مرکز القائمیة اصفهان للبحوث والتحریات الکمبیوتریة

السلام علیک یا صاحب الزمان

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

تحقيق الأصول

على ضوء أبحاث

شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المدقق

آية الله العظمى الوحيد الخراساني دام ظله

الجزء الأول

تأليف

السيد علي الحسيني الميلاني

بسم الله الرحمن الرحیم

تحقیق الاصول

کاتب:

آیت الله علی حسینی میلانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکزالحقایق الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

الفهرس ----- ۵

تحقيق الاصول المجلد ۱ ----- ۱۹

اشاره ----- ۱۹

اشاره ----- ۲۰

كلمه المؤلّف ----- ۲۴

تمهيدات ----- ۲۶

اشاره ----- ۲۶

موضوع العلم ----- ۲۸

اشاره ----- ۲۸

الأوّل : هل لكلّ علم موضوع ؟ ----- ۲۸

اشاره ----- ۲۸

رأی الاستاذ ----- ۲۹

المطلب الثانی : ما هی حقيقه موضوع العلم ؟ ----- ۳۱

اشاره ----- ۳۱

رأی المشهور ----- ۳۱

السبب فی عدول الكفايه ----- ۳۳

رأی السيد الخوئی ----- ۳۶

قال الاستاذ : ----- ۳۶

المطلب الثالث : فی الاتحاد و التغاير بين موضوع العلم و موضوعات المسائل ----- ۳۷

تمايز العلوم ----- ۳۸

اشاره ----- ۳۸

الآراء فی المقام : ----- ۳۸

مناقشه الاستاذ ----- ۴۱

آراء الاستاذ ----- ۴۲

القول بالوحده الاعتباريّه : ---- ۴۴
القول بالتمایز بالمحمولات : ---- ۴۵
موضوع علم الاصول ---- ۴۷
اشاره ---- ۴۷
رأی صاحب الکفایه ---- ۴۷
رأی المشهور ---- ۴۸
قال الاستاذ : ---- ۵۲
رأی السید البروجردی و المحقق الأصفهانی و الکلام حولهما ---- ۵۳
تعریفُ علم الاُصول ---- ۵۸
اشاره ---- ۵۸
تعریف المشهور ---- ۵۸
تعریف الکفایه ---- ۵۹
تعریف المحقق الأصفهانی ---- ۶۳
تعریف المحقق العراقی ---- ۶۳
تعریف المحقق الخوئی ---- ۶۵
تعریف المحقق النائینی ---- ۶۶
التحقیق فی المقام ---- ۶۷
الفرق بین القواعد الفقهیّه و القواعد الاصولیّه ---- ۷۰
اشاره ---- ۷۰
جواب الشیخ الأعظم و المیرزا ---- ۷۲
جواب المحقق العراقی ---- ۷۲
جواب المحقق الخوئی ---- ۷۳
جواب المحقق الأصفهانی ---- ۷۴
اختاره شیخنا الاستاذ مع تعدیل ---- ۷۵
فائده علم الاصول ---- ۷۶
حقیقه الوضع ---- ۷۸

اشاره ----- ۷۸
صاحب الکفایه ----- ۸۰
المحقق النائینی ----- ۸۱
المحقق العراقی ----- ۸۲
المحقق الفشارکی و جماعه ----- ۸۶
نقد نظریه التعهّد ----- ۸۸
الفلاسفه ----- ۹۲
المحقق الأصفهانی ----- ۹۳
مختار شیخنا الاستاذ ----- ۹۵
أقسام الوضع: و المعنی الحرفی ----- ۹۸
اشاره ----- ۹۸
جواب المحقق الأصفهانی ----- ۱۰۲
مناقشه الاستاذ ----- ۱۰۳
و البحث فی أقسام الوضع فی جهات : ----- ۱۰۴
الجهه الاولی ----- ۱۰۴
الجهه الثانیه ----- ۱۰۴
الجهه الثّالثه ----- ۱۰۶
الجهه الرابعه ----- ۱۱۱
المعنی الحرفی ----- ۱۱۴
اشاره ----- ۱۱۴
الجهه الاولی ----- ۱۱۴
اشاره ----- ۱۱۴
القول الأول : ----- ۱۱۴
القول الثانی : ----- ۱۱۵
القول الثالث : ----- ۱۲۱
اشاره ----- ۱۲۱

مناقشات الشیخ الاستاذ ----- ۱۲۳
إشکال المحقق العراقی و دفعه ----- ۱۲۶
* رأی المحقق العراقی ----- ۱۲۶
المناقشات ----- ۱۲۸
* رأی السید الخوئی ----- ۱۲۹
مناقشات شیخنا الاستاذ ----- ۱۳۲
* مناقشات السیّد الاستاذ ----- ۱۳۵
* رأی المحقق البروجردی ----- ۱۳۷
نقد الشیخ الاستاذ ----- ۱۳۹
* رأی المحقق الأصفهانی ----- ۱۴۰
الکلام علی الاشکالات ----- ۱۴۲
* إشکال (المحاضرات) ----- ۱۴۳
مناقشه الاستاذ ----- ۱۴۴
مناقشه الاستاذ ----- ۱۴۷
تنبیه ----- ۱۵۱
إشکال الاستاذ علی نظریّه المحقق الأصفهانی ----- ۱۵۳
رأی شیخنا الاستاذ فی معانی الحروف ----- ۱۵۴
النظر فی کلام المحقق الأصفهانی ----- ۱۵۸
الجهه الثّانیه: فی کیفیه وضع الحروف ----- ۱۶۱
اشاره ----- ۱۶۱
ثمره البَحث ----- ۱۶۳
اشاره ----- ۱۶۳
فالثمره الاولی : ----- ۱۶۳
و الثمره الثانیه : ----- ۱۶۳
و الثمره الثالثه : ----- ۱۶۴
الإنشاء و الإخبار ----- ۱۶۶

اشاره ----- ۱۶۶
رأی المحقق الخراسانی ----- ۱۶۸
رأی المشهور ----- ۱۷۰
رأی بعض المحققین علی ضوء قول المشهور ----- ۱۷۱
رأی المحقق الأصفهانی ----- ۱۷۱
مناقشه الاستاذ ----- ۱۷۳
رأی السید الخوئی ----- ۱۷۴
مناقشه الاستاذ ----- ۱۷۵
دفع الإشکال عن رأی المشهور ----- ۱۷۸
نقد مختار المحقق الخوئی فی الجمله الخبریه ----- ۱۸۰
رأی السیّد الخوئی فی الجمله الانشائیه و موافقه الاستاذ ----- ۱۸۱
أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات ----- ۱۸۲
اشاره ----- ۱۸۲
الأوّل : رأی المحقق الخراسانی ----- ۱۸۴
اشاره ----- ۱۸۴
مناقشه الاستاذ ----- ۱۸۵
الثانی : رأی المحقّق الأصفهانی ----- ۱۸۵
اشاره ----- ۱۸۵
مناقشه الاستاذ ----- ۱۸۵
الثالث : رأی المحقق البروجردی ----- ۱۸۵
اشاره ----- ۱۸۵
المختار عند الاستاذ ----- ۱۸۶
الحقیقه و المجاز ----- ۱۸۸
اشاره ----- ۱۸۸
مقدّمات : ----- ۱۹۰
اشاره ----- ۱۹۰

۱ - التبادر ----- ۱۹۴

اشاره ----- ۱۹۴

المناقشه ----- ۱۹۵

۲ - ۳ صحّه الحمل و عدم صحّه التسلب ----- ۲۰۵

۴ - الاطّراد ----- ۲۰۸

خلاصه البحث فی العلائم ----- ۲۱۱

اشاره ----- ۲۱۱

تتمیمٌ ----- ۲۱۲

تعارض الأحوال ----- ۲۱۴

اشاره ----- ۲۱۴

الصوره الاولی : ----- ۲۱۶

الصوره الثانیه : ----- ۲۱۸

الحقیقهُ الشرعیّه ----- ۲۲۰

اشاره ----- ۲۲۰

مقدّمات ----- ۲۲۲

۱ - الکلام فی تحقّق الوضع بالاستعمال ----- ۲۲۵

اشاره ----- ۲۲۵

اشکال المیرزا علی المحقق الخراسانی ----- ۲۲۵

رأیُ الاستاذ فی الإشکال ----- ۲۲۶

جواب المحقق الأصفهانی ----- ۲۲۶

مناقشه الاستاذ ----- ۲۲۶

جواب المحقق العراقی ----- ۲۲۷

مناقشه الاستاذ ----- ۲۲۸

التّحقیق فی الجواب ----- ۲۲۸

بقی جواب المحقّق الخوئی ----- ۲۲۸

رأی الاستاذ فی هذا الجواب ----- ۲۲۹

و على الإمكان فهل هو حقيقه أو مجاز ؟ ----- ۲۳۰
۲ - الكلام فى وقوع الوضع بالاستعمال ----- ۲۳۳
ثمره البحث ----- ۲۳۶
اشاره ----- ۲۳۶
تتمّه ----- ۲۳۹
الصَّحيح و الأعم ----- ۲۴۲
اشاره ----- ۲۴۲
مقدّمات البحث ----- ۲۴۴
اشاره ----- ۲۴۴
المقدمه الُاولى ----- ۲۴۴
المقدّمه الثّانيه ----- ۲۴۶
المقدمه الثالثه ----- ۲۴۷
المقدمه الرابعه ----- ۲۴۹
تصوير الجامع على الصّحيح ----- ۲۵۱
۱ - تصوير المحقق الخراسانى ----- ۲۵۱
الإشكال العمده ----- ۲۵۴
جواب المحقق الخراسانى ----- ۲۵۵
۲ - تصوير المحقّق العراقى ----- ۲۵۸
۳ - تصوير المحقق الأصفهانى ----- ۲۶۳
الحق فى الإشكال ----- ۲۶۵
بقى الكلام فى رأى الشيخ و الميرزا ----- ۲۶۶
۴ - تصوير الشيخ الحائرى و السيد البروجردى ----- ۲۷۰
الإشكال على هذا التصوير ----- ۲۷۱
تصوير الجامع بناءً على الأعم ----- ۲۷۳
اشاره ----- ۲۷۳
الوجه الأول ----- ۲۷۳

دفاع السيّد الخوئی ---------- ۲۷۴
الجواب عن إشكال المحقق النائينی ---------- ۲۷۴
الجواب عن إشكال المحقق الخراسانی ---------- ۲۷۶
إشكالات شيخنا الاستاذ ---------- ۲۷۷
۱ - مقام الثبوت ---------- ۲۷۷
۲ - مقام الإثبات ---------- ۲۸۰
الوجه الثانی ---------- ۲۸۱
إشكال الشيخ ---------- ۲۸۱
إشكال المحقق الخراسانی ---------- ۲۸۲
جواب المحقّق الخوئی ---------- ۲۸۲
دفاع المحقق النائينی ---------- ۲۸۳
الوجه الثالث ---------- ۲۸۴
الوجه الرّابع ---------- ۲۸۴
الوجه الخامس ---------- ۲۸۵
المختار ---------- ۲۸۶
اشاره ---------- ۲۸۶
خاتمه المقدّمه الرّابعه ---------- ۲۸۸
المقدّمه الخامسه(ثمره البحث) ---------- ۲۸۸
۱ - البراءه و الاشتغال ---------- ۲۸۹
تقريب الثمره ---------- ۲۹۰
إشكال الشيخ و الكفايه ---------- ۲۹۰
جواب المحقق النائينی ---------- ۲۹۱
مناقشه المحقق الأصفهانی ---------- ۲۹۲
جواب الاستاذ عن هذه المناقشه ---------- ۲۹۲
و هو الجواب عن مناقشهٍ اخری ---------- ۲۹۲
مناقشه الشيخ الحائری مع المحقق الخراسانی ---------- ۲۹۳

ملخّص المختار : ---------- ۲۹۴
تتمّهٔ ---------- ۲۹۴
۲ - الإطلاق و الإجمال ---------- ۲۹۶
الکلام حول الثمره ---------- ۲۹۷
الاشکالات ---------- ۲۹۷
الوجه الأول ---------- ۲۹۷
الجواب الأول عن الإشکال ---------- ۲۹۷
مناقشه الاستاذ ---------- ۲۹۸
الجواب الثانی عن الإشکال ---------- ۲۹۹
التحقیق فی المقام ---------- ۲۹۹
الوجه الثانی ---------- ۳۰۱
الوجه الثالث ---------- ۳۰۲
هل بحث الثمره مسأله اصولیه ؟ ---------- ۳۰۳
الموضوع له لفظ الصلاه ---------- ۳۰۴
الکلام فی ألفاظ المعاملات و التمسّک بالإطلاق فیها ---------- ۳۰۸
اشاره ---------- ۳۰۸
المقام الأول ---------- ۳۰۸
جریان البحث علی جمیع الأقوال ---------- ۳۰۹
المقام الثانی ---------- ۳۱۱
البحث الأوّل ---------- ۳۱۲
البحث الثانی ---------- ۳۱۳
الاشتراک ---------- ۳۲۰
اشاره ---------- ۳۲۰
دلیل القول الأوّل ---------- ۳۲۲
دلیل القول الثانی ---------- ۳۲۴
تفصیلُ المحقق الخوئی ---------- ۳۲۶

خلاصه البحث ----- ۳۲۷

الاشتراک فی ألفاظ القرآن ----- ۳۲۸

قال الاستاذ : ----- ۳۲۸

استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ----- ۳۳۰

اشاره ----- ۳۳۰

مقدّمه : ----- ۳۳۲

الجهه الاولی ----- ۳۳۳

اشاره ----- ۳۳۳

دلیل القول بالاستحاله ----- ۳۳۳

۱ - المحقّق الخراسانی : ----- ۳۳۳

عدم ورود اشکال الدرر ----- ۳۳۴

۲ - المحقق النائینی ----- ۳۳۵

اشتباه من المحاضرات ----- ۳۳۵

التحقیق فی الجواب عن کلام الآخوند و المیرزا ----- ۳۳۶

إیراد المحقق الأصفهانی و ما فیه ----- ۳۳۶

۳ - المحقّق العراقی ----- ۳۳۷

المناقشه ----- ۳۳۷

۴ - المحقق الأصفهانی ----- ۳۳۷

مناقشه الاستاذ ----- ۳۳۸

المتحصّل من البحث ----- ۳۳۹

الجهه الثانیه ----- ۳۴۰

اشاره ----- ۳۴۰

تفصیل صاحب المعالم ----- ۳۴۱

ثمره البحث فی استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ----- ۳۴۲

الکلام فی بطون القرآن ----- ۳۴۳

رأی المحقّق الخراسانی ----- ۳۴۳

رأی جماعهٍ من المحقّقین ---------- ۳۴۵
رأی السید البروجردی ---------- ۳۴۶
رأی السید الحکیم ---------- ۳۴۷
المشتق ---------- ۳۵۰
اشاره ---------- ۳۵۰
مقدّمات البحث ---------- ۳۵۲
اشاره ---------- ۳۵۲
المقدّمه الاولی (فی أنّ البحث لغوی و کبروی) ---------- ۳۵۲
اشاره ---------- ۳۵۲
قول المحقّق الطّهرانی بأن البحث عقلی ---------- ۳۵۳
مناقشه الاستاذ ---------- ۳۵۳
تجویز المحقق البروجردی کون البحث صغرویّاً ---------- ۳۵۴
مناقشه الاستاذ ---------- ۳۵۵
المقدّمه الثانیه (فی تحریر محلّ النزاع) ---------- ۳۵۶
اشاره ---------- ۳۵۶
مطالب متعلّقه بتحریر محلّ النزاع ---------- ۳۵۹
۱ - الفرع الفقهی الذی استشهد به صاحب الکفایه لعموم البحث ---------- ۳۵۹
أدلّه القولین ---------- ۳۶۰
التحقیق فی سند روایه ابن مهزیار ---------- ۳۶۱
الکلام فی حکم الکبیره الأولی ---------- ۳۶۵
۱ - روایه ابن مهزیار ---------- ۳۶۵
۲ - صدق «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ » ---------- ۳۶۵
وجوه التخلّص من الإشکال ---------- ۳۶۶
الوجه الأول ---------- ۳۶۶
الوجه الثانی ---------- ۳۶۶
مناقشه المحاضرات ---------- ۳۶۷

نقد المناقشه ----- ۳۶۸
الحق فی الجواب ----- ۳۶۸
الوجه الثالث ----- ۳۶۹
الوجه الرابع ----- ۳۷۱
الوجه الخامس ----- ۳۷۱
الوجه السادس ----- ۳۷۲
الوجه السابع ----- ۳۷۲
۲ - هل یجری النزاع فی اسم الزّمان ؟ ----- ۳۷۳
الوجوه المذکوره لإدخال اسم الزمان ----- ۳۷۳
الوجه الأول ----- ۳۷۳
الوجه الثانی ----- ۳۷۴
الوجه الثالث ----- ۳۷۶
الوجه الرابع ----- ۳۷۸
ردّ الایراد الثبوتی ----- ۳۷۸
ورود الإیراد الاثباتی ----- ۳۸۰
۳ - هل یجری النزاع فی الأفعال و المصادر المزیده ؟ ----- ۳۸۰
هل فی الفعل دلاله علی الزمان ؟ ----- ۳۸۲
الإشکال المهم ----- ۳۸۳
الأجوبه عن الإشکال ----- ۳۸۳
المختار فی الجواب لدی الشیخ الاستاذ ----- ۳۸۶
۴ - هل یجری النزاع فی اسم الآله و اسم المفعول ؟ ----- ۳۸۷
المقدمه الثالثه (فی المراد من « الحال » فی عنوان البحث) ----- ۳۸۸
مقتضی الأدلّه و الاُصول ----- ۳۹۰
فی معنی المشتق ----- ۳۹۰
المقام الثانی ----- ۳۹۱
اشاره ----- ۳۹۱

تأسیس الأصل من الجهه الاصولیّه ---- ۳۹۱
تأسیس الأصل من الجهه الفقهیّه ---- ۳۹۳
المقام الأوّل ---- ۳۹۷
اشاره ---- ۳۹۷
الجهه الأولی ---- ۳۹۷
اشاره ---- ۳۹۷
الإشکال الثبوتی ببیان المیرزا ---- ۳۹۷
الإشکال الثبوتی ببیان المحقق الأصفهانی ---- ۳۹۹
النظر فی مناقشه السیّد الخوئی ---- ۴۰۰
التحقیق فی الجواب ---- ۴۰۱
الجهه الثانیه ---- ۴۰۳
أدلّه القول بالوضع للمتلبّس ---- ۴۰۴
اشاره ---- ۴۰۴
۱ - التبادر ---- ۴۰۴
۲ - صحّه السّلب ---- ۴۰۹
اشاره ---- ۴۰۹
إشکال المحقق الرشتی و جواب الکفایه ---- ۴۱۰
کلام المحقق الأصفهانی ---- ۴۱۱
رأی الشیخ الاستاذ ---- ۴۱۳
۳ - التضادُّ بین المفاهیم ---- ۴۱۴
أدلّه القول بالوضع للأعم ---- ۴۱۵
اشاره ---- ۴۱۵
الأوّل : التبادر ---- ۴۱۵
الثانی : عدم صحه التسلب ---- ۴۱۵
الثالث : قوله تعالی : «لاَ یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ » ---- ۴۱۶
جواب صاحب الکفایه ---- ۴۱۶

جواب المیرزا النائینی ---------- ۴۱۷
ردّ الاعتراض علی الاستدلال بالآیه ---------- ۴۱۹
المختار ---------- ۴۲۱
ثمره البحث ---------- ۴۲۱
تعریف مرکز ---------- ۴۲۲

تحقیق الاصول المجلد ۱

اشاره

سرشناسه:حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور:تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخناالفقیه المحقق والاصولی المدقق آیهالله العظمی الوحیدالخراسانی/ تالیف علی الحسینی المیلانی.

مشخصات نشر:قم: مرکزالحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری:ج.

شابک:دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹ : ؛ ج.۲ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶ : ؛ ج.۳ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ : ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰ : ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۵ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷ : ؛ ۱۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶ ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۷۸-۱ : ؛ ج.۷: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۹۱-۰ ؛ ج.۸ ۹۷۸-۶۰۰-۸۵۱۸-۰۲-۰ :

یادداشت:عربی.

یادداشت:ج. ۲- ۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰) .

یادداشت:ج.۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ق.= ۱۳۸۹).

یادداشت:ج.۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ق. = ۱۳۹۵) (فیپا).

یادداشت:کتابنامه.

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:وحیدخراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده:مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/ح۵۶ت۳ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:۱۰۹۳۹۲۱

ص: ۱

اشاره

كلمه المؤلّف

الحمد للّه ربّ العالمين و الصلاه و السلام على محمّد و آله الطاهرين ، و لعنه اللّه على أعدائهم أجمعين من الأولين و الآخرين .. و بعد

فقد كان من منن اللّه عليَّ أنْ حبّب إليّ العلم و رغّبنى فيه و جعلنى من طلّابه ، و يسّر لى سبل تحصيله و طرق الوصول إليه و هيّأ لى المهم من أسبابه ، فلمّا صرفت فيه عمرى و أعطيته كلّى أنالنى بعضه و لم يخيّب سعيى .

و كان لى فى كلّ مرحلهٍ دراسيه أساتذه محقّقون أعلام ، حضرت عليهم بحوثهم و عطف اللّه عليَّ قلوبهم ، فاعتنوا بى أشدّ عنايه و اهتمّوا بشأنى أبلغ اهتمام ، حتى بلغت المرحله النهائيه التى استفدت فيها من أفذاذ الأُمّه و كبار الأئمّه ، فكان أوّلهم سيدنا الجد الأعظم آيه اللّه العظمى السيد محمّد هادى الميلانى قدّس سرّه ، فى مدينه مشهد المقدّسه ، ثم نزلت قم حيث الحوزه العلميّه الكبرى ، فأخذت من أشهر أعيان علمائها فى الفقه و الاصول ، و لازمت غير واحدٍ منهم ، و دوّنت ما تلقّيته من وافر علومهم ، و أخصّ بالذكر سيّدنا الاستاذ آيه اللّه العظمى السيد محمد رضا الگلپايگانى قدّس سرّه ، إذ لازمته فى

دروسه الفقهيّه ، و طبعت عدّه مجلّدات ممّا حرّرته منها بأمرٍ منه . و شيخنا الاستاذ آيه اللّه العظمیٰ الوحيد الخراسانی دام ظلّه ، الذی لازمته فی الفقه و الاصول ، و حرّرت إفاداته كلّها .

لقد حضرت علیٰ شيخنا فی علم الاصول دورهً كاملهً ، و تقرّر إعدادها للنشر لكثره الطلب لها من الأفاضل ، بعد قراءتها عليه ، ليبدی ملاحظاته حولها و ليضيف إليها من المطالب ما لم يتّسع الوقت لإلقائه فی مجلس الدرس ، إلّا أنّه قد توقّف العمل ، لقلّه الفرص ، بسبب قيامه بأعباء المرجعيّه ، و لتبدّل جملهٍ من آرائه فی الدوره اللاحقه التی لم اوفّق لحضورها لكثره الأشغال .

و لمّا راجعنی بعض الفضلاء يطلبون منّی الدرس ، و أذن شيخنا بذلك ، جعلتُ موضوع البحث و عنوانه بيان ما قرّرته من إفاداته فی الدوره السابقه ، و ما حرّرته من أشرطه بحثه فی الدوره اللاحقه ، مضيفاً إلی ذلك فوائد من سيّدنا الاستاذ آيه اللّه العظمیٰ السيد محمد الروحانی قدّس سرّه من كتاب منتقی الاصول ، و فوائد اخریٰ من غيره .

و جاء هذا الكتاب حاوياً لأهمّ ما طرحته فی الدرس ، و كان ما ذكرته هو السبب فی تسميته ب (تحقيق الاصول علی ضوء بحوث شيخنا الاستاذ ...) و قد عزمت علی نشره بعد الاستخاره عند بيت اللّه الحرام فی الحج عام ۱۴۲۲ ه .

فإنْ كان فيه نقص أو سهو فهو منّی .

و اللّه أسأل أن ينفع به أهل الفضل ، و أن يحفظنا من الخطأ و الزلل ، إنه سميع مجيب .

علی الحسينی الميلانی

تمهیدات

اشاره

ص:۷

اعتـاد الأساتـذه الأعلام كصاحب (الكفايه) قـدّس سـرّه و جماعه ، على الابتـداء بالبحث عن أمور ، كموضوع علم الاُصول ، و المائز بينه و بين غيره من العلوم ، و ضابط المسأله الاُصوليّه ، و غير ذلك ، و تعرّضوا بهـذه المناسـبه لموضوع كلّ علم ، و المائز بين العلوم على وجه الإطلاق ، و قضايا أخرى .

فمنهم من أطنب فى البحث عن تلـك الاُمور ، و منهم من اقتصـر على قـدر الحـاجه ، و منهم من أعرض عن الـدخول فى ذلك لعدم الفائده العمليّه .

لكنّا رأينا من الأفضل التعرّض لها بقدر الحاجه ، لئلّا يخلو بحثنا عن تلك الفوائد العلميّه ... فنقول و باللّه التوفيق :

ص:۸

موضوع العلم

اشاره

قال فی (الکفایه) :

« موضوع کلّ علم - و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّه ، أی بلا واسطه فی العروض - هو نفس موضوعات مسائله عیناً و ما یتّحد معها خارجاً ، و إنْ کان یغایرها مفهوماً ، تغایر الکلّی و مصادیقه و الطبیعی و أفراده » .

فهنا مطالب :

الأوّل : هل لکلّ علم موضوع ؟

اشاره

أقوال ، فعن المشهور القول بذلک ، و ظاهر عباره (الکفایه) أنه مفروغ عنه بین العلماء .

و قد استدلّ القائلون به بوجهین :

أحدهما : إنّ فی کلّ علم غرضاً ، و الغرض أمر واحد هو معلولٌ لمسائله المختلفه ، لکنّ الموضوعات المتعدّده المتباینه لا تؤثر أثراً واحداً ، فلا بد من وجود جامعٍ بینها ، لیکون هو العله و المؤثر فی حصول الغرض الواحد ، لأنّ الواحد لا یصدر إلّا عن الواحد .

و قد حاول فی (المحاضرات) إبطال هذا الاستدلال بما لا يخلو بعضه عن النظر .

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

و هذا الوجه يبتنی علی كون تمايزها بالموضوعات ، لا بالأغراض و لا المحمولات ، و هذا أوّل الكلام ، و سيأتی توضيح ذلك .

و لما أشرنا إليه من الكلام فی الدليلين المذكورين لقول المشهور ، ذهب فی (المحاضرات) إلی أنّه لا دليل علی اقتضاء كلّ علمٍ وجود الموضوع ، و أنّه لا حاجه إلی ذلك .

رأی الاستاذ

و الذی اختاره شيخنا هو أنّه إنْ اريد من قولهم : « لكلّ علم موضوع » ضروره وجوده لكلّ علمٍ ، بنحو القضيّه الحقيقيّه - أی : كلّما وجد و تعنون بعنوان العلم فلا بدّ و أن يكون له موضوع - فهذا ما لا دليل عليه . و إنْ اريد منه القضيّه الخارجيّه ، بمعنی أن العلوم المدوّنه - كعلمی الطب و الهندسه و غيرهما لها موضوعات تجمع بين مسائلها ، فهذا حق ... لكنّ هذا إنّما هو فی العلوم ذات المحمولات الحقيقيّه ، و أما العلوم الاعتباريّه كعلم الفقه فلا ، و لذا خصّ الشيخ فی (الشفاء) و كذا تلميذه بهمنيار و الخواجه و غيرهم هذا البحث بالعلوم الحقيقيّه .

أقول :

فی كلامه - دام ظلّه - أمران ، أحدهما : الترديد المذكور فی المراد من قول المشهور « لكلّ علم موضوع » ، و الآخر : الموافقه علی ضروره وجود

الموضوع فی العلوم المدوّنه الحقیقیّه دون الاعتباریّه منها .

و لعلّ السبب فی ذلک هو التسلیم للإشکال الرابع من إشکالات (المحاضرات) ، حیث نقض قول المشهور ببعض العلوم ، کعلم الفقه ، إذ لا یعقل وجود موضوع واحد یجمع بین موضوعات مسائله ، لکونها قضایا اعتباریّه ، و لا یعقل الجامع الحقیقی بین القضایا الاعتباریه ، أو لکون موضوعاتها من مقولات متباینه بل متنافره ، فکیف یکون بینها جامع ذاتی ؟ فقال شیخنا : هذا الإشکال حق ، إلّا أنه یرد علی صاحب (الکفایه) القائل بأنّ الموضوع الجامع یتّحد مع موضوعات المسائل اتّحاد الطبیعی مع أفراده ، أمّا المشهور فلا یقولون بهذا کما أشرنا .

و قد اجیب عن الإشکال المذکور بأنّ الأحکام الشرعیّه ، و إنْ کانت قضایا اعتباریّه بلحاظ المعتبر و المنشأ ، إلّا أنها حقیقیّه بلحاظ نفس الاعتبار و مبادئ الحکم ، لکونها من مقوله الکیف النفسانی ، و هی بهذا الاعتبار تکون مورداً لحکم العقل بحقّ الطّاعه و العبودیّه الذی هو الغرض الملحوظ فی علم الفقه . و أمّا تباین موضوعات المسائل الفقهیّه فجوابه : إنّه لا بدّ و أن یراد بالموضوع الواحد لکلّ علمٍ وجود محور واحدٍ تدور حوله کلّ بحوث العلم الواحد ، و هذا قد لا یتطابق مع ما یجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوین خارجاً ... فالمقصود من الموضوع الواحد هو المحور الواحد للبحوث فی المسائل لا ما جعل موضوعاً لها فی مرحله التدوین ، و هذا المحور لا یلزم أنْ یکون موضوعاً فی تلک المرحله ، فقد تتطابق الموضوعیّه - أی المحوریّه - مع الموضوعیّه فی مرحله التألیف ، و قد لا تتطابق ، و التطابق بینهما غیر لازم (۱) .

فإنْ کان ما ذکر نظریّهً جدیده ، فقد یمکن المساعده علیها ، لأنّ وجود

۱- (۱)) بحوث فی علم الاصول ، مباحث الدلیل اللفظی ۴۱/۱ .

محورٍ لكلّ علم تدور عليه بحوثه أمر ارتكازى غير قابل للإنكار ، و أمّا إن كان شرحاً و توجيهاً لقول صاحب (الكفايه) و المشهور ، ففيه تأمّل لأنه لا يتحمَّل هذا التوجيه و التفسير ، و أمّا كلمات أعلام المعقول فى المقام ، فلا بدّ من مراجعتها ... و اللّه العالم .

المطلب الثانى : ما هى حقيقه موضوع العلم ؟

اشاره

قالوا : هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، ثم اختلفوا فى المراد من « العرض الذاتى » هنا ، فأمّا « العرض » فالمراد منه : ما كان خارج عن الذات و محمولاً عليه و ان كان جوهراً كالذات ، كالناطق بالنسبه إلى الحيوان ، حيث يحمل عليه و هو خارج عنه ، و هو نفسه جوهر .

رأى المشهور

أمّا « الذاتى » منه ، فالمشهور على أنّه ما كان خارجاً عن الذات ، لكنه لاحق للذات و ثابت له باقتضاء جوهر الذات . و ذهب جماعه من المتأخّرين - و تبعهم المحقق صاحب (الكفايه) - إلى أنّ العرض الذاتى ما لا واسطه له فى العروض ، فى مقابل ما له واسطه فيه ، ففى قوله رحمه اللّه « أى بلا واسطه فى العروض » إشاره إلى اختيار هذا القول خلافاً للمشهور .

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

أحدهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات بلا واسطه فى العروض ، و سمّوه بالعارض الذاتى الأوّلى ، كعروض الناطق على الحيوان ، حيث أنه خارج عن ذات الحيوان محمول عليه ، و لا واسطه فى هذا الحمل و العروض و اللحوق ، اذ علّه لحوق الفصل للجنس ليس إلّا الجنس ، و علّه لحوق الجنس للفصل

ص:۱۲

ليس إلّا الفصل .

و ثانيهما : ما كان باقتضاء جوهر الذات لكن مع الواسطه فى العروض ، و الواسطه :

تارةً : أمر مساوٍ للموضوع داخلى ، و هذا منحصر بالفصل ، مثاله :

التعجّب العارض على الإنسان بواسطه أمرٍ مساوٍ داخلى و هو الناطق ، لأن الإنسان متعجّب بعلّه كونه ذا نفس ناطقه .

و اخرى : أمر مساوٍ له خارجى ، و مثاله : الضاحک العارض على الإنسان بواسطه التعجّب ، و التعجّب واسطه خارجيه مساويه للإنسان .

قالوا : و ما كان غير ذلک فهو عرض غريب ، فالأعراض الغريبه ثلاثه :

ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطه أمر أعم ، و هو تارةً :

داخل فى الذات ، مثل « الحيوان » يكون واسطه لعروض الإراده على الإنسان ، و الحيوان أعم من الإنسان ، و اخرى : خارج عن الذات ، « كالجسم » يكون واسطه لعروض التحيّز على الأبيض ، و الجسم أعم من الأبيض . فهذا قسمان .

و ما كان خارجاً عن الذات عارضاً عليه بواسطه أمر خارجى أخص .

و هذا هو القسم الثالث من أقسام العرض الغريب ، كالتعجّب العارض على الحيوان بواسطه الإنسان ، و الإنسان أخص من الحيوان .

و على الجمله ، فهنا تعريفان ، أحدهما للمشهور ، و هو أن موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه ، أى عمّا يلحق الموضوع باقتضاء ذاته ، إمّا بلا واسطه و إمّا بواسطه أمرٍ مساوٍ ، سواء كان المساوى داخليّاً أو خارجياً .

و الثانى : ما اختاره صاحب (الكفايه) من أنّ موضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه العارضه عليه بلا واسطه .

و يظهر الفرق بين المسلكين فى علم الاصول فى كثير من المسائل ، فمثلاً نقول : هل الأمر بالشىء ، الوارد فى الكتاب و السنّه ، يقتضى النهى عن ضدّه الخاص أو العام ؟ فاقتضاء النهى أو استلزامه يعرض على الأمر ، فعلى مسلك المحقق الخراسانى يكون هذا العروض بلا واسطه ، و يكون الاقتضاء حقيقيّاً و بلا عنايه ، أما على مسلك المشهور ، فإنّ هذا العروض إنما هو بواسطه أمر أعم ، لأنّ ذلك لا يختص بالأمر الكتابى بل كلّ أمر كذلك – بناءً على القول به – سواء وقع فى الكتاب أو لا ؛ و كذا فى السنّه ، فهناك عروض بواسطه أمر أعم ، و العارض على الشىء بواسطه الأمر الأعم من العوارض الغريبه عندهم كما تقدّم .

و أيضاً : لا يلزم بناءً على مذهب صاحب (الكفايه) أنْ يكون العروض باقتضاء ذات المعروض ، إذ الملاك عندهم هو أن لا تكون واسطه فى العروض ، وعليه ، فالحجيّه تثبت للخبر مثلاً ، لعدم الواسطه فى عروضها عليه ، مع أنها ليست باقتضاء ذاته .

السبب فى عدول الكفايه

ثم إنّ السبب فى عدول أصحاب هذا القول – كصاحب (الكفايه) – عمّا قاله المشهور ، هو التخلص من اشكالٍ يلزم عليه ، و توضيح ذلك هو : إنّ المحمولات فى مسائل العلوم تعرض على موضوعاتها ، و تلك الموضوعات هى الواسطه لعروضها على موضوع العلم ، فمثلاً – فى علم النحو – يعرض الرفع على الفاعل ، و بواسطته يعرض على الكلمه التى هى موضوع علم النحو ، لكنّ « الفاعل » أخص من « الكلمه » فيلزم أن يكون هذا البحث فى علم النحو بحثاً عن العرض الغريب . و كذا فى غيره من العلوم ، كالفقه مثلاً ،

فبناءً على أن موضوعه « فعل المكلّف » يكون الوجوب عارضاً على الصّلاه ، و بتوسّط الصلاه يعرض على موضوع العلم الذى هو فعل المكلّف و هو أعم من الصّلاه . و كما يكون موضوع المسأله أخص من موضوع العلم - كما فى علمى النحو و الفقه كما ذكرنا - كذلك قد يكون أعم ، و ذلك كما فى علم الاصول ، فيكون العروض بواسطه أمر أعم ، لأن الموضوع فيه - على المشهور - الأدلّه الأربعه ، لكن البحث عن وجوب المقدمه و عدمه - مثلًا - غير مختص بالخطابات الشرعيّه ، و كذا فى مسأله اقتضاء الأمر للنهى عن الضد ، أو ظهور الأمر فى الوجوب ، و نحو ذلك .

أمّا بناءً على تفسير العرض الذاتى بما لا واسطه له فى العروض ، فالإشكال مندفع ، إذ المناط عدم الواسطه فى العروض ، و هو حاصل ، لكون موضوع العلم متحداً وجوداً مع موضوع المسأله ، لأن « الفاعل » متّحد وجوداً مع « الكلمه » ، و كذا « الصّلاه » مع « فعل المكلّف » ، و إنْ اختلفا مفهوماً ، و لذا قال فى (الكفايه) : « هو نفس موضوعات مسائله عيناً و ما يتّحد معها خارجاً ، و إنْ كان يغايرها مفهوماً ... » .

يعنى : إن نسبه موضوع المسأله إلى موضوع العلم نسبه النوع إلى الجنس ، فموضوع العلم إنْ لوحظ لا ـ بشرط بالنسبه إلى موضوعات المسائل ، كان العرض فيها عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم ، و إنْ لوحظ بشرط لا ، صار عرضاً غريباً . مثاله : « الحيوان » فإنّه إن لوحظ بشرط لا بالنسبه إلى الناطق و الصاهل ، كان التعجّب العارض عليه عرضاً غريباً و إسناد التعجّب إليه مجازيّاً ، و إنْ لوحظ متّحداً مع الناطق و كان وجودهما واحداً ، كان التعجّب العارض بواسطه الناطق عرضاً ذاتيّاً بالنسبه إلى الناطق و بالنسبه إلى الإنسان .

ص:۱۵

كان هذا بيان الإشكال و شرح طريق المحقّق الخراسانى لدفعه .

و قد حقّق شيخنا دام ظلّه هذا الطريق و فصّل فى المقام بما حاصله : أنّ هذا الطّريق إنّما يفيد فى الواسطه التى هى أعم ، و علم الاصول من هذا القبيل كما تقدّم ، إذ العروض و إنْ كان بواسطه أمر أعم ، لكنّ الصّدق حقيقى عرفاً و ليس مجازيّاً . أمّا فى سائر العلوم التى يكون موضوع المسأله فيها أخص ، فالإسناد ليس حقيقيّاً لا عقلاً و لا عرفاً ، فيكون الإشكال فيها باقياً على حاله .

كما أنّ جواب صدر المتألّهين - و المحقق الأصفهانى - عن الإشكال ، إنما يفيد فيما إذا كانت الواسطه و العارض موجودين بوجودٍ واحدٍ ، كالجوهريه و الجسميّه ، فإنّهما موجودان بوجودٍ واحدٍ و مجعولان بجعل واحد ، الجوهر يوجد بنفس تعلّق الجعل بالجسم ، فالجسم و إنْ عرض على « موجود » بتوسط « جوهر » لكنّ « جوهر » واسطه للعروض بحسب الترتيب العقلى ، إذ الموجود عقلاً يكون ممكناً و الممكن يصير جوهراً ، و الجوهر يصير جسماً ، لكنّ الإمكان و الجوهريّه و الجسميّه كلّها موجوده بوجود واحد .

فنفس هذه الجسميّه تصير من العوارض الذاتيّه للموجود بتوسط الجوهريّه التى هى عارضه بتوسط الإمكان - أى الإمكان الفقرى - إلاّ أنّ كلّ ذلك عروض ذاتى ، لأنها جميعاً موجوده بوجودٍ واحد .

بخلاف ما إذا كانت الواسطه و العارض موجودين بوجودين ، كالتعجّب العارض على الحيوان بواسطه الإنسان ، فالعارض غريب لا ذاتى ... و الإشكال حينئذٍ باق .

و المحقق النائينى حاول دفع الإشكال بالنزاع فى الصغرى ، فأنكر أنْ يكون العارض على الجنس بواسطه النوع عرضاً غريباً .

ص:۱۶

لكنّ ما ذكره قدّس سرّه لا ينسجم مع تصريحات أكابر الفلاسفه ، كالشيخ و الخواجه و غيرهما ، فى تعريف العرض الذاتى ، و كلّهم يجعلون ما ذكر من العرض الغريب لا الذاتى .

رأى السيد الخوئى

و فى (المحاضرات) ما ملخّصه : إن أساس الإشكال أمران هما : الالتزام بأنّ البحث فى العلوم لا بدّ و أن يكون من الأعراض الذاتيّه لموضوع العلم .

و الالتزام بأن العارض على الشىء بواسطه الخارج الأخص أو الداخل الأعم ، من الأعراض الغريبه لا الذاتيّه .

قال : و يمكننا منع كلا الأمرين على سبيل منع الخلو ، بأنْ يقال : كلّ مسأله ترتّب عليها الغرض الذى لأجله دوّن العلم فهى من مسائل ذاک العلم ، سواء كان المحمول فيها من العوارض الذاتيّه لموضوع العلم أو لا ، و الاختصاص فى البحث عن الذاتى فقط لا دليل عليه بالخصوص .

قال : و لو سلّمنا لزوم ذلک ، لأمكن دعوى أنّ العارض بواسطه الخارج الأخص أو الداخل الأعم ، من العوارض الذاتيّه .

قال الاستاذ :

أمّا منع الأمر الثانى فكما ترى ، لأنه ينافى ما اصطلحوا عليه .

و أمّا منع الأمر الأول ، فقد سبقه إلى ذلک المحقق الأصفهانى ، حيث ذكر أنّ كثيراً من مسائل العلوم يشتمل على البحث عمّا لا يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، من أجل دخله فى الغرض المطلوب من تدوين ذاک العلم و بحوثه .

و قد قرّر شيخنا الاستاذ هذا الإشكال ، حيث ذكر أن أدلّه القوم على تلک

الدعوى أربعه :

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

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

و الثالث : أنه إذا بحث فى العلم عن العرض الغريب ، لزم أن يكون العلم الجزئى كليّاً .

و الرابع : أنّه إذا بحث فى العلم عن العرض الغريب ، لزم تداخل العلمين .

ثم ناقش هذه الأدلّه ، و أوضح عدم وفاء شيء منها لإثبات الدعوى المذكوره .

و هذا تمام الكلام فى المطلب الثانى .

المطلب الثالث : فى الاتحاد و التغاير بين موضوع العلم و موضوعات المسائل

ذكر المحقق صاحب (الكفايه) : أن موضوع العلم متّحد مع موضوعات مسائله خارجاً ، و إن كان بينهما تغاير مفهوماً ، كتغاير الكلّى و مصاديقه و الطبيعى و أفراده .

و قد اورد على الاتّحاد الذى ذكره ، بوجوهٍ لا جواب عن بعضها ، كالإشكال بأنّ موضوع علم الطب هو بدن الإنسان ، و نسبته إلى موضوعات مسائله نسبه الكلّ إلى الأجزاء لا الكلّى إلى المصاديق .

ص:١٨

تمايز العلوم

اشاره

و اختلف الأعلام فی الجامع بین موضوعات مسائل العلم الواحد و المائز بین العلوم ، فقیل : الوحده الاعتباریه ، و قیل : الموضوعات ، و قیل :

المحمولات ، و قیل : الأغراض .

و هذا الأخیر هو مختار صاحب (الکفایه) حیث قال : « و المسائل عباره عن جملهٍ من قضایا متشتّته جمعها اشتراکها فی الدخل فی الغرض الذی لأجله دُوّن هذا العلم ... و قد انقدح بما ذکرنا أن تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعیه إلی التدوین ، لا الموضوعات و لا المحمولات ... و إلّا کان ... » .

فنقول : کلّ علم مدوّن فله موضوع یبحث عنه فیه ، فی مسائل متشتّته متکوّنه من موضوعات و محمولات ، و هذا التشتّت قد یکون من جهه الموضوع ، و قد یکون من جهه المحمول ، و قد یکون من جهه الموضوع و المحمول معاً ، فما هو الجامع بین هذه المسائل المتشتته ؟ و ما هو المائز بین هذا العلم و غیره من العلوم ؟

الآراء فی المقام :

مذهب المشهور هو أنّ التمایز بالموضوعات ، لأنّ هناک بین مسائل کلّ علمٍ من العلوم جهه اتّحاد ، عبّر عنها الشیخ ابن سینا و غیره بالتناسب ، و هذا التناسب غیر حاصل بالمحمولات ، لأنّها إنّما تکونً ملحوظه بالعرض ، و کلّ ما بالعرض ینتهی إلی ما بالذّات ، و کذا الأغراض ، فلا بدّ و أن یکون

بالموضوعات ، فهى الجامعه و المائزه .

و اختار المحقق البروجردى أنه بالمحمولات ، و نسبه إلى مشهور القدماء .

و بما ذكرنا يظهر ما فيه و فى النسبه إليهم .

و قد خالفهم المحقق الخراسانى ، مع قوله بأنّ موضوع كلّ علمٍ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، و مقتضاه : أن تكون الموضوعات هى الجامعه بين شتات المسائل ، لأمرين :

أحدهما : إن فى علم الاصول مسائل كثيره هى من مسائل علوم اخرى ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل ، لأن المسائل - و إنْ تداخلت بين العلوم - تختلف من ناحيه الغرض الداعى إلى تدوينها ، فلا مانع من كون المسأله الواحده من مسائل علمين ، و هما متمايزان لاختلاف الغرض .

و الثانى : إنّه و إنْ كان لكلّ علم موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، إلّا أنّ لازم القول بتمايز العلوم بالموضوعات أنْ يكون كلّ بابٍ من كلّ علمٍ علماً على حده ، و كذا بناءً على كونه بالمحمولات ، فجعل الغرض هو الجامع فراراً من هذا المشكل .

و فصّل المحقق الخوئى فى المقام ، فوافق صاحب (الكفايه) - من كون المائز هو الغرض ليس إلّا- فى بعض الصور و خالفه فى البعض الآخر ، فقال :

بأنّه تارةً يراد من التمايز مرحله الإثبات لمن يجهل العلوم ، و اخرى يراد منه التمايز فى مرحله الثبوت و فى مقام التدوين .

أما المقام الأول : فحقيقته أن كلّ شخص إذا كان جاهلاً بحقيقه علمٍ من العلوم و أراد الإحاطه به و لو بصوره إجماليه ، فللعالم بذاك العلم أنْ يميّزه له

عن غيره من العلوم بما شاء من التمييز ، بالموضوع أو المحمول أو الغرض ، كأن يقول له فى مقام تعريف علم النحو : إن موضوعه الكلمه و الكلام ، أو يقول : غايته حفظ اللسان عن الخطأ من المقال ، أو يقول : محموله الإعراب و البناء .

و أما المقام الثانى : فلأن المؤلّف و المدوّن للعلم يختلف تمييزه له عن غيره باختلاف الدواعى .

فتاره : يكون هناك غرض خارجى يترتب على العلم و المعرفه بتلك المسائل التى دوّنها ، فلا بدَّ من البحث عن كلّ مسألهٍ اشتملت على ذلك الغرض ، كما أن التمييز حينئذٍ لا بدّ و أن يكون بالغرض ، و ليس له التمييز بالموضوعات ، إذ لا عبره - فى الغرض - بوحده الموضوع و تعدّده ، على أنه يقتضى أن يكون كلّ باب بل كلّ مسأله علماً على حده ، كما ذكر صاحب (الكفايه) .

و أخرى : يكون الداعى إلى التدوين نفس العلم و المعرفه ، دون أنْ يكون هناك غرض خارجى يدعوه إلى تدوين المسائل . و هذا يكون على نحوين ، فتارهً هناك موضوع يريد أن يبحث عن أحواله ، كما فى علم الطب ، فلا بدّ من التمييز بالموضوع ، و اخرى هناك محمول يريد أن يبحث عمّا يعرض عليه ذلك المحمول ، كالحركه و السكون ، فلا بدّ من التمييز بالمحمول فقط (1) .

و حاصله : الموافقه مع صاحب (الكفايه) فى خصوص ما إذا كان الغرض من التدوين هو غرض خاص ، كالصحّه و المرض فى علم الطب ،

1- (1)) تعليقه أجود التقريرات 11/1 مؤسّسه صاحب العصر عليه السلام ، مصابيح الاصول 19 - 20 .

و حفظ اللّسان فی علم النحو ، و صیانه الفکر فی علم المنطق ، و المخالفه فیما إذا لم یکن الغرض من التدوین إلّا المعرفه .

مناقشه الاستاذ

و أورد شیخنا الاستاذ علی دلیل مائزیّه الغرض بنحو الإطلاق - کما علیه فی (الکفایه) ، أو موجبةً جزئیّه کما علیه المحقق الخوئی - بأنّ ما ذکر من :

لزوم کون کلّ باب علماً علی حده لو کان التمایز بالموضوع ، لازم القول بمائزیّه الغرض کذلک ، لأنّ الغرض الحاصل من حجیّه الاستصحاب مغایر للغرض الحاصل من مسأله منجّزیه العلم الإجمالی ، هذا فی علم الاصول ، و فی المنطق کذلک ، إذ الغرض الحاصل من مباحث المعرّف مغایر للغرض الحاصل من مباحث القضایا ، فهما غرضان ، و هکذا .

فإن قیل : الأغراض المترتبه علی المباحث و الأبواب لها جامع ، و ذلک الغرض الجامع غیر داخل تحت غرض جامع آخر ، فالأغراض المترتّبه علی الأبواب فی علم الاصول و إن کانت مختلفه ، لکنّها کلّها تجتمع تحت غرضٍ واحدٍ جامعٍ لها ، و هو التمکّن من استنباط الوظیفه الشرعیه - بالمعنی الأعم ، من العلم و العلمی و الأصل العملی - و لیس هناک غرض فوقه .

و کذا الأمر فی علم المنطق و غیره .

قلنا : القائل بکون التمایز بالموضوعات أیضاً یقول نظیر هذا ، فهو یقول بأنّ هناک موضوعاً جامعاً بین موضوعات المسائل و الأبواب ، یبحث فی العلم عن العوارض الذاتیّه لذلک الموضوع ، فالافتراق بین العلوم یکون باختلاف الموضوعات فی العوارض الذاتیّه ، حیث أنّ فی کلّ أبواب هذا العلم یبحث عن العوارض الذاتیه للموضوع الجامع بین الموضوعات ، ذلک الموضوع

الذی لا یبحث فی غیر هذا العلم عن عوارضه ... و بالجمله : فإنّه لا یقع فی علم آخر بحث عن العوارض الذاتیه للموضوع المبحوث عن عوارضه فی هذا العلم ، و هذا الملاک موجود فی موضوعات العلوم ، و لا یوجد فی موضوعات الأبواب .

فما ذکره صاحب (الکفایه) - و وافقه فی (المحاضرات) موجبهً جزئیه - مخدوش نقضاً و حلّاً .

آراء الاستاذ

ثم إن شیخنا الاستاذ اختلفت کلماته فی هذا المقام ، فقد اختار فی الدوره الاولی : أن الفرق بین الأبواب و المسائل ، و بین العلوم ، بأن العلوم یمکن أنْ تتعدّد بتعدّد الموضوعات ، لعدم الجامع المشترک بین الموضوعات الموجبه لتعدّد العلوم ، بخلاف الأبواب و المسائل ، فقولهم - فی علم النحو مثلاً - الفاعل مرفوع ، و المفعول منصوب ، و المضاف إلیه مجرور ، یمکن تصویر جامع بینها و هو الکلمه و الکلام ، لصدقه علی کلٍّ من الموضوعات الثلاثه علی حدٍّ سواء .

ثم إنّه عدل عن هذا ، لکونه إنّما یتمّ فی بعض العلوم دون الجمیع ، فقد تکون النسبه بین موضوعی علمین نسبه العموم و الخصوص کالطب و الطبیعی ، فبینهما جامع مشترک کالجامع بین البابین من العلم الواحد أو المسألتین ، فلیس الموضوع ما به التمایز فی مثل ذلک .

و اختار فی الدوره الثانیه - التی حضرناها : أنّ التمایز یمکن أن یکون بالموضوعات ، کما ذکر المشهور ، أمّا فی المسائل و الأبواب من العلم الواحد فالمحمولات فیها عوارض ذاتیّه للموضوع دائماً ، فلا یلزم من کون الموضوع

ملاکاً للتمایز أنْ تکون الأبواب و المسائل من کلّ علمٍ علوماً علی حده ، کما ذکر صاحب (الکفایه) .

لکنّ هذا إنّما یتم علی مبنی المشهور فی حقیقه موضوع کلّ علم .

و أفاد فی الدوره المتأخّره - فی مقام المناقشه مع مبنی صاحب (الکفایه) - أن هناک - بالضروره - ارتباطاً بین الأغراض المختلفه و المسائل المختلفه ، و هذا الارتباط فی العلوم الاعتباریه - کعلم النحو - اعتباری ، و فی العلوم غیر الاعتباریه کعلم الطب ذاتی ، و الذاتی إمّا هو من ارتباط الشیء بمقتضیه و إمّا من ارتباط الشیء بشرطه ، فالغرض الحاصل من العلم یحصل من ترتّب المحمولات علی الموضوعات ، و هذا الترتّب إنما یکون لأجل الارتباط ، کما أنّ حصول الغرض لا یکون إلّا بارتباطٍ بینه و بین الموضوع .

و مقتضی القاعده أنْ یکون التمایز فی الدرجه الأُولی بما هو متقدّم علی الغرض ، و هو المنشأ فی تمایز الأغراض ، و هو المسائل .

أقول : فیکون ما ذهب إلیه أخیراً قولاً آخر فی البحث ، و حاصله : أنّه إن کان للعلم موضوع - کعلم الطبیعی الذی موضوعه الجسم من حیث الحرکه و السّکون - فالتمایز بینه و بین غیره یکون بموضوعه الجامع بین موضوعات مسائله ، و إن لا یکون له موضوع بسبب اختلاف مسائله اختلافاً لا جامع ذاتی بینها ینطبق علی موضوعات مسائله ، فالتمایز یکون بالمسائل .

ثم ذکر إشکال المحقق الخراسانی فی (الکفایه) بأنّه لو کان الامتیاز بالمسائل لم یبق أیّ تداخل لعلم الاصول مع بعض العلوم فی بعض المسائل ، مع وجود هذا التداخل بالضّروره و کونها مشترکه بینه و بینها ... فاضطرّ إلی إنکار الاشتراک قائلاً ما حاصله : بأنّ المسأله المطروحه فی علم الاصول و غیره

و إنْ كانت متّحدةً فى ظاهر لفظها و عنوانها ، إلّا أن الجهه المبحوث عنها فى كلّ علم تختلف عن الجهه المبحوث عنها فى غيره ، و مثّل لـذلک بمسأله جواز اجتمـاع الأـمر و النهى المطروحه فى الاـصول و الفقه و الكلام معاً ، و أفاد بأنّها و إنْ كانت بهـذه الصيغه إلّا أنها فى الحقيقه تعدّ فى كلّ علمٍ مسأله مستقلّه عنها فى غيره .

أقول : لكنْ يمكن المناقشه فيه : بأنّ المسأله تتشكّل من الموضوع و المحمول و النسبه ، و كما أنّ المسأله متقدّمه على الغرض ، و ما به الامتياز يكون قبل الغرض ، كـذلک الموضوع فهو متقدّم على المحمول و على المسأله المتشـكّله منهما ، فلولا الموضوع لم يكن المحمول و لا المسأله ، و بالجمله ، فالـذى ذكره فى جواب مسـلک صاحب (الكفايه) ينفى ذلک المسـلک و لا يثبت ما ذهب إليه ، بل يقوّى مبنى التمايز بالموضوعات كما اختاره فى الدوره الثانيه ، و فى بعض العلوم فى الدوره المتأخّره ...

و أمّا ابتنـاء ذلک على مسـلک المشـهور من ضـروره وجود الموضوع لكلّ علم ، فواضـحٌ أنّ جميع هـذه البحوث إنما هى على أساس ذاک المبنى ، و إلّا فقد تقدم منه دام ظلّه أنْ لا برهان على ضـروره وجود موضوع جامع بين موضوعات المسائل ، و على أن البحث فى العلوم لا بدَّ و أنْ يكون عن الأعراض الذاتيّه .

القول بالوحده الاعتباريّه :

و أمّا القول بالوحده الاعتباريّه ، فقد جاء فى (نهايه الدرايه) - لدى الجواب عن إشـكال صاحب (الكفايه) على قول المشـهور بلزوم كون كلّ باب من أبواب علم واحدٍ بل كلّ مسأله منه علماً برأسه لتمايز موضوعاتها - ما

حاصله : إن تمایز العلوم یمکن أن یکون بالموضوع الجامع بین المسائل ، لأن العلم عباره عن مرکّب اعتباری من قضایا متعدّده بینها وحده اعتباریه ، و الموضوع الجامع بین مسائله هو المائز بینه و بین غیره من العلوم ، و لا یلزم من ذلک أن یکون کلّ بابٍ أو کل مسألهٍ علماً علی حده ، لوجود نوع سنخیّه بین أبواب کلّ علم ، بالإضافه إلی اشتراکها جمیعاً فی تحصیل الغرض الواحد .

و قد أجاب عنه شیخنا الاستاذ بأنّه - فی الحقیقه - التزام بما جاء فی (الکفایه) و لیس جواباً عنه ، إذ اللّازم حینئذٍ هو التحقیق عن منشأ تلک الوحده و التعدّد ، و أنها لوحده الموضوع و تعدّده أو لوحده الغرض و تعدّده .

القول بالتمایز بالمحمولات :

و أمّا القول بکون التمایز بالمحمولات ، فقد اختاره السید البروجردی ، وعلیه حمل کلام القدماء ، قال : « الحق مع القدماء حیث قالوا : إن تمایز العلوم بتمایز الموضوعات ، إذ المراد بموضوع العلم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه ، و لیس هو إلّا عباره عن جامع محمولات المسائل الذی یکون تمایز العلوم بتمایزه » (۱) .

و قد مهّد لتوضیح هذا القول خمس مقدمات ، و لعلَّ عمده کلامه فی بیان مرامه هو : « إن جامع محمولات المسائل فی کلّ علم هو الذی ینسبق أوّلاً إلی الذهن و یکون معلوماً عنده ، فیوضع فی وعاء الذهن ، و یطلب فی العلم تعیّناته و تشخّصاته التی تعرض له ، مثلاً : فی علم الإلهی بالمعنی الأعم یکون نفس الوجود معلوماً لنا و حاضراً فی ذهننا ، فنطلب فی العلم تعیّناته

۱- (۱)) نهایه الاصول : ۸ .

و انقساماته اللاحقه له ، من الوجوب و الإمكان ... فصوره القضيّه و إنْ كان هو قولنا : الجسم موجود مثلًا ، و لكن الموضوع حقيقةً هو عنوان الموجوديه ، و كذلك فى علم النحو ، فإنّ أوّل ما ينسبق إلى ذهن المتتبّع لاستعمالات العرب إنما هو إعراب آخر الكلمه ، فيطلب فى علم النحو الخصوصيات التى بسببها يتحقّق الإعراب و اختلافاته ، فالموضوع حقيقةً فى « الفاعل مرفوع » هو وصف المرفوعيه ، و كذا فى غير هذا المثال .

فالحاصل : إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، أعنى بها جامع محمولات المسائل ، و تمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها » .

و هذا الذى ذكرناه عنه هو عمده كلامه رحمه اللّه و ربما يوجد بين هذا الكلام ، و ما ذكره فى المقدّمه الأولى - حول موضوع علم الإلهيات بالمعنى الأعم - منافاه ، و من هنا أشكل الشيخ الاستاذ على المقدّمه الأولى ، فراجع ، و لكنّ هذا الكلام إنّما يتمّ فى علم الاصول فقط ، حيث أنّ المتبادر إلى الذهن فيه و الذى يبحث عن تعيناته هو « الحجّه » ، إلّا أنّ الواقع فى سائر العلوم هو أخذهم الشىء موضوعاً ثمّ بحثهم عن خصوصياته و تعيّناته ، فالموضوع فى علم الحساب هو « العدد » و فى علم النحو « الكلمه و الكلام » و فى الإلهيّات بالمعنى الأعم هو « الوجود » باتّفاق الفلاسفه ، فلم يكن « الوجود » عندهم محمولاً أصلًا ، و نسبه القول بكون الموضوع هو الجامع بين المحمولات إلى القدماء غير تامّه كما ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه .

موضوع علم الاصول

اشاره

لا يشترط أن يكون لكلّ علمٍ موضوع ، لعدم الدليل التام على ذلك ، مؤيِّداً بما حكاه شيخنا عن الشفاء و شرح الإشارات و أساس الاقتباس و الجوهر النضيد ، من أن العلوم تارةً تتشكّل من موضوع واحدٍ و اخرى من موضوعات .

و على هذا ، فلا يعتبر أن يكون لعلم الاُصول موضوع خاص ، بل لا يكون له موضوع لأمرين :

أحدهما : إن علم الاصول ليس من العلوم المطلوب منها المعرفه فقط ، بل الغرض منه هو التمكّن من استنباط الأحكام الكليّه الإلهيّه ، و كلّ علمٍ يدوَّن لغرضٍ ، فالمقصود تحصيل الغرض و الوصول إليه ، سواء كان له موضوع أو لم يكن .

و الآخر : إنَّ موضوعات مسائل هذا العلم مختلفه و غير قابله لتصوير جامع بينها ، إذ يستحيل تصوير جامع بين الخبر و الشهره و اليقين - و هو موضوع الاستصحاب - و الوجوب ، و هو موضوع مسأله مقدمه الواجب ...

و هكذا ..

رأى صاحب الكفايه

و من هنا أيضاً يظهر ما فى مختار (الكفايه) من وجود الجامع ، و أنّ نسبته إلى موضوعات المسائل نسبه الكلّى إلى المصاديق ، و إنْ لم يكن له عنوان خاص و اسم مخصوص ... . فَجَعَلَ موضوع علم الاصول : الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّته .

رأى المشهور

و منه أيضاً يظهر ما فى القول المعروف من جعله « الأدلّه الأربعه » ، على الوجوه الأربعه و هى : احتمال أن تكون هى الموضوع بوصف الدليليّه ، و أنْ تكون هى الموضوع لا بوصف الدليليّه ، فالدليليّه على الأول جزء من الموضوع و على الثانى من أحواله ، و احتمال أن يكون المراد من « السنّه » منها هو المحكى بها ، و هو قول المعصوم و فعله و تقريره ، و يكون المراد منها الأعم من المحكى و الحاكى ، و هو الخبر .

مضافاً إلى وجود الإشكال فى كلٍّ من هذه الوجوه الأربعه .

و توضيح الإشكال فى ذلك هو أنّه :

إن كانت الأدلّه الأربعه موضوع العلم بوصف دليليّتها ، بمعنى أن البحث يكون عمّا يعرض الدليل بعد الفراغ عن دليليّته ، كما عن المحقق القمّى ، ففيه : أنّه لا يتناسب مع قولهم : لكلّ علم موضوع جامع بين موضوعات مسائله ، يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّه ، إذ لا جامع بين العقل و الإجماع ، كما أن « السنّه » عنوان مشير إلى « القول و الفعل و التقرير » و ليس جامعاً ، إذ لا جامع بين الثلاثه .

فهذا الوجه ينافى قولهم بذلك ، لكن صاحب (الحاشيه) جمع بين هذين المتنافيين .

و أيضاً : فإن لازم هذا الوجه خروج أكثر مسائل علم الاصول ، عدا مباحث الألفاظ ، إذ البحث عن الخبر و الشهره و الاستصحاب و غيرها إنّما هو عن أصل الدليليّه و الحجيّه .

و إنْ كانت هى الموضوع لكنْ لا بوصف الدليليّه ، كما عليه صاحب

(الفصول) ، ارتفع الإشكال الثانی ، بناءً علی کون المراد من « السنّه » هو الأعم من الحاکی ، بالنسبه إلی قسم من المسائل ، و هی التی یکون البحث فیها عن أصل الدلیلیّه ، لکن مباحث الاستلزامات العقلیه ، و مباحث الإطلاق و التقیید ، و العموم و الخصوص ، و نحوها من مباحث الألفاظ ، کلّها تخرج ، لأنّ البحث لیس عن عوارض الأدله الأربعه ، فیکون من العوارض الغریبه ، لکون الموضوع فی کل هذه المباحث أعمّ من الکتاب و السنّه ، کما أنّ الشهره أیضاً تخرج ، إلّا أن تدخل فی السنّه ، لکونها - کالخبر - حاکیه .

و أمّا بناءً علی کون المراد من « السنّه » خصوص المحکی ، و هو « القول و الفعل و التقریر » فیضاف الإشکال بخروج مباحث حجیّه الخبر ، و مباحث باب التعارض ، لأنّ البحث هناک إنما هو عن حجیّه الخبر الحاکی ، و المفروض عدم کونه سنّهً ، فلا یکون البحث بحثاً عن عوارض الأدله الأربعه .

و قد حاول الشیخ الأعظم دفع هذا الإشکال بإرجاع البحث عن خبر الواحد إلی البحث عن ثبوت السنّه ، بأنّ البحث فی الحقیقه : أنّه هل السنّه - التی هی عباره عن قول المعصوم و فعله و تقریره - کما تثبت بالخبر المتواتر و بالقرینه القطعیه ، تثبت بخبر الواحد الثقه أو لا تثبت ؟ فیکون بحثاً عن عوارض السنّه .

لکنّ هذه المحاوله غیر مفیده ، لأنّه إنْ ارید بالثبوت : الثبوت الواقعی الخارجی ، فقد أورد علیه شیخنا - تبعاً للمحقق الخوئی - بأن الخبر حینئذٍ حاک و کاشف عن السنّه ، و الکاشف عن الشیء فی رتبهٍ متأخره عنه ، و یستحیل أن یکون علهً له .

و أمّا ما أجاب فى (الكفايه) - و تبعه الميرزا و العراقى - من أنّه حينئذٍ بحث عن الثبوت بمفاد كان التامه و ليس بحثاً عن عوارض السنّه ، الذى هو بحث عن العوارض بمفاد كان الناقصه ، فقد أجاب عنه شيخنا بإمكان إرجاعه إلى العوارض ، لأنّ البحث ليس عن الوجود الخارجى للشىء ، بل هو عن وجوده بعلّةٍ خاصّه ، و أنّه هل توجد السنّه و تثبت خارجاً بالخبر أو لا ؟ فهو بحث بمفاد كان الناقصه .

و إن اريد بالثبوت : الثبوت العلمى ، بأنْ يكون الخبر واسطةً فى الإثبات ، أى علةً للعلم بالسنّه - لا لوجودها - فيكون بحثاً عن العوارض ، و عن مفاد كان الناقصه . ففيه : إنّ المبحوث عن حجيّته و هو خبر الواحد - يقبل الصِدق و الكذب ، و لا يوجب العلم كما فى المتواتر و المحفوف بالقرينه .

و إنْ اريد بالثبوت : الثبوت التعبّدى ، بمعنى أنّ الشارع هل جعل خبر الواحد حجةً كاشفةً عن ثبوت السنّه ؟ كان البحث بحثاً عن العوارض ، لكن عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنّه التى هى الموضوع .

قاله فى (الكفايه) و تبعه غيره .

و أجاب الميرزا : بأنْ عنوان كون السنّه محكيه يعرض لها بواسطه الخبر الذى هو مباين لها ، فيكون من العوارض الغريبه (1) .

قال شيخنا دام ظلّه : أمّا جواب (الكفايه) عن كلام الشيخ فوارد ، لكنْ بناءً على أن مدلول أدلّه اعتبار خبر الثقه هو إنشاء الحكم المماثل . فهو جوابٌ مبنائى . و أمّا جواب الميرزا ففيه : إنّ حجيه الخبر على مسلكه اعتبار الشارع الخبر علماً ، لكنّ حصول هذه الصفه للخبر - أى : صفه العلميه الاعتباريه له -

---

١- (١)) أجود التقريرات ١ / ٩ - ١٠ .

إنما كان باعتبار الشارع ، فكان اعتبار الشارع واسطه فى ثبوته ، وعليه ، فإن هذا المعتبر يكون عرضاً غريباً للخبر .

ثم إنّ المحقق الأصفهانى حاول توجيه كلام الشيخ - على فرض إراده الثبوت التعبّدى - على المسلكين : إنشاء الحكم المماثل ، و المنجزيّه و المعذريّه ، أمّا على الأول : فبأنّ الحكم الذى يجعل من قبل الشارع على طبق الحكم الذى أتى به المخبر كقول زراره : صلاه الجمعه واجبه ، له وجود حقيقى ، فالحكم و إنْ كان اعتبارياً ، إلّا أن الوجوب الصادر طبق قول زراره وجوب حقيقى للحكم الظاهرى الذى أخبر به زراره ، و هذا الوجود الحقيقى وجود تنزيلى للسنّه ، فالبحث عن ثبوت السنّه بخبر الواحد بحث عن الثبوت التنزيلى لها بخبر الواحد ، أى : هل السنّه تثبت تنزيلاً بالخبر أو لا ؟

و أمّا على الثانى ، فإنّ المنجزيّه و المتنجزيّه متضايفتان ، فجعل الخبر منجزاً يلازم جعل السنّه متنجّزه ، فيصحّ البحث عن كلٍّ منهما ، بل الثبوت التعبّدى أكثر مساساً بالسنّه من التنجّز ، حيث أن اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجوداً للسنّه (١) ، و الحاصل : إنّ المسأله تكون اصوليّه ، لأن البحث يقع عن أنه هل السنّه تصير متنجّزه بالخبر أو لا ؟

لكن لا يخفى أنّ ما ذكره طاب ثراه إخراجٌ لعناوين المسائل المطروحه فى العلم عن ظواهرها ، و إرجاعٌ لها إلى قضايا و معانٍ اخرى ، لأنّ موضوع العلم - كما هو مفروض - هو « السنّه » و المسأله هى : هل خبر الواحد حجه أو لا ؟ فالحجيّه محموله على الخبر ، و هو حاكٍ عن السنّه و ليس بمصداقٍ لها ...

