



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

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

جواهر العمل الصالح

الجزء الأول

بإشراف سماحة العلامة العبد المذنب
المستغفر المذنب المذنب المذنب

الإمام الخميني

تأليف

آية الله العظمى محمد باقر الصدر

مراجعة وتنظيم: زهير أبو الشامات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جواهر الاصول: تقرير ابحاث لاستاد روح الله الموسوي الامام الخميني قدس سره

كاتب:

محمد حسن لنگرودی

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
12	جواهر الاصول المجلد 1
12	اشارة
12	[هوية الكتاب]
17	مقدمة الناشر
17	اشارة
18	تُبذة من حياة المؤلف:
19	حول تحقيق الكتاب
23	تمهيد من المؤلف
37	المقدمة
37	اشارة
39	الأمر الأول في موضوع العلم
39	اشارة
39	الجهة الاولى في وحدة موضوع العلم
39	اشارة
44	وهم و دفع
47	الجهة الثانية في الأعراض الذاتية والغريبة
47	اشارة
53	ذكر و تعقيب
54	ذكر و إشكال:
57	ذكر و تعقيب
62	الجهة الثالثة في تمايز العلوم
66	الجهة الرابعة في موضوع علم الاصول

71 اشارة

83 تعريف سماحة الاستاذ- دام ظلّه- لعلم الاصول

89 الأمر الثاني فى الوضع

89 اشارة

89 الجهة الاولى: فى المواضع

92 الجهة الثانية فى حقيقة الوضع

97 الجهة الثالثة: فى أثر الوضع

99 الجهة الرابعة: فى أقسام الوضع

99 اشارة

100 تفسير الأقسام بحسب مذاق القوم:

100 اشارة

100 المقام الأول

100 اشارة

102 ذكر و تعقيب

105 تميم و إرشاد

107 تذكرة:

108 ذكر و تعقيب

117 تبيهات

117 التبيه الأول:

120 التبيه الثانى:

122 التبيه الثالث:

123 المقام الثانى

123 اشارة

123 الجهة الاولى فى طريق تشخيص كنيّة الوضع و الموضوع له

125	الجهة الثانية فى وضع الأعلام الشخصية
126	الجهة الثالثة فى كيفية وضع الحروف
126	اشارة
131	ذكر و تعقيب
138	إشكالات و إیرادات
138	اشارة
138	الإشكال الأول:
140	الإشكال الثانى:
143	الإشكال الثالث:
144	الإشكال الرابع:
146	وجهان لعدم إمكان إرادة الإيجادية من الحروف
146	اشارة
146	الوجه الأول:
147	الوجه الثانى:
148	ذكر و تعقيب:
151	حصيلة البحث:
153	الجهة الرابعة فى دفع توهم كون المستعمل فيه فى الحروف عاماً
153	اشارة
154	المورد الأول:
155	المورد الثانى:
156	المورد الثالث:
157	الجهة الخامسة فى هينات الجمل التامة
163	الجهة السادسة فى هينات الجمل الناقصة
163	اشارة
164	ذكر و تعقيب

166	الجهة السابعة في الإنشاء والإخبار
169	الجهة الثامنة في ألفاظ الإشارة وضمائر الغيبة
174	الجهة التاسعة في ضمائر المتكلم والمخاطب
174	إشارة
174	ذكر وتعقيب
177	الجهة العاشرة: في الموصولات
179	الجهة الحادية عشر في موقف الحروف من حيث الإخبار عنها وبها
183	الأمر الثالث في الحقيقة المسماة بالمجاز
183	إشارة
185	ذكر وتقيح
195	الأمر الرابع في استعمال اللَّفْظ في اللَّفْظ
195	إشارة
196	الجهة الأولى في استعمال اللَّفْظ وإرادة شخصه
196	إشارة
198	ذكر وتعقيب
201	الجهة الثانية في استعمال اللَّفْظ وإرادة مثله
202	الجهة الثالثة في استعمال اللَّفْظ وإرادة صنفه أو نوعه
202	إشارة
202	إشكال و دفع
203	وهم و دفع:
205	الأمر الخامس في أن ما وُضعت له الألفاظ هل هي المعاني الواقعية، أو المعاني المرادة؟
205	إشارة
205	الجهة الأولى في أن الموضوع له هل المعاني الواقعية للألفاظ أو المعاني المرادة؟
210	الجهة الثانية في أن دلالة الألفاظ على المعاني هل تابعة للإرادة أم لا؟
210	إشارة

- 216 عدم تمامية كلام العَلَمين
- 217 الجهة الثالثة في عدم التلازم بين كون تبعية الدلالة للإرادة وبين كون الموضوع له المعاني المرادة
- 219 الأمر السادس في أنّ للمجموع المركّب من المادّة والهيئة وضعاً أم لا ؟
- 225 الأمر السابع في أنّ الموضوع له للألفاظ هل هي المعاني النفس الأمرية أو المعاني الذهنية بما هي هي أو المعاني الذهنية بلحاظ كشفها عن الواقع ؟
- 229 الأمر الثامن في العلام التي يمتاز بها المعنى الحقيقي عن المجازي
- 229 اشارة
- 231 التبادر
- 231 اشارة
- 231 الجهة الأولى: في إمكان كون التبادر علامة للحقيقة
- 234 الجهة الثانية: في بيان إحراز أنّ التبادر من حاقّ اللَّفْظ، لا من القرينة
- 234 اشارة
- 240 نقل و تعقيب
- 243 الاطراد
- 243 اشارة
- 243 التقريب الأول:
- 244 التقريب الثاني:
- 246 التقريب الثالث:
- 249 الأمر التاسع في تعارض الأحوال
- 249 اشارة
- 252 الصورة الاولى صورة الشكّ في نقل اللَّفْظ عن معناه الحقيقي
- 255 الصورة الثانية صورة العلم بنقل اللَّفْظ من معناه الحقيقي
- 255 اشارة
- 256 ذكر و تعقيب
- 263 الأمر العاشر في الحقيقة الشرعية
- 271 الأمر الحادي عشر في البحث المعروف ب «الصحيح و الأعمّ»

271	اشارة
271	الجهة الاولى فى عدم تفرغ هذه المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعية
272	الجهة الثانية فى عقد عنوان المبحث على مذاق القوم
276	الجهة الثالثة فيما ينبغى عقد عنوان البحث
278	الجهة الرابعة فى معنى الصحيح والفاقد
278	اشارة
279	ذكر و تنقيح
282	إزاحة وهم
283	الجهة الخامسة فى تعيين محلّ النزاع
283	اشارة
284	المقام الأول: فى إمكان دخول الشرائط فى محطّ البحث
284	اشارة
287	ذكر و تنقيح
290	المقام الثانى: فيما يظهر من كلمات الأصحاب فى محطّ البحث
293	الجهة السادسة فى تصوير الجامع فى المسألة على كلا القولين
293	اشارة
300	ذكر و تنقيح
301	إشكال و دفع:
303	ذكر و هداية
312	تذنيب
321	الجهة السابعة فى ثمرة النزاع بين الصحيحى والأعمى
321	اشارة
337	تبيهان
338	الجهة الثامنة فيما وضعت له ألفاظ العبادات
338	اشارة

المقام الأول: فى انعقاد الحلف أو النذر بترك الصلاة فى الأمانة المكروهة 354

إشارة 354

ذكر و تعقيب 358

المقام الثانى: فى تحقق الحنث بالصلاة فى الأمانة المكروهة 359

الجهة التاسعة فى ألفاظ المعاملات 360

إشارة 360

فذلكة فيها تأييد لما سبق 368

خاتمة فى تصوير جزء الفرد وشرطه فى المركبات الاعتبارية 375

الفهرس 383

تعريف مركز 395

پديد آورنده (شخص) مرتضوى لنگرودى، محمد حسن، 1308 -

عنوان جواهر الاصول: تقرير ابحاث لاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره

تكرار نام پديد آور تاليف محمد حسن المرتضوى اللنگرودى

مشخصات نشر تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1378 -.

يادداشتج. 2 (1421ق.=1379)

يادداشتج. 4 (1425ق.=1383)

يادداشت کتابنامه

موضوع اصول فقه شيعه

شناسه افزوده (شخص) خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، 1279-1368

شناسه افزوده (سازمان) موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده كنگره 8/159، BP، م/4 ج 9

رده ديونى 297/312

شماره مدرک 78-10818

ص: 1

[هوية الكتاب]

جواهر الاصول

الجزء الاول

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم

آية الله العظمى السيد روح الله موسى

الامام الخميني قدس سره

تأليف

آية الله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي

مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخميني قدس سره

* اسم الكتاب: جواهر الاصول/ ج 1 *

* المؤلف: السيّد محمّد حسن المرتضوى اللنگرودى *

* تحقيق و نشر: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره *

* سنة الطبع: خرداد 1376 - محرم الحرام 1418 *

* الطبعة: الاولى *

* المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية: 3000 نسخة *

* السعر: ... ريال *

بمناسبة الذكرى السنوية لرحيل القائد الكبير للثورة الاسلامية و مؤسس الجمهورية الاسلامية فى ايران الإمام الخمينى (س)

جميع الحقوق محفوظة و مسجلة

لمؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على سوابغ النعماء، و ترادف الآلاء، و صلى الله على سيد الأنبياء، محمد المصطفى و عترته الأصفياء، صلاة تملأ أقطار الأرض و آفاق السماء.

العارفون بمؤسسة نشر آثار الإمام الخميني قدس سره، يعلمون جيداً أنها دأبة على تقديم الآثار العلمية الراقية، و المآثر الخالدة، التي خلفها سماحة آية الله العظمى الإمام السيد الخميني الكبير قدس الله نفسه الزكية، فكم له من تصانيف رائقة، و تأليف فائقة، و حكم زاهرة، و خطب باهرة، و محاضرات دقيقة، و بحوث عميقة.

و الذي يريد الاطلاع و التعرف على فكر الإمام و آثاره بصورة شاملة عليه ألا يقصر تفحصه و تأمله على ما حرّره أنامله الشريفة، بل عليه أن يلمّ كذلك بما كتبه أكابر تلامذته الأعلام من تقريرات بحوثه المتنوعة فقهاً و اصولاً و فلسفة و غيرها، التي كان يلقاها سماحة السيد الإمام الخميني قدس سره على طلاب الحوزة العلمية في قم المقدسة و النجف الأشرف.

و من أنعم النظر في هذه التقريرات يجدها شرحاً مبسوطاً لما كتبه الإمام و دبّجته براعته الشريفة في الحقول العلمية المختلفة.

و لقد كان من جملة المهام التي قامت بأعبائها مؤسستنا المباركة، هو تحقيق و طبع هذه التقريرات العلمية النافعة، و كان باكورة عملنا في ذلك هو إصدار الجزء

الأول من كتاب «تنقيح الاصول»، الذي يمثل الدورة الاصولية الثانية لسماحة سيّدنا الإمام الخميني قدس سره، و التي ألقاها في حوزة قم العلميّة و جامعته الكبرى. و ستصدر- إن شاء الله تعالى - بقية أجزاء هذه الموسوعة تبعاً.

و أما الكتاب الذي تقدّم له الآن، و الموسوم ب «جواهر الاصول»، و الذي يضمّ بين دفتيه أبحاث علم الاصول، التي خاض غمارها سماحة السيّد الإمام الخميني قدس سره في الدورة الثالثة من بحوث الخارج، التي ألقاها على طلابه الكرام، فهو بقلم علم من أعلام الحوزة العلميّة في مدينة قم المشرفّة، و جهيد من جهابذة الفضل و العلم و التحقيق، ذلك هو سماحة آية الله المحقّق السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي اطال الله عمره الشريف.

دُبذة من حياة المؤلّف:

كانت ولادته المباركة في مدينة النجف الأشرف سنة 1350 هـ. ق.

قرأ المقدمات و السطوح في طهران على جملة وافرة من فضلاء عصره، كالشيخ مهدي الإلهي القميشي، و الشيخ أبي الحسن الشعراني و آخرين.

انتقل في عام 1373 هـ. ق. إلى مدينة قم المقدّسة، فحضر الدروس العليا لأساطين العلماء، أمثال المرحوم والده العلامة سماحة آية الله السيد مرتضى الحسيني اللنگرودي، و آية الله السيد حسين البروجردى، و العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، و آية الله السيد محمد المحقّق الداماد، و آية الله ميرزا هاشم الآملي، و آية الله الشيخ محمد علي الأراكي قدس الله تعالى أسرارهم.

حضر بحوث السيّد الإمام الخميني قدس سره في علم الاصول قرابة دورة كاملة و نصف، و كتب تلك البحوث القيّمة تحت عنوان «جواهر الاصول»، و هو هذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ.

وللمقرّر العلامة تصانيف ممتعة منها: الدرّ النضيد، وكتاب الطهارة، وكتاب الصلاة، و تقريرات أبحاث آية الله العظمى السيد البروجردى، و تقريرات بحث آية الله العظمى السيد الداماد، و تعليقة على كفاية الاصول، و لُبّ اللُّباب فى طهارة أهل الكتاب، و الفوائد الرجالية، و غيرها.

حول تحقيق الكتاب

اختصّ هذا الكتاب من بين تقريرات دروس الإمام قدس سره بمزىة هى تدقيق مؤلفه ثانياً فى العبائر، بل تغيير بعض العبارات و إيراد ما فات من نقل كلمات القوم، فقد أوردتها بتمامها عند المراجعة و تكميل التقرير، مع أنه دام ظلّه قد علّق على بعض الصفحات ما هو الصحيح على رأيه الشريف من توضيح أو نقد، و حيث إنّ بعض هذه التعليقات أيضاً وقع عند المراجعة له، يرى القارئ الكريم اختلاف التعبيرات عن المشايخ و الاساتيد من الدعاء له تارة و الاسترحام له اخرى.

أمّا المؤسسة فبعد مراجعة الاستاذ حاولت تصحيح المتن و تقويم نص الكتاب و جعلت له عناوين و زينته بعلامات الترقيم و أضافت اليه تخريج الآيات القرآنية و الأحاديث الشريفة و أقوال العلماء، بحيث يسهل للقارئ المراجعة إلى مصادر البحث.

هذا، و نحن نرجوا أن يكون نشر هذا الكتاب باعثاً لنشر آراء الإمام القيمة فى الحوزة العلمية الشيعية، بحول الله و قوته.

مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

فرع قم المقدّسة- قسم التحقيق

ذو الحجة 1417 هجرى قمرى

فروردين 1376 هجرى شمسى

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم كن لوليک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آباءه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولياً و حافظاً و قائداً و ناصراً و دليلاً و عيناً حتى
تُسکنه أرضک طوعاً و تُمَتِّعه فيها طويلاً

تمهيد من المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله، ونحمده على ما هدانا إلى شرائع الاسلام بتمهيد قواعد الأحكام، وأرشدنا إلى غاية المرام باتباع مسالك الأفهام، ووقفنا لتحصيل معالم الدين، وقوانين شريعة سيد المرسلين، وبلغنا إلى معرفة فصول الدين بإتقان ضوابط أحكام خير النبيين وشرفنا بنهاية المسئول إلى فرائد الاصول.

ونُصَلِّي ونُسَلِّم على المبعوث لتميم مكارم الأخلاق وإحكام دعائم الإسلام، وإعلان معالم الحلال والحرام وإحياء ما درس من شرائع المرسلين، وإبطال أفكار الكفار والمُلاحدين، وقمع بدع أهل الضلال والمُشركين، وعلى آله الأئمة العُزَّ الميامين، مفاتيح الرحمة، ومصابيح الهداية، لا سيَّما خاتمهم وقائمهم الممدَّخر لتجديد ما درس من الفرائض والسُّنن، والممدَّخر لإعادة الملة والشريعة، المؤمِّل لإحياء الكتاب وحدوده، ومُحيي معالم الدين وأهله، قاصم شوكة المعتدين، وقاطع حبال الكذَّابين والمنحرفين، مُعزِّ الأُولياء، ومُذلِّ الأعداء، جامع الكلمة على التقوى، اللهمَّ عَجِّل فرجه، وسهِّل مخرجه، واجعلنا من أنصاره والذابين عنه، واجعلنا من المُستشهادين بين يديه

آمين يا رب العالمين.

واللعنة الدائمة الأبدية على أعدائهم وغاصبي حقوقهم ومُنكري فضائلهم ومناقبهم.

وبعد: فإنه من البديهي أنّ علم الفقه من أشرف العلوم الإسلامية، إذ به يُعرف معالم الدين وقوانينه وأحكامه، حلاله وحرامه، رُخصه وعزائمه، بل جميع ما يرتبط بتكاليف العباد، ونظام المجتمع، والامة الإسلامية، لتأمين سعادتهم ومصالحهم في النشاطين.

وغير خفى على من له إلمام بالفقه والفقاهة واستنباط الأحكام الشرعية، أنّ كثيراً من الأحكام الشرعية والوظائف المُقرّرة- بل جلّها- غير ضرورية وغير يقينية، وتحتاج معرفتها إلى مبادئ ومُقدّمات. ومن أهم ما يحتاج إليها ومن مبادئها القرينية، وما يكون دخيلاً في معرفة الأحكام الشرعية والوظائف العملية، وتشخيصها في كلّ مورد، قواعد تعرف باصول الاستنباط و اصول الفقه.

وليس للمتدرب في الفقه ومُستنبط الأحكام عن مصادرها عدم معرفتها، وعدم تنقيح مجاريها. ويكون لمعرفة قواعده موقفاً عظيماً لاستنباط الأحكام الشرعية، والوظائف المُقرّرة للشاك، بل تدور رُحى الاستنباط عليها.

وذلك لأنّ جُلّ الأحكام- لو لم تكن كلّها- مُستفادة من الكتاب العزيز، وما صدر عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، وأئمة أهل البيت عليهم السلام، فلا بُدّ من إثبات حُجّية ظاهر الكتاب والسنة، وحُجّية خبر الثقة، ومعرفة الأوامر الصادرة في الشريعة ومعانيها، والنواهي الواردة في مطاويها، ومنطوق ما فيها ومفهومها، عمومها وخصوصها، مُطلقها ومُقيدها، مُجملها ومُبيّنها، ناسخها ومنسوخها، ومعرفة كيفية الجمع بين الدليلين عند تعارض النص والظاهر، والأظهر مع الظاهر، والعام مع خاصه، والمُطلق مع مُقيده، والمُجمل مع المُبيّن. ومعرفة مجرى الأصل والوظيفة

الفعلية عند الشك في أصل الوظيفة، أو مع ثبوتها و الشك في بقائها، أو مع العلم بالوظيفة و الشك في المُتعلّق، إلى غير ذلك من المسائل المُعنونة في علم الاصول.

فلا بُدَّ من معرفة كلّ ذلك على نحو الاستدلال اجتهاداً، حسبما يسوقه الدليل لا على نحو التقليد.

وبعبارة اخرى لا بُدَّ لاستنباط الأحكام عن أدلتها التفصيلية، من معرفة حُجّية خبر الثقة، و الظاهر، و الأوامر، و النواهي، و المُطلقات و المُقيّدات، و العُمومات و الخصوصات، و التعادل و التراجيح، و اجتماع الأوامر و النواهي، و مجارى الاصول العملية من البراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب، إلى غير ذلك ممّا هي دراجة في الفقه و هي من مُهمّات مسائل اصول الفقه.

و لا يسوغ لمريد الاستنباط الاستغناء عن تنقيح هذه المباحث و ما شاكلها، كما لا يسوغ للأخباري الخبير دعوى الاستغناء عنها، و لو أنكرها فإنّما هو بلسانه فقط و قلبه مُطمئن بما ذكرنا.

و توهم عدم ملائمة تدوين كتاب مُستقل في الاصول حاوٍ لتلك المسائل، بل لا بُدَّ من التعرّض لها خلال عنوان المسائل الفقهية كما عن صاحب الحدائق رحمه الله، غير وجيه، لا يُصغى إليه، كما لا يخفى على البصير الخبير.

فظهر أنّه لا بدّ في استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية من الإحاطة بمهمات مسائل اصول الفقه ممّا هي دخيلة في فهمها، و لا يسوغ للأخباري الاستغناء عن تنقيح هذه المسائل و المباحث القيّمة.

و حيث إنّ شرافة علم اصول الفقه و معرفة اصول الاستنباط بشرافة علم الفقه و كرامته بكرامته، فمن الحرى جداً أن يكون نظر الباحث و المُتدرّب في هذا العلم نظراً آلياً تبعياً لا استقلالياً أصلياً، فلا بدّ و أن يكون ذلك على وجه الاقتصاد و الاعتدال، فلا يكون على نحو الإفراط الذي ابتليت به الحوزات العلمية، و لا على طريق

التفريط الذى ذهب إليه الأخباريون، فإنّ كلاً منهما انحرف عن الجادة، وقد امرنا بالطريقة الوسطى و الصراط المُستقيم.

وقد أَلّف وصنّف اصحابنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم فى اصول الفقه كتباً و زُبراً مفصّلة، و متوسطة، و مختصرة- قديماً و حديثاً- فشكر الله مساعيهم الجميلة فرتبوا فصوله، و نَقَّحوا مسائله، و شَيَّدوا أركانها.

ولكن فى كثير منها بعض مسائل لا يكاد ينفع المُفتى فى فتواه، و المجهتهد فى استنباطه، و الحاكم فى قضائه، بل ربّما يقع المتدرب فى الاجتهاد فى الحيرة و الضلالة، فكم قد سهر رواد العلم ليالٍ فيها، و صرفوا أوقاتهم الشريفة فى معرفتها كالبحث عن مقدّمات الانسداد مثلاً، فكم حقّقوا فى مقدّماتها؟!، و بحثوا فى مجراها بحيث يصعب فهمها إلاّ للأوحدى من المُشتغلين من طلاب العلوم الإسلامية.

ثمّ بحثوا فى أنّ مقتضى مقدّماتها هل هى حكم العقل بحجّية الظن مطلقاً، أو كشفه عن حجّية الظن شرعاً؟

ثمّ تكلفوا فى بيان الثمرات المُترتبة على حجّية الظن على الحكومة أو على الكشف، مع أنّ بابى العلم و العلمى بمصراعيهما مفتوحان فنحن فى غنى عن جريان مقدّمات الانسداد و ثمراتها.

و كالبحث عن المعانى الحرفيّة بأدقّ معانيها، و البحث عن مباحث المُشتق بتفاصيلها غير النافعة... إلى غير ذلك من المباحث.

و من المؤسف جدّاً ما يُشاهد فى زماننا و عصرنا هذا أنّ بعض اساتذة علم الاصول يطنب فى المباحث الاصوليّة، بحيث يستوعب درسه سنين مُتمادية من أوقات رواد العلم و المُحصلين فى مباحث الألفاظ، بل سنين فى مقدّمات المباحث الاصولية مع أنّه كما أشرنا أنّ علم الاصول من العلوم الآلية لا- الأصلية، فلا بدّ من الاقتصاد فى طرح مسائلها، و الاقتصار على ما ينفع الباحث فى الفقه منها، و ما يتوقف استنباط

الأحكام عليها، التي هي الغاية القصوى من علم اصول الفقه، ثم حذف الزوائد و المطالب غير النافعة حول المسائل المطروحة.

وأرى و أعتقد أنّ التوغل في المسائل الاصولية، ربّما يُوجب انحراف الذهن عن الاستقامة المطلوبة في فهم الكتاب و السنّة؛ كما أنّ التوغل في العلوم العقلية و إعمالها في القواعد الاصولية ربّما لا يسلم عن اعوجاج السليقة في معرفة الكتاب و السنّة كما لا يخفى، و قد شاهدنا من مشايخ العصر و من قارب عصرنا بل من كانوا في الأعصار المتقدّمة أيضاً ما يؤيّد المقال.

نعم كان من الجهابذة و أساطين الفن من لم يطرحوا تلك المسائل غير النافعة بل غير الدخيلة في استنباط الأحكام، و لم يتعرّضوا للمباحث غير الدخيلة حول الموضوعات المعنونة، بل اقتصروا على طرح مهامّ المسائل المُبتلى بها، و ترك غير المهم و غير النافع منها فاعتنوا بذكر لباب ما قيل في تلك المسائل، و رفض كلّ ما قيل فيها و الحواشي و الفضول فشكر الله مساعيهم الجميلة.

فاذاً من الحرى جدّاً أن يكون نظر الباحث و المتدرّب في مسائل علم الاصول نظراً ألياً تبعياً لا استقلالياً أصلياً، فيقتصر فيه على البحث و التنقيب عن مسائل ما يحتاج إليها في معرفة الأحكام الشرعيّة، و يصرف تمام همّه و حده و يشمّر ذيله إلى ذى الآلة و الغاية القصوى- و هو علم الفقه- الذى كما أشرنا أنّه قانون المعاش و المعاد، و نظام الامّة الاسلامية المحتاج إليه في العمل ليلاً و نهاراً، و يوجب معرفته و العمل به الوصول إلى قرب من الحق تعالى و الفوز بالجنّة.

و إياك أن تتوهم أن علم اصول الفقه علم شريف في نفسه، و تحصيله كمال للنفس و العاقلة، و صرف العمر في مسائله و مباحثه- عدم المحتاج إليها- كمال للنفس و يوجب تشحيد الذهن و انسه بدقائق الفن و هو كمال للعاقلة، لأنّه موجب لصرف العمر في غير ما هو المهم، بل كما أشرنا أنّه ربّما يوجب الغور في دقائق مسائله غير

المحتاج إليها إخلالاً في فهم ما يرتبط بالغاية القصوى، وتشويشاً في استنباط الأحكام، وانحرافاً عما هو المتفاهم عرفاً في معرفة الكتاب و السنّة.

فلا بُدّ للمتدرّب في علم اصول الفقه من عطف النظر إلى ما هو المهم في استنباط الأحكام و تشخيص ما هو الأصل في استخراج الوظائف المقرّرة، و تدقيق النظر و إعمال الفكر و الرويّة فيها حتّى يكون ذا نظر ثاقب و اجتهاد صحيح، و رفض ما ليس بمهم فيها، و عطف النظر إلى علم الفقه و استنباط الأحكام الشرعيّة و معرفة الوظائف المقرّرة. عصمنا الله و إياكم من الخطأ و الزلل بحق محمّد و آله الطاهرين.

و كيف كان لعلّ ما بين يديك من جملة متوسّطات ما قرّر و ألف في هذا العلم، و قد أسقطت فيه ثلّة من مباحث غير هامّة، كمسألة الانسداد مع مقدّماتها بعرضها العريض لأن بابي العلم و العلمى بمصراعيهما مفتوحان، و بعض مباحث المشتق، و المعانى الحرفية، و غيرها من المباحث غير الضرورية، يجدها المتدرّب بمقايسة هذا الكتاب مع المفضلات المؤلّفة في هذا الفن.

و على كلّ حال فمّمّا أنعم الله على هذا العبد ان وفقت لإدراك ما يقرب من دورة كاملة و نصف من المباحث الاصولية التي كان يُلقونها من القى إليه سنام الامّة الإسلاميّة، قائد الثورة الإسلاميّة في إيران الإسلاميّة، جامع المعقول و المنقول، آية الله العظمى نائب الإمام عليه السلام سماحة الحاج السيّد روح الله الموسوى الإمام الخميني قدس سره.

و لشخصيّة سماحة الاستاذ قدس سره أبعاد مختلفة يندر اجتماعها في شخص واحد إلاّ للأوحدى من العلماء في طول التاريخ، فقد كان فقيهاً اصولياً، حكيماً بارعاً، عارفاً كاملاً، مُفسراً خبيراً، أخلاقياً فريداً، سياسياً مُتضلعاً، مُديراً مُدبّراً، شجاعاً بطلاً، فقد جمعت فيه الفضائل و المآثر، فجدير أن يُقال في حقّه ما قاله أبو العلاء المعرّي في حقّ علم الهدى السيّد الأجل المرتضى قدس سره:

يا سائلى عنه فيما جئت تسأله ألا هو الرجل العارى من العار

لو جئته لرأيت الناس فى رجل و الدهر فى ساعة و الأرض فى دار

و حيث إنَّ الميسور لا- يسقط بالمعسور، و ما لا يدرك كَلِّه لا يترك كَلِّه، و إنَّ المقدمّة حيث تكون مرتبطة باصول الفقه ينبغى الإشارة الإجمالية إلى منهجه الشريف فى علم الاصول و إلى بعض مبانيه فأقول و اجمل:

إنَّه قدس سره كان سلس البيان، طلق اللسان، بيّن و يحزّر المسائل ببيان واضح يعرفه المتوسطون من رواد العلم، و العالون منهم، بل المبتدئون، كلّ على حسب استعداده و كفاءته، و كان يتعرّض لكلمات مشايخ عصره فيلقى حاصل ما هو الدخيل فى فهمها، و يحذف الزوائد و فضول الكلام ثمّ يردّ عليه ما ساقه نظره الشريف، فاصوله مع احتوائه لكلمات أساطين الفن و كبراء القوم كان اصولاً فى حدّ الاعتدال، لا مختصر مُخلّ، و لا مبسوط مُملّ، و مع ذلك حاوٍ لعمد أفكار أساطين الفن بحيث يستغنى المتدرّب فيه عن المراجعة إلى كتب المفصلات.

و ينبغى الإشارة الإجمالية إلى بعض آرائه المُقدّسة، فهو قدس سره مع كونه حكيماً مُتصلاً، و عارفاً كاملاً، لا يخلط مباحثه الاصولية بشىء من الدقائق الفلسفية و اللطائف العرفانية، بل كان يُحذّر حاضرى بحثه أن يُدخلوا المباحث العقلية الدقيقة فى المسائل الاصولية المُبتنية غالباً على الأنظار و الأفهام العرفية، و بناء العقلاء و سيرتهم، و كثيراً ما يوبّخ إدخال المسائل العقلية فى المسائل الاصولية:

1- كقاعدة الواحد و يرى أن إدخالها فيها ممّن لعلّه لا خبرويّة له فى علم الحكمة و المعارف الإلهية، و لا يدري أن مجرى القاعدة عند مُبتيها إنّما هو فى الواحد البسيط الحقيقى من جميع الجهات الذى لا تشوبه شائبة الكثرة لا خارجاً و لا ذهنياً و لا عقلاً، لا فى الواحد و البسيط الخارجى فضلاً عن الواحد الاعتبارى و موضوعيّة الشىء للحكم.

2- و كان قدس سره يقول:

إنَّ مُراد الحكماء بقولهم: «إنَّ الماهيَّة من حيث هي هي ليست إلَّا هي لا موجودة و لا معدومة» أنَّ الماهيَّة في مرتبة ذاتها ليست إلَّا نفس ذاتها من جنسها وفصلها، و لا يكون في مرتبة ذاتها أمر آخر حتى الوجود أو العدم؛ لا ما يظهر من المحقِّق الخراساني قدس سره وغيره:

أنَّ مُرادهم بذلك أنَّ الماهيَّة من حيث هي هي ليست إلَّا هي موجودة، و لا معدومة، و لا مطلوبة، و لا غير مطلوبة، حتى يتوجَّه عليهم أنَّ مُقتضى ذلك عدم إمكان تعلق الأحكام التكليفيَّة بنفس الصانع و الماهيَّات كما لا يخفى.

فإذاً على ما أفاده سماحة الاستاد قدس سره في مرادهم يمكن توجَّه الخطاب و التكاليف بنفس الماهيَّات، فيمكن انحدار و التكاليف بنفس الماهيَّات فيصح انحدار الخطاب إلى ماهيَّة الصلاة مثلاً فتكون ماهيَّة الصلاة واجبة، لا بحيث يكون الوجوب جزءاً لماهيَّتها، بل بمعنى كونها معروضة للوجوب فتدبَّر.

3- و كان يرى مقتبساً من استاده العلامة الأصفهاني صاحب الوقاية قدس سره معنىً لطيفاً في الاستعمالات المجازية يقبله الطبع السليم يشبه ما يقوله السكاكي في خصوص باب الاستعارة لا عينه حاصله:

أنَّه في جميع الاستعمالات المجازية يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي و لكن مع ادعاء في البين و تطبيق المعنى الحقيقي على المدعى.

و بالجملة يرى باب المجاز باب التلاعب بالمعاني و وضع معنى مكان معنى، و هذا هو الذي يورث الكلام ملاحاة و يصيِّره بليغاً فصيحاً، لا وضع اللفظ مكان لفظ آخر، لأنَّ الألفاظ مُتكافئة غالباً في إفادة معانيها، و ظاهر أنَّ اللطافة و الملاحاة التي في قوله

تعالى «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ» (1) وهي ادعاء أنّ القضية بمرتبة من الوضوح يعرفه كلّ موجود حتى القرية التي من الجمادات فكيف ينكره العاقل الذي له شعور وإدراك لا تراها ولا تجدها إذا قيل واسأل أهل القرية كما لا يخفى.

وكذا ترى اللطافة والبلاغة في قول الفرزدق شاعر أهل البيت في مدح الإمام السجاد عليه السلام بقوله:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم

إلى آخر أبياته الأنيقة، حيث يُريد إثبات أنّه عليه السلام بمرتبة من الشهرة والمعروفية بحيث يعرفه أرض البطحاء، وبيت الله الحرام، و الحلّ و الحرم، فكيف لا تعرفه أنت يا هشام؟!

وكذا في الاستعمالات التي يصرّح فيها بنفي معنى وإثبات معنى آخر كقوله في قصة يوسف على نبينا وآله وعليه السلام: «ما هذا بشراً إنّ هذا إلاّ ملكٌ كريمٌ» (2) وكقولك لوجه حسن: ما هذا بشر بل هو بدر، إلى غير ذلك من الاستعمالات التي يعدونها استعمالات مجازية، ففي جميعها لم تستعمل الألفاظ إلاّ في معانيها الموضوع لها، ولكن مع ادعاء في البين و تطبيق المعنى الحقيقي على المدعى (3)

4- و كان قدس سره يرى أنّ شرائط الخطابات القانونيّة مُخالف لشرائط الخطابات الشخصية، و أنّه لا يشترط في صحة توجّه الخطاب القانوني انبعث جميع آحاد المُكلّفين، و قدرتهم، بل إذا تمكّنت و انبعثت جملة مُعتدّة بهم، و كان لهم قدرة على الانبعث يصلح توجّه الخطاب القانوني، كما هو الشأن في جعل القوانين العالمية، و من أجل ذلك أنكر قدس سره الخطاب الترتبي و أنّ الخطاب المهم لم يكن مشروطاً بعصيان

1- يوسف: 82.

2- يوسف: 31.

3- وإن كنت في ريب ممّا ذكرنا فلاحظ ما فصلناه في جواهر الاصول.

خطاب الأهم، و تفصيله يطلب من محلّه من هذا الكتاب وغيره.

5- و كان قدس سره يرى أنّ الأحكام الشرعيّة غير مُقيّدة بقدرة المكلف لا عقلاً و لا شرعاً، وإن كان حكم العقل بالإطاعة و العصيان فى صورة القدرة.

و ذلك لأنّ الأحكام الشرعيّة عارية بحكم الإطلاق عن التقييد بالقدرة شرعاً، و لا سبيل إلى التقييد بالقدرة فتشمل العاجزين بإطلاقها، و لا يُعقل التقييد بها لا من قبل الشرع و لا من قبل العقل، لأنّه على التقييد من قبل الشرع يلزم القول بالبراءة عند الشك فى القدرة. و هم لا يلتزمون به، بل قائلون بالاشتغال عند ذلك، و لا يلزم جواز إحداث ما يعذر به اختياراً، و لا يلتزمون به، و منه يُعلم عدم استكشاف التقييد بالقدرة شرعاً من ناحية العقل.

مضافاً إلى أنّ التقييد بالقدرة لا يجامع ما اتفقوا عليه من بطلان اختصاص الأحكام بالعالمين، بل يشترك كلّ من العالمين و الجاهلين فيها؛ لأنّ التفكيك بين العلم و القدرة غير صحيح. فلو كشف العقل التقييد بالقدرة شرعاً، فلا بدّ و أن يكشف عن التقييد بالعلم؛ لأنّهما يرتضعان من ثدى واحد؛ لأنّ المناط فيهما واحد و هو قبح خطاب العاجز و الجاهل.

و أمّا عدم التقييد من قبل العقل مُستقلاً، فلأنّ تصرّف العقل بالتقييد فى حكم الغير و إرادته مع كون المُشرّع غيره باطل؛ ضرورة أنّه لا معنى لأن يتصرّف أحد فى حكم غيره و يضيقه.

و بالجملة تصرّف العقل فى إطلاق الأدلّة لا يرجع إلى مُحصل، بل تصرّفه فى إرادة الشارع و جعله غير معقول؛ لأنّ التقييد و التصرّف لا يُعقل إلّا لجاهل الحكم، لا لغيره، و هو غير العقل فتدبّر.

نعم للعقل فى مقام الإطاعة و العصيان، و تشخيص أنّ مخالفة الحكم فى أى مورد يُوجب استحقاق العقوبة و فى مورد آخر لا يُوجب ذلك.

فغاية ما يقتضيه حكم العقل هو تشخيص أن الجاهل، أو العاجز، أو الساهى و الغافل و نظرائهم معذورون في ترك الواجب، أو إتيان الحرام من غير أن يتصرف في دليل الحكم أو إرادة الشارع فتدبر.

6- وكان قدس سره ينكر على المحقق الخراساني قدس سره وغيره حيث يرون أن للأحكام مراتب أربعة:

1- مرتبة الاقتضاء.

2- مرتبة الإنشاء.

3- مرتبة الفعلية.

4- مرتبة التنجز.

و يرى أنه ليس للأحكام إلا مرتبتين. وإن شئت قلت ليس لها إلا قسمين:

1- الحكم الإنشائي.

2- الحكم الفعلي.

كما هو الشأن في الأحكام المجعولة في الملل الراقية، فإنه قد ينشأ القانون و يصوّب و لكن ليس بحيث يكون عليه العمل في الخارج، و قد يصير بحيث يكون بيد الإجراء و العمل فلك أن تقول إنَّ للأحكام الشرعية أيضاً مرتبتين:

1- مرتبة الإنشاء.

2- مرتبة الفعلية.

لأنه قد تكون الأحكام المجعولة فعلية واقعة في جريان العمل و لزوم تطبيق العمل عليها- و هو جلّ الأحكام-.

وقد تكون باقية في مرحلة الإنشاء و لم تصل بعد إلى المرتبة الفعلية، بل تكون باقية في مرتبة الإنشاء إلى أن تطلع شمس فلك الهداية صاحب العصر و الزمان عجل الله فرجه الشريف و جعلنا من كلّ مكروه فداه، و الاقتضاء و التنجز حاشيتا الحكم،

ذاك من مبادئ الحكم وسبباً ومقتضياً له، والأخير حكم العقل بعد فعالية الحكم وصورته لازم الإجراء من غير أن تمس كرامة الحكم.

7- و كان قدس سره يرى أنه إذا تعلّق النذر وشبهه بعبادة كصلاة الليل - مثلاً- لا تصير صلاة الليل واجبة كما هو المعروف. بل تكون صلاة الليل بعد النذر وشبهه كقبلها مُستحبة، فلو قلنا باعتبار قصد الوجه في صحة العبادة فلا بدّ له من قصدها ندباً، لأنّ غاية ما يقتضيه النذر- مثلاً- هو وجوب الوفاء بعنوان النذر، و الوفاء بالنذر يتحقّق بصلاة الليل المستحبة فتدبّر.

8- و كان قدس سره يورد على المحقّق النائيني قدس سره حيث كان يرى أنّ النذر واجب توصلي، فإذا تعلّق بأمر عبادي فيكتسب العبادة من متعلّقه، كما أنّ متعلّقه يكتسب الوجوب من النذر بما حاصله:

ما هذا الكسب والاكْتساب؟! و يرى أنّ هذه المقالة أشبه بالخطاب من البرهان، لأنّ النذر بعد تعلّقه بأمر عبادي باقٍ على توصليته كما أنّ الأمر العبادي باقٍ على ما هو عليه.

هذا إجمال المقال، و الإشارة الإجمالية إلى بعض مباني سماحة الاستاد قدس سره و تفصيلها يطلب من محالّها من هذا الكتاب وغيره.

كما يجد المُتدرب فيما صدر من قلمه الشريف و ما قرّر من أبحاثه أفكاره القيّمة و أنظاره السديدة في المسائل الاصولية.

و كيف كان فما بين يديك نتيجة ما ألقاه سماحة الاستاد على جمٍّ غفيرٍ من الأفاضل و عدّة من الأعلام في الدورة الأخيرة في المسائل الاصولية، و كان تاريخ شروع سماحته يوم الأربعاء عاشر ربيع المولود من سنة ألف و ثلاثمائة و ثمان و سبعون (1378) هجرية قمرية فلمّا تمّ نظامه سمّيته ب «جواهر الاصول».

و قد كان رأيي حفظ المطالب في مجالس الدرس ثمّ البحث و المُذاكرة حولها، ثمّ

تحريرها، وربما لم أكن حاضراً مجلس البحث، ولم أحصل على ما أفاد سماحة الاستاذ فاقتبست المطلب من بعض أجلاء تلامذة الاستاذ دامت بركاته، ومع ذلك لا آمن السهو والنسيان والاشتباه، فإن كان فيها نحو قصورٍ واضطرابٍ ونقص، فردّه واستناده إلى المُقرّر أولى من أن ينسب إلى سماحته، والتمس من الناظر فيها أن يكون نظره بعين الإنصاف والرضا، لا بعين الإشكال والاعتراض والسخط، لأنّ الإنسان محلّ الخطأ والنسيان، والعصمة لأهلها.

وليعلم القارئ الكريم أنّ ما بين يديه صحف لم يقدر لها أن تُشر قبل اليوم، لأنّها قد حُرّرت وخرجت من السواد إلى البياض منذ عهد بعيد لا يقلّ عن ست و ثلاثين سنة، ولم تسع الفرصة طبعها ونشرها بين رواد العلم ومحبي أفكار سماحة الأستاذ قدس سره، وإن التمس منّا ثلّة من الأجلاء وطلبة العلم طبعها ونشرها؛ ليعمّ نفعها ويكثر فيضها، فإنّ الامور مرهونة بأوقاتها، و جارية على ما تقتضيه مصالحها. إلى أن منّ الله تعالى علينا في هذا الزمان، وهياً لنا وسيلة طبعها ونشرها حيث أشار بعض عمد مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره فرع قم - دامت إفاضاته - إلى طبعها ونشرها، وألحّ علينا في ذلك، فلم يكن في وسعي مخالفته في هذا المشروع المقدّس، فأجبت مسئوله، فشكر الله مساعيهم الجميلة. ولله درّ المؤسّسة الجليلة حيث قامت بنشر الآثار والتأليف والتصانيف القيّمة الراجعة إلى سماحة الاستاذ قدس سره تصنيفاً وتأليفاً وتقريراً.

و حيث إنّه مرّت على هذا التقرير أعوام و عهود بعيدة؛ فربّما يوجب ذلك تغييراً في الاسلوب و العبارة، أو تقديم ما حقّه التأخير أو بالعكس، و كان من الحرىّ تجديد النظر فيها، كما لا يخفى، و لكن من المؤسف جداً أنّه لم يساعدني الحال و لم يتسع لى المجال؛ لانحراف المزاج و الابتلاء بعوارض قلبية و غيرها، و اضطراب الفكر، و الاشتغال بالبحث و المذاكرة، إلى غير ذلك من الشواغل.

ولكن حيث إنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه، فبمقدار الميسور اجدد النظر فيها إجمالاً، ومن الطبيعي أنّ ذلك يوجب تغييراً في بعض ألفاظ الكتاب، و تقديماً و تأخيراً في بعض المطالب، بل ربّما يُوجب ذلك إضافة بعض ما سقط عنه ممّا يكون دخيلاً في المطلوب، أو مُخلاً بالمقصود، أو إسقاط ما لا يكون محتاجاً إليه.

عصمنا الله وإياكم من الخطأ و الزلل بحقّ محمّد وآله الطاهرين.

وكان الفراغ من تحرير المقدّمة في مدينة قم المحميّة، عش آل محمّد و حرم أهل البيت عليهم السلام صانها الله عن الحوادث و التهاجم، ليلة الاربعاء لتسع عشر من شهر رمضان المبارك، إحدى ليالى القدر، و هي الليلة التي ضرب فرق جدى مولى الكونين على بن أبى طالب عليه السلام في محراب عبادته ضربه أشقى الأثقياء، الموافقة لسنة ألف و أربعمائة و سبعة عشر (1417) هجرية قمرية.

حرّره العبد الفانى السيد محمد حسن المرتضوى اللنگرودى الجيلانى ابن فقيه أهل البيت آية الله العظمى الحاج السيد مرتضى الحسينى اللنگرودى قدس سره

و الحمد لله أولاً و آخراً.

المقدمة

إشارة

فى بيان امور جرى بناء القوم على ذكرها قبل الورود فى مسائل الاصول، و لها نحو ارتباط بالمسائل المعنونة فى علم الاصول، مع اختلافها فى الارتباط بها شدة و ضعفاً.

الأمر الأول في موضوع العلم

إشارة

قد يقال: إنّ كل علم لا بدّ له من موضوع؛ و يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، و يتّحد موضوع العلم مع موضوعات مسائله اتّحاد الكلي مع مصاديقه، وأن وحدة العلم بوحدة موضوعه، وأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو بالأغراض، و يبحث فيه عن تعريف اصول الفقه و بيان موضوعه.

و توضيح ذلك يستدعي البحث في جهات:

الجهة الاولى في وحدة موضوع العلم

إشارة

قد اشتهر عند أهل الفن: أنّ كلّ علم لا بدّ له من موضوع واحد، متّحد مع موضوعات مسائله اتّحاد الكلي مع مصاديقه (1) و ربّما يتشبّث لوحدة موضوع العلم بقاعدة الواحد؛ من ناحية وحدة الغرض المترتب على ذلك العلم؛ بأنّ الواحد لا يصدر إلا من الواحد، فإذا كان الغرض المترتب على علم أمراً واحداً، فيستكشف

1- كفاية الاصول: 21، فوائد الاصول 1: 22.

من ذلك وحدة موضوع العلم وإن لم نكن نعرفه بعينه (1)

. ولكن الذي يقتضيه النظر عدم تمامية شىء منها؛ لأنه لم يقد دليل على لزوم وجود موضوع واحد لكل علم؛ حتى يتكلف في إثباته إلى تمحلات شديدة وتكلفات شاقة والتقول بما لا ينبغي، كما سيأتي عليك.

وغاية ما يقتضيه الاعتبار، ويجب الالتزام به في كل علم، هو وجود سنخية وارتباط بين أكثر مسائل العلم بعضها مع بعض في ترتب الأثر الواحد السنخي عليها وإن كان بين موضوعاتها أو محمولاتها اختلاف، مثلاً: المسائل الفقهية تشترك في أنه يبحث فيها عن القوانين والمقررات الإلهية مع اختلاف مسألة «الصلاة واجبة» مع مسألة «الخمر حرام» من حيث الموضوع والمحمول، وكلتا المسألتين مع مسألة «الماء طاهر» ... وهكذا.

نعم: بين تلك المسائل المتشعبة نحو ارتباط و سنخية؛ حيث تكون راجعة إلى القوانين والأحكام الإلهية و بيان وظائف العباد، فلأجلها دُونَ علم الفقه.

يشهد لما ذكرنا: ملاحظة بدء تأسيس العلوم المتعارفة، فإذا تأملت فيها ترى أن مسائل كل علم في بدء تأسيسه، كانت قليلة غاية القلة - لعلها لا- تتجاوز عدد الأصابع - تجمعها خصوصية كامنة في نفس المسائل، بها تمتاز عن مسائل سائر العلوم، ثم إنه جاء الخلف بعد السلف في الأعصار المتأخرة، فأضافوا عليها مسائل و مباحث لم تكن معهودة و لم تكن مَعنونة، حتى بلغت - بحسب الكثرة - حدًا يصعب حفظها و الإحاطة بها، بل ربما لا يتمكن من الإحاطة بجلها، فضلاً عن الإحاطة بها جميعاً.

مثلاً: مسائل علم الطب في بدء تأسيسه في الأدوار المتقدمة، كانت قليلة لعلها لا تتجاوز عدد الأصابع، راجعة إلى صحة البدن و فساده؛ بحيث يمكن أن يعرفها

شخص واحد، وكان يداوى الرجل الواحد المرضى مع ما هم عليه من أنواع الأمراض والعلل، وقد كان بينهم طبيب دوار بطبه، وهو الطبيب الذى يدور فى البلدان والقرى لمعالجة المرضى على اختلاف أمراضهم وعللهم، ثم كثرت مسائله؛ بحيث صارت نسبة المسائل المدونة والمنتشرة فى بدء تأسيسه، بالنسبة إلى ما دُون فى الأعصار المتأخرة، نسبة الواحد إلى الألف بل أكثر، بل قد تشعبت وتكثرت مسائل علم الطبِّ ومباحثه؛ بحيث لا يتمكّن الرجل الواحد الإحاطة بكلِّ مسائله؛ فضلاً عن الإحاطة بها جميعاً، بل لا بدّ من التخصّص فى بعض نواحيه، فترى المسائل المرتبطة بمعالجة العين - مثلاً - كانت قليلة جداً، فصارت كثيرة بحيث لا يتمكّن معرفتها إلا بعد الدراسة والتعلّم لها فى مدّة لا يستهان بها.

بل قد يقال: إنّ لمعرفة الامور والأمراض المتعلقة بالعين نواحى متعدّدة، قد ألّف فى كلّ ناحية منها كتاب أو كتب تدرّس إلى الطلاب المتخصصين فى هذه الناحية.

ولكن مع ذلك كلّ تشترك جميع تلك المسائل، وتكون بينها نحو سنخية وارتباط بلحاظ أنّها راجعة إلى صحّة البدن وفساده، وعلى هذا فلا حاجة إلى تجشّم إدخالها فى موضوع واحد.

وإن كان مع ذلك فى خاطر شىء فيما ذكرنا، فلاحظ علم الجغرافيا فإنّه أصدق شاهد على ما ذكرنا، فإنّه فى بدء تأسيسه لم تكن أوضاع تمام الأرض معنونة فيه، بل المعنون فيه أوضاع بلدة أو ناحية منها، بل لم يمكن أن يطلع ويقف رجل واحد على أوضاع أحوال جميع الأرض؛ سهلها وجبلها، برّها وبحرها، مدنها وقراها... إلى غير ذلك فى الأعصار السابقة الفاقدة للوسائل الحديثة المتداولة فى أعصارنا، بل لا بدّ وأن يجاهد فى ذلك رجال أذكىاء.

فيكون مقصود قدمائهم بعلم الجغرافيا هو البحث عن أوضاع نواحيهم وبقاعهم - لا البحث عن أوضاع جميع الأرض - إلى أن كُمّل علم الجغرافيا تدريجاً؛ وذلك حين

تمكنوا من الاطلاع على جميع بقاع الأرض، فصار علم الجغرافيا عبارة عن معرفة أوضاع جميع أنحاء الأرض، بعد أن كان عبارة عن معرفة بلدة أو ناحية منها، ولكن مع ذلك كله يصدق علم الجغرافيا على كل ما أُلّف في سابق الأيام وحاضرها.

وبالجملة: لا وجه للالتزام بوجود موضوع واحد لكل علم؛ حتى يتكلف لتعيينه ويتحمل اموراً غير تامة، مثل أنه لا بد وأن يكون البحث في العلم عن عوارضه الذاتية حتى يقعوا في حيص ويص في المراد بالعرض الذاتي، فيختلفوا في المراد منه (1).

. بل يكفي لوحدة العلم مسانحة عدة قضايا متشعبة ووجود ارتباط خاص بينها وإن لم يكن موضوعها واحداً.

إذاً فلا وجه لالتزامهم بأن موضوع علم الفقه عمل المكلف (2) مع أنه لا ينطبق على كثير من مسائل الفقه، مثل مسائل النجاسات و المطهّرات، وكثير من أحكام الضمانات والإرث، والأحكام الوضعيّة... إلى غير ذلك؛ بدهاءة أنّ مسألة «الكلب نجس» حكم برأسه وجد هناك مكلف أم لا، وكذا «الشمس مطهّرة» حكم برأسه، وكذا مسألة «من مات - مكلفاً كان أم لا - فبعض تركته لابنه - مكلفاً كان أم لا - و مقدار آخر لبنته كذلك، و حصّة لزوجته» وهكذا... إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا ينبغي الإشكال في كونها مسائل فقهية، مع أنه لم يكن الموضوع فيها عمل المكلف (3).

. وربما يتشبهت في ذلك بأن المقصد الأصلي في تلك المسائل ونحوها، إنّما هو ترتيب المكلف آثار النجاسة على ما باشره الكلب، أو ترتيب المكلف آثار الطهارة

1- بدائع الأفكار: 27 سطر 30، كفاية الاصول: 21.

2- معالم الدين: 25.

3- الفصول الغروية: 4 سطر 4.

على ما طهرته الشمس ... وهكذا، فتكون تلك المسائل ممّا يتعلّق بعمل المكلف (1)

. ولا يخفى أنّ تعلّق أمثال هذه المسائل بعمل المكلف إنّما هو من جهة الأغراض و الفوائد المترتبة، و الملاك كلّ الملاك في كون مسألة من مسائل علم الفقه هو أنّ تتعلّق بعمل المكلف نفسه، لا أنّ تكون نتيجة المسألة و الغرض منها المكلف، و كم فرق بينهما، و إلاّ يمكن أن يقال: إنّ موضوع جميع العلوم أمر واحد، و هو انكشاف الأشياء لدى الشخص؛ لكونه غاية كلّ علم، و هو كما ترى، فتأمل.

و لعلّ سرّ تعبيرهم عن موضوع علم الفقه بعمل المكلف: هو ما رأوا من أنّ أكثر مسائل علم الفقه تتعلّق بعمل المكلف، كالصلاة و الصوم و الزكاة و الحجّ ... إلى غير ذلك، و لم يتفطنوا إلى أنّ الالتزام بذلك يوجب خروج كثير من المسائل - التي أشرنا إلى بعضها - من علم الفقه، و الالتزام بكونها مسائل استطرادية غير وجيه؛ بداهة كونها من مسائل علم الفقه.

و بما ذكرنا تعرف: أنّ التزامهم في موضوع علم الفقه - بلحاظ إدخال بعض المسائل فيه - أنّه عبارة عن عمل المكلف من حيث الاقتضاء و التخيير (2)، غير وجيه أيضاً؛ لاستلزامه خروج كثير من المسائل الفقهية عنه، ككثير من مسائل الضمانات و الأحكام الوضعية ... إلى غير ذلك.

فتحصّل: أنّه لا موجب للالتزام بوجود موضوع واحد لكلّ علم، حتّى يتكلّف في إثباته، و يلتزم بكون جملة من مسائله استطرادية، و غاية ما يجب الالتزام به: هو وجود ارتباط و سنخية في أكثر مسائل العلم بعضها من بعض في تحصيل غرض واحد سنخي لا شخصي؛ من دون احتياج إلى وجود موضوع للعلم، فضلاً عن وحدته.

1- انظر بدائع الأفكار: 12 سطر 25.

2- معالم الدين: 25.

فإذاً مسائل علم الفقه تشترك في أنها يبحث فيها عن قوانين إلهية و وظائف مقرّرة للشاكر، سواء كان لها موضوع واحد أو محمول كذلك، يتّحد مع موضوعات مسائله و محمولاته، أم لا.

وهم و دفع

ربّما يتشبه لإثبات وحدة موضوع العلم، من طريق وحدة الغرض المترتب عليه بقاعدة الواحد؛ بتقريب: أنّ الواحد لا يصدر إلا من الواحد، و هذه القاعدة و قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد قاعدتان مبرهن عليهما في محله (1)

. و القاعدة الاولى تجرى في ناحية وحدة المعلول؛ بمعنى أنّه إذا كان المعلول واحداً يستكشف منه أنّ علته واحدة، كما أنّ القاعدة الثانية تجرى في ناحية وحدة العلة؛ بمعنى أنّه إذا كانت العلة واحدة يستكشف منها أنّ معلولها واحد.

و عليه فحيث إنّ الغرض المترتب على كلّ علم أمر واحد- كصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، و صون العقل عن الخطأ في الفكر في علم المنطق ...

و هكذا في غيرهما، فلمّا كانت موضوعات مسائل العلم متعدّدة- فيستكشف من وحدة المعلول وجود جامع بين موضوعات المسائل و إن لم نعلمه بعنوانه.

و بعبارة اخرى: الغرض من المسائل المتشتملة- المعدودة علماً واحداً- واحد، و موضوعات المسائل كثيرة، فمع ملاحظة عدم جواز صدور الواحد عن الكثير، فلا بدّ من تصوير جامع في البين؛ ليرتّب عليه الغرض الواحد، و هو موضوع العلم (2)

. و فيه: أنّه لا يستقيم الاستدلال بالقاعدتين في أمثال المقام، كما لا يخفى على من له إمام بعلم المعقول، فإنّ القاعدتين مأخوذتان من الحكماء، و هما قاعدتان عقليّتان،

1- الحكمة المتعالية 2: 204-212، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 133-134.

2- كفاية الاصول: 21-22.

لا شرعيتان حتى يؤخذ بعمومهما أو إطلاقهما، فلا بدّ لفهم القاعدتين من الرجوع إليهم، وأخذ تفسيرهما وحدودهما منهم، ومن لاحظ كلماتهم، وتدبر في تقرير القاعدتين، يرى بوضوح أنّ البرهان العقلي - الذي يدعونه - إنّما يدلّ على عدم صدور الواحد البسيط بالصدور الوجوديّ الشخصي، إلاّ عن واحد بسيط من جميع الجهات؛ من دون شائبة تركيب فيه من جهة من الجهات؛ لا في الخارج، ولا في الذهن والوهم، ولا في العقل.

كما يدلّ البرهان على عدم الصدور بالصدور الوجوديّ عن الواحد البسيط من جميع الجهات، إلاّ واحداً بسيطاً من جميع الجهات، إلاّ من حيث المادّة والصورة، وأما في غير ذلك فلم تثبت القاعدتان عندهم أصلاً (1).

. فإذا موضوع علم النحو - مثلاً - لم يكن مصدرأ لصدور أمر واحد، وهو صون اللسان عن الخطأ في المقال.

ولو سلّم الصدور لم يكن الصدور وجودياً؛ بداهة أنّ صون اللسان عن الخطأ في المقال: عنوان انتزاعي يُنتزع من صون اللسان عن الخطأ في هذا المقال وذاك المقال... وهكذا، فلم يكن له تأصل واقعيّ في الخارج، فضلاً عن صدوره، ولو فرض أنّ حفظ اللسان عن الخطأ في المقال لم يكن عنواناً انتزاعياً، بل أمراً واقعياً و ماهيةً أصليةً، فلا يخفى أنّه خارج عن موضوع القاعدة أيضاً؛ لما أشرنا من أنّها في الواحد البسيط الحقيقي، وهذا واحد نوعي؛ لصدقه على كثيرين، ولا مضايقة في أنّ يصدر الواحد النوعي عن الكثيرين كما لا يخفى على أهله.

مع أنّه لا معنى للصدور والإصدار والمصدرية في الماهيات والعناوين الكليّة وما في معناهما؛ لأنّ الصدور من باب، والماهية لا تصدر من شيء أصلاً، فتدبر.

1- انظر الحكمة المتعالية 2: 204-212، و شرح المنظومة (قسم الحكمة): 133-134.

و لو سُئِلَ المصدر و المصدرية في ذلك، فلو كان الغرض مترتباً على الجامع بين موضوعات المسائل، فلازمه أن تكون الكلمة و الكلام أو القول أو اللفظ العربي في موضوع علم النحو، محصلاً لعلم النحو، فمن عرف الكلمة و الكلام أو اللفظ أو القول العربي كان نحويّاً، و من عرف عنوان عمل المكلف في موضوع علم الفقه كان فقيهاً، و ضرورة الوجدان على خلافه، و النفوّه بذلك لعلّه ممّا يُضحك الشكلى.

بل الغرض من كلّ علم إنّما يترتب على مسائل كثيرة.

و تقريب آخر: لو كان الغرض من كلّ علم مترتباً على أمر واحد و معلولاً عنه، فلا- يخلو الأمر الواحد: إمّا أن يكون هو الجامع بين موضوعات مسائل العلم، كفعل المكلف في علم الفقه، أو الجامع بين محمولات المسائل، و هى حكم الشارع و مقرّراته، أو الجامع بين القضايا، و هو ثبوت الحكم الشرعى لموضوع في ذلك العلم، و واضح أنّه بمجرد معرفة الشخص عنوان فعل المكلف، أو حكم الشارع، أو ثبوت الحكم الشرعى للموضوع، لا يترتب عليه غرض و فائدة أصلاً، و إلا يلزم أن يكون جميع الناس فقهاء و علماء إذا عرفوا تلك العناوين، بل الغرض إنّما يترتب على معرفة كل مسألة مسألة من المسائل الفقهية.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ قاعدتى الواحد أجنبيّتان عن أمثال المقام، فالأولى للمتدرّب فى تحصيل علم الفقه و اصوله، الإعراض عن إجراء القاعدتين و التجنّب عنهما فى إثبات المقاصد الاصولية و الفقهية.

و من المؤسف جدّاً إجراء بعض الأعلام (1) القاعدتين فى إثبات بعض المقاصد الاصولية، و تبعه فى ذلك من لا خبرة له بفنّ المعقول.

و الله الهادى إلى الصواب.

الجهة الثانية فى الأعراف الذاتية و الغريبة

إشارة

المعروف بين أصحابنا الاصوليين مقتبساً من أهل المعقول: أنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية (1)

. و قد حُكى عن القدماء تفسير العرض الذاتى بشىء مخالفه ما عن بعض المتأخرين (2)

. و لتوضيح المقال ينبغى الإشارة إلى معنى العارض و أقسامه و أقسام الواسطة، فنقول:

المراد بالعارض هنا مطلق الخارج عن الشىء المحمول عليه، فى شمل ما يقابل الذاتى (3) فى باب الكلّيات الخمس، المعبر عنه فى لسان أهل المعقول بالعرضى (4)، المنقسم إلى الخاصّة و العرض العامّ، كما يشمل غيره، مثل كلّ من الجنس و الفصل بالإضافة إلى الآخر، و النوع بالنسبة إليهما.

ثمّ إنّ العارض: إمّا يكون عارضاً لشىء بلا واسطة أصلاً أو مع الواسطة.

و على الأول: إمّا أن يكون:

1- مساوياً للشىء، كالتعجب العارض للإنسان على ما مثّلوا له، فتأمل.

2- أو أعمّ منه، كالجنس العارض للفصل.

1- شرح الشمسية: 14 سطر 14، الحكمة المتعالية 1: 30، شوارق الإلهام 1: 5 سطر 27، الشواهد الربوبية: 19، هداية المسترشدين: 14

سطر 10، الفصول الغروية: 10 سطر 23، كفاية الاصول: 21.

2- حقائق الاصول 1: 7.

3- و الذاتى ما لم يكن خارجاً عن الشىء، و هو ثلاثة: 1- الجنس 2- و النوع 3- و الفصل. المقرّر

4- شرح المطالع: 64 سطر 16، شرح الشمسية: 34 سطر 11.

3- أو أخصّ منه، كالفصل العارض للجنس.

وعلى الثاني: إمّا تكون الواسطة داخلية، أو خارجية.

فعلى كون الواسطة داخلية:

4- إمّا أن تكون الواسطة مساوية للمعروض كالتكلم العارض للإنسان بواسطة الناطق.

5- أو أعمّ منه، كالحركة الإرادية العارضة للإنسان بواسطة الحيوان، و لا ثالث له؛ لأنّ جزء الشئ ء لا يكون أخصّ منه.

وإن كانت الواسطة خارجية:

6- فإمّا أن تكون مساوية للمعروض، كعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب.

7- أو تكون أعمّ منه، كعروض التحيز للأبيض بواسطة الجسم، الذي هو أعمّ من الأبيض.

أو يكون أخصّ منه، كعروض الضحك للحيوان بواسطة الإنسان، الذي هو أخصّ من الحيوان.

9- أو مبيّنة له، كعروض الحرارة للماء بواسطة النار. فهذه أقسام تسعة.

ثمّ إنّ القوم اتفقوا على كون بعض هذه الأقسام عرضاً ذاتياً، كما اتفقوا على كون بعضها الآخر غريباً، و اختلفوا في ثالث.

أمّا ما اتفق على كونه عرضاً ذاتياً: فهو ما يكون عارضاً للشئ ء لذاته بلا واسطة، و كان مساوياً له، أو ما يكون عارضاً للشئ ء بواسطة جزء مساو له؛ أو خارج مساوٍ، و لذا اشتهر بينهم تعريف العرض الذاتي: بأنّه ما يلحق الشئ ء لذاته أو لما يساويه (1).

1- الحكمة المتعالية 1: 30، شوارق الإلهام 1: 5 سطر 28، شرح الشمسية: 14 سطر 13.

وَأَمَّا مَا اتَّفَقَ عَلَى كَوْنِهِ عَرَضًا غَرِيبًا: فَهُوَ مَا يَكُونُ بِوِاسِطَةِ أَمْرٍ خَارِجٍ أَعْمَمٍ، أَوْ أَخْصَصَ، أَوْ مَبَايِنَ (1)

. وَأَمَّا مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ: فَهُوَ مَا يَكُونُ عَارِضًا بِوِاسِطَةِ جِزْءٍ أَعْمَمٍ، وَنُسِبَ إِلَى مَشْهُورِ الْمَتَأَخَّرِينَ أَنَّهُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ، وَعَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمَتَأَخَّرِينَ - وَفَاقًا لِلْقَدَمَاءِ - أَنَّهُ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْغَرِيبَةِ (2)

. وَأَمَّا مَا يَعْرُضُ لِلشَّيْءِ بِإِلَّا-وَاسِطَةٍ، وَكَانَ أَعْمَمًا مِنَ الْمَعْرُوضِ أَوْ أَخْصَصَ مِنْهُ، فَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى كَوْنِهِمَا مِنَ الْعَوَارِضِ، فَصَارَ ذَلِكَ مَنْشَأً لِاسْتِحْشَاحِ بَعْضِهِمْ مِنْ عَدِّهِمَا مِنَ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ (3)

. وَقَدْ اشِيرَ إِلَى دَفْعِهِ بِقَوْلِهِمْ: إِنَّ الْعَرَضَ الذَّاتِيَّ هُوَ مَا لَمْ تَكُنْ لَهُ وَاسِطَةٌ فِي الْعَرُوضِ؛ سِوَاءَ لَمْ تَكُنْ لَهُ وَاسِطَةٌ أَصْلًا أَوْ كَانَ لَهُ وَاسِطَةٌ فِي الثَّبُوتِ؛ فَيَدْخُلَانِ فِي الْعَرَضِ الذَّاتِي (4)

. فَيَنْبَغِي الْإِشَارَةَ إِلَى انْقِسَامِ الْوَاسِطَةِ إِلَى أَقْسَامِهَا الثَّلَاثَةِ تَوْضِيحًا لِلْأَمْرِ: فَهِيَ إِمَّا وَاسِطَةٌ فِي الْعَرُوضِ، أَوْ وَاسِطَةٌ فِي الثَّبُوتِ، أَوْ وَاسِطَةٌ فِي الْإِثْبَاتِ.

أَمَّا الْوَاسِطَةُ فِي الْعَرُوضِ: فَهِيَ الَّتِي يَقُومُ بِهَا الْعَرَضُ حَقِيقَةً، وَيُنْسَبُ إِلَى ذِيهَا عَنَايَةً وَمُسَامَحَةً مِنْ قَبِيلِ وَصْفِ الشَّيْءِ بِحَالٍ مَتَعَلِّقَةٍ، كَالْحَرَكَةِ الَّتِي هِيَ الْوَاسِطَةُ فِي نِسْبَةِ السَّرْعَةِ إِلَى الْجِسْمِ، فَإِنَّ السَّرْعَةَ تَقُومُ بِالْحَرَكَةِ، وَانْتِسَابُهَا إِلَى الْجِسْمِ بِالْعَنَايَةِ؛ بِلِحَازِ اتِّصَافِ الْحَرَكَةِ بِهَا، وَهِيَ قَدْ تَكُونُ جَلِيَّةً عَلَى نَحْوِ تَكُونِ نِسْبَةِ الْعَرَضِ إِلَى ذِيهَا مَجَازًا عَرَفْنَا، كَالْمِثَالِ الْمَذْكُورِ، وَقَدْ تَكُونُ خَفِيَّةً؛ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ التَّوْصِيفُ عَنِ كَوْنِهِ

1- شرح الشمسية: 15 سطر 13، حاشية المشكيني 1: 2.

2- شرح المطالع: 19، حاشية تهذيب المنطق: 185 تعليقة ميرزا محمد علي.

3- حاشية المشكيني 1: 2.

4- نفس المصدر 1: 3.

حقيقة في نظر العرف، وإن كان مجازاً بتعمل من العقل، كالسطح الذي هو واسطة في نسبة البياض إلى الجسم، فإنّ البياض إنّما يقوم حقيقة بالسطح، لا بالجسم، لكنّه يُنسب إلى الجسم حقيقة بنظر العرف، وإن كان مجازاً بالنظر الدقيق.

وأما الواسطة في الثبوت: فهي علّة ثبوت العرض حقيقة لمعروضه؛ سواء كان العرض قائماً بها أيضاً، كالنار الشمس اللتين هما علّتان لثبوت الحرارة للماء، أم لا كالحركة التي هي علّة لعروض الحرارة على الجسم.

وأما الواسطة في الإثبات: فهي التي يكون العلم بها علّة للعلم بالثبوت كالحد الأوسط في القياس (1)

. فخلاصة المقال في العرض الذاتي و العرض الغريب: هو أنّه نُسب إلى القدماء:

أنّ العرض الذاتي: هو الخارج المحمول الذي يلحق الشئ ء لذاته، أو لأمر يساويه (2)

. و لكن عدل عنه المتأخرون، وقالوا: إنّ الحقّ في العرض الذاتي أن يقال: إنّ ما يكون عارضاً للشئ ء ووصفاً له بلا شائبة مجاز أو كذب؛ أى ما يكون من قبيل الوصف بحال الشئ ء نفسه، لا الوصف بحال متعلّقه (3)

. وعبارة اخرى: العرض الذاتي: ما لا يكون له واسطة في العروض؛ سواء كان له واسطة في الإثبات أم لا، فالحرارة العارضة للماء- حيث تعرضه حقيقة- عرض ذاتيّ وإن كان بواسطة النار.

وبعد ما اشتهر بينهم: أنّ العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشئ ء لذاته أو لأمر يساويه، أشكل عليهم الأمر؛ حيث رأوا أنّ أكثر محمولات العلوم عارضة لنوع من الموضوع أو صنف منه، فتكون هذه المحمولات عوارض غريبة

1- حقائق الاصول 1: 6-7.

2- نفس المصدر 1: 6-7.

3- الحكمة المتعالية 1: 32 (حاشية المحقّق السبزواری)، كفاية الاصول: 21.

بالنسبة إلى موضوع العلم؛ لأنها لم تعرض لموضوع العلم نفسه، بل عرضت لنوع منه أو صنف منه.

وقد ذهب القوم للتفصي عن الإشكال يميناً وشمالاً في تعريف العرض الذاتي، إلى أن اضطروا: تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في تعريف العرض الذاتي، و أخرى إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسألة (1)... إلى غير ذلك من المطالب التي لا تشفى العليل ولا تروى الغليل.

و أحسن ما قيل في مقام الدفع عن الإشكال ما أفاده صدر المتألهين قدس سره- في أوائل السفر الأول من أسفاره الأربعة (2)- و حاصله على ما أفيد: أن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، و أخصية شيء من شيء لا تنافي عروضه لذلك الشيء، كالفصول المتنوعة للأجناس، فإن الفصل المُقسَّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها، و الملاك كل الملاك في الذاتي و الغريب: هو أنه كلما يلحق الشيء لأمر أخص، و كان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير الأخص نوعاً متهيئاً لقبوله، فهو عرض غريب، مثل لحوق الضحك للحيوان، فإنه يعرضه بعد تخصصه بالنفس الإنسانية تخصصاً وجودياً.

و أما إذا كان بنفس عروضه يتخصص بخصيصية، فهو عرض ذاتي، مثل عروض الفصل للحيوان، فإنه بنفس عروضه له يتخصص، و يصير نوعاً خاصاً.

و موضوع علم الفلسفة حقيقة الوجود، و هو مثل النور، له عرض عريض، يشمل جميع الماهيات المتلبسة بالوجود، في عرض واحد؛ أي شمول الوجود للموجود النفساني لم يكن بعد تخصصه بالوجود العقلائي، و كذا شموله للموجود المادّي لم يكن بعد تخصصه بالوجود العقلائي و النفساني، بل تتحد تلك الحقيقة مع الموجود

1- و الحكمة المتعالية 1: 30-34.

2- و الحكمة المتعالية 1: 30-34.

العقلاني، ويتخصّص بالوجود العقلاني، وهكذا يتّحد مع الوجود النفساني، ويتخصّص به؛ من دون تخصيصه أولاً بالعقلاني، ثمّ بالنفساني، وهكذا بالنسبة إلى جميع الماهيات الثابتة بالوجود، حتّى الواقعة في أدنى مراتب الوجود.

وبالجملة: يتخصّص الوجود بالتخصّص العقلي و النفسى و النباتى و الجمادى فى عرض واحد؛ أى لم يكن تخصّص أحدهما بالوجود مسبقاً بتخصّص الآخر، بل نفس حقيقة الوجود تعرض العقل و النفس و النبات و الجماد فى عرض واحد، و تتخصّص به.

فالبحث عن تلك الامور بحث عن عوارض الوجود، و الحكيم الإلهى يبحث عن تلك الامور من جهة أنّها تعيّنات الوجود، و تكون أشياء موجودة، بخلاف الحكيم الطبيعى، فإنّه يبحث عن تخصيص الوجود بمرتبة من المراتب، و هى مرتبة الجسميّة.

وبالجملة: محطّ نظر الحكيم الإلهى هو حقيقة الوجود، و البحث فى فلسفته عن تعيّنات الوجود بتعيّن كذا و كذا، فأبحاثه كلّها عوارض ذاتيّة للوجود.

وأما الحكيم الطبيعى فمحطّ بحثه لم يكن الوجود بما هو هو، بل الوجود بعد تخصّصه بخصوصيّة الجسميّة.

فبحث الحكيم الإلهى عن أحوال الجسم - بما هى أحوال الجسم، و بعد تخصّصه بخصوصيّة الجسميّة - فى فلسفته، بحث عن العوارض الغريبة، و أمّا بحثه عن أحواله - بما أنّه موجود - بحث عن عوارضه الذاتيّة.

وبالجملة: فرق بين الحكيم الإلهى و الحكيم الطبيعى، فإنّ الإلهى يبحث عن تعيّنات الوجود و حقيقته من مبدأ وجوده إلى منتهاه، فكلّ ما فى صفحة الوجود يصحّ أن يبحث حوله الحكيم الإلهى بما هو موجود، و لذا يُقال: إنّ موضوع علم الفلسفة أعمّ موضوعات العلوم (1)؛ بحيث يشمل علم الفقه أيضاً، و تنطوى فيه موضوعات

1- تعليقات صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: 8 سطر 25.

جميع العلوم.

فبحث الحكيم الإلهي عن الجسم المعدني غير بحث الحكيم الطبيعي عنه، فإنّ الإلهي يبحث عنه من جهة وجوده، لا من جهة معدنيته و الأمر العارض للجسم، كما يبحث عن العقل كذلك، بخلاف الطبيعي، فإنّه يبحث عن معدنيته وعن الأمر الطارئ على الجسم.

فتحصّل: أنّ جهة البحث عندهما مختلفة، فإنّ الحكيم الإلهي يبحث فيه عن حيثية وجوده، و الحكيم الطبيعي يبحث فيه عن حيثية جسميته.

و ما ذكرناه هو مُراد صدر المتألّهين قدس سره في الفرق بين العرض الذاتي و العرض الغريب(1)

. و حاصله: أنّ البحث حول الوجود بما هو موجود بحث عن العوارض الذاتية للوجود، و أمّا البحث عنه بعد تخصّص الوجود بتخصّص فهو بحث عن عوارضه الغريبة.

فما يظهر من بعض الأعلام في مُراه- كما سنشير إليه و إلى دفعه- غير وجيه، فاحفظ ما ذكرناه، و كن من الشاكرين.

ذكر و تعقيب

يظهر من تقارير المحقّق العراقي قدس سره: أنّ مُراد صدر المتألّهين في العرض الذاتي و العرض الغريب هو: أنّ ما يكون واسطة لعروض العارض على الشئ ء: تارة يكون حيثية تقيديّة، و اخرى حيثية تعليلية، فإن عرض بواسطة الحيثية التعليلية يكون عرضاً ذاتياً، و أمّا إذا كان بواسطة الحيثية التقيديّة يكون عرضاً غريباً.

و مثال ما كانت الواسطة حيثية تعليلية عُروض الرفع على الكلمة بواسطة الفاعلية، و النصب عليها بواسطة المفعولية... وهكذا، فإنّ المعروض في الحقيقة فيهما ذات الكلمة و الفاعلية و المفعولية من علل مرفوعيتها و منصوبيتها، لا الكلمة المتخصصة بالفاعلية معروضة للرفع و المتخصصة بالمفعولية معروضة للنصب(1)

. أقول: هذا اشتباه منه، فإنه لو سلّم ما ذكره فإنّما هو في مثل النحو؛ حيث يمكن أن يفرض ذات الكلمة و الرفع و شىء ثالث تكون مرفوعة الكلمة به، و هي الفاعلية.

و أمّا في العلم الذي يريد به صدر المتألهين قدس سره إعطاء ضابطة في تمييز أعراضه الذاتية عن أعراضه الغريبة، فلا؛ ضرورة أنّه لم يكن - و لا يقول به حكيم - أنّ غير الوجود و ماهية العقل شىء ثالث - و هو عقلية العقل - يكون علّة لترشّح الوجود على ماهية العقل.

و الحق: أنّ مُراد صدر المتألهين بتلك العبارة هو ما ذكرنا، فلاحظ و تأمل.

ذكر و إشكال:

قال المحقق الأصفهاني قدس سره ما حاصله: إنّ ما أجاب به صدر المتألهين قدس سره وجيه بالنسبة إلى علم المعقول، و تطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم لا- يخلو عن تكلف، فإنّ موضوع علم الفقه- مثلاً- هو فعل المكلف، و موضوعات مسائله الصلاة، و الصوم، و الحج... إلى غير ذلك، و نسبة هذه العناوين إلى موضوع العلم كنسبة الأنواع إلى الجنس، و هي وإن كانت لواحق ذاتية له، إلّا أنّ البحث في الفقه ليس عن ثبوتها له، بل يبحث فيه عن أحكام كلّ واحد من الأنواع، و الحكم المضاف إلى كلّ منها غير الحكم المضاف إلى الآخر، فالبحث في الفقه عن أحكام ماهيات و عناوين

مُتباينة، وهى المتَّصِّفة بالأحكام الخمسة، وكذا الأمر فى النحو والصرف.

ويمكن الجواب عن موضوعات سائر العلوم بما محصَّ له: أنّ موضوع علم الفقه - مثلاً - ليس فعل المكلف بما هو هو، بل من حيث الاقتضاء والتخيير، وموضوع علم النحو ليس الكلمة والكلام بما هما، بل من حيث الإعراب والبناء، والمراد بالحيثية الشأنية والاستعدادية، لا الحيثية الفعلية، وإلا لزم أخذ عقد الحمل فى عقد الوضع.

مثلاً: فعل المكلف - من حيث الصلاتية - مستعدّ للحقوق التكليف الاقتضائى أو التخييرى، والكلمة من حيث الفاعلية مستعدّة للحقوق المرفوعية، ومن حيث المفعولية مستعدّة للحقوق المنصوبية ... وهكذا، ومعلوم أنّ فعل المكلف المُتَّحِث بالحيثيات المتقدمة، عنوان انتزاعى من الصلاة والصوم والحجّ وغيرها، لا كلى يتخصّص فى مراتب تنزله بخصوصيات تكون واسطة فى عروض لواحقه له، ومن الواضح أنّ المحمولات الطلبية والإباحية تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعى بلا توسط شىء فى اللّحوق والصدق، انتهى كلامه ملخصاً (1)

. أقول: يشكل عليه: بأنّ فعل المكلف من حيث الصلاتية يباين فعل المكلف من حيث الشتمية، واستعداد الفعل الأول المتّحِث بالحيث بالوجوب غير استعداد الفعل الثانى المتّحِث بالحرمة، ولا جامع بينهما، فلم يكن لنا موضوع واحد.

وإن قلت: إنّ الجامع هو فعل المكلف.

فنقول: هذا كَرّ على ما فرّ، فيرد الإشكال الأوّل، وهو أنّ البحث فى الفقه لم يكن من حيث ثبوت تلك العناوين، بل البحث فيه عن أحكام كلّ واحد منها.

ثمّ إنّّه أجاب بعض عن الإشكال: بأنّها إنّما تصير متباينات لو كانت الجهات

حيثيات تقييدية؛ لأنها مكثرة للموضوع، وأما لو كانت الجهات حيثيات تعليلية، فلا يتكثّر بتكثّرها، فيرجع الأمر إلى أنّ فعل المكلف واجب بواسطة الصلاة- مثلاً- و حرام بواسطة الشتم ... وهكذا(1)

. و لكن فيه: أنّ هذا لا يطابق الواقع، و لم يلتزم قائله به؛ و ذلك لأنّ لازمه أنّ الواجب و الحرام هو المعنى الجنسى الجامع بين الصلاة و الشتم و غيرهما، لا عنوان الصلاة و عنوان الشتم، و إنّما هما واسطتان لتعلّق الوجوب أو الحرمة بالمعنى الجنسى، مع أنّ ضرورة الفقه قاضية بأنّ الصلاة- مثلاً- بعنوانها واجبة، و الشتم بعنوانه حرام، و أخذ الموضوع لا بدّ و أن يكون بعد ملاحظة كون هذه العناوين بأنفسها متعلّقات للتكاليف.

و الذى يسهّل الخطب عدم لزوم الالتزام بهذه الامور، و لم يدلّ دليل على أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً، يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، و تكون نسبته إلى موضوعات مسائله نسبة الكلى إلى مصاديقه.

نعم: قد يكون كذلك كعلم الفلسفة، فإنّ موضوعه الوجود، و نسبته إلى موضوعات مسائله نسبة الكلى إلى مصاديقه، و قد تكون نسبة موضوعه إلى موضوعات مسائله نسبة الكلّ إلى أجزائه كعلم الجغرافيا، فإنّ موضوعه أوضاع الأرض، و البحث عن أوضاع إيران أو العراق- مثلاً- بحث عن قطعة منها و جزء من أجزائها.

و لا يبعد أن يكون من هذا القبيل علم الطب، فإنّ موضوعه بدن الإنسان من حيث الصحّة و الفساد، و موضوعات أكثر مسائله أعضاء بدن الإنسان.

و واضح أنّ البحث عن الجزء غير البحث عن الكلّ، و القول بأنّ البحث عن الجزء فى الحقيقة بحث عن الكلّ، فيكون البحث عن الجزء من العوارض الذاتية

للكل (1)، لا يخلو عن مُسامحة و تأمل.

وقد يكون موضوع علم عين موضوعات مسائله كعلم العرفان فإن موضوعه هو الله تعالى، و موضوع كل مسألة من مسائله أيضاً هو الله تعالى؛ لأنه يبحث في علم العرفان عن شئونه تعالى، و تجلياته و جلواته.

فتحصل: أن القول بأن نسبة موضوع كل علم بالنسبة إلى موضوعات مسائله، نسبة الكلى إلى مصاديقه (2)، لا يتم في جميع العلوم، و الذى يجب الالتزام به فى جميع العلوم هو تسانخ أكثر مسائل كل علم و ارتباط بعضها ببعض فى ترتب غرض واحد سنخى، و هذا التسانخ و الارتباط يصير منشأ لوحدة العلم و وحدة اعتبارية، لا وحدة حقيقية- كما ربّما توهم (3)- لا تمتاع الوحدة الحقيقية من الكثرات بما هى كثرات؛ لأن المركب من أجزاء ليس هو غير أجزائه.

نعم: إذا حصل الكسر و الانكسار فى الأجزاء، و انعدمت صورها، يحصل المركب الحقيقى، و أنى له بوحدة العلم الذى هو مركب اعتبارى!؟

مثلاً : يشترك علم الفقه فى أنه يبحث فيه عن القوانين الإلهية و الأحكام الشرعية، و جميع مسائله تشترك فى هذا الأمر الانتزاعى، مع اختلاف فى موضوعاتها و محمولاتها حسبما أشرنا إليه، فتدبر و اغتم.

ذكر و تعقيب

قال بعض أعظم العصر دام ظلّه (4) ما حاصله: أن المراد بالعرض الذاتى فى

1- انظر الفصول الغروية: 12 سطر 1، حاشية المشكينى 1: 3.

2- كفاية الاصول: 21، فوائد الاصول 1: 22.

3- كفاية الاصول: 21-22، درر الفوائد: 241.

4- عنى به استاذنا الأعظم السيد البروجردى قدس سره.

قولهم: «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»⁽¹⁾ هو العرض باصطلاح المنطقي لا الفلسفي، فإنّ العرض باصطلاح الفلسفي: عبارة عن ماهية شأن وجودها في الخارج أن يكون في موضوع، ويقابله الجوهر⁽²⁾، والعرض باصطلاح المنطقي: هو الخارج من ذات الشيء المتّحد معه في الخارج، والذاتي عندهم ما ليس كذلك⁽³⁾، وبين الاصطلاحين بون بعيد.

والعرض باصطلاح المنطقي: قد يكون جوهرًا، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان، وبالعكس؛ حيث إنّ كلّاً منهما خارج عن ذات الآخر و يحمل عليه، كأنه قد يكون عرضاً من الأعراض، فالعرض باصطلاح المنطقي أمر نسبي، فإنّ الفصل، كالناطق - مثلاً - بالنسبة إلى الجنس عرض خاصّ، وبالنسبة إلى النوع - المؤلّف منه - ذاتيّ.

وأما العرض باصطلاح الفلسفي: فهو أمر ثابت حقيقيّ منحصر في المقولات التسع العرضيّة.

ويشهد على كون المراد بالعرض هنا العرض باصطلاح المنطقي: هو أنّ الفيلسوف الإلهي يرى أنّ موضوع علمه هو الوجود بما هو موجود، ويبحث في فلسفته عن أنّ الله تعالى موجود، والجوهر موجود، والجسم موجود... وهكذا، ويرى أنّ هذه الأبحاث عوارض ذاتيّة للوجود، ومن المعلوم أنّه لم تكن محمولات تلك المسائل ولا موضوعاتها أعراضاً باصطلاح الفلسفي، فتكون أعراضاً باصطلاح المنطقي.

فعلى هذا يكون كلّ واحد من الموضوع والمحمول في المسائل الفلسفيّة عرضاً بالنسبة إلى الآخر، مثلاً في مسألة «الجسم موجود» يكون كلّ واحد من الجسميّة والوجود، خارجاً من ذات الآخر مفهوماً؛ أي لا يكون عينه ولا جزءاً له و متحدّاً مع

1- شرح الشمسيّة: 15 سطر 1، شرح المطالع: 18 سطر 8.

2- شرح المنظومة (قسم الحكمة): 137.

3- شرح المطالع: 61، شرح الشمسيّة: 34 و 43.

الآخر وجوداً.

فإذن: موضوعات مسائل كلِّ علم أعراض ذاتية لما هو الجامع بين محمولات مسائله وبالعكس، لكن شاع في عقد القضية جعل الأخصّ موضوعاً، والأعمّ محمولاً، مع أنّ النظم الطبيعي يقتضى جعل ما هو المعلوم من الأ-مرين موضوعاً، والمجهول منهما محمولاً، فالموضوع- في الحقيقة- ما هو المعلوم منهما؛ سواء كان مساوياً لما هو المحمول في عقد القضية أو أخصّ، والمحمول هو تعيينه المجهول الذي اريد في القضية إثباته.

فعلى هذا يكون موضوع كلِّ علم: عبارة عن جامع محمولات المسائل؛ لأنّه الذي ينسب أولاً إلى الذهن، ويكون معلوماً عنده، فيضعه في وعاء الذهن، ويطلب في العلم تعييناته وتشخصاته التي تعرض له.

مثلاً: الوجود- الذي هو جامع محمولات مسائل علم الفلسفة- معلوم عند المتدرّب في الفلسفة، فيطلب في الفلسفة عن تعييناته و انقساماته اللاحقة له من الوجوب والإمكان والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة وهكذا.

فمحصّل مسائل ذلك العلم هو أنّ الوجود المعلوم من خصوصيّاته وتعيّياته وصف الوجوب والإمكان والجوهر والعرض وهكذا، فالوجود في مسائل ذلك العلم وإن كان محمولاً في صورة القضية كقولك: الجسم موجود، والجوهر موجود، والكم موجود... وهكذا، إلا أنّ الموضوع في الحقيقة هو عنوان الموجوديّة، ولذا تراهم يقولون: إنّ موضوع ذلك العلم هو الوجود(1)

. وكذا ما تكون وجهة نظر الاصولي هي عنوان الحجّة في الفقه، وهو موضوع علم الاصول، ويطلب في ذلك العلم عن تعيينات الحجّة و تشخصاتها من الخبر الواحد

والشهرة والإجماع والظواهر... إلى غير ذلك، فيقال: الخبر الواحد حجّة، والشهرة حجّة، والإجماع حجّة... وهكذا، ووصف الحجّة في تلك المسائل وإن كان محمولاً، لكنّها هي الموضوع حقيقة؛ لأنّها المعلوم، والمجهول تعيّناته، فجميع مسائل علم الاصول يرجع البحث فيها إلى تعيين مصداق الحجّة في الفقه.

وليس الحجّة في اصطلاح الاصولي عبارة عن الحد الوسط - كما توهم (1) - بل بمعناه اللغوي (2)؛ أى: ما يحتجّ العبد به على مولاه و بالعكس في مقام إثبات الحكم الشرعي و امثاله؛ أى الحجّة بالحمل الشائع، فعلى هذا تكون مسألة القطع بقسميه - من التفصيلي و الإجمالي - من مسائل الاصول، و كذلك مبحث الاستصحاب، بل و مبحث البراءة من المسائل الاصولية؛ إذ محصل البحث فيها: هو أنّ صرف احتمال التكليف هل يكفي لتنجّز الواقع، و يصلح احتجاج المولى و مؤاخذته أم لا؟ و هكذا غيرها.

و بالجملة: كلّ مسألة تكون حيثيّة البحث فيها حجّة أمر من الامور التي تصلح للحجّة، أو يتوهم حجّيتها، فهي مسألة اصولية (3)

. أقول: لا يخفى أنّ الماهيات على قسمين:

قسم منها: ماهية أصلية تتحقّق بالوجود و تكون مصداقاً لحمل الموجود عليه حقيقة، و يتحد معه خارجياً، كما هيّة الإنسان، فيقال: «الإنسان موجود».

و قسم آخر: ماهية انتزاعية لا وجود لها في الخارج، و إنّما الوجود لمنشئه، كمفهوم العرض، فإنّه لم يكن له واقعية متأصّلة في الخارج، بل ينتزع من قيام كلّ واحد من المقولات التسع العرضية بموضوعاتها؛ بداهة أنّه لو كان له واقعية و حقيقة في الخارج، يلزم أن تنحصر المقولات العشر في مقولتين:

1- فرائد الاصول: 2 سطر 13.

2- المفردات للراغب: 107.

3- نهاية الاصول 1: 11-16.

1- مقولة الجوهر.

2- مقولة العرض.

و الجامع بين محمولات المسائل من قبيل الثاني، فإنه لم يكن ما وراء محمولات كل واحد من المسائل شىء موجود متأصل في الخارج، بل هو أمر انتزاعي ينتزع من حمل محمول كل مسألة على موضوعها، وكذا لم يكن بين الأحكام الشرعية جامع ذاتي؛ ضرورة أن البعث و الزجر معنيان حرفيان، وكلّ منهما يباين الآخر، و الجامع بينهما بالمعنى الاسمي لا يمكن أن يكون ذاتياً للمعاني الحرفية، و الجامع بالمعنى الحرفي لا تحقّق له في الخارج. فإذن الجامع بين الأحكام الخمسة التكليفية، وكذا بينها وبين الأحكام الوضعية، جامع انتزاعي ينتزع من عدّة امور متباينة، و الأمر الانتزاعي لا يكون له خارجية ولا واقعية، بل الواقعية و التحقّق و الوجود لمنشئه.

و بالجملة: حقيقة الحكم هي الإنشاء المجعل على الشخص، و هذا معنى جزئي، و الجامع بين الإنشاءات بالمعنى الحرفي غير معقول، و بالمعنى الاسمي لا يكون جامعاً ذاتياً للمعاني الحرفية، فإذن الجامع بين الأحكام التكليفية، و بينها وبين الأحكام الوضعية، جامع انتزاعي لا وجود له في الخارج، و إنما ينتزعه العقل.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: الشىء العارض لشىء لا بدّ و أن يتحد مع ذلك الشىء بنحو من الاتحاد في نشأة من النشآت، و واضح أن الأمر الانتزاعي لا وجود له في الخارج حتى يتحد مع معروضه، فالجامع بين محمولات المسائل حيث إنّه أمر انتزاعي اقتراحي، فلا وجود له؛ فلا معنى لجعله معروضاً لشىء أو عارضاً له، و الجامع بين المحمولات لا وجود له، فلا ينطبق ما أفاده دام ظلّه على شىء من الاصطلاحين في باب العرض، فتدبّر جيّداً.

الجهة الثالثة في تمايز العلوم

إنّ القوم بعد ما تسالموا على لزوم وجود موضوع واحد لكلّ علم (1)، قال أكثرهم: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و موضوع كلّ علم يختلف عن موضوع علم آخر (2)، و حين رأوا أنّ موضوعاً واحداً يذكر في علمين - كاللفظ العربي أو الكلمة والكلام، حيث يكون موضوع علمي الصرف و النحو- أضافوا قيد الحيثيّة، و قالوا:

إنّ موضوع علم النحو لم يكن اللفظ العربي من حيث هو هو، بل من حيث الإعراب و البناء، و موضوع علم الصرف اللفظ العربي من حيث الصحّة و الاعتلال (3)

. و حين التفتوا إلى أنّ لازم أخذ الحيثيّة الفعلية في اللفظ العربي أخذ عقد المحمول في عقد الوضع - فيكون المعنى: أنّ اللفظ العربي المعرب فعلاً يعرب بإعراب كذا، و اللفظ العربي المعتل فعلاً معتلاً بكذا... و هكذا- قالوا: إنّ المراد بالحيثيّة الشأنيّة، و هي صلاحية اللفظ العربي و استعداده لأن يكون معرباً موضوع علم النحو، و شأنيته لأن يصير صحيحاً أو معتلاً موضوع علم الصرف (4)

. و لكن خالفهم في ذلك المحقّق الخراساني قدس سره، و قال: إنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، و إلاّ فإن كان بالموضوعات يلزم أن يكون كلّ باب بل كلّ مسألة علماً على حدة، و حيث إنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، فقد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل في ترتّب الأثر، و أمّا في جميع المسائل فلا، و لا مانع من تداخل بعض المسائل

1- شروح الشمسيّة 1: 49 و 2: 252، شرح المقاصد 1: 168.

2- شوارق الإلهام: 6 سطر 18، شروح الشمسيّة 1: 48، شرح المطالع 18 سطر 5.

3- شرح الشمسيّة: 15 سطر 2، الفصول الغروية: 11 سطر 19، فوائد الاصول 1: 24-26.

4- فوائد الاصول: 23-24، نهاية الدراية 1: 25.

في علمين (1) انتهى.

ولا يخفى أنّ هذه المطالب إنّما يأتي بعد لزوم وجود الموضوع لكلّ علم، وقد عرفت أنّها عدم لزوم ذلك، وحاصله عدم دليل وبرهان على ذلك؛ لإمكان أن يُبحث في علم عن موضوعات متعدّدة ومحمولات مختلفة تشترك في أمر واحد انتزاعيّ.

مثلاً: مسائل علم الفقه تشتمل على أحكام تكليفيّة ووضعيّة، يختلف بعضها عن بعض في الموضوع والمحمول، وفي الفقه قضايا سلبية، مثل عدم نجاسة بعض الأشياء، وعدم طهارة بعض آخر، وعدم الضمان، وعدم صحّة بعض الامور، وعدم ولاية بعض على بعض... إلى غير ذلك.

والحقّ - كما سيجي ء في محله -: أنّ القضية السالبة المحصّلة لسلب الربط وقطع النسبة، ولا تحتاج القضية السالبة إلى الموضوع ولا إلى القاعدة الفرعيّة، ومعلوم أنّه لا يصدق الغرض بكلا الاصطلاحين - المنطقي (2) والفلسفي (3) - على السلب.

وبالجملة: لا دليل على لزوم وجود الموضوع لكلّ علم، فضلاً عن وحدته، فالالتزام به في جميع العلوم لا معنى له.

نعم: يمكن أن يكون التمايز في بعض العلوم بالموضوع، كما يمكن أن يكون في بعضها الآخر بالمحمول وفي ثالث بغيرهما.

والذي يجب الالتزام به، ويكون معتبراً في جميع العلوم، إنّما هو وجود التسانخ التناسب بين مسائل كلّ علم في جهة من الجهات، مثل كون مسائل علم الفقه راجعة إلى عمل المُكلّف، ومسائل علم الفلسفة راجعة إلى حقائق الأشياء، وواضح أنّ هذه الوحدة ليست وحدة حقيقية؛ لامتناع حصول الواحد الحقيقي من الكثرات بما هي

1- انظر كفاية الاصول: 21-22.

2- شروح الشمسيّة 1: 44-47.

3- الحكمة المتعالية 2: 128-130 و 250، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 123-124.

كثرات، بل ولا وحدة نوعيّة أصليّة، بل ولا وحدة جنسيّة كذلك، بل الوحدة وحدة انتزاعيّة، وهي لم تكن علماً، بل مُنتزعة من عدّة امور متكثّرة تكون هي العلم.

وبالجمله: تمايز علم عن علم واقعاً لا بدّ وأن يكون بتمام الذات أو بعض الذات، وهذا غير تعريف العلم، فإنّه تارة يكون بالذات و الذاتيات، واخرى بالعوارض والمشخصات، وثالثة بالأُمور الاعتباريّة، والكلام في تمايز العلوم بعضها عن بعض، فتميزها بترتّب الغرض فقط- كما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره(1)- لا وجه له، بل محال أن يمتاز علم عن علم باختلاف الغرض مع عدم الاختلاف في نفس القضية؛ ضرورة أنّ ترتّب غرض على علم دون آخر، إذا لم يكن لجهة وحيثيّة في نفس القضية، للزم ترتّبه من كلّ قضيّة، وهو واضح البطلان، فالامتياز في الغرض مسبق بالامتياز في نفس القضية، ولا يمكن انتزاع شيء واحد من امور مختلفة بما هي مختلفة، وإلا يصير الانتزاع جُزائياً.

فتحصّل: أنّ تمايز العلوم لا- يمكن أن يكون بالأغراض المتأخّرة عن مقام ذات العلم، بل لا بدّ وأن يكون في ذاته بنحو من الأنحاء ولو بالحيثيّة، فلا يمكن أن تذكر مسألة في علمين بلحاظ اختلاف الغرض المترتّب عليه فقط؛ من دون أن يكون اختلاف في نفس المسألتين، فالامتياز بالغرض إنّما هو في الرتبة اللاحقة لذات الشيء، فتدبّر.

ثمّ إنّّه يتوجّه على مقال المحقّق الخراساني قدس سره- من أنّه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات لا بالأغراض، لزم أن يكون كلّ باب بل كلّ مسألة علماً على حدة(2)- النقض عليه: بأنّه ما ذا تعنون بالغرض؟

إمّا تعنون به الغرض الجامع المترتّب على جميع المسائل، أو الغرض المترتّب

1- كفاية الاصول: 21- 22.

2- نفس المصدر: 22.

على كلّ باب أو مسألة؛ لأنّ الغرض المترتب على معرفة باب المرفوعات، غير الغرض المترتب على معرفة باب المنصوبات، والغرض المترتب على معرفتها غير الغرض المترتب على معرفة المجرورات، كما أنّ الغرض المترتب على معرفة مرفوعيّة الفاعل، غير الغرض المترتب على معرفة منصوبيّة المفعول ... وهكذا.

فإنّ عنيتم الغرض الجامع المترتب على جميع المسائل، فليفرض الموضوع موضوعاً جامعاً بين موضوعات المسائل، وإنّ عنيتم الغرض الخاصّ المترتب على كلّ باب أو مسألة، فليفرض الموضوع الخاصّ بكلّ باب و مسألة.

وبالجملّة: وزان الغرض وزان الموضوع من هذه الجهة، ويرتضعان من ثدى واحد، فإذا لزم من أخذ الموضوع موضوعاً جزئياً كون كلّ باب أو مسألة علماً على حدة، فيلزم من أخذ الغرض المترتب على كلّ باب أو مسألة علماً على حدة، وإنّ لوحظ الغرض الجامع بين جميع المسائل، فليلاحظ الموضوع الجامع بين موضوعات المسائل، فإذا كان العلم واحداً بلحاظ ترتّب الغرض الجامع فليكن العلم واحداً بلحاظ الموضوع الجامع.

فتحصّل: أنّ اختلاف العلوم بذاتها لا بالأغراض، ووحدة العلم أمر اعتباريّ بلحاظ تسانخ مسائل ذلك العلم و تناسب بعضها مع بعض؛ بحيث تخالف مسائل غيرها من حيث المجموع، و تمتاز عنها، ولا يضرب بوحدة العلم تداخل بعض مسائل علم في علم آخر، ولا يوجب ذلك أن يكون الامتياز بالأغراض.

وبالجملّة: وحدة العلم أمر اعتباريّ، و هي عبارة عن مجموع مسائل مختلفة مُتجانسة مُتناسبة، وبهذا تختلف عن مسائل علم آخر، و تمتاز عنه، ولا يضرب بتلك الوحدة الاعتباريّة تداخل العلمين أو العلوم في بعض المسائل، خصوصاً إذا كان قليلاً؛ لأنّ المجموع المركّب من هذه المسائل و باقى مسائل هذا العلم غير المجموع المركّب من هذه المسائل و باقى مسائل العلم الآخر، و ذلك كبعض مباحث الألفاظ

كلمة «كل» و «جميع» للاستغراق، و لفظة: «ما» و «إلا» و «إنما» للحصر، و لفظة:

«لا» لنفي الجنس... إلى غير ذلك، فالاصولي و الأديب يشتركان في البحث فيها، و لكن يكون بحث الاصولي بلحاظ فهم كلام الشارع؛ لتعيين وظيفة العباد، و الأديب بلحاظ ما يرتبط بالأدب.

فقد ظهر ممّا ذكرنا في هذا الجهات امور:

منها: عدم احتياج كل علم إلى موضوع، فضلاً عن كون الأبحاث الواقعة في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية.

و منها: عدم كون نسبة موضوع كل علم إلى موضوعات مسائله نسبة الطبيعي إلى أفراد، و إنما يكون ذلك في بعض العلوم.

و منها: عدم كون امتياز العلوم بتمايز الموضوعات مطلقاً و لا بالأغراض مطلقاً.

إلى غير ذلك من الامور.

الجهة الرابعة في موضوع علم الاصول

بعد ما أحطت خُبراً بما ذكرنا عرفت: أنّه لا دليل على لزوم وجود موضوع واحد لكل علم، و أمّا نفي وجود موضوع واحد عن كل علم فلا، فمن الممكن أن يكون لبعض العلوم موضوع واحد، فعلى هذا يقع البحث: في أنّه هل يكون لعلم اصول الفقه أو علم اصول الاستنباط موضوع واحد يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أم لا؟

فنقول: المشهور على أنّ موضوع علم الاصول الأدلّة الأربعة: - الكتاب العزيز، و السنّة، و العقل، و الإجماع- بما هي أدلّة (1)، و اختاره المحقق القمي قدس سره (2)، و لعلّ

1- حقائق الاصول 1: 12.

2- قوانين الاصول 1: 8 حاشية المصنف في أسفل الصفحة.

هذا هو مُراد الشافعي حيث يبحث في رسالته عن حجّة الحجج الشرعيّة.

فاورد عليهم:

أولاً: بأنّ مقتضى ذلك خروج كثير من المسائل المعنونة في علم الاصول من المسائل الاصولية، ودخولها في المبادئ؛ لأنّ البحث فيها راجع إلى تعيين الحجّة، مثل أنّ الظاهر حجّة أم لا؟ وأنّ خبر الواحد حجّة أم لا؟ وأنّ الإجماع حجّة أم لا؟ وأنّ الشهرة حجّة أم لا؟ و البحث عن حجّة الاصول العمليّة، وعن الاستلزمات العقلية... إلى غير ذلك من المباحث الراجعة إلى تعيين الحجّة، فتكون من المبادئ التصديقيّة، وهو كما ترى(1)

. نعم: البحث عن مثل التعادل والترجيح- حيث يبحث فيه عن تقدّم إحدى الحجّتين على الاخرى- من المسائل الاصولية(2)

. وبالجملة: البحث عن العوارض بحث عن مفاد «كان» الناقصة، فلو كان موضوع علم الاصول الأدلّة الأربعة بوصف دليّتها، لزم أن يكون البحث عن حجّة الأدلّة الأربعة بحثاً عن وجود الحجّة التي هي مفاد «كان» التامة، فيندرج البحث فيها في المبادئ التصديقيّة لعلم الاصول، والالتزام بذلك كما ترى.

و ثانياً: أنّ موضوع أكثر تلك المباحث لم يكن خصوص الأدلّة الأربعة؛ وإن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها، فإنّ البحث عن حجّة الظاهر- مثلاً- هو أنّه هل الظاهر حجّة مطلقاً- كان من الأدلّة أو غيرها- أم لا؟ والبحث عن خبر الثقة هو أنّه هل خبر الثقة حجّة مطلقاً أم لا؟ وكذا سائر مباحث الألفاظ لم تكن مخصوصة بذوات الأدلّة بما هي أدلّة، بل هي مباحث كليّة، لا بما هي أدلّة، فتكون أبحاثها من عوارض ذلك الكلي، لا الأدلّة الأربعة(3).

1- بحر الفوائد: 142 السطر ما قبل الأخير، فوائد الاصول 1: 25-26، درر الفوائد: 33.

2- بدائع الأفكار 1: 20.

3- ضوابط الاصول: 9 السطر الأول، كفاية الاصول: 22.

و لأجل توجّه الإشكال على مقال المشهور عدل صاحب الفصول قدس سره عن مقالهم، وقال: إنّ موضوع علم الاصول ذوات الأدلة بما هي هي، فيكون البحث عن حجّية الأدلة بحثاً عن عوارض الأدلة، فيكون البحث فيها من المسائل الاصولية(1)

. و لا يخفى أنّ ما أفاده قدس سره وإن كان سليماً عن الإشكال الأوّل؛ لأنّ البحث عن تلك المسائل على هذا يكون بحثاً عن عوارض الأدلة، إلا أنّ الإشكال الثاني وارد عليه؛ لعدم اختصاص تلك المباحث بالأدلة الأربعة، فيكون البحث حولها من عوارض ذلك الكلي.

ثمّ إنّ اشكال على مقال المشهور و ظاهر ما في «الفصول» بأنّ السنّة عبارة عن نفس قول المعصوم و فعله و تقريره، و من الواضح أنّ البحث في خبر الواحد و جملة من مسائل باب التعارض - مثلاً- لا يكون بحثاً عن عوارض الأدلة؛ لا بما هي هي، و لا بما هي أدلة:

أمّا عدم كون البحث فيها عن الكتاب و الإجماع و العقل فواضح، و لم يكن البحث فيها عن السنّة أيضاً؛ بداهة أنّ خبر الواحد أو أحد الخبرين المتعارضين ليس نفس السنّة: حتّى يكون البحث عن عوارضها، بل حاك عن السنّة، فلا يرجع البحث في حجّية خبر الواحد، أو أحد الخبرين المتعارضين، إلى عوارض السنّة(2)

. تصدّى شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره لدفع الإشكال عن مقال المشهور: بأنّه يمكن إرجاع البحث في هاتين المسألتين و ما شابههما، إلى البحث عن أحوال السنّة و عوارضها؛ لأنّ مرجع البحث فيهما - حقيقة- إلى البحث عن ثبوت قول المعصوم أو فعله أو تقريره بخبر الواحد في مسألة حجّية خبر الواحد، أو بأحد الخبرين المتعارضين في الخبرين المتعارضين، فيكون الموضوع في المسألة - حقيقة- نفس

1- الفصول الغرويّة: 12 سطر 10.

2- كفاية الاصول: 22- 23.

السنة (1)

. و جعل قدس سره ما أفاده مُغنياً عن تجشّم صاحب الفصول قدس سره؛ بجعل الموضوع ذوات الأدلة (2)؛ ليكون البحث عن حجّية الخبر بحثاً عن عوارض ذات السنة (3)

. هذا، و لكن لم يرتض المحقّق الخراسانى قدس سره ما أفاده الشيخ قدس سره، وردّه بما حاصله:

أنّ المراد بثبوت السنة: إمّا الثبوت الحقيقي، و ما هو مفاد «كان» التامة، فليس البحث فيه عن العوارض الذاتية؛ لأنّ البحث عن العوارض لا بدّ و أن يكون بحثاً عمّا هو مفاد «كان» الناقصة، فلا يكون البحث فيه من المسائل الاصوليّة، بل من المبادئ التصديقيّة.

وإن اريد به الثبوت التعبدى، الذى مرجعه إلى حجّية خبر الواحد الحاكى للسنة، أو حجّية أحد الخبرين الحاكيين للسنة، فالبحث و إن كان عن العوارض- و ما يكون مفاد «كان» الناقصة- إلا أنّه عن عوارض الحاكى للسنة، لا السنة نفسها. هذا كلّه إن اريد بالسنة ما هو المصطلح عليها، و هو قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

وإن اريد بالسنة ما هو الأعمّ منها و من الطريق الحاكى عنها كخبر الواحد و نحوه، فالبحث فى تلك المباحث و إن كان فى أحوال السنة بهذا المعنى، إلا أنّه يلزم أن يكون البحث فى غير واحد من المسائل الاصوليّة- كمباحث الألفاظ و جملة من غيرها- خارجاً عن كونها مسائل اصوليّة؛ لأنّ البحث فيها لم يكن مخصوصاً بالأدلة الأربعة؛ بل يعمّ غيرها (4)، كما أشرنا فى الإشكال الثانى على مقال الشهرة، فلاحظ.

و لأجل التفصّي عن هذه الإشكالات قد يقال: إنّ موضوع علم الاصول هو

1- فرائد الاصول: 67 سطر 6.

2- الفصول الغروية: 12 سطر 10.

3- فرائد الاصول: 67 سطر 7.

4- كفاية الاصول: 23.

الجامع بين محمولات مسائله، و لعله الظاهر ممّا حكى عن الشافعي؛ حيث قال: إنّ موضوع علم الاصول الحجّة في الفقه(1)

. و يظهر من الحكيم السبزواري رحمه الله: أنّ موضوع العلم هو الجامع بين محمولات المسائل؛ لأنّه قال في فنّ الطبيعيات من «شرح المنظومة»: إنّ مسألة «الجسم موجود» في الحقيقة: «الموجود جسم»(2)

. و اختار بعض أعظم العصر دام ظلّه كون موضوع علم الاصول هو الجامع بين محمولات المسائل و شيّد مبناه بما لا مزيد عليه، و قد ذكرنا حاصل مقاله في الجهة الثانية.

و مجمله: أنّ المراد بموضوع علم الاصول- مثلاً- ما يكون وجهة نظر الاصولي و محطّ نظره إليه و ليس هو إلاّ الحجّة في الفقه، و الاصولي بصدّد تعيّنات الحجّة و مصاديقها، و ما من مسألة من المسائل الاصوليّة- سواء كانت متعلّقة بأماريّة شىء أو أصليّة- إلاّ و يبحث فيها عن الحجّة في الفقه، فجميع المسائل الاصوليّة عوارض ذاتيّة لموضوع علم الاصول(3)

. و فيه: أنّه كما أشرنا في الجهة الثانية أنّه لم يكن لنا في العرض غير اصطلاحين:

الأول: ما يذكر في كتاب «قاطيقورياس»- المقولات العشر- و المراد به ماهيّة شأن وجودها في الخارج أن يكون في موضوع(4)

. و الثاني: ما يذكر في صناعة «إيساغوجي»- الكلّيات الخمس- و هو الخارج عن ذات الشىء المتّحد معه(5).

1- انظر نهاية الاصول 1: 16.

2- شرح المنظومة (قسم الحكمة): 206 سطر 9.

3- نهاية الاصول 1: 12-16.

4- شرح المنظومة (قسم الحكمة): 137.

5- شرح المطالع: 61 سطر 9، شرح الشمسيّة: 34 و 43.

ولا يكون لهم اصطلاح ثالث فى العرض، وما ذكره دام ظلّه لا ينطبق على مذاق القوم بشىء من الاصطلاحين؛ ضرورة أنّ حجّية خبر الواحد- مثلاً- لو كانت من المجموعات التأسيسية الشرعية، فبعد حجّيته لا يتّصف خبر الواحد فى الخارج بشىء كان فاقداً إيّاه، وعرض عليه شىء لم يكن واجداً له، بل هى أمر انتزاعى، ينتزع من أمر الشارع العمل به، فالحجّية أمر انتزاعى، لا وجود لها فى الخارج، فلا يصدق عليه العرض بشىء من الاصطلاحين.

وإن تصرّفت فى العرض، وعمّمته بما يشمل الأمر الانتزاعى الذى لا يكون له وجود فى الخارج، وإنّما الوجود لمنشئه، فهو اصطلاح لم يقل به أحد من القوم، فحمل كلماتهم على أمر غير معهود عندهم ليس كما ينبغى.

فلم يتحصّل لنا وجود أمر واحد و موضوع فارد، يكون البحث فى علم الاصول عن عوارض الذاتيّة، وغاية ما تحصّل لنا: هو اشتراك جميع مسائل علم الاصول فى أنّها يستفاد منها أحكام الله تعالى و وظائفه المقرّرة، والله الهادى.

الجهة الخامسة فى تعريف اصول الفقه

إشارة

وليعلم أوّلاً: أنّ ظاهر من يورد على تعريف من حيث عدم الاطراد، أو عدم الانعكاس، ثمّ يأتى تعريف آخر، هو أن يكون تعريفه جامعاً للأفراد، مطّرداً فيها، مانعاً لدخول غيرها؛ من غير فرق فى ذلك بين المعرّف ماهية حقيقية أو اعتبارية.

و جامعية التعريف لأفراده و مانعيته عن الأغيار لا بدّ و أن يكون بظاهر التعريف، لا بمراد شخص المعرّف و لو لم يكن ظاهراً من اللفظ.

وبالجملة: لا بدّ لمن يعرف ماهية و لو اعتبارية أن يذكر فى تعريفه جميع القيود الدخيلة؛ حتى يسلم من إشكالات عدم الاطراد و عدم الانعكاس.

إذا عرفت هذا، فنقول: اشتهر تعريف علم الاصول بأنه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية (1).

. فاورد عليه:

أولاً: بأنّ لازم ذلك خروج الظنّ على الحكومة عن المسائل الاصولية، مع أنّه منها (2)؛ وذلك لأنّ مقدّمات الانسداد تقرّر: تارة بنحو تكون نتيجتها الكشف عن حكم الشارع بحجّية الظنّ، و اخرى بنحو تكون نتيجتها حكم العقل بوجوب العمل على طبق الظنّ، فالظنّ على الكشف من الحجج الشرعية، غاية الأمر طريق ثبوته هي المقدمات، و أمّا طريق إثبات سائر الحجج الشرعية فهو الكتاب و السنة و غيرها.

و يترتب على هذا أنّ مؤداه حكم شرعي ظاهريّ، كسائر الحجج الشرعية.

و أمّا على الحكومة فيكون الظنّ من الحجج العقلية كالقطع، فكما أن حجّية القطع عقلية فكذلك حجّية الظنّ على الحكومة عقلية.

فعلى هذا لا يقع الظنّ على الحكومة في طريق استنباط الحكم الشرعيّ، فيخرج الظنّ على الحكومة على تعريف المشهور عن كونه مسألة اصولية.

و بالجملة: الظنّ على الحكومة هو حكم العقل بأنّ الوظيفة في ذلك الحال هو العمل بالظنّ من دون كشف عن حكم الشارع هناك.

و ثانياً: خروج الاصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية على هذا التعريف من المسائل الاصولية أيضاً؛ لأنّها لا تقع في طريق الأحكام الشرعية، و ذلك كأصل البراءة- مثلاً- فإنّ العقل منيها- و هو قبح العقاب بلا بيان- و كذا الشرعيّ منها، لا يكون طريقاً لاستنباط الحكم الشرعيّ، و إنّما هي وظيفة مقرّرة

1- زبدة الاصول: 8، قوانين الاصول 1: 5، هداية المسترشدين: 12 سطر 26، الفصول الغروية: 9 السطر ما قبل الأخير.

2- كفاية الاصول: 23، نهاية الأفكار 1: 20، درر الفوائد: 32.

للشاك في مقام العمل(1)

. و ثالثاً: باهتمام تعريف المشهور على أخذ العلم في التعريف، مع أنّ علم الاصول هو القواعد الكذائبة التي تكون موضوعاً للعلم تارة و للجهل اخرى، لا العلم بتلك القواعد وإدراكها(2)(3)

. قال شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره- على ما حكى عنه(4)- في بيان المسألة الاصولية و الفرق بينها و بين القاعدة الفقهية، فإنّ كلّما كان أمر تطبيقه على موارد منحصراً بنظر المجتهد يكون مسألة اصولية، و ما ليس كذلك تكون قاعدة فقهية، فمسألة: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»- حيث يكون تشخيص مواردها بيد المكلف- قاعدة فقهية، بخلاف مسألة الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فإنّها لا بدّ فيه من اليقين السابق و الشكّ اللاحق، و الشكّ اللاحق إنّما هو بعد عدم الظفر بالدليل أو الأمانة- على خلاف اليقين السابق- بعد الفحص عنه في مظانّه، و ليس هذا إلاّ شأن المجتهد، و لا حظّ لغيره فيه، فهي مسألة اصولية(5)

. فاورد عليه: بأنّ مقتضاه دخول غير واحد من القواعد الفقهية في المسألة الاصولية؛ لأنّ أمر تطبيقها أيضاً بيد المجتهد(6)، و ذلك كقاعدة «ما يُضمن بصحيحه

1- انظر كفاية الاصول: 24، و نهاية الأفكار 1: 20، و درر الفوائد: 32.

2- نهاية الأفكار 1: 19.

3- لعلّ السبب في ذكر العلم في تعريفه، هو كون العلم بالقواعد منشأ للأثر، دون نفس القواعد، و المصحح لهذا الاستعمال وحدة العلم و المعلوم حقيقة و إن اختلفا بالاعتبار. و بالجملة: حيث إنّ الغرض من العلم لا يترتب إلاّ على العلم بالقواعد و مسائله، لا على نفسها بوجودها الواقعي، أخذ العلم في تعريفه. المقرّر

4- بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتي قدس سره): 295 سطر 16.

5- انظر فرائد الاصول: 320 سطر 5.

6- بحر الفوائد (مبحث الاستصحاب): 9 سطر 11، نهاية الأفكار 4: 7.

يُضمن بفاسده» و عكسها(1)، فإنّها إذا قيئت إلى غير المجتهد، لا يمكن أن يستفيد منهما أنّ صحيح أيّ معاملة يقتضى الضمان؛ حتّى يحكم بأن فاسده أيضاً يقتضى الضمان، أو أنّ صحيح أيّ معاملة لا يقتضى الضمان؛ حتّى يحكم بأن فاسده لا يقتضى الضمان.

و مثل قاعدة الطهارة في الشبهات الحكميّة، فإنّ إجراء قاعدة الطهارة- مثلاً- في المتولّد من الكلب و الشاة إذا لم يمكن إلحاقه بأحدهما يتوقّف على عدم ورود دليل من الشارع عليه، و لا سبيل لغير المجتهد في ذلك.

و مثل إعمال قاعدة نفوذ الصلح أو الشرط، فإنّهما فيما إذا لم يكن الصلح أو الشرط مخالفاً للكتاب أو السنّة... إلى غير ذلك من القواعد التي لا حظّ للمقلّد فيها.

و بالجملة: هذه المسائل قواعد فقهيّة، و مقتضى الضابط الذي أفاده قدس سره دخولها في المسائل الاصولية.

و لأجل المناقشة في تعريف المشهور(2) و ما أفاده الشيخ قدس سره، قال المحقّق الخراساني قدس سره:

الأولى تعريفه: بأنّه صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل(3)

. و لعلّ التعبير بالصناعة للإشارة إلى أنّ اصول الفقه علم آلى بالنسبة إلى علم الفقه، كالمنطق بالنسبة إلى العلوم العقلية.

و هذا التعريف و إن كان سليماً من بعض ما يرد على تعريف المشهور، و على

1- اشتهر بينهم أنّ قاعدة «ما لا يُضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» (أ) عكس قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، مع أنّه لم تكن عكسها، بل شبيهة بنقيضها فتدبّر. المقرّر.

2- زبدة الاصول: 80، قوانين الاصول: 5 سطر 4.

3- كفاية الاصول: 23. - أ- المكاسب: 101 سطر 31، منية الطالب 1: 118 سطر 10.

ضابط الشيخ قدس سره، إلا أنه مع ذلك أسوأ تعاريف القوم؛ وذلك لأنّ كلّ علم عبارة عن عدّة فضايا متشكّلة متجانسة، يناسب بعضّها بعضاً في جهة من الجهات، و اختلفوا في أنّ العلم: إمّا نفس مسائل العلم فقط (1)، أو هي مع المبادئ (2)، وأمّا كون العلم هو المبادئ فقط فلم يقل به أحد.

و لا زم هذا التعريف: أنّ ما يعرف به القواعد الكذائيّة مسائل اصوليّة، لا نفس تلك القواعد، مع أنّ قاعدة الاستصحاب - مثلاً - مسألة اصوليّة، لا دليل اعتبارها.

وبالجملة: تعريفه لا ينطبق إلا على المبادئ؛ لأنّها التي يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّه لم يقيّد الأحكام بالشرعيّة، فيشمل المسائل النجومية و الطبيّة؛ حيث يستنبط منهما أحكام نجومية و طبيّة، و كذا قوله في ذيل التعريف: «في مقام العمل» فإنّه يشمل المسائل الطبيّة؛ لأنّها أيضاً ينتهي إليها في مقام العمل.

و القول: بأنّ اللّام للعهد، و هو الأحكام الشرعيّة (3)، غير مسموع؛ لما أشرنا: من أنّه لا بدّ و أن تكون جامعّة التعريف للأفراد و مانعيّته للأغيار بظاهر التعريف، لا بمراد المعرّف فتدبر.

و ثالثاً: أنّه ينتقض ببعض القواعد الفقهيّة، فإنّه يستنبط منه أحكام شرعيّة، كقاعدة «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده»، و قاعدة «ما لا يُضمن بصحيحه لا يُضمن بفاسده»، فإنّه يُستفاد منهما قواعد كليّة، مثل: أنّ البيع يُضمن بصحيحه فيضمن بفاسده، و أنّ الصلح يُضمن بصحيحه فيضمن بفاسده، و أنّ العارية لا تُضمن بصحيحها فلا تُضمن بفاسدها إلى غير ذلك من القواعد الكليّة.

1- شرح الشمسيّة: 13 سطر 6-7.

2- شروح الشمسيّة 2: 251.

3- حقائق الاصول 1: 16.

ورابعاً: أنه لم يقيّد الأحكام بالكلية، فتشمل القاعدة الفقهية، التي يستنبط منها أحكام جزئية.

والقول: بأنّ اللّام فيها للعهد، وهو الأحكام الكلية غير مسموع؛ لما أشرنا إليه: من أنّه لا بدّ وأن تؤخذ في ظاهر التعريف.

قال المحقّق النائيني قدس سره: ينبغي تعريف علم الاصول: بأنّه العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم كلي (1).

. ولا يخفى أنّ هذا التعريف هو تعريف المشهور، لكنّه بعبارة اخرى؛ حيث بدّل القواعد بالكبريات، والاستنباط بالاستنتاج، فما كان يرد على تعريف المشهور: من خروج الظنّ على الحكومة، وخروج الاصول العملية في الشبهات الحكمية عن المسائل الاصولية، يتوجّه على هذا التعريف أيضاً، كما يتوجّه على هذا التعريف أيضاً ما اورد على تعريف المشهور: بأنّ علم الاصول نفس الكبريات لا العلم بها (2).
. ويتوجّه على هذا التعريف دخول بعض القواعد الفقهية في المسائل الاصولية كقاعدة «ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفساده»، وعكسها.

والعجب منه قدس سره كيف عرّفه بذلك، مع أنّ إشكال المحقّق الخراساني قدس سره على تعريف المشهور (3)، كان بمرأى منه و مسمع؟!

وقال قدس سره- في أوائل الاستصحاب- في الفرق بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية كلاماً لا يخلو عن غرابة، فليراجع (4).

1- فوائد الاصول 1: 29.

2- نهاية الأفكار 1: 19، حقائق الاصول 1: 15.

3- كفاية الاصول: 23-24.

4- قلت: وإليك حاصل ما أفاده قدس سره هناك في الفرق بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية: وهو أنّ المسألة الاصولية هي ما تقع كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي الكلي- سواء كان واقعياً أو ظاهرياً- ولا يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين ابتداءً إلا بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصة الجزئية. وأما القاعدة الفقهية فهي وإن تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلا أنّ النتيجة فيها إنّما تكون جزئية؛ تتعلّق بعمل آحاد المكلّفين بلا واسطة؛ أي لا تحتاج في تعلّقها بالعمل إلى مُؤونة اخرى، كما هو الشأن في نتيجة المسألة الاصولية (أ). انتهى كلامه ملخصاً. ولعلّ وجه الغرابة هو ما تقدّم: من أنّ بعض المسائل الفقهية لم يكن وظيفة للمكلّف في مقام العمل، كمسألة طهارة الماء والأرض، ونجاسة الكلب والخنزير، ومسألة الضمان والنصاب... إلى غير ذلك من الأحكام الكلية الإلهية التي لم تكن من وظائف المكلّف في مقام العمل. وما تقدّم من أنّ قاعدة «ما يُضمن» وعكسها قاعدة فقهية، ولو انضم صغراهما إليهما لاستفيد منه الحكم الكلي. وقد ذكر قدس سره هناك في آخر كلامه- في الفرق بين المسألتين- ما يرجع إلى ما حكيناه عن الشيخ قدس سره، فقال: إنّ نتيجة المسألة الاصولية إنّما تنفع المجتهد، ولا حظّ للمقلّد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، وأما النتيجة في القاعدة الفقهية فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد (ب). فيتوجّه عليه ما يرد على مقال الشيخ قدس سره، فلاحظ. المقرّر - أ- فوائد الاصول 4: 308-310. ب- نفس المصدر السابق.

وقال المحقق العراقي قدس سره- على ما في «بدائع الأفكار»:- الأجود أن يقال في تعريف علم الاصول: إنه هي القواعد التي يمكن أن تقع في طريق تحصيل وظيفة كلیة للمكلف في مقام العمل، فكل مسألة يمكن أن تجعل نتیجتها كبرى قياس تستكشف بها وظيفة كلیة للمكلف في مقام العمل، فهي مسألة اصولية، ولا فرق في ذلك بين كون الوظيفة المستكشفة حكماً واقعياً، كما هو مفاد الأمارات بناء على تتميم الكشف، أو حكماً ظاهرياً، كما هو مفادها بناء على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، أم وظيفة للمتخير بما هو متخير، كما هو نتيجة الاصول العملية الشرعية، أم حكماً عقلياً، كما هو نتيجة

الاصول العمليّة العقلية (1) انتهى.

وفيه أولاً: أنه- كما أشرنا غير مرّة- أنّ بعض المسائل الفقهيّة لم تكن وظيفة للمكلف في مقام العمل، كمسألة طهارة الماء أو الشمس أو الأرض ... وهكذا، ومسألة نجاسة الكلب أو الخنزير أو الكافر ... وهكذا، ومسألة الضمان أو النصاب أو الخمس ...

إلى غير ذلك، فإنّ هذه المسائل ونحوها وإن كانت أحكاماً كليّة إلهيّة، إلّا أنّها لم تكن من وظائف المكلف في مقام العمل.

إن قلت: إنّ تلك الأحكام بلحاظ عمل المكلف، فتنتهي- بالأخيرة- إلى عمل المكلف.

قلت: فرق بين أن تكون نفس نتيجة المسألة عملاً للمكلف، وبين أن ينتهي بالأخيرة إلى عمله، والمراد الأوّل لا الثاني، وإلّا يلزم أن تكون المسائل الرجاليّة وغيرها- بلحاظ انتهائها إلى عمل المكلف- مسائل فقهيّة، فعلى هذا يكون مقتضى ما أفاده قدس سره: أنّه كلّ ما يقع في طريق تحصيل تلك الأحكام، يلزم أن لا يكون مسألة اصوليّة، وهو كما ترى.

و ثانياً: أنّه لم يُقيّد الوظيفة في تعريفه بالكليّة، مع أنّه لو انتهينا بمسألة إلى الحكم الجزئي الذي يكون وظيفة للمكلف لا يكون محصّله مسألة اصوليّة، وهو ظاهر.

و ثالثاً: أنّ ظاهر قوله: يمكن أن يقع في طريق تحصيل وظيفة كليّة ... إلى آخره، يعطى أنّ لنا طريقاً وذا الطريق، وذلك واضح في مثل خبر الواحد بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة فعلاً، فإنّه طريق إلى استكشاف الحكم الشرعي، و واضح أنّ وجوب صلاة الجمعة المثبت بخبر الواحد غير الخبر الواحد، ولم يكن من مصاديقه بل خبر الواحد طريق إلى كشفه.

والاستصحاب أيضاً مثل خبر الواحد، مع خفاء فيه، فإنّ المتيقن بطهارة ثوبه سابقاً، الشاكّ في بقائه لاحقاً- مثلاً- لم يكن من المصاديق الحقيقية ل)

لا تنقض اليقين بالشكّ)

(1)، بل

(لا تنقض ...)

إلى آخره، طريق إلى إثباته.

وأما البراءة الشرعيّة- مثلاً- فلم تكن طريقاً لاستكشاف حكم شرعيّ آخر، بل هي نفس الحكم المتعلّق بموضوع المتحيّر.

وبالجملة: فرق بين خبر الواحد و البراءة، فالأوّل طريق إلى إثبات حكم لموضوع، بخلاف الثاني، فإنّه يثبت البراءة على عنوان المتحيّر بما هو متحيّر، والشخص الشاكّ من مصاديقه، فعلى هذا يلزم خروج مثل البراءة عن مسائل علم الاصول على مقياسه؛ لعدم كونها طريقاً لاستكشاف الحكم الشرعي لموضوع، بل هي نفس الحكم الشرعي، فتدبر.

ورابعاً: أنّه كما يظهر من جوابه عن الإشكال الثاني(2)- الوارد على مقياس المسألة الاصوليّة، كما سنشير إليه:- أنّ المسألة الاصوليّة عنده لا بدّ وأن تكون مطّردة في جميع أبواب الفقه، بخلاف المسألة الفقهيّة، فإنّها مخصوصة بكتاب أو باب دون كتاب أو باب آخر، وذلك مثل قاعدة الطهارة، فإنّها مخصوصة بكتاب الطهارة وقاعدة لا تُعاد ...، فإنّها مخصوصة بالصلاة ... وهكذا، فعلى هذا لا بدّ وأن يأخذ في تعريف علم الاصول، وقوعها في جميع أبواب الفقه، وإلا تدخل جملة من القواعد الفقهيّة في المسائل الاصوليّة.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره- بعد ما ذكر مقياساً للمسألة الاصوليّة- قال: إنّ هنا إشكالين مشهورين على مقياس المسألة الاصوليّة:

1- تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 4، حديث 1.

2- بدائع الأفكار 1: 26.

و حاصل ما ذكره فى الإشكال الأول: هو أنّ المراد بوقوع نتيجة المسألة الاصولية فى طريق استكشاف وظيفة عملية للمكلف، إن كان وقوعها كذلك بلا- واسطة فىلزم خروج مباحث الألفاظ عن علم الاصول؛ لأنّ نتيجة تلك المباحث هو تعيين ظهور الألفاظ فيما يذكّر لها من المعانى، فتجعل هذه النتيجة صغرى لكبرى حجّية الظهور المبحوث عنها فى الاصول العقلية، و نتيجة القياس المركّب منهما تقع كبرى قياس يستكشف بها وظيفة المكلف، و إن كان المراد وقوعها كذلك و لو مع الواسطة، يلزم دخول ما له دُخْل- و لو بعيداً- فى الاستكشاف الكذائى، كالعلوم الأدبية فى علم الاصول(1)

. فأجاب عن الإشكال بما حاصله: أنّا نختار الثانى، و لا يلزم أن يكون التعريف غير مانع للأغيار؛ لأنّ المسألة الاصولية: هى التى يكون لها دُخْل فى استكشاف أصل الوظيفة العملية، أو مقدارها، و كيفية تعلّقها بفعل المكلف.

و ما توهم دخوله(2) امّا لا يرجع إلى استكشاف الوظيفة و موضوعها أصلاً، مثل رفع الفاعل و نصب المفعول، و كون «الياء» إذا تحرّكت و انفتح ما قبلها قلبت «ألفاً»... و هكذا؛ إذ يكون لتشخيص موضوع الوظيفة فقط، كعلم الرجال و اللّغة؛ حيث إنّ فى الأول يُبحث عن تشخيص المفاهيم، و منها موضوعات بعض الأحكام الشرعية، كالصعيد الذى هو موضوع التيمّم.

و فرق واضح بين علم الرجال و اللّغة و بعض مباحث مقدّمة علم الاصول، كمبحث المشتقّ و الصحيح و الأعمّ، و بين مباحث المفاهيم و العموم و الخصوص و المطلق و المقيد، و خروج علم الرجال و ما بعده عن الاصول لا يلازم خروج مباحث المفاهيم و ما بعدها عنه؛ لأنّ هذه المباحث ممّا يستكشف بها مقدار الوظيفة

1- نفس المصدر 1: 25.

2- ضوابط الاصول: 8 سطر 37.

العملية وكيفية تعلقها بفعل المكلف، والبحث عنهما من المباحث الاصولية، بخلاف غيرهما من علم الرجال وما بعده، فإن تلك متمحضة للبحث عن تشخيص الموضوع، كما لا يخفى (1)

. أقول: ليت شعري أى فرق بين البحث عن كون الصعيد- مثلاً - مُطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، وبين دلالة الألف و اللّام على الاستغراق- مثلاً- فكما أنه لا يستكشف من البحث في مسألة الصعيد وظيفة عملية بلا واسطة، وإنما يستفاد منها وظيفة عملية مع الواسطة، فكذلك لا يستفاد من دلالة الألف و اللّام على الاستغراق، فإن كانت المسألة الاصولية لا بدّ و أن تقع في طريق استكشاف الوظيفة بلا واسطة، لزم خروج المسألتين عن علم الاصول، وإن كانت مطلق ما يقع في طريق الاستكشاف و لو مع الواسطة لزم دخول المسألتين في علم الاصول، فإنّه كما يستفاد من دلالة الألف و اللّام على الاستغراق، مقدار الوظيفة و كيفية تعلقها بفعل المكلف، فكذلك يستفاد من مسألة كون الصعيد مطلق وجه الأرض أو التراب الخالص ذلك، فتدبر.

و أمّا ما ذكره في الإشكال الثاني: من أنه قد ينتقض مقياس المسألة الاصولية بجملة من القواعد الفقهيّة، مثل قاعدتي ما يُضمن بصحيحه و ما لا يُضمن، وقاعدة الطهارة، وقاعدتي لا ضرر و لا حرج... إلى غير ذلك؛ إذ كلّ واحد من هذه القواعد ممّا يمكن أن تقع في طريق استكشاف الوظيفة العملية (2)

. فأجاب عنه بما محصّله: أنّ نتيجة كلّ مسألة لا بدّ و أن تكون مستعدّة بذاتها لأن تقع في طريق استكشاف كلّ وظيفة عملية من أى باب من أبواب الفقه، كخبر الواحد، فإنّه يمكن أن يُستند إليه في استنباط الحكم الشرعي في أى باب من أبواب

1- بدائع الأفكار 1: 25-26.

2- انظر المصدر السابق 1: 26.

الفقه، و تلك القواعد لا تكون بهذه المثابة، بل كلّ واحدة منها مختصّة بباب من أبواب الفقه لا تتجاوزه إلى غيره، كقاعدة الطهارة؛ فإنّها مختصّة بباب الطهارة، و لا يمكن أن يُستفاد منها في باب الصلاة... و هكذا غيرها من القواعد.

و توهم: أنّ هذا إنّما يتمّ في غير قاعدتي الضرر و الحرج، و أمّا هما فيمكن أن تقع في طريق استكشاف أيّ وظيفة عمليّة تفرض في أيّ باب من أبواب الفقه، فيلزم أن تكونا من المسائل الاصوليّة.

مدفوع: بأنّهما لا تقعان إلاّ لتشخيص الحكم الجزئيّ منهما، و لا يقع شىء منهما في طريق استكشاف الوظيفة الكلّيّة، كما هو شأن المسألة الاصوليّة.

نعم في موردين يستند إليهما في تحديد الحكم الكلى: و هما مسألة لزوم الفحص عن دليل الحكم للرجوع إلى الاصول العمليّة، و مسألة الانسداد، فإنّه يحدّد بهما الحكم الكلى من وجوب الفحص و لزوم الاحتياط، و أمّا في غير تينك المسألتين فإنّما يحدّد بهما الحكم الجزئيّ في مورد (1).

. و فيه: أنّ الضابط الذى ذكره إنّما ينطبق على بعض المسائل الاصوليّة؛ لأنّ جملة من المسائل الاصوليّة لم تكن بتلك المثابة، مثل مسألة أنّ النهى في العبادة موجب لفسادها أم لا؟ مسألة اصوليّة، مع أنّها لا تقع في غير باب العبادات، و كذا مسألة أنّ الأمر بشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ مسألة اصوليّة، مع أنّها لا تجرى فيما إذا كان هناك نهى، و مسألة اجتماع الأمر و النهى مسألة اصوليّة، و لا تجرى في باب الضمانات و الديات، و مسألة مقدّمة الواجب لا تجرى فيما لم يكن هناك أمر، أو كان هناك أحكام وضعيّة، مثل كتاب الإرث إلى غير ذلك، فالفرق بين المسألة الاصوليّة و القاعدة الفقهيّة بما ذكره لا يرجع إلى محصل (2).

1- المصدر السابق: 1: 26-27.

2- قلت: المراد بوقوع مسألة في جميع أبواب الفقه هو صلاحيتها و شأنيتها لجريانها فيها. و بعبارة اخرى: مصاديقها لم تكن منحصرة و مخصوصة بباب من أبواب الفقه، مثلاً: مسألة مقدّمة الواجب لم تختصّ بباب دون باب، فكما تجرى في كتاب الطهارة تجرى في كتاب الصلاة، و كما تجرى فيهما تجرى في كتاب الصوم و هكذا. و بالجملة: تجرى مسألة مقدّمة الواجب في جميع أبواب الفقه، و لكن فيما إذا كان هناك أمر، و إلاّ فلازم ما أفاده - دام ظلّه - أن لا توجد مسألة اصوليّة؛ ضرورة أنّ الخبر الواحد ممّا تسالموا على كونه مسألة اصوليّة، و مع ذلك لا يجرى في مورد ثبت حكمه بالكتاب أو الإجماع أو دليل العقل، و الضابط في جريان مسألة في أبواب الفقه هو ما ذكرنا. المقرّر

وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ فِي جَوَابِ إِشْكَالِ دُخُولِ قَاعِدَتِي الضَّررِ وَالْحَرَجِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْاِصُولِيَّةِ، ففِيهِ: أَنَّهُ لَيْتَهُ عَكْسُ الْأَمْرِ فَقَالَ: إِنَّ فِي غَيْرِ تَيْنِكَ الْمَسْأَلَتَيْنِ يَحَدِّدُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ وَالْوِظِيفَةَ الْكَلِّيَّةَ الْإِلَهِيَّةَ أحياناً، وَأَمَّا فِي ذَيْنِكَ الْأَمْرَيْنِ فَلَمْ يَحَدِّدِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ وَالْوِظِيفَةَ الْإِلَهِيَّةَ، وَإِنَّمَا حَدَّدَ حُكْمَ الْعَقْلِ فَقَطُّ، فَتَدَبَّرْ.

تعريف سماحة الاستاذ - دام ظلّه - لعلم الاصول

هذا ما وصل إلينا من كلمات القوم في تعريف علم الاصول، و الضوابط التي ذكروها في تمييز المسائل الاصولية عن غيرها، وقد عرفت عدم اطرادها أو عدم انعكاسها، فحان التنبه إلى تعريف علم الاصول ممّا لعلّه يخلو عن المناقشة، أو تقلّ المناقشة فيه، فنقول:

الأولى تعريف علم الاصول: بأنّه القواعد الآلية التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية.

وهذا التعريف كأنّه تعريف جامع مانع؛ لا يشذّ عنه ما يكون داخلاً في حقيقة المسألة الاصولية، ولا يدخل فيه ما يكون خارجاً عنها.

و كيف كان، القواعد بمنزلة الجنس، و سائر الامور المأخوذة في التعريف بمنزلة الفصول قيود التعريف.

و المراد بالقواعد الآلية: هي القواعد التي لا يبحث فيها لأجل أنفسها، ولا يكون النظر فيها استقلالياً، بل يبحث فيها للغير، ويكون منظوراً بها، لا منظوراً فيها، فيخرج القواعد الفقهيّة؛ لأنّه ينظر فيها استقلالاً، لا آلة لملاحظة غيرها، فقواعد العسر و الحرج و الضرر- مثلاً- قواعد فقهيّة؛ لأنّها مقبّدت للأحكام الأوّليّة على نحو الحكومة، و كلّ ما يقبّد الأحكام الأوّليّة- تضييقاً أو توسعة و لو فى مقام الظاهر- لا يكون مسألة اصوليّة، و كذا قاعدتا ما يُضمن و نقيضها- بناءً على ثبوتهما- حكمان فرعيّان إلهيّان منظور فيهما.

و تقييد القواعد بإمكان وقوعها كبرى الاستنتاج، لإدخال مباحث القياس و الإجماع المنقول و الشهرة و غيرها فى المسائل الاصوليّة، مع أنّها لعدم اعتبارها لم تقع فعلاً فى كبرى الاستنتاج.

و خرج بوقوعها كبرى الاستنتاج مسائل سائر العلوم، فإنّها لا تقع إلاّ صغرى القياس، كما لا يخفى.

و لم تقيّد الأحكام بالعمليّة لعدم اختصاص الأحكام بها، كالأحكام الوضعيّة و جملة من مباحث الطهارة كطهارة الماء أو الشمس و نجاسة الأشياء النجسة ذاتاً⁽¹⁾

. و تقييد الأحكام بالفرعيّة لإخراج الأحكام الشرعيّة العقلية، كمسألة وجوب المعاد.

و إضافة الوظيفة لإدخال مثل الظنّ على الحكومة، و عدم الاكتفاء بوقوعها كبرى استنتاج الوظيفة فقط؛ لعدم كون النتيجة دائماً فى المسائل الاصوليّة وظيفية عمليّة، كالأحكام الوضعيّة، و جملة من مباحث الطهارة و النجاسات.

1- لعلّ تقييد الأحكام بالكليّة فى التعريف مستدرک، لأنّ ذكرها إمّا لإخراج المسائل الفقهيّة، أو لإخراج سائر العلوم، و الاولى خرجت بتقييد القواعد بالآلية، و الثانية خرجت لكونها كبرى الاستنتاج فتدبر. المقرّر

إن قلت: إنها بالأخرة تنتهي إلى الوظيفة العملية، فيشملها التعريف.

قلنا: انتهؤها إلى الوظيفة غير كونها نفس الوظيفة.

ولا غرو في خروج بعض الاصول العملية، كأصالة الحلّ ونحوها من مسائل علم الاصول، ولا تستوحش منه؛ لأنه فرق بينها وبين أصالة البراءة في الشبهة الحكمية بقسميها- العقلية و الشرعية- فإن أصالة الحلّ مسألة فقهية، وأصالة البراءة مسألة اصولية؛ وذلك لأنّ مدرک البراءة العقلية هو قبح العقاب بلا بيان، ومعناه أنه في صورة الشكّ في التكليف لم تكن للمولى حجة عليك، وأنت في سعة من ذلك، و تقبح مؤاخذته عليك، ولا حكم للعقل بانتفاء الحكم هناك في الواقع.

ولا- يبعد أن تكون أدلة اعتبار البراءة شرعاً هو هذا المعنى أيضاً، فكأنّها إرشاد إلى حكم العقل، كقوله تعالى: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا»⁽¹⁾، وقول الصادق عليه السلام:

(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)

⁽²⁾، وقوله عليه السلام:

(الناس في سعة ما لا يعلمون)

⁽³⁾، و حديث الرفع لو كان مفاده رفع المؤاخذة، وإلا فإن كان مفاده رفع الجزئية أو الشرطية أو المانعية، يكون مفاده مسألة فقهية.

و تعرّض الشيخ الأعظم قدس سره لحديث الرفع في «الفرائد»⁽⁴⁾ بلحاظ أنه فهم منه

1- الطلاق: 7.

2- التوحيد: 413 باب 64 في التعريف والبيان، وسائل الشيعة 18: 119، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 28.

3- الكافي 6: 2/297 باب نوادر، وسائل الشيعة 16: 373، كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذبائح، الباب 38، الحديث 2، وقد وردت في كلا المصدرين هكذا «هم في سعة حتى يعلموا» لكنه ورد في العوالي ما هو قريب لما في المتن راجع عوالي اللآلي 1: 109/424 وفيه «إن الناس في سعة ما لم يعلموا».

4- فرائد الاصول: 199 سطر 13.

رفع المؤاخذة، وإلا فأى فرق بين قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

(رفع ما لا يعلمون)

(1) ورفع ما اضطروا عليه مثلاً، ولم يشك أحد في كونه مسألة فقهية.

وبالجملة: ماهية البراءة- بقسميها- هي أنه في مورد الشك في التكليف لم تكن للمولى حجة على العبد، ولا يكون في ارتكابه ضيق و كلفة، لم تكن حقيقة البراءة جعل حكم ظاهري على عنوان الشك وأما أصالة الحلّ فماهيتها جعل الحكم الظاهري، وهو الحلّيّة الظاهريّة على عنوان المشكوك.

فظهر الفرق بين أصالة البراءة وأصالة الحلّ، وحاصله: أنه لم يجعل في أصل البراءة حكم ظاهري على عنوان المتحير والشاك، وغاية ما هناك أنه في فسحة من ارتكابه، بخلاف أصالة الحلّ، فقد جعل فيها الحلّيّة الظاهريّة على عنوان المشكوك، وما يبحث في الاصول عنه أصالة البراءة المقابلة لأصالة الاشتغال، لا أصالة الحلّ، ولذا لم يُستدلّ للبراءة بما يُستدلّ به لأصالة الحلّ، كقوله عليه السلام:

(كل شئٍ فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)

(2) إلا بعضهم (3): أخذاً من الشهيد قدس سره في «الذكرى» (4)، وقد أشكل عليه الشيخ الأعظم قدس سره: بأنه لا يدلّ على البراءة، فلاحظ «الفرائد» (5)

. فتحصل: أنّ أصالة البراءة في الشبهات الحكميّة مسألة اصوليّة، يستفاد منها

1- الكافي 2: 335/1 باب ما رفع عن الامة، التوحيد: 24/353 باب 56 في الاستطاعة، وسائل الشيعة 11: 295، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الباب 56، الحديث 1.

2- الكافي 5: 39/313 باب النوادر من كتاب المعيشة، وسائل الشيعة 12: 59، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

3- هذا البعض هو السيد الصدر في شرح الوافية كما صرّح بذلك الشيخ في الفرائد: 200.

4- ذكرى الشيعة: 5 سطر 10.

5- فرائد الاصول: 200-201 السطر الأخير.

وظيفة كَلِيَّة في مقام العمل، وهى أن من شكَّ في حكم، فحيث إنَّه ممَّا حجب الله علمه عنه، فهو موضوع عنه، فهو في فسحة من ارتكابه.

وأما أصالة الحلِّ فإنَّه يستفاد منه حكم ظاهرى ووظيفة جزئية؛ لأنَّه يقال:

هذا مشكوك الحليَّة و الحرمة، وكلُّ ما شكَّ في حليَّته فهو حلال، فينتج نتيجة جزئية:

بأنَّ هذا حلال.

ثمَّ إنَّ المباحث الراجعة إلى الأوضاع اللغوية، كدلالة الأمر على الوجوب، و النهى على الحرمة، و دلالة أداة العموم على معانيها، و أداة الحصر على مدلولها ... إلى غير ذلك، و المباحث الراجعة إلى تشخيص مفاهيم الجُمَل و الألفاظ، و مداليل المفردات و المركبات، و تشخيص الظهورات ... إلى غير ذلك من المباحث المدرجة في مباحث الألفاظ و غيرها، خارجة عن المسائل الاصولية، و داخلية في علم اللغة و الأدب، كما يظهر ذلك من شيخنا العلامة الحائرى قدس سره في باب ما يعمل لتشخيص الظاهر (1)، فلاحظ.

وإنَّما يبحث عنها الاصولى لكونها كثيرة الدوران فى الفقه، و تسهياً للأمر على طلاب الفقه، و لذا ربَّما لا يقنع الاصولى الفقيه بالبحث عنها فى بعض مباحث الفقه، فكان المناسب للأصولى الذى يريد استنباط الأحكام أن ينقح تلك المباحث العامة فى الاصول و لو لم تكن مسائل اصولية.

الأمر الثاني في الوضع

إشارة

و الكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الاولى: في الوضع

و المحقق النائيني قدس سره بعد أن نفى كون دلالة الألفاظ على معانيها بالطبع، كما ينسب (1) إلى عباد بن سليمان، و استحال أن يكون ذلك بالتعهد من شخص واحد كيعرب بن قحطان أو غيره؛ لعدم تناهي الألفاظ و المعاني، فيستحيل إحاطة البشر بها، قال: إن حكيمته تعالى لما اقتضت تكلم البشر لإبراز مقاصدهم بالألفاظ، فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى، الذي هو على كلّ شيء قدير و بكلّ شيء مُحيط، و لكن وضعه للألفاظ على معانيها ليس كوضعه تعالى الأحكام على متعلقاتها وضعاً تشريعياً، و لا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً، بل أمراً متوسطاً و برزخاً بين الجعل التشريعي و الجعل التكويني.

و بالجملة: لا بدّ من انتهاء دلالة الألفاظ على معانيها إليه تعالى: إمّا بوحى منه إلى نبيّ من الأنبياء، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم؛ بحيث أصبحوا

1- المحصول في علم الاصول 1: 57.

يتكلمون ويُبرزون مقاصدهم بالألفاظ(1)

. وقد أشار إلى وجه آخر في رجوع الوضع إليه تعالى: وهو أنّ دلالة لفظ خاصّ على معنىٍ مخصوص ليس باقتراح صرف و بلا مُوجب، بل لا بدّ وأن تكون لمناسبة و حيثيّة بينهما؛ حذراً من الترجيح بلا مُرّجّح، و لا يلزم أن تكون تلك الجهة راجعة إلى ذات اللفظ؛ حتّى تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيّة، كما يُنسب ذلك إلى عباد بن سليمان، بل لا بدّ وأن تكون جهة اقتضت تأدية معنى الإنسان بلفظ «الإنسان» مثلاً، و معنى الحيوان بلفظ «الحيوان»، و لا يعلم تلك الجهة إلاّ الله تعالى، فوضع غيره تعالى اللفظ لمعنى يوجب الترجيح بلا مُرّجّح، أو ترجيح المرجوح على الراجح(2)

. و فيه أولاً: أنّه لو تمّ ما ذكره، فإنّما هو فيما لو كان واضح جميع الألفاظ لمعانيها شخصاً واحداً في بُرْهةٍ محدودةٍ من الزمان، و لكن التأمّل الصادق يفيد عدم كون واضح ألفاظ كلّ لغة شخصاً واحداً، بل أشخاصاً و رجالاً كثيرة؛ و ذلك لأنّ الناس في بدء حياتهم كانوا يسكنون البوادي و الصحارى و كانوا في غاية البساطة من حيث الحياة و المعيشة و الروابط الاجتماعية، و بحسبها كان احتياجهم إلى إبراز مقاصدهم محدوداً محصوراً؛ و لذا ترى أنّ معرفة البدوى باللغات أقلّ من القروى، و القروى أقلّ ممّن يسكن البلدان، و الساكنين في البلاد الصغيرة أقلّ من ساكني البلاد الكبيرة، و هكذا... و ليس ذلك إلاّ لقلّة الاحتياج و كثرته، فكلمة تشعبت و انبسطت طلبات البشر و حوائجهم في طيّ القرون و الأعصار كثر الأوضاع و اللغات، و كلما اتسع التمدّن البشرى، و تكامل في أطواره و شئونه -مدى الأعوام و القرون- تكاملت و اتّسعت لغاته.

و بالجملة: كلما كثر حوائج البشر، و تنامت أفراده بمرور الزمان، و تنوّعت

1- فوائد الاصول 1: 30.

2- انظر المصدر السابق 1: 30-31.

مصنوعاته و مُخترعاته، كثرت لغاته؛ وذلك لما نرى بالعيان فى عصرنا الحاضر من كثرة الاختراعات الجويّة و البحريّة و البريّة بعرضها العريض بحيث لم ينقذح فى ذهن من كان فى القرن السابق، فضلاً عن القرون السابقة؛ وطبعاً وضعت لتلك المخترعات ألفاظاً، و من الواضح أنّ الواضع لها لم يكن شخصاً واحداً، بل أشخاصاً متعدّدة يضعون الألفاظ لها بحسب المناسبات، مثلاً من يخترع شيئاً يضع اسمه أو اسم من يحبّه مثلاً، و من ألف كتاباً يسمّيه بأى اسم شاء، و من أحدث شارعاً أو سوقاً أو حيّاً يسمّيها بما يريد، و من يولد له ولد فيضع له اسماً يحبّه ... إلى غير ذلك.

وهكذا كان حال البشر فى القرون السابقة، خصوصاً فى حياته الاولى الساذجة التى كانت حوائجها فيها قليلة و ارتباطاته يسيرة؛ لذا كانت الألفاظ التى يحتاجها فى استعمالاته قليلة جداً، يمكن أن يضعها شخص واحد.

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: إنّ فى العصر الحجرى أيضاً لم يكن واضع الألفاظ المتداولة بينهم شخصاً واحداً، بل أشخاصاً ورجالاً متعدّدين حسب احتياجاتهم.

و ثانياً: أنّ لازم ما ذكره- من عدم تناهى الألفاظ و المعانى- هو أن يكون وحيه تعالى للنبيّ اموراً غير متناهية، و أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أبلغ امور غير متناهية إلى البشر، و هو كما ترى.

و ثالثاً: أنّ لازم وجود المناسبة بين الألفاظ و معانيها، يقتضى التركيب فى ذاته المقدّسة البسيطة من جميع الجهات، التى لا تشوبها شائبة التركيب أصلاً، فإنّ له تعالى الأسماء الحسنى، فإن كان لكلّ من أسمائه الحسنى رابطة و مناسبة بين اللفظ و المعنى، يلزم تحقّق الجهات المختلفة فى ذاته المقدّسة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

و رابعاً: أنّه يتوجّه على الوجه الآخر الذى ذكره: بأنّ غاية ما تقتضيه هى لزوم خصوصيّة و مناسبة فى البين، و لا يلزم أن تكون الخصوصيّة فى ذاتى اللفظ

والمعنى، فقد تحصل بأمر آخر، كسهولة أداء و حسن تركيب ... إلى غير ذلك.

الجهة الثانية في حقيقة الوضع

قد ظهر لك في الجهة السابقة: أنه لم يكن بين اللفظ والمعنى قبل الوضع رابطة و خصوصية، فهل تكون بعد الوضع رابطة واقعية بينهما؛ بحيث تتحقق بينهما ملازمة واقعية، نظير لازم الماهية؛ بحيث لا يكون بينها وبين لازم الماهية فرق، إلا من جهة أن لازم الماهية ذاتي، و ما بين اللفظ و معناه جعلي، أو لا تكون بعد الوضع أيضاً رابطة و خصوصية بينهما، و لا يمسّ الوضع كرامة الواقع؟ وجهان، بل قولان.

يظهر من المحقق العراقي قدس سره: أنه يتحقق الربط بين اللفظ والمعنى بعد الوضع له، أو بعد كثرة الاستعمال الموجبة له، نحو تحقق الملازمة بين الماهيتين المتلازمتين و إن لم يوجد شيء منهما في الخارج، كالحرارة اللازمة لماهية النار في الواقع و إن لم توجد في الخارج نار، و الزوجية اللازمة لماهية الأربعة، فكما أن العاقل إذا تصوّر النار و الحرارة أو الزوجية و الأربعة، حكم بالملازمة بينهما فعلاً و إن جزم فعلاً بعدمهما في الخارج، فكذلك الربط الوضعي بين اللفظ و المعنى في ذهن العالم بالوضع، فإنّ الملتفت إلى الوضع يحكم فعلاً بهذه الملازمة عند تصوّر اللفظ و المعنى و إن لم يوجد لفظ في الخارج، غاية الأمر أنّ الملازمة الاولى ذاتية، و الملازمة الوضعية جعلية، و جعليتها لا- تُنافي تحققها في لوح الواقع، كما أنّ جميع العلوم المخترعة- بعد جعلها و اختراعها- كذلك و إن لم يوجد في الخارج من يعلم شيئاً منها؛ لأنّ نظر من يحيط بها علماً- أو بشيء منها- طريق إليه، لا محقق و جاعل له بعد أن لم يكن.

و بهذا ظهر لك: أنّ الربط الوضعي بعد جعله ليس من منشآت نفس العالم به، و من علومها الفعلية التي لا يكون لها تحقق أصلاً قبل إنشاء النفس إيّاها، كأنياب

الغول، أو يكون لها منشأ انتزاع، ولكن ليس لها وجود تفصيلاً، كالأجناس والفصول.

وبالجملة: وزان المُلازمة الوضعيّة بعد الجعل وزان لوازم الطبيعة، فما يجرى فيها يجرى في الملازمة الوضعيّة أيضاً (1).

. وفيه أوّلاً: أنّه اشتبه عليه قدس سره لوازم الوجود بلوازم الماهيّة؛ لأنّ الحرارة من لوازم وجود النار خارجاً، لا من لوازم ماهيّته، وإلا يلزم أن توجد الحرارة في الذهن عند وجود ماهيّة النار وتصورها، وهل يُعقل أن لا توجد النار في الذهن، ولا في الخارج، ومع ذلك تكون الحرارة موجودة؟!

ولا يخفى أنّ هذا مناقشة في المثال.

و ثانياً: أنّ واقعيّة التلازم بواقعيّة المُتلازمين، فمع عدمهما لا تحقّق له.

وبعبارة اخرى: التلازم بين أمرين موجودين، فبانعدام أحد الطرفين كيف يُعقل أن يكون الربط والمعنى الحرفي موجوداً؟!

و ثالثاً: أنّه لو كان للتلازم بين الزوجيّة والأربعة تحقّق خارجيّ، يلزم وجود امور غير متناهية مُترتب بعضها على بعض في الخارج؛ بداهة أن لكلّ عدد من الأعداد- من حيث إضافة الصحاح عليه ونقص الكسور منه- مراتب غير مُتناهية؛ ضرورة أنّ لكلّ عددٍ نصفاً، ولنصفه نصفاً... وهكذا، ولكلّ عدد مرتبة فوقه، وفوقها مرتبة... إلى غير النهاية، فلو كانت لهذه المُلازمات واقعيّات وتحقّق في الخارج فعلاً، لزم تحقّق أعداد غير متناهية- من حيث الكسر والصحاح- في الخارج، وبرهان إبطال التسلسل يبطله (2).

. و الحقّ: أنّ الملازمة موجودة بتصور الأربعة مثلاً، وبمجرد قطع التصوّر عنها تنعدم، وكذلك الحال في الامور الاعتباريّة كالعلوم، فإنّه إذا انقرض البشر، وانعدمت

1- بدائع الأفكار 1: 29.

2- الحكمة المتعالية 2: 144-167.

الكتب، لا تكون لها واقعية خارجية.

وبالجملة: العلوم و سائر الامور الاعتبارية، لم يكن لها وجود و تحقق إلا في الأذهان و الكتب، و بعد انعدامهما لا يبقى لها وجود في الخارج.

فظهر: أن الأمر في المقيس عليه من كلامه قدس سره لا يتمّ فما ظنّك في المقيس، فتدبر.

ورابعاً: أنه لو سلّم أنّ الأمر في الماهيات و لوازمها هو ما ذكره، لكن لا يتمّ فيما نحن فيه؛ ضرورة أنّ وضع لفظ لمعنى لا يوجب له خاصية واقعية بحيث لا يمكن رفعها، و لا يتصرّف الجعل في الواقع؛ بحيث توجد خاصية واقعية لم تكن قبل الوضع، و لعلّ إنكاره كاد أن يكون إنكاراً للضروري، فهل لا يمكن تغيير الرجل اسمه مثلاً، أو اسم من يتعلّق به بنحو من الأنحاء؟! و بعد تغييره هل يكون ذلك تصرّفاً في التكوين و الواقع؟! حاشا ثمّ حاشا.

و خامساً: أنه لو كان الأمر كما ذكره: من أنّ الوضع: عبارة عن جعل رابطة واقعية بين اللفظ و المعنى، فيلزم أن يكون الواجب تعالى محلاً للحوادث، و ذاته المقدسة منفعلة من وضع الألفاظ لذاته، «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (1)، فالواضع مُتصرف في ذاته المقدسة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

و سادساً: أنه لو كانت الرابطة بين اللفظ و المعنى موجودة، فلا بدّ و أن تكون: إمّا في الأذهان أو في الكتب، و لم يكن لنا شىء ثالث في الخارج، حتّى نسّميه بلوح الواقع، فحديث لوح الواقع لا محصل له.

ثمّ إنّ ما يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره: من أنّ الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاصّ بينهما (2)

. غير وجيه؛ لأنّ هذا الارتباط و الاختصاص أمر مُترتب على الوضع و أثر له،

1- الأعراف: 180.

2- كفاية الاصول: 24.

لا الوضع نفسه (1)

. ثم إن شيخنا العلامة الحائري - وفقاً للمحقق الرشتي (20) - قال: إن الألفاظ ليست لها علاقة مع معانيها مع قطع النظر عن الوضع، وبه يوجد نحو ارتباط بينهما، ولا يُعقل جعل العلاقة بين الأمرين اللذين لا علاقة بينهما أصلاً، وإنما المعقول تعهد الواضع والتزامه، بأنه متى أراد معنىً وتعقله، وأراد إفهام الغير تكلم بلفظ كذا، فإذا التفت المخاطب لهذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استعمال ذلك اللفظ فيه، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى تكون نتيجة لذلك الالتزام.

ثم قال قدس سره: وليكن على ذكر منك، ينفعك في بعض المباحث الآتية إن شاء الله.

انتهى (3)

. وفيه أولاً: أنه إنما يتم إذا قلنا: بأن الوضع إيجاد عُلقة تكوينية بين اللفظ والمعنى، وقد عرفت خلافه؛ لأن الحق - كما سنشير إليه - أن الوضع: عبارة عن جعل لفظٍ علامةً للمعنى، فكثيراً ما لا تلاحظ بين اللفظ والمعنى مناسبة، فترى أنه يوضع لفظ «بحر العلوم» - مثلاً - لمن لا علم له أصلاً، بل جاهل محض، وبعد وضعه له يتبعه الناس في التسمية، إذا كان للواضع نفوذ وموقعية في الأهل أو المجتمع، وهكذا ربّما يوضع لفظ «علم الهدى» لمن لا موقف له في الهداية، فضلاً عن أن يكون علماً لها... وهكذا.

و ثانياً: أنه ربّما يكون الواضع غافلاً عن هذا التعهد والالتزام، ومع ذلك تكون

1- قلت مضافاً إلى ما أفيد: إنه لم يتبين بهذا التعريف ماهية الوضع، بل هو نحو فرار من تعريفه؛ بدهاءة أنه يمكن أن يقال بمثل ما ذكره في تعريف كل مجهول، مثلاً يمكن أن يقال: إن العقل نحو موجود في الخارج، والإنسان نحو موجود كذلك... وهكذا، والتعريف الحقيقي للوضع عبارة عما يُعرف به حقيقة العُلقة الحاصلة بين اللفظ ومعناه. المقرّر

2- درر الفوائد: 35.

3- نفس المصدر.

دلالة اللفظ على معناه ثابتة.

و ثالثاً: أنه ربّما يكون الواضع غير المُستعمل، بأن يضع اللفظ لمعنى لكى يستعمله غيره، ولم ينقدح فى ذهن المُستعمل تعهد الواضع و التزامه، فحديث التعهد و الالتزام كما ترى.

فتحصّل: أن القول: بأنّ الوضع تعهد الواضع و التزامه، كما يراه العلامة الحائرى، وفاقاً للمحقّق الرشتى 0، أو القول: بأنّه نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، كما يراه المحقّق الخراسانى قدس سره، أو الربط الواقعى بينهما، كما يراه المحقّق العراقى قدس سره، كلّها خارجة عن حريم وضع الألفاظ لمعانيها، و جُلّ ما ذكر امور لاحقة للوضع؛ لأنّ الوضع - كما أشرنا - عبارة عن تعيين اللفظ للمعنى و جعله علامة لها؛ من دون أن يتحقّق فى الخارج شىء من ربط و علاقة واقعية بينهما، بل حال اللفظ و المعنى بعد الوضع حالهما قبل الوضع، نعم يوجد بينهما ربط اعتبارى.

و بالجملة: إذا كان للواضع نحو اختصاص بالموضوع له، كما إذا كان مُخترعه أو مصنّفه أو ولده، أو له نفوذ و موقعية فى الأهل و المجتمع ... إلى غير ذلك من المناسبات، فإذا وضع لفظ لمعنى يتبعونه فى التسمية بتلك اللفظة؛ من دون أن يتحقّق بينهما ربط واقعى، و لا فرق فى ذلك بين الأعلام الشخصية و أسماء الأجناس.

بقى فى المقام شىء - ربّما يختلج بالبال، بل ربّما قيل -: و هو أنّه إذا كانت حقيقة الوضع عُلقة اعتبارية، و دائراً مدار الاعتبار، يلزم انعدام هذه العُلقة بانعدام المُعتبرين و انقراض الواضعين أو هلاك المستعملين، و هذا ممّا يباه العقل السليم و الذوق المستقيم (1)

. و لكن يمكن دفعه: بأنّه يقبله العقل السليم و الذوق المستقيم بلا ريب، بل لا بدّ

من الالتزام بذلك؛ ضرورة أنّ القوانين و الأحكام المجعولة للزواج و الملك و الأنظمة و غيرها، باقية بقاء الاعتبار، فمع انعدام المُعتبرين و مناشئ اعتبارها لم يكن لها تحقّق، كما أنّ اللّغات و الألسنة المتروكة البائد أهلها منقرضة معدومة، و ليس لها أثر في الخارج و الذهن، نعم القوانين العلميّة التي لها موازين واقعيّة كشف عنها العلم، كقانون الجاذبة و أوزان الأجسام و مسير النور ... إلى غير ذلك، لا تنعدم بانعدام المستكشفين، كما لم يكن وجودها رهن استكشافهم.

و بالجملة: فرق بين مثل قانون الجاذبة و بين الامور المجعولة، فقانون الجاذبة له واقع كُشف عنه أم لم يكشف، بخلاف المجعولات، كما لا يخفى على الفطن.

ثمّ إنّ بعد ما أحطتْ خُبراً بما ذكرنا: من أنّ الوضع: عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، يظهر لك أنّه لا معنى لتقسيم الوضع إلى التعيّن و التعيّن (1)، بل له قسم واحد و هو الذى جعله الواضع علامة؛ لدوران الوضع مدار الجعل، و هو مفقود في الوضع التعيّن.

نعم، يمكن تقسيم الربط الاعتبارى و اختصاص اللفظ بالمعنى؛ لأنّ الربط و اختصاص اللفظ بالمعنى: تارة يحصل بالوضع و التعيّن و اخرى بكثرة الاستعمال و التعيّن، فإذا للارتباط و الاختصاص سببان: إمّا الوضع، أو كثرة الاستعمال.

الجهة الثالثة: فى أثر الوضع

هل الواضع بوضعه اللفظ للمعنى يوجد صفة حقيقيّة للفظ، أو أمراً قائماً بنفس اعتبار الواضع، أو شيئاً ثالثاً متوسطاً بينهما؟ وجوه:

قد عرفت فى الجهة السابقة: أنّ الوضع عبارة عن جعل لفظٍ علامةً للمعنى،

1- بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتى قدس سره): 38 سطر 20، كفاية الاصول: 24.

و من الواضح أنه لا يحصل للفظ بوضع الواضع صفة حقيقية خارجية له، نظير عروض اللون للجسم، كما تقدّم، كما أنه لا يكون أمراً متقوماً باعتبار المُعتبر وجوداً و عدماً؛ أى لا يكون الوضع أمراً ذهنياً قائماً باعتبار المُعتبر فقط؛ بدهة أنه يلزم على هذا أن تتعدم صفة اللفظ فى صورة غفلة الواضع عن الاعتبار، و فى صورة موته، و الوجدان بخلافه، بل العقلاء يرون فى صورة غفلة الواضع أو موته أنّ اللفظ لفظ المعنى، و المعنى معنى اللفظ، فكأنهم يرون أنه صفة خارجية له، و لكن لا- كعروض اللون على الجسم، بل بنحو آخر؛ لأنّ بالوضع تحصل حالة اعتبارية للفظ، و الأمر الاعتبارى أمر متوسط بين اللحاظ الذهنيّ الصّرف و الصفة الخارجية.

و ذلك لأنّ العقلاء يعتبرون اموراً دارجة بينهم- من غير فرق بين كونهم منتحلين لنحلة أو شريعة، أو لا- كالملكية، و الزوجية، و الولاية، و الحكومة، و الاعتبارات الدارجة بين أفراد الجيش؛ من كون بعضهم جندياً، و الآخر ضابطاً، و ثالث قائداً... إلى غير ذلك، و يرون تلك الامور اموراً متحققة فى الخارج، و لكن فى عالم الاعتبار، و معنى وجود الشىء اعتباراً أنه قائم بيد من بيده الاعتبار، و يكون زمام أمره بيده، مثلاً: إذا جعل الشارعُ الفقيه الجامع للشرائط والياً و حاكماً، ترى الأمة الإسلامية أنه له الحكومة و الولاية على الناس من قبل الشارع، و ترى الولاية و الحكومة أمراً ثابتاً له فى الخارج و الفقيه حاكماً، لا بمعنى أنّ الحكومة أمر واقع فى الخارج، و اتّصف الفقيه بها واقعاً، بل اتّصف بالحكومة، و الحكومة أمر جعلى اعتبارى له، و معنى اعتباريتها أنها بيد الشارع، فمتى اعتبرها تكن باقية، و متى لم يعتبرها تكن زائلة.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّ لدينا اموراً ثلاثة:

أحدها: ما يكون له تحقّق و وجود فى الخارج حقيقة و واقعاً، كالأعيان الموجودة فى الخارج.

ثانيها: ما لا تحقّق له فى الخارج أصلاً، وإنّما هو قائم بنفس اعتبار المعتر، كتخيّل الأنياب للغول، و نتائج الأقيسة المبتنية على الفرض، أو كون مقدّماتها كاذبة.

ثالثها: ما لا يكون له تحقّق فى الخارج، إلّا أنّه صفة اعتبارية عند العقلاء، فإذا الأمر الاعتبارى أمر متوسّط وبرزخ بين القسمين، ووضع اللفظ للمعنى من هذا القبيل، فمن كان له نحو اختصاص بالموضوع له إمّا لكونه مُخترعاً له أو مُصنّفاً و مؤلّفاً لكتاب، أو مؤسساً لأساس، أو له نفوذ وتأثير فى المجتمع ونحو ذلك، فله أن يضع لفظاً لمعنى، فبوضعه أو وجد حقيقة اعتبارية عقلانية فى الخارج، فيتبعونه فى التسمية، فكّلما يريدون إحضار ذلك المعنى فى ذهن أحد يعبرون عنه بتلك اللفظة.

فظهر: أنّ الأمر الاعتبارى ليس اعتباراً صرفاً قائماً بنفس المُعتبر؛ حتّى ينعلم بموته، ولا أمراً واقعياً خارجياً، نظير لون الجسم، بل أمراً برزخاً بينهما، وهو أمر حقيقى اعتبارى يعتبره العقلاء.

الجهة الرابعة: فى أقسام الوضع

إشارة

قسّموا الوضع على حسب التصوّر إلى أقسام أربعة (1)

: الأول: أن يكون الوضع و الموضوع له عاماً.

و الثانى: أن يكون الوضع و الموضوع له خاصاً.

و الثالث: أن يكون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً.

و الرابع: أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً.

و هذا اصطلاح منهم، وإلا فلا معنى لكون الوضع عاماً حسبما ذكرنا: من أنّ

1- هداية المسترشدين: 29 سطر 4، بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتى قدس سره): 39 سطر 31، كفاية الاصول: 24.

الوضع: عبارة عن جعل اللفظ للمعنى، فإنه يكون جزئياً، نعم كون الموضوع له عاماً لا غبار عليه.

تفسير الأقسام بحسب مذاق القوم:

إشارة

هو أنّ الواضع عند وضع اللفظ للمعنى لا بدّ وأن يتصوّر معنىً، فالمعنى المتصوّر حال الوضع: إمّا يكون مفهوماً كلياً قابلاً للصدق على كثيرين، أو جزئياً غير قابل للصدق عليها.

فعلى الأول: إذا وضع اللفظ لذلك المعنى الكلى فيعبّرون عنه بالوضع و الموضوع له العامّين، و أمّا إذا وضع اللفظ لمصاديق ذلك المعنى فعندهم كون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً.

وعلى الثانى: إمّا يوضع اللفظ لمعنى جزئى، فيكون الوضع و الموضوع له خاصاً، أو يوضع اللفظ للجامع الموجود فى هذا الفرد و سائر الأفراد، فيكون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً.

و كيف كان، تنقيح الكلام فيه يستدعى البحث فى مقامين: الأول فى إمكان تصوير الأقسام، و الثانى فى إثباتها و تحقّقها فى الخارج.

المقام الأول

إشارة

فوق الكلام فى إمكان تصويرها، فرأى بعضهم إمكان تصويرها جميعاً⁽¹⁾، و لكن نفى الأكثرون إمكان أن يكون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً، مع إثباتهم إمكان الصور الثلاث، حتّى صورة كون الوضع عاماً و الموضوع خاصاً، زاعمين: أنّ

1- بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتى قدس سره): 40 سطر 17-22، درر الفوائد: 36.

الفرد ينحلّ إلى جهة كليّة و خصوصيّات فرديّة، فتصوير الجهة الكلّيّة يوجب تصوير الخاصّ بوجهه، فلحاظ العام بنفسه لحاظ لمصاديقه بوجهه، فيصلح تصوير كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً، و لكن لا يمكن أن يحكى الخاصّ بما هو خاصّ عن معنى كليّ، و لا يصير وجهاً و مرآة للعامّ؛ للتباين بينهما في عالم المفهوميّة و إن اتّحدا وجوداً في الخارج(1)

. إن قلت: يمكن لحاظ الخاصّ بحيثيّته الذاتية و الجهة الخاصّة مع قطع النظر عن الخصوصيّات، فيمكن أن يوضع اللفظ للمعنى العامّ.

قلنا: على هذا يكون الوضع عامّاً كالموضوع له، كما لا يخفى.

فظهر: أنّه يمكن تصوير كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً، و أمّا عكسه- و هو كون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً- فلا.

وربّما اشكل على ذلك بعدم إمكان تصوير كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً، كصورة العكس؛ لأنّ تصوير العامّ و الجامع بما هو هو لا- يكون وجهاً و مرآة للخصوصيّات الفرديّة، لأنّ كلّ مفهوم لا يحكى إلّا عمّا هو بحذائه، و مفهوم العامّ يُغيّر مفهوم الفرد و إن اتّحدا وجوداً في الخارج، و لذا لا يمكن أن يكون الخاصّ بما هو خاصّ- و مشوب بالخصوصيّات- مرآة للعامّ، فإن كان تصوير العامّ ممّا يوجب الانتقال إلى الخصوصيّات بوجهه، ففي صورة العكس أيضاً كذلك؛ إذ قد يكون الخاصّ موجّباً للانتقال إلى الجامع، و هو عند الغفلة عن الجامع(2)

. و بالجملة: وزان كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً و زان عكسه جوازاً و منعاً، فكما لا- يحكى، و لا يكون الخاصّ بما هو خاصّ- مشوباً بالخصوصيّات- مرآة للعامّ؛ لاختلافهما مفهوماً، فكذلك لا يحكى، و لا يكون العامّ- بما هو عامّ- حاكياً

1- انظر كفاية الاصول: 24، و فوائد الاصول 1: 31، و نهاية الأفكار 1: 32-38.

2- حاشية المشكيني 1: 12.

و مرآة للخاصّ، فإن كفى فى لحاظ الخصوصيّات- فى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ - لحاظ ما يوجب الانتقال إليها، فليكنف فى لحاظ الجامع- فى الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ- لحاظ ما يوجب الانتقال إليه، و هو الخاصّ.

فعلى هذا فما يمكن تصويره من الأقسام صورتان:

1- كون الوضع و الموضوع له عامّاً.

2- كون الوضع و الموضوع له خاصّاً.

ذكر و تعقيب

تصدّى المحقّق العراقي قدس سره على ما فى تقرير بحثه لدفع هذا الإشكال، فإنّه بعد أن ذكر: أنّ حقيقة كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً عبارة عن تصوّر الواضع- حين إرادته الوضع- معنى عامّاً- أى معنى لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين- ثمّ يضع اللفظ بإزاء أفراد ذلك العامّ و مصاديقه.

قال ما حاصله: إنّ العناوين العامّة المنتزعة على أنواع:

فمنها: عنوان ينتزع من جهة ذاتيّة مشتركة بين الأفراد المتّحدة وجوداً معها، كعنوان الإنسان المنتزع عن الجامع الذاتى المشترك بين أفراد، كزيد و عمرو و بكر ...

و هكذا، المتّحد معها وجوداً.

و منها: عنوان ينتزع من جهة خارجة عن ذات الأفراد و ذاتيّاتها؛ سواء كان لها ما بحذاء فى الخارج كالأبيض؛ حيث إنّ ينتزع عنوان الأبيض من البياض الموجود فى الجسم، أو لم يكن كذلك كالممكن؛ حيث إنّ ينتزع عنوان الإمكان و لم يكن له ما بحذاء فى الخارج.

و لا يخفى أنّه فى هذين النوعين لا يحكى شىء منهما عن خصوصيّات الأفراد، بل مُتمحّضان للحكاية عن الجامع السارى فى الأفراد.

و منها: عنوان يحكى عن الخصوصيات:

و هو تارة يحكى عن جهات قليلة، كعنوان الشخص و الفرد؛ حيث يحكى عن بعض الجهات، و يُسمّى هذا بالعنوان الإجمالى.

و اخرى عن جهات كثيرة، كعنوان الشبح لما يترأى من بعيد، و يُسمّى هذا بالعنوان المُبهم.

و الفرق بين العنوان الثالث و العنوانين الأولين من وجهين:

الأول: أنّ العنوان الثالث يحكى عن الخصوصيات الفردية بالإجمال و الإهمال، و لذا لو تصوّرنا فرداً مُبهماً بتوسّط هذا العنوان، ثمّ انكشف الفرد المُبهم، لوجدنا ذلك العنوان المُبهم مُنطبقاً عليه، انطبق العنوان التفصيلي الجامع لخصوصيات الفرد عليه، بخلاف العنوانين الأولين؛ إذ هما لا يحكيان عن الفرد بما هو عليه من الخصوصيات، بل يحكيان عن معنونهما الموجود في الفرد.

و يتفرّع على هذا: صحّة التقرب بالخصوصيات الفردية و تعلق الأمر بشىء بعنوان مُبهم، كما لو قال: «صلّ في أحد هذه المساجد»، فإنّه يصح أن يتقرب المُكلّف بإتيان الصلاة في مسجد مُعيّن بخصوصه، بخلاف ما لو تعلق الأمر بها مطلقاً؛ بأن قال: «صل»، فإنّه لا يصح منه التقرب بخصوصيّة المكان الذى توقع الصلاة فيه؛ لعدم تعلق الأمر به تفصيلاً أو إجمالاً، كما هو شأن العنوانين.

و الثانى: هو أنّ العنوانين ينتزعان من الوجود الخارجى بما أنّه مُشتمل على مطابق ذلك العنوان، بخلاف العنوان الثالث فإنّه من أنحاء المعانى الاختراعية التى تُنشئها النفس، و تشير إلى بعض الوجودات الخاصّة الخارجيّة.

إذا عرفت حال هذه العناوين اتّضح لك: أنّه لا يمكن تصوير الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بأحد العنوانين الأولين: لعدم حكاية شىء منهما - و لو بنحو الإجمال - عن خصوصيات الموضوع له ليتمكّن من الوضع له بعد تصوّره، نعم يتأتى

ذلك للواضع بنحو العنوان المجمل أو المُبهم المخترع للنفس، المُطابق لما تحاول الحكاية به عن الامور الخاصّة بما هي خاصّة و لو إجمالاً(1)

. وفيه أوّلاً: أنّ عدّ النوع الثالث عنواناً اختراعياً قبال العنوانين الأوّلين - حيث يكونان منتزعين: إمّا من جهة ذاتية مُشتركة بين ذوات الأفراد، أو جهة خارجة عن ذواتها- لا يلائم ما صرّح به في صدر كلامه؛ حيث قال: إنّ العناوين المُنتزعة على أنواع.

و ثانياً: أنّ تصوير الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بالعنوان المبهّم الاختراعى، فرار عن عنوان البحث الذى ذكره أساطين الفنّ، و ما فسّره قدس سره به؛ و ذلك لأنّ عنوان البحث: هو أن يتصوّر الواضع حين الوضع معنىً لا- يمتنع صدقه على كثيرين، ثمّ يضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك المعنى(2)، و من الواضح أنّ اختراع العنوان المُبهم المُشار به إلى بعض الوجودات غير العنوان الكلى و مصاديقه، فإنّ تمّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ باختراع العنوان المشير، فهو شىء آخر غير عنوان البحث الذى صرّح به أساطين الفنّ، و هذا المحقّق، كما لا يخفى، فتدبّر.

و ثالثاً: أنّ عنوان الشخص أو الفرد أو الشبح من العناوين المُنتزعة، لا العناوين المخترعة، و الأولى أن يمثّل لذلك بلفظ «كلّ»؛ حيث يدلّ على الكثرة الإجمالية، و لا يخفى أنّ هذا مناقشة فى المثال.

و رابعاً: أنّه قدس سره مثّل للعنوان الإجمالى بالشخص أو الفرد، و للعنوان المُبهم بالشبح، و لا يخفى أنّه معنىً واحد، فيصدق عنوان الشبح- مثلاً- على هذا الشخص و ذاك الشخص ... و هكذا، و هذا العنوان إمّا يُشير إلى الجامع بين الأفراد أو إلى الخصوصيّات، فعلى الأوّل يلزم كون الوضع و الموضوع له عامّاً، و على الثانى يستحيل

1- بدائع الأفكار 1: 37-39.

2- هداية المسترشدين: 30 سطر 17، كفاية الاصول: 24.

الوضع كذلك، و مجرد كونه عنواناً اختراعياً لا يصححه؛ لأن ملاك عدم الجواز هو عدم حكاية العام بما هو عام عن الخصوصيات، و العنوان الاختراعى و الانتزاعى فى هذا سببان.

و بالجملة: لو كان العنوان المُشير عنواناً واحداً اختراعياً جامعاً للأفراد، فلا يمكن أن يشير إلى الخصوصيات الفردية، و إن أمكن ذلك فليجز فى الانتزاعيات أيضاً، فالتفرقة بين العنوان الاختراعى و الانتزاعى؛ بالجواز فى الأول دون الثانى لا يرجع إلى محصل.

فتحصل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ المشهور(1) قائلون بإمكان تصوير الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و دليلهم: أنّ العام وجه للخاص و تصوير الشىء بوجه يكفى لوضع اللفظ له.

و اشكل عليهم: أنّه غير تام، و لو تمّ فليجز فى عكسه، و هو كون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً، و ما تكلف به المحقق العراقى قدس سره لدفع الإشكال، لا يُسمن و لا يُعنى شيئاً.

تتميم و إرشاد

تقدّم أنّ المشهور بينهم: امتناع كون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً، فقال المحقق الخراسانى و المحقق العراقى 0 فى وجه الامتناع، ما حاصله:

إنّ الخصوصية المقومة للخاص تناقض العموم و تنافيه، و الشىء لا يحكى و لا يكون مرآة لما يباينه.

نعم، ربّما يُوجب الخاص انتقال الذهن إلى العام، كما قد يكون لحاظ الضدّ سبباً

1- هداية المسترشدين: 30 سطر 17، كفاية الاصول: 24، فوائد الاصول 1: 31.

لانتقال الذهن إلى ضدّ آخر، ولكنّه حينئذٍ يكون الوضع كالموضوع له عامّاً.

وبالجملة: تصوّر المصداق بما له من الخصوصية المقوّمة له - حيث يكون مُبايناً للكلى - لا يكون مرآةً وحاكياً عنه، و سببياً انتقال الذهن إلى الكلى أحياناً لا توجب كونه خاصّاً، بل الملحوظ عند ذلك حال الوضع هو المعنى الثاني المنتقل إليه، وهو عام (1).

. وقال المحقّق النائيني قدس سره في وجه امتناع تصوير هذا القسم: بأنّ الخاصّ جزئى، و من هنا قيل: إنّ الجزئى لا يكون كاسباً ولا مُكتسباً (2).

. أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره لا يخلو عن نظر:

أمّا ما ذكره العُلّمان ففيه: أنّه - كما أشرنا إليه آنفاً - أنّ وزان الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ وزان عكسه في الامتناع و الإمكان، و يرتضعان من ثدى واحد، و ذلك: إن كان عدم الحكاية لمباينة الخاصّ بخصوصيّته الفرديّة مع العامّ في عالم المفهوميّة، و مُباينة المصداق - لما له من الخصوصيّات - مع الكلى، فليكن في عكسه كذلك؛ بدهاة أنّ لحاظ الإنسان - مثلاً - و تصوّره مُجرّداً عن الخصوصيّات لا يحكى إلّا عن نفس الطبيعة، فيمتنع وضع اللفظ لمصدايقه؛ لكونها مجهولة حال الوضع، و لا بدّ لوضع اللفظ لشيء أن يكون ملحوظاً و لو بوجه، و المفروض أنّه لم تلحظ الخصوصيّات بوجه.

إن قلت: إنّ لحاظ الطبيعة و إن لم يكن وجهاً للحاظ مصاديقه، إلّا أنّه آلة لانتقال الذهن منها إليها، دون العكس.

ففيه أوّلاً: أنّه لو كفى ذلك في وضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فليكن لحاظ الخاصّ كافياً لانتقال الذهن منه إلى العامّ، فيوضع اللفظ للعامّ.

1- كفاية الاصول: 24، بدائع الأفكار 1: 39-40.

2- فوائد الاصول 1: 31.

و ثانياً: أنّ العامّ كما يكون آلة و وجهاً للخاصّ بوجهه، فأمكن وضع اللفظ للخاصّ، فكذلك ربّما يكون الخاصّ آلة و وجهاً للعامّ و لو بوجهه، كما في صورة الغفلة عنه.

و بالجملة: الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و عكسه، يشتركان في إمكان الوضع و امتناعه، فالتفريق بينهما بإمكان أحدهما دون الآخر لا يرجع إلى محصّل.

و أمّا ما ذكره العَلَم الثالث ففيه:

أولاً: أنّ قاعدة عدم كون الجزئي كاسباً و لا مُكتسباً⁽¹⁾، أجنبيّة عن باب الوضع، بل جارية في باب المعرّف و المعرّف.

و حاصلها: أنّ الجزئي حيث يكون مقروناً و مشوباً بالخصوصيّات، فلا يحكى عمّا وراء نفسه، فلا يصلح أن يكون معرّفاً و قولاً شارحاً لأمر، و لا معرّفاً و مكتسباً من شيء، فأتى لها و لباب الوضع؟!

و ثانياً: لو انطبقت القاعدة على باب الوضع، فلا بدّ و أن يُمنع عكس الفرض - و هو ما إذا كان الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً - فإتّه على زعمه قدس سره يكون الجزئي مُكتسباً، مع أنّه لا يقول به، فتدبّر.

تذكرة:

ثمّ إنّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ يُتصوّر على نحوين:

الأول: أن يتصوّر و يُلاحظ مفهوماً عامّاً في الذهن، و يضع اللفظ لمصادقه بجميع خصوصيّاته و لوازمه المكتنفة به، فالموضوع له الطبيعة الملازمة للخصوصيّات، و لازم هذا النحو من الوضع - لو كان موجوداً - هو حضور الخصوصيّات و اللوازم بمجرد

إلقاء اللفظ.

والثاني: ما سنذكره في المعاني الحرفية، وهو أن يوضع اللفظ - بعد تصوّر المفهوم العام - لما يكون مصداقاً حقيقياً لذلك المفهوم.

مثلاً: يُلاحظ الإنسان ويوضع اللفظ لما يكون مصداقاً ذاتياً لهذه الطبيعة، وأمّا الخصوصيات الاخر، مثل كونه ذا حجم كذا، ولون كذا و شكل كذا... وهكذا، فلا؛ لأنها لم تكن مصداقاً حقيقياً لطبيعة الإنسان، بل مصاديق لطبائع مختلفة، و مصداقها الحقيقى هو وجود الإنسان مُجرّداً عن الخصوصيات الكذائبة، كرتّب النوع عند مثبته.

وبالجملة: فعند تصوّر المفهوم الكلى: تارةً يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً لأمر كثيرة؛ أى يوضع اللفظ لما لا يكون دخيلاً فى مصداقته له بالذات، و اخرى يوضع اللفظ لما يكون مصداقه الحقيقى.

فليكن هذا على ذكر منك ينفك - إن شاء الله - فى باب وضع الحروف.

ذكر و تعقيب

ثم إن المحقق العراقي قدس سره تصوّر نحوين للوضع و الموضوع له العامين:

النحو الأول: و حاصل ما ذكره فى ذلك: هو أنه عبارة عن تصوّر الواضع معنىً وحدائياً مُنتزِعاً من امور مختلفة ذاتاً أو عرضاً تشترك فيه، كمفهوم الإنسان، ثم وضعه اللفظ: إمّا للماهية المتقيّدة بالإطلاق و السريان - أى الماهية بشرط شىء - و هى الماهية المتقيّدة بالشيوع و السريان، أو للماهية اللابشرط القسمى، و هو الجامع بين الشيوع البدلى و السريانى، أو للماهية المهملة؛ أى الماهية اللابشرط المقسمى.

و الحق هو الأخير.

وعلى الأول: حيث يكون الموضوع له ماهية مشروطة بالسريان، يكون استعماله فى بعض أفراده مجازاً مُرسلاً؛ لكونه بعض ما وضع له، بخلاف الثالث،

فلا يكون الاستعمال مجازياً، ولكن يحتاج إحراز السريان و الشيع إلى مُقدمات الحكمة، و كل من القسمين الأولين- الماهية المُقيّدة بالسريان، و الماهية اللابشرط القسمة- يحتتمل أن يكون مُراد المشهور منه الوضع و الموضوع له العامين(1)

. وفيه: أن المراد بالطبيعة المُقيّدة بالسريان و الشيع- التي هي موضوع اللفظ:-

إما الموجودة في الخارج، أو في الذهن.

أما على الأول فظاهر أن الطبيعة بقيد السريان لا وجود لها في الخارج، و ما يكون موجوداً في الخارج هو نفس الطبيعة.

و على الثاني يكون الموضوع له الطبيعة العقلية، و واضح أنها لا توجد في الخارج، و ما يوجد في الخارج هو نفس الطبيعة، لا الطبيعة المقيّدة بالسريان، فإذا حمل كلام الأساطين(2) على أمر ممتنع لا وجه له، و لم أجد في كلام أحد على ما أظن تفسيره به.

و أما احتمال أن يكون مُراد المشهور الماهية اللابشرط القسمة، فسيظهر لك في محله- إن شاء الله- أنه أيضاً غير مُراد لهم، بل الذي يدلّ عليه مقال المشهور في الوضع و الموضوع له العامين هو المعنى الثالث- أي الماهية المهملة- كما لا يخفى، فلاحظ مقالهم.

النحو الثاني: هو عبارة عن تصوّر الجامع بين الأفراد الموجودة المختلفة الممتزجة بالخصوصيات المفردة.

و حاصل ما ذكره في توضيح ذلك: هو أن الحق أن الوجود أصيل، و الماهية اعتبارية، و معنى أصالة الوجود هو أن الحقيقة ذات الأثر هو الوجود، و هو ذو مراتب

1- بدائع الأفكار 1: 34-35.

2- هداية المسترشدين: 29 سطر 13، مناهج الأحكام و الاصول: 4 سطر 36، كفاية الاصول: 24.

لا تكاد تتناهى قوّة وضعفًا، ومعنى اعتباريّة الماهيّة: هو أنّها أمر انتزاعيّ ينتزعه العقل من كلّ مرتبة من تلك المراتب.

مثلاً: الوجود يسير في الجوهر المحسوس، فيتكوّن الجسم قبل أن يصل سيره إلى النموّ، وينتزع العقل من مقدار ذلك الوجود المحدود بعدم النموّ، أنّه جسم جامد، وإذا سار الموجود، واستكمل مرتبة النموّ فقط، انتزع العقل من هذه المرتبة عنواناً خاصّاً بها يُسمّى النبات، وهكذا كلّما سار الوجود وترقى من مرتبة إلى مرتبة أعلى وأكمل من الاولى، انتزع العقل من تلك المرتبة عنواناً خاصّاً بها يُسمّى باسم من أسماء الماهيات المعروفة، فالحقيقة ذات الأثر هو الوجود، والماهية عنوان يُشار به إلى مرتبة ذلك الوجود، لا أنّها شيء في قبال الوجود.

وبهذا اتّضح لك معنى الكلى الطبيعي، وأنّه هو العنوان المُنتزع من مرتبة خاصّة من الوجود السّعيّ، المتحقّق في ضمن الوجودات الشخصية المقترنة بالمشخصات الجزئية، ومنشأ انتزاع الكلى الطبيعي هو الموجود في الخارج، ويكون له إضافة إلى كلّ فرد من الأفراد والخصوصيات الخارجيّة، وباعتبار كلّ من الخصوصيات يُقال له: الحصص، مثلاً بالإضافة إلى خصوصيّة الزيدية والعمرية وغيرهما، حصّة من الطبيعي، فنسبة الإنسان إلى أفراده نسبة أب واحد إلى أولاده الكثيرين.

وبالجملة: لنا شيان في الخارج:

1- الطبيعة المنقطعة بالإضافة عن الخصوصيات الفردية، وهي تكون منشأ انتزاع الكلى الطبيعي، وتكون نسبته إلى أفراده نسبة الأب الواحد إلى الولد الواحد.

2- الطبيعة المضافة إلى الخصوصيات الفردية، وبهذا تكون منشأ لانتزاع الحصّة، وتكون نسبته إلى الحصّة نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدين، وهذا هو المراد من الكلمة الدارجة بين أهل الفنّ من «أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء

إلى الأبناء، لا نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين» (1)، فنسبة كل حصّة إلى الفرد الذي يُنتزع منه، نسبة الأب الواحد إلى الولد الواحد.

ولا يخفى أنّه على هذا لا يلزم أن لا يكون الفرد فرداً للطبيعي، بل فرداً للحصّة؛ حتّى يقال: كيف يكون كذلك مع أنّ الفرد فرد للطبيعي، و الطبيعي لا ينطبق إلّا على فرد؟! و محال أن يصدق و ينطبق مفهوم على موجود خارجيّ مع عدم احتواء المصداق على المعنى الصادق عليه، و إذا استلزم الصدق تحقّق المعنى الصادق في وجود المصداق، لزم تحقّق الطبيعي في ضمن الفرد، فتكون نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين؛ و ذلك لأنّه لا معنى لأن يقال: هذا فرد لحصّة من الطبيعي؛ لأنّ الوجود الشخصى إنّما يكون فرداً للطبيعي باعتبار احتوائه على حصّة من الطبيعي، فإذا كان مصحّح الفردية احتواءه على حصّة من الطبيعي، فكيف يُعقل أن يكون فرداً لنفس تلك الحصّة؟! و إلّا لزم أحد المحذورين: إمّا التسلسل أو كون الوجود الخاصّ فرداً لمعنى بلا مصحّح للفردية، فصدق الطبيعي على أحد أفراده في عرض صدقه على سائر الأفراد؛ لأنّ مصحّح الصدق في جميعها واحد، و هو احتواء الوجود على مطابق ذلك الطبيعي المنتزع منه، و تكون نسبة الطبيعي إلى الأفراد- بلحاظ ذلك المصحّح- نسبة الأب الواحد إلى الولد الواحد.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه إذا لاحظنا كلّ مرتبة من مراتب الوجود السعّي بآثارها و حدودها- مع قطع النظر عن اقترانها بالمشخصات الخارجيّة- يمكن انتزاع عنوان خاصّ بتلك المرتبة، و يعبر عنه بالكلّي الطبيعي، و هى طريقة المشهور في تصوّره.

و أمّا إذا لاحظنا كلّ مرتبة من ذلك؛ بما أنّها سارية في الوجودات الشخصيّة و اقترانها بالمشخصات الجزئية، فمطابق هذا العنوان- المسمّى بالكلّي الطبيعي- يكون

سارياً في الوجودات الشخصية أيضاً.

فتحصّل: أنّه يمكن ملاحظة تلك المرتبة من الوجود السّعيّ في حال سريانها في الوجودات الشخصية و تعانقها بالمشخصات الجزئية؛ بحصول تلك المرتبة في الذهن مع ما يلزمها من المشخصات التفصيلية، فيوضع اللفظ لها.

و لا يتوجّه على ما ذكرنا: من استلزام تصوّر المرتبة المتعاقبة مع الخصوصيات أن تتصوّر الوجودات الجزئية التي لا نهاية لها؛ وذلك لأنّه يلزم ذلك في كلّ مسألة بُنى الحكم فيها على ما لا نهاية له، كالقضية الحقيقية، التي يكون العنوان فيها مرآة لملاحظة تلك المرتبة؛ من الوجود السّعيّ و ما سرى فيه من الأفراد (1).

. أقول: يستفاد من مقالته: أنّ المفهوم الواحد الانتزاعي لا بدّ و أن ينتزع من موجود واحد خارجي، و لا يمكن أن ينتزع من اثنين بما هما اثنان، فعلى مقالته يلزم أن يكون لانتزاع مفهوم الإنسان - مثلاً - من منشأ انتزاع واحد موجود في الخارج.

وقد يقال انتصاراً لمقالته: إنّ العلتين المستقلتين إذا تواردتا على معلول واحد لا يمكن استناد الأثر الواحد إلى كلّ واحد منهما مستقلاً، بل ينسب إلى الجامع بينهما؛ حذراً من صدور الواحد من الكثير، ويمثّل لذلك بأمثلة عرفية، مثل: أنّ كلّاً من الرمحين إذا ورد على قلب شخص يكون سبباً لهلاكه، فإذا وردا معاً يستند الهلاك إلى الجامع بينهما.

و مثل: أنّه إذا قدر كلّ واحد من الرجال على رفع حجرٍ، فإذا اجتمعوا لرفعه فالعلة مجموعهم ... إلى غير ذلك من الأمثلة العرفية.

وبالجملة: على مبناه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من الكثرات، بل لا بدّ و أن ينتزع من الجامع بين الأفراد الموجودة في الخارج.

لكن يتوجّه عليه- بعد إيكال أمر أصالة الوجود و اعتبارية الماهية إلى فته (1) و أهله- أن النزاع المعروف (2) بين الحكماء- القائلين: بأنّ الطبيعي يتكثّر بتكثّر الأفراد، و أنّ نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأولاد، و بين الحكيم الذي رآه الشيخ الرئيس رحمه الله في بلدة همدان القائل: بعدم تكثّر الطبيعة في الخارج، و إنّما الموجود منها في الخارج جامع و حداني يكون منشأً لانتزاع الكلي و الطبيعي، و أنّ نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة أب واحد إلى أولاد متكثّرة ليس نزاعاً لفظياً، بل نزاعاً معنوياً حقيقياً، يفرون الحكماء- و في طليعتهم الشيخ الرئيس (3)- عن مقالته، و يرون أنّ الالتزام بمقالته يستلزم محالات، مثل أنّه لو كان الطبيعي واحداً في الخارج يلزم أن يتخلّل العدم بين الشئ و نفسه، و أنّه لو كان موجوداً في الخارج لكان واحداً شخصياً، لا طبيعة واحدة، و الطبيعة في حدّ ذاتها غير مقيدة بالوحدة و الكثرة، فاتّصافها بالوحدة في قولهم: «طبيعة واحدة» لم يُرد بها الوحدة الشخصية، بل المراد الوحدة النوعية، يقال ذلك قبال الطبايع الاخر.

فإذاً الطبيعي موجود في الخارج بوجود الفرد، و متكثّر بتكثّر أفراده، و لذا يقال:

الحقّ أنّ وجود الطبيعي بمعنى وجود أفراده (4)

. و لا يكاد ينتزع الجامع من الأفراد الخارجيّة؛ لعدم نيل الذهن للخارج، و معنى تعقل الجامع و تصويره: هو أنّ النفس تتصوّر مفهوماً من زيد الموجود في الخارج- مثلاً- و لها أن تجرّد ذلك المفهوم عن الخصوصيات، ثمّ إذا لاحظت عمراً تأخذ منه أيضاً مفهوماً، فإذا جرّده عن الخصوصيات ترى أنّ المفهوم من عمرو- بعد التجريد

1- الحكمة المتعالية 1: 38-44، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 10-15.

2- الحكمة المتعالية 1: 273، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 99.

3- رسائل ابن سينا: 462.

4- الحكمة المتعالية 4: 213.

عين ما فهمته من زيد بعد التجريد، وهكذا بالنسبة إلى سائر الأفراد، فترى أنّ الجامع بين الأفراد هو طبيعة الإنسانيّة، وهي الموجودة في الذهن، والوحدة النوعيّة في صُقع الذهن لا تنافي الكثرة العدديّة في ظرف الخارج.

فإذاً للماهيّة والطبيعة نشأتان:

1- نشأة عقلية ذهنيّة هي نشأة الوحدة النوعيّة.

2- نشأة خارجيّة هي نشأة الكثرة والتعدّد.

وإجمال المقال: هو أنّ الشيخ الرئيس رحمه الله بعد أن رأى مقالة الحكيم الهمداني كتب رسالة في الردّ على مقالته (1)، وقال: إنّ إنسانيّة زيد- مثلاً- غير إنسانيّة عمرو، ولا معنى لوجود الجامع في الخارج؛ لوضوح أنّ الوجود مساوق للتشخيص والجزئيّة، فإذا كان الجامع بما هو جامع في الخارج، يلزم أن يكون جميع الأفراد إنساناً واحداً، وهو باطل.

ومعنى كون طبيعة الإنسان كليّة أنّها غير مرهونة بالكليّة والجزئيّة، فتصدق على أفرادها. فليس معنى قولهم: إنّ نسبة الطبيعي إلى أفرادها نسبة الآباء إلى الأبناء (2)، أنّه معنى واحد في الخارج كذلك، بل معناه أنّ الطبيعي الملحوظ في الذهن مجزّداً عن الخصوصيّات إذا وجد في الخارج يتكثّر بتكثّر الأفراد ويكون كلّ فرد منها مشتمل على تمام الطبيعة فيتحقّق في كلّ فرد الطبيعي بتمام ذاته.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا، فنقول: إنّ هذا المحقّق وإن قال: بأنّ الحصاص متكثّرة الوجود- وهي غير مقالة الرجل الهمداني- إلا أنّ التزامه بالجامع الموجود في الخارج بالوجود السّعي، يكون من قبيل الفرار من المطر إلى الميزاب، وينطبق على ما قاله الهمداني، القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحدة العدديّة.

1- رسائل ابن سينا: 462.

2- انظر الحكمة المتعالية 2: 8، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 99.

فما توهمه: من أنّ الشيء الواحد لا ينتزع من الكثير بما هو كثير، فلا بدّ من وجود جامع في الخارج.

مدفوع: بما أشرنا إليه: من أنّ الذهن لا ينتقل إلى الخارج، ولا ينتقل الموجود الخارجي إلى الذهن، بل للماهية في الخارج كثرة حقيقية عددية، وللعقل أن ينتزع من كلّ واحد من الكثرات الموجودة في الخارج مفهوماً، ثمّ يجرده عن الخصوصيات، فيرى أنّ المفهوم من زيد المجرد عن الخصوصيات، غير المفهوم من عمرو بعد التجريد... وهكذا، فلم يكن للجامع بما هو جامع وجود خارجي مصبّ للكثرة.

وأظنّ أنّ محطّ البحث بين الشيخ الرئيس رحمه الله وبين الحكيم الهمداني، غير منقح عند هذا المحقّق، والله العالم.

وأما حديث أنّ العلة في توارده العلتين على أمر واحد هو الجامع، فتتقيح المسألة موكول إلى محلّه، وليعلم أنّ الأمر ليس كما توهم؛ لأنّ العلة في الأمثلة الجزئية لم تكن الجامع؛ لأنّ العلة في هلاك الشخص - عند توارده السهمين على قلبه - هي خروج مقدار من الدم، وفي رفع الحجر هي القوة الكذائية... إلى غير ذلك.

ثمّ يرد على قوله: إنّ الملحوظ الطبيعة السارية في الخارج.

أنّ اللفظ إمّا يوضع لنفس الطبيعة السارية بحسب الوجود، أو الطبيعة المضافة إلى هذا أو ذاك، أو يوضع لنفس الطبيعة.

فعلى الأوّل: يكون الموضوع له خاصاً؛ لأنّه لا يكون قابلاً للصدق على الكثيرين.

وعلى الثاني: يكون الوضع والموضوع له عامّين، ومجرد تصوّر أمر عند لحاظ معنى عامّ لا يوجب أن يكون اللفظ موضوعاً له أيضاً.

فإذا تصوّر عند لحاظ مفهوم كلي صورة دار - مثلاً - ووضع اللفظ لذاك المفهوم، لا يدلّ اللفظ الموضوع لذلك على صورة الدار أيضاً.

و السّرّ في ذلك: هو أنّه بعد ما لم تكن دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، فلا بدّ وأن يكون لإحضار اللفظ معنىً بأحد وجهين: إمّا أن يكون المعنى موضوعاً له اللفظ، أو لازماً بيناً للموضوع له؛ بحيث ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى الموضوع له، ثمّ ينتقل الذهن من المعنى الموضوع له إلى اللازم، كلفظة النار حيث إنّها وضعت لموجود معروف، و حيث إنّ بين النار و الحرارة تلازماً، تحضر الحرارة في الذهن عند إلقاء لفظة النار، فيعدّ هذا أيضاً من دلالة الألفاظ، على إشكال ذكرناه في محلّه: أنّه في الحقيقة من دلالة المعنى على المعنى، لا من دلالة الألفاظ.

و في غير ذينك الوجهين لا يُحضِر اللفظ المعنى؛ و لو كان بين المعنى الموضوع له و ذلك المعنى تلازم خارجيّ، كالتلازم بين الإنسان و بين قابليّته للصنعة و الكتابة، أو التلازم بين زاويتين قائمتين و بين الزوايا الثلاث للمثلث؛ حيث إنّ التلازم في الموردين - مثلاً - إمّا هو واقعيّ و خارجيّ لا ذهنيّ؛ لأنّه يحتاج في إحضار طبيعة الإنسان لقابليّة الصنعة و الكتابة، إلى استقراء و تتبع في أفراد هذه الطبيعة، و في إحضار الزاويتين للزوايا إلى إقامة برهان هندسيّ عليه. و من الواضح أنّ للماهيّة - في وجودها الخارجي - سعة وجوديّة متعاقبة مع الخصوصيّات، سواء علم بها أو لا و لم يكن بين الماهيّة و خصوصيّاتها تلازم ذهنيّ، و مجرد لحاظ الخصوصيّات لا يوجب أن تكون موضوعة لها، فيإلقاء اللفظ لا تحضر الماهيّة المعتبرة مع الخصوصيّات، و إنّما يحضر نفس المعنى و الطبيعة.

و الحاصل: أنّه إذا وضع اللفظ للطبيعة المضافة يكون الوضع و الموضوع له خاصّين، و إن لوحظ السريان حال الوضع لنفس الطبيعة، و وضع اللفظ لنفس الطبيعة، فلا يُحضرها إلّا إذا كان بينهما تلازم بيّن بالمعنى الأخصّ، و واضح أنّه لم يكن التلازم بينهما كذلك، بل الموجود بينهما هو التلازم بحسب الوجود و الخارج فتدبرّ.

تنبيهات

التنبيه الأول:

ربّما يتوهّم (1) امتناع تصوير الوضع العامّ مطلقاً؛ لأنّ الشئى ء ما لم يتشخّص لم يوجد- سواء فى الخارج، أو فى الذهن- و تصوّر الشئى ء حضوره و وجوده فى الذهن:

إمّا بإيجاد النفس إيّاه، أو بانطباع من الخارج، فالمتصوّر لا بدّ و أن يكون جزئياً، و الطبيعة القابلة للصدق على الكثيرين غير قابلة للتصوّر، فلا يمكن تصوّر المعنى العام؛ لأنّه بالتصوّر يصير جزئياً، و تجريد المعنى عن الخصوصيّات، أو كون الخصوصيّات مغفولاً عنها، لا يؤثّر فى الواقع و نفس الأمر، و لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه، بل كلّما جرّدت المفهوم عنها فقد حلّيته، فعلى هذا يمتنع تصوير قسمين من أقسام الوضع، و هما:

1- كون الوضع و الموضوع له عامّين.

2- كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و فيه أوّلاً: بالنقض فى محمولات القضايا؛ حيث إنّها أعمّ من الموضوعات.

مثلاً: المحمول فى قضية (زيد إنسان) أعمّ من الموضوع، فهل يتصوّر مفهوم الإنسان الأعمّ، ثمّ يُحمل على زيد أم لا؟

فإن لم يتصوّر فلا معنى لحمله عليه، و إن تصوّر فيصير جزئياً، فما تستريحون إليه فى محمولات القضايا نستريح إليه فى الوضع.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّ تصوّر شئى ء قد يكون وسيلة لتصوّر غيره عرضاً، فيوضع اللفظ للمتصوّر بالعرض، فكما أن الموجود الخارجى نحو وجود الشئى ء، فكذلك تصوّره أيضاً نحو وجود له و باللاحظ، و إن يصير المفهوم الكلى جزئياً

1- انظر الحكمة المتعالية 2: 8-9.

و متشخصاً أيضاً، إلا أنه يكون المتصوّر معبراً عنه بوجه، فيوضع اللفظ لنفس الطبيعة المتصوّرة بالعرض.

وبالجملّة: المحمول في قولك: «زيد إنسان»، و «عمر و إنسان» ... و هكذا، لم يكن متصوّراً و معلوماً بالذات، بل معلوماً بالعرض؛ بمعنى أنه يتصوّر مفهوم الإنسان في الذهن، و يجعل هذا المفهوم وسيلة و معبراً لأن يحكم على زيد، ب «أنه إنسان» و هكذا في الوضع ذاته؛ يتصوّر المعنى، و بتوسّط ذلك يوضع اللفظ لنفس الطبيعة، أو لما ينطبق عليه المعنى في الخارج.

تكرار فيه زيادة تنوير

تعرّض سماحة الاستاذ- دام ظلّه- للإشكال و الجواب- في اليوم التالي بنحو آخر، و حيث إنّه لا يخلو عن الفائدة أحيينا ذكرهما:

أمّا الإشكال: فهو أنّه لا بدّ لمن يضع لفظاً لمعنى كلى أو لمصاديقه أن يتصوّر ذلك المعنى و يلحظه، و كلّما يوجد في الذهن و يتصوّر فهو جزئى غير قابل للصدق على كثيرين، كما هو الشأن في الوجود الخارجى، فالكلّى لا يكون موجوداً في كلتا النشأتين.

و السرّ في ذلك: هو أنّ الوجود- سواء كان ذهنياً أو خارجياً- مساوق للتشخص، و المتشخص لا يقبل الصدق على الكثيرين، فلا يمكن تصوير الوضع و الموضوع له العامّين أو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

بل يمكن أن يقال: إنّ الموجود الخارجى لا ينقلب عمّا هو عليه، و لا يصير موجوداً ذهنياً، و بالعكس الموجود الذهنى، لا ينقلب عمّا هو عليه، و لا يصير موجوداً خارجياً، فالمعنى الملحوظ هو الموجود الذهنى، و الموجود الخارجى غير متصوّر أصلاً، فوضع اللفظ للموجود الخارجى غير معقول؛ لعدم تصوّره، و الموجود المتصوّر غير مسمّى اللفظ، فعلى هذا لا- يمكن الوضع بجميع أقسامه؛ حتّى الوضع و الموضوع له

الخاصّين؛ لأنّ هذا القسم عبارة عن تصوير موجود شخصيّ، ولا يمكن أن يضع اللفظ لما لا يكون متصوِّراً، وهو الموجود الخارجى أو الأعمّ منه و من الموجود فى الذهن، والذى يمكن أن يوضع له اللفظ هو المعنى المتصوِّر، وهو غير المسمّى.

و هذا نظير ما يقال (1): «إنّ المعدوم المطلق لا يُخبر عنه»؛ لأنّ نفس هذه القضية إخبار، و موضوعها: إمّا الوجود الخارجى أو الذهنى، لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ واقع المعدوم المطلق غير موجود و باطل لا يعقل تصوّره، ولا إلى الثانى؛ لأنّ الحكم فى القضية يقتضى وجود الموضوع، و حيث إنّه لم يكن فى الخارج، فهو فى الذهن، و واضح أنّ الموضوع - وهو المعدوم المطلق - موجود فى الذهن و يُخبر عنه.

و هكذا يقال فى قضيتي «شريك الباري ممتنع»: بأنّ المتصوِّر من شريك الباري لا يكون شريكاً للبارى، و لا يكون ممتنع الوجود، بل ممكن مخلوق للمتصوِّر، و واقع شريك الباري غير متصوِّر، فكيف يخبر عنه (2).

؟! و أمّا الدفع: فهو أنّ منشأ هذه الإشكالات هو الشبهة فى مسألة المعدوم المطلق.

و حلّ الإشكال فيها: هو أنّ الحكم فى القضية لا يمكن إلاّ بعد تصوّر الموضوع و لو من وجه، فإذا وجد مفهوم شىء فى الذهن، فيمكن أن يجعل هذا المفهوم وسيلة و قنطرة للحكم على ما يكون هذا المفهوم مفهوماً له، فيلاحظ مفهوم المعدوم المطلق، و يحكم بأنّه لا مصداق له فى الخارج، فيجعل الحمل الأوّلى وسيلة للحكم على الحمل الشائع.

و بعبارة اخرى: إخبار شىء عن شىء غير ثبوت شىء لشىء، و ثبوت شىء لشىء يتوقّف على ثبوت المثبت له، و أمّا الإخبار عنه فيتوقّف على تصوّر الموضوع و لو لم يكن له وجود فى الخارج، و لذا ترى أنّ الحكم فى القضايا السالبة المحصّلة

1- الحكمة المتعالية 1: 347، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 51-52.

2- ذكر هذا الإشكال و ردّ عليه صدر المتألّهين فى الحكمة المتعالية 1: 239-240.

موجود وصحيح، مع أنه كثيراً ما لم يكن لها موضوع في الخارج.

وبالجملة: تصوّر مفهوم المعدوم المطلق يكون وسيلة لأن يحكم بأنه لا مصداق له في الخارج.

والأمر في شريك الباري أيضاً كذلك، فإن الممتنع منه هو وجود شريك له تعالى في الخارج، وأما مفهوم شريك الباري فهو أمر ممكن معقول للذهن، فيجعل مفهوم شريك الباري وسيلة لأن يحكم بالامتناع على مصداقه، فيقال: إنه لا يكون لشريك الباري مصداق في الخارج.

إذا تمهد لك ما ذكرنا فنقول: إن الأمر في الوضع كذلك، فإنه يتصوّر معنىً ومفهوماً، وبتوسّط ذلك التصوّر يوضع اللفظ لما ينطبق عليه ذاك المفهوم في الخارج؛ أي للمتصوّر بالعرض.

وإن شئت قلت: تصوّر الشئ ء هو إيجاد الشئ ء بوجه، و تصوّر الشئ ء بوجه يكفى في وضع اللفظ له.

فتحصّل: أنه كما يتصوّر مفهوم المعدوم المطلق، ويحكم بأنه لا- مصداق له في الخارج، مع أنّ الموضوع لم يكن موجوداً في الخارج أصلاً، فكذلك بعد ملاحظة مفهوم الشئ ء و تصوّره يوضع اللفظ لمصداق هذا الموجود، بل الأمر في الوضع أسهل؛ لأنه يكون للمفهوم المتصوّر مصداق في الخارج، وأما في قضية المعدوم المطلق فلم يكن لها موضوع في الخارج أصلاً، فتدبّر.

التنبيه الثاني:

لأرباب الفنّ اصطلاحان في العامّ والخاصّ في بابي العامّ والخاصّ والوضع:

أما ما اصطلاح عليه في باب العامّ والخاصّ: فهو أن يطلق العامّ ويراد به ما يدلّ على الكثرات، كلفظة «كلّ» و«جميع» وغيرهما، فإنّها تدلّ على كثرة مدخوله، ويعبّر

عنه بالعام الاصولي، ويقابله الخاص، وهو ما يدل على كثرات أقل مما دل عليه العام وإن كان هو في نفسه كلياً، مثلاً: يقال: إن «أكرم كل عالم» عام؛ لأنه يدل على إكرام كل فرد من أفراد العلماء، و«لا تكرم فساقهم» خاص؛ لأن الكثرة التي تدل عليها هذه الجملة أقل من «كل عالم»، مع أنه أيضاً كلي (1)

. وأما ما اصطلح عليه في باب الوضع: فهو أن يراد بالوضع العام: هو أن يتصور الواضع معنى كلياً قابلاً للصدق على كثيرين، كمفهوم الإنسان، فإنه مفهوم قابل للصدق على كثيرين، ويقابله الوضع الخاص، وهو المعنى غير القابل للصدق على كثيرين (2)، فالعام في باب الوضع لا يدل على الكثرات، والذي يدل على الكثرات هو العام في باب العام والخاص، فما يدل على الكثرات الذي هو عام في اصطلاح باب العام والخاص، خاص باصطلاح باب الوضع.

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا يظهر لك وقوع الخلط من بعض الأعاظم بينهما؛ حيث قال: إن لحاظ الطبيعة السارية في الأفراد والمضافة إليها من باب الوضع العام (3)

. وبالجملة: العام باصطلاح باب الوضع هو نفس الطبيعة القابلة للصدق على كثيرين، وواضح أن نفس الطبيعة لم تكن عامة، ويقابله الخاص، وهو ما لا يقبل ذلك، والعام باصطلاح باب العام والخاص هو ما يدل على الكثرات، مثل لفظة «كل»، والألف واللام، و«جميع»، وغيرها، ويعبر عنه بالعام الاصولي، فهو في الحقيقة من القضايا المحصورة، فالعام والخاص باصطلاح باب الوضع هو الكلي والجزئي المبحوث

1- انظر العدة للشيخ الطوسي: 103 سطر 15، وزبدة الاصول: 108-109، وقوانين الاصول 1: 192 سطر 21.

2- هداية المسترشدين: 29 سطر 6، مناهج الأحكام والاصول: 4 سطر 37، بدائع الأفكار (للمحقق الرشتي قدس سره) 39 سطر 30.

3- بدائع الأفكار: 37.

عنهما في كتاب المنطق (1)، و أمّا هما باصطلاح باب العامّ و الخاصّ، فعبارة عن القضية المحصورة المسوّرة بأداة العموم.

التنبيه الثالث:

يمكن أن يتصوّر للوضع و الموضوع له الخاصّين قسم آخر غير ما هو المشهور بينهم (2)، و هو أن يُلاحَظ معنًى خاصّ، و لكن يوضع اللفظ لكلّ ما يكون مثله، و ألفاظ العموم ك «الكلّ» و «الجميع» و غيرهما- على ما عرفت في التنبيه السابق باصطلاح أرباب الوضع- خاصّ؛ لأنّ الموضوع له يكون أفراد الطبيعة، لا نفس الطبيعة القابلة للصدق على الكثيرين، و نفس الطبيعة لا كثرة فيها.

و يؤيّد ما ذكرناه: أنّه إذا لوحظت نفس الطبيعة، و وضع اللفظ لأفرادها و مصاديقها، يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً، مع أنّ الموضوع له يدلّ على الكثرات، فإذا لوحظت الأفراد- لا نفس الطبيعة- يكون الوضع أيضاً خاصّاً.

فبعد ما عرفت الاصطلاحين في العامّ و الخاصّ، فنقول: قد يكون العامّ في باب العامّ و الخاصّ خاصّاً باصطلاح باب الوضع، فإنّ في الوضع و الموضوع له الخاصّ: إمّا يلاحظ معنًى جزئى و شخص واحد، و يضع اللفظ له بخصوصه، كالأعلام الشخصية- على تأمل فيه، كما سنشير إليه- أو يلاحظ جميع الأفراد، و يضع اللفظ للجميع.

1- شرح المطالع: 48 سطر 4، شرح الشمسيّة: 33 سطر 2.

2- هداية المسترشدين: 29 سطر 6، مناهج الأحكام و الاصول: 4 سطر 37، بدائع الأفكار: 39 سطر 30.

المقام الثاني

إشارة

في تحقّق أقسام الوضع و عدمه في الخارج:

و الكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الاولى في طريق تشخيص كفيّة الوضع و الموضوع له

ظهر لك ممّا تقدّم إمكان تصوير الأقسام الأربعة، للوضع، بل ظهر لك إمكان تصوير الوضع و الموضوع له الخاصين بنحوين.

و أمّا في مقام الإثبات و الاستظهار فلا بدّ و أن يعلم أوّلاً: أنّ الطريق إلى معرفة كفيّة الوضع و الموضوع له لا بدّ و أن يكون بحسب الغالب إمّا بالتبادر أو صحّة السلب- بناءً على تماميّتها- و نحوهما، و واضح أنّ هذه الامور أمارات لتعيين أنّ الموضوع له عامّ أو خاصّ، و أمّا تعيين كون الوضع عامّاً فيما إذا أدّى التبادر- مثلاً- إلى كون الموضوع له عامّاً، أو كون الوضع خاصّاً فيما إذا أدّى التبادر إلى كون الموضوع له خاصّاً، فلا؛ لإمكان أن يكون الموضوع له عامّاً و الوضع خاصّاً، أو كون الموضوع له خاصّاً و الوضع عامّاً.

نعم: من لا- يرى إمكان تصوير كون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً- كالمحقّق الخراساني قدس سره(1) و من على مقالته(2)- يمكنه بمعونة هذا الأمر العقلي- و هو امتناع كون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً- كشف كون الوضع عامّاً فيما إذا علم كون

1- كفاية الاصول: 24.

2- فوائد الاصول: 31، نهاية الأفكار 1: 37، نهاية الاصول 1: 18.

الموضوع له عاماً.

وأما من يرى إمكان هذا القسم أيضاً- كشيخنا العلامة الحائري (1) وفقاً للمحقق الرشتي قدس سره (2)- فلا يمكنه أن يستكشف من عموم الموضوع له كون الوضع عاماً.

فقول شيخنا العلامة قدس سره: إنه لا ريب في ثبوت كون الوضع و الموضوع له عامين، كوضع أعلام الأجناس (3)، ليس في محله لإمكان أن يكون الوضع فيها خاصاً، نعم للمحقق الخراساني قدس سره استكشاف ذلك بمعونة ذلك الأمر العقلي.

ولكن يتوجه عليه: أنه لا- طريق له إلى إثبات كون الوضع عاماً فيما إذا قامت الأمانة على كون الموضوع له خاصاً؛ لإمكان أن يكون الوضع أيضاً خاصاً، فإذا أمكن تصوير قسم آخر في الوضع و الموضوع له الخاصين- كما تصوّرناه- فالأمر أشكل؛ لاحتمال أن يكون الوضع خاصاً بذلك المعنى.

وبالجملة: إن مجرد العلم بكون الموضوع له في الحروف- مثلاً- خاصاً، لا يكون دليلاً على كيفية الوضع عموماً أو خصوصاً، وكذا العلم بكون الموضوع له عاماً، لا يكون دليلاً على كون الوضع عاماً أو خاصاً، فتدبر.

ولكن المتراءى في مثل المخترعات و المصنوعات و أسماء الأجناس، هو كون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً؛ وذلك لأن من اخترع شيئاً يلاحظه، فيضع اللفظ لطبيعة ما اخترعه، و كذا من يظفر بالحنطة- مثلاً- يلاحظها و يضع اللفظ لطبيعة الحنطة (4).

1- درر الفوائد: 36.

2- بدائع الأفكار (للمحقق الرشتي قدس سره): 40 سطر 20.

3- درر الفوائد: 36.

4- قلت: يمكن أن يقال: إن ما ذكره من باب الوضع و الموضوع له الخاصين؛ بالاصطلاح الذي ذكره سماحة الاستاذ- دام ظلّه- كما تقدّم آنفاً، و هو أنه بعد ملاحظة ما اخترعه و صنعه وضع اللفظ لكل ما يكون مثلاً له، فتدبر. المقرّر

وَأَمَّا مِنْ تَكُونِ وَظِيفَتِهِ تَعْيِينَ الْأَلْفَاظِ وَمَدَالِيلِهَا- كَأَرْبَابِ اللَّغَةِ وَالْأَدَبِ- فَلَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَهُمُ الْوَضْعُ وَالْمَوْضُوعُ لَهُ عَامَّيْنِ، فَإِنَّهُ يَلَاظُ فِي الضَّارِبِ- مِثْلًا- مَعْنَى قِيَامِ الضَّرْبِ بِفَاعِلٍ مَا، وَيَضَعُ لَفْظَ «الضَّارِبِ» لِذَلِكَ الْمَعْنَى الْكُلِّيِّ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ.

الجهة الثانية في وضع الأعلام الشخصية

إِنَّ الْمَشْهُورَ مِثْلًا لِلْوَضْعِ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصِّينَ بِالْأَعْلَامِ الشَّخْصِيَّةِ، زَاعِمِينَ بِأَنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ فِيهَا هُوَ الْمَوْجُودَ الْمَتَشَخَّصَ (1).

. وَلَكِنْ الْمَتْرَاءُ فِي النَّظَرِ أَنَّهُ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ؛ بَدَاهَةٌ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَوْضُوعُ لَهُ هُوَ الْمَوْجُودَ الْمَتَشَخَّصَ، لَزِمَ أَنْ تَكُونَ قَضِيَّةُ «زَيْدٍ مَوْجُودٍ»- مِثْلًا- قَضِيَّةً ضَرُورِيَّةً؛ لِأَنَّ ثُبُوتَ ذَاتِ الشَّيْءِ وَذَاتِيَّاتِهِ لَهُ بَدِيهِيٌّ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، وَ لَزِمَ أَنْ تَكُونَ قَضِيَّةُ «زَيْدٍ مَعْدُومٍ» تَنَاقُضٌ؛ لِأَنَّ الْمَوْجُودَ قَدْ أَخَذَ جِزَاءً لِلْمَوْضُوعِ حَسَبِ الْفَرَضِ، فَالْمَوْضُوعُ بِجِزْئِهِ يَطْرُدُ الْعَدَمَ، فَكَيْفَ يَحْمَلُ عَلَيْهِ؟! وَ لَزِمَ أَنْ تَكُونَ قَضِيَّةُ «زَيْدٍ: إِمَّا مَوْجُودٍ أَوْ مَعْدُومٍ» مَحْمُولَةٌ عَلَى التَّسَامُحِ وَالْمَجَازِ؛ لِاحْتِيَاجِهَا بِالْفَرَضِ إِلَى عِنَايَةِ التَّجْرِيدِ، مَعَ أَنَّ الْوُجُودَانَ حَاكِمٌ بَعْدَ الْفَرْقِ بَيْنَ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ وَالْقَضِيَّةِ «زَيْدٍ قَائِمٍ».

وَالَّذِي يَنَاسِبُ الذُّوقَ السَّلِيمَ وَالْإِرْتِكَازَ الْمَسْتَقِيمَ، هُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ فِي الْأَعْلَامِ الشَّخْصِيَّةِ هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمَتَشَخَّصَةُ، مِثْلًا: لَفْظَةُ «زَيْدٍ» وَضَعْتَ لِمَاهِيَّةِ هَذَا الْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ، وَوَاضِحٌ أَنَّ مَاهِيَّةَ «هَذَا» كَلِمَةٌ لَا تَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى هَذَا الْفَرْدِ، وَ مَاهِيَّةُ الْوُجُودِ غَيْرُ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ، فَهِيَ قَابِلَةٌ لِلْوُجُودِ أَوْ الْعَدَمِ، فَيُقَالُ: «مَاهِيَّةُ زَيْدٍ لَمْ تَكُنْ

1- هداية المسترشدين: 29 سطر 10، بدائع الأفكار (للمحقق الرشتي قدس سره): 39 سطر 33، كفاية الاصول: 25.

موجودة فوجدت»، «و ماهية زيد: إما موجودة أو معدومة».

وبالجملة: الموضوع له- ولو ارتكازاً- في الأعلام الشخصية، الماهية المتخصصة بالخصوصيات التي لا تنطبق إلا على فرد معين.

الجهة الثالثة في كيفية وضع الحروف

إشارة

قد يقال: إنَّ الوضع في الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ (1)، كما أنه قد يقال: إنَّ الوضع و الموضوع له فيها عامّان، و لكن المستعمل فيه فيها خاصّ (2)، فلا بدّ لنا أولاً من ملاحظة معنى الحروف؛ حتّى تظهر كيفية وضعها.

و ليعلم أنه لا بدّ لكلّ باحث في مسألة أن لا ينسى وجدانيته، و لا يحرف المسألة عن مسيرها الوجداني إلى اصطلاحات و مطالب غير وجدانية، فإنّه ربّما كثيراً وقع أو يقع في خلاف الواقع، فنقول و بالله الاستعانة:

اختلفت الآراء في المعنى الحرفي، فأفرط بعض، و قال: بأنّه لا فرق بين الحروف و الأسماء في الماهية و الحقيقة، بل يكون كلّ من لفظتي «من» و «الابتداء» متّحدتين بالهوية و الحقيقة، و الاستقلالية المأخوذة في الأسماء و عدمها في الحروف ليستا من مقومات المعنى الاسمي و المعنى الحرفي، بل مأخوذة في مقام الاستعمال؛ بمعنى أنّ الواضع وضع لفظة «الابتداء»- مثلاً- لأنّ تستعمل فيما يستقلّ، و وضع لفظة «من» لما لا يستقلّ (3)، نظير الشرط الخارج عن حريم العقد، فكما أنه لا يجب الوفاء بذلك

1- حاشية السيد الشريف على المطول: 70 و 372-373، الفصول الغروية: 16 سطر 6.

2- المطول: 57 سطر 5، حاشية السيد الشريف على المطول: 70، هداية المسترشدين: 31 سطر 16.

3- انظر كفاية الاصول: 26-27، و قرّره في فوائد الاصول 1: 33-34.

الشرط، فكذا لا يجب اتباع الواضع فيما شرطه في كَيْفِيَّةِ الواضع، فإذا كَلَّ من لفظتي «الابتداء» و «من»، موضوع للمعنى الجامع بين ما يستقل بالمفهومية و ما لا يستقل.

و فرط آخرون، وقالوا: بأنه ليس للحروف معنى أصلاً، بل هي علامات صرفة، فكما أن الضمة أو الفتحة - مثلاً - في «ضرب زيدُ عمرًا» علامة كون «زيد» فاعلاً و «عمرًا» مفعولاً، فكذا لفظة «من» و «إلى» مثلاً - لمجرد العلامة لما اريد من مدخولهما (1).

. و قبل الشروع في ذكر الأقوال و جرحها، ينبغي تقديم مقدمة:

و هي أن الموجودات الخارجية على أصناف ثلاث:

فمنها: ما هو مستقل ماهية و وجوداً.

و معنى استقلاله بالمفهومية: هو أن العقل يستقل في تعقله من دون أن يحتاج في ذلك إلى أمر آخر.

و معنى استقلاله في الوجود: هو أن في وجوده الخارجي لا يحتاج إلى أمر آخر غير علته.

و بعبارة اخرى: يوجد لا في موضوع، و هذا مثل الجواهر بأقسامها.

و منها: ما يكون تاماً ماهية فقط؛ أي يتحقق في عالم التعقل و الذهن مستقلاً بحياله؛ من دون احتياج لتعقله إلى أمر آخر، و أما بحسب الوجود فيحتاج إلى الموضوع، و هذا مثل الأعراض، فإن مفاهيمها مستقلة، و لكنها لا تتحقق و لا توجد في الخارج إلا بالحصول في الموضوع.

فالفرق بين الجواهر و الأعراض - بعد اشتراكهما في الاستقلال بالمفهومية و عدم احتياجهما في التعقل إلى أمر آخر -: إنما هو في الخارج و الوجود، فإن الجواهر في

الخارج أيضاً مستقلاً وإن كان مكتنفاً بالعوارض والمشخصات، بخلاف الأعراض، فإنها تتوقف على وجود الموضوع.

ومنها: ما يكون قاصراً في كلتا النشأتين؛ أي لا يوجد في الذهن ولا في الخارج إلا تبعاً و مندكاً في الغير، كالنسب والوجودات الرابطة.

وسيظهر لك الفرق بينهما، فإن قيام زيد في الخارج - مثلاً - شيء موجود، وله حظ من الوجود، ولكنه وجود مندك في وجود القيام و زيد.

وبعبارة أخرى: لا تحقق للقيام المضاف لزيد في الخارج وراء تحقق زيد والقيام، فظهر أن في الخارج اموراً ثلاثة:

1- زيد، وهو من الجواهر.

2- القيام، وهو من قبيل الأعراض.

3- حصول القيام لزيد، وحصول القيام غير نفس زيد، والقيام.

هذا حال وجود هذا القسم في الخارج، وأما لحاظ هذا القسم وتعلقه فهو أيضاً فرع تعقل الطرفين.

فقد ظهر لك: أن الموجودات الخارجية على طوائف ثلاث، وأنها لا تخلو من واحدة منها: إما تكون من الجواهر، أو من الأعراض، أو من النسب والإضافات.

والبحث في حقيقة وجودها موكول إلى محلّه (1)، ولا يهمننا البحث عنها، وإنما المهم هو بيان أنه كما نحتاج في مقام التفهيم والتفهم إلى المعاني المستقلة مفهوماً ووجوداً، فكذلك نحتاج إلى إفهام وتفهم المعاني النسبية والإضافات، بل احتياجنا إليها أكثر من الاحتياج إلى غيرها، كما لا يخفى، فلا بد وأن يكون لنا ألفاظ تدل على الطوائف الثلاث، والألفاظ الدالة على الجواهر والأعراض معلومة واضحة لا إشكال

1- الحكمة المتعالية 1: 79-82 و 4: 235-246.

فيها، وإثما الإشكال والخلاف فيما يدلّ على النسب والإضافات الجزئية (1)

. فهل هي الحروف أم لا؟

قد وقع الخلاف في معاني الحروف:

فقال بعض: إنّها لا تدلّ على معنى، بل هي علامات صرفة (2)

. وقال آخر: إنّ معناها معنى الأسماء، ولا فرق بينها وبين الأسماء في المعاني الموضوع لها (3)

. وقال ثالث: إنّ لها معاني غير ما للأسماء، لكنّها لا تحكى عن الواقعيّات، بل معناها إيجاديّ صرف (4)

. وقال رابع: إنّ لها معاني غير ما للأسماء، ولكن لا تنحصر معانيها في الإيجادية، بل ربّما تحكى عن نفس الأمر والواقع (5)

. إلى غير ذلك من الأقوال (6)

. الحقّ أن يقال: إنّ مفاد بعض الحروف حكائي (7)، كلفظة «من» و«إلى» في

1- ولا يخفى أنّ النفس قد تعقل المعنى النسبي والإضافي على ما هو عليه في الخارج، فتتعقل القيام الحاصل لزيد مثلاً، وقد تنتزع

عنواناً كلياً من النسبة والإضافة فتعقله، وواضح أنّ هذا المعنى كلى مستقلّ بالمفهوميّة، وبعبارة أخرى: معنى اسمي. المقرّر

2- تقدّم تخريجه.

3- تقدّم تخريجه.

4- فوائد الاصول 1: 34-38.

5- هداية المسترشدين: 23 سطر 1.

6- راجع نهاية الاصول 1: 18-20 فقد ذكر المحقّق السيّد البروجردى قدس سره هناك عدة أقوال في هذا المجال.

7- المراد بالحكائي هو الإخطاري الذي وقع في كلام العَلَمين - النائيني والعراقي 0- كما سنتعرض لمقالتهم - والتعبير بالحكائي أولى

مما عبّر به لأنّ ما عبّر به يصدق على الإنشائي والإيجادي (أ)؛ لأنّه أيضاً يوجب إخطار المعنى والمنشأ وحضوره، والأمر سهل. المقرّر.

قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة»، وبعضها إيجادية، مثل «يا» النداء و«واو» القسم وأداة التمني والترجي والاستفهام والتشبيه والتنبيه ونحوها، وبعضها علامة صيرفة لا تدل على معنى أصلاً، ك«كاف» الخطاب، فإنها لا تدل على معنى، وإنما هي علامة لكون المخاطب مذكراً... إلى غير ذلك.

وذلك لأن باب دلالة الألفاظ من باب التبادر ونحوه، وواضح أن المتبادر من قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» هو الحكاية، وواضح أنه لا تكون حكاية واحدة؛ بحيث لا تحكى «البصرة» عن شيء، كما لا تحكى «الزاء» من لفظة «زيد» عن جزء منه، بل هي حكايات؛ لأنه يحكى «السير» عن معنى غير ما تحكيه «البصرة»، وما تحكيه «البصرة» غير ما تحكيه «الكوفة» و«السير»... وهكذا.

وواضح أن المحكى لم يكن مطلق السير، بل السير الصادر من زيد المحدود بالبصرة والكوفة ابتداءً وانقطاعاً.

فهذه الجملة تحكى عن أن سيرى كان مبتدئاً من البصرة، ومنتهاً بالكوفة، والتجريد والتحليل يعطى: بأن الذى يدل على تلك النسبة و الربط إنما هما لفظتا «من» و«إلى»، ولم يكن فى الجملة ما يدل على النسبة غيرهما كما لا يخفى، ولو لم يكن فرق بين الحرف والاسم فى المعنى - كما ادعى (1) - لصح استعمال كل منهما فى موضع الآخر، ويجوز استعمال الابتداء فيما يستعمل فيه لفظة «من»، واستعمال الانتهاء فيما يستعمل فيه لفظة «إلى» وبالعكس، والضرورة قاضية بعدم دلالة الابتداء والانتهاء على الإضافة والربط؛ ألا ترى أن قولنا: «سرت الابتداء بالبصرة والانتهاء الكوفة» لا تدل على

1- كفاية الاصول 25-27. - أ- انظر فوائد الاصول 1: 37، وبدائع الأفكار 1: 43

ما يدلّ عليه قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة».

وبالجملة: ما يتبادر وينسب إلى الذهن من قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، هو أنّ ما يدلّ على أنّ ابتداء السير كان من البصرة هي لفظة «من»، و ما يدلّ على أنّ انتهاء سيره إلى الكوفة هي لفظة «إلى».

و واضح أنّ المتبادر من قولنا: «يا زيد» هو إيجاد النداء، و يصير «زيد» بذلك منادى، و لم يكن لمعنى هذه الجملة تقرّر و ثبوت مع قطع النظر عن هذا الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، فواقعيّة هذا المعنى و حقيقته تتوقّف على الاستعمال، و به يكون قوامه، بخلاف «زيد» فإنّ له نحو تقرّر و ثبوت في وعاء الذهن و الخارج مع قطع النظر عن الاستعمال.

و المتبادر من بعض الحروف أنّها مثل علامات الإعراب من الرفع و النصب و الجرّ، ك «كاف» الخطاب في قوله تعالى حكاية عن زليخا: «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ»⁽¹⁾، فإنّ الكاف لا تدلّ و لا تحكى عن معنى، و إنّما هي علامة لكون المخاطب مذكراً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الحروف على طوائف مختلفة، و لم يدلّ دليل من العقل أو من الشرع أو من غيرهما على أنّ جميعها إيجادى، كما يراه المحقّق النائيني قدس سره⁽²⁾ أو حكايتي و إخطاري، كما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره⁽³⁾، فالذّي ندّعيه غير ما ادّعاه العلّمان، فلا بدّ لنا من بيان الخلل الواقع في كلامهما، ليتّضح الحال، فنقول:

ذكر و تعقيب

1- يوسف: 32.

2- فوائد الاصول 1: 37.

3- بدائع الأفكار 1: 42- 43.

ذكر المحقق النائيني قدس سره لإثبات أنّ الحروف كلّها إيجادية أموراً لا يرتبط بعضها بالمقصود:

أنكر في الأمر الأوّل كون المعانى و المفاهيم مركّبة، بل قال: إنّ الحقيقة التى يدركها العقل - سواء كان لها خارج يشار إليه، أم لا- مجردة عن كلّ شىء و بسيطة غاية البساطة؛ بحيث لا تكون فيها شائبة التركيب، بل لا تركيب فى الأوعية السابقة على وعاء العقل؛ من الواهمة و المتخيّلة، بل الحس المشترك أيضاً؛ إذ ليس فى الحس المشترك إلا صورة الشىء مجردة عن المادّة، ثمّ يرقى إلى القوّة الواهمة، ثم يصعد إلى المدركة العقلية، و يكون الشىء فى تلك المرتبة مجرداً عن كلّ شىء حتّى عن الصورة.

و ما يقال: من أنّ الجنس و الفصل عبارة عن الأجزاء العقلية(1)، فليس المراد أنّ المدركات العقلية مركّبة من ذلك، بل المراد أنّ العقل - بالنظر الثانوى إلى الشىء - يحكم بأنّ كلّ مادّي لا بدّ و أن يكون له ما به الاشتراك الجنسى و ما به الامتياز الفصلى، و إلاّ فالمدرك العقلانى لا يكون فيه شائبة التركيب أصلاً، فمرادنا من المعنى و المفهوم فى كلّ مقام هو ذلك المدرك العقلى.

ثمّ ورد فى تفسير قولهم فى رسم الاسم و الحرف فقال: إنّ مرادهم بأنّ الاسم ما دلّ على معنى فى نفسه، أو قائم بنفسه(2): هو أنّ المعنى الاسمى له تقرّر و ثبوت فى وعاء العقل من دون أن يتوقف إدراكه على إدراك أمر آخر؛ سواء كان المعنى من مقولة الجواهر أو الأعراض، فإنّ الأعراض أيضاً مستقلة بحسب المفهوم و الهوية حتّى الأعراض النسبية كالأبوة و البنوة؛ لأنّ تصوّر العرض النسبى و إن كان يتوقف على تصوّر طرفيها، إلاّ أنّه مع ذلك له معنى متحصّل فى حد نفسه عند العقل.

1- شرح المواقف 3: 33، كشف المراد: 91.

2- شذور الذهب: 14، شرح الكافية 1: 7 سطر 11.

ثم قال: إنَّ معنى قولهم: إنَّ الحرف ما دلَّ على معنى في غيره، أو قائم بغيره(1). هو أنَّ المعنى الحرفي ليس له تقرُّر و ثبوت في حدِّ نفسه، كما كان للاسم، بل معناه قائم بغيره، نظير قيام العرض بمعرضه في وجوده الخارجي لا في هويته.

هذا مرادهم بدلالة الحرف على معنى في غيره، لا أنَّه ليس له معنى، بل هي علامة صِرفة.

والفرق بين كون الحرف علامة صِرفة وبين كون معناه قائماً بغيره: هو أنَّه بناء على العلامة يكون الحرف حاكياً عن معنى في الغير متقرُّر في وعائه، نظير حكاية الرفع عن الفاعلية الثابتة لزيد في حدِّ نفسه مع قطع النظر عن الاستعمال.

وأما بناء على كون معناه قائماً بغيره هو أنَّه موجد لمعنى في الغير لا حكاية المعنى القائم بالغير على ما سيحيى ء توضيحه(2).

. وفيه: أنَّه لو كانت المدركات العقلية بسائط، فكيف يصحَّ الإخبار عن مثل زيد قائم، فإنَّها قضية، والتصديق والحكم في القضايا يتوقَّف على تصوُّر الأطراف، فلم تكن بسائط؟!

وواضح أنَّ ماهية الإنسان مركبة من الجنس والفصل، ويدركهما العقل بالتحليل العقلي، بل غالب الامور إضافات و مركبات، فإنكار التركيب في جميع المدركات العقلية إنكار للأمر الوجداني.

ولعلَّ منشأ توهم ذلك: هو قول أرباب المعقول: إنَّ المعقولات مجردة عن المادَّة و الصورة(3)، فتوهم أنَّ مرادهم بذلك أنَّها مجردة بسيطة، مع أنَّ مرادهم بذلك هو أنَّ المعقولات مجردة عن المادَّة و الصورة الخارجيتين، لا إنكار المادَّة و الصورة العقليتين

1- نفس المصدر السابق.

2- فوائد الاصول 1: 35-37.

3- انظر الحكمة المتعالية 3: 284-290.

أيضاً، فتدبر.

و العجب منه قدس سره أنه قال في بعض كلامه في هذا المقام: إن كون الإنسان حيوان ناطق مبني على التجريد (1)؛ لأنه لو كان شأن العقل التجريد والتحليل فقبل التجريد لا بد وأن يكون المتصوّر مركباً.

ثم إنه يرد على ما ذكره قدس سره أخيراً في معنى العلامة- من أنه بناء على كون الحرف علامة هي حكايتها عن معنى في الغير متقرّر في وعائه، كحكاية الرفع عن الفاعلية الثابتة لزيد في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الاستعمال (2)-: بأن معنى كون شيء علامة هو أن وجودها و عدمها لا يضرب بالمعنى المقصود، لا أنها تحكى عن معنى في الغير مستقرّ وفي وعائه مع قطع النظر عن الاستعمال، وذلك من الوضوح بمكان، فمعنى كون الضمّة- مثلاً- علامة هي أنها تحكى عن كون لفظه «زيد» الواقعة في «ضرب زيد» مثلاً فاعل، لا أنها تحكى عن الفاعلية الثابتة لزيد في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الاستعمال، فتدبر.

و كيف كان، فأنت خبير بأن ما ذكره في هذا الأمر غير مربوط بكون معاني الحروف إيجابية، نعم ما ذكره في الأمر الثاني متكفّل له، لكن مع اشتماله على غير ما هو دخيل في المقصود، مثل بيان حال الأعراض و بيان تعلّقها بموضوعاتها، و ذكر أقسام النسب، و أنّ أول نسبة توجد في الخارج هي نسبة الفعل إلى الفاعل، ثم بعدها تحدث نسبة المشتقّ، ثم تصل النوبة إلى نسبة الملابسات من المفاعيل الخمسة، و ذكر الظرف المستقرّ و اللغو، و الفرق بينهما ... إلى غير ذلك.

و حاصل ما أفاده قدس سره في كون معاني الحروف إيجابية:

هو أنه لا إشكال في أنّ استعمال «كاف» الخطاب و «يا» النداء و ما شابه ذلك،

1- انظر فوائد الاصول 1: 35.

2- نفس المصدر 1: 37.

موجب لإيجاد معانيها؛ من دون أن يكون لمعانيها: نحو تقرّر و ثبوت في الخارج مع قطع النظر عن الاستعمال، بل يوجد في موطن الاستعمال؛ ضرورة أنه لا يكاد توجد حقيقة المخاطبة و النداء بدون ذلك.

و هذا- في الجملة- ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في أنّه هل جميع معاني الحروف كذلك أو لا؟

ظاهر كلام المحقّق صاحب الحاشية قدس سره(1) هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، و كان منشأ توهّمه لذلك تخيّل: أنّ مثل «من» و «إلى» و «على» و «في» و غير ذلك من الحروف تكون معانيها إخطاريّة؛ حيث يكون استعمالها موجّباً لإخطار ما وقع في الخارج من نسبة الابتداء و الانتهاء- مثلاً- في قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، و تكون لفظة «من» و «إلى» حاكية عمّا وقع في الخارج، كحكاية لفظة «زيد» عن معناه.

و بالجملة: منشأ توهّم ذلك هو تخيّل: أنّ هذه الحروف إنّما تكون حاكية عن النسبة الخارجيّة المتحقّقة من قيام إحدى المقولات بموضوعاتها، و لذا يتّصف بالصدق و الكذب؛ إذ لو لا حكايتها عن النسبة الخارجيّة لما كانت تتّصف بذلك، بل تتّصف بالوجود و العدم، و ما يتّصف بالصدق و الكذب هي الحواكي.

و لكن التحقيق أنّ جميع معاني الحروف إيجاديّة حتّى ما أفاد منها النسبة؛ و ذلك لأنّ شأن أداة النسبة إنّما هي إيجاد الربط بين جزءي الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهويّة و الذات؛ لوضوح مباينة لفظ «زيد» بما له من المعنى للفظ «القائم» بما له من المعنى، و كذا لفظ «السير» مباين للفظ «الكوفة» و «البصرة» بما لهما من المعنى، و أدوات النسبة إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزءي الكلام بما لهما من المفهوم؛ على وجه يفيد المخاطب فائدة تامّة يصحّ السكوت عليها، فكلمة «من»

1- هداية المسترشدين: 23 سطر 8 و 32 سطر 38 و 34 سطر 11.

و «إلى» - مثلاً - إنّما جىء بهما لإيجاد الربط وإحداث العُلقة بين «السير» و «البصرة» و «الكوفة» الواقعة فى الكلام؛ بحيث لو لا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلاقة أصلاً.

ثمّ بعد ذلك يلاحظ مجموع الجملة بما لها من النسبة بين أجزائها، فإن كان له خارج تطابقه فالكلام صادق، وإن لم تطابق النسبة الخارج فالكلام كاذب.

فظهر لك: أنّ ملاك الصدق والكذب هو ملاحظة المجموع المتحصّل من جزءى الكلام - بعد إيجاد الربط بينهما - للخارج، لا ملاحظة النسبة الكلاميّة للنسبة الخارجية، وكم فرق واضح بينهما كما لا يخفى (1)؟! انتهى محرّراً.

وفيه: أنّه قدس سره لم يُقَم على دعواه - من كون جميع معانى الحروف إيجاديّة - دليلاً، فما ذكره دعوى بلا بيّنة، ومع ذلك فقد وقع الخلط والاشتباه فى كلامه من وجوه:

فأولاً: هو أنّ الإيجاديّة التى ذكرها فى ابتداء الأمر الثانى - عند تقسيم المعانى إلى الإخطاريّة و الإيجاديّة - غير ما قاله فى آخر كلامه.

فقال أولاً: إنّ معنى كون «كاف» الخطاب و «يا» النداء إيجاديّة: هو أنّه قبل الخطاب و النداء لم يكن خطاب و لا نداء تحكيان عنهما، بل يوجدان بلفظة «كاف» الخطاب و «يا» النداء، و هذا المعنى من الإيجادى هو الذى يدّعيه فى قسم من الحروف.

و أمّا ما ذكره أخيراً: فهو أنّه لا شأن للحروف أصلاً إلاّ إيجاد الربط بين أجزاء الكلام، فبدلّ قوله هذا على أنّ الحروف لا تدلّ أصلاً على غير إيجاديّة النسبة بين أجزاء الكلام حتّى إيجاد المعنى، مع أنّه ذكر فى ابتداء الأمر أنّه بنفس «كاف» الخطاب و «يا» النداء يوجد معنى الخطاب و النداء، لا أنّ «الكاف» و «يا» النداء توجدان النسبة بين الجملتين (2).

1- فوائد الاصول 1: 37-42.

2- قلت: لعلّ مُراد قدس سره ممّا ذكره أخيراً هو بيان شأن غير كاف الخطاب و حرف النداء و ما شابههما؛ لأنّه قد اعترف أولاً: بأنّه لا إشكال فى كونهما إيجاديّة بالمعنى الذى ذكره، و إنّما الإشكال فى أنّ غيرهما من الحروف، هل هى إيجاديّة أم لا؟ فتصدّى لبيان كونها أيضاً إيجاديّة، فلا تنافى بين الصدر و الذيل إلاّ أن يقال: إنّ ظاهر - بل صريح - قوله: إنّ التحقيق أنّ معانى الحروف كلّها إيجاديّة؛ حتّى ما أفادت منها النسبة... إلى آخره فى أنّ جميع الحروف - حتّى ما يكون نظير «كاف» الخطاب و «يا» النداء - كذلك، فتدبّر. المقرّر

و ثانياً: أنّ ما ذكره أخيراً- من عدم إفادة الحروف معنى غير إيجاد النسبة بين أجزاء الكلام- يُنافي ما ذكره في الأمر الثاني في بيان النسب، فإنّه قال هناك: إنّ لا يختصّ ما يفيد النسبة بهيئات التراكيب، فإنّ الحروف- ك «من» و «إلى» و «في» وغير ذلك من الحروف الجارّة- أيضاً تقيّد النسبة، فإنّ «من» في قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة» يفيد نسبة السير الصادر من السائر إلى المكان المسار عنه- وهو البصرة- و «إلى» تقيّد النسبة إلى المكان الذي يسير إليه- وهو الكوفة- فلو لا كلمتا «من» و «إلى» لما كانت هناك نسبة بين السير و البصرة و الكوفة، و كذا الكلام في كلمة «في»؛ حيث إنّها تقيّد النسبة بين الظرف و المظروف، فيقال: «زيد في الدار»، و «ضرب زيد في الدار»⁽¹⁾

. فنقول: إذا لم تكن للحروف شأن إلاّ إيقاع الربط بين ألفاظ الجملة، و الحكاية عن الخارج شأن الجملة- كما هو صريح كلامه أخيراً- فكيف يقال: إنّ «من» تحكى عن نسبة السير الصادر من السائر إلى المكان المسار عنه و «إلى» تدلّ على النسبة إلى المكان الذي يسير إليه ... وهكذا.

و ثالثاً: إن كان مُرادُه قدس سره بقوله أخيراً: إنّ مجموع المتحصّل من جزءى الكلام- بما لهما من النسبة- يحكى عن الخارج، إنّ مجموع الجملة يحكى عن مجموع الخارج دلالة واحدة وضعية؛ بحيث لا تدلّ أبعاض الجملة على أبعاض المعنى الخارجى.

مثلاً: لا تدلّ لفظتا «البصرة» و «الكوفة» في قولك: «سرت من البصرة إلى

الكوفة» على معنى غير ما تدلّ عليه لفظة «السير»، كما لا تدلّ «الزاء» من «زيد» على جزء من ذات «زيد».

فواضح أنّه خلاف التبادر والوجدان، ولا أظنّ أنّه قدس سره يلتزم به، بل لكلّ من «السير» و«الكوفة» و«البصرة» دلالة على معنى غير ما يدلّ عليه الآخر؛ وذلك لأنّ «سرت» له مادّة وهيئة، ومادّته تدلّ على المعنى الحدّثي، وهيئته تدلّ على صدور الحدث عن الفاعل، وهيئة معناها حرفي، ومع ذلك تحكى معنى واقعيّاً، وهو صدور السير منّي، وكذا لم يكن لمجموع «من البصرة» دلالة واحدة على معنى واحد، بل «البصرة» تدلّ على البلد المعروف، وظاهر أنّه يفهم من اللفظ أن السير كان مبتدأ من البصرة، وليس له في العبارة ما يدلّ عليه سوى لفظة «من»، وكذا حال «إلى الكوفة».

وبالجملة: إنّ من الحروف- كلفظة «من» و«إلى»- ما يحكى عن ربط ومعنى واقعيّ و الارتباط في الحمل تابع للارتباط في الواقع، ولا يوجد شيئاً.

وما ذكره قدس سره خلاف المتبادر الذي هو الأساس في أمثال هذه المباحث، وخلاف ما يفهمه العرف واللغة.

إشكالات و إیرادات

إشارة

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره أنكر كون معانى الحروف إيجاديّة، في قبال المحقّق النائيني قدس سره القائل بكون جميعها إيجاديّة، وأقام وجوهاً لا تمتنع إرادة الإيجاديّة منها، وحيث إنّنا- كما أشرنا- نرى أنّ بعض الحروف إيجاديّة، فلا بدّ لنا من دفع الوجوه والإشكالات، التي تمسّك بها لا تمتنع إرادة الإيجاديّة من الحروف:

الإشكال الأوّل:

حاصله: أنّ المعانى التي تتصوّرها النفس: إمّا تكون مرتبطة بعضها ببعض، أو

غير مرتبطة، ولا يعقل إحداث الربط في الصورتين؛ لأنه في الصورة الاولى تحصيل للحاصل، وفي الصورة الثانية يوجب انقلاب الموجود عمّا هو عليه.

ولكن يمكن أن ينفي هذا التصوّر، ويُحدِث في نفسه وجوداً آخر بخصوصية اخرى، فإذا تصوّرت مفهوم «زيد» في قولنا: «زيد في الدار» مستقلاً- أى لا- في ضمن تصوّرها للمعنى المركّب- فلا يُعقل أن يحدث الربط بينه وبين مفهوم «الدار» ثانياً، نعم يمكن أن يُنفي هذا التصوّر، ويتصوّره ثانياً مرتبطاً بمفهوم «الدار» في ضمن تصوّرها لمفهوم «زيد في الدار»... إلى آخر ما ذكره (1)

. وفيه: أنّ هذا الإشكال غير وارد على الإيجادية بالمعنى الذي ذكرناه، كما أشرنا في «كاف» الخطاب و «يا» النداء، وهو ظاهر.

ولا على ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره القائل: بأنّ الحروف شأنها إيقاع الربط بين أجزاء الكلام (2)؛ وذلك لأنّ من تصوّر زيدا، وأراد أن يقول: إنّه في الدار، فقال: «زيد»، ثمّ بعد لحظة بدا له، فقال: «في السوق»، فأمكنه إيقاع الربط بينهما، وهذا غير الربط الحاصل بين زيد و الدار، والمعنى المرتبط الموجود في الذهن هو كون زيد في الدار، ولم يُرد إيجاد ذلك الربط؛ ليكون تحصيلاً للحاصل، بل أوجد ربطاً آخر غير موجود، وهو كونه في السوق، ولا- يوجب ذلك انقلاب الشئ عمّا هو عليه؛ لأنّ زيدا لم يتصوّر غير مرتبط، ثمّ إنّ الاستقلالية لم تؤخذ بشرط شئ؛ حتّى توجب لحاظه مرتبطاً انقلاب الشئ عمّا وقع عليه، بل مأخوذ بعنوان اللابشرط، فلا توجب الانقلاب، كما أنّ الموجودات الخارجية أيضاً كذلك؛ ضرورة أنّ الجسم الخارجي يتزايد في أقطاره، ويتركّب مع شئ آخر وينقص عنه.

وبالجملة: وزان الموجود في الذهن وزان الموجود في الخارج، فكما أنّ الموجود

1- بدائع الأفكار 1: 43.

2- فوائد الاصول 1: 42.

الخارجي ينقلب عمّا هو عليه، ويزيد عليه، و ينقص منه، فليكن الموجود في الذهن كذلك، فللنفس إعدام الربط الموجود بين «زيد» و «الدار» و إيقاع الربط بينه و بين السوق.

الإشكال الثاني:

و حاصله: أنّ الهيئة الدالّة على معنى لا بدّ و أن يكون مدلولها معنىً حرفياً، و على فرض كون المعنى الحرفي إيجادياً، يلزم أن يكون معنى الهيئة متقدّماً في حال كونه متأخراً، و بالعكس، و هذا خُلف.

و ذلك لأنّ مادّة الجملة تدلّ على معنى اسمي، فتكون متأخّرة عن مدلوله طبعاً تأخّر الدالّ عن مدلوله، و الهيئة العارضة على المادّة متأخّرة عنها تأخّر العارض عن معروضه، و معنى الهيئة متأخّر عن الهيئة تأخّر المعلول عن علته؛ لأنّ الماهيّة موجدة للمعنى، فالمعنى الحرفي متأخّر عن المعنى الاسمي بثلاث رتب؛ لآته:

1- متأخّر عن الهيئة.

2- المتأخّرة عن المادّة.

3- المتأخّرة عن المعنى.

و واضح أنّ مدلول الهيئة معنىً حرفياً، فإذا كان ذلك المعنى الحرفي إيجادياً يلزم أن تُوجد الهيئة معناها الحرفي - المتأخّر عن المعنى الاسمي بثلاث رتب - في المعنى الاسمي، فيتقدّم على علته بثلاث رتب (1)

. أقول: ينبغي الإشارة أولاً إلى أمر ربّما يكون مغفولاً عنه، و قد أورثت الغفلة عنه اشتباهات كثيرة: و هو أنّه ليس كلّ ما مع المتقدّم على الشئ متقدّماً على ذلك

1- بدائع الأفكار 1: 44.

الشيء، وكذا ليس كل ما مع المتأخر عن شيء متأخراً عن ذلك الشيء، وإنما يتم ذلك في التقدم والتأخر الزماني والمكاني ونحوهما، وأما في التقدم والتأخر الرتبي غير الفكي، فلا يلزم أن يكون مع المتقدم على الشيء المتقدم على ذلك الشيء، بل لا وجه له، وكذلك لا يلزم ولا وجه لأن يكون مع المتأخر عن شيء متأخراً عن ذلك الشيء.

وذلك لأنه إذا كان هناك شيان معاً في رتبة واحدة؛ بأن كانا معلولاً على علّة واحدة، فإن كان أحدهما علّة لأمر فتكون متقدمة على ذلك الأمر تقدم العلّة على معلولها، وذلك الأمر متأخر عنه تأخر المعلول عن علته، ولا يوجب ذلك تقدم ما يكون مع العلّة عليه وتأخره عنه؛ لأنّ تقدم العلّة إنّما هو بحسب تقدم وجود المعلول بها؛ من دون أن يكون بين وجود العلّة وجود معلولها انفكاك وفصل، فالتقدم والتأخر عقليّان لا خارجيّان، فالذي مع العلّة لا وجه لتقدمه على ذلك الشيء؛ لعدم وجود الملاك فيه.

وكذا أجزاء المركب متقدمة على المركب تقدماً جوهرياً، فإذا كان شيء في رتبة جزء من أجزاء المركب؛ من دون أن يكون دخيلاً في حصول المركب، لا يكون مقدماً على المركب تقدماً جوهرياً.

وبما ذكرنا يظهر لك وجه اختصاص ما ذكرنا بالتقدم والتأخر غير الفكيين؛ بداهة أنه لو كان شيء مع المتقدم بالتقدم المكاني أو الزماني، لصحّ أن يقال: إنّ ما مع المتقدم متقدّم، وبالعكس: ما مع المتأخر متأخر؛ لحصول الفصل بين المتقدم والمتأخر بالزمان أو المكان، فما كان معه يكون متقدماً بحسب الزمان أو المكان أيضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ هيئته: «ضدّ ربّ» - مثلاً - متأخرة عن ذات مادّته - أعني: الضاد والراء والباء - تأخر العارض عن معروضه، ولا يلزم من تأخر الهيئته عن المادة تأخر الهيئته عن مادّته بوصف دلالتها على المعنى، بل هي في عرضها؛ لأنّ وصف دليليتها - لو سلّم تأخرها عن مدلولها ومعناه - لا تكون دلالته على المعنى

بالذات، بل بالوضع، ففي الحقيقة يكون للمادة وصفان: أحدهما الهيئة العارضة عليها، والثاني وصف كونها دالة الحاصل بالوضع، وهما في رتبة واحدة في العروض على المادة، فقوله قدس سره: إنّ الهيئة متأخرة عن المادة المتأخرة عن معناها، من اشتباه ما بالعرض بما بالذات، وهو نوع من المغالطة؛ لأنّ الهيئة إنّما تأخرت عن ذات المادة بجهة عروضها عليها، لا بوصف دلالتها على المعنى بالوضع، فتدبر. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه لم نفهم المراد من قوله قدس سره: إنّ الدالّ متأخر عن مدلوله، هل مراده أنّه متأخر عنه ذاتاً؟ فالضرورة قاضية بعدمه.

و إن أراد أنّ المادة بما أنّها دالة متأخرة، فنقول: إنّ المتضايقين متكافئان قوة وفعلاً حتّى في العلّية والمعلوليّة؛ لأنّ المتقدّم هنا ذات العلّة، و أمّا ذات العلّة بوصف علّيتها، فلا تقدّم لها على ذات المعلول بوصف المعلوليّة، فإذا لا تقدّم للمادة- بما هي دالة- على المدلول بما هو مدلول، بل هما في رتبة واحدة.

و ثالثاً: أنّ المتخيّل والمترامى في النظر بدواً هو أنّ الدالّ مقدّم على المدلول؛ لأنّه باللفظ الدالّ على المعنى ينتقل الذهن إلى المعنى و المدلول دون العكس، و مجرد كون وضع اللفظ بعد وجود المعنى و الماهية، لا يوجب تقدّم المعنى و المدلول على اللفظ الدالّ عليه، و لا يرتبط ذلك بباب الدلالة التي هي محلّ البحث، و لكن مع ذلك لا يوجب تقدّم ذلك عليه رتبة.

و بالجملة: المترامى في باب الدلالة و إن كان تقدّم اللفظ الدالّ على المعنى المدلول؛ بلحاظ أنّ اللفظ هو الذي يدلّ على المعنى، و بإدراك اللفظ يُدرَك المعنى، دون العكس.

و لكن مجرد حضور المعنى بعد حضور اللفظ لا يوجب التقدمة؛ لأنّ ذلك باب الانتقال، و مجرد انتقال الذهن إلى أمر لأجل توجّهه إلى شيء، لا يوجب تقدّم رتبة ذلك الأمر على ذلك الشيء.

ورابعاً: لو تمّ ما ذكره قدس سره فإنّه لا يوجب تقدّم المعنى على علته بثلاث رتب، بل برتبتين، كما لا يخفى، وإن كان المحذور مشكوك الوجود على التقديرين.

وخامساً: أنّه يمكن أن يقال- من قبل المحقق النائيني قدس سره-: إنّ الحروف لا توجد الربط بين المعنيين، وإنّما شأنها إيقاع الربط بين أجزاء الكلام، فالهيئة- مثلاً- تُوقع الربط بين أجزاء الكلام، فتكون متأخّرة عن أجزاء الكلام، و الارتباط من أوصافه.

وبالجملة: الباب باب إيقاع الربط بين الجزئين، فالحرف متأخّر عنهما، يوقع الربط بينهما، من دون أن يقع في رتبة المعنى.

الإشكال الثالث:

حاصله: أنّه لو كان المعنى الحرفي إيجابياً، لزم أن يكون المعنى الحرفي- الذي هو من حدود المطلوب المتقدّم رتبة- في رتبة الطلب؛ وذلك لأنّ لفظتي «من» و «إلى» في قولك: «سِرُّ من البصرة إلى الكوفة» من حدود المطلوب، و المطلوب متقدّم طبعاً على الطلب، فلو كان معنى الحرف إيجابياً لزم أن يكون معنى «من» و «إلى»- في المثال المذكور- موجوداً حين الطلب و في رتبته، وباعتبار أنّ الطلب متأخّر عن المطلوب طبعاً، و لفظتي «من» و «إلى» من حدود المطلوب، فتكون في رتبة المطلوب، فيلزم أن يكون معنى «من» و «إلى»- بملاحظة كونهما في رتبة الطلب- متأخراً عن المطلوب، و بملاحظة كونها من قيود المطلوب متقدّماً على الطلب. هذا خلف (1)

. وفيه: أنّ مجرد كون المعنى الحرفي متحقّقاً حين تحقّق الطلب، لا يوجب أن يكون في رتبة الطلب، فإنّ مجرد وجود شيء حين وجود أمر غير كونه موجوداً في

رتبته؛ وذلك لأنّ المعلول موجود حين وجود علته، ومع ذلك لا يكون في رتبته.

وبالجملة: لا بدّ وأن يتصوّر أوّلاً متعلّق الطلب و حدوده، ثمّ يبعث الأمر نحوه، ف «من» و «إلى» الرابطتان لسير السائر من البصرة إلى الكوفة، يتصوّره الأمر أوّلاً، ثمّ يوجّه البعث نحوه، فهو مقدّم على الطلب، و لازم كون «من» و «إلى» إيجاديّة إنّما هو مقارنتهما مع الطلب، ولكن لا يدلّ ذلك على أنّهما في رتبة واحدة، فالمولى عند قوله:

«أطلب منك السير من البصرة إلى الكوفة»، أوجد الربط بين ألفاظ هذه الجملة بلفظة «من» و «إلى» قبل تعلّق الطلب و في الرتبة السابقة، و السير من البصرة إلى الكوفة متعلّق الطلب و حدوده، و لا يلزم من كون «من» و «إلى» إيجاديّة أن يقع في مفاد الطلب و رتبته؛ لأنّه أوجد الربط في الرتبة السابقة على الطلب، و مجرد مقارنتهما بحسب الزمان لا يوجب ذلك ف «من» و «إلى» أوجدا المعنى في حدود المطلوب من دون أن يتحرّك من مرتبته و صُقع المطلوب إلى صُقع الطلب، فكأنّه قال: «السير من البصرة إلى الكوفة مطلوبى»، فتدبّر.

الإشكال الرابع:

حاصله: أنّ كلّ لفظ له مدلول بالذات، و هو المفهوم الذى يحضر فى الذهن عند سماعه، و مدلول بالعرض، و هو الخارج عن الذهن، الذى يكون المفهوم الذاتى فانياً فيه، و الغرض من الوضع و تأليف الكلام و المحاوره هو المدلول بالعرض.

و على تقدير كون معانى الحروف إيجاديّة، يلزم أن لا يكون لها إلّا مدلول بالذات، فلا تكون لها دلالة يصحّ السكوت عليها.

و ذلك لأنّ كلّ كلام لا بدّ له من نسبة، بها يحصل الربط بين مفرداته، و حيث إنّ لمفردات الكلام معانى اسميّة إخطاريّة تكون لها مداليل بالذات، و هى مفهوماتها، و مداليل بالعرض، و هى الخارج عن الذهن الذى يفنى فيه ذلك المفهوم، و أمّا النسبة

الرابطة بين المفردات فلو كانت إيجادية- حسب الفرض- لا يكون لها إلا مدلول بالذات، وهو الوجود الخاصّ الرابط بين المفردات، فعلى هذا لا يكون لشيء من الكلام دلالة يصحّ السكوت عليها، ويحصل بها التفاهم أصلاً، وهو خلاف الضرورة والوجدان.

وتوهم: أنّ المعبر في حكاية الكلام عن الخارج إنّما هو حكاية مجموع- بما هو مجموع- عن الخارج، لا حكاية كلّ لفظ من مفرداته عمّا يقابله؛ حتى يقال: بأنّ الحروف ليس لها مداليل بالعرض، والوجدان حاكم بأنّ مجموع الكلام- المؤلف من الأسماء والحروف- يفهم منه معنى تركيبى غير ما يفهم من مفرداته.

مدفوع: بأنّ تركّب الكلام تركّب اعتبارى، لا حقيقى؛ ليحدث من امتزاج بعض أجزائه مع بعض حقيقة ثالثة غير حقائق أجزائه، ومعنى اعتبارية التركيب: هو أنّ أجزائه موجودات مستقلة، يمتاز كلّ منها عن الآخر بالماهية والهوية، فلكلّ من أجزاء الكلام وجود مستقلّ و حكاية خاصّة، به يحكى عمّا سيق له من المعانى الخارجيّة، فلازم إيجادية الحروف هو أن لا يكون لها فى الكلام دلالة يصحّ السكوت عليها، ويحصل بها التفاهم، وهو خلاف الضرورة والوجدان(1)

. وفيه: ليته قدس سره قال هذا الكلام من أول الأمر، من دون أن يتعب نفسه الزكية بذكر الإشكالات والتكلفات؛ لأنّ الباب باب التبادر والظهور، لا باب البراهين العقلية، وواضح أنّ المتبادر عند العرف والعقلاء من جملة «سرت من البصرة إلى الكوفة»- مثلاً- هو الربط الواقعى بين السير والسائر من البصرة إلى الكوفة، وواضح أنّ لفظتى «الكوفة» و«البصرة» لا تدلان على الربط، وهو واضح، ومجموع الكلام- بما هو مجموع- لم يكن له وضع على حدة، فإذا الدالّ على الربط ليس إلا لفظتى «من» و«إلى».

وجهان لعدم إمكان إرادة الإيجادية من الحروف

إشارة

ظهر لك بما ذكرنا: أنه لا تنحصر معاني الحروف في الإيجاديات، كما يراه المحقق النائيني قدس سره، ولا في الحاكيات والإخطاريات، كما يراه المحقق العراقي قدس سره، بل بعضها إيجادية، كـ «واو» القسم والنداء والتعجب وأمثالها، وبعضها حاكيات، وبعضها غيرهما.

ولكن المحقق العراقي قدس سره يرى عدم إمكان إرادة الإيجادية في شىء من الحروف أصلاً، وقال: إن جميع معاني الحروف إخطارية، حتى مثل حروف النداء والتشبيه والتمنى والترجى ونحوها، غاية الأمر يكون المدلول عليه بالذات وبالعرض واضحاً تشخيصه، كـ «زيد في الدار»، و«سرت من البصرة»، وفي بعضها الآخر خفياً، مثل النداء والتشبيه ونحوهما، فإن كان مُراد القائلين بإيجادية مثل حروف النداء ونحوه: أن استعمال حروف النداء يوجب حدوث فرد من النداء، فالإيجادية بهذا المعنى لا شبهة فيها، ولكن لا يمكن أن يكون هذا الوجود الخارجى الجزئى معنى هذه الأدوات والمدلول عليه بالذات.

واستدلّ لذلك بوجوه، نذكر وجهين منها هنا، ونشير إلى الوجه الثالث في باب الحقيقة والمجاز:

الوجه الأول:

حاصل ما أفاده قدس سره في الوجه الأول: هو أنّ اللفظ يدلّ بالذات على المعنى الذى يحضر فى الذهن عند سماع اللفظ الموضوع له، أو حين تصوّره، وبالعرض على الخارج ونفس الأمر، فكلّ لفظ له معنيان:

1- ما يدلّ عليه اللفظ ذاتاً، وهو الذى يحصل فى الذهن.

2- المعنى الواقعى الذى يكون مدلولاً عليه بالعرض، ولا يعقل أن يحضر

الموجود الخارجى فى الذهن، فلو كانت الحروف إبداعية، لزم أن يكون المتصور والموجود فى الذهن، هو الموجود الخارجى الحرفى، و قد ظهر امتناعه(1)

. وفيه وجوه من الإشكال:

منها: النقص بوضع الأعلام الشخصية، فإنهم يرون أن الموضوع له فى الأعلام الشخصية خاص وأن لفظة «زيد» موضوعة لهذا الموجود المتشخص(2)، فكيف يتصورونه؟ فما يستريحون إليه هنا، نستريح إليه هنا وفيما نحن فيه.

و منها: أنه لا دليل على كون الموضوع له لا بد وأن يكون المعنى الذى يحضر فى الذهن والمعلوم بالذات، فمن الممكن - بعد لحاظ المعنى - أن يوضع اللفظ لما هو الموجود فى الخارج والمعلوم بالعرض.

وبالجملة: لا - دليل على لزوم كون المعنى الملحوظ موضوعاً له، فمن الممكن أن يكون الموضوع له أحياناً الموجود الخارجى والمعلوم بالعرض.

و منها: أن المعلوم بالذات - وما يحضر فى الذهن - لا يكون موضوعاً له أصلاً؛ لأنه مغفول عنه عند المتكلم والمخاطب، وبالآفاظ ينتقل إلى المعانى الواقعية المعلوم بالعرض، لا المعانى الذاتية والمتصورة، والمعانى الواقعية هى الموضوع له، فلم تكن الآفاظ موضوعة للمعانى الذهنية، لا فى المشتقات وأسماء الأجناس، ولا فى الأعلام الشخصية، وإنما هى آلة و مرآة لما تكون موضوعاً له. فظهر: أن المعلوم بالذات لم يكن مدلولاً عليه بالذات، والمدلول عليه بالذات هو المعلوم بالعرض، فتدبر.

الوجه الثانى:

حاصله: أن الموجود الخارجى الذى يكون بالحمل الشائع نداء - مثلاً -

1- بدائع الأفكار 1: 46.

2- هداية المسترشدين: 26 سطر 19، الفصول الغروية: 16 سطر 2، بدائع الأفكار 1: 37.

لا- يتحقق في الخارج إلا بنفس استعمال اللفظ فيه، فيتأخر عن الاستعمال فيه طبعاً، أو بملاك العلية والمعلولية، ولا ريب في أنّ المستعمل فيه تقدّم على الاستعمال بالطبع، فإذا كان هذا الموجود الناشئ من نفس الاستعمال هو المستعمل فيه، لزم أن يكون هذا الوجود الجزئي- في آن واحد- متقدماً رتبة على الاستعمال، و متأخراً عنه رتبة، وهو خُلف.

وبالجملة: يلزم تقدّم الشيء على نفسه (1)

. وفيه: أنّ تحقّق المعنى الخارجى بالاستعمال مُسلم، ولكن لا- دليل على أنّ استعمال اللفظ فى المعنى لا بدّ وأن يكون متأخراً عن المعنى، وأظنّ أنّ منشأ توهم ذلك هو قولهم: استعمال اللفظ فى المعنى (2)، فتوهم أنّه يلزم أن يكون المعنى شيئاً ليستعمل فيه؛ قضاء لحقّ الظرفية، مع أنّ الاستعمال طلب عمل اللفظ فى المعنى، وإلقاء اللفظ لإفهام المعنى، والمعنى لا يخلو: إمّا أن يكون حكائياً، أو إيجادياً.

ذكر و تعقيب:

ثمّ إنّ المحقق العراقى قدس سره ذهب إلى أن جميع معانى الحروف إخطارية موضوعة للأعراض النسبية.

و حاصل ما أفاده: هو أنّ العَرَض على قسمين: قسم غير نسبيّ، وهو الكم والكيف، والآخر نسبيّ، ومعنى العَرَض النسبى هو أن يتوقّف على وجود الطرفين، كالأعراض السبعة الباقية، فللحرف وجود رابطى- أى محمولى- و هيئة الجملة تدلّ على ربط العَرَض بموضوعه؛ وجود رابط، مثلاً: لفظة «فى» تدلّ على العَرَض الأينى العارض على زيد فى قولك: «زيد فى الدار»، و هيئة هذه الجملة تدلّ على ربط

1- بدائع الأفكار 1: 46.

2- هداية المسترشدين: 22 سطر 32، الفصول الغروية: 12 سطر 28، كفاية الاصول: 24.

هذا العَرَضُ الأيْنِي بموضوعه؛ أعنى «زيداً».

وهكذا تدلّ ألفاظ «من» و«على» و«عن» و«إلى»- و ما رادفها من الحروف- على أصناف مقولة الأين: من الأين الابتدائي، و الأين الاستعلائي، و الأين التجاوزي، و الأين الانتهائي.

و توهم: أنه لو كان مدلول الحرف عَرَضاً نسبياً فهو بذاته مرتبط بموضوعه، فنفس الحرف يدلّ على الربط، فلا تبقى حاجة إلى وضع الجملة للدلالة على ربط العَرَضُ بموضوعه، بل تكون دلالة الهيئة على الربط، تكراراً في الدلالة على ارتباط العَرَضُ بموضوعه في الجملة المشتمة على الحرف؛ لتعدّد الدالّ، و هو الحرف و الهيئة و هو خلاف الوجدان.

مدفوع: بأنّ الحرف إنّما يدلّ على العَرَضُ المنتسب إلى موضوع ما، و الهيئة تدلّ على ربط ذلك العَرَضُ بموضوع بعينه مفصّلاً، فلفظة «في» في جملة «زيد في الدار»- مثلاً- تدلّ على عَرَضُ الأين منتسباً إلى موضوع ما، و هيئة الجملة تدلّ على ربط ذلك العَرَضُ بزيد نفسه، و مدلول الأوّل غير الثاني، فلم يلزم التكرار المخالف للوجدان.

و الإشكال: بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ في بعض الحروف، كلفظة «من» و«على» و«عن» و«إلى» و ما رادفها، و أمّا باقى الحروف، و ما أكثرها- كحرف النداء و التشبيه و التعجب و نظائرها- فيشكل جدّاً تشخيص كون مدلولها عَرَضاً من الأعراض.

مدفوع: بأنّ معنى الحرف- كما عرفت- ينحصر في الجوهر أو العَرَضُ أو ربطه بمحلّه، و لا شبهة في عدم كون معناه من الجواهر.

و لا- مجال لتوهم كون معاني الحروف في الموارد المذكورة هي ربط الأعراض بمحالتها؛ لشهادة الاستقراء بأنّ حال الحروف المذكورة حال سائر الحروف في الدلالة على الأعراض، و الهيئات دالّة على ربطها بمحالتها، نعم تشخيص كون معنى الحروف

من أى أنواع العرض أمر آخر غير مهمّ فى المقام(1)

. وفيه مواقع للنظر:

وقبل التعرّض لها ينبغى الإشارة إلى الفرق بين الوجود الرباطى و الوجود الرباط، و هو أنّ العَرَض النسبى: عبارة عن الوجود الرباطى، الذى يقال له أحياناً الوجود المحمولى(2)، و اصطلح «الوجود الرباطى» لما يقع طرف الربط(3)، مثلاً: البياض وجود رباطى محمولى، و ما يربط البياض إلى زيد- مثلاً- وجود رباط.

و بالجملة: فرق بين الوجود الرباط و بين الوجود الرباطى، فإنّ الأوّل نفس الربط، و الثانى له استقلال فى المفهوميّة يقع طرفاً للربط، و يقال: «اللون بياض».

إذا تمهد لك ما ذكرنا، يتوجّه على ما أتعب فيه نفسه قدس سره:

أولاً: بأنّ لفظة «من» تدلّ على الوجود الرباط، لا على الوجود الرباطى؛ لأنّه لو دلّت على العرض النسبى و الوجود الرباطى، فلا بدّ و أنّ يكون معناها مستقلاً بالمفهوميّة و تصحّ أن تقع محمولاً، مع أنّ الوجدان حاكم بخلافه، فإنّه يحكم بأنّ لفظة «من» لها وجود رباط، تربط بين الأشياء، لا وجود رباطى، فتدبّر.

و ثانياً: أنّ «زيداً فى الدار»- مثلاً- لا يدلّ على المقولة؛ لأنّ لفظتى «زيد» و «الدار» تدلّان على الجوهر، و هو واضح، و لفظة «فى» تدلّ على حصول وجوده فى الدار، و هذا المعنى هو الوجود الرباط، فلا تكون هذه مقولة؛ لأنّ المقولة- حتّى مقولة الإضافة التى هى أضعف المقولات- وجود رباطى مستقلّ بالمفهوميّة، و مقولة «الآين» هى هيئة كون الشىء فى المكان، و مقولة «متى» هيئة حصول الشىء فى الزمان، و مقولة الوضع هى الهيئة الحاصلة من نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، و من نسبة

1- بدائع الأفكار 1: 49-51.

2- الحكمة المتعالية 1: 79 و 81، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 61-62.

3- نفس المصدر.

مجموع الأجزاء إلى الخارج، ومقولة الإضافة هي النسبة المتكررة ... وهكذا.

وبالجملة: كون شىء في هذا، أو عن هذا، أو على هذا، أو إلى هذا، ونحوها- اللاتي تدل عليها الحروف- وجودات رابطة، لا وجودات رابطة مقولية، والمقولة المعنى المتحصّل منها.

و ثالثاً: ما يقول قدس سره في مثل «يا» النداء و «واو» القسم و نحوهما؟! هل تحكى عن المقولة؟! حاشا؛ بدهة أن «يا» النداء- مثلاً- لا تحكى عن نداء خارجي أو ذهني بل توجد فرداً منه حين الاستعمال، فمعناها- حيث تكون إيجابية- لا يدخل تحت مقولة أصلاً.

وليت هذا المحقق يعين أنها من أي مقولة من الأعراض، والمقولات معلومة معدودة، وإثبات مقولية شىء لا يتم إلا بإثبات أنه من أي مقولة، فتدبر.

ورابعاً: أنه لا معنى محصّل للأين الابتدائي، والأين الانتهائي، والأين الاستقلالي، والأين التجاوزي، كما لا يخفى.

حصيلة البحث:

إذا أحطت خبيراً بما ذكرنا تعرف: أنه لا طريق لنا إلى إحراز كفيّة وضع الحروف، والذي يمكن إثباته، وقامت الأمانة عليه، هو أن الموضوع له خاص، ولا يكاد يمكن أن يكون عامّاً؛ لأنّ المعنى الحرفي جزئي، وهو الربط الخاصّ بين هذا وذاك، وهو غير قابل للصدق على الكثيرين.

نعم، مفهوم الربط وإن كان يقبل الصدق على الكثيرين، إلاّ أنه لا يكون جامعاً ذاتياً للمعنى الحرفي، بل يكون صدقه على الارتباطات الخاصّة صدق العنوان الانتزاعي على مصاديقه.

وبالجملة: لفظنا «من» و «إلى»- مثلاً- تحكيان عن ابتداء السير الصادر من

شخص و انتهائه منه، فمعناهما جزئيان، وإلا فلو كان معناهما كليين اسميين لا يمكن أن يقع بهما الربط، ولا يكون المعنى الاسمي جامعاً ذاتياً للمعنى الحرفي، وهو واضح إلى النهاية.

والحاصل: لنا مفاهيم كليّة، كمفهوم الربط و مفهوم الابتداء و الانتهاء... إلى غير ذلك، وهذه مفاهيم اسميّة لا يقع بها الربط، و مفهوم الربط بين هذا و ذاك لا يكون كلياً، و لم يكن للحرف جامع ذاتي موجود.

ولكن قد ظهر- إن شاء الله تعالى- ممّا ذكرناه في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ: أنّه عند تصوّر المفهوم العامّ- القابل للصدق على الكثيرين- قد يوضع اللفظ: تارة لما يكون مصداقاً بجميع خصوصيّاته و لوازمه، فيكون الموضوع له الطبيعة الملازمة للخصوصيّات و بإلقاء اللفظ تحضر تلك الخصوصيّات، و أخرى يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً ذاتياً للطبيعة، و أمّا الخصوصيّات الاخر فخارجة عن مصداقيّتها لها، بل هي مصاديق طبائع اخرى.

كما أنّه قد ظهر لك أيضاً- بحول الله و قوّته-: أنّه لا يحتاج في الوضع إلا تصوّر الموضوع له بوجه، فتصوّر الجامع الانتزاعي الاسمي يكفي لوضع اللفظ للمعنى الحرفي.

فعلى هذا يمكن أن يتصوّر الواضع مفهوم الربط و الابتداء و الانتهاء- مثلاً - و يضع لفظتي «من» أو «إلى» لما ينطبق عليه هذا العنوان العرّضي ذاتاً، دون خصوصيّة اخرى، و هو حيثيّة الابتداء و الانتهاء، ف «من» تدلّ على الابتداء الجزئي، و «إلى» تدلّ على الانتهاء الجزئي.

فإذا «من» في كلّ من «سرت من البصرة» و «سرت من المدينة» و «سرت من طهران»... و هكذا، له معنى واحد، و هو حيثيّة الابتدائية، و الاختلاف و الفرق بينها إنّما هو بالوجود.

فظهر لك جلياً: أنّ تصوير الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ في الحروف، هو

تصوير عنوان انتزاعي غير ذاتي، نظير عنوان العَرَض بالنسبة إلى المقولات التسع العرضية، فكما أنّ عنوان العَرَض لم يكن عنواناً ذاتياً للأعراض، وإلا يلزم انحصار المقولات العرضية، في مقولة واحدة، بل عنواناً انتزاعياً، وهو معنى العروض، فكذلك مفهوم الابتداء والانتهاء- مثلاً- لم يكونا عنوانين ذاتيين للفظتي «من» و«إلى» وإلا يلزم تقوّمهما بذاتين:

1- المعنى الاسمي.

2- والربط بين هذا وذاك.

وإن أبيت عن كون الوضع في الحروف عاماً- ولا ضير فيه- فنقول: إنّ الوضع والموضوع له خاصان؛ بمعنى أنّ الواضع لاحظ معنى جزئياً، فوضع اللفظ لكلّ ما يكون مثلاً له، فتدبّر.

الجهة الرابعة في دفع توهم كون المستعمل فيه في الحروف عاماً

إشارة

ربّما توهم: أنّ كثيراً ما يكون المستعمل فيه في الحروف عاماً.

وقد ساقهم هذا التوهم إلى القول: بأنّ الموضوع له في الحروف عامّ أو جزئي إضافي، صرح بذلك المحقق الخراساني قدس سره، فقال: التحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق: أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء(1)

. وذلك لأنّ الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه كذلك، بل كلياً

1- يعنى أسماء الأجناس في كون الموضوع له والمستعمل فيه عامين.

ولذا التجأ بعض الفحول (1) إلى جعله جزئياً إضافياً (2)

. أقول: ينبغى الإشارة إلى ثلاثة موارد مما توهم كون المستعمل فيه فيها كلياً، ثم نعقب كلاً منها بالإشارة إلى ما اشتبه عليهم الأمر فيه بين الاستعمال فى الطبعى الجامع، وبين الاستعمال فى الكثير، وبين الاستعمال فى الجزئى الحقيقى المنحل بنظر العرف إلى الكثير.

المورد الأول:

فى مثل: «يا أيها الناس» و«يا أيها الذين آمنوا» و«يا أيها القوم» ونحوها؛ حيث استعملت «يا» النداء فيها فى طبيعى النداء الجامع بين كل واحد من أفراد النداء القائم بالمنادى «بالعلم»، وهم هؤلاء الكثيرون (3)

. وفيه: أنه لا يخفى أن الوجدان والعرف حاکمان بعدم استعمال «يا» النداء فيما ذكر فى الكلى والجامع؛ وذلك لما عرفت من أن معنى حرف النداء إيجادى، ولا يعقل إيجاد الجامع والأمر الكلى فى الخارج، مع أن النداء أمر واحد قائم بشخص واحد، وهو المنادى «بالكسر» نعم متعلق المنادى كثير، وأنى له وللأستعمال فى الكثير؟!

وإن شئت مزيد توضيح لذلك، فنقول:

إن الإشارة باليد ونحوها قد تقع إلى شخص واحد، وقد تقع إلى كثيرين، ولم يتوهم أحد الكلى والجامع فى الإشارة باليد إلى الكثيرين، بل المتبادر منها إشارة شخصية متعلقة بأكثر من واحد، والنداء حاله حال الإشارة، فتارة ينادى به شخص

1- قد يقال: إنه المحقق صاحب الحاشية أو صاحب الفصول 0، هداية المسترشدين: 30 سطر 17.

2- كفاية الاصول: 25.

3- انظر درر الفوائد: 38-39، وفوائد الاصول 1: 57.

واحد، و اخرى أشخاص كثيرون، و لم يستعمل فى الصورة الثانية فى الجامع و الكلى، كما لم يستعمل فى الصورة الاولى فيه، بل المستعمل فيه فيهما شخص النداء. نعم فى الصورة الثانية يكون متعلق النداء أكثر من واحد، و كم فرق بينهما، كما لا يخفى؟!

و يشهد لما ذكرنا أنّ الراعى لقطيع من الغنم- مثلاً- يحركها برمتها، أو يوقفها كذلك بصوت و نداء واحد، كما لا يخفى.

و بالجملة: لم يكن المستعمل فيه فى مثل: «يا أيها الناس» هو الجامع بين الأفراد و الكلى، بل فرد منها ينحلّ بنظر العرف إلى الأفراد، نظير انحلال الحكم الواحد- المنشأ بإنشاء واحد- إلى أحكام عديدة؛ لما سيجىء فى محله: من أنّ الخطاب الواحد المتوجه إلى العموم لا ينحلّ إلى خطابات كثيرة حسب تعدد المخاطبين، كما ربّما توهم (1)، بل خطاب واحد إلى الكثيرين.

و إن أبيت عمّا ذكرنا فنقول: إنّ المستعمل فيه فى تلك الموارد هو نفس الأفراد؛ من باب استعمال اللفظ الواحد فى الأكثر من معنى واحد؛ لما سيجىء قريباً من جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، فارتقب.

المورد الثانى:

فى مثل قولنا: «كل عالم فى الدار» حيث استعملت لفظة «فى» فى طبيعة الإضافة الظرفية القائمة بالدار و هؤلاء الكثيرين، و واضح أنّ هذا ليس إلا كلاً (2)

. و فيه: أنّ التأمل الصادق فى مثل ما ذكر أيضاً يعطى بأنّ لفظة «فى» لم تستعمل فى الكلى، بل استعملت فى فرد ينحلّ بنظر العرف إلى الأفراد؛ و ذلك لأنّ لفظة «العالم» تدلّ على المتلبس بالمبدأ، و لفظة «كلّ» تدلّ على الكثرة الإجمالية، و إضافة «الكل» إلى

1- كفاية الاصول: 253.

2- هداية المسترشدين: 30 سطر 19.

«العالم» تفيد كثرة مدخوله، و من الواضح أنّ «الدار» تدلّ على المكان المعهود، فلفظة «في» لم تستعمل في الجامع بين الكثيرين، بل في فرد ينحلّ بنظر العرف إلى الكثيرين، و كم فرق بينهما!

وإن شئت قلت: إنّ ذلك من باب استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد، و هو غير استعمال اللفظ في الجامع بين الكثيرين، و كم فرق بينهما!

و لتوضيح ذلك نقول: إنّهُ إذا بدلت قولنا: «كلّ عالم في الدار» ب «زيد في الدار» ترى أنّه لا فرق بين القضيتين إلا بوجود كلمة تدلّ على الكثرة الإجمالية، و هي لفظة «كلّ» في القضية الاولى، و عدمها في الاخرى، فلم تستعمل لفظة «في» في الاولى في الجامع، كما لم تستعمل في الثانية فيهما، بل استعملت في فرد ينحلّ - بنظر العرف - إلى الأفراد.

وبعبارة اخرى: استعملت في أكثر من معنى واحد.

نعم: لو كانت «في الدار» - في القضية - قيداً للموضوع، و من متعلّقات المسند إليه، و كان الخبر شيئاً آخر كالقاعد مثلاً؛ فأن نقول: «كل عالم في الدار قاعد»، كان لتوهم الاستعمال في الجامع مجال، مع أنّ الحقّ فيه أيضاً خلافه؛ ضرورة أنّ الربط مطلقاً و إن كان ربطاً ناقصاً، - كما في المثال الجامع المنقطع عن الأطراف - لا يعقل أن يكون رابطاً بين شيئين، فلا يمكن أن يربط بين الموصوف و صفته، فتدبر.

المورد الثالث:

في نحو قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة»؛ حيث يكون الشخص مأموراً بابتداء السير من أيّ نقطة من البصرة، و انتهاء مسيره إلى أيّ نقطة من الكوفة، فتكون لفظتا «من» و «إلى» مستعملتين في طبيعة الابتداء و الانتهاء القابلتين للصدق على الكثيرين، و لذا يجوز للمأمور الابتداء بالسير من أيّ نقطة من نقاط البصرة و الانتهاء

بالسير إلى أى نقطة من نقاط الكوفة، فتكون لفظتا «من» و «إلى»- فى مثل تلك الموارد- مستعملتين فى الطبيعى القابل للصدق على الكثيرين(1)

. أقول: و لا يخفى أنّ هذا المورد هو عمدة ما يمكن أن يستدلّ به لاستعمال الحروف فى العموم و الجامع؛ بلحاظ أنّ السير المتعلّق للأمر قابل للانطباق على أكثر من واحد، و للبصرة و الكوفة نقاط مختلفة يجوز للمأمور الابتداء من أى نقطة من نقاط البصرة، و الانتهاء به إلى أى نقطة من الكوفة.

ولكنّ التحقيق: أنّ حال الحروف فى مثل هذا المورد أيضاً حال الموردين المتقدمين لم يستعمل فى الجامع و العموم؛ و ذلك لأنّه لا استقلال للفظتى «من» و «إلى»؛ لا- فى الوجود، و لا- فى الماهيّة، و لا- فى الدلالة، بل فى كلّ ذلك تبع للغير، فلا حظّ لهما من الوحدة و الكثرة إلاّ تبعاً، فلفظة «من» تقيّد الربط بين طبيعة السير- الجامعة بين الأفراد- و بين البصرة و الكوفة بأى جزء من أجزائهما، فحكايتها عن الارتباطات الكثيرة من باب استعمال اللفظ فى الأكثر من تعلّق واحد لا استعماله فى الجامع بينها، فتدبر.

الجهة الخامسة فى هيات الجمل التامة

ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّه لم يكن ضابط كلّى فى باب الحروف فى أنّ جميعها إيجابيّة أو إخطاريّة، بل بعضها إيجابيّة، و بعضها إخطاريّة، بل بعضها مجرد علامة، فلكلّ لا يكون لنا ضابط كلّى فى باب الهيات، و لم يتم برهان و لا دليل على أنّ جميعها على وتيرة واحدة، فلا بدّ من ملاحظة كلّ نوع و صنف من الهيات؛ ليظهر

حالتها، ويظهر لك من خلالها الفرق بين معانى الهيئات و معانى الحروف.

قد اشتهر بين القوم؛ بل تسالموا على أنّ تركيب القضايا برمتها- موجباتها و سوابها و معدولاتها- على أجزاء ثلاثة:

1- الموضوع.

2- و المحمول.

3- و النسبة.

و يرون أنّ لجميعها محكيّات فى الخارج، و الإخبار بأنّ الموضوع هو المحمول بلا تخلّل أداة فى حمل المحمول على الموضوع، كقولنا: «زيد قائم»، و «الإنسان حيوان ناطق».

و القسم الآخر: عملية مؤوّلة، و هى التى لم يكن مفادها ذلك، فتخلّل و تتوسّط بين المحمول و الموضوع الأدوات، نحو: «زيد على السطح» و «زيد له القيام»⁽¹⁾

. فنقول: لا يكون فى جميع القضايا الخبريّة غير المؤوّلة نسبة أصلاً؛ سواء كانت القضية حمليّة أوليّة، ك «الإنسان حيوان ناطق»، أو حملاً شائعاً، ك «زيد إنسان»، و أنّ القضية المعقولة و اللَّفْظِيَّة حاكيتان عنها، فالمتحصّل من مدلول القضية أيضاً هو ذلك.

و لكن الذى يقتضيه دقيق النظر عدم تماميّة ما ذكره فى جميع القضايا، و إنّما يتمّ ذلك فى بعضها؛ لعدم كون القضايا و الهيئات على وتيرة واحدة؛ لأنّ فى الهيئات هيئة الجملة الخبريّة، و هى إما موجبة أو سالبة، و كلّ منهما على قسمين:

فقسم منها: حمليّة غير مؤوّلة، و هى التى يكون مفادها الهوويّة⁽²⁾ و سواء كانت هليّة بسيطة، ك «زيد موجود»، أو هليّة مركّبة، ك «زيد أبيض»، و سواء كان حمل الشىء على نفسه، ك «زيد زيد» أو لا، و سواء كان الحمل ذاتيّاً، ك «الوجود

1- انظر شرح الشمسيّة: 68-69 سطر 14، و الجوهر النضيد: 38-39، و المطول: 30 سطر 19.

2- الهوويّة: كلمة مركّبة من « هو هو» معناها أنّ المحمول عين الموضوع.

موجود»، أو عرضياً كـ «زيد أبيض».

وبالجملة: لم يكن في القضايا الخبرية التي لم تتخلل فيها الحروف- بل كان مفادها الههوية- نسبة أصلاً؛ لا في موجباتها، ولا في [سوالها\(1\)](#)

. أمّا موجباتها: فيظهر حالها بملاحظة الخارج، ثم المعقول منه، ثم ملاحظة القضية اللفظية الحاكية عنها، ثم ملاحظة مدلول القضية اللفظية.

و الوجدان أصدق شاهد على خلوّ متن الخارج وصحيفة الوجود عن النسبة والربط والإضافة في جميع تلك القضايا؛ ضرورة أنّ محكي «الإنسان حيوان ناطق» هو اتحاد الحيوان الناطق مع الإنسان والههوية بينهما، ولا يعقل وجود نسبة وإضافة واقعية بين الحدّ والمحدود، بل الإنسان عبارة أخرى عن الحيوان الناطق، وهي تفصيل ذلك، كما أنّ «الإنسان» إجمال ذلك.

وكذا في الهلية البسيطة، كـ «زيد موجود»، فإنّه لم يكن بين ماهيته ووجوده ربط، وإلا يلزم أن يكون في الخارج ونفس الأمر ماهية متحققة عرض لها الوجود، فتلزم زيادة الوجود على الماهية في الخارج، وقد ثبت في محله [\(2\)](#) أنّ الوجود أصيل والماهية عارضة له تصوّراً، مع اتّحادهما في الخارج، لم يكن بين الوجود والماهية في الخارج اثنيّة ليربط أحدهما بالآخر.

وكذا في قضية «الوجود موجود»؛ لأنّه لم يكن في حمل المفهوم على مصداقه الذاتى في الواقع ونفس الأمر ربط، وكذا في قضية «الله تعالى موجود»، فإنّه لم تكن

-
- 1- كذا أفاد سماحة الاستاذ دام ظلّه، ولكن هذه التقسيمات قد يتداخل بعضها في بعض. والأولى أن يقال: تقسم الحملية- بلحاظ الاتّحاد في الوجود والاتّحاد في الماهية- إلى الحمل الشائع والحمل الأولى، ويقسم الحمل الشائع- بلحاظ كون الموضوع مصداقاً حقيقياً للمحمول أو مصداقاً عرضياً- إلى الحمل الذاتى والحمل العرضى، فتدبر. المقرّر
 - 2- انظر شرح المنظومة (قسم الحكمة): 9 وما بعدها، الحكمة المتعالية 1: 39-44.

موجوديّة الوجود و موجوديّته تعالى عارضة له، بل عينه، و هل ترى فى قولك: «اللّه تعالى موجود» أنّ فى الخارج ذاتاً مقدّسة، فتثبت له تعالى الوجود، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً، و لذا يكون قولك: «اللّه تعالى له الوجود» قضية كاذبة، بل إذا قيل به مع الالتفات إلى ما يتضمّنه فلعلّه يوجب الكفر فتأمل.

و بالجمله: لم تكن فى صحيفة الوجود و الخارج فى تلك القضايا أثر من الربط و النسبة أصلاً.

أمّا فى مثل «الإنسان إنسان» فلا متناع جعل الربط بين الشىء و نفسه، و لا فى مثل «الإنسان حيوان ناطق»؛ لأنّ الحدّ عين المحدود، و لا يفترقان إلاّ بالإجمال و التفصيل؛ و لا فى «زيد موجود»؛ لاستلزامه وقوع الماهية طرفاً للنسبة، مع أنّها ليست شيئاً فى الخارج، و كذا فى «اللّه تعالى موجود»؛ لأنّه تعالى وجود بحت بسيط لا يدانيه شأنيّة التركيب أصلاً، و لا يقرب منه و هم الاثنيّة بتاتاً.

فإذا كان هذا حال متن الواقع فى هذا القضايا، و أنّه لم يكن فى نفس الأمر و الخارج بين موضوع هذه القضايا و محمولاتها ربط و نسبة فمن الواضح أنّ المتعقّل من نفس الأمر و الخارج لا يعقل أن يكون فيه ربط و نسبة؛ لأنّ المعقول و المتعقّل من الخارج عينه و نفسه، فإذا لم تكن فى متن الواقع نسبة فما ظنك فى المتعقّل منه.

نعم، العقل يتصوّر شيئين ك «زيد» و «الإنسان»، و لكن يحكم بأنّ زيداً ينطبق عليه الإنسان، و يتحدّ معه خارجاً.

و أمّا القضية اللفظية الحاكية عن القضية العقلية الحاكية عن نفس الأمر فأوضح؛ لأنّه إذا لم يكن فى متن الواقع و نفس الأمر و فى القضية العقلية ربط و نسبة- بل هو هويّة و اتحاد- فكيف تحكى القضية اللفظية عن النسبة؟! فلو فرض اشتمال القضية اللفظية على النسبة تكون القضية كاذبة؛ لعدم مطابقتها لمتن الخارج و الذهن، فإذا لم تشتمل القضية اللفظية على النسبة حال مدلول القضية اللفظية؛ بداهة أنّه إذا

لم تكن فى القضية اللفظية نسبة فما ظنك بما يفهم منها؟!

وبما ذكرنا ظهر: عدم استقامة امور مشهورة بينهم:

منها: أنّ العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق، وإلا فتصوّر (1)

. ومنها: إن كان للنسبة خارج تطابقه فصادقة، وإلا فكاذبة (2)

. ومنها: أنّ جميع القضايا مشتملة على الموضوع والمحمول والنسبة (3)

. هذا كلّ فى القسم الأول، وهى القضايا الحملية الخبرية غير المؤولة.

وأما القسم الثانى، وهى القضايا الحملية المؤولة التى يتخللها الحرف ك «زيد على السطح» فمشتملة على النسبة؛ لأنّه كما يكون لكلّ من «زيد» و«السطح» وجود فى الخارج، فكذلك لكونه و حصوله على السطح نحو وجود و تحقّق فى الخارج؛ وكذا فى قولنا: «زيد له البياض» يكون فى الواقع ثلاثة أشياء:

1- زيد.

2- والبياض.

3- وثبوت البياض لزيد.

فإذا كان فى الواقع ونفس الأمر فى القضايا المتخلّلة فيها الأداة نسبة، فيعلم حال المعقولة منها، فإنّها مشتملة على النسبة؛ لتطابق الذهن مع الخارج، وكذا القضية اللفظية الحاكية عن القضية المعقولة مشتملة على النسبة، وبذلك يعلم حال المدركة من القضية اللفظية، كما لا يخفى.

وبالجملة: اشتمال القضية اللفظية فى القضايا المؤولة على نسبة ممّا لا ينكر، فهى تحكى عن النسبة والإضافة الخارجية، ففى مثل هذه القضايا تكون لكلّ من القضية

1- شرح المقاصد 1: 198، حاشية المولى عبد الله: 14- 15.

2- المطول: 31 سطر 22، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 53- 54.

3- تقدّم تخريجهما قريباً.

الذهنية و اللفظية نسبة، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الهيئة في القضايا الحملية غير المؤولة وضعت للدلالة على الهويّة التصديقيّة، قبال الهويّة التصوريّة الموجودة في المركّبات الناقصة، التي مفادها أنّ المحمول عين الموضوع، كما أنّ الهيئة في القضايا المؤولة وُضعت للدلالة على تحقّق النسبة دلالةً تصديقيّة، فعلى كلّ تشتمل القضية الحملية على التصديق لا محالة على اختلاف في المتعلّق في الهويّة، أو ثبوت النسبة.

هذا حال موجبات القضايا الحملية بقسميها.

وأما في السوالب مطلقاً- سواء كانت من الحملية غير المؤولة، أو الحملية المؤولة- فلا تشتمل على النسبة أصلاً؛ لأنّ حرف السلب إنّما يدلّ على سلب الحمل ونفي الهويّة التصديقيّة في الحملات غير المؤولة، كقولنا: «زيد ليس حجراً»، وعلى سلب الحصول ونفي النسبة و الكينونة التصديقيّة في الحملات المؤولة، كقولنا: «ليس زيد على السطح»، فالحملات السالبة لا تشتمل على النسبة أصلاً.

نعم، ظاهر القضية السالبة المؤولة وإن كان مشتملاً على الحرف الدالّ على النسبة، إلاّ أنّه جيء به لسلب النسبة وقطعها، فالنسبة وإن كانت بمعنى موجودة، إلاّ أنّها جيء بها لتسليط حرف السلب عليها.

ولا يخفى أنّ القضية المؤولة وإن كانت مشتملة على النسبة و الإضافة إلاّ أنّ القضية لا تتقوم بهما، بل في جميع القضايا لا تفيد الإضافة و النسبة- اللتان هما مدلولوا الحرف- إلاّ معنّى تصورياً، و لا تكونان دخيلتين في صيرورة القضية قضية، و تمامية القضية إنّما هي بهيئة القضية و الجملة، و هي مختلفة باختلاف الهيئات، و لذا ترى أنّ الإضافة و النسبة موجودتان في قولنا: «زيد في الدار»، و قولنا: «إن كان زيد في الدار فعمر و على السطح»، مع أنّ الجملة في المثال الأول تامّة: و في المثال الثاني ناقصة، و ليس ذلك إلاّ لاختلاف الهيئة، فإنّ هيئة «زيد في الدار» في المثال الأول تدلّ

على المعنى التصديقي، وقد اخذت هذه الجملة شرطاً في المثال الثاني، و دلالة هيئة الجملة الشرطية تخالفها، فإنها تدلّ على أنه إن كان زيد في الدار فعمر و على السطح.

فتحصّل: أنّ هيئات الجمل التامة على اختلافها- موجباتها و سوابها- و هي التي تصير القضية قضية، و تكون مدار الصدق و الكذب، تحكى حكاية تصديقية عن ثبوت الشئ ء أو لا ثبوته في الحملات غير المؤولة، و عن ثبوت شئ ء لشيء ء أو لا ثبوته كذلك في الحملات المؤولة.

الجهة السادسة في هيئات الجمل الناقصة

إشارة

قد عرفت أنّ الجمل الخبرية على قسمين:

قسم منها وضعت للدلالة على الهوية التصديقية.

و القسم الآخر- و هو الذي تخللت فيه الأداة- يحكى عن تحقّق الإضافة و النسبة.

فينبغي التنبيه على أنّ الجمل الناقصة أيضاً على وزان الجمل التامة، تنقسم إلى قسمين:

فقسم منها: يحكى عن الهوية التصورية، كجملة الموصوف و الصفة ك «زيد العالم»، و لذا يصلح حمل الصفة على موصوفها بدون تخلل الحرف.

و القسم الآخر: يحكى عن الانتساب و الإضافة، كجملة المضاف و المضاف إليه ك «غلام زيد»، و لذا لا يصلح الحمل فيها، و لا تصير القضية فيها قضية إلا بتخلل الحرف؛ بأن يقال: «زيد له غلام»⁽¹⁾.

1- كذا أفاد سماحة الاستاذ دام ظلّه، و لكن يمكن أن يقال: إنّ هذا في غير الإضافة البيانية، و إلا ففي الإضافة البيانية- مثل قولنا: «خاتم فضة»- تكون مثل جملة الموصوف و الصفة في الحكاية عن الهوية التصورية، فتدبر. المقرّر

ولكن لا ينبغي الإشكال في أنّ الجمل الناقصة بقسميها في حكم المفردات لا تحكى إلا حكاية تصوّريّة، ولذا لا تتّصف بالصدق والكذب ولا تحتملهما.

فإذاً الفرق بين هيئة الجملة التامة وبين هيئة الجملة الناقصة: هو أنّ الهيئة في التامة وضعت لتحكى عن ثبوت النسبة أو لا ثبوتها حكايةً تصديقيّة، على اختلاف في متعلّقها من الهووية أو ثبوت النسبة والإضافة؛ وأمّا هيئة الجملة الناقصة فتدلّ على الهووية التصوريّة ونفس الربط والإضافة، لا- على ثبوتها وتحقّقها في الخارج، والشاهد على جميع ما ذكرنا هو التبادر، وهو الدليل الوحيد في أمثال هذه المباحث، ولا يُصغى إلى المطالب العقليّة والبراهين الفلسفيّة.

ذكر و تعقيب

بما ذكرنا يظهر الإشكال في الفرق الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره بين المركّب التام وبين المركّب الناقص، فإنّه- بعد أن قال: إنّ الهيئة قد تطرأ على المركّب الناقص، كالهيئة الطارئة على الصفة والموصوف، ك «زيد العالم»، وعلى المضاف والمضاف إليه، ك «غلام زيد»، كما تطرأ على المركّب التام، كالجمل الخبريّة والإنشائيّة- قال: إنّ الفرق بينهما: هو أنّ الهيئة الطارئة على المركّب الناقص، تحكى عن النسبة الثابتة التي تعتبر قيّداً مقوّماً للموضوع ك «غلام زيد قائم»، أو المحمول ك «زيد غلام عمرو»⁽¹⁾

. وأمّا الهيئة الطارئة على المركّب التام، فتحكى عن إيقاع النسبة؛ سواء كانت في القضيّة الخبريّة ك «زيد قائم»، أو في الإنشائية ك «عبدى حرٌّ» فإنّ المتكلّم يرى بالوجدان أنّ الموضوع عارٍ عن النسبة التي يريد إثباتها إخباراً أو إنشائاً، وهو بالحمل أو بالإنشاء يوقعها بين الموضوع أو المحمول، ولهذا يكون مفاد التركيب الناقص في

1- قلت: كما أنّه قد تكون النسبة قيّداً مقوّماً للموضوع والمحمول معاً، ك «زيد العالم غلام عمرو». المقرّر

طول مفاد التركيب التام، ومتأخراً عنه تأخر الوقوع عن الإيقاع (1)

. وفيه: أنه إن أراد بالنسبة الثابتة التي يحكيها المركب الناقص هي النسبة النفس الأمريّة، كما هو الظاهر من العبارة؛ بقرينة قوله في المركب التام: من أن هيئتها تدلّ على إيقاع النسبة.

ففيه: أنّ الحكاية عن النسبة الثابتة أمر تصديقيّ، ولا شأن للمركب الناقص إلا إفادة معنىً تصوريّاً، وإلا يلزم أن يحتل المركب الناقص الصدق والكذب.

و من القريب أن يكون منشأ توهمه، هو ملاحظة المركب الناقص في ضمن المركب التام؛ بقرينة الأمثلة التي ذكرها للمركب الناقص، مثل: «غلام زيد قائم» أو «زيد غلام عمرو»... إلى غير ذلك، مع أنه لا بدّ من ملاحظته بحياله ومستقلاً؛ لأنّ صدق القضية الثابتة يتوقّف على ثبوت أطرافها، فكما أنّ صدق «زيد قائم» يتوقّف على ثبوت طرفيه، فكذلك يتوقّف صدق «غلام زيد قائم» - مثلاً - على ثبوت الغلام لزيد، و ثبوت الغلام لزيد في هذه القضية من مقتضيات دلالة المركب، وهو كما يتوقّف على ثبوت الغلام لزيد، كذلك يتوقّف على كونه قائماً، فأثبات للمركب الناقص - لو لوحظ بحياله - من الدلالة على النسبة الثابتة.

و إن أراد بالنسبة الثابتة النسبة الذهنيّة والكلامية، فكلّ من المركب الناقص و التام يشتركان فيه، وليس من شأن المركب الناقص فقط؛ لأنّه كما يلاحظ «الغلام» و «زيد»، ثمّ يوقع الربط بينهما، فكذلك يلاحظ «زيد» و «قائم»، ثمّ يوقع الربط بينهما.

مضافاً: إلى أنّ المركب التام إنّما يحكى عن النسبة الثابتة الواقعيّة تارة، و عن الهوويّة التصديقيّة اخرى، و لا معنى لحكايته عن إيقاع النسبة الذهنيّة أو الكلامية التي أوقعها المتكلّم؛ لأنّه يكون لحاظ المتكلّم مغفولاً عنه، و لذا لا ينتقل السامع إلاّ

إلى الثبوت الواقعي أولاً وبالذات، نعم، ينتقل إلى إيقاع المتكلم ثانياً وبالعرض.

ثم إن مراده بقوله أخيراً: - إن مفاد النسبة الناقصة متأخر عن مفاد النسبة التامة تأخر الوقوع عن الإيقاع- إن كان النسبة الواقعية فظاهر أنها لم تكن بيد المخبر.

وإن كانت النسبة الذهنية والكلامية؛ بمعنى أنه بإيقاع المتكلم النسبة التامة تقع النسبة الناقصة.

ففيه: أن النسبة الناقصة لم تكن معلولة لإيقاع النسبة التامة، بل المعلول إنما هو وقوع النسبة التامة، فإذا إيقاع النسبة التامة يتقدم على وقوعها، ووقوع ذلك الشيء يتأخر عنه.

مضافاً إلى أن ما ذكره خلاف التبادر، كما لا يخفى.

الجهة السابعة فى الإنشاء والإخبار

تفترق الجملة الإنشائية عن الجملة الخبرية مطلقاً- سواء فى الجملة التى تكون شبيهة بالجملة الخبرية، ك «بعت» الإنشائية الشبيهة ب «بعت» الإخبارية، أو مختلفاً معها، كلفظة «قم»، و «قمت»- وذلك لأن هيئة الجملة الإنشائية وضعت للإيقاع والإيجاد، و هيئة الجملة الخبرية وضعت للإخبار عن نفس الأمر، مثلاً:

الموجب بهيئة «بعت» الإنشائية يوجد ماهية البيع، التى تكون من الحقائق الاعتبارية ذات الإضافة إلى الثمن والمثمن والبائع والمشتري، والتاء تدل على كون الصدور منتسباً إلى المتكلم، والقابل بقوله: «قبلت» يقبلها، فيكون معنى هيئة «بعت» الإنشائية، نفس الإيجاد الذى هو محض التعلق بالفاعل، و صرف الإضافة بينه وبين الفعل بإزاء الإيجاد التكويني.

وهيئة «بعت» الإخبارية تحكى عن نفس المفاد الحرفى، الذى كان لهيئة «بعت»

الإنشائية، وهو إيجاد البيع، كما تحكى هيئة «ضربت» و«قتلت» عن الإيجاد التكويني.

فهئية «بعثت» الإنشائية موجدة للبيع، وهيئة «بعثت» الإخبارية تحكى عن هذا الإيجاد، فلكل من الإنشاء والإخبار معنى غير ما للآخر، و الموضوع له في «بعثت» الإنشائية غير الموضوع له في «بعثت» الإخبارية، ومعناهما متباينان، وقس عليه جميع الهيئات في أبواب العقود والإيقاعات.

فبعد ما عرفت حقيقة الإنشاء فنقول: كما أن الجمل الخبرية كانت على قسمين:

1- قسم منها يحكى عن الهووية والاتحاد.

2- والقسم الآخر يحكى عن الكون الرابط والإضافة.

فكذلك الجمل الإنشائية على قسمين: فإن القصد في الإنشاء تارة إلى إيجاد الهووية في وعاء الاعتبار، كقوله:

(الفقاع خمر استصغره الناس)

(1)، وكقوله: «أنت طالق» و«هو ضامن» في مقام الإنشاء... إلى غير ذلك، فإنه قصد معنى هووياً، وأوقعه في عالم الاعتبار بإنشائه مصداقاً اعتبارياً للخمر في قوله عليه السلام:

(الفقاع خمر)

، فترتب عليه ما يترتب على الخمر من الآثار.

وبالجملة: الاعتبار في أمثالها هو إنشاء الهووية وجعل الموضوع مصداق المحمول في وعاء الاعتبار، فيصير بهذا الجمل مصداقاً للمحمول لدى العقلاء، فترتب عليه الآثار.

و اخرى: إلى إيجاد الإضافة و الكون الرابط، كقوله: «وهبت هذا المال لزيد»، فإنه لم يوقع بقوله هذه الهووية، وإنما أوقع الإضافة و الكون الرابط، و هو كون هذا المال لزيد هبةً.

1- انظر الكافي 6: 423، و تهذيب الأحكام 9: 540/125، و الاستبصار 4: 369/95، و وسائل الشيعة 17: 292، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأشربة المحرمة، الباب 28، الحديث 1.

و من هذا القبيل قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»⁽¹⁾

. ففي هذا القسم يوقع أمراً إضافياً في عالم الاعتبار.

و في الجمل الإنشائية قسم ثالث: و هو أن يوقع ماهية اعتبارية ذات إضافة إلى مضافاتها، كنوع العقود، مثل قوله: «بعتك داري»، و «أجرتكها» و نحوهما، فإنه بقوله:

«بعتك داري» أوجد طبيعة البيع ذات الإضافة إلى مضافاتها⁽²⁾

. و النظر في جميع هذه الأقسام و إن كان إلى تحقق الأمر الاعتباري الذي يترتب عليه الأثر، و هو أمر واحد، إلا أن لسان الاعتبار مختلف فيه، فإن لسان اعتبار الهووية و إنشائها يغير لسان اعتبار الإضافة و الكون الرابط، كما أنهما يغيّران لسان إنشاء الماهية ذات الإضافة، فتدبر.

نعم: قد يترتب أثر على إنشاء الهووية غير ما يترتب على إنشاء الإضافة و الكون الرابط، و لذا يفرق بين قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»⁽³⁾ و بين قوله: «إن استطعت فحج»، فإنه ربما يستفاد من التعبير الأول أنه بمجرد الاستطاعة للرجل يجب عليه الحج، و إن زالت عنه الاستطاعة في الأعوام التالية، بخلاف التعبير الثاني⁽⁴⁾، كما أنه ربما استفيد من قوله تعالى أن وزان إيجاب

1- آل عمران: 97.

2- أضاف في تهذيب الأصول قسماً رابعاً: و هو إنشاء كون شىء على عهدته، كما في النذر و العهد (أ)، و لكن لم يتعرض له سماحة الأستاذ دام ظلّه في هذه الدورة و لعلّه إضافة من المقرّر دام بقاؤه اشتباهاً؛ لأنّ هذا من قبيل القسم الثاني، و هو إيجاد الإضافة و الكون الرابط، لا قسم آخر؛ لأنه بقوله: «لله على كذا» - مثلاً - يوجد كون هذا الشىء على عهدته، فتدبر.

3- آل عمران: 97.

4- انظر مستمسك العروة الوثقى 10: 106-107. - أ- تهذيب الأصول 1: 27.

الحجّ على المستطيع وزان الدّين الواجب(1)، بخلاف ما إذا قيل: «إن استطعت فحجّ»، ولذا قد يفرّق بين من ترك الحجّ وبين من ترك الصلاة، فيُقتضى الحجّ من أصل التركة، كما يقتضى الدّين من أصله، بخلاف الصلاة، والتفصيل يطلب من محلّه.

هذا كلّه فى الجمل الإنشائيّة المستعملة فى أبواب العقود والإيقاعات.

وأما هيئة الأمر والنهى وسائر المشتقات فسيأتى إن شاء الله كلّ فى محلّه.

الجهة الثامنة فى ألفاظ الإشارة وضمائر الغيبة

اشتهر بين الادباء وغيرهم: أنّ ألفاظ الإشارة موضوعة لنفس المشار إليه، فلفظة «هذا» - مثلاً - موضوعة للفرد المذكّر، وهكذا غيرها من ألفاظ الإشارة(2)، وكذا ضمائر الغيبة، فإنّها عندهم لأفراد الغائب، كلفظة «هو» - مثلاً - فإنّها موضوعة للمفرد المذكّر الغائب، وهكذا غيرها من الضمائر(3)، فعلى ما ذكره يكون مفاد ألفاظ الإشارة و الضمائر معانى اسميّة مستقلّة.

ولكن حقيق النظر يقتضى بخلافه؛ وذلك لأنّه إذا تأملت فى قوله: «هذا زيد» - مثلاً - فهناك امور:

1- المشير.

2- والمشار إليه.

3- والإشارة، وهى الامتداد الموهوم المتوسّط بين المشير والمشار إليه.

4- وآلة الإشارة.

1- نفس المصدر 10: 242-243.

2- شرح الكافية 2: 29 سطر 19، المطوّل: 62 سطر 2، هداية المسترشدين: 32 سطر 4.

3- شرح الكافية 2: 3 سطر 15، المطوّل: 57 سطر 5، هداية المسترشدين: 32 سطر 24.

وبلفظة «هذا» يشير إلى زيد المشار إليه، فلفظة «هذا» آلة لإيجاد الإشارة، نظير إشارة الأخرس، وبكلّ منهما يحضر المشار إليه في الذهن من دون أن يكون المشار داخلاً في معناه أصلاً، غاية الأمر يكون إحضار المشار إليه في الذهن بإشارة الأخرس بغير الوضع، بخلاف إحضاره بلفظة «هذا»، فإنه بالوضع.

وهكذا الأمر في ضمائر الغيبة، فإنها موضوعة للإشارة إلى الغائب، ولذا يشترط فيها أن يكون مرجعها مذكوراً أو معهوداً؛ لتصحّ الإشارة إليه، و مرجع الضمير هو المشار إليه، ونسبته إليه كنسبة المشار إليه إلى اسم الإشارة.

وبالجملّة: ألفاظ الإشارة وضمائر الغيبة موضوعة لنفس الإشارة وإيجادها: إمّا للحاضر، كما في ألفاظ الإشارة- على اختلاف فيها من القريب والمتوسط والبعيد- فإنه بلفظة «ذا» تشير إلى المذكر الحاضر القريب، وب «ذاك» للمتوسط منه، وب «ذلك» للبعيد... وهكذا.

أو للغائب، كضمائر الغيبة ك «هو»، فإنه يشار بها إلى المذكر الغائب، وهكذا الأمر في «هما»، و «هم».

وإحضار المشار إليه في ذهن السامع تبعي من دون أن يكون دخلياً فيه.

وبعبارة أوضح: هذه الألفاظ وضعت لنفس الإشارة، ولازمها إحضار المشار إليه في ذهن السامع.

ففرق بين قولنا: «زيد قائم»، وبين قولنا: «هذا- أو- هو قائم»، فإنّ «زيداً» يحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له، بخلاف لفظتى «هذا» و «هو» فإنهما يُحضران المحكوم عليه في ذهن السامع، نظير إحضار الإشارة بالإصبع إياه في ذهنه؛ من دون أن تكون موضوعة له، و من غير أن تكون حكاية لللفظ عن معناه، و إلى ما ذكرنا يشير ابن مالك فى ألفيته بقوله:

بذا لمفردٍ مُذَكَّرٍ أَشْرَبْدَى وَذِهِ، تى تا على الاثنى اقتصر (1)

... إلى آخر ما ذكره.

و لعلّ هذا هو مُراد الادباء، فما يظهر من بعضهم (2): من أنّ ألفاظ الإشارة موضوعة لنفس المشار إليه، مثلاً لفظة «هذا» موضوعة للمفرد المذكّر المشار إليه، وضمائر الغيبة موضوعة لأفراد الغائب؛ بعيد عمّا يراه العرف و الوجدان.

و العرف ببابك فاخترهم، و وجدانك و التبادر أصدقا شاهد على كلّ ما ذكرنا:

من كون ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبة و مُرادفاتها من أىّ لغة- كلفظتى «اين» و «او» فى لغة الفرس- من سنخ واحد، و أنّها موضوعة لنفس الإشارة، لا للمشار إليه، و مرجع الضمير نظير إشارة الأخرس، و الفرق بينهما إنّما هو بالحضور و الغيبة.

فعلى هذا تندرج ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبة فى باب الحروف، و تدخل فى عداد مفاهيمها؛ من حيث عدم استقلالها فى المفهوميّة و الوجود.

ثم إنّّه ربّما يرد فى المقام- مضافاً إلى ما اورد على إيجاديّة الحروف- أمران:

الأمر الأوّل: أنّ لفظتى «هذا» و «هو» فى قولك: «هذا زيد» أو «هو قائم»- مثلاً- مبتدأ، و لو كانت حرفاً لما صحّ أن تنخبر عنها و تجعلها مبتدأ و مسنداً إليها، فوقوعها مبتدأ و مسنداً إليها دليل على عدم كون «هذا» أو «هو» للإشارة التى يكون معناها حرفياً (3)

. و فيه: أنّ المسند إليه أو المبتدأ فى مثل ذلك، إنّما هو المشار إليه بالمعنى الأعمّ الشامل لمرجع الضمير، و لفظة «هذا» أو «هو» للإشارة إليه، نظير إشارة الأخرس،

1- شرح ابن عقيل 1: 130.

2- تقدّم تخريجه.

3- مقالات الاصول 1: 28 سطر 21، نهاية الأفكار 1: 59.

فكما أنّ إشارة الأخرس - عند الإشارة إلى شىء و الإخبار عنه - لم تكن مسند إليه، بل المسند إليه هو المشار إليه، فكذلك المسند إليه فى قولك: «هذا زيد»، و «هو قائم»، لم يكن لفظة «هذا» أو «هو» بل المشار إليه بهما، و تقدّم أنّ الفرق بين إحضار «هذا» أو «هو» المشار إليه، و بين حكاية لفظة «زيد» عن الشخص الخارجى، فإنّ فى الأوّل يُحضران المسند إليه فى ذهن السامع من دون أن يكونا موضوعين له، و فى الثانى تحكى عن المسند إليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له.

و نحن و إن لا ننكر إجراء بعض أحكام المبتدأ و المسند إليه على ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبة فى محيط الأدب و فى عبارات الادباء، و لكن لا يوجب ذلك كونها أسماء، كما لا يخفى، كما أنّهم يُجرون أحكام العَلَم على بعض النكرات ك «اسامة»، مع أنّها ليست عَلَمًا؛ لأنّه لا فرق بينها و بين «الأسد» فى الدلالة على المعنى المبهم، و مع ذلك تراهم يجرون أحكام العَلَم على «اسامة» دون «الأسد» (1)

. و القول بأنّ «اسامة» علم للجنس دون «الأسد» (2) أمر لا يقبله الطبع السليم، و لم يمكنهم إثباته بدون ورود الإشكال، كما لا يخفى، فتدبّر.

الأمر الثانى: أنّه لو كانت معانى ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبة معانى جزئية فلا يمكن تقييدها، و ما لا يمكن تقييده لا يمكن إطلاقه؛ لأنّهما متقابلان، فإذا لا تقبل الإشارة لأن تُثنى و تجمع؛ لأنّ تثنيها و جمعها عبارة عن تكريرها و تقييدها، مع أنّا نرى بالوجدان صحّة أن يقال: «هذا، هذان، هؤلاء، هو، هما، هم...» إلى غير ذلك.

مضافاً إلى عدم معهوديّة لحوق علامتى التثنية و الجمع للحرف.

وفيه: أنّ هذا الإشكال ينحلّ إلى أمرين:

1- أوضح المسالك 1: 132-133، شرح الكافية 2: 132-133.

2- نفس المصدر.

أحدهما: عدم إمكان تقييد المعنى الحرفي (1)

. و الثاني: عدم معهودية لحوق علامتي التثنية و الجمع للحرف (2)

. أمّا الأول: فسيجيء مفصلاً- في باب الواجب المشروط- إمكان تقييد الوجوب الذي يكون معناه جزئياً، فارتقب.

و لو سلم عدم إمكان تقييد المعنى الحرفي، فنقول: إنّه في المفروض لم تعدد الإشارة، بل المتعدد إنّما هو المشار إليه و مرجع الضمير، و مجرد لحوق علامتي التثنية و الجمع لها لا- يوجب تعدد الإشارة؛ لأنّهما يلحقان الفعل، بل يمكن أن يقال: إنّهما يلحقان هيئة الفعل، كقولنا: «اضربا، اضربوا» و مع ذلك لا يفيدان تعدد البعث و الفعل، بل يدلّان على تعدد الفاعل.

ألا ترى أنّه فيما يمتنع تعدد الفعل كالقتل تلحقه علامتا التثنية و الجمع، فنقول:

«اقتلا، و اقتلوا زيداً»، فعلامتا التثنية و الجمع لحقنا الفعل، و لكن لا تدلّان على تعدد الفعل، بل إنّما تدلّان على تعدد الفاعل.

و بالجملة: حتّى لو قلنا بامتناع تقييد المعنى الحرفي نستطيع أن نقول: لا مانع من لحوق علامتي التثنية و الجمع لألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبة، لأنّهما تدلّان على تعدد المشار إليه و مرجع الضمير.

و أمّا إشكال عدم معهودية لحوق علامتي التثنية و الجمع للحروف.

ففيه: أنّه اتفقت كلمة النحاة على أنّ كاف الخطاب حرف (3)، و مع ذلك تلحقه علامتا التثنية و الجمع؛ لقولهم: ذلك، ذلكما، ذلكم (4).

1- مطارح الأنظار: 45 السطر الأخير.

2- شرح الكافية 1: 15 سطر 8.

3- لسان العرب 5: 9.

4- مغنى اللبيب: 93 سطر 24 في حرف الكاف.

الجهة التاسعة في ضمائر المتكلم والمخاطب

إشارة

ما ذكرنا كلّ في ضمائر الغيبة، وأمّا ضمائر المتكلم والمخاطب، فالظاهر أنّ نسخها يغيّر ضمائر الغيبة متّصلها ومنفصلها، كـ «ضربتُ، و ضربتَ، وأنا، وأنت»، فإنّها لم توضع للإشارة حتماً، بل ضمير التكلّم وضع لنفس المتكلّم بهويّته الشخصيّة، و ضمير المخاطب وضع لنفس المخاطب بهويّته الشخصيّة، والدليل الوحيد في أمثال المقام التبادر، وهو الذي أشرنا إليه.

ثمّ ليعلم أنّه فرق بين «كاف» الخطاب و«كاف» المخاطب، فالأوّل حرف، والثاني اسم وضع لهويّة المخاطب- كما أشرنا- كقولك: «ضربك»، فلا تغفل.

ذكر و تعقيب

قال المحقّق العراقي قدس سره ما محصّله: إنّ كليّة المبهمات من أسماء الإشارة، والضمائر والموصولات تشترك في أمر، وتفترق في أمور:

فأمّا ما تشترك فيه: فهو أنّها موضوعة لمعانٍ مبهمّة تنطبق على مصاديقها المفصّلة بما هي عليه من الخصوصيّات، لا على نحو انطباق الطبيعي على فرد؛ لأنّ انطباق الطبيعي على الفرد باعتبار وجود حصّة منه فيه، وأمّا المبهمات فلتوغّلها في الإبهام- من جميع الجهات ذاتاً و عرضاً- لا معنى لتحصّصها بالحصّة، بل يكون صدقها على الفرد نظير صدق المعنى المتصوّر من الشبح المرئى من بعيد على المنطبق عليه؛ بما عليه من الخصوصيّات المشخّصة، و من خصوصيّات كونها مبهمّة استعدادها للانطباق والصدق على كلّ ما يصلح لها من الموجودات الذهنيّة أو الخارجيّة الشخصيّة، فكما أنّها تحتاج في المحاورّة- من حيث الإفادة والاستفادة- إلى ما يرفع

إبهامها، فكذاك المبهمات تحتاج إلى ذلك؛ لأنَّ اسم الإشارة يحتاج إلى ذكر المشار إليه، والموصول يحتاج إلى الصلة، وضمير الغيبة إلى مرجع يرجع إليه.

وَأما الامور التي تفترق فيها فبيان كلِّ منها في بحث يختصُّ به.

فما يرتبط باسم الإشارة: هو أنَّها موضوعة لمعنى مبهم، قابل للانطباق والصدق على مورده؛ بجميع ما يشتمل عليه ذلك المورد من الخصوصيات المفصلة، ومعنى اسم الإشارة مبهم من جميع الجهات، إلا من ناحية الإشارة، وتكون الإشارة دخيلة فيه نحو دخالة، لا نحو دخالة القيد والتقييد، أو التقييد فقط، بل لكون معنى اسم الإشارة لا ينتزع ممَّا استعمل فيه إلا حين اقترانه بالإشارة، فدخُل الإشارة في معنى الإشارة إنما هو باعتبار تعيين ذلك المعنى المبهم بها، الموجب لكون الموضوع له حصّة من ذلك المعنى المبهم، ولذا يدلُّ اسم الإشارة على الإشارة؛ لأنَّ مدلوله هي الحصّة المتعيّنة بالإشارة (1)

. إلى أن قال: إنَّ دلالة اسم الإشارة على الإشارة إنما هي بالالتزام، نحو دلالة لفظ العمى على البصر، فكما أنَّ البصر خارج عن معنى لفظ العمى قيداً وتقييداً، فكذلك ما نحن فيه.

و هذا القول الذي اخترناه جامع بين التبادر والقواعد العربيّة؛ من دون ورود شىء من المحاذير العقلية (2)

. وفيه أولاً: أنّه لو كان الموضوع له في اسم الإشارة معنى مبهماً ذاتاً وصفةً، فلا يمكن أن يوجد له في الخارج مصداق؛ لأنَّ الموجود في الخارج لا بدّ وأن يكون متعيّناً ومتشخّصاً، فالفرد المبهم بما هو مبهم لا وجود له في الخارج، وفرق بين ماهية المبهم ذاتاً وصفةً، و بين ماهية الإنسان- مثلاً- المعلومة ذاتاً القابلة للصدق على الخارج،

1- بدائع الأفكار 1: 70-71.

2- نفس المصدر 1: 74.

فإنها ماهية لا بشرط، و الماهية اللابشرط قابلة للصدق على الموجود الخارجى، و معنى كلية ماهية الإنسان أنها غير رهيبة بالكلية و الجزئية، و لأجل أنها كلية و جزئية كلي، كما قرّر فى محلّه (1)

. و توهم: أن مراده قدس سره بإبهام المشار إليه هو كونه مبهماً عند المتكلم، نظير الشيح، و هو قابل للصدق فى الخارج.

مدفوع: بأنه خلاف صريح قوله: «المبهم ذاتاً و صفة»، و واضح أن الشيح ليس كذلك؛ لأنه معلوم فى الواقع مبهم عند المتكلم.

و بالجملة: فرق بين اللاتعيين الذاتى و الصفتى، و بين العنوان اللابشرط، فالأول لا يمكن أن يتحقق فى الخارج، بخلاف الثانى، فتدبر.

و ثانياً: أنه لو لم تكن الإشارة دخيلة فى اسم الإشارة؛ لا على نحو دخالة القيد و التقييد، و لا على نحو التقييد فقط، بل من باب الاتّفاق، فيكون وزن الإشارة و زان سائر المقارنات؛ من الزمان و المكان و الوضع ... إلى غير ذلك، فما الدليل و السبب فى حضور هذا المقارن دون سائر المقارنات، فلا تكون الإشارة دخيلة فى معنى اسم الإشارة قيماً و تقييداً أو تقييداً فقط.

و ثالثاً: أن دلالة العمى على البصر إنما هى من أجل التعاند و التضاد بلحاظ الانس الذهنى بينهما، لا على نحو التلازم، كما لا يخفى، و هل يكون بين الإشارة و المعنى المبهم دلالة كذلك؟! حاشا.

ثم إنه إذا أحطت خبراً بما ذكرنا- فى مقابل هذا المحقق - يظهر لك الكلام فى مقال المحقق الأصفهانى قدس سره، فإنه قريب من مقال هذا المحقق قدس سره؛ لأنه قال: إن أسماء الإشارة و الضمائر موضوعة لنفس المعنى؛ عند تعلق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً بنحو

من الأنحاء، فقولك: «هذا» لا يصدق على زيد- مثلاً- إلا إذا صار مشاراً إليه باليد أو العين مثلاً... إلى آخره(1)

. فيتوجّه عليه- مضافاً إلى بعض ما ذكرناه على مقال المحقق العراقي قدس سره-: بأن لفظة «هذا» لو كانت موضوعة لنفس المعنى عند تعلق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً، لزم أن لا يفهم منها معناها إذا قالها النائم أو الساهى، كما لا يخفى، وهو كما ترى.

فتحصّل: أنّ الحق في ألفاظ الإشارة وضمائر الغيبة أن يقال: أنّها موضوعة لنفس الإشارة وإيقاع الإشارة نظير إشارة الأخرس، غاية الأمر ألفاظ الإشارة وضعت للإشارة إلى الحاضر بمراتبه؛ من القريب أو المتوسط أو البعيد، ك «ذا وذاك»، وضمائر الغيبة وضعت للإشارة إلى الغائب بأقسامه؛ من المفرد و التثنية و الجمع، ك «هو، و هما، و هم».

و أمّا كَيْفِيَّةَ وضعها: فأما بالنسبة إلى المعنى الملحوظ حال الوضع فقد ظهر لك أنّه لا طريق لنا إلى إحرازه، و أمّا بالنسبة إلى كون الموضوع له خاصاً أو عاماً، فالظاهر أنّه خاصّ حتّى فيما كان منها اسماً، كضمائر: «أنا»، و «أنت»، و «كاف» المخاطب؛ لأنّها وإن كان معناها اسماً، لكنّها لم توضع لكلّ المخاطب أو المتكلّم، بل للمخاطب بهويّته الشخصية، و للمتكلّم بهويّته الشخصية، فتدبّر.

الجهة العاشرة: فى الموصولات

الظاهر أنّه لم يكن فى اللغة الفارسيّة لفظ بسيط، يفهم منه الإشارة إلى معنى مبهم يتوقّع رفع إبهامه بالصلة.

و أمّا لغة العرب فما يفهم منه ذلك هو الموصولات، ك «الذى»، و «التي»

ونحوهما؛ لأنَّ ما يكون بإزاء «الذى» - مثلاً- فى اللغة الفارسيَّة «كسى كه»، وهى لفظة مركبة.

وكيف كان، هل وزان الموصولات وزان ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبة الموضوعة لنفس الإشارة، غاية الأمر تفتقر عنها: بأنَّ المشار إليه فى الموصولات عنوان مُبهم يتوقَّع رفع إبهامه بالصلة، بخلافهما. كما أنَّه تفتقر أسماء الإشارة عن ضمائر الغيبة: بأنَّ المشار إليه فى ألفاظ الإشارة يكون حاضرًا، وفى ضمائر الغيبة يكون غائبًا.

أو أنَّ الموصولات تدلُّ على إيجاد الإشارة إلى مبهم يتوقَّع رفع إبهامه بالصلة؛ بحيث تدلُّ لفظة «الذى» ونحوها على معنيين:

1- أصل الإشارة.

2- المعنى المشار إليه المتوقَّع رفع إبهامه بالتوصيف.

فيكون معنى «الذى» - مثلاً- معنىً مبهمًا مشارًا إليه بإيجاد الإشارة إليه؟

وجهان.

و الوجه الثانى وإن يشكل تصوّره من جهة أنَّه من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، وهم لا يرون جوازه، خصوصاً على مسلك المحقق الخراسانى قدس سره (1) و من يحذو حذوه (2)؛ حيث يرون أنَّ الاستعمال إفناء اللفظ فى المعنى، ولكن سيحى ء- إن شاء الله- جواز ذلك، وبناءً على جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، يكون تصديقه بعد تصوّره أمرًا سهلاً، كما لعلّه يشهد بذلك الوجدان، و يكون متبادراً.

و لك أن تقول: إنَّ لفظة «ال» فى «الذى» ونحوه تدلُّ على معنى مبهم، يتوقَّع رفع إبهامه بالتوصيف، و «ذى» مثلاً على الإشارة، فلا يلزم محذور استعمال اللفظ فى أكثر

1- كفاية الاصول: 53.

2- مقالات الاصول 1: 48 سطر 3، أجود التقريرات 1: 51.

من معنئ واحد، فتدبّر.

ثم إنّه فرق بين «الذى» و«التى» ونحوهما، وبين «من» و«ما» و«أى» ونحوها، فإنّ المنساق إلى الذهن و المتبادر فى النظر أنّ كلّاً من «من» و«ما» و«أى» وضعت للعنوان المبهم، بخلاف «الذى»، و«التى» ونحوهما التى عرفت حالها.

ولا يخفى حالها أنّه لا مضايقة فى كون الموصولات حروفاً، ومع ذلك تعامل معها معاملة الأسماء، كما أشرنا إليها فى ألفاظ الإشارة، فلاحظ.

وأما حديث كيفة وضع الموصولات، فالكلام فيها الكلام فيما ذكرناه فى ألفاظ الإشارة وضمائر الغيبة حتّى ما كان منها اسماً موضوعاً للعنوان المبهم، فتدبّر.

الجهة الحادية عشر فى موقف الحروف من حيث الإخبار عنها و بها

اشتهر بين الأدباء، و تبعهم غيرهم: أنّ الحروف لا تصلح لأن يخبر عنها ولا بها، بخلاف الأسماء و الأفعال، فإنّ الأفعال تصلح لأن يخبر بها، و الأسماء تصلح لأن يخبر بها و عنها(1)

. وقد يقال فى وجه ذلك: إنّ المعنى الحرفى حيث إنّه آلة لملاحظة الغير، و غير مستقلّ بالمفهومية، و يكون معناه مغفولاً عنه فى الذهن، فلا يُعقل أن يلحظ و يترتب عليه امتناع وقوع الحرف مُخبراً عنه أو مُخبراً به(2)

. و لكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ غالب الإفادات و الاستفادات إنّما هو بإفهام المعانى

1- شرح الكافية 1: 8 سطر 31، حاشية السيد الشريف على المطول: 372، هداية المسترشدين: 34 سطر 14، بدائع الأفكار: 36 سطر 24.

2- انظر حاشية السيد الشريف على المطول: 372-373، و هداية المسترشدين: 34 سطر 14، و بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتى قدس سره): 36 سطر 24.

الحرفية وتفهمها، وذكر المعاني الاسمية غالباً لأجل تفهيم المعاني الحرفية وتفهمها؛ ألا ترى أن المقصود في قولك: «زيد موجود» بيان الهووية، وفي قولك: «زيد في الدار» إفادة الكون الرابط، وهما معنيان حرفيان، لا إفهام زيد، ولا تفهيم الموجود، ولا الدار، كما لا يخفى.

وإن كنت في شك فيما ذكرنا فاختر نفسك في قولك: «ضربت زيداً أمام الأمير يوم الجمعة عند زوال الشمس»، فهل ترى من نفسك إلا إفهام معنى حرفي، وهو الكون الرابط، أعني حدوث الضرب في مكان كذا وفي يوم كذا وفي ساعة كذا، فهذه القيود كلها قيود المعنى الحرفي، وهو النسبة الكلامية، كما لا يخفى، لا إفهام «الضرب»، و«زيد» و«أمام الأمير» و«يوم الجمعة» و«زوال الشمس»، بل ذكر هذه الامور إنما هو تبعي واستطادي لإفهام المعنى الحرفي.

وبالجملة: غالب احتياجات البشر في يومه وليلته، إنما هو إفادة المعاني الحرفية واستفادتها، فكيف تكون مغفولاً عنها، والاشتباه نشأ من عدم إمكان ملاحظتها مستقلاً وبدون الطرفين، وكم فرق بين كون الشيء مغفولاً عنه، وآلة للحاظ غيره، وبين كونه تبعاً لغيره وغير مستقل في التعقل، والحروف إنما هي من قبيل الثاني، لا الأول؛ لأنها لم تكن مغفولاً عنها، بل لا يمكن أن تلاحظ وتُعقل مستقلاً وبدون لحاظ الطرفين، كما أن وجودها في الخارج أيضاً مندرج في وجود الطرفين.

فإذا تبين لك ما ذكرنا، فنقول: كما يصح أن يُخبر عن معنى مستقل في الوجود والتعقل، فكذلك يصح أن يُخبر عن معنى مندرج في الطرفين في الوجود والتعقل، فكما يتعلّق القصد تارة بالإخبار بأن الضرب واقع، فكذلك يتعلّق أخرى بالإخبار بأن الضرب واقع في زمان أو مكان كذا.

فلعلّ مُراد الأدباء المحققين بقولهم: إن الحروف لا يخبر عنها ولا بها هو، أن الحروف لا تقع مبتدأ ولا خبراً في اللفظ والعبارة، وهذا مسلّم، ولكن لا يدل ذلك على

عدم صحّة الإخبار عنها أو بها بقول مطلق، كما لا يخفى، فتدبّر و اغتتم.

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا يظهر لك: ضعف ما بنوا(1) على كون المعانى الحرفيّة مغفولاً عنها و آلة لملاحظة غيرها؛ من إنكار الواجب المشروط و مفهوم الشرط؛ بتوهم امتناع تقييد معنى الهيئة التى يكون معناها حرفياً، وإرجاع القيود الواقعة فى الكلام- الظاهرة فى الرجوع إلى الهيئة- إلى المادة(2)

. و توضيح الضعف لائح ممّا عرفت بما لا مزيد عليه؛ من إمكان تقييد المعانى الحرفيّة، بل غالب التقييدات راجع إليها، فتدبّر.

1- نفس المصدر السابق.

2- مطارح الأنظار: 45 السطر الأخير.

الأمر الثالث فى الحقيقة المسماة بالمجاز

إشارة

هل المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وُضع له مطلقاً(1)، أو يُفصّل بين المجاز الذى ادّعاه السكّاكى فى الاستعارة، وبين المجازات الاخر، ففى الأوّل لم يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له اللفظ، بخلاف الثانى(2)، أو يفصّل بين المجاز المرسل - وهو ما تكون العلاقة فيه غير التشبيه - وبين مجاز الحذف، أو أنّ فى جميع المجازات يستعمل اللفظ فيما وضع له(3).

؟ وجوه، بل أقوال:

و الأقرب فى النظر - وفقاً لما أفاده شيخنا العلامة أبو المجد الشيخ محمد رضا الأصفهانى قدس سره فى «وقاية الأذهان»(4) - هو الأخير، وسيظهر لك جلياً - إن شاء الله - حاله.

-
- 1- المطوّل: 278 سطر 21، مبادئ الوصول إلى علم الاصول: 77، وقوانين الاصول 1: 13 سطر 5، و الفصول الغروية: 14 سطر 12.
 - 2- مفتاح العلوم: 156.
 - 3- وقاية الأذهان: 103-108.
 - 4- نفس المصدر: 103-108.

ثمَّ إنَّه وقع الخلاف في أنَّ استعمال اللَّفظ في غير ما وضع له، هل هو بالوضع و لو نوعاً، أو بالطبع؟ على وجهين، بل قولين:

ذهب المحقق الخراساني قدس سره: إلى أنَّه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له و إن فرض منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا- يناسب معناه الموضوع له و لو فرض ترخيصه في ذلك، و لا معنى لصحَّته إلاَّ حسنه، فلو كانت صحَّة الاستعمال المجازي منوطة بالوضع، لم يكن وجه لاستهجان الاستعمال فيما لا يناسب المعنى الموضوع له مع فرض ترخيص الواضع له (1)

. و لكن أشكل عليه المحقق العراقي قدس سره: بأنَّه لا يجوز ذلك، بل لا بدَّ من إحراز ترخيص أهل اللسان- في التصرف في لغتهم- لمن أراد الجرى على طريقتهم في المحاورات، وإلاَّ يكون الكلام خارجاً عن طريقتهم، نظير خروج كلام من يخالف طريقة العرب؛ من حيث قواعد النحو و الصرف عن طريقة أهل اللسان العربي و خروج كلامه عن اللغة العربية.

فإذاً يكون استعمال اللَّفظ فيما يناسب معناه الحقيقي- الذي لم يسلكه أهل اللسان- مخالفاً لهم في طريق المحاوره، و يكون كلامه المتجوِّز فيه غير عربي (2)

. و فيه: أنَّه- كما سيظهر لك جلياً إن شاء الله- أنَّ المختار عندنا في الاستعمالات المجازية عندهم: أنَّ الألفاظ فيها مستعملة في المعاني الموضوعه لها.

و لكن لو تنزَّلنا عمّا هو المختار، و دار الأمر بين نظريّة العَلَمين، فالحقَّ مع المحقق الخراساني قدس سره، القائل بجواز استعمال اللَّفظ فيما يناسب ما وضع له اللَّفظ؛ لأنَّ الوجدان أصدق شاهد على جواز ذلك، و لا يرون أنَّ استعمال اللَّفظ فيما يناسب ما وضع له استعمالاً له على خلاف طريقتهم، و إلاَّ لما صحَّح من العرب المعاصرين استعمال اللَّفظ في

1- انظر كفاية الاصول: 28.

2- بدائع الأفكار: 1: 87.

غير الموارد التي وصلت إليهم من أسلافهم، وإنكاره بمثابة إنكار البديهي، فكل ما ناسب استعمال اللفظ فيه صحّ و حسن و لو منع الوضع عنه، و كل ما لا يناسب ذلك لا يصحّ، بل يستهجن و إن فرض ترخيص الواضع.

مثلاً: استعمال اللفظ الموضوع للمحلّ في الحال ربّما يكون مستهجنًا، كاستعمال لفظ «الحمار» في زيد إذا فرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً، مع وجود علاقة الحال و المحلّ.

ذكر و تنقيح

اشتهر عن العلامة السكاكي: أنّه قال في غير الاستعارة بمقالة المشهور: من أنّه عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

و أمّا في الاستعارة فقال: إنّها مجاز عقليّ؛ بمعنى أنّ التصرّف في أمر عقليّ لا لغويّ.

وبالجملة: يرى أنّ الاستعارة حقيقة لغويّة، و أنّ التصرّف إنّما هو في أمر عقليّ، و هو جعل ما ليس بفرد فرداً؛ لأنّه لا معنى لإطلاق المشبّه به على المشبّه، إلّا بعد ادّعاء دخوله في جنس المشبّه به، و هو بعد جعل الرجل الشجاع- مثلاً- فرداً من الأسد، فاستعمال المشبّه به في المشبّه استعمال للفظ فيما وضع له، فالاستعارة حقيقة لغوية عنده(1)

. و استدلّ: بأنّه لو لا ذلك لما صحّ التعجّب في قول العميد:

قامت تظللني و من عجبٍ شمسٌ تظللني من الشمسِ

بداهة أنّه لو لا ادّعاء معنى الشمس في المرأة المنظورة، و جعلها شمساً حقيقة، لما

كان وجهه لتعجبه؛ إذ لا تعجب في أن تظلل المرأة الحسناء من الشمس.

وكذا لما صحّ النهي عن التعجب في قول أبي الحسن بن طباطبا:

لا تعجبوا من بلي غلالته(1)

قد زرّ أزراره(2) على القمر

لأنه لو لا أنه جعل مورد نظره قمراً حقيقياً لما كان للنهي عن التعجب معنى؛ لأنّ الكتان إنّما يُسرع إليه البلي بسبب ملابسة القمر الحقيقي، لا بملابسة إنسان كالقمر في الحسن والوجاهة(3)

. أضف إلى ذلك- انتصاراً لمقالته- قوله تعالى في قصة يوسف على نبينا وآله وعليه السلام: «ما هذا بشراً إنّ هذا إلاّ ملكٌ كريمٌ»(4)، فإنّه إنّما يحسن ويكون بليغاً لو نفى البشريّة عنه حقيقة، وإثبات كونه ملكاً، لا أنّه مثل الملك.

وما ربّما يقال في ردّ مقال السكاكي: من أنّ التعجب والنهي في البيتين- مثلاً- مبنيان على تناسي التشبيه- أي إظهار نسيان التشبيه- قضاء لحق المبالغة ودلالة على أنّ المشبه بحيث لا يتمييز عن المشبه به أصلاً؛ حتّى أنّ كلّ ما يترتب على المشبه به- من التعجب أو النهي عنه- يترتب على المشبه أيضاً(5)

. مدفوع: بأنّ نسيان التشبيه إنّما هو لأجل الادّعاء، وهو الذي قضى حقّ المبالغة، وإلاّ فلو لا الادّعاء لما كان لنسيان التشبيه معنى، ولا يقتضى حقّ المبالغة.

ولا يخفى أنّ هذا الذي ذكرناه هو المعروف من السكاكي في الاستعارة،

1- قلت: «البلي» بكسر الباء مقصوراً من بلي الثوب يبلى إذا فسد، والغلالة ككفاية: ثوب رقيق يلبس تحت الثياب.

2- قلت: زرّ بالزاء المعجمة وتشديد الراء المهملة ماض من الزرّ، وهو بالكسر ما يوضع في القميص لشده، ويقال له بالفارسية «تكمه»، وجمعه أزرار. المقرّر

3- انظر مفتاح العلوم: 157، وشرح التلخيص 4: 63-64.

4- يوسف: 31.

5- المطوّل: 290 سطر 8.

لا ما نسبته المحقق العراقي قدس سره (1) إليه، فإن ما أسنده إليه هو مقالة شيخنا العلامة الشيخ محمد رضا الأصفهاني قدس سره في «الوقاية» (2) الذي يطابق التحقيق، وهو ما ذهبنا إليه، كما سيوضح لك قريباً، فارتقب.

وبالجملة: ما ذهب إليه السكاكي أقرب من غيره إلى الذوق السليم، إلا أنه مع ذلك فيه إشكالات و تناقض نشير إليها:

الأول: أن هذا القول يشترك مع قول المشهور (3) في كون الاستعمال في غير الموضوع له؛ لأن استعمال اللفظ في المصداق الحقيقي للموضوع له بخصوصه مجاز، فكيف بالفرد الادعائي؟! فيكون استعمال اللفظ فيما يكون فرداً ادعائياً له مجازاً لغوياً، كما عليه المشهور، فما ذهب إليه: من أن الادعاء المزبور يجعله حقيقة لغوية، غير وجيه.

وبعبارة أوضح: استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة في مصاديقها الواقعية مجاز، فما ظنك في المصاديق الادعائية، فالادعاء لا يخرج الكلام عن المجاز اللغوي، ولا يخفى أنه في مثل «زيد إنسان» لم يستعمل الإنسان إلا في نفس الطبيعة، وغاية ما يقتضيه الحمل هو اتحادهما خارجاً، لا استعمال الطبيعة في الفرد، فتدبر.

وثانياً: أن ما ذكره السكاكي إنما يجري في الطبائع الكلية، وأما في الأعلام الشخصية - كما إذا أردت تشبيه زيد بحاتم في السخاوة - فلا سبيل إلى الادعاء واعتبار ما ليس بفرد فرداً، كما كان له سبيل في الطبائع الكلية إلا بتأويل بارد، فهل يقول في ذلك بالمجاز المرسل أو شىء آخر؟!

1- بدائع الأفكار 1: 87.

2- تقدّم تخريجه.

3- المطول: 278 سطر 21، مبادئ الوصول إلى علم الاصول: 77، قوانين الاصول 1: 13 سطر 5، الفصول الغروية: 14 سطر 12.

و الأولى تبديل ما ذكره وإصلاحه بما نقوله؛ حتى لا يتوجه عليه ما يتوجه على مقال المشهور، و حاصله:

أنّ اللفظ في مطلق المجاز- مرسلًا كان، أو استعارة، أو مجازاً في الحذف، مفرداً كان أو مركباً- استعمل في معناه الحقيقي الموضوع له، فاستعمل لفظ «الأسد» في قولنا:

«زيد أسد»- مثلاً- في الحيوان المفترس حقيقة من دون ادعاء، و الادعاء إنّما هو بعد الاستعمال فيما وضع له؛ في تطبيق المعنى الموضوع له على هذا الفرد؛ إمّا بادعاء كونه مصداقاً له، كما في الطبائع الكليّة، أو كونه عينه، كما في الأعلام الشخصية.

وعليه فالفرق بين ما ذهب إليه السكاكي و ما هو المختار: هو أنّ الادعاء على مذهبه وقع قبل الإطلاق، فأطلق اللفظ على المصداق الادعائي، بخلاف ما هو المختار، فإنّه بعد الاستعمال؛ و حين إجراء الطبيعة- الموضوع لها اللفظ- على المصداق الادعائي في مثل «زيد أسد»، و في مثل «زيد حاتم»، اريد بحاتم الشخص المعروف، و ادّعى أنّ زيداً هو هو، فالادعاء لتصحيح إجراء المعنى على المعنى.

و من الواضح: أنّ حسن الكلام و بلاغته في باب المجازات، إنّما هو بتبادل المعاني و التلاعب بها؛ و وضع معنى مكان معنى، لا بتلاعب الألفاظ و تبادلها؛ لأنّ الألفاظ غالباً متكافئة في إفادة معانيها. فقوله تعالى: «ما هذا بشراً إنّ هذا إلاّ ملكٌ كريم»⁽¹⁾ استعمل «الملك» في معناه المعهود، و إنّما حمّله على يوسف- على نبينا و آله و عليه السلام- بادعاء كونه من مصاديقه.

و إذا أحطت خبراً بما ذكرنا تتفطن إلى توجه إشكال آخر على مقال السكاكي:

و هو أنّه لا وجه لتخصيص ما ذكره بالاستعارة، بل هو جارٍ في المجاز المرسل أيضاً؛ و ذلك لأنّه في جميع المجازات لا بدّ و أنّ يكون فيها ادعاء، و لادعائه مصحح، و إلاّ

لما كان لكلامه حسن و بلاغة.

مثلاً: فى إطلاق «العين» على الربيئة استعملت لفظة «العين» فيما وضع له، و لكن حيث إن شأن الربيئة المراقبة و النظارة التامة فكأن تمام وجوده عين، فيدعى أنه مصداق لها، فلم يكن إطلاقها عليها بمجرد علاقة الجزئية و الكلية.

و كذا فى إطلاق الميت على المريض الذى يُس من حياته، و أشرف على الموت، ليس إلا بادعاء كونه ميتاً، و مصحح الادعاء إشرافه على الموت، و انقطاع أسباب الصحة عنه، و لذا لا يُطلق على المريض الذى لم يكن بتلك المثابة؛ لعدم المصحح للادعاء.

و لذا لا يجوزون استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، إلا فيما يصح فيه ادعاء أنه الكل، و ذلك فى خصوص الأجزاء الرئيسية(1)

. و هكذا الكلام فى سائر أنواع المجازات، فتراهم يصرحون بوجود العلاقة المعتبرة فى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له(2)، و معنى اعتبارها هو صحة الادعاء، و مع صحة الادعاء يصح الإطلاق، و إلا يكون غلطاً.

و بالجملة: باب المجاز مطلقاً- أى سائر أنواع المجازات؛ من غير اختصاص بباب الاستعارة- باب التلاعب بالمعاني؛ و تبادل معنى مكان معنى، و هذا هو الذى يورث الكلام ملاحه، و يصيره بليغاً و فصيحاً، لا وضع لفظ مكان لفظ آخر؛ لأن الألفاظ- كما أشرنا- متكافئة غالباً فى إفادة معانيها.

و الظاهر أن اللطافة و الملاحه التى تكمن فى قوله: «و سئل القرية»(3)، و هى ادعاء أن القصية بمرتبة من الوضوح يعرفها كل موجود، حتى القرية التى من

1- مفتاح العلوم: 155 سطر 20، المطول: 285، شروح التلخيص 4: 35.

2- مفتاح العلوم: 155 سطر 13، المطول: 282 سطر 24، شروح التلخيص 4: 25.

3- يوسف: 82.

الجمادات، فكيف ينكرها العاقل الذى له شعور وإدراك، لا تراها ولا تجدها إذا قيل:

«وأسأل أهل القرية».

وكذا ترى: اللطافة والبلاغة فى قول الفرزدق- شاعر أهل البيت عليهم السلام- فى مدح الإمام السّجاد عليه السلام:

هذا الذى تعرّف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحلّ و الحرّم (1)

إلى آخر الأبيات؛ حيث يريد إثبات أنّه عليه السلام بمرتبة من الشهرة والمعروفية؛ بحيث تعرفه أرض بطحاء وبيت الله الحرام والحلّ و الحرّم، وهذا ما لا تراه إذا قيل: هذا الذى يعرفه أهل البطحاء وأهل البيت وأهل الحلّ وأهل الحرّم.

وكذا فى الاستعمالات التى يصرّح فيها بنفى معنى وإثبات معنى آخر، كقوله تعالى: «ما هذا بشراً إنّ هذا إلاّ ملكٌ كريمٌ» (2)، وكقوله: «ليس هذا بوجه، بل هو بدر»... إلى غير ذلك من العباثر، وما ذكرناه هو جمل يسيرة من كلماتهم، و عليك بالتتبع التام فى حكم البلغاء و الفصحاء و عباراتهم، فإن كان لك ذوق سليم تُصدّق ما ذكرنا أحسن تصديق، وقد اقتبسنا ما ذكرناه من شيخنا العلامة أبى المجد الأصفهاني قدس سره صاحب «وقاية الأذهان» (3)، وقد أتى قدس سره فى هذا الميدان بما لا مزيد عليه، و أتى بأمرٍ بكرٍ، و صدّقه كلّ من عكف على كلامه أو على مقالته؛ بشرط أن يكون له ذوق و طبع سليم و ذهن مستقيم، وقد قال قدس سره:

«إتى لَمّا ألقىت هذا المذهب على جماعة من الطلبة- كانوا يقرءون علىّ كتاب «الفصول» فى النجف الأشرف سنة 1316- لم يلبث حتّى اشتهر ذلك منى فى أندية العلم و مجالس البحث، فتلقته الأذهان بالحكم بالفساد، و تناولته الألسن بالاستبعاد،

1- رجال الكشى 1: 343، المناقب 4: 169، شرح شواهد المغنى للسيوطى 1: 14.

2- يوسف: 31.

3- وقاية الأذهان: 103-108.

وعهدى بصاحبي الصفى و صديقى الوفى وحيد عصره فى دقة الفهم و استقامة السليقة العالم الكامل الربانى الشيخ عبد الله الجرفادقانى - رحم الله شبابه و أجزل ثوابه- سمع بعض الكلام علىّ، فأدركته شفقة الاخوة، و أخذته عصبية الصداقة، فأتى دارى بعد هزيع من الليل، و كنت على السطح، فلم يملك نفسه حتىّ شرع بالعتاب، و هو بعد واقف على الباب، و قال: ما هذا الذى ينقل عنك، و يُعزى إليك؟!!

فقلت: نعم، و قد أصببتُ الواقع، و صدق القائل.

فقال: إذا قلت: فى شجاع أنه أسد، فهل له ذنب؟!!

فقلت له مداعباً: تقوله فى مقام المدح، و لا خير فى أسد أبت.

ثمّ صعد إلىّ، و بعد ما أسمعنى أمصّ الملام ألقى عليه طرفاً من هذا الكلام، فقبله طبعه السليم و ذهنه المستقيم، فقال: هذا حقّ لا معدّل عنه، و لا- شكّ فيه، ثمّ كتب فى ذلك رسالة سمّاها: «فصل القضاء فى الانتصار للرضا»، و من ذلك اشتهر القول به، و قبلته الأذهان الصافية، و رفضته الأفهام السقيمة»⁽¹⁾. انتهى.

هذا حال المجازات المفردة.

و كذا الحال فى المجازات المركبة، بل لعلّ الأمر فيها أوضح، و ذلك كقولك للمتردّد المتحيّر فى أمر: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر اخرى»، فإنّه لم تستعمل ألفاظه المفردة إلاّ فى معانيها الحقيقية، لكن ادّعى أنّ المتحيّر شخص متمثّل كذلك، و لم يكن للمجموع المركّب وضع على حدة؛ بحيث تكون أجزاؤه بمنزلة حروف الهجاء فى المفردات؛ لتستعمل فى معنى لم يوضع له، فليس للهيئة العارضة للمركّب معنى غير ما يكون لمفرداته.

فإذا مفردات تلك الجملة و هيئتها استعملت فيما وضع له.

نعم: قولك ذلك إنما هو بعد ادّعائك: أنّ هذا الرجل المتحيّر المتردّد في أمره، كأنه يقدم إحدى رجليه ويؤخر أخرى، و متمثل كذلك، و أنّ حاله و أمره يتجلّى في هذا المثل كأنه هو.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه في جميع الاستعمالات التي يرونها استعمالات مجازيّة- سواء كانت في المفردات بأقسامها، أو في المركّبات بأنواعها- استعملت الألفاظ فيما وضعت له، و التصرّف و الادّعاء إنّما هو في تطبيق المعاني الموضوع لها على غيرها، و لم تستعمل الألفاظ في غير ما وضعت له.

و بعد ما عرفت ما ذكرنا، و تفحصت و تدبّرت في لطافة محاورات الخطباء و الادباء و الشعراء، تُدعن بما ذكرنا إن كان لك ذوق سليم و وجدان صحيح، و ترى أنّه لا مخلص إلا بهذا القول و لا مفرّ عنه، فلك أن تتفطن ممّا ذكرنا إلى سقوط بعض المباحث الدارجة بين الادباء، و المندرجة في كتب القوم: من أنّ المجاز هل يحتاج إلى رخصة الواضع أم لا (1)؟ و البحث في أنّ العلاقة المجوّزة هل هي نوعيّة أو صنفية أو شخصيّة (2) و عدد أنواع العلائق (3) ... إلى غير ذلك.

و السرّ في ذلك: هو أنّه استعمل اللفظ في جميع المجازات فيما وضع له، نعم- كما أشرنا- لا بدّ من صحّة الادّعاء و حسنه، و هما مرتبطان بحسن السليقة و الذوق السليم.

ثمّ إنّّه غير خفيّ على المتدرب أنّه على كلا- المبنيين- المبني المشهور و المبني المختار- في المجاز لا بدّ من الادّعاء، و إلا لا يكون الاستعمال مجازياً، بل إمّا غلط، أو لغرض آخر، مثل استعمال اللفظ في اللفظ، كما سنذكره قريباً، فإنّه لم يستعمل اللفظ فيه

1- شروح التلخيص 4: 22 سطر 25، الفصول الغرويّة: 25 سطر 33.

2- المطوّل: 282، قوانين الاصول: 64 سطر 3.

3- شروح التلخيص 4: 42-43، الفصول الغرويّة: 24 سطر 17.

فيما وضع له، وهو ظاهر، ولم يكن في مقام الادّعاء والتنزيل؛ حتّى يكون مجازاً على كلا المبنيين، فاستعمال اللفظ في اللفظ لم يكن استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً، بل شيئاً آخر، كما سيظهر لك قريباً.

وبالجملة: لا بدّ في الاستعمالات المجازية من الادّعاء، وإلا يكون الاستعمال غلطاً أو لغرض آخر، ولذا ترى ذلك في كلمات الخطباء وبلغاء الشعراء، وفي كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام، عند كونهم في مقام إنشاء الخطب وإلقاء الكلمات البليغة والاستعارات، و أمّا إذا كانوا في مقام بيان الأحكام وظائف العباد، فهم كسائر الناس، لا يعتنون بالمجازات والكنيات والاستعارات، بل يلقون صراح المطالب ومخّها إلى الناس، فتدبر.

الأمر الرابع فى استعمال اللفظ فى اللفظ

إشارة

الأمر الرابع فى استعمال اللفظ فى اللفظ (1)

يستعمل اللفظ تارة فى المعنى إتما حقيقة أو مجازاً، و اخرى فى غير المعنى؛ بأن يستعمل اللفظ و يراد به الأحكام العارضة لنفسه بأنه مبتدأ أو مسند إليه أو مرفوع أو كيف مسموع ... إلى غير ذلك، فإن إطلاق اللفظ فى مثل هذه الموارد ليس استعمالاً له فى المعنى الحقيقى، و لا المجازى، بل من باب إيجاد صورة الموضوع فى نفس السامع؛ لينتقل منه إلى نفس الموضوع، و ذلك على أقسام: لأنه طوراً يستعمل اللفظ و يراد به شخص اللفظ المتلفظ به، كما إذا قيل: «زيد» فى «ضرب زيد» - مثلاً - فاعل، إذا ارید شخص لفظه، و اخرى يُطلق و يراد به مثله، كما فى المثال المذكور إذا لم يُرد شخص لفظه، و ثالثة يستعمل و يراد به صنفه، كما إذا قيل: «زيد» فى «ضرب زيد» مرفوع، أو نوعه، كما إذا قيل: إنَّ «ضرب» كلمة.

و تنقيح الكلام يستدعى البحث فى جهات:

1- كان تاريخ الشروع فى هذا الأمر يوم السبت 15 جمادى الاولى من سنة 1378 هجرى قمرى.

الجهة الاولى فى استعمال اللفظ و إرادة شخصه

إشارة

استعمال اللفظ فى اللفظ هو أن يقال مثلاً: «زيد لفظ، أو اسم»، أو «زيد» فى «ضرب زيد» فاعل، إذا اريد شخص لفظه- كما أشرنا- و نحوها من المحمولات المترتبة على نفس ذلك اللفظ بعينه.

قد يقال بامتناعه؛ نظراً إلى أن استعمال شىء فى شىء و دلالة شىء على شىء، يقتضى الاثنيّة و التعدّد، و استعمال اللفظ و إطلاقه و إرادة شخص لفظه يوجب اتحاد الدالّ و المدلول، فلا يجوز(1)

. و لكن دفعه المحقق الخراسانى قدس سره: بأنّه لا يحتاج فى تعدّد الدالّ و المدلول إلى التعدّد الحقيقى، بل يكفى التعدّد الاعتبارى و إن اتّحدا ذاتاً.

و بالجملة: لا يحتاج فى تعدّد الدالّ و المدلول تغايرهما ذاتاً، بل يكفى التعدّد الاعتبارى؛ و ذلك لأنّ المتضايين قد يختلفان وجوداً، كالعليّة و المعلوليّة، و قد لا يكونان مختلفين كذلك، و إنّما يختلفان اعتباراً كالعالمية و المعلومية و الدالّ و المدلول من قبيل الثانى، و لا يخفى تحقّق التغاير الاعتبارى بينهما فى المفروض؛ لأنّ للفظه «زيد» فى - المثال - حيثيتين: حيثيّة صدوره من الالفاظ، و حيثيّة خطوره فى نفس السامع، فبلحاظ كونه صادراً من لفظه يكون دالّاً، و بلحاظ أنّ نفسه و شخصه مراده يكون مدلولاً(2)

. و قال بعض الأعلام قدس سره إنّّه لا يحتاج فى الدالّ و المدلول إلى التغاير الاعتبارى

1- الفصول الغرويّة: 22 السطر ما قبل الأخير.

2- كفاية الاصول: 29.

أيضاً، بل يمكن أن يكون شىء واحد دالاً ومدلولاً، كاتحاد العالم والمعلوم، وهذا نظير قول الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام فى دعاء الصباح:

(يا من دلّ على ذاته بذاته)

(1)، وقول الإمام السجّاد عليه السلام فى دعاء أبى حمزة الثمالى:

(و أنت دللتنى عليك)

(2)، فإنّ الدالّ هو ذاته المقدّسة، والمدلول أيضاً هو عزّ اسمه، فاتّحد الدالّ والمدلول، ولم يكن هناك اثنيّتين ولو اعتباراً، فليكن ما نحن فيه كذلك (3).

. أقول: يتوجّه على ما أفاده المحقّق الخراسانى قدس سره:

أولاً: بأنّ استعمال شىء فى شىء لا بدّ وأن يكونا قبل الاستعمال موجودين حتّى يستعملا، ويطلب عمل أحدهما فى الآخر، والتعدّد الاعتبارى الذى يراه قدس سره إنّما يجىء بعد الاستعمال، كما لا يخفى.

وبالجملة: لا بدّ من تحقّق التعدّد ولو اعتباراً- المصحّح للاستعمال- فى الرتبة السابقة على الاستعمال، لا ما هو الحاصل بالاستعمال.

وثانياً: لا يخفى أنّ عنوان كون اللفظ مُراداً أمر مغفول عنه حين التلقّف به، فكيف يكون مدلولاً مع أنّه لا بدّ وأن يكون المدلول متوجّهاً إليه؟!

وثالثاً: وهو العمدة فى الإشكال: أنّ الاستعمال عبارة عن إلقاء اللفظ وإرادة المعنى، فحقيقة الاستعمال إلقاء المرآة وإرادة المرئى، فاللفظ مرآة وملحوظ آلئى، والمعنى ملحوظ استقلالئى، واللحاظان- الآلى للمستعمل، والاستقلالئى للمستعمل فيه- يوجبان التعدّد الحقيقى بينهما، ولا يكفى التعدّد الاعتبارى مع كون الوجود واحداً شخصياً، فتدبّر.

وبما ذكرنا يظهر لك: أنّ المتضايقين وإن كانا قد لا يوجبان التعدّد، إلا أنّ

1- بحار الأنوار 91: 243.

2- مصباح المتهدد: 525، بحار الأنوار 95: 82.

3- نهاية الدراية 1: 64.

الوحدة و التعدّد فيهما تابعان للموارد، فقد يوجب ذلك التعدّد، كما في العلة و المعلول، و قد لا يلزم التعدّد، كما في العاقل و المعقول، إلا أنّ ما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ لأنّ الدلالة: عبارة عن الانكشاف و الهداية، و لا يُعقل أن يكون شىء واحد كاشفاً و هادياً لنفسه؛ للزومه كشف المنكشف، فاللفظ الذى ينطبق به المتكلم لا بدّ و أن يكون كاشفاً، فلو اعتبر هداية نفسه إلى نفسه لزم ذلك؛ أى كشف المنكشف، و هو غير معقول، نظير إيجاد الشىء نفسه في العلة و المعلول، فلا بدّ من التغير الحقيقى، فضلاً عن الاعتبارى.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره بعض الأعلام.

و لعلّ المراد بقوله عليه السلام:

(يا من دلّ على ذاته بذاته)

، و نحوه من الكلمات المروية عنهم عليهم السلام ما قاله الشيخ الصدوق قدس سره: من أنّ الاستدلال بكلّ طريق إليه تعالى إنّما بمَنّه و فضله، فالدالّ غير المدلول، إلا أنّ المدلول دلّ على نفسه بإيجاد ما يهدى إليه، و بهذا الاعتبار يقال: إنّ تعالى دلّ على نفسه، و إلا فالدال هو الأثر، و المدلول هنا هو المؤثر (1)(2).

ذكر و تعقيب

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني قدس سره تصدّى لتوجيه ما فى «الكفاية» بوجه دقيق، و لكنّه مع ذلك لا يخلو عن تكلف و إشكال.

و إليك حاصل ما أفاده: و هو أنّ الإرادة و الشوق لا يتعلّقان بما هو خارج عن صّقع النفس؛ لأنّ الشوق المطلق لا يوجد فى النفس، بل يوجد متقوّماً بمتعلّقه، و لا يُعقل أن يكون الخارج عن افق النفس مقوّماً لما فى النفس، و كذلك لا يتعلّقان

1- انظر التوحيد: 290 باب أنّه عزّ و جلّ لا يعرف إلا به.

2- قلت: هم عليهم السلام و الله تعالى عالم بحقائق مُرادهم و أسرار مقاصدهم، و لأرباب المعقول هنا مطالب و دقائق و لطائف لا يهمننا ذكرها هنا، و من أراد فليراجعه فى مظانّها. المقرّر

بالموجود الذهني و الصورة الذهنيّة بما هي كذلك؛ لأنّ الصورة الذهنيّة معلومة بالذات، و هي تباين العقليّة الاخرى- و هي المراديّة و المشتاقية إليها- لأنّ كلّ فعليّة تأتي عن فعليّة اخرى، بل المتعلّق و المقومّ لصفة الشوق نفس الماهيّة الموجودة، فالماهيّة موجودة في النفس بثبوت شوقيّ، كما توجد في الخارج بثبوت خارجيّ، فللمتكلّم أن يقصد إحضار المعنى بما له من الثبوت في موطن الشوق؛ بتوسّطه بما له من الثبوت في موطن الخارج، فالماهيّة الشخصيّة الموجودة خارجاً دالّة بثبوتها الخارجى على نفسها الثابتة بالثبوت الشوقى (1)

. أقول: في كلامه قدس سره مواقع للنظر، إلا أنّ المهمّ فعلاً التعرّض لكلامه بما يناسب المقام.

فقول: إنّ ما أفاده لا يطابق لما في «الكفاية» و لا للوجدان و لا للبرهان؛ وذلك لأنّ صريح «الكفاية»: أنّ اللفظ الواحد خارجاً باعتبار صدوره من الالفاظ دالّ، و هو باعتبار كونه مُراداً مدلول، و أمّا على ما حقّقه قدس سره فهما شيئان حقيقة، كما عرفت، و أين التغاير الحقيقي من التغاير الاعتبارى؟!

و أمّا أنّ ما أفاده في نفسه لا يطابق الوجدان، فلأنّ التبادر و غيره أقوى شاهد على أنّ من يقول: «زيد لفظ» لا يريد إلا أنّ نفس هذا- أى «زيد»- لفظ، و لم يتخيّل الماهيّة الموجودة خارجاً؛ حتّى يجعلها دالّة على الصورة الذهنيّة من تلك الماهيّة، بل هذا الكلام أشبه شىء بالبحث الدرسي من الرجوع إلى باب العرف الذى لا بدّ منه فى أمثال المقام.

و أمّا عدم مطابقة ما أفاده للبرهان فلأنّ الدالّ و المدلول: إمّا يُقيّدان بالوجود، أو لا يُقيّدان به، أو يُقيّد أحدهما به دون الآخر.

و على الأوّل: لا دلالة للموجود الخارجى- بما هو كذلك- على الموجود

الذهنى بما هو كذلك.

وبعبارة اخرى: لو حُفِظ الوجودان فلا تكون هناك ماهية واحدة دالة و مدلوله، فإن ما يصدق على الخارج و الذهن نفس الماهية لا الماهية الموجودة فى الذهن أو فى الخارج.

وعلى الثانى: لا تعدد فى البين، فلم يكن هناك دالّ و مدلول، بل نفس الماهية ليس إلا.

وعلى الثالث: أيضاً تنتفى الدلالة؛ لأنّ المقيد بما هو مقيد لا يدلّ على المطلق بما هو مطلق، كما أنّ المطلق بما هو كذلك لا يدلّ على المقيد بما هو مقيد.

و التحقيق أن يقال: إنّ باب دلالة اللفظ على المعنى غير باب إلقاء اللفظ و إرادة شخصه.

و ذلك لأنّ دلالة اللفظ عبارة عن أنّه إذا خرج اللفظ من مقاطع فم المتكلم، يحصل منه صورة فى ذهن السامع من قَرع الهواء و تموجه فى ناحية صَـ ماخه، ثمّ ينتقل السامع من تلك الصورة الحاصلة فى ذهنه إلى الموضوع له اللفظ و معناه، و لو ارتسم هذا الأمر برسم هندسى لكان أشبه شىء بالشكل المثلث، الذى يكون مبدأ أحد أطرافه مقاطع فم المتكلم، منتهياً إلى الصورة الحاصلة فى ذهن السامع من سماع اللفظ، المنتهية إلى المعنى الخارجى الموضوع له، فهناك امور ثلاثة:

1- اللفظ الخارج من مقاطع الفم.

2- و الصورة و المعنى الحاصل فى ذهن السامع.

3- و المعنى الخارجى الموضوع له.

فإن كان هناك حكم فإنّما هو على المعنى الخارجى الموضوع له؛ بإحضار لفظه الدالّ عليه فى الذهن.

و أمّا إلقاء اللفظ و إرادة شخصه فعبارة عن إيجاد صورة الموضوع فى ذهن السامع؛ لينتقل منه إلى نفس الموضوع له؛ و ذلك لأنّه بعد خروج اللفظ عن مقاطع فم

المتكلم و تموج الهواء به، يحصل منه في ذهن السامع ما هو الكاشف عن نفسه، ويكون من قبيل الحركة الانعطافية، ويكون أشبه شىء بالحركة القسريّة التي تحصل للحجر الصاعد مستقيماً و الهابط كذلك، فبسماع اللفظ ينتقل السامع إلى ذلك اللفظ نفسه.

و لا يخفى أنّه فرق بين استعمال اللفظ الموضوع وإرادة شخصه، وبين استعمال غيره من المهملات و الأصوات، فإنّ الذهن في الأوّل إذا لم تكن هناك قرينة على عدم إرادة المعنى الموضوع له لينتقل إليه، يعطف الذهن إلى اللفظ نفسه، بخلاف الثاني؛ لأنّ المهملات ونحوها لا معنى لها حتّى ينتقل الذهن إليه بسماعه.

و بالجمله: وزان اللفظ الموضوع- بعد تلك القرينة- وزان الصوت الخارج عن ذى الصوت، كالذبابة تهدي إلى نفسها.

فبعد ما أحطت خبيراً بما ذكرنا عرفت: أنّ باب إلقاء اللفظ وإرادة شخصه غير باب دلالة اللفظ على معناه؛ حتّى يشكل أحد بلزوم اتحاد الدالّ والمدلول؛ لكي يدفع بعضهم الإشكال: بكفاية التغاير الاعتباري، ويدفع آخر: بعدم الاحتياج إلى التغاير الاعتباري أيضاً.

و بعد ما عرفت حقيقة الأمر و الفرق بين البابين، لو أردت إطلاق الدلالة على إلقاء اللفظ وإرادة شخصه فلا مشاحة فيه؛ لأنّ النزاع لم يكن في الإطلاق اللفظي و لو مُسامحة، بل في الفرق الواقعي بين البابين، فتدبر.

الجهة الثانية في استعمال اللفظ و إرادة مثله

و ذلك بأن يقال: «زيد» في «ضرب زيد»- الواقع في كلامي سابقاً أو كلامك- فاعل، أو لفظ ... إلى غير ذلك من الأحكام.

لا يخفى أنّ المستعمل فيه هنا إنّما هو مماثل للمستعمل، و دلالة هذا تشبه أن

تكون من باب دلالة الألفاظ، فإنه كما أنه بسماع اللفظ في الدلالة اللفظية توجد صورة منه في المدركة، فينتقل السامع منها إلى المعنى الموضوع له، فكذلك فيما نحن فيه يوجد سماع اللفظ صورةً عنه في المدركة، فينعطف بذلك إلى اللفظ الموجود في كلامه السابق أو في كلام المخاطب، فالحركة هنا نظير الحركة في باب الدلالة اللفظية، نعم فرق بينهما: وهو أن في باب الدلالة اللفظية ينتقل السامع إلى المعنى الموضوع له، وفي المقام إلى اللفظ المماثل لذلك اللفظ، فتدبر.

الجهة الثالثة في استعمال اللفظ و إرادة صنفه أو نوعه

إشارة

و الظاهر أن الاستعمال فيه كالاستعمال في المثل، يشبه أن يكون من باب الدلالة اللفظية مع الفرق الذي ذكرناه هناك، وهو أن الانتقال هنا- بعد الاستعمال- من صورة اللفظ المسموع إلى صنفه أو نوعه، وأما في باب الدلالة اللفظية فمن الصورة الذهنية من اللفظ إلى المعنى الموضوع له.

إشكال و دفع

ثم إن للمحقق العراقي قدس سره إشكالاً:

وهو أن المستعمل في نوعه كقولهم: «زيد ثلاثي» إما أن يكون طبيعي اللفظ، أو شخصه، فعلى الأول يلزم اتحاد الدال والمدلول، وعلى الثاني يلزم عدم صحة الاستعمال؛ لعدم المساخنة بين المستعمل - أي اللفظ- وبين المستعمل فيه؛ لأنه شخص اللفظ مركب من الطبيعي والخصوصية الشخصية، وهي مباينة للطبيعي المستعمل فيه و المركب من المباين وغيره مباين.

مضافاً إلى أنه يلزم من شمول الحكم لموضوع القضية الملفوظة اتحاد الدالّ والمدلول.

هذا حال استعمال اللفظ في نوعه، وبه يظهر حال استعمال اللفظ في صنفه و مثله (1)

. وفيه: أنّ المراد بالمستعمل شخص اللفظ، ولا يلزم منه الإشكالان:

أمّا عدم صحّة الاستعمال ... إلى آخره، فلأنّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له وإن كان يباين ما وضع له، إلاّ أنّه لا بدّ من الاستعمال كذلك من مصحّح، والتناسب هنا موجود، وهو أنّه مصداقه أو مشابه له، وهو كافٍ في صحّة الاستعمال، بل قلّما توجد سنخية مصحّحة أقوى ممّا بين الطبيعي وفرده، مع تشاركهما في اللفظ.

و أمّا قوله: مضافاً إلى أنّه ... إلى آخره، فإنّ المتراءى منه أنّه اختلط لديه قدس سره باب الدلالة على نفس الطبيعة بباب صدق الطبيعة على مصاديقها، مثلاً: الإنسان لا يدلّ إلاّ على نفس الطبيعة، لا على أفرادها، وإلاّ لا يكون كليّاً.

نعم: إنّ الطبيعة المدلول عليها تنطبق على الأفراد قهراً، فاللفظ لا يدلّ على ما يدلّ عليه أيضاً، بل يدلّ على ما يشمله، كما هو واضح، فأين الاتّحاد؟! فتدبّر.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا إشكال في جواز استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه وإن كان الحكم المترتب عليهما شاملاً له.

وهم و دفع:

أمّا الوهم فقد يقال: إنّ باب استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه بل في مثله، لم يكن من باب الدلالة اللفظية بل من باب إلقاء نفس الشئ ء إلى السامع؛ لأنّ السامع

باستماعه ينتقل إلى ما هو الجامع غافلاً عن الخصوصيات من كونه صادراً في زمان معيّن، أو مكان كذا، أو ... أو ... فهو بمنزلة إلقاء نفس الجامع، فلو ألقى اللفظ من دون تقييده بقيد، ثم أثبت له الحكم المناسب لنفس الطبيعة، فهو استعمال اللفظ في نوعه، وإن القيت الطبيعة مع قيد يكون استعمالاً له في صنفه، وإن القيت مع قيود فهو استعمال اللفظ في مثله، ففي جميعها القى نفس اللفظ، لا أنه استعمل اللفظ في شىء (1)

. و أمّا الدفع: فهو أنّ الملقى إنّما هو المرأة، و ما يدركه السامع هو المرئي؛ لا امتناع إلقاء نفس الشىء الخارجى فى الذهن، فعلى هذا لا يدرك السامع من اللفظ الخارجى إلا صورته الحاضرة لديه، و ينتقل منها إلى النوع أو الصنف أو المثل، مع أنّ غفلة السامع عن الخصوصيات و المشخصات لا توجب خروجه عن الشخصية، و دخوله فى الجامع و الكلى مع ما عليه واقعاً من التعيّن الوجودى.

فظهر ممّا ذكرنا فى هذا الأمر: أنّ باب استعمال اللفظ فى شخصه أو مثله أو صنفه أو نوعه، غير باب استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى أو المجازى:

أمّا الأول: فواضح؛ لعدم الاستعمال فيما وضع له.

و أمّا الثانى: فلعدم الادّعاء و التأويل، بل و لا العلائق المقرّرة لديهم- لو قيل بها- لأنّها إنّما تعتبر بين المعانى.

و لا يتوهم: لزوم رعاية كون الاستعمال منحصرأ فى الحقيقة و المجاز؛ حتّى يكون الاستعمال فى غيرهما غلطاً (2)؛ لعدم نزول وحي به، و لا دلّت آية أو رواية أو دليل عقلى عليه.

نعم: لو كان المقسم للحقيقة و المجاز هو استعمال اللفظ فى المعنى لكان للحصر وجه، فتدبرّ.

1- نهاية الاصول: 32-35.

2- انظر المطوّل: 282 السطر الأخير.

الأمر الخامس فى أنّ ما وُضعت له الألفاظ هل هى المعانى الواقعيّة، أو المعانى المرادة؟

إشارة

ويقع فى هذا الأمر: البحث عن أنّ الدلالة هل هى تابعة للإرادة أم لا؟ وهل يكون بين كون الدلالة تابعة للإرادة، وبين كون الموضوع له المعانى المرادة تلازم؛ بحيث لو قيل بتبعيّة الدلالة للإرادة للزم القول بكون الموضوع له المعنى المراد أم لا؟
فالكلام يقع فى جهات:

الجهة الأولى فى أنّ الموضوع له هل المعانى الواقعيّة للألفاظ أو المعانى المرادة؟

و الكلام فيه فى مقامين: المقام الأوّل فى مقام الثبوت، وهو إمكان كون المعانى الواقعيّة موضوعة لها، و المقام الثانى فى وقوع ذلك.
فلو ذهبنا إلى الامتناع فى المقام الأوّل فالبحث فى المقام الثانى ساقط، كما أنّه لو أمكننا إثبات وقوعه فهو أدلّ دليل على إمكانه، ولا يحتاج إلى تكلف إثبات إمكانه،

وسيمرّ بك إثبات وقوعه، فلا يهمنّا إثبات إمكانه.

ولكن يظهر من المحقّق العراقي قدس سره وجوب كون الموضوع له المعاني الواقعيّة، وتمتنع دخالة الإرادة في الموضوع له بنحو من الأنحاء؛ سواء كان التقيّد داخلياً و القيد خارجاً، أم كلاهما خارجين؛ بأن يكون الموضوع له هي الحصّة التي يوجبها اقتران المعنى بالإرادة؛ سواء كانت الإرادة إرادة استعمالية، وهي إرادة استعمال اللفظ في المعنى وإرادة إفنائه في مطابقه، أم إرادة تفهيمية، وهي إرادة تفهيم المعنى الذي استعمل اللفظ فيه للمخاطب، أم لا، أم إرادة جدّية، وهي إرادة المعنى المستعمل فيه اللفظ جدّاً و حقيقة سواء كان في مقام الإخبار عنه أو به، أم في مقام الإنشاء بأيّ نحو كان إنشاؤه(1)

. استدللّ قدس سره لعدم إمكان أخذ الإرادة ثبوتاً بوجهه(2)، ولكن ما يمكن أن يستدلّ به لمزعمته هو أحدها، وهو أنّ لازم أخذ الإرادة في المستعمل فيه، كون شيء واحد في آن واحد متقدّماً و متأخراً بالطبع بالإضافة إلى شيء واحد.

و أمّا غيره من الوجوه التي ذكرها: 1- من لزوم عدم صحّة الحمل في القضايا الحملية إلا بتجريد المحمول عن التقيّد المزبور، 2- و كون الموضوع له خاصّاً في جميع المعاني، حتّى مثل أسماء الأجناس لغرض تقيّد المعنى الموضوع له بإرادة المتكلّم، وهي جزئيّ حقيقيّ، 3- و لزوم مخالفة طريق الوضع المستفاد من الاستقراء، فأجيبية عن مقام الثبوت، و غاية ما يمكن أن يستند بها لو تمّت، فإنّما هي راجعة إلى مرحلة الإثبات لا مرحلة الثبوت، كما لا يخفى.

و كيف كان، حاصل ما أفاده من المحذور العقلي في أخذ الإرادة في الموضوع له:

و هو أنّ لازم ذلك كون شيء واحد- في آن واحد- متقدّماً و متأخراً بالطبع بالإضافة

1- بدائع الأفكار 1: 91.

2- نفس المصدر السابق 1: 92.

إلى شىء؛ وذلك لأنّ الاستعمال متأخّر عن المستعمل فيه، فلو اخذت الإرادة التي هي من قوام الاستعمال- أى الإرادة الاستعماليّة- فى المستعمل فيه لزم أن يكون المستعمل فيه متقدّماً على الاستعمال و متأخراً عنه، وهذا حُلف.

وهكذا الأمر لو كان التقييد بنحو آخر من أنحاء الإرادة التي أشرنا إليها؛ لاتّحاد الملاك فيها جميعاً(1)

. ولكن يتوجّه على هذا الوجه وجوه من الإشكال.

منها: أنّه- كما ذكرنا فى المعانى الحرفيّة- أنّ رتبة المستعمل فيه لم تكن متقدّمة على الاستعمال، بل فى رتبته؛ لأنّه قد يستعمل الشىء بإيجاده من دون أن يكون له وجود فعلى، و منشأ القول بالتقدّم هو تخيّل كون المستعمل فيه ظرفاً للاستعمال، و الاستعمال مظروفه قضاء للفظة «فى»، و قد عرفت فساد.

ومنها: أنّ مقصود القائل بدخالة الإرادة فى المعنى: هو أنّ إيجاد اللفظ مثل سائر الأفعال الاختياريّة معلّلة بالعرض، و له غاية، و هى التفهيم و التفهّم، فإرادة تفهيم المعانى و المقاصد أوجبت على المتكلّم أن يتكلّم بما يفهم مُرادَه و مقصوده، فهى علّة غائيّة للتكلّم، كما أنّ البرء من المرض علّة غائيّة لشرب الدواء، فإرادة تفهيم الغير أوجبت إيجاد مقدماته و منها إيجاد اللفظ المُفهم لذلك.

فلنا إرادتان:

إحدهما: إرادة تفهيم المقاصد و المطالب، و متعلّقها تفهيم المعنى للغير، و الإرادة قائمة بالنفس، و مُرادها غاية بالذات.

و ثانيتهما: إرادة استعمال اللفظ فى المعنى، و هذه متأخّرة عن تلك الإرادة، و تلك الإرادة أوجبت إيجاد هذه الإرادة عن مبادئها، فالإرادة المقوّمّة للاستعمال هى هذه

الإرادة، لا الإرادة الاولى، فالموضوع له عنده مقيّد بإرادة تفهيم المقاصد للغير، لا الإرادة الاستعماليّة، فلا يلزم من القول به محذور عقلي، وهو كون شيء واحد متقدّماً و متأخراً.

نعم، يرد عليه إشكال آخر- نشير إليه- في مقام الإثبات: وهو أنّ دخالة الإرادة في المعنى الموضوع له خلاف التبادر، بل التبادر يعطى بأنّ الموضوع له نفس المعاني من حيث هي هي.

والحاصل: أنّه قد تطلق الألفاظ ويراد بها المعاني المقصودة، وقد تطلق ويراد بها ما يفهم من الألفاظ، والقائل بكون الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة، يعنى بها المعاني بالمعنى الأول؛ أى لم توضع الألفاظ لنفس المقاصد، بل وُضعت لها من جهة تعلق الإرادة بها، وإرادة تفهيم المقاصد سابقة على الوضع، فضلاً عن الاستعمال، فلا يلزم تقدّم ما هو المتأخّر وبالعكس، فتدبّر و اغتتم.

ومنها: أنّ ما أفاده هنا- من امتناع أخذ الإرادة- يناقض ما سيذكره بعد قليل عند قوله: وإن اريد من كون الموضوع له هو المعنى ... إلى آخره(1)؛ حيث يصرح هناك بإمكان تعلق إرادة المتكلّم بالموضوع على نحو خروج القيد و التقيّد معاً، وهذا عجيب منه(2)

. فظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ القول بدخالة الإرادة في المستعمل فيه لا يوجب محذوراً عقلياً.

نعم، يتوجّه على القائل به: بأنّ غاية ما يمكن أن يستدلّ به على مقالته- كما

1- نفس المصدر 1: 93.

2- قلت: لعلّ هذا الإيراد غير وارد عليه قدس سره؛ لأنّ قوله: وإن اريد ... إلى آخره في مقام تحليل دليل القائل بدخالة الإرادة في الموضوع له، و المحقّق العراقي قدس سره لم يدّع برهاناً على عدم إمكان أخذ الإرادة مطلقاً، بل كان بصدد ردّ القائلين بأخذ الإرادة، فلاحظ و تأمّل. المقرّر

أشار إليه المحقق قدس سره أيضاً: هو أنّ وضع الألفاظ لغاية، و هي تفهيم المقاصد، و العلة الغائية علة فاعلية الفاعل، و هي التي أوجبت وضع الألفاظ لما يكون موجباً للتفهم و التفهّم، و لا يدلّ هذا على كون المعاني مقيدة بالإرادة، بل غايته هو أنّه لا بدّ و أنّ لا تخلو الألفاظ عن الإفادة و الاستفادة، و هما موجودتان في وضع الألفاظ لنفس معانيها النفس الأمرية، فتدبّر.

هذا كلّه فيما يتعلّق بمقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات: فنقول: إنّ التبادر قاضٍ بانسباق نفس المعنى من اللفظ الموضوع عند سماعه من المتكلّم؛ من دون أن تكون للإرادة- سواء أخذت بمعناه الاسمي أو بالمعنى الحرفي- دخالة في ذلك أصلاً، و التبادر هو الركن الوثيق، بل الركن الوحيد في المسألة، لأنّ غير التبادر من الوجوه التي يستدلّ بها لذلك- و قد أشار إليها المحقق العراقي قدس سره(1)- مرجعها إلى التبادر، و ذلك مثل أنّه لو قلنا بأخذ الإرادة في الموضوع له، يلزم عدم صحّة الحمل في القضايا الحملية، إلّا بتجريد المحمول عن التقييد المزبور، و أنّه يستلزم أخذ الإرادة فيه كون الموضوع له خاصّاً في جميع المعاني؛ لفرض تقييد المعنى الموضوع له بإرادة المتكلّم، و هي جزئيّ حقيقيّ، و أنّه يستلزم ذلك مخالفة طريقة الوضع الاستفادة من الاستقراء... إلى غير ذلك من الوجوه.

و لو أنكرنا التبادر في المسألة لم يكن التجريد أو كون الموضوع له خاصّاً أو مخالفة الوضع، وجهاً و محذوراً للمنع؛ لإمكان التزام الخصم به، كما لا يخفى، فتدبّر.

الجهة الثانية في أنّ دلالة الألفاظ على المعاني هل تابعة للإرادة أم لا؟

إشارة

حكى (1) عن العَلَمين الشيخ الرئيس أبي علي سينا و الشيخ نصير الدين المحقق الطوسي 0: أنّهما قالوا: إنّ الدلالة تابعة للإرادة (2).
 . فاختلفوا في مُرادهما: فعن صاحب الفصول قدس سره: أنّ مُرادهما بتبعيّة الدلالة للإرادة هو أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مُراد؛ بحيث تكون الإرادة دخيلة في المعنى الموضوع له شرطاً أو شرطاً (3).

. و لكن دفعه المحقق الخراساني قدس سره، وقال: بأنّ مُرادهما غير ذلك، هو أنّ الدلالة التصديقيّة للألفاظ على معانيها تابعة للإرادة.

و حاصل ما أفاده: أنّ للكلام الصادر من المتكلم دالتين:

إحدهما: الدلالة التصوريّة: وهي دلالة اللفظ على معناه، وبعبارة اخرى:

حضور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ، وهذه الدلالة قهرية تحصل في ذهن السامع بمجرد علمه بالوضع و شعوره به و إن علم بغفلة المتكلم أو عدم إرادته.

و الثانية: الدلالة التصديقيّة: وهي كون المعنى المتحصّل من الكلام - بعد فهم بعض أجزائه ببعض - مُراداً للمتكلم، وهذه الدلالة تتوقف على إرادة المتكلم و شعوره و التفاته إلى مضمون الكلام، فإذا قال: «الصلح نافذ» لا يصلح أن يسند إليه مضمون الجملة، و أنّه مُراد له، إلّا إذا كان في مقام بيان مُراد، و إلّا لا يصلح إسناده إليه، نعم

1- الحاكى هو الشيخ محمد حسين الأصفهاني في فصوله: 17-18 السطر الأخير.

2- الشفاء (قسم المنطق): 25-26، شرح الإشارات 1: 32.

3- الفصول الغرويّة: 17-18 السطر الأخير.

يصح أن يسند إليه أنه قال و تكلم: بأن «الصلح نافذ».

وبالجملة: دلالة التصديقية تتوقف على إرادة المتكلم توقّف العلم على المعلوم، و يتبعه تبعية مقام الإثبات للشبوت(1)

. و قال المحقّق العراقي قدس سره ما ملخصه: إنّه يمكن أن يكون مراد العَلَمين و من تبعهما- القائلين بتبعية الدلالة للإرادة- هو أنّ الوضع حيث إنّه اعتبار خاصّ قائم بنفس معتبره، و بما أنّ الاعتبار من الأفعال النفسية الاختيارية، فجاز للمعتبر أن يقيّد اعتباره بما شاء من القيود؛ سواء كانت من الأحوال أو من الأزمان أم من غيرهما، فيصلح له اعتبار الربط الوضعي بين اللفظ و معنى ما في حال خاصّ بالمتكلم أو زمان كذلك؛ دون بقية الأحوال و الأزمان، و إذا اعتبر الواضع الربط الوضعي بين اللفظ و المعنى في حال إرادة المتكلم المعنى، يكون اللفظ مرتبطاً بالمعنى في ذلك الحال فقط، فلو نطق باللفظ و أراد به معناه، يكون اللفظ دالاً على معناه دلالة وضعيّة؛ لارتباطه به في هذا الحال، و أمّا لو نطق به في حال السهو و الغلط، فيما أنّه لم يُرد به ذلك المعنى في هذا الحال، لا يكون هذا اللفظ مرتبطاً بذلك المعنى، و مع انتفاء الربط الوضعي في هذا الحال تنتفي الدلالة الوضعيّة طبعاً، و تصوّر المعنى و حضوره في ذهن السامع في ذلك الحال مستند إلى الاستيناس المذكور(2)

. أقول: و لعمر الحقّ إنّ تفسير مقالة العَلَمين بما ذكره صاحب الفصول و المحقّق العراقي 0 أجنبيّ عن كلامهما، بل كلامهما صريح في خلاف ما ذكراه، و الوجه الذي ذكره المحقّق الخراساني قدس سره توجيه مبتذل لا- يليق بساحة العَلَمين، و مع ذلك فهو أجنبيّ عن مقالتهما، و كأنّهم لم يلاحظوا مقالتهما، فاللازم ذكر مقالتهما حتّى يظهر حقيقة مرادهما، ثمّ عطف النظر إلى مقالتهما، فنقول:

1- كفاية الاصول: 32.

2- بدائع الأفكار 1: 94-95.

إنّ كلام العَلَمين في باب دلالة الألفاظ، وسماحة الاستاذ- دام ظلّه- وإن حكى عبارة الشيخ الرئيس في «الإشارات»⁽¹⁾، إلا أنّ العبارة المحكيّة عن «الشفاء» حيث كانت أدلّ وأوضح، أحببنا إيرادها، فقال في محكيّ الفصل الخامس من المقالة الاولى من فنّ «إيساغوجي الشفاء»:

إنّ اللفظ بنفسه لا يدلّ البتّة، ولو لا ذلك لكان لكلّ لفظ حقّ من المعنى لا يجاوزه، بل إنّما يدلّ بإرادة اللفظ، فكما أنّ اللفظ يطلقه دالّاً على معنى، كالعين على الدينار، فيكون ذلك دلالته، كذلك إذا خلاه في إطلاقه عن الدلالة بقي غير دالّ، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ، فإنّ الحرف و الصوت فيما أظنّ لا يكون- بحسب المتعارف عند كثير من المنطقيين- لفظاً أو يشتمل على دلالة، وإذا كان ذلك كذلك فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد أن يدلّ بجزئه على جزء من معنى الكلّ، و لا- أيضاً- يريد أن يدلّ به عليه، فقد انعقد الاصطلاح على ذلك، فلا يكون جزؤه البتّة دالّاً على شىء حين هو جزؤه بالفعل، اللهم إلا بالقوّة حين نجد الإضافة المشار إليها، وهي مقارنة إرادة القائل دلالة بها.

وبالجملة: فإنّه إن دلّ فإنّما يدلّ لا حين ما يكون جزءاً من اللفظ المفرد، بل إذا كان لفظاً قائماً بنفسه، فأما وهو جزء فلا يدلّ على معنى البتّة⁽²⁾

. وقال المحقّق الطوسى قدس سره في «شرح الإشارات» في بيان معنى المفرد والمركب ما نصّه:

قيل في التعليم الأوّل: إنّ المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة أصلاً.

واعترض عليه بعض المتأخّرين ب «عبد الله» و أمثاله إذا جعل علماً لشخص، فإنّه مفرد مع أنّه لأجزائه دلالة ما.

1- شرح الإشارات 1: 32.

2- الشفاء (قسم المنطق) 1: من الفصل الخامس 25-26.

ثم استدركه، فجعل المفرد ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه، وأدى ذلك إلى أن ثلث القسمة بعض من جاء بعده، وجعل اللفظ: إمّا أن لا يدلّ جزؤه على شىء أصلاً، وهو المفرد، أو يدلّ على شىء غير جزء معناه، وهو معناه المركّب، أو على جزء معناه، وهو المؤلف، والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي أن يفهم ويعتبر؛ وذلك لأنّ دلالة اللفظ لمّا كانت وضعيّة، كانت متعلّقة بإرادة التلّفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظ به، ويراد به معنى ما، ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال له: إنّه دالّ على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى ممّا لا تتعلّق به إرادة التلّفظ وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه- بحسب تلك اللغة أو لغة اخرى أو بإرادة اخرى- يصلح لأن يدلّ به عليه، فلا يقال له: إنّه دالّ عليه... إلى آخره(1). انتهى.

وقريب من ذلك كلام صاحب «حكمة الإشراف».

قلت: لا بأس بإيراد ما أفاده آية الله على الإطلاق العلامة الحليّ قدس سره في «شرح منطوق التجريد»: ليتّضح المقال وضوحاً لا يشوبه ريب، قال- في مقام انتقاض تعريف الدلالات الثلاث «المطابقة والتضمّن والالتزام» بعضها ببعض - ما نصّه:

لقد أوردتُ عليه- يعنى المحقّق الطوسى قدس سره- هذا الإشكال، وأجاب: بأنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابق لا يراد منه المعنى التضمّنى، فهو إمّا يدلّ على معنى واحد لا غير، وفيه نظر(2) انتهى.

ولا يخفى أنّ من لاحظ هذه الكلمات وسبرها، يظهر له جلياً أنّها بصدد بيان أنّ الألفاظ التي يضعها الواضع للمعاني النفس الأمرية إمّا هي لغرض الإفادة والاستفادة، فدلالة الألفاظ على تلك المعاني النفس الأمرية مرهونة بإرادة المتكلّم؛

1- شرح الإشارات 1: 32.

2- الجوهر النضيد: 8.

لأنَّ باب الدلالة باب الهداية، وهداية المتكلم المخاطب إنما تتحقَّق إذا أراد المتكلم معنى اللفظ، وإلا لو صدر منه كلام سهواً أو في حال النوم، لا يقال: إنَّه أهدى المخاطبَ إلى واقع ذلك الكلام.

وبالجملة: كلام العَلَمين بصدد بيان أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها الموضوعية لها، إنَّما تتوقَّف على إرادة المتكلم إيَّها، وعند إرادة المتكلم وفهم المخاطب إيَّها يصدق عليها الدلالة الفعلية، ويقال: إنَّها دالة فعلاً، وإلا يقال: إنَّها تصلح للدلالة والهداية، فكلامهما خارج عن بيان حدود الموضوع له، بل في مقام بيان دلالة اللفظ الموضوع لمعنى، وقد صرَّح المحقق الطوسي قدس سره في عبارته المتقدمة؛ حيث قال: إنَّ دلالة اللفظ لما كانت وضعيَّة، كانت متعلِّقة بإرادة المتلفِّظ الجارية على قانون الوضع ... إلى آخره.

وظاهر أنَّه لو كان بصدد تحديد المعنى الموضوع له، لوجب أن يقول: الموضوع مقيد بإرادة المعنى وفهم المخاطب، ومُراده بالجرى على قانون الوضع هو أنَّ المستعمل لا بدَّ وأن يريد معنى اللفظ على طبق ما وضعه الواضع، فهذا أقوى شاهد على أنَّ كلامهما لم يكن بصدد تحديد المعنى الموضوع له، ويشهد لما ذكرناه أيضاً تقييد دلالة اللفظ بفهم المخاطب، و هل ترى من نفسك أن يتفوّه فاضل - فضلاً عمّن يكون بدرأً بل شمساً في سماء الفضل والتحقيق-: بأنَّ فهم المخاطب دخيل في المعنى الموضوع له، فهذا صريح في أنَّ مُرادهما بذلك: هو أنَّ اتّصاف اللفظ الموضوع لمعنى بالدلالة الفعلية، إنَّما يتوقَّف على إرادة المتكلم وفهم المخاطب، وإلا يكون لللفظ شائيّة الدلالة، فكما أنَّ اتّصاف النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم بكونه هادياً مرشداً، إنَّما هو بعد تبليغه وإرشاد الناس وهداية الناس بتبليغه، وإلا لو لم يقصد هدايتهم، أو قصد ولكن لم يرشدوا، لم يصدق عليه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه كان هادياً فعلاً لهم.

فإذاً إن ألقى المتكلم كلاماً مفهماً لمعنى، وأراد ذلك، وفهم المخاطب ذلك المعنى منه يصدق فعلاً على كلامه أنّه دالٌّ، وباب الدلالات باب التحويل والتحوّل، وفهم المعنى

المراد من اللفظ هو مقوم الدلالة الفعلية للفظ، وإلا يكون اللفظ صالحاً للهداية، لا هادياً فعلاً، ولا يخفى أن ما ذكره العَلَمَان بهذا التقريب الذى ذكرنا لم يكن بعيداً عن الذوق، بل يقبله؛ لأن لفظه «عبد الله» مثلاً؛ حيث إنها مشتركة بين «عبد الله» العَلَمَى والوصفى، فبمجرد إلقائها لا يفهم منها المعنى إلا بالقرينة، فإن اريد منها معناها الوصفى يقال: «فلان عبد الله» مثلاً، وإن اريد معناها الاسمى يقال: «عبد الله جاعنى» مثلاً.

هذا فى اللفظ المشترك، وكذا فى غير المشترك، فالمتكلم ب «زيد قائم» مثلاً قد يريد منه معناه الحقيقى، وقد يتلقظ به لمجرد تصفية الذهن والحلقوم، أو أراد معنى آخر، فبمجرد التلفظ ب «زيد قائم» لا يدل إلا إذا اريد منه؛ ألا ترى أن الألفاظ فى المعانى المجازية، تدل على غير المعانى الموضوعه لها بالإرادة (1)

. إذا تحقّق لك ما ذكرنا ظهر لك وجه الضعف فيما ذكره صاحب الفصول قدس سره: من أن مُراد العَلَمِينَ تحديد المعنى الموضوع له (2)، وكذا مقالة المحقق العراقى قدس سره؛ حيث قال: إنّ الواضع اعتبر الربط بين اللفظ والمعنى حال إرادة المتكلم؛ لما عرفت أنّهما لم يريدوا بيان الموضوع له، بل قصداً بيان دلالة اللفظ الموضوع (3)

. و أمّا ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره (4)، فمضافاً إلى أنّه توجيه مبتذل يعرفه كلّ أحد لا يليق أن ينسب إلى جناب العَلَمِينَ، أجنبيّ عمّا هو صريح كلامهما؛ لأنّ كلامهما فى مقام انتقاض الدلالات الثلاث بعضها ببعض، لا أنّ كلّ دلالة تكشف عن معنى واقعى، وهو المعنى المراد، فتدبّر.

-
- 1- قلت: كذا أفاد سماحة الاستاذ دام ظلّه، ولكن لا يخفى أنّ دلالة اللفظ على غير معناه الموضوع له، إنّما هو بتوسيط نصب القرينة ولو لم يرده المتكلم، لا على إرادته، فتدبّر. المقرّر
 - 2- الفصول الغروية: 18 سطر 1.
 - 3- انظر بدائع الأفكار 1: 93-94.
 - 4- كفاية الاصول 1: 32.

هذا كله في تصوير كلام العَلَمِين، وحاصله: أنّ دلالة اللفظ دلالة فعلية على معناه، إنّما تتوقف على إرادة المتكلم معناه، وفهم المخاطب إيّاه، فعند ذلك يصحّ أن يقال: إنّ المتكلم هادٍ، واللفظ ما اهتدى به، والمخاطب مهديّ.

عدم تمامية كلام العَلَمِين

ولكن نقول: إنّ ما ذكره العَلَمَان لا يخلو عن النظر؛ لأنّ محطّ البحث في دلالة الكلام وهدايته، وأنّ الكلمة والكلام إذا دلّا على معنى، هل تتوقف دلالتهما على الإرادة أم لا؟ لا في دلالة المتكلم وهدايته، وكلاهما على تقدير تماميته- كما لا يبعد- فإنّما يفيد لهداية المتكلم، وهي خارجة عن محطّ البحث.

وكيف كان، لا- يخفى أنّ اللفظ بنفسه يدلّ على معناه ولو لم يُرده المتكلم، بل ولو أراد خلافه، وذلك لأنّه- بعد الاعتراف بأنّ دلالة الألفاظ على معانيها لم تكن ذاتية، بل بمعونة الوضع- يكون الموضوع له للألفاظ هو نفس المعاني النفس الأمرية، لا المرادة منهما، فمعنى قولنا: «إنّ اللفظ الكذائي دالّ» لا يفهم منه مزيد من المعنى الذي وضع له اللفظ، لا المعنى الذي أراده المتكلم، بل إرادته أجنبية عن دلالة اللفظ.

وبالجملّة: فرق بين دلالة اللفظ على المعنى وبين دلالة المتكلم المخاطب على المعنى، وتوقف الدلالة على إرادة المتكلم إنّما هي في دلالة المتكلم، وهو خارج عن محطّ البحث، لا في دلالة اللفظ؛ لأنّه لا يعقل تقييد دلالة اللفظ بالإرادة، مع كون الموضوع له للألفاظ نفس المعاني النفس الأمرية، ودلالة الألفاظ على معانيها مرهونة بالوضع، ولو فرض دُخْل غير الوضع فيه فالأولى دُخْل فهم المخاطب، لا إرادة المتكلم؛ لأنّه بفهم المخاطب يصدق أنّ اللفظ دلّ فعلاً على المعنى ولو لم يُرده المتكلم، دون العكس، فلا تصدق الدلالة لو لم يفهم المخاطب ولو أراده المتكلم، فتدبّر.

الجهة الثالثة في عدم التلازم بين كون تبعية الدلالة للإرادة و بين كون الموضوع له المعانى المرادة

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا في الجهة الثانية عرفت: أنه لا تلازم بين كون الدلالة تابعة للإرادة و بين كون الموضوع له المعانى المرادة، فإنّ العَلَمين مع ذهابهما إلى تبعية الدلالة للإرادة يريان أنّ الموضوع له للألفاظ المعانى النفس الأمرية، لا المعانى المرادة.

الأمر السادس فى أن للمجموع المركب من المادة و الهيئة وضعاً أم لا؟

لا إشكال و لا ريب فى أنه كما يحتاج أبناء النوع الإنسانى - من أى لغة و لسان - إلى تفهيم المعانى المفردة و تفهّمها، فكذلك يحتاجون إلى تفهيم المعانى المركبة و تفهّمها، بل احتياجهم إليها فى إبراز مقاصدهم أكثر من احتياجهم إلى المعانى المفردة؛ لأن أكثر مقاصدهم و احتياجاتهم تدور حول المعانى المركبة، من حصول شىء لشىء، أو إيجاد شىء مع شىء، أو كون شىء فى شىء، أو على شىء... إلى غير ذلك من النسب و الإضافات.

فإذاً كما أن دلالة الألفاظ المفردة على معانيها - بعد ما لم تكن ذاتية - مرهونة بالوضع و المواضع، فكذلك لا بدّ و أن تكون دلالة ما يفهم منها المعانى التصديقية بالوضع و المواضع، و اللغة التى يهمنها عجالاً التكلم فيها هى اللغة العربية؛ لأن الكتاب و السنة منزلان عليها، فنعطف عنان البحث إليها، و نقول:

قد وقع الخلاف بينهم فيما يدلّ على المعنى التصديقى فى اللغة العربية؛ بأنه هل هى هيئة الجملة، أو المجموع المركب من المادة و الهيئة؛ بأنه هل يكون للمجموع وضع

على حِدّة مضافاً إلى وضع مفرداتها، أم لا؟

فذهب المشهور إلى أنّ الدالّ على المعنى التصديقي هي هيئة الجملة بالوضع النوعي، و خالفهم في ذلك بعض، فقال: إنّ ما يدلّ عليها هو مجموع المادّة و الهيئة.

و لا يخفى أنّ طرح محطّ البحث على ما ذكرنا، أولى و أحسن ممّا طرحه المحقّق الخراساني قدس سره و غيره؛ لأنّه يظهر منه قدس سره أنّ محطّ البحث: في أنّه- مضافاً إلى وضع الجمل بموادّها بالوضع الشخصي، و هيئاتها بالوضع النوعي لإفادة المعنى التصديقي- هل وضع مجموع المركّب من الموادّ و الهيئات لذلك، أم لا؟

فالمشهور على العدم، و ذهب بعض إلى وضع المجموع أيضاً(1)

. و ذلك لأنّ طرح البحث على ما ذكرنا ممّا يُعقل أن يقع محلّ الخلاف، و يمكن استناد القول المخالف للمشهور إلى عالم، و أمّا طرح البحث على ما ذكره قدس سره، فلا يليق أن ينسب إلى فاضل؛ لأنّ مرجع النزاع- على ما ذكره- إلى أنّ في جملة «زيد قائم»- مثلاً- هل يكون وضعان أو أوضاع ثلاثة؟، فالمشهور على أنّه فيها وضعان:

1- وضع مفرداتها بالوضع الشخصي لإفادة المعنى التصوري.

2- وضع هيئتها بالوضع النوعي لإفادة المعنى التصديقي(2)

. و مقابل المشهور هو أنّ هناك أوضاعاً ثلاثة، ثالثها وضع مجموع المادّة و الهيئة على ذلك، فهل يتفوّه فاضل: بأن يوضع المجموع لا لإفادة غرض و فائدة؛ حتّى يتوجّه عليه ما أورده المحقّق الخراساني قدس سره: من أنّه لا احتياج إلى هذا الوضع بعد وضع الهيئة لذلك، و يلزم التكرار في الدلالة: تارة من جهة الهيئة، و اخرى من جهة المجموع منها و من المادّة، و هو خلاف الوجدان!؟

1- انظر كفاية الاصول: 32-33.

2- انظر الفصول الغرويّة: 28 سطر 5، و درر الفوائد: 43-44، و نهاية الأفكار 1: 65.

فقد ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ مقابل المشهور قائل: بأنّ مجموع المادّة و الهيئة يدلّ على المعنى التصديقي، و المشهور قائلون بأنّ الهيئة تدلّ عليه، و ما يقبل أن يقع محلّ النزاع هو أن يقال: إنّ الدالّ على المعنى التصديقي، هل هو الهيئة، أو المجموع منها و من المادّة؟

هذا ما ينبغي أن يقع محطّ البحث، و أمّا لو صرّح أحد: بأنّ للمجموع المركّب وضعاً على حدة على المعنى التصديقي، غير وضع الهيئة له، فلا بدّ و أن يكون مراده أنّه كما يوجد في المفردات ألفاظ مترادفة، فكذلك يوجد في الجمل مترادفات، فكلّ من الهيئة و مجموع المادّة و الهيئة يدلّ على المعنى التصديقي، فلا يرد عليه لزوم التكرار في الدلالة، كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ مخالف المشهور: إمّا يريد بأنّ الهيئة لم توضع لإفادة المعنى التصديقي، و ما وضع له هو مجموع المادّة و الهيئة، و هذا هو الظاهر من مقالته، أو يريد بأنّ مجموع المادّة و الهيئة يرادف ما تدلّ عليه الهيئة، و لا مانع من وقوع الترادف في الجمل، كما هو المأنوس في المفردات.

و كيف كان، يرد على مقالة مقابل المشهور ما أورده عليه الأديب المتضلعّ ابن مالك في شرح المفصل، فإنّه قال على ما حكى عنه:

إنّه لو كان للمركّبات وضع لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم نسبق إليه؛ و حيث أنّ المركّب الذي أحدثناه لم يسبقنا إليه أحد، و كذلك هذا الكتاب لم يكن موجوداً عند الواضع، فكيف وضعه الواضع(1)

!؟ و حاصل ما أفاده هذا الأديب: هو أنّ ما يمكن أن يدلّ على المعنى التصديقي إنّما هو الهيئة- سواء في هيئة المفردات أو المركّبات- لا المجموع منها و من الموادّ؛ لإمكان

1- نقل حكاية ذلك عن ابن مالك في نهاية الدراية 1: 76.

تصوير الوضع النوعي في الهيئة، دون المادة، فإنه يمكن أن يقال في هيئة المركب: إن تقدّم المسند إليه على المسند- مثلاً- يدلّ على معنى من دون لحاظ مادة من المواد، ويصلح للانطباق على كلّ مادة من المواد؛ موجودة كانت أم معدومة، وكذا في هيئة المفرد يمكن أن يقال: إن هيئة «فعل»- مثلاً- تدلّ على النسبة التحقّيقية في ضمن أيّ مادة تحقّقت أو تتحقّق، وأما المادة فلا يمكن تصوير الوضع النوعي فيها؛ لأنّ كلّ مادة تباين المادة الاخرى، و ما يمكن فيها إنّما هو الوضع الشخصي، و لازم ذلك عدم إفادة الجملة- التي حدثت مادّتها- للمعنى التصديقي؛ مثلاً: لا تدلّ جملة «الكهرباء موجود»- إذا لم يكن للفظ «الكهرباء» معنى معهود في الخارج- على المعنى التصديقي؛ لعدم وجود هذه الجملة المركبة من المادة لتضع لإفادة ذلك المعنى.

وبعبارة اخرى: ما يمكن أن يتصوّر فيه الوضع النوعي إنّما هو هيئة القضية، مثل هيئة الجملة الاسميّة و هيئة الجملة الفعلية؛ حيث تنطبقان على كلّ مادة متهيئة بهما، وأما موادّ القضايا فلا يمكن أن يتصوّر فيها ذلك؛ لاختلاف المواد، و ما يمكن فيه إنّما هو الوضع الشخصي، فعلى هذا لا بدّ لمن يقول: بأنّ مجموع المادة و الهيئة يدلّ على المعنى التصديقي- قبال المشهور القائلين: بأنّ ما يدلّ عليه هو الهيئة- أن يلتزم بالوضع الشخصي؛ مثلاً: يلزم أن تكون جملة «زيد قائم» بخصوصها وضعت لإفادة المعنى التصديقي، و كذا جملة «عمر وقاعد» و «بكر قائم»... وهكذا.

و يترتّب على هذا القول عدم جواز استعمال جملة لم يسبق إليها الواضع بأن كانت لها مادّة حادثة و لم يفهم منها معنى، ك «الكهرباء موجود»- مثلاً- مع أنّ الضرورة حاكمة بجواز استعمالها، و فهم المعنى التصديقي منها و لو لم يفهم معنى «الكهرباء»، فهذا أصدق شاهد على أنّ ما وضع للدلالة على المعنى التصديقي هو الهيئة؛ لأنّها القابلة للوضع النوعي.

هذا هو مراد ابن مالك، و كأنّ المحقّق الأصفهاني قدس سره لم يلاحظ مقالة هذا

الأديب، ولذا قال: «أنّه يظهر من كلام ابن مالك: أنّ محلّ النزاع في أمر بديهىّ البطلان، وهو دعوى الوضع للمركّب بعد الوضع للمفردات منفردة و منضمّة، ثم قال:

إنّه لا يخفى على مثل ابن مالك أنّ الوضع نوعى لا شخصى» (1)

. وهو عجيب منه قدس سره؛ لما عرفت: من أنّ محطّ البحث هو أنّ الدالّ على المعنى التصديقى، هل هو الهيئة، أو المجموع منها و من المادّة؟ و ابن مالك يريد دفع كون المجموع موضوعاً لذلك، فلاحظ، و تدبّر.

هذا كلّه لو كان النزاع في أنّ وضع مجموع المادّة و الهيئة نوعى أو شخصى- كما هو الظاهر منه- و يكون الحقّ مع ابن مالك القائل: بأنّه لا يمكن تصوير الوضع النوعى في مجموع المادّة و الهيئة، و ما يمكن فيه إنّما هو الوضع الشخصى، فيرد عليه ما أورده عليه.

و أمّا لو كان النزاع في أنّه هل يمكن أن يكون الوضع في المجموع المركّب- من المادّة و الهيئة- عامّاً و الموضوع له خاصّاً، فلا يتوجّه عليه إيراد ابن مالك.

و ذلك لأنّه كما ذكرنا في مبحث الوضع: أنّ لنا قسماً آخر من وضع العامّ و الموضوع له الخاصّ: و هو أن تصوّر طبيعة قابلة للصدق على الأفراد، ثمّ يوضع اللفظ لكلّ فرد من أفراد تلك الطبيعة، مثلاً: يتصوّر الإنسان، ثمّ يوضع لفظ «الإنسان» لكلّ ما يكون مصداقاً له.

فنقول: إنّهُ يمكن أن يُتصوّر فيما نحن فيه أن يكون الوضع في المجموع المركّب- من المادّة و الهيئة- عامّاً و الموضوع له خاصّاً بهذا المعنى؛ بأن يلاحظ هيئة المجملّة الاسميّة- مثلاً- الطارئة على المادّة المشتركة بين الموادّ؛ و حيث إنّ الموادّ و إن كانت مختلفة الذوات، لكنّها في كونها مادّة، مشتركة فيوضع لكلّ هيئة متهيأة بمادّة

فظهر لك: أنه يمكن للقائل (1) بأن الدالّ على المعنى التصديقي هو المجموع المركّب من المادّة و الهيئة بعنوان الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فلا يتوجّه عليه إيراد ابن مالك (2).

. و لا يخفى أنّه - مع ذلك كلّ - الحقّ في المسألة هو الذي ذهب إليه المشهور (3): من أنّ الدالّ على المعنى التصديقي هو الهيئة؛ لمطابقة ما ذكره للذوق و الطبع السليمين.

1- محاضرات 1: 111.

2- نهاية الدراية 1: 76.

3- الفصول الغرويّة: 28 سطر 5، كفاية الاصول: 32-33، نهاية الأفكار 1: 65.

الأمر السابع في أنّ الموضوع له للألفاظ هل هي المعاني النفس الأمرية أو المعاني الذهنية بما هي هي أو المعاني الذهنية بلحاظ كشفها عن الواقع؟

ثمّ إنّه هل الألفاظ مطلقاً- سواء كانت مفردة أم مركّبة، تامّة أو ناقصة، إنشائية أو إخبارية- وضعت للمعاني النفس الأمرية، أو وضعت للمعاني و النسب الذهنية من حيث هي هي، أو من حيث كشفها عن النسب الواقعية، أو فرق بين الجمل الخبرية و بين غيرها- مفردة كانت، أو جملة إنشائية- بوضع الجمل الخبرية للنسب الذهنية الكاشفة عن النسب الواقعية، و أمّا غيرها فوضعت للمعاني النفس الأمرية؟
وجوه بل أقوال في بعضها:

فعن صاحب الفصول قدس سره: أنّ الجمل الخبرية وضعت للنسب الذهنية الكاشفة عن النسب الواقعية، و أمّا مفرداتها فوضعت للمعاني النفس الأمرية، فالنسبة اللفظية في جملة «زيد قائم»- مثلاً- وضعت للنسبة التصديقية الموجودة في الذهن من حيث

كشفها عن النسبة الواقعية- سواء طابقتها أم لا- و أما مفرداتها من «زيد» و «قائم» فوضعت للمعاني الواقعية.

استدلّ على مقالته:

أولاً: بالتبادر.

و ثانياً: بأنّه لو دلّت النسبة اللفظية على النسبة الواقعية، فلا بدّ و أن يلتزم في القضايا الكاذبة أن لا تدلّ على معنى؛ لعدم وجود نسبة واقعية في الكواذب، مع أنّ الضرورة حاکمة بدلالة القضايا الكاذبة على المعاني، و أما لو كانت موضوعة للنسبة الذهنية الكاشفة فلا يستلزم ذلك (1)

. وفيه: أما حديث التبادر فالظاهر أنّه على خلاف ما ادّعاه، و الظاهر أنّ من لم يقرع سمعه كلام صاحب الفصول قدس سره هذا، لا ينقح في ذهنه ما ذكره أصلاً؛ لأنّ الوجدان أصدق شاهد على أنّه بمجرد سماع جملة «زيد قائم»، لا ينتقل الذهن إلا إلى المعاني الواقعية، كما ينتقل من مفرداته إليها.

و أما ما استدلّ به ثانياً- الذي هو عمدة ما استدلّ به- على مقالته، فينتقض:

أولاً: ببعض المفردات التي لا- وجود لها في الخارج، أو وجد و انعدم؛ لأنّ لازم ما ذكره- لو تمّ- هو أنّه لا بدّ و أن لا ينتقل من اللفظ الكذائي إلى معناه؛ لعدم وجوده في الخارج حسب الفرض، مع أنّ البدهة قاضية بانفهام المعنى بمجرد إلقائه، فما يستريح به هنا نستريح به هناك.

و ثانياً: بالنقض أيضاً، و حاصله: أنّه لو سلّم أنّ الموضوع له هو المعاني الذهنية بلحاظ كشفها عن الواقعيّات، فظاهر أنّه لا يمتنع استعمال النسبة اللفظية في القضايا الكاذبة في النسبة الواقعية و لو مجازاً، بل يجوز استعمالها فيها، و لا أقلّ بعنوان المجاز، فلو

1- انظر الفصول الغروية: 28 سطر 6 و 29 سطر 21.

استعملت فى المعانى الواقعية فظاهر أنه يفهم منها معنى، مع أن لازم ما ذكره هو أن لا يفهم منه معنى.

و ثالثاً: أنه يلزم على ما ذكره أن يكون أمر جميع الاستعمالات مردداً بين كونها استعمالاً مجازياً أو غلطاً، و لا يلتزم به؛ و ذلك لأنه بعد أن يرى أن كلاً من «زيد» و «قائم» - مثلاً - وضع للمعنى النفس الأمرى، فاستعمالهما فى جملة «زيد قائم»: إمّا فى المعانى الواقعية، أو لم يستعملوا فى ذلك.

فعلى الأول: يلزم أن تكون النسبة التى وعاؤها الذهن، موجودة فى الخارج بتبع الطرفين و متقومة بالخارج، و ذلك غير معقول، و لو استعملت النسبة فى النسبة الواقعية، لكان استعمالاً فى غير ما وضع له من غير تأؤل و ادعاء، فىكون الاستعمال غلطياً، و يترتب عليه المحذور الذى ذكره.

وعلى الثانى: - أى على تقدير عدم استعمال المفردات فى المعانى الواقعية - يلزم فى جميع الاستعمالات: أن تكون استعمالاً فى غير ما وضع له و مجازاً، و لم يلتزم قدس سره به.

نعم يمكن أن يقال: إن النسبة الموجودة فى القضية إنما هى بين لفظى المسند و المسند إليه المتلفظين، فىصح قيامها بالصورة الموجودة فى الذهن، لا المسند و المسند إليه الواقعيين.

لكنه يرد عليه:

أولاً: أن هذا خلاف البدهة و الوجدان، فإن من يقول: «زيد قائم» يريد حكاية كل من الطرفين و النسبة عن الواقعيات.

و ثانياً: أنه يلزم لغوية وضع الألفاظ للمعانى الواقعية، فإنه على هذا لم تستعمل الألفاظ فى معانيها الواقعية أصلاً، مع أن الوضع لغرض الإفادة و الاستفادة.

و الذى يمكن أن يقال فى حل المسألة: هو أن منشأ ما توهمه هو تخيل أنه لا بد فى استعمال اللفظ فى المعنى من وجود معنى أولاً؛ ليلصق اللفظ به، أو يقع فيه؛ قضاءً

لحق الظرفية، كما يقال: «زيد في البيت» و«عمرو في الدار»... وهكذا.

وهذا اشتباه منه قدس سره؛ لأن الاستعمال: عبارة عن إلقاء اللفظ الموضوع لمعنى؛ لينتقل السامع إليه انتقالاً بالعرض، مثلاً: بإلقاء لفظ «زيد» يتصوره السامع، ويفهم منه: فينتقل منه بالعرض إلى المعنى الخارج الذي يكون هو الموضوع له، ولا يلزم وجود المعنى وتحققه في هذا الانتقال العرضي.

وبالجملة: لو القى لفظ الإنسان فيتموج الهواء منه، فيقع في صيماخ المخاطب، فيقع في ذهنه، وذلك المعنى غير قابل للصدق على الكثيرين؛ لأنه جزئي متصور، لكن ينتقل منه إلى ما يقبل الصدق على الكثيرين انتقالاً بالعرض لا بالذات؛ لأن الإنسان لا ينتقل إلى الخارج ولا يناله؛ لا أولاً ولا ثانياً، كما يتوهم، ولا ينقلب الخارج عما هو عليه، ولكن حيث إن المعنى المتصور وجه للمعنى الموضوع له، الذي هو عبارة عن طبيعي الإنسان القابل للصدق على الكثيرين، فينتقل السامع بواسطة سماعه لفظ «الإنسان» إلى ذلك المعنى الموضوع له عرضاً، ولا يخفى أن إدراك السامع اللفظ ومعناه يكون مغفولاً عنه؛ لأنه بمجرد سماع اللفظ ينتقل عرضاً إلى الهوية الخارجية التي تكون موضوعاً له.

وما ذكرناه نظير ما ذكرناه في المعدوم المطلق، فإنه لا يمكن تصوير حقيقة المعدوم المطلق، لكن يمكن أن يدرك مفهوم منه، وهذا المفهوم وجه لذلك، فتنقل النفس بواسطة معلومه الذاتى إلى المعلوم بالعرض.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ الموضوع للنسبة اللفظية هي النسبة الواقعية، ولا يحتاج استعمال اللفظ في المعنى إلى وجود واقع ليقع هذا اللفظ فيه؛ لأنّ الاستعمال عبارة عن عمل اللفظ في المعنى العرضي، ويوجب ذلك انتقال النفس إليه - سواء كان له معنى خارجي أم لا - لأنّ تحقق المعنى وعدم تحققه خارجاً لا ربط له بباب الاستعمال والدلالة، بل هي عبارة عن أنّ اللفظ يهدى إلى المعنى ويريه للمخاطب، وهذا القدر تشترك فيه القضايا الصادقة والكاذبة، فافهم وتدبر.

الأمر الثامن في العلام التي يمتاز بها المعنى الحقيقي عن المجازي

إشارة

لتنقيح موضوع البحث ينبغي تقديم أمرين:

الأمر الأول: أنّ غالب العلام التي تذكر لم تكن علامة كون اللفظ موضوعاً للمعنى الحقيقي، بل علامة أنّ بين اللفظ والمعنى رابطة؛ بحيث لو القى اللفظ لفهم منه ذلك المعنى بدون القرينة؛ وذلك لأنه كما يحصل المعنى الحقيقي بالوضع - وهو كما ذكرنا جعل اللفظ للمعنى - فكذلك يحصل بكثرة الاستعمال، وقد أشرنا: أنّ ما يحصل بكثرة الاستعمال الكذائي هو مقابل الوضع؛ لأنّ الوضع لا يعتريه التعيّن، بل هو قسم واحد، وهو التعيّن، فمعنى كون التبادر - مثلاً - علامة: هو أنّه علامة للرابطة الاعتبارية بين اللفظ والمعنى - سواء كانت الرابطة حاصلة بالوضع، أو بكثرة الاستعمال إلى أن استغنت عن القرينة - لا علامة كون اللفظ موضوعاً للمعنى.

نعم لو كان تنصيب أهل اللغة من العلام - بأن قال أهل اللغة: إنّ اللفظ الفلاني وضع تعييناً لذلك المعنى - يصحّ أن يكون ذلك من علام كون اللفظ موضوعاً له، فتدبرّ واغتنم.

الأمر الثاني: أنّ البحث لم يكن مقصوداً على تشخيص المعنى الحقيقي من المجازي؛ فيما إذا كان هناك علم بالمراد وشك في كون المراد معنىً حقيقياً أو مجازياً؛ حتى يقال: إنّ اللفظ في المجاز أيضاً- بناءً على ما تقدّم- مستعمل في معناه الحقيقي، فإنّ السامع إذا استقرّ ذهنه في المعنى المراد، ولم يتجاوز منه إلى غيره، حكم بأنّه حقيقة، وإن تجاوزه إلى غيره حكم بأنّ ذلك الغير مجاز- كما قيل (1)- بل البحث أعمّ منه و ممّا لم يكن هناك استعمال، أو لم يكن بصدد تشخيص استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أو المجازي، فلو شككنا في كون لفظ الماء- مثلاً- موضوعاً للجسم السيّال المعروف، كان التبادر طريقاً إلى إثباته استعمال أو لم يستعمل، بل ربّما يكون الاستعمال مردداً بين الحقيقة والغلط، لا بين الحقيقة والمجاز، فتأمل.

فإذاً البحث في علامة المعنى الحقيقي والمجازي بالأعمّ فيما كان هناك استعمال أم لا، بل إذا تصوّر وفهم منه المعنى بلا قرينة فهو معنىً حقيقياً، وإن فهم المعنى بمعونة القرينة فهو معنىً مجازياً بل قد يدور أمر الاستعمال بين كونه استعمالاً حقيقياً و غلطاً، لا بين الحقيقة و المجاز.

فتحصّل ممّا ذكرنا في الأمرين: أنّ محطّ البحث في تشخيص المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، لا المعنى الموضوع له من غيره، وأنّه لا يخصّ البحث في كون العلائم علائم استعمال اللفظ في المعنى، بل أعمّ منه و ممّا لم يستعمل.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: فقد ذكرنا (2) لتشخيص المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي علائم لا تخلو أكثرها- بل جميعها غير واحد منها، و هو التبادر- من المناقشة.

1- نهاية الاصول 28-29.

2- زبدة الاصول: 28 سطر 1، الوافية: 60، هداية المسترشدين: 41 سطر 13، الفصول الغرويّة: 32 سطر 26، بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتي قدس سره): 71 سطر 7، كفاية الاصول: 33، نهاية الأفكار 1: 66، درر الفوائد: 44، نهاية الاصول: 39.

التبادر

إشارة

وكيف كان، من علائم تشخيص المعنى الحقيقي عن المجازى التبادر، و المراد من التبادر تبادر المعنى و ظهوره من حاقّ اللفظ؛ من دون قرينة و لو كانت القرينة عامّة، لا انسباق المعنى بالنسبة إلى المعنى الآخر، أو سرعة حصوله في الذهن بالقياس إلى الآخر.

و الكلام فيه يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في إمكان كون التبادر علامة للحقيقة

فهناك إشكال مشهور على كون التبادر علامة: و هو أنّ التبادر عبارة عن فهم المعنى من اللفظ، و هو يتوقّف على العلم بأنّ المعنى حقيقيّ للفظ، و إلا لا يفهم المعنى من حاقّ اللفظ، فإذا فرض أنّ علمه بالمعنى الحقيقي متوقّف على التبادر يلزم الدّور(1).

. و قد أجاب عنه المحقّق العراقي قدس سره: بأنّه لا وجه للإشكال بالدّور، و لا يحتاج في دفعه إلى تجسّم مغايرة الموقوف مع الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، كما عن المشهور(2)؛ لأنّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر، حتّى لو قلنا بتوقّفه على العلم التفصيلي؛ لأنّه يكفي في ارتفاع الدّور تغاير الموقوف و الموقوف عليه بالشخص، لا بالنوع و لا بالصنف، و لا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل

-
- 1- هداية المسترشدين: 44-45 السطر الأخير، الفصول الغرويّة: 33 سطر 22، تقارير الشيرازي 1: 74، كفاية الاصول: 33، بدائع الأفكار (للمحقّق الرشتي قدس سره): 71 السطر ما قبل الأخير، نهاية الأفكار 1: 66.
- 2- انظر هداية المسترشدين: 45 سطر 7، و الفصول الغرويّة: 33 سطر 28، و تقارير الشيرازي 1: 75، و كفاية الاصول: 33.

بالتبادر مع العلم الشخصي الذي يتوقف عليه التبادر (1)

. و لا يخفى ما فيه، فكأنه خلط بين المعلوم بالذات و الصورة الحاصلة في الذهن، و بين المعلوم بالعرض و الكشف عن الواقع، فإنّ ما هو الممكن هو حصول صور متكرّرة في الذهن من شىء واحد، و أمّا الانكشاف بعد الانكشاف، فلا يعقل إلا بتعدّد متعلّق العلم خارجاً، أو تخلّل الذهول و النسيان المفقودين في المقام.

و بعبارة اخرى: يمكن أن يوجد مصداقان من العلم التفصيلي أو الإجمالي مع وحدة المعلوم، فمع العلم التفصيلي بأنّ اللفظ الكذائي معناه كذا قبل التبادر، لا يعقل أن يحصل مصداق و علم تفصيلي آخر بالتبادر.

و لو غفلت عن العلم السابق على التبادر و إن كان لا إشكال فيه، إلا أنّه يرجع إلى الارتكاز الذي يقول به المشهور.

و بالجملة: لا يمكن تعلّق علمين و انكشافين في حال واحد بشىء واحد مرّتين.

نعم، يمكن تكرّر الصور الذهنيّة لشيء واحد، و لكنّه لا يلزم منه الانكشاف عقيب الانكشاف بشىء واحد.

فما اجاب به قدس سره عن الإشكال ساقط.

و الحقّ في الجواب عن الإشكال هو الذي اجاب به المشهور، و هو مغايرة الموقف مع الموقف عليه بالإجمال و التفصيل، فإنّ العلم التفصيلي بأنّ معنى اللفظ الفلاني هو ذلك المعنى، يتوقف على التبادر و ظهور المعنى من حاقّ اللفظ، و أمّا التبادر فلا يتوقف على هذا العلم التصديقي المحتاج إلى تصوّر الموضوع و المحمول، بل يتوقف على العلم الإجمالي الارتكازي بمعنى اللفظ الحاصل من مبادئه و علله، و الموقف غير الموقف عليه.

توضيح ذلك: هو أنّ كلّ من انتحل لغة ولساناً، ارتكزت في ذهنه معانٍ و امور بسيطة إجمالية؛ بحيث لو سبّرها و تأمّل فيها لانبسّطت و انكشفت لديه، و تصير مفصّلة مبيّنة، و ربّما يقع الخلاف و الإجمال في فهم تلك المعاني الإجمالية الارتكازيّة، فليس كلّ ما يحصل في الذهن أمراً واضحاً مُبيّناً، بل ربّما يحتاج إلى الاستعلام و الاستحضار من خزانة الخاطر و الذهن.

فإذاً نقول: إنّ تبادر المعنى الكذائي من اللفظ الفلاني يتوقّف على ارتكاز كذا، فلو لا- هذا الارتكاز لم يتبادر ذلك المعنى من اللفظ الفلاني، و لكن التصديق و العلم التفصيلي بأنّ هذا اللفظ معناه الحقيقي ذلك المعنى، يحتاج إلى لطف قريحة و استفسار من خزانة الخاطر، فالعلم التفصيلي بمعنى اللفظ يتوقّف على تبادر المعنى من حاقّ اللفظ، و أمّا التبادر فيتوقّف على العلم الارتكازي، فالموقوف غير الموقوف عليه، فلا دور.

و هذا نظير من حصلت له ملكة علميّة بالنسبة إلى علم- سواء كانت مسبقة بتعلّم المسائل و تفاصيلها، أو كانت ملكة قدسيّة وهبها الله تعالى- فإنّ الشخص يكون عالماً بمسائل ذلك العلم، و لكن لا بنحو التفصيل، بل بنحو الإجمال و البساطة، فإذا سئل عن مسألة من مسائل ذلك العلم يرجع إلى نفسه، فرّبما يستحضر الجواب من نفس ذاته بلا- رويّة و فكر، و ربّما يحتاج إلى الفحص و التجسس عن المعنى الذي علمه، فيرفع الحجاب عنه و ينكشف لديه، و ربّما يذهل المعنى من خاطره، و لا يمكنه استحضاره.

و إلى هذا ينظر كلام الشيخ الرئيس قدس سره حيث قال: إنّهُ إذا عرضت عليك مسائل كثيرة و أردت الجواب عنها، فعند ما تريد الجواب عنها تكون تلك المسائل حاضرة لديك لا تفصيلاً بل إجمالاً، فكلّما تتوجّه إلى الجواب عن خصوص مسألة فيها تحضر لديك مفصّلاً.

فقد ظهر لك ممّا ذكرنا: إمكان كون التبادر من حاقّ اللفظ علامة للمعنى الحقيقي.

الجهة الثانية: في بيان إحراز أنّ التبادر من حاقّ اللفظ، لا من القرينة

إشارة

فلا- بدّ وأن يُحرز كون انسباق المعنى من اللفظ و تبادره منه من حاقّ اللفظة، لكن حيث إنّه قد يوجب كثرة الانس و الاحتفاف بالقرينة العامّة تبادر المعنى من اللفظ، فيحتمل أن لا يكون التبادر من حاقّ اللفظ، فيشكل إحراز كون التبادر علامة لكون المعنى ظاهراً من حاقّ اللفظ.

فيقع الكلام: في أنّه هل يمكن إحراز كون التبادر من حاقّ اللفظ بأصالة عدم القرينة، كما عن صاحب القوانين قدس سره(1)، أو بالظنّ بكون ذلك معناه الحقيقي، كما عن صاحب الفصول(2)، ولعلّ هذا يرجع إلى أصالة عدم القرينة، أو باطراد المعنى من اللفظ، كما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره؟ وجوه.

ربّما يتشبّث لإحراز كون التبادر من حاقّ اللفظ بأصالة عدم القرينة.

ولكن ردّه المحقّق الخراساني قدس سره، وقال: إنّ أصالة عدم القرينة لا تُجدي في إحراز كون الاستناد إلى حاقّ اللفظ، وقال في بيانه كلاماً لا غبار عليه(3)

. تقرّبه بيان ممّا: أنّ أصالة عدم القرينة من الاصول المرادية، و العقلاء إنّما يعتنون بها في الشكّ في المراد، بعد علم المتكلّم و المخاطب بالمعنى الحقيقي و المجازي؛ فيما إذا احتل اتكال المتكلّم على قرينة خفيت على المخاطب، و أمّا إذا علم المراد، و شكّ في كون المراد حقيقياً أو مجازياً، أو اريد الاستفسار من حاقّ اللفظ فلا بناء لهم على أصالة عدم القرينة، و لا أقل من الشكّ في البناء.

1- قوانين الاصول 1: 14 سطر 18.

2- الفصول الغروية: 33 سطر 34.

3- كفاية الاصول: 33- 34.

وبالجملة: أصالة عدم القرينة لتشخيص المراد بعد العلم بالمعنى الحقيقي و المجازي، فلا يمكن أن يستند إليها لإحراز أن المعنى المراد مستند إلى حاقّ اللفظ.

و إلى ما ذكرنا يشير كلاما السيد المرتضى قدس سره، حيث قال في مورد: إن الأصل في الاستعمال علامة كونه حقيقياً، وقال في موردٍ آخر: إن الاستعمال أعم من الحقيقة (1)

. فإنّ كلامه الأوّل في مورد لم يعلم المعنى المراد، واحتمل إرادة المتكلم معناه المجازي، و الثاني في مورد علم المراد، و شكّ في كونه معناه الحقيقي أو المجازي، فلا تنافى بين كلاميه، كما توهم.

ثمّ إنّ في اعتبار أصالة عدم القرينة؛ من جهة أنّها أمانة عقلانيّة لتشخيص المراد، أو أصل عقلائيّ في مقام الاحتجاج، فكلام آخر نذكره في محله- إن شاء الله- لا يبعد أن يكون الثاني، فتشخيص كون الانسباق من حاقّ اللفظ من أصالة عدم القرينة بناءً على كونها أصلاً عقلائيّاً، كما ترى، فارتقب حتّى حين.

و أمّا ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره: من أنّه يمكن إحراز كون التبادر مستنداً إلى حاقّ اللفظ بالأطراد؛ بتقريب: أنّ فهم المعنى من اللفظ في جميع الأحوال- سواء كان في النشر، أو في الشعر، أو المكالمات العرفية، أو غيرها- بدون القرينة يكشف عن أنّ معناه الحقيقي و التبادر مستند إلى حاقّ اللفظ، و أمّا إن فهم المعنى من اللفظ في بعض الأحوال، أو في بعض المقامات، نستكشف منه أنّ التبادر غير مستند إلى نفس اللفظ وحده (2)

. ففيه: أنّ مجرد انسباق المعنى مُطرداً، لا- يوجب القطع بكون التبادر و الانسباق مستنداً إلى حاقّ اللفظ؛ لاحتمال أن يكون مستنداً إلى قرينة عامّة، فلا يكاد يعلم

1- الذريعة إلى اصول الشريعة 1: 13، 19، 183، وقد أكد قدس سره على ذلك في أماكن متعدّدة من هذا الكتاب وقد أعرضنا عن درج جميعها خوفاً من التطويل.

2- بدائع الأفكار 1: 97.

بالأطراد معناه الحقيقي.

فإن أراد أن الأطراد دليل شرعي على المعنى الحقيقي فظاهر أنه غير ثابت شرعاً، وإن أراد أن العقلاء فيما إذا اطرّد كذلك يرون أنه معناه الحقيقي، فلم يثبت لنا بناء منهم كذلك و ترتيهم آثار المعنى الحقيقي عليه (1)

. و من تلك العلائم صحّة الحمل:

و ليعلم أولاً: أنه في الحمل لا بدّ من الاتّحاد بين الموضوع و المحمول من جهة، كما أنه لا بدّ من التغيّر بينهما من جهة اخرى.

أمّا في الحمل الأوّل فاعتبر فيه الاتّحاد بين الموضوع و المحمول مفهوماً، فالتغيّر بينهما لا بدّ و أن يكون بالاعتبار، كالإنسان و الحيوان الناطق، فإنّه لا فرق بينهما إلاّ بالإجمال و التفصيل.

و أمّا في الحمل الشائع الصناعي، فحيث فرض الاختلاف بينهما فيه فلا بدّ و أن يكون الاتّحاد بينهما بالوجود، ك «زيد إنسان».

و الحمل الشائع على نحوين:

الأول: ما يكون الموضوع مصداقاً حقيقياً للمحمول، و يعبر عنه بالحمل الشائع بالذات، و هو حمل الطبيعي على مصداقه الذاتي، كحمل الإنسان على زيد بحيثيته الذاتية.

و الثاني: ما لم يكن مصداقاً ذاتياً له، و لكنّه اتّحد معه بالعرض، و يعبر عنه بالحمل الشائع بالعرض ك «زيد أبيض»، فإنّ زيدا لم يكن مصداقاً حقيقياً للأبيض، إلاّ أنّ حملة عليه باعتبار عروض البياض له في الوجود، و للحمل أنحاء اخر لا يهّمنا فعلاً ذكرها.

1- قلت: الإنصاف أنّ ادعاء بنائهم عليه كأنّه في محلّه، كما لا يخفى. المقرّر.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: فغاية تقريب كون صحّة الحمل علامة للمعنى الحقيقي فى الحمل الأولى هو أن يقال: إنّه إذا لم يعلم بوضع لفظٍ لمعنى، فبعد العلم بمعنى يجعله موضوعاً، و يجعل اللفظ المشكوك وضعه بما له من المعنى الارتكازى محمولاً، و يحمله بما له من المعنى الارتكازى على الموضوع، فإن صلح حمله عليه يستكشف منه أنّه معناه الحقيقي، و إن لم يصلح حمل اللفظ بما له من المعنى، فيستكشف منه أنّه لم يكن معناه الموضوع له. هذا فى صحّة الحمل عند نفسه.

و كذلك فى صحّة الحمل عند غيره، فإنّه إذا رأى أنّ أهل اللسان يحملون اللفظ بما له من المعنى على معنى يستكشف منه أنّه موضوع لذلك المعنى، وإلا فلا، هذا فى الحمل الأولى.

و أمّا فى الحمل الشائع فحيث إنّه - كما تقدّم - على نحوين، فإذا شكّ فى لفظ كالإنسان - مثلاً - أنّه موضوع لطبيعيّ يكون زيد - مثلاً - مصداقه الحقيقي أم لا، فيجعل زيد موضوعاً، و الإنسان بما له من المعنى الارتكازى محمولاً، ثمّ يحمله عليه، فإن صلح حمله عليه بما له من المعنى الارتكازى مجرداً عن الخصوصيات، فيعلم أنّه مصداقه الحقيقي، و إن لم يصلح الحمل كذلك، بل صلح سلبه عنه، فيكشف عن أنّه لم يكن موضوعاً له.

هذا حال الحمل الشائع الذى يكون بين الطبيعى و فرده.

وقد يكون بين الكلّيين و المفهومين كالماشى و الحيوان، فقال بعض: إنّه و إن لا - يمكن فهم المعنى الحقيقي من صحّة حمل أحد المفهومين على الآخر، لكن حيث إنّه لا بدّ و أن يتّحداً وجوداً؛ حتّى يصلح حمل أحدهما على الآخر، فيعلم - بصحّة الحمل - أنّ أحدهما مصداق للآخر.

و بعبارة اخرى: مفهوم الماشى و الحيوان حيث يكونان متغايرين مفهومياً لا يصلح الحمل مفهومياً، فلا بدّ و أن يكونا متّحدين وجوداً، فالموجود الخارجى يكون

مصدّقاً لأحد المفهومين، فيحمل عليه المفهوم الآخر.

ولكن الذى يقتضيه التحقيق: هو عدم إمكان استفادة المعنى الحقيقى من صحّة الحمل بكلا نحويه.

وذلك لأنّه فى الحمل الأوّلى: إمّا يريد صحّة الحمل عند أهل العرف و العقلاء، أو عند نفسه.

فعلى الأوّل: لا يمكن أن يفهم ويستكشف- بمجرد صحّة حمل مفهوم الإنسان مثلاً على مفهوم الحيوان الناطق عندهم- كون الحمل ذاتياً أولياً؛ لاحتمال أن يكون الحمل مثل «الإنسان ماشٍ مستقيم القامة» باعتبار الحمل الشائع.

فإن قلت: فنسأل منهم: أن حملهم هذا من أى قسم؟

قلت: فيرجع هذا إلى تنصيب أهل اللّغة و اللسان، و هذا أمانة اخرى غير صحّة الحمل، و المقصود إثبات أن صحّة الحمل بنفسها هى علامة.

كما أنّه لا يفهم من صحّة سلب معنى عن معنى أن السلب بلحاظ المفهوم؛ لاحتمال أن يكون السلب باعتبار التحقّق الخارجى.

فتحصّل: أنّه لا يمكن أن يفهم من مجرد صحّة حمل أحد المفهومين على الآخر عندهم كون الحمل أولياً، و لا من سلب أحدهما عن الآخر كون السلب بلحاظ المفهوم فقط، و الأمر فى السلب و إن كان فيه خفاء، إلا أن فى صحّة الحمل ظاهراً مشهوداً.

و أمّا على الثانى: و هو صحّة الحمل عند نفسه، فلا يخفى أن صحّة الحمل عنده تتوقّف على تصوّر الموضوع و المحمول تفصيلاً و العلم بملاك الحمل؛ لأنّه لو لم يعلم ملاك الحمل، لا يمكن التصديق بأنّ هذا اللفظ بما له من المعنى الارتكازى يصحّ حمله.

و ملاك الحمل فى الحمل الأوّلى هو الاتّحاد فى المفهوم، فلا بدّ من إحرازه، و التصديق بملاك الحمل هو التصديق بمعنى الموضوع له، فقبل الحمل و فى الرتبة

السابقة عليه علم بالمعنى الحقيقي، فلم يبق لتأثير صحّة الحمل في فهم المعنى الحقيقي أثر.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا: ظهر لك الفرق بين صحّة الحمل و التبادر، فإنّ في التبادر يصحّ أن يقال: إنّه بإلقاء اللفظ يُفهم معنى ارتكازيّ إجماليّ، و التصديق و العلم التفصيلي بمعنى اللفظ متوقّف على العلم بالوضع، و لا يتمشّي ذلك في صحّة الحمل؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: إنّ صحّة الحمل تتوقّف على ما له من المعنى الارتكازي الإجمالي، بل تتوقّف صحّة الحمل على تصوّر الموضوع و المحمول تفصيلاً، و الاتحاد كذلك، و إلاّ لا- يصحّ الحمل، فلا يصحّ أن يقال: إنّ إشكال ورود الدّور هنا مثل وروده في التبادر، و أنّ الجواب هنا عنه هو الجواب عنه هناك، كما يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره(1)، فلاحظ هذا في الحمل الأوّلي.

و أمّا في الحمل الشائع: فصحّة الحمل كذلك عند الغير، فلا يفيد بعد ما عرفت:

أنّ الحمل الشائع على نحوين: تارة يكون من قبيل حمل الطبيعي على مصداقه الحقيقي، و اخرى يكون من قبيل حمل الطبيعي على مصداقه العرضي، فلا- يفهم من مجرد الحمل أنّ الفرد مصداق حقيقي له، و الحمل كذلك إنّما يكون علامة للمعنى الحقيقي إذا كان المصداق مصداقاً حقيقياً.

و أمّا صحّة الحمل الشائع عند نفسه، فالأمر فيه يظهر ممّا ذكرناه في صحّة الحمل الأوّلي، و حاصله:

أنّ الحمل الشائع إنّما يكون علامة إذا كان الحمل ذاتياً، و ذلك يتوقّف على تصوّر الموضوع و المحمول، ك «زيد» و «الإنسان»- مثلاً- و التصديق بأنّ زيداً مصداق حقيقي للإنسان، و الإنسان متّحد معه، و ظاهر أنّ التصديق بذلك هو التصديق

بالمعنى الموضوع له، ففي الرتبة السابقة على الحمل عرف الموضوع له.

وبالجملة: لو كان الحمل الشائع علامة فإثما هو التصديق بالحمل الشائع الذاتى، لا الحمل الشائع الواقعى، وهو يتوقف على تصوّر الموضوع والمحمول، والتصديق بأنّ المحمول بما له من المعنى متّحد مع الموضوع اتّحاداً بالذات، وبذلك التصديق يرتفع غيم الجهالة، ويعرف الموضوع له، فلا تصل النوبة إلى أن يستفاد ذلك من صحّة الحمل، فتدبّر.

نقل و تعقيب

للمحقّق العراقي قدس سره كلام فى كلّ من الحمل الأولى والشائع الصناعى، لا يخلو عن النظر، ولعلّه يظهر ضعفه ممّا تلوناه عليك، و لكن مع ذلك لا بأس بذكر مقالته، ثمّ الإشارة إلى ما فيه من الخلل.

قال ما حاصله: إنّ الحمل - سواء كان ذاتياً أو شائعاً صناعياً - ملاك صحّته هو الاتحاد فى الجملة: أمّا فى الحمل الذاتى فهو عبارة عن حمل أحد المفهومين على الآخر، وهو على قسمين: فتارة يكون أحد المفهومين مجملاً، والآخر مفصلاً، كما هو شأن التعريفات والحدود، كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، و اخرى يكون كلاهما مجملين، كما هو شأن اللغويين غالباً، مثل قولهم: «الحسام هو السيف القاطع»⁽¹⁾، و «الغيث هو المطر».

ثمّ قال: إنّ ما يمكن أن يكون علامة إثما هو القسم الأخير المتداول بين اللغويين، و أمّا القسم الأول المستعمل فى الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات، كقولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، فلا يمكن أن يستكشف بصحّته وضع اللفظ

1- قلت: هذا المثال داخل فى القسم الأول؛ لأنّ السيف القاطع مفهوم مفصّل، والحسام مجمله.

للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل؛ لأنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل، و يمتنع أن يكون مفهوم الإنسان الذى يكون بسيطاً مجملاً.

ثمّ قال: وأمّا فى الحمل الشائع فهو أيضاً على قسمين: فتارة يحمل الطبيعى على فردة حملاً بالذات، ك «زيد إنسان»، و اخرى يحمل أحد المفهومين المختلفين، سواء كانا متساويين، نحو «الضاحك إنسان»، أم كان أحدهما أعمّ من الآخر، نحو «الضاحك حيوان»، و يمكن أن يستكشف الوضع بالنحو الأوّل، فإنّه لو حمل أهل العرف «الإنسان» - بما له من المعنى - على «زيد» حمل الطبيعى على فردة، يستكشف من صحّة الحمل عندهم كون «الإنسان» موضوعاً لطبيعى «زيد» المعلوم لديه، و هو «الحيوان الناطق»، و أمّا الحمل بالنحو الثانى فلا يمكن استكشاف الوضع منه، إلّا بإرجاعه إلى النحو الأوّل؛ لأنّ حمل أحد الكلّيين المختلفين مفهوماً على الآخر إنّما يصحّ بالحمل الشائع، و لا بدّ فيه من الاتّحاد وجوداً بينهما، و هو لا محالة يكون فرداً لأحد الكلّيين، و يكون أحدهما طبيعى، فيستكشف بالتقريب الأوّل وضع اللفظ لطبيعى ذلك الفرد الذى اتّحد فيه الكلّيان؛ مثلاً: «الضاحك إنسان» متّحداً فى وجود زيد و عمرو و غيرهما (1). انتهى.

أقول: فى كلا كلاميه نظر، مضافاً إلى الإشكال فى أماريّة صحّة الحمل، و ذلك:

أمّا كلامه الأوّل: ففيه أنّ غاية ما تقتضيه صحّة حمل «الإنسان» مثلاً - بما له من المعنى الارتكازى - على «الحيوان الناطق»، هى أنّ الإنسان موضوع لماهيّة بسيطة تفصيلها «الحيوان الناطق»، لا أنّ الإنسان موضوع للحيوان الناطق.

و بعبارة اخرى: الغرض من حمل «الإنسان» على «الحيوان الناطق» - مثلاً - ليس إثبات أنّ لفظ «الإنسان» موضوع لهما، بل موضوع لماهيّة بسيطة يكون حدّاً لها،

فالمشكوك هو وضع «الإنسان» لتلك الماهية البسيطة التي يكون «الحيوان الناطق» حاكياً عنها.

وأما كلامه الثاني: ففيه أنه بمجرد حمل أحد المفهومين على الآخر، لا يمكن أن يستفاد ذلك، بل لا بدّ وأن يُحرزَ من الخارج أنّ صدق العنوان على الفرد ذاتي؛ لأنّ صدق أحد المفهومين على الآخر، كما يمكن أن يكون ذاتياً، فكذلك يمكن أن يكون عرضياً، و ملاك الصدق فيه هو الصدق بالعرض، كقولك: «الإنسان حسّاس».

والحاصل: أنه بمجرد صدق أحد العنوانين على الآخر حملاً شائعاً، لا يمكن أن يستفاد كون الحمل حملاً شائعاً ذاتياً كما عرفت.

نعم، لو أراد ملاحظة كلّ واحد واحد ليعرف كونه ذاتياً له، فيمكن استفادة ذلك، لكن هذا رجوع في الحقيقة إلى القسم الأول، وهو الحمل الأولي، و المفروض إثبات الوضع من طريق الحمل الشائع، فتدبر.

و من العلائم المذكورة (1) عدم صحّة السلب لفهم المعنى الحقيقي، و صحّة السلب لفهم المعنى المجازي:

و الكلام فيهما يظهر ممّا ذكرناه في صحّة الحمل و عدمها، فإنّ التصديق بصحّة سلب مفهوم - بما له من المعنى - عن مفهوم، كالتصديق بصحّة سلب الحماريّة - بما لها من المعنى - عن الإنسان، يتوقّف على إحراز الموضوع و المحمول و التصديق بالمباينة بينهما، و إلا لا يصحّ السلب، ففي الرتبة السابقة على السلب علم الحال، فلا تصل التوبة إلى معرفة ذلك بصحّة السلب قدام الحمل الأولي، و كذا الحال في السلب الشائع، و لا يخفى أنّ وزن الأمر في عدم صحّة السلب بقسميه، و وزن صحّة السلب، كما لا يخفى.

فلا يهمّ التفصيل.

1- قوانين الاصول 1: 17 السطر ما قبل الأخير، هداية المسترشدين: 48 سطر 27، كفاية الاصول: 34.

و من تلك العلام

الاطراد

اشارة

و يقرّر ذلك بوجه:

التقريب الأول:

أنّه إذا رأينا إطلاق لفظ- بما له من المعنى الارتكازى- و استعماله فى شىء و أمر بحيثية، مثل أنّه أطلق لفظ «الإنسان» على زيد بحيثية، ثمّ لاحظنا صدقه على عمرو بتلك الحيثية... و هكذا فى جميع الموارد، يستكشف من ذلك أنّ لفظ «الإنسان»- مثلاً- موضوع لمعنى جامع بين هذه الأفراد(1)

. و فيه: أنّه إمّا أن يريد بالإطلاق أنّ استعمال اللفظ الموضوع لكلىّ فى أفراد، أو يريد بذلك التطبيق و الصدق على الأفراد:

فعلى الأول: يكون استعمال اللفظ الموضوع للماهية و الجامع فى فرد- بقيد الخصوصية- مجازاً إن كان هناك تأوّل و ادّعاء، و إلاّ كان غلطاً، فاستعمال اللفظ الموضوع للجامع فى الفرد يدور أمره بين الغلط و المجاز، لا بين الحقيقة و المجاز.

نعم لو استعمل بعد تجريد الخصوصية الفردية فيخرج عن الفرض، و يكون من إطلاق اللفظ فى الجامع لا الفرد.

و على الثانى: أعنى التطبيق و الصدق، فيرجع هذا إلى صحّة الحمل- بالحمل الشائع- أو ما هو فى قوّته، فلم يكن الاطراد علامة اخرى غير صحّة الحمل، و قد عرفت حال صحّة الحمل أيضاً، فتدبّر.

1- انظر تقارير السيد المجدد الشيرازى 1: 115، و نهاية الدراية 1: 84.

التقريب الثاني:

أفاده بعض الأعاضم دام ظلّه (1)، وأراد بذلك إثبات أنّ الأَطْراد و عدمه علامتان للحقيقة و المجاز؛ بنحو لا يرد عليه ما أورده المحقق القمي و صاحب الكفاية 0، فإنّهما أوردا على كون «عدم الأَطْراد» علامة للمجاز ما حاصله:

أنّه إن اريد بعدم الأَطْراد في المجاز عدم اطراد الاستعمال بالنسبة إلى نوع العلاقة فتمام؛ لأنّ المرخص فيه في باب المجاز ليس هو الاستعمال بالنسبة إلى نوع العلاقة، بل باعتبار بعض الأصناف منها، فإنّه لا يُطلق الأب على الابن مع وجود نوع السببية فيه.

وإن اريد عدم الأَطْراد بالنسبة إلى الصنف المرخص فيه؛ بأن كانت العلاقة فيها من أظهر خواص المعنى الحقيقي، كالشجاعة- مثلاً- في الأسد، فالمجاز أيضاً مطرد مثل الحقيقة؛ لصحة الاستعمال في كلّ مورد وجد فيه هذا الصنف من العلاقة (2)

. فتصدى دام ظلّه لتصحیح جعل الأَطْراد و عدمه علامتين؛ بنحو لا يتوجّه عليه إيراد العَلَمين بما حاصله:

أنّ اللفظ- في الاستعمال المجازي- أيضاً استعمل فيما وضع له، غاية الأمر يكون المراد الجدّي في الاستعمال الحقيقي عين الموضوع له حقيقة، و في الاستعمال المجازي يكون عينه أو فرده ادّعاء و تنزيلاً، و جميع المجازات و لطافتها مستندة إلى هذا الادّعاء، ف «الأسد» في قولك: «رأيت أسداً يرمى» لم يستعمل إلّا في الحيوان المفترس، غاية الأمر أنّه توسّط في البين ادّعاء كون زيد الشجاع من أفراد، فهذه القضية تنحلّ إلى قضيتين يحتاج الإخبار في كلّ منهما إلى جهة مُحسّنة، مفاد إحداهما: تعلق الرؤية برجل يرمى، و مفاد الاخرى: كون هذا الرجل بالغاً في الشجاعة حدّاً يصحّ جعله من

1- عنى به استاذنا الأعظم البروجردى دام ظلّه.

2- قوانين الاصول 1: 26-29 السطر الأخير، كفاية الاصول: 35.

ولا يخفى أنّ ملاك الحسن في الإخبار في القضية الأولى: هو أن يكون المقام مقام تعلق الرؤية بالرجل الرامي؛ بأن يفيد فائدة الخبر أو لازمها.

وأما ملاك الحسن في القضية الثانية فيحتاج إلى أمور ثلاثة:

الأول: أن يكون المقام مقام الإخبار بتعلق الرؤية به.

والثاني: حسن ادّعاء كونه أسداً؛ بأن كان بالغاً أعلى درجات الشجاعة مثلاً.

والثالث: كون المقام مقام إظهار الشجاعة؛ بأن كان المقصود تحريكه إلى الجهاد، فيقال له: «يا أسد الهيجاء فرّق بين الأعداء»، وأما إذا كان في مقام دعوته إلى الأكل - مثلاً - بأن يقال له: «يا أسد تفضل لتناول الطعام» فلا حسن فيه.

وبالجملة: أنّ الإخبار في قولك: «رأيت رجلاً يرمى» - مثلاً - يحتاج إلى مُحسّن واحد، وهو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل، وأما في الإخبار بقولك: «رأيت أسداً يرمى» فيحتاج إلى ثلاثة أمور:

1- من كون المقام مقام الإخبار بتعلق الرؤية به.

2- ومن حُسن ادّعاء كونه أسداً؛ بأن كان بالغاً أعلى درجات الشجاعة.

3- ومن كون المقام مقام إظهار شجاعته.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: إنّ جعل عدم الأطراد علامة للمجاز ليس بلحاظ نوع العلاقة، بل بلحاظ صنفها، وهي الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له والمراد الجدّي كمال المناسبة؛ بحيث تكون العلاقة من أظهر خواص الموضوع له، ولا يطرد الاستعمال المجازي بصرف تحقّق صنف العلاقة، بل يتوقّف - مضافاً إلى تحقّق صنف العلاقة - على كون المقام مقام إظهار شجاعته، وذلك يختلف بحسب الموارد.

فَتَحَصَّلَ: أَنْ جَعَلَ عَدَمَ اطِّرَادِ اسْتِعْمَالِ مِنْ عَلَائِمِ الْمَجَازِ صَحِيحًا بَلَا إِشْكَالٍ (1)

. وفيه: أنه بهذا التقريب وإن كان يُدْفَعُ إِشْكَالُ الْعَلَمِينَ الزَّاعِمِينَ بِأَنَّ اسْتِعْمَالَاتِ الْمَجَازِيَّةِ تَكُونُ مَطْرُدَةً فِي صِنْفِ الْعِلَاقَةِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَصَحُّ أَصْلُ الْمَطْلَبِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا يُرِيدُ دَامَ ظَلُّهُ الْاطِّرَادَ عِنْدَ نَفْسِهِ - كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِهِ - فَلَا بَدَّ فِيهِ مِنْ فَهْمِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ، وَهِيَ:

1- كَوْنُ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِمَعْنَى.

2- وَأَمْكَنُ فِيهِ الْإِدْعَاءُ.

3- وَكَوْنُ الْمَوْرَدِ مَوْرَدًا لِلدَّعَاءِ.

فَقَبْلَ اسْتِعْمَالِ وَفِي الرِّبْتَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ عَلِمْنَا حَقِيقَةَ الْحَالِ وَالْمَعْنَى مَفْصَلًا، فَلَا نَحْتَاجُ إِلَى الْاطِّرَادِ فِي فَهْمِ الْمَعْنَى.

وَبِالْجُمْلَةِ: فِقَبْلَ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ «الْأَسَدِ» فِي مَعْنَاهُ - مَثَلًا - يَكُونُ عَالِمًا بِمَصَحِّحِ اسْتِعْمَالِ، فَلَا تَحْتَاجُ مَعْرِفَتَهُ إِلَى الْاطِّرَادِ، وَهَذَا بِخِلَافِ التَّبَادُرِ، فَإِنَّهُ لَفْظٌ وَاحِدٌ لَهُ مَعْنَى وَاحِدٌ بَسِيطٌ إِجْمَالِيٌّ ارْتِكَازِيٌّ لَا تَفْصِيلَ فِيهِ، يُمْكِنُ اسْتِكْشَافُهُ بِالتَّبَادُرِ.

وَلَعَمْرُ الْحَقِّ إِنَّ الْاطِّرَادَ بِهَذَا التَّقْرِيبِ أَبْعَدُ مِنْ جَمِيعِ الْعَلَائِمِ الَّتِي ذَكَرْتُ فِي الْمَقَامِ.

وَأَمَّا لَوْ أَرَادَ دَامَ ظَلُّهُ الْاطِّرَادَ عِنْدَ الْعَرَفِ وَالْعُقْلَاءِ - لَعِنْدَ نَفْسِهِ، فَيَرْجِعُ إِلَى التَّقْرِيبِ الثَّلَاثِ، وَسَيُظْهِرُ لَكَ ضَعْفَهُ قَرِيبًا - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - فَارْتَقِبْ.

التقريب الثالث:

نَسِبَهُ سَمَاحَةَ اسْتِذَاذِ دَامَ ظَلُّهُ إِلَى اسْتِذَاذِ الْعَلَامَةِ الْحَائِرِي قُدْسِ سِرِّهِ؛ بِأَنَّهُ أَفَادَهُ فِي مَجْلِسِ الدَّرْسِ، وَأَشَارَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ قُدْسِ سِرِّهِ فِي أَمَارِيَّةِ التَّبَادُرِ بِمَا حَاصِلُهُ:

إِنَّمَا إِذَا لَاحِظْنَا الْمَحَاوِرَاتِ الْعَرَفِيَّةَ وَاسْتِعْمَالَاتِهَا، نَرَى أَنَّ بَعْضَ الْأَلْفَاظِ يَخْتَصُّ

استعماله في معنى في بعض الموارد، كالخطب والأشعار ونحوهما، وبعضاً آخر لا يختص بمورد دون مورد، بل يستعمل في جميع الموارد حتى في المكالمات المتعارفة وإلقاء المطالب العادية، فإذا اطرّد استعمال لفظ في معنى عند أهل المحاوراة في جميع الموارد، يُستكشف أنّ معناه معنى حقيقي، بخلاف ما إذا لم يطرّد، بل اختص ببعض الموارد، فإنّه يكشف عن أنّ معناه مجازي (1).

. وفيه: أنّه إن أراد بذلك أنّ اطرّاد استعمال لفظ في معنى عند أهل العرف، يوجب العلم بالمعنى الحقيقي، فهو رجم بالغيب، فإنّه قد لا يحصل العلم منه لبعض الأشخاص.

وإن أراد أنّ الاطرّاد كذلك أمانة عقلية لكشف المعنى، فلم يكن لنا طريق لإثباته، و مجرد الظنّ بكونه معناه الحقيقي لا يفيد؛ لأنّ المقام مقام تشخيص الظاهر، والظنّ لا يكون حجة في تشخيصه، كما قرّر في محلّه.

مضافاً إلى أنّه كما لا تطرّد الاستعمالات المجازية- كما اعترف به قدس سره- فكذلك ربّما لا يطرّد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي؛ وذلك لأنّه قد يستهجن إلقاء المعاني الحقيقية.

مثلاً: إذا أردت تشجيع زيد الشجاع للحرب مع الأعداء وتهيجه للمقاتلة معهم، لا يحسن ولا يلائم أن تقول: «يا زيد فرّق بين الأعداء وقاتلهم»؛ بل الحسن والملائم أن تقول: «يا أسد الهيجاء أو يا أسد الاسود فرّق الأعداء» ونحوها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا في هذا الأمر: أنّ العلامة الوحيدة- لتشخيص المعاني الحقيقية و تمييزها عن المعاني المجازية- هو التبادر، و غير هذه العلامة إمّا لا تتم، أو ترجع إليها، فتدبّر.

1- نهاية الأفكار 1: 68. و المحقق العراقي لم يتعرض لذلك بهذا التفصيل بل ذكره بصورة مقتضبة جداً.

الأمر التاسع في تعارض الأحوال

إشارة

لا ينبغي الإشكال في أنّ للفظ أحوالاً مختلفة؛ لأنّ اللفظ باعتبار وضعه لمعنى ما و ملاحظة تعدّد وضعه و عدمه، ينقسم إلى مشترك و غيره، و بملاحظة ما يوجب تقييد معناه بخصوصيّة ما و عدمه إلى المطلق و المقيد، و بملاحظة استعماله فيما وضع له أو غيره ينقسم إلى الحقيقة و المجاز، و بملاحظة بقائه على وضعه الأوّل و نقله إلى معنى آخر بوضع آخر، ينقسم إلى المنقول و غير المنقول ... إلى غير ذلك من الأحوال الطارئة للفظ في مقام استعماله.

وقد ذكروا(1) في ترجيح بعضها على بعض مرجّحات ظنيّة لا يصحّ التعويل عليها؛ لعدم دليل على اعتبارها.

نعم: ذكر من بينها ما يصحّ الاتكال عليه و دارت عليه رحي عيش أبناء النوع الإنساني، و هو الظهور؛ لأنّه إن كان للفظ ظهور في معنىّ يحتجّ المولى على عبده

1- شرح العضدي: 49، قوانين الاصول 1: 32 سطر 9، هداية المسترشدين: 61-73 سطر 37، الفصول الغرويّة: 40-42 سطر 10،
تقريرات السيد المجدد الشيرازي 1: 175.

و العبد على مولاه، وهذا فى الجملة ممّا لا إشكال فيه.

ولكن وقع الكلام فى أنّ الركن القويم و الحجر الأساس فى الاحتجاج و كشف المراد، هل هو خصوص أصالة الظهور، و غيرها يرجع إليها، أو أصالة عدم القرينة كذلك، أو أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم الخطأ و النسيان، أو غيرها؟

و بالجملة: اختلفوا فى أنّه هل هناك اصول متعدّدة عند العقلاء فى مقام الاحتجاج و كشف المراد، أو أصل واحد و غيره يرجع إليه (1)

؟ و لا- يخفى أنّه ربّما تختلف الآثار باختلاف كلّ منها؛ لأنّه إن كان المرجع هو أصالة الظهور، فيتمسّك بالظهور، و لو احتمل فى الكلام قرينة الخلاف، بل و لو احتمل احتفاف الكلام بقرينته الموجود.

و بالجملة: لا يصادم الظهور احتمال وجود القرينة، بل و لا احتمال قرينته الموجود، و كذا لو كان المرجع هو أصالة الحقيقة تعبدًا.

و أمّا لو كان المرجع أصالة عدم القرينة، فتكون مرجعاً فيما لو احتمل وجود القرينة، لا فى قرينته الموجود؛ لأنّ العقلاء لا يتمسّكون لنفى ما احتمل قرينته بأصالة عدم القرينة. هذا كلّ فى مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات؛ و أنّ أى أصل منها يكون مرجعاً، فتفصيله يطلب من محلّه، و لا بأس بالإشارة الإجمالية إليه هنا.

ف نقول: أنّه لا- يبعد الترجيح بالظهور، دون سائر المرجّحات، مثلاً: إذا دار الأمر بين الاشتراك و المجاز، فترجح المجاز على الاشتراك بلحاظ غلبة المجاز بالنسبة إلى الاشتراك، لم يعتن به العقلاء (2).

1- فرائد الاصول: 34 سطر 2، حاشية الآخوند على الرسائل: 45-46 سطر 20، كفاية الاصول: 329، نهاية الأفكار 3: 86-87، درر الفوائد: 360-361.

2- قلت: و لا- يتوهم أنّ قوله عليه السلام فى خبر محمد بن هارون الجلاب: (إذا كان أهل الجور أغلب من الحقّ لا يحلّ أن يظنّ بأحد خيراً يعرف ذلك منه) يثبت اعتبار الغلبة؛ لأنّ غاية ما يستفاد من قوله عليه السلام، هو ترك ترتيب آثار الغلبة فى صورة غلبة أهل الجور على أهل الحقّ، لا ترتيب آثار الجور و الفساد، كما هو المفروض، فتدبّر.

نعم: لو وصلت الغلبة إلى حدّ لا يرون خلافه شيئاً، ويكون الاحتمال فيه صرف احتمال عقلي، فيمكن أن يقال: إنهم يرون الغلبة الكذائبة في طرف أمانة على العدم في الطرف المرجوح، نظير الشبهة غير المحصورة، فإنّ دوران الأمر في احتمال واحد بين الوفاء، لا يرون له حيثية وشائبة أصلاً؛ ألا ترى أنك إذا خبرت بموت صبيّ في بلد يكون ولدك فيه، لا تستوحش مثل ما تستوحش فيما لو خبرت بموت صبيّ في محلّة يكون فيها ولدك، وكذا استيحاك من هذا أقل من استيحاك عند سماعك بموته في شارع هو فيه، وهو أقل منه عند سماعك بموته في البيت الذي يكون فيه ولدك، وليس هذا إلا من جهة قلة الاحتمال وكثرته.

والحاصل: أنّ مجرد الغلبة والأكثرية ما لم يبلغ بتلك المثابة لا يُعتنى بها، ولا يكون قول: «إنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعم الأغلب» معوّلاً عليه عند العقلاء، وإن أبيت عمّا ذكرنا، فلا أقلّ من الشكّ في اعتباره عندهم.

فظهر لك ممّا تلوناه عليك: أنّ التكلّم في هذه المرجّحات لا يُسمن ولا يُغنى، والملاك- كلّ الملاك- هو الظهور، فكّل ما أوجب الظهور والأظهرية يؤخذ به، وذلك يختلف باختلاف الموارد.

نعم تعرّضوا خلال ذكر هذه المرجّحات لأمر لا بأس بذكره، ولا يخلو عن فائدة:

وهو دوران الأمر بين النقل وعدمه (1): ويتصوّر ذلك على صورتين: صورة الشكّ في نقل اللفظ من معناه الحقيقي، والثانية صورة العلم بنقل اللفظ من معناه

الحقيقي، لكن شكّ في تقدّم الاستعمال على النقل وعدمه.

وهذه تتحقّق في موارد:

فتارة: يُعلم تأريخ الاستعمال دون النقل.

و اخرى: يُعلم تأريخ النقل دون الاستعمال.

و ثالثة: لا يُعلم شيء منهما.

و تنقيح الكلام فيها يستدعى بسط المقال في صورتين:

الصورة الاولى صورة الشكّ في نقل اللفظ عن معناه الحقيقي

وهي على قسمين:

فتارة: يعلم المعنى الحقيقي، لكن يشكّ في نقله عنه إلى غيره، مثل أنّه علم أنّ «الصلاة» موضوعة للدعاء، واستعملت لفظة «الصلاة» في معنى، و لكنّه لم يعلم أنّه نقل اللفظ من معنى الدعاء إلى غيره، كالأركان المخصصة.

و اخرى: يعلم ظهور اللفظ في معنى فعلاً، لكنّه يشكّ أنّه حين الاستعمال أيضاً كان ظاهراً في هذا المعنى أم لا، مثلاً: يرى أنّ لفظ «الصعيد» - مثلاً - في هذا الزمان ظهوراً في مطلق وجه الأرض، لكنّه يشكّ في أنّه حين نزول قوله تعالى: «فَتَكْتُمُوا صَعِيداً طَيِّباً»* (1) أيضاً كان ظاهراً في هذا المعنى، أو في التراب الخالص.

فنقول: أمّا الكلام في القسم الأوّل: فلا- إشكال في عدم اعتناء العقلاء بالشكّ في النقل بعد القطع بمعناه، و هل المدرك لذلك هو استصحاب عدم النقل عندهم، نظير الاستصحاب في الموضوعات و الأحكام في الشريعة، أو بلحاظ عدم رفعهم اليد عن

الظهور الثابت بمجرد احتمال الخلاف؟

وجهان، لا يبعد الثاني.

و غاية ما يستدل به للوجه الأول: هو أنه كما يكون الاستصحاب حجة في الشريعة المقدسة فكذلك يكون حجة عند العقلاء، وهم يعتنون بالاستصحاب في امورهم، ففي المقام حيث يشك في نقل اللفظ من معناه الحقيقي، فمقتضى الاستصحاب العقلائي الأخذ بالمتيقن و عدم الاعتناء بالشك باليقين السابق.

ولكن - كما سيوافيك في محله - أن الاستصحاب في الشريعة المقدسة لم يكن أمانة، ولم يكن اليقين السابق أمانة على مورد الشك و متعلقه، و غاية ما في الباب هو ترتيب آثار اليقين في ظرف الشك؛ سواء كان شاكاً أو ظاناً بالوجود أو بالعدم.

وبالجملة: الاستصحاب أصل تعبدى معتبر فيما لم يعلم بالخلاف، و الظاهر أنه لم يكن عند العقلاء أصل كذلك و تعبد في حياتهم و تعيشتهم، بل لم يكن عندهم مجرد العلم و اليقين بأمر أمانة في مورد الشك.

و توهم: أنه عندهم: أن «ما ثبت يدوم» فهو دليل على ذلك (1)

. مدفوع: بأنه لم يثبت هذا الأمر كلياً.

نعم، في بعض الموارد لا يعتنون باحتمال الخلاف إذا كان احتمال الخلاف ضعيفاً غاية؛ بحيث تطمئن النفس ببقائه.

فتحصّل: أن جرّ اليقين السابق و التعبد بالبقاء عند العقلاء، أو كون اليقين السابق أمانة عقلانية في مورد الشك، لا أصل له، و التفصيل يطلب من محله.

و عليه فلا- يبعد أن يقال: إن عدم اعتنائهم بالشك في النقل بلحاظ أنه إذا كان للفظ ظهور في معنى، لا يرفعون اليد عنه بمجرد احتمال النقل، و هو غير الاستصحاب،

1- انظر ما قرّره في كفاية الاصول: 440.

ولو اريد ذلك فلا مشاحّة.

وليعلم: أنّه لم يثبت ذلك كلياً، بل فيما إذا كان النقل في اللّغة نادراً غير مانوس، كما هو كذلك، فلو كان النقل في لغة و موقف شائعاً فلا يعتنون بالظهور، بل يصادم الاحتمال الأكثرى في النقل الظهور، فتدبر.

هذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثاني: فالظاهر أنّ العقلاء يرتّبون الأثر على ما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً، ولا يرفعون اليد عمّا تكون لفظة «الصعيد» - مثلاً - ظاهرة فيه فعلاً؛ باحتمال كون معناه عند نزول الآية الشريفة غيره، بل يحتجّون بظاهره، ولعلّ عدم اعتنائهم باحتمال الخلاف في هذا القسم أظهر من القسم الأول، وهو ما إذا علم بوضع اللفظ لمعنى، ثم شكّ في نقله من ذلك المعنى إلى المعنى الآخر.

نعم، لو كان احتمال الخلاف بمثابة يصادم ظهوره في معناه؛ بأن ذهب العقلاء إلى خلاف ما استظهره، فيشكل اعتناؤهم بظاهر اللفظ، و لكن الكلام في مورد صيرف احتمال الخلاف، وقد عرفت أنّ العقلاء يحتجّون بما هو الظاهر منه، ولا يرفعون اليد عنه بمجرد احتمال الخلاف.

ثمّ إنّ ذلك هل من جهة استصحاب بقاء الظهور قهقرياً إلى زمان يعلم بالخلاف، أو استصحاب عدم انتقال اللفظ من معنى إلى هذا المعنى، أو مجرد احتمال الخلاف لا يصادم الظهور المنعقد في معنى، أو يكون هناك أمارّة عقلانيّة على خلاف الاحتمال؟

وجوه، يظهر الحال ممّا ذكرناه في القسم الأول، و تفصيله يطلب من محلّه.

فتحصّل: أنّه لا إشكال ولا كلام في حكم هذين القسمين؛ وإن وقع الكلام في وجه مستند الحكم، وهو لا يهتم.

الصورة الثانية صورة العلم بنقل اللفظ من معناه الحقيقي

إشارة

وهي على قسمين أيضاً:

فتارة: يعلم أنّ اللفظ في السابق كان موضوعاً لمعنى، ثم نقل اللفظ من ذلك المعنى إلى معنى آخر، وشك في تقدّم الاستعمال على النقل أو تأخره عنه.

و أخرى: يكون اللفظ ظاهراً في معنى فعلاً، ولكنه يعلم أنّ هذا المعنى لم يكن معناه في السابق، ووقع استعمال، ولكنه لم يعلم أنّه استعمل في وقت كان اللفظ ظاهراً في المعنى المنقول عنه، أو كان ظاهراً في المعنى المنقول إليه.

وفي القسمين: إمّا يكون تاريخ النقل والاستعمال كلاهما مجهولين، أو تاريخ الاستعمال معلوماً دون النقل، أو بالعكس، فهناك ست صور.

فهل يصلح أن يقال: إنّ بناءهم في جميع هذه الصور على الأخذ بما يكون ظاهراً فيه فعلاً، إلا إذا ثبت خلافه وحيث لم يعلم أنّ الاستعمال كان على خلاف هذا الظاهر، فيؤخذ به.

أو يقال: إنّ بناء العقلاء دليل لبيّ، لا لفظي ليؤخذ بعمومه أو إطلاقه، والقدر الثابت من بنائهم هي صورة الشك في أصل النقل، فإذا لم يعلم أنّه حين الاستعمال كان اللفظ ظاهراً في هذا المعنى أو ذلك المعنى، فتكون شبهة مصداقية له، فلا يؤخذ به؟ وجهان.

والظاهر عدم ثبوت بناء منهم على التعويل على أصالة عدم النقل والأخذ بالظهور ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال، وإن أبيت ذلك فلا أقلّ من الشك في بنائهم على الأخذ به، فلم يُحرز بناؤهم فيها؛ لأنّ هذه الصور المفروضة صور نادرة قلما تتفق في الخارج؛ حتى يمكن الاطلاع عليه بالتبادر ونحوه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ المقدار الثابت من بناء العقلاء، إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل نقل اللفظ من معنى معلوم إلى غيره، أو فيما إذا كان للكلام ظهور فعلى في معنى، ولكن يحتمل ظهوره قبلاً في معنى آخر؛ وأما إذا علم النقل، وشكّ في كون الاستعمال بعد النقل أو قبله- بجميع صورته- فلم يثبت من العقلاء بناء في ذلك.

ذكر و تعقيب

بقى هناك كلامان من العَلَمين الحائري والعراقي 0، لا بأس بذكرهما والإشارة إلى ما فيهما:

استدرك شيخنا العلامة الحائري قدس سره في مبحث الحقيقة الشرعيّة- بعد ذكر الأقسام الثلاثة: من أنّه تارة يعلم تاريخ الاستعمال دون النقل، و اخرى بالعكس، و ثالثة يجهل كلاهما، وإشكال المشبّهة في جريان أصالة عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع- فقال: بأنّه إذا علم تاريخ الاستعمال، و جهل تاريخ النقل، يمكن إجراء أصالة عدم النقل إلى زمان الاستعمال، و لازمه وقوع الاستعمال في المعنى الأول و تأخر النقل عن الاستعمال؛ لأنّ أصالة عدم النقل من الاصول العقلية، و لم يكن بناء العقلاء في عدم النقل مخصوصاً بصورة الجهل بالنقل رأساً، بل يعمّ ما إذا علم إجمالاً بالتقدّم و شكّ في تاريخ؛ لظهور أنّ بناءهم على هذا من جهة أنّ الوضع السابق عندهم حجّة، فلا يرفعون اليد عنها إلا بعد العلم بالوضع الثاني ... إلى آخره(1)

. وفيه أوّلاً: أنّ ما يكون حجّة عند العقلاء هو الظهور لا الوضع، و لا معنى لحجّة الوضع بما هو وضع، بل الظهور حجّة، فإذا كان الظهور عندهم حجّة فيمكن أن يقال: إنّ القضية متعاكسة، فإنّهم يأخذون بما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً- و هو

المعنى المنقول إليه- إلى أن يعلم خلافه، ولا يخفى أنّ هذا الجواب جارٍ مجرى الجدل؛ لما عرفت من أنّ بناء العقلاء لم يثبت في صورة العلم بالنقل، و المقدار الثابت من بنائهم

إنّما هو في صورة الشكّ في أصل النقل.

وبالجملة: مع العلم بالنقل و الشكّ في تقدّم النقل على الاستعمال، لا ينعقد للكلام ظهور، فالأصل المذكور لا يوجب انعقاده.

و ثانياً: أنّ قوله قدس سره: إنّ الوضع السابق حجّة إلى أن يعلم بالوضع الثاني غير ملائم، و الأولى أن يقول: إلى أن يعلم أنّ اللفظ استعمل في المعنى الثاني؛ لأنّ المفروض أنّا عالمون بالوضع الثاني، فلازم مقاله: هو أن نعلم بالحجّة على خلاف السابق، فتدبّر.

و المحقّق العراقي قدس سره تمسّك في صورة من الصور الثلاثة- و هي ما إذا كان تاريخ الاستعمال معلوماً، و كان تاريخ النقل مشكوكاً- بذيل أصالة عدم النقل، و توقّف في صورتين: و هما ما إذا كان تاريخ الوضع معلوماً دون الاستعمال، أو كلاهما مجهولين.

و حاصل ما أفاده قدس سره في ذلك: هو أنّه في صورة العلم بتاريخ الاستعمال و الشكّ بتاريخ النقل، تجرى أصالة عدم النقل و استصحابه، و حيث إنّها من الاصول العقلانيّة تثبت اللوازم العقليّة، و لازمه استعمال اللفظ في المعنى الأوّل المنقول منه، و أمّا عكس هذه الصورة- و هو ما إذا كان تاريخ النقل معلوماً دون الاستعمال- فحيث إنّ لا تجرى أصالة عدم الاستعمال؛ لعدم بناء العقلاء عملاً على عدم الاستعمال في هذا المورد، و لا- يمكن التمسّك بالأصل الشرعي لكونه مثبتاً، فاللازم حينئذٍ التوقّف، فإنّ ما هو موضوع الأثر غير موجود، و ما هو الموجود غير موضوع الأثر.

و أمّا في صورة كون كلّ من تاريخ الاستعمال و النقل مجهولاً ففيها أيضاً التوقّف، و لكن لا لتساقط الأصلين بالمعارضة؛ لأنّ ذلك فيما إذا جرى الأصلان، و ما نحن فيه

لم يكن كذلك؛ لعدم جريان أصالة عدم الاستعمال؛ إمّا لكونه مثبتاً، أو لعدم كونه أصلاً عقلاً.

ولا لما ذكره المحقق الخراساني قدس سره: من سقوط الأصلين في العلم الإجمالي في صورة الجهل بتاريخهما؛ لاحتمال انطباق اليقين الإجمالي على المشكوك فيه، فيحتمل انتقاض اليقين السابق باليقين اللاحق(1)

. لما قلنا في دفعه: من أنّ المعلوم بالإجمال وصف معلومته، فيستحيل انطباقه على المشكوك، فيستحيل احتمال الانتقاض في كلّ من الطرفين بالعلم الإجمالي بخلافه.

بل النكتة في التوقف: هو أنّ في توارد الحالتين المجهولتين في جميع صورها- التي منها صورة كون الأثر مترتباً على عدم وجود إحدى الحالتين في ظرف وجود الأخرى، كما فيما نحن فيه- أنّ الأثر مترتب على عدم وجود إحدى الحالتين في ظرف الاستعمال، فلا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل؛ لأنّ غاية ما يثبت به الأصل العدمي مطلقاً- سواء كان أصلاً عقلاً، أو أصلاً تعبدياً- هو جرّ العدم في عمود الزمان وفي جميع أجزائه، لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر، فعليه لا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال وإن كان الأصل عقلاً، وذلك ليس لأجل عدم إمكان التقيّد والمقارنة بالأصل؛ حتّى يقال: إنّ الأصل عقلاً، بل لأجل أنّ القيد- وهو الاستعمال كالوضع- مشكوك فيه حين إجراء الأصل، فلا- يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل المزبور، ولذا تمسكنا بالأصل المزبور في صورة كون تاريخ الاستعمال معلوماً؛ لتحقق موضوع الأثر بالأصل والوجدان(2)

. وفي كلامه مواقع للنظر:

1- انظر كفاية الاصول: 37.

2- بدائع الأفكار 1: 103-104.

فأولاً: أنه يظهر من كلامه قدس سره: أنه يريد إثبات الأمر في الصورة الاولى - وهي ما إذا علم بتاريخ الاستعمال، وشك بتاريخ النقل - بالاستصحاب العقلاني؛ بدعوى أنه كما يكون الاستصحاب في محيط الشريعة، فكذلك يكون في محيط العرف والعقلاء، غاية الأمر أن ما عند العقلاء تكون مثبتاته حجة، دون ما يكون في الشريعة.

وقد ظهر ممّا تلوناه عليك: أنه لم يثبت لنا بناء من العقلاء في ذلك، بل يمكن ادعاء أن بناءهم على خلاف ذلك.

ولو ثبت الاستصحاب العقلاني في المقام فحيث إن مفاده: أن «ما ثبت يدوم» ونحوه، فلو علموا بوجود شيء في زمان، ثم شكوا في بقاءه في الزمان اللاحق، فلا بد وأن يبنوا على بقاءه معللاً بوجوده في الزمان السابق، والحال أنه ليس كذلك في المقام؛ بدهة أنهم في صورة الشك في النقل وعدمه، لا يلتفتون إلى أنه حيث لم يوجد سابقاً فمقتضى الاستصحاب عدمه، بل يرون الظاهر من الكلام، فإن كان له ظهور في معنى لا - يرفعون اليد عنه، بل يحتجون به، كما يحتج العبد على المولى بالظاهر الملقى إليه ولو لم يرده المولى، ولا يعتنون باحتمال الخلاف، كما يحتج المولى على عبده بما هو الظاهر من كلامه.

و الشاهد على ما ذكرنا: أنه في صورة ما إذا كان للكلام ظهور في معنى، وشك في نقله عنه، لا يكون ذلك عندهم لأجل الاستصحاب، بل لأجل أن كل كلام يكون له ظهور في معنى، لا يرفعون اليد عنه باحتمال إرادة الخلاف، ولذا تراهم في صورة ما إذا كان للفظ ظهور في معنى فعلاً، واحتمل ظهوره سابقاً في معنى آخر، يرتبون الأثر على ما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً، ويحتجون بظاهره، مع أنه لا يجرى استصحاب عدم النقل.

نعم: يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب القهقري، ولكنّه تصوير مدرسيّ

لا يتجاوز حريم المدرسة وأهلها، بل احتجاجهم بما هو الظاهر فعلاً في هذه الصورة لعله أقوى من سابقتها.

فتحصّل: أنّ الملاك كلّ الملاك عند العقلاء هو ظهور الكلام في المعنى، لا الاستصحاب.

نعم: قد يكون وجود شيء في زمان - مع قرائن - أمانة على وجوده في زمان آخر، ولكن لا يكون ذلك لأجل الاستصحاب، بل لأجل أنّ احتمال عدمه احتمال ضعيف يكاد يلحق بالعدم، نظير الاحتمال في أطراف الشبهة غير المحصورة، فتدبّر.

فظهر من جميع ما ذكرنا: سقوط الاستدلال بالاستصحاب، وقد عرفت أخيراً:

أنّ المقدار الثابت من بنائهم إنّما هو في بعض الموارد - وهو صورة الشكّ في أصل النقل - وأما فيما لو علم بالاستعمال وشكّ في النقل فلا، فتدبّر.

و ثانياً: أنّه لو تمّ المطلب في الصورة الاولى بالاستصحاب - كما زعم - فليتّم في الصورة الثانية أيضاً بالاستصحاب؛ لوجود أركانه فيها أيضاً، حسبما يزعمه في الصورة الاولى، فكيف يفرّق بين الصورتين؛ فيقال بجريان الاستصحاب في الاولى دون الثانية؟! ووجود بناء العقلاء في مورد - وهي الصورة الاولى - دون مورد، يكشف عن عدم استنادهم إلى الاستصحاب، بل مستندهم في ذلك: هو أنّ احتمال المخالف لطبع التقيّة و ظاهرها لا يعتنى به، وذلك إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل، وأما فيما لو علم النقل وشكّ في التقدّم والتأخّر فلا، فتدبّر.

و ثالثاً: أنّه يرد على ما ذكره في مجهولى التاريخ: أنّ مفاد الأصل العدمى هو جرّ العدم في عمود الزمان وجميع أجزائه، لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر، فإنّ استصحاب عدم النقل إلى زمان الاستعمال - لا بالإضافة إليه - بأن يكون ذكر زمان الاستعمال لبيان تحديد زمان عدم النقل، مثل قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ

إلى غَسَقِ اللَّيْلِ»(1)- مثلاً- حيث إن ذكر «إلى غَسَقِ...» لبيان تحديد زمان تصلح فيه الصلاة، و لازم استصحاب عدم النقل إلى زمان الاستعمال كذلك- عقلاً- هو أن الاستعمال وقع في المعنى المنقول عنه.

و كان لسماحة الاستاذ دام ظلّه بعض الكلام في ردّ مقالة المحقّق العراقي قدس سره، و لكنّه فات متّ ضبطه، فمن أراد فليراجع «مناهج الوصول» المطبوع أخيراً(2).

1- الإسرائ: 78.

2- مناهج الوصول إلى علم الاصول 1: 134.

الأمر العاشر في الحقيقة الشرعية

اختلفوا(1) في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها على أقوال، ثالثها التفصيل بين ألفاظ العبادات وغيرها، فقليل بثبوتها في ألفاظ العبادات، و بعدمها في غيرها، وقد يفصل بين الألفاظ الكثيرة الدوران و بين غيرها؛ بالثبوت في الأول دون الثاني(2)

. و معنى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه: هو أن الشارع الأقدس هل وضع ألفاظاً للمعاني و الحقائق الموجودة في الشريعة المقدسة أم لا؟

و الظاهر أنه يمكن دعوى القطع بعدم الوضع التعييني من النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم لهذه الألفاظ للمعاني المعهودة في الشريعة؛ لأنه لو فعل صلى الله عليه وآله ذلك لوصل إلينا، بعد وصول جميع سيرته و سننه- الراجعة إلى الشريعة- إلى الأمة الإسلامية، بل وصل إلينا ما لا يرتبط بالشريعة أيضاً، كوصف شمانله و هيكله المقدس

1- معالم الدين: 26 سطر 6، هداية المسترشدين: 93 سطر 28، الفصول الغروية: 42 سطر 33، كفاية الاصول: 35، غاية المسئول في علم الاصول: 109 سطر 15، نهاية الأفكار 1: 69.

2- قرّره في الفصول الغروية: 42 سطر 37 و نسبه إلى بعض المتأخرين، و هداية المسترشدين: 93 سطر 34.

وأفعاله العادية؛ لتوفّر الدواعى لنقل كل ما يرتبط بساحته صلى الله عليه وآله، مع أن الكتب التي ألفت في سيرته وحياته صلى الله عليه وآله و آله وسلم، لم يكن فيها من ذلك عين ولا أثر.

نعم لو لم يتوجّه إشكال عقليّ، يمكن تصوير الوضع التعييني لتلك الألفاظ بنحو آخر: بأن استعمل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم تلك الألفاظ في المعاني المستحدثة، وقصد بذلك وضعها لها؛ بأن يتحقّق الوضع بنفس الاستعمال - الذي هو من قبيل الإنشاء الفعلي، نظير المعاطاة في المعاملات - كما في قولك في مقام تسميتك ولدك: «جنّى بولدى محمّد» قاصداً تحقّق العُلقة الوضعيّة بنفس هذا الاستعمال.

وبالجملة: فكما يمكنك أن تصرّح وتقول: «إني سمّيته محمّداً»، فكذلك يمكنك أن تطلق عليه لفظ «محمّد»؛ بحيث يفهم بالقرينة أنك تريد أن يكون هذا اللفظ اسماً له، فبنفس قولك في المرّة الاولى - بعد أن رزقك الله تعالى ولداً: «أعطني ولدى محمّداً»، تضع ذلك اللفظ لولدك، فتدبّر.

ولكن قد يقال: إنّه لا يمكن الوضع كذلك؛ لأنّ استعمال اللفظ في المعنى إفناؤه في المعنى، وبعد إفناء اللفظ يكون النظر إليه آلياً، وإلى المعنى استقلالياً، فلو اريد وضعه وتخصيصه لمعنى لا بدّ وأن يُلاحظ كلّ من اللفظ والمعنى مستقلاً؛ ليتخصّص اللفظ به، فلازم وضع اللفظ للمعنى باستعمال واحد، الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، وهو محال.

ولكن الذي يقتضيه النظر إمكان الوضع كذلك؛ لما عرفت ممّا: أنّ الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، فحديث كون الاستعمال عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى (1)، ساقط.

ولو سلّم كون الاستعمال إفناء، فلا نسلم أنّه في جميع موارد استعمال اللفظ

فى المعنى يكون اللفظ فانياً فيه، بل إنّما يكون فى غالب الموارد بالنسبة إلى العارف باللغة؛ وذلك لأنّ من يريد تعلّم لسان و لغة، فعند ما يتلفّظ بلفظ يتوجّه إلى كلّ من اللفظ و المعنى فى عرض واحد؛ من دون أن يكون فناء للفظ فى معناه، كما لا يخفى على الخبير.

وإن كان مع ذلك فى خاطرک ريب و شكّ، فلاحظ نفسك فى جعلک اسماً لولدک- الذى رزقک الله تعالى- بنفس الاستعمال فى المرّة الاولى، كما أشرنا إليه آنفاً، فلعلّه يكفيک، و يزول الريب من خاطرک.

فظهر: أنّه لو سلّم كون الاستعمال إفاء للفظ فى المعنى، فإنّما هو فى غالب الاستعمالات و الأكثرى منها.

ولكن قد لا يكون كذلك، فمن الممكن أن يكون الشارع الأقدس صلى الله عليه و آله و سلم، وضع لفظة «الصلاة»- مثلاً- فى قوله:

(صلّوا كما رأيتمونى اصلى)

(1) لنفس الأركان المخصوصة بتلك الكيفية.

وإن لم تتعقّل ما ذكرنا، و رأيت فناء اللفظ فى المعنى فى جميع الاستعمالات، فيمكن أن يقال بالفناء الذى أفاده المحقّق العراقى قدس سره، كما سبق منه فى استعمال اللفظ ثانياً فى المعنى، و يجعل هذا وسيلة و كناية لإفهام لازمه، و هو طبيعى اللفظ، و لا محذور فيه عقلاً، فلاحظ.

ولكن هذا إنّما يتمّ، و يمكن إثبات الوضع شرعاً و لو بهذا النحو، إذا لم تكن لتلك المعانى فى الشرائع المتقدّمة عين و لا أثر، و لم تستعمل تلك الألفاظ فى تلك المعانى فى عرف العرب قبل ظهور الإسلام.

و أمّا إذا كان العرب متشرعاً بها، و كانوا يستعملون تلك الألفاظ فيها، و إن كان

الشارع الأقدس زاد على ما ندبوا به أو نقص عنه، بل لو احتمل وجود ذلك بينهم، فلا يمكن إثبات الحقيقة الشرعية في الألفاظ المستعملة في تلك المعاني.

ولا- يبعد دعوى وجود هذه المعاني بينهم؛ لأنَّ الحَجَّ شَرِّعَ في زمن إبراهيم عليه السلام، وكان أمراً دارجاً بينهم، يرشد إلى ذلك قوله تعالى - حكاية عنه عليه السلام-: «وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (1)، وعنه أيضاً: «رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ» (2)

. و كان في العرب اليهود و النصارى، و قد قال تعالى - حكاية عن عيسى عليه السلام-:

«وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (3)

. و عن إسماعيل صادق الوعد على نبينا و آله و عليه السلام: «يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ» (4)

. و عن لقمان لابنه: «يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (5)

. و عن قوم شعيب على نبينا و آله و عليه السلام: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا» (6)

. و عن الأنبياء عليهم السلام: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ» (7).

1- الحج: 27.

2- إبراهيم: 37.

3- مريم: 31.

4- مريم: 55.

5- لقمان: 17.

6- هود: 87.

7- الأنبياء: 73.

وقال تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (1)

. إلى غير ذلك من الآيات والأخبار، الدالّة على وجود الصلاة والصوم والزكاة والحجّ وغيرها بين العرب قبل ظهور الإسلام، وإن زاد عليها الإسلام أو نقص منها.

ومن الواضح أنّه لا بدّ لهم في إبراز هذه المقاصد وتفهيمها وتفهمها من ألفاظ، والظاهر أن تكون الألفاظ الدارجة بينهم في إبراز هذه المعاني، هي هذه الألفاظ الدارجة؛ لأنّه لو كانت غير هذه الألفاظ فمقتضى طبع القضيّة وجريان العادة نقلها إلينا؛ لتوفر الدواعي إلى ذلك، ولم ينقل إلينا من ذلك شيء أصلاً، مع أنّهم ذكروا قصصاً وأموراً لا طائل تحتها، ولا تنفع لا في أمر الدين ولا الدنيا، فعدم ذكر ألفاظ آخر في مقام التعبير عن تلك الماهيات - غير هذه الألفاظ - شاهد صدق على أنّهم كانوا يعبرون عن تلك الماهيات بهذه الألفاظ، فتدبر.

و ممّا يشهد لذلك الآيات القرآنيّة النازلة في أوائل البعثة، مثل قوله تعالى في سورة «المزمل» المكيّة: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (2)

. وقوله تعالى في سورة «المدثر» المكيّة: «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (3)

. وقوله تعالى في سورة «القيامة» المكيّة: «فَلَا صَدَقَ وَ لَا صَلَّى» (4)

. وفي سورة «الأعلى» المكيّة: «وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» (5)

. إلى غير ذلك من الآيات المكيّة، فضلاً عن الآيات المدنيّة، فإنّها تنادى بأعلى صوتها: بأنّ هذه الألفاظ - من لدن نزول القرآن المجيد - استعملت في تلك المعاني

1- البقرة: 183.

2- المزمل: 20.

3- المدثر: 43.

4- القيامة: 31.

5- الأعلى: 15.

بلا قرينة مقالية ولا حالية (1) وكانت تلك المعانى معلومة المفهوم من تلك الألفاظ لدى أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم و معاصريه؛ من المشركين و اليهود و النصارى، و كانوا يفهمون معانيها بلا قرينة، و أمّا فى لسان العرب التابعين و من بعدهم فالأمر أوضح من أن يذكر.

فإن لم تطمئن بما ذكرنا، فلا أقل من احتمال معهودية ذلك فى عصر نزول القرآن المجيد، و مع ذلك لا يمكن إثبات كونها حقيقة شرعية، كما لا يخفى.

و على كل حال لا يترتب على القول بثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه ثمرة عملية؛ لأن الثمرة إنما تظهر فيما لو استعملت تلك الألفاظ و لم يعلم المراد منها؛ حيث يحمل على الماهيات المخترعة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، و على معانيها اللغوية على القول بعدمه، و أمّا إذا علم المراد منها فلا، و من المعلوم- كما أشرنا- أن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم لم يستعمل تلك الألفاظ- من لدن بعثته- إلا فى هذه المعانى المعهودة بيننا بدون القرينة، و هى المتبادرة منها، مثلاً: المراد من «الصلاة» و «الزكاة» فى قوله تعالى فى سورة «المزمل» النازلة فى أوائل البعثة: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» (2)، و فى سورة «المدثر»: «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (3) إلى غير ذلك من الآيات، استعملنا فى هذه المعانى التى عندنا بلا إشكال؛ كانت حقيقة شرعية فيها أم لا.

و لو احتمل أنهم فى أوائل البعثة كانوا يفهمون هذه المعانى من تلك الألفاظ، و لكن احتمال ذلك فى أواسط البعثة- فضلاً عن أواخرها- ممّا ينبو عنه الفكر السليم

1- قلت: و دعوى وجود القرينة الحالية، كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (صلّوا كما رأيتمونى صلى). مدفوعة: فإنّ ذلك بلحاظ بيان كيفية الصلاة و حدودها التى يريد إيجابها على الامة، لا أصل لإطلاق الصلاة، كما لا يخفى. مع أنّه لو سلّم وجود القرينة فإنّما هى فى مورد، فلا يدلّ على وجودها فى غيره، فتدبر. المقرّر

2- المزمل: 20.

3- المدثر: 43.

و الذوق المستقيم، وأما بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم - فى زمان التابعين وأئمة أهل البيت عليهم السلام - فلا إشكال ولا ريب فى أن معانى تلك الألفاظ بلا قرينة، هى هذه المعانى التى عندنا.

فظهر أن النزاع لا ثمرة له.

الأمر الحادى عشر فى البحث المعروف ب «الصحيح و الأعم»

إشارة

الأمر الحادى عشر(1) فى البحث المعروف ب «الصحيح و الأعم»

عنونوا البحث فى أنّ ألفاظ العبادات و المعاملات هل هى أسامٍ موضوعة للصحيح أو للأعم(2)

؟ و لكن سيظهر لك أنّ عنوان البحث كذلك غير مُلائم، و الأولى أن يعنون بغير ذلك فارتقبه.

و كيف كان، تنقيح الكلام فى هذا الأمر مع استيفاء مباحثه المهمّة يقع فى جهات.

الجهة الاولى فى عدم تفرّع هذه المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعية

قد يقال: إنّ هذه المسألة مُتفرّعة على ثبوت الحقيقة الشرعية، فإذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فالبحث فيها غير جارٍ(3).

1- كان تاريخ الشروع فى هذا الأمر 9 جمادى الثانية من سنة 1378 هـ . ق.

2- هداية المسترشدين: 99 سطر 15، الفصول الغروية: 46 سطر 14، قوانين الاصول: 43 سطر 2، كفاية الاصول: 38، فوائد الاصول 1:

59، نهاية الأفكار 1: 72، درر الفوائد: 47.

3- كفاية الاصول: 38.

ولكن فيه: أنها لا تتوقف على ثبوتها، بل يجرى البحث فيها وإن قلنا بثبوت هذه المعاني في الأمم السابقة، وعند العرب في ابتداء البعثة؛ لأنه يصح أن يقال: إنهم هل وضعوا ألفاظ «الصلاة»، و«الصيام»، و«الزكاة»، و«الحج»، وغيرها لما تكون صحيحة عندهم، أو للأعم منها ومن الفاسدة، والشارع الأقدس أمضى ما هم عليه؟

وبهذا يظهر: أن هذا البحث غير مخصوص بما يرتبط بالشريعة والدين، بل يعم الأشياء والامور العادية؛ لأنه يمكن أن يبحث أن لفظة «البطيخ» - مثلاً - هل وضعت للصحيح منها أو للأعم منها ومن فاسدها؟ وعدم تعرضهم لغير ما يرتبط بالشريعة المقدسة، إنما هو لأجل أنه لا يترتب عليه ثمرة مهمة.

بل يمكن البحث في هذه المسألة ولو لم تثبت الحقيقة اللغوية؛ بأن يقال: إن ما استعملت فيه تلك الألفاظ مجازاً هل هي الصحيحة أو الفاسدة، فتدبر.

الجهة الثانية في عقد عنوان المبحث على مذاق القوم

بعد ما عرفت عدم تفرّع هذه المسألة على مسألة ثبوت الحقيقة الشرعية، بل ولا على ثبوت الحقيقة اللغوية.

تقول: قد عنون بعضهم - كشيخنا العلامة الحائري قدس سره - المبحث: بأنه هل ألفاظ العبادات موضوعة بإزاء خصوص الصحيحة أو الأعم منها ومن الفاسدة (1).

؟ لكنه تقدّم منّا: أن الوضع لا يكون إلا تعيينياً، وأما الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى بكثرة الاستعمال - إلى أن استغنى عن القرينة - فلم يكن وضعاً.

وبالجملة: الوضع التعييني ليس بوضع حقيقة، فعلى هذا يخرج عن محلّ البحث

ما إذا كان استعمال الشارع الأقدس هذه الألفاظ في تلك المعاني بعنوان المجاز، أو كانت بعد كثرة الاستعمال المستغنية عن القرينة، و ينحصر البحث فيما لو كانت هذه الألفاظ موضوعة لمعانيها بالوضع التعييني (1)

. مُضافاً إلى أنه ظهر لك ممّا تقدّم: أنه لم يكن لنا طريق إلى إثبات الوضع التعييني غالباً إلا عن طريق تصريح الواضع، وهو مُتعدّر، و ما يمكن إثباته ولو من أهل اللّغة، فإنّما هو أنّ تلك الألفاظ لتلك المعاني، و أسامٍ لها، و أمّا إثبات أنّ تلك الألفاظ موضوعة لها، فلا يمكن إثباته حتّى من أهل اللّغة، و التبادر إنّما يدلّ على أنّ هذه الألفاظ لهذه المعاني، و هي معانٍ لها حقيقة، و أمّا أنّ ذلك بلحاظ الوضع، أو كثرة الاستعمال البالغة إلى حدّ استغنت عن القرينة، فلا.

و قد يُعنون البحث- كما هو المُتراءى من أكثرهم- بأنّه هل الألفاظ أسامٍ للصحيح أو الفاسد (2)

؟ و لا- يخفى أنّه- بناءً على هذا العنوان- يدخل كلّ من الوضع التعييني و التعييني في موضوع البحث، و لكن يخرج ما لو كان استعمال تلك الألفاظ في تلك المعاني بعنوان المجاز عن حريم البحث؛ لأنّه- على المجازيّة- لم تكن الألفاظ أسامى لهذه المعاني.

فإذاً الحرى لمن يريد عنوانة البحث- بنحو يشمل جميع الأقوال و المذاهب في المسألة- أن يقول: إنّ أصل استعمالات الشارع لألفاظ العبادات و المعاملات الصحيح أو الأعمّ منه و من الفاسد؛ و ذلك لأنّه على هذا لا يشدّ عن عنوان البحث شىء من

1- قلت: إلا أن يدخلها في البحث بتتقيح الملاك.

2- هداية المسترشدين: 99 سطر 15، الفصول الغرويّة: 46 سطر 14، قوانين الاصول: 1: 43 سطر 2، مطارح الأنظار: 3 سطر 2، بدائع الأفكار (للمحقّق الرشدي قدس سره): 128 سطر 6، كفاية الاصول: 38، نهاية الأفكار: 72.

الأقوال، حتى القول بكون الاستعمال مجازياً و لو على مذهبننا فى المآز؛ لأنه يصح أن يقال: إنَّ الأصل فى تطبيق المستعمل فى على المصداق المآزى، هل هو الصأى أو الأعم؟ بل ىجرى البأى حتى على مذهب الباقلانى(1) القائل: بأنَّ تلك الألفاظ الشرعية لم تُستعمل إلا فى معانها اللغوية، و لا يهمننا التعرض لكلامه و رده.

يظهر من المأقق العراقى قءس سره: أنه يمكن إجراء هذا البأى فىما لو كان المآز مآزاً على مذهب من ىرى أن قرينة المآز لتعین المستعمل فىه، كما ىراه المشهور، و أما على مذهب من ىرى أن القرينة لتعین المراد البأى - كما قویناه تبعاً لصاحب الوقاية قءس سره(2) - فلا ىجرى؛ للزوم لغوية البأى(3)

. و لكن التأمل الصادق ىعطى بصحة جریان البأى فىه أيضاً، فإنه كما يصح أن ىبأى أن الأصل فى الاستعمال الجارى هل هو الصأى أو الأعم؟ فكذلك يمكن أن ىبأى: أن الأصل فى تطبيق المعنى المستعمل فىه على المصداق الادعائى، هل هو الصأى أو الأعم؟

فتحصّل: أن عقد البأى: بأنه هل الأصل فى الاستعمال الصأى أو الأعم؟

لا إشكال فىه، و ىعمّ جمیع أقوال المسألة.

نعم: ىتوجه علیه إشكال و هو أنه لو ثبت أن الأصل فى الاستعمال المآزى الصأى، فاستعماله فى الأعم إن لوحظت العلاقة بینه و بین المعنى الصأى، لزم سبب المآز من المآز، و لم ىعهد ذلك فى الاستعمالات.

و لكن تصدّى الشىخ الأعظم الأنصارى قءس سره لدفعه - على ما فى تقارير بآئه -:

بأنه لا تلاحظ العلاقة بین المعنى الأعم و الصأى، و لا بینه و بین المعنى الحقيقى، بل

1- شرح العصدى: 51-52.

2- وقاية الأذهان: 103.

3- انظر بدائع الأفكار: 109.

ينزل الجزء المعدوم أو الشرط كذلك منزلة الموجود، وينزل المانع الموجود منزلة المعدوم؛ مثلاً: يستعمل اللفظ الموضوع لعشرة أجزاء في تسعة، وينزله منزلة الموجود، وكذلك في الشرط، وفي المانع ينزل وجود المانع منزلة المعدوم(1)

. ولكن لا يخفى أن الإشكال إنما يتوجه على تقدير كون المراد بالأصل في الاستعمال الأصل المقابل للفرع، ويدفع بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْمُرَاد بِالْأَصْلِ الْغَلْبَةُ وَكَثْرَةُ الْإِسْتِعْمَالِ، فَلَا يَتَوَجَّهُ الْإِشْكَالُ حَتَّى يَحْتَاجَ فِي دَفْعِهِ إِلَى كَلَامِ الشَّيْخِ قَدَسَ سِرِّهِ؛ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَصْلِ بِنَاءً عَلَيْهِ: هُوَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَدُلَّ دَلِيلٌ وَقَرِينَةٌ عَلَى أَنَّ الْعِلَاقَةَ الْمَلْحُوظَةَ إِنَّمَا هِيَ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَالْمَعْنَى الصَّحِيحِ؛ بِلِحَازٍ أَنَّهُ الْمَطَابِقُ لِلطَّرِيقَةِ وَالسَّيْرَةِ الْمَعْهُودَةِ، وَأَمَّا إِنْ دَلَّ الدَّلِيلُ وَالْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّهُ أَرِيدَ الْمَعْنَى الْأَعْمَ، فَتَلَاخُظُ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَالْمَعْنَى الْأَعْمَ، فَعَلِيهِ يَكُونُ لَنَا مَجَازَانِ فِي عَرْضِ وَاحِدٍ:

1- المجاز الراجح: وهو الذى يعتمد عليه العقلاء، وهو استعمال اللفظ فى المعنى الصحيح.

2- المجاز المرجوح: وهو الذى لا يعتمد عليه العقلاء إلا إذا دلّ عليه دليل، وهو المعنى الأعم.

فَتَحَصَّلَ: أَنَّ عِنْوَانَ الْبَحْثِ: بِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِسْتِعْمَالِ الصَّحِيحِ أَوْ الْفَاسِدِ، عِنْوَانَ جَامِعٍ لِلْأَقْوِيلِ، فَتَدَبَّرْ.

1- انظر مطارح الأنظار: 3 سطر 18.

الجهة الثالثة فيما ينبغي عقد عنوان البحث

لا يخفى أنّ عنوان البحث بأيّ من العناوين المذكورة في الجهة الثانية، غير خالٍ عن النظر والإشكال؛ لأنّهم إمّا عَنَوْا بالصحيح ما يكون صحيحاً بالحمل الأوّلي، أو ما يكون كذلك بالحمل الشائع؛ وعلى كلا التقديرين لا يصحّ؛ وذلك لأنّه لو أريد أنّ لفظة «الصلاة» - مثلاً - موضوعة أو اسم أو استعملت فيما يصدق عليه مفهوم الصحيح، فيلزم أن يكون مفهوم الصلاة عين مفهوم الصّحة (1) وهو كما ترى، و الظاهر أنّهم لم يريدوا الصحيح بهذا المعنى، وإن أرادوا بالصحيح ما يُحمل عليه الصّحة بالحمل الشائع - والحمل الشائع كما سبق هو اتحاد المحمول مع الموضوع بحسب الوجود؛ بأن يكون الموضوع فرداً ومصداقاً - ففيه وجوه من الإشكال:

منها: أنّه يلزم أن يكون الوضع والموضوع له خاصّين، أو الموضوع له فقط خاصّاً؛ بلحاظ عدم الاطّلاع على كَيْفِيَّة الوضع من خصوصه أو عمومه، كما تقدّم ممّا مكرّراً، و ظاهر أنّ الالتزام بهذا اللّازم وإن لم يكن فيه محذور عقليّ، لكنّه ممّا لم يلتزم به أحد.

و منها: أنّه يلزم لغويّة البحث؛ لأنّ موضوع الحمل الشائع هو الفرد الخارجى، وهو لا يقبل الكليّة والشمول، فلا يمكن الأخذ بإطلاقه على القول الأعمى، كما لا يخفى.

و منها: أنّه يلزم أن يكون جلّ الاستعمالات لو لا كلّها استعمالات مجازيّة مع

1- قلت: و يلزم أن تكون الصلاة و الصوم و الزكاة و غيرها مفاهيم مُترادفة؛ و ذلك لأنّه لو كان مفهوم الصلاة - مثلاً - عبارة عن مفهوم الصّحة، و مفهوم الزكاة أيضاً عين مفهومها، فيكون مفهوم الصلاة عين ما يكون هو عين مفهوم الصّحة، و هو مفهوم الزكاة .. و هكذا.

العناية لأنها قد استعملت غالباً في الجامع ونفس الطبيعة مثل قوله تعالى: «الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (1)

. وقوله عليه السلام:

(الصلاة معراج المؤمن)

(2)

و.

(الصلاة قُربان كلِّ تقى)

(3)

. إلى غير ذلك، و ما وقع تلو الأوامر والنواهي، فإنه لم يُرد بها الفرد، بل أُريد منها الطبيعة والجامع؛ لأنَّ الخارج هو ظرف السقوط لا الثبوت، كما لا يخفى.

و منها: أنَّ المصداق الخارجى للصحيح هو الفرد الواحد لجميع ما يعتبر فيه جزءاً و شرطاً، حتّى ما يأتى من قِبَل الأمر، مع أنَّ المتراعى من كلام أكثرهم، أنَّ مُرادهم بالصحة هو ما يكون صحيحاً قبل تعلق الأمر، فالشروط الآتية من قِبَل الأمر كقصد الأمر خارجه عنه، وكذا شرائط عدم كون المأمور به مزاحماً بالصدِّ الأهمّ، أو كونه غير منهى عنه بالفعل، خارجان عن محلّ النزاع.

وبالجملة: محلّ النزاع عند أكثرهم فى الصحيح هو هذا المعنى من الصحة، لا ما هو الصحيح حقيقة الحائز لجميع ما يعتبر فيه حتّى الآتية من قِبَل الأمر، فالقول بأنّها أسام (4)، أو موضوعة (5)، أو استعملت فى الصحيح (6)، غير صحيح.

نعم: يصحّ على أحد الوجهين:

الأول: أن يراد بالصحة التامّ المقابل للناقص.

والثانى: أن يكون للأصوليين اصطلاح خاصّ فى ذلك.

1- العنكبوت: 45.

2- كتاب الاعتقادات للمجلسي: 39.

3- الكافي 3: 6/265، الفقيه 1: 16/136، دعائم الإسلام 1: 133 باب 30.

4- تقدّم تخريجه.

5- درر الفوائد: 47.

6- انظر تقريرات الميرزا المجدد الشيرازى 1: 315.

ولكن سنشير إلى حال الوجه الأول في الجهة التالية، وأنه لا يتم، وأما الوجه الثاني فالظاهر أنه لم يكن لهم اصطلاح خاص، و معنى مخصوص في ذلك، ولو كان فلا مشاحة فيه.

فالأولى عقد البحث في أن المسمى بهذه الألفاظ أو المستعمل فيه فيها التام أو الناقص كما سيجىء الإشارة إليه.

وبعبارة أخرى: الأولى عقد البحث في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة المقدسة، أو في تعيين المسمى لها، أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها على اختلاف المشارب والآراء.

الجهة الرابعة في معنى الصحيح والفساد

إشارة

قد يقال: إن معنى الصحيح والفساد - لغة و عرفاً - هما التام والناقص (1)، ولكنّ العرف واللغة - اللذين ببابك - يناديان بخلافه؛ وذلك لأنّ الصحيح تارة يطلق في قبال الفساد، و أخرى في قبال المعيب، وثالثة في قبال الباطل، ورابعة في قبال السقيم ...

إلى غير ذلك، و محلّ البحث هنا الصحيح المقابل للفساد.

فنقول: الظاهر أنّ بين مفهوم الصحيح تقابل التضاد؛ لأنّ الصحيح والفساد كقيمتان عارضتان للشئ ع بحسب وجوده الخارجى؛ بلحاظ اتصافه بما يلائم طبيعته النوعية أو منافرتة إياها؛ مثلاً يقال: «بطيخ صحيح» إذا كان مكيفاً بكيفية تتوقّع من نوعه؛ بأن كان حلواً، وإن كان مكيفاً بكيفية لا تلائم ما يتوقّع من نوعه، يقال: إنّه فاسد، كما لو كان مرّاً، فقد اتّضح لديك أنّ التقابل بين الصحيح والفساد تقابل التضاد.

وأما التامّ والناقص فالظاهر أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ويستعملان في مورد يكون له أجزاء، فيطلق عليه التامّ باعتبار جامعيتته للأجزاء، والناقص باعتبار عدمها؛ مثلاً يقال لزيد باعتبار جامعيتته للأجزاء: إنّه تامّ، ولعمرو باعتبار عدم وجود يدٍ أو رجلٍ له مثلاً: إنّه ناقص، ولا يقال: إنّه فاسد إلاّ مُسامحة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مفهومي الصحيح والفاقد غير مفهومي التامّ والناقص، نعم ربّما يتصادقان في بعض الموارد.

وإطلاق الصحيح والفاقد في مثل الصلاة المركبة من أجزاء وشرائط، مع أنّ القاعدة- كما أشرنا- تقتضى إطلاق التامّ والناقص عليها، إنّما هو توسّع باعتبار ملاحظة تلك الماهية أمراً وحدائياً وهيئة اتّصالية، ولذا يقال فيما إذا أتى بما ينافيها: إنّه قد قطع الصلاة، فكأنّه قد قرض الصلاة، كالهئية الخارجية كيفية مزاجية بلحاظ ترتّب الأثر، فعند فقدان بعض ما يعتبر فيها- شرطاً أو شرطاً- كأنّه ترتّب عليها كيفية منافرة، فإذا لم يعتبر تلك العناية فلا- يصحّ الإطلاق، بل لا بدّ وأن يطلق عليها الناقص إذا نقص منه بعض ما يعتبر فيه، والتام بلحاظ جامعيتته للأجزاء والشرائط.

ذكر و تنقيح

ينبغي الإشارة إلى نظر العَلَمين- العراقي و النائيني 0- في الصحيح والفاقد و ما يتبعهما.

فنعول: يظهر من المحقّق العراقي قدس سره- بعد إرجاع الصحيح والفاقد إلى التامّ والناقص- أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، و أنّ الفرق بينهما اعتباريّ.

فقال: إنّ مفهوم الصحّة في جميع الموارد شىء واحد، وهو كون الشىء تامّاً باعتبار من يعتبر له صفة التمام والنقص و بلحاظ ما يهّمه من الآثار، و نقيضها الفساد، ولذا قد يكون شىء واحد صحيحاً باعتبار فاسداً باعتبار آخر؛ مثلاً المركّب من عدة

امور لتحصيل بعض الآثار المخصوصة به إذا نقص منه بعض أجزائه الذي يخلّ ببعض آثاره دون بعض، فالذي يحاول تحصيل الأثر الباقي فيه بعد النقص المزبور يعتبره صحيحاً؛ لأنّه يراه تاماً بالنسبة إلى ذلك الأثر، والذي يحاول به تحصيل جميع الآثار المترتبة عليه عند اجتماع جميع الأجزاء، أو يحاول به خصوص الأثر الذي فقده بالنقص المزبور، يعتبره فاسداً.

فظهر: أنّ شيئاً واحداً يتّصف بالصحة تارة بلحاظ ترتّب بعض الآثار، وبالفساد أخرى بلحاظ عدم ترتّب جميع الآثار.

ويّضح لك أنّ تفسير الصحة والفساد وتارة بإسقاط الإعادة والقضاء وعدمه في لسان الفقيه، وأخرى بموافقة المأتمى به للشريعة وعدمها في لسان المتكلّم، لا- يكشف عن كونها من متعدّد المعنى، بل معناهما ما أشرنا إليه، ولكن اختلف تطبيقه على وجود واحد باختلاف الآثار المترتبة عليه؛ لأنّ الأثر المهمّ في مثل العبادة في نظر الفقيه هو سقوط الإعادة والقضاء، فعبر عن صحّته بكونه مسقطاً لهما، وعن فساده بعدم ذلك، وكذلك الأثر المهمّ في العمل في نظر المتكلّم، هي موافقة الشريعة وعدمها باعتبار استحقاق العقاب وعدمه (1).

. وفيه: أنّه إن أراد قدس سره بذلك أنّه اصطلاح خاصّ في تفسير الصحيح والفساد فلا مشاحة فيه.

وإن أراد بذلك تفسير معناهما المتفاهم عند العرف واللغة، فنقول: إنهما عندهما- كما أشرنا- أمران واقعيان لا يختلفان باختلاف الاعتبار، ولا- يقال لفاقد بعض ما يعتبر فيه إذا رتب عليه الأثر: أنّه صحيح، بل يرون أنّ الأثر غير مخصوص بما اجتمع فيه جميع ما يعتبر فيه؛ مثلاً الأثر المرغوب في البطيخ هو الحلاوة والنزاهة،

و هذا أثر البطيخ الصحيح، و لكن لو لم يكن حلواً و لم ينزهه الخواطر يقال: إنه فاسد، و مع ذلك يرتبون عليه الأثر في الجملة، و لذا يعطونه لدوابهم.

ثم إنه يظهر من المحقق النائيني قدس سره: أن الصحة و الفساد أمران إضافيان؛ لأنه قال: إن الشيء قد يتصف بالصحة و الفساد تارة باعتبار الأجزاء، و اخرى باعتبار الشرائط؛ مثلاً الصلاة تارة تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على تمام ما لها من الأجزاء و إن كانت فاقدة للشرائط، و اخرى تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على الشرائط و إن كانت فاقدة للأجزاء؛ إذ الصحة من جهة لا تنافي الفساد من جهة اخرى؛ لأن الصحة و الفساد من الامور الإضافية، و من هنا ذهب بعض إلى وضع ألفاظ العبادات للصحيح بالنسبة إلى الأجزاء، و للأعم بالنسبة إلى الشرائط(1)

. وفيه: أنه قد عرفت أن معنى الصحيح و الفاسد غير معنى التام و الناقص، و أن الصحيح و الفاسد أمران واقعيان في الأشياء الخارجية التكوينية، عارضان للشيء بحسب وجوده الخارجي؛ لانتصافه بما يلائم طبيعته النوعية أو بما ينافرها، و إطلاقهما على مثل «الصلاة» إنما هو بضرب من العناية و التأويل، فالصحة و الفساد في الصلاة- التي تكون أمراً اعتبارياً- أمر واقعي اعتباري، فعددهما أمرين إضافيين أو اعتباريين؛ حتى يختلفا باعتبار الإضافة إلى جهة دون جهة أو أمر دون أمر، كما ترى.

و الحاصل: أن الصحة و الفساد كقيمتان عارضتان للموجود الخارجي باعتبار اعتدال المزاج و انحرافه، فإن كان معتدلاً يقال: إنه صحيح، و إذا انحرف يقال: إنه فاسد، و هذا أمر واقعي لا إضافي، و إطلاقهما على مثل الصلاة إنما هو على سبيل العناية؛ باعتبار أنها لوحظت لها هيئة اتصالية، و لها وحدة في عالم الاعتبار، فكان لها كيفية مزاجية، فإن كانت معتدلة؛ بأن كانت مطابقة للمأمور به، فيقال: إنها صحيحة، و إن

كانت منحرفة؛ بأن فقدت بعض ما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً، فيقال: إنَّها فاسدة.

وكذا تطلق الصَّحَّةُ والفساد على البيع والإجارة والصلح ونحوها على سبيل العناية؛ بلحاظ وقوعها على قانون الشريعة وعدمه بعد ما تحقَّق لك: أنَّ الصحيح والفساد أمران واقعيَّان، لا أمران إضافيَّان يختلفان باعتبار الإضافة إلى جهة دون جهة، نعم لا مضايقة في عدِّهما إضافيين بالمعنى الذى أفاده المحقِّق الخراسانى قدس سره: وهو أنَّه يختلف شىء واحد صحَّةً وفساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حالة، وناقصاً بحسب أخرى (1)، انتهى.

ولا يُنافى ما ذكرنا كما لا يخفى، ولكن الكلام فى أنَّ إطلاقهما فى الصلاة ونحوها لم يكن بمعناها الحقيقي، ولا يصحَّ بذلك الاعتبار، وما يصحَّ إطلاقه عليها إنَّما هو التامُّ والناقص، وعقد البحث بالصحيح والفساد لا يصحَّ، إلا إذا اريد منهما التامُّ والناقص، وهو تكلف بارد لا نظير له فى الاستعمالات الجارية؛ لعدم وجود علاقة بينهما.

فالحرى فى عقد البحث أن يقال: فى التامُّ والناقص، أو يقال: إنَّ البحث فى تعيين مسميات الألفاظ الواردة فى الشريعة، أو فى تعيين الموضوع له لتلك الألفاظ، أو تعيين المستعمل فيه، فتدبر.

إزاحة وهم

قد يتوهم أنَّ مُقتضى ما ذكر عدم صحَّة إطلاق الصَّحَّة والفساد بغير معنى التمام والنقص على الصلاة إلا بالعناية، مع أنَّ الوجدان قاضٍ بصحَّة حملهما عليها فى الخارج بلا عناية ولا مجاز، فيقال: صلاة صحيحة أو فاسدة.

ولكنه يندفع: بأنَّ صحَّة إطلاقهما عليها إنَّما هو بلحاظ وجودها الخارجى

و مُطابقتها للمأمور به و عدمه، فيقال للصلاة الموجودة في الخارج بلحاظ مطابقتها للمأمور به: إنَّها صحيحة، و بلحاظ عدم مطابقتها له: إنَّها فاسدة.

و لا- يخفى أنَّه خارج عن محلِّ البحث، الذي هو عبارة عن مسمّيات الألفاظ الواردة في الشريعة، أو تعيين الموضوع له لتلك الألفاظ، أو تعيين المستعمل فيه، و هذا خارج عن محلِّ البحث، لأنَّ الخارج ظرف السقوط و امتثال التكليف، و محلِّ البحث ظرف تعلق التكليف، و هو ليس إلَّا في المفهوم، و لا يصحَّ إطلاقهما في هذا الطرف، فالإطلاق المُفيد- و هو الإطلاق في ظرف تعلق التكليف و التسمية- غير جارٍ، و الإطلاق الجارى- و هو الإطلاق في ظرف الخارج و مقام الامتثال- غير مفيد، فتدبّر.

الجهة الخامسة في تعيين محلّ النزاع

إشارة

اختلفت كلمات الأصحاب في تحرير محطّ النزاع، و أنَّه هل هو خصوص الأجزاء، و خروج الشرائط مُطلقاً عن حريم النزاع؛ بأنَّ يرى الصحيحى أنَّه عبارة عن جميع الأجزاء، و الأعمى يرى الأعمّ من ذلك و ما يكون فاقداً لبعض الأجزاء غير الدخيلة في ماهية المأمور به(1)، أو محطّ البحث أعمّ من الأجزاء برُمَّتها و خصوص الشرائط التي اخذت في متعلق الأمر، و في الرتبة السابقة على الأمر، كالطهور و الستر و الاستقبال في الصلاة(2)، أو أعمّ منه و من الشرائط التي يمكن أن تؤخذ في المأمور به و إن لم تؤخذ فعلاً، كالشرائط العقلية المحضّة، مثل اشتراط كون المأمور به غير منهى عنه بالفعل، أو غير مزاحم بضدّه الأهمّ، أو جميع الشرائط- مثل جميع الأجزاء-

1- نهاية الأفكار 1: 76، تقريرات الميرزا المجدد الشيرازى 1: 316 و 318.

2- فوائد الاصول 1: 60-61.

داخلاً في محطّ البحث حتّى الشرائط الجائية من قبيل الأمر، كقصده و قصد الوجه و التمييز و قصد المطلوبية بما هو مطلوب؟
وجوه، بل أقوال في بعضها.

و المتحصّل من هذه الوجوه و الأقوال: أنّ الأجزاء داخلة في محطّ البحث، و أمّا الشرائط فمختلف فيها كلاً أو بعضاً.
و تنقيح البحث في ذلك يستدعي التكلّم في إمكان دخول الشرائط- كلاً أو بعضاً- في محطّ البحث أو عدمه، و فيما يظهر من الأصحاب في ذلك فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان دخول الشرائط في محطّ البحث

إشارة

يظهر من بعضهم: أنّ الشرائط مُطلقاً- حتّى الشرائط التي تُؤخذ في متعلّق الأمر- خارجة عن محطّ البحث؛ بتقريب: أنّ أجزاء الماهية في رتبة تقرّر الماهية، و لا تقرّر للماهية إلّا بها، و الشرائط مطلقاً تكون في الرتبة المتأخّرة عن تقرّر الماهية.

و بعبارة أخرى: رتبة الأجزاء رتبة المقتضى، و رتبة الشرائط متأخّرة عن رتبة المقتضى، و لا يسوغ إدخالها في المسمّى لتستوى مع الأجزاء؛ للزومه دُخْل ما هو المتأخّر في المتقدّم، و هو محال(1)

. و يظهر من المحقّق النائيني قدس سره: اختصاص محطّ النزاع بالشرائط التي يمكن لحاظها في مرحلة الجعل و تعيين المسمّى، التي يجمعها ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى، و يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الطلب، كالطهور و الاستقبال و الستر و نحوها، و يمتنع كون البحث في الشرائط التي لا يمكن لحاظها في مرحلة تعيين

المُسَمَّى، بل من الانقسامات اللاحقة لمرحلة تعلّق الطلب بها، كقصد القربة، و اشتراط عدم كون المأمور به منهياً عنه، أو مأموراً به، أو غير مزاحم بضده الأهم.

قال قدس سره في بيان ذلك: إنّ الشرائط الجائية من قِبَل الأمر و من قِبَل المزاحمات، متأخرة عن الطلب، و هو متأخر عن المُسَمَّى، فما يكون متأخراً عن المُسَمَّى برتبتين لا يُعقل أخذه في المُسَمَّى، بل لا يمكن أخذ ما يكون في مرتبة الطلب أيضاً، فضلاً عما يكون مأخوذاً في المُسَمَّى.

و الحاصل: أنّ الشرائط الكذائية خارجة عن محطّ البحث؛ لأنها متأخرة عن تعيين المُسَمَّى رتبة، و ما يكون متأخراً عن شيء لا يمكن أخذه فيه، فما ينبغي أن يقع النزاع فيه، هو خصوص الأجزاء و الشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل و تعيين المُسَمَّى، التي يجمعها ما يمكن فرض الانقسام إليه قبل تعيين المُسَمَّى (1). انتهى محرراً.

و أجاب المحقّق العراقي قدس سره عن مقالة المحقّق النائيني قدس سره و ذلك البعض: بأنّ الموضوع له هو نفس الأجزاء المُقتترنة بالشرائط- أعنى تلك الحصّة من مطلق الأجزاء- و معه يمكن جريان النزاع و ترتّب الثمرة له عليه؛ بمعنى أنّ الصحيح يدعى أنّ اللفظ موضوع للحصّة المُقتترنة ببعض الشرائط، فعلى الصحيح لا يصدق مفهوم الصلاة- مثلاً- على المأتي به مع فقد بعض الشرائط، و على الأعمّ يمكن الصدق مع فقد بعضها، فالنزاع بالنسبة إلى الشرائط يصحّ و يمكن، و لا يلزم منه إشكال تقدّم ما هو المتأخّر (2).

. و لكنه يرد على مقالة المحقّق العراقي قدس سره: بأنّه إمّا أراد بقوله: «بوضعها مقترنة» أنّها مأخوذة بنحو الشرطيّة أو الحينيّة، فإن أخذت بنحو الشرطيّة فيعود الإشكال؛ لأنّ الإشكال لم يكن مخصوصاً بأخذ الشرائط فقط، بل مع أخذ الأجزاء، فيكون

1- فوائد الاصول 1: 61.

2- بدائع الأفكار 1: 111.

الموضوع له أو المُسمّى الأجزاء المُقيّدة بالشرائط، فيرد إشكال المحقّق النائيني قدس سره: من أنّ الشرائط متأخّرة عن الطلب، وإن اخذت بنحو الحينيّة، كحال الوحدة الذي يقوله المحقّق القمي قدس سره(1) في وضع الألفاظ، فلم تكن الشرائط دخيلة في الموضوع له، بل الموضوع له هو نفس الأجزاء من دون اختصاصٍ بمقارنتها للشرائط وعدمها، ولا تصدق عليه الحصّة؛ لأنّ في الحصّة اصطلاحين:

الأول: هو الذي اصطلحه هذا المحقّق في الحصّة، وهي الطبيعة الموجودة في الخارج بلحاظ كونها حينئذٍ مصداقاً للطبيعة.

والثاني: هو معنى الحصّة حقيقة، وهي الطبيعة المُتصوِّرة في الذهن.

وعلى كلّ: إذا لم توجد الطبيعة- لا في الخارج ولا في الذهن- ولكن لوحظت الشرائط مقارنة للأجزاء بنحو الحينيّة، فلا يصيرها حصّة، كما لا يخفى.

والتحقيق: هو إمكان أخذ جميع الشرائط في محطّ البحث، ولا يلزم منه محذور أصلاً، فتدبّر.

أمّا إشكال ذلك البعض فساقط من أصله؛ لأنّ الإشكال إنّما يتمّ إذا أريد جعل ما هو المتأخّر متقدّماً، ولكنّه غير مُراد وغير مقصود؛ لأنّ المقصود هو جعل اسم واحد لمجموع الأجزاء والشرائط، وهو غير ممتنع، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: التسوية في التسمية غير التسوية الواقعيّة بين الأجزاء والشرائط، والمحال هو جعل ما هو المتأخّر واقعاً متقدّماً كذلك و بالعكس، وأمّا تصوّر المتأخّر والمتقدّم دفعة واحدة، ثمّ وضع لفظ واحد لهما فلا يكون محالاً، فتدبّر.

وأمّا الإشكال الذي تقطن إليه المحقّق النائيني قدس سره، فإشكال متين في نفسه، ولكن يمكن أن يقال في جوابه: إنّ القيود الجائية من قبل الأمر: إمّا نقول بإمكان

أخذها في المأمور به أو لا.

فإن قلنا بإمكان الأخذ- كما نقوله، و سنوافيك به في محلّه إن شاء الله- فلا يتوجّه الإشكال؛ لأنّ الإشكال فيما لا يمكن أخذه وإن لم يمكن الأخذ فنقول: إنّ الإشكال إنّما يتمّ لو قلنا بأنّ المأمور به هو عين المسمّى، و أمّا إن قلنا بالمغايرة بينهما؛ بأن كان المسمّى الهيئة بجميع أجزائها و شرائطها، و المأمور به الماهية بجميع أجزائها و الشرائط السابقة على تعلّق الطلب، فلا يتوجّه الإشكال، كما لا يخفى.

وبالجملة: المسمّى بما هو مسمّى لا يكون متقدّماً على الأمر و الطلب، و ما يكون متقدّماً عليه هو متعلّق الطلب و الأمر، فيمكن التفكيك بين المسمّى و متعلّق الطلب، فيقال: إنّ دائرة المسمّى هي الماهية بجميع أجزائها و شرائطها، و أمّا متعلّق الطلب فعبارة عن الماهية بجميع أجزائها و الشرائط السابقة على الطلب، فدائرة المسمّى أوسع من دائرة متعلّق الطلب، فمتعلّق الأمر غير المسمّى الواقعي و الموضوع له الحقيقي، فاستعمل اللفظ الموضوع للمسمّى في متعلّق الطلب و الأمر بعلاقة بينهما.

إن قلت: فعلى هذا يلزم اللغوية في التسمية، و يلزم أن تكون الألفاظ موضوعة لمعانٍ لم تستعمل فيها أصلاً لعدم استعمال اللفظ في الماهية بجميع أجزائها و شرائطها، كما لا يخفى.

قلت: الكلام إنّما هو في إمكان عقد البحث كذلك من دون لزوم محذور عقليّ، لا في وقوع البحث كذلك عقلاً، و كم فرق بينهما، كما لا يخفى!

ذكر و تنقيح

قال المحقّق الأصفهاني قدس سره: إنّ المهمّ في هذا الأمر تحقيق أنّ الصحّة و الفساد المبحوث عنهما في هذا البحث هل التمامية و عدمها من حيث موافقة الأمر، أو من حيث إسقاط الإعادة و القضاء، أو من حيث استجماع الأجزاء و الشرائط، أو من

حيث ترتّب الثمرة؟ إلى غير ذلك.

وليعلم أولاً أنّ المراد من الوضع للصحيح أو للأعمّ، هو الوضع لما هو الصحيح أو للأعمّ بالحمل الشائع.

والتحقيق: أنّ التمام فيه من حيث موافقة الأمر، أو من حيث إسقاط الإعادة والقضاء لم يكن محلاً للبحث، لا لأجل أنّ موافقة الأمر، و إسقاط الإعادة والقضاء، لا- يكونان إلاّ مع الإتيان بداعي الأمر، فكيف يقع في حيّز الأمر؛ لأنّ هذا مختصّ بالتعبديّات، ولا يعمّ التوصّيات، ومحلّ البحث عامّ، بل لأجل أنّ الشىء لا يتّصف بعنوان كونه موافقاً للأمر، أو مسقطاً للإعادة والقضاء، إلاّ بعد الأمر به و إتيانه- تعبديّاً كان أو توصليّاً- ومثله لا يمكن أن يقع في حيّز الأمر.

وأما التام بمعنى ترتّب الأثر فرّبما يتوهم امتناع الوضع له أيضاً؛ لأنّ عنوان التماميّة من حيث ترتّب الأثر منتزع عن الشىء بعد ترتّب الأثر عليه، والأثر أمر خارج عن حقيقة ذات مؤثّره، فلا يعقل أخذه فيه.

ولكن فيه أولاً: أنّ خروج الأثر عن مرتبة ذات المؤثّر ووجوده واستحالة دخله فيه، لا يوجب استحالة دخله في التسمية؛ بأن يكون اللفظ موضوعاً للفعل القائم به الأثر، كما إذا وضعت لفظة «الصلاة» لما هو ناهٍ عن الفحشاء، بالحمل الشائع.

وثنانياً: أنّ التماميّة من حيث ترتّب الأثر لا تنتزع عن الشىء المؤثّر بما أنّه مؤثر بعد تأثيره، كما ينتزع عنوان المؤثّر والكلّي عن الشىء، بلحاظ أنّه مؤثّر و كلّي؛ لأنّ التام بالحمل الشائع متقومّ بالتماميّة بلحاظ ترتّب الأثر على المبدأ القائم بذات التام المصحّح لانتزاع عنوان حيثيّة التماميّة، لا حيثيّة الأثر وإن كانت التماميّة من حيث ترتّب الأثر لا تنفكّ عنه، كالعلة والمعلول، فإنّ عنوان العلة منتزع عن ذات العلة؛ حيث بلغت حدّاً يجب بها ذات المعلول، لا من العلة المترتّب عليها المعلول.

ومنه تبين: أنّ مصداق الصحيح- بمعنى التام من حيث ترتّب الأثر- ذات

ما يترتب عليه الأثر؛ أى هذه الحصّة لا بوصف المُترتب؛ حتّى يُقال: إنّه لم يوضع اللفظ لمصدق الصحيح، بل لما يلازمه.

إذا عرفت هذا فأعلم: أنّ ما تُضاف إليه التماميّة مختلف باختلاف الأقوال؛ فمن ذهب إلى الوضع للمرتبة العليا و التوسّع فى البواقى، فغرضه التماميّة من حيث استجماع جميع الأجزاء و الشرائط؛ و من ذهب إلى الوضع لجامع جميع المراتب، فغرضه التماميّة من حيث فعلية ترتب الأثر مطلقاً إن صحّ دخول القربة فى متعلّق الأمر، أو من حيث الترتب بشرط ضمّ القربة، و من ذهب إلى التفصيل بين الأجزاء و الشرائط، فغرضه التماميّة من حيث ترتب الأثر بضمّ الشرائط، و الوجه فى الجميع واضح، فلا تغفل(1). انتهى محرراً.

وفيه: أنّ من الواضح أنّه لم يرد قدس سره أنّ اللفظ موضوع لمفهوم ما يترتب عليه الأثر، و لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يلزم أن يكون مفهوم الصلاة هو مفهوم ما يترتب عليه الأثر، و هو كما ترى، فلو كان موضوعاً لما يكون مؤثراً بالحمل الشائع فلا يخلو إمّا أن يريد ما يكون مؤثراً فعلاً، أو شأنًا.

و على الأوّل: يلزم أن يكون الموضوع له خاصّاً، و هو قدس سره غير ملتزم به؛ لأنّ ما يكون مؤثراً فعلاً هو الموجود الخارجى، مع أنّ الموضوع له للفظ ليس إلّا نفس الطبيعة.

هذا أوّلاً.

و ثانياً: يتوجّه عليه ما أورده على صورة أخذ التمام بمعنى مُوافقة الأمر، أو المُسقط للقضاء و الإعادة؛ لأنّ كون الشىء مؤثراً فعلاً يتوقف على الإتيان المتوقف على الأوّل.

وإن أراد ما يكون مؤثراً شأناً فيتوجه عليه الإشكال الأخير، مُضافاً إلى أنه على هذا تكون نفس مقالة الشيخ الأعظم قدس سره القائل: بأن الصلاة- مثلاً- موضوعة لما يكون مُستجعماً لجميع الأجزاء والشرائط(1)؛ من دون احتياج إلى إتعاب النفس و تععيد المسافة.

فتحصّل من كلّ ما ذكرنا في المقام الأوّل: أنّه يمكن أن يكون محلّ النزاع جميع الأجزاء والشرائط؛ من دون أن يلزم منه محذور عقليّ.

المقام الثّاني: فيما يظهر من كلمات الأصحاب في محطّ البحث

لا يخفى أنّ كلمات الأصحاب في محطّ البحث مضطربة: يظهر من بعضهم اختصاص محطّ البحث بالأجزاء(2)، و يظهر من بعضٍ آخر خروج الشرائط الجائية من قبل الأمر عن حريم البحث(3)، و يظهر من كيفة استدلال الصحيحى لإثبات مرامه وردّ الأعمى إياه كون جميع الأجزاء والشرائط حتّى الشرائط الجائية من قبل الأمر داخلية في حريم البحث، فترى الصحيحى - كالمحقّق الخراسانى قدس سره- يتشبّث لإثبات مرامه بقاعدة الواحد؛ وأنّ وحدة الأثر كاشفة عن وحدة مؤثّرة(4)

. و من الواضح أنّ الأثر إنّما يترتب على الصحيحى والمؤثّر الفعلى، وهو الجامع لجميع الأجزاء والشرائط؛ حتّى الشرائط الجائية من قبل الأمر، لا على الصحيحى الشائى.

و مثل ردّ الأعمى على الصحيحى: بأنّه لو كان اللفظ موضوعاً للصحيحى يلزم

1- مطارح الأنظار: 6 سطر 6.

2- نهاية الأفكار 1: 76.

3- فوائد الاصول 1: 111.

4- كفاية الاصول: 39- 40.

أن يكون مفهوم أطلب منك الصلاة هو «أطلب منك مطلوبى»؛ لأنَّ الصحيح الفعلى هو المطلوب(1)، ولم يُجب الصحيحى عن الإشكال: بأنَّ الشرائط الجائية من قِبَل الأمر خارجة عن محطِّ البحث، وأنَّ المراد بالصحيح هو الصحيح شأنًا، بل أجب بطريق آخر(2)

. وكذا ردُّ الأعمى على الصحيحى: بأنَّه لو كان موضوعاً للصحيح للزم الدور؛ لأنَّ الصحَّة متوقِّفة على الأمر و الطلب، وهو عليها؛ لأنَّ الطلب متوقِّف على موضوعه(3) ... إلى غير ذلك من العبارات، فمن أراد فليلاحظ «الفصول» وغيره.

فتحصَّل ممَّا ذكرنا: أنَّه لا اضطراب كلمات القوم لا يمكن تحرير محطِّ النزاع و البحث كما هو حقُّه؛ بنحو يشمل أقوالهم و آراءهم فى ذلك.

ولكن ينبغي تحرير محطِّ النزاع- وإن لم يظهر منهم- فى الأ-جزاء و الشرائط الدخيلة فى المسمّى؛ وذلك لأنَّ الشرائط و القيود على قسمين:

قسم منها دخيل فى ماهية المسمّى، و القسم الآخر شرط فى تحقُّق المسمّى و وجوده فى الخارج، و يُشبه أن تكون الشرائط الآتية من قِبَل الأمر و من قِبَل المزاحمات، من شرائط تحقُّق المسمّى.

وكذا يُمكن تصوير القسمين فى الأ-جزاء، لكنَّه بنحو خفى؛ بأنَّ يقال: إنَّ بعض الأجزاء دخيل فى ماهية المسمّى و بعضها من شرائط تحقُّقها، و يُشبه أن تكون من هذا القسم الأجزاء المستحبة بناءً على كونها من أجزاء الفرد، لا أجزاء الماهية

1- انظر بدائع الأفكار (للمحقِّق الرشتى قدس سره): 151 سطر 30 حيث ذكر أنَّ هذا الوجه محكى عن العلامة الطباطبائى، و انظر أيضاً ما قُرِّر فى الفصول الغروية: 48 سطر 14، و مطارح الأنظار: 16 سطر 35، و تقارير الميرزا المجدد الشيرازى 1: 347.

2- نفس المصادر المذكورة.

3- انظر الفصول الغروية: 48 سطر 17، و مطارح الأنظار: 16 السطر الأخير، و تقارير الميرزا المجدد الشيرازى: 1: 347.

والمسمّى، كما هو أحد الأقوال(1) في الأجزاء المستحبة، فعلى هذا القول تكون أجزاء المأمور والمهية والمسمى عبارة عن الأجزاء الواجبة، لكن قد ينضم للمهية المأمور بها في الخارج شىء - مثلاً - يكون المأمور به بانضمام ذلك الشىء فرداً أفضل، مثلاً: لو قلنا: بأن «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته» بعد «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» مستحب، فإذا قال: «السلام علينا...» إلى آخره فقد تحققت مهية الصلاة المأمور بها، ولكنه لو انضم إليها «السلام عليكم...» إلى آخره فتصير صلاته أفضل الأفراد.

فبعد ما عرفت أن الشرائط والأجزاء على قسمين، فنقول: إن الشرائط الدخيلة في تحقق المسمى، وكذا أجزاء الفرد، خارجة عن حريم النزاع، فالنزاع في الحقيقة يرجع إلى أن أى شرط من شرائط المسمى وأياً منها من شرائط تحقق المسمى وصحته، والصحيح يرى أن جميعها من شرائط المسمى والمهية، بخلاف الأعمى، وهكذا بالنسبة إلى الأجزاء.

فتحصّل: أن الذى ينبغى تحريره عند البحث فيه هو الذى ذكرنا، وقد عرفت أنه لم يكن جميع الأجزاء والشرائط داخلية في حريم النزاع، و لكن مع ذلك كله، لا- يمكن إسناد محطّ النزاع بهذا النحو إلى الأصحاب وأساطين الفن؛ لأنّ المتراءى من كلماتهم وعباراتهم، أخذ جميع الشرائط - حتى الشرائط الآتية من قبل الأمر- و أمّا عنونتهم البحث بهذه الصورة: فهو إما لأجل أنه لم يكن عندهم محذور في أخذ ما يجىء من قبل الأمر في متعلّقه، كما نقول به، و سيوافيك وجهه إن شاء الله، أو غفلوا عن لزوم المحذور في أخذ الشرائط الآتية من قبل الأمر، والله العالم بحقيقة كلماتهم.

1- انظر بدائع الأفكار (للمحقق الرشتي): 140 سطر 6.

الجهة السادسة في تصوير الجامع في المسألة على كلا القولين

إشارة

لو قلنا: بأنّ لفظة «الصلاة»- مثلاً- موضوعة بالاشتراك اللفظي لصلاتي المختار والمضطرّ بمراتبها حتّى صلاة الغرقى، أو قلنا بالاشتراك اللفظي لجميع مراتب الصّحة، فلا نحتاج إلى تصوير الجامع.

نعم: تصوير الجامع لأفراد كلّ مرتبة لا إشكال فيه.

وكذا لو قيل: بأنّه من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ بأن لوحظت طبيعة الصلاة- مثلاً- فوضعت لفظة «الصلاة»- مثلاً- للأفراد الخارجيّة، فلا يحتاج إلى تصوير الجامع لكلّ واحد من الأفراد، وكذا من يرى أنّ الصلاة موضوعة للصلاة الثابتة في حقّ المختار العامد العالم- أى بأن كانت موضوعة للصلاة التامة من جميع الجهات، وإطلاقها على غيرها بالعناية والتنزيل- لا يحتاج إلى تصوير الجامع بين المراتب.

لا إشكال في أنّ لكلّ من العبادات أفراداً عرضيّة، وطوليّة، تختلف باختلاف حالات المكلفين، فإنّ الصلاة- مثلاً- لها أفراد كثيرة بلحاظ اختلاف حالات المكلفين؛ من السفر، والحضر، والصّحة، والمرض، والقدرة، والعجز، والخوف، والأمن... إلى غير ذلك.

ولا ينبغي توهم: أنّ لفظة «الصلاة» موضوعة بالاشتراك اللفظي لكلّ من صلاة المختار والمضطرّ بمراتبهما؛ أو جميع مراتب الصّحة، فإنّ ذلك بعيد غاية البعد.

رجّح شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره- على ما في تقارير بحثه:- بأنّ الصلاة- مثلاً- موضوعة لقسم من الصلاة، وهو الذي يأتي به القادر المختار العالم العامد، وإطلاق الصلاة على غيره كان مجازاً عند الشارع، ولكن المتشرّعة توسّعت في

تسميتهم إياه صلاة، فصار حقيقة عندهم؛ لحصول ما هو المقصود من المركب التام من غيره، وهذا نظير لفظتي «الخمير» و«الإجماع»، فإنّ الخمر كان في الأول يقال للمسكر المتخذ من العنب، ثمّ سمّوا كلّ مسكرٍ خمراً وإن لم يكن متخذاً من العنب.

و الإجماع كان مُستعملاً في اتّفاق الكلّ، ثم توسّعوا في إطلاق الإجماع على اتّفاق البعض الكاشف (1)

. و غير خفيّ - كما أشرنا - أنّه على مقالته قدس سره لا يحتاج إلى تصوير الجامع بين المراتب، نعم تصوير الجامع بين أفراد صلاة المختار ممّا لا بدّ منه.

وقريب من مقالته ما في تقريرات المحقّق النائيني قدس سره، فإنّه بعد أن ذهب إلى أنّ الموضوع له للصلاة، هو خصوص الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وإطلاقها على الفاقدها بالعناية والتنزيل، قال: إنّ ذلك لا يتمّ في جميع الموارد؛ لأنّ التنزيل والادّعاء لا بدّ له من مصحّح ولو باعتبار الصورة والشكل، و من المعلوم أنّ صلاة الغرقى - التي يُكتفى فيها بالإيماء القلبيّ - ممّا لا يمكن تنزيلها منزلة الصلاة التامة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فالتنزيل والادّعاء إنّما يصلح حينما كان هناك مصحّح الادّعاء، و هو بأن لا تكون فاقدة لمعظم الأجزاء والشرائط، ففي صورة عدم وجود مصحّح للادّعاء - كصلاة الغرقى - يدور إطلاق الصلاة عليها مدار إطلاق الشارع، و بعد إطلاق الشارع «الصلاة» عليها، يصحّ إطلاقها على الفاقدة من تلك الحقيقة بالتنزيل والادّعاء، فيقال: إشارة الغريق إذا كانت لله تعالى فصحيحة، وإن كانت لغيره تعالى ففاسدة، و حينئذٍ لا يلزم هناك مجاز، و لا سبب مجاز عن مجاز، بل يكون الإطلاق على نحو الحقيقة، غايته أنّه لا حقيقة، بل ادّعاء (2)

. بعد ما أحطت خُبراً بما حكيناه عن العَلَمين علمت: أنّ ما أفاده المحقّق

1- مطارح الأنظار: 6-7 سطر 35.

2- انظر فوائد الاصول 1: 63.

النائبي قدس سره ليس هو عين ما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره، بل قريب منه، فإن الشيخ قال:

إن إطلاق «الصلاة» -مثلاً- على غير التامة من حيث الأجزاء والشرائط حقيقة عند المتسرعة، وهذا المحقق يرى أنه مجاز، بل فصل في غير التامة: بأنها إن كانت واجدة لمعظم الأجزاء والشرائط يصح التنزيل والادعاء، وفيما لو كانت فائدة لمعظمها لا يصح التنزيل والادعاء، بل تدور مدار إطلاق الشارع، وإطلاقه لا يكون مجازاً ولا حقيقة، فما قاله العلامة الكاظمي قدس سره (1) - من أن ما أفاده استاذ المحقق النائبي قدس سره موافق لما أفاده الشيخ في تقريراته - كأنه غير مستقيم، ولعله اشتباه من المقرر (2)

. و كيف كان: يتوجه على مقالة هذا المحقق قدس سره: أن وزان إطلاق الصلاة فعلاً على غير تامة الأجزاء والشرائط، وزان إطلاقها على تامة الأجزاء والشرائط؛ من حيث إنه على نحو الحقيقة من دون تنزيل وادعاء، مضافاً إلى أنه يستفاد من ذيل كلامه: أنه يريد الفرق بين الحقيقية الادعائية والمجاز، مع أنهما شيء واحد عنده قدس سره.

نعم: حسبما نقنناه في الحقيقة والمجاز: أن اللفظ يستعمل في معناه الحقيقي في الإطلاقات المجازية، إلا أنه بعد الاستعمال ينطبق المعنى المستعمل فيه على الفرد الادعائي.

و على أي حال: إن قال هذا المحقق بمقالة الشيخ فيتوجه عليهما، وإلا فيتوجه على خصوص الشيخ قدس سره، وهو أنه ترى وجداناً صحة تقسيم الصلاة في عصرنا إلى الصلاة التامة والناقصة، والمختار والمضطر، وصحة التقسيم تقتضي وجود الجامع بينهما، فأطلقت لفظة «الصلاة» على الجامع، وواضح أنه لم ينقدح في ذهن: أن

1- نفس المصدر.

2- قلت: لعله قدس سره عشر على عبارة التقريرات عند الاستدلال لمقالته، فإن ما ذكره قدس سره هناك ملائم لما ذكره هذا المحقق، و سنذكر العبارة عند ذكر أدلة الطرفين، ونشير إلى التنافي بين كلامي الشيخ قدس سره، فارتقب.

إطلاقها على الجامع مجاز(1)

. هذا أولاً.

و ثانياً: أنّ الشيخ قدس سره لم يأتِ بدليل على مقالته، بل مثل بمثاليين، كما أشرنا:

أحدهما: الخمر بأنّه كان في الأول يقال للمُسكّر المتّخذ من العنب، ثمّ سَمَّوا كلَّ مُسكّر خمراً- وإن لم يكن متّخذاً من العنب.

و الثاني: لفظ «الإجماع» بأنّه استعمل أولاً في اتّفاق الكلّ، ثمّ توسّعا في إطلاقه على اتّفاق البعض، و مُجرّد امتناع تصوير الجامع، لا يثبت كون الموضوع له الفرد الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط، مع إمكان تصوير كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و بالجملة: لا بدّ للشيخ قدس سره و من يقول بمقالته، من تصوير جامعين(2)

: الأوّل: الجامع بين مراتب الصّحة غير صلاة المختار العالم العامد؛ لأنّ لغير صلاة المختار أفراداً كثيرة.

و الثاني: الجامع بين أفرادها العرضيّة؛ أي الجامع بين صلوات المختار، فإنّ صلاة المختار أيضاً لها عرض عريض، كالثنائيّة و الثلاثيّة و الرباعيّة، بل و أزيد، حتّى أنّ

1- قلت: إلّا أن يُجاب من قبل الشيخ قدس سره: بأنّ غاية ما يقتضيه التقسيم عند المتشرّعة هي كونها حقيقة عند المتشرّعة، و لكن لا يستفاد أنّ ذلك عند الشارع أيضاً، و الشيخ قدس سره يرى أنّ إطلاق الشارع «الصلاة» على خصوص الجامع للأجزاء و الشرائط حقيقة، و أمّا عند المتشرّعة فهي حقيقة عندهم. نعم الإشكال متوجّه على المحقّق النائيني قدس سره؛ حيث صرّح: بأنّ إطلاق «الصلاة» على غير الجامع للأجزاء و الشرائط الواجد لمعظم الأجزاء و الشرائط، مجاز.

2- قلت: لا يخفى أنّ الشيخ قدس سره و من يقول بمقالته- من كون الصلاة موضوعة للصلاة الجامعة لجميع الأجزاء و الشرائط- لا يحتاج إلى تصوير جامعين، كما أشرنا آنفاً، بل جامع واحد، فتدبّر.

السيد الأجلّ ابن طاوس ذكر- في كتاب «الإقبال»⁽¹⁾ في أعمال ليلة الغدير- صلاة بكيفية خاصّة تكون اثنتي عشرة ركعة بسلام واحد.

نعم: لو قيل إنّ الصلاة موضوعة لخصوص الرباعيّة التامة الأجزاء والشرائط، واستعمالها في غيرها تكون بنحو من التنزيل والعناية، فلا يحتاج إلى تصوير الجامع؛ لا بين المراتب العرضيّة، ولا الطوليّة.

وكذا لو قيل: بأنّ الصلاة موضوعة لخصوص الثنائيّة، واستعمالها في غيرها مجاز- كما ربّما يظهر من بعض أخبار المعراج⁽²⁾- أو أنّ الصلاة كانت ركعة واحدة- كما يظهر من خبر الصدوق في «العلل»- ولكن حيث إنّ العباد لا يمكنهم التوجّه إليه تعالى في ركعة، أضاف تعالى ركعة أخرى إرفاقاً بهم، ثمّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أضاف ركعة وركعتين لذلك، كما أنّه شرّع النوافل أيضاً لإمكان التوجّه إليه تعالى في تلك الركعة⁽³⁾.

. ولكن الذي يمكن أن يقال ويناقش فيه: هو أنّه لا يثبت الوضع- مضافاً إلى صحّة التقسيم- من دون عناية وتنزيل، فتدبّر.

ثمّ إنّ من البعيد جداً أن يكون- في الأوضاع التعيّنيّة- الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، كما لا يخفى، وبطلان الاشتراك اللفظي لوضوح أنّ صحّة إطلاق الصلاة وتقسيمها إلى أقسام كثيرة من دون شائبة المجازيّة، ولم تقدر الخصوصيّة في الذهن، بل المنقذ فيه هو الجامع بينها، وتبادر الجامع، يكفي للتصديق به، ولا يحتاج إلى تجسّم كيفية تصويره: من أنّه بسيط أو مركّب. نعم ينفع ذلك لإثبات الاشتغال أو البراءة

1- إقبال الأعمال: 452 سطر 2.

2- انظر وسائل الشيعة 3: 35، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 13، الحديث 14.

3- علل الشرائع: 361 باب 182 ح 9، وسائل الشيعة 3: 38، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 13، الحديث 22.

عند الشكّ في جزئية شىء أو شرطيته أو مانعيته للمأمور به، فإنّه على البساطة الاشتغال، وعلى التركيب البراءة، كما لا يخفى، وسيجىء في محلّه.

ثمّ إنّ وقع الكلام: في إمكان تصوير الجامع بين أفراد الصحيح والفاقد، أو بين مراتب الصحيح، فإنّ أمكن تصوير الجامع بين الصحيح والفاقد فهو، وإلاّ فينحصر تصوير الجامع بين مراتب الصّحة.

فذكر أولاً بعض الجوامع التي ذكرت و المناقشة فيها، ثمّ نعقبها بتصوير الجامع المختار بين أفراد الصحيح والفاقد إن شاء الله تعالى.

من الجوامع: الجامع الذي ذكره المحقق الخراساني قدس سره على القول بالصحيح، و حاصله: أنّه لا إشكال في وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه و آثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع؛ لأنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد، فيمكن الإشارة إليه و تعريفه و لو بنحو الرسم بذلك الأثر المترتب عليه، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظة «الصلاة» - مثلاً - بالناحية عن الفحشاء (1)، و ما هو معراج المؤمن (2)، و نحوهما ما هو قربان كلّ تقى (3)، و ما هو خير موضوع (4)؛ ممّا جعل اسماً لذلك الجامع، الذي به يؤثّر جميع أفرادها في ذلك الأثر الوجداني (5).

1- كما هو مفاد الآية الشريفة: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» E سورة العنكبوت: 45.

2- و ذلك إشارة إلى الحديث الشريف « الصلاة معراج المؤمن » المذكور في كتاب الاعتقادات للمجلسي: 39.

3- إشارة إلى قوله عليه السلام: « الصلاة قربان كل تقى » كما في الكافي 3: 265/6، الفقيه 1: 136/16، دعائم الإسلام 1: 133 باب 30.

4- معاني الأخبار: 1/333، الخصال: 13/523، مستدرک الوسائل 3: 13، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 12، الحديث 4.

5- كفاية الاصول: 39.

وفيه أولاً: أنه- كما ذكرنا غير مرّة- أنّ القاعدة على تقدير جريانها وعند مثبتها، مخصوصة بالواحد البحت البسيط، الذى ليس فيه رائحة التركيب ولا شائبة الكثرة أصلاً؛ لا خارجاً ولا ذهنياً وهماً ولا عقلاً، فلا تجرى فى البسيط الخارجى المركّب ذهنياً وعقلاً، فضلاً عن المركّبات الاعتبارية المركّبة من عدّة أمور متكرّرة يجمعها وحدة اعتبارية كالصلاة ونحوها.

و ثانياً: أنه على تقدير جريان القاعدة فى الواحد الاعتبارى، فمجراها فيما كان هناك صادر و مصدر، و واضح أنّ النهى عن الفحشاء- مثلاً- لا يكون صادراً من الصلاة والصلاة مصدراً له، و غاية ما هناك أنّ من أتى بالصلاة صحيحة يقال له- عند العرف والعقلاء-: إنه مطيع، و عمله الصحيح موجب و مقتضى لترك الفحشاء والمنكرات، و مقرب لفاعله إليه تعالى، بخلاف ما لو أتى بها فاسدة.

و بالجملة: لو سلّم جريان القاعدة فى مثل المقام، فإنّما هو فيما إذا كان المؤثر عدّة تامّة و مصدراً، لا فيما يكون معدّاً فيه شائبة ذلك، كالصلاة ونحوها من العبادات، فإنّها معدّات لآثارها المترتبة عليها، لا علل تامّة لها.

و ثالثاً: أنه لو سلّم صدق الصادر و المصدر على مثل ما ذكر- من النهى عن الفحشاء، و قربان كلّ تقىّ، و معراج المؤمن، و خير الموضوع، و نحوها- لزم صدور أمور متكرّرة، فيلزم أن تكون فى الصلاة حيثيات متكرّرة حسب تكثّر تلك الآثار، و من البعيد التزامهم بالجامع الذى له حيثيات متكرّرة حسب تكثّر ما ذكر.

و دعوى: أنّ هذه الآثار المذكورة فى لسان الأخبار عبارات شتى من قبيل التفنّن فى العبارة، و لكتّنها تشير إلى أمر واحد و معنى فارد، و هو الكمال الحاصل لنفس المصلّى بسبب عمله القربى (1)، تخرّص على الغيب، و خروج عن الاستدلال بها،

وإيكال الأمر إلى مجهول من غير بيّنة ولا برهان.

والمتمحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا يصحّ ولا يناسب إجراء مثل هذه القواعد- العقلية الدقيقة- في المباحث الأصولية المبنية على الأفهام العرفية وبناء العقلاء والوجدانيات ونحوها، وينبغي إيكال تلك القواعد إلى أهلها، مع أنّ المسألة وجدانية، وعملية التبادر يمكن تصحيحها بمثل ذلك؛ من دون أن يحتاج إلى تجسّم إثبات ذلك بقاعدة عقلية، فتدبّر.

ذكر و تنقيح

أورد المحقّق النائيني قدس سره على تصوير المحقّق الخراساني قدس سره للجامع أربع إشكالاتٍ، وكتّتها لا تخلو عن المناقشة:

الإشكال الأوّل: أنّ ما أفاده إنّما يتمّ إذا أحرز من وحدة الأثر، على كلّ من الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط والفاقدة لبعضها، ولا طريق لنا إلى إثبات وحدة الأثر، فمن الممكن جدّاً أن يكون الأثر المترتب على الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، غير الأثر المترتب على الصلاة الفاقدة لبعضها(1).

. وفيه: أنّه يُمكن استفادة وحدة هذا الأثر بإطلاق الدليل، فإذا دلّ دليل على أنّ طبيعة الصلاة- مثلاً- منشأ لأثر كذا، فإطلاقه يقتضى أن يكون الأثر- المترتب على نفس طبيعة الصلاة الصحيحة- واحداً وإن كانت فاقدة لبعضها.

وبالجملة: مُقتضى إطلاق إثبات الدليل أثراً على نفس طبيعة الصلاة- مثلاً- يقتضى ترتبه عليها؛ سواء كانت واجدة لجميع الأجزاء والشرائط، أو لا.

إشكال و دفع:

قد استشكل على هذا: بأن غاية ما يقتضيه إطلاق الدليل هو الظن لا اليقين، و الظن لا يثبت موضوع القاعدة العقلية، فلا يمكن أن يُستفاد من إطلاق الدليل أن المؤثر واحد؛ لأنّ مع الإطلاق يحتمل - وجداناً- أن يكون الأثر المترتب على الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء، غير الأثر المترتب على الفاقدة لبعضها(1)

. و لكن يمكن دفعه: بأنه على فرض جريان القاعدة في أمثال المقام، يكون مقتضى قاعدة الواحد إثبات التلازم بين وحدتى الصادر و المصدر فقط، فإن لم يحتجّ في مورد إلى إحراز وحدة المؤثر وجداناً- كما فيما نحن فيه- لكفى.

وبالجملة: القاعدة إنّما تُثبت أصل الملازمة، و أنّي لها إثبات أن المؤثر لا بدّ و أن يكون محرّزاً بالوجدان؟! و فيما نحن فيه لا نحتاج إلى إحراز وحدة المؤثر وجداناً، بل يكفى إحرازه تعبداً، فإذا دلّت الأمانة المُعتبرة على ترتّب الأثر على طبيعة و ماهية، فمقتضى إطلاقها أنّ نفس الطبيعة- سواء كانت واجدة لجميع الأجزاء و الشرائط، أو فاقدة لبعضها- منشأ للأثر.

الإشكال الثانى: أنّ الاشتراك فى الأثر لا يقتضى وحدة المؤثر هويّة و حقيقة، و لا دليل على ذلك، بل الوجدان يقتضى خلافه؛ بدهة اشتراك الشمس مع النار فى الحرارة، و مع ذلك مختلفان بالهويّة. نعم لا بدّ و أن يكون بين الشئين جامع يكون هو المؤثر لذلك؛ لامتناع صدور الواحد عن الكثير، و لكن مجرد ثبوت الجامع بينهما لا يلازم اتّحاد هويّتهما؛ لإمكان أن يكونا مختلفى الحقيقة، و مع ذلك بينهما جامع فى بعض المراتب، يقتضى ذلك الجامع حصول ذلك الأثر، فبعد ما لم يكن الجامع راجعاً

1- لم أعرّ عليه فى المصادر المتوفرة لدينا.

إلى وحدة الهوية، لم يكن هو المسمّى بالصلاة مثلاً؛ لما عرفت من أنّ الأسماء إنّما تكون بإزاء الحقائق، و المفروض اختلاف حقائق مراتب الصلاة وإن كان بينهما جامع بعيد يقتضى أثراً واحداً، فتأمل(1)

. ثمّ إنّّه أورد العلامة المقرّر رحمه الله على هذا الوجه: بأنّ الاشتراك في أثر غير الاشتراك في جميع الآثار، كما هو المدعى في المقام، فإنّ الاشتراك في جميع الآثار يلزم وحدة الحقيقة(2)

. وفيه: أنّه لو سلّم أنّ الاشتراك في الأثر لا يقتضى وحدة المؤثر - هويّة و حقيقة - في جميع الموارد، إلّا أنّه يمكن استفادة ذلك فيما نحن فيه؛ لأنّ الجامع البعيد الذي اعترفت به المنشأ للأثر: إمّا يكون هو المسمّى، أو المسمّى غير ذلك الجامع، فإن كان المسمّى غير ذلك الجامع الذي يكون منشأ للأثر، فهو مخالف للأدلة الدالة على أنّ نفس الصلاة قربان كلّ تقى، و معراج المؤمن ... وهكذا.

وإن كان المسمّى هو الجامع فيثبت المطلوب، و هو وحدة المؤثر هويّة و حقيقة.

ثمّ إنّّه يمكن دفع ما أورده العلامة المقرّر رحمه الله: بأنّه يمكن أن يقال: إنّّه لا يعلم أنّ المدعى هو الاشتراك في جميع الآثار، و المقدار المعلوم - حسبما اقتضاه إطلاق الدليل - هو ترتّب أثر على نفس طبيعة الصلاة مثلاً.

الإشكال الثالث: أنّ الأثر إنّما يكون مترتباً على الصلاة المأتى بها في الخارج، و هو بعد الأمر بها، و الأمر بها إنّما يكون بعد التسمية، فلا يمكن أن يكون الأثر المتأخّر عن المسمّى بمراتب معرّفاً و كاشفاً عنه؛ بداهة أنّه عند تعيين المسمّى لم يكن هناك أثر حتّى يكون وجهاً للمسمّى؛ لأنّ تصوّر الشىء بوجهه، إنّما هو فيما كان الوجه سابقاً في الوجود على التصوّر، و المفروض تأخّر الأثر في الوجود عن تصوّر المسمّى، فكيف

1- فوائد الاصول 1: 65-66.

2- نفس المصدر.

يمكن جعله معرّفًا للمسمّى؟! فتأمل(1)

. وفيه: أنّه لم يرد المحقّق الخراساني قدس سره جعل ما هو المتأخّر في رتبة المتقدّم، بل مراده قدس سره أنّه يكشف بوحدة الأثر- المتأخّر عن المؤثّر وجوداً- عن أنّ المؤثّر واحد، وهذا لا- امتناع فيه، بل إثبات المطلب بطريق الأثرِ والمعلولِ أحدَ قسمي البرهان، ويعبّر عنه بالبرهان الإثني؛ ألا ترى أنّ الموجودات الممكنة متأخّرة عن ذاته تعالى، ومع ذلك تكون آيات دالّة وكاشفة عن وجوده تعالى، ولم يلزم هناك وقوع ما هو المتأخّر في الرتبة السابقة.

فظهر: أنّه لا يلزم من القول: بأنّ العلم بوجود أثر واحد عند وجود شيء يكشف عن كون المسمّى واحداً، محذور أصلاً، فتدبّر.

الإشكال الرابع: لو أخذ الأثر قيداً للمسمّى، لزمه القول بالاشتغال في الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ لصيرورة الشكّ في جزئية شيء للصلاة- مثلاً - شكّاً في حصول ما هو قيد للمأمور به، ومن المعلوم أنّه لا مجال للبراءة في الشكّ في المحضّل، مع أنّ المشهور- و المحقّق الخراساني قدس سره منهم- قائلون بالبراءة في الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين(2)

. وفيه: أنّه سيوافيك الكلام في هذا الإشكال في القريب العاجل، فارتقب.

ذكر وهداية

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدس سره- بعد أن ذكر إشكالاته الأربع على مقالة المحقّق الخراساني قدس سره- قال: إنّ هذا كلّه لو أُريد استكشاف وحدة الجامع من ناحية المعلول والأثر، وأمّا لو أُريد استكشافه من ناحية العلل وملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد، ففساده أوضح؛ لعدم إمكان تعلّق التكليف بالملاكات؛ لا بأنفسها

1- نفس المصدر 1: 66.

2- نفس المصدر 1: 66-67.

و لا بما يكون مقيداً بها، فلا تكون هي المسميات، و لا ما هو مقيد بها، فذكر قدس سره- في توضيح ذلك- مطالب لا ترتبط بما نحن فيه إلا بعضها.

و حاصل ما أفاده ممّا يرتبط بما نحن فيه: هو أنّ الفعل الاختياري تارة يكون عدّة أو جزءاً أخيراً لحصول أثر؛ بحيث لا يتوسّط بين الفعل و بين ذلك الأثر شىء أصلاً، كالإلقاء فى النار بالنسبة إلى الإحراق؛ حيث إنّ أثر الإحراق يترتب على الإلقاء فى النار؛ من دون أن يتوسّط بينهما شىء أصلاً.

و أخرى يكون مُقدّمة إعداديّة لترتب الأثر عليه، و يتوسّط بين الفعل الاختياري و بين الأثر أمور أخرى، كالزراع بالنسبة إلى حصول السنبلة، فإنّ البذر و السقى و الحرث ليس عدّة تامّة لحصول السنبلة، بل يحتاج مع ذلك إلى توسيط أمور بين ذلك و بين الفعل الاختياري؛ من إشراق الشمس، و نزول المطر ... و غير ذلك، و إلى هذا يشير الشاعر بقوله:

ابر و باد و مه و خورشيد و فلک در کارند تا تو نانی بکف آری و به غفلت نخوری(1)

ففى القسم الأول: كما يصحّ تعلق إرادة الفاعل بالفعل الاختياري الذي يكون سبباً لحصول الأثر، فكذلك يصحّ تعلقها بالأثر المسبب عنه؛ لأنّ قدرته على المسبب عين قدرته على السبب، و يكون تعلق الإرادة بكلّ منهما عين الإرادة بالآخر.

و أمّا فى القسم الثانى: فلا يصحّ تعلق إرادة الفاعل بالأثر؛ لخروجه عن قدرة المكلف و اختياره، فالإرادة الفاعليّة مقصورة التعلق بالفعل الاختياري، و ذلك الأثر لا يكون إلا داعياً للفعل الاختياري.

هذا هو الملاک و الضابط الكلى للتمييز بين باب الدواعى و بين باب المسببات

التوليدية، فكلّ مورد يكون الفعل الاختياري تمام العلة أو الجزء الأخير لحصول أثر، فبابه باب المسببات التوليدية، وأما إذا لم يكن كذلك، بل كان حصول الأثر متوقفاً على مقدمات، فيكون من باب الدواعي، وقد عرفت إمكان تعلق إرادة الفاعل بما كان من المسببات التوليدية، و عدم إمكان تعلقها بما كان من الدواعي.

فبعد ما تمهّد لك ما ذكرنا نقول: إنّ ملاكات الأحكام من قبيل الدواعي - لا المسببات التوليدية - لأفعال العباد، ويدلّ عليه عدم وقوع التكليف بها في شيء من الموارد؛ من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات، وليست الصلاة والصوم والزكاة بأنفسها، عللاً لمعراج المؤمن والجنتّة من النار ونموّ المال، بل تحتاج إلى مقدمات أخر من تصفية الملائكة وغيرها، حتّى تتحقّق تلك الآثار، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار (1).

. و عليه فقد ظهر لك أنّ ملاكات الأحكام لم تكن من الأسباب التوليدية، فلا يصحّ تعلق التكليف بها؛ لا بأنفسها بأن يقال: «أوجد معراج المؤمن» - مثلاً - ولا بأخذها قيماً لمتعلّق التكليف؛ بأن يقال: «أوجد الصلاة المقيّدة بكونها معراج المؤمن»؛ إذ يعتبر في التكليف أن يكون المكلف به بتمام قيوده مقدوراً عليه، والملاكات ليست كذلك، فإذا لم يصحّ التكليف بها بوجه من الوجوه، لم يصحّ أن تكون هي الجامع بين الأفراد الصحيحة للصلاة، ولا أخذها معرفة وكاشفة عن الجامع؛ بدهاء أنّه يعتبر في المعرف أن يكون ملازماً للمعرف بوجه، و بعد ما لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية، لا يصحّ أخذ الجامع من ناحية الملاكات (2). انتهى.

وفيه: بعد الغصّ عن بعض ما يرد على كلامه قدس سره - و لكونه خارجاً عمّا نحن بصدده - أنّه لو سلّم أنّه لا يصحّ التكليف بملاكات الأحكام؛ لا بنفسها، ولا بأخذها

1- انظر وسائل الشيعة 4: 866، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 30، الحديث 4.

2- فوائد الاصول 1: 67-72.

قيداً لمتعلق التكليف، و لكن نقول: لِمَ لا- يمكن أن تكون معرفّة و كاشفة عن الجامع، مع أنكم اعترفتم بأنّ صلواتنا مُعدّات لتصفية الملائكة؟! الملائكة؟!

وبالجملة: يمكن أن يعرف الجامع ويشير إليه: بأنه الذي يصلح للمعراجيّة- مثلاً- لو انضمت إليه تصفية الملائكة وغيرها، و واضح أنّ الصلاة لو وقعت صحيحة علم بتصفية الملائكة إيّاها للنصّ، فكما يمكن كشف ذلك لو كانت المعراجيّة مترتبة عليها ترتب المعلول على علته التامة، فكذلك يمكن كشف ذلك به لو كانت مُعدّة، و هكذا في المثال الذي ذكره، فإنّه يصحّ أن يوضع لفظة «الحنطة» و «الأرز»- مثلاً- لما يكون صالحاً لإنبات الحنطة و الأرز لو انضمت إليها إشراق الشمس و نزول الأمطار و غير ذلك، فتدبّر.

و من الجوامع: الجامع الذي تصوّره المحقّق العراقي قدس سره: فإنّه بعد أن ذكر إشكالاً على تصوير الجامع- بأنّ الجامع لا يخلو: إمّا أن يكون ذاتياً مقولياً، أو عنوانياً اعتبارياً، و الالتزام بكلّ منهما مُشكل (1)- قال: إنّ الجامع لا ينحصر فيهما، بل هناك

1- قلت: حاصل الإشكال الذي ذكره: هو أنّ الوضع بإزاء الجامع العنواني- كعنوان الناهي عن الفحشاء- و إن كان ممكناً، إلّا أنّ لازمه عدم صحّة استعمال لفظة « الصلاة»- مثلاً- في المُعْتَوَن بهذا العنوان الاعتراري، إلّا بالعناية؛ بلحاظ أنّ العنوان غير المعنون، و هو خلاف الضرورة، فصدقها عليه بلا عناية، مع سخافة القول بوضع لفظة « الصلاة» لعنوان الناهي عن الفحشاء، و أمّا الوضع بإزاء الجامع الذاتى فممتنع؛ لأنّ الصلاة مركّبة من مقولات متباينة، كمقولة الكيف و الوضع و نحوهما، و المقولات أجناس عالية ليس فوقها جنس، فلا يمكن تصوير جامع ذاتيّ بين المقولات المتباينة. و بهذا يظهر: أنّه فرق بين « الصلاة» و بين « الكلمة و الكلام»، و لا وقع لتنظير الجامع فى المقام بالجامع بين أفراد الكلمة و الكلام. فدعوى أنّه كما تصدق « الكلمة» على الكلمة المؤلّفة من حرفين فصاعداً بجامع واحد، « و الكلام» على الكلام القصير و الطويل كذلك، فكذلك تصدق « الصلاة» على صلاة الحاضر و المسافر و صلاة المختار و المضطرّ بجامع واحد. غير وجيهة؛ لما عرفت من أنّ الصلاة مركّبة من مقولات متباينة، و لا جامع بينها، و أمّا الكلمة و الكلام فمركّبان من مقولة واحدة، و هى مقولة الكيف، فيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، فيصدق على القوىّ و الضعيف و القليل و الكثير بجامع واحد، كما هو الشأن فى الأعراض المتأصلة، كالبياض و السواد (أ). المقرّر - أ- بدائع الأفكار 1: 116.

جامع آخر، و هو مرتبة خاصّة من حقيقة الوجود الجامعة بين المقولات المتباينة ماهيّة.

و حاصل ما أفاده قدس سره في ذلك: هو أنّ الصلاة- مثلاً- وإن كانت مركّبة من مقولات متباينة ماهيّة، و لكن مع ذلك بينها اشتراك وجودي، فلو فرضنا أنّ الصلاة عبارة عن تلك المرتبة الخاصّة من الوجود، الجامع بين المقولات المتباينة ماهيّة، فتكون الصلاة أمراً بسيطاً خاصّاً تصدق على القليل و الكثير و الضعيف و القوي؛ لأنّ ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز، و قد أخذت تلك المرتبة الخاصّة من الوجود بشرط شيء من طرف القلّة؛ بعدد أركان الصلاة- مثلاً- و لا بشرط من طرف الكثرة؛ بحيث يصحّ حمله على الفاقد لها و الواجد.

ثمّ أورد قدس سره على نفسه: بأنّه على هذا يكون مفهوم الصلاة و مفهوم الوجود مترادفان، و هو واضح الفساد.

فأجاب: بأنّ هذا إنّما يكون إذا كان المقصود أنّ الوجود على سعته جامعاً، و لكن المقصود أنّ الجامع- المسمّى بلفظة «الصلاة»- هي مرتبة خاصّة من الوجود السارى في وجود تلك المقولات، فمفهوم الصلاة هو مفهوم مرتبة من الوجود، لا نفس الوجود.

فأورد على نفسه ثانياً: بأنّه لو كان الجامع الصلاة- مثلاً- عبارة عن الرتبة الخاصّة من الوجود المحدود بحدّ مضبوط من المقولات العشر، فيمكن تطبيقها على أيّ

عدّة من المقولات راجعاً إلى نظر المكلف حسبما يشتهي ويقترح، ولا يخفى فساده.

فأجاب: بأنّ المقصود هي الحصّة من الوجود السارية في المقولات، التي أمر الشارع المقدّس بها في مثل قوله: «صلّ»، تلك الحصّة المقارنة للمقولات المزبورة.

فأورد على نفسه ثالثاً: بأنّه على هذا يلزم أن يكون مفهوم الصلاة هي الحصّة الكذائيّة، ولا يخفى فساده.

فأجاب: بأنّ قولنا: «الصلاة هي الحصّة الكذائيّة» إنّما هو بسبب التحليل العقلي، وإلا فمفهوم الصلاة مفهوم بسيط منتزع عن مطابقة الخارجى، فلا يلزم أن يكون مفهوم الصلاة مساوفاً لمفهوم الحصّة الكذائيّة، وهذا نظير مفهوم المشتقّ - كالضارب مثلاً - بأنّه مفهوم بسيط منتزع عن الذات الصادر منها الحدث، ومع ذلك يحلّله العقل بذات ثبت لها الضرب.

ولا يقال: إنّ مفهوم الضارب هو نفس مفهوم «ذات لها الضرب»، وك «الإنسان حيوان ناطق»، فإنّه ليس المقصود بذلك أنّ مفهوم الإنسان هو مفهوم الحيوان الناطق؛ ضرورة أنّ مفهوم الإنسان مفهوم بسيط، ومفهوم الحيوان الناطق مركّب، بل المقصود أنّه - عند التحليل والتجزئة العقلية - يرجع معنى الإنسان إلى هذين الجزئين.

فاتّضح ممّا تقدّم: أنّه يمكن تصوير جامع بسيط غير الجامع الذاتى والعنوانى، وهو مرتبة من الوجود السارى في جملة من المقولات، المحدودة من طرف القلّة بعدد الأركان، ومن طرف الزيادة بنحو يصحّ حمله على الواجد لها والفاقد.

وبهذا ظهرت صحّة تنظير الجامع في الصلاة - مثلاً - بالجامع في مثل الكلمة أو الكلام، فكما أنّ الجامع بين أفراد الكلمة عبارة عن المركّب من جزئين فصاعداً؛ بنحو يكون ذلك المعنى المركّب بشرط شىء من طرف القلّة، ولا بشرط من طرف الزيادة، ولذا يصدق مفهوم الكلمة على المركّبة من حرفين، وعلى الثلاثة، وعلى الأكثر من

ذلك، فذلك الجامع بين أفراد الصلاة مثلاً(1)، انتهى ملخصاً.

أقول: ظاهر كلمات هذا المحقق قدس سره مضطربة، فيتراءى من بعضها: أنه يريد تصوير أن الحصّة السارية في الخارج عبارة عن الصلاة.

ويظهر من بعضها الآخر - ولعله الأظهر - : أنه يريد تصوير أن حقيقة الصلاة - بالحمل الشائع - هو الوجود السارى في المقولات، وأن مفهوم الصلاة هو مفهوم الحصّة الكذائبة.

فإن أراد أن الصلاة عبارة عن الوجود السارى في المقولات المتباينة.

فيردّ عليه:

أولاً: أن قوله: إن المرتبة الخاصّة من الوجود سارية في وجود تلك المقولات، لا بدّ وأن يكون غير وجود كلّ مقولة؛ لاعترافه بأنّ المقولات متباينة الذات، والجامع غير الذاتى والعنوانى لا بدّ وأن يكون وجودياً خارجياً لا مفهوماً؛ لأنّ الجامع المفهومى: إما يرجع إلى الذاتى، أو العنوانى، فعلى هذا يلزم أن يكون لكلّ من المقولات وجودان:

1- وجود يخصّ كلّ مقولة.

2- وجود آخر يسرى فيها.

ولعلّ منشأ القول به هو ما يقوله بعض أرباب المعقول من الوجود المنبسط(2)، ولعلّهم يريدون غير ما ذكره هذا المحقق، فلو أرادوا ما ذكره هذا المحقق لتوجّه عليهم ما أوردنا على هذا المحقق.

و ثانياً: لو كانت الصلاة عبارة عن الوجود السارى الموجود فى الخارج، لزم أن تكون أوامر الشارع متعلّقة بغير عنوان الصلاة؛ لأنّ الخارج ظرف السقوط

1- بدائع الأفكار 1: 116-118.

2- الحكمة المتعالية 2: 328-331، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 110 سطر 3.

والامثال، لا ظرف التكليف والاشتغال، والبداهة قاضية بكون الطباع متعلقة للأوامر والنواهي.

وثالثاً: لو كانت الصلاة هي الوجود السارى فى المقولات، لزم أن تكون الصلاة نفس الوجود الكذائى، لا- التكبير والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك من الأفعال، وهو خلاف ضرورة الفقه.

ورابعاً: لو كانت الصلاة وجوداً واحداً سارياً فى المقولات، لزم أن يكون الجامع وجوداً شخصياً؛ لما تقرّر فى محله: أن الوجود مساوق للتشخص والجزئية⁽¹⁾، وهو لا يقبل الصدق على مقولات متكررة من صلاة واحدة، فضلاً عن صدقها على صلوات متعددة، فلا يمكن أن يكون الوجود الخارجى- المساوق للتشخص- قابلاً للصدق على الكثيرين، والجامع الصدقى ينحصر فى الذاتى والعنوانى.

وخامساً: لو كان الجامع وجوداً سارياً وجامعاً بين جميع أفراد الصلاة، لزم أن لا تصدق الصلاة على ما أتى به كل فرد من أفراد المصلين، و لازمه كون جميع الصلوات صلاة واحدة، وهو خلاف الضرورة من الدين.

هذا كله لو أراد بالوجود السارى الوجود الخارجى.

وأما إن أراد مفهوم الوجود السارى، فيرد عليه:

أنه لا يخلو: إما أن يكون جامعاً ذاتياً، أو عنوانياً، وليس هناك شيئاً ثالثاً غيرهما، فيكون قوله قدس سره هذا كراً على ما قرّ منه مع ارتكاب توال فاسدة، سنشير إليها فى بحث المشتق، فارتقب.

ثم إنه يتوجه عليه قدس سره: أنه لا يلانم مقايسة ما نحن فيه بالمشتق، ولا بقولهم:

«الإنسان حيوان ناطق»، أما حال المشتق فسيوافيك الكلام فيه فى بحث المشتق، وأما

1- الحكمة المتعالية 9: 185 و 1: 413، شرح المنظومة (قسم الحكمة): 106-107.

بالنسبة إلى المثال فهو قياس مع الفارق؛ بداهة أنّ معنى انحلال ماهية الإنسان بالحيوان الناطق: هو أنّه إذا لوحظت مراتب سير الإنسان من الهيولى الأولى - و الصور العنصرية و الجمادية و النباتية و الحيوانية - إلى صيرورته إنساناً، فقد يعبر عن تلك المراتب بالعنوان الإجمالى، فيقال: إنّه إنسان، وقد يريد تفصيل تلك المراتب، فيقال: «حيوان ناطق»، فحقيقة الإنسانية حقيقة واحدة يعبر عنها فى عالم الإجمال بالإنسان، و فى عالم التفصيل بالحيوان الناطق، و من الواضح أنّه لا يمكن تصوير هذا فيما نحن فيه؛ لأنّ انتزاع مفهوم الصلاة: إمّا عن وجود مطابق لهذا الوجود الخارجى، أو عن ماهيته، أو عن مجموع ماهيته و وجوده.

لا- سبيل إلى الأول: ضرورة أنّ الوجود لا- يصحّ أن يكون منشأ لانتزاع غير مفهوم الوجود، و لا- يمكن أن ينتزع منه مفهوم صادق على مقولات كثيرة.

و لا يمكن الثانى: لأنّ انتزاع مفهوم واحد بسيط لا يصحّ من المتكثرات.

و بعبارة اخرى: المتكثرات- بما هى متكثرات- لا تصحّ أن تكون منشأ لانتزاع مفهوم واحد بسيط.

و أمّا الثالث: فهو أسوأ حالاً من الأولين؛ لأنّه يرد عليه المحذوران المذكوران فى الأول و الثانى فتدبر.

مضافاً إلى أنّ الوجود السارى فى المقولات اللازم للخصوصيات، لو كان منشأ لانتزاع مفهوم الصلاة، لزم أن يخرج جميع أجزاء الصلاة و شرائطها عن كونها صلاة، و هو كما ترى.

و بعبارة اخرى: الوجود السارى أو الحصّة من الوجود المقارنة لهذه المقولات محققة لعنوان الصلاة، لا ماهية التكبير و القراءة و الركوع و السجود ... و هكذا، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه، و أنّ التكبير و غيره من أجزاء الصلاة.

إن قلت: إنّ الصلاة عبارة عن الوجود الكذائى، لكنّه ينحلّ ذلك الوجود

إلى التكبير والقراءة وغيرهما من أجزاء الصلاة.

قلنا: هذا محال؛ لأنّ الوجود الواحد الشخصي لا ينحلّ إلى ماهيّات كثيرة، فتدبّر.

تذنيب

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره- بعد تصويره الجامع بين أفراد صلاة المختار بما أشرنا إليه، وقد عرفت ضعفه- تصدّى قدس سره لتصوير الجامع بين أفراد الصلاة مطلقاً؛ ولو صدرت من المضطرّ بترك بعض الأجزاء الاختيارية والإتيان ببده الاضطراري.

فأورد على نفسه:

أولاً: بأنّه لو كان الجامع مرتبة من الوجود المحدود من طرف القلّة؛ بكونه مقارناً لمقولات الأركان كلّها، والملحوظ من طرف الزيادة بنحو اللابشرط، وواضح أنّ الأركان تختلف بحسب الأشخاص؛ بحيث يكون الانحناء الخاصّ ركوعاً بالنسبة إلى شخص، والأقلّ منه ركوعاً بالنسبة إلى آخر، حتّى تصل النوبة إلى تغميض العينين وفتحهما، فيكون ذلك ركوعاً بالنسبة إلى ثالث، فلا محيص من توسعة دائرة الجامع من طرف القلّة؛ بحيث يشمل الوجود السارى في جميع الأركان بجميع مراتبها.

فعلى هذا يتوجّه إشكال: وهو أنّ مقتضى ذلك جواز اقتصار المختار على بعض مراتب الأركان، التي لا يسوغ شرعاً الاقتصار عليها إلاّ للمضطرّ، وذلك ضروريّ الفساد.

فأجاب عنه: بأنّ محدودية الجامع من طرف الأقلّ في مقولات الأركان، على نحو يشمل الأركان الأصلية والبديّة، وحدد الجامع أيضاً بكونه مقروناً بالخصوصيات والمزايا؛ على طبق ما بيّنه الشرع لكلّ واحد من أصناف المكلفين؛ بحيث تكون المزايا من خصوصيات الأفراد، وخارجة عن دائرة الموضوع له، ويكون

الموضوع له مضيقاً لا يشمل فرض عدم المقارنة لتلك الخصوصيات.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه لو كانت الصلاة- مثلاً- صورة خاصّة لمرتبة من الوجود السارى فى المقولات المذكورة، لزم أن لا يطرأ عليها الوجود والعدم؛ لامتناع اتّصاف الشىء بمثله أو بنقيضه، مع أنّ البدهة قاضية باتّصاف الصلاة بالوجود والعدم، و يتفرّع على ذلك عدم صحّة الأمر بالصلاة لعدم القدرة عليها؛ لأنّ طلب الشىء هو طلب إيجاد، و طلب إيجاد الوجود تحصيل للحاصل، و هو محال، مع أنّ الضرورة قاضية بصحّة الأمر بالصلاة.

فأجاب: بأنّه فرق بين انتزاع مفهوم الوجود عن حقيقة غير المحدود، و بين انتزاع مفهوم من الوجود المحدود بحدود عرضيّة، كمفهوم الصلاة، فإنّه منتزع من مرتبة من الوجود السارى فى المقولات الخاصّة، و مقترن بخصوصياتها، فيكون مفهوم الصلاة كسائر المفاهيم ممّا يمكن أن يطرأ عليه الوجود والعدم، فيصحّ تعلق الطلب بها بلا إشكال، و الإشكال إنّما يجرى على الأوّل، دون الأخير (1).

. و فيه أوّلاً: أنّ لازم ما أفاده قدس سره: أنّ الصلاة عبارة عن نفس الوجود فى المقولات، لا نفس تلك المقولات، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنّه قدس سره إن أراد بقوله: مقترناً بخصوصيات المقولات الخاصّة، اقتترانه بجميع الخصوصيات، يلزم عدم صدقه على صلاة أصلاً؛ لأنّ كل واحدة من الصلوات لم تكن واجدة لجميع الخصوصيات، و إن أراد اقتترانه بخصوصيّة خاصّة، فيلزم أن لا تصدق الصلاة على الصلاة الفاقدة لتلك الخصوصيّة، و إن أراد اقتترانه بخصوصيّة ما، يلزم صدق الصلاة على جميع أفرادها- مع عرضها العريض- فى عرض واحد، و لازمه جواز إتيان المختار صلاة المضطرّ.

و ثالثاً: أنه لو كان مفهوم الصلاة منتزِعاً، فإنّما هو منتزِع من حيث وجود المرتبة، لا من حيث ماهيّتها، فيبقى الإشكال الذى أوردّه على نفسه بحاله، وهو لزوم عدم صحّة طرّو الوجود والعدم على الصلاة، ولا يصحّ تعلّق الأمر بها، ولعلّ منشأ توهمه قدس سره هو ما رأى فى بعض الكلمات: من أنّه قد ينتزِع من الوجود ما يقبل الصدق على الوجود والعدم، ولم يتفطن إلى أنّ مُرادهم بذلك هو حدّ الوجود، الذى هو عبارة عن الماهيّة، وهى قابلة للتّصاف بالوجود والعدم، وأتى لها وانتزاع مفهوم من مرتبة من الوجود؛ لوضوح أنّ مفهوم الوجود لا يقبل الصدق على العدم؟! فتدبّر و اغتتم.

و من الجوامع: الجامع الذى تصوّره المحقّق الأصفهاني قدس سره لأفراد الصلاة مع عرضها العريض، وقال فى آخر مقالته: إنّ تصوير الجامع فيما وضع له «الصلاة» بتمام مراتبها- من دون الالتزام بجامع ذاتي و جامع عنواني، و من دون الالتزام بالاشتراك اللفظي - ممّا لا مناص منه بعد القطع بحصول الوضع و لو تعيّنًا.

قال قدس سره ما حاصله: إنّ حقيقة الوجود الخارجى - الذى حيثيّة ذاته حيثيّة طرد العدم- تخالف سنخ المعانى و الماهيات من حيث السعة و الإطلاق، و متعاكسان، فإنّ سعة سنخ الماهيات من جهة الضعف و الإبهام، و سعة الوجود الحقيقى من جهة فرط الفعلية، فلذا كلّما كان الضعف و الإبهام فى المعنى أكثر كان الإطلاق و الشمول أوفر، و كلّما كان الوجود أشدّ و أقوى كان الإطلاق و السعة أعظم و أتمّ؛ مثلاً: ماهيّة الإنسان؛ حيث إنّّه يشمل بعض الخصوصيات، لا ينطبق إلّا على بعض الأفراد و الحيوان، يكون الإبهام فيه أكثر، فشموله للأفراد أوفر، و هكذا ...

هذا من جانب الماهيّة.

و أمّا جانب الوجود فكوجود النبات بالنسبة إلى وجود الحيوان ضعيف، و هو ضعيف بالنسبة إلى وجود الإنسان، و هو ضعيف بالنسبة إلى العقول ... و هكذا إلى أن يصل إلى الوجود المطلق، فوجود كلّ مرتبة بالنسبة إلى ما دونها- لاشتمالها على فرط

الفعلية- يكون إطلاقه وسعته أعظم وأتم.

ثم إن الماهية لا تخلو: إما أن تكون من الماهيات الأصلية، أو من الماهيات الاعتبارية المؤتلفة من عدة أمور؛ بحيث تزيد و تنقص كما و كيفاً.

فإن كانت من الماهيات الأصلية: فذاتها بذاتها متعينة لا إبهام فيها، و الإبهام فيها إنما هو بلحاظ الطوارئ و العوارض مع حفظ نفسها، كالإنسان- مثلاً - فإنه لا- إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، و إنما الإبهام فيه من حيث الشكل، و شدة القوى و ضعفها، و عوارض النفس و البدن، حتى عوارضها اللازمة لها ماهية و وجوداً.

و أما إن كانت من الماهيات الاعتبارية: فمقتضى الوضع لها- بحيث يعمها مع تفرقها و شتاتها- أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الإبهام؛ بمعرفة بعض العناوين غير المنفكة عنها، فكما أن الخمر- مثلاً- مائع مبهم؛ من حيث اتخاذه من العنب و التمر و غيرهما، و من حيث اللون و الطعم و الريح، و من حيث مرتبة الإسكار، و لذا لا يمكن وصفه بالمائع الخاص إلا بمعرفة المسكرية؛ من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً؛ بحيث إذا أراد المتصور تصوّره، لم يوجد في ذهنه إلا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات، إلا حيثية المائعية بمعرفة المسكرية، فكذلك لفظة «الصلاة»- مع ما فيها من الاختلاف الشديد بين مراتبها كما و كيفاً- لا بد و ان توضع لسنخ عمل خاص مبهم من حيث الكم و كيف بمعرفة النهى عن الفحشاء، أو غيره من المعرفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظة «الصلاة» إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم، إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة، و هذا غير النكرة؛ لأن خصوصية البدلية مأخوذة في النكرة، و لم تؤخذ فيما ذكرنا.

و بالجمله: الإبهام غير التريديد.

و قد التزم بنظير ما ذكرنا بعض أكابر فنّ المعقول- صدر المحققين في

الأسفار(1)- فى تصحيح التشكيك فى الماهية الأصلية؛ و شمول طبيعة واحدة لتمام المراتب- التامة و المتوسطة و الناقصة- لاشتراك الجميع فى سنخ واحد، مبهم غاية الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة و نقصها، وراء الإبهام الناشئ عن الاختلاف فى الأفراد بحسب هوياتها، انتهى.

و لا يخفى أن الأمر فيما ذكرناه حيث إنه فى الماهيات الاعتبارية أولى مما ذكره فى الحقائق المتأصلة و الماهيات الواقعية، كما لا يخفى(2) . وفيه: أنه لا يمكن تطرق الإبهام فى مقام ذات الشئ ء و ذاتياته، و لا يمكن أن يصير الشئ ء مبهماً بحيث لا يصدق على نفسه، بل لا بدّ و أن يكون متعيّناً، و لا- فرق فى ذلك بين الماهيات الحقيقية و الاعتبارية، فالتفريق بينهما- بأن الإبهام فى الحقيقية إنما هو فى الطوارئ و العوارض دون نفس الماهية، و أمّا فى الاعتبارية فالإبهام فيها من حيث الماهية و العوارض- لا وجه له.

و بعبارة أخرى: كون ماهية- و لو كانت اعتبارية- مبهمة فى مقام ذاتها؛ بحيث تصدق على التامّ و الناقص، لا وجه له، و قد حَقَّق فى المعقول و برهن على امتناع التشكيك فى الماهية، و لم تكن للماهية عرض عريض و مراتب.

و إجمال القول فيه: و التفصيل يُطلب من محلّه: أنه لو كانت لماهية- كالإنسان- مراتب، فإن كانت المرتبة الكاملة دخيلة فى الإنسانية، يلزم عدم صدق الإنسانية على المرتبة الدانية، و هو واضح البطلان.

و لعلّ هذه المقالة من هذا المحقق قدس سره اشتباه و غفلة عمّا هو المحقق فى فنّ المعقول- و هو عارف بقواعده- أو أجرى الكلام على مذهب من يرى جريان التشكيك فى الماهية.

1- الحكمة المتعالية 1: 431-432.

2- نهاية الدراية 1: 101.

ثمّ الظاهر أنّ بعض الأكابر قدس سره لم يرد إثبات التشكيك فى الماهية؛ كيف و هو خلاف ما حَقَّقَه و بيَّنه فى الأسفار (1)؟! بل مُرادُه التشكيك فى الوجود و إن كان ذلك خلاف ما يترأى من كلامه، و مع ذلك فإن كنت فى شكٍّ ممّا و جَّهنا به مقالته، فبرهان امتناع التشكيك فى الماهية يدفع كلَّ شبهة و ريب، فتأمَّل.

و على كلِّ حال لا يمكن تطرُق الإبهام فى ذات الماهية الاعتبارية، فالصلاة- مثلاً- لا بدّ و أن تكون شيئاً متحصّلاً فى مقام ذاته؛ تخلّصاً عن كونها من قبيل الفرد المرذد، و يعرضها الإبهام باعتبار العوارض و الطوارئ، و عليه نسال عن ذلك الجامع المتحصّل ذاتاً؛ هل هو جامع ذاتي أو عنواني؟ و لا يصار إلى شىءٍ منهما، و قد اعترف قدس سره بفسادهما، مع أنّه لم تنحلّ العُقدة بما ذكره قدس سره، و قد أوكل الأمر إلى معنى مبهم و أمر مجهول، و لك أن تقول: إنّ كلامه لا يخلو عن مصادرة.

و بالجملة: لا سبيل إلى ما ذكره؛ لأنّ صدق ماهية الصلاة على أفرادها لا بدّ و أن يكون لها جامع صادق عليها؛ بحيث يكون أمراً متعيّناً فى حدّ ذاته و لو اعتباراً؛ لعدم تصوّر الإبهام فى مقام الذات، و يكون عروض الإبهام له بلحاظ الطوارئ، فلا بدّ و أن يقول بالجامع الذاتى أو العنوانى، و لا سبيل إليهما، و قد اعترف قدس سره بفسادهما.

نعم: يتصوّر الإبهام فى الفرد المرذد، إلاّ أنّه قدس سره نفى كونه كذلك، فتدبّر.

و من الجوامع: الجامع الذى اخترناه و هو تصوير جامع أعمّ لأفراد الصلاة مع عرضها العريض؛ لا بالنسبة إلى خصوص الأفراد الصحيحة.

يتوقّف بيان ذلك على تقديم امور:

الأول: أنّ الجامع الذى نريد تصويره هو الجامع بين أفراد الصلاة و مصاديقها، التى يطلق عليها اسم «الصلاة» عرفاً و إن اتّصفت عندهم بالبطلان، فصلاة

الغرقى التى اطلق عليها اسم «الصلاة» فى لسان الشرع، ولكن لا يُطلقه عليها العرف والعقلاء- خارجة عن الجامع الذى نريد تصويره.

وبالجملة: نريد تصوير الجامع بين مصاديق الصلاة و أفرادها- مع عرضها العريض- التى تصدق عليها الصلاة فى محيط العرف والعقلاء فى جميع الأحوال، فمثل صلاة الغرقى- التى يُكتفى فيها بتكبيرة الإحرام- ونحوها، خارجة عن الجامع الذى نريد تصويره.

الثانى: أنه لا- يمكن تعريف الماهيات والمركبات الاعتبارية بالجنس والفصل، كما يمكن ذلك فى الماهيات الحقيقية؛ وذلك لأنّ المركب الاعتبارى لا- يكون له جنس ولا- فصل، فإذا لم يكن له ذلكما فما ظنك بتعريفه بهما، فلا تتوقع منّا تعريف المركب الاعتبارى بالجنس والفصل، فإن عرفناه بنحو من الأنحاء ولو بالجامع الاعتبارى فكن من الشاكرين.

الثالث: أنه قد عرفت أنّ الجامع لا بدّ وأن يكون كلياً، قابلاً للصدق والانطباق على الأفراد المختلفة كمّاً وكيفاً، فمرتبة الجامع متقدمة على مرتبة عروض الصحّة والفساد عليه؛ وذلك لما عرفت من أنّ الصحّة والفساد من خصوصيات الوجود الخارجى، وعوارض وجود العبادة خارجاً، فلا نريد تصوير الجامع بين الصلاة الصحيحة والفسادة.

وعليه: فالمتحصّل من الأمور الثلاثة هو أنّنا نريد تصوير جامع اعتبارى بين المصاديق والأفراد التى يطلق عليها اسم «الصلاة» عرفاً؛ من دون أن يكون الوضع والموضوع له عامين ولا بالاشتراك اللفظى.

بعد ما تمهّد لك ما ذكرنا نقول: إنّ المركب الاعتبارى والماهية الاعتبارية والمخترع الشرعى- الذى تعرضه وحدة ما- على أنحاء:

فتارة: تكون الكثرة ملحوظة فيه بشرط شىء من طرف المادة والماهية،

كلفظي «العشرة» و «المجموع» ونحوهما، فإن «العشرة» - مثلاً - وإن لوحظت واحدة في قبال «العشرين» و «العشرات»، و تكون مفردها، ولكن لوحظت فيها كثرة معينة؛ بحيث يفقد الكلّ بفقدان جزء منها، فلا تصدق «العشرة» إلا على التام الأجزاء، وكذا لفظ المجموع، ولا يبعد أن يكون لفظ «الفوج» و «الهنك» في العرف العسكري كذلك، فلا يصدق «مجموع العلماء» - مثلاً - إلا على جميع العلماء؛ بحيث لا يشدّ منهم فرد، ولا يصدق لفظ «الفوج» أو «الهنك» على أقلّ ممّا هو عليه في العرف العسكري.

وبالجملة: لوحظ في هذا القسم من الهيئة الاعتبارية و المركّب أجزاء معينة بحيث تنعدم الهيئة و المركّب بفقدان جزء منها.

و اخرى: لم تلحظ الكثرة بشرط شىء من ناحية المادة، بل إنّما لوحظت كذلك من ناحية الهيئة فقط، كالقبة و المأذنة - مثلاً - فإنّهما لوحظتا من ناحية الهيئة؛ أن تكونا على هيئة خاصّة و شكل مخصوص، و أمّا من ناحية المادة - من كونهما من ذهب، أو فضّة، أو نحاس، أو جصّ، أو آجر، أو غيرها - فأخذتا لا بشرط.

و ثالثة: لوحظت الكثرة من ناحية المادة و الهيئة كليهما لا بشرط؛ بحيث لا يضرّها تغيير المادة أو الهيئة فيها في الجملة.

و غالب المركّبات الاعتبارية من هذا القبيل، كالمسجد و المدرسة و البيت و السيارة و نحوها، فإنّها تُطلق على ما اختلف فيها من حيث المادة و الهيئة، و لذا تُطلق لفظة «السيارة» - مثلاً - على سيارات مختلفة من حيث المادة و الصورة.

فإذا اخذت الكثرة في المركّب الاعتباري لا بشرط من حيث المادة و الهيئة، فلا يمكن تعريف المركّب الكذائي؛ لا من حيث المادة، و لا من حيث الهيئة، فإذا لا بدّ و أن يكون تعريف هذا النحو من المركّبات - و الإشارة إلى الجامع - بالآثار و العوارض، كمعبّد المسلمين بالنسبة إلى المسجد، و محلّ سكنى الطلاب بالنسبة إلى المدرسة، و المركوب الخاصّ بالنسبة إلى السيارة ... و هكذا.

فإذا أحطت خبيراً بما تلونا عليك، فحان التنبُّه على أنّ الصلاة يمكن أن تكون من هذا القسم- أى اخذت لا بشرط من جهة المادّة و الهيئة- فوضعت لفظة الصلاة لهيئةً خاصّة فانية فيها موادّها الخاصّة، و صورة اتّصاليّة حافظة لموادّها حال كونها مأخوذة لا بشرط من حيث الزيادة و النقيصة.

و بالجملة: لفظة «الصلاة» موضوعة لهيئة خاصّة مأخوذة على نحو اللابشرط، فانية فيها موادّها الخاصّة من ذكر و قرآن و ركوع و سجود ... إلى غير ذلك، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها، و هيبتها صورة اتّصاليّة خاصّة حافظة لموادّها اخذت لا بشرط من بعض الجهات؛ بحيث يشار إليها بكونها عبادة للمسلمين مثلاً، و يكون وزانها و زان لفظة «السيّارة» أو «المدرسة» أو «الدار» أو نحوها، و لكن مع فرق بينها و بين هؤلاء؛ حيث اخذت في الصلاة نحو تضيّق في الموادّ من تكبيرة الإحرام ... إلى آخر التسليم، إلّا أنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض؛ إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها- كالركوع و السجود مثلاً- جزء بعرضه العريض، و لكن الغرض متوجّه إلى الهيئة المخصوصة، التي تصدق على فاقد الحمد و التشهد و غيرها من الأجزاء مع بقاء ما يُحفظ به صورتها.

و بالجملة: تصدق هذه الهيئة الاعتباريّة- أى الهيئة الخضوعيّة- على ما لها من المادّة و الهيئة بعرضهما العريض و تتحد معها خارجاً.

فبعد ما أحطت خبيراً بما ذكرنا- في وضع هذا القسم من المركّبات الاعتباريّة- يظهر لك: أنّ الشرائط كلّها- سواء كانت آتية من قبل الأمر أو لا- خارجة عن حقيقة الصلاة مثلاً، و يقرب أن تكون الشرائط كلّها- خصوصاً الآتية من قبل الأمر- من شرائط صحّة الصلاة، لا من قيودها المعتبرة في ماهيّتها، فالصلاة- مثلاً- اسم للهيئة الخاصّة الحالّة في أجزاء خاصّة، مأخوذة هي و الهيئة لا بشرط، تتحد معها اتّحاد الصورة مع المادّة.

كما يظهر لك: أنّ عنواني «الصحيح» و«الأعمّ» خارجان عن الموضوع له رأساً، فتدبّر.

الجهة السابعة في ثمرة النزاع بين الصحيحى والأعمى

إشارة

تذكر ثمرتان للقول بالصحيح والأعمّ:

إحدهما: جريان أصالة الاشتغال على القول بالصحيح، وأصالة البراءة على القول بالأعمّ؛ إذا شكّ في جزئية شىء أو شرطية للمأمور به (1)

. و الثانية: جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعمّ، دون القول بالصحيح (2)

. فالكلام يقع في موردين:

المورد الأول: في جريان الاشتغال على قول الصحيحى، والبراءة على قول الأعمى؛ إذا شكّ في جزئية شىء أو شرطية للمأمور به.

قد يقال: إنّ ثمره النزاع بين الصحيحى والأعمى، إنّما تظهر في جواز التمسك بالبراءة عند الشكّ في جزئية شىء للمأمور به وعدمه، فإنّ الصحيحى لا يمكنه الركون إلى البراءة عند ذلك، بل يلزمه الرجوع إلى الاشتغال في ذلك، وأمّا الأعمى فيجوز له الرجوع إلى البراءة فإن رأى- في صورة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين- انحلال العلم الإجمالى بالقطع بمقدار الأقلّ والشكّ فى الزائد، فيقول بالبراءة، وإلا يلزمه القول بالاشتغال.

و ليعلم أولاً: أنّه لو كان متعلّق الأمر عنواناً معلوماً، لكن شكّ فى حصوله بترك

-
- 1- وانظر ما ذكره فى هداية المسترشدين: 113 سطر 13، و مطارح الأنظار: 9 سطر 12، و كفاية الاصول: 43-44، و فوائد الاصول 1: 77، و نهاية الأفكار 1: 95-96، و درر الفوائد: 54، و نهاية الاصول: 55-56.
- 2- وانظر ما ذكره فى هداية المسترشدين: 113 سطر 13، و مطارح الأنظار: 9 سطر 12، و كفاية الاصول: 43-44، و فوائد الاصول 1: 77، و نهاية الأفكار 1: 95-96، و درر الفوائد: 54، و نهاية الاصول: 55-56.

ما يحتمل اعتباره أو وجود ما يحتمل أنه منه؛ بحيث يكون مرجع الشكّ إلى الشكّ في تحقّق العنوان المحصّل، فالعقل يحكم بالاشتغال؛ لأنّه بعد اشتغال ذمّته بالعنوان البسيط المعلوم، لا بدّ له في مقام الامتثال من إتيان كلّ ما يحتمل دخله في حصول ذلك العنوان، و ترك ما يحتمل منعه عن تحقّق ذلك العنوان.

و أمّا إن أمكن الصحيحى إرجاع العنوان المأمور به إلى الأقلّ و الأكثر بنحو من الأنحاء، فلا يلزمه القول بالاشتغال، بل يدور أمره بين انحلال العلم الإجمالى و عدمه، فإن قال بالانحلال فالبراءة، و إلّا فالاشتغال، كما هو الشأن في مقالة الأعمى.

و بالجملة: لورجع الشكّ في جزئية شىء للمأمور به- أو مانعيته له- إلى الشكّ في كيفية تعلّق الأمر و التكليف؛ و أنّه هل هو الناقص أو الزائد؟ فالمرجع البراءة.

و أمّا إذا رجع الشكّ إلى انطباق العنوان المأمور به على الموجود الخارجى و الماتى به، فالمرجع الاشتغال.

إذا تمهّد لك هذا فنقول:

يظهر من بعضهم: عدم ابتناء مسألتى الاشتغال و البراءة على القول بالصحيح أو الأعمّ، بل مبنيتان على انحلال العلم الإجمالى و عدمه.

للمحقّق الخراسانى قدس سره(1) بيان فى ذلك أوضحه تلميذه المحقّق العراقى قدس سره، و لكن مع تقريب آخر مخصوص به(2)

. أمّا ما أفاده المحقّق الخراسانى قدس سره بتقريب تلميذه المحقّق العراقى قدس سره، فحاصله:

أنّه إذا تعلّق الأمر بسنخ عنوان بسيط مباين لما يتولّد منه؛ بحيث لا يصحّ حمله عليه، فإذا شكّ في دخالة شىء- جزءاً أو شرطاً- فى حصول شىء، فالشكّ فى ذلك

1- كفاية الاصول: 44.

2- ذكّر التقريبان فى بدائع الأفكار 1: 123، خلال الإشكال الثالث على التصوير الجامع على الصحيحى.

الأمر، لا يسرى إلى الشك في عنوان المأمور به ليسرى إلى نفس الأمر؛ ليكون مورداً للبراءة، بل العنوان المأمور به معلوم مبيّن، والشك إنّما هو في حصوله بدون ذلك الشئ، فالمرجع الاشتغال.

وأمّا إذا تعلّق الأمر بعنوان غير مُباين ذاتاً مع ما يتولّد منه، بل يتّحد معه و يتحقّق بنفس تحقّقه في الخارج؛ بحيث يصحّ حمله عليه، كالطهارة المسبّبة عن الغسلات و المسحات في الوضوء، فإنّ الشكّ في اعتبار كون شئ ء دخيلاً في الوضوء- جزءاً أو شرطاً- يسرى إلى الشكّ بنفس العنوان المتّحد معها خارجاً؛ بحيث يسرى إلى الشكّ بنفس الأمر المتعلّق بالوضوء، فيكون مورداً للبراءة، فعلى هذا إذا كان الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة عنواناً بسيطاً، منتزعاً عن تلك الأفراد المختلفة زيادة و نقيصة- بحسب اختلاف الحالات المتّحدة معها وجوداً- كعنوان الناهي عن الفحشاء مثلاً، فالمرجع البراءة، لا الاشتغال(1)

. و أمّا التقريب الذي تفرّد به المحقّق العراقي قدس سره: فهو أنّه لو كان المأمور به أمراً بسيطاً ذا مراتب؛ يتحقّق بعض مراتبه بتحقّق بعض الامور المحصّلة له، فإذا شكّ بدخّل شئ ء آخر في تحقّق مرتبته العليا، لكان ذلك الشئ ء مورداً للبراءة أيضاً؛ وإن كان المأمور به مغايراً و مبايناً لمحصّله بنحو لا يصلح حمله عليه؛ لأنّ الشكّ حينئذٍ يسرى إلى الأمر بالرتبة العليا من ذلك الشئ ء البسيط، المعلوم تعلّق الأمر بالمرتبة الضعيفة منه؛ لدخولها في المرتبة القويّة العليا(2)

. وفيه: أنّه في كلا التقريبين نظر:

أمّا التقريب الأوّل: فالأشكّ عنوان الطهارة- مثلاً - يغيّر عنواني الغسل و المسح مفهوماً و يتّحد معهما خارجاً، و كذا عنوان الناهي عن الفحشاء، يغيّر عناوين التكبير

1- نفس المصدر 1: 123.

2- نفس المصدر 1: 123-124.

و الحمد و الركوع و السجود و غيرها مفهوماً، و يتّحد معها وجوداً، فإذا تغيّر المفهوم الانتزاعي مع مفهوم أجزائه، فلا تتّحد معها فى عالم المفهوميّة؛ لأنّ الاتّحاد إنّما هو فى ظرف الوجود و الخارج، و مورد التكليف و تعلق الأمر هو عالم المفهوم لا الوجود، فلا تعقل سرّاية الشكّ فى مفهوم «أحدهما» إلى المفهوم الآخر؛ ألا ترى أنّ مجرد اتّحاد عنوان «العالم مع الأبيض» فى الخارج، لا يوجب سرّاية إجمال مفهوم أحدهما- لو كان مجملاً- إلى المفهوم الآخر.

فقول: فيما نحن فيه إذا كان تعلق التكليف بعنوان بسيط منشأ لانتزاع عنوان «الناهى عن الفحشاء»، و ذلك المعنى البسيط متّحد مع هذه الأجزاء الخارجيّة، فإذا شكّ فى حصول العنوان البسيط بترك ما يحتمل اعتباره فيه شرطاً أو جزءاً، فلا بدّ من إتيانه؛ لأنّ الشكّ حينئذٍ فى حصول العنوان البسيط المعلوم.

فظهر لك بهذا البيان: عدم الفرق بين كون العنوان الانتزاعي متّحداً مع الأجزاء و الشرائط وجوداً؛ بحيث يصحّ حمله عليها، أو مبيناً لها من حيث الوجود؛ لاشتراكها فيما يرجع إلى الاشتغال ملاكاً، و ما ذكره هذا المحقّق قدس سره لعلّه من باب اشتباه الخارج بباب تعلق الأمر.

فتحصّل: أنّه على مذهب الصحيحى يلزم القول بالاشتغال؛ لأنّه على هذا المذهب إذا أتى المكلف بجميع أجزاء الصلاة و شرائطها مثلاً، و لكنّ أخلّ بجزء أو بشرط منها لم يتحقّق مسمّى الصلاة؛ لأنّ المسمّى متعلق التكليف، فإذا شكّ فى حصول العنوان و انطباقه على ما أوّله التكبير و آخره التسليم بدون القراءة مثلاً، فلا بدّ له من إتيانها؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ فى تحقّق المكلف به و تحصيله بدونها، و لا فرق فى جريان الاشتغال فى الشكّ فى المحصّل - على الصحيحى - بين أن يكون البسيط مبيناً مع محصّلاته خارجاً أو متّحداً معها.

و أمّا على مذهب الأعمى فيجوز له إجراء البراءة بالنسبة إلى ذلك؛ لصدق

مسمّى الصلاة بدون الجزء أو الشرط المشكوك فيه، فتدبر.

وأما التقريب الذي تقدّر به المحقّق العراقي قدس سره ففيه: أنّ المرتبة الضعيفة: إمّا تكون صحيحة، أو لا، فإن كانت صحيحة فلا بدّ وأن يصحّ الاكتفاء بها، وترك المرتبة العالية عمداً؛ لكونها على ذلك أفضل الأفراد، ويكون المعبر فيها أمراً زائداً على حقيقة الصلاة، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به.

وإن لم تكن صحيحة ولا يصحّ الاكتفاء بها فلا تصدق الصلاة عليها، وهو خروج عن الفرض؛ لأنّ المفروض تصوير الجامع الصحيح، وكلّما يكون دخيلاً في الصّحة على الصحيحى يكون دخيلاً في المسمّى.

ولو تمّ ما ذكره: من أنّه مثل الخطّ قابل للشدّة والضعف، فلا بدّ له من أن يتمسك بالإطلاق بوجود أوّل المرتبة لو شكّ في اعتبار أمر فيها، مع أنّهم لا يتمسكون به.

هذا كلّه بالنسبة إلى الجامع الذي تصوّره المحقّق الخراساني قدس سره، وقد عرفت أنّ الحقّ على مذهبه الاشتغال.

وأما على مذهب الشيخ الأعظم الأنصاريّ والمحقّق النائينيّ 0 القائلين: بأنّ الصلاة اسم للتامة الأجزاء والشرائط- مع اختلاف يسير بينهما، كما أشرنا إليه فيما تقدّم- وهي التي يستحقّ إطلاق الصلاة عليها حقيقة وبلا عناية، وأمّا ما عداها فإطلاقها عليها مجاز وبالعناية.

فالحقّ أيضاً الاشتغال في صورة الشكّ في الأجزاء والشرائط.

وذلك لأنّه على هذا المذهب، تكون الأجزاء والشرائط دخيلة في صدق عنوان الصلاة وسمّاها؛ ضرورة أن الصحيحى يرى أنّ المأمور به هو المسمّى بالصلاة، فإذا كان المسمّى التامة الأجزاء والشرائط، فترك ما يحتمل اعتباره فيها- جزءاً أو شرطاً- ترك لما يحتمل اعتباره في المسمّى، فلم يحرز المسمّى، فالقاعدة الاشتغال،

وبالجملة: لو كان المأمور به هي الصلاة التامة الأجزاء و الشرائط، فاحتمال دخالة شىء في المأمور به مرجعه إلى احتمال دخالة ذلك الشىء في المسمى، فعند ترك الشىء المحتمل يشك في صدق المسمى، ومع الشك في صدق المسمى كيف يرى البراءة؟!

إذا أحطت خُبراً بما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره المحقق النائيني قدس سره؛ لأنه قال: بناءً على ما اخترناه من أن الصلاة تكون اسماً للتامة الأجزاء و الشرائط، فجرى ان البراءة عند الشك في الأجزاء و الشرائط واضح؛ لأن متعلق التكليف يكون حينئذٍ نفس الأجزاء(1)

. و توضيح الضعف لائح ممّا ذكرنا؛ لأنّ الصحيح يرى أنّ المأمور به هو المسمى بالصلاة، و هي عبارة عن التامة الأجزاء و الشرائط، فالشك في دخالة شىء في المأمور به- شرطاً أو شرطاً- شك في تحقق المسمى، فكيف يحكم بالبراءة(2)

؟! هذا كلّه بالنسبة إلى الصحيح الفعلي، على مذهب العَلَمين الخراساني و العلامة الأنصاري 0 و من يحذو حذوهما.

و هكذا لو قلنا: بأنّ المراد بالصحيح الصحيح بالنسبة إلى خصوص الأجزاء، الذى هو عبارة اخرى عن الصّحة الاقتضائية، فمقتضى القاعدة أيضاً الاشتغال بالنسبة إلى الشك في دخالة جزء في المأمور به، و أمّا بالنسبة إلى دخالة شرط فيه فالقاعدة البراءة؛ و ذلك لأنّ الصحيح على هذا المذهب: يرى أنّ الصلاة- مثلاً- موضوعة للتامة الأجزاء، أو لعنوان لا ينطبق إلّا على التامة الأجزاء، فالشك في دخالة جزء

1- انظر فوائد الاصول 1: 79.

2- قلت: و لا يخفى أنّ في تعليقه: بأنّ المكلف به نفس الأجزاء، مع أنّ المدعى أنّ المسمى التامة الأجزاء و الشرائط، نوع خفاء. المقرّر

فيها مرجعه إلى الشكّ في تحقّق المسّمى، بخلاف الشكّ في اعتبار شرط فيها، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه إذا تحقّق أنّ محلّ البحث بين الصحيحى والأعمى؛ فى أنّ الصحيحى يرى أنّ كلّ ما هو دخيل فى المأمور به يكون دخيلاً فى المسّمى، فمرجع الشكّ فى اعتبار جزء أو شرط فى المأمور به إلى الشكّ فى تحقّق المسّمى، وأمّا الأعمى فلا.

نعم: الأعمى بالنسبة إلى الأجزاء الركنيّة- التى لا تصدق الصلاة على الأقلّ منها- يكون كالصحيحى.

ولتوضيح المقال نقول من رأس: إنّ مقتضى القاعدة- على قول الصحيحى- الاشتغال فى كلّ ما شكّ فى اعتباره مطلقاً؛ سواء قلنا بأنّ الصلاة أمر انتزاعى، أو كانت الصلاة حصّة وجوديّة سارية فى المقولات من غير تقييد وقيد بها، أو قلنا: إنّ الصلاة أمر آخر، والأجزاء والشرائط محصّلات لها، أو قلنا: إنّ الصلاة اسم للجامع التامّ الأجزاء والشرائط، أو قلنا بالصحيح الاقتضائى.

وذلك لأنّ الصلاة- التى تكون متعلّقة للتكليف- إذا كانت أمراً انتزاعياً، فهى منتزعة من جميع الأجزاء والشرائط المتقرّرة بالتقرّر الذهنى، فلو أتى بجميع الأجزاء والشرائط، ولكن ترك ما يحتمل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو جب ذلك الشكّ فى أنّ ما أتى به فى الخارج مصداق للمأمور به، و منطبق عليه عنوان الصحّة، أم لا، فالقاعدة الاشتغال.

وكذا الكلام على مذهب الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق النائينى 0، والقائل بالصحّة الاقتضائية؛ لرجوع الشكّ فى ترك ما يحتمل اعتباره فى الصحّة إلى الشكّ فى تحقّق المأمور به بدون ذلك الجزء أو الشرط، فالقاعدة تقتضى الاشتغال.

فظهر و تحقّق: أنّه على مذهب الصحيحى لا بدّ من القول بالاشتغال، عند

الشك في جزئية شيء أو شرطية.

وأما على مذهب الأعمى: فبالنسبة إلى الأجزاء والشرائط الرئيسة التي يندم المسمى بانعدام واحد منها، فهو والصحيحى سيان في ذلك؛ لأن مرجع الشك فيها إلى الشك في تحقق المسمى، وقد عرفت أن القاعدة عند ذلك الاشتغال (1)

. وأما بالنسبة إلى غير الأجزاء والشرائط الرئيسة، فجرىان البراءة والاشتغال فيها مبنيان على انحلال العلم الإجمالى وعدمه، فتكون المسألة من صغريات كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد اختلفوا فيها: فبعضهم ذهبوا إلى البراءة (2)، وبعضهم إلى الاشتغال (3)

. فإن قلنا في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين بالبراءة- كما هو المختار- نقول هنا أيضاً بالبراءة مطلقاً؛ سواء قال الأعمى: إن الصلاة- مثلاً- عبارة عن خصوص الأركان والزائد عليها غير دخيل في المسمى، أو أن الصلاة أخذت لا بشرط من طرف

-
- 1- قلت: ولا يخفى أن هذا مجرد فرض؛ لأنه لا يشك إلا بعد تحقق الأجزاء الرئيسة والأركان، وهي معلومة من الدليل الاجتهادى.
 - 2- قال الشيخ الأنصارى: الظاهر أنه المشهور بين العامة والخاصة- المتقدمين منهم والمتأخرين- كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تأخر عنهم... إلى أن قال: فالمختار جريان أصل البراءة. انظر فرائد الاصول: 272-273 سطر 24، ونهاية الأفكار 3: 382، والحاشية على كفاية الاصول 2: 285-286.
 - 3- الفصول الغروية: 357 سطر 11، وقد نسب المحقق النائيني والمحقق العراقي على ما في تقريرات بحثهما إلى صاحب الحاشية على المعالم قوله باشتغال الذمة وعدم جواز إجراء أصل البراءة لوجود العلم الإجمالى بالتكليف وقد نفى مقرر بحث المحقق النائيني أن يكون مقصود صاحب الحاشية من كلامه ما فهمه منه المحقق النائيني. فراجع هداية المسترشدين: 449 سطر 19، لكى تطلع على مقالته ثم راجع كلام الشيخ الكاظمى فى هامش فوائد الاصول 4: 154 و 158 لتتعرف على السبب الذى دعاه لئفى ذلك.

المادّة و الهيئة- كما ذكرنا- أو أنّ الصلاة عنوان بسيط منتزع عن الأجزاء و الشرائط، أو أنّ الصلاة عنوان بسيط يحصّها لها هذه الأجزاء و الشرائط.

و بالجملّة: الأعمى على جميع هذه الوجوه يمكنه إجراء البراءة عند الشكّ، فينبغي العنونة للمورد الذي يمكن الخدشة في جريان البراءة فيه، و تبين جريان البراءة فيه، فيظهر حال البقيّة التي ليست كذلك.

فنقول: لو كانت الصلاة عبارة عن الموجود الخارجى البسيط، و الأجزاء و الشرائط محصّلات لها، فحيث إنّ الأعمى يرى أنّ الصلاة تصدق فى عرف المتشرّعة على إتيان الأركان و الأجزاء الرئيسة.

و بعبارة اخرى: يصدق عنوان «الصلاة» خارجاً على أقلّ المراتب، فيكون مرجع الشكّ فى اعتبار جزء أو شرط فى الصلاة، إلى أنّ مطلوب الشارع هل يزيد على مسمى الصلاة أم لا؟ و واضح أنّ الأصل البراءة.

و بعبارة اخرى: لو كان الموجود الخارجى عنواناً بسيطاً فلا بدّ و أن يكون له مراتب، فمع تحقّق طائفة من الأجزاء و الشرائط تتحقّق هناك المرتبة الدانية، فمرجع الشكّ فى اعتبار شىء زائد عليها إلى أنّ مطلوب الشارع، هل يزيد عن تلك المرتبة الدانية أم لا؟ فالقاعدة تقتضى البراءة من الزائد، و إن لم نقل بالبراءة فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و بالجملّة: على مذهب الأعمى لو كانت الصلاة حقيقة بسيطة خارجيّة، ذات مراتب و قيود زائدة على المسمى، فالمقدار الثابت و المعلوم هو لزوم إتيان ما علم اعتباره، و أمّا الزائد على المسمى فالحقّ- وفاقاً لثلثة من المحقّقين(1)- هو البراءة فى كلّ جزء أو شرط شكّ فى اعتباره فى المأمور به.

وزبدة الكلام فى هذه الثمرة: هى أنّ من ظهر له محطّ البحث بين الصحيحى والأعمى، و لم تختلط لديه العناوين بعضها ببعض، فلا بدّ له من القول بالاشتغال؛ لو رأى أنّ الألفاظ موضوعة للصحيحة إذا شكّ فى اعتبار شرط أو جزء، و أمّا لو رأى أنّها موضوعة للأعمّ، فله إجراء البراءة أو الاشتغال فيه؛ على البنائين فى باب الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

فظهر لك- بحمد الله- ثبوت هذه الثمرة بين القولين، و أنّه لا غبار عليها.

المورد الثانى: فى جواز التمسك بالإطلاق، عند الشكّ فى جزئية شىء أو شرطية للمأمور به على القول الأعمى، و عدم صحته على القول الصحيحى.

و هى الثمرة الثانية المعروفة على القولين.

تقريب الاستدلال: هو أنّ الخطاب مجملٌ و لا إطلاق فيه على الصحيحى؛ فيما لو شكّ فى جزئية شىء أو شرطية للمأمور به؛ لدخوله فى المسمّى، و جواز التمسك بالإطلاق على الأعمى إذا لم يكن المشكوك فيه دخيلاً فى المسمّى.

و بعبارة اخرى: التمسك بالإطلاق كالتمسك بسائر الأحكام، لا بدّ له من إحراز الموضوع ليرتّب عليه الحكم، فكما إذا لم يُحرز موضوع الحكم لا يترتب عليه الحكم، فكذلك الإطلاق لا بدّ من إحراز موضوعه، فما لم يُحرز موضوع الإطلاق لا يصحّ التمسك به، و لا يخفى أنّ مرجع الشكّ فى الجزئية- على الصحيحى- إلى الشكّ فى تحقّق المسمّى، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق، بخلاف القول بالأعمّ بالنسبة إلى غير ما هو دخيل فى المسمّى، فإنّ الشكّ فيه شكّ فى اعتباره فى المأمور به بعد تحقّق المسمّى.

أورد على هذه الثمرة إشكالان:

الإشكال الأوّل: ما أورده المحقّق النائينى قدس سره، و حاصله: أنّه لا يمكن التمسك بالإطلاقات الواردة فى الكتاب و السنّة؛ من قوله تعالى «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا

الزَّكَاةُ»*(1)، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»(2)... إلى غير ذلك؛ لأنَّ التمسُّكَ بها فرع معرفة الصلاة والزكاة والحج، والعلم بما هو المصطلح عليه شرعاً من هذه الألفاظ، ولم يكن يعرف العرف منها شيئاً إلا ببيان من الشرع؛ لأنَّ هذه الماهيات من المخترعات الشرعية، وليس في العرف منها عين ولا أثر، فلو حُلِّينا و أنفسنا لم نفهم من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»*- مثلاً- شيئاً، فلا يمكن أن يكون مثل هذه الإطلاقات واردة في مقام البيان.

نعم: يمكن للأعمى أن يتمسك بالإطلاق لنفى اعتبار ما شكَّ في جزئيته أو شرطيته، بعد معرفة عدَّة من الأجزاء؛ بحيث يصدق عليها المسمَّى في عرف المتشرعة- الذى هو مرآة للمراد الشرعى- أنها صلاة أو حج، ولكن هذا فى الحقيقة ليس تمسكاً بإطلاق قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* مثلاً، بل هو تمسك بإطلاق ما دلَّ على اعتبار تلك الأجزاء و الشرائط، كما لا يخفى.

و بالجمله: بناءً على الأعم يمكن التمسك بإطلاق قوله:

(إنما صلاتنا هذه: ذكر، ودعاء، وركوع، وسجود، ليس فيها شىء من كلام الأدميين)

(3) على نفى جزئية شىء لو فرض أنه و ارد فى مقام بيان المسمَّى للصلاة، و أمّا لو كان و ارداً فى مقام بيان ما هو المأمور به، فيمكن التمسك بإطلاقه على كلا القولين، و أمّا بناءً على الصحيح فلا يمكن التمسك بإطلاق ذلك؛ لاحتمال أن يكون للمشكوك فيه دُخُل فى الصحة.

نعم: يمكن التمسك بالإطلاق المقامى فى مثل صحيحة حماد(4)، الواردة فى مقام

1- البقرة: 43.

2- آل عمران: 97.

3- انظر عوالى اللآلى 1: 97/421، و مستدرک الوسائل 4: 91، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب 1، الحديث 9.

4- الفقيه 1: 1/196، و سائل الشيعة 1: 173، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب 1، الحديث 1.

بيان كل ما هو دخيل في الصلاة، ولكن لا يختص ذلك بالأعمى، بل يمكن الصحيح أن يتمسك بالإطلاق المقامى أيضاً.

وحاصل الكلام: أن الخطابات المتعلقة بالعبادات الواردة في الكتاب والسنة؛ حيث لم تصدر في مقام بيان ماهياتها، فلا يصح التمسك بها ولو على القول بالأعم.

نعم: يصح التمسك بالإطلاقات الواردة في مقام بيان ما هو دخيل في الأمور به، كصحيحة حماد الواردة في مقام بيان الأجزاء والشرائط، ولكن لا- يختص ذلك بالأعمى، بل للصحيح أن يتمسك بالإطلاق؛ بالسكوت عن بيان ما شك في اعتباره؛ حيث كان في مقام بيان نحو ذلك(1)

. وفيه أولاً: أنه لا نسلم عدم معلومية هذه الماهيات لدى العرف، الذين كانوا مخاطبين بتلك الخطابات، بل كانت معلومة لديهم، خصوصاً الصلاة والصوم والحج؛ يرشدك إلى ما ذكرنا قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...»(2)

. و«وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ...»(3)

. و«فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ»(4)

. إلى غير ذلك من الآيات، لاحظ الآيات النازلة في أوائل البعثة، فإنها أصدق شاهد على معلومية هذه الماهيات، خصوصاً الحج لديهم، فكانوا يحجّون في أوقات خاصّة، و الظاهر أنّهم- كما أشرنا في مبحث الحقيقة الشرعية- كانوا يُعبّرون عن ماهية الصلاة والصوم والحجّ و غيرها بهذه الألفاظ دون غيرها، فلاحظ.

1- فوائد الاصول 1: 77-78.

2- البقرة: 183.

3- الحج: 27.

4- الماعون: 4.

فما ذكره قدس سره: من أنه لم يكن في العرف منها عين ولا أثر، غير مُستقيم؛ لما أشرنا إليه: من أن العرب في ابتداء البعثة ونزول المطلقات، كانوا يفهمون منها مقاصد الشارع الأقدس، ولم تكن هذه الماهيات من مُخترعات الشريعة، بل كانت معروفة معهودة من زمن الجاهلية، نعم الشارع الأقدس زاد فيها ونقص (1)

. فعلى هذا لا يتم ما ذكره: من أن المطلقات غير واردة في مقام البيان فلا يصح التمسك بها؛ بداهة أنه إنما يتم فيما إذا لم يفهم العرب- حال نزول الآيات- منها شيئاً أصلاً، وقد عرفت خلافه.

و ثانياً: لو سئل عدم معلومية مفاهيم تلك الماهيات في الصدر الأول، إلا أنه لا ينبغي الإشكال في معلوميتها في الأزمنة المتأخرة و خصوصاً في مثل زماننا، فبعد معلومية ماهية الصوم- مثلاً- وأنه عبارة عن الإمساك عن عدّة امور- من طلوع الفجر إلى ذهاب الحمرة المشرقية- إذا شك في مبطلية مطلق الكذب للصوم- مثلاً- فيمكن للأعمى أن يتمسك لفيه بقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» (2) . و أمّا الصحيحى فلا يمكنه ذلك؛ لأن مرجع الشك في المبطلية عنده إلى الشك في تحقق المسمى.

و كذا إذا شك في اعتبار أمر زائد في الصوم الذى يجب على من ارتكب قتلاً خطأ، فيتمسك الأعمى بإطلاق قوله تعالى: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ...» (3) دون الصحيحى ... إلى غير ذلك.

فتحصّل: أن المطلقات الواردة في الكتاب و السُنّة واردة في مقام البيان، و لذا

1- قلت: هذا الكلام من هذا المحقق قدس سره، يناهى ما سبق منه من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، كما لا يخفى. المقرّر

2- البقرة: 183.

3- النساء: 92.

لم يزل ولا يزال العلماء يتمسكون بها لنفي ما احتمل اعتباره أو رفع ما احتمل مانعيته.

ويمكن الاستدلال على كونها واردة في مقام البيان، باستدلال الإمام الصادق عليه السلام على كون المسح ببعض الرأس لا تاممه؛ لمكان الباء (1) في قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ...» (2)

. و هل لا يصح التمسك بإطلاق قوله تعالى: «وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (3) إذا شك في كون الطواف - مثلاً - من يمين الكعبة أو يسارها، و هل لا يتمسك بقوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (4) من تحقق له أول مرتبة الاستطاعة إذا شك في اعتبار قيد آخر، وهكذا غيرها من المطلقات التي يظفر بها المتبّع في أبواب الفقه، و لا مفرّ له من التمسك بها.

وليت شعري، أي فرق بين مطلقات الكتاب و السنّة، و قول المولى لعبدّه: «اعتق رقبة» - مثلاً - إذا شك في اعتبار الإيمان فيها مثلاً؟! مع أنّ قوله: «اعتق رقبة»، لم يكن في مقام بيان ماهيّة الرقبة و حقيقتها، بل في مقام بيان معرضيّة الرقبة للحكم و وجوب العتق، فكما يصحّ التمسك بإطلاق قوله: «اعتق رقبة» لنفي اعتبار الإيمان، فليكن ما نحن فيه أيضاً كذلك.

وبما ذكرنا يظهر الضعف فيما أجاب به المحقق العراقي قدس سره: بأنّه يكفي في صحّة الثمرة فرض وجود مطلق في مقام البيان، فإنّه يكفي في صحّة ثمره المسألة الاصوليّة إمكان ترتّبها في مقام الاستنباط (5).

1- الفقيه 1: 1/56، وسائل الشيعة 1: 290، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 23، الحديث 1.

2- المائدة: 6.

3- الحج: 29.

4- آل عمران: 97.

5- بدائع الأفكار 1: 129.

وجه الضعف: هو ما عرفت من وجود مطلقات في الكتاب و السُّنة، و الاستدلال بها من الصدر الأوّل إلى زماننا (1)

. الإشكال الثاني: وقد أشار إليه المحقّق العراقي قدس سره، و حاصله:

أنّ الصحيحى و إن لا يمكنه التمسك بالإطلاق لما ذكر، إلّا أنّ الأعمى في النتيجة مثله؛ لأنّه لا ريب في أنّ المأمور به و متعلّق الطلب هو العمل الصحيح، و لا يصحّ التمسك بالإطلاق لنفى اعتبار ما شكّ بدخّله في صحّة العبادة؛ لكون الشبهة على هذا شبهة مصداقيّة، و لا يصحّ التمسك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة (2)

. وفيه: أنّ مرجع الشكّ في اعتبار شىء في المأمور به - على الصحيحى - إلى الشكّ في تحقق المسمّى و تحقّق العنوان، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق عند ذلك؛ لكونه تمسكاً بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة.

و أمّا على الأعمى فإذا كان غير دخيل في المسمّى، فلا بدّ له من الإتيان بالعنوان المأخوذ في لسان الدليل، و له دفع اعتبار قيد زائد؛ و لذا ترى أنّ العقلاء يحتجّون - بعضهم على بعض - بالعناوين المأخوذة في عباراتهم، فإذا تعلّقت الإرادة الاستعماليّة بعنوان، فمقتضى تطابق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة دفع كلّ ما احتمال إرادة المولى إيّاه، و لم يأخذه في عنوان الدليل؛ ألا ترى أنّه إذا قال المولى لعبده: «أعتق رقبة»، فلو شكّ في اعتبار الإيمان - مثلاً - فيها فينفي بالأصل العقلانى، و هو تطابق الجدّ مع الاستعمال، و ليس للمولى بالنسبة إلى اعتبار الإيمان حجّة على عبده، بل

1- قلت: و لا يخفى أنّ هذا الذى ذكره المحقّق العراقي قدس سره جوابه الثانى عن الإشكال، و جوابه الأوّل الذى هو الأصل فى الجواب: هو كون الخطابات الواردة فى الكتاب و السُّنة واردة فى مقام بيان المشروع، فيصحّ التمسك بها، و لذا تمسك الفقهاء بالإطلاقات الواردة فيهما، فلاحظ. المقرّر

2- بدائع الأفكار 1: 130.

يصحّ للعبد الاحتجاج على مولاه بما أخذ في ظاهر كلامه، بعد الفحص و اليأس من اعتبار قيد زائد على العنوان المأخوذ، و حيث لم يكن للمولى بيان بالنسبة إلى اعتبار القيد الزائد، فالأصل يقتضى عدم اعتباره.

و بالجمله: أنّ الأوامر - على الأعمى - متعلّقة بنفس العناوين، و لا ينافيها تقييدها بقيود منفصلة، كما قرّر في محلّه، فإذا ورد مطلق في مقام البيان نأخذ بإطلاقه ما لم يرد مقيد، و نحكم بصحّة المأتى به عند الشكّ في اعتبار قيد فيه.

و ممّا ذكرنا ظهر ضعف ما توهم: من أنّ المطلوب هو عنوان الصحيح أو ما يلازمه، فلا بدّ من إحرازه و لو على الأعمى.

توضيح الضعف: هو أنّه و إن لم يتعلّق جدّ المولى بغير الصحيح، و لكن لا حجّة للمولى على عبده بالنسبة إلى القيد الزائد، بل للعبد حجّة عليه.

و بعبارة اخرى: الأمر و البعث على الأعمى لم يتعلّق و لم ينحدر إلى عنوان الصحيح أو ما يلازمه، بل بنفس العنوان، فمع تحقّق العنوان - إذا كان المولى في مقام البيان - نأخذ بإطلاقه ما لم يرد له قيد.

هذا في الموضوعات العرفيّة مُسلّم لا إشكال فيه، فكذلك في الموضوعات الشرعيّة، فللأعمى أن يتمسّك بما أخذه الشارع في لسان الدليل لنفى ما لم يكن دخيلاً في تحقّق المسمّى.

مثلاً: إن علم أنّ الصوم - مثلاً - هو الإمساك عن عدّة امور من زمان إلى زمان مع قصد القربة، و لكن شكّ في مفطريّة مطلق الكذب - مثلاً - إياه، فيمكنه التمسّك بإطلاق قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» (1) لنفيه.

و أمّا الصحيحى فلا يمكنه ذلك؛ لأنّ احتمال اعتبار أمر فيه يؤدي إلى الشكّ في

تحقق المسمّى، و التمسك به عند ذلك تمسك به في الشبهة المصداقية.

والحاصل: أنّ للأعمى طريقاً إلى إحراز الأمور به، وأمّا الصحيحى فلا طريق له إلى ذلك، فلا بدّ له من إتيان كلّ ما يحتمل اعتباره فيه، فتدبّر.

تنبيهان

الأول: يظهر من خلال كلام المحقق النائيني قدس سره، بل صريح كلامه: أنّ الصحيح عنده عبارة عمّا قام الدليل على اعتباره.

وبعبارة اخرى: الصحيح هو ما احرز صحته(1)، مع أنّ الصحيح أمر واقعيّ يُحرز بالدليل، فتدبّر.

الثاني: يظهر من المحقق العراقي قدس سره، بل صريح كلامه أيضاً: أنّ الصحيحى والأعمى يشتركان في أنّ متعلّق الطلب هي الحصّة المقارنة للصحة؛ من دون دخالة للصحة في متعلّق الطلب قيداً وتقييداً؛ لاستحالة الأمر بالفاسد، واستحالة الإهمال في متعلّق الطلب، و لكن يختصّ الصحيحى بكون الموضوع له عنده خصوص الحصّة المقارنة للصحة، والأعمى لا يرى كون الموضوع له خصوص ذلك، و قال: إنّ مثل هذا الفرق لا أثر له في جواز التمسك بالإطلاق وعدمه(2)

. وفيه: أنّه إن أراد قدس سره أنّ متعلّق الطلب والإرادة الحصّة المقارنة لمفهوم الصحة فلا نسلمه.

وإن أراد تعلق الطلب والإرادة بواقع الصحة فنسلمه، ومعناه: أنّ ما يكون دخليلاً في غرضه ومحصلاً إياه يكون مُراداً.

فحينئذٍ نقول: إنّ الصحيحى لا يمكنه إحراز ما يكون دخليلاً في غرضه إلّا

1- فوائد الاصول 1: 78.

2- بدائع الأفكار 1: 130.

باتيان ما يشكّ في اعتباره، بخلاف الأعمى، فحيث إنّه أحرز الموضوع فينفى الزائد بالأصل، فتدبّر.

الجهة الثامنة فيما وضعت له ألفاظ العبادات

إشارة

الجهة الثامنة فيما وضعت له ألفاظ العبادات(1)

بعد ما أحطتُ خُبراً بما تلونا عليك: من إمكان تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة، وإمكانه بين الصحيح والفاسد، يقع الكلام في مقام الإثبات، ومقام التصديق، وأنه هل وُضعت ألفاظ العبادات لخصوص العبادات الصحيحة، أو للأعمّ منها والفاصلة؟

وليعلم أولاً: أنّ القائلين بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة منها على طائفتين:

فطائفة كشيخنا العلامة الأنصاري والمحقّق النائيني 0 وأتباعهما؛ حيث ذهبوا بوضعها لخصوص الماهيّة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط(2)، والطائفة الأخرى كالمحقّق الخراساني قدس سره وأتباعه؛ حيث تصدّوا لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره(3)

. ولكلّ من الطائفتين دعوى تخصّه وتقريب يتكل عليه، فمن يزعم ويعتقد بأنّ الألفاظ موضوعة للأعمّ، لا بدّ له من إبطال دعوى كلتا الطائفتين وتقريبهما.

فنقول: استدللّ شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره على كون الألفاظ موضوعة للمركّب التامّ بوجود عمدها وجه واحد:

حاصله: أنّ الوجدان حاكم على أنّ ديدن الواضعين للألفاظ للمعاني المخترعة،

1- قلت: كان الأولى - كما يقتضيه الترتيب الطبيعي - ذكر هذه الجهة عقيب الجهة السادسة، وذكر ثمرة القولين بعدها، كما لا يخفى.

المقرّر

2- مطارح الأنظار: 11 سطر 29، فوائد الاصول: 1: 63.

3- كفاية الاصول: 39.

هو وضعها لما هو المركّب التام، ولم يتخطّوا هذه الطريقة في الوضع، وهو الذى تقتضيه حكمة الوضع، وهى أساس الحاجة إلى التعبير عنها كثيراً، والحكم عليها بما هو من لوازمه وآثاره، وأمّا استعمالها فى الناقص فلا نجدّه إلاّ مُسامحة؛ تنزيلاً للمعدوم منزلة الموجود؛ لمساس الحاجة إلى التعبير عنه أيضاً، فليس هناك إلاّ مجاز فى أمر عقليّ.

ثمّ إنّ الناقص الذى يستعمل فيه اللفظ - بعد المسامحة - على وجهين:

الأوّل: أن يترتب على الناقص الأثر المترتب على التام، وذلك كلفظة «الإجماع»، فإنّ خاصيّة اتفاق الكلّ موجودة فى اتفاق البعض الكاشف عن قول الحجّة.

الثانى: أن لا يترتب عليه أثر التام، كما هو قضية الجزئية غالباً.

والقسم الأوّل: فى نظر العرف صار عين الموضوع له حقيقة؛ بحيث لا يلتفتون إلى التسامح فى إطلاقه عليه، فلا حاجة إلى ملاحظة القرينة الصارفة فى الاستعمال، ولذا يترأى فى الأنظار: أنّ اللفظ موضوع للقدر المُشترك بين القليل والكثير، مع أنّه غير معقول، أو الاشتراك اللفظى، حتّى أنّه لو شكّ فى تعيين مُراد المتكلّم - إذا دار الأمر بين التامّ والناقص الكذائى - فلا وجه لتعيينه بالأصل.

وأما القسم الثانى: فاستعمال اللفظ الموضوع للتامّ فيه لا يكون إلاّ بواسطة التسامح والالتفات إليه، فهو مجاز عقليّ.

وتوهّم: أنّ ما ذكر - على تقدير تسليمه - لا يثبت كون وضع الشارع أيضاً كذلك.

مدفوع: بأنّنا نقطع أن الشارع لم يسلك فى أوضاعه - على تقدير ثبوته - مسلكاً غير ما هو المعهود بين الواضعين.

وبهذا يندفع ما ربّما يتوهّم: من أنّ مقتضى هذا إثبات اللّغة بالاستحسان؛ وذلك لأنّ المحصّل هو أنّنا نجد أنفسنا مقتصرين - عند إرادة الوضع لهذه المعانى المختلفة المركّبة - على ما هو التامّ، وليس فيه شائبة استحسان، كما هو ظاهر لمن

تدرّب، كما أننا نجد من أنفسنا أنّ العلاقة المصحّحة لاستعمال اللفظ في الناقص هو التنزيل و المسامحة، دون سائر العلاقات المجوّزة للتجوّز(1)

. وفيه: أوّلاً: أنّ الوجدان على خلاف ما ادّعاه؛ بدهاء أنّ كتاب «المكاسب» أو «الرسائل» الذي صنّفه الشيخ الأعظم - مثلاً- اسم لمركّب اعتباريّ مشتمل على عدّة مسائل و مطالب، فإذا فقدت من «المكاسب» مسألة، أو كتبت منهما عبارة مغلوطة، فإنّه مع ذلك يطلق اسم «المكاسب» على البقيّة على نحو إطلاقه في صورة تامه؛ من دون أن يكون في الإطلاق تجوّز و تأوّل.

و السرّ في ذلك: هو أنّ «المكاسب» وضع لمعنى لا بشرط؛ بحيث لو فقد بعض مسائله، أو كتب غلطاً، يصدق عليه اسم «المكاسب»، و إليك لفظة «السيارة»، فإنّها لم توضع للسيارة التامة من جميع الجهات؛ حتّى يكون استعمالها في غير التامّ مجازاً، بل تطلق لفظة «السيارة» على التامّ و ما نقص منها جزء أو أجزاء بعنوان الحقيقة.

و ثانياً: أنّ وضع الألفاظ - كما اعترف قدس سره- لأجل الاحتياج إلى التعبير عنها كثيراً، و هذا كما يكون في التامّ فكذلك يكون في الناقص أيضاً، بل احتياج الناس إلى تفهيم الناقص أكثر منه إلى تفهيم التامّ، كما لا يخفى، فعلى هذا حكمة الوضع تقتضى أن توضع الألفاظ للجامع بين التامّ و الناقص، و شيخنا الأعظم قدس سره و إن أنكر تصوير الجامع، إلّا أنّ ظاهر عبارته يعطى: بأنّ ديدن الواضعين على وضع اللفظ للمركّب التامّ؛ سواء أمكن تصوير الجامع أم لا.

و ثالثاً: أنّه لو سلّم مقالة شيخنا الأعظم قدس سره بالنسبة إلى العرف و العقلاء، و لكن نقول: إنّ الشارع الأقدس لم يتّبعهم في ذلك، و لم يضع لفظة «الصلاة» - مثلاً- بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة لما يأتيه المختار من جميع الجهات؛ و ذلك لأنّ الشارع - بل و كلّ

مقتن - يريد شمول قانونه لكل من يكون في حيطه تصرفه و نفوذه، مع اختلاف حالاتهم و وجود أصناف مختلفة بينهم، فحكمة الوضع تقتضى أن لا يضع لفظة «الصلاة» - مثلاً - للتام الجامع من حيث الأجزاء و الشرائط، بل للجامع بينه و بين الفاقدها؛ لئلا يتوهم اختصاص أحكامها بالواجد لها حتى يثبت خلافه، فلو كانت لفظة «الصلاة» - مثلاً - موضوعة لما يأتيه المختار من جميع الجهات، فيتوهم من قوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بطهور)

(1) - مثلاً - اعتبار الطهارة في صلاة المختار فقط، إلا أن يثبت بدليل - من إجماع أو غيره - اعتبارها في غير الجامع أيضاً، و أنت خير بأنه طريق صعب يشبه الأكل من القفاء، بخلاف ما إذا وضعت لفظة «الصلاة» للجامع فإنه سهل لا تكلف فيه، و الشارع الحكيم - بل كل مقتن خير - لا يختار ما يكون صعباً مع وجود ما يكون سهلاً.

و بالجملة: حكمة الوضع تقتضى وضع التكاليف و القوانين لجميع آحاد المكلفين مع ما لهم من الحالات المختلفة، و بدليل آخر - مثل

(رفع ما لا يعلمون و ما اضطروا عليه ...)

(2) إلى غير ذلك - يسقط اعتبار بعض الشرائط و الأجزاء عن بعضهم.

و لا تتوهم ممّا ذكرنا: أنّ نريد بهذا البيان إثبات كون الوضع للجامع، بل نريد بذلك المناقشة في مقالة الشيخ و أتباعه: بأن حكمة الوضع للجامع، أولى و أحسن من الوضع للتام من حيث الأجزاء و الشرائط و المختار من جميع الجهات.

و رابعاً: أنّ لم نفهم مراده قدس سره من قوله: إنّ إطلاق اللفظ على الناقص - الذي يترتب عليه أثر التام - إطلاق تسامحي مغفول عنه؛ لأنّه إذا وضع للتام - كما هو المفروض - و نُزّل الناقص منزلته، يكون مجازاً عقلياً لا حقيقة، فهل يريد إثبات أمر

1- الفقيه 1: 35/1، دعائم الإسلام 1: 100، وسائل الشيعة 1: 256، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1 و 6.

2- التوحيد: 24/353، الخصال: 9/147.

وسط بين المجاز والحقيقة؟ وهو كما ترى.

وبالجملة: لا نفهم المراد من المجاز العقلي المغفول عنه، ولعلّه استفاد ذلك ممّا قد يقال: إنّ اللون الباقي على الثياب بعد غسله مع أنّه مشتمل على أجزاء جوهرية، ولكن لا يرى العرف له أجزاء كذلك؛ مع أنّه فرق بينهما؛ لأنّ المفروض أنّ الصلاة بدون السورة- مثلاً- لم تكن موضوعاً لها لفظة «الصلاة»، بل إطلاق «الصلاة» عليها إطلاقاً تسامحياً عرفياً.

وخامساً: لا- معنى محصّل لقوله قدس سره: إنّ لو شكّ في تعيين مُراد المتكلّم؛ إذا دار الأمر بين إرادة المركّب التامّ والمركّب الناقص المترتّب عليه الأثر، لا- وجه لتعيينه بالأصل؛ وذلك لأنّ مقتضاه أنّه لو دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، لا يُحمل على المعنى الحقيقي، وهو كما ترى.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره قدس سره هنا: بأنّه مجاز عقليّ تسامحياً، مخالف لما أفاده في مقام تصوير الجامع: بأنّه استعمل مجازاً في الناقص، ثمّ توسّع العرف في تسميتهم إيّاه، فصار حقيقة عندهم(1)، فلاحظ.

ولعلّ ما ذكر هنا اشتباه من العلامة المقرّر رحمه الله، والله العالم.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدس سره استدلل لإثبات مدّعا بالتبادر وصحّة السلب(2)، فقال في بيان التبادر: إنّ المنسب إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح منها، وقال: لا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها- على هذا القول- مبيّنة بوجهٍ من الوجوه؛ حتّى باعتبار كون الصلاة- مثلاً- ناهية عن الفحشاء، وكونها قربان كلّ تقى، وكونها معراجاً

1- مطارح الأنظار: 8 سطر 25.

2- قلت: و ليعلم أنّه استدلل كلّ من الصحيحى والأعمى لإثبات مدّعا بالتبادر وصحّة السلب، ولكلّ وجهة هو مؤلّيها. المقرّر

للمؤمن ... إلى غير ذلك، وقد عرفت أنها مبيّنة بغير وجه واحد، بل بوجوه: من كونها ناهية عن الفحشاء، وأنها قربان كلّ تقى، وأنها معراج المؤمن.

وقال في صحّة السلب: إنّه يصحّ سلب الصلاة- مثلاً- عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه وشرائطه حقيقة وبالدفّة العقلية، وإن لم يصحّ ذلك بالمسامحة والعناية.

وبالجملة: إنّ لفظة «الصلاة»- مثلاً- لو كانت موضوعة للجامع بين الصحيحة والفاصلة لم يصحّ سلبها عن الفاسدة، مع أنّه يصحّ قطعاً؛ لصحّة سلب «الصلاة» عن صلاة الحائض مثلاً، فإطلاق لفظة «الصلاة» على الفاسدة ليس على سبيل الحقيقة، بل يكون بالمسامحة والعناية؛ لرعاية المشابهة في الصورة أو غيرها(1)

. وفيه: أمّا دعوى التبادر فيتوجّه إشكال- على دعواه و من يحذو حذوه: بأنّه لا يمكن للصحيحى دعوى تبادر الصحيح ثبوتاً- حاصله:

هو أنّه إذا وضع لفظ لمعنى، وكان لنفس المعنى لوازم أو عوارض، أو لوجود المعنى لوازم وعوارض، فلا يحكى اللفظ عن لوازم المعنى و عوارضه بكلا قسميهما؛ فى عرض حكايته عن المعنى الموضوع له، بل حكايته عن اللوازم و العوارض إنّما هو بتوسط المعنى، مثلاً: بعد وضع لفظة «الشمس» للجرم المعلوم لو القيت لفظة «الشمس» و إن كان ينتقل الذهن إلى الحرارة و الضوء اللازمتين لها، و لكن ذلك إنّما هو بتوسط معنى الشمس، فالدالّ فى الحقيقة المعنى الموضوع له، و المدلول لوازمه، و لذا أنكرنا كونها من قبيل دلالة اللفظ.

نعم: حيث إنّ الانتقال من المعنى الموضوع له إلى لازمه سريع، فكأنّه فهم اللازم من حاقّ اللفظ؛ و لذا قد لا يكون شىء لازماً لأمر فى الواقع لو خُلّي و طبعه،

لكن بانضمام شىء له يكون لازماً بيئناً له، وقد يكون بالعكس، و سرّه أنّ اللّزوم المعتبر هو اللّزوم الذهني، و التلازم في الفهم، لا التلازم الواقعي.

وبالجملة: معنى اللفظ هو الذى وضع اللفظ بإزائه، و لوازم المعنى و عوارضه - بكلا قسميها - لم تكن محكيّة، و اللفظ حاكٍ عنها، و الانتقال إليها إنّما هو بعد الانتقال من اللفظ إلى المعنى، فالانتقال طوليّ، فإذا انتقل الذهن - فى بعض الموارد - من اللفظ الموضوع للمعنى اللّابشرط إلى مصاديقه، و من مصاديق المعنى إلى لوازمها، و هكذا - بواسطة انس الذهن و كثرة وروده على مشاعر النفس - انتقال طوليّ؛ لأنّ باللفظ ينتقل إلى المعنى الموضوع له، ثمّ من المعنى الموضوع له - بلحاظ كثرة انس الذهن به - إلى المصاديق، و من المصاديق إلى لوازمها.

بعد ما تمهّد لك ما ذكرنا نقول:

إنّ المحقق الخراسانى قدس سره إمّا يقول: بأنّ لفظة «الصلاة» - مثلاً - موضوعة للطبيعة المتقيّدة بمفهوم الصّحة، أو يقول: بوضعها لطبيعة إذا وجدت فى الخارج تصير صحيحة، و تحمل عليها.

و لا أظنّ التزامه قدس سره بالأول، بل صرّح أساطين الفنّ: بأنّ المراد بالصحيح ما هو الصحيح بالحمل الشائع، فالصلاة عند الصحيحى هى الماهيّة المتّصفة خارجاً بالصّحة (1)، فإذا لو كانت الصلاة موضوعة لماهية بسيطة مجهولة الكنه بمعرفيّة بعض العناوين، فلا يمكن دعوى تبادل هذه العناوين، إلّا بعد تبادل نفس ذلك المعنى مقدّمة على فهمه تلك العناوين؛ لأنّ تلك العناوين لا تخلو: إمّا أن تكون من لوازم ذات الصلاة، أو عوارضها، أو لوازم وجودها، أو من عوارض وجودها.

فعلى الأوّلين تكون تلك العناوين متأخّرة عن الذات برتبة، و عن الأخيرتين

1- هداية المسترشدين: 111 سطر 10، الفصول الغرويّة: 48 سطر 17، نهاية الأفكار 1: 74.

برتبتين، فانسباق تلك العناوين بواسطة نفس انسباق المعنى الموضوع له، فلا يُعقل تبادرها حال كون المعنى مجهولاً.

وبالجملة: مدعى التبادر: إما يرى تبادر نفس المعنى إلى الذهن ثم العناوين، أو بالعكس، أو تبادرهما معاً.

لا وجه للأول؛ لأنّ المفروض أنّ نفس المعنى مجهول، و اريد تعريفه بتلك العناوين المتأخرة.

ولا وجه للثاني أيضاً؛ لأنّ تبادر تلك العناوين حيث إنّها متأخرة عن المعنى برتبة أو رتبتين، فلا يعقل تبادرها قبل تبادر المعنى؛ لأنّ التبادر: هو انسباق المعنى من نفس اللفظ، فإذا لم يكن المعنى الموضوع له متبادراً، فما ظنك بما يكون جائياً من قبله.

وبما ذكرنا يظهر عدم استقامة الوجه الثالث، وهو تبادر المعنى و تلك العناوين معاً، فتدبر.

وإياك أن تتوهم: أنّ ما ذكرناه مخالف لما هو المعروف بينهم: من أنّ الشئ ء كما يمكن تعريفه من ناحية علّله، فكذلك يمكن تعريفه من ناحية معاليله و عوارضه(1)؛ وذلك لأنّه كم فرق بين باب دلالة اللفظ على المعنى و باب المعرفيّة، و التبادر من باب دلالة اللفظ؛ لأنّه عبارة عن انسباق المعنى من نفس اللفظ، فإذا اريد فهم شئ ء من اللفظ، فلا بدّ أوّلاً من أن ينتقل من اللفظ إلى المعنى الموضوع له، ثم من المعنى إلى لوازمه و عوارضه، و هذا غير تعريف الشئ ء بلوازمه و عوارضه، كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة: إذا كان أحد الشيين ملازماً للآخر، فعند تصوّر أحدهما ينتقل إلى

1- انظر شرح المنظومة (قسم المنطق): 40 سطر 1.

الآخر، ويعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم بين المعنى الموضوع له وذلك اللازم، ودلالة اللفظ على المعنى الالتزامى بعد دلالة اللفظ على المعنى المطابقى؛ لأنّ دلالة الالتزامى من باب دلالة المعنى على المعنى؛ بدلالة اللفظ على المعنى، فلا يُعقل بمجرد ذكر اللفظ فهم اللازم- سواء كان اللازم لازماً بيئاً أو لا و الملزوم فى عَرَض واحد؛ أو فهم اللازم منه مقدّماً على الملزوم، بل فهم ذلك اللازم بعد فهم المعنى من اللفظ؛ وهكذا الحال فى عوارض الشئ ء.

و هذا غير باب انتقال الذهن من اللازم إلى الملزوم؛ وذلك لأنّ من البرهان برهان الإنّ، و الانتقال فيه من ناحية المعلول إلى العلة، فيمكن تصوير اللازم أو المعلول أوّلاً، ثمّ الانتقال منه إلى الملزوم و العلة.

نعم: قد يوجب انسُ الذهن و تكرر وقوعه على مشاعر النفس غفلةً عن الوسط، مثل أنّه ينتقل من لفظة «الشمس» الموضوعه لجرم مخصوص إلى الحرارة أو الضوء الملازمين لها مع الغفلة عن الشمس.

و كذا بالنسبة إلى مصاديق المعنى، فإنّ لفظ «الإنسان»- مثلاً- وضع للطبيعة اللابشرط، و مع ذلك لو القى ذلك اللفظ ينتقل الذهن منه إلى مصاديق تلك الطبيعة، و لكن لا- يضرّ ذلك بما نحن بصدده، من أنّه لا بدّ فى انتقال الذهن من اللفظ إلى اللوازم، و إلى مصاديق الطبيعة؛ من توسّط المعنى الملزوم و نفس الطبيعة، و كذا بالنسبة إلى لوازم وجود الهيئة.

و السرّ فى ذلك: هو أنّ دلالة اللفظ على المعنى- بعد ما لم تكن ذاتية- لم تكن جُزافية، بل هى مرهونة بالوضع، و المفروض أنّ اللفظ لم يوضع إلّا للمعنى الملزوم، لا اللازم.

فعلى هذا إذا كان الموضوع له للفظ «الصلاة»- مثلاً- معنىً مبهماً، فلا يمكن أن يعرّف و يبيّن بما يكون من لوازم ذلك المعنى المبهم، أو لوازم وجوده؛ لأنّ فهم المعنى

الموضوع له من اللَّفظ مقدّم على فهم اللازم من اللَّفظ، فكيف يكون معرفاً بما يكون معرفاً به؟! للزوم الدور.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّه يصحّ دعوى انسباق العناوين المتأخّرة عن المعنى الموضوع له، ولا يمكن تبادرها في رتبة الجهل بالمعنى الموضوع له.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما قاله المحقّق الخراساني قدس سره: من عدم منافاة تبادر المعاني الصحيحة من ألفاظ العبادات مع كونها مجملات، غيرٌ وجيه؛ لما أشرنا: من أنّه لا يصحّ أن تبيّن معانيها بالعناوين المتأخّرة عنها.

هذا كلّه في التبادر.

وأما صحّة السلب: فكذلك؛ لأنّ سلب شيء عن شيء يحتاج إلى تصوّر الموضوع، كما يحتاج إليه في ثبوت شيء عن شيء، ولا يمكن سلب نفس الصلاة وذاتها عن الصلاة الفاسدة، مع كونها حسب الفرض مجهولة الكنه غير معلومة المعنى، وأما سلبها عنها بمعرفة بعض تلك العناوين - كعنوان الناهي عن الفحشاء - وإن كان يصحّ، إلا أنّها غير مفيدة؛ لأنّ معناها أنّ الصلاة الناهية عن الفحشاء ليست بفاسدة، وهذا واضح لا يقبل الإنكار، والأعمى أيضاً يقول به.

وبالجملة: يدور أمر صحّة السلب بين كونها غير ممكنة وبين كونها غير مفيدة؛ لأنّه لو اريد نفى ماهيّة الصلاة ومعناها فلا يمكن؛ لكون المعنى حسب الفرض مجهولاً، فما لم يتصوّر الشيء لا يمكن سلبه عن شيء ولا إثباته له، وإن اريد نفى الماهيّة بمعرفة أحد العناوين فلا يفيد؛ لأنّ الأعمى أيضاً يعترف بأنّ الصلاة المعرفة بتلك العناوين مسلوّبة عن الفاسدة، بل يصحّ أن يقال: إنّ الصلاة الفاسدة مسلوّبة عن الصلاة الصحيحة.

هذا كلّه في أصل الإشكال.

ولكن قد تفصّلنا عن الإشكال في تبادر الصحيح وصحّة السلب عن الفاسد في

السابق؛ بما لم يتمّ عندنا في هذه الدورة.

وحاصل ما ذكرناه سابقاً: هو أنه يمكن تصوير التبادر و صحّة السلب بأنّ الوضع في مثل أسماء الأجناس يمكن أن يكون خاصّاً والموضوع له عامّاً، وذلك فإنّ من عثر على حنطة خاصّة- مثلاً- يضع اللفظة لطبيعيّ تلك الحنطة، وكذا من اخترع شيئاً يضع اللفظ لطبيعيّ ذلك الشئ، وهكذا جرى ديدن العقلاء في تسميتهم عند وقوفهم على الأشياء، أو اختراعهم الصنائع تدريجاً.

وبالجملة: حيث يكون وضع اللغات في جميع الألسنة- كما أشرنا في محلّه(1)- تدريجياً حسب احتياجاتهم، يقرب أن يكون ذلك من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ؛ بالمعنى الذي أشرنا إليه؛ ولعلّه يدعن لذلك اللبيب إذا تأمّل واستعلم باطن سرّه وجدانه.

فإذاً كما يصحّ وضع لفظة «الحنطة» لطبيعيّتها عند الظفر بحنطة، فكذلك يصحّ وضع تلك اللفظة لصنفٍ خاصّ من تلك الطبيعة، وواضح أنّ وضعهم الألفاظ لطبائع الأشياء عند الظفر بها، لم يكن بعد معرفتهم بحقائق تلك الطبائع بأجناسها وفصولها؛ لأنها لم تتيسّر إلاّ للأوحى منهم، بل يكفي في وضع لفظٍ لطبيعة ونفس الجامع تصوّره إجمالاً وارتكازاً، فعلى هذا فلنا أن نقول: يمكن الصحيحى ادّعاء أنّ المتبادر من لفظة «الصلاة»- مثلاً- معنىً ارتكازياً إجمالياً لا ينطبق إلاّ على الأفراد الصحيحة، ويصحّ سلبها عن الفاسدة.

ولكنّ الذى اختلج ببالنا في هذه الدورة: هو أنّه لا يكاد ينفع ذلك في دفع الإشكال؛ لأنّ انطباق الطبيعة على تمام أفرادها قهريّ، فلو اريد عدم انطباق الطبيعة إلاّ على بعض الأفراد، فلا بدّ له إمّا أن تقيّد الطبيعة بقيد أو قيود؛ بأن تقيّد ماهيّة

1- تقدّم في أوّل الكتاب فلاحظ.

الصلاة- مثلاً - بالصحة، أو بكونها ناهية عن الفحشاء مثلاً، أو نلاحظ نفس الطبيعة ولكن بوضع اللفظ للأفراد الصحيحة، وواضح أنّ الصحيحى لا يلتزم بتقييد الطبيعة بمفهوم الصحة، ولا يكون الوضع عنده من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وبالجملة: لا بدّ لمدعى تبادر معنى لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحة من أحد نحوين:

1- إمّا من تقييد الطبيعة بمفهوم الصحة، أو مفهوم الناهى عن الفحشاء، ونحو ذلك.

2- أو من وضع اللفظ للأفراد الصحيحة بعد لحاظ الطبيعة من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، والصحيحى لا يلتزم بشىء منهما، فلا سبيل له لادّعاء تبادر الصحيح، وصحة السلب عن الفاسد، فتدبر.

هذا على تقدير كون الصحيحى كفيّة عارضة للشىء فى وجوده الخارجى.

وكذا الكلام لو كان الصحيحى بمعنى التام؛ وذلك لأنّ الصلاة- مثلاً- لو كانت موضوعة للتام، فإن جعل عنوان التام قيماً بالحمل الأولى فيكون مفهوم الصلاة عبارة عن التام، ولا يلتزم به أحد؛ ضرورة أنّه لم يقل أحد بأنّ الصلاة موضوعة لمفهوم التام، وإن اريد التام بالحمل الشائع فكذلك لا يلتزم أحد بوضع لفظة «الصلاة» لمصاديق التام؛ بحيث يكون الموضوع له خاصاً.

فتحصّل ممّا تلوناه عليك: عدم إمكان ادّعاء الصحيحى تبادر الصحيح بأحد معنييه، وكذا صحة السلب، فتدبر.

وربّما يستدلّ الصحيحى لإثبات مقالته: بما كان بلسان إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّيات، مثل قوله عليه السلام:

(الصلاة عمود الدين)

(1) وأنها (معراج

1- المحاسن 1: 66/116 باب 44 من أبواب ثواب الأعمال، وسائل الشيعة 3: 17، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب 6، الحديث 12.

المؤمن(1)، وأنّ

(الصوم جُتّة من النار)

(2)... إلى غير ذلك(3) ممّا أثبت بعض الخواصّ والآثار على المسمّيات؛ بتقريب: أنّه بمقتضى عكس النقيض يستفاد: أنّه ما ليس بعمود الدين، وليس بمعراج المؤمن، لا يكون صلاة، و ما ليس بجُتّة من النار لا يكون صوماً، وهكذا.

ولكن فيه: أنّه لا تتجاوز عن حريم الاستعمال، وقد قرّر في محلّه: أنّه أعمّ من الحقيقة، ولا يستفاد من قول المحقّق العراقي قدس سره:- إنّ الظاهر أنّ الاستعمال بما لها من المعنى الارتكازي إنّما هو بلا عناية- إلا دعوى التبادر، وقد عرفت حاله ممّا تقدّم.

ثمّ إنّ الذي يقتضيه الوجدان، و عليه التبادر، هو وضع الألفاظ للأعمّ من الصحيح و الفاسد؛ بداهة أنّ شخصين لو صلّيا معاً، فلحن أحدهما في قراءته- مثلاً- يصدق عنوان الصلاة على ما أتيا به من دون عناية و تأوّل، مع أنّ إحدى الصلاتين كانت باطلة، و لعلّ هذا ممّا لا يقبل الإنكار في زماننا هذا، فتبادر المعنى في زماننا هذا بضميمة أصالة عدم النقل- الذي يكون من الاصول العقلانيّة المحكّمة- يثبت وضع الألفاظ للأعمّ في الصدر الأوّل، و في الأخبار الصادرة من أئمة أهل البيت عليهم السلام- خصوصاً الصادقين عليهما السلام عصر نشر الأحكام- بل من النبيّ الأعظم صلوات الله عليه و آله، شواهد قويّة على ما ادّعيناها، فلاحظها.

و بالجملة: لا يسوغ إنكار تبادر الأعمّ عند التأمل، و أظنّ أنّ قول الشيخ الأعظم قدس سره و من يحذو حذوه: بأنّ الصلاة- مثلاً- موضوعة للتأمّ الأجزاء و الشرائط،

1- كتاب الاعتقادات للمجلسي: 39.

2- المحاسن 1: 436/436، بحار الأنوار 96: 35/255، وسائل الشيعة 7: 289، كتاب الصوم، أبواب الصوم المندوب، الباب 1، الحديث 1.

3- وقد تقدّم ذكر بعضها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ E\العنكبوت: 45.

و كذا قول المحقق الخراساني قدس سره و تابعيه: بأنّها وضعت للصحيح، إنّما هما لأجل عدم تمكنهم من تصوير الجامع الأعمى فالتجئوا إلى ما قالوا، وإلا لو أمكنهم تصوير الجامع لم يكن لهم بدّ من التصديق به، كما لا يخفى، وقد عرفت ممّا إمكان تصوير الجامع.

وربّما يستدلّ الأعمى لإثبات مدّعا بروايات(1)، و لكنّها لا تزيد عن الاستعمال

1- قلت: كقوله عليه السلام: (دعى الصلاة أيام أقرانك) (أ)، فإنّه لو كانت موضوعة للصحيحة لزم عدم صحّة النهي؛ لاعتبار القدرة في متعلّق النهي، و المفروض عدم تمسّى الصلاة الصحيحة من الحائض، فلا تقدر عليها، وأمّا لو كانت موضوعة للأعمى فيصحّ النهي عنها، كما لا يخفى. و كقوله عليه السلام: (بُنِيَ الإسلام على خمس: الصلاة، و الزكاة، و الحجّ، و الصوم، و الولاية، و لم ينادِ أحد بشيءٍ كما نودى بالولاية، فأخذ الناس بأربع، و تركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره، و قام ليله، و مات بغير ولاية، لم يقبل له صوم و لا صلاة) (ب). فإنّ الأخذ بالأربع مع اعتبار الولاية في صحّة العبادات - كما هو الحقّ - لا يكون إلا إذا كانت ألفاظ العبادات للأعمى، وإلا فلو كانت أسامى للصحيح لم يكونوا آخذين بها بعد فرض فساد عباداتهم، و صريح الرواية هو أخذهم بها. و قوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود) (ج)، فإنّ متعلّق الإعادة - نفيّاً أو إثباتاً - هي الصلاة، فلو كان معنى الصلاة هي الصحيحة لما كان وجه للأمر بإعادتها عند الإخلال بالخمسة المستثناة. و كقوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة) (د)، فقد استعملت لفظة «الصلاة» فيما زاد المصلّي فيها، و صارت فاسدة ... إلى غير ذلك من الروايات. - أ- الكافي 3: 1/88، تهذيب الأحكام 1: 6/384، عوالي اللآلى 2: 124/207. ب- انظر الكافي 2: 1/15 - 2، عوالي اللآلى 3: 2/64، وسائل الشيعة 1: 10، كتاب الطهارة، أبواب مقدمات العبادات، الباب 1، الحديث 10. ج- الفقيه 1: 17/181، التهذيب 2: 55/152، وسائل الشيعة 4: 934، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 10، الحديث 5. د- الكافي 3: 5/355، وسائل الشيعة 5: 33، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 19، الحديث 2.

الذي هو أعمّ من الحقيقة، ولا يهّم ذكرها.

نعم ينبغي ذكر مسألة استدلال بها الأعمى لإثبات مقالته؛ لاشتمالها على بعض مطالب نافعة، حاصلها:

أنّه لو كانت الصلاة- مثلاً- موضوعة لخصوص الصحيحة، للزم من وجود الشيء عدمه؛ فيما لو حلف أو نذر أن لا يصلّي في مكان مكروه- كالحمام مثلاً- وما يلزم من وجوده عدمه يكون باطلاً؛ لأنّ النذر والحلف حسب الفرض قد تعلّق بالصحيح، ولا تكاد تكون مع النذر صحيحة، وما يلزم من وجوده عدمه محال، ولكن إذا كانت الصلاة موضوعة للأعمّ فلا يلزم منه ذلك، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: فتوى الفقهاء (1) بصحة النذر أو الحلف على ترك الصلاة في المواضع التي كره الشارع إيقاع الصلاة فيها، وبحث الناذر أو الحالف بفعل الصلاة فيها، ولو كانت الصلاة موضوعة لخصوص الصحيحة لما كان وجه لصحة النذر أو الحلف المزبور؛ لعدم القدرة على فعل متعلّقه في ظرفه؛ لأنّ كلّ ما يأتي به الناذر أو الحالف من الصلاة في تلك المواضع تقع فاسدة، وإذا كان متعلّق النذر أو الحلف غير مقدور في ظرفه- ولو بسبب نفس النذر أو الحلف- فلا وجه لصحته وانعقاده مع اشتراطهم القدرة عليه في صحته وانعقاده، وما يلزم من وجوده عدمه يكون باطلاً.

ومنه يعلم: أنّه على ذلك لا وجه لحنث الناذر أو الحالف أيضاً لو صلّي في تلك المواضع؛ لعدم فعله ما نذر تركه فيها، فعلى هذا يُعلم من إصرار الفقهاء قدس سرهم على صحة النذر أو الحلف المزبور وحنث بمخالفته: أنّ المسمّى هو المعنى الأعمّ؛ لأنّه هو

1- وذلك يظهر من كل من تعرض لهذا الدليل أو نقله عن الأعميين فلقد انصبّت الجهود والمحاولات على ردّ هذا الدليل من عدة طرق من دون التشكيك في أصل مشروعية الحلف أو النذر في هذا المورد وهو يدلّ على اتفاقهم وتسليمهم بذلك. راجع الهامش رقم 1 من صفحة 313 الآتية التي نقلنا فيها المصادر التي تعرضت لهذا الدليل.

المقدور عليه فعلاً أو نوعاً لا الصحيح.

وبعبارة ثالثة: لازم تسالم الأصحاب على انعقاد النذر أو الحلف بترك الصلاة في مكان مكروه، و الحنث بفعلها في ذلك المكان، هو كون المسمّى بالصلاة هو الأعمّ لا الصحيح؛ لأنّ مقتضى كون الصلاة موضوعة لخصوص الصحيحة، عدم تحقّق الحنث بإتيان الناذر أو الحالف الصلاة في ذلك المكان؛ لأنّ الصلاة في ذلك المكان منهيّ عنها، فلا يكون قادراً على إيجاد الصحيحة فيه، فيلزم من صحّة النذر أو الحلف عدم صحّته؛ لأنّ صحّة الحنث تتوقّف على قدرته على إتيانه، و بعد النذر أو الحلف يمتنع إيجاده(1)

. و لا يخفى أنّ هذه التقرّيبات قريبة المأخذ، و إن كنت متدبّراً فيها يظهر لك عدم اختصاص الإشكال بمقالة الصحيحى، بل يتوجّه على مقالة الأعمى أيضاً؛ لأنّ الأعمى أيضاً يرى كراهية إتيان الصلاة الصحيحة في الحّمّام مثلاً؛ بدهاءة أنّ إيقاع صورة الصلاة في الحّمّام لم تكن مكروهة، فهذا إشكال عقليّ بالنذر و الحلف و نحوهما غير مرتبط بخصيص مقالة الصحيحى، فلا بدّ لكلّ من الصحيحى و الأعمى التخلّص عن الإشكال.

أجاب شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره عن الإشكال: بأنّ الحلف و النذر إنّما يقتضيان صحّة متعلّقهما لو خُلّيا و أنفسهما مع قطع النظر عن الحلف و النذر، فلا يضرّ انعقادهما لو كان متعلّقهما فاسداً من قبّلهما.

و بالجملة: لا- ينعقد النذر و الحلف لو اريد إيقاع الصلاة الصحيحة من جميع الجهات؛ لعدم القدرة عليها، و إنّما ينعقدان لو اريد بمتعلّقهما الصحيحة من غير ناحية

1- قوانين الاصول: 1: 51 سطر 4، و انظر الفصول الغرويّة: 48 سطر 28، و مطارح الأنظار: 16 سطر 1، و كفاية الاصول: 48، و درر الفوائد: 52، و حاشية المشكيني على الكفاية: 48 سطر 3 من جهة اليمين حيث ذكر هناك ثلاثة تقرّيبات للدليل.

النذر و الحلف (1)

. وقال ما يقرب من ذلك المحقق الأصفهاني قدس سره؛ حيث قال ما حاصله:

إنَّ الإشكال إنّما يتوجّه إذا تعلّق النذر بترك الصلاة المطلوبة بعد النذر و النهي؛ بحيث تكون مقربة فعلية بعدهما؛ لأنّه الذي يلزم من وجوده عدمه، و لم يذهب إلى انعقاد هذا النذر ذو مُسكة ... إلى آخر ما ذكره (2)

. و لكن تحقيق البحث في مثل هذه الموارد يقتضى التكلّم في مقامين:

المقام الأوّل: في انعقاد الحلف أو النذر بترك الصلاة في الأمكنة المكروهة**إشارة**

لا إشكال في أنّ للصلاة عرضاً عريضاً، و لها مراتب متفاوتة في الفضيلة؛ بداهة أنّ لصلاة الجماعة شأناً من الفضيلة لا يكون في صلاة الفردى، مع الاختلاف في الفضيلة في أفراد كلّ منهما؛ لأنّ للصلاة خلف العالم فضيلة لا تكون في الصلاة خلف غير العالم، و الصلاة خلف الهاشمي تزيد على الصلاة خلف من لم يكن كذلك ... و هكذا، و كذا الصلاة في المسجد أفضل من الصلاة في البيت، و الصلاة في المسجد الجامع أفضل من غيره، و الصلاة عند عليّ عليه السلام أفضل منها عند غيره ... و هكذا.

و بالجملة: للصلاة المكتوبة أفراد متفاوتة في الفضيلة و الشرافة، و من أفرادها الصلاة في الحّمّام، غايته أنّ الصلاة فيه أقلّ ثواباً من غيره، فمكروهية الصلاة في الحّمّام ليس هي المكروهية المصطلحة، بل بمعنى أقلية الثواب؛ و قد ثبت من الأدلّة: أنّه يعتبر في متعلّق النذر أن يكون أمراً راجحاً فلا ينعقد النذر إذا كان متعلّقه ترك واجب أو

1- مطارح الأنظار: 16 سطر 5.

2- نهاية الدراية: 1: 132.

فعل حرام.

فإذا غاية تقريب الإشكال: هو أن يقال: إن الصلاة في الحمام من أفراد الصلاة الواجبة، غايته أنها من أفرادها الذاتية، واعتبر في متعلق النذر أن يكون راجحاً، فلا ينعقد النذر بترك الصلاة في الحمام؛ لأن ترك الصلاة فيه راجح، ففعلها فيه مرجوح، ولا يكون مجرد كون الصلاة فيه أقل ثواباً من إتيانها في غيره مجوّزاً لصحة انعقاد النذر بتركها فيه، وإلا لصحّ النذر بترك الصلاة في مسجد السوق - مثلاً - بلحاظ أن الصلاة فيه أقل ثواباً من الصلاة في المسجد الجامع، بل لازم ذلك انعقاد النذر بترك جميع أفراد الصلاة بعرضها العريض، إلا الذي لا يكون فوقه فرد أفضل منه، وهو - كما ترى - خلاف الضرورة من الفقه.

أجاب شيخنا العلامة الحائري قدس سره عن الإشكال - في مجلس الدرس - بما حاصله بتقريب منا: هو أنه كما إذا تعلق تكليف بطبيعة لا يتجاوزها إلى طبيعة أخرى، فكذلك لا يتجاوزها ولا يسرى إلى الخصوصيات الفردية المشخصة، فمن الممكن أن يكون شيء راجحاً في نفسه، ولكن بلحاظ احتفائه ببعض الخصوصيات الفردية مرجوحاً؛ ألا ترى أن العطشان - مثلاً - يُحبّ الماء الصافي، ولكن يكره إيقاعه في آنية قدرة كجراب النورة، ففيما نحن فيه تكون نفس طبيعة الصلاة راجحة ومأموراً بها، والأمر بها لا يكاد يسرى إلى الخصوصيات الفردية من وقوعها في زمان كذا، ومكان كذا، فتلك الخصوصيات خارجة عن حريم الطلب والمطلوبية، فالصلاة في الحمام تنحلّ إلى حيثيتين:

1- حيثية نفس طبيعة الصلاة، وهي حيثية راجحة.

2- حيثية وقوعها في الحمام - أي الكون الرابط - وهي خصوصية فردية، وإلا فلو كانت هذه من خصوصيات الطبيعة، للزم أن لا يصحّ إتيان الصلاة في غير الحمام، وهو كما ترى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهى التنزيهي، فإنّ الأمر تعلق بنفس طبيعة الصلاة، وهي طبيعة راجحة، والنهى تعلق بإيقاعها في الحّمّام، فعلى هذا لا مانع من صحّة الصلاة في الحّمّام- مثلاً- فيأتيناها فيه يمتثل الأمر المتعلّق بنفس الصلاة، فيحدث النذر بها.

هذا غاية التقريب في كلام شيخنا العلامة قدس سره.

وقريب منه ما يظهر من المحقّق العراقي قدس سره؛ حيث قال: لو تعلق النذر بترك الخصوصية المشخّصة للفرد، أو الموجبة لكون الحصة فرداً للصلاة مثلاً؛ أعنى بها تشخّصها بالوقوع في الحمام- مثلاً- لكان حينئذٍ لانعقاد النذر وجه معقول و سرّ مقبول؛ إذ عليه يكون متعلّق النذر غير ترك العبادة، وهو أمر لا إشكال برجحانه في نظر الشرع، وقد يكون ذلك هو سرّ فتوى الفقهاء بانعقاد النذر المزبور(1)

. ويمكن الجواب عن الإشكال بنحو آخر؛ لعلّه أحسن من جواب العَلَمين، وبه يمكن تصحيح الأمر ولو كان متعلّق النذر الصحيح من جميع الجهات؛ حتّى الجهة الجائية من قبل النذر، خلافاً لشيخنا الأعظم الأنصاري والمحقّق الأصفهاني 0، وقد أشرنا إلى مقالتهما آنفاً.

وحاصل ذلك: هو أنّه لعلّ منشأ أكثر ما يقال في أمثال المقام، الخلط بين العناوين بعضها ببعض، وقد حقّقنا البحث في ذلك في باب اجتماع الأمر والنهى، واستقصينا الكلام فيه هناك، ولكن لا بأس بالإشارة الإجمالية إليه هنا حذراً من الإحالة.

وهو أنّ الأوامر والنواهي تتعلّق بنفس الطبائع والعناوين، وأمّا الوجود الخارجي، فلم يكن متعلّقاً لأمر ولا نهى؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف وامتثاله،

لا ظرف ثبوت التكليف وتعلقه، فالصلاة- مثلاً- بوجودها الخارجى لم تكن متعلقة للأمر أو النهى، بل نفس طبيعة الصلاة متعلقة للأمر، و الأمر يبعث المكلف نحو إتيان الطبيعة ليس إلا.

ولا يخفى أن المأمور به ومتعلق الأمر فى قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ» (1) الآية، هى نفس طبيعة الصلاة، وهى غير المأمور به ومتعلق الأمر فى قوله تعالى: «وَلْيُؤْفُوا نَذْوَرَهُمْ» (2)؛ لأن متعلقه عنوان الوفاء بالنذر، ويتوَلَّد من الأمر بوفاء النذر- لو قلنا: بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده- نهى يتعلق بعنوان التخلف عن النذر، فهناك عناوين متعددة لا يرتبط أحدها بالآخر:

1- عنوان الصلاة.

2- عنوان الوفاء بالنذر.

3- عنوان التخلف عن النذر.

نعم ما يوجد فى الخارج يكون مجمع العناوين، فإن الصلاة المنذور تركها فى الحمام تكون مصداقاً حقيقياً لعنوان الصلاة، و الصلاة عنوان ذاتى له، و تكون مصداقاً عرضياً لعنوان الكون فى الحمام، و هو عنوان عرضى للفرد الخارجى، و هكذا عنوان التخلف عن النذر يصدق على الموجود الخارجى صدقاً عرضياً، و يكون الموجود الخارجى مصداقاً عرضياً له.

فظهر لك: أن الموجود الخارجى مصداق ذاتى لعنوان الصلاة، و مصداق عرضى لعنوان الكون فى الحمام، و التخلف عن النذر، فمن حيث إنه مصداق ذاتى لعنوان الصلاة لا حزاة فيه، بل مطلوب حقيقة، و حزاة إنما هى من حيث عنوان الكون فى الحمام و التخلف عن النذر عليه عرضاً، فبالفرض لو نذر ترك الصلاة، و فرض صحته،

1- الإسراء: 78.

2- الحج: 29.

لا تصير ذات الصلاة محرّمة، بل المحرّم هو عنوان تخلّف النذر المنطبق عليه عرضاً.

والحاصل: أنّ الأمر في «أقيم الصلاة» * تعلق بذات الصلاة، و الأمر بالوفاء تعلق بعنوان الوفاء، وهما متغايران في ظرف تعلق التكليف، و إنّما يتحدان في موجود خارجي، و هو لا يضرّ بعد ما لم يكن متعلقاً للتكليف، فلم يجتمع البعث و الزجر- في موضوع البحث- في شيء واحد لاختلاف متعلقهما.

وبما ذكرنا يرتفع إشكال اجتماع المثليين إذا نذر إتيان صلاة واجبة؛ أمّا الإشكال فحاصله: أنّ المسلم عندهم صحّة نذر الواجب، فيجتمع هناك وجوبان في موضوع واحد، و المثلان- كالضدين- لا يجتمعان في موضوع واحد.

و أمّا الدفع فحاصله: تغاير متعلق الوجوبين، فإنّ متعلق قوله تعالى: «أقيم الصلاة ليدلوك الشمس»- مثلاً- هو ذات طبيعة صلاة الظهر، و متعلق قوله تعالى:

«وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ» هو الوفاء بالنذر، فلم يجتمع حكمان مثليان في موضوع واحد، و قد وقع الأصحاب في الجواب عن الإشكال في حيص و بيص، و ذكروا مطالب نشير إليها و إلى ضعفها في باب اجتماع الأمر و النهي، فارتقب حتى حين.

ذكر و تعقيب

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك الضعف فيما قد يقال (1): من أنّ لازم ذلك كون شيء واحد مقرّباً و مبعّداً، و المبعّد كيف يكون مقرّباً؟! و ذلك لأنّه لو كانت الصلاة في الحّمّام منهيّاً عنها كانت مبعّدة، فكيف يمكن التقرب بها (2)

؟! توضيح الضعف ما نذكره في محله مستوفى إن شاء الله.

حاصله: أنّ المقرّبيّة و المبعّديّة لم يكونا من الامور الخارجيّة العارضة

1- قلت: إنّ القائل بذلك هو سماحة استاذنا الأعظم السيّد البروجردى دام ظلّه.

2- انظر نهاية الاصول: 56-57.

للموضوع، نظير عروض السواد والبياض للجسم حتى لا- يمكن اجتماعهما في موضوع واحد، كما لا يمكن اجتماع السواد والبياض في موضوع واحد؛ بدهة أنه لا يمكن أن يقال: إن الجسم أبيض من حيث وجهة، وأسود من حيث وجهة أخرى، بل إذا كان أبيض لا يكون أسود، وكذا بالعكس، وأما المقربية والمبعدية فحيث إنهما من الامور الاعتبارية فيختلفان بالحيثية والاعتبار، ويصح أن يكون شىء واحد محبوباً من حيث وجهة، ومبغوضاً من حيث وجهة أخرى كما يصح أن يكون محبوباً ومبغوضاً من جهتين، بل من جهات؛ وذلك لأنه لو دخل رجلان- مثلاً- في دار عدواناً ففعل أحدهما فيها عملاً محبوباً لصاحب الدار؛ بأن أنقذ ولده المشرف على الموت دون الآخر، فهو من حيث دخوله الدار والتصرف فيها عدواناً مبغوضاً لصاحب الدار، ولكنّه من حيث إتيانه العمل المرغوب فيه لصاحب الدار محبوب له، فكونه في الدار نفسه مبعّد من حيث، وهو من حيث اشتغاله بإنقاذ ولده مقرب.

وأما الرجل الآخر فدخوله فيها مبغوض صرف، ومبعّد ليس إلا، وكذا لو خلص رجلان امرأة أجنبية من الغرق، ولكن أحدهما أخذ بردائها وأنقذها، والآخر أخذ بيديها مع إمكان أخذ رداها، فالأول مقرب من جهتين، والثاني مقرب من جهة ومبعّد من جهة أخرى... وهكذا.

فتحصّل ممّا ذكرنا: صحّة انعقاد النذر أو الحلف بترك الصلاة في الأمكنة المكروهة؛ لاختلاف متعلّقيهما.

المقام الثاني: في تحقّق الحث بالصلاة في الأمكنة المكروهة

وبما ذكرنا في المقام الأول يظهر لك الحال في المقام الثاني: وهو تحقّق الحث بإتيان الصلاة في الأمكنة المكروهة كالحمام، فإنّه بفعله الصلاة في الحمام يمثل الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة؛ لأنّ ما أتى به مصداق لها، وبنفس ذلك يتحقّق عنوان الحث،

والتخلف عن النذر و الحلف.

وبالجملة: العمل الخارجى و الصلاة فى الحمام مجمع العنوانين، و الآتى به ممثل من جهة، و متخلف من جهة اخرى.

الجهة التاسعة فى أفاظ المعاملات

إشارة

تنقيح الكلام فيها يقع فى موارد:

المورد الأول: فى عدم جريان النزاع لو كانت أفاظ المعاملات أسامى للمسببات:

قد اشتهر بينهم: أن النزاع بين الصحيحى و الأعمى إنما يتصور فى المعاملات إذا كانت أفاظ المعاملات أسماء للأسباب؛ لتطرق الصحة و الفساد فى ناحية السبب، فإنه يمكن أن يقال: إن الإيجاب- مثلاً- إن تعقبه القبول، و كان واجداً للشرائط الاخر يكون صحيحاً و يترتب عليه الأثر، و إلا يكون باطلاً غير منشأ للأثر، و أما لو قلنا بأن أفاظ المعاملات أسماء للمسببات- أى النقل و الانتقال- فلا مورد للنزاع؛ لدوران أمر المسبب بين الوجود و العدم، لا الصحة و الفساد.

وبعبارة اخرى: السبب الموجب للنقل و الانتقال لا يخلو: إما أن يكون مؤثراً، فتحصل الملكية، و إلا فلا تحصل، و لا معنى لأن يكون شخص مالكاً لشيء ملكية فاسدة(1).

1- قلت: و ربّما يوجه ذلك: بأن المسببات- كالملكية و الزوجية و غيرها- بسائط، فأمرها يدور مدار الوجود و العدم، لا الصحة و الفساد، فالملكية- مثلاً- إما موجودة أو معدومة، و لا معنى لاتصافها بالصحة و الفساد، و أما الأسباب فحيث إنها مركبة- كالبيع المركب من الإيجاب و القبول- فيمكن اتصافها بالصحة تارة إذا استجمعت جميع الشرائط، و بالفساد اخرى إذا لم يكن كذلك. المقرّر

وبالجملة: ماهيات المعاملات امور اعتبارية متقومة باعتبار العرف والعقلاء، فالشرع إن وافقهم في ذلك فتكون المعاملة العرفية محققة معتبرة عرفاً وشرعاً، وإن خالفهم في ذلك- كما في نكاح بعض المحارم، وبيع الربوي- فمرجع مخالفته إليهم إلى إعدام الموضوع ونفي الاعتبار، لا إلى الفساد ونفي الآثار مع اعتبار الموضوع؛ لأنه لا معنى له.

ولو سئل جوازه فمخالف لارتكاز المتشريعة؛ لأن نكاح المحارم وبيع الربوي غير واقع، ولا مؤثر رأساً.

وبالجملة: لا معنى لاعتبار وجود المسبب مع عدم ترتب الآثار المطلوبة منه، ولا يعتبره العقلاء؛ بداهة أنهم لا يرون وقوع النكاح وبيع مع عدم ترتب الآثار المطلوبة عليه أصلاً، بل يرون عدم تحقق النكاح وبيع أصلاً، فإذا يدور أمر المعاملات المسببة بين الوجود والعدم، لا الصحة والفساد.

نعم: يمكن اعتبار الصحة والفساد بلحاظ المحيطين، وذلك فيما إذا ساعد العرف على تحققها خارجاً، والشارع إن رتب عليها آثار الصحة- كأكثر المعاملات العرفية- فيطلق عليها الصحة، وإن لم يرتب آثار الصحة عليها- كبيع الخمر أو الخنزير- فيطلق عليها الفساد، ولكنه مع ذلك كله لم يخرج عن محيط المدرسة إلى محيط العرف والعقلاء، واعتبارهم دائر بين الوجود والعدم، ولا يفهمون ما ذكرنا، فالحق ما عليه المشهور.

وأما ما قد يقال: من أن الملكية والزوجية ونحوهما من المسببات امور واقعية وحقائق تكوينية لا يمكننا الاطلاع عليها- كحقيقة الجن والشيطان- إلا أن الشارع كشف عنها، فكما أن الامور التكوينية الخارجية على نحوين- صحيح وفساد-

فكذلك المقام، فيمكن تطرّق الصّحّة و الفساد لها، فيرجع ردع الشارع إلى عدم ترتّب الآثار- أى التخصيص الحكيمى - بعد تحقّق الأمر الواقعى، فهو أيضاً كلام مدرسى؛ لا يتجاوز حريم المدرسة إلى محيط العرف و العقلاء.

و ذلك لأنّ الملكيّة و الزوجيّة و نحوهما امور اعتباريّة؛ اعتبرها العقلاء على مدى الأعوام و القرون حسب احتياجهم إليها، و إلا فمن القريب جدّاً عدم وجود هذه المعاملات- الدارجة بين العقلاء على كثرتها- فى بدء حياة التمدّن البشرى، و لم يكن بينهم إلا القليل منها مع بساطتها، ثم حدثت و زادت عصراً بعد عصر و نسلاً بعد نسل؛ لكثرة الدواعى و وفور الاحتياجات، بل ربّما اضيفت شرائط و مقرّرات على ما كانت عليه من البساطة.

يرشدك إلى ما ذكرنا حدوث بعض المعاملات فى عصرنا هذا؛ من دون أن يكون لها فى الأعصار السابقة عين و لا أثر.

و إن كنت مع ذلك فى شكّ ممّا ذكرنا، فاختر من نفسك حال ساكنى البوادرى و الصحارى، فإنّهم حيث لا يحتاجون إلى إجارة المساكن، لم ينقدح فى ذهنهم اعتبارها بخلاف ساكنى القرى و المدن.

و لعمر الحقّ إنّ ما تبّهناك عليه أمر لا ستره فيه عند أهله.

فإذا القول بكون المسبّبات اموراً واقعيّة كشف عنها الشارع، واضح البطلان.

فإذا الحقّ كما عليه المشهور(1): أنّه لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات أسماء للمسبّبات لا يجرى فيه النزاع، نعم إن قلنا بكونها أسامى للأسباب فللنزاع فيه مجال كالعبادات.

المورد الثانى: فى عدم الفرق فى جريان النزاع بين ثبوت الحقيقة الشرعيّة

1- كفاية الاصول: 49، درر الفوائد: 54، نهاية الدراية 1: 133.

وعدمها.

تقدّم: أنّه لو كانت ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب الناقلة يصحّ النزاع في أنّها وُضعت لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها.

ولا- فرق في ذلك بين القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها وعدمه؛ وذلك لأنّه لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها، فيكون البحث في أنّ الشارع هل وضع ألفاظ المعاملات للصحيحة الواقعيّة عنده، أو للأعمّ منها و من الفاسدة؟

وإن لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعيّة، فيقع النزاع في أنّها هل وُضعت للصحيحة عند العرف، أو للأعمّ منها و من الفاسدة؟

فحينئذٍ: لو شكّ في اعتبار قيد و شرط، فعلى تقدير ثبوت الحقيقة الشرعيّة يصحّ التمسك بإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) - مثلاً- لدفع الشكّ في اعتبار شيء فيه.

وكذا يصحّ التمسك بالإطلاق على الأعمّ لو لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعيّة، وأما على الصحيح فلا يصحّ التمسك.

ولا يخفى أنّ المتبادر من ألفاظ المعاملات- على تقدير كونها موضوعة للأسباب- هو الأعمّ.

المورد الثالث: في أنّ اختلاف الشرع و العرف في المقام ليس في التخطئة في المصداق فقط:

صرّح المحقّق الخراساني قدس سره في الأمر الأوّل: أنّ أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع- في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعمّ- مجال، و لكن لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر

كذا شرعاً و عرفاً، و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا يوجب كون مفهوم العقد مختلفاً فيه مفهوماً عندهما، بل مفهومه عندهما واحد، و الاختلاف إنما هو في المحققات و المصاديق و تخطيط الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر (1)

. و قال قدس سره في الأمر الثاني: إنه على تقدير كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحة لا يوجب إجمال ألفاظ المعاملات و الخطابات، بل يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شىء في تأثيرها؛ لأن إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان، ينزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف، و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل على المؤثر عند العرف إطلاق كلام غير الشارع؛ حيث إن الشارع من العرف، فينزل كلامه على ما هو عند العرف، و لو اعتبر الشارع ما شك في اعتباره فيما هو المؤثر عرفاً، كان عليه البيان و نصب القرينة؛ لأنه في مقام البيان، و حيث لم ينصب القرينة بان و ظهر عدم اعتباره عنده أيضاً (2)

. و فيه: أن التخطيط في المصادق مع وحدة المفهوم عند الشارع و العرف، إنما تتصور فيما إذا كان هناك مفهوم مبين عندهما، و لكن في بعض المصاديق خطأ الشارع الأقدس العرف في تطبيق المفهوم على المصادق، و ذلك مثل ما لو تعلق وجوب الإكرام - مثلاً - على عنوان «العالم» المبين مفهوماً، و لكن شك في زيد أنه منطبق عليه ذلك العنوان المبين؛ حيث قال بعض: إنه عالم، و نفى بعض عنه العلم، فعند ذلك يمكن التخطيط في المصادق؛ و أن زيدا عالم، أو ليس بعالم.

و فيما نحن فيه لو كان لفظ «البيع» - مثلاً - اسماً لعنوان السبب المؤثر للملكية، أو السبب الناقل، أو السبب الصحيح عند الشرع و العرف، فيمكن أن يكون الاختلاف

1- تقدّم تخريجه.

2- انظر كفاية الاصول: 49-50.

فى المصداق، وىجرى فىه التخطئة فى المصداق، فىقال: إن العرف- مثلاً- ىرى أن البىع الربوى مصداق للسبب المؤثر، أو السبب الناقل، أو السبب الصىحى، و الشارء الأقدس خطأهم فى ذلك، و لا فرق فى ذلك بىن القول بكونه موجباً للتأىر و التأثر الواقعىىن، و الشارء و العرف كشافاً عن ذلك، أو لا بىكون كذلك.

و لكنّ الالتزام بذلك مُشكىل، و لم يلتزم قدس سره أيضاً بكون البىع- مثلاً- موضوعاً للبىع المتقىد بالمؤثر، أو الناقل، أو الصىحى، كما لم يلتزم قدس سره بكون الصلاة- مثلاً- موضوعاً للصلاة المتقىدة بالتمام، ففىث لم يصحّ الالتزام بذلك فلا بدّ و أن بىقال: إن البىع- مثلاً- موضوع لمعنى واقعى، أو اعتبارى؛ بفىث لو ووجد فى الخارج بىنطبىق علىه المؤثرىة، أو الناقلىة، أو الصىحى؛ من دون أن بىكون قىداً فى المعنى و المفهوم.

فعلى هذا بىكون مرجع اختلف الشارء و العرف إلى اختلف فى المفهوم، لا التخطئة فى المصداق بعد معلومىة المفهوم؛ لأنه ىرى العرف- مثلاً- عدم دخالة البلوغ، و تعقب القبول للإبىاب، و العربىة، و القبض فى المجلس فى بعض العقود... إلى غير ذلك، فى مفهوم البىع الصىحى، و أمّا الشارء الأقدس فىرى دُخُلها فى مفهوم البىع الصىحى، فالبىع عند العرف له مفهوم موسّع، و عند الشارء له مفهوم مضىق، فلا موىص عن كون اختلف بىنهما فى نفس معنى البىع و مفهومه، لا فى المصداق، فعلى هذا بىكون العقد الصىحى العرفى أعمّ من العقد الصىحى الشارعى؛ بناء على كون أفاظ المعاملات أسامى لخصوص الصىحى، كما بىراه هذا المحقّق قدس سره.

و كىف كان: سواء كان مرجع اختلف الشارء و العرف إلى اختلف فى المفهوم، أو إلى التخطئة فى المصداق، بىقع الكلام فى جواز التمسك بإطلاقات الأدلة- إن كانت لها إطلاق- و عدمه، فنقول:

أمّا على ما ذكرنا من كون اختلف بىن الشارء و العرف فى المفهوم، و لم بىكن البىع الصىحى عند الشارء مجرد تعقب القبول للإبىاب كىف اتفق- كما كان كذلك عند

العرف- بل مع قيود اخر، فلا يمكن الصحيحى أن يتمسك بالإطلاق لرفع الشكّ عن دخالة قيد فى عقد البيع مثلاً؛ لأنّ مرجع الشكّ فى صحّة إجراء العقد بالفارسي - مثلاً- إلى صدق عنوان المعاملة.

وبعبارة اخرى: يرجع الشكّ إلى الشكّ فى تحقّق ما هو المؤثر شرعاً، فتصير الشبهة مصداقيّة، وقد حرّر فى محلّه: عدم جواز التمسك بالعامّ أو المطلق عند ذلك(1).

. وكذا لو قلنا بعدم اختلاف الشرع و العرف فى المفهوم، وأنّ البيع- مثلاً - موضوع لعنوان ما هو المؤثر فعلاً - كما يقوله المحقّق الخراسانى قدس سره- لا يمكن الصحيحى أيضاً التمسك بالإطلاق فى رفع الشكّ عن مؤثريّة المصداق الخارجى؛ لأنّ مرجع الشكّ فى كون المصداق الخارجى مصداقاً لما هو المؤثر فعلاً شكّ فى تحقّق الموضوع، فتكون الشبهة مصداقيّة، وقد أشرنا إلى عدم جواز التمسك بإطلاق الدليل أو عمومه عند ذلك.

هذا كلّه إذا كانت أفاظ المعاملات موضوعة للصحيحة.

وأما إن كانت موضوعة للأعمّ مطلقاً، أو عند العرف، فيصحّ التمسك بالإطلاق بعد الصدق، ويرفع به الشكّ عمّا احتمل اعتباره.

وأما إن كانت موضوعة للصحيحة عند العرف الأعمّ عند الشرع، فلا بدّ أوّلاً من إحراز الصحّة عند العرف، وبعد إحراز الموضوع العرفى يصحّ التمسك بالإطلاق لرفع الشكّ عن الشرائط الشرعيّة.

فما أفاده المحقّق الخراسانى قدس سره فى المقام لا يمكن المساعدة عليه، فلاحظ و تدبّر.

هذا بالنسبة إلى الإطلاقات اللفظيّة.

ثمّ إنّّه إذا لم يثبت إطلاق لفظي، فهل يصحّ التمسك بالإطلاق المقامى لكشف

حال الموضوع، أم لا؟ وجهان، بل قولان:

قد يقال في تقريبه في المقام: بأنه بعد ما كانت بين العرف والعقلاء معاملات و عقود دارجة، يرتبون عليها آثار النقل والانتقال، وعليها تدور رحي معاشهم ونظام حياتهم، وكانت بمرأى من الشارع ومسمع منه، ولم يردعهم عنها، بل أمضاهم على ما هم عليه بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»⁽¹⁾، وقوله عليه السلام:

(و الصلح جائز)

(2) ... إلى غير ذلك، فيكشف ذلك- مع كونه في مقام البيان- عن أنّ ما يكون بيعاً أو صلحاً- مثلاً- عندهم هو المؤثر عنده أيضاً، وإلا لو لم يكن عنده ما هو المؤثر عندهم، لكان عليه التنبه على ذلك وردعهم عما هم عليه، وحيث إنه لم يردعهم عن ذلك، بل أمضاهم على ما هم عليه بالسكوت، يستكشف من ذلك: أنّ ما هو المؤثر عندهم هو المؤثر لدى الشارع إلا ما خرج بدليل، كالبيع الربوي، وبيع الخمر والخنزير، والصلح المحلل للحرام، أو المحرّم للحلال... إلى غير ذلك، ويصح الاستناد إلى هذا الإطلاق المعبر عنه بالإطلاق المقامى لكشف حال الموضوع ونفى اعتبار ما شكّ في اعتباره، كما كان يصح الاستناد إلى الإطلاق اللفظي لكشف حال الموضوع.

ولكن يرد على هذا التقريب: بأنّ الإطلاق المقامى- في المقام- إنّما يتمّ ويصحّ التمسك به إذا لم يكن هناك من الشارع قواعد يصحّ الاتكال عليها في مدخلية شيء و اعتباره فيه، و من الواضح وجود قواعد ثانوية يصحّ اتكال الشارع الأقدس عليها، كاستصحاب عدم النقل والانتقال، وغيره، ومع ذلك لا يمكن نفي ما شكّ في اعتباره بالإطلاق المقامى.

وبالجملة: التمسك بالإطلاق المقامى في المقام أو في غيره، إنّما يتمّ إذا لم يكن من

1- البقرة: 275.

2- الكافي 5: 259/5، الفقيه 3: 20/1، وسائل الشيعة 13: 164، كتاب الصلح، أبواب كتاب الصلح، الباب 3، الحديث 2.

الشارع الأقدس بيان أصلاً، فمع وجود بيان له في ذلك فلا يكاد ينفع ذلك، فتدبر.

ولكن الذى يسهّل الخطب أنّ هذا كلّه مباحث مدرسيّة لا تتجاوز حريمها؛ لأنّه لم يكن للشارع اصطلاح خاصّ به فى المعاملات، بل الذى عنده هو الذى يكون عند العرف والعقلاء، والقيود التى اعتبرها أحياناً لم تكن قيود المسمّى، بل قيوداً زائدة على المسمّى، وظاهر أنّ ما عندهم إنّما هو وضع تلك الألفاظ للأعمّ من الصحيحة والفاصلة.

فذلكة فيها تأييد لما سبق

ثمّ إنّ سماحة الأستاذ دام ظلّه أفاده فى اليوم التالى، لكنّه بيان آخر وإن كان لا يخلو عن تكرار، إلاّ أنّه لا يخلو عن فائدة أحببت ذكره تمييزاً للفائدة، فأفاد ما حاصله:

أنّه لو كانت ألفاظ المعاملات موضوعة- عند الشرع الأقدس والعرف- للصحيحة، واختلفت الصحيحة عندهما، فمرجع هذا الاختلاف لا بدّ وأن يكون إلى المفهوم، لا إلى المصداق بعد الاتفاق فى المفهوم؛ بدهة أنّه لا معنى للاختلاف فى المصداق بعد الاتفاق فى المفهوم و الماهيّة، فإذا مرجع الاختلاف إلى أنّ ما عند الشارع قيود واقعيّة لا تنطبق على ما عند العرف، فلا تكون التخطئة فى المصداق بعد الاتفاق فى المفهوم.

فإذا كان المفهوم و الماهيّة عند الشرع الأقدس غير ما عند العرف والعقلاء، فالألفاظ الواردة من قبل الشارع: إمّا تكون موضوعة و اسماً للصحيحة عندهم، فمرجعه إلى كون الألفاظ موضوعة للأعمّ، فيصحّ التمسك بالإطلاق اللفظى لو شكّ فى قيد زائد على ما يعتبره العرف.

و أمّا لو كانت موضوعة لما تكون صحيحة عند الشارع نفسه- و المراد

بالصحيحة عنده هي ما إذا وجدت في الخارج تكون منشأ للأثر عنده- فالإطلاقات الواردة في لسان الشرع منزلة على مصطلحه، فكلمًا شكّ في صدق عنوان البيع الشرعي عليه، لا يصحّ التمسك بالإطلاق اللفظي؛ لأنّه من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة، وقد حُرّر في محلّه (1) منعه.

وأما التمسك بالإطلاق المقامي؛ بتقريب: أن قول الله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» - مثلاً - حيث إنّه في مقام البيان، يكون إمضاء لما عليه بناء العرف، ولم يكن له في ذلك اصطلاح خاصّ، فيصحّ التمسك بالإطلاق المقامي لرفع الشكّ عن اعتبار القيد، ولو كانت الألفاظ موضوعة للصحيحة فهو خروج عن الفرض؛ لأنّ المفروض هو حلّيّة البيع الشرعي، ولا يصدق البيع الشرعي على فاقد القيد.

وبعبارة أخرى: لا موقع لهذا الكلام بعد فرض الصحيحى موضوع الصحة بحسب الشرع، كما لا يخفى، و مورد الإطلاق الحالى والمقالى هو فى غير مثل هذه الموارد، فإنّه فيما يكون حدود الماهية وأجزاؤها معلومة ببيان من الشرع، كالإطلاق فى صحيحة حمّاد (2) الواردة فى بيان أفعال الصلاة و حدودها، فإنّه بعد ذلك لو شكّ فى اعتبار قيد و شرط، و كان المشكوك فيه من القيود و الشرائط غير الملتفت إليها، فيمكن أن يقال عند ذلك: إنّه لو كان الشىء الذى لم يلتفت إليه الناس و مغفولاً عنه، معتبراً عند الشرع فلا بدّ له من بيانه، و حيث لم يبيّنه يؤخذ بالإطلاق لنفيه، و أمّا لو كان المشكوك فيه من القيود المرتكزة فى الأذهان المعلومة لدى كلّ أحد، فلا يمكن رفعه بالتمسك بالإطلاق.

المورد الرابع: فى حال التمسك بالإطلاق لو كانت الأسمى للمسببات:

1- تقدّم تخريجه.

2- الفقيه 1: 1/196، وسائل الشيعة 4: 673، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب 1، الحديث 1.

تقدّم الكلام على تقدير كون ألفاظ المعاملات أسامى للأسباب، وأما لو كانت أسامى للمسببات- أعنى النقل و الانتقال- سواء اريد بهما النقل و الانتقال الاعتبارى، كما هو الحقّ عندنا، أو الحقيقى كما عليه المحقّق صاحب الحاشية قدس سره(1)، فهل يمكن التمسك بالعموم أو الإطلاق فى رفع اعتبار شىء شرطاً أو شرطاً، أو لا؟

وجهان، بل قولان.

قد يقال: بأنّه لو كانت الألفاظ موضوعة للمسببات فأمرها يدور بين الوجود و العدم، و لا معنى للصحة و الفساد فيها إلا على وجه مدرسى- وقد تقدّم بيانه فى المورد الأوّل- فردع الشارع الأقدس عمّا يكون معتبراً عند العقلاء، كبيع الخمر و الخنزير- مثلاً- بعد إمضائه عموماً أو إطلاقاً بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»(2) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»(3)، لو كان معناه عدم ترتّب الآثار المطلوبة عليه، الذى مرجعه إلى التخصيص الحكمى، فلا مانع من التمسك بعموم دليل الإمضاء أو إطلاقه فيما شكّ فى اعتباره؛ لأنّ مقتضى دليل الإنفاذ إنفاذ كلّ ما يكون معتبراً عند العرف و العقلاء، فيركن إليه فيما لم يعلم ردعه عنه، و أمّا فيما علم ردع الشارع عنه فيرفع اليد عنه بخصوصه.

و لكن عرفت- فى المورد الأوّل أيضاً- أنّه لا معنى لنفى الآثار المطلوبة مع إمضاء الموضوع؛ للزوم اللغويّة و عدم اعتبار أحد من العقلاء ذلك، فمرجع ردع الشارع لا بدّ و أن يرجع إلى إعدام الموضوع، و عدم حصول المعاملة التى تكون عبارة عن النقل و الانتقال، فأخراجه عن أدلّة الإمضاء يكون بنحو التخصّص؛ فعلى هذا لا يمكن التمسك بالعموم و الإطلاق فى موارد الشكّ؛ لصيرورة الشبهة على هذا

1- انظر هداية المسترشدين: 115 سطر 26.

2- المائدة: 1.

3- البقرة: 275.

مصدقية، ولا يمكن التمسك بهما عند ذلك؛ لأن مرجع الشك على هذا إلى الشك في حصول المعاملة وعدمه، والتمسك بالعموم والإطلاق إنما هو بعد تحقق الموضوع.

وبالجملة: لو كان ردع الشارع الأقدس عبارة عن الردع عن الموضوع وإعدامه، ففي صورة الشك في ردعه يُشك في تحقق الموضوع، ولا يصح التمسك بالعام أو المطلق عند الشك في تحقق الموضوع.

وقد يُجاب عنه: بأنه لو كانت الألفاظ موضوعة للمسببات، فلا يوجب ردع الشارع عمّا يعتبره العقلاء أن يكون الاختلاف بينهما من حيث المفهوم، كما كان يرجع إليه لو كانت موضوعة للأسباب؛ بداهة أنّ مفهوم البيع - مثلاً - عبارة عن تملك عين بعوض، قبال الإجارة التي هي عبارة عن تملك المنفعة كذلك، وهذا أمر لا ينكره الشرع والعرف، فإذا كان المفهوم من البيع عندهما واحداً، وواضح أنّ العمومات والمطلقات أحكام ثابتة على المفاهيم، فمرجع ردع الشارع إلى إعدام الموضوع وعدم اعتبار المصدق، بعد صدق البيع على البيع الربوي مثلاً، وليس لأجل تضيق في مفهوم المسبب، بل لعدم تحقق المصدق بعد التخصيص الراجع إلى التخصيص، فحينئذٍ لو شك في ردع الشارع مصداقاً فلا مانع من التمسك بالعموم أو الإطلاق؛ لعدم جواز رفع اليد عن الحجة إلا بالدليل.

وبالجملة: لو كان مفهوم البيع - مثلاً - عند الشرع والعرف واحداً، والحكم في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تعلق بعنوان البيع، وردع الشارع عن البيع الربوي - مثلاً - لعدم اعتبار المصدق بعد التخصيص الراجع إلى التخصيص، فيكون قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حجة في مورد الشك في الردع.

ولكن نقول: إنّ التمسك بالعموم أو الإطلاق، إنّما يجرى فيما إذا صدق العنوان على الموجود الخارجي؛ من دون أن يكون إجمال في التطبيق، ولكن شك في اعتبار أمر زائد، وأما فيما لو شك في صدق العنوان على الموجود الخارجي، فلا يصح التمسك

بالإطلاق، ولا فرق في ذلك بين أن يكون منشأ الشك، الشك في صدق العنوان عليه عرفاً، وبين أن يكون كذلك شرعاً الراجع إلى إعدام الموضوع؛ فكما لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في صدق العنوان عرفاً؛ لكون الشبهة مصداقية، فكذلك في الشك في صدق العنوان عليه شرعاً، و مجرد تعلق الحكم بالعنوان لا يُجدي في ذلك.

وبعبارة أخرى: لو كان ردع الشارع الأقدس عبارة عن إعدام الموضوع، فلا يصح التمسك بالإطلاق؛ من غير فرق بين أن يكون ردعه عبارة عن نفي الموضوع تكويناً، وبين أن يكون عبارة عن نفي الموضوع في محيطه، فكما لا يصح التمسك بالإطلاق في الصورة الأولى؛ لرجوع الشك إلى تحقق الموضوع، فكذلك في الصورة الثانية؛ لرجوعه أيضاً إلى الشك في تحققه في محيطه؛ بداهة أن مرجع الشك - على هذا - إلى الشك في تطبيق العنوان على هذا الموجود الخارجي، فتكون الشبهة مصداقية.

هذا: ولكن الذي يقتضيه التحقيق - كما أشرنا إليه - هو إمكان التمسك بالعمومات والمطلقات الواردة في مقام إمضاء ما عليه العرف والعقلاء؛ وذلك لأن الحكم في العموم متعلق بكل فرد فرد على نعت الإجمال، ففي قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - مثلاً - تعلق وجوب الوفاء بكل فرد من أفراد العقود، فكل ما صدق عليه عنوان العقد عرفاً فهو نافذ عند الشرع، ويجب الوفاء به.

وكذا الحكم في المطلق، كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» - مثلاً - لأن الشارع الأقدس لا يريد بذلك إثبات الحكم بنفس طبيعة البيع من حيث هي، بل بلحاظ وجودها وتحقيقها في الخارج، فكل ما تحقق في الخارج بيع عرفاً يشملته حلّة البيع.

فظهر: أنّ كلاً من «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أنفذ ما عليه العرف والعقلاء، فالعموم أو الإطلاق محكم بالنسبة إلى جميع أفراد العقود والبيوع، ولا يصح رفع اليد عنها إلا ما علم خروجه عنها، فلو شك في إخراج الشارع مصداقاً عما يكون

نافذاً و معتبراً عند العرف و العقلاء، فيصحّ التمسك بالعموم أو الإطلاق، كما يتمسك بهما في صورة الشك في أصل التخصيص و التقييد.

و بعبارة اخرى: بعد ما لم يكن للشارع اصطلاح خاص به، و معنى مخصوص في المسببات، فإمضائه المسببات ليس إلا تصديقاً لتلك المعانى المركوزة في أذهان العرف و العقلاء، فمعنى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - مثلاً - الوفاء بالنقل و الانتقال المتداول بينكم فأخراج الشارع ما يصدق عليه البيع المسببي عرفاً - مثلاً - تخصيص حكيم بالنسبة إلى أدلة الإمضاء، و مقتضاه إعدام موضوعها شرعاً، فلو شك في إخراج معاملة شرعاً فيتمسك بعمومات أدلة الإمضاء و إطلاقها، فتدبر و اغتتم.

المورد الخامس: لا- ينبغى الإشكال بشهادة التبادر و ارتكاز عرف المتشرعة على أن ألفاظ المعاملات - كالبيع، و التجارة، و الإجارة، و الصلح، و غيرها، حتى لفظ «العقد» - أسام للمسببات؛ - أعنى بها ما تحصل بالأسباب و توجد بها- لا الأسباب المحصلة لها، و لا النتيجة الحاصلة من الأسباب و المسببات.

و بالجملة: ألفاظ المعاملات بحكم التبادر أسام للمسببات، مثلاً: لفظ «البيع» اسم لتبادل المالين الحاصل ب «بعث و اشترت»، لا لنفس الإيجاب و القبول، و لا للنتيجة الحاصلة من السبب و المسبب من صيرورة المبيع ملكاً للمشتري و الثمن ملكاً للبائع.

أما الأول: و إن كان محتملاً إلا أن التبادر و ارتكاز المتشرعة على خلافه.

و أما الثاني: فلعدم صدق عنوان البيع على النتيجة، فتدبر.

و لكن يظهر من المحقق العراقي قدس سره تفصيل في ذلك؛ حيث قال: إن ظاهر بعض الأدلة إمضاء للأسباب، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (1)، و ظاهر بعضها الآخر

إمضاء للمسيّبات، كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) و«تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (2)(3)

. وفيه: أن العقد مأخوذ من العقدة المعبر عنها بالفارسيّة ب «كِرَة» بمعنى المعاهدة، و هي معنّى حاصل بالإيجاب و القبول، فالإيجاب و القبول ممّا يعقد بهما لا أنّهما نفس ذلك، و لَعَمْرُ الحَقِّ إنّهُ واضح لا ارتياب منه.

ثمّ إنّهُ بعد ما عرفت: أنّ العمومات و المطلقات منزلة على إمضاء المسيّبات، فمقتضى عمومها و إطلاقها إمضاء كلّ فرد من أفراد المسيّب في العرف و العقلاء، فلو شكّ في اعتبار شىء فيه، فيرفع اليد عنه بالعموم و الإطلاق، و مقتضى إمضاء المسيّب مطلقاً، إمضاء كلّ سبب يُتسبّب به في العرف إليه؛ بدهاء أنّ إنفاذ المسيّب أينما وجد، مرجعه إلى إنفاذ كلّ سبب يُتسبّب به إليه في العرف، و إلا كان إطلاق دليل المسيّب مقيداً بغير ذلك السبب الذى يُدعى عدم إمضائه، و بذلك يرفع اليد عن اعتبار شىء في ناحية السبب.

و بالجملة: لا إشكال في أنّ إمضاء المسيّب مطلقاً إمضاء للسبب كذلك، فكما أنّه لو شكّ في اعتبار شىء في ناحية المسيّب ترفع اليد عنه بإطلاق الدليل، فكذلك ترفع اليد بذلك الدليل؛ لو شكّ في اعتبار شىء في ناحية السبب، فإطلاق الدليل في ناحية المسيّب يكفى لدفع الشكّ في ناحية السبب.

و هذا ممّا لا إشكال فيه، كما قرّبه المحقّق العراقي أيضاً (4)، فلاحظ.

1- البقرة: 275.

2- النساء: 29.

3- بدائع الأفكار 1: 141.

4- قلت: فإنّه قدس سره بعد أن صرّح: أنّ التحقيق يقتضى أنّ إمضاء كلّ من السبب و المسيّب يرفع الشكّ من الناحية الاخرى، قال: أمّا كون إمضاء المسيّب يستلزم إمضاء السبب، فتقريبه من وجوه، فقال في الوجه الذى عوّل عليه: إنّ الدليل الذى دلّ على إمضاء المسيّب، مثل قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» - بما أنّه قد دلّ بإطلاقه على إمضاء كلّ فرد من أفراد المسيّب في العرف - يكون دالّاً بالملازمة و الاقتضاء على إمضاء كلّ سبب يُتسبّب به في العرف إليه، و إلا كان إطلاق دليل المسيّب مقيداً بغير ذلك السبب، الذى يُدعى عدم إمضائه، أو لا يكون له إطلاق فيما لو شكّ في إمضاء سبب من أسباب ذلك المسيّب، و هو على كلا طرفى التردد خلاف الفرض (أ)، انتهى. المقرّر

خاتمة فى تصوير جزء الفرد و شرطه فى المركبات الاعتبارية

و الكلام حولهما كان ينبغى أن يكون عند تحرير محلّ النزاع بين الصحيحى و الأعمى: فى أنه هل هو خصوص الأجزاء الدخيلة فى ماهية المأمور به، أو مطلق الأجزاء حتى ما بها يتشخص المأمور به، و حتى ما نُدب إليها فيه، أو الأجزاء مع الشرائط المقومة للماهية، أو مطلقاً حتى ما بها يتشخص المأمور به، و ما نُدب إليها فيه، و لكن حيث تعرّض لهما المحقق الخراسانى قدس سره (1) هنا فاقتنينا أثره، فنقول:

لا إشكال فى إمكان تصوير الأجزاء المقومة للماهية المأمور بها، و الشرائط المقومة كذلك.

أمّا الأوّل: ففيما إذا كان مجموع عدّة أجزاء محصّلة لغرض المولى؛ بحيث لو فقد جزء منها لا يحصل غرضه، فيلاحظ المولى مجموع الأجزاء جملة واحدة، فيبعث المكلف نحوها.

و أمّا الثانى: ففيما لا تكون نفس الأجزاء محصّلة لغرضه، بل بما هى متقيّدة- بأمر مقارن أو سابق أو لاحق- محصّلة للغرض، فيلاحظ الأجزاء متقيّدة بذلك الأمر، فيبعث المكلف نحو الأجزاء المتقيّدة بذلك الأمر.

1- كفاية الاصول: 50- 51. - أ- بدائع الأفكار 1: 142.

فظهر: أنّ تصوير الأجزاء و الشرائط المقوّمة للماهيّة المأمور بها بمكان من الإمكان، لا إشكال فيه(1)

. و أمّا جزء الفرد و شرطه- أعنى بهما ما لم يكونا جزء الماهيّة المأمور بها، و لا شرطها، بل من كمالات الموجود المتّحدة معه خارجاً- فقد وقع الإشكال فى تصويرهما فى المركّبات و الماهيّة الاعتباريّة، بعد إمكان تصويرهما فى المركّبات و الماهيّات الحقيقيّة.

أمّا إمكان تصويرهما فى الماهيّات الحقيقيّة، فلأنّ الماهيّة و إن كانت مغايرة مع أجزائها و لوازمها، و عوارضها و عوارض وجودها؛ مفهوماً و فى عالم تصوّر، و لكن يمكن تحقّقها و تجمّعها مع كثرتها فى محلّ واحد بوجود واحد؛ من غير أن تنلّم وحدتها، و ذلك فإنّ ماهيّة الإنسان- مثلاً - عبارة عن الحيوان الناطق، و هى حقيقة بسيطة خارجيّة تغاير العوارض و الخصوصيّات مفهوماً، إلّا أنّها لا تنفك عنها خارجاً، بل متعانقة الوجود معها فى الخارج؛ بحيث لا- يكون لها وجود منحاز عن وجود العوارض و الخصوصيّات، بل وجود واحد شخصيّ حقيقيّ على نحو البساطة لا تكثّر فيه، فالفرد و الشخص الخارجى بجميع خصوصيّاته عين ماهيّة الإنسان وجوداً، فيصحّ فيها تصوّر مقوّمات الماهيّة و أجزاء الفرد و شرائطه.

و لتوضيح ذلك نقول: إنّ المولود- مثلاً- من حين ولادته إلى أن يبلغ، ثمّ

1- قلت: يظهر من المحقّق الخراسانى قدس سره: أنّ العدمى قد يكون دخيلاً فى المأمور به جزءاً أو شرطاً (أ)، و حيث إنّ العدم لا شىء، فكيف يكون دخيلاً و مؤثراً فى المأمور به جزءاً أو شرطاً؟! وقع الكلام فى كيفيّة دخالة الأمر العدمى فى الماهيّة المأمور بها؛ و أنّه من العدم المضاف، لا العدم المحض، أو بعد إرجاعه إلى الأمر الوجودى، و تفصيله يطلب من باب الأقلّ و الأكثر، فارتقب حتّى حين. المقرّر - أ- كفاية الاصول: 50.

يشيب ويهرم إلى أن يموت، يتحوّل و يتبدّل عرفاً، بل حقيقة، و مع ذلك تكون له هويّة ثابتة، يقال: إنّه كان صغيراً، ثم صار شاباً، ثم شيخاً إلى أن مات، فللعقل تحليل الموجود الخارجى الذى هذا حاله إلى ما يكون دخيلاً فى قوامه و ماهيته، و ما يكون من عوارض وجوده و تحقّقه، و هو تحيُّته بأين كذا، و كمّ كذا ...

فتحصّل ممّا ذكرنا: إمكان تصوير جزء الفرد فى الماهيات الحقيقية.

وأمّا تصويرهما فى الماهيات و المركّبات الاعتبارية فقد وقع الإشكال فيه:

بلحاظ أنّه لم يكن للمجموع المركّب وجود و تشخّص خارجيّ وراء الأجزاء و تشخّصها، بل لكلّ جزءٍ منه وجود مستقلّ بحياله، بل ربّما يكون كلّ جزء مقولة، و محال أن توجد مقولات متعدّدة بوجود واحد شخصيّ، كما قرّر فى محلّه (1)، فالهيئة التركيبية لا وجود لها إلاّ بالاعتبار - أى اعتبار مجموعها أمراً واحداً - و اعتبار المجموع بدون ذلك الجزء غير الدخيل فى الماهية، غير اعتبار المجموع مع ذلك الجزء، فبالطبع البعث المتوجّه إلى نفس الطبيعة غير باعث لذلك الجزء.

نعم: يمكن البعث إليه إذا لا-حظه مع المجموع مرّة اخرى، و توجّه البعث إلى المجموع مع هذا الجزء، و لكنّه أمر مستأنف متعلّق بطبيعة اخرى، فلا يتصوّر فيه جزء الفرد.

و بالجمله: يُشكّل تصوير جزء الفرد أو شرطه فى الماهيات الاعتبارية فى قبال الجزء أو الشرط المقوم للماهية، فإنّ القنوت - مثلاً - لا يخلو: إمّا أن يكون مأموراً به مستقلاً، لكن ظرف إتيانه و محلّه الصلاة، أو يكون جزءاً واجباً للصلاة، أو يقال: يتعلّق أمر آخر بالصلاة مع القنوت، وراء الأمر المتعلّق بنفس طبيعة الصلاة.

و واضح أنّه على شىء من الوجوه لا يكون القنوت جزءاً للفرد.

أمّا على الأوّل: فواضح أنّ الصلاة لا- شأن لها بالنسبة إلى القنوت حسب الفرض، إلاّ كونها ظرفاً، وهو مظروف لها، وأنّى لجزء الفرد و هذا؟!!

وكذا على الثانى: لصيرورته على هذا من أجزاء ماهية الصلاة كالقراءة.

وعلى الثالث: تكون هناك ماهيتان: يكون الموجود الخارجى منها بدون القنوت مصداقاً لإحدهما، ومع القنوت مصداقاً للآخرى، فتدبّر.

وربّما يتصوّر جزء الفرد و شرطه من جهة أنّ الصلاة حقيقة بسيطة منتزعة، لها مراتب متفاضلة بعضها على بعض، وذلك المعنى الانتزاعى ينتزع من كلّ مرتبة من المراتب، فهى حقيقة مشكّكة متّحدة مع تلك المراتب، فكما يصحّ انتزاعها من الأجزاء و الشرائط المقومة للماهية، فكذلك يصحّ انتزاعها من المرتبة الواجدة للمزايا.

ولكنّه مدفوع: بأنّه لو كانت الصلاة حقيقة خارجيّة واحدة ذات مراتب تتحد مع كلّ مرتبة، أمكن تصوير التشكيك فيها، وأما لو كانت أمراً انتزاعياً فلا معنى لتصوير التشكيك فيها، كما لا يصحّ التشكيك فى الماهية؛ بدهة أنّ انتزاع حقيقة بسيطة- كالصلاة مثلاً- من تسعة أجزاء لو صحّت، فإنّما هى غير ما ينتزع من عشرة أجزاء.

مضافاً إلى أنّ القول: بأنّ الصلاة عبارة عن شىء آخر غير ما أوّله التكبير و آخره التسليم، كأنّه خلاف الضرورة، و الضرورة قاضية بأنّه لا يكون لها حقيقة ما وراء ذلك.

ولكن الذى يقتضيه التحقيق فى تصوير الجزء الفرد أو شرطه- و هو غاية ما يمكن أن يتشبّه به لذلك- هو أن يقال:

إنّ الماهيات الاعتبارية على قسمين: فقسم منها ما لا يعتبر فيه إلاّ مجرّد اجتماع الأجزاء كالعشرة، فاعتبرت الأجزاء واحداً فقط.

وقسم آخر اعتبر فيه هيئة خاصّة و شكل مخصوص، و ذلك كالدار و المدرسة

مثلاً (1)، فإنه لم يكن لهما وجود خارجي و تشخص مستقل وراء وجود الأجزاء و تشخصها، و لكن مع ذلك لكل منهما هيئة مخصوصة لا بشرط- غير نفس اجتماع الأجزاء- بها تتصف بالحسن تارة و بالقبح اخرى، فيقال: للبيت الذي يكون لمرافقه و غرفه تناسب مخصوص: إنه بيت حسن و إن بُنيت من خزف و طين، و أمّا البيت الذي لم تكن لمرافقه و غرفه ذلك التناسب إنه قبيح أو غير حسن و إن بُنيت من ذهب و فضة، ففي هذا القسم من الماهية الاعتبارية- التي تكون لها هيئة خاصة- يكون بعض الأجزاء و الشرائط دخيل في تحقق الماهية الاعتبارية؛ بحيث لو لم تكن لم تتحقق الماهية، و بعضها دخيل في حسن الهيئة؛ بحيث لو لم تكن لما اتصفت بالحسن.

إذا تمهد لك هذا، فنقول: إنه قد عرفت في مقام تصوير الجامع: أنه لوحظت المادة و الهيئة كلتاهما لا بشرط، فإذا روعي تناسب بين الأجزاء و المواد يتصف المركب الاعتباري بالحسن، و إلا بالقبح، أو بعدم الحسن.

و الصلاة- مثلاً- من المركبات الاعتبارية التي لها هيئة مخصوصة- كالبيت و الدار- يشهد لذلك ارتكاز المتشعبة، و تعبيرهم عن مبطل الصلاة بالقاطع، فكأنه بتخلل المبطل تُقطع الهيئة الاتصالية.

و عليه يمكن أن يقال: إنه لا يكون للقنوت- مثلاً- دخالة في ماهية الصلاة، و لكن له دخالة في حسن الهيئة الصلاةية، و يكون المصدّق من الصلاة بلحاظ وقوع القنوت بعد الركوع الثاني، أحسن صورة من فاقده.

و بالجملة: الصلاة- مثلاً- كالمسجد مركب و ماهية اعتبارية، فكما أنّ للمسجد

1- قلت: إياك أن تتوهم: أنّ للدار أو المدرسة وجوداً واحداً حقيقياً مع تشخص أجزائهما؛ للزوم ذلك تشخص الماهية بتشخصين، و هو محال، كما قرّر في محلّه (أ). المقرّر - أ- انظر الحكمة المتعالية 2: 10-13، و شرح المنظومة (قسم الحكمة): 107-108 سطر 5.

هيئة خاصة تتّصف بالحسن بلحاظ وقوع المنارة- مثلاً- فى موضع، وبيت الخلاء فى موضع آخر، و الباب فى موضع ثالث ... وهكذا، فكذاك الصلاة تتّصف بالحسن بلحاظ وقوع القنوت- مثلاً- فى موضع من الصلاة، و التكبير و رفع اليد حال التكبير عند الانتقال من فعل إلى آخر ... وهكذا.

ثم إن ما صدر من المحقق الخراسانى قدس سره؛ من عقد عنوان محلّ النزاع فى آخر البحث(1): من أنّه هل هو عبارة عن خصوص الأجزاء غير الدخيلة فى تشخيصها، أو ما يكون دخيلاً فيما نُدب إليه، أو هى مع الشرائط الكذائبة، أو مطلق الأجزاء و الشرائط، أو غير ذلك؟ لا وجه له، بعد ما سبق منّا الكلام فيه مستقصى، فلاحظ.

هذا آخر ما أفاده سماحة استاذنا الأكبر دام ظلّه في مبحث الصحيح و الأعمّ، و به قد تمّ الجزء الأوّل من كتاب «جواهر الاصول»، و يتلوه الجزء الثاني - إن شاء الله تعالى - مبتدئاً بمبحث الاشتراك.

وقد وقع الفراغ منه تحريره للمرّة الثانية حال تهيئته للطبع، ليلة الأربعاء 15 محرم الحرام من سنة 1416 (ه.ق) في قم المحميّة عَشّ آل محمّد و حرم أهل البيت صلوات الله عليهم، بيد الراجي رحمة ربّه السيد محمّد حسن المرتضوى اللنگرودي، و الحمد لله أوّلاً و آخراً، ربّ اغفر و ارحم، و تجاوز عمّا تعلم.

الفهرس

مقدمة الناشر 5

نبذة من حياة المؤلف ... 6

حول تحقيق الكتاب ... 7

تمهيد من المؤلف ... 11

الأمر الأول: فى موضوع العلم ... 27

وفيه جهات:

الجهة الاولى: فى وحدة موضوع العلم 27

وهم و دفع ... 32

الجهة الثانية: فى الأعراض الذاتية والغريبة ... 35

ذكر و تعقيب ... 41

ذكر و إشكال: ... 42

ذكر و تعقيب ... 45

الجهة الثالثة: فى تمايز العلوم ... 50

الجهة الرابعة: فى موضوع علم الاصول ... 54

الجهة الخامسة: فى تعريف اصول الفقه ... 59

تعريف سماحة الاستاذ- دام ظلّه- لعلم الاصول ... 71

الأمر الثانى: فى الوضع ... 77

وفيه جهات:

الجهة الاولى: فى الواضع ... 77

الجهة الثالثة: فى أثر الوضع ... 85

الجهة الرابعة: فى أقسام الوضع ... 87

تفسير الأقسام بحسب مذاق القوم: ... 88

المقام الأول ... 88

ذكر و تعقيب ... 90

تتميم وإرشاد ... 93

تذكرة ... 95

ذكر و تعقيب ... 96

تنبيهات ... 105

التنبيه الأول ... 105

التنبيه الثانى ... 108

التنبيه الثالث ... 110

المقام الثانى ... 111

الجهة الاولى: فى طريق تشخيص كيفة الوضع و الموضوع له ... 111

الجهة الثانية: فى وضع الأعلام الشخصية ... 113

الجهة الثالثة: فى كيفة وضع الحروف ... 114

ذكر و تعقيب ... 120

إشكالات و إيرادات ... 126

الإشكال الأول ... 126

الإشكال الثانى ... 128

الإشكال الرابع ... 132

وجهان لعدم إمكان إرادة الإيجادية من الحروف ... 134

الوجه الأول ... 134

الوجه الثاني ... 135

ذكر و تعقيب ... 136

حصيلة البحث ... 139

الجهة الرابعة: فى دفع توهم كون المستعمل فيه فى الحروف عاماً ... 141

المورد الأول ... 142

المورد الثانى ... 143

المورد الثالث ... 144

الجهة الخامسة: فى هيئات الجمل التامة ... 145

الجهة السادسة: فى هيئات الجمل الناقصة ... 151

ذكر و تعقيب ... 152

الجهة السابعة: فى الإنشاء و الإخبار ... 154

الجهة الثامنة: فى ألفاظ الإشارة و ضمائر الغيبة ... 157

الجهة التاسعة: فى ضمائر المتكلم و المخاطب ... 162

ذكر و تعقيب ... 162

الجهة العاشرة: فى الموصولات ... 165

الجهة الحادية عشر: فى موقف الحروف من حيث الإخبار عنها و بها ... 167

الأمر الثالث: فى الحقيقة المسماة بالمجاز ... 171

ذکر و تنقیح ... 173

الأمر الرابع: فی استعمال اللفظ فی اللفظ ... 183

الجهة الاولى: فى استعمال اللفظ و إرادة شخصه ... 184

ذكر و تعقيب ... 186

الجهة الثانية: فى استعمال اللفظ و إرادة مثله ... 189

الجهة الثالثة: فى استعمال اللفظ و إرادة صنفه أو نوعه ... 190

إشكال و دفع ... 190

وهم و دفع ... 191

الأمر الخامس: فى أنّ ما وُضعت له الألفاظ هل هى المعانى الواقعيّة،

أو المعانى المرادة؟ ... 193

الجهة الاولى: فى أنّ الموضوع له هل المعانى الواقعيّة للألفاظ

أو المعانى المرادة؟ ... 193

الجهة الثانية: فى أنّ دلالة الألفاظ على المعانى هل تابعة للإرادة أم لا؟ ... 198

عدم تماميّة كلام العَلَمين ... 204

الجهة الثالثة: فى عدم التلازم بين كون تبعية الدلالة للإرادة و بين كون

الموضوع له المعانى المرادة ... 205

الأمر السادس: فى أنّ للمجموع المركّب من المادّة و الهيئة وضعاً أم لا؟ ... 207

الأمر السابع: فى أنّ الموضوع له للألفاظ هل هى المعانى النفس الأمريّة

أو المعانى الذهنيّة بما هى هى أو المعانى الذهنيّة بلحاظ

كشفها عن الواقع؟ ... 213

الأمر الثامن: فى العلائم التى يمتاز بها المعنى الحقيقى عن المجازى ... 217

التبادر ... 219

الجهة الأولى: فى إمكان كون التبادر علامة للحقيقة ... 219

الجهة الثانية: فى بيان إحراز أن التبادر من حاقّ اللفظ، لا من القرينة ... 222

نقل و تعقيب ... 228

الأطراد ... 231

و يقرب بوجوه:

التقريب الأول: ... 231

التقريب الثانى: ... 232

التقريب الثالث: ... 234

الأمر التاسع: فى تعارض الأحوال ... 237

وفيه صور:

الصورة الأولى: صورة الشكّ فى نقل اللفظ عن معناه الحقيقى ... 240

الصورة الثانية: صورة العلم بنقل اللفظ من معناه الحقيقى ... 243

ذكر و تعقيب ... 244

الأمر العاشر: فى الحقيقة الشرعية ... 251

الأمر الحادى عشر: فى البحث المعروف ب «الصحيح و الأعم» ... 259

وفيه جهات:

الجهة الأولى: فى عدم تفرّع هذه المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعية ... 259

الجهة الثانية: فى عقد عنوان المبحث على مذاق القوم ... 260

الجهة الثالثة: فيما ينبغى عقد عنوان البحث ... 264

الجهة الرابعة: فى معنى الصحيح و الفاسد ... 266

ذکر و تنقیح ... 267

إزاحة وهم ... 270

الجهة الخامسة: فى تعيين محلّ النزاع ... 271

وفىها مقامان:

المقام الأول: فى إمكان دخول الشرائط فى محطّ البحث ... 272

ذكر و تنقيح ... 275

المقام الثّانى: فيما يظهر من كلمات الأصحاب فى محطّ البحث ... 278

الجهة السادسة: فى تصوير الجامع فى المسألة على كلا القولين ... 281

ذكر و تنقيح ... 288

إشكال و دفع ... 289

ذكر و هداية ... 291

تذنيب ... 300

الجهة السابعة: فى ثمرة النزاع بين الصحيحى والأعمى ... 309

تنبيهان ... 325

الجهة الثامنة: فيما وضعت له ألفاظ العبادات ... 326

المقام الأول: فى انعقاد الحلف أو النذر بترك الصلاة

فى الأمكنة المكروهة ... 342

ذكر و تعقيب ... 346

المقام الثّانى: فى تحقّق الحنث بالصلاة فى الأمكنة المكروهة ... 347

الجهة التاسعة: فى ألفاظ المعاملات ... 348

فذلكة فيها تأييد لما سبق ... 356

خاتمة فى تصوير جزء الفرد و شرطه فى المركّبات الاعتبارية ... 363

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

