتراك فهو ، وإلاّ فلا أصل يرجع إليه . قال المحقق العراقي بوجود هذا البناء عندهم ، والتحقيق خلافه ، بل نجدهم في مثل ذلك يتوقّفون .

ولو دار الأمر بين الحقيقة والمجاز ، فلا شبهة في تحكيم أصالة الحقيقة .

ولو دار الأمر بين الإضمار وعدمه ، فلا ريب في البناء على عدم الإضمار .

ولو دار الأمر بين الإطلاق والتقييد ، فبناء العقلاء على الإطلاق بلا كلام ، فإن فرض وجود محتمل القرينيّة لم يضرّ بالتمسّك بالإطلاق بناءً على حجيّة أصالة الإطلاق من باب التعبّد ، أمّا بناءً على حجيّة أصالة الإطلاق من باب إفادة الظهور ، فلا يندفع الإحتمال بالتمسّك به لينعقد الظهور ، وحيث أن الحق هو هذا المبنى ، فمع وجود محتمل القرينيّة لابدّ من التوقّف .

ولو دار الأمر بين النقل وعدمه ، بأنْ يكون اللّفظ ظاهراً في المعنى الآن ويشك في ظهوره فيه في الزمان السابق ، أو يكون بالعكس ، فبناء العقلاء على عدم النقل ، إمّا على الإطلاق كما عليه سائر العلماء ، وإمّا مقيّداً بحصول الإطمينان كما هو المختار عند الاستاذ .

فإنّ علم بوقوع النقل ، فتارةً يجهل بتاريخ الإستعمال وتاريخ النقل معاً ، بأن استعمل اللّفظ في معنىً وعلم بنقله عنه ، ثم لم يعلم أيّهما المقدّم ، واخرى يكون تاريخ الإستعمال معلوماً وتاريخ النقل مجهولا ، وثالثة عكس الثانية .

قال المحقق العراقي في الصورة الاولى بوجود البناء العقلائي على عدم النقل ، وفي الثانية والثالثة بالتوقّف .

فقال شيخنا بأنّهم يتوقّفون في جميع الصور الثلاثة .

الصورة الثانية : في دوران الأمر بين الأحوال .

وقد ذكر العلماء وجوهاً لتقديم البعض على الآخر ، لكن الحق ـ كما ذكر المحقق الخراساني ـ أن تلك الوجوه كلّها خطابيّة استحسانية .

فالتحقيق : متابعة الظهور أينما حصل ، وإلاّ فالكلام مجمل .

مثلا : لو دار الأمر بين الإشتراك والنقل ، كأن يتردّد لفظ « الصلاة » بين الإشتراك ، فيكون حقيقةً في المعنى اللّغوي والمركّب الشرعي ـ بناءً على الحقيقة الشرعيّة ـ وبين النقل عن معناه اللّغوي إلى المركّب الشرعي ، فإنْ كان مشتركاً بين المعنيين كان : « الطواف بالبيت صلاة » ونحوه مجملا ، وإنْ كان منقولا ، حكم بلزوم الطهارة للطواف .

أو دار الأمر بين الإشتراك والتخصيص ، كما في قوله تعالى : (**وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم**)[1] لو كان لفظ « النكاح » مشتركاً بين « الوطء » و « العقد » أو مختصّاً بـ « العقد » ، فعلى الإختصاص تكون معقودة الأب ـ ولو بدون الدخول موضوعاً للحرمة ، أما على الإشتراك فيشكّ في تحقّق موضوع الحرمة .

أو دار الأمر بين الإشتراك والإضمار في مثل : « في خمس من الإبل شاة » فإن كانت « في » مشتركة بين الظرفيّة والسببيّة ، فإنّه يتردّد الحكم بين « الشاة » أو مقدار الشاة ، لأنه على الظرفيّة يلزم إضمار كلمة « مقدار » ، أمّا على السببيّة فلا يلزم ، بل الواجب إعطاء نفس الشّاة .

أو دار الأمر بين العموم والإستخدام كما في قوله تعالى : (**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَء ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**)[2] .

وعلى الجملة ، فما ذكروه من الوجوه للترجيح كلّه ظنّي ، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً ، ما لم يصل اللّفظ إلى حدّ القالبيّة للمعنى .

---

(١) سورة النساء : ٢٢ .

(٢) سورة البقرة : ٢٢٨ .

الحقيقةُ الشرعيّة

مقدّمات

قبل الورود في البحث :

هل هذا البحث من المسائل الأُصوليّة أو من المبادئ التصديقيّة لعلم الاصول ؟

قال المحقق الإصفهاني بالثاني .

والتحقيق هو الأوّل ، وذلك لأن المسألة الاصوليّة عبارة عن المسألة التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي ، فإذا ثبتت الحقيقة الشرعيّة فإن الألفاظ تحمل على المعاني الشرعيّة المستحدثة من قبله لا محالة ، وإلاّ فإنّها تحمل على المعاني اللّغوية كما تقرر عندهم ، فالبحث عن الحقيقة الشرعيّة هو في الحقيقة بحث عن الظهور ، كما أن البحث عن دلالة الأمر على الوجوب يرجع إلى البحث عن الظهور ، فيكون من المسائل الاصوليّة .

نعم ، لو كان البحث عن حجيّة الظواهر ، كان البحث عن الحقيقة الشرعيّة من المبادي ، لكن المفروض وقوع البحث عن الحقيقة الشرعيّة بعد الفراغ عن كبرى حجيّة الظواهر ; فإذا ثبتت الحقيقة الشرعيّة وجب حمل ألفاظ الشارع على معانيها الشرعيّة ـ دون اللّغوية ـ واستنبط الحكم الشرعي منها ، فهي مسألة تقع نتيجتها في طريق الإستنباط .

ويتمّ البحث عن الحقيقة الشرعيّة بالكلام في جهات ، وقبل الدخول فيه نقول :

أوّلا : إن موضوعات الأحكام الشرعية منها : موضوعات خارجيّة ، كالماء والخمر ، في « الماء طاهر » ، و « الخمر حرام » ، ونحو ذلك . ومنها : موضوعات اعتباريّة ، مثل الصّلح في : « الصلح جايز » ، والبيع في : (**أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ**)[1] ، وهكذا . ومنها : ما عبَّر عنه الشهيد الأوّل ـ رضوان الله عليه ـ بالماهيّات المخترعة ، كالصّلاة والحج والصّوم والإعتكاف ، وأمثال ذلك .

ثانياً : المقصود في البحث هو التحقيق عن أنّه هل للشارع وضعٌ واختراع في التّسمية أو لا ، سواء كانت المعاني مخترعة منه أو غير مخترعة ، فلا يختصّ البحث بالماهيّات المخترعة ، وإن كانت هي مورد البحث وعنوانه عندهم .

---

(١) سورة البقرة : ٢٧٥ .

وثالثاً : لا إشكال في جريان البحث في ألفاظ العبادات ، إنما الكلام في جريانه في ألفاظ المعاملات مع كون الأدلّة الشرعية فيها إمضاءً لما هو في بناء العقلاء ، وأنها ليست تأسيسيّةً ، إلاّ أنه لمّا كان الشارع قد اعتبر في المعاملات خصوصيّات زائدةً على ماهو المعتبر عند العقلاء ، وأنّ هذه المعاني مع تلك الخصوصيّات قد انسبقت إلى الأذهان في بعض الأزمنة ، فلا مانع من وقوع البحث حولها من حيث أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة لمعانيها بدون الخصوصيّات أو معها .

فالتحقيق جريان البحث في ألفاظ المعاملات أيضاً .

وبعد :

فإنه وإنْ وقع البحث من عدّة من الأعيان حول القسم الثاني من الموضوعات ، كالبيع والصلح ونحوهما في أنه هل للشارع فيها وضع أو لا ، لكن القسم الثالث ـ وهو الموضوعات المخترعة ـ هو مطرح البحث عند الكلّ ، فهل له فيها وضع أو لا ؟

والوضع ـ كما هو معلوم ـ إمّا تعييني وإمّا تعيّني ، والتعييني ينقسم إلى القولي والفعلي .

أمّا أنْ يكون للشارع وضع تعييني قولي بالنسبة إلى موضوعات الأحكام ، فهذا ممّا نقطع بعدمه ، لأنه لو كان لنقل إلينا متواتراً .

وأمّا أن يكون له وضع تعييني بالفعل ، كأنْ يولد له ولد فيقول : إيتوني بولدي حسن ، بأنْ يتحقق وضع لفظ « الحسن » اسماً لهذا الولد بنفس هذاالكلام ، وكما في الحديث : « صلّوا كما رأيتموني أصلّي » بأنْ يقال بأنه قد وضع اسم « الصلاة » على هذه العبادة بنفس هذا الإستعمال ... فهل هو ممكن أو لا ؟ وهل هو واقع ؟ فالكلام في مقامين :

١ ـ الكلام في تحقّق الوضع بالاستعمال

أمّا في المقام الأوّل ، فقد ذهب المحقق الخراساني إلى إمكان تحقّق الوضع بالإستعمال ، إلاّ أنه يحتاج إلى قرينة تفيد كونه في مقام الوضع بواسطة الإستعمال ، قال : وهذا الإستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ، أمّا أنه ليس بمجاز ، فلأنّ الإستعمال المجازي مسبوقٌ بالوضع للمعنى الحقيقي ، فتقام القرينة لإفادة المعنى المجازي ، والمفروض هنا صيرورة اللّفظ حقيقةً بنفس الإستعمال ، وأمّا أنه ليس بحقيقة ، فكذلك ، لأنّ الإستعمال الحقيقي فرع للوضع ، والمفروض تحقّق الوضع بهذا الإستعمال . هذا ، ولا مانع من أنْ يكون اللّفظ غير متّصف بالحقيقة ولا بالمجاز ، لوجود نظائر له ، كما في استعمال اللَّفظ وإرادة شخص اللّفظ .

اشكال الميرزا على المحقق الخراساني

فأورد عليه المحقق النائيني بأنّ تحقّق الوضع بالإستعمال غير ممكن ، لأنّ مقام الوضع يستدعي لحاظ كلّ من اللّفظ والمعنى باللّحاظ الإستقلالي حتى توجد العلقة الوضعيّة بينهما ، أمّا مقام الإستعمال فمتقوّم بلحاظ اللّفظ باللّحاظ الآلي ، لكونه في هذا المقام طريقاً ومرآةً للمعنى ، فالمعنى هو ما ينظر ، واللّفظ هو ما به ينظر المعنى ، فلو أُريد الوضع بالإستعمال لزم اجتماع اللّحاظ الآلي واللّحاظ الإستقلالي في اللّفظ ، واجتماع هذين اللّحاظين في الشيء الواحد غير معقول .

رأيُ الاستاذ في الإشكال

قال الاستاذ دام ظله : إنّ هذا الإشكال يبتني على الإلتزام بأمرين : أحدهما : توقّف تحقّق الوضع على الإبراز ، والأمر الآخر : كون لحاظ اللَّفظ في ظرف الإستعمال آليّاً وأنه لا يمكن كونه استقلاليّاً .

وحيث أنّ المحقق الخراساني ملتزم بكلا الأمرين ، لأنه يرى بأنّ الوضع لا يكون إلاّ بالقول أو الفعل ، وأنّ الإستعمال إفناء اللّفظ في المعنى ، فالإشكال وارد عليه لا محالة .

جواب المحقق الإصفهاني

وأمّا جواب المحقق الإصفهاني من أنّ اللحاظين غير مجتمعين في مرتبة واحدة حتى يلزم المحذور ، وذلك لأنّ الوضع بالإستعمال يكون من قبيل جعل الملزوم بجعل اللاّزم ، ففي مرحلة الوضع يلحظ اللّفظ بالإستقلال ، وفي مرحلة الإستعمال يلحظه آلةً ، نظير جعل « الملكية » بجعل « السلطنة » فإنّ السلطنة من لوازم الملكيّة ، فإذا قلنا « سلّطتك على هذا » فقد جعلنا الملكيّة له عليه ، فالإستعمال من لوازم الوضع ، وبتحقّق الإستعمال ـ وهو اللاّزم ـ يمكن جعل الوضع وهو الملزوم ، فكان اللحاظ الآلي في مرحلة جعل اللاّزم ، واللّحاظ الإستقلالي في مرحلة جعل الملزوم .

مناقشة الاستاذ

فقد أورد عليه شيخنا : بأنه إنْ أُريد من كون الوضع بالإستعمال من قبيل جعل اللاّزم والملزوم : كون الجعل واحداً والمجعول اثنين . ففيه : أن الجعل والمجعول واحد حقيقةً واثنان اعتباراً .

وإنْ أُريد من ذلك أن هنا جعلين ومجعولين ، أحدهما جعل اللاّزم والآخر جعل الملزوم ، وهو الذي صرّح به في (الاصول على النهج الحديث)[1] بأنْ يكون لازم الوضع ، هو استعمال اللّفظ في المعنى بنحو يكون اللّفظ حاكياً عن المعنى بنفسه ـ لا بالقرينة ـ وبجعل هذا اللاّزم يتم جعل الملزوم وهو الوضع ، فكان اللّحاظ الآلي في مرحلة جعل اللاّزم ، واللّحاظ الإستقلالي في مرحلة جعل الملزوم ، فلم يجتمع اللّحاظان .

ففيه : إن هذا خروج عن البحث ، لأن المفروض فيه اتحاد الوضع والإستعمال ، وهذا غير متحقق فيما ذكر . هذا أوّلا . وثانياً : إن نسبة الملزوم إلى اللازم نسبة العلّة إلى المعلول ، فكيف يتصوّر استتباع جعل اللاّزم ـ مع الإحتفاظ على كونه لازماً ـ جعل الملزوم ؟ إنّ فرض كونه لازماً هو فرض التأخّر له ، وفرض استتباعه جعل الملزوم هو فرض التقدّم له ، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخّر في الشيء الواحد .

جواب المحقق العراقي

وأجاب المحقق العراقي باختلاف متعلَّق اللّحاظين ، فقال ما حاصله ـ كما في آخر بحث الوضع من (المقالات) تحت عنوان « تتميم »[2] ـ بأنّه في مرحلة الإستعمال يكون الفاني في المعنى هو شخص اللّفظ ، فالملحوظ باللّحاظ الآلي هو شخص اللّفظ ، لكن الملحوظ في مرتبة الوضع هو طبيعة اللّفظ ، لأن الواضع يضع طبيعيّ اللّفظ لطبيعيّ المعنى لا لشخصه ، فما أشكل به المحقق النائيني خلط بين المرتبتين .

مناقشة الاستاذ

فردّ عليه الاستاذ بكونه خروجاً عن البحث كذلك ، فمورد البحث هو تحقّق الوضع بالإستعمال ، وهو ليس من قبيل استعمال الشخص في النوع ، بل المدّعى وضع لفظ « الصّلاة » على العمل المعيّن الشرعي بنفس « صلّوا كما رأيتموني اصلّي » .

التّحقيق في الجواب

قال شيخنا دام ظله : والحقُّ في الجواب هو إنكار الأمر الثاني من الأمرين المذكورين في أساس الإشكال ، إذ الإستعمال غير متقوّم في كلّ كلام بكون اللّفظ آلةً وفانياً في المعنى ، فقد يمكن لحاظه بالاستقلال في هذه المرتبة أيضاً ، ولذا نرى أن كثيراً من الناس عندما يتكلّمون يتأمّلون في الألفاظ التي يستعملونها في أثناء التكلّم ، ويلتفتون إلى الجهات المحسّنة للألفاظ ويتقيّدون بها.

فالإشكال مندفع .

والوضع بالإستعمال ممكن .

---

(١) الاصول على النهج الحديث : ٣٢ .

(٢) مقالات الاصول ٦٧/١ .

بقي جواب المحقّق الخوئي

وأجاب السيد الخوئي في (المحاضرات)[1] بأنّ الوضع أمر نفساني ، والإستعمال عمل جوارحي ، والوضع يكون دائماً قبل الإستعمال ، فاللّحاظ الإستقلالي يكون في مرحلة الوضع ، واللّحاظ الآلي في مرحلة الإستعمال ، فاختلفت المرتبة ، ولم يجتمع اللّحاظان في مرتبة واحدة .

رأي الاستاذ في هذا الجواب

وهذا الجواب إنكار للأمر الأوّل من الأمرين ، وقد قرّبه الشيخ الاستاذ في الدّورة اللاّحقة بأنّه إذا كان الوضع أمراً غير إنشائي ، بل يحصل بمجرّد الإلتزام النفسي والبناء من المعتبر ، فلو قال « جئني بولدي محمد » قاصداً تسميته بهذا الاسم ، فقد حصل الوضع ووقع الإستعمال من بعده ، فلا يبقى مجال للإشكال ، فهذا الجواب يتُم على مبنى التعهّد ، وكذا على مبنى المحقق الإصفهاني ، وهو التخصيص النفساني للّفظ بالمعنى .

وأمّا قياس السيد الحكيم[2] هذاالمورد على مسألة حصول الفسخ للمعاملة بالفعل ، كبيع الشيء المبيع أو وطء الأمة ونحو ذلك ، ففي غير محلّه ، لأن الفسخ من الإيقاعات ، والإيقاع متوقّف على الإنشاء .

لكنّه في الدورة السابقة أورد على هذا الجواب بأنّ العلقة الوضعيّة هي قالبيّة اللّفظ للمعنى ، وهل تتحقّق القالبيّة بمجرَّد الإعتبار النفساني وقبل الإبراز ؟ فهل تتحقّق الزوجيّة بين هند وزيد قبل إبرازها بصيغة زوّجت مثلا ؟ كلاّ ، إنّه لا برهان على هذه الدعوى بل الوجدان وبناء العقلاء على خلافها ، فإنّ الوضع عندهم كسائر الامور الإعتباريّة المحتاجة إلى الإبراز ، فهم لا يرون تحقّق الوضع بنفس الإعتبار ومجرد البناء .

وإذا احتاج الوضع وتحقّق العلقة الوضعيّة إلى مبرز عاد الإشكال .

أقول :

وعندي أن الحق ماذهب إليه في الدورة السابقة ، ويكون حلّ المشكل منحصراً بإنكار الأمر الثاني من الأمرين .

وتلخّص : إمكان الوضع بالإستعمال ، خلافاً للمحقق النائيني ومن تبعه .

وعلى الإمكان فهل هو حقيقة أو مجاز ؟

واختلفوا في هذا الإستعمال المحقق للوضع ، هل هو استعمال حقيقي أو مجازي ، أو لا حقيقي ولا مجازي ؟ على أقوال .

قيل : إنه حقيقة ، لأن كون الإستعمال حقيقياً لا يشترط فيه تحقّق الوضع قبل الإستعمال ، فلو تحقّقا معاً كان الإستعمال حقيقيّاً ، إذ الملاك هو الإستعمال في المعنى الموضوع له ، وهذا مع مجرد وجود الموضوع له في ظرف الإستعمال متحقق ، إذ العلة والمعلول يكونان في ظرف واحد زماناً وإن اختلفا رتبةً ، والمفروض

(١) محاضرات في اصول الفقه : ١٣٥/١ .

(٢) حقائق الاصول ٤٨/١ ط مكتبة البصيرتي .

كون الإستعمال علّة للوضع فزمانهما واحد ، وباستعمال اللّفظ في المعنى الموضوع له تتحقّق الحقيقة ، وليس الاتحاد في المرتبة مقوّماً للوضع حتى يكون اختلافهما مضرّاً ، هذا ما جاء في (المحاضرات) .

وفيه : إن الإستعمال متأخّر عن المعنى المستعمل فيه بالتأخّر الطبعي ، إذ لا يتحقق الإستعمال إلاّ مع وجود ذلك المعنى المستعمل فيه ، بخلاف المعنى ، فقد يوجد من غير استعمال له ، فإن كان المعنى السابق في المرتبة على الإستعمال قد وضع له لفظ في تلك المرتبة ، كان استعمال ذاك اللّفظ فيه حقيقياً ، وإن لم يكن له وضع كان استعمالا في المعنى المجازي .

لكن المفروض في بحثنا تحقّق الوضع بنفس الإستعمال ، فالإستعمال أصبح علّةً للوضع والوضع معلول له ، فكون المعنى موضوعاً له اللّفظ إنما هو في رتبة متأخرة عن الإستعمال ، والإستعمال متقدّم على كون المعنى موضوعاً له ، والمستعمل فيه مقدَّم على نفس الإستعمال ، فلا محالة يستحيل كون المعنى موضوعاً له ، لأن كونه كذلك في رتبة متأخرة عن الإستعمال لأنه معلول للإستعمال ، لكن كون المعنى مستعملا فيه في رتبة قبل الإستعمال ، فالمستعمل فيه ليس موضوعاً له ، وحينئذ كيف يتّصف الإستعمال بكونه إستعمالا في المعنى الحقيقي ؟

والعجب ، أن القائل بهذه المقالة يلتزم بكون الوضع معلولا للإستعمال ، وأن كون المعنى موضوعاً له يتحقق بتحقّق الاّستعمال .

فسقط القول بكونه حقيقةً ، وثبت كونه لا حقيقة ولا مجاز ، كما عليه المحقق الخراساني .

والحاصل ممّا تقدّم هو : أنّ الإستعمال الحقيقي هو استعمال اللّفظ في ما وضع له ، والمفروض هنا تحقّق الوضع بنفس الإستعمال ، فلا معنى حقيقي له فليس باستعمال حقيقي ، وليس بمجازي أيضاً ، لأن الإستعمال المجازي هو استعمال اللّفظ في المعنى المناسب لما وضع له ، والمفروض عدم وجود ما وضع له قبل هذا الإستعمال ، فليس بمجاز .

وقد اختار شيخنا هذا القول في الدّورة اللاّحقة .

أمّا في الدّورة السابقة ، فقد أشكل عليه بأن لفظ « الصلاة » ـ مثلا ـ قد استعمل في لسان الشارع في المعنى الشرعي الجديد ، وهذا الإستعمال مجاز ، لأنّ لهذه اللّفظة معنىً حقيقيّاً في اللّغة قبل المعنى الحادث ، ومن المعلوم وجود التناسب بين المعنى الحقيقي اللغوي لهذه اللّفظة وبين المعنى الحادث المستعمل فيه ، فيكون مجازاً .

أقول :

لكن الصحيح ما اختاره في الدورة المتأخرة ، فإنه ليس مطلق التناسب بين المعنيين بمصحّح للاستعمال المجازي ، إذ المقصود من هذا التناسب هو علاقة الكلّ والجزء ، لكون « الصلاة » بالمعنى الشرعي مشتملةً على « الدعاء » وهو معنى الكلمة لغةً ، لكن ليس كلّ علاقة الكلّ والجزء بمصحّح للاستعمال المجازي ، فالرقبة جزء الإنسان وتستعمل هذه الكلمة في الإنسان بالعلقة المذكورة ، وليس سائر أجزاء الإنسان كذلك .

٢ ـ الكلام في وقوع الوضع بالاستعمال

وبعد الفراغ من مقام الثبوت وبيان الإمكان ، فهل هو واقع أو لا ؟

قد تقدم سابقاً أن البحث يدور حول وضع اللّفظ على المعاني الشرعيّة من قبل الشارع ، سواء كانت معاني الألفاظ موجودةً من قبل أو لا ، وعليه ، فوجودها قبل شرعنا لا ينفي الحقيقة الشرعيّة ، وفي القرآن الكريم آيات تدلّ على وجودها كذلك ، وأنها كانت بنفس هذه الألفاظ ، كقوله عزّ وجلّ (**وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ**)[١] و (**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ**)[٢]و (**أَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً**)[٣] ، فهذه الآيات تدل على وجود هذه المعاني من قبل ، وبنفس هذه الألفاظ ، ويشهد بذلك أنهم لم يسألوا النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم أنه ماذا كان الصّيام ؟ وماذا كان الصّلاة ... ؟

وعليه ، فلا معنى للوضع ، إلاّ إذا كان المعنى حادثاً ، كالأشياء المخترعة الآن ، أو كانت المعاني لا بهذه الألفاظ ... ونتيجة ذلك أن لا وضع من الشارع في مقام الإثبات ، بل إنه قد استعمل الألفاظ في نفس تلك المعاني ، غاية الأمر أنه اعتبر فيها بعض الخصوصيّات ... نعم ، مقتضى قوله تعالى : (**وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاء وَتَصْدِيَةً**)[٤] هو التغاير بين صلاتهم وصلاتنا تغايراً جوهريّاً ، فللبحث في مثل هذا مجال ، أمّا أن يدّعى أن المعاني كلّها مستحدثة ـ كما عن المحقق الخراساني ـ فدون إثباتها خرط القتاد .

وذهب المحقق العراقي ـ وتبعه السيد الخوئي ـ إلى وقوع الوضع بالإستعمال ، فقال المحقق المذكور : بأن الطريقة العقلائية قائمة على أنه لو اخترع أحد شيئاً فإنه يضع عليه اسماً ، ولو أنّ الشارع قد تخلَّف عن هذه الطريق لنبّه وبيّن ، وحيث أنه قد تحقّق منه الوضع التعييني ولم يكن بالقول ، فهو لا محالة بالإستعمال .

هذا حدّ دليله ، ولا يخفى مافيه ، فإن الطريقة العقلائيّة هذه ليست بحيث لو تخلَّف عنها أحد وقع من العقلاء موقع الإستنكار ، بل قد يخترع أحد شيئاً ويستعمل فيه لفظاً مجازيّاً ، ثم يشتهر المجاز فيصير حقيقة .

---

(١) سورة الحج : ٢٧ .

(٢) سورة البقرة : ١٨٣ .

(٣) سورة مريم : ٣١ .

(٤) سورة الأنفال : ٣٥ .

والألفاظ في شرعنا لمّا استعملت في معانيها الشرعيّة بكثرة ، أصبحت حقيقةً فيها ، ودلّت عليها بلا قرينة .

فتحصّل : أن وقوع الوضع بالإستعمال في الشرعيّات لا دليل عليه ، بل إن الشارع في بدء أمره استعمل تلك الألفاظ في معانيها اللغويّة ، ثم إنها على أثر كثرة الإستعمال في المعاني الشرعيّة أصبحت حقائق فيها ، حتى في زمن الشارع ، فلفظ « الصلاة » مثلا في اللّغة عبارة عن العطف والتوجّه ، وفي هذا المعنى استعمله الشارع ، ثم بيّن الخصوصيّات المعتبرة في هذا المعنى بدوال أُخر ، فقوله « صلّوا كما رأيتموني اصلّي » معناه : أُدعوا وتوجّهوا إلى الله ، لكنْ بالكيفيّة التي رأيتموني أدعو وأتوجّه إليه ، ثم بعد فترة غير طويلة ومع تكرار اللّفظ مراراً في هذا المعنى ، أصبح المعنى الجديد الخاص هو المتبادر منه ... .

هذه حقيقة الأمر ، ولا ملزم للإلتزام بالإستعمال المجازي ، كما لا دليل على الوضع الحقيقي منه له بالنسبة إلى المعنى الشرعي ، والشاهد على ذلك ما نراه من عمل الرؤساء وكبار الشخصيّات المتنفّذين وأعلام العلماء ، فمثلا : قد استعمل الشيخ الأنصاري كلمة « الورود » في معناه الخاص المصطلح في علم الاصول ، ثم بعد يومين أو ثلاثة ـ مثلا ـ أصبحت هذه الكلمة محمولة على هذا المعنى الجديد الإصطلاحي كلّما سمعت في الأوساط العلميّة .

ثمرة البحث

واختلفوا هل لهذا البحث ثمرة أو لا ؟

ذهب المحقق الخراساني ـ وتبعه المحقق العراقي ـ إلى الأوّل ، وحاصل كلام المحقق الخراساني هو :

إنه إنْ قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة تظهر ثمرة البحث إذا علمنا بتاريخ وضع اللّفظة واستعمالها ، فنحمل اللّفظة الصادرة عن لسان الشارع قبله على المعنى اللغوي والصادرة بعده على المعنى الشرعي . وإن قلنا بعدم ثبوتها تحمل الألفاظ الصادرة على المعنى اللغوي . أمّا لو جهلنا تاريخ الإستعمال فمقتضى القاعدة هو التوقّف ، إذ لا طريق لدعوى كون الإستعمال متأخّراً عن زمان الوضع الشرعي إلاّ أصالة تأخر الإستعمال ، بتقريب أنه قد صدر الوضع والإستعمال من الشارع يقيناً ، والإستعمال أمر حادث ، فنستصحب عدم تحقّق الإستعمال إلى زمان الوضع . ولكن هذا الإستصحاب فيه :

أوّلا : إنه أصل مثبت ، إذ ليس الإستعمال حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً لحكم شرعي ، ولازم عدم الإستعمال إلى زمان تحقّق الوضع هو كون اللّفظ مستعملا في المعنى الشرعي ، وهذا لازم عقلي .

وثانياً : إنه معارض باستصحاب عدم الوضع إلى زمان الإستعمال ، لأن الوضع أيضاً أمر حادث .

وإنْ اريد التمسّك ببناء العقلاء لحمل الإستعمال على الحقيقة ، بدعوى أنهم مع الشك في كونه حقيقة أو مجازاً يحملونه على الأوّل ، ففيه : إن هذا البناء موجود عندهم ، بالإضافة إلى أصل النقل عن المعنى اللّغوي إلى المعنى الشرعي ، أما مع العلم بتحقق النقل والشك في تاريخه فلا يوجد هكذا بناء .

ثم إنه أمر بالتأمّل .

وقال السيد الحكيم[1] في وجه التأمّل : لعلّه وجود البناء منهم في مورد العلم بالنقل والشك في تاريخه كما نحن فيه ، فتكون النتيجة الحمل على المعنى اللّغوي .

قال شيخنا : لا ريب في توقّف العقلاء في مثله ، فليس هذا وجه التأمّل ، بل الأولى أن يقال : لعلّه يتأمّل في أصل المطلب ، وهو ترتّب الثمرة في صورة العلم بالتاريخ ، وأنه يحمل على المعنى الشرعي إذا علم تاريخ الإستعمال ، لإمكان الحمل في ما صدر قبل الوضع الشرعي على المجاز المشهور بسبب كثرة الإستعمال لا الحمل على المعنى الحقيقي اللّغوي .

---

(١) حقائق الاصول ٥٢/١ ط مكتبة البصيرتي .

أو لعلّه أراد التنبيه على الخلاف بينه وبين الشيخ في مثل المورد ، حيث أن الشيخ يرى تعارض الأصلين فيه ، وهو يقول في مثله بعدم المقتضي للجريان ، فلا تصل النوبة إلى المعارضة ، إذ مع الجهل بتاريخهما لا يحرز اتّصال المشكوك بالمتيقَّن .

هذا تمام الكلام على وجه ترتّب الثمرة .

وذهب المحقّق النائيني ومن تبعه إلى نفي الثمرة من أصلها ، وقال بعدم ترتّبها حتّى مع ثبوت الحقيقة الشرعيّة ، وذلك لعدم الشك عندنا في كون المراد بهذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنّة هو المعاني الشرعيّة ، أمّا الآيات فلا ريب في كون المراد من « الصلاة » و « الزكاة » وغيرهما هو المعاني الشرعيّة لا اللغويّة ولا المعاني التي اريدت منها في الشرائع السابقة .وأما الروايات ، فالوارد منها من طرق المخالفين ليس بحجّة عندنا ، والوارد من طريق الأئمّة فإنّهم قد بيّنوا معانيها ، وقد ثبت لزوم حملها على المعاني الشرعيّة .

وقد أشكل على الميرزا : بأنّ « الصلاة » في قوله تعالى (**قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**)[1] مرددة بين المعنى اللّغوي والشرعي ، فالبحث عن الحقيقة الشرعيّة يثمر فيها .

وفيه : إنه قد جاءت روايات عديدة في أن المراد منها هي الزكاة بعد صلاة الفطر ، منها صحيحتا زرارة وأبي بصير[2] ، فلا شبهة في المراد منها ، وليس هناك غيرها مورد للشبهة ، فالإشكال يندفع .

وأشكل الاستاذ في الدورة السابقة : بأنّه ليس كلّ ماورد عن طريق المخالفين فليس بحجّة ، إذ الملاك للحجيّة هو الوثوق بالصدور ، فتظهر ثمرة البحث عن الحقيقة الشرعيّة فيها .

وهذا الإشكال لم يذكره في الدورة اللاّحقة ، ولعلّه لعدم حصول الوثوق بالصّدور من طرقهم ، أو لعلّه لعدم كفاية الوثوق بالصدور ، أو لعلّه لوجود ما ورد عن طرقهم مورداً للوثوق بالصدور في طرقنا مع تبيين الأئمة له .

هذا ، وقد اختار شيخنا عدم ترتّب الثمرة ، من جهة أن ترتّبها يتوقّف على العلم بالتاريخ كما تقدَّم ، ولا طريق لنا إلى ذلك ، وعليه ، فمن المحتمل صدورها قبل صيرورتها حقيقةً في المعنى الشرعي ، ومع وجود هذا الإحتمال ـ حتى مع القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة ـ لا يمكن حمل الألفاظ على المعاني الشرعيّة .

نعم ، الألفاظ الصادرة في أواخر عهد الرسالة كلّها محمولة على المعاني الشرعيّة قطعاً ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة أو لا ، كذلك .

فالحقّ أنه لا ثمرة للبحث .

تتمّة

هناك في الأبواب الفقهيّة المختلفة روايات أجاب فيها الأئمة عليهم السلام عن السؤال عن معاني ألفاظ معيّنة ، كلفظ « الكثير » و « الجزء » و « السهم » و « الشيء » و « القديم » .

---

(١) سورة الأعلى : ١٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٣١٨/٩ الباب ١ من أبواب زكاة الفطرة ، رقم : ٥ .

فلو أوصى بمال كثير لشخص فما معنى « الكثير » ؟ في الخبر أنه « ثمانون » استناداً إلى قوله تعالى : (**لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَة**)[1] بلحاظ أن المراد من « المواطن » هو غزوات رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ، وقد كانت ٨٠ غزوة .

ولو أوصى بسهم من ماله لفلان ، ففي الخبر أنه يعطى « الثُمن » لقوله تعالى : (**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ**)[2] فالسّهام في الآية ثمانية .

ولو أوصى بجزء من ماله ، ففي خبر إنه « العُشر » وفي آخر « السُّبع » .

ولو أوصى بشيء ، حكم بـ « السُّدس » .

ولو أوصى بعتق كلّ عبد قديم من عبيده ، اعتق من كان عنده منذ « ستة أشهر » أو أكثر .

واختلفت كلمات العلماء في هذه الموارد ، فالسيد عبد الله شبّر حملها على الحقيقة الشرعيّة ، وبناءً على ذلك ، فإن هذه الألفاظ تحمل على المعاني المذكورة أينما جاءت في لسان الأدلّة . أمّا بناءً على إنكار الحقيقة الشرعيّة فإنها تكون خاصّة بمواردها ويؤخذ بها من باب التعبّد .

وقال صاحب (الجواهر)[3] في المسألة الخامسة من كتاب العتق ـ بعد كلام المحقق في معنى « القديم » بأنّ هذه النصوص محمولة على المعاني العرفيّة ، فكأن الإمام عيَّن للّفظ المصداق العرفي ، (قال) : وكل لفظ شك في معناه العرفي أوكل الأمر في معناه إلى الله والراسخين في العلم ، ثم جعل هذه الألفاظ نظير « الوجه » و « المسافة » و « الركوع » .

وعلى الجملة ، فهو ينفي الحقيقة الشرعيّة فيها ، ويرى أن هذه الألفاظ تحمل على تلك المعاني في سائر الموارد لأنها المعاني العرفيّة لها .

قال شيخنا : والحق هو القول بلزوم الأخذ بالخبر إذا صحّ سنده في خصوص مورده تعبّداً ، فلا يصح التعدّي عنه إلى سائر الموارد ، لعدم الحقيقة الشرعيّة ، وعدم تماميّة كلام صاحب (الجواهر) ، المبني على كون الواضع للألفاظ هو الله تعالى ، وقد تقرّر بطلان هذا المبنى .

---

(١) سورة التوبة : ٢٥ .

(٢) سورة التوبة : ٦٠ .

(٣) جواهر الكلام ١٣٣/٣٤ .

الصَّحيح والأعم

ويقع البحث في الصحيح والأعم في المقدمات ، والأدلّة ، والثمرة .

مقدّمات البحث

أما المقدّمات فهي كما يلي :

المقدمة الأُولى (في جريان البحث بناءً على عدم الحقيقة الشرعيّة أيضاً) .

الحقّ : جريان هذا البحث على جميع الأقوال في مسألة الحقيقة الشرعيّة ، لإمكان تصوير الثمرة على كلّ واحد منها .

أمّا بناءً على القول بأنّ الألفاظ مستعملة في معانيها الشرعيّة استعمالا حقيقيّاً ، وهو القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة ، فجريان البحث واضح ، فإنه يقال : هل الشارع قد وضع الألفاظ لخصوص المصاديق الصحيحة من المعاني أو للأعم منها ومن الفاسدة ، فإن كان الموضوع له خصوص الصحيح فلا يتمسّك بالإطلاق لدى الشك ، وإنْ كان للأعم تم التمسّك .

وأمّا بناءً على القول بعدم الحقيقة الشرعيّة ، وأن الألفاظ استعملت في هذه المعاني استعمالا مجازيّاً ، فإنّه يقال : أن الشارع الذي استعمل لفظ « الصلاة » مثلا في هذا المعنى الجديد مجازاً ، هل استعمله أولا في خصوص الحصّة الصحيحة بمعونة القرينة ، والقرينة التي أقامها على المجاز هي قرينة عامّة بالنسبة إلى الصحيح فقط ، أو أنه استعمله في الأعم وكانت القرينة عامّة بالنسبة إلى الأعم .

فإن كانت القرينة المصحّحة للاستعمال المجازي في المعنى الشرعي ، ـ مع كون اللّفظ موضوعاً للمعنى اللّغوي ـ قد لوحظت أوّلا بين المعنى الحقيقي وخصوص الفرد الصحيح ، احتاج استعماله في الأعم إلى قرينة أُخرى ، وكذا بالعكس .

فعلى الأوّل ـ وهو الإستعمال المجازي في خصوص الصحيح ـ لا يجوز التمسك بالإطلاق عند الشك ، وعلى الثاني يجوز .

وأمّا بناءً على القول الثالث ـ وهو قول الباقلاّني ـ من أنّ الألفاظ مستعملة في لسان الشارع في معانيها اللّغويّة ، لا الشرعيّة ، لا حقيقة ولا مجازاً ، إلاّ أنه قد أفاد الخصوصيّات الجديدة المعتبرة من قبله بألفاظ أخرى ، كما في أعتق رقبةً مؤمنةً ، حيث استعمل لفظ الرقبة في معناه ، ولمّا أراد خصوص المؤمنة دلّ عليه

بلفظ آخر ، فكان دالاّن ومدلولان ، وفي لفظ « الصلاة » كذلك ، فإنه أراد المعنى اللّغوي فقط ، وهو الدعاء ، أما بقية الأجزاء والشرائط المعتبرة فقد دلّ على إرادتها بدوالّ أُخر ، فيقال : هل الدوالّ الاخر أُريد منها خصوص الأجزاء الصحيحة أو الأعم منها ومن الفاسدة ؟ فإن أُريد الصحيح لزم الإتيان بدوالّ أُخر عند إرادة الأعم ، وهكذا العكس .

إذن ، يجري هذا البحث على جميع المباني في مسألة الحقيقة الشرعيّة ، ويمكن تصوير الثمرة على كلّ واحد منها ، وإنْ قيل بانتفائها بناءً على القول الأخير ، من جهة أنه إن كانت الدوالّ الاخر مفيدةً لإرادة الأجزاء والشرائط كلّها ، فلا شك حينئذ حتى يتمسّك بالإطلاق ، وإن كانت مجعولة منه بنحو الإهمال فكذلك ، فلا ثمرة للبحث . لأنّا نقول بناءً على هذا القول : هل الدوالّ التي استخدمها الشارع لإفادة الخصوصيّات الزائدة على المعنى اللّغوي ، جاءت لتفيد تلك الخصوصيّات الملازمة لتماميّة الأجزاء والشرائط أو للأعم من الأجزاء والشرائط التامّة وغير التامّة ؟ إن كان الأول فلا يتمسك بالإطلاق ، وإن كان الثاني تمّ التمسّك به .

المقدّمة الثّانية (في معنى الصحيح والفاسد)

اختلفت كلمات العلماء في معنى « الصحيح » و « الفاسد » .

فعن أهل الحكمة : أن « الصحيح » هو المحصّل للغرض ، وما ليس بمحصّل له ففاسد .

وعن المتكلّمين : إن « الصحيح » هو الموافق للأمر أو الشريعة ، والفاسد غيره .

وعن الفقهاء : إن « الصحيح » هو المسقط للإعادة والقضاء ، والفاسد غيره .

وقال المحقق الإصفهاني : إن « الصحّة » هي : التماميّة من حيث الأجزاء والشرائط ، ومن حيث إسقاط الإعادة والقضاء ، ومن حيث موافقة المأتي به للمأمور به .

قال شيخنا : بل الحقّ هو أنّ « الصحّة » تماميّة الأجزاء والشرائط ، فالبحث في الحقيقة هو : هل الألفاظ موضوعة لتامّ الأجزاء والشرائط أو للأعم منه ومن الفاقد لبعضها ، فالصحيح عندنا هو الواجد لها ، والفاسد ما فقد جزءاً أو قيداً ، فيكون « الصحة » و « الفساد » أمرين إضافيّين ، فالصلاة قصراً بالإضافة إلى المسافر صحيحة وإلى الحاضر فاسدة .

فالصحّة عبارة عن التماميّة والفساد عدم التماميّة ، ومن الواضح أن من آثار التماميّة ولوازمها : سقوط الإعادة والقضاء ، وموافقة المأتي به للمأمور به ، ومحصّليّة الغرض ، فهذه الامور لوازم وليست بمقوّمات ، ويشهد بذلك تخلّل الفاء التفريعيّة حيث نقول : كانت هذه العبادة تامّة الأجزاء والشرائط فهي محصّلة للغرض ، فهي موافقة للمأمور به ، فهي مسقطة للإعادة والقضاء ، ولا يصح أن يقال مثلا : قد سقط الأمر فالعبادة كانت تامّة الأجزاء والشرائط ...

المقدمة الثالثة[1] (في عدم دخول ما يتفرّع على الأمر في البحث)

لا ريب في دخول الأجزاء في محلّ النزاع ، بأن يقال : هل اللّفظ موضوع لواجد جميع الأجزاء ـ الذي هو المراد من الصحيح ـ أو الأعمّ منه ومن فاقد بعضها ؟

وكذلك الشرائط ، سواء قلنا بأن التقيّد داخل والقيود خارجة أو قلنا بأن القيود أيضاً داخلة ، إذْ لا فرق بين الأجزاء والشرائط من هذه الناحية ، لكون الأجزاء والشرائط في مرتبة واحدة وإن اختلفا في كيفيّة التأثير ، حيث بالجزء يتمّ المقتضي وبالشرط يتمُّ فاعليّة المقتضي في المقتضى ، وعليه ، فإنه يمكن تصوير النزاع بأن لفظ « الصلاة » موضوع للمركّب الجامع للأجزاء فقط أو لها بضميمة الطهور مثلا ، أو بضميمة عدم الإستدبار ، مثلا ؟

إنّما الكلام في مثل قصد القربة وقصد الوجه ـ على مسلك صاحب الجواهر وغيرهما من الامور المتفرّعة على الأمر ، فهل هذه أيضاً داخلة في محلّ النزاع ، بأنْ يقال : هل لفظ « الصلاة » موضوع للحصّة الصحيحة ، أي الواجدة لقصد القربة أو للأعم منها والفاقدة ؟

وكذا بالنسبة إلى عدم المزاحم ، فإنه يعتبر في صحّة الصلاة أن لا تكون مزاحمة بالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد ـ إلاّ أنْ تصحّح عن طريق الترتّب ـ فهل عدم المزاحم يدخل في محل النزاع بأن يقال : هل لفظ الصلاة موضوع للحصّة الصحيحة أي غير المزاحمة بالأمر بالإزالة أو للأعم منها ومن المزاحمة ؟

الحق ـ وفاقاً للمحقق النائيني ـ هو عدم الإمكان ، بتقريب : إن الإبتلاء بالمزاحم وعدم الإبتلاء به متوقّف على الإمتثال ، فهو من انقسامات مقام الإمتثال ، ومقام الإمتثال فرع وجود الصّلاة وتعلّق الأمر بها ، فإذا كان هناك أمر وتعلّق بالصّلاة واتّفق وجود مزاحم لها في مقام الإمتثال ، فإنّ رتبة المزاحمة متأخّرة عن الأمر بالصّلاة ، والأمر بها متأخّر عنها ، فلا يعقل أن يكون عدم الصحّة ـ الناشئ من وجود المزاحم ـ مأخوذاً في معنى الصّلاة .

فظهر أنّه بناءً على إنكار الترتّب ، وأنّ الأمر بالإزالة يوجب عدم الأمر بالصّلاة أو النّهي عنها ، فالصّلاة فاسدة .

نعم ، يمكن تصوير النزاع في عدم المزاحم بأن يقال : قد تعلّق بكلّ من الركوع والسجود والقراءة وسائر الأجزاء إلى التسليم أمرٌ بضميمة عدم المزاحم ، ثم جعل لفظ « الصلاة » على هذه المجموعة .

إلاّ أن هذا لا واقعيّة له في الشّريعة ، وبحثنا إنما هو في دائرة ماهو الواقع فيها .

وتلخّص :

عدم إمكان أخذ الصحّة من ناحية عدم المزاحم ، كما عليه الميرزا ، ولا يرد عليه شيء .