و لو أنّا أردنا إرجاع صور القضايا فى العلم إلى قضايا اخرى ، للزم خروج كثير

١- (١)) نهايه الدرايه ١ / ٣٧ .

من مسائله عنه ، فلو أرجعنا قولنا فی الاصول : هل وجوب ذی المقدّمه یستلزم وجوب المقدّمه أو لا ؟ إلی قولنا : هل مقدمه الواجب واجبه أو لا ؟ لخرجت المسأله عن الاصول و دخلت فی الفقه .

قال الاستاذ :

و التحقیق : إن الإشکال لا یندفع علی أیّ المسالک الموجوده فی باب حجیّه خبر الثقه ، و هی أربعه :

أحدها : ما ذهب إلیه المشهور ، و هو إنشاء الشارع الحکم فی مورد الخبر و غیره من الأمارات ، کما قال العلّامه : ظنّیه الطریق لا تنافی قطعیّه الحکم ، و اختاره المحقق الخراسانی و المحقق العراقی فی باب المجعول فی الاستصحاب .

و الثانی : انّ المجعول فی مورد الأمارات هو المنجزیّه و المعذریّه . و هو ما یستفاد من بعض کلمات المحقق الخراسانی .

و الثالث : إن مدلول أدلّه اعتبار الخبر مثلاً جعله علماً و کاشفاً عن الواقع ، و هو ما یعبّر عنه بمسلک تتمیم الکشف ، و هو مختار المیرزا .

و الرابع : تنزیل المؤدّی منزله الواقع .

و البحث عن حجیّه الخبر - علی جمیع هذه المسالک - بحث عن عوارضه لا عن عوارض السنّه ... و هذا هو مقتضی الأدله أیضاً ، کقوله علیه السلام : « لا عذر لأحدٍ من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنّا ثقاتنا » (۱) و قوله علیه السلام : « العمری ثقتی ، فما أدّی إلیک عنّی فعنّی یؤدّی و ما قال لک عنّی

ص:۳۳

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۱۵۰/۲۷ ط مؤسّسه آل البیت ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی رقم : ۴۰ .

فعنّى يقول » (۱) و التشكيك من عوارض الخبر لا من عوارض السنّه ، و مقتضى الخبر الثانى هو تنزيل كلام الراوى منزله كلامه ، لا أنّ كلامه يثبت بكلام الرّاوى .

و تلخص : عدم تماميه القول بموضوعيّه الأدلّه الأربعه للاصول ، مطلقاً .

هذا ، و لا يخفى أن هذا ما استقرّ عليه رأى شيخنا أخيراً ، أمّا فى الدوره السابقه التى حضرناها ، فقد اختار أنّ الموضوع ذوات الأدله مع أعميّه السنّه ، و أجاب عن الإشكال بخروج عدّهٍ من المباحث المهمه كالشهره و مباحث الألفاظ و الاستلزامات العقليّه ، بأنّه يبتنى على القول بكون العرض الداخلى غريباً لا ذاتيّاً ، و هو خلاف التحقيق ، لعدم الواسطه فى العروض فى هذه المسائل ، و عدم صحّه السّلب .

لكنّ هذا الجواب إنما يتمُّ فى مباحث الألفاظ و نحوها ، أمّا فى الشهره مثلاً فلا ، و لذا التزم بكون البحث عنها فى علم الاُصول استطراديّاً ، و هو كما ترى .

و أما ما ذهب إليه صاحب (الكفايه) - و تبعه الميرزا - من أنه كلّى منطبق على جميع موضوعات مسائله ... فغير صحيح أيضاً ، لما عرفت من أن الصحيح أنْ لا جامع بين موضوعات مسائل علم الاصول .

رأى السيد البروجردى و المحقق الأصفهانى و الكلام حولهما

و ذهب المحقق البروجردى إلى أنّ الموضوع هو « الحجّه فى الفقه »

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۱۳۸/۲۷ ط مؤسّسه آل البيت ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى رقم : ۴ .

و تلقّاه بعضهم بالقبول و تعبيره : « ما هو الدليل على الحكم الشرعى » ، و سيأتى ذكر رأى المحقق الأصفهانى .

و تقريب الاستدلال كما فى تقرير بحثه (۱) هو : إنا نعلم بوجود الحجج الشرعيّه على الأحكام الشرعيّه ، فلكلّ حكم من الأحكام دليلٌ ، غير أنّا نجهل بتعيّنات تلك الأدله و الحجج ، و قد جعل علم الاصول للبحث عنها ، و أنّه هل الدليل و الحجه على الأحكام الفقهيه العمليه هو خبر الواحد أو لا ؟ ظاهر الكتاب أو لا ؟ الشهره أو لا ؟ و هكذا . فالموضوع فى الحقيقه هو ما يكون عندنا معلوماً ، و المحمول ما يكون مجهولاً و نريد رفع الجهل عنه ، مع لحاظ أن المراد من « العارض » هنا هو العارض المنطقى لا الفلسفى ، فالمقصود ما كان خارجاً عن الشيء و محمولاً عليه ، أى : فكما يكون الوجود خارجاً عن ذات الجوهر و محمولاً عليه كذلك نقول : الخبر حجه ، بمعنى أن الحجّيه خارجه عن ذات الخبر و محموله عليه .

و الكلام على هذا الرأى يقع فى جهتين ، جهه الكبرى و أصل المبنى فى موضوع كلّ علمٍ ، وجهه التطبيق على علم الاُصول ، أمّا الجهه الأولى ، فقد تقدّم الكلام عليها . و أمّا فى الجهه الثانيه ، فقد طبق رحمه اللّه ما ذكره على الخبر و الشهره و الإجماع ، و هذا لا كلام فيه .

أمّا على القطع ، فيرد عليه أنّ القطع بالحكم الشرعى إنّما هو نتيجه المسأله الاصوليّه ، أى : إن المسائل فى هذا العلم مبادى تحصيل القطع بالحكم الشرعى و انكشافه ، و النتيجه دائماً متأخره ، فلا يصح جعل حجّيه القطع مبحثاً من مباحث علم الاصول .

و كذا على المفاهيم ، فإنه يرد عليه بأنّ المراد من « الحجه » فى باب

۱- (۱)) نهايه الاصول : ۱۱ .

المفاهیم هو أصل وجود المفهوم لا حجیّته - بعد وجوده - کما فی باب الأخبار مثلاً .

ثم إنه یرد علی ما أفاده خروج مباحث الألفاظ من الأوامر و النواهی ، و العام و الخاص ، و المطلق و المقیّد ، و المشتق ، و الصحیح و الأعم ... لأنّ البحث فی هذه المسائل لیس عن تعیّنات الحجّه .

و النکته المهمّه الجدیره بالذکر هی : جعله تحصیل الحجّه علی الحکم الشرعی هو الغرض من علم الاُصول ، فیکون الموضوع لهذا العلم هو « الحجه » لأنه الموافق للغرض ، مع أنّ شأن علم الاصول ، بالنسبه إلی الأحکام الفقهیّه ، شأن علم المنطق بالنسبه إلی الفکر الصحیح و الاستدلال المتین فی سائر العلوم ، فعلم الاصول کالآله بالنسبه إلی علم الفقه ، و لذا عبّر المحقق الخراسانی بالصّناعه ، کما سیأتی ... فعلم الاصول - بالنظر الدقیق - هو المبادئ التصدیقیّه لمحمولات موضوعات الفقه ، ففی الاصول یتمّ وجه صحّه حمل « الوجوب » علی « الصلاه » مثلاً ... و هناک تقوم الحجه علی ثبوته لها ...

و هکذا .

فالحق فی المسأله : إنّ لموضوع علم الاصول خصوصیّه الصّلاحیّه للاتّصاف بالحجیّه للحکم الشرعی ، و کلّ مسألهٍ یکون لموضوعها هذه الخصوصیّه فهی مسأله اصولیّه ، و الجامع بین هذه الموضوعات عرضی و لیس بذاتی ، و حینئذٍ لا یرد الإشکال الثالث بخروج کثیر من المباحث ، لأن الموضوع فی مسأله « الإجزاء » هو إتیان المأمور به ، فإذا ثبت کونه مجزیاً کان حجهً علی صحّه العمل و سقوط القضاء ، فکان الموضوع المذکور صالحاً لانطباق عنوان الحجه علیه ، و الموضوع فی مسأله المقدّمه یصلح - بعد ثبوت

الاستلزام – لأنْ يكون حجةً ، على القول بوجوب المقدمه ، و الخبر موضوع يصلح – بعد ثبوت حجيّته – لأن يكون حجةً على الحكم الشرعی .

و على هذا الأساس قال المحقق الأصفهانی بأنه ليس لعلم الاصول موضوع معيَّن ، بل هو موضوعات مختلفه لها جامع عرضی ، و هو كونها منسوبه إلى غرض واحدٍ هو إقامه الحجّه على الحكم الشّرعی ، نظير علم الطب الذی لا جامع ذاتی بين موضوعات مسائله ، و إنّما يجمعها عنوان عرضی ، و هو ما يعبّر عنه بما يكون منسوباً إلى الصحّه .

و لا يرد على هذا البيان شیء مما ذكر ، و إن كان فی التنظير بين الاصول و الطب نظر ، نظراً إلى أن ما ذكره يتم فی علم الطب ، فكلّ ما يكون له علاقه بصحّه البدن فهو من مسائله ، لكنْ ليس كلّ ما له علاقه بإقامه الحجّه يعدّ من مسائل علم الاُصول ، فعلم الرجال – مثلاً – له نسبه و علاقه بإقامه الحجه على حكم العمل ، مع أنّه علم مستقل عن الاصول .

إنما الكلام فی كيفيّه هذه العلاقه و الدخل ، فإنا إذا قلنا بأنْ المعتبر أنْ تكون العلاقه مباشره و الدخل بلا واسطه ، لزم خروج عمده المباحث الاصوليه ، لكون دخلها فی إقامه الحجه مع الواسطه ، فلا يبقى تحت التعريف إلّا مثل الخبر و الشّهره مما يكون دخله بالمباشره ، و تحمل « الحجيّه » عليه بلا واسطه ، أمّا مثل مباحث العام و الخاص و الإطلاق و التّقييد و ظهورات الأوامر و النواهی ، فلا يكون شیء منها حجةً ما لم تنطبق عليها و يضمّ إليها حجيّه الظاهر ، فعندئذٍ يمكن إقامه الحجّه على الحكم الشرعی بها ... نظير علم الرّجال فإنّه إذا ثبت وثاقه زيد احتيج إلى كبرى حجيّه خبر الثقه ، فيكون دخيلاً فی إقامه الحجّه على الحكم الشرعی .

ثم لا ـ يخفى الفرق بينه و بين مسلك المحقق البروجردى ، فإنه اتّخذ عنوان الحجّه فى الفقه جامعاً بين محمولات المسائل و جعل المحمول الكلّى موضوعاً ، أمّا المحقق الأصفهانى ، فقد جعل الموضوع جامعاً بين موضوعات المسائل ، فهو من هذه الجهه موافق للمشهور غير أنه جعله عرضياً لا ذاتياً خلافاً لصاحب (الكفايه) .

و الحاصل : إنه و إنْ لم يقم برهان على ضروره وجود الموضوع الجامع بين موضوعات العلم ، إلّا أن البيان المذكور غايه ما يمكن أنْ يقال .

أقول :

هذا ما أفاده مدّ ظلّه ، لكنّ ما أورده فى الدوره السابقه باق على حاله ، و حاصله : إن الجامع العنوانى لا يتّحد مع معنونه فى الخارج ، لأن موطنه الذهن دائماً ، فجعله موضوعاً – و الحال هذه – يؤول إلى إنكار الموضوع ، فليتدبّر .

ص:٣٨

تعريفُ علم الاُصول

اشاره

و اختلفت كلماتهم فى تعريف علم الاصول :

فقال المشهور : هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه .

و قال فى (الكفايه) : صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أنْ تقع فى طريق الاستنباط أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل .

و قال الشيخ الأعظم : هو القواعد التى تطبيقها بيد المجتهد .

و قال الميرزا : هو العلم بالقواعد التى إذا انضمّت إليها صغرياتها أنتجت نتيجةً فقهيه .

و قال المحقق الأصفهانى : هو العلم بالقواعد التى تقع فى طريق إقامه الحجّه على حكم العمل .

و قال المحقق العراقى : هو العلم بالقواعد التى تقع فى طريق تعيين الوظيفه العمليّه .

تعريف المشهور

و قد أشكل على تعريف المشهور بزياده لفظه « العلم » ، لأنّ هذه القواعد علم سواء علم بها أولا ، و بزياده « الممهّده » ، لعدم دخل التمهيد فى العلم ، فهى العلم سواء كانت ممهّده للاستنباط أو لا ، و فى جمله « لاستنباط الأحكام الشرعيه » بأنها مستلزمه لخروج كثير من الأدله الداله عليه ، يطبّق فى

موارده الخاصه به ، و تخرج الأُصول العمليه العقليّه ، كقبح العقاب بلا بيان ، و كالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين ، و كالظنّ الانسدادی بناءً علی الحكومه لا الكشف ، فإنّها أحكام عقليّه تطبّق فی مواردها .

تعريف الكفايه

و لهذه الأُمور عدل صاحب (الكفايه) إلی التعريف الذی ذكره ، فيكون جامعاً بالقيد الذی أضافه لما كان يخرج من تعريف المشهور ، و لا يرد عليه شیء مما ورد عليه ... لكن يرد علی تعريفه : أوّلاً : إنه قال « صناعه » لإفاده آليّه علم الأُصول كما أشرنا سابقاً ، لكنّ علم الاصول هو نفس القواعد لا أنّه صناعه تعرف بها القواعد . و ثانياً : ان ما يعرف به القواعد ، يكون من المبادی التصديقيّه ، و هی خارجه عن مسائل العلم . أورده السيد الحكيم (١) .

ثمّ إنّ المحقق الأصفهانی [بعد أنْ بيّن وجه الأولويّه فی قول (الكفايه) :

« الأولی تعريفه بأنه صناعه يعرف بها القواعد .. » - بأنّ من وجوه الأولويّه تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطه فی الاستنباط - كما عن القوم - بتعميمها لما لا يقع فی طريق الاستنباط ، بل ينتهی إليه الأمر فی مقام العمل ، و ذكر أن وجه الأولويّه استلزام التخصيص خروج جمله من المسائل المدوّنه فی الاصول ، لأنه لا ينتهی إلی حكم شرعی ، بل ظن به أبداً ، و إنما يستحق العقاب علی مخالفته عقلاً كالقطع ، و مثل الاصول العمليّه فی الشبهات الحكميّه ، لكون مضامينها بأنفسها أحكاماً شرعيّه و ليست واسطهً فی استنباطها فی الشرعيه منها . و أما العقليّه فلا تنتهی إلی حكم شرعی أبداً] أجری الإشكال الذی يستلزمه التخصيص - كما عن القوم - فی جلّ مسائل الاصول ،

١- (١)) حقائق الاصول ١۶/١ .

فذكر الأمارات غير العلميّه سنداً كخبر الواحد ، أو دلالهً كظواهر الألفاظ ، و قال بأنّ مرجع حجيّه الأمارات غير العلميه مطلقاً إمّا إلى الحكم الشرعى ، أو غير منتهيه إليه أبداً ، و على أى تقدير ليس فيها توسيط للاستنباط .

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

لكنّه بعد أن أوضح كيفيه لزوم خروج الأمارات عن تعريف القوم ، استدرك قائلًا :

« إلّا أن يوجّه مباحث الأمارات غير العلميّه .

أمّا بناءً على إنشاء الحكم المماثل ، بأنّ الأمر بتصديق العادل مثلًا ليس عين وجوب ما أخبر بوجوبه العادل ، بل لازمه ذلك ، و المبحوث عنه فى الاصول بيان هذا المعنى الذى لازمه الحكم المماثل ، و هذا القدر كاف فى التوسيط فى مرحله الاستنباط .

و أمّا بناءً على كون الحجيّه بمعنى تنجيز الواقع ، بدعوى أن الاستنباط لا يتوقّف على إحراز الحكم الشرعى ، بل تكفى الحجيّه عليه فى استنباطه ، إذ ليس حقيقه الاستنباط و الاجتهاد إلّا تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى . و من الواضح دخل حجيّه الامارات - بأى معنىً كان - فى إقامه الحجّه على حكم العمل فى علم الفقه » .

قال : « وعليه ، فعلم الاصول : ما يبحث فيه عن القواعد الممهّده لتحصيل الحجه على الحكم الشرعى . من دون لزوم التعميم ، إلّا بالإضافه إلى ما لا بأس بخروجه ، كالبراءه الشرعيه التى معناها حليّه مشكوك الحرمه

و الحليّه ، لا ملزومها ، و لا المعذّر عن الحرمه الواقعيه » (۱) .

ثم إنه أشكل على تعريف (الكفايه) باستلزامه محذورين :

أحدهما : لزوم فرض غرضٍ جامع بين الغرضين ، لئلّا يكون فن الاصول فنّين .

ثانيهما : إن مباحث حجيّه الخبر و أمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص و اليأس عن الدليل على حكم العمل ، و أما جعلها مرجعاً من دون تقييد بالفحص و اليأس فيُدخل فيها جميع القواعد العامّه الفقهيّه ، فإنّها المرجع فى جزئيّاتها .

و قد ذكر شيخنا الاستاذ دام ظلّه هذين المحذورين و قرّبهما .

أقول : لكن فى (المنتقى) ما ملخّصه عدم لزوم شىء من المحذورين .

أمّا الثانى : فبأنه يلتزم بإضافه القيد المذكور - و هو قول صاحب (الكفايه) : أو التى ينتهى اليها فى مقام العمل - و الأمارات و إنْ كانت خارجه عن القيد ، أى ذيل التعريف ، فهى داخله فى صدره ، بناءً على أنّ المراد من الاستنباط هو تحصيل الحجه على الواقع . و المحذور إنّما كان يلزم لو فسّر الاستنباط بإحراز الحكم الشرعى و استخراجه بحيث لا يشمل تحصيل الحجّه عليه ، لأن المجعول فى الأمارات ، إمّا المنجزيّه و المعذريّه ، و إما الحكم المماثل ، و هى بكلا المسلكين لا تقع فى طريق استنباط الأحكام ، فيلزم خروجها عن علم الاصول .

و أمّا الأول : فهو يرتفع بتصوّر غرضٍ خارجى جامعٍ بين الغرضين ، و يترتّب على جميع مسائل علم الاصول ، و ذلك الغرض هو ارتفاع التردّد

۱- (۱)) نهايه الدرايه ۱ / ۴۲ ط مؤسّسه آل البيت ، بتصرف قليل .

و التحيّر الحاصل للمكلَّف من احتمال الحكم ، فمسائل الاصول كلّها تنتهى إلى غايه واحده ، و هى ارتفاع التردّد الحاصل من احتمال الحكم الشرعى ، سواء كانت نتيجتها الاستنباط أو لم تكن كذلك . و بذلك يرتفع المحذور المذكور .

ثم أوضح شمول هذا التعريف لجميع المسائل الاصوليّه ، من الاصول و الأمارات و غيرها .

ثم قال : « نعم يبقى هاهنا سؤال و هو : لم عدل صاحب (الكفايه) إلى هذا التعريف المفصل و ذكر كلا القيدين ، مع أن نظره لو كان إلى هذه الجهه المذكوره لكان يكفى فى تعريف علم الاصول أن يقول : هو القواعد التى يرتفع بها التحيّر الحاصل للمكلّف من احتمال الحكم الشرعى ، إلّا أن الأمر فى ذلك سهل ، فإنّه لا يعدو كونه إشكالاً لفظيّاً . و لعلّ نظره قدّس سرّه إلى الإشاره إلى قصور تعريف المشهور و أنه يحتاج إلى إضافه قيد ، لا إلى بطلانه ، كما قد يشعر به تبديله و تغييره » (۱) .

لكن لا يخفى أنّ لفظيّه هذا الإشكال إنّما هى على فرض تماميّه إرجاع تعريفه إلى ما ذكره و أتعب نفسه الشريفه ، و هذا أوّل الكلام .

و أمّا تعريفه دام ظلّه ، فإنّما أفاد دخول الاُصول الجاريه فى الشبهات الموضوعيّه ، لكونها رافعه للتحيّر و التردّد فى مقام العمل . و أمّا الأمارات فهى جاريه و متّبعه سواء قلنا بالمنجزيّه و المعذريّه ، أو جعل الحكم المماثل ، أو الطريقيّه ، بلا أىّ تردّد و تحيّر فى مقام العمل ، فتأمّل . هذا أوّلاً . و ثانياً : إنه يستلزم خروج عدّهٍ من المسائل عن علم الاصول ، كما سيجىء الاعتراف منه و الالتزام بذلك .

۱- (۱)) منتقى الاصول ۱ / ۲۷ - ۲۹ .

تعريف المحقق الأصفهانى

تقدّم أنّه عرّف علم الاصول بالقواعد الممهّده لتحصيل الحجّه على الحكم الشّرعى ، و هو تعريف يدخل به ما كان خارجاً عن تعريف صاحب (الكفايه) ، كما أنه يصلح لأن يكون جامعاً بين الغرضين ، فلا يلزم تعدّد علم الاصول .

لكنّه صرّح فى (نهايه الدرايه) و فى (الاصول على النهج الحديث) بخروج البراءه الشرعيه و أصاله الحلّ عن تعريفه ، فلا بدّ من جعلها بحوثاً استطراديه ، لكون مفادها بنفسها أحكاماً شرعيّه . لكنّ ينقض عليه بالاستصحاب - بناءً على أن مدركه هو الأخبار - فهو أيضاً حكم شرعى ، و الملاک فى الاصول العمليه أنْ تكون حجّه على الحكم الشرعى ، فما كان حجةً فهو من مسائل الاصول ، و ما لا فلا ، فالبراءه الشرعيّه داخله ، لكونها حجّه شرعيّه ، فلا وجه للاستطراد ... و كذا قاعده الحلّ .

ثم إنّ الإشكال المهمّ المتوجّه على هذا التعريف هو : أنّه إنْ أريد من إقامه الحجّه على حكم العمل إقامتها بلا واسطه ، و أنّه بمجرّد الوصول إلى تلک القاعده تحصل الحجّه و تقام على الحكم ، لزم خروج كثير من المسائل ، ففى بحث دلاله ألفاظ العموم مثلاً ـ لا ـ تكون النتيجه إقامه الحجّه بلا ـ واسطه ، و كذا نتيجه مباحث حجيّه الظهور . و إنْ اريد من ذلک إقامتها على الحكم ، أعمّ من أن تكون مع الواسطه أو بلا واسطه ، لزم دخول بعض العلوم كعلم الرّجال - مثلاً - فى علم الاصول .

تعريف المحقق العراقى

بل إنّ هذا الإشكال يتوجّه على تعريف المحقق العراقى بأنّه القواعد

ص:۴۴

الخاصّه التی تعمل فی استخراج الأحکام الکلیّه الإلهیّه أو الوظائف العملیه الفعلیه ، عقلیّه کانت أم شرعیّه (۱) .

و لذا تعرّض له المحقق المذکور ، و أجاب بما حاصله : أنا نختار الشق الثانی ، و مع ذلک نلتزم بخروج الامور المزبوره عن مسائل الاصول . و ذلک :

أمّا أولاً : فلوضوح أن المهم و المقصود فی العلوم الأدبیه کالنحو و الصرف لیس هو إثبات الظهور للکلمه و الکلام ، بل المهمّ فیها هو إثبات کون الفاعل مرفوعاً و المفعول منصوباً ، بخلاف مباحث الأمر و النهی و العام و الخاص ... فی علم الاصول ، فإنها تتکفّل إحراز الظهور فی الکلمه و الکلام .

و أمّا ثانیاً : علی فرض أن المقصود فی العلوم الأدبیّه أیضاً إحراز الظهور فی شیء کظهور المرفوع فی الفاعلیه ، و المنصوب فی المفعولیه ، فإنّ غایه ما یقتضیه ذلک حینئذٍ إنّما هو وقوع نتیجتها فی طریق استنباط موضوعات الأحکام ، لا نفسها ، و المسائل الاصولیه إنما کانت عباره عن القواعد الواقعه فی طریق استنباط نفس الأحکام الشرعیّه العملیه . و توهّم استلزامه خروج مثل مباحث العام و الخاص أیضاً ، مدفوع بأنّها و إنْ لم تکن واقعهً فی طریق استنباط ذات الحکم الشرعی ، إلّا أنها باعتبار تکفّلها لإثبات کیفیه تعلّق الحکم بموضوعه کانت دخیلهً فی مسائل الاصول ، کما هو الشأن أیضاً فی مبحث المفهوم و المنطوق ، حیث أن دخوله باعتبار تکفّله لبیان إناطه سنخ الحکم بشیء ، الذی هو فی الحقیقه من أنحاء وجود الحکم و ثبوته . و هذا بخلاف المسائل الأدبیه ، فإنّها ممحّضه لإثبات موضوع الحکم ، بلا نظر فیها إلی کیفیّه تعلّق الحکم أصلاً .

۱- (۱)) نهایه الافکار ۱ / ۲۰ .

و بهذا البيان يظهر الوجه فى خروج مباحث المشتق ، لأنّها لا تتكفّل الحكم لا بنفسه و لا بكيفيّه تعلّقه بموضوعه .

هـذا كلّه لـدفع الإشكال بالنسبه إلى سائر العلوم . أمّا علم الرجال، فقـد التزم بدخوله فى مسائل علم الاصول ، غير أنّه بحث عنه على حده .

لكن يرد على جوابه بالنسبه إلى العلوم الأدبيّه ، بأنه لا فرق - بناءً على ما ذكره - بين البحث عن مفاد لفظ « كلّ » و البحث عن مفاد لفظ « الصعيد » مثلاً ـ ، ففى الثانى أيضاً يبحث عن كيفيّه تعلّق حكم التيمّم بموضوعه ، و أنّه هل هو خصوص التراب أو مطلق وجه الأرض ؟ فلما ذا يكون البحث عن مفاد « كلّ » من الاصول ، دون البحث عن مفاد « الصّعيد » ؟ قاله شيخنا الاستاذ دام بقاه .

أقول : و فيه تأمّل ، لأنّ البحث عن مفاد « كلّ » مثلاً ، بحث عن كيفيّه تعلّق الحكم بموضوعه من حيث كونه عامّاً ، أمّا البحث عن مفاد « الصعيد » فهو بحث عن المعنى الموضوع له هذا اللّفظ ، و أنّه التراب أو وجه الأرض ، و لم يلحظ فى هذا البحث حيثيه سعه المفهوم أو ضيقه ، و إنّما توجد هذه الحيثيّه عندنا ، فعند ما ننظر إلى المعنيين نجد بينهما هذا التفاوت .

تعريف المحقق الخوئی

و عرّف المحقق الخوئی علم الاصول : بالعلم بالقواعد المحصّله للعلم بالوظيفه الفعليه فی مقام العمل ، و قصد « بالقواعد » القواعد التی تقع نفسها فی طريق الاستنباط ، فيكون قد اختار الشق الأول - خلافاً للمحقق العراقی - و بذلك تخرج بقيّه العلوم ، لكونها إنّما تقع فی طريق الاستنباط بضمّ قاعدهٍ اصوليّه ، قال :

« و الفارق بين القواعد الاصوليّه و غيرها هو : إنّ القواعد الاصوليّه ما كانت صالحهً وحدها - و لو فى موردٍ واحد - لأنْ تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، من دون توقّف على مسألهٍ اخرى من مسائل علم الاصول نفسه أو مسائل سائر العلوم ، و هذا بخلاف سائر العلوم ، إذ لا يترتب عليها وحدها حكم كبروى شرعى ، و لا توصل إلى وظيفهٍ فعليه و لو فى موردٍ واحد ، بل دائماً تحتاج إلى ضم مسألهٍ اصوليه إليها . فمثل العلم بالصعيد و أنه عباره عن مطلق وجه الأرض أو غيره لا يترتب عليه العلم بالحكم ، و إنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهى و ما يضاهيهما » (۱) .

و حيث اختار الشق الأوّل ، اضطرّ إلى الالتزام بخروج كثير من مباحث الألفاظ ، قال : « إنّما هى مسائل لغويّه ، لعدم إمكان وقوعها فى طريق الاستنباط وحدها ، و بما أنّ القوم لم يعنونوها فى اللّغه فقد تعرض لها فى فن الاصول تفصيلًا » (۲) .

تعريف المحقق النائينى

و المحقق الميرزا بتعريفه العلم بأنّه العلم بالكبريات التى لو انضمّت إليها صغرياتها استنتج منها حكم فرعى كلّى (۳) ، أخرج المسائل غير الاصوليه ، لكونها لا تقع كبرى قياس الاستنباط ، فعلم الرجال الباحث عن أحوال الرجال من حيث الوثاقه و عدمها ، يقول : زيد ثقه مثلاً ، فيقع هذا صغرى للقياس فى قولنا : هذا ما أخبر بوجوبه زيد الثقه ، و كلّ ما أخبر الثقه بوجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

ص:۴۷

۱- (۱)) مصابيح الاصول : ۸ - ۹ .

۲- (۲)) مصابيح الاصول : ۱۰ .

۳- (۳)) فوائد الاصول ۱ / ۲ .

قال شیخنا :

لکنّه قد اعترف فی (فوائد الاصول) ، فی الأمر الثّانی من مبحث الاستصحاب ، بأن لازم هذا التعریف خروج مباحث ظهور الأمر و النهی فی الوجوب و الحرمه عن علم الاصول ، و التزم بکونها استطرادیّه . (۱)

قال شیخنا دام بقاه : بل یستلزم خروج مباحث ظهور الأمر فی الفور أو التراخی ، و المرّه أو التکرار ، و کذا مباحث العمومات و المفاهیم ، لأنّ البحث فی هذه کلّها فی الصغریات ، بل یسری الإشکال إلی مباحث الإطلاق و التقیید بناءً علی کون الإطلاق بدلاله اللّفظ لا بحکم العقل .

و أضاف شیخنا إشکالاً آخر علی القیاس الذی یشکّله المیرزا ، و هو أنّه باطل لا یتلائم مع مبناه فی حجیه الخبر ، لأنّه یکون علی مبناه - و هو الطریقیه - علی الشکل التالی : هذا ما قام علی وجوبه الخبر ، و کلّ ما قام علی وجوبه الخبر فهو معلوم الوجوب ، فهذا معلوم الوجوب ، فتکون النتیجه کون المخبر به معلوماً وجوبه شرعاً ، لکنّ هذا مقتضی مبنی جعل الحکم المماثل لا مبنی الطریقیّه ، و هذا مطلب مهم ، و من هنا أیضاً یقع الإشکال علی مبنی التنجیز و التعذیر فی وجه الفتوی بالوجوب أو الحرمه أو الاستحباب أو الکراهه .

و علی الجمله ، فهذا التعریف و إنْ أخرج علم الرّجال و غیره من العلوم ، إلّا أنه یستلزم خروج مسائل کثیره عن علم الاصول .

التحقیق فی المقام

و بعد ، فلم نجد التعریف المانع عن دخول علم الرجال و غیره ، و الجامع

۱- (۱)) فوائد الاصول ۴ / ۳۰۸.

لجميع المسائل ، بين التعريفات المذكوره ، إذ منها ما يكون مانعاً عن دخول علم الرجال مثلاً ، مع الالتزام بالاستطراد فى جمله من المسائل المطروحه فى علم الاصول ، و منها ما يكون جامعاً لجميع المسائل تقريباً ، مع الالتزام بكون علم الرجال من مسائل العلم .

و بالجمله ، يدور الأمر بين اعتبار قيد عدم الواسطه بين المسأله و استنباط الحكم الشرعى منها ، و هذا يستلزم خروج بعض المسائل ، و بين إلغاء هذا القيد فتدخل المسائل لكنّه يستلزم دخول غير المسائل الوصوليه أيضاً فى علم الأصول .

أمّا سيّدنا الاستاذ دام ظلّه فحاول إرجاع تعريف (الكفايه) إلى مختاره - مع فارق واحدٍ ، و هو شمول تعريفه للاصول و الأمارات الجاريه فى الشبهات الموضوعيّه أيضاً ، و خروجها عن تعريف (الكفايه) - و اختار الشق الأوّل ، أعنى اعتبار القيد المذكور ، ثم التزم بخروج مسألتى الصحيح و الأعم ، و المشتق ، و حاول إدخال غيرهما من مسائل الألفاظ ، لأنَّ الواسطه المعتبر عدمها فى اصوليّه المسأله هى الواسطه النظريه ، أمّا فى هذه المسائل فترتب الحكم عليها هو بواسطه كبرى ارتكازيه مسلّمه . كما حاول إدخال مسأله اجتماع الأمر و النهى - مع اعترافه بأنّها على اثنين من المذاهب الثلاثه فيها ، و هما الامتناع من جهه اجتماع الضدين ، و الامتناع من جهه التزاحم ، لا تنتهى إلى رفع التردّد فى مقام العمل ، بل تحقّق موضوع المسألتين - بأنّ الدخول و لو على مذهبٍ واحدٍ كاف لشمول التعريف لها ، و هى بناءً على المذهب الأول - و هو الجواز مطلقاً - داخله .

و أمّا شيخنا الاستاذ دام ظلّه ، فقد اختار فى الدوره السابقه تعريف

صاحب (الكفايه) ، ثم عدل عنه فاختار فى المتأخّره تعريف المحقق العراقى و هو : الالتزام بالشق الثانى ، الذى لازمه دخول مباحث علم الرّجال ، أما بقيّه العلوم فلا تدخل لكونها باحثه عن موضوعات الأحكام الشرعيه ، كما يخرج مبحث المشتق لكونه بحثاً عن الموضوع كذلك .

إلّا أن شيخنا أخرج مباحث العام و الخاص و نحوهما ، ممّا وصفه العراقى بما يبحث فيه عن كيفيه تعلّق الحكم بالموضوع ، بعد ورود النقض عليه بمثل « الصعيد » ، إلّا أن لنا تأملاً فى ذلك كما تقدّم .

فظهر أنّ تعريف المحقق العراقى ، و تعريف المحقق الأصفهانى ، و كذا تعريف المحقق صاحب (الكفايه) - على ما فسّره السيد الاستاذ - كلّها تصبُّ فى مصبٍّ واحدٍ ، و أنْ لا اختلاف بينها تقريباً إلّا فى اللّفظ و التعبير ، لكن الأقرب هو الالتزام بالشرط المذكور و اعتباره كى يخرج علم الرجال و نحوه ، كما فعل السيّد الاستاذ دام علاه ، و اللّه العالم .

ص:٥٠

الفرق بين القواعد الفقهيّه و القواعد الاصوليّه

اشاره

بقى الكلام فى الفرق بين القواعد الفقهيه و القواعد الاصوليّه ، و كيفيه إخراج الفقهيه عن علم الأصول ، على ضوء التعاريف المذكوره .

لا يخفى أن القواعد الفقهيه تنقسم إلى قسمين ، منها ما يجرى فى الشبهات الموضوعيه ، و تكون نتيجته الحكم الفرعى الجزئى ، كقاعده الفراغ و التجاوز ، المتخذه من قوله عليه السلام : « كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو » (۱) و تفيد مضىّ هذه الصلاه المشكوك فى ابتلائها بمانع عن الصحه . و منها : ما يجرى فى الشبهات الحكميه ، و تكون نتيجته الحكم الكلّى الإلهى ، كقاعده : ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، حيث تفيد مثلاً ضمان فاسد القرض ، لأنّ صحيحه موجب له . و هذه القواعد منها ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الأوّلى ، كالقاعده المذكوره ، و منها : ما يكون مفاده حكماً بالعنوان الثانوى كقاعده نفى الضرر ، بناءً على نوعيّه الضرر المنفى ، و أمّا بناءً على شخصيّته فتدخل القاعده فيما يجرى فى الشبهات الموضوعيّه .

و من الواضح أيضاً : انقسام الأصول العمليّه إلى : ما يجرى فى الشبهات الموضوعيّه فقط ، و إلى ما يجرى فى الشبهات الحكميّه فقط ، و إلى ما يجرى فى كلتيهما كالاستصحاب .

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۲۳۷/۸ ط مؤسّسه آل البيت ، الباب ۲۳ من أبواب الخلل رقم : ۳ .

أمّا ما يجرى فى الشبهات الموضوعيّه ، و ينتج حكماً جزئيّاً [مثل الاستصحاب الجارى فى كريّه هذا الماء ، من الاصول العمليه ، و مثل قاعده الفراغ من القواعد الفقهيّه ، الجاريه فى هذه الصلاه مثلاً]فهو خارج عن المسائل الاصوليّه ، لأنّ كلّ أحدٍ يمكنه تطبيق القاعده أو الأصل على المورد المشكوك فيه ، و استنتاج الحكم الشرعى المتعلّق به ، من غير فرقٍ بين الفقيه و العامى ... فهذا القسم من القواعد و الاصول خارج .

و أمّا ما يجرى فى الشبهات الحكميه ، فالأصل العملى الجارى فى الحكم الأصولى لا ريب فى اصوليّته ، كاستصحاب حجيّه العام بعد التخصيص ، أو استصحاب عدم تحقّق المعارِض للروايه ، فهذا القسم من الاصول العمليّه الجاريه فى الشبهات الحكميّه خارج عن البحث .

إنّما الكلام فى الاُصول العمليّه و القواعد الفقهيّه التى يتشاركان فى التطبيق على الموارد و استخراج الأحكام الكليّه الفرعيّه منها ، فما الفارق بينهما ؟ و كيف تخرج الثانيه عن المسائل الاصوليّه ؟

و لك أنْ تقول : إن تعريف علم الفقه – و هو : العلم بالأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها التفصيليّه – كما ينطبق على القواعد الفقهيه فتكون من مسائله ، كذلك ينطبق على الاصول العمليه الجاريه فى الشبهات الحكميّه ، إذ الحكم بنجاسه الماء المتغيّر بالنجاسه الزائل تغيّره ، حكم شرعى فرعى ، أنتجه الاستصحاب المستفاد عن دليلٍ تفصيلى ، و هو صحيحه زراره مثلاً ، الدالّ على بقاء الحكم السابق فى الماء المذكور ، و على الجمله : فكما أن قاعده ما لا يضمن حكم فرعى ، كذلك الحكم ببقاء نجاسه الماء ، و كما أنها مستنبطه من الدليل التفصيلى و هو الإجماع ، كذلك الحكم المذكور مستنبط من الدليل

التفصيلی و هو الأخبار . فانطبق علیها تعریف علم الفقه ، فتکون هذه الاصول العملیه خارجه عن علم الاُصول و داخله فی علم الفقه ، فما هو الجواب ؟

جواب الشیخ الأعظم و المیرزا

أجاب الشیخ الأعظم بأنّ إجراء الاصول العملیه فی الأحکام الکلیّه الفرعیه من عمل المجتهد و وظیفته ، بخلاف القواعد الفقهیه . و هذا هو الفرق (۱) ، و عن المیرزا النائینی موافقته فی ذلک (۲) .

و قد أشکلوا علیه بأنّ القواعد الفقهیه - کالاصولیّه - لا یمکن إلقاؤها إلی العامّی ، فأیّ عامی یمکنه تشخیص الشرط المخالف للکتاب من غیره ، کی یطبق قاعده : کلّ شرط خالف الکتاب و السنّه فهو باطل ؟ و هکذا القواعد الاخری .

جواب المحقق العراقی

و أجاب المحقق العراقی بأنّ کلّ قاعدهٍ تُعمل فی استخراج الأحکام الکلیّه الإلهیّه من دون اختصاصٍ لها بباب دون بابٍ من أبواب الفقه ، فهی مسأله اصولیّه ، فیخرج مثل قاعده الطهاره بلحاظ عدم سریانها فی جمیع أبواب الفقه (۳) .

و أشکل علیه شیخنا دام بقاه بعدم الدلیل ، و بالنقض ببعض المسائل الاصولیّه من جهه کونها مختصّهً ببعض الأبواب ، کمسأله الملازمه بین النهی و الفساد ، لوضوح اختصاصها بأبواب العبادات فقط .

۱- (۱)) الرسائل ۳۱۹ - ۳۲۰ . أوّل رساله الاستصحاب ، و لیلحظ کلامه فإنه طویل مفید .

۲- (۲)) محاضرات فی اصول الفقه ۱۱/۱ .

۳- (۳)) نهایه الأفکار ۱ / ۲۰ - ۲۱ . و یلاحظ أنّه أرجع الیه جواب الشیخ ، من جهه اشتراط تطبیق قاعده الطّهاره بالفحص ، و اشتراط تطبیق قاعده الشروط بمعرفه الکتاب و السنّه ، و من الواضح أن لا سبیل فی ذلک للعامی الذی لا یتمکن من الفحص و لا یعرف ظواهر الکتاب و السنّه .

جواب المحقق الخوئی

و أجاب المحقق الخوئی بأنّ الفرق أمّا بین القواعد الفقهیه الجاریه فی الشبهات الموضوعیه ، و بین القواعد الأصولیّه ، فبأنّ القواعد الفقهیّه تنتج فی تلک الشبهات الأحکام الجزئیّه الشخصیّه ، کقاعدتی الفراغ و التجاوز ، و قاعده الید ، و نفی الضرر ... فقاعده الفراغ مثلًا تفید عدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ من العمل ، و هذه الکبری إذا انضمّت إلی صغراها و هو عمل الشخص المشکوک فی صحّته ، أنتجت صحّه ذاک العمل . هذا حال هذا القسم من القواعد الفقهیه . و أمّا المسائل الاصولیّه ، فالناتج منها حکم کلّی عام ثابت لجمیع المکلّفین ، کمسأله حجیّه خبر الواحد .

و أمّا القواعد الفقهیّه الجاریه فی الشبهات الحکمیه ، کقاعده ما لا یضمن ، فإنّها و إنْ انتجت حکماً کلیّاً - کالقواعد الاصولیه - إلّا أن الفرق عدم وقوعها فی طریق الاستنباط ، و إنّما هی أحکام مستنبطه تطبّق فی مواردها ، بخلاف القواعد الاصولیّه ، فإنّها تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی أو تکون مرجعاً للفقیه فی تعیین الوظیفه العملیّه . فهذا هو الفرق (۱) .

أقول : و قد أورد علیه تلامذته ، کالسید الصدر و شیخنا الاستاذ بالنقض و الحلّ .

و حاصل الکلام عدم تمامیّه هذا الجواب ، لکون بعض القواعد الفقهیّه الجاریه فی الشبهات الموضوعیّه تفید حکماً کلیّاً لا جزئیّاً (۲) ، کما أنّ من

۱- (۱)) مصابیح الاصول ۱۱ - ۱۳ .

۲- (۲)) قد وقع الخلاف بین الأعلام فی مفاد أدله قاعدتی نفی الضرر و الحرج ، فی أن الحرج و الضرر المنفیّین شخصیّان أو نوعیّان، فالسیّد الخوئی مثّل بهما لإفاده الحکم الشخصی بناءً علی کونهما شخصیین ، و المستشکل علیه یشکل بأنهما یفیدان الحکم الکلی بناءً علی کونهما نوعیین . فالحاصل کون الاستدلال و الإشکال کلیهما علی المبنی .

المسائل الاُصوليّه ما يطبّق فى مورده و ليس واسطهً فى الاستنباط ، و من ذلك الاستصحاب و البراءه و الاحتياط ، و هذه من أهم المسائل ، ففى الاحتياط مثلاً نستنبط من « احتط لدينك » و « قف عند الشبهه » حكماً شرعيّاً ثم نطبّقه على مورده و مصداقه .

جواب المحقق الأصفهانی

و أجاب المحقق الأصفهانی عن السؤال على ضوء ما ذهب إليه فی تعريف علم الاصول و علم الفقه ، فعلم الفقه عنده : إقامه الحجّه على الحكم الشّرعى . و علم الاصول عنده : هو العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الاحكام الشرعيّه ، بمعنى : إن القواعد الاصوليّه واسطه فى إثبات التنجيز للأحكام الشرعيه ، و الإعذار للعبد أمام الشارع المقدّس [لا بمعنى كونها واسطه فى إثبات الحكم الشرعى ، المستلزم لخروج كثير من المسائل عن علم الاصول ، لعدم كونها واسطهً كذلك ، كقاعده الاشتغال مثلاً] .

و على الجمله ، فعلم الاصول تحصيل الحجّه ، و علم الفقه تطبيق الحجّه و إقامتها . و هكذا يظهر الفرق بوضوح ، ففى الاستصحاب مثلاً : جعل الشارع اليقين السابق منجّزاً للبقاء ، فيكون البحث عن المنجزيّه و المعذريّه .

نعم ، يبقى حديث الرفع ، فهناك لا تنجيز و لا تعذير ، بل رفع للحكم .

و كذا أصاله الحلّ ، حيث جعل الشارع هناك الحليّه ، فلا تنجيز و لا تعذير .

و لذا يلتزم قدّس سرّه بكون البراءه الشرعيه و أصاله الحلّ من المسائل الفقهيه لا أنهما من المسائل الاصوليه .

هذا مطلب المحقق الأصفهانی .

ص:۵۵

اختاره شيخنا الاستاذ مع تعديل

و هذا مختار شيخنا الاستاذ مع تعديل لما ذكره ، بحيث تدخل البراءه و قاعده الحلّ ، إذ المختار عنده أن علم الاصول هو كلّ المسائل التى لها دخل فى تشكيل و تحقيق النّسبه بين الموضوع و المحمول فى صغرى قياس الاستنباط و كبراه ، و إنْ بحث عن بعض ذلك فى خارج علم الاصول .

و أمّا ما ذكره المحقق الأصفهانى فى تعريف الفقه فلم يناقشه فيه .

فكان مختاره فى الفرق بين القواعد الاصوليه و القواعد الفقهيّه – فى كلتا الدورتين – :

إن كلّ قاعده ذات خلفيّه تكون حجّةً للّه على العبد أو للعبد أمام اللّه ، فهى قاعده أصوليّه ، و كلّ قاعده ليست كذلك ، فهى قاعده فقهيّه .

أقول :

لكنّ لازم هذا المبنى أن يكون إجراء القواعد الفقهيّه و القواعد الاصوليّه معاً بيد المجتهد فقط ، إذ لا سبيل للعامى للفحص عن « ما وراء » القاعده ، و تشخيص ما يكون له « ما وراء » ممّا لا يكون ، ثم معرفه « ما وراء » القاعده ...

و الحال أنّ بعض القواعد الفقهيّه يجريها العوام بلا توقّف . فتدبّر .

ص:۵۶

فائده علم الاصول

لا يخفى أن لعلم الاصول جهه آليّه ، و أنّه ليس البحث عن المسأله الاصوليّه إلّا وسيلةً ، فمعرفه مسائل هذا العلم ليست بمطلوبٍ نفسى ، بل مطلوب غيرى ، و ذلك المطلوب هو تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى ، ففائده هذا العلم و نتيجته تتعلّق بعلم الفقه و معرفه الأحكام الشرعيّه ، لأن الفقه - كما عرّفوه - هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلّتها التفصيليّه .

إلّا أن الفقه فى اصطلاح الكتاب و السنّه هو أعمّ من الأحكام الشرعيّه ، و يشمل المعارف الدينيّه و الأخلاق أيضاً .

فى علم الاصول يبحث عن النسب الواقعه بين الأحكام الشرعيّه ، و النصوص المتعلّقه بها فى الكتاب و السنّه ، لتفهم تلك النسبه فهماً تحقيقيّاً لا تقليدياً .

فعلم الاصول وسيله لفهم نصف الدين ، و هو الفقه .

فهذه فائده هذا العلم .

و هذا تمام الكلام فى التمهيدات .

ص:۵۷

حقيقه الوضع

اشاره

ص:۵۹

اختلفت كلمات المحقّقين فی حقيقه الوضع علی سته أقوال أو أكثر ، و نحن نذكرها و نتكلّم عليها ، فنقول :

صاحب الكفايه

أمّا صاحب (الكفايه) قدّس سرّه فلا يظهر من كلامه شیء عن حقيقه الوضع ، و إنما قال :

« الوضع هو نحو اختصاصٍ للّفظ بالمعنی و ارتباط خاص بينهما ، ناشٍ من تخصيصه به تارهً و من كثره استعماله فيه أخری ، و بهذا المعنی صحّ تقسيمه إلی التعيينی و التعيّنی » (۱) .

فهذا الكلام - كما لا يخفی - ليس فيه بيانٌ لحقيقه الوضع ، و لهذا قد لا يذكر كلامه فی هذا المبحث إلّا للإشاره إلی الخصوصيّات التی لحظها فيه ...

كالسرّ فی عدوله عن « التخصيص » إلی « الاختصاص » ، و أنّه لما ذا قال : « نحو اختصاص » ؟ أمّا العدول المذكور فلأنّه و إن كان الوضع التعيينی « تخصيصاً » من الواضع ، لكنّ الوضع التعيّنی يحصل علی أثر كثره استعمال اللّفظ فی المعنی ، فهو « اختصاص » لعدم المعنی للتّخصيص التعيّنی . و أمّا التعبير ب « نحو اختصاص » فلأنّ الاختصاص علی نحوين ، فتارهً : يوجد أثر تكوينی فی

۱- (۱)) كفايه الاصول : ۹ .

المختصّ و المختصّ به ، كالاختصاصات الواقعيّه ، و اخرى : لا يوجد ، و من هذا القبيل وضع الألفاظ ، فهو « نحو اختصاص » .

هـذا ، و الكلام فى المقام حول حقيقه هـذا الاختصاص ، لأنه علقه بين اللّفظ و المعنى موجوده بلا ريب ، و ليست من سنخ الجواهر و الأعراض ، لأنّها امور موجوده ، و العلقه بين اللّفظ و المعنى - كلفظ الماء و ذاك الجسم البارد بالطبع السيّال - غير قائمه بالوجود ، فإنّها موجوده سواء وجد المعنى أو لا ...

إلّا أنّ وجودها يكون بالاعتبار كما لا يخفى ، لكن لا من سنخ الاعتبارات الشرعيّه و العقلائيّه لكون موضوعها هو الوجود الخارجى للبيع مثلاً فى اعتبار الملكيه و لزيد عند اعتبار الزوجيّه ، لما تقدّم من عدم تقوّم العلقه الوضعيّه بين اللّفظ و المعنى بالوجود ، لا ذهناً و لا خارجاً ... و لعلّ هذه الاُمور مقصوده لصاحب (الكفايه) فى قوله : « نحو اختصاص » (١) .

المحقق النائينى

و ذهب المحقق الميرزا إلى أنّ حقيقه الوضع : تخصيص الخالق الألفاظ بالمعانى ، و هذا التخصيص أمر متوسّط بين التكوين و التشريع .

و توضيحه : إن الألفاظ و المعانى غير متناهيه ، لكنّ الوضع للامور غير المتناهيه غير ممكن ، هـذا من جهةٍ ، و من جهةٍ اخرى : المناسبه الموجوده بين اللّفظ و المعنى ، كلفظ الماء و معناه ليست بذاتيّه - كالمناسبه الذاتيه بين النار و الحراره - بل هى جعليّه ، لكنّ أفراد الإنسان و أهل اللسان لا يعلمون بتلك المناسبه ، فلا بدّ و أن يكون الجاعل هو اللّه سبحانه ، فإنّه الملهِم لأن يعيّنوا اللّفظ الكذائى للمعنى الكذائى ، و هذا معنى كونه وسطاً بين التكوين

ص:٦٢

١- (١) أجود التقريرات ١ / ١١ .

و التشريع .

و لا يخفى ما فيه ، فإنّه - بغض النظر عن عدم قابليّه التخصيص للتعيين و التعيّن معاً - ليس الامور الواقعيّه إلّا ما يوجد فى الخارج بإزائها شيء ، كالجواهر و الأعراض - عدا الإضافه - أو ما لا يوجد ذلك ، بل يوجد المنشأ للانتزاع كالفوقيّه و التحتيّه و نحوهما . و أمّا وجود أمر ثالثٍ يكون وسطاً بين الامور الخارجيه الواقعيه و بين التشريعيه فهو غير معقول . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ الوضع يتبع احتياج البشر فى إفاده أغراضه و مقاصده ، فهو فى الحقيقه يحلُّ محلّ الإشاره المفهمه ، فإذا ولد له مولود وضع له اسماً كى يناديه به متى أراده ، و كذا لو اخترع جهازاً ، و هكذا ... فليس الواضع هو اللّه و لا أحد معيّن من أفراد البشر . اللّهم إلّا أن يثبت بدليلٍ يقينى أنّ المراد من قوله تعالى : «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا » (۱)هو أسماء الكائنات ، و لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد .

المحقق العراقى

و المحقّق العراقى ذهب إلى أنّ الوضع عباره عن : نحو إضافه و اختصاص خاص يوجب قابليّه اللّفظ للمعنى و فنائه فيه فناء المرآه فى المرئى ، بحيث يصير اللّفظ مغفولاً عنه و بإلقائه كأنّ المعنى هو الملقى ، بلا توسيط أمرٍ فى البين ، قال : و من جهه شدّه العلاقه و الارتباط بين اللّفظ و المعنى و فناء الأول فى الثانى ترى سرايه التعقيد من اللّفظ إلى المعنى ، و سرايه الحسن و القبح من المعنى إلى اللّفظ .

و أورد عليه فى (المحاضرات) بما حاصله : إنّ هذه الملازمه المجعوله

۱- (۱)) سوره البقره : ۳۱ .

إمّا هی مطلقه للعالم و الجاهل بها ، أو أنها مختصّه بالعالم بها ، فإن کانت مطلقه لزم أنْ یدرکها الجاهل باللغه أیضاً ، و إنْ کانت لخصوص العالم بالوضع ، فإنّ العلم بالوضع متأخر عن الوضع ، فجعل العلقه الوضعیّه للعالم بها محال ، بل لا بدّ من أن یتحقق الوضع ، ثم یحصل العلم به ، ثم تجعل الملازمه لخصوص العالم .

و أجاب شیخنا دام ظلّه : بأنّ هذا الإیراد بعد الدقّه فی کلام العراقی غیر وارد ، لأنّه یری أن الجعل هنا هو کسائر المجعولات الأدبیّه ، فکما أن الجاعل یضع المرفوعیه للفاعل و المنصوبیّه للمفعول ، کذلک یجعل اللّفظ مبرزاً للمعنی ، و علی هذا ، فکما أنّ القواعد فی العلوم الأدبیّه قابله لتعلّق العلم و الجهل فکذا الاختصاص الوضعی بین اللّفظ و المعنی ، و کما لا معنی للسؤال عن أن تلک القواعد مجعوله لمطلق الناس أو لخصوص العالمین ، فکذلک اختصاص اللّفظ بالمعنی ، و علی الجمله ، فإنّ هنا اعتباراً خاصّاً بین طبیعیّ اللّفظ و المعنی ، بغضّ النظر عن العلم و الجهل . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن حلّ المطلب أنّه لا مانع من القول بکون المجعول فی باب الوضع هو : اختصاص اللّفظ بالمعنی من باب الملازمه ، بأن تکون هذه الملازمه نظیر الملازمات الخارجیّه ، کالتی بین النار و الحراره ، فإنها موجوده سواء علم بها أولا ، و هنا یجعل الجاعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، و هو جعل مهمل بالنسبه إلی العالم و الجاهل ، و السرّ فی ذلک هو : إن الاهمال لیس بغیر معقول علی الإطلاق ، بل کلّ انقسامٍ کان من خصوصیّات نفس الجاعل فالإهمال فیه غیر معقول ، مثلاً : الرقبه تنقسم إلی المؤمنه و الکافره و اعتبار وجوب العتق تعود کیفیّته إلی المعتبر ، فتارهً یجعله مع لحاظ الرقبه لا بشرط

من الخصوصيّتين و اخرى يجعله بشرط ، فهنا الإهمال غير معقول ، لأنّ المجعول المنقسم موضوعه إلى قسمين مثلاً لا بدّ و أن يلحظ فى مرحله الجعل . لكن هذه القاعده ليست مطّرده فى جميع الموارد ، فالماهيّات مثلاً بالنسبه إلى الوجود و العدم لا هى مطلقه ، و لا هى مشروطه ، بل الماهيّه بالنسبه إلى الوجود مهمله .

و على الجمله ، فإن الجاعل للملازمه يعتبر تلك الملازمه - الثابته بين اللوازم و ملزوماتها - بين اللّفظ و المعنى ، و هذا الشىء المعتبر تاره يكون معلوماً و اخرى مجهولاً .

فما ذكره فى المحاضرات غير وارد على المحقق العراقى ، عند شيخنا الاستاذ ، و كذا عند سيدنا الاستاذ ، لكنْ ببيان آخر ، فراجع (المنتقى) .

و أورد شيخنا دام بقاه فى الدوره السابقه - التى حضرناها بأنّ عمليّه الوضع من الامور المألوفه عند كلّ فردٍ ، فإن الشخص عند ما يضع اسماً على ولده ، فإنّه لا يعتبر هذا الاسم ملازماً لذات الولد ، بل إنها - أى الملازمه - لا تخطر بباله أبداً ، غير أن أثر هذه التسميه هو تبادر المسمّى إلى ذهن السّامع عند سماع الاسم بعد العلم بالتّسميه ، فتكون الملازمه حينئذٍ موجوده لكنها غير مقصوده لا للواضع و لا لغيره .

ثم عدل عن هذا الإشكال فى الدوره المتأخّره بعد التأمّل فى كلام المحقق العراقى فى (المقالات) تحت عنوان « إيقاظ فيه إرشاد » فذكر أنّه و إنْ تكرّرت كلمه « الملازمه » فى كلامه ، إلّا أنه قد أوضح تحت العنوان المزبور أنّ حقيقه الوضع : تعلّق الإراده بنحو اختصاص ، و بهذا النحو من الاختصاص تتم مبرزيّه اللّفظ للمعنى و قالبيّته له ، فالمعتبر عنده هو هذه

المبرزيّه لا ـ الملازمه بين اللّفظ و المعنى . إذن : فالاعتبار متعلّق بجعل اللّفظ مبرزاً للمعنى لا بالملازمه ، ثم قال : و القائل بالتعهّد إنْ كان مراده هذا فنعم الوفاق (١) .

لكنّه أورد عليه فى كلتا الدورتين فى قوله بأنّ هذا الاختصاص بعد تحقّقه بالاعتبار يصبح مستغنياً عن الاعتبار و تكون له واقعيّه و خارجيّه . بعدم معقوليّه حصول الخارجيّه للشىء المعتبر بعد اعتباره ، بحيث لا يزول بزوال الاعتبار أو باعتبار العدم ، لأنّه يعنى الانقلاب ، و هو محال .

أقول :

و قد دافع السيد الاستاذ فى (المنتقى) (٢) عن نظريّه المحقق العراقى ، فى قبال ما جاء فى (المحاضرات) ، و قد اشتمل كلامه على الالتزام بالأمرين ، أعنى :

أوّلاً : إن المجعول فى نظر المحقق العراقى هو « الملازمه » .

و ثانياً : إن ما يتعلق به الاعتبار يتحقق له واقع و يتقرّر له ثبوت واقعى كسائر الامور الواقعيّه .

و قال فى آخر كلامه : إن هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتاً و لا إثباتاً .

أقول :

لكنّى أجد اضطراباً فى كلامه فيما يرتبط بالأمر الثانى – و لا بدّ و أنه من المقرر رحمه اللّه – و ذلك لأنّه فى أوّل البحث يقول ما لفظه : « إن الإنصاف يقضى بأن نظر المحقق العراقى يمكن أن يكون إلى جهةٍ اخرى ، و هى أن

١- (١)) مقالات الاصول ۴٧/١ .

٢- (٢)) منتقى الاصول ۴٧/١ .

الوضع أمر اعتبارى إلّا أنّه يختلف عن الامور الاعتباريه الاخرى بأنّ ما تعلّق به الاعتبار يتحقق له واقع و يتقرّر له ثبوت واقعى ، كسائر الامور الواقعيّه ، فهو يختلف عن الامور الواقعيّه ، من جهه أنه عباره عن جعل العلقه و اعتبارها ، و يختلف عن الامور الاعتباريه ، بأن ما يتعلّق به الاعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الاعتبار ، بل يثبت له واقع فى الخارج .

و يقول فى أثناء البحث ما نصّه : « فالمدعى : إن الجاعل اعتبر مفهوم الملازمه و العلقه بين اللّفظ و المعنى ، و قد نشأ من اعتبار هذه الملازمه ملازمه حقيقيه واقعيه بين طبيعى اللّفظ و طبيعى المعنى ، بلحاظ أن ذلك الاعتبار أوجب عدم انفكاك العلم بالمعنى و تصوّره عن العلم باللّفظ و تصوره ، و تلازم الانتقال إلى المعنى مع الانتقال إلى اللّفظ ، و هذا يعنى حدوث ملازمه واقعيه بين اللّفظ و المعنى ... » .

فكم فرق بين العبارتين ؟

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

و يبقى الإشكال على المحقق العراقى و السيد الاستاذ فى تعلّق الجعل بالملازمه ، بل إنّ هذا الإشكال يقوى بناءً على العباره الثانيه من أن تلك العلقه الواقعيّه تنشأ من العلقه الاعتباريه ، لوضوح أنّها حينئذٍ غير مقصوده للواضع ، و لا مستنده إليه ، فكيف تكون الملازمه من فعله ؟

المحقق الفشاركى و جماعه

قال المحقق الحائرى فى (درر الاصول) :

« الذى يمكن تعقّله : أنْ يلتزم الواضع أنه متى أراد معنىً و تعقّله و أراد

إفهام الغير ، تكلّم بلفظ كذا ، فإذا التفت المخاطب بهذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللّفظ منه ، فالعلاقه بين اللّفظ و المعنى تكون نتيجه لذلك الالتزام ، و ليكن منك على ذكر ...

الدالّ على التعهّد تارةً يكون تصريح الواضع ، و اخرى : كثره الاستعمال ، و لا مشاحه فى تسميه الأول وضعاً تعيينيّاً و الثانى تعيّنيّاً » (۱) .

و قد استدلّ لهذا القول – الذى اختاره جمع من المحققين ، كالنهاوندى و الخوئى – بوجوه هى :

أوّلاً : مساعده الوجدان .

و ثانياً : إن الوضع مساوق للجعل لغةً ، و من هذا الباب وضع القانون مثلاً .

و ثالثاً : إن الغرض من الوضع هو قصد التفهيم ، و هو – أى هذا القصد – من اللّوازم الذاتيّه للالتزام ، و هذا الارتباط بين الغرض و عمل الإنسان – أعنى قصده – يوجب القول بكون الوضع عباره عن الالتزام .

هذا ، و لا يخفى أنّ الوضع بناءً على هذا أمر تكوينى ، لأنّ الالتزام من أفعال النفس و له واقعيّه ، فليس الوضع من الامور الاعتباريه .

و أيضاً : فإنّ هذا المبنى إنما يتمشّى على القول بأنّ كلّ مستعملٍ واضع ، لأنّ المستعمل كلّما قصد تفهيم معنىً أبرزه باللّفظ الموضوع له ، فلا محاله لا يتعلّق الالتزام من الإنسان إلّا بما يكون تحت اختياره ، و يستحيل تعلّق الالتزام بفعل الغير ، بأنْ يلتزم الواضع مثلاً أنَّ كلّ من أراد الجسم البارد السيّال فهو يبرز قصده و مراده بلفظ الماء .

۱- (۱)) درر الاصول ۳۵/۱ ط جامعه المدرّسين .

و أيضاً : مما ذكره فى كيفيّه تقسيم الوضع إلى التعيينى و التعيّنى يظهر أنّ كلّ من لم يكن تعهّده مسبوقاً بالغير فهو الواضع الأوّل للّفظ ، و هذا لا ينفى أن يكون المستعملون كلّهم واضعين كما ذكرنا من قبل .

هذا هو المهمّ من الكلام فى أدلّه هذا القول و مزاياه .

ثم إنّه قد أورد على هذا المبنى بأن الالتزام باستعمال اللّفظ عند إراده تفهيم المعنى فرعٌ للعلم بالوضع ، فلا بدَّ أولاً من العلم بالوضع ثم الالتزام بالاستعمال كذلك ، فإنْ كان الوضع هو الالتزام نفسه لزم الدور ، لأن الالتزام موقوف على العلم بالوضع ، و هو موقوف على الالتزام .

و قد أوضح شيخنا دام ظلّه الجواب عن هذا الايراد بأنّ الالتزام تارةً كلّى و اخرى شخصى ، و الوضع من قبيل الأول ، بمعنى أنّ الواضع يلتزم التزاماً كليّاً بأنّه متى أراد المعنى الكذائى استعمل اللّفظ الكذائى ، و للشخص فى نفس الوقت التزام شخصى أيضاً ، لكونه أحد المستعملين ، و الذى يتوقف على العلم بالوضع هو الالتزام الشخصى دون الكلّى .

نقد نظريه التعهّد

هذا ، و قد ردّ شيخنا الاستاذ فى كلتا الدورتين ، و كذا سيّدنا الاستاذ فى (المنتقى) - بعد أنْ كان يوافق عليه من قبل - على مبنى الالتزام و التعهّد ، و أبطلاه بالتفصيل .

أمّا شيخنا فقد ناقش فى الأدلّه واحداً واحداً :

فأجاب عن الدليل الأول - و هو مساعده الوجدان - بأنّ المستعمل للّفظ فى معناه له علم بالوضع ، و له إراده للمعنى ، و له قصد لتفهيم المخاطب بمراده ، فهذه الامور موجوده عند كلّ مستعمل ، و منها التزامه باستعمال اللّفظ

الخاص عند إراده معناه الخاص ، و لكن ما الدليل على أن الوضع هو نفس هذا الالتزام و ليس شيئاً آخر غيره ؟

إنه بعد أن سمّى ولده بالحسن مثلاً ، يلتزم باستعمال هذا الاسم متى أراد ولده ، و لكن هل هذا الالتزام هو الوضع أو أنه شيء آخر و الالتزام المزبور من مقارناته ؟

و أجاب عن الدليل الثانى - و هو كون الوضع فى اللّغه : الجعل - بأن الضابط فى كون لفظ بمعنى لفظ صحّه استعمال أحدهما فى مكان الآخر ، فلنلاحظ هل يمكن استبدال كلمه « الوضع » بكلمه « الجعل » فى موارد استعمالها ، كما فى قوله تعالى : «فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ » (۱)و نحو ذلک ؟ هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن « الوضع » يقابله « الرفع » و هما ضدّان ، و « الجعل » يقابله « التقرير » و هما نقيضان ... و هذا برهان آخر على اختلاف المعنى .

و من هنا يظهر أن كلّ مورد جاز فيه استبدال أحدهما بالآخر فهو بالعنايه ، ...

و مما يشهد بالمغايره بحث العلماء فى حديث الرفع بأن الرفع يقابل الوضع ، فلِمَ استعمل الرفع و اريد به عدم الجعل ؟

و أجاب عن الدليل الثالث بما حاصله : قبول وجود الالتزام ، و التسليم بتحقق العلقه بين اللّفظ و المعنى ، و لكنْ لا دليل على أنّ المحصّل لتلک العلقه الوضعيه هو الالتزام بالخصوص لا شيء آخر .

و من هنا ذكر فى (المحاضرات) فى أدلّه هذا القول : بطلان الأقوال

١- (١)) سوره آل عمران : ٣۶ .

الاخرى ، و من الواضح أنّ هذا غير تام ، لوجود غير تلك الأقوال فى المسأله .

و أمّا السيد الاستاذ (۱) فقد قال : إنّ المراد من التعهّد يتصوّر بأنحاء ، فذكر ثلاثه أنحاء و أبطلها ، النحو الأول : أن يراد به التعهّد و البناء على ذكر اللّفظ بمجرّد تصوّر المعنى و الانتقال إليه ، فمتعلَّق التعهّد هو ذكر اللّفظ .

و النحو الثانى : أن يراد به التعهّد و البناء على ذكر اللّفظ عند إراده تفهيم المعنى . و النحو الثالث : أن يراد به التعهد و البناء على تفهيم المعنى باللّفظ عند إراده تفهيمه ، فيكون متعلّق التعهّد هو نفس التفهيم لا ذكر اللّفظ .

أقول : و الثالث هو ظاهر عباره (الدرر) المتقدّمه ، و عباره (المحاضرات) الذى قال : بأنّه التعهّد بإبراز المعنى باللّفظ عند إراده تفهيمه .

فأشكل عليه :

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

و ثانياً : بأنّه يستلزم الدور ، لأن التعهّد يتوقف على كون متعلَّقه - و هو التفهيم - مقدوراً ، و القدره على تفهيم المعنى بهذا اللّفظ إنما تحصل بالتعهّد - بناءً على هذا القول - فالقدره المذكوره متوقّفه على التعهّد ، و التعهّد متوقّف على القدره .

أقول :

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

۱- (۱)) منتقى الاصول ۶۱/۱ .

و أمّا إشكال الدور ، فقد ذكر شيخنا جوابه بتعدّد متعلّق التعهّد و البناء ، فأحدهما : البناء الكلّى ، و هو التعهّد بنحو القضيه الحقيقيّه بأنه كلّما أراد تفهيم المعنى و قصد ذلك أظهر قصد التفهيم باللّفظ الخاص الموضوع لذاك المعنى ، و بهذا البناء يصير اللّفظ مقدمةً لإبراز قصد تفهيم المعنى ، ثم إنه فى الاستعمالات الخاصّه يكون ذلك اللّفظ الذى كان مقدمةً بسبب التعهّد الكلّى متعلَّقاً للإراده المقدميّه و التوصليّه ، و بهذا البيان يندفع إشكال الدور ، فكلّ واضع لا بدّ و أنْ يكون عنده إراده و تعهّد كلّى ، و ذلك البناء الكلّى يستتبع البناءات و الإرادات الجزئيّه ، إذ له عند كلّ استعمال إراده جزئيّه .

لكنّه دام بقاه أورد عليه بالنقض : بأنّ الأطفال و المجانين و حتى بعض الحيوانات لهم وضعٌ أيضاً ، و لا تتمشّى من هؤلاء الإراده و التعهّد الكلّى .

و أورد عليه أيضاً : بأنّ كون كلّ مستعمل واضعاً - كما صرّح به فى (المحاضرات) - خلاف العرف و اللّغه ، و ما ذكره من أنّ عنوان « الواضع » ينصرف عن سائر المستعملين إلى المستعمل الأوّل لكونه السّابق ، يخالف مبناه فى الانصراف ، فإنّه لا يرى - فى جميع بحوثه فى الفقه و الاصول - للانصراف منشأً إلّا التشكيك فى الصّدق ، فلا تكون الأسبقيّه منشأً له .

هذا ، و فى (المحاضرات) فى نهايه المطلب :

إن مذهبنا هذا ينحلّ إلى نقطتين ، النقطه الاُولى : إن كلّ متكلّم واضع حقيقه ، و تلك نتيجه ضروريّه لمسلكنا بأن حقيقه الوضع : التعهّد و الالتزام النفسانى . النقطه الثانيه : إنّ العلقه الوضعيّه مختصه بصورةٍ خاصّه ، و هى ما إذا قصد المتكلّم تفهيم المعنى باللّفظ ، و هى أيضاً نتيجه حتميه للقول بالتعهد ، بل و فى الحقيقه هذه هى النقطه الرئيسيه لمسلكنا هذا ، فإنّ عليها يترتب نتائج ستأتى فيما بعد .

قال : و أما ما ربما يتوهّم هنا من أن العلقه الوضعيّه لو لم تكن بين الألفاظ و المعانى على وجه الاطلاق ، فلا يتبادر شىء من المعانى منها إذا صدرت عن شخصٍ بلا قصد التفهيم ، أو عن شخص بلا شعور و اختيار ، مع أنّه لا شبهه فى تبادر المعنى منها .

فأجاب : بأن هذا التبادر غير مستند إلى العلقه الوضعيه ، بل إنما هو من جهه الانس الحاصل بينهما بكثره الاستعمال أو بغيرها (١) .

أقول :

أمّا النقطه الاولى ، فقد عرفت ما فيها من كلام شيخنا .

و أمّا النقطه الثانيه ، فيظهر ما فيها من كلامه أيضاً ، مضافاً إلى أنّ دعوى كون الانتقال من اللّفظ إلى معناه عند سماعه - حتى من الأطفال و المجانين الذين لا يقصدون التفهيم - إنما هو على أثر الأُنس الحاصل بين اللّفظ و المعنى بكثره الاستعمال أو غيرها أوّل الكلام .

و تلخّص :

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

الفلاسفه

و هو مبنى : الوجود التنزيلى ، أى : اعتبار اللّفظ وجوداً للمعنى .

و حاصله : إن للشىء أربعه أنحاء من الوجود ، اثنان منها تكوينيّان ، و هما الوجود الخارجى و الوجود الذهنى ، و اثنان اعتباريّان ، و هما الوجود الكتبى و الوجود اللّفظى .

فحقيقه الوضع عباره عن اعتبار اللّفظ وجوداً للمعنى ، فإنّه و إنْ كان

١- (١)) محاضرات فى علم الاصول ٥١/١ .

وجـود اللّفـظ من مقـوله الكيـف المسـموع ، و وجـود المعنى وجوداً جوهريّاً ، لكنّ اعتبارهمـا واحـداً ممكن ، لكون الاعتبـار و التنزيل خفيف المئونه .

و قـد أورد على هـذا القول : بـأنّ التنزيل لا بـدّ و أنْ يكون لأجل أثرٍ يترتب عليه ، ففى مثل « الطواف بالبيت صـلاه » حيث ينزّل الطواف بمنزله الصـلاه ، يوجـد الأـثر ، و هو اشتراط الطهـاره فى الطواف كمـا هى شـرط فى الصـلاه ، أمّـا فى الوضع فلا يمكن دعوى التنزيل بلحاظ الأثر ، فأثر « النار » الخارجيّه هو « الإحراق » فإذا نزّلنا « ن ا ر » بمنزلتها لم يترتب الأثر المـذكور على اللّفظ .

فأجـاب عنه شـيخنا دام ظلّه : بـأنّ القوم يرون « الوجود » مظهراً ل « المـاهيّه » فـإذا اعتبر اللّفـظ مثـل « الشـمس » وجوداً للمعنى ، حصـلت للفظ تلك المظهريّه ، فكما كان وجودها الخارجى مظهراً لماهيّتها ، كـذلك يكون لفظ الشـمس ... و هـذا الأثر كاف لصحّه التنزيل و الاعتبار .

و الإشـكال الوارد عنـد شـيخنا - تبعاً (للمحاضـرات) - هو أن التنزيل و الاعتبار أمر عقلى دقيق ، لا يتأتّى من كلّ أحـدٍ ، مع أن الوضع يتحقّق حتى من الأطفال .

المحقق الأصفهانى

و يقول المحقق الأصفهانى : إن حقيقه الوضع هو الوضع الاعتبارى لا غير ... و توضيح ذلك :

إن العلقه الوضـعيه بين اللّفظ و المعنى ليست من الامور الواقعيه التى يوجد بإزائها شـىء فى الخارج كالجواهر و الأعراض ، و لا من الـامور الواقعيّه التى ليس بإزائهـا فى الخـارج شـىء ، كالـامور الـانتزاعيه - كـالفوقيه ، فإنّها ليست فى الخارج ، و إنما منشأ الانتزاع موجود و هو السقف - و الدليل على مغايره

العلقه الوضعيه للامور الواقعيه بقسميها هو أن تلك الامور لا تختلف باختلاف الأنظار بخلاف العلقه الوضعيّه ، و أيضاً : فإنّ لوجود أو عدم تلك الامور أثراً ، فوجود السواد على الجدار و عدم وجوده ذو أثر ، كما أنّ السقف مثلاً إذا عدمت فوقيّته و سلبت عنه صار تحتاً ، بخلاف العلقه الوضعيّه ، فإنّ وجودها و عدم وجودها بالنسبه إلى طرفيها سواء .

و على الجمله ، فإن العلقه الوضعيّه ليست من الامور الواقعيّه ، بل هى من الامور الاعتباريّه .

ثم إن المحقق الأصفهانى يستعين على مدّعاه بمطلبين :

الأوّل : إن سنخ دلاله اللّفظ على المعنى سنخ دلاله الأعلام و العلائم الموضوعه على الطرق لتحديد المسافات ، فكما توضع العلامه على رأس الفرسخ للدّلاله على ذلك ، كذلك وضع اللّفظ على المعنى ، فهو للدلاله عليه .

و الثانى : إنّه كما أنّ الكلمه المستعمله لذلك العمل التكوينى هو « الوضع » كذلك هذه الكلمه هى التى تستعمل للدّلاله على هذا العمل الاعتبارى ، فيقال : هذا اللّفظ « موضوع » للمعنى الكذائى ، و الذى جعله دالّاً عليه يسمى ب « الواضع » .

فظهر :

١ - إن العلقه الوضعيّه أمر اعتبارى .

٢ - إن هذا الأمر الاعتبارى من سنخ وضع الدلالات و العلائم و الأعلام ، فكما أنّ هناك وضعاً لكنه تكوينى ، فهنا أيضاً وضع لكنه اعتبارى .

فحقيقه الوضع : جعل اللّفظ و نصبه و وضعه على المعنى فى عالم الاعتبار .

ص:٧٥

و ذهب شيخنا دام بقاه فى الدورتين إلى أن حقيقه الوضع هى العَلاميّه و الدليليّه .

قال : بأن الإنسان فى بادئ الأمر كان يبرز مقاصد النفسانيه و أغراضه القلبيه و الباطنيه بواسطه الإشاره ، و حتى الآن أيضاً قد يلتجئ إلى ذلك إذا لم يتمكن من التلفّظ ، فكانت الإشاره هى الوسيله و السبب و العلامه لتفهيم مقاصده ، فلما وجد اللّفظ ، كان دوره نفس دور الإشاره ، و قام مقامها فى الوسيليّه ، فكان اللّفظ هو العلامه و الوسيله لإفاده المعنى المتعلق به الغرض ، فكان وضع لفظ على معنىً علامهً له و وسيلهً لإفهامه ، و كان اسماً لذلك المعنى يُطلق عند إرادته ، و العلاميه و الدليليّه و التسميه – ما شئت فعبّر – عنوان عام يشمل الوضع للاسم و للفعل و للحرف .

هذا وجداناً .

و يدلّ عليه من الكتاب ، قوله تعالى : «لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا » (١)أى :

لم يكن فى الوجود قبل « يحيى » أحد يُعرف بهذا الاسم . و كذا قوله تعالى :

« هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ » (٢)أى : هو الذى وضع عليكم هذا الاسم ، هذه العلامه.

و من الأخبار ، ما رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر فى (العيون) و (التوحيد) و (معانى الأخبار) عن ابن فضّال عن الرضا عليه السلام عن بسم اللّه . قال : معنى قول القائل بسم اللّه ، أى اسمّى نفسى بسمهٍ من سمات اللّه عز و جلّ و هى العباده ، فقلت : و ما السمه ؟ قال : العلامه (٣) .

١- (١)) سوره مريم : ٧ .

٢- (٢)) سوره الحج : ٧٨ .

٣- (٣)) معانى الأخبار : ٣ ط مكتبه الصدوق .

إن العلامه على قسمين ، تاره : هى ذاتيه مثل «وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ » (۱)و اخرى : هى جعليه مثل الصّبح الصّادق حيث جعل علامه شرعيّهً للصّلاه .

فواقع التسميه – و هو الذى يسأل عنه ابن فضّال ، لا مفهوم التسميه – هو العلامه .

و من كلمات اللغويين ، ما جاء فى (القاموس) و (لسان العرب) من أنّ الألفاظ علامه للمعانى و الاسم علامه للمسمّى .

و من هنا ، فقد قُسمت الدلاله إلى العقليّه و الطبعيّه و اللفظيّه ، فكما أن « ا ح ا ح» علامه – بالطبع – على وجع الصدر ، كذلك لفظ « الحسن » علامه – بالوضع على المسمّى بهذا الاسم .

فحقيقه الوضع : جعل العلامه و الاسم التسميه و العَلاميّه ...

و الفرق بين هذا المبنى و مبنى المحقق العراقى قابليّه مختارنا للتقسيم إلى التّعيينى و التعيّنى ، و أن الجعل بناءً عليه أمر اعتبارى و ليس من سنخ الجعل التكوينى ، و إنما هو امتداد للإشاره كما ذكرنا .

۱- (۱)) سوره النحل : ۱۶ .

أقسام الوضع: و المعنى الحرفى

اشاره

ص:۷۹

قُسّم الوضع من حيث اللّفظ إلى : الوضع الشخصى و الوضع النوعى .

و قُسّم من حيث المعنى إلى : الوضع العام و الموضوع له العام ، و الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، و الوضع العام و الموضوع له الخاص .

ثم وقع الكلام فى المعنى الحرفى .

و الأصل فى التّقسيم المذكور هو : إن الوضع يتعلّق باللّفظ و المعنى ، و هو - على جميع الآراء فى حقيقته - عمل اختيارى ، و كلّ عمل اختيارى فإنّه يتصوَّر هو إنْ كان وحده ، و هو و أطرافه إن كان ذا أطراف .

و اللّفظ عند ما يتصوَّر ، فتارةً : يكون موضوعاً للمعنى بمادّته و هيئته ، و أخرى : يكون موضوعاً له بمادّته دون هيئته ، و ثالثةً : يكون موضوعاً له بهيئته دون مادّته .

فالأول : كزيد و غيره من الأعلام الشخصيّه ، و كأسماءِ الأجناس .

و الثانى : كالضربْ مثلاً ، الدالّ على الحدث المعلوم ، فإنّه موضوع لذاك المعنى بمادّته فقط .

و الثالث : كالضارب مثلاً ، فإنّ مادّته لا تدلّ على معناه الموضوع له ، و إلّا لزم دلاله مثل يضرب عليه أيضاً .

هذا ، و قال المحقّقون بأنّ وضع الألفاظ فى أسماء الأجناس ، و فى

الأعلام ، و كذا فی الموادّ شخصیٌّ ، أمّا فی الهیئات - کهیئه فاعل مثلًا - فهو نوعی ، فإنّ هذه الهیئه موضوعه لکلّ من قام به الفعل و صدر عنه .

فوقع الإشکال فی المواد ، و أنّه کیف یکون الوضع فیها شخصیّاً ؟ لأنّه إنْ کانت المادّه موضوعه لکلّ من یقوم المعنی به فیکون الوضع شخصیّاً ، لزم أنْ یکون الوضع فی الهیئات - کضارب و مضروب مثلًا - کذلک ، لأنها موضوعه لذلک أیضاً ، مع أنْ الوضع فیها نوعی لا شخصی .

توضیحه : إنهم قالوا فی المادّه بأنّ وضعها شخصی ، یعنی : کما أن لفظ « زید » موضوع لهذه الذات ، کذلک الماده ، کمادّه الضرب و نحوها . و لیس المراد من الشخص هنا هو الفرد ، بل المراد نفس الماده و لو بطبیعتها ، فی ضمن أیّ هیئَهٍ کانت ، فهذه الخصوصیّه أینما وجدت فهی موضوعه لهذا الحدث . و قالوا فی الهیئات مثل هیئه الفاعل و المفعول و غیرهما بأن الوضع نوعی ، و المراد من ذلک أنّ الواضع عند ما یجد هیئه « ضارب » مندکّه فی ماده « الضرب » فمن هذه الهیئه المندکّه فی المادّه ینتقل إلی عنوانٍ انتزاعی یکون هو الموضوع من قبل الواضع عند لحاظ الهیئات ، فهو یلحظ هیئه ضارب فینتقل إلی عنوانٍ کلّی هو : کلّ ما کان علی زنه الفاعل فهو موضوع لهذه النسبه ، و یلحظ هیئه المفعول فینتقل إلی عنوانٍ انتزاعی کلّی هو : کلّ ما کان علی زنه المفعول فهو موضوع لهذه النسبه .

فالملحوظ فی وضع المادّه هو الماده « ض ، ر ، ب » علی الترتیب بین هذه الحروف ، یلحظها و یضعها للحدث الخاص ، الذی هو المعنی لها فی اللّغه ، فیکون حال الوضع فیها حال الوضع فی مثل زید . أمّا فی وضع الهیئات فالملحوظ الموضوع له هو العنوان الانتزاعی الجامع : « کلّ ما کان علی زنه

فاعل » أو « على زنه مفعول » و هكذا .

فالإشكال هو : لما ذا يمكن لحاظ المادّه بنفسها و وضع اللّفظ للحدث الخاص ، و لا يمكن لحاظ الهيئه بنفسها ، و ما هو الفارق بينهما ؟

جواب المحقق الأصفهانی

و الوجه الـذی ذکره المحقق الأصـفهانی رحمه اللّه - و هو خیر ما قیل فی المقام لبیان الفرق هو : إن الامور الواقعیّه منها الجوهر و منها العرض ، و الجوهر غیر محتاج فی وجوده إلی العرض و إنْ کان غیر منفک عنه ، إذ لا وجود للجسم فی العالم بلا شکل ، بخلاف العرض فإنّه فی وجوده محتاج إلی الجوهر ، فبین الوجودین تلازم ، لکن الجوهر فی حدّ ذاته لا یحتاج إلی العرض بخلافه فإنه محتاج إلی الجوهر .

و کذلک المعانی .. فقسم منها غیر محتاجٍ فی ذاته إلی الغیر ، کالمعانی الاسمیّه ، و قسم منها محتاج إلی الغیر فی حدّ ذاته ، و هو المعنی الحرفی .

إذا اتضح هذا ، فإنّ الهیئه مثل ضارب محتاجه إلی المادّه و هو الضرب ، کما أنَّ معناها - و هو النسبه الصدوریه - محتاج إلیها کذلک ، فضاربٌ هیئه مندکّه هی و معناها فی الماده و هی الضرب ، و لأجل هذا الاندکاک و الفناء الذاتی لا یکون للهیئه قابلیه اللّحاظ الاستقلالی ، فلا محیص فی ناحیه لفظها أنْ یکون الملحوظ و المتصوَّر عنوان « کلّ ما کان علی هیئه فاعل » أو « علی هیئه مفعول » و هکذا .

و علی الجمله ، فإنّ المادّه غیر مندکّه فی الهیئه ، لذا کانت قابله للّحاظ ، لذا کان الوضع شخصیّاً ، و أمّا الهیئه فإنها مندکّه فی المادّه ، فهی غیر قابله للّحاظ ، لذا یکون الوضع نوعیّاً .

مناقشه الاستاذ

هذا غايه ما أمكن ذكره فى بيان الفرق بين المواد و الهيئات ، من حيث قابليّه المواد للوضع الشخصى دون الهيئات .

و قد أورد عليه شيخنا فى كلتا الدورتين بما حاصله : أنّ الهيئه إن كانت قابله للّحاظ كانت قابلةً للوضع الشخصى و إلّا فلا ... ثم أكّد على قابليّتها لذلك بأنّ حقيقه الهيئه هو الشكل ، فكما أنّ هيئه الدار مثلاً شكل طارئ على المواد الإنشائيّه و البنائيه ، كذلك هيئه ضارب و مضروب مثلاً شكل طارئ على « ض ر ب » و إذا تحقّق كونها شكلًا ، فالشكل من الأعراض ، و الأعراض إنما تحتاج إلى الماده فى وجوداتها ، أمّا فى اللّحاظ و التصوّر فلا .

ثم أوضح دام ظلّه ذلك : بأن ملاك القابليّه للّحاظ الاستقلالى و عدمها هو الصلاحيّه للوقوع طرفاً للنّسبه ، فما لا يصلح لأن يقع طرفاً للنسبه لا يصلح لأن يلحظ باللّحاظ الاستقلالى - كما هو الحال فى واقع الرَّبط ، فلا يقع طرفاً لها و لا يمكن لحاظه إلّا بطرفيه - و الهيئات صالحه لوقوعها طرفاً للنسبه ، لصحّه قولنا : « هيئه مقتول عارضه على ماده القتل » و « هيئه ضارب عارضه على ماده الضرب » و هكذا . و أيضاً ، فإنّا نلحظ هيئه فاعل مثلاً فى قبال سائر الهيئات و نقول : هذه غير تلك ! و هذا هو ملاك شخصيّه الوضع ، و يؤيّد ذلك أيضاً قولهم : كلّما كان على زنه فاعل ... و كلّ ما كان على زنه مفعول ... فإنّه لا ريب فى لحاظهم المادّه ثم الحكم بأنها إن وجدت فى هيئه كذا دلّت على كذا ...

و تلخّص ، إمكان اللّحاظ الاستقلالى فى الهيئات ، و بهذا ظهر أن حكمها يختلف عن المعانى الحرفيّه .

و إن كان الـدليل على نوعيّه الوضع فى الهيئات : عدم انفكاكها عن المادّه - بخلاف المادّه فتنفكّ عن الهيئه ، فلذا كان الوضـع فيهـا شخصـيّاً - فقـد ذكر شـيخنا أنه لاـ حـاجّه أشـد من احتيـاج المـاهيّه إلى الوجود ، فتقوّمها به أشـدّ بمراتب من تقوّم العرض بالجوهر ، لأنّ الماهيّه أينما وجـدت لا يمكن ظهورها إلّا بالوجود ، و لذا قالوا : تخليتها تحليتها ، و مع ذلک كلّه ، فللعقل القدره على تجريد الماهيّه من الوجود ، و أن يحكم بأنّ الماهيه غير الوجود ...

و تلخّص :

أن التفريق بين الهيئات و المواد غير صحيح ، و أن حكمها واحد ، و الحقّ أن الوضع فى كليهما شخصى .

و البحث فى أقسام الوضع فى جهات :

الجهه الاولى

أقسام الوضع بلحاظ المعنى الملحوظ حين وضع اللّفظ أربعه ، و الحصر عقلى ، إذ المعنى الملحوظ إمّا أنْ يكون عامّاً أو خاصّاً ، فـإنْ كان عامّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلک العام أو جزئيّاته ، و إنْ كان خاصّاً فإمّا يكون الموضوع له نفس ذلک الخاص أو كلّى ذلک الخاص .

فالأقسام فى مقام الثبوت أربعه .

الجهه الثانيه

لاـ إشـكال فى قسـمين من الأقسـام الأـربعه ، و همـا : الوضع الخاص و الموضوع له الخـاص ، و هو وضع الأعلام الشخصـيّه . و الوضع العام و الموضوع له العام ، و هو وضع أسماءِ الأجناس كالفرس و الأسد و غيرهما .

إلّا أن هناک بحثاً فى المراد من الوضع العام و الموضوع له العام ، فقد

يلحظ المعنى القابل للوجود و العدم ، و الإطلاق و التقييد ، و يوضع اللّفظ لذاته المعرّاه عن كلّ ذلك ، و يعبَّر عن هذا بالماهيّه المهمله . و قد يلحظ المعنى مع تلك الخصوصيّات ، و يوضع للماهيّه اللّابشرط عنها ، و يعبَّر عن هذا بالماهيه المطلقه ، و يسمّى هذا العام بالعام الفعلى ، كما يسمّى ذاك بالعام الشأنى .

إنّ كلّاً من العامّين يقبَل الوضع و يمكن تحقّقه ، لكنّ مذهب المشهور هو العموم الفعلى ، و مذهب سلطان المحققين هو العموم الشأنى .

ثم إنه إن كان اللّفظ فى العام موضوعاً للماهيّه القابله للصّدق على كثيرين مع لحاظ اللّابشرطيه بالنسبه إلى الخصوصيّات ، دَخَلَ الإطلاق و اللّابشرط فى حيّز الموضوع له ، و حينئذٍ فلو اريد تقييد الماهيّه كالرقبه بالإيمان مثلًا ، لزم تجريدها عن خصوصيه اللّابشرطيّه ، فكان التقييد مجازاً .

أمّا بناءً على الوضع للعموم الشأنى فلا تلزم هذه المجازيّه .

و أيضاً : إذا كانت اللّابشرطيّه داخلةً فى حيّز المعنى الموضوع له ، كانت الدّلاله على الإطلاق و الشمول بالوضع ، بخلاف مبنى السّلطان ، فإنها ستكون بمقدّمات الحكمه .

قال الاستاذ

قد ذكرنا إمكان الوضع على كلٍّ من النحوين ، إلّا أنّ الحق مع السّلطان فى أن الذى صدر من الواضع هو الوضع بنحو الماهيّه المهمله ، لأنّا نحمل على تلك الماهيّه كلّاً من التقييد و الإطلاق ، و نقسّم الماهيّه إلى المهمله و المطلقه و المقيَّده .

هذا ، و لا يخفى أنه إن كان الموضوع له هو الماهيّه المهمله - الماهيّه من حيث هى هى - فإنّها غير قابله للّحاظ ، و الإهمال فى الموضوع فى مرحله

الجعل غير معقول عندهم ، فلا محيص عن القول بأنها تلحظ بواسطه الماهيّه اللّابشرط القسمى ، أمّا الماهيّه اللّابشرط فلا تحتاج فى لحاظها إلى واسطه ، و قد أشار المحقق العراقى إلى هذا الفرق .

الجهه الثّالثه

فى الوضع العام و الموضوع له الخاص ، بأنْ يكون المعنى الملحوظ عامّاً يقبل الصّدق على كثيرين ، فيوضع اللّفظ بواسطته على كلّ فردٍ فرد .

قالوا : بإمكانه ، لأن العام وجه للخاص ، و معرفه وجه الشىء معرفه الشىء بوجه ، إذْ لا يلزم فى الوضع معرفه المعنى بالكنه .

قال الاستاذ

فى هذا الاستدلال نقاط ، أمّا أنّ معرفه المعنى على الإجمال تكفى لصحّه الوضع ، و لا يلزم المعرفه التفصيليه و الوقوف على كنه المعنى ، فهذا صحيح . و أمّا أنّ معرفه وجه الشىء معرفه للشىء بوجهٍ ، فهذا أيضاً صحيح .

إنما الكلام فى أنّ العام وجه للخاص ، و توضيح الإشكال هو :

إنّ للعام مفهوماً ، و للخاص مفهوم ، فمفهوم « الإنسان » غير مفهوم « زيد » ، و هذه المغايره مغايره تباين ، و إذا كانت المفاهيم متباينات ، استحال أنْ يكون بعضها حاكياً عن الآخر ، و مع عدم الحكايه كيف تحصل المعرفه و لو بوجه ؟

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

فما ذكره صاحب (الكفايه) غير وافٍ بحلّ المشكله .

فقال المحقق العراقی بأن المفاهیم العامه علی قسمین ، أحدهما :

المفاهیم العامّه التی لیس لها قابلیّه الحکایه عن المصادیق ، مثل « الإنسان » ، فإنه إنما یحکی عن ذات الإنسان و هو الحیوان الناطق ، و لا یحکی عن زید و عمرو ... و القسم الآخر : المفاهیم العامه المنتزعه من نفس الخصوصیّات ، فهذا القسم یکون وجهاً لها ، مثل : مفهوم مصداق الإنسان ، و فرد الإنسان ، و شخص الإنسان . فداعی هذا القسم من المفاهیم من حیث انتزاعه عن الفردیّه هو الحکایه عن الفرد ، و حینئذٍ أمکن الوضع العام و الموضوع له الخاص .

و أشکل علیه شیخنا بأن « مصداق الإنسان » إن کان عین مفهوم « زید » و « عمرو » و « بکر » فلا یصحّ صدقه علیه ، کما لا یصحّ صدق مفهوم « زید » علی « عمر » و إنْ کان غیره فکیف یحکی مفهوم عن مفهوم ؟ و مفهوم « مصداق الإنسان » إنما یحکی عن « زید » من حیث أنه مصداق الإنسان ، و لا یحکی عنه من حیث أنه زید ، و کلّ جامع فإنه یحکی عن الأفراد من حیث انطباقه علیها و لا یحکی عنها من جهه کونها أفراداً .

و ذکر المحقق الشیخ علی القوچانی ، و تبعه المحقق المشکینی فی (حاشیه الکفایه) ما حاصله :

إنه إنْ ارید وضع اللّفظ بواسطه العام علی الأفراد بما لها من الخصوصیات ، فهذا غیر ممکن ، لکون مفهوم العام مبایناً لمفهوم الخصوصیه ، و لا یکون المباین وجهاً لمباینه ، و لکن الموضوع له هو مفاهیم الجزئیات بلحاظ وجوداتها ، فالمفهوم الخاص هو الموضوع له بلحاظ وجوده لا بلحاظ مفهومه ، و حینئذٍ ، فلمّا کان الکلّی متّحداً وجوداً مع الفرد صار

عنواناً له ، و كانت معرفه المعنون بالعنوان .

و أورد عليه شيخنا :

أوّلاً : بأن كون الموضوع له هو الوجودات لا المفاهيم ، غير معقول ، إذ الموضوع له هو ما يكون قابلاً لأنْ تتعلّق به الإراده الاستعماليّه ، فالموضوع له لا بدّ و أنْ يكون قابلاً للتفهيم ، و الوجودات غير قابله لذلك ، بل القابل للتفهيم ما يقبل الدخول فى الذهن و هو المفهوم .

على أنّ معانى الألفاظ قابله للوجود و العدم ، فكيف تكون الألفاظ موضوعةً للوجودات الخاصّه ؟

و ثانياً : إنّ المقصود أنْ نرى الجزئيّات و الخصوصيّات بتوسط المعنى العام الكلّى الملحوظ لدى الوضع ، و الاتحاد فى الوجود لا يعقل أن يصير منشأً للعنوانيّه ، بأنْ يكون أحد المتحدين مرآه لرؤيه الآخر و لحاظه ، و من هنا ، فإن الجنس و الفصل الموجودين بوجودٍ واحدٍ ، لا يكون الاتحاد الوجودى بينهما مصحّحاً لحكايه أحدهما عن الآخر ، و أوضح من ذلك مقوله الإضافه ، فإنها متّحده مع المضاف فى الوجود ، مع أنه لا يعقل أن يحكى أحدهما عن الآخر ، فلا تعقل حكايه الفوقيه عن السقف و الابوّه عن الأب .

طريق آخر ذكره بعض الفلاسفه :

و لا يخفى أن مورد الكلام هو الوضع لخصوصيّات الماهيّه القابله للصدق على الكثيرين ، لا الخصوصيات مع أمارات التشّخص ، فالبحث هو أن يكون الإنسان مرآه ينظر به حصص الإنسان من زيدٍ و عمرو و بكر ، لا تلك الحصص مع مشخّصاتها و أعراضها ، بأنْ يحكى الإنسان عن زيد مع ما له من الكم و الكيف ، فإنّه ليس للعام هذه الصلاحيّه أصلاً ... فنقول :

إن المفاهيم على أقسام :

فمنهـا : ما هو كلّى و هو مصداق لمفهوم الكلّى أيضاً ، مثل : « الإنسان » و سائر أسـماء الأجناس ، فإنه مفهوم قابل للصّدق على كثيرين ، و هو مصداق لمفهوم الكلّى أيضاً .

و منها : ما هو جزئى مفهوماً ، فلا يقبل الصّدق على كثيرين ، و هو مصداق لمفهوم الجزئى أيضاً ، مثل الأعلام الشخصيّه .

و منها : ما هو جزئىٌ مفهوماً ، لكنه مصداق لمفهوم الكلّى ، مثل « الشخص » و « الفرد » فهذا السنخ من المفاهيم مفاهيم جزئيه و شخصيّه من حيث المفهوميّه ، و لكنها مصاديق لمفهوم الكلّى ، لذلك نقول : الجزئى جزئى مفهوماً و كلّى مصداقاً ، فهى جزئيّه بالحمل الأوّلى و كليّه بالحمل الشائع .

فهذا القسم الثالث له صلاحيّه الحكايه و الكشف عن الحصص ، و ذلك لأنّ هذه المفاهيم و إنْ كانت كليّةً من حيث الوجود ، إلّا أن الوضع إنما هو للمفاهيم لا للوجودات ، و حينئذٍ ترى الاتحاد المفهومى بين مفهوم الفرد و واقع الفرد ، و بين مفهوم الشخص و واقع الشخص ، و لأجل هذا الاتحاد المفهومى تكون صالحةً للحكايه .

و هذا هو الأساس فى صحه الأحكام على المفاهيم التى لها حكم بالحمل الأوّلى ، و لها حكم آخر بالحمل الشائع ، مثل قولنا : شريك البارى ممتنع ، فما لم يكن للموضوع وجود ذهنى لا يحمل عليه « ممتنع » فشريك البارى موجود بالحمل الشائع ، و الامتناع حكم واقع شريك البارى لا شريك البارى المتصوَّر ذهناً . و كذا مثل قولنا : اجتماع النقيضين محال ، المعدوم غير موجود ، و هكذا . فكما أن مفهوم اجتماع النقيضين له الصلاحيّه لأنْ يحكى

عن اجتماع النقيضين الذى هو موضوعٌ لقولنا « محالٌ » فكذا عنوان « مصداق الإنسان » و كذلك « الفرد » و « الشخص » ... فله الصلاحيّه لأنْ يحكى عن الحصّه الواقعيه للإنسان التى هى مصداق جزئى حقيقى .

و تلخّص : إمكان الوضع العام و الموضوع له الخاص ، عن طريق التفصيل المذكور بين المفاهيم العامّه ، و تحقّق الوحده المفهوميّه فى قسمٍ منها ، فإنّه بالوحده المفهوميه و بالحمل الأوّلى تصير منشأً للحكايه عن الحصّه .

أقول :

هذا ما استقرّ عليه رأيه فى الدوره المتأخّره .

إلّا أنه فى الدوره السابقه أشكل على هذا الوجه بما حاصله : وجود الفرق بين مفاهيم « الفرد » و « الشخص » و « الجزئى » و مصاديقها ، لأن مفهوم الفرد مثلاً من حيث أنّه مفهوم الفرد يحكى عن جميع الأفراد واحداً واحداً ، أما واقع الفرد و مصداقه فلا حكايه له عن هذا و ذاك من الأفراد ، و الذى نحن بصدده هو الوصول إلى الواقع عن طريق المفهوم ، فالإشكال يعود ، لأنّ حيثيّه الواقع حيثيه الإباء عن الصدق على كثيرين ، و مفهوم الفرد حيثيّته القبول للصدق على كثيرين ، فبينهما تناقض ، و النقيض لا يحكى عن نقيضه .

فإنْ قيل :

إنا إذا لم نتمكّن من لحاظ الجزئيات ، يلزم بطلان القضايا الحقيقيّه ، لأن الأفراد الحقيقيه غير متناهيه ، و لو لا لحاظها بواسطه العام – و هو العنوان الكلّى المتناهى – لم يمكن الوضع لها ، فلا تتحقق القضيه الحقيقيه .

قلنا :

لیس الحکم فی القضایا الحقیقیه بلحاظ الخصوصیات دائماً ، فلا یلزم فی مثل : « کلّ من کان مستطیعاً فیجب علیه الحج » لحاظ أفراد المستطیع ، بل الحکم یتوجّه إلی کلّ مستطیع من حیث أنه مستطیع ، لا من حیث أنه زید و عمرو و بکر ... و هذا القدر کاف فی صحّه القضیّه الحقیقیّه .

لکنّ الکلام فی المقام فی لحاظ الخصوصیّه - بما هی خصوصیّه - بواسطه العام ، فبین المقام و مسأله القضیه الحقیقیّه فرق ، و إنکار الوضع العام و الموضوع له الخاص لا یضرّ بتلک المسأله .

الجهه الرابعه

فی الوضع الخاص و الموضوع له العام ، بأنْ یکون المعنی الملحوظ حین الوضع خاصّاً ، فیوضع اللّفظ بواسطته علی العام القابل للصّدق علی کثیرین .

و قد أنکر الکلّ هذا القسم إلّا المیرزا الرشتی فی (بدائع الاصول) (1)و حاصل کلامه :

إنه کما أن الجزئی یری بواسطه الکلّی ، کذلک الکلّی یری بواسطه الجزئی ، فإنّ « الإنسان » یری مع « زید » غیر أنّه تارهً یوضع اللّفظ علیه من حیث أنه «زید» ، و اخری یوضع علیه اللّفظ من حیث أنه « إنسان » .

و قد أوضح ذلک بأن من یصنع معجوناً مرکّباً من أجزاء ، تاره یلحظ المعجون بلحاظ کونه معجوناً خاصّاً ، و اخری یلحظه بلحاظ الخاصیّه التی فیه ، فالوضع باللّحاظ الثانی خاص و الموضوع له عام ، فالفرق بین الوضع العام و الموضوع له العام ، و بین الوضع الخاص و الموضوع له العام ، هو الفرق

ص:۹۲

۱- (۱)) بدائع الاصول : ۳۹ .

بين قولنـا : كـلّ مسـكر حرام ، و قولنا : الخمر حرام لإسـكاره ، فوزان القضـيّه الاولى وزان العام و الموضوع له العام ، لأنه يلحظ العـام المسـكر و يجعـل الحرمه لهـذا العـام ، أمـا فى القضـيّه الثـانيه فالموضوع الملحوظ هو إسـكار الخمر ، لكنْ لا يضع الحكم للإسكار المختص بالخمر ، بل إنّه يرى بإسكار الخمر عموم الإسكار و يضع الحكم لهذا العام .

و أشكل عليه شيخنا الاستاذ :

بأن الخاص و العام متقابلان متعاندان ، و كاشفيّه المعاند و المباين لمباينه محال .

و أمّا ما ذكره من المثال ، فجوابه – كما ذكر صاحب (الكفايه) – أنه لو كان الملحوظ فى : « الخمر حرام لإسكاره » هو إسكار الخمر فقط ، فإن الحكم لن يتجاوز هذا الموضوع ، أى الخمر المسـكر ، و إنْ اريد مِن « الخمر حرام لإسكاره » أن يكون إسكار الخمر وجهاً للإسـكار ، فهذا غير معقول ، لأن إسـكار الخمر لا يصير مرآه للإسكار ، كما أن إنسانيه زيد لا تصير مرآه للإنسان . و إنْ أريد أنّا نلحظ إسكار الخمر و من لحاظه ننتقل إلى طبيعه الإسكار و نجعل الحكم لهذه الطبيعه ، أو نضع اللّفظ للطبيعه التى انتقلنـا إليهـا بسبب هـذه الخصوصـيّه ، فهـذا ليس من قبيـل الوضع الخـاص و الموضوع له العـام ، بل هو من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام .

إذن ، الخصُوصيّه – سواء فى الأحكام أو الأوضاع – لا تصير مرآةً و حاكيةً عن العام .

غايه ما هناك : إن الخصوصيّه تصير وسيلةً للانتقال ، و منشأ للّحاظ ، فيكون العموم فى الوضع و الموضوع له كليهما ، بأن يُلحظ الفرد و تُلحظ بذلك

الإنسانيّه الموجوده فيه ، و تصير الإنسانيه الموجوده فى هذا الفرد منشأً للانتقال إلى مفهوم الإنسان ، مثاله : أنْ يلحظ الشخص الذى فى المسجد ، و ينتقل إلى « الشخص » و إلى « مَن فى المسجد » و يصير « مَن فى المسجد » جامعاً انتزاعيّاً ، و هذا انتقال من الخصوصيّه إلى الجامع ، و هو أمر ، و الحكايه و المرآتيّه أمر آخر ، إلّا أنه قد وقع الخلط بين الأمرين فى كلام المحقّق المذكور .

ص:۹۴

المعنی الحرفی

اشاره

ثم إنه قد وقع البحث بینهم فی وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص بناءً علی إمکانه ، فقال جماعه بأن وضع الحروف من هذا القبیل ، و قال المحقق صاحب (الکفایه) بأن الوضع فیها عام و الموضوع له فیها عام کذلک .

فالکلام فی جهتین ، إحداهما : حقیقه المعنی الحرفی ، و الاخری : وضع المعنی الحرفی .

الجهه الاولی

اشاره

قد ذکرت أقوال فی معنی الحروف :

فقیل : إنها لا معنی لها أصلًا .

و قال الأکثر : إنها ذات معان .

فقال صاحب (الکفایه) : إن معنی الحروف و معنی الاسم واحد ذاتاً .

و قال الآخرون : بالاختلاف الجوهری بین الاسم و الحرف .

ثم اختلفوا فی ذلک ، علی أقوال .

و إلیک التفصیل :

القول الأول :

أمّا القول الأول ، فهو مردود عند الکلّ ، إنه یجعل الحروف کعلامات الإعراب و حرکات الکلمات ، فلا تفید إلّا خصوصیات المعانی .

فيرد عليه : بأن تلك الخصوصيه هى المعنى لا محاله .

القول الثانى :

و المهمّ نظريّه صاحب (الكفايه) ، و الكلام حولها يكون بذكر مقدمات ، ثم بيان المدّعى ، و الدّليل ، ثم الإشكالات على هذه النظريّه الوارد منها و غير الوارد .

أمّا المقدمات فهى :

أوّلاً : إن المعانى على قسمين ، فمنها ما لا يختلف باختلاف اللحاظ كمفهوم الانسان و الحجر ، و منها ما يقبل الاختلاف باختلاف اللحاظ ، مثل من و الابتداء ، فى و الظرفيه ... و هكذا . و مورد البحث هذا القسم .

و ثانياً : إن ذات المعنى لا يختلف باختلاف اللحاظ ، فهو كالمرآه ، فإنها لا تختلف سواء لوحظت بما ينظر أو لوحظت بما به ينظر ، و المثال الدقيق هو الأعراض ، فالبياض على الجدار تارهً ينظر وصفاً للجدار ، و اخرى ينظر إليه فى مقابل الجدار ، و هو فى كلتا الحالتين هو البياض ، و لا تختلف حقيقته .

و ثالثاً : إن كلّ ماهيّه ما لم توجد لم تتشخّص ، إذ الخصوصيّه مساوقه للوجود ، كما أنها ما لم تتشخّص لم توجد .

و رابعاً : إن عمل الواضع هو لحاظ المعنى و وضع اللّفظ عليه ، و عمل المستعمِل هو لحاظ المعنى و استعمال اللّفظ الموضوع له فيه ، فتكون مرحله الاستعمال متأخره عن مرحله الوضع ، كما أنّ الوضع متأخّر رتبهً عن المعنى الموضوع له اللّفظ ، وعليه ، فلا يمكن أن يتجاوز لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال إلى مرحله الوضع ، و يستحيل أن يصير لحاظ المستعمِل عند الاستعمال جزءاً من المعنى الموضوع له اللّفظ .

و خامساً : إن لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال من المستعمل ، يعنى وجود المعنى فى ذهن المستعمل ، و هذا الوجود لا يمكن أن يرد على المعنى الموجود ، بل يرد على المعنى ، لأن الماهيّه الواحده لا تقبل الوجود مرّتين ، و الموجود لا يقبل الوجود بموجودٍ آخر .

هذه هى المقدمات .

و المدّعى هو :

إن كلّ ما يأتى إلى الذهن من لفظ « من » هو الآتى إليه من لفظ « الابتداء » و كذا « فى » و « الظرفيه » و « على » و « الاستعلاء » و هكذا .

و توضيحه مع إقامه الدليل عليه : إن الموضوع له إنما هو ذات المعنى ، و ليس اللّحاظ داخلاً فى حيّز المعنى ، فلا يمكن أن يكون اللّفظ موضوعاً للمعنى الملحوظ ، لأنه يستلزم أن يكون كلّ معنىً ملحوظاً عند الاستعمال ، و الحال أنّ الملحوظ لا يصح أن يلحظ مرةً اخرى .

إن الواضع يضع لفظ « الابتداء » و لفظ « من » لذات المعنى ، غير أن المستعمل تارةً ينظر إلى المعنى شأناً و صفةً لغيره فيستعمل « مِن » و اخرى ينظر إلى المعنى بالنظر الاستقلالى فى مقابل المعانى الاخرى فيستعمل « الابتداء » تماماً كما هو الحال فى المرآه و « البياض » كما تقدم .

فكون المعنى معنىً اسمياً أو حرفيّاً يرجع إلى مرحله الاستعمال و كيفيّه لحاظ المستعمل فى ظرف الاستعمال ، أمّا فى مرحله الوضع فلا اختلاف جوهرى بينهما ، بل الموضوع له واحد و هو ذات المعنى .

فالآليّه الموضوع لها الحرف ، التى تخصّص المعنى ، هذه الآليّه إنما جاءت من ناحيه اللّحاظ ، و اللّفظ ليس موضوعاً لا للحصّه الخارجيّه و لا

للحصّه الذهنيّه .

أمّا أنه غير موضوع للحصّه الـذهنيّه ، فلأن الـدلاله على هذه الحصّه إنما تكون نتيجه اللّحاظ باللّحاظ الآلى ، و اللّحاظ الآلى إنما يكون فى ظرف الاستعمال ، و هـذا يسـتحيل أن يكون هو الموضوع له ، لكونه متـأخّراً رتبهً كمـا تقـدَّم ، فـالحرف غير موضوع للمعنى الخاص الملحوظ الآلى الذهنى .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إذا كان اللّحاظ الآلى جزءاً للمعنى الموضوع له ، فإنه يسـتلزم أن يكون اللّحاظ الاسـتقلالى فى وضع الأسماء أيضاً جزءاً للموضوع له ، و التالى باطل لعدم التزام أحدٍ به ، فالمقدّم مثله .

و ثالثـاً : إذا كـان اللّحاظ الآلى و الجزئيّه الـذهنيّه داخلهً فى وضع الحرف ، لزم أنْ يكون جميع اسـتعمالاتنا مجازيّه ، و ذلك لأنا نجرّد المعانى لدى استعمالها عن تلك الجزئيّه ، فيكون استعمالاً فى غير ما وضع له .

و أمـا أنه غير موضوع للحصّه الخـارجيّه ، فلأـنّ كثيراً ما تسـتعمل الحروف فى المعنى الجزئى الحقيقى ، لا الخارجى . ففى قولنا مثلًا : سرت من البصره إلى الكوفه ، ليس المستعمل فيه لفظه « من » النقطه الخارجيّه . و لذا جعله بعض الفحول - و هو المحقق صـاحب (الحاشيه) على المعـالم - جزئيّاً إضافيّاً فقـال صـاحب الكفايه : « و هو كما ترى » أى : لأن الجزئى الإضافى كلّى لا جزئى .

و تتلخّص نظريه صاحب (الكفايه) فى :

١ - الحروف لها معان .

٢ - إنها متّفقه مع الأسماء المستعمله فى معانيها . خلافاً للمشهور .

ص:٩٨

۳ – إن الاختلاف إنما يأتی فی الاستعمال من جهه لحاظ المستعمِل فی ظرف الاستعمال ، و هذا لا يوجد اختلافاً جوهريّاً بين الاسم و الحرف .

۴ – إنه ليس الموضوع له فی الحروف المعنی الجزئی و الخصوصيه ، لا ذهناً و لا خارجاً ، فالوضع فيها عام و الموضوع له عام .

هذا ، و الجدير بالذكر : إن المحقّق الخراسانی يجعل الآليّه و الاستقلاليّه عبارةً عن الآليّه و الاستقلاليّه فی المفهوميّه ، يعنی : كما أنّ الجواهر مستقلّه فی الوجود خارجاً و لا تحتاج إلی شیء فی تحقّقها ، و أن الأعراض بخلافها ، كذلك الاسم و الحرف فی التعقّل ، فالاسم يتعقّل مستقلّاً ، أی : يأتی مفهوم « الابتداء » إلی الذهن غير قائم بشیء ، بخلاف الحرف ، فإنّه لا يأتی إلی الذهن إلّا إذا كان معه « السير » مثلاً .

هذا تمام الكلام فی بيان هذه النظريّه .

ما لا يرد عليه من الإشكال :

و إذا تبيّن واقع نظريه صاحب (الكفايه) ، فلا يرد عليه :

۱ – أنه إذا كان بين الآليّه و الاستقلاليّه فرق ، فمن المفاهيم الاسميّه ما يلحظ فی الذهن آلهً للغير ، فيلزم أنْ يكون حرفاً ، كالتبيّن فی قوله تعالی :

« وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ » (۱)فإنّه ملحوظ آلهً و مرآهً للفجر ، مع أنه اسم .

وجه عدم الورود : أن مراده من الآليّه – كما تقدّم – عدم الاستقلاليّه فی المفهوميّه ، و « التبيّن » فی الآيه الكريمه و إنْ كان طريقاً لمعرفه الفجر ، إلّا أنه مستقلّ فی التعقّل عن « الفجر » و لا يحتاج فی ذلك إليه و لا إلی غيره ، فهو

ص:۹۹

۱- (۱)) سوره البقره : ۱۸۷ .

اسم و ليس بحرف .

٢ - إنّه تارةً يكون المعنى الحرفى ملحوظاً بالاستقلال ، كما لو علم بمجىء زيد ثم شك فى أنه وحده أو معه أحد ، فيقال : مع عمرو . فإن هذه المعيّه أصبحت ملحوظه بالاستقلال و مقصوده بالتفهيم .

وجه عدم الورود : أن معنى « مع » أى الحرف ، غير مستقلّ فى التعقّل ، فلو اريد مجيؤه إلى الذهن ، فلا بدّ من كونه قائماً بغيره من « مجىء » و نحوه ، أمّا حيث يراد إفاده معناه و هو المعيّه فهو اسم و ليس بحرف .

٣ - قوله : بأن المعنى يتغيّر بحسب تعدّد اللّحاظ ، فيه : إن حقيقه اللّحاظ ليس بشىءٍ غير الوجود الذهنى ، فإذا كان المعنى قابلاً لوجودين ذهنيّين - الوجود الآلى و الوجود الاستقلالى - لزم أنْ يوجدا فى الخارج كذلك ، أى يلزم أن تكون ذات المعنى خارجاً قابلةً للتقسيم إلى القسمين ، فإذا وجد المعنى الحرفى خارجاً بالوجود الاستقلالى ، احتاج إلى معنىً حرفى ليكون رابطاً ، و هكذا .

و لكنّ اللّازم و التالى باطل ، فالملزوم و المقدّم مثله .

أورده المحقق الأصفهانى .

و أجاب شيخنا الاستاذ بعدم الملازمه بين البابين ، فقد يكون المعنى قابلاً للنوعين من الوجود فى الذهن ، لكنه لا يكون فى الخارج كذلك ، فالأعراض مثلاً لا تقبل فى الخارج إلّا الوجود بالغير ، لكنّها فى الوجود الذهنى تقبل النوعين ، و كالإنسان ، فإن الماهيّه واحده ، و هى تقبل الوجود الذهنى بنحوين : القابل للصّدق على كثيرين ، و غير القابل له ، فهى تقبل الوجود فى الذهن بوجود الفرد الذهنى ، و تقبل الوجود فى الذهن بوجود الكلّى الطبيعى ،

لكنها فى الخارج لا تقبل الوجود إلّا بنحو الصدق على كثيرين .

ما يرد عليه من الإشكال

أوّلاً : فى قوله : الآليّه و الاستقلاليه تأتى من ناحيه اللّحاظ ، و إلّا فلا فرق جوهرى بينهما .

فإنّ اللّحاظ ليس إلّا الوجود الذهنى ، فإذا لم يكن فى حاقّ المعنى و ذاته لا آليّه و لا استقلاليّه ، فإنّ لحاظه - أى وجوده - لا يغيّره عمّا هو عليه .

و بعبارهٍ اخرى : ليس الوجود إلّا أن ينقلب النقيض إلى النقيض ، بأنْ يكون الشىء موجوداً بعد أنْ كان معدوماً ، فالوجود لا يغيّر الماهيّه و الحقيقه بل يُظهرها بعد أنْ لم يكن لها ظهور .

و إذا كان اللّحاظ - سواء من الواضع أو المستعمِل - ليس إلّا وجود المعنى ، فكيف يكون المعنى باللّحاظ آليّاً تارهً و استقلاليّاً اخرى ؟

و ثانياً : إنْ كان الموضوع له اللّفظ ذات المعنى ، و كان الاستقلال و عدم الاستقلال خارجين عنه ، غير أنْ الواضع اشترط على المستعمل استعمال الاسم إن كان المعنى ملحوظاً بالاستقلال ، و الحرف إنْ لم يكن .

ففيه : أنه إذا كان المعنى الموضوع له اللّفظ مطلقاً غير متقيَّد لا بالآليّه و لا بالاستقلاليّه ، فكيف يصبح بالاستعمال مقيِّداً بهذا تارهً و بذاك اخرى ؟

و ثالثاً : إذا كان الموضوع له هو ذات المعنى فقط ، لصحّ استعمال الحرف فى محلّ الاسم و بالعكس ، و من عدم صحّه هذا الاستعمال يستكشف وجود الفرق الجوهرى بينهما .

قال صاحب (الكفايه) : وجه عدم الصحّه هو : إنّ هذا الاستعمال و إنْ كان فى الموضوع له ، إلّا أنه بغير ما وضع عليه .

فقالوا فی شرح هذا الکلام : إن مراده تقیید الواضع للعلقه الوضعیّه .

قلنا : إنْ ارید أنّ الوضع مقیَّد ، فلیس من المعقول کون الوضع مقیّداً و الموضوع له غیر مقیَّد ، لأن الوضع من مقوله الإضافه ، فیکون التقیید فی ناحیه الإضافه موجباً للتقیید فی متعلَّقها ، فتقیید الموضوع مع عدم تقیید الموضوع له غیر ممکن .

و إنْ کانت العلقه الوضعیّه مطلقه غیر مقیَّده ، فلا بدّ من کون الموضوع و الموضوع له کلیهما مطلقین ، و حینئذٍ جاز استعمال کلٍّ فی مکان الآخر ، و بطل منع ذلک بناء علی تقیید الوضع .

فلا یندفع هذا الإشکال ، اللهم إلّا بأنْ یقال : إن الواضع شرط علی المستعملین لدی الاستعمال لحاظ الاسم مستقلّاً و لحاظ الحرف آلهً . و یردّه :

عدم وجود الموجب لاتّباع شرط الواضع و الالتزام به .

القول الثالث :

اشاره

إنّ المعنی الحرفی یختلف و المعنی الاسمی اختلافاً جوهریّاً ، و إلیه ذهب جمهور المحققین ، غیر أنهم اختلفوا فی تصویر هذا الاختلاف و بیان حقیقته :

* رأی المیرزا

فقال المحقق النائینی : إنّ المعنی الحرفی یباین المعنی الاسمی ، و التباین بینهما هو بالإیجادیّه و الإخطاریّه ، فالمفاهیم الاسمیّه إخطاریّه ، و المفاهیم الحرفیّه إیجادیّه .

و قد ذکر لإثبات مدّعاه خمس مقدّمات ، و بناه علی أربعه أرکان :

و ملخّص کلامه هو :

إن المعانى على قسمين ، منها : إخطاريّه ، و منها : غير إخطاريّه ، فما يكون صالحاً لأنْ يخطر فى الذهن بنفسه فهو معنًى اسمى ، و ما لا يصلح لذلك بل لا بدَّ من كونه ضمن كلامٍ مرتّب بترتيب معيّن فهو معنى حرفى .

و المعانى غير الإخطاريه إيجاديّه ، غير أنّ هـذه المعانى الإيجاديّه تنقسم إلى قسمين ، فمن الحروف ما يوجد مصداق لمعناه فى الخارج ، كحروف النداء و التشبيه و نحوها ، فإنّه لمّا يستعمل حرف النداء و يقال : يا زيد ، يوجد مصداقٌ للنداء خارجاً ، و كذا فى : زيد كالأسد ، و من الحروف ما لا يوجد مصداق لمعناه فى الخارج مثل « من » و « على » و « إلى » ، فهى حروف نسبيّه ، أى أن معناها ليس إلّا إيجاد النسبه و الربط بين المعانى المتباينه التى لا ربط بينها ، كما فى : سرت من البصره إلى الكوفه .

فالحروف كلّها إيجاديّه ، غير أنْ بعضها لمعناه مصداق فى الخارج و بعضها لا ، بل هى لإيجاد الربط و النسبه فقط ، فما فى كلام صاحب (الحاشيه) من تقسيم الحروف إلى إيجاديه و غير إيجاديه غير صحيح .

و بالجمله ، فلا شىء من الحروف بإخطارى .

ثم قال : إن النسبه بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى هى النسبه بين المفهوم و المصداق ، فالمعنى الاسمى له خاصيّه المفهوم ، و المعنى الحرفى له خاصيّه المصداق ، فالتفاوت بين « النداء » الذى هو معنى اسمى ، و بين « يا زيد » الذى هو معنى حرفى ، هو التفاوت بين « مفهوم الماء » و « مصداق الماء » ، مع الالتفات إلى أنا بواسطه الحرف نوجد المعنى ، و لا ظرف لمعناه إلّا ظرف الاستعمال ، و هو موطن تحقّقه ، بخلاف مثل صيغ العقود و الإيقاعات التى موطن تحقّق المنشأ فيها هو وعاء الاعتبار .

فظهر أن الاختلاف بين المعنيين – الاسمی و الحرفی – جوهری ، إذ المعنی الاسمی إخطاری مستقل فی التعقّل غیر محتاج إلی شیء ، و المعنی الحرفی إیجادی غیر مستقل و هو یفید الربط بین المعانی الإخطاریه المتباینه ، فهو غیر إخطاری ، إذ لیس إلّا فی عالم الاستعمال ، فالمعانی الاسمیّه دائماً مقصوده بالاستقلال ، و المعانی الحرفیّه دائماً آلیّه و ینظر إلیها بالتبع ، بل إنها حین الاستعمال فانیه فناء اللّفظ فی المعنی ، و هی توجد الربط بین الأسماء – کربط « علیّ » بین « زید » و « السطح » – فی مقام التکلّم ، لا فی الخارج ، و هذا الربط و النسبه من قبیل النسبه بین الظلّ وذی الظل ، و لذا قد تطابق و قد تخالف – و لیس من قبیل النسبه فی الخارج ، التی هی النسبه بین الدّال و المدلول و حقیقه هذه النسبه فی الحروف عباره عمّا یؤخذ من قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها ، فإنْ لم تؤخذ هذه الخصوصیّه فی المقولات التسع لم تکن هناک نسبه ، فالعرض لو لم یکن فیه جهه قیام بالجوهر فلا نسبه ، کما هو الحال بین جوهرٍ و جوهرٍ آخر ، إذ حقیقه النسبه ناشئه من قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها (۱) .

مناقشات الشیخ الاستاذ

و ذکر شیخنا الاستاذ علی هذا القول إشکالات ، فقال :

۱ – أمّا قوله : إن حقیقه النسبه لیست إلّا قیام احدی المقولات التسع بموضوعاتها ، فإن معناه انحصار النسبه بین المقولات العرضیّه ، و یلزم منه انکارها فی مثل « شریک الباری ممتنع » لعدم وجود المقوله فیه ، و لا یخفی ما فیه .

۱- (۱)) أجود التقریرات ۲۵/۱ – ۳۲ ط مؤسّسه صاحب الأمر (عج) .

۲ – و أمّا قوله بأنّ جميع الحروف إيجاديّه ، و ليس فيها جهه الحكايه أصلًا ، إذ ليس لها ما وراء کی تحکی عنه ، فما معنی الصّدق و الکذب فی مثل : زید علی السطح ، عمرو فی الدار ... ؟

أجاب رحمه اللّه : بأنّ مناط الصّدق و الکذب هو وجود و عدم وجود المطابق .

و فیه : إن موضوع الصّدق و الکذب هو الخبر ، و حیث لا یکون خبرٌ فلا یکون صدق و کذبٌ ، و لازم کلامه انتفاء الخبر فی مثل زید فی الدار ، لأن الخبر إن کان له مطابَق فهو صدق و إلّا فهو کذب . و توضیح ذلک : إن فی الجمله الخبریه مسلکین : أحدهما : إنّها تدل علی ثبوت أو عدم ثبوت النسبه ، و هذا هو المشهور – و ربّما ادّعی علیه الاتفاق کما عن التفتازانی – و الآخر : إن الجمله الخبریه دالّه علی قصد الحکایه . و سوف نوضح الفرق بین المسلکین فی مسأله الإنشاء و الإخبار .

و کیف کان ، فإن قوام الإخبار هو الإعلام و الإنباء ، قال تعالی : «إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ » (۱)فإذا لم یکن هناک منبأ عنه ، و مدلول ، و محکی ، فلا موضوع للإعلام و الإنباء و الإخبار ... و هذا هو المهمّ ، و إذا کان شأن الحروف هو الربط و أنه لیس للحروف ما وراء ، فعن أیّ شیء یخبر و ینبئ ... و العجیب أنه قد ناقض نفسه فی ضمن کلامه ، عند ما ذکر انقسام الألفاظ إلی المستقل و غیر المستقل ، و غیر المستقل إلی قسمین ، حیث عبَّر عن بعض الهیئات و الحروف بأنّها تفید کذا و تدل علی کذا ، فإذا لم یکن للحروف معنیً مطلقاً ، فما معنی الإفاده و الدلاله ؟

۱- (۱)) سوره الحجرات : ۶ .

۳ - و أمّا قوله بأنّ النسبه بین المعنی الاسمی و الحروف نسبه المفهوم إلی المصداق ، فغیر صحیح ، لأن المصداق و المفهوم لا اختلاف بینهما إلّا فی الوجود ، و إلّا فالذات واحده ، کزید و الإنسان ، فکلاهما حیوان ناطق و النسبه نسبه الکلّی و الفرد ، فالنسبه المذکوره تختص فی وحده الذات ، و لا تجتمع مع الاختلاف الذاتی بین مفهوم الاسم و مفهوم الحرف ، کما هو الحق الذی اختاره فی مقابل مبنی صاحب (الکفایه) ، بل علی هذا المبنی تکون النسبه هی النسبه بین العنوان و المعنون ، کمفهوم الوجود و المصادیق الخارجیّه للوجود .

۴ - و أمّا قوله بأن المعنی الحرفی فانٍ فی مقام الاستعمال و غیر ملحوظ أصلاً . ففیه : أنه خلاف الوجدان ، فقد یکون تمام النظر فی موردٍ إلی إفاده معنی حرف من الحروف ، کلفظه «من » فی « سرت من البصره إلی الکوفه » .

و هذا الإشکال من المحقق الخوئی فی (حاشیه أجود التقریرات) .

۵ - إنه لا ریب فی أن الحروف موجده للربط بین المفاهیم الاسمیّه ، فالسیر بما له من المفهوم مغایر للبصره بما له من المفهوم ، لکنّها بدلالتها علی معانیها توجد الربط ، لا أنها توجده من غیر أنْ تدل علی معنی .

و علی الجمله ، فإن دعواه بأنّ الحروف إیجادیّه فقط ، دعوی بلا دلیل ، بل الدلیل قائم علی بطلانها . أمّا وجداناً ، فلأن قولنا زید فی الدار ، یشتمل علی « زید » الحاکی عن الجوهر و هو المکین ، و علی « الدار » الحاکی عن الجوهر و هو المکان ، و علی « فی » المفید للظرفیّه الحاکی عن الربط ، فکلّ من الاسمین یفید معناه الخاص ، و « فی » یفید الربط بینهما ، و لو لا هذا الحرف لما انتقل إلی الذهن الربط بین الاسمین المذکورین . و أمّا برهاناً ، فلأن

حکمه الوضع التی اقتضت أنْ یفاد معنی « زید » بهذا اللّفظ ، و معنی « الدار » بهذا اللّفظ ، کذلک هی تقتضی إفاده النسبه و الربط بینهما بحاکٍ ، إذْ لا وجه لأنْ یکون لذینک المعنیین حاک و لا یکون هناک حاکٍ عن معنی الربط ، فلا محاله ، توجد فی الأسماء و الحروف جهه الحکایه ، غیر أنّ الأسماء تحکی عن معانٍ مستقلّه ، و الحروف تحکی عن معانٍ غیر مستقلّه و هذا هو الفرق .

فالأسماء و الحروف مشترکه فی الإخطاریّه و الحکایه ، و الاختلاف فی الاستقلال و عدم الاستقلال .

إشکال المحقق العراقی و دفعه

و أمّا ما أورده المحقّق العراقی علی المیرزا من أنه : إنْ کان المراد من إیجاد الحرف الربط بین المفهومین إیجاده بین مفهومین مرتبطین فهو تحصیل للحاصل ، و إنْ کانا غیر مرتبطین فإیجاده للربط بین غیر مرتبطین محال .

فقد أجاب عنه الاستاذ بأن مراد المیرزا أن الحروف توجد الربط بین المفاهیم ، بمعنی أنه لو لا الحروف لما وجد الارتباط بینها .

*** رأی المحقق العراقی**

إن الحروف موضوعه للأعراض النسبیّه الإضافیّه (۱) ، کمقوله الأین و الإضافه و نحوهما . و توضیح کلامه هو :

إن المعانی علی أقسام :

۱ - المعانی الموجوده فی نفسها لنفسها ، و هی الجواهر ، کزید .

۲ - المعانی الموجوده فی نفسها لغیرها ، و هی الأعراض ، کالبیاض .

۳ - المعانی التی لا نفسیّه لها مطلقاً ، لا فی نفسها و لا لنفسها ، بل فی

۱- (۱)) نهایه الأفکار ۴۲/۱ - ۵۲ ط جامعه المدرّسین .

غيرها لغيرها بغيرها ، مثاله : وجود الرابط ، كالرابط بين زيد و قائم ، و هو المعبَّر عنه ب « است » بالفارسيّه .

ثم إنّ القسم الثانى ينقسم إلى قسمين : الأعراض النسبيّه ، و الأعراض غير النسبيّه .

العرض لا يكون بغير نسبه ، لأنه لغيره ، لكن بعض الأعراض ليس له إلّا نسبه واحده ، و هى النسبه إلى الموضوع ، كالبياض القائم بالجدار ، و بعضها ذو نسبتين ، كمقوله الأين ، فمثل « فى » له نسبه إلى المكين و هو « زيد » ، و إلى المكان و هو « الدار » فيسمّى القسم الأول بالعرض غير النسبى ، و الثانى بالعرض النسبى .

فالأسماء موضوعه للجواهر كلفظ الجسم ، و للأعراض غير النسبيّه كلفظ البياض .

و الحروف موضوعه للأعراض النسبيّه ، ك « من » و « على » و « فى » و «إلى» ...

و الهيئات موضوعه للرابط ، و هو « است » .

فالموضوع له الحرف عباره عن العرض النسبى ، و عن الوجود الرابطى ، و الموضوع له الهيئه عباره عن وجود الرابط ، فالحروف مثل « من » و « إلى » و« فى » هى لأقسام الأين ، الأين الظرفى « فى » و الأين الابتدائى « من » و الأين الانتهائى « إلى » .

قال : و من الحروف ما لا نتمكّن من تصوّر معناه الموضوع له مثل « اللام » فلا ندرى هو من أىّ مقولهٍ ، لكن هذا لا يضرّ بالنظريه ، و لا يوجب بطلانها .

و على الجمله ، فالهيئات موضوعه لوجود الرابط ، مفاد « است » .

و الحروف على قسمين : منهـا مـا هو موضوع للنسـبه ، مثـل حروف التمنّى و الترجّى ، فهى موضوعه لنسـبه تشوّق المترجّى إلى المترجّى ، و المتمنّى إلى المتمنّى ، مثـل ليت و لعـل . و منهـا الحروف الاـخرى ، فهى موضوعه للأعراض النسبيّه مثل « من » و « إلى » و « فى » .

قال : و معانى الحروف متعلّقه بالغير ، فلا استقلاليّه لها ، لا فى ذواتها و لا فى وجوداتها .

المناقشات

قبل كلّ شيء ، لم يذكر هذا المحقق دليلاً على ما ادّعاه من كون المعنى الحرفى عبارةً عن العرض النسبى .

ثم :

١ - إذا كـان معنى الحرف عبـارةً عن العرض النسبى ، فـأين الأعراض النسبيه لحروف التشبيه و العطف و النـداء ؟ و قوله بوجود هذا المعنى إلّا أنّا لا نعرفه بالضّـبط ، غير مفيد ، لأنّ الأعراض النسبيّه كمقوله الأين و الإضافه و الجده ... معروفه ، فلما ذا لا نعلم بالعرض النسبى فى مثل كأنّ زيداً أسد ، و مثل : يا زيد ... ؟

إن الحقيقه أن هذه الحروف ليس معناها هو العرض النسبى .

٢ - ما ذكره من أنّ المعنى الحرفى متقوّم ماهيّةً و وجوداً بالغير ، فيه : إن كلّ عرض مستقل ماهيّةً و محتاج إلى الغير وجوداً ، من غير فرق بين النسبى و غيره .

٣ - إنّ العرض النسبى نفسه معنىً اسمى ، ففى (الأسفار) (١) فى مبحث

١- (١)) الأسفار ٢١٥/۴ ط مكتبه المصطفوى .

الأين ، فى نقض تعريف هذه المقوله بنسبه الشىء إلى المكان ، قال ما معناه :

ينبغى أنْ نقول بأنّ مقوله الأين هى الهيئه الحاصله للشىء ، و الهيئه معنى اسمى ، ثم قال : فمقوله الأين عباره عن الهيئه الحاصله بالاضافه .

فجميع الأعراض النسبيه من مقوله الجده و الوضع ... هيئات حاصله ، و الهيئات معانٍ مستقله ، و الحال أن المعنى الحرفى غير مستقل .

۴ – ما ذكره فى ليت و لعلّ ، فيه : إن التشوق صفه نفسانيّه و ليس بنسبه ، غايه الأمر ، هو صفه نفسانيه ذات تعلّق و إضافه إلى الغير ، مثل الحب و البغض .

۵ – و ما ذكره فى « الأين الابتدائى » و « الأين الانتهائى » مخدوش ، لأنّ « الأين » هى الهيئه الحاصله للشىء من الإضافه إلى المكان ، فلا ابتداء لها و لا انتهاء ، نعم ، لكلّ « أين » إضافه اخرى ، ففى « من » إضافه ابتدائيه ، و فى « إلى » إضافه انتهائيه ، لكنّ كليهما من مقوله الأين ... فجعل « من » للأين الابتدائى ، و « إلى » للأين الانتهائى غير معقول .

قال شيخنا الاستاذ :

هذا كلّه بناءً على أن مسلكه فى معنى الحرف هو العرض النسبى .

لكن كلماته مشوّشه ...

*** رأى السيد الخوئى**

قال طاب ثراه فى تعليقه (أجود التقريرات) :

« و التحقيق أن يقال : إن الحروف بأجمعها وضعت لتضييقات المعانى الاسميّه و تقييداتها بقيودٍ خارجهٍ عن حقائقها ، و مع ذلك لا نظر لها إلى النسب الخارجيه ، بل التضييق إنما هو فى عالم المفهوميّه و فى نفس المعانى ، كان له

وجود فی الخارج أو لم یکن ، فمفاهیمها فی حدّ ذاتها متعلّقات بغیرها و متدلّیات بها ، قبال مفاهیم الأسماء التی هی مستقلّات فی أنفسها .

توضیح ذلک : إن کلّ مفهوم اسمی له سعه و إطلاق بالإضافه إلی الحصص التی تحته ، و سواء کان الإطلاق بالقیاس إلی الخصوصیات المنوّعه أو المصنّفه أو المشخّصه ، أو بالقیاس إلی حالات شخصٍ واحد ، و من الضروری أن غرض المتکلّم کما یتعلّق بإفاده المفهوم علی إطلاقه وسعته ، کذلک قد یتعلّق بإفاده حصّهٍ خاصّهٍ منه ، کما فی قولک : الصلاه فی المسجد حکمها کذا . و حیث أنّ حصص المعنی الواحد فضلاً عن المعانی الکثیره غیر متناهیه ، فلا بدّ للواضع الحکیم من وضع ما یوجب تخصّص المعنی و تقیّده ، و لیس ذلک إلّا الحروف و الهیئات الدالّه علی النسب الناقصه ، کهیئات المشتقات ، و هیئه الإضافه أو التوصیف ، فکلمه « فی » فی قولنا : الصلاه فی المسجد ، لا تدل إلّا علی أنّ المراد من الصلاه لیس هی الطبیعه الساریه إلی کلّ فردٍ ، بل خصوص حصّه منها ، سواء کانت تلک الحصّه موجودهً فی الخارج أم معدومه ، ممکنه کانت أم ممتنعه ، و من هنا یکون استعمال الحروف فی الممکن و الواجب و الممتنع علی نسقٍ واحدٍ و بلا عنایه فی شیء منها ، فنقول :

ثبوت القیام لزیدٍ ممکن ، و ثبوت العلم للّه تعالی ضروری ، و ثبوت الجهل له تعالی مستحیل . فکلمه « اللّام » فی جمیع ذلک یوجب تخصّص مدلوله ، فیحکم علیه بالإمکان مره ، و بالضروره اخری ، و بالاستحاله ثالثه .

فما یستعمل فی الحرف لیس إلّا تضییق المعنی الاسمی ، من دون لحاظ نسبه خارجیه ، حتی فی الموارد الممکنه ، فضلاً عما یستحیل فیه تحقّق

نسبته ، كما فی الممتنعات و فی أوصاف الواجب تعالی ، و نحوهما » (۱) .

هذا ، و الأدلّه علی هذا المبنی - كما فی (المحاضرات) - هی :

أولاً : بطلان سائر الأقوال .

و ثانیاً : إن المعنی المذكور یشترک فیه جمیع موارد استعمال الحرف ، من الواجب و الممتنع و الممكن ، علی نسقٍ واحد ، و لیس فی المعانی ما یكون كذلک .

و ثالثاً : إنه نتیجه المختار فی حقیقه الواضع ، أی التعهّد ، ضروره أن المتكلّم إذا قصد تفهیم حصهٍ خاصه فتفهیمه منحصر بواسطه الحرف و نحوه .

و رابعاً : موافقه ذلک للوجدان ، و الارتكاز العرفی (۲) .

أقول :

لقد أوضح الاستاذ رأی هذا المحقق فی الدوره السابقه و قرّبه علی البیان التالی :

إن الحروف علی قسمین :

القسم الأول ، الحروف التی وزانها وزان الإنشاء .

یعنی : كما أن صیغه « بعت » مبرزه لاعتبار الملكیه ، و « أنكحت » مبرزه لاعتبار الزوجیّه ، كذلک قسم من الحروف ، فإنها مبرزه ، فمثل « لیت » و « لعلّ » وضعت لإبراز الصفه النفسانیه ، و هی التمنّی و الترجّی .

و القسم الثانی ، الحروف الموضوعه لتضییق المعانی الاسمیه . و كذا الهیئات ، و الجمل التامّه ، الاسمیه منها كزید قائم ، و الفعلیّه منها كقام زید ،

۱- (۱)) أجود التقریرات ۲۷/۱ - الهامش ط مؤسّسه صاحب الأمر (عج) .

۲- (۲)) محاضرات فی اصول الفقه ۸۴/۱ .

و الجمل الناقصه كغلام زيد ، فهذه كلّها موضوعه لإفاده التضييق .

و توضيحه : إنه قد تتعلّق إراده المتكلّم لأنْ يفيد معنىً على إطلاقه ، و قد تتعلّق لأنْ يفيد حصّةً من المعنى بإيجاد ضيقٍ فيه ، فمرةً يقول : الصلاه ، و اخرى يقول :الصلاه فى المسجد ، فأوجد بواسطه « فى » حصّه من الصلاه و أفادها . هذا بحسب الحصص .

و كذا الحال بحسب الحالات ، فهو تارةً : يقول : زيد ، و اخرى : يريد إفاده زيد فى حالهٍ مخصوصه ، فيأتى بحرفٍ أو بهيئةٍ للدّلاله على ذلك ، كأنْ يقول جاء زيد راكباً ، فبذلك يحصل نوع من التضييق فى المعنى .

و كذا الكلام فى الجمل التامّه ، فقد يدلّل على الجلوس و يفيده ، و قد يريد إفاده حصّهٍ من الجلوس ، فيقول : جلس زيد ، أو زيد جالس .

و هكذا يتحقق بالحروف التضييق فى المعانى الاسميه ، و لكلّ حرفٍ معناه الخاص ، و به يتحقق التضيق بحسب معناه .

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

لأنا نقول : الموضوع له الحرف ليس مفهوم التضييق ، بل هو واقعه و مصداقه ، فما يأتى إلى الذهن من لفظ التضييق هو مفهوم التضييق ، و لكن التضييق الآتى إلى الذهن من « فى » و « إلى » و « من » و غيرها هو مصداق التضييق .

مناقشات شيخنا الاستاذ

ثم ذكر الاستاذ دام بقاه بأنه : لا ريب فى وجود التضييق و تحقّقه فى

الموارد المـذكوره ، و لكنْ لا دليل على أن ذلك هو الموضوع له الحرف ، بأنْ يكون مدلول الحرف وضـعاً هو التضـييق ، فلعلّ التضييق هو لازم المعنى الموضوع له الحرف ، و على الجمله ، فإنّ المدّعى أعم من الدليل .

ثم إنه لا يمكن أنْ يكون المعنى واقع التضـييق ، لأن التضـييق قـدر مشترك بين الابتـداء و الانتهاء و الظرفيّه ، و إلى جانبه يوجد فى كلّ واحدٍ من هذه الموارد تضييق يختصُّ به ، و لذا لا يوجد جامع بين المعنيين الاختصاصيّين لحرفين من الحروف .

مثلاًـ : كـلّ من « من » و « إلى » يفيـد التضـييق ، فهمـا يشتركـان فى هـذه الجهه ، لكنْ فى كـلٍّ منهمـا جهه امتيـاز ، فهل المعنى الموضوع له فى هـذين الحرفين هو الجهه المشتركه بينهما أو الجهه التى يمتاز بها كلّ منهما عن الآخر ؟ إن المـدلول هو المعنى الذى فى جهه الامتياز ، أما التضييق فذاك هو المدلول الأعمّ الذى يشترك فيه الحرفان ، و لا يمكن أن يكون هو الموضوع له ، لأنه الجامع لتلك الموارد كلّها ، فمدلول « فى » ليس تلك الحيثيّه التى بها يكون مصداقاً للقدر المشترك ، بل مدلوله و مفهومه الموضوع له هو حيثيّته المعانـده لحيثيّه « من » ، أعنى تلـك الحيثيه الخاصّه ، و إلّا ، فالتضـييق موجود فى كليهما و لا تعانـد لهما فيه ، فجعل هذه الحيثيه المشتركه التى هى اللّازم الأعم فى الحروف غير صحيح .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إذا كانت الحروف موضوعه لواقع التضـييق لا مفهومه ، فمن المسـتحيل أن تكون مضـيّقهً لواقع التضييق ، لأن المضيَّق لا يطرأ عليه تضييق ، لأن المماثل لا يقبل المماثل ، هذا من جهه . و من جههٍ اخرى : إن التضيّق إنما

یطرق علی ما لیس فیه ضیق ، و کذا التوسعه . و علی ما ذکرنا نقول : إن القضایا علی قسمین ، منها : الشرطیه الإنشائیه ، کقولنا : إذا زالت الشمس فصل ، و منها : الشرطیه الخبریه ، کقولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ، و لا ریب أن الشرط فی القسم الثانی یرد علی مدلول الهیئه - و هو مختار المحققین ، خلافاً للشیخ رحمه اللّه القائل برجوع القید فی الواجب المشروط إلی المادّه - فقید : « إذا طلعت » یرجع إلی مدلول الجمله الجوابیه و النسبه الموجوده بین النهار و الوجود .

و حینئذٍ ، فلو کانت الحروف موضوعه لواقع التضییق ، لزم أن یکون التضیق بسبب « إذا » الشرطیه ، وارداً علی مدلول الهیئه و هو الضیّق ، و معنی ذلک أن یضیَّق المضیَّق مرّه اخری ، و هو محال ، لأن التقیید لا یقبل الإطلاق و التقیید ، کما أنّ الإطلاق کذلک ، لأن المقابل لا یقبل المقابل ، و المماثل لا یقبل المماثل .

هذا ما أورده فی الدوره السابقه .

أما فی الدوره اللّاحقه ، فذکر أن أساس هذا المبنی هو دعوی بطلان القول بوضع الحروف للنسب ، لکنْ سیأتی صحّه هذا القول ، فلا أساس لمبنی التضییق . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن الموضوع له الحرف هو ملزوم التضییق ، و قد وقع الخلط فی هذا المبنی بین اللّازم و الملزوم ، و هذا ما أشار إلیه فی تلک الدوره ، أما فی المتأخّره فأوضح قائلاً : بأنّ « فی » الذی هو « دریت » بالفارسیه یُصیّر « الصّلاه » حصه فی قولنا : الصلاه فی المسجد کذا . و کذا« من » و « إلی » یصیّران « السیر » حصّهً فی قولنا : سرت من البصره إلی الکوفه ، فهی حروفٌ

تخرج المفاهيم و المعانی عن إطلاقها ، و تحصّصها ، لکن لیس معانی هی الحروف هذه التحصیصات و التضییقات ، بل هی النسب ، فمعنی « فی » النسبه الظرفیه ، و معنی « من » النسبه الابتدائیه ، و معنی « إلی » النسبه الانتهائیه ، و هذه المعانی لازمها التضییق . و سیأتی تفصیل ذلک فی بیان الرأی المختار .

* مناقشات السیّد الاستاذ

و تکلّم السید الاستاذ فی (المنتقی) (۱) علی نظریه التضییق فی جهاتٍ نلخّصها کما یلی :

۱ - إنّ التضییق من الأفعال التسبّبیه التولیدیه التی تتحقق بأسبابها ، بلا توسیط الإراده و الاختیار فی تحقّقها ، و هو مسبّب عن الربط بین المفهومین بلا اختیار ، فهو مسبب و الربط و النسبه سبب ، و لو لا حصول الربط و النسبه بینهما کالربط بین زید و الدار لا یتحقق التضییق فی مفهوم زید .

فإنْ أراد من وضع الحروف لتضییق المعانی الاسمیّه وضعها للمسبَّب ، أی نفس التضییق دون السبب ، فهو غیر معقول ، لأنّ الحرف إمّا أن یوضع لمفهوم التضییق ، أو لمصداقه و واقعه ، لکن الأوّل باطل ، للتباین بین مفهوم التضییق و مفهوم الحرف ، عند العرف ، مع استلزام الوضع له الترادف بین اللّفظین فی المعنی ، مضافاً إلی أن التضییق من المفاهیم الاسمیّه .

و الثانی یبطل بوجوه :

الأول : إن الوضع بإزاء الوجود ممتنع ، لکون الغرض من الوضع هو انتقال المعنی عند إلقاء اللّفظ ، و الوجود سواء الخارجی أو الذهنی ، لا یقبل الانتقال ، و یأبی الوجود الذهنی ، لأن المقابل لا یقبل المقابل ، أو أن المماثل لا

۱- (۱)) منتقی الاصول ۱/۱۱۴ .

يقبل المماثل .

و الثانی : إن مقتضی حکمه الوضع وضع الحروف لنفس الخصوصیه الموجبه للتضییق ، کی یحصل تفهیم الحصّه الخاصه من مجموع الکلام و بضمیمه الاسم إلی الحرف ، لا الوضع لنفس التضییق ، فإنه خارج عن دائره الغرض من الوضع .

و الثالث : إنه لو کان الموضوع له الحرف نفس المصداق ، لزم الترادف بین لفظ الحرف و بین الألفاظ الاسمیه الدالّه علی مصداق التضییق ، فیکون لفظ « فی » مرادفاً للفظ « مصداق التضییق » و حصّهً منه ، و الوجدان قاض بعدم الترادف .

و إنْ أراد وضع الحروف للسّبب ، أعنی نفس الرّبط و النّسبه - کما قد یظهر من بعض عباره التقریرات - فهو عباره اخری عن مبنی المیرزا .

۲ - إن ما ادّعاه من صحّه استعمال الحروف حتی فی الموارد غیر القابله للنسبه و الربط کصفات الباری ، غیر تام ، لأنه بناءً علی کون الموضوع له الحرف هو التضییق ، لیس المراد کلّی التضییق الشامل لجمیع الأفراد ، بل الموضوع له کلّ حرفٍ تضییق من جههٍ خاصّهٍ للمفهوم ، و الموضوع له لفظ « فی » تضییق المفهوم الاسمی من جهه الظّرفیّه ، و الموضوع له لفظ « من » تضییقه من جهه خاصّه و هی الابتداء ، و هکذا . و ظاهرٌ أنّ التضییق الخاص یتوقّف علی ثبوت خصوصیّهٍ و ارتباطٍ بین المفهومین الاسمیین ، بحیث ینشأ منه التضییق الخاص ، فیصحّ استعمال الحرف فیه ، فلا یحصل تضییق مفهوم زید بکونه فی الدار إلّا بتحقّق الارتباط و النسبه الخاصّه بینه و بین الدار ، فیعبَّر عن ذلک التضییق بالحرف ، وعلیه ، فاستعمال الحرف فی صفات الباری

يتوقف على ثبوت النسبه و الارتباط بين الصفه و الذات ، كى يتحقق التّضييق المعبَّر عنه بالحرف ، فيرجع الإشكال كما هو .

۳ - ثم إنه بناءً على أنْ يكون الموضوع له فى الحروف هو التضييق ، يكون معنى الحرف من المعانى الإيجاديّه ، و هو الأمر الذى فرَّ منه ، و الوجه فى كونه إيجاديّاً : إن المفروض وضع الحروف لواقع التضييق ، لكنّه مسبّب عن النسبه و الربط ، و قد عرفت إيجاديّه الربط و النسبه ، و أنها تحصل فى ذهن السامع بنفس اللّفظ ، فكذلك التضييق يكون إيجاديّاً يحصل فى ذهن السامع بواسطه اللّفظ باعتبار تبعيّه وجوده لوجود النسبه ، و هى معنى إيجادى .

۴ - و أمّا ما ذكره فى (المحاضرات) من الوجوه المعتَمده لهذا المبنى ، فكلّها مردوده . فبطلان الوجوه الاخرى لا يعنى صحّه هذا الوجه و تعيّنه .

و اختيار التعهّد فى حقيقه الوضع لا يقتضى كون الموضوع له فى الحروف هو التضييق ، بل هذا المبنى فى وضع الحروف - بناءً على تماميّته - يصلح على جميع المبانى فى حقيقه الوضع . و القول بهذا المبنى لا يصحّح استعمال الحرف فى جميع الموارد ، بل الإشكال الذى وجّهه على مبنى المحقق الأصفهانى و المحقق النائينى من عدم صحه استعمال الحرف فى صفات البارى يتوجّه على هذا المبنى أيضاً . و دعوى الارتكاز مجازفه .

*** رأى المحقق البروجردى**

و قال السيّد البروجردى طاب ثراه : إنه لا بدّ من البحث عن حقيقه المعنى الحرفى على ضوء الأمر الواقع ، فما هو واقع الحال فى مثل : سرت من البصره إلى الكوفه ؟

إن الواقع فى هذا المثال وجود امور فى الخارج ، و وجود معانٍ لا فى

الخارج .

أمّا الامور الموجوده فی الخارج فهی :

١ - السیر .

٢ - الفاعل .

٣ - البصره .

۴ - الکوفه .

فأمّا الامور الاخری ، التی هی معانی غیر موجوده فی الخارج ، بل هی موجوده بالوجود الاندکاکی فهی :

أ - إن السیر الموجود فی الخارج لیس هو مطلق السیر ، بل هو سیر صادر من هذا الفاعل الخاص المعیّن ، و هذا حیث صدوری ، لا یمکن انکاره ، لکنه مندک فی الکلام و لا خارجیّه له .

ب - إن السیر الموجود فی الخارج له جهه ابتداء ، فإنه من البصره ، و هذا حیث شروعی .

ج - إنّ السیر الموجود فی الخارج له جهه انتهاء ، فإنه إلی الکوفه ، و هذا حیث انتهائی .

فظهر أن فی مثالنا سبعه معان ، أربعه منها خارجیّه و ثلاثه اندکاکیه ، و الخارج ظرف وجود کلّ هذه المعانی علی هذا الشکل و الترتیب الخاص .

لکنّ ما یتصوَّر و یأتی إلی الذهن من هذا الکلام تارهً یکون علی طبق الموجود فی الخارج ، و اخری یری الذهن کلّ واحدٍ من تلک المعانی الخارجیّه و الاندکاکیه مستقلّاً عن غیره . فإنْ رآها علی النحو الأوّل فقد رآها مرتبطه ، و إنْ رآها علی النحو الثانی فلا ارتباط بینها ، و لو لا ما یُوجد بینها

الارتباط بفعل الذهن ، فإنه يرى « سيراً » و « فاعلاً » و « بصره » و « كوفه » و« حيث شروع » ... و هكذا .

و على الجمله ، إن هذه المعانى تارةً : تأتى إلى الذهن كما هى مرتبطه فى الخارج ، و اخرى : تأتى إلى الذهن متفرقه مستقلّه بلا ارتباط فيما بينها ، فهى بحاجه إلى ما يحقّق الارتباط فيما بينها .

قال : فما كان بحسب اللّحاظ الأوّل [يعنى اللّحاظ المطابق للخارج] رابطةً بالحمل الشائع ، يصير بحسب اللّحاظ الثانى مفهوماً مستقلّاً يحتاج فى ارتباطه بالغير إلى رابط .

و قال : إن وجدت فى الذهن على وزان وجودها الخارجى يكون معنىً أدوياً ، و إنْ انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بحياله فى قبال مفهومى الطرفين ، يصير مفهوماً اسميّاً (۱) .

نقد الشيخ الاستاذ

ذكر شيخنا الاستاذ دام بقاه معلّقاً على قول السيد البروجردى : بأن ما كان بحسب اللّحاظ الأول رابطةً ، يكون باللّحاظ الثانى معنًى اسمياً ، فقال :

هل المراد أنّه هو نفسه يصير معنىً اسميّاً أو غيره ؟ ظاهر الكلام أنه نفسه ...

و حينئذٍ يستلزم القول بأن الذات الواحده تصير بلحاظٍ شيئاً و بلحاظٍ آخر شيئاً آخر ، و هذا معناه ورود الاستقلال و عدمه على الشيء واحد ، و هو عين مبنى المحقق الخراسانى صاحب (الكفايه) .

فكان على السيد البروجردى أن يوافق على مبنى صاحب (الكفايه) ، لكنّه يرى الاختلاف الجوهرى بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى .

۱- (۱)) نهايه الاصول ۱۶ - ۱۷ .

* رأی المحقق الأصفهانی

إن المعنی الحرفی عباره عن النسبه الخاصه الموجوده فی مورد تحقّقها ، فالحروف و الهیئات موضوعه للروابط و النسب الخاصه الموجوده فی أنحاء المنسوبات المختلفه و المرتبطه المختلفه (۱) .

توضیحه : إن الوجود ینقسم إلی :

۱ - الوجود الجامع لجمیع النفسیّات ، و هو اللّه عزّ و جلّ ، فإنهم یقولون بأنّه وجود فی نفسه بنفسه لنفسه .

۲ - الوجود فی نفسه لنفسه بغیره ، و هو الجوهر .

۳ - الوجود فی غیره لغیره بغیره ، و هو العرض .

و فی مقابلها : الوجود الذی لا نفسیّه له أصلًا ، و جمیع أنحاء النفسیّات مسلوبه عنه ، بل نفسیّته بالطرفین و وجوده فی الغیر ، و هذا الوجود غیر محمول علی شیء من الماهیّات ، و إنما هو وجود شیء لشیء ، بخلاف وجود الجوهر ، و وجود العرض ، فإنه وجود محمولی ، نقول : العقل موجود ، القیام موجود ، أما مفاد کان الناقصه : کزید کان قائماً ، فإنه وجود غیر قابل للحمل علی موضوع ، إنه لیس بکون شیء ، بل هو کون شیء - أی القیام - لشیء و هو زید ، فهو کون رابط ، و وجود قائم بوجودین .

و علی الجمله ، ففی الوجودات الخارجیّه وجود شیء ، وجود شیء لشیء ، و الأوّل وجود محمولی دون الثانی .

و کذلک الحال فی المعانی ، فإن هناک معنیً قائماً بنفسه ، و معنیً غیر قائم بنفسه بل ذاته التعلّق بالغیر و القیام بالطرفین ، و هذا القسم هو حقیقه

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۵۱/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

النسبه ، إذ النسب فی جمیع القضایا ذاتها التعلّق و القیام بالمنتسبین ، إذ بمجرد فرض وجود للنسبه فی قبال المنتسبین یلزم احتیاجها إلی النسبه ، و هذا الثالث یحتاج إلی نسبه ، و هکذا .

فوزان حقیقه النسبه وزان الوجود الرابط ، فکما أنّ فی ذات الوجود الرابط التعلُّق و عدم النفسیّه ، فکذا قد وقع التعلّق و عدم الاستقلال فی ذات النسبه . و معانی الحروف من هذا القبیل .

إنّ النسبه التی تحصل بین زید و القیام فی زید القائم – الذی هو مرکّب ناقص – هی مدلول هیئه زید القائم .

و النسبه الحاصله فی زید قائم – التی هی جمله خبریّه – مدلول هیئه الجمله الاسمیّه .

و النسبه الحاصله بین السیر و بین المتکلّم هی مدلول هیئه سرت .

و النسبه الحاصله بین السیر و البصره – نسبهً ابتدائیهً – هی مدلول کلمه « من » الموجوده فی الکلام .

و النسبه الحاصله بین زید و الدار – نسبه الظرفیه – مدلول لفظه « فی » .

إذن ، جمیع النسب إما هی مدلولات الحروف أو هی مدالیل الهیئات .

و اتّضح أن المعنی الحرفی هو الواقع الذی یتحقّق به الربط بین أجنبیین ، فهذا الواقع هو معنی الحرف ، و هو غیر مفهوم لفظ النسبه ، و غیر مفهوم لفظ الربط ، بل بین مفهوم الربط و واقعه و مصداقه تباین ، لأن مفهوم الربط مفهوم اسمی ، محتاج إلی الربط ، مستقل فی التعقّل ، بخلاف واقع الربط و مصداقه ، فهو معنی حرفی .

إن هذه النسبه موجوده فی جمیع القضایا ، کقولنا : زید موجود ، و هی

مفاد کان التامّه ، و کان زید موجوداً ، و هی مفاد کان الناقصه ، فلا یقال لا نسبه فی مفاد کان التامّه ، ففی کلتا القضیّتین المعنی الحرفی - و هو النسبه - موجود ، لأن المعنی : زید له القیام ، و زید کان له القیام ، فهذه اللّام تجعل زیداً منسوباً إلی القیام .

الکلام علی الاشکالات

و الإشکالات التی أوردت علی هذا المبنی هی :

أوّلاً : إنّه دائماً توضع الألفاظ علی المعانی ، لأن المعانی هی التی تدخل الذهن ، و إذا کانت الحروف موضوعه للوجودات الرابطه ، لزم انتقال الوجود إلی الذهن ، و قد تقرّر فی محلّه أنّ الوجود لا یدخل الذهن ، فلیس معنی الحروف هو الوجود الرابط . و بعباره اخری : الألفاظ موضوعه للماهیّات ، و الوجود الرابط لا ماهیّه له ، فلا ینتقل إلی الذهن بواسطه الاستعمال معنیً ، لأن الماهیه ما یقال فی جواب ما هو ؟ و هذا لا بدّ و أنْ یکون معنیً مستقلّاً فی المفهومیّه متعقَّلًا ، و لیس الوجود الرابط مستقلّاً فی التعقل ، فهو فاقد للماهیّه ، فلا یقبل الإحضار فی الذهن ، إذن ، لیس هو الموضوع له الحرف .

و فیه : لیس الموضوع له الحرف وجود الرابط ، بل واقع الربط ، و واقع الشیء غیر وجود الشیء ، فالموضوع له « من » - مثلًا - واقع النسبه الابتدائیه لا وجودها .

و ثانیاً : إذا کان الموضوع له واقع النسبه ، فإنه یلزم فی جمیع موارد عدم وجود النسبه أن یکون الاستعمال فی غیر الموضوع له ، و الحال أنّا لا نجد أیّه عنایه فی تلک الموارد ، فینکشف أنه لیس الموضوع له واقع النسبه . مثلًا : فی « وجود الباری فی نفسه واجب » توجد لفظه « فی » و لا فرق بینها [فی هذا

المورد ، الذی لا توجد فیه نسبه ، إذ لا نسبه بین الباری و الظرفیه] و بین المورد الذی توجد فیه النسبه ، مثل « زید فی الدار » .

و فیه : إنه فی مثل « وجود الباری فی نفسه واجب » لا توجد نسبه فی الخارج ، لکنْ هی موجوده فی الذهن ، و إلّا لم یصح القول بأنّ العلم ثابت للّه، فالذهن هو الذی یُوجد النسبه ، و کذلک الحال فی مثل « الإنسان إنسان » حیث أن الذهن یجرّد الإنسان من الإنسانیّه ثم یحمل الإنسان علیه ، و إلّا فلیس یصحّ الحمل ، لأنه فی الخارج إلّا الإنسان .

أقول :

هذا الذی ذکرناه هو خلاصه ما ذکره شیخنا فی الدوره السابقه إشکالاً و جواباً .

لکنه فی الدوره اللّاحقه ، تعرض للإشکالین و أجاب عنهما بتفصیل أکثر و بیانٍ أوسع ، و لإشکال ثالث موجود فی (المحاضرات) أیضاً ، و أجاب عنه بالتفصیل کذلک ... و نحن نذکر عمده المطالب بنحو الإیجاز .

*** إشکال (المحاضرات)**

إنه لا دلیل علی نظریّه وجود الرابط سوی البرهان الذی یقولون بأنّ وجود الجوهر معلوم متیقّن ، و کذا وجود العرض ، و لکن وجود العرض للجوهر مشکوک فیه ، و تعلّق الیقین و الشک بشیء واحدٍ فی آنٍ واحدٍ من جهةٍ واحده محال ، إذن ، متعلّق الیقین هو وجود الطّرفین و متعلّق الشک وجود العرض للجوهر ، فهذا وجود ثالث ، إذن ، تحقّق « الوجود فی نفسه » و هو الجوهر و العرض ، و « الوجود لا فی نفسه » و هو الوجود الرابط ، فی قبال وجود الجوهر و العرض .

فأورد علیه فی (المحاضرات) بأنّ تحقّق الیقین و الشک فی الذهن لا یکشف عن تعدّد متعلَّقهما فی الخارج ، فإن الطبیعی عین فرده و متّحد معه خارجاً ، و مع ذلک یمکن أن یکون أحدهما متعلَّقاً لصفه الیقین و الآخر متعلَّقاً لصفه الشک ، کما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان فی الدار و شکّ فی أنه زید أو عمرو ، فلا یکشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقیهما بحسب الوجود الخارجی ، فإنهما موجودان بوجود واحدٍ حقیقه ، و ذلک الوجود الواحد من جهه انتسابه إلی الطبیعی متعلَّق للیقین ، و من جهه انتسابه إلی الفرد متعلَّق للشک .

و ما نحن فیه من هذا القبیل ، فإن متعلَّق الیقین هو ثبوت طبیعیّ البیاض للجدار ، و متعلَّق الشک هو ثبوت حصّهٍ خاصّهٍ من البیاض للجدار ، فلیس هنا وجودان تعلَّق الیقین بأحدهما و الشک بالآخر ، بل وجود واحد حقیقه ، مشکوک فیه من جههٍ و متیقَّن من جهه اخری .

و تلخّص : إن الممکن فی الخارج إما جوهر أو عرض ، و کلّ منهما زوج ترکیبی ، أی مرکّب من ماهیّه و وجود ، و لا ثالث لهما . و المفروض أن الوجود الرابط سنخ وجود لا ـ ماهیّه له ، فلا یکون لا من الجوهر و لا من العرض ، و لیس فی الخارج إلّا الجوهر و العرض .

مناقشه الاستاذ

قال شیخنا دام بقاه : إن هذا الإشکال ناشئ من عدم ملاحظه کلمات أهل الفن .

إن کان المقصود أنهم یقولون بأنّ هناک فی الخارج للعرض وجوداً غیر وجوده للجوهر - کما فی کلمات البعض - فالإشکال وارد ، لکنّ أعیان أهل الفن لا یقولون مثل هذا الکلام ، و لا حاجه لنقل کلماتهم بالتفصیل ، و إنما

نقتصر على كلمتين من (الأسفار) ، ففى مبحث الوجود الرابط ، فى الردّ على المحقق الدوانى يقول : « فإن الأسود فى قولنا : الجسم أسود ، من حيث كونه وقع محمولاً ـ فى الهليّه المركبه ، لا ـ وجود له إلّا بمعنى كونه ثبوتاً للجسم ، و هذا ممّا لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولاً فى الهليّه المركبه وجود ، و إنْ كان وجوده الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم » (۱) .

يعنى : إنه ليس فى الخارج إلّا وجود واحد ، و لكنّ هذا الوجود الواحد يتعدّد بالاعتبار ، و هذا الاعتبار الذى يسبب التعدّد يكون فى قضيّتين نحن نشكّلهما .

إحداهما : قضيّه هل البسيطه التى يُسئل فيها عن وجود البياض ، فهذا اعتبارٌ ، و يقال فى الجواب : البياض موجود .

و الثانيه : قضيّه هل المركّبه ، حيث يُسئل فيها عن ثبوت البياض للجدار و يقال مثلاً : هل الجدار أبيض ؟ فهنا قد جعلنا الوجود محمولاً ، فنقول فى الجواب : الجدار موجود له البياض .

فالتعدّد إنما جاء من ناحيه الاعتبار ، و إلّا ففى الخارج ليس إلّا وجود واحد ، هذا الوجود الواحد الذى كان قابلاً لأن يكون باعتبار منّا محمولاً ـ على ماهيّه العرض ، كما فى قولنا : البياض موجود ، و لأن يكون باعتبارٍ منّا رابطاً فى القضيّه التى نشكّلها نحن و نقول : الجدار موجود له البياض ، و لأن يقع مفاداً لأحد الأفعال الناقصه ، كأن نقول : الجدار كان له البياض ، أو يكون له البياض . و هكذا .

۱- (۱)) الأسفار ۳۳۱/۱ ط مكتبه المصطفوى .

و فی (الأسفار) فی فصلٍ قبل الموادّ الثلاث یقول :

« و أمّا الوجود الرابطی الـذی هو احدی الرابطتین فی الهلیّه المرکّبه ، فنفس مفهومه یباین وجود الشـیء فی نفسه . و فی قولنا : « البیـاض موجود فی الجسم » اعتبـاران ، اعتبـار تحقّق البیـاض فی نفسه و إنْ کـان فی الجسم ، و هو بـذلک الاعتبار محمول بهل البسیطه ، و الآخر إنه هو بعینه فی الجسم ، و هـذا مفهوم آخر غیر تحقّق البیاض فی نفسه ، و إنْ کان هو بعینه تحقّق البیاض فی نفسه ملحوظاً بهذه الحیثیه ، و إنما یصح أن یکون محمولاً فی هل المرکّبه » (۱).

و فی هـذا الکلام أیضـاً تصـریح بمـا تقـدَّم ، فـإنه یقول بـأن الوجود الرابط یکون فی الهلیّه المرکّبه . و الهلیّه المرکّبه لیست فی الخارج .

و علی الجمله ، فإن المستشکل لو لاحظ هذه الکلمات و تأمّل فیها لما أشکل بما ذکر .

و کـذلک کلمات المحقق اللّاهیجی ، الصـریحه فی أن الوجود الرابط إنما هو فی التصدیقات المرکبه الإیجابیّه ، فموطن الوجود الرابط لا علاقه له بالخارج ... فإنّه لیس الکلام عن تعدّد الوجود فی الخارج ، نعم صـرّح بذلک بعضهم ، لکن هؤلاء لیسوا ممّن یعتمد علی کلامهم فی الفلسفه .

و تحصل :

إن الوجود الرابط فی القضایا و النسب الموجوده فی القضایا هو مدلول الحرف .

فالإشکال مندفع .

و بعد :

۱- (۱)) الأسفار ۸۱/۱ ط مکتبه المصطفوی .

فلو فرضنا عدم وجود الوجود الرابط فی عالَمٍ من العوالم أصلًا ، فهل ینهدم بذلک أساس هذه النظریّه ، أعنی نظریّه کون الحروف موضوعهً للنسب ؟

کلّا ...

إنما کان ینهدم لو قال المحقق الأصفهانی بأنّ معانی الحروف هی النسب ، و النسب لیست إلّا الوجود الرابط . لکن هذا المحقق و غیره یقولون بأنّ الوجود الرابط أحد أقسام النسبه ، و إنّه یتحقق فی الهلیّه المرکّبه فقط ، فلو افترضنا أن الوجود الرابط غیر موجود أصلًا ، فإن انتفاء وجوده لا یستلزم انتفاء النسبه .

لقد صرّح فی (الأسفار) بأن الوجود الرابط غیر متحقق فی تمام العقود . و الحال أنَّ النسبه متحققه فی تمام العقود . و علی هذا ، فالنسبه بین « الوجود الرابط » و بین « النسبه » هی العموم و الخصوص المطلق .

و کذا صرّح المحقق السبزواری فی (حاشیه الأسفار) حیث قال :

« الوجود الرابط إنما یکون فی القضایا الموجبه المرکبه فقط ، و لیس متحقّقاً فی کلّ القضایا » .

فظهر سقوط الإشکال المتقدّم .

* و أمّا الإشکالان الآخران ، فقد تکلَّم علیهما الاستاذ فی الدوره اللّاحقه ، و أجاب عنهما کذلک ، إلّا أنه فصّل الکلام علی الأول منهما ، و هذه خلاصه ما أفاده دام بقاه :

مناقشه الاستاذ

قال : لقد قسّم المحقق الأصفهانی فی (نهایه الدرایه) النسبه إلی ثلاثه

أقسام : الأول : النسبه التى تكون فى القضايا التى هى مفاد هل البسيطه ، و الثانى : النسبه التى تكون فى القضايا التى هى مفاد هل المركّبه ، قال : و هذا هو الوجود الرابط ، و منه يظهر أن الوجود الرابط ليس عين النسبه كما جاء فى كلمات بعضهم . و الثالث : النسبه التى تكون من لوازم و مقوّمات الأعراض النسبيّه ، مثل مقوله الأين التى مقوّمها النسبه التى بين زيد و الدار ، و هو يرى وجود هذه النسبه فى الخارج .

فموطن الوجود الرابط هو القضايا و العقود و الموجبات الحمليّه المركّبه .

فظهر أن للنسبه أنحاء ثلاثه ، منها : ما يوجد فى الذهن ، و هو النسبه فى جواب هل البسيطه ، و منها : ما يوجد فى الخارج و هو المقوّم للأعراض النسبيّه ، و منها : ما يكون بالاعتبار ، و هو الوجود الرابط ، و هو ما يقال فى جواب هل المركّبه ، فوجود الوجودات الثلاثه : الجوهر و العرض و النسبه ، إنما هو فى نحوين من الأنحاء الثلاثه ، مع الفرق فى موطن الوجود فيهما ، ففى أحدهما هو الذهن ، و هو ما يقال فى جواب هل البسيطه ، و فى الآخر هو الخارج ، و هو الذى فى الأعراض النسبيه .

ثم نقول : هل للوجود الرابط ماهيّه أو لا ؟

يقول المستشكل : لا ماهيّه له .

و فيه : إن الوجود الرابط وجود إمكانى ، و الوجود الإمكانى يستحيل أن ينفكّ عن الحدّ ، و إذا استحال انفكاكه عن الحدّ استحال انفكاكه عن الماهيّه .

لكن المهمّ هو : إن الوجود الرابط كما أنّه متقوّم بالغير وجوداً و لا استقلال له فى الوجود ، كذلك هو غير مستقل فى حدّ ذاته ، فالوجود الرابط ذات غير مستقلّه ، ماهيّه غير مستقلّه ، فله ذات و ماهيّه ، لكنْ بلا استقلال ،

و فی کلمات القوم إشاره إلی هذا أیضاً ، و کلام المحقق الأصفهانی فی مواضع عدیده من کتابه یثبت هذا الذی ذکرناه :

یقول فی (نهایه الدرایه) رادّاً علی صاحب (الکفایه) : « المعنی الحرفی - کأنحاء النسب و الروابط - لا یوجد فی الخارج إلّا علی نحو واحدٍ ، و هو الوجود لا فی نفسه ، و لا یعقل أنْ یوجد معنی النسبه فی الخارج بوجودٍ نفسی ، فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما کان له ماهیّه تامه ملحوظه فی العقل ، کالجواهر و الأعراض » (۱) .

فهذا الکلام صریح فی أن النسبه موجوده بالوجود الرابط ، فلو کانت النسبه نفس الوجود الرابط ، فنفس الوجود غیر قابل لأنْ یوجد ، فالمعنی الحرفی معنی قابل لأن یوجد لکنْ لا بالوجود النفسی ، و الوجه فی ذلک : إن ما یقبل الوجود النفسی هو ما یقبل الماهیه التامه .

فهو رحمه اللّه ینفی الماهیّه التامّه و یثبت الماهیّه الناقصه ، و المراد من الماهیّه الناقصه هو الماهیّه المتقوّمه بالطرفین .

و یقول : « و الصحیح تنظیرهما بالوجود المحمولی و الوجود الرابط » .

فهو جعل المعنی الاسمی نظیر الوجود المحمولی ، و المعنی الحرفی نظیر الوجود الرابط ، فلو کان المعنی الحرفی نفس الوجود الرابط فما معنی تنظیره به .

و یقول : « مع أن من البدیهی أن حقیقه النسبه لا توجد فی الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبین من دون نفسیّه و استقلال أصلًا ، فهی متقوّمه فی ذاتها بالمنتسبین لا فی وجودها فقط » .

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۵۱/۱ - ۵۲ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

فمن هذا الكلام أيضاً يظهر أن النسبه ليست الوجود و إلّا فلا معنى لقوله : فى ذاتها ، لا فى وجودها فقط .

و يقول : « و أما حقيقه المعنى الحرفى و المفهوم الأدوى فهو ما كان فى حدّ ذاته غير استقلالى بأىّ وجود فرض » .

أى : الذات - سواء فرضت بالوجود الذهنى أو الخارجى - غير استقلاليّه ، و قد تصوّر المستشكل أن معنى الحرف منحصر بالوجود و الوجود غير مستقل ، و بين هذا و كلام المحقّق الأصفهانى فرق كبير .

و تلخّص : إن معنى الحرف ذات غير مستقلّه فى وجودها ، سواء فى وعاء الذهن أو وعاء الخارج ، و المستشكل تصوّر أن المعنى هو الوجود غير المستقل ذهناً و خارجاً .

ثم إن المحقّق الأصفهانى ملتفت إلى الإشكال بأن الالتزام بكون وضع الحروف للنسب يتنافى مع المبنى ، و هو أن الألفاظ غير موضوعه للوجودات ، و لذا يقول فى كتاب (الاصول على النهج الحديث) : « و لا يخفى عليك : إن ما ذكرنا فى حقيقه المعنى الحرفى لا ينافى ما قدّمناه فى الوضع ، من أن طرفى العلقه الوضعيّه طبيعىّ اللّفظ و طبيعىّ المعنى ، فإن المراد هناك عدم دخل الوجود العينى و الوجود الذهنى فى الموضوع و فى الموضوع له ، و إنْ كان الموضوع له ماهيّه شخصيّه كما فى الأعلام » .

أى : لا يتوهّم أن ألفاظ الحروف إن كانت موضوعه للنسب ، فهو ينافى المبنى فى وضع الألفاظ . قال : « فالنسبه الحقيقيّه و إنْ كانت متقوّمه بطرفيها الموجودين عيناً أو ذهناً ، إلّا أن الموضوع له ذات تلك النسبه المتقوّمه بهما ، من دون دخلٍ لوجود طرفيها فى كونها طرفاً للعلقه الوضعيّه ، و إنْ كان لهما

دخل فی ثبوتها ... » (۱) .

و تلخّص :

إن معانی الحروف لیس هو الوجود الرابط ، بل الموجود بالوجود الرابط ، و قد وقع الخلط بینهما فی کلمات المستشکل ، و اتّضح بطلان القول بأن الوجود الرابط لا ماهیّه له و لا ذات .

بل للحرف ماهیّه ، لکنها ناقصه ، بمعنی أنها متقوّمه بالطرفین ، فلا تکون قابله للإحضار فی الذهن إلّا مع الطرفین .

إن الذی یدخل الذهن هو الماهیّه و لیس الوجود ، إذ الوجود إما ذهنی أو خارجی ، فدخول الوجود الذهنی یستلزم اجتماع المثلین ، و دخول الوجود الخارجی یستلزم اجتماع المتقابلین ، فالوجود غیر قابل لدخول الذهن ، و هذا ما صار سبباً للإشکال المتقدم ، إذ جعل المعنی الحرفی الوجود الرابط ، فوقع الإشکال .

إن الذی یدخل فی الذهن هو الماهیّه ، و الماهیّه تاره تکون بحیث تدخل بنفسها ، و تاره تدخل مع غیرها ، فالنسبه بین زید و الدار ، و کونه فیها المدلول بلفظ « فی » هذا المعنی لیس هو الوجود بالوجدان ، لکن دخوله فی الذهن لا یکون إلّا بوجود زید و الدار معه .

فهذا هو مطلب القوم ، و الإشکال المذکور غیر وارد علیه .

تنبیه

قد تقدّم أن ظاهر کلماتهم أو صریحها أن النسبه بین « النسبه »

۱- (۱)) الاصول علی النهج الحدیث (بحوث فی الاصول) : ۲۶ ط جامعه المدرّسین .

و« الوجود الرابط » هو نسبه العام و الخاص ، و أنّ الوجود الرابط مختص بالهليّات المركّبه .

لكن المحقق الأصفهانى يصرّح فى موضع آخر بأنّ النسب و الروابط موجوده بوجود رابط ، فكيف الجمع بين الاختصاص المذكور و بين كون النسب موجوده ؟

قال الاستاذ : بأنّ هذا الاختلاف موجود فى كلمات صاحب الأسفار و السبزوارى أيضاً ، و هذا هو الموجب لاختلاف كلمات الاصوليين .

فمثلاً : يقول السبزوارى فى حاشيه (الأسفار) تعليقاً على قول الماتن بأن إطلاق الوجود على الوجود فى نفسه و الوجود الرابط هو بنحو المشترك اللّفظى ، يقول هناك (1) : لو لم يكن للنسبه وجود لانعدم التمييز بين القضيّه الصّادقه و الكاذبه ، حيث يقال فى التمييز بينهما إن الخبر لو كان له مطابق فهو صادق و إلّا فكاذب ، و المطابق و غير المطابق إنما هو للنسبه ، فالنسبه موجوده لا محاله .

و يقول السبزوارى فى مبحث الجواهر و الأعراض ، فى مقوله الأين ، فى حاشيه (شرح المنظومه) ردّاً على اللاهيجى و غيره القائلين بأن الأين عباره عن نسبه الشىء إلى المكان ، يقول : إن هذا باطل ، لأن النسبه من الاعتباريّات ، فلو كان الأين هو نسبه الشىء إلى المكان ، لزم أن تكون مقوله الأين اعتباريهً (2) .

فظهر أنّ بين كلماتهم تهافتاً واضحاً .

١- (١) الأسفار ٨٠/١ ط مكتبه المصطفوى .

٢- (٢) شرح المنظومه : ٣٩١ ط دار المرتضى .

و قد يمكن رفع هذا التناقض و التهافت بأنْ يقال :

إنّ قولهم بعدم وجود الوجود الرابط فى الخارج ، ناظرٌ إلى غير الأعراض النسبيّه ، كما بين الجدار و البياض ، فإنه لا نسبه بين ذاك الجوهر و هذا العرض ، إلّا أنه فى الاعتبار يربط بينهما و يقال : الجدار أبيض ، أى :

كائن له البياض ، أمّا فى الخارج فالوجود واحد ، إذ الوجود الذى هو وجود البياض هو وجود للجدار أيضاً .

و قولهم بالوجود الخارجى للنسبه بالوجود الرابط ، يقصدون منه الأعراض النسبيّه ، حيث أن النسبه مقوّمه للعرض ، و إذا كان العرض موجوداً خارجاً استحال أنْ لا تكون النسبه موجودةً خارجاً .

و ليرجع إلى كلام صاحب (الأسفار) بضميمه كلام ملّا إسماعيل فى (حاشيه الشوارق) .

إشكال الاستاذ على نظريّه المحقق الأصفهانى

أفاد شيخنا الاستاذ بعد ردّ ما ذكره عن (المحاضرات) بأنّ نظريّه المحقق الأصفهانى هى أحسن ما قيل فى المقام .

ثم ذكر تأمّلاً فيه فقال : إذا كان الموضوع له الحرف هو حقيقه النسبه ، فكلّ نسبه جزئيه هى موضوع له الحرف ، و كان هناك معنىً اسمى تفهم تلك الجزئيّات بواسطته ، فكيف يمكن وجود جامعٍ بين حيثيّات متباينه ؟

و أيضاً : إذا كان الموضوع له « فى » - مثلاً - حقيقه النسبه ، و أن الذى يدخل الذهن من هذا اللّفظ معنى واحد فى أىّ استعمال ، و الاختلاف إنما هو من ناحيه الطرفين ، كما نقول : زيد فى الدار ، و عمرو فى المدرسه ، فما معنى قولهم : الموضوع له واقع كلّ نسبةٍ نسبةٍ منفردةً ؟

قال : فهذان إشكالان لا ينحلّان .

هذا فی الدوره السّابقه .

و أمّـا فی الـدّوره اللّاحقه ، فقـد تکلّم علی هـذه النظریه بالتفصیل ، و سیّتضح ذلـک من خلال بیان مختاره دام ظلّه ، و موارد الافتراق بینه و بین أنظار الأعلام .

رأی شیخنا الاستاذ فی معانی الحروف

قال دام ظلّه : لیس مختارنا مبنی المحقق الأصفهانی علی إطلاقه ، و لا مبنی المیرزا علی إطلاقه ، و بیان ذلک :

إن الحروف تنقسم إلی أقسام ، (فمنها) الحروف التی تستعمل فی موارد الأعراض النسبیه ، کقولنا : زید فی الدار و عمرو علی السطح ، و هکذا ...

فإن هـذه الجمل تشـتمل علی مفاد « است » بالفارسـیه ، هو مـدلول هیئه الجمله الاسـمیه ، و علی معنیً واقعی ، و هو ظرفیّه الدار لزیـد مثلًا ، یحکی عنه « فی » فإن الظرفیه ، و کـذا الفوقیه ، و هکـذا - أمر واقعی موجود ، و لیس ممّا یصـنعه أو یعتبره الذهن ، غیر أنّ « فی » تـدلّ علی تحقّق هـذا الأمر الواقعی فی مورد « زید » و « الدار » و تفید الربط بینهما ، ذلک الربط الخاص الذی هو ظرفیّه الدار لزید ، کما هو الحال تماماً فی مثل عمرو علی السطح ، فی معنی الفوقیّه ، و غیر ذلک .

فهـذا القسم من الحروف موجـده بهذا المعنی ، أی : موجده للربط بین المفاهیم بما لها من الحکایه عن الواقع ، فالنسـبه موجوده حقیقه ، و لیست بأمرٍ اعتباری ، و قد کان هذا منشأ الإشکالات المذکوره فی (المحاضرات) و التی أوضحنا اندفاعها کلّها .

ص:۱۳۵

و تلخّص : إن قسماً من النسب فی المعانی الحرفیّه متحققه ، و الحروف فی هذا القسم تکون حاکیهً عن النسب ، مثل نسبه الظرفیّه بین الدار و زیدٍ ، و الاستعلائیه بین عمرو و السطح ، و الابتدائیه بین السیر و الکوفه ، و هکذا .

و قد تکون هذه الحروف مفیدهً للنسب ، و لکن لا ـ تحقّق لتلک النسب فی الخارج ، و إنما فی الذهن فقط ، کما فی قولنا : « شریک الباری فی نفسه ممتنع » فإن « فی » هذه مفیده لمعنی الظرفیّه أیضاً ، لکنها ظرفیّه تعملیّه و بتصرف من الذهن ، فلها مفاهیم ، لکن موطنها الذهن فقد توجد هناک و قد لا توجد .

و بما ذکرنا فی معنی هذا القسم ظهر : أنّ مدالیل هذه الحروف - فی مثل زید فی الدار و نحوه - لیست محصورهً بأُفق الاستعمال - کما نقله بعض تلامذه المیرزا النائینی عنه - بل هی امور خارجیّه ، و تلک الحروف حاکیه عنها .

(و منها) الحروف غیر الحاکیه عن نسبهٍ ، مثل حرف النداء ، فإنه لا نسبه بین المنادی و المنادیٰ تحکی عنها کلمه « یا » بل هی موجده للنسبه وفاقاً للمحقق النائینی ، فما ذکره حق فی هذا القسم من الحروف ، و یصح تسمیتها بالإیجادیّه بهذا الاعتبار ، فلفظه « یا » - مثلاً - توجد النسبه الندائیّه بین المنادی و المنادیٰ .

(و منها) الحروف التی لا تدلّ علی النسبه ، لا حکایهً و لا إیجاداً ، مثل « اللّام » التی للعهد الذهنی ، فإنه لا استقلال لمعنی « أل » بل هو قائم بالغیر ، و ذلک المعنی هو التعریف ، و هذا ما نصّ علیه الخواجه فی (أساس الاقتباس) . و علی الجمله ، فمدلول هذا الحرف هو الخصوصیّه التی توجد الذهن لمدخوله ، و هی کونه معرفهً فی قبال النکره .

ص:۱۳۶

فظهر أن المختار لدى الاستاذ دام بقاه هو التفصيل بين الحروف ، فلا هى إخطاريّه مطلقاً ، و لا هى إيجاديّه مطلقاً .

إلّا أن الذى لا بدّ من التنبيه عليه و الالتفات إليه هو : أنه هل يوجد فى كلّ موردٍ يكون الحرف إخطاريّاً و لمعناه خارجيهً أمران ، أحدهما : العرض النسبى ، و الآخر النسبه ، و كلّ منهما موجود فى الخارج ، بأنْ يكون فى « زيد فى الدار » مثلاً ظرفيّه قائمه بالدار و مظروفيّه قائمه بزيد ، و إلى جنب ذلك توجد نسبه بين « الدار » و « زيد » هى مدلول « فى » ؟

قيل : نعم . و هو للمحقق الأصفهانى و نسبه إلى أهل التحقيق .

و قيل : الموجود فى الخارج ليس إلّا الظرفيّه و المظروفيّه ، و أما النسبه فهى من صنع الذهن ، و هذا هو المستفاد من كلمات صاحب (الكفايه) .

و قيل : إن الموجود فى الخارج هو النسبه فقط ، و هو المستفاد من كلمات الخواجه فى تعريف الأين .

و توضيح كلام المحقق الأصفهانى هو : أنه فى الأعراض النسبيّه يوجد سنخان من المعنى ، أحدهما : الهيئه الحاصله من كون الشىء فى المكان ، فى مقوله « الأين » و من كونه فى الزمان ، فى مقوله « متى » و هكذا . و الآخر : هو معنى الحرف الموجود بوجودٍ لا فى نفسه – و قد ذهب هذا المحقق إلى أن للوجود درجات ، أقواها وجود الجوهر ، ثم وجود الأعراض غير النسبيه مثل « الكيف » ثم وجود الأعراض النسبيه مثل « الأين » و « متى » ثم وجود الإضافه ، و أضعف منها وجود النسبه – و بناءً على ما ذكره ، ففى مثل « زيد فى الدار » يوجد :

الجوهر : زيد و الدار . و أعراض غير نسبيّه قائمه بالدار و بزيد ، و عرضان

نسبیّان ، و نسبه .

و کلّ هذه لها وجود فی الخارج .

لقد حصلت من کون زید فی الدار هیئه لزید هی من مقوله الأین ، و حصلت إضافه هی مظروفیّه زید بالنسبه إلی الدار ، و ظرفیه الدار بالنسبه إلی زید . فتحقّق « أین » و « إضافه » و هناک أیضاً « نسبه » هی نسبه زید إلی الدار .

و یضیف المحقق المذکور أن بین « الظرفیّه » و بین « النسبه » التی هی معنی « فی » - الموجودین خارجاً - تبایناً ، لأن الظرفیّه من مقوله الإضافه ، و هذه المقوله فی ذاتها و حدّها و تعریفها مستقلّه ، و کذا فی وجودها و إن کان قائماً بالغیر ، لأنه وجود محمولی و نفسی . أمّا « النسبه » التی هی مدلول « فی » فهی غیر مستقلّه لا فی ذاتها و لا فی وجودها .

و علی هذا ، فلیست النسبه بین « الظرفیّه » و بین « النسبه » نسبه الکلّی إلی الفرد ، و لا العنوان إلی المعنون ، و ذلک : لأن فرد « الإضافه » له وجود محمولی ، و لکن أنحاء النسب فوجودها وجود رابط و وجود لا فی نفسه ، و لأنّ العنوان یکون دائماً حاکیاً عن المعنون ، و الظرفیّه لا حکایه لها عن النسبه .

فلیست النسبه بینهما نسبه العنوان إلی المعنون و لا الکلیّ إلی الفرد .

و بما ذکرنا ظهر أیضاً : إن المعانی الحرفیّه وجودات هی أضعف جمیع الوجودات ، لأنه وجود فی الغیر ، و لا یقبل الحمل بالاستقلال علی معنی ، و إنه لا معنی له بدون طرفیه ، و ما یکون کذلک یکون ناقصاً فی معنویّته ؛ بخلاف الإضافه ، فإنها فی حدّ معنویّتها لیست ناقصهً .

ص:۱۳۸

هذا تمام كلام هذا المحقق .

النظر فى كلام المحقق الأصفهانى

و أفاد شيخنا الاستاذ – بعد أن ذكر كلام المحقق الأصفهانى – فى بيان مختاره فى المقام : بأنه لا يوجد فى مورد الحروف التى مداليلها الأعراض النسبيّه مثل «فى» و « إلى » و « على » إلّا معنى واحد ، فلا يتبادر إلى الذهن من لفظه « من » – مثلاً – معنيان متباينان أحدهما الابتداء و الآخر معنى « من » ، و لا يتبادر من « فى » معنيان متباينان أحدهما الظرفيّه و الآخر مدلول « فى » و هكذا ، بل ليس هناك إلّا معنى واحد ، هو فى مورد استعمال الحرف آلى و فى مورد استعمال الاسم استقلالى ، و المعنى فى « على » و « الاستعلاء » و فى « من » و « الابتداء » واحد ، و كذا فى أمثالهما ، و لا تغاير فضلاً عن التباين .

فما ذكره مخدوش بالوجدان .

إنه لا ريب فى إفاده « فى » فى قولنا : زيد فى الدار : كون زيد فى هذا المكان الخاص ، فهو معنى زائد على الكون العام و المكان المطلق ، فبواسطه هذا الحرف تحقّق الظرفيّه و المظروفيّه بالاعتبار من الذهن ، و إلّا فالموجود فى الخارج ليس إلّا معنى واحد و هو مدلول الحرف . و يشهد بذلك كلام الخواجه فى مدلول اللّام التى هى للتعريف ، فليس فى قولنا : « العالم » معنيان متباينان أحدهما التعريف و الآخر مدلول اللّام .

و يدلّ على ذلك – مضافاً إلى الوجدان – أنا يمكننا إفاده المعنى الواحد بالإتيان بالاسم بدلاً عن الحرف ، و لو كان تغاير بين الاسم و الحرف فى المعنى لتفاوت المعنى ، و الحال أنْ لا تفاوت ، فلنا أن نقول : ابتداء سيرى من البصره إلى الكوفه ، كما نقول : سرت من البصره إلى الكوفه ، و لا يتغيّر المعنى أصلاً ،

كما يصحّ أن يقال : الإناء ظرف للماء ، بدلاً عن : الماء فى الإناء ، بلا فرقٍ فى المعنى أصلاً ، و بكلٍّ منهما يصح الجواب عن السؤال : ما ذا فى الإناء ؟ و لو كان ثمَّ اختلاف فى المعنى لما صحّ الجواب بكلٍّ منهما على السّواء .

و على الجمله ، فإنه مضافاً إلى عدم البرهان على ما ذكره المحقق الأصفهانى ، فالبرهان قائم بالإضافه إلى الوجدان على خلافه .

و تلخص : إن معانى الحروف فى الحقيقه هى النسب فقط [و المعانى الاسميّه المساوقه لها - مثل : الظرفيّه ، الابتداء ، الاستعلاء ، الانتهاء ... - لا وجود لها فى الخارج] و هى معانى متقوّمه بالغير .

و هذا التقوّم دخيل فى المعنى خلافاً لصاحب الكفايه إذ قال بعدم دخل التقوّم بالغير فى المعنى .

و ليس كلّها إيجاديّه خلافاً للميرزا .

و ليس كلّها إخطاريّه خلافاً للأصفهانى .

و ليس الأعراض النسبيّه خلافاً للعراقى ، على ما يستفاد من تقريرات بحثه .

و أيضاً : مداليل الحروف هى النسب فقط وفاقاً للعراقى ، على ما استفدناه من (المقالات) .

و لا يوجد فى مثل « زيد فى الدار » إلّا معنى واحد ، و هو النسبه التى هى مدلول « فى » ، خلافاً للأصفهانى ، كما تقدّم .

و نسبه الأصفهانى ما ذهب إليه إلى المحققين غير واضحه ، فالشيخ فى إلهيّات (الشفاء) يحاول فى بحث المضاف أن يثبت للإضافه وجوداً ، و لا يظهر منه أن يريد إثبات وجودٍ للنسبه ، و بهمنيار فى كتابه (التحصيل) - و هو

تقرير درس الشيخ – فى تحليل الوضع ، يصرّح بأن الوضع عباره عن نسبه الأجزاء بعضها إلى بعض (۱) ، و أيضاً ، يصرّح بأنّ الإضافه نسبه ، لكن ليس كلّ نسبه إضافه ، فالإضافه نسبه متكرّره (۲) . و لا دلاله فى كلامه على تحقّق هيئه للمتضايفين من النسبه المتكرّره .

ثم إنه بما ذكرنا – من صحّه وضع الحروف للنسب – ينهدم أساس ما ذهب إليه المحقق الخوئى من أن المعنى الموضوع له الحرف هو التضييق فى المعنى الاسمى ، لأنّ النسبه وجود رابط ، و اللّفظ لا يمكن وضعه للوجود .

فقد عرفت أنّ الصحيح هو الوضع للنسب ، على أنّ التضييق فى المعانى الاسميّه بواسطه الحروف مسلَّم ، لكنّ كون ذلك هو المعنى الموضوع له الحرف أوّل الكلام ، فما ذكره خلط بين اللازم و الملزوم .

هذا تمام الكلام فى معانى الحروف (الجهه الاولى) .

۱- (۱)) كتاب التحصيل : ۳۳ .

۲- (۲)) كتاب التحصيل : ۴۰۹ .

الجهه الثّانیه: فی کیفیه وضع الحروف

اشاره

و ذلک یتفرّع علی الأنظار فی الجهه الأولی .

فأمّا علی مبنی المحقق الخراسانی فی المعنی الحرفی ، من أنه الطبیعی ، فلا ریب فی کون الوضع عامّاً و الموضوع له عامّاً کذلک .

و أمّا علی مبنی المحقّق الأصفهانی ، فالموضوع له عباره عن الخصوصیّات ، فالموضوع له خاص و الوضع عام .

لکنْ یرد علیه : أنّ المنسبق من « فی » فی « زید فی الدار » هو نفس المعنی المنسبق منه فی « الکتاب فی المدرسه » فلا مغایره بین الخصوصیّه فی هذه النسبه عن تلک ، حتی یکون الموضوع له نفس الخصوصیّه ، و إنما یکون الفرق بین الجملتین باختلاف الطرفین ، و کذلک الحال فی المعنی الاسمی .

فإذن ، لیس الموضوع له فی الحروف تلک الخصوصیّه ، بل إنّ تلک الجهه المشترکه بین الموارد هی المعنی الموضوع له ، و لذا یکون الموضوع له عامّاً کالوضع .

و من هنا ، فإنّ المیرزا - مع قوله بإیجادیّه الحروف ، و تقوّمها بالطرفین ، المستلزم لأنْ یکون معنی الحرف فی کلّ مرّهٍ من استعماله غیر معناه فی المرّه الاخری - یذهب إلی أن الموضوع له عام و لیس بخاص ، و ذلک ، لأنه یری بأنّ

ص:۱۴۲

المعنی الحرفی و إن کان متقوّماً بالطرفین ، إلّا أن هذا التقوّم خارج عن ذات المعنی ، و کذا الطرفان ، و إذا کان التقوّم و الطرفان خارجةً عن ذات المعنی لم تبق خصوصیّه فی المعنی ، بل إن تلک الوحده السنخیّه الموجوده فی جمیع موارد استعمال الحرف هی الموضوع له ذلک الحرف ، فیکون عاماً لا خاصّاً .

و الحاکم بما ذکرناه - من خروج التقیّد و الطرفین عن ذات المعنی ، و إن کان التقوّم بهما ضروریّاً بحسب الوجود ، فیکون المعنی هو القدر المشترک و الوحده السنخیّه - هو الارتکاز ، إذ مفهوم « الظرفیّه » واحد فی جمیع موارد استعمال «فی» و کذا غیره من الحروف ، وعلیه ، فیکون الموضوع له عامّاً .

و المحقق العراقی القائل بأن المعنی الحرفی غیر مستقل وجوداً و مفهوماً ، یری أنّ الموضوع له عام .

و کذا المحقق الحائری ، فهو یقول بذلک مع قوله بآلیّه المعنی الحرفی .

و هؤلاء الأعلام لم یمکنهم تصوّر أنّ معنی « فی » و مدلولها فی « زید فی الدار » یختلف عنه فی « الکتاب فی المدرسه » ، وعلیه یکون الموضوع له تلک الجهه المشترکه و الوحده السنخیّه ، و هذا هو الحق ، و من الواضح أن تلک الوحده لا تحتاج إلی الطرفین ، و إنما المحتاج إلیهما هو الحرف عند تفرّده .

و تلخص :

إن الحروف مدالیلها هی النسب ، و الواحد بالسنخ و القدر المشترک بینها هو الموضوع له ، فالوضع عام ، و الموضوع له عام ، و المستعمل فیه عام .

ص:۱۴۳

ثمره البَحث

اشاره

و أما ثمره البحث عن المعنی الحرفی و کیفیّه الوضع فی الحروف :

فالثمره الاولی :

تقوّم مفهوم الشرط بکلیّه المعنی فی مفاد الهیئات و الحروف .

و توضیح ذلک : إن مفهوم الشرط أهم المفاهیم المعتمده فی الفقه ، و إنما یتحقق هذا المفهوم - کما سیجیء فی محلّه - بانتفاء سنخ الحکم عند انتفاء الشرط ، لأن الذی یتوقف علی الجعل هو انتفاء سنخ الحکم ، و أما شخص الحکم فانتفاؤه بانتفاء موضوعه غیر محتاجٍ إلی الجعل .

فإن قلنا بکون معانی الحروف جزئیهً و شخصیّه ، کان معنی الهیئه فی « أکرمه » شخصیّاً ، و انتفاء هذا الشخص بانتفاء « مجیء زید » عقلی . و إنْ قلنا بأن معانی الحروف - و کذا الهیئات - کلیّه ، و إنْ کان لها وحده سنخیّه ، تحقّق المفهوم للجمله الشرطیّه .

و الثمره الثانیه :

فی رجوع القید إلی المادّه أو الهیئه ؟

إنه إن کان المعنی الحرفی هو الطبیعی کما قاله صاحب (الکفایه) ، فالأمر فی باب رجوع القید إلی الهیئه سهل ، لأنّ المعنی الحرفی حینئذٍ یقبل الإطلاق و التقیید ، فیرجع القید فی الواجب المشروط إلی مفاد الهیئه .

و أمّا بناءً علی جزئیه المعنی الحرفی و شخصیّته ، فیشکل الأمر ، لأن الجزئی غیر قابل للتقیید ، و مع عدم حلّ هذه المشکله لا مناص من الالتزام

برجوع القيد فى الواجب المشروط إلى الماده و الواجب ، فلا يبقى « مفهوم الشرط » بل تكون تلك الجمل من مفهوم الوصف و القيد .

و الثمره الثالثه :

هل معانى الحروف تقبل الإطلاق و التقييد ؟

قالوا : إن قلنا بأن معانى الحروف معانى استقلاليه ، فهى قابله للإطلاق و التقييد ، و إنْ قلنا بأنها آليّه ، فلا تقبل ذلك ، إذ المتكلِّم يجرّد المعنى عن القيد ، فإنْ أخذه لا بشرط بالنسبه إليه فقد جعله مطلقاً ، و إنْ أخذه فيه فقد جعله مقيّداً .

و بعد :

فعلى ما اخترناه فى المعنى الحرفى و كيفيه وضع الحروف ، فإنّ مفهوم الشرط متحقق ، و توجه التقييد إلى مدلول الهيئه فى الجمله الشرطيه لا غبار عليه ، و اللّه العالم .

الإنشاء و الإخبار

اشاره

ص:۱۴۷

هل يوجد فرق جوهرى بين الجمله الإنشائيّه و الجمله الإخباريّه ، أو لا؟

فيه قولان ، قال صاحب (الكفايه) بالثانى .

رأى المحقق الخراسانى

قال : لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر و الإنشاء من قبيل الاختلاف بين الاسم و الحرف ، فكما أن الموضوع له و المستعمل فيه فى الاسم و الحرف واحد ، و التفاوت هو بكيفيه الاستعمال من جهه اللحاظ الآلى و الاستقلالى ، كذلك الإنشاء و الإخبار ، و قد قيّد الواضع و اشترط على المستعمل أنه متى كان الداعى للاستعمال هو الحكايه ، فيأتى بالجمله الخبريه ، و متى كان الداعى للاستعمال هو الإنشاء ، فإنه يستعمل الجمله الإنشائيه ، فلا اختلاف جوهرى ، بل الاختلاف هو باختلاف دواعى الاستعمال .

توضيحه :

إنه لا يخفى أنّ الجمله على ثلاث أقسام ، فمنها : الجمله المتمحّضه فى الخبريه ، كقولك : قمتُ . و منها : الجمله المتمحّضه بالإنشائيه ، كقولك : قم ، لا تقم ، و منها : الجمله المشتركه بينهما ، كصيغ العقود و الإيقاعات ، مثل : أنت حر ، و بعت ، و كذا مثل : أطلب منك القيام ، فإنّ هذه الجمله تصلح لأن تكون إخباراً ، و لأنْ تكون إنشاءً .

و المفاهيم تنقسم إلى قسمين ، فمنها : مفاهيم توجد بأسبابها و لا دخل للجعل و الاعتبار فيها ، لا فى وجودها و لا فى عدمها ، و هى الجواهر و الأعراض ، و منها : المفاهيم التى يتوقف وجودها على الجعل و الاعتبار ، كالملكيه و الزوجيّه و أمثالهما . فهذا تقسيم .

و تقسيم آخر للمفاهيم هو : إن من المفاهيم ما ليس له إلّا سنخ واحد من المصاديق ، كالكتابه مثلاً ، و منها ما له سنخان من المصاديق ، مصداق من سنخ التكوين ، و مصداق من سنخ الاعتبار ، كالبعث ، فله فرد خارجى و فرد اعتبارى يتحقق بهيئه صلّ مثلاً .

و لا يخفى أيضاً : أن النسب على أقسام : النسبه التحقّقيه مثل ضَرَبَ ، و التلبسيّه مثل ضارب ، و الإيجاديه مثل : ضربتُ ، و التوقّعيه مثل : يضربُ ، و البعثيه مثل : اضرب .

يقول المحقق الخراسانى : إنّ الإخباريه و الإنشائيه من دواعى الاستعمال لا من أجزاء و قيود المعنى المستعمل فيه ، فالموضوع له و المستعمل فيه فى مثل « بعت » شىء واحد ، ففى هذه الصيغه توجد مادّه هى البيع ، و ضمير المتكلّم : التاء ، و هيئه وردت على الماده تربطها بالمتكلّم و تفيد نسبه الماده - أى البيع - إلى المتكلّم نسبةً إيجاديه ، فإن أراد تفهيم وقوع البيع منه و وجوده منه من قبل ، كان خبراً ، و إنْ أراد تفهيم وقوع البيع منه و إيجاده بنفس هذا الاستعمال ، فى وعاء الاعتبار ، كان إنشاءً .

إذن ، حصل الاختلاف من ناحيه القصد و الداعى لاستعمال الجمله ، و إلّا فمدلول الجمله و المعنى المستعمله فيه لهما واحد ، إذ المستعمل فيه نفس النسبه فقط ، لكن تارةً بهذا القصد و اخرى بذاک القصد ، من غير دخلٍ للقصد

و الداعی علی الاستعمال فی المعنی الموضوع له و المستعمل فیه .

هذا تمام الکلام فی توضیح مبنی صاحب (الکفایه) .

رأی المشهور

و قال جمهور الاصولیین بتعدّد مدلول الجملتین ، فمدلول هیئه الجمله الخبریّه ثبوت النسبه خارجاً ، مثل ضربتُ ، حیث یحکی عن تحقّق النسبه فی الخارج ، أو ذهناً حیث یحکی عن ثبوتها فی عالم الذهن ، أو عن ثبوتها فی وعاء الاعتبار عند ما یقال بعتُ . و مدلول الجمله الإنشائیه هو عباره عن الإیجاد بواسطه الهیئه ، و هو علی نحوین ، فتارهً : توجد المادّه بواسطه الهیئه کما فی ألفاظ العقود و الإیقاعات ، فلمّا تقول : بعت ، فإنک توجد مادّه البیع بهذه الهیئه ، و تتحقق المبادله بین المالین . و اخری : توجد النسبه البعثیّه ، کما فی قم و اضرب ... فلیس مدلول الهیئه فی الإنشاء ثبوت النسبه بل إیجادها ، و هو إمّا إیجاد النسبه کهیئه قم ، و إما إیجاد المادّه کهیئه بعت .

فالتقابل بین مدلولی الجملتین تقابل الثبوت و الإثبات ، و الإیجاد داخل فی ضمن المعنی و جزء له فی الإنشاء ، کما أن ثبوت النسبه کذلک فی الخبر .

و هنا مرکز الاختلاف بین قول الکفایه و قول المشهور ، فالمدلول علی الأول هو النسبه وحدها ، و الثبوت و الإثبات خارجان عن المعنی الموضوع له ، أما علی الثانی فهما داخلان فی ذات المعنی و المدلول ، فثبوت النسبه مدلول الخبر ، و الإنشاء هو إثبات النسبه و إیجادها ، تارهً بإیجاد المادّه کما فی « هی طالق » مثلاً ، و اخری بإیجاد النسبه کما فی اضرب مثلاً ، إذْ توجد النسبه بین الضرب و المخاطَب .

رأی بعض المحققین علی ضوء قول المشهور

و للمحقّقین الأصفهانی و الخوئی أنظار فی قول المشهور فی حقیقه معنی الجمله الخبریّه و معنی الجمله الإنشائیه ، و من خلالها یظهر مختارهما فی معنی الجملتین .

رأی المحقق الأصفهانی

و ذهب المحقق الأصفهانی إلی أن حقیقه الإنشاء و الإخبار هو إیجاد الأمر النسبی بالوجود اللّفظی ، فإن کان له ما وراء و قصد الحکایه عنه باللّفظ فهو خبر ، و إنْ لم یکن له ما وراء حتی یکون اللّفظ حاکیاً عنه فهو إنشاء .

فالفرق بین قوله و قول المشهور هو : إنهم یقولون : فی الإنشاء نوجد المعنی باللّفظ ، فاللّفظ علّه لوجوده ، فهیئه « بعت » موجده للبیع و الملکیه فی عالم الاعتبار ، و هو یقول : إنه یکون للمعنی وجود مجازی باللّفظ ، لا أن المعنی یوجد بسبب اللّفظ ، فإن کان هذا الموجود المجازی الجعلی له ما وراء قصد الحکایه عنه فهو خبر ، و إلّا فهو إنشاء . و بهذا یظهر الفرق بین « بعت » إنشاءً و إخباراً ، و أن التقابل بین الإنشاء و الإیجاد تقابل العدم و الملکه أو السلب و الإیجاب .

و هذا رأیه الذی اختاره فقهاً و اصولاً ، تعرّض له فی باب الطلب و الإراده (۱) ، و فی (تعلیقه المکاسب) (۲) .

و عمده الکلام هو فی حقیقه الإنشاء ، و إلیک توضیح مذهبه فیه :

إن ما ذهب إلیه المشهور فی حقیقه الإنشاء مردود بأنّ الوجود إمّا

۱- ((۱)) رساله الطب و الاراده (بحوث فی الاصول) : ۱۴ . ط جامعه المدرّسین .

۲- ((۲)) حاشیه المکاسب ۷۶/۱ - ۷۷ الطبعه الحدیثه المحقّقه .

تکوینی و إمّا اعتباری ، و التکوینی إما خارجی و إما ذهنی ، فالاعتباری الجعلی یتبع الجعل و الاعتبار کما هو واضح ، و التکوینی یتحقق علی أثر علله الواقعیّه ، و الاعتباری علی قسمین : الوجود الکتبی و الوجود اللّفظی .

مثلاً : قولنا : « اکتب » یشتمل علی نسبهٍ ، توجد هذه النسبه تارهً فی الخارج بتحریک العبد نحو الکتابه ، فتکون النسبه خارجیهً بین الکاتب و الکتابه ، و قد توجد هذه النسبه فی الذهن فتکون وجوداً ذهنیّاً ، و قد تلفظ الجمله فتأخذ النسبه وجوداً لفظیّاً ، فإن کتبت کان وجودها وجوداً کتبیّاً .

إذا عرفت هذا ، فمن الواضح أن الألفاظ لیست من مقدّمات الوجود التکوینی لشیء من الأشیاء ، بل الوجودات التکوینیّه تابعه لعللها کما ذکرنا ، فإنْ ارید من إیجاد اللّفظ للمعنی الوجود و الإیجاد تکویناً ، فهذا باطل ، و إنْ کان المراد منه هو الإیجاد الاعتباری ، أی إیجاد المعنی فی عالم الاعتبار ، فإنّ الاعتبار نفسه کاف لتحقق الوجود الاعتباری للشیء ، و لا حاجه إلی توسیط اللّفظ و الهیئه ، فالزوجیه و الملکیه و نحوهما امور اعتباریه موجوده بالاعتبار ، و لا علیّه لقولنا : أنکحت ، و زوّجت ، و ملّکت ، لوجود الزوجیّه و الملکیّه و غیرها فی عالم الاعتبار .

فظهر أنْ لا سببیّه للّفظ فی تحقّق المعنی و وجوده ، لا إیجاداً تکوینیاً و لا إیجاداً اعتباریاً مطلقاً ، فما ذکره المشهور باطل .

نعم ، الذی یمکن تعقّله هو أنّ المعنی یوجد بواسطه اللّفظ بوجودٍ جعلی عرضی ، و الجملتان الإخباریه و الإنشائیه مشترکتان فی هذه الجهه ، أی إیجاد المعنی بالوجود العرضی الجعلی ، فإذا قلنا : زید قائم ، أوجدنا النسبه بین القیام و زید ، لکن بالوجود العرضی لا بالوجود الخارجی الحقیقی ، فإنّه

يتبع علله التكوينيّه المعيّنه ، ففى كلتا الجملتين يتحقق إيجادٌ للمعنى بوجود اللّفظ لا ـ بسببيّه اللّفظ ، فوجود اللّفظ وجود جعلى عرضى للمعنى .

و تختلف الإخباريه عن الإنشائيه فى إضافه جهه الحكايه فى الاولى دون الثانيه ، فإذا وجد المعنى بالوجود اللّفظى – من غير تسبّب للّفظ – و لم يكن فى البين حكايه فهو إنشاء ، و إنْ كان هناك حكايه فهو إخبار ، و يكون التقابل بينهما تارةً : تقابل العدم و الملكه ، كما فى هيئه « بعت » فإنّها قابله لأن تكون إخباراً فإنْ لم تكن فهى إنشاء . و اخرى : تقابل السلب و الإيجاب مثل « اضرب » و « أطلب منك الضرب » خبراً ، حيث أنّ « اضرب » غير قابله لإفاده معنى « أطلب منك الضرب » إخباراً ، لكنّ هذه الجمله تفيد مفاد « اضرب » إن قصد بها الإنشاء .

فبطل قول المشهور فى حقيقه الإنشاء من أنه إيجاد للمعنى بسبب اللّفظ ، و أنه لا بدّ عند إجراء صيغه النكاح مثلًا من قصد إيجاد علقه الزوجيّه ، و ذلك : لأن هذه العلقه ليست معلوله للّفظ ، بل تتحقّق بالاعتبار فقط .

و بطل قول المحقق الخراسانى من أن للطلب وجوداً إنشائياً يتحقق بصيغه افعل مثلاً ـ و ذلك : لأن اللّفظ لا عليّه له لوجود المعنى ، فى أىّ وعاءٍ و عالم من العوالم .

مناقشه الاستاذ

و أورد عليه شيخنا الاستاذ دام بقاه فى كلتا الدورتين :

أولاً : إن هذا الذى ذكره يتناسب مع مبنى أهل المعقول فى حقيقه الوضع ، و هو : كون الألفاظ وجودات للمعانى ، و لا يناسب مبنى المحقق الأصفهانى من أن حقيقه الوضع هو جعل اللّفظ على المعنى و وضعه عليه فى

عالم الاعتبار .

و ثانیاً : إنا لو سلّمنا أن الوضع کون اللّفظ وجوداً جعلیّاً للمعنی ، فإن إیجاد المعنی بالوجود الجعلی لیس إلّا الاستعمال ، فلا محاله یکون الإنشاء نفس الاستعمال ، و إذا کان کذلک ، فإن الاستعمال إنما هو بداعی تفهیم المعنی للمخاطب ، و هذا هو حکمه الوضع ، فالوضع یکون مقدّمه للاستعمال ، و الاستعمال مقدّمه لإحضار المعنی فی ذهن المخاطب ، و إذا لم یکن وراء الإیجاد الجعلی - الذی هو عین الاستعمال - معنیً للّفظ ، فأیّ فائده لهذا الاستعمال الذی لا یفید المخاطب شیئاً ؟

و بعباره اخری ملخّصه : إنا فی مقام الاستعمال نستخدم اللّفظ لإفهام المعنی ، و لیس اللّفظ موجداً للمعنی ، و إذا لم یکن هناک إلّا الاستعمال ، فأین المعنی المقصود إفهامه ؟

و بعباره ثالثه : إذا کان الفرق بین الجملتین مجرّد الحکایه و عدمها ، لزم کون الإنشاء مجرّد التلفّظ ، و هذا ما لا یلتزم به أحد !

رأی السید الخوئی

و ذهب المحقق الخوئی إلی أن الجمله الخبریه مبرزه ، و الجمله الإنشائیه مبرزه کذلک ، و کلّ واحده تبرز أمراً نفسانیّاً ، فالجمله الخبریه مبرزه لقصد الحکایه ، و هو أمر نفسانی ، و الجمله الإنشائیه مبرزه للاعتبار - أی اعتبار لابدیّه الفعل فی ذمّه المکلّف - و هو أمر نفسانی کذلک ، و لمّا کان مدلول الجمله الخبریّه هو الحکایه ، و هی أمر یقبل الصّدق و الکذب ، کانت الجمله الخبریّه متّصفه بأحد الوصفین ، و أمّا الدالّ و هو الخبر فلا یقبل الصّدق و الکذب ، و کذا الاعتبار فإنه لا یقبل شیئاً من ذلک ، فلذا لا یحتمل الصّدق

و الکذب فی الجمله الإنشائیه .

و تفصیل الکلام هنا :

أمّا فی الجمله الإخباریه ، فإن قول المشهور بأن الجمله الخبریّه موضوعه لثبوت النسبه أو لنفیها ، باطل ، لأنه لو کان الموضوع له فی هذه الجمله هو ثبوت النسبه أو نفیها ، فلا ریب فی أن مدلول الجمله الخبریّه تصدیقی و لیس بتصوّری ، فالثبوت فی مثل « بعت داری » مثلاً- لیس تصوّریاً ، بل المدلول هو المعنی التصدیقی ، إذن ، لا بدّ أن یحصل للمخاطب بمجرَّد إخباره بذلک تصدیق بثبوته و لو ظنّاً ، و الحال أنه لا یحصل له ذلک ، فلیست الجمله الخبریّه بکاشفه عن التصدیق ، فهی غیر موضوعه لذلک .

و أیضاً ، فقد تقدَّم أن حقیقه الوضع هو التعهّد و الالتزام ، و ثبوت النسبه أو نفیها لیس بأمرٍ اختیاری کی یلتزم به المتکلّم .

فلهذا و ذاک ، فإنّ الجمله الخبریه قد وضعت للدلاله علی قصد الحکایه ، فکلّما قصد المتکلّم الحکایه عن معنیً ما فإنّه متعهّد بأنْ یأتی بجمله خبریه ، و لم توضع هذه الجمله لثبوت النسبه أو عدمه کما عن المشهور .

مضافاً إلی أنه یرد علی المشهور : إن هناک موارد یوجد فیها إخبار و لا- توجد نسبه ، کقولنا : « شریک الباری ممتنع » و الاستعمال فی هذه الموارد یکشف عن عدم کون ثبوت النسبه هو الموضوع له الجمله الخبریّه .

هذا تمام کلامه فی الجمله الخبریه ، نفیاً لمذهب المشهور و إثباتاً لمختاره .

مناقشه الاستاذ

و قد تکلّم شیخنا الاستاذ علی ما أفاده السیّد الخوئی فی (تعلیقه أجود

ص:۱۵۶

التقريرات) و فی (المحاضرات) ، فی هذه المسأله ، بالتفصیل ، و کان العمده فی إفاداته دام ظلّه هو النظر فی رأیه ، و التحقیق فی رأی المشهور .

أمّا رأی المشهور ، فالمنسوب إلیهم هو أنّ الجمله الخبریّه موضوعه لثبوت النسبه أو نفیها ، و هذا موجود فی کلمات بعضهم ، لکنّ الذی نسبه إلیهم المحقق الأصفهانی فی کتاب (الاصول علی النهج الحدیث) هو أنّ مدلول الجمله هو الحکایه ، و لم ینسب إلیهم کونه النسبه ، و قال الشریف الجرجانی فی بعض (حواشیه) (۱) فی باب النسبه الإنشائیه و الإخباریه : إن النسب الکلامیّه حاکیه عن النسب الذهنیّه ، فیظهر من کلامه إن هناک نسبه ذهنیّه و نسبه خارجیّه ، و هو لا یقول بأن الجمله موضوعه لثبوت النسبه خارجاً .

علی أن المحققین یصرّحون بأنّ الوضع هو للانتقال ، أی : الألفاظ موضوعه لانتقال المعانی بها إلی الذهن ، و الثبوت لا یقبل الدخول فی الذهن .

فما نسب إلی المشهور فی المقام مسامحه ، بل الألفاظ موضوعه للصّور الذهنیّه ، سواء الجمل أو المفردات ، و أما متن الخارج الذی هو ظرف الثبوت و الوجود فلم یوضع له اللّفظ ، و لا قائل بذلک .

إنّ الألفاظ موضوعه - بتعبیر المحقق العراقی - للصور التی یراها الإنسان خارجاً ، أو بتعبیر بعضهم : للصّوره الفانیه فی الخارج ، و بتعبیر ثالث : للصور الموجوده بالوجود التقدیری .

و تلخّص : إن الموضوع له الجمله لیس هو ثبوت النسبه ، بل النسبه المتّصفه بالثبوت و العدم ، فإن ثبوت النسبه و نفیها أمر ، و النسبه التی تتّصف

۱- (۱)) الحاشیه علی شرح المطول : ۴۳ ط ترکیا .

بالثبوت فى الجمله الموجبه و بالنفى فى السّالبه أمر آخر ، و قد وقع الخلط بينهما و هو منشأ الإشكال .

و تحقيق رأى المشهور هنا هو : إنه عندنا حكايتان ، إحداهما : الحكايه الذاتيّه ، و الاخرى هى الحكايه الجعليّه ، فالحكايه الذاتيّه تكون فى حكايه الصّور الذهنيّه عمّا هو فى الخارج ، فالحاكى عن الوجود هو مفهوم الوجود ، و الحاكى عن الماهيّات هو نفس الماهيّه الموجوده بالوجود الذهنى ، فحكايه مفهوم الوجود عن واقع الوجود حكايه العنوان عن المعنون ، و هى حكايه ذاتيّه ، و حكايه مفهوم الإنسان عن ماهيّه الإنسان الموجود بالوجود الخارجى حكايه ذاتيّه ، سواء قلنا إن نسبه الصّور الذهنيّه إلى الخارج نسبه التمثال و الصوره عن ذى الصوره ، أو قلنا بأن الأشياء بذواتها تدخل إلى الذهن لا بصورها و أشباحها ، كما هو مسلك المتأخرين القائلين بأن للأشياء كونين :

كون عند الأذهان و كون فى الأعيان .

و بالجمله ، فحكايه الصّور الذهنيّه عمّا فى الخارج حكايه ذاتيّه ، ثم لمّا نقول : زيد فى الدار ، يكون فى الذهن نفس ما فى الخارج ، أو صوره مطابقهٌ لما فى الخارج ، و ما فى الذهن انعكاس لما فى الخارج ، و ألفاظ هذه الجمله موضوعه لنقل هذا الذى فى ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب ، و هذا هو التفهيم و التفاهم بواسطه الألفاظ ، الذى هو الحكمه من الوضع .

وعليه ، فكما أنّ مدلول لفظ « زيد » هو ذات الشخص ، و مدلول لفظ «الدار» هو ذاتها ، و مدلول « فى » هو النسبه بينهما ، فإن مدلول الجمله عباره عن الوجود المفهومى المتحقق فى مورد هذه القضيه ، و ليس المدلول هو الوجود الخارجى ، لما تقدّم من أنه لا يقبل الدخول إلى الذهن .

دفع الإشكال عن رأی المشهور

هـذا ، و إذا كـان المـدلول فی الهیئه عبـاره عن ثبوت النسـبه ، فـإنّه يتوجّه الإشـكال الأول ، و هو : إنه لا بـدّ حينئـذٍ من حصول التصديق بتلك النسبه و لو ظنّاً ، و الحال أنه ليس كذلك .

فأجاب شيخنا عن ذلك : بأنّ النسبه الـذهنيّه التی ينقلها المتكلّم إلی ذهن السامع بواسطه الهيئه ، هی نسبه تصـديقيّه ، و لكن بمعنی القـابليّه للتّصـديق لا ـ فعليّه التصـديق - فی مقابـل ما لا دلاله له إلّا الـدلاله التصوريّه ، و هو مـداليل المفردات اللفظيّه ، أو هيئات النسب الناقصه - فإن الألفاظ ذوات النسب التامّه دوالّ جعليّه ، و وظيفتها نقل المعانی إلی الأذهان ، فقـد يصدَّق بها و قد لا يصدَّق ، و أما فعليّه التصديق ، فليس من وظيفه اللّفظ ، بل ذلك يتبع تحقّق الواسطه فی الإثبات و عدم تحقّقه .

فمنشأ الإشكال هو : الخلط بين الحكـايه الـذاتيّه ، و هی حكـايه الصّوره عن ذی الصّوره ، و بين الحكـايه الجعليه للألفـاظ عن المعانی ، و الخلط بين التصديق و بين القابليّه للتصديق ، فإن الإنسان لمّا يری شيئاً بعينه ، ينطبع صوره من ذلك الشیء فی ذهنه ، فيكون ما فی ذهنه حاكياً عن الشـیء الخارجی الذی رآه ، و هذه هی الحكايه الذاتيّه ، التی لا دور للّفظ فيها ، ثم إذا أراد نقل هذه الصوره التی فی ذهنه إلی ذهن شـخصٍ آخر ، احتاج إلی اللّفظ ، فيستعمِله لنقله ، و هذه هی الحكايه الجعليّه ، و المخاطب لمّا يسمع الخبر فقد يصدّق به و قد لا يصدّق ، غير أنّ اللّفظ له القابليّه لأنْ يصدَّق به ، و هذا هو مذهب المشهور علی التحقيق .

و حاصل مذهبهم : إن الجمله الخبريّه موضوعه للنسب الذهنيّه الفانيه فی

ص:١٥٩

الخارج ، لا النسب الخارجيه ، و هی موضوعه لما یکون قابلًا للتصدیق ، لا لما یوجب التصدیق .

فالإشکال الأول مندفع .

و أمّا الإشکال الثانی ، و هو النقض بموارد وجود الإخبار مع عدم وجود النسبه ، کما فی قولنا : شریک الباری ممتنع ، فقد أجاب عنه شیخنا :

أوّلاً : إنه إن کان المراد عدم وجود النسبه مطلقاً ، فهو یرد علی مبناه أیضاً من أن حقیقه الجمله الخبریه هو قصد الحکایه ، لأن متعلق الحکایه هو النسبه ، و إذا لم تکن نسبه فلا حکایه .

و ثانیاً : إنه لیس مراد القائلین بأن مدلول الجمله الخبریه وجود النسبه بین الموضوع و المحمول فی الخارج ، بل المراد هو النسبه فی ما وراء الکلام ، سواء فی الخارج أو الذهن . فالإشکال مندفع .

و لعلّه قد التفت أخیراً إلی اندفاعه ، فلم یتعرّض له فی (المحاضرات) ، و إنما هو مذکور فی (تعلیقه أجود التقریرات) .

و أمّا ما ذکره ثالثاً : من أن ثبوت النسبه و نفیها خارج عن الاختیار ، و الحال أن حقیقه الوضع هو التعهّد و الالتزام ، و لا یعقل التعهّد بما هو خارج عن الاختیار .

ففیه : إن مبنی التعهّد فی حقیقه الوضع قد ظهر بطلانه فی محلّه .

و تلخّص : تمامیّه رأی المشهور علی التحقیق المزبور ، و عدم ورود شیء من الإیرادات المذکوره علیه .

فما ذهبوا إلیه هو الحق المختار فی مدلول الجمله الخبریه ، و هو الموافق للارتکاز .

نقد مختار المحقق الخوئی فی الجمله الخبریه

ثـم إن شیخنا الاستاذ تنظر فی مبنی السید الخوئی فی حقیقه الجمله الخبریه فقال : بأنْ المـذکور مکرّراً فی تقریر بحثه و فی تعلیقته هو « إن مـدلول الجمله الخبریّه قصـد الحکایه » و لا یقول بأن مـدلولها هو « الحکایه » و من الواضح أن « قصد الحکایه » غیر « الحکایه » ، فالمدلول هو قصد الحکایه بالدّلاله الوضعیّه - إلّا إذا أقام قرینه علی الخلاف ، کأنْ یکون فی مقام المزاح مثلاً - و قصـد الحکـایه لاـ تعلّق له بالخارج ، و ما لا تعلّق له بالخارج لا یوصف بالصّـدق و الکـذب ، فکیف تتّصف الجمله الخبریّه بالصّدق و الکذب ؟ .

هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن المنـاط فی باب الـدّلالات اللّفظیه هو التبادر ، و الحق أن المتبادر من قولنا « زیـد قائم » هو نسبه القیام إلی زیـد ، لا قصد حکایه المتکلّم عن تلک النسبه . نعم ، المتکلّم الملتفت له قصد ، لکنّ هذا غیر کون مدلول اللّفظ هو القصد .

و ثالثاً : إن قصـد الحکایه بـدون الحکایه محال ، و الحکایه بـدون الحاکی محال أیضاً ، فلو کانت الهیئه دالّهً علی قصـد حکایه النسبه ، فأین الدالّ و الحاکی عن ثبوت النسبه ؟

هذا إن کان المدلول قصد الحکایه .

و أمّا لو أراد أنه « الحکایه » نفسها لا قصدها ، فقد تقدَّم أن الحکایه بدون الحاکی محال ، فإن کان الحاکی عن ثبوت النسبه هو الصّوره الذهنیّه ، فهذا هو قول المشهور ، و إلّا فلا حاکی ، لأن مدلول اللّفظ هو نفس النسبه ، فیلزم الحکایه بلا حاکی .

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

هذا تمام الكلام فى الجمله الخبريه .

رأى السيّد الخوئى فى الجمله الانشائيه و موافقه الاستاذ

و أمّا فى الجمله الإنشائيه فالآراء المهمّه هى :

رأى المحقق الأصفهانى

و قد تقدم أنّه لا يمكن المساعده عليه .

رأى المشهور

و هذا الرأى وجيه ثبوتاً ، فمن الممكن أنْ يجعل و يعتبر الواضع الجمله الإنشائيه وسيلةً و سبباً لتحقق المادّه ، كالبيع فى « بعت » و الصلح فى « صالحت » و الزوجيّه فى « زوّجت » و هكذا ... فى عالم الاعتبار .

إنّ كون الصيغه سبباً اعتبارياً لتحقّق الأمر الاعتبارى فى النكاح و البيع ...

أمرٌ معقول ، و لكن لا دليل إثباتى عليه ، لا من الواضع و لا من العقلاء .

رأى المحقق الخوئى

و هذا هو المختار ، ففى كلّ هذه الموارد اعتبار و إبراز للاعتبار النفسانى .

و المحقّق الأصفهانى – و إنْ اختار الإيجاد كما تقدّم – قد صرّح بذلك فى مبحث الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّه ، فى معنى الملكيه . و لكنّ التحقيق جريانه فى جميع الموارد و عدم اختصاصه بالملكيّه .

و الدليل عليه هو الارتكاز العقلائى من المعتبر ، ثم إمضاء العقلاء ، و الشارع قد أمضى ذلك و رضى به ، فللشارع أيضاً اعتبار مماثل .

هذا تمام الكلام فى الإخبار و الإنشاء .

أسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات

اشاره

ص:۱۶۳

هنا ثلاثه آراء أساسيّه :

الأوّل : رأى المحقق الخراسانى

اشاره

قال : إنه لا اختلاف فى المفهوم و المـدلول بين لفظ « هذا » و « المفرد المذكّر » المشار إليه ، فالمفهوم الموضوع له فيها واحد ، و كـذا المفهوم الموضوع له لفـظ « أنت » فهو نفس المفهوم و المعنى فى « المفرد المـذكّر المخاطب » لكنّ الإشاره فى الأوّل و خصوصيّه الخطاب فى الثانى خارجان عن حدّ ذات المعنى الموضوع له ، غير أنّ الواضع اشترط أن يستعمل لفظ « هـذا » مع الإشـاره ، و لفظ « أنت » مع الخطاب ، فالخطاب و الإشاره قيـدان من الواضع فى ظرف الاستعمال ، و من الواضـح أنّ ما يكون قيداً فى ظرف الاستعمال ليس له دخل فى المعنى الموضوع له .

إلّا أن ظاهر كلامه - حيث بـدأ به بكلمه « يمكن » - هو إمكان كون المخاطبيّه و المشاريه جزءاً من المعنى الموضوع له لفظه « هو » و لفظه « أنت »، إلّا أنه لا دليل عليه فى مقام الإثبات عنده .

و على الجمله ، فإنّه لا فرق فى المعنى بين « هـذا » و « المفرد المذكر » و كذا فى « أنت » ، غير أنه متى ما أراد هذا المعنى لا مع الإشاره ، استعمل « المفرد المذكّر » و تحقّق مفهومه ، و متى ما أراده مع الإشاره إليه استعمل

« هـذا » . تماماً كما فى المعنى الحرفى ، مع فرق أنه لا ـ إمكـان هناك لأن يوضع للمعنى الملحوظ باللّحاظ الآلى ، و لـذا افتتح كلامه هناك بكلمه « التحقيق » و هنا الإمكان موجود ، فعبّر ب « يمكن » .

و على هذا ، يكون الموضوع له فى هذه الموارد عاماً كالوضع .

مناقشه الاستاذ

و فيه :

أوّلاً : إن ما ذهب إليه دعوى بلا دليل .

و ثانياً : لو كان المعنى فى « هـذا » و « المفرد المـذكر » واحداً ، و الخصوصيّه بالإشاره تحصل فى مقام الاستعمال ، كان اللّازم إمكان استعمال كلٍّ من اللّفظين فى مكان الآخر ، و هذا غير صحيح كما هو واضح .

الثانى : رأى المحقّق الأصفهانى

اشاره

إنّ لفظ « هـذا » – مثلاً – موضوع للمعنى مع الإشاره ، فكون الشىء مشاراً إليه داخل فى المعنى الموضوع له ، و لذا لا تستعمل هـذه اللّفظه إلّا توأماً مع الإشاره باليد أو العين أو الرأس أو غيرها . إذن ، فالموضوع له هو حصّه من المعنى ، و هى المشار إليه ، فالموضوع له خاص لدخل الخصوصيّه .

مناقشه الاستاذ

و فيه : إنه دعوى بلا دليل ، كسابقه .

الثالث : رأى المحقق البروجردى

اشاره

إنّ هذه الأسماء موضوعه لنفس الإشاره ، فبلفظ « هذا » نشير ، لا أنه موضوع للمفرد المذكر المشار إليه الخارجى ، فلفظ « هذا » إشاره لفظيّه ، كما أنّ تحريك اليد مثلاً إشاره فعليّه . نظير إنشاء المعامله الذى هو تاره باللّفظ

« بعت » و اخرى بالفعل و هو « المعاطاه » .

المختار عند الاستاذ

فقد ظهر أنّ الأقوال المهمه فى المقام ثلاثه :

١ - إن الموضوع له هو المفهوم .

٢ - إن الموضوع له هو المفهوم المشار إليه .

٣ - إن الموضوع له هو الإشاره .

و المختار هو الثالث ، وعليه الارتكاز ، و هو الذى نصّ عليه علماء الأدب و العربيه ، كقول ابن مالك :

بذا لمفردٍ مذكّرٍ أشر

فإنه يقول ب « ذا » أشر ، فإنه يقوم مقام الإشاره الفعليّه ، لا سيّما إشاره الأخرس غير المتمكّن من التلفّظ .

و قد استدلّ السيد البروجردى بروايتين .

ثم إن انضمام الإشاره باليد إلى التلفّظ ب « هذا » إنما هو للتأكيد و دفع الالتباس عن المشار إليه ، فلا يكون قرينةً على أنْ لا يكون الموضوع له « هذا » هو نفس الإشاره .

و أما الموصولات فموضوعه للإشاره كذلك ، غير أنها للإشاره إلى المبهم .

الحقیقه و المجاز

اشاره

ص:۱۶۹

مقدّمات :

اشاره

* ذكر السكاكی فی مبحث الاستعاره من كتابه : إن اللّفظ يستعمل فی المعنی الحقيقی لا ـ غير ، فلفظ « الأسد » لا ـ فرق بين استعماله فی الحيوان المفترس أو فی الرجل الشجاع ، غير أنه فی الأول حقيقه واقعاً و فی الثانی حقيقه ادّعاءً ، فكأنّ دائره المعنی الحقيقی تتوسّع لتشمل الرجل الشجاع كذلك .

و قد وافقه بعض الأعلام كالسيد البروجردی . و هو مطلب متين .

و علی هذا ، فإن عملنا فی المجاز هو تعميم دائره الموضوع له اللّفظ بالنّسبه إلی فردٍ آخر ، لمناسبهٍ بينه و بين الموضوع له ، كما بين « الرجل الشجاع » و « الحيوان المفترس » فی مفهوم لفظ « الأسد » ، لكنْ مع إقامه القرينه علی هذا الادّعاء علی مذهب السكاكی ، أو علی الاستعمال فی غير ما وضع له اللّفظ من قبل الواضع ، علی مذهب المشهور .

* إن مورد الكلام فی مبحث الحقيقه و المجاز هو :

١ - ما إذا كان أصل معنی اللّفظ غير معلوم .

٢ - ما إذا كان المعنی معلوماً ، لكن المراد منه غير معلوم .

* و الحقيقه فى مقابل المجاز هى :

تاره : الحقيقه اللّغويه .

و اخرى : الحقيقه الشرعيّه .

و ثالثه : الحقيقه العرفيّه .

و الحقيقه العرفيّه تاره : هى الحقيقه العرفيّه العامّه . و أخرى : الحقيقه العرفيّه الخاصه .

و كلّ هذه الأقسام مورد حاجهٍ و ابتلاء للفقيه .

و هناك حقيقه متشرعيّه ، يبحث عنها فى مبحث الحقيقه الشرعيّه .

فعلى الفقيه أوّلاً أنْ ينظر فى كلّ موردٍ ، فقد يكون للّفظ حقيقه شرعيّه ، و قد يكون اللّفظ قد استعمل على أساس حقيقه عرفيّه خاصّه ، فإنه فى هذه الحاله لا يرجع إلى اللّغه و العرف العام ، لأنّ العرف الخاص يتقدّم على العرف العام فى تشخيص مراد المتكلّم ، فإن لم يوجد العرف الخاص أو لم يقصد ، يرجع إلى الحقيقه العرفيّه العامّه .

* و المهم للفقيه هو تشخيص الحقائق العرفيّه ، و رجوعه إلى اللّغه إنما هو مقدّمه لذلك ، و هو يحتاج إلى ذلك لاستنباط الأحكام الشرعيّه من الأدلّه اللّفظيّه من الكتاب و السنّه ، و من الأدلّه غير اللّفظيه كالإجماع إنْ كان معقده لفظاً من الألفاظ ، فلا بدّ للفقيه من استكشاف معنى تلك اللّفظه الوارده فى الكتاب و السنّه و الإجماع - على ما ذكر - ليرتّب الأثر الشرعى عليها ، مثلاً : عليه أن يحقّق عن معنى لفظه « الصعيد » هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب ؟ و لفظه « الشرط » هل هو مطلق الالتزام ، أو خصوص الالتزام فى ضمن الالتزام ؟ و لفظه « العقد » هل هو مطلق العقد الأعم من الجائز و اللّازم أو

خصوص اللّازم ؟ و «الزنا» يختصُّ بوطى القبل أو يعمّ الدبر ؟ و كذلك الكلام فى « الوطن » و « الكنز » و « المعدن » و مئات الألفاظ من هذا القبيل الوارده فى الأدلّه الشرعيّه .

و يحتاج إلى ذلك أيضاً فى الموضوعات ، فعنوان « المضاربه » الذى هو أحد العقود العرفيّه الممضاه شرعاً ، ما معناه ؟ و من هو المدّعى ؟ و من المنكر ؟ و لهذا بحثوا عن أن العقود تنعقد بالمجازات أو لا ـ ؟ فقال المحقق الثانى فى ذيل قول العلّامه فى (القواعد) فى العقد و أنّه لا بدّ و أن يكون بالصيغه ، قال : « أى : المفيده لذلك بمقتضى الوضع » (١) و قد يظهر من كلمات بعضهم دعوى الإجماع على أن العقود اللّازمه لا تنعقد بالمجازات .

* و قد ذكر لتشخيص المعانى الحقيقيّه عن المعانى المجازيّه طرق كثيره ، منها قطعيّه و منها ظنّيه ، اقتصر صاحب (الكفايه) من القطعيّه منها على أربعه هى : التبادر و صحه الحمل و عدم صحه السلب و الاطراد ، و لم يتعرّض للظنّيه التى منها : تنصيص أهل اللّغه ، ذكره المحقق العراقى ، غير أنه أجاب بأن اللّغوى يذكر موارد الاستعمال لا ـ الحقيقه عن المجاز ، لكنّ مثل المحقق الكاظمى فى كتاب (المحصول) يدّعى الإجماع على ثبوت الحقيقه بتنصيص أهل اللّغه ، و يقول العلّامه فى (النهايه) : المعنى الحقيقى يثبت بأخبار الآحاد .

و الحق : إن تجاوز تنصيص أئمه اللّغه على أنّ اللّفظ الفلانى موضوع لكذا ، مشكل .

ثم إنّ التنصيص على المعنى الحقيقى قد يكون مبتيّاً على مسلك

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

خاص ، كالقول بعدم وجود المجاز فى لغه العرب ، كما عليه أبو إسحاق الإسفرائنى ، أو القول بأن الأصل هو الحقيقه و أن المجاز خلاف الأصل ، فيكون مقتضى الأصل هو الحكم بكون المعنى حقيقيّاً ، كما عليه التّاج السّبكى ، أو كان التنصيص مستنداً إلى أمارات غير معتبره ، كأن يكون مستنداً إلى التبادر مثلاً ـ و هو غير معتبر عندنا بالفرض ، ففى مثل هذه الموارد لا يكون التنصيص حجهً .

أمّا إنْ كان النصّ من أهل الخبره ، فاعتباره مبنى على الشروط المقرّره فى مسأله حجيه خبر الثقه فى الأحكام ، لأنّ المراد ليس خصوص الأحكام ، بل الأعم ، ليشمل كلّ لفظٍ وقع موضوعاً للأحكام الشرعيّه ، كلفظ « العقد » و« الشرط » و نحوهما ، و الموضوعات من العداله و التعدّد و الوثاقه .

و المختار : أنه إنْ كان ثقهً كان خبره حجهً ، و لا يعتبر التعدّد و العداله فضلاً عن الإيمان .

نعم ، دعوى حجيّه قول اللغوى مطلقاً ممنوعه .

و بعد :

فإنّ هناك مراحل ، فالاُولى مرحله أصل المعنى الموضوع له اللّفظ ، ثم مرحله الإراده الاستعماليّه من اللّفظ ، ثم مرحله الإراده الجديّه ، فإنْ اجتمعت هذه المراحل فلا إشكال ، و أمّا إن تخلّف بعضها ، كأنْ جهل أصل المعنى ، أو وقع الشك فى أصل الإراده أو الإراده الجديّه ، فلا بدّ من قواعد و طرق يرجع إليها .

و الطرق المطروحه فى (الكفايه) و غيرها من كتب الاصول لكشف المعنى الحقيقى فى المرحله الاولى هى :

۱ – التبادر

اشاره

و قد ذكروا نحوين من التبادر لمعرفه المعنى الحقيقى :

أ – التبادر عند أهل اللسان .

ب – التبادر عند المستعلم نفسه .

ثم إن المعنى الذى ينسبق إلى الذهن و يتبادر ، لا بدَّ و أنْ يكون تبادره من نفس اللّفظ ، بأنْ نقطع بكون الانسباق منه لا من غيره ، لأنّه قد ينسبق المعنى من اللّفظ بقرينهٍ ، و القرينه إمّا حاليّه و إمّا مقاليّه ، و كلّ منهما : إمّا خاصّه مثل « يرمى » فى : رأيت أسداً يرمى ، و إما عامّه كمقدمات الحكمه .

فالتبادر الكاشف عن المعنى الحقيقى الموضوع له اللّفظ هو ما إذا علمنا بعدم كونه لأجل قرينهٍ من القرائن ، و مجرّد احتمال دخل قرينهٍ فى حصول الانسباق يسقطه عن الدليليّه على الحقيقه .

الدليل على دليليّه التبادر

و بما ذكرنا ظهر أنّ دليليّه التبادر على المعنى الحقيقى و كاشفيّته عنه هى من قبيل كشف العلّه عن المعلول ، فهى دلاله إنّيه ، فى مقابل الدلاله اللميّه ، التى هى كشف المعلول عن العله ، و تسمّى بالبرهان .

فيقال فى وجه دلاله التبادر على المعنى الحقيقى :

إن انسباق المعنى إلى الذهن هو أحد المعاليل و الحوادث ، فلا بدّ له من

علّهٍ ، فی أصل وجوده ، و فی خصوص تبادر هذا المعنی المعیَّن من هذا اللّفظ المعیَّن ، فما هی تلک العلّه ؟

إن العلّه لا تخلو عن الرابطه الذاتیّه بین اللّفظ و المعنی ، أو القرینه ، أو الرابطه الوضعیّه . أمّا الاُولی فغیر معقوله ، لأن دلاله الألفاظ علی معانیها جعلیّه و لیست بعقلیه و لا طبعیّه ، و أمّا الثانیه فمنتفیه ، لأن المفروض عدم دخل القرینه فی الانسباق ، فتبقی الثالثه ، و تکون النتیجه کشف التبادر عن الوضع ، فهو علامه للمعنی الحقیقی للمستعلم .

المناقشه

لقد کان مبنی هذا الوجه هو الکشف الإنّی ، لکنّ التبادر أمر نفسانی ، و العلقه الوضعیّه بین اللّفظ و المعنی أمر اعتباری ، و قد سبق أن حقیقه الوضع هو التعهّد ، أو جعل اللّفظ وجوداً للمعنی ، أو تخصیص اللّفظ بالمعنی ، أو اعتبار الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، أو جعل اللّفظ علامه للمعنی .

فالوضع – علی کلّ تقدیر – أمر حاصل فی الخارج ، و هو معلوم تارهً و مجهول اخری ، و إذا کان الوضع علّهً للتبادر لزم أن یکون الأمر الخارجی علّهً للأمر الذهنی ، و قد تقرّر فی محلّه أن الموجود الخارجی لا یمکن أن یکون مؤثّراً فی الوجود الإدراکی .

علی أنه لو کان التبادر معلولاً للوضع ، فإنه لا بدّ من وجوده ، سواء علم بالوضع أو لا ، لأنه أثر الوضع .

فثبت أن التبادر لیس معلولاً للوضع و کاشفاً عنه ، بل هو معلول للعلم بالوضع .

فالذی أفاده التبادر هو العلم بالوضع لا الوضع ، نعم یکون للوضع أثر

ص:۱۷۶

الإعداد لحصول العلم به .

هذا ، مضافاً إلى أنهم قد ذكروا : إن هذا التبادر المدّعى ينشأ من العلم الارتكازى بالمعنى عند المستعلم ، وعليه نقول : إذا كان منشأ التبادر هو العلم الارتكازى ، فإن من الممكن حصول هذا العلم من سببٍ فاسدٍ - كالاطراد الذى سيأتى أنه ليس علامةً للحقيقه - كما يمكن حصوله من سببٍ صحيح ، و إذا جاء احتمال استناد التبادر إلى العلم الارتكازى الحاصل من سببٍ فاسد ، سقط التبادر عن كونه علامةً للمعنى الحقيقى .

ثم إنّه قد أشكل على هذه العلامه باستلزامها للدور ، و ذلك : لأن التبادر لا يتحقق بدون العلم بالوضع ، فمن كان جاهلًا لا يمكن تبادر المعنى إلى ذهنه ، فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ، و لكنّ العلم بالوضع متوقّف على التبادر ، من باب توقّف ذى العلامه على العلامه ، و هذا دور .

و قد أجيب : بأن الموقوف عليه فى التبادر عند المستعلم هو علمه الارتكازى الإجمالى ، و الموقوف هو علمه التفصيلى ، فالعلم الذى يتوقّف عليه التبادر غير العلم الناشئ من التبادر و المعلول له ، و الغيريّه و التفاوت بالإجمال و التفصيل رافع للإشكال (١) .

و الحاصل : أن العلم الذى هو علّه للتبادر هو العلم البسيط الموجود فى خزانه النفس ، و العلم الحاصل من التبادر هو العلم المركّب التفصيلى ، بأنْ نعلم بأنا عالمون بالمعنى .

١- (١)) مصطلح العلم الإجمالى و العلم التفصيلى فى علم الاُصول معروف ، و قد يطلق « العلم الإجمالى » و يراد به العلم الموجود فى الارتكاز بنحو الإجمال ، و يقابله العلم التفصيلى ، كما ذكر فى المتن ، و قد يطلق على أساس تعقّل الوحده فى الكثره و الكثره فى الوحده ، و قد يطلق و يراد به العلم بالوجه فى قبال العلم بالكنه .

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

و التحقيق : إن ما ذكر لا يدفع إشكال الدّور عند المستعلم ، فإنه لا معنى للجهل فى العلوم الارتكازيه و لو بالنسبه إلى العلم نفسه ، لكون العلم الارتكازى علماً إلّا أنه مغفول عنه و غير ملتفت إليه ، و من الواضح أن هذا غير الجهل ، فالمحتاج إليه فى العلم الارتكازى هو الالتفات إليه لا تحصيله و الوصول إليه . و هذا نظير ما ذهب إليه المتأخّرون من الفقهاء فى مسأله النّيه - خلافاً للمحقق قدّس سرّه - من عدم وجوب الإراده التفصيليه و أنّ الواجب هو الداعى ، و يكفى فى وجوده أنه إنْ سئل عمّا يفعل أجاب بأنّى اغتسل مثلاً ، و هذا الداعى هو الإراده الارتكازيه التى يلتفت إليها بأقل مناسبه ، و ما نحن فيه كذلك ، فإن العلم الارتكازى بالوضع موجود ، و هو يكون المنشأ للالتفات و ارتفاع الغفله عن المعنى الموضوع له .

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

فالإشكال عند المستعلم لم يندفع .

و هذا الإشكال غير وارد على التبادر عند أهل المحاوره العالمين بالوضع ، لوضوح التغاير بين الموقوف و الموقوف عليه ، إذ التبادر عند أهل

اللّسان علّه لعلم الفرد الجاهل بالوضع ، فعلمه معلول للتبادر عندهم ، و ليس التبادر عندهم معلولاً لعلم الفرد .

فالحق : إن التبادر حجّه عند أهل المحاوره فقط ، و على الجاهل بالمعنى أنْ يرجع إلى أهل اللّسان ، و من انسباق المعنى إلى أذهانهم بدون الاستناد إلى قرينهٍ ، يستكشف المعنى الحقيقى للّفظ ، و دليل اعتباره هو السيره العقلائيه .

هذا ، و قد ذكر دام ظلّه « السيره العقلائيه » دليلاً آخر على أن التبادر علامه الحقيقه ، و ذكر أنّه عن طريق الاستدلال الأول - و هو كون التبادر أحد المعاليل - يستكشف نفس المعنى الحقيقى ، أما الاستدلال بالسيره فيفيد قيام الحجّه العقلائيه على المعنى الحقيقى .

و كيف كان ، فلا بدّ من إثبات هذه السيره و بيان اعتبارها و حدّ دلالتها .

ذكر بعضهم كالمحقّق الأصفهانى : أن التبادر عند أهل اللّسان علامه للجاهل بالمعنى ، و هو يفيد العلم بالمعنى الموضوع له ، لأن المفروض عدم وجود قرينهٍ فى البين ، فلا محاله يكون من الحيثيه المكتسبه من العلقه الوضعيّه ، فهو - إذن - علامه تفيد القطع بالمعنى .

و قد أورد عليه شيخنا بوجهين :

أوّلاً : إنه لا ريب فى أن التبادر لدى العارف باللّسان العالم بالوضع ، ليس بحاكٍ عن الوضع التعيينى للّفظ ، فالذى يمكن تصوّره هو أن يكون عالماً بالوضع التعيّنى الناشئ من كثره الاستعمال ، فيستعمل اللّفظ فى معناه بكثرهٍ حتى يصل إلى حدّ صيروره اللّفظ قالباً للمعنى . و على هذا ، فكيف يمكننا إحراز أنّ هذا العارف باللّسان كان انسباق المعنى إلى ذهنه غير ناشئ عن كثره الاستعمال ؟ إن هذا الاحتمال لا طريق إلى نفيه .

و بعبارهٍ اخرى : لقد اشترطنا فى التبادر أن لا يكون مستنداً إلى قرينهٍ ، و القرينه إمّا خاصّه و إمّا عامّه ، و القدر الممكن نفيه من القرائن هو القرائن الخاصّه ، لأنّا نعلم بعدم وجود كليّهٍ و جزئيّه ، و سببيّه و مسبّبيه ، و كذا غير ذلک من القرائن الخاصه ، و أمّا القرائن العامّه – كالشهره فى المجاز المشهور – فلا سبيل لنفيها .

و قول المحقق العراقى بأن الملاک فى مثلها هو الاطراد و عدمه ، بمعنى أنه إنْ كان المعنى ينسبق من اللّفظ فى جميع موارد استعماله على حدّ سواء ، فهو المعنى الحقيقى . ففيه : إنه لا يتصوّر الاطّراد و عدمه فى القرائن العامه ، لأنها دائماً موجوده مع اللّفظ ، و لا يمكن تجريده عنها ، فمن الصعب تحقّق صغرى التبادر فى موارد احتمال وجود القرينه العامّه ، فيكون الكلام مجملاً ، و أمّا احتمال انسباق المعنى إلى ذهن العارف باللّسان على أثر كثره استعمال اللّفظ فيه ، التى هى مقدّمه للوضع التعيّنى ، فلا دافع له .

و ثانياً : إنه لو تنزّلنا عمّا ذكر ، و سلّمنا انسباق المعنى من حاقّ اللّفظ بلا دخل لكثره الاستعمال ، لكن السؤال هو : إن انسباقه من حاقّ اللّفظ أمر حادث لا بدّ له من علّه ، و لا علّه لهذا الانسباق إلّا العلم بالوضع ، فالجاهل بالوضع لا يحصل له انسباق ، لكنّ العلم بالوضع يحتمل أن يكون ناشئاً من التبادر الذى قد عرفت الكلام فيه ، فكيف يحصل القطع بالوضع و المعنى الحقيقى ؟

فالبرهان المذكور على قطعيّه هذه العلامه كما ذكره المحقّق الأصفهانى مردود بهذين الوجهين .

و الذى يمكن الموافقه عليه و إقامه البرهان له هو : إن التبادر عند أهل اللّسان حجّه للجاهل و حجّه عليه ، لأنه مورد السيره العقلائيه القطعيّه مع عدم

ردع الشارع عنها .

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

ثم إن المتبادر هو المعنى الحقيقى حقيقةً عرفيّه ، إذ المفروض تبادره عند أهل اللّسان ، و أمّا الحقيقه اللغويه بأنْ تكون هى الموضوع له ، فلا يثبت ، لإمكان كونه منقولاً لغةً .

و إذا كانت ألفاظ الكتاب و السنّه ملقاه إلى العرف و أهل اللّسان ، و المعانى المنسبقه منها محموله على الحقائق العرفيّه ، فكيف يثبت أن هذه المعانى المنسبقه هى نفس ما كان ينسبق من الألفاظ فى زمن الصّدور ؟

قد يتمسّک لإثبات اتّصال الظهور الفعلى بزمن المعصوم ، بالاستصحاب القهقرائى و أصاله عدم النقل .

لكن فيه : إن الاستصحاب الذى هو أصل عملى ، له ركنان ، أحدهما اليقين السابق و الآخر الشک اللّاحق ، و هذا المورد بالعكس ، فلا تشمله أدلّه الاستصحاب .

فقيل : نستصحب الظهور - لا عدم النقل - و نقول : هذا اللّفظ ظاهر الآن فى المعنى الكذائى بحكم التبادر ، فنستصحبه قهقرائياً حتى زمن الإمام عليه السلام ، فيكون ظاهراً فى معناه تارةً بالوجدان و اخرى بالتعبّد .

و فيه : إنّه لا ريب فى أنّ الظهور هو موضوع ترتيب الأثر عند العقلاء ، و أنّ الشارع قد أمضى هذه السيره العقلائيّه ، إلّا أن المهم هو تشخيص هذا الظهور ، و أنّه الظهور الأعم من الوجدانى و التعبّدى أو الظهور الوجدانى فقط ؟

إنه لا شک فى أن الظهور الذى هو الموضوع فى السيره العقلائيه لترتيب

الآثار هو الظهور الوجدانی ، و هذا هو الذی أمضاه الشارع ، لکن الاستصحاب لا یفید إلّا الظهور التعبّدی ، فلا مجال لجریانه فی المقام .

إذن ، سقط التمسّک بالاستصحاب مطلقاً .

لکنّ الأصل العقلائی فی أصاله عدم النقل ، لا یمکن إنکاره ، أی : أن دیدن العقلاء هو أنهم متی رأوا کلمهً ظاهرهً فی معنی ، حملوها علی هذا المعنی فی سائر الأزمنه ، و لا یحتملون تبدّل المعنی فیه ، و الشارع المقدَّس قد أمضی هذه السّیره ، و بذلک أمکن دعوی ظهور الکلمه فی ذلک المعنی فی زمان الأئمه علیهم السلام .

إلّا أن المشکله هی : أنّ هذا الوجه - المعبَّر عنه بأصل تشابه الأزمنه - لإثبات عدم النقل ، أخصّ من المدّعی ، و ذلک لأنه و إن کان مقتضی الأصل عندهم تقدیم الظهور العرفی علی الظهور اللّغوی ، و کذا تقدیم العرف الخاص - کالحقیقه الشرعیّه - علی العرف العام ، و لکن قد یقع التعارض بین المعنی العرفی الثابت عن الطریق المذکور و بین المعنی اللّغوی الثابت عن طریق تنصیص أئمه اللّغه أو عن طریق التتبع لموارد استعمال الکلمه ، ففی هذه الصوره لا یوجد سیره علی تقدیم المعنی الحقیقی العرفی استناداً إلی تشابه الأزمنه .

فتنحصر فائده الأصل العقلائی المذکور بموارد عدم المخالفه بین الظهور العرفی و الظهور اللّغوی .

هذا أوّلاً .

و أمّا ثانیاً : فإن الظاهر أنّ هذه السیره العقلائیه لیست تعبّدیه ، و إنما قامت السیره علی حمل الألفاظ علی معانیها الظاهره فیها - استناداً إلی الأصل

المـذكور – عند اطمئنانهم بعدم النقل ، و لذا فإنهم يتوقّفون بمجرّد احتمال كون معنى اللّفظ فى بعض الأزمنه السابقه مخالفاً لما هو الآن ظاهر فيه .

هذا ، و التحقيق فى خصوص الروايات الوارده عن الأئمه الطاهرين عليهم السلام جريان أصاله عدم النقل فيها ، لخصوصيهٍ فيها ، و هى إن علماء الاُمه قد نقلوا هذه الروايات فى مختلف الطبقات ، و لم يختلفوا فى المعانى الظاهره فيها ، و نحن يمكننا التمسّك بأصاله عدم النقل إلى زمن الشيخ الأنصارى مثلاً ، و قد رأينا أنّه يحمل ألفاظ الروايات على ما هى ظاهره فيه الآن ، و من زمنه إلى زمن الشيخ المجلسى ، ثم من هذا الزمان إلى زمان العلّامه مثلاً ، و هكذا إلى زمن الشيخ ، و الكلينى ، و حتى زمن الأئمه ، و فى كلّ طبقه نراهم يستظهرون من ألفاظ الأخبار نفس ما نستظهره نحن الآن .

فالمتبادر من هذه الألفاظ فى جميع القرون و الطبقات واحد .

إذن ، لا توجد عندنا مشكله فى خصوص الروايات المشتهره و المنقوله فى الكتب ، عن أئمه العتره الطاهره .

هذا تمام الكلام على التبادر .

و هل عدم التبادر علامه للمجاز ؟

قيل : نعم .

و قيل : تبادر الغير علامه المجاز .

قال شيخنا دام ظلّه : أما عدم التبادر فالصحيح أنه ليس علامه للمجاز ، لعدم تبادر أحد معانى اللّفظ المشترک مع أنه حقيقه فى كلّها . و أما تبادر الغير فكذلك ، إذ من الممكن أنْ يغلب استعمال اللّفظ المشترک فى أحد المعنيين أو المعانى ، فيتبادر ذلك المعنى منه ، و المفروض كونه مشتركاً قد وضع له

و لغيره معاً .

و خلاصه البحث فی التبادر فی خطوط :

١ - إن التبادر عند أهل اللّسان هو العلّه ، لأنه معلول للعلم بالوضع ، و هم عالمون بالوضع .

أما التبادر عند المستعلم فهو مبتلی بإشكال الدور و غيره .

٢ - و المتبادر هو المعنی الحقيقی عند العرف العام .

٣ - و الدليل الصحيح علی ذلک هو السيره العقلائيّه .

۴ - فلا كشف إنّی ، بل إن السيره تكون حجّهً عقلائيّه علی المعنی الحقيقی .

۵ - لكنْ المعنی الحقيقی الموضوع له اللّفظ بالوضع التعيّنی لا التعيينی .

۶ - و بشرط أنْ لا يحتمل الاستناد إلی القرينه العامّه التی يصعب نفيها ، بخلاف القرينه الخاصه ، فإن نفيها سهل .

٧ - إنما الكلام فی اتّصال هذه السيره إلی زمن المعصوم و عدم ردعه عنها ، فالاستصحاب لا يجری أو لا يفيد .

٨ - بل الصحيح إنّه أصل عقلائی ، لكنه مشروط بشرطين ، أحدهما :

حصول الاطمئنان بعدم النقل ، و الآخر : عدم المعارضه من ناحيه اللّغه .

٩ - و عدم التبادر ليس علامهً للمجاز ، و كذا تبادر الغير .

١٠ - و إنّه لا مشكله عندنا فی خصوص الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، من جهه أصاله عدم النقل بالتقريب الذی قدّمناه ، لكن تبقی مشكله احتمال وجود القرينه ، لسببين :

أحدهما : التقطيع الواقع فی الروايات ، فإنه ربما يورث الشک فی

جريـان الأصـل المـذكور ، لأنـه قـد يؤدّى إلى وقوع الفصـل بين القرينه وذى القرينه أو ضـياعها ، و مع وجود هـذا الاحتمال فى الروايات كيف يتمّ الظهور فيها و استنباط الحكم الشرعى منها ؟

و الثـانى : ضـياع كثيرٍ من روايـات أصـحابنا عن الأئمه الأطهـار ، ككتب ابن أبى عمير ، فـإذا احتملنا اشـتمالها على قرائن لهـذه الروايات الموجوده بين أيدينا ، كيف يتمّ ظهور هذه فى معانيها لتكون مستنداً للأحكام الشرعيه ؟

أمّـا الأمر الأوّل ، فيمكن حلّ المشـكل من جهته ، بأن العلماء قـد جمعوا الروايات ، و أرجعوها إلى أحوالها السابقه بضمّ بعضـها إلى البعض الآخر .

و يبقى الأمر الثانى ، و لا بدّ من التأمّل فيه !

۲ – ۳ صحّه الحمل و عدم صحّه السّلب

قالوا : إن صحه الحمل و عدم صحه السلب علامتان للحقيقه ، و عدم صحه الحمل و صحه السلب علامتان للمجاز .

و توضيح ذلك :

إن الحمل على ثلاثه أقسام : حمل هو هو ، حمل ذو هو ، الحمل الاشتقاقى ، مثال الأول : زيد إنسان ، و الثانى : الجدار ذو بياض ، و الثالث :

الجدار أبيض .

و فى تقسيم آخر – و هو المقصود هنا – : ينقسم الحمل إلى قسمين :

۱ – الحمل الأوّلى .

۲ – الحمل الشائع الصناعى .

و لا بدَّ فى كلّ حملٍ من وحده بين الموضوع و المحمول من جههٍ ، و من تغايرٍ بينهما من جههٍ اخرى ، ففى الحمل الأوّلى الذاتى يكون الاتحاد بينهما فى المفهوم و التغاير بالاعتبار ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق ، فباللّحاظ الإجمالى هو « الإنسان » و باللّحاظ التفصيلى هو « الحيوان الناطق » . أما فى الحمل الشائع ، فالاتحاد بينهما يكون فى المصداق ، و التغاير فى المفهوم ، كقولنا : زيد إنسان .

و الحمل بكلا قسميه علامه للحقيقه ، أمّا فى الحمل الأوّلى : فإنا إذا جهلنا معنى اللّفظ ، نجعله محمولاً للّفظ الذى نعلم بمعناه ، فإن صحّ الحمل

من دون قرينه فى البين ، ظهر كون الموضوع و المحمول فى تلك القضيّه بمعنى واحد ، و تبيّن المعنى الموضوع له المحمول .

و أمّا فى الحمل الشائع فتقريب الاستدلال هو : أنا لمّا علمنا بأنّ « زيد » فرد لطبيعهٍ من الطبائع ، و كان جهلنا فى أن تلك الطبيعه هى طبيعه الإنسان أو طبيعه اخرى ، فحينئذٍ نحمل « الإنسان » على « زيد » ، فإنْ صحّ الحمل ظهر أن « زيد » فرد من هذه الطبيعه .

* و قد أورد فى (المحاضرات) أمّا على الحمل الأوّلى فبما ملخّصه :

إن المستعمل يرى قبل الحمل الاتحاد بين الموضوع و المحمول ، لأنه يتصوّرهما بالتفصيل ، فالمعنى الحقيقى منكشف عنده و لا جهل له به ليرتفع بالحمل ، فصحّه الحمل لا تكون من أمارات كشف المعنى الحقيقى .

و أجاب عنه شيخنا فى الدوره السابقه : بأنه إن كان الغرض من الحمل فى « الإنسان حيوان ناطق » هو الإخبار و إفهام الغير ، فالإشكال وارد ، لأن المخبر لا بدّ و أن يكون عالماً بمعنى كلامه ، و لكنْ قد يكون الغرض من الحمل استكشاف الاتّحاد بين الموضوع و المحمول ، بأنْ تكون فائده الحمل تبدّل العلم الارتكازى بالوضع الموجود عند المستعلم إلى العلم التفصيلى ، كما كان الحال فى التبادر ، حيث رأى أن المعنى ينسبق إلى ذهنه من حاقّ اللّفظ من غير استنادٍ إلى قرينهٍ ، فأصبح علمه الارتكازى بالمعنى علماً تفصيليّاً ، كما ذكر المستشكل نفسه فى مبحث التبادر ، و على هذا ، فالإشكال غير وارد .

* و أورد عليه فى (المحاضرات) أيضاً : بأن مقام الحمل يكشف عن المفاهيم بما هى مفاهيم ، و عن المصاديق بما هى مصاديق ، و لا ربط له بالمستعمل فيه حتى يكون علامهً على المعنى الحقيقى ، فالحمل الأوّلى

يحمـل فيه المفهوم على المفهوم بمـا همـا مفهومان ، و يشـهد بـذلک وجود الحمل عنـد غير المتمکّن من التلفّظ ، فإن الأخرس یری مفهوم « الحیوان النـاطق » و هو مفهوم تفصـيلی ، و یری مفهوم « الإنسان » و هو مفهوم إجمالی ، ثم يحمل هـذا على ذاک ويحكم بالاتحـاد . فالحمل الأوّلی يكشف عن الاتحاد بين المفهومين ، و بحث الحقيقه و المجاز إنما يكون فی عالم الاسـتعمال بالنظر إلى المستعمل فيه بما هو مستعمل فيه .

و أما فی الحمل الشائع ، فإن هـذا القسم من الحمل ينتج كون هذا مصداقاً لذاک أو ليس بمصداقٍ له ، كقولنا : « زيد إنسان » و قولنا : « زيد ليس بجماد » ، و هذا لا علاقه له بالمستعمل فيه اللّفظ ، سواء كان حقيقةً أو مجازاً .

و هذا الإشكال قد ذكره الاستاذ فی الدوره السابقه ، و أجاب عنه بما ذكره المحقّق الأصـفهانی فی كتاب (الاصول على النهج الحـديث) من أن الحمـل يكشف عن الاتحـاد المفهومی - كما فی الأوّلی - أو الوجودی - كما فی الشائع و لكنْ ربما يحصـل منه المعنى الحقيقی فی حـال كـون المحمول مجرّداً عن القرينه . و أوضـحه شـيخنا بأنّـا لا نـدّعی أن مطلق الحمـل يكشف عن المعنى الحقيقی ، بـل هو فيمـا إذا كان اللّفظ فانياً فی المعنی و محمولاً على الموضوع بلا قرينهٍ ، فإنّه حينئـذٍ يكشف عن المعنى الحقيقی .

أمّـا فی الـدوره اللّـاحقه ، فقـد أورده ، و به أسـقط صـحّه الحمل عن كونه علامةً ، و الظاهر أنّ هـذا هو الصـحيح ، فإنی لا أری كلامه المزبور وافياً بالجواب .

و أسـقط شـيخنا هذه العلامه فی الدوره السابقه - بعد الجواب عمّا أورد عليها - بأن القابل للاستدلال هو الحمل الشائع ، لكنه - كما قال المحقق الأصفهانی - يرجع إلى التبادر ، و ليس علامةً غيره .

۴ – الاطّراد

و ليس المراد منه كثره الاستعمال و شيوعه ، فإن ذلك موجود فى المجاز المشهور أيضاً ، بل المراد – كما ذكر المحقق الأصفهانى ، و لعلّه خير ما قيل فى المقام – هو : إطلاق اللّفظ بلحاظ معنىً كلّى على مصاديق و اطّراده – أى الإطلاق عليها مع اختلاف أحوالها و تغيّر الخصوصيّات فيها ، فإنه يكشف عن كون المعنى هو الموضوع له اللّفظ حقيقةً ، فمثلاً : لفظ « العالم » يصح اطلاقه على « زيد » بلحاظ كونه متّصفاً بالعلم ، و كذا على « عمرو » و « بكر » و غيرهما ، مع ما هناك من الاختلاف بين هؤلاء فى الخصوصيّات و الأحوال ، فلما رأينا صحّه هذا الإطلاق و اطّراده فيهم ، علمنا أنّ المعنى الموضوع له لفظ « العالم » هو « من قام به العلم » ، فكان الإطراد علامهً للحقيقه ، بخلاف لفظ « الأسد » فإنّه يتفاوت اطلاقه بين « الحيوان المفترس » و بين « زيد » و« عمرو » و « بكر » بلحاظ وجود الأمر الكلّى فيهم و هو « الشجاعه » ، فهو فى الرجل الشجاع مجاز لعلاقه المشابهه .

و على الجمله ، فإنّ انطباق اللّفظ على المصاديق على حدٍّ سواء – المعبَّر عنه بالاطّراد – لا يكون إلّا لعلقهٍ بين اللّفظ و المعنى ، و بما أنه لا توجد علقه مجازيّه مطّرده ، فالصّدق على الأفراد باطّراد هو من جهه العلقه الوضعيّه ، فهو كاشف عن المعنى الحقيقى .

و قد وقع هذا التفسير للاطّراد و عدمه موقع الإشكال ، من جهه أنّ عدم الاطّراد فى طرف المجاز إنّما هو لقصور المقتضى ، فمثلًا : فى علاقه الكليّه و الجزئيّه ، لم يرخّص فى استعمال كلّ « كلّ » فى كلّ « جزءٍ » ليصح الاعتماد عليها فى كلّ استعمال ، و فى علاقه السببيّه - مثلًا - ليس كلّ سببيّه و مسبّبيه بمصحّحه للاستعمال ، فالأب سبب لوجود الابن ، إلّا أن إطلاق الأب على الابن أو بالعكس - اعتماداً على تلك العلقه الموجوده بينهما - غير صحيح ...

و هكذا سائر العلائق ... فالعلقه المصحّحه للاستعمال محدوده ، و هذا هو السبب لعدم الاطّراد ، فليس عدم الاطّراد علامةً للمجاز .

و لرفع هذا الإشكال أضافوا قيد « بلا تأويل » أو « على وجه الحقيقه » فقالوا : بأنَّ شيوع الاستعمال على وجه الحقيقه و بلا تأويلٍ علامه الحقيقه .

إلّا أنّه مستلزم للدور ، لأنّ الاطّراد على وجه الحقيقه موقوف على العلم بالوضع ، و المفروض أنّ العلم بالوضع متوقف على الإطراد على وجه الحقيقه .

و لا يندفع ذلک بما تقدّم فى التبادر فى دفع الدور بالاختلاف بالإجمال و التفصيل ، لأنّ العلم الإجمالى بوجود العلامه للحقيقه لا فائده له للكاشفيّه عن المعنى الحقيقى .

و كيف كان ، فإنه يرد على تقريب الاطّراد بما ذكر :

أوّلًا : بالنقض بالمجاز المشهور ، فإنه عباره عن شيوع استعمال اللّفظ و اطّراده فى المعنى المجازى ، بحيث يكون مانعاً عن تبادر المعنى الحقيقى مجرّداً عن القرينه إلى الذهن ، كلفظ « الطهاره » مثلاً ـ فى لسان الشارع . فما ذكر إنما يتم فى سائر المجازات دون المجاز المشهور .

و ثانياً : إن ما ذكر إنما يتمّ فيما لو كان مصحّح الاستعمال عباره عن العلائق المقرّره فى فنّ البلاغه ، لكن مسلك المتأخّرين أن صحه الإطلاق المجازى يدور مدار الاستحسان الذّوقى ، و لذا ، فقد لا تطرّد العلاقه و يكون الاستعمال المجازى مطّرداً بحسب الذوق السليم .

و قال السيد البروجردى فى تقرير الإطراد – بناءً على مسلك السكّاكى – ، بأنّه دلاله اللّفظ على المعنى و عدم تخلّفه عنها فى أىّ تركيبٍ وقع و بانضمام أىّ لفظٍ كان ، كما هو حال لفظ « الأسد » بالنسبه إلى « الحيوان المفترس » بخلافه فى « الرجل الشجاع » ، فإنّا نرى صحّه قولنا « زيد أسد » و ندّعى كونه حقيقةً فيه ، لكن لا يصحّ ذلك فى كلّ مورد ، فلا يقال مثلاً : كُل هذا الطّعام يا أسد .

فملاك الحقيقه فى الإطراد : صحّه استعمال اللّفظ فى كلّ تركيب و هيئه ، بخلاف المجاز ، فإنّه و إنْ اطّرد استعمال اللّفظ فيه ، لكن لا يصح فى كلّ موردٍ ، كما فى المثال المذكور .

و أورد عليه شيخنا :

أوّلاً : بأنّ مآله إلى كلام المحقّق الأصفهانى ، و ما ذكره المحقق القمى ، من أن علاقه السببيّه مثلاً قد تكون موجوده و لا يصح الاستعمال استناداً إليها ، كما بين الأب و الابن .

و ثانياً : بأنّ من الممكن أنْ يقال – بناءً على ما ذكره – : لفظ « الأسد » موضوع للرجل الشجاع ، لا فى كلّ تركيبٍ و سياق ، بل مقيّداً بخصوصيّات ، وعليه ، فيكون عدم الإطراد ناشئاً من هذا التقييد فى الوضع ، فلا يكون علامةً.

ص:۱۹۱

خلاصه البحث فی العلائم

اشاره

و تلخّص : إنّ ما یمکن أن یکون علامهً هو التبادر عند أهل اللّسان فقط ، علامه عقلائیه ، و بالسیره غیر المردوعه شرعیّه ، مع لحاظ النقاط المذکوره فیه .

هذا ، و إنّ الأخذ بعلائم الحقیقه و المجاز و الاستفاده منها عمل اجتهادی للوصول إلی المعنی الحقیقی الموضوع له اللّفظ متی وقع الجهل به ، إلّا أن المطلوب فی هذا البحث هو قالبیّه اللّفظ للمعنی و عدمها ، کما فی لفظ « الأسد » مثلًا ، فإنه لیس قالباً للرجل الشجاع بل للحیوان المفترس ، فإذا قصد المتکلّم منه الرجل الشجاع احتاج إلی إقامه القرینه ، وعلیه :

فإن کان اللّفظ قالباً للمعنی دالّاً علیه منسبَقاً منه بلا قرینه ، فذاک المعنی هو المعنی الحقیقی عند أهل اللّسان ، فلو تکلّم المتکلّم و تردّدنا فی أنه هو المقصود أو غیره ، فلا ریب فی وجوب حمل کلامه علیه ، إذ المفروض کونه المعنی المنسبق منه إلی الذهن بلا قرینه .

و أمّا مع احتمال وجود القرینه ، أو وجود شیء یحتمل القرینیّه ، فهنا مسلکان :

أحدهما : إنّ أصاله الحقیقه حجّه تعبّدیّه ، وعلیه ، فلا یضرّ احتمال وجود القرینه ، بل اللّفظ یحمل علی معناه الحقیقی المنکشف بالتبادر .

و الآخر : إن أصاله الحقیقه حجّه من باب إفاده الظهور العرفی ، و هذا هو

المختـار ، وعليه ، فلاـ منـاص من نفى احتمـال وجود القرينه أو قرينيّه الموجود ، حتى ينعقـد الظهور ، و لا مجال لنفى الاحتمال بالاستصـحاب ، بأنْ نتمسّک باستصحاب عدم وجود القرينه أو باستصحاب العدم الأزلى لنفى قرينيّه الموجود ، لأنّ المطلوب هو الظهور العرفى ، و هو موضوع الأثر فى بناء العقلاء غير المردوع عنه شرعاً ، و هو لازم عقلى لكلا الاستصحابين ، فالأصل مثبت .

و حينئذٍ ، ينحصـر الأمر بالرجوع إلى بناء العقلاء ، و هو على التوقّف فى حال وجود ما يتحمل كونه قرينهً تحفُّ بالكلام ، و على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرينه .

هـذا ، و لا يخفى أنّ هـذا البحث كلّى . أمّا فى خصوص ألفاظ الروايات فالأمر مشـكل جدّاً على كلا المسـلكين ، لعلمنا بضـياع كثير من الكتب و وقوع التقطيع فى نصوص الأخبـار و غير ذلک من العوارض ، و كـذا الكلام فى الأحاديث النبويّه ، إذ لا ريب فى تحريف اليهود و غيرهم لكثير من الأحاديث و دسّهم فيها ما ليس منها ، و مع هذه الأحوال كيف يستند إلى الأصل المذكور فى فهم معانى الألفاظ الوارده فى تلک النصوص ؟

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بعلائم الحقيقه و المجاز ، و طرق كشف المعنى الحقيقى و تمييزه عن المعنى المجازى .

تتميمٌ

فـإنْ تميّز المعنى الحقيقى عن المجـازى و شک فى الإراده الاسـتعماليّه ، بأنْ دار الأمر فى الكلام بين حمله على هـذا أو ذاک ، فهل من أصلٍ يرجع إليه ؟ قيل : إن مقتضى الأصل أن يكون الاستعمال على الحقيقه ، و قيل :

الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، و هذا هو الصحيح ، فلا يجوز حمل الكلام على المعنى الحقيقى لمجرّد كونه مستعملاً ، سواء فى ألفاظ الكتاب أو السنّه أو غيرهما .

و إنْ تميّز أحدهما عن الآخر و شك فى الإراده الجديّه ، تمسّكوا بأصاله الجدّ ، و به نفوا احتمال كونه هازلاً أو كونه فى مقام الامتحان و غير ذلك .

إلّا أنه يتوقف على نفى احتمال وجود قرينهٍ منفصلهٍ مانعه عن الحمل على الإراده الجديّه ، و نفيه بالاستصحاب لا يجدى ، فالمرجع بناء العقلاء .

و التحقيق : إن بناء العقلاء فى كلام كلّ متكلّمٍ كان من دأبه بيان مقاصده بالتدريج ، هو الفحص عن القرينه المانعه عن الظهور ، فإن لم يعثروا عليها بنوا على أصاله الجدّ ، و من كان دأبه بيانها دفعةً تمسّكوا فى كلامه بالأصل المذكور بلا فحص عن القرينه .

ص:١٩٤

تعارض الأحوال

اشاره

ص:۱۹۵

ذكروا للّفظ أحوالاً : كالاشتراك ، و التجوّز ، و النقل ، و التخصيص ، و الإضمار ، و النسخ ، و الاستخدام ...

و ذلك ، لأن اللّفظ ينقسم إلى أقسامٍ عديدهٍ ، فمن حيث كون المعنى الموضوع له واحداً أو أكثر ، ينقسم إلى المشترك و غير المشترك ، و من حيث الاستعمال فى معناه و غير معناه ، ينقسم إلى الحقيقه و المجاز ، و من حيث الإضمار فى الإسناد و عدم الإضمار ، ينقسم إلى المضمر و غير المضمر ، و من حيث طروّ النقل على المعنى ، ينقسم إلى المنقول و غير المنقول ، و من حيث كون المعنى مقيّداً أو غير مقيَّد ، ينقسم إلى المطلق و المقيَّد ، و هكذا .

و لدوران الأمر صورتان :

الصوره الاولى :

أنْ يدور أمر اللّفظ بين كلٍّ من المتقابلين ، كأن يدور بين الإطلاق و التقييد ، أو بين الحقيقه و المجاز ، و نحو ذلك ، ففى هذه الصوره لا بدّ من أصلٍ أو قاعدهٍ يرجع إليها :

فإن دار الأمر بين الاشتراك و عدمه ، بأنْ يكون اللّفظ موضوعاً لمعنىً خاصّهً أو له و لغيره معاً بنحو الاشتراك ليكون حقيقهً فيهما ، فلا مجال لأصاله الحقيقه ، لأنها المرجع لتمييز الحقيقه عن المجاز ، و المفروض أنْ لا مجاز فى البين ، كما لا مجال للأصل العملى كالاستصحاب ، لكونه أصلاً مثبتاً ، بل

المرجع هو بناء العقلاء ، فإن قام على حمل الكلام على الاختصاص دون الاشتراک فهو ، و إلّا فلا أصل يرجع إليه . قال المحقق العراقى بوجود هذا البناء عندهم ، و التحقيق خلافه ، بل نجدهم فى مثل ذلک يتوقّفون .

و لو دار الأمر بين الحقيقه و المجاز ، فلا شبهه فى تحكيم أصاله الحقيقه .

و لو دار الأمر بين الإضمار و عدمه ، فلا ريب فى البناء على عدم الإضمار .

و لو دار الأمر بين الإطلاق و التقييد ، فبناء العقلاء على الإطلاق بلا كلام ، فإن فرض وجود محتمل القرينيّه لم يضرّ بالتمسّک بالإطلاق بناءً على حجيّه أصاله الإطلاق من باب التعبّد ، أمّا بناءً على حجيّه أصاله الإطلاق من باب إفاده الظهور ، فلا يندفع الاحتمال بالتمسّک به لينعقد الظهور ، و حيث أن الحق هو هذا المبنى ، فمع وجود محتمل القرينيّه لا بدّ من التوقّف .

و لو دار الأمر بين النقل و عدمه ، بأنْ يكون اللّفظ ظاهراً فى المعنى الآن و يشک فى ظهوره فيه فى الزمان السابق ، أو يكون بالعكس ، فبناء العقلاء على عدم النقل ، إمّا على الإطلاق كما عليه سائر العلماء ، و إمّا مقيّداً بحصول الاطمئنان كما هو المختار عند الاستاذ .

فإنّ علم بوقوع النقل ، فتارةً يجهل بتاريخ الاستعمال و تاريخ النقل معاً ، بأن استعمل اللّفظ فى معنىً و علم بنقله عنه ، ثم لم يعلم أيّهما المقدّم ، و اخرى يكون تاريخ الاستعمال معلوماً و تاريخ النقل مجهولاً ، و ثالثه عكس الثانيه .

قال المحقق العراقى فى الصوره الاولى بوجود البناء العقلائى على عدم

النقل ، و فی الثانیه و الثالثه بالتوقّف .

فقال شیخنا بأنّهم یتوقّفون فی جمیع الصور الثلاثه .

الصوره الثانیه :

فی دوران الأمر بین الأحوال .

و قد ذکر العلماء وجوهاً لتقدیم البعض علی الآخر ، لکن الحق - کما ذکر المحقق الخراسانی - أن تلک الوجوه کلّها خطابیّه استحسانیه .

فالتحقیق : متابعه الظهور أینما حصل ، و إلّا فالکلام مجمل .

مثلًا : لو دار الأمر بین الاشتراک و النقل ، کأن یتردّد لفظ « الصلاه » بین الاشتراک ، فیکون حقیقةً فی المعنی اللّغوی و المرکّب الشرعی - بناءً علی الحقیقه الشرعیّه - و بین النقل عن معناه اللّغوی إلی المرکّب الشرعی ، فإنْ کان مشترکاً بین المعنیین کان : « الطواف بالبیت صلاه » و نحوه مجملًا ، و إنْ کان منقولاً ، حکم بلزوم الطهاره للطواف .

أو دار الأمر بین الاشتراک و التخصیص ، کما فی قوله تعالی : «وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم » (۱)لو کان لفظ « النکاح » مشترکاً بین « الوطء » و « العقد » أو مختصّاً ب « العقد » ، فعلی الاختصاص تکون معقوده الأب - و لو بدون الدخول موضوعاً للحرمه ، أما علی الاشتراک فیشکّ فی تحقّق موضوع الحرمه .

أو دار الأمر بین الاشتراک و الإضمار فی مثل : « فی خمسٍ من الإبل شاه » فإن کانت « فی » مشترکه بین الظرفیّه و السببیّه ، فإنّه یتردّد الحکم بین « الشاه » أو مقدار الشاه ، لأنه علی الظرفیّه یلزم إضمار کلمه « مقدار » ، أمّا علی السببیّه فلا یلزم ، بل الواجب إعطاء نفس الشّاه .

۱- (۱)) سوره النساء : ۲۲ .

أو دار الأـمر بين العموم و الاستخدام كمـا فى قوله تعـالى : «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِـهِنَّ ثَلاَثَه قُرُوَءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » (۱).

و على الجمله ، فمـا ذكروه من الوجوه للترجيـح كلّه ظنّى ، و الظنّ لاـ يغنى من الحقّ شيئاً ، مـا لم يصـل اللّفـظ إلى حـدّ القالبيّه للمعنى .

ص:۲۰۰

۱- (۱)) سوره البقره : ۲۲۸ .

الحقيقهُ الشرعيّه

اشاره

ص:۲۰۱

مقدّمات

قبل الورود فى البحث :

هل هذا البحث من المسائل الاُصوليّه أو من المبادئ التصديقيّه لعلم الاصول ؟

قال المحقق الأصفهانى بالثانى .

و التحقيق هو الأوّل ، و ذلك لأن المسأله الاصوليّه عباره عن المسأله التى تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فإذا ثبتت الحقيقه الشرعيّه فإن الألفاظ تحمل على المعانى الشرعيّه المستحدثه من قبله لاـ محاله ، و إلّا فإنّها تحمل على المعانى اللّغويه كما تقرر عندهم ، فالبحث عن الحقيقه الشرعيّه هو فى الحقيقه بحث عن الظهور ، كما أن البحث عن دلاله الأمر على الوجوب يرجع إلى البحث عن الظهور ، فيكون من المسائل الاصوليّه .

نعم ، لو كان البحث عن حجيّه الظواهر ، كان البحث عن الحقيقه الشرعيّه من المبادى ، لكن المفروض وقوع البحث عن الحقيقه الشرعيّه بعد الفراغ عن كبرى حجيّه الظواهر ؛ فإذا ثبتت الحقيقه الشرعيّه وجب حمل ألفاظ الشارع على معانيها الشرعيّه – دون اللّغويه – و استنبط الحكم الشرعى منها ، فهى مسأله تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط .

ص:٢٠٣

و يتمّ البحث عن الحقيقه الشرعيّه بالكلام فى جهات ، و قبل الدخول فيه نقول :

أوّلاً : إن موضوعات الأحكام الشرعيه منها : موضوعات خارجيّه ، كالماء و الخمر ، فى « الماء طاهر » ، و « الخمر حرام » ، و نحو ذلك . و منها :

موضوعات اعتباريّه ، مثل الصّلح فى : « الصلح جائز » ، و البيع فى : «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ » (۱)، و هكذا . و منها : ما عبَّر عنه الشهيد الأوّل – رضوان اللّه عليه – بالماهيّات المخترعه ، كالصّلاه و الحج و الصّوم و الاعتكاف ، و أمثال ذلك .

ثانياً : المقصود فى البحث هو التحقيق عن أنّه هل للشارع وضعٌ و اختراع فى التّسميه أو لا ، سواء كانت المعانى مخترعه منه أو غير مخترعه ، فلا يختصّ البحث بالماهيّات المخترعه ، و إن كانت هى مورد البحث و عنوانه عندهم .

و ثالثاً : لا إشكال فى جريان البحث فى ألفاظ العبادات ، إنما الكلام فى جريانه فى ألفاظ المعاملات مع كون الأدلّه الشرعيه فيها إمضاءً لما هو فى بناء العقلاء ، و أنها ليست تأسيسيّهً ، إلّا أنه لمّا كان الشارع قد اعتبر فى المعاملات خصوصيّاتٍ زائدهً على ما هو المعتبر عند العقلاء ، و أنّ هذه المعانى مع تلك الخصوصيّات قد انسبقت إلى الأذهان فى بعض الأزمنه ، فلا مانع من وقوع البحث حولها من حيث أنّ ألفاظ المعاملات موضوعه لمعانيها بدون الخصوصيّات أو معها .

فالتحقيق جريان البحث فى ألفاظ المعاملات أيضاً .

۱– (۱)) سوره البقره : ۲۷۵ .

و بعد :

فإنه و إنْ وقع البحث من عدّهٍ من الأعيان حول القسم الثانی من الموضوعات ، کالبیع و الصلح و نحوهما فی أنه هل للشارع فیها وضع أو لا ، لکن القسم الثالث - و هو الموضوعات المخترعه - هو مطرح البحث عند الکلّ ، فهل له فیها وضع أو لا ؟

و الوضع - کما هو معلوم - إمّا تعیینی و إمّا تعیّنی ، و التعیینی ینقسم إلی القولی و الفعلی .

أمّا أنْ یکون للشارع وضع تعیینی قولی بالنسبه إلی موضوعات الأحکام ، فهذا ممّا نقطع بعدمه ، لأنه لو کان لنقل إلینا متواتراً .

و أمّا أن یکون له وضع تعیینی بالفعل ، کأنْ یولد له ولد فیقول : ائتونی بولدی حسن ، بأنْ یتحقق وضع لفظ « الحسن » اسماً لهذا الولد بنفس هذا الکلام ، و کما فی الحدیث : « صلّوا کما رأیتمونی أصلّی » بأنْ یقال بأنه قد وضع اسم « الصلاه » علی هذه العباده بنفس هذا الاستعمال ... فهل هو ممکن أو لا ؟ و هل هو واقع ؟ فالکلام فی مقامین :

۱ – الکلام فی تحقّق الوضع بالاستعمال

اشاره

أمّا فی المقام الأوّل ، فقد ذهب المحقق الخراسانی إلی إمکان تحقّق الوضع بالاستعمال ، إلّا أنه یحتاج إلی قرینهٍ تفید کونه فی مقام الوضع بواسطه الاستعمال ، قال : و هذا الاستعمال لیس بحقیقهٍ و لا مجاز ، أمّا أنه لیس بمجازٍ ، فلأنّ الاستعمال المجازی مسبوقٌ بالوضع للمعنی الحقیقی ، فتقام القرینه لإفاده المعنی المجازی ، و المفروض هنا صیروره اللّفظ حقیقةً بنفس الاستعمال ، و أمّا أنه لیس بحقیقهٍ ، فکذلک ، لأنّ الاستعمال الحقیقی فرع للوضع ، و المفروض تحقّق الوضع بهذا الاستعمال . هذا ، و لا مانع من أنْ یکون اللّفظ غیر متّصف بالحقیقه و لا بالمجاز ، لوجود نظائر له ، کما فی استعمال اللَّفظ و إراده شخص اللّفظ .

اشکال المیرزا علی المحقق الخراسانی

فأورد علیه المحقق النائینی بأنّ تحقّق الوضع بالاستعمال غیر ممکن ، لأنّ مقام الوضع یستدعی لحاظ کلٍّ من اللّفظ و المعنی باللّحاظ الاستقلالی حتی توجد العلقه الوضعیّه بینهما ، أمّا مقام الاستعمال فمتقوّم بلحاظ اللّفظ باللّحاظ الآلی ، لکونه فی هذا المقام طریقاً و مرآةً للمعنی ، فالمعنی هو ما ینظر ، و اللّفظ هو ما به ینظر المعنی ، فلو ارید الوضع بالاستعمال لزم اجتماع اللّحاظ الآلی و اللّحاظ الاستقلالی فی اللّفظ ، و اجتماع هذین اللّحاظین فی

ص:۲۰۶

الشیء الواحد غیر معقول .

رأیُ الاستاذ فی الإشکال

قال الاستاذ دام ظله : إنّ هذا الإشکال یبتنی علی الالتزام بأمرین :

أحدهما : توقّف تحقّق الوضع علی الإبراز ، و الأمر الآخر : کون لحاظ اللَّفظ فی ظرف الاستعمال آلیّاً و أنه لا یمکن کونه استقلالیّاً .

و حیث أنّ المحقق الخراسانی ملتزم بکلا الأمرین ، لأنه یری بأنّ الوضع لا یکون إلّا بالقول أو الفعل ، و أنّ الاستعمال إفناء اللّفظ فی المعنی ، فالإشکال وارد علیه لا محاله .

جواب المحقق الأصفهانی

و أمّا جواب المحقق الأصفهانی من أنّ اللحاظین غیر مجتمعین فی مرتبةٍ واحده حتی یلزم المحذور ، و ذلک لأنّ الوضع بالاستعمال یکون من قبیل جعل الملزوم بجعل اللّازم ، ففی مرحله الوضع یلحظ اللّفظ بالاستقلال ، و فی مرحله الاستعمال یلحظه آلةً ، نظیر جعل « الملکیه » بجعل « السلطنه » فإنّ السلطنه من لوازم الملکیّه ، فإذا قلنا « سلّطتک علی هذا » فقد جعلنا الملکیّه له علیه ، فالاستعمال من لوازم الوضع ، و بتحقّق الاستعمال - و هو اللّازم - یمکن جعل الوضع و هو الملزوم ، فکان اللحاظ الآلی فی مرحله جعل اللّازم ، و اللّحاظ الاستقلالی فی مرحله جعل الملزوم .

مناقشه الاستاذ

فقد أورد علیه شیخنا : بأنه إنْ ارید من کون الوضع بالاستعمال من قبیل جعل اللّازم و الملزوم : کون الجعل واحداً و المجعول اثنین . ففیه : أن الجعل و المجعول واحد حقیقةً و اثنان اعتباراً .

و إنْ اريـد من ذلك أن هنا جعلين و مجعولين ، أحـدهما جعل اللّازم و الآخر جعل الملزوم ، و هو الـذى صـرّح به فى (الاصول على النهج الحديث) (۱) بـأنْ يكون لازم الوضع ، هو استعمال اللّفظ فى المعنى بنحوٍ يكون اللّفظ حاكياً عن المعنى بنفسه - لا بـالقرينه - و بجعـل هـذا اللّازم يتم جعل الملزوم و هو الوضع ، فكان اللّحاظ الآلى فى مرحله جعل اللّازم ، و اللّحاظ الاسـتقلالى فى مرحله جعل الملزوم ، فلم يجتمع اللّحاظان .

ففيه : إن هـذا خروج عن البحث ، لأن المفروض فيه اتحاد الوضع و الاسـتعمال ، و هذا غير متحققٍ فيما ذكر . هذا أوّلاً . و ثانياً : إن نسـبه الملزوم إلى اللازم نسبه العلّه إلى المعلول ، فكيف يتصوّر اسـتتباع جعل اللّازم - مع الاحتفاظ على كونه لازماً - جعل الملزوم ؟ إنّ فرض كونه لازمـاً هو فرض التـأخّر له ، و فرض اسـتتباعه جعل الملزوم هو فرض التقـدّم له ، فيلزم اجتماع التقـدّم و التأخّر فى الشىء الواحد .

جواب المحقق العراقى

و أجاب المحقق العراقى باختلاف متعلّق اللّحاظين ، فقال ما حاصلـه - كما فى آخر بحث الوضع من (المقالات) تحت عنوان « تتميم » (۲) - بأنّه فى مرحله الاسـتعمال يكون الفانى فى المعنى هو شـخص اللّفظ ، فالملحوظ باللّحاظ الآلى هو شخص اللّفظ ، لكن الملحـوظ فى مرتبه الوضع هو طـبيعه اللّفـظ ، لأن الواضع يضع طـبيعىّ اللّفـظ لطـبيعىّ المعنى لا لشـخصه ، فما أشـكل به المحقق النائينى خلط بين المرتبتين .

ص:۲۰۸

۱- (۱)) الاصول على النهج الحديث : ۳۲ .

۲- (۲)) مقالات الاصول ۶۷/۱ .

مناقشه الاستاذ

فردّ عليه الاستاذ بكونه خروجاً عن البحث كذلك ، فمورد البحث هو تحقّق الوضع بالاستعمال ، و هو ليس من قبيل استعمال الشخص فى النوع ، بل المدّعى وضع لفظ « الصّلاه » على العمل المعيّن الشرعى بنفس « صلّوا كما رأيتمونى اصلّى » .

التّحقيق فى الجواب

قال شيخنا دام ظله : و الحقُّ فى الجواب هو إنكار الأمر الثانى من الأمرين المذكورين فى أساس الإشكال ، إذ الاستعمال غير متقوّم فى كلّ كلام بكون اللّفظ آلهً و فانياً فى المعنى ، فقد يمكن لحاظه بالاستقلال فى هذه المرتبه أيضاً ، و لذا نرى أن كثيراً من الناس عند ما يتكلّمون يتأمّلون فى الألفاظ التى يستعملونها فى أثناء التكلّم ، و يلتفتون إلى الجهات المحسّنه للألفاظ و يتقيّدون بها.

فالإشكال مندفع .

و الوضع بالاستعمال ممكن .

بقى جواب المحقّق الخوئى

و أجاب السيد الخوئى فى (المحاضرات) (۱) بأنّ الوضع أمر نفسانى ، و الاستعمال عمل جوارحى ، و الوضع يكون دائماً قبل الاستعمال ، فاللّحاظ الاستقلالى يكون فى مرحله الوضع ، و اللّحاظ الآلى فى مرحله الاستعمال ، فاختلفت المرتبه ، و لم يجتمع اللّحاظان فى مرتبه واحدهٍ .

۱- (۱) محاضرات فى اصول الفقه : ۱۳۵/۱ .

رأی الاستاذ فی هذا الجواب

و هـذا الجواب إنكار للأمر الأوّل من الأمرين ، و قد قرّبه الشـيخ الاسـتاذ فی الدّوره اللّاحقه بأنّه إذا كان الوضع أمراً غير إنشائی ، بل يحصل بمجرّد الالتزام النفسی و البناء من المعتبر ، فلو قال « جئنی بولـدی محمـد » قاصـداً تسـميته بهـذا الاسم ، فقد حصـل الوضع و وقع الاستعمال من بعـده ، فلا يبقی مجال للإشكال ، فهـذا الجواب يتُم علی مبنی التعهّد ، و كـذا علی مبنی المحقق الأصفهانی ، و هو التخصيص النفسانی للّفظ بالمعنی .

و أمّا قياس السـيد الحكيم (۱) هـذا المورد علی مسأله حصول الفسخ للمعامله بالفعل ، كبيع الشـیء المبيع أو وطء الأمه و نحو ذلک ، ففی غير محلّه ، لأن الفسخ من الإيقاعات ، و الإيقاع متوقّف علی الإنشاء .

لكنّه فی الـدوره السابقه أورد علی هذا الجواب بأنّ العلقه الوضـعيّه هی قالبيّه اللّفظ للمعنی ، و هل تتحقّق القالبيّه بمجرَّد الاعتبار النفسـانی و قبل الإبراز ؟ فهل تتحقّق الزوجيّه بين هنـد و زيـد قبل إبرازهـا بصـيغه زوّجت مثلاً ؟ كلّا ، إنّه لا برهان علی هـذه الـدعوی بل الوجـدان و بناء العقلاء علی خلافها ، فإنّ الوضع عندهم كسائر الامور الاعتباريّه المحتاجه إلی الإبراز ، فهم لا يرون تحقّق الوضع بنفس الاعتبار و مجرد البناء .

و إذا احتاج الوضع و تحقّق العلقه الوضعيّه إلی مبرز عاد الإشكال .

أقول :

و عندی أن الحق ما ذهب إليه فی الدوره السابقه ، و يكون حلّ المشكل منحصراً بإنكار الأمر الثانی من الأمرين .

۱- (۱)) حقائق الاصول ۴۸/۱ ط مكتبه البصيرتی .

و تلخّص : إمكان الوضع بالاستعمال ، خلافاً للمحقق النائينى و من تبعه .

و على الإمكان فهل هو حقيقه أو مجاز ؟

و اختلفوا فى هذا الاستعمال المحقق للوضع ، هل هو استعمال حقيقى أو مجازى ، أو لا حقيقى و لا مجازى ؟ على أقوال .

قيل : إنه حقيقه ، لأن كون الاستعمال حقيقياً لا يشترط فيه تحقّق الوضع قبل الاستعمال ، فلو تحقّقا معاً كان الاستعمال حقيقيّاً ، إذ الملاك هو الاستعمال فى المعنى الموضوع له ، و هذا مع مجرد وجود الموضوع له فى ظرف الاستعمال متحقق ، إذ العله و المعلول يكونان فى ظرفٍ واحدٍ زماناً و إن اختلفا رتبهً ، و المفروض كون الاستعمال علّه للوضع فزمانهما واحد ، و باستعمال اللّفظ فى المعنى الموضوع له تتحقّق الحقيقه ، و ليس الاتحاد فى المرتبه مقوّماً للوضع حتى يكون اختلافهما مضرّاً ، هذا ما جاء فى (المحاضرات) .

و فيه : إن الاستعمال متأخّر عن المعنى المستعمل فيه بالتأخّر الطبعى ، إذ لا يتحقق الاستعمال إلّا مع وجود ذلك المعنى المستعمل فيه ، بخلاف المعنى ، فقد يوجد من غير استعمالٍ له ، فإن كان المعنى السابق فى المرتبه على الاستعمال قد وضع له لفظ فى تلك المرتبه ، كان استعمال ذاك اللّفظ فيه حقيقياً ، و إن لم يكن له وضع كان استعمالاً فى المعنى المجازى .

لكن المفروض فى بحثنا تحقّق الوضع بنفس الاستعمال ، فالاستعمال أصبح علّهً للوضع و الوضع معلول له ، فكون المعنى موضوعاً له اللّفظ إنما هو فى رتبهٍ متأخره عن الاستعمال ، و الاستعمال متقدّم على كون المعنى موضوعاً له ، و المستعمل فيه مقدَّم على نفس الاستعمال ، فلا محاله يستحيل كون

المعنى موضوعاً له ، لأن كونه كذلك فى رتبه متأخره عن الاستعمال لأنه معلول للاستعمال ، لكن كون المعنى مستعملًا فيه فى رتبه قبل الاستعمال ، فالمستعمل فيه ليس موضوعاً له ، و حينئذٍ كيف يتّصف الاستعمال بكونه استعمالاً فى المعنى الحقيقى ؟

و العجب ، أن القائل بهذه المقاله يلتزم بكون الوضع معلولاً للاستعمال ، و أن كون المعنى موضوعاً له يتحقق بتحقّق الاستعمال .

فسقط القول بكونه حقيقهً ، و ثبت كونه لا حقيقه و لا مجاز ، كما عليه المحقق الخراسانى .

و الحاصل ممّا تقدّم هو : أنّ الاستعمال الحقيقى هو استعمال اللّفظ فى ما وضع له ، و المفروض هنا تحقّق الوضع بنفس الاستعمال ، فلا معنى حقيقى له فليس باستعمالٍ حقيقى ، و ليس بمجازى أيضاً ، لأن الاستعمال المجازى هو استعمال اللّفظ فى المعنى المناسب لما وضع له ، و المفروض عدم وجود ما وضع له قبل هذا الاستعمال ، فليس بمجاز .

و قد اختار شيخنا هذا القول فى الدّوره اللّاحقه .

أمّا فى الدّوره السابقه ، فقد أشكل عليه بأن لفظ « الصلاه » - مثلًا - قد استعمل فى لسان الشارع فى المعنى الشرعى الجديد ، و هذا الاستعمال مجاز ، لأنّ لهذه اللّفظه معنىً حقيقيّاً فى اللّغه قبل المعنى الحادث ، و من المعلوم وجود التناسب بين المعنى الحقيقى اللغوى لهذه اللّفظه و بين المعنى الحادث المستعمل فيه ، فيكون مجازاً .

أقول :

لكن الصحيح ما اختاره فى الدوره المتأخره ، فإنه ليس مطلق التناسب

بين المعنيين بمصحّحٍ للاستعمال المجازى ، إذ المقصود من هذا التناسب هو علاقه الكلّ و الجزء ، لكون « الصلاه » بالمعنى الشرعى مشتملهً على « الدعاء » و هو معنى الكلمه لغهً ، لكن ليس كلّ علاقه الكلّ و الجزء بمصحّح للاستعمال المجازى ، فالرقبه جزء الإنسان و تستعمل هذه الكلمه فى الإنسان بالعلقه المذكوره ، و ليس سائر أجزاء الإنسان كذلك .

ص:۲۱۳

۲ – الكلام فی وقوع الوضع بالاستعمال

و بعد الفراغ من مقام الثبوت و بیان الإمکان ، فهل هو واقع أو لا ؟

قد تقدم سابقاً أن البحث یدور حول وضع اللّفظ علی المعانی الشرعیّه من قبل الشارع ، سواء کانت معانی الألفاظ موجودهً من قبل أو لا ، وعلیه ، فوجودها قبل شرعنا لا ینفی الحقیقه الشرعیّه ، و فی القرآن الکریم آیات تدلّ علی وجودها کذلک ، و أنها کانت بنفس هذه الألفاظ ، کقوله عزّ و جلّ «وَأَذِّن فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ » (۱)و «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِن قَبْلِکُمْ » (۲)و «أَوْصَانِی بِالصَّلاَهِ وَالزَّکَاهِ مَا دُمْتُ حَیّاً » (۳)، فهذه الآیات تدل علی وجود هذه المعانی من قبل ، و بنفس هذه الألفاظ ، و یشهد بذلک أنهم لم یسألوا النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنه ما ذا کان الصّیام ؟ و ما ذا کان الصّلاه ... ؟

وعلیه ، فلا معنی للوضع ، إلّا إذا کان المعنی حادثاً ، کالأشیاء المخترعه الآن ، أو کانت المعانی لا بهذه الألفاظ ... و نتیجه ذلک أن لا وضع من الشارع فی مقام الإثبات ، بل إنه قد استعمل الألفاظ فی نفس تلک المعانی ، غایه الأمر أنه اعتبر فیها بعض الخصوصیّات ... نعم ، مقتضی قوله تعالی : «وَمَا کَانَ

۱- (۱) سوره الحج : ۲۷ .

۲- (۲) سوره البقره : ۱۸۳ .

۳- (۳) سوره مریم : ۳۱ .

صَلاَتُهُمْ عِنـدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاء وَتَصْدِيَةً » (۱)هو التغاير بين صـلاتهم و صـلاتنا تغايراً جوهريّاً ، فللبحث فی مثل هذا مجال ، أمّا أن يدّعی أن المعانی كلّها مستحدثه - كما عن المحقق الخراسانی - فدون إثباتها خرط القتاد .

و ذهب المحقق العراقی - و تبعه السيد الخوئی - إلی وقوع الوضع بالاستعمال ، فقـال المحقق المـذكور : بأن الطريقه العقلائيه قـائمه علی أنه لو اخترع أحـد شـيئاً فـإنه يضع عليه اسـماً ، و لو أنّ الشارع قـد تخلَّف عن هـذه الطريق لتبّه و بيّن ، و حيث أنه قد تحقّق منه الوضع التعيينی و لم يكن بالقول ، فهو لا محاله بالاستعمال .

هـذا حدّ دليله ، و لا يخفی ما فيه ، فإن الطريقه العقلائيه هذه ليست بحيث لو تخلَّف عنها أحد وقع من العقلاء موقع الاسـتنكار ، بل قد يخترع أحد شيئاً و يستعمل فيه لفظاً مجازيّاً ، ثم يشتهر المجاز فيصير حقيقه .

و الألفاظ فی شرعنا لمّا استعملت فی معانيها الشرعيّه بكثرهٍ ، أصبحت حقيقةً فيها ، و دلّت عليها بلا قرينه .

فتحصّل : أن وقوع الوضع بالاستعمال فی الشرعيّات لا دليل عليه ، بل إن الشارع فی بدء أمره استعمل تلك الألفاظ فی معانيها اللغويّه ، ثم إنها علی أثر كثره الاستعمال فی المعانی الشرعيّه أصبحت حقائق فيها ، حتی فی زمن الشارع ، فلفظ « الصلاه » مثلاً فی اللّغه عباره عن العطف و التوجّه ، و فی هذا المعنی استعمله الشارع ، ثم بيّن الخصوصيّات المعتبره فی هذا المعنی بدوال اخر ، فقوله « صلّوا كما رأيتمونی اصلّی » معناه : ادعوا و توجّهوا إلی اللّه ، لكنْ

۱- (۱)) سوره الأنفال : ۳۵ .

بـالكيفيّه الـتى رأيتمـونى أدعـو و أتـوجّه إليه ، ثم بعـد فـترهٍ غير طويله و مع تكرار اللّفـظ مراراً فى هـذا المعنى ، أصـبح المعنى الجديد الخاص هو المتبادر منه ... .

هذه حقيقه الأمر ، و لا ملزم للالتزام بالاستعمال المجازى ، كما لا دليل على الوضع الحقيقى منه له بالنسبه إلى المعنى الشرعى ، و الشاهد على ذلك ما نراه من عمل الرؤساء و كبار الشخصيّات المتنفّذين و أعلام العلماء ، فمثلًا : قد استعمل الشيخ الأنصارى كلمه « الورود » فى معناه الخاص المصطلح فى علم الاصول ، ثم بعد يومين أو ثلاثه – مثلًا – أصبحت هذه الكلمه محموله على هذا المعنى الجديد الاصطلاحى كلّما سمعت فى الأوساط العلميّه .

ص:۲۱۶

ثمره البحث

اشاره

و اختلفوا هل لهذا البحث ثمره أو لا ؟

ذهب المحقق الخراسانی – و تبعه المحقق العراقی – إلی الأوّل ، و حاصل کلام المحقق الخراسانی هو :

إنه إنْ قلنا بثبوت الحقیقه الشرعیّه تظهر ثمره البحث إذا علمنا بتاریخ وضع اللّفظه و استعمالها ، فنحمل اللّفظه الصادره عن لسان الشارع قبله علی المعنی اللغوی و الصادره بعده علی المعنی الشرعی . و إن قلنا بعدم ثبوتها تحمل الألفاظ الصادره علی المعنی اللغوی . أمّا لو جهلنا تاریخ الاستعمال فمقتضی القاعده هو التوقّف ، إذ لا طریق لدعوی کون الاستعمال متأخّراً عن زمان الوضع الشرعی إلّا أصاله تأخر الاستعمال ، بتقریب أنه قد صدر الوضع و الاستعمال من الشارع یقیناً ، و الاستعمال أمر حادث ، فنستصحب عدم تحقّق الاستعمال إلی زمان الوضع . و لکن هذا الاستصحاب فیه :

أوّلاً : إنه أصل مثبت ، إذ لیس الاستعمال حکماً شرعیّاً و لا موضوعاً لحکم شرعی ، و لازم عدم الاستعمال إلی زمان تحقّق الوضع هو کون اللّفظ مستعملاً فی المعنی الشرعی ، و هذا لازم عقلی .

و ثانیاً : إنه معارض باستصحاب عدم الوضع إلی زمان الاستعمال ، لأن الوضع أیضاً أمر حادث .

ص:۲۱۷

و إنْ اريد التمسّک ببناء العقلاء لحمل الاستعمال على الحقيقه ، بدعوى أنهم مع الشک فی کونه حقيقه أو مجازاً يحملونه على الأوّل ، ففيه : إن هذا البناء موجود عندهم ، بالإضافه إلى أصل النقل عن المعنى اللّغوى إلى المعنى الشرعی ، أما مع العلم بتحقق النقل و الشک فی تاريخه فلا يوجد هکذا بناء .

ثم إنه أمر بالتأمّل .

و قال السيد الحكيم (١) فی وجه التأمّل : لعلّه وجود البناء منهم فی مورد العلم بالنقل و الشک فی تاريخه كما نحن فيه ، فتكون النتيجه الحمل على المعنى اللّغوى .

قال شيخنا : لا ريب فی توقّف العقلاء فی مثله ، فليس هذا وجه التأمّل ، بل الأولى أن يقال : لعلّه يتأمّل فی أصل المطلب ، و هو ترتّب الثمره فی صوره العلم بالتاريخ ، و أنه يحمل على المعنى الشرعی إذا علم تاريخ الاستعمال ، لإمكان الحمل فی ما صدر قبل الوضع الشرعی على المجاز المشهور بسبب كثره الاستعمال لا الحمل على المعنى الحقيقی اللّغوى .

أو لعلّه أراد التنبيه على الخلاف بينه و بين الشيخ فی مثل المورد ، حيث أن الشيخ يرى تعارض الأصلين فيه ، و هو يقول فی مثله بعدم المقتضی للجريان ، فلا تصل النوبه إلى المعارضه ، إذ مع الجهل بتاريخهما لا يحرز اتّصال المشكوك بالمتيقَّن .

هذا تمام الكلام على وجه ترتّب الثمره .

و ذهب المحقّق النائينی و من تبعه إلى نفی الثمره من أصلها ، و قال بعدم ترتّبها حتّى مع ثبوت الحقيقه الشرعيّه ، و ذلک لعدم الشک عندنا فی كون

١- (١)) حقائق الاصول ٥٢/١ ط مكتبه البصيرتی .

المراد بهذه الألفاظ الوارده فی الکتاب و السنّه هو المعانی الشرعیّه ، أمّا الآیات فلا ریب فی کون المراد من « الصلاه » و « الزکاه » و غیرهما هو المعانی الشرعیّه لا اللغویّه و لا المعانی التی اریدت منها فی الشرائع السابقه .و أما الروایات ، فالوارد منها من طرق المخالفین لیس بحجّه عندنا ، و الوارد من طریق الأئمّه فإنّهم قد بیّنوا معانیها ، و قد ثبت لزوم حملها علی المعانی الشرعیّه .

و قد أشکل علی المیرزا : بأنّ « الصلاه » فی قوله تعالی «قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَکَّی * وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی » (۱)مردده بین المعنی اللّغوی و الشرعی ، فالبحث عن الحقیقه الشرعیّه یثمر فیها .

و فیه : إنه قد جاءت روایات عدیده فی أن المراد منها هی الزکاه بعد صلاه الفطر ، منها صحیحتا زراره و أبی بصیر (۲) ، فلا شبهه فی المراد منها ، و لیس هناک غیرها مورد للشبهه ، فالإشکال یندفع .

و أشکل الاستاذ فی الدوره السابقه : بأنّه لیس کلّ ما ورد عن طریق المخالفین فلیس بحجّه ، إذ الملاک للحجیّه هو الوثوق بالصدور ، فتظهر ثمره البحث عن الحقیقه الشرعیّه فیها .

و هذا الإشکال لم یذکره فی الدوره اللّاحقه ، و لعلّه لعدم حصول الوثوق بالصّدور من طرقهم ، أو لعلّه لعدم کفایه الوثوق بالصدور ، أو لعلّه لوجود ما ورد عن طرقهم مورداً للوثوق بالصدور فی طرقنا مع تبیین الأئمه له .

هذا ، و قد اختار شیخنا عدم ترتّب الثمره ، من جهه أن ترتّبها یتوقّف

۱- (۱)) سوره الأعلی : ۱۴ .

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۳۱۸/۹ الباب ۱ من أبواب زکاه الفطره ، رقم : ۵ .

على العلم بالتاريخ كما تقدَّم ، و لا طريق لنا إلى ذلك ، وعليه ، فمن المحتمل صدورها قبل صيرورتها حقيقةً فى المعنى الشرعى ، و مع وجود هذا الاحتمال - حتى مع القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه - لا يمكن حمل الألفاظ على المعانى الشرعيّه .

نعم ، الألفاظ الصادره فى أواخر عهد الرساله كلّها محموله على المعانى الشرعيّه قطعاً ، سواء قلنا بثبوت الحقيقه أو لا ، كذلك .

فالحقّ أنه لا ثمره للبحث .

تتمّه

هناك فى الأبواب الفقهيّه المختلفه روايات أجاب فيها الأئمه عليهم السلام عن السؤال عن معانى ألفاظٍ معيّنه ، كلفظ « الكثير » و « الجزء » و « السهم » و « الشىء » و « القديم » .

فلو أوصى بمالٍ كثيرٍ لشخص فما معنى « الكثير » ؟ فى الخبر أنه « ثمانون » استناداً إلى قوله تعالى : «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَهٍ » (1)بلحاظ أن المراد من « المواطن » هو غزوات رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ، و قد كانت ۸۰ غزوه .

و لو أوصى بسهمٍ من ماله لفلان ، ففى الخبر أنه يعطى « الثُمن » لقوله تعالى : «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ » (2)فالسّهام فى الآيه ثمانيه .

و لو أوصى بجزءٍ من ماله ، ففى خبر إنه « العُشر » و فى آخر « السُّبع » .

و لو أوصى بشىء ، حكم ب « السُّدس » .

ص:۲۲۰

۱- (۱)) سوره التوبه : ۲۵ .

۲- (۲)) سوره التوبه : ۶۰ .

و لو أوصى بعتق كلّ عبد قديمٍ من عبيده ، اعتق من كان عنده منذ « سته أشهر » أو أكثر .

و اختلفت كلمات العلماء فى هذه الموارد ، فالسيد عبد اللّه شبّر حملها على الحقيقه الشرعيّه ، و بناءً على ذلك ، فإن هذه الألفاظ تحمل على المعانى المذكوره أينما جاءت فى لسان الأدلّه . أمّا بناءً على إنكار الحقيقه الشرعيّه فإنها تكون خاصّه بمواردها و يؤخذ بها من باب التعبّد .

و قال صاحب (الجواهر) (١) فى المسأله الخامسه من كتاب العتق - بعد كلام المحقق فى معنى « القديم » بأنّ هذه النصوص محموله على المعانى العرفيّه ، فكأن الإمام عيَّن للّفظ المصداق العرفى ، (قال) : و كل لفظٍ شك فى معناه العرفى أوكل الأمر فى معناه إلى اللّه و الراسخين فى العلم ، ثم جعل هذه الألفاظ نظير « الوجه » و « المسافه » و « الركوع » .

و على الجمله ، فهو ينفى الحقيقه الشرعيّه فيها ، و يرى أن هذه الألفاظ تحمل على تلك المعانى فى سائر الموارد لأنها المعانى العرفيّه لها .

قال شيخنا : و الحق هو القول بلزوم الأخذ بالخبر إذا صحّ سنده فى خصوص مورده تعبّداً ، فلا يصح التعدّى عنه إلى سائر الموارد ، لعدم الحقيقه الشرعيّه ، و عدم تماميّه كلام صاحب (الجواهر) ، المبنى على كون الواضع للألفاظ هو اللّه تعالى ، و قد تقرّر بطلان هذا المبنى .

ص:٢٢١

١- (١) جواهر الكلام ١٣٣/٣٤ .

اشاره

ص:۲۲۳

و يقع البحث فى الصحيح و الأعم فى المقدمات ، و الأدلّه ، و الثمره .

مقدّمات البحث

اشاره

أما المقدّمات فهى كما يلى :

المقدمه الأُولى

(فى جريان البحث بناءً على عدم الحقيقه الشرعيّه أيضاً) .

الحقّ : جريان هذا البحث على جميع الأقوال فى مسأله الحقيقه الشرعيّه ، لإمكان تصوير الثمره على كلّ واحدٍ منها .

أمّا بناءً على القول بأنّ الألفاظ مستعمله فى معانيها الشرعيّه استعمالاً حقيقيّاً ، و هو القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه ، فجريان البحث واضح ، فإنه يقال : هل الشارع قد وضع الألفاظ لخصوص المصاديق الصحيحه من المعانى أو للأعم منها و من الفاسده ، فإن كان الموضوع له خصوص الصحيح فلا يتمسّك بالإطلاق لدى الشك ، و إنْ كان للأعم تم التمسّك .

و أمّا بناءً على القول بعدم الحقيقه الشرعيّه ، و أن الألفاظ استعملت فى هذه المعانى استعمالاً مجازيّاً ، فإنّه يقال : أن الشارع الذى استعمل لفظ « الصلاه » مثلاً فى هذا المعنى الجديد مجازاً ، هل استعمله أولاً فى خصوص

الحصّه الصحيحه بمعونه القرينه ، و القرينه التى أقامها على المجاز هى قرينه عامّه بالنسبه إلى الصحيح فقط ، أو أنه استعمله فى الأعم و كانت القرينه عامّه بالنسبه إلى الأعم .

فإن كانت القرينه المصحّحه للاستعمال المجازى فى المعنى الشرعى ، - مع كون اللّفظ موضوعاً للمعنى اللّغوى - قد لوحظت أوّلاً بين المعنى الحقيقى و خصوص الفرد الصحيح ، احتاج استعماله فى الأعم إلى قرينهٍ اخرى ، و كذا بالعكس .

فعلى الأوّل - و هو الاستعمال المجازى فى خصوص الصحيح - لا يجوز التمسک بالإطلاق عند الشك ، و على الثانى يجوز .

و أمّا بناءً على القول الثالث - و هو قول الباقلّانى - من أنّ الألفاظ مستعمله فى لسان الشارع فى معانيها اللّغويّه ، لا الشرعيّه ، لا حقيقه و لا مجازاً ، إلّا أنه قد أفاد الخصوصيّات الجديده المعتبره من قبله بألفاظٍ أخرى ، كما فى أعتق رقبهً مؤمنهً ، حيث استعمل لفظ الرقبه فى معناه ، و لمّا أراد خصوص المؤمنه دلّ عليه بلفظ آخر ، فكان دالّان و مدلولان ، و فى لفظ « الصلاه » كذلك ، فإنه أراد المعنى اللّغوى فقط ، و هو الدعاء ، أما بقيه الأجزاء و الشرائط المعتبره فقد دلّ على إرادتها بدوالّ اخر ، فيقال : هل الدوالّ الأخر اريد منها خصوص الأجزاء الصحيحه أو الأعم منها و من الفاسده ؟ فإن اريد الصحيح لزم الإتيان بدوالٍّ أُخر عند إراده الأعم ، و هكذا العكس .

إذن ، يجرى هذا البحث على جميع المبانى فى مسأله الحقيقه الشرعيّه ، و يمكن تصوير الثمره على كلّ واحدٍ منها ، و إنْ قيل بانتفائها بناءً على القول الأخير ، من جهه أنه إن كانت الدوالّ الأخر مفيدهً لإراده الأجزاء و الشرائط

كلّها ، فلا شك حينئذٍ حتى يتمسّك بالإطلاق ، و إن كانت مجعوله منه بنحو الإهمال فكذلك ، فلا ثمره للبحث . لأنّا نقول بناءً على هذا القول : هل الدوالّ التى استخدمها الشارع لإفاده الخصوصيّات الزائده على المعنى اللّغوى ، جاءت لتفيد تلك الخصوصيّات الملازمه لتماميّه الأجزاء و الشرائط أو للأعم من الأجزاء و الشرائط التامّه و غير التامّه ؟ إن كان الأول فلا يتمسك بالإطلاق ، و إن كان الثانى تمّ التمسّک به .

المقدّمه الثّانيه

(فى معنى الصحيح و الفاسد)

اختلفت كلمات العلماء فى معنى « الصحيح » و « الفاسد » .

فعن أهل الحكمه : أن « الصحيح » هو المحصّل للغرض ، و ما ليس بمحصّلٍ له ففاسد .

و عن المتكلّمين : إن « الصحيح » هو الموافق للأمر أو الشريعه ، و الفاسد غيره .

و عن الفقهاء : إن « الصحيح » هو المسقط للإعاده و القضاء ، و الفاسد غيره .

و قال المحقق الأصفهانى : إن « الصحّه » هى : التماميّه من حيث الأجزاء و الشرائط ، و من حيث إسقاط الإعاده و القضاء ، و من حيث موافقه المأتى به للمأمور به .

قال شيخنا : بل الحقّ هو أنّ « الصحّه » تماميّه الأجزاء و الشرائط ، فالبحث فى الحقيقه هو : هل الألفاظ موضوعه لتامّ الأجزاء و الشرائط أو للأعم منه و من الفاقد لبعضها ، فالصحيح عندنا هو الواجد لها ، و الفاسد ما فقد جزءاً أو قيداً ، فيكون « الصحه » و « الفساد » أمرين إضافيّين ، فالصلاه قصراً

بالإضافه إلی المسافر صحیحه و إلی الحاضر فاسده .

فالصحّه عباره عن التمامیّه و الفساد عدم التمامیّه ، و من الواضح أن من آثار التمامیّه و لوازمها : سقوط الإعاده و القضاء ، و موافقه المأتی به للمأمور به ، و محصّلیّه الغرض ، فهذه الامور لوازم و لیست بمقوّمات ، و یشهد بذلک تخلّل الفاء التفریعیّه حیث نقول : کانت هذه العباده تامّه الأجزاء و الشرائط فهی محصّله للغرض ، فهی موافقه للمأمور به ، فهی مسقطه للإعاده و القضاء ، و لا یصح أن یقال مثلاً : قد سقط الأمر فالعباده کانت تامّه الأجزاء و الشرائط ...

المقدمه الثالثه

(۱)

(فی عدم دخول ما یتفرّع علی الأمر فی البحث)

لا ریب فی دخول الأجزاء فی محلّ النزاع ، بأن یقال : هل اللّفظ موضوع لواجد جمیع الأجزاء - الذی هو المراد من الصحیح - أو الأعمّ منه و من فاقد بعضها ؟

و کذلک الشرائط ، سواء قلنا بأن التقیّد داخل و القیود خارجه أو قلنا بأن القیود أیضاً داخله ، إذْ لا فرق بین الأجزاء و الشرائط من هذه الناحیه ، لکون الأجزاء و الشرائط فی مرتبهٍ واحده و إن اختلفا فی کیفیّه التأثیر ، حیث بالجزء یتمّ المقتضی و بالشرط یتمُّ فاعلیّه المقتضی فی المقتضی ، وعلیه ، فإنه یمکن تصویر النزاع بأن لفظ « الصلاه » موضوع للمرکّب الجامع للأجزاء فقط أو لها بضمیمه الطهور مثلاً ، أو بضمیمه عدم الاستدبار ، مثلاً ؟

إنّما الکلام فی مثل قصد القربه و قصد الوجه - علی مسلک صاحب الجواهر و غیرهما من الامور المتفرّعه علی الأمر ، فهل هذه أیضاً داخله فی محلّ النزاع ، بأنْ یقال : هل لفظ « الصلاه » موضوع للحصّه الصحیحه ، أی

۱- (۱)) هذه المقدمه لم تذکر فی الدوره السابقه .

الواجده لقصد القربه أو للأعم منها و الفاقده ؟

و كذا بالنسبه إلى عدم المزاحم ، فإنه يعتبر فى صحّه الصلاه أن لا تكون مزاحمه بالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد - إلّا أن تصحّح عن طريق الترتّب - فهل عدم المزاحم يدخل فى محل النزاع بأن يقال : هل لفظ الصلاه موضوع للحصّه الصحيحه أى غير المزاحمه بالأمر بالإزاله أو للأعم منها و من المزاحمه ؟

الحق - وفاقاً للمحقق النائينى - هو عدم الإمكان ، بتقريب : إن الابتلاء بالمزاحم و عدم الابتلاء به متوقّف على الامتثال ، فهو من انقسامات مقام الامتثال ، و مقام الامتثال فرع وجود الصّلاه و تعلّق الأمر بها ، فإذا كان هناك أمر و تعلّق بالصّلاه و اتّفق وجود مزاحم لها فى مقام الامتثال ، فإنّ رتبه المزاحمه متأخّره عن الأمر بالصّلاه ، و الأمر بها متأخّر عنها ، فلا يعقل أن يكون عدم الصحّه - الناشئ من وجود المزاحم - مأخوذاً فى معنى الصّلاه .

فظهر أنّه بناءً على إنكار الترتّب ، و أنّ الأمر بالإزاله يوجب عدم الأمر بالصّلاه أو النّهى عنها ، فالصّلاه فاسده .

نعم ، يمكن تصوير النزاع فى عدم المزاحم بأن يقال : قد تعلّق بكلٍّ من الركوع و السجود و القراءه و سائر الأجزاء إلى التسليم أمرٌ بضميمه عدم المزاحم ، ثم جعل لفظ « الصلاه » على هذه المجموعه .

إلّا أن هذا لا واقعيّه له فى الشّريعه ، و بحثنا إنما هو فى دائره ما هو الواقع فيها .

و تلخّص :

عدم إمكان أخذ الصحّه من ناحيه عدم المزاحم ، كما عليه الميرزا ، و لا

يرد عليه شیء .

المقدمه الرابعه

(فی تصویر الجامع)

إنّه – سواء قلنا بالوضع لخصوص الصحیح أو الأعم – لا بدّ من تصویر جامع بین الأفراد ، و ذلک ، لأن الوضع الخاص و الموضوع له العام غیر معقول ، و کذلک الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، لأنّ الالتزام بوضع لفظ « الصّلاه » لکلّ حصّه حصّهٍ من الصلاه ، یستلزم أوضاعاً کثیره و یلزم الاشتراک اللّفظی ، و هذا لا یلتزم به أحد ؛ بقی الوضع العام و الموضوع له العام ، و الوضع العام و الموضوع له الخاص ، و إذا کان الوضع عامّاً لزم تصویر الجامع بین الأفراد لیکون هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

فإن قیل – کما ذکر شیخنا فی الدوره السّابقه – : إن الجامع العنوانی کعنوان « الناهی عن الفحشاء و المنکر » یجمع بین مصادیق الصّلاه ، و هی المعنون له ، و لا حاجه إلی تصویر جامع بین الأفراد لیکون هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

قلنا : المقصود تصویر جامع یکون الموضوع له لفظ « الصلاه » و یمکن تصویر الثمره معه ، و أمّا الجامع العنوانی کما ذکر فلا ثمره للبحث معه ، لأنّ اللّفظ إن کان موضوعاً للعنوان لزم القول بعدم الوضع للمعنون ، و إن کان موضوعاً للمعنون بواسطه العنوان أصبح الموضوع له خاصّاً ، فیکون اللّفظ مستعملاً فی الخاص ، و الخاصّ لا إطلاق فیه و لا إجمال ، فلا ثمره للبحث .

إنّ المهمّ تصویر جامع بحیث یتمکن من التمسّک بالإطلاق معه ، لأنه – علی القول بالصحیح – یکون الخطاب مجملاً ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع للأعم ، فإنه یتمکن من التمسک بالإطلاق ، لکون الموضوع له معلوماً و کذا

المستعمل فيه ، فلو شک فی اعتبار جزءٍ أو شرطٍ فی الصلاه فلا ریب فی صدق الطبیعه علی ما عدا المشکوک فیه ، و حینئذٍ أمکن التمسّک بالإطلاق لرفع الشک ، بخلاف ما إذا قلنا بالوضع لخصوص الصحیح ، فإنه یحتمل دخل الجزء أو الشرط المشکوک فیه فی ذات الموضوع له و صحه العمل ، فیکون المعنی مجملاً ، فلا مجال حینئذٍ للتمسک بالإطلاق ، لدفع جزئیّه المشکوک فیه أو شرطیته ، لأنَّ شرط التمسّک به إحراز صدق المعنی .

إذن ، لا بدَّ من تصویر جامع ذاتی لیکون محور البحث فی الصّدق و عدم الصّدق علی کلا القولین ، و الجامع العنوانی لا یصلح لذلک ، لکون الوضع فیه إمّا للعنوان فالمعنون لا اسم له ، و إمّا للمعنون فیکون فرداً فلا جامع له .

و کیف کان ... فلا بدَّ من تصویر الجامع علی کلا المسلکین .

ص:۲۳۱

١ – تصویر المحقق الخراسانی

إنا نری أنه یترتّب علی الصلاه – بعنوان أنها صلاه – أثر واحد ، من غیر فرقٍ بین الحالات و الکیفیّات ، مع عرضها العریض ، من الصلاه التی تقع بتکبیره واحدهٍ فقط ، حتی الصلاه التامّه الأجزاء و الشرائط ، و ذاک الأثر هو کونها عمود الدین – مثلاً .

فهذه مقدّمه .

و المقدّمه الاخری هی : إنه لا بدّ من السنخیّه بین المقتضی و المقتضی ، و الأثر و المؤثر .

و المقدمه الثالثه هی : أن بین الواحد بما هو واحد ، و الکثیر بما هو کثیر تعاند و تقابل ، للتقابل بین الوحده و الکثره ، و معه یستحیل صدور الواحد عن الکثیر ، فیستحیل صدور « عمود الدین » الواحد بالوحده النوعیّه عن المتکثّرات ، إذن ، لا بدّ و أنْ تنتهی الکثره إلی وحده ، کی تتم السنخیّه بین الأثر و المؤثّر .

إذن ، یوجد بین جمیع أشخاص و أصناف الصّلاه الصحیحه جامع یکون هو المنشأ لهذا الواحد النوعی من حیث الأثر ، و هو الموضوع له لفظ « الصلاه » .

و اورد علیه :

إنّ القاعده المقرّره عند أهل الفن من أن الأثر الواحد لا بدّ و أن ينتهی إلیٰ مؤثّر واحدٍ - ببرهان امتناع صدور الواحد عن الكثير - إنّما تتعلّق بالواحد من جميع الجهات و الحيثيات ، أی البسيط الحقيقی ، فموردها الواحد الشخصی البسيط ، و أمّا فرض المحقق الخراسانی فهو الواحد النّوعی ، فإن « معراج المؤمن » و « الناهی عن الفحشاء » و نحو ذلك ليس واحداً شخصيّاً .

و فيه :

إن المذكور عند أهل الفن قاعدتان ، إحداهما : القاعده المذكوره ، و موردها الواحد الشخصی و البسيط من جميع الجهات و الحيثيات كما ذكر ، و الاخری : قاعده لزوم السنخيّه بين المعلول و العلّه ، الأثر و المؤثر ، و موردها مطلق الواحد لا خصوص الواحد الشخصی ، فالواحد النوعی مثل « معراج المؤمن » إذا كان أثراً يلزم أن يكون بينه و بين المؤثّر له سنخيّه ، فلا بدّ من وجود وحده نوعيّه بين أفراد الصّلاه المختلفه ، - من صلاه الحاضر الجامعه بين الأجزاء و الشرائط ، و المسافر التی هی قصر ، و المريض الذی يصلّی من جلوس ، و المحتضر ، و الغريق - تكون تلك الوحده هی العلّه لهذا المعلول « معراج المؤمن » و المؤثر لهذا الأثر .

فهذا مقصود المحقق الخراسانی ، و لا يرد عليه الإشكال .

و أورد عليه :

بأن الواحد المذكور ليس بواحدٍ نوعی ، بل هو واحد عنوانی ، و البرهان المذكور لا يجری فی الواحد العنوانی ، إذ إن الواحد العنوانی لا يتّحد مع أفراده ، لا فی الوجود و لا فی المفهوم ، فعنوان « الربط » مثلاً لا يقبل الاتحاد

مع مصاديق الرّبط و أفراده ، لكونه معنًى اسميّاً و المصاديق معانٍ حرفيّه ، و مصاديق الواحد النوعى متّحده حقيقةً ، أما مصاديق الواحد العنوانى كعنوان « الناهى عن الفحشاء » الذى هو من عناوين « الصلاه » مختلفه بالحقيقه ، و منها : الزنا و الكذب و شرب الخمر و الغيبه و السرقه ...

و فيه :

إن الأثر للجامع هو « النهى » فقط ، و هو الزجر ، و هذا أثر نوعى ، إلّا أنّ متعلَّقات النهى مختلفات ، لكنّ الأثر شىء و متعلَّقه شىء آخر ، و ما نحن فيه من قبيل « العلم » ، فإنّه حقيقه واحده ، لكنّ متعلّقه يختلف فيكون جوهراً تارةً و عرضاً اخرى ...

فالإشكال غير وارد .

و أورد عليه :

بأنّ تأثير المتكثّرات فى الأثر الواحد الفعلى محال ، أمّا تأثيرها فى القابليّه فلا مانع منه ، فالنهى عن الفحشاء بالفعل لا يمكن صدوره من متعدّد ، أمّا القابليه للنهى فيمكن ، بدليل أن عدم المانع و وجود الشرط أمران متغايران ، إلّا أنهما يؤثّران فى القابليّه ، بأن يكون المحلّ قابلاً لأنْ يتحقق فيه أثر المقتضى و هو المقتضى . إذن ، يمكن تصوير قابليّه النهى عن الفحشاء المترتبه على الصّلاه ، فترتّب الأثر الواحد من المتعدّد .

و فيه :

إن القابليّه من الامور الإضافيّه ، فهناك قابل و مقبول و قابليّه ، و مقوله الإضافه من الأعراض الموجوده بعين وجود الموضوع كالفوقيّه و التحتيّه – و من الأعراض ما يوجد بغير وجود الموضوع لكنه قائم بالموضوع كالبياض

و السواد – و إذا كانت من الأعراض الوجوديه ، فكيف يكون الأمر العدمى ، أعنى عدم المانع ، مولّداً للأثر ؟

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن القابليّه الحاصله من الشرط غير القابليّه الحاصله من عدم المانع ، فمن كلٍّ منهما تحصل درجه من الأثر ، فلم يتحقق الواحد من المتعدّد .

الإشكال العمده

هو ما تعرّض له المحقق الخراسانى و حاول ذبّه ، و هو فى (تقريرات) (۱)الشيخ الأعظم قدّس سرّه :

إن هذا الجامع إما مركّب و إما بسيط ، و على الثانى فإمّا هو عنوان « المطلوب » أو عنوان ملزوم لعنوان « المطلوب » . فهو غير خارج عن هذه الشقوق ، و كلّها باطله ، فالتصوير باطل .. و ذلك لأنه :

إن كان مركّباً ، فإن كلّ مركّب فرض فهو مردّد بين الصحيح و الفاسد ، لأنه بالإضافه إلى حالٍ أو مكلَّف صحيح و بالإضافه إلى آخر فاسد ، فكان جامعاً بين الصحيح و الفاسد لا الصحيح فقط .

و إن كان بسيطاً ، و كان عنوان « المطلوب » فيرد عليه :

أوّلاً : إن هذا العنوان إنما يحصل فى رتبه الطلب ، فلولاه لم تكن مطلوبيّه ، و المعنى و المسمّى دائماً مقدَّم رتبةً على الطلب و المطلوبيّه ، فكلّما وجدت المطلوبيّه وجد المعنى بتلك المرتبه ، فلو كان الجامع هو عنوان « مطلوب » يلزم تقوّم ذات المعنى بعنوانٍ متأخّر بالذات عن المعنى .

۱- (۱)) مطارح الأنظار : ۶ .

و ثانياً : إنه يلزم الترادف بين لفظ « الصلاه» و لفظ « مطلوب » و هو باطل كما لا يخفى .

و ثالثاً : إنه يرد عليه ما يرد على الشق الأخير الآتى .

و إن كان بسيطاً ، و كان عنواناً ملزوماً مساوياً لعنوان « المطلوب » ، فإنّه حينئذٍ يصير معلوماً ، و لا يقع فيه الشك كى يتمسّك بالبراءه عن وجوب ما شك فى جزئيته أو شرطيّته ، لأن البسيط ليس فيه أقل و أكثر حتى يدور الأمر بينهما فيتمسّك بالبراءه ، و الحال أن القائل بالصحيح يتمسّك بها .

و أيضاً : فإن مجرى البراءه هو صوره عدم معلوميّه التكليف بنحوٍ من الأنحاء ، و مع العلم به بعنوانٍ من العناوين يتنجّز ، فلا موضوع للبراءه .

و هذا ما يرد على الشق السابق - و هو كون العنوان هو « المطلوب » - لأنّ العنوان المذكور ليس فيه أقل و أكثر .

و كيف كان ، فإنه مع العلم بالعنوان الذى تعلّق به الأمر ، وجب على المكلّف الاحتياط ، كى يحرز تحقّق ذلك العنوان .

هذا هو الإشكال .

جواب المحقق الخراسانى

فأجاب باختيار الشقّ الأخير ، لسلامته عن اشكال تقدّم ما هو المتأخّر ، و عن إشكال الترادف ، و يبقى إشكال سقوط البراءه ، فأجاب بجريانها ، لأن العنوان و إن كان فى نفسه بسيطاً لا أقلّ و أكثر له ، إلّا أنه متّحد مع الأجزاء و الشرائط بنحوٍ من الاتحاد ، و لما كانت مردّده بين الأقل و الأكثر كانت البراءه جاريةً بلا إشكال .

قال شیخنا :

إذن ، فمختار المحقق الخراسانی کون الجامع بسیطاً لا مرکّباً ، و یکون المحذور منحصراً بعدم جریان البراءه ، و قد أجاب عنه بما تقدّم . و توضیحه :

إنه إن کانت النسبه بین العنوان البسیط و متعلّق التکلیف نسبه السبب و المسبب ، کالنسبه بین الغسلات و المسحات و بین الطّهاره - بناءً علی أنّ الطهاره و هی عنوان بسیط هی المأمور به - فهنا یرجع الشک إلی المحصّل ، و هو مجری قاعده الاشتغال . و أمّا إنْ لم یکن العنوان البسیط المأمور به مسبّباً عن أجزاء المرکّب ، بل کان متّحداً معها فلا مناط للاشتغال ، بل مع الشک فی الأکثر تجری البراءه .

و فیما نحن فیه ، یکون عنوان « الصحیح » هو ملزوم « المطلوبیّه » و هذا العنوان لیس نسبته إلی الأجزاء نسبه « الطهاره » إلی « الغسلات و المسحات » بل هو خارجاً متّحد مع أجزاء المرکّب و وجوده عین وجودها ، فمتعلّق الأمر حینئذٍ هو المعنون بعنوان الصحیح ، و هو الموجود فی الخارج ، و یتردّد أمره بین الأقل و الأکثر ، و تجری البراءه بلا إشکال .

فالجامع هو الصحیح ، و هو البسیط الماهوی ، و البراءه أیضاً جاریه .

فهذا حاصل ما ذکره الشیخ و المحقق الخراسانی .

لکنْ یرد علیه :

أوّلاً :

إنه کیف یکون اتّحاد الواحد البسیط مع المرکّبات المختلفه ؟

لقد ذکر أنهما یتّحدان نحو اتّحاد ، لکنّ الاتّحاد لا یخلو إمّا هو اتّحاد الماهیّه مع الوجود ، و هذا لا مورد له هنا ، و إمّا الاتحاد بین الأمر الانتزاعی مع

منشأ انتزاعه فی الوجود ، و إمّا الاتّحاد بین الکلّی و الأفراد ، و هذان منتفیان أیضاً هنا ، فلقد صوّر صاحب (الکفایه) الاتحاد بین الجامع الواحد البسیط ، و بین المرکّبات المختلفات ، إذْ « الصلاه » مشتمله علی مقولاتٍ مختلفه کالوضع و الکیف و الأین - بناءً علی دخولها فی الصلاه - و هی مرکّبه من أجزاء ، فمقوله الکیف مثلاً فیها هی القراءه و هی مرکّبه من أجزاء .

فمع وجود هذا الاختلاف المقولی ، و مع وجود الترکیب ، فإنّه یلزم إمّا ترکّب البسیط - و هو الجامع المفروض - و إمّا بساطه المرکّب ، إمّا وحده الکثیر و إمّا کثره الواحد ، و کلاهما محال ، لأن النسبه بین البساطه و الترکّب و بین الوحده و التعدّد و الاختلاف ، هی نسبه التقابل ، و اتّحاد المتقابلین محال .

و علی الجمله ، فإن کلامه فی المقام - حیث صوّر الجامع الواحد البسیط بین أفراد الصلاه ، و الاتحاد بینه و بینها بنحوِ اتّحادٍ - یستلزم محالین : اتّحاد البسیط مع المرکّب ، و اتّحاد البسیط الواحد مع المقولات المختلفه .

و ثانیاً :

إن الجامع المحتمل هنا لا یخلو عن أحد أقسامٍ ثلاثه : فإمّا هو الجامع العنوانی ، و إمّا الجامع النوعی ، و إمّا الجامع الجنسی . أمّا الأوّل فغیر مقصود منه ، لأن الجامع العنوانی غیر قابل للاتّحاد مع المعنون ، لأن موطنه هو الذهن فقط ، مثل عنوان « مفهوم النسبه » ل « لواقع النسبه » . و أمّا الثانی و الثالث فکذلک ، لأن أجزاء الصلاه أنواع من أجناس مختلفه ، فالرّکوع من مقوله الوضع و القراءه من مقوله الکیف ، و المقولات أجناس عالیه ، و إذا کانت أجناساً عالیه فالجامع الجنسی غیر ممکن ، و مع عدم إمکانه لا مورد لاحتمال الجامع النوعی . فما هو الجامع الذی تصوّره جامعاً بسیطاً متّحداً مع المرکّبات

نحو اتّحاد ؟

و ثالثاً :

إن المقصود تصوير الجامع بناءً على الصحيح ، و هذا مستحيل ، لأنّ كونه على الصحيح يعنى أخذ جميع الخصوصيّات ، و كونه جامعاً يعنى إلغاء الخصوصيّات ، مثلاً : صلاه المسافر متقوّمه بخصوصيّه « بشرط لا » بالنسبه إلى الركعتين ، و صلاه الحاضر متقوّمه بخصوصيّه « بشرط شيء » بالنسبه إليهما ، فكيف يصوَّر الجامع بينهما مع حفظ الصحّه ؟ كيف يجمع بين رفض الخصوصيّات و أخذها ؟

و لا يخفى ورود هذا الإشكال ، سواء كان الجامع ذاتيّاً كما عليه المحقق الخراسانى ، أو عرضيّاً كما عليه الشيخ الحائرى و تبعه السيد البروجردى .

و سيأتى ذكره .

و رابعاً :

إن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فباستعمال اللّفظ يتمّ إحضار المعنى إلى الذهن و يتحقّق التفهيم ، و الوضع لمعنىً مستخرجٍ ببرهانٍ فلسفى لا يصلح لأنْ يكون سبباً لإحضار المعنى فى الذهن و حصول التفهيم ، و كيف يأتى إلى أذهان المتشرّعه معنى « معراج المؤمن » و « الناهى عن الفحشاء » و« عمود الدين » من لفظ « الصّلاه » ؟

إن هذا التصوير لا يناسب عرف المتشرّعه .

و هذا الإشكال يرد على التصويرات الآتيه أيضاً .

۲ – تصوير المحقّق العراقى

و ذهب المحقق العراقى إلى الجامع الوجودى ، فراراً مما ورد على

التّصوير السابق ، فأثبت وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه عن طريق الأثر كما ذكر صاحب (الكفايه) ، لكن مع إصلاحٍ له ، بإرجاع الآثار المتعدده من « معراج المؤمن » و « قربان كلّ تقى » و « الناهى عن الفحشاء » إلى أمرٍ واحدٍ بسيط ، و هو بلوغ العبد فى الصلاه إلى مرتبهٍ يحصل له فيها جميع هذه الخصوصيّات ، من القربانيّه و المعراجيّه و غير ذلك ، فكان الأثر واحداً كالمؤثر .

و أثبت الجامع بين الأفراد الصحيحه بأنه مرتبه من الوجود تجمع بين المقولات المختلفه و الكيفيّات المتشتّته ، حيث أنّ لكلّ صلاهٍ أفراداً عرضيّه و أفراداً طوليّه ، و كلّ صلاه تشتمل على مقولات ، لكنّ تلك المرتبه من الوجود يكون صدقها على الأفراد العرضيه بنحو التواطى ، و على الأفراد الطوليّه بنحو تشكيكى .

فالجامع بين الأفراد هو مرتبه من الوجود ، بنحو الوجود السارى ، مع إلغاء الخصوصيّات ، فإن لكلّ ماهيّه من الماهيّات الموجوده وجوداً خاصّاً ، فإذا الغيت خصوصيّه موجودٍ و خصوصيّه موجود آخر ، تحقّق وجودٌ جامعٌ بينهما سارٍ فيهما ، فى قبال الموجودات الاُخرى .

إن الوجود الخاص فى الحين الذى مع السجود قد تضيَّق بالسجود ، و كذا الذى مع الركوع ، و القراءه ، و غيرهما ، فإذا الغيت هذه الخصوصيّات ، و لم يكن الركوع و السجود و القراءه و غيرها قيوداً ، لم تكن داخلةً فى المسمّى ، بل يكون المسمّى بلفظ « الصّلاه » هو ذلك الوجود الواحد المجتمع مع هذه الامور بنحو القضيه الحينيّه ، و هذا صادق على جميع الأفراد ، العرضيّه و الطوليّه ، إلّا أن الصّدق على العرضيّه بنحو التواطى و على الطوليّه بنحو

التشكيك ، و هو - أى الوجود - لا ـ ربط له بالوجود الذى فى العبادات الأخرى ، فإنّ المسمّى للفظ الحج مثلًا و إنْ كان هو الوجود كذلك ، إلّا أنه وجود يتخصّص بالطواف و السّعى و غيرهما من أعمال الحج .

و تلخّص : إن الجامع بين الأفراد الصحيحه من الصلاه مثلاً ـ هو الوجود السارى الموجود فيها ، فإنّه يجمع بينها بعد إلغاء الخصوصيّات ، و هذا الوجود هو مسمّى لفظ الصلاه ، و هذا اللّفظ يصدق على جميع الأفراد العرضيّه و الطوليّه ، من صلاه الغريق إلى الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط ، فيكون الوجود مأخوذاً بالنسبه إلى الأقل من الأجزاء بشرط شىء و بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط ، نظير « الكلمه » فى علم النحو ، فإنّ المسمّى لهذه اللفظه يتحقق بالحرف الواحد ، و لكنّه بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط . و كذا لفظ «الجمع» فإنّ أقلّه الثلاثه ، فهو مشروط بذلك ، إلّا أنه بالنسبه إلى الأكثر لا بشرط .

فالمسمّى الموضوع له لفظ « الصلاه » هو الوجود المنطبق على جميع الأفراد ، و الأفراد محقّقه للمأمور به ، بحسب اختلاف حالات المكلّفين .

فالجامع بسيط و ليس بمركّب ، و لا مشكله من ناحيه الاتّحاد مع الأفراد ، فإنّه يتّحد مع مختلف الأفراد و الحالات ...

هذا تقريب تصوير المحقّق العراقى و إنْ استدعى بعض التكرار لمزيد التوضيح .

اُورد عليه :

أوّلاً : بعدم عرفيّه هذا الجامع .

و فيه :

إن الموضوع له اللّفظ هو الوجود الجامع بنحو الوجود السارى ،

و الوجود أمر يعرفه أهل العرف و يفهمه ، فهم كما يعرفون الركوع و السجود و ... و يفهمونها ، كذلك وجود هذه الأشياء واضح عندهم بل أوضح و أبين .

و ثانياً : بأن الألفاظ إنما توضع على ما هو قابلٌ للوجود ، و حقيقه الوجود ليست من الامور القابله للوجود .

توضيحه : إنّ الحكمه من الوضع هو الانتقال ، و الانتقال هو وجود الشيء فى الادراك ، و ليس للموجود وجود فى الإدراك - لأن الوجود إما ذهنى و إمّا خارجى ، فالخارجي لا يأتى إلى الذهن ، لأن المقابل لا يقبل المقابل ، و الذهنى لا يأتى كذلك ، لأن المماثل لا يقبل المماثل - وعليه ، فليس لحقيقه الوجود لفظ موضوع له .

إذن .. لا يمكن أنْ يكون اللّفظ موضوعاً لواقع الوجود .

و فيه :

إنّ الموضوع له اللّفظ هو واقع الوجود و حقيقته ، و ليس الماهيّه ، و إلّا لزم أن لا يكون لفظ يعبّر عن البارى تعالى ، لأنّه لا ماهيه له . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لو كان حكمه الوضع هو القابليّه للانتقال بالكنه ، فللإشكال وجه ، لكنّ المراد هو القابليّه بالوجه ، و هذا بالوجود حاصل ، ففى الوجود يمكن الانتقال بالوجه ، و لذا كان معرفه الشيء بوجهه معرفه بوجهٍ .

فما أورده المحقق الأصفهانى و تبعه فى (المحاضرات) غير وارد .

و أورد شيخنا بما يلى :

أولاً :

إن هذا ينافى مختار المحقق العراقى فى حقيقه الوضع ، فقد قال هناك بأن الوضع عباره عن ملازمهٍ بين طبيعى اللّفظ و المعنى ، أو اختصاصٍ بين

الطبيعتين ، فليس اختصاصاً و ملازمةً بين الوجودين .

و ثانياً :

إن الذى يلغى الخصوصيّات هو الذهن ، فهو موطن إلغائها و ليس الخارج ، فالوجود السارى إنما يكون فى الذهن ، فهو وجود عنوانى لا خارجى ، فهو رحمه اللّه قد فرّ من الوجود العنوانى و كرّ عليه .

و ثالثاً :

إن امتياز صلاه الصبح عن صلاه المغرب - مثلًا - هو بكون الأُولى مقيَّدةً بعدم الثالثه ، فهى بالنسبه إليها بشرط لا ، و الثانيه - أى المغرب - مقيَّده بوجود الثالثه ، فهى بالنسبه إليها بشرط شىء ، فهنا وجود و هناك عدم ، و الجامع بين الوجود و العدم غير معقول .

فإنْ أراد من الجامع : الجامع اللّابشرط المقسمى ، فهذا جامع ماهوى و ليس بوجودى .

و رابعاً :

إن الصحّه متقوّمه بأخذ الخصوصيّه ، فكيف يكون الجامع - المفروض كونه الموضوع له الصحيح - لا بشرط بالنسبه إلى الزياده المحتمل دخلها فى الصحه ؟

هذا كلّه فى مرحله الثبوت .

و أورد عليه شيخنا : بأن هذا التصوير لا يتناسب و مرحله الإثبات ، فإن ما ذهب إليه من القول بأنّ الخصوصيّات من الركوع و السجود و غيرها لا دخل لها فى المسمّى ، و إنما هى مشخّصات فرديّه ، تخالفه النصوص الكثيره الصريحه فى : أن الصلاه افتتاحها - أو تحريمها - التكبير و تحليلها التسليم ،

لأنّ لسانها كون هذه الأمور مقوّمه لحقيقه الصّلاه .

۳ – تصوير المحقق الأصفهانى

و ذهب المحقق الأصفهانى إلى أنّ الموضوع له لفظ الصّلاه – بناءً على الصحيح – هو الجامع التركيبى الذاتى المبهم .

و التركيبى ما له جزء ، و يقابله البسيط ، و هو تارةً : يكون جزءاه موجودين بوجود واحدٍ ، كالإنسان المركّب من الحيوان و الناطق ، و هما موجودان بوجودٍ واحد ، و اخرى : يكونان موجودين بوجودين ، أو تكون أجزاء موجوده بوجودات و بينها وحده اعتباريه ، و ما نحن فيه من هذا القسم .

فالموضوع له « الصلاه » مركّب من الأجزاء ، و هى عباره عن التكبيره و الركوع و السجود ... فهو جامع تركيبى و هو ذاتى ، و ليس بعرضى ، كما عليه صاحب (الدرر) و غيره ، و هو أيضاً مبهم ، بمعنى أنّ لكلّ جزءٍ من أجزائه عرضاً عريضاً ، فالركوع مثلاً يعمّ ركوع المختار إلى إيماء المحتضر ، و القراءه تشمل القراءه التامّه الكامله ... و ما يقوم مقامها ، حتى الإخطار الحاصل فى القلب بدلاً عنها ... و هكذا .

و ذكر لمزيدٍ من التوضيح لمعنى الإبهام : أن الإبهام فى الوجود يختلف عن الإبهام فى الماهيّه ، فهما فيه متعاكسان ، ففى الوجود كلّما ازدادت الشدّه نقصت السّعه و الشمول و الإطلاق ، فكلّما قوى الوجود كان الشمول أقل ، فالإنسان مثلاً وجوده أشدّ من وجود الحيوان ، لكنه لا يصدق على الحيوان و النبات و الجماد ، بخلاف الماهيّه فإنها بالعكس ، فكلّما ضعفت زادت سعتها ، فالجنس – كالحيوان أضعف من النوع – كالإنسان – ، لوجود التعقّل فى الإنسان دونه ، إلّا أنّ سعه الحيوان أكثر .

و على هذا ، فإن الماهيّه تصلح لشمول جميع الأفراد على الرغم من الاختلاف الكثير فيها كمّاً و كيفاً .

قـالوا : و الإبهـام فى المـاهيّه يكون بالخصوصـيّات الخـارجه عنهـا ، فحقيقه الحيوان - مثلاًـ - معلومه ، لكن الإبهام يقع من جهه العوارض ، و كـذا الإنسـان فـإنه الحيوان النـاطق ، إلّا أن الإبهام يكون من حيث الكمّ و الكيف و العوارض ، و كلّما كان الإبهام فى الماهيّه أكثر كان الصدق أوسع .

إلّا أن المحقق الأصـفهانى ذكر عن بعض الأكابر - صـدر المتألّهين - الإبهام و التشـكيك فى نفس الذات ، كأن تكون الشده و الضعف داخلةً فى ذات ماهيّه البياض ، لا أن تكون من عوارضها .

قـال : فهـذا هو الجـامع الموضوع له اللّفـظ ، و إنْ لم يمكن لنا التعبير عنه إلّا بخواصّه ، كما لو جعل لفظ « الخمر » لتلك الـذات المبهمه من حيث الإسكار و اللون و منشأ الاتخاذ ، إلّا أن تلك الذات مسمّاه بهذا الاسم .

فهو جامع مركّب لا بسيط ، خلافاً لصاحب (الكفايه) و المحقّق العراقى .

و هو جامع ذاتى وفاقاً لصاحب (الكفايه) و خلافاً لغيره .

قال شيخنا :

فما أورد عليه من أنه غير عرفى ، فى غير محلّه ، فإنّ الموضوع له لفظ « الركوع » نفس هـذا المعنى الذى يفهمه العرف ، غير أنه مبهمٌ بالمعنى المذكور ليشمل جميع الأفراد .

و كذا الإيراد بأنه ليس بجامعٍ على الصحيح ، لأن الصّحيح ما هو الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط المعتبره ، و ما ذكره غير منطبق عليه ، نعم ، هذه

الصّلاه على اختلاف مراتبها صالحه للنهى عن الفحشاء ، فالجامع لم يكن على الصحيح .

و فيه : إن المحقق الأصفهانى يقول بأن مفاد الأدلّه كون الصلاه مقتضيةً للنهى عن الفحشاء لا أنها تنهى عنه بالفعل ، فيكون الموضوع له هو الناهى عن الفحشاء الاقتضائى لا الفعلى ، و هذا ينطبق على كلا القولين ، الصحيحى و الأعمّى .

و كذا الإيراد باستلزام ما ذكره للفرد المردّد ، و هو باطل .

ففيه : إنه يقول بأن المردّد لا ماهيّه له و لا هويّه ، لكنّ الإبهام فى الماهيّه غير الإبهام فى الفرد ، نعم لو كان الإبهام فى الماهيّه ملازماً للإبهام فى الوجود فالإشكال وارد ، لكن لا ملازمه ، فالركوع عباره عن ذاتٍ لها مراتب ، فإذا وجدت تعيّنت بمرتبةٍ منها ، فتوجد بركوع المختار أو بركوع المضطر ، و هكذا ... و مثله النور و اللّون ...

الحق فى الإشكال

بل الإشكال الوارد هو : إن التشكيك فى الماهيّه عباره عن الاختلاف فى المرتبه ، كالشدّه و الضّعف ، و خصوصيّه الشدّه – مثلاً – لا تخلو إما أن تكون داخلةً فى الماهيّه أو خارجه عنها .

فعلى الأوّل : يكون البياض هو الشديد منه فقط ، و لا يصدق هذا الاسم على البياض الضعيف ، و يكون ركوع المختار هو الركوع ، و ذات هذه الركوع غير ذات الركوع من المضطر ، لعدم وجود ذاتٍ واحدهٍ تنطبق على درجتين .

و على الثانى : تكون الخصوصيّه خارجةً عن الذّات ، فالماهيّه متعيّنه و لا إبهام فيها .

ص:۲۴۶

فمـا ذکره من أنّ المـاهیّه کلّما ضـعفت کانت أشـمل و أعم [و إنْ کان صـحیحاً ، لکون الجنس لا متحصّل ، و النوع متحصّل ، کالإنسـان المتحصـِّل بالنـاطقیّه فلا یتحصّل بشـیء آخر] إلّا أنها فی أیّ مرتبهٍ کانت غیر مبهمه فی الـذات ، فنفس « الإنسان » لا إبهام فیه ، فهو الحیوان الناطق ، و الحیوان و إن کان مبهماً من حیث البقریه و الإنسانیه ، إلّا أنه فی حدّ نفسه غیر مبهم .

و الموضوع له لفظ « الصـلاه » إن لم یکن له ذات فلا کلام ، و إن کان للصـلاه ذات و هی مرکّبه کما قال ، فلکلّ جزء منه ذات ، و لا إبهام فی حدّ الذات ، فانهدم أساس التصویر .

بقی الکلام فی رأی الشیخ و المیرزا

قد فرغنا من ذکر تصویرات المحققین الخراسانی و العراقی و الأصفهانی بناءً علی الوضع للصحیح .

أمّا المحقق النائینی فلم یتصوَّر الجامع ، لا بناءً علی الصحیح و لا بناءً علی الأعم .

أما علی الصحیح ، فلأن مراتب الصحّه متعدّده ، فأقلّ مراتب الصّلاه الصّحیحه صلاه الغریق ، و أعلی مراتبها صلاه الحاضر القادر المختـار ، و بینهمـا وسائط کثیره ، و تصویر الجامع الحقیقی الـذی یتعلَّق به الأمر و یجمع تمام المراتب صـعب . و أمّا علی الأعم فأصعب ، فإنّ کلّ صلاه فرضت إذا بدّل بعض أجزائها إلی غیرها بقی الصّدق علی حاله .

قال : و یمکن دفع الإشـکال عن کلا القولین بالالتزام بأن الموضوع له لفظ الصّلاه هو عباره عن صلاه العالم العامد القادر ، و أمّا باقی الصلوات فهی أبدالٌ للموضوع له ، و إنّما تسمی بالصلاه ادّعاء أو مسامحه ، نعم ، یمکن

تصویر جامعٍ بین القصر و الإتمام فقط .

و لمّا کان الأصل فی کلامه هو ما جاء فی (تقریرات) الشیخ الأعظم قدّس سرّه فلا بدّ من التعرّض لذلک ، و هذا حاصله (۱) :

إنّ « الصلاه » معناها عباره عن الصلاه ذات الأجزاء و الشرائط ، فهل المراد منها خصوص ما یأتی به المکلّف العالم العامد القادر المختار ، أو الأعم منه و من الجاهل و الناسی و العاجز و غیر المختار ؟ فهل الموضوع له هو الأجزاء و الشرائط بالمعنی الأخص ، و قد عبّر عنه بالأجزاء و الشرائط الشخصیّه ، أو بالمعنی الأعم الذی عبّر عنه بالأجزاء و الشرائط النوعیّه ؟

قال الشیخ : فیه وجهان ، أحدهما : القول بأنّ الصلاه هی الواجده للأجزاء و الشرائط لمن هو عالم قادر مختار ، وعلیه ، فصلاه غیره من المکلَّفین لیست بصلاهٍ بل هی بدل عن الصلاه .

و الوجه الثانی : القول بأن الصّلاه هی الواجده للأجزاء و الشرائط من سائر المکلَّفین ، وعلیه ، فلا بدّ إمّا من القول بالاشتراک اللفظی ، و إمّا من القول بالاشتراک المعنوی . أمّا الأوّل فباطل ، و أمّا الثانی فالجامع إن کان مرکّباً لزم تداخل الصحیح و الفاسد ، و إن کان بسیطاً فهو إمّا « المطلوب » أو الملزوم المساوی له ، أمّا الأوّل فمحال ، للزوم أخذ ما هو المتأخّر عن المسمّی فی المسمّی ، و أمّا الثانی فهو خلاف الإجماع القائم علی جریان البراءه فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر فی الأجزاء و الشرائط ، و هذا المعنی البسیط لا یتصوَّر فیه ذلک .

و علی الجمله ، فإن لفظ « الصلاه » موضوع لصلاه القادر المتمکن من

۱- (۱)) مطارح الأنظار : ۹ .

جمیع الأجزاء و الشرائط ، و هی المرتبه العلیا من مراتب الصلاه ، و تصویر الجامع لجمیع المراتب غیر ممکن ، غیر أنّ المتشرعه لمّـا رأوا أن صلاه العاجز مثلاً وافیه أیضاً بالغرض من الصلاه - و هو النهی عن الفحشاء مثلاً - استعملوا هذا اللّفظ فیه ، تنزیلاً لفاقد الجزء مثلاً بمنزله الواجد له ؛ بلحاظ الاشتراک فی الأثر ، و کان حقیقهً عرفیّه ، و نظیره لفظ « الإجماع » فی الاصول ، فقد ارید منه أوّلاً اتّفاق الکلّ ، ثم لمّا وجدوا اتّفاق البعض الکاشف عن رأی المعصوم أو الدلیل المعتبر یشارک المعنی الأصلی فی حصول الغرض منه ، فأطلقوا علیه لفظ الإجماع و کان صادقاً علیه ؛ و کذلک لفظ « الخمر » فی العرف ، فإنه قد وضع أوّلاً للمتّخذ من العنب ، ثم إنه لأجل حصول الأثر من المتّخذ من التمر مثلاً سمّوا هذا أیضاً خمراً ، فکان المعنی الأعم ، للحاظ الأثر و هو الإسکار .

قال شیخنا :

فی کلامه قدّس سرّه نظر من جهتین :

الاولی : إنه جعل الإطلاق الأوّلی للفظ الصلاه ، للصلاه الواجده للأجزاء و الشرائط من العالم العامد المختار القادر ، فکان الموضوع له هو الأجزاء و الشرائط الشخصیّه حسب تعبیره ، و أمّا غیر هذا الفرد فقد أطلق علیه اللّفظ بسبب حصول الغرض منه - کما فی لفظ الإجماع - و حینئذٍ ، فقد واجه الشیخ إشکالاً فی تعمیم الشرائط ، فدلیل اعتبار الطهاره یتعذر التمسک به لاشتراطها فی صلاه الناسی و العاجز ، و کذا أدلّه الموانع و القواطع ، فالتزم هناک بالتمسّک بالإجماع علی الاشتراط .

لکنْ یرد علیه : إن نفس صلاه العالم القادر المختار لها أفراد ، کصلاه الجمعه المشتمله علی الأجزاء من الخطبتین و غیرهما ، و علی الشرائط کالعدد

و السلطان العادل ، و كصلاه الظهر الفاقده لجميع هذه الأجزاء و الشرائط ، و كصلاه العيدين المعتبر فيها أجزاء اخرى ، و كصلاه الآيات ، و كصلاه المسافر التى هى بشرط لا عن الركعتين فى مقابل صلاه الحاضر التى هى بشرط شىء ، فكيف يمكن فرض الأجزاء الشخصيّه ؟ فإن قال الشيخ بذلك فى مرتبه العالم القادر المختار فقط ، لزم القول فى غير هذه المرتبه إمّا بالاشتراك اللّفظى و إمّا بالاشتراك المعنوى ، و الثانى إما بسيط و إما مركّب . فيعود الإشكال و يرجع ما ذكره على نفسه .

و الثانيه : إن ما ذكره لا يتناسب مع مقام الإثبات ، فجميع النصوص تسمّى صلاه العاجز بالصّلاه ، و كذا صلاه الناسى ، تماماً كما فى صلاه العالم القادر المختار ، و لا وجه لتخصيصها بصلاه القادر العالم المختار ، فإن اعتبار الطهاره فى صلاه العاجز مثلاً إنما هو لإطلاق دليل « لا صلاه إلّا بطهور » و ليس بالإجماع .

و تلخص : أن كلام الشيخ غير مقبول ، و كلام الميرزا المبتنى عليه أيضاً غير مقبول .

ثم إنّ المحقق النائينى - بعد أنْ قال بصعوبه تصوير الجامع كما فى (أجود التقريرات) و أن لفظ الصلاه موضوع للمرتبه العاليه ، و أنه يستعمل فى غيره ادّعاءً أو مسامحةً - قال : بأن وضع الأسماء للمركّبات كأسماء المعاجين هو من هذا القبيل ، فإن اللّفظ قد وضع للمرتبه العاليه الكامله ، و مع ذلك يستعمل فى الفاقد لبعض الأجزاء ، من جهه الاشتراك فى الأثر ، و أما الفاقد للتأثير فإنّه يستعمل فيه من باب تنزيل الفاقد بمنزله الواجد ، أو من جهه المشابهه فى الصوره .

ص:۲۵۰

و فيه :

أوّلاً : إنّ التنظير المذكور فى غير محلّه ، فصانع المعجون لا إحاطه له بما يطرأ على صنعه ، بخلاف الشارع .

و ثانياً : إنّ تشخيص المرتبه العاليه فى مثل الصلاه غير ممكن ، لعين ما تقدّم من الاختلاف بين أفراد الصّلاه ، فإنه مع ذلك لا يمكن تصوير مرتبه واحده من المراتب العاليه لتكون الموضوع له .

۴ – تصوير الشيخ الحائرى و السيد البروجردى

و بعد الفراغ عن صور الجامع البسيط الماهوى ، و الجامع البسيط الوجودى ، و الجامع الذاتى التركيبى ، تصل النوبه إلى الجامع العَرَضى ، و هو تصوير جماعه منهم : الشيخ الحائرى و السيد البروجردى ، غير أنّ الأول جعله « التعظيم » و الثانى : « التخشّع » .

قال السيد البروجردى (۱) بعد ما نصَّ على أن لا سبيل لتصوير الجامع الذاتى أصلاً - :

و أمّا الجامع العرضى ... الذى يخطر ببالنا : إنّ حال المركّبات العباديّه كالصلاه و الصوم و الزكاه و أمثال ذلك ، حال المركّبات التّحليليه ، كالإنسان و نظائره ، فكما أنّ الإنسان محفوظ فى جميع أطوار أفراده ، زادت خصوصيّه من الخصوصيّات أو نقصت ، كان فى أقصى مراتب الكمال أو حضيض النقص ، و ذلك لأن شيئيّه الشىء بصورته لا بنقصانه و لا بكماله ، كذلك حال المركّبات الاعتباريه العباديّه ، بمعنى أنه يمكن اعتبار صوره واحده يمتاز بها كلّ واحدٍ من هذه المركّبات عن غيرها ، و تكون تلك الصّوره ما به الاجتماع

۱- (۱)) الحجه فى الفقه : ۵۷ .

لتمام الأفراد و جميع المراتب ، و ما به الامتياز عن غيرها ، و تكون محفوظةً فی جميع المراحل و المراتب ، و إنْ كان فی غايه الضعف ، مثل صلاه الغريق و العاجز ، أو فی منتهی الكمال مثل صلاه الكامل المختار الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ، إذ بعد فرض ما به شيئيه هذه المركبات الاعتباريّه ، فكلّما كان هذا موجوداً فأصل الشیء كان موجوداً لا محاله .

و هذا الشیء - علی ما يؤدّی إليه النظر - هو التخشّع الخاص فی الصلاه ، فإنّ التخشّع الخاص هو الذی يكون محصّل شيئيه الصّلاه ، و به تصير الصلاه صلاةً ، و هو محفوظ فی جميع أفراد الصلاه و مراتبها المختلفه ، و هذا هو المناسب لمقام عبوديّه العبد بالنسبه إلی مولاه .

و أمّا فی سائر المركّبات ، فيمكن أيضاً افتراض جامعٍ من قبيل ما فرضناه فی الصلاه ، علی حسب الخصوصيّات و المقامات . و لعلّ هذا هو المراد من الوجه الثالث الذی استدلّ به القائلون بالأعم ، إلّا أن تمثيلهم بالأعلام الشخصيّه مما لا يناسب هذا الكلام .

و حاصل هذا الوجه :

إن الجامع عرضی لا ذاتی ، و هو « التخشّع » ، و هو يتّحد مع جميع المراتب و الحالات ، و نسبته إلی الأجزاء نسبه الصّوره إلی المادّه ، نظير إنسانيّه الإنسان الموجوده معه فی جميع الأحوال و الأطوار .

الإشكال علی هذا التصوير

و أورد عليه شيخنا بوجوه :

أحدها : إن المفروض كون الخصوصيّات مقوّمه للصحّه ، فصلاه الصّبح متقوّمه بعدم الركعه الثالثه ، و صلاه المغرب متقوّمه بوجودها ، فواقع الصحّه

متقوّم بالخصوصيّه ، وعليه ، فالتخشّع و التوجّه فی صلاه الصبح متقوّم بعدم الثالثه ، و هو فی صلاه المغرب متقوّم بوجودها ، فکیف یمکن أن یکون جامعاً بینهما ؟

و الثانی : إن هذا التصویر لو کان للأعم أو کان مشترکاً بینه و بین الصحیح کان له وجه ، لکن المفروض کونه علی الوضع للصحیح فقط ، و حینئذٍ یرد علیه بأنه جامع متداخل بین الصحیح و الفاسد ، إذ الصلاه ذات الأربع من المسافر فاسده و هی من الحاضر صحیحه ، و التخشّع موجود فی کلیهما .

و الثالث : إنّ ما ذکره من کون نسبه التخشع إلی الأجزاء نسبه الصّوره إلی المادّه ، فیه : إن الصوره إمّا هی الصوره الجوهریّه ، و هی عباره عن الفصل ، و إمّا الصوره العرضیّه ، و هی عباره عن الشکل ، فإنْ أراد « الشکل » فإنّه غیر متّحد مع المتشکّل ، لأنه عرض و هو یقوم بالأجزاء و لا یتّحد معها ، و إنْ أراد الصوره الجوهریّه ، فإنّها تکون جامعاً ذاتیّاً لا عرضیّاً ، و الجامع الذاتی لا یجتمع مع المتقابلات ، فتعود الإشکالات کلّها .

تصوير الجامع بناءً على الأعم

اشاره

و تلخّص عدم معقوليّه الجامع بناءً على الوضع للصحيح مطلقاً .

و قد ذكرت وجوه لتصوير الجامع بناءً على الوضع للأعم من الصحيح و الفاسد :

الوجه الأول

و أوّلها و أهمّها تصوير الميرزا القمّی رحمه اللّه (١) ، فإنه قال : بأن الموضوع له لفظ الصلاه هو عباره عن أركان الصلاه فقط ، و أمّا ما زاد عنها فليس بداخل فی المسمی الموضوع له ، بل هو من متعلَّق الأمر و الطلب ، و إذا كان الموضوع له هو الأركان فهی موجوده فی الصلاه الصحيحه و الفاسده معاً .

الإشكالات

و قد أورد عليه المحقّق الخراسانی بوجهٍ ، و المحقق النائينی بوجهين :

قال المحقق الخراسانی : بأنّ لازم هذا القول أن يصدق « الصلاه » على الأركان بوحدها ، و الحال أن الأمر ليس كذلك ، لصحّه سلب « الصلاه » عمّا لا يشتمل إلّا على الأركان ، هذا من جههٍ ، و من جههٍ اخرى ، فإن « الصّلاه » صادقه على ذات الأجزاء و الشرائط عدا الركوع مثلاً .

فظهر أنّ الموضوع له لفظ « الصلاه » ليس الأركان وحدها .

ص:۲۵۴

١- (١)) قوانين الاصول ۴۴/۱ .

و قال المحقق النائینی :

أوّلاً : إن الأركان لها مراتب متعدّده ، فیلزم تصویر جامع ذاتی أو عرضی بین جمیعها ، و حینئذٍ تعود الإشكالات .

و ثانیاً : إنّ خروج ما عدا الأركان لا یخلو من أحد حالین :

إمّا أن تكون خارجه عن حقیقه الصّلاه ، و لازمه أن یكون صدق « الصّلاه » علی تام الأجزاء و الشرائط مجازیّاً ، بعلاقه الكلیّه و الجزئیه ، و هذا خلف ، لأن المفروض تصویر جامع یكون صادقاً علی الصحیح و غیره علی وجه الحقیقه .

و إمّا أن تكون إذا وجدت داخلهً فی حقیقه الصلاه و إذا عدمت خارجه عنها ، و لازمه أن تكون الذات مردّدهً ، و أن یكون شیء عند وجوده مؤثّراً و عند عدمه غیر مؤثّر ، و هذا غیر معقول .

دفاع السیّد الخوئی

و قد تبع السید الخوئی المحقّق القمی فی هذا التصویر و اختار هذا الوجه ، و أجاب عن الإشكالات المذكوره (۱) :

الجواب عن إشكال المحقق النائینی

فأجاب عمّا أورده المحقق النائینی : بأنّ الصّلاه مركّب اعتباری ، و الموضوع له هذا اللّفظ هو الأركان لا بشرط عن الزیاده ، و الإشكال مندفع ، و ذلك ، لأنّ المركّب الذی لا تقبل أجزاؤه التغیّر و التبدّل و الزیاده و النقیصه هو المركّب الحقیقی ، لأنّ جزئیّه كلّ جزءٍ فیه حقیقیّه و غیر مرتبطه باعتبار معتبر .

أمّا المركّب الاعتباری ، فمنه ما یكون محدوداً بحدٍّ من ناحیه القلّه

۱- (۱)) محاضرات فی اصول الفقه ۱۶۸/۱ .

و الكثره معاً كالعدد ، فإن التركيب فيه اعتبارى ، و أن عنوان الأربعه – مثلاً – قد وضع لهذه المرتبه المعيّنه من العدد ، فلو زاد أو نقص انتفى . و منه ما يكون محدوداً بحدٍّ من ناحيه القلّه فقط ، أما من ناحيه الكثره فليس بمحدودٍ ، كالكلمه و الكلام ، فحدّ الكلام من ناحيه القلّه أنْ يكون مفيداً ، و هو يحصل بالفعل و الفاعل ، لكنه من ناحيه الكثره فهو لا بشرط ، و كمفهوم « الدار » فإنّه مركّب اعتبارى يتقوّم بقطعهٍ من الأرض و من السقف و الغرفه مثلاً ، لكنّه لا بشرط بالنسبه إلى الزائد ، من الغرف و المرافق و غير ذلك ، و أيضاً : هو لا بشرط من حيث المواد المصنوع منها الجدار و السّقف ...

و« الصّلاه » من هذا القسم ، فهى مركّب اعتبارى ، و الأمر فيها بيد المعتبر ، و قد جعل قوامها الأركان ، لا بشرط بالنسبه إلى الزائد عليها ، و كلّ ما فيها معها كان جزءاً و إلّا فليس بجزءٍ ، و هذا مقصود الأعلام – مثل المحقق الأصفهانى ، و السيد البروجردى – من فرض التشكيك فى المركّبات من الصّلاه و الحج ، و من الدار ، و الجَمع ... و أنه لا مانع من الإبهام فى ناحيه الكثره مع وجود الحدّ فى ناحيه القلّه .

و على الجمله ، فإنه تسميه و وضع ، و للواضع أن يضع اللّفظ على الشىء الذى اعتبره كيفما اعتبره ، فله أنْ يضع اسم « الصلاه » على أجزاءٍ معيّنهٍ مخصوصهٍ هى الأركان ، بحيث لو انتفى واحد منها انتفى الموضوع له ، لكنْ لا يحدّد المعنى و الموضوع له من ناحيه الكثره بحدٍّ ، فإن جاء شىء زائداً على الأركان كان جزءاً و إلّا فلا ، و له أن يضع اسم « الدار » على كذا ، و كلمه « الجمع » على كذا ، على ما عرفت .

فاندفع الإشكال الثانى بكلا شقّيه ، فإن الاستعمال فى المشتمل على

الأكثر حقيقى و ليس بمجاز ، و أنّ المحذور المذكور - و هو كون شىء عند وجوده داخلاً فى حقيقه الموضوع له و خارجاً عنها عند عدمه - غير لازم ، بناءً على كون الحقيقه بشرط بالنسبه إلى الزائد .

و أمّا إشكاله الأوّل - و هو كون الأركان كلّ واحدٍ منها ذا مراتب - فيندفع على ما ذكر ، بأنّ المقوّم للحقيقه هو أحد المراتب على البدل ، فإمّا الركوع الحاصل من القادر ، و إمّا الإيماء الحاصل من العاجز ، و كذا القيام و القراءه ... إذْ الترديد فى القضايا الاعتباريه ممكن .

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقق النائينى ، و قد كان يتعلّق بمقام الثبوت .

الجواب عن إشكال المحقق الخراسانى

و أما إشكال المحقق الخراسانى فيرجع إلى مقام الإثبات ، و يظهر الجواب عنه بالنظر إلى النصوص الوارده فى الصلاه و التأمّل فيها .

فأمّا ما ذكره من صحّه سلب « الصلاه » عمّا لا يشتمل إلّا على الأركان ، ففيه : إن مقتضى خبر « لا تعاد الصّلاه إلّا من خمسه » (۱) صدق الاسم على ما اشتمل على الأركان ، و عدم صحّه سلبه عنه .

و أمّا ما ذكره من لزوم عدم الصدق على الفاقد لواحده من الأركان فقط ، ففيه : أنه لمّا كانت الصلاه أمراً اعتباريّاً ، فإن الصّدق و عدمه يدور مدار الاعتبار من المعتبر ، فلا بدّ من لحاظ النصوص ، فصحيحه الحلبى « الصلاه ثلاثه أثلاث : ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود » (۲) تدلّ على دخول الثلاثه

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۳۷۱/۱ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام باب ۳ من أبواب الوضوء رقم : ۸.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۳۶۶/۱ . باب ۱ من أبواب الوضوء رقم : ۸.

و اعتبارها فی الصّلاه ، و صحیحه زراره : « عن الرجل ینسی تکبیره الإحرام ؟ قال : یعید » (۱) تدلّ علی رکنیّه التکبیره .

فحقیقه الصّلاه متقوّمه بهذه الامور .

و الموالاه لا بدّ منها ، و لولاها فالصّلاه منتفیه .

و الاستقبال ، و إنْ ورد « لا صلاه إلّا إلی القبله » (۲) لکن الأظهر عدم اعتباره فی الحقیقه ، و لذا لو وقعت إلی غیر القبله نسیاناً أو جهلاً فهی صحیحه .

و أمّا التسلیمه ، فالحق عدم دخولها ، فإنّه بالتسلیم یخرج من الصّلاه ، و لعدم ذکرها فی خبر « لا تعاد » . و لا ینتقض بعدم ذکر التکبیره ، لأن مع عدمها فلا صلاه حتی تصدق الإعاده ، لأن الإعاده هی الوجود الثانی بعد الوجود الأوّل ، فعدم ذکر التکبیره فی خبر « لا تعاد » یؤکّد رکنیّه التکبیره .

هذا ، و غیر هذه الامور واجب فی الصلاه و لیس برکن .

إشکالات شیخنا الاستاذ

و قد بحث شیخنا الاستاذ دام ظلّه عن تصویر المحقق القمی و دفاع السید الخوئی عنه ، فی مقامین :

۱ – مقام الثبوت

و الإیراد علیه فی مقام الثبوت من وجوه :

(الوجه الأول) إنه لا ریب فی أنّ أمر الأجزاء و اختیارها فی المرکّب الاعتباری هو بید المعتبر ، فهو الذی یجعل الامور المعیّنه أجزاءً للمرکّب و منها

۱- (۱) وسائل الشیعه ۱۳/۶ . باب ۲ من أبواب تکبیره الاحرام رقم : ۱ .

۲- (۲) وسائل الشیعه ۲۱۷/۳ ط الاسلامیه ، الباب ۲ من أبواب القبله رقم : ۹ .

يتحقق ما اعتبره ، لكنّ النقطه المهمّه هى أنه بعد ما جعل الشىء جزءاً لمركّبه انطبق عليه قانون الكليّه و الجزئيّه ، و هو انعدام الكلّ بانعدام الجزء ، و ليس هذا القانون بيد المعتبر و لا يمكنه التصرف فيه ، بأنْ يجعله جزءاً لكنْ لا ينعدم الكلّ بانعدامه ، وعليه ، فإذا كانت القراءه فى ظرف وجودها جزءاً مقوّماً لحقيقه الصّلاه ، فكيف تبقى حقيقه الصّلاه محفوظه فى ظرف انعدام القراءه ؟

(الوجه الثانى) إن المراد من كون الأركان لا بشرط بالنسبه إلى الزائد هو اللّابشرط القسمى - لا المقسمى - بأنْ يلحظ وجود القراءه و عدمها و لا يؤخذ شىء منهما فى حقيقه الصّلاه ، فنقول : إن قانون اللّابشرط هو اجتماعه مع الشرط ، لكنْ يستحيل دخول الشرط فى اللّابشرط ، فالرّقبه إن كانت لا بشرط بالنسبه إلى الإيمان و الكفر ، فهى تجتمع مع الإيمان لكن يستحيل تقوّمها بالإيمان ، وعليه : فإذا كانت الأركان لا بشرط بالنسبه إلى ما زاد عليها من جهه حقيقه الصّلاه ، استحال دخول الزائد فى حقيقتها فى ظرف وجوده ، و كان لازمه أن يصدق الصّلاه على مجموع الأركان و الزائد عليها صِدقاً مجازيّاً ، مع أنّ المدّعى كونه حقيقيّاً ، كصدقه على الأركان فقط .

(الوجه الثالث) لا ريب فى أنّ كون الشىء جزءاً للمعنى بشرط عدم الشىء ، غير معقول ، و كونه جزءاً له لا بشرط من الوجود و العدم خلف الفرض ، - لأنه افترض كونه جزءاً عند الوجود و خارجاً عند العدم - إذنْ ، كون القراءه جزءاً للصّلاه و مقوّماً لحقيقتها ينحصر بحال وجودها ، فوجودها قد اخذ فى معنى الصلاه الموضوع له هذا اللّفظ ، و هذا يخالف ما تقرّر من أن الألفاظ موضوعه للمعانى الواقعيّه و ذوات الأشياء ، من غير دخلٍ للوجود و العدم . فما ذكر من كون القراءه جزءاً للصلاه إذا وجدت و غير جزءٍ إذا

انعدمت ، يخالف القانون المذكور ، مضافاً إلى استحالته من جهه أنّ الموجود لا يقبل الوجود الإدراكى .

(الوجه الرابع) قد وقع البحث بين الأعلام فى أن التخيير بين الأقل و الأكثر معقول أو لا ؟ و وجه القول الثانى هو : أنّ الأقل إن كان مبايناً لبّاً للأكثر فهو معقول ، كالتخيير بين الركعتين و الأربع ، فإنه و إنْ كان بين الأقل و الأكثر لكنّ القصر و الإتمام متباينان فى الواقع ، أمّا فى غير هذه الصوره ، مثل التخيير فى التسبيحات بين المرّه و الثلاثه فغير معقول ، لأنه بمجرّد الإتيان بالمرّه تحقّق الامتثال و حصل المأمور به الواجب ، لأن الانطباق قهرى ، و معه يستحيل أن يكون الزائد على المرّه جزءاً للمأمور به .

و على هذا المبنى يبطل كون الزائد عن الأركان جزءاً .

و أيضاً : فإنّ حقيقه الصلاه لا يتحقّق دفعهً ، بل تدريجاً ، فإذا كبّر و ركع و سجد ، فقد تحققت الأركان ، و بهذه الركعه تحقّقت الصلاه ، و المفروض كونها لا بشرط عن الزائد ، فيستحيل أن يكون الزائد جزءاً ... فالبرهان المذكور يجرى فى الواجب ، و فى المسمّى الموضوع له اللّفظ ، على حدٍّ سواء .

(الوجه الخامس) إن الوجود - سواء الذهنى أو الخارجى أو الاعتبارى - يساوق التّعيين ، و لا يجتمع مع التردّد ، إن ذات الركوع غير اعتبارى فهو متعيّن فى ذاته - و إن كانت جزئيّته للصلاه اعتباريّه - فما معنى أنّ الجزء هو أحد مراتب الركوع على البدل ؟ إنّ « أحد الأمرين » إن كان المفهومى ، فهو معقول ، لكنه حينئذٍ جامع مفهومى من صناعه الذهن و ليس بواقعى ، و إن كان المصداقى ، فهو غير قابل للوجود ، و لا ثالث فى البين . فما ذكر - من أن الجامع بين المراتب هو الأحد على البدل - باطل .

۲ – مقام الإثبات

و أمّا فی مقام الإثبات ، فصحیحه الحلبی معارضه بصحیحه زراره : « إذا دخل الوقت وجب الطّهور و الصّلاه » (۱) لکونها صریحه فی خروج الطهاره ، و أخبار التکبیره فیها صحیحه محمد بن مسلم : « التکبیره الواحده فی افتتاح الصلاه تجزی و الثلاث أفضل و السبع أفضل کلّه » (۲) و الإجزاء یکون فی مقام الامتثال و لا علاقه له بمرحله المسمّی و الموضوع له اللّفظ . و أمّا الاستدلال بحدیث « لا تعاد » و کذا کلّ ما اشتمل علی « یعید » و نحوه ، ففیه : أنّها دلیل علی خلاف المطلوب ، لأن الإعاده وجود ثانٍ بعد الوجود الأوّل .

أقول :

قد یناقش فی کلام الاستاذ فی روایه التکبیره ، بأنّها لا تنافی دخول التکبیره فی المسمّی ، لظهورها – و بقرینه ذیلها – فی کفایه المرّه الواحده ، فالرّوایه دالّه علی الأمرین : دخولها فی حقیقه الصّلاه ، و کفایه المرّه ، لکنّ الثلاث و السبع أفضل .

و قد ذکر فی الدوره السابقه أنّ فی بعض الأخبار : إن التکبیره مفتاح الصّلاه ، فقال : بأنّ ظاهر ذلک خروجها عن حقیقه الصلاه ، لأنّ مفتاح الشیء خارج عنه . لکنْ قد یقال : بأن المراد من المفتاح : ما به یفتح أو یفتتح الشیء ، و هذا قد یکون خارجاً کمفتاح الدار ، و قد یکن داخلاً و منه التکبیره ، و لذا جاء فی بعض الأخبار : افتتاح الصّلاه ...

و أفاد فی الدوره السابقه أیضاً ما جاء فی الأخبار من أن فرائض الصلاه :

ص:۲۶۱

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۳۷۲/۱ الباب ۴ من أبواب الوضوء ، رقم : ۱ .

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۱۰/۶ الباب ۱ من أبواب تکبیره الإحرام ، رقم : ۴ .

الطهور و القبله و التوجّه و الدعاء ، قال : فهی فرائض الصّلاه ، و لیست داخله فی الموضوع له اللّفظ . لکنْ قد یقال بعدم المنافاه ، لأنّ الإمام علیه السلام لم یکن فی مقام التفصیل بین ما هو داخل فی الحقیقه و ما هو خارج عنها بل هو فرض فیها .

و لعلّه لِما ذکرنا لم یتعرَّض لهذه الأخبار فی الدوره اللّاحقه .

الوجه الثانی

ما نسب إلی المشهور من أنّ الموضوع له لفظ « الصلاه » مثلاً هو :

معظم الأجزاء ، و متی لم یصدق فالمسمّی غیر متحقّق .

و قد ذکر الشیخ الأعظم و المحقق الخراسانی هذا الوجه .

إشکال الشیخ

فأورد علیه الشیخ بأنّه : إن کان الموضوع له هو معظم الأجزاء المفهومی ففیه ، أوّلاً : إن لازمه الترادف بین « الصّلاه » و « معظم الأجزاء » . و ثانیاً : إن الأثر - و هو القابلیّه للمعراجیّه و غیر ذلک - مترتّب علی الموجود الخارجی لا المفهوم الذهنی . و إن کان الموضوع له هو معظم الأجزاء المصداقی ، فإن مصداق معظم الأجزاء متبدّل ، إذ یکون الجزء الواحد داخلاً فی المعنی تارةً و خارجاً عنه اخری ، ففی الفرد ذی العشره أجزاء مثلاً یکون مصداق المعظم هو سبعه أجزاء ، و فی ذی السبعه یکون خمسه أجزاء ، فکان الجزءان داخلین فی المسمّی عند ما کان مشتملاً علی عشره أجزاء ، و هما خارجان عنه عند ما یکون ذی سبعه ، فیلزم أن یکون الشیء داخلاً فی المعنی و الکلّ فی صوره ، و غیر داخلٍ فی صورهٍ اخری .

إشكال المحقق الخراسانی

و أورد علیه المحقق الخراسانی بوجهین :

أحدهما : أنه إذا کان الموضوع له هو معظم الأجزاء ، فاللّازم أنْ یکون صدق الاسم علی المشتمل علی کلّ الأجزاء مجازیاً ، بعلاقه الکلّ و الجزء .

و الثانی : إن نفس « معظم الأجزاء » لا تعیّن له ، فنحن بحاجهٍ إلی تصویر الجامع بین « معظم الأجزاء » فی الأفراد المختلفه من الصلاه ، فیعود الإشکال .

جواب المحقّق الخوئی

و أجاب المحقق الخوئی کما فی (المحاضرات) :

أمّا عن الأوّل ، فبأنّ معظم الأجزاء هو بالنسبه إلی الزائد لا بشرط ، فإن وجد دخل فی المسمّی .

و أمّا عن الثانی ، فبأنّ الجامع المقوّم للمعنی هو المعظم علی البدل .

قال شیخنا :

فی الأوّل : بأنّ المجازیّه لازمه ، کما تقدّم فی التصویر السابق .

و فی الثانی : بأن مراد صاحب (الکفایه) هو أن الصلاه التامّه الأجزاء و الشرائط لو فرضت عشره أجزاء ، فإن المعظم هو سبعه ، لکنّ هذه السبعه غیر متعیّنه ، فهل المراد السبعه من الأوّل ، أو السبعه من الوسط ، أو السبعه من الأخیر ؟ ثم إنّ الأفراد مختلفه کیفیهً أیضاً و متبدّله ، إذ الرکوع تارهً یکون رکوع القادر المختار ، و اخری یکون بالإیماء ، و بینهما أفراد ، فکیف یتعقّل المعظم مع الاختلاف الکمّی و الکیفی ؟

هذا مراد المحقق الخراسانی ، و الجواب المذکور غیر دافع له .

دفاع المحقق النائینی

و قد حاول المحقق النائینی الدفاع عن هذا التصویر بتنظیره ببیع الکلّی فی المعیّن ، کصاعٍ من الصبره ، فکما أن المبیع إذا کان صاعاً من الصّبره المعیّنه ینطبق علی کلّ صاعٍ صاعٍ منها و یکون البیع صحیحاً ، کذلک الموضوع له لفظ الصّلاه ، فإنه معظم الأجزاء ، و هو قابل للتطبیق علی أیّ طائفهٍ من الأجزاء یصدق علیها أنها معظمها .

لکن شیخنا لم یرتض هذا الدفاع .

و الجواب

و أجاب : بأنّ حلّ المشکل فی مسأله الکلّی فی المعیّن صعب جدّاً ، و قد أشکل علیه منذ القدیم بأنّه کیف یمکن الجمع بین السلب الکلّی و الإیجاب الجزئی ، حیث أن المشتری لیس بمالکٍ لشیء من أجزاء الصّبره ، و هو فی نفس الوقت مالک لصاعٍ منها ؟

ثم إنه بغض النظر عن ذلک ، فقیاس ما نحن فیه بتلک المسأله مع الفارق :

أمّا أوّلاً : فلأنّه یحصل التعیین هناک بواسطه البائع ، و لذا لو تصرّف فی الصّبره ببیعٍ و غیره و لم یبق إلّا صاع واحد ، لم یکن له التصرف فیه لئلّا یفوت حق المشتری ، و علی کلّ تقدیرٍ ، فالتّعیین یحصل هناک ، بخلاف المقام ، إذ لا طریق إلی تعیین المعظم .

و أمّا ثانیاً : إن المبیع هناک کلّیٌّ ، غیر أنه مضاف إلی هذه الصّبره ، بخلاف ما نحن فیه ، حیث أنّ الموضوع له هو المصداق - لما تقدّم من أنه لیس المفهوم و قد تردّد و لا طریق إلی تعیینه ، و المردّد لا ذات له و لا وجود .

الوجه الثالث

إنّ الموضوع له لفظ الصلاه - مثلًا - وزانه وزان الموضوع له فی الأعلام الشخصيّه ، فكما أنّ لفظ « زيد » موضوع لهذه الذات ، و هو اسم له فی جميع حالاته من حين ولادته ، و يصدق عليه بالرغم من تغيّراته كمّاً و كيفاً ، كذلك لفظ « الصلاه » يصدق مع كلّ التبدّلات الحاصله فی الأجزاء كمّاً و كيفاً .

و الجواب

إنّ المسمّى الموضوع له فی الأعلام الشخصيّه هو ماهيّه شخصيّه ، و شخصيّتها بالصوره لا بالمادّه ، لقولهم : شيئيه الشیء بصورته لا بمادّته ، و صوره زيد فی جميع حالاته و أدوار حياته محفوظه لا تتغيّر ، و المتغيّر هی المادّه ، فقياس وضع الأعلام الشخصيّه بما نحن فيه مع الفارق .

و جاء فی جواب صاحب (الكفايه) : إن الموضوع له عباره عن الشخص ، و شخصيّه الشیء بوجوده الخاص .

فهو رحمه اللّه يرى الصّوره وجوداً ، فيرد عليه : أنّه إذا كان الموضوع له هو الشخص ، و الشخصيّه بالوجود ، فكيف ينتقل الموضوع له إلى الذهن بالاستعمال ، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود الذّهنی و لا غيره من الوجودات ؟

و كيف كان ، فالتصوير المذكور مردود .

الوجه الرّابع

إن لفظ « الصّلاه » قد وضع أوّلاً للصّلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط ، ثم إنه يطلق على مراتبها الاخرى من باب المشاكله فی الصّوره و المشاركه فی التأثير و ترتب الأثر المطلوب ، فالإطلاق الأوّل على المراتب مجازی ، لكنّه بالاستعمال المتكرّر يصير اللّفظ حقيقةً فيها ، فيكون حال الموضوع له لفظ « الصلاه » حال الاسم الذی يوضع على المعجون المركّب

من أجزاءٍ معيّنهٍ ، و المصنوع لفائدهٍ معيّنه ، فإنّه الموضوع له أوّلاً ، لكنّ هذا الاسم يطلق مجازاً فيما بعد على هذا المركب فى حال تبدّل جزء من أجزائه مثلًا ، فإذا تكرّر إطلاقه عليه مراراً صار حقيقةً فيه .

و على الجمله ، فلفظ « الصّلاه » وضع للجامع بين الأجزاء ، و للصلاه الصحيحه الفاقده لبعضها كصلاه العاجز ، ثم يستعمل فى الصلاه الفاسده أيضاً للمشابهه و المشاكله فى الصوره ، كما لو صلّاها جامعةً لجميع الأجزاء لكن رياءً .

و الجواب

و أجاب المحقق الخراسانى بالفرق بين الصلاه و المعجون ، فالمعجون المصنوع لغرضٍ خاصٍ لا اختلاف فى كيفيّته ، بخلاف الصلاه ، فإنها حتى الصحيح منها تختلف باختلاف الحالات و المراتب و الأشخاص .

الوجه الخامس

إن الوضع فيما نحن فيه نظير الوضع فى الأوزان و المقادير ، فإن المثقال و الكرّ مثلاً- موضوعان لمقدار خاصٍ معيّن ، لكنهما يطلقان كذلك متى نقص شيء عن المقدار المحدود أو زاد ، فكذا لفظ الصّلاه ، فإنه يصدق مع زياده جزءٍ أو نقصانه .

و الجواب

أوّلاً- : إنّ « المثقال » موضوع ل « ۲۴ » حبّه مثلًا ، فلو نقص حبه واحده صحّ سلب الاسم عنه ، فما ذكر غير صحيحٍ فى المقيس عليه .

و ثانياً : إنه لو سلّم ما ذكر فى المقيس عليه ، ففى المقيس غير صحيح ، و القياس مع الفارق ، لأنه مع نقص ثلاث حبّات مثلًا من المثقال ينتفى الموضوع له ، لكنْ فى صلاه العاجز حيث تفقد أكثر الأجزاء يصدق الاسم ، لكونها صلاةً حقيقةً .

المختار

اشاره

و استوجه شيخنا الاستاذ دام بقاه فى الدوره السّابقه تصوير السيد البروجردى ، لكنْ بجعله جامعاً بناءً على الأعم ، و هو ظاهر بحثه فى الدوره اللّاحقه ، حيث تعرَّض لهذا الرأى فى نهايه البحث .

و قد قرّبه فى الدورتين ، بأنّه مع كون الجامع هو « التوجّه » أو « الهيئه الخضوعيّه » بناءً على الأعم ، لا يرد شىء ممّا تقدّم من الإشكالات ، لأنها كانت تتوجّه بناءً على الوضع للصحيح ، و التوجّه أمر واحدٌ موجودٌ مع جميع الأفراد ، و سائر الخصوصيّات تكون دخيله فى متعلَّق الطّلب ، و هو - أى التوجّه - أمر خارجى انتزاعى ، قابل للانطباق على المتباينات ، فيقوم تارةً بالكيف المسموع و اخرى بالوضع ، فالتوجّه و الخضوع يحصل بالتكلّم و بالقيام و بالانحناء ، و هكذا ، و ينتزع من كلّ واحدٍ من هذه الامور ، و يتحقق مع كلّ واحدٍ منها ، نظير « الغصب » فإنه يتحقّق بالتصرف فى مال الغير من دون إذنه ، بأى شكلٍ من أشكال التصرف الحاصل من المقولات المتباينه .

هذا بالنسبه إلى مقام الثبوت .

و أمّا إثباتاً ، فإن « الصّلاه » فى اللّغه إما الدّعاء و إمّا العطف و التوجّه ، و على كلا التفسيرين يتم الجامع المذكور ، لأنّ الدعاء يكون بغير اللّفظ أيضاً ، و يشهد للمعنى الثانى ما فى بعض الأخبار من أنّ اللّه تعالى لمّا علم باندراس

الدين شرّع الصلاه حفظاً لها من الاندراس و ليتوجّه الناس إليه بها .

ثم إن النسبه بين الأذكار الموجوده فی الصّلاه و بين التوجّه ليس النسبه بين المسبب و السبب ، لأن السبب و المسبب موجودان بوجودين لا بوجودٍ واحدٍ ، و الحال أن الموجود خارجاً هو الذکر و لا وجود هناك للتوجّه ، فنسبه التوجّه إلى الذكر نسبه الأمر الانتزاعی إلى منشأ الانتزاع ، لا نسبه السبب إلى المسبب .

و تلخّص : إنه يمكن تصوير الجامع على الوضع للأعم ، بأنه هو التوجّه و التخشّع و الخضوع ، بالتقريب المذكور .

الإشكال عليه

ثم أورد عليه شيخنا ثبوتاً و إثباتاً :

أمّا ثبوتاً ، فلأن التوجّه إذا كان منتزعاً من هذه الأقوال و الأفعال المتباينه و متّحداً معها وجوداً ، استحال أنْ يكون واحداً . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ « التوجّه » يصدق مع الأجزاء القليله ، و هو مع الركوع غيره مع السجود و القيام و القراءه و هكذا ... و بمجرّد تحقّق الأقل يصدق الصّلاه ، فيكون الزائد عليه خارجاً عن حقيقه الموضوع له المسمی .

و قد كان هذا الإشكال وارداً على جميع التصويرات التی اعتبرت الوجود التشکيکی للجامع ، كما تقدّم .

و أمّا إثباتاً : فلأن الصّلاه - بحسب النصوص و ارتكاز المتشرعه - هی نفس الأقوال و الأفعال لا العنوان المنتزع منها كالتوجّه . بل فی خبرٍ صحيحٍ سئل الإمام عليه السلام عن الفرض فی الصّلاه فقال : « الوقت و الطهور و القبله

و التوجّه و الركوع و السجود و الدعاء » (۱) فكان التوجّه من فرائض الصّلاه و ليس الصّلاه .

خاتمه المقدّمه الرّابعه

و التحقيق : أنه لا أثر لتصوير الجامع فی ترتّب الثمره و عدم ترتّبها ، و ذلک ، لأن الثمره إمّا جواز أو عدم جواز التمسک بالأصل اللفظی و هو الإطلاق ، و إمّا جواز أو عدم جواز التمسّک بالأصل العملی و هو البراءه ، لرفع ما شک فی جزئيّته أو شرطيّته فی الصّلاه . أمّا الأصل العملی ، فإنّ وجود القدر المتيقّن يكفينا لإجراء الأصل ، و أما الأصل اللّفظی ، فإنّ من النصوص ما يعيّن الصّلاه بأنّه « ثلاثه أثلاث » فإنْ اعتبر قيد آخر بدليلٍ معتبر أضفناه و إلّا أخذنا بإطلاق النص .

و على هذا ، فلا حاجه لتصوير الجامع مطلقاً ، لعدم توقف ترتّب الثمره على وجوده .

المقدّمه الخامسه(ثمره البحث)

إنّ أهمّ ما ذكروا فی هذا المقام هو :

۱ - جريان البراءه على الأعم ، و الاشتغال بناءً على الصحيح .

۲ - جواز التمسک بالإطلاق بناءً على الأعم ، و لزوم الإجمال بناءً على الصحيح .

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۳۶۵/۱ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام الباب ۱ من أبواب الوضوء ، رقم : ۳ .

۱ – البراءه و الاشتغال

لو شک فی جزئیّه شیء أو شرطیّته فی الصلاه – مثلاً – فهل تجری البراءه عنه أو یحکم العقل بالاشتغال فیجب إتیانه ؟ أو یختلف الأمر حسب المبنی فی وضع لفظ الصّلاه ؟

هنا أقوال :

أحدها : جریان الاشتغال ، سواء قیل بالوضع للصحیح أو قیل بالوضع للأعم .

و الثانی : جریان البراءه ، سواء قیل بالوضع للصحیح أو قیل بالوضع للأعم .

و هذا هو المستفاد من (التقریرات) و (الکفایه) .

و الثالث : جریان البراءه علی الأعم ، و الاشتغال علی الصحیح .

و هذا هو المستفاد من (القوانین) و (الریاض) و اختاره المحقق النائینی .

و الرابع : التفصیل بین ما إذا کان البیان لفظیّاً فالاشتغال ، أو حالیّاً أو مقامیّاً فالبراءه .

و الخامس : التفصیل بین الصحیح النوعی فالبراءه ، و الصحیح الشخصی – و هو کون الموضوع له صلاه العالم المختار ، و البواقی أبدال – فالاشتغال .

هذه هی الأقوال فی هذا المقام .

و المهمّ أنّ جماعه یرون ترتّب الثمره علی هذا البحث ، و هم المیرزا القمی و المیرزا النائینی و آخرون ، و جماعه یرون أنْ لا ثمره للبحث ، و هم الشیخ و المحقق الخراسانی و آخرون .

تقریب الثمره

إنه إنْ کان الموضوع له لفظ « الصلاه » هو خصوص الصحیح ، کان التکلیف - أی الوجوب - معلوماً ، و کذلک المکلَّف به و هو الصحیح ، و مع الشک فی جزئیّه شیء أو شرطیّته ، یرجع الشک إلی تحقّق الامتثال بدون الشیء المشکوک فیه ، و معه یحکم العقل بالاشتغال . و أمّا بناءً علی الوضع للأعم ، فهو صادق علی فاقد الجزء أو الشرط المشکوک فیه ، و مع الشک یدور أمر المکلَّف به بین الأقل و الأکثر ، و قد تقرّر فی محلّه أن الأقل و الأکثر الارتباطیین مجری البراءه ، لکون الأقل متیقّناً و الشک یرجع إلی أصل التکلیف بالنسبه إلی الأکثر .

إشکال الشیخ و الکفایه

إنه لا أثر للوضع للصحیح أو الأعم فی جریان البراءه أو الاشتغال ، بل الملاک هو انحلال العلم الإجمالی فی الأقل و الأکثر الارتباطیین و عدم الانحلال .

فإن کانت النسبه بین المأمور به و بین الأجزاء و الشرائط نسبه السببیّه ، کان الأصل الجاری فی المورد هو الاشتغال ، لأنه یصیر من قبیل سببیّه الغسل و المسح فی الوضوء للطهاره ، حیث أن التکلیف بالمسبَّب معلوم ، لکنْ لا ندری هل یتحقّق بدون الخصوصیّه المشکوک فیها أو لا ؟ فیرجع الشک إلی

المحصّل ، و المرجع فيه هو قاعده الاشتغال .

و أمّا إن كانت النسبه اتحاديه ، أی : لیس المأمور به إلّا نفس الأجزاء و الشرائط - فنسبه المأمور به إلی الأجزاء و الشرائط نسبه الطبیعه إلی الفرد ، و لا توجد فی البین سببیّه و مسبّبیه - فیقع الشک فی الجامع الذی تعلَّق التکلیف به ، المتّحد مع الأجزاء ، من جهه أنه هل الأجزاء عشره مثلاً أو أقل ، و إذا دار الأمر بین الأقل و الأکثر ، فالأصل هو البراءه عن الأکثر .

فظهر جریان البراءه علی کلا القولین ، فلا ثمره للبحث .

جواب المحقق النائینی

و أجاب المحقق النائینی بأنّ الأجزاء لا تتّصف بالصحّه إلّا إذا تعنونت بعنوانٍ من ناحیه العلّه أو من ناحیه المعلول ، فالصحیح من الصّلاه ما تکون ناهیه عن الفحشاء و المنکر ، أو ما یکون مسقطاً للإعاده و القضاء ، أو مسقطاً للأمر ، فمسقطیّه الإعاده و القضاء عنوان و لونٌ من ناحیه معلول الحکم ، لکون ذلک فرعاً للامتثال ، و النهی عن الفحشاء و المنکر لون و عنوان من ناحیه علّه الحکم ، لأنه الغرض من التکلیف ، وعلیه ، فعندنا علم بتعلّق التکلیف ب « ما هو الناهی عن الفحشاء » و « ما هو المسقط للأمر » و مع الشک فی تحقّق العنوان بدون ما شک فی جزئیّته یکون الشک فی المحصّل ، و هو مجری قاعده الاشتغال .

هذا بناءً علی الوضع لخصوص الصحیح .

و أما بناءً علی الوضع للأعم ، فلیس لمتعلَّق التکلیف عنوان و لونٌ من ناحیه العلّه و لا المعلول ، فعلی القول بالانحلال فی دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین یکون الأصل الجاری هو البراءه .

فالثمره بین القولین محقّقه ، و لا یجتمع القول بالوضع للصحیح مع القول بالبراءه .

مناقشه المحقق الأصفهانی

و ناقشه المحقق الأصفهانی بأنّ العنوان المذکور لیس قیداً لمتعلَّق التکلیف ، بل هو کاشف عنه و مشیر إلیه ، و لمّا کان المکلَّف به متّحداً مع الأجزاء ، و هی مردده بین الأقل و الأکثر الارتباطیین ، فالأصل هو البراءه ، فلا ثمره ، و الوجه فی عدم کون عنوان « الناهی عن الفحشاء » قیداً للمعنی المتعلَّق به التکلیف هو : إن النهی عن الفحشاء الحاصل من قصد الأمر فرعٌ للأمر ، و الأمر فرع للمعنی ، فکون النهی عن الفحشاء قیداً للمعنی و الموضوع له اللّفظ مستحیل .

جواب الاستاذ عن هذه المناقشه

و أورد علیه شیخنا الاستاذ دام ظلّه بأنه لا ریب فی أنّ الناهی عن الفحشاء لیس هو المأمور به کما قال المحقق الأصفهانی ، و لکنه عنوانٌ مبیّن للمأمور به ، و مع تبیّنه و زوال الشک عنه ینتفی مناط جریان البراءه ، بل یکون المورد مجری قاعده الاشتغال ، إذ مع کون المأمور به مبیَّناً لو شُک فی تحقّق الامتثال بإتیان الصّلاه بدون الخصوصیّه المشکوک فیها ، یحکم العقل بلزوم إتیان الخصوصیّه تحصیلاً للیقین بالفراغ بعد الیقین بالاشتغال .

و هو الجواب عن مناقشهٍ اخری

و ما ذکره هو الجواب عن مناقشهٍ اخری و حاصلها : أنه لو کان الصحیحی یرید الصحیح الفعلی فکلام المیرزا تام ، لکنّ الموضوع له لیس الصحیح الفعلی ، و إلّا لکان قصد القربه دخیلاً فی الصلاه ، و کذا عدم المزاحم - بناءً

على بطلان الترتّب ، لعدم تحقّق الصحيح الفعلى بدون قصد القربه و مع وجود المزاحم - بل القائلون بالوضع للصحيح يريدون التام الأجزاء و الشرائط التى فى مرتبه قبل الأمر ، و هذه الحقيقه يكون فيها الأقل و الأكثر ، و تقبل تعلّق اليقين و الشك الذى هو موضوع أصاله البراءه .

أقول :

لقد وافق دام ظلّه على هذه المناقشه ، فى الدوره اللّاحقه ، و لأجلها ذهب إلى انتفاء الثمره ، و إجراء البراءه على القولين ، أمّا فى الدوره السّابقه فقد أجاب عنها بما ذكر ، و حاصله : إنّا قد عرفنا المأمور به نحو معرفهٍ من ناحيه عنوان « الناهى عن الفحشاء » و « المسقط للأمر » و « للإعاده و القضاء » فكان علينا تحصيل المعنون بهذا العنوان ، فهل يحصَّل بإتيان الفاقد للشىء المشكوك جزئيّته أو لا ؟ فمقتضى القاعده هو الاشتغال على القول بالصحيح .

و لعلّ هذا هو الأظهر ، و اللّه العالم .

مناقشه الشيخ الحائرى مع المحقق الخراسانى

و تعرّض شيخنا لإشكال الشيخ الحائرى على صاحب (الكفايه) ، و هو : إنّ الذى تعلَّق به التكليف و دخل تحت الأمر ليس الصّلاه المركَّب من التكبيره و الركوع و السجود و غيرها ، لأنّ المركب ينقسم إلى الصحيح و الفاسد ، فلا يستقيم قول الصحيحى كالمحقق الخراسانى ، بل إن الصلاه معنى بسيط ، و هو غير التكبير و الركوع و السجود ، إلّا أنه متّحد معها وجوداً ، و هذا المعنى البسيط هو الداخل تحت الأمر ، و إذا كان بسيطاً كما تقدَّم فلا يعقل فيه الأقل و الأكثر ، فلا مناص على القول بالوضع للصحيح من الالتزام بالاشتغال .

و جوابها

و أجاب دام ظلّه عن ذلك : بأن من البسيط ما هو آنی الوجود ، و هذا لا يعقل فيه الأقل و الأكثر ، و المتيقَّن و المشكوک ، كما ذكر . و من البسيط ما هو تدريجی الوجود ، و هذا هو مراد صاحب (الكفايه) ، و هو متّحد مع الأجزاء من التكبير و غيره ، يتحقق بالتدريج مع كلّ واحدٍ من الأجزاء ، نظير الخط ، فإنّه و إنْ كان خطّاً واحداً لكنه ممتد بسبب الوجود ، وعليه يمكن تصوير الأقل و الأكثر ، بأنْ يقال مثلاً : قد علم بتعلّق التكليف من التكبيره إلى السجود ، و ما زاد عن ذلک فمشكوک فيه .

ملخّص المختار :

و تلخص : اختلاف نظر الاستاذ فی الدورتين ، و الأوفق بالنظر هو ما ذهب إليه فی الدوره السابقه من وجود الثمره .

تتمّهٌ

إنه قد وقع الكلام فی خصوص مسلک الشيخ و المحقق النائينی من أن الموضوع له اسم « الصّلاه » هو صلاه العامد العالم المختار ، و أنّ الأفراد الاخرى من الصلاه إنّما هی أبدالٌ عن المسمّى الموضوع له ، فربما يقال : بأنّ مقتضى القاعده هو الاشتغال ، لأنّا نشک فی بدليّه المرتبه الناقصه عن تلک المرتبه التی هی الموضوع له ، و الأصل عدم البدليّه ، فلا بدّ من الإتيان بالجزء المشكوک فيه .

و أجاب المحقق العراقی : بأن الأصل هو البراءه عن اعتبار الجزء المشكوک فی جزئيّته ، فالعمل الفاقد له يكون بدلاً عن المرتبه الكامله ، لأنّ الشک فی البدليّه كان مسبّباً عن الشک فی الاعتبار ، فإذا جرى الأصل فی

السّبب ارتفع الشک فی المسبّب .

فقال شیخنا دام ظلّه : بأنّ لقاعده تقدیم الشک السببی علی المسببی رکنین ، أحدهما : وجود السببیه و المسببیّه بینهما ، و الآخر ، أن یکون مجری الأصل من الآثار الشرعیّه للسبب .

إنه لا ـ إشکال فی المقام من جهه الرکن الأوّل ، إذ مع الشک فی وجوب الجزء المشکوک الجزئیه یتمسّک بالبراءه ، و یتقدم هذا الأصل علی أصاله عدم البدلیّه فی طرف المسبَّب ، إلّا أن الإشکال فی الرکن الثانی ، من جهه أن صیروره هذا العمل المأتی به بدلاً عن العمل الکامل هو من اللوازم العقلیّه لهذا المشکوک و لیس من آثاره الشرعیّه ، لأنه لمّا کان المشکوک فیه غیر واجب ، کان لازم عدم وجوبه صیروره العمل الفاقد له بدلاً عن المرتبه الکامله ، و هذا لازم عقلی لمجری الأصل ، لأن مجری الأصل کما تقدم عدم الوجوب ، و بدلیّه العمل الفاقد عن التام لازم عدم الوجوب ، إذ لیس فی شیء من الأدلّه الشرعیّه عنوان « البدل » حتی یکون من الآثار الشرعیّه ... و إذا کان من الآثار العقلیّه لا الشرعیّه فإن إثبات هذا العنوان بالبراءه من وجوب الجزء المشکوک فیه أصل مثبت .

فهذا هو الإشکال علی المحقق العراقی .

و الاشتغال هو المحکّم علی مسلک الشیخ و المحقق النائینی .

۲ – الإطلاق و الإجمال

و « الإطلاق » تارةً مقامی حالی و اخری لفظی .

مناط الإطلاق المقامی هو السکوت و السکون ، لأنّ المقام إذا اقتضی بیان المولی جمیع المطلوب من العبد ، فسکوته عن غیر ما بیّن کاشف عن عدم مطلوبیّه ذلک الغیر ، و کذا إذا کان فی مقام التعلیم عملاً – کأخبار الوضوءات البیانیّه – فإنّه عند ما انتهی من العمل انکشف عدم جزئیّه ما لم یأت به فیه .

و کثیراً ما یتمسّک بالإطلاق المقامی ، کما فی موارد القیود المأخوذه بعد تعلّق الأمر ، مثل اعتبار قصد القربه فی العمل .

و مناط الإطلاق اللفظی توفّر ثلاثه امور – علی المشهور – :

۱ – کون الحکم وارداً علی المقسم ، و کون المفهوم صادقاً فی المورد مع إحراز الصّدق .

۲ – کون المتکلّم فی مقام البیان لا التشریع أو الإجمال و الإهمال .

۳ – عدم نصب القرینه علی التقیید ، و کذا عدم وجود ما یصلح للصارفیّه .

و اعتبر المحقق الخراسانی مقدّمهً رابعه هی عدم وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب .

الکلام حول الثمره

قالوا : إنه بناءً علی القول بالصحیح لا یمکن التمسّک بالإطلاق ، لأنه فی جمیع موارد الشک فی اعتبار شیء و دخله فی المسمّی الموضوع له اللّفظ ، لا یمکن إحراز صدق المفهوم علی الفرد الفاقد لِما شکّ فی اعتباره ، فلا یجوز التمسّک بالإطلاق ، بل یلزم الإجمال . و أمّا بناءً علی الأعم ، فالمفروض صدق عنوان الصّلاه علی فاقد السّوره مثلاً ، فالصدق محرز ، فلو شکّ فی اعتبار شیء زائداً علی ما علم باعتباره تمسّک بالإطلاق لنفی دخل الخصوصیّه المشکوک فیها .

الاشکالات

و قد اشکل علی هذه الثمره بوجوه :

الوجه الأول

قال الشیخ ما ملخّصه : إنّه لا یمکن التمسّک بإطلاقات الکتاب و السنّه ، لأنّها بصورهٍ عامّه فی مقام التشریع لا البیان ، فالمقدمه الثانیه منتفیه ، فلا ثمره للبحث فی مسائل العبادات ، کقوله تعالی : «وَلِلّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً » (۱)إذ الآیه فی مقام أصل التشریع ، و کذا ما اشتمل علی بعض الآثار کقوله تعالی : «إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَی عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ » (۲)إذ لا بیان فی الآیه الکریمه لحقیقه الصلاه .

الجواب الأول عن الإشکال

و اجیب عن هذا الإشکال أوّلاً : بتمامیه الإطلاق فی قوله تعالی :

۱- ((۱)) سوره آل عمران : ۹۷ .

۲- ((۲)) سوره العنکبوت : ۴۵ .

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ » (۱)لأن الصيام عباره عن الإمساك عن الأكل و الشرب ، و قد وقع فى الآيه موضوعاً للحكم بالوجوب ، فكلّ ما شككنا فى دخله فى الموضوع زائداً على طبيعه الصّيام ندفعه بإطلاق الآيه بناءً على القول بالأعم ، أمّا على القول بالصحيح فلا إطلاق ، لرجوع الشك إلى أصل تحقّق الصيام بدون الشيء المشكوك فيه .

مناقشه الاستاذ

و أجاب شيخنا عن ذلك بوجوه :

أوّلاً : إن الصيام فى اللّغه كما عن بعضهم هو مطلق الإمساك ، فعن أبى عبيده أنّ الإمساك عن السير صيام ، و فى الكتاب «إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً » (۲)فلا اختصاص له بالأكل و الشرب .

و ثانياً : إن الآيه فى مقام بيان أن وجوب الصيام ليس مختصّاً بهذه الاُمه ، و أنّه كان فى الشرائع السابقه ، فليس فى مقام بيان حكم الصيام فى هذه الشريعه كى يتمسّك بإطلاقها متى شك فى دخل شيء .

و ثالثاً : إن التمسّك بالإطلاق موقوف على إحراز كون المتكلّم فى مقام بيان جميع المراد ، و إلّا فلا يجوز ، و فى الصيام نرى ورود قيود كثيرهٍ ، لأنه إمساك عن تسعه امور لا عن الأكل و الشرب فقط ، و إذا كان للموضوع هذه الكثره من التقييدات المبيّنه فى مجالس لاحقه و بأدلّه اخرى ، كيف يصح القول بكونه فى مقام البيان فى قوله : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ » (۳)؟

ص:۲۷۹

۱- (۱)) سوره البقره : ۱۸۳ .

۲- (۲)) سوره مريم : ۲۶ .

۳- (۳)) سوره البقره : ۱۸۳ .

الجواب الثانی عن الإشکال

و اجیب عن اشکال الشیخ ثانیاً : بأنا فی ترتّب الثمره لا نرید فعلیّتها ، بل یکفی إمکان ترتّبها ، و هذا حاصل فی المقام .

و فیه : کیف یکفی وجود المقتضی لترتّبها و الحال أنه دائماً مبتلی بالمانع ؟ هذا علی فرض تمامیه المقتضی ... إنه لا بدّ من تحقّق الثمره فی الفقه و لو فی موردٍ واحد .

التحقیق فی المقام

و التحقیق أن یقال : إنه و إنْ کان قسم من الآیات و الروایات فی مقام التشریع و بصدد التقنین ، لکنّ فی الکتاب ما هو فی مقام البیان ، و لذا یمکن التمسّک بإطلاقه ، کآیه الوضوء : «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ » (۱)... مضافاً إلی تمسّک الإمام علیه السلام بها للتفصیل بین المسح و الغسل بمجیء « الباء » فی « الرءوس » (۲) .

و کآیه نفی الحرج و العسر ، حیث تمسّک بها الإمام علیه السلام فی روایه عبد الأعلی مولی آل سام فی حکم الجبیره (۳) .

و کذلک الحال فی بعض آیات المعاملات ، فقد استدل الإمام علیه السلام بقوله تعالی : «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ » لصحّه بیع المضطرّ ، کما فی صحیحه عمر بن یزید (۴) . و لو لا ذلک لقلنا بأن الآیه فی مقام المقابله بین البیع و الربا ، و أنه حلال و الربا حرام فلا إطلاق لها ، کما نبّه علیه المحقق الأصفهانی .

ص:۲۸۰

۱- ((۱)) سوره المائده : ۶ .

۲- ((۲)) وسائل الشیعه ۴۱۳/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام ، الباب ۲۳ من أبواب الوضوء ، رقم : ۱ .

۳- ((۳)) وسائل الشیعه ۴۶۴/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام ، الباب ۳۹ من أبواب الوضوء ، رقم : ۵ .

۴- ((۴)) وسائل الشیعه ۴۴۶/۱۷ ، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجاره ، رقم : ۱ .

و استدل الإمام علیه السلام لعدم صحّه طلاق العبد بقوله تعالی : «ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوکاً لاَّ یَقْدِرُ عَلَی شَیْءٍ » (۱).

فظهر أنّ إشکال الشیخ غیر وارد علی إطلاقه ، ففی الکتاب آیات یمکن التمسّک بإطلاقها ، سواء فی العبادات أو المعاملات ، و أنه لا وجه لتخصیص الإشکال بالعبادات .

علی أنه ینقض علیه بکثره تمسّکه بإطلاقات الکتاب فی کتبه الفقهیّه ، فقد تمسّک فی (کتاب الطهاره) (۲) فی مسأله الوضوء الاضطراری بقوله تعالی « إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَکُمْ » لإعاده الوضوء بعد رفع الاضطرار .

و تمسّک فی (کتاب الصلاه) (۳) فی مسأله تعذّر الإضطجاع علی الطرف الأیمن و أنّه فی هذه الحاله یضطجع علی الطرف الأیسر أو یستلقی ؟ تمسّک بقوله تعالی : «الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیَاماً وَقُعُوداً وَعَلَیَ جُنُوبِهِمْ » (۴).

و هکذا فی غیر هذه الموارد .

و تلخّص : إن فی آیات الکتاب ما هو فی مقام البیان .

و فی السنّه أیضاً کذلک ، فمن السنّه ما جاء فی بدء البعثه ، فهذا القسم من التشریع ، أمّا ما صدر فی أواخره ففی مقام البیان .

و مِمّا ذکرنا یظهر أنْ لا حاجه إلی ما ذکره المحقق الأصفهانی من کفایه ثبوت کون آیهٍ واحدهٍ فی مقام البیان عند مجتهدٍ واحدٍ ، فإنّ هذا الکلام و إنْ کان صحیحاً ، لکن لا تصل النوبه إلیه ، بعد وضوح کون آیاتٍ فی مقام البیان ،

۱- (۱) وسائل الشیعه ۹۹/۲۲ الباب ۴۳ من أبواب مقدمات الطلاق رقم ۲ و الآیه فی سوره النحل : ۷۵ .
۲- (۲) کتاب الطهاره للشیخ الأعظم ۲۹۳/۲ ط مجمع الفکر الإسلامی .
۳- (۳) کتاب الصلاه للشیخ الأعظم ۵۰۸/۱ ط مجمع الفکر الإسلامی .
۴- (۴) سوره آل عمران : ۱۹۱ .

و أن الأئمه تمسّكوا بها ، و كذا الفقهاء من الشيخ الطوسى إلى الشيخ الأنصارى .

الوجه الثانى

إن الإطلاق و التقييد فى العبادات إنما يلحظان بالنسبه إلى المأمور به و متعلّق الأمر ، لا بالقياس إلى المسمّى ، ضروره أن الإطلاق أو التقييد فى كلام الشارع أو غيره إنّما يكون بالقياس إلى مراده و أنه مطلق أو مقيّد ، لا إلى ما هو أجنبى عنه ، و على هذا ، فلا فرق بين القولين ، فكما أن الصحيحى لا يمكنه التمسّك بالإطلاق فكذلك الأعمّى ، أمّا الصحيحى فلعدم إحرازه الصّدق على الفاقد لِما شُك فى اعتباره جزءاً أو شرطاً ، لاحتمال دخله فى المسمّى ، و أمّا الأعمّى فلأجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمّى بالصحه و أنها مأخوذه فى متعلَّق الأمر ، فإن المأمور به حصّه خاصّه من المسمى ، و هى الحصّه الصحيحه ، ضروره أن الشارع لا يأمر بالحصّه الفاسده و لا بما هو الجامع بين الصحيح و الفاسد ، وعليه ، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق عند الشكّ فى جزئيّه شىء أو شرطيّته ، للشك حينئذٍ فى صدق المأمور به على الفاقد للشىء المشكوك فيه كما هو واضح ، فلا فرق بين أنْ تكون الصحه مأخوذةً فى المسمّى و أن تكون مأخوذةً فى المأمور به ، فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالإطلاق ، غايه الأمر ، إن الشك فى الصدق على الصحيح هو من جهه أخذ الصحّه فى المسمّى ، و على الأعمّ هو من جهه العلم بتقييد المأمور به بالصحّه لا محاله .

و بعباره موجزه : إنه بناءً على الأعم يمكن التمسّك بالإطلاق من حيث الوضع ، و أمّا من حيث الأمر فلا يمكن ، و يكون الكلام مجملاً .

الجواب

و فيه : إنه بناءً على الأعم ، يكون الموضوع له و المسمّى هو الجامع بين

الصحیح و الفاسد ، و من الإطلاق و عدم التقیید لمتعلَّق الأمر بخصوص المشکوک فیه نستکشف أنّ ما تعلَّق به الطلب هو تمام المأمور به ، فنفس الإطلاق رافع للشک فی دخل المشکوک فیه فی متعلَّق الأمر ، و لو لم یرفع الإطلاق هذا الشک لکان الإشکال وارداً ، فالمسمّی و الموضوع له - بناءً علی الأعم - معلوم و المأمور به مجهول ، و متی شکّ فی اعتبار أمرٍ یتمسّک بإطلاق متعلَّق الطلب لإثبات عدم دخل المشکوک فیه فی المأمور به ، و لازم هذا هو أنّ ما تعلَّق به الطلب تمام المأمور به ، و من المعلوم حجیّه مثبتات الاصول اللفظیّه ... و إذا ثبت هذا کلّه بأصاله الإطلاق ، فإنه لا یعامل معامله المجمل ، بخلاف القول بالصحیح ، فإنه بناءً علیه یکون الشک فی ذلک موجباً للشک فی تحقّق المسمّی ، و لا یوجد عندنا دلیل یحدّد ما هو المسمّی ، و مع الشک فی تحقّقه لا یمکن التمسّک بالإطلاق ، بخلاف القول بالأعم فإنه ممکن ، و بین الأمرین بون بعید .

الوجه الثالث

إنه لا حاجه إلی التمسّک بالإطلاق علی کلا القولین ، بعد أنْ کانت صحیحه حمّاد مبیّنهً لجمیع ما یعتبر فی الصلاه ، فکلّما شک فی اعتبار شیء زائد تمسّکنا بها و زال الشک ، فلا ثمره للبحث .

الجواب

و اجیب : بأن الإطلاق فی صحیحه حماد مقامی ، و البحث فی الإطلاق اللّفظی .

و فیه : إنه مع فرض وجود الإطلاق المقامی ، لا حاجه إلی تحصیل الإطلاق اللفظی بهذا البحث ، إلّا لأجل ضمّ دلیلٍ إلی دلیل .

و الحق فی الجواب :

أوّلاً : إن الصحیحه مختصه بالصلاه ، و بحثنا عام .

و ثانیاً : لا ریب فی اشتمال الصحیحه علی مندوبات إلی جنب واجبات الصلاه ، فلو وقع الشک فی وجوب شیء ممّا اشتملت علیه أو استحبابه ، لم یجز التمسّک بإطلاق الصحیحه لدفع وجوبه ، أمّا إذا تمّ بحث الصحیح و الأعم تمسّکنا بالإطلاق اللّفظی و أسقطنا قسطاً ممّا اشتملت علیه عن الوجوب ، و من هنا أمکن لنا رفع الید عن وجوب الأذکار و الأدعیه التی أتی بها الإمام فی الصحیحه ، و إلّا فلو کنا نحن و الصحیحه لقلنا بوجوبها کذلک .

و علی الجمله ، إنه لو کنّا نحن و الصحیحه لوجب القول بوجوب جمیع ما جاء فیها ، لکنّ التمسّک بالإطلاق بناءً علی الأعم هو طریق القول باستحباب الأدعیه و الأذکار و غیرها من المستحبات المشتمل علیها الصحیحه .

هل بحث الثمره مسأله اصولیه ؟

لا یخفی أن الملاک فی کون مسألهٍ اصولیّه أمران :

١ - وقوع نتیجتها فی طریق الاستنباط ، بأنْ یکون الحکم الفقهی الکلّی نسبته إلیها نسبه المستنبَط إلی المستنبط منه .

٢ - استنباط الحکم الشرعی من نتیجتها ، من دون حاجهٍ إلی مقدمه اخری اصولیّه أو غیر اصولیّه .

و من هنا کان المشهور المعروف کون هذا البحث من مبادئ علم الاصول لا من مسائله ، لأنّ نتیجه البحث فی الثمره الاولی أنه علی الصحیح تتحقّق صغری قاعده الاشتغال ، و علی الأعم تتحقّق صغری البراءه .

لکن هذه النتیجه لا تحصل إلّا بعد تمامیّه بحث الانحلال و عدمه ، فی

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فی متعلَّق التكليف .

و كذا الكلام فی الثمره الثانیه ، فإنّها لا تترتّب إلّا بعد ضمّ مقدّمه حجیّه أصاله الإطلاق التی هی مسأله اصولیّه .

إذن ، لیس البحث عن الثمره بحثاً عن مسأله اصولیّه ، للاحتیاج إلی ضمّ مقدمه اخری ... نظیر قولنا « فلان ثقه » فإنّه لا ثمره له إلّا بعد إثبات حجیّه خبر الثقه .

هذا وجه القول المشهور .

و لكنّ التحقیق : أنه إنْ كانت المقدمه الاخری مسلَّمهً لا حاجه فی إثباتها إلی تجشّم مئونه البحث و الإثبات ، فتوقّفها علیها لا یخرجها عن كونها اصولیهً ، و الثمره الثانیه من هذا القبیل بلا إشكال ، لأنه بحث عن احدی صغریات الظهور ، و حجیّه أصاله الظهور مسلَّمه عند جمیع العقلاء من دون حاجهٍ إلی الإثبات ، فالمقام نظیر البحث عن ظهور صیغه الأمر فی الوجوب ، فإنها مسأله اصولیّه مع أن الحكم الشرعی لا یستفاد منها إلّا بعد انضمام أن « الظاهر حجّه » إلیها ، فكما أن هذه المسأله اصولیّه ، كذلك بحثنا عن الثمره .

علی أن غرض الاصولی هو الاقتدار علی الاستنباط ، و كلّ مسألهٍ لم یبحث عنها فی غیر علم الاصول ، و توقّف علیها الاستنباط ، فهی مسأله اصولیّه ، و ما نحن فیه من هذا القبیل .

الموضوع له لفظ الصلاه

قد ذكر المحقق الخراسانی أربعه أدلّه للوضع للصحیح هی : التبادر ، عدم صحّه السّلب ، و الروایات مثل « الصوم جُنّه من النار » (1) ، و طریقه العقلاء

1- (1) وسائل الشیعه 10/395 ، الباب 1 من أبواب الصوم المندوب ، رقم : 1 .

فی التسمیه .

و التحقیق أن لا شیء منها بصحیح .

و علی الجمله ، فإنّه لم یتم تصویر الجامع علی القول بالصحیح .

و الممکن ثبوتاً هو الوضع للأعم ، و الدلیل علیه فی مقام الإثبات هو تبادر الجامع بین الصحیح و الفاسد من لفظ « الصلاه » ، فقول الشیخ و المیرزا لا یمکن المساعده علیه ، و إلّا لزم حمل جمیع إطلاقات الکتاب و السنّه علی المجاز .

فالتبادر دلیل علی الوضع للأعم عند المتشرّعه ، و عند الشارع ، فإنْ قوله علیه الصّلاه و السلام : « لا صلاه إلّا بفاتحه الکتاب » (۱) نفی للمعنی ادّعاءً عند العلماء و لیس حقیقهً ، و هذا معناه کون لفظ الصّلاه صادقاً علی الحصّه الفاسده حقیقهً ، و إلّا لما أمکن نفی کونها صلاهً ادّعاء .

فالموضوع له لفظ « الصّلاه » أعم من الصحیح و الفاسد .

و کما لم یتم مختار الشیخ و المیرزا ، کذلک لم یتم مختار المحقق القمی و من تبعه من أنّ الموضوع له هو الأرکان لا بشرط ...

و قد کان أسلم المبانی مختار السید البروجردی ...

لکن المهمّ هو الرجوع إلی اللّغه و إطلاقات الکتاب و السنّه کما أشرنا .

و المستفاد من کلمات اللّغویین أن « الصلاه » قد اطلقت بمعنیین ، أحدهما : الدعاء و الآخر : التعظیم ، حتی قیل فی : صلیت الحدید بالنار ، انّ المعنی تلیینه ، أی حصول اللینه و الخشوع فی الحدید .

لکن محلّ الکلام هو مادّه « ص ، ل ، و » لا مادّه « ص ، ل ، و هوانه»

۱- (۱)) غوالی اللآلی ۱۹۶/۱ ، رقم : ۲ .

فالصّلاه تاره بمعنى الدعاء ، و اخرى بمعنى التعظيم . هذا لغهً .

و فى الشّرع يمكن أن يكون هو المعنى ، و أمّا الأجزاء ، فإنّما اعتبرها فى متعلّق الأمر ، و كذلك لفظ « الصّيام » و « الحج » و غيرهما ، لكنّ المشكله فى لفظ « الصّلاه » ما جاء فى بعض الروايات من جعل « الدعاء » جزءاً من أجزائها ، فهذا يمنعنا من القول بأنّ الموضوع له شرعاً هو الدعاء أيضاً ، و لو لا ذلك ، فإن إطلاقات الكتاب أيضاً تناسب أن يكون المعنى هو التخشّع و الدعاء كما فى اللّغه ، و أنّ هذا اللّفظ فى الأديان السابقه أيضاً كان بهذا المعنى .

و قد وقع البحث بين الفقهاء فى حقيقه صلاه الميّت ، و الذى يفيده النظر الدقيق فى الأخبار أنها صلاه حقيقهً ، و من المعلوم اشتمالها على الدعاء و التخشّع ، و عدم وجود الركوع و السجود فيها ، ففى الصحيحه : « إنها ليست بصلاهٍ ركوعٍ و سجود » (1) فهى صلاهٌ لكن لا صلاه ركوع و سجود .

و من هذه الأخبار أيضاً يظهر أن ذات الأركان قسمٌ من الصّلاه ، لا أن لفظ الصّلاه موضوع لها فقط ... نعم ، هى معتبرهٌ فى متعلّق الأمر .

و لو قيل : إنَّ صحيحه الحلبى : « الصلاه ثلاث أثلاث : ثلث طهور ، و ثلث ركوع ، و ثلث سجود » (2) ظاهره فى دخل الركوع و السجود فى المسمّى الموضوع له لفظ الصّلاه .

قلنا : فقوله عليه السلام « ثلث طهور » مانعٌ من هذا الاستظهار ، للقطع بعدم كون الطّهور من أجزاء الصّلاه .

فحقيقه الصلاه - بالنظر إلى إطلاقات الكتاب و السنّه - هو التعظيم

١- (١)) وسائل الشيعه ٩٠/٣ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام ، الباب ٨ من أبواب صلاه الجنازه ، رقم : ١ .
٢- (٢)) وسائل الشيعه ٣١٠/٦ ، الباب ٩ من أبواب الركوع و السجود ، رقم : ١ .

الجوارحی قولاً و فعلاً ، و حدّها صلاه الخوف .

و لا ینافی ذلک صدق عنوان الصلاه مع وجود ما یزید علی التعظیم و التخشّع ، فإنّ من الماهیّات ما هذا حاله ، کالعدد ، فإنّه یصدق علی الواحد ، فإنْ زاد و صار اثنین صدق أیضاً بلا فرق ، و کذا « الجمع » ، فإنه مفهوم یصدق علی المراتب المختلفه ... و لا یلزم المجاز .

و قد سمّیت صلاه الخوف باسم « الصلاه » فی جمیع الکتب الفقهیّه ، و لا یصح سلب عنوان « الصلاه » عنها ، ممّا یدل علی کونه حقیقهً فیها .

ص:۲۸۸

الکلام فی ألفاظ المعاملات و التمسّک بالإطلاق فیها

اشاره

و هو فی مقامین

المقام الأول

هل یجری البحث المذکور فی ألفاظ المعاملات کذلک ؟

هل إن ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب أو للمسبّبات ؟

فی هذا المقام أقوال :

١ - قال المشهور : بأنّ نسبه لفظ « بعت » إنشاءً إلی المنشأ ، هی نسبه السبب إلی المسبّب ، یعنی : إن صاحب الإنشاء یرید السبب ، ثم یترتب المسبّب علی السبب ، فالإراده غیر متعلّقه إلّا بالسبب ، و ترتب المسبّب علیه ضروری کترتّب المسبّبات علی الأسباب التکوینیّه .

و لا فرق فی السببیّه بین قول بعت ، و بین المعاطاه .

٢ - و قال المیرزا النائینی : بأنّ النسبه هی نسبه الآله إلی ذی الآله ، لا السبب إلی المسبب ، لأن ما یتعلَّق به القصد أوّلاً و بالذات هو معنی التملیک و التملّک ، و یکون اللّفظ أو الفعل آلهً لتحقّقه و حصوله .

٣ - و قال السید الخوئی : بأن النسبه هی نسبه المبرِز إلی المبرَز ، فالمعانی المقصوده فی المعاملات اعتبارات مبرَزه ، و من الاعتبار و إبرازه ینتزع عنوان المعامله ، ففی البیع مثلاً یعتبر البائع ملکیّه المثمن للمشتری بإزاء الثمن

المعيَّن ، ثم يبرز الاعتبار بلفظ « بعت » و هكذا .

هـذا ، و لاـ يخفى أنّ صـيغه الـبيع – مثلاً – ليست البيع ، و هى مركبةٌ من الإيجـاب و القبول ، فالسـبب أو الآـله أو المبرِز – على جميع المبـانى – مركّب ، لكنّ ما يحصل بالصّيغه – و هو المسـبب ، أو ذو الآله ، أو الاعتبار المبرز – أمر بسـيط ، و هو البيع ، و كذا الطلاق ، و النكاح و غيرهما من عناوين المعاملات ، فإنها بسائط ، و أمر البسيط يدور بين الوجود و العدم .

و لا يخفى أيضاً : أن المراد من الصـحيح هنا هو الأعم من التامّ الأجزاء و الشرائط و مما يترتّب عليه الأثر شرعاً ، فليس المراد منه خصوص التامّ الأجزاء و الشرائط ، كما أنّ المراد من الفاسد هو الأعم ممّا ليس تامّاً من حيث الأجزاء و الشرائط .

جريان البحث على جميع الأقوال

فنقول فى القول الأوّل ، بأن المسبَّبات فى العقود و الإيقاعات من صيغها الخاصّه كالبيع و الطلاق امور اعتباريّه ، و هذا الاعتبار لا يخلو ، إمّا أن يكون اعتبار نفس المنشـئ للصّيغه ، أو يكون اعتبار العقلاء ، أو يكون اعتبار الشارع ، و هذه الاعتبارات قد تجتمع و قـد لا تجتمع ، فلو باع ما لا ماليّه له عنـد العقلاء ، فقد تحقّق البيع فى اعتباره ، دون اعتبار العقلاء و الشارع ، و لو باع بيعاً ربويّاً تحقّق البيع فى اعتبـاره و اعتبـار العقلاء دون الشارع ، و قـد تجتمع الاعتبارات الثلاثه ، كما فى المعامله الجامعه للشـرائط المؤثره شرعاً .

فإن قلنا : بأن البيع اسم للمسبّب فى اعتبار المنشئ فقط ، جرى فيه بحث الصحيح و الأعم ، لما ذكرنا فى معنى الصحّه و الفساد ، إذ بناءً عليه يكون صحيحاً فيما لو رتّب العقلاء و الشارع الأثر على اعتبار المنشئ ، و يكون فاسداً

فيما إذا لم يرتّبوا الأثر .

و كذا إن قلنا : بأنه اسم للمسبّب فى اعتبار العقلاء ، فإن ترتّب الأثر موقوف على اعتبار الشارع ، فيكون صحيحاً ، و إلّا فهو فاسد .

فيكون المسبب - و هو البيع - إمّا باعتبار المنشئ و إمّا باعتبار العقلاء ، و أمّا باعتبار الشارع فباطلٌ ، لأن الشارع شأنه شأن الإمضاء ، و لا تأسيس له فى المعاملات .

لكنّ التحقيق أنه باعتبار المنشئ فقط ، لأنه فعله ، و هو البائع ، أو الموجر ، أو المطلِّق ... و هكذا .

و تلخّص : إن البحث على مبنى المشهور جارٍ فى ألفاظ المعاملات .

و هو أيضاً جارٍ على القول الثانى ، و هو مبنى الميرزا ، لأن نسبه « بعت » إلى ما يتحقق به - و هو « البيع » - نسبه الآله إلى ذى الآله ، وعليه ، فالمتحقّق بتلك النسبه إمّا يكون فى اعتبار المنشئ للصّيغه و إمّا يكون فى اعتبار العقلاء ، أمّا اعتبار الشارع فلا يوجد ، و كلّ منهما يتّصف بالصحّه و الفساد .

و كذلك الحال على القول الثالث ، و هو مبنى السيد الخوئى ، فإنّه يتّصف بالصحّه و الفساد أيضاً ، لأن ذلك الأمر يكون قائماً باعتبار المنشئ قطعاً ، لأن لفظ « بعت » يصير بناءً على ذلك مبرزاً لعمله النفسانى ، و هو الذى يعتبر الزوجيّه بين هند و زيد ، ثم يبرز اعتباره بقوله : « زوّجت » ... و هكذا ، ثم هذا الاعتبار يكون نافذاً عند العقلاء تارةً و اخرى غير نافذ ، فإن كان نافذاً عدّ صحيحاً عقلائيّاً ، ثم الشارع تارةً ينفّذه فيكون صحيحاً شرعيّاً ، و إلّا ففاسداً .

فظهر : أنّ البحث يجرى فى ألفاظ المعاملات على جميع المبانى .

المقام الثانى

فى عدم جواز التمسّک بالإطلاق فی ألفاظ المعاملات حتی علی القول بالوضع للأعم .

و ذلک ، لأن الإطلاقات لو کانت إمضاءً للأسباب ، أمکن التمسّک بها ، لأنّ الشارع لمّا أمضی سبب حصول الملکیّه أو الزوجیّه مثلاً ، و لم یقیّده بقیدٍ ، فمقتضی الإطلاق نفی القید لو شکّ فی اعتباره ، لکنّ الأدلّه ناظره إلی إمضاء المسبّبات دون الأسباب .

إذن ، لا مجال للتمسّک بالإطلاق فی ألفاظ المعاملات ، لکون الأدلّه ناظره إلی إمضاء المسبّبات لا الأسباب . و توضیح ذلک : إن الأدلّه لسانها لا یوافق إمضاء الأسباب ، فلا معنی لأن یقال فی قوله تعالی «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (1)بأنه أمر بالوفاء بصیغه « بعت » مثلاً ، بل الوفاء یناسب ما تحقّق بالصیغه و هو المسبب ، و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم « النکاح سنّتی » لیس معناه إلّا تلک العلقه الحاصله بقوله : « أنکحت » .

و إذا کانت الأدلّه ناظره إلی المسبّبات ، فللمسبّبات وجودات مستقلّه عن الأسباب ، و أن إمضاء أحدهما لا یلازم إمضاء الآخر ، لجواز إنفاذ الشارع المسبّب دون السبب ، کأنْ یأمر بالقتل لکنْ لا بسبب المثله مثلاً ، فالمسبب مطلوب لکنه لا یلازم مطلوبیّه کلّ سبب ، و إذ لا ملازمه ، فاللّازم هو الأخذ بالقدر المتیقّن .

و تلخّص : عدم ترتّب الثمره علی البحث .

و قد ذکر المیرزا : بأنّ الثمره تترتب بإمکان التمسّک بالإطلاق ، بناءً علی

1- (1) سوره المائده : 1 .

مسلکه من کون النسبه نسبه الآله إلی ذی الآله ، بدعوی أن الآله و ذا الآله موجودان بوجودٍ واحد ، فیکون الإمضاء لذی الآله إمضاءً للآله .

و فیه : إن الاتّحاد إمّا تکوینی و إمّا اعتباری ، أمّا الأول فمحال هنا ، لأن الآله فی البیع هی الصیغه ، و هی أمر تکوینی ، لکونها من مقوله الکیف ، و إنْ کان بالمعاطاه ففعل تکوینی ، أمّا البیع فأمر اعتباری ، و الاتحاد بین الأمر التکوینی و الأمر الاعتباری محال . و أما الثّانی فأمر ممکن ، کاتّحاد التعظیم مع الانحناء أو القیام ، إذ یتحققان بوجودٍ واحد ، فالاتّحاد الاعتباری بین الآله وذی الآله ثبوتاً لا إشکال فیه ، إلّا أن مقام الإثبات لا یساعده ، إذ لا یری أحدٌ الاتحاد بین « بعت » و « البیع » و لا یعتبرون « أنکحت » زوجیّهً ...

بل إن الاتّحاد بین الآله وذی الآله فی التکوینیات أیضاً غیر ممکن ، فالآله هی « المفتاح » و ذو الآله « الفتح » ، و أین الاتحاد بین الفتح و المفتاح ؟

و کذا الحال بین المنشار و النشر ... و هکذا .

و تلخّص : إن مشکله التمسّک بالإطلاق لم تنحل بمبنی المیرزا .

فلنرجع إلی أصل البحث علی جمیع المبانی ، فنقول :

لقد ذهب صاحب (الکفایه) إلی أنّ ألفاظ المعاملات إن کانت موضوعه للمسبّبات ، فلا مجال لبحث الصحیح و الأعم فیها ، و إن کانت موضوعه للأسباب فله مجال ، و قد تبع المحقق صاحب (الحاشیه) فی أن ألفاظ المعاملات موضوعه للأسباب المؤثره واقعاً ، فههنا بحثان .

البحث الأوّل

هل یوجد فی المعاملات سبب واقعی مؤثّر فی الملکیّه ؟

إنه إن کان یوجد ، فإنّ الاختلاف بین العقلاء و الشارع یکون فی التطبیق

على المصاديق فقط ، فهل يوجد ، أو أنه ليس إلّا الاعتبار العرفى ؟

قال صاحب (الحاشيه) بالأوّل و تبعه صاحب (الكفايه) .

و على هذا المبنى لا يمكن التمسّک بالإطلاق اللّفظى ، لأنه فى كلّ موردٍ يشكّ فى دخل شيء فى التأثير فلا بدَّ من الاحتياط ... إلّا أن المحقق المذكور يرى جواز التمسّک بالإطلاق المقامى ، من جهه أن الشارع لمّا قال «وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » (۱)فهو فى مقام البيان للسبب المؤثّر ، فلو أنه لا يمضى ما هو المؤثر عند العرف لزم عليه بيان تخطئته للعرف و التصريح بذلک ، و إذ لا بيان ، فهو موافق لهم فى التطبيق .

قال شيخنا الاستاذ :

و فيه : إن أصل المبنى غير صحيح ، لأن سببيّه إنشاء البيع ليست من الامور الواقعيّه التكوينيّه ، بل هى اعتباريّه ، و لا معنى للتخطئه و التصويب فى الامور الاعتباريّه .

البحث الثانى

إنه بعد التنزّل عن الإشكال فى المبنى ، فهل يمكن التمسّک بالإطلاق أو لا ؟

و الحق : تماميّه التمسّک بالإطلاق بالبيان المتقدّم ، فإن برهان حفظ الغرض يثبت أن الشارع أمضى طريقه أهل العرف فى التطبيق .

هذا على مبنى صاحب (الكفايه) .

و أمّا على مبنى المشهور ، فنقول بعد الفراغ عن كون المولى فى مقام البيان :

۱- (۱) سوره البقره : ۲۷۵ .

إنه و إنْ كان لفظ « البيع » موضوعاً للمسبب ، أى للحاصل من الصيغه ، لكنّ كلّ مسبّب قابل للانقسام من ناحيه السبب ، فمع الشك فى اعتبار العربيّه - مثلاً- فى السبب ، يكون للمسبب فردان ، و اللّفظ موضوع للجامع بينهما ، فالبيع الحاصل من اللّفظ الفارسى قسم من البيع ، و إذا احرز صدق لفظ البيع عليه و كان سائر مقدمات الحكمه محرزاً متوفّراً ، فلا محاله يتمّ الإطلاق ، و يندفع الشك فى اعتبار العربيّه .

و على الجمله ، فإن الإمضاء و إن كان متوجّهاً إلى المسبّب ، لكن المسبّب أصبح ذا حصص بتبع الأسباب ، و مع توفّر المقدّمات يتم الإطلاق .

و أما على مبنى الميرزا ، بعد الفراغ عن التغاير وجوداً بين الآله وذى الآله ، فإن نفس الكلام المتقدّم فى المسبب آتٍ ، فقد يشك فى أن المقصود هو الفتح بهذا المفتاح الخاص أو لا ؟ فذو الآله ينقسم و يتعدّد بتعدّد الآله ، نعم ، الفرق بين المسلكين هنا هو : إنه لو كان المسمّى هو السبب ، فإن الإطلاق يرفع الشك بالمطابقه فيه رأساً ، أمّا لو كان هو المسبب أو ذو الآله ، فإنّ الإطلاق يزيل الشك - من حيث اعتبار العربيّه مثلًا - بالالتزام .

و أما على مبنى الاعتبار و الإبراز ، فقد ذُكر أنّ البيع مركَّب من الاعتبار و الإبراز ، و الشارع قد أمضى ذلك و لم يقيّده بقيدٍ ، و المفروض صدقه على الفارسى كالعربى ، و المفروض أيضاً كون الشارع فى مقام البيان ، فلا إشكال فى الإطلاق .

قال شيخنا :

لا إشكال فى الإطلاق كما ذكر .

إلّا أن الإشكال فى أصل المبنى ، إذ المعاملات كلّها إنشائيّات ، فالبيع

أمر يتحقق بالإنشاء ، فلو كان الإنشاء - أی الصيغه - جزء للبيع ، كيف يعقل إنشاء البيع - المركّب من الاعتبار و الصيغه - بالصيغه ؟

و قد كان هذا إشكال الشيخ على المحقق الكركی فی تعريف البيع .

و على الجمله ، فإنه مع غض النظر عمّا فی المبنی ، فالإطلاق تام .

و تلخّص : تماميّه الإطلاق على جميع المبانی ، و هذا ما استقر عليه رأی الاستاذ فی الدوره اللّاحقه .

بقی الكلام فی تفصيل المحقق الأصفهانی .

قال رحمه اللّه فی (حاشيه المكاسب) ، فی التمسّك بالإطلاق اللفظی فی أسماء المعاملات ، بناءً على كونها أسماء للمسبّبات (۱) ، ما حاصله :

إن الأدلّه الشرعيّه فی أبواب المعاملات على قسمين ، قسمٌ منها : ما جاء بلسان الإمضاء ، و قسم منها : ما جاء بلسان ترتّب الأثر وضعاً أو تكليفاً ، فيدلّ على الإمضاء بالدلاله الالتزاميه .

فما كان من القسم الأول فالتمسّك بإطلاقه ممكن ، و ما كان من القسم الثانی فلا ، بل يتمسّك فيه بالإطلاق المقامی ، و مقتضاه نفوذ جميع الأسباب و تأثيرها .

توضيح ذلك : إن من الأدلّه ما لسانه لسان الإمضاء ، كقوله تعالى «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » و ذلك ، لأن المراد من « البيع » فيه هو البيع العرفی ، إذ لا معنی لأن يقال أحلّ اللّه البيع الشرعی ، لأنّ ما كان حلالاً فلا يقبل الحليّه ، فالآيه إنما جاءت إمضاءً لِما هو عند العرف .

لكنّ نفس هذا العنوان ، و إنْ كان مسبّباً ، إلّا أنّه بإضافته إلى الأسباب

۱- (۱)) حاشيه المكاسب ۱۸۲/۱ الطبعه المحقّقه الحديثه .

يتحصّص ، فالبيع الحاصل بسبب المعاطاه حصّه من البيع ، و الحاصل من الصّيغه حصّه اخرى ، فهو عنوان جامع .

فلمّا جاء دليل الإمضاء على المسبّب ، كان مقتضى الإطلاق فيه إمضاء المسبب بجميع حصصه ، و إلّا لقيَّد الدليل بكونه عن الصيغه مثلاً ، ...

فالتمسّك فى هذا القسم بلا إشكال .

و هذا الذى ذكره فى هذا القسم موجود عند المحقق العراقى و غيره .

و أمّا ما ذكره فى القسم الثانى فلم يقله غيره ، و هو ما إذا كان الدليل لسانه لسان ترتيب الأثر تكليفاً أو وضعاً ، كما لو قال : إذا بعت وجب عليك الوفاء بالعقد و تسليم المبيع - و لا يخفى أن مقتضى مناسبه الحكم و الموضوع أن يكون موضوع الأثر هو البيع الشرعى ، لأن الشارع لا يرتّبه على البيع أو النكاح أو ... غير الشرعى - فإنه مع الشك فى دخل شىء فى ترتّب الأثر لا مجال للتمسّك بالإطلاق اللّفظى ، بل تصل النوبه إلى الإطلاق المقامى ، بتقريب : أن الشارع حكم بترتيب الأثر على البيع ، و قد علم أنه البيع الشرعى ، لكنّه لم يبيّن البيع الشرعى و لم يعرّفه مع كونه فى مقام البيان و تعريف الموضوع المترتب عليه الحكم ، فيظهر أنّ جميع حصص البيع عنده موضوع لترتّب الأثر الشرعى ، و كلّها ممضاه عنده .

هذا كلامه قدّس سرّه .

و قد تنظّر فيه شيخنا الاستاذ فقال : بأنّ دليله على سقوط الإطلاق اللّفظى فى القسم الثانى ليس إلّا قوله : إن اللّسان إذا كان لسان ترتيب الأثر فما يترتّب عليه الأثر هو البيع الشرعى ، و هو دليل صحيح بحسب لبّ الواقع ، لأنّ ما لم يكن مورداً للإمضاء الشرعى فلا يترتب عليه الأثر ، لكنّ البحث إنما هو

بحسب ظاهر لسان الدليل ، فهل يوجد تقييد بالشرعيّه فيه ؟

إنه لو كان التّضـييق الواقعى موجباً لتضـييق موضوع القضـيّه الشرعيّه ، بأنْ يكون قوله : « إذا بعت متاعک وجب عليک تسليمه » راجعاً إلى : إذا بعت متاعک بيعاً شرعيّاً وجب عليک تسليمه ، كان لما ذكره مجال ، و إلّا كان الموضوع فى هـذه القضـيه كما هو فى «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ ».

و التحقيق هو عدم التضـيّق ، لأن « البيع » فى هذه القضيّه هو البيع عند العرف ، و قد دلّ قوله : « يجب التسليم » بالدلاله المطابقيّه على ترتيب الأثر عليه ، و بالالتزاميّه على الإمضاء ، فالإمضاء ليس فى مرتبه الموضوع بل هو لازم المحمول ، و حينئذٍ يكون هذا اللّازم مقيّداً للموضوع بحسب الواقع ، أمّا بحسب الدليل فلا .

و لمزيـد التوضـيح قال دام بقاه : إن الشارع لمّا قال «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » لم يرد مطلق « البيع » الصـحيح منه و الفاسـد بحسب الواقع ، بل يريـد الصـحيح فقط ، لكن التقيّـد الواقعى غير مقيّـد للموضوع فى ظاهر كلامه ، لأن هـذا التقيّـد إنما جاء من جهه « أحلَّ » و كـذلک الحال فى قوله : إذا بعتَ وجب عليک التسليم ، حيث اللّسان لسان ترتيب الأثر ، فإن المراد هو البيع الصـحيح الشرعى دون غيره ، لكن هـذا التقيّـد إنما جاء من ناحيه « يجب » و هذا التقيّد الآتى من ناحيه المحمول لا يقيّد الموضوع ، سواء فى هذه القضيّه أو تلک ، لأن مدلول الموضوع بما هو موضوع مقدَّم رتبهً ، و مدلول المحمول بما هو محمول فى رتبهٍ متأخّره ، بلا فرقٍ بين القسمين . فالتفصيل غير صحيح .

بل المراد من « البيع » فى القسمين هو البيع العرفى .

هذا كلّه حلّاً .

ص:۲۹۸

و يرد عليه النقض بألفاظ العبادات ، فإن الموضوع فی « صلّ » هو الصلاه ، لکن وجوبها یقیّدها بالصلاه الصحیحه ، لعدم توجّه الوجوب إلی الحصّه الفاسده أو الجامع بین الفاسده و الصحیحه ، فمع الشک یلزم سقوط الإطلاق اللّفظی .

ثم علی فرض التنزّل عن الإشکال المذکور ، نقول : هل یمکن التمسّک بالإطلاق المقامی فی القسم الثانی بعد سقوط الإطلاق اللّفظی .

إن مناط الإطلاق المقامی - کما سبق کون المولی فی مقام البیان و عدم نصبه القرینه علی إراده حصّهٍ معیّنه ، فلو لم یؤخذ بإطلاق کلامه لزمت اللّغویه.

لکنّ هذا موقوف علی عدم وجود القدر المتیقّن ، و فی المعاملات یوجد القدر المتیقَّن ، و هو کون البیع بالعربیّه ، وعلیه یحمل إطلاق : « إذا بعت وجب علیک التسلیم » ، و علی الجمله : فإن مناط الإطلاق المقامی لزوم اللّغویّه ، لکنّها غیر لازمه مع وجود القدر المتیقن و الأخذ به .

و قوله رحمه اللّه بأنّ الإمضاء لازم ترتیب الأثر .

فیه : إن اللّازم متأخّر عن الملزوم ، و ترتیب الحکم متأخّر عن الموضوع و متعلَّق الحکم ، و ما کان متأخراً عن الشیء بمرتبتین یستحیل أخذه فی المقدَّم علیه بمرتبتین .

هذا ، و التحقیق : أن المراد من « البیع » فی لسان الأدلّه هو البیع العرفی ، و الموضوع له هذا العنوان هو الجامع بین الصحیح و الفاسد ، بمناط صحّه تقسیمه إلیهما ، وعلیه ، فالتمسّک بالإطلاق اللّفظی - فی موارد الشک فی دخل شیء فی صحّه البیع شرعاً - صحیح ، بالنظر إلی ما أوردناه علی کلام هذا المحقّق .

الاشتراک

اشاره

ص:۳۰۱

هل الاشتراک ممکن أو لا ؟ أقوال :

قولٌ باستحاله الاشتراک .

و قولٌ بوجوبه .

و قولٌ بإمکانه .

دلیل القول الأوّل

لا ـ شبهه فی الإمکان الذاتی للاشتراک ، فهو لیس کشریک الباری و اجتماع النقیضین مما هو ممتنع بالذات ، بل الکلام فی الاستحاله الوقوعیّه أو الاستحاله من الحکیم .

فالمستفاد من کلام المحقق النهاوندی فی (تشریح الاصول) (۱) هو : إن الوضع جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، فیلزم جعل ملازمتین مستقلّتین عرضیّتین ، إحداهما : بین لفظ القرء و الطهر ، و الاخری : بین لفظ القرء و الحیض ، فیلزم من إطلاق لفظ القرء حضور المعنیین إلی الذهن .

و فیه :

أوّلاً : إنه مبنیّ علی کون حقیقه الوضع جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، و أمّا علی سائر المبانی فلا محذور .

۱- (۱) تشریح الاصول : ۴۷ .

و ثانياً : أىّ محذور يترتّب حتى على المبنى المذكور ؟ إنّ الملازمه بين اللّفظ و المعنى ليست فعليّه ، بل هى اقتضائيه ، كما نبّه عليه المحقق الأصفهانى ، بمعنى أنه لو حصل العلم بالملازمه ، فإن التلازم بين اللّفظ و المعنى يوجب حضور المعنى عند الذهن عند التلفّظ بالكلمه ، و جعل اقتضائين فى لفظٍ واحدٍ لا يترتب عليه أىّ محال ، لأن معنى الامتناع الوقوعى هو لزوم أمر ممتنع من وقوعه ، بل إن حضور المعنيين ممكن بل واقع ، لأن كلّ تصديقٍ يتوقّف على حضور الموضوع و المحمول و النسبه و الحكم ، و كلّ هذه الامور تحصل عند النفس فى آن واحد ، إذْ النفس الإنسانيه ليس كالموجودات الماديّه التى لا تقبل صورتين فى آن واحد .

و استدلّ للاستحاله أيضاً : بأنّ الواضع حكيم ، و الغرض من الوضع هو التفهيم ، و الاشتراک ملازم للإجمال ، و هو ينافى التفهيم ، فوقوع المشترک - لكونه نقضاً للغرض - محال من الحكيم .

و قد اجيب عنه بوجهين فى (الكفايه) و غيرها :

الأول : إنه لا يلزم نقض الغرض ، لإمكان حصول التفهيم بالقرينه كما فى المجاز .

و أشكل عليه شيخنا : بأنّ الاشتراک بنفسه موجب للإجمال ، و القرينه كما ذكر رافعه له ، إلّا أن الكلام فى حكمه ذلک ، و أنه ما الغرض من إيجاد المنافى للغرض ثم رفع المنافى بإقامه القرينه ... لقد كان لهذا حسنٌ فى باب المجاز ، فما الدليل على حسنه فى باب المشترک ؟

و الثانى : إنه قد يتعلَّق الغرض بالإجمال .

و أشكل عليه الاستاذ : بإمكان الإجمال لا بوضع المشترک ، فكما يقول :

« رأيت عيناً » له أنْ يقول « رأيت شيئاً » .

و تلخّص : إن القول بالاستحاله العقلائيّه – لا العقليّه – له وجه وجيه .

دليل القول الثانی

إن المعانی غير متناهيه ، بخلاف الألفاظ ، و المتناهی لا يفی باللّامتناهی ، فلا بدَّ من الاشتراک .

أجاب المحقق الخراسانی :

أولاً : إن كليّات المعانی متناهيه ، و من الممكن وضع الألفاظ بإزاء الكليّات ، و إفاده الجزئيّات بواسطه الكليّات ، كما هو الحال فی أسماء الأجناس ، كلفظ « الأسد » الموضوع لجنس هذا الحيوان ، مع إمكان إفاده نوعه و فرده بنفس هذا الاسم ، مع كون أفراده غير متناهيه .

و أشكل عليه فی (المحاضرات) بما حاصله : إن الكليّات أيضاً غير متناهيه ، إذا ضمّت إليها القيود المختلفه ، نظير الأعداد ، فإن كلّاً من العشره و الأحد عشر و الثانی عشر ... كلّی ذو أفراد ، و هذه العشره المضافه إلى شیء غير تلک العشره المضافه إلى شیء آخر .

و أورد عليه الاستاذ : بأنّ الكلّيات العدديّه اعتباريّه و ليست بواقعيّه ، فإنّا نعتبر العشره مثلًا شيئاً واحداً و نطبّقها على الأشياء المختلفه ، و البحث إنما هو فی الكلمات الواقعيّه ، كالإنسان و الأسد و الفرس و هكذا .

و أيضاً ، فإنّ ضمّ القيد إلى الكلّی لا يجعله غير متناه ، لأنّ القيد كيفما كان متناه ، فما يضاف القيد إليه متناه أيضاً ، و كيف يحصل اللّامتناهی من ضمّ المتناهی إلى المتناهی ؟

ثانياً : بأنّه فی وضع اللّفظ المشترک نحتاج إلى أوضاع متعدّده ، بأنْ

يجعل اللّفظ مرّه لهـذا المعنى ، و مرّه لـذاک ، و اخرى للثالث ... فلو کانت المعانی غیر متناهیه فالأوضاع کـذلک ، لکنّ صدور الوضع غیر المتناهی عن المتناهی محال .

قال فی (المحاضرات) عن هذا الجواب بأنه متین جدّاً .

فأشکل شیخنا :

أوّلاً : إن بـاب الوضع هو بـاب الجعـل ، و إنه لا ریب فی أنّ المجعول فی القضایـا الحقیقیّه أحکام غیر متناهیه کما فرضوا ، إذ الجعل و المجعول فی القضایا الحقیقیّه یتعـدّدان بعـدد الأفراد بإنشاءٍ واحـد ، فأیّ محـذورٍ لأنْ یوضع اللّفظ بجعلٍ واحـدٍ للمعانی المتعدّده ؟

فهذا إشکال نقضی .

و أیضاً : لازم ما ذکر هو اتحاد العصیان فی موارده ، و الحال أنّ شرب هذا الخمر معصیه ، و شرب ذاک معصیه اخرى ، و هکذا الثالث ... و کذلک الإطاعه .

و تلخّص : إن الأحکـام متعـدّده بالبرهـان ، و باختلاف الإطـاعه و العصـیان ، و إذا تعـدَّد المجعول تعـدّد الجعـل ، لأن الجعل و المجعول فی الحقیقه واحد .

و ثانیـاً : إن صـدور الأفعـال غیر المتنـاهیه من النفس الإنسـانیّه لا إشـکال فیه ، و الـدلیل علیه نفس الـدلیل على المجعولات غیر المتناهیه فی القضیّه الحقیقیّه .

و هذا هو الحلّ .

و أجـاب المحقق الخراسـانی ثالثـاً : بـأنّ الوضع مقـدمه للاسـتعمال ، و الاسـتعمال متنـاه ، لکونه فعلاً خارجیّاً و لیس کالأفعـال النفسانیه ، فجعل الألفاظ غیر المتناهیه للاستعمالات المتناهیه باطل .

ص:٣٠٦

و أجاب رابعاً : بأن المجاز باب واسع ، و معه فلا حاجه إلى الاشتراک .

و قال شیخنا

فی الجواب عن استدلال القائلین بوجوب وضع المشترک : بأنّ أساس الاستدلال هو عدم تناهی المعانی ، و هذه الدعوی أوّل الکلام ، و ما أقاموا علیها من الدلیل لا یفی بها ، فقوله تعالی : «مَّا نَفِدَتْ کَلِمَاتُ اللَّهِ » (۱)و «وَمَا یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلَّا هُوَ » (۲)لا ینافی التناهی ، فعدم تناهی المعانی غیر مسلّم ، نعم ، هی کثیره إلی ما شاء اللّه .

علی أنّ البحث یدور حول الألفاظ الموجوده ، و الألفاظ المشترکه الموجوده محدوده ، کلفظ العین و القرء ، و هی لا تفی بالغرض - و هو التفهیم - بالنسبه إلی المعانی غیر المتناهیه کما قیل .

فالقول بوجوب الاشتراک باطل قطعاً .

فالحق : إمکان الاشتراک .

تفصیلُ المحقق الخوئی

و أفاد السید الخوئی تفصیلاً فی المقام و هو : استحاله الاشتراک علی مبنی التعهّد فی حقیقه الوضع و إمکانه علی سائر المبانی ، أمّا الإمکان ، فلأن الوضع أمر اعتباری ، و الاعتبار خفیف المئونه ، فلا مانع من أن یعتبر المعتبر أن یکون اللّفظ الواحد علامهً لمعنیین ، أو یکون موضوعاً لهما ، أو تکون ملازمه بینه و بینهما ...

و أمّا الاستحاله علی مبنی التعهّد ، فلأن التعهّد أمر نفسانی واقعی غیر

۱- (۱)) سوره لقمان : ۲۷ .

۲- (۲)) سوره المدثر : ۳۱ .

اعتباری ، إنه يتعهّد متی تلفّظ باللفظ الکذائی أراد تفهيم المعنی الکذائی ، فلو أراد معنیً آخر لزم العدول عن تعهّده بالنسبه إلی المعنی الأوّل .

و أورد عليه الاستاذ دام بقاه : بأنّ البرهان الذی اقيم فی مبحث الوضع علی هذا المبنی کانت نتيجته التعهّد باستعمال اللّفظ الکذائی عند إراده المعنی الکذائی ، لا أنّه کلّما تلفّظت باللّفظ الکذائی فإنی أقصد المعنی الکذائی ، و کم فرق بين الأمرين ، فإن الثانی ينافی الاشتراک دون الأوّل ، لأنه لا مانع من استخدام اللّفظ کلفظ « العين » عند إراده الجاريه و عند إراده الباصره و هکذا ...

لعدم المحذور من انضمام تعهّدٍ إلی تعهّد ...

خلاصه البحث

و تلخّص : أنّ الاشتراک ممکن ، لا محال و لا واجب .

إنما الکلام فی وقوعه و منشأ وقوعه ، فأیّ غرض للواضع أنْ يضع اللّفظ الواحد لمعانی عديده ؟ و ما الدّليل علی ذلک ؟

ذکر المحقق الخراسانی وجوهاً ، أحدها : نقل أئمه اللّغه .

و فيه : أنّا نريد الوضع التعيينی للّفظ الواحد لأکثر من معنی ، و نقلهم لا يثبت هذا .

و الثانی و الثالث : التبادر و عدم صحه السّلب .

و فيهما ما تقدَّم ، فإنّهما لا يثبتان الوضع التعيينی ، فلعلّه تعيّنی .

و من جهه اخری ، فقد حکی الميرزا النائينی عن جورجی زيدان – و ارتضاه أنّ منشأ الاشتراک هو اختلاط اللّغات بين القبائل العربيّه ، فلا يرجع الأمر إلی الواضع .

و هذا القول – و إنّ کان عقلائيّاً – إلّا أنه لا دليل عليه ، نعم ، إذا جاء هذا

الاحتمال كفى فى سقوط كلّ الاستدلالات على القول بالاشتراك فى اللّغه العربيّه .

الاشتراک فی ألفاظ القرآن

بعد أنْ ثبت أن فى اللّغه ألفاظاً مشتركه ، و فى الشعر الفارسى : آن یکی شیر است اندر بادیه و ان یکی شیر است اندر بادیه

فهل يوجد فى ألفاظ القرآن ؟

قيـل : لا ـ ، لعـدم جوازه ، من جهه أنه إنْ نصـبت قرينه على المعنى لزم التطويـل بلا طائل ، و هو مناف لشأن كلام اللّه الموجز و المعجز ، و إنْ لم تنصب لزم الإجمال ، و كلام البارى منزّه عنه .

و اجيب : بوجود المجمل فى القرآن و هو المتشابه .

قال الاستاذ :

لا ـ يوجـد فى القرآن الكريم لفـظ مجمـلٌ ، و المتشابهـات مبيّنـاتٌ عنـد الراسـخين فى العلم ، فلا مجمل فيه على الإطلاق ، حتى فواتح السّور .

و وجود اللّفظ المجمل فى القرآن سواء لأجل الاشتراك أو غيره ، بالنسبه إلى كلّ البشر هو المحذور ، و هذا غير متحقق .

ص:۳۰۹

استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی

اشاره

ص:۳۱۱

مقدّمه :

إنه لا اختصاص لهذا البحث بالألفاظ المشترکه ...

و ليس موضوع البحث و محلّ الخلاف هو المتعدّد الذی اعتبر واحداً و استعمل اللّفظ فيه ، فإن هذا جائز بلا خلاف ، كما لو اعتبر الاثنان أو الجماعه واحداً ، و استعمل اللّفظ فی ذلک الواحد الاعتباری ، كما هو الحال فی الألفاظ الموضوعه للجماعه مثل « قوم » و « رهط » .

و ليس موضوع البحث أن يكون كلّ واحدٍ من المعانی موضوعاً مستقلّاً للحكم عليه بالنفی أو الإثبات كما ذكر المحقق الرشتی ، لأن مثل لفظ «العشره» الموضوع لمعنىً واحد ، و المستعمل فی معنىً واحد ، تارةً : يقع موضوعاً لحكم واحد ، كقولنا : هؤلاء العشره فعلوا كذا ، أی : كلّهم مجتمعين ، و اخرى : يقع موضوعاً لأحكامٍ متعدّده ، كقولنا : هؤلاء العشره علماء ... فليس المراد من استعمال اللّفظ فی أكثر من معنى هو وجود أحكام متعدّده .

بل المراد – كما ذكر المحقق الخراسانی – أن يستعمل اللّفظ فی كلٍّ من المعانی ، كما لو كان – أی كلّ واحدٍ منها – هو وحده المستعمل فيه فقط ...

فهل هذا الاستعمال – أی : إعمال جميع مقوّمات الاستعمال حالكون المعنى واحداً فی مورد تعدّد المعنى – ممكن أو غير ممكن ؟

و الکلام فی جهتین :

الاولی : هل یمکن عقلاً أو لا ؟

و الثانیه : هل یمکن عقلاءً أو لا ؟

الجهه الاولی

اشاره

فیها ثلاثه أقوال :

الأوّل : الاستحاله ، و إلیه ذهب المحققون : الخراسانی و المیرزا و الأصفهانی و العراقی .

و الثانی : الجواز ، و هو مختار شیخنا الاستاذ دام بقاه .

و الثالث : التفصیل بین المفرد فلا یمکن ، و بین التثنیه و الجمع فممکن .

و لعلّ هذا القول یرجع إلی الجهه الثانیه .

فالمهمّ القولان :

دلیل القول بالاستحاله

و اختلفت کلماتهم فی بیان الاستحاله العقلیه لاستعمال اللّفظ فی أکثر من معنی :

١ – المحقّق الخراسانی :

یستفاد من کلام المحقق الخراسانی ثلاثه وجوهٍ للاستحاله :

أحدها : إن الاستعمال إفناء اللّفظ فی المعنی ، و ذلک لأن اللّفظ غیر ملحوظ فی ظرف الاستعمال ، بل اللّفظ فانٍ فی المعنی فناء المرآه فی المرئی ، و لذلک یسری حسن المعنی و قبحه إلی اللّفظ ، و إذا کان هذا حقیقه الاستعمال ، فلا یمکن استعمال اللّفظ الواحد فی أکثر من معنی ، لأن إفناء الواحد فی الاثنین محال ، لأنه یستلزم إمّا وحده الاثنین و إمّا تعدّد الواحد ،

و کلاهما خلف .

و الثانی : إن اللّفظ یکون فی مقام استعماله فی المعنی ملحوظاً باللّحاظ الآلی ، فإن لوحظ کذلک بالنسبه إلی أحد المعانی احتاج استعماله فی المعنی الآخر إلی لحاظه بلحاظٍ آلی آخر ، إذ المفروض إفادته لکلٍّ من المعنیین علی سبیل الانفراد و الاستقلال ، فیلزم اجتماع لحاظین آلیّین علی ملحوظ واحدٍ ، و هو من اجتماع المثلین ، و هو محال .

و الثالث : إنه فی کلّ استعمالٍ یلحظ اللَّفظ ، و لحاظه عین وجوده فی الذهن ، و إذا کان المعنی المستعمل فیه اللّفظ متعدّداً ، لزم وجود الماهیّه الواحده بوجوداتٍ متعدده ، و هذا محال .

عدم ورود اشکال الدرر

قال شیخنا الاستاذ : و بما ذکرنا یتّضح عدم ورود نقض صاحب (الدرر) (1) علی صاحب (الکفایه) ، فإنه قد نقض بوجهین :

أحدهما : بالعام الاستغراقی ، فإنّه لفظ واحد ، و لکنّه یحتوی علی أحکامٍ کثیره متوجّهه إلی موضوعات کثیره .

و ثانیهما : بالوضع العام و الموضوع له الخاص ، فکما صحّ أنْ یکون اللّفظ الموضوع لمعنیً واحد وجهاً لمعانی کثیره فی عالم الوضع ، فلیکنْ اللّفظ الواحد وجهاً لمعانی کثیره فی عالم الاستعمال .

وجه عدم الورود : هو الغفله عن حقیقه الاستعمال ، فإنه إفناء اللّفظ فی المعنی ، کما ذکر المحقق الخراسانی ، و إفناء اللّفظ فی آنٍ واحدٍ فی معنیین مستقلّین محال ، و هذا غیر ما ذکر فی العام الاستغراقی من وجود موضوعات

1- (1)) درر الاصول 57/1 ط جامعه المدرّسین .

و أحکام متعدّده ، أو فی الوضع العام و الموضوع له الخاص ، حیث یکون الشیء الواحد وجهاً للمتکثّرات ... فما ذکره صاحب (الدرر) أجنبی عمّا فی (الکفایه) .

٢ – المحقق النائینی

و الطریق الذی سلکه المحقق النائینی یتلخّص فی : أنّ حقیقه الاستعمال عباره عن إلقاء المعنی و إیجاده فی الخارج بوجود اللّفظ ، فلا نظر إلی اللّفظ ، بل ینظر إلیه بالنظر التبعی ، کما عبّر مرهً ، أو أنّ النظر إلی اللّفظ هو کنظر القاطع إلی القطع الطریقی ، حیث لا یری إلّا المعنی ، کما عبّر مرهً اخری ، فلو استعمل اللّفظ فی أکثر من معنی لزم أن یکون للوجود الواحد وجودات کثیره .

و علی کلّ حالٍ ، فإنّ اللّفظ غیر ملحوظ لدی استعماله فی معناه ، و قد عبَّر تارهً عن الاستعمال بإفناء اللّفظ فی المعنی ، کما ذکر فی (الکفایه) ، و إفناء الواحد فی الکثیر محال .

و علی الجمله ، فإن تحقّق الأکثر من اللّحاظ الاستعمالی الواحد – مع وحده الاستعمال و المستعمل فیه – محال .

اشتباه من المحاضرات

و قد بدّل فی (المحاضرات) کلمه « اللّحاظ الاستعمالی » إلی « اللّحاظ الاستقلالی » فأشکل علی المیرزا بإمکان اللّحاظین الاستقلالیین ، کما فی مقام التصدیق بقضیّهٍ ، فإنه یکون بلحاظ الموضوع و المحمول فی آنٍ واحد لحاظاً استقلالیّاً ، و هذا شیء ممکن و واقع من النفس الإنسانیه بسبب بساطتها (١) .

١- (١)) هذا الجواب عن کلام المیرزا ، هو الجواب الذی ذکره الاستاذ فی الدوره السّابقه ، إلّا أنه فی الدوره اللاحقه دقق النظر فی کلام المیرزا ، فرأی أن الجواب اشتباه .

أمّا فى (أجود التقريرات) (۱) حيث قرّر مبنى الميرزا كما ذكرناه ، فقد أشكل فى التعليقه على أساس مختاره فى حقيقه الوضع ، و هو مسلك التعهّد .

لكنّه إشكال مبنائى .

التحقيق فى الجواب عن كلام الآخوند و الميرزا

فقال الشيخ الاستاذ : بأنّ الحق فى الجواب هو عدم التسليم بأنّ حقيقه الاستعمال إفناء اللّفظ فى المعنى ، و نحن - بالوجدان - عند ما نستعمل الألفاظ لإفاده معانيها لسنا بغافلين عن الألفاظ ، و لا يكون حالها حال القطع الطريقى ، بل نلحظ اللّفظ و نحاول أن نراعى فيه جهات الفصاحه و البلاغه فى نفس ظرف استعماله فى معناه .

إيراد المحقق الأصفهانى و ما فيه

و قد أورد المحقق الأصفهانى على صاحب (الكفايه) بعد التسليم بما ذكره من حقيقه الاستعمال : بأنّ اللّفظ الصادر من المتكلّم الموجود خارجاً لا يمكن أن يكون مقوّماً للّحاظ ، حتى يلزم إفناء الواحد فى الكثير أو اجتماع المثلين ، بل المقوّم للحاظ اللّفظ هو الصوره النفسانيه لشخص اللّفظ الموجود خارجاً ، و لا مانع من تحقّق صورتين له فى النفس ، فلم يلزم إفناء شيء واحدٍ فى شيئين .

و قد أجاب عنه شيخنا : بأنّ هذا الذى ذكره المحقق الأصفهانى و إنْ كان معقولاً إلّا أنه خلاف الواقع ، لأن الصوره النفسانيه تابعه للوجود الخارجي و هى ظلٌّ له ، و لمّا كان الموجود خارجاً لفظاً واحداً ، فالمتحقّق فى الذهن صوره واحده ، فيعود الإشكال .

١- (١)) اجود التقريرات ٧٦/١ .

۳ – المحقّق العراقی

إنّ حقیقه الوضع جعل اللَّفظ مرآه للمعنی ، ثم الاستعمال لیس إلّا إعمال الوضع . و بعباره اخری : إن الوضع یعطی اللَّفظ المرآتیَّه للمعنی بالقوّه ، و الاستعمال یعطیه المرآتیه له بالفعل ... هذا ، و البرهان علی المرآتیه سرایه الحسن و القبح من المعنی إلی اللّفظ .

و إذا کان مرآه ، فإنه لا یمکن أن یکون الشیء الواحد مرآهً لشیئین .

المناقشه

فقال شیخنا دام بقاه : بأن کلمات هذا المحقق فی حقیقه الوضع مشوّشه ، فتارهً یقول بأنه جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی ، و اخری یقول :

جعل اللّفظ مرآهً للمعنی ، و هل یمکن الجمع بینهما ؟ اللهم إلّا أن یقال بأنه یرید جعل الملازمه مطابقهً و جعل المرآتیه التزاماً .

لکنْ لیس حقیقه الوضع جعله مرآهً للمعنی ، لأن الوضع من فعل الواضع ، و من یضع الاسم علی ولده لا یجعل المرآتیّه ، و جعل الملازمه بین اللّفظ و المعنی لا یلازم المرآتیّه أبداً ، لوجود الملازمه بین النار و الحراره ، مع عدم وجود المرآتیّه .

و سرایه الحسن و القبح من المعنی إلی اللّفظ لا یختص بالقول بالمرآتیّه ، فعلی القول بالعلامتیه – الذی اخترناه – توجد هذه السّرایه أیضاً ، و استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی بناءً علیه ممکن ، لعدم المانع من أن یکون الشیء الواