



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

صَوَالِبُ الشَّيْبَعَةِ
لَاخْتِيارِ رِجَالِ الشَّيْبَعَةِ

تَرْجُومَةُ
أَبِي إِسْحَاقَ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ بْنِ
إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ

بِأَمْرِ

مَجْلِسِ تَرْجُومَةِ كِتَابَةِ
الْمَجْلِسِ الْعِلْمِيِّ

مَجْلِسُ تَرْجُومَةِ كِتَابَةِ
الْمَجْلِسِ الْعِلْمِيِّ

صَوَالِبُ الشَّيْبَعَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة

كاتب:

محمد حسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٠	اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة الجزء الاول
٢٠	اشاره
٢٠	اشاره
٢٤	مقدمه الأستاذ الفقيه الشيخ محمدجواد الفاضل اللنكرانى دام عزه العالى
٢٨	كلمه المقتر
٣٢	المقدمه وهى تشتمل على امور
٣٢	اشاره
٣٤	الأمر الأؤل حول موضوع العلم وملاك تمايز العلوم وموضوع علم الأصول وتعريفه
٣٤	اشاره
٣٤	المقام الأؤل: فى موضوع العلم
٣٤	اشاره
٣٤	رأى الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول احتياج العلم إلى الموضوع
٣٥	مسلك المشهور فى المقام
٣٧	ويمكن المناقشه فيه من وجوه
٤٢	تعريف موضوع العلم
٤٤	كلام صاحب الكفايه والمحقق السبزوارى رحمهما الله فى ذلك
٤٧	رأى المشهور فى المقام
٤٧	نظريه العلامه الطباطبائى رحمه الله فى المسأله
٤٨	نقد ما أفاده العلامه الطباطبائى رحمه الله فى المقام
٤٩	نقد نظريه المشهور حول العرض الذاتى والغريب
٥١	نظريه صدر المتألّهين رحمه الله فى العرض الذاتى والغريب
٥٣	البحث حول كلام المحقق السبزوارى والخراسانى
٥٣	إشكال الإمام

٥٣	على المحقق الخراساني والحكيم السبزواري
٥٤	البحث في كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض
٥٨	النسبه بين موضوع العلم وموضوعات مسائله
٥٨	نظريته المشهور والمحقق الخراساني في المقام
٥٨	نقد نظريته المشهور والمحقق الخراساني رحمه الله
٦٠	المقام الثاني: في تمايز العلوم
٦٠	اشاره
٦٠	١ - نظريته المشهور في المقام
٦٠	اشاره
٦١	نقد كلام المشهور في تمايز العلوم
٦٣	إشكال المحقق الخراساني رحمه الله على المشهور
٦٤	جواب إشكال المحقق الخراساني على المشهور
٦٥	٢ - نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تمايز العلوم
٦٥	اشاره
٦٦	نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تمايز العلوم
٦٧	إشكال المحقق الخوئي
٦٧	على المحقق الخراساني وجوابه
٦٩	٣ - نظريته الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ما به يتمايز العلوم
٧٢	٤ - نظريته الأستاذ البروجردى رحمه الله في تمايز العلوم
٧٢	اشاره
٧٨	نقد ما اختاره السيّد البروجردى رحمه الله في تمايز العلوم
٨٦	٥ - نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في مسأله تمايز العلوم
٨٦	اشاره
٨٩	نقد مقاله السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم
٩١	٦ - تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث
٩١	اشاره

- ٩٣ الحَقَّ المختار في المقام
- ٩٦ المقام الثالث: في موضوع علم الأصول
- ٩٦ اشاره
- ٩٦ ١ - نظريته المشهور والمحقق القمي في موضوع علم الأصول
- ٩٧ ٢ - كلام صاحب الفصول في المقام
- ٩٧ اشاره
- ٩٧ نقد نظريته صاحب الفصول في موضوع علم الأصول
- ١٠٠ ٣ - نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ونقده
- ١٠٠ ٤ - كلام الأستاذ البروجردي رحمه الله في موضوع علم الأصول
- ١٠٣ ٥ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في موضوع علم الأصول
- ١٠٤ ٦ - المختار في المقام
- ١٠٦ المقام الرابع: في تعريف علم الأصول
- ١٠٦ اشاره
- ١٠٦ ١ - نظريته المشهور حول تعريف علم الأصول
- ١٠٦ اشاره
- ١٠٦ نقد كلام المشهور في المقام
- ١١٠ ٢ - مذهب المحقق الخراساني رحمه الله في تعريف علم الأصول
- ١١٠ اشاره
- ١١٠ البحث حول كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١١٤ ٣ - مقاله المحقق النائيني في تعريف علم الأصول
- ١١٥ ٤ - مذهب المحقق العراقي رحمه الله حول تعريف علم الأصول
- ١١٥ اشاره
- ١١٦ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ١١٧ ٥ - كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ١١٧ اشاره
- ١٢١ نقد مذهب السيد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تعريف علم الأصول

- ١٢٢ ----- ٦ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في تعريف علم الأصول
- ١٢٥ ----- ما هو المايز بين القاعده الأصوليه والفقهيته؟
- ١٢٥ ----- اشاره
- ١٢٥ ----- ١ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٢٧ ----- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ١٢٧ ----- ٢ - نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله
- ١٢٨ ----- البحث حول ما أفاده السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٢٨ ----- ٣ - قول آخر للمايز بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيته
- ١٢٩ ----- ٤ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٣٠ ----- الأمر الثاني في الوضع
- ١٣٠ ----- اشاره
- ١٣٠ ----- الجبهه الأولى: في كيفيه الربط بين اللفظ والمعنى
- ١٣٤ ----- الجبهه الثانيه: في الواضع
- ١٣٤ ----- اشاره
- ١٣٧ ----- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله حول واضع الألفاظ
- ١٤٢ ----- الجبهه الثالثه: في حقيقه الوضع
- ١٤٢ ----- اشاره
- ١٤٢ ----- ١ - نظريته الآخوند صاحب الكفايه في المقام
- ١٤٢ ----- اشاره
- ١٤٣ ----- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في حقيقه الوضع
- ١٤٤ ----- ٢ - قول آخر في حقيقه الوضع
- ١٤٤ ----- اشاره
- ١٤٥ ----- نقد كلام بعض الأعاضم في حقيقه الوضع
- ١٤٧ ----- ٣ - نظريته جماعه من الأصوليين في المقام
- ١٤٧ ----- اشاره
- ١٤٩ ----- نقد هذه النظرية

- ١٥١ - كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام ٤
- ١٥١ - اشاره ٤
- ١٥٢ - نقد كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في حقيقه الوضع ٤
- ١٥٤ - نظريته المحقق الاصفهاني في حقيقه الوضع، وهو المختار ٥
- ١٥٤ - اشاره ٥
- ١٥٨ - كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوال ٥
- ١٥٨ - البحث حول نظريته المحقق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوال ٥
- ١٦٢ - الجبهه الرابعه: في تقسيمات الوضع ٥
- ١٦٢ - ١ - تقسيمه بلحاظ كيفيته تحقّقه إلى التعييني والتعيني ٥
- ١٦٣ - ٢ - تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلى الشخصي والنوعي ٥
- ١٦٥ - ٣ - تقسيمه إلى الأقسام الأربعة المعروفه ٥
- ١٦٥ - اشاره ٥
- ١٦٦ - مقامات البحث ٥
- ١٦٦ - أمّا المقام الأول ٥
- ١٦٧ - وأمّا المقام الثاني ٥
- ١٦٨ - رأى المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ٥
- ١٦٩ - البحث حول كلام المحقق الخراساني رحمه الله ٥
- ١٧٠ - كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام ٥
- ١٧١ - نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله ٥
- ١٧٤ - كلام صاحب الكفايه والمحقق العراقي في القسم الرابع ٥
- ١٧٤ - مقاله المحقق الرشتي في القسم الرابع ٥
- ١٧٧ - نظريته المحقق العراقي رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له ٥
- ١٨٠ - نقد نظريته المحقق العراقي رحمه الله ٥
- ١٨٢ - وأمّا المقام الثالث ٥
- ١٨٤ - الوضع في الحروف ٥
- ١٨٤ - اشاره ٥

- ١ - نظريته المشهور فيه ١٨٤
- ٢ - رأى المحقق الخراساني رحمه الله في وضع الحروف ١٨٤
- اشاره ١٨٤
- نقد نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في وضع الحروف ١٨٨
- نقد كلامه من قبل المحقق الخوئي ١٩١
- نقد كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام ١٩٢
- ٣ - القول بعدم وضع الحروف لمعنى ١٩٣
- ٤ - رأى المحقق النائيني رحمه الله في الحروف ١٩٥
- اشاره ١٩٥
- نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله ١٩٩
- ٥ - رأى المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام ٢٠١
- اشاره ٢٠١
- نقد نظريته المحقق الاصفهاني من قبل المحقق الخوئي وجوابه ٢٠٤
- ٦ - نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في وضع الحروف ٢٠٨
- اشاره ٢٠٨
- نقد ما أفاده المحقق الخوئي في وضع الحروف ٢١٣
- ٧ - القول المختار ٢١٤
- اشاره ٢١٤
- كيفية وضع الحروف ٢١٧
- القول في القضايا ٢٢٢
- اشاره ٢٢٢
- البحث حول أجزاء القضايا ٢٢٣
- ملاك الحمل في القضايا ٢٢٧
- في الخبر والإنشاء ٢٣٠
- مسلك صاحب الكفايه رحمه الله في الفرق بينهما ٢٣٠
- المختار في الفرق بين الخبر والإنشاء ٢٣٢

- ٢٣٤ البحث في ماهيته الإنشاء
- ٢٣٤ المقام الأول: في دخل اللفظ في الإنشاء
- ٢٣٤ اشاره
- ٢٣٤ نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» فيه
- ٢٣٥ نقد نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في معنى الإنشاء
- ٢٣٦ المقام الثاني: في حقيقه الإنشاء مسلك المشهور في المقام
- ٢٣٦ اشاره
- ٢٣٦ نقد نظريته المشهور في حقيقه الإنشاء
- ٢٣٧ مقاله صاحب الكفايه رحمه الله حول ماهيته الإنشاء
- ٢٣٨ نقد مسلك المحقق الخراساني رحمه الله حول حقيقه الإنشاء
- ٢٣٨ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٢٤١ نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٢٤٦ البحث في أسماء الإشاره والضمائر
- ٢٤٦ مسلك صاحب الكفايه فيما وضع له أسماء الإشاره والضمائر
- ٢٤٧ البحث حول افتقار الإشاره اللفظيه إلى العمليه
- ٢٤٨ المختار في ما وضعت له أسماء الإشاره
- ٢٥٠ المختار في معنى الضمائر
- ٢٥٤ الأمر الثالث في استعمال اللفظ في المعنى المجازي
- ٢٥٤ نظريته صاحب الكفايه في المقام
- ٢٥٤ البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ٢٥٥ في ماهيته المجاز
- ٢٥٥ مسلك السكاكي حول الاستعاره
- ٢٥٦ توجيه كلام السكاكي رحمه الله
- ٢٥٧ بيان المختار في حقيقه المجاز
- ٢٦٢ الأمر الرابع في إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه
- ٢٦٢ اشاره

- ٢٦٤ أما المقام الأول -
- ٢٦٤ اشاره
- ٢٦٥ نظريته صاحب الفصول في إطلاق اللفظ وإرادته شخصه
- ٢٦٥ نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفايه
- ٢٦٧ وجه صحه إطلاق اللفظ وإرادته شخصه
- ٢٦٨ وأما المقام الثاني
- ٢٦٨ اشاره
- ٢٦٩ نظريته الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
- ٢٧٠ نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله
- ٢٧٢ في صدق الاستعمال على إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه
- ٢٧٢ نظريته صاحب الكفايه في ذلك
- ٢٧٣ المختار في المقام
- ٢٧٦ الأمر الخامس في دخل الإراده في معاني الألفاظ
- ٢٧٦ اشاره
- ٢٧٧ بيان ما هو الحق في المسأله
- ٢٧٨ برهان من قال بكون الإراده دخيله في الموضوع له
- ٢٧٨ نقد دليل من قال بكون الإراده دخيله في الموضوع له
- ٢٧٩ البحث حول قول العلمين: «الدلاله تابعه للإراده»
- ٢٨٠ كلام السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٨٢ نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٨٤ الأمر السادس في وضع المركبات
- ٢٨٤ اشاره
- ٢٨٤ المختار في المسأله
- ٢٨٨ الأمر السابع في علائم الحقيقه والمجاز
- ٢٨٨ اشاره
- ٢٨٨ ١ - التبادر

٢٩٤	٢ - عدم صحه السلب وصحته
٢٩٤	اشاره
٢٩٨	رأى المحقق العراقي رحمه الله في المقام
٢٩٨	نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
٣٠٠	٣ - الأطراد وعدمه
٣٠٠	اشاره
٣٠٠	مسلك المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
٣٠٢	كلام المحقق صاحب الكفايه حول الاطراد وعدمه
٣٠٢	نقد كلام صاحب الكفايه في المقام
٣٠٢	نقد كلام المحقق الاصفهاني
٣٠٣	كلام الأستاذ البروجردى حول الاطراد وعدمه
٣٠٦	نقد نظريته السيد البروجردى رحمه الله
٣٠٧	رأى المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله
٣٠٨	نقد ما أفاده السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
٣٠٩	نتيجه البحث
٣١٠	الأمر الثامن في تعارض الأحوال
٣١٠	اشاره
٣١٠	مسلك صاحب الكفايه في تعارض الأحوال
٣١١	كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول أصله عدم النقل
٣١٤	الأمر التاسع في تحقيقه الشرعيه
٣١٤	اشاره
٣١٧	رأى صاحب الكفايه في مسأله التحقيقه الشرعيه
٣١٧	كلام المحقق النائيني في الإستعمال المحقق للوضع
٣١٨	ردّ كلام المحقق النائيني من قبل المحقق العراقي رحمه الله
٣١٨	نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
٣١٩	بيان ما هو الحق في جواب المحقق النائيني رحمه الله

- ٣٢٢ ثمره النزاع فى الحقيقه الشرعيه
- ٣٢٨ الأمر العاشرفى الصحيح والأعم
- ٣٢٨ اشاره
- ٣٢٨ تصحيح عنوان البحث
- ٣٣١ معنى الصخه والفساد
- ٣٣٤ تصوير محلّ النزاع بناءً على عموميه معنى العبادات
- ٣٣٧ انحصار النزاع فى الشروط الشرعيه دون الأجزاء والشروط العقلية
- ٣٤٣ تصوير الجامع
- ٣٤٤ الأمور المعترفه فى الجامع
- ٣٤٧ نظريه صاحب الكفايه فى تصوير الجامع للصحيحى
- ٣٤٨ البحث حول ما اختاره من الجامع
- ٣٥١ رأى المحقق العراقى رحمه الله فى المقام ونقده
- ٣٥٣ مقاله المحقق الاصفهانى رحمه الله حول الجامع ونقدها
- ٣٥٥ كلام السيد البروجردى رحمه الله فى الجامع للصحيحى
- ٣٥٧ نقد نظريه الأستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع
- ٣٥٨ تصوير الجامع من قبل الإمام
- ٣٦٢ نقد نظريه الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع
- ٣٦٢ التحقيق حول مسأله الجامع
- ٣٦٣ نظريه امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه
- ٣٦٤ كلام صاحب الكفايه فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه
- ٣٦٦ ثمره نزاع الصحيح والأعم
- ٣٦٦ رأى المحقق النائينى فى ثمره النزاع
- ٣٦٧ رأى الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول هذه الثمره
- ٣٦٨ مقتضى التحقيق فى هذه الثمره
- ٣٦٩ ثمره مسأله الصحيح والأعم على رأى صاحب الكفايه
- ٣٧٤ أدلّه القول بالصحيح

- ٣٧٤ فى التبادر وضح السلب عن الفاسد
- ٣٧٧ فى دلالة الأخبار على الصحيح
- ٣٨١ فى الاستدلال بحكمه الوضع على القول بالصحيح
- ٣٨٤ أدلّه القول بالأعمّ
- ٣٩٦ البحث حول ألفاظ المعاملات
- ٣٩٧ نظريّه صاحب الكفايه فى المقام
- ٣٩٨ البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله
- ٤٠٠ الحقّ فى المسأله
- ٤٠٠ نقد ما استدلّ به الصحيحى فى المقام
- ٤٠١ ثمره النزاع فى المعاملات
- ٤٠٣ التمشك بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات
- ٤٠٤ رأى المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده
- ٤٠٥ الحقّ فى المسأله
- ٤٠٨ الأمر الحادى عشر فى الاشتراك
- ٤٠٨ اشاره
- ٤٠٨ فى إمكان الإشتراك وعدمه
- ٤١١ فى منشأ وقوع الاشتراك
- ٤١٢ استعمال المشترك فى الكتاب العزيز
- ٤١٤ الأمر الثانى عشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
- ٤١٤ اشاره
- ٤١٦ المقام الأوّل: فى إمكان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
- ٤١٦ نظريّه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٤١٦ نقد نظريّه صاحب الكفايه رحمه الله
- ٤١٩ رأى المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٤١٩ نقد نظريّه المحقّق النائينى رحمه الله
- ٤٢٠ إقامه برهان آخر على الامتناع ونقده

- المقام الثاني: في ترخيصه من قبل الواضع ٤٢٤
- رأى المحقق القمي رحمه الله فيه ونقده ٤٢٤
- كيفية استعمال المشترك في أكثر من معنى ٤٢٦
- رأى صاحب المعالم رحمه الله في المقام ٤٢٦
- نقد نظريته صاحب المعالم في المفرد ٤٢٦
- نقد ما أورده المحقق الخراساني رحمه الله على صاحب المعالم ٤٢٧
- كلام صاحب المعالم في التثنيه والجمع ٤٢٨
- نقد كلام صاحب المعالم من قبل المحقق الخراساني رحمه الله ٤٢٨
- نقد كلام صاحبي الكفايه والمعالم رحمهما الله ٤٣٠
- المراد من بطون القرآن ٤٣٢
- رأى صاحب الكفايه فيه ٤٣٢
- البحث حول ما أفاده صاحب الكفايه في معنى بطون القرآن ٤٣٢
- الأمر الثالث عشر في المشتق ٤٣٦
- اشاره ٤٣٦
- الأول: في كون المسأله لغويته أو عقليته؟ ٤٣٦
- الثاني: في تحرير محلّ النزاع ٤٤٠
- اشاره ٤٤٠
- الأولى: جهه ارتباط العنوان بالذات ٤٤٠
- الثانيه: حيثيه أنواع المشتقات ٤٤٢
- البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله في المقام ٤٤٢
- جريان النزاع في بعض الجوامد ٤٤٤
- الثالث: في خروج أسماء الزمان عن محلّ النزاع ٤٥٠
- اشاره ٤٥٠
- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ٤٥٠
- كلام الأستاذ البروجردى والخوئي في المقام ٤٥١
- الرابع: في مادّه المشتقات ٤٥٤

- ٤٥٤ اشارة
- ٤٥٤ رأى المحققين فى مادّه المشتقات
- ٤٥٦ البحث حول دلالة الفعل على الزمان
- ٤٥٦ برهان صاحب الكفايه لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان
- ٤٥٨ اشتراك هيئه الماضى بين الفعل المتعدى واللازم
- ٤٥٨ هل يشترك المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟
- ٤٦٠ الخامس: فى منشأ اختلاف المشتقات
- ٤٦٠ اشارة
- ٤٦٠ نقد نظريه المحقق الخراسانى رحمه الله فى منشأ اختلاف المشتقات
- ٤٦١ نقد احتمال تعدد الوضع فى المشتقات
- ٤٦٢ تناقض كلام المحقق الخوئى
- ٤٦٢ فى منشأ اختلاف المشتقات
- ٤٦٢ نقد القول باستناد اختلاف المشتقات بجريها على الذوات
- ٤٦٣ بيان الحق فى منشأ اختلاف المشتقات
- ٤٦٤ الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع
- ٤٦٥ بيان الحق فى المشتقات التى يفهم منها الحرفه والصناعه
- ٤٦٨ السادس: حول كلمه «الحال» فى عنوان المسأله
- ٤٦٨ اشارة
- ٤٦٩ بيان الحق فى المسأله
- ٤٦٩ إشكال ودفع
- ٤٧٢ السابع: فيما يقتضيه الأصل فى المقام
- ٤٧٢ كلام صاحب الكفايه فيه
- ٤٧٣ نقد نظريه صاحب الكفايه فى المسأله
- ٤٧٥ إشاره إلى الأقوال فى مسأله المشتق
- ٤٧٨ فى أنّ المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدء
- ٤٧٨ اشارة

- ٤٧٩ فى بطلان القول بالأعم -
- ٤٧٩ نقد أدله القول بالأعم ..
- ٤٨٤ وينبغى التنبيه على أمور مهمه -
- ٤٨٤ الأول: فى بساطه المشتق وتركبه -
- ٤٨٤ اشاره -
- ٤٨٥ رأى المحقق الخوئى «مدّ ظله» فى المراد من بساطه المشتق ..
- ٤٨٦ نقد ما اختاره المحقق الخوئى -
- ٤٨٦ فى المراد من بساطه المشتق -
- ٤٨٧ فيما وقع بين شارح المطالع والمحقق الشريف -
- ٤٨٨ توضيح مرام شارح المطالع والمحقق الشريف فى المسأله -
- ٤٨٩ نقد ما أفاده المحقق الشريف لإثبات بساطه المشتق -
- ٤٩١ توجيه صاحب الكفايه لما أفاده المحقق الشريف -
- ٤٩٢ نقد ما أفاده صاحب الكفايه لتوجيه كلام المحقق الشريف -
- ٤٩٣ نقد أدله الفائلين بالبساطه -
- ٤٩٤ التحقيق حول مسأله بساطه المشتق وتركبه -
- ٤٩٦ الثانى: فى الفرق بين المشتق ومبدئه -
- ٤٩٦ البحث حول ما اختاره أهل المعقول فى المقام -
- ٤٩٧ كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى الفرق بين المشتق ومبدئه -
- ٤٩٧ نقد ما فسر به صاحب الكفايه كلام مشهور الفلاسفه فى المقام -
- ٤٩٨ كلام العلّامه الدوانى حول الفرق بين المشتق ومبدئه -
- ٤٩٩ كلام صدر المتألّهين فى الفرق بين المشتق ومبدئه -
- ٤٩٩ كلام آخر للمحقق الدوانى فى اتحاد المشتق ومبدئه -
- ٥٠٠ توجيه الحكيم السبزوارى رحمه الله لكلام أهل المعقول -
- ٥٠١ نظريّه الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام -
- ٥٠٣ كلام صاحب الفصول رحمه الله فى ملاك الحمل -
- ٥٠٣ البحث حول ما أفاده صاحب الفصول فى القضايا الحملية -

- ٥٠٤ البحث حول اعتبار المغايره بين الموضوع والمحمول
- ٥٠٥ رأى الإمام الخمينى رحمه الله حول لزوم المغايره بين طرفى القضيه
- ٥٠٨ الثالث: فى كيفيته اتصافه تعالى بالصفات الجاربه عليه
- ٥٠٨ اشاره
- ٥٠٨ الأولى: فى المغايره المعتبره بين المبدء وما يجرى عليه المشتق
- ٥٠٩ الثانيه: فى الارتباط بين المبدء وما يجرى عليه المشتق
- ٥١١ ما يقتضيه التحقيق فى المقام
- ٥١٤ الرابع: فى الحمل المجازى
- ٥١٥ تعريف مركز

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

مقدمه الأستاذ الفقيه الشيخ محمد جواد الفاضل اللكراني دام عزه العالی

أحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا الأكرم الذي هو صاحب أعظم شريعته في العالم وعلى أوصيائه المعصومين، الذين هم باب علوم الأولين والآخرين، وقد انتهى بهم جميع معارف الدين اصوله وفروعه.

وأما بعد فلا يخفى على من له ممارسه بالعلوم أنّ علم الفقه من أشرف العلوم غايه بعد معرفه الله تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله، فإنّ سعادته البشر دنيويّاً وأخرويّاً في ظلّ الفقه والأحكام التي وصلت إلينا من طريق القرآن والعترة الطاهره ومن أهمّ المقدمات لتحصيل ملكه الاستنباط والنيل إلى درجه الاجتهاد، هو علم اصول الفقه، فهذا العلم يجعل صاحبه ذا قوه عميقه لفهم المنابع الاستدلاليه ويعينه على فهم الكتاب، فهو ليس منطق الفقه فقط بل هو منطق لكثير من العلوم العالیه كالفقه والتفسير والعقائد والتاريخ، فإنّ البحث عن

ص: ٥

حجّيته خبر الواحد ليس منحصرًا بالأحكام الفرعية - على ما حقّقناه في محلّه - بل هو حجّج حتى في الروايات التفسيرية والعقائديه والتاريخيه، كما أنّ مباحث القطع صالحه للمسائل الاعتقاديّه أيضاً وهكذا مسأله الحسن والقبح العقليّين التي هي الركن الركين للمباحث الاعتقاديّه الجديده أيضاً وبناء عليه تجب إعادته النظر في تعريف علم اصول الفقه و نقول بأنّه ليس آله للفقه بل هو آله ومنطق للعلوم المهمّه نعم نفعه للفقه أكثر من سائر العلوم وبالجمله لا- شكّ في أنّ من لا معرفه له بعلم اصول الفقه لا- معرفه له بالأحكام الشرعيّه ولا حظّ له من فهم القرآن والأخبار ولأجل هذا نرى أنّ الأكابر من المجتهدين قد اهتموا اهتماماً كثيراً بالغور حول مباحث هذا العلم ونرى تطوّره في هذا الزمان ما لا- يرى مثله في العلوم المسانخه له، فانظروا إلى مباحث الأصول العمليّه كيف تطوّرت وتكاملت في طيّ القرون المتعدّده، حتى صارت مجموعته مفضّله عظيمه نافعته، وشكّلت كتاباً جامعاً ضخماً، فكانت البرائنه العقليّه في فتره من الزمن قسماً من الاستصحاب والمحقّق الحليّ في المعتمد والشهيد في الدروس قد جعلها من الأدلّه العقليّه القطعيّه، واستدلّ عليها بقاعده أنّ «عدم الدليل دليل على العدم»، وفي الزمن الثاني جعلوها من الأمارات الظنيّه كصاحب المعالم، وفي الزمن الثالث قد طرحت بعنوان الأصل العملي، ولعلّ أوّل من تتبّه لذلك هو صاحب شرح الوافيه السيّد جمال الدين وقد تكاملت في زمن الوحيد البهبهاني، ثمّ الشيخ الأعظم الأنصاري، فيا أيّها العالم والسالك سبيل الاستنباط، لا تغترب بظاهر ما ذكره بعض من التورّم في هذا العلم ولا تجعل بينك وبينه فصلاً وبوناً وعليك بالاتّصال الأكيد والأنس الشديد والممارسه الدائميّه بقواعده ومسائله واجعل فكرك خالصاً وفارغاً لتحصيل قواعده الجديده للوصول إلى الأحكام الدقيقه ولا أقصد بذلك الدفاع عن التطويل بلا طائل والإطناب المملّ المضرّ، بل المقصود أنّ هذا التعبير لا يوقفك عن التحقيق والتعميق، سيّما في العصر الحاضر من جهه أنّ النظام البشري محتاج جدّاً إلى تنسيق امورهم مع المباني الشرعيّه، ومن الواضح

أن من كان له قوه في هذا العلم يقدر على هذا التنسيق والتوفيق ويصل في جنبه إلى نكات جديده وقواعد بديعه ومبانٍ خاصيه لاستنباط الأحكام الدينيه والإجابة على الأسئلة الكثيره المتوفّره، كما أن بعض التقسيمات المهمه للحكم كانقسامه إلى الأولى والثانوى وإلى الشخصى والولاىى وأيضاً إلى الحكومى وغيره يجعل المباحث أقوى استنباطاً وأقدر إجابة على الموضوعات الجديده فى العلوم المختلفه كالطبّ والقضاء والاجتماع ونظائرها فأنتم تعلمون أن انقسام الخطاب إلى الشخصى والقانونى الذى أسّسه الأصولى المحقّق الإمام الخمينى قدس سره وتبعه تلميذه الفقيه الوالد المحقّق رضوان الله عليه مضافاً إلى تأثيره فى حلّ بعض من المشكلات العلميه فى هذا العلم له دخل حقيقى فى استخراج الأحكام الشرعيه كما أن القول بعدم وجود المجعول فى الإمارات والأصول العلميه - قبال من قال بجعل المؤدى كالشيخ الأعظم أو المعدّريه والمنجزيه كالمحقّق الخراسانى أو الحجّيه كالمحقّق الإصفهانى أو الوسطيه فى الإثبات كالمحقّق النائنى - العدى اختاره الإمام الراحل ونحن قبلناه وأثبتناه وأكدنا أنه من هذا الطريق ترتفع مشكله الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى وليس عندنا فى الشريعة حكم يسمّى بالحكم الظاهرى حتّى نحتاج إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعى، له دخل عظيم فى حلّ المشكلات الفقهيّه.

وبالجملة لكلّ واحد من الأصوليين سهم وافر فى توسعه هذا العلم وتعميقه وفى العصر الحاضر كان والدى سماحه العلّامه الفقيه الأصولى المدقّق آيه الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللكرانى رضوان الله عليه أحد أركان هذا العلم وله سهم كثير فى تشريح مبانى القوم سيّما المبانى المبتكره لأستاذه البروجردى والخمينى * ولبحثه ودروسه مضافاً إلى حضور مئات من الفضلاء امتيازات عديده ومن أهمّها إحاطته الواسعه على المدرسه الأصوليه فى النجف وقم ونحن نشاهد هذا بوضوح فى طيّ بحوثه وهذه الخصوصيه نادره فى عصرنا والمجموعه التى بين أيديكم من أولها إلى آخر البرائه تقرير الدوره الثانيه ومن بدايه أصاله التخيير إلى آخر المجموعه تقرير الدوره الأولى من اصوله

بيد الفاضل العالم حجّه الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد حسين اليوسفي دامت تأييداته فقد أتى بجميع مطالبه ودقائق مباحثه بقلم واضح لا تعقيد فيه، فجزاه الله خير الجزاء ونسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل هذا ذخراً له ولأستاذه ولجميع من ساعده في مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام سيّما مدير المركز سماحه حجّه الإسلام والمسلمين الشيخ محمّدرضا الفاضل الكاشاني دامت بركاته.

والسلام عليه وعلى جميع الفقهاء والأصوليين يوم ولدوا ويوم ماتوا ويوم يبعثون ورحمه الله وبركاته

محمّد جواد الفاضل اللنكراني

شوّال المكرّم ١٤٣٠ ق.

ص: ٨

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه محمّد وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين الهداه المهديّين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد فإنّي لما حضرت مجلس بحث الأصولي الفقيه الصائغ لنفسه، الحافظ لدينه، المخالف على هواه، المطيع لأمر مولاه، العالم بالله، الأمين على حلاله وحرامه، شيخنا الأستاذ الأكبر، آية الله العظمى الفاضل اللنكراني «أعلى الله مقامه ورفع في جنّات النعيم درجته»^(١) رأيت بحثه الشريف ذا مبانٍ عاليه وبراهين شافيه، ينتفع به العلماء ويستفيد منه الفضلاء، فزيت هذه الأوراق بما استفدته من محاضراته الشريفه حول اصول الفقه حسبما يسعني ويؤدّي إليه فهمي القاصر، وسمّيته ب «أصول الشيعة لاستنباط أحكام الشريعة».

وينبغي هاهنا ذكر امور:

١ - كلّما جاء في المتن فهو بأجمعه من إفادات ومحاضرات شيخنا الأستاذ الأعظم آية الله العظمى الفاضل قدس سره، وأمّا ما جاء في الحاشيه فما استفدته منه فعبرت في آخره ب «منه مدّ ظلّه» وما خطر ببالي وفهمي القاصر فعبرت في آخره برمز «م ح - ي».

فكلّ ما وجدته القارئ الكريم من علوّ المباني وقوّه البراهين فهو مستند إلى الأستاذ قدس سره وما وجدته من قصور البيان واضطراب الكلام فإسناده إلى المقرّر الخاطيء أقرب من أن يسند إلى الأستاذ المحيط بجميع المطالب.

ص: ٩

١- (١) ارتحل الأستاذ المحاضر قدس سره إلى رحمه ربّه الكريم عصر يوم السبت ١٣٨٦/٣/٢٦ ش، ١ جمادى الآخرة ١٤٢٨ ق، وانتقل جسمه الطاهر - يوم الاثنين ٣ جمادى الآخرة يوم استشهاد الصديقه الطاهره فاطمه الزهراء عليها السلام - على أكتاف المسلمين الصارخين بالأصوات العاليه في فقد مرجعهم الديني إلى حرم كريمه أهل البيت فاطمه المعصومه عليها السلام، ودفن في جوارها. م ح - ي.

٢ - أتى تصديت لإخراج مآخذ الأقوال والكلمات ومصادر الآيات والروايات تحت الصفحة المربوطه بها ليسهل المراجع له لمن أراد أن يلاحظ نفس تلك المنابع والمصادر.

٣ - حيث إتي التحقت بمجلس درس الأستاذ قدس سره في بدايه «أصالة التخيير» من دوره الأولى، وبعد إكمال هذه دوره حضرت دوره الثانيه إلى ذلك المبحث، كان كتابنا هذا ملفقاً من الدورتين المذكورتين.

٤ - حيث إن قائد الثورة الإسلاميه الإمام الخميني والمحقق الكبير السيد أبا القاسم الخوئي * ارتحلا- إلى رحمه ربهما في أثناء دوره الثانيه من مباحث الأستاذ المحاضر قدس سره (١) ذكرنا عقيب اسمهما الشريف في زمن حياتهما بمثل «مدّ ظلّه» وبعد وفاتهما بنحو «رحمه الله» (٢).

وها هنا يلزم عليّ أن أقدم أجزل الشكر والتقدير إلى نجل شيخنا المحاضر سماحه آيه الله الحاج الشيخ محمد جواد الفاضل اللكراني، وإلى مدير «مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام» حجّه الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمّد رضا الفاضل الكاشاني «دام عزهما» فإنهما كانا يشوقانني ويساعدانني على تنظيم ما كنت كتبت في السنوات الماضيه، وإعداده للطبع. وأيضاً ينبغي أن أشكر ولدي العزيز روح الله اليوسفي «وقفه الله تعالى» فإنه أعانني بغايه جهده في المقابله والتصحيح. فرجو من الله القدير أن يوفّقنا لتحصيل العلم والعمل ويمنّ علينا بالتعجيل في فرج مولانا صاحب العصر والزمان.

محمد حسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

١٣٨٧/١٠/٢٨ ش، ٢٠ محرم الحرام ١٤٣٠ ق

ص: ١٠

١- (١) فإن الإمام قدس سره توفّي في ١٣٦٨/٣/١٤ ش، ٢٩ شوال ١٤٠٩ ق، في أواسط مبحث «استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد» والمحقق الخوئي رحمه الله توفّي في ١٣٧١/٥/١٧ ش، ٨ صفر ١٤١٣ ق، بعد إتمام الواجب التخييري. م ح - ي.
٢- (٢) فذكرنا عقيب اسمهما في دوره الأولى - أي من بدايه «أصالة التخيير» إلى نهايه «تعارض الأخبار» - وكذا من بدايه دوره الثانيه إلى يوم وفاتهما بنحو «مدّ ظلّه» ومن زمن ارتحالهما إلى نهايه «أصالة البراءه» بمثل «رحمه الله». م ح - ي.

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ومولانا ونبينا أبي القاسم محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين،
ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدين.

اعلم أنّ مباحثنا تحتوى مقدّمه ومقاصد.

ص: ١١

المقدمه وهي تشمل على امور

اشاره

ص: ١٣

إشاره

فهنا مقامات أربع من البحث:

المقام الأوّل: في موضوع العلم

إشاره

قال في الكفايه: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه (١).

يستفاد من هذه الجملة امور ثلاثه: ١ - أنّ العلم يحتاج إلى موضوع. ٢ - أنّ ذلك الموضوع المحتاج إليه أمر واحد. ٣ - أنّه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيه.

فلا بدّ من البحث عن هذه الأمور الثلاثه.

رأى الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول احتياج العلم إلى الموضوع

ذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى عدم احتياج العلوم إلى الموضوع مستنداً - على ما قرّره المقرّر - بأنّ مؤسّيس كلّ علم ومدوّنه الأصلي لم يعيّن موضوعاً له ليبحث عنه، بل العلوم في بدء تدوينها كانت ناقصه جدّاً،

ص: ١٥

بحيث لم تتجاوز مسائلها عدد الأصابع، فتكاملت بمرور الأزمنة حتى صارت ما بأيدينا اليوم.

ويشهد له ما نقله الشيخ الرئيس (١) عن المعلم الأول (٢) في تدوين المنطق من أننا ما ورثنا عن تقدمنا في الأقيسه إلّا ضوابط غير مفصّله، وأمّا تفصيلها وإفراد كلّ قياس بشروطه فهو أمر قد كددنا فيه أنفسنا، ويمكن أن يزيد عليها من يأتي بعدنا مباحث أخرى أو يزيلوا عيوب آرائنا (٣).

وفيه: أنّ قلّه مسائل العلوم في بدو تدوينها وتطوّرها بمرور الأزمنة وإن كانت أمراً مسلماً إلّا أنّها لا تنافى احتياجها إلى الموضوع لو دلّ عليه دليل، فالآن لا بدّ لنا من ملاحظه أدلّه افتقارها إليه، وهي وجوه:

مسلك المشهور في المقام

الأول: ما تمسّك به المشهور لإثبات وحده موضوع العلم، لأنّها لو ثبتت لثبت افتقار العلم إلى الموضوع أيضاً، لأنّ ثبوت وحدته فرع ثبوت نفسه.

وبيان دليلهم يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّ كلّ علم يترتّب عليه غرض واحد، فإنّ الغرض من علم النحو «حفظ اللسان عن الخطأ في المقال»، ومن علم المنطق «صيانته الإنسان عن الخطأ في الفكر»، ومن علم اصول الفقه «القدره على استنباط الأحكام الفرعيّه الإلهيّه» وهكذا سائر العلوم، فكلّ علم يترتّب عليه فائده واحده.

الثانية: أنّ لنا قاعده فلسفيّه، وهي أنّ «الواحد لا يصدر إلّا من

ص: ١٦

١- (١) راجع شرح المنظومه، قسم المنطق: ٦.

٢- (٢) المعلم الأول: لقب أرسطو. م ح - ٥.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٥.

الواحد»(١)، فيمتنع أن يؤثر الأمران المتباينان اللذان لا جامع بينهما في أمر واحد، فتأثير الشمس والنار في الحرارة مثلاً كاشف عن وجود جامع بينهما هو المؤثر فيها لا محاله، وهذه القاعدة تسالم عليها جلّ المحققين، وأقاموا البرهان عليها.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، فنقول:

كلّ علم عبارته عن مجموع مسأله، وهى مؤثره فى الغرض، مثلاً علم النحو عبارته عن «كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه مجرور» وسائر المسائل، وهى توجب الوصول إلى الغرض الذى هو «صون اللسان عن الخطأ فى المقال»، فلا بدّ من تصوّر جامع واحد بين المسائل يكون مؤثراً فى الغرض واقعاً.

وحيث إنّ كلّ مسأله مركّبه من موضوع(٢) ومحمول ونسبه بينهما، فالجامع المؤثر فى الغرض بحسب التصوّر البدوى إمّا منتزع من الموضوعات أو المحمولات أو النسب، ولكنّه بحسب الدقّه لا- يمكن انتزاعه من المحمولات، لأنّ المحمول عارض على الموضوع ومتأخّر عنه، والموضوع معروض متقدّم عليه رتبته، فلا يصلح المحمولات لانتزاع الجامع منها.

ومن هنا انقده عدم صلاحية النسب أيضاً لذلك، لأنّها معانٍ حرفيه غير مستقلّه أوّلاً، ومتأخّره عن الموضوعات والمحمولات ثانياً، فكيف يمكن انتزاع الجامع منها؟!

ص: ١٧

-
- ١- (١) لهذه القاعدة طرف آخر، وهو أنّ «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»، لكنّه لا يرتبط بالمقام. منه مدّ ظلّه.
 - ٢- (٢) تختلف المسألتان أو أكثر من علم واحد، إمّا موضوعاً ومحمولاً، مثل «الفاعل مرفوع والمفعول منصوب»، أو موضوعاً فقط، مثل «الفاعل مرفوع والمبتدأ مرفوع»، أو محمولاً فقط، مثل «الفاعل مرفوع والفاعل مقدّم على المفعول». منه مدّ ظلّه.

فلا بدّ من انتزاعه من الموضوعات، لعدم صلاحية النسب والمحمولات لذلك.

فثبت أنّ لكلّ علم موضوعاً، وهو أمر واحد مؤثّر في غرضه الواحد منتزَع من موضوعات مسائله.

هذا حاصل دليل المشهور.

ويمكن المناقشه فيه من وجوه

١ - لا- دليل على وحده الغرض المترتب على العلم، فإنّه يمكن أن يترتب على علم فائدتان متلازمتان، والمحقق الخراساني رحمه الله وإن قال بامتناعه عادةً (١)، إلّا أنّه لم يُقم دليلاً عليه.

٢ - أنّ وحده غرض العلم مغايره للوحده في القاعده الفلسفيه.

توضيح ذلك: أنّ الواحد على ثلاثه أنواع، لأنّه إمّا شخصي، مثل «زيد» وإمّا نوعي، مثل «الإنسان» وإمّا عنواني، مثل «أهل هذا المدرس» فإنّه عنوان يعمّ المجتمعين في هذا المدرس، دون الخارجين عنه، ومثل «أهل البيت» في آيه التطهير، فإنّه عنوان شامل للخمسه الطيبه الذين كانوا في البيت (٢) حين نزول الآيه، ولا يعمّ الخارجين عنه كما هو واضح.

وبالجملة: الواحد على ثلاثه أنواع: شخصي ونوعي وعنواني.

ص: ١٨

١- (١) كفايه الأصول: ٢١.

٢- (٢) البيت استعمل في الآيه بمعناه اللغوي، أي: الحجره، مقابل الدار، فأهل البيت هم المجتمعون في تلك الحجره الخاصّه حين نزولها، وهم رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام، وبهذا ظهر وجه شموله لنفس النبي صلى الله عليه وآله، واختصاص كلمه «أهل بيتنا» في الاستعمالات العرفيه بالزوجه والأولاد وعدم شمولها لأنفسنا، فإنّ البيت في الآيه كما قلنا استعمل بمعناه اللغوي، والنبي صلى الله عليه وآله كان أحد المجتمعين فيه. من أراد التفصيل فليراجع رسالتنا حول آيه التطهير. منه مدّ ظلّه.

ثمّ الواحد العنوانى قد يكون اعتبارياً، كالصلاه المشتمله على القراءه والركوع والسجود وسائر الأجزاء المعبره شرعاً أمراً واحداً.

وقد يكون عرفياً، كالمعجون المؤثر فى رفع مرض خاص، فإنّ وحدته وإن كانت باعتبار الطبيب المخترع له، إلّا أنّ العرف أيضاً يراه أمراً واحداً.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا شبهه فى أنّ المراد بالواحد فى القاعده الفلسفيه هو الواحد الشخصى، كما بيّنه المحققون من الفلاسفه، فإذا كان المعلول واحداً شخصياً يستحيل أن يتعدّد علته المستقله.

وحيث إنّ أرادوا بوحده الغرض المترتب على العلم الوحده الشخصيه أيضاً - لكى ترتبط المقدمه الأولى بالثانيه، ويتمّ القياس المنطقى الذى يبتنى على كون الأوسط فى الصغرى والكبرى شيئاً واحداً - فلا بدّ من القول بترتب هذا الغرض الواحد على مجموع مسائل العلم بما هو مجموع، لا على الجامع بينها، لعدم اتصافه بالوحده الشخصيه، وإنّما المتّصف بها هو المجموع كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: فائده علم النحو هى «صون اللسان عن الخطأ فى المقال» فهذه الفائده أمر واحد شخصى معلول عن أمر واحد شخصى آخر بمقتضى المقدمتين، فلا يمكن أن تكون علته الجامع بين مسائل النحو كما عليه المستدلّ، ضروره أنه أمر كلى، ولا مسأله واحده منها، لاستلزامه خروج سائر المسائل عنه، فلا بدّ من القول بأنّها مركبه من مجموع مسائله، بحيث لو تعلّم شخص جميع مسائل النحو إلّا مسأله واحده لما حصل له صون اللسان عن الخطأ فى المقال أصلاً، كالصلاه الفاقده لجزء واحد عمداً، حيث لم يترتب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر أصلاً، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم فى المقام،

لأننا نعلم بحصول مصداق من مصاديق «صون اللسان عن الخطأ في المقال» عقيب تعلّم كل واحد من مسائل النحو.

والحاصل: أنّ وحده غرض العلم لو كانت وحده شخصيّة لتمّ القياس المنطقي، لكن يلزمه أولاً: كون الغرض مترتباً على مجموع مسائل العلم، لا على الجامع الذي يبتنى عليه دليل المشهور، وثانياً: أنّه لو تعلّم شخص بعض مسائل العلم دون بعض لما حصل له الغرض أصلاً، مع أنّنا نعلم بحصول مصداق من مصاديق الغرض عقيب تعلّم كل مسأله من مسائل العلم.

فالحق أنّ وحده غرض العلم نوعيته، ولا ترتبط بالوحده في القاعده الفلسفيّه، وكلّ مصداق من الغرض مترتب على مسأله من مسائله بنحو تعدّد العلل والمعلولات، فكل فرد من أفراد «صون اللسان عن الخطأ في المقال» يترتب على مسأله خاصّه من مسائل النحو، مثلاً: «صون اللسان عن الخطأ في المقال في باب الفاعل» معلول لمسأله «كلّ فاعل مرفوع» و «صون اللسان عن الخطأ في المقال في باب المفعول» مترتب على مسأله «كلّ مفعول منصوب» وهكذا، فكلّ مسأله علّه مستقله ولها معلول مستقل، ولا تصل النوبه إلى تصوير الجامع بين المسائل أو المجموع المركّب منها.

وأما الوحده العنوائيه فلا يمكن الذهاب إليها في غرض العلم، لأنها تصدق حتّى مع تباين أفرادها، ولازمها أنّ مصاديق «صون اللسان عن الخطأ في المقال» امور متباينه مترتبه على مسائل علم النحو، وكلّ مسأله ترتبط بأمر مباين لما ترتبط به المسأله الأخرى، فما يترتب على «كلّ فاعل مرفوع» مباين لما يترتب على «كلّ مفعول منصوب» وهكذا.

فالوحده العنوائيه صرف احتمال غير صحيح. على أنّها لا تجدى

والحاصل: أنّ الوصول إلى احتياج كلّ علم إلى الموضوع من طريق وحده الغرض لا يتمّ، سواء أريد بها الوحده الشخصيه أو النوعيه أو العنوايه.

٣ - أنّ المستدلّ قال بترتب الغرض على مسائل العلم، وجعل هذا مبنى القول بكون المؤثر الواقعي هو الجامع بين موضوعاتها الذي هو موضوع العلم، وهو ظاهر الفساد، فإنّ الغرض لا يترتب على نفس المسائل، بل ولا على العلم بها، وإنّما يترتب على رعايتها والعمل بها.

ألا- ترى أنّ مجرد وجود المسائل النحويّه في الكتب لا يوجب صون لسانك عن الخطأ في المقال، وكذلك لو تعلّمتها من غير أن تراعيها عند التكلّم والتخاطب، وإنّما تصل إلى هذا الغرض بالعمل بها بعد التعلّم.

٤ - أنّ المستدلّ جعل الموضوعات ملاكاً لانتزاع الجامع بين المسائل دون المحمولات والنسب.

والحقّ الضروري أنّ محور القضايا الحملية إنّما هو النسب والروابط.

ألا ترى أنّك إذا قلت: «زيد عالم» تريد إفاده عالميّة زيد، وإذا قلت:

«الفاعل مرفوع» تريد إفاده أنّ الفاعل له ارتباط بالمرفوعيّه.

فالجامع بين موضوعات المسائل النحويّه الذي يعبر عنه بالكلمه والكلام لا يؤثّر في «صون اللسان عن الخطأ في المقال»، وإنّما المؤثر هو مرفوعيّه الفاعل ومنصوبيّه المفعول ومجروريّه المضاف إليه، فلا بدّ من تصوير الجامع بين النسب والروابط، وهو لا يكون موضوع العلم كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المشهور، من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات،

ص: ٢١

فإنّ الظاهر أنّهم أرادوا موضوعات العلوم.

وهذا يدلّ على أنّ أصل احتياج كلّ علم إلى الموضوع كان أمراً واضحاً عندهم.

ويرد عليه أولاً: أنّ ملاك تمايز العلوم موضوع مختلف فيه، فإنّ جماعه من الأصوليين - منهم المحقّق الخراساني والمحقّق العراقي رحمهما الله - قالوا بأنّ تمايزها بتمايز الأغراض (١)، بل هنا احتمال ثالث أشار إليه في الكفاية، وهو أن يكون بتمايز المحمولات (٢).

وثانياً: لا- علم لنا بأنّ احتياج العلوم إلى الموضوع عند المشهور من نتائج مسأله تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، بل القاعده تقتضى العكس بأنّ يثبتوا أولاً احتياج كلّ علم إلى موضوع خاصّ واحد، ثمّ يرتّبوا عليه كون تمايزها بتمايز الموضوعات. وهذا لا يفيد المستدلّ كما لا يخفى.

الوجه الثالث: السنخيه المتحقّقه بين مسائل العلوم.

إنّ سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وإنّ أنكر احتياج العلوم إلى الموضوع، إلّا أنّ له بياناً في بعض المباحث الأخرى يستفاد منه أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً.

وهو أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيه موجوده في ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيه بين مسائل علمين (٣).

ألا ترى أنّ قول النحاه: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الأصوليين: «صيغه الأمر دالّه على الوجوب».

ص: ٢٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٢، ونهايه الأفكار ١ و ٢: ١١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٢.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٩.

وبالجملة: بين جميع مسائل علم واحد سنخيه ذاتيه واضحه، حتى فيما إذا استفيد بعضها من اللفظ وبعضها الآخر من العقل، كدلاله صيغه الأمر على الوجوب، واستنتاج وجوب المقدمه من الملازمه العقليه بين وجوب ذى المقدمه ووجوبها.

ولا ارتباط بين مسألتين من علمين أصلاً.

لا يقال: لعل هذه السنخيه بلحاظ الغرض الواحد المترتب على جميع المسائل، ولا ترتبط بذواتها.

فإنه يُقال: إننا إذا لاحظنا مسائل علم واحد مع قطع النظر عن الغرض المترتب عليها وجدناها متسانخه مترابطه، ضروره أنه لو لم يكن لعلم النحو مثلاً- غرض أصلاً، أو جهلنا به لتحقق السنخيه أيضاً بين قولهم: «كل فاعل مرفوع» و «كل مفعول منصوب» وهذا كاشف عن ارتباط السنخيه بذوات المسائل لا بالغرض المترتب عليها.

وهذه السنخيه كاشفه عن وجود موضوع واحد هو ملاكها، فالمناسبه المتحققه بين «كل فاعل مرفوع» و «كل مفعول منصوب»، ترشدنا إلى وجود موضوع واحد يوجب العلقه بين المسألتين، ويبحث كل منهما عن عوارضه، وهو الكلمه والكلام.

هذا أجود طريق لإثبات وجود الموضوع للعلوم ووحده.

فثبت - حتى الآن - أمران من الأمور الثلاثه المستفاده من كلام المحقق الخراساني المتقدم نقله في أوائل البحث.

تعريف موضوع العلم

وأما الأمر الثالث، أعنى تعريف موضوع العلم: فذهب المنطقيون إلى أن

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه (١).

وتبعهم غيرهم في ذلك.

ولابد لنا من البحث فيما هو المراد من العرض الذاتى أولاً، وفي عموميه هذا التعريف بالنسبه إلى جميع العلوم ثانياً، فنقول مستعيناً بالله:

إن المنطقيين قسّموا الكلّى إلى خمسة أقسام:

النوع، الجنس، الفصل، العرض العامّ والعرض الخاصّ.

ويعبّر عن الأخيرين بالعرض وعن الثلاثة الأولى بالذات والذاتيات.

والعرض كما ينقسم إلى العامّ والخاصّ (٢).

ينقسم بتقسيم آخر إلى اللازم والمفارق (٣).

ويتقسيم ثالث إلى الذاتى والغريب.

ولا يرتبط ببحثنا إلا هذا التقسيم الأخير.

وتوضيح العرض الذاتى والغريب يحتاج إلى ذكر مقدّمه:

وهى أنّ للعرض صوراً ثمانية، لأنّ عروضه على الشىء قد يكون بلا- واسطه، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة (٤)، وقد يكون بواسطه أمر داخلى، وهو

ص: ٢٤

١- (١) الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة ١: ٣٠.

٢- (٢) العرض الخاصّ هو الذى يختصّ بالمعروض ولا يعمّ غيره، والعامّ هو الأعمّ الشامل له ولغيره. م ح - ى.

٣- (٣) العرض اللازم هو الذى يمتنع انفكاكه عن معروضه، والمفارق بخلافه، واللازم ينقسم إلى البين بالمعنى الأخصّ وبالمعنى الأعمّ وغير البين. ومن أراد تفصيل أقسام العرض اللازم والمفارق فليراجع المنطق. م ح - ى.

٤- (٤) إن قلت: زوجيه الأربعة معلوله لانقسامها إلى متساويين. قلت: الانقسام معنى الزوجيه، لا علّه عروضها للأربعة، وإن أبيت إلماعن كونه واسطه وعلّه يمكن لنا التمثيل بنفس هذا الانقسام، فإنّ عروضه على الأربعة لا- يحتاج إلى واسطه، لكونه لازماً لماهيتها. منه مدّ ظلّه.

إمّا جنس المعروف الذى يعبر عنه بالجزء الأعمّ، أو فصله الذى يعبر عنه بالجزء المساوى.

ولا يمكن تصوّر جزء أخصّ للماهيّة، لأنّه يستلزم إمكان وجودها بدون هذا الجزء، وهو مستحيل.

فالعارض بواسطة الجزء الأعمّ، كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً، وبواسطة الجزء المساوى كعروض العلم عليه لكونه ناطقاً (١).

وقد يكون عروضه بواسطة أمر خارج عن ماهيّة المعروف، وهو على خمسة أنواع.

لأنّ هذا الأمر الخارج تارة يكون مساوياً للمعروض، وأخرى أعمّ، وثالثة أخصّ ورابعة مبيناً له.

والمباين قد يكون واسطه فى انتقال العرض إلى ذى الواسطه حقيقةً، وقد يكون هو متّصفاً بالعرض فقط، وإسناده إلى ذى الواسطه بنحو من المجاز والعناية.

فهذه خمس صور، وأمثلتها (٢) بترتيب الصور المذكوره:

١ - الضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجب، فإنّ التعجب أمر خارج عن ماهيّة الإنسان مساوٍ له بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من يصدق عليه أنّه إنسان يصدق عليه أنّه متعجب وبالعكس، فهما متساويان بحسب الأفراد.

٢ - التعب اللاحق للإنسان بواسطة المشى، فإنّ المشى أيضاً أمر خارج عن ماهيّة الإنسان أعمّ منه بحسب المصاديق، لأنّ كلّ من صدق عليه الإنسان

ص: ٢٥

١- (١) فإنّ النطق الذى هو فصل للإنسان، بمعنى الإدراك للكليات لا التكلم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وإن خطر بالك إشكل فى بعض الأمثلة فهو صرف مناقشه فى المثال من دون أن يضرّ بأصل المطلب. منه مدّ ظلّه.

صدق عليه الماشى، ولا عكس، إذ بعض ما صدق عليه أنه ماش لم يصدق عليه أنه إنسان.

٣ - البصيره العارضه على الحيوان (١) بواسطه كونه ناطقاً، فإنّ الناطقيه أمر خارج عن ماهيته الحيوان (٢) أخصّ منه مصداقاً، لأنّ كلّ من يصدق عليه الناطق يصدق عليه الحيوان، ولكن بعض ما صدق عليه الحيوان لم يصدق عليه الناطق.

٤ - الحراره العارضه على الماء بواسطه النار، فإنّ النار أمر خارج عن الماء، لعدم كونها جزءاً مقوماً له، وبينهما تباين كلى، لعدم تصادقهما على شىء من الأشياء كما هو واضح، والنار واسطه فى انتقال الحراره إلى الماء حقيقه، فإنّ الماء بعد مجاورته لها يتّصف بأنّه حارّ واقعاً.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطه بالواسطه فى الثبوت.

٥ - الحرکه التى تعرض على الجالس فى السفينه بواسطتها، فإنّ السفينه أمر خارج عن حقيقه الجالس، لعدم كونها داخله فى ماهيته جنساً أو فصلاً، وبينهما تباين كلى، لعدم وجود مادّه اجتماع لهما، والحرکه صفه للسفينه حقيقه، ولا يتّصف بها الجالس إلّابالمجاز والمسامحه.

ويعبّر عن هذا النوع من الواسطه بالواسطه فى العروض.

والحاصل: أنّ العرض على ثمانية أقسام:

١ - ما لا واسطه بينه وبين معروضه.

٢ - ما يعرضه بواسطه الجزء الأعمّ.

ص: ٢٤

١- (١) لصّحه قولنا: «الحيوان ذو بصيره» بنحو القضيّه المهمله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لا يخفى عليك أنّ الناطق وإن كان جزءاً مقوماً للإنسان، إلّا أنّه بالنسبه إلى الحيوان أمر خارج عنه، لعدم كونه جنساً ولا فصلاً له. منه مدّ ظلّه.

٣ - ما يلحقه بواسطة الجزء المساوى.

٤ - ما إذا توسط بينهما أمر خارج مساوٍ للمعروض.

٥ - العرض اللاحق للشئء بواسطة الخارج الأعم.

٦ - ما إذا كان العروض لأجل الخارج الأخص.

٧ - ما يعرضه بواسطة أمر مباين بنحو الواسطه فى الثبوت.

٨ - ما يلحقه لأجل أمر مباين بنحو الواسطه فى العروض.

إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا فى العرض الذاتى والغريب على أقوال:

كلام صاحب الكفايه والمحقق السبزواری رحمهما الله فى ذلك

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن العرض الذاتى ما يلحق الشئء بلا واسطه فى العروض (١)، أى ما يلحقه حقيقة، من دون تجوّز وعنايه.

وعليه فالقسم الأخير يكون عرضاً غريباً، وسائر الأقسام السبعه جميعها تكون أعراضاً ذاتيه.

وهذا ما ذهب إليه الحكيم السبزواری رحمه الله قبل صاحب الكفايه، حيث قال فى حاشيه الأسفار:

والحقّ فى معنى العرض الذاتى أن يقال: هو ما يكون عارضاً للشئء ووصفاً له بالحقيقه بلا شائبه مجاز أو كذب، أى يكون من قبيل ما يقال له عند أهل العرييه: الوصف بحال الشئء، لا الوصف بحال متعلّق الشئء، وبعباره اخرى: العرض الذاتى ما لا يكون له واسطه فى العروض (٢).

ص: ٢٧

١- (١) كفايه الأصول: ٢١.

٢- (٢) الحكمه المتعالیه فى الأسفار العقلیه الأربعة ١: ٣٢.

وذهب المشهور إلى أنّ ثلاثة من الأقسام الثمانية المتقدّمة أعراض ذاتية بلا- إشكال ولا- خلاف، وهى: القسم الأول والثالث والرابع، أى ما لا- واسطه أصلاً بينه وبين معروضه، وما كان عروضه بواسطة أمر مساوٍ داخلى أو خارجى، وأنّ الأربعة الأخيره أعراض غريبه، وهى ما كان عروضه بواسطة الخارج الأعمّ أو الأخصّ أو المباين بقسميه.

واختلفوا فى القسم الثانى، أعنى ما كان عروضه لأجل الجزء الأعمّ.

نظريّة العلّامة الطباطبائى رحمه الله فى المسأله

وللعلّامة الطباطبائى رحمه الله كلام ينتج ذاتيه خصوص ما لا- واسطه بينه وبين معروضه وغرابه ما عداه، فإنّه قال فى حاشيه الأسفار: العرض الذاتى ما يعرض الشىء لذاته فقط، يعنى أنّ المعروض بذاته يقتضى العرض، من دون أن يكون بينهما واسطه أصلاً، سواء كانت الواسطه مساويه أو أعمّ أو أخصّ.

وقال فى بيان مجرى هذه الأحكام: إنّ ذلك كلّه إنّما يجرى فى العلوم البرهائيه من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتباريه (١)، التى موضوعاتها امور إعتباريه غير حقيقته فلا دليل على جريان شىء من هذه الأحكام فيها أصلاً. واستدلّ على ذاتيه ما عروضه بلا واسطه، وغرابه ما عداه فى العلوم البرهائيه بأنّ هذه العلوم تبتنى على البرهان، وحيث إنّ البرهان

ص: ٢٨

١- (١) كالفقه وأصوله والصرف والنحو. منه مدّ ظله.

قياس منتج لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينيه، ولا تكون المقدمه كذلك إلا إذا اجتمع فيها شرائط أربعه:

١ - أن تكون ضروريه، أى فى الصدق، وإن كانت ممكنه بحسب الجهه (١)، وإلما لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٢ - أن تكون دائمه، أى فى الصدق بحسب الأزمان، وإلما كذب فى بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٣ - أن تكون كليّه، أى فى الصدق بحسب الأحوال، وإلما كذب فى بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

٤ - أن تكون ذاتيه المحمول للموضوع، أى بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه لم يحصل يقين، وهذا خلف. وهذا هو الموجب لكون المحمول الذاتى مساوياً لموضوعه (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ نتيجه كلامه رحمه الله غرابه سبعة من الأقسام المتقدمه للعرض، وذاتيه قسم واحد فقط فى العلوم البرهائيه.

وأساس استدلاله على ذلك أنّ العرض إذا حمل على معروضه بواسطه لا ينتج اليقين.

نقد ما أفاده العلامة الطباطبائى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ يقينيه القضيه لا- تتوقف على عدم تحقق الواسطه فى عروض المحمول على الموضوع، بل إذا حمل عليه بواسطه أمر مساوٍ داخلى (٣) أو

ص: ٢٩

١- (١) توضيح ذلك: أنه يمكن أن تكون قضيه ممكنه بحسب الجهه مع كونها ضروريه فى الصدق، مثل قولنا: «الإنسان بالفعل موجود» فإنّ الموجوديه أمر ممكن للإنسان، لاستوائه إلى الوجود والعدم ذاتاً، ومع ذلك هذه القضيه ضروريه الصدق، لتلبس الإنسان بلباس الوجود فى الخارج وتحقق أفراد منه فيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعه ١: ٣٠.

٣- (٣) كعروض العلم على الإنسان لكونه ناطقاً. منه مدّ ظلّه.

خارجي (١)، بل بواسطة جزئه الأعم (٢) ينتج اليقين أيضاً.

فلا وجه للعدول عمّا ذهب إليه المشهور في تفسير العرض الذاتى حيث قالوا: إنّه ما يلحق الشىء لذاته أو لأمر يساويه (٣).

نقد نظريته المشهور حول العرض الذاتى والغريب

لكن يرد على مقاله المشهور أنّه يستلزم كون البحث فى كثير من مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبه، لأنّ موضوع المسائل نوع بالنسبه إلى موضوع نفس العلم، فانظر إلى علم النحو الذى موضوعه الكلمه والكلام، فإننا نبحت فيه عن مرفوعيه الفاعل، ومنصوبيه المفعول، ومجروريه المضاف إليه، وكلّ واحد من الفاعل والمفعول والمضاف إليه نوع من الكلمه.

فالمرفوعيه مثلاً عرض ذاتى للفاعل، لكنّها عرض غريب بالنسبه إلى الكلمه، لعروضها عليها بواسطة الفاعل الذى هو أخصّ منها، والمشهور اتفقوا على غرابه ما كان عروضه بواسطة الخارج الأخصّ (٤). وقد يكون الأمر بالعكس فى بعض العلوم، بمعنى أنّ موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله، كعلم الأصول (٥)، فإننا نبحت فيه عن دلاله صيغه الأمر على الوجوب،

ص: ٣٠

١- (١) كعروض الضحك على الإنسان لكونه متعجباً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كعروض المشى على الإنسان لكونه حيواناً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) واختلف المشهور فى ذاتيه ما يلحق الشىء بواسطة جزئه الأعمّ وغرابته كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) إن قلت: لِمَ حكمت بكون الفاعل خارجاً بالنسبه إلى الكلمه مع أنّه نوعها، وهى جنسه؟ قلت: لأنّ الجنس وإن كان جزءاً مقوّماً للنوع، إلّا أنّ النوع خارج عن ماهيته الجنس، لعدم كونه جنساً أو فصلاً له. منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) والحقّ ما اختاره «مدّ ظلّه» فى مبحث النسبه بين موضوع العلم وموضوعات مسائله من أنّ النسبه بينهما فى علم الأصول عموم من وجه، كما سيأتى إن شاء الله. م ح - ى.

وصيغته النهى على الحرمة مثلاً، فالموضوع فى هاتين المسألتين صيغته الأمر وصيغته النهى، ولاريب فى كون كلّ منهما أعمّ من موضوع علم الأصول، سواء جعلناه الأدلّه الأربعة بما هى هى، أو بما هى أدلّه، أو الحجّج فى الفقه، لأننا لا نبحث عن خصوص صيغته الأمر والنهى المستعمله فى الكتاب والسّنّه، بل عن الأعمّ منها، إذ لا مجال للتمسك باللغه (١) وبناء العقلاء (٢) لإثبات دلالة الأمر على الوجوب والنهى على الحرمة لو اختصّ البحث بالأوامر والنواهي القرآنيه والروائيه.

فعلم منه أنّ صيغته الأمر والنهى المبحوث عنها فى الأصول كما ترتبط بالكتاب والسّنّه ترتبط أيضاً باللغه وبناء العقلاء، وتعمّ الأمر والنهى الصادرين من الموالى العرفيه.

والأمر فى المباحث العقليه أوضح، فإنّ البحث مثلاً عن الملازمه العقليه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذيهها مسأله عقليه كليّه تعمّ الشرعيات وغيرها.

فإذا حكم العقل بالملازمه بينهما فنحن نستنتج من تلك المسأله الكليّه أنّ وجوب الصلاه فى الشريعه يستلزم وجوب الوضوء وسائر شرائطها.

والحاصل: أنّ موضوع بعض العلوم نوع بالنسبه إلى موضوعات مسائلها، فحمل محمولات تلك المسائل على موضوع العلم من قبيل العروض بواسطه الجزء الأعمّ، واختلف المشهور فى كونها أعراضاً ذاتيه أو غريبه كما تقدّم.

وبالجملة: لا- يمكن الذهاب إلى مقاله المشهور فى المقام، لاستلزامها اتّفاقهم على كون البحث فى مسائل العلوم بحثاً عن أعراضها الغريبه فيما إذا كان

ص: ٣١

١- (١) حيث نقول: صيغته افعال وضعت لإفاده الوجوب، وصيغته لا تفعل لإفاده الحرمة. م ح - ى.

٢- (٢) حيث نقول: إذا قال المولى: «أدخل السوق» أو «لا تدخل الدار» يفهم العقلاء الوجوب من الأوّل، والحرمة من الثانى. م ح

- ى.

موضوع العلم من قبيل الجنس بالنسبه إلى موضوعات المسائل، والأمر كذلك عند بعضهم فيما إذا كان من قبيل النوع بالنسبه إليها.

نظريه صدر المتألهين رحمه الله في العرض الذاتى والغريب

قال صدر المتألهين: إن موضوع كل علم - كما تقرّر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه.

ثم نقل كلام المشهور حول العرض الذاتى بقوله: وقد فسروا العرض الذاتى بأنه ما يلحق الشئ لذاته أو لأمر يساويه.

ثم قال: فأشكل الأمر على جمع، حيث رأوا أنه لا ينطبق على كثير من مسائل العلوم، فإن البحث فيها عن عوارض أنواع موضوع العلم لا عن عوارض نفس الموضوع (١).

ولأجل هذا الإشكال اضطرّوا إلى توجيه كلام المشهور تارة: بأن العرض الذاتى للنوع عرض ذاتى للجنس أيضاً، فالمرفوعيه التى يبحث عنها فى مبحث الفاعل من علم النحو عرض ذاتى بالنسبه إلى الكلمه، كما أنّها كذلك بالنسبه إلى الفاعل (٢).

وأخرى: بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسأله - كما فرّقوا بين موضوعيهما - بأن محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد.

فالمرفوعيه مثلاً- فى مسأله «كلّ فاعل مرفوع» لا- تكون من محمولات الكلمه، بل من محمولات الفاعل، والمنصوبيه فى مسأله «كلّ مفعول منصوب»

ص: ٣٢

١- (١) تقدّم توضيحه آنفاً فى إشكال الأستاذ «مدّ ظلّه» على المشهور. م ح - ي.

٢- (٢) هذا فى الحقيقه لا يكون توجيهاً لكلام المشهور، بل عدول عنه إلى غيره. منه مدّ ظلّه.

أيضاً لا تكون من عوارض الكلمه بل من عوارض المفعول.

وبالجملة: كل واحد من محمولات المسائل على التعيين لا- يكون إلعرضاً ذاتياً لموضوع تلك المسأله، وأما الكلمه فعرضها الذاتى إنما هو تلك المحمولات أعنى المرفوعيه، والمنصوبيه، والمجروريه، لكن بنحو التردد لا التعيين.

إلى غير ذلك من التوجيهات التى لا يقبلها الطبع السليم.

ثم قال: ولم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع، ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو (١).

وفى كلامه هذا نظر؛ أولاً: لأنّ قوله: «ربما» ظاهر فى عروض ما يختص بالنوع على الجنس أحياناً وفى بعض الأوقات، وهو لا يرفع الإشكال عن المشهور، وثانياً: لأنّ بين ظاهر صدره وذيله تناقضاً، لعدم إمكان الجمع بين اختصاص عرض بنوع من أنواع الموضوع وبين عروضه على نفس الموضوع من دون واسطه، كما هو ظاهر قوله: «بما هو هو».

اللهم إلمأن يحمل كلامه على ما ذهب إليه المحقق الخراسانى والحكيم السبزوارى رحمهما الله من أنّ العرض الذاتى ما يلحق الشىء بلا واسطه فى العروض (٢)، وبعبارة اخرى: ما يلحقه حقيقه من دون تجوز وعنايه.

وهذا وإن كان خلاف ظاهر كلام صدر المتألهين إلاّ أنه لا بأس بارتكابه لأجل رفع التناقض عنه، سيما أنه حكى عن بعض كتبه سوى الأسفار أنه رحمه الله صرح بأنّ العرض الذاتى ما يلحق الشىء بلا واسطه فى العروض (٣).

ص: ٣٣

١- (١) الحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة ١: ٣٠.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢١، والحكمه المتعاليه فى الأسفار العقليه الأربعة ١: ٣٢.

٣- (٣) حكى هذا عن شرح حكمه الإشراق. منه مدّ ظله.

البحث حول كلام المحقق السبزواري والخراساني

وقد عرفت أنّ العرض الغريب على رأى الحكيم السبزواري والمحقق الخراساني رحمهما الله منحصر فيما يكون حمله على المعروض وتوصيف المعروض به على سبيل المجاز والمسامحه، كالحركة المنسوبة إلى الجالس في السفينه بواسطتها التي يعبر عنها بالواسطه في العروض.

وأما الأقسام السبعة الأخرى فكلّها عوارض ذاتيه، لا تصاف المعروض بها بنحو الحقيقه.

ولا- يرد عليه ما ورد على المشهور، ضروره أنّ عوارض نوع العلم أو جنسه تكون عوارض نفس الموضوع حقيقه ولا- تمنع من ذلك وساطه النوع أو الجنس.

ألا ترى أنّ المرفوعيه كما تكون صفه للفاعل على سبيل الحقيقه تكون صفه للكلمه أيضاً كذلك؟ فإذا قال القائل: «ضرب زيد» يضح أن يقال - مشيراً إلى لفظ «زيد» -: «هذه الكلمه مرفوعه» كما يضح أن يقال: «زيد مرفوع» والإسناد حقيقى فى كلتا الصورتين.

إشكال الإمام

«مدّ ظلّه»

على المحقق الخراساني والحكيم السبزواري

لكن أورد عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: بأنّ النسبه بين موضوع بعض العلوم وموضوعات مسائلها نسبه الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا، فإنّ موضوعه الأرض، وموضوعات مسائله مثلاً جبال إيران، أنهارها، غاباتها، بحارها و...

فلا يكون موضوعه أعمّ ولا أخصّ من موضوعات مسائله، لأنّ الجبال

ص: ٣٤

مثلاً جزء من الأرض لا نوعها ولا جنسها.

وإسناد عوارض الجزء إلى الكلّ مجاز إذا اجتمعت شرائط التجوّز وغلط إذا لم تجتمع.

فأتصاف الأرض بصفات جبالها لو لم يكن غلطاً لكان بنحو من العناية والواسطه في العروض (١).

ويمكن الجواب عنه بأنّ لا- نسلم أن تكون نسبه موضوع العلم إلى موضوعات المسائل في الجغرافيا نسبه الكلّ إلى أجزائه، لاستلزامه أن لا- يترتب فائده على هذا العلم أصلاً إلّا بعد الإحاطه العلميه بجميع خصوصيات كلّ الأرض، كما لا يترتب على الصلاه أى أثر إن ترك جزء واحد منها عمداً، ولا يمكن الالتزام بهذا في المقام، لأننا نعلم أنّ كلّ من يدعى أنّه عالم بالجغرافيا يعلم بناحيه من نواحيها فقط، ويترتب عليه الغرض بالنسبه إلى تلك الناحيه، كما تترتب شعبه من صون اللسان عن الخطأ في المقال على مسأله مرفوعيه الفاعل إذا تعلّمها شخص وعمل بها في المحاورات.

فعلى هذا موضوع علم الجغرافيا أيضاً كلّى، وموضوعات مسائله مصاديقه وأفراده، فاندفع الإشكال عمياً ذهب إليه المحقّق الخراساني والحكيم السبزواري رحمهما الله حول العرض الذاتى.

البحث في كون محمولات مسائل العلوم من الأعراض

لكن يشكل الأمر في صدق نفس العرض على محمولات مسائل العلوم مع قطع النظر عن ذاتيتها وغرابتها.

منشأ الإشكال أنّ قضيه «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه

ص: ٣٥

الذاتيّه» قضيه تفوه بها ابتداءً المنطقيون والفلاسفه، وتبعهم غيرهم في ذلك كما تقدّم.

والعرض(1) عند المنطقيين والفلاسفه أمر واقعي خارج عن الشئ عارض عليه.

فيرد عليهم: أنّ البحث في بعض العلوم الواقعيّه مثل العرفان والكلام ليس بحثاً عن العرض بهذا المعنى، فإنّ مثل قولنا: «اللّه عالم» مسأله كلاميّه، مع أنّ علمه تعالى عين ذاته، فلا يمكن القول بكونه من عوارضه.

وقول العلّامه الطباطبائي رحمه الله باختصاص قضيه «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه» بالعلوم البرهانيّه وعدم شمولها للعلوم الاعتباريّه - على فرض صحّته - لا يجدي في رفع الإشكال، ضروره أنّ الكلام علم برهاني كما تقدّمت الإشاره إليه.

بل يرد عليهم في العلوم الاعتباريّه كالفقه والأصول أيضاً إشكال آخر، وهو أنّك عرفت أنّ العرض في اصطلاح المنطقيين والفلاسفه أمر واقعي، مع أنّ محمولات مسائل هذه العلوم امور اعتباريّه ليس بإزائها شئ في الخارج.

فهذا علم الفقه يبحث فيه عن الأحكام التكليفيّه كوجوب الصلاه وحرمة

ص: ٣٦

١- (١) العرض قد يطلق في مقابل الجوهر، وهما يشتركان في أنّ كلّاً منهما أمر واقعي بإزائه شئ في الخارج، ويفترقان في أنّ الجوهر مستقلّ في وجوده، بخلاف العرض، فإنّه يحتاج في وجوده إلى المعروض. وقد يطلق في مقابل الذات والذاتي، والمراد به الأمر الخارج عن ذات الشئ العارض عليه، والعرض بهذا المعنى أيضاً كالذات والذاتي أمر واقعي بإزائه شئ في الخارج، ولا يختصّ بالمقولات التسع العرضيّه، بل قد يكون جوهرًا. والظاهر أنّ العرض في المقام يكون بهذا المعنى، أي ما يقابل الذات والذاتي، ويعبّر عنه بالعرض في باب الايساغوجي. منه مدّ ظلّه.

الخمير، والوضعيه كنجاسه الدم وملكيه المحيي لما أحياه من الأرض، ولا ريب في أنها لا تكون اموراً واقعيه.

ويمكن الجواب عن الإشكاليين بأنّ العوارض في قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» ليست بمعناها المنطقي، وإن كانت في كلام الفلاسفه والمنطقيين، بل المراد منها الأوصاف والمحمولات سواء كانت حقيقيه أم اعتباريه.

ويرشدنا إلى هذا أنّهم بصدد بيان «موضوع كلّ علم» كما هو صريح كلامهم لا موضوع خصوص المنطق والفلسفه، وهل يمكن أن يُقال: إنّهم حين البحث عن موضوع العلوم كانوا غافلين عن علم الفقه الذي هو أهمّ العلوم، ومحمولات مسائله امور اعتباريه؟!!

لكن هنا إشكال آخر في خصوص الأحكام التكليفيه، وهو أنّ متعلّق الوجوب مثلاً في «الصلاه واجبه» هل هو وجودها الخارجى أو الذهنى أو ماهيتها؟

لا يمكن الذهاب إلى الأول، لأنّ وجود المأمور به في الخارج يوجب سقوط التكليف لا ثبوته.

ولا إلى الثانى، سواء اريد وجودها في ذهن العبد أو في ذهن المولى، أمّا الأول: فلأنّه يستلزم سقوط الوجوب بمجرد تصوّر الصلاه وإحضارها في الذهن، وأمّا الثانى: فلأنّه يستلزم سقوطه بمجرد تصوّرها من قبل المولى، فلا يجب على العبد إيجادها لا في الخارج ولا في الذهن.

على أنّ وجودها الذهنى لو كان مأموراً به لما أمكن إيجادها في الخارج، ضروره استحاله إيجاد ما هو في الذهن بوصف كونه كذلك في الخارج وبالعكس، كما ثبت في الفلسفه، لكونهما متباينين فلا يجتمعان.

ولا- إلى الثالث، ضروره أنّ الماهيّة بما هي ماهيّة ليست مطلوبه، بل المطلوب إيجادها في الخارج، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: اسقني الماء، لا- يريد ماهيّة الماء بل وجوده، لأنّ غرض المولى من هذا الأمر رفع عطشه، ولا يمكن الوصول إلى هذا الغرض إلّا بالماء الموجود في الخارج.

وهذا الإشكال يتوجّه على الأحكام التكليفيّة، وإن كان المراد من عوارض الموضوع أوصافه ومحمولاته، لعدم صحّحه حمل الوجوب مثلاً على الصلاة بأيّ وجه من الوجوه.

لكن يمكن الجواب بأننا نختار الشقّ الثالث ونقول: متعلّق الوجوب هو ماهيّة الصلاة، لكنّ الوجوب عبارته عن البعث إلى إيجاد الشيء.

وبعبارة أخرى: بين قولنا: «ماهيّة الصلاة مطلوبه» و «ماهيّة الصلاة واجبه» فرق، وهو أنّ الأوّل لا يدلّ على الوجود والإيجاد، فيتوجّه الإشكال عليه بأنّ ماهيّة الصلاة متى كانت مطلوبه للمولى مع أنّها فاقده لغرضه؟!!

بخلاف الثاني، فإنّ معناه أنّ «ماهيّة الصلاة مطلوب وجودها».

والحاصل: أنّ المراد بالعوارض في تعريف موضوع العلوم مطلق المحمولات والأوصاف، وبالعرض الذاتى ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى والحكيم السيزوارى ونقل عن صدر المتألّهين، أى ما يلحق الشيء بلا واسطه في العروض، فيشمل سبعاً من الصور الثمانية المتقدّمه للعرض.

إلى هنا إنتهى البحث عن احتياج العلوم إلى الموضوع، ووحدته، وتعريفه، وينبغى البحث عن أمر رابع، وهو:

نظريه المشهور والمحقق الخراسانى فى المقام

فى النسبه بين موضوع العلم وموضوعات مسأله

ذهب المشهور إلى أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسأله كما تقدّم (١)، واختاره المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال: إنّ موضوع كلّ علم - وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، أى بلا واسطه فى العروض - هو نفس موضوعات مسأله عيناً وما يتحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً تغيّر الكلى ومصاديقه والطبيعى وأفراده (٢).

فموضوع علم النحو مثلاً هو الكلمه والكلام، والفاعل الذى هو موضوع مسأله «كلّ فاعل مرفوع» مصداق للكلمه.

نقد نظريه المشهور والمحقق الخراسانى رحمه الله

وفيه: أنّ موضوع العلم وموضوع المسائل أمر واحد فى بعض العلوم، كالعرفان، فإنّ موضوعه وكذلك موضوع مسأله هو الله سبحانه وتعالى.

والنسبه بينهما فى بعض آخر من العلوم عموم من وجه، كالأصول، فإنّ موضوعه «الأدله الأربعة» أو «الحجّه فى الفقه»، ونحن نبحث فيه مثلاً - عن أنّ «صيغه الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟»، وهذا البحث لا يختصّ بالأوامر القرآنيه والروائيه، بل يعمّ أوامر الموالى العرفيه أيضاً.

والكتاب والسنة لا يختصان بصيغه الأمر، بل بعض ما صدق عليه أنّه

ص: ٣٩

١- (١) راجع مبحث احتياج العلوم إلى الموضوع. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢١.

قرآن أو سنّه لا- يكون أمراً، فبين صيغته الأمر وكلّ واحد منهما عموم من وجه. بل نسبه موضوع بعض العلوم إلى موضوعات مسائله على رأى الإمام «مدّ ظلّه» هى نسبه الكلّ إلى أجزائه، كالجغرافيا.

والحقّ أن يقال فى المقام: إنك قد عرفت أنّ مسائل كلّ علم يسانخ بعضها بعضاً، وهذه السنخيه موجوده فى ذات هذه المسائل وجوهرها، ولا سنخيه بين مسائل علمين، وهذه السنخيه كاشفه عن وجود موضوع واحد يوجب العلقه بين مسائل العلم.

فموضوع العلم له نحو ارتباط بموضوعات المسائل، لكن لا- يجب أن يكون هذا الارتباط فى جميع العلوم على نسق واحد، فيمكن أن يكون فى بعضها بنحو الطبيعى والأفراد، وفى بعض آخر بنحو العينيّه، وفى بعض ثالث بنحو الكلّ والأجزاء، وهكذا.

هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطه بموضوع العلم.

المقام الثانى: فى تمايز العلوم

اشاره

لا ريب ولا خلاف فى أن لنا علوماً متعدده متغايره، لكنهم اختلفوا فى ملاك تمايزها الذى هو منشأ تكثرها إلى أقوال:

١ - نظريه المشهور فى المقام

اشاره

ذهب المشهور إلى أن تمايزها بتمايز الموضوعات.

والظاهر أن مرادهم موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل.

فعلم الفقه مثلاً يمتاز عن علم النحو بأن موضوع الأول فعل المكلف وموضوع الثانى هو الكلمه والكلام.

وأورد عليهم بأنه يستلزم اتحاد علم النحو والصرف والبلاغه، إذ الموضوع فى الجميع هو الكلمه والكلام^(١).

وأجيب عنه بأن الكلمه والكلام من حيث الإعراب والبناء موضوع النحو، ومن حيث الصحه والاعتلال موضوع الصرف، ومن حيث الفصاحه والبلاغه موضوع المعانى والبيان، فتتغاير موضوعات هذه العلوم الثلاثه

ص: ٤١

١- (١) إن قلت: تعدد الموضوع فى هذه العلوم الثلاثه يغير ما تقدم من وحده موضوع العلم. قلت: موضوع هذه العلوم فى الواقع هو القدر الجامع بين الكلمه والكلام، أعنى: اللفظ العربى المستعمل، سواء كان بصوره الكلمه أو الكلام. منه مدّ ظلّه.

ولجمع من الفلاسفه المحقّقين نكته لطيفه على ما نقله المحقّق الاصفهاني في حاشيته (1) على الكفايه، وهي أنّ قول النحاه: «موضوع علم النحو هو الكلمه والكلام من حيث الإعراب والبناء» ليس بمعنى: من حيث كونهما معربين بالفعل، بل يكون بمعنى: من حيث كونهما قابلين لورود الإعراب عليهما، وإلا لكانت مسائل النحو من قبيل الضروريّه بشرط المحمول، ضروره أنّ قولنا:

«الفاعل مرفوع» بناءً على الأوّل يكون بمعنى: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع يكون مرفوعاً» وأما بناءً على الثاني يكون بمعنى: «الفاعل الذي هو قابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً»، وهذا هو المعنى الصحيح لا الأوّل.

وبه تبين فساد عدول بعضهم عمّا ذهب إليه المشهور من كون موضوع علم النحو هو الكلمه والكلام إلى كونه هو المعرب والمبني، فراراً عن إشكال متوجّه إلى المشهور.

وجه الفساد: أنّ الفاعل فرد من أفراد المعرب، والمراد به المعرب بالفعل، فقولنا: «الفاعل مرفوع» يكون على هذا بمعنى: الفاعل المعرب بالفعل بإعراب الرفع يكون مرفوعاً.

نقد كلام المشهور في تمايز العلوم

ويرد على كلام المشهور أنّ دليلهم ومبناهم في إثبات وحده موضوع العلم يقتضى أن يكون التمايز بالأغراض لا بالموضوعات.

توضيح ذلك: أنّهم لم يصلوا إلى إثبات وحده الموضوع للعلوم إلّا من

طريق وحده الغرض المترتب على كل علم كما عرفت (١).

وهذا الدليل وإن كان مردوداً عندنا، وقد عرفت وجوه المناقشه فيه (٢) إلا أنه يستلزم أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض، لأن العلم بوحده الموضوع ناشٍ عن العلم بوحده الغرض عندهم، ولا وجه للعدول من المنشأ إلى الناشئ.

لا يقال: لعل الوجه فيه كون الغرض معلولاً، والموضوع علّة له عندهم، لأن الغرض مترتب على مسائل العلم، والمسألة وإن كانت متشكّله من الموضوع والمحمول والنسبه، إلّا أنّ المحمول عارض متأخر عن الموضوع، فلا يصلح للتأثير في الغرض مع وجود الموضوع الذي هو معروض متقدّم، والنسب معانٍ حرفيه غير مستقلّه أولاً، ومتأخره عن الموضوع والمحمول ثانياً.

فلا يصلح للتأثير في الغرض إلا موضوعات المسائل (٣).

فوجه عدولهم من الغرض إلى الموضوع هو علّيه الموضوع للغرض.

وبعبارة اخرى: الاستدلال لإثبات الموضوع ووحدته بوحده الغرض إنّما هو من قبيل البرهان الإنّي الذي نصل فيه من المعلول إلى العلّة، لا اللّمي الذي نصل فيه من العلّة إلى المعلول، وعلى هذا فلا وجه لنسبه التمايز إلى الغرض الذي هو معلول، بل لا بدّ من ربطه بالعلّة، وهي الموضوع.

فإنّه يُقال: الغرض وإن كان معلولاً إلّا أنّه أوضح من الموضوع الذي هو

ص: ٤٣

١- (١) راجع ص ١٦.

٢- (٢) راجع ص ١٨.

٣- (٣) نحن الآن نمشي على مبنى المشهور، وإلّا فلم نسلم كون الغرض مترتباً على الموضوع، كما عرفت توضيحه في مسأله احتياج العلم إلى الموضوع ووحدته ص ٢١. منه مدّ ظلّه.

علته، إذ العلم بالغرض ووحده أوجب العلم بالموضوع ووحده، وإذا دار الأمر فيما ينسب إليه التمايز بين الأثر الأجلّي والمؤثر الأخرى فلا ريب في تعين الأول.

إشكال المحقق الخراساني رحمه الله على المشهور

والمحقق الخراساني رحمه الله تخيل أنّ المشهور أرادوا بالموضوعات في قولهم:

«تمايز العلوم بتمايز الموضوعات» موضوعات المسائل، حيث قال: وقد انقده كذلك أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا- الموضوعات ولا- المحمولات، وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حده، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل (١).

فإنّه أراد بقوله: «لا- الموضوعات» نفي كلام المشهور، وبقرينه عطفه المحمولات عليها نفهم أنّ مراده منها موضوعات المسائل، إذ لا يمكن أن يراد من المحمولات إلّا محمولاتها.

وذيل كلامه المذكور قرينه أخرى على حمله كلام المشهور على موضوعات المسائل، إذ لا يلزم من كلام المشهور كون كلّ باب من كلّ علم علماً على حده إلّا إذا أرادوا أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل كما هو واضح.

وبالجملة: في كلام المحقق الخراساني رحمه الله قرينتان على حمله كلام المشهور على إرادته موضوعات المسائل كما عرفت، وعلى هذا الأساس استشكل عليهم بأنّ قولهم يستلزم كون كلّ باب بل كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حده.

ص: ٤٤

وتوضيح إيراده: أنّ موضوعات ومحمولات المسائل المربوطه بعلم واحد متغايره، فانظر إلى علم النحو مثلاً، فإنّ قولنا: «كلّ فاعل مرفوع» مسأله نحويه، و «كلّ مفعول منصوب» مسأله نحويه اخرى، و «كلّ مضاف إليه مجرور» مسأله نحويه ثالثه، وتغاير الموضوعات والمحمولات في هذه المسائل الثلاث أمر واضح، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو المحمولات لكان كل واحد من هذه المسائل الثلاث علماً مستقلاً.

جواب إشكال المحقق الخراساني على المشهور

لكنّك عرفت أنّ ظاهر كلام المشهور أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، فيمتاز كل واحد من علم النحو والفقه والأصول عن صاحبه بأنّ موضوع الأوّل هو الكلمه والكلام، وموضوع الثاني فعل المكلف، وموضوع الثالث الأدلّه الأربعة أو الحجّه في الفقه، فهي علوم متغايره لأجل تغاير موضوعاتها.

فلا يرد عليهم ما أورده المحقق الخراساني رحمه الله.

نعم، هو وارد على القول بكون التمايز بتمايز المحمولات، لكونها متعيّنه في محمولات المسائل بكثرتها من دون أن يراد انتزاع جامع منها وتسميته باسم خاصّ، كما فعله المشهور في ناحيه الموضوعات، حيث انتزعوا من موضوعات المسائل جامعاً سمّوه باسم مخصوص وجعلوه ملاك التمايز في العلوم.

لكنّ الظاهر أنّ تمايز العلوم بتمايز المحمولات مجرد احتمال ذكر في كلام المحقق الخراساني، ولا قائل له.

وعلى أيّ حال لا يصحّ جعل تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها، ولا بتمايز موضوعات المسائل أو محمولاتها.

إشاره

وذهب المحقق صاحب الكفايه إلى أنّ تمايزها بتمايز الأغراض المترتبّه على العلوم الداعيه إلى تدوينها، كالاقتدار على الاستنباط في علم الأصول، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، وعصمه الذهن عن الخطأ في الفكر في علم المنطق، وهكذا (١).

وذهب إليه قبله المير سيّد شريف الجرجاني، فتبعه جماعه منهم المحقق الخراساني رحمه الله.

والتأميل في كلامه من الصدر إلى الذيل يدلنا على أنّه استدلل لإثبات مذهبه في المقام بأن العلم عبارته عن مجموعه مسائله المتعدّده التي جمعها الدخّل في الغرض الذي دوّن لأجله العلم، فمسائل علم النحو مثلاً وإن كانت متكثره ومتشّته، إلّا أنّ لها جامعاً، وهو أنّها تشترك في الدخّل في الغرض الباعث على تدوين هذا العلم، وهو «صون اللسان عن الخطأ في المقال».

فالمحور الذي حوله تدور مسائل العلم هو الغرض، وإذا ضممنّا إليه أنّ الغرض في كلّ علم لا يكون إلّا واحداً كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفايه رحمه الله ثبت لا محاله أنّ كلّ علم يمتاز عن سائر العلوم بالغرض الداعي إلى تدوينه.

فكلّ مسأله شككنا في كونها من مسائل النحو مثلاً نعرضها على غرضه، فإن كانت دخيله فيه نعلم أنّها من النحو وإلّا فلا.

ولا ينافيه كون بعض المسائل مؤثّره في غرضين لأجل كلّ منهما وضع علم على حده، فإنّها حينئذ تكون من مسائل العلمين.

ص: ٤٤

هذا حاصل الدقة والتأمل في كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

وفي كلامه مضافاً إلى إقامه البرهان على مذهبه نكتتان:

الأولى: أن المراد بالغرض في المقام هو غرض تدوين العلم الذي له دخل في جمع مسائل كثيره واعتبارها علماً واحداً، لا الغرض في مقام التعلّم، فلا يتوقّف كون مسأله من مسائل علم على تشخيص المتعلّم، فما كان دخيلاً في غرض تدوين علم الفقه مثلاً يكون مسأله فقهيه، وإن لم نعلم بها، وما لم يكن كذلك لا يكون من مسائل الفقه، وإن تخيلنا كونه منها.

الثانيه: أن العلم لا يتحقّق قبل تدوينه، إذ ليس لنا مجموعه مسائل نسمّيها بالعلم قبل التدوين، فإذا دوّن مسائل النحو مثلاً نقول: «هذا علم النحو» وأما قبل التدوين فلا غرض في البين ولا مسائل دخيله فيه، فلا علم لنا، لأنّه لا يكون إلّا مجموعه المسائل الدخيله في الغرض.

فما استفاد من كلام المحقق الخراساني رحمه الله امور ثلاثه:

١ - إقامه البرهان على كون التمايز بين العلوم بتمايز الأغراض.

٢ - أن المراد بالغرض هو الغرض في مقام التدوين لا في مقام التعلّم.

٣ - أن العلم لا يتحقّق إلّا بعد تدوينه.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في ملاك تمايز العلوم

وما قيل أو يمكن أن يقال في ردّ كلامه رحمه الله وجوه:

الأول: اورد عليه بأنّ الأغراض المترتبه على العلوم متأخره عنها بمراحل، إذ لا بدّ من وجود مسائل العلم أولاً، ثمّ تعلّمها ثانياً، ثمّ العمل بها ثالثاً كي يترتب الغرض، ألا ترى أنّ مجرد المسائل النحويه المدوّنه في كتاب السيوطي مثلاً لا تؤثر في «صون اللسان عن الخطأ في المقال» لو لم تتعلّمها، أو لم نعمل

بها في المحاورات بعد التعلّم؟

فالأغراض المترتبه على العلوم متأخره عنها بمراحل، فكيف يمكن تمايز المتقدم بالأمر المتأخر؟!

وبعبارة اخرى: تمايز العلوم لا بدّ من أن يكون في مرتبه نفس مسائلها أو قبلها، فلا- يمكن تمايزها بالأغراض المتأخره عنها بمراتب.

ويمكن الجواب عنه بأنّه ناشٍ عن الخلط بين العلّه الغائيه في الخارج وفي الذهن، فإنّ العلّه الغائيه بوجودها الخارجى وإن كانت متأخره عن المعلول، إلّا أنّها بوجودها الذهني متقدّمه عليه، ألا ترى أنّ الفوائد المترتبه على البناء بوجودها في ذهن البناء متقدّمه على نفس البناء وداعيه إليه، وإن كانت بوجودها الخارجى متأخره عنه.

والمحقّق صاحب الكفايه صرّح بأنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الأغراض الداعيه إلى التدوين، والداعى إلى تدوين العلم إنّما هو الغرض بوجوده الذهني لا الخارجى كما تخيل المستشكل.

إشكال المحقّق الخوئى

«مدّ ظلّه»

على المحقّق الخراسانى وجوابه

الثانى: أورد عليه بعض الأعلام بأنّ العلوم على قسمين:

١ - ما له غرض عملى مترتب عليه، كالنحو والصرف والفقه والأصول، حيث إنّ من تعلّم النحو لا- يقول في محاوراته: «جائنى زيداً» بل يقول:

«جائنى زيد»، فله أثر عملى، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاه الجمعة يذهب إلى المصلّى ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجى، وهكذا.

٢ - ما ليس له غرض عملى، بل له أثر علمى فقط، كالفلسفه، حيث عزّفوها بالعلم الذى يوجب معرفه الحقائق والواقعيّات، والجغرافيا، فإنّه العلم

الذى يبحث فيه عن الكره الأرضيّه، فيترتب عليه معرفه جبالها، غاباتها، بحارها، وسائر أحوالها من حيث الكميّه والكيفيّه والوضع والأين. ولا يترتب على هذين العلمين غرض خارجي.

ثمّ قال: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله صحيح بالنسبه إلى القسم الأول فقط، وأمّا القسم الثاني فلا بدّ من القول بكون التمايز فيه إمّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما(١)، لعدم غرض خارجي له ما عدى العرفان والإحاطه، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجى(٢).

هذا حاصل إشكال المحقّق الخوئي على المحقّق الخراساني رحمه الله.

وفيه: أنّه لا فرق بين القسمين من العلوم عندنا، لأنّ لكلّ من العلوم سواء كان من القسم الأوّل أو الثاني غرضاً باعثاً على تدوينه مغايراً للغرض الداعى إلى تدوين العلم الآخر، فكما أنّ لعلم النحو غرضاً خارجياً، كذلك للجغرافيا أيضاً غرض خارجي مغاير له، لكن واقعيّه كلّ شيء بحسبه، فواقعيّه العلم إنّما هي بكونه متحقّقاً في ظرفه، فإذا قلنا: «زيد عالم» وكان كذلك بحسب الواقع، فهل يمكن أن يقال: ليس له حقيقه وواقعيّه؟ أو يمكن أن يقال: ليس للوجود الذهني حقيقه أصلاً؟ أو له أيضاً واقعيّه، كما أنّ الوجود الخارجى كذلك، لكن واقعيّه الأوّل إنّما هي بتحقيقه في الذهن، وواقعيّه الثاني بوجوده في الخارج.

فلو كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين ما كان له غرض عملي وما ليس له إلّا غرض علمي.

ص: ٤٩

١- (١) لا بدّ من أن يكون هذا من قبيل الحصر الإضافي في مقابل الغرض، لأنّه «مدّ ظلّه» صرّح في صدر كلامه بأنّ التمايز إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، وكذا قال في ذيل كلامه: كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول. م ح - ي.

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ٣١.

الثالث: أنّ صحّه كون تمايز العلوم بتمايز الأغراض تبتنى على أمرين:

أ - وحده الغرض المترتب على كلّ علم، إذ لو أمكن تعدّد الغرض فلا - معنى لامتياز العلوم بالأغراض. ووحده الغرض وإن كانت كالمتمسالم عليه بينهم إلّا أنّه لا دليل عليها كما تقدّم في البحث عن دليل المشهور لإثبات وحده الموضوع (١).

ب - أن لا - يكون في المرتبه المتقدمه على الغرض وجه به يمتاز العلوم بعضها عن بعض، وإلّا حصل التمايز في تلك الرتبه ولا تصل النوبه إلى الغرض.

فتأمل، كي يتّضح لك أنّه هل يوجد في الرتبه المتقدمه على الغرض وجه التمايز أم لا؟

٣ - نظريه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ما به يتمايز العلوم

وذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ تمايز العلوم بالسنخيّه الذاتيه المتحقّقه بين مسائلها، فإنّك عرفت (٢) أنّ بين مسائل كلّ علم سنخيّه ذاتيه، ولا سنخيّه بين مسائل علمين.

ألا ترى أنّ قول النحاه: «كلّ فاعل مرفوع» يسانخ قولهم: «كلّ مفعول منصوب»، ولا يسانخ قول الفقهاء: «الميتة محرّمه»؟

ولا يصحّ السؤال عن علّه هذا التناسخ، لأنّه ذاتي والذاتي لا يعلّل، فكما لا يصحّ السؤال عن علّه كون الإنسان ناطقاً أو حيواناً، فكذلك لا يصحّ السؤال عن علّه وجود السنخيّه بين مسائل العلم.

ص: ٥٠

١- (١) راجع ص ١٨.

٢- (٢) راجع ص ٢٢.

وبالجملة: المسانخه بين مسائل كل علم توجب امتيازته عن سائر العلوم، ولا ترتبط هذه السنخيه بالموضوعات، لأننا أنكرنا افتقار العلم إلى الموضوع، ولا- بالأغراض، ضروره أننا ندرک السنخيه بين مسائل النحو مثلاً، ولو لم يكن له غرض أصلاً أو جهلنا بغرضه فرضاً، وهذا كاشف عن ارتباط السنخيه بذوات المسائل لا بالغرض.

وتداخل علمين في بعض المسائل بأن تدخل مسأله في علمين لا يضرّ بما ذكر(1)، لأنّ وجود السنخيه بين مسأله اصوليه مثلاً وسائر مسائل علم الأصول لا ينفى وجود السنخيه بينها وبين مسائل علم آخر.

فقولنا: «الأمر يدلّ على الوجوب» مسأله اصوليه من طرف، ولغوويه من طرف آخر، لكونها مناسبه ومسانخه لمسائل كلا العلمين.

فمنشأ وحده العلوم وكذلك منشأ تمايزها إنّما هو السنخيه الذاتيه المتحققه بين مسائل كل علم.

هذا حاصل ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» في المقام(2).

لا- يقال: السنخيه ترتبط إمّا بموضوعات المسائل، أو بمحمولاتها، أو باشتراكها في الغرض المترتب عليها الذي يعبر عنه بغرض العلم(3)، لأنّ مسائل العلوم مركبه عن هذه الأمور الثلاثه فقط.

فلا بدّ من القول بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات كما ذهب إليه المشهور

ص: ٥١

١- (١) وتداخل علمين لا يتفق إلّا في قليل من المسائل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ١٦.

٣- (٣) ففي علم النحو مثلاً- تحققت السنخيه بين الفاعل والمفعول والمضاف إليه على الأوّل، وبين المرفوعيه والمنصوبيه والمجروريه على الثاني، وترتبط بالغرض المترتب عليه، وهو «صون اللسان عن الخطأ في المقال» على الثالث. م ح - ي.

على الأوّل، وبتمايز المحمولات على الثانى، وبتمايز الأغراض كما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله على الثالث، ولا يتصوّر أمر رابع.

فإنّه يقال أوّلاً: لا- ترتبط السنخيّه بواحد من الأمور المذكوره، بل ترتبط بنفس المسائل التى ركبّت من الموضوعات والمحمولات والنسب، فالسنخيّه المتحقّقه بين مسائل النحو مثلاً- مربوطه بمجموع «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و «المضاف إليه مجرور».

وثانياً: لا بدّ من القول بأنّ التمايز بنفس السنخيّه، ولو كان ملاكها هو الموضوع أو المحمول أو الاشتراك فى الغرض، لأنّ البرهان فى المقام من قبيل الإنّ لا اللّم.

توضيح ذلك: أنّ الاشتراك فى الغرض مثلاً- وإن كان علّه لتحقّق السنخيّه بين المسائل، إلّا أنّنا نصل إليه من طريق السنخيّه، لكونها أوضح منه، ألا ترى أنّه لو لم يكن لعلم النحو غرض، أو جهلنا به لتحققت السنخيّه أيضاً بين قول النحاه: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب».

وينبغى ذكر نكته فى المقام، وهو أنّ الإمام «مدّ ظلّه» استشكل على القول بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم، بأنّ الأغراض متأخّره عن مسائل العلوم، ولا يمكن تمييز المتقدّم بما هو متأخّر.

وقد عرفت (1) أنّه ناش عن الخلط بين العلّه الغائيه بوجودها الخارجى وبوجودها الذهنى، فإنّ المتأخّر عن العلوم إنّما هو الغايه الخارجيه، وأمّا الغايه الذهنيه التى تكون غرضاً داعياً إلى التدوين فهى متقدّمه عليها.

لكن تقدّم الغرض على العلم لا يوجب أن يكون التمايز بين العلوم

ص: ٥٢

بالأغراض، لأنّ السنخيّه أوضح من الغرض كما تقدّم آنفاً، فلا بدّ من أن يكون التمايز بها كما قال الإمام «مدّ ظلّه».