المقدمة الرابعة (في تصوير الجامع)

---

(١) هذه المقدمة لم تذكر في الدورة السابقة .

إنّه ـ سواء قلنا بالوضع لخصوص الصحيح أو الأعم ـ لابدّ من تصوير جامع بين الأفراد ، وذلك ، لأن الوضع الخاص والموضوع له العام غير معقول ، وكذلك الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، لأنّ الإلتزام بوضع لفظ « الصّلاة » لكلّ حصّة حصّة من الصلاة ، يستلزم أوضاعاً كثيرة ويلزم الإشتراك اللّفظي ، وهذا لا يلتزم به أحد ; بقي الوضع العام والموضوع له العام ، والوضع العام والموضوع له الخاص ، وإذا كان الوضع عامّاً لزم تصوير الجامع بين الأفراد ليكون هو الموضوع له لفظ « الصلاة » .

فإن قيل ـ كما ذكر شيخنا في الدورة السّابقة ـ : إن الجامع العنواني كعنوان « الناهي عن الفحشاء والمنكر » يجمع بين مصاديق الصّلاة ، وهي المعنون له ، ولا حاجة إلى تصوير جامع بين الأفراد ليكون هو الموضوع له لفظ « الصلاة » .

قلنا : المقصود تصوير جامع يكون الموضوع له لفظ « الصلاة » ويمكن تصوير الثمرة معه ، وأمّا الجامع العنواني كما ذكر فلا ثمرة للبحث معه ، لأنّ اللّفظ إن كان موضوعاً للعنوان لزم القول بعدم الوضع للمعنون ، وإن كان موضوعاً للمعنون بواسطة العنوان أصبح الموضوع له خاصّاً ، فيكون اللّفظ مستعملا في الخاص ، والخاصّ لا إطلاق فيه ولا إجمال ، فلا ثمرة للبحث .

إنّ المهمّ تصوير جامع بحيث يتمكن من التمسّك بالإطلاق معه ، لأنه ـ على القول بالصحيح ـ يكون الخطاب مجملا ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للأعم ، فإنه يتمكن من التمسك بالإطلاق ، لكون الموضوع له معلوماً وكذا المستعمل فيه ، فلو شك في اعتبار جزء أو شرط في الصلاة فلا ريب في صدق الطبيعة على ما عدا المشكوك فيه ، وحينئذ أمكن التمسّك بالإطلاق لرفع الشك ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحيح ، فإنه يحتمل دخل الجزء أو الشرط المشكوك فيه في ذات الموضوع له وصحة العمل ، فيكون المعنى مجملا ، فلا مجال حينئذ للتمسك بالإطلاق ، لدفع جزئيّة المشكوك فيه أو شرطيته ، لأنَّ شرط التمسّك به إحراز صدق المعنى .

إذن ، لابدَّ من تصوير جامع ذاتي ليكون محور البحث في الصّدق وعدم الصّدق على كلا القولين ، والجامع العنواني لا يصلح لذلك ، لكون الوضع فيه إمّا للعنوان فالمعنون لا اسم له ، وإمّا للمعنون فيكون فرداً فلا جامع له .

وكيف كان ... فلابدَّ من تصوير الجامع على كلا المسلكين .

تصوير الجامع على الصّحيح

١ ـ تصوير المحقق الخراساني

إنا نرى أنه يترتّب على الصلاة ـ بعنوان أنها صلاة ـ أثر واحد ، من غير فرق بين الحالات والكيفيّات ، مع عرضها العريض ، من الصلاة التي تقع بتكبيرة واحدة فقط ، حتى الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط ، وذاك الأثر هو كونها عمود الدين ـ مثلا .

فهذه مقدّمة .

والمقدّمة الاخرى هي : إنه لابدّ من السنخيّة بين المقتضي والمقتضى ، والأثر والمؤثر .

والمقدمة الثالثة هي : أن بين الواحد بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير تعاند وتقابل ، للتقابل بين الوحدة والكثرة ، ومعه يستحيل صدور الواحد عن الكثير ، فيستحيل صدور « عمود الدين » الواحد بالوحدة النوعيّة عن المتكثّرات ، إذن ، لابدّ وأنْ تنتهي الكثرة إلى وحدة ، كي تتم السنخيّة بين الأثر والمؤثّر .

إذن ، يوجد بين جميع أشخاص وأصناف الصّلاة الصحيحة جامع يكون هو المنشأ لهذا الواحد النوعي من حيث الأثر ، وهو الموضوع له لفظ « الصلاة » .

وأُورد عليه :

إنّ القاعدة المقرّرة عند أهل الفن من أن الأثر الواحد لابدّ وأن ينتهي إلى مؤثّر واحد ـ ببرهان امتناع صدور الواحد عن الكثير ـ إنّما تتعلّق بالواحد من جميع الجهات والحيثيّات ، أي البسيط الحقيقي ، فموردها الواحد الشخصي البسيط ، وأمّا فرض المحقق الخراساني فهو الواحد النّوعي ، فإن « معراج المؤمن » و « الناهي عن الفحشاء » ونحو ذلك ليس واحداً شخصيّاً .

وفيه :

إن المذكور عند أهل الفن قاعدتان ، إحداهما : القاعدة المذكورة ، وموردها الواحد الشخصي والبسيط من جميع الجهات والحيثيات كما ذكر ، والاخرى : قاعدة لزوم السنخيّة بين المعلول والعلّة ، الأثر والمؤثر ، وموردها مطلق الواحد لا خصوص الواحد الشخصي ، فالواحد النوعي مثل « معراج المؤمن » إذا كان أثراً يلزم أن يكون بينه وبين المؤثّر له سنخيّة ، فلابدّ من وجود وحدة نوعيّة بين أفراد الصّلاة المختلفة ، ـ من صلاة الحاضر الجامعة بين الأجزاء والشرائط ، والمسافر التي هي قصر ، والمريض الذي يصلّي من جلوس ، والمحتضر ، والغريق ـ تكون تلك الوحدة هي العلّة لهذا المعلول « معراج المؤمن » والمؤثر لهذا الأثر .

فهذا مقصود المحقق الخراساني ، ولا يرد عليه الإشكال .

وأورد عليه :

بأن الواحد المذكور ليس بواحد نوعي ، بل هو واحد عنواني ، والبرهان المذكور لا يجري في الواحد العنواني ، إذ إن الواحد العنواني لا يتّحد مع أفراده ، لا في الوجود ولا في المفهوم ، فعنوان « الربط » مثلا لا يقبل الإتحاد مع مصاديق الرّبط وأفراده ، لكونه معنًى اسميّاً والمصاديق معان حرفيّة ، ومصاديق الواحد النوعي متّحدة حقيقةً ، أما مصاديق الواحد العنواني كعنوان « الناهي عن الفحشاء » الذي هو من عناوين « الصلاة » مختلفة بالحقيقة ، ومنها : الزنا والكذب وشرب الخمر والغيبة والسرقة ...

وفيه :

إن الأثر للجامع هو « النهي » فقط ، وهو الزجر ، وهذا أثر نوعي ، إلاّ أنّ متعلَّقات النهي مختلفات ، لكنّ الأثر شيء ومتعلَّقه شيء آخر ، وما نحن فيه من قبيل « العلم » ، فإنّه حقيقة واحدة ، لكنّ متعلّقه يختلف فيكون جوهراً تارةً وعرضاً اخرى ...

فالإشكال غير وارد .

وأورد عليه :

بأنّ تأثير المتكثّرات في الأثر الواحد الفعلي محال ، أمّا تأثيرها في القابليّة فلا مانع منه ، فالنهي عن الفحشاء بالفعل لا يمكن صدوره من متعدّد ، أمّا القابلية للنهي فيمكن ، بدليل أن عدم المانع ووجود الشرط أمران متغايران ، إلاّ أنهما يؤثّران في القابليّة ، بأن يكون المحلّ قابلا لأنْ يتحقق فيه أثر المقتضي وهو المقتضى . إذن ، يمكن تصوير قابليّة النهي عن الفحشاء المترتبة على الصّلاة ، فترتّب الأثر الواحد من المتعدّد .

وفيه :

إن القابليّة من الامور الإضافيّة ، فهناك قابل ومقبول وقابليّة ، ومقولة الإضافة من الأعراض الموجودة بعين وجود الموضوع كالفوقيّة والتحتيّة ـ ومن الأعراض ما يوجد بغير وجود الموضوع لكنه قائم بالموضوع كالبياض والسواد ـ وإذا كانت من الأعراض الوجودية ، فكيف يكون الأمر العدمي ، أعني عدم المانع ، مولّداً للأثر ؟

هذا أوّلا .

وثانياً : إن القابليّة الحاصلة من الشرط غير القابليّة الحاصلة من عدم المانع ، فمن كلّ منهما تحصل درجة من الأثر ، فلم يتحقق الواحد من المتعدّد .

الإشكال العمدة

هو ما تعرّض له المحقق الخراساني وحاول ذبَّه ، وهو في (تقريرات)[1]الشيخ الأعظم قدّس سرّه :

(١) مطارح الأنظار : ٦ .

إن هذا الجامع إما مركّب وإما بسيط ، وعلى الثاني فإمّا هو عنوان « المطلوب » أو عنوان ملزوم لعنوان « المطلوب » . فهو غير خارج عن هذه الشقوق ، وكلّها باطلة ، فالتصوير باطل .. وذلك لأنه :

إن كان مركّباً ، فإن كلّ مركّب فرض فهو مردّد بين الصحيح والفاسد ، لأنه بالإضافة إلى حال أو مكلَّف صحيح وبالإضافة إلى آخر فاسد ، فكان جامعاً بين الصحيح والفاسد لا الصحيح فقط .

وإن كان بسيطاً ، وكان عنوان « المطلوب » فيرد عليه :

أوّلا : إن هذا العنوان إنما يحصل في رتبة الطلب ، فلولاه لم تكن مطلوبيّة ، والمعنى والمسمّى دائماً مقدَّم رتبةً على الطلب والمطلوبيّة ، فكلّما وجدت المطلوبيّة وجد المعنى بتلك المرتبة ، فلو كان الجامع هو عنوان « مطلوب » يلزم تقوّم ذات المعنى بعنوان متأخّر بالذات عن المعنى .

وثانياً : إنه يلزم الترادف بين لفظ « الصلاة» ولفظ « مطلوب » وهو باطل كما لا يخفى .

وثالثاً : إنه يرد عليه ما يرد على الشق الأخير الآتي .

وإن كان بسيطاً ، وكان عنواناً ملزوماً مساوياً لعنوان « المطلوب » ، فإنّه حينئذ يصير معلوماً ، ولا يقع فيه الشك كي يتمسّك بالبراءة عن وجوب ما شك في جزئيته أو شرطيّته ، لأن البسيط ليس فيه أقل وأكثر حتى يدور الأمر بينهما فيتمسّك بالبراءة ، والحال أن القائل بالصحيح يتمسّك بها .

وأيضاً : فإن مجرى البراءة هو صورة عدم معلوميّة التكليف بنحو من الأنحاء ، ومع العلم به بعنوان من العناوين يتنجّز ، فلا موضوع للبراءة .

وهذا ما يرد على الشق السابق ـ وهو كون العنوان هو « المطلوب » ـ لأنّ العنوان المذكور ليس فيه أقل وأكثر .

وكيف كان ، فإنه مع العلم بالعنوان الذي تعلَّق به الأمر ، وجب على المكلَّف الإحتياط ، كي يحرز تحقّق ذلك العنوان .

هذا هو الإشكال .

جواب المحقق الخراساني

فأجاب باختيار الشقّ الأخير ، لسلامته عن اشكال تقدّم ماهو المتأخّر ، وعن إشكال الترادف ، ويبقى إشكال سقوط البراءة ، فأجاب بجريانها ، لأن العنوان وإن كان في نفسه بسيطاً لا أقلّ وأكثر له ، إلاّ أنه متّحد مع الأجزاء والشرائط بنحو من الإتحاد ، ولما كانت مردّدة بين الأقل والأكثر كانت البراءة جاريةً بلا إشكال .

قال شيخنا :

إذن ، فمختار المحقق الخراساني كون الجامع بسيطاً لا مركّباً ، ويكون المحذور منحصراً بعدم جريان البراءة ، وقد أجاب عنه بما تقدّم . وتوضيحه : إنه إن كانت النسبة بين العنوان البسيط ومتعلّق التكليف نسبة السبب والمسبب ، كالنسبة بين الغسلات والمسحات وبين الطّهارة ـ بناءً على أنّ الطهارة وهي عنوان

بسيط هي المأمور به ـ فهنا يرجع الشك إلى المحصّل ، وهو مجرى قاعدة الإشتغال . وأمّا إنْ لم يكن العنوان البسيط المأمور به مسبّباً عن أجزاء المركّب ، بل كان متّحداً معها فلا مناط للإشتغال ، بل مع الشك في الأكثر تجري البراءة .

وفيما نحن فيه ، يكون عنوان « الصحيح » هو ملزوم « المطلوبيّة » وهذا العنوان ليس نسبته إلى الأجزاء نسبة « الطهارة » إلى « الغسلات والمسحات » بل هو خارجاً متّحد مع أجزاء المركّب ووجوده عين وجودها ، فمتعلّق الأمر حينئذ هو المعنون بعنوان الصحيح ، وهو الموجود في الخارج ، ويتردّد أمره بين الأقل والأكثر ، وتجري البراءة بلا إشكال .

فالجامع هو الصحيح ، وهو البسيط الماهوي ، والبراءة أيضاً جارية .

فهذا حاصل ماذكره الشيخ والمحقق الخراساني .

لكنْ يرد عليه :

أوّلا :

إنه كيف يكون اتّحاد الواحد البسيط مع المركّبات المختلفة ؟

لقد ذكر أنهما يتّحدان نحو اتّحاد ، لكنّ الإتّحاد لا يخلو إمّا هو اتّحاد الماهيّة مع الوجود ، وهذا لا مورد له هنا ، وإمّا الإتحاد بين الأمر الإنتزاعي مع منشأ انتزاعه في الوجود ، وإمّا الإتّحاد بين الكلّي والأفراد ، وهذان منتفيان أيضاً هنا ، فلقد صوّر صاحب (الكفاية) الإتحاد بين الجامع الواحد البسيط ، وبين المركّبات المختلفات ، إذْ « الصلاة » مشتملة على مقولات مختلفة كالوضع والكيف والأين ـ بناءً على دخولها في الصلاة ـ وهي مركّبة من أجزاء ، فمقولة الكيف مثلا فيها هي القراءة وهي مركّبة من أجزاء .

فمع وجود هذا الإختلاف المقولي ، ومع وجود التركيب ، فإنّه يلزم إمّا تركّب البسيط ـ وهو الجامع المفروض ـ وإمّا بساطة المركّب ، إمّا وحدة الكثير وإمّا كثرة الواحد ، وكلاهما محال ، لأن النسبة بين البساطة والتركّب وبين الوحدة والتعدّد والإختلاف ، هي نسبة التقابل ، واتّحاد المتقابلين محال .

وعلى الجملة ، فإن كلامه في المقام ـ حيث صوّر الجامع الواحد البسيط بين أفراد الصلاة ، والإتحاد بينه وبينها بنحوِ اتّحاد ـ يستلزم محالين : إتّحاد البسيط مع المركّب ، وإتّحاد البسيط الواحد مع المقولات المختلفة .

وثانياً :

إن الجامع المحتمل هنا لا يخلو عن أحد أقسام ثلاثة : فإمّا هو الجامع العنواني ، وإمّا الجامع النوعي ، وإمّا الجامع الجنسي . أمّا الأوّل فغير مقصود منه ، لأن الجامع العنواني غير قابل للاتّحاد مع المعنون ، لأن موطنه هو الذهن فقط ، مثل عنوان « مفهوم النسبة » لـ « لواقع النسبة » . وأمّا الثاني والثالث فكذلك ، لأن أجزاء الصّلاة أنواع من أجناس مختلفة ، فالرّكوع من مقولة الوضع والقراءة من مقولة الكيف ،

والمقولات أجناس عالية ، وإذا كانت أجناساً عالية فالجامع الجنسي غير ممكن ، ومع عدم إمكانه لا مورد لاحتمال الجامع النوعي . فما هو الجامع الذي تصوّره جامعاً بسيطاً متّحداً مع المركّبات نحو اتّحاد ؟

وثالثاً :

إن المقصود تصوير الجامع بناءً على الصحيح ، وهذا مستحيل ، لأنّ كونه على الصحيح يعني أخذ جميع الخصوصيّات ، وكونه جامعاً يعني إلغاء الخصوصيّات ، مثلا : صلاة المسافر متقوّمة بخصوصيّة « بشرط لا » بالنسبة إلى الركعتين ، وصلاة الحاضر متقوّمة بخصوصيّة « بشرط شيء » بالنسبة إليهما ، فكيف يصوَّر الجامع بينهما مع حفظ الصحّة ؟ كيف يجمع بين رفض الخصوصيّات وأخذها ؟

ولا يخفى ورود هذا الإشكال ، سواء كان الجامع ذاتيّاً كما عليه المحقق الخراساني ، أو عرضيّاً كما عليه الشيخ الحائري وتبعه السيد البروجردي . وسيأتي ذكره .

ورابعاً :

إن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فباستعمال اللّفظ يتمّ إحضار المعنى إلى الذهن ويتحقّق التفهيم ، والوضع لمعنىً مستخرج ببرهان فلسفي لا يصلح لأنْ يكون سبباً لإحضار المعنى في الذهن وحصول التفهيم ، وكيف يأتي إلى أذهان المتشرّعة معنى « معراج المؤمن » و « الناهي عن الفحشاء » و« عمود الدين » من لفظ « الصّلاة » ؟

إن هذا التصوير لا يناسب عرف المتشرّعة .

وهذا الإشكال يرد على التصويرات الآتية أيضاً .

٢ ـ تصوير المحقّق العراقي

وذهب المحقق العراقي إلى الجامع الوجودي ، فراراً مما ورد على التّصوير السابق ، فأثبت وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة عن طريق الأثر كما ذكر صاحب (الكفاية) ، لكن مع إصلاح له ، بإرجاع الآثار المتعددة من « معراج المؤمن » و « قربان كلّ تقي » و « الناهي عن الفحشاء » إلى أمر واحد بسيط ، وهو بلوغ العبد في الصلاة إلى مرتبة يحصل له فيها جميع هذه الخصوصيّات ، من القربانيّة والمعراجيّة وغير ذلك ، فكان الأثر واحداً كالمؤثر .

وأثبت الجامع بين الأفراد الصحيحة بأنه مرتبة من الوجود تجمع بين المقولات المختلفة والكيفيّات المتشتّتة ، حيث أنّ لكلّ صلاة أفراداً عرضيّة وأفراداً طوليّة ، وكلّ صلاة تشتمل على مقولات ، لكنّ تلك المرتبة من الوجود يكون صدقها على الأفراد العرضية بنحو التواطي ، وعلى الأفراد الطوليّة بنحو تشكيكي .

فالجامع بين الأفراد هو مرتبة من الوجود ، بنحو الوجود الساري ، مع إلغاء الخصوصيّات ، فإن لكلّ ماهيّة من الماهيّات الموجودة وجوداً خاصّاً ، فإذا أُلغيت خصوصيّة موجود وخصوصيّة موجود آخر ، تحقّق وجودٌ جامعٌ بينهما سار فيهما ، في قبال الموجودات الأُخرى .

إن الوجود الخاص في الحين الذي مع السجود قد تضيَّق بالسجود ، وكذا الذي مع الركوع ، والقراءة ، وغيرهما ، فإذا أُلغيت هذه الخصوصيّات ، ولم يكن الركوع والسجود والقراءة وغيرها قيوداً ، لم تكن داخلةً في المسمّى ، بل يكون المسمّى بلفظ « الصّلاة » هو ذلك الوجود الواحد المجتمع مع هذه الامور بنحو القضية الحينيّة ، وهذا صادق على جميع الأفراد ، العرضيّة والطوليّة ، إلاّ أن الصّدق على العرضيّة بنحو التواطى وعلى الطوليّة بنحو التشكيك ، وهو ـ أي الوجود ـ لا ربط له بالوجود الذي في العبادات الأخرى ، فإنّ المسمّى للفظ الحج مثلا وإنْ كان هو الوجود كذلك ، إلاّ أنه وجود يتخصّص بالطواف والسّعي وغيرهما من أعمال الحج .

وتلخّص : إن الجامع بين الأفراد الصحيحة من الصلاة مثلا هو الوجود الساري الموجود فيها ، فإنّه يجمع بينها بعد إلغاء الخصوصيّات ، وهذا الوجود هو مسمّى لفظ الصلاة ، وهذا اللّفظ يصدق على جميع الأفراد العرضيّة والطوليّة ، من صلاة الغريق إلى الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط ، فيكون الوجود مأخوذاً بالنسبة إلى الأقل من الأجزاء بشرط شيء وبالنسبة إلى الأكثر لا بشرط ، نظير « الكلمة » في علم النحو ، فإنّ المسمّى لهذه اللفظة يتحقق بالحرف الواحد ، ولكنّه بالنسبة إلى الأكثر لا بشرط . وكذا لفظ «الجمع» فإنّ أقلّه الثلاثة ، فهو مشروط بذلك ، إلاّ أنه بالنسبة إلى الأكثر لا بشرط .

فالمسمّى الموضوع له لفظ « الصلاة » هو الوجود المنطبق على جميع الأفراد ، والأفراد محقّقة للمأمور به ، بحسب اختلاف حالات المكلّفين .

فالجامع بسيط وليس بمركّب ، ولا مشكلة من ناحية الاتّحاد مع الأفراد ، فإنّه يتّحد مع مختلف الأفراد والحالات ...

هذا تقريب تصوير المحقّق العراقي وإنْ استدعى بعض التكرار لمزيد التوضيح .

أُورد عليه :

أوّلا : بعدم عرفيّة هذا الجامع .

وفيه :

إن الموضوع له اللّفظ هو الوجود الجامع بنحو الوجود الساري ، والوجود أمر يعرفه أهل العرف ويفهمه ، فهم كما يعرفون الركوع والسجود و ... ويفهمونها ، كذلك وجود هذه الأشياء واضح عندهم بل أوضح وأبين .

وثانياً : بأن الألفاظ إنما توضع على ماهو قابلٌ للوجود ، وحقيقة الوجود ليست من الامور القابلة للوجود .

توضيحه : إنّ الحكمة من الوضع هو الإنتقال ، والإنتقال هو وجود الشيء في الادراك ، وليس للموجود وجود في الإدراك ـ لأن الوجود إما ذهني وإمّا خارجي ، فالخارجي لا يأتي إلى الذهن ، لأن المقابل لا يقبل

المقابل ، والذهني لا يأتي كذلك ، لأن المماثل لا يقبل المماثل ـ وعليه ، فليس لحقيقة الوجود لفظ موضوع له .

إذن .. لا يمكن أنْ يكون اللّفظ موضوعاً لواقع الوجود .

وفيه :

إنّ الموضوع له اللّفظ هو واقع الوجود وحقيقته ، وليس الماهيّة ، وإلاّ لزم أن لا يكون لفظ يعبّر عن الباري تعالى ، لأنّه لا ماهية له . هذا أولا .

وثانياً : إنه لو كان حكمة الوضع هو القابليّة للإنتقال بالكنه ، فللإشكال وجه ، لكنّ المراد هو القابليّة بالوجه ، وهذا بالوجود حاصل ، ففي الوجود يمكن الإنتقال بالوجه ، ولذا كان معرفة الشيء بوجهه معرفة بوجه .

فما أورده المحقق الإصفهاني وتبعه في (المحاضرات) غير وارد .

وأورد شيخنا بما يلي :

أولا :

إن هذا ينافي مختار المحقق العراقي في حقيقة الوضع ، فقد قال هناك بأن الوضع عبارة عن ملازمة بين طبيعي اللّفظ والمعنى ، أو اختصاص بين الطبيعتين ، فليس اختصاصاً وملازمةً بين الوجودين .

وثانياً :

إن الذي يلغي الخصوصيّات هو الذهن ، فهو موطن إلغائها وليس الخارج ، فالوجود الساري إنما يكون في الذهن ، فهو وجود عنواني لا خارجي ، فهو رحمه الله قد فرّ من الوجود العنواني وكرّ عليه .

وثالثاً :

إن امتياز صلاة الصبح عن صلاة المغرب ـ مثلا ـ هو بكون الأُولى مقيَّدةً بعدم الثالثة ، فهي بالنسبة إليها بشرط لا ، والثانية ـ أي المغرب ـ مقيَّدة بوجود الثالثة ، فهي بالنسبة إليها بشرط شيء ، فهنا وجود وهناك عدم ، والجامع بين الوجود والعدم غير معقول .

فإنْ أراد من الجامع : الجامع اللاّبشرط المقسمي ، فهذا جامع ماهوي وليس بوجودي .

ورابعاً :

إن الصحّة متقوّمة بأخذ الخصوصيّة ، فكيف يكون الجامع ـ المفروض كونه الموضوع له الصحيح ـ لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة المحتمل دخلها في الصحة ؟

هذا كلّه في مرحلة الثبوت .

وأورد عليه شيخنا : بأن هذا التصوير لا يتناسب ومرحلة الإثبات ، فإن ماذهب إليه من القول بأنّ الخصوصيّات من الركوع والسجود وغيرها لا دخل لها في المسمّى ، وإنما هي مشخّصات فرديّة ، تخالفه

النصوص الكثيرة الصريحة في : أن الصلاة افتتاحها ـ أو تحريمها ـ التكبير وتحليلها التسليم ، لأنّ لسانها كون هذه الأمور مقوّمة لحقيقة الصّلاة .

٣ ـ تصوير المحقق الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني إلى أنّ الموضوع له لفظ الصّلاة ـ بناءً على الصحيح ـ هو الجامع التركيبي الذاتي المبهم .

والتركيبي ماله جزء ، ويقابله البسيط ، وهو تارةً : يكون جزآه موجودين بوجود واحد ، كالإنسان المركّب من الحيوان والناطق ، وهما موجودان بوجود واحد ، واخرى : يكونان موجودين بوجودين ، أو تكون أجزاء موجودة بوجودات وبينها وحدة اعتبارية ، ومانحن فيه من هذا القسم .

فالموضوع له « الصلاة » مركّب من الأجزاء ، وهي عبارة عن التكبيرة والركوع والسجود ... فهو جامع تركيبي وهو ذاتي ، وليس بعرضي ، كما عليه صاحب (الدرر) وغيره ، وهو أيضاً مبهم ، بمعنى أنّ لكلّ جزء من أجزائه عرضاً عريضاً ، فالركوع مثلا يعمّ ركوع المختار إلى إيماء المحتضر ، والقراءة تشمل القراءة التامّة الكاملة ... وما يقوم مقامها ، حتى الإخطار الحاصل في القلب بدلا عنها ... وهكذا .

وذكر لمزيد من التوضيح لمعنى الإبهام : أن الإبهام في الوجود يختلف عن الإبهام في الماهيّة ، فهما فيه متعاكسان ، ففي الوجود كلّما ازدادت الشدّة نقصت السّعة والشمول والإطلاق ، فكلّما قوي الوجود كان الشمول أقل ، فالإنسان مثلا وجوده أشدّ من وجود الحيوان ، لكنه لا يصدق على الحيوان والنبات والجماد ، بخلاف الماهيّة فإنها بالعكس ، فكلّما ضعفت زادت سعتها ، فالجنس ـ كالحيوان أضعف من النوع ـ كالإنسان ـ ، لوجود التعقّل في الإنسان دونه ، إلاّ أنّ سعة الحيوان أكثر .

وعلى هذا ، فإن الماهيّة تصلح لشمول جميع الأفراد على الرغم من الاختلاف الكثير فيها كمّاً وكيفاً .

قالوا : والإبهام في الماهيّة يكون بالخصوصيّات الخارجة عنها ، فحقيقة الحيوان ـ مثلا ـ معلومة ، لكن الإبهام يقع من جهة العوارض ، وكذا الإنسان فإنه الحيوان الناطق ، إلاّ أن الإبهام يكون من حيث الكمّ والكيف والعوارض ، وكلّما كان الإبهام في الماهيّة أكثر كان الصدق أوسع .

إلاّ أن المحقق الإصفهاني ذكر عن بعض الأكابر ـ صدر المتألّهين ـ الإبهام والتشكيك في نفس الذات ، كأن تكون الشدة والضعف داخلةً في ذات ماهيّة البياض ، لا أن تكون من عوارضها .

قال : فهذا هو الجامع الموضوع له اللّفظ ، وإنْ لم يمكن لنا التعبير عنه إلاّ بخواصّه ، كما لو جعل لفظ « الخمر » لتلك الذات المبهمة من حيث الإسكار واللون ومنشأ الاتخاذ ، إلاّ أن تلك الذات مسمّاة بهذا الاسم .

فهو جامع مركّب لا بسيط ، خلافاً لصاحب (الكفاية) والمحقّق العراقي .

وهو جامع ذاتي وفاقاً لصاحب (الكفاية) وخلافاً لغيره .

قال شيخنا :

فما أورد عليه من أنه غير عرفي ، في غير محلّه ، فإنّ الموضوع له لفظ « الركوع » نفس هذا المعنى الذي يفهمه العرف ، غير أنه مبهمٌ بالمعنى المذكور ليشمل جميع الأفراد .

وكذا الإيراد بأنه ليس بجامع على الصحيح ، لأن الصّحيح ماهو الجامع لجميع الأجزاء والشرائط المعتبرة ، وماذكره غير منطبق عليه ، نعم ، هذه الصّلاة على اختلاف مراتبها صالحة للنهي عن الفحشاء ، فالجامع لم يكن على الصحيح .

وفيه : إن المحقق الإصفهاني يقول بأن مفاد الأدلّة كون الصلاة مقتضيةً للنهي عن الفحشاء لا أنها تنهى عنه بالفعل ، فيكون الموضوع له هو الناهي عن الفحشاء الإقتضائي لا الفعلي ، وهذا ينطبق على كلا القولين ، الصحيحي والأعمّى .

وكذا الإيراد باستلزام ماذكره للفرد المردّد ، وهو باطل .

ففيه : إنه يقول بأن المردّد لا ماهيّة له ولا هويّة ، لكنّ الإبهام في الماهيّة غير الإبهام في الفرد ، نعم لو كان الإبهام في الماهيّة ملازماً للإبهام في الوجود فالإشكال وارد ، لكن لا ملازمة ، فالركوع عبارة عن ذات لها مراتب ، فإذا وجدت تعيّنت بمرتبة منها ، فتوجد بركوع المختار أو بركوع المضطر ، وهكذا ... ومثله النور واللّون ...

الحق في الإشكال

بل الإشكال الوارد هو : إن التشكيك في الماهيّة عبارة عن الإختلاف في المرتبة ، كالشدّة والضّعف ، وخصوصيّة الشدّة ـ مثلا ـ لا تخلو إما أن تكون داخلةً في الماهيّة أو خارجة عنها .

فعلى الأوّل : يكون البياض هو الشديد منه فقط ، ولا يصدق هذا الاسم على البياض الضعيف ، ويكون ركوع المختار هو الركوع ، وذات هذه الركوع غير ذات الركوع من المضطر ، لعدم وجود ذات واحدة تنطبق على درجتين .

وعلى الثاني : تكون الخصوصيّة خارجةً عن الذّات ، فالماهيّة متعيّنة ولا إبهام فيها .

فما ذكره من أنّ الماهيّة كلّما ضعفت كانت أشمل وأعم [وإنْ كان صحيحاً ، لكون الجنس لا متحصّل ، والنوع متحصّل ، كالإنسان المتحصّل بالناطقيّة فلا يتحصّل بشيء آخر] إلاّ أنها في أيّ مرتبة كانت غير مبهمة في الذات ، فنفس « الإنسان » لا إبهام فيه ، فهو الحيوان الناطق ، والحيوان وإن كان مبهماً من حيث البقرية والإنسانية ، إلاّ أنه في حدّ نفسه غير مبهم .

والموضوع له لفظ « الصلاة » إن لم يكن له ذات فلا كلام ، وإن كان للصلاة ذات وهي مركّبة كما قال ، فلكلّ جزء منه ذات ، ولا إبهام في حدّ الذات ، فانهدم أساس التصوير .

بقي الكلام في رأي الشيخ والميرزا

قد فرغنا من ذكر تصويرات المحققين الخراساني والعراقي والإصفهاني بناءً على الوضع للصحيح .

أمّا المحقق النائيني فلم يتصوَّر الجامع ، لا بناءً على الصحيح ولا بناءً على الأعم .

أما على الصحيح ، فلأن مراتب الصحّة متعدّدة ، فأقلّ مراتب الصّلاة الصّحيحة صلاة الغريق ، وأعلى مراتبها صلاة الحاضر القادر المختار ، وبينهما وسائط كثيرة ، وتصوير الجامع الحقيقي الذي يتعلَّق به الأمر ويجمع تمام المراتب صعب . وأمّا على الأعم فأصعب ، فإنّ كلّ صلاة فرضت إذا بدّل بعض أجزائها إلى غيرها بقي الصّدق على حاله .

قال : ويمكن دفع الإشكال عن كلا القولين بالإلتزام بأن الموضوع له لفظ الصّلاة هو عبارة عن صلاة العالم العامد القادر ، وأمّا باقي الصلوات فهي أبدالٌ للموضوع له ، وإنّما تسمى بالصلاة ادّعاء أو مسامحة ، نعم ، يمكن تصوير جامع بين القصر والإتمام فقط .

ولمّا كان الأصل في كلامه هو ما جاء في (تقريرات) الشيخ الأعظم قدّس سرّه فلابدّ من التعرّض لذلك ، وهذا حاصله[1] :

إنّ « الصلاة » معناها عبارة عن الصلاة ذات الأجزاء والشرائط ، فهل المراد منها خصوص ما يأتي به المكلّف العالم العامد القادر المختار ، أو الأعم منه ومن الجاهل والناسي والعاجز وغير المختار ؟ فهل الموضوع له هو الأجزاء والشرائط بالمعنى الأخص ، وقد عبّر عنه بالأجزاء والشرائط الشخصيّة ، أو بالمعنى الأعم الذي عبّر عنه بالأجزاء والشرائط النوعيّة ؟

قال الشيخ : فيه وجهان ، أحدهما : القول بأنّ الصلاة هي الواجدة للأجزاء والشرائط لمن هو عالم قادر مختار ، وعليه ، فصلاة غيره من المكلَّفين ليست بصلاة بل هي بدل عن الصلاة .

والوجه الثاني : القول بأن الصّلاة هي الواجدة للأجزاء والشرائط من سائر المكلَّفين ، وعليه ، فلابدّ إمّا من القول بالإشتراك اللفظي ، وإمّا من القول بالإشتراك المعنوي . أمّا الأوّل فباطل ، وأمّا الثاني فالجامع إن كان مركّباً لزم تداخل الصحيح والفاسد ، وإن كان بسيطاً فهو إمّا « المطلوب » أو الملزوم المساوي له ، أمّا الأوّل فمحال ، للزوم أخذ ما هو المتأخّر عن المسمّى في المسمّى ، وأمّا الثاني فهو خلاف الإجماع القائم على جريان البراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء والشرائط ، وهذا المعنى البسيط لا يتصوَّر فيه ذلك .

وعلى الجملة ، فإن لفظ « الصلاة » موضوع لصلاة القادر المتمكن من جميع الأجزاء والشرائط ، وهي المرتبة العليا من مراتب الصلاة ، وتصوير الجامع لجميع المراتب غير ممكن ، غير أنّ المتشرعة لمّا رأوا أن صلاة العاجز مثلا وافية أيضاً بالغرض من الصلاة ـ وهو النهي عن الفحشاء مثلا ـ استعملوا هذا اللّفظ فيه ، تنزيلا لفاقد الجزء مثلا بمنزلة الواجد له ; بلحاظ الإشتراك في الأثر ، وكان حقيقةً عرفيّة ، ونظيره لفظ « الإجماع » في الاصول ، فقد أُريد منه أوّلا اتّفاق الكلّ ، ثم لمّا وجدوا اتّفاق البعض الكاشف عن رأي المعصوم أو الدليل المعتبر يشارك المعنى الأصلي في حصول الغرض منه ، فأطلقوا عليه لفظ الإجماع وكان صادقاً عليه ; وكذلك

(١) مطارح الأنظار : ٩ .

لفظ « الخمر » في العرف ، فإنه قد وضع أوّلا للمتّخذ من العنب ، ثم إنه لأجل حصول الأثر من المتّخذ من التمر مثلا سمّوا هذا أيضاً خمراً ، فكان المعنى الأعم ، للحاظ الأثر وهو الإسكار .

قال شيخنا :

في كلامه قدّس سرّه نظر من جهتين :

الاولى : إنه جعل الإطلاق الأوّلي للفظ الصلاة ، للصلاة الواجدة للأجزاء والشرائط من العالم العامد المختار القادر ، فكان الموضوع له هو الأجزاء والشرائط الشخصيّة حسب تعبيره ، وأمّا غير هذا الفرد فقد أطلق عليه اللّفظ بسبب حصول الغرض منه ـ كما في لفظ الإجماع ـ وحينئذ ، فقد واجه الشيخ إشكالا في تعميم الشرائط ، فدليل اعتبار الطهارة يتعذر التمسك به لاشتراطها في صلاة الناسي والعاجز ، وكذا أدلّة الموانع والقواطع ، فالتزم هناك بالتمسّك بالإجماع على الإشتراط .

لكنْ يرد عليه : إن نفس صلاة العالم القادر المختار لها أفراد ، كصلاة الجمعة المشتملة على الأجزاء من الخطبتين وغيرهما ، وعلى الشرائط كالعدد والسلطان العادل ، وكصلاة الظهر الفاقدة لجميع هذه الأجزاء والشرائط ، وكصلاة العيدين المعتبر فيها أجزاء اخرى ، وكصلاة الآيات ، وكصلاة المسافر التي هي بشرط لا عن الركعتين في مقابل صلاة الحاضر التي هي بشرط شيء ، فكيف يمكن فرض الأجزاء الشخصيّة ؟ فإن قال الشيخ بذلك في مرتبة العالم القادر المختار فقط ، لزم القول في غير هذه المرتبة إمّا بالإشتراك اللّفظي وإمّا بالإشتراك المعنوي ، والثاني إما بسيط وإما مركّب . فيعود الإشكال ويرجع ماذكره على نفسه .

والثانية : إن ماذكره لا يتناسب مع مقام الإثبات ، فجميع النصوص تسمّي صلاة العاجز بالصّلاة ، وكذا صلاة الناسي ، تماماً كما في صلاة العالم القادر المختار ، ولا وجه لتخصيصها بصلاة القادر العالم المختار ، فإن اعتبار الطهارة في صلاة العاجز مثلا إنما هو لإطلاق دليل « لا صلاة إلاّ بطهور » وليس بالإجماع .

وتلخص : أن كلام الشيخ غير مقبول ، وكلام الميرزا المبتني عليه أيضاً غير مقبول .

ثم إنّ المحقق النائيني ـ بعد أنْ قال بصعوبة تصوير الجامع كما في (أجود التقريرات) وأن لفظ الصلاة موضوع للمرتبة العالية ، وأنه يستعمل في غيره ادّعاءً أو مسامحةً ـ قال : بأن وضع الأسماء للمركّبات كأسماء المعاجين هو من هذا القبيل ، فإن اللّفظ قد وضع للمرتبة العالية الكاملة ، ومع ذلك يستعمل في الفاقد لبعض الأجزاء ، من جهة الإشتراك في الأثر ، وأما الفاقد للتأثير فإنّه يستعمل فيه من باب تنزيل الفاقد بمنزلة الواجد ، أو من جهة المشابهة في الصورة .

وفيه :

أوّلا : إنّ التنظير المذكور في غير محلّه ، فصانع المعجون لا إحاطة له بما يطرء على صنعه ، بخلاف الشارع .

وثانياً : إنّ تشخيص المرتبة العالية في مثل الصلاة غير ممكن ، لعين ما تقدّم من الإختلاف بين أفراد الصّلاة ، فإنه مع ذلك لا يمكن تصوير مرتبة واحدة من المراتب العالية لتكون الموضوع له .

٤ ـ تصوير الشيخ الحائري والسيد البروجردي

وبعد الفراغ عن صور الجامع البسيط الماهوي ، والجامع البسيط الوجودي ، والجامع الذاتي التركيبي ، تصل النوبة إلى الجامع العَرَضي ، وهو تصوير جماعة منهم : الشيخ الحائري والسيد البروجردي ، غير أنّ الأول جعله « التعظيم » والثاني : « التخشّع » .

قال السيد البروجردي[1] بعد ما نصَّ على أن لا سبيل لتصوير الجامع الذاتي أصلا ـ :

وأمّا الجامع العرضي ... الذي يخطر ببالنا : إنّ حال المركّبات العباديّة كالصلاة والصوم والزكاة وأمثال ذلك ، حال المركّبات التّحليلية ، كالإنسان ونظائره ، فكما أنّ الإنسان محفوظ في جميع أطوار أفراده ، زادت خصوصيّة من الخصوصيّات أو نقصت ، كان في أقصى مراتب الكمال أو حضيض النقص ، وذلك لأن شيئيّة الشيء بصورته لا بنقصانه ولا بكماله ، كذلك حال المركّبات الإعتبارية العباديّة ، بمعنى أنه يمكن اعتبار صورة واحدة يمتاز بها كلّ واحد من هذه المركّبات عن غيرها ، وتكون تلك الصّورة ما به الإجتماع لتمام الأفراد وجميع المراتب ، وما به الإمتياز عن غيرها ، وتكون محفوظةً في جميع المراحل والمراتب ، وإنْ كان في غاية الضعف ، مثل صلاة الغريق والعاجز ، أو في منتهى الكمال مثل صلاة الكامل المختار الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ، إذ بعد فرض ما به شيئية هذه المركبات الإعتباريّة ، فكلّما كان هذا موجوداً فأصل الشيء كان موجوداً لا محالة .

وهذا الشيء ـ على ما يؤدّي إليه النظر ـ هو التخشّع الخاص في الصلاة ، فإنّ التخشّع الخاص هو الذي يكون محصّل شيئية الصّلاة ، وبه تصير الصلاة صلاةً ، وهو محفوظ في جميع أفراد الصلاة ومراتبها المختلفة ، وهذا هو المناسب لمقام عبوديّة العبد بالنسبة إلى مولاه .

وأمّا في سائر المركّبات ، فيمكن أيضاً افتراض جامع من قبيل ما فرضناه في الصلاة ، على حسب الخصوصيّات والمقامات . ولعلّ هذا هو المراد من الوجه الثالث الذي استدلّ به القائلون بالأعم ، إلاّ أن تمثيلهم بالأعلام الشخصيّة مما لا يناسب هذا الكلام .

وحاصل هذا الوجه :

إن الجامع عرضي لا ذاتي ، وهو « التخشّع » ، وهو يتّحد مع جميع المراتب والحالات ، ونسبته إلى الأجزاء نسبة الصّورة إلى المادّة ، نظير إنسانيّة الإنسان الموجودة معه في جميع الأحوال والأطوار .

الإشكال على هذا التصوير

وأورد عليه شيخنا بوجوه :

---

(١) الحجة في الفقه : ٥٧ .

أحدها : إن المفروض كون الخصوصيّات مقوّمة للصحّة ، فصلاة الصّبح متقوّمة بعدم الركعة الثالثة ، وصلاة المغرب متقوّمة بوجودها ، فواقع الصحّة متقوّم بالخصوصيّة ، وعليه ، فالتخشّع والتوجّه في صلاة الصبح متقوّم بعدم الثالثة ، وهو في صلاة المغرب متقوّم بوجودها ، فكيف يمكن أن يكون جامعاً بينهما ؟

والثاني : إن هذا التصوير لو كان للأعم أو كان مشتركاً بينه وبين الصحيح كان له وجه ، لكن المفروض كونه على الوضع للصحيح فقط ، وحينئذ يرد عليه بأنه جامع متداخل بين الصحيح والفاسد ، إذ الصلاة ذات الأربع من المسافر فاسدة وهي من الحاضر صحيحة ، والتخشّع موجود في كليهما .

والثالث : إنّ ماذكره من كون نسبة التخشع إلى الأجزاء نسبة الصّورة إلى المادّة ، فيه : إن الصورة إمّا هي الصورة الجوهريّة ، وهي عبارة عن الفصل ، وإمّا الصورة العرضيّة ، وهي عبارة عن الشكل ، فإنْ أراد « الشكل » فإنّه غير متّحد مع المتشكّل ، لأنه عرض وهو يقوم بالأجزاء ولا يتّحد معها ، وإنْ أراد الصورة الجوهريّة ، فإنّها تكون جامعاً ذاتيّاً لا عرضيّاً ، والجامع الذاتي لا يجتمع مع المتقابلات ، فتعود الإشكالات كلّها .

تصوير الجامع بناءً على الأعم

وتلخّص عدم معقوليّة الجامع بناءً على الوضع للصحيح مطلقاً .

وقد ذكرت وجوه لتصوير الجامع بناءً على الوضع للأعم من الصحيح والفاسد :

الوجه الأول

وأوّلها وأهمّها تصوير الميرزا القمّي رحمه الله[1] ، فإنه قال : بأن الموضوع له لفظ الصلاة هو عبارة عن أركان الصلاة فقط ، وأمّا ما زاد عنها فليس بداخل في المسمى الموضوع له ، بل هو من متعلَّق الأمر والطلب ، وإذا كان الموضوع له هو الأركان فهي موجودة في الصلاة الصحيحة والفاسدة معاً .