٤ - نظريّه الأستاذ البروجردى رحمه الله فى تمايز العلوم

إشاره

وذهب سيدنا الأستاذ آيه الله العظمى البروجردى رحمه الله إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الجامع لمحمولات مسائلها(١).

ثم ادعى أنّ هذا ما اختاره المشهور أيضاً، لأنهم ذهبوا إلى أنّ التمايز بتمايز الموضوعات، وأرادوا بها جامع المحمولات.

وذكر لإثبات كلا الأمرين خمس مقدمات ترتبط اثنتان منها بدعواه الأولى، وثلاث بدعواه الثانية:

المقدّمه الأولى: لا- يخفى أنّا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنه، وقصرنا النظر على نفس مسائله، من غير التفات إلى ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن والأغراض ونحوهما، علمنا علماً وجدائياً باشتراك جميع تلك المسائل المتشتمّه فى جهه وحيثيه لا توجد هذه الجهه فى مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهه جامع بين تلك المسائل، وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم، وبين مسائل سائر العلوم، وكذلك وجدنا فى كلّ مسأله من مسائل هذا العلم جهه وخصوصيه، تميّز هذه المسأله من غيرها من مسائل هذا العلم. مثلاً إذا راجعنا مسائل علم النحو، وقطعنا النظر عن مدوّنه

ص: ٥٣

١- (١) وهذا غير ما نفاه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله: «تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين لا الموضوعات ولا- المحمولات» لأنّ ظاهره أنّه أراد نفس محمولات المسائل بكثرتها، لا الجامع بينها، فإنّ قوله بعد ذلك: «وإلّا كان كلّ باب بل كلّ مسأله من كلّ علم علماً على حده» لا يلائم إرادته الجامع، لأنّه شىء واحد، ولا يستلزم جعل التمايز به كون كلّ باب علماً على حده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

والأغراض الباعثة على تدوينه، رأينا أنّ جهه البحث في جميعها كيفيه آخر الكلمه من المرفوعيه والمنصوبيه والمجروريه، فهى خصوصيه ذاتيه ثابتة في جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن والأغراض ونحوهما، وهى الجهه الجامعه بين هذه المسائل المتشتمه، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل سائر العلوم، ومع ذلك رأينا أنّ فى نفس كلّ مسأله منها خصوصيه ذاتيه بها تمتاز من غيرها من مسائله. وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين من ذوات المسائل بحكم الوجدان، فلا محاله ليستا خارجتين من الموضوع والمحمول، إذ النسبه معنى آلى، توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل.

المقدّمه الثانيه: أنّك إذا تتبعت العلوم المدوّنه، ودققت النظر فى مسائل كلّ واحد منها، رأيت أنّ بعض العلوم الموجوده يكون ما هو المحمول فى جميع مسائلها أمراً واحداً، كالعلم الإلهى بالمعنى الأعمّ، فإنّ المحمول فى جميع مسائله مفهوم واحد، وهو قولنا: «موجود» فيقال: الله موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكمّ موجود، وهكذا. وأنّ بعضها ممّا يختلف المحمول فى مسائله، لكنّه توجد بين محمولاته المختلفه جهه جامعته، بل ربما يكون المحمول فى مسائل فصل منه أمراً وحدائياً، كعلم النحو، فإنّ المرفوعيه مثلاً تارة تحمل على الفاعل، وأخرى على المبتدأ، وتتحصل بذلك مسألتان، ومع ذلك فالمرفوعيه وإن كانت تغاير المنصوبيه، لكن بينهما جهه جامعته ذاتيه، حيث إنّ كلّاً منهما من تعينات الإعراب الحاصل لآخر الكلمه.

وبالجملة: فليس المحمول يختلف دائماً فى جميع مسائل العلم، وأمّا موضوعات المسائل فهى ممّا تختلف دائماً فى جميع المسائل، من أى علم كانت.

وحيث عرفت في المقدمه الأولى أنّ في كلّ مسأله من مسائل العلم توجد جهتان: جهه ذاتيه جامعه بين جميع مسائل هذا العلم، وبها تمتاز من مسائل سائر العلوم، وجهه ذاتيه بها تمتاز هذه المسأله من غيرها من مسائل هذا العلم، وعرفت أيضاً أنّ الجهتين ليستا خارجيتين من الموضوع والمحمول فلا- محاله تنحصر الجهه الأولى في المحمول والجهه الثانيه في موضوع المسائل، لأنّه الذي يختلف في جميع المسائل، بخلاف المحمول.

وبعباره اخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

المقدمه الثالثه: أنّ المراد بالعرض في قولهم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» هو العرض باصطلاح المنطقي لا الفلسفي، فإنّ العرض الفلسفي عبارته عن ماهيته شأن وجودها في الخارج أن يكون في الموضوع، ويقابله الجوهر.

والعرض المنطقي عبارته عما يكون خارجاً من ذات الشيء متّحداً معه في الخارج، ويقابله الذاتى. وبين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقي قد يكون جوهرًا من الجواهر، كالناطق بالنسبه إلى الحيوان وبالعكس، حيث إنّ كلّاً منهما خارج من ذات الآخر، ومحمول عليه، فيصدق عليه تعريف العرض المنطقي، وإن كان كلّ منهما ذاتياً بالنسبه إلى الإنسان، فالعرض باصطلاح الفلسفي مطلق، وباصطلاح المنطقي أمر نسبي، فإنّ «الفصل» مثلاً- بالنسبه إلى «الجنس» عرض خاصّ، وبالنسبه إلى «النوع» المؤلّف منه ذاتيّ له، وأمّا المقولات التسع العرضيه باصطلاح الفلسفي فلا- تتغيّر عن وصف العرضيه باختلاف الاعتبارات والنسب.

المقدمه الرابعه: لا يخفى أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول في مسائل

العلم عرض بالنسبه إلى الآخر، إذ المراد بالعرض هنا - كما عرفت - هو العرض باصطلاح المنطقي، وهو عبارته عَمَّا يكون خارجاً من ذات الشيء، ومُتَّحداً معه في الخارج، ففي قولنا في العلم الإلهي بالمعنى الأعم: «الجسم موجود» كل واحد من وصفي الجسميَّه والوجود خارج من ذات الآخر مفهوماً، ومُتَّحد معه خارجاً، فكل واحد منهما عرض ذاتي بالنسبه إلى الآخر، وكذلك كل واحد من وصفي الفاعليَّه والمرفوعيَّه في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضاً منطقيّاً بالنسبه إلى الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم.

والحاصل: أنّ الموضوع في كلِّ مسأله عرض بالنسبه إلى جامع محمولات المسائل وبالعكس.

المقدّمه الخامسه: أنّ المتداول في المسائل وإن كان جعل الأخصّ موضوعاً والأعمّ محمولاً، فيقولون: «الفاعل مرفوع» و «المبتدأ مرفوع» وهكذا، إلّا أنّ النظم الطبيعي يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولاً، فإذا عرف المخاطب زيداً، ولكنّه لم يعلم أنّه جاء من السفر أم لا؟ نقول: «زيد جاء من السفر»، وإذا علم بمجيء شخص من السفر ولم يعلم أنّه من هو؟ نقول: «الذي جاء من السفر زيد».

إذا عرفت هذه المقدمات تبين لك أنّ الحقّ مع القدماء، حيث قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، وليس هو إلّا عبارته عن جامع محمولات المسائل، الذي عرفت في المقدّمه الثانيه أنّ تمايز العلوم بتمايزه، ووجه كونه موضوعاً أنّ جامع محمولات المسائل في كلِّ علم هو الذي ينسب أولاً إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيوضع في وعاء الذهن، ويطلب في العلم تعيناته وتشخصاته التي تعرض له.

مثلاً- في العلم الإلهي بالمعنى الأعم يكون نفس الوجود معلوماً لنا وحاضراً في ذهننا، فنطلب في العلم تعييناته وانقساماته اللاحقه له: من الوجود، والإمكان، والجوهريه، والعرضيه، والجسميه، ونحوها، فصوره القضيّه وإن كانت هي قولنا: «الجسم موجود» مثلاً لكنّ الموضوع حقيقه هو عنوان الموجوديه، فمحصل مسائله هو أنّ الوجود المعلوم لك، من خصوصياته وتعييناته وصف الجوهريه، ومن تعييناته وصف الجسميه، وهكذا، ولذلك تراهم يقولون: إنّ موضوع العلم الإلهي بالمعنى الأعم هو الوجود، مع أنّ الوجود يصير محمولاً في القضايا المعقوده.

وكذلك في علم النحو، فإنّ أوّل ما ينسب إلى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب، إنّما هو إعراب آخر الكلمه، والاختلافات الواقعه فيه: من المرفوعيه والمنصوبيه والمجروريه، فتطلب في علم النحو الخصوصيات التي بسببها يتحقّق الإعراب واختلافاته من الفاعليه والمفعوليه ونحوهما، فالمسأله المعقوده وإن كانت بصوره قولنا: «الفاعل مرفوع»، لكنّ الموضوع حقيقه هو وصف المرفوعيه، فمحصل مسائل علم النحو هو أنّ ما يختلف آخره بالمرفوعيه والمنصوبيه والمجروريه إنّما يتعيّن بتعيينات مختلفه: من الفاعليه والمفعوليه ونحوهما، وأنّ المعرب بالإعراب الرفعي فاعل، والمعرب بالإعراب النصبى مفعول، وهكذا.

والحاصل: أنّ جامع المحمولات - أعني الحيثيه المشتركه بين مسائل العلم - هو الذي ينسب إلى الذهن أوّلاً، ويطلب في العلم جهاته وتعييناته، فهو الموضوع للعلم، والتعيينات المختلفه التي يجعل كلّ واحد منها موضوعاً لمسأله، عوارض ذاتيه لموضوع العلم، لما عرفت في المقدّمه الرابعه أنّ كلّ واحد من الموضوع والمحمول في المسأله عرض بالنسبه إلى الآخر، وفي المقدّمه الخامسه

أن ما هو الموضوع حقيقةً هو المعلوم من الأمرين.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أعنى بها جامع محمولات المسائل، وتمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها.

وقد تبين لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهم في المقام من أنّه لِم لا يجوز أن تكون الجبهه المشتركة بين مسائل العلم المائزه إياها من سائر العلوم، هي عباره عن الكلّي الجامع لموضوعات المسائل، والجبهه التي بها يمتاز كلّ مسأله من غيرها عباره عن خصوصيات موضوعات المسائل، وعلى هذا فتوجد كلتا الجهتين في عقد الوضع، ويكون موضوع العلم عباره عن الكلّي الجامع لموضوعات المسائل.

توضيح الفساد: أنّك قد عرفت أنّ موضوع العلم هو الحيثيه المعلومه التي يطلب في العلم تعيّناته، ويبحث فيه عن عوارضه التي تحمل عليه، وليس هذا إلّا ما هو الجامع للمحمولات، فإنّه الحيثيه المنسبقة إلى الذهن، التي يبحث في العلم عن عوارضها.

والظاهر أنّ ما ذكرناه هو مراد القوم أيضاً، حيث أضافوا قيد الحيثيه في بيان موضوع العلوم الأدبيّه، فقولهم: إنّ موضوع علم النحو هو الكلمه من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف هو الكلمه من حيث الصّحّه والاعتلال، وهكذا، إنّما يريدون بذلك كون حيثيه الإعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو، وحيثيه الصّحّه والاعتلال موضوعاً لعلم الصرف.

وعلى هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات، وبعباره اخرى بتمايز جامع المحمولات، فإنّه لا فرق بين موضوع العلم وبين جامع محمولات مسائله إلّا في التعبير (١).

ص: ٥٨

وفى كلامه رحمه الله مواقع للنظر:

١ - لا إشكال فى ما ذهب إليه فى المقدمه الأولى، من أنّ فى جميع مسائل العلوم جهتين ذاتيتين:

إحداهما: مغايره مسائل كلّ علم مع مسائل سائر العلوم، والثانيه: أنّ مسائل كلّ علم وإن كانت متشابهه متسانخه، إلّا أنّ لكلّ منها مغايره مع سائر المسائل من ذلك العلم، مثلاً- لقولنا: «الفاعل مرفوع» مغايره مع «الصلاه واجبه» ومغايره اخرى مع «المفعول منصوب» حال كونه مسانخاً ومشابهاً أيضاً للثانى.

لكنّ الإشكال فى دعوى استناد المغايرتين المذكورتين بالموضوع والمحمول وعدم دخل النسبه فى ذلك، كيف وللربط بين الموضوع والمحمول دور مهمّ فى تحقّق المسأله، بل ما هو المجهول للمخاطب، والمتكلم يريد إفادته إنّما هو بيان النسبه والهوهويّه بين الموضوع والمحمول.

فحينما نقول: «الفاعل مرفوع» لا نريد تفهيم «الفاعل» أو «المرفوع»، بل نريد تفهيم كون الفاعل مرفوعاً.

والعجب من قوله فى تعلييل دعواه: «إذ النسبه معنى آلىّ، توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا تختلف باختلاف المسائل».

فإنّ النسبه وإن كانت معنى حرفياً آلياً إلّا أنّها المقصوده بالإفهام فى جلّ المحاورات. ووجود النسبه فى جميع المسائل لا يستلزم اتّحادها فى الجميع، فإنّ النسبه بين «الفاعل مرفوع» مغايره للنسبه بين «المفعول منصوب»، واشتراك

المسألتين في كونهما بصورة المبتدأ والخبر لا- يوجب اتحاد معانها والنسبه بينهما، فإنَّ نسبه المرفوعيه إلى الفاعل غير نسبه المنصوبيه إلى المفعول. فلا يصح القول بانحصار التمايز في محدوده الموضوع والمحمول، وعدم دخل النسبه فيه.

٢- قال رحمه الله في المقدمه الثانيه: تمايز مسائل كل علم في أنفسها بتمايز موضوعاتها، وتمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها، وابتنى ذلك على وحده جميع المحمولات في بعض العلوم كالفلسفه، ووحده محمولات بعض الأبواب في بعض آخر، كباب المرفوعات من علم النحو، وعلى اختلاف الموضوعات في جميع المسائل من جميع العلوم.

وفيه: أن الأمر في بعض العلوم بعكس ذلك، كالعرفان، فإنَّ موضوعه وموضوع جميع مسائله شيء واحد، وهو الله، فكيف يمكن القول بأنَّ تغاير مسائل كل علم في أنفسها بتغاير موضوعاتها؟!

٣- قال رحمه الله: المشهور موافق لنا في ملا-ك تمايز العلوم، فإنَّهم وإنَّ عبَّروا بأنَّ تمايزها بتمايز الموضوعات، إلَّا أنَّ موضوع العلم عبارته عن الجامع لمحمولات مسائله.

وفيه: أن هذا من قبيل تفسير ما لا يرضى صاحبه، فإنَّ المشهور ذهبوا إلى أنَّ موضوع علم النحو مثلاً هو الكلمه والكلام، ولا ريب في أنَّ المسائل النحويّه هي «الفاعل مرفوع»، و«المفعول منصوب»، و«المضاف إليه مجرور»، وهكذا، فانظر إلى وجدانك فهل تجد الموضوع الذي هو الكلمه والكلام جامعاً للفاعل والمفعول والمضاف إليه، أو للمرفوع والمنصوب والمجرور؟

لا ريب في أنَّ الصحيح هو الأوّل، وأمّا الجامع بين هذه المحمولات فهو «كيفية آخر الكلمه» لا الكلمه والكلام.

إن قلت: يؤيد ما ذكره آيه الله البروجردى رحمه الله أنَّ موضوع الفلسفه هو

«الوجود» ومحمول جميع مسائلها أيضاً هو «موجود»، حيث نقول: الله موجود، الجوهر موجود، العرض موجود، وهكذا، ولا ريب في أن الوجود جامع هذه المحمولات.

قلت: كون الوجود موضوعاً للفلسفة وإن كان ملائماً للقول بأصالة الوجود، لكنّه لا يناسب القول بأصالة الماهية، لأنّ الوجود على هذا القول أمر اعتباري، فالقول بكونه موضوعاً للفلسفة يستلزم أن يكون البحث عند القائلين بأصالة الماهية في جميع الأبواب بحثاً عن أمر اعتباري، وحيث إنّ لا يمكن الالتزام بهذا اللازم في الفلسفة التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء، فلا بدّ من حلّ الإشكال بأحد وجهين:

أ - أن نلتزم في خصوص الفلسفة بما التزم به آية الله البروجردى رحمه الله في جميع العلوم، وهو أن مسائل الفلسفة من قبيل عكس الحمل، بمعنى أن صورته المسائل وإن كانت «الله موجود، الجسم موجود، العرض موجود» وهكذا، لكنّها في الواقع «الموجود هو الله، الموجود هو الجسم، الموجود هو العرض» وهكذا، وكلمة الموجود في هذه القضايا بمعنى «الواقع»^(١).

فبالنتيجة موضوع الفلسفة هو الجامع بين موضوعات مسائلها لا الجامع بين محمولاتها.

ب - والأحسن أن يقال: الوجود ليس موضوع الفلسفة، بل موضوعها «الواقعي»^(٢)، ويبحث في الفلسفة عن عوارضها، سواء قلنا بأصالة الوجود أو

ص: ٦١

١- (١) فقولنا: «الموجود هو الجسم» يكون بمعنى «الواقع هو وجود الجسم» عند القائلين بأصالة الوجود، وبمعنى «الواقع هو ماهية الجسم» عند القائلين بأصالة الماهية. م ح - ي.

٢- (٢) والذين قالوا بموضوعية الوجود هم القائلون بأصالته، لأنّ الواقعيه تنحصر عندهم في الوجود. منه مدّ ظلّه.

بأصاله الماهية، لكنّ الواقعيّه تنحصر في الوجود عند القائلين بأصالتها، وفي الماهية عند القائلين بأصالتها.

وعلى هذا فموضوعات مسائل الفلسفه مصاديق هذه الواقعيّه، فالجوهر (1) أحد مصاديقها، والجسم مصاديق آخر، والعرض مصاديق ثالث، وهكذا.

والحاصل: أنّ موضوع الفلسفه هو الجامع بين موضوعات مسائلها، ويعتبر عنه بالواقعيّه.

هذه هي الإشكالات الواردة على ما ذكره من المقدمات، وهنا إشكالان آخران ينهدم بهما أساس ما ذكره رحمه الله.

٤- لا ريب في أنّ الغرض من البحث حول ملاك تمايز العلوم إنّما هو تشخيص المسائل المشكوكه.

توضيح ذلك: أنّا إذا شككنا في أنّ الاستصحاب مثلاً هل هو مسأله اصوليه أو فقهيّه، فلا بدّ لنا من ملاحظه ضابطه التمايز، لنعلم بها كونه من الأصول أو الفقه، كي ندرجه في محلّه ونبحث عنه في العلم المربوط به.

وربما يترتب عليه ثمره عمليّه أيضاً، كما لو قال شخص بجواز التقليد في الفقه وحرمة في اصوله، فإن اقتضت مسأله التمايز كون الاستصحاب من الفقه جاز التقليد فيه، وإن اقتضت كونه من الأصول فلا.

وبالجمله: البحث عن ملاك تمايز العلوم ليس بحثاً علمياً صرفاً، بل الغرض منه رفع الشكّ عن المسائل المشكوكه وإدراجها في العلم المربوط بها.

إذا عرفت هذا، فلو قلنا بمقاله آيه الله البروجردى رحمه الله من أنّ التمايز بتمايز جامع المحمولات فلا- يترتب عليه الغرض المذكور.

ص: ٦٢

١- (١) وجود الجوهر أو ماهيته على الاختلاف في مسأله أصاله الوجود والماهية. م ح - ي.

توضيح ذلك: أنّ الجامع لا بدّ من أن ينتزع عن محمولات جميع مسائل العلم، وإلّا فلم يتحقّق به التمايز بين العلوم.

فحينما نشكّ في أنّ الاستصحاب مثلاً هل هو من المسائل الأصولية أم لا؟ فالضابط في تشخيصه هل هو الجامع بين محمولات المسائل سوى الاستصحاب أو معه؟

لا- يمكن الذهاب إلى الأوّل، لأنّه يستلزم الشكّ في كون هذا الجامع المنتزع جامعاً لمحمولات جميع المسائل، لاحتمال كون الاستصحاب منها.

ولا- إلى الثاني، لأنّه يستلزم احتمال أن يكون هذا الجامع منتزِعاً عن محمولات مسائل الأصول وشيء أجنبي عنها، للشكّ في دخول الاستصحاب فيها فرضاً.

وبعبارة أخرى: كلامه رحمه الله يستلزم نحواً من الدور، لأنّ العلم بكون الاستصحاب داخلياً في الأصول أو خارجاً عنه يتوقّف على العلم بالجامع بين محمولات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لمحمولات جميع المسائل يتوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، كما هو واضح.

هذا أهمّ إشكال ينهدم به أساس ماذهب إليه آية الله البروجردى رحمه الله.

ولا- يخفى عليك أنّه وارد على كلام المشهور أيضاً، لأنّهم ذهبوا إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات (١) أولاً، وإلى أنّ موضوع كلّ علم هو الجامع بين موضوعات مسائله (٢) ثانياً، فتمايز العلوم عندهم بتمايز الجامع بين موضوعات

ص: ٦٣

١- (١) وأرادوا بها موضوعات العلوم لا موضوعات المسائل كما تقدّم. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وبعبارة أخرى: نسبه موضوع العلم إلى موضوعات مسائله عند المشهور هي نسبه الكلّي إلى مصاديقه والطبيعي إلى أفرادها، كما عبّر به المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

فلا بدّ من أن يكون هذا الجامع الذى سَمى عندهم موضوع العلم منتزِعاً عن موضوعات جميع المسائل.

فلو شككنا فى أنّ الاستصحاب مثلاً- هل هو من المسائل الأصولية أم لا؟ فالعلم بدخوله فيها أو خروجه عنها متوقّف على العلم بالجامع بين موضوعات جميع المسائل، لكونه ملاك التمايز، والعلم بالجامع لموضوعات جميع المسائل متوقّف على العلم بدخول الاستصحاب فيها أو خروجه عنها، وهذا دور.

وبالجملة: يرد على المشهور أيضاً ما أوردناه على آية الله البروجردى رحمه الله طابق النعل بالنعل.

لكنّه لا- يرد على من قال بكون الأغراض ملاكاً لتمايز العلوم كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، إذ العلم بالغرض لا يتوقّف على العلم بجميع المسائل، فيمكن أن نعلم بأنّ فائده علم الأصول هى القدره على الاستنباط، ومع ذلك نشكّ فى أنّ الاستصحاب هل هو من مسائله أم لا؟ فنعرضه على الغرض لكى يرفع الشكّ ونعلم بدخوله فى المسائل الأصولية أو خروجه عنها.

٥- ويرد على آية الله البروجردى والمشهور إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الجامع بين المحمولات أو الموضوعات الذى هو ملاك تمايز العلوم عندهم، هل هو جامع صنفى أو نوعى أو جنسى (١)؟

ص: ٦٤

١- (١) الجامع الصنفى يعمّ جمعاً من أفراد النوع يشترك فى صفه، كالإنسان الأبيض، فإنّه يشمل لجميع الأفراد البيض من الإنسان، والنوعى أعمّ من الصنفى، لشموله له ولسائر الأصناف، كالإنسان، والجنسى أعمّ من النوعى، لشموله له ولسائر الأنواع، كالحيوان، فلكلّ واحد من أفراد الصنف جوامع ثلاثة: الصنفى والنوعى والجنسى. منه مدّ ظلّه.

هنا قرائن على أنّ مرادهم الجامع النوعي:

منها: أنّ المشهور قالوا: إنّ نسبه موضوع العلم إلى موضوعات مسائله هي نسبه الكلّي إلى المصاديق والطبيعي إلى الأفراد، فيعلم أنّهم فرضوا هذا الجامع نوعيّاً، وفرضوا موضوعات المسائل مصاديقه وأفراده، إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسي لما عبّروا عن موضوعات المسائل بأفراده، بل بأنواعه، وأيضاً لو كان مرادهم الجامع الصنفي لما عبّروا عن موضوع العلم الذي هو عبارته أخرى عن هذا الجامع بالطبيعي، لأنّ التعبير به إنّما يصحّ في النوع لا في الصنف.

ومنها: أنّ إرادته الجامع الصنفي أو الجنسي تشكل الأمر في بعض العلوم مثل علمي النحو والصرف، ضروره أنّ إرادته الجامع الصنفي تستلزم أن يكون كلّ واحد من المعرب والمبني مثلاً علماً على حده، لكونهما صنفين من النحو، وإرادته الجامع الجنسي تستلزم أن يكون موضوع علمي النحو والصرف هو الكلمه والكلام (1)، مع أنّهم فرّقوا بينهما وقالوا: موضوع النحو هو الكلمه والكلام من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو الكلمه والكلام من حيث الصحّه والاعتلال، ولا ريب في أنّ كلّاً منهما جامع نوعي داخل تحت الجنس الذي هو الكلمه والكلام.

والحاصل: أنّ مراد المشهور من الجامع بين موضوعات المسائل ومراد آية الله البروجردي رحمه الله من الجامع بين محمولاتها إنّما هو الجامع النوعي.

وحينئذٍ، فإن علمنا بكون مجموعته معيّنه من المسائل داخله في علم النحو

ص: ٦٥

١- (١) فيصيران علماً واحداً بناءً على ما ذهب إليه المشهور من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. م ح - ي.

مثلاً، وشككنا فى مجموعته اخرى وأردنا تشخيص كونها داخله فيه أو خارجه عنه بملاك التمايز الذى هو الجامع فرضاً، فلا علم لنا بأن الجامع المنتزع هو الجامع النوعى، إذ يحتمل أن يكون المسائل المعلومه صنفاً للنحو، والمسائل المشكوكه صنفاً آخر له، كما أن المعربات والمبتيات صنفان للنحو، فيحتمل أن يكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومه جامعاً صنفياً.

وبعباره اخرى: لا بد لكم من العلم بكون الجامع المنتزع جامعاً نوعياً شاملاً لجميع المصاديق النوعيه، كالإنسان، ولا علم لكم بنوعيه الجامع إلا بعد العلم بخروج المسائل المشكوكه عن النحو وانحصاره بالمسائل المعلومه التى انتزعت منها الجامع، مع أن الملاك فى خروجها عنه أو دخولها فيه هو الجامع الذى يكون ملاك التمايز بين العلوم فرضاً.

إن قلت: لا- دخل لكثيره الأفراد وقتلتها فى الجامع النوعى، ألا ترى أن الإنسان جامع نوعى، سواء كان أفراده ألفاً أو أكثر أو أقل، فكيف قلت: إن الجامع فى العلوم يكون نوعياً لو كانت المسائل المشكوكه خارجه عنها، ويحتمل أن يكون صنفياً لو كانت داخله فيها؟!

قلت: بين المقامين فرق، لأننا علمنا أن «الإنسان» جامع نوعى مركب من جنس وفصل باسم «الحيوان» و «الناطق»، فكل من صدق عليه أنه حيوان ناطق فهو فرد للإنسان، والإنسان نوع له، ولا يفرق فى نوعيته كثره المصاديق وقتلتها.

بخلاف ما نحن فيه، إذ ليس لنا هاهنا جامع نوعى مشخص من قبل، بل نريد انتزاع الجامع النوعى من مجموعته المسائل، فإن كانت المسائل المشكوكه خارجه عن العلم واقعاً كان الجامع المنتزع عن المسائل المعلومه نوعياً، وإن كانت داخله فيه واقعاً يحتمل أن تكون كل من مجموعته المسائل المعلومه

والمشكوكه صنفاً للعلم، فيكون الجامع المنتزع عن المسائل المعلومه صنفياً، وللمسائل المشكوكه أيضاً جامع صنفى آخر، فلا بدّ من انتزاع الجامع النوعى الذى يعمّهما.

فحاصل الإشكال على المشهور وآيه الله البروجردى رحمه الله أنّه من أين انكشف لهم نوعيّة الجامع لكى يكون ملاكاً للتمايز بين العلوم، وضابطاً لتشخيص كون المسائل المشكوكه داخله فى علم أو خارجه عنه؟!!

٥ - نظريّه المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى مسأله تمايز العلوم

إشاره

وبعض الأعلام بعدما نقل كلام المشهور من كون التمايز بتمايز الموضوعات، وكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه بتمايز الأغراض قال:

والتحقيق فى المقام أن يُقال: إنّ إطلاق كلّ من القولين ليس فى محلّه.

وبيان ذلك: أنّ التمايز فى العلوم تارة يُراد به التمايز فى مقام التعليم والتعلّم (١)، لكى يقتدر المتعلّم ويتمكّن من تمييز كلّ مسأله ترد عليه، ويعرف أنّها مسأله اصوليه أو مسأله فقهيّه أو غيرهما، وأخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين، وبيان ما هو الداعى والباعث لاختيار المدوّن عدّه من القضايا والقواعد المتخالفه، وتدوينها علماً واحداً، وتسميتها باسم فارد، واختياره عدّه من القضايا والقواعد المتخالفه الأخرى وتدوينها علماً آخر، وتسميتها باسم آخر، وهكذا.

أمّا التمايز فى المقام الأوّل، فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع والمحمول والغرض، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل والأبواب إجمالاً.

ص: ٦٧

١- (١) كأن يبيّن معلّم النحو مثلاً ضابطه بها يقتدر المتعلّمون تمييز المسائل النحويه عن غيرها. منه مدّ ظلّه.

والوجه في ذلك هو أنّ حقيقته كلّ علم، حقيقته اعتباريّة (١)، وليست وحدتها وحده بالحقيقه والذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات كما لو كانت حقيقته كلّ واحد منهما من مقوله على حده، أو بالفصل كما لو كانت من مقوله واحده، بل وحدتها بالاعتبار، وتمييز كلّ مركّب اعتباري عن مركّب اعتباري آخر، يمكن بأحد الأمور المزبوره.

وأما التمايز في المقام الثاني فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجي يترتب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداوله بين الناس، كعلم الفقه والأصول والنحو والصرف ونحوها (٢).

وذلك لأنّ الداعي الذي يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّه من القضايا المتباينه علماً، كقضايا علم الأصول مثلاً، وعدّه اخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلاً اشتراك هذه العدّه في غرض خاص، واشتراك تلك العدّه في غرض خاص آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب - بل كلّ مسأله - علماً مستقلاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفايه قدس سره.

ص: ٦٨

١- (١) والمراد بالمركّب الاعتباري مجموعه امور متعدده مسماه باسم واحد لدخلها في غرض خاص، كالصلاه، فإنّها مركّبه من أجزاء مختلفه، بل من مقولات متباينه غير قابله للاجتماع الواقعي، لكنّ الشارع اعتبرها شيئاً واحداً وسمّاها باسم الصلاه، لكونها بهذه الهيئه المركّبه ناهيه عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فإنّ لهذه العلوم غرضاً خارجياً يترتب عليها، كصون اللسان عن الخطأ في المقال، في النحو، والافتقار على تشخيص الأحكام الإلهيه، في الفقه، فإنّ من تعلّم النحو لا يقول في محاوراته: «جائني زيدا» بل يقول: «جائني زيد»، فله أثر عملي، ومن تعلّم الفقه واستنتج فيه وجوب صلاه الجمعه يذهب إلى المصلّي ويؤدّيها، فله أيضاً غرض خارجي. منه مدّ ظلّه.

وأما إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان والإحاطة به، كعلم الفيلسوف الأولي، فامتيازُه عن غيره إمَّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

كما إذا فرض أنَّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكره الأرضي» مثلاً، ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكميَّة والكيفيَّة والوضع والأين، إلى نحو ذلك، وخواصِّها الطبيعيَّة ومزاياها على أبحاثها المختلفة.

أو إذا فرض أنَّ غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» ويبحث فيه عن حالاته الطارئه عليه، وعن صفاته من الظاهريَّة والباطنيَّة، وعن أعضائه وجوارحه وخواصِّها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك، إمَّا بالذات أو بالموضوع، ولا ثالث لهما، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان والإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي.

كما أنَّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنَّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفه ما تعرضه الحركة مثلاً، فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقوله الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلَّا بالمحمول.

وبما حقَّقناه تبين لك وجه عدم صحِّه إطلاق كلِّ من القولين (1)، وأنَّ تميّز أيِّ علم عن آخر كما لا- ينحصر بالموضوع، كذلك لا ينحصر بالغرض، بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول تارةً، وبيان الفهرس والأبواب

ص: ٦٩

١- (١) أي القول بكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، كما عليه المشهور، وبتمايز الأغراض، كما عليه المحقق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

إجمالاً أخرى، بل بالذات ثالثة، على حسب اختلاف العلوم والمقامات(١).

هذا ما ذهب إليه بعض الأعلام «مدّ ظلّه» في المقام.

نقد مقاله السيد الخوئي «مدّ ظلّه» حول تمايز العلوم

وفي كلامه مواقع للنظر:

١ - إن قلنا بأنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين(٢)، كما هو مذهب المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «قد انقده بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين» وقلنا بأنّ التمايز في هذا المقام بالأغراض فلا فرق بين الغرض الخارجي والعلمي، كما تقدّم(٣).

توضيح ذلك: أنّك عرفت أنّ للغرض وجوداً ذهنيّاً متقدّماً على التدوين، ووجوداً خارجيّاً متأخراً عنه، وما هو داعٍ إلى التدوين، وبه يمتاز كلّ علم عن سائر العلوم إنّما هو الغرض بوجوده الذهني.

ولا فرق في ذلك بين العلوم التي يترتب عليها غرض عملي، كعلم النحو الذي فائدته «صون اللسان عن الخطأ في المقال» والعلوم التي لا تترتب عليها إلّا «معرفة الأشياء والعلم بحقائقها كما هي» كالفلسفة.

لأنّ «صون اللسان عن الخطأ في المقال» كما أنّه بوجوده الذهني يكون داعياً إلى تدوين علم النحو، كذلك «العلم بحقائق الأشياء كما هي» أيضاً بوجوده الذهني يكون داعياً إلى تدوين علم الفلسفة.

ص: ٧٠

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٣٠.

٢- (٢) وحيث إنّ التمايز مرتبط بمقام التدوين، فلا ندخل فيما يرد على ما ذكره حول التمايز في مقام التعليم والتعلّم. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) راجع ص ٤٩.

فلو كان الغرض الداعى إلى التدوين ملاك تمايز النحو عن سائر العلوم، فكذلك الأمر فى الفلسفه، ولا ملزم للفرق بينهما فى ذلك أصلاً.

٢ - أنه «مدّ ظله» قال فى القسم الأول من العلوم، أعنى ما يترتب عليه غرض خارجى: لا بدّ من أن يكون التمايز فى هذا القسم بالغرض، إذ لو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض فى مرحله التدوين، بل كان هو الموضوع - كما عليه المشهور - لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب - بل كلّ مسأله - علماً مستقلاً، لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفايه قدس سره.

وفيه: أنه تخيل - كالمحقّق الخراسانى رحمه الله - أن المشهور جعلوا موضوعات المسائل ملاكاً لتمايز العلوم، وقد عرفت (١) أنه تخيل باطل، فإنّ ظاهر كلامهم أنّ موضوعات العلوم تكون ملاكاً للتمايز، لا موضوعات المسائل، وحيث إنّ موضوع كلّ علم أمر واحد فلا يرد عليهم هذا الإشكال.

٣ - أنه «مدّ ظله» قال فى القسم الثانى من العلوم: وأمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتب عليه سوى العرفان والإحاطه، كعلم الفلسفه الأولى، فامتيازها عن غيره إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

وفيه أولاً: أنه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسنيّه كما قال الإمام «مدّ ظله» فلماذا لم يذكره فى مقام التعليم والتعلّم، مع أنّ السنيّه أمر واضح فى كلا المقامين؟

وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فهو مغاير لما ذكره فى مقام التعليم والتعلّم من أنّ حقيقه كلّ علم حقيقه اعتباريه، وليست وحدتها وحده بالحقيقه والذات، ليكون تمييزه عن غيره بتمام الذات أو بالفصل.

ص: ٧١

والحاصل: أنه إن أراد من التمايز بالذات التمايز بالسُنْخِيَه الذاتِيَه بين المسائل فلا بدّ من ذكره في مقام التعليم والتعلّم أيضاً، وإن أراد به التمايز بالجنس والفصل فلا مجال له في العلوم، لأنّ تركبها تركب اعتباري، وليس لها جنس وفصل.

وثانياً: أنّه ممثّل لهذا القسم من العلوم بمثالين للتمايز بالذات أو بالموضوع، وبمثال ثالث للتمايز بالمحمول من دون أن يذكر ضابطه للمسألة.

فيتوجّه إليه سؤالان:

١ - ما ضابطه كون التمايز بالذات أو بالموضوع، وما ضابطه كونه بالمحمول؟

٢ - ما معنى كون التمايز بالذات أو بالموضوع في القسم الأوّل؟ هل اريد أنّ في هذا القسم جهتين للتمايز: الذات، والموضوع، وبكلّ منهما يمتاز كلّ علم من علوم هذا القسم عن سائر العلوم التي لا يترتّب عليها غرض خارجي، أو اريد أنّ التمايز في بعض أفراد هذا القسم بالذات وفي بعضها الآخر بالموضوع؟

وعلى التقدير الثاني فما هو الملاك في التمايز بالذات وفي التمايز بالموضوع؟

وبالجملة: طرح مسأله التمايز بدون بيان أيه قاعده يتمكّن المدوّن من الرجوع إليها حين تدوين العلم يرجع إلى عدم التمايز.

٦ - تمايز العلوم بتمايز أساليب البحث

إشارة

وفي المقام نظر جديد، وهو أنّ العلوم يمتاز بعضها عن بعض باختلاف أساليب البحث وإن كان موضوعها واحداً.

فالبحث عن معرفه الإنسان مثلاً- تارة يكون بطريقه إقامة البرهان العقلي، وأخرى بطريقه المراجعة إلى المنابع الدينيّه من الآيات والروايات، وثالثه بطريقه التجربه، وملاحظه الآثار الباقية من النسل الأوّلى.

ص: ٧٢

فالموضوع فى جميع هذه المباحث وإن كان واحداً وهو «الإنسان» لكنّها علوم ثلاثة متمايّزه بتمايّز طرق البحث.

وأيضاً: البحث عن معرفه الله تعالى قد يكون بحثاً فلسفياً مبتنياً على البراهين العقليّه، وقد يكون عرفانياً مبتنياً على الكشف والشهود.

فهما علمان، وتمايّزهما بتمايّز اسلوب البحث، وإن كان موضوعهما واحداً، وهو الله تعالى.

فحاصل هذا القول أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايّز طرق البحث وأساليبه.

وفيه أولاً: أنّهم إن أرادوا إعطاء ضابطه كليّه فى جميع العلوم (1) كما أنّه محلّ الكلام فى المقام فهو يستلزم أن يكون البحث العقلى مثلاً- عن معرفه الإنسان الذى يعبر عنه بعلم النفس، وعن معرفه الله تعالى علماً واحداً، لكون البحث فى كليهما بطريقه إقامه البرهان العقلى الفلسفى، فيتحد الأسلوب، مع أنّه لا يمكن الالتزام بهذا اللازم، لأنّ كونهما علمين متغايرين أمر بديهيّ.

وإن أرادوا إعطاء الضابطه فى خصوص العلوم المشابهه فقط فهو أخصّ من المدعى، لما عرفت من أنّ محلّ الكلام جميع العلوم لا خصوص المشابهه منها.

وثانياً: أنّ استنتاج كون التمايز بتمايّز أساليب البحث يتوقّف على نفى جميع الاحتمالات المقابله له، مع أنّ ما ذكره المستدلّ وإن كان ينفى - على الفرض - كون التمايز بالموضوعات، حيث إنّنا نجد أنّ لنا علوماً متعدّده ذات موضوع واحد، كالبحث عن معرفه الله بأسلوب عقلى فلسفى، وبأسلوب آخر عرفانى،

ص: ٧٣

١- (١) سواء كانت مشابهه كعلمى معرفه الله بالبراهين العقليّه، وبالكشف والشهود، أم غير مشابهه، كعلمى النحو والفلسفه، وعلمى معرفه الإنسان ومعرفه الله، فإنّه لا- مشابهه بينهما، فإنّ موضوع الأوّل هو الإنسان الممكن الفانى الذى جميع فضائله عرضيه، وموضوع الثانى واجب الوجود بالذات الباقى الذى كلّ كمالاته ذاتيه. منه مدّ ظلّه.

فلا يمكن تمايزهما بتمايز الموضوعات، إلّا أنّه لا ينفي أن يكون التمايز باختلاف المحمولات، أو الأغراض، حيث إنّ للبحث عن معرفه الإنسان بطريقه إقامه البرهان العقلي غرضاً، وبطريقه الرجوع إلى المنابع الدينيه غرضاً آخر، وبطريقه التجربه غرضاً ثالثاً.

وبالجملة: إقامه الدليل على نفي كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا تثبت كونه بتمايز طرق البحث وأساليبه، إلّا إذا اقتضى نفي الأقوال والاحتمالات الأخرى أيضاً، والدليل المذكور لا يقتضى إلانفي كون التمايز بتمايز الموضوعات فقط.

وثالثاً: أنا نمنع وحده الموضوع أيضاً فيما يوههم ذلك، فإنّ الشىء الواحد يمكن أن يكون ذا أبعاد وحيثيات متعدده ويجعل بلحاظ أحد الأبعاد موضوعاً لعلم، وبلحاظ البعد الآخر موضوعاً لعلم ثانٍ، وبلحاظ البعد الثالث موضوعاً لعلم ثالث، وهكذا.

فمعرفه الله تعالى من طريق الفلسفه غير معرفته من طريق الكشف والشهود، وغير معرفته من طريق علم الكلام، وإن كان يصدق على الجميع أنّها معرفه الله.

فلقائل أن يقول: يمكن أن يكون التمايز هاهنا أيضاً بتمايز الموضوعات؛ لأنّ الدليل المذكور لا يقتضى نفيه بعدما عرفت من تغاير موضوعات هذا النوع من العلوم أيضاً بتغاير الأبعاد والحيثيات.

الحقّ المختار فى المقام

والحقّ فى المقام ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ

تمايز العلوم إنما هو بالسنخيه الذاتيه المتحققه بين مسائل كل علم (١)، فإننا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» سنخيه ذاتيه، وكذلك بين «الصلاه واجبه» و «الميته محرّمه»، ولا نجد بين «الفاعل مرفوع» و «الصلاه واجبه» سنخيه أصلاً.

وقد عرفت أنّ الغرض الداعي إلى التدوين بوجوده الذهني وإن كان متقدماً رتباً على المسائل، لكونه علّه غائيه لتدوينها، والمسائل متقدّمه رتباً على السنخيه بينها، لكونها (٢) موضوعها، إلّا أنّنا لا نهتدي إلى الغرض إلّا من طريق السنخيه، لكونها أوضح منه، فحيث كانت هي هاديه لنا إلى الغرض ويكون المقام من قبيل البرهان الإيّنّي فلا- تصل النوبه إلى كون التمايز بتمايز الأ-غراض، لأنّ مسأله العلّيه والمعلوليه لا توجب ترجيح العلّه على المعلول دائماً، بل الأمر بالعكس إذا كان المعلول أوضح من العلّه وهادياً إليها، لعدم العلم بها لو لم نعلم به.

ص: ٧٥

١- (١) وآيه الله البروجردى رحمه الله أيضاً صرّح كما عرفت بتحقيق السنخيه الذاتيه بين مسائل كل علم، وقال: إنّّه لا دور للغرض أو المدوّن أو أى شىء آخر فى تحقيق هذه السنخيه، بل هي مرتبطه بجوهر المسائل وذاتها، لكنّه تخيل أنّ قوام المسأله إنّما هو بالموضوع والمحمول، ولأجل ذلك ذهب إلى أنّ منشأ السنخيه هو محمولات المسائل ولا ترتبط بالنسبه، لكونها معنى آلياً موجوداً فى جميع القضايا بنحو واحد، ولا- يختلف باختلاف المسائل، بخلاف السنخيه، فإنّها موجوده مثلاً بين مسائل كل من علمى النحو والفقه، ولا- توجد بين مسائلهما معاً كما لا يخفى. لكنك عرفت أنّ الموضوع والمحمول وإن كانا ممّا لا يبد منه فى المسأله إلّا أنّ ما له دور أصلى فيها إنّما هو النسبه بين الموضوع والمحمول، فإنّها روح المسأله، ألا ترى أنّ المدوّن لو كتب كل واحد من «الفاعل» و «مرفوع» فى علم النحو من دون أن يوجد بينهما الارتباط لم تتحقّق مسأله نحويه؟ بخلاف ما إذا وجد الارتباط بينهما وقال: «الفاعل مرفوع». فروح المسأله هي النسبه بين الموضوع والمحمول، والسنخيه الذاتيه بين مسائل كل علم أيضاً مربوطه بالنسب لا بالموضوعات ولا بالمحمولات. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أى لكون المسائل موضوع السنخيه. م ح - ى.

فتأخر السنجيه بحسب الوجود عن المسائل التي هي متأخره عن الغرض بوجوده في ذهن المدون لا يستلزم كون التمايز بتمايز الأغراض الداعيه إلى التدوين، بل التمايز بالسنجيه، لأنها كاشفه عن الأغراض.

فإذا شككتكم في مسأله أنها هل هي من مسائل النحو مثلاً أم لا؟ فاعرضوها على المسائل النحويّه المعلومه، فإن رأيتموها مسانحه لها فهي مسأله نحويّه، وإلا فلا.

ولا يخفى عليك أنه لا دخل لقله المسائل وكثرتها في وجود السنجيه بينها، فإن مسائل علم النحو مثلاً متسانحه، سواء كانت ثلاثاً أو ثلاثه آلاف.

بخلاف الجامع بين الموضوعات الذي قال المشهور بكونه ملاك التمايز، أو المحمولات الذي قال استاذنا البروجردى رحمه الله بكونه ملاكه، فإن لدخول المسائل المشكوكه في العلم وخروجها عنه دخلاً في الجامع المنتزع كما عرفت (1) سابقاً.

فالحق بعد ملاحظه جميع الأبحاث المتقدمه في مسأله تمايز العلوم هو ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظله»، لسلامته من الإشكال، ثم ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من كون التمايز بتمايز الأغراض، لأن ما يرد عليه من الإشكال أقل مما يرد على سائر الأقوال.

هذا تمام الكلام في تمايز العلوم.

ص: ٧٦

١- (١) راجع ص ٦٤.

المقام الثالث: فى موضوع علم الأصول

أشاره

إنهم بعد اختلافهم فى احتياج كل علم إلى الموضوع اتفقوا على أن لعلم الأصول موضوعاً (١)، لكنهم اختلفوا فيه على أقوال:

١ - نظريه المشهور والمحقق القمى فى موضوع علم الأصول

ذهب المشهور منهم المحقق القمى إلى أنه الأدله الأربعة بما هي أدله (٢).

أقول: تقدم أن المشهور قالوا بوحده موضوع كل علم، ومع ذلك ذهبوا هاهنا إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدله الأربعة، وبينهما منافره ظاهره.

إن قلت: لعل مرادهم بالأدله الأربعة بما هي أدله، الجامع بينها أعنى «الحجّه فى الفقه»، وهذا الجامع شىء واحد، وإن كان مصاديقه متعدده.

قلت: لو كان هذا مرادهم فما الوجه فى عدولهم عن التعبير بالجامع الذى هو الموضوع واقعاً إلى التعبير بمصاديقه الأربعة؟!

وأورد عليهم صاحب الفصول رحمه الله بأن الموضوع لو كان هو الأدله الأربعة

ص: ٧٧

١- (١) إلّا المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فإنه قال فى المحاضرات ١: ٣٣. وأمّا الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق أنه أقمنا البرهان على أنه لا موضوع له واقعاً. م ح - ى.

٢- (٢) قال فى قوانين الأصول ١: ٩. وأمّا موضوعه فهو أدله الفقه، وهى الكتاب والسنة والإجماع والعقل. م ح - ى.

بوصف كونها أدلّه فلا يعقل البحث عن حجّيه ظواهر الكتاب والإجماع وخبر الواحد ونحوها، لأنّ البحث عن حجّيه هذه الأمور بوصف كونها حجّه من قبيل البحث عن ثبوت المحمول للموضوع في القضايا الضروريّيه بشرط المحمول، وهو غير معقول (١).

٢ - كلام صاحب الفصول في المقام

إشاره

ولأجل ذلك ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى كون الموضوع ذوات الأدلّه الأربعة بما هي هي، أعني نفس الكتاب والسنّه والإجماع والعقل، لا بوصف كونها حجّه (٢).

نقد نظريّه صاحب الفصول في موضوع علم الأصول

وأورد عليه المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفايه بأنّه إن أراد بالسنّه المحكيه فقط، أعني: نفس قول المعصوم وفعله وتقريره يلزمه خروج البحث عن حجّيه خبر الواحد عن المسائل الأصوليه، لأنّ موضوع هذه المسأله روايه زراره مثلاً، وهي كما لا تكون من مصاديق الكتاب أو الإجماع أو العقل، كذلك لا تكون من مصاديق السنّه المحكيه، كما هو واضح.

وكذا يلزمه خروج جلّ مباحث التعادل والترجيح عنها، لأنّ موضوعها هو الروايتان المتعارضتان، وهما ليستا من مصاديق السنّه المحكيه.

والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله تفتّن لهذا الإشكال قبل المحقّق صاحب الكفايه، وأجاب عنه في مبحث حجّيه خبر الواحد من الرسائل، بأنّ البحث

ص: ٧٨

١- (١) الفصول الغرويّه: ١٢.

٢- (٢) المصدر نفسه.

عن حجّته خبر الواحد يكون بمعنى أنّ قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟

فالموضوع فى مسائل هذا البحث هو السنّه المحكيه من دون ورود الإشكال(1).

وهو رحمه الله وإن لم يُجب عن الإشكال بخروج مبحث التعادل والترجيح عن المسائل الأصوليه، إلّا أنّ لازم هذا الجواب المذكور أن يُجاب عنه أيضاً بأنّ البحث فيه وإن كان بحسب الظاهر عن الروايتين المتعارضتين إلّا أنّ الكلام واقعاً فى أنّ قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره بأى الخبرين المتعارضين يثبت؟ ويُجاب: بأنّه يثبت بالخبر ذى المزيّه إن كان أحدهما ذا مزيّه على الآخر، وإلّا فمقتضى القاعده عدم الثبوت بواحد منهما، لأنّ مقتضاها هو التسايط، لكن مقتضى الأخبار هو التخيير، فيثبت قول الإمام عليه السلام بما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين المتكافئين.

الواقعى فهو مفاد كان التامّه وليس بحثاً عن عوارض السنّه، لأنّها مفاد وأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الشيخ رحمه الله إن أراد بالثبوت الثبوت كان الناقصه.

وبعباره اخرى: موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتيه، ففى مسأله حجّته خبر الواحد ومسأله التعادل والترجيح لا بدّ من أن يكون البحث فيها عن عوارض السنّه، وعرض الشىء ما يعرضه بنحو مفاد كان الناقصه بعد الفراغ عن أصل تحقّق المعروض الذى يعبر عنه بمفاد كان التامّه، فإذا قلنا فى مبحث حجّته خبر الواحد: «قول الإمام عليه السلام هل يثبت بخبر

ص: ٧٩

الواحد أم لا؟» وأردنا منه الثبوت الواقعي كان معناه أنّ قول الإمام هل يتحقق عند خبر مثل زواره أم لا؟ وهذا مفاد كان التامه، فلا يكون هذا البحث بحثاً عن عوارض السنّه.

وإن أراد الثبوت التعييدي فهو بمعنى وجوب ترتيب الأثر على الخبر الحاكي للسنّه، فهو من عوارضه لا- من عوارضها كما لا يخفى.

هذا كلّ على تقدير إرادته قول المعصوم وفعله وتقريره من السنّه المأخوذه في موضوع علم الأصول في كلام صاحب الفصول.

وإن أراد منها الأعمّ منها ومن الخبر الحاكي لها فالبحث في تلك المباحث أعني مباحث حجّيه خبر الواحد والتعادل والترجيح وإن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلّا أنّ البحث في كثير من مسائل علم الأصول خصوصاً مباحث الألفاظ لا يكون بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة، فإنّ البحث عن مفاد صيغه افعل ولا تفعل وفي مفاد المشتقّ لا يختصّ بالكتاب والسنّه، بل يعمّ غيرهما من كلام العرب أيضاً، ولأجل كون هذه المباحث عامه لكلام العرب مطلقاً يستدلّ عليها بالتبادر، وبالأوامر الصادره من الموالى العرفيه إلى عبيدهم.

نعم، ثمره هذه المباحث معرفه خصوص أحوال الكتاب والسنّه، حيث إنّ الأصولي لا يقصد بها إلّا استنباط الأحكام الشرعيه بهما، لكن موضوع هذه المباحث أعمّ، فلا يكون البحث فيها بحثاً عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة (1).

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في الإيراد على صاحب الفصول.

ص: ٨٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٢.

إن قلت: يرد على الفقيه الأخير من كلامه أن العوارض الذاتية للجنس عوارض ذاتية للنوع أيضاً، فالبحث عن صيغته افعل ولا تفعل وعن مفاد المشتق بحث عن العوارض الذاتية للكتاب والسنة، كما أنه بحث عن العوارض الذاتية لكلام العرب عموماً.
قلت: صاحب الفصول رحمه الله يعتقد أن العرض الذاتي للجنس عرض غريب بالنسبة إلى النوع لا ذاتي، فالإشكال وارد عليه.

٣ - نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ونقده

وقال المحقق صاحب الكفاية: إن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة (١).

ويرد عليه - كما قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» - أنه عارٌّ على الأصولي أن لا يعرف موضوع هذا العلم باسمه وعنوانه، ويشير إليه بأنه هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، مع كونه من العلوم المهمّة جدّاً.

٤ - كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله في موضوع علم الأصول

ذهب آية الله البروجردى رحمه الله إلى أن موضوعه هو «الحجّه في الفقه».

وحيث إنه اختار في «موضوع كلّ علم» أنه هو الجامع بين محمولات مسائله، قال هاهنا لإثبات كون موضوع الأصول هو «الحجّه في الفقه»:

بعدما علمنا بأنّ لنا أحكاماً شرعيّة، يحصل لنا العلم إجمالاً بوجود حجج في البين بها يحتجّ المولى علينا، ونحتجّ عليه، في إثبات الأحكام الشرعيّة

ص: ٨١

وامتثالها، فوجود أصل الحجّج والدليل معلوم لنا، والمطلوب في علم الأصول تعيينات الحجّج وتشخصاتها، كخبر الواحد والشهره والظواهر ونحوها، ففي قولنا: «خبر الواحد حجّج» وإن جعل وصف الحجّج محمولاً ولكنّه بحسب الحقيقه هو الموضوع، فإنّه الأمر المعلوم، والمجهول تعييناته وأفراده، فمحصّل مسائل الأصول هو أنّ الحجّج التي نعلم بوجودها إجمالاً، لها تعيينات وأفراد، منها خبر الواحد، ومنها الشهره، وهكذا، فكلّ مسأله يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق للحجّج، مسأله اصوليّه، كمسأله حجّج الخبر والشهره والإجماع، وحجّج أحد الخبرين في باب التعارض، ومسأله حجّج القطع بقسميه من التفصيلي والإجمالي، فإنّ حجّج القطع التفصيلي كانت أمراً واضحاً، ولذا لم يتعرّض لها القدماء، إلّا أنّ توهم عدم الحجّج في بعض أقسامه أوجب البحث عنها، فهي أيضاً من مسائل علم الأصول، ولا ربط لها بالمسائل الكلاميّه - كما في الكفايه (1) - وليست الحجّج في اصطلاح الأصولي عبارته عن حدّ الوسط، بل هي بمعناها اللغوي، أعني ما يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس في مقام الامتثال، فيكون القطع بقسميه أيضاً من مصاديقها حقيقه.

وعلى هذا فمبحث الاشتغال من مباحث الأصول، حيث يرجع البحث فيه إلى البحث عن حجّج العلم الإجمالي، وكذلك مبحث حجّج الاستصحاب، بل ومبحث البراه أيضاً، إذ محصّل البحث فيه هو أنّ صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع، ويصحّ احتجاج المولى ومؤاخذته أم لا؟ وكذلك مسأله التخيير، حيث إنّ المبحوث عنه فيها أنّه في مقام دوران الأمر بين المحذورين

ص: ٨٢

هل يكون الأخذ بأحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى؟ وهكذا البحث عن حجّيه المفاهيم، فإنّ البحث فيها ليس في أصل ثبوت المفهوم، بل في حجّيتها، حيث إنّ لذكر القيد الزائد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما في الدخاله بلا إشكال، وإنّما يقع البحث عن حجّيتها، وسيأتي تحقيقه في محلّه.

وكذلك البحث في مفاد هيئه افعال ولا تفعل، لرجوعه إلى البحث عن أنّهما حجّه في الوجوب والحرمة أم لا؟ وهكذا البحث في مفاد المشتقّ، لأنّه يرجع إلى البحث عن أنّه هل هو حجّه بالنسبه إلى المنقضى عنه المبدأ كالمتمتّبس أم لا؟

وبالجملة: فالمحمول في جميع المسائل الأصوليه هو عنوان «حجّه» أو راجع إليه، فكلّ مسأله تكون حيثيه البحث فيها حجّيه أمر من الأمور فهى مسأله اصوليه.

نعم، بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيه الحجّيه تكون خارجه من الأصول، وتدخل في سلك المبادئ، كمسأله مقدّمه الواجب، ومبحث الضدّ وأمثالهما.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ موضوع علم الأصول هو عنوان «الحجّه في الفقه»، ومحضّله مسائله تشخيص مصاديق الحجّه وتعيّنها(١).

هذا ما أفاده آيه الله البروجردى رحمه الله في المقام، وحاصله: أنّ موضوع علم الأصول هو الجامع لمحمولات مسائله الذي يقال له: «الحجّه في الفقه».

أقول: التوجيه المتقدم جارٍ في مسأله مقدّمه الواجب والضدّ أيضاً، لأنّ

ص: ٨٣

١- (١) نهاية الأصول: ١٥.

البحث في الأول يرجع إلى أنّ وجوب ذى المقدمه هل هو حجّه عقلاً على وجوب المقدمه أم لا؟ وفي الثاني يرجع إلى أنّ الأمر بالشىء هل هو حجّه عقلاً على النهى عن ضده أم لا؟ إذ الحجّيه فى المقام أعمّ من الشرعيه والعقليه، فلا وجه لجعلهما من المبادئ.

٥ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» فى موضوع علم الأصول

وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» اختار ما اختاره آيه الله البروجردى رحمه الله من أنّ موضوعه هو «الحجّه فى الفقه» لكنّه خالفه فى توجيهه، فإنّ آيه الله البروجردى رحمه الله وجّهه من طريق الجامع بين محمولات المسائل كما عرفت، والإمام من طريق الجامع بين موضوعاتها.

توضيحه: أنّ المسائل الأصوليه حيث تكون اموراً اعتباريه (١) يمكن عكسها بجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، فقولنا: «خبر الواحد حجّه» يرجع إلى أنّ «الحجّه خبر الواحد» وهكذا، بل هذا أولى من عكسه، لأنّ لله تعالى أحكاماً وقوانين، وأنا نعلم أنّه جعل للوصول إليها حججاً، فأصل وجود الحجج معلوم لنا، والمجهول هو تعييناتها، كظواهر الكتاب وخبر الواحد وهكذا، فمن قال بحجّيته خبر الواحد مثلاً- يقول: خبر الواحد من تعيينات الحجّه على أحكام الله، فيمكن أن يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس، ومن أنكر حجّيته يقول: خبر الواحد ليس من مصاديق الحجّه المعلومه لنا إجمالاً، فلا يصحّ الاحتجاج به للمولى على العبد، ولا بالعكس.

فجعل الحجّه موضوعاً وكلّ واحد من تعييناتها كخبر الواحد محمولاً أولى

ص: ٨٤

١- (١) أى: ليست من الأمور التكوينيّه مثل «زيد قائم» حتّى لم نتمكنّ من جعل العرض معروضاً وبالعكس. منه مدّ ظلّه.

من العكس.

ويؤيِّده أنّ موضوع علم الفلسفه هو الوجود، أو الموجود بما هو موجود، مع أنه محمول مسائله لا موضوعها، فإننا نقول فيها مثلاً: «الجسم موجود، الجوهر موجود، العرض موجود» وهكذا، فلا يمكن القول بكون موضوع علم الفلسفه الوجود أو الموجود بما هو موجود إلّا بطريق عكس المسائل.

فالمسائل المتقدّمة في الواقع هكذا: «الموجود جسم، الموجود جوهر، الموجود عرض» وهكذا.

فحاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في المقام، أنّ موضوع علم الأصول هو «الحجّه في الفقه» وهو الجامع بين موضوعات مسائله بطريقه عكس الحمل.

٦ - المختار في المقام

والحقّ أنّ موضوع علم الأصول هو «الحجّه في الفقه» ولا نحتاج إلى تكلف عكس المسائل كما فعله الإمام «مدّ ظلّه».

توضيحه: أنا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان معناه زيد واحد من طبيعه الإنسان، فالموضوع في هذه القضيه فرد من طبيعه الإنسان، وتعيّن من تعيّناتها، كما أنّ المحمول كذلك، بل الموضوع أظهر فرداً وتعيّناً من المحمول، لأنّه كلّى مبهم، بخلاف الموضوع.

إذا عرفت هذا فنقول في المقام: إذا قلنا: «خبر الواحد حجّه»^(١) كان معناه «خبر الواحد فرد من طبيعه الحجّه» والموضوع فيه أظهر مصداقاً وتعيّناً من

ص: ٨٥

١- (١) «حجّه» في أمثال هذه القضايا نكره وفرد مبهم من أفراد طبيعه الحجّه التي هي موضوع علم الأصول لانفسها. منه مدّ ظلّه.

المحمول، لما تقدّم، فلا نحتاج إلى عكس المسألة لأجل انطباق طبيعه «الحجّه في الفقه» على موضوعها.

والحاصل: أنّ موضوع علم الأصول هو الجامع بين موضوعات مسائله الذي يقال له: «الحجّه في الفقه» من دون أن نحتاج إلى عكس الحمل، على أنّ القول بعكس جميع مسائل الأصول أمر مشكل.

وأما الفلسفه فهى علم آخر لا يرتبط بما نحن فيه، فلا بدّ من التكلّم فيها فى محلّها(١).

ص: ٨٦

١- (١) تقدّم كلام من الأستاذ «مدّ ظلّه» حول موضوع الفلسفه فى مبحث تمايز العلوم. م ح - ى.

فى تعريف علم الأصول

المقام الرابع: فى تعريف علم الأصول

إشارة

اختلفوا فيه على أقوال:

١ - نظريته المشهور حول تعريف علم الأصول

إشارة

عرّفه المشهور بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه.

أقول: أخذ العلم فى تعريف العلوم لا يصحّ، لأنّ كلّ علم عباره عن مجموعه مسائله، سواء تُعلّمت أو لم تتعلّم أصلاً.

فعلم النحو مثلاً عباره عن «كلّ فاعل مرفوع، كلّ مفعول منصوب، كلّ مضاف إليه مجرور» وهكذا، ولادخل للعلم بهذه المسائل والقواعد فى علم النحو.

فالحقّ تعريفه على مذاق المشهور بأنّه «القواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه».

وخرج بقيد «الممهّده» العلوم التى لها دور فى استنباط الأحكام، لكنّها لم تدوّن لهذا الغرض، كأدبيات العرب واللغة وتفسير القرآن.

نقد كلام المشهور فى المقام

وأورد المحقّق الخراسانى رحمه الله على هذا التعريف بأنّه ليس جامعاً للأفراد لوجهين:

ص: ٨٧

أحدهما: أنه لا يشمل مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه.

الثانى: أنه لا يشمل مسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه، مع أنّ هذه المباحث من المهمّات كيفاً وكثيره كمّاً، فإنّها ثلث مباحث علم الأصول بل أزيد، فلا يمكن الالتزام بخروجها منه والاستطراد فى ذكرها فيه(1).

توضيح الإشكال الأوّل: أنه لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد لدلّت على حجّيه الظنّ المطلق، واختلف فى أنّ نتيجتها هل هى الحجّيه بنحو الكشف أو الحكومه، والمراد بالكشف أنّ دليل الانسداد وإن كان دليلاً عقلياً إلاّ أنه كاشف عن حجّيه شرعيّه على حجّيه الظنّ، وبالحكومه أنه بعد تماميه مقدّمات الانسداد يحكم العقل نفسه بحجّيته من دون أن يكون كاشفاً عن حجّيه شرعيّه.

فالظنّ حجّيه عقليّه على الحكومه، وشرعيّه على الكشف.

إن قلت: الحكم بخروج الظنّ الانسدادي على الحكومه عن تعريف المشهور بملا-ك كون حجّيته عقليّه يستلزم خروج القطع أيضاً، لأنّ الحاكم بحجّيته أيضاً هو العقل.

قلت: ليس الحكم بالخروج لأجل عقليّته بل لأجل ظنيّته، إذ الظاهر أنّ المراد بالاستنباط فى هذا التعريف هو الاستنباط القطعيّ، فيشمل استنباط الأحكام بالقطع وإن كان دليلاً عقلياً، ولا يشمل استنباطها بالظنّ المطلق إذا قلنا بحجّيته بنحو الحكومه، لأنّه استنباط ظنيّ.

إن قلت: الاستنباط بالحجج والأمارات الشرعيّه أيضاً ظنيّ، فيلزم خروجها أيضاً عن التعريف.

ص: ٨٨

قلت: إنَّ المشهور قائل بأنَّ الشارع يجعل حكماً ظاهرياً على طبق مؤدَى الأمارات الشرعيّه، وإن كانت مخالفه للواقع، فإذا قام خبر الواحد مثلاً- على وجوب صلاه الجمععه قطعنا - على قول المشهور - بوجوبها الظاهري، والأحكام فى التعريف أعمّ من الواقعيه والظاهريّه، فيشمل القطع، للقطع بالحكم الواقعى المستنبط به، والحجج الشرعيّه التى منها الظنّ الانسدادى بناءً على الكشف، للقطع بالحكم الظاهريّ المجعول على طبقها، دون الظنّ الانسدادى على الحكومه، فإنّه حجّه عقليه ظنيّه، فلا- علم لنا بالحكم الواقعى المستنبط بها كما هو واضح، ولا جعل الشارع حكماً ظاهرياً على طبقه، لاختصاصه عند القائلين به بالحجج الشرعيّه.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ دعوى عدم شمول الاستنباط فى التعريف للاستنباط الظنّى مجازفه، إذ يمكن أن يكون مرادهم أعمّ من القطعى والظنّى.

وتوضيح الإشكال الثانى يحتاج إلى مقدّمه:

وهى أنّ جمعاً من الأصوليين منهم الشيخ الأ-عظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله قالوا بأنّ مسائل الأصول العمليه الجاريه فى الشبهات الحكميه (١) داخله فى علم الأ-صول، وأمّا الجاريه فى الشبهات الموضوعيه (٢) فهى من القواعد الفقهيّه، كقاعده نفى الضرر والحرص.

وقالوا فى توجيه الفرق بينهما: إنّ المجتهد إنّما يفتى بالحكم الكلى من مثل

ص: ٨٩

١- (١) كاستصحاب وجوب صلاه الجمععه، وأصاله الحليّه فى شرب التتن عند الشكّ فى حرمة وحليّته، وأصاله البراءه عن الدّعاء عند رؤيه الهلال إذا شكّ فى وجوبه. م ح - ى.

٢- (٢) كاستصحاب نجاسه الثوب الخاصّ، وأصاله الحليّه فى المائع المرّد بين الخمر والماء، وأصاله الطهاره فى الماء المشكوك طهارته ونجاسته. م ح - ى.

جريان الاستصحاب فى الموارد المشكوكه التى لها حاله سابقه، وأصالة الطهاره والحليه فى الأشياء المشكوكه طهارتها ونجاستها أو حليتها وحرمتها، وأما إجراء هذه الأصول المفتى بها فى موارد الجزئيه فهو وظيفه المقلد، لأنه الشاك فيها، بخلاف ما يجرى فى الحكم الكلى، فإن المجتهد هو الذى يشك فيه بعد الفحص والياس عن الدليل، فإجراء الأصول فيه من وظائفه لا من وظائف المقلد، وهذا من خواص المسأله الأصوليه.

هذه مقاله جمع كثير من الأصوليين منهم الشيخ الأنصارى والمحقق الخراسانى رحمهما الله، وللبحث عن صحته وفساده محل آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أن بعض تلامذه صاحب الكفايه قال فى توضيح الإشكال:

إن الاستنباط لا يصدق إلا فيما إذا كان لنا أمران متغايران: أحدهما هو المستنبط، والآخر هو المستنبط منه، كما إذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاه الجمعه نقول: استنبطنا وجوبها من خبر الواحد، فكلمه الاستنباط فى التعريف تدل على أن القواعد الممهده غير الأحكام الشرعيه المستنبطه منها، مع أن إجراء الأصول العمليه لإثبات الأحكام الكليه أو نفيها ليس كذلك، لأننا إذا تمسكنا لوجوب صلاه الجمعه بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» مثلاً فهذا من قبيل تطبيق الكلى على المصادق، ولا يسمى هذا استنباطاً، ألا ترى أن المولى إذا قال: «أكرم كل عالم» لا يصح أن يقول العبد: إنى استنبطت وجوب إكرام زيد العالم من كلام المولى.

فعلى هذا تعريف المشهور المشتمل على كلمه الاستنباط لا يشمل مسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه مع كونها من مهمات الأصول.

إشاره

ولأجل هذين الإشكاليين عدل صاحب الكفايه من تعريفهم وقال:

الأولى تعريفه بأنه «صنائه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» (١).

ومسأله حجّيه الظنّ على الحكومه وهكذا مسائل الأصول العمليّه في الشبهات الحكميه داخلتان في الشقّ الثاني من هذا التعريف، فإنّ المجتهد وإن لم يستنبط بهما الأحكام الشرعيّه، لكنّه يتمسك بهما في مقام العمل عند فقد الدليل واضطراره إلى العمل.

البحث حول كلام المحقق الخراساني رحمه الله

وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وظنّي أنّ هذا التعريف أسوء التعاريف المتداوله، ثمّ استشكل عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ الصنائه لا تستعمل إلّا في العلوم العمليّه والحرف التي لها أثر محسوس، كالنجاره والخياطه، ولا يصحّ إطلاقها على مثل علم الأصول، ولذا يقال في التعبيرات: العلم والصنعه.

ثمّ إنّ مفاد هذا التعريف تغاير علم الأصول مع مسأله وأنّ معرفتها تكون بتوسّيطه، فعلم الأصول على هذا التعريف لا ينطبق إلّا على مبادئ المسائل، مع أنّه لم يذهب أحد إلى أنّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

الثاني: أنّه لا يكون مانعاً، لشموله بعض القواعد الفقهيّه، كقاعده «كلّ ما

ص: ٩١

يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فإنه قاعده تقع في طريق استنباط حكم المقبوض بالبيع الفاسد مثلاً وأنه يضمن (١).

لكن يمكن الجواب عنه بأن استنتاج الحكم بالقواعد الفقهيّه ليس من قبيل الاستنباط، بل من قبيل تطبيق الكلّي على المصداق، فإننا نقول مثلاً: البيع ما يضمن بصحيحه، وكلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فالبيع يضمن بفاسده، وقد عرفت أنّ تطبيق الكلّي على المصداق لا يسمّى استنباطاً.

ويرد على صاحب الكفايه إشكالان مهمّان آخران:

الأوّل: ما أورده عليه المحقّق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني (٢) رحمه الله في حاشيته على الكفايه، وهو أنه إن كان للأمرين المأخوذين في التعريف «١ - القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، ٢ - القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل» جامع، فالحقّ أخذه في التعريف، ولا يصحّ العدول عنه إلى ذكر مصداقيه، وإن لم يكن لهما جامع فهل يترتب عليهما غرض واحد أو غرضان؟

الأوّل: مستحيل، لامتناع ترتّب أثر واحد على أمرين مستقلّين لا يشتركان في شيء أصلاً كما ذكره كراراً في الكفايه، والثاني: ذهب هو رحمه الله إلى بُعده بل استحالته وقوعاً فيما سبق (٣).

هذا حاصل ما أورده المحقّق الاصفهاني رحمه الله على صاحب الكفايه مع توضيح

ص: ٩٢

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٨.

٢- (٢) المحقّق الاصفهاني رحمه الله كان من أجلاء تلامذه المحقّق صاحب الكفايه ودوّن جلّ الحواشي عليها في حياه مؤلّفها المحقّق الخراساني رحمه الله بدليل أنه كثيراً ما يقول - على ما في النسخ الأوّليه من الحاشيه -: «قوله دام ظلّه». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢١.

وهو إشكال متين.

ولا بأس بالنظر إلى أنه هل يمكن فى المقام تصوير جامع بين الأمرين بحيث لو أخذه صاحب الكفايه مكانهما فى التعريف لسدّ باب هذا الإشكال أم لا؟

إنّ ما يمكن أن يُقال بكونه جامعاً أمران:

أ- «القواعد التى توجب تعيين الوظيفة فى مقام العمل».

ب- «القواعد التى ترفع التحير فى مقام العمل».

فإنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد التى تقع فى طريق الاستنباط، والتى ينتهى إليها فى مقام العمل، ضروره أنّ ارتفاع التحير وكذلك تعيين الوظيفة تارةً يتحقّق بمثل خبر زواره وظاهر الكتاب، وأخرى بمثل الظنّ الانسدادي والاستصحاب، ففى يوم الجمعة يتعين وظيفه المكلف ويرفع تحيره إمّا بقيام خبر العادل على وجوب صلاه الجمعة أو بجريان الاستصحاب كما لا يخفى.

هذا ما يخطر بالبال فى بدو الأمر.

لكنّ النظر الدقيق يقضى ببطلان كلا الجامعين، لأنّ كلّاً منهما يعمّ القواعد الفقهيّه، مثل «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فلا يكون مانعاً.

والحاصل: أنّه ليس هاهنا جامع مأمون من الإشكال، ولعلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لأجل هذا عدل عن الجامع إلى ذكر مصداقيه.

الثانى: أنّ هذا التعريف لا يكون جامعاً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى باب حجّيه الأمارات الشرعيّه.

توضيح ذلك: أنّ المشهور قائل بأنّ معنى جعل الحجّيه للأمارات من قبل

ص: ٩٣

الشارع جعل حكم ظاهري مماثل لمؤدّاهها، وإن كانت مخالفه للواقع.

ولكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في موارد من الكفّايه: إنّ الحجّيه في باب الأمارات الشرعيه تكون بمعنى المنجزيه في صوره المصادفه للواقع والمعدّريه في صوره المخالفه، كما أنّه تكون حجّيه القطع أيضاً بهذا المعنى، إلّا أنّ الحاكم بها في القطع هو العقل وفي الأمارات هو الشرع (١)، فالأماره توجب تنجز الواقع عند الموافقه والعذر عند المخالفه من دون أن يجعل على طبق مؤدّاهها حكم ظاهري، كما أنّ القطع أيضاً كذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: هذا التعريف لا يشمل مثل خبر الواحد وسائر الحجج الشرعيه، فإنّ خبر زراره مثلاً إذا قام بوجوب صلاه الجمعه لا- يحصل لنا القطع بوجوبها، بل ولا الظنّ في كثير من الموارد التي قام بها خبر الواحد أو سائر الحجج الشرعيه، فلا يستنبط بها الحكم الشرعي قطعاً ولا ظناً، فلا يشملها قوله: «القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام»، ولا يشملها أيضاً الشقّ الثاني من التعريف، لأنّ «القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل» هي القواعد التي يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمي، كالأصول العمليه، فإنّ كونها منتهى إليها في مقام العمل نظير كون الكيّ (٢) آخر الدواء، والأمارات الشرعيه ليست كذلك، إذ لا يناط حجّيتها بالفحص واليأس عن دليل آخر على حكم الواقعه.

وبالجملة: يرد على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في تعريف علم الأصول - مضافاً إلى ما أورد عليه المحقّق الاصفهاني - أنّه لا يكون جامعاً،

ص: ٩٤

- ١- (١) فالحجّيه في باب الأمارات حكم شرعي وضعي كالزوجيه والملكيه، ووضعها ورفعها بيد الشارع، بخلاف حجّيه القطع التي يحكم بها العقل ولا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفيّاً. منه مدّ ظله.
- ٢- (٢) يقال في المثل: «آخر الدواء الكيّ» وهو بمعنى إحراق الجلد بحديده ونحوها. م ح - ي.

لاستلزامه خروج الحجج والأمارات الشرعيّة - على ما ذهب إليه في معني حجّيتها - مع سعه مباحثها في الأصول وكونها من المهمّيات، كما اعترف عند استشكاله على صاحب الفصول في موضوع علم الأصول بأنّ مسأله حجّيته خبر الواحد من أهمّ المباحث الأصولية.

٣ - مقاله المحقّق النائيني في تعريف علم الأصول

وعرّفه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّه عبارة عن «العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتهما يستنتج منها حكم فرعي كلي» (١).

ويرد عليه - مضافاً إلى عدم صحّحه أخذ العلم في التعريف كما عرفت (٢) - أنّه لا يكون مانعاً كما قال الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، لشموله بعض القواعد الفقهيّة (٣).

توضيح ذلك أنّ القواعد الفقهيّة على قسمين:

أ - ما هو بمنزلة النوع، فيكون تحته أفراد ومصاديق جزئية، مثل «كلّ خمر حرام» حيث إنّ مصاديقه: «هذا الخمر حرام، ذلك الخمر حرام» وهكذا.

ب - ما هو بمنزلة الجنس، فيكون تحته أنواع، مثل «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» حيث إنّ تحته أنواعاً كليّة، كالبيع.

وتعريف المحقّق النائيني رحمه الله يعمّ هذا القسم الثاني من القواعد الفقهيّة، لأنّ قاعده «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» مثلاً لو انضمّ إليها قولنا:

«البيع يضمن بصحيحه» نستنتج منهما أنّ البيع يضمن بفساده، وهو حكم

ص: ٩٥

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ١٩.

٢- (٢) راجع ص ٨٧.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ١٩.

فرعى كلى، لتعدد أفراد البيع الفاسد.

نعم، هو لا- يعمّ القسم الأول منها، لأننا إذا قلنا: «هذا خمر، وكلّ خمر حرام» نستنتج منهما أنّ «هذا حرام» وهو حكم جزئى خارج عن تعريف المحقق النائينى رحمه الله.

فما ذهب إليه فى تعريف علم الأصول لا يكون مانعاً.

بل لا يكون جامعاً أيضاً، لعدم شموله مثل البحث عن أنّ هيئه «إفعل» هل هى ظاهره فى الوجوب أم لا(١)؟ لأننا إذا قلنا بكونها ظاهره فى الوجوب وضممنا إليه أنّ هيئه القتل مثلاً فى قوله تعالى: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»(٢) هى هيئه افعال، لا يستنتج منهما حكم شرعى، بل يستنتج أنّ هيئه القتل فى هذه الآيه ظاهره فى الوجوب، ولا بدّ لاستنتاج وجوب قتل المشركين من ضمّ مسأله اصوليه اخرى إليها، وهى مسأله حجّيه الظواهر.

٤ - مذهب المحقق العراقى رحمه الله حول تعريف علم الأصول

اشاره

ومثله فى الضعف ما ذكره المحقق العراقى رحمه الله - على ما قرره الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله الذى فاق فى أمر التقرير سائر المقررين - وهو أنّ علم الأصول «هو القواعد التى توجب تشخيص الحكم الشرعى أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل أو التى يتّضح بها كيفيه تعلق الحكم بموضوعه»(٣).

وفّرغ على هذا التعريف أنّ مباحث المشتقّ ونحوه من الأبحاث اللغويه خارجه عن مسائل علم الأصول، لكونها مباحث لغويه محضه، فإنّ البحث عن كون المشتقّ مثلاً حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ أو فى الأعمّ منه ومما

ص: ٩٤

١- (١) ولا ريب فى كونه من المسائل الأصوليه، وإن كان من المسائل اللغويه أيضاً. م ح - ى.

٢- (٢) التوبه: ٥.

٣- (٣) هذا التعريف يستفاد من مجموع كلامه رحمه الله من أوّله إلى آخره. منه مدّ ظله. راجع نهايه الأفكار ١ و ٢: ١٨.

انقضى عنه، لا- يعين الحكم الشرعى، ولا- يوضح كيفيه تعلق الحكم بموضوعه، بل هو مسأله لغويه، كسائر العناوين الواقعه فى موضوعات الأحكام.

فكما نرجع إلى اللغه عند الشكّ فى معنى الصعيد الواقع فى آيه التيمّم (١) لنعلم أنه هل هو خصوص التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض؟ فكذلك لابدّ لنا من الرجوع إليها عند الشكّ فى كون المشتقّ حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ أو فى الأعمّ منه ومما انقضى عنه، كى يتعين مثلاً حدّ معنى كلمه «المثمره» الواقعه فى حديث «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يبول أحد تحت شجره مثمره» (٢).

وبالجمله: فالأبحاث اللغويه المحضه خارجه عن علم الأصول.

وأما مثل مسائل العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد فداخله فيه، حيث يتّضح بها كيفيه تعلق الحكم بموضوعه من العموم والخصوص والإطلاق والتقيّد، فتدخل فى الشقّ الثالث من التعريف.

نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

ووجه ضعفه امور:

منها: ما يستفاد ممّا أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله على صاحب الكفايه، من عدم الجامع بين الأمور الثلاثه واستحاله تأثيرها بتكثّرها فى غرض واحد، وعدم ترتّب أغراض متعدّده على علم واحد (٣).

ومنها: ما قاله سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّه ما الفرق بين

ص: ٩٧

١- (١) النساء: ٤٣، والمائده: ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣٢٧، كتاب الطهاره، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١٠.

٣- (٣) فإنّ المحقق العراقى رحمه الله قائل بوحده غرض العلم، كالمحقق صاحب الكفايه. م ح - ى.

مباحث المشتق ونحوه وبين مباحث مفاد الأمر والنهي وكثير من مباحث العام والخاص والمطلق والمقيّد، كدلاله لفظه «كلّ» أو الجمع أو المفرد المحلّي باللام على العموم، ودلاله اسم الجنس أو علم الجنس أو النكره على الإطلاق، بل جميع مباحث المفاهيم، حيث قال بخروج الطائفة الأولى عن علم الأصول، ودخول الثانية فيه، مع كون جميعها مباحث لغويّة؟! فإنّ تعيين معنى المشتقّ وأنّه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ كما يكون من وظائف اللغوي، فكذلك تعيين معنى كلمه «كلّ» مثلاً وأنّه هل وضعت للدلاله على الاستغراق أم لا، يكون من وظائفه أيضاً (١).

ومنها: ما قاله أيضاً، من أنّه لا يكون مانعاً، لشموله القواعد الفقهيّة، حيث إنّها توجب تشخيص الحكم الشرعيّ في مواردّها، فإنّ «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثلاً- قاعده توجب تشخيص الحكم الشرعيّ للبيع الفاسد، فيعمّها الشقّ الأوّل من التعريف، فلا يكون مانعاً (٢).

٥ - كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

اشاره

وعرّفه بعض الأعلام بأنّه «العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الإلهيّة من دون حاجه إلى ضميمه (٣) كبرى اصوليّة اخرى إليها» (٤).

ص: ٩٨

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٩٠.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) في المحاضرات: «ضميمه كبرى أو صغرى» لكنّه سهو من المقرّر ظاهراً، لأنّ بعض الأعلام لا يشير في مقام توضيح هذا القيد إلى الصغرى، على أنّ القاعده الأصوليّة لا تقع إلّا كبرى قياس الاستنباط، فالصغرى الأصوليّة لا ترجع إلى معنى معقول. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) محاضرات في اصول الفقه ١: ١١٠.

ثم قال: وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين وتدور المسائل الأصولية مدارهما وجوداً وعدمًا:

الركيزه الأولى: أن تكون استفاده الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق - أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها - كتطبيق الطبيعي على أفرادها.

والنكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الأصول، هى الاحتراز عن القواعد الفقهيّة، فإنّها قواعد تقع فى طريق استفاده الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط، بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف.

ولكن ربما يورد بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّه من المباحث الأصوليّة المهمّة عن علم الأصول، كمباحث الأصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة، والظنّ الانسدادى بناءً على الحكومه، فإنّ الأولى منها لا تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى، لأنّ إعمالها فى مواردّها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها وأفرادها، لا- من باب استنباط الأحكام الشرعيّة منها وتوسيطها لإثباتها، والأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعى أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً.

وبتعبير آخر: إنّ الأمر فى المقام يدور بين محذورين: فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره فى التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً، وعلى تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّة فيها، فلا يكون مانعاً.

فإذا لا بدّ أن نلتزم بأحد محذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها أصوليّة، أو نلتزم بعدم اعتباره

لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّة في التعريف، ولا مناص من أحدهما.

والتحقيق في الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركنًا في التعريف، الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي، إذ على هذا لا يمكن التفصيّل عن هذا الإشكال أصلاً، ولكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامع بينه وبين غيره، وهو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً، وعليه فالمسائل المزبوره تقع في طريق الاستنباط، لأنّها تثبت التنجيز مرّةً والتعذير اخرى، فيصدق عليها حينئذٍ التعريف، لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم - إذاً - محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.

توضيحه: أنا إذا شككنا في وجوب صلاه الجمعة فأجرينا استصحاب وجوبها كان منجزاً على تقدير موافقته للواقع، ومعدّراً على تقدير مخالفته وكونها محرّمة واقعاً، بخلاف القاعدة الفقهيّة، فإنّها لا منجزية ولا معدّرية فيها، بل لا تكون إلّا من قبيل تطبيق الكلّي على المصاديق والطبيعي على الأفراد.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور، وهو: «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة» فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقيقي، وعليه فالإشكال وارد، ولا مجال للتفصيّل عنه - كما عرفت -.

ولو كان مرادهم المعنى الجامع الذي ذكرناه، فلا وقع له أصلاً، كما مرّ.

الركيزه الثانيه: أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى، وعليه فالمسأله الأصوليه هي المسأله التي تتّصف بذلك.

ثمّ إنّ النكته في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول أيضاً هي أن لا تدخل

فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق ونحوها، فإنّها وإن كانت دخيلةً في استنباط الأحكام الشرعيّة واستنتاجها من الأدلّة، فإنّ فهم الحكم الشرعيّ منها يتوقّف على علم النحو ومعرفة قوانينه من حيث الإعراب والبناء، وعلى علم الصرف ومعرفة أحكامه من حيث الصّحّة والاعتلال، وعلى علم اللغة من حيث معرفة معاني الألفاظ وما تستعمل فيه، وعلى علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الأحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها وجيّدتها عن رديئها، وعلى علم المنطق، لمعرفة صحّة الدليل وسقمه، ولكن كلّ ذلك بالمقدار اللازم في الاستنباط لا بنحو الإحاطة التامّة، فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك، أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط، إلّا أنّ وقوعها ودخلها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لابدّ من ضمّ كبرى أصوليّة، وبدونه لا تنتج نتيجة شرعيّة أصلاً، ضروره أنّه لا يترتب أثر شرعيّ على وثاقه الراوي ما لم ينضمّ إليها كبرى أصوليّة، وهي حجّيّة الرواية، وهكذا.

وبذلك قد امتازت المسائل الأصوليّة عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت، إلّا أنّها لا بنفسها، بل لابدّ من ضمّ كبرى أصوليّة إليها.

وهذا بخلاف المسائل الأصوليّة، فإنّها كبريات لو انضمت إليها صغرياتّها، لاستنتجت نتيجة فقهيّة من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أصوليّة أخرى (١).

هذا ملخّص كلام بعض الأعلام في المقام.

ص: ١٠١

وفيه - مضافاً إلى عدم صحّحه أخذ العلم في التعريف كما مرّ مراراً - أنّ تعميم الاستنباط بحيث يشمل المنجزية والمعدّرية ليس في محله، فإنّه اضعف إلى الأحكام، ومن الواضح أنّ ما يكون حجّيته بمعنى المنجزية والمعدّرية ليس من طرق إثبات الحكم الشرعي، كيف وليس في البين إلّا قضيتان شرطيتان، وهما «إن كان الدليل مطابقاً للواقع فالواقع ينتجز، وإن كان مخالفاً له فنحن معذورون في مخالفته» فإذا قام خبر الواحد مثلاً على وجوب صلاه الجمعة وقلنا بمقاله المحقق الخراساني رحمه الله في حجّيته الأمارات من أنّها بمعنى المنجزية عند المصادفه والمعدّرية عند المخالفه، فوجوبها يصير منجزاً علينا إن كانت واجبه في الواقع أيضاً، ونحن معذورون في ارتكاب الحرام إن كانت محرّمه واقعاً، فأين إثبات الحكم الشرعي به؟!

لا- يقال: إذا قام خبر زراره مثلاً- على وجوب صلاه الجمعة حصل لنا الظنّ بالحكم الشرعي، فصدق الاستنباط، لأنّه أعمّ من الاستنباط القطعي والظنّي.

فإنّه يقال: حجّيته خبر الواحد لا تتوقّف على إفاده الظنّ، فأين الاستنباط الظنّي فيما إذا لم يحصل به الظنّ بالحكم الشرعي.

على أنّ هذا التعريف دوريّ، لأنّ مسائل علم الأصول لا تعرف إلّا بتعريفه (1)، فلا تعرف الكبريات الأصولية إلّا به مع كونها مأخوذة في نفس التعريف، حيث قال: «من دون حاجه إلى ضميمة كبرى أصولية اخرى إليها».

ص: ١٠٢

١- (١) لأنّ العلم عبارته عن نفس مسأله. م ح - ي.

وعرّفه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه «هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع كبرى (١) استنتاج الأحكام الكلّيه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه».

فيخرج بالآليه القواعد الفقهيّه، لأنّها وإن كانت تقع كبرى استنتاج الأحكام، لكنّها قواعد استقلاليه ينظر فيها لا آليه ينظر بها، لأنّ قاعده «ما يضمن» وعكسها مثلاً حكم فرعى إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعد الضرر والجرم والغرر أيضاً كذلك، فإنّها مقيدات للأحكام بنحو الحكومه، فلا تكون آليه لمعرفة حال الأحكام.

وإنّما قلنا: «يمكن أن تقع» لأنّ مناط الأصوليه هو الإمكان لا الوقوع الفعلي، فالبحث عن حجّيه القياس والشهره الفتوائيه والإجماع المنقول مباحث اصوليه، مع أنّ المشهور قالوا بعدم حجّيه بعضها، وقام الإجماع على عدم اعتبار بعض آخر، وكذلك كون البحث عن حجّيه خبر الواحد اصولياً أوضح من أن يخفى مع أنّ بعض القدماء كالسيّد المرتضى وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيته، وهذا لا يضرّ بأصوليته عندهم أيضاً.

وخرج مباحث سائر العلوم الدخيله في استنتاج الأحكام، كالصرف والنحو واللغه بقولنا: «تقع كبرى» لأنّها وإن كانت قواعد آليه دخيله في استنتاجها، لكنّها لا تقع كبرى القياس كما هو واضح.

ولم نقيد الأحكام بالعمليه، لأنّما يخرج الوضعيات، لأنّ الحكم بنجاسه الدم مثلاً ليس حكماً عملياً. نعم، وجوب الاجتناب عن النجس حكم عملي، لكنّه

ص: ١٠٣

١- (١) في تهذيب الأصول: «في كبرى» لكنّه غير صحيح. منه مدّ ظلّه.

حكم آخر.

وعطف «الوظيفة» على «الأحكام» لإدخال مثل الظنّ على الحكومه، لعدم كونه دخيلاً في استنتاج الحكم الشرعى، لكنّه دخيل في استنتاج الوظيفة العمليه.

ولم نكتف بأنه ما يمكن أن تقع كبرى استنتاج الوظيفة، لعدم كون النتيجة وظيفهً دائماً، كالأمثله المتقدمه، وانتهائها إلى الوظيفة غير كونها وظيفه.

ثمّ إنّ المسائل المتداخله بين هذا العلم وغيره، ككثير من مباحث الألفاظ، يمكن إدخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آله محضه، فالأصولى يبحث عنها بعنوان الآليه ووقوعها كبرى الاستنتاج، وغيره بعنوان الاستقلاليه، أو لجهات اخرى، ويمكن الالتزام بخروجها، وإنّما يبحث الأصولى عنها، لكونها كثيره الدوران فى الفقه، ولذا لم يقتنع بالبحث عنها فى بعض مباحث الفقه، والأمر سهل (1).

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

أقول: هذا التعريف مع أنّه لا يخلو من بعض الإشكالات أسدّ التعاريف.

إن قلت: يرد عليه خروج الاستصحاب عن الأصول، لأنّ «لا تنقض اليقين بالشكّ» حكم كلى إلهى مستفاد من مثل خبر زراره، كما أنّ وجوب صلاه الجمعة مثلاً كذلك.

قلت: قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وإن كان نفسه حكماً شرعياً، إلّا أنّه حكم آلى لاستنتاج الأحكام الفرعيه الإلهيه، فكما أنّ حجّيه خبر الواحد ليست مقصوده بالأصالة، بل هى حكم شرعى آلى جعله الشارع لأجل

ص: ١٠٤

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٩.

استنتاج الأحكام مثل وجوب صلاه الجمعة الذى أخبر به زراره مثلاً، كذلك «لا تنقض اليقين بالشك» أيضاً حكم مجعول من قبل الشارع لأجل استنتاج بقاء وجوبها الذى كان ثابتاً فى زمن الحضور.

فالاستصحاب ليس حكماً ينظر فيه، بل حكم ينظر به غيره، فلا يخرج عن التعريف.

نعم، يرد عليه خروج مثل قاعده الحليّيه والطهاره(١)، فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»(٢) و «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»(٣) حكم استقلالى لا آلى، لأنّ الحكم بحليّيه شرب التتن مثلاً باستناد «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» من قبيل التطبيق على المصداق، كتطبيق قاعده «ما يضمن» على مصاديقه.

وهو «مدّ ظلّه» تتبّه لهذا الإشكال، ولذا قال:

وأما خروج بعض الأصول العمليّيه فلا غرو فيه على فرضه(٤).

ولكنّ الالتزام بخروج هاتين القاعدتين عن الأصول ودخولهما فى الفقه مشكل جدّاً.

وأما ما أورده الشيخ محمّد حسين الاصفهانى على المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم ترتّب أثرين على شيء واحد فلا يرد على الإمام «مدّ ظلّه»، لأنّ هذا من

ص: ١٠٥

١- (١) أصاله الطهاره مسأله اصوليّه، وعدم البحث عنها فى الأصول إنّما هو لقلّه مباحثها وكونها قاعده مسلّمه. منه مدّ ظلّه.
٢- (٢) راجع وسائل الشيعه ٢٤:٢٣٥-٢٣٦، كتاب الأّطعمه والأشربه، الباب ٦٤ من أبواب الأّطعمه المحرّمه، وأيضاً راجع وسائل الشيعه ٢٥:١١٧-١٢٠، كتاب الأّطعمه والأشربه، الباب ٦١ من أبواب الأّطعمه المباحه، كى تطلّع على بعض روايات قاعده الحليّيه.

م ح - ٥.

٣- (٣) مستدرّك الوسائل ٢:٥٨٣، كتاب الطهاره، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات والأوانى، الحديث ٤.

٤- (٤) تهذيب الأصول ١:٢٠.

خواصّ التأثير والتأثر الواقعيين.

نعم، هو وارد على المحقق الخراساني رحمه الله حيث ذهب إلى أنّ العلوم أيضاً كذلك، أي لا يترتب على علم واحد أكثر من أثر واحد.

وبالجملة: تعريف الإمام «مدّ ظله» أسدّ التعاريف المتداوله، وإن لا يخلو من بعض الإشكالات، منها ما تقدّم من خروج بعض الأصول العمليّه عنه.

في المايز بين القاعده الأصوليّه والفقهيه

ما هو المايز بين القاعده الأصوليّه والفقهيه؟

اشاره

بقي هنا شيء، وهو بيان الفرق بين القاعده الأصوليّه والفقهيه، وفيه أقوال:

١ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

قال المحقق النائيني رحمه الله: إنّ المايز بين المسأله الأصوليّه والقاعده الفقهيه بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسأله الأصوليّه لا يكون إلّا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيه، فإنّه يكون حكماً جزئياً، وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً، إلّا أنّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المايز بينها وبين المسأله الأصوليّه، حيث إنّها لا تصلح إلّا لاستنتاج حكم كلي، كما يأتي تفصيله في أوائل مباحث الاستصحاب إن شاء الله (١)، إنتهى كلامه هنا.

وما ذكره في مبحث الاستصحاب لأجل الفرق بينهما أمران:

أحدهما: أنّ القواعد الفقهيه تتعلّق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطه اخرى، بخلاف المسائل الأصوليّه، فإنّها لا تتعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّا بعد تطبيق

ص: ١٠٦

١- (١) فوائد الأصول ١ و ١٩:٢.

النتيجة على الموارد الخاصه الجزئيه، فإن الحكم الكلى بما هو كلى لا يرتبط بكل مكلف، ولا يتعلق بعمله إلا بتوسط انطباقه عليه خارجاً.

وهذا لا يكون أمراً مستقلاً بل نتيجة ما تقدم من كون المايز كليه النتيجة فى المسأله الأصوليه وجزئيتها فى القواعد الفقهيّه.

وعليه فالأصول العمليه الجاربه فى الموضوعات لا تكون مسائل اصوليه، لجزئيه موردها، بل قواعد فقهيّه، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقق الخراسانى أيضاً.

الثانى: ما أخذه من كلام الشيخ رحمه الله فى مبحث الاستصحاب من الرسائل(1)، من أن نتيجة المسأله الأصوليه إنما تنفع المجتهد ولا حظ للمقلد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، فلا يجوز له أن يفتى فى الرسائل العمليه بحجّيه خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيّه مثلاً؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد، بل هو وظيفه المجتهد، وأمّا النتيجة فى القاعده الفقهيّه فهى تنفع المقلد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلد، كما يفتى بقاعده التجاوز والفراغ والضرر والخرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده، وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّه.

فالبحت عن حجّيه الأصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه مسأله اصوليه، لعدم انتفاع المقلد بها بعد إثبات حجّيتها، فإنّ استصحاب وجوب صلاه الجمعه مثلاً- لايجرى إلا بعد الفحص والياس من الظفر بدليل على وجوبها وعلى عدمه، وهذا مختصّ بالمجتهد، بخلاف الأصول العمليه الجاربه فى الموضوعات، فإنها بعد إثبات حجّيتها تنفع المقلد أيضاً، فهى

ص: ١٠٧

هذا حاصل كلامه رحمه الله في مبحث الاستصحاب.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ بعض القواعد الفقهيّة أيضاً لا ينتفع بها إلّا المجتهد، كقاعده نفوذ الصلح والشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّة أو غير المخالفين لهما (٢)، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامة. وكقاعدي «ما يضمن» و «ما لا يضمن»، فإنّ تشخيص مواردتهما وتطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

إلى غير ذلك من القواعد التي لا يقدر العامّي على تشخيص مواردّها وصغرياتها ليطبّق القاعده عليها (٣).

٢ - نظريّه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ المايز بينهما هو الاستنباط والتطبيق، فإنّ الأحكام المستفاده من القواعد الفقهيّة إنّما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، بخلاف الأحكام المستفاده من المسائل الأصوليّة، فإنّها من باب الاستنباط والتوسيط (٤).

ص: ١٠٨

١- (١) فوائد الأصول ٣٠٩:٤.

٢- (٢) الترديد إنّما هو باعتبار اختلاف التعابير، فإنّ في بعضها: الصلح جائز إذا وافق الكتاب والسنّة، وفي بعضها: الصلح جائز إذا لم يخالف الكتاب والسنّة، وهكذا قاعده: «المؤمنون عند شروطهم». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) محاضرات في اصول الفقه ١: ١٣.

٤- (٤) المصدر نفسه.

البحث حول ما أفاده السيد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وأورد عليه بأنّ مثل قاعده الطهاره قاعده فقهيّه، مع كون الأحكام المستفاده منها من قبيل الاستنباط لا التطبيق.

وفيه أولاً: عدم تسليم كونها قاعده فقهيّه، بل هي مسأله اصوليه، كقاعده الحليّه، فإنّ كون قاعده الحليّه من المسائل الاصوليه أمر مسلم، حيث إنّهم يبحثون عنها في الأصول، والفرق بينهما بجعل إحداها اصوليه والأخرى فقهيّه غير مقبول.

وثانياً: ما الفرق بين قاعده الطهاره وقاعده «ما يضمن» حيث سمى استفاده الأحكام من الأولى استنباطاً ومن الثانيه تطبيقاً؟ الظاهر عدم الفرق بينهما من هذه الجهه.

فكما أنّ الحكم بتحقيق الضمان بالبيع الفاسد باستناد «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» يكون من قبيل تطبيق الكلّي على مصاديقه، فكذلك الحكم بطهاره الكحول⁽¹⁾ باستناد «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر».

فما يرد على بعض الأعلام عكس ما في كلام هذا المستشكل، وهو أنّ مثل قاعده الطهاره مع كونها مسأله اصوليه يكون استفاده الأحكام منها من باب التطبيق لا الاستنباط.

٣ - قول آخر للمايز بين المسأله الاصوليه والقاعده الفقهيّه

وقيل: إنّ المايز بينهما أنّ القاعده الاصوليه جاريه في أكثر أبواب الفقه،

ص: ١٠٩

١- (١) يقال له بالفارسيّه: «الكل». م ح - ي.

بخلاف الفقهيته، فإنها تجرى في باب منها دون الأبواب الأخرى، ألا ترى أن قاعده «ما يضمن» تجرى في العقود المعاوضيه فقط، ولا يجرى في مثل النكاح، ولا في سائر أبواب الفقه.

وفيه: أن قاعده الحليته والطهاره مع كونهما من المسائل الأصوليه لا يجرى كل منهما إلّا في باب واحد من الفقه.

٤ - كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام

وأحسن المقال أن يُقال: إنّ الفارق بين القاعده الأصوليه والفقهيّه هو الآليه والاستقلاليه كما يستفاد من كلام الإمام «مدّ ظلّه» في تعريف علم الأصول(١).

فإنّ المسائل الأصوليه قواعد آليه ينظر بها، والقواعد الفقهيّه مقصوده بالأصالة والاستقلال، حتّى فيما إذا كانت كليّه ذات أنواع كالمسائل الأصوليه.

وعليه يدخل الأصول العمليّه الجاريه في الشبهات الموضوعيّه أيضاً في مسائل علم الأصول، فإنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» مثلاً كما يكون حكماً آلياً بالنسبه إلى إثبات وجوب صلاه الجمعة عند الشكّ في بقائه، يكون كذلك أيضاً بالنسبه إلى إثبات نجاسه هذا القميص مثلاً عند الشكّ في بقائه.

والحقّ أيضاً كونها من مسائل علم الأصول، لعدم تناسب بحثها في الفقه.

نعم، يلزمه خروج قاعده الطهاره والحليّه عن مسائله، ودخولهما في الفقه كما عرفت(٢)، مع أنّ الحقّ كونهما أيضاً من الأصول.

لكنّه مع ذلك أحسن ما قيل في ملاك التمايز بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من المقدّمه.

ص: ١١٠

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٩.

٢- (٢) راجع ص ١٠٥.

فى كلفئه الربط بين اللفظ والمعنى

الأمر الثانى فى الوضع

اشاره

وفيه جهات من البحث:

الجهه الأولى: فى كلفئه الربط بين اللفظ والمعنى

اختلفوا فى أنّ الربط بين اللفظ والمعنى هل هو ذاتى أو يحصل بالوضع؟

ربما يقال بكونه ذاتياً، لكنّه لم يعلم أنّهم هل أرادوا جميع الألفاظ والمعانى أو المفاهيم الكليّه فقط دون الأعلام الشخصيه؟

وكيف كان، فالقول بالربط الذاتى يمكن أن يتصور بوجه، لأنّه إمّا بمعنى العليّه التامّه بين اللفظ والمعنى أو بمعنى الاقتضاء، وفى كلّ منهما إمّا أن يراد الربط بين نفس اللفظ والمعنى، أو بين سماع اللفظ وانتقال ذهن السامع إلى المعنى، فهذه احتمالات أربع وكلّها باطله.

لأنّه إن اريد بالربط الذاتى العليّه التامّه بمعنى كون اللفظ علّه تامّه لتحقق المعنى ووجوده، أو الناقصه بمعنى أنّ اللفظ مقتضى لوجود المعنى فبطلانه فى غايه الوضوح، ضروره أنّ عليّته التامّه أو الناقصه لوجود المعنى يستلزم أن يكون لفظ الماء مثلاً علّه أو مقتضياً لتحقق حقيقته، وهل يمكن الالتزام بهذا

ص: ١١١

كيف يمكن هذا مع أنّ جلّ الألفاظ تتحقّق بعد المعانى؟! ألا ترى أنّ المخترعين يخترعون شيئاً ثمّ يسمّونه باسم خاصّ؟ ولو عمّ دعواهم الأعلام الشخصيّة فالإشكال أوضح، ضروره أنّ الإسم لو كان علّه أو مقتضياً لوجود المسمّى فلا بدّ من تسميه الأولاد قبل انعقاد نطفتهم، وإلّا لتحقّق المعلول قبل علّته، وهو محال، مع أنّ الآباء لا يسمّون أولادهم إلّا بعد الولاده. والحاصل: أنّ القول بكون اللفظ علّه تامّه أو مقتضياً لوجود المعنى فى غايه السقوط.

وكذلك القول بكون سماع اللفظ علّه تامّه لانتقال الذهن إلى المعنى، ضروره أنّه يستلزم أن يكون جميع أبناء البشر عارفين بجميع اللغات بدون التعلّم، وهو بديهى البطلان.

وأما الاحتمال الرابع، وهو كون سماع اللفظ مقتضياً لحضور المعنى فى ذهن السامع بحيث لو انضمّ إليه شرطه، وهو التعلّم مثلاً لانتقل ذهنه إلى المعنى، فهو وإن أمكن ثبوتاً إلّا أنّه لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل قائم على نفيه من وجهين:

أ - ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ لله تعالى أسماءً متخالفه من لغه واحده ومن لغات عديده، ولو كان لكلّ منها ربط به تعالى فلا بدّ من أن يكون مركباً من جهات متعدده لكى يرتبط كلّ اسم به بواحد من تلك الجهات، مع كونه سبحانه ذاتاً بحتاً بسيطاً لا يقبل التركيب أصلاً (١).

ب - ما أفاده بعض الأعلام من أنه لا يعقل تحقّق المناسبه الذاتيه بين جميع الألفاظ والمعاني، لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد ومعانٍ متضاده، كما إذا كان للفظ واحد معانٍ كذلك، كلفظ «الجون» الموضوع للأبيض والأسود، ولفظ «القرء» الموضوع للظهر والحوض، وغيرهما، وهو غير معقول، فإنّ تحقّق المناسبه الذاتيه بين لفظ واحد ومعانٍ كذلك يستلزم تحقّقها بين نفس هذه المعاني أيضاً كما لا يخفى (١).

وأما ما قيل من أنه لو لا- المناسبه الذاتيه بين الألفاظ والمعاني لكان تخصيص الواضع لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً ترجيحاً بلا مرجح، وهو محال، كالترجّح بلا مرجح - أي وجود حادث من دون سبب وعلة - فيرد عليه أولاً:

أنّ المحال هو الثاني دون الأوّل، ألا- ترى أنّك لو كنت عطشاناً وكان بين يديك ثلاث كؤوس متساويه من جميع الجهات واخترت إحداها للشرب لكان من قبيل الترجيح من غير مرجح، فلا يكون محالاً؟

وثانياً: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجح أيضاً، لكنّ المرجح غير منحصر بالمناسبه المزبوره كى يجب الالتزام بها، بل يكفي فيه وجود مرجح ما، كما أنّك تختار «الزهراء» مثلاً اسماً لابنتك لأنّ هذه الكلمه ارتبطت بابنه النبيّ صلى الله عليه و آله.

فتخصيص الواضع أيضاً كلّ لفظ بإزاء معناه يمكن أن يكون لجهه ما، مثل كون لفظ الماء أوّل ما خطر بباله حينما رأى المايح السيال الخاصّ (٢).

فما تشبّثوا به لإبطال دخل الواضع فى الربط بين اللفظ والمعنى باطل، لعدم استحاله الترجيح من غير مرجح أولاً، وعدم حصر المرجح فى التناسب

ص: ١١٣

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٣٩.

٢- (٢) هذا إذا اخترنا كون الواضع هو البشر فى المبحث الآتى. منه مدّ ظلّه.

الذاتى ثانياً.

والحاصل: أنّ القول بالربط الذاتى بين اللفظ والمعنى بجميع احتمالاته الأربعة باطل، وأنّ الربط بينهما ناشٍ عن الوضع.

ص: ١١٤

اختلفوا فى أنّ الواضع هل هو الله سبحانه أو البشر؟

ذهب إلى الأول أكثر علماء العامه والمحقق النائنى رحمه الله من الإماميه.

واستدلوا عليه بأمر بعضها يثبت - على فرض تماميته - أنّ الله تعالى هو الواضع، والبعض الآخر بصدد نفي واضعيه البشر الذى يستتج منه واضعيه الله سبحانه وتعالى:

الأول: ما فى بعض المطولات من الاستدلال عليه ببعض الآيات القرآنيه:

منها: قوله تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (١).

فإنّ تعليم الأسماء متأخر عن وضعها، فلا محاله تدلّ الآيه على أنّ الله سبحانه وضع جميع الأسماء لمسمياتها قبل آدم الذى هو أول بشر ثمّ علمها إياه.

وفيه: أنّ ذيل الآيه (٢) دليل على أنّ المراد بالأسماء خصوص ذوى العقول من المسميات، فلا ربط لها بالألفاظ أصلاً، بل ببعض المعانى.

على أنّ الآيه فى مقام إثبات فضل لآدم عليه السلام ولا فضل فى العلم بالألفاظ وأنّ

ص: ١١٥

١- (١) البقره: ٣١.

٢- (٢) وهو قوله تعالى: «عَرَضَهُمْ» و «هُؤُلَاءِ» حيث قال: «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». منه مدّ ظلّه.

هذا المائع السيّال اسمه الماء، وهذا الذى فوق رؤوسنا اسمه السماء، وهكذا.

وفى تحقيق معنى الآيه أقوال مختلفه للمفسّرين، سيّما العلّامه الطباطبائى رحمه الله، فإنّ له دقّه قيّمه حول معنى الآيه فى تفسير الميزان.

ومنها: قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» (١) فإنّ كون اختلاف الألسنه آيه له تعالى متوقّف على ارتباطه به لا بالبشر، ويؤيّدّه عطف الألوان على الألسنه، إذ لا ريب فى أنّ اختلافها بيده تعالى، فكذلك اختلاف الألسنه.

وفيه: أنّ وضع اللغات المختلفه آيه له تعالى ولو كان الواضع هو الإنسان، لأنّ قدرته على الوضع لا يكون إلّا من عند الله سبحانه، بل ليس الإنسان إلّا الربط المحض به تعالى، فصنعه آيه له.

الثانى: ما فى كلام المحقّق النائى رحمه الله من أنّ البشر لو كان واضعاً لنقل فى التاريخ، فإنّ المؤرّخين الذين نقلوا فى كتبهم الحوادث القليل الفائده كيف يمكن أن يغفلوا عن هذه المسأله المهمه التى عليها مدار التفهيم والتفهّم بسهولة ويتوقّر الدواعى على نقلها؟!!

فعدم النقل دليل على عدم كون الإنسان واضعاً، فلا محاله هو الله تعالى.

الثالث: ما فى كلامه أيضاً، من أنّ الألفاظ غير متناهيه، وكذلك المعانى (٢)،

ص: ١١٦

١- (١) الروم: ٢٢.

٢- (٢) أمّا عدم تناهى الألفاظ فلاّنها تتركّب من الحروف، وكلّما تصوّرت من تركيبها تتمكّن من تصوّر مركّب آخر كما لا يخفى. وأمّا عدم تناهى المعانى، فلاّنها لا تنحصر فى المعانى الممكنه، بل تعمّ دائره وضع الألفاظ الواجبات والممتنعات أيضاً، كما نقول مثلاً: «شريك البارى، أو الجمع بين الضدّين أو النقيضين محال» فلفظ «محال» وضع للمعنى الذى يمتنع وجوده، فالمعانى التى تكون تحت دائره الوضع لا- تنحصر فى الممكن كى يقال: كيف يمكن عدم تناهيه، بل تعمّ الواجب والممتنع، وكذلك الموجود والمعدوم، ولا- ريب فى أنّ مجموع هذه المعانى، أعنى المعانى المربوطه بالموجود والمعدوم والواجب والممكن والممتنع غير متناهيه. منه مدّ ظلّه.

فكيف يمكن إحاطه البشر الذى هو محدود وقدرته متناهيه بهما حتى يتحقق بيده الوضع؟!

مع أنه لو سلم إمكان ذلك يبعده أمران:

أ - أن تبليغ الوضع إلى عامه البشر إما أن يكون دفعه أو تدريجاً، والأول محال عادة، لبعده بعض الأمكنه عن بعض، والثانى وإن كان ممكناً إلا أنه لا ينفع، لأن الحاجه إلى تأديه المقاصد بالألفاظ تكون ضروريه للبشر على وجه يتوقف عليها حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيته تأديه مقاصدهم قبل وصول الوضع إليهم.

ب - أن الواضع لو كان هو البشر مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، فنفس هذا الواضع كيف يعلم الناس حين الوضع أن اللفظ الفلانى وضعه للمعنى الفلانى، مع أنه لم يمكن التفهيم والتفهيم بعد؟

توضيح ذلك: أنه يحتاج حين الوضع إلى أن يقول: «أيها الناس وضعت لفظ كذا بإزاء معنى كذا» مع أنهم لا يفهمون معانى هذه الألفاظ بعد، ولو أغمضنا عن هذا وقلنا بإمكان قيام الإيماء والإشاره مقام هذه الألفاظ بأن يشير إلى ولده مثلاً ويقول: «زيد» من دون أن يحتاج إلى لفظى «أيها الناس» و «وضعت» فهو وإن أمكن بالنسبه إلى المعانى الجزئيه، إلا أنه لا يمكن فى المفاهيم الكليّه، كالماء والنار والحجر والشجر، فإن الواضع لو أحضر كأساً وأشار إلى المائع الذى فيها وقال: «الماء» لما أفهم المقصود، لأنه لا يريد وضع هذه اللفظه له، بل للماء الكلى الذى ما فى الكأس أحد مصاديقه فقط.

ص: ١١٧

فلا بدّ حينئذٍ من انتهاء الوضع إلى الله تعالى، الذي هو على كلّ شيء قدير، وبه محيط.

ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه الأحكام لمتعلقاتها وضعاً تشريعياً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً، بل المراد من كونه تعالى هو الواضع أنّ حكمته البالغه لِمَا اقتضت تكلم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إمّا بوحي منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله في طباعهم^(١).

فحاصل كلامه رحمه الله: أنّ الواضع هو الله سبحانه، وتبليغه إلى البشر إمّا بالوحي، أو بالإلهام، أو بالإيداع في الفطره والطبيعه.

نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله حول واضع الألفاظ

ويرد عليه أولاً: أنّ تحقّق الوضع بيد الله تعالى وإبلاغه إلى البشر بواسطة الوحي أيضاً مسألة مهمّة، بل أهمّ من تحقّقه بيد الإنسان، فلا بدّ من ذكره في كتب التواريخ، بل في الكتب السماويّه أيضاً، فعدم ذكره فيهما دليل على عدمه.

وأمّا الإلهام والفطره، فإن اريد بهما أنّ الله تعالى يلهم ذلك إلى جميع الناس، ويكون ذلك في فطره جميعهم، كما هو ظاهر كلامه، فهو ممنوع، لأنّه يستلزم أن يكون كلّ إنسان عارفاً بكلّ لغه، وليس كذلك، وإن اريد أنّ النفوس الأوّليّه كانوا كذلك، وتعلّم سائر الناس معاني الألفاظ ووضعها لها منهم، ففيه أنّ

ص: ١١٨

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٠، وأجود التقريرات ١: ١٩.

النفوس الأوليّه كيف كانوا عارفين بجميع اللغات المتداوله فى هذا الزمان مع تكثّر ها جدّاً؟!!

وثانياً: أنّ الوضع لو استند إلى الله تعالى لاستند تكثّر اللغات أيضاً إليه لا محاله، فأوحى بناءً على ما ذهب رحمه الله إليه كلّ لغة منها إلى نبيّ من أنبيائه، أو ألهمها جمعاً من النفوس الأوليّه، أو أودعها فى فطرتهم (1)، وهم بلّغوها إلى سائر أفراد البشر، فأوحى اللغه العربيّه مثلاً إلى واحد من أنبيائه، وهو بلّغها إلى العرب، واللغه الفارسيّه إلى نبيّ آخر وهو بلّغها إلى الفرس، وهكذا، وقس على هذا الإلهام والإيداع فى الطباع.

وبالجملة: استناد الوضع إليه تعالى يستلزم استناد تكثّر اللغات أيضاً إليه، وتكثر اللغات من حيث هو يغيّر غرض الوضع الذى هو سهوله التفهيم والتفهيم، حيث إنّه يوجب حرمان أهل كلّ لغة من فهم سائر اللغات وثمراتها إلّما بعد صرف الأوقات الطويله وتحمل المشاقّ فى طريق تحصيل تلك اللغات، بخلاف ما إذا تكلم جميع الناس بلغه واحده فى الأسواق والجامعات والحوزات العلميّه وغيرها، ودوّن بها جميع الكتب والجرائد والمجلّات ونحوها، وكان عليها مدار التكلّم فى التلفاز والمذياع وشبههما، حيث يفهم حينئذٍ الكلّ كلام الكلّ بسهولة كما لا يخفى، فكيف نقول باستناد هذا الأمر المغيّر لغرض الوضع إلى الله سبحانه مستقيماً؟!!

إن قلت: كيف يكون تكثّر اللغات مغيّراً لغرض الوضع، مع أنّ الله تعالى عدّه من آياته حيث قال: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ

ص: ١١٩

١- (١) وهنا طريق رابع ملقّق وإن لم يذكره المحقّق النائينى رحمه الله وهو أن يبلّغ بعضها من طريق الوحي، وبعضها الآخر من طريق الإلهام أو الإيداع فى الفطره والجبّله. منه مدّ ظلّه.

أَلَسْتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» (١)؟

قلت: كون شيء آيه له تعالى لا يستلزم أن يكون نافعاً للإنسان أو مربوطاً به تعالى مستقيماً، ألا ترى أن العصيان آيه له سبحانه، حيث إن منشأ قدره العاصي هو قدره الله الذي خلقه وأقدره على ارتكاب الطاعات والمعاصي، مع أن العصيان لا ينفع الإنسان بل يضره ولا يرتبط به تعالى مستقيماً.

فاختلاف الألسنة وتكثر اللغات مع كونه مغايراً لغرض الوضع يكون من آيات الله، لأنه سبحانه أقدر الإنسان على جعل اللغات وتكثيرها (٢).

فما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من أن الواضع هو الله لا يتم.

بل التاريخ والوجدان يشهدان على أن الواضع هو البشر، وتكثر اللغات وكذا توسعته بيده، فإننا نجد المخترعين وأرباب الصنائع مثلاً- يضعون لمخترعهم وصنعتهم لفظاً ويسمونه به، ثم إذا وصل ذلك المخترع وتلك الصنعة إلى سائر البلاد وضع له أهلها لفظاً آخر بلغتهم ويسمونه به، وهكذا.

والإنسان كان كذلك في بدء نشأته أيضاً، فإنه كلما احتاج إلى تفهيم مقاصده وانتقالها إلى الغير وضع لفظاً للمعنى المحتاج إليه ونقل به مراده إليه، فحينما صار عطشاناً وافتقر إلى ما يرتفع به عطشه أو جائعاً واحتاج إلى ما يرتفع به جوعه وضع لفظ الماء والخبز لحقيقتيهما الكائيه، وهكذا بالنسبة إلى سائر الألفاظ والمعاني.

إن قلت: لا يتمكن الواضع من تفهيم أن لفظ كذا وضع لمعنى كذا، لأن

ص: ١٢٠

١- (١) الروم: ٢٢.

٢- (٢) وأمياً اختلاف الألوان فهو وإن كان فعل الله سبحانه وخارجاً عن اختيار الإنسان، ولعل بعض الأفراد السود مثلاً يحزنون به، إلما أنه لغرض أهم، كما يشير إليه قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» الحجرات: ١٣. م - ح - ي.

المخاطب لا يفهم كلامه بعد، كما تقدّم.

قلت: تفهيمه في المعاني الجزئية والأعلام الشخصيّة سهل، لأنّه يتمكّن من الإشارة إلى الموضوع له وإعلام أنّ اللفظ الفلاني وضع له، إنّما الإشكال في المفاهيم الكلّية، مثل حقيقه الماء، فإنّ لفظه وضع لمفهوم الماء لا لمصاديقه الخارجيّة، فلو أحضر الواضع كأساً من الماء، وقال: «وضعت لفظ الماء لهذا» لم يصحّ، إذ لم ينتقل ذهن السامع منه إلى المفهوم، لكن يمكن التفهيم في مثله بطريق آخر، وهو أن يشير إلى ماء كأس ويقول: هذا ماء، ثم فعل كذلك بماء آخر، ثم بماء ثالث، وهكذا، فإنّ تكرار هذا العمل بالنسبة إلى مياه متعدّده يكشف من أنّ لفظ الماء موضوع لمفهومه العامّ، وكلّ من المياه الخارجيّة مصداق له.

والحاصل: أنّ وضع الألفاظ للمعاني بيد البشر، لكنّ البشر الأوّلى لم يفتقر في تفهيم مقاصده إلّا إلى وضع ألفاظ معدوده قليله واستعمالها، ثم ازداد الحاجة، فوضع سائر الناس ألفاظاً أخرى لمعانٍ مستحدثه، وهكذا.

وأما تعدّد اللغات وتكثّرها فمنشأه التعصبات القوميّه التي تحرّك القبائل إلى وضع لغه جديده وعدم تكلمهم بلغه سائر القبائل.

فوضع الألفاظ وتوسعه اللغات وتكثّرها كلّها بيد البشر، لكن لم تتحقّق بيد بشر واحد، بل اشترك فيها أفراد متعدّده من الناس في طول الزمان، فكلّموا وجدوا معنّى جديداً وضعوا له لفظاً خاصّاً، فاتّسعت اللغات يوماً فيوماً.

ص: ١٢١

اختلفوا فيها على أقوال:

١ - نظريه الآخوند صاحب الكفايه فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً ومن كثره استعماله فيه اخرى(١).

والذى يدعوه إلى هذا التعريف للوضع تقسيمه إلى التعيينى والتعيينى، فإنه ظاهر فى كون كلٍ منهما مصداقاً للوضع بمعناه الحقيقى، فلا بد من تعريفه بما ذكر كى يشتمل على قسميه، فإنه لو اكتفى بقوله: «ناشٍ من تخصيصه به» ولم يعطف عليه قوله: «ومن كثره استعماله فيه اخرى» لما عمّ الوضع التعيينى، لأنه ناشٍ عن كثره الاستعمال، لا عن وضع واضح خاص يجعل اللفظ بإزاء المعنى، كما فى الوضع التعيينى.

فقوله بعد ذلك: «وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينى والتعيينى كما لا يخفى» بمنزله التعليل لما اختاره من التعريف.

ويرد عليه أولاً: أنّ هذا التعريف مجمل، فإنّ كلمه «نحو» في قوله: «نحو اختصاص» يكون بمعنى النوع، فحاصل هذا التعريف أنّ الوضع نوع من الارتباط بين اللفظ والمعنى، ولا يخفى إبهامه، فإنّه بمنزله أن يُقال في تعريف الإنسان: «هو نوع من الموجودات».

وثانياً: أنّ اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به نتيجة الوضع لا نفسه، وبعبارة اخرى: قد عرفت أنّه ليس بين اللفظ والمعنى ارتباط ذاتي، فلا محاله يكون هذا الارتباط الموجود بينهما لأجل سبب هو الوضع، وهذا الارتباط أثره.

وبعبارة أوضح: الوضع يكون بمعنى المصدر الذي هو عمل الواضع، لا بمعنى اسم المصدر الذي هو نتيجة عمله، فالوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى وتعيينه للدلالة عليه، لا اختصاصه به.

وأما تقسيمه إلى التعيني والتعيني فهو وإن كان ظاهراً في أنّ كلّاً منهما من مصاديقه الحقيقيه، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر بقريته الإشكال المذكور، والالتزام بأنّ المقسم في هذا التقسيم أعمّ من الحقيقيه والمجاز، لأنّ الوضع التعيني من مصاديقه الحقيقيه، والتعيني من مصاديقه المجازيه (1).

إن قلت: إن كان استعمال الوضع في التعيني مجازاً فكيف يقال: إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث انتقل الذهن من اللفظ إليه من غير قرينه، صار حقيقه فيه؟

قلت: ليس كلّ معنى حقيقي موضوعاً له حقيقه، بل المعنى الحقيقي الذي

١- (١) سيأتي في ص ١٤٣ إمكان كون الوضع التعيني أيضاً من مصاديقه الحقيقيه. م ح - ي.

يحصل بسبب التعيين موضوع له حقيقة، والذي يحصل بسبب كثره الاستعمال قهراً لا يكون موضوعاً له إلامجازاً، مع كون كلّ منهما معنى حقيقياً للفظ.

٢ - قول آخر في حقيقه الوضع

إشاره

نقل بعض الأعلام في المحاضرات عن بعض الأعظم (١) أنه ذهب إلى أنّ حقيقه الوضع هي الملازمه الواقعيه بين اللفظ والمعنى، لكنّها ليست من إحدى المقولات الجوهرية ولا العرضية.

أمّا الأول: فواضح، فإنّ الجوهر منحصر في خمسة أقسام: ١ - العقل، ٢ - النفس، ٣ - الصورة، ٤ - المادّه، ٥ - الجسم، وهي ليست من إحداها.

وأما الثاني: فلأنّ المقولات التسع العرضية متقومه بالغير في الخارج، لاستحاله تحقّقها في العين بدون موضوع توجد فيه، وهذا بخلاف حقيقه العلقه الوضعيه، فإنّها ملازمه قائمه بطبيعي اللفظ والمعنى، فلا يتوقّف ثبوتها وتحقّقها على وجودهما في الخارج، وهذا واضح، ولذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل، كما لو فرضنا وضع لفظ الدور والتسلسل لخصوص حصّيه مستحيله منه، لا- للمعنى الجامع بينها وبين غيرها، فلو كانت حقيقتها من إحدى المقولات لاستحال تحقّقها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له.

وهذا نظير سائر الملازمات الثابته في الواقع بين أمرين من الأمور التكوينية، كالملازمه بين زوجيه العدد وانقسامه إلى متساويين، وبين فرديته وعدم انقسامه إليهما، فهذا القبيل من الملازمات مع كونها واقعيه لا- تكون من قبيل الجواهر، وهو واضح، ولا الأعراض، لأنّها لا تتوقّف على وجود طرفي

ص: ١٢٥

١- (١) لم نفهم المراد ببعض الأعظم في هذه العبارة. منه مدّ ظلّه.

الملازمه فى الخارج، فليست من سنخ المقولات الجوهرية ولا- العرضية، كما أن الملازمه بين تعدد الآلهة وفساد السماوات والأرض الاستفادة من قوله تعالى:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١) أمر واقعى مع عدم دخولها تحت شىء من المقولات.

ولا دليل على لزوم دخول جميع الواقعات تحت الجوهر أو العرض.

نعم، بين العلقه الوضعيه وبين سائر الملازمات فرق، وهو أن الملازمه الواقعه فى الأمثله الثلاثه المذكوره وأمثالها ذاتيه أزلية، والملازمه الواقعه بين اللفظ والمعنى جعليه اعتباريه، لا- بمعنى أن الجعل والاعتبار مقوم لها حدوثاً وبقاءً، بل بمعنى أنه علّه وسبب لحدوثها، وبعده تصير من الأمور الواقعيه، وكونها جعليه بهذا المعنى لا ينافى تحققها وتقررها فى لوح الواقع ونفس الأمر.

هذا ما نقله بعض الأعلام عن بعض الأعظم.

وحاصله: أن الوضع عباره عن الملازمه الواقعيه بين اللفظ والمعنى، وليس من الأمور الاعتباريه التى قوامها حدوثاً وبقاءً بيد المعبر، كالملكيه والزوجيه والحريه والرقية.

نقد كلام بعض الأعظم فى حقيقه الوضع

ثم أجاب عنه بقوله: والجواب عن ذلك: أنه قدس سره إن أراد بوجود الملازمه بين طبعى اللفظ والمعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التى لا تخفى على أحد، فإن هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ وتصوره علّه تامه لانتقال الذهن إلى معناه، ولازمه

ص: ١٢٤

استحاله الجهل باللغات مع أنّ إمكانه ووقوعه من أوضح البديهيّات، وإن أراد به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه أنّ الأمر وإن كان كذلك - يعنى أنّ هذه الملازمه ثابتة له دون غيره - إلّا أنّها ليست بحقيقه الوضع، بل هي متفرّعه عليها ومتأخره عنها رتبته، ومحلّ كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليها الملازمه بين تصوّر اللفظ والانتقال إلى معناه(١)، إنتهى كلامه.

أقول: هذا الإشكال وإن تلقيناه بالقبول في دوره السابقه، لكنّ الحقّ أنّه مردود بأنّ مراد بعض الأعظم ثبوت الملازمه بين اللفظ والمعنى واقعاً وفي نفس الأمر، سواء علم الإنسان بها أم لا، فمن علم بها أدرك ذلك الأمر الواقعي، بخلاف من لم يعلمها، وجهله بها لا يضرّ ثبوتها واقعاً وفي نفس الأمر، كما أنّ الملازمه بين تعدّد الآلهه وفساد السماوات والأرض أمر واقعي، وإن لم يدر كها الملاحده والمشركون.

نعم، لا بدّ من إصلاح كلام بعض الأعظم بأنّ «حقيقه الوضع هي إيجاد الملازمه الواقعيه بين اللفظ والمعنى»، لأنّ الملازمه نتیجه الوضع وأثره لا نفسه، كما حقّقناه عند الإيراد على المحقّق الخراساني رحمه الله(٢).

ويرد عليه مضافاً إلى ذلك أنّ كون هذه الملازمه أمراً واقعياً بقاءً واعتبارياً حدوداً لا يتصوّر، فإنّ الأمور الاعتباريه اعتباريه في الحدوث والبقاء معاً(٣).

ص: ١٢٧

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٤٥.

٢- (٢) راجع ص ١٢٤.

٣- (٣) فإنّ الشارع في كلّ لحظه يعتبر الملكيه والزوجيه للمالك والزوجين ما لم يتحقّق مزيلهما، وكذا سائر الاعتباريات والجعليات. منه مدّ ظلّه.

ذهب جمع من الأصوليين منهم صاحب منتهى الأصول إلى أنّ الوضع إيجاد الاتحاد والهوهويّه الاعتباريّه (١) بين اللفظ والمعنى (٢) وإن لم يتّحداً واقعاً، لكون اللفظ صوتاً ومن مقوله الكيف المسموع، والمعنى ربما يكون جوهرًا، ولا يمكن اتّحاد الجوهر مع العرض واقعاً، بخلاف الاتحاد الاعتباري، فإنّه يمكن أن يتحقّق حتّى في مقولتين مختلفتين.

ولأجل هذا قد يعتبر الاتحاد بين شيئين لا ربط بينهما واقعاً، كقوله صلى الله عليه وآله:

«الطواف بالبيت صلاه» (٣) وقوله عليه السلام في الفقاع: «هي خمره استصغرها الناس» (٤).

والمراد ب «الناس» هو العامّه.

ص: ١٢٨

١- (١) الهوهويّه هي ملاك الحمل في القضايا الحملية، ولا يصحّ ما يقال من تحقّق النسبه فيها بين الموضوع والمحمول، لأنّ ملاك الحمل هو الاتحاد بينهما، وكيف يمكن تصوّر النسبه بين الشئ ونفسه؟! فالقول بتحققها بين الموضوع والمحمول غير معقول في القضايا الحملية المتداوله، نحو «زيد عالم». نعم، هي متحقّقه في مثل قولنا: «زيد له القيام» حيث إنّ زيدا غير القيام، ولا إشكال في تحقّق النسبه بين شيئين متغايرين. ثم إنّ الهوهويّه الاعتباريّه في مقابل الحقيقيه التي تتحقّق في جلّ القضايا الحملية نحو «زيد قائم» فإنّها حاكيه عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول واقعاً، بخلاف الاعتباريّه التي تتحقّق بين اللفظ والمعنى بزعم هؤلاء الجماعه، إذ لا اتّحاد بينهما إلّا في عالم الجعل والاعتبار. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) قال المحقّق البجنوردى في منتهى الأصول ٣٢:١: والتحقيق في المقام أنّ الوضع عباره عن الهوهويّه والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار، فتعبير الأستاذ «مدّ ظلّه» ب «إيجاد الاتحاد والهوهويّه» نوع إصلاح في عباره البجنوردى رحمه الله، حيث إنّ الوضع عباره عن إيجاد الاتحاد والهوهويّه لا نفسه كما لا يخفى. م ح - ى.

٣- (٣) جواهر الكلام ١٩: ٢٧٠، عن سنن البيهقي ٥: ٨٧، وكنز العمال ٣: ١٠، الرقم ٢٠٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٥: ٣٦٥، كتاب الأطمعه والأشربه، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ١.

ففى هاتين الروائتين نزل الطواف منزله الصلاة، والفقاع منزله الخمر.

وشيخنا الأعمم الأنصارى رحمه الله قال فى باب حجّيه الأمارات: معنى حجّيتها تنزيل مؤداها منزله الواقع، فقال بتحقيق الهوهويّه الاعتباريه بين الواقع ومؤدى الأماره.

فكما أنّ الشارع نزل الطواف والفقاع ومؤدى الأماره منزله الصلاة والخمر والواقع، وجعل بينهما اتّحاداً اعتبارياً، فكذلك الواضع نزل اللفظ منزله المعنى، وجعل بينهما هوهويّه اعتباريه.

ثم استدلّوا على هذا المعنى للوضع بأمرين:

الأوّل: أنّه لا شكّ فى أنّ المتكلم يلقى المعانى إلى المخاطب، والمخاطب أيضاً يتلقى المعانى منه، بحيث لا يتوجّه إلى الألفاظ ويتخيّل أنّ المعانى تلقى إليه من دون وساطتها، ولا ريب فى أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر إلّا فيما إذا كانت بينهما هوهويّه واتّحاد، وإلّا فبصرف تعهد الواضع أن لا يستعمل إلّا هذا اللفظ عند إرادته ذلك المعنى، أو بصرف جعل علاقه وارتباط بينهما لا يكون إلقاء أحدهما إلقاءً للآخر، فعلم أنّ الواضع جعل بينهما الاتّحاد والهوهويّه.

الثانى: قد تقرّر عندهم أنّ للمعنى أربعة أنحاء من الوجودات:

١ - الوجود الخارجى، ٢ - الوجود الذهنى، ٣ - الوجود الإنشائى (١)، ٤ - الوجود اللفظى.

فلو لم يكن اعتبار الاتّحاد كيف يمكن أن يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى، مع أنّ اللفظ من مقوله كيف المسموع والمعنى من مقوله اخرى.

ص: ١٢٩

١- (١) الوجود الإنشائى لا يتحقّق فى جميع المعانى، بل فى بعضها، كالطلب، فإنّا إذا قلنا مثلاً: «اضرب» يتحقّق الطلب الإنشائى المتعلّق بالضرب. منه مدّ ظلّه.

وذكروا له أيضاً مؤيدين:

أ - أن حسن المعنى وقبحه يسريان إلى اللفظ، وليس هذا إلّابسبب اتّحادهما.

ب - أنّ الوضع كلاستعمال، فكما أنّ المستعمل لا يرى إلّالمعنى، ويجعل اللفظ آله له، فكذلك الأمر في مقام الوضع، وهذا شاهد على اعتبار الاتّحاد بينهما.

نقد هذه النظرية

ويرد عليه أنّ الوجدان قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّ من سمّى ابنه زيداً مثلاً لو قيل له: ما فعلت بهذا العمل؟ لم يجب بأنّي جعلت الاتّحاد بينهما، بل يجيب بأنّي وضعت هذا الاسم له ليكون دالّاً عليه عند التفهيم والتفهم، بل العوامّ من الناس لا يدركون الاتّحاد والهوهويّه حتّى يكونوا بصدد جعله، وهكذا غرض الصانعين والمخترعين من تعيين الاسم لصنعتهم ومخترعهم دلالة ذلك الاسم على صنعه والمخترع عند التفهيم والتفهم، لا جعل الاتّحاد والهوهويّه.

والأمر كذلك عند الوضع للمعاني الكليّة أيضاً، إذ الفرق بينهما بأن يقال:

حقيقه الوضع في المعاني الجزئيّة والأعلام الشخصيّة هي جعل اللفظ دالّاً على المعنى، وفي المفاهيم الكليّة جعل الاتّحاد والهوهويّه بينهما خلافاً الظاهر، فكما أنّ الوضع في الأعلام الشخصيّة عبارته عن جعل اللفظ دالّاً على المعنى وحاكياً عنه، فكذلك الأمر في المفاهيم العامّة، غايه الأمر أنّ الأوّل يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، والثاني بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، كما سيأتي في الجهد الرابع.

والحاصل: أنّ القول بأنّ حقيقه الوضع إيجاد الهوهويّه بين اللفظ والمعنى

باطل، بل هي عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى، بحيث ينتقل السامع من الأول إلى الثاني، والانتقال من شيء إلى شيء دليل على التغيرات لا الاتحاد.

وأما إلقاء المعنى بسبب اللفظ عند إلقاء المراد إلى المخاطب، وأخذ المخاطب المعنى عند سماع اللفظ فهو لأجل آليه اللفظ واستقلاله المعنى في نظر المتكلم والمخاطب، فإن أصل مراد المتكلم إلقاء المعنى وإتيانه باللفظ تابع له، وكذا أصل مراد المخاطب أخذ المعنى واستماعه للفظ تابع له.

فإلقاء المعنى من قبل المتكلم وتلقيه من قبل السامع من دون التفاتهما إلى اللفظ إنما هو لأجل الأصالة والتبعيه، لا لأجل الاتحاد والهوهويه، لعدم الاتحاد بينهما أصلاً كما عرفت.

وأما تعدد مراتب الوجود، ومنها الوجود اللفظي فهو دليل عليهم لا لهم.

توضيح ذلك: أن انقسام الوجود إلى أنواع أربعة دليل على تغيرها لا على وحدتها، ألا ترى أن كل واحد من أنواع الحيوان مابين لسائر أنواعه؟

فالوجود العيني غير الوجود الذهني، وكل منهما غير الوجود الإنشائي، وكل من الثلاثة غير الوجود اللفظي، فاللفظ يغير المعنى، فلا هوهويه بينهما ولا اتحاد، إذ الهوهويه لا تقبل التعدد، فإن زيدا إذا كان قائماً فليس لنا في الخارج إلهىء واحد يصدق عليه «زيد» و«القائم» كلاهما، بل إذا قلنا في قضيه حملته: «زيد قائم» وفي حملته اخرى: «زيد عالم» وكانتا مطابقتين للواقع فليس لنا في الخارج إلهىء واحد يصدق عليه كل من هذه الألفاظ الثلاثة، فكما يتحد «زيد» مع «القائم» ومع «العالم» كذلك يتحد محمول كل من القضيتين مع محمول الأخرى، فيجوز لك أن تقول: «القائم عالم» أو «العالم قائم».

هذا وزان الهوهويه والاتحاد، وأين هو من اللفظ والمعنى!؟

إن قلت: هذا الذى قلتُم إنما هو فى الهوهويّه الحقيقيه، لكننا ندعى أنّ الوضع إيجاد الهوهويّه الاعتباريه، كما عرفت.

قلت: نعم، يكفى فى الاتّحاد الاعتبارى اعتبار الهوهويّه ولا يلزم تحقّق الهوهويّه الواقعيّه، لكن تقسيم الوجود إلى الأنحاء الأربعة كما ينافى الاتّحاد الواقعى بين اللفظ والمعنى ينافى اعتبار الاتّحاد بينهما أيضاً، لأنّ من يراها متّحدتين لا يتمكّن من أن يراها وجودين متعدّدين، فتقسيم الوجود إلى الأنواع الأربعة شاهد على اعتبار التعدّد لا الاتّحاد.

ثمّ إنّ فى تقسيم الوجود إلى المراتب الأربعة مسامحه، لعدم إمكان أن يكون اللفظ الذى هو عرض من أنحاء وجود المعنى الذى هو جوهر، كيف وتباين المقولات من المسلّمات!؟

٤ - كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

إشاره

وذهب بعض الأكابر من الأصوليين وتبعهم بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات إلى أنّ حقيقه الوضع «هى التعهّد والالتزام النفسانى» يعنى التعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيم المعنى الفلانى من طريق اللفظ (١) استعمل هذا اللفظ لأجل التفهيم.

فإنّ من رجع إلى وجدانه رأى أنّ الوالد الذى جعل اسم ولده زيدا مثلاً تعهّد بأنّه كلّما أراد تفهيمه من طريق اللفظ استعمل هذا اللفظ، ومن أراد تفهيم جسم سيّال بارد بالطبع جعل مبرزه لفظ الماء، وهكذا وضع سائر الألفاظ الموضوعه لمعانيها.

ص: ١٣٢

١- (١) أى لا من طريق الإشاره ونحوها. م - ح - ى.

فعلى هذا، إذا قال الوالد: «جعلت اسم ولدى زيداً» مثلاً، لا يكون قوله:

«جعلت...» وضعاً، بل هو حاكٍ عن الوضع الذى هو التعهّد والالتزام النفسانى، وهكذا الأمر فى الوضع للمعانى الكلّيه.

وعلى هذا فكلّ مستعمل واضح، لأنّه يتعهّد بأن يفهم المعانى المخصوصه بالألفاظ المخصوصه عند إرادته تفهيمها بطريق الألفاظ، وأمّا عدم إطلاق الواضع على غير الجاعل الأوّل من المستعملين فليس إلّا لكونه أسبق فى هذا التعهّد، لا لكونه واضحاً دون غيره.

ولا- ينافيه كون الوضع لغهً بمعنى الجعل والتثبيت، فإنّ الواضع يجعل ويثبت على نفسه ذلك التعهّد والالتزام النفسانى، فالوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه موافق لمعناه اللغوى، كما يوافق أيضاً سائر موارد استعماله، مثل «وضع القانون» فى الحكومات الشرعيّه والعرفيه، فإنّه بمعنى التزام تلك الحكومه بتنفيذها فى الأمه.

فالمعنى الذى ذكرناه للوضع فى باب الألفاظ والمعانى مناسب لمعناه اللغوى ولسائر استعمالاته فى سائر الأبواب أيضاً (١).

هذا حاصل كلام بعض الأعلام الدخيل فى مراده فى المحاضرات.

نقد كلام المحقق الخوئى «مدّ ظله» فى حقيقه الوضع

ويرد عليه أولاً: أنّ كون كلّ مستعمل واضحاً وكون الفرق بين المستعمل الأوّل وسائر الأفراد بالسبق واللحوق زماناً خلاف الوجدان، ألا ترى أنّه لا يمكن القول بمساواتك مع سائر الناس فى جعل الاسم لولدك، إلّا أنّك حيث

ص: ١٣٣

سبقت إليه يطلق عليك الواضع، وإلا فسائر الناس أيضاً واضعون، لأجل تعهدهم النفساني باستعمال ذلك الاسم عند التفهيم من طريق اللفظ، لو كان الأمر كذلك لجاز لكل أحد تسميه ولدك قبل تسميتك.

فجعل الآباء أسماءً لأولادهم إنما هو لأجل كونهم أحقّ بذلك، لا- لمجرد كونهم أسبق زماناً، فهم الواضعون وسائر الناس يتبعونهم في استعمالاتهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى وضع المخترعين ومؤلفي الكتب اسماً لمخترعهم وكتابهم، وبالنسبة إلى وضع الألفاظ للمعاني الكلّية، كوضع لفظ «الماء» للجسم السائل البارد بالطبع، فإنّ الواضع إن كان هو الله تعالى - كما قاله المحقّق النائيني - فواضح، فإنّه أحقّ بوضع الألفاظ للمعاني، وأمّا على ما هو الحقّ من كون الواضع هو البشر فلا أنّ الواضع كان ذا مزيّة بالنسبة إلى سائر الناس، فلو كان يعرب بن قحطان مثلاً واضعاً للغة العربيّة وسائر الناس يتبعونه لكان ذلك لأجل خصوصيّة موجوده فيه لم تكن في غيره، وبتلك الخصوصيّة صار أحقّ بوضع هذه اللّغة، ولأجل هذه الأحقيّة يتبعه سائر العرب من دون مخالفه وإنكار، وإلا للزم على الناس تبعيّة كلّ فرد سبق إلى استعمال لفظ في معنى، وليس كذلك.

وثانياً: أنّ قوله: لا- يكون «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» وضعاً، بل هو كاشف عن الوضع الذي هو التعهّد والالتزام النفساني أيضاً خلاف الوجدان، لأننا إذا سألنا الواضع: ما تفعل بهذه الجملة؟ أجاب بأنّي في مقام الوضع، ولم يجب بأنّي في مقام إبراز الوضع وإظهاره، وكذلك الأمر في القوانين العرفيّة والشرعيّة، فإنّ نفس العبارات المصوّبه في مجلس التقنين قانون مجعول، لا أنّها حاكيه عنه، ونفس قوله تعالى: «أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ» حكم شرعي

موضوع، لا أنه مبرز له.

وبالجملة: إنَّ الوضع أمر إنشائي يتحقَّق باللفظ، فقول الواضع: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى» جملة إنشائية محقَّقه للوضع ومحصِّله له، لا- خبريّه حاكيه عنه، وهكذا في سائر الإنشائيات، فإنَّ البيع يتحقَّق بلفظ «بعت» والتزويج بلفظ «زوّجت» والتشريع الإلهي بلفظ «أفيموا الصَّلَاة» والقانون بنفس العبارات المصوّبه في المجلس، كما سيأتى تفصيله في باب الأوامر.

فتشبيّه «مدّ ظلّه» مسأله وضع الألفاظ بوضع القوانين، لإثبات دعواه باطل رأساً، فإننا لا- نسلم أن يكون الوضع بمعنى التعهّد والالتزام النفساني، لا في المشبّه ولا في المشبّه به.

وثالثاً: أنَّ اللفظ له استعمال مجازيّه كثيره - بل أكثر من الاستعمالات الحقيقيه كما يبيّن في المعاني والبيان - كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فهل يمكن القول بأنَّ للواضع والمستعملين (١) تعهداً آخر بالنسبه إلى المعنى المجازي، بمعنى أن لهم التزام: التزام بأنهم كلّما أرادوا تفهيم الحيوان المفترس من طريق اللفظ استعملوا لفظ الأسد، والتزام آخر بأنهم كلّما أرادوا تفهيم الرجل الشجاع من طريق اللفظ استعملوا أيضاً هذا اللفظ!؟

٥ - نظريّه المحقّق الاصفهاني في حقيقه الوضع، وهو المختار

إشاره

والحقّ ما ذهب إليه الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله - في حاشيته على الكفايه المسّماه بنهايه الدرايه - من أنّ الوضع أمر اعتباري لا واقعيّه له أصلاً.

ص: ١٣٥

١- (١) عطف «المستعملين» على «الواضع» لأنهم أيضاً واضعون، كالجاعل الأوّل في نظر المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه». م ح - ي.

وذكر لتقريب مرامه مقدّمه، وهى أنه لو كان أمراً واقعياً لكان لا- محاله عرضاً، لعروضه على اللفظ والمعنى، وأمّا كونه من الجواهر فلا يتصوّر أصلاً.

ويُردّ كونه من المقولات العرضيّة بوجهين:

أحدهما: أنّ الأعراض لا توجد إلّا فى موضوع، بخلاف الوضع، فإنّه يتعلّق بطبيعي اللفظ والمعنى، لا بوجودهما الخارجى، بل ولا بوجودهما الذهني، فإنّ الواضع إذا قال: «وضعت الماء بإزاء الجسم السّيال البارد بالطبع» كان الموضوع طبيعه لفظ الماء والموضوع له طبيعه الجسم السّيال البارد بالطبع، ولا- فرق بين أن يستعمل اللفظ فى المعنى أم لا، قلّ استعماله فيه أم كثر، فإنّ الاستعمال لا- يكون مقوماً للوضع، فلا- يتوقّف الوضع على وجود اللفظ، مع أنّه لو كان عرضاً لما تحقّق بدون معروضه، كما لا يوجد البياض بدون الجسم.

الثانى: أنّ موضوع العرض لا يمكن أن يكون معروضاً لأعراض متعدّده فى آنٍ واحد، بخلاف اللفظ، فإنّه يمكن أن يضع واضع اللّغه العربيّه مثلاً- لفظاً لمعنى، ويضع واضع اللّغه الفارسيّه ذلك اللفظ لمعنى آخر، فلو كان الوضع عرضاً لكان اللفظ معروضاً لعرضين فى زمان واحد، وهو ممتنع، كما يمتنع أن يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى زمان واحد ولو بإرادته شخصين.

إن قلت: إنّ للوضع إضافه إلى اللفظ وإضافه أيضاً إلى المعنى، فلم لا يكون من مقوله الإضافه التى هى من الحقيقتات؟

قلت: ليس كلّ شىء ذى إضافه داخلاً فى مقوله الإضافه، وإلّا لكان عالميّة تعالى من هذه المقوله، فإنّ العلم له إضافه إلى العالم وإضافه إلى المعلوم، وليس علمه سبحانه من تلك المقوله، لأنّ الجوهر والعرض من

خصائص الممكنات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إذا عرفت هذا فتبين لك أنّ الوضع أمر اعتبارى جعلى، وهو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، والأمور الاعتبارية كلها مشتركة فى أنه لا حظ لها من الواقعية أصلاً، بل مقامها أدون من الحقائق الذهنية، كالكيفية والنوعيه ونحوهما العارضه على المفاهيم فى الذهن، فإن لها واقعية ذهنية دون الاعتباريات، ضروره أنك إذا صرت مالكا لدار أو تزوجت بامرأه لم يحصل بينك وبين تلك الدار أو الامرأه ارتباط واقعى نسيمه بالملكيه أو الزوجيه، وكذلك الأمر فى باب الوضع، فإنك إذا سميت ولدك علياً مثلاً، لم يحصل بين لفظ «على» وولدك ارتباط واقعى، بل أنت اعتبرت الارتباط بينهما فقط.

فالأمور الاعتبارية التى منها الوضع ليس لها واقعية خارجيه ولا ذهنيه.

لكن بين الوضع وبين مثل الملكيه والزوجيه من الاعتباريات العقلائيه والشرعيه فرقاً، وهو أنّ الوضع ليس أمراً تسيبياً، بل هو أمر مباشرى قائم بالواقع، فإنه يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى بقوله: «وضعت هذا اللفظ بإزاء ذلك المعنى» بخلاف مثل الملكيه والزوجيه، فإن المتبايعين والزوجين يجريان عقد البيع والنكاح، ونفس العقد كـ «بعث» و «زوّجت» لا يكون ملكيه أو زوجيه، بل الملكيه والزوجيه أمران يعتبرهما الشارع والعقلاء (1) عقيب العقد.

فعمل المتعاقدين سبب للاعتبار الشرعى أو العقلائى، وعمل الواضع بنفسه هو الاعتبار.

ص: ١٣٧

١- (١) الأمور الاعتبارية بعضها تكون شرعية وعقلائيه معاً، وفى بعضها يفارق الشارع العقلاء، فتكون عقلائيه مثلاً لا شرعية، كملكيه الخمر والخزير. منه مدّ ظله.

ثم قال: لا- فرق بين اللفظ والإشارة في كون الارتباط بينهما وبين المعنى أمراً اعتبارياً، فإنَّ الوجدان قاضٍ بأنك إذا أشرت إلى زيد بإصبعك مثلاً فلنا أمران واقعيان:

أ - زيد، ب - توجيه إصبعك إليه بكيفيته خاصه، وأمّا دلالة هذا النحو من وضع الإصبع على أنك تشير إلى زيد فلا واقعيه لها أصلاً، لكنَّ العقلاء اعتبروا أنّ من وجّه إصبعه بهذه الكيفيته إلى شيء يريد تفهيمه والإشارة إليه، ولذا تختلف الإشارات باختلاف الأقوام والملل، لأجل تفاوت اعتبارهم.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى اللفظ والمعنى، إذ ليس بينهما ارتباط واقعي خارجي ولا ذهني، لكنَّ الواضع يعتبر الارتباط بينهما بحيث يفهم المعنى عند استعمال اللفظ (١).

هذا أصل مضمون كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في حاشيه الكفايه، وهو متين غايه المتانه.

إن قلت (٢): نعم، هذا كلام متين، لكنّه معنى دقيق لا يدركه العرف الذي هو الواضع.

قلت: إنّ العرف وإن لم يدركه في قالب الاصطلاحات من «الاعتبار» و«التسيب» و«المباشره» ونحوها، إلّا أنّه يفهم ويدرك أصل هذا المعنى، ألا ترى أننا إذا سألنا من يجعل اسماً لولده عن فعله، يقول في الجواب: إنّي أجعل لولدي اسماً ليسمى به عند الحاجة؟ وهل اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى إلّا هذا؟!

ص: ١٣٨

١- (١) نهايه الدرايه ١: ٤٤.

٢- (٢) هذا إشكال أورده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المحاضرات ١: ٥٠. م ح - ٥.

والأمر في المعاملات أوضح، فإنَّ العرف يفهم أنه إذا قال: «بعتك هذه الدار» خرجت عن ملكه ودخلت في ملك المخاطب، وإذا وقع بينه وبين امرأه عقد النكاح تصير زوجته شرعاً، وأما كون الملكيه والزوجيه أمرين اعتباريين فلا يفهمه أصلاً، لكنّه لا يضّرّ بدرك أصل المطلب.

والأمر كذلك في الوضع، فإنَّ من سمى ولده علماً يعرف أنّه لم يكن بين ولده وبين هذا الاسم ارتباط قبلاً، ويفهم أيضاً أنّه لا يريد من التسميه إلّا تفهيم ولده بهذا الاسم، وهذا معنى الاعتبار.

كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوالّ

ثمَّ إنّه رحمه الله قال: لا شبهه في اتّحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، فإنّه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غايه الأمر أنّ الوضع فيه حقيقي، وفي اللفظ اعتباري، بمعنى أنّ كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي، ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ، فإنّه كأنّه وضع على المعنى ليكون علامه عليه، فشان الواضع اعتبار وضع لفظ خاصّ على معنى خاصّ (1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظريه المحقّق الاصفهاني رحمه الله في وضع الدوالّ

وأورد على هذه الفقره من كلامه بعض الأعلام في المحاضرات بأنّ وضع العلم يتقوم بثلاثة أركان: الركن الأول: الموضوع وهو العلم، الركن الثاني:

ص: ١٣٩

الموضوع عليه وهو ذات المكان، الركن الثالث: الموضوع له وهو الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ، وهذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ، فإنه يتقوم بركنين: الأول: الموضوع وهو اللفظ، الثانى: الموضوع له وهو دلالته على معناه، ولا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه، وإطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهره فلا أقل من أنه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفه والاستعمالات الشائعه، مع أن لازم ما أفاده قدس سره هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه (١).

أقول: ظاهر كلامه وإن كان ما ذكره بعض الأعلام من قياسه المعنى الموضوع له على المكان الموضوع عليه العلم، لكنّه خلاف الواقع، فإنّ الصحيح أن يقاس دلالة اللفظ على المعنى على دلالة العلم على الموضوع له فى باب الدوال، أعنى دلالة العلم على كون المكان رأس الفرسخ، لا على الموضوع عليه فى ذلك الباب.

وعليه فلا يرد على كلامه إشكال بعض الأعلام.

لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ الوضع فى باب الدوال أيضاً اعتبارى كما فى باب الألفاظ، فإنّ العلم والمكان الموضوع عليه العلم وإن كانا أمرين واقعيين، إلّا أنّ دلالة العلم على كون هذا المكان رأس الفرسخ أمر اعتبارى (٢)، كما أنّ اللفظ والمعنى أمران واقعيان، لكن دلالته عليه اعتبارى،

ص: ١٤٠

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٥١.

٢- (٢) ويمكن تقرير المسأله بوجه آخر، وهو أن يقال: لنا فى باب الدوال ثلاث حقائق: أ - العلم، وهو الموضوع، ب - المكان الذى نصب عليه العلم، وهو الموضوع عليه، ج - كون ذلك المكان رأس الفرسخ، وهو الموضوع له. وأمّا فى باب الألفاظ والمعانى فليس لنا إلّا واقعيتان اثنتان: إحداهما: اللفظ، وهو الموضوع، والثانيه: المعنى، وهو الموضوع له. ولا ريب فى أنّ الارتباط بين الموضوع والموضوع له فى البابين أمر اعتبارى، فإنّ العلم لا يدلّ على كون ذلك المكان رأس الفرسخ إلّا بالجعل والاعتبار، كما أنّ اللفظ لا يدلّ على المعنى إلّا به. فالوضع فى كلا البابين أمر اعتبارى لا حظّ له من الواقعيه أصلاً. م ح - ٥.

فلا يصحّ الفرق بين البابين بجعل الوضع في باب الألفاظ اعتبارياً وفي باب الدوالّ حقيقياً.

لكن مع ذلك فأصل ما أفاده رحمه الله في حقيقه الوضع مقبول متين، كما عرفت.

ص: ١٤١

الجهه الرابعه: فى تقسيمات الؤضع

١ - تقسيمه بلحاظ كيفيه تحقّقه إلى التعينى والتعينى

بناءً على ما اخترناه من أنّ حقيقه الؤضع اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فهل المقسم فى تقسيمه إلى التعينى والتعينى هو الؤضع بمعناه الحقيقى، أو الأعمّ منه ومن المجازى؟

يمكن الذهاب إلى الأول، فإنّ اللفظ إذا كثر استعماله فى المعنى المجازى، بحيث يفهم منه هو من دون نصب قرينه، يعتبر أهل اللغه الارتباط بينهما، كما أنّ الشارع والعقلاء يعتبرون الملكيه والزوجيه مثلاً عقيب عقدى البيع والنكاح، ولا يجب أن يكون المعتر شخصاً واحداً خاصياً، فإنّ الأمور الاعتباريه إذا كانت واجده للضوابط الشرعيه المقرره لها يعتبرها الشارع، وإذا كانت واجده للضوابط العقلائيه المقرره لها يعتبرها العقلاء.

ويمكن توجيه الؤضع أيضاً كذلك، فقد يعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى واضح خاصّ، كما فى الؤضع التعينى، وقد يعتبره أهل اللغه، كما فى الؤضع التعينى، لتحقق الضابطه المقرره من قبلهم فيه، وهى كثره استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بحيث يستغنى عن القرينه، ففى كلّ مورد تحققت هذه الضابطه يعتبرون الارتباط بين اللفظ والمعنى، كما يعتبره الواضع الخاصّ فى الؤضع

التعيني.

فالوضع التعيني مصداق حقيقي له كالتعيني.

ويمكن الذهاب إلى الثاني والقول بخروج الوضع التعيني عن حقيقه الوضع، وكونه مصداقاً مجازياً له.

ولا- ينافيه صيروره المعنى المجازى معنىً حقيقياً بسبب كثره استعمال اللفظ فيه، إذ لا ملازمه بين حقيقته المعنى وبين كونه موضوعاً له، كما بيناه فى ذيل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى البحث عن حقيقه الوضع (1).

٢ - تقسيمه بلحاظ اللفظ الموضوع إلى الشخصى والنوعى

إنهم اتفقوا على شخصيته الوضع فى بعض الألفاظ، وعلى نوعيته فى بعض آخر، واختلفوا فى موردين:

توضيح ذلك: أن الواضع قد يتصور مادّه معيّنه وهيئه كذلك، بحيث يكون كلّ منهما دخيلاً فى وضع اللفظ، ولا ريب فى كون الوضع فى هذا القسم شخصياً (٢)، وله أمثله متعدده فى الأعلام الشخصيه وأسماء الأجناس، نحو زيد ورجل.

وقد لا يلاحظ مادّه معيّنه ولا هيئه خاصه، وإن حدّد اللفظ من جهه اخرى، ولا ريب فى كون الوضع فيه نوعياً، كالجمله الاسميّه، حيث تصدق فى ضمن «زيد قائم» وفى ضمن «عمرو عالم»، فلا دخل لمادّه خاصه فيها،

ص: ١٤٤

١- (١) راجع ص ١٢٤.

٢- (٢) لا يخفى عليك أن المراد بالشخصيه هنا غير ما سيأتى فى مسأله «إطلاق اللفظ وإرادته شخصه» فإنه هناك بمعنى شخص اللفظ الصادر من الالفاظ، بخلافه هنا، فإنّ الواضع وضع طبيعى لفظ «زيد» مثلاً لمعناه، لا خصوص اللفظ الصادر منه حين الوضع، لكنّه حدّده بحسب المادّه والهيئه. منه مدّ ظله.

وكذلك تصدق على «زيد قائم» و «القائم زيد» و «زيد قام» مع وضوح تغاير هيئاتها.

ولا مثال للوضع النوعى المتفق عليه غير الجملة الإسميه والفعلية ونحوهما.

وأما إذا كان خصوص المادّه أو الهيئه متعيّنه فاختلّفوا فى كون الوضع شخصيّاً أو نوعيّاً.

مثال الأوّل: مادّه المشتقّات، نحو مادّه «ضرب» وهى الضاد والراء والباء، فإنّها وضعت لما يقال له بالفارسيّه: «كتك» وتشكّل بأشكال مختلفه من الماضى والمضارع والمصدر وغيرها لأجل حصول معانٍ مخصوصه سوى معنى المادّه.

ومثال الثانى: هيئه المشتقّات، نحو هيئه «الفاعل» فإنّها وضعت لمن يتلبّس ويتّصف بالمبدأ فى ضمن أيّه مادّه تحقّقت.

ففى هذين الموردين ثلاثه أقوال:

أ - ما يستفاد من بعض كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله من شخصيّه الوضع فى كليهما.

ب - ما ذهب إليه المحقّق العراقى رحمه الله من نوعيته فيهما.

ج - والحقّ ما يستفاد من كلمات بعض الأعلام فى المحاضرات من التفصيل بين ما إذا كانت المادّه معيّنه، فشخصى، وما إذا كانت الهيئه كذلك، فنوعى.

بيان ذلك: أنّ الواضع إذا لاحظ مادّه خاصّه مثل «ض، ر، ب» بهذا الترتيب من دون أن يتقدّم بعض الحروف على بعض، ومن دون أن يزيد عليها أو ينقص عنها حرف فهو لاحظ الخصوصيه والشخصيه فى الحقيقه.

ولا يضرّ بها عدم تشخّص الهيئه، كما لا يضرّ بشخصيه الوضع فى الأعلام عدم تعيّن حركات آخر الكلمه الذى يتغيّر بمقتضى العوامل، فإنّ الواضع عند

وضع كلمه «زيد» لم يلاحظ حركه خاصه لآخره، وهو «الذال» واتفقوا مع ذلك على كون وضعه شخصياً، فكما لا يضرب بشخصيه الوضع عدم تشخص حركات آخر الكلمه، فكذلك لا يضرب بها عدم تعين الهيئه.

وأما الهيئه فهى مندمجه فى الماده غايه الاندماج، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن الماده، إذ لا وجود لها بدونها فى الوجود الذهنى فضلاً عن الوجود العينى، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتى فى مقام اللحاظ، فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولك: «كل ما كان على هيئه الفاعل» لا بشخصيتها الذاتيه، وهذا معنى نوعيه الوضع.

بخلاف الماده، فإنّ الواضع يلاحظ «ض، ر، ب» ويضع هذه الماده بشخصيتها لمعناها من دون أن يحتاج فى تصوورها أو ذكرها إلى هيئه أصلاً.

هذا توضيح ما يستفاد من كلام بعض الأعلام فى توجيه كون الوضع شخصياً فيما إذا تعينت الماده ونوعياً فيما إذا تعينت الهيئه (١)، وهو حق متين.

وهذه المسأله وإن لم تكن لها ثمره عمليه، إلّا أنّها تتكرر كثيراً فى كلمات الأصوليين، سيما المحقق الخراسانى رحمه الله.

٣ - تقسيمه إلى الأقسام الأربعة المعروفه

إشاره

(٢)

اعلم أنّ لكلّ من اللفظ والمعنى أصالة فى مقام الوضع، كأصالة الزوجين فى النكاح، فإنّ الواضع ينظر إلى كلّ من اللفظ والمعنى مستقلاً، بخلاف المستعمل، فإنّه ينظر إلى المعنى كذلك، وإلى اللفظ تبعاً، أى لأجل كونه مرآة للمعنى، فشأن الواضع بالنسبه إلى اللفظ كشأن صانع المرآه بالنسبه إليها، فكما أنّ

ص: ١٤٦

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٦٠.

٢- (٢) هذا التقسيم يكون بلحاظ المعنى المتصوّر والموضوع له. م ح - ٥.

صانع المرآه ينظر إليها بالأصالة، فالواضع أيضاً ينظر إلى اللفظ كذلك، وشأن مستعمل اللفظ كشأن مستعمل المرآه في عدم كون نظرها أصيلاً.

فإذا كان الواضع ينظر إلى كل واحد من اللفظ والمعنى مستقلاً فلا بد له من تصوّرهما عند الواضع، سواء فسّر الواضع بالمعنى المختار أو بأحد المعاني الأخرى.

مقامات البحث

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا بد من البحث في مقامات ثلاثة:

أ - في انحصار الواضع بحسب تصوّر العقل في أقسام أربعة، وبيان المراد منها.

ب - في إمكان هذه الأقسام.

ج - في وقوعها.

أما المقام الأول

فتوضيحه أن المعنى المتصوّر حين الواضع والموضوع له إما يتحدان في الكلّيه والجزئيه أو يتغايران، فالأقسام أربعة:

أ - ما يسمّى بالوضع (1) العامّ والموضوع له العامّ، وهو أن يتصوّر الواضع معنىً كلياً ويضع اللفظ لنفس ذلك الكلّي، كوضع أسماء الأجناس.

ب - ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يكون المتصوّر جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، كوضع الأعلام الشخصيه.

ج - ما يسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وهو أن يلاحظ الواضع

ص: ١٤٧

١- (١) المراد بالوضع هاهنا المعنى الذي يتصوّره الواضع. منه مدّ ظلّه.

معنى عامياً يكون وجهاً وعنواناً لأفراده ومصاديقه، بحيث يكون تصوّره تصوّراً لها بوجه، فيضع اللفظ بإزاء تلك الأفراد والمصاديق، لا بإزاء نفس ذلك الكلّي.

د - ما يسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهو أن يلاحظ معنى خاصّاً، أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيضع اللفظ بإزاء معنى كلّي شامل له ولغيره(١).

هذا وجه انحصار الوضع فى الأقسام الأربعة، وبيان المراد منها.

وأما المقام الثانى

فلا إشكال فى إمكان القسمين الأولين وإلا لما تحقّق وضع أصلاً.

نعم، اورد على الوضع العامّ والموضوع له العامّ، بأنّ الوضع لا يمكن إلّا بعد تصوّر اللفظ والمعنى، وتصور الشىء هو إيجاداه فى الذهن، والوجود سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً مساوق للجزئيه، كما قال الفلاسفه، فالواضع وإن تصوّر معنىً كليّاً إلّا أنّه صار بعد وجوده فى الذهن جزئياً، فالوضع فى هذا القسم عامّ والموضوع له خاصّ.

لكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الموضوع له ذات المتصوّر لا المتصوّر بغيره لحاظه ووجوده فى الذهن، فإذا تصوّر الواضع «الحيوان الناطق» مثلاً، يضع

ص: ١٤٨

١- (١) ولا يخفى عليك أنّه لا يجب عند تصوّر المعنى الكلّي أن يعرفه بالجنس والفصل، بل يكفى العلم به إجمالاً، كأن يعرف الإنسان بأنّه فى مقابل البقر والغنم وسائر الحيوانات، وإن لم يعرف ماهيته المنطقيّه. وكذلك لا يجب عند تصوّر المعنى الجزئى أن يكون مطلعاً على جميع خصوصياته، بل يكفى معرفته إجمالاً، فإنّك تسمّى ولدك عليّاً مثلاً، من دون أن تعرف وزنه ومقدار إدراكه وسلامته من الأمراض الباطنيه ونحوها. منه مدّ ظلّه.

لفظ الإنسان بإزاء ذات هذا المعنى، لا بقيد كونه ملحوظاً وموجوداً في الذهن حتى يكون الموضوع له خاصاً.

وبعبارة أدق: عند تصوّر شيء من الأشياء، سواء كان جزئياً أو كلياً يكون للمتصوّر ملحوظان: ملحوظ بالذات، وهو الصورة الحاصلة من ذلك الشيء في الذهن، وملحوظ بالعرض، وهو نفس ذلك الشيء وذاته.

والموضوع في القضايا الحملية (١) هو الملحوظ بالعرض لا بالذات، بدليل صدق القضايا التي محمولها الامتناع أو العدم، مثل قولنا: «شريك الباري ممتنع»، إذ لو كان الموضوع هو المتصوّر بالذات لكان هذه القضية كاذبه، لأنّ شريك الباري في الذهن موجود لا ممتنع، والممتنع هو وجوده الخارجي الذي يكون متصوّراً بالعرض.

والوضع أيضاً كذلك، أي لا يتعلّق بالملحوظ بالذات الذي هو الصورة الحاصلة في الذهن والمعنى الموجود فيه بقيد وجوده فيه، بل يتعلّق بالملحوظ بالعرض الذي هو ذات المعنى، فلا إشكال في إمكان الوضع العامّ والموضوع له العامّ، كالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، فلا بدّ من تركيز البحث حول القسم الثالث والرابع.

رأى المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام

قال المحقّق صاحب الكفاية بإمكان القسم الثالث أيضاً واستحاله الرابع.

وقال في توجيهه: وذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه،

ص: ١٤٩

١- (١) والقضايا الحملية أيضاً تتوقّف على تصوّر الموضوع والمحمول، كما يتوقّف الوضع على تصوّر اللفظ والمعنى. منه مدّ ظله.

بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفه له ولا لها أصلاً، ولو بوجه.

نعم، ربما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّاً كما كان الموضوع له عامّاً، وهذا بخلاف ما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ الموضوع له وهى الأفراد لا يكون متصوّراً إلّا بوجهه وعنوانه، وهو العامّ، وفرق واضح بين تصوّر الشىء بوجهه وتصوّره بنفسه، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

البحث حول كلام المحقق الخراسانى رحمه الله

وأورد عليه بأنّ الحقّ أنّهما يشتركان فى الامتناع على وجه، والإمكان على نحو آخر، إذ كلّ مفهوم لا يحكى إلّا عمّا هو بحذائه، ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً إلّا أنّها تغيّره عنواناً وماهيّة (2).

فحينئذٍ إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآه له فهما سيّان فى الامتناع، إذ العنوان العامّ كالإنسان لا يحكى إلّا عن حيثيه الإنسانيّه دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات، لخروجها من حريم المعنى اللابشرطى، والحكاية فرع الدخول فى الموضوع له، وإن كان المراد من شرطيه لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه

ص: ١٥٠

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤.

٢- (٢) بل قيل بتغاير مفهوم «الإنسان» مع مفهوم «الحيوان الناطق» وبكون الحمل فى قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» شايعاً صناعياً، لتغاير الموضوع والمحمول مفهومًا، وإن اتّحدا ماهيّةً ووجوداً، وانحصر الحمل الأوّلى الذاتى عند هذا القائل بقولنا: «الإنسان بشر» ونحوه. منه مدّ ظلّه.

فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان(١).

هذا ما أورده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» وبعض آخر على صاحب الكفاية.

وحاصله: أنّ الوضع إن كان مشروطاً بتصوّر المعنى من جميع الجهات يمتنع كلا القسمين، لأنّ الخاصّ كما لا يمكن أن يكون مرآة للعامّ، فكذلك العكس، لاستحالة حكاية العنوان العامّ عن التشخصات الفرديّة، وإن كان مشروطاً بمعرفته الإجماليّة فقط يجوز كلاهما، لأنّ تصوّر العامّ كما يجب معرفه الخاصّ وتصوره إجمالاً فكذلك العكس.

وأجيب عنه بوجهين:

كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

١ - ما قاله بعض الأعلام على ما في المحاضرات، من أنّ المفاهيم الكلّيّة المتأصّله كمفاهيم الجواهر والأعراض، كالحيوان والإنسان والبياض والسواد ونحو ذلك لا تحكى في مقام اللحاظ والتصوّر إلّا عن أنفسها، وهى الجهه الجامعه بين الأفراد والمصاديق، وكذلك بعض المفاهيم الانتزاعيّة(٢)، كالوجوب والإمكان والامتناع والأبيض والأسود وما شاكلها، فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

وأما العناوين الكلّيّة التى تنتزع من الأفراد والخصوصيّات الخارجيّة،

ص: ١٥١

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٥.

٢- (٢) عتبر الأستاذ «مدّ ظلّه» بالمفاهيم الاعتباريّة. م ح - ى.

كمفهوم «الشخص والفرد والمصداق» فهي تحكى في مقام اللحاظ عن الأفراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الإجمال، فإنها وجه لها، وتصورها في نفسها تصور لها بوجه وعنوان، إذ لا يمكن أن يكون مفهوم منتزعاً من الأفراد ولا يكون حاكياً عنها في مقام اللحاظ والتصور.

وبتعبير آخر: إن مرآتيه هذه العناوين للأفراد والأشخاص ذاتيه لها، فتصورها لا محاله تصور لها إجمالاً بلا إعمال عنايه في البين، فإذا تصورنا مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» مثلاً، فقد تصورنا جميع أفراده بوجه.

ويؤيده تعلق الحكم في القضايا الحقيقيه والخارجيه على الأفراد لا الطبيعه، فإذا قيل: «المستطيع يجب عليه الحج» أو قيل: «كل طالب في المدرسه مجد» كان الموضوع في القضيه الأولى أفراد المستطيع، سواء كانت موجوده بالفعل أو توجد في المستقبل، وفي القضيه الثانيه أيضاً أفراد الطالب في المدرسه، لكن خصوص الموجوده بالفعل منها، فلو لم يحك المفاهيم عن أفرادها أصلاً لاستحال الحكم عليها في هذه القضايا، مع أن الاستحاله واضحه البطلان(1).

نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله

ويمكن المناقشه فيه بالنقض تارة وبالحلّ اخرى:

أمّا النقض: فهو أن مفهوم «ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان» عباره اخرى عن «الإنسان الموجود»(2) فهو أيضاً مفهوم متأصّل جوهرى لا يمكن أن يكون حاكياً عن أفراده على رأيكم.

ص: ١٥٢

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٥٨.

٢- (٢) فإنّ مفهوم «الإنسان» أعمّ من أن يكون موجوداً ومعدوماً، والانطباق يقيده بالوجود، إذ لا يمكن الانطباق إلّا في ظرف الوجود. منه مدّ ظلّه.

وأما الحلّ: فهو أنّه من الواضحات أنّ التشخّصات الفرديّة من العلم والجهل والسواد والبياض وغيرها ليست داخله في مفهوم «ما ينطبق عليه الإنسان» فكيف يكون حاكياً عنها؟!

وكذلك مفهوم الشخص والفرد والمصداق.

وأما مسألة القضايا الحقيقيّة والخارجيّة فإنّ المنطقيين وإن قالوا: إنّ الحكم فيها تعلّق بالأفراد، لكن لا بدّ من أن يكون مرادهم من الأفراد، الوجودات المتكثّرة، لا- التشخّصات الفرديّة، فإنّ عدم كون خصوصيات الأفراد من الزمان والمكان والعلم والجهل وأمثالها داخله في مفهوم موضوع القضايا من الواضحات، فكيف يمكن أن يكون حاكياً عنها؟!

والحاصل: أنّ ما ذكره للدفاع عن صاحب الكفايه بالنسبه إلى بعض العناوين الكليّة باطل، لامتناع أن يكون الكليّ مرآة للأفراد، سواء كان أصيلاً أو انتزاعياً.

٢ - وأجيب أيضاً عنه بأنّ الكليّات إذا كانت ملحوظه بنحو الإهمال والجمود لم تكن حاكية عن الأفراد والمصاديق، وأما إذا كانت ملحوظه بنحو السريان في الأفراد والجريان فيها فلا- إشكال في كونها حاكية عنها ومرآة لها، فيمكن الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بهذا اللحاظ.

وفيه: أنّه لا تتحقّق الأفراد للطبيعه إلّا بعد طيّ مراحل ثلاث:

أ - وجود الطبيعه، ب - تعدّد الوجود، ج - امتياز كلّ فرد عن غيره من الأفراد بالخصوصيات والتشخّصات الفرديّة.

والماهية نسبتها إلى الوجود والعدم سواء، فإنّها من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجوده ولا معدومه، فأصل الوجود ليس داخلها فيها، فضلاً عن تعدّده والخصوصيات الفرديّة.

إن قلت: فما معنى قولهم: إن المطلق هو طبيعه الساريه فى الأفراد؟

قلت: هذا المعنى وإن تسالم عليه المشهور ومنهم المحقق الخراسانى رحمه الله، إلما أنّ البرهان الذى ذكرناه يدلّ على خلافه، وسيجئ فى باب المطلق والمقيّد أنّ للمطلق معنى آخر، وهو أنّ «تمام الموضوع هو الماهية».

نعم، لو لوحظ الأفراد مع لحاظ الماهية لأمكن الوضع للأفراد، لكنّه من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من إمكان القسم الثالث غير تامّ.

ويبيّده أيضاً أنّا لو فرضنا إمكانه لكان من أقسام المشترك اللفظى، لتكثر الموضوع له بتكثر الأفراد، وهو يستلزم أن يكون لنا مشترك لفظى بين معانٍ كثيره غايه الكثره، وهو بعيد من الأذهان.

إن قلت: بين المقام وبين المشترك اللفظى فرق من وجهين: أحدهما: أنّ الوضع هناك متعدّد وفى المقام واحد، الثانى: أنّ المعانى فى المشترك اللفظى متغايره من حيث الماهية، وهاهنا متّحده، فليس المقام من قبيل المشترك اللفظى.

قلت: ما ذكر من الوجهين ليس بفارق، إذ لا- دخل لتعدّد الوضع، أو تغاير الماهيات فى قوام المشترك اللفظى، بل الملاك فيه تعدّد المعانى الموضوع لها وتغايرها ولو بحسب الخصوصيات الفردية، سواء كانت تحت ماهية واحده أو تحت ماهيات مختلفه، كان الوضع واحداً أو متعدّداً.

وبالجمله: لو فرض إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لتعدّد الموضوع له بتعداد الأفراد، ويلزم منه أن يكون لفظ واحد - كلفظه «من» على

القول بكون وضع الحروف كذلك - مشتركاً لفظياً بين ملايين معنى، وهو وإن أمكن عقلاً، إلّا أنّه بعيد من الأذهان.

كلام صاحب الكفاية والمحقق العراقي في القسم الرابع

وأما القسم الرابع: فقال المحقق الخراساني رحمه الله وتلامذته باستحالته.

واستدل (١) عليه بأنّه لو كان الآله لملاحظه الكلّي هو الفرد والخصوصيّة، كعنوان «زيد» مثلاً، فامتناعه واضح، ضروره أنّ الفرد والخصوصيّة يباين مفهومهما مع مفهوم العامّ والكلّي، ومعه لا- يمكن جعله وجهاً وعنواناً له، وأمّا لو كان آله اللحاظ هو الكلّي المقيد، كالإنسان المتقيد بالخصوصيّة الزيديّة أو العمريّة، ولو بنحو دخول التقيد وخروج القيد، فكذلك أيضاً، فإنّه مع حفظ جهه التقيد بالخصوصيّة فيه يباين لا- محاله مفهومهما مع الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصّه وغيرها، ومع إلغاء جهه التقيد وتجريده عن الخصوصيّة ولحاظه بما أنّه قابل للانطباق عليه وعلى غيره يرجع إلى عموم الوضع والموضوع له (٢).

مقاله المحقق الرشتي في القسم الرابع

وذهب المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي (٣) صاحب كتاب «بدائع الأفكار» إلى إمكانه، ولعلّ مراد صاحب الكفاية رحمه الله ببعض الأعلام في قوله: «ولعلّ خفاء

ص: ١٥٥

١- (١) المستدلّ هو المحقق العراقي رحمه الله في نهايه الأفكار، وهذا الاستدلال توضيح ما في الكفاية، كما قال الأستاذ «مدّ ظلّه».

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٤، ونهايه الأفكار ١ و ٢: ٣٧.

٣- (٣) كان من أجلاء تلامذه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

ذلك على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجِباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً» (١) هو هذا المحقق.

وكيف كان فقد استدلل لإمكانه بوقوعه، فإن الواضع للفظ الحيوان مثلاً- رأى من البعيد شبحاً ذا حس وحركه اختياريه، وبملاحظته تصوّر مفهوم الحساس المتحرّك بالإرادته، ثم وضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي، لا للشبح المرئي الجزئي (٢).

والأحسن أن يمثّل له (٣) بوضع الألفاظ والأسمى للمخترعات والمصنوعات، فإن صانع السيّاره مثلاً تصوّر مصنوعه الموجود في الخارج، ثم وضع لفظ السيّاره لمعنى كلّي شامل لها ولسائر الأفراد التي تصنع في المستقبل، وواضح أنّ هذا من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ الوضع في هذا القبيل من الأمثله عامّ، كما كان الموضوع له عاماً، إذ تصوّر الخاصّ فيها يوجب تصوّر العامّ بنفسه لا بوجهه وعنوانه (٤).

أقول: إنّنا وإن قلنا بتماميه ما استدلل به لامتناع هذا القسم في دوره السابقه، إلّا أنّ مقتضى التحقيق خلافه.

فإنّ مغايره مفهوم الفرد لمفهوم الكلّي لا يوجب عدم تصوّر الكلّي بالوجه والعنوان عند تصوّر الفرد بعد اتّحاد ماهيّتهما.

ص: ١٥٦

١- (١) كفايه الأصول: ٢٤.

٢- (٢) بدائع الأفكار: ٤٠.

٣- (٣) والمحقق الرشتي رحمه الله مثّل له بأمور: منها: أنّ الطيب يخترع معجوناً مركّباً من امور في علاج مرض، ويضع لفظاً بإزائه، لا من حيث كونه ذلك المركّب، بل من حيث اشتماله على تلك الفائده. م ح - ي.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٢٤.

ألا ترى أنّ بعضهم قالوا بمغايره الإنسان والحيوان الناطق مفهوماً، ومع ذلك لا ريب في كون الإنسان حاكياً عن الحيوان الناطق، فالتغاير مفهوماً لا يضرّ بالحكاية، فتصوّر زيد مثلاً يوجب تصوّر الإنسان، سيّما إذا لاحظنا زيدياً بالكليّ المقيّد، أعني «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» بنحو دخول التقيّد وخروج القيد، ضروره أنّ لحاظ التقيّد يتوقّف على لحاظ طرفيه، فكيف يمكن تصوّر «الإنسان المتخصّص بالخصوصيّات الزيديّة» من دون تصوّر نفس الإنسان بأيّ وجه من الوجوه؟!

فانظر إلى وجدانك إذا قلت: «رقبه مؤمنه» فهل يصحّ لك أن تقول: ما تصوّرت «الرقبه» أصلاً، معتذراً بأنّك لاحظت الرقبه المقيّده بالإيمان، لا الرقبه بنحو الإطلاق؟!

وبعبارة أدقّ: الفرد هو الماهية الموجوده المتخصّصه بالخصوصيّات الفرديّة، فإذا تصوّرنا زيدياً أو الإنسان المقيّد بالخصوصيّات الزيديّة بنحو دخول التقيّد تصوّرنا أولاً ماهية الإنسان الموجوده، ثمّ تشخّصها بالخصوصيّات الزيديّة.

فالفرد يكون عنواناً ومرآةً للماهية، لدخولها فيه، فتصوّره يستلزم تصوّرها، لكن لا بنفسها، بل بوجهها وعنوانها.

ويؤيّد أنّ الماهية دخيله في التسميه (1)، ألا ترى أنّك إذا سمّيت ولدك زيدياً لو سئلت عن أنّك لِمَ لم تجعل اسمه السياره؟ قلت في الجواب: هو إنسان، فلا بدّ له من أسماء الإنسان، وليس هذا الجواب إلّالأجل دخول ماهية الكليّ في الفرد، إذ لو لم يكن المعنى الخاصّ حاكياً عن العامّ لما أثار العامّ في تسميه الخاصّ، فلحاظ الفرد يستلزم لحاظ الكليّ.

ص: ١٥٧

١- (١) أي في جعل الاسم للأفراد والمصاديق. م ح - ي.

لا- يقال: نعم، لكن تصوّره يوجب تصوّر الكلّي بنفسه لا بعنوانه، فيكون من قبيل الوضع العامّ، وهو - كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله - خارج عن محلّ الكلام.

فإنّه يقال: كلّما، فإنّ الوالد عند تسميه ولده لا يتصوّر إلهذا المولود الخارجى، من دون أن يكون له تصوّر آخر هاهنا، لكن تصوّره بنفسه يوجب تصوّر ماهيته الكلّيّه بوجهها، لدخلها فيه وفى تسميته، فيكون وجهاً لها.

وأما قول المنطقيّين: «الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً» فمردود بعد شهاده البرهان على خلافه.

والحاصل: أنّ الخاصّ يكون مرآة للعامّ، لأنّه ماهيّة وجود وتخصّص بالخصوصيات الفرديّه، فلا يمكن تصوّره بدون تصوّر العامّ بنفس التصوّر المتعلّق بالخاصّ، وأمّا العامّ فلا- يمكن أن يكون مرآة للخاصّ، لأنّه عبارته عن الماهيّة، ولا- دخل للوجود والتشخصات الفرديّه فيها، لأنّها من حيث هى ليست إلهى، لا موجوده ولا معدومه، كما تقدّم.

فلا بدّ من القول باستحاله القسم الثالث وإمكان الرابع، عكس ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله وتلامذته.

نظريه المحقّق العراقى رحمه الله حول عموم الوضع والموضوع له

وللمحقّق العراقى رحمه الله فى معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ تحقيق، وهو أنّه يتصوّر على نحوين:

أ - أنّ الواضع لاحظ معنى كلياً بنحو الماهيّة المهمله التى لا قيد لها أصلاً، حتّى قيد الإطلاق التى يعبر عنها بالماهيّة اللابشرط المقسمى، ووضع اللفظ له، كما إذا تصوّر معنى الإنسان من دون أى قيد، ووضع اللفظ له.

ب - أن يتصوّر الماهية المقيّده بالإطلاق والسريان في الأفراد، كما إذا تصوّر الحيوان الناطق السارى في الأفراد، ووضع لفظ الإنسان له.

وثمره هذين النحوين لزوم التجوّز في مثل قولنا: «زيد إنسان» على الثانى دون الأوّل، لأنّ زيدا لم يكن الإنسان السارى في الأفراد، فلا بدّ من تجريد المحمول من قيد السريان، واستعماله في نفس الماهية، فيكون مجازاً، بعلاقة الكلّ والجزء، وأيضاً يستلزم تقييد المطلق التجوّز على الثانى دون الأوّل، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبه» ثمّ قال: «لا تعتق رقبه كافر» فلا محاله كان مراده من الرقبه فى الحكم الأوّل خصوص المؤمنه، فلم يستعملها فى الماهية الساريه فى الأفراد المؤمنه والكافره، بل استعملها فى نفس الماهية، فيكون مجازاً على المعنى الثانى دون الأوّل، إذ إرادته الرقبه المؤمنه تكون من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول على الأوّل، وهو لا يستلزم التجوّز.

هذا كلّ على ما هو المشهور من معنى الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

ثمّ إنّه رحمه الله اختار معنى آخر له، وذكر لتوضيحه مقدّمه فلسفيّه، وهى:

أنّ الحقّ الذى كشف عنه التحقيق هو أصله الوجود، وأنّ الماهية أمر اعتبارى ينتزعه العقل عن كلّ مرتبه من مراتب الوجود التى لا تكاد تتناهى مراتبه فى القوه والضعف، إذ كلّ مرتبه من تلك المراتب إذا تصوّرها العقل بحدودها التى تنتهى إليها انتزع منها عنواناً خاصاً بتلك المرتبه يسميه الاصطلاح الفنى بالماهيّه، مثلاً الوجود يسير فى الجوهر المحسوس، فإذا لاحظته العقل فى مرتبه كونه شاغلاً للحيز والمكان، قبل أن يصل سيره إلى النموّ انتزع منه عنوان الجسم فقط، وإذا سار الوجود واستكمل مرتبه النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبه عنواناً خاصاً بها يسمّى بالنبات، وهكذا كلّما سار

الوجود وترقى من مرتبه إلى أعلى وأكمل من الأوّل انتزع العقل من تلك المرتبه التي إنتهى إليها عنواناً خاصاً بها يسمّى باسم من أسماء الماهيات المعروفه(١).

فهذا هو معنى كون الوجود أصيلاً والماهيه أمراً اعتبارياً، فإنّ الحقيقه ذات الأثر هو الوجود، والماهيه هي العنوان الذى يشار به إلى مرتبه ذلك الوجود، لا- أنّها شيء في قبال الوجود، وبذلك أتضح لك معنى الكلّي الطبيعي، وأنّه هو العنوان المنتزع من مرتبه خاصه من الوجود السعّي المتحقّق في ضمن الوجودات الشخصيه التي تكون أفراداً لذلك الكلّي، وعليه يكون معنى الفرد هو الوجود الشخصى الذى ينتزع منه عنوان خاصّ به يسمّى حصّه من الكلّي الطبيعي، وبهذا تعرف المراد بالكلّيّه الدارجه بين أهل الفنّ من أنّ الطبيعي نسبته إلى الأفراد نسبه الآباء إلى الأبناء، لا نسبه الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، أى أنّ كلّ حصّه تكون نسبتها إلى الفرد الذى تنتزع منه نسبه الأب الواحد إلى ولد واحد.

هذه هي المقدمه المذكوره في كلامه رحمه الله.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ كلّ مرتبه من مراتب الوجود السعّي إذا لاحظناها بآثارها وحدودها مع قطع النظر عن اقترانها بالمشخصات الخارجيه وسريانها في الوجودات الشخصيه أمكن انتزاع عنوان خاصّ بتلك المرتبه يعبر عنه بالكلّي الطبيعي، وهي طريقه المشهور في تصوّره، وبما أنّ تلك المرتبه من الوجود السعّي ساريه في الوجودات الشخصيه ومقترنه بالمشخصات الجزئيه يكون مطابق ذلك العنوان المعبر عنه بالكلّي الطبيعي

ص: ١٦٠

سارياً في الوجودات الشخصيّه أيضاً بسريان الوجود السعيّ فيها، وحينئذٍ يمكن ملاحظه تلك المرتبه من الوجود السعيّ في حال سريانها في الوجودات الشخصيّه واقترانها بالمشخصّات الجزئيه بحصول صورته تلك المرتبه في الذهن مع ما يلزمها من المشخصّات التفصيليه، فيوضع اللفظ بإزاء هذه الصورة نفسها، وإن كان حصولها في الذهن مستلزماً لتصوّر مشخصّات تلك المرتبه تفصيلاً.

فإن قلت: هذا النحو من الوضع يستلزم تصوّر الموضوع له، وهي المرتبه الخاصّه من الوجود السعيّ الساري في جميع الوجودات الجزئيه، وتصور الموضوع له المزبور يستلزم تصوّر تلك الوجودات الجزئيه التي لا نهايه لها، وهو محال.

قلت: لا اختصاص لهذا الإشكال بهذا المقام، بل هو يتوجّه على كلّ مسأله ينشأ الحكم فيها على ما لا نهايه له، كالقضيّه الحقيقيه التي يتناول الحكم فيها جميع أفراد الطبيعه المحقّقه والمقدّره، فكما يكون العنوان مرآهً لملاحظه ما ينطبق عليه من الأفراد إجمالاً كذلك يكون العنوان العامّ في المقام مرآهً لملاحظه تلك المرتبه من الوجود السعيّ وما يسرى فيه من الأفراد، وهذا نحو آخر من الوضع العامّ والموضوع له العامّ (1)، إنتهى.

نقد نظريّه المحقّق العراقي رحمه الله

وفيه - كما قال سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» - أنّ كلّ فرد من أفراد أيّ كلى فرض فهو مشتمل على تمام حقيقه كليّه وطبيعيّه، فكّل فرد يتحقّق فيه الطبيعي

ص: ١٦١

١- (١) بدائع الأفكار ١: ٣٤، وهذا الكتاب ألفه آيه الله الميرزا هاشم الآملي قدس سره من تقريرات المحقّق العراقي رحمه الله، والمطلب موجود في كتاب نهايه الأفكار الذي قرره المحقّق الشيخ محمّد تقى البروجردى رحمه الله من أبحاثه أيضاً بيان آخر، فراجع. م ح - ٥.

بتمامه، فزيد إنسان تامّ، لا حصّه منه، وعمرو أيضاً إنسان تامّ آخر، وهكذا، ولو كان للطبيعي وجود واحد سعيّ منتشر في الأفراد لكان قولنا: «زيد إنسان» مجازاً، فإنّ زيدا على هذا لم يكن إنساناً تامّاً، بل حصّه منه، ولا أظنّ أن يلتزم أحد بذلك، فإنّ كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر وهكذا متّحد في الخارج مع الإنسان بتمامه لا مع حصّه منه.

على أنّه إن لم يكن للطبيعي سوى الأفراد شيء في الخارج، فأين الوجود السعيّ الذي ادّعاه؟! وإن كان له وجود غير وجودها كما هو ظاهر كلامه فهذا كّر على ما قرّ، إذ على هذا كان نسبه الطبيعي إلى الأفراد نسبه الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين، لا نسبه الآباء إلى الأولاد، وهذا ينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمداني القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحده الشخصيّة.

وأما نحن فمع كوننا قائلين بأصالة الوجود نقول بأنّ نسبه الطبيعي إلى الأفراد نسبه الآباء إلى الأولاد، فإنّ الطبيعي موجود بوجود كلّ فرد فرد كما عرفت، فزيد مع كونه فرداً إنسان تامّ، وهكذا عمرو وبكر وخالد وغيرهم من أفراد الإنسان (١).

فالحقّ ما ذهب إليه المشهور في تصوير الوضع العامّ والموضوع له العامّ، ولا ينافيه القول بأصالة الوجود.

وحاصل البحث في المقام الثاني إمكان ثلاثه من الأقسام الأربعة، واستحاله قسم واحد، وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

ص: ١٦٢

فلا إشكال في وقوع عموم الوضع والموضوع له، فإنّ الوضع في أسماء الأجناس كذلك. وأما خصوصهما ففيل بوقوعه أيضاً، ومثّل له بالأعلام الشخصيّة.

وفيه: أنّ الجزئيّه تساوق الوجود، فإن اريد بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أنّ لفظ زيد مثلاً وضع للملحوظ بالذات وهو الصورة الحاصلة من وجوده الخارجى فى الذهن فهذا يستلزم عدم صحّه إطلاقه على زيد الخارجى بنحو الحقيقه، لتغير الوجود الخارجى مع الوجود الذهنى، فلا يمكن أن يقع فى الذهن ما فى الخارج بوصف كونه فى الخارج، ولا أن يقع فى الخارج ما فى الذهن بوصف كونه فى الذهن، فلا يصحّ أن يقال: «هذا الجالس زيد» إلّا بنحو من التجوّز والعنايه، مع أنّ الضروره قاضيه بخلافه.

وإن اريد به أنّه وضع للملحوظ بالعرض أعنى لوجوده الخارجى، فهذا يستلزم أوّلاً: أن تكون القضيه الممكنه ضروريّه، فإنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيه ممكنه بلا إشكال، لعدم كون الوجود ولا العدم ضروريّاً لزيد، كما أنّ الإنسان ليس ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم، مع أنّنا لو قلنا بوضع لفظ زيد لوجوده الخارجى لكان هذه القضيه ضروريّه بشرط المحمول، لأنّ قولنا: «زيد موجود فى الخارج» يكون بمعنى «هذا الشئ الموجود فى الخارج موجود فى الخارج».

وثانياً: أن لا يصحّ قولنا: «زيد كان معدوماً فصار موجوداً» إلّا مجازاً.

فلم يوضع ألفاظ الأعلام لوجوداتها الذهنيه ولا لوجوداتها الخارجيه، وليس لنا أمر ثالث جزئى حتّى يكون الوضع بإزائه من قبيل الوضع الخاصّ

والموضوع له الخاصّ.

إن قلت: فكيف الوضع في الأعلام؟

قلت: الظاهر أنّ الموضوع له فيها عامّ، لكن ليس له في الخارج إلمصداق واحد، وذلك بأنّ لفظ زيد مثلاً وضع لأوّل مولود مذكّر أبوه عمرو بن بكر وأمه هند ابنه خالد، وهذا مفهوم كلّى ليس له في الخارج إلفرد واحد، كمفهوم واجب الوجود.

فالأعلام الشخصيّة مثال لعموم الوضع والموضوع له.

وإن أبيت إلّا عن تسميته بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ فلا بدّ من توسعه في مفهوم كلمه الخاصّ، بأن يُقال: له مصداقان: أحدهما: الجزئي الموجود ذهنياً أو خارجاً، ثانيهما: المفهوم الكلّي المنحصر في فرد واحد.

ص: ١٦٤

فى وضع الحروف

الوضع فى الحروف

اشاره

(١)

اختلفوا فىه على أقوال:

١ - نظريه المشهور فىه

المشهور بين علماء العربيه أنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له خاصّ، فالواضع حين وضع كلمه «من» تصوّر مفهوم «الابتداء» لكن لم يضعها لذلك المفهوم العامّ المتصوّر، بل وضعها لمصاديقه وأفراده.

٢ - رأى المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وضع الحروف

اشاره

والمحقّق صاحب الكفايه ذهب إلى عموم الوضع والموضوع له بل المستعمل فىه أيضاً فى الحروف، فإنّه قال:

وأما الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهم أنّه وضع الحروف وما

ص: ١٦٥

١- (١) البحث فى وضع الحروف بحث علمى طويل الذيل ويوجب تربيّه الذهن، بل يمكن أن يترتب عليه ثمرات عمليّه أيضاً فى بعض المباحث الآتيه، مثل مسأله رجوع الشرط فى الواجب المشروط إلى الهيئه كما عليه المشهور، أو إلى الماده كما عليه الشيخ الأعمش، فيمكن أن يقال: إنّ الماده قابله للتقييد، لأنّ لها معنىً اسمياً ذا إطلاق، وأما الهيئه التى لها معنى حرفى فلا تقبل التقييد إلا إذا كان ما وضع له الحروف عامّاً. وترتيب هذه الثمره على البحث وإن كان لا يخلو عن إشكال، إلا أنّه مسأله مهمّه فى نفسه، ويمكن أن يترتب عليه فى مبحث مفهوم الشرط كون أدواته ذا إطلاق وعدمه. منه مدّ ظلّه.

الحق بها من الأسماء كما توهم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً.

والتحقيق حسبما يؤدّي إليه النظر الدقيق أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأنّ الخصوصيّة المتوهمه إن كانت هي الموجه لكون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كلياً^(١). ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً

ص: ١٦٦

١- (١) كما إذا استعملت في مقام الأمر، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصره إلى الكوفه» فإنّ كلمه «من» استعملت في كليّ الابتداء من البصره، لأنّ المأمور به قبل وجوده لا يتصوّر أن يكون جزئياً، وبعد وجوده في الخارج لا يمكن أن يكون مأموراً به، فإنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فالمأمور به وقيوده في مقام تعلّق الأمر لا يكون إلّا كلياً. وبعبارة اخرى: هل تعلّق الأمر بالسير المتحقّق في الخارج أو بمفهومه؟ لا يعقل الأوّل، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، فلا بدّ من أن يتعلّق بالمفهوم الذي هو عنوان كليّ لا محاله. بل الأمر كذلك في الإخبار عن المستقبل، كما إذا قال: «سوف أسير من النجف إلى كربلاء» من دون ذكر نقطه ابتداء السير ومقصده وزمانه ومن هو يصاحبه في هذا السير وسائر الخصوصيّات، فلا ريب في كون هذا السير بجميع قيوده كلياً. ولا يمكن القول بأنّ استعمال الحروف غلط أو مجاز فيما إذا استعملت في مقام الأمر والإخبار عن المستقبل، وحقيقه فيما إذا استعملت في مقام الإخبار عن الماضي، بل جميع هذه الاستعمالات صحيحة وحقيقه. فلا دخل للجزئيّه الخارجيه في معاني الحروف. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقّق الخراساني رحمه الله. وفيه: أنّه خلط بين الخصوصيّة الخارجيه والخصوصيّة المبحوث عنها، توضيح ذلك: أنّه لا فرق بين «سرت من البصره إلى الكوفه» و «سر من البصره إلى الكوفه» في مفاد كلمه «من» عند المشهور، فإنّها في كليهما تدلّ على الابتداء الخاصّ، وهو الابتداء الذي له إضافه إلى السير وإضافه اخرى إلى البصره. نعم، في المثال الأوّل خصوصيّات اخر معيّنه بحسب الخارج، مثل زمان السير ونقطه ابتدائه، لكن لا يدعى المشهور بدخل هذا النوع من الخصوصيّات في معاني الحروف، لأنّها لا ترتبط بمقام دلالة اللفظ، ألا ترى أنّنا دقّقنا النظر في قول القائل: «سرت من البصره إلى الكوفه» لا- نفهم منه زمان السير ولا نقطه شروعه. والحاصل: أنّ الخصوصيّات الدخيله في ماوضع له الحروف عند المشهور دخيله فيه مطلقاً، سواء في ذلك الحروف المستعمله في جنب الماضي أو الأمر أو المستقبل، وأمّا الخصوصيّات الخارجيه التي لا- تتحقّق إلّا في الجمل الخبريه الماضويه فلا- بحث فيها؛ لعدم ارتباطها بمقام دلالة اللفظ. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في مبحث دلالة الفعل على الزمان من مباحث المشتقّ. م ح - ٥.

إضافياً وهو كما ترى.

وإن كانت هي الموجه لكونه جزئياً ذهئياً، حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حاله لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلفى الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلفى مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه بأنه ما دل على معنى في غيره (١)، فالمعنى وإن كان لا محاله يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان اللحاظ واحداً.

إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهه أن تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بد منه في استعمال الألفاظ (٢)، وهو كما ترى.

ص: ١٤٧

١- (١) فكلمه «من» مثلاً وضعت للابتداء الذي لوحظ وصفاً وحالة للغير. منه مدّ ظله في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.
٢- (٢) توضيح ذلك: أن الاستعمال فعل اختياري متعلق باللفظ والمعنى، فلا يمكن أن يتحقق إلا بعد تصوّر اللفظ المستعمل والمعنى المستعمل فيه كليهما، فلو كانت كلمه «من» بمعنى «الابتداء الذي لوحظ حاله للغير» فلا بد لنا حين الاستعمال مضافاً إلى اللحاظ المتعلق باللفظ من لحاظين آخرين في ناحيه المعنى: أحدهما: ما يكمل به المعنى، وهو يتعلّق بالابتداء بما أنه حاله للغير، والثاني: ما نحتاج إليه لأجل الاستعمال، وهو يتعلّق بمجموع المعنى أعني «الابتداء الذي لوحظ حاله للغير». إن قلت: يمكن الاكتفاء بلحاظ واحد في ناحيه المعنى محصّل لكلا الغرضين. قلت: لا يمكن ذلك، لأنّ اللحاظ المحتاج إليه لأجل الاستعمال متأخر عن اللحاظ المكمل للمعنى، فلا يعقل دخل لحاظ واحد في كلتا المرتبتين، ليحصل به كلا الغرضين. وبالجملة: إن اريد بجزئيه معاني الحروف الجزئيه الذهئيه - كما هو ظاهر كلامهم - فلا بد من الفرق بينها وبين الأسماء، بأن استعمال الأسماء في معانيها لا يحتاج إلى أكثر من لحاظين: أحدهما يتعلّق باللفظ، والآخر بالمعنى، بخلاف الحروف، فإنّها تحتاج إلى لحاظات ثلاثه: أحدها يتعلّق باللفظ، والثاني بجزء المعنى، ليكمل ويتم به، والثالث بالمعنى الكامل، ليستعمل اللفظ فيه، وهل يمكن الالتزام بهذا الفرق؟! منه مدّ ظله في توضيح كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل «سر من البصره» إلا بالتجريد وإلقاء الخصوصيّة.

هذا، مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كالحاظه في نفسه في الأسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى.

وبالجمله: ليس المعنى في كلمه «من» ولفظ «الابتداء» مثلاً إلا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآله، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمه «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صح استعمال كلّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، وهو باطل بالضروره كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حاله لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرّه.

فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ نحو إرادته المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته(١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في وضع الحروف

أقول: كلامه رحمه الله في مقام الفرق بين الاسم والحرف ذو احتمالين:

أ - أنّ الفرق بينهما إنّما هو شرط الواضع، بمعنى أنّه شرط على المستعملين وألزمهم بأن لا يستعملوا الاسم إلّا فيما إذا لوحظ المعنى مستقلاً، ولا الحرف إلّا فيما إذا لوحظ حاله للغير.

وفيه أولاً: أنّه ليس في معاجم اللغة من هذا الشرط والإلزام عين ولا أثر، فمن أين علمتم به مع أنّ هذه المعاجم هي الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذه الأمور؟!

وثانياً: لا يجب رعايه شروط الواضع فيما إذا لم يكن لها دخل فيما وضع له.

نعم، لو قلنا بأنّ الواضع هو الله سبحانه لوجب اتباع جميع أوامره التي منها شرط الواضع، بخلاف ما إذا قلنا بأنّه هو البشر كما عرفت.

إن قلت: فكيف يجب رعايه الشروط التي في ضمن العقد حيث يجب على المشتري خياطه الثوب التي التزم بها في ضمن عقد البيع؟

قلت: لزوم رعايه هذا القسم من الشروط إنّما هو لأجل قبولها من قبل من

ص: ١٦٩

اشترط عليه، فإنَّ المشتري في المثال المذكور التزم بخياطه الثوب، على أنَّ «المؤمنون عند شروطهم»^(١) يدلُّ على لزوم رعايتها.

بخلاف المقام، فإنَّ المستعملين لم يلتزموا برعايه ما شرط عليهم الواضع، ولا دليل على لزوم رعايه شرط ضمن الوضع.

وثالثاً: أنَّ الاستعمال إمّا حقيقي أو مجازي أو غلط، ولا ريب في أنَّ استعمال كلمه «من» مكان «الابتداء» وبالعكس من قبيل الثالث، مع أنه لو لم يكن بينهما فرق إلّا في شرط الواضع لكان صحيحاً، ضروره أنَّ تخلف الشرط لا يوجب بطلان المشروط، ألا ترى أنَّ تخلف شرط ضمن العقد لا يستلزم بطلانه، غايه الأمر يوجب ثبوت الخيار للمشروط له، ضروره أنَّ المسأله من قبيل تعدّد المطلوب، فإنَّ البيع مثلاً مطلوب، وخياطه الثوب مطلوب آخر ضمنى، وتخلف هذا المطلوب الضمنى لا يستلزم بطلان المعامله التى هى المطلوب الأصلى.

ب - أنَّ الواضع نظر إلى المفاهيم فوجدها نوعين:

أحدهما: المفاهيم الأصيله التى لا يمكن أن تقع وصفاً وحاله للغير، كمفهوم «الإنسان» فوضع لفظ الإنسان بنحو الوضع العام والموضوع له العام لذلك المفهوم الأصيل.

الثانى: المفاهيم التى يمكن أن تلاحظ مستقله مره وحاله للغير اخرى، ويحتاج المستعملون أيضاً إلى كلا النوعين، كمفهوم «الابتداء» فإنَّ المستعمل قد يحتاج إلى هذا المفهوم مستقلاً فى مقابل مفهوم «الانتهاء» وقد يحتاج إليه وصفاً للغير ومضافاً إلى الغير، كأن يكون وصفاً للسير ومضافاً إلى البصره.

ص: ١٧٠

١- (١) وسائل الشيعه ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤.

فوضع لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم فيما إذا لاحظته المستعمل مستقلاً، ولفظ «من» له فيما إذا لاحظته آله للغير، فالموضوع له والمستعمل فيه في كليهما مفهوم «الابتداء» والفرق بينهما في حد ما وضع له لا في نفسه.

فلو استعمل لفظ «الابتداء» مكان «من» أو بالعكس فلم يكن استعمالاً في غير ما وضع له، بل كان استعمالاً بغير ما وضع له، أى بغير الكيفيّة التي وضع اللفظ بها.

هذا حاصل الاحتمال الثاني في كلام المحقق الخراساني رحمه الله (١).

وفيه: أنّ الفرق المذكور بين الاسم والحرف لا يقتضى أن يكون استعمال كلّ منهما مكان الآخر باطلاً.

كيف، والاستعمال المجازى صحيح، بل كثير في اللغة والتنزيل بحيث أُلّف السيد الرضوي رحمه الله كتاباً حول مجازات القرآن، مع أنّه استعمال في غير ما وضع له على مذهب المشهور والمحقق الخراساني رحمه الله (٢)، وقد يكون من قبيل استعمال اللفظ في ما يباين معناه، كاستعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، فإنهما متباينان بالنوع، وملاك صحّحه الاستعمال إنّما هو علاقه المشابهة في الشجاعه.

فكيف يكون استعمال «من» مكان «الابتداء» أو بالعكس غلطاً مع اتّحادهما في الموضوع له والمستعمل فيه فرضاً؟!

هل الاستعمال بغير ما وضع له يكون أسوأ حالاً من الاستعمال في غير ما وضع له، بحيث يكون الأوّل باطلاً والثاني صحيحاً بل حسناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده في مقام الفرق بين الحروف والأسماء المسانخه لها لا

ص: ١٧١

١- (١) يستفاد من كلمات بعض المحشّين أنّ مراد صاحب الكفايه رحمه الله هو الاحتمال الأوّل الذي ذكر آنفاً، لكن هذا الاحتمال الثاني في نفسه أدقّ، وإلى ما يستفاد من كلامه هنا وفي باب المشتقّ أقرب. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وإن كان الحقّ أنّ المجاز من قبيل الاستعمال فيما وضع له كما سيأتي. منه مدّ ظله.

يمكن أن ينتج بطلان استعمال كلّ منهما مكان الآخر.

هذا عمده ما يرد على المحقق الخراساني رحمه الله في باب وضع الحروف.

نقد كلامه من قبل المحقق الخوئي

«مدّ ظلّه»

وأورد عليه بعض الأعلام بوجه آخر مردود عندنا، وإن قبلناه في دوره السابقه. وهو أنّ ما يستفاد من كلامه رحمه الله من أنّ «المعنى الإسمي استقلالي مقصود بالذات، والمعنى الحرفي تبعي غير مقصود بالأصالة» منقوض في طرفيه، فإنّ بعض المعاني الإسميه (١) لا تكون مقصوده بالأصالة، وبعض المعاني الحرفيه تكون كذلك.

أمّا الأول: فلأنّ «التبيين» في قوله تعالى: «كُلُوا وَشَرِبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (٢) يكون بمعنى العلم، أي «حتى تعلموا بطلوع الفجر» ولا ريب في أنّ هذا العلم طريقي لا يكون مقصوداً بالأصالة، بل المقصود بالأصالة هو ذو الطريق، أعني: طلوع الفجر.

وأما الثاني: فلأنّه إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص، ولكنه كان جاهلاً بخصوصيتهما، فسأل عنها، فأجيب على طبق سؤاله، فهو والمجيب إنّما ينظران إلى هذه الخصوصيه نظره استقلاليه.

مثلاً- إذا كان مجيء «زيد» معلوماً، ولكن كانت كفيته مجيئه مجهوله عند أحد، فلم يعلم أنّه جاء مع غيره أو جاء وحده، فسأل عنها، فقيل: إنّ جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الإفاده والاستفاده في مثل

ص: ١٧٢

١- (١) المراد بالاسم هاهنا ما يقابل الحرف، فيكون أعمّ من الاسم والفعل باصطلاح النحاه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) البقره: ١٨٧.

ذلك إنما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية دون المفهوم الاسمي، فإنه معلوم، بل إن الغالب في موارد الإفاده والاستفاده عند العرف النظر الاستقلالي والقصد الأولى بإفاده الخصوصيات والكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسمية (١).

نقد كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وفيه أولاً: أنه يحتمل أن يكون «التبيين» في الآية الشريفه موضوعياً (٢)، كما عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في رسالته حول تعيين الفجر، فإنه ذهب إلى أن التبيين نفس الفجر، لا الطريق إليه، وكلمه «من الفجر» في الآية الشريفه بيان له، فالفجر عبارته اخرى من «التبيين» لا أنه واقعیه اخرى قد تبين وقد لا تبين.

ولأجل هذا أفتى «مدّ ظلّه» بأنّ طلوع الفجر لا يتحقق في الليالي المقمره إلا بعد أن يغلب ضوءه على ضوء القمر ويظهر حساً.

وثانياً: أن كون التبيين طريقياً لا ينافي أن يكون ملحوظاً بالاستقلال حين الاستعمال.

ويتضح الأمر بملاحظه القطع الموضوعي في مثل «إذا قطعت بوجوب شيء فتصدق بدرهم» فإنه تارة: يؤخذ في الموضوع بما أنه طريق، وأخرى: بما أنه صفة وحاله نفسانيه مخصوصه، فيمكن أن يُقال في القسم الأول: كيف يجمع بين موضوعيه القطع وطريقيته؟

ص: ١٧٣

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٦٦.

٢- (٢) وتحقيق كون التبيين في الآية طريقياً أو موضوعياً يطلب من الفقه مسأله أوقات الصلاه. منه مدّ ظلّه.

والجواب: أنه لا منافاه بين كون القطع طريقاً إلى متعلقه وبين كونه موضوعاً بالنسبه إلى هذا الحكم، أعني وجوب التصدق.

والتبين في الآيه المبحوث عنها أيضاً من هذا القبيل.

وبعبارة اخرى: مقام الدخل في الحكم غير مقام الاستعمال، فالتبين على المشهور مأخوذ بنحو الطريقيه بالنسبه إلى دخله في الحكم، وملحوظ مستقلاً في مقام الاستعمال.

هذا بالنسبه إلى الفقره الأولى من كلامه.

وأما الفقره الثانيه: فيرد عليها أن المعاني الحرفيه وإن كانت مقصوده بالذات إلا أنها ليست ملحوظه بالاستقلال، فإننا حينما نقول: «جاء زيد مع عمرو» فلا نتمكن من ملاحظه المعنيه والمقارنه بين مجيء زيد ومجيء عمرو إلا بعد لحاظ نفس المجيئين.

وبالجملة: وقع الخلط بين المقصود بالذات والملحوظ بالذات، والمحقق الخراساني رحمه الله يعترف بأن المعاني الحرفيه مقصوده بالإفاده، لكنها ملحوظه في مقام التفهيم والاستعمال بتبع لحاظ طرفيها.

٣ - القول بعدم وضع الحروف لمعنى

قيل: إن الحروف لم توضع لمعنى، بل هي علامه على كفيته إرادته مدخولاتها، نظير حركات الإعراب التي لم توضع لمعنى، وإنما تدلّ على إرادته خصوصيته من خصوصيات مدخولها من الفاعليه والمفعوليه ونحوهما، فكما أن كلّ واحد من حركات الإعراب يفيد خصوصيته متعلقه بمدخوله، فإنّ «الفتحه» تفيد خصوصيته في مدخولها، و «الكسره» تفيد خصوصيته اخرى فيه، و «الضمه» تفيد خصوصيته ثالثه فيه، فكذلك كلّ واحد من الحروف، فإنّ

كلمه «فى» تفيد خصوصيّه فى مدخولها غير ما تفيده كلمه «على» من الخصوصيّه، وهكذا، من دون أن تكون لها معانٍ مخصوصه قد وضعت بإزائها.

وفيه أولاً: أنّ قياس الحروف بالحركات الإعرابيّه باطل، ضروره أنّ اللغويين كما ذكروا معانى للأسماء كذلك ذكروا معانى للحروف أيضاً، وهذا يرشدنا إلى تساويهما فى تعلق الوضع بهما.

ويؤيده أنّ للحروف ما يحاذيها فى سائر اللغات، ألا ترى أننا نقول فى معنى «سرت من البصره» بالفارسيّه: «سير كردم از بصره» فكلمه «از» قامت مقام كلمه «من»، بخلاف الحركات الإعرابيّه، فإننا نقول فى معنى «جاء زيد»:

«زيد آمد» فلم تقم كلمه مقام الإعراب كما لا يخفى (1).

وثانياً: يمكن المناقشه فى المقيس عليه أيضاً، فإنّ أماريّه الحركات الإعرابيّه لخصوصيّات مدخولاتها لا بدّ لها من منشأ، ضروره أنّها ليست أمراً ذاتياً، فالذى جعل الرفع علامه للفاعليّه، والنصب أماره للمفعوليّه وهكذا من هو؟ هل هو إلّا الواضع؟!

فالقول بأنّ الحركات الإعرابيّه لم توضع لمعنى فاسد أيضاً.

وثالثاً: أنّه لا ريب فى أنّ المتكلم إذا قال: «سرت من البصره» أراد أن يبين ابتداء السير بنفس هذه العبارة، ولا شبهه فى عدم صلاحيّته قوله: «سرت» لإفاده هذا المعنى، لأنّه لا يدلّ إلّا على إضافه السير إلى المخبر.

وكذلك «البصره» فإننا لو قلنا بدلالاتها على الابتداء بعد دخول كلمه «من» عليها لاستلزم استعمالها فى غير ما وضعت له.

ص: ١٧٥

١- (١) إنّ لبعض الحركات الإعرابيّه ما يحاذيها من المعنى فى الفارسيّه، كقولنا: «ضربت زيدا» فإننا نقول فى معناه: «زدم زيد را» فكلمه «را» قامت مقام الإعراب. م ح - ى.

فلم يبق لفظ صالح لإفاده «الابتداء» إلّا كلمه «من».

والحاصل: أنه لا يصحّ القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنى، بل لا بدّ من القول بتحقيق الوضع فيها، والبحث عمّا وضعت له.

٤ - رأى المحقق النائيني رحمه الله فى الحروف

إشاره

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أنّ المعانى الحرفيه والاسميّه متباينتان بالذات والحقيقه، فإنّ المفاهيم الاسميّه بأجمعها مفاهيم إخطاريّه ومتقرّره فى عالم المفهوميه ومستقلّه بحدّ ذاتها وهويّتها فى ذلك العالم، والمعانى الحرفيه بأجمعها معانٍ إيجاديّه فى الكلام، ولا تقرّر لها فى عالم المفهوميه، ولا استقلال بذاتها وحقيقتها.

وبيان ذلك: أنّ الموجودات فى عالم الذهن، كالموجودات فى عالم العين، فكما أنّ الموجودات فى عالم العين على نوعين:

أحدهما: ما يكون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته فى ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس والعقل والصوره والمادّه والجسم، ولذا قالوا: إنّ وجود الجوهر فى نفسه لنفسه، يعنى لا يحتاج إلى موضوع محقّق فى الخارج.

وثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقلّ كذلك فى هذا العالم، بل هو متقومّ بالموضوع، كالمقولات التسع العرضيه، فإنّ وجوداتها متقومّه بموضوعاتها، فلا يعقل تحقّق عرض ما بدون موضوع يتقومّ به، ولذا قالوا: إنّ وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه.

فكذلك الموجودات فى عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهوميه والذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها وأعراضها واعتباريّاتها وانتزاعيّاتها، فإنّ مثل مفهوم

الإنسان والسواد والبياض وغيرها من المفاهيم مستقله ذاتاً، فإنّها تحضر في الذهن بلا حاجه إلى أيه معونه خارجيه، سواء كانت في ضمن تركيب كلامي أم لم تكن، فظهر أنّ حال المفاهيم الإسميه في عالم المفهوم والذهن حال الجواهر في عالم العين والخارج.

وثانيهما: ما لا استقلال له في ذلك العالم، بل هو متقوم بالغير، كمعاني الحروف، فإنّها بحدّ ذاتها وأنفسها متقومه بالغير ومتدليه بها، بحيث لا استقلال لها في أيّ وعاء من الأوعيه التي فرض وجودها فيه، لنقصان في ذاتها، فعدم الاستقلاليه من ناحيه ذلك النقصان لا من ناحيه اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر في الذهن عند التكلم بها وحدها، أي من دون التكلم بمتعلقاتها، فلو اطلق كلمه «في» وحدها، أي من دون ذكرها في ضمن تركيب كلامي فلا يخطر منها شيء في الذهن.

فتبين أنّ حال المعاني الحرفيه في عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضيه في عالم العين.

واتّضح من ضوء هذا البيان أنّ المفاهيم الاسميّه لها نحو تقرّر وثبوت في وعاء العقل الذي هو وعاء الإدراك، سواء كان هناك لفظ ومستعمل أو لم يكن، وسواء كان واضح أو لم يكن، فيكون استعمال ألفاظها موجبا لإخطار تلك المعاني في الذهن، سواء كانت مفرده أم في ضمن تركيب كلامي.

وهذا بخلاف معاني الحروف، فإنّها إيجاديّه، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك، بداهه أنّه لو لا قولك «يا زيد» و«إياك» لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلّا

بالاستعمال وقولك «يا زيد» و «إيّاك»، فنداء زيد وخطاب عمرو إنّما يوجد ويتحقّق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجوده لمعنى لم يكن له سبق تحقّق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه لا يكاد توجد حقيقه المخاطبه والنداء بدون ذلك، فواقعته هذا المعنى وهويته تتوقّف على الاستعمال، وبه يكون قوامه.

وهذا بخلاف معنى «زيد»، فإنّ له نحو تقرّر وثبوت فى وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف الخطاب، فإنّه ليس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال.

نعم، مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرّر فى وعاء العقل، إلّا أنّه لم توضع لفظه «ياء» وكاف الخطاب بإزائه، بل الموضوع بإزاء ذلك المفهوم هو لفظه «النداء» ولفظه «الخطاب»، لا لفظه «يا» وكاف الخطاب، بل هما وضعتا لإيجاد النداء والخطاب، وهذا فى الجملة ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فى أنّ جميع معانى الحروف تكون إيجاديّه أو لا؟

ظاهر كلام المحقّق صاحب الحاشيه (١): هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، وكان منشأ توهم الاختصاص، هو تخيل أنّ مثل «من» و «إلى» و «على» و «فى» وغير ذلك من الحروف تكون معانيها إخطاريّه، حيث كان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع فى الخارج من نسبه الابتداء والانتهاى والاستعلاء والظرفيه، مثلاً فى قولك: «سرت من البصره إلى الكوفه» تكون لفظه «من» و «إلى» حاكيه عمّا وقع فى الخارج، كحكايه لفظ «زيد» عن معناه.

ص: ١٧٨

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّ معانى الحروف كلّها إيجاديّه، حتّى ما أفاد منها النسبه.

وبيان ذلك: هو أنّ شأن أدوات النسبه ليس إلّا إيجاد الربط بين جزئى الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينه بالهويّه والذات، لوضوح مباينه لفظ «زيد» بما له من المعنى للفظ «القائم» بما له من المعنى، وكذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفه» و «البصره» بما لها من المعنى، وأداه النسبه إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائده تامّه يصحّ السكوت عليها، فكلمه «من» و «إلى» إنّما جيئ بهما لإيجاد الربط، وإحداث العلقه بين السير والبصره والكوفه الواقعه فى الكلام، بحيث لو لا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقه أصلاً.

والحاصل: أنّ معانى الحروف إيجاديّه، بمعنى أنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد فى موطن الاستعمال، نظير المعانى الإنشائيّه التى يكون وجودها بعين إنشائها، كما إيجاد الملكيه بقولنا: «بعث» حيث إنّّه لم يكن للملكيه سبق تحقّق مع قطع النظر عن الإنشاء.

بل المعانى الحرفيّه أدون من المعانى الإنشائيّه، فإنّ صيغ العقود وإن اشتركت مع الحروف فى إيجادها المعنى، إلّا أنّها تفترق عنها أوّلاً: فى أنّ المعنى الحرفى يكون قائماً بغيره، والمعنى الإنشائى يكون قائماً بنفسه، وثانياً: فى أنّ المعنى الحرفى لا حقيقه له إلّا الاستعمال، والمعنى الإنشائى له حقيقه اعتباريّه باقيه بعد الاستعمال ما دام الاعتبار باقياً، بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فإنّ المعنى الحرفى قراره وقوامه يكون فى موطن الاستعمال، بحيث يدور مداره حدوداً وبقاءً.

وإلى ما ذكرناه من أنّ المعنى الحرفى إيجادى، أشارت الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وهى: أن «الحرف ما أوجد معنى فى غيره»^(١).

ومن هنا أجاد أهل العربيه عندما عبّروا فى مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيه بأنّ كلمه «فى» مثلاً للظرفيه، ولم يقولوا بأنّ «فى» هى الظرفيه، كما هو ديدنهم فى مقام التعبير عن المفاهيم الاسميّه.

فإنّه مشعر بأنّ الظرفيه التى هى معنى «فى» ليست ظرفيه مستقله، بل كلمه «فى» وضعت لإفاده الظرفيه بين زيد والدار مثلاً، وأمّا إذا اطلقت كلمه «فى» وحدها فلا معنى لها كما تقدّم.

فوزان المعانى الحرفيه بالنسبه إلى المعانى الاسميّه وزان الألفاظ بالنسبه إلى المعانى، إذ كما أنّ اللفظ يكون مغفولاً عنه وفانياً فى المعنى بحيث لم يلتفت المتكلّم والمستمع إليه، بل يتخيّل المتكلّم أنّه يلقى المعانى إلى المخاطب من دون وساطه الألفاظ، ويتخيّل المخاطب أيضاً أنّه يتلقّى المعانى بلا واسطه، كذلك المعنى الحرفى يكون مغفولاً عنه وفانياً فى المعنى الاسمى، فمعنى «من» و «إلى» مثلاً فى قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» يكون فانياً فى معنى السير والبصره والكوفه^(٢).

هذا ملخّص كلامه الطويل رحمه الله.

نقد نظريّه المحقّق النائينى رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّه لا ريب فى أنّ لنا عند دخول زيد فى المدرسه مثلاً ثلاث واقعيّات: أحدها: «زيد» والثانى: «المدرسه» والثالث: «كون زيد فى

ص: ١٨٠

١- (١) بحار الأنوار ١٦٢:٤٠، تاريخ أمير المؤمنين عليه السلام، الباب ٩٣، فى علمه وأنّ النّبىّ صلى الله عليه وآله علمه ألف باب.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٣٤:٢.

المدرسه»، ولا- فرق في ذلك بين ما إذا قيل: «زيد في المدرسه» أو لم يقل، ويؤيده أنا نختبر صدق قول القائل: «زيد في المدرسه» وكذبه بمطابقته للخارج وعدم مطابقته، ولو لم يكن للمعنى الحرفي، أعني «كون زيد في المدرسه» واقعیه سوى الاستعمال لم يكن لاحتمال صدق تلك القضيه وكذبها معنى.

نعم، واقعیه كل شيء بحسبه، فإنّ الجوهر موجود في نفسه، وبعض الأعراض موجود في موضوع كالبياض، وبعضها يحتاج في وجوده إلى طرفين، كالعلم والظرفيه، ولكن لكلّ منها واقعیه وحقيقه.

والشاهد عليه أنّك لو قلت: «المدرسه ظرف زيد» لكان لنا مضافاً إلى حقيقه «زيد» و «المدرسه» واقعیه ثالثه يدلّ عليها كلمه «ظرف» بلا- إشكال، والمحقّق النائيني رحمه الله أيضاً يعترف به، لأنّ كلمه «الظرف» اسم، وهو رحمه الله قائل بكون معانى الأسماء إخطاريه، فكذلك إذا قلنا: «زيد في المدرسه»، ضروره أنّ التغيير في التعبير لا- يعقل أن يوجب التغيير في الحقائق الخارجيه.

وأما تشبيهه الحروف بصيغ العقود والإيقاعات فغايه ما يقتضيه تقسيم الحروف إلى قسمين: إخطاري، كقولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» وإيجادي، كقول المولى: «سر من البصره إلى الكوفه»، كما أنّ صيغ العقود والإيقاعات بلفظ واحد على قسمين: قسم في مقام الإخبار، كقولك: «بعت دارى»، مخبراً عن البيع الواقع أمس مثلاً، وقسم في مقام الإنشاء، كقولك عند إجراء صيغه البيع: «بعتك دارى»، فإنّ الأوّل مبيّن للواقعيه المتحققه قبلاً، والثاني موجد للتمليك الذي لم يكن له واقعیه بعد.

فلو سلّمنا كون معانى الحروف إيجاديه فلا مجال للقول به إلأى بعضها.

وثانياً: ما معنى إيجاد الربط بالحروف؟

هل المراد به الربط بين المعاني؟ فهو واضح البطلان، لأنّ زيدياً إذا دخل في المدرسه، تحقّق الربط بينهما قطعاً، وإن لم يقل أحد: «زيد في المدرسه»، وإن لم يدخل فيها، لم يتحقّق الربط بينهما وإن قيل ذلك، ولا يعقل أن يكون هذا الكلام، أعني «زيد في المدرسه» موجِباً لوقوعه فيها وتحقّق الربط بينهما.

وإن اريد به إيجاد الربط بين الألفاظ، فهو يستلزم أن لا يكون للحروف معنى، لا أنّ معناها مباين لمعنى الأسماء.

٥ - رأى المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

اشاره

ذهب المحقّق الاصفهاني رحمه الله إلى أنّ المعاني الحرفيه عبارته عن النسب والروابط الخارجيه التي ليس لها استقلال بالذات، بل هي عين الربط، لا ذات له الربط.

توضيح ذلك: أنّ الوجود - كما قال الفلاسفه - على أربعة أنحاء:

١ - وجود في نفسه (١) لنفسه (٢) بنفسه (٣)، وهو واجب الوجود، ٢ - وجود في نفسه لنفسه بغيره، وهو الجوهر، ٣ - وجود في نفسه لغيره بغيره، وهو العرض، ٤ - وجود في غيره لغيره بغيره، وهو المعنى الحرفي المعبر عنه بالرباط.

لا- يقال: إنّنا لا نجد للمعنى الحرفي سوى وجود الطرفين عيناً ولا أثراً، فإنّنا إذا قلنا: «زيد في الدار» مثلاً لا نجد سوى «زيد» و «الدار» شيئاً آخر، فأين

ص: ١٨٢

١- (١) أي وجود مستقل في ذاته لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر غيره، في مقابل وجود الرابط الذي هو وجود في غيره، ويحتاج في لحاظه إلى لحاظ طرفيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا في مقابل العرض الذي هو مستقل في ذاته، لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر غيره، لكنّه يحتاج في وجوده الخارجي إلى موضوع ومحلّ. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) هذا في مقابل جميع الممكنات، فإنّها بتمام أقسامها تحتاج إلى العلّه، فلا تكون موجودهً بأنفسها. منه مدّ ظلّه.

وبتعبير آخر: الموجودات الممكنة على قسمين: جوهر وعرض، ولا ثالث لهما.

فإنه يقال: راجع نفسك، إذا أيقنت بوجود الجدار، وبوجود لون كالبياض قرب الجدار، ثم شككت في أن زيدا هل دلكه به أم لا، شككت لا محاله في أن الجدار صار أبيض أم لا، فهنا معنى ثالث مشكوك الحصول سوى الجدار والبياض، وهو الربط بينهما، وقد يصير هذا المعنى معلوماً، كما إذا رأيت الجدار صار أبيض.

وبعبارة أخرى: لنا هاهنا ثلاث قضايا: الأولى: وجود الجدار، الثانية:

وجود البياض، وهما متيقنتان، الثالثة: صيروره الجدار أبيض، وهي مشكوكه، وحيث إنه لا بد من تغاير القضية المتيقنه مع المشكوكه ويستحيل اتحادهما فالواقعيه المحكيه بالقضيئه الأخيره غير الواقعيه المحكيه بالأولى أو الثانية.

وأما كون وجوده وجوداً لا- في نفسه، فلأن النسبه والربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسى لزمه أن لا يكون مفاد القضية الحملية ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثه، فنحتاج حينئذٍ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثه، فإذا كانت موجوده في نفسها احتجنا إلى رابطة اخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ويترتب على ذلك: أن الأسماء موضوعه للماهيات القابله للوجود في نفسها بجواهرها وأعراضها على نحوين، كما توجد في الذهن كذلك، وهي التى تقع فى جواب ما هو إذا سئل عن حقيقتها، والحروف موضوعه للنسب والروابط

الموجوده لا- فى أنفسها المتقومه بالغير بحقيقه ذاتها لا بوجوداتها فقط (1)، ولا- تقع فى جواب ما هو، فإنّ الواقع فى جواب ما هو ما كان له ماهيته تامه، ووجود الرابط سنخ وجود لا ماهيته له، ولذا لا يدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

ثمّ إنّ الحروف لم توضع لمفهوم النسبه والربط، فإنّ من المفاهيم الاسميّه الاستقلاليه فى عالم مفهوميتها، وإنّما الموضوع له الحروف واقع النسبه والربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبه وربط، الذى نسبه ذلك المفهوم إليه نسبه العنوان إلى المعنون، لا الطبيعى وفرده، فإنّّه متّحد معه ذهنياً وخارجاً، دون العنوان، فإنّّه لا يتعدّى عن مرحله الذهن إلى الخارج، ومغاير للمعنون ذاتاً ووجوداً، نظير مفهوم «العدم» و«شريك البارى» و«اجتماع النقيضين» فإنّ نسبه هذه المفاهيم إلى واقعها نسبه العنوان إلى المعنون، لا- الطبيعى وأفراده، لأنّ تلك المفاهيم لا- تتعدّى عن مرحله الذهن إلى الخارج، ولأجل ذلك لا يصحّ حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعى، فمفهوم النسبه والربط نسبه وربط بالحمل الأولى الذاتى، ولا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعى، فإنّ ما كان بهذا الحمل نسبه وربطاً معنون هذا العنوان وواقعه.

ومن ثمّ كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط والنسبه واقعه لا- مفهومه، فإنّ إرادته تحتاج إلى عنايه زائده، كما هو الحال فى قولهم: «شريك البارى ممتنع» و«اجتماع النقيضين مستحيل» و«المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، فإنّ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأمور لا مفاهيمها، فإنّها غير محكوم به، كيف

ص: ١٨٤

١- (١) بخلاف الأعراض، فإنّها تحتاج إلى الغير فى وجودها الخارجى فقط، وأما بالنسبه إلى حقيقه الذات فهى مستقلّه، ولذا لا تحتاج فى تصوّرها إلى غيرها. م ح - ى.

وإنها موجوده غير معدومه ولا ممتنع.

وتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحروف موضوعه لأنحاء النسب والروابط مطلقاً، سواء كانت بمعنى «ثبوت شيء لشيء» كما في الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهلّيات المركّبه الإيجابيه، أو «ثبوت الشيء» كما في الوجود الرابط المختصّ بمفاد الهلّيات البسيطه، أو كانت من النسب الخاصّه المقومّه للأعراض النسبيّه، ككون الشيء في الزمان أو المكان أو نحو ذلك.

وأما الموضوع بإزاء مفاهيمها فهي ألفاظ «النسبه» و«الربط» ونحوهما من الأسماء المحكيه عنها بتلك الألفاظ، لا بالحروف والأدوات (١).

هذا ملخّص ما أفاده الشيخ محمّد حسين الاصفهاني قدس سره.

نقد نظريّه المحقّق الاصفهاني من قبل المحقّق الخوئي وجوابه

وقد ناقشه بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات بوجوه:

منها: أنّه لا- وجود للنسبه والربط في الخارج في مقابل وجود الجوهر والعرض، وأما البرهان الذي ذكره لإثباته فيرد عليه أنّ صفتي اليقين والشك وإن كانتا صفتين متضادتين، فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشيء في آنٍ واحد من جهه واحده، إلّا أنّ تحقّقهما في الذهن لا- يكشف عن تعدّد متعلّقيهما في الخارج، فإنّ الطبيعي عين فرده ومتّحد معه خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقا لصفه اليقين والآخر متعلّقا لصفه الشكّ، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان في الدار ولكن شكّ في أنّه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجى، فإنّهما موجودان بوجود واحد حقيقه،

ص: ١٨٥

وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه إلى الطبيعي متعلق لليقين، ومن جهة انتسابه إلى الفرد متعلق للشك.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقق الاصفهاني من لزوم تغاير القضية المتيقّنه مع المشكوكه فهو وإن كان كذلك، إلّا أنّه يكفي التغاير ذهنياً، ولا يلزم التغاير خارجاً (١).

وفيه: أنّ تغاير القضية المتيقّنه مع المشكوكه الذي ادّعاه المحقق الاصفهاني رحمه الله ليس بمعنى أنّ لهما وجودين مستقلّين، بل بمعنى أنّهما واقعيتان متغايرتان، وإن كانت إحداهما فانيه في الأخرى، وهذا واضح بملاحظه المثال الذي ذكره، فإنّ وجود الجدار ووجود البياض أمران متيقّنان، وكلّ منهما واقعیه مستقلّله، وصيروره الجدار أبيض واقعیه ثالثه مشكوكه وفانيه فيهما، ولا يجب أن يكون جميع الواقعيّات مستقلّله في الوجود.

والعجب من بعض الأعلام، حيث قال بكفايه التغاير الذهني بين القضية المتيقّنه والمشكوكه، فإنّ اليقين والشكّ إذا تعلّقا بالخارج كما في المقام فلا معنى للقول بكفايه التغاير الذهني بينهما.

نعم، لا- يجب تغاير المتيقّن والمشكوك بحسب الوجود الخارجي، والمحقق الاصفهاني رحمه الله أيضاً لا- يدّعي ذلك، بل يكفي تغايرهما بحسب الواقعيّه، وهذا النحو من المغايره متحقّق في المثال الذي ذكره بعض الأعلام أيضاً، فإنّ واقعیه وجود الإنسان في الدار غير واقعیه وجود زيد فيها، وإن كانا متّحدين خارجاً، كما أنّا إذا تيقّنا بوجود زيد مثلاً في الدار تيقّنا أيضاً بوجود الإنسان والحيوان والجسم النامي والجسم المطلق فيها، وكلّها متّحده في الوجود

ص: ١٨٤

الخارجى لكن واقعته كل منها غير الواقعيّات الأخر.

فعند دخول زيد فى الدار تحقّق حقائق خمس فيها: ١ - زيد، ٢ - الإنسان، ٣ - الحيوان، ٤ - الجسم النامى، ٥ - الجسم المطلق، ويمكن أن يكون كلّها متيقّنه، كما إذا علمنا بدخول زيد فى الدار، وكلّها مشكوكه، كما إذا شككنا فى وجود الجسم فيها، كما يمكن أن يكون بعض مراحلها متيقّنه وبعضها مشكوكه، كما إذا علمنا بدخول حيوان فيها وشككنا فى أنّه أى نوع من أنواعه، فلنا حينئذٍ ثلاث واقعيّات متيقّنه وواقعيّتان مشكوكتان، كما هو واضح.

والحاصل: أنّ المحقّق الاصفهاني رحمه الله لا يدعى مغايره القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه من حيث الوجود الخارجى، بل يقول بلزوم التغير بينهما من حيث الواقعيّه، واتّحاد شيئين بحسب الوجود لا يستلزم اتّحادهما بحسب الواقعيّه.

ومنها: أنّه على تقدير تسليم أنّ للنسبه والربط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر والعرض، فلا نسلم أنّ الحروف موضوعه لها، إذ لا يمكن الوضع لواقع النسبه والربط، للزوم تصوّر المعنى وإحضاره فى الذهن عند الوضع، ولا يمكن إحضار واقع الربط فى الذهن، لأنّه موجود فى الخارج، والموجود فى الخارج بما هو كذلك لا يمكن أن يحضر فى الذهن (١).

وفيه: أنّ هذا الإشكال لو تمّ لجرى فى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أيضاً، والحقّ أنّه ممكن، وهو «مدّ ظلّه» أيضاً قائل بإمكانه، بل بوقوعه، ومثّل له بالأعلام الشخصيه.

ونحن وإن ناقشنا فى التمثيل له بالأعلام، إلّا أنّ مناقشتنا كانت لأجل انقلاب القضيّه الممكنه إلى الضروريّه بشرط المحمول، لا لما ذكره بعض

ص: ١٨٧

على أنّنا منعنا كون الأعلام مثلاً للوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، لا أصل إمكانه، وما ذكره بعض الأعلام يقتضى استحاله هذا القسم من الوضع.

وحلّه أنّ الموجودات الخارجيّة بوصف كونها فى الخارج وإن لم تحضر فى الذهن، إلّا أنّ صورتها تحضر فيه، وهذه الصورة تكون ملحوظة بالذات وما فى الخارج يكون ملحوظاً بالعرض، ويكفى عند الوضع أن يكون المعنى ملحوظاً بالعرض.

فلا إشكال فى إمكان أن يتصوّر الواضع مفهوم النسبه والربط ثمّ يضع الحروف لواقع النسبه والربط الذى يكون بالحمل الشائع نسبةً وربطاً، كما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ (١)، وإن كان بينهما فرق، وهو أنّ مفهوم النسبه وواقعها من قبيل العنوان والمعنون كما تقدّم (٢)، والعامّ والخاصّ فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ من قبيل الطبيعى وأفراده.

ومنها: أنّنا لو سلّمنا إمكان وضع اللفظ للموجود الخارجى، ولكننا نقطع بأنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط، لأنّنا نجد لها استعمالات متعدّده كلّها بنحو الحقيقه، ومع ذلك يستحيل فى بعضها تحقّق النسبه والربط، مثلاً لا فرق بين قولنا: «الوجود للإنسان ممكن» وبين قولنا: «الوجود لله تعالى ضرورى» و «الوجود لشريك البارى ممتنع» فإنّ كلمه اللام فى جميع ذلك تستعمل فى معنى واحد، وهو تخصّص مدخولها بخصوصيّته ما فى عالم المعنى على نسق واحد بلا عنايه تجوّز فى شىء منها، مع أنّ تحقّق الربط بين الوجود

ص: ١٨٨

١- (١) هذا بناءً على المشهور الذين منهم المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه»، وإلّا فقد اختار الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» استحاله الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما تقدّم. م ح - ى.

٢- (٢) تقدّم فى ص ١٨٤.

والإنسان ممكن، حيث إنّ للإنسان ماهية مغايره للوجود، بخلاف المثالين الأخيرين، حيث لا يمكن تحقّق الربط بين الوجود وبين الله تعالى، لأنّه عين الوجود لا مرتبط به، ولا بينه وبين شريك الباري، فإنّه لا يرتبط بالوجود، لأنّه يستحيل عليه(١).

وفيه: أنّ هذه القضايا الحملية بملاحظه جميع أطرافها من الموضوع والمحمول واللام ومدخولها تكون في الواقع هكذا: «الوجود الإمكانى للإنسان» و «الوجود الضرورى لله تعالى» و «الوجود الممتنع لشريك الباري» وعلى هذا لا إشكال في تحقّق الربط في جميعها، فإنّ العيية متحقّقه بين الله تعالى وأصل الوجود، لا بينه وبين ضرورته، بل ضروره الوجود ترتبط به، والاستحاله متحقّقه بين شريك الباري وأصل الوجود لا بينه وبين امتناعه، بل امتناع الوجود يرتبط به.

وبالجملة: لا يرد شيء من هذه الإشكالات على المحقّق الاصفهاني رحمه الله، فما ذهب إليه صحيح متين إلّا في بعض الحروف التي يكون معناها إيجادياً.

٦ - نظريه المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في وضع الحروف

إشاره

قال بعض الأعلام «مدّ ظلّه» - على ما في كتاب المحاضرات وحاشيه التقريرات -: إنّ الحروف والأدوات تباين الأسماء ذاتاً وحقيقه، ولا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد، وهذا ممّا لا شبهه فيه. وتكلّم في أنّ المعانى الحرفيه التي تباين الاسميّه بتمام الذات ما هي؟

فقول: إنّ الحروف على قسمين:

ص: ١٨٩

أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصه والمعاني الإفراديه، كـ «من» و «إلى» و «على» ونحوها(١).

والثاني: ما يدخل على المركبات التامه ومفاد الجملة، كحروف النداء والتشبيه والتمنى والترجى وغير ذلك.

أما القسم الأول: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّه فى عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجه عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجيه، ولا إلى الأعراض النسبيه الإضافيه، فإنّ التخصيص والتضييق إنّما هو فى نفس المعنى، سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّه بكليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابله للتقسيمات إلى غير النهايه باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها، ولها إطلاق وسعه بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوعه كإطلاق «الحيوان» مثلاً- بالإضافة إلى أنواعه التى تحتها، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفه أو المشخّصه، كإطلاق «الإنسان» بالنسبه إلى أصنافه أو أفرادها، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئه وصفاته المتبادله على مرّ الزمن.

ومن البديهى أنّ غرض المتكلم فى مقام التفهيم والإفاده كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلك يتعلّق بتفهيم حصّه خاصّه منه، فيحتاج حينئذٍ إلى مبرز لها فى الخارج، وبما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص لعدم تناهى الحصص والحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلاً عن المعانى الكثيره، فلا محاله

ص: ١٩٠

١- (١) وأكثر الحروف تكون من قبيل هذا القسم. منه مدّ ظلّه.

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، وليس ذلك إلا الحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصه: كهيئات المشتقات وهيئه الإضافة والتوصيف، فكلّ متكلم متعهد في نفسه بأنّه متى ما قصد تفهيم حصّه خاصّه من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو «القضيّه الحقيقيه» لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّه أو حاله حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو «الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ» لما عرفت من أنّه غير ممكن من جهه عدم تناهى الحصص.

فكلمه «في» في جمله: «الصلاه في المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلم أراد تفهيم حصّه خاصّه من الصلاه، وفي مقام بيان حكم هذه الحصّه لا- الطبيعه الساريه إلى كلّ فرد، وأما كلمتا «الصلاه» و «المسجد» فهما مستعملتان في معناه المطلق واللابشرط بدون أن تدلّا على التضييق والتخصيص أصلاً.

ومن هنا كان تعريف الحرف ب «ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز في الأذهان من أنّ المعنى الحرفي خصوصيّ قائمه بالغير وحاله له.

وبكلمه واضحه: إنّ وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا في مسأله الوضع، فإنّ القول بالتعهد لا محاله يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت أنّ الغرض قد يتعلّق بتفهم الطبيعي وقد يتعلّق بتفهم الحصّه، والمفروض أنّه لا يكون عليها دالّ ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محاله يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهيم حصّه خاصّه، فلو قصد تفهيم

حصّه من طبيعي «الماء» مثلاً- كماء له مادّه أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له مادّه لا ينفعل بالملاقاه» أو «ماء البئر معتصم» فكلّمه اللام في الأوّل وهيئه الإضافه في الثاني تدلّان على أنّ المراد من الماء ليس هو الطبيعه الساريه إلى كلّ فرد، بل خصوص حصّه منه.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحصص موجوده في الخارج أو معدومه، ممكنه كانت أو ممتنع، ومن هنا يصحّ استعمالها في صفات الواجب تعالى، والانتزاعات كالإمكان والامتناع ونحوهما، والاعتباريات كالأحكام الشرعيّه والعرفيه بلا لحاظ عنايه في البين، مع أنّ تحقّق النسبه في تلك الموارد حتّى بمفاد «هل البسيطه» مستحيل.

وجه الصّحّه هو أنّ الحروف وضعت لإفاده تضييق المعنى في عالم المفهوميّه، مع قطع النظر عن كونه موجوداً في الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً، فإنّها على جميع التقادير تدلّ على تضييقه وتخصيصه بخصوصيّته ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت القدره لله تعالى ضروري» و «ثبوت الوجود لشريك الباري ممتنع» فكلّمه «اللام» في جميع ذلك استعملت في معنى واحد وهو تخصيص مدخولها بخصوصيّته ما في عالم المعنى بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالإمكان في الخارج أو بالضروره أو بالامتناع، فإنّ كلّ ذلك أجنبي عن مدلولها، ومن هنا يكون استعمالها في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عنايه في شيء منها.

نعم، إنّها تحدث الضيق في مقام الإثبات والدلاله، وإلّا لبقيت المفاهيم الاسميّه على إطلاقها وسعتها، وأمّا بحسب مقام الثبوت فهي تكشف عن تعلق

قصد المتكلم بإفاده ضيق المعنى الاسمي، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلما الضيق في عالم المفهومية من دون لحاظ نسبه خارجيه حتى في الموارد الممكنه كما في الجواهر والأعراض، فضلاً عما يستحيل فيه تحقق نسبه ما كما في صفات الواجب تعالى وما شاكلها.

وعلى الجملة: حيث إن الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات فالمستعملين (1) بمقتضى تعهداتهم النفسائيه يتعهدون أن يتكلموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلق أغراضهم بتفهم حصص المعاني وتضيقاتها، فلو أن أحداً تعلق غرضه بتفهم الصلاه الواقعه بين زوال الشمس وغروبها يبرزه بقوله: «الصلاه بين الحدين حكمها كذا» وهكذا.

والذي دعاني إلى اختيار هذا القول أسباب أربعة:

السبب الأول: بطلان سائر الأقوال والآراء.

السبب الثاني: أن المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وليس في المعاني الأخر ما يكون كذلك كما عرفت.

السبب الثالث: أن ما سلكناه في باب الوضع من أن حقيقه الوضع هي:

«التعهد والتباني» ينتج الالتزام بهذا القول لا محاله، ضروره أن المتكلم إذا قصد تفهيم حصه خاصه فبأي شيء يبرزه إذ ليس المبرز له إلّا الحرف أو ما يقوم مقامه.

السبب الرابع: موافقه ذلك للوجدان ومطابقتها لما ارتكز في الأذهان، فإن الناس يستعملونها لإفاده حصص المعاني وتضيقاتها في عالم المعنى، غافلين

ص: ١٩٣

١- (١) «فالمستعملون» صحيح. م ح - ي.

عن وجود تلك المعانى فى الخارج أو عدم وجودها وعن إمكان تحقق النسبه بينها أو عدم إمكانها، ودعوى إعمال العنايه فى جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبدهه كما لا يخفى، فهذا يكشف قطعياً عن أنّ الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره (١).

إنتهى كلامه ملخصاً (٢).

نقد ما أفاده المحقق الخوئى فى وضع الحروف

أقول: قد ظهر لك ممّا تقدّم فساد الأسباب الثلاثه الأول، فإنّ قول المحقق الاصفهاني رحمه الله لم يكن باطلاً، والمعنى الذى اختاره أيضاً كان مشتركاً فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب والممكن والممتنع كما عرفت فى جواب ما أورده عليه بعض الأعلام من الإشكال (٣).

وكون حقيقه الوضع «التعهد والتباني» فقد عرفت فساده فى ذلك البحث (٤).

بقى مسأله الوجدان، وهو يقضى بخلاف ما ذكره، فإنّ الجمل الخبرية التى استعملت فيها الحروف كقولنا: «زيد فى الدار» مبيّنه للمعنى المضيق، فالمعنى يكون فى الواقع مضيقاً والحرف مبيّن له، لا أنّه يضيقه ويقيده، وأمّا الجمل الإنشائية كقولنا: «صلّ فى المسجد» فالحروف المستعمله فيها وإن كانت للتضييق، إلّا أنّ المراد به تضييق واقعى خارجى، لا بحسب الاستعمال ومقام

ص: ١٩٤

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٨٥.

٢- (٢) ولم يتعرّض الأستاذ «مدّ ظلّه» لكلام المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» حول القسم الثانى من الحروف، أعنى ما يدخل على المركّبات التامه ومفاد الجمله، فمن أراد راجع المحاضرات ١: ٨٠. م ح - ى.

٣- (٣) راجع ص ١٨٨ وما بعدها.

٤- (٤) راجع ص ١٣٣.

الدلاله فقط، سيما على القول بكون الأحكام تابعه للمصالح الواقعيه، كما ذهب إليه بعض الأعلام أيضاً.

على أنّ الحروف متعدده ومختلفه، ولا يمكن أن يكون كلّها بمعنى «التضييق» وإلا لصح استعمال بعضها مكان بعض مع وضوح عدم صحه استعمال كلمه «فى» مكان «على» مثلاً وبالعكس، فلا يكون جميع الحروف بمعنى التضييق المطلق، بل كلّ واحد منها دالّ على تضييق خاصّ مغاير لما دلّ عليه سائر الحروف، فإنّ التضييق الابتدائى الذى يستفاد من كلمه «من» غير التضييق الانتهاى الذى يستفاد من كلمه «إلى»، والتضييق الاستعلائى المدلول بكلمه «على» مغاير للتضييق الظرفى المدلول بكلمه «فى» فلا يصحّ القول بكون الحروف موضوعه لتضييق المفاهيم الاسميّه، من دون تبين أنواعه الخاصه.

أضف إلى هذا أنّ التضييق عمل المتكلم، فهو عباره اخرى عن الإيجاد، فالمعنى الذى اختاره بعض الأعلام يرجع إلى ما ذهب إليه المحقق النائنى رحمه الله.

٧ - القول المختار

إشاره

لا- ريب فى أنّ الحروف على قسمين: حاكيه، وهى أكثر الحروف، مثل «من» و «إلى» فى قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» وإيجاديّه، نحو حروف النداء والتأكيد.

ولا ريب أيضاً فى أنّ الحروف تارة تستعمل فى الجمل الخبريّه، كالمثال المتقدّم، وأخرى فى الجمل الإنشائيّه، كأن يقول المولى لعبده: «سر من البصره إلى الكوفه».

وعلىنا أن نكون ملتفتين إلى هذه الأنواع لكى ندخل فى بحث المعنى الحرفى

على بصيره كامله، فنقول:

التحقيق يقتضى النظر إلى ثلاث مراحل حتى يتضح لنا معنى الحروف الحاكبيه المستعمله فى الجمل الخبريه مثل «سرت من البصره إلى الكوفه» ونحن نتمسك هنا بقضاوه الوجدان، وإن أقام عليه المحقق الاصفهانى رحمه الله البرهان.

الأولى: مرحله الواقعيه المتحققه فى الخارج:

إن الوجدان حاكم بأن زيدا إذا سار من البصره إلى الكوفه يكون لنا سوى الواقعيات الأربعه، وهى «السير، زيد، البصره والكوفه» واقعيان اخريان، وهما «كون البصره ابتداء السير والكوفه انتهائه» وإلا لم يكن فرق بين واقعيه سيره من البصره إلى الكوفه وبين عكسها، مع أن الفرق بينهما فى الخارج بديهي.

نعم، كون البصره ابتداء السير والكوفه انتهائه وجودان متعلقان بطرفيهما بل فانيان فيهما، نظير ما قال صدر المتألهين فى الممكنات من أن وجودها عين الربط بالواجب تعالى، لا أنها أشياء لها الربط، فواقعيه كون البصره ابتداء السير أيضاً هى الربط بين البصره والسير، وواقعيه كون الكوفه انتهائه أيضاً هى الربط بين الكوفه والسير.

إن قلت: هذا قسم ثالث من الوجود للممكنات، مع أن الحكماء قالوا بانحصارها فى الجوهر والعرض.

قلت: لا ضير فى ذلك، فإنه ليس لهم برهان على انحصارها فيهما، والوجدان قاض بوجود هذا القسم الثالث الذى ليس بجوهر ولا عرض، وهو أضعف الوجودات.

الثانية: مرحله تصوّر المخاطب وحصول صورته الواقعيّة الخارجيّة في ذهنه بتوسّط الكلام:

إذا قلت: «سرت من البصره إلى الكوفه» يتصوّر المخاطب لا محاله عند استماعه هذه الجملة الواقعيّات السّته التي كانت أربعه منها واقعيّات مستقلّة، واثنان منها غير مستقلّة، ولم يحصل الواقعيّتان الأخيرتان في ذهنه إلّا كما هما في الخارج من الربط والفناء وعدم الاستقلال بحيث يحصل في ذهنه بتوسّط هذا الكلام عين صورته الواقعيّة الخارجيّة كما لو كان معك عند السير، وإلّا فلم يكن الكلام صادقاً.

الثالثة: مرحله الألفاظ:

كما أنّ المعاني الحرفيّة كانت غير مستقلّة بالنظر إلى واقعيّتها، وبالنظر إلى حصولها في ذهن المخاطب، كذلك يعامل النحويّون مع الحروف - أعني الألفاظ الدالّة عليها - معاملة عدم الاستقلال، ولذا قالوا في المثال: «من البصره، وإلى الكوفه يتعلّقان بسرت» بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهم لم يقولوا في مثل «ضرب زيدٌ عمراً»: زيد وعمرو يتعلّقان بضرب، مع أنّ ارتباط الفاعل والمفعول بالفعل وشبهه أشدّ من ارتباط الجارّ والمجرور بهما.

فلم يكن ذلك إلّا أجل تطابق اللفظ والمعنى، فحيث إنّ معاني حروف الجرّ غير مستقلّة جعلوا ألفاظها أيضاً كذلك، بخلاف الفاعل والمفعول، فإنّهما مستقلّان، فجعلوا اللفظين الدالّين عليهما أيضاً مستقلّين.

وبالجملة: هذا السنخ من الحروف حاكيه عن معنى غير مستقلّ بالنظر إلى المراحل الثلاث: مرحله الواقعيّة، ومرحله تصوّر المخاطب، ومرحله استعمال الألفاظ، ولهذا لو استعملت كلمه «في» مثلاً وحدها لم يكن لها معنى أصلاً.

ولنا قسم آخر من الحروف إيجادى، كحروف التأكيد والقسم والنداء، فإن التأكيد مثلاً ليس له واقعته خارجيه حتى تكون حروفه حاكيه عنها، فإننا قد نعبر عن قيام زيد ب «زيد قائم» وقد يقتضى الدواعى أن نعبر عنه ب «إن زيدا قائم» مع أن الواقع فى كليهما واحد، فحروف التأكيد لإيجاد التأكيد لا لحكايته، وهكذا الحال فى حروف القسم والنداء ونظائرهما من الحروف الإيجاديه.

كيفية وضع الحروف

الحق عندنا أن وضعها - سواء كانت حاكيه أو إيجاديه - نظير الوضع العام والموضوع له الخاص بالمعنى المشهور، فإن الواضع عند وضع كلمه «من» مثلاً تصوّر مفهوم «النسبه الابتدائيه» ثم وضع اللفظ لأنحاء النسب الابتدائيه الواقعيه، لا للمفهوم المتصوّر.

إن قلت: هذا من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وقد قلت باستحالته(1).

قلت: لا، فإن مراد المشهور من الوضع العام والموضوع له الخاص أن يكون النسبه بين المعنى المتصوّر والموضوع له نسبه الكلى ومصاديقه والطبيعي وأفراده، ونحن لا نقول به فى وضع الحروف، فإن النسب الواقعيه ليست مصاديق لمفهوم النسبه، إذ المفهوم ليس بنسبه أصلاً، فإن حقيقه النسبه هى الوجود الرابط المتعلق بالطرفين المندكّ فيهما، ومفهومها أمر مستقلّ، فكيف يمكن أن تكون النسبه بينهما نسبه الطبيعى والأفراد؟!

ص: ١٩٨

نعم، تكون النسبه بينهما نسبه العنوان والمعنون كما قال المحقق الاصفهاني رحمه الله، ويكفي تصوّر العنوان في مقام الوضع للمعنونات.

ثم إنّ المحقق الخراساني رحمه الله أورد إشكالاً على كون الموضوع له في الحروف خاصاً، وهو أنّ الحرف وإن كان حاكياً عن الجزئي الخارجي في الجمل الخبريّه، إلّا أنّه ليس كذلك إذا استعمل في تلو الأوامر والنواهي، ضروره أنّا إذا قلنا: «سر من البصره إلى الكوفه» يكون المعنى كلياً لا جزئياً، فأين خصوصيّة الموضوع له (١)؟!

ويمكن بناءً على ما ذهبنا إليه من كون الحروف إمّا حاكيه وإمّا إيجاديّه تصوير إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الحروف المستعمله في تلو الأوامر والنواهي لا يتصوّر أن تكون حاكيه ولا إيجاديّه، فأين انحصارها فيهما؟!

وأجيب عمّا أورده المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ المعاني الحرفيه حيث تكون ربطاً بين الطرفين ومندكّه فيهما تكون تابعه لهما، فإن كانا جزئيين، كقولنا:

«زيد في الدار» كان المعنى الحرفي أيضاً جزئياً، وإن كان أحدهما أو كلاهما كلياً كان هو أيضاً كلياً، فإذا قلنا: «كلّ علماء الحوزه العلميه في المدرسه الفيضيه» مثلاً، يكون معنى «في» كلياً، لأجل كليّه أحد طرفيها، والمثال من هذا القبيل، لأنّ كلّاً من البصره والكوفه وإن كانت جزئيه خارجيه، إلّا أنّ السير يكون كلياً، لامتناع تعلق الأمر بالجزئي الخارجي، لأنّ الشئ ما لم يوجد لا يكون جزئياً، وبعد وجوده لا يمكن تعلق الأمر به، لأنّه أمر بتحصيل الحاصل، فالسير المأمور به يكون كلياً لا محاله، فيكون معنى «من» و «إلى» كلياً بتبع كليته.

ص: ١٩٩

١- (١) كفايه الأصول: ٢٥.

أقول: هذا وإن أمكن أن يكون جواباً عن الإشكال الأول، إلّا أنه لا يصلح أن يكون جواباً عن الإشكال الثاني، وهو كيفيّة انحصار الحروف في القسمين.

وأجاب عمّياً أورده المحقق الخراساني رحمه الله سيّدنا الأستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» بوجه آخر، وهو أنّ الحروف حيث تكون موضوعه لأنحاء النسب والروابط تكون من قبيل المشترك اللفظي، إلّا أنّ الوضع هنا واحد، والمعاني غير متناهيه، بخلاف المشترك اللفظي المصطلح، فإنّ الوضع هناك متعدّد بتعدّد المعاني، والمعاني أيضاً متناهيه، فإذا قلنا: «سر من البصره إلى الكوفه» يكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

ودعوى عدم جواز هذا النحو من الاستعمال ممنوعه، ولو سلّمنا عدم الجواز لاخصّصّ بالمشترك اللفظي المصطلح، أعني الأسماء التي لا تبعيّه لها في دلالتها، بخلاف الحروف التي استعمالها ودلالاتها وتحققها تبعيّه غير مستقلّه، فيكون هذا النحو من الاستعمال في الكثير والحكاية عنه ممّا لا محذور فيه، بل وإن كان المحكي غير متناهٍ، بعدما عرفت من أنّ التكرّر في الدلاله والاستعمال تبعي لا استقلالي (1).

أقول: والحقّ في الجواب أنّ الكليّه في قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه» لا تتصوّر إلّا بحسب الزمان والطريق والمركب ونحوها، وهذه الأمور وإن كانت عند الأخبار مشخّصه، إلّا أنّ الجمله خبريّه أيضاً لا تكون حاكيه عنها، فإنّا إذا قلنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» لا يدلّ على أزيد من صدور السير من المتكلّم مع كون ابتدائه البصره وانتهائه الكوفه، وأمّا زمان السير وطريقه ومركوبه فهي وإن كانت متعيّنه في الواقع، إلّا أنّ الجمله

ص: ٢٠٠

لا تحكى عنها.

ولا ريب في أنّ المحكى بهذه الجملة خبريه تمام معناها، والقول بأنّ المحكى بها بعض المعنى خلاف الوجدان.

فمن هنا يعلم أنّ ما وضع له كلمه «من» مثلاً هو أنحاء النسب الابتدائية المتعلقة بالطرفين المندكّه فيهما من دون أن يكون سائر الخصوصيات كالزمان ونحوه دخيلاً فيه، ولا فرق فيه بين الحروف المستعمله في الجملة خبريه والإنشائية.

وهذا الجواب أجود من الجوابين الأولين، لأنهما مبنيان على تسلّم كليله معانى الحروف المستعمله تلو الأوامر والنواهي وما في معناهما، إلّا أنّ الإشكال ينحلّ بناءً على الجواب الأول بتبعيه معانى الحروف في الكليله والجزئيه لطرفيها، وبناءً على ما ذكره الإمام «مدّ ظله» بأنّ استعمال هذه الحروف تكون من قبيل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.

بخلاف ما ذكرناه، إذ لا مجال عليه للقول بكليله المعنى الحرفي أصلاً، فإنّ الحروف الحاكيه وضعت للإضافات الخاصيه وتستعمل فيها، ولا فرق في ذلك بين كونها في الجمل الخبريه والإنشائية كما مرّ توضيحه.

والحاصل: أنّ الحروف على قسمين: حاكيه، وهى أكثرها، كـ «من» و «إلى» و «فى» ونحوها، سواء استعملت في الجمل الخبريه أو الإنشائية (1)، وإيجاديّه،

ص: ٢٠١

١- (١) توضيح ذلك: أنّ للحروف الحاكيه واقعيّه خارجيه محكيه بها، إلّا أنّها تحققت سابقاً في موارد استعمال الحروف في حيز الماضى، نحو «سرت من البصره إلى الكوفه» وستتحقق فى الآتى فيما إذا استعملت فى حيز المستقبل، مثل «سأسير من البصره إلى الكوفه» أو فى حيز الأمر، مثل «سر من البصره إلى الكوفه» بخلاف الحروف الإيجاديّه، حيث قد عرفت أنّه لا واقعيّه لمعانيها أصلاً، ألا ترى أنّه ليس للتأكيد مثلاً واقعيّه خارجيه، سواء استعملت حروفه فى حيز الماضى، مثل «إنّ زيدا قام» أو فى حيز المستقبل، نحو «إنّ زيدا سيقوم» فلا فرق بين الجملة الأولى وبين قولنا: «زيد قام» ولا بين الثانيه وبين قولنا: «زيد سيقوم» بحسب الواقعيّه الخارجيه. م ح - ى.

كحروف التأكيد والقسم والنداء ونحوها، والمعنى فى كلا القسمين غير مستقل، بل مندك فى الطرفين.

والوضع فى الكل بطريق واحد، فإنّ الواضع فى مقام وضع كلمه «من» مثلاً لأنحاء النسب الابتدائيه حيث لم يتمكّن من تصوّر جميعها، لعدم تناهيها، احتاج إلى تصوّر عنوان النسبه الابتدائيه وأشار بها إلى المعنونات، ثم وضع اللفظ لنفس المعنونات، وهكذا إذا أراد وضع لام الابتداء مثلاً- لأنحاء إيجاد التأكيد تصوّر عنوان إيجاد التأكيد، وأشار به إليها، ثم وضع اللفظ لتلك المعنونات، لا لهذا العنوان.

فوضع الحروف عندنا نظير الوضع العام والموضوع له الخاصّ عند المشهور، لا نفسه، فإننا قلنا باستحالته فيما سبق.

هذا تمام الكلام فى وضع الحروف.

ص: ٢٠٢

إنَّ المحقّق الخراسانى رحمه الله تعرّض للبحث عن الفرق بين الخبر والإنشاء عقيب مبحث الحروف، ولا- بأس بتحقيق حول القضايا قبل ذلك، فإنّ لها فوائد وثمرات كثيره فى بعض المباحث الآتية، فنقول: تنقسم القضيه الحملية إلى أربعة أقسام، لأنّ الحمل إمّا أوّلى ذاتى، أو شائع صناعى.

والحمل الأوّلى ما كان الموضوع فيه متّحداً مع المحمول بحسب الماهية، سواء اتّحدا بحسب المفهوم أيضاً مثل «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناءً على اتّحاد الإنسان مع البشر مفهوماً أيضاً، أم اختلفا فيه، مثل «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الموضوع هنا مفهوم إجمالى للمحمول، ومفهوم المحمول مفهوم تفصيلى للموضوع، فهما يختلفان بحسبه، ولذا قد يحضر مفهوم «الإنسان» فى الذهن من دون أن يحضر فيه مفهوم «الحيوان الناطق»، وكذلك العكس، فالحمل الأوّلى انقسم إلى قسمين.

والحمل الشائع ما كان الموضوع والمحمول فيه مختلفين بحسب الماهية ومتّحدين بحسب الوجود، سواء كان الموضوع مصداقاً حقيقياً للمحمول، كقولنا: «زيد إنسان» و «البياض أبيض» فإنّ إنسانيه زيد ذاتى له لا يحصل له من الخارج، وهكذا أبيضيه البياض، أو مصداقاً عرضياً له، كقولنا: «الجسم

أبيض» فإنَّ أبيضه الجسم خارج عنه عارض له، ويسمى الأوّل بالحمل الشائع بالذات، والثاني بالحمل الشائع بالعرض. فأقسام القضايا الحملية بهذا التقسيم أربعة.

البحث حول أجزاء القضايا

ذهب المشهور إلى أنّ القضايا الحملية مركّبه من ثلاثه أجزاء، ولا فرق في ذلك بين الواقع والملفوظ والمعقول.

توضيح ذلك: أنّ زيداً إذا قام في الخارج، وحكيت ذلك لصديقك بقولك:

«زيد قائم» فلنا هاهنا ثلاث قضايا:

أ - الواقعيه الخارجيه التي نعبر عنها بالقضيّه المحكيه.

ب - القضيّه الملفوظه أو اللفظيه، وهي قولك: «زيد قائم».

ج - القضيّه المعقوله، وهي ما تعقله وتصوّره صديقك عند سماع القضيّه اللفظيه.

والمشهور قالوا بتركبها من ثلاثه أجزاء في جميع هذه المراحل الثلاث، فإنّ الواقعيه الخارجيه مركّبه من ثلاثه امور: زيد والقيام والربط بينهما، أي كون زيد قائماً، والقضيّه اللفظيه أيضاً مركّبه من الموضوع والمحمول والهيئه التركيبيه، ولذا تحكى عن الواقع كما هو، وهكذا القضيّه المعقوله، فإنّ السامع لقولنا: «زيد قائم» يتصوّر تلك الأمور الثلاثه الواقعيه.

هذا هو المشهور بينهم.

والتحقيق في ذلك يستدعي رسم مقدّمتين:

الأولى: أنّ النسبه - كما قلنا عند تحقيق المعاني الحرفيه - ليست أمراً وهمياً تخيلياً، بل لها واقعيه خارجيه متعلقه بالطرفين، ولا بدّ من كون الطرفين

متغايرين، إذ لا معنى لتحقق النسبه فى شىء واحد.

الثانيه: أنا وإن تصوّرنا للقضيّه ثلاث مراحل، إلّا أنّ الأصاله للواقع، وأمّا اللفظ والتعلّل فهما تابعان له، حيث إنّ اللفظ حاكٍ عن الواقع والسماع ينتقل من طريق سماع اللفظ إليه، فالقضيّه الأصليّه هى القضيّه الواقعيّه.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا يعقل تحقّق النسبه فى القضايا الحملتيّه أصلاً.

أمّا فى الحمل الأولى الذاتى فواضح، فإنّا إذا قلنا: «الإنسان إنسان» يتحد الموضوع والمحمول ماهيته ومفهوماً ووجوداً، فلا مغايره بينهما بوجه (١) حتّى يتحقّق النسبه والربط بينهما.

ودعوى أنّ المثال المذكور ونحوه لا يكون قضيّه إلّا بحسب الظاهر، باطله، لأنّه قضيّه واقعاً، بل من أصدق القضايا، وعلى تقدير تسليم هذه الدعوى فالمثال خارج عن البحث، لأنّ النزاع فى القضايا الواقعيّه لا الصوريّه.

فبناءً على كون قولنا: «الإنسان إنسان» قضيّه فى الواقع، يتوجّه على المشهور إشكال عدم تحقّق النسبه فيها.

وكذا إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» (٢) فإنّ الموضوع والمحمول فيه وإن كانا متغايرين مفهوماً، إلّا أنّهما متّحدان ماهيته ووجوداً، فلا يعقل وجود النسبه بينهما، لعدم التغاير بينهما فى الواقعيّه المحكيه التى هى المرحله

ص: ٢٠٥

١- (١) وأمّا المغايره الاعتباريه المصحّحه للحمل فهى مجرد اعتبار لا واقعيّه لها، فلا يتحقّق بها الربط الذى يكون من الواقعيّات، على أنّ توقّف صحّه الحمل على اعتبار المغايره لا أصل له، بل اعتبارها يورث الإشكال كما سيأتى تحقيقه فى مبحث ملاك الحمل من مباحث المشتقّ ص ٤٨٥. م ح - ٥.

٢- (٢) هذا هو القسم الثانى من الحمل الأولى، أعنى ما يتحد فيه الموضوع مع المحمول ماهيته لا مفهوماً. م ح - ٥.

وأما فى الحمل الشايح بالذات، فلأنّ قولنا: «زيد إنسان» يكون بمعنى «زيد مصداق الإنسان» وليس لنا شيان فى الخارج أحدهما «زيد» والآخر «مصداق الإنسان» حتّى يتصوّر تحقّق النسبه والربط بينهما.

وأما الحمل الشايح بالعرض فتحقيقه أنّ زيدا إذا اتّصف بالقيام، فلا ريب فى أنّ لنا ثلاث واقعيّات متغايره فى الخارج: زيد والقيام واتّصاف زيد بالقيام.

هذا ممّا لا إشكال فيه، إلّا أنّا تارة نحكى عن هذه الواقعيّات ب «زيد قائم» وأخرى ب «زيد له القيام».

ولا يصحّ القول بتحقّق النسبه فى القضيّه الأولى، لأنّ القيام وإن كان مغايراً لزيد، إلّا أنّ المحمول فى هذه القضيّه لفظ «القائم» الذى هو عبارته عن ذات ثبت له القيام، ولا ريب فى أنّه متّحد فى الخارج مع زيد.

وبالجملة: الذى يحتاج إلى النسبه والربط، هو «القيام» الذى لم يحمل على زيد، والذى حمل عليه، هو «القائم» الذى لا يعقل فيه تحقّق النسبه.

وأما القضيّه الثانيه أعنى «زيد له القيام» ونظائرها، نحو «زيد فى الدار» و «زيد على السطح» وسائر ما استعمل فيه الحرف بهذا النحو، فقد يتخيّل فيها تحقّق النسبه بين الموضوع والمحمول، لكنّ الواقع خلافه.

لأنّنا إن قلنا بمقاله النحويين من كونها مأوّه، وتقديرها «زيد ثابت له القيام» و «زيد كائن فى الدار» و «زيد مستقرّ على السطح» فلا فرق بينها وبين مثل «زيد قائم» فى اتّحاد الموضوع والمحمول واقعا.

وإن لم نقل بها، بل قلنا بكون المحمول نفس «له القيام» و «فى الدار» و «على السطح» من غير تقدير، فالنسبه مربوطه بالحرف المستعمل فى القضيّه، لا بها، والشاهد على هذا أمران: أحدهما: أنّا إن جعلناه مركّباً ناقصاً وقلنا مكان

«الجسم له البياض» و «زيد فى الدار»: «الجسم الذى له البياض» و «زيد الذى فى الدار» كانت النسبه باقيه مع عدم بقاء القضيه، الثانى: أن النسبه فى مثل هذه القضايا بين الموضوع وجزء من المحمول، لا بينه وبين نفس المحمول، فإن الارتباط واقع بين زيد والدار مثلاً. مع أن المحمول مجموع «فى الدار» من الجارّ والمجرور، ولا- نسبه بين هذا المجموع وبين زيد. فالذى بينه وبين الموضوع ربط ليس بمحمول، والذى هو المحمول ليس بينه وبين الموضوع نسبه وربط، وهذا يكشف عن عدم كون النسبه لأجل القضيه.

فتبين أنه ليس لنا فى القضايا الموجهه قضيه مركبه من ثلاثه أجزاء؛ لعدم تعقل النسبه فيها.

وأمّا السوالب فظاهر كلام المشهور يعمها، فهى أيضاً عندهم مركبه من الموضوع والمحمول ونسبه السلب، وفساده أظهر من الموجبات؛ لأن السلب ليس بشىء حتى تتحقق النسبه بينه وبين شىء آخر وجودى، وإن كان المسلوب أمراً موجوداً فى الخارج، كما فى مثل «زيد ليس فى الدار» وأما إذا لم يكن المسلوب موجوداً مثل «زيد ليس بقائم» فيرد عليه إشكال آخر أيضاً، وهو أن زيدا إذا لم يكن قائماً فليس لنا سوى زيد شىء آخر لكى يتحقق النسبه السلبيه بينه وبين زيد.

وبعبارة اخرى: إذا قلنا: «زيد ليس فى الدار» فكلّ من «زيد» و «الدار» وإن كانا موجودين فى الخارج، إلّا أنّ السلب أمر عدمى لا تتحقق النسبه بينه وبين شىء آخر، وإذا قلنا: «زيد ليس بقائم» فيرد عليه مضافاً إلى كون السلب عدمياً أنه ليس فى الخارج قيام كى تتحقق نسبه سلبه إلى زيد.

نعم، لو قلنا بأن مرادهم من «نسبه السلب» سلب النسبه - وإن كان خلاف ظاهره - فهو صحيح فى مثل «زيد فى الدار» فقط، فإنّ كلّاً من «زيد»

و «الدار» موجودان، وليس بينهما نسبة.

والحاصل: أنّ القول بتركب القضايا الحملية من ثلاثة أجزاء خلاف الواقع، لعدم تحقق النسبه لا في الموجبات ولا في السوالب أصلاً.

وبهذا ظهر فساد قول المنطقيين: «العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصديق وإلا فتصوّر» وقول أهل البلاغه في تعريف الصدق: «الصدق في القضايا أن يكون لنسبتها واقع تطابقه».

لا- يقال: كلامكم يقتضى خلوّ القضيه المحكيه عن النسبه، ولعلّ مراد المشهور أنّ القضيه اللفظيه والمعقوله مركبه من ثلاثة أجزاء.

فإنّه يقال: الأصل كما عرفت هو القضيه الواقعيه المحكيه، وأمّا اللفظيه الحاكيه وكذا المعقوله فهما تابعتان للواقع، فإذا كان الواقع خالياً عن النسبه كانت القضيه اللفظيه أيضاً خاليه عنها، وإلا فلم تكن مطابقه للواقع ومرآة له، فلم تكن صادقه، والقضيه المعقوله أيضاً لا بدّ من أن تكون مطابقه للواقع، لأنها صورته المرتسمه في ذهن المخاطب عند سماع القضيه اللفظيه.

ملاك الحمل في القضايا

إن قلت: لو كانت القضايا الحملية خاليه عن النسبه، فما ملاك الحمل فيها؟

قلت: ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويّه كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله في مبحث المشتقّ (1).

وأكمل مراتب الهوهويّه هو الاتّحاد في المراحل الثلاث، أعنى في المفهوم والماهيه والوجود الخارجى، كما في قولنا: «الإنسان إنسان» وأوسطها هو

ص: ٢٠٨

١- (١) وكلامه هذا وإن كان حقاً، إلماً أنّه مغاير لما اختاره في مبحث إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، من تركيب القضيه من ثلاثة أجزاء كما قال به المشهور. منه مدّ ظلّه.

الاتّحاد في الماهيّة والوجود، كما في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» وأضعفها هو الاتّحاد في الوجود فقط، كما في الحمل الشائع الصناعي بقسميه، مثل «البياض أبيض» و «الجسم أبيض».

نعم، يمكن الإشكال في تحقّق الاتّحاد في مثل «الجسم له البياض» و «زيد في الدار» من الحملات الشائع بالحمل العرض، لكنّ الحقّ كما قال النحويّون أنّها مأوّل بتقدير «كائن» و «ثابت» ونحوهما، فالاتّحاد بين الموضوع وما هو المحمول واقعاً، ثابت، وإن لم يتحقّق الاتّحاد بينه وبين ما هو المحمول بحسب الظاهر. هذا في القضايا الموجبه.

وأما في السوالب - وهي التي يكون الملاك فيها نفى الهوهويّه والاتّحاد - فلا بدّ من ملاحظه نفى الاتّحاد الذي لوحظ ثبوته في موجباتها.

ففي الحملات الشائع مثل «زيد ليس بقائم» لا بدّ من لحاظ نفى الهوهويّه بحسب الوجود (1) لأنّ الهوهويّه في موجباتها كانت بملاكه (2).

وفي مثل «الإنسان ليس بحيوان ناهق» لا بدّ من لحاظ نفى الاتّحاد بحسب الماهيّة (3)، لأنّ الاتّحاد في ما يسانخها من الموجبات مثل «الإنسان حيوان ناطق» يكون بحسبها.

ص: ٢٠٩

١- (١) والموضوع والمحمول في مثله وإن لم يكونا متّحدين بحسب الماهيّة والمفهوم أيضاً، إلماً أنّ نفى الاتّحاد بملاكهما لم يكن ملحوظاً. م ح - ي.

٢- (٢) فقضيّه «زيد إنسان» صادقه بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الوجود، وكاذبه بالحمل الأوّلي الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الماهيّة، لأنّ ماهيّة «زيد» غير ماهيّة «الإنسان». بخلاف قضيّه «زيد ليس بإنسان» فإنّها صادقه بملاك نفى الحمل الأوّلي، وكاذبه بملاك نفى الحمل الشائع كما لا يخفى. م ح - ي.

٣- (٣) وأما نفى الاتّحاد بحسب المفهوم والوجود فليس بملحوظ. م ح - ي.

وأمرًا مثل قضيه «الإنسان ليس بحيوان ناطق» فإن اطلقت بملاك سلب الاتحاد في المفهوم، كانت قضيه صادقه، لعدم اتحاد الموضوع والمحمول فيها مفهوماً وإن اتحدا ماهيته ووجوداً، وإن اطلقت بملاك سلب الاتحاد في الماهيه، كانت قضيه كاذبه، عكس قولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنه قضيه كاذبه إن لوحظ الاتحاد بحسب المفهوم، وصادقه إن لوحظ بملاك الماهيه كما لا يخفى.

مسلك صاحب الكفايه رحمه الله فى الفرق بينهما

قد عرفت أنّ المحقق الخراسانى رحمه الله قال باتّحاد المعنى الحرفى والاسمى فى المراحل الثلاثة، أعنى الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، وفرّق بينهما بحسب مقام الاستعمال (١).

ثمّ قال بعد ذلك:

ثمّ لا- يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه، والإنشاء ليستعمل فى قصد تحقّقه وثبوته (٢)، وإن اتّفقا فيما استعملا فيه (٣).

توضيح محلّ النزاع يحتاج إلى ذكر مقدّمه: وهى أنّ الجمل على ثلاثة أقسام: بعضها متمخّض فى الخبريّة، نحو «زيد قائم» وبعضها فى الإنشائيّه نحو

ص: ٢١١

- ١- (١) فذهب رحمه الله إلى عموميه الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فى الحروف وما يسانخها من الأسماء، وفرّق بينهما بأنّ الاسم وضع ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حاله لغيره. م ح - ى.
- ٢- (٢) فى هذه العبارة إشكال، فإنّ ظاهرها كون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى المستعمل فيه، مع أنّ مراده أنّه فى مقام الاستعمال، ولو قال: «فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل فى المعنى فى مقام قصده حكايته، والإنشاء ليستعمل فيه فى مقام قصد تحقّقه وثبوته» لكان مطابقاً لمراده. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٧.

صيغته «افعل» (١) فلا- يستعمل الأوّل فى الإنشاء، ولا- الثانى فى الإخبار، وبعضها لا يتمخض فى أحدهما، بل يستعمل تارة فى الأوّل، وأخرى فى الثانى، كصيغ العقود، نحو «بعت» فإنه بهذا اللفظ الواحد قد يستعمل فى الخبر وقد يستعمل فى الإنشاء، وهكذا الجمل الخبرية التى تستعمل أحياناً فى الإنشاء، نحو «يعيد» و «يغتسل» ونحوهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد صاحب الكفاية بيان الفرق فى هذا القسم الأخير الذى لا يتمخض فى الإخبار ولا فى الإنشاء، لا فى القسمين الأولين، فمحلّ النزاع أنّ ما وضع له لفظ «بعت» مثلاً- لأجل الإخبار غير ما وضع له لأجل الإنشاء، فيكون له معنى إخبارى ومعنى إنشائى، أو له معنى واحد ويختلف مقام الاستعمال فقط؟

فقال صاحب الكفاية: لا- يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والإنشاء فى مقام الاستعمال مع اتّحادهما فى الموضوع له والمستعمل فيه، فالداعى إلى الاستعمال فى الإنشاء قصد إيجاد المعنى وفى الخبر قصد الحكاية عنه، وكلاهما خارجان عن حريم المعنى.

أقول: هذا التعبير لا- يلائم ما تقدّم منه رحمه الله فى مبحث الحروف، فإنه اعتقد هناك جزماً بكون الفرق بين معنى الاسم والحرف فى مقام الاستعمال، وقال بعدم إمكان كونه فى الموضوع له أو المستعمل فيه، وعبر هاهنا بقوله: «لا يبعد...» الدالّ على عدم الاعتقاد الجزمى.

ص: ٢١٢

١- (١) فإنّ صيغته «افعل» لا تستعمل إلّا فى الإنشاء، سواء أريد بها الوجوب أو الندب أو الجواز، كما إذا وردت فى مقام توهم الحظر، فإنّ الأمر الوارد فى مقام توهم الحظر أيضاً لإنشاء مشروعية الفعل وجواز ارتكابه. نعم، قد تستعمل صيغته الأمر فى معانٍ أخرى، لكنّها معانٍ مجازية خارجة عن محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

وعلى كل حال فمقتضى التحقيق فى المقام اتّحاد الخبر والإنشاء من حيث الموضوع له والمستعمل فيه واختلافهما بحسب الزمان، بخلاف ما ذهبنا إليه فى دوره السابقه.

توضيح ذلك: أنا قلنا سابقاً: يمكن - على ما اخترناه فى مبحث المعانى الحرفيه من كون الحروف موضوعه لأنحاء النسب الخاصه الخارجيه، والأسماء للمفاهيم الكليه - القول بكون الخبر والإنشاء أيضاً مختلفين فى الموضوع له، فلفظ «بعت» الخبرى، وضع للحكاية عن تحقّق البيع فيما مضى، والإنشائي لإنشاء البيع وإيجاده.

لكن يرد عليه إشكال مهمّ، وهو أنّ للأفعال وضعاً بحسب الماده، ووضعاً آخر بحسب الهيئه، فإنّ ماده «ضربت» وهى «ض - ر - ب» وضعت لمعنى مخصوص نعبر عنه بالفارسيه ب «كتك» وهيئه للدلاله على صدور هذا المعنى من المتكلم فى زمن الماضى، ولا وضع آخر لمجموع الماده والهيئه، فمن أين يستفاد الإنشاء فى مثل «بعت»؟

لو كانت الهيئه داله عليه لكان سائر الأفعال التى تكون بهذه الهيئه مثل «ضربت» أيضاً مفيده للإنشاء، ولو كانت الماده داله عليه لكان سائر المشتقات من هذه الماده مثل «باع» أيضاً مفيده له.

وحيث إنّه لا يمكن الذبّ عن هذا الإشكال فلا بدّ من القول باتّحاد معنى الإخبار والإنشاء، خلاف ما اخترناه فى دوره الماضيه.

توضيحه: أنّ الأفعال الداله على الإنشاء تارةً وعلى الإخبار اخرى مثل «بعت» و «أنكحت» ونحوهما من صيغ العقود تكون بمادتها متضمّنه للإنشاء

حتى فيما إذا استعملت للإخبار، فيكون جملة «بعت داري» في مقام الإخبار، أو «باع زيد داره» بمعنى «صار إنشاء البيع متحققاً منى أو من زيد في السابق» ويكون جملة «بعتك داري بكذا» مخاطباً للمشتري في مقام الإنشاء بمعنى «صار إنشاء البيع متحققاً منى الآن».

فلا فرق بين الإخبار والإنشاء إلّا من حيث الزمان، وهو لا يوجب الاختلاف في حقيقتهما، كما أنّ الفعل المضارع قد يكون للحال وقد يكون للاستقبال من غير أن يكون معناه متعدداً.

ويؤيدّه قول اللغويين: «البيع مبادله مال بمال» فإنّ المبادله عباره عن إنشاء التمليك وهو (١) في الإنشاءات اللفظية (٢) يتحقّق باللفظ، فهذا المعنى اللغوي للبيع هو الأصل في معناه الاصطلاحي حيث عرّفه الشيخ رحمه الله في المكاسب بأنّه «إنشاء تمليك عين بمال» (٣).

ومراد الفقهاء أيضاً عن النكاح حيث قالوا في عنوان مباحثه: «كتاب النكاح» هو إنشاء النكاح، لا الوطى كما لا يخفى.

إن قلت: فما تقول في مثل «يعيد» و «يغتسل» ونظائرها من الجمل الخبرية التي تستعمل في الإخبار والإنشاء من دون أن تكون مادّتهما إنشائية؟

قلت: استعمال هذه الجمل في الإنشاء ليس استعمالاً حقيقياً، بل كنايةً مجازياً، ومحلّ النزاع هو الألفاظ المستعملة في الإخبار والإنشاء بنحو الحقيقة، مثل «بعت» و «أنكحت» وسائر صيغ العقود، فإنّا نبحت عن معناها الحقيقي الشامل للإخبار والإنشاء.

ص: ٢١٤

١- (١) أى: إنشاء التمليك. م ح - ي.

٢- (٢) بخلاف المعاطاه التي يتحقّق فيها الإنشاء بالقبض والإقباض. م ح - ي.

٣- (٣) كتاب المكاسب ٢: ١٢.

لا خفاء في معنى الإخبار، فإنه عبارته عن حكاية أمور واقعته متحققه في الماضي أو الحال أو الاستقبال، وهذا واضح لا غبار عليه.

إنما النزاع في معنى الإنشاء، ويقع البحث عنه في مقامين:

المقام الأول: في دخل اللفظ في الإنشاء

إشاره

وبعبارة أخرى: إنَّ الجمل الإنشائي كلفظ «بعت» و «زوّجت» هل هي مؤثّره في تحقّق المعنى في الخارج أم هي موضوعه لإبرازه فقط؟

نظريّه المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» فيه

قال بعض الأعلام في كتاب المحاضرات: إنَّ الجمله الإنشائيّه موضوعه لإبراز أمر نفساني غير قصد الحكايه، ولم توضع لإيجاد المعنى في الخارج.

واستدلّ عليه بأنّ القائلين بالإيجاد لو أرادوا الإيجاد التكويني، كما إيجاد الجوهر والعرض فبطلانه من الضروريات التي لا تقبل النزاع، بداهه أنّ الموجودات الخارجيه بشّتي أشكالها وأنواعها، ليست ممّا توجد بالإنشاء، كيف والألفاظ ليست واقعته في سلسله عللها وأسبابها كي توجد بها.

وإن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كما إيجاد الوجوب والحرمة أو الملكيه والزوجيه وغير ذلك، فيردّه أنّه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجه إلى التلّفظ والتكلم به.

فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفساني من المولى، أو من البائع والمشتري، أو من الزوج والزوجه، وغيرهم، وألفاظ «أقم الصلاه» و «بعت واشتريت»

و «أنكحت وقبلت النكاح» وغيرها مبرزه له، لا أنها موجوده له.

لا- يقال: لو كان اعتبار الملكيه مثلاً أمراً نفسانياً لكان بيع الغاصب العين المغصوبه مع علمه وعلم المشتري أيضاً بغصبيته صحيحاً شرعاً و عرفاً، لوجود الاعتبار النفساني، مع أنّ الشارع والعقلاء لا يعتبران ملكيه المشتري فيما إذا كان المبيع مغصوباً.

فإنه يقال: لا- ملازمه بينهما، إذ المتبايعان قد يعتبران الملكيه ويبرزانها باللفظ من دون أن يعتبرها الشارع أو العقلاء، ونحن في مقام بيان معنى الإنشاء، لا بيان موارد المعتبره عند الشرع أو العقلاء(١).

هذا حاصل كلام بعض الأعلام في المحاضرات.

نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظله» في معنى الإنشاء

وفيه أولاً: أنه خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان حاكم بأنّ الزوجين أو وكيلهما يوجدان الزوجيه بلفظ «أنكحت وقبلت النكاح» لا أنّهما يبرزان به الزوجيه المتحققه في أنفسهما، وكذلك البيع إذا كان إنشائه بالصيغه لا بالمعاطاه.

وثانياً: لو كان الإنشاء هو الاعتبار النفساني واللفظ مبرز له، لرجع الإنشاء إلى الإخبار، فإنّ قول البائع: «بعتك داري بكذا» قاصداً للإنشاء يكون على هذا حاكياً عن الاعتبار النفساني الذي تحقّق قبله ولو أنا واحداً، فلا فرق بينه وبين قوله: «بعت داري أمس» في كون كلّ منهما خبراً وحكايه عن الأمر الذي وقع قبله، فلا وجه للقول باختلاف المعنى فيهما وأنّه في الجملة الخبريه شيء وفي الجملة الإنشائيه شيء آخر كما قال به في المحاضرات.

ص: ٢١٦

وأما البرهان الذى أقامه على مدّعه، ففيه: أنا نريد الإيجاد الاعتبارى.

وقوله: يكفى فى ذلك نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجه إلى اللفظ والتكلم به، لا يدلّ على أزيد من إمكان تحقّق الإنشاء بدون اللفظ، ونحن أيضاً نقول به، ولكن إمكان الشىء لا يستلزم وقوعه، ففي المقام (1) وإن أمكن تحقّق الإنشاء بالاعتبار النفسانى من دون وساطه لفظ أصلاً، إلّا أنّه لم يقع، بل يتحقّق الإنشاء بتوسّط اللفظ.

المقام الثانى: فى حقيقه الإنشاء مسلك المشهور فى المقام

إشاره

ذهب المشهور إلى أنّ الأمور الاعتباريه كالملكيه كما تتحقّق بسبب أمر اختيارى، كالحيازه المؤثّره فى ملكيه الحائز للمحوز، أو قهرى، كالموت المؤثّر فى ملكيه الورثه للتركه، كذلك قد تتحقّق باللفظ، مثل قول المتبايعين: «بعت وقبلت» فإنّ الشارع والعقلاء كما يعتبران الملكيه للحائز والوارث عقيب الحيازه وموت المورث، كذلك يعتبرانها عقب صيغه البيع أيضاً، فتتحقّق الملكيه فى وعائها الذى هو عالم الاعتبار، فحقيقه الإنشاء اللفظى «استعمال اللفظ فى المعنى ليعتبره الشارع والعقلاء» فيتحقّق فى عالم الاعتبار الذى هو وعائه.

نقد نظريه المشهور فى حقيقه الإنشاء

وفيه: أنّه لا يشمل مثل بيع الغاصب مع علمه وعلم المشتري بالغصبيّه، لعلمهما بعدم اعتبار الشارع والعقلاء الملكيه، فلم يتمشّ منهما استعمال

ص: ٢١٧

١- (١) وهو الإنشاءات اللفظيه، لا المعاطاتيه. م ح - ى.

اللفظ في المعنى بداعى اعتبارهما إياه، فلا يعمّ التعريف مع كونه إنشاءً بلا إشكال.

ويمكن أن يرد عليه أيضاً أنه لا- يعمّ إنشاء الطلب، لأنّ الطلب أمر واقعى وعائه الخارج أو الذهن، فإنّ الوصف القائم بنفس الطالب طلب خارجى، ومفهوم الطلب الحاضر فى الذهن طلب ذهنى، فهو من الواقعيّات، ولا- يمكن تحقّق الأمور الواقعيّه بالإنشاء، ألا ترى أنّ الإنسان لا يمكن أن يوجد بوجود إنشائى، فلا يعمّ التعريف إنشاء الطلب مثل «اضرب».

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّه لا ضير فيه، فإنّ الصيغ الدالّه على الطلب للحكاية عن الطلب الخارجى، لا لإنشاء الطلب.

مقاله صاحب الكفايه رحمه الله حول ماهيته الإنشاء

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله - فى مبحث الأوامر من الكفايه وفى أوّل فوائده المطبوعه فى آخر الحاشيه - إلى أنّ لنا وراء الوجود العينى والذهنى والكتبى واللفظى وجوداً خامساً، وهو الوجود الإنشائى، فالإنشاء هو «القول الذى يقصد به إيجاد المعنى فى نفس الأمر»^(١) لا الحكايه عن ثبوته وتحقّقه فى موطنه من ذهن أو خارج.

إن قلت: الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، فبمّ يتشخص الوجود الإنشائى؟

قلت: تشخص هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ وشخص لفظه^(٢).

ص: ٢١٨

١- (١) المراد بنفس الأمر أعمّ من الواقع، لأنّها كما تعمّ الواقعيّات تعمّ الاعتباريّات أيضاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أى شخص لفظ المنشئ. م ح - ى.

فلو تَلَفَظَتْ بقولك: «بعث» في مقام الإنشاء لتحقق وجود إنشائي للملكية، ولو تَلَفَظَتْ به ثانياً أو تَلَفَظَ به شخص آخر لتحقق لها وجود إنشائي آخر (١).

نقد مسلك المحقق الخراساني رحمه الله حول حقيقه الإنشاء

وفيه: - مضافاً إلى ما سيأتي من الإشكال في تحقق وجود إنشائي لمثل الطلب من الأمور الواقعيه (٢) - أن كلامه يستلزم أن يكون للعقلاء في البيع الجامع لشرائطه اعتباران: اعتبار الوجود الإنشائي للملكية، واعتبار الملكية (٣)، وهو خلاف الوجدان، لأننا لا نجد لهم إلا اعتباراً واحداً، وهو اعتبار الملكية فقط. هذا.

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وللمحقق الشيخ محمّد حسين الاصفهاني رحمه الله بيان آخر في المقام، ويدّعي أن كلام صاحب الكفايه أيضاً يحمل عليه، فإليك عين بيانه:

قوله: وأما الصيغ الإنشائية فهي على ما حَقَّقناه في بعض فوائدنا موجد

ص: ٢١٩

١- (١) كفايه الأصول: ٨٧، والفوائد «المطبوعه في آخر حاشيه فرائد الأصول»: ٢٨٥.

٢- (٢) توضيحه: أن المحقق الخراساني رحمه الله عدل عن مسلك المشهور في حقيقه الإنشاء إلى ما اختاره من أن الإنشاء «هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر» ليعمّ مثل بيع الغاصب وإنشاء الطلب، فلا يرد عليه ما أورد عليهم. وهو وإن كان حقاً بالنسبه إلى مسأله بيع الغاصب، إلّا أنه لا يصحّ بالنسبه إلى إنشاء الطلب، فإنّ الأمور الواقعيه لا يمكن إيجادها بوجود إنشائي، وإن ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى إمكانه في مبحث الأوامر، والبحث معه من هذه الجهه موكول إلى ذلك المبحث. م ح - ٥.

٣- (٣) وعليه فلا يخرج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء، لأنّ العقلاء وان لا يعتبروا فيه الملكية، إلّا أنّهم يعتبرون وجودها الإنشائي بالصيغه الجاربه على فم الغاصب. م ح - ٥.

بل التحقيق أنّ وجودها وجود معانيها في نفس الأمر، بيانه أنّ المراد من ثبوت المعنى باللفظ إمّا أن يراد ثبوته بعين ثبوت اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات وإلى المعنى بالعرض، وإمّا أن يراد ثبوته منفصلاً عن اللفظ بآئيه اللفظ بحيث ينسب الثبوت إلى كلّ منهما بالذات، لا مجال للثاني، إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني والذهني، وسائر أنحاء الوجود من اللفظي والكتبي وجود بالذات للفظ والكتابه، وبالجعل والمواضعه وبالعرض للمعنى، ومن الواضح أنّ آئيه وجود اللفظ وعلّيته لوجود المعنى بالذات لا بدّ من أن يكون في أحد الموطنين من الذهن والعين، ووجود المعنى بالذات في الخارج يتوقّف على حصول مطابقه في الخارج أو مطابق ما ينتزع عنه، والواقع خلافه، إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقاً للمعنى أو مطابقاً لمنشأ انتزاعه، ونسبه الوجود بالذات إلى المعنى مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأ غير معقول، ووجوده في الذهن بتصوره لا بعليه اللفظ لوجوده الذهني، والانتقال من سماع الألفاظ إلى المعاني لمكان الملازمه الجعليه بين اللفظ والمعنى، مع أنّ ذلك ثابت في كلّ لفظ ومعنى ولا يختصّ بالإنشائي، فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأوّل، وهو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ والمعنى بالذات في الأوّل وبالعرض في الثاني، وهو المراد من قولهم: «إنّ الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر».

وإنّما قيّدوه بنفس الأمر مع أنّ وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه

ص: ٢٢٠

أيضاً بالعرض (١) ، تنبيهاً على أنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيّه وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت (٢) ، فكأنّ المعنى ثابت في مرتبه ذات اللفظ بحيث لا- ينفكّ عنه في مرحله من مراحل الوجود، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

فإن قلت: هذا المطلب جارٍ في جميع الألفاظ بالنسبه إلى معانيها من دون اختصاص بالإنشائيات.

قلت: الفرق أنّ المتكلم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبه الواقعه في موطنها باللفظ المنزّل منزلتها، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبه بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها، مثلاً مفاد «بعث» إخباراً وإنشاءً واحد، وهي النسبه المتعلّقه بالملكيه، وهيئه «بعث» وجود تنزيلي لهذه النسبه الإيجاديّه القائمه بالمتكلم والمتعلّقه بالملكيه، فقد يقصد وجود تلك النسبه خارجاً بوجودها التنزيلي الجعلى اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد بالعرض وبالذات أمر آخر، وهو الإنشاء، وقد يقصد زيادهً على ثبوت المعنى تنزيلاً الحكايه عن ثبوته في موطنه أيضاً، وهو الإخبار، وكذلك في صيغه «افعل» وأشباهاها، فإنّه يقصد بقوله: «اضرب» ثبوت البعث الملحوظ نسبهً بين المتكلم والمخاطب والمادّه، فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلى التنزيلي اللفظي، فيترتب عليه إذا كان من أهله وفي محلّه ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجى مثلاً، وهذا الفرق بلحاظ المقابله بين المعاني الخبريّه والإنشائيّه. فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفرده في معانيها، فإنّها كالإنشائيات من حيث عدم النظر

ص: ٢٢١

-
- ١- (١) فليس وجود المعنى أمراً اعتبارياً حتّى يحتاج شمول الثبوت له إلى قيد «في نفس الأمر». م ح - ي.
٢- (٢) أى نشأه الماهيّه والوجود. منه مدّ ظلّه.

فيها إلّا إلى ثبوتها خارجاً ثبوتاً لفظياً، غايه الأمر أنّها لا يصحّ السكوت عليها، بخلاف المعاني الإنشائية المقابلة للمعاني الخبرية.

وهذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقه الإنشاء، وعليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة، لا على أنّه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدّمة، فإنّه غير متصوّر (١)، إنتهى.

هذا كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله، وحاصله: أنّ الوجود الإنشائي للمعنى وراء اللفظي غير متصوّر، إذ أنحاء الوجود منحصره في أربعة، العيني والذهني والكتبي واللفظي، فأراد المحقّق الخراساني رحمه الله من الوجود الإنشائي الوجود اللفظي.

نقد كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله

وفيه: أنّه لو أراد ظهور كلام صاحب الكفايه في ذلك فوجدان من راجع كتابيه يشهد بخلافه، بل قوله في الكفايه (٢): «وأما الصيغ الإنشائية فهي على ما حقّقناه في بعض فوائدها لمعانيها في نفس الأمر» ظاهر في كون اللفظ علّه لتحقّق المعنى الإنشائي، لا أنّ وجود المعنى وجود اللفظ.

وإن أراد أنّ كلامه مع حفظ ظاهره غير متصوّر فلا بدّ من توجيهه وحمله على ما اختاره، ففيه أنّه لا وجه لعدم كون الوجود الإنشائي متصوّراً إلّا تقسيمهم الوجود إلى الأقسام الأربعة من دون أن يكون في كلامهم من الوجود الإنشائي عين ولا أثر، وهذا لا يجدي، لأنّ المقسم في كلامهم هو

ص: ٢٢٢

١- (١) نهاية الدرايه ١: ٢٧٣.

٢- (٢) وكذا قوله في الفوائد: «إنّ الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر». م ح - ي.

الوجود الواقعي، فلا يكون نافياً لما يدّعيه المحقق الخراساني من تحقق الوجود الإنشائي في الاعتباريات.

كيف يمكن القول بانحصار الوجود في أربعه، مع أنّ الملكيه المتحققه بسبب الحيازه أو الإبرث(1) ليست منها، ضروره عدم كونها أمراً خارجياً ولا- ذهتياً ولا- كتيبياً ولا- لفظياً، ومع ذلك لا- يمكن إنكارها في وعاء الاعتبار، فلا محاله كان المقسم في كلامهم هو الوجودات الواقعيه، فلا- ينافي تحقق قسم خامس من الوجود يسمّى وجوداً إنشائياً، لكن ظرف تحققه الاعتبار لا الواقع.

ولأجل هذا عدل المحقق الخراساني رحمه الله عن التعبير بالواقع إلى التعبير بنفس الأمر، إذ لو قال: «الصيغ الإنشائية موجوده لمعانيها في الواقع» لم يشمل الاعتباريات التي منها الإنشاء، بخلاف «نفس الأمر» فإنها أعمّ من الواقع والاعتبار.

وبهذا ظهر فساد ما قاله المحقق الاصفهاني أيضاً من أنّ التقييد بنفس الأمر لأجل التنبيه على أنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلاً في جميع النشآت، والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء.

إذ لو كان هذا هو المراد بنفس الأمر وكان التقييد به لأجل كون اللفظ وجوداً تنزيلاً لوجود المعنى في جميع النشآت لم يكن للعدول عن التعبير بالواقع إليه وجه، لأنّ اللفظ من الأمور الواقعيه، فكذلك المعنى الذي يكون بزعمه متحداً مع اللفظ.

فلا محاله كان المراد بنفس الأمر ما ذكرناه من أنّه أعمّ من الواقع

ص: ٢٢٣

١- (١) قيّد الملكيه بكونها مسيبيه عن الحيازه أو الإبرث، لأنها لو كانت مسيبيه عن الصيغه لأمكن تخيل كونها من الوجودات اللفظيه. م ح - ي.

والاعتبار، والمراد بالوجود الإنشائي للمعنى وجود اعتبارى غير وجود اللفظ.

فدعوى رجوع كلام المحقق الخراسانى إلى ما اختاره فى معنى الإنشاء مجازفه.

على أن أصل كلامه أيضاً مخدوش، لأنه كما رأيت قال بعدم الفرق بين الجمل الإنشائي والألفاظ المفردة إلفى صحه السكوت عليها وعدمها، فيلزم أن يكون مثل لفظ «الإنسان» أيضاً إنشاءً ولم يتفوه به أحد من العقلاء.

وأيضاً قال باتحاد الجمل الإنشائي والخبريه فى المعنى الإنشائي وكون الاختلاف بينهما فى قصد الحكايه - زياده على أصل المعنى - فى الثانى وعدمه فى الأول.

وهو خلاف ما عليه الكل فى الفرق بينهما، فإن الخبر والإنشاء عندهم متغايران ماهيته، والتقابل بينهما تقابل التضاد، لا تقابل الإيجاب والسلب، بأن يتحقق فى الجملة الخبريه ما لا يتحقق فى الإنشائي كما إختاره المحقق الإصفهاني رحمه الله.

وما كان ذهابه إلى هذه المذاهب الواضحه البطلان إلا لأجل ما اختاره فى المبنى من كون حقيقه الإنشاء هو وجود المعنى المتحد مع وجود اللفظ بحيث ينسب الوجود إلى الثانى بالذات وإلى الأول بالعرض.

وما ذكرناه من الإشكال على لوازم المبنى شاهد على فساد نفسه.

إذا عرفت الأقوال الثلاثه فى حقيقه الإنشاء وما فيها من المناقشات فاعلم أن أردءها هو قول المحقق الاصفهاني رحمه الله، لما عرفت من لوازمه الواضحه البطلان، وأوسطها ما ذهب إليه المشهور، وأرجحها قول المحقق الخراسانى رحمه الله.

وذلك لأن ما أوردناه على صاحب الكفايه وارد على المشهور أيضاً، فإنهم أيضاً يقولون بتحقق اعتبارين في المقام وإن لم يصرحوا بذلك.

توضيح ذلك: أنهم قالوا: «حقيقه الإنشاء استعمال اللفظ في المعنى ليتحقق في وعاء الاعتبار» وواضح أن سبب اللفظ لاعتبار المعنى من قبل الشارع والعقلاء أيضاً أمر اعتباري، ضروره عدم تحقق علقه تكويته بينهما، بل اعتبر الشارع أو العقلاء كونه سبباً له مع تحقق الشرائط، فالملكيه المتحققه عقيب لفظ «بعت» أمر اعتباري، وسبب اللفظ لاعتبارها أمر اعتباري آخر.

فما ذهب إليه المشهور أيضاً مستلزم للقول بتحقق اعتبارين للعقلاء والشارع، وهو خلاف الوجدان كما قلنا في ذيل كلام المحقق الخراساني رحمه الله، فهذه مناقشه اخرى عليهم.

فحيث إن هذه المناقشه مشتركه بين كلام صاحب الكفايه ومسلك المشهور مع خلوّ كلامه عن الإشكال الأول (1) الذي كان وارداً عليهم يكون ما ذهب إليه في معنى الإنشاء أرجح الأقوال.

ص: ٢٢٥

١- (١) وهو استلزام كلام المشهور لخروج بيع الغاصب لنفسه عن تعريف الإنشاء مع كونه من أفراد بلا إشكال. منه مدّ ظله.

البث فى أسماء الإشاره والضماثر

مسلك صاحب الكفايه فيما وضع له أسماء الإشاره والضماثر

قال المحقق الخراسانى رحمه الله بعد الفراغ عن ببح الحروف:

ثم إنه قد انقدح ممّا حَقَّقناه أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه فى مثل أسماء الإشاره والضماثر أيضاً عامٌّ وأنَّ تشخِّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنَّ أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضماثر (١)، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشاره والتخاطب يستدعيان التشخِّص كما لا يخفى، فدعوى أنَّ المستعمل فيه فى مثل «هذا» و«هو» و«إياك» إنّما هو المفرد المذكور وتشخِّصه إنّما جاء من قبل الإشاره أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنَّ الإشاره أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص أو معه، غير مجازفه (٢)، إنتهى.

أقول: قبل التحقيق فى المقام لابدّ من ذكر مقدّمه:

وهى: أنّ الذى لا ريب فيه - وهو أيضاً معترف به - أنّ التشخِّص موجود

ص: ٢٢٧

-
- ١- (١) وهو ضمير الغائب، لكنَّ الإشاره فى أسماء الإشاره حسّيّه وفيه غير حسّيّه. م ح - ي.
 - ٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٧.

فى مقام الاستعمال (١).

وهكذا لا ريب فى أنّ الإشاره والتخاطب من المعانى الحرفيه والوجودات الرابطة المتعلقه بالطرفين، لتعلق الأول بالمشير والمشار إليه، والثانى بالمتكلم والمخاطب.

وكذا لا ريب فى أنّ الإشاره على قسمين: عمليه محضه، كالإشاره باليد بدون استعمال اللفظ، ولفظيه، كالإشاره بلفظ «هذا».

البحث حول افتقار الإشاره اللفظيه إلى العمليه

لكن قال بعض الأعلام فى المحاضرات: إنّ أسماء الإشاره ككلمه «هذا» أو «ذاك» لا- تدلّ على معانيها إلّابمعونه الإشاره الخارجيه، كالإشاره باليد أو بالرأس أو بالعين (٢).

وفيه: أنّ الإشاره اللفظيه وإن كانت مقترنه بالإشاره العمليه غالباً، إلّا أنّها قد تستعمل بدونها، كقول أحد المتخصصين الحاضرين عند القاضى: «هذا ضربنى وسببى» من دون أن يشير باليد أو بسائر الأعضاء إلى خصمه.

على أنّ اسم الإشاره لا يختصّ بمقام التخاطب، بل قد يستعمل فى الكتابه، كما فى قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (٣) وقوله تعالى:

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ» (٤) مع فقد الإشاره الخارجيه هنا قطعاً.

أضف إلى هذا أنّ الإشاره اللفظيه لو كانت محتاجه إلى الإشاره العمليه

ص: ٢٢٨

١- (١) قد يستعمل اسم الإشاره فى العموم، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لكونه مجازاً. منه مدّ ظله.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ١٠٢.

٣- (٣) الإسراء: ٩.

٤- (٤) البقره: ٢.

دائماً من دون أن يحتاج الثانيه إلى الأولى لكانت الإشارة اللفظية تأكيداً للإشارة العمليه دائماً (١)، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

فالحق أنّ كلماً منهما مستقله لا تحتاج في الدلاله على معناها إلى الأخرى، لكنّ الغالب تقارنهما في الاستعمال، وحينئذ يكون الإشارة العمليه تأكيداً للفظيه.

المختار في ما وضعت له أسماء الإشارة

إذا عرفت هذا فنقول: لا- ينبغى الإشكال في أنّ مدلول الإشارة العمليه كحركة اليد هو حقيقه الإشارة التي من المعانى الحرفيه المتعلقه بالطرفين، فإذا أشرت بيدك إلى زيد مثلاً يكون لنا ثلاث حقائق: المشير والمشار إليه والربط بينهما، وهذا الأخير هو مدلول حركة اليد.

فكذلك الأمر في الإشارة اللفظيه، فإنّ الوجدان قاضٍ بعدم الفرق بينهما إلّا في تحقّق الأولى بالأعضاء والجوارح والثانيه باللفظ، فالموضوع له فيها أيضاً حقيقه الإشارة (٢) التي تكون من المعانى الحرفيه كما كانت هي المدلول في الإشارة العمليه أيضاً.

ويؤيده قول ابن مالك في ألفيته النحويه: «بدا لمفرد مذكّر أشر».

فإنّ الجارّ أعني «لمفرد» متعلّق ب «أشر»، فمعناه «بدا أشر إلى مفرد مذكّر».

ص: ٢٢٩

١- (١) فإنّ المؤكّد لا يستعمل إلّا مقترناً بالمؤكّد، ولا عكس، ألا ترى أنّا نقول: «إنّ زيداً قائم» و «جاء زيد نفسه» و «جاء زيد زيد» ولا يمكن استعمال الألفاظ المؤكّده المستعمله في هذه الجمل بدون ما يتأكّد بها. بخلاف العكس، إذ يمكن أن يقال: «زيد قائم» بدون كلمه «إنّ» أو «جاء زيد» بدون كلمه «نفسه» أو تكرار «زيد». منه مدّ ظله.

٢- (٢) لا مفهومها الذي هو معنى اسمى كلى. م ح - ي.

فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من وضع مثل «هذا» للمفرد المذكر غير تام، فراجع وجدانك هل تجد أن النسبه بينهما هي النسبه التي بين الإنسان والحيوان الناطق؟!

والحاصل: أن أسماء الإشارة وضعت لتحقيقه الإشارة التي هي من المعاني الحرفية.

وأما خصوصية كون المشار إليه حاضراً وفي مثل «هذا» مفرداً مذكراً فهي خارجه عن الموضوع له، لكونها من خصوصيات المشار إليه، لا الإشارة التي هي الموضوع له.

فالمختار في المقام مخالف لما اختاره صاحب الكفايه، فإنه ذهب إلى أن معنى مثل «هذا» هو المفرد المذكر، والإشارة خارجه عنه، وهذا عكس ما اخترناه.

إن قلت: ما ذهبت إليه لا يلائم مثل قولنا: «هذا قائم» لعدم وقوع المعنى الحرفي موضوعاً في القضية الحملية(1).

قلت: هذا وارد على الإشارة العمليه أيضاً، لأننا قد نشير إلى زيد مثلاً باليد بدون اللفظ ونقول عقبيه «قائم» فجعلنا نفس حركة اليد موضوعاً وقولنا:

«قائم» محمولاً(2)، وقد مرّ آنفاً أن مدلول الإشارة العمليه من المعاني الحرفية.

وحلّه أن هذه الاستعمالات مجازية بقرينه المحمول، فالمراد باسم الإشارة في

ص: ٢٣٠

١- (١) هذا الإشكال لا يرد على المحقق الخراساني رحمه الله، لأنه قال بوضع كلمه «هذا» للمفرد المذكر، وهو معنى اسمى قابل لأن يجعل موضوع القضية، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنه جعل الموضوع له المفرد المذكر بمفهومه الكلّي، مع أن القيام في المثال صفة مصداق من مصاديق هذا المفهوم، إلا أن وروده عليه ليس بمهم. منه مدّ ظله. ولم يبين الأستاذ «مدّ ظله» وجه عدم الأهميه، ولعله ما ذهب إليه المحقق الخراساني من تحقّق التشخص في مقام الاستعمال وإن كان الموضوع له والمستعمل فيه عامّاً عنده. م ح - ي.

٢- (٢) ومجموع هذه القضية يكون بمعنى «هذا قائم». م ح - ي.

الأول وحركه اليد في الثاني هو المشار إليه الموجود في الخارج بوجود استقلالي، لا الإشارة الموجوده فيه بوجود تعلقى.

إن قلت: هذا يستلزم كون المجاز في اسم الإشارة أكثر من الحقيقة.

قلت: لا- ضمير في ذلك، لما سيجىء في مباحث الحقيقة والمجاز من أن كثره الاستعمالات المجازيه بالنسبه إلى الاستعمالات الحقيقية في المحاورات العرفيه من الواضحات التي لا تنكر.

هذا تمام الكلام في اسم الإشارة.

المختار في معنى الضمائر

وأمّا الضمائر: فضمير الغائب وضع أيضاً لحقيقه الإشارة، والفرق بينه وبين أسمائها أنه للإشارة إلى الغائب وهى للإشارة إلى الحاضر.

ويؤيده اشتراطهم كون مرجعه مسبقاً بالذكر، كقولنا: «جائى زيد وهو يبكى» أو معهوداً فى الذهن (1)، فإنه حيث كان للإشارة ولم يكن المشار إليه حاضراً اشترطوا أن يكون مذكوراً أو معهوداً حتى يمكن الإشارة إليه.

ويؤيده أيضاً تقارنه غالباً بنحو من الإشارة العمليه، كحركه اليد.

وأمّا ضمير المخاطب: فهو وضع لحقيقه المخاطبه، وهى معنى حرفى متعلق بالطرفين: المخاطب بالكسر والمخاطب بالفتح، لكنّه خالٍ عن معنى الإشارة.

هذا بناءً على ما اخترناه من استحاله الوضع العام والموضوع له الخاص.

وأمّا بناءً على إمكانه فيمكن أن يكون الموضوع له فيه المخاطب الخاص، فالواضع عند وضع لفظ «أنت» مثلاً تصوّر مفهوم «المخاطب» بما له من

ص: ٢٣١

١- (١) كقوله تعالى: «كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ». القيامة: ٢٦. م ح - ي.

العموم، ثم وضعه لمصاديق ذلك المفهوم العام، فالفرق بين مفهوم «المخاطب» و «أنت» هو الفرق بين الطبيعي وأفراده.

ويؤيِّده أنه إذا سُمِعَ من وراء الجدار لفظ «المخاطب» يفهم منه معنى عام، وإذا سُمِعَ لفظ «أنت» أو «إِيَّاكَ» يفهم أن المراد مخاطب خاص، فيعلم أن الفرق بينهما هو الفرق بين الكلّي ومصاديقه.

وعليه يكون معنى ضمير المخاطب من المعاني الاسميّة، كما أنه على الأوّل كان من المعاني الحرفيّة.

ويجرى الوجهان أيضاً في ضمير المتكلّم، فإنّه إمّا وضع للإشارة إلى النفس أو الأنفس، ويؤيِّده اقترانه بنحو من الإشارة العمليّة غالباً كحركة اليد، أو للمتكلّم الخاصّ - بناءً على إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ - بالبيان المتقدّم في ضمير المخاطب.

فتحصّل ممّا ذكرنا أن ضمير الغائب وضع للإشارة إلى الغائب، كما أن أسماء الإشارة وضعت للإشارة إلى الحاضر، وضمير المخاطب والمتكلّم إمّا وضعا للمعنى الحرفي، وهو المخاطبه في الأوّل والإشارة إلى النفس في الثاني، أو للمعنى الاسمي، وهو المخاطب الخاصّ والمتكلّم الخاصّ.

ولا ضمير في كون المعنى في بعض الضمائر حرفيّاً كضمير الغائب، وفي بعضها اسميّاً كضمير المخاطب والمتكلّم على أحد الوجهين.

هذا تمام الكلام في معنى الحروف وما يلحق بها من الأسماء.

بقي هنا شيء: وهو أن المعاني الحرفيّة والوجودات الرابطة وإن كانت أضعف الوجودات، إلّا أنّها هي المقصوده بالتفهيم والتفهيم في المحاورات العرفيّة، فإنّا إذا قلنا: «زيد قائم» فالمقصود تفهيم الاتّحاد والهوهويّة بينهما كما

تقدّم، وهو معنى حرفى قائم بالطرفين، ونحن وإن أنكرنا تحقّق النسبه فى القضايا الحملية لكن لم ننكر الهوهويّه التى هى أيضاً من المعانى الحرفية.

وهكذا القضايا المأولة نحو «زيد فى الدار» ضروره أنّ المقصود بها أيضاً تفهيم الهوهويّه بناءً على تقدير «كائن» ونحوه، وتفهم الربط بين زيد والدار(1) بناءً على عدمه، وكلاهما من الوجودات الرابطة.

وهكذا الجمل الفعلية، فإنّ المراد بقولنا: «ضرب زيد» تفهيم صدور الضرب من زيد، وهو معنى حرفى، لأنّ حقيقته الربط بين الضرب وزيد.

فالمعانى الحرفية مع كونها أضعف الوجودات مهمّة من هذه الجهة.

ص: ٢٣٣

١- (١) والربط هنا كون الدار ظرفاً لزيد. م ح - ى.

الأمر الثالث فى استعمال اللفظ فى المعنى المجازى

نظريته صاحب الكفايه فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: صحه استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هى بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما: أنها بالطبع، بشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه (١)، إنتهى.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله

وهو وإن كان صادقاً فى دعواه، لأن صحه استعمال الأعلام الشخصيه فى المعانى المجازيه كاستعمال «حاتم» فى الرجل الجواد لا يتصور كونها بترخيص الواضع، لعدم علم أبيه بصيرورته جواداً حتى يجيز استعمال اسمه فيمن يشبهه فى ذلك.

إلا أن الدليل الذى أقام عليه غير تام.

لأن صحه الاستعمال لو كانت بمعنى حسنه لكانت فى الاستعمالات الحقيقيه

ص: ٢٣٥

أيضاً بهذا المعنى، فصَحَّه الاستعمال سواء كان بنحو الحقيقه أو المجاز تكون بمعنى حسنه، وعلى هذا إن أراد بالحسن ما يقابل القبح يشمل الغلط أيضاً؛ لأنّه وإن كان غلطاً إلاّ أنّه لا يكون قبيحاً، وإن أراد به ما يقابل عدم الحسن يشمل المجاز فقط دون الحقيقه، لأنّ الاستعمال في المعنى الحقيقي لا يكون حسناً مع كونه صحيحاً قطعاً.

في ماهية المجاز

وهذا البحث مبنّى على كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما هو المشهور، وأمّا إذا قلنا بكونه استعمالاً فيما وضع له استعارهً كان أو مجازاً مرسلًا، فلا مجال لهذا البحث أصلاً كما لا يخفى.

فالمهمّ هو التحقيق في هذه الجبهه، فنقول:

مسلك السكاكي حول الاستعاره

ذهب السكاكي خلافاً للمشهور إلى أنّ الاستعاره حقيقه لغويّه وأنّ اللفظ في هذا القسم من المجازات يستعمل فيما وضع له، لكنّ العقل يتصرّف في الموضوع له بتوسعته بحيث يكون أفراده على قسمين: حقيقي وادّعائي، فإذا قلنا: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ «أسد» مع حفظ معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس في زيد، بادّعاء كونه أيضاً فرداً منه.

واستدلّ عليه بأنّ استعمال لفظ مكان لفظ آخر لا يصحّ إلّا إذا كان مشتقاً على صناعه البيان أو البديع، وواضح أنّ تبديل كلمه «الشجاع» بـ «أسد» في قولنا: «زيد أسد» خالٍ عن الظرافه واللفظ لو لم يكن بلحاظ المعنى، فأين الصناعه؟!

ثم أيده بأنه لولاه لما صحَّ التعجّب في قول الشاعر:

قامت تظللني عن الشمسفس أعزّ عليّ من نفسى

قامت تظللني ومن عجبشمس تظللني عن الشمس

لعدم التعجّب في كون امرأه ذات ظلّ لو لم تكن شمساً ادّعاءً(١).

فالسكاكي خالف المشهور في الاستعاره ووافقهم في سائر المجازات.

توجيه كلام السكاكي رحمه الله

ولكن في كلامه مع حفظ ظاهره إشكال، وهو أنّ اسم الجنس وضع للعموم، فاستعماله في مصداقه الحقيقي استعمال في غير ما وضع له فضلاً عن مصداقه الادّعائي، ولذا يكون الحمل في مثل «زيد إنسان» شائعاً صناعياً، ويكون المعنى: «زيد مصداق من مصاديق طبيعه الإنسان» مع أنّ زيدا لو كان ما وضع له لفظ الإنسان لكانا متّحدين بحسب الماهية، فكان الحمل أولئياً ذاتياً.

فإذا استعمل اسم الجنس في مصداقه الادّعائي بعلاقة المشابهه، مثل «أسد عليّ وفي الحروب نعامه» لم يكن مستعملاً في مفهومه العام، فيكون استعمالاً في غير ما وضع له، فما ذهب إليه من أنّ لفظ «أسد» مثلاً مع حفظ معناه الحقيقي استعمال في مثل زيد لا يتمّ بظاهره، لما عرفت من أنّ استعماله في أفراد الواقعيه ليس حقيقه لغويه، فضلاً عن مصاديقه الادّعائية.

فلابدّ من توجيه كلامه بأنّ الاستعاره عباره عن توسعه الموضوع له بحيث يعمّ المصداق الادّعائي، فالمصداق الادّعائي يدخل تحت الموضوع له، لا أنّ

ص: ٢٣٧

١- (١) مفتاح العلوم: ٣٧١، ومختصر المعاني للتفتازاني: ١٥٨.

اللفظ مع حفظ مفهومه العامّ يستعمل فيه، فإنّه لا يصحّ كما مرّ.

وأيضاً لابدّ في كلامه من توضيح وتوجيه آخر، وهو أنّ الاستعارة في الأعلام الشخصيّة مثل إطلاق لفظ «حاتم» وإرادة زيد بعلاقته المشابهة في الجود لابدّ من أن تكون بادّعاء العيّيّة، لا بادّعاء كونه فرداً منه، لعدم تحقّق العموم في الأعلام حتّى تكون ذات أفراد، فإذا قلنا: «زيد حاتم» ندّعى أنّه عين حاتم ومّتحد معه بلحاظ كثره جوده.

فالاستعارة حقيقه لغويّه، لكن بادّعاء فرديّة المستعمل فيه للموضوع له في أسماء الأجناس، وبادّعاء عيّيته له في الأعلام الشخصيّة.

بيان المختار في حقيقه المجاز

وما ذهب إليه السكّاكي وإن كان حقّاً، إلّا أنّه لا يختصّ بالاستعارة، فإنّ عامّه المجازات كذلك كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً لأستاذه العلامة المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهاني المسجد شاهي رحمه الله صاحب كتاب «وقايه الأذهان».

وما أفاده هذا المحقّق الكبير نظير ما ذهب إليه صاحب الكفايه في مبحث تخصيص العامّ، من تحقّق إرادتين: استعماليه وجدّيّه، وابتنى عليه أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ لفظ العامّ استعمل في العموم، لكنّ المراد الجدّي هو غير مورد المخصّص.

وحاصل ما أفاده المحقّق المسجد شاهي أيضاً في المقام: أنّ ما هو المراد استعمالاً غير ما هو المراد جدّاً، فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمى» استعمل لفظ الأسد في معناه الحقيقي، وهو الحيوان المفترس، لكنّ المراد الجدّي هو المعنى المجازي أعني الرجل الشجاع بادّعاء كونه فرداً من أفراد الأسد، وإذا اطلق

لفظ «العين» على الربيثه (١) بعلاقه الجزء والكُل استعملت فى معناها وهو الجارحه المخصوصه، لكن الإراده الجدّيه تعلقت بالربيثه بادعاء كونه عيناً باصره بتمام وجوده، لكمال مراقبته، وهكذا سائر أنواع المجاز.

واستدلّ عليه بأن الاستعمالات المجازيه ليست إلّالما فيها من الحسن والظرافه، ولا حسن فى تبادل الألفاظ والتلاعب بها ما لم يكن بلحاظ المعنى وتوسعه المفاهيم إلى ما لا يسعه وضع ألفاظها ابتداءً. ألا ترى أنّ قول النسوه فى قصه يوسف: «حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (٢) لا- ظرافه فيه لو أردن «إن هذا إلهايوسف»، بل لا يلائمه قولهنّ: «حاش لله» إذ لا تعجب فى كونه يوسف، وإّما التعجب فى كونه ملكاً كريماً.

وهكذا قول اخوه يوسف لأبيهم - بعد رجوعهم إليه حين اتّهموا بسرقة صواع الملك ثم استخرجت من وعاء أخيه -: «يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ * وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (٣) إذ لا- حسن فيه لو اريد من القرية أهلها بنحو المجاز فى الحذف، أو بعلاقه تسميه الشىء باسم محلّه، فإنّ علاقته مصحّحه للاستعمال لا موجه للحسن والظرافه، وإّما الحسن والظرافه فيما إذا اريد أنّ هذه القصّه بلغت من الوضوح مرتبه يشهد بها القرية بما فيها من الأحجار والأشجار وغيرهما من الجمادات والنباتات فضلاً عن آدميين.

وهكذا قول الفرزدق الشاعر فى شأن عليّ بن الحسين عليهما السلام حين أنكر هشام

ص: ٢٣٩

١- (١) وهو الشخص الرقيب. م ح - ي.

٢- (٢) يوسف: ٣١.

٣- (٣) يوسف: ٨١-٨٢.

«هذا الذى تعرف البطحاء وطأتهوالبیت يعرفه والحلّ والحرم»

إذ لا ظرافه فيه لو ارید أنه يعرفه أهل البطحاء، وصاحب البيت، وأهل الحلّ والحرم، وإنما الظرافه واللطافه فيما إذا ارید أنه عليه السلام بمثابه من الشهره والمقامات المعنويه حتى يعرفه هذه الجمادات فضلاً عن الإنسان.

بل لا مجال لقول المشهور فى المجاز المركّب (١) أصلاً، لأنه مركّب من كلمات استعمل كلّ منها فى معناها الحقيقى وأريد من المجموع خلاف ظاهره، كقولنا للمتخیر: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخر اخرى» مع أنه ليس للمركّب وضع على حده ليستعمل فى غير ما وضع له، فيعلم من ذلك أننا لم نتفوه بهذا الكلام إلّا بعد ادعاء كون هذا الرجل المتردّد شخصاً متمثلاً كذلك، وأنّ حاله وأمره يتجلّى فى هذا المثال كأنه هو.

هذه قضاوه الوجدان وشهاده الذوق السليم، بل ما ذكر فى المركّبات من أقوى الشواهد على المدعى، وبه يحفظ لطائف الكلام وجمال الأقوال فى الخطب والأشعار (٢).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ محمّد رضا الاصفهانى المسجدشاهى رحمه الله.

والفرق بينه وبين ما اختاره السكاكى فى ثلاثه امور:

ص: ٢٤٠

١- (١) المجاز على ثلاثه أقسام: المجاز المفرد، وعرفه المشهور ب «كلمه مستعمله فى غير ما وضعت له» نحو «رأيت أسداً يرمى»، والمجاز فى الإسناد، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمه فى معناها، لكنّ الإسناد مجاز، نحو «أنبت الربيع البقل» إذ الإنبات فعل الله تعالى حقيقه، والمجاز المركّب، وهو ما استعمل فيه كلّ كلمه فى معناها، لكن ارید من المجموع غير ظاهره، كقولنا للمتخیر: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخر اخرى». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وقايه الاذهان: ١٠٣، وتهذيب الأصول ١: ٦١.

أ - أن كلامه لا يختص بالاستعارة، بل يشمل جميع المجازات، بخلاف كلام السكاكي.

ب - أن كلامه لا يحتاج إلى ما ذكرنا من التوجيهين لكلام السكاكي، إذ اللفظ استعمل في الموضوع له على ما ذهب إليه المحقق المسجدشاهي، سواء كان من أسماء الأجناس أو الأعلام الشخصيّه، لكنّ المراد الجدّي على خلافه، فإذا قيل: «أسد على وفي الحروب نعامة» تعلق الإرادة الاستعماليّه بالحيوان المفترس بمفهومه الكلّي، لكنّ الإرادة الجدّيّه تعلقت بالرجل المنظور بادعاء كونه فرداً منه، وإذا قيل: «زيد حاتم» استعمل اللفظ في ما وضع له وهو «حاتم الطائي» لكنّ الإرادة الجدّيّه على خلافه بادعاء كونه عينه.

ج - أن ادعاء الفرديّه والعيّنيّه يكون على مذهب السكاكي قبل الاستعمال وعلى مذهب المحقق الاصفهاني بعده كما هو ظاهر. ويؤيد مذهبه أمران:

١ - أنه يناسب تسميه الحقيقيه والمجاز بهما، فإنّ الحقيقيه من الحقّ، وهو لغهّ عباره عن الأمر الثابت، والمجاز من الجواز، وهو العبور، فكأنّ المجاز يؤخذ من معبر المعنى الحقيقي، وهذه المناسبه لم تتحقّق في قول المشهور.

٢ - أن المنطقيّين قسّموا الدلاله اللفظيّه إلى المطابقه والتضمّن والالتزام، ودلاله اللفظ على المعنى المجازي ليست منها على القول المشهور.

أمّا عدم كونها مطابقه فواضح، وأمّا عدم كونها تضمّناً فلأنّ العلاقه وإن كانت في بعض المجازات علاقه الكلّ والجزء، وهو من باب تسميه الشىء باسم كلّه، إلّا أنّه لا يكون تضمّناً، لأنّ التضمّن هو الدلاله على جزء ما وضع له تبعاً لدلالته على تمامه لا استعماله في الجزء مستقلاً.

وبه ظهر عدم كونها التزاماً، فإنّ الدلالة الالتزامية أيضاً تابعه للدلالة المطابقيه.

فما ذهب إليه المشهور مستلزم لخروج المجاز عن الدلالات اللفظية بأقسامها الثلاثة، وليس لها قسم رابع.

وأما على المذهب الحقّ فهو داخل في المطابقيه، لتعلّق الإراده الاستعماليه بالموضوع له.

إن قلت: على قول المشهور أيضاً تكون قرينته القرينه بالدلالة المطابقيه.

قلت: نعم، لكنّه لا يستلزم كون دلاله ذى القرينه أيضاً مطابقيه، إذ لا ربط بينهما من هذه الجهه، على أنّ القرينه قد تكون حالتيه لا مقالتيه، فلا يتحقّق فيها الدلالة اللفظيه أصلاً.

ص: ٢٤٢

فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الرابع فى إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

إشاره

إطلاق اللفظ وإرادته اللفظ منه (١) يتصوّر على أنحاء أربعه:

أ - إطلاقه وإرادته نوعه، وهو على قسمين، لأنّ شخص اللفظ قد يكون داخلاً فى النوع المراد، كقولنا: «زيد لفظ» وقد لا يكون داخلاً، كقولنا:

«ضرب فعل ماضٍ».

ب - إطلاقه وإرادته صنفه، وهو أيضاً على قسمين: لأنّ الصنف المراد أيضاً قد يشمل شخص اللفظ الملفوظ به، كما إذا قيل: «زيد إذا وقع فى أوّل الجملة الاسميّه فهو مبتدأ» وقد لا يشمل، كما إذا قيل: «زيد فى ضرب زيد فاعل».

ج - إطلاقه وإرادته فرد آخر مثله، كما إذا قال الأستاذ لتلميذه: بين تركيب قولنا: «جاء زيد من السفر» فقال: جاء فعل ماضٍ، زيد فاعله، من السفر متعلّق بجاء، فإنّه أراد بكلمات «جاء» و «زيد» و «من السفر» الألفاظ المستعمله فى كلام الأستاذ كما لا يخفى.

ص: ٢٤٣

١- (١) إطلاق اللفظ وإرادته اللفظ منه فى مقابل استعماله فى المعنى حقيقياً كان المعنى أو مجازياً. م ح - ى.

د - إطلافة وإراداه شخسه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأريد من «زيد» شخص اللفظ الموجود في نفس هذه الجملة.

ولابد من البحث هاهنا في مقامين: الأول: في صحه هذه الإطلاقات، الثاني: في صدق الاستعمال عليها.

ص: ٢٤٤

فلا شبهه فى صحه الإطلاق وإراداه النوع أو الصنف أو المثل كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله.

واستدلّ عليها بأنّ صحه الإطلاق كذلك وحسنه إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلّا كانت المهملات موضوعه لذلك، لصحه الإطلاق كذلك فيها (١)، والالتزام بوضعها لذلك كما ترى (٢).

أقول: نحن وإن لم نسلّم فى البحث السابق كون الصحه بمعنى الحسن، إلّا أنّ أصل دعواه هنا صحيح كدعواه هناك.

ويمكن أن يستدلّ عليها بوجهين آخرين:

الأول: كثره هذه الإطلاقات فى المحاورات العرفيه بحيث لا يمكن القول بكون جميعها غلطاً.

الثانى: أنّه لا طريق إلى كثير من موارد التفهيم والتفهّم إلّا هذه الإطلاقات، ألا ترى أنّا إذا أردنا تفهيم أنّ «ضرب فعل ماض» لا بدّ من إطلاق اللفظ وإراداه نوعه كما فى المثال، وكذلك إذا أراد التلميذ تركيب كلام الأستاذ لا بدّ له

ص: ٢٤٥

١- (١) كما إذا قلنا: «ديز لفظ». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩.

من إطلاق اللفظ وإرادته مثله؟

إن قلت: فهل هذه الإطلاقات تسمى حقيقةً أو مجازاً؟

قلت: لا- تسمى بها ولا- به، ولا- دليل على انحصار جميع الإطلاقات فيهما، سيما على القول بعدم صدق الاستعمال عليها، فإنّ الاستعمال هو الذى قد يكون حقيقياً وقد يكون مجازياً، فإطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله خارجه عن مقسم الحقيقة والمجاز، بناءً على عدم صدق الاستعمال عليها.

نظريته صاحب الفصول فى إطلاق اللفظ وإرادته شخصه

وأما القسم الأخير فاستشكل فى صحته صاحب الفصول بأنه مستلزم لاتحاد الدال والمدلول إن اعتبر دلالة اللفظ على نفسه، ولتركب القضيه المحكيه من جزئين إن لم تعتبر، لأنّ القضيه اللفظيه على هذا مركبه من ثلاثه أجزاء، لكنّها إنّما تكون حاكيه عن المحمول والنسبه لا- الموضوع، فتكون القضيه المحكيه بها مركبه (١) من جزئين، مع امتناع التركب إلمامن الثلاثه، ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين (٢).

نقد كلام صاحب الفصول من قبل صاحب الكفايه

وأجاب المحقق الخراسانى رحمه الله عنه على التقديرين بقوله:

قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفى تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن

ص: ٢٤٤

١- (١) وأيضاً تكون القضيه المحكيه مغايره للقضيه اللفظيه، لاشتمال الثانيه على الموضوع دون الأولى، مع لزوم التطابق بينهما وإلّا لم تكن القضيه اللفظيه حاكيه عن الواقع. منه مدّ ظله.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٢٢.

اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لفظه كان دالّاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أنّ حديث تركّب القضيه من جزئين لولا اعتبار الدلاله فى البين إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلّا كان أجزاءها الثلاثه تامه، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غايه الأمر أنّه نفس الموضوع لا الحاكي عنه (١)، إنتهى.

وتوضيح جوابه على التقدير الثانى أنّ شخص اللفظ ونفسه مع كونه شيئاً واحداً موضوع فى القضيتين: اللفظيه والمحكيه، ومغايره جميع أجزاء إحداهما مع الأخرى ليست أمراً حتمياً لازماً.

فالقضيه المحكيه أيضاً مركبه من ثلاثه أجزاء كالقضيه اللفظيه، فتحققت المطابقه بينهما.

أقول: هذا الجواب (٢) صحيح متين وإن كان الإشكال والجواب خارجين عن محلّ النزاع، لأننا نبحت الآن عن صحه هذه الإطلاقات، ومسأله استلزام إطلاق اللفظ وإرادته شخصه لأحد المحذورين المتقدمين ترتبط بالمقام الثانى، وهو أنّ هذه الإطلاقات بعد إثبات صحتها هل يصدق عليها الاستعمال والدلاله أم لا؟

فلو صدق لزم اتّحاد المستعمل الدالّ والمستعمل فيه المدلول، وإلّا لزم تركّب القضيه المحكيه من جزئين. ويجرى جواب صاحب الكفايه عنه.

ص: ٢٤٧

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩.

٢- (٢) يعنى: الجواب على التقدير الثانى، وأما الجواب على التقدير الأول - وهو كفايه المغايره الاعتباريه بين الدالّ والمدلول - فسيأتى الإشكال فيه. م - ح - ي.

ويمكن الاستدلال على صحّحه إطلاق اللفظ وإرادته شخصه بما مرّ من الاستدلال على الأقسام الثلاثة الأولى من أنّه قد ينحصر طريق التفهيم والتفهّم في إطلاق اللفظ وإرادته شخصه، كما إذا قال الأستاذ لتلاميذه: تلقّظوا بلفظ، فقال أحدهم: «زيد لفظي» والآخر: «عمرو لفظي» والثالث: «بكر لفظي» وهكذا، فإنّه لا إشكال في أنّ مرادهم من زيد وعمرو وبكر شخص هذه الألفاظ الخارجة من أفواههم، ولا طريق لهم غير ذلك.

إن قلت: بل لهم طريق آخر لامثال أمر الأستاذ، وهو أن يقول الأوّل:

«زيد» والثاني: «عمرو» والثالث: «بكر» من دون تعييبها بكلمه «لفظي».

قلت: هذه الكلمات أيضاً موضوعات لمحمولات مقدّره، ويكون المعنى «زيد لفظي» وهكذا، ألا ترى أنّ الأستاذ لو قال للأوّل: ما لفظك الذي أمرتك بتلقّظه؟ فقال: «زيد» يكون المعنى: «زيد لفظي»؟

والحاصل: أنّ هذه الإطلاقات بأقسامها الأربعة صحيحة، وأنّ ما أورده صاحب الفصول رحمه الله على القسم الرابع مربوط بالمقام الآتي، لا بالبحث عن الصحّحه الذي هو محلّ النزاع.

إشاره

- أعنى صدق الاستعمال على هذه الإطلاقات - فلا بدّ قبل الشروع فيه من ذكر مقدّمه ترتبط بمعنى الاستعمال والدلاله، فنقول:

استعمال اللفظ: طلب عمله في المعنى أو في شيء آخر، فإنّه إذا قيل: «زيد قائم» استعمل «زيد» في معناه، بمعنى أنّه يحضر في ذهن المخاطب صورته من اللفظ ثمّ ينتقل منها إلى المعنى، ودلاله اللفظ: إرشاده إلى غيره.

إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر عدم صدق الاستعمال والدلاله فيما إذا اطلق اللفظ وأريد به شخصه، لعدم تحقّق شيء سوى اللفظ الصادر من المتكلم وانتقاش صورته في ذهن السامع، فليس لنا أمران حتّى يكون أحدهما مستعملاً ودالاً والآخر مستعملاً فيه ومدلولاً.

وبعبارة أوضح: إذا قال التلميذ في المثال المتقدّم: «زيد لفظي» ينتقش في ذهن المستمع صورته لفظ «زيد» فقط، من دون أن ينتقل منها إلى المعنى أو شيء آخر، فإنّ المعنى - وهو زيد الخارجي - لا يناسب محمول القضية.

والمغايره الاعتباريه لا تكفي لتحقق الاستعمال والدلاله، وإن كانت كافيه لصحّه إطلاق اللفظ وإرادته شخصه.

على أنّ مرتبه الصدور متأخره عن مرتبه الدلاله (١)، ولا يمكن أن يكون المتقدم متقوماً بالمتأخر، فلا يصح أن يقال: «اللفظ من حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، ومن حيث إنّ نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً» كما في الكفايه.

ولا ينبغي الإشكال في صدق الاستعمال على القسم الثالث (٢)، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله (٣)، وإن كان من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ لا في المعنى.

نظريته الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

وذهب سيدنا الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله إلى عدم تحقق الاستعمال في هذا القسم أيضاً.

واستدلّ عليه بأن المتكلم إذا أراد الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يذكر اللفظ لينتقل بطبيعته إلى ذهن المخاطب، فيتوجه ذهنه إلى صرف الطبيعه غافلاً عن خصوصياتها، وينتقل بقرينه الحكم إلى الحصة المتحققه منها في ضمن الشخص المراد، فالانتقال إلى المثل بسبب القرينه، نظير تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال هذا اللفظ الخاص في مثله.

فإن قلت: إذا قال قائل: «زيد لفظ» مثلاً، فقلت أنت حاكياً عنه: «زيد المذكور في قول هذا القائل اسم» يكون قولك: «زيد» مرآة للفظ الواقع في كلامه، وسبباً للانتقال إليه، فيصير من قبيل الاستعمال.

قلت: لا يكون المراد من ذكر لفظ «زيد» إفئائه في اللفظ الواقع في كلام

ص: ٢٥٠

١- (١) فإن الصدور يتحقق بالاستعمال، والدلالة بالوضع ونحوه. م ح - ي.

٢- (٢) وهو ما إذا اطلق اللفظ وأريد به مثله. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٠.

القائل إفاء اللفظ في المعنى، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته في ذهن المخاطب، وأمّا انتقال ذهنه إلى الشخص منه - الواقع في كلام القائل - فبالقرينه المذكوره في الكلام، فليس في هذا القسم أيضاً استعمال (١).

نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله

وفيه: أنّ الاستعمال يتحقّق بإرادته المتكلّم، والسامع وإن لم يحضر في ذهنه إلّا الطبيعه، وينتقل إلى المثل بواسطة القرينه، إلّا أنّ المتكلّم اطلق اللفظ وأراد به الفرد الآخر المذكور في كلام غيره، فيصدق عليه أنّ المتكلّم استعمال اللفظ في مثله.

ولو لا ذلك لكان ما ذكره رحمه الله خارجاً عن محلّ النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا اطلق اللفظ وأريد به مثله لا طبيعته.

ص: ٢٥١

١- (١) نهاية الأصول: ٣٤.

نظريته صاحب الكفاية في ذلك

وأما القسمان الأولان - وهما إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه - فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن فيهما احتمالين على تقديرين:

وحاصل ما أفاده: أن المتكلم إذا قال: «زيد لفظ»^(١) مثلاً فإن أراد تجريد لفظ «زيد» الصادر منه من التشخيصات والخصوصيات الفرديّة من كونه صادراً منه في هذا الزمان وفي هذا المكان وسائر التشخيصات، فلا مجال لتحقيق الاستعمال، لأنّ كلمة «زيد» بما هو مصداق لكلي لفظ «زيد» جعل موضوعاً في هذه القضية، لا بما هو خصوص جزئيّه ولفظه وبه حكايته^(٢).

وإذا اعتبر بجميع خصوصياته وأريد به حكايته عن نوعه وكونه مرآة له كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه وقد حكم في القضية بما يعمّه.

ص: ٢٥٣

١- (١) هذا مثال لإطلاق اللفظ وإرادته نوعه، لكن لا فرق في المباحث بينه وبين إطلاقه وإرادته صنفه فلا حاجة إلى التمثيل للثاني. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) ويمكن تنظير المقام بما إذا قيل: «زيد متعجب» فإنّ زيداً بما أنّه فرد من أفراد الإنسان من دون لحاظ تشخيصاته الفرديّة جعل موضوعاً في هذه القضية، فموضوعها في الحقيقة هو «الإنسان» الذي زيد أحد مصاديقه. منه مدّ ظلّه.

ثم قال: إن الإطلاقات المتعارفه ظاهراً من قبيل الثاني (١) لا-الأول كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه الاحتمال الأول مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل «ضربَ فعل ماضٍ» (٢).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

وأنكر سيدنا الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله صدق الاستعمال على هذين القسمين أيضاً (٣)، وهو يناسب ما تقدم منه في توجيه عدم صدقه فيما إذا اطلق اللفظ وأريد به مثله، فإنه حيث أنكر الاستعمال هناك فلا بد له من إنكاره هاهنا بطريق أولى كما لا يخفى.

المختار في المقام

ومقتضى التحقيق تحقق الاستعمال في هذين القسمين قطعاً كالقسم الثالث، ولا وجه للاحتمال الآخر المذكور في الكفايه أصلاً، لأن التشخيصات الفرديه في اللفظ امور واقعيه لا-اعتباريه، فلا-يمكن تجريده عنها وإلقائه إلى المخاطب مجرداً عنها، فإن الاعتباريات يكون وضعها ورفعها بيد المعبر لا الواقعيات، وماهية الفرد والجزئى غير ماهية طبيعته وكتبه كما عرفت سابقاً.

فهنا اطلق اللفظ الخاص المتشخص وأريد به طبيعته النوعيه أو الصنفيه، فيصدق أنه استعمل فيها، ولا يجرى فيه احتمال آخر أصلاً.

لا يقال: إذا كان اللفظ الملفوظ به مما قد حكم في القضية بما يعمه مثل «زيد لفظ» فالاستعمال وإن كان صادقاً بالنسبه إلى سائر الأفراد إلا أنه لا يصدق

ص: ٢٥٤

١- (١) فيصدق عليها الاستعمال. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٠.

٣- (٣) نهايه الأصول: ٣٣.

بالنسبه إلى نفسه، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول.

فإنه يقال: إن اللفظ هنا لم يستعمل في الأفراد أصلاً، بل في الكلّي الذي ينطبق على الأفراد، ومنها شخص اللفظ الملفوظ به، فكل فرد سواء كان هذا الشخص أو الأفراد الأخرى مصداق للمستعمل فيه لا نفسه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن إطلاق اللفظ صحيح في جميع الأقسام الأربعة وإن لم يصدق عليه الحقيقه ولا المجاز، لكن لا يتحقّق الاستعمال فيما إذا اطلق وأريد به شخصه ويتحقّق في سائر الأقسام.

ص: ٢٥٥

الأمر الخامس فى دحل الإراده فى معانى الألفاظ

أشاره

اختلفوا فى أنّ تعلّق الإراده بالمعنى هل هو داخل فىما وضع له الألفاظ شرطاً أو شرطاً أم لا؟

ولابدّ قبل الورود فى البحث من بيان أقسام الإراده وأنّ محلّ النزاع أى قسم منها، فنقول: الإراده على أربعة أقسام:

١ - مفهوم الإراده وماهيتها، وهو «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

٢ - وجودها الذهنى.

٣ - وجودها العينى، وهو الوصف القائم بنفس المرید المؤثّر فى تحريك الأعضاء والجوارح، فإنّه موجود فى الخارج، لأنّ الوجود الخارجى فى كلّ شىء بحسبه، وهذا القسم من الإراده من المعانى الحرفيه والوجودات الرابطة، لتعلّقها بالطرفين: المرید والمراد.

٤ - وجودها الإنشائى بناءً على اتّحاد الطلب والإراده، إذ الطلب الإنشائى - بناءً عليه - يكون بعينه هو الإراده الإنشائيه.

والظاهر أنّ محلّ النزاع دخلها فى المعنى بوجودها الخارجى.

والحق ما ذهب إليه المحققون منهم المحقق الخراساني صاحب الكفايه، من عدم دخالتها فيما وضع له الألفاظ أصلاً.
واستدل عليه بوجه:

الأول: التبادر، فإننا إذا سمعنا لفظ «الإنسان» مثلاً يتبادر منه إلى الذهن نفس معناه، وهو «الحيوان الناطق» لا هو مع كونه مراداً للفظ (١).

الثاني: صحه الحمل في الجمل، مثل «زيد قائم» بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هي مراده لما صح بدونه، لأن الإراده المأخوذه في الموضوع غير الإراده المأخوذه في المحمول (٢)، وحيث إن التغيرات في الجزء أو القيد يوجب التغيرات في الكل أو المقيد، فلا يتحقق بين الموضوع والمحمول الهوويه التي هي ملاك الحمل، فلو كانت الإراده داخله فيما وضع له الألفاظ فلا بد في القضايا الحملية إما من القول بعدم صحتها وهو خلاف الضروره، أو القول بتجريد ألفاظها من الإراده، وهو أيضاً خلاف الوجدان (٣).

الثالث: أن الإراده لو كانت داخله في المعنى الموضوع له لكان الوضع في عامه الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادته اللافظين فيما وضع له اللفظ، وهو خلاف الوجدان، وخلاف ما صرحوا به من أن الموضوع له في أسماء الأجناس عام كالوضع (٤).

ص: ٢٥٨

١- (١) نهاية الأفكار للمحقق العراقي ١ و ٢: ٦٤.

٢- (٢) لكونهما شخصين من الإراده: أحدهما متعلق باللفظ وزيد، والآخر به وبالقائم. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣١.

٤- (٤) المصدر نفسه.

برهان من قال بكون الإرادة دخيلة في الموضوع له

وأهم ما استدلل به الخصم أن إرادته اللَّافظ المعنى عله غائيه للوضع، والعلّه توجب تضييق المعلول، فالإرادته داخله فيما وضع له اللفظ.

وتوضيحه يحتاج إلى تقديم أمرين:

أ - أن العله الغائيه في الأفعال الاختياريه وإن كانت بوجودها الخارجى متأخره عن المعلول إلّا أنّها بوجودها الذهني متقدّمه عليه مؤثره فيه، بل هي أهمّ تأثيراً من سائر العلل، فإنّ كلّ فعل اختياري متوقّف على الإراده التي من جمله مقدماتها التصديق بفائدته، والفائده هي العله الغائيه، فهي بوجودها الذهني عله للأفعال الاختياريه مؤثره فيها.

ب - أن كلّ معلول مضيق بعلته، ألا ترى أن الحراره التي تحققت بالنار وإن كانت تسمى الحراره بقول مطلق، إلّا أنّها بالنظر الدقيق هي الحراره التي وجدت بسبب النار، فالعلّه مضيقه للمعلول.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول في توضيح دعوى الخصم:

غرض الواضع من الوضع إنّما هو سهوله تفهيم المراد وتفهمه، فإرادته المتكلم المعنى دخيله في العله الغائيه للوضع، فيتضيّق الموضوع له بها، لما عرفت من تضييق المعلول بعلته.

نقد دليل من قال بكون الإرادة دخيلة في الموضوع له

وفيه: أن سهوله التفهيم والتفهم من نتائج العله الغائيه للوضع لا نفسها، فإنّ الغرض من الوضع إيجاد علقه وضعيه بين اللفظ والمعنى ليدلّ عليه.

نعم، يترتب عليه سهوله التفهيم والتفهم.

سلمنا كونها هي الغايه، لكنّها غايه للوضع، فهو يضيق بها لا الموضوع له، ومعنى تضيق الوضع بها أنّ الواضع وضع اللفظ بإزاء نفس المعنى لكن في ظرف كونه مراداً للفظ وحينه، فالإراده قيد للوضع لا للموضوع له.

البحث حول قول العلمين: «الدلاله تابعه للإراده»

بقي هنا شيء: وهو أنّ العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي رحمهما الله ذهبا إلى أنّ الدلاله تابعه للإراده.

فتوهم بعضهم أنّ مرادهما كون الإراده داخله في الموضوع له، لأنّ معنى كلامهما أنّ الإراده إذا كانت موجوده كان المعنى تاماً فيدلّ اللفظ عليه، وإذا لم تكن كان ناقصاً فلا يدلّ عليه، فكلامهما يؤيد قول من ذهب إلى أنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها بما هي مراده للافظها.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ لنا دالتين: تصوّريّه وتصديقيّه، فإنّه إذا قيل: «زيد» مثلاً ينتقل الذهن إلى المعنى، سواء أراد المتكلّم أم لا، وهذا هو الدلاله التصوّريّه، وله دلالة اخرى فيما إذا أحرز أنّ المتكلّم أيضاً أراد المعنى، فحينئذ يدلّ عليه أيضاً، وهذه هي الدلاله التصديقيّه، لتصديق السامع كون المعنى مراداً للمتكلّم.

والعلمان أرادوا تبعيّة الدلاله التصديقيّه للإراده، ونحن أيضاً نقول به، لكنّ الموضوع له هو المدلول بمجرد الدلاله التصوّريّه، وهي لا تتبع الإراده عندهما أيضاً، فكلامهما لا يؤيد قول الخصم (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في توجيه كلام العلمين.

ص: ٢٤٠

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ تبعيّة الدلالة التصديقيّة للإرادة أمر بيّن نظير «النار حارّه» لأنّ معناها أنّ «دلاله اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم تابع لأنّ يكون مراداً له» وهذا لا يشكّ فيه أحد حتّى يحتاج إلى البيان، سيّما من قبل هذين العلمين الذين هما بصدد بيان الغوامض والمعضلات وتوضيحها.

فمرادهما تبعيّة الدلالة التصرّويّة لها، وأنّ المعنى إذا لم يكن مراداً للفاظ لم يكن دلاله أصلاً، ولم ينتقل ذهن السامع إلى المعنى.

إن قلت: فعلى هذا يكون كلامهما تأييداً للخصم، لما هو الحقّ من كون الموضوع له هو ما دلّ عليه اللفظ بالدلالة التصرّويّة.

قلت: لا، لأنّ غايه ما يقتضيه كلامهما - مع قطع النظر عن صحّته وسقمه - أنّ الإرادة تضيّق الوضع لا الموضوع له كما تقدّم، وبعبارة اخرى: القضيّة حيثيّة ممكنه، لا مشروطه عامّه (١).

فهذا نظير ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في الفرق بين معاني الأسماء والحروف، من أنّ قصد المعنى بما هو هو وفي نفسه أو بما هو في غيره من ظروف الاستعمال لا من شؤون الموضوع له أو المستعمل فيه (٢).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

كلام السيّد الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

لكن ذهب بعض الأعلام إلى كون الدلالة التصديقيّة هي الدلالة الوضعيّة، خلافاً لما اختاره المحقّق الخراساني والإمام، وإلى أنّ كلام العلمين أيضاً مربوط

ص: ٢٤١

١- (١) فاللفظ وضع للمعنى ليكون دالاً عليه حين كونه مراداً لا بشرط كونه مراداً. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٧٢.

بهذه الدلالة لا الدلالة التصوريّة، لكن مرادهما أنّ الإرادة دخيله في الوضع لا الموضوع له.

فقال ما ملخصه: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعيّة هل هي الدلالة التصوريّة أو أنّها الدلالة التصديقيّة؟ فالمعروف والمشهور بينهم هو الأوّل، بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لا بدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب إمّا الوضع أو القرينه، وحيث إنّ الثاني منتفٍ لفرض خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ فيتعيّن الأوّل، وذهب جماعه من المحقّقين إلى الثاني أي «إلى انحصار الدلالة الوضعيّة بالدلالة التصديقيّة».

التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثاني بناءً على ما سلكتناه في باب الوضع من أنّه عبارته عن التعهّد والالتزام، ضروره أنّه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالّاً على معناه ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، بل ولو صدر عن اصطكاك حجر بآخر وهكذا، فإنّ هذا غير اختياري، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهّد والالتزام، وعليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيّة بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته، سواء كانت الإرادة تفهيميّة (1) محضه أم جدّيّه أيضاً، فإنّه أمر اختياري، فيكون متعلّقاً للالتزام والتعهّد.

وأما الدلالة التصوريّة وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهي غير مستنده إلى الوضع، بل هي من جهة الأنس الحاصل من كثره الاستعمال أو نحو ذلك، فالانتقال عادي لا وضعي.

ولا يخفى أنّ مراد العلمين رحمهما الله ممّا حكى عنهما من أنّ الدلالة تتبع الإرادة هو

ص: ٢٤٢

١- (١) أي: استعماليه. منه مدّ ظلّه.

ما ذكرناه من أنّ العلقه الوضعيّه مختصّه بصوره إرادته تفهيم المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإراده التفهيميّه فى المعنى الموضوع له لكى يرد عليه ما أورد(١).

انتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه أولاً: أنّه مبنيّ على ما اختاره من كون حقيقه الوضع هى التعهّد والالتزام، ونحن لم نسلّم هذا المبنيّ فى ذلك البحث(٢).

ص: ٢٤٣

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ١: ١١٧.

٢- (٢) يمكن أن يقال: إنّ المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» لم يحصر البحث على مبناه، فإنّه بعد توجيه ما اختاره على طبق مبناه قال: بل إنّ الأمر كذلك حتّى على ما سلكه القوم فى مسأله الوضع من أنّه أمر اعتبارى، فإنّ الأمر الاعتبارى يتبع الغرض الداعى إليه فى السعه والضيق، فالزائد على ذلك لغو محض، ولما كان الغرض الباعث للوضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعله آله لإحضار معناه فى الذهن عند إرادته تفهيمه فلا موجب لجعل العلقه الوضعيّه واعتبارها على الإطلاق، حتّى فى اللفظ الصادر عن لفظ من غير شاعر، كالنائم والمجنون ونحوهما، فإنّ اعتباره فى أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر. وإن شئت فقل: حيث إنّ الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد والأغراض خارجاً فلا محاله لا يزيد سعه الوضع عن سعه ذلك الغرض، فإنّه أمر جعلى واختياره بيد الجاعل، فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجه إلى ذلك، وبما أنّ الغرض فى المقام قصد التفهيم فلا محاله تختصّ العلقه الوضعيّه بصوره إرادته التفهيم. فالنتيجه هى انحصار الدلاله الوضعيّه بالدلاله التصديقيّه على جميع المسالك والآراء فى تفسير حقيقه الوضع من دون فرق فى المسأله بين رأينا وسائر الآراء. لكنّ الأستاذ «مدّ ظلّه» لم يتعرّض لهذه الفقره من كلامه، ولعلّه لم يعتدّ بها، لأجل تضعيفها من قبل المحقق الخوئى نفسه، فإنّه عقيب التصريح بعدم الفرق فى المسأله بين رأيه وسائر الآراء قال: نعم، الفرق بينهما فى نقطه واحده، وهى أنّ ذلك الانحصار حتمىّ على القول بالتعهّد دون غيره من الأقوال. م ح - ٥.

وثانياً: لم نسلّم كون الدلالة تصوّريّه مستنده إلى الأّنس الحاصل من كثره الاستعمال، بل الوجدان قاضٍ بأنّها مستنده إلى الوضع كما هو المشهور، فإنّك إذا وضعت لفظ زيد لابنك مثلاً وأعلمت ذلك فكلّما قيل: «زيد» ينتقل ذهن السامع إليه ولو كان القائل نائماً غير مريد للمعنى حتّى فيما إذا لم يتحقّق كثره الاستعمال فيه بعد، فالدلالة تصوّريّه مستنده إلى الوضع لا إلى كثره الاستعمال.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الإراده ليست جزءً ولا شرطاً للموضوع له أولاً، وأنّ الدلالة تصوّريّه من الدلالات الوضعيّة ثانياً، وأنّ كلام العلمين مربوط بها لا بالدلالة التصديقيّه ثالثاً، فإن قلنا بصحّه كلامهما ينحصر الوضع بما إذا كان المعنى مراداً بنحو القضيه الحيتيه ولا- وضع فيما إذا انتقل ذهن السامع إلى المعنى من اصطكاك حجر بحجر آخر أو من تلفّظ لافظ بلا شعور واختيار أو نحوهما، وإلّا فلا ينحصر به، بل يعمّ جميع موارد انتقال الذهن إلى المعنى.

الأمر السادس فى وضع المركبات

إشاره

وقبل الشروع فى البحث ينبغى التنبيه على مقدمه، وهى أنّ محلّ الكلام هنا فى وضع المركب بما هو مركب، أعنى وضعه بمجموع أجزائه من الهيئه والماده، مثلاً فى قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمه «زيد» لمعنى خاص، وماده كلمه «قائم» لمعنى آخر، وهيئتها لمعنى ثالث، وهيئه الجملة الخبرية لمعنى رابع، وهو النسبه على ما هو المشهور بين المنطقيين، والهوهويه على ما اخترناه من عدم تحقق النسبه فى القضايا، كلّ ذلك لا اشكال فيه، وإنّما الكلام والإشكال فى وضع آخر لمجموع المركب من هذه المفردات.

المختار فى المسأله

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّه لا وضع للمركبات سوى وضع مفرداتها.

ومن قال بكونها موضوعه فلو أراد من المركب هيئه الجملة فهو صحيح، والنزاع لفظى، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، لأنّهم قالوا: للمركب وضع كما أنّ للمفرد وضعاً، وهيئه الجملة تعدّ من المفردات كما عرفت، على أنّهم قالوا: إنّ المركب وضع لما وضعت له الهيئه، فيعلم منه أنّ مرادهم به غيرها.

وكيف كان، فالدليل على عدم تحقّق وضع للمركّبات سوى وضع المفردات أنّ الوضع لا بدّ له من أن يكون بإزاء المعنى، وليس لنا في الجمل غير معنى مفرداتها معنى آخر حتّى يوضع له مجموع المركّب، فإنّنا إذا قلنا: «زيد قائم» مثلاً فلا إشكال في كون «زيد» موضوعاً لمعناه، وهكذا مادّه «قائم» وهيئته (1)، وهيئة الجملة الاسميّة أيضاً وضعت للنسبه على القول المشهور وللوهويّه على ما اخترناه من عدم تحقّق النسبه في القضايا، وليس لنا معنى خامس حتّى يوضع له المركّب، ولا وضع بلا معنى، إذ الغرض من الوضع إنّما هو تفهيم المعنى.

إن قلت: فكيف يكون «اجتماع النقيضين» و «شريك الباري» و «ممتنع» ونحوها موضوعه مع أنّه لا واقعته لها؟

قلت: الموضوع في الأوّلين كلّ من المضاف والمضاف إليه، وفي الثالث كلّ من المادّه والهيئه، ولا ريب في تحقّق المعنى لكلّ واحد من هذه الأمور، وأمّا التركيب الإضافي في مثل «اجتماع النقيضين» فهو فعلنا لا فعل الواضع، فلا يلزم أن يكون له معنى، وهكذا تركيب المادّه والهيئه في مثل «ممتنع» و «محال».

هذا أولاً.

وثانياً: لا- نسلمّ عدم المعنى لها، فإنّ ل «اجتماع النقيضين» معنى ينتقل إلى الذهن من سماعه لكنّه محكوم بعدم التحقّق في الخارج، وهكذا سائر الأمثله.

والحاصل: أنا لا نجد غير معنى المفردات معنى آخر لكي يوضع له المجموع المركّب.

ولأجل هذا اضطرّ بعض النحاه إلى القول بأنّه لم يوضع لمعنى آخر، بل لما

ص: ٢٦٦

١- (١) مادّه المشتقّ وضعت للمبدأ وهيئته لتلبس الذات به. منه مدّ ظلّه.

وضعت له الهيئه، نظير اللفظين المترادفين.

لكن يرد عليه أولاً: أنه يستلزم أن يكون وضعه لغواً، إذ لا حاجة إليه بعد وضع الهيئه.

وأما الألفاظ المترادفه فمضافاً إلى أنهم اختلفوا فيها وذهب بعض المحققين إلى أن لكل من الألفاظ التي يتخيل ترادفها خصوصية ليست في سائرهما، إن قياس المقام بها مع الفارق، لأنها وضعت لمعنى واحد كثير الابتلاء، فأراد الواضع تسهيل الأمر على الناس، فوضع ألفاظاً متعدده لذلك المعنى الواحد كي يتمكنوا من اختيار ما شاؤوا منها عند تفهيم المعنى، وهذا التوجيه لا يجرى في المقام، لأن المجموع المركب وهيئه الجملة متلازمان، فلا يمكن اختيار أحدهما مستقلاً حتى يستعمل بعضهم هذا وبعضهم تلك.

وثانياً: أنه لا ينتقل الذهن عند سماع الجملة إلى النسبه أو الهوهويه الأمره واحده، فالدليل عليها أيضاً لا يكون إلا واحداً.

وأورد عليه ابن مالك بوجه آخر، وهو أنه لو كان للمركب وضع على حده فلا محاله إمّا أن يكون نوعياً أو شخصياً (1)، لا سبيل إلى الأول لتغاير كل مركب مع المركب الآخر حيث يتغاير أجزائهما التي يتشكل المركب منها، وأما الثاني فلا يمكن، لعدم تناهى المركبات، فلا يمكن تصوّر كل جملة بنفسها، على أنه يستلزم عسر الخطاب، لأن الخطيب لا بد له في كل جملة أن يفكر في أنها هل هي موضوعه أم لا، فلا يستعملها لو لم تكن موضوعه كما لا يستعمل اللفظ المفرد إلا إذا كان موضوعاً.

ص: ٢٤٧

١- (١) تقدّم توضيح الوضع النوعي والشخصي، فراجع ص ١٤٤.

الأمر السابع فى علائم الحقيقه والمجاز

إشاره

ذكروا لتمييز الحقيقه من المجاز علامات:

١ - التبادر

(١)

وفيه جهات من البحث:

الأولى: أنّ التبادر هو انسباق أحد المعانى المحتمله إلى الذهن من دون أن ينتقل إليه سائر المعانى، لا انتقال الذهن إلى أحدها أولاً ثم إلى البقيّه.

الثانيه: أنه لا يختصّ بما إذا استعمل اللفظ ودار أمره بين المعنى الحقيقى والمجازى، بل يعمّ ما إذا دار أمره بين الاستعمال الصحيح والغلط أيضاً، بل ما إذا لم يتحقّق الاستعمال أصلاً كما إذا قال الجاهل باللغه العريبيّه المريد لمعرفه معنى الماء: «جئنى بماء» فإذا أتاه المأمور كأساً من الماء يعرف الأمر أنّ معناه:

المايح الخاصّ الذى ما فى الكأس أحد مصاديقه، لانسباقه إلى ذهن المخاطب العارف باللغه، وواضح أنّ الاستعمال لم يتحقّق فى هذا المثال، لعدم معرفه الأمر

ص: ٢٦٩

١- (١) العلامه الأولى فى كتب القدماء تنصيص أهل اللغه، لكنّ المتأخّرين لم يتعرّضوا له لعدم حجّيته قول اللغوى عند أكثرهم. منه مدّ ظلّه.

بمعنى الماء حتى يصدق الاستعمال على قوله: «جئني بماء».

الثالثة: أنّ التبادر ينتج كون المعنى المتبادر حقيقياً، وأمّا كونه موضوعاً له فلا، لما سبق من كون الوضع قسماً واحداً، وهو تعيين اللفظ للمعنى، وأمّا تعيينه فيه فهو مع كونه مستلزماً لصيروره المعنى معنى حقيقياً لا يكون وضعاً، فما يتبادر من اللفظ أعمّ من الموضوع له. نعم، بناءً على ما ذهب إليه المحقق الخراساني من انقسام الوضع إلى التعيني والتعيني فالتبادر يكون علامةً لكون المتبادر موضوعاً له أيضاً.

الرابعة: أنّ وجه كون التبادر علامة الحقيقة أنّه لو لم يرتبط المعنى المتبادر باللفظ ارتباط المعنى الحقيقي بلفظه لما كان متبادراً، لعدم امتياز آخر له من بين المعاني المحتملة.

الخامسة: استشكل عليه بأنّه كيف يكون علامة الحقيقة مع توقّفه على العلم بأنّ المتبادر موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين:

أ - أنّ العلم الذي يتوقّف على التبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر، فإنّ العلم التفصيلي (1) بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور.

ب - قوله: هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره فالتغاير أوضح من أن يخفى (2).

ص: ٢٧٠

١- (١) المراد بالعلم التفصيلي هاهنا أن يعلم المعنى الحقيقي مع توجهه إلى علمه، وبالعلم الإجمالي أن يعلمه من دون أن يلتفت إليه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٣٣.

وأجيب عنه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ لنا فردين من العلم التفصيلي، أحدهما قبل التبادر والآخر بعده، فالفرد المتوقّف على التبادر من العلم غير الفرد المتوقّف عليه التبادر.

وفيه: أنّ العلم من الأمور ذات الإضافة إلى طرفين، لتعلقه بالعالم والمعلوم، فلا يتعدّد إلّا إذا تعدّد أحد طرفيه أو كلاهما كسائر الأمور الإضافية، فكما أنّ زيدا إذا دخل الدار لم يتحقّق إلّا طرفيه واحده، فكذلك إذا علمنا بشيء لم يتحقّق لنا إلّا علم واحد.

السادس: أنّ كون التبادر علامه الحقيقيه مشروط بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه.

ثمّ لو علمنا بعدم وجود القرينه فيها، وإلّا فلا- قاعده لإحراز كون الاستناد إليه لا إليها، لأنّ ما ذكره لإحرازه أمران، وكلاهما مردودان.

الأول: الأطراد، والمراد به أنّ كلّما سمع اللفظ انتقل الذهن إليه، مثلاً كلّما سمع لفظ «الصعيد» انتقل الذهن إلى التراب الخالص، فهو دليل على كون هذا المعنى المتبادر مربوط بنفس اللفظ لا بالقرينه.

وفيه: أنّه لو استلزم العلم فلا- بحث في حجّيته، لكون العلم حجّه من أيّ طريق حصل، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا- دليل على حجّيته شرعاً، ولا بناء العقلاء على ذلك.

الثاني: أصاله عدم القرينه.

وفيه: أنّها حجّه في موارد الشكّ في المراد مع العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي، لا فيما إذا شككنا في كون التبادر مستنداً إلى نفس اللفظ حتّى يكون المتبادر معناه الحقيقي أو إلى القرينه لكي يكون معناه المجازي، فإنّ دليل حجّيتها

- وهو بناء العقلاء - إنما لا يشمل هذه الموارد قطعاً أو نشك في شموله لها، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

لا يقال: يمكن أن يعمها دليل الاستصحاب فتكون أصلاً شرعياً.

فإنه يقال: إن اريد به استصحاب عدم محفوفيه الكلام بالقرينه فهو من قبيل استصحاب عدم قرشيهِ المرأه وعدم قابليه الحيوان للتذكيه، ومقتضى التحقيق عدم جريان هذا القليل من الاستصحابات، لتغاير القضيتين عرفاً، فإنّ القضيه المتيقنه سالبه بانتفاء الموضوع والمشكوكه بانتفاء المحمول، وهما متغايرتان عرفاً.

وإن اريد به استصحاب عدم وجود القرينه - بنحو مفاد «ليس التامه» - فهو أصل مثبت، لأنّ عدم القرينه لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، فإذا تبادر من لفظ «الصعيد» مثلاً التراب الخالص ولم نعلم أنه مستند إلى نفس اللفظ أو إلى القرينه لا يجرى استصحاب عدم القرينه ليثبت كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ ويترتب عليه وجوب التيمم، لأنّ الاستناد إلى حاقّ اللفظ وكون معناه هذا المتبادر واسطه عقليه غير خفيه.

السابعه: أنّ المحقق الخراسانى رحمه الله جعل التبادر علامه الحقيقه من دون أن يجعل عدم التبادر أو نحوه علامه للمجاز، فظاهره عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامه، سيما أنه كما سيأتى جعل صحه السلب وعدم الأطراد علامتين للمجاز كما جعل الأطراد وعدم صحه السلب علامتين للحقيقه، فيستظهر منه عدم انكشاف المجاز من طريق هذه العلامه الأولى بنظره، وإلا لذكر علامته كما ذكرها فى الأخيرتين.

لكنّ المشهور كما جعلوا التبادر علامه الحقيقه جعلوا عدم التبادر أيضاً علامه للمجاز.

وأورد عليهم بأنَّ المشترك اللفظي لو اطلق بدون قرينه - كما إذا قيل:

«رأيت عيناً» - لم يتبادر منه معنى أصلاً مع أنَّه لا يكون علامه للمجاز، وإلَّا كان مجازاً حتَّى في معانيه الحقيقيَّة وهو خلف.

ولأجل هذا عدل المحقِّق القمِّي في «القوانين» والمحقِّق الاصفهاني في «الفصول» إلى أنَّ تبادر الغير علامه المجاز لا - عدم التبادر(١).

واستشكل عليهما باللفظ المشترك أيضاً، لأنَّه إن كان لمثل كلمه «عين» معنى مجازي وأطلقت من غير قرينه كان هذا المعنى المجازي أحد معانيها المحتمله ولم يتبادر غيره حتَّى يستعلم كونها مجازاً فيه.

وأجيب عنه بأنَّه كلُّما تبادر الغير ثبت المجازيَّة لا أنَّه كلُّما يتحقَّق المجاز يتبادر غيره لا محاله.

وبعبارة اخرى: تبادر غير المعنى المحتمل مستلزم لمجازيَّته لا أنَّ مجازيَّته مستلزمه لتبادر غيره، كما أنَّ الأمر كذلك في جانب الحقيقيَّة، فإنَّ التبادر مستلزم لكون المتبادر معنى حقيقيّاً لا - أنَّ كون المعنى حقيقيّاً يستلزم كونه متبادراً من اللفظ، فإنَّ اللفظ المشترك لا - يتبادر منه معانيه الحقيقيَّة بدون قرينه معيَّنه. وهذا جواب متين، فتبادر الغير علامه المجاز كما أنَّ التبادر علامه الحقيقيَّة.

هذا تمام الكلام في العلامه الأولى.

ص: ٢٧٣

اشاره

قال المحقق الخراساني رحمه الله: عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً عن معنى وصحه حمله عليه بالحمل الأولي الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوماً (١) علامه كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجوداً علامه كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقته، كما أن صحه سلبه كذلك علامه أنه ليس منهما (٢).

فصحه حمل الصعيد على التراب الخالص مثلاً لو فرض الحمل أولياً ذاتياً علامه أنه نفس المعنى، ولو فرض شائعاً صناعياً علامه كونه من مصاديقه الحقيقته، وصحه سلب الحمار عن البليد وعدم صحه حمله عليه علامه كونه مجازاً فيه.

هنا نكته ينبغى التنبيه عليها، وهى أن القضايا الحملية الموجهه على نوعين كما تقدم فى مبحث القضايا، فإن الحمل إما أن يكون أولياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً، فهل السوالب أيضاً كذلك بحيث كان قولنا: «الإنسان ليس ببقر» نفى الاتحاد فى الماهية، و «زيد ليس ببقر» نفى الاتحاد فى الوجود أم لا؟

ص: ٢٧٥

١- (١) بل يكفى الاتحاد الماهوى فى كون الحمل أولياً ذاتياً كما تقدم. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٤.

الحقّ هو الثاني، لأنّ السؤال كما قال سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله (١) قسم واحد، وظاهر السلب عدم الاتّحاد والهوهويّه مطلقاً، لعدم التنوّع فى السلب، ألا- ترى أنّك إذا قلت: «ليس فى الدار إنسان» لا يصحّ السؤال عن أنّك هل أردت الرجل أو المرأه، فهكذا بالنسبه إلى قسمى الاتّحاد والهوهويّه، فقولنا:

«زيد ليس بقمر» قضيه صادقه لعدم الهوهويّه بين الموضوع والمحمول بوجه، وقولنا: «زيد ليس بإنسان» قضيه كاذبه، لظهورها فى سلب أنحاء الاتّحاد المفهوميّه والماهويّه والوجوديه مع أنّ الاتّحاد فى الوجود متحقّق بين الموضوع والمحمول، ولا يصحّ توجيه صدقها بتغيرهما بحسب المفهوم والماهيه.

نعم، إن صرّح المتكلّم بأنّي أردت منها سلب الحمل الأوّلى الذاتى لا الشائع الصناعى كانت صادقه.

وأما ما تقدّم منّا فى مبحث القضايا من صدق قولنا: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» إذا لوحظ السلب بالنسبه إلى المفهوم لعدم الاتّحاد بينهما مفهوماً (٢)، فهو لأجل توضيح المطلب، وأنّ المتكلّم إذا صرّح بمراده كان صادقاً، وإن كان كاذباً حقيقه لو لم يصرّح به.

وانقدح بذلك - كما قال سيّدنا البروجردى - فساد ما ذهب إليه بعض المنطقيين من عدم كفايه الوحدات الثمانيه لتحقق التناقض ولزوم ضمّ وحده الحمل إليها، لصدق قولنا: «زيد إنسان» و «زيد ليس بإنسان» إذا اريد بالأول الحمل الشائع وبالثانى الحمل الأوّلى.

لأنّه مبنّى على تحقّق التنوّع فى السؤال كالموجبات، وقد عرفت فساده،

ص: ٢٧٦

١- (١) نهايه الأصول: ٤١.

٢- (٢) راجع ص ٢١٠.

لأن قولنا: «زيد ليس بإنسان» كاذب ولو لم ينضم إليه «زيد إنسان» ولا مجال للقول بصدقه على تقدير كون السلب أولياً وكذبه على تقدير كونه شائعاً، لما عرفت من عدم التنوع في السوالب، إذ ملاك السلب عدم الاتحاد ولا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهوماً وماهيةً ووجوداً.

فللحمل قسمان، وللـسلب قسم واحد، ولا يشترط في التناقض وحده تاسعه باسم وحده الحمل.

فظهر بذلك فساد ما هو ظاهر كلام صاحب الكفاية من كون السلب أيضاً على قسمين: أولى ذاتي وشائع صناعي.

ثم إشكال الدور المتقدم في التبادر يتوجه هنا أيضاً، لأن صحه الحمل تتوقف على العلم بمعنى المحمول، فلو كان العلم به متوقفاً عليها لدار.

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بالوجهين المتقدمين هناك.

لكن لا مجال للجواب الأول في المقام، لأننا إذا قلنا مثلاً: «مطلق وجه الأرض صعيد» وفرضنا الحمل أولياً ذاتياً فالمحمول ليس لفظ «الصعيد» ولا المركب منه ومن معناه، أما اللفظ فلأنه من مقوله الكيف المسموع فلا يمكن اتحاده مع المعنى الذي جعل موضوعاً، إذ هو من مقوله اخرى كما أنه في المثال من مقوله الجواهر، فلا يمكن حمل اللفظ عليه، وأما المركب منه ومن المعنى فلاستلزام عدم اتحاد الجزء مع الموضوع عدم اتحاد الكل معه أيضاً.

فلا محاله يكون المعنى محمولاً، وحينئذٍ فلو كان المعنى مجهولاً لنا أو معلوماً ولكن لم نلتفت إليه لما أمكن الحمل، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن المعنى المغفول عنه كالمجهول في عدم إمكان جعله محمولاً.

وإن كان ملتفتاً إليه كان معلوماً بالتفصيل فلا نحتاج للوصول إلى المعنى

الحقيقي إلى الحمل.

والحمل الشائع أيضاً لا يكون كاشفاً عن كون الموضوع مصداقاً للمحمول، لأننا إذا شككنا في أنّ «الصعيد» مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص فياذن نشكّك في أنّ «الرمل» مثلاً من مصاديقه الحقيقيه أم لا- ولا- طريق لنا إلى استكشافه بالحمل الشائع، لأننا إذا قلنا: «الرمل صعيد» فإمّا أن لا نعلم معنى «الصعيد» وأنّه يشمل الرمل أم لا فلا يمكن الحمل، وإمّا أن نعلم شموله له فلا نحتاج إلى القضيّه الحملية.

والحاصل: أنّه لا- يصحّ الجواب عن إشكال الدور هنا بتغاير العلمين بالإجمال والتفصيل، لأننا مع العلم الإجمالي الارتكازي بالمعنى الحقيقي لا- نتمكن من الحمل، ومع العلم التفصيلي لا نحتاج إليه لكونه واضحاً لنا بدون الحمل، وهذا بخلاف مسأله التبادر، فإننا لم نكن عالمين بالمعنى تفصيلاً قبله، ولا يتوقّف التبادر على العلم التفصيلي به، بل على العلم الإجمالي الارتكازي كما عرفت هناك.

ولعلّ المحقّق الخراساني رحمه الله كان متفطناً لهذا الإشكال، ولذا عبّر بقوله: «إنّ عدم صحّ سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه» حيث أضاف السلب إلى اللفظ لا إلى المعنى ليندفع الإشكال، ثم رأى أنّ المحمول هو المعنى لا اللفظ، فعقبه بقوله: «بمعناه المعلوم إلخ».

ولكنّه لا يندفع به، لأنّه إن أراد أنّ المحمول هو اللفظ فقد عرفت امتناعه، وإن أراد أنّه هو المعنى فلا بدّ في إمكان الحمل من كونه معلوماً بالتفصيل كما تقدّم.

ولا يصحّ توجيهه بأنّ المحمول هو اللفظ المندكّ في المعنى كما عن بعضهم،

لأنَّ الواقع لا- يخلو من امور ثلاثه، وهى أن يكون المحمول هو اللفظ أو المعنى أو المركب منهما، وقد عرفت الإشكال فى جميعها فى المقام.

نعم، لا بأس بالجواب الثانى هنا أيضاً، وهو أنَّ صحَّه الحمل عند أهل المحاوره علامه الحقيقه.

رأى المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

وفصل المحقق العراقى رحمه الله بين ما إذا اتحد الموضوع والمحمول مفهوماً كقولنا:

«الإنسان بشر» وبين ما إذا تغايرا بحسبه كقولنا: «الحيوان الناطق إنسان» فجعل الأول علامه الحقيقه، بخلاف الثانى، لأنَّ الموضوع والمحمول مع كونهما متَّحدين ذاتاً ووجوداً خارجاً، لا يصحَّ استعمال أحدهما فى مكان الآخر، نظراً إلى ما بين المفهومين من التغاير وكونه فى أحدهما مركباً وفى الآخر بسيطاً(١).

نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المسأله

والحقَّ عدم تماميه هذا التفصيل، لأننا لو أغمضنا عن الإشكال المتقدم لكان صحَّه الحمل علامه الحقيقه وإن كان الموضوع مركباً والمحمول بسيطاً، فإنَّ صحَّه الحمل فى هذه الموارد تكشف عن كون المحمول أيضاً مركباً عند العقل من الجنس والفصل، والموضوع مع كونه مركباً جعل موضوعاً مع قطع النظر عن التركيب وإلا فلم يصحَّ الحمل أصلاً، لا أنَّه صحيح ومع ذلك لا يكون علامه الحقيقه، لعدم صحَّه حمل البسيط على المركب بما هو مركب.

هذا تمام الكلام فى صحَّه الحمل والسلب.

ص: ٢٧٩

١- (١) نهايه الأفكار ١ و ٢: ٦٧.

إشاره

اختلفوا في انكشاف الحقيقه والمجاز بهما على أقوال (١):

مسلك المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

فذهب المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفايه إلى الانكشاف.

وما ذكره في تعريف الأطراد أسد التعاريف وأمتنها حيث قال:

ليس الغرض تكرر استعمال لفظ في معنى وعدمه، بل مورد هاتين العلامتين (٢) ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّه من المعانى الحقيقيه لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلى كذلك أم لا؟ فإذا وجد صحّه الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلى، كشف عن كونه من المعانى الحقيقيه، لأنّ صحّه الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراد مّطرداً

ص: ٢٨١

-
- ١- (١) قال المحقق المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه - بعد تعريف الأطراد وعدمه -: إنّ الأقوال في المقام أربعة على ما حكى: أحدها: ما هو المنسوب إلى المشهور من كون الأطراد علامه الحقيقه وعدمه علامه للمجاز، الثاني: إنّّه ليس واحد منهما علامه كما هو مختار المتن، الثالث: أنّ الأوّل علامه دون الثاني، الرابع: عكسه. كفايه الأصول المحشى ١: ١٣٥.
- ٢- (٢) أى الأطراد وعدمه. م ح - ٥.

لابدّ من أن تكون معلولَه لأحد أمرين: إمّا الوضع، وإمّا العلاقه، وحيث لا أطراد لأنواع العلائق المصحّحه للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطّراد دليل على الحقيقه وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه، كما أنّ عدم الاطّراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلّا لزم تخلف المعلول عن العله، لأنّ الوضع علّه صحّه الاستعمال مطّرداً، وهذه العلامه علامه قطعيه لو ثبت عدم اطّراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّه إذا صحّ إطلاق لفظ باعتبار معنى كلّى على فرد مع القطع بعدم كون ذلك الفرد من حيث الفرديّه معنى حقيقياً، فإن صحّ إطلاقه على سائر الأفراد أيضاً بلا استثناء كشف عن كون ذلك الكلّي من المعاني الحقيقيه، وإلّا كشف عن كونه من المعاني المجازيه، مثلاً إذا رأينا أنّ لفظ «الإنسان» يطلق على «زيد» بلحاظ كونه حيواناً ناطقاً، فحيث إنّّه يطلق أيضاً على سائر من يشترك معه في الحيوانيه والناطقيه انكشف لنا أنّه وضع لذلك المعنى الكلّي، أعنى «الحيوان الناطق».

وإذا رأينا أنّ لفظ «الأسد» يطلق على الرجل الشجاع بلحاظ مشابهته للحيوان المفترس ثمّ رأينا أنّه لا يطلق على من يشابهه في المشى أو البخر(٢) مثلاً انكشف لنا أنّه مجاز فيه.

ص: ٢٨٢

١- (١) نهايه الدرايه ١: ٨٤.

٢- (٢) بخر الفم: انتنت ريحه. م ح - ي.

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم انكشاف الحقيقه والمجاز بهما، لأن الاطراد وإن لم يتحقق في المجاز بملاحظه نوع العلائق المذكوره في المجازات، إلا أنه بملاحظه خصوص ما يصحّ معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقه (١).

نقد كلام صاحب الكفايه في المقام

وفيه: أن الملاك في المجازات نوع العلائق لا صنفها، فالعلاقه المصححه للحمل والإطلاق في قولنا: «زيد أسد» هي المشابهه لا المشابهه في الشجاعه، وإلا فلم يصحّ قولنا: «زيد بو على سينا» و«عمرو حاتم» لكون وجه الشبهه في الأوّل هو العلم وفي الثاني الجود.

فملاك صحّه المجاز هو نوع العلائق، والنسبه بين صحّه الاستعمالات المجازيّه ووجود العلاقه عموم وخصوص مطلق، بمعنى أنه كلّما كان المجاز صحيحاً كانت العلاقه موجوده، ولا عكس، إذ قد توجد العلاقه ولم يصحّ الاستعمال المجازي.

فالملاك نوع العلاقه، وهي لا تطرد كما قال المحقق الاصفهاني رحمه الله.

نقد كلام المحقق الاصفهاني

لكن يرد عليه أولاً: أن الاطراد وعدمه بالمعنى الذي ذكره يرجع إلى صحّه الحمل وعدمها، فليسا علامتين مستقلتين.

وثانياً: أن إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» وسائر من يشترك معه في

الحيوانية والناطقية لا- يكشف عن وضعه للحيوان الناطق، إذ لعلّ إطلاقه على جميعهم كان مجازاً، كما أنّ إطلاق لفظ «الأسد» على جميع من كان شجاعاً يكون بنحو المجاز، فلو لم يستكشف المعنى الحقيقي من التبادر وصحّه الحمل فلا يكون مجرد الأطراد علامه الحقيقيه، ولو استكشف منهما فلا حازه إليه.

وثالثاً: أنّ صحّه إطلاق لفظ «الإنسان» على «زيد» مثلاً إذا كانت معلومه من الخارج فلا بحث فيه، ولكن ما الدليل على صحّه إطلاقه على سائر من يشترك معه في الحيوانية والناطقية؟
إن قلت: الدليل هو قضاؤه العرف.

قلت: هذا من باب رجوع المستعلم إلى العالم، ومحلّ النزاع كشف الجاهل المعنى الحقيقي بنفسه من دون رجوعه إلى شخص آخر.

وبالجملة: لا طريق لنا إلى صحّه الإطلاق في غير المورد المعلوم، وصحّه الإطلاق فيه لا تستلزم صحّته في سائر الموارد، إذ يمكن أن يكون الإطلاق فيه بنحو المجاز، فلا يسرى إلى غيره.

كما أنّه لا طريق لنا إلى عدم صحّه إطلاق لفظ «الأسد» على من يشابه الحيوان المفترس في البخر أو المشى إلّا قضاؤه العرف، فلا يكون الأطراد علامه الحقيقيه ولا عدمه علامه المجاز.

فالمحقّق الاصفهاني رحمه الله وإن أصاب في تعريف الأطراد إلّا أنّه أخطأ في جعله وجعل عدمه علامتين للحقيقه والمجاز.

كلام الأستاذ البروجردى حول الأطراد وعدمه

وذهب سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله أيضاً إلى أنّ الأطراد وعدمه علامتان للحقيقه والمجاز، لكنّه فسّر الأطراد بصحّه إطلاق اللفظ على المعنى في جميع

الأحوال والمقامات وعدم الأطراد بعدم كونه كذلك، فإنه قال:

الظاهر صحه جعل الأطراد وعدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقق القمي (1) وصاحب الكفايه، بيان ذلك: أنك قد عرفت أن اللفظ في الاستعمالات المجازيه أيضاً لا يستعمل إلأفيماء وضع له، غايه الأمر أنه في الاستعمالات الحقيقيه يكون المراد الجدوى عين الموضوع له حقيقه، وفي الاستعمالات المجازيه يكون عينه أو من أفراد ادعاءً وتنزيلاً.

وملاحه جميع المجازات ولطافتها مستنده إلى هذا الادعاء، ف «أسد» في قولك: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل إلأفي الحيوان المفترس، غايه الأمر أنه توسط في البين ادعاء كون زيد الشجاع من أفراد، فهذه القضيه تنحل إلى قضيتين يحتاج الإخبار في كل منهما إلى جهه محسبه: مفاد إحدى القضيتين تعلق الرؤيه برجل يرمى، ومفاد الأخرى كون هذا الرجل بالغاً في الشجاعه حدّاً يصح جعله من أفراد الأسد واستعمال لفظ الأسد فيه، وملاك الحسن في الإخبار الأول ما هو الملاك في قولك: «رأيت رجلاً يرمى» وهو كون المقام مقام هذا الإخبار، بأن يفيد فائده الخبر أو لازمها، وملاك الحسن في الإخبار

ص: ٢٨٥

١- (١) قال المحقق القمي رحمه الله في هذا المبحث ما حاصله: أن المراد بعدم الأطراد في المجاز إن كان عدم أطراد الاستعمال بالنسبه إلى أنواع العلائق فعدم الأطراد صحيح، لكن لا من جهه وجود المانع من الاستعمال في بعض الموارد، بل من جهه عدم المقتضى له، فإن المرخص فيه في باب المجازات ليس هو الاستعمال باعتبار أنواع العلائق المعهوده، بل المرخص فيه هو الاستعمال باعتبار بعض الأصناف منها، فليس كلما وجدت السببيه والمسببيه - مثلاً - يجوز استعمال لفظ السبب في المسبب أو بالعكس، فإن لفظ «الأب» مثلاً لا يطلق على «الابن» ولا لفظ «الابن» على «الأب» مع وجود نوع السببيه فيهما. وإن كان المراد عدم أطراد الاستعمال بالنسبه إلى الصنف المرخص فيه - أعني الموارد التي كانت العلائق فيها من أظهر خواص المعنى الحقيقي، كالشجاعه مثلاً - للأسد - فالمجاز أيضاً مطرد مثل الحقيقه، لصحه الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا الصنف من العلائق. قوانين الأصول ١: ٢٦. وهذا ما تقدم من كلام المحقق الخراساني رحمه الله بعبارة موجزه. م ح - ٥.

الأول: حسن هذا الادعاء ذاتاً، بأن يكون بين الموضوع له والمراد الجدوى كمال المناسبه، بحيث يحسن ادعاء كون المراد الجدوى عين الموضوع له أو من أفرادها، وإن شئت فسم ذلك بمصحح الادعاء.

الثانى: كون المقام مقام هذا الادعاء، فإنه ربما يوجد كمال المناسبه والعلاقه بينهما، بحيث تصحح الادعاء ولكن المقام غير مناسب لإظهار هذا الادعاء، مثلاً إن كان جليسك رجلاً شجاعاً بالغاً فيها حدّاً يصحح ادعاء كونه من أفراد الأسد، حسن هذا الادعاء واستعمال لفظ الأسد فيه إذا كان المقام مقام إظهار شجاعته، كأن يكون المقصود مثلاً تحريكه إلى الجهاد، فيقال له: «يا أسد الهيحاء فزق الأعداء» ولا يحسن هذا الادعاء والاستعمال فى مقام دعوته إلى الأكل مثلاً، بأن يقال له: «يا أسد تفضّل بأكل الطعام» وبالجملة فإذا لم يكن المقام مقام إظهار شجاعته كان ادعاء كونه أسداً وإطلاق الأسد عليه قبيحاً بنظر العقلاء.

والحاصل: أنّ الإخبار فى قولنا: «رأيت رجلاً يرمى» يحتاج إلى محسن واحد، وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه على الرجل، وأما الإخبار فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فيحتاج إلى إحراز امور ثلاثه:

الأول: كون المقام مقام الإخبار بتعلق الرؤيه به.

الثانى: حسن ادعاء كونه أسداً، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعه.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول: إنّ جعل عدم الأطراد علامه للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقه، بل بلحاظ الصنف منها، أعنى الموارد التى يوجد فيها بين

الموضوع له والمراد الجدّي كمال المناسبه، بحيث تكون العلاقه من أظهر خواصّ الموضوع له.

وقولكم: «فالمجاز أيضاً على هذا مطرد» واضح الفساد، بعدما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقه ومصحّح الادّعاء لا يكفي في الاستعمال، ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

والحاصل: أنّه بعدما كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرّؤيه على الرجل في المثال المذكور يكون إطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الإطلاق، وأمّا استعمال الأسد فيه فيتوقّف - مضافاً إلى تحقّق صنف العلاقه ومصحّح الادّعاء - على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد، فجعل عدم اطراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا إشكال(1).

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي حسن مطلقاً، وهذا معنى الاطراد، بخلاف الاستعمالات المجازيه، فإنّها لا تحسن إلّا في بعض المواقع والمقامات كما تقدّم.

نقد نظريه السيّد البروجردى رحمه الله

وفيه أولاً: منع حسن إطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي دائماً، ألا ترى أنّه لو كان زيد علماً في العلم والعمل وذا مقام رفيع عند الناس وكان أبوه إسكافاً لا يحسن أن تقول له: «السلام عليك يا ابن الإسكاف» مع كونه حقيقه، وكذا لا يحسن أن يقال عند الدعاء: «يا قهار اغفر لي» بل يناسب أن يُقال: «يا غفار

ص: ٢٨٧

اغفر لى» مع كون الأوّل أيضاً حقيقةً، فحسن استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى أيضاً يختصّ ببعض المواقع كالمجاز.

وثانياً: لا- طريق إلى حسن الإطلاق وعدمه إلّا العرف أو العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى من قبل، والأوّل يكون من باب رجوع المستعلم إلى العالم، والثانى يستلزم عدم الحاجة إلى الأطراد وعدمه لاستكشاف الحقيقة والمجاز، لكونهما معلومين من قبل فرضاً، فلا يمكن للجاهل كشف الحقيقة والمجاز بنفسه من طريق حسن الاستعمال دائماً وعدمه.

رأى المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسأله

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ الأطراد علامه الحقيقة بل لا علامه لها غيره من دون أن يجعل عدم الأطراد علامه للمجاز.

وفسّر الأطراد بإطلاق اللفظ وإرادته معنى خاصّ فى جميع الموارد عند أهل اللغة والمحاورة نظير التبادر عند الغير، فإنّه قال:

والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أنّ الاطراد الكاشف عن الحقيقة فى الجملة عبارته عن استعمال لفظ خاصّ فى معنى مخصوص فى موارد مختلفه بمحمولات عديده، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز، فهذا طريقه عمليته لتعليم اللغات الأجنبيّه، واستكشاف حقائقها العرفيه.

توضيح ذلك: هو أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر لا يعرف لغاتهم إذا تصدّى لتعلّم اللغه السائره فى هذا البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر، وهكذا، ولكنّه لا- يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيه، أو المجازيه، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعانى فى جميع الموارد حصل له

العلم بأنّها معانٍ حقيقيّة، لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع، أو القرينه، وحيث فرض انتفاء القرينه من جهة الأطراد فلا محاله يكون مستنداً إلى الوضع، مثلاً إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ الماء في معناه المعهود، ولكنّه شكّ في أنّه من المعانى الحقيقيّة، أو من المعانى المجازيّة، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينه من جهة الاطراد علم بأنّه من المعانى الحقيقيّة، ولا يكون فهمه منه مستنداً إلى قرينه حالتيه أو مقالتيه.

وبهذه الطريقة غالباً يتعلّم الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ.

فقد تحصّل من ذلك: أنّ الاطراد بهذا التفسير الذي ذكرناه علامه لإثبات الحقيقة، بل إنّ هذا هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالباً، فإنّ تصريح الواضع وإن كان يعلم به الحقيقة إلّا أنّه نادر جدّاً، وأمّا التبادر فهو وإن كان يثبت به الوضع كما عرفت إلّا أنّه لا بدّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمّا من جهة تصريح الواضع، أو من جهة الاطراد، والأوّل نادر، فيستند إلى الثانى لا محاله (١).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده السيّد الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

ولا يخفى أنّ كلامه يحتاج إلى توجيه، لأنّ الاطلاع على جميع موارد استعمال الألفاظ ممتنع عادةً، فلا بدّ من أن يريد بقوله: «فى جميع الموارد» موارد كثيره.

ثمّ يرد عليه: أنّ الجاهل إذا رأى استعمالات أهل المحاوره، فتارةً يعلم

ص: ٢٨٩

بمجرد الاستعمالات الأوليه أن فهم المعنى عندهم مستند إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه، فهو من قبيل التبادر عند الغير لا الأطراد، وأخرى يحتمل استناد فهم المعنى إلى القرينه حتى بعد الاستعمالات الكثيره، فالأطراد لا يكون علامه الحقيقه، لاحتمال كونه في جميعها مجازاً، وثالثه يعلم بعدها أن فهم المعنى مستند إلى حاقّ اللفظ - وإن كان يحتمل في الاستعمالات الأوليه استناده إلى القرينه - فهذا أيضاً من قبيل التبادر، لأنّ كون التبادر علامه للحقيقه مشروط باستناده إلى حاقّ اللفظ كما عرفت في مبحثه، وهذا الشرط وإن لم يكن متحققاً في الاستعمالات الأوليه فرضاً إلاّ أنّه تحقّق بعد الاستعمالات الكثيره، ولو كان الأطراد موجباً لإحراز الحقيقه لكان في الصوره الثانيه أيضاً - وهى ما إذا احتل استناد فهم المعنى إلى القرينه حتى بعد الاستعمالات الكثيره - موجباً له، لتحقّق الأطراد هناك أيضاً، فالكاشف للمعنى الحقيقى هو التبادر، سواء تحقّق عند الإطلاقات الأوليه أو بعد الاستعمالات الكثيره.

وأما الأطفال فهم يفهمون معانى اللغات بمجرد الاستعمال الأول، والتكرار إنّما هو لأجل أن لا ينسوها، لا لأجل أن يتحقّق الأطراد ثم يفهمونها.

نتيجه البحث

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ التبادر وتبادر الغير علامتان للحقيقه والمجاز مطلقاً (1)، وكذلك صحّحه الحمل والسلب عند أهل المحاوره لا عند الجاهل المستعلم، وأما الأطراد وعدمه فلا ينكشف الحقيقه والمجاز بهما أصلاً.

هذا تمام الكلام فى الحقيقه والمجاز.

ص: ٢٩٠

١- (١) أى سواء كان التبادر عند الجاهل المستعلم أو عند أهل اللغه والمحاوره. م ح - ى.

الأمر الثامن فى تعارض الأحوال

إشاره

إنَّ للفظ أحوالاً خمسه:

التجوّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار

مسلك صاحب الكفايه فى تعارض الأحوال

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقى إلّا بقريته صارفه عنه إليه، وأمّا إذا دار الأمر بينها فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلّا أنّها استحسانيه لا اعتبار بها إلّا إذا كانت موجبه لظهور اللفظ فى المعنى (١)، لعدم

ص: ٢٩١

١- (١) فلا أصل لنا هاهنا إلّا أصاله الظهور، وهى أصل عقلاى متّبع، توضيح ذلك: أنّ العقلاء يعتمدون فى التفهيم والتفهيم على ظهورات الألفاظ، ولا فرق فى ذلك بين استعمالاتهم الحقيقيه والمجازيه، فإنّهم كما يفهمون من لفظ «الأسد» فى مثل «رأيت أسداً» معناه الحقيقى ولو ادعى المتكلّم إرادته المجاز لا تسمع دعواه، كذلك يفهمون من لفظ «الأسد» فى مثل «رأيت أسداً يرمى» معناه المجازى، ولا يصغى إلى دعوى إرادته الحقيقه، وكلّ ذلك من باب الظهور، ولا ريب فى أنّه ليس للشارع اسلوب جديد فى التفهيم والتفهيم، لأنّه من العقلاء بل رئيسهم، فيتّبع طريقتهم فى ذلك. فأصاله الظهور أصل عقلاى متّبع فى المحاورات العرفيه والشرعيه، وترجع إليها أيضاً أصاله الحقيقه وأصاله عدم القرينه كما سيأتى. منه مدّ ظلّه.

مساعدته دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى (١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول أصله عدم النقل

ولا بأس بصرف عنان الكلام إلى بحث تعرّضه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في أصله عدم النقل بعد أن اختار مذهب صاحب الكفاية في تعارض الأحوال، فإنّه قال: ثمّ إنّ هنا أصلاً لفظياً عند دوران الأمر بين النقل وعدمه، وقد أفرط بعضهم في الاحتجاج به، وهو أصله عدم النقل، ويقال:

إنّها أصل عقلائي حجّه مع جميع مثبتاتها.

والحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل لا مع العلم به والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، والمدرك لهذا الأصل عندهم في الأوّل هو حكم الفطره (٢) الثابتة لهم من عدم رفع اليد عن الحجّه بلا- حجّه، وعن الظهور الثابت بمجرد الاحتمال، لا الاستصحاب العقلائي، إذ هو ممّا لا أصل له كما سيوافيك إن شاء الله في محلّه وأنّ عملهم عليه في بعض الموارد لاطمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف، لضعفه، وهو غير مسأله الاستصحاب، وأمّا عدم حجّيته في القسم الثاني ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال فلعدم ثبوت ذلك منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه.

والعجب من شيخنا (٣) العلامة حيث ذهب إلى الاحتجاج بالقسم

ص: ٢٩٢

١- (١) كفاية الأصول: ٣٥.

٢- (٢) يحتمل أن يكون حكمهم بعدم النقل في موارد الشكّ بملاك أنّه لو لم يحكم عليه في هذه الموارد لا ينتم غرض الوضع، وهو سهوله التفهيم والتفهيم، وهذا الوجه يساوق ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» من مسأله الفطره، لو لم نقل بكونه أحسن منه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) يعنى الشيخ عبد الكريم الحائري رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

الأخير(١) ، قائلاً بأنّ الحجّج لا يرفع اليد عنها إلّا بحجّج مثلها، وأنّ الوضع السابق حجّج، فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثانى.

وأنت(٢) خبير بأنّ المتّبع لديهم والحجّج هو الظهور لا- الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ فى تقدّم الثانى منهما على الاستعمال وتأخّره عنه يمنع عن انعقاده كما هو ظاهر(٣).

أضف إلى ذلك أنّه لا معنى للفرق بين الأقسام(٤) بعد كون الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثانى للوضع الأوّل حال الاستعمال(٥).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه «مدّ ظلّه».

والحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفايه وسيدنا الأستاذ من أنّه لا وجه عند تعارض الأحوال الخمسه لترجيح أحدها.

والحقّ أيضاً ما ذهب إليه الإمام «مدّ ظلّه» تبعاً للمحقّق الخراسانى فى بعض مباحثه(٦) من أنّ القدر المتيقّن من ثبوت أصاله عدم النقل عند العقلاء ما إذا شكّ فى أصل النقل، وأمّا إذا علم ولم يعلم تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه، فثبوتها مشكوكه لو لم ندّع العلم بعدم الثبوت، ولا ريب فى أنّ الشكّ فى

ص: ٢٩٣

١- (١) أى ما إذا علم تاريخ الاستعمال. م ح - ى.

٢- (٢) هذا جواب حلّى، وما يأتى من قوله: «أضف إلى ذلك» إلخ نقضى. م ح - ى.

٣- (٣) فإنّ الاستعمال كان ظاهراً فى المعنى المنقول عنه لو كان قبل النقل، وفى المعنى المنقول إليه لو كان بعده، ولا ظهور أصلاً فيما إذا شكّ فى ذلك. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) وهى ما إذا علم تاريخ الاستعمال أو تاريخ النقل أو كانا مجهولين. م ح - ى.

٥- (٥) تهذيب الأصول ١: ٨٥.

٦- (٦) كفايه الأصول: ٣٧.

اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه، وفي الكتب القديمه أبحاث طويله حولها، لكنّ الحقّ أنّ ثبوتها يتوقّف على أمرين:

أ - أن يكون معاني ألفاظ العبادات (1) كالصلاه والصوم والحجّ ونحوها مستحدثه في شرعنا ولم يكن لها قبل الإسلام عين ولا أثر.

ب - أن يثبت نقل هذه الألفاظ من المعاني اللغويّة إلى المعاني الشرعيّة بيد الشارع المقدّس.

ولدينا امور تدلّ على انتقاء كلا الأمرين، لحكاية بعضها عن ثبوت هذه المعاني قبل الإسلام وبعضها عن عدم نقل ألفاظها بيد النبيّ صلى الله عليه وآله.

١ - أنّ التاريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيره النبيّ صلى الله عليه وآله وأفعاله حتّى العادي منها فضلاً عمّا له ربط بالتشريع لم يحفظ ذكراً عن وضعه صلى الله عليه وآله هذه الألفاظ بإزاء المعاني الشرعيّة، وكذا الأئمّه عليهم السلام الذين نقلوا كثيراً من أقواله صلى الله عليه وآله وأفعاله لم ينقلوا وضعها بإزائها، مع أنّه لو كان لنقله الأئمّه عليهم السلام بل التاريخ أيضاً، لكونه من الأمور المهمّه التي توفّرت الدواعي على نقله، ولو نقله التاريخ أو

ص: ٢٩٥

١- (١) وأما ألفاظ المعاملات فهي مستعمله في لسان الشارع والمتشرّعه في معانيها اللغويّة. منه مدّ ظلّه.

الأئمة عليهم السلام لوصل إلينا، لعدم الداعى على إخفاء مثله.

بل لو كان صلى الله عليه وآله ينقل الألفاظ من المعانى اللغويّة إلى الشرعيّة باستعمالها فى غير ما وضعت له كما إذا وضعت له (١)، لنقل فى التاريخ والآثار المنقوله عن الأئمة عليهم السلام.

٢ - أن القرآن الكريم يدلّ على عدم كون هذه المعانى مستحدثه، فإنّه قال:

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (٢)، وقال حاكياً عن عيسى عليه السلام: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (٣)، وقال لإبراهيم عليه السلام بعد بنائه للكعبة: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحِجِّ» (٤)، بل كان للمشركين قبل الإسلام عمل كانوا يسمونه صلاةً حيث قال سبحانه: «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً» (٥) وَتَصَدِيَةً» (٦).

فمعانى ألفاظ العبادات كانت متحقّقه قبل الإسلام (٧) وإن لم تكن بهذه الكيفيّة التى عندنا، إلّا أنّ المغايره فى الكيفيّة لا تقتضى المغايره فى الماهيّة، كما أنّ الصلاة الواجده لجميع أجزائها وشرائطها مغايره لصلاة الغريق مثلاً من حيث الكيفيّة، لا من حيث الماهيّة، فإنّ كلّاً منهما صلاة.

ص: ٢٩٦

١- (١) توضيح ذلك: أنّ الوضع التعيينى على نحوين: أحدهما: التصريح به، كأن تقول عندما رزقت ولداً: «وضعت لفظ زيد بإزاء هذا المولود» أو «سمّيته زيداً» والثانى: استعمال اللفظ فى المعنى كاستعماله فى المعنى الحقيقى، كأن تقول فى المثال: «أثونى بزيد» مريداً تسميته به، ولا يخفى أنّ كليهما من قبيل الوضع التعيينى. م ح - ى.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

٣- (٣) مريم: ٣١.

٤- (٤) الحج: ٢٧.

٥- (٥) «المكاء» بضمّ الميم: الصفير. و «التصديه»: التصفيق بضرب اليد على اليد. م ح - ى.

٦- (٦) الأنفال: ٣٥.

٧- (٧) وإن كان يعبر عنها بلغة غير عربيّة. منه مدّ ظلّه.

إن قلت: لعل النقل وقع في لسان الأنبياء قبل الإسلام.

قلت: لو ثبت هذا، لنقل إلينا، على أنه يستلزم أن لا يترتب على البحث فائده أصلاً، للزوم حمل كلام الله تعالى والنبى صلى الله عليه وآله على المعانى المنقول إليها فى لسانهم عليهم السلام.

٣ - أن الوضع لو تحقق لكان بعدما كثر المسلمون بعد الهجرة إلى المدينة، وأمياً فى مكّه، ولاسيما فى أوائل البعثة فلم يعقل وضع النبى صلى الله عليه وآله لفظ الصلاة مثلاً للعباده المخصوصه، لقله الابتلاء بها بقله المسلمين، فالوضع كان لغواً لخلوه عن الغرض الذى هو سهوله التفهيم والتفهيم، مع أنه تعالى قال فى سورة المزمل المكيه النازله فى أوائل البعثة: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (١) وفى سورة الأعلى المكيه: «فَذُكِرْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذُكِرْ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» (٢) وهكذا غيرهما من الآيات المكيه، ولا ريب فى أن المراد بالصلاه والزكاه فى هذه الآيات العبادتان المخصوصتان.

إن قلت: لعل القرينه تدل على المراد منها.

قلت: لا قرينه فى البين، أما المقاله فواضح، وأما الحاليه فلأن القرآن كتاب أبدي ومعجزه خالده، ومثله لا يحتف بقرينه حاله لا يطلع عليها إلا الموجودون حال النزول.

فذكر ألفاظ العبادات فى الآيات المكيه يدل على تحققها قبل الإسلام.

وأما قوله صلى الله عليه وآله: «صلوا كما رأيتمونى أصلى» (٣) فهو للدلاله على كيفيه الصلاه فى الإسلام لا على ماهيتها.

ص: ٢٩٧

١- (١) المزمل: ٢٠.

٢- (٢) الأعلى: ١٤-١٥.

٣- (٣) بحار الأنوار ٢٧٩: ٨٢، كتاب الصلاه، باب التشهد وأحكامه.

فيستنتج من هذه الأمور الثلاثة انهدام أساس البحث عن الحقيقة الشرعيه.

ولكن لا- بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن المسأله بطريقه القوم اختصاراً، سيما أنك ستعرف أنه لا يخلو عن الثمره العمليه، فنقول:

رأى صاحب الكفايه فى مسأله الحقيقة الشرعيه

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى إمكان الاستعمال المحقق للوضع ووقوعه فى لسان الشارع، فإنه قال:

إنّ الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكايه عنه والدلاله عليه بنفسه لا بالقرينه، وإن كان لابد حينئذٍ من نصب قرينه إلاأنه للدلاله على ذلك لا على إرادته المعنى كما فى المجاز...

إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا قريبه جداً، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً(١).

كلام المحقق النائينى فى الإستعمال المحقق للوضع

واستشكل عليه المحقق النائينى رحمه الله بأنّ الاستعمال المحقق للوضع مستلزم للجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى فى اللفظ، فإنّ اللفظ إذا استعمل فى المعنى كان ملحوظاً بنحو التبعية والآليه، إذ الملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى المستعمل فيه حتى كأنه هو الملقى إلى المخاطب من دون وساطه اللفظ،

ص: ٢٩٨

١- (١) كفايه الأصول: ٣٦.

وإذا وضع للمعنى كان ملحوظاً بالأصالة والاستقلال، فالجمع بين الاستعمال والوضع فى إطلاق واحد مستلزم للجمع بين اللحاظين، وهو مستحيل (١).

ردّ كلام المحقق النائنى من قبل المحقق العراقى رحمه الله

وأجاب عنه المحقق العراقى صاحب كتاب «مقالات الأصول» رحمه الله بتعدّد متعلّق اللحاظين، لأنّ اللحاظ الآلى متعلّق بشخص اللفظ والاستقلالى بطبيعته ونوعه، فإنّ الاستعمال يرتبط بشخص اللفظ الصادر من المستعمل، بخلاف الوضع، لأنّه يرتبط بنوعه من أى شخص صدر وفى أى شرائط تحقّق، ألا ترى أنّك إذا قلت: «وضعت لفظ زيد لهذا المولود» كان المراد نوع لفظ «زيد» وطبيعته، وأمّا إذا استعملته فى المعنى بقولك: «رأيت زيدا» كان المستعمل خصوص هذا اللفظ الصادر منك، فإذا قال الشارع: «صلّ عند رؤيه الهلال» مثلاً، وأراد بلفظ الصلاه المعنى الشرعى الذى هو غير ما وضع له فرضاً، ولكنّه أراد بهذا الاستعمال تحقّق وضعه له كان المستعمل شخص هذا اللفظ الصادر منه فى هذا الإطلاق فقط، فتعلّق اللحاظ الآلى به، والموضوع نوعه وطبيعته، فتعلّق اللحاظ الاستقلالى به، فلا يتحقّق الجمع بين اللحاظين فى متعلّق واحد (٢).

نقد ما أفاده المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ الاستعمال وإن كان مربوطاً بشخص اللفظ والوضع بنوعه فيختلف متعلّق اللحاظين، إلّا أنّه لا يمكن فى إطلاق واحد إطلاق شخص

ص: ٢٩٩

١- (١) أجود التقريرات ١: ٤٩.

٢- (٢) مقالات الأصول ١: ٦٧ و ١٣٣.

اللفظ ونوعه كليهما ومع ذلك استعماله في المعنى، ضروره أنه ليس لنا عند الاستعمال إلّا أمران: شخص اللفظ ومعناه.

لا يقال: فكيف قلت بصحّه إطلاق اللفظ وإرادته نوعه في مثل «زيد لفظ»؟

فإنّه يقال: - مضافاً إلى الاختلاف في صدق الاستعمال هناك كما عرفت - لم يكن (1) هناك إلّا استعمال شخص اللفظ في نوعه وطبيعته، فكان المستعمل شخص اللفظ والمستعمل فيه نوعه ولم يكن لنا شيء ثالث، بخلاف ما يدّعيه المحقّق العراقي رحمه الله في المقام من لحاظ نوع اللفظ مضافاً إلى استعمال شخصه في المعنى، فإنّه مستلزم لتحقّق امور ثلاثه: شخص اللفظ ونوعه والمعنى. هذا.

بيان ما هو الحقّ في جواب المحقّق النائيني رحمه الله

ولكن يمكن أن يُجاب عن كلام المحقّق النائيني رحمه الله بأنّنا لا- نسلم أنّ اللفظ ملحوظ بنحو التبعية والآليه في جميع موارد استعماله في المعنى، فإنّه قد يكون لحاظه استقلالياً حتّى في الاستعمالات المتعارفه، ولذا ترى بعض الخطباء يزيّنون كلامهم بالألفاظ الجميله، وربما يُقال في شأنهم: فلان ماهر في استخدام الألفاظ الحسنه عند الخطابه، ولا ريب في أنّ تزيين الكلام باستخدام الألفاظ الجميله مستلزم لتعلّق اللحاظ الاستقلالي بها.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من إمكان الاستعمال المحقّق للوضع حقّ، لعدم استلزامه للجمع بين اللحاظين، فإنّ لحاظ اللفظ وإن كان آلياً في أكثر الاستعمالات، إلّا أنّ لحاظه مستقلاً ليس بمحال.

بل ما ذهب إليه صاحب الكفايه أمر عقلائي، ألا ترى أنّك إذا رزقت ولدًا

ص: ٣٠٠

١- (١) هذا هو الحقّ في الجواب، لذهاب شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» إلى صدق الاستعمال فيما إذا اطلق اللفظ وأريد به نوعه. م ح -

قد تقول في مقام تسميته: «إني سمّيته زيداً» وقد يتعلّق غرضك بأن تقول ابتداءً: «أئتوني زيد» مريداً تسميته به، فالاستعمال المحقّق للوضع أمر عقلائي.

لكنّه هل هو حقيقه أو مجاز؟

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: ليس واحداً منهما، أمّا عدم كونه حقيقه فلاستعمال اللفظ في غير ما وضع له، وأمّا عدم كونه مجازاً فلدلّالته عليه بنفسه بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز من العلاقة، ولا ضمير في عدم كون الاستعمال حقيقه ولا مجازاً بعدما كان ممّا يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً (١) أنّه في الاستعمالات الشائعه في المحاورات ما ليس بحقيقه ولا مجازاً (٢).

والحقّ أنّه حقيقه، لأنّ الاستعمال الحقيقي كما يتحقّق مع سبق الوضع عليه كذلك يتحقّق مع مقارنته له كما في المقام، إذ لا ملزم لا-اشتراط سبقه عليه، ولا-يصحّ قياس المقام بمسأله إطلاق اللفظ وإرادته نوعه ونحوه، لعدم إمكان تحقّق الحقيقه فيه، لاستعماله في غير ما وضع له مع أنّ المستعمل لا يريد به الوضع بل مجرد الاستعمال، ولا المجاز، لعدم تحقّق العلاقة المعبره فيه بين نوع اللفظ مثلاً ومعناه.

فالاستعمال وإن كان يمكن أن يكون فاقداً للحقيقه والمجاز كما في إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، إلّا أنّه حقيقه في المقام، لعدم اشتراط سبق الوضع على الاستعمال الحقيقي.

وكيف كان فلا إشكال في صحّه ما ادّعاه صاحب الكفايه أولاً من إمكان الاستعمال المحقّق للوضع، كما عرفت، لكنّ الكلام في دعواه الثانيه، وهي وقوعه

ص: ٣٠١

١- (١) راجع ص ٢٤٦ وص ٢٥٥ فقد تقدّم هناك أنّ استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله لا يكون حقيقه ولا مجازاً. م ح -

ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٦.

فى لسان الشارع.

هذا بالنسبه إلى الوضع التعينى.

وأما الحقيقه التعينيه فلا شبهه فى وقوعها فى عصر الصادقين عليهما السلام فى لسانهما وبعده فى لسان الأئمه المتأخرين، بل قبله فى لسان الأئمه المتقدمين عليهما، فإن ألفاظ العبادات صارت حقيقه فى المعانى الشرعيه لا محاله فى عصر الإمام الأول أمير المؤمنين عليه السلام فى لسانه بسبب كثره الاستعمال فيها لكثرة الابتلاء بها، سيما فى زمن خلافته الظاهريه المتحققه بعد خمس وعشرين سنه من وفاه النبى صلى الله عليه وآله.

بقى الكلام فى الألفاظ المستعمله فى كلامه صلى الله عليه وآله، والظاهر أن تحقق كثره الاستعمال فيها فى خصوص لسانه صلى الله عليه وآله بحيث تصير حقيقه تعينيه غير معلوم بل ممنوع، لكن الإنصاف أن منع حصول كثره الاستعمال كذلك فى زمان الشارع صلى الله عليه وآله فى مجموع لسانه ولسان تابعيه مكابره كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله.

ولا يخفى أن هذا كافٍ لحمل كلامه صلى الله عليه وآله على المعانى الشرعيه الجديده، وإن لم يتعرضه صاحب الكفايه، بل ربما يستظهر من كلامه عدم الكفايه؛ وذلك لأنه صلى الله عليه وآله كان عالماً ببلوغ كثره الاستعمال فى لسان المتشرعه الموجودين فى عصره إلى حد الحقيقه التعينيه، فكان مستغنياً عن ذكر القرينه على إرادتها.

ص: ٣٠٢

ثم بناءً على مشى المشهور فى هذا البحث وقع النزاع فى ترتب الثمره عليه، وفى أنها ما هى؟

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: وأمّا الثمره بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال(1).

فإذا وصل إلينا خبر معتبر بأنّ الشارع المقدّس قال: «صلّ عند رؤيه الهلال» فلا بدّ من الحكم بوجوب الصلاه عند الرؤيه لو قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيه وعلمنا بتأخر الاستعمال، ومن الحكم بوجوب الدّعاء عندها لو لم تثبت أو جهل تقدّم الاستعمال وتأخره.

وذهب بعضهم إلى أنّ تلك الألفاظ تحمل على المعانى الشرعيه بناءً على الثبوت وإحراز تأخر الاستعمال، لكنّها لا تحمل على المعانى اللغويه بناءً على عدمه، بل مجمله مرّدده بينهما.

إن قلت: إذا دار الأمر بين الحقيقه والمجاز تجرى أصاله الحقيقه، فلم لا تحمل فى الفرض الثانى على المعانى اللغويه؟

ص: ٣٠٣

قلت: تقدّم الحقيقه على المجاز مسلّم فيما إذا كان المجاز من المجازات المتعارفه، بخلاف المجاز المشهور الذى يساوى احتمالاه لاحتمال الحقيقه إذا اطلق اللفظ بلا- قرينه لأجل انس الذهن به كأنسه بالحقيقه، والمقام من هذا القبيل، إذ لا يمكن إنكار كون هذه الألفاظ مجازات مشهوره فى المعانى الجديده الشرعيّه وإن أمكن إنكار كونها حقيقه فيها.

ولكن ذهب المحقّق النائينى وتبعه بعض الأعلام إلى أنّه لا- ثمره للمسأله أصلاً، واستدلّ عليه بأنّه ليس لنا مورد نشكّ فيه فى المراد الاستعمالى من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه أم لم نقل، لأنّ الحقيقه الشرعيّه وإن فرض أنّها لم تثبت إلّا أنّه لا ريب فى صيروره هذه الألفاظ حقيقه فى المعانى الشرعيّه فى عرف المتشرّعه بعد النّبى صلى الله عليه وآله، فإذن لا بدّ من حمل ما اشتمل على ألفاظ العبادات من أخبار الأئمّه عليهم السلام - وهى كثيره جدّاً بالنسبه إلى الأحاديث النبويّه - على المعانى الشرعيّه، لكونهم من المتشرّعه، بل فى رأسهم.

بقى الكلام فى ألفاظ الكتاب والأحاديث النبويّه، وحيث إنّ ألفاظ الكتاب وأكثر أحاديثه صلى الله عليه وآله واصله إلينا بواسطة الأئمّه عليهم السلام فلا محاله هى أيضاً تحمل على المعانى الشرعيّه، وأمّا ما وصل إلينا منه صلى الله عليه وآله من غير طريقهم عليهم السلام فإنّما لا يشتمل على ألفاظ العبادات أو يكون معلوم المراد، فليس لنا حديث نبويّ مشتمل على لفظ الصلاه والزكاه والحجّ ونحوها مجهول المراد.

فلا ثمره للنزاع فى هذه المسأله أصلاً، بل هو بحث علمى فقط (1).

ص: ٣٠٤

١- (١) أجود التقريرات ٤٨:١، ومحاضرات فى اصول الفقه ١:١٤٢.

١- (١) قد أجمع كافة المسلمين على أن القرآنيته لا تثبت إلا بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله، والشاهد عليه أن المالكيه وسائر من قال بعدم كون البسملة التي في أوائل السور من القرآن استدلوا عليه بعدم ثبوتها بالتواتر، وأجاب الآخرون عنه بأنه كيف يمكن إنكار تواترها وهي ثابتة في جميع المصاحف التي كتبت في صدر الإسلام، مع أن المسلمين كانوا ملتزمين بأن لا يكتبوا في القرآن إلّما هو منه. فترى أن الاستدلال والجواب يحكيان عن تسالم الطرفين على عدم ثبوت القرآن إلا بالتواتر. وأيضاً استشكل السيوطي في كتاب «الإتقان في علوم القرآن» على ما نسب إلى ابن مسعود من أنه قال بعدم كون الفاتحة والمعوذتين اللتين في آخر الكتاب منه، بأن إنكار كونها من القرآن مع ثبوتها بالتواتر يوجب الكفر، ثم قال: فلا بدّ إمّا من توجيه كلام ابن مسعود أو القول بكذب النسبه إليه. وليس انحصار ثبوتها بالتواتر لأجل كونه كلام الله تعالى، فإن الحديث القدسي أيضاً كلامه مع عدم اشتراط التواتر فيه، ولا لكونه معجزه فقط، فإن سائر معجزات النبي صلى الله عليه وآله تثبت بغير التواتر أيضاً، بل لأجل مزيه مختصه بالقرآن، وهي أنه معجزه خالده باقيه، كافل لسعاده جميع البشر إلى يوم القيامة، ومتحدّ بقوله - في سوره البقره، الآيه ٢٣ -: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» سَيِّمًا أَنَّهُ كَانَ يَنْطِقُ بِهِ رَجُلٌ آتَىٰ فِي عَصْرِ بَلْغَتِ فِيهِ الْفِصَاحَةِ وَالْبَلَاحَةِ كَمَا هُمَا، وَسَيِّمًا أَنْ إِطْلَاقَ السُّورَةِ يَشْمَلُ أَصْغَرَ السُّورِ حَتَّىٰ مِثْلَ سُورَةِ الْكُوثَرِ، وَمَا هَذَا شَأْنُهُ وَدَعْوَاهُ يَكُونُ لَا مَحَالَةَ مُتَوَاتِرًا عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لِتَوَفُّرِ الدَّوَاعِي عَلَىٰ نَقْلِهِ، حَتَّىٰ مِنْ قَبْلِ الْكُفَّارِ وَالْمَشْرِكِينَ الَّذِينَ كَانُوا بِصُدُورِ رَدِّهِ وَالْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ أَوْ بِمِثْلِ سُورَةِ مِنْهُ، فَضْلًا عَنِ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَّا السَّمَاعُ مِنَ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَلَا تَصِلُ النَّوْبَةُ إِلَيْهِ، لَكُونَهُ مُتَوَاتِرًا قَبْلَهُ بَيْنَ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ: الشَّيْعَةَ الْقَائِلِينَ بِإِمَامَتِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَهْلَ السُّنَّةِ الَّذِينَ لَا يَقُولُونَ بِهَا. بل صيرورته كتاباً في زمن النبي صلى الله عليه وآله - بمعنى أن جمعه وتأليفه وتعيين عدد آيات كل سوره وأن آيه كذا جزء لسوره كذا بعد آيه كذا، كان في عصره صلى الله عليه وآله - إنما تثبت بالتواتر أيضاً، لعين ما تقدّم في ثبوت أصل القرآنيته به. وأمّا ما روى من أن علياً عليه السلام أو أبا بكر أو عثمان جمع القرآن فلا يرتبط بهذا الجمع الواقع في زمن النبي صلى الله عليه وآله، فإن المراد بجمع علي عليه السلام جمعه تمام القرآن مع بيان ما له دخل في المراد في ذيل كل آيه، كالتفسير والتأويل وشأن النزول ونحوها، وبيجمع أبي بكر جمعه في القرطاس بعدما كتب بعضه على جلد الحيوانات وبعضه على قشر الأشجار ونحوها، ويؤيده ما روى من طريق أهل السنّه من أن «أول من جمع القرآن في القرطاس أبو بكر»، وبيجمع عثمان جمعه الناس على قراءه واحده، فإنه بعدما تكثرت القراءات جمعهم على قراءه واحده وأحرق ما كان من القرآن مكتوباً بغيرها. فتحصيل أن القرآنيته وكذا عدد آيات كل سوره وتعيين جزئيه الآيات لسورها وبيان مكان كل آيه من السوره كلّها تثبت بالتواتر المتصل بزمان رسول الله صلى الله عليه وآله. منه مدّ ظلّه.

الأئمة عليهم السلام، لعدم حجّيته خبر الواحد فيها، ولذا نقول بكونه قطعي السند، ولعلّ المراد معانى الكتاب والتعبير بألفاظه من طغيان القلم - أنّ دعوى عدم ورود حديث نبويّ عن غير طرق الأئمة عليهم السلام مشتمل على ألفاظ العبادات مجهول المراد، مجازفه، لتوقفها على إحاطه كامله على كتب الحديث المؤلّفه من قبل الشيعة وأهل السنّه، مع أنّ الإحاطه على جميعها لصعب جدّاً، فإنّ بعضها مثل «كنز العمّال» و«وسائل الشيعة» يكون مطبوعاً في مجلّدات كثيره ضخمه.

على أنّ دعوى لزوم حمل كلّ ما ورد بواسطتهم عليهم السلام من الأحاديث النبويّه على المعانى الجديده الشرعيّه فاسده، لعدم الفرق بين ما يكون مروياً بطرقهم أو بطرق غيرهم من حيث المفاد والمراد، وإن كان صدق الراوى فى الأوّل مقطوعاً وفى الثانى مشكوكاً.

نعم، إذا كان روايتهم عليهم السلام عنه صلى الله عليه وآله بنحو النقل بالمعنى أو فى مقام بيان الحكم أو لأجل الاستشهاد على كلامهم فلا بدّ من حملها على المعانى الشرعيّه، لما عرفت من صيروره ألفاظ العبادات حقيقةً فيها عند المتشرّعه الذين فى رأسهم الأئمة المعصومون عليهم السلام.

وأما إذا كان روايتهم عليهم السلام مجرد النقل عنه صلى الله عليه وآله فلا موجب لحملها على المعانى الشرعيّه ما لم يثبت كون ألفاظ العبادات حقيقةً فيها فى زمن النبىّ صلى الله عليه وآله، وهذا وإن كان نادراً لكون أكثر ما نقلوا عنه صلى الله عليه وآله لأجل الاستشهاد أو بيان الحكم، إلّا أنّه يكفى فى تحقّق ثمره للبحث.

فما ادّعه المحقّق النائينى وبعض الأعلام من عدم ترتّب ثمره عليه أصلاً ممنوع.

والحقّ فى المسأله ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويّه مع عدم الثبوت، وعلى

معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال، وأما إذا لم يعلم ذلك فاللفظ مجمل، إذ لا طريق إلى المعنى اللغوي ولا الشرعي.

وذهب بعضهم إلى حمله حينئذ على المعنى الشرعي، لأصالة تأخر الاستعمال، والظاهر أنّ مرادهم بها أصالة تأخر الحادث. وفيه: أنّها ليس أصلاً عقلائيّاً، ضروره أنّا إذا شككنا في أنّ زيداً هل جاء من السفر يوم الخميس أو الجمعة لا يحكم العقلاء بتأخر المجيء عن الخميس كما هو ظاهر.

وإن اريد بها الاستصحاب، فإن قصد استصحاب نفس تأخر الحادث فهو لم يكن متيقناً في زمان حتى يستصحب، لكونه مشكوكاً من الأزل، وإن قصد استصحاب عدم تحققه فليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي. نعم، له ملازم عقليّ ذو أثر، فإنّ عدم تحقق الاستعمال إلى زمان الوضع ملازم لتأخره عنه، ويترتب عليه لزوم حمل كلامه صلى الله عليه وآله على معناه الشرعي.

بل يمكن الإشكال فيه أيضاً، لأنّ لزوم حمل كلام الشارع على معناه الشرعي أثر عقليّ للتأخر، لعدم وروده في دليل شرعي أصلاً، فهو أثر عقلي لملازم المستصحب.

على أنّه لو فرض جريان الاستصحاب في المقام فلا- يجرى إلما في صورته واحده، وهي ما إذا علم تاريخ الوضع وجهل تاريخ الاستعمال وقلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما علم تاريخه، وإلما فلو جهل تاريخهما أو قلنا بجريان الاستصحاب في المعلوم كالمجهول لجرى الاستصحاب في كليهما ووقع التعارض بينهما.

وذهب بعض آخر - فيما إذا لم يعلم تأخر الاستعمال - إلى حمله على المعنى

اللغوى، لأصالة عدم النقل.

وقد مرَّ أنَّ أصالة عدم النقل وإن كانت أصلاً عقلياً إلّا أنَّ مورده ما إذا شكَّ في أصل النقل لا في تقدّمه وتأخّره.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنَّ البحث عن الحقيقة الشرعيّة بالطريقه المشهوره بينهم وإن لم يكن له أساساً بملاحظه ما قدّمناه من الأمور الثلاثه، إلّا أنّه على فرض صحته لا يخلو عن الثمره وإن كانت نادره.

هذا تمام الكلام في الحقيقة الشرعيّة.

ص: ٣٠٨

الأمر العاشر فى الصءىء والأعم

أشاره

أءءلفوا فى أن ألفاظ العباداء هل ءكون موضوعه لءصوص الصءىءه أو للأعم منها ومن الفاسده.

وقبل الخوض فى أدله القولين ىذكر امور:

ءصءىء عنوان البءء

منها: أن هذا البءء مسءقل ءىر مءفرء على النزاع فى الءقءقه الشرءىءه، فلا بد من أخذ عنوان فىه شامل لءمءىء الأقوال فى ذلك البءء، وهى أربعه:

أ - أن ألفاظ العباداء وضءء للمعانى الشرءىءه بالوضع ءءىنى الءاصل بالءصرىء أو بالاستعمال المءءق للوضع.

ب - أنها صارء ءقءقه ءءىنىءه لها.

ء - أنها لم ءوضع لها ولم ءصر ءقءقه فىها أصلاً، وإنما اسءعملء فىها مجازاً.

د - ما نسب إلى الباقلاءنى من أنها لم ءسءعمل فى المعانى الشرءىءه أصلاً، بل اسءعملء فى المعانى اللءوىءه والءال على سائر منضماءءها قراءء ءاصه أو قرىنه عامه، مثلاً لم ءسءعمل الصلاه فى الشرىءه إلفى الدعاء، وىدل على كل واحد

من الركوع والسجود ونحوهما قرينه خاصه أو على جميعها قرينه عامه، هذه هي الأقوال في مبحث الحقيقه الشرعيه.

وحيث إنّ العنوان (١) المذكور في كلامهم لا يشمل القولين الأخيرين (٢) - لأنّ أربابهما ينكرون الوضع رأساً، فلا يعقل أن يبحثوا في أنّها هل تكون موضوعه للصحيحه أو للأعمّ - غيره صاحب الكفايه بقوله: إنّ وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحه أو الأعمّ منها (٣).

وهو وإن عمّ الحقيقه التعيّنيه التي لا يصدق عليها الوضع عندنا، إلّا أنّه لا يشمل القول بالمجاز، ضروره أنّ اللفظ إذا استعمل في معنى مجازاً بمعونه القرينه فلا يصير اسماً له.

فالعنوان المذكور في الكفايه لا يشمل إلّا القول بثبوت الحقيقه الشرعيه تعييناً أو تعيناً، وأمّا من أنكرها فلا مجال لدخوله في هذا البحث أصلاً، مع أنّه قدس سره ذهب إلى إمكان دخوله فيه ثبوتاً بقوله: وغايه ما يمكن أن يقال في تصويره أنّ النزاع وقع على هذا في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعمله مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو الأعمّ، بمعنى أنّ أيّهما قد اعتبرت العلاقه بينه وبين المعاني اللغويّه ابتداءً وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبتة كى ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويّه وعدم قرينه اخرى معيّنه للآخر (٤).

نعم، استشكل عليه إثباتاً بقوله: وأنت خير بأنّه لا يكاد يصحّ هذا إلّا إذا

ص: ٣١٠

١- (١) وهو أنّ «ألفاظ العبادات هل تكون موضوعه لخصوص الصحيحه أو للأعمّ منها ومن الفاسده». م ح - ي.

٢- (٢) بل ولا القول الثاني بناءً على عدم صدق الوضع على الحقيقه التعيّنيه. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٨.

٤- (٤) المصدر نفسه.

علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك وأنّ بناء الشارع في محاوراته استقرّ عند عدم نصب قرينه اخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينه عليه من غير حاجة إلى قرينه معيّنه اخرى وأنّى لهم بإثبات ذلك (١).

وإنّ عبرنا عن المسألة ب «إنّ الأصل في استعمال الشارع هل هو استعماله ألفاظ العبادات في خصوص الصحيحه أو الأعمّ منها» (٢) شمل جميع الأقوال إلّا قول الباقلاني المنكر للاستعمال رأساً، فإنّه يشكل جريانه فيه.

أمّا جريانه في القولين الأولين فواضح، وأمّا في القول الثالث فبالقريب المذكور في الكفايه، وهو أنّ الاستعمال وإن كان على هذا القول في كلّ واحد من الصحيح والفساد مجازاً، إلّا أنّه وقع الخلاف في أنّ أيّهما هو المجاز الأصلي الذي قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبتة (٣) كي ينزل كلام الشارع عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويّه وعدم قرينه اخرى معيّنه للآخر.

فعلى هذا لا يحتاج المعاني اللغويّه إلى قرينه أصلاً، بخلاف الشرعيّه، ولا فرق بين الصحيحه والفساده في مقدار القرينه المحتاج إليها على القول بالأعمّ، بخلاف القول بالصحيح، فإنّ المعنى الصحيح بناءً عليه يحتاج إلى قرينه واحده صارفه عن المعنى اللغوي، والفساد إلى قرينتين: إحداهما صارفه، والأخرى معيّنه، أو إلى قرينه واحده ذات البعدين.

بقي الكلام في قول الباقلاني، ولا- يمكن تصوير النزاع في المقام على قوله بلحاظ أصل اللفظ، ولا بلحاظ القرائن الدالّه على سائر المنضمّات من الأجزاء

ص: ٣١١

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) سيأتي إصلاح آخر لعنوان النزاع، وهو تبديل كلمه «الصحيحه» ب «تامّه الأجزاء والشرائط». م ح - ي.

٣- (٣) وهذا يسمّى بسببك المجاز من المجاز. منه مدّ ظلّه.

والشرائط لو كان لكل جزء أو شرط قرينه خاصه، كما إذا قال: صلّ وكبر واركع واسجد و...

نعم، لو كان الدالّ على جميع الأجزاء والشرائط قرينه واحده عامّه - كما إذا قال: صلّ وائت بسائر الأجزاء والشرائط - لأمكن تصوير النزاع على قوله أيضاً، بأن يقال: إنّ قضيّه القرينه هل هي تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة؟

معنى الصّحّه والفساد

ومنها: أنّه ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ الصّحّه عند الكلّ بمعنى واحد، وهو التماميّة، وتفسيرها بإسقاط الإعادة والقضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقه الأمر أو الشريعة كما عن المتكلّمين، أو غير ذلك (١)، إنّما هو بالمهمّ لكلّ منهم من الأثر، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، فلمّا كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فتّير صحّه العباده بسقوطهما، وكان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبه فتّيرها بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى، ومنه ينقذح أنّ الصّحّه والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحّه وفساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حاله وفساداً بحسب اخرى (٢).

وهو رحمه الله وإن لم يبيّن معنى الفساد إلّا أنّ مقتضى كلامه أن يكون بمعنى

ص: ٣١٢

١- (١) كتفسيرها بالسلامه واعتدال المزاج كما عن الأطباء. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٩ و ٢٢٠.

النقصان، لأنه مقابل للتمامية التي فسّر بها الصحّة، فالصحّة والتمامية عنده مترادفتان وكذلك الفساد والنقصان.

وفيه أولاً: أنّ التقابل بين التمامية والنقصان تقابل العدم والملكه، فإنّ الناقص هو الذى من شأنه أن يكون تاماً ولكنّه بالفعل غير تامّ، كما يقال للإنسان الذى له رجل واحد: إنّ ناقص، لأنّ من شأنه أن يكون ذا رجلين.

مع أنّ التقابل بين الصحّة والفساد تقابل التضادّ، لكون الفساد أمراً وجودياً كالصحّة، ولذا إذا قيل: هذا التفّاح فاسد، يصحّ السؤال بأنّه أين فساده؟ مع أنّه لو كان أمراً عدمياً لم يصحّ هذا السؤال، لعدم إمكان إرائته ولا رؤيته.

وثانياً: أنّ موارد استعمالهما مختلفه عرفاً، فإنّه يقال للأعمى مثلاً: إنّ ناقص، ولا يقال له: إنّ فاسد، وينعكس الأمر فى التفّاح الفاسد وغيره من الثمرات.

فيعلم من هذين الأمرين أنّ الصحّة لا تكون مرادفةً للتمامية ولا الفساد مرادفاً للنقصان.

والمستفاد من الاستعمالات العرفية وتعبيرات العلوم أنّ التمامية والنقصان يستعملان فى موردين:

الأول: الشىء المركّب، فإنّه لو كان واجداً لجميع أجزائها يقال: إنّ تامّ وكامل، ولو كان فاقداً لبعضها يقال: إنّ ناقص.

الثانى: الشىء البسيط المشكك بلحاظ مراتبه المختلفه كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» (١)، كالوجود، حيث يطلق التمامية والكمال على مرتبته العاليه، وهى وجود الواجب، والنقص على مرتبته النازله، وهى وجود الممكن، فيقال: وجود الواجب تامّ، ووجود الممكن ناقص، ولا يقال: وجود

ص: ٣١٣

الواجب صحيح، أو وجود الممكن فاسد.

وأما الصحّة والفساد فيستفاد من موارد استعمالهما أنّ ملاكهما ليس التركيب ولا التشكيك، بل ترتّب الآثار المترقّبه من النوع وعدمه، فلو ترتّب على بطّيح مثلاً الآثار المترقّبه من نوعه من كونه ذا ماء وطعم خاصّ به وغيرهما من آثاره لكان صحيحاً، وإلّا ففاسداً.

فساد مثل البّطيخ والتّفاح ليس لكونه أمراً مركّباً أو بسيطاً ذا مراتب، بل لكونه لا يترتّب عليه الغرض المترقّب منه.

إن قلت: فلم يطلق الصحّة والفساد على العبادات المركّبه، كالصلاه، فيقال للصلاه الواجده لجميع الأجزاء والشرائط: إنّها صحيحة، ولفاقده الركوع مثلاً: إنّها فاسده؟

قلت: هذا ليس بلحاظ التركيب، بل بلحاظ الأثر المترقّب منها.

توضيحه: أنّ الصلاه وإن كانت أمراً مركّباً، إلّا أنّ الشارع جعل لها وحده اعتباريّة ذات أثر خاصّ.

ويؤيّدُه أمران:

أ - أنّ الشارع سمّى الضحك والبكاء والتكلّم ونحوها بقواطع الصلاه، فإنّ القطع إنّما يتحقّق فيما له وحده اتّصاليه، وإلّا فلا يؤثّر مثل الضحك في عدم تحقّق أجزاء الصلاه.

ب - ما ورد في بعض الأخبار من أنّ الصلاه إجماعاً صغير بدئه تكبيره الإجماع وختمه التسليم.

فالصلاه عند الشارع أمر واحد بسيط يترتّب عليها آثارها من كونها معراج المؤمن، وقربان كلّ تقى، وناهيه عن الفحشاء والمنكر وغيرها.

ص: ٣١٤

فإذا لم تشتمل على الركوع مثلاً يطلق عليها أنها فاسده، لا لكونها مركبة من أجزاء منها الركوع وهي فاقده له، بل لعدم ترتب الآثار المترتبة عليها.

تصوير محل النزاع بناءً على عمومته معنى العبادات

ومنها: أن ألفاظ العبادات مسانخه (١) لأسماء الأجناس في عمومته الوضع والموضوع له، ويدل عليه أمران:

الأول: التبادر، فإننا إذا سمعنا لفظ الصلاة مثلاً لا ينتقل الذهن إلى الأفراد، بل إلى الطبيعه كما هو واضح.

الثاني: أنه لا-ريب في أن المراد بها في لسان الأدله مثل آيه: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٢) ونحوها معنى عام، ولا يمكن القول بأنها لم تستعمل فيها في معناها.

وبالجملة: لا-ريب في عمومته ألفاظ العبادات من حيث الوضع والموضوع له بناءً على ثبوت الحقيقه الشرعيه، ومن حيث المستعمل فيه بناءً على عدمه، سواء قلنا في المقام بالصحيح أو بالأعم.

إذا عرفت هذا فنقول: يشكل تصوير محل النزاع، لعدم إمكان القول بالصحيح ثبوتاً، لأن المعنى العام الذي تصوّره الشارع من الصلاة مثلاً عند الوضع أو الاستعمال لو كان صلاه الحاضر الجامعه لتمام الأجزاء والشرائط لم تكن صحيحه للمسافر، ولو كان صلاه المسافر كذلك لم تكن صحيحه للحاضر، والصلاه مع الطهاره الترابيه أيضاً صحيحه في حاله، فاسده في

ص: ٣١٥

١- (١) التعبير بالمسانخه، ليشمل القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، لعدم تحقّق الوضع عليه، ولكنّ المستعمل فيه يكون عاماً. م ح - ٥.

٢- (٢) العنكبوت: ٤٥.

اخرى، وهكذا بالنسبه إلى سائر الحالات، فما الذى يكون صحيحاً فى جميع الأحوال لكى يتصوّره الشارع ويضع اللفظ بإزائه أو يستعمله فيه؟

إن قلت: يمكن أن يتصوّر «الصلاه الصحيحه» عند الوضع أو الاستعمال.

قلت: لم يؤخذ «الصحيح» بالحمل الأولى فى معنى الصلاه قطعاً، ضروره عدم انتقال الذهن إليه عند سماع لفظ الصلاه ولو قلنا بالصحيح، وأما الصحيح بالحمل الشائع فملاكه الاتّحاد فى الوجود، وهو خاصّ جزئى، فدخل الصحيح بالحمل الشائع فى معنى الصلاه يستلزم خصوصيّه معناها الموضوع له وإن كان وضعها عامّاً، وهى خلاف ما تقدّم من كون الوضع والموضوع له كليهما فى العبادات عامّين، فأين اتّصاف المعنى العامّ الكلّى الذى هو الموضوع له أو المستعمل فيه بالصحيح؟!!

على أنّه لا- يمكن أخذ الصّحّه فى معنى العبادات - مع قطع النظر عن الحمل الأولى والشائع - لأنّ الصّحّه والفساد من عوارض الوجود الخارجى، لا الماهيّه، فإنّ الصلاه الموجوده فى الخارج قد تكون صحيحه وقد تكون فاسده، بخلاف الماهيّه.

والحاصل: أنّ ما وضع له أو استعمل فيه ألفاظ العبادات معنى كلّى نظير أسماء الأجناس أوّلاً، والصّحّه والفساد من عوارض الوجود لا- من مقوّمات الماهيّه ثانياً، فكيف يمكن تصوير ما ذهب إليه الصحيحى من كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى ألفاظ العبادات خصوص الصحيحه منها؟!!

ولا- ينحلّ الإشكال بما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مسأله تصوير الجامع للصحيحى، من أنّه غير معلوم لنا، إلّا أنّا نتمكّن من الإشاره إليه بآثاره وخواصّه، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيّه عن

الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فالصلاه الصحيحه ما يترتب عليه هذه الآثار(1).

فإن هذه الآثار أيضاً من عوارض الوجود الخارجى، لعدم كون ماهية الصلاه بل ولا وجودها الذهنى ناهيه عن الفحشاء والمنكر أو معراج المؤمن، كما هو واضح.

فالحق أنه لا مفر عن هذا الإشكال إلبتغيير عنوان النزاع وتبديل كلمه «الصحيح» ب «تامّ الأجزاء والشرائط»، فإنه ماهية كليته يمكن وضع اللفظ لها أو استعماله فيها.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن التعبير الصحيح فى محلّ النزاع أن يقال:

«الأصل فى استعمال الشارح هل هو استعماله ألفاظ العبادات فى خصوص تامّه الأجزاء والشرائط منها أو الأعم».

وقد اجيب عن الإشكال بوجهين آخرين:

أ - أن المراد بالصحة التعليقيه، وهى لا تأبى الفساد الفعلى، لإمكان كون عمل فاسداً فعلاً، صحيحاً تعليقاً، كما إذا أتى بصلاه الظهر مثلاً ثلاث ركعات، فإنها فاسده بالفعل، لكنّها لو انضمت إليها ركعه اخرى لكانت صحيحه.

وفيه أولاً: أن المراد بالصحيح فى عنوان محلّ النزاع ما هو مقابل للفساد، فأريد الصحة الفعلية لا التعليقيه.

وثانياً: أنه لا يمكن حمل كلام القائل بالصحيح على الصحة التعليقيه، لأن النهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيه المؤمن وقربانيه كلّ تقىّ التى جعلها

ص: ٣١٧

المحقق الخراساني رحمه الله من آثار الجامع للصحيحى لا تترتب إلعلى الصلاه الصحيحه بالفعل كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ الصّحّه التعليقيّه أيضاً من عوارض الوجود الخارجى، وأمّا الماهيّة فكما لا تتّصف بالصّحّه الفعليّه والفساد لا تتّصف أيضاً بالصّحّه التعليقيّه.

ب - أنّ الصّحّه وصف، فلا بدّ من تصوّر موصوفها قبل الوضع أو الاستعمال، فإذا أراد الشارع وضع لفظ الصلاه مثلاً للصلاه الصحيحه أو استعماله فيها فلا بدّ له قبل ذلك من تصوّرها، والتصوّر هو الوجود الذهني، فيعرضه الصّحّه التى هى من عوارض الوجود.

وانقح فساد مميّا مرّ، فإنّك عرفت أنّ الصّحّه والفساد من عوارض الوجود الخارجى، وأمّا الوجود الذهني فلا يتّصف بهما كالماهيّة.

ولعلّه لأجل هذا الإشكال فسّير المحقق الخراساني رحمه الله الصّحّه بالتماميّة والفساد بالنقصان، فإنّهما تعرضان الماهيّة حيث نقول: «الحيوان الناطق ماهيّة تامّه للإنسان» و «الحيوان ماهيّة ناقصه له».

فلا بدّ إمّا من قبول هذا التفسير وإن كان مخالفاً للواقع كما عرفت، أو من تبديل لفظ «الصحيحه» فى عنوان محلّ النزاع بلفظ «تامّه الأجزاء والشرائط» كما مرّ.

انحصار النزاع فى الشرائط الشرعيّه دون الأجزاء والشرائط العقليّه

ومنها: أنّ العبادات لا تكون صحيحه فى مقام الامتثال وسقوط التكليف إلّا إذا كانت واجده لجميع الأجزاء والشرائط وفاقده لجميع الموانع والقواطع، فهل الصّحّه فى محلّ البحث - وهو مقام التسميه والاستعمال - أيضاً تكون بهذا

المعنى حتى يكون معنى القول بالصحيح وضع لفظ الصلاة مثلاً- لما هو واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقداً لجميع الموانع والقواطع أو استعماله فيه، أو بمعنى آخر أوسع منه؟

ولابدّ لتحرير محلّ النزاع من ذكر مقدمتين:

الأولى: أنّ الجزء ما كان دخیلاً في تركيب الماهية المركبة، والشرط ما كان دخیلاً في تأثير الشيء لا في تركيبه ويسمیان جزء الماهية وشرطها.

ويستفاد من كلام المحقق الخراساني رحمه الله أنّ لنا نوعاً آخر من الجزء والشرط، وهو ما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه من دون أن يكون دخیلاً في الماهية أو في تأثيرها ويسمى جزء الفرد أو شرط الفرد، وربما يحصل له بسببها علوٌ ومزيّة أو انحطاط ونقيصه، مثال جزء الفرد الموجب لمزيّته، الأجزاء المستحبة للصلاة، فإنّها أجزاء للفرد الواحد لها ويحصل له بسببها مزيّة وكمال، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة في المسجد، ومثال جزء الفرد الموجب للنقيصه، القرآن (١) بين سورتين في الصلاة بناءً على كراهته، إذ السورة الثانية أيضاً جزء للصلاة الواجده لها مع أنّه يحصل لها النقصان بسببها، ومثال شرط الفرد الموجب لها، كون الصلاة في الحمام (٢).

ولا- إشكال في دخول أجزاء الماهية في محلّ النزاع ولا- في خروج أجزاء الفرد وشرائطه مطلقاً عنه، وحيث إنّ المانع في مقام التسميه يرجع إلى

ص: ٣١٩

١- (١) القرآن هو قراءه سورتين عقيب الحمد، ووقع الخلاف بينهم في أنّه مكروه موجب لقله ثواب الصلاة أو ممنوع مبطل لها، فعلى الأوّل يكون من قبيل جزء الفرد الموجب للنقصان، وعلى الثاني من قبيل المانع. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥٠.

الشرط، لاشتراط عدمه(1)، ينحصر البحث في شرائط الماهية وأنها هل هي داخله في نزاع الصحيحى والأعمى أم لا؟

الثانية: أن الشرائط على ثلاثة أقسام:

أ - ما أخذه الشارع في المأمور به، كما إذا قال: «صل مع الطهارة» أو «مستقبل القبلة» ويسمى شرطاً شرعياً، وأكثر الشرائط على هذا المنوال.

ب - ما لم يأخذه فيه مع كونه متمكناً منه، لكنّ العقل يدلّ عليه، مثل أن العقل بعد أن حكم بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده وأن النهى في العبادات يوجب فسادها يحكم ببطان صلاه من اشتغل بها عن إزاله النجاسه عن المسجد فى سعه الوقت، وحيث إنها تامه من حيث الأجزاء فالبطان يستند إلى ابتلائها بالمزاحم الأقوى، فيعلم أن عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى شرط للمأمور به، وإن لم يأخذه الشارع فيه.

ج - ما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر، كقصد القربه في العبادات بناءً على تفسيره بالإتيان بالمأمور به بداعى الأمر لو قلنا بمقاله المحقق الخراسانى رحمه الله من استلزام أخذه في المأمور به للدور.

إذا عرفت هذا فاعلم أن في المسأله ثلاثه أقوال:

الأول: أن جميع الشرائط بأقسامها الثلاثه داخله في نزاع الصحيحى والأعمى، وهذا يستفاد من موضعين من الكفايه: أحدهما: قوله بعد احتماله لعدم دخل الشرائط فى التسميه: «لكنك عرفت أن الصحيح

ص: ٣٢٠

١- (١) توضيح ذلك: أن المانع فى غير باب التسميه أمر وجودى يحول بين المقتضى وأثره، كالرطوبه المانع عن تأثير النار فى إحراق الماده المحترقه، لكنّه بهذا المعنى لا يتصور فى باب التسميه، فلا بدّ من أن يكون فيه بمعنى اشتراط عدمه، فالشرط فى مقام التسميه على قسمين: وجودى، كالطهاره والاستقبال والستر بالنسبه إلى الصلاه، وعدمى، كالحدث والضحك والتكلم بالنسبه إليها. منه مدّ ظلّه.

اعتبارهما (١) فيها» (٢) ، ثانيهما: قوله عند تصوير الجامع للصحيحى: «ولا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحه وإمكان الإشاره إليه بخواصه وآثاره، فإنّ الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما» (٣) لوضوح أنّ الصلاه التى لها هذه الآثار لا يبدّ من أن تكون واجده لجميع الأجزاء والشرائط، وهى المسمّاه بلفظ الصلاه عند المحقّق الخراسانى الذى هو أحد القائلين بالصحيح.

الثانى: أنّ جميعها خارجه عنه، وهذا نقل عن الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، واستدلّ عليه بتقدّم رتبه الأجزاء على الشرائط، فإنّ الأجزاء فى العبادات بمنزله الأسباب فى التكوينيّات والشرائط فيها بمنزله الشرائط فيها، فكما أنّ السبب متقدّم رتبه على الشرط، لكونه هو المؤثّر فى المسبّب بخلاف الشرط، فإنّه واسطه فى ترتّب الأثر على المؤثّر فقط من دون أن يكون لنفسه تأثير، فكذلك رتبه الأجزاء فى العبادات متقدّمه على الشرائط، فإنّها دخيله فى تركيب الماهيّه، بخلاف الشرائط التى لا توجب إلّا ترتّب الآثار على الماهيّه، فلا يمكن أن يكون الشرائط داخله فى محلّ النزاع كالأجزاء (٤).

وفيه: أنّ تقدّم رتبه الأجزاء على الشرائط لا يوجب استحاله ملاحظه

ص: ٣٢١

١- (١) أى الأجزاء والشرائط. والمحقّق الخراسانى رحمه الله من القائلين بالصحيح، ولأجله قال باعتبار جميع الأجزاء والشرائط فى التسميه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥١.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٩.

٤- (٤) عبّر المحقّق العراقى رحمه الله - فى بدائع الأفكار: ١١١ - عن هذا القول ب «قيل» من دون نسبته إلى الشيخ قدس سره. م

ح - ٥.

الشارع كليهما عند الوضع أو الاستعمال، فإن التسميه أمر اعتباري، فلا يضرب بها التقدّم والتأخر الرتبان، بل لو كان التقدّم والتأخر بحسب الزمان لم يوجب عجزه عن ملاحظتهما عند التسميه فضلاً عن التقدّم والتأخر الرتبين، لأنّ في الاعتبارات سعه ليست في الواقعيّات، ويؤيّدّه جمع المقولات المتباينه في الشريعه واعتبارها شيئاً واحداً كالصلاه، ووضع لفظ واحد لمعنيين متضادين كالقرء، مع أنّه يمتنع الاجتماع التكويني بين المقولات المختلفه، والدلاله التكويتيه للفظ واحد على معنيين متضادين.

الثالث: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من دخول القسم الأول - أعني الشرط الذي أخذه الشارع في متعلق الأمر ويسمى بالشرط الشرعي - في محلّ النزاع، وخروج القسمين الأخيرين عنه، فإنّه قال:

ثم إن وصف الصلاه مثلاً بالصحه باعتبار الشرائط تارة: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظه في مرحله الجعل وتعيين المسمّى التي يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الطلب بها، كالظهور والاستقبال والستر وغير ذلك من الانقسامات السابقه، وأخرى: تكون باعتبار الشرائط التي لا يمكن لحاظها في مرحله تعيين المسمّى، بل هي من الانقسامات اللاحقه عن مرحله تعلّق الطلب بها، كقصد القربه وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه على القول باعتباره.

لا ينبغي الإشكال في خروج الصحه بالاعتبار الثاني عن حريم النزاع في المقام، بداهه تأخر اتّصاف الشيء بالصحه بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبين: مرتبه تعيين المسمّى، ومرتبته تعلّق الطلب به، وما يكون متأخراً عن المسمّى لا يعقل أخذه في المسمّى، بل لا يعقل أخذه في متعلّق الطلب، فضلاً عن أخذه في المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاه موضوعه للصحيح

الواجد لشرط قصد القرية، أو للأعم من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعم من تعلق النهى بها وعدم تعلقه، أو للأعم من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم، فالفساد اللاحق لها من ناحيه النهى فى العبادات أو من ناحيه اجتماع الأمر والنهى بناءً على الجواز وتغليب جانب النهى فى مقام المزاحمه عند عدم المندوحه على ما سيأتى بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصّحه اللاحقه لها من باب عدم النهى، أو من باب عدم المزاحم.

والسرّ فى ذلك كلّهُ، هو تأخر رتبه الاتّصاف بالصّحه أو الفساد بذلك عن مرتبه تعيين المسمّى. فالذى ينبغى أن يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظه عند مرحله الجعل وتعيين المسمّى التى يجمعها «ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى» فتأمل جيداً(1).

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم فى الجواب عن الشيخ الأعظم من أنّ التسميه أمر اعتبارى، فلا يضرّ بها التقدّم والتأخر.

نعم، يمكن أن يستدلّ عليه بوجه آخر، وهو أنّ العرف يسمّون الصلاه المبتلاه بالمزاحم الأقوى أو الفاقده لقصد القرية صلاه، فيعلم أنّ القسمين الأخيرين من الشرائط خارجان عن البحث. فما ذهب إليه المحقّق النائنى رحمه الله من التفصيل حقّ، لكن لقضاوه العرف لا للاستحاله.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأجزاء والشرائط الشرعيّه داخله فى نزاع الصحيحى والأعمى دون الشرائط العقليّه، فلا يريد الصحيحى إلّا الصّحه من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيّه فقط، فالموضوع له أو المستعمل

ص: ٣٢٣

فيه عنده ما كان واجداً لهما وإن كان فاقداً للشرائط العقلية، فإنه لا يضّر بالصحة في مقام التسميه، بل يضّر بالصحة في مقام الامتثال وسقوط التكليف، والأعمى أيضاً يريد من الصحيح ما كان واجداً لهما ومن الفاسد ما كان فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط الشرعية، ويقول: إن الموضوع له أو المستعمل فيه أعم من الصحيح والفاسد.

تصوير الجامع

تصوير الجامع في الصحيح والأعم

ومنها: أن المحقق الخراساني رحمه الله قال: لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمّى بلفظ كذا(١).

وتوجيه اللابديّة: أن الوضع أو الاستعمال في ألفاظ العبادات إما أن يكون من سنخ الوضع العام والموضوع له العام - كما هو الحقّ وقد مرّ بيانه - أو من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، أو عكسه، ولا يمكن القول بكونه من سنخ الوضع الخاص والموضوع له الخاص، لاستلزامه كثره الأوضاع بعدد وجودات الأمور به في الخارج.

وعلى كلّ واحد من الاحتمالات الثلاثة لا بدّ من تحقّق قدر جامع في البين، لأنه لازم عموم الوضع في الثاني، والموضوع له في الثالث، وكليهما في الأوّل.

فلا بدّ من تحقّق قدر جامع بين الأفراد الصحيحه على الصحيح، وبين الأفراد الصحيحه والفاسده على الأعم.

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع، لعدم الفرق بين المركبات الشرعيه والتكوينيّه المخترعه في هذه الجهه، فكما أن مخترع السياره

ص: ٣٢٤

إذا ركبها من ألف جزء مثلاً لاحظها وسمّاها بها، ثم إذا ذهب بعض أجزائها مع ترتّب الأثر المترقّب منها عليها سمّاها بها أيضاً لأجل الاشتراك في الأثر، ثم إذا ذهب أكثر أجزائها بحيث لا يترتّب عليها ذلك الأثر سمّاها بها أيضاً مسامحةً بلحاظ تنزيل الناقص منزله التام، كذلك الشارع وضع ابتداءً لفظ الصلاه مثلاً أو استعمله في صلاه المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط حتّى على قول الأعمى، ثم سمّى المراتب الأخر كصلاه المتيمّم والجالس والمضطجع بل الغريق الذى يكتفى منه بالإيماء القلبي صلاه بلحاظ اشتراكها في الأثر مع صلاه المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط، ثم أطلقها على الصلاه التى لا يترتّب عليها الأثر بلحاظ تنزيل الناقص منزله الكامل مسامحةً.

فكما أنّ المخترعين لا يتصوّرون جامعاً لمخترعهم كذلك الشارع الذى هو واحد من العقلاء لا يختار طريقه غير طريقتهم فى التسميه(١).

نعم، لا بدّ من تصوير جامع بين صلاتي الحاضر والمسافر، لكونهما فى مرتبه واحده(٢).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله، وملخصه أنّ للعبادات أفراداً طوليه وعرضيه، وتصور الجامع بين الأفراد الطوليه ليس بلازم، بخلاف الأفراد العرضيه.

ولا يخفى عليك أنّ تنظير المركّبات الشرعيه بالمخترعات التكوينيّه دليل

ص: ٣٢٥

١- (١) ولا يخفى أنّ الفرق بين الصحيحى والأعمى فى المراتب النازله - كصلاه الجالس - إنّما هو فى أنّ الصحيحى يطلق لفظ الصلاه على صلاه الجالس الفاسده بلحاظ صلاته الصحيحه نظير سبك المجاز من المجاز، لكنّ الأعمى يطلقه عليها بلحاظ المعنى الموضوع له الأوّلى، وهو صلاه القائم الواجده لجميع الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أجود التقريرات ١: ٥٢.

على كونه قائلاً بعموميّة الوضع والموضوع له في العبادات - كما هو الحقّ - لا بخصوصيّتهما، ضروره أنّ مخترع السيّاره لم يضع لفظها بإزاء شخص ما في الخارج من مصنوعه الأوّلي كى يكون استعماله في الأفراد الأخرى المساويه له في الأجزاء مجازاً.

وفي كلامه رحمه الله مواضع للنظر، أهمّها اثنان:

١ - أنّه لو كان الملحوظ أوّلاً عند الوضع أو الاستعمال خصوص صلاه المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط وكان إطلاقها على المراتب المتأخّره بلحاظ الاشتراك في الأثر لكان إطلاقها على صلاه المتيّم والجالس ونحوهما بالعنايه وتنزيل النازل منزله العالى مع أنّ العرف قاضٍ بخلاف ذلك، فإنّهم لا يجدون فرقاً بين إطلاقها على صلاه المتوضّى والمتيّم، ولا بين إطلاقها على صلاه القائم والجالس.

٢ - أنّه لا ينحصر الأفراد العرضيّة في صلاه الحاضر والمسافر كى يكتفى بتصوير الجامع بينهما، فإنّها كما تختلف بحسب الحضر والسفر كذلك تختلف بحسب تعداد الركعات، فإنّها تارة تكون ثنائيّه وأخرى ثلاثيّه وثالثه رباعيّه، وكذلك تختلف بحسب كون الركوع في ركعات بعضها واحداً وفي ركعات بعضها خمسّه، وهى صلاه الآيات، وبعضها تشتمل على تكبيرات كثيره، كصلاه العيد، وبعضها ذات كفيّته خاصّه، لا تشتمل على الحمد والسوره ولا على الركوع والسجود ولا على التشهّد والتسليم، وهى الصلاه على الميّت (١)، كلّ هذه الصلوات فى عرض واحد فلا بدّ من تصوير الجامع بينها وإن قلنا بعدم لزوم تصويره بين الأفراد الطوليّه، فأين انحصار لزوم تصويره بين صلاتي

ص: ٣٢٦

١- (١) بناءً على صدق الصلاه عليها حقيقةً. منه مدّ ظلّه.

الحاضر والمسافر فقط؟! فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنه لا بدّ من تصوير قدر جامع بين جميع الأفراد الصحيحه على الصحيح، وبين جميع الأفراد الصحيحه والفايده على الأعم.

الأمر المعتبره فى الجامع

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا بدّ للجامع من أن يكون فيه ثلاث خصوصيات:

أ - أن يكون مقدوراً، لكونه متعلقاً للتكليف، ويستحيل عقلاً تعلّقه بغير المقدور.

ب - أن يكون ممياً لا يتوقّف تحقّقه على الأمر، مثل عنوان «ما هو المأمور به» لما مرّ من أنّ الظاهر خروج الشرائط المتوقّفه على الأمر عن المسمى، فلا يكون نفس المسمى أيضاً متوقّفاً عليه، إذ الظاهر أنّ للصلاه مثلاً معنى قابلاً للحاظ مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها.

على أنّ عنوان «المأمور به» يعمّ الصلاه والصوم والحجّ وغيرها، فكيف يعقل أن يكون لفظ الصلاه مثلاً وضع له أو استعمل فيه.

إن قلت: يمكن أن يكون الجامع عنوان «ما هو المأمور به بالأمر الصلاتى» مثلاً.

قلت: هذا يستلزم أن يكون الاسم داخلاً فى المسمى، وهو لا يصحّ قطعاً، ولو قلنا بإمكانه عقلاً.

ج - أن يكون بسيطاً، إذ ليس لنا مركّب إلّا وهو يتّصف بالصّحّه والفساد كليهما، فإنّ صلاه الحاضر مثلاً صحيحه بالنسبه إليه فاسده بالنسبه إلى المسافر، وينعكس الأمر فى صلاه المسافر.

ولا يخفى أنّ الخصوصيّة الأولى تثبت بالبرهان العقلي، بخلاف الأخيرتين، فإنّ الظاهر اشتراط اشتمال الجامع عليهما من دون أن يدلّ عليهما برهان عقلي (١).

إذا عرفت هذا فنقول:

نظريّه صاحب الكفايه في تصوير الجامع للصحيحى

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا- إشكال في وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه، وأنا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما (٢).

فإنّ هذه الآثار لا تترتب على الصلاه الفاسده، وتترتب على جميع الصلوات الصحيحه بمراتبها المختلفه، ووحده الأثر تدلّ على وحده المؤثر، لاستحاله صدور الواحد إلّا من الواحد، فيعلم أنّ لجميعها قدراً جامعاً مؤثراً في هذه الآثار.

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ص: ٣٢٨

١- (١) فإنّ الخصوصيّة الثانيه تثبت بالظهور العرفى، والثالثه بالاستقراء، توضيح ذلك: أنّه لا يمتنع عقلاً أن يكون عنوان «ما هو المأمور به» مثلاً جامعاً للأفراد الصحيحه، لأنّ هذا العنوان وإن كان متأخراً رتبته عن الأمر المتأخّر عن مقام التسميه، إلّا أنّك عرفت أنّ في الاعتباريات سعه ليست في الواقعيّات، فلا ضير في تأخّر عنوان المسمّى عن مقام التسميه، لكنّ العرف يقضى بأنّ للعبادات مسمّيات مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها، فلا بدّ من عدم توقّف الجامع على الأمر. وأما لزوم بساطته فلاّ أنّ الاستقراء يشهد على أنّه ليس لنا عباده مركّبه إلّا وهى تتّصف بالصحه والفساد كليهما، وإن لم يكن لنا برهان عقلي على لزوم البساطه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٩.

وأورد عليه بوجوه:

١ - ما أفاده سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه بقوله:

وأما ما فى الكفايه: من تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً- بالناهيه عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما، فيرد عليه أنّ المتبادر من لفظ الصلاه ليس هذا السنخ من المعانى والآثار، كيف؟ ولو كان لفظ الصلاه موضوعاً لعنوان الناهى عن الفحشاء مثلاً- لصار قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١) بمنزله أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا واضح الفساد (٢)، إنتهى.

ويمكن دفعه بأنّ المحقق الخراسانى رحمه الله لم يجعل عنوان الناهيه عن الفحشاء والمنكر موضوعاً له، بل جعله عنواناً مشيراً إليه، فالمسمّى شىء آخر غير عنوان الناهيه عن الفحشاء ونحوها.

وعلى هذا فلو فرض كون صلاه صحيحه غير ناهيه عن الفحشاء والمنكر لما ضرر بتسميتها صلاه، إذ النهى عن الفحشاء والمنكر كما مرّ عنوان مشير إلى المسمّى الذى هو الجامع بين الأفراد الصحيحه من دون أن يكون دخيلاً فى المسمّى.

٢ - ما ذكره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ صحّه كلامه تدور مدار قاعده عدم صدور الواحد إلّا من الواحد، وللحكماء قاعده اخرى أيضاً، وهى أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، واختلف فى كونهما قاعده واحده أو قاعدتين مستقلتين، وعلى الأول اختلف فى أنّ أيتهما هى الأصل، على أنّه لو

ص: ٣٢٩

١- (١) العنكبوت: ٤٥.

٢- (٢) نهايه الأصول: ٤٨.

فرض كون الأصيل هو أنّ «الواحد لا- يصدر إلّا من الواحد» أو كونهما قاعدتين مستقلّتين لاخصّصت هذه القاعده - أعنى أنّ «الواحد لا- يصدر إلّا من الواحد» - بالواحد البحت البسيط الذى ليس فيه رائحه التركيب، وهو اللّهم سبحانه، ولا- تعمّ الاعتباريّات (١).

أقول: صاحب الكفايه استند إلى هذه القاعده فى موارد متعدّده مع أنّها قاعده فلسفيّه مرتبطه بالواقعيات، ولا يصحّ الاستناد إليها فى الاعتباريّات كالفقه والأصول كما قال سيّدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظلّه».

فهذا إشكال أساسى مبناى وارد على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

٣ - ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» أيضاً من أنّ آثار الصلاه بناءً على ما ذكره كثيره، إذ كونها ناهيه عن الفحشاء والمنكر غير كونها معراج المؤمن، وهما غير كونها قربان كلّ تقىّ، وهكذا، بل كونها ناهيه عن الفحشاء والمنكر ينحلّ إلى آثار متعدّده، لتكثّر المنكرات، فأين وحده الأثر؟! (٢)

وفيه: أنّ تعدّد الآثار لا يضرب بما هو المقصود من وحده الأثر، إذ اريد بها أنّ كلّ فرد من أفراد الصلاه الصحيحه يؤثّر فى النهى عن الفحشاء والمنكر وفى معراجيه المؤمن وهكذا، فلو لم يكن لها إلّا واحد من هذه الآثار لكان أثراً لكلّ واحد من الأفراد الصحيحه، والذى يضرب بالوحده المجعوله موضوعه فى القاعده احتمال كون كلّ من هذه الآثار مترتباً على فرد خاصّ من الصلاه الصحيحه من دون أن يترتب على الأفراد الأخرى، وليس الأمر كذلك كما هو واضح.

ص: ٣٣٠

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٠٢.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٤ - أن هذه الآثار مترتبة على الوجودات الخارجيه الصحيحه، وهى كثيره مختلفه، كصلاه الحاضر والمسافر، وصلاه المختار والمضطر كالمتوضى والمتمم، والصلاه الثائيه والثلاثيه والرابعيه، وهكذا، فإن جميعها صحيحه يترتب عليها النهى عن الفحشاء والمنكر وسائر الآثار، فإن انتزع الجامع منها مع قطع النظر عن هذه الخصوصيات فلم يترتب عليه هذه الآثار، لا اختصاصها بالصلاه الصحيحه، والصلاه الفاقده لهذه الخصوصيات ليست بصحيحه، وإن كانت الخصوصيات محفوظه ملحوظه فلم يمكن تصوير الجامع بينها، كما أنه لا يمكن انتزاع الإنسان الذى هو جامع بين زيد وعمرو وبكر إلامع قطع النظر عن تشخصاتهم الفرديه.

هذا أهم إشكال وارد على المحقق الخراسانى رحمه الله ولا يمكن دفعه.

٥ - أنه يستلزم جهل أكثر المتشرعه بمعنى مثل الصلاه وآثارها، أما المعنى فلما مر من تصريحه بأننا لا نعلمه بعنوانه، لكن يمكن الإشاره إليه بخواصه وآثاره، فالمعنى مجهول عند الكل، وأما الآثار فهى وإن كانت معلومه عند العلماء، إلا أنها مجهوله لدى العوام، لعدم دركهم هذه الآثار المبحوث عنها فى الأصول، فهل يمكن الالتزام بأن أكثر المتشرعه جاهلون بالصلاه رأساً، لا يدركونها أصلاً، لا بالذات ولا بالآثار؟!!

٦ - أن المحقق الخراسانى رحمه الله وإن اطلق دخول الشرائط فى محل النزاع كما عرفت، إلا أن الحق دخول خصوص الشرائط الشرعيه وخروج ما يستفاد من العقل كما مر، فلا بد من حمل كلامه عليه، لبعده إرادته جميع الشرائط مع ما مر من الدليل على خروج الشرائط العقلية.

وعليه فلا يكون ما ذكر فى كلامه من الآثار - وهى النهى عن الفحشاء والمنكر ومعراجيه المؤمن ونحوهما - آثاراً للجامع بين جميع الأفراد الصحيحه،

لأنّ الصحيح هاهنا ما كان واجداً للأجزاء والشرائط الشرعيّة وإن كان فاقداً لسائر الشرائط، كما إذا صلّى في سعه الوقت وترك إزالة النجاسة عن المسجد وقلنا بفسادها لاشتراط صحّتها بعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى عقلاً، فهذه الصلاة مع كونها فاسده بحسب مقام الامتثال وسقوط التكليف، صحيحه بالمعنى المراد في المقام من الصحّ، فالجامع المتصوّر عند الصحيحى لا بدّ من أن يعمّها مع أنّه لا يعمّها آثار الجامع المذكوره في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، لاختصاصها بالصلاه الصحيحه من جميع الجهات، ولا تترتب على الفاسده ولو من جهه فقدانها لشرط عقلي.

وبالجمله: لو أراد بقوله: «لكنّك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها»⁽¹⁾ خصوص الشرائط الشرعيّة لكان دليله لإثبات الجامع أخصّ من المدّعى.

ولأجل هذه المناقشات اختار كلّ من تلامذته طريقاً آخر.

فذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم لزوم تصوير الجامع كما مرّ.

رأى المحقّق العراقي رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقّق العراقي رحمه الله إلى أنّ الجامع ليس جامعاً ماهويّاً مقولياً، كالإنسان الذي هو جامع بين زيد وعمرو وبكر مثلاً لاشتراكهم في الماهيّة وكونهم من مقوله واحده، لعدم إمكان تصوير الجامع المقولى بين أجزاء الصلاة مثلاً، لكونها مركّبه من مقولات مختلفه، ووحدتها وحده اعتباريّة، فضلاً عن تصويره بين أفرادها الصحيحه المختلفه اختلافاً فاحشاً جدّاً، فإنّ بعضها صلاه الحاضر المختار الواجده لجميع الأجزاء والشرائط، وبعضها صلاه

ص: ٣٣٢

١- (١) أى: اعتبار الأجزاء والشرائط فى التسميه. م ح - ى.

الغريق التي هي صرف إيماء قلبي، وما بينهما أيضاً أفراد كثيره مختلفه، فإذا لم يكن جامع ذاتي مقولي لمرتبته واحده من الصلاه فعدم الجامع للمراتب المختلفه كماً وكيفاً بطريق أولى.

وأما الجامع العنواني (١) فهو وإن كان ممكناً عقلاً، حيث يمكن أن يقال:

الجامع بين أفراد الصلاه الصحيحه الذي يكون مسماها هو عنوان «الناهيه عن الفحشاء والمنكر» أو نحوها، إلّا أنّ الظاهر خلافه (٢).

فالجامع هو الحصّه من الوجودات المشتمله على الصلوات الصحيحه (٣).

هذا حاصل كلام المحقق العراقي رحمه الله.

وفيه: أنّ هذه الحصّه هل هي من وجودات الماهيه أو من وجودات الوجود؟

لا طريق لكم إلى الأول، لما ذهبت إليه من عدم إمكان اجتماع مقولات مختلفه تحت ماهيه واحده.

ويرد على الثاني أولاً: أنّ الوجود مساوق للجزئيه مع أنّ ألفاظ العبادات مسانخه لأسماء الأجناس في عموميه الوضع والموضوع له.

وثانياً: أنّه إن لوحظت الحصّه وجوداً واحداً فلا يمكن اتحاد الماهيات المتباينه وجوداً، وإن لوحظت وجودات متعدده احتاجت إلى جامع.

ص: ٣٣٣

١- (١) المراد به عنوان شامل لأشياء متعدده وإن كانت مختلفه بحسب الماهيه، مثل عنوان «الممكن» و «الشيء» و «الموجود» ونحوها. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لعلّ نظره من استظهار الخلاف أنّه يستلزم أن يكون المعنى في قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» أنّ الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر، كما مرّ عن آيه الله البروجردى رحمه الله، ولا يجرى هاهنا ما تقدّم من الجواب هناك كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) نهايه الأفكار ١ و ٢: ٨١.

فلا بدّ لكم من القول بأنّ الحَصّه المذكوره جامع عنواني، وهذا كثر على ما فررت منه.

مقاله المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الجامع ونقدها

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أنّ الجامع شيء يدرك ويفهم، لكنّه لا يمكن وصفه إلّا بآثاره وخواصّه، وذكر لتوضيح ذلك مقدّمه:

وهي أنّ الماهيّه والوجود متعاكسان سعّه وضيقاً بحسب الإبهام والوضوح، فإنّ الماهيّه كلّما ازدادت إبهاماً ازدادت سعّه وكلّما ازدادت وضوحاً ازدادت ضيقاً، وينعكس الأمر في الوجود، فإنّ شدّه ضعفه وخفائه توجب شدّه ضيقه وصغره، وشدّه قوّته وظهوره توجب شدّه سعته وكبره، حتّى أنّ واجب الوجود الذي هو في كمال الوضوح والظهور، حتّى قال في المنظومه:

يا من هو اختفى لفرط نورها الظاهر الباطن في ظهوره

يكون أوسع الوجودات، بل لا نهايه لوجوده تعالى.

والماهيّات على قسمين: أصيله واعتباريّه، فالماهيّه الأصيله ما يكون من مقوله واحده ولا إبهام في ذاتها، لكن يعرضها الإبهام لأجل العوارض الخارجيه، كالإنسان، فإنّ ذاته واضح، وهو «الحيوان الناطق» من غير زياده أو نقيصه، لكن يعرضه الإبهام من حيث الشكل وشدّه القوى وضعفها مثلاً.

والماهيّه الاعتباريّه ما يتركّب من مقولات مختلفه، ويكون مبهماً ذاتاً بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً كالصلاه.

والفرق بينهما من وجهين:

١ - ما تقدّم من كون الإبهام في الأصيله بلحاظ الطوارئ والعوارض، وفي الاعتباريّه بلحاظ ذاتها.

٢ - أن الأولى تدرك وتفهم واضحة بينه ويمكن تعريفها، بخلاف الثانية، فإنها لا- تدرك إلامبهمه، ولا يمكن تعريفها، بل يمكن الإشارة إليها بخواصها وآثارها، كما نشير إلى الصلاة بأنها ما يأتي به المسلمون في الأوقات الخمسة، وبأنها ناهية عن الفحشاء والمنكر(١). فللصلاة ماهية اعتبارية مبهمه تدرك ولا توصف بحقيقتها، بل بخواصها وآثارها.

ولا- يخفى أن الإبهام في المقام ليس من قبيل ما في النكرة، فإنه فيها بمعنى التردد منّا مع تعينها واقعاً، كما إذا قيل: «جائني رجل» فإنه مردّد عند المخاطب دون الواقع، بخلاف المقام، فإن الصلاة مثلاً ماهية مبهمه قابله للزيادة والنقصان ذاتاً.

بل ما قلنا من الإبهام وعدم إمكان توصيف المعنى المدرك إلابالخواص والآثار جارٍ في بعض التكوينية أيضاً بحسب التسميه، كما في الخمر، فإن أصنافها كثيرة مختلفه، فإنها تؤخذ تارة من العنب وأخرى من التمر وثالثه من غيرهما، كما أنها مختلفه بحسب اللون وشدّة الإسكار وضعفه، فهي شيء مبهم يدرك ولا يوصف إلابآثاره مثل ما كان مسكراً.

بل قال به بعض المحققين من الحكماء في الماهيات الأصيلة المشكّكه،

ص: ٣٣٥

١- (١) ولا- يخفى الفرق بين قوله وقول المحقق الخراساني رحمه الله، فإن المحقق الخراساني ذهب إلى أن الجامع المسمّى مجهول لنا رأساً، بخلاف المحقق الاصفهاني، فإنه قال: إنه يدرك ولا يوصف، على أن صاحب الكفايه جعل خصوص ما هو من آثار الصلاة عنواناً مشيراً لها، بخلاف المحقق الاصفهاني رحمه الله، فإنه جعل ما ليس بأثر أيضاً عنواناً مشيراً كما يستفاد من تمثيله ب «ما يأتي به المسلمون في الأوقات الخمسة»، أضف إلى ذلك أن المحقق الخراساني استدلل لإثبات الجامع بمسأله التأثير والتأثر وأن وحده الأثر تدلّ على وحده المؤثر، إذ «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» وأما المحقق الاصفهاني فلم يذكرها ولم يكن محتاجاً إلى ذكرها. منه مدّ ظله.

كالوجود، فإن له ماهيته مبهمه تدرك ولا توصف إلبخواصها(١) وآثارها.

هذا هو الطريق الوحيد لتصوير الجامع للصحيحى والأعمى كليهما.

والفرق بينهما أن الصحيحى يقول بأن الجامع المسمى ما له هذه الآثار والخواص بالفعل، والأعمى يقول بأنه ما هو المقتضى لها، بمعنى أنه لو كان واجداً لجميع الأجزاء والشرائط لأثر فيها وإن لم يكن مؤثراً بالفعل(٢).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهانى رحمه الله.

وهو - مع اشتماله على مطالب علميه دقيقه - مردود، لاستلزامه عدم تمكن المتشرع من توصيف الصلاه مثلاً قبل نزول الآيات وصدور الروايات المبيته لآثارها وخواصها، مع أنهم إذا سئلوا عن معنى الصلاه كانوا متمكّنين من بيانها حتى قبل بيان خواصها فى الآيات والروايات، على أن هذه الآثار آثار الوجود الخارجى كما مرّ، فلا يمكن أن تكون مبيته للماهيه.

كلام السيد البروجردى رحمه الله فى الجامع للصحيحى

وقال سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله - وهو القائل بالصحيح -: إن الجامع بين الأفراد الصحيحه من الصلاه مثلاً توجه خاص وتخضع مخصوص من العبد لساحه مولاه، فأليك بيانه:

إن جميع مراتب الصلاه مثلاً بما لها من الاختلاف فى الأجزاء والشرائط تشترك فى كونها نحو توجه خاص وتخضع مخصوص من العبد لساحه مولاه، يوجد هذا التوجه الخاص بإيجاد أول جزء منها ويبقى إلى أن تتم، فيكون هذا

ص: ٣٣٦

١- (١) كتوصيفها بأنها ما يمكن أن يخبر عنه. م ح - ي.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ١٠١.

التوجه بمنزله الصورة(١) لتلك الأجزاء المتباينه بحسب الذات، وتختلف كملاً ونقصاناً باختلاف المراتب.

والحاصل: أنّ الصلاة ليست عباره عن نفس الأقوال والأفعال المتباينه المتدرّجه بحسب الوجود حتّى لا يكون لها حقيقه باقيه إلى آخر الصلاة محفوظه في جميع المراتب، ويترتب على ذلك عدم كون المصلّي في حال السكونات والسكوتات المتخلله مشتغلاً بالصلاه، بل هي عباره عن حاله توجه خاصّ يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها، ويبقى بقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعه المشكّكه، لها مراتب متفاوتة تنتزع في كلّ مرتبه عمّا اعتبر جزءاً لها.

لا- أقول: إنّ هذا الأمر الباقي يوجد بوجود على حده وراء وجودات الأجزاء، حتّى يكون الأجزاء محصّيات له، بل هو بمنزله الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء، فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذه العباده الخاصّه والمعنى المخصوص، ويكون هذا المعنى محفوظاً في جميع المراتب، فيكون وزان هذا الأمر الاعتباري وزان الموجودات الخارجيه، كالإنسان ونحوه، فكما أنّ طبيعه الإنسان محفوظه في جميع أفراده المتفاوته بالكمال والنقص، والصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، ما دامت الصورة الإنسانيه محفوظه في جميع ذلك، فكذلك طبيعه الصلاة...

ومثل هذا المعنى يمكن أن يفرض في سائر العبادات أيضاً من الصوم والحجّ ونحوهما(٢).

ص: ٣٣٧

١- (١) وبعباره اخرى: هذا الخشوع الخاصّ بمنزله صوره الصلاة وتلك الأجزاء بمنزله مادّتها، وشيئيه الشىء وحقيقته بصورته كما قال الحكماء. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الأصول: ٤٧.

إنتهى كلامه رحمه الله.

ويمكن أن يتأيد أولاً: بتسميه التكبيره الأولى فى الصلاة بتكبيره الإحرام، وبما ورد فى بعض الأخبار من أن «تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم»^(١) فإنهما يشعران بأن الصلاة حاله خاصه ينافيها بعض الأعمال، كالتكلم والضحك والبكاء، فتحرم بمجرد الدخول فى الصلاة، وتبقى حرمتها إلى أن يتحقق المحلل، إذ لو كانت نفس الركوع والسجود وسائر الأجزاء فلا ينافيها هذه الأعمال.

وثانياً: بأننا نقول: «فلان شرع فى الصلاة» لمن اشتغل بأول جزء منها، و«هو فيها» لمن كان فى أثنائها، و«فرغ منها» لمن أتى بآخر جزئها، إذ لو كانت الصلاة مركبة من الأجزاء لم تصح هذه التعبيرات، لعدم وجود الصلاة إلا بعد تحقق جميع أجزائها، كسائر المركبات.

نقد نظريه الأستاذ البروجردى رحمه الله حول الجامع

ولكن فيه أولاً: أنه لا يعقل أن يتحقق الصورة إلا بعد تحقق جميع مواده، فكيف يمكن أن يتحقق الخشوع الخاص فى أول الصلاة مع كونه بمنزله الصورة والأجزاء بمنزله الماده؟

وثانياً: أنه خلاف فهم العرف، فإنهم يرون أن الصلاة نفس هذه الأجزاء والشرائط.

وأما ما ذكرناه من التأيد فيمكن أن يُجاب عنه بأن الشارع جعل للصلاة

ص: ٣٣٨

١- (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٣٦، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب تكبيره الإحرام، الحديث ٧.

- مع كونها مركبة من مقولات مختلفة - وحده اعتباريه كما تقدم، فينأى ما عدّه قطعاً لها مثل التكلم والضحك والبكاء، فلذلك تكون هذه الأعمال محرّمة على المصلّي، ولو سلّم ظهور تلك الأخبار في أنّ الصلاة حاله خاصّه غير الأجزاء فلا بدّ من حملها على خلاف الظاهر بقريته ما سبق من فهم العرف.

وأما صدق قولنا: «فلا بدّ شرع في الصلاة» وأمثاله فهو لكون الصلاة مركبة من الأجزاء المتدرّجه الوجود، لا لأنها أمر سوى الأجزاء يوجد بالشروع فيها ويبقى إلى أن تتم، على أنّ هذا خلاف ما يفهم العرف من الصلاة كما تقدّم.

تصوير الجامع من قبل الإمام

«مدّ ظلّه»

بقي الكلام في الجامع الذي صورّه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، فإنّه قال:

وأما المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمه، وهى:

أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفه كيفاً وكمّاً، فحينئذٍ مرتبه فرض الجامع متقدّمه على مرتبه عروض الصّحّه والفساد عليه، لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.

وتوهم كونهما من الأمور الإضافيه بحيث يجوز أن تكون ماهيه صحيحه من حيثيه وفاسده من اخرى كما ترى، بل هما من الأمور المتضاده وبينهما تقابل التضادّ كما مرّ. نعم، ربما يكون ماهيه موجوده من الطبائع الحقيقيه بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطيخ الذي فسد نصفه وبقي الآخر صحيحاً، ولكنّ الصلاة إذا فقدت بعض أجزائها أو شرائطها لا تتّصف بالصّحّه والفساد لا بهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافى، بل هذه الصلاة

ص: ٣٣٩

الموجوده مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاه عرضها الفساد فقط فى الخارج، وليست بصحيحه، كما أنّها لا تكون صحيحه من جهه وفساده من اخرى، ولا صحيحه فى النصف وفساده فى النصف الآخر.

ومن ذلك يظهر لك أنّ بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلاً فى اتّصافها بالصّحّه خارجاً، غير داخل فى محطّ البحث، لما عرفت من أنّ البحث فى المرتبه المتقدمه على الوجود الخارجى، وما يعرضه من الصّحّه ومقابلها. وعلى هذا لا- مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمى، لما علمت من أنّ الماهيّة التى وضعت لها لفظ «الصلاه» إذا وجدت فى الخارج مجردة عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له، تتّصف لا محاله بالفساد، ولا يمكن اتّصافها بالصّحّه فى هذا الحال، فلا تكون الماهيّة الموضوع لها الصلاه متّصفه فى الخارج بالصّحّه دائماً، وهذا بعينه مقاله الأعمى وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته.

وقد تقدّم أنّ النزاع ليس فى وضع هذه الألفاظ لمفهومي الصحيح والأعم، ولا للماهيّة المتقيّده بمفهوم الصّحّه، بل لا يمكن الوضع لماهيّة ملازمه لها، لأنّ مفهوم الصّحّه وحقيقتها غير لازمين للماهيّة، لأنّها من عوارض الوجود، كما أنّه لا يمكن وضعها لماهيّة إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحه، لما عرفت أنّها من خروج بعض شروط الصّحّه من حريم النزاع، فظهر من ذلك كلّ أنّ الماهيّة الموضوع لها الصلاه لا تكون ملازمه للصّحّه، وكذلك سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلّامع إلغاء عنوانى «الصحيح» و«الأعم» ويقال: هل الألفاظ موضوعه لماهيّة تامّه للأجزاء والشرائط الكذائيه أو ما هو ملازم لها أو لا، ولعلّ نظر القوم ذلك، لكن تخلّل الصحيح والأعمّ لسهوله التعبير، فتدبّر.

وإذ قد عرفت ذلك: فاعلم أنّ المركّبات الاعتباريّة إذا اشتملت على هيئه ومادّه يمكن أن يؤخذ كلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط، لا- بمعنى لحاظه كذلك، فإنّه ينافى اللابشرطيّه، بل بمعنى عدم اللحاظ في مقام التسميه إلّالمادّه والهيئه بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنایع المستحدثه، فإنّ مخترعها بعد أن أحكمها من موادّ مختلفه وألفها على هيئه خاصه، وضع لها اسم الطيّاره أو السيّاره أو ما أشبههما، ولكن أخذ كلّاً من موادّها وهيئاتها لا بشرط، ولذا ترى أنّ تكامل الصنعه كثيراً ما يوجب تغييراً في موادّها أو تبديلاً في شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما في السابق، وليس ذلك إلّالأخذ الهيئه والمادّه لا بشرط، أى عدم لحاظ مادّه وهيئه خاصه فيها.

توضيح الكلام: أنّ المركّبات الاعتباريّة على قسمين: قسم يكون الملحوظ فيه كثره معيّنه، كالعشره، فإنّها واحده في قبال العشرين والثلاثين، لكن لوحظ فيها كثره معيّنه، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعه:

عشره، وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتباري بهيئته وصورته العرضيّة ولم يلحظ فيه كثره معيّنه في ناحيه المادّه، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العرضيّة موجوده يطلق عليها اللفظ الموضوع، وإن تقلّل موادّها أو تكثرت أو تبدّلت، وإن شئت قلت: إنّ الهيئه قد ابتلعت هذه الموادّ والأجزاء، وصارت مقصوده في اللحاظ، كما في مثال السيّاره بالنسبه إلى هيئتها القائمه بأجزائها، هذا حال المادّه.

وأما الهيئه فقد تلاحظ بنحو التعيّن، وأخرى بنحو اللابشرط مثل مادّتها بعرضها العريض كما مرّ.

والحاصل: أنّ المركّبات غير الحقيقيّة قد تؤخذ موادّها فانيه في هيئاتها ويقصر النظر إلى الهيئات، ومع ذلك تؤخذ الهيئه أيضاً لا بشرط، وذلك مثل الدار والسيّاره والبيت ونحوها التي يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضي بين أفرادها بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلّف من الجنس والفصل فيها، وبالجملة لا يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلّا بعناوين عرضيّة، كالعباده الخاصّه في الصلاه، والمركوب الخاصّ أو المسكن الخاصّ في مثل السيّاره والدار والبيت، فإن البيت بيت، سواء أخذ موادّه من الحجر والطين، أو من الجصّ والخزف، بنى على هيئه المربّع أو المثلث أو غيرهما، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئه مخصوصه تكون الموادّ فانيه فيها، ومع ذلك لم يلحظ الهيئه أيضاً معيّنه من جميع الجهات.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّّه لا- منع عن القول بكون الصلاه وأضرابها موضوعه لنفس الهيئه اللابشرطيه الموجوده في الفرائض والنوافل، قصرها وتامامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلّا بعض المراتب التي لا تكون صلاه، كصلاه الغرقى.

والحاصل: أنّها وضعت لهيئه خاصّه مأخوذه على النحو اللابشرط فانيه فيها موادّها الخاصّه، من ذكر وقرآن وركوع وسجود، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، وهيئتها صورته اتّصاليّه خاصّه حافظه لمادّتها، اخذت لا بشرط في بعض الجهات.

نعم، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثله، كالدار والسيّاره، حيث إنّّه في المقام نحو تضييق في الموادّ من التكبير إلى التسليم، إلّا أنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء

بعرضه العريض، ولكنَّ الغرض متوجّه إلى الهيئته الخضوعيّة التي تصدق على فاقد الحمد والتشّهّد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها(١).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

نقد نظريّه الإمام «مدّ ظلّه» حول الجامع

ويمكن المناقشه فيه بأنّه كيف يمكن القول بعدم كون صلاه الغريق صلاهً والالتزام بإعمال العنايه والتجوّز في إطلاقها عليها؟! على أنّ تصوير الجامع بهذه الكيفيّة لو تمّ لانتطب على مقاله الأعمى كما اعترف به نفسه «مدّ ظلّه».

التحقيق حول مسأله الجامع

والحقّ: أنّه لا بدّ من تحقّق جامع في البين يتصوّره الشارع، لكن تصويره والعلم به بالنسبه إلينا ليس بلازم(٢)، إذ لا يترتب عليه غرض أصلاً، فإنّ الغرض المذكور في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله إنّما هو إثبات قول الصحيحى وإبطال قول الأعمى، حيث إنّ الصحيحى على زعمه يقدر على تصوير الجامع، بخلاف الأعمى، فيعلم أنّ الموضوع له خصوص الصحيح. وفيه أولاً: أنّ ما ذكره القائلون بالصحيح من تصوير الجامع أيضاً كان مخدوشاً كما عرفت.

ص: ٣٤٣

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٠٦.

٢- (٢) لا يخفى الفرق بين كلام الأستاذ «مدّ ظلّه» وما تقدّم من المحقّق النائيني رحمه الله، فإنّه قال بعدم لزوم تصوير الجامع حتّى بالنسبه إلى الشارع، بخلاف الأستاذ، فإنّه «مدّ ظلّه» ذهب إلى لزوم تصويره بالنسبه إليه، إلّا أنّه بالنسبه إلينا غير لازم. م ح - ٥.

وثانياً: أنّ إثبات الحقيقة والموضوع له متوقّف على علائم الحقيقة، كالتبادر وعدم صحّه السلب، ولا يمكن إثباتها من طريق تصوير الجامع، فلو تبادر المعنى الصحيح علم وضع اللفظ له، سواء تمكّن الصحيحى من تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه أم لا.

نعم، لو تبادر الصحيح مثلاً لاستكشف منه بضميمه ما تقدّم من كون ألفاظ العبادات مسانخه لأسماء الأجناس فى عموميه الوضع والموضوع له أنّ بين الأفراد الصحيحه قدرأ جامعاً تصوّره الشارع عند الوضع أو الاستعمال، فالجامع معلوم للشارع الواضع غير معلوم لنا، ولا ملزم لأن يكون معلوماً لنا بحقيقته أو بآثاره وخواصّه.

إن قلت: كيف يمكن تبادر المعنى المجهول رأساً؟

قلت: بعض المفاهيم بيّنه واضحه لنا، ومع ذلك لا علم لنا بكنهها، كمفهوم الوجود، فلا مانع من أن يكون مفهوم الصلاه أيضاً كذلك.

وبالجملة: تصوير الجامع غير مفيد فى المقام، إذ الحقّ يدور مدار التبادر ونحوه، فإن تبادر الصحيح ثبت قول الصحيحى وإن لم يتمكّن من تصوير الجامع وتمكّن الأعمى منه، وإن تبادر الأعمى ثبت قول الأعمى وإن لم يقدر على تصوير الجامع وقدر الصحيحى عليه، فتصوير الجامع لا يفيد وعدمه أيضاً لا يضّر.

نظريه امتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه

هذا، ولكن اورد على الصحيحى باستحاله تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، لأنّه لا يكاد يكون أمراً مركّباً، إذ كلّ ما فرض جامعاً مركّباً يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً، ولا أمراً بسيطاً، لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون هو

عنوان «المطلوب» أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل غير معقول، لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتى إلّا من قبل الطلب في متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظه الصلاه مثلاً والمطلوب، وعدم جريان البراءه مع الشكّ في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ في الأمور به، وإنّما الإجمال فيما يتحقّق به، وفي مثله لا مجال لها كما حقّق في محلّه (١)، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشكّ فيها.

وبهذا الإشكال الأخير يشكّل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً.

ولا يخفى أنّ هذا الإيراد لو تمّ لبطل قول الصحيحى، فلا بدّ من القول بالأعمّ، إذ مع استحاله تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه لا- مجال إلى الصحيح، لأنّ تصوير الجامع وإن لم يكن لازماً علينا، إلّا أنّه لازم على الشارع، لكونه واضحاً، ولا يمكن الوضع لمعنى بدون تصوّره، فلا بدّ من إمكان تصويره.

كلام صاحب الكفايه في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأننا نختار الشقّ الثالث، وهو أنّ الجامع أمر بسيط ملزوم لعنوان «المطلوب» ولا يرد عليه الإشكال، إذ ليس المقام من قبيل الشكّ في المحصّل، لأنّ الشكّ في المحصّل إنّما هو فيما إذا كان الأمر به أمراً مسيّباً عن مركّب مرّدّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهاره المسيّبه عن الغسل والوضوء فيما إذا شكّ في أجزاءهما على فرض كون الطهاره أمراً نفسائياً غيرهما متحصّلاً عنهما، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ الجامع موجود بعين وجود

ص: ٣٤٥

١- (١) وبعباره اخرى: لو كان الجامع عنوان «المطلوب» لكان المقام من قبيل الشكّ في المحصّل، ولا تجرى البراءه فيه كما حقّق في محلّه. م ح - ي.

أفراده، لا بوجود آخر مسبب عنها، فلا محذور في الجمع بين القول بالصحيح وإجراء البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما في المقام (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في الجواب عن القول بامتناع تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه.

ص: ٣٤٦

١- (١) كفايه الأصول: ٤٠.

ثمره نزاع الصحيح والأعم

(١)

وبه أجب فى مبحث «ثمره النزاع» عن جعلها الرجوع إلى البراءة على الأعم والاشتغال على الصحيح، وقال بعدم تفرع تلك المسألة على ما نحن فيه، بل كل من الصحيحى والأعمى يتمكن من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح (٢).

رأى المحقق النائى فى ثمرة النزاع

وردّه المحقق النائى رحمه الله بأن الإشاره إلى الجامع بين الأفراد الصحيحه الذى هو المسمى لا تخلو إما أن تكون من ناحيه العلل والمصالح، أو من ناحيه الآثار والتوابع، وعلى كلا التقديرين لابد للصحيحى من اختيار القول بالاشتغال فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

أما على الأول، فلأن الجامع المأمور به فى الصلاه مثلاً لو كان ما اشير إليه

ص: ٣٤٧

١- (١) لم يتعرض الأستاذ «مدّ ظله» لما قيل فى تصوير الجامع على الأعم، لأن تصويره لا يفيد والجهل به لا يضّر كما مرّ، فشرع فى النزاع فى الثمره، وذهب بعضهم إلى أنها جريان البراءة فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين على الأعم وجريان الاشتغال فيه على الصحيح، فتلك المسألة ليست مستقله، بل متفرعه على النزاع فى مسأله الصحيح والأعم، وأشار إلى مناقشه المحقق الخراسانى رحمه الله فى ترتب هذه الثمره بقوله: وبه أجب إلخ. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٤.

بمثل كونه ناهياً عن الفحشاء والمنكر، الذى (١) هو علّه صدور الأمر ومن مصالحه لم يعلم تحقّق تلك المصلحه عند ترك ما شكّ فى جزئيته لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به فى الخارج، والاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

وكذلك الأمر على الثانى، لأنّ الجامع لو كان ما اشير إليه بمثل كونه أمراً إذا قبل قبل ما سواه، وإذا ردّ ردّ ما سواه، الذى (٢) هو أثر الصلاه لم يعلم تحقّق هذا الأثر عند ترك ما شكّ فى جزئيته لها، فلم يعلم تحقّق المأمور به أيضاً.

فلا بدّ للصحيحى من القول بالاشتغال عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطين (٣).

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله ردّاً على صاحب الكفايه.

رأى الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول هذه الثمره

وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بين أولاً إمكان التمسك بالبراءه عند الشكّ فى جزئيه شىء للمأمور به بناءً على الجامع الذى ذكره، ثم استشكل فى إجراء البراءه بناءً على الجامع الذى صوّره المحقّق الخراسانى بما مرّ من المحقّق النائينى، فقال «مدّ ظلّه» ما حاصله:

إنّ ملاك القول بالبراءه إنّما هو انحلال العلم الإجمالى بالمأمور به المرّد بين الأقلّ والأكثر إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عنه، وعليه فالصحيحى يتمكّن من إجراء البراءه إذا قال بالجامع الذى تقدّم منّا، وهو أنّ الصلاه مثلاً موضوعه للهيئه الخضوعيه المأخوذه على النحو اللابشرط

ص: ٣٤٨

١- (١) صفة لكون. م ح - ي.

٢- (٢) صفة لكون. م ح - ي.

٣- (٣) أجود التقريرات ١: ٦٦، وفوائد الأصول ١ و ٢: ٧٨.

الموجوده فى الفرائض والنوافل قصرها وتامها وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، فإنه لا ينافى حكم العقل بالبراءه فيما إذا شكّ فى جزئيه السوره مثلاً للصلاه، لأننا نعلم بتعلق الأمر بالأجزاء المعلومه ونشكّ فى تعلقه بهذا الجزء المشكوك، فتجرى البراءه.

بخلاف ما ذهب إليه المحقق الخراسانى، فإنّ الجامع الذى تعلق به الأمر عنده أمرٌ بسيط ملازم لعنوان «المطلوب»، فإذا شككنا فى جزئيه السوره لا تجرى البراءه، لعدم تصوّر الانحلال فى البسيط، بل لابدّ من القول بالاشتغال، ولا يختصّ جريان الاشتغال بموارد الشكّ فى المحصّل، بل يعمّ أيضاً ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً، وإن لم يكن من قبيل الشكّ فى المحصّل (١).

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.

مقتضى التحقيق فى هذه الثمره

أقول: ملاك القول بالبراءه فى موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر وإن كان انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عنه (٢)، إلّا أنّه لا مانع مع ذلك من جريانها على ما ذهب إليه المحقق الخراسانى أيضاً، لأنّ الجامع عنده وإن كان أمراً بسيطاً ملزوماً لعنوان «المطلوب» إلّا أنّه قال باتّحاده وجوداً مع المركّب الموجود فى الخارج اتّحاد الطبيعى مع فرده، لا أنّ له وجوداً آخر غيره، وعليه فهذا المركّب هو نفس ذلك الجامع البسيط، ولا فرق فى جريان البراءه بملاك الانحلال بين كون المأمور به أمراً مركّباً مردّداً بين الأقلّ والأكثر وبين كونه أمراً بسيطاً متّحداً مع ذلك الأمر المركّب.

ص: ٣٤٩

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١١١.

٢- (٢) هذا هو الملاك الذى ذكره لجريان البراءه، ونحن لسنا الآن بصدد صحّته وسقمه. منه مدّ ظلّه.

نعم، يمكن الإشكال بأنه كيف يمكن اتّحاد البسيط مع المركّب في الوجود؟! لكنّ المحقّق النائيني وسيدنا الأستاذ لم يوردا عليه بهذا الإشكال، فظاهرهما تسليم الاتّحاد الذي ذكره، ومع ذلك استشكالا عليه بأنّه لا بدّ له من الاشتغال في الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، وهو ممنوع.

والحاصل: أنّ جعل الثمره بين القولين جريان البراءه على الأعمى والاشتغال على الصحيحى باطل، لإمكان القول بالبراءه على الصحيحى أيضاً، سواء كان الجامع ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» أو ما ذكره صاحب الكفايه، فمسأله البراءه والاشتغال ليست متفرّعه على ما نحن فيه، بل كلّ من الصحيحى والأعمى هاهنا يتمكّن من الذهاب إلى البراءه أو الاشتغال هناك.

ثمره مسأله الصحيح والأعمى على رأى صاحب الكفايه

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ ثمره النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحى وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شكّ في جزئيه شيء للمأمور به وشرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمّى كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه في ذلك على قول الأعمى في غير ما احتمال دخوله فيه ممّا شكّ في جزئيه أو شرطيته. نعم، لا بدّ في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بدّ منه في الرجوع إلى سائر المطلقات (1)، إنتهى كلامه.

وأورد على هذه الثمره بوجه ثلاثه:

١ - أنّه كما يتمسّك الأعمى بإطلاق الخطاب عند الشكّ في جزئيه شيء للمأمور به أو شرطيته، كذلك نرى أنّ الصحيحى أيضاً يتمسّك به في الفقه،

ص: ٣٥٠

١- (١) كفايه الأصول: ٤٣.

ولذا يتمسك جميع الفقهاء حتى من قال بالصحيح في المقام بإطلاق صحيحه (1) حمّاد التي وردت في مقام بيان الأجزاء، ويّين الإمام الصادق عليه السلام فيها جميع أجزاء الصلاة من التكبيره والقراءه والركوع والسجود ونحوها، وحيث لم يبيّن فيها الاستعاذه مثلاً فبتمسك بإطلاقها على عدم وجوبها، فلا فرق في ذلك بين قول الصحيحى والأعمى.

وفيه: أنّ الصحيحى لو تمسك بإطلاق مثل «أقيموا الصلاة» عند الشكّ في جزئيه شىء لها لكان من قبيل التمسك بالمطلق في الشبهه المصادقيه لنفسه، وهذا مع القطع ببطلانه لم يقل به أحد من الأصوليين أيضاً.

ولا- علم لنا بتمسك الصحيحى بإطلاق الخطاب أولاً، ولو كان لكان لأجل نسيانه منبأه فى بحث الصحيح والأعمّ ثانياً، وإلا فلم يعقل الجمع بين القول بالصحيح هاهنا والتمسك بإطلاق الخطاب فى الفقه لمن كان متذكراً لمبناه.

وأما الاستشهاد على ذلك بتمسك الفقهاء حتى القائلين بالصحيح بإطلاق صحيحه حمّاد فهو خلط بين الإطلاق المقامى واللفظى، فإنّ إطلاق الصحيحه إطلاق مقامى، وهو أجنبيّ عن الإطلاق اللفظى المتقوم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه، والذى لا يتمكّن الصحيحى من التمسك به هو الإطلاق اللفظى، وأما الإطلاق المقامى فالتمسك به مشترك فيه بين القولين، والسرّ فى ذلك أنّ المعبر فى الإطلاق اللفظى أن يرد الحكم فى القضيّه على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على حصص عديده أو حصّتين، وبعد ذلك تصل النوبه إلى إحراز بقيّه المقدمات من كون المتكلّم فى مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينه على إرادته الخلاف، ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ

ص: ٣٥١

١- (١) وسائل الشيعه ٥: ٤٥٩، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

لصحيح أن يتمسك بالإطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاعل لما يحتمل دخله في المسمى، وأما الإطلاق المقامى فلا- يعتبر فيه ذلك، بل المعتبر فيه سكوت المتكلم عن البيان في مقام عدّ الأجزاء والشرائط، أو الأفراد، مثلاً إذا كان المولى في مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم، والخبز، والأرز، واللبن، وغيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، ولم يذكر الدهن مثلاً، بما أنه كان في مقام البيان ولم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم إرادته له، وإلا لبيته، ولا نحتاج في هذا النحو من الإطلاق إلى وجود لفظ مطلق في القضية، والإطلاق في الصحيحه من هذا القبيل، فإنه عليه السلام كان في مقام بيان أجزاء الصلاة، فكلماً لم يبيته نستكشف عدم دخله فيها.

والحاصل: أن أحد الإطلاقين أجنبي عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسك بالآخر، فلا فرق في جواز الأخذ بالإطلاق المقامى بين القائل بالصحيح والقائل بالأعم، وأما الإطلاق اللفظى فلا يجوز التمسك به إلاللقائلين بالأعم، فلا يرد هذا الإشكال على هذه الثمره.

٢ - أنه ليس في الكتاب والسنة إطلاق يحتج به، لأن أدلة العبادات الواردة فيهما كلها مجمله، إذ لم يرد شيء منها في مقام البيان.

وأجاب عنه بعضهم بأن غايه ما يقتضيه هذا الإشكال عدم المصداق لهذه الثمره، لا عدم ترتبها على النزاع.

وفيه: أنه كيف يمكن رمى الأكابر بصرف العمر في هذا البحث الطويل المذيل، مع عدم ترتب ثمره فعلية عليه، لمجرد الثمره الفرضية.

نعم، يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بأن دعوى إجمال جميع أدلة العبادات في الكتاب والسنة مكابره، لعدم صحه هذه الدعوى إلبعد إمعان النظر في جميع

الآيات والروايات، وهذا ممّا لا يقدر عليه فرد واحد، بل يستحيل عليه عادةً، ومجرّد إجمال لفظ «الصلاه» فى جميع موارد استعمالها فى الكتاب لا يدلّ على إجمال جميع ألفاظ العبادات الواردة فى الكتاب والسنة.

وثانياً: بأنّها ممنوعه بوجود الإطلاق فى آيه الوضوء، وهى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (١) فَإِنَّ كَلًّا مِنَ الْغَسْلِ وَالْمَسْحِ مَطْلُقٌ يَشْمَلُ الْبَدَأَ مِنَ الْأَعْلَى إِلَى الْأَسْفَلِ وبالعكس، وفى آيه التيمم، وهى: «فَتَيَمَّمُوا صِدْقًا طَيِّبًا فَاْمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» (٢)، وفى آيه الصوم، وهى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٣).

٣ - أنّ النزاع بين الصحيحى والأعمى إنّما هو فى مقام الوضع والتسميه، لا- فى مقام تعلق الأمر، فإنّ الأعمى أيضاً قائل بكون الأمر متعلقاً بالصحيح، وهذا مورد التمسك بالإطلاق لا- مقام التسميه والوضع، فكما أنّ الصحيحى لا يتمكن من التمسك بالإطلاق لرفع جزئيه ما شكّ فى جزئيه، كذلك لا- يتمكن الأعمى منه؛ لاشتراكهما فى كونه تمسكاً بالإطلاق فى الشبهه المصدقيه لنفس المطلق.

والجواب عنه: أنّ الأعمى وإن قال بأنّ المأمور به هو خصوص الصحيح، إلّا أنّه لا- يريد به أنّ الصلاه استعملت فى قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٤) مثلاً فى خصوص الصلاه الصحيحه مجازاً، لكونه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع

ص: ٣٥٣

١- (١) المائدة: ٦.

٢- (٢) النساء: ٤٣.

٣- (٣) البقره: ١٨٣.

٤- (٤) البقره: ٤٣.

للعام في الخاص، ولا أن وصف الصحه تكون محذوفه، حتى يكون تقدير الآيه: «أقيموا الصلاه الصحيحه»، فإنه لا ينبغي أن يتفوه به جاهل فضلاً عن عالم فاضل. بل يريد أنها استعملت في مسمّاهها وهو الأركان الخمسه (١) مثلاً، وما دلّ على سائر الأجزاء والشرائط مقيّد لها مبيّن للإراداه الجدّيه، وبعبارة اخرى: تقييد المطلق لا يوجب إلّا تضييق الإراده الجدّيه، فإذا قال المولى في خطاب: «أعتق رقبة» وفي خطاب آخر: «لا- تعتق رقبة كافر» استعمل الخطاب الأوّل في مطلق الرقبه بعنوان قانون كلّى قابل للتمسك به عند الشكّ في أصل التقييد أو في التقييد الزائد، والخطاب الثاني لا يضيّق إلّا المراد الجدّى من الخطاب الأوّل، وأمّا المراد الاستعمالي فباقٍ على إطلاقه ويتمسك به فيما إذا شكّ في دخل قيد آخر في الأمور به.

وما نحن فيه في نظر الأعمى من هذا القبيل، إذ تعلق الإراده الاستعماليه في قوله تعالى: «أقيموا الصلّاه» بمطلق الصلاه التي هي الأركان الخمسه مثلاً، وقوله عليه السلام: «لا صلاه إلّا بطهور» (٢) و «لا- صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» (٣) ونحوهما مضيّق للإراداه الجدّيه لا الإراده الاستعماليه، فإذا شكّ في القيد الزائد تمكّن الأعمى من التمسك بإطلاق قوله: «أقيموا الصلّاه»، ولا ينافيه القول بكون الأمور به خصوص الصلاه الصحيحه.

ص: ٣٥٤

-
- ١- (١) فإنّ بعضهم قالوا بكون الجامع بين الأفراد الصحيحه والفساده هو الأركان. م - ح - ي.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣٦٦، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.
 - ٣- (٣) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب القرائه في الصلاه، الحديث ٥.

أدله القول بالصحيح

قد استدلل للصحيحى بوجه ذكرها فى الكفايه:

فى التبادر وصحه السلب عن الفاسد

منها: التبادر، ودعوى أنّ المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، ولا منافاه بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ المنافاه إنّما تكون فيما إذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبيّنه أصلاً، وقد عرفت كونها مبيّنه بآثارها(١).

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» بأنّ للماهيه فى وعاء تقرّرها تقدّمًا على لوازمها وعلى الوجود الذى هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمه على لوازم الوجود بمرتين، لتوسط الوجود بينها وبين لوازم الوجود، وإذا أضفت ذلك إلى ما قد علمت سابقاً من أنّ النهى عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لا من آثار الماهيه، لعدم كونها منشأ لتلك الآثار فى حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلاً، لأنّ تلك العناوين كلّها فى مرتبه متأخره عن نفس المعنى الماهوى الموضوع له، بل لو

ص: ٣٥٥

قلنا: إنّها من عوارض الماهية أو لوازمها كانت أيضاً متأخرة عنه، فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادلها من لفظ الصلاة مثلاً.

والخلاصة: أنّ مدعى التبادر للصحيح لابد أن يتصوّر معنى ويعيّن له عنواناً يساوق الصحيح في ظرف التبادر، حتّى يدعى أنّ المتبادر هو الصحيح، وما ذكره وإن كان ممّا يساوقه، إلّا أنّه ليس ممّا يخطر بباله في وعائه، بل بعده برتبتين، فالموضوع له يبقى مجهول العنوان والحقيقه في وعاء التبادر من جميع الجهات، ووضوح حقيقته في رتبتين بعده لا يصحّح أمر التبادر، إذ للأعمى أن يدعى أنّ الصلاة المعرّفه بهذه العناوين قسم من المسمّى.

ومن ذلك يعرف حال صحّح السلب عن الفاسد (1)، إذ لا يخلو إمّا أن يصحّح سلب لفظ الصلاة مثلاً عن تلك الماهية بلا معرّفته هذه العناوين المتأخّره وإمّا بمعونتها، والأوّل باطل، إذ هي مع قطع النظر عنها مجهوله الكنه غير معلومه المعنى على الفرض، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شيء، والثاني أيضاً مثله، إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحّح الفعلية، فيرجع إلى صحّح سلب الصلاة الصحيحه عن الفاسده، وهي ممّا لا يقبل الإنكار.

والحاصل: أنّ صحّح سلب المعنى بما هو ممّا لا يمكن الوصول إليه للجهل به، وسلب المعنى بمعرّفته هذه الأمور بعد فرض كونها معرّفات للصحيح غير مفيد أصلاً.

وتوهم أنّ تلك العناوين اخذت ظرفاً لا قييداً قد مرّ ما فيه، إذ غايه الأمر عدم أخذها قييداً، إلّا أنّها في هذه الحاله لا تنطبق إلّا على الصحيح، ولا فائده

ص: ٣٥٦

١- (١) قال المحقّق الخراساني رحمه الله في عداد أدلّه الصحيحى: ثانيها: صحّح السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّه وإن صحّح الإطلاق عليه بالعنايه. كفايه الأصول: ٤٥.

ثمّ قال:

هذا، ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحّحه السلب، إمكانيّاً لا وقوعاً، بتقريب أنّ من سير حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطرّد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجه، ومهما وقفوا على أشياء أو اخترعوا شيئاً من الصناعات وغيرها عيّنوا بإزائها ألفاظاً تفيد معانيها عند الإطلاق، ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الأشياء بأجناسها وفصولها، إذ قلّما يتفق ذلك لبشر، إلّا الأوحى من الفلاسفه وعلماء الطبيعه، بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلى جامع ارتكازى يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد من الصوره النوعيه وغيرها ممّا يصلح وقوعه جامعاً، وقد أيدت التجربه أنّ من اخترع سيّاره أو استكشف حيواناً، يشير إلى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ويسمّيه باسم، لا بما أنّه اسم لشخص خاصّ فى زمانه ومكانه، بل يشير بالتوجّه إليه إلى نفس الجامع ويضع اللفظ بازائه بمعرفّيه هذا العنوان من غير نظر إلى خصوصيّته الشخصيه، بل لجامعه وطبيعته النوعيه. وبذلك يتضح أنّ الوضع فى غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصّاً والموضوع له أمراً عاماً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ التبادر أيضاً كذلك، لعدم كونه فى ذلك أهمّ من الوضع، فإذا لم يحتج وضع اللفظ للمعنى إلى العلم بذاته وكنهه لم يحتج تبادره إليه بطريق أولى، ويؤيده أنّ العامّى الذى لا حظّ له من المنطق والفلسفه لا يعلم ماهيّة الإنسان، وأنّه «حيوان ناطق» ومع ذلك يتبادر معناه عنده. فعلى

هذا يسوغ للصحيح أن يدعى أن الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجمالي، وهو الجامع الذي لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحه، فلا يكون معنى الصلاة مبهماً ومجهولاً في ظرف التبادر، وبذلك يندفع الاستحاله التي ذكرناها.

وهذا وإن كان يصح دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلي، إلا أنه بعد ممنوع وقوعاً، لأن الإنصاف أن من اخترع السيّاره وعين لفظاً خاصاً لها، لم ينتقل من الفرد الموجود إلا إلى نفس الجامع الارتكازي من غير لحاظ الخصوصيات من الصحه والفساد، كما أن المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبيعتها بما هي، لا بما أنها ملزومه للوازم ومعروضه للعوارض، والمتتبع في الآثار يجد ذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله وزمان الصادقين عليهما السلام عصر نشر الأحكام وفتح بابها بمصراعيه (1)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أن دعوى تبادر الصحيح و صحه السلب عن الفاسد ممكنه عقلاً، إلا أنه لا دليل لإثبات وقوعهما، كما أن الأعمى أيضاً تمسك بهذين الدليلين، أعنى التبادر وعدم صحه السلب عن الفاسد، وهو أيضاً ممكن ثبوتاً، إلا أنه لا يقدر على إثباتهما، فلا بد من ملاحظه الأدله الأخرى لكشف الواقع.

في دلاله الأخبار على الصحيح

ومنها: طائفتان من الأخبار:

١ - الأخبار الظاهره في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل

ص: ٣٥٨

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١١٦.

«الصلاه عمود الدين»(١) أو «معراج المؤمن»(٢) و «الصوم جنّه من النار»(٣) إلى غير ذلك.

فإنّ هذه الآثار آثار العباده الصحيحه فقط، وتقدير وصف الصّحّه بحيث يصير المعنى «الصلاه الصحيحه عمود الدين» وهكذا، خلاف الظاهر(٤).

وفيه: أنّ غايه ما يدلّ عليه هذه الأخبار هو استعمال الصلاه والصوم في الصحيح منهما، والاستعمال أعمّ من الحقيقه والمجاز، فعلى المحقّق الخراساني رحمه الله إثبات كون الاستعمال فيها بنحو الحقيقه، وأنّي له بإثباته؟! إن قلت: يكفي في إثباته عدم إقامتهم عليهم السلام قرينه على المجازيه.

قلت: يغنيهم عليهم السلام علم المتشرّعه بكون ما ذكر من الأوصاف آثار الصلاه والصوم الصحيحين عن إقامه قرينه اخرى.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ المستعمل فيه في هذه الأخبار هو الصحيح من الصلاه والصوم، لكن كما يحتمل كون الاستعمال بنحو الحقيقه، يحتمل أيضاً أن يكون ما وضع له هو الأعمّ من الصحيح والفساد، فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للعام في الخاصّ مجازاً، ويكتفى في إقامه القرينه على علم أهل الشرع بأنّ الخواصّ المذكوره آثار خصوص الصحيح منهما.

وللاستدلال بهذه الأخبار تقريب آخر، وهو أنّها ظاهره في أنّ كلّ ما يسمّى باسم الصلاه عمود الدين، ومعراج المؤمن، وهكذا، مع أنّنا نعلم بعدم ترتّب هذه الآثار على الصلاه الفاسده، فالأمر دائر بين خروجها عن هذه

ص: ٣٥٩

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:٤، كتاب الصلاه، الباب ٦ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ١٢.
 - ٢- (٢) بحار الأنوار ٣٠٣:٧٩، كتاب الصلاه، الباب ٤ باب أنّ للصلاه أربعة آلاف باب، ذيل الحديث ٢.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ٣٩٧:١٠، كتاب الصوم، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٨.
 - ٤- (٤) كفايه الأصول: ٤٥.

الأخبار تخصيصاً أو تخصّيصاً، وإذا دار الأمر بينهما فالتخصّيص أولى من التخصيص، لعدم انثلام أصله العموم معه، بخلاف التخصيص.

وفيه: أنّ أصله العموم وتقدّم التخصّيص على التخصيص إنّما هو فيما إذا شكّ في المراد، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا» ولم نعلم أنّه أراد به زيدا العالم الذى هو ابن عمرو مثلاً، أو زيدا الجاهل الذى هو ابن بكر، بخلاف ما إذا تبين المراد وجهل أمر آخر غيره، كما إذا كان المسمّى بزید شخصاً واحداً فى المثال، لكن لم يعلم أنّه عالم أو جاهل، فإنّ أصله العموم لا- تجرى عند العقلاء لإثبات كونه جاهلاً بل لو كان جريانها فيه مشكوكاً لكفى فى منع تقدّم التخصّيص على التخصيص، والمقام من قبيل هذا الفرض الثانى، فإنّ مراد الشارع معلوم، وهو أنّ الصلاة الفاسده لا تكون معراج المؤمن، ولكنّ الشكّ فى أنّها هل تسمّى باسم الصلاة حقيقة أم لا؟

على أنّ استدلال الصحيحى بهذه الأخبار سواء كان بالتقريب الأوّل أو الثانى مستلزم لعدم كون الصلاة صلاةً حقيقةً فيما إذا فقدت الشرائط غير الشرعيّة(1)، كقصد القربه، وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، كما إذا فقدت بعض الأجزاء أو الشرائط الشرعيّة، مع أنّ الصحيحى لا- يلتزم بذلك، لما عرفت من أنّ محلّ النزاع بينه وبين الأعمى إنّما هو الصحّة من حيث الأجزاء وخصوص الشرائط الشرعيّة، وأمّا سائر الشرائط فلا دخل لها فى المسمّى والموضوع له بلا خلاف وإشكال.

فإن قلت: الصلاة الفاقده لبعض الشرائط غير الشرعيّة وإن لم تكن علّه تامّه لترتب الآثار الوارده فى الروايات إلّا أنّها مقتضيه له، فإنّها لو انضمت إليها

ص: ٣٦٠

١- (١) لعدم ترتّب الآثار الوارده فى هذه الأخبار عليها. م ح - ى.

ذلك البعض من الشرائط لكانت معراج المؤمن مثلاً، فتشملها الأخبار.

قلت: لو كان الاقتضاء مراداً في الأخبار دون العليّة التامّة لعمّت الصلاة الفاقده لبعض الأجزاء والشرائط الشرعيّة أيضاً، فإنّها أيضاً مقتضية للآثار، فلا مجال للاستدلال بها للصحيحى.

٢ - الأخبار الظاهره فى نفي ماهية الصلاة وحقيقتها بمجرد فقد ما يعتبر فى الصّحّه شرطاً أو شرطاً، كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»^(١) و «لا صلاة إلّا بطهور»^(٢) وإرادته نفي الصّحّه بحيث كان المعنى «لا- صلاة صحيحة إلّا بفاتحة الكتاب» خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم نصب قرينه عليه، فإنّ الأصل عدم التقدير.

لا- يقال: لا- ريب فى أنّ المراد بمثل قوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّا فى المسجد»^(٣) نفي الكمال، بتقدير كلمه «كامله» فيقدّر فى المقام أيضاً كلمه «صحيحه»، لاتّحاد سياقيهما، إلّا أنّ المناسب هناك تقدير صفه «الكمال» وهنا تقدير صفه «الصّحّه».

فإنّه يقال: يمكن دعوى استعماله فى نفي الحقيقه فى كليهما، لكن نفي الحقيقه فى مثل «لا- صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» بنحو الحقيقه، وفى مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّا فى المسجد» بنحو من الادّعاء والعنايه، وإلّا لما دلّ على المبالغه^(٤).

هذا حاصل تقريب المحقّق الخراسانى رحمه الله للاستدلال بهذا النوع من الروايات.

ص: ٣٤١

-
- ١- (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب القرائه فى الصلاة، الحديث ٥.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٦، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعة ٥: ١٩٤، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.
 - ٤- (٤) كفايه الأصول: ٤٥.

وفيه: أنّ نفي الحقيقة في الروايه الأولى أيضاً يمكن أن يكون ادّعاءً، ولا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

فإن قلت: المحتاج إلى الدليل والقرينه إنّما هو المجاز، وأمّا الحقيقة فيكفي لإثباتها عدم الدليل على العناية والمجاز، لجريان أصاله الحقيقة حينئذٍ.

قلت: أصاله الحقيقة إنّما تجرى عند الشكّ في المراد، والمراد في المقام معلوم، إذ دخاله فاتحه الكتاب والطهور في صحّه الصلاه متفق عليها، وإنّما الشكّ والاختلاف في أمر آخر، وهو أنّ المسمّى بالصلاه هل هو الصلاه الصحيحه أو الأعمّ؟

وبالجملة: لا دليل على كون نفي الحقيقة في هذه الروايات بنحو الحقيقة، فلا يتمّ استدلال الصحيحى بها.

في الاستدلال بحكمه الوضع على القول بالصحيح

ومنها: دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين وضع الألفاظ للمركبات التامه، لأنه قضيه الحكمه الداعيه إلى الوضع، فإنّ حكمه الوضع هي الحاجه إلى استعمال الألفاظ عند تفهيم المقاصد، وهذا كثيراً ما يجرى في المركبات التامه والمعانى الصحيحه التي تترتب عليها الآثار المترقبه منها، وأمّا الناقص الذي لا يترتب عليه الأثر فالحاجه وإن دعت أحياناً إلى استعمال اللفظ فيه أيضاً، إلّا أنّه ليس على حدّ دعا إلى إدخاله في الموضوع له، بل يكفي الإحاله إلى الاستعمالات المجازيه في تلك الموارد القليله. والظاهر أنّ الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقه (1).

ص: ٣٦٢

وفيه أولاً: منع هذه الدعوى في المركبات المخترعه العقلانيه، فإن لفظ السيّاره مثلاً وضعت للمركوب المخصوص، والوجدان قاضٍ بأنها تطلق عليه حقيقهً وبلا عنايه إذا تمت أركانه، وإن فقد بعض أجزائه الغير المهمه، بل قد تطلق عليه كذلك أيضاً فيما إذا فقد بعض أجزائه المهمه، ألا ترى أنك تعبّر عن السيّاره الفاقده للمحرّكه بـ «السيّاره»، ولو عبّرت عنها بـ «ما كان سيّاره» لضحكت عليك الثكلي.

ونحن لا- نسلم أنّ الحاجه إلى استعمال اللفظ في الصحيح والتام أكثر من الفاسد والناقص، بل الأمر بالعكس، فحكمه الوضع تقتضى وضعها للأعم لا لخصوص الصحيح.

وثانياً: سلّمنا أنّ طريقه العقلاء وضع الألفاظ للمركبات التامه، لكن نمنع عدم تخطى الشارع عن هذه الطريقه باعتراف الخصم، فإنّ محلّ النزاع كما مرّ مراراً لا يعمّ الشرائط غير الشرعيه، مثل قصد القربه وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى، فالصحيحى أيضاً قائل بكون ألفاظ العبادات موضوعه لمجموع الأجزاء والشرائط الشرعيه، من دون أن يكون سائر الشرائط دخيلهً فى المسمى والموضوع له، فلازم قول الصحيحى أيضاً تخطى الشارع عن طريقه العقلاء فى الوضع.

هذا تمام الكلام فى أدلّه الصحيحى والمناقشه فيها.

فى أدله القول بالأعم

أدله القول بالأعم

وقد استدلل الأعمى أيضاً بأمور:

١ - ما قد عرفت آنفاً من أن طريقه العقلاء وضع الألفاظ للأعم من المركبات التامة، والظاهر أن الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقه.

٢ - أن محل النزاع كما مرّ هو الصحه من حيث الأجزاء والشرائط الشرعيه، وأما سائر الشرائط مثل قصد القربه وعدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى فعدم دخولها فى المسمى موضع وفاق، وكيف يمكن الالتزام بعدم صدق الصلاه حقيقه على الفاقد لفاتحه الكتاب مثلاً، وصدقها كذلك على الفاقد لقصد القربه، مع أن قصد القربه روح العباده؟!!

وبعباره اخرى: إن الصحيحى أيضاً قائل فى الواقع بأن الصلاه مثلاً وضعت للأعم من الصحيح، إلا أنه فصل بين موارد الفساد، فقال: إذا كان الفساد لأجل الإخلال بقصد القربه مثلاً تسمى صلاه حقيقه، وإذا كان لأجل الإخلال بفاتحه الكتاب ونحوها لا تسمى صلاه إلا بالعنايه والمجاز، وهو يستلزم أن تكون الصلاه الفاقد لفاتحه الكتاب أفسد من الفاقد لقصد القربه! لكن الأعمى يقول: كلتاها صلاه حقيقه.

نعم، إذا فقد العمل لبعض الأركان مثلاً لا يصدق عليه اسم الصلاه إلا مجازاً، حتى على القول بالأعم. وهذا مؤيد للقول بالأعم لو لم يكن دليلاً.

ص: ٣٦٥

٣ - قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود»^(١).

تقريب الاستدلال به أنّه مشتمل على جملتين: المستثنى، وهو «تعاد الصلاة من هذه الخمسه»، والمستثنى منه، وهو «لا تعاد الصلاة من غير هذه الخمسه»، ولا يمكن حمل كلمه «الصلاه» فى المستثنى على خصوص الصحيح منها، ولا على خصوص الفاسد، أمّا الأوّل فلعدم وجوب إعادته الصلاه الصحيحه قطعاً، فكيف يقال: «تعاد الصلاه الصحيحه»، وأمّا الثانى فلا أنّ كلمه الإعاده ظاهره فى كون المأتى به ثانياً مثل المأتى به أولاً بلا زياده ولا نقيصه، ولا يعقل أن يُقال: «تعاد الصلاه الفاسده»، أى: يؤتى بها فاسده مرّة ثانيه، فلا بدّ من أن يراد بها الجامع بين الصحيح والفاسد، وإذا كان المراد هو الجامع فى ناحيه المستثنى فكذلك فى ناحيه المستثنى منه، لو حده السياق.

والحاصل: أنّ كلمه الصلاه فى قاعده «لا تعاد» استعملت فى القدر الجامع بين الصحيح والفاسد، وأسند إليه الإعاده فى المستثنى وعدمها فى المستثنى منه.

إن قلت: الاستعمال أعّم من الحقيقه والمجاز، فلعلّ كلمه الصلاه وضعت لخصوص الصحيحه، واستعملت فى هذا الخبر فى القدر الجامع بينها وبين الفاسده مجازاً.

قلت: باب المجاز وإن كان واسعاً، إلّا أنّه يختصّ بالخطابه ونحوها، وأمّا فى مقام جعل القانون وبيان القاعده التى تعين وظيفه آحاد المسلمين وتكون مرجعاً لجميع الفقهاء إلى يوم القيامة، كما فى المقام، فلا تجوز الاستعمالات المجازيه.

ص: ٣٦٦

١- (١) وسائل الشيعه ٥: ٤٧٠، كتاب الصّلاه، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

بل قال كثير من أكابر الفقهاء بعدم جوازها في صيغ العقود ولاسيما النكاح، فضلاً عن هذه القاعده التي تكون مرجعاً لجميع الفقهاء في كثير من أبواب الصلاة.

فإن قلت: لم يستعمل لفظ الصلاة إلأى صدر الخبر، وهو قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة» ولا منع في إرادته خصوص الصحيح منها، لأن الإشكال إنما كان في إسناد الإعادة إلى الصلاة الصحيحه لا في إسناد عدم الإعادة إليها.

وأما ذيله، أعنى قوله عليه السلام: «إلأ من خمسه» فهو وإن كان بمعنى «تعاد الصلاة من هذه الأمور الخمسه» إلأ أنه توضيح قوله: «إلأ من خمسه» لا معناه اللفظي.

وبالجملة: ليس لنا في هذا الخبر من جهة الاستعمال إلأ جملة واحده، وهى «لا تعاد الصلاة»، وأما «تعاد الصلاة من هذه الأمور الخمسه» فهى جملة توضيحيه، والبحث إنما هو فى الجمل اللفظيه.

ولأجل ذلك ينتفى مسأله وحده السياق، لاختصاصها بما إذا كان لنا جملتان فى مقام اللفظ والاستعمال، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك فوحده السياق منتفيه حتى فى مورد العطف بالواو، فإن قيل: «قام زيد وقام عمرو» كان القيام فى كليهما بمعنى واحد، لو حده السياق، وأمياً لو قيل: «قام زيد وعمرو» يمكن أن يكون القيام فى أحدهما ما يقابل القعود، وفى الآخر الثوره والنهضه الإلهيه، لانتفاء وحده السياق هاهنا.

والحاصل: أن وحده السياق إذا كانت منتفيه فى مثل العطف بالواو فى مثل حديث «لا تعاد» بطريق أولى.

قلت: أولاً: لا نسلم الفرق المذكور بين «قام زيد وقام عمرو» وبين «قام

زيد وعمرو» بل وحده السياق والمعنى فى الثانى أوضح من الأول عرفاً.

وثانياً: أنّ حديث «لا- تعاد» من قبيل الحصر بالنفى والاستثناء الذى هو من أهمّ أداه الحصر، ولا خلاف فى أنه مشتمل على حكمين مختلفين فى الإثبات والنفى إما منطوقين، أو أحدهما منطوقى، والآخر مفهومى على الاختلاف فى ذلك.

وبعبارة اخرى: إنّهم وإن اختلفوا فى تحقّق المفهوم لمثل الشرط والوصف، إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّ الحصر بالنفى والاستثناء إمّا ذو منطوقين أو له منطوق ومفهوم، ولا- ريب فى أنّ المفهوم جمله مربوطه بالمتكلم كالمنطوق، فالمقام من قبيل «قام زيد وقام عمرو» لا من قبيل «قام زيد وعمرو».

والحاصل: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان جملتين فى حديث «لا تعاد» إحداهما:

«لا- تعاد الصلاة من غير الأمور الخمسه» والثانيه: «تعاد الصلاة منها»، وإذا كان معنى الصلاة فى الجملة الثانيه القدر الجامع بين الصحيح والفساد، كان كذلك فى الجملة الأولى أيضاً لوحده السياق، فتمّ استدلال الأعمى بهذا الحديث.

٤- استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده، كقوله عليه السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاة والزكاه والحجّ والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشىء كما نودى بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»^(١).

فإنّ المراد من «الناس» أهل السنّه، والأخذ بالأربع لا يكون بناءً على ما

ص: ٣٤٨

١- (١) ما وجدت حديثاً بهذه الكيفيه، ولعلّ صاحب الكفايه قدس سره أخذ مضمون ذيل ما روى عن زراره ووصله بالحديث المروى عن فضيل بن يسار. راجع الكافى ٢: ١٨ و ١٩، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، الحديث ٣ و ٥.

هو الحقّ من بطلان عبادات تاركى الولايه، إلما إذا كانت أسامى للأعمّ، وأيضاً لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه وكان المراد بقوله: «صام نهاره» الصوم الصحيح لتحقق التناقض بينه وبين قوله: «لم يقبل له صوم ولا صلاه»، لأنّ المراد بعدم القبول عدم الصحّه.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

أ - أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة (١).

وفيه: أنّ الإمام عليه السلام بصدد بيان عظمه الولايه، ولا عظمه لها لو كان المعنى:

«فلو أنّ أحداً صام نهاره بصوم مجازى وقام ليله بصلاه مجازيه ومات بغير ولايه لم يقبل له ذلك الصوم ولا تلك الصلاه»، بل عظمه الولايه إنّما هي فيما إذا اريد بهما الصوم والصلاه الحقيقيان، فالاستعمال لا محاله تكون بنحو الحقيقة.

ب - أنّ المراد فى الروايه هو خصوص الصحيح، بقريته أنّ هذه الأمور ممّا بنى عليها الإسلام، ولا- ينافى ذلك بطلان عباده منكرى الولايه، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقةً، وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعمّ، لكونها صحيحه باعتقادهم، وإن كانت فاسده عندنا، ولا يكون الاختلاف فى العقيدته دخيلاً فى المسمّى، وإلّا كان اختلاف الفتوى فى الصحّه والفساد بين علماء الشيعة أيضاً دخيلاً فيه، مع أنّه ليس كذلك قطعاً، والاستعمال فى قوله عليه السلام: «فلو أنّ أحداً صام نهاره إلخ» كان كذلك أيضاً، أى استعمل فى الصحيح بحسب اعتقادهم (٢).

وهذا جواب متين لا يمكن الذبّ عنه.

ومن الأخبار التى استعملت فيها لفظ الصلاه فى الفاسده قوله عليه السلام: «دعى

ص: ٣٦٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧.

٢- (٢) المصدر نفسه.

وللاستدلال به تقريران:

أحدهما: أن يكون النهى مولويًا، فتكون صلاه الحائض ذات حرمة نفسيه ومبغوضيه ذاتيه، وحيث إن المنهى عنه لابد من أن يكون مقدورًا فلا محاله اريد من الصلاه في الخبر الأعم، لعدم قدره الحائض على الصحيحه.

والجواب بأن الاستعمال أعم من الحقيقه (٢)، مدفوع بما تقدم من أن الاستعمالات المجازيه لا تناسب مقام التقنين.

نعم، يرد عليه أن إرادته الأعم المنطبق على الفاسد تستلزم حرمة الصلاه الفاسده من غير جهه الحيض أيضاً على الحائض، كما لو صلّت في الظهر ثلاث ركعات، ولم يقل أحد بحرمتها التكليفيه عليها.

فلا بد بناءً على كون النهى مولويًا من أن يراد خصوص الصحيحه من غير جهه الحيض، لا الفاسده، ولا الأعم.

الثاني: أن يكون النهى للإرشاد إلى مانعيه الحيض، أو شرطيه الخلوّ عنه للصلاه، وهذا هو الظاهر دون المولويه.

وتقريب الاستدلال على هذا كسابقه من أن متعلق النهى لابد من أن يكون مقدورًا، إذ لا يختص ذلك بالنواهي المولويه، بل يشمل النواهي الإرشاديّه أيضاً.

وبالجملة: لو قيل: «الحيض مانع عن الصلاه» أو «الخلوّ عنه شرط لها» لم يتمكّن الأعمى من الاستدلال به، بل كان دليلاً للصحيحى، ولكنّ النهى عن الصلاه يقتضى مقدوريتها، وليست مقدوره للحائض إلّا إذا اريد بها الأعم.

ص: ٣٧٠

١- (١) وسائل الشيعه ٢: ٢٨٧، كتاب الطهاره، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٧.

وأما القول بأن الاستعمال أعم من الحقيقة فقد عرفت جوابه.

ولا يخفى عليك أنّ حرمة الصلاة على الحائض بناءً على إرشاديه النهي تشريعيه، بمعنى أنّها لا تشمل على المفسده والمبغوضيه ذاتاً، لكنّ الإتيان بها ونسبتها إلى الشارع تشريع محرّم، وأما بناءً على مولويته فالحرمة ذاتيه كما هو واضح.

والاستدلال بهذا التقريب الثاني المبني على كون النهي إرشاداً إلى مانعيه الحيض أو شرطيه الخلق عنه للصلاه تامّ لا جواب عنه ظاهراً.

٥ - إنه لا شبهه في صحه تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، كالحمام، فلو قال: «لله عليّ أن لا أصلي في الحمام» انعقد النذر، ولا شبهه أيضاً في حصول الحنث بفعالها في ذلك المكان، فيجب عليه كفّاره حنث النذر، وكذا لا شبهه في فسادها إذا أتى بها فيه بعد النذر، لحرمتها الموجه للفساد في العبادات، ولو كانت الصلاة المنذور تركها بقوله: «لله عليّ أن لا أصلي في الحمام» خصوص الصحيحه لا يكاد يحصل به الحنث، لفساد الصلاة المأتي بها كما عرفت.

بل يلزم من فرض انعقاد النذر المحال، لأنّ متعلق النذر لا بدّ من أن يكون مقدوراً فعله وتركه، ولو كان متعلقه خصوص الصحيح منها يستلزم النذر عدم مقدوريّتها، لارتفاع القدره على الصحيح منها بعد النذر، فيعدم النذر بانعدام متعلقه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

وبالجملة: لا بدّ من أن يريد الناذر بقوله: «لله عليّ أن لا أصلي في الحمام» الصلاة بالمعنى الأعمّ، وإلّا فلم يحصل الحنث بفعالها فيه، بل لم ينعقد النذر، مع أنّ انعقاد هذا النذر وكذا تحقّق الحنث ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتربه.

وفيه: - مضافاً إلى أنّ هذا الاستدلال لو تمّ لم يدلّ إلخا على استعمال الصلاة في كلام الناذر في الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقيه، فلعله يكون بنحو المجاز - أنه لا خلاف ولا إشكال في عدم حصول الحنث فيما إذا صلّى صلاة الظهر مثلاً في الحّمّام ثلاث ركعات، مع كونها من مصاديق الصلاة الفاسده، وأمّا القول بأنّ المراد من الوضع للأعمّ، الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد من قبل النذر فقط، فلا إشكال في عدم حصول الحنث بإتيان صلاة الظهر في الحّمّام ثلاث ركعات، لأنّ فسادها مستند إلى نقصان ركعه لا إلى النذر، فهو ممّا لم يتفوّه به أحد من القائلين بالأعمّ، بل يمكن القول بعدم صحّه تعلّق النذر بالأعمّ من الصحيح والفاسد، لأنّ المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحه في الحّمّام، وأمّا الفاسده - كالإتيان بالظهر ثلاث ركعات - فلا مرجوحه فيها، فلا ينعقد النذر بتركها.

على أنّه لا ينبغي الإشكال في صحّه النذر فيما إذا قال: «لله علىّ أن لا اصلى صلاة صحيحه في الحّمّام»^(١).

وكذا لا شبهه في حصول الحنث بإتيانها فيه بعد هذا النذر، مع أنّ ما ذكر من المحذورين في الدليل يشمل هذا المثال أيضاً بلا إشكال، فما هو جوابكم عن ورود الإشكاليين على هذا المثال هو بعينه جوابنا عن ورودهما على ذلك المثال.

فلا بدّ من تقريب صحّه هذا النذر بحيث يرتفع الإشكال من الأساس.

ولقد أجاد في ذلك الأعلام الثالث: المحقّق الحائري اليزدي، والمحقّق

ص: ٣٧٢

١- (١) بل لا يصحّ إلّا هذا النحو من النذر، لما عرفت من عدم مرجوحه الإتيان بالصلاة الفاسده في الحّمّام كي يصحّ تعلّق النذر بترك الأعمّ منها ومن الصحيحه، بل المرجوح إنّما هو الإتيان بالصلاة الصحيحه فيه، فلا يصحّ النذر إلّا إذا تعلّق بتركها. منه مدّ ظلّه.

العراقي رحمهما الله، وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وحاصل كلامهم مع توضيح منّا: أنّ العبادة المأمور بها هي عنوان الصلاة، وتركها لا يكون متعلق النذر، فإنّ النذر إنّما تعلق بما هو مكروه، والصلاة بما هي هي ليست بمكروهه، وإنّما المكروه الذي تعلق النذر بتركه حيثيه وقوعها في الحّمّام.

وبالجملة: متعلق الأمر والنهي مختلف، فإنّ الأمر تعلق بالصلاة، والنهي تعلق بتحيّثها بحيثيه وقوعها في الحّمّام وتأينها بأيّتيه وقوعها فيه، والتكليف المتعلق بعنوان لا- يمكن أن يتجاوز عنه ويسرى إلى عنوان آخر، أو إلى الأفراد والخصوصيات، فإذا نذر أن لا يصلّى في الحّمّام لا تصير الصلاة محرّمه، بل هي واجبه فقط، والمحرّم إنّما هو تأينها بأيّتيه وقوعها في الحّمّام، لأنّه إنّما هو كان مكروهاً قبل النذر، والعنوانان وإن اتّحداً خارجاً، إلّا أنّ الأمر والنهي لا يسريان إلى الأفراد كما مرّ آنفاً، فإذا صلّى في الحّمّام بعد النذر وقعت صحيحه، لعدم كونها إلّواً واجبه، والحرمة - لو سلّمت (١) - إنّما تعلّقت بعنوان آخر، وهو تحيّث الصلاة بحيثيه وقوعها في الحّمّام، فلم يتعلّق النهي بالعبادة حتّى يدعى كونه موجّباً لفسادها (٢).

هذا حاصل كلام الأعلام الثالث.

وهنا نكتة اخرى استفدناها من كلام سيدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظلّه» في بعض مباحثه، وإن لم يذكرها هنا، وهي أنّ التكليف المتوجّه إليه بسبب النذر إنّما هو «وجوب الوفاء بالنذر»، وأمّا حرمة مخالفه النذر فليست في دليل شرعي

ص: ٣٧٣

١- (١) إشارة إلى ما سيأتي من عدم تحقّق الحرمة في المقام أصلاً. م ح - ي.

٢- (٢) نهاية الأفكار ١ و ٩٣:٢، وتهذيب الأصول ١:١٢١.

أصلاً، ووجوب شيء لا- يوجب حرمة تركه، وإلا استحقَّ العاصي عقابين إثنين: أحدهما لترك الواجب، والثاني لفعل الحرام، وهو واضح الفساد.

توضيح ذلك: أنَّ التكاليف المتوجَّهه إلى المكلف بعد النذر ثلاثه:

أ - وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١) وسائر الآيات والروايات، ومتعلِّق هذا الحكم نفس عنوان الصلاة وإقامتها، ولا يسرى إلى عنوان آخر، وإن كان في الخارج متَّحداً مع الصلاة، ولا إلى الخصوصيات والأفراد.

ب - كراهه إيقاعها في الحرِّام، ومتعلِّقها إنَّما هو حيثه وقوعها فيه لا- نفس الصلاة وماهيتها (٢)، ومقابل هذه حيثه حيثه وقوعها في مكان آخر، لا عدم الصلاة وتركها رأساً.

ج - وجوب الوفاء بالنذر، ومتعلِّقه إنَّما هو عنوان «الوفاء بالنذر» ولا يمكن أن يسرى إلى عنوان آخر، أو إلى مصاديقه.

ومنه يعلم فساد ما قد يقال من أنَّ الحجَّ قد يجب بالنذر، وصلاة الليل قد تجب به، وهكذا، فإنَّ صلاة الليل مثلاً مصداق من مصاديق عنوان «الوفاء بالنذر» الذي تعلِّق به الوجوب، ولا- يسرى الحكم منه إلى مصاديقه، فصلاة الليل بعد النذر باقية على استحبابها، وإنَّما الواجب هو الوفاء بالنذر، ولو تركها يعاقب لأجل عدم امتثال «أوفوا بالنذور» لا لأجل ترك صلاة الليل.

ويمكن أن يبرهن عليه بأنَّها لو صارت واجبة بسبب النذر، فإن بقي

ص: ٣٧٤

١- (١) الإسراء: ٧٨.

٢- (٢) فيعلم منه فساد ما قيل من أنَّ الكراهه في العبادات بمعنى أقلَّيه الثواب، فإنَّ تحيُّث الصلاة بحيثه وقوعها في الحرِّام وتأينها بأبيته وقوعها فيه مبغوض واقعاً بمبغوضيه غير ملزمه. منه مدَّ ظلّه.

استحبابها السابق أيضاً لزم اجتماع الضدين، ضروره أنّ الأحكام الخمسه متضاده عند الفقهاء، وإن لم يبق لزم انتفاء الوجوب أيضاً، فإنّ منشأ انعقاد النذر إنّما هو رجحان صلاه الليل واستحبابها، فإذا انتفى انتفى ما هو ناشٍ عنه أيضاً.

فالحكم لا يمكن أن يسرى من العنوان إلى المصاديق، فمثل التصدّق والحجّ وصلاه الليل وترك الصلاه في الحّمّام لا تصير بالنذر واجبه، بل الواجب هو نفس عنوان «الوفاء بالنذر» وهذه الأمور مصاديقه.

فإن قلت: الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، فإذا وجب الوفاء بالنذر، حرم تركه.

قلت: أولاً: إنّ سيأتي بطلان القول بالافتضاء في مسأله الضدّ.

وثانياً: إنّ لو سلّمنا حرمه ترك الوفاء بالنذر بمقتضى مسأله الضدّ فهو لا يوجب في المقام حرمه الصلاه في الحّمّام، لأنّ «ترك الوفاء بالنذر» عنوان مغاير لعنوان «الصلاه في الحّمّام» وإن اتّحدا خارجاً، وقد عرفت أنّ الحكم لا يسرى من العنوان الذى تعلّق به إلى عنوان آخر متّحد معه فى الخارج.

فإذا نذر أن لا يصلّى فى الحّمّام ثمّ صلّى فيه وقعت صلاته صحيحه، لعدم تعلّق حرمه بها، وعلى هذا لا إشكال فى حصول الحث به، ولا فى انعقاد النذر، سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ.

والحاصل: أنّه لا يمكن للأعمى الاستدلال بمسأله النذر، وإن كان مذهبه هو الحقّ، لاستقامه بعض ما تقدّم من الأدلّه وبطلان جميع أدلّه الصحيحى، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى ألفاظ العبادات.

البحث حول ألفاظ المعاملات

وأما ألفاظ المعاملات فالحق - كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله - عدم جريان البحث فيها إن كانت موضوعه للمسببات، لبساطتها أولاً، فلا تكون ذات أجزاء وشرائط حتى يكون لها قسم صحيح باعتبار وجود جميع الأجزاء والشرائط، وقسم فاسد باعتبار فقدان بعضها، فأمر الملكيه والزوجيه مثلاً - المسببتين من عقد البيع والنكاح دائر بين الوجود والعدم، ولا يعقل أصل وجودهما ودوران أمرهما بين الصّحّه والفساد، ولذا لو قيل: الملكيه الصحيحه والملكيه الفاسده لاستوحش الذهن عن هذا التعبير ولم يأنس به كما يشهد به الوجدان، واعتباريتها ثانياً، فهي موجوده شرعاً وعرفاً إن اعتبرها الشارع والعقلاء، وعرفاً فقط إن اعتبرها العرف دون الشرع، وشرعاً فقط إن اعتبره الشارع دون العقلاء، ومعدومه إن لم تعتبر أصلاً، لا من قبل الشارع ولا من قبل العقلاء.

فالإحلال والتحریم فى آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (١) حکمان وضعیان، أى أمضى الله البيع ونقّذه ولم يَمْضِ الرِّبَا ولم يَنْقِذْهُ، لا حکمان تکلیفیان حتى يكون الملكيه متحققه فى كليهما مع حرمة التصرف فى الملك

ص: ٣٧٧

الحاصل بسبب المعاملات الربويّة، على أنّه لا يعقل اعتبار ملكيته لا يترتب عليها أثر أصلاً، فإنّه لغو.

فما اعتبره العقلاء دون الشارع كالملكية عقيب المعاملات الربويّة ليس موجوداً شرعاً، لا- أنّه موجود فاسد، كما أنّ ما اعتبره الشارع أيضاً كالملكية عقيب عقد البيع موجود، لا أنّه موجود صحيح.

وانقسام الملكية إلى المستقرّة والمتزلزلة أيضاً لا يوجب اتّصافها بالصّحّة والفساد، فإنّ الاستقرار والتزلزل وصفان مترتبان على أصل وجود الملكية لا على صحّتها وفسادها.

وأما إن كانت موضوعه للأسباب فللتزاع في وضعها لخصوص الصحيحه أو للأعمّ منها ومن الفاسده مجال.

نظريّه صاحب الكفايه فى المقام

والمحقّق الخراسانى رحمه الله كما اختار فى ألفاظ العبادات كونها موضوعه للصحيحه قال هاهنا أيضاً: لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحه أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى، بل الاختلاف فى المحقّقات والمصاديق وتخطئه الشرع العرف فى تخيل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره محقّقاً لما هو المؤثر كما لا يخفى، فافهم (1)، إنتهى.

وقوله: «والاختلاف بين الشرع والعرف إلخ» جواب عن إشكال، وهو أنّ العبادات سواء كانت من مخترعات الإسلام أو كانت قبله فى الشرائع السابقه

ص: ٣٧٨

أيضاً ليس لها إلامعنى شرعى كما هو واضح، فيحمل الصحيح منها على الصحيح عند الشارع لا محاله، بخلاف المعاملات، فإنها كما تكون معهوده شرعاً تكون معهوده عند العقلاء أيضاً، فإذا قلنا بكون ألفاظها موضوعه للصحيح منها فهل المراد هو الصحيح عند الشارع أو عند العقلاء؟

وحاصل الجواب: أنّ المعنى الموضوع له شرعاً و عرفاً واحد بحسب المفهوم، وهو العقد المؤثر لأثر كذا، والاختلاف إنّما هو بحسب المحققات والمصاديق لا بحسب المفهوم الموضوع له.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وأورد عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأولى، لعدم تبادره من البيع ونحوه، ولا- بالحمل الشائع، لأنّ الصحيح بالحمل الشائع إنّما هو الأفراد والوجودات الخارجيه، وهو يستلزم كون الموضوع له جزئياً، فإنّ «العقد» وإن كان كلياً، إلّا أنّه يصير جزئياً بسبب تقيده بقيد جزئى كما هو واضح، وهل يلتزم المحقق الخراساني رحمه الله بهذا مع ذهابه فى باب العبادات إلى عموم الوضع والموضوع له؟! بل ذهب فى باب الحروف أيضاً إلى عمومهما، خلافاً للمشهور القائلين بعموم الوضع وخصوص الموضوع له، فكيف يمكن أن يلتزم فى باب المعاملات بما أنكره حتّى فى باب الحروف؟!

فإذن لابدّ على القول بالصحيح من القول بوضعها لماهية إذا وجدت فى الخارج كانت صحيحه(1)، وهذا مفهوم كلى إلّا أنّه يستلزم كون الاختلاف بين

ص: ٣٧٩

١- (١) فالبيع مثلاً: هو العقد على مبادله مال بمال الذى إذا وجد فى الخارج كان صحيحاً. م ح - ي.

الشرع والعرف بحسب المفهوم لا- المصداق كما زعم المحقق الخراساني رحمه الله، فإن المراد بالصحيح المأخوذ في التعريف هو الصحيح عند الشارع إذا لوحظ التعريف شرعياً، وعند العرف إذا لوحظ عرفياً، فنفس المفهوم مضيق شرعاً بالنسبة إلى البيع الربوي مثلاً لا يشملها، بخلاف العرف، فاختلفا مبروط بمقام المفهوم والموضوع له، لا المصداق والمحقق كما زعمه المحقق الخراساني رحمه الله (١).

هذا حاصل كلام سيدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظلّه» في المقام.

ونحن وإن تلقيناها بالقبول في دوره السابقة، إلّا أنّه خطر ببالي بعد الدقّه التامّه في هذه دوره أنّه يمكن الجواب عنه بأننا نختار الشقّ الأوّل، لكننا لا نقول بأخذ نفس عنوان «الصحيح» في التعريف حتّى يرد عليه عدم تبادره من سماع مثل لفظ «البيع»، كيف؟ ولو قلنا بكون الموضوع له «العقد الصحيح» بالحمل الأوّلي في جميع ألفاظ المعاملات لما حصل الفرق بين البيع والإجاره والنكاح وغيرها، لا تحاد المعنى في الجميع، بل نقول بأخذ مفاهيم أنواع «الصحيح» الذي هو بمنزله الجنس لها في التعريف، فالبيع هو «العقد المؤثّر في ملكيه العين» والإجاره هي «العقد المؤثّر في ملكيه المنفعه» والنكاح هو «العقد المؤثّر في الزوجيه» وهكذا، ولا إشكال في تبادل هذه المعاني عند سماع تلك الألفاظ، أعني لفظ البيع والإجاره والنكاح.

ويؤيد هذا أنّ المحقق الخراساني رحمه الله عبّر في كلامه ب «أنّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر كذا شرعاً وعرفاً» ولم يعتبر بأنّه هو العقد الصحيح.

وعليه فلا إشكال في أخذ «الصحيح» بأنواعه لا بنفسه في التعريف، لتحقّق

ص: ٣٨٠

التبادر مع حفظ كَيْهِ المعنى، واتّحاد نظر الشرع والعرف في المفهوم، ورجوع الاختلاف بينهما إلى المحقّقات والمصاديق، وهذا عين ما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا يرد عليه إشكال الإمام «مدّ ظلّه».

الحقّ في المسأله

والحقّ عدم جريان النزاع في ألفاظ المعاملات، لما يقتضيه التحقيق من كونها موضوعه للمسبّبات لا للأسباب، لأنّ البيع مثلاً لو كان موضوعاً للعقد المؤثّر في الملكيه لكان من مقوله اللفظ، والحقّ أنّه من مقوله المعنى كما قال الشيخ رحمه الله في أوائل كتاب البيع من المكاسب، والمتبادر منه أيضاً إنّما هو انتقال العوضين إلى المتبايعين، لا العقد الذي هو سبب للانتقال.

ويؤيّدته تعريفه في اللغة ب «مبادله مال بمال» كما حكاه الشيخ في المكاسب عن الفيومي في المصباح المنير. وعلى تقدير وضعها للأسباب فالحقّ أنّها موضوعه للأعمّ من الصحيح والفساد كألفاظ العبادات، لما قدّمناه في باب العبادات من أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، وهذا يقتضى وضعها للأعمّ، لأنّ الحاجه إلى استعمال اللفظ في الفساد والناقص أكثر من الصحيح والتامّ، وهذا الأمر بعينه جارٍ هاهنا أيضاً.

نقد ما استدلّ به الصحيحى في المقام

وأهمّ ما استدلّ به للصحيحى أنّ من أقرّ عند الحاكم ببيع داره لزيد مثلاً، حكم الحاكم عليه وأكرهه على إعطائها إياه من دون أن يستفسره عن أنّه قصد البيع الصحيح أو الفساد، وهذا شاهد على كونه موضوعاً لخصوص الصحيح، إذ لو كان موضوعاً للأعمّ لما جاز له الحكم على المقرّ إلّا بعد

وفيه: أنّ حمل كلام المقرّ على خصوص الصحيح ليس لأجل استعماله فيه، بل لأجل الانطباق عليه بمعونه القرينه.

توضيح ذلك: أنّ اللفظ وإن وضع للجامع الأعمّ من الصحيح والفساد، ويستعمل دائماً فيه، إلّا أنّه قد يراد بذاك الجامع الأعمّ خصوص الصحيح أو الفساد بانطباقه عليه بمعونه القرينه، كما أنّه قد يراد به نفسه، والقرينه الموجوده فى المقام على انطباقه على الصحيح لغويّه الإقرار لو أراد البيع الفاسد، لعدم ترتّب أثر عليه أصلاً، والعامل لا يتكلّم بكلام لغو، فالبيع وضع للأعمّ واستعمله المقرّ أيضاً فيه، لكن أراد به خصوص الصحيح بانطباقه عليه بمعونه القرينه المذكوره.

ثمره النزاع فى المعاملات

ربما يتخيّل فى بادئ النظر أنّ ثمره البحث جواز الرجوع إلى إطلاق مثل «أحلّ الله البيع» (١) و «تجارة عن تراض» (٢) و «أوفوا بالعقود» (٣) على قول الأعمى وعدمه على قول الصحيحى كما فى باب العبادات، ولذا استشكل على الشهيد الأوّل رحمه الله حيث قال فى القواعد بأنّ ألفاظ العبادات والمعاملات سوى الحجّ (٤) كلّها وضعت للصحيح، ومع ذلك تمسك بالمطلقات فى باب المعاملات.

لكنّ التحقيق أنّ بين البابين فرقاً أساسياً يقتضى التفرقه بينهما فى جريان

ص: ٣٨٢

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) النساء: ٢٩.

٣- (٣) المائده: ١.

٤- (٤) أمّا الحجّ فقال بكونه موضوعاً للأعمّ، لوجوب إتمامه ولو كان فاسداً، بخلاف سائر العبادات. والمحقّق النائينى رحمه الله تعرّض لكلام الشهيد رحمه الله فى فوائد الأصول ١ و ٧٩:٢، فراجع. م ح - ى.

هذه الثمرة، وهو أنّ العبادات كما عرفت موضوعات مخترعه شرعيه لا ترتبط بالعقلاء، ولذا قيل: إنّها موضوعات مستنبطه، لأجل استنباطها من الأدلّه الشرعيه، بخلاف المعاملات، فإنّها موضوعات عرفيه، لكونها رائجه بين عقلاء العالم، فلا وجه لكونها من الموضوعات المستنبطه، على أنّها لو كانت موضوعات شرعيه لكان البيع مثلاً بمعنى «ما أمضاه الشارع» فصار معنى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أمضى (1) الله البيع الذى أمضاه، وهذا معنى غير معقول، فعناوين المعاملات مأخوذه من العرف، بخلاف العبادات، فإنّها موضوعات شرعيه، سواء قلنا بالحقيقه الشرعيه أم لا.

وعلى هذا فإذا شككنا فى دخاله شىء شطراً أو شرطاً فى عباده تمكّن الأعمى من التمسّك بإطلاق الخطاب لرفع دخالته، بخلاف الصحيحى، فإنّه لو لم يأت به لم يحرز تحقّق أصل الموضوع والمسمى، فكيف يمكن أن يتمسك بالإطلاق؟!

وأما المعاملات فإن كان ما شكك فى اعتباره فيها شرعاً ممّا لا دخل له فيها أصلاً عند العرف كالعربيّه فى البيع مثلاً، فلا فرق فى جواز التمسّك بالإطلاق بين الصحيحى والأعمى، فإنّ المراد بالصحه فى باب المعاملات إنّما هى الصحه العرفيه، وهى محرزه فرضاً، وإن كان ممّا احتمل دخله فيها عند العرف بنحو الركيته فلا فرق بينهما فى عدم جواز التمسّك بالإطلاق إذا قال الأعمى بكون المسمى هو خصوص الأركان، فإنّه إذا ترك ذاك المشكوك اعتباره لم يحرز تحقّق المسمى حتّى على قول الأعمى.

نعم، إن كان ما شكك فى اعتباره شرعاً ممّا شكك فى اعتباره عرفاً أيضاً مع

ص: ٢٨٣

١- (١) لما مرّ من أنّ الإحلال فى الآيه بمعنى الإمضاء والإنفاذ. م ح - ى.

القطع بعدم كونه ركناً عند العرف كماله الثمن في البيع مثلاً- يتمكن الأعمى من التمسك بإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لإحرازه أصل المسئى، دون الصحيحى، لعدم إحرازه ذلك.

فيظهر ثمره النزاع بينهما في باب المعاملات في خصوص هذا الفرض فقط.

فإن قلت: إن كانت المعاملات موضوعات عرفيه كان المستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ثبوت الملازمه بين البيع العرفى والشرعى، فكيف لم يمض الشارع بعض أفراد البيع العرفى؟!

قلت: نعم، يستفاد من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أن كل بيع عرفى فهو بيع شرعى، لكنه قانون كلى لا يابى من التخصيص، فما لا يكون مؤثراً فى الملكيه عند الشارع من أفراد البيع العرفى فهو خارج عنه بنحو التخصيص.

نعم، مقتضى المقابله بين البيع والرّبا حيث قال: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» خروج خصوص الرّبا عنه بنحو الحكومه لا التخصيص، فكأنه قال:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، وَالرِّبَا لَيْسَ بِبَيْعٍ».

التمسك بالإطلاق بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات

بقى هنا شىء به نختم مسأله الصحيح والأعم، وهو أنه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات - كما هو المختار - فهل يمكن التمسك بإطلاق الخطاب عند الشكّ أم لا؟

قيل: لا، لأنّ الشكّ لم يتعلّق بالمسبب، بل بالسبب لأجل خلوه عمّا يحتمل دخله فيه شرطاً أو شرطاً، والدليل الدالّ على إمضاء المسبب لا يدلّ على إمضاء السبب حتّى يتمسك بإطلاقه لرفع ما يحتمل دخله فيه.

وبعبارة اخرى: لا ريب فى أنّ إمضاء المسبب إمضاء للسبب إن كان السبب

واحدًا، أو متعدّدًا مع القطع بتساوى الجميع، بمعنى أنّ السبب لو تحققت لكانت في جميعها، ولو لم تتحقق لم تكن في شيء منها أصلًا، لأنّ إمضاء المسبب مستلزم لإمضاء السبب المنحصر، وإمضاء جميع الأسباب لو كانت متعدّده متساويه كما لا يخفى، وأمّا إذا كان بعضها مقطوع السبب، كالصيغه العربيّه التي تقدّم فيها الإيجاب على القبول، وبعضها مشكوك السبب، كالمعاطاه أو الصيغه الفارسيّه أو التي تقدّم فيها القبول على الإيجاب فإمضاء المسبب لا يقتضى إلّا إمضاء ما قطع بسببته، فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب الوارد في المسبب لرفع ما يحتمل دخله في السبب.

رأى المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

وأجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بأنّ المقام ليس من قبيل السبب والمسبب، إذ لو كان كذلك لتحقق الملكيه عقيب قول القائل: «بعث دارى» وإن لم يقصد الإنشاء، مع أنّه ليس كذلك، بل من قبيل الآله وذى الآله، وهما يتحدان وجودًا، فإمضاء كلّ منهما كان إمضاءً للآخر لا محاله (1).

وفيه أولًا: أنّ المشهور القائل بكون المقام من قبيل السبب والمسبب يقولون بسببته الصيغه الصادره بقصد الإنشاء الواجده لسائر الشرائط المعبره، لا بسببته مجرّد لفظ «بعث» مثلًا كيف اتفق حتّى يرد عليه الإشكال.

وثانيًا: لا نسلم اتّحاد الآله وذيها وجودًا، ألا ترى أنّ السكّين آله للقتل ولا يتحدان، بل لا يعقل اتّحادهما، فإنّ السكّين من مقوله الجوهر والقتل من مقوله الفعل، واتّحادهما مستحيل.

ص: ٣٨٥

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٨١، وأجود التقريرات ١: ٧٣.

على أنّ اتّحاد الآله وذبيها لو كان ممكناً في سائر الموارد لا يكاد يمكن في المقام، فإنّ الآله أمر حقيقي من مقوله اللفظ، وذو الآله أمر اعتباري، وهو الملكيه مثلاً، ولا يعقل اتّحاد أمرين أحدهما حقيقي والآخر اعتباري.

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله جواباً عن الإشكال لا يتمّ، لكون المقام من قبيل السببيه والمسببيه لا من قبيل الآله وذى الآله أولاً، ولتحقّق التعدّد وجوداً بين الآله وذبيها أيضاً، سيّما فيما نحن فيه ثانياً، والإشكال يدور مدار التعدّد بين العقد وبين الملكيه والزوجيه ونحوهما، لا مدار تحقّق السببيه والمسببيه بينهما.

الحقّ في المسأله

وبيان الحقّ في الجواب يتوقّف على أمرين:

أ - أنّ المقصود بالمسببات التي وضعت لها ألفاظ المعاملات هي المسببات العرفيه لا الشرعيه، ولا شكّ في تحقّق أسبابها عند العرف فرضاً، إنّما الشكّ في إمضاء الشارع لها حتّى تكون أسباباً شرعيه كما تكون أسباباً عرفيه.

ب - أنّ المسبّب كالملكيه وإن كان واحداً نوعياً إلّا أنّ مصاديقه متعدّده بتعدّد طرفيه، فملكيه زيد للكتاب غير ملكيته للدار وغير ملكيه عمرو له، فالملكيه مع كونها أمراً اعتبارياً واحداً بحسب المفهوم النوعي لها وجودات متعدّده، ولكلّ وجود سبب خاصّ به.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: تعدّد الأسباب المفروض في كلام المستشكل إن كان بحسب نوع المسبّب فهو لا يجديّه، وإن كان بحسب وجوداته فهو ممنوع، إذ ليس للمسبّب الخاصّ الجزئيّ كملكيه زيد للكتاب مثلاً إلّا سبب واحد، فإمضاء المسبّب إمضاء له لا محاله.

ويعباره أوضح: أساس كلام المستشكل إنما هو وحده المسبب وتعدد السبب، فإن أراد من وحده المسبب أنه شيء واحد خارجي، فهو ممنوع، لما عرفت من أن لكل بيع مثلاً مسبباً، لتغير الملكيه بتغير ما تضاف إليه.

وإن أراد وحده نوع المسبب كالبيع المفيد لملكه العين في مقابل الإجاره المفيده لملكه المنفعه والنكاح المفيد للزوجيه وغيرها من أنواع المعاملات فله مصاديق وأفراد متكثره إلى ما شاء الله، وقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يعم بإطلاقه إمضاء جميعها، ويلزمه إمضاء جميع أسبابها المؤثره عرفاً حتى ما شك بدواً في سببته الشرعيه، لأن «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» إذا اقتضى إمضاء جميع المسببات العقلانيه اقتضى إمضاء جميع أسبابها أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبب بدون إمضاء سببه، فإذا باع زيد داره بالصيغه الفارسيه أو بالمعاطاه فلا ريب في تحقق السبب والمسبب العرفيين، لكن نشك في أن هذا السبب هل يكون شرعياً أيضاً أم لا؟

إلا أن هذا الشك بدوى يزول بأدنى تأمل، لأن المسبب العرفي إذا كان معلوم التحقق وأمضاه الشارع بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلا محاله أمضى سببه العرفي أيضاً، إذ لا يعقل إمضاء المسبب بدون إمضاء السبب، فإذا شككنا في سببه المعاطاه أو العقد بالفارسيه شرعاً فجواز التمسك بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» في جانب المسبب يقتضى جوازه في جانب السبب أيضاً، فيستكشف كونهما سبباً شرعياً أيضاً.

هذا تمام الكلام في الصحيح والأعم.

الأمر الحادى عشر فى الاشتراك

إشاره

والكلام فىه يقع تارةً فى إمكان الاشتراك ووجوبه وامتناعه، وأخرى فى منشأ وقوعه، وثالثهً فى استعمال المشترك فى الكتاب العزيز.

فى إمكان الإشتراك وعدمه

أما الجبهه الأولى: ففيها ثلاثة أقوال:

الأول: ضروره وقوع الاشتراك، واستدلّ له بأنّ الألفاظ والتراكيب المؤلّفه منها متناهيه، والمعانى الموجوده فى الواقع ونفس الأمر غير متناهيه، فالحاجه إلى تفهيم جميع المعانى تستدعى لزوم الاشتراك، لئلا يبقى معنى بلا لفظ دالّ عليه.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

أ - أنه يمتنع الاشتراك فى هذه المعانى، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهيه، ضروره أنّ مقدار الوضع تابع لمقدار المعنى، فإذا كانت المعانى غير متناهيه كانت الأوضاع أيضاً كذلك، فلا يمكن صدورها من الواضع المتناهي وهو الإنسان الممكن.

فإن قلت: يمكن أن يكون الواضع هو الواجب تعالى.

قلت: تحقّق الأوضاع الغير المتناهيه وإن كان على هذا الفرض ممكناً ذاتاً، إلّا أنّ غرض الوضع هو التفهيم والتفهّم بسهولة، فمقداره تابع لمقدار الحاجة إلى الاستعمال، وهو متناهٍ، وما زاد عليه لغو مستحيل في حقّه تعالى.

فالوضع للمعاني الغير المتناهيه كما يستحيل بلحاظ تناهي الألفاظ كذلك يستحيل بلحاظ نفس الوضع أيضاً (١).

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في الوجه الأوّل.

وهو مع كونه متيناً في نفسه يمكن أن يناقش فيه بناءً على ما ذهب إليه في مبحث أقسام الوضع من إمكان (٢) الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّه من مصاديق الاشتراك اللفظي قطعاً، لتكثّر المعاني فيه، مع أنّ الوضع فيه واحد، فليس مقدار الوضع تابعاً لمقدار المعنى.

ب - أنّ المعاني الكليّة كالواجب والممتنع والممكن متناهيه، وجزئياتها وإن كانت غير متناهيه، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّياتها يُغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى (٣).

الثاني: امتناع وقوعه، واستدلّ عليه بوجوه:

١ - أنّ الاشتراك مخلّ بالتفهيم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن، والإخلال به مخلّ بالحكمه.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله أولاً: بمنع الإخلال، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحه، وثانياً: بمنع كونه مخلّاً بالحكمه، لتعلّق الغرض بالإجمال

ص: ٣٩٠

١- (١) كفايه الأصول: ٥٢.

٢- (٢) خلافاً لما اخترناه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٥٢.

وحاصله: أنّ المتكلم إن كان بصدد بيان تمام مراده أقام قرينه واضحه على المعنى المراد من اللفظ المشترك فيصير المعنى بيّناً، وإن كان بصدد الإجمال وبيان بعض مراده فلم يقم قرينه أصلاً، ولا ضير في إجمال اللفظ وإهماله حينئذٍ، فأين الاتكال على القرائن الخفيه؟!

٢ - أنّ الوضع جعل اللفظ مرآة للمعنى، فلا بدّ من سرعه الانتقال منه إليه بحيث لا يبقى للسامع حاله تحير وتردد بعد استماع اللفظ، كما أنّ الناظر في المرآه يرى ما انعكس فيها ولا يبقى له تردد وتحير أصلاً، وهذا المعنى للوضع لا يلائم الاشتراك كما هو واضح.

وفيه: أنّ الوضع عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى لا مرآة له، فإنّ المرآة مبروطه بمقام الاستعمال، حيث إنّ المستعملين لا يلاحظون الألفاظ إلّا بنحو المرآة، حتّى كأنهم يلقون المعانى إلى المخاطب، وكذلك المخاطب لا يلاحظ اللفظ إلّا مرآة للمعنى، حتّى كأنه يتلقى المعنى بنفسه، بخلاف مقام الوضع، فإنّ الواضع يلاحظ كلّاً من اللفظ والمعنى بالأصالة، ثم يجعله علامه له، ولا إشكال في كون شىء علامه لشيئين أو أكثر، ولعلّ هذا المستدلّ خلط بين مقامى الوضع والاستعمال، فتخيّل أنّ المرآة مبروطه بمقام الوضع.

٣ - أنّ الوضع عبارته عن جعل الملازمه بين اللفظ والمعنى، ولو أمكن الاشتراك لكان بين اللفظ المشترك وكلّ واحد من معانيه ملازمه، وهذا يستلزم الملازمه بين نفس المعانى وعدم انفكاك بعضها عن بعض عند سماع اللفظ، وهذا واضح البطلان.

وفيه: ما تقدّم من أنّ الوضع عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى، وقد عرفت فساد القول بالملازمه في مسأله حقيقه الوضع (1).

فثبت القول الثالث، وهو أنّ وقوع الاشتراك أمر ممكن، ولا- يكون ضرورياً ولا- مستحيلاً، بل لا ينبغي إنكار وقوعه في كلام العرب، فإنّ لفظ العين والقرء ونحوهما من الألفاظ المشتركة.

في منشأ وقوع الاشتراك

وأما الوجه الثانيه: فما قيل أو يمكن أن يقال فيها وجوه ثلاثه:

الأول: أنّ منشأ وقوع الاشتراك هو الاختلاف بين القبائل أو البلاد، فإنّ أهل قبيله أو بلد وضعوا لفظ العين مثلاً للعين الباكيه وأهل قبيله اخرى أو بلد آخر وضعوه للعين الجاربه، وأهل قبيله ثالثة أو بلد ثالث وضعوه لمعنى آخر، ثمّ اللغويون تتبعوا اصطلاحات القبائل والبلاد في معانى الألفاظ فوجدوا بعضها مشتركاً بين معنيين أو أكثر.

الثاني: أنّ غرض الواضع من الوضع كما يتعلّق بتفهم تمام المراد وتفهمه بسهولة قد يتعلّق أيضاً غرضه بتفهم المراد وتفهمه إجمالاً، فيضع لفظاً واحداً لمعنيين أو أكثر ليستعمله المتكلّم بدون قرينه عند إرادته الإجمال، فصيوره الكلام مجملاً بالاشتراك لا تكون دليلاً على امتناعه، بل تكون علّة لوقوعه.

الثالث: أنّه قد يصير اللفظ بسبب كثره الاستعمال في المعنى المجازى مستغنياً عن القرينه، فيصير معناً حقيقياً تعينياً من دون أن يهجر معناه الحقيقى التعينى، فيصبح اللفظ مشتركاً بينهما.

ص: ٣٩٢

١- (١) راجع ص ١٢٧.

وأما الجبهه الثالثه - أعنى استعمال المشترك في القرآن - فقال بعضهم بامتناعه وإن كان ممكناً في لغة العرب، لأنه يستلزم التطويل بلا طائل مع الاتكالم على القرائن والإجمال في المقال لو لا الاتكالم عليها، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى.

وفيه أولاً: أن أدل دليل على إمكان استعمال المشترك في القرآن وقوعه في قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثاته قروء» (١) فإن القراء مشترك بين الطهر والحيض، وقوله تعالى: «فيها عين جارية» (٢) وقوله تعالى: «ولهم أعين لا يبصرون بها» (٣) وغيرها من الآيات.

وثانياً: أن الاتكالم على القرينه لا يستلزم التطويل إذا أتى بها لغرض آخر غير القرينته، على أنه يمنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه ممياً يتعلق به الغرض، وإلما لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه، قال الله تعالى: «منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» (٤)، وهل يكون المتشابه غير المجمل؟!

هذا تمام الكلام في الاشتراك.

ص: ٣٩٣

١- (١) البقره: ٢٢٨.

٢- (٢) الغاشيه: ١٢.

٣- (٣) الأعراف: ١٧٩.

٤- (٤) آل عمران: ٧.

فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

الأمر الثانى عشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد

إشاره

ولا يخفى أنّ النزاع يعمّ ما إذا كان المستعمل فيه معنيين حقيقيّين أو مجازيّين أو مختلفين.

وقبل البحث ينبغى تقديم أمرين لتحرير محلّ النزاع:

الأول: أنّ البحث إنّما هو فيما إذا اريد كلّ من المعنيين أو المعانى من اللفظ على سبيل الانفراد والاستقلال كما إذا لم يستعمل إلّافيه، لا فيما إذا اريد منه الجامع بين المعنيين أو عنوان أحد المعنيين أو اريد أحدهما بالأصالة والآخر بالتّبع.

الثانى: أنّ ظاهر كلام القدماء كصاحبى المعالم والقوانين أنّ النزاع فى جواز الاستعمال بمعنى ترخيص الواضع له بعد الفراغ عن إمكانه، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله ومن تبعه، حيث جعلوا النزاع فى إمكانه الوقوعى.

فلا بدّ لنا من البحث فى مقامين:

ص: ٣٩٥

المقام الأول: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

نظريه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ذهب صاحب الكفايه رحمه الله إلى الامتناع، واستدلّ عليه بأنّ حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسرى إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلّا المعنى واحد، ضروره أنّ لحاظه هكذا في إرادته معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادته الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين إلّا أن يكون اللا حظ أحول العينين (1)، إنتهى.

نقد نظريه صاحب الكفايه رحمه الله

أقول: في الاستدلال بهذه العبارة ثلاثه احتمالات:

١ - أن يكون المعول عليه في الاستدلال كون حقيقه الاستعمال جعل اللفظ

ص: ٣٩٧

١- (١) كفايه الأصول: ٥٣.

فانياً في المعنى، فإنه إذا صار فانياً في أحد المعنيين لم يبق لفظ لكي يفنى في المعنى الثاني، فكيف يمكن الاستعمال في المعنيين والفناء في الاثنين؟!

وفيه أولاً: منع كون حقيقه الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى، بل حقيقته صرف جعله علامه له، ويؤيده استخدام الفصحاء والبلغاء الألفاظ الجميله لتفهيم مقاصدهم، مع أنها لو كانت فانيه فيها لما كان لذلك وجه، فحقيقه استعمال اللفظ في المعنى جعله علامه له، ولا إشكال في إمكان جعل شيء واحد علامه لاثنين.

وثانياً: فناء الواحد في الاثنين دفعه من دون تقدم وتأخر بينهما كما في المقام لا يمتنع، بل الممتنع ما إذا صار اللفظ فانياً أولاً في أحدهما حيث لا يبقى لفظ حتى يمكن فئانه في المعنى المتأخر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن البحث إنما هو فيما إذا استعمل اللفظ في عرض واحد في المعنيين من دون أن يكون تقدم وتأخر في البين.

٢ - أن يكون المعول عليه تبعيه اللحاظ في جانب اللفظ، فإن المعنى ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، واللفظ باللحاظ التبعي، فإذا تعدد المعنى كان اللحاظ الاستقلالي متعدداً لا محاله مع أنه لا يمكن تعدد اللحاظ التبعي، لعدم تعدد اللفظ (١).

وفيه: أن لحاظ المتكلم للفظ وإن كان يتبع لحاظ المعنى، إلا أنه لا ضير في وحده اللحاظ في جانب اللفظ وتعدده في جانب المعنى، فإنه لا يستلزم إلا كون الواحد تابعاً للمتعدد، ولا برهان على امتناعه.

ص: ٣٩٨

١- (١) هذا الاحتمال أقرب بكلام المحقق الخراساني من الاحتمال الأول الذي كان أساسه كون حقيقه الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى. منه مدّ ظله.

هذا بالنسبة إلى المتكلم، وأمّا المخاطب فالأمر بالنسبة إليه بالعكس، فإنّه يتصوّر اللفظ أولاً، ثمّ ينتقل منه إلى المعنى، لعدم ارتباطه بالمعنى إلّا من طريق اللفظ وسماعه، فاللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى المخاطب متعلّق باللفظ والتبعي بالمعنى، ولا ضير فيه أيضاً، إذ لا دليل على استحاله كون المتعدّد تابعاً للواحد.

٣ - أن يكون المعوّل عليه نفس اللحاظ لا تبعيته، فإن كان اللحاظ في ناحيه المعنى واحداً فلا بدّ من كونه في ناحيه اللفظ أيضاً واحداً، وإن كان في ناحيه المعنى متعدّداً ففي ناحيه اللفظ أيضاً كان متعدّداً.

فالملاك في وحده لحاظ اللفظ وتعدّده هو وحده المعنى وتعدّده (١).

وفيه: أنّ المتكلم إذا قال: «رأيت عيناً» وأراد به العين الباكيه، ثمّ قال ثانياً:

«رأيت عيناً» وأراد به نفس المعنى السابق فلا محاله كان لحاظ اللفظ متعدّداً مع كون المعنى واحداً.

فالملاك في تعدّد لحاظ اللفظ ووحدته تعدّد الاستعمال ووحدته، لا تعدّد المعنى ووحدته، فيمكن أن يكون المعنى متعدّداً ولحاظ اللفظ واحداً أو بالعكس.

ولا يخفى أنّ جوابنا على الاحتمالين الأخيرين مبني على منع الصغرى (٢)، توضيح ذلك: أنّ الاستدلال على الاحتمال الثاني عبارته عن أنّ تبعيته لحاظ اللفظ يوجب تعدّده إذا تعدّد اللحاظ في جانب المعنى، وتعدّد اللحاظ المتعلّق بلفظ واحد ممتنع، وعلى الاحتمال الأخير عبارته عن أنّ لحاظ اللفظ لا بدّ من

ص: ٣٩٩

١- (١) ذكرنا هذا الاحتمال لتكميل الفائدة وإلّا فهو بعيد عن مراد صاحب الكفايه رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وأمّا الاحتمال الأول فقد عرفت منعه بالنسبه إلى كلتا المقدمتين. م ح - ي.

أن يكون مساوياً للحاظ المعنى عدداً، فلا بدّ من تعدّد لحاظ اللفظ في المقام حيث إنّ المعنى ولحاظه يكون متعدّداً، ولا يمكن تعلّق لحاظين أو أكثر بلفظ واحد.

ونحن اخترنا في كلا الاحتمالين منع الصغرى، إذ الكبرى أعنى استحاله تعلّق لحاظين بلفظ واحد لا تقبل المنع، فإنّ لحاظ الشيء عبارة عن تصوّره وحضوره في الذهن، ولا يمكن حضور شيء واحد في الذهن مرّتين في زمان واحد، كما لا يمكن تعلّق علمين بشيء واحد كذلك كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ ما استدللّ المحقّق الخراساني رحمه الله على استحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد باطل بجميع احتمالاته الثلاثة.

رأى المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

واستدلّ المحقّق النائيني رحمه الله على الاستحاله بأنّ استعمال اللفظ في المعنيين بنحو الاستقلال يستلزم تعلّق اللحاظ الاستقلالي بكلّ واحد منهما في آن واحد ورتبه واحده كما لو لم يستعمل اللفظ إلأفيه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع على أن تجمع بين لحاظين مستقلّين كذلك، ولا ريب في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى يستلزم ذلك، والمستلزم للمحال محال (1).

نقد نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله

وفيه: أنّ للأموار الماديّه ضيقاً يمنع من تحقّق أمرين فيها، كما لا- يكون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد في آن واحد، بخلاف النفس، فإنّها جوهر مجرّد، لها صفحه واسعه، تقتدر على الجمع بين لحاظين مستقلّين وعلى إحضار

ص: ٤٠٠

أمرين مختلفين في صفحاتها في آنٍ واحد، ويدلنا على ذلك قضاؤه الوجدان بملاحظه امور:

١ - أنّ النفس تقدر على رؤيه شخصين أو سماع صوتين في آنٍ واحد، وعلى الرؤيه والسمع أو اللمس والشّم كذلك.

٢ - أنّ الموضوع في القضايا الحملية وإن كان متقدماً على المحمول بحسب اللفظ، إلّا أنّهما حاضران عند النفس معاً في آنٍ واحد، لأنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد والهوهويه.

٣ - وإن أبيت عن ذلك كلّ فلا-ريب في أنّك إذا قلت: «السواد والبياض متضادان» كان السواد والبياض كلاهما حاضرين في نفسك في لحظه تلفّظك بكلمه «متضادان» لعدم إمكان انفكاكهما عن النفس في هذه اللحظه كما لا يخفى.

إقامه برهان آخر على الامتناع ونقده

واستدلّ (١) بعضهم على الاستحاله بأنّ اللفظ وجود تنزيلي لطبيعي المعنى ويمتنع اجتماع وجودين في لباس وجود واحد.

وبعباره اخرى لنا امور ثلاثه: وجود حقيقي للمعنى، ووجود حقيقي للفظ، ووجود تنزيلي للمعنى، فإنّنا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان المراد بالموضوع معنى كلمه «زيد» لا لفظها، وإذا قلنا: «زيد لفظ» كان المراد من الموضوع لفظ هذه الكلمه لا معناها، والحمل في كليهما شائع صناعى، لكون الموضوع في الأوّل

ص: ٤٠١

١- (١) إنّ هذا المستدلّ قائل بأنّ لكلّ شىء وجودات أربع: ١- حقيقى خارجى، ٢- ذهنى، ٣- لفظى، ٤- كتبى، ولبعض الأشياء وجود خامس، وهو الوجود الإنشائى، كالطلب، فإنّ مفاد هيئه «افعل» وجوده الإنشائى. منه مدّ ظله.

وهو زيد الموجود في الخارج مصداقاً من مصاديق مفهوم الإنسان حقيقةً، وفي الثاني وهو لفظ زيد مصداقاً من مصاديق مفهوم اللفظ كذلك، وكلما تلفظنا بلفظ زيد سواء كان في هذين المثالين أو غيرهما كان اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، فعلى هذا لفظ «زيد» يكون وجوداً حقيقياً لمفهوم «اللفظ» ووجوداً تنزلياً لمعناه وهو زيد الموجود في الخارج، وكما يمتنع تعدد وجوده الحقيقي بوجود واحد، يمتنع أيضاً تعدد وجوده التنزيلي كذلك (١).

وفيه أولاً: أنّ دعوى كون اللفظ من أنحاء وجود المعنى مجازفه، بل لا يمكن ذلك، فإنّ اللفظ صوت، وهو من مقوله الكيف، والمعنى من مقوله الجوهر مثلاً، ويستحيل اجتماعهما، لتباين المقولات بتمام الذوات.

نعم، لا بأس به لو اريد مجرّد الذوق والمسامحه والتخيل.

وثانياً: أنّ الممتنع إنّما هو اجتماع وجودين حقيقيين، لا- تنزليين، كيف وقد اجتمع في قولك: «زيد لفظ» وجودان: أحدهما حقيقي والآخر تنزيلي، فإنّ لفظ «زيد» وجود حقيقي لمفهوم «لفظ» وتنزيلي لمعناه بناءً على ما ذهب إليه المستدلّ من كون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، ولو كان اجتماع وجودين تنزليين مستحيلاً لاستحال اجتماع الحقيقي والتنزيلي بطريق أولى، لكونه

ص: ٤٠٢

١- (١) إنّنا لله وإنا إليه راجعون، بعد ما وصل شيخنا العلامة الأستاذ الأعظم «مدّ ظلّه» إلى هذا الموضوع من محاضراته الشريفه، ابتليت الأمة الإسلاميه بالمصيبه العظمى التي أحرقت القلوب وأوجعت الصدور وكسرت الظهر، أعنى ارتحال الفقيه المجاهد الذي كان صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، قائد الثورة الإسلاميه ووليّ أمر الأمم، الإمام الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط، الدائن بدين الحقّ، الحابس نفسه على ذات الله، آيه الله العظمى الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني أعلى الله مقامه وحشره مع الأنبياء والمرسلين والشهداء والصدّيقين. اللهم اجعله نفساً مطمئنّة راجعاً إليك، راضية مرضية، داخله في جنّتك، ووقفنا لتأسّي به في تحصيل العلم والعمل، والجهاد في سبيلك، بحقّ محمّد وآله الطاهرين، آمين. وكان وقوع هذه الحادثة الهائلة ليله الأحد ١٤/٣/١٣٦٨ هـ. ش، ٢٩ شوال ١٤٠٩ هـ. ق. م ح - ي.

أقرب إلى اجتماع الحقيقتين حيث إنَّ أحد طرفيه حقيقى.

إن قلت: لا ضير فى اجتماع وجودين فى قولنا: «زيد لفظ» لأنَّ بينهما بوناً بعيداً، إذ أحدهما مربوط بمفهوم «لفظ» والآخر بالمعنى كما ذكرتم.

قلت: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى أيضاً كذلك، فإنَّنا إذا قلنا: «رأيت عيناً» وأردنا بها معنيين كان أحدهما العين الباكية مثلاً والآخر العين الجارية.

والحاصل: أنَّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ممكن عقلاً.

ص: ٤٠٣

ذهب المحقق القمي رحمه الله في القوانين إلى عدم الجواز، لأنّ اللفظ وضع للمعنى حال الانفراد^(١)، ولا بدّ عند الاستعمال من مراعاة حال الوضع^(٢).

ويرد عليه أولاً: أنّه لا دليل على لزوم رعايه حال الوضع عند الاستعمال، ولو وجب رعايه حال الوضع لكانت خصوصياته الزمانيه والمكانيه وغيرها أيضاً كذلك، مع أنّ مراعاتها غير لازمه على المستعملين قطعاً.

وثانياً: أنّ الوضع للمعنى حال الانفراد لا يعمّ جميع موارد المشترك، فإنّ منها ما نعبر عنه بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ^(٣)، إذ لا-ريب في كون اللفظ مشتركاً لفظياً بين الخصوصيات، ومع ذلك لم يلاحظ الواضع كلّاً منها منفرداً، بل لاحظها بوجهها وعنوانها الكلّي.

ص: ٤٠٥

١- (١) هذا غير ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كون الموضوع له كلّ واحد من المعاني مقيداً بقيد الواحد، فإنّ المحقق القمي لا-يقول بذلك، بل يقول بكون الموضوع له كلّاً منها مجرداً من قيد الواحد، لكنّ الواضع لاحظته حين الوضع منفرداً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) قوانين الأصول ١: ٦٧.

٣- (٣) هذا على مذهب القوم، وإلّا قال الأستاذ «مدّ ظلّه» في مبحث أقسام الوضع باستحاله هذا القسم. م ح - ي.

فالحاصل: أنه لا مانع عقلاً ولا وضعاً من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

بل هو واقع في كلمات الأدباء والشعراء، ولا يمكن تخطئتهم في ذلك.

ص: ٤٠٦

كيفيه استعمال المشترك في أكثر من معنى

ثم بعد إثبات إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد عقلاً وعدم منع الواضع عنه أيضاً يقع البحث في أنّ استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى هل هو بنحو الحقيقه أو المجاز؟

رأى صاحب المعالم رحمه الله في المقام

ثالث الأقوال ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من كونه مجازاً في المفرد وحقيقه في التشبيه والجمع.

واستدل على الأول بأن ما وضع له اللفظ المشترك إنما هو كلّ من المعاني مع قيد الوحده، فكان استعماله في أكثر من واحد منها موجباً لإلغاء قيد الوحده واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكّل وإرادته الجزء (1).

نقد نظريه صاحب المعالم في المفرد

وفيه أولاً: منع اعتبار قيد الوحده في الموضوع له، إذ لا دليل عليه، فإنّ معاجم اللغه التي هي الطريق الوحيد لمعرفة مثل هذا خاليه عنه، فالظاهر

ص: ٤٠٧

وضع اللفظ لذات المعنى خالياً من أى قيد وإن كان الواضع واحداً فضلاً عما إذا كان متعدداً.

وثانياً: أنّ الذى يوجب التجوّز إنّما هو استعمال اللفظ الموضوع للكّل فى الجزء إذا كان للكّل تركّب خارجى، كإطلاق الأصابع وإرادته الأنامل، ولا يبعد شموله للمركّبات العقليّة الملحوظة من قبل الواضع، كإطلاق الإنسان وإرادته الحيوان أو الناطق.

وأما المقيّد - وهو الذى يكون القيد خارجاً عنه والتقيّد داخلياً، ولا يكون فيه التركّب من ذات المقيّد والتقيّد إلّا بتعمّل من العقل من دون ملاحظته من قبل الواضع - فإطلاق لفظه وإرادته ذاته مع قطع النظر عن القيد لا يستلزم التجوّز، فإنّ ظاهر كلام البيانيين اختصاص التجوّز بالقسمين الأوّلين لو لم نقل باختصاصه بالأوّل، وهو التركّب الخارجى فقط.

نقد ما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله على صاحب المعالم

وأورد عليه صاحب الكفايه رحمه الله بوجه آخر، وهو أنّ قيد الوحده لو كان معتبراً فى الموضوع له لما جاز الاستعمال فى الأكثر أصلاً، لأنّ الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحده، بل يباينه مباينه الشىء بشرط شىء والشىء بشرط لا، كما لا يخفى (١).

ولكنّه غير وارد على صاحب المعالم رحمه الله، لأنّه من قبيل خلط المفهوم بالمصداق، فإنّ البحث ليس فى مفهوم الأكثر، بل فى مصداقه، وبعبارة اخرى ليس البحث فى استعمال اللفظ فى المجموع، بل فيما إذا استعمل فى أكثر من معنى

ص: ٤٠٨

واحد على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلفيه (١) كما صرح به في الكفايه.

كلام صاحب المعالم فى التثنيه والجمع

واستدل صاحب المعالم رحمه الله على كون الاستعمال حقيقه فى التثنيه والجمع بأنهما فى قوه تكرير المفرد بالعطف، والظاهر اعتبار الاتفاق فى اللفظ دون المعنى فى المفردات، ألا ترى أنه يقال: زيدان وزيدون وما أشبه هذا مع كون المعنى فى الآحاد مختلفاً، وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد، وحيثُ فكما أنه يجوز إرادته المعانى المتعدده من الألفاظ المفردة المتحده المتعاطفه على أن يكون كل واحد منها مستعملاً فى معنى بطريق الحقيقه، فكذا ما هو فى قوته (٢)، إنتهى كلامه.

نقد كلام صاحب المعالم من قبل المحقق الخراسانى رحمه الله

وأورد عليه صاحب الكفايه بأن التثنيه والجمع وإن كانا بمنزله التكرار فى اللفظ إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كثر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: «جئني بعينين» أريد فردان من العين الجاربه، لا العين الجاربه والعين الباكه، والتثنيه والجمع فى الأعلام إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها (٣).

مع أنه لو قيل بعدم التأويل وكفايه الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقه

ص: ٤٠٩

١- (١) هذا نظير العام الاستغراقى، والأول نظير العام المجموعى. م ح - ى.

٢- (٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٤٠.

٣- (٣) «به» صحيح ظاهراً. م ح - ى.

بحيث جاز إرادته عين جاريه وعين باكيه من تشبيه العين حقيقه لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن هيتها (1) إنما تدل على إرادته المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادته المتعدد من معانيه استعمالاً لهما في معنى واحد كما إذا استعمالاً وأريد المتعدد عن معنى واحد منهما (2) كما لا يخفى.

نعم، لو أريد مثلاً من عينين فردان من الجاريه وفردان من الباكيه كان من استعمال العينين في المعنيين، إلّا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى في ذلك أصلاً، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضاً، ضروره أنّ التشبيه عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحده، والفرق بينها وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعه وهى موضوعه لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى (3)، إنتهى كلامه.

توضيح: لا يخفى عليك أنّ الإشكال الثانى (4) يختصّ بالتشبيه، حيث إنّها لا تدلّ إلّا على إثنين، فإذا استعملت في أربع كان من قبيل استعمالها في أكثر من معناها، بخلاف الجمع، فإنّه لا يوقف على عدد خاصّ حتّى يقال: استعماله في أكثر من ذلك العدد كان استعمالاً في أكثر من معنى واحد، فلا يعقل استعمال الجمع في الأكثر أصلاً، فالإشكال الثانى يختصّ بالتشبيه كما هو ظاهر كلامه حيث مثل بها وتمركز بحثه فيها من قوله: «نعم» إلى آخر الإشكال.

ص: ٤١٠

١- (١) «هيتها» صحيح ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) «منها» صحيح ظاهراً. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٥٤.

٤- (٤) وهو قوله: «مع أنّه لو قيل بعدم التأويل» إلخ. م ح - ي.

ويمكن المناقشه فيما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله أخيراً بأنه لو اريد من تشنيه العين مثلاً فردان من الجارويه وفردان من الباكيه لم يكن من قبيل استعمالها فى المعنيين، بل من قبيل استعمال المفرد فيهما، فإنّ علامه التشنيه وهى الألف أو الياء مع النون إنّما تدلّ على إثنين ممّا اريد من مفردها، ففى الفرد المذكور اريد من العين، العين الباكيه والعين الجارويه، وعلامه التشنيه الملحقه بها لا تدلّ إلّا على تضاعف ما اريد من المفرد، وهذا أصل معنى التشنيه لا أكثر منه (١).

وبه قد انقذح فساد ما ذهب إليه صاحب المعالم رحمه الله من جواز استعمال التشنيه والجمع فى الأكثر حقيقه، فإنّه لا يتصوّر استعمالهما فيه أصلاً.

وأما المفرد فاستعماله فى أكثر من معنى قابل للتصوّر، وهو ممكن عقلاً جائز من قبل الواضع، ويكون بنحو الحقيقه لا المجاز كما تقدّم.

ص: ٤١١

١- (١) ولاحظ لتوضيح ذلك قوله تعالى: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» الحجرات: ٩. فإنّ هيئه التشنيه فى كلمه «طائفتان» لا تدلّ على الكثره، بل الدالّ عليها إنّما هو مادّتها، أعنى «طائفه»، فالتشنيه لا تدلّ إلّا على تضاعف ما دلّ عليه المادّه، سواء كانت شيئاً واحداً كرجل ورجلين، أو شيئين كعين وعينين إذا اريد من المفرد العين الباكيه والعين الجارويه، أو جماعه، كطائفه وطائفتين. منه مدّ ظلّه.

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله بعد ما منع عقلاً عن جواز الاستعمال في المعنيين قال:

وهم ودفع: لعلك تتوهم أنَّ الأخبار الدالَّة على أنَّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدلُّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه، ولكنتك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أنَّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها(١)، إنتهى.

البحث حول ما أفاده صاحب الكفايه في معنى بطون القرآن

وردَّ جوابه الأوَّل بعض الأعلام في المحاضرات بوجهين، حيث قال:

ويردّه: أنه لو كان المراد من البطون ما ذكره قدس سره، أوَّلاً لم يكن ذلك موجِباً لعظمه القرآن على غيره ولفضيلته على سائر المحاورات، لإمكان أن يراد

ص: ٤١٣

المعاني بأنفسها حال التكلم بالألفاظ في غير المحاورات القرآنية، بل يمكن إرادتها كذلك حال التكلم بالألفاظ المهملة فضلاً عن الألفاظ الموضوعه، فمن هذه الجهة لا- فرق بين الكتاب وغيره، بل لا فرق بين اللفظ المهمل والموضوع، فالكل سواء، ولا فضل لأحدهما على الآخر.

على أن لازم ذلك أن لا- تكون البطون بطوناً للقرآن ومعاني له، بل كانت شيئاً أجنبياً عنه، غايه الأمر أنها اريدت حال التكلم بألفاظه.

وكلا- الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتمله على البطون، فهي كما نطقت بإثبات الفضيله والعظمه للقرآن على غيره من جهه اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافه تلك البطون إليه وأنها معانٍ للقرآن، لا أنها شيء أجنبي عنه:

منها: «ما في القرآن آيه إلالها ظاهر: ظهر: وبطن(١)... إلى آخره».

ومنها: «وإذا التبت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع.. إلى أن قال: وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق(٢) وباطنه عميق، وله تخوم(٣) وعلى تخومه تخوم، لا تحصي عجائبه ولا تبلى غرائبه(٤)».

وما شاكلهما من الروايات الكثيره.

ص: ٤١٤

١- (١) بحار الأنوار ٩٤:٨٩، الحديث ٤٧ من باب أن للقرآن ظهراً وبطناً، نقلاً عن تفسير العياشي، والميزان في تفسير القرآن ٧٢:٣ في البحث الروائي المذكور في ذيل الآيه ٧ من سوره آل عمران نقلاً أيضاً عن تفسير العياشي. والحديث المذكور في الكتابين المذكورين هكذا: «ما في القرآن آيه إلالها ظهر وبطن» من دون كلمه «ظاهر». م ح - ي.

٢- (٢) الأنيق: الحسن المعجب. م ح - ي.

٣- (٣) التَّخْمُ والتَّخْمُ ج: تخوم: الحد، منتهى الشيء. م ح - ي.

٤- (٤) الكافي ٥٩٩:٢ قطعه من الحديث ٢ من كتاب فضل القرآن.

وتلقى جوابه الثاني بالقبول، بل ذكر لتأييده روايات دالّة على أنّ القرآن حيّ لا يموت، يجرى على آخرنا كما يجرى على أولنا، وأنه لا- ينحصر بمورد النزول، وأنّ قصص الكتاب وإن كانت في الظاهر حكايات وقصصاً إلاّ أنّها في الباطن دروس وعبر للناس (١). إلى غير ذلك.

أقول: ما ذكر من الوجهين ردّاً على جوابه الأول صحيح متين، ولكن ما ذكر لتأييد الجواب الثاني من الروايات فلم نعرف كيفيه تأييدها له، وإن لم يخطر ببالي مناقشه في أصل الجواب.

ويمكن أن يجاب عن التوهّم بوجه آخر أيضاً، فإنّ القرآن ذو وجوه واحتمالات اختار كلّاً منها واحد من المفسّرين كما يعلم من كتب التفاسير سيّما مجمع البيان، فيمكن أن يراد من البطون تلك الوجوه لا المعاني.

ويؤيّد ذلك ما ورد من أمر على عليه السلام سلمان بالاحتجاج على الخصم بالسنة لا بالقرآن، لكونه ذا وجوه لا يمكن معها إلجاء الخصم على قبول الحقّ (٢).

ص: ٤١٥

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٣٩.

٢- (٢) ما وجدت حديثاً بهذا المضمون مرتبطاً بسلمان رضى الله عنه. نعم، في نهج البلاغه - ص ٤٦٥ من نسخه صبحى الصالح، الكتاب ٧٧ -: ومن وصيته له عليه السلام لعبد الله بن عباس، لما بعثه للاحتجاج على الخوارج: «لا تخصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة، فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً». م ح - ٥.

الأمر الثالث عشر فى المشتقّ

إشاره

اختلفوا فى أنّ المشتقّ حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدء فى الحال (1) أو فيما يعمّه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به فى الاستقبال.

وقبل الخوض فى المسأله وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغى تقديم امور:

الأول: فى كون المسأله لغويّه أو عقليّه؟

الظاهر أنّها لغويّه، فيبحث فيها عن أنّ هيئه المشتقّ هل وضعت لخصوص ما تلبس بالمبدء حال النسبه أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه.

ولكن يظهر من موضعين من كلام المحقّق النائينى رحمه الله أنّها مسأله عقليّه:

١ - قوله: والسرّ فى اتّفاقهم على المجازيّه فى المستقبل والاختلاف فيما انقضى هو أنّ المشتقّ لمّا كان عنواناً متولّداً من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً فى حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان فى الأفعال - كما سيأتى -

ص: ٤١٧

١- (١) المراد به حال النسبه. منه مدّ ظلّه.

فضلاً عن المشتق، وقع الاختلاف بالنسبه إلى ما انقضى عنه المبدء، حيث إنه قد تولد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن أن يُقال فيما تولد عنوان المشتق: إن حدوث التولد في الجمله ولو فيما مضى يكفى في صدق العنوان على وجه الحقيقه ولو انقضى عنه المبدء، كما أنه يمكن أن يقال: إنه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقه بقاء التولد في الحال، ولا يكفى حدوثه مع انقضائه، هذا فيما إذا تولد عنوان المشتق في الجمله.

وأما فيما لم يتولد فلا مجال للنزاع في أنه على نحو الحقيقه، لعدم قيام العرض بمحلّه، فكيف يمكن أن يتوهم صدق العنوان على وجه الحقيقه، مع أنه لم يتحقق العنوان بعد، فلا بد أن يكون على نحو المجاز بعلاقه الأول والمشارفه(1)، إنتهى.

وهذا كما ترى ينادى بكون النزاع في أمر عقلي، حيث عمل الاتفاق على المجازيه في المستقبل والاختلاف فيما انقضى بأمر عقلي، وهو إمكان القول بكفايه قيام العرض بالمعروض فيما مضى في صدق العنوان حقيقه ولو انقضى عنه، وهذا لا يجرى فيما يتلبس في المستقبل.

ولكنه - مع مخالفته لما هو الحق من كون المسأله لغويه - باطل في نفسه أيضاً، فإنّ حكم العقل مبنّى على الدقه لا على المسامحات الرائجه عند العرف، فكيف يجد الفرق بين إسناد الضاربيّه اليوم إلى من كان ضارباً أمس وبين إسنادها كذلك إلى من يضرب غداً، فيتصور في الأول احتمال كون الاسناد حقيقه دون الثاني مع عدم قيام العرض بموضوعه حال النسبه في كليهما؟!

ص: ٤١٨

فالعقل لا- يجيز أن يقال: «زيد ضارب اليوم» فيما إذا لا يكون متلبساً بالضرب حال النسبه، سواء كان ضارباً أمس أو سيكون ضارباً غداً.

بل الاتفاق على المجازيه فى المستقبل والاختلاف فيما انقضى شاهد على كون النزاع فى أمر لغوى مربوط بالوضع والواقع والموضوع له، فإنّ الوضع أمر تعبدي يمكن أن يتحقق لخصوص ما تلبس بالمبدء فى الحال، ويمكن أن يتحقق للجامع بينه وبين ما انقضى، ولأى منهما وضع نحن متعبدون غير منكرين.

٢ - تعليه خروج العناوين الذاتيه التى يتقوم بها الذات كإنسانيه الإنسان وحجريه الحجر عن محلّ النزاع بأنّ حجريه الحجر وإنسانيه الإنسان وما شابه ذلك إنّما تكون بالصوره النوعيه لا بالماده، فلا يمكن القول بإطلاقهما على ما انقضى عنه الحجريه والإنسانيه(١).

وهذا أيضاً كما ترى ينادى بأعلى صوت بكون النزاع فى مسأله عقليه، حيث استدللّ على خروج هذه العناوين عن البحث بأمر فلسفى، وهو أنّها تدور مدار صورها النوعيه وجوداً وعدمًا.

ص: ٤١٩

إشاره

وهنا جهتان من البحث:

الأولى: جهه ارتباط العنوان بالذات

إنّ ما كان ارتباطه بالذات بواسطه عروض أمر خارج عنها عليها نحو «ضارب» فهو داخل فى محلّ النزاع، وأمّا العناوين المنتزعه عن الذات بلا واسطه أمر خارجى كالحجر والإنسان وما شابههما فلا بحث فى خروجها عنه.

إنّما النزاع فى سبب الخروج:

فعلّله المحقّق النائينى كما عرفت وبعض الأعلام بأنّ شيتيه الشىء بصورته النوعيه لا بمادّته، فإذا صار الإنسان مثلاً تراباً فما هو ملاك الإنسانيه وهو الصوره النوعيه قد انعدم وزال ووجدت حقيقه اخرى وصوره نوعيه ثانيه، وهى الصوره النوعيه التراييه، ومن الواضح أنّ الإنسان لا يصدق على التراب بوجه من الوجوه، لأنّ الذات غير باقيه وتنعدم بانعدام الصوره النوعيه، وهى الصوره الإنسانيه، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأنّ يقال:

إنّ الإطلاق عليها حقيقه أو مجاز.

وأما المادّه المشتركه المعبر عنها بالهولى وإن كانت باقيه، إلّا أنّها قوه

صرفه لإفاضه الصور عليها ولا تتّصف بالإنسانيه بحال من الأحوال(١).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني وبعض الأعلام.

وفيه أولاً: أنّه مخالف لما هو الحقّ من كون المسأله لغويّه، فلا يصحّ فيها إقامه البرهان الفلسفي، وثانياً: أنّه ينتقض بمثل الخلّ إذا صار خمراً، فإنّه لا يصدق عليه الخلّ بلا إشكال مع بقاء صورته النوعيه، فإنّ صيرورته خمراً من قبيل تبدّل حاله إلى حال آخر، لا من قبيل تبدّل فصله المقوم لحقيقته النوعيه.

على أنّ كون شيئيه الشىء بالصوره النوعيه قاعده عامّه للأعراض أيضاً، وهو يستلزم خروج مثل الأبيض أيضاً عن محلّ النزاع، لأنّ الجسم الذي كان أبيض ثمّ عرض عليه السواد لم يبق بياضه الذي كان مرتبطاً به، فكيف يمكن القول بإطلاق عنوان الأبيض عليه حقيقةً بعد ذهاب بياضه بصورته النوعيه؟!

فالحقّ أن يقال: علّه خروج العناوين الذاتيه عن محلّ النزاع إنّما هي اتّفاقهم على كونها موضوعه لما يتلبس بها بالفعل فقط لا للذات المتلبسه بها في زمان ما.

وأما العناوين المرتبطه بالذات بلحاظ اتّصافها بأمر خارج عنها فكلّها داخله في البحث، سواء كانت من الأمور الحقيقيه الوجوديه، كالأبيض، أو العدميه، كالأعمى(٢)، أو الاعتباريه، كالمالك والزوج والحزّ، أو الانتزاعيه، كالفوق والتحت.

ص: ٤٢٢

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٤٤، وفوائد الأصول ١ و ٢: ٨٣.

٢- (٢) فإنّه عارض على الذات بلحاظ اتّصافها بأمر عدمي، وهو «عدم البصر ممّن شأنه أن يكون ذا بصر». منه مدّ ظلّه.

بقى الكلام فيما يكون ذاتياً بالنسبة إلى بعض أفرادهِ وعرضياً بالنسبة إلى بعض آخر، كالموجود والعالم وسائر أوصاف الباري تعالى المتَّحدهِ مع الذات.

والظاهر دخولها في محلّ النزاع، إذ البحث إنّما هو في هيئهِ المشتقّ مع قطع النظر عن كونها قالباً لمادّه خاصّه، فإذا قلنا: «هيئهِ الفاعل والمفعول هل وضعت لخصوص المتلبس بالمبدء في الحال، أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه» يشمل لمثل الموجود والعالم، بل لمثل الناطق من العناوين الذاتيه التي تكون على وزن الفاعل أيضاً.

فعلى هذا ينحصر الخارج عن محلّ النزاع بالعناوين الذاتيه التي ليست على هيئهِ المشتقّات.

الثانيه: حيثيه أنواع المشتقّات

لا إشكال ولا خلاف في عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر المزيد فيها(1) لعدم اتّحادهما مع الذات وجريهما عليها، ولذا لا يكون قولنا: «زيد ضَرَبَ» قضيه حمليه، لعدم تحقّق الحمل والهوهويه فيه.

إنّما الخلاف في أنّ النزاع هل يعمّ جميع المشتقّات الأخرى من اسمى الفاعل والمفعول وصيغهِ المبالغهِ والصفهِ المشبههِ واسم الزمان والمكان والآله، أو يختصّ ببعضها؟

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله في المقام

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى عدم الشمول، وقال باختصاص النزاع باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبههِ وما يلحق بها من المصادر المستعمله

ص: ٤٢٣

١- (١) وأما المصادر المجرّده فسيأتي الكلام في كونها مشتقّه أو جامده. منه مدّ ظلّه.

بمعنى اسم الفاعل وصيغه النسبه كبغدادى.

واحتج على خروج غيرها بوجوه:

١ - تمثيل الأصوليين باسم الفاعل فى تضاعيف الاحتجاجات.

٢ - احتجاج بعضهم على الأعم بإطلاق اسم الفاعل دون إطلاق بقيه الأسماء (١).

وفيهما: أن التمثيل باسم الفاعل والاحتجاج بإطلاقه لا يوجبان اختصاص النزاع به، لأن اسم الفاعل أوضح مصاديق المشتق، وقد جرى ديدنهم على التمثيل والاحتجاج ببعض المصاديق الواضحه، فهو غير صالح لإثبات الاختصاص.

٣ - أن من اسم المفعول ما يطلق على الأعم، كقولك: هذا مقتول زيد، أو مصنوعه، أو مكتوبه، ومنه ما يطلق على خصوص المتلبس، نحو هذا مملوك زيد، أو مسكونه، أو مقدوره، ولم نقف فيه على ضابطه كليته، والمرجع فيه إلى العرف، واسم الزمان حقيقه فى الأعم، وكذلك اسم المكان، واسم الآله حقيقه فيما اعدّ لآلئيه أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، وصيغه المبالغه فيما كثر اتصافه بالمبدء عرفاً (٢).

وأجاب عنه صاحب الكفايه رحمه الله بوجهين:

الأول: قوله: ولعلّ منشأه (٣) توهم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتفق عليه الكلّ، وهو كما ترى (٤).

ص: ٤٢٤

١- (١) الفصول الغرويّه: ٦٠.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٥٩.

٣- (٣) أى منشأ قول صاحب الفصول بخروج الصفات الخمسه من النزاع. م ح - ى.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٥٧.

الثاني: قوله: واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأتيه والصناعه والملكه حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محلّ النزاع هاهنا كما لا يخفى (١).

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من شمول النزاع لجميع المشتقات النحويّه، سوى المصادر والأفعال.

نعم، في اسم الزمان خصوصيّه تقتضى خروجه عن محلّ البحث كما سيأتي.

جريان النزاع في بعض الجوامد

بل يجرى النزاع فيما ليس بمشتقّ نحوي مع وجود ملاك البحث فيه، وهو ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزاعاً عنها بملاحظه اتصافها بأمر خارج عنها، كصيغه النسبه، ومثل الزوج والزوجه والرقّ والحرّ.

ويشهد لجريان البحث في هذا النوع من الجوامد مضافاً إلى تحقّق ملاكه فيها ما نقله المحقّق الخراساني رحمه الله عن الإيضاح في باب الرضاع في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان أَرْضَعْتَا زوجته الصغيره، وهذا لفظه:

تحرم المرضعه الأولى والصغيره مع الدخول بالكبيرتين (٢)، وأما المرضعه

ص: ٤٢٥

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) قال شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه»: حكى سائر العلماء عن الإيضاح: «ياحدى الكبيرتين» ولا يخفى فساد كلا التعبيرين، إذ لا دخل للدخول بالمرضعه الثانيه في انتشار الحرمة أصلاً، نعم، يشترط الدخول بالمرضعه، الأولى في حرمة المرتضعه، لأنّ حرمتها عليه إمّا ناشئه عن صيرورتها بنته إذا كان اللبن له، أو ربيته إذا كان للزوج السابق، وعلى التقدير الأوّل تحقّق الدخول لا محاله، وعلى التقدير الثاني لا ريب في اشتراطه، لقوله تعالى - في سورة النساء، الآية ٢٣ -: «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» فقيد الربيبه المحرّمه بكونها من الزوجه المدخول بها، وأمّا إرضاع الكبيره الثانيه فلا دخل له في تحريم الصغيره عليه، لصيرورتها محرّمه عليه قبل ذلك، لأجل كونها بنتاً له أو ربيته بإرضاع الأولى إياها، فعلى هذا حقّ التعبير أن يقال: «مع الدخول بالكبيره الأولى»، إنتهى ما أفاده «مدّ ظلّه» في مجلس الدرر. أقول: عبّر بعضهم ب «الكبيرتين» كالمحقّق الخراساني والحائري رحمهما الله في الكفايه والدرر، وبعضهم ب «الكبيره الأولى» كالمحقّق العراقي رحمه الله في نهايه الأفكار، وأكثرهم ب «إحداهما» كما في تهذيب الإمام الخميني وفوائد النائيني وحقائق الحكيم ومحاضرات الخوئي وعن مسالك الشهيد. ولا يخفى أنّه لا يتعيّن في تحريم المرتضعه كون المرضعه الأولى مدخولاً بها، بل تحرم أيضاً مؤبداً إذا كانت الثانيه مدخولاً بها دون الأولى، فالدخول بإحدى الكبيرتين يكفي في صيروره الصغيره محرّمه عليه كما لا يخفى. نعم، ابتناء حرمة المرضعه الثانيه على النزاع في باب المشتقّ يتوقّف على كون الأولى مدخولاً بها، إلّا أن يقال: ارتضاع الصغيره من الزوجه التي لا تكون مدخولاً بها وإن لم يوجب حرمة المرتضعه، إلّا أنّه يوجب انفساخ عقدها، لأجل اجتماعها مع الأمّ، فتبتنى حرمة المرضعه الثانيه على النزاع في باب المشتقّ، سواء كانت الأولى مدخولاً بها أو لم تكن. م ح - ٥.

الآخـره فـفى تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته، لأنّه لا يشترط فى المشتقّ بقاء المشتقّ منه (١).

ضابطه: لا إشكال فى حرمة أمّ الزوجه والربيّه مؤبّداً، إلّا أنّه لا بدّ فى الأولى اجتماع عنوانى الأمّيّه والزوجيّه فى زمان واحد، فإنّ موضوع الحرمة فيها عنوان «أمّ الزوجه» كما يدلّ عليه قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» (٢). فإذا كانت له زوجة رضيعه ثمّ طلقها ثمّ أرضعتها زوجته الكبيره لا تحرم عليه المرضعه، لعدم اجتماع العنوانين إلّا على القول بكون المشتقّ حقيقة للأعمّ.

وهذا بخلاف الثانيه، فإنّ موضوع الحرمة فيها ليس عنوان بنت الزوجه، بل عنوان الربيّه الناشئه من الزوجه المدخول بها، كما يدلّ عليه قوله تعالى:

«وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» (٣) فالعنوان

ص: ٤٢٤

١- (١) كفايه الأصول: ٥٧.

٢- (٢) النساء: ٢٣.

٣- (٣) المصدر نفسه.

أخذ على نحو يصدق على بنت من كانت زوجته سابقاً، ولذا لا إشكال عندهم في حرمة بنت الزوجه المتولده بعد طلاقها من زوج آخر في باب النسب، سواء قلنا بكون المشتق حقيقه لخصوص المتلبس بالمبدء أو للأعم منه ومما انقضى عنه.

إذا عرفت هذه الضابطه فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى المسأله المحكيه عن الإيضاح، وإن كانت فقهيه، فنقول:

لا إشكال في حرمة الصغيره بارتضاعها من المرضعه الأولى، لصيرورتها إما بنته أو ربيته من الزوجه المدخول بها.

وعليه فابتناء الحكم في المرضعه الثانيه على الخلاف في مسأله المشتق أمر واضح، فإن حرمتها لو كانت لكانت لصيرورتها أم الزوجه، مع انقضاء الزوجيه عن الصغيره قبل ارتضاعها منها، فلم يجتمع أميه المرضعه وزوجيه المرتضعه في زمان إلا على القول بكون المشتق حقيقه للأعم.

وأما المرضعه الأولى فظاهر المشهور أنّ حرمتها لا تبتنى على مسأله المشتق، بل هي محرّمه حتى على القول باختصاص المشتق بالمتلبس بالمبدء.

وفيه إشكال، إذ حرمتها من جهه صدق أم الزوجه عليها، ولا يجتمع العنوانان (1) في آن واحد، إذ آخر زمان الرضاع المحرم ظرف لانقطاع الزوجيه عن الصغيره وحدوث بنتيتها وأميه الكبيره لها، فلم يتحقق عنوان أم الزوجه لها في زمان واحد، فحرمتها من جهه كونها أم من كانت زوجته، فلولا إجماع أو نص في المسأله لكانت حرمتها أيضاً مبتنيه على مسأله المشتق.

وأجاب عنه بعض (2) الأعاظم بأن الرضاع المحرم علّه لتحقق عنوان

ص: ٤٢٧

١- (١) وهما زوجيه الصغيره وأميه المرضعه لها. م ح - ي.

٢- (٢) هو آيه الله البروجردى رحمه الله. م ح - ي.

الأمومه والبنتيه، وعنوان البنتيه للزوجه المرضعه علّه لانتفاء عنوان الزوجيه عنها، فانتفاء عنوان الزوجيه عن المرضعه متأخر بحسب الرتبه عن عنوان البنتيه لها، ولا محاله إنها تكون زوجه فى رتبه تحقّق عنوان البنتيه، لاستحاله ارتفاع النقيضين، ففى تلك المرتبه تجتمع الزوجيه والبنتيه وكون المرضعه أمّ الزوجه(١).

وفيه: أنّ هذا أمر عقلى لا يدركه العرف إذا لم يتحقّق التقدّم والتأخّر الزماتيان كما فى المقام.

وأجاب صاحب الجواهر رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء فى الحرمة بصدق الأمّيه المقارنه لفسخ الزوجيه بصدق البنتيه، إذ الزمان وإن كان متّحداً بالنسبه إلى الثلاثه أعنى البنتيه والأمّيه وانفساخ الزوجيه، ضروره كونها معلولات لعلّه واحده، إلّا أنّ آخر زمان الزوجيه متّصل بأوّل زمان صدق الأمّيه، ولعلّ هذا كافٍ فى الاندراج تحت عنوان «أُمَّهَتْ نِسَاءَ لِكُمْ» وإن لم يتحقّق الاجتماع(٢).

وفيه - مضافاً إلى ما أوردناه على بعض الأعاضم(٣) - عدم تسليم كفايه هذا الاتّصال فى الاندراج، لأنّه لا يقتضى تقارن الأمّيه والزوجيه، فلا تكون المرضعه أمّ الزوجه الفعليه، بل أمّ من كانت زوجه كما هو واضح.

ص: ٤٢٨

١- (١) نهايه الأصول: ٧١.

٢- (٢) جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام ٣٢٩:٢٩.

٣- (٣) وهو خروج هذه الأمور العقلية عن حيظه فهم العرف. م ح - ى.

والحاصل: أنه لا إشكال في حرمه المرتضعه، وأما المرضعتان فحرمتهما مبنيّ على كون المشتقّ حقيقةً في الأعمّ.

نعم، ورد النصّ وانعقد الإجماع على حرمه المرضعه الأولى، فهي محرّمة لأجل ذلك، وإن كانت القاعده تقتضى ابتناء حرمتها أيضاً على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ.

ص: ٤٢٩

إشاره

أورد على إدراج مثل اسم الزمان فى محلّ النزاع، لانعدام الذات فى كإنقضاء المبدء، لأنّ الذات فى إنّما تكون هى الزمان، وهو مبنى على التقصّى والتصرّم، فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا- يمكن إدراجه فى محلّ النزاع، لأنّ كلّاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام.

وأجيب عن الإشكال بوجه:

منها: ما فى كفايه المحقق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد - كما فى المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فى تبارك وتعالى (1)، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ غايه الوضع هى التفهيم والتفهّم، فوضع اللفظ للمفهوم العامّ الذى أحد فرديه ممكن والآخر ممتنع من دون حاجه إليه كما فى المقام لغو.

وأما لفظ الجلاله فمضافاً إلى أنّ مقتضى التحقيق أنّه علم لذات البارى جلّ

ص: ٤٣١

شأنه، أنا وإن كنا نعتقد بوحدانيته تعالى، إلا أن كثيراً من الناس يعتقدون بتكثّر الآلهة، فوضع لفظ الجلاله لمفهوم عام وهو الذات المستجمعه لجميع الصفات الكماليه ليس بلغو، لتعلق الحاجه باستعماله فى ذلك المفهوم العام عند البحث عن التوحيد، وإن كان منحصرأ فى فرد واحد خارجأ بحسب اعتقادنا، فوقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله إنما هو لاحتمال رعايه الواضع حاجه الناس إلى استعماله فى المفهوم العام.

وأما الاستشهاد بكلمه «الواجب» فغريب من مثله، وذلك لأن «الواجب» بمعنى الثابت والضرورى، وله فردان: ضرورى الوجود، وضرورى العدم.

نعم، لفظ «واجب الوجود» لا يعم ضرورى العدم، إلا أنه لا وضع لهذا المركب سوى وضع جزئيه. على أن هذا أيضاً مفهوم عام، لشموله واجب الوجود بالذات، وبالغير، وبالقياس إلى الغير، والأول وإن انحصر بالله سبحانه، إلا أنه أجنبى عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرد، إذ لا وضع لهذا المركب مستقلاً عن أجزائه، فالانحصار فيه ناش عن تركبه من مفاهيم متعدده.

كلام الأستاذ البروجردى والخونى فى المقام

ومنها: ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى وبعض الأعلام وهو أن الألفاظ الداله على زمن صدور الفعل، كالمقتل والمضرب، ونحوهما لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً، حتى تكون مشتركاً لفظياً بين الزمان والمكان، بل وضعت هذه الألفاظ للدلاله على ظرف صدور الفعل زماناً كان أو مكاناً، فتكون مشتركاً معنوياً بينهما، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض

الأفراد من معانيها - وهو المكان - قازاً بالذات، وبالجملة: فليس الموضوع له في هذه الألفاظ أمراً سيّالاً، بل الموضوع له فيها طبيعه لها أفراد بعضها سيّال وبعضها غير سيّال (١).

وفيه: أنّ التحقيق يقتضى القول بكون هيئة اسم الزمان موضوعه لكلّ من الزمان والمكان بوضع على حده، فالاشتراك لفظي لا معنوي، بل لا يعقل بينهما جامع حقيقي مقولي، إذ المكان من مقوله الأين، والزمان من مقوله اخرى، فليس بينهما جامع مقولي، وأمّا الجامع العنواني الاسمي، مثل عنوان «الوعاء» أو «الظرف» فهو وإن كان متصوّراً، إلّا أنّه لا يكون موضوعاً له بنحو الوضع العامّ والموضوع له العامّ، لأنّه خلاف المتبادر من اسم الزمان والمكان، ضروره أنّه لا يفهم من «المفعل» مفهوم «الوعاء» و «الظرف» كما يشهد بذلك الوجدان، وأمّا بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ (٢) فمع أنّه مخالف لما عليه جميع المشتقات من عموم الوضع والموضوع له فيها، كان من قبيل المشترك اللفظي، فيرجع الإشكال.

ومنها (٣): أنّ كلمه «العاشوراء» مثلاً- وضعت لمعنى كلّى متكرر في كلّ سنه، وهو اليوم العاشر من المحرّم، وكان ذلك اليوم الذى وقع فيه قتل الحسين عليه السلام فرداً من أفراده، فإذا قلنا: «العاشوراء مقتل الحسين عليه السلام» فإن أردنا نفس اليوم الذى وقع فيه القتل كان من قبيل الاستعمال فى المتلبس بالمبدء، وإن أردنا غيره من مصاديق العاشوراء كان من قبيل الاستعمال فيما انقضى عنه التلبس، فالذات فى اسم الزمان معنى عامّ باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكيه وقد انقضى

ص: ٤٣٣

١- (١) نهايه الأصول: ٧٢، ومحاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٥٨.

٢- (٢) بعد الغمض عمّا تقدّم من استحاله هذا القسم من أقسام الوضع. منه مدّ ظله.

٣- (٣) هذا ما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله. م ح - ٥.

وفيه: أنّ كلمة «العاشوراء» وإن كان لها معنى عامّ، إلّا أنّ النزاع ليس فيها، بل في كلمة «مقتل الحسين عليه السلام» الذي هو أحد مصاديقها، لأنّه هو كان متلبساً بالمبدء، وهو تقضى وتصرّم، والفرد الآخر الذي فرض لها مخالف للأول في الوجود، فلا معنى لبقائه مع انقضاء المبدء، فإنّ إطلاق «مقتل الحسين عليه السلام» على غير اليوم الذي وقع فيه تلك الفاجعه العظمى بلحاظ كونهما من مصاديق «العاشوراء» إنّما هو نظير إطلاق الضارب على عمرو بعد انعدام زيد الذي هو كان متلبساً بالضاربيّه بلحاظ كونهما مصداقين للإنسان.

ومنها (٢): أنّ الزمان من أوله إلى آخر الأبد هو يّه متّصله باقيه بالوحده الوجوديّة، وعليه يكون الزمان بهويّته باقياً وإن انقضى عنه المبدء.

وفيه: أنّ هذا أمر فلسفيّ، والعرف الذي هو الملاك في مثل هذه المباحث يرى الزمان متصرّماً ومتقضىّياً، ويرى أول اليوم غير وسطه وآخره.

والحاصل: أنّه لا يمكن الذبّ عن الإشكال، فالنزاع لا يعتم أسماء الزمان.

ص: ٤٣٤

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٨٩.

٢- (٢) هذا ما يستفاد من كلام المحقّق العراقيّ في «نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٢٩» وآيه الله البروجردى في «نهاية الأصول: ٧٢». م ح - ي.

إشارة

وقع الكلام بين الأعلام في تعيين مادّة المشتقات، فقال الكوفيون: إنها الفعل (١)، وقال البصريون: إنها المصدر (٢).

وفي كليهما مناقشه، لأنّ المادّة المشتركة لا بدّ من أن تكون سائر في فروعها بتمام وجودها، أعنى حروفها وهيئتها ومعناها، ومن المعلوم أنّهما ليسا كذلك، إذ هيئتهما آبيه عن ورود هيئه اخرى عليهما، ومعنى كلّ منهما أيضاً لم يتحقّق في الآخر، ولا في سائر المشتقات.

نعم، لو كان معنى المصدر خصوص الحدث من دون النسبه (٣) كما في اسمه كان معناه موجوداً في سائر المشتقات، إلّا أنّ هيئته لم تكن موجوده فيها كما هو واضح.

رأى المحققين في مادّة المشتقات

والحقّ ما ذهب إليه المحققون من المتأخرين، من أنّ مادّة المشتقات عاربه عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع الجهات إلّا من ترتيب حروفها،

ص: ٤٣٥

-
- ١- (١) الظاهر أنّهم أرادوا أنّ فعل الماضي مادّة لسائر المشتقات. منه مدّ ظلّه.
 - ٢- (٢) قال السيوطي - في شرح قول ابن مالك: «وكونه أصلاً لهذين انتخب» - ما حاصله: كون المصدر أصلاً للفعل والوصف مذهب أكثر البصريين، وذهب الكوفيون إلى أنّ الفعل أصل. البهجه المرضيّه ١: ١٩٧. م ح - ي.
 - ٣- (٣) أي النسبه الفاعليّه أو المفعوليّه. منه مدّ ظلّه.

ووضعت بوضع مستقلّ لنفس الحدث فقط من دون النسبه، فمادّه «ضارب» مثلاً هي «ض، ر، ب» وهذه المادّه وضعت لما نعبّر عنه في الفارسيّه ب «كتك»، وهي بحروفها المرتبه ومعناها موجوده في جميع مشتقاتها، ولا هيئه لها حتى يستحيل ورود هيئه اخرى عليها، ألا- ترى أنا نفس قولنا: «ضَرَبَ، يَضْرِبُ، ضَارِبٌ» بالفارسيّه ب «كتك زد، كتك مي زند، كتك زنده» فمعنى المادّه وحروفها المرتبه متحقّقه في هذه المشتقات.

وقد اورد على هذا بوجه:

١ - أنّ المادّه - خاليه من كلّ هيئه - ليست بلفظ، فكيف يكون لها وضع مع أنّ الوضع عباره عن علقه بين اللفظ والمعنى!؟

وفيه: أنّ الغرض من وضع الموادّ ليس الإفاده الفعلية كي يستلزم فعلية إمكان التنطق بها، بل الموادّ موضوعه بالوضع التهيئي لأنّ تتلبس بهيئه موضوعه، فيتحقّق الإفاده والاستفاده، ومثلها لا يجب أن يكون من مقوله اللفظ الذي يتكلّم به.

٢ - المشهور بين أهل الأدب أنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبه، فما الفرق بينه وبين المادّه؟

والجواب عنه: أنّ اسم المصدر وضع لعين المعنى الذي وضعت له المادّه، إلّا أنّ وضعها تهيئي كما عرفت، ووضعه لأجل إمكان التنطق بالمادّه عند الحاجه إلى إفاده معناها.

٣ - أنّ لائزم ذلك هو دلالة المادّه على المعنى الذي وضعت له، وإن تحققت في ضمن هيئه غير موضوعه، مثل «ضَرَبَ» و «ضَرِبَ».

وفيه: أنّ وضع الموادّ تهيئي للازدواج مع الهيئات الموضوعه، وبذلك يحصل

لها ضيق ذاتى لا مجال معه لتوهم الدلالة فى ضمن المهملات.

٤ - أنّ القول باستقلال كلّ من المادّه والهيئه فى الوضع يستلزم دلالتهما على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضروره، إذ لا يفهم من كلمه «ضارب» مثلاً إلّا معنى واحد.

وفيه: - مضافاً إلى كونه وارداً على مذهب الكوفيين والبصريين أيضاً - أنّ دلالة المادّه على معناها مندكّه فى دلالة الهيئه، بحيث لا يفهم منها إلّا معنى مندكّ فى معنى الهيئه، وبالجملة: إنّ الواضع وإن لم يلاحظ أى هيئه فى مقام وضع الموادّ، وأى مادّه فى مقام وضع الهيئات، بل كلّ منهما مستقلّه فى مقام الوضع، إلّا أنّ المادّه لا تحضّل لها فى مقام الاستعمال إلّا بتحصّل هيئتها، وهى مرّكبه معها تركيباً اتّحادياً، ودلالاتها على المعنى أيضاً كذلك، فنسبه المادّه إلى الهيئه فى هذا المقام كنسبه الهيولى إلى الصوره فى الاتّحاد.

البحث حول دلالة الفعل على الزمان

(١)

ثمّ إنّّه قد اشتهر فى ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان، حتّى أخذوا الاقتران بها فى تعريفه، وهو خطأ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله.

برهان صاحب الكفايه لإثبات عدم دلالة الفعل على الزمان

واستدلّ عليه بعدم دلالة الأمر ولا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غايه الأمر نفس الإنشاء بهما فى الحال، كما هو الحال فى الإخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى.

ص: ٤٣٧

١- (١) اريد بها الدلالة التضمّنيه التى يكون فيها المدلول جزءاً لمعنى الدالّ، لا الالتزاميه التى يكون فيها خارجاً عنه لازماً له. منه مدّ ظلّه.

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلّا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجزّات.

نعم، لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة أخرى موجه للدلالة على وقوع النسبه في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات(1)، إنتهى كلامه.

توضيح: أراد رحمه الله تحقّق تلك الخصوصيّة في جميع موارد استعمال الماضي والمضارع، حتّى فيما إذا اسند إلى الزمان والمجزّات، إلّا أنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبه في الزمان إلّا إذا اسند إلى الزمانيات.

وهو رحمه الله لم يعيّن تلك الخصوصيّة، لكن يناسب أن تكون في الماضي «التحقّق» وفي المضارع «الترقّب» فيكون معنى قولنا: «مضى الزمان» و «علم الله» و «علم زيد» تحقّق مضى الزمان، وتحقّق علم الله، وتحقّق علم زيد، فالخصوصيّة موجوده في الجميع، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبه في الزمان الماضي إلّا في الأخير، وكذا إذا قلنا: «يمضى الزمان» و «يريد الله» و «يعلم زيد» يكون معناها يترقّب مضى الزمان وإرادته الله وعلم زيد، لكنّها لا توجب الدلالة على وقوع النسبه في الحال أو الاستقبال إلّا في الأخير.

تكميل: مادّه الفعل لا تدلّ على الزمان، وإلّا لكان سائر المشتقّات أيضاً دالّة عليه، وأمّا هيئته(2) فالتحقيق أنّها وضعت لمعنى حرفي، وهو ارتباط المبدء

ص: ٤٣٨

١- (١) كفايه الأصول: ٥٩.

٢- (٢) وهى المحور فى الأفعال، فإنّ فعلية الفعل بهيئته، كما أنّ شئيه الشىء بصورته فى الخارجيات. منه مدّ ظلّه.

بالفاعل، إذ كما أنّ «فى» مثلاً فى قولنا: «زيد فى الدار» تدلّ على الظرفية، وهى أمر حقيقى متعلّق بطرفيه، وهما «زيد» و «الدار» فكذلك إذا قلنا: «ضرب زيد» أو «يضرب زيد» تدلّ هيئه الفعل على الارتباط الصدورى بين الضرب وبين زيد، لكن يدلّ الماضى على تحقّق هذا الارتباط والمضارع على ترقّبه، فأين دلالة الهيئه على الزمان الذى هو معنى اسمى؟!

اشتراك هيئه الماضى بين الفعل المتعدّى واللازم

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «أعلى الله مقامه» من اشتراك هيئه الماضى (1) بين الفعل المتعدّى واللازم اشتراكاً لفظياً، إذ الارتباط فى الأوّل صدورى وفى الثانى حلولى، مثل «ضرب زيد» أى صدر الضرب منه، و «ابيضّ الجسم» أى حلّ البياض فيه، فهبيئه الماضى وضعت تارة للارتباط الصدورى وأخرى للارتباط الحلولى.

إن قلت: يمكن أن يقال بوضعها للجامع بينهما وهو نفس الارتباط.

قلت: لا، فإنّ الارتباط بدون قيد الصدور والحلول يعمّ الارتباط الوقوعى الذى فى الفعل المجهول أيضاً.

هل يشترك المضارع بين الحال والاستقبال أم لا؟

ثمّ إنّّه كثيراً ما يطلق الفعل المضارع ويراد به الحال، كما إذا سألك السائل عن أنّك هل تعلم حكم كذا؟ فأجبت بقولك: «نعم أعلمه» فإنّه لا إشكال فى

ص: ٤٣٩

١- (١) لا ينحصر كلام الإمام رحمه الله بالماضى، فإنّه بعد ذكر أنّ الزمان ليس جزءاً لمدلول الماضى والمضارع، بل من لوازم معناه، قال: نعم، لا بدّ من الالتزام بتعدّد الوضع فى المتعدّى واللازم، لأنّ قيام المبدء بالذات فى الأوّل بالصدور وفى الثانى بالحلول. تهذيب الأصول ١: ١٥٣. م ح - ى.

كون المضارع مستعملاً في السؤال والجواب في الحال.

بل ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أنه وضع للحال واستعماله في الاستقبال مجاز بمعونه القرينه كالسين وسوف، وما اشتهر من أنه بمعنى الحال والاستقبال من الاشتباهات، فإنّ ظهوره الأوّلى هو التلبس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا» (١) فإنّ الظاهر منه أنّهم حال نزول الآيه كانوا يقولون: لست مرسلًا (٢).

وفيه: أنّه كثيراً ما يستعمل في الاستقبال أيضاً من دون قرينه المجاز، واستعماله في الآيه في الحال لا يدلّ على كونه مجازاً في الاستقبال، إذ غايه ما يقتضيه أنّه حقيقه في الحال، وأمّا أنّه مجاز في الاستقبال فلا.

وقال المحقق الخراساني رحمه الله بكونه مشتركاً معنوياً بينهما، وظاهر كلامه اعتراف النحويين بذلك أيضاً، وجعل هذا مؤيداً لعدم دلالة الفعل على الزمان، فراجع تفصيل كلامه في الكفايه (٣).

وذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على ما في تقارير بحثه بقلم بعض الأجلّه إلى أنّه مشترك لفظي بينهما، إلّا أنّ الوضع بالنسبه إلى الاستقبال تعييني وبالنسبه إلى الحال تعييني، فالأوّل مقدّم على الثاني (٤).

ولا يبعد عندي أنّهما كانا في مرتبه واحده ليس بينهما تقدّم وتأخّر أصلاً، فوضع المضارع للارتباط الصدوري أو الحلولي الحالّي تارة والاستقبالي اخرى.

وكيف كان، فلا ثمره لهذا النزاع فلا نطيل الكلام فيه.

ص: ٤٤٠

١- (١) الرعد: ٤٣.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ١٠٢.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٥٩.

٤- (٤) تهذيب الأصول ١: ١٥٤.

إشاره

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنَّ اختلاف المشتقات في المبادئ - وكون المبدء في بعضها فعلياً كالضارب، وفي بعضها قوه واستعداداً كالثمر، وفي بعضها ملكه كالمجتهد، وفي بعضها حرفه كالتاجر، وفي بعضها صناعه كالنجار والصائغ - لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئه أصلاً(١).

نقد نظريه المحقق الخراساني رحمه الله في منشأ اختلاف المشتقات

وفيه: أنه لو كان اختلافها مستنداً إلى مباديها من دون أن يرتبط بالهيئه أصلاً لكانت التجاره في قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»(٢) بمعنى حرفه التجاره، مع أن المراد بها هو التجاره الفعلية بلا إشكال، وأيضاً إذا ندرت ترك الخياطه مثلاً، فلا ريب في تحقّق الحنث بخياطه واحده، وإن لم تصر حرفه أو صنعه لك، وأيضاً لو كان القوه والشأتيه داخله في معنى الإثمار لكان إضافه لفظ الشأتيه إليه في قولنا:

«الشجره المثمره هي التي لها شأتيه الإثمار» لغواً زائداً، بل محلاً بالمعنى.

ص: ٤٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٤٢.

٢- (٢) النساء: ٢٩.

نعم، لا-ريب في أنّ الاجتهاد يكون بمعنى ملكه الاستنباط، إلّا أنّ هذه معناه الاصطلاحى عند الفقهاء، وأمّا بحسب اللغه فهو بمعنى الجدّ والجهد الفعلى، والنزاع إنّما هو فى معنى المشتقّ لغه لا اصطلاحاً.

وبالجملة: لا-فرق فى مبادئ هذه المشتقات المختلفه فى كونها متّخذة بنحو الفعلية، فلا يرتبط اختلافها بالموادّ، ويؤيّدّه ظهور الماضى والمضارع فى الفعلية فى مثل «أتجر» و «يتجر» لا فى الحرفه، مع اشتمالهما على مادّه لفظ «التاجر».

فماذا نقول فى المقام، سيّما فى مثل «الضارب» و «التاجر» اللّذين كلاهما على هيئته الفاعل، فلا يمكن القول باتّخاذ الأوّل بنحو الفعلية والثانى بنحو الحرفه، إذ لا تعدّد فى هيئتهما.

نقد احتمال تعدّد الوضع فى المشتقات

واحتمال تعدّد الأوضاع بأن يقال: هيئته الفاعل وضعت تارة لمن اشتغل بالمادّه بالفعل، وأخرى لمن اتّخذها حرفه له وإن لم يشتغل بها فعلاً، بعيد لا نلتزم به كما قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

ثمّ إنّ رحمة الله قال: إنّ ما يدلّ على الصنعه والحرفه قد استعمل فى تلك المعانى أوّلاً بنحو المجاز حتّى صارت حقيقة، إمّا باستعمال الموادّ فى الصنعه والحرفه، أو استعمال مجموع المادّه والهيئته مجازاً، باعتبار أنّ المشتقات كأنّها كلمه واحده مادّه وهيئته كسائر العناوين البسيطة، ولكن هذا أيضاً لا يخلو من بُعد (1)، إنتهى كلامه.

أقول: وأبعد منه جريان هذا الاحتمال فى اسمى الآله والمكان، كالمفتاح

ص: ٤٤٢

والمسجد، ضروره صدق هذين العنوانين على آله الفتح ومحلّ عباده المسلمين حقيقه قبل تحقّق الفتح والسجود فيهما، فلا يمكن القول بتحقّق الوضع التعيّن فيهما.

تناقض كلام المحقّق الخوئي

«مدّ ظلّه»

في منشأ اختلاف المشتقات

والعجب من بعض الأعلام «مدّ ظلّه» حيث ذهب في صدر كلامه إلى كون اختلاف المشتقات كلّها مربوطاً بالموادّ، وفي وسطه إلى كونه في اسم المكان والآله ناشئاً عن الهيئه (1)، فإنّه تناقض ظاهر.

نقد القول باستناد اختلاف المشتقات بجريها على الذوات

وقيل: إنّ الشأنيّه والحرفه والصناعه وغيرها ناشئه من جرى المشتقّ على الذات وحمله عليها، وأمّا نفسه بلا جرى يكون بمعنى الفعلية، فلفظ «المثمر» و «التاجر» يكونان بمعنى ما له الثمره بالفعل، ومن له التجاره كذلك، وأمّا إذا قلنا: «هذه الشجره مثمره» أو «زيد تاجر» يكونان بمعنى ما له شأنيّه الإثمار ومن له حرفه التجاره، فالخصوصيات المذكوره لا ترتبط بموادّ المشتقات ولا بهيئاتها، بل بالجرى والحمل.

وهذا نظير ما احتمل في كلمه «الجارى» في الفقه، فإنّ فيه خصوصيه النبع من الأرض، حيث فسّر الفقهاء الماء الجارى بالنابع السائل، مع عدم دخل هذه الخصوصيه في معناه اللغوى، لصدق قولنا: جرى الماء من الإبريق، أو من الميزاب، من دون تجوّز.

ص: ٤٤٣

ف قيل فى حلّه: لفظ «الجارى» وحده يكون بمعنى السائل، سواء كان نابعاً من الأرض أم لا، وأما إذا اخذ وصفاً للماء، وقيل: «الماء الجارى» كان فيه خصوصيته النبع منها.

وفيه: أنّ الحمل يفيد الاتّحاد والهوهويّه بين الموضوع والمحمول من دون أن يغيّرهما عن معناهما، فكيف يكون كلمه «التاجر» وحدها بمعنى من له التجاره بالفعل، وإذا صار محمولاً وقلنا: «زيد تاجر» صار معناه من له حرفه التجاره؟!

على أنّ لفظ «التاجر» مجرّداً عن الحمل أيضاً يفيد معنى الحرفه، ويشهد عليه أنّك لو سئلت عن معناه لم تفصل بين ما إذا كان مجرّداً وإذا كان جارياً على الذات، بل تقول: معناه من له حرفه التجاره.

وأما ما احتمل فى لفظ «الجارى» فلا يكون مؤيّداً له، لأنّه أيضاً فى جميع موارد استعماله يكون بمعنى السائل، ولم يؤخذ النبع فى معناه اللغوى وإن اخذ وصفاً للماء.

نعم، إذا اخذ فى عبارات الفقهاء وصفاً له وقيل: «الماء الجارى» أرادوا به النابع السائل، لكنّه اصطلاح فقهى لا يرتبط بالمعنى اللغوى.

بيان الحقّ فى منشأ اختلاف المشتقات

ويمكن أن يقال: إنّ الموادّ اخذت بنحو الفعلية فى جميع المشتقات، لكن هيئه اسم الآله وضعت لما اعدّ لتحقّق المبدء بالفعل به، فالمفتاح يكون بمعنى الوسيله المعدّه لأن يتحقّق الفتح الفعلى بها، وإن لم يتحقّق بعد، بل ولا يتحقّق فى الاستقبال أيضاً أصلاً، فهذه الوسيله ما دامت معدّه للفتح صالحه له، تكون

متلبسه بالمبدء، وإذا زال صلاحيتها انقضى عنها المبدء.

واسم المكان أيضاً وضع للمكان المعد لأن يتحقق فيه المبدء بالفعل، فالمسجد يكون بمعنى المكان الذى اعد لأن يسجد فيه بالفعل، وإن كان لم يسجد فيه بعد، ولا يسجد فى الآتى أيضاً أصلاً، فما دام صالحاً لهذا الغرض كان متلبساً بالمبدء، وإذا زال صلاحيته بخراب ونحوه انقضى عنه المبدء.

فالخصوصية المتحققه فى اسمى الآله والمكان ناشئه عن الهيئه لا الماده.

نعم، هنا إشكال، وهو أن هذا المعنى لا يطرد فى جميع أسماء الأماكن، فإنك حينما تقول: «هنا مجلسى» مشيراً إلى مكان خاص من صف الجماعة، لا يكون معناه أن ذلك المكان اعد لجلوسك وإن لم تجلس فيه.

الكلام حول خروج اسم المفعول عن النزاع

ثم إنّه حكى بعض الأعلام عن استاذة خروج أسماء المفعولين (1) عن النزاع، لأن الهيئه فيها وضعت لأن تدل على وقوع المبدء على الذات، وهذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء، لأن ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها، ضروره أن الشئ لا ينقلب عما وقع عليه، والمفروض أن الضرب مثلاً قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنها ممن وقع عليه الضرب، إذاً لا يفرق فى صدق المشتق بين حال التلبس والانقضاء، ففى كلا الحالين على نسق واحد بلا عناية فى البين، بل لا يتصور فيه الانقضاء كما مرّ (2).

ص: ٤٤٥

١- (١) بل وأسماء الآله أيضاً، بتقريب أن الهيئه فى اسم الآله وضعت للدلاله على القابليه والاستعداد، وهذا الصدق حقيقى وإن لم يتلبس الذات بالمبدء فعلاً. وقد عرفت آنفاً فى كلام الأستاذ «مدّ ظله» كيفيه تصوّر النزاع فيها، فلا نطيل الكلام بتكراره. م ح - ى.

٢- (٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٢٦٥، وأجود التقريرات ١: ١٢٣.

وفيه - كما قال بعض الأعلام أيضاً في جوابه -: أنه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك في أسماء الفاعلين أيضاً، فإنّ الهيئه فيها موضوعه لأنّ تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً، لأنّ الشئ لا ينقلب عمياً وقع عليه، والمبدء الواحد كالضرب مثلاً - لا يتفاوت حاله بالإضافه إلى الفاعل أو المفعول، غايه الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدورى وبالآخر قيام وقوعى (١).

وحلّ ذلك: أنّ المراد بالصدور فى اسم الفاعل والوقوع فى اسم المفعول هو الصدور والوقوع الفعليان، فما دام الضرب صادراً من زيد بالفعل كان متلبساً بالمبدء، وإذا زال فعلية الصدور كان ممّن انقضى عنه المبدء، وهكذا ما دام الضرب واقعاً بالفعل على عمرو كان متلبساً به، وإذا زالت فعلية الوقوع كان ممّن انقضى عنه.

بيان الحقّ فى المشتقات التى يفهم منها الحرفه والصناعه

بقى الكلام فى مثل التاجر ممّا يفهم منه الحرفه والصناعه.

والظاهر أنّه صار بمجموعه من الهيئه والمادّه حقيقه عرفيه فى المعنى الخاصّ المتبادر منه، من دون أن يرتبط ذلك المعنى بالمادّه وحدها ولا - بالهيئه كذلك، إذ لا فرق بين مثل التاجر والضارب فى أخذ مادّتهما بنحو الفعلية، فهى عباره عن الضرب الفعلى والتجاره الفعلية، وهيئه الفاعل فيهما أيضاً وضعت لمن اشتغل بذلك الضرب الفعلى وتلك التجاره الفعلية.

فمادّه التاجر وضعت لمعنى، وهيئته لمعنى آخر، ثمّ صار مجموعهما بسبب

ص: ٤٤٦

الوضع أو كثره الاستعمال حقيقه عرفيه فى معنى ثالث، وهو «من له حرفه التجاره»(١).

فلا يرتبط هذا المعنى العرفى بالجهد المبحوث عنها التى تتمخض فى هيئه المشتق.

ص: ٤٤٧

١- (١) والظاهر أنّ «المثمر» ونحوه أيضاً كالتاجر فى ما ذكر، حيث يفهم منه استعداد الإثمار وشأنيته، ولا يمكن القول بكون هذا المعنى ناشئاً عن هيئته، وإلا لفهم الاستعداد والشأنيه من «المسكر» ونحوه أيضاً، فلا بدّ من أن يكون معنى ثالثاً ناشئاً عن مجموع الهيئه والمادّه بنحو الحقيقه العرفيه. م - ح - ى.

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنَّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال النسبه (١) والجرى لا حال النطق (٢)، إلخ.

وفيه: أن المشتق لا يدل على الزمان أصلاً، فإنك قد عرفت عدم دلالة الفعل عليه، فضلاً عن الاسم الذي لا خلاف في عدم دلالاته عليه، فلا معنى للقول بدخل الزمان في مفهوم المشتق، سواء في ذلك زمان النطق والجرى والتلبس.

على أن الكلام في المشتق إنما هو في المفهوم اللغوي التصوري كما قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله (٣)، سواء تحقق الحمل والجرى أم لا، نطق به متكلم أم لا.

وبعبارة أخرى: البحث إنما هو في مفهوم هيئه «الضارب» مثلاً من دون ملاحظه كونه محمولاً على زيد مثلاً، أو منطوقاً في كلام متكلم، بل الوضع مقدّم على الحمل والنطق، إذ لا بدّ من أن يضع الواضع أولاً اللفظ بإزاء المعنى،

ص: ٤٤٩

١- (١) في الكفايه «حال التلبس» لكنّه إمّا من سهو القلم أو غلط النسخ، لعدم ملائمته لما بعده من كلامه، بل يلائم له التعبير ب «حال النسبه». منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٦٢.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ١٥٧.

ثمّ ينطق به المتكلم ويحمّله على الذات، فهل يمكن دخل زمان النطق أو النسبه في ما وضع له المشتقّ مع كونهما متأخرين عن الوضع؟! الوضع؟!

وهل يمكن الالتزام بأنّه ليس للضارب مثلاً معنى قبل الجرى والنطق؟!

ويختصّ حال التلبس بإشكال أوضح، وهو أنّ المنقضى عنه المبدء أيضاً متلبس به في حال التلبس، فكان المشتقّ حقيقةً فيه أيضاً قطعاً لو كان المراد حال التلبس، ولا يعقل النزاع في أنّه هل هو حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في حال التلبس أو في الجامع الأعمّ منه ومما انقضى عنه المبدء.

بيان الحقّ في المسأله

فلا بدّ من جعل البحث في مفهوم تصوّري غير مشتمل على الزمان، وهو أنّ المشتقّ هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّاعلى المتّصف بالمبدء المشتغل به أم لمفهوم أعمّ منه ومن المنقضى عنه الاشتغال.

إشكال ودفع

ربما يتوهم عدم تحقّق التلبس بالمبدء في مثل «المعدوم» و «الممتنع» لعدم ثبوت الذات واستحالتها فيهما، ولا- يعقل تلبس المعدوم والمستحيل بالمبدء، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

وفيه: أنّ النزاع في المشتقّ كما عرفت في معناه التصوّري، وهو بسيط كما سيجيء، فلا مجال للتمسك بقاعده الفرعيّه.

نعم، لو كان معناه مركباً، وهو شيء ثبت له كذا، لكان للتمسك بها مجال.

إن قلت: الإشكال وإن لم يكن وارداً على معناه التصوّري، إلّا أنّه وارد فيما إذا حمل على موضوع، فإنّا إذا قلنا: «زيد معدوم» أو «شريك الباري ممتنع»

فهو ثبوت شيء لشيء مع عدم ثبوت المثبت له، وهو الموضوع.

قلت: أجب عنه المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله تبعاً لصدر المتألهين بأن ملاك الحمل في الحمل الشائع وإن كان هو الاتحاد في الوجود إما خارجاً، كـ «زيد كاتب» أو ذهنياً، كـ «الإنسان نوع» إلّا أنّ الوجود قد يكون بتيّاً، كالمثالين، وقد يكون فرضياً، مثل «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع» فإننا نفرض لزيد وشريك الباري مع كونهما معدومين، وجوداً خارجياً ثم نحكم بكونهما متّحدين مع المعدوم والممتنع في الخارج (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

لكن ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره في مقام الجواب عن الإشكال أحسن وأمتن، وهو أنّ مثل هذه القضايا وإن كانت بظاهاها موجبه، إلّا أنّها في الواقع سالبه محصّيه، فإنّ قولنا: «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع» كان في الحقيقة بمعنى «زيد ليس بموجود» و «شريك الباري ليس بممكن» والسالبه المحصّيه كما تصدق مع انتفاء المحمول تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً (٢).

لا يقال: فعلى هذا يكون قولنا: «زيد موجود» أيضاً بمعنى «زيد ليس بمعدوم».

فإنّه يقال: العدم ليس بشيء حتّى يرجع الوجود إليه، بل الأمر بالعكس.

نعم، يمكن ذلك فيما إذا كان الوصفان ضدّين، كالأبيض والأسود، فإنّهما أمران وجوديّان، فنقول للجسم الأبيض: إنّه ليس بأسود وبالعكس، بخلاف

ص: ٤٥١

١- (١) نهاية الدرايه ١: ١٩١.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ١٥٨.

المقام، فإنَّ الوجود والعدم ونحوهما متناقضان، لكون الأوَّل أمراً وجوديّاً والثاني عدميّاً، فالثاني عبارته عن عدم الأوَّل، لا بالعكس.

وإنَّ أبيت عن رجوع هذه القضايا إلى السالبة المحصَّلة فيمكن الجواب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنَّ قاعده الفرعيَّة إنّما تجرى في خصوص ما إذا كان للمحمول واقعيته وتحقُّق، حتَّى يصدق ثبوت شيء لشيء، بخلاف المقام الذي لا يصدق على المحمول عنوان الشيء أصلاً.

ص: ٤٥٢

كلام صاحب الكفاية فيه

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشكّ، وأصالة عدم ملاحظه الخصوصيّة مع معارضتها (١) بأصالة عدم ملاحظه العموم لا دليل (٢) على اعتبارها في تعيين الموضوع له (٣)، إنتهى.
هذا بالنسبة إلى المسألة الأصولية.

ثمّ إنه رحمه الله قال في مقام تعيين الوظيفة العمليّة في الفروع الفقهيّة:

وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل «أكرم كلّ

ص: ٤٥٣

١- (١) لأنّ الخاصّ وإن لم يكن بحسب المصداق مبيناً للعامّ، بل هو هو مع خصوصيّة زائده، ولذا نقول: «النسبة بينهما هي العموم والخصوص مطلقاً» إلما أنّه مباين له بحسب المفهوم، لأنّ المفاهيم كلّها في حدّ مفهوميّتها متباينات، فلا يمكن القول بأنّ الخاصّ هو العامّ مع زياده مشكوكه في المقام، فتجرى فيها أصالة العموم. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

٢- (٢) أمّا بناء العقلاء فلعدم ثبوت بنائهم على أصالة العدم في جميع موارد الشكّ في الوجود. نعم، يمكن دعوى ثبوت بنائهم في بعضها، مثل الشكّ في وجود قرينه المجاز. وأمّا الاستصحاب فلعدم جواز التمسّك به في المقام إلما على القول بالأصل المثبت، لأنّه ليس عدم لحاظ الخاصّ أمراً مجعولاً ولا له أثر مجعول. نعم، له لازم عقلي، وهو ملاحظه العموم. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

٣- (٣) كفاية الأصول: ٦٣.

عالم» يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدء قبل الإيجاب، كما أنّ قضيّه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء (١)، إنتهى.

نقد نظريته صاحب الكفايه في المسأله

وأورد عليه بعض الأعلام بأنّ الاستصحاب لا- يجرى في الفرض الأخير أيضاً، وأنّه مجرى أصاله البراءه كالأول، لعدم جريان الاستصحاب في الشبهه المفهوميه لا حكماً ولا موضوعاً، كما ذهب إليه شيخنا الأنصارى رحمه الله فى أواخر الاستصحاب من رسائله.

أمّا الأول - وهو استصحاب بقاء الحكم - فلاعتبار وحده القضيّه المتيقّنه مع المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً فى جريان الاستصحاب، ضروره أنّه لا- يصدق نقض اليقين بالشكّ مع اختلاف القضيّتين موضوعاً أو محمولاً، وحيث إنّ فى موارد الشبهات المفهوميه لم يحرز الاتّحاد بين القضيّتين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمى، فإذا شكّ فى بقاء وجوب صلاه العصر، أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمره المشرقيه عن قمّه الرأس (٢) من جهه الشكّ فى مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمره؟ فعلى الأول كان الموضوع وهو «جزء النهار» منتفياً، وعلى الثانى هو كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيّتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأما الثانى - وهو استصحاب بقاء الموضوع - فلعدم الشكّ فى انقلاب

ص: ٤٥٤

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) قمّه الرأس: أعلاه. م ح - ى.

حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقن، إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ وتردد مفهومه بين السعه والضيق ليس لنا شك في أمر خارجي، فإن استتار القرص عن الأفق حسي معلوم لنا بالعيان، وذهاب الحمرة غير متحقق كذلك، فماذا يكون هو المستصحب؟

وبعبارة واضحة: إنَّ المعبر في الاستصحاب أمران: اليقين السابق والشك اللاحق مع اتحاد المتعلق فيهما، وهذا غير متحقق في الشبهات المفهومية، فإنَّ كلاً من الاستتار وذهاب الحمرة متيقن فلا شك، وإنَّما الشك في بقاء الحكم، وفي وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيق، وقد عرفت أنَّ الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم غير جارٍ، لعدم إحراز بقاء الموضوع، وأمَّا بالإضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدّم أنَّه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعه أو الضيق.

وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإنَّ الشبهه فيه مفهومية، والموضوع له مردد بين خصوص المتلبس أو الأعم منه ومن المنقضى، فالاستصحاب لا يجري في الحكم، لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه، فإنَّ المولى إذا قال: «أكرم كلَّ عالم» وكان زيد متلبساً بالعلم في حال صدور الحكم، ثمَّ انقضى عنه قبل الامتثال، فالقضية المتيقنه إنَّما هي وجوب إكرام زيد من حيث إنَّه عالم، وهذه الحيثية ليست محرزه حين الشك في الوجوب، وكذلك لا يجري الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع، لعدم الشك في شيء خارجاً، لأننا نقطع بأنَّ زيداً كان متلبساً بالعلم في حال صدور الحكم، وإنَّه ليس متلبساً به حين الامتثال، وإنَّما الشك في مفهوم «العالم» وإنَّه هل وضع لخصوص المتلبس أو للأعم منه ومن المنقضى، وقد عرفت أنَّه لا أصل يرجع إليه في تعيين مفهوم

اللفظ ووضعه سعةً وضيقاً(١).

هذا ما أورده بعض الأعلام على المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ويمكن المناقشه في كلامه بوجه آخر أيضاً، وهو أنه لو سلمنا جريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميه لكان جارياً في الفرض الأول(٢) أيضاً، لأنّ زياداً وإن كان منقضيّاً عنه المبدء في حال صدور الحكم وشككنا في صدق العالم عليه حقيقةً، إلّا أنه كان قبله عالمّاً قطعاً، فيستصحب ليرتّب عليه وجوب الإكرام، إذ لا يشترط في جريان الاستصحاب ترتّب الأثر على المستصحب في ظرف اليقين، بل يكفي ترتّبه عليه في ظرف الشكّ فقط.

والحاصل: أنّ المحقق الخراساني رحمه الله إن كان قائلاً بعدم جريان الاستصحاب في الشبهه المفهوميه كان المرجع أصاله البراهه في كلا الموردين، وإن كان قائلاً بجريانه فيها كان المرجع هو الاستصحاب كذلك، فالتفصيل بينهما بجعل المورد الأول مجرى البراهه والثاني مجرى الاستصحاب باطل قطعاً على كلا المبنيين.

إشاره إلى الأقوال في مسأله المشتق

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فاعلم أنّ الأقوال في المسأله وإن كثرت(٣)، إلّا أنّها حدثت بين المتأخّرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدمين كما قال المحقق الخراساني رحمه الله(٤).

ص: ٤٥٦

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٦٩.

٢- (٢) وهو ما إذا كان صدور الحكم بعد الانقضاء في مقابل الفرض الثاني الذي كان صدوره قبل الانقضاء. م ح - ي.

٣- (٣) من أراد الاطلاع على تمام الأقوال فليراجع إلى الكتب المفضّله كالقوانين والفصول. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٦٤.

والأقوال المفصّله سته، وحيث إنّها إمّا باعتبار الموادّ، كالتفصيل بين اللازم والمتعدّي (١) بكون الأوّل حقيقه فى خصوص المتلبّس والثانى فى الأعمّ، أو باعتبار الأحوال، كالتفصيل بين المحكوم به والمحكوم عليه بكون الأوّل حقيقه فى خصوص المتلبّس والثانى فى الأعمّ، فليس التعرّض لها بمهمّ، لما مرّت الإشاره إليه من أنّ اختلاف المبادئ والأحوال لا يوجب الاختلاف فيما نحن بصدده فى مبحث المشتقّ من تحقيق مفهوم هيئته اللغوى التصورى (٢)، فتمام ملاك البحث هو الهيئه لا- المبادئ والأحوال.

وأما مثل الزوج والزوجه والحزّ والعبد من الجوامد فإنّها وإن لم يكن لها وضع على حده بحسب خصوص هيئاتها، بل وضع المجموع منها ومن الموادّ لمعانيها، إلّا أنّ مفهومها حيث يكون جارياً على الذات منتزِعاً منها بملا-حظه اتّصافها بالمبدء كالمشتقات النحويّه فلو اعتبر التلبّس فى المشتقات النحويّه اعتبر فيها أيضاً وإلا فلا.

ص: ٤٥٧

-
- ١- (١) كالقائم والضارب المتّحدين بحسب الهيئه المختلفين بحسب لزوم المادّه وتعديها. منه مدّ ظلّه.
 - ٢- (٢) لا فيما يستفاد بحسب الحمل والجرى كى يفصّل بين المحكوم به والمحكوم عليه. منه مدّ ظلّه.

في أن المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدء

اشاره

فالمهم إنما هو التعرض لأدله القولين الأصليين، فنقول:

ذهب الأشاعره إلى كونه حقيقه في خصوص المتلبس، وهو الحق.

واستدل عليه المحقق الخراساني رحمه الله بتبادر خصوصه (1).

وهو تمام، بل الدليل ينحصر فيه.

وأما صحه السلب وعدمها فقد عرفت عدم كونهما علامتين للمجاز والحقيقه، في مقابل التبادر وعدمه.

وأيضاً مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادئ المتضاده لا تصلح أن تجعل وجهاً على حده على اعتبار التلبس، إذ لا طريق إلى العلم بتضاد تلك الصفات مع قطع النظر عن التبادر. على أنك قد عرفت أن المسأله لغويه لا يصح الاستدلال لها بالوجوه العقلية.

نعم، تضاد هذه الصفات يؤيد كون التبادر خصوص المتلبس.

فالدليل على اعتبار التلبس بالمبدء والاشتغال به في صدق المشتق حقيقه منحصر في التبادر.

ص: ٤٥٩

فى بطلان القول بالأعم

ولابدّ للقائلين بالأعمّ من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضى ولا يمكنهم ذلك، لعدم تحقّق جامع حقيقى بينهما، إذ المتلبّس هو واجد المبدء والمنقضى فاقده، ومعلوم أنّه لا جامع ماهوى مقولى بين واجد الشىء وفاقده.

وأما الجامع الانتزاعى فلا بدّ من اعتبار امور فيه:

١ - عدم دخل الزمان فيه، لما عرفت من خلوّ المشتقّ عنه، فلا يصحّ احتمال كون الموضوع له جامعاً انتزاعياً دالاً على الماضى والحال.

٢ - عدم تركبه من مفهومين أو أكثر، لما سيّجىء من أنّ مقتضى التحقيق هو بساطه مفهوم المشتقّ (١).

٣ - كونه أمراً متبادراً من المشتقّ، لما مضى من انحصار علامه الحقيقه فى التبادر.

وأنى لهم من تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضى واجد لهذه الخصوصيات؟

نقد أدله القول بالأعم

هذا بحسب مقام الثبوت.

وعلى فرض إمكان تصوير الجامع فلا يمكنهم إثبات وضعه له، لأنهم احتجّوا بوجه كلّها مدخوله:

الأول: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس بالمبدء.

الثانى: صدق «المضروب» و«المقتول» على من انقضى عنه المبدء.

ص: ٤٦٠

١- (١) بل مختار الأستاذ «مدّ ظلّه» هو تركّب المشتقّ كما سيّجىء فى تبييناته. م ح - ى.

وفيه: أن صدقهما عليه حقيقة إنما هو بلحاظ حال التلبس، ضروره عدم صحه قولنا: «زيد اليوم مضروب عمرو أو مقتوله» فيما إذا انقضى عنه مبدئهما إلا بنحو من العنايه والمسامحه.

الثالث: قوله تعالى فى آيه حد السرقة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (١) وفى آيه حد الزنا: «الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (٢) فإنهم حين القطع والجلد انقضى عنهم التلبس بالسرقة والزنا (٣).

وفيه أولاً: أن الحد ليس دائراً مدار صدق العنوان الانتزاعى على المجرم، بل هو من آثار صدور الأمر الشنيع الذى دعا الشارع أو المقنن العرفى إلى تأديبه وسياسته، وحينئذ فالموجب للسياسه هو العمل الخارجى لا صدق العنوان الانتزاعى، فالسارق تقطع يده لأجل سرقة، ففى آيه حد السرقة يكون عنوان «السارق» و «السارقه» إشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته، فكأنه قال: الذى صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه، سواء صدق عليه عنوان السارق بنحو الحقيقة أو المجاز أو لم يصدق أصلاً.

وثانياً: ما أورده عليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أنه استعمل المشتق فى الآيتين بلحاظ حال التلبس، فكان المعنى «من كان سارقاً أو سارقه فاقطعوا أيديهما» و «من كان زانية أو زانياً فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلده» ولا ينافى إرادته خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً،

ص: ٤٤١

١- (١) المائدة: ٣٨.

٢- (٢) النور: ٢.

٣- (٣) استدلل بمثل الآيتين من فصل بين المحكوم عليه والمحكوم به، فقال بوضع الأول للأعم دون الثانى. منه مدّ ظله.

ولو بعد انقضاء المبدء (١).

وثالثاً: ما أفاده بعض الأعلام من أنّ استعمال المشتقّ في المنقضى بلحاظ حال الانقضاء وإن كان محتملاً في القضايا الخارجيه في الجملة، إلما أنه في القضايا الحقيقيه غير محتمل، فإنّ الاستعمال فيها دائماً في المتلبس دون المنقضى، بل لا يعقل فيها حال الانقضاء، فإنّ المراد بالجنب والحائض في قولنا: «الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل» هو كلّ إنسان فرض متلبساً بالجنبه أو الحيض خارجاً، فهو محكوم عليه بالغسل، فعنوان الجنب أو الحائض قد استعمل فيمن تلبس بالمبدء، ولا يتصوّر فيه الانقضاء، غايه الأمر أنّ الامتثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب، كما كان هو الحال في الآيتين (٢).

إنتهى ملخصاً.

الرابع: استدلال الإمام عليه السلام تأسيّاً بالنبيّ صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (٣) على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه والخلافه، تعريضاً بمن تصدّى لها مّن عبد الصنم مدّه مديده، ومن الواضح توقّف ذلك على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلّا لما صحّ التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافه.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بمنع التوقّف على ذلك، بل يتمّ الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس، وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمه،

ص: ٤٦٢

١- (١) كفايه الأصول: ٧٠.

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٨٤.

٣- (٣) البقره: ١٢٤.

وهى أنّ الأوصاف العنوائيه التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشاره إلى ما هو فى الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لآتصافه به فى الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشاره إلى علية المبدء للحكم مع كفايه مجرد صحه جري المشتق عليه ولو فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفايه، بل كان الحكم دائراً مدار صحه الجرى عليه وآتصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما يتم لو كان أخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو الأخير، ضروره أنه لو لم يكن المشتق للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبس بالمبدء ظاهراً حين التصدى، فلا بدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدى حقيقه من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم، وأما إذا كان على النحو الثانى فلا كما لا يخفى، ولا قرينه على أنه على النحو الأول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثانى، فإنّ الآيه الشريفه فى بيان جلاله قدر الإمامه والخلافه وعظم خطرها ورفعها محلّها وأنّ لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه، ومن المعلوم أنّ المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى (1)، إنتهى كلامه، وهو صحيح متين.

والحاصل: أنّ المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدء فى الحال، والقول بالأعمّ مردود ثبوتاً وإثباتاً.

ص: ٤٤٣

فى بساطه المشتق وتركبه

وينبغى التنبيه على امور مهمه

الأول: فى بساطه المشتق وتركبه

اشاره

والمراد بهما هو البساطه والتركب بحسب التصور والإدراك كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله، فالمفهوم إذا كان واحداً بحسب التصور كان بسيطاً وإن انحلّ بتعمل من العقل إلى شيئين أو أكثر.

ثم إنَّ المحقق الخراسانى رحمه الله بعد اختيار البساطه وبيان المراد بها، شبهه المقام بمثل مفهوم الحجر والشجر، وقال بانحلالهما إلى شىء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطه مفهومهما(١).

وفيه: أن انحلال «الضارب» مثلاً- إلى شىء له الضرب إنما هو مربوط بالدلاله اللفظية، ضروره أن له مادّه وهيئه، ولكلّ منهما وضع على حده، فمفهوم «الضارب» وإن كان بحسب التصور والإدراك بسيطاً إلماً أنه ينحلّ عقلاً بحسب مدلوله اللفظى إلى الذات والمادّه والربط بينهما، بخلاف مثل الحجر، فإنه وإن كان ينحلّ عقلاً إلى شىء له الحجرية إلماً أنه بسيط بحسب مدلوله اللفظى، ضروره أن الواضع تصور مادّته وهيئته ووضع المجموع بوضع واحد، فانحلاله

ص: ٤٦٥

١- (١) كفايه الأصول: ٧٤.

لا يرتبط بمقام دلالة اللفظ، بل يرتبط بواقعيته.

فما ذهب إليه في معنى البساطه حقّ، بخلاف تنظيره المقام بالجوامد.

فالنزاع إنّما هو في أنّ المشتقّ هل هو بسيط بحسب الإدراك والتصوّر أو مركّب؟ وبعبارة اخرى: هل هو مثل الحجر في انتقاش صورته واحده في الذهن عند سماع لفظه، أو مثل «غلام زيد»؟ فكما أنّه يتصوّر السامع عند سماعه ثلاثه أشياء: ١ - الغلام، ٢ - زيد، ٣ - الارتباط الواقع بينهما، فكذلك يتصوّر من «الضارب» أيضاً ثلاثه أشياء: ١ - الذات، ٢ - الضرب، ٣ - الارتباط الواقع بينهما.

رأى المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المراد من بساطه المشتقّ

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى أنّ مركز النزاع هو البساطه والتركّب بحسب التحليل العقلي لا بحسب الإدراك والتصوّر.

وعليه فما في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله من معنى البساطه هو معنى التركيب، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ المحقّق صاحب الكفايه بالنتيجه من القائلين بالتركيب لا البساطه.

فما ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين أو أكثر فهو مركّب عند بعض الأعلام وإن كان مفهومه بحسب التصوّر والإدراك واحداً، والبسيط يختصّ بما لم ينحلّ حتّى بتعمّل العقل أيضاً، وعليه فتصوّر بساطه مفهوم المشتقّ إنّما هو بأن يقال:

لا فرق بينه وبين المبدء حقيقهً وذاتاً، وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار ولحاظ الشىء مرّه لا بشرط وأخرى بشرط لا، فكما أنّ الضرب مثلاً لا ينحلّ أصلاً ولو بتعمّل من العقل، فكذلك الضارب، لعدم الفرق بينهما إلّا في كون الأوّل

آبياً عن الحمل والجرى، بخلاف الثانى، فإنه غير آبٍ عنه ولا بشرط بالنسبه إليه، وأما حقيقتهما فواحد (١).

نقد ما اختاره المحقق الخوئى

«مدّ ظلّه»

فى المراد من بساطه المشتقّ

وبطلانه أظهر من الشمس، فإنه لا بدّ فى تحقّق «الضارب» مثلاً من امور ثلاثه واقعيّه: ١ - الذات، ٢ - المبدء، ٣ - الارتباط بينهما، أى تلبس الذات بالمبدء وصدوره عنها، بخلاف الضرب، فإنه بسيط محض، فالقول بأنّ الفرق بينهما صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط والمبدء بشرط لا، من دون أن يكون بينهما تفاوت واقعى، باطل قطعاً، وإن قال به جمع من الأكابر والحكماء، فراجع إلى وجدانك هل تجد قولنا: «زيد قائم» حاكياً عن اعتبار الاتّحاد بين «زيد» و «قائم» أو عن الهوهويّه الواقعيّه، وإذا كان بينهما اتّحاد واقعى فهل يمكن القول بأنّه ناشٍ عن صرف اعتبار المشتقّ لا بشرط من دون أن يكون بينه وبين المبدء الذى لا يمكن حمله على الذات فرق واقعى؟!

فالمشتقّ مركّب بحسب الواقع وإن كان بسيطاً بحسب التصوّر والإدراك.

بقى الكلام فيما أيد به كون النزاع فى البساطه والتركّب الواقعيّين، وهو أنّ المحقّق الشريف رحمه الله تصدّى لإقامه البرهان على البساطه، وظاهر أنّ إثبات البساطه اللحاطيه لا- يحتاج إلى مؤونه استدلال وإقامه برهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللغه، ولا إشكال فى أنّهم يفهمون من المشتقّ معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفرده ذلك، ومن هنا سلّم شارح المطالع رحمه الله البساطه اللحاطيه، إلّا أنّه قال: بحسب التحليل ينحلّ

ص: ٤٦٧

إلى شيئين: ذات متّصفه بالمبدء (١).

أقول: نعم، يكفى فى إثبات البساطه اللحاظيه المبحوث عنها تبادلها عند أهل العرف، وهذه المسأله ليست بأهمّ من أصل مسأله المشتقّ وأنه هل وضع لخصوص المتلبّس أو للأعمّ، فإذا كان التبادر عند العرف كافياً فى إثبات تلك المسأله ففى إثبات هذه المسأله التى تكون من أحوالها يكفى أيضاً بلا إشكال.

لكن إقامه البرهان من قبل المحقّق الشريف لا يكون مؤيِّداً لكون النزاع فى البساطه والتركّب الواقعيّين، لأنّ إقامه البرهان دأب المنطقيّين - ومنهم المحقّق الشريف - حتّى فى المسائل التى يمكن إثباتها بالتبادر، لعدم اعتنائهم بالتبادر ونحوه، وإلاّ فسيأتى أنه أيضاً أراد التركّب والبساطه الإدراكيّين، لا الواقعيّين العقلّيين.

فيما وقع بين شارح المطالع والمحقّق الشريف

عرّف المشهور الفكر بأنّه ترتيب امور معلومه لتحصيل المجهول، وتبعهم فى ذلك شارح المطالع. وأورد عليه بما إذا كان المعرّف مفرداً، كالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّه.

وأجاب عنه شارح المطالع بأنّ الفصل أو العرض الخاصّ وإن كان فى بدايه الأمر وبالنظر السطحى أمراً واحداً، إلّا أنّه فى الواقع وبالنظر الدقّي ينحلّ إلى أمرين: ذات ومبدء، فالناطق ينحلّ إلى شىء له النطق، والضاحك إلى شىء له الضحك.

فلا ينتلم ما تقدّم من تعريف الفكر، بالتعريف بالفصل القريب أو الخاصّه،

ص: ٤٦٨

لكون كلّ منهما متعدّداً بالنظر الدقّي، فيصدق على التعريف بكلّ منهما أنّه «ترتيب امور معلومه عند النفس لتحصيل شىء مجهول»(١).

وناقش فيه المحقّق الشريف في بعض حواشيه على شرح المطالع بأنّه لا يمكن أخذ «الشىء» في مفهوم المشتقّ، وذلك لأنّ المأخوذ فيه إن كان مفهوم «الشىء» يلزم دخول العرض العامّ في الفصل، وهو محال(٢)، وإن كان مصداقه يلزم انقلاب قضيه الممكنه إلى الضروريّه، مثلاً- جملة «الإنسان ضاحك» قضيه ممكنه، فإذا انحلت إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك» صارت قضيه ضروريّه، لأنّ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، وهو خلف(٣)،(٤).

توضيح مرام شارح المطالع والمحقّق الشريف فى المسأله

والظاهر أنّ نزاعهما أيضاً فى التركّب والبساطه اللحاظيين، خلافاً لما استظهره بعض الأعلام من كلامهما، فالمحقّق الشريف يقول بالبساطه اللحاظيه، وشارح المطالع يقول بالتركّب اللحاظى بالنظر الدقيق.

وبعباره اخرى: المركّب على ثلاثه أقسام:

ص: ٤٦٩

- ١- (١) شرح المطالع: ١١. و «المطالع» فى المنطق، للقاضى سراج الدين محمود بن أبى بكر الارموى المتوفّى سنه: ٦٨٦ هـ. ق، وشرحه لقطب الدين الرازى المتوفّى سنه: ٧٦٦ هـ. ق. نهايه الدرايه ١: ٢١٤، التعليقه ٣.
- ٢- (٢) إذ العرض يعرض على الذات بعد تماميتها، فهو متأخر عنها، فلا يمكن أن يؤخذ فى فصلها المقوم لها. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) حاشيه المحقّق الشريف على شرح المطالع: ١١.
- ٤- (٤) لا يخفى أنّ كلّ واحد من الإشكاليين يختصّ بنوع من المشتقات، فإنّ الإشكال الأوّل لا يجرى فى الخاصّه، لعدم استحاله أخذ مفهوم «الشىء» الذى هو عرض عامّ فى الخاصّه، والإشكال الثانى - وهو لزوم انقلاب الممكنه إلى الضروريّه - لا يجرى فى الفصل كما لا يخفى، فالإشكال الأوّل يختصّ بالفصل والثانى بالخاصّه. منه مدّ ظلّه.

١ - ما يكون مركباً حتى بالنظر التصوري السطحي، مثل «غلام زيد».

٢ - ما يكون مركباً بالنظر التصوري الدقي، لكنّه بسيط بالنظر السطحي البدوي، والمشتق كذلك عند شارح المطالع.

٣ - ما لا يكون مركباً إلا بالنظر التحليلي العقلي، وهو الجوامد، مثل «الحجر» فإنه بسيط بحسب الإدراك السطحي والدقي، إلا أنه ينحلّ بتعمّل من العقل إلى شيء له الحجريه.

فاعتقد شارح المطالع بالتركيب التصوري بحسب النظر الدقيق العرفي، والمحقق الشريف ردّه وذهب إلى البساطه التصوريه حتى بالنظر الدقيق.

ويشهد عليه أولاً: أنه قال: مفهوم المشتق بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدء، فهو مع ذهابه إلى البساطه قائل بتركب منشأ الانتزاع من الذات والمبدء وتلبسها به، وهل هذا إلا التركب بالتحليل العقلي، فلم يريد البساطه والتركب الانحلاليين عقلاً، وإلا فلم يقع بينهما نزاع أصلاً.

وثانياً: أنه لو كان نظر شارح المطالع بساطه المشتق بحسب الإدراك والتصور حتى بالنظر الدقيق العرفي، وتركبه بتحليل العقل فقط، لم يتوجه إليه إشكال في أخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، لعدم دخله في معناه التصوري البدوي والدقي أصلاً، فيعلم أنّ المحقق الشريف أيضاً فهم من كلام شارح المطالع التركب اللحاظي، فأشكل عليه بهذا الإشكال.

نقد ما أفاده المحقق الشريف لإثبات بساطه المشتق

ويرد عليه أولاً: أنه لو تمّ لدلّ على خروج الشيء مفهوماً ومصداقاً عن معنى المشتق، وهو لا يستلزم البساطه، لإمكان تركبه من المبدء ونسبته إلى

الذات بنحو تكون النسبه داخله والذات خارجه.

نعم، لا إشكال في كونه جواباً عن شارح المطالع على فرض تماميته، فإنه قال بكون المشتق مركباً من «شيء له المبدء» فيشكل عليه بأن الشيء لا يمكن أن يكون مأخوذاً في معنى المشتق لا مفهوماً ولا مصداقاً.

وثانياً: أن الحق ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي (١)، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، لأن الفصول حاكيه عن كنه الأشياء، ولا يعلم كنهها إلا بالأعلام الغيوب.

ويؤيده أنه ربما يجعل لا- زمان مكانه، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان، فحيث إنه ليس لكل شيء إلفصل واحد حقيقي فيعلم أن كلياً منهما خاصه للحيوان لا فصل له.

والحاصل: أنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلدخول العرض العام في الخاصه التي هي عرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتى (٢).

وأورد بعضهم (٣) على المحقق الشريف بأن الشيء لا يكون عرضاً، بل جنس الأجناس، فلا يلزم من دخول مفهومه في المشتق دخول العرض في الفصل.

ص: ٤٧١

١- (١) لأن «الناطق» مشتق من النطق، وهو إما بمعنى التكلم، فيكون كيفاً مسموعاً، أو بمعنى العلم وإدراك الكليات، فيكون إما كيفاً نفسائياً أو من مقوله الإضافه أو الإنفعال على الاختلاف الواقع في حقيقه العلم والإدراك، وعلى جميع التقادير فالنطق عرض خاص للإنسان لا جوهر ذاتي له. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٧١.

٣- (٣) هو المحقق النائيني رحمه الله في فوائد الأصول ١ و ٢: ١١١، وأجود التقريرات ١: ١٠٢.

هو غريب، فإنّ المقولات العشر أجناس عاليه متباينه بتمام الذوات، فلا- جنس فوقها، فكيف يكون الشئء جنساً مع شموله لجميعها، بل للواجب والممتنع أيضاً.

هذا كله على فرض أخذ مفهوم «الشئء» في المشتق.

وأما على فرض أخذ مصداقه فيه فأجاب صاحب الفصول رحمه الله عن إشكال انقلاب المادّه بأنّ المحمول ليس مصداق الشئء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضروره، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً (١).

توجيه صاحب الكفايه لما أفاده المحقق الشريف

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمه الله بأنه يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وإن كان التقييد داخلياً بما هو معنى حرفي فالتقييد لا محاله تكون ضروريه، ضروره ضروريه ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالضحك (٢) للإنسان، وإن كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً فقضيّه «الإنسان ضاحك» تنحلّ في الحقيقه إلى قضيتين: إحداهما قضيّه «الإنسان إنسان» وهي ضروريه، والأخرى قضيّه «الإنسان له الضحك» وهي ممكنه، وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّه، كما أنّ عقد الوضع

ص: ٤٧٢

١- (١) الفصول الغرويّه: ٤١.

٢- (٢) في الكفايه «بالنطق» لكنّه لعلّه من سهو القلم، فإنّ إشكال انقلاب المادّه يختصّ بالخاصّه كما تقدّم. منه مدّ ظلّه.

ينحلّ إلى قضيّته مطلقه عامّه عند الشيخ، وقضيّته ممكنه عامّه عند الفارابي، فتأمل (1)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه لتوجيه كلام المحقق الشريف

وفى كلا شقّي كلامه نظر: أمّا الشقّ الأوّل فلأنّ التقييد أمر إمكنى، لكون أحد طرفيه أعنى القيد إمكنياً، وكونه معنى حرفياً لا يوجب عدم الاعتناء بشأنه وجعله كالمعدوم من أصله، فإنّه مع كونه معنى حرفياً أمر واقعى حقيقى.

وأمّا الشقّ الثانى فلعدم تماميه الانحلال، فإنّ «الضحك» بناءً على التركيب يكون بمعنى «إنسان له الضحك» فإذا قلنا: «الإنسان ضحك» كان معناه «الإنسان إنسان له الضحك» وليس لنا فى هذه القضيّه إنسان ثالث حتّى يقال بانحلالها إلى قضيّتين: إحداهما «الإنسان إنسان» والأخرى «الإنسان له الضحك».

وانحلال عقد الحمل إلى القضيّه لا يستلزم انحلال أصل القضيّه إلى قضيّتين، كما أنّ رجوع عقد الوضع إلى مطلقه عامّه أو ممكنه عامّه لا يستلزم ذلك.

سَلّمنا الانحلال، لكنّه لا يفيد الانقلاب، لأنّ القضيّه الأصليّه التى انحلت إلى الضروريّه والممكنه تابعه لأخسهما، وهو الممكنه، فأين الانقلاب؟!

ثمّ إنّى لا أظنّ أحداً يلتزم بأخذ مصداق الشىء فى مفهوم المشتقّ، لكونه واضح البطلان، لاستلزامه كونه مشتركاً لفظياً بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإنّ مصداق الشىء فى كلّ مورد مغاير للموارد الأخرى، فإنّا إذا

ص: ٤٧٣

قلنا: «زيد كاتب» كان الكاتب بمعنى «زيد الذى له الكتابه» وإذا قلنا: «عمرو كاتب» كان بمعنى «عمرو الذى له الكتابه» وهكذا، ولا يلتزم أحد بكون ما وضع له المشتق خاصاً، بل الكل قائلون بعموم الوضع والموضوع له فيه.

على أن أخذ مصداق الشيء فى مفهوم المشتق يستلزم إبهام معناه، لتردد معنى «الحساس» مثلاً بين «إنسان له الحس» و «فرس له الحس» وهكذا، مثل سائر المشتركات اللفظية، مع أن معناه واضح غير مبهم بقضاوه الوجدان.

وعلى هذا فالنزاع ينحصر فى دخل مفهوم الشيء فى المشتق.

نقد أدلة القائلين بالبساطه

ثم استدلل من قال ببساطته بأمر كّلها مدخوله:

منها: ما أفاده المحقق الشريف، وقد عرفت جوابه.

ومنها: ما استدلل به المحقق الخراسانى رحمه الله، وهو أن التركب مستلزم لتكرّر الموصوف فى مثل «زيد الكاتب» وهو خلاف الضروره(١).

وفيه: أن هذا المثال بناءً على التركب يكون بمعنى «زيد الذى شىء له الكتابه» ولم يتكرّر الموصوف فيه كما لا يخفى.

ومنها: أن التركب مستلزم لتحقق نسبتين فى كلام واحد: إحداهما فى تمام القضية، والأخرى فى المحمول فقط.

وفيه: أن اجتماع نسبتين فى كلام واحد لا يستحيل إلّا فيما إذا كانتا تامتين، فى عرض واحد، متحدثين موضوعاً ومحمولاً، ولم يتحقق واحد من هذه الشروط الثلاثه فى المقام، فضلاً عن جميعها، فإن النسبه التى فى تمام القضية

ص: ٤٧٤

تأمه والتي فى جانب المحمول ناقصه، وهى متقدمه رتبه على التى فى تمام القضيّه، وهما مع ذلك مختلفتان بحسب طرفيهما كما هو واضح.

التحقيق حول مسأله بساطه المشتق وتركبه

والحق أنّ المفاهيم الاشتقاقية مركبه لا بسيطه، لدخل مفهوم الشىء فيها، وذلك لانسباق الشىء المتلبس بالمبدء إلى الذهن عند سماع المشتق، فمعناه مركب من ثلاثه امور: ١ - الشىء، ٢ - المبدأ، ٣ - تلبسه به، وكيف يمكن القول ببساطته مع تعدد الوضع فيه؟! فإن له بحسب مادته وضعاً، وبحسب هيئته وضعاً آخر، فالهيئه تدلّ على المقيّد والتقيّد، أعنى «الشىء» و«التلبس» والماده تدلّ على القيد، أعنى «المبدء» وهذا هو معنى التركيب.

وذهب بعض الأعلام أيضاً إلى التركيب، واستدلّ هو أيضاً عليه بالتبادر وانسباق الذات المتلبسه بالمبدء إلى الذهن (١).

وهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يلائم ما ذهب إليه من أنّ مركز النزاع هو البساطه والتركّب بتعمّل من العقل، فإنّ التبادر إنّما هو مربوط بمرتبته الإدراك والتصور، لا بمرتبته التحليل العقلى كما هو واضح.

فاستدلّاه على دعواه بالتبادر نحو تسلّم قهرى لكون النزاع فى البساطه والتركّب للحاظيين، وهذا أقوى شاهد على أنّه بهذا المعنى يكون محللاً للنزاع، لا بالمعنى الذى ذكره بعض الأعلام.

والحاصل: أنّ مفهوم المشتق مركب من الذات المتلبسه بالمبدء، فمفهوم الشىء والذات دخيل فيه، والدليل عليه هو التبادر.

ص: ٤٧٥

الثانى: فى الفرق بين المشتق ومبدئه

البحث حول ما اختاره أهل المعقول فى المقام

المشهور بين الفلاسفة أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه إنّما هو باعتبار «لا بشرط» و «بشرط لا» ووقع البحث فى مرادهم من هاتين الكلمتين - لا بشرط وبشرط لا -.

ففسّر صاحب الفصول رحمه الله مرادهم منهما بما يراد فى بحث المطلق والمقيّد، وهو أنّ الماهيّة إذا قيست إلى العوارض والطوارئ الخارجيّة مرّة تلاحظ لا بشرط بالإضافة إليها وأخرى بشرط شيء وثالثه بشرط لا، فعلى الأوّل تسمى الماهيّة مطلقه ولا بشرط، وعلى الثانى بشرط شيء، وعلى الثالث بشرط لا.

ثمّ أورد عليهم بأنّ صحّ الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا، لأنّ العلم والحركة وما شاكلهما، ممّا يمتنع حملها على الذوات، وإن اعتبرت لا بشرط، فإنّ ماهيّة الحركة أو العلم بنفسها آبيّه عن الحمل على الشيء حقيقة، فلا يقال: «زيد علم أو حركة» إلّا بنوع من العناية والتجوّز، ومجرّد اعتبارها لا بشرط لا يوجب انقلابها عمّا كانت عليه، فما ذكره من الفرق بين المشتق ومبدئه لا يرجع إلى معنى صحيح.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في الفرق بين المشتق ومبدئه

وذهب المحقق الخراساني إلى أن كلام الفلاسفه يرجع إلى الفرق الذاتى بينهما، فإنه قال: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه بمفهومه لا- يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدء، ولا يعصى عن الجرى عليه، لما هما عليه من الأتحاد، بخلاف المبدء، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجرى إنما هو نحو من الأتحاد والهوهويّه، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط، والمبدء يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آبياً عنه(١).

ثم اعترض على صاحب الفصول رحمه الله بقوله:

وصاحب الفصول رحمه الله حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيه مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامه الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركه على الذات وإن اعتبرنا لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّه والصوره، فراجع(٢)، إنتهى كلامه.

نقد ما فسّر به صاحب الكفايه كلام مشهور الفلاسفه في المقام

ونوقش(٣) في كلام المحقق الخراساني رحمه الله بأن ما نسبه إلى أهل المعقول من أن

ص: ٤٧٨

١- (١) كفايه الأصول: ٧٤.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) المناقشه مربوطه بما نسبه إلى أهل المعقول، وأما أصل كلامه فتلقّوه بالقبول، فإنّ المحقق الاصفهاني رحمه الله قال: وأما «ما أفاده استاذنا العلّامه «أدام الله أّيّامه» في المتن، من أن الفرق بين المشتق ومبدئه أنه بمفهومه لا- يأبى عن الجرى والحمل بخلاف المبدء، فإنه يأبى عنه، وأنه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا بشرط وبشرط لا، لا حفظ مفهوم واحد وملاحظه الطوارئ» فهو وإن كان صحيحاً في نفسه حيث إنهما كذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى، إلّا أن إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم، وإلّا فكلماتهم صريحه... نهايه الدرايه ١: ٢٢٦. م ح - ى.

مرادهم هو الفرق الحقيقي بين المشتق ومبدئه خلاف صريح كلامهم.

فالمحقق الاصفهاني رحمه الله حكى منهم في حاشيته على الكفايه كلامين صريحين في أنّ مرادهم من «لا بشرط» و «بشرط لا» أمران اعتباريان، لا ذاتيان:

كلام العلامة الدواني حول الفرق بين المشتق ومبدئه

١ - ما نقله عن المحقق الدواني رحمه الله بقوله: المحكي عن العلامة الدواني أنّه لا فرق بين المشتق ومبدئه الحقيقي (١) دون مبدئه المشهورى وهو المصدر إلّا بالاعتبار، وقد صرح بخروج الذات والنسبه معاً عن مداليل المشتقات، فإنّه قال في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى - فى مقام الردّ على من زعم أنّ الأجزاء المحموله لا تكون مفهومات المشتقات، لاشتمالها على النسبه - ما لفظه:

التحقيق أنّ معنى المشتق لا يشمل على النسبه بالحقيقه، فإنّ معنى الأبيض والأسود ونظائرها ما يعبر عنه فى الفارسيه ب «سفيد وسياه» وأمثالهما، ولا مدخل فى مفهومهما للموصوف لا عاماً (٢) ولا - خاصاً، إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض «الشيء» كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض» الثوب الشيء الأبيض (٣)،

ص: ٤٧٩

-
- ١- (١) المبدء الحقيقى هو المادّه غير المتحصّله مثل «ض - ر - ب» والمبدء المشهورى هو المصدر. م - ح - ي.
 - ٢- (٢) المراد بالعامّ مفهوم «الشيء» وبالخاصّ مصداقه. م - ح - ي.
 - ٣- (٣) حقّ العبارة أن يقال: «الشيء الذى له البياض». منه مدّ ظله.

ولو دخل فيه «الثوب» بخصوصه كان معناه الثوب الأبيض (١)، وكلاهما معلوما الانتفاء (٢).

كلام صدر المتألهين في الفرق بين المشتق ومبدئه

٢ - ما حكاه عن صدر المتألهين في الشواهد الربوبية، وهو أن مفهوم المشتق عند جمهور علماء الكلام متحصّل من الذات والصفه والنسبه، وعند بعض المحققين هو عين الصفه، لاتّحاد العرض والعرضى عنده بالذات، والفرق بكون الصفه عرضاً غير محمول إذا اخذ في العقل بشرط لا شيء، وعرضياً محمولاً إذا اخذ لا بشرط (٣).

كلام آخر للمحقّق الدوانى فى اتّحاد المشتق ومبدئه

ويؤيد كون الفرق بين المشتق ومبدئه بمجرد الاعتبار عند أهل المعقول ما حكاه الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشيه الأسفار عن العلّامة الدوانى على ما فى حاشيه الكفايه للمحقّق الاصفهاني رحمه الله، فإنه قال:

نقل عنه (٤) بعض (٥) المحققين وجهين آخرين:

أحدهما: أنا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئى بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضروره أنا قبل ملاحظه أنّ البياض عرض والعرض لا يوجد قائماً بنفسه نحكم بأنّه بياض وأبيض، ولو لا الاتّحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما

ص: ٤٨٠

١- (١) حقّ العبارة أن يقال: «الثوب الذى له البياض». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ٢٢١.

٣- (٣) نهايه الدرايه ١: ٢٢٧.

٤- (٤) أى عن العلّامة الدوانى رحمه الله. م ح - ى.

٥- (٥) هو الحكيم السبزواري رحمه الله. م ح - ى.

حكم العقل بذلك في هذه المرتبه، ولم يجوز قبل ملاحظه هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك.

وحاصل الوجه الآخر: أن المعلم الأول (١) و مترجمى كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات، ومثّلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، ومثّلوا له بالحارّ والبارد، ولو لا الاتّحاد لم يصحّ (٢) ذلك (٣)، إنتهى.

والحاصل: أن الفلاسفه أرادوا بالكلمتين - لا- بشرط وبشرط لا- - أمرين اعتباريين، لا- مفهومين مختلفين كما تخيل المحقّق الخراسانى رحمه الله.

توجيه الحكيم السبزواري رحمه الله لكلام أهل المعقول

قال المحقّق السبزواري رحمه الله توضيحاً للابشريطيه والبشرط اللائيه في المقام:

إنّ نفس حقيقه البياض وغيرها من الأعراض تارة تلاحظ بما هي وأنها موجوده في قبال موضوعها، فهي بهذا اللحاظ بياض ولا يحمل على موضوعه، كيف وقد لوحظ فيه المباتنه مع موضوعه، والحمل هو الاتّحاد في الوجود، وأخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها وكونها مرتبه من وجود موضوعها، وظهور الشىء وطوره لا يباينه، فيصحّ حملها عليه، إذ المفروض أن هذه المرتبه مرتبه من وجود الموضوع، والحمل هو الاتّحاد في الوجود (٤).

ص: ٤٨١

١- (١) المعلم الأول أرسطو، والثانى أبو نصر الفارابى. م ح - ى.

٢- (٢) إذ الكيف إنّما هو الحراره والبروده، لا الحارّ والبارد لو لم يتحقّق بينهما الاتّحاد. م ح - ى.

٣- (٣) نهايه الدرايه ١: ٢٢٣، والحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة ١: ٤٢، التعليقه ٣.

٤- (٤) نهايه الدرايه ١: ٢٢٥، نقلاً عن بعض المحقّقين الذى فسّر في التعليقه بالحكيم السبزواري رحمه الله.

ولسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره في المقام مطالب جيده، وإن كانت متشبهه في تقارير بحثه:

١ - ناقش فيما أفاده المحقق الدواني من الوجهين المتقدمين المنقولين عنه في حاشيه الأسفار بقوله:

فيه خلط بين النظر العقلي والفهم العرفي، إذ المتبع في تعيين المفاهيم هو الأذهان الصافيه عن شوائب البراهين العقليه، وأتحد المشتقات الدائر بين العرف الساذج مع مبادئها من الغرائب بينهم، ولا يرضى به مهما صار دقيقاً، وأوهن منه التمسك بكلام المترجمين، إنتهى ملخصاً.

٢ - ثم ناقش في كلام المحقق السبزواري رحمه الله بقوله: ولا يكاد ينقضى تعجبي من هذا المحقق، كيف جعل الوصفين (١) المزبورين من الأمور الاعتباريه، وأن اللحاظ تارة يمنعه عن الحمل، وأخرى يخرجها عن التعصبي، وقد تقدم أن الحق كون اللابشرطيه وبديلها من الأمور الواقعيه.

٣ - أن ما نسب إلى أهل المعقول من كون الماده بشرط لا، والمشتق لا بشرط غير صحيح، لاستلزامه اجتماع أمرين متنافيين في المشتقات، إذ الماده التي اخذت بشرط لا- لا بد وأن تكون موجوده في فروعها بما لها من الحثيات بلا حذف واحده منها، وحينئذ هيئه المشتق لا تأتي عن الحمل،

ص: ٤٨٢

١- (١) بين شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» كلام الإمام رحمه الله بعبارة اخرى، وهي أنه: كيف جعل حقيقه البياض متعصيه عن الحمل على موضوعها إذا لوحظت بما هي في قبالة، وقابله للحمل عليه إذا لوحظت مرتبه من وجوده، مع أن ما يقبل الحمل هو الأبيض، وأما البياض فلا يقبله أصلاً، ألا ترى أنه لا يصح أن تقول: «هذا الجدار بياض» معتذراً بأنك لاحظت البياض مرتبه من مراتب وجود الجدار؟ م ح - ي.

بل تقتضيه، ومادته يتعصبي عنه، وإلما لم تكن ما فرض مادّة مادّة، واحتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر فاسد، فإنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقي دون المشهورى كما عرفت فى المحكى عن العلّامة الدوانى.

٤ - أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه وإن كان فى قابليته الحمل وعدمها، إلّا أنّه أمر واضح لا يحتاج إلى البيان، وإنّما كان عليهم (١) بيان لَمَيّه قابليته حمل المشتقّ دون المبدء.

والتحقيق أنّ مادّة المشتقّات موضوعه لمعنى فى غاية الإبهام وعدم التحصيل، ويكون تحصيله بمعانى الهيئات، كما أنّ نفس المادّة أيضاً كذلك بالنسبة إلى الهيئات، فمادّه «ضارب» لا يمكن أن تتحقّق إلّا فى ضمن هيئه ما، كما أنّها لا تدلّ على معنى باستقلالها (٢)، فهى مع هذا الانغمار فى الإبهام وعدم التحصيل لا تكاد تتّصف بقابليته الحمل ولا قابليته، إلّا على نحو السلب التحصيلى (٣)، لعدم شبيّه لها بنحو التحصيل والاستقلال. نعم، بناءً على ما ذكرنا سابقاً من كون هيئه المصدر واسمه إنّما هى موضوعه لتمكين التنطق بالمادّة يكون المصدر كاسمه هو الحدث المتحصّل، فيتّصف بالإباء عن الحمل، بخلاف المادّة، فإنّها بنفسها لا تحصيل لها ولا لمعناها.

لكنّك عرفت أنّهم بصدد بيان الفرق بين المشتقّ والمبدء الحقيقي دون المشهورى (٤).

ص: ٤٨٣

- ١- (١) أى على أهل المعقول. م ح - ى.
- ٢- (٢) فالمادّة غير متحصّله لا لفظاً ولا معنى. م ح - ى.
- ٣- (٣) لصدقه مع انتفاء الموضوع. م ح - ى.
- ٤- (٤) تهذيب الأصول ١: ١٧٢.

ثم إنَّ صاحب الفصول رحمه الله حيث استشكل في كلام أهل المعقول بما عرفت عقب كلامه بما حاصله: إنَّ الحمل يتقوم بمغايره باعتبار الذهن، واتحاد باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج، ثم التغيرات قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً، كما في مثل «زيد إنسان» (١). وقد يكون التغيرات حقيقياً والاتحاد اعتبارياً، كما في مثل «الجسم بياض» فلا بد في الثاني من اعتبار الاتحاد بينهما - بأخذ الموضوع مجموع ما هو مركب منه ومن المحمول - ليتمكن الحمل، فإذا كان بين المشتق والمبدء هذه المغايره الحقيقيه الواضحه فكيف يمكن القول بعدم الفرق بينهما إلبالاعتبار كما ذهب إليه أهل المعقول (٢).

البحث حول ما أفاده صاحب الفصول في القضايا الحملية

والمحقق (٣) الخراساني رحمه الله توهم أنه قائل بلزوم ملاحظه التركيب في جميع القضايا الحملية، ولذا قال في ردّه: ولا يعتبر معه (٤) ملاحظه التركيب بين المتغيرين، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً (٥).

وعلى أساس هذا التوهم قال أيضاً: مع وضوح عدم لحاظ ذلك في

ص: ٤٨٤

١- (١) فإنَّهما متَّحدان حقيقهً ومتغيران بحسب كون الموضوع جزئياً والمحمول كلياً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٦٢.

٣- (٣) إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله جعل الإشكال على صاحب الفصول أمراً مستقلاً، مع أنّ كلامه رحمه الله من تتمه الأمر السابق، أعنى مسأله الفرق بين المشتق ومبده. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) أي مع ملاك الحمل الذي هو الهوهويّه والاتحاد من وجه والمغايره من وجه آخر. م ح - ي.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٧٥.

التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا- يلحظ في طرفها إلما نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات(١).

مع أنّ صاحب الفصول رحمه الله لا- يقول بملاحظه التركيب في جميع القضايا، بل قسّمها إلى قسمين، وقال بتركيب الموضوع في خصوص القسم الثاني فقط كما عرفت، بخلاف القسم الأول الذي يشمل أكثر القضايا.

نعم، مثّل للقسم الثاني ب «الإنسان جسم» مع كونه من القسم الأول، لتحقق الاتحاد الحقيقي بينهما، ولعلّ هذا حمل المحقق الخراساني إلى ذلك التوهم.

وكيف كان، فيرد على صاحب الفصول رحمه الله أولاً: ما أورده عليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنّه إذا أخذنا الموضوع في مثل «الجسم بياض» مركّباً من الجسم والبياض تحقّق المغايره بين الموضوع والمحمول بالجزئيه والكليّه، ومن الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول، فلحاظ التركيب كّر على ما فرّ، فإنّه رحمه الله فرّبه من المغايره إلى الاتحاد، مع أنّه في الواقع فرار من مغايره إلى مغايره حقيقته اخرى(٢).

وثانياً: أنّ القضية الملفوظه لابدّ من أن تكون حاكيه عن الواقع، مع أنّ الجسم غير البياض خارجاً، فكيف يصحّ أن يقال: «الجسم بياض» بدعوى اعتبار الاتحاد بينهما، هل الاعتبار يغيّر الواقع ويصحّ الحكاياه!؟

البحث حول اعتبار المغايره بين الموضوع والمحمول

ثمّ إنّ اعتبار المغايره بين الموضوع والمحمول لا- وجه له وإن ذهب إليه بعض الأكابر منهم المحقق الخراساني(٣) والاصفهانى رحمهما الله(٤)، فإنّ الحمل الذي مفاده الهوهويه متقوم بالاتحاد بين الموضوع والمحمول في نفس الأمر، وإنّما أراد

ص: ٤٨٥

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) المصدر نفسه.

٤- (٤) نهاية الدرايه ١: ٢٣٢.

المتكلم الإخبار بهذا الاتحاد الواقعي، فكما لا يكون التغير الواقعي في القضايا الصادقة، كذلك لا معنى للتغير الاعتباري.

وتوهم لزوم اعتبار المغايره إمّا لاستحاله تحقّق النسبه بين الشيء ونفسه، أو لاستحاله حمل الشيء على نفسه، وكلاهما أجنبيان عن القضيه الحملية، أمّا الأوّل فلعدم وجود النسبه فيها كما حَقَّقناه في مبحث القضايا(1)، وأمّا الثاني فلعدم امتناع حمل الشيء على نفسه، فإنّ القضيه اللفظيه مرآه للواقع حاكيه عنه، فإذا قلنا: «زيد كاتب» فكما أنّه ليس في الخارج إلّا وجود واحد فلا بدّ من تطابق القضيه اللفظيه له، وإلّا كان الحاكي غير المحكي، فلا يكون مرآه له، والحمل هو الإخبار والحكايه عن الواقع.

بل اعتبار المغايره بين الموضوع والمحمول يورث الإشكال، فإنّ القضيه الحملية حاكيه عن الاتحاد بينهما، ولحاظ التغير يخالفه كما هو واضح.

فاعتبار المغايره بينهما - سواء كانا متّحدين وجوداً فقط مثل «زيد كاتب» أو ماهيةً أيضاً مثل «الإنسان حيوان ناطق» - غير لازم، بل مضرّ.

إن قلت: لا ريب في تحقّق التغير بالمفهوم في مثل «زيد كاتب» وبالإجمال والتفصيل في مثل «الإنسان حيوان ناطق».

قلت: نعم، ولكن هذا التغير لا يرتبط بالقضيه، فإنّها غير حاكيه إلّا عن الاتحاد الوجودي في الأوّل والماهوي في الثاني.

رأى الإمام الخميني رحمه الله حول لزوم المغايره بين طرفي القضيه

ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فصل بين الواقع وبين اللفظ والذهن، فذهب إلى عدم تحقّق التغير الواقعي في القضيه الواقعيه، ولا معنى أيضاً

ص: ٤٨٦

١- (١) راجع ص ٢٠٥ مبحث أجزاء القضايا من مباحث الوضع.

للتغاير الاعتبارى فيها، لأن اعتبار التفكيك ينافى الإخبار بالاتحاد والهوهويه.

وأما القضية اللفظية والمعقوله فالتغاير الواقعى بين الموضوع والمحمول فيهما ممّا لا بدّ منه، فلا يصحّ أن يقال: «زيد زيد» لأنهما لفظان مكرران حاكيان عن هويّه واحده فى نفس الأمر من غير تغاير فى ذهن المتكلّم وكلامه وذهن المخاطب، والقضيّه الحملية لا بدّ من أن تكون حاكيه عن الاتّحاد بين الهويّتين المختلفتين (١).

هذا حاصل ما فى التقارير المطبوعه من بحثه الشريف.

وفيه: أنّ مثل قضيّه «زيد زيد» لو لم تكن صحيحهً لكان إمّا لأجل عدم فائدتها، أو لأجل امتناع حمل الشىء على نفسه، أمّا مسأله حمل الشىء على نفسه فقد عرفت عدم استحالتها، بل الإمام قدس سره أيضاً معترف به حيث قال عقيب كلامه السابق: وحمل الشىء على نفسه بمعنى الإخبار عن كون الشىء نفسه ليس غير صحيح جداً، بل ضرورى الصّحّه (٢).

وأما مسأله الفائده فيكفى فيها رفع شبهه من تخيل أنّ الشىء يمكن أن لا يكون نفسه، فنقول فى جواب شبهته: «بل الشىء نفسه، الإنسان إنسان، زيد زيد».

والحاصل: أنّه لا- ملزم لأن يكون الموضوع والمحمول حاكيين عن هويّتين مختلفتين، ولا يمتنع اتّحاد الموضوع والمحمول فى القضيتين اللفظية والمعقوله، فالتفصيل بين القضايا بالقول باستحاله تحقّق التغاير فى القضيّه الواقعيه وضرورته فى القضيّه اللفظيه والمعقوله ليس بتامّ.

هذا تمام الكلام فى المباحث المربوطه بالفرق بين المشتقّ ومبدئه.

ص: ٤٨٧

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٧٨.

٢- (٢) المصدر نفسه.

فى كئفئفه آئصافه آعالى بالصفتاء الجارفة علىه

الثالث: فى كئفئفه آئصافه آعالى بالصفتاء الجارفة علىه

أشاره

وففه جهتان من البآء:

الأولى: فى المفافره المعآبره بفن المبدء وما فجارى علىه المشتق

إنهم آئفقوا على آعآبار المفافره بفن المبدء وما فجارى علىه المشتق.

وذهب المآقق الآراسانى رحمه الله إلى كفافه المفافره بفنهما مفهوماً وإن آأءدا آارجاً، فصدق الصفتاء مثل العالم والقادر والرففم والكرفم إلى ففر ذلك من صفتاء الكمال علىه آعالى على ما ذهب إلىه أهل الآق من عفففه صفتاه فكون على الآقفقه، فإن المبدء ففها وإن كان عفن ذاته آعالى آارجاً، إلا أنه ففر ذاته آعالى مفهوماً (١).

ثم آعآرض على صاحب الفصول بأنه آوهم لزوم المفافره الآقفقفه كما فى «زفء عالم» ولذا آترم بالنقل أو الآآوز فى أفاظ الصفتاء الجارفة علىه آعالى بناءً على الآق من العفففه (٢)، مع أنك قد عرفت كفافه المفافره مفهوماً، ولا آئفاق على آعآبار ففرها إن لم نقل بآصول الآئفاق على آدم

ص: ٤٨٩

١- (١) كفافه الأصول: ٧٤.

٢- (٢) الفصول الغروفه: ٤٢.

اعتباره كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين الذات ومبادئ الصفات (١).

الثانيه: فى الارتباط بين المبدء وما يجرى عليه المشتق

واختلفوا فيه على أقوال:

أ - أنه يعتبر قيام المبدء به قياماً حلولياً حتى يصدق المشتق على نحو الحقيقه، وهذا ما ذهب إليه الأشاعره، ثم إنهم رأوا أن الاعتقاد بكونه تعالى متكلاً يستلزم الاعتقاد بكونه محلاً للحوادث لو فسّر الكلام بالأصوات، فذهبوا إلى الكلام النفسى فى حقه تعالى حتى يكون قديماً كذاته تعالى، ولم يتفطنوا إلى فساد مذهبهم فى المشتق، مع أنه - مضافاً إلى كونه منشأ للإشكال فى كونه تعالى متكلاً - واضح البطلان، لصدق الضارب والمؤلم مع عدم حلول الضرب والألم بفاعلهما.

ب - أنه لا- يعتبر قيامه به أصلاً، لانحصار القيام عند أرباب هذا القول بالحلولى، مع أنه منتفٍ فى مثل الضارب والمؤلم كما عرفت.

ج - ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من اعتبار القيام بالمعنى الأعم من الحلول والصدور وغيرهما، وحيث إن القيام بأى نحو من الأنحاء لا- يتصور فى صفاته تعالى، لكونها عين الذات ذهب إلى النقل أو التجوز فيها من هذه الجهه أيضاً كالجبهه الأولى (٢).

وأورد عليه المحقق الخراسانى رحمه الله بأنها لو كانت بغير معانيها العامه جاريه

ص: ٤٩٠

١- (١) كفايه الأصول: ٧٦.

٢- (٢) الفصول الغرويه: ٦٢.

عليه تعالى كانت صرف لقلقه اللسان وألفاظ بلا- معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامه الجاربه على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلبما يقابلها، ففى مثل ما إذا قلنا: «إنه تعالى عالم» إما أن نعنى أنه من ينكشف لديه الشىء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى (١)، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإما أن لا نعنى شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقه وكونها بلا معنى كما لا يخفى (٢).

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأن صاحب الفصول يمكن أن يلتزم بنقل مثل العالم والقادر إلى نفس العلم والقدرة التى لا- تستلزم الزيادة على ذاته تعالى، أو باستعمالهما فيهما مجازاً، وهذا احتمال رابع لا يتوجه إليه إشكال المحقق الخراسانى رحمه الله.

لكن أورد على صاحب الفصول رحمه الله بأن الالتزام بالتجوّز أو النقل خلاف الوجدان، فإننا نرى أنهم يطلقون كلمه «العالم» على زيد مثلاً وعلى الله سبحانه بكيفيته واحده ومعنى واحد (٣).

د - ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من عدم اعتبار القيام، بل المعتبر هو التلبس (٤) بالمبدء بنحو خاص على اختلاف أنحاء الناشئه من اختلاف المواد (٥) تارة واختلاف الهيئات (٦) اخرى من القيام صدوراً أو حلوياً

ص: ٤٩١

١- (١) وهو الجاهل. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٧٧.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ١٨٠.

٤- (٤) وإن عبّر فى مطاوى كلامه بالقيام أيضاً. منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) فتارة يكون التلبس حلولياً كما فى مثل «الأبيض» وأخرى صدورياً كما فى مثل «الضارب». منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٦- (٦) فإن فى هيئه الفاعل نحواً من التلبس وفى هيئه المفعول نحواً آخر وفى هيئه اسم المكان نحواً ثالثاً وهكذا. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفايه رحمه الله.

أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى، أو مع عدم تحقّق إلّاللمنتزع عنه كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقّق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء.

فالتلبّس في الصفات الجارية عليه تعالى يكون بنحو العيّيّه، وهذا أعلى درجات التلبّس وإن لم يدركه العرف (1)، فإنّه يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها، فالعالم يكون بمعنى الذات المتلبّسه بالعلم عند العرف، وهو متّبع عندنا، وأمّا أنّ العيّيّه هل هي من مصاديق التلبّس أم لا فلسنا فيه تابعاً لنظر العرف (2).

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

ما يقتضيه التحقيق في المقام

هـ - والحقّ في المسأله ما ذهب إليه الإمام وبعض الأعلام من عدم اعتبار القيام والتلبّس ونحوهما في صدق المشتقّ حقيقةً، بل المعبر إنّما هو واجديّه (3) الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، وهي تختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً ومفهوماً، كما هو الحال في غالب المشتقّات، وأخرى يكون واجداً لما هو متّحد معه خارجاً وعينه مصداقاً، وإن كان يغايره مفهوماً، كواجديّه ذاته تعالى لصفاته الذاتيه (4).

ص: ٤٩٢

١- (١) فإنّ العرف يدرك التلبّس فيما إذا كان بين الذات والمبدء تغاير واقعي، لا فيما إذا كان بينهما تغاير مفهومي فقط مع العيّيّه الخارجيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٧٧.

٣- (٣) وأمّا سبب الواجديّه فلا دخل له في معنى المشتقّ، فالمالك مثلاً يكون بمعنى «من هو واجد للملك» وأمّا كون سبب الملكيه هو الشراء أو الإرث أو الهبه فلا دخل له في معناه. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) محاضرات في اصول الفقه ١: ٣٢٥، وتهذيب الأصول ١: ١٨١.

وعليه فلا- يعتبر التلبس والاتصاف حتّى نضطرّ إلى توسعته بنحو يشمل العيّيّه، ثمّ نضطرّ إلى القول بأنّ نظر العرف ملاك في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

ص: ٤٩٣

الحقّ ما ذهب إليه المحققون منهم صاحب الكفايه من أنّه لا يعتبر في صدق المشتقّ حقيقه التلبس بالمبدء حقيقه كما في «الماء جارٍ» بل يكفي التلبس به ولو مجازاً كما في «الميزاب جارٍ» فإسناد الجارى إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلّا أنّه في الإسناد لا في الكلمه، فالمشتقّ في مثل المثال بما هو مشتقّ قد استعمل في معناه الحقيقى وإن كان مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازى، خلافاً لصاحب الفصول، حيث تخيل أنّه من قبيل المجاز في الكلمه (1).

هذا تمام الكلام في المشتقّ، وبه تمّ ما أردنا إيراده في المقدمه.

ص: ٤٩٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