الإشكالات

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني بوجه ، والمحقق النائيني بوجهين :

قال المحقق الخراساني : بأنّ لازم هذا القول أن يصدق « الصلاة » على الأركان بوحدها ، والحال أن الأمر ليس كذلك ، لصحّة سلب « الصلاة » عمّا لا يشتمل إلاّ على الأركان ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، فإن « الصّلاة » صادقة على ذات الأجزاء والشرائط عدا الركوع مثلا .

فظهر أنّ الموضوع له لفظ « الصلاة » ليس الأركان وحدها .

وقال المحقق النائيني :

أوّلا : إن الأركان لها مراتب متعدّدة ، فيلزم تصوير جامع ذاتي أو عرضي بين جميعها ، وحينئذ تعود الإشكالات .

وثانياً : إنّ خروج ما عدا الأركان لا يخلو من أحد حالين :

إمّا أن تكون خارجة عن حقيقة الصّلاة ، ولازمه أن يكون صدق « الصّلاة » على تام الأجزاء والشرائط مجازيّاً ، بعلاقة الكليّة والجزئية ، وهذا خلف ، لأن المفروض تصوير جامع يكون صادقاً على الصحيح وغيره على وجه الحقيقة .

وإمّا أن تكون إذا وجدت داخلةً في حقيقة الصلاة وإذا عدمت خارجة عنها ، ولازمه أن تكون الذات مردّدةً ، وأن يكون شيء عند وجوده مؤثّراً وعند عدمه غير مؤثّر ، وهذا غير معقول .

دفاع السيّد الخوئي

---

(١) قوانين الاصول ٤٤/١ .

وقد تبع السيد الخوئي المحقّق القمي في هذا التصوير واختار هذا الوجه ، وأجاب عن الإشكالات المذكورة[1] :

الجواب عن إشكال المحقق النائيني

فأجاب عمّا أورده المحقق النائيني : بأنّ الصّلاة مركّب اعتباري ، والموضوع له هذا اللّفظ هو الأركان لا بشرط عن الزيادة ، والإشكال مندفع ، وذلك ، لأنّ المركّب الذي لا تقبل أجزاؤه التغيّر والتبدّل والزيادة والنقيصة هو المركّب الحقيقي ، لأنّ جزئيّة كلّ جزء فيه حقيقيّة وغير مرتبطة باعتبار معتبر .

أمّا المركّب الإعتباري ، فمنه ما يكون محدوداً بحدّ من ناحية القلّة والكثرة معاً كالعدد ، فإن التركيب فيه اعتباري ، وأن عنوان الأربعة ـ مثلا ـ قد وضع لهذه المرتبة المعيّنة من العدد ، فلو زاد أو نقص انتفى . ومنه ما يكون محدوداً بحدّ من ناحية القلّة فقط ، أما من ناحية الكثرة فليس بمحدود ، كالكلمة والكلام ، فحدّ الكلام من ناحية القلّة أنْ يكون مفيداً ، وهو يحصل بالفعل والفاعل ، لكنه من ناحية الكثرة فهو لا بشرط ، وكمفهوم « الدار » فإنّه مركّب اعتباري يتقوّم بقطعة من الأرض ومن السقف والغرفة مثلا ، لكنّه لا بشرط بالنسبة إلى الزائد ، من الغرف والمرافق وغير ذلك ، وأيضاً : هو لا بشرط من حيث المواد المصنوع منها الجدار والسّقف ...

و« الصّلاة » من هذا القسم ، فهي مركّب اعتباري ، والأمر فيها بيد المعتبر ، وقد جعل قوامها الأركان ، لا بشرط بالنسبة إلى الزائد عليها ، وكلّ ما فيها معها كان جزءً وإلاّ فليس بجزء ، وهذا مقصود الأعلام ـ مثل المحقق الإصفهاني ، والسيد البروجردي ـ من فرض التشكيك في المركّبات من الصّلاة والحج ، ومن الدار ، والجَمع ... وأنه لا مانع من الإبهام في ناحية الكثرة مع وجود الحدّ في ناحية القلّة .

وعلى الجملة ، فإنه تسمية ووضع ، وللواضع أن يضع اللّفظ على الشيء الذي اعتبره كيفما اعتبره ، فله أنْ يضع اسم « الصلاة » على أجزاء معيّنة مخصوصة هي الأركان ، بحيث لو انتفى واحد منها انتفى الموضوع له ، لكنْ لا يحدّد المعنى والموضوع له من ناحية الكثرة بحدّ ، فإن جاء شيء زائداً على الأركان كان جزءً وإلاّ فلا ، وله أن يضع اسم « الدار » على كذا ، وكلمة « الجمع » على كذا ، على ما عرفت .

فاندفع الإشكال الثاني بكلا شقّيه ، فإن الإستعمال في المشتمل على الأكثر حقيقي وليس بمجاز ، وأنّ المحذور المذكور ـ وهو كون شيء عند وجوده داخلا في حقيقة الموضوع له وخارجاً عنها عند عدمه ـ غير لازم ، بناءً على كون الحقيقة بشرط بالنسبة إلى الزائد .

وأمّا إشكاله الأوّل ـ وهو كون الأركان كلّ واحد منها ذا مراتب ـ فيندفع على ماذكر ، بأنّ المقوّم للحقيقة هو أحد المراتب على البدل ، فإمّا الركوع الحاصل من القادر ، وإمّا الإيماء الحاصل من العاجز ، وكذا القيام والقراءة ... إذْ الترديد في القضايا الإعتبارية ممكن .

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ١٦٨/١ .

هذا تمام الكلام على ماذكره المحقق النائيني ، وقد كان يتعلّق بمقام الثبوت .

الجواب عن إشكال المحقق الخراساني

وأما إشكال المحقق الخراساني فيرجع إلى مقام الإثبات ، ويظهر الجواب عنه بالنظر إلى النصوص الواردة في الصلاة والتأمّل فيها .

فأمّا ماذكره من صحّة سلب « الصلاة » عمّا لايشتمل إلاّ على الأركان ، ففيه : إن مقتضى خبر « لا تعاد الصّلاة إلاّ من خمسة »[1] صدق الاسم على ما اشتمل على الأركان ، وعدم صحّة سلبه عنه .

وأمّا ماذكره من لزوم عدم الصدق على الفاقد لواحدة من الأركان فقط ، ففيه : أنه لمّا كانت الصلاة أمراً اعتبارياً ، فإن الصّدق وعدمه يدور مدار الإعتبار من المعتبر ، فلابدّ من لحاظ النصوص ، فصحيحة الحلبي « الصلاة ثلاثة أثلاث : ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود »[2] تدلّ على دخول الثلاثة واعتبارها في الصّلاة ، وصحيحة زرارة : « عن الرجل ينسى تكبيرة الإحرام ؟ قال : يعيد »[3] تدلّ على ركنيّة التكبيرة .

فحقيقة الصّلاة متقوّمة بهذه الامور .

والموالاة لابدّ منها ، ولولاها فالصّلاة منتفية .

والإستقبال ، وإنْ ورد « لا صلاة إلاّ إلى القبلة »[4] لكن الأظهر عدم اعتباره في الحقيقة ، ولذا لو وقعت إلى غير القبلة نسياناً أو جهلا فهي صحيحة .

وأمّا التسليمة ، فالحق عدم دخولها ، فإنّه بالتسليم يخرج من الصّلاة ، ولعدم ذكرها في خبر « لا تعاد » . ولا ينتقض بعدم ذكر التكبيرة ، لأن مع عدمها فلا صلاة حتى تصدق الإعادة ، لأن الإعادة هي الوجود الثاني بعد الوجود الأوّل ، فعدم ذكر التكبيرة في خبر « لا تعاد » يؤكّد ركنيّة التكبيرة .

هذا ، وغير هذه الامور واجب في الصلاة وليس بركن .

إشكالات شيخنا الاستاذ

وقد بحث شيخنا الاستاذ دام ظلّه عن تصوير المحقق القمي ودفاع السيد الخوئي عنه ، في مقامين :

١ ـ مقام الثبوت

والإيراد عليه في مقام الثبوت من وجوه :

(**الوجه الأول**) إنه لا ريب في أنّ أمر الأجزاء واختيارها في المركّب الإعتباري هو بيد المعتبر ، فهو الذي يجعل الامور المعيّنة أجزاءً للمركّب ومنها يتحقق ما اعتبره ، لكنّ النقطة المهمّة هي أنه بعد ما جعل الشيء جزءً لمركّبه انطبق عليه قانون الكليّة والجزئيّة ، وهو انعدام الكلّ بانعدام الجزء ، وليس هذا القانون

---

(١) وسائل الشيعة ٣٧١/١ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام باب ٣ من أبواب الوضوء رقم : ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ٣٦٦/١ . باب ١ من أبواب الوضوء رقم : ٨ .

(٣) وسائل الشيعة ١٣/٦ . باب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام رقم : ١ .

(٤) وسائل الشيعة ٢١٧/٣ ط الاسلامية ، الباب ٢ من أبواب القبلة رقم : ٩ .

بيد المعتبر ولا يمكنه التصرف فيه ، بأنْ يجعله جزءً لكنْ لا ينعدم الكلّ بانعدامه ، وعليه ، فإذا كانت القراءة في ظرف وجودها جزءً مقوّماً لحقيقة الصّلاة ، فكيف تبقى حقيقة الصّلاة محفوظة في ظرف انعدام القراءة ؟

(**الوجه الثاني**) إن المراد من كون الأركان لا بشرط بالنسبة إلى الزائد هو اللاّبشرط القسمي ـ لا المقسمي ـ بأنْ يلحظ وجود القراءة وعدمها ولا يؤخذ شيء منهما في حقيقة الصّلاة ، فنقول : إن قانون اللاّبشرط هو اجتماعه مع الشرط ، لكنْ يستحيل دخول الشرط في اللاّبشرط ، فالرّقبة إن كانت لا بشرط بالنسبة إلى الإيمان والكفر ، فهي تجتمع مع الإيمان لكن يستحيل تقوّمها بالإيمان ، وعليه : فإذا كانت الأركان لا بشرط بالنسبة إلى ما زاد عليها من جهة حقيقة الصّلاة ، استحال دخول الزائد في حقيقتها في ظرف وجوده ، وكان لازمه أن يصدق الصّلاة على مجموع الأركان والزائد عليها صِدقاً مجازيّاً ، مع أنّ المدّعى كونه حقيقيّاً ، كصدقه على الأركان فقط .

(**الوجه الثالث**) لا ريب في أنّ كون الشيء جزءً للمعنى بشرط عدم الشيء ، غير معقول ، وكونه جزءً له لا بشرط من الوجود والعدم خلف الفرض ، ـ لأنه افترض كونه جزءً عند الوجود وخارجاً عند العدم ـ إذنْ ، كون القراءة جزءً للصّلاة ومقوّماً لحقيقتها ينحصر بحال وجودها ، فوجودها قد أُخذ في معنى الصلاة الموضوع له هذا اللّفظ ، وهذا يخالف ما تقرّر من أن الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة وذوات الأشياء ، من غير دخل للوجود والعدم . فما ذكر من كون القراءة جزءً للصلاة إذا وجدت وغير جزء إذا انعدمت ، يخالف القانون المذكور ، مضافاً إلى استحالته من جهة أنّ الموجود لا يقبل الوجود الإدراكي .

(**الوجه الرابع**) قد وقع البحث بين الأعلام في أن التخيير بين الأقل والأكثر معقول أو لا ؟ ووجه القول الثاني هو : أنّ الأقل إن كان مبايناً لبّاً للأكثر فهو معقول ، كالتخيير بين الركعتين والأربع ، فإنه وإنْ كان بين الأقل والأكثر لكنّ القصر والإتمام متباينان في الواقع ، أمّا في غير هذه الصورة ، مثل التخيير في التسبيحات بين المرّة والثلاثة فغير معقول ، لأنه بمجرّد الإتيان بالمرّة تحقّق الإمتثال وحصل المأمور به الواجب ، لأن الإنطباق قهري ، ومعه يستحيل أن يكون الزائد على المرّة جزءً للمأمور به .

وعلى هذا المبنى يبطل كون الزائد عن الأركان جزءً .

وأيضاً : فإنّ حقيقة الصلاة لا يتحقّق دفعةً ، بل تدريجاً ، فإذا كبّر وركع وسجد ، فقد تحققت الأركان ، وبهذه الركعة تحقّقت الصلاة ، والمفروض كونها لا بشرط عن الزائد ، فيستحيل أن يكون الزائد جزءً ... فالبرهان المذكور يجري في الواجب ، وفي المسمّى الموضوع له اللّفظ ، على حدّ سواء .

(**الوجه الخامس**) إن الوجود ـ سواء الذهني أو الخارجي أو الإعتباري ـ يساوق التّعيين ، ولا يجتمع مع التردّد ، إن ذات الركوع غير اعتباري فهو متعيّن في ذاته ـ وإن كانت جزئيّته للصلاة اعتباريّة ـ فما معنى أنّ الجزء هو أحد مراتب الركوع على البدل ؟ إنّ « أحد الأمرين » إن كان المفهومي ، فهو معقول ، لكنه حينئذ جامع مفهومي من صناعة الذهن وليس بواقعي ، وإن كان المصداقي ، فهو غير قابل للوجود ، ولا ثالث في البين . فما ذكر ـ من أن الجامع بين المراتب هو الأحد على البدل ـ باطل .

٢ ـ مقام الإثبات

وأمّا في مقام الإثبات ، فصحيحة الحلبي معارضة بصحيحة زرارة : « إذا دخل الوقت وجب الطّهور والصّلاة »[١] لكونها صريحة في خروج الطهارة ، وأخبار التكبيرة فيها صحيحة محمد بن مسلم : « التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزي والثلاث أفضل والسبع أفضل كلّه »[٢] والإجزاء يكون في مقام الإمتثال ولا علاقة له بمرحلة المسمّى والموضوع له اللّفظ . وأمّا الإستدلال بحديث « لا تعاد » وكذا كلّ ما اشتمل على « يعيد » ونحوه ، ففيه : أنّها دليل على خلاف المطلوب ، لأن الإعادة وجود ثان بعد الوجود الأوّل .

أقول :

قد يناقش في كلام الاستاذ في رواية التكبيرة ، بأنّها لا تنافي دخول التكبيرة في المسمّى ، لظهورها ـ وبقرينة ذيلها ـ في كفاية المرّة الواحدة ، فالرّواية دالّة على الأمرين : دخولها في حقيقة الصّلاة ، وكفاية المرّة ، لكنّ الثلاث والسبع أفضل .

وقد ذكر في الدورة السابقة أنّ في بعض الأخبار : إن التكبيرة مفتاح الصّلاة ، فقال : بأنّ ظاهر ذلك خروجها عن حقيقة الصلاة ، لأنّ مفتاح الشيء خارج عنه . لكنْ قد يقال : بأن المراد من المفتاح : مابه يفتح أو يفتتح الشيء ، وهذا قد يكون خارجاً كمفتاح الدار ، وقد يكن داخلا ومنه التكبيرة ، ولذا جاء في بعض الأخبار : إفتتاح الصّلاة ...

وأفاد في الدورة السابقة أيضاً ما جاء في الأخبار من أن فرائض الصلاة : الطهور والقبلة والتوجّه والدعاء ، قال : فهي فرائض الصّلاة ، وليست داخلة في الموضوع له اللّفظ . لكنْ قد يقال بعدم المنافاة ، لأنّ الإمام عليه السلام لم يكن في مقام التفصيل بين ما هو داخل في الحقيقة وما هو خارج عنها بل هو فرض فيها .

ولعلّه لِما ذكرنا لم يتعرَّض لهذه الأخبار في الدورة اللاّحقة .

الوجه الثاني

ما نسب إلى المشهور من أنّ الموضوع له لفظ « الصلاة » مثلا هو : معظم الأجزاء ، ومتى لم يصدق فالمسمّى غير متحقّق .

وقد ذكر الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني هذا الوجه .

إشكال الشيخ

فأورد عليه الشيخ بأنّه : إن كان الموضوع له هو معظم الأجزاء المفهومي ففيه ، أوّلا : إن لازمه الترادف بين « الصّلاة » و « معظم الأجزاء » . وثانياً : إن الأثر ـ وهو القابليّة للمعراجيّة وغير ذلك ـ مترتّب على الموجود الخارجي لا المفهوم الذهني . وإن كان الموضوع له هو معظم الأجزاء المصداقي ، فإن مصداق

(١) وسائل الشيعة ٣٧٢/١ الباب ٤ من أبواب الوضوء ، رقم : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ١٠/٦ الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام ، رقم : ٤ .

معظم الأجزاء متبدّل ، إذ يكون الجزء الواحد داخلا في المعنى تارةً وخارجاً عنه اخرى ، ففي الفرد ذي العشرة أجزاء مثلا يكون مصداق المعظم هو سبعة أجزاء ، وفي ذي السبعة يكون خمسة أجزاء ، فكان الجزآن داخلين في المسمّى عندما كان مشتملا على عشرة أجزاء ، وهما خارجان عنه عندما يكون ذي سبعة ، فيلزم أن يكون الشيء داخلا في المعنى والكلّ في صورة ، وغير داخل في صورة اخرى .

إشكال المحقق الخراساني

وأورد عليه المحقق الخراساني بوجهين :

أحدهما : أنه إذا كان الموضوع له هو معظم الأجزاء ، فاللاّزم أنْ يكون صدق الاسم على المشتمل على كلّ الأجزاء مجازياً ، بعلاقة الكلّ والجزء .

والثاني : إن نفس « معظم الأجزاء » لا تعيّن له ، فنحن بحاجة إلى تصوير الجامع بين « معظم الأجزاء » في الأفراد المختلفة من الصلاة ، فيعود الإشكال .

جواب المحقّق الخوئي

وأجاب المحقق الخوئي كما في (المحاضرات) :

أمّا عن الأوّل ، فبأنّ معظم الأجزاء هو بالنسبة إلى الزائد لا بشرط ، فإن وجد دخل في المسمّى .

وأمّا عن الثاني ، فبأنّ الجامع المقوّم للمعنى هو المعظم على البدل .

قال شيخنا :

في الأوّل : بأنّ المجازيّة لازمة ، كما تقدّم في التصوير السابق .

وفي الثاني : بأن مراد صاحب (الكفاية) هو أن الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط لو فرضت عشرة أجزاء ، فإن المعظم هو سبعة ، لكنّ هذه السبعة غير متعيّنة ، فهل المراد السبعة من الأوّل ، أو السبعة من الوسط ، أو السبعة من الأخير ؟ ثم إنّ الأفراد مختلفة كيفيةً أيضاً ومتبدّلة ، إذ الركوع تارةً يكون ركوع القادر المختار ، واخرى يكون بالإيماء ، وبينهما أفراد ، فكيف يتعقّل المعظم مع الإختلاف الكمّي والكيفي ؟

هذا مراد المحقق الخراساني ، والجواب المذكور غير دافع له .

دفاع المحقق النائيني

وقد حاول المحقق النائيني الدفاع عن هذا التصوير بتنظيره ببيع الكلّي في المعيّن ، كصاع من الصبرة ، فكما أن المبيع إذا كان صاعاً من الصّبرة المعيّنة ينطبق على كلّ صاع صاع منها ويكون البيع صحيحاً ، كذلك الموضوع له لفظ الصّلاة ، فإنه معظم الأجزاء ، وهو قابل للتطبيق على أيّ طائفة من الأجزاء يصدق عليها أنها معظمها .

لكن شيخنا لم يرتض هذا الدفاع .

والجواب

وأجاب : بأنّ حلّ المشكل في مسألة الكلّي في المعيّن صعب جدّاً ، وقد أشكل عليه منذ القديم بأنّه كيف يمكن الجمع بين السلب الكلّي والإيجاب الجزئي ، حيث أن المشتري ليس بمالك لشيء من أجزاء الصّبرة ، وهو في نفس الوقت مالك لصاع منها ؟

ثم إنه بغض النظر عن ذلك ، فقياس ما نحن فيه بتلك المسألة مع الفارق :

أمّا أوّلا : فلإنّه يحصل التعيين هناك بواسطة البائع ، ولذا لو تصرّف في الصّبرة ببيع وغيره ولم يبق إلاّ صاع واحد ، لم يكن له التصرف فيه لئلاّ يفوت حق المشتري ، وعلى كلّ تقدير ، فالتّعيين يحصل هناك ، بخلاف المقام ، إذ لا طريق إلى تعيين المعظم .

وأمّا ثانياً : إن المبيع هناك كلّيٌّ ، غير أنه مضاف إلى هذه الصّبرة ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث أنّ الموضوع له هو المصداق ـ لما تقدّم من أنه ليس المفهوم وقد تردّد ولا طريق إلى تعيينه ، والمردّد لا ذات له ولا وجود .

الوجه الثالث

إنّ الموضوع له لفظ الصلاة ـ مثلا ـ وزانه وزان الموضوع له في الأعلام الشخصيّة ، فكما أنّ لفظ « زيد » موضوع لهذه الذات ، وهو اسم له في جميع حالاته من حين ولادته ، ويصدق عليه بالرغم من تغيّراته كمّاً وكيفاً ، كذلك لفظ « الصلاة » يصدق مع كلّ التبدّلات الحاصلة في الأجزاء كمّاً وكيفاً .

والجواب

إنّ المسمّى الموضوع له في الأعلام الشخصيّة هو ماهيّة شخصيّة ، وشخصيّتها بالصورة لا بالمادّة ، لقولهم : شيئية الشيء بصورته لا بمادّته ، وصورة زيد في جميع حالاته وأدوار حياته محفوظة لا تتغيّر ، والمتغيّر هي المادّة ، فقياس وضع الأعلام الشخصيّة بما نحن فيه مع الفارق .

وجاء في جواب صاحب (الكفاية) : إن الموضوع له عبارة عن الشخص ، وشخصيّة الشيء بوجوده الخاص .

فهو رحمه الله يرى الصّورة وجوداً ، فيرد عليه : أنّه إذا كان الموضوع له هو الشخص ، والشخصيّة بالوجود ، فكيف ينتقل الموضوع له إلى الذهن بالإستعمال ، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود الذّهني ولا غيره من الوجودات ؟

وكيف كان ، فالتصوير المذكور مردود .

الوجه الرّابع

إن لفظ « الصّلاة » قد وضع أوّلا للصّلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط ، ثم إنه يطلق على مراتبها الاخرى من باب المشاكلة في الصّورة والمشاركة في التأثير وترتب الأثر المطلوب ، فالإطلاق الأوّل على المراتب مجازي ، لكنّه بالإستعمال المتكرّر يصير اللّفظ حقيقةً فيها ، فيكون حال الموضوع له لفظ « الصلاة » حال الاسم الذي يوضع على المعجون المركّب من أجزاء معيّنة ، والمصنوع لفائدة معيّنة ، فإنّه الموضوع له أوّلا ،

لكنّ هذا الاسم يطلق مجازاً فيما بعد على هذا المركب في حال تبدّل جزء من أجزائه مثلا ، فإذا تكرّر إطلاقه عليه مراراً صار حقيقةً فيه .

وعلى الجملة ، فلفظ « الصّلاة » وضع للجامع بين الأجزاء ، وللصلاة الصحيحة الفاقدة لبعضها كصلاة العاجز ، ثم يستعمل في الصلاة الفاسدة أيضاً للمشابهة والمشاكلة في الصورة ، كما لو صلاّها جامعةً لجميع الأجزاء لكن رياءً .

والجواب

وأجاب المحقق الخراساني بالفرق بين الصلاة والمعجون ، فالمعجون المصنوع لغرض خاص لا اختلاف في كيفيّته ، بخلاف الصلاة ، فإنها حتى الصحيح منها تختلف باختلاف الحالات والمراتب والأشخاص .

الوجه الخامس

إن الوضع فيما نحن فيه نظير الوضع في الأوزان والمقادير ، فإن المثقال والكرّ مثلا موضوعان لمقدار خاص معيّن ، لكنهما يطلقان كذلك متى نقص شيء عن المقدار المحدود أو زاد ، فكذا لفظ الصّلاة ، فإنه يصدق مع زيادة جزء أو نقصانه .

والجواب

أوّلا : إنّ « المثقال » موضوع لـ « ٢٤ » حبّة مثلا ، فلو نقص حبةً واحدة صحّ سلب الاسم عنه ، فما ذكر غير صحيح في المقيس عليه .

وثانياً : إنه لو سلّم ما ذكر في المقيس عليه ، ففي المقيس غير صحيح ، والقياس مع الفارق ، لأنه مع نقص ثلاث حبّات مثلا من المثقال ينتفي الموضوع له ، لكنْ في صلاة العاجز حيث تفقد أكثر الأجزاء يصدق الاسم ، لكونها صلاةً حقيقةً .

المختار

واستوجه شيخنا الاستاذ دام بقاه في الدورة السّابقة تصوير السيد البروجردي ، لكنْ بجعله جامعاً بناءً على الأعم ، وهو ظاهر بحثه في الدورة اللاّحقة ، حيث تعرَّض لهذا الرأي في نهاية البحث .

وقد قرّبه في الدورتين ، بأنّه مع كون الجامع هو « التوجّه » أو « الهيئة الخضوعيّة » بناءً على الأعم ، لا يرد شيء ممّا تقدّم من الإشكالات ، لأنها كانت تتوجّه بناءً على الوضع للصحيح ، والتوجّه أمر واحدٌ موجودٌ مع جميع الأفراد ، وسائر الخصوصيّات تكون دخيلة في متعلَّق الطّلب ، وهو ـ أي التوجّه ـ أمر خارجي انتزاعي ، قابل للإنطباق على المتباينات ، فيقوم تارةً بالكيف المسموع واخرى بالوضع ، فالتوجّه والخضوع

يحصل بالتكلّم وبالقيام وبالإنحناء ، وهكذا ، وينتزع من كلّ واحد من هذه الامور ، ويتحقق مع كلّ واحد منها ، نظير « الغصب » فإنه يتحقّق بالتصرف في مال الغير من دون إذنه ، بأي شكل من أشكال التصرف الحاصل من المقولات المتباينة .

هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت .

وأمّا إثباتاً ، فإن « الصّلاة » في اللّغة إما الدّعاء وإمّا العطف والتوجّه ، وعلى كلا التفسيرين يتم الجامع المذكور ، لأنّ الدعاء يكون بغير اللّفظ أيضاً ، ويشهد للمعنى الثاني مافي بعض الأخبار من أنّ الله تعالى لمّا علم باندراس الدين شرّع الصلاة حفظاً لها من الإندراس و ليتوجّه الناس إليه بها .

ثم إن النسبة بين الأذكار الموجودة في الصّلاة وبين التوجّه ليس النسبة بين المسبب والسبب ، لأن السبب والمسبب موجودان بوجودين لا بوجود واحد ، والحال أن الموجود خارجاً هو الذكر ولا وجود هناك للتوجّه ، فنسبة التوجّه إلى الذكر نسبة الأمر الإنتزاعي إلى منشأ الإنتزاع ، لا نسبة السبب إلى المسبب .

وتلخّص : إنه يمكن تصوير الجامع على الوضع للأعم ، بأنه هو التوجّه والتخشّع والخضوع ، بالتقريب المذكور .

الإشكال عليه

ثم أورد عليه شيخنا ثبوتاً وإثباتاً :

أمّا ثبوتاً ، فلأن التوجّه إذا كان منتزعاً من هذه الأقوال والأفعال المتباينة ومتّحداً معها وجوداً ، استحال أنْ يكون واحداً . هذا أوّلا .

وثانياً : إنّ « التوجّه » يصدق مع الأجزاء القليلة ، وهو مع الركوع غيره مع السجود والقيام والقراءة وهكذا ... وبمجرّد تحقّق الأقل يصدق الصّلاة ، فيكون الزائد عليه خارجاً عن حقيقة الموضوع له المسمى .

وقد كان هذا الإشكال وارداً على جميع التصويرات التي اعتبرت الوجود التشكيكي للجامع ، كما تقدّم .

وأمّا إثباتاً : فلأن الصّلاة ـ بحسب النصوص وارتكاز المتشرعة ـ هي نفس الأقوال والأفعال لا العنوان المنتزع منها كالتوجّه . بل في خبر صحيح سئل الإمام عليه السلام عن الفرض في الصّلاة فقال : « الوقت والطهور والقبلة والتوجّه والركوع والسجود والدعاء »[1] فكان التوجّه من فرائض الصّلاة وليس الصّلاة .

خاتمة المقدّمة الرّابعة

والتحقيق : أنه لا أثر لتصوير الجامع في ترتّب الثمرة وعدم ترتّبها ، وذلك ، لأن الثمرة إمّا جواز أو عدم جواز التمسك بالأصل اللفظي وهو الإطلاق ، وإمّا جواز أو عدم جواز التمسّك بالأصل العملي وهو البراءة ، لرفع ما شك في جزئيّته أو شرطيّته في الصّلاة . أمّا الأصل العملي ، فإنّ وجود القدر المتيقّن يكفينا

(١) وسائل الشيعة ٣٦٥/١ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام الباب ١ من أبواب الوضوء ، رقم : ٣ .

لإجراء الأصل ، وأما الأصل اللّفظي ، فإنّ من النصوص ما يعيِّن الصّلاة بأنّه « ثلاثة أثلاث » فإنْ اعتبر قيد آخر بدليل معتبر أضفناه وإلاّ أخذنا بإطلاق النص .

وعلى هذا ، فلا حاجة لتصوير الجامع مطلقاً ، لعدم توقف ترتّب الثمرة على وجوده .

المقدّمة الخامسة (ثمرة البحث)

إنّ أهمّ ماذكروا في هذا المقام هو :

١ ـ جريان البراءة على الأعم ، والإشتغال بناءً على الصحيح .

٢ ـ جواز التمسك بالإطلاق بناءً على الأعم ، ولزوم الإجمال بناءً على الصحيح .

١ ـ البراءة والإشتغال

لو شك في جزئيّة شيء أو شرطيّته في الصلاة ـ مثلا ـ فهل تجري البراءة عنه أو يحكم العقل بالإشتغال فيجب إتيانه ؟ أو يختلف الأمر حسب المبنى في وضع لفظ الصّلاة ؟

هنا أقوال :

أحدها : جريان الإشتغال ، سواء قيل بالوضع للصحيح أو قيل بالوضع للأعم .

والثاني : جريان البراءة ، سواء قيل بالوضع للصحيح أو قيل بالوضع للأعم .

وهذا هو المستفاد من (التقريرات) و (الكفاية) .

والثالث : جريان البراءة على الأعم ، والإشتغال على الصحيح .

وهذا هو المستفاد من (القوانين) و (الرياض) واختاره المحقق النائيني .

والرابع : التفصيل بين ما إذا كان البيان لفظيّاً فالإشتغال ، أو حاليّاً أو مقاميّاً فالبراءة .

والخامس : التفصيل بين الصحيح النوعي فالبراءة ، والصحيح الشخصي ـ وهو كون الموضوع له صلاة العالم المختار ، والبواقي أبدال ـ فالإشتغال .

هذه هي الأقوال في هذا المقام .

والمهمّ أنّ جماعة يرون ترتّب الثمرة على هذا البحث ، وهم الميرزا القمي والميرزا النائيني وآخرون ، وجماعة يرون أنْ لا ثمرة للبحث ، وهم الشيخ والمحقق الخراساني وآخرون .

تقريب الثمرة

إنه إنْ كان الموضوع له لفظ « الصلاة » هو خصوص الصحيح ، كان التكليف ـ أي الوجوب ـ معلوماً ، وكذلك المكلَّف به وهو الصحيح ، ومع الشك في جزئيّة شيء أو شرطيّته ، يرجع الشك إلى تحقّق الإمتثال بدون الشيء المشكوك فيه ، ومعه يحكم العقل بالإشتغال . وأمّا بناءً على الوضع للأعم ، فهو صادق على فاقد الجزء أو الشرط المشكوك فيه ، ومع الشك يدور أمر المكلَّف به بين الأقل والأكثر ، وقد تقرّر في محلّه أن الأقل والأكثر الإرتباطيين مجرى البراءة ، لكون الأقل متيقّناً والشك يرجع إلى أصل التكليف بالنسبة إلى الأكثر .

إشكال الشيخ والكفاية

إنه لا أثر للوضع للصحيح أو الأعم في جريان البراءة أو الإشتغال ، بل الملاك هو انحلال العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الإرتباطيين وعدم الإنحلال .

فإن كانت النسبة بين المأمور به وبين الأجزاء والشرائط نسبة السببيّة ، كان الأصل الجاري في المورد هو الإشتغال ، لأنه يصير من قبيل سببيّة الغسل والمسح في الوضوء للطهارة ، حيث أن التكليف بالمسبَّب معلوم ، لكنْ لا ندري هل يتحقّق بدون الخصوصيّة المشكوك فيها أو لا ؟ فيرجع الشك إلى المحصّل ، والمرجع فيه هو قاعدة الإشتغال .

وأمّا إن كانت النسبة اتحادية ، أي : ليس المأمور به إلاّ نفس الأجزاء والشرائط ـ فنسبة المأمور به إلى الأجزاء والشرائط نسبة الطبيعة إلى الفرد ، ولا توجد في البين سببيّة ومسبّبية ـ فيقع الشك في الجامع الذي تعلَّق التكليف به ، المتّحد مع الأجزاء ، من جهة أنه هل الأجزاء عشرة مثلا أو أقل ، وإذا دار الأمر بين الأقل والأكثر ، فالأصل هو البراءة عن الأكثر .

فظهر جريان البراءة على كلا القولين ، فلا ثمرة للبحث .

جواب المحقق النائيني

وأجاب المحقق النائيني بأنّ الأجزاء لا تتّصف بالصحّة إلاّ إذا تعنونت بعنوان من ناحية العلّة أو من ناحية المعلول ، فالصحيح من الصّلاة ما تكون ناهية عن الفحشاء والمنكر ، أو ما يكون مسقطاً للإعادة والقضاء ، أو مسقطاً للأمر ، فمسقطيّة الإعادة والقضاء عنوان ولونٌ من ناحية معلول الحكم ، لكون ذلك فرعاً للإمتثال ، والنهي عن الفحشاء والمنكر لون وعنوان من ناحية علّة الحكم ، لأنه الغرض من التكليف ، وعليه ، فعندنا علم بتعلّق التكليف بـ « ماهو الناهي عن الفحشاء » و « ماهو المسقط للأمر » ومع الشك في تحقّق العنوان بدون ما شك في جزئيّته يكون الشك في المحصّل ، وهو مجرى قاعدة الإشتغال .

هذا بناءً على الوضع لخصوص الصحيح .

وأما بناءً على الوضع للأعم ، فليس لمتعلَّق التكليف عنوان ولونٌ من ناحية العلّة ولا المعلول ، فعلى القول بالإنحلال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين يكون الأصل الجاري هو البراءة .

فالثمرة بين القولين محقّقة ، ولا يجتمع القول بالوضع للصحيح مع القول بالبراءة .

مناقشة المحقق الإصفهاني

وناقشه المحقق الإصفهاني بأنّ العنوان المذكور ليس قيداً لمتعلَّق التكليف ، بل هو كاشف عنه ومشير إليه ، ولمّا كان المكلَّف به متّحداً مع الأجزاء ، وهي مرددة بين الأقل والأكثر الإرتباطيين ، فالأصل هو البراءة ، فلا ثمرة ، والوجه في عدم كون عنوان « الناهي عن الفحشاء » قيداً للمعنى المتعلَّق به التكليف هو : إن النهي عن الفحشاء الحاصل من قصد الأمر فرعٌ للأمر ، والأمر فرع للمعنى ، فكون النهي عن الفحشاء قيداً للمعنى والموضوع له اللّفظ مستحيل .

جواب الاستاذ عن هذه المناقشة

وأورد عليه شيخنا الاستاذ دام ظلّه بأنه لا ريب في أنّ الناهي عن الفحشاء ليس هو المأمور به كما قال المحقق الإصفهاني ، ولكنه عنوانٌ مبيّن للمأمور به ، ومع تبيّنه وزوال الشك عنه ينتفي مناط جريان

البراءة ، بل يكون المورد مجرى قاعدة الإشتغال ، إذ مع كون المأمور به مبيَّناً لو شُك في تحقّق الإمتثال بإتيان الصّلاة بدون الخصوصيّة المشكوك فيها ، يحكم العقل بلزوم إتيان الخصوصيّة تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالإشتغال .

وهو الجواب عن مناقشة اخرى

وماذكره هو الجواب عن مناقشة اخرى وحاصلها : أنه لو كان الصحيحي يريد الصحيح الفعلي فكلام الميرزا تام ، لكنّ الموضوع له ليس الصحيح الفعلي ، وإلاّ لكان قصد القربة دخيلا في الصلاة ، وكذا عدم المزاحم ـ بناءً على بطلان الترتّب ، لعدم تحقّق الصحيح الفعلي بدون قصد القربة ومع وجود المزاحم ـ بل القائلون بالوضع للصحيح يريدون التام الأجزاء والشرائط التي في مرتبة قبل الأمر ، وهذه الحقيقة يكون فيها الأقل والأكثر ، وتقبل تعلّق اليقين والشك الذي هو موضوع أصالة البراءة .

أقول :

لقد وافق دام ظلّه على هذه المناقشة ، في الدورة اللاّحقة ، ولأجلها ذهب إلى انتفاء الثمرة ، وإجراء البراءة على القولين ، أمّا في الدورة السّابقة فقد أجاب عنها بما ذكر ، وحاصله : إنّا قد عرفنا المأمور به نحو معرفة من ناحية عنوان « الناهي عن الفحشاء » و « المسقط للأمر » و « للإعادة والقضاء » فكان علينا تحصيل المعنون بهذا العنوان ، فهل يحصَّل بإتيان الفاقد للشيء المشكوك جزئيّته أو لا ؟ فمقتضى القاعدة هو الإشتغال على القول بالصحيح .

ولعلّ هذا هو الأظهر ، والله العالم .

مناقشة الشيخ الحائري مع المحقق الخراساني

وتعرّض شيخنا لإشكال الشيخ الحائري على صاحب (الكفاية) ، وهو : إنّ الذي تعلَّق به التكليف ودخل تحت الأمر ليس الصّلاة المركَّب من التكبيرة والركوع والسجود وغيرها ، لأن المركب ينقسم إلى الصحيح والفاسد ، فلا يستقيم قول الصحيحي كالمحقق الخراساني ، بل إن الصلاة معنى بسيط ، وهو غير التكبير والركوع والسجود ، إلاّ أنه متّحد معها وجوداً ، وهذا المعنى البسيط هو الداخل تحت الأمر ، وإذا كان بسيطاً كما تقدَّم فلا يعقل فيه الأقل والأكثر ، فلا مناص على القول بالوضع للصحيح من الإلتزام بالإشتغال .

وجوابها

وأجاب دام ظلّه عن ذلك : بأن من البسيط ما هو آني الوجود ، وهذا لا يعقل فيه الأقل والأكثر ، والمتيقَّن والمشكوك ، كما ذكر . ومن البسيط ما هو تدريجي الوجود ، وهذا هو مراد صاحب (الكفاية) ، وهو متّحد مع الأجزاء من التكبير وغيره ، يتحقق بالتدريج مع كلّ واحد من الأجزاء ، نظير الخط ، فإنّه وإنْ كان خطّاً واحداً لكنه ممتد بسبب الوجود ، وعليه يمكن تصوير الأقل والأكثر ، بأنْ يقال مثلا : قد علم بتعلّق التكليف من التكبيرة إلى السجود ، وما زاد عن ذلك فمشكوك فيه .

ملخّص المختار :

وتلخص : اختلاف نظر الاستاذ في الدورتين ، والأوفق بالنظر هو ماذهب إليه في الدورة السابقة من وجود الثمرة .

تتمّةٌ

إنه قد وقع الكلام في خصوص مسلك الشيخ والمحقق النائيني من أن الموضوع له اسم « الصّلاة » هو صلاة العامد العالم المختار ، وأنّ الأفراد الاخرى من الصلاة إنّما هي أبدالٌ عن المسمّى الموضوع له ، فربما يقال : بأنّ مقتضى القاعدة هو الإشتغال ، لأنّا نشك في بدليّة المرتبة الناقصة عن تلك المرتبة التي هي الموضوع له ، والأصل عدم البدليّة ، فلابدّ من الإتيان بالجزء المشكوك فيه .

وأجاب المحقق العراقي : بأن الأصل هو البراءة عن اعتبار الجزء المشكوك في جزئيّته ، فالعمل الفاقد له يكون بدلا عن المرتبة الكاملة ، لأنّ الشك في البدليّة كان مسبّباً عن الشك في الاعتبار ، فإذا جرى الأصل في السّبب ارتفع الشك في المسبّب .

فقال شيخنا دام ظلّه : بأنّ لقاعدة تقديم الشك السببي على المسببي ركنين ، أحدهما : وجود السببية والمسببيّة بينهما ، والآخر ، أن يكون مجرى الأصل من الآثار الشرعيّة للسبب .

إنه لا إشكال في المقام من جهة الركن الأوّل ، إذ مع الشك في وجوب الجزء المشكوك الجزئية يتمسّك بالبراءة ، ويتقدم هذا الأصل على أصالة عدم البدليّة في طرف المسبَّب ، إلاّ أن الإشكال في الركن الثاني ، من جهة أن صيرورة هذا العمل المأتي به بدلا عن العمل الكامل هو من اللوازم العقليّة لهذا المشكوك وليس من آثاره الشرعيّة ، لأنه لمّا كان المشكوك فيه غير واجب ، كان لازم عدم وجوبه صيرورة العمل الفاقد له بدلا عن المرتبة الكاملة ، وهذا لازم عقلي لمجرى الأصل ، لأن مجرى الأصل كما تقدم عدم الوجوب ، وبدليّة العمل الفاقد عن التام لازم عدم الوجوب ، إذ ليس في شيء من الأدلّة الشرعيّة عنوان « البدل » حتى يكون من الآثار الشرعيّة ... وإذا كان من الآثار العقليّة لا الشرعيّة فإن إثبات هذا العنوان بالبراءة من وجوب الجزء المشكوك فيه أصل مثبت .

فهذا هو الإشكال على المحقق العراقي .

والإشتغال هو المحكّم على مسلك الشيخ والمحقق النائيني .

٢ ـ الإطلاق والإجمال

و « الإطلاق » تارةً مقامي حالي واخرى لفظي .

مناط الإطلاق المقامي هو السكوت والسكون ، لأنّ المقام إذا اقتضى بيان المولى جميع المطلوب من العبد ، فسكوته عن غير ما بيَّن كاشف عن عدم مطلوبيّة ذلك الغير ، وكذا إذا كان في مقام التعليم عملا ـ كأخبار الوضوءات البيانيّة ـ فإنّه عندما انتهى من العمل انكشف عدم جزئيّة ما لم يأت به فيه .

وكثيراً ما يتمسّك بالإطلاق المقامي ، كما في موارد القيود المأخوذة بعد تعلّق الأمر ، مثل اعتبار قصد القربة في العمل .

ومناط الإطلاق اللفظي توفّر ثلاثة امور ـ على المشهور ـ :

١ ـ كون الحكم وارداً على المقسم ، وكون المفهوم صادقاً في المورد مع إحراز الصّدق .

٢ ـ كون المتكلّم في مقام البيان لا التشريع أو الإجمال والإهمال .

٣ ـ عدم نصب القرينة على التقييد ، وكذا عدم وجود ما يصلح للصارفيّة .

واعتبر المحقق الخراساني مقدّمةً رابعة هي عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب .

الكلام حول الثمرة

قالوا : إنه بناءً على القول بالصحيح لا يمكن التمسّك بالإطلاق ، لأنه في جميع موارد الشك في اعتبار شيء ودخله في المسمّى الموضوع له اللّفظ ، لا يمكن إحراز صدق المفهوم على الفرد الفاقد لِما شكّ في اعتباره ، فلا يجوز التمسّك بالإطلاق ، بل يلزم الإجمال . وأمّا بناءً على الأعم ، فالمفروض صدق عنوان الصّلاة على فاقد السّورة مثلا ، فالصدق محرز ، فلو شكّ في اعتبار شيء زائداً على ما علم باعتباره تمسّك بالإطلاق لنفي دخل الخصوصيّة المشكوك فيها .

الاشكالات

وقد أُشكل على هذه الثمرة بوجوه :

الوجه الأول

قال الشيخ ما ملخّصه : إنّه لا يمكن التمسّك بإطلاقات الكتاب والسنّة ، لأنّها بصورة عامّة في مقام التشريع لا البيان ، فالمقدمة الثانية منتفية ، فلا ثمرة للبحث في مسائل العبادات ، كقوله تعالى : (**وَلِلَّهِ عَلَى**

النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا)[1] إذ الآية في مقام أصل التشريع ، وكذا ما اشتمل على بعض الآثار كقوله تعالى : (**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ**)[2] إذ لا بيان في الآية الكريمة لحقيقة الصلاة .

الجواب الأول عن الإشكال

واجيب عن هذا الإشكال أوّلا : بتمامية الإطلاق في قوله تعالى :

(**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ**)[3] لأن الصيّام عبارة عن الإمساك عن الأكل والشرب ، وقد وقع في الآية موضوعاً للحكم بالوجوب ، فكلّ ما شككنا في دخله في الموضوع زائداً على طبيعة الصّيام ندفعه بإطلاق الآية بناءً على القول بالأعم ، أمّا على القول بالصحيح فلا إطلاق ، لرجوع الشك إلى أصل تحقّق الصيام بدون الشيء المشكوك فيه .

مناقشة الاستاذ

وأجاب شيخنا عن ذلك بوجوه :

أوّلا : إن الصيام في اللّغة كما عن بعضهم هو مطلق الإمساك ، فعن أبي عبيدة أنّ الإمساك عن السير صيام ، وفي الكتاب (**إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً**)[4] فلا اختصاص له بالأكل والشرب .

وثانياً : إن الآية في مقام بيان أن وجوب الصيام ليس مختصّاً بهذه الأُمة ، وأنّه كان في الشرائع السابقة ، فليس في مقام بيان حكم الصيام في هذه الشريعة كي يتمسّك بإطلاقها متى شك في دخل شيء .

وثالثاً : إن التمسّك بالإطلاق موقوف على إحراز كون المتكلّم في مقام بيان جميع المراد ، وإلاّ فلا يجوز ، وفي الصيام نرى ورود قيود كثيرة ، لأنه إمساك عن تسعة امور لا عن الأكل والشرب فقط ، وإذا كان للموضوع هذه الكثرة من التقييدات المبيّنة في مجالس لاحقة وبأدلّة اخرى ، كيف يصح القول بكونه في مقام البيان في قوله : (**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**)[5] ؟

الجواب الثاني عن الإشكال

وأُجيب عن اشكال الشيخ ثانياً : بأنا في ترتّب الثمرة لا نريد فعليّتها ، بل يكفي إمكان ترتّبها ، وهذا حاصل في المقام .

وفيه : كيف يكفي وجود المقتضي لترتّبها والحال أنه دائماً مبتلى بالمانع ؟ هذا على فرض تمامية المقتضي ... إنه لابدّ من تحقّق الثمرة في الفقه ولو في مورد واحد .

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

(٢) سورة العنكبوت : ٤٥ .

(٣) سورة البقرة : ١٨٣ .

(٤) سورة مريم : ٢٦ .

(٥) سورة البقرة : ١٨٣ .

التحقيق في المقام

والتحقيق أن يقال : إنه وإنْ كان قسم من الآيات والروايات في مقام التشريع وبصدد التقنين ، لكنّ في الكتاب ماهو في مقام البيان ، ولذا يمكن التمسّك بإطلاقه ، كآية الوضوء : (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ**)[1] ... مضافاً إلى تمسّك الإمام عليه السلام بها للتفصيل بين المسح والغسل بمجيء « الباء » في « الرؤوس »[2] .

وكآية نفي الحرج والعسر ، حيث تمسّك بها الإمام عليه السلام في رواية عبد الأعلى مولى آل سام في حكم الجبيرة[3] .

وكذلك الحال في بعض آيات المعاملات ، فقد استدل الإمام عليه السلام بقوله تعالى : (**أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**) لصحّة بيع المضطرّ ، كما في صحيحة عمر بن يزيد[4] . ولولا ذلك لقلنا بأن الآية في مقام المقابلة بين البيع والربا ، وأنه حلال والربا حرام فلا إطلاق لها ، كما نبّه عليه المحقق الإصفهاني .

واستدل الإمام عليه السلام لعدم صحّة طلاق العبد بقوله تعالى : (**ضَرَبَ اللّهُ مَثَلا عَبْداً مَّمْلُوكاً لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ**)[5] .

فظهر أنّ إشكال الشيخ غير وارد على إطلاقه ، ففي الكتاب آيات يمكن التمسّك بإطلاقها ، سواء في العبادات أو المعاملات ، وأنه لا وجه لتخصيص الإشكال بالعبادات .

على أنه ينقض عليه بكثرة تمسّكه بإطلاقات الكتاب في كتبه الفقهيّة ، فقد تمسّك في (كتاب الطهارة)[6] في مسألة الوضوء الإضطراري بقوله تعالى (**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**) لإعادة الوضوء بعد رفع الإضطرار .

وتمسّك في (كتاب الصلاة)[7] في مسألة تعذّر الإضطجاع على الطرف الأيمن وأنّه في هذه الحالة يضطجع على الطرف الأيسر أو يستلقي ؟ تمسّك بقوله تعالى : (**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ**)[8] .

وهكذا في غير هذه الموارد .

وتلخّص : إن في آيات الكتاب ماهو في مقام البيان .

---

(١) سورة المائدة : ٦ .

(٢) وسائل الشيعة ٤١٣/١ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، رقم : ١ .

(٣) وسائل الشيعة ٤٦٤/١ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء ، رقم : ٥ .

(٤) وسائل الشيعة ٤٤٦/١٧ ، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ، رقم : ١ .

(٥) وسائل الشيعة ٩٩/٢٢ الباب ٤٣ من أبواب مقدمات الطلاق رقم ٢ والآية في سورة النحل : ٧٥ .

(٦) كتاب الطهارة للشيخ الأعظم ٢٩٣/٢ ط مجمع الفكر الإسلامي .

(٧) كتاب الصلاة للشيخ الأعظم ٥٠٨/١ ط مجمع الفكر الإسلامي .

(٨) سورة آل عمران : ١٩١ .

وفي السنّة أيضاً كذلك ، فمن السنّة ما جاء في بدء البعثة ، فهذا القسم من التشريع ، أمّا ما صدر في أواخره ففي مقام البيان .

ومِمّا ذكرنا يظهر أنْ لا حاجة إلى ماذكره المحقق الإصفهاني من كفاية ثبوت كون آية واحدة في مقام البيان عند مجتهد واحد ، فإنّ هذا الكلام وإنْ كان صحيحاً ، لكن لا تصل النوبة إليه ، بعد وضوح كون آيات في مقام البيان ، وأن الأئمة تمسّكوا بها ، وكذا الفقهاء من الشيخ الطوسي إلى الشيخ الأنصاري .

الوجه الثاني

إن الإطلاق والتقييد في العبادات إنما يلحظان بالنسبة إلى المأمور به ومتعلّق الأمر ، لا بالقياس إلى المسمّى ، ضرورة أن الإطلاق أو التقييد في كلام الشارع أو غيره إنّما يكون بالقياس إلى مراده وأنه مطلق أو مقيّد ، لا إلى ماهو أجنبي عنه ، وعلى هذا ، فلا فرق بين القولين ، فكما أن الصحيحي لا يمكنه التمسّك بالإطلاق فكذلك الأعمّي ، أمّا الصحيحي فلعدم إحرازه الصّدق على الفاقد لِما شُك في اعتباره جزءً أو شرطاً ، لاحتمال دخله في المسمّى ، وأمّا الأعمّي فلأجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمّى بالصحة وأنها مأخوذة في متعلَّق الأمر ، فإن المأمور به حصّة خاصّة من المسمى ، وهي الحصّة الصحيحة ، ضرورة أن الشارع لا يأمر بالحصّة الفاسدة ولا بما هو الجامع بين الصحيح والفاسد ، وعليه ، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق عند الشكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته ، للشك حينئذ في صدق المأمور به على الفاقد للشيء المشكوك فيه كما هو واضح ، فلا فرق بين أنْ تكون الصحّة مأخوذةً في المسمّى وأن تكون مأخوذةً في المأمور به ، فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسّك بالإطلاق ، غاية الأمر ، إن الشك في الصدق على الصحيح هو من جهة أخذ الصحّة في المسمّى ، وعلى الأعمّ هو من جهة العلم بتقييد المأمور به بالصحّة لا محالة .

وبعبارة موجزة : إنه بناءً على الأعم يمكن التمسّك بالإطلاق من حيث الوضع ، وأمّا من حيث الأمر فلا يمكن ، ويكون الكلام مجملا .

الجواب

وفيه : إنه بناءً على الأعم ، يكون الموضوع له والمسمّى هو الجامع بين الصحيح والفاسد ، ومن الإطلاق وعدم التقييد لمتعلَّق الأمر بخصوص المشكوك فيه نستكشف أنّ ما تعلَّق به الطلب هو تمام المأمور به ، فنفس الإطلاق رافع للشك في دخل المشكوك فيه في متعلَّق الأمر ، ولو لم يرفع الإطلاق هذا الشك لكان الإشكال وارداً ، فالمسمّى والموضوع له ـ بناءً على الأعم ـ معلوم والمأمور به مجهول ، ومتى شكّ في اعتبار أمر يتمسّك بإطلاق متعلَّق الطلب لإثبات عدم دخل المشكوك فيه في المأمور به ، ولازم هذا هو أنّ ما تعلَّق به الطلب تمام المأمور به ، ومن المعلوم حجيّة مثبتات الاصول اللفظيّة ... وإذا ثبت هذا كلّه بأصالة الإطلاق ، فإنه لا يعامل معاملة المجمل ، بخلاف القول بالصحيح ، فإنه بناءً عليه يكون الشك في ذلك موجباً للشك في تحقّق المسمّى ، ولا يوجد عندنا دليل يحدّد ماهو المسمّى ، ومع الشك في تحقّقه لا يمكن التمسّك بالإطلاق ، بخلاف القول بالأعم فإنه ممكن ، وبين الأمرين بون بعيد .

الوجه الثالث

إنه لا حاجة إلى التمسّك بالإطلاق على كلا القولين ، بعد أنْ كانت صحيحة حمّاد مبيّنةً لجميع ما يعتبر في الصلاة ، فكلّما شك في اعتبار شيء زائد تمسّكنا بها وزال الشك ، فلا ثمرة للبحث .

الجواب

وأُجيب : بأن الإطلاق في صحيحة حماد مقامي ، والبحث في الإطلاق اللّفظي .

وفيه : إنه مع فرض وجود الإطلاق المقامي ، لا حاجة إلى تحصيل الإطلاق اللفظي بهذا البحث ، إلاّ لأجل ضمّ دليل إلى دليل .

والحق في الجواب :

أوّلا : إن الصحيحة مختصة بالصلاة ، وبحثنا عام .

وثانياً : لا ريب في اشتمال الصحيحة على مندوبات إلى جنب واجبات الصلاة ، فلو وقع الشك في وجوب شيء ممّا اشتملت عليه أو استحبابه ، لم يجز التمسّك بإطلاق الصحيحة لدفع وجوبه ، أمّا إذا تمّ بحث الصحيح والأعم تمسّكنا بالإطلاق اللّفظي وأسقطنا قسطاً ممّا اشتملت عليه عن الوجوب ، ومن هنا أمكن لنا رفع اليد عن وجوب الأذكار والأدعية التي أتى بها الإمام في الصحيحة ، وإلاّ فلو كنا نحن والصحيحة لقلنا بوجوبها كذلك .

وعلى الجملة ، إنه لو كنّا نحن والصحيحة لوجب القول بوجوب جميع ما جاء فيها ، لكنّ التمسّك بالإطلاق بناءً على الأعم هو طريق القول باستحباب الأدعية والأذكار وغيرها من المستحبات المشتمل عليها الصحيحة .

هل بحث الثمرة مسألة اصولية ؟

لا يخفى أن الملاك في كون مسالة اصوليّة أمران :

١ ـ وقوع نتيجتها في طريق الإستنباط ، بأنْ يكون الحكم الفقهي الكلّي نسبته إليها نسبة المستنبَط إلى المستنبط منه .

٢ ـ إستنباط الحكم الشرعي من نتيجتها ، من دون حاجة إلى مقدمة اخرى اصوليّة أو غير اصوليّة .

ومن هنا كان المشهور المعروف كون هذا البحث من مبادئ علم الاصول لا من مسائله ، لأنّ نتيجة البحث في الثمرة الاولى أنه على الصحيح تتحقّق صغرى قاعدة الإشتغال ، وعلى الأعم تتحقّق صغرى البراءة .

لكن هذه النتيجة لا تحصل إلاّ بعد تماميّة بحث الإنحلال وعدمه ، في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في متعلَّق التكليف .

وكذا الكلام في الثمرة الثانية ، فإنّها لا تترتّب إلاّ بعد ضمّ مقدّمة حجيّة أصالة الإطلاق التي هي مسألة اصوليّة .

إذن ، ليس البحث عن الثمرة بحثاً عن مسألة اصوليّة ، للإحتياج إلى ضمّ مقدمة اخرى ... نظير قولنا « فلان ثقة » فإنّه لا ثمرة له إلاّ بعد إثبات حجيّة خبر الثقة .

هذا وجه القول المشهور .

ولكنّ التحقيق : أنه إنْ كانت المقدمة الاخرى مسلَّمةً لا حاجة في إثباتها إلى تجشّم مؤنة البحث والإثبات ، فتوقّفها عليها لا يخرجها عن كونها اصوليةً ، والثمرة الثانية من هذا القبيل بلا إشكال ، لأنه بحث عن احدى صغريات الظهور ، وحجيّة أصالة الظهور مسلَّمة عند جميع العقلاء من دون حاجة إلى الإثبات ، فالمقام نظير البحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب ، فإنها مسألة اصوليّة مع أن الحكم الشرعي لا يستفاد منها إلاّ بعد انضمام أن « الظاهر حجّة » إليها ، فكما أن هذه المسألة اصوليّة ، كذلك بحثنا عن الثمرة .

على أن غرض الاصولي هو الإقتدار على الإستنباط ، وكلّ مسألة لم يبحث عنها في غير علم الاصول ، وتوقّف عليها الإستنباط ، فهي مسألة اصوليّة ، وما نحن فيه من هذا القبيل .

الموضوع له لفظ الصلاة

قد ذكر المحقق الخراساني أربعة أدلّة للوضع للصحيح هي : التبادر ، عدم صحّة السّلب ، والروايات مثل « الصوم جُنّة من النار »[1] ، وطريقة العقلاء في التسمية .

والتحقيق أن لا شيء منها بصحيح .

وعلى الجملة ، فإنّه لم يتم تصوير الجامع على القول بالصحيح .

والممكن ثبوتاً هو الوضع للأعم ، والدليل عليه في مقام الإثبات هو تبادر الجامع بين الصحيح والفاسد من لفظ « الصلاة » ، فقول الشيخ والميرزا لا يمكن المساعدة عليه ، وإلاّ لزم حمل جميع إطلاقات الكتاب والسنّة على المجاز .

فالتبادر دليل على الوضع للأعم عند المتشرّعة ، وعند الشارع ، فإنْ قوله عليه الصّلاة والسلام : « لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب »[2] نفي للمعنى ادّعاءً عند العلماء وليس حقيقةً ، وهذا معناه كون لفظ الصّلاة صادقاً على الحصّة الفاسدة حقيقةً ، وإلاّ لما أمكن نفي كونها صلاةً ادّعاء .

فالموضوع له لفظ « الصّلاة » أعم من الصحيح والفاسد .

وكما لم يتم مختار الشيخ والميرزا ، كذلك لم يتم مختار المحقق القمي ومن تبعه من أنّ الموضوع له هو الأركان لا بشرط ...

وقد كان أسلم المباني مختار السيد البروجردي ...

لكن المهمّ هو الرجوع إلى اللّغة وإطلاقات الكتاب والسنّة كما أشرنا .

---

(١) وسائل الشيعة ٣٩٥/١٠ ، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب ، رقم : ١ .

(٢) غوالي اللآلي ١٩٦/١ ، رقم : ٢ .

والمستفاد من كلمات اللّغويين أن « الصلاة » قد اطلقت بمعنيين ، أحدهما : الدعاء والآخر : التعظيم ، حتى قيل في : صليت الحديد بالنار ، انّ المعنى تليينه ، أي حصول اللينة والخشوع في الحديد .

لكن محلّ الكلام هو مادّة « ص ، ل ، و » لا مادّة « ص ، ل ، ي » فالصّلاة تارة بمعنى الدعاء ، واخرى بمعنى التعظيم . هذا لغةً .

وفي الشّرع يمكن أن يكون هو المعنى ، وأمّا الأجزاء ، فإنّما اعتبرها في متعلَّق الأمر ، وكذلك لفظ « الصّيام » و « الحج » وغيرهما ، لكنّ المشكلة في لفظ « الصّلاة » ما جاء في بعض الروايات من جعل « الدعاء » جزءً من أجزائها ، فهذا يمنعنا من القول بأنّ الموضوع له شرعاً هو الدعاء أيضاً ، ولولا ذلك ، فإن إطلاقات الكتاب أيضاً تناسب أن يكون المعنى هو التخشّع والدعاء كما في اللّغة ، وأنّ هذا اللّفظ في الأديان السابقة أيضاً كان بهذا المعنى .

وقد وقع البحث بين الفقهاء في حقيقة صلاة الميّت ، والذي يفيده النظر الدقيق في الأخبار أنها صلاة حقيقةً ، ومن المعلوم اشتمالها على الدعاء والتخشّع ، وعدم وجود الركوع والسجود فيها ، ففي الصحيحة : « إنها ليست بصلاةِ ركوع وسجود »[1] فهي صلاةٌ لكن لا صلاة ركوع وسجود .

ومن هذه الأخبار أيضاً يظهر أن ذات الأركان قسمٌ من الصّلاة ، لا أن لفظ الصّلاة موضوع لها فقط ... نعم ، هي معتبرةٌ في متعلَّق الأمر .

ولو قيل : إنَّ صحيحة الحلبي : « الصلاة ثلاث أثلاث : ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود »[2] ظاهرة في دخل الركوع والسجود في المسمّى الموضوع له لفظ الصّلاة .

قلنا : فقوله عليه السلام « ثلث طهور » مانعٌ من هذا الإستظهار ، للقطع بعدم كون الطّهور من أجزاء الصّلاة .

فحقيقة الصلاة ـ بالنظر إلى إطلاقات الكتاب والسنّة ـ هو التعظيم الجوارحي قولا وفعلا ، وحدّها صلاة الخوف .

ولا ينافي ذلك صدق عنوان الصلاة مع وجود ما يزيد على التعظيم والتخشّع ، فإنّ من الماهيّات ما هذا حاله ، كالعدد ، فإنّه يصدق على الواحد ، فإنْ زاد وصار اثنين صدق أيضاً بلا فرق ، وكذا « الجمع » ، فإنه مفهوم يصدق على المراتب المختلفة ... ولا يلزم المجاز .

وقد سمّيت صلاة الخوف باسم « الصلاة » في جميع الكتب الفقهيّة ، ولا يصح سلب عنوان « الصلاة » عنها ، ممّا يدل على كونه حقيقةً فيها .

---

(١) وسائل الشيعة ٩٠/٣ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ، الباب ٨ من أبواب صلاة الجنازة ، رقم : ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٣١٠/٦ ، الباب ٩ من أبواب الركوع والسجود ، رقم : ١ .

الكلام في ألفاظ المعاملات والتمسّك بالإطلاق فيها

وهو في مقامين

المقام الأول

هل يجري البحث المذكور في ألفاظ المعاملات كذلك ؟

هل إن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب أو للمسبّبات ؟

في هذا المقام أقوال :

١ ـ قال المشهور : بأنّ نسبة لفظ « بعت » إنشاءً إلى المنشأ ، هي نسبة السبب إلى المسبّب ، يعني : إن صاحب الإنشاء يريد السبب ، ثم يترتب المسبّب على السبب ، فالإرادة غير متعلّقة إلاّ بالسبب ، وترتب المسبّب عليه ضروري كترتّب المسبّبات على الأسباب التكوينيّة .

ولا فرق في السببيّة بين قول بعت ، وبين المعاطاة .

٢ ـ وقال الميرزا النائيني : بأنّ النسبة هي نسبة الآلة إلى ذي الآلة ، لا السبب إلى المسبب ، لأن ما يتعلَّق به القصد أوّلا وبالذات هو معنى التمليك والتملّك ، ويكون اللّفظ أو الفعل آلةً لتحقّقه وحصوله .

٣ ـ وقال السيد الخوئي : بأن النسبة هي نسبة المبرِز إلى المبرَز ، فالمعاني المقصودة في المعاملات اعتبارات مبرَزة ، ومن الإعتبار وإبرازه ينتزع عنوان المعاملة ، ففي البيع مثلا يعتبر البائع ملكيّة المثمن للمشتري بأزاء الثمن المعيَّن ، ثم يبرز الإعتبار بلفظ « بعت » وهكذا .

هذا ، ولا يخفى أنّ صيغة البيع ـ مثلا ـ ليست البيع ، وهي مركبةٌ من الإيجاب والقبول ، فالسبب أو الآلة أو المبرِز ـ على جميع المباني ـ مركّب ، لكنّ ما يحصل بالصّيغة ـ وهو المسبب ، أو ذو الآلة ، أو الإعتبار المبرز ـ أمر بسيط ، وهو البيع ، وكذا الطلاق ، والنكاح وغيرهما من عناوين المعاملات ، فإنها بسائط ، وأمر البسيط يدور بين الوجود والعدم .

ولا يخفى أيضاً : أن المراد من الصحيح هنا هو الأعم من التامّ الأجزاء والشرائط وممّا يترتّب عليه الأثر شرعاً ، فليس المراد منه خصوص التامّ الأجزاء والشرائط ، كما أنّ المراد من الفاسد هو الأعم ممّا ليس تامّاً من حيث الأجزاء والشرائط .

جريان البحث على جميع الأقوال

فنقول في القول الأوّل ، بأن المسبَّبات في العقود والإيقاعات من صيغها الخاصّة كالبيع والطلاق أُمور اعتباريّة ، وهذا الاعتبار لا يخلو ، إمّا أن يكون اعتبار نفس المنشيء للصّيغة ، أو يكون اعتبار العقلاء ، أو

يكون اعتبار الشارع ، وهذه الإعتبارات قد تجتمع وقد لا تجتمع ، فلو باع ما لا ماليّة له عند العقلاء ، فقد تحقّق البيع في اعتباره ، دون اعتبار العقلاء والشارع ، ولو باع بيعاً ربويّاً تحقّق البيع في اعتباره واعتبار العقلاء دون الشارع ، وقد تجتمع الإعتبارات الثلاثة ، كما في المعاملة الجامعة للشرائط المؤثرة شرعاً .

فإن قلنا : بأن البيع اسم للمسبّب في اعتبار المنشئ فقط ، جرى فيه بحث الصحيح والأعم ، لما ذكرنا في معنى الصحّة والفساد ، إذ بناءً عليه يكون صحيحاً فيما لو رتّب العقلاء والشارع الأثر على اعتبار المنشئ ، ويكون فاسداً فيما إذا لم يرتّبوا الأثر .

وكذا إن قلنا : بأنه اسم للمسبّب في اعتبار العقلاء ، فإن ترتّب الأثر موقوف على اعتبار الشارع ، فيكون صحيحاً ، وإلاّ فهو فاسد .

فيكون المسبب ـ وهو البيع ـ إمّا باعتبار المنشئ وإمّا باعتبار العقلاء ، وأمّا باعتبار الشارع فباطلٌ ، لأن الشارع شأنه شأن الإمضاء ، ولا تأسيس له في المعاملات .

لكنّ التحقيق أنه باعتبار المنشئ فقط ، لأنه فعله ، وهو البائع ، أو الموجر ، أو المطلِّق ... وهكذا .

وتلخّص : إن البحث على مبنى المشهور جار في ألفاظ المعاملات .

وهو أيضاً جار على القول الثاني ، وهو مبنى الميرزا ، لأن نسبة « بعت » إلى ما يتحقق به ـ وهو « البيع » ـ نسبة الآلة إلى ذي الآلة ، وعليه ، فالمتحقّق بتلك النسبة إمّا يكون في اعتبار المنشئ للصّيغة وإمّا يكون في اعتبار العقلاء ، أمّا اعتبار الشارع فلا يوجد ، وكلّ منهما يتّصف بالصحّة والفساد .

وكذلك الحال على القول الثالث ، وهو مبنى السيد الخوئي ، فإنّه يتّصف بالصحّة والفساد أيضاً ، لأن ذلك الأمر يكون قائماً باعتبار المنشئ قطعاً ، لأن لفظ « بعت » يصير بناءً على ذلك مبرزاً لعمله النفساني ، وهو الذي يعتبر الزوجيّة بين هند وزيد ، ثم يبرز اعتباره بقوله : « زوّجت » ... وهكذا ، ثم هذا الإعتبار يكون نافذاً عند العقلاء تارةً واخرى غير نافذ ، فإن كان نافذاً عدّ صحيحاً عقلائيّاً ، ثم الشارع تارةً ينفّذه فيكون صحيحاً شرعيّاً ، وإلاّ ففاسداً .

فظهر : أنّ البحث يجري في ألفاظ المعاملات على جميع المباني .

المقام الثاني

في عدم جواز التمسّك بالإطلاق في ألفاظ المعاملات حتى على القول بالوضع للأعم .

وذلك ، لأن الإطلاقات لو كانت إمضاءً للأسباب ، أمكن التمسّك بها ، لأنّ الشارع لمّا أمضى سبب حصول الملكيّة أو الزوجيّة مثلا ، ولم يقيّده بقيد ، فمقتضى الإطلاق نفي القيد لو شكّ في اعتباره ، لكنّ الأدلّة ناظرة إلى إمضاء المسبّبات دون الأسباب .

إذن ، لا مجال للتمسّك بالإطلاق في ألفاظ المعاملات ، لكون الأدلّة ناظرة إلى إمضاء المسبّبات لا الأسباب . وتوضيح ذلك : إن الأدلّة لسانها لا يوافق إمضاء الأسباب ، فلا معنى لأن يقال في قوله تعالى (**أَوْفُواْ**

بِالْعُقُودِ)[1]بأنه أمر بالوفاء بصيغة « بعت » مثلا ، بل الوفاء يناسب ما تحقّق بالصيغة وهو المسبب ، وقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم « النكاح سنّتي » ليس معناه إلاّ تلك العلقة الحاصلة بقوله : « أنكحت » .

وإذا كانت الأدلّة ناظرة إلى المسبّبات ، فللمسبّبات وجودات مستقلّة عن الأسباب ، وأن إمضاء أحدهما لا يلازم إمضاء الآخر ، لجواز إنفاذ الشارع المسبّب دون السبب ، كأنْ يأمر بالقتل لكنْ لا بسبب المثلة مثلا ، فالمسبب مطلوب لكنه لا يلازم مطلوبيّة كلّ سبب ، وإذ لا ملازمة ، فاللاّزم هو الأخذ بالقدر المتيقّن .

وتلخّص : عدم ترتّب الثمرة على البحث .

وقد ذكر الميرزا : بأنّ الثمرة تترتب بإمكان التمسّك بالإطلاق ، بناءً على مسلكه من كون النسبة نسبة الآلة إلى ذي الآلة ، بدعوى أن الآلة وذا الآلة موجودان بوجود واحد ، فيكون الإمضاء لذي الآلة إمضاءً للآلة .

وفيه : إن الاتّحاد إمّا تكويني وإمّا اعتباري ، أمّا الأول فمحال هنا ، لأن الآلة في البيع هي الصيغة ، وهي أمر تكويني ، لكونها من مقولة الكيف ، وإنْ كان بالمعاطاة ففعل تكويني ، أمّا البيع فأمر إعتباري ، والإتحاد بين الأمر التكويني والأمر الإعتباري محال . وأما الثّاني فأمر ممكن ، كاتّحاد التعظيم مع الإنحناء أو القيام ، إذ يتحققان بوجود واحد ، فالإتّحاد الإعتباري بين الآلة وذي الآلة ثبوتاً لا إشكال فيه ، إلاّ أن مقام الإثبات لا يساعده ، إذ لا يرى أحدٌ الإتحاد بين « بعت » و « البيع » ولا يعتبرون « أنكحت » زوجيّةً ...

بل إن الإتّحاد بين الآلة وذي الآلة في التكوينيات أيضاً غير ممكن ، فالآلة هي « المفتاح » وذو الآلة « الفتح » ، وأين الإتحاد بين الفتح والمفتاح ؟

وكذا الحال بين المنشار والنشر ... وهكذا .

وتلخّص : إن مشكلة التمسّك بالإطلاق لم تنحل بمبنى الميرزا .

فلنرجع إلى أصل البحث على جميع المباني ، فنقول :

لقد ذهب صاحب (الكفاية) إلى أنّ ألفاظ المعاملات إن كانت موضوعة للمسبّبات ، فلا مجال لبحث الصحيح والأعم فيها ، وإن كانت موضوعة للأسباب فله مجال ، وقد تبع المحقق صاحب (الحاشية) في أن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب المؤثرة واقعاً ، فههنا بحثان .

البحث الأوّل

هل يوجد في المعاملات سبب واقعي مؤثّر في الملكيّة ؟

إنه إن كان يوجد ، فإنّ الإختلاف بين العقلاء والشارع يكون في التطبيق على المصاديق فقط ، فهل يوجد ، أو أنه ليس إلاّ الإعتبار العرفي ؟

---

(١) سورة المائدة : ١ .

قال صاحب (الحاشية) بالأوّل وتبعه صاحب (الكفاية) .

وعلى هذا المبنى لا يمكن التمسّك بالإطلاق اللّفظي ، لأنه في كلّ مورد يشكّ في دخل شيء في التأثير فلابدَّ من الإحتياط ... إلاّ أن المحقق المذكور يرى جواز التمسّك بالإطلاق المقامي ، من جهة أن الشارع لمّا قال (**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**)[1] فهو في مقام البيان للسبب المؤثّر ، فلو أنه لا يمضي ما هو المؤثر عند العرف لزم عليه بيان تخطئته للعرف والتصريح بذلك ، وإذ لا بيان ، فهو موافق لهم في التطبيق .

قال شيخنا الاستاذ :

وفيه : إن أصل المبنى غير صحيح ، لأن سببيّة إنشاء البيع ليست من الامور الواقعيّة التكوينيّة ، بل هي اعتباريّة ، ولا معنى للتخطئة والتصويب في الامور الإعتباريّة .

البحث الثاني

إنه بعد التنزّل عن الإشكال في المبنى ، فهل يمكن التمسّك بالإطلاق أو لا ؟

والحق : تماميّة التمسّك بالإطلاق بالبيان المتقدّم ، فإن برهان حفظ الغرض يثبت أن الشارع أمضى طريقة أهل العرف في التطبيق .

هذا على مبنى صاحب (الكفاية) .

وأمّا على مبنى المشهور ، فنقول بعد الفراغ عن كون المولى في مقام البيان :

إنه وإنْ كان لفظ « البيع » موضوعاً للمسبب ، أي للحاصل من الصيغة ، لكنّ كلّ مسبّب قابل للانقسام من ناحية السبب ، فمع الشك في اعتبار العربيّة ـ مثلا في السبب ، يكون للمسبب فردان ، واللّفظ موضوع للجامع بينهما ، فالبيع الحاصل من اللّفظ الفارسي قسم من البيع ، وإذا احرز صدق لفظ البيع عليه وكان سائر مقدمات الحكمة محرزاً متوفّراً ، فلا محالة يتمّ الإطلاق ، ويندفع الشك في اعتبار العربيّة .

وعلى الجملة ، فإن الإمضاء وإن كان متوجّهاً إلى المسبّب ، لكن المسبّب أصبح ذا حصص بتبع الأسباب ، ومع توفّر المقدّمات يتم الإطلاق .

وأما على مبنى الميرزا ، بعد الفراغ عن التغاير وجوداً بين الآلة وذي الآلة ، فإن نفس الكلام المتقدّم في المسبب آت ، فقد يشك في أن المقصود هو الفتح بهذا المفتاح الخاص أو لا ؟ فذو الآلة ينقسم ويتعدّد بتعدّد الآلة ، نعم ، الفرق بين المسلكين هنا هو : إنه لو كان المسمّى هو السبب ، فإن الإطلاق يرفع الشك بالمطابقة فيه رأساً ، أمّا لو كان هو المسبب أو ذو الآلة ، فإنّ الإطلاق يزيل الشك ـ من حيث اعتبار العربيّة مثلا ـ بالإلتزام .

---

(١) سورة البقرة : ٢٧٥ .

وأما على مبنى الإعتبار والإبراز ، فقد ذُكر أنّ البيع مركَّب من الإعتبار والإبراز ، والشارع قد أمضى ذلك ولم يقيّده بقيد ، والمفروض صدقه على الفارسي كالعربي ، والمفروض أيضاً كون الشارع في مقام البيان ، فلا إشكال في الإطلاق .

قال شيخنا :

لا إشكال في الإطلاق كما ذكر .

إلاّ أن الإشكال في أصل المبنى ، إذ المعاملات كلّها إنشائيّات ، فالبيع أمر يتحقق بالإنشاء ، فلو كان الإنشاء ـ أي الصيغة ـ جزء للبيع ، كيف يعقل إنشاء البيع ـ المركّب من الإعتبار والصيغة ـ بالصيغة ؟

وقد كان هذا إشكال الشيخ على المحقق الكركي في تعريف البيع .

وعلى الجملة ، فإنه مع غض النظر عمّا في المبنى ، فالإطلاق تام .

وتلخّص : تماميّة الإطلاق على جميع المباني ، وهذا ما استقر عليه رأي الاستاذ في الدورة اللاّحقة .

بقي الكلام في تفصيل المحقق الإصفهاني .

قال رحمه الله في (حاشية المكاسب) ، في التمسّك بالإطلاق اللفظي في أسماء المعاملات ، بناءً على كونها أسماء للمسبّبات[1] ، ما حاصله :

إن الأدلّة الشرعيّة في أبواب المعاملات على قسمين ، قسمٌ منها : ما جاء بلسان الإمضاء ، وقسم منها : ما جاء بلسان ترتّب الأثر وضعاً أو تكليفاً ، فيدلّ على الإمضاء بالدلالة الإلتزامية .

فما كان من القسم الأول فالتمسّك بإطلاقه ممكن ، وما كان من القسم الثاني فلا ، بل يتمسّك فيه بالإطلاق المقامي ، ومقتضاه نفوذ جميع الأسباب وتأثيرها .

توضيح ذلك : إن من الأدلّة ما لسانه لسان الإمضاء ، كقوله تعالى (**أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**) وذلك ، لأن المراد من « البيع » فيه هو البيع العرفي ، إذ لا معنى لأن يقال أحلّ الله البيع الشرعي ، لأنّ ما كان حلالا فلا يقبل الحليّة ، فالآية إنما جاءت إمضاءً لِما هو عند العرف .

لكنّ نفس هذا العنوان ، وإنْ كان مسبّباً ، إلاّ أنّه بإضافته إلى الأسباب يتحصّص ، فالبيع الحاصل بسبب المعاطاة حصّة من البيع ، والحاصل من الصّيغة حصّة اخرى ، فهو عنوان جامع .

فلمّا جاء دليل الإمضاء على المسبّب ، كان مقتضى الإطلاق فيه إمضاء المسبب بجميع حصصه ، وإلاّ لقيَّد الدليل بكونه عن الصيغة مثلا ، ... فالتمسّك في هذا القسم بلا إشكال .

وهذا الذي ذكره في هذا القسم موجود عند المحقق العراقي وغيره .

وأمّا ماذكره في القسم الثاني فلم يقله غيره ، وهو ما إذا كان الدليل لسانه لسان ترتيب الأثر تكليفاً أو وضعاً ، كما لو قال : إذا بعت وجب عليك الوفاء بالعقد وتسليم المبيع ـ ولا يخفى أن مقتضى مناسبة الحكم

---

(١) حاشية المكاسب ١٨٢/١ الطبعة المحقّقة الحديثة .

والموضوع أن يكون موضوع الأثر هو البيع الشرعي ، لأن الشارع لا يرتّبه على البيع أو النكاح أو ... غير الشرعي ـ فإنه مع الشك في دخل شيء في ترتّب الأثر لا مجال للتمسّك بالإطلاق اللّفظي ، بل تصل النوبة إلى الإطلاق المقامي ، بتقريب : أن الشارع حكم بترتيب الأثر على البيع ، وقد علم أنه البيع الشرعي ، لكنّه لم يبيّن البيع الشرعي ولم يعرّفه مع كونه في مقام البيان وتعريف الموضوع المترتب عليه الحكم ، فيظهر أنّ جميع حصص البيع عنده موضوع لترتّب الأثر الشرعي ، وكلّها ممضاة عنده .

هذا كلامه قدّس سرّه .

وقد تنظّر فيه شيخنا الاستاذ فقال : بأنّ دليله على سقوط الإطلاق اللّفظي في القسم الثاني ليس إلاّ قوله : إن اللّسان إذا كان لسان ترتيب الأثر فما يترتّب عليه الأثر هو البيع الشرعي ، وهو دليل صحيح بحسب لبّ الواقع ، لأنّ ما لم يكن مورداً للإمضاء الشرعي فلا يترتب عليه الأثر ، لكنّ البحث إنما هو بحسب ظاهر لسان الدليل ، فهل يوجد تقييد بالشرعيّة فيه ؟

إنه لو كان التّضييق الواقعي موجباً لتضييق موضوع القضيّة الشرعيّة ، بأنْ يكون قوله : « إذا بعت متاعك وجب عليك تسليمه » راجعاً إلى : إذا بعت متاعك بيعاً شرعيّاً وجب عليك تسليمه ، كان لما ذكره مجال ، وإلاّ كان الموضوع في هذه القضية كما هو في (**أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**) .

والتحقيق هو عدم التضيّق ، لأن « البيع » في هذه القضيّة هو البيع عند العرف ، وقد دلّ قوله : « يجب التسليم » بالدلالة المطابقيّة على ترتيب الأثر عليه ، وبالإلتزاميّة على الإمضاء ، فالإمضاء ليس في مرتبة الموضوع بل هو لازم المحمول ، وحينئذ يكون هذا اللاّزم مقيّداً للموضوع بحسب الواقع ، أمّا بحسب الدليل فلا .

ولمزيد التوضيح قال دام بقاه : إن الشارع لمّا قال (**أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**) لم يرد مطلق « البيع » الصحيح منه والفاسد بحسب الواقع ، بل يريد الصحيح فقط ، لكن التقيّد الواقعي غير مقيّد للموضوع في ظاهر كلامه ، لأن هذا التقيّد إنما جاء من جهة « أحلَّ » وكذلك الحال في قوله : إذا بعتَ وجب عليك التسليم ، حيث اللّسان لسان ترتيب الأثر ، فإن المراد هو البيع الصحيح الشرعي دون غيره ، لكن هذا التقيّد إنما جاء من ناحية « يجب » وهذا التقيّد الآتي من ناحية المحمول لا يقيّد الموضوع ، سواء في هذه القضيّة أو تلك ، لأن مدلول الموضوع بما هو موضوع مقدَّم رتبةً ، ومدلول المحمول بما هو محمول في رتبة متأخّرة ، بلا فرق بين القسمين . فالتفصيل غير صحيح .

بل المراد من « البيع » في القسمين هو البيع العرفي .

هذا كلّه حلاً .

ويرد عليه النقض بألفاظ العبادات ، فإن الموضوع في « صلّ » هو الصلاة ، لكن وجوبها يقيّدها بالصلاة الصحيحة ، لعدم توجّه الوجوب إلى الحصّة الفاسدة أو الجامع بين الفاسدة والصحيحة ، فمع الشك يلزم سقوط الإطلاق اللّفظي .

ثم على فرض التنزّل عن الإشكال المذكور ، نقول : هل يمكن التمسّك بالإطلاق المقامي في القسم الثاني بعد سقوط الإطلاق اللّفظي .

إن مناط الإطلاق المقامي ـ كما سبق كون المولى في مقام البيان وعدم نصبه القرينة على إرادة حصّة معيّنة ، فلو لم يؤخذ بإطلاق كلامه لزمت اللّغوية.

لكنّ هذا موقوف على عدم وجود القدر المتيقّن ، وفي المعاملات يوجد القدر المتيقَّن ، وهو كون البيع بالعربيّة ، وعليه يحمل إطلاق : « إذا بعت وجب عليك التسليم » ، وعلى الجملة : فإن مناط الإطلاق المقامي لزوم اللّغويّة ، لكنّها غير لازمة مع وجود القدر المتيقن والأخذ به .

وقوله رحمه الله بأنّ الإمضاء لازم ترتيب الأثر .

فيه : إن اللاّزم متأخّر عن الملزوم ، وترتيب الحكم متأخّر عن الموضوع ومتعلَّق الحكم ، وما كان متأخراً عن الشيء بمرتبتين يستحيل أخذه في المقدَّم عليه بمرتبتين .

هذا ، والتحقيق : أن المراد من « البيع » في لسان الأدلّة هو البيع العرفي ، والموضوع له هذا العنوان هو الجامع بين الصحيح والفاسد ، بمناط صحّة تقسيمه إليهما ، وعليه ، فالتمسّك بالإطلاق اللّفظي ـ في موارد الشك في دخل شيء في صحّة البيع شرعاً ـ صحيح ، بالنظر إلى ما أوردناه على كلام هذا المحقّق .

الإشتراك

هل الإشتراك ممكن أو لا ؟ أقوال :

قولٌ باستحالة الإشتراك .

وقولٌ بوجوبه .

وقولٌ بإمكانه .

دليل القول الأوّل

لا شبهة في الإمكان الذاتي للإشتراك ، فهو ليس كشريك الباري واجتماع النقيضين مما هو ممتنع بالذات ، بل الكلام في الإستحالة الوقوعيّة أو الإستحالة من الحكيم .

فالمستفاد من كلام المحقق النهاوندي في (تشريح الاصول)[1] هو : إن الوضع جعل الملازمة بين اللّفظ والمعنى ، فيلزم جعل ملازمتين مستقلّتين عرضيّتين ، أحداهما : بين لفظ القرء والطهر ، والاخرى : بين لفظ القرء والحيض ، فيلزم من إطلاق لفظ القرء حضور المعنيين إلى الذهن .

وفيه :

أوّلا : إنه مبنيّ على كون حقيقة الوضع جعل الملازمة بين اللّفظ والمعنى ، وأمّا على سائر المباني فلا محذور .

وثانياً : أيّ محذور يترتّب حتى على المبنى المذكور ؟ إنّ الملازمة بين اللّفظ والمعنى ليست فعليّة ، بل هي اقتضائية ، كما نبّه عليه المحقق الإصفهاني ، بمعنى أنه لو حصل العلم بالملازمة ، فإن التلازم بين اللّفظ والمعنى يوجب حضور المعنى عند الذهن عند التلفّظ بالكلمة ، وجعل اقتضائين في لفظ واحد لا يترتب عليه أيّ محال ، لأن معنى الإمتناع الوقوعي هو لزوم أمر ممتنع من وقوعه ، بل إن حضور المعنيين ممكن بل واقع ، لأن كلّ تصديق يتوقّف على حضور الموضوع والمحمول والنسبة والحكم ، وكلّ هذه الامور تحصل عند النفس في آن واحد ، إذْ النفس الإنسانية ليس كالموجودات الماديّة التي لا تقبل صورتين في آن واحد .

واستدلّ للإستحالة أيضاً : بأنّ الواضع حكيم ، والغرض من الوضع هو التفهيم ، والإشتراك ملازم للإجمال ، وهو ينافي التفهيم ، فوقوع المشترك ـ لكونه نقضاً للغرض ـ محال من الحكيم .

وقد أُجيب عنه بوجهين في (الكفاية) وغيرها :

---

(١) تشريح الاصول : ٤٧ .

الأول : إنه لا يلزم نقض الغرض ، لإمكان حصول التفهيم بالقرينة كما في المجاز .

وأشكل عليه شيخنا : بأنّ الإشتراك بنفسه موجب للإجمال ، والقرينة كما ذكر رافعة له ، إلاّ أن الكلام في حكمة ذلك ، وأنه ما الغرض من إيجاد المنافي للغرض ثم رفع المنافي بإقامة القرينة ... لقد كان لهذا حسنٌ في باب المجاز ، فما الدليل على حسنه في باب المشترك ؟

والثاني : إنه قد يتعلَّق الغرض بالإجمال .

وأشكل عليه الاستاذ : بإمكان الإجمال لا بوضع المشترك ، فكما يقول : « رأيت عيناً » له أنْ يقول « رأيت شيئاً » .

وتلخّص : إن القول بالإستحالة العقلائيّة ـ لا العقليّة ـ له وجه وجيه .

دليل القول الثاني

إن المعاني غير متناهية ، بخلاف الألفاظ ، والمتناهي لا يفي باللاّمتناهي ، فلابدَّ من الإشتراك .

أجاب المحقق الخراساني :

أولا : إن كليّات المعاني متناهية ، ومن الممكن وضع الألفاظ بأزاء الكليّات ، وإفادة الجزئيّات بواسطة الكليّات ، كما هو الحال في أسماء الأجناس ، كلفظ « الأسد » الموضوع لجنس هذا الحيوان ، مع إمكان إفادة نوعه وفرده بنفس هذا الاسم ، مع كون أفراده غير متناهية .

وأشكل عليه في (المحاضرات) بما حاصله : إن الكليّات أيضاً غير متناهية ، إذا ضمّت إليها القيود المختلفة ، نظير الأعداد ، فإن كلاً من العشرة والأحد عشر والثاني عشر ... كلّي ذو أفراد ، وهذه العشرة المضافة إلى شيء غير تلك العشرة المضافة إلى شيء آخر .

وأورد عليه الاستاذ : بأنّ الكلّيات العدديّة اعتباريّة وليست بواقعيّة ، فإنّا نعتبر العشرة مثلا شيئاً واحداً ونطبّقها على الأشياء المختلفة ، والبحث إنما هو في الكلمات الواقعيّة ، كالإنسان والأسد والفرس وهكذا .

وأيضاً ، فإنّ ضمّ القيد إلى الكلّي لا يجعله غير متناه ، لأنّ القيد كيفما كان متناه ، فما يضاف القيد إليه متناه أيضاً ، وكيف يحصل اللاّمتناهي من ضمّ المتناهي إلى المتناهي ؟

ثانياً : بأنّه في وضع اللّفظ المشترك نحتاج إلى أوضاع متعدّدة ، بأنْ يجعل اللّفظ مرّة لهذا المعنى ، ومرّة لذاك ، واخرى للثالث ... فلو كانت المعاني غير متناهية فالأوضاع كذلك ، لكنّ صدور الوضع غير المتناهي عن المتناهي محال .

قال في (المحاضرات) عن هذا الجواب بأنه متين جدّاً .

فأشكل شيخنا :

أوّلا : إن باب الوضع هو باب الجعل ، وإنه لا ريب في أنّ المجعول في القضايا الحقيقيّة أحكام غير متناهية كما فرضوا ، إذ الجعل والمجعول في القضايا الحقيقيّة يتعدّدان بعدد الأفراد بإنشاء واحد ، فأيّ محذور لأنْ يوضع اللّفظ بجعل واحد للمعاني المتعدّدة ؟

فهذا إشكال نقضي .

وأيضاً : لازم ماذكر هو إتحاد العصيان في موارده ، والحال أنّ شرب هذا الخمر معصية ، وشرب ذاك معصية أُخرى ، وهكذا الثالث ... وكذلك الإطاعة .

وتلخّص : إن الأحكام متعدّدة بالبرهان ، وباختلاف الإطاعة والعصيان ، وإذا تعدَّد المجعول تعدّد الجعل ، لأن الجعل والمجعول في الحقيقة واحد .

وثانياً : إن صدور الأفعال غير المتناهية من النفس الإنسانيّة لا إشكال فيه ، والدليل عليه نفس الدليل على المجعولات غير المتناهية في القضيّة الحقيقيّة .

وهذا هو الحلّ .

وأجاب المحقق الخراساني **ثالثاً :** بأنّ الوضع مقدمة للإستعمال ، والإستعمال متناه ، لكونه فعلا خارجيّاً وليس كالأفعال النفسانية ، فجعل الألفاظ غير المتناهية للاستعمالات المتناهية باطل .

وأجاب **رابعاً :** بأن المجاز باب واسع ، ومعه فلا حاجة إلى الإشتراك .

وقال شيخنا

في الجواب عن استدلال القائلين بوجوب وضع المشترك : بأنّ أساس الإستدلال هو عدم تناهي المعاني ، وهذه الدعوى أوّل الكلام ، وما أقاموا عليها من الدليل لا يفي بها ، فقوله تعالى : (**مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ**)[1] و (**وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلاَّ هُوَ**)[2] لا ينافي التناهي ، فعدم تناهي المعاني غير مسلَّم ، نعم ، هي كثيرة إلى ما شاء الله .

على أنّ البحث يدور حول الألفاظ الموجودة ، والألفاظ المشتركة الموجودة محدودة ، كلفظ العين والقرء ، وهي لا تفي بالغرض ـ وهو التفهيم ـ بالنسبة إلى المعاني غير المتناهية كما قيل .

فالقول بوجوب الإشتراك باطل قطعاً .

فالحق : إمكان الإشتراك .

تفصيلُ المحقق الخوئي

وأفاد السيد الخوئي تفصيلا في المقام وهو : استحالة الإشتراك على مبنى التعهّد في حقيقة الوضع وإمكانه على سائر المباني ، أمّا الإمكان ، فلأن الوضع أمر اعتباري ، والإعتبار خفيف المؤنة ، فلا مانع من أن يعتبر المعتبر أن يكون اللّفظ الواحد علامةً لمعنيين ، أو يكون موضوعاً لهما ، أو تكون ملازمة بينه وبينهما ...

---

(١) سورة لقمان : ٢٧ .

(٢) سورة المدثر : ٣١ .

وأمّا الإستحالة على مبنى التعهّد ، فلأن التعهّد أمر نفساني واقعي غير اعتباري ، إنه يتعهّد متى تلفّظ باللفظ الكذائي أراد تفهيم المعنى الكذائي ، فلو أراد معنىً آخر لزم العدول عن تعهّده بالنسبة إلى المعنى الأوّل .

وأورد عليه الاستاذ دام بقاه : بأنّ البرهان الذي أُقيم في مبحث الوضع على هذا المبنى كانت نتيجته التعهّد باستعمال اللّفظ الكذائي عند إرادة المعنى الكذائي ، لا أنّه كلّما تلفّظت باللّفظ الكذائي فإني أقصد المعنى الكذائي ، وكم فرق بين الأمرين ، فإن الثاني ينافي الإشتراك دون الأوّل ، لأنه لا مانع من استخدام اللّفظ كلفظ « العين » عند إرادة الجارية وعند إرادة الباصرة وهكذا ... لعدم المحذور من انضمام تعهّد إلى تعهّد ...

خلاصة البحث

وتلخّص : أنّ الإشتراك ممكن ، لا محال ولا واجب .

إنما الكلام في وقوعه ومنشأ وقوعه ، فأيّ غرض للواضع أنْ يضع اللّفظ الواحد لمعاني عديدة ؟ وما الدّليل على ذلك ؟

ذكر المحقق الخراساني وجوهاً ، أحدها : نقل أئمة اللّغة .

وفيه : أنّا نريد الوضع التعييني للّفظ الواحد لأكثر من معنى ، ونقلهم لا يثبت هذا .

والثاني والثالث : التبادر وعدم صحة السّلب .

وفيهما ما تقدَّم ، فإنّهما لا يثبتان الوضع التعييني ، فلعلّه تعيّني .

ومن جهة اخرى ، فقد حكى الميرزا النائيني عن جورجي زيدان ـ وارتضاه أنّ منشأ الإشتراك هو اختلاط اللّغات بين القبائل العربيّة ، فلا يرجع الأمر إلى الواضع .

وهذا القول ـ وإنّ كان عقلائيّاً ـ إلاّ أنه لا دليل عليه ، نعم ، إذا جاء هذا الإحتمال كفى في سقوط كلّ الإستدلالات على القول بالإشتراك في اللّغة العربيّة .

الإشتراك في ألفاظ القرآن

بعد أنْ ثبت أن في اللّغة ألفاظاً مشتركة ، وفي الشعر الفارسي :

آن يكى شير است اندر باديه *** و ان يكى شير است اندر باديه

فهل يوجد في ألفاظ القرآن ؟

قيل : لا ، لعدم جوازه ، من جهة أنه إنْ نصبت قرينة على المعنى لزم التطويل بلا طائل ، وهو مناف لشأن كلام الله الموجز والمعجز ، وإنْ لم تنصب لزم الإجمال ، وكلام الباري منزّه عنه .

وأُجيب : بوجود المجمل في القرآن وهو المتشابه .

قال الاستاذ :

لا يوجد في القرآن الكريم لفظ مجملٌ ، والمتشابهات مبيّناتٌ عند الراسخين في العلم ، فلا مجمل فيه على الإطلاق ، حتى فواتح السّور .

ووجود اللّفظ المجمل في القرآن سواء لأجل الإشتراك أو غيره ، بالنسبة إلى كلّ البشر هو المحذور ، وهذا غير متحقق .

إستعمال اللّفظ

في

أكثر من معنى

مقدّمة :

إنه لا اختصاص لهذا البحث بالألفاظ المشتركة ...

وليس موضوع البحث ومحلّ الخلاف هو المتعدّد الذي اعتبر واحداً واستعمل اللّفظ فيه ، فإن هذا جائز بلا خلاف ، كما لو اعتبر الاثنان أو الجماعة واحداً ، واستعمل اللّفظ في ذلك الواحد الإعتباري ، كما هو الحال في الألفاظ الموضوعة للجماعة مثل « قوم » و « رهط » .

وليس موضوع البحث أن يكون كلّ واحد من المعاني موضوعاً مستقلاً للحكم عليه بالنفي أو الإثبات كما ذكر المحقق الرشتي ، لأن مثل لفظ «العشرة» الموضوع لمعنىً واحد ، والمستعمل في معنىً واحد ، تارةً : يقع موضوعاً لحكم واحد ، كقولنا : هؤلاء العشرة فعلوا كذا ، أي : كلّهم مجتمعين ، واخرى : يقع موضوعاً لأحكام متعدّدة ، كقولنا : هؤلاء العشرة علماء ... فليس المراد من استعمال اللّفظ في أكثر من معنى هو وجود أحكام متعدّدة .

بل المراد ـ كما ذكر المحقق الخراساني ـ أن يستعمل اللّفظ في كلّ من المعاني ، كما لو كان ـ أي كلّ واحد منها ـ هو وحده المستعمل فيه فقط ... فهل هذا الإستعمال ـ أي : إعمال جميع مقوّمات الإستعمال حالكون المعنى واحداً في مورد تعدّد المعنى ـ ممكن أو غير ممكن ؟

والكلام في جهتين :

الاولى : هل يمكن عقلا أو لا ؟

والثانية : هل يمكن عقلاءً أو لا ؟

الجهة الاولى

فيها ثلاثة أقوال :

الأوّل : الإستحالة ، وإليه ذهب المحققون : الخراساني والميرزا والإصفهاني والعراقي .

والثاني : الجواز ، وهو مختار شيخنا الاستاذ دام بقاه .

والثالث : التفصيل بين المفرد فلا يمكن ، وبين التثنية والجمع فممكن .

ولعلّ هذا القول يرجع إلى الجهة الثانية .

فالمهمّ القولان :

دليل القول بالاستحالة

واختلفت كلماتهم في بيان الاستحالة العقلية لاستعمال اللّفظ في أكثر من معنى :

١ ـ المحقّق الخراساني :

يستفاد من كلام المحقق الخراساني ثلاثة وجوه للاستحالة :

أحدها : إن الإستعمال إفناء اللّفظ في المعنى ، وذلك لأن اللّفظ غير ملحوظ في ظرف الإستعمال ، بل اللّفظ فان في المعنى فناء المرآة في المرئي ، ولذلك يسري حسن المعنى وقبحه إلى اللّفظ ، وإذا كان هذا حقيقة الإستعمال ، فلا يمكن استعمال اللّفظ الواحد في أكثر من معنى ، لأن إفناء الواحد في الاثنين محال ، لأنه يستلزم إمّا وحدة الاثنين وإمّا تعدّد الواحد ، وكلاهما خلف .

والثاني : إن اللّفظ يكون في مقام استعماله في المعنى ملحوظاً باللّحاظ الآلي ، فإن لوحظ كذلك بالنسبة إلى أحد المعاني احتاج استعماله في المعنى الآخر إلى لحاظه بلحاظ آلي آخر ، إذ المفروض إفادته لكلّ من المعنيين على سبيل الإنفراد والإستقلال ، فيلزم اجتماع لحاظين آليّين على ملحوظ واحد ، وهو من اجتماع المثلين ، وهو محال .

والثالث : إنه في كلّ استعمال يلحظ اللّفظ ، ولحاظه عين وجوده في الذهن ، وإذا كان المعنى المستعمل فيه اللّفظ متعدّداً ، لزم وجود الماهيّة الواحدة بوجودات متعددة ، وهذا محال .

عدم ورود اشكال الدرر

قال شيخنا الاستاذ : وبما ذكرنا يتّضح عدم ورود نقض صاحب (الدرر)[1] على صاحب (الكفاية) ، فإنه قد نقض بوجهين :

أحدهما : بالعام الإستغراقي ، فإنّه لفظ واحد ، ولكنّه يحتوي على أحكام كثيرة متوجّهة إلى موضوعات كثيرة .

وثانيهما : بالوضع العام والموضوع له الخاص ، فكما صحّ أنْ يكون اللّفظ الموضوع لمعنىً واحد وجهاً لمعاني كثيرة في عالم الوضع ، فليكنْ اللّفظ الواحد وجهاً لمعاني كثيرة في عالم الإستعمال .

وجه عدم الورود : هو الغفلة عن حقيقة الإستعمال ، فإنه إفناء اللّفظ في المعنى ، كما ذكر المحقق الخراساني ، وإفناء اللّفظ في آن واحد في معنيين مستقلّين محال ، وهذا غير ماذكر في العام الإستغراقي من وجود موضوعات وأحكام متعدّدة ، أو في الوضع العام والموضوع له الخاص ، حيث يكون الشيء الواحد وجهاً للمتكثّرات ... فما ذكره صاحب (الدرر) أجنبي عمّا في (الكفاية) .

٢ ـ المحقق النائيني

والطريق الذي سلكه المحقق النائيني يتلخّص في : أنّ حقيقة الإستعمال عبارة عن إلقاء المعنى وإيجاده في الخارج بوجود اللّفظ ، فلا نظر إلى اللّفظ ، بل ينظر إليه بالنظر التبعي ، كما عبّر مرةً ، أو أنّ

---

(١) درر الاصول ٥٧/١ ط جامعة المدرّسين .

النظر إلى اللّفظ هو كنظر القاطع إلى القطع الطريقي ، حيث لا يرى إلاّ المعنى ، كما عبّر مرةً اخرى ، فلو استعمل اللّفظ في أكثر من معنى لزم أن يكون للوجود الواحد وجودات كثيرة .

وعلى كلّ حال ، فإنّ اللّفظ غير ملحوظ لدى استعماله في معناه ، وقد عبَّر تارةً عن الإستعمال بإفناء اللّفظ في المعنى ، كما ذكر في (الكفاية) ، وإفناء الواحد الواحد في الكثير محال .

وعلى الجملة ، فإن تحقّق الأكثر من اللّحاظ الإستعمالي الواحد ـ مع وحدة الإستعمال والمستعمل فيه ـ محال .

اشتباه من المحاضرات

وقد بدّل في (المحاضرات) كلمة « اللّحاظ الإستعمالي » إلى « اللّحاظ الإستقلالي » فأشكل على الميرزا بإمكان اللّحاظين الإستقلاليين ، كما في مقام التصديق بقضيّة ، فإنه يكون بلحاظ الموضوع والمحمول في آن واحد لحاظاً استقلاليّاً ، وهذا شيء ممكن وواقع من النفس الإنسانية بسبب بساطتها[1] .

أمّا في (أجود التقريرات)[2] حيث قرّر مبنى الميرزا كما ذكرناه ، فقد أشكل في التعليقة على أساس مختاره في حقيقة الوضع ، وهو مسلك التعهّد .

لكنّه إشكال مبنائي .

التحقيق في الجواب عن كلام الآخوند والميرزا

فقال الشيخ الاستاذ : بأنّ الحق في الجواب هو عدم التسليم بأنّ حقيقة الإستعمال إفناء اللّفظ في المعنى ، ونحن ـ بالوجدان ـ عندما نستعمل الألفاظ لإفادة معانيها لسنا بغافلين عن الألفاظ ، ولا يكون حالها حال القطع الطريقي ، بل نلحظ اللّفظ ونحاول أن نراعي فيه جهات الفصاحة والبلاغة في نفس ظرف استعماله في معناه .

إيراد المحقق الإصفهاني ومافيه

وقد أورد المحقق الإصفهاني على صاحب (الكفاية) بعد التسليم بما ذكره من حقيقة الإستعمال : بأنّ اللّفظ الصادر من المتكلّم الموجود خارجاً لا يمكن أن يكون مقوّماً للّحاظ ، حتى يلزم إفناء الواحد في الكثير أو اجتماع المثلين ، بل المقوّم للحاظ اللّفظ هو الصورة النفسانية لشخص اللّفظ الموجود خارجاً ، ولا مانع من تحقّق صورتين له في النفس ، فلم يلزم إفناء شيء واحد في شيئين .

وقد أجاب عنه شيخنا : بأنّ هذا الذي ذكره المحقق الإصفهاني وإنْ كان معقولا إلاّ أنه خلاف الواقع ، لأن الصورة النفسانية تابعة للوجود الخارجي وهي ظلٌّ له ، ولمّا كان الموجود خارجاً لفظاً واحداً ، فالمتحقّق في الذهن صورة واحدة ، فيعود الإشكال .

---

(١) هذا الجواب عن كلام الميرزا ، هو الجواب الذي ذكره الاستاذ في الدورة السّابقة ، إلاّ أنه في الدورة اللاحقة دقق النظر في كلام الميرزا ، فرأى أن الجواب اشتباه .

(٢) اجود التقريرات ٧٦/١ .

٣ ـ المحقّق العراقي

إنّ حقيقة الوضع جعل اللّفظ مرآة للمعنى ، ثم الإستعمال ليس إلاّ إعمال الوضع . وبعبارة اخرى : إن الوضع يعطي اللّفظ المرآتيّة للمعنى بالقوّة ، والإستعمال يعطيه المرآتية له بالفعل ... هذا ، والبرهان على المرآتية سراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللّفظ .

وإذا كان مرآة ، فإنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد مرآةً لشيئين .

المناقشة

فقال شيخنا دام بقاه : بأن كلمات هذا المحقق في حقيقة الوضع مشوّشة ، فتارةً يقول بأنه جعل الملازمة بين اللّفظ والمعنى ، واخرى يقول : جعل اللّفظ مرآةً للمعنى ، وهل يمكن الجمع بينهما ؟ اللهم إلاّ أن يقال بأنه يريد جعل الملازمة مطابقةً وجعل المرآتية التزاماً .

لكنْ ليس حقيقة الوضع جعله مرآةً للمعنى ، لأن الوضع من فعل الواضع ، ومن يضع الاسم على ولده لا يجعل المرآتيّة ، وجعل الملازمة بين اللّفظ والمعنى لا يلازم المرآتيّة أبداً ، لوجود الملازمة بين النار والحرارة ، مع عدم وجود المرآتيّة .

وسراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللّفظ لا يختص بالقول بالمرآتيّة ، فعلى القول بالعلامتيّة ـ الذي اخترناه ـ توجد هذه السّراية أيضاً ، واستعمال اللّفظ في أكثر من معنى بناءً عليه ممكن ، لعدم المانع من أن يكون الشيء الواحد علامةً لشيئين .

٤ ـ المحقق الإصفهاني

وسلك المحقق الإصفهاني مسلكاً آخر لبيان استحالة استعمال اللّفظ الواحد في أكثر من معنى ، وهو مركّب من أُمور :

الأول : إن للشيء وجودين ، وجود حقيقي ووجود جعلي تنزيلي ، فللمعنى وجود حقيقي في الخارج ، ووجود جعلي يتحقق باللّفظ الموضوع له ، مع كون اللّفظ من الكيف المسموع ، فعندما نقول « زيد » فإن هذا اللّفظ وجود طبيعة كيف مسموع بالذات ، ووجود جعلي للمسمّى بهذا الاسم .

والثاني : إن حقيقة الإستعمال إيجاد المعنى باللّفظ ، لكنْ بالوجود الجعلي التنزيلي المذكور .

والثالث : إنّ الإيجاد والوجود واحد حقيقةً متعدد اعتباراً ، إذ الحقيقة إنْ أُضيفت إلى القابل فهو الوجود ، وإنْ أضيفت إلى الفاعل فهو الإيجاد .

وعلى هذه الأسس ، فإنه يستحيل استعمال اللّفظ في أكثر من معنى ، حتى مع عدم لحاظ اللّفظ أصلا ، ووجه الإستحالة : إنه لا يوجد عندنا إلاّ لفظ واحد ، وله وجود واحد ، فلما استعمل في المعنى الأوّل حصل له الوجود بالوجود التنزيلي ، فلو اريد استعماله في الثاني أيضاً كان إيجاداً آخر كذلك ، فيكون استعماله في المعنيين محصّلا للإيجادين ، لكنّ الموجود عندنا واحد لا غير ، فيلزم وحدة الوجود وتعدّد الإيجاد ، وهذا محال ، لكون الوجود عين الإيجاد كما تقدَّم في المقدّمة الثالثة .

مناقشة الاستاذ

وأورد عليه شيخنا دام بقاه بوجوه :

أمّا أوّلا : فإنّ مختار المحقق الإصفهاني في حقيقة الوضع هو « الوضع في عالم الإعتبار » في قِبال الوضع التكويني ، كوضع العَلَم على المسافة المعيّنة ، وإذا كان كذلك ، فلا يكون اللّفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى . نعم ، هذا يتمّ على مبنى الفلاسفة في حقيقة الوضع .

وأمّا ثانياً : فإنّ الوضع هو من فعلنا ، ونحن في أوضاعنا ـ كوضع الأسماء على المسمّيات ـ لا نجعل اللّفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى ، بل إنّ الاسم يوضع على المسمّى لأنْ يكون علامةً له ، ينتقل الذهن بسببه إليه .

وأمّا ثالثاً : فإن قاعدة الوحدة الحقيقيّة بين الإيجاد والوجود من أحكام الموجودات الحقيقيّة ، وعليه ، يستحيل إيجاد الشيئين الحقيقيّين بوجود واحد ، أمّا إيجاد الشيئين في عالم الإعتبار بوجود واحد ، فلا مانع عقلي عنه .

المتحصّل من البحث

فتحصّل من جميع ما تقدَّم : عدم قيام برهان صحيح على استحالة استعمال اللّفظ في أكثر من معنى عقلا .

بل إنّ المختار في حقيقة الوضع هو جعل اللّفظ علامة للمعنى ، وعلى هذا المبنى لا مانع أصلا من أن يكون الشيء الواحد علامة لشيئين .

فالحق هو الجواز على المختار .

وأمّا على مبنى التعهّد ، فكذلك ، لعدم المانع من أن يتعهّد باستعمال اللّفظ إذا أراد الشيئين ، وما في (المحاضرات) في مبحث الإشتراك من عدم إمكان الإشتراك على هذا المبنى ، تقدَّم مافيه ، من أنّ نتيجة هذا المبنى هو التعهّد باستعمال اللّفظ الكذائي متى أراد المعنى الكذائي ، وهذا لا ينافي أن يكون المعنى الكذائي المراد متعدّداً .

فالحق

جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى عقلا .

هذا تمام الكلام في الجهة الاولى .

الجهة الثانية

وبعد الفراغ عن جهة الثبوت ، تصل النوبة إلى جهة الإثبات والظهور العرفي .

والحق : إن استعمال اللّفظ الواحد في أكثر من معنى خلاف الأصل العقلائي ، وإطلاق اللّفظ الواحد وإرادة المعاني المتعددة منه بدون نصب قرينة ، شيء غير متعارف عند أهل المحاورة ، فإنهم لا يقصدون ذلك حتى في الألفاظ المشتركة ، بل لابدّ من نصب قرينة ، يقول الشاعر :

بُز وشمشير هر دو در كمرند

فكلمة « كمر » وإنْ كانت مشتركة بين « سفح الجبل » و « ظهر الإنسان » لكنّ المعنى ظاهر ، لأن « بز » وهو المعز يكون على « سفح الجبل » و « شمشير » وهو السيف يكون على « ظهر الإنسان » .

فلو لم يكن المعنى ظاهراً مفهوماً لم يجز الإستعمال عقلاءً ، بل يكون مقتضى القاعدة عند عدم القرينة على التفصيل الآتي :

إن لم يكن اللّفظ مشتركاً بين معان متعددة بالوضع ، فلا شبهة في حمله على المعنى الحقيقي الواحد ، بمقتضى أصالة الحقيقة ، فإنْ كان له معنى مجازيّاً مشهوراً ، والمفروض عدم القرينة ، فلا يحمل ، لا على المعنى الحقيقي ولا على المجاز المشهور ، بل يكون مجملا .

وإن كان مشتركاً بين معان عديدة ، كان محكوماً بالإجمال .

فإن علم بتعدّد المعنى المراد ، لكنْ تردّد الأمر بين إرادة المجموع وإرادة الجميع ، كما لو كان للمولى عبدان باسم « غانم » وقال : بعت غانماً بدرهمين ، فعلمنا إجمالا ببيعه كلّ واحد أو بيعه كليهما معاً ، قال في (المحاضرات)[1] : لا أصل لفظي يرجع إليه ، بل المرجع هو الأصل العملي .

فقال الاستاذ : إنه بناءً على كون حجيّة أصالة الحقيقة من باب التعبّد فالمرجع هو أصالة الحقيقة ، وعليه ، يحمل الكلام على العام المجموعي ، لأن المفروض إمكان استعمال اللّفظ في أكثر من معنى ، والمفروض كونه حقيقة في كلا الفردين ، وعليه يحكم باشتغال ذمّة المشتري بأربعة دراهم .

وأمّا بناءً على القول بحجيّة أصالة الحقيقة من باب الظهور ، فالمفروض عدم الظّهور ، لكون مثل هذا الإستعمال على خلاف الأصل العقلائي في مقام المحاورة .

وإنْ كان اللّفظ حقيقةً في كلّ من الفردين ومجازاً في المجموع ، فالكلام حينئذ مجمل .

إلاّ أن هذا التفصيل غير وارد في (المحاضرات) ، لأنه ذهب إلى استحالة الإشتراك ، على مسلكه في الوضع وهو التعهّد ، فلا مورد لأصالة الحقيقة بناءً عليه .

تفصيل صاحب المعالم

وفصّل صاحب (المعالم)[2] بين اللّفظ المفرد والتثنية والجمع ، فقال بأنّ استعمال اللّفظ في أكثر من معنى إن كان مفرداً فمجاز ، وإن كان مثنّىً أو جمعاً فحقيقة .

والحق : عدم الفرق ، لأن هيئة التثنية تدلّ على تعدّد مدلول المفرد ، فإن جاز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى حقيقةً فلا فرق ، وإنْ لم يجز فلا فرق كذلك ، فلفظ « العيون » يدل على تعدّد « العَين » المفروض كونه موضوعاً بأصل اللّغة لأكثر من معنى ، لا أنه يدل على « عَين » و « عين » و « عين » ... بأن يراد من اللّفظ الأوّل الباصرة ، ومن الثاني : الجارية ، ومن الثالث : عين الشمس ... وهكذا ...

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ٢٢١/١ .

(٢) معالم الاصول : ٥٢ ط دار الفكر .

ثمرة البحث في استعمال اللّفظ في أكثر من معنى

هذا ، وللبحث عن استعمال اللّفظ في أكثر من معنى ثمرات :

منها : ما تقدَّم في مثال بيع غانم ، وكذا عتقه ، وكذا لو كان له زوجتان باسم هند ، فطلَّق هنداً ، وهكذا في جميع الألفاظ المشتركة ، الواقعة في إنشاء ، من البيع والوصيّة والصّلح والهبة والطلاق .

ومنها : البحث في مدلول قوله عليه السلام : « كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام »[1] هل يفيد جعل الحليّة فقط ، أو يفيد جعلها وجعل استمرارها متى شك فيه ؟

ومنها : البحث في مدلول قوله عليه السلام : « كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر »[2] فالبحث المشار إليه جار فيه كذلك .

وعلى الجملة ، هل الخبران يجعلان الحلّ والطّهارة فقط ، أو يصلحان لجعلهما وجعل استصحابهما لدى الشك في بقائهما ؟

ومنها : في قوله عليه السلام : « لا ينقض اليقين بالشك »[3] هل يمكن إرادة « قاعدة اليقين » و « الإستصحاب » معاً منه ، بأنْ يكون لفظ « اليقين » مستعملا في معناه الحقيقي الكائن في قاعدة اليقين ، والمسامحي الكائن في

الإستصحاب ، أو لا يمكن ذلك ؟

قالوا : ومن الثمرات : جواز قصد إنشاء الدعاء والقراءة معاً في (**اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ**)[4] مثلا ، بناءً على جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى عقلا .

لكنّ الاستاذ ناقش بأنّ : القراءة في الصّلاة هي حكاية ما نزل على النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بعنوان القرآن واستعمال ذاك اللّفظ ، وليست استعمال لفظ في لفظ القرآن الكريم ، فهذا خارج عن البحث ، ولا يعدّ من ثمراته .

نعم يصح طرح البحث بأنّه هل يمكن التلفّظ بكلام الغير وإبراز القصد به أيضاً أو لا ؟

الحق : إنه ممكن ، وفاقاً للمحقق الإصفهاني ، فيجوز اجتماع قصد القراءة مع قصد الإنشاء .

الكلام في بطون القرآن

وتعرّض صاحب (الكفاية) إلى ماورد في أن لألفاظ القرآن الكريم بطوناً ، وذلك بمناسبة أنّها تدلُّ على وقوع استعمال اللّفظ في أكثر من معنى في القرآن الكريم ، وأدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه ، وقد ذهب هو إلى الإمتناع .

---

(١) انظر : وسائل الشيعة ٨٩/١٧ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ٤ .

(٢) المستدرك ٥٨٣/٢ ، الباب ٣٠ من أبواب كتابة الطهارة عن المقنع ، وفي وسائل الشيعة ، باب ٣٧ من أبواب النجاسات عن التهذيب ، وفيه « نظيف » بدل « طاهر » .

(٣) الكافي ٣٥٢/٣ .

(٤) سورة الفاتحة : ٦ .

رأي المحقّق الخراساني

وأجاب عن ذلك بوجهين :

الأول : إن مدلول هذه الأخبار ، أنّ الله تعالى قد أراد ـ في ظرف إرادة المعنى الواحد من اللّفظ ـ معاني اخرى غيره ، فليس اللّفظ مستعملا في سبعة معان ، بل استعمل في معنى واحد وأُريدت الستة الاخرى مقارنةً لهذا المعنى .

قال شيخنا دام بقاه : وهذا أمر ممكن ، لكنّه لا يتناسب مع مدلول تلك الأخبار ، وهو كون بعض المعاني ظاهر اللّفظ وبعضها باطنه ، وأين هذا ممّا ذكره ؟

والثاني : إن المعنى المطابقي للّفظ هو معنى واحد ، وسائر المعاني التي اشير إليها في الأخبار إمّا لوازم له وإمّا هي ملزومات له ، فليس الدّلالة من باب الإستعمال ، بل من باب الدّلالة الإلتزامية ، ولا مانع من أن يكون للّفظ الدالّ على معناه مطابقةً معان عديدة يَدل عليها إلتزاماً .

وقد استحسن جماعة من الأعلام هذا الوجه .

وخالف شيخنا فقال : بأنّه جيّد موجبةً جزئيّة ، وإلاّ ففي المعاني التي هي من بطون القرآن ـ بحسب الروايات ـ موارد كثرة ليست دلالة اللّفظ عليها من باب الدلالة الإلتزامية .

إن اللوازم على قسمين ، فمنها : لازم جليّ ، كالحرارة بالنسبة إلى النار ، فمع استعمال لفظ النار في معناه ودلالته عليه وهي الذات بالمطابقة ، توجد له دلالة على الحرارة أيضاً ، ولكنَّ هذه الدلالة لا تسمّى « باطناً » لأنّ الملازمة جليّة لكلّ أحد .

ومنها : لازم خفي ، وفي هذا القسم يمكن قبول كلام صاحب (الكفاية)، إلاّ أن أخبار بطون القرآن لا ظهور فيها لكون الدلالة بالإلتزام ، ففي قوله تعالى (**مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ**)[1] قد ورد أنهما الحسن والحسين عليهما السلام[2] ، وأين الملازمة بين « البحرين » و « الحسن والحسين » ، ليدل اللّفظ عليهما بالدلالة الإلتزامية ؟ وفي قوله تعالى (**ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ**)[3] ورد أن المراد هو زيارة الإمام ولقاؤه بعد أعمال الحج[4] ... وأين الملازمة بين ذلك وماهو المدلول المطابقي للفظ « التفث » أي : أخذ الشارب وقصّ الظفر ؟ .

وتلخّص : إن ماذكره صاحب (الكفاية) لا يحلّ المشكل .

رأي جماعة من المحقّقين

وأجاب المحقق النائيني والمحقق العراقي ـ وذكره الفيض الكاشاني في أوّل (تفسيره) ـ بأنّ المراد من هذه الأخبار هو : أن المعنى المستعمل فيه اللّفظ هو معنىً كلّي ، وأن مصاديقه متعددة ، لكنّها مخفيّة على

---

(١) سورة الرحمن : ١٩ .

(٢) تفسير الصافي ١٠٩/٥ ط الأعلمي .

(٣) سورة الحج : ٢٩ .

(٤) تفسير الصافي ٣٧٦/٣ ط الأعلمي .

غير أهل الذكر الذين هم الراسخون في العلم ، العالمون بتأويل القرآن ، فإنّهم يعلمون بتطبيقات تلك الكليّات .

وعلى الجملة ، فإن بطون القرآن من قبيل استعمال اللّفظ الكلّي وإرادة المصاديق ، كلفظ « الميزان » فإنه لم يوضع هذا اللّفظ لهذه الآلة التي توزن بها الأشياء في السّوق ، بل الموضوع له هذا اللّفظ هو « ما يوزن به » وحينئذ يصدق على الإمام المعصوم عليه السلام ، لوصفه بالميزان في الأخبار ، وعلى القرآن ، وعلى علم المنطق ، وعلى العقل ، وعلى الميزان المعروف ... وميزان كلّ شيء بحسبه .

وأورد شيخنا : بأنه أيضاً لا ينطبق على جميع الموارد ، مثلا قوله تعالى : (**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ**)[1] لا يوجد للفظ « الصلاة » معنىً كلّي ، لينطبق على هذه « الصلاة » ذات الأقوال والأفعال ، وعلى أمير المؤمنين عليه السلام ، ولا يوجد جامع بين الأمرين ، اللّهم إلاّ الجامع الانتزاعي مثل « ما يتوجَّه به إلى الله » لكنّه غير موضوع له لفظ « الصَّلاة » بالوضع الحقيقي ، وإنْ قلنا بجواز استعماله فيه مجازاً ، لزم القول بكونه في جميع موارد استعماله في القرآن مجازاً ، وهذا لا يلتزم به .

رأي السيد البروجردي

وذكر السيد البروجردي معنىً آخر ، وهو : إنّ للقرآن مراتب بحسب مراتب النفوس الإنسانية ، فهي معان طوليّة يدركها الأشخاص بحسب مراتبهم النفسيّة ، فكلّما تقدّمت النفس في الكمال تمكّنت من درك وفهم المعنى الأرقى والأدق ، كلفظ « التقوى » مثلا ، حيث يفهم الصدّيقون منه ما لا يفهمه غيرهم .

فقال الاستاذ دام ظلّه : هذا الوجه متين ، والنفس كلّما تقدّمت في الكمال أدركت المعاني والحقائق الأدق والأعمق والأجل ، لكنّ المشكل هو أنه لابدَّ من تصحيح وتوجيه استعمال الألفاظ القرآنية في تلك المعاني المختلفة المتعدّدة ، وتصحيح الإستعمال فيها لايكون إلاّ عن طريق دعوى كون الألفاظ موضوعةً للمعاني الكليّة ، ويكون كلّ واحد من المعاني مصداقاً له ، أو دعوى كونها موضوعة لمعانيها الحقيقية المنفردة الواحدة ، وتلك المعاني لوازم ، وصاحب هذا الوجه قد أبطل كلتا الدعويين ، ولم يوافق على ذينك الوجهين .

رأي السيد الحكيم

وعلى الجملة ، فإن هذا الوجه لا يحلّ المشكلة من جهة تصحيح الإستعمال ، فإن اللّفظ الدالّ على تلك المراتب بأيّ وجهة يدل ؟ إن كانت دلالته حقيقيةً ، كان موضوعاً للكلّي والمراتب مصاديق ، وإنْ كانت دلالته مجازيّةً ، فلازمه أنْ تكون ألفاظ القرآن هذه كلّها مجازاً ، ولا يجوز الإلتزام به وإنْ التزم به السيد الحكيم ، حيث قال[2] بأن بطون القرآن من قبيل استعمال اللّفظ في مجموع المعاني ، فكلّ واحد منها ليس الموضوع له بل استعماله فيه مجازي .

وهذا الوجه ممنوع جدّاً .

---

(١) سورة العنكبوت : ٤٥ .

(٢) حقائق الاصول ٩٥/١ ط البصيرتي .

هذه عمدة الوجوه المذكورة في حلّ المطلب ، ولم يرتض شيخنا شيئاً منها .

فقال شيخنا :

إن لسان الروايات في بطون القرآن مختلف ، فمنها : ما يفيد أنّ الظاهر عبارة عمّن نزل فيه القرآن ، والباطن عبارة عن الذين يعملون أعمال من نزل فيه ، ومنها : ما يفيد أن ظاهر بعض الآيات هو القصّة والباطن هو الموعظة ، ومنها : ما يفيد أن الظاهر هو التنزيل والباطن هو التأويل ، ومنها : ما يفيد أن الباطن عبارة عن التطبيقات العددية ، ومنها : ما يفيد أن المراد من البطون هو الوجوه السبعة ، ومنها : ما جاء فيه : إن بطون القرآن عجائبه وغرائبه ، ومنها : ما جاء فيه من أنها التخوم ... ومنها : ما يستفاد منه غير ذلك .

وعلى كلّ حال ، فما ذكره الاصوليون في معنى هذه الروايات الكثيرة الثابتة لا ينطبق إلاّ على بعضها بنحو الموجبة الجزئيّة .

والحق ـ بناءً على المختار في حقيقة الوضع من أنه العلامتيّة ـ هو جواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى ، إذ لا مانع من أن يكون اللّفظ الواحد علامةً لمعاني عديدة ، و اسماً لعدّة امور .

أقول : لكن المشكلة هي أنه إذا كان اللّفظ علامةً لعدّة من المعاني في عرض واحد ، فكيف لم يعلم أهل اللسان إلاّ بواحد منها وهو المعنى الظاهر فيه اللّفظ ، والمعاني الاخرى التي هي البواطن لا يعلم بها إلاّ الراسخون في العلم وهو معدودون ؟ ومَن الواضع للّفظ على تلك المعاني الباطنة التي استعمل فيها ؟

وهذا تمام الكلام في استعمال اللّفظ في أكثر من معنى .

المشتق

وفي هذا البحث بلحاظ المسائل المطروحة فيه ، أعظم فائدة للفقيه ، كما قال المحقق الرشتي .

مقدّمات البحث

ولابدَّ قبل الورود فيه ، من ذكر مقدمات :

المقدّمة الاولى (في أنّ البحث لغوي وكبروي)

المشهور هو أنّ هذا البحث بحثٌ لغوي ، لأنّه يبحث من الجهة اللّغوية عن أنّ هيئات المشتقات ، هل هي موضوعة في اللّغة بأنْ تكون حقائق لغويّة أو في العرف لحصّة من الذات ، وهي خصوص المتلبّسة بالمبدأ بالفعل ، أو هي موضوعة للأعم منها ومن غيرها ؟

وعليه ، فالمحكّم في البحث هو العلائم المقرّرة في باب الحقيقة والمجاز .

أمّا على ما ذهب إليه الأكثر من عدم كون الذات مأخوذةً في مفهوم المشتق ، وأنّ مدلوله هو العرض لا بشرط ، القابل للإتّحاد مع الذات ، فعنوان البحث هو : هل الموضوع له المشتق هو العرض المتّحد بالفعل أو الأعم منه ومن غيره ؟

وقد وقع الاتّفاق على أنّ الإطلاق على الذات المتلبّسة بالفعل إطلاق حقيقي ، وعلى ما تتلبّس في المستقبل مجازي ، وإنما الخلاف في الذات التي انقضى عنها التلبّس بالمبدء .

قول المحقّق الطّهراني بأن البحث عقلي

وخالف الشيخ هادي الطهراني في (محجة العلماء) فقال : بأن هذا البحث عقليّ وليس لغويّاً ، لاتّفاق الأخصّي والأعمّي في مفهوم المشتق ، وإنما الإختلاف في كيفية الحمل ، فالأخصّي يراه من قبيل حمل هو هو ، والأعمّي يراه من قبيل حمل ذو هو ، الذي يكفي في صحّته وقوع التلبّس بالمبدء بنحو الموجبة الجزئيّة .

مناقشة الاستاذ

لكنّ البحث عند الاصوليين ـ كما أشرنا ـ إنما هو في أنّ الموضوع له هيئة « فاعلٌ » ـ مثلا ـ عبارة عن خصوص الحصّة المتلبّسة بالفعل بالمبدء ، أو أن الموضوع له هو الجامع بين المتلبّس ومن انقضى عنه التلبّس ... وهذا بحثٌ لغوي .

هذا ، ويرد عليه ـ كما ذكر المحقق الإصفهاني أيضاً[1] أن كلامه يخالف اصطلاح المناطقة كذلك ، فإنّ الحمل الهو هو عندهم لا يختص بالجوامد مثل : « الجدار جسم » ، بل الحمل في مثل « الجدار أبيض » ونحوه من قبيل الهو هو ، بلا فرق .

ثم إن الخلاف بين الأخصّي والأعمّي كبروي وليس بصغروي ، يقول الأخصّي : بأنّ صحّة إطلاق المشتق تدور مدار اتّصاف الذات وتلبّسها بالمبدء في ظرف الإطلاق ، بخلاف الأعمّي القائل بعدم لزوم ذلك ، وأنه يكفي في صدق المشتق حقيقة تلبّسُ الذات بالمبدء في وقت من الأوقات ، وإنْ كان منتفياً عند الإطلاق .

تجويز المحقق البروجردي كون البحث صغروياً

وقد جوّز السيد البروجردي أن يكون الخلاف صغروياً ، فقال[2] ما حاصله : إن صدق أيّ عنوان على ذات من الذوات ، متوقّف على وجود الملاك المصحّح للحمل ، وهو كون الذات مصداقاً لذلك العنوان المحمول عليها ، فلو فقد الملاك لزم صدق كلّ مفهوم على كلّ ذات ، أو الترجيح بلا مرجّح ، فقي قولنا : « الجدار أبيض » يعتبر كون « الجدار » مصداقاً لعنوان « الأبيض » وإلاّ فلِمَ لا يصدق هذا العنوان على الجدار غير الأبيض ؟

وإلى هنا لا خلاف بين الطرفين ، غير أنّ القائل بأن المشتق أعمّ من المتلبّس في الحال ومن انقضى عنه المبدء ، يقول : بأنّه يكفي في تحقّق المِصداقيّة ـ التي هي المصحّحة للحمل ـ تلك الحيثيّة الإعتبارية الحاصلة للذات الصادر عنها « الضرب » مثلا ، بسبب صدوره عنها في وقت من الأوقات ، وهي حيثيّة باقية ، كعنوان « من صدر عنه الضرب » على تلك الذات ، وإنْ لم يكن هناك اتّصاف بالضرب عند الإطلاق . ويقول القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبّس : بأنّ المصحّح للحمل والملاك للمصداقيّة ليس إلاّ الإتّصاف بالضاربيّة الفعلية حين الإطلاق ، وأمّا وصف الذات بلحاظ اتّصافها سابقاً وحمل الضارب عليها فمجاز ...

وعليه ، فيكون الخلاف صغروياً .

مناقشة الاستاذ

وتنظّر الاستاذ دام بقاه في هذا الكلام : بأنّه ناشئ من الخلط بين الحمل الحقيقي الفلسفي والحمل الحقيقي العرفي ، فما ذكره يتم بالنظر الفلسفي ، لأنّهم يقولون بمجازيّة : الجدار أبيض ، لأن الحمل الحقيقي عندهم هو : البياض أبيض ، لكنّ البحث في المشتق يدور مدار النظر العرفي وقولنا : الجدار أبيض ، حقيقة عرفيّة بلا ريب .

---

(١) نهاية الدراية ١٧٠/١ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام .

(٢) نهاية الاصول : ٥٨ ط المصطفوي .

وأمّا لزوم الترجيح بلا مرجّح ، أو حمل كلّ شيء على كلّ شيء ، ففيه : إنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن التلبّس بالمبدء في وقت من الأوقات كافياً للحمل وتحقّق المصداقيّة ، والحال أنّ هناك فرقاً بين من اتّصف به كذلك وبين من لم يتّصف أصلا ، فلا ترجيح بلا مرجّح .

وأمّا قوله بضرورة وجود العنوان الإنتزاعي بناءً على القول بالأعم ،

ففيه :

أوّلا : إن اتّصاف الذات بالمبدء وتلبّسها به في وقت من الأوقات ، ليس عنواناً انتزاعيّاً ، بل هو عنوان واقعي ، فقد صدر منه الضرب مثلا سابقاً حقيقةً ، وليس في البين اعتبار من أحد ـ ليدور الإتّصاف به مداره ـ أصلا .

وثانياً : إن الملاك في الصّدق هو الصدق العرفي كما تقدّم ، ولفظة « القائم » في الفارسيّة ترادف « إيستاده » وليس مفهومها هو الإتصاف بالقيام في وقت من الأوقات .

وتلخّص :

١ ـ إنّ البحث لغوي ، وليس بعقلي .

٢ ـ إنّ البحث كبروي ، وليس بصغروي .

المقدّمة الثانية (في تحرير محلّ النزاع)

تارة : يكون لمجموع الهيئة والمادّة ـ من الألفاظ ـ وضع واحد .

وأُخرى : يكون لكلّ من الهيئة والمادّة وضع مستقل .

فما يكون من القسم الأوّل ، يسمّى بالجامد ، والوضع فيه شخصي .

وما يكون من القسم الثاني ، يسمّى بالمشتق ، والوضع في طرف الهيئة نوعي ، وفي المادّة قولان .

وكلّ من القسمين ينقسم إلى قسمين ، **فالمشتق** ينقسم إلى :

١ ـ قسم قابل للحمل على الذات والإتحاد معها ، كاسم الفاعل واسم المفعول .

٢ ـ قسم لا يقبل ذلك ، كالأفعال والمصادر وأسماء المصادر .

ولا خلاف بينهم في أنّ مورد البحث هو القسم الأوّل ، أمّا الثاني فخارج ، فيكون موضوع البحث في المشتق أخص من العنوان .

إلاّ أنّ الظاهر من كلام صاحب (الفصول)[1] اختصاص البحث باسم الفاعل وما يشبهه فقط ، فلا يعمّ كلّ ما هو قابل للحمل ، كأسماء الآلات ، لأن « المفتاح » مثلا يصدق حتى مع عدم تحقّق الفتح بالفعل ، فالموضوع له فيه أعمّ من المتلبّس وما انقضى عنه التلبّس . إلاّ أن الحق ـ وفاقاً لصاحب (الكفاية) وغيره ـ عموم البحث لمثله ، لوقوع النزاع فيه ، غير أن مبادئ المشتقات تختلف ، فقد يكون فعلا ، وقد يكون حرفةً ، وقد يكون ملكةً ، وقد يكون شأنيّةً ، ويختلف التلبّس والإنقضاء فيها بحسب اختلاف المبدء .

---

(١) الفصول الغروية : ٦٠ .

فإن كان المبدء هو الحدث ، فالتلبّس يكون تلبّس الفعليّة وانقضاؤه بانقضائها ، وإنْ كان حرفةً أو ملكة فليس المبدء هو الفعليّة ، فلذا يصدق عنوان « البقّال » على صاحب هذه الحرفة وإنْ كان نائماً مثلا ، وكذا يصدق عنوان « المجتهد » على صاحب تلك الملكة ، وهكذا ...

والجامد ينقسم إلى :

١ ـ ما ينتزع من مقام الذّات والذاتيّات .

٢ ـ ما ينتزع من أُمور لاحقة متأخّرة عن الذات ، وهذا ينقسم إلى قسمين :

أ ـ الامور المنتزعة المتأخّرة عن الذات واقعاً ، كالأعراض ، مثل الفوقيّة والتحتيّة .

ب ـ الامور المنتزعة المتأخّرة عن الذات اعتباراً ، كالزوجيّة والحريّة والرقيّة ...

واتّفقوا على خروج القسم الأوّل ـ وأنّ محل البحث هو القسم الثاني بقسميه[1] ـ إذْ لا معنى لأنْ يبحث عن صدق « الإنسان » بعد أنْ صار تراباً ،

لوضوح أنّ البحث إنّما هو عن الهيئة ، من جهة أنها موضوعة لخصوص الذات المتلبّسة أو للأعم منها ومن التي انقضى عنها التلبّس ، كما في مثل « العالم » و « القائم » ونحوهما ، وأمّا في المثال المذكور ونحوه من العناوين الذاتيّة ، فليس وراء الإنسانية أو الكلبيّة شيء حتى يبحث عنها ، نعم ، تبقى الهيولى ، وليست بذات ... فالذّات قد زالت ، وما بقي شيء لكي يبحث عن التلبّس والإنقضاء فيه[2] .

فموضوع البحث كلّ لفظ توفّر فيه أمران :

---

(١) ومراد صاحب (الكفاية) ـ في كلامه ص ٤٠ ـ من « العرض » عبارة عن الأعراض المتأصّلة التي يوجد بأزائها شيء في الخارج ، مثل البياض والسواد وغيرهما ، ومراده من « العرضي » ليس الامور الاعتبارية فقط ، بل كلّ ما لا يوجد في الخارج بأزائه شيء ، أعم من أنْ يكون واقعياً كالفوقيّة والتحتيّة أو اعتبارياً كالملكيّة والزوجيّة .

فمراده ماذكرناه ـ وهو مقتضى التأمّل في كلامه حيث مثّل بالزوجية والرقيّة وقال في آخره : من الإعتبارات والاضافات ، لا ما ذكره بعض المحشّين على (الكفاية) كالمشكيني والسيد الحكيم من أن مراده من العرض هو الأمر الواقعي ، ومن العرضي الأمر الاعتباري .

ولا يتوهّم : أنه بناءً على كون مقولة الاضافة من الاعتباريات كما هو مسلك بعضهم ، فما ذكراه في معنى العبارة صحيح ، وذلك ، لأن صاحب (الكفاية) جعل الإضافات مقابلةً للاعتباريات ، فأفاد أن الاضافات غير داخلة عنده في الاعتبارات .

وعلى الجملة ، فمراده من العرض كلّ مبدء له ما بأزاء خارجاً ، ومن العرضي ماليس له ذلك ، سواء كان اعتبارياً كالزوجية والملكية أو غير اعتباري كالفوقية والتحتيّة .

ولا يخفى : أنّ هذا إصطلاح من المحقق الخراساني في العرض والعرضي ، غير اصطلاح المناطقة حيث المراد من العرض عندهم هو المبدء ومن العرضي هو المشتق .

(٢) فما في كلام البعض من أنّ هذا البحث لغويّ ، ولا مجال فيه لمثل هذا الإستدلال العقلي ، وأن من الجائز طرح البحث في مورد ليس التبدّل فيه من قبيل تبدّل الذات ، كالخمر إذا انقلب خلاً ، بأن يبحث هل هذا خمر أو لا ؟ غير وارد .

لأنّ البحث وإنْ كان لغويّاً ، إلاّ أنه يدور حول المفهوم الموضوع له اللّفظ ، ومن حيث أنه هو الحصّة الخاصّة من الذات أو مطلق الذات ، فالمورد الذي لا توجد الذات خارج عن البحث موضوعاً ، سواء كانت حقيقة الشيء بصورته أو بمادّته .

وأمّا الجواب عن النقض بمثل الخلّ والخمر ، فإنهما وإنْ كان شيئاً واحداً عقلا ، إلاّ أن الخمر والخلّ من الحيثية النوعيّة أمران متغايران .

١ ـ القابليّة للحمل على الذات .

٢ ـ الواجديّة للتلبّس والإنقضاء[١] .

فلا كلّ مشتق بداخل في البحث ، ولا كلّ جامد بخارج عن البحث .

هذا تحرير محلّ النّزاع .

مطالب متعلّقة بتحرير محلّ النزاع

وهنا مطالب متعلّقة بتحرير محلّ النزاع :

١ ـ الفرع الفقهي الذي استشد به صاحب الكفاية لعموم البحث

ثم إن صاحب (الكفاية) استشهد لعموم بحث المشتق بالنسبة إلى بعض الجوامد ، وتأكيداً لسقوط القول بعدم دخول الجوامد مطلقاً ، بكلام فخر المحققين في (إيضاح الفوائد)[٢] في شرح أحد فروع الرّضاع ، وهو ما لو كان لرجل زوجتان كبيرتان واخرى صغيرة ترضع ، فأرضعتها إحدى الكبيرتين الرضاع الكامل ، فقال الأصحاب بحرمة الكبيرة والصغيرة كلتيهما على الزوج ، لأنّ الصغيرة حينئذ ابنته من الرّضاع ، وإنه يحرم من الرّضاع ما يحرم من النسب ، والكبيرة أُمّ زوجته ، أو تحرم الصغيرة لكونها ربيبته .

ثم لو أرضعت الكبيرة الاخرى بعد ذلك هذه الصغيرة ، بني القول بحرمة الكبيرة الثانية على الزوج على المختار في مسألة المشتق ، فإن كان حقيقةً في خصوص المتلبّس ، لم تحرم بسبب الرّضاع ، لأنها قد أرضعت من كانت زوجةً للرجل ، وهي حين الرضاع ابنته أو ربيبته ، وإنْ كان حقيقةً في الأعمّ من المتلبّس ومن انقضى عنه التلبّس ، حرمت ، لأنّها أصبحت امّ الزوجة ، كما كانت الكبيرة الاولى .

فهذه المسألة احدى الثمرات الفقهية للنزاع ، وقد ظهر جريانه في مثل « الزوجيّة » من الجوامد .

وتفصيل الكلام في هذه المسألة هو :

إن الأصل في المسألة هو الشيخ في (المبسوط) و (النهاية) ، وقد اختلفت فتياه في الكتابين ، وتبعه على كلّ منهما طائفة من الفقهاء ، وهي احدى الفروع الأربعة التي ذكرها :

---

(١) بالنظر إلى الهيئة لا المادّة ، بأنْ تكون الهيئة قابلةً لأن يبحث عن أنها موضوعة لخصوص المتلبّس أو للأعم ، كهيئة « فاعل » و « مفعول » و « مفعَل » وإنْ كانت الهيئة في مادّة ليس لها انقضاء مثل « الناطق » حيث المادة هنا نفس الذات ، فلا يخرج مثله عن النزاع ، خلافاً للمحقق النائيني ، كما لم يخرج هيئة « مفعل » ، خلافاً لصاحب الفصول . وعلى الجملة ، فمورد البحث هو الهيئة مطلقاً ، سواء كانت المادّة المشتملة عليها من قبيل « القائم » أو من قبيل « الناطق » .

(٢) إيضاح الفوائد في شرح القواعد ٥٢/٣ .

١ ـ لو كانت له زوجة كبيرة واخرى صغيرة .

٢ ـ لو كانت له زوجتان كبيرتان وصغيرة .

٣ ـ لو كانت له زوجة كبيرة مع زوجتين صغيرتين .

٤ ـ لو كانت له زوجتان كبيرتان مع زوجتين صغيرتين .

ثم إنّ اللبن تارةً يكون لبن الفحل وهو الزوج ، وأخرى لبن غيره .

وأيضاً : تارةً يكون الرضاع مع الدخول بالكبيرة ، واخرى مع عدم الدخول بها[1] .

أدلّة القولين

قال العلاّمة وجماعة بحرمة الكبيرة الثانية ، لأن المشتق حقيقة في الأعمّ ، وقال آخرون بعدم الحرمة ، لكون المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس ، وقد ادّعي الإجماع على حرمة الاولى ، ولا خلاف في ذلك إلاّ من بعض متأخّري المتأخّرين .

وقد استدلّ للقول بعدم الحرمة برواية علي بن مهزيار ، وهي نصٌّ في ذلك .

وأجاب الفخر والمحقق الثاني وغيرهما عنها بضعف السند .

وهذه هي الرواية : محمد بن يعقوب ، عن علي بن محمد ، عن صالح بن أبي حماد ، عن علي بن مهزيار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قيل له : إن رجلا تزوّج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ، ثم أرضعتها امرأة له اخرى . فقال ابن شبرمة : حرمت عليه الجارية وامرأتاه ، فقال أبو جعفر عليه السلام : « أخطأ ابن شبرمة ، تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها ، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه ، كأنها أرضعت ابنته »[2] .

التحقيق في سند رواية ابن مهزيار

وقد اورد على سند هذه الرواية بوجهين :

الأول : الإرسال . فذكر لإثبات إرسالها وجوه :

١ ـ إن المراد بـ « أبي جعفر » ـ متى أُطلق ـ هو الإمام الباقر عليه السلام ، وابن مهزيار من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام ، ولو كان المراد هو الإمام الجواد لقيَّد بـ « الثاني » .

٢ ـ إن ذكر ابن شبرمة في الرواية قرينة على أن المراد من أبي جعفر فيها هو الباقر عليه السلام ، لأن ابن شبرمة كان معاصراً له لا للإمام الجواد ، فتكون الرواية مرسلة ، لسقوط الواسطة المجهول حالها بينه وبين الإمام عليه

السلام .

---

(١) وما في نسخ (الكفاية) : « مع الدخول بالكبيرتين » غلط من النسّاخ ، والصحيح : مع الدخول بإحدى الكبيرتين .

(٢) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٠٥ . الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرّضاع .

٣ ـ لو كان المراد هو الإمام الجواد عليه السلام ـ لأنه من أصحابه ـ لما جاءت الرواية ـ كما في (الكافي) ـ بلفظ « رواه عن أبي جعفر » الظاهر في النقل مع الواسطة ، وإلاّ فلا حاجة إلى هذا اللّفظ ، كما هو الحال في سائر الروايات المسندة .

٤ ـ كلمة « قيل له » ظاهرة في عدم سماع ابن مهزيار من الإمام عليه السلام ، وإلاّ لقال : عن أبي جعفر .

ويمكن الذبّ عن الرواية بالجواب عن كلّ ذلك :

أمّا عن الأول ، فإنّ التقييد بـ « الثاني » متى كان المقصود من أبي جعفر هو الإمام الجواد عليه السلام ، إنما جاء في الأعصار المتأخّرة ، أمّا لزوم ذلك على الرّواة أنفسهم ، فلا دليل عليه .

وأما عن الثاني ـ وهو أتقن الوجوه ـ فإن ابن شبرمة ، المتوفّى سنة ١٤٤ ، وإنْ كان معاصراً للصّادقين عليهما السلام ، إلاّ أنه كان من القضاة الكبار ، وله تلامذة ، فما المانع من أنْ يقال في مجلس الإمام الجواد عليه السلام : قال ابن شبرمة كذا ... ؟ لقد ظنّ الشهيد الثاني قدّس سرّه ومن تبعه أن هذه الكلمة تعني حضور ابن شبرمة في المجلس وتكلّمه عند الإمام ... بل الظاهر : وقوع القضيّة في زمن ابن شبرمة ، ثمّ السؤال عنها وعن رأيه فيها من الإمام الجواد عليه السلام الذي قال في الجواب : أخطأ ابن شبرمة ...

وأمّا عن الثالث ـ وهو الذي اعتمده في (المحاضرات) ـ فإن ظهور « روى » في النقل مع الواسطة أوّل الكلام ، أمّا لغةً فواضح ، وأمّا اصطلاحاً ، فإنّ عدم قولهم « روى فلانٌ » في مورد النقل بلا واسطة ، لا يكفي لأنْ يحمل ذلك على النقل مع الواسطة ... هذا أوّلا .

وثانياً : هذه الرواية في نقل صاحب (الوسائل) بلفظ « عن أبي جعفر » إلاّ أنْ يدّعى التعارض بين النقلين ، فيكون المقدَّم لفظ الكافي ، لأصالة عدم الزيادة .

وثالثاً : قد وجدنا في أخبار الشيخ طاب ثراه أنّه قد يروي الخبر المسند بلفظ « روى » ... قال رحمه الله : « فأمّا الذي رواه علي بن الحسن ، عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن أبي عمير ، عن بعض أصحابنا ، رواه عن أبي عبدالله عليه السلام ... »[1] ثم إنّه قد أورد نفس هذا السند بلا كلمة « رواه » فقال : « علي ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ... »[2] .

وتلخّص : إن كلمة « رواه » لا تنافي الاتّصال .

وأما عن الرابع ، فالجواب واضح ، بأنْ يكون ابن مهزيار حاضراً ، وقد سأل أحد الحضور الإمام عليه السلام عن المسألة ، ونظائره كثيرة جدّاً .

الثاني : الضعف بـ « صالح بن أبي حمّاد » ، فقد قال النجاشي : يعرف وينكر ، وعن ابن الغضائري : ضعيف ، وتوقّف فيه العلاّمة .

---

(١) تهذيب الأخبار ٣١٦/٧ ، الباب ٢٧ ، رقم : ١٤ .

(٢) تهذيب الأخبار ٣٣٦/٧ ، الباب ٣٠ ، رقم : ٧ .

وقد ذكرت وجوه للاعتماد عليه :

١ ـ رواية أجلاّء الأصحاب عنه .

٢ ـ عدم استثناء ابن الوليد والصّدوق له من مشايخ محمد بن أحمد بن يحيى ، فقد روى الصّدوق عن محمد بن أحمد بن يحيى عن صالح بن أبي حمّاد ، في كتاب (عيون أخبار الرضا) ، فهو مقبول لدى ابن الوليد والصدوق تبعاً له . وقد اعتمد الوحيد البهبهاني هذا الوجه .

٣ ـ إنه من رجال تفسير القمّي .

٤ ـ في الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة : أن الفضل بن شاذان كان يرتضيه ويمدحه[١] .

قال شيخنا : وأقواها هو الوجه الرّابع ، لكنّ الإعتماد عليه مشكل :

أمّا من جهة السند ، ففيه : علي بن محمد بن قتيبة ، ولم يرد في حقّه توثيق ... إلاّ أن يدفع ذلك باعتماد الكشي عليه وكثرة النقل عنه ، وقد قال الشهيد في (الذكرى)[٢] في رجل : إنه وإنْ لم يرد فيه توثيق ، فإن نقل الكشي عنه يفيد الإعتماد عليه .

وأمّا من جهة المدلول ، فإنّ ارتضاء الفضل له إنْ كان ارتضاءً لِما ينقل ويرويه ، كان دليلا على وثاقته عندنا ، لا على مجرَّد الحسن ، خلافاً لعلماء الرجال ، لكنّ من المحتمل أن يكون ارتضاءً منه لعقائده ، بأنْ يراه مستقيم العقيدة ، أو يكون ارتضاءً منه لعقله ، في قِبال عدم ارتضائه لأبي سعيد سهل ابن زياد الآدمي لكونه أحمق كما قال ، وإذا جاء الإحتمال وقع الإجمال وبطل الإستدلال .

وبعد ، فإنّ المشهور بين الأصحاب ـ كما في (الرياض)[٣] هو القول بعدم الحرمة ، وعليه الكليني والإسكافي والشيخ ، ولاخلاف من المتقدمين إلاّ من ابن إدريس ، بل في (الشرائع) نسبة القول بالحرمة إلى « القيل »[٤] ، فالشّهرة مطابقة للرواية ، لكنّ دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور مردودة من جهة الكبرى والصغرى .

هذا تمام الكلام في الإستدلال بالخبر للقول بعدم الحرمة في الكبيرة الثانية .

ويبقى الإستدلال بمقتضى القاعدة من كلا الطّرفين .

الكلام في حكم الكبيرة الأولى

وقد تقدّم أنّ ظاهر الأصحاب هو التسالم على حرمتها ، بل هو صريح الفخر رحمه الله ، وقد أذعن صاحب الجواهر[٥] وغيره بهذا الإجماع ، ولم ينقل الخلاف إلاّ عن ابن إدريس .

---

(١) رجال الكشي : ٤٧٣ ط الأعلمي .

(٢) قال في الذكرى ١٠٨/٤ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام : « الحكم ذكره الكشي ولم يعرض له بذم » ، وهو : الحكم بن مسكين وانظر : اختيار معرفة الرجال ، بتعاليق السيد الداماد ٧٥٨/٢ .

(٣) رياض المسائل ٩٢/٢ ط القديمة .

(٤) شرائع الاسلام ٢٨٦/٢ ط البقّال .

(٥) جواهر الكلام ٣٣١/٢٩ .

وقد تنظّر الاستاذ دام بقاه في ذلك لوجود شبهة انقضاء المبدء فيها ، كالكبيرة الثانية بلا فرق ، ثم أوضح ذلك بالتحقيق في مدارك هذه الفتوى بأنّه :

١ ـ رواية ابن مهزيار

إن كان الدليل هو رواية علي بن مهزيار المتقدّمة سابقاً ، فقد عرفت حالها سنداً .

٢ ـ صدق (أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ)

وإنْ كان دعوى صدق قوله تعالى (**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ**)[1]عليها ، فهو أوّل الكلام ، وذلك لعدم الريب في أنّ « الأُميّة » و « البنتيّة » متضايفتان ، والمتضائفان متكافئان قوّةً وفعلا . ولا ريب أيضاً في أنّ « البنتيّة » و « الزوجيّة » متضادّتان ، وبالنظر إلى هاتين المقدّمتين : إنه إذا استكملت شرائط الرّضاع وتحقّقت « الأُميّة » للكبيرة ، تحقّقت « البنتيّة » للصغيرة بملاك التضايف ، وحينئذ ترتفع « الزوجيّة » بملاك التضاد ، فتكون هذه المرأة « أُمّاً » لمن كانت « زوجة » ، فإنْ قلنا : بأن المشتق حقيقة في الأعم تمّ الإستدلال بالآية ، لعدم الشك في الصّدق ، وإنْ قلنا : بأنّه حقيقة في خصوص المتلبّس ومجازٌ في من انقضى عنه ، فإنّ أصالة الحقيقة تقتضي عدم الحرمة ، لانقضاء المبدء .

فلا فرق بين الكبيرتين ، إلاّ من جهة طول الفاصل الزماني وقصره ، ففي الكبيرة الثانية خرجت الصغيرة عن الزوجيّة من زمان سابق ، أمّا في الأُولى فبعد زمن قصير .

وجوه التخلّص من الإشكال

وقد ذكرت وجوه للتخلّص من هذا الإشكال ، وتوجيه قول الأصحاب بحرمة الاولى على القاعدة :

الوجه الأول

إنه وإنْ لم تكن الكبيرة الاولى « أُمّ زوجة » الرجل ، من الناحية العقليّة ، للبرهان المتقدم ، إلاّ أنه يصدق عليها العنوان المذكور عرفاً ، والمناط في الأحكام الشرعيّة هو الصّدق العرفي .

ذكره جماعة ، منهم صاحب (الجواهر) ، ونقله المحقق الخراساني صاحب (الكفاية) في رسالته (في الرضاع) ، ثم أمر بالتأمّل .

قال الاستاذ : وجه التأمّل هو عدم وضوح كون هذا الصّدق العرفي حقيقةً عرفيّة ، فلعلّهم يطلقون عليها العنوان المذكور من باب المسامحة ، فيكون مجازاً ، ومجرَّد هذا الشك كاف .

الوجه الثاني

إنه لا ريب في أنّ الأُمومة والبنتيّة مزيلة للزوجيّة ، فزوال الزوجيّة معلول لوصفي الأُمومة والبنتيّة ، وكلّ معلول متأخر رتبةً عن العلّة ، فلابدَّ وأنْ يفرض وصف الزوجيّة مع الوصفين في رتبة واحدة حتى يمكن عروض الإزالة مستنداً إلى وصف البنتيّة على الزوجيّة ، فالزوجيّة مع الأُمومة والبنتيّة

---

(١) سورة النساء : ٢٣ .

مفروضة كلّها في مرتبة واحدة ، وعليه ، فإنه تتّصف الام المرضعة في هذه المرتبة بأُمّ الزوجة ، فالنزاع يختص بالزوجة الثانية دون الاولى .

قاله السيد البروجردي طاب ثراه[1] .

وقال شيخنا : هذا خير ما قيل في المقام ، وحاصله : إن الكبيرة الاولى أُمّ الزوجة حقيقةً ، ومتلبّسة بالمبدء ، غاية الأمر أن اجتماع الأُميّة مع الزوجيّة كان في الرتبة لا في الزمان .

مناقشة المحاضرات

وناقشه في (المحاضرات)[2] بأنّ الاتحاد الرّتبي بين الشيئين أو اختلافهما في المرتبة لا يكون بلا ملاك ، أمّا بين « البنتيّة » و « ارتفاع الزوجيّة » فالملاك للتقدّم والتأخّر الرتبي موجود ، لأن « البنتيّة » علّة زوال « الزوجيّة » ومن المعلوم تقدّم العلّة على المعلول ، فلا إشكال في تقدم البنتيّة على عدم الزوجيّة ، أمّا تقدّم « الأُميّة » على « عدم الزوجيّة » فلا ملاك له ، لعدم العليّة ، فلا يتم القول بكون « الأُميّة » و « الزوجيّة » في مرتبة واحدة .

وهذا نظير : أنّ وجود العلّة متقدّم في الرتبة على وجود المعلول ، ووجود العلّة وعدم وجودها في مرتبة واحدة ، لكنّ عدم العلّة غير متقدّم في المرتبة على وجود المعلول ، إذ التقدّم موقوف على الملاك ، وليس لعدم العلّة ربط بوجود المعلول .

نقد المناقشة

وأورد عليه شيخنا دام بقاه : بأنّه لا خلاف في أنّ الإختلاف في المرتبة يحتاج إلى ملاك ، وهل الإتّحاد فيها أيضاً كذلك أو لا ؟ قال المحقق الإصفهاني في (نهاية الدراية) و (الاصول على النهج الحديث) بالأوّل ، وقال السيّد الخوئي في حاشية (أجود التقريرات) بالثاني ، وعلى هذا المبنى نقول : إذا كان عدم الملاك الموجب للإختلاف في الرتبة ـ كأنْ لا تكون بين الشيئين نسبة العليّة والمعلوليّة ، ولا يكون أحدهما موضوعاً والآخر محمولا له كافياً للإتحاد الرتبي بينهما ، لم يكن وجه لإشكاله على التقريب المذكور ، لأنّ « الامومة » و « الزوجيّة » لمّا لم يكن ملاك الإختلاف الرتبي بينهما ، لعدم كون أحداهما علّة ولا موضوعاً للاخرى ، فهما في مرتبة واحدة ، وحينئذ أمكن اجتماعهما إنْ دلّ دليلٌ على ذلك ، وأمكن ارتفاع « الزوجيّة » مع بقاء « الامومة » إنْ دلّ دليل ، لأنّ المفروض كونهما في مرتبة واحدة ، وإذا تحقّقت « الاميّة » و « الزوجيّة » انطبق دليل الحرمة بلا إشكال .

فما ذكر في (المحاضرات) ردّاً على الإستدلال غير تام .

الحق في الجواب

---

(١) الحجة في الفقه : ٨٠ .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٢٣٥/١ .

بل الحق في الجواب عن الإستدلال : أنه مبنيّ على أنّ « البنتيّة » علّة لعدم « الزوجيّة » وهذا باطل ، لأن « البنتيّة » و « الزوجيّة » ضدّان ، ولا تعقل العليّة والمعلوليّة بين الضدّين ، ولا يمكن أنْ يكون أحدهما علّة لارتفاع الآخر ، بل العلّة هنا هي الرّضاع ، والبنتيّة وارتفاع الزوجيّة كلاهما معلولان للرّضاع ، فهو العلّة لصيرورة الصغيرة بنتاً للرجل ، ولارتفاع الزوجيّة بينه وبين المرضعة لها ... فما أسّس عليه الإستدلال باطل ، وبذلك يبطل البناء .

وهذا الإيراد يتوجّه على (المحاضرات) أيضاً ، لأنَّ ظاهره التسليم بهذه العليّة والمعلوليّة .

الوجه الثالث

إن قوله تعالى : (**أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ**) ظاهر في « أُمّ الزوجة » بالفعل ظهوراً إطلاقيّاً لا وضعيّاً ، لأن الدّلالة على الفعليّة إنما جاءت من ناحية الإضافة ، وهي ليس موضوعةً للتلبّس الفعلي ، فعند الإطلاق وعدم القرينة يحمل الكلام على الفعليّة .

إلاّ أن المراد هنا هو الأعمّ من الفعلي قطعاً ، لقرينة السياق ، فإنّ قوله تعالى : (**أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ**) ورد في سياق قوله (**وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم**)ومن المسلّم به أن المراد من « الربيبة » هنا هو الأعمّ من بنت الزوجة الفعليّة المدخول بها ، والتي انسلخت عنها الزوجيّة ، ومقتضى وحدة السّياق إرادة الأعمّ في طرف (**أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ**) فتندرج الكبيرة تحت هذا العنوان ، فتحرم على الزوج .

أقول :

هنا بحثان ، أحدهما صغروي والآخر كبروي .

أمّا البحث الصغروي ، فقد زعم بعضهم عدم وجود السياق هنا ، بدليل أنّ حرمة الربيبة إنّما ثبتت بدليل خارج .

قال شيخنا : وفيه : أنه قد ورد في الصحيح أن الإمام عليه السلام قد أخذ بعموم الآية المباركة ، وبذلك تتحقّق وحدة السياق ، فعن محمد بن مسلم قال : « سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل كانت له جارية فأُعتقت ، فتزوّجت ، فولدت ، أيصلح لمولاها الأوّل أن يتزوّج ابنتها ؟ قال : لا ، هي حرام ، وهي ابنته ، والحرّة والمملوكة في هذا سواء .

... وعن صفوان ، عن العلاء بن رزين ، مثله وزاد : « ثم قرأ هذه الآية : (**وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم**) ... »[1] .

فقد قرأ عليه السلام الآية للدّلالة على أن هذه البنت ربيبة للرجل ، وهي حرام ، وإذا كان المراد من « الربائب » هذا المعنى الوسيع ، فكذلك في « امّهات النساء » .

فما ذكره في (المحاضرات) لا يمكن المساعدة عليه .

---

(١) وسائل الشيعة ٤٥٨/٢٠ ، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، رقم : ٢ .

وأما البحث الكبروي ، وهو في حدّ تأثير وحدة السياق ، وقد اختلفت الأنظار في ذلك ، فقيل : إن أصالة الظّهور محكّمة في كلّ جملة من الكلام بالإستقلال ، ولا تأثير لوحدة السياق ، فقيام القرينة في جملة على كون المراد فيها هو العموم لا يؤثر في مدلول الجملة الاخرى . وقيل : بأنّ وحدة السياق من جملة القرائن الموجبة لحمل اللّفظ على غير معناه الظاهر فيه . وقيل : بالتفصيل بين الظهور الإطلاقي والظهور الوضعي .

واختار شيخنا دام ظلّه القول الأوّل ، اللّهم إلاّ إذا كان ظهور اللّفظ في معناه ظهوراً ، إطلاقيّاً ، فلكونه أضعف من الظهور الوضعي يسقط بمجرّد احتفافه بما يحتمل القرينيّة ، والسياق إن لم يكن قرينة فإنه يحتمل القرينيّة ، فالقول الثالث ـ الذي هو مختار الأكثر ـ غير بعيد .

وإنّ مورد البحث من موارد الظهور الإطلاقي ... وعليه ، يلزم الإجمال في « امّهات نسائكم » .

الوجه الرابع

ما ذكره المحقق النائيني[1] في توجيه فتوى الفخر بحرمة الثانية ، من أنه يكفي لترتب الحرمة التلبّس بعنوان امّ الزوجة موجبةً جزئية ، ولا يشترط صيرورتها امّ الزوجة بالفعل ، فيكون من قبيل ما نذكره في معنى قوله تعالى : (**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**)[2] من أنّ مجرَّد التلبّس بالظلم ـ ولو آناً مّا ـ مانع عن حصول الإمامة .

وهذا الوجه يجري في الكبيرة الاولى أيضاً .

وأورد عليه شيخنا : بأن العناوين المأخوذة في الأدلّة ظاهرة في الفعليّة ، إلاّ إذا دلّ الدليل على عدمها ، كما هو الحال في الآية المذكورة ، وسيأتي توضيح ذلك .

الوجه الخامس

ماذكره المحقق النائيني في توجيه فتوى الفخر أيضاً ، من أنّه لو خرجت المرأة عن الزوجيّة للرجل ثمّ ولدت بنتاً من غيره ، فلا ريب في حرمة البنت على الزوج الأوّل ، هذا في البنت بالنسب ، وكذلك الحكم في البنت بالرضاع ، فلو أرضعتها بعد خروجها عن الزوجيّة كانت البنت محرَّمة على الزوج ، إذ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، وكما أن البنت الرضاعيّة تحرم ، فكذا أُمّ الزوجة الرضاعيّة بعد زوال الزوجيّة ، فإنّها تصير أُمّاً وتحرم على الرجل .

فأورد عليه شيخنا : بأنّ حرمة البنت إنما كان بدليل ، كصحيحة محمد ابن مسلم المتقدّمة ـ في الوجه الثالث ـ فإنّها نصّ في الحكم المذكور ، مضافاً إلى صحيحة البزنطي الدالّة عليه بالإطلاق[3] .

---

(١) أجود التقريرات ٨٢/١ .

(٢) سورة البقرة : ١٢٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٤٥٧/٢٠ ، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، رقم : ١ .

أما بالنسبة إلى « امّ الزوجة » فالدليل هو عنوان (**أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ**)فيعود البحث والكلام في صدق هذا العنوان على المرأة التي انقضى عنها التلبّس بالزّوجيّة ... وهذا هو الفرق .

الوجه السادس

إن الدليل على حرمة الاولى هو النص والإجماع ، واستدلال الفخر بالقاعدة في المشتق يختص بالثّانية .

وأورد عليه شيخنا : بعدم النصّ على حرمة الاولى ، والروايات الواردة في أنّ رجلا تزوّج جاريةً فأرضعتها امرأته فسد النكاح[1] ، ظاهرة في فساد نكاح الصغيرة دون الكبيرة المرضعة ، ومع التنزّل عن هذا ، فإنّها تفيد فساد النكاح وانفساخه ، ومدّعى الفخر تبعاً لوالده هو الحرمة الأبديّة خاصةً .

بقي الإستدلال بالجماع ، وهو :

الوجه السابع

فقد ادّعاه الفخر ، وفي (جامع المقاصد) بكلمة « لانزاع »[2] وفي (الجواهر)[3] : « لا خلاف أجده » بل « الظاهر الإتفاق عليه » .

فالظاهر عدم الإشكال في الصغرى .

إلاّ أنّ من المحتمل قويّاً استنادهم إلى الآية المباركة (**أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ**) .

هذا تمام الكلام في الوجوه المستدل بها لحرمة الكبيرة الاولى ، وقد ظهر أن أقواها هو الأخير ، لكنّ شبهة الإستناد باقية .

قال الاستاذ : وحينئذ تصل النوبة إلى الإستدلال لعدم الحرمة بقوله تعالى : (**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**)[4] فإن مقتضاه ـ بعد الإجمال في قوله : (**أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ**) بالنسبة إلى المورد ـ وجوب الوفاء بالعقد عليها وبقاء زوجيّتها .

فإنْ نوقش في ذلك ، فمقتضى الإستصحاب بقاء الزوجيّة ، بناءً على جريانه في الشبهات الحكميّة ، إلاّ أنه ينبغي ملاحظة النسبة بينه وبين عمومات الإحتياط في الفروج ، وبقيّة الكلام في الفقه ، والله العالم .

٢ ـ هل يجري النزاع في اسم الزّمان ؟

ثم إنه ـ بالنظر إلى ما تقدّم في تحرير محلّ النزاع ـ يقع الكلام في دخول اسم الزّمان في بحث المشتق ، لأن هيئة « مفعل » ليس لها فردان ، أحدهما المتلبّس والآخر ما انقضى عنه التلبّس ، بل هو بين المتلبّس وغير المتلبّس أبداً ، لكون الذات فيه ـ أعني الزمان ـ متصرّمة لا بقاء لها ، فأيّ فعل وقع في أيّ زمان ، فإن ذلك الزمان قد تلبّس بذلك الفعل وانصرم معه ، بخلاف « الضارب » و « الناصر » وما شاكل ذلك .

---

(١) وسائل الشيعة ٣٩٩/٢٠ ، الباب ١٠ من أبواب الرضاع .

(٢) جامع المقاصد في شرح القواعد ٢٣٨/١٢ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام .

(٣) جواهر الكلام ٣٢٩/٢٩ .

(٤) سورة المائدة : ١ .

فيكون اسم الزمان خارجاً عن البحث .

الوجوه المذكورة لإدخال اسم الزمان

وقد حاول المحقّقون إدخال اسم الزمان في محلّ النزاع ، وهذه هي الوجوه التي ذكروها مع التأمّل والنظر فيها :

الوجه الأول

إن الهيئة في اسم الزمان موضوعة لمفهوم عام ـ بناءً على أنّ الموضوع له هو الأعم من المتلبّس وما انقضى عنه ـ إلاّ أنّ هذا المفهوم العام ليس له إلاّ مصداق واحد ، نظير لفظ « واجب الوجود » فهو غير موضوع للشخص ، بل الموضوع له هو الموجود المستغني عن الغير ، لكنْ ليس له في الخارج إلاّ مصداق واحد . ونظير لفظ « الله » بناءً على أنه موضوع لمفهوم المعبود بالحق وليس علماً للذات المقدسة ، ولكنّ المصداق واحد .

قاله المحقق الخراساني في (الكفاية) .

فقال الاستاذ :

إنّه واضح الضعف ، أمّا أوّلا : فلأن لفظ « الواجب » معناه الثابت ، وهو مطلق ، وقد أُضيف إلى « الوجود » في « واجب الوجود » فكان معناه : الوجود المستغني عن الغير ، فليس لهيئة الإضافة هذه وضع على حده ، للدلالة على المعنى المذكور ، ولفظ « الله » لا يتأتّى فيه بحث المشتق ، وكأنه اختلط عليه هذا اللّفظ بلفظ « الإله » ويشهد بذلك التدبّر في كلمة « لا إله إلاّ الله » .

وأمّا ثانياً : فإن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فلو سلّمنا أن للفظ « واجب الوجود » وضعاً على حدة ، غير وضع لفظة « الواجب » ولفظة « الوجود » ، كان جائزاً تعلّقُ غرض الواضع لأن يفهم بهذا اللّفظ ـ وكذا لفظ « الجلالة » ـ مفهوماً عامّاً ، وإنْ ثبت بالبرهان العقلي أنْ لا مصداق له إلاّ الذات المقدّسة ، ولكنّ وضع « مفعل » للزمان الأعم الجامع بين المتلبّس وما انقضى عنه التلبّس لغو محض ، ولا يترتب عليه أيّ أثر عقلائي .

فهذا الوجه لا يرجع إلى محصَّل .

الوجه الثاني

إنه كما أن « الشهر » و « السنة » وكذا « السبت » و « الأحد » ونحوها موضوعات لمعاني كليّة ، فللشهر مصاديق ، وللسبت مصاديق ... وهكذا ، والمصاديق هي التي تتعدّد ، أمّا الأسماء هذه فهي موضوعة للمعاني الكليّة لا لهذه المصاديق ، كذلك الحال في أسماء الزمان ، فهي موضوعة للمعاني الكليّة الباقية مع زوال الأفراد ، فإن « مقتل الحسين عليه السلام » اسم لليوم العاشر من المحرم ، وعاشر محرَّم غير موضوع لخصوص اليوم الذي وقعت فيه الواقعة ، أي اليوم المتلبِّس بالقتل ، بل هو موضوعٌ لمفهوم باق بعد انقضاء التلبّس .

قاله المحقق النائيني .

فقال شيخنا دام ظلّه :

أوّلا : إن قياس ما نحن فيه بأسماء كليّات قطعات الزمان ، قياس مع الفارق ، فمن الواضح أنّ الشهر أو السبت ليس اسماً لهذا الشهر أو ذاك ، أو لهذا السبت أو ذاك ، بل اسم للكلّي وللطبيعي ، كما هو الحال في وضع « الإنسان » الصادق على « زيد » و « عمرو » وغيرهما ... وكذلك عاشر المحرَّم ...

لكنّ « مقتل الحسين » اسم للزمان الخاص الذي كان ظرفاً لذلك الوصف ، ولتلك الحصّة الخاصة من الزمان ، فليس « العاشر من المحرم » هو « مقتل الحسين » .

وثانياً : إن الأوصاف التي هي المبادئ في اسم الزمان ، كالقتل في « المقتل » والبعث في « المبعث » والولادة في « المولد » وأمثال ذلك ، إنما يتحقّق في الأفراد والمصاديق ، وليس ظرفها هو الكلّي ، وإن كان وجوده بوجود الفرد ، وكذلك الأمر في « عاشر محرَّم » فالذي كان ظرفاً للحادثة هو العاشر من المحرم المتخصص بتلك الخصوصيّة ، وأمّا الكلّي بدون التخصّص فلا يعقل أنْ يكون ظرفاً لمكان أو لزمان ، فالقتل قائم بهذه القطعة الخاصّة من الزمان ، لا كلّي العاشر من المحرَّم ، فإن كان الكلّي باقياً بعد زوال التخصّص لزم وجود الكلّي مع زوال الفرد ، وهذه مقالة الرجل الهمداني ، وإنْ كان موجوداً بوجود الفرد ، والفرد ظرفٌ للواقعة ، فلا محالة تزول الذات بزوال الخصوصيّة . فالوجه المذكور غير مفيد .

الوجه الثالث

إنّ الأزمنة والآنات وإنْ كانت وجودات متعدّدة متعاقبة متّحدة بالسنخ ، ولكنّه حيثما لا يتخلّل بينها سكون ، فالمجموع يعدّ عند العرف موجوداً واحداً مستمرّاً ، نظير الخطّ الطويل من نقطة إلى نقطة معيّنة ، فبهذا الإعتبار يكون أمراً واحداً شخصيّاً مستمرّاً من أوّله إلى آخره ، فيصدق عليه كلّما شك فيه : إنه شك في بقاء ما علم بحدوثه ، فيشمله دليل حرمة النقض .

وحينئذ ، فبعين هذا الجواب نجيب عن إشكال المقام أيضاً ، حيث أمكن لنا تصوّر أمر قار وحداني ، يتصوَّر فيه الإنقضاء ، بمثل البيان المزبور ، وإنْ بلغ تلك الأفراد المتعاقبة ما بلغ ، إلى انقضاء الدهر .

فإنّ مناط الوحدانيّة حينئذ إنما هو بعدم تخلّل السكون ، فيما بين تلك الأفراد ، فما لم يتخلَّل عدمٌ بينها يكون المجموع موجوداً واحداً شخصيّاً مستمرّاً .

نعم ، ذلك إنما هو فيما إذا لم تكن تلك القطعات المتعاقبة من الزمان مأخوذةً موضوعاً للأثر في لسان الدليل ، معنونةً بعنوان خاص ، كالسنة والشهر واليوم والساعة ، ونحوها ، وإلاّ فلابدَّ من لحاظ جهة الوحدانيّة في خصوص

ما عنون بعنوان خاص من القطعات ، فيلاحظ جهة المقتليّة مثلا في السنة أو الشهر أو اليوم أو الساعة ، بجعل مجموع الآنات التي فيما بين طلوع الشمس مثلا وغروبها أمراً واحداً مستمراً ، فيضاف المقتليّة إلى اليوم والشهر والسنة . فتدبّر .

قاله المحقق العراقي[1] .

قال شيخنا دام ظلّه :

أوّلا : كيف يعقل الوجودات في الزمان ؟ إن القول بأن للزمان أجزاء ووجودات يستلزم القول بالآن في الخارج ، وبالجزء الذي لا يتجزّأ ، وبطلان الجوهر الفرد ، والجزء الذي لا يتجزأ ، ضروري عند أهله ، بل الزمان وجود واحد لكنّه متصرّم في ذاته .

وثانياً : إنّ الزمان وإنْ كان واحداً ، إلاّ أن هذه الوحدة لا تنفع في اسم الزمان ، لأنه لو كان الزمان باقياً كما قال ، إمّا عرفاً وإمّا عقلا ، لعدم تخلل العدم ، كان يومنا هذا مقتل الحسين ، مبعث الرسول ، لأن المفروض بقاء الذات وهو واحد شخصي ، فيلزم صدق هذه العناوين على كلّ يوم من الأيام ، وهو باطل ، لما تقدّم من أن « مقتل الحسين » ـ مثلا ـ هو تلك الحصّة الخاصّة من الزمان ، فالزمان وإنْ كان واحداً مستمرّاً ، لكنْ ليس كلّ قطعة منه يسمّى باسم مقتل الحسين ، ومن الواضح تصرّم تلك القطعة وزوال تلك الحصّة ، ولا أثر لوجود أصل الزمان .

وثالثاً : إن في كلامه تناقضاً ، فهو من جهة يقول : الزمان وجودات وأفراد ، ومن جهة اخرى يقول : هو واحد شخصي .

وتلخّص : إن هذا الجواب أيضاً غير مفيد .

الوجه الرابع

إن هيئة « مفعل » موضوعة للجامع بين ظرف الزمان وظرف المكان ، فالمقتل وضع للجامع بين زمان القتل ومكان القتل ، وانحصار المفهوم العام بالمصداق الواحد لا ينافي الوضع لذلك المفهوم ولا يضرُّ بصحّته كما تقدَّم ، ومن الواضح أن اسم المكان ينقسم إلى المتلبّس وما انقضى عنه التلبّس ، وبذلك يتمّ دخول « مفعل » في محلّ البحث ومورد النزاع في بحث المشتق .

قاله المحقق الإصفهاني ، وتبعه السيد البروجردي ، وهو مختار (المحاضرات)[2] .

قال الاستاذ دام ظلّه :

إن هذا الوجه يرفع الإشكال ثبوتاً ، لما تقدّم من أن هذا البحث هيوي لا مادّي ، فإذا كانت هيئة « مفعل » موضوعة لوعاء الفعل ، الأعمّ من الزمان والمكان ، لا لخصوص الزمان وللمكان المتلبس بالمبدء والمنقضي عنه التلبّس ، وإنْ لم يكن للزمان ذلك ، صحَّ أن يجري النزاع في تلك الهيئة كسائر الهيئات المطروحة في البحث .

ردّ الايراد الثبوتي

---

(١) نهاية الأفكار ١ ـ ٢ : ١٢٩ ط جامعة المدرّسين .

(٢) محاضرات في اصول الفقه ٢٤٥/١ .

وما قيل : من أنَّ مفهوم اسم الزمان ليس ظرفاً لوقوع الفعل ووعاءً له في الخارج ، بل الزمان أمر ينتزع أو يتولّد من تصرّم الطبيعة وتجدّدها ، كما حقّق في محلّه ، فقد أجاب عنه شيخنا دام بقاه فقال :

إنّ ما ذكره في حقيقة الزمان يبتني على قول أصحاب الحركة الجوهرية من أنه مقدار تجدّد طبيعة الفلك ، لكن دعوى تولّده بمعنى كون نسبة الحركة إلى الزمان نسبة العلّة إلى المعلول ، باطلة قطعاً ، لعدم تولّد شيء في الخارج اسمه الزمان من الحركة والتجدّد . وأمّا دعوى كونه منتزعاً ـ والأمر الإنتزاعي عبارة عن الحيثيّة الوجوديّة لما كان له مطابق في عالم الأين ، كالفوقيّة ، إذ أنها حيثيّة موجودة بوجود ذات ، وليس لها وجود في قبالها ، نعم هي مغايرة مفهوماً لذات الفوق كالسقف مثلا ، وقد حقق المحقق الإصفهاني هذا المطلب في (رسالة الحق)[1] فيردّها :

إنه قد وقع الإتّفاق على أنّ الزمان مقدار الحركة القطعيّة ، وعلى أنه يقبل القسمة إلى أقسام كثيرة ، من السنة والشهر واليوم والساعة ، وأن لكلّ واحد من الأقسام أقساماً ، فهذا من جهة ، ومن جهة أُخرى ، فقد اتّفقوا على أنّ تجدّد الطبيعة أمر بسيط ، وانتزاع المركّب من البسيط محال .

هذا كلّه من الناحية العقليّة .

وأمّا من الناحية العرفيّة ، ومن المعلوم أن بحثنا عرفي لا فلسفي ، فإنّ أهل العرف يرون الزمان ظرفاً للزمانيّات ، وتشهد بذلك إطلاقاتهم في الكلمات الفصيحة ، حيث يجعلون الزمان ظرفاً للحادثة كما يجعلون المكان ظرف لها ، وقال ابن مالك في (ألفيّته) :

« الظّرف وقت أو مكان ... » .

ثم إنّ مرادنا من « الذات » المأخوذة في المشتق هو الذات المبهمة من جميع الجهات إلاّ من حيثية انتساب المبدء إليها ، فعندما نقول « المفتاح » فالذات المأخوذة فيه مبهمة من جميع الجهات إلاّ من جهة نسبة الفتح ، ولذا ينطبق هذا العنوان على تلك الآلة ، سواء كانت من حديد أو خشب أو غيرها ، وكذا على من فتح عقدةً أو حلّ مشكلة . وعندما نقول « الحادث » فالذات المأخوذة فيه مفهوم مبهم من جميع الجهات إلاّ من جهة نسبة الحدوث إليها ، فهي حادثة سواء كانت عقلا أو إنساناً أو ناراً أو بياضاً ... فإن صدق الحادث على كلّ واحد من ذلك حقيقي .

فظهر أنْ لا محذور من أخذ مفهوم جامع بين الزمان والمكان ، بأن يكون الموضوع له « المفعل » هو « ما وقع فيه الفعل » ويكون المصداق تارةً هو الزمان وليس له ما انقضى عنه التلبّس ، واخرى المكان ، وله المتلبّس وما انقضى عنه التلبّس بالمبدء .

فما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني وأتباعه سالم عن الإشكال الثبوتي .

ورود الإيراد الاثباتي

---

(١) حاشية المكاسب ٢٦/١ ـ ٢٧ .

إلاّ أنه ممنوع إثباتاً ، لعدم الدليل على ماذكروه ، إذ لا نصَّ عليه من أئمة اللّغة ـ إن كان قولهم مثبتاً للوضع ـ ولا أنّ علائم الحقيقة كالتبادر قائمة عليه .

وعلى الجملة ، فلا دليل على أن هيئة « مفعل » موضوعة للزمان والمكان معاً بنحو الإشتراك المعنوي .

فهذا الوجه أيضاً لا يرفع الإشكال .

وتلخّص : إن اسم الزمان خارج عن البحث .

٣ ـ هل يجري النزاع في الأفعال والمصادر المزيدة ؟

ووقع الكلام أيضاً في المصادر المزيدة والأفعال .

فصرّح المحقق الخراساني بعدم جريان البحث فيهما وقال : بأن المصادر المزيد فيها ـ كالمجرّدة ـ مدلولها عبارة عمّا يقوم بالذات ، وأمّا الأفعال فتدلّ على النسب الخاصّة ، من النسبة القياميّة والحلوليّة والصدوريّة والوقوعيّة ، ولا المادّة فيها قابلة للحمل ، ولا الهيئة ، فتكون خارجة عن البحث .

قال شيخنا دام ظله :

ولعلّ الوجه في تخصيصه البحث بالمصادر المزيد فيها : ما قيل في المجرَّد من أنه الأصل في الإشتقاق ، فيكون خروجه تخصصيّاً ، لأنه إذا كان مبدء الإشتقاق فهو غير مشتق ، ثم إنه أشار إلى المصدر المجرَّد أيضاً للدّلالة على مسلك التحقيق من أنّه أيضاً مشتق ، لأنّ المشتق ما أُخذ من المادّة البسيطة « ض ، ر ، ب » ونحوه ، وكان تحت هيئة من الهيئات ، والمصدر كذلك ، إذ مدلوله النسبة الناقصة ، وله هيئة .

فالصحيح : إن المصادر مطلقاً مشتقّة ، والأصل في الإشتقاق هي تلك الهيئة المجرّدة عن المادّة ، والتي نسبتها إلى المادّة نسبة الهيولى إلى الصّورة النوعيّة ، فكما أنّ الهيولى تتخلّى عن صورة لتأخذ صورة اخرى ، فكذلك مادة « ض ، ر ، ب » إذا كانت في هيئة لا يمكن أن تأخذ هيئةً اخرى ، فقولهم : المصدر أصل الكلام لا أصل له .

وقد يقال : بأنّ هيئة اسم المصدر لمّا كانت لا تدلّ على شيء سوى أنها للتلفّظ ، فهي الأصل في الكلام ، بخلاف المصدر فإن له نسبة ناقصة ، فإنْ لوحظ بحيثيّته الصدوريّة كان مصدراً ، وإنْ لوحظ بدونها فهو اسم مصدر ، ويقابلهما الفعل ، فإنّ هيئته تامّة يصحّ السكوت عليها ، والمدلول فيه هو النسبة التامّة .

وأمّا الإستدلال على خروج الأفعال بأنها مشتملة على النسبة الصدوريّة والحلوليّة ، فهي غير قابلة للحمل ، فينقض بهيئة اسم الفاعل مثل « ضارب »

الذي نسبته صدوريّة ، و « حلو » الذي نسبته حلوليّة ، بل التحقيق أن المناط هو الصلاحيّة للاتحاد مع الذات ، وهذا موجود في سائر المشتقات غير المصادر والأفعال .

هل في الفعل دلالة على الزمان ؟

المشهور بين النحاة ذلك ، وقد نصّ صاحب (الكفاية) وجماعة على أنه اشتباه ، لأنّه لابدّ لكلّ مدلول من دالّ يدلّ عليه ، والأفعال ليست إلاّ الموادّ والهيئات ، أمّا المادّة فتدلّ على الحدث فقط ، وأما الهيئة فهي عبارة عن معنىً حرفي ، وهو واقع النسبة الخاصّة ، فلا دالّ على دخول الزمان في مداليل الأفعال .

وربما يقال : بأن الزمان مدلولٌ التزامي للفعل ، لا مطابقي وتضمّني .

وفيه : إن الأفعال تستعمل في موارد كثيرة لا تلازم لها مع الزمان ولا تقارن ، ففي قولنا « مضى الزمان » مثلا لا توجد ملازمة ومقارنة بين المضيّ والزمان .

وأيضاً : لا ريب في إطلاق هذه الهيئات على الله وعلى المجرَّدات ، فنقول : « علم الله » ، وعلم الله سبحانه فوق الزمان ، والمجرَّد لا زمان فيه .

فإمّا أنْ يلتزم بالمجاز في جميع هذه الإستعمالات ، لكنّها من فعل الإنسان ، وهو لا يرى ـ بالوجدان ـ فرقاً في الإستعمال والإسناد بين « علم الله » و « علم زيد » ، فلا وجه للإلتزام بالمجاز ، ولا دليل على الدلالة الإلتزامية بل الدليل دالّ على عدمها .

وعلى الجملة ، فإن هذه الصيغ تستعمل في جمل لا دخل للزمان في معانيها ، وليس في استعمالها فيها أيّة عناية .

وكلّ ذلك دليلٌ على بطلان ما اشتهر على ألسنة النّحاة .

الإشكال المهم

لكنّ الإشكال المهمّ ـ وقد أشار إليه في (الكفاية) أيضاً ـ هو وجود الفرق الواضح بين الفعل الماضي والفعل المضارع ، فإنّ مدلول الأوّل مشتمل على قبليّة ، ومدلول الثاني مشتمل على بعديّة ، لأنه إنْ كان موضوعاً للحال والمستقبل معاً ، فمدلوله ما يقابل البعديّة ، وإن كان موضوعاً للمستقبل فقط ، ففيه دلالة على البعديّة .

وهذا كاف لإثبات دلالة الأفعال على الزّمان ... فما هو الجواب ؟

الأجوبة عن الإشكال

١ ـ أجاب في (الكفاية) بأنه لا يبعد أنْ يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة اخرى توجب الدلالة على المضيّ في الماضي ، وعلى الحال والإستقبال في المضارع .

لكنْ ما المراد من الخصوصيّة ؟

ذكر السيد الحكيم[1] ما حاصله : أنّها خروج المبدء من القوّة إلى الفعل في هيئة الفعل الماضي ، وعدم خروجه في هيئة الفعل المضارع .

وهذا يرجع إلى ماذكره المحقق المشكيني من أن هيئة الماضي موضوعة للنسبة التحققّية ، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة التوقعيّة .

---

(١) حقائق الاصول ١٠٢/١ ط البصيرتي .

فهذه هي الخصوصية في كلّ منهما .

وهذا الجواب ـ كما ذكر شيخنا دام ظلّه ـ إنّما يفيد في الزمانيّات فقط ، وفيها يتصوّر القوّة والفعل ، أما بالنسبة إلى ذات الباري سبحانه ، وكذا سائر المجرّدات ، فلا يعقل الخروج من القوّة إلى الفعل ، إذ المجرّد حقيقته الفعل ولا تشوبها القوّة أصلا ، فما ذكرا في توجيه جواب المحقق الخراساني يستلزم الإلتزام بالمجاز في جميع موارد إطلاق صيغ الماضي والمضارع في كافّة المجرّدات . وهذا هو المحذور المتوجّه على كلام النحاة .

٢ ـ وأجاب في (نهاية الدراية)[١] أمّا بالنسبة إلى الزمان والزمانيّات ، فبإنّ هيئة الماضي موضوعة للنسبة المتّصفة بالتقدّم ، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة المتّصفة بالحاليّة أو المستقبليّة ، والتقدّم والتأخّر في الزمانيّات يكون بالعرض ، وفي نفس الزمان بالذات ، وقولنا : مضى الزمان الفلاني ، ويأتي الزمان الفلاني ونحو ذلك ، كلّه حمل حقيقي وليس بمجاز أصلا .

وأمّا بالنسبة إلى ذات البارئ سبحانه ، فإن إطلاق الماضي والمضارع إنّما هو من جهة أن معيّة الحق سبحانه مع الموجودات معيّة القيوميّة ، وهذه المعيّة مع الموجود السابق سابقة ، ومع اللاّحق لاحقة ، فالسّبق واللّحوق غير مضافين إليه تعالى ، بل هما مضافان إلى ما يقوم به ، فكان إطلاق الماضي والمضارع بالنسبة إليه بلحاظ هذا السبق واللّحوق .

وأورد عليه شيخنا : بأنا لمّا نقول « علم الله » و « يعلم الله » ونحو ذلك ، نستعمل الهيئة في نفس الذات المقدّسة ، لا في السابق أو اللاحق الذي كان مع الله ، فلا مناص له إلاّ الإلتزام بالمجاز والعناية ، وهو كرّ على ما فرّ منه .

٣ ـ وأجاب في (درر الاصول)[٢] بما حاصله :

أوّلا : إن الفعل الماضي موضوع لمضيّ المادّة التي تحت هيئة الماضي ، بالنسبة إلى حال الإطلاق ، بدليل قولهم : مضى الزمان .

وفيه : إن « مضى » فعل ماض ، والمبدء فيه : « م ، ض ، ي » فإذا كانت الهيئة في الماضي دالّةً على المضي ، كان الكلام : مضى المضي ، وهذا غلط .

وثانياً : إن الفعل المضارع موضوع للمستقبل ولا دلالة له على الحال .

وفيه : إن لازم هذا الكلام الإلتزام بالمجاز في قوله تعالى : (**يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا**)[٣] وقوله : (**يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**)[٤]ونحوهما من الآيات وغيرها المراد فيها الحال لا المستقبل .

على أن ماذكره خلاف المشهور من أن المضارع موضوع للجامع بين الحال والمستقبل .

---

(١) نهاية الدراية ١٨١/١ .

(٢) درر الاصول ٦٠/١ ط جامعة المدرّسين .

(٣) سورة سبأ : ٢ .

(٤) سورة التغابن : ٤ .

٤ ـ وأجاب في (المحاضرات)[1] بأنّ مدلول هيئة الفعل الماضي هو قصد المتكلّم وقوع المادة في الزمان السابق على التكلّم ، ومدلول هيئة الفعل المضارع قصده وقوعها بعد زمان التكلّم ، أللهم إلاّ إذا قامت قرينة على الخلاف ... فليس معنى الهيئة وقوع المادّة قبل زمان التكلّم أو بعده ، نعم ، في الزمانيّات لابدّ من وقوع المادّة قبله أو بعده ، لكنَّ هذا من لوازم الموجودات الزمانيّة ، وليس مدلول الهيئة . وعلى ذلك ، فليس مدلول قول القائل « علم الله » مثلا تحقّق علمه سبحانه قبل زمان التكلّم ، بل إخبار المتكلّم عن قصده علم الله قبل زمان تكلّمه ، بداهة أن علمه تعالى لا ينقسم إلى قبل وبعد زمان التكلّم .

وأورد شيخنا دام ظلّه على هذا الجواب : بأنّه يبتني على مسلك صاحبه في المعنى الحرفي ، من أن الحروف ـ وكذا الهيئات ـ موضوعة لإيجاد التضييقات في المعاني الاسمية ، فإذا أخبر المتكلّم عن علم الله سبحانه وقصد تضييق إخباره أبرز قصده بهيئة الفعل الماضي أو بهيئة الفعل المضارع ... وقد تقدّم الكلام على هذا القول في محلّه ، لكن الإشكال هنا هو : إنه لا ريب أن معاني الهيئات معان حرفيّة ، والمعاني الحرفيّة ـ تختلف سنخاً وجوهراً عن المعاني الاسميّة ـ وإن اختلفوا في كيفية هذا الإختلاف وحقيقته ـ وعليه ، فلا يعقل أن يكون « القصد » هو المعنى الذي تدلُّ عليه الهيئة ، لأنه ـ أي القصد ـ معنىً اسمي ، كما لا يخفى .

المختار في الجواب لدى الشيخ الاستاذ

وبعد أنْ فرغ شيخنا دام ظلّه من تحقيق الوجوه التي ذكرها الأعلام ، أفاد بلحاظها وبالنظر إلى كلام النحاة :

إنّ هيئة الماضي موضوعة للنسبة الموصوفة بالتقدّم على زمان النطق ، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة الموصوفة بالتأخّر عنه ، من غير دخل للتقدّم والتأخّر في مفهوميهما ، فمفهوم « علم » ليس إلاّ المعنى الذي هو مدلول المادّة ، أمّا كونه « في الزمان الماضي » فهذه ضميمة من عندنا ، نعم ، هذا العلم يقع مقترناً بذاك الزمان ، أو مقترناً مع زمان الحال أو المستقبل في « يعلم » .

فليس في مفهوم الفعل والهيئة الموضوعة له الدلالة على الزمان ، ولا الخروج من القوّة إلى الفعل ، أو العدم إلى الوجود ، وإنما المدلول مجرّد تحقّق المادّة قبل أو بعد زمان النطق ، وهذه هي الخصوصيّة المشار إليها في كلام (الكفاية) ... ومن هنا صحّ قولنا علم الله ، يعلم الله ، إذ ليس المعنى إلاّ وجود علمه تعالى قبلُ وفي الحال والمستقبل .

نعم ، لازم ذلك في الماديّات مثل « وجد زيد » ، و « يوجد زيد » هو الخروج من القوة إلى الفعل ، ومن العدم إلى الوجود ، وهذا لا ينافي ماذكرناه في المفهوم الموضوع له الهيئة .

كما أنّ « الإقتران » بالزمان أمرٌ ، وكون الزمان دخيلا في المعنى أمرٌ آخر ، وقد جاء في كلام ابن الحاجب ونجم الأئمة الرضي الإسترابادي وغيرهما أن الفعل كلمة مدلولها الحدث المقترن بأحد الأزمنة الثلاثه ،

---

(١) محاضرات في اصول الفقه ٢٤٧/١ .

وهكذا جاء في كلام ابن هشام ، إلاّ أنّه خالف فقال كبعضهم في (شذور الذهب)[1]بدلالة الفعل على الزمان ، ولذا ورد الإشكال .

والحاصل : إن الوقوع في الزمان والإقتران به في الوجود يعتبر قيداً للمفهوم وليس جزءً له ، فصحّ إطلاق الهيئة في الزمانيّات ، وفي المجرّدات ، وبالنسبة إلى الباري سبحانه وتعالى ، فتدبّر .

٤ ـ هل يجري النزاع في اسم الآلة واسم المفعول ؟

قد عرفت موضع النزاع في بحث المشتق ، وأنه بحثٌ هيوي وليس بمادّي ، فلا دخل لاختلاف المواد فيه ، من كون المبدء أمراً فعليّاً ، أو أمراً شأنيّاً ، أو ملكةً من الملكات ، أو حرفةً من الحرف .

ففي مثل « القيام » يكون التلبّس هو التلبّس الفعلي بالمبدء ، فإذا انقضت الفعليّة فقد انقضى عنه المبدء .

وفي مثل « المجتهد » يتحقق التلبّس بتحقق الملكة ، ويكون انقضاؤه بانقضاءِ الملكة ، ولذا يصح إطلاق المجتهد على صاحب الملكة وإن كان في حال النوم مثلا .

وفي مثل « البقّال » كذلك .

وكذلك الكلام في مثل « المفتاح » ونحوه من أسماء الآلات ، فإنّ هيئة « المِفعال » دالّة على التلبّس حقيقةً ، لأن المناط في مثله هو التلبس بالشأنيّة للفتح في « المفتاح » وللكنس في « المكنسة » مثلا ... وهكذا ، لا التلبّس بالفتح والكنس فعلا ، فأسماء الآلات داخلة في البحث ، لانطباق الضابط عليها ، خلافاً لمن استشكل في ذلك .

كما أنّ استدلال المحقق النائيني على خروج « اسم المفعول » بأنه موضوع لمن وقعت عليه المادّة ، ومن وقع عليه المادة لا ينقلب عمّا هو عليه ، فلا مِصداقية لـ « من انقضى عنه التلبّس بالمبدء » فيه ، فلا يشمله الضابط ، مردود :

أمّا نقضاً ، فباسم الفاعل ، فهو موضوع لمن صدر منه المبدء ، ومن صدر منه المبدء لا ينقلب عمّا هو عليه ، وقد وافق على دخوله في البحث .

وأمّا حلاً ، فبأنّ البحث هو : هل هذه الهيئة موضوعة لتلك الذات في حال وقوع المادّة عليها فقط ، أو هي موضوعة لها بِصِرف أنها تلبّست بذلك وانقضى عنها ، كما أنّ اسم الفاعل كذلك ؟

المقدمة الثالثة (في المراد من « الحال » في عنوان البحث)

---

(١) شرح الكافية : ٢١٨ ط القديمة .

هل أن « الحال » في عنوان البحث في كلام الأعلام ـ وقولهم : هل المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدء في الحال أو أنه حقيقة في الأعم ؟ ـ عبارة عن حال التلبّس بالمبدء ، أو عبارة عن حال الجري والتطبيق على المصداق الخارجي ، أو عبارة عن حال النطق والنسبة الكلاميّة ؟

قد كرّرنا أن هذا البحث مفهومي ، فهو يدور حول أنّ مفهوم الهيئة هل هو عبارة عن خصوص الحصّة المتلبّسة بالمبدء من الذات أو أنّه أعمّ من المتلبّسة والتي انقضى عنها التلبّس ، فهو بحث مفهومي مردّد بين الأقل والأكثر ، أو بين المتباينين .

فالمراد من « الحال » هو حال التلبّس لا محالة ، لا حال النطق ولا حال الحمل والإسناد ، وممّا يوضّح أنْ ليس المراد حال النطق قولنا : زيد كان ضارباً بالأمس وسيكون ضارباً في الغد ، فإنّه إطلاق حقيقي ، مع أنه ليس المراد حال النطق ، كما يوضّح أنّ المراد ليس حال الإسناد صحّة إطلاق المشتقّات في المجرّدات وهي لا موضوع للزمان فيها .

وتلخّص : إن المراد حال التلبّس ، إلاّ أن فعليّة كلّ مادّة بحسبها ، كما ظهر من المقدمة السابقة .

هذا تمام الكلام في المقدّمات ...

فما هو مقتضى الأدلّة والاصول ...

مقتضى الأدلّة والأُصول

في معنى المشتق

ويقع البحث في مقامين :

الأول : في مقتضى الأدلَّة .

والثاني : في مقتضى الاصول ، بعد اليأس عن الأدلَّة .

والكلام في المقام الثاني في جهتين :

الاولى : فيما يقتضيه الأصل من الجهة الاصوليّة ، فيبحث عمّا هو مقتضى الأصل في تنقيح وتعيين المفهوم الموضوع له المشتق .

والثانية : فيما يقتضيه الأصل من الجهة الفقهيّة ، فإن لم يقم أصلٌ يوضّح وينقّح الموضوع له ، فما هو الأصل الذي يرجع إليه الفقيه في مقام الفتوى ؟

المقام الثاني

وقد قدّم في (الكفاية) البحث في المقام الثاني ، ونحن أيضاً نتبعه في ذلك :

تأسيس الأصل من الجهة الاصوليّة

والأصل في هذه الجهة إمّا عقلائي وإمّا تعبّدي ، وهو ـ على كلّ تقدير ـ مفقود ، كما سيأتي ، ولنذكر قبل الورود في بيان ذلك ، ما يلي :

إن المفروض هو الجهل بسعة مفهوم الهيئة وأنه أعمّ من المتلبّس وما انقضى عنه ، أو ضيقه وأنه خصوص حال التلبّس ، فهل يكون هذا التردّد من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر أو من قبيل المتباينين ؟

قالوا : بأنه من قبيل الأوّل .

فقال الاستاذ دام بقاه : بأنّ النسبة بين العام والخاص ، وكذا المطلق والمقيّد ، في مرحلة الصّدق على الخارج ، هي النسبة بين الأقل والأكثر ، لأنّ كلّ خاصّ فهو العام مع خصوصيّة إضافيّة فيه ، كما في أعتق رقبةً مؤمنة ، أمّا النسبة بينهما في مرحلة اللّحاظ والتصوّر فهي التباين ، ومن هنا قال المحقق الإصفهاني بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل التّضاد ، فهما بحسب الوجود الخارجي مجتمعان ، أما بحسب اللّحاظ فلا يجتمعان .

وبناءً على هذا ، فلمّا كان بحث المشتق يدور حول المعنى الموضوع له الهيئة ، وهذا ممّا يتعلَّق بمرحلة التصوّر لا مرحلة الصدق الخارجي ، فالنّسبة بين الأخصّ والأعم من قبيل المتباينين .

وفائدة هذا المطلب هي : أنه إنْ كان من الأقل والأكثر ، فالجامع بين المتلبّس ومن انقضى عنه التلبس ملحوظ لا محالة ، ويرجع الشك حينئذ إلى الزائد ، فيكون خصوص التلبّس مجرى الأصل ... إلاّ أن القوم قالوا بجريان الأصل في كلا الطرفين ، وهذا مما يشهد بكون مورد البحث من المتباينين لا من الأقل والأكثر .

فالبحث من الجهة الاصوليّة شبهة مفهوميّة مردّدةٌ بين متباينين ، لأن كلاً من المتلبّس والأعمّ يلحظ بلحاظ مستقل . أمّا من الجهة الفقهيّة ، فشبهة مفهوميّة مردّدة بين الأقل والأكثر ، كما سيأتي .

فهل هناك أصل ليرجع إليه في هذه الجهة ؟ إن صورة المسألة هي : إن المشتق إن كان موضوعاً للأعم فهو مشترك معنوي ، وإنْ كان موضوعاً لخصوص المتلبّس ، فاستعماله في الأعم مجاز ، فيعود الأمر إلى الدوران بين الإشتراك والمجاز ، فهل من أصل عقلائي ؟

كلاّ ، لا يوجد عند العقلاء أصل يرجعون إليه في مثل هذه المسألة ، إلاّ أن يقال بأنّ الغلبة مع الإشتراك ، والشيء يلحق بالأعمّ الأغلب في السيرة العقلائية .

لكن الغلبة غير ثابتة ، والسّيرة غير مسلّمة .

هذا ، بغض النظر عن أنّا بصدد تأسيس الأصل ، والترجيح بالغلبة الذي هو من مرجّحات باب تعارض الأحوال يعدُّ من الأدلّة .

وهل من أصل تعبّدي ؟ والمراد أصالة عدم لحاظ الواضع لدى الوضع خصوص المتلبّس وحال التلبّس مثلا ، ولكن فيه :

أوّلا : إنّ موضوع الأثر هو الظهور ، وأمّا اللّحاظ فليس موضوعاً للأثر ، فلا يجري فيه الإستصحاب .

وثانياً : إن إستصحاب عدم لحاظ خصوص المتلبّس لازمه لحاظ الأعمّ منه ومن انقضى عنه التلبّس ، فلا يثبت الوضع للأعمّ إلاّ على القول بالأصل المثبت .

وثالثاً : إذا كانت أركان الإستصحاب في طرف عدم لحاظ خصوص المتلبّس تامّةً ، فهي في طرف عدم لحاظ الأعمّ تامّة كذلك ، فيقع التعارض بينهما ويسقطان بالمعارضة .

تأسيس الأصل من الجهة الفقهيّة

أي : إذا لم تفِ الأدلّة في بحث المشتق لإثبات أحد القولين ، فبأيّ أصل من الاصول يأخذ الفقيه ؟ وماهي وظيفته بالنسبة إلى المشتق الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّة ؟

إن مورد البحث هو الشبهة المفهوميّة ، أي الشبهة الحكميّة الناشئة من إجمال مفهوم موضوع الدّليل ، من جهة كونه مشتقاً ، وأنّه لا يعلم أنه وضع لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للأعم منه ومن انقضى عنه ، وله في الفقه أمثلة كثيرة ، كمسألة أمّ الزوجة التي بحثنا عنها بالتفصيل ، وكمسألة كراهة البول تحت الشجرة المثمرة ، وكمسألة كراهة استعمال الماء المسخّن بالشمس ... وغيرها .

لكن المشتق المجمل قد جاء في بعض هذه الموارد موضوعاً لدليل مخصّص لعام ، كما في مثال أُم الزّوجة ، فإنه موضوع لدليل مخصّص لعمومات حليّة النكاح ، ففي مثل هذا المورد ، إنْ جاء المخصّص متّصلا بالعام ، فلا ريب في سراية إجماله إلى العام ، وإنْ جاء منفصلا ، كما في المثال المذكور ، فإن مقتضى القاعدة هو التمسّك بعموم العام بالنسبة إلى الزائد عن القدر المتيقّن من المخصّص ، وهو في المثال خصوص المتلبّس ، فيبقى العام حجةً بالنسبة إلى الأعم .

إلاّ أن المهمّ في المقام هو تأسيس الأصل بالنسبة إلى الموارد التي لا يوجد عام في البين ، أو كان المخصّص متّصلا به ، فما هو الأصل المحكّم فيها ؟

مثلا : لو قال المولى : « أكرم العلماء » وشك في مفهوم « العالم » من حيث أنه حقيقة في خصوص المتلبّس بالعلم فقط أو في الأعمّ منه ومن انقضى عنه ، فهنا ثلاثة أقوال :

١ ـ جريان الإستصحاب في الشبهات المفهومية مطلقاً .

٢ ـ عدم جريانه كذلك .

٣ ـ التفصيل بين الموضوع فلا يجري ، والحكم فيجري .

فإنْ قلنا بجريان الإستصحاب في الشبهات المفهوميّة ، أمكن إجراؤه في موضوع المثال ، لسبق الإتّصاف والتلبّس بالعلم يقيناً ، ومع الشك في بقائه يستصحب ، ويترتّب عليه الحكم بوجوب الإكرام ، فلا تصل النوبة إلى إجراء الإستصحاب في الحكم ، فضلا عن التمسّك بالبراءة أو الإشتغال .

وكذا لو نهى المولى عن هتك العالم ، فشك في بقاء تلبّس زيد بالعلم مع اليقين بذلك سابقاً ، فإنّه يستصحب بقاء العلم ـ كما ذكر المحقق الخراساني ـ ولايجوز هتكه .

وإن قلنا بعدم جريان الإستصحاب في الشبهة المفهوميّة إلاّ في الحكم ، فإنه مع الشك في بقاء الحكم بوجوب الإكرام ـ بعد اليقين به سابقاً ـ ، يجري الإستصحاب ، ولا تصل النوبة إلى البراءة أو الإشتغال .

وإنْ قلنا بعدم جريان الإستصحاب في الشبهة المفهوميّة مطلقاً ، كما هو المختار ـ أمّا في الموضوع ، فلأنه يعتبر في الموضوع المستصحب أن يكون ذا أثر شرعي ، والمفاهيم لا أثر لها ، وأمّا في الحكم ، فلأنه يعتبر في الإستصحاب وحدة الموضوع في القضيّتين ، وهي هنا مفقودة[1] ـ .

فتصل النوبة إلى البراءة أو الإشتغال .

وههنا صور :

١ ـ أن يرد الحكم على الموضوع ، وبعد وروده ينقضي المبدء ، كأن يحكم بإكرام العالم العادل ، وتنقضي العدالة عن الذات بعد ثبوت الحكم .

٢ ـ أن ينقضي المبدء عن الموضوع ، ثم يرد الحكم .

فبناءً على عدم جريان الإستصحاب الحكمي في الشبهات المفهوميّة ، يكون الأصل الجاري هو البراءة ، لكون المورد ـ في كلتا الصورتين ـ من موارد الشك في التكليف الزائد ، لرجوع الشك إلى أصل وجوب الإكرام .

٣ ـ أن يتوجَّه الحكم بوجوب الإكرام على عنوان « العالم العادل » ولم يمتثل بعد ، فإنْ امتثل في مورد المتلبّس يقيناً سقط التكليف ، وإنْ أُكرم من انقضى عنه التلبس يشك في حصول الإمتثال وسقوط التكليف ،

---

(١) إن المفاهيم ـ بما هي مفاهيم ومداليل للألفاظ ـ ليست بموضوعات لآثار شرعيّة ، فمفهوم « الخمر » ليس بحرام ، بل الحرام هو الخمر الموجود خارجاً ، ومفهوم « الكر » ليس بذي أثر بل الأثر الشرعي يترتب على المصداق الخارجي ، وحينئذ لابدّ من توفّر أركان الاستصحاب ـ اليقين السابق والشك اللاّحق ـ في المصداق الخارجي ، وكذا « العالم » في المثال ، فإنه ليس مفهوم هذه اللفظة بما هو موضوعاً للأثر بل واقع العلم ، ومع الشك يدور أمره بين ما انقضى عنه التلبس وهو منتف يقيناً ، وبين كونه حقيقة في الأعم فيكون باقياً يقيناً ، فالشك في البقاء منتف ، فلا يجري الاستصحاب في طرف الموضوع .

هذا بالنسبة إلى الموضوع .

وكذلك الحال بالنسبة إلى الحكم . وذلك ، لعدم صدق نقض اليقين بالشك في حال اختلاف موضوع القضيّة المشكوكة مع موضوع القضية المتيقّنة ، فلابدّ من وحدة الموضوع ، وهي في الشبهات الحكميّة منتفية ، لأن أمر الموضوع فيها يدور بين الزوال تماماً والبقاء يقيناً ، لأن تلك الذات إن كانت متلبّسةً بالعلم ، فإنه مع زوال التلبس يزول موضوع الإستصحاب ، لان المفروض كون التلبّس جزءً للموضوع ، وبناء على الأعمّ يكون الموضوع باقياً يقيناً ، وفي مثله لا يجري الإستصحاب .

وبما ذكرنا يظهر أن الدّليل على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة هو قصور المقتضي ، أي عدم شمول أدلّة الإستصحاب لمثل هذه الشبهات ، لا المعارضة بين استصحاب عدم المجعول واستصحاب عدم الجعل ، لأنّ التعارض فرع وجود المقتضي لشمول الأدلّة للطّرفين ، وتفصيل الكلام في محلّه .

وبذلك يتّضح أنّ هذه الصورة من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فإنْ قلنا بالإشتغال ، حكمنا بوجوب إكرام خصوص المتلبّس ، وبه قال المحقق العراقي ، مع قوله بالبراءة في الصورة الاولى تبعاً لصاحب (الكفاية) ، وفي الثانية بالإستصحاب ، لأنّه يرى جريانه في الشبهات المفهوميّة .

لكنّ المختار في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو البراءة ، إلاّ أن موارد دوران الأمر كذلك مختلفة ، فتارةً : يكون التكليف غير معلوم تماماً ، كأنْ يكون الإجماع دليل الوجوب ، وهو دليل لبّي ، فمثله من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، والأصل هو البراءة . واخرى : يكون التكليف معلوماً بوجه من الوجوه ، ومعه يصح للمولى الإحتجاج على العبد ، فلا مجال لأصل البراءة ، وموردنا من هذا القبيل ، إذ التكليف معلوم ، والتحيّر يعود إلى مقام الإمتثال والتطبيق ، ومع الشك في صدق « العالم العادل » على من انقضى عنه التلبّس ، لا يجوز الإكتفاء به ، بل المرجع هو الإشتغال .

هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

المقام الأوّل

والبحث في جهتين كذلك :

١ ـ جهة الثبوت .

٢ ـ جهة الإثبات .

ولا يخفى ترتّب الجهة الثانية على الأُولى ، ضرورة أن البحث عن دلالة الأدلّة على كلّ واحد من القولين ، متفرّع على إمكان وضع اللّفظ لخصوص المتلبّس أو للأعم ، فلو لم يمكن إلاّ وضعه على هذه الحصّة أو تلك ، لم تصل النوبة إلى البحث الإثباتي ، كما سيتّضح .

الجهة الأولى

ذهب المحقّقان النائيني والإصفهاني إلى عدم إمكان وضع اللّفظ للأعمّ ، وأنه يتعيَّن أنْ يوضع للمتلبّس خاصّة :

الإشكال الثبوتي ببيان الميرزا

قال[1] رحمه الله ، ما ملخّصه : إمّا أنْ نقول ببساطة المشتق أو نقول بتركّبه .

أمّا على الأول ، فلا يمكن الوضع للأعم ، لأنّ معنى بساطة المشتق أنْ يكون الموضوع له اللّفظ نفس المبدء فقط ، مع لحاظه بنحو اللاّبشرط ، أي : حالكونه قابلا للحمل على الذات والاتّحاد معها ، وهو اسم

(١) أجود التقريرات ١١٢/١ .

الفاعل واسم المفعول ونحوهما ... لا بنحو البشرط لا ، الذي لا يقبل الحمل والاتّحاد مع الذات ، وهو المصدر واسم المصدر ... كالبياض مثلا إذا لوحظ وجوداً في قبال وجود الذات ، فإنّه حينئذ لا يحمل عليها ، فلا يقال : الجدار البياض ، بخلاف ما إذا لوحظ مرتبةً من وجود الجدار ، فيحمل عليه ويتّحد معه ويقال : الجدار أبيض .

وعلى الجملة ، فإنّ القول ببساطة المشتق مع لحاظه لا بشرط ، معناه أن مدلول العالم مثلا ليس إلاّ العلم فقط ، وأن الذات غير مأخوذة فيه أصلا ، فليس هناك من يتلبَّس بالعلم أو ينقضي عنه التلبّس ، بل المدلول هو مبدء العلم ، وأمره دائر بين الوجود والعدم .

وعليه ، فاللّفظ موضوع للمتلبّس ، ويستحيل أن يكون موضوعاً لما انقضى عنه التلبّس ، فيصير وضع المشتقات كوضع الجوامد ، فإذا زال المبدء لم يبق شيء ، كما لو زالت الإنسانية فلا شيء يصدق عليه عنوان الإنسان ، بل المشتق أسوء حالا ، لبقاء المادّة بعد زوال الصّورة النوعيّة في الإنسان ، وعدم بقاء شيء بعد زوال المبدء في المشتق ، كما تقدّم .

وبما أنّ الحق عند المحقق النائيني هو بساطة المشتق ، فوضع المشتق للأعمّ غير ممكن ثبوتاً .

وأمّا على الثاني ، بأنْ يقال بتركّب المشتقّ من المبدء والذات المبهمة من جميع الجهات إلاّ اتّصافها بالمبدء ، فكذلك ، لعدم إمكان تصوير الجامع بين المتلبّس وما انقضى عنه التلبّس غير الزمان ، ولولا أخذه في المشتق لم يتحقّق الإنقضاء ، لكنْ قد تقرّر ـ كما تقدّم ـ أنّ الزمان غير مأخوذ في المشتقات ، ولو فرض اشتمال الهيئة على الزمان في الأفعال ، فلا ريب في عدم أخذه في أسماء الأفعال والمفاعيل .

هذا ، ولا ينتقض هذا الذي ذكره هنا بما تقدّم عنه في مدلول هيئة الفعل الماضي من أنه النسبة التحقّقيّة ، وأنّ هذه النسبة تجمع بين المتلبس وما انقضى ، فلتكن هي الجامع بين جميع المشتقات . ووجه عدم ورود النقض هو أنه رحمه الله يرى التلازم بين هذه النسبة مع الزمان الماضي في الزمانيّات ، فلا معنى لوجودها في اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما .

فظهر عدم إمكان الوضع للأعم ثبوتاً على كلا التقديرين .

الإشكال الثبوتي ببيان المحقق الإصفهاني

أمّا على القول بالبساطة ، فمطلبه نفس ماذكره الميرزا ، لكن بتقريب آخر ، قال[1] :

إنّه لا تتصوّر البساطة في المشتق ـ وهو مبنى المحقق الدواني ـ إلاّ بأنْ يلحظ المبدء فيه من شئون الذات وأحد مراتب وجودها ـ وذلك ماذكرناه من قبل ، من أن المبدء تارةً : يلحظ في قبال الذات ، فيكون المصدر كالضرب ، ولا يقبل الحمل عليها ، واخرى : يلحظ من شئون الذات وأطوارها ومراتب وجودها فيكون اسم الفاعل كالضارب ، ويقبل الحمل عليها ويتّحد معها ، فلا فرق بين « الضرب » و « الضارب » إلاّ

(١) نهاية الدراية ١٣١/١ .

باللّحاظ ، فإنْ لوحظ على النحو الأوّل فهو المبدء ، وإنْ لوحظ على النحو الثاني فهو المشتق ـ وإذا لوحظ كذلك ، دار أمره بين الوجود والعدم ، ولا جامع بينهما ، فلا يمكن وجود الجامع بين المتلبّس ومن انقضى عنه التلبّس .

وأمّا على القول بالتركّب ، فاستدلاله يختلف عمّا ذكره المحقق النائيني ، قال :

إنّ مدلول المشتق بناءً عليه إمّا « مَن حَصَلَ منه الفعل » كما عليه العلاّمة في (تهذيب الاصول) ، وإمّا « من كان له الفعل » كما عليه صاحب (الفصول) ، مع إهمال النسبة بين المبدء والذات ، وكيف كان ، فيرد عليه :

أوّلا : إن لازم ذلك صدق المشتق على من سيتلبّس بالمبدء حقيقةً ، لأن النسبة المهملة تصدق على الجميع ، مع اتّفاقهم على أنه مجاز وليس بحقيقة .

وثانياً : إن حقيقة النسبة ليس إلاّ الخروج من العدم إلى الوجود ، فخروج المبدء من العدم إلى الوجود هو النسبة ، وهو عين الفعليّة ، فلا يتصوَّر وجود جامع ولا يعقل الوضع للأعم .

النظر في مناقشة السيّد الخوئي

وقد أجاب في (المحاضرات)[1] عن استدلال استاذه النائيني ، لأجل إثبات الإمكان بناءً على التركّب ، بما حاصله : إنه لا حاجة إلى كون الجامع بين المتلبّس ومن انقضى عنه المبدء جامعاً حقيقيّاً ، ليرد عليه ماذكر ، بل يكفي الجامع الإنتزاعي ، كعنوان « أحدهما » ، فإنه ممكن ، بأنْ يلحظ الواضع الذات المتلبّسة بالمبدء ، والذات التي انقضى عنها المبدء ، وينتزع منهما جامعاً هو « أحدهما » ويكون كلٌّ منهما مصداقاً له ، وذلك ، لأن حقيقة الوضع هي الحكم وهو اعتبارٌ لا غير ، فكما يمكن جعل الوجوب مثلا للجامع الإنتزاعي ، بأن يكون الواجب « أحد الامور الثلاثة » ، فكذا وضع اللّفظ للجامع الإنتزاعي بين المتلبس وما انقضى عنه التلبس بالمبدء .

وأمّا بناءً على البساطة ، فإن أصل المبنى باطل ، إذ المشتق مركّب لا بسيط .

وإلى هذا يعود ما أجاب به في (المحاضرات) عن بيان المحقق الإصفهاني .

وأورد عليه شيخنا دام ظلّه :

بأنَّ هذا الجواب غير صحيح ، لأن الميرزا وإنْ جوّز ـ في بحث الواجب التخييري ـ جعل الوجوب على أحد الامور ، كما في خصال الكفّارة ، إلاّ أنه قال بأنه خلاف ظواهر الأدلَّة .

أمّا هنا ، فله أن يقول : إنّ حكمة الوضع هي الدّلالة على المعاني والتفهيم بإحضار المعاني بواسطة الألفاظ عند الأذهان ، فلو كان المشتق موضوعاً حقيقةً لعنوان « أحدهما » الجامع بين الحصّتين ، لكان هذا

(١) محاضرات في اصول الفقه ٢٦٤/١ .

المعنى هو الآتي إلى الذهن ، إذ من المحال أنْ يوضع المشتق لهذا المعنى من دون أن يكون له حكاية عنه ، مع أنّ هذا العنوان لا يحضر إلى الذهن من المشتق ، كالعالم والضارب وغيرهما .

فإن قيل : إن الموضوع هو مصداق أحدهما وواقعه ، لا المفهوم .

قلنا : هذا خلاف نصّ كلام المستشكل ، لأنه يقول بالجامع الإنتزاعي ، وليس فيه ذكرٌ لواقع الجامع الإنتزاعي ، وأيضاً ، هذا خلف ، لأنّ مورد البحث عند كافّة العلماء هو : هل الموضوع له الحصّة أو الأعم ؟ فالموضوع له عامّ ، و « واقع أحدهما » فردٌ ، فيكون الموضوع له خاصّاً .

التحقيق في الجواب

قال شيخنا دام بقاه : والتحقيق في الجواب أن يقال : أمّا على البساطة فغير ممكن كما قالا ، لأنَّ الموضوع له بناءً عليه هو نفس المبدء والمادّة ، فلا يتصوّر فيه المتلبّس وما انقضى عنه ، وتصوير المحقق العراقي بأن الموضوع له هو المادّة المنتسبة ، مخدوش بأنه خروج عن البساطة ورجوع إلى التركّب . إذاً ، لا يجري النزاع في المشتق بناءً على هذا القول .

وأمّا بناءً على القول بالتركّب ، فتارةً : نقول بأنه يوجد لمدلول هيئة المشتق ـ الذي هو عبارة عن النسبة ـ له قدر مشترك وجامع ، وأُخرى : نقول بأنه معنىً حرفي ، والمعنى الحرفي لا جامع له إلاّ الجامع العنواني ، وموطنه الذهن .

فبناءً على الثاني ، لا يمكن تصوير الجامع ، لأن الموضوع له حينئذ خاص ، ولا يعقل أن يصير جامعاً بين النسبتين ، إذن ، يسقط البحث .

أمّا بناءً على الأوّل ـ والقول بأنّ الوضع في الحروف عام والموضوع له عام كذلك ـ فإنّه يصوَّر وضع هيئة المشتق للأعم ، وعليه ، يمكن تصوير الجامع ، لأنا في هذا المقام لا نحتاج إلاّ إلى ذات تنطبق على كلتا الحصّتين ـ المتلبّس وما انقضى عنه ـ ، وهو الذات المبهمة من جميع الجهات إلاّ من حيث الإتّصاف بالمبدء ، أي الإتّصاف به الموصوف بالوجود ، في قبال الذات التي لم تتّصف بالمبدء أصلا ، لوضوح أن هناك ذاتاً لم تتّصف بالعلم أصلا ، وذاتاً اتّصفت وزال عنها العلم ، وذاتاً اتّصفت به وما زالت متلبّسةً به ، فالذات التي تنطبق على الحصّتين ـ الثانية والثالثة ـ هي الجامع الموضوع له المشتق ، أي : الذات التي هي في قبال التي لم تتّصف أصلا .

إن تصوير هذا بمكان من الإمكان ، ولا يترتب عليه أيّ محذور ثبوتي .

وقوله : إنه ليس الجامع إلاّ الزمان ، في غير محلّه ، لعدم الحاجة إلى الزمان بالنظر إلى ماذكرناه .

هذا فيما يتعلَّق بكلام الميرزا رحمه الله .

والعمدة ماذكره المحقق الإصفهاني رحمه الله .

فأمّا إشكاله الأوّل ، وهو أنّه إذا كانت النسبة مهملة وجب الصدق على من سيتلبّس بالمبدء في المستقبل . فيجاب عنه : بأنّ النسبة متعيّنة من تلك الجهة ، وإهمالها هو من الجهتين الاخريين ، وليس الإهمال من جميع الجهات .

وأمّا إشكاله الثاني ، وهو أن حقيقة النسبة هو الخروج من العدم إلى الوجود ، وهذا عين الفعليّة . فيجاب عنه : إنه لا ريب في وجود النسبة في « الممتنع » و « المعدوم » وما شابه ذلك ، مع أنّ الإمتناع والعدم ونحوهما يستحيل خروجها إلى الوجود ، كما أنّ الخروج من العدم إلى الوجود لا معنى له في المجرّدات ، مع وجود النسبة فيها كما هو واضح ، ولا وجه للإلتزام في هذه الموارد بالمجاز ...

فظهر بما ذكرنا ... أن المقتضي ثبوتاً موجود .

الجهة الثانية

ويقع الكلام في الإثبات :

بعد تصوير الجامع في مقام الثبوت ، والمراد منه هو الجامع القابل للإثبات العرفي ، فإنْ قام الدليل في مقام الإثبات على الوضع لخصوص الصحيح أو الأعم فهو ، وإلاّ كان الكلام مجملا والمرجع هو الأصل .

وفي هذه الجهة أقوال ، وعمدتها قولان :

١ ـ الوضع لخصوص المتلبّس مطلقاً .

٢ ـ الوضع للأعم من المتلبّس وما انقضى عنه التلبّس مطلقاً .

وسائر الأقوال تفصيلات :

كالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً به أو محكوماً عليه .

والتفصيل بين ما إذا كان المبدء فيه الملكة أو الحرفة أو الشأنيّة وما ليس من هذا القبيل .

ولم يتعرّض المحقّق صاحب (الكفاية) للتفصيلات ، وهذا هو الصحيح ، لأنّها ناظرة إلى مبدء الإشتقاق ، وموضوع البحث ـ كما تقرّر سابقاً ـ هو الهيئة ، ولا أثر لاختلاف المواد .

وإليك أدلّة القولين والتحقيق حولها :

أدلّة القول بالوضع للمتلبّس

واحتجّ للقول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس ـ وهو قول المشهور ـ بوجوه ، ذكر في (الكفاية) ثلاثة منها :

١ ـ التبادر

بدعوى أنَّ المتبادر والمنسبق إلى الذهن من المشتقّ ، هو عبارة عن الحصّة المتلبّسة والصّورة التلبّسية ، ولا دخل في تبادر هذا المعنى منه لشيء من خارج حاقّ اللّفظ ، وهذا هو علامة الحقيقة .

وتقريب ذلك : أمّا من ناحية الصّغرى ، فلأنّا نرى انسباق هذا المعنى خاصّةً من المشتق ، على جميع المباني في الموضوع له فيه ، من أنّه الحدث لا بشرط ، أو الحدث مع النسبة ، أو الذات مع النسبة ، أو الثلاثة معاً ...

ونرى أيضاً انسباقه منه في جميع صور استعمالاته ، كأن يكون مفرداً مثل « ضارب » أو يكون مضافاً إلى لفظ آخر ، في نسبة تامّة مثل « زيد ضارب » أو ناقصة مثل « ضارب زيد » .

فعلى جميع الأقوال ، وفي مختلف التركيبات ، لا يفيد المشتق إلاّ معنىً واحداً ، وهو خصوص المتلبّس ، ولا يتبادر إلى الذهن منه غيره ... فيكون هو الموضوع له حقيقةً .

وأمّا من ناحية الكبرى ، فمناط دليليّة التبادر هو : أن انسباق المعنى من اللّفظ أمر حادث ، فلا يكون بلا علّة ، فإنْ كانت العلّة هي القرينة ، فالمفروض عدمها ، وإن كان الوضع الواقعي ، فالوضع كذلك ليس بعلّة وإلاّ لزم حصول التبادر عند الجاهل بالوضع ، وبعد بطلان كلا الشقين ، ينحصر الأمر بالعلم بالوضع ، ولا فرض آخر .

والحاصل : أنا كلّما غيّرنا موقع استعمال المشتق ، وجدنا تبادر المعنى منه ، بلا فرق ، ممّا يدلّ على عدم استناد الإنسباق إلى أمر خارج من قرينة أو غيرها ... وإنما يستند إلى الوضع فقط .

هذا تقريب الإستدلال بالتبادر ، وإنّ مراجعة الكتب اللّغويّة في اللّغات المختلفة لتؤيّد هذا المعنى ، لأن مداليل الهيئات لا تختلف في اللغات ، والمتبادر من « العالم » في سائر اللّغات هو خصوص المتلبّس بالعلم ، وهكذا غيره من المشتقات ...

لكنْ لابدَّ من إثبات كون هذا الإنسباق من حاق اللّفظ ، ولا يتم ذلك إلاّ بدفع شبهتين :

(**الشبهة الاولى**) هي : إن المطلوب هو تبادر المعنى وانسباقه من حاقّ اللّفظ ، وذلك علامة الحقيقة ، ولكنه قد ينشأ من الإطلاق ، بمعنى أنه كلّما يستعمل اللّفظ الفلاني خالياً عن القيود يستفاد منه المعنى الفلاني ، أو بمعنى أنّ كثرة استعماله في ذاك المعنى يوجب انسباقه منه ، وهذا هو المستفاد من كلام المحقق صاحب (الكفاية)[1] ، فلعلّ كثرة استعمال المشتق في المتلبّس هي السبب في انسباق خصوص هذا المعنى منه إلى الذهن ، في كلّ مورد اطلق فيه المشتق .

وإذا جاء إحتمال استناد الإنسباق إلى أمر خارج ، سقط الإستدلال بالتبادر على المدّعى .

وقد أجاب في (الكفاية) عن هذه الشّبهة بأنّ استعمال المشتق في الأعمّ ، إن لم يكن أكثر منه في المتلبّس ، فليس بأقل ، فالتبادر هنا من حاقّ اللّفظ لا من الإطلاق ، لأنّ التبادر الإطلاقي إنما هو حيث يكون الإستعمال في أحد المعنيين كثيراً وفي الآخر نادراً .

---

(١) كفاية الاصول : ٤٧ ط مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ، ذيل ارتكازية التضاد ، وهو الوجه الثالث من وجوه الإستدلال للقول الأوّل .

فوقع في إشكال آخر ، وذلك أن ما اعترف به من كثرة استعمال المشتق في المعنى المجازي ، أي الأعم ، على حدّ استعماله في المعنى الحقيقي ـ إنْ لم يكن أكثر ـ لا يتلائم مع حكمة الوضع المقتضية لاستعمال اللّفظ في المعنى الحقيقي الموضوع له ، وبالمنافاة بين كثرة المجاز كذلك وبين حكمة الوضع ، يستكشف عدم وجود كثرة استعمال المشتق في الأعم ، بل هي في خصوص المتلبّس ، وحينئذ يعود احتمال استناد التبادر والإنسباق إلى كثرة الإستعمال هذه ، فيرجع الإشكال ويسقط الإستدلال .

فأجاب أوّلا : إن مجرَّد الإستبعاد غير ضائر بالمراد ، أي الوضع لخصوص المتلبّس .

وثانياً : إنما يلزم غلبة المجاز ، لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبّس ، مع أنه بمكان من الإمكان ، فيراد من « جاء الضارب » ـ وقد انقضى عنه الضرب ـ : جاء الذي كان ضارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدء ، لا حينه بعد الإنقضاء لكي يكون الإستعمال بلحاظ هذا الحال وجعله معنوناً بهذا العنوان فعلا بمجرّد تلبّسه قبل مجيئه ، ضرورة أنه لو كان للأعم لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين ...

وأفاد الاستاذ دام ظله بعد أن شرح هذا الكلام : بأنه على هذا أيضاً يعود الإشكال ، لأنّه لمّا صار الإستعمال فيما انقضى بلحاظ التلبّس قليلا ، وفي المتلبّس كثيراً ، رجع احتمال كون التبادر والانسباق ناشئاً من كثرة الإستعمال في المتلبّس ، ومن هنا ذكر المحققون من المحشّين على (الكفاية) من تلامذته أن حاصل كلامه تسجيل الإشكال على نفسه .

وأمّا ماذكره من أنّ كثرة الإستعمالات المجازيّة غير ضائر ، ففيه : إنّه إذا كان اللّفظ يستعمل في معاني مجازية متعددة ، فهذا لا إشكال فيه ولا ينافي حكمة الوضع ، لكنّ كثرة الإستعمال المجازي في مقابل المعنى الحقيقي ، كأنْ يوضع لفظ « الأسد » للحيوان المفترس ثم يستعمل ـ في الأكثر ـ في الرجل الشجاع ، فهذا ينافي حكمة الوضع ، وما نحن فيه من هذا القبيل .

ثم قال الاستاذ :

والتحقيق في المقام : إن التبادر على قسمين : التبادر عند المستعلم ، والتبادر عند أهل اللّسان ، فإن كان المعيار هو القسم الأوّل ، فإن مجرَّد احتمال كونه ناشئاً من كثرة الإستعمال يسقطه عن الإعتبار ، إلاّ أنْ يحصل القطع بعدم دخل كثرة الإستعمال في التبادر ، لكنّ حصول مثل هذا القطع بعيد ، ولو أُريد التمسّك بأصالة عدم استناد التبادر إلى كثرة الإستعمال ، ولازمه كونه مستنداً إلى حاقّ اللّفظ ، كان من الأصل المثبت ، على أنه معارض بأصالة عدم استناده إلى حاقّ اللّفظ .

وأما إن كان المعيار هو التبادر بالمعنى الثاني ، وهو الصحيح ، كما ذكرنا في محلّه ، فالإشكال مندفع ، لسقوط احتمال استناد التبادر عند أهل اللّسان إلى كثرة الإستعمال ، لأنَّ سيرة العقلاء ـ في استكشاف المعاني الحقيقيّة للألفاظ ـ قائمة على الرجوع إلى أهل اللّسان وأخذ المعاني منهم ، فيرجعون إلى استعمالاتهم للّفظ في الموارد المختلفة والتركيبات المتفاوتة ، فإذا رأوا ثبوت المعنى واطّراده وعدم تغيّره بتغيّر الإستعمالات والحالات

، وأنه هو الذي ينسبق إلى أذهانهم في جميع المقامات ، حصل لهم اليقين باستناد المعنى إلى حاقّ اللّفظ لا إلى شيء آخر .

فحلّ الإشكال يتمّ بأمرين :

أحدهما : أن الحجّة من التبادر ما كان عند أهل اللّسان ، لا ما كان عند المستعلم .

والثاني : إن بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل اللّسان في استكشاف المعاني الحقيقيّة للألفاظ ، لا إلى المستعلمين .

فهذا هو الحلّ للإشكال ، لا ماذكره صاحب (الكفاية) ومن تبعه ، فافهم واغتنم .

(**الشبهة الثانية**) هي : شبهة الأولويّة العقليّة ، وبيانها : إن الواضع لو كان قد وضع المشتق للأعم ، فإنّ مناط وضعه له هو جهة التلبّس ، إذ لولاه لم يكن وضع ، غاية الأمر هو أن الأخصي يقول بأن الوضع لخصوص المتلبّس ، والأعمي يقول : ذاك أصبح مناطاً والوضع للأعم منه ، إذن ، يكون لصدق المشتق على المتلبّس أولويّة عقليّة بالنسبة إلى الأعم ، ولعلّ هذه الأولويّة هي السّبب في انسباق المتلبّس خاصّةً ، ومعه لا يقين بكونه مستنداً إلى حاقّ اللّفظ ، ليكون حجةً .

قال شيخنا دام ظلّه :

وهذا الإحتمال لا دافع له ، إلاّ بأنْ يقال : بأن المهمّ ـ كما تقدّم ـ هو الرجوع إلى أهل اللّسان ، لا إلى المستعلم ، وإنه ليس في ارتكازات أهل اللّسان مثل هذه الأولويّة العقليّة في دلالات الألفاظ .

فيكون التبادر ناشئاً من حاقّ اللّفظ لا من غيره .

٢ ـ صحّة السّلب

قال في (الكفاية) بعد التبادر : وصحّة السلب مطلقاً عما انقضى عنه ، كالمتلبّس به في الإستقبال ، وذلك ، لوضوح أن مثل « القائم » و « الضارب » و« العالم » وما يرادفها من سائر اللّغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبّساً بالمبادئ وإنْ كان متلبّساً بها قبل الجري والإنتساب ، ويصحّ سلبها عنه ، كيف ؟ وما يضادّها ـ بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان ـ يصدق عليه ، ضرورة صدق « القاعد » عليه في حال تلبّسه بالقعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام ، مع وضوح التضادّ بين « القاعد » و « القائم » بحسب ما ارتكز لهما من المعنى ، كما لا يخفى .

وهذا الإستدلال لا يخلو من إبهام ، فإنّ صحّة الحمل وصحة السّلب على قسمين : صحّة الحمل والسّلب المفهومي ، وصحّة الحمل والسّلب المصداقي . فصحّة الحمل المفهومي بالحمل الأوّلي علامة الحقيقة ، وصحة السّلب كذلك علامة المجاز ، وصحّة الحمل المصداقي بالحمل الشائع علامة الحقيقة ، ويقابله صحة السلب كذلك ، فإنه علامة المجاز ، والتقرير المذكور في (الكفاية) وغيرها إنما هو صحة السّلب بالحمل الشائع الصناعي ، لأنّ « زيداً » الذي انقضى عنه « الضرب » نسلب عنه ذلك بماله من المعنى ، ثم نقول : لو كان الموضوع له « الضارب » هو الأعم ، لكان زيد المنقضي عنه التلبس بالضرب مصداقاً له ، إلاّ أن صحّة

سلب ذلك عنه دليلٌ على أنّ هذا الفرد ليس مصداقاً لكلّي « الضارب » فيثبت أن الطبيعة غير متحققة فيه ، ويثبت أنه غير موضوع له ، بل هو المتلبّس فقط .

هذا توضيح الاستدلال ، وسيأتي تحقيق الحال في ذلك عند النظر في كلام المحقق الإصفهاني .

إشكال المحقق الرشتي وجواب الكفاية

ثم إنّ صاحب (الكفاية) تعرّض لإشكال المحقق الرشتي قائلا : ثم إنه ربما أورد على الإستدلال بصحة السلب بما حاصله : إنه إنْ أُريد بصحّة السلب صحّته مطلقاً فغير سديد ، وإنْ اريد مقيَّداً فغير مفيد ، لأنَّ علامة المجاز هي صحة السّلب المطلق .

توضيح الإشكال : إن الإهمال في مقام الحمل والسلب غير معقول ، فإمّا أن نسلب المطلق ، أو نسلب المقيّد ، مثلا : لمّا نقول : « زيد ليس بضارب الآن » إن كان المسلوب هو « الضارب » المقيَّد بـ « الآن » كان السلب المقيَّد غير مفيد للسلب المطلق ، فلا يثبت الوضع لخصوص المتلبّس ، فلعلّه ليس بضارب الآن ، لكنه ضارب ، فهذا غير مفيد . وإن كان المسلوب هو « الضارب » المطلق ، فهذا أوّل الكلام ، لأنّا لا نسلب « الضارب » بقول مطلق عن « زيد » في ظرف الإنقضاء ، فهي دعوى بلا برهان ، وهي غير سديدة .

وملخّصه : إنْ قلنا : زيد غير ضارب مطلقاً ، فهذا غلط ، لأنه ضارب موجبةً جزئية ، وإنْ قلنا : إنه الآن ليس بضارب ، فهذا نفي للأخص ، وهو لا ينفي الأعم فلا ينتفي الوضع له .

وقد أجاب المحقّق صاحب (الكفاية) بما توضيحه : إن قيد « الآن » في قضيّة « زيد ليس بضارب الآن » لا يخرج عن ثلاثة أحوال ، فإمّا هو قيدُ المسلوب وهو « الضارب » أي : ليس زيد ضارباً الآن . وإمّا هو قيد المسلوب عنه وهو « زيد » أي : زيد الذي هو في الآن غير ضارب . وإمّا هو قيد السلب ، أي : زيد ليس الآن بضارب .

فعلى التقدير الأوّل ، تسقط صحة السّلب عن كونها علامةً ، ويتوجّه إشكال المحقق الرشتي ، لأنه ليس بسلب للضّارب المطلق عن زيد .

أمّا على التقديرين ـ الثاني والثالث ـ فلا يرد إشكاله ، بل يكون الحمل فيهما أمارةً على أنّ « الضارب » غير موضوع للأعم .

كلام المحقق الإصفهاني

وللمحقق الإصفهاني في هذا المقام كلام دقيق ، وحاصله : إنّ السّلب يعتبر تارةً : بالحمل الأوّلي الذّاتي ، وهو السّلب المفهومي ، واخرى : يعتبر بالحمل الشائع . فإنْ اعتبر بالحمل الأوّلي ، كان اللاّزم سلب ما ارتكز في الأذهان أو تعارف في عرف أهل اللّسان من المعنى الجامع ـ لا من خصوص ما انقضى عنه المبدء ، فإنّ سلبه لا يستدعي السلب عن الجامع ـ ويكون هذا السّلب علامة المجاز ، وحيث أنه بلحاظ المفهومين ، فلا حاجة فيه إلى التقييد بالزمان ، كي يورد عليه بما ذكره المحقق الرشتي .

وإنْ اعتبر السّلب بالحمل الشّائع ، فتارةً : يلحظ الزمان قيداً للسّلب ، وهو علامة عدم الوضع للجامع ، وإلاّ لما صحَّ سلبه عن مصداقه في حين من الأحيان ، واخرى : يلحظ المسلوب عنه في حال الإنقضاء ويسلب عنه مطلقاً مطلق الوصف ، وثالثة : يلحظ المسلوب في حال الإنقضاء فيسلب عن الذات مطلقاً ، فإن ما لا أماريّة لصحّة سلبه هي المادّة المقيّدة ، فإن عدم كونه ضارباً بضرب اليوم لا ينافي كونه فعلا ضارباً بضرب الأمس ، بخلاف الهيئة المقيَّدة ، فإنّ عدم كونه ضاربَ اليوم ـ ولو بضرب الأمس ـ ينافي الوضع للأعم .

فإذن ، تصحُّ أماريّة صحة السلب مقيّداً للمجازيّة ، سواء كان القيد قيداً للسلب أو المسلوب أو المسلوب عنه .

وأمّا ماذكره المحقّق الرشتي ـ وسلّم به المحقق الخراساني ـ من أن القيد إنْ رجع إلى المسلوب ـ أي الضارب ـ فلا أماريّة ، فإنّما يسلّم به فيما إذا كان للوصف بلحاظ حال الإنقضاء فردان ، فإنّ سلب أحد الفردين لا يستلزم سلب المطلق ، لإمكان وجوده في الفرد الآخر ، مع أنّ المدّعى كون الوصف في حال الإنقضاء فرداً في قبال حال التلبّس ، فإنْ صحّ سلبه في حال الإنقضاء فقد صحَّ سلبه بقول مطلق ، لانحصاره فيه .

فيسقط إشكال المحقق الرشتي ، وكذا تسليم المحقق الخراساني .

ثم جعل يردُّ على المحقق صاحب (الكفاية) قائلا :

والتحقيق : عدم خلوص كلّ ذلك عن شوب الإشكال ، لأنّه أفاد أن قيد « الآن » يمكن إرجاعه إلى المسلوب عنه « زيد » ويكون أمارةً على المجازيّة في الأعم ، وكذا إنْ رجع إلى نفس السّلب ، فقال المحقّق الإصفهاني : بأنّ « زيداً » المسلوب عنه غير قابل للتقيّد بالزّمان ، لعدم معنىً لتقيّد الثابت وتحدّده بالزمان ، فإنه مقدَّر الحركات والمتحرّكات ، وأما الثوابت والجوامد فلا تقدَّر به حتى بناءً على القول بالتجدّد في الجوهر .

قال : وأمّا تقييد السلب ، فغير سديد ، لأنّ العدم غير واقع في الزمان ولو كان مضافاً إلى شيء ، لأنّ الزمان ليس مقداراً لكلّ موجود مهما كان ، بل هو مقدار للموجودات التي فيها الحركة والتصرّم ، فلا يصحُّ جعل « الآن » قيداً لـ « ليس »[1] .

رأي الشيخ الاستاذ

هذا ما حقّقه المحقق الإصفهاني ، فقال الاستاذ دام بقاه بعد تقريبه : لكن الإشكال في أصل المبنى .

فأمّا الحمل الأوّلي فهو عبارة عن الإتّحاد بين الموضوع والمحمول مفهوماً ، فهو إنما يوجب اتّحادهما في المفهوم وإنْ كان بينهما تغاير بالإجمال والتفصيل مثلا ، ولا يتكفّل كون اللّفظ في المعنى حقيقيّاً أو مجازيّاً

(١) نهاية الدراية ١ : ١٩٧ ـ ١٩٩ .

، وبعبارة أُخرى : إنه لا يرتبط بعالم اللّغة وكيفيّة الوضع أصلا ، وإنّما يكون في عالم المفاهيم والمعاني والموجودات ، سواء كان هناك لفظٌ أو لا .

وأمّا الحمل الشائع ، فهو ناظر إلى الإتّحاد الوجودي بين مفهومي الموضوع والمحمول ، سواء وجد لفظٌ في البين أو لا ، كذلك .

وعلى الجملة ، فإنّه صحّة الحمل وصحّة السلب يرتبطان بالمفاهيم بماهي مفاهيم ، والحقيقة والمجاز يرتبطان بالمفاهيم بما هي مداليل للألفاظ ، وما يرتبط بالمفاهيم بما هي لا يكون دليلا على ما يرتبط بالمعاني بما هي مداليل للألفاظ .

والحاصل : إن الحمل يعطينا نتيجةً عقليّةً لا لغويّة ووضعيّة .

وعليه ، يسقط هذا الوجه من الأساس .

٣ ـ التضادُّ بين المفاهيم

وهذا الوجه ذكره صاحب (الكفاية) كتتمّة للوجه الثاني ، ثم قال : « وقد يقرَّر هذا وجهاً على حده ويقال : لا ريب في مضادّة الصّفات المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادّة على ما ارتكز لها من المعاني ، فلو كان المشتق حقيقةً في الأعمّ ، لما كان بينها مضادّة بل مخالفة ، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدء وتلبَّس بالمبدء الآخر . فزيد الذي كان قائماً ثم قعد يصدق عليه الآن عنوان « القاعد » ، فلو كان المشتق حقيقةً في الأعم لصدق عليه الآن عنوان « القائم » أيضاً ، وكونه قائماً وقاعداً في الآن الواحد اجتماعٌ للضدّين ارتكازاً ، فهذا التضادّ الإرتكازي يكشف عن أن صدق المشتق على من انقضى عنه التلبس مجاز وليس بحقيقة .

وفيه :

إن غاية ما يدلّ عليه هذا الوجه وقوع التضادّ على أثر تبادر خصوص المتلبّس من المشتق ، ولولا تبادره منه لما وقع ، فلا يكون هذا الوجه دليلا على حدة ، وإنما يتفرّع على الوجه الأوّل .

هذه هي الوجوه التي احتجّ بها صاحب (الكفاية) وغيره من القائلين بالقول الأوّل ، وعمدتها هو الوجه الأوّل ، وقد عرفت اندفاع الشبهات عنه ، فالقول الأوّل هو المختار .

أدلّة القول بالوضع للأعم

واحتجَّ للقول الثاني ، وهو أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس وما انقضى عنه ، بوجوه كذلك :

الأوّل : التبادر

فالمنسبق إلى الذهن من المشتق هو المعنى الأعم .

وفيه :

إن هذه الدعوى مردودة ، إذ لا ريب في انسباق القائم بالفعل من لفظ « القائم » وهكذا غيره من المشتقات ، نعم لهم أنْ ينكروا ذلك ، وينتهي الأمر إلى الإجمال ، أمّا دعوى تبادر الأعم ، فغير مسموعة أصلا .

الثاني : عدم صحة السّلب

فلا يصح السّلب في مثل « مقتول » و « مضروب » ونحوهما من أسماء المفاعيل ، عمّن انقضى عنه المبدء ، وإذا لم يصح في اسم المفعول ، فلا يصح في غيره من الهيئات .

والجواب :

إنه لا شبهة في أنّ النسبة بين حيثيّة الصدور وحيثيّة الوقوع هي نسبة التضايف ، فلا يمكن الإنفكاك بين صدور القتل من القاتل ووقوعه على المقتول ، فإذا كان « المقتول » مثلا صادقاً على من انقضى عنه التلبّس بالقتل وقوعاً عليه ، لزم صدق « القاتل » حقيقةً على من انقضى عنه التلبّس بالقتل صدوراً منه ، لكن « القاتل » لا يصدق إلاّ على المتلبّس بالقتل بالفعل .

فإن كان « المقتول » صادقاً على من انقضى عنه التلبس ، فذلك لأنّ المراد من المبدء فيه ، أي القتل ، معنىً آخر ـ غير معناه الحقيقي ـ يكون التلبّس به باقياً في الحال ولو مجازاً ، بأنْ يراد منه زهوق الرّوح ، فعدم صحّة السلب في « المقتول » هو لأجل بقاء التلبّس بالمبدء بالمعنى المذكور فعلا .

أقول : قد يقال : إن هذا مصادرة بالمطلوب ، لأن دعوى عدم صدق اسم الفاعل على غير المتلبّس حقيقةً ، موقوفة على تبادر المتلبّس خاصّةً من المشتق ، وهذا أوّل الكلام .

الثالث : قوله تعالى : (لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)

والوجه الثالث : إستدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى : (**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**) على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة ، تعريضاً بمن تصدّى لها ممّن عبد الصّنم ، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم ، وإلاّ لما صحَّ التعريض ، لانقضاء تلبّسهم بالظلم وعبادتهم للصنم ، حين التصدّي للخلافة .

قاله صاحب (الكفاية) قدّس سرّه .

جواب صاحب الكفاية

وأجاب عنه بما ملخَّصه : إنّ العناوين الواقعة موضوعات للأحكام الشرعيّة على ثلاثة أقسام :

(**أحدها**) أنْ يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلى ماهو في الحقيقة موضوع الحكم ، لمعهوديّته بهذا العنوان ، من دون دخل لاتّصافه به في الحكم أصلا ، كأن يقول : أكرم من في المسجد ، إذا كان موضوع الحكم ذوات الأشخاص ، وكان عنوان « الكون في المسجد » عنواناً مشيراً إليهم .

(ثانيها) أنْ يكون لأجل الإشارة إلى عليّة المبدء للحكم ، مع كفاية مجرّد صحّة جري المشتق عليه ، ولو فيما مضى ، كما في قوله تعالى : (**السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا**)[1] وقوله تعالى : (**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا**)[2] حيث أنّ نفس حدوث السّرقة والزنا علّة لترتّب الحكم ، ولا دخل لبقائهما فيه .

(ثالثها) أنْ يكون لأجل الإشارة إلى عليّة المبدء للحكم ، مع عدم كفاية مجرّد صحّة جري المشتق فيما مضى ، بل يكون الحكم دائراً مدار صحّة الجري عليه واتّصافه به حدوثاً وبقاءً ، كما في دوران حكم وجوب التقليد مدار وجود الإجتهاد ـ مثلا ـ حدوثاً وبقاءً ، وعدم كفاية وجوده حدوثاً في بقاء الحكم .

قال في (الكفاية) : إذا عرفت هذا فنقول : إن الإستدلال بهذا الوجه ، إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير ، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدء ظاهراً حين التصدّي ، فلابدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدّي حقيقةً من الظالمين ولو انقضى عنه التلبس بالظلم . وأما إذا كان على النحو الثاني فلا ، كما لا يخفى ، ولا قرينة على أنه على النحو الأوّل ، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني ...

قال شيخنا الاستاذ : فقد وافق صاحب الكفاية على ابتناء الإستدلال بالآية على بحث المشتق ، لو كان أخذ العنوان فيها على النحو الثالث .

جواب الميرزا النائيني

لكنّ جواب المحقق النائيني أدقّ من الجواب المزبور وهو : إن عنوان « الظالم » المأخوذ في الآية المباركة ، قد أخذ في الموضوع بنحو القضيّة الحقيقيّة ، فهو علّة للحكم وليس بعنوان مشير ، ويكون تحقّقه دخيلا في الحكم ، فكلّ من تحقّق منه الظلم وتلبّس به فلا يكون أهلا لأنْ تناله الإمامة ، فلا ارتباط لاستدلال الإمام عليه السلام بالآية بالنزاع في المشتق ، وإنما يبتني على كيفيّة دخل العنوان وعليّته للحكم ، وأنه هل يكفي حدوث التلبّس بالظلم لعدم النيل أو يعتبر معه بقاء التلبّس ؟

نعم ، لو كانت القضيّة خارجيّة لا حقيقيّة ، كان للنزاع حول المشتق مجال فيها ، لأن الحكم في القضيّة الخارجيّة يتوجّه إلى الأفراد المحقّقة الوجود ، فإن كان المشتق حقيقةً في الأعم وقع النزاع في شمول الحكم لمن انقضى عنه التلبس بالمبدء ، فمن انقضى عنه التلبّس بالعلم ، يبتني شمول الحكم بوجوب إكرام العلماء وعدم شموله له ، على النزاع في مسألة المشتق .

ولو تردّد الأمر في القضيّة الحقيقيّة بين كفاية حدوث التلبّس وعدم كفايته بل يعتبر البقاء أيضاً ، فمقتضى الأصل الأوّلي هو أن حدوث العنوان دخيل في حدوث الحكم وبقاؤه دخيل في بقائه ، إلاّ إذا قامت القرينة على خلافه ، وقد دلّت القرينة في آية السرقة ، وآية الزنا ، ونحوهما ، على كفاية حدوث التلبّس بالمبدء في ترتّب الحكم وهو الحدّ .

---

(١) سورة المائدة : ٣٨ .

(٢) سورة النور : ٢ .

والأمر في قوله تعالى : (**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**) كذلك ، والقرينة في هذه الآية هي مناسبة الحكم والموضوع ، وذلك عظمة مقام الإمامة وجلالة قدرها ، ورفعة محلّها ، فمن تلبّس بالشرك وعبادة الأوثان ولو آناً مّا فهو ظالم ، و (**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**) وهو غير لائق لتصدّي الإمامة ، حتّى لو لم نقل باشتراط العصمة في الإمام ، لتنفّر الناس منه ، واستهانتهم به[1] .

ردّ الإعتراض على الاستدلال بالآية

ثم إنّه قد أورد على الإستدلال بالآية المباركة على عدم لياقة من تقمّص الإمامة والخلافة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لها ، برواية : « الإسلام يجبُّ ما قبله » ، لكنه مردود سنداً ودلالةً .

أمّا سنداً ، فلأنّ الأصل في رواية هذا الحديث هو أحمد بن حنبل ، في قضيّة عمرو بن العاص ، حيث قال عندما أسلم : فما الذي يعصمني من كفري ؟ فقال صلّى الله عليه وآله وسلّم الإسلام يجبّ ما قبله[2] .

وفي هذا الحديث أيضاً : « الهجرة تجبّ ما قبلها » .

ودعوى انجبار ضعف السند بعمل الفريقين بهذا الخبر في عدّة أبواب من الفقه ، كما ترى ، لأنَّ عمل العامّة لا يؤثّر في خروج الرواية عن الضعف ، وأمّا عمل أصحابنا ، فقد ذهب صاحب (الجواهر) والمحقق الهمداني وآخرون إلى أنه يجبر الضعف ، إلاّ أن التحقيق خلافه كما يُقرّر في محلّه[3] ، على أنَّ الكلام هنا في الصغرى ، إذ يعتبر في الجبر إحراز عملهم بالخبر واستنادهم في الفتوى إليه ، وذاك أوّل الكلام ، لوجود أخبار وأدلّة اخرى في تلك الأبواب .

وأمّا دلالةً فبوجوه :

أوّلا : إنّ ما يرفعه هذا الحديث هو الحكم التكليفي ، وأمّا الحكم الوضعي فلا يرتفع ، ولذا قال صاحب (الجواهر) بأن إسلام الكافر لا يرفع الجنابة ، بل يجب عليه الغسل من الجنابة ، لأنها أمر وضعي ، والحديث لا يعمّ الوضعيّات ، وهذا خير شاهد على ماذكرناه ، ولا يخفى أنّ شرطيّة عدم الظلم للتصدّي للإمامة ، أو مانعيّة الظلم عن التصدّي لها ، من الامور الوضعيّة .

وثانياً : إنه على فرض شمول حديث الجب للوضعيّات ، فلا ريب في عدم شموله للتكوينيّات ، وظاهر الآية المباركة أن عدم نيل الإمامة الظالمَ أمر تكويني ، فمدلولها : أنّ الظالم قاصر ذاتاً عن أن تناله الإمامة والخلافة ، فكأنّ الله يقول لسيّدنا إبراهيم عليه السلام إن دعائك لا يستجاب ، لأنه يتنافى مع سنّة تكوينيّة ،

---

(١) أجود التقريرات ١٢١/١ ـ ١٢٢ .

(٢) مسند أحمد بن حنبل ١٩٨/٤ ـ ١٩٩ .

(٣) وسيأتي ـ إن شاء الله ـ أن الأقوال في المسألة ثلاثة : أحدها : إن عمل الأصحاب جابر وكاسر ، وهو المشهور وعليه بعض مشايخنا ، والثاني : إنه لا يجبر ولا يكسر ، وعليه السيد الخوئي وبعض مشايخنا من تلامذته ، والثالث : التفصيل فهو يكسر ولا يجبر ، وعليه الشيخ الاستاذ دام بقاه .

كأنْ يدعو الإنسان أنْ تنال يده الشمس ... فالآية المباركة ترجع إلى أمر عقلي ، لا علاقة لها بالقضايا الإعتباريّة ، فهي ـ من هذه الجهة ـ نظير قوله تعالى : (**لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ**)[1] فعدم نيل لحم اضحيّة المشرك ليس أمراً اعتبارياً ، بل هو للقصور الذاتي فيه .

وثالثاً : إنه ـ بغض النظر عن كلّ ماذكر ـ يستحيل جريان قاعدة الجبّ في هذا المورد ، لأن إبراهيم عليه السلام كان عالماً بما جاء في قضيّة نوح عليه السلام من قوله تعالى له : (**وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ**)[2] وبعد ذلك يستحيل أن يطلب من الله تعالى أن يجعل الإمامة في المشرك الذي بقي على شركه ، فيكون طلبه لخصوص من أسلم من ذريّته وخرج عن الشرك ، وحينئذ فلو خصّص لما بقي للآية مورد ، خذ فاغتنم .

هذا تمام الكلام في أدلَّة القولين .

المختار

وقد ظهر من مطاوي البحث أنّ المختار هو القول الأوّل ، والدليل الصحيح عليه هو التبادر ، فإنّ خصوص المتلبِّس هو المنسبق إلى الذهن من اللّفظ حيث يطلق وتوجد قرينة صارفة .

ثمرة البحث

كما ظهر من مطاوي البحث أنْ لا ثمرة لهذا النزاع ، لكون القضايا هذه حقيقيةً لا خارجيّة ، فقضيّة النهي عن البول تحت الشجرة المثمرة ـ مثلا قضيّة حقيقيّة ، والبحث فيها راجع إلى أنَّ كلَّ شجر وجد واتّصف بأنه مثمر ، فالبول تحته منهي عنه ، فما لم يتحقّق وصف الإثمار فلا يترتّب الحكم ، فيرجع الأمر إلى نزاع آخر وهو أنّه : هل حدوث وصف الإثمار كاف لترتّب الحكم أو يشترط لترتّبه بقاء الوصف أيضاً ؟ وهذا غير النزاع في المشتق .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلّى الله عليه محمّد وآله الطاهرين .

تم الجزء الأوّل ويليه الجزء الثاني بعون الله .

---

(١) سورة الحج : ٣٧ .

(٢) سورة المؤمنون : ٢٧ .

المحتويات

كلمة المؤلّف

تمهيدات

موضوع العلم

هل لكلّ علم موضوع ؟

رأي الاستاذ

المطلب الثاني :

ماهي حقيقة موضوع العلم ؟

رأي المشهور

السبب في عدول الكفاية

رأي السيد الخوئي

قال الاستاذ :

المطلب الثالث :

في الإتحاد والتغاير بين موضوع العلم وموضوعات المسائل

تمايز العلوم

الآراء في المقام :

مناقشة الاستاذ

آراء الاستاذ

القول بالوحدة الإعتباريّة :

القول بالتمايز بالمحمولات :

موضوع علم الاصول

رأي صاحب الكفاية

رأي المشهور

قال الاستاذ :

رأي السيد البروجردي والمحقق الإصفهاني والكلام حولهما

تعريفُ علم الأُصول

تعريف المشهور

تعريف الكفاية

تعريف المحقق الإصفهاني

تعريف المحقق العراقي

تعريف المحقق الخوئي

تعريف المحقق النائيني

التحقيق في المقام

الفرق بين القواعد الفقهيّة والقواعد الاصوليّة

جواب الشيخ الأعظم والميرزا

جواب المحقق العراقي

جواب المحقق الخوئي

جواب المحقق الإصفهاني

اختاره شيخنا الاستاذ مع تعديل

فائدة علم الاصول

حقيقة الوضع

نظريّة صاحب الكفاية

نظريّة المحقق النائيني

نظريّة المحقق العراقي

نظريّة المحقق الفشاركي وجماعة

نظريّة نقد نظرية التعهّد

نظريّة الفلاسفة

نظريّة المحقق الإصفهاني

نظريّة مختار شيخنا الاستاذ

أقسام الوضع والمعنى الحرفي

لماذا يمكن لحاظ المادة ولا يمكن لحاظ الهيئة ؟

جواب المحقق الإصفهاني

مناقشة الاستاذ
والبحث في أقسام الوضع في جهات :
الجهة الاولى ـ في تقسيم الوضع
الجهة الثانية ـ في الوضع العام والموضوع له العام
الجهة الثّالثة ـ في الوضع العام والموضوع له الخاص
الجهة الرابعة ـ في الوضع الخاص والموضوع له العام
المعنى الحرفي
الجهة الاولى ـ في حقيقة المعنى الحرفي
القول الأول :
القول الثاني :
القول الثالث :
مناقشات الشيخ الاستاذ
إشكال المحقق العراقي ودفعه
رأي المحقق العراقي
المناقشات
رأي السيد الخوئي
مناقشات شيخنا الاستاذ
مناقشات السيّد الاستاذ
رأي المحقق البروجردي
نقد الشيخ الاستاذ
رأي المحقق الإصفهاني
الكلام على الاشكالات
إشكال (المحاضرات)
مناقشة الاستاذ
مناقشة الاستاذ
تنبيه
إشكال الاستاذ على نظريّة المحقق الإصفهاني
رأي شيخنا الاستاذ في معاني الحروف
النظر في كلام المحقق الإصفهاني
الجهة الثّانية ـ في كيفية وضع الحروف

ثمرة البَحث

الثمرة الاولى :

والثمرة الثانية :

والثمرة الثالثة :

الإنشاء والإخبار

رأي المحقق الخراساني

رأي المشهور

رأي بعض المحققين على ضوء قول المشهور

رأي المحقق الإصفهاني

مناقشة الاستاذ

رأي السيد الخوئي

مناقشة الاستاذ

دفع الإشكال عن رأي المشهور

نقد مختار المحقق الخوئي في الجملة الخبرية

رأي السيّد الخوئي في الجملة الانشائية وموافقة الاستاذ

أسماء الإشارة والضمائر والموصولات

رأي المحقق الخراساني

مناقشة الاستاذ

رأي المحقّق الإصفهاني

مناقشة الاستاذ

رأي المحقق البروجردي

المختار عند الاستاذ

الحقيقة والمجاز

مقدّمات

علائم الحقيقة

١ ـ التبادر

المناقشة

٢ ـ ٣ صحّة الحمل وعدم صحّة السّلب

٤ ـ الإطّراد

خلاصة البحث في العلائم

تتميمٌ

تعارض الأحوال

الصورة الاولى ـ دوران أمر اللفظ بين المتقابلين

الصورة الثانية ـ دوران أمره بين الأحوال

الحقيقةُ الشرعيّة

مقدّمات

الكلام في تحقّق الوضع بالاستعمال

اشكال الميرزا على المحقق الخراساني

رأيُ الاستاذ في الإشكال

جواب المحقق الإصفهاني

مناقشة الاستاذ

جواب المحقق العراقي

مناقشة الاستاذ

التّحقيق في الجواب

بقي جواب المحقّق الخوئي

رأي الاستاذ في هذا الجواب

وعلى الإمكان فهل هو حقيقة أو مجاز ؟

الكلام في وقوع الوضع بالاستعمال

ثمرة البحث

تتمّة

الصَّحيح والأعم

مقدّمات البحث

المقدمة الأُولى (في جريان البحث بناءً على عدم الحقيقة الشرعيّة أيضاً) .

المقدّمة الثّانية (في معنى الصحيح والفاسد)

المقدمة الثالثة (في عدم دخول ما يتفرّع على الأمر في البحث)

المقدمة الرابعة (في تصوير الجامع)

تصوير الجامع على الصّحيح

١ ـ تصوير المحقق الخراساني

الإشكال العمدة

جواب المحقق الخراساني

٢ ـ تصوير المحقّق العراقي

الإشكالات عليه

٣ ـ تصوير المحقق الإصفهاني

الحق في الإشكال عليه

بقي الكلام في رأي الشيخ والميرزا

٤ ـ تصوير الشيخ الحائري والسيد البروجردي

الإشكال على هذا التصوير

تصوير الجامع بناءً على الأعم ، وله وجوه

الوجه الأول ، والاشكالات عليه :

دفاع السيّد الخوئي

جوابه عن إشكال المحقق النائيني

جوابه عن إشكال المحقق الخراساني

إشكالات شيخنا الاستاذ

١ ـ مقام الثبوت

٢ ـ مقام الإثبات

الوجه الثاني ، والاشكالات عليه :

إشكال الشيخ

إشكال المحقق الخراساني

جواب المحقّق الخوئي

دفاع المحقق النائيني

الوجه الثالث وجوابه

الوجه الرّابع وجوابه

الوجه الخامس وجوابه

المختار

خاتمة المقدّمة الرّابعة

المقدّمة الخامسة (ثمرة البحث)

١ ـ البراءة والإشتغال

تقريب الثمرة

إشكال الشيخ والكفاية

جواب المحقق النائيني

مناقشة المحقق الإصفهاني

جواب الاستاذ عن هذه المناقشة

وهو الجواب عن مناقشة اخرى

مناقشة الشيخ الحائري مع المحقق الخراساني

ملخّص المختار :

تتمّةٌ

٢ ـ الإطلاق والإجمال

الكلام حول الثمرة

الاشكالات

الوجه الأول

الجواب الأول عن الإشكال

مناقشة الاستاذ

الجواب الثاني عن الإشكال

التحقيق في المقام

الوجه الثاني

الوجه الثالث

هل بحث الثمرة مسألة اصولية ؟

ما هو الموضوع له لفظ الصلاة ؟

الكلام في ألفاظ المعاملات والتمسّك بالإطلاق فيها وهو في مقامين

المقام الأول

جريان البحث على جميع الأقوال

المقام الثاني

البحث الأوّل

البحث الثاني

الإشتراك

الأقوال

دليل القول الأوّل

دليل القول الثاني

تفصيلُ المحقق الخوئي

خلاصة البحث

الإشتراك في ألفاظ القرآن

كلام الاستاذ :

إستعمال اللّفظ في أكثر من معنى

مقدّمة :

الجهة الاولى : هل هو ممكن عقلا ؟

دليل القول بالاستحالة

١ ـ المحقّق الخراساني :

عدم ورود اشكال الدرر

٢ ـ المحقق النائيني

اشتباه من المحاضرات

التحقيق في الجواب عن كلام المحقق الخراساني والميرزا

إيراد المحقق الإصفهاني ومافيه

٣ ـ المحقّق العراقي

المناقشة

٤ ـ المحقق الإصفهاني

مناقشة الاستاذ

المتحصّل من البحث

الجهة الثانية : هل هو ممكن عقلا ؟

تفصيل صاحب المعالم

ثمرة البحث في استعمال اللّفظ في أكثر من معنى

الكلام في بطون القرآن

رأي المحقّق الخراساني

رأي جماعة من المحقّقين
رأي السيد البروجردي
رأي السيد الحكيم

المشتق

مقدّمات البحث
المقدّمة الاولى (في أنّ البحث لغوي وكبروي)
قول المحقّق الطّهراني بأن البحث عقلي
مناقشة الاستاذ
تجويز المحقق البروجردي كون البحث صغرويّاً
مناقشة الاستاذ
المقدّمة الثانية (في تحرير محلّ النزاع)
مطالب متعلّقة بتحرير محلّ النزاع
١ ـ الفرع الفقهي الذي استشهد به صاحب الكفاية لعموم البحث
أدلّة القولين
التحقيق في سند رواية ابن مهزيار
الكلام في حكم الكبيرة الأولى
١ ـ رواية ابن مهزيار
٢ ـ صدق (أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ)
وجوه التخلّص من الإشكال
الوجه الأول
الوجه الثاني
مناقشة المحاضرات
نقد المناقشة
الحق في الجواب
الوجه الثالث
الوجه الرابع
الوجه الخامس
الوجه السادس
الوجه السابع

٢ ـ هل يجري النزاع في اسم الزّمان ؟
الوجوه المذكورة لإدخال اسم الزمان
الوجه الأول
الوجه الثاني
الوجه الثالث
الوجه الرابع
ردّ الايراد الثبوتي
ورود الإيراد الاثباتي
٣ ـ هل يجري النزاع في الأفعال والمصادر المزيدة ؟
هل في الفعل دلالة على الزمان ؟
الإشكال المهم
الأجوبة عن الإشكال
المختار في الجواب لدى الشيخ الاستاذ
٤ ـ هل يجري النزاع في اسم الآلة واسم المفعول ؟
المقدمة الثالثة (في المراد من « الحال » في عنوان البحث)
مقتضى الأدلّة والأُصول في وضع المشتق
في معنى المشتق
المقام الثاني
تأسيس الأصل من الجهة الاصوليّة
تأسيس الأصل من الجهة الفقهيّة
المقام الأوّل
الجهة الأولى : هل يمكن الوضع للأعم ثبوتاً ؟
الإشكال الثبوتي ببيان الميرزا
الإشكال الثبوتي ببيان المحقق الإصفهاني
النظر في مناقشة السيّد الخوئي
التحقيق في الجواب
الجهة الثانية : ادلّة القولين إثباتاً
أدلّة القول بالوضع للمتلبّس
١ ـ التبادر
٢ ـ صحّة السّلب

إشكال المحقق الرشتي وجواب الكفاية

كلام المحقق الإصفهاني

رأي الشيخ الاستاذ

٣ ـ التضادُّ بين المفاهيم

أدلّة القول بالوضع للأعم

الأوّل : التبادر

الثاني : عدم صحة السّلب

الثالث : قوله تعالى : (لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)

جواب صاحب الكفاية

جواب الميرزا النائيني

ردّ الإعتراض على الاستدلال بالآية

المختار

ثمرة البحث

المحتويات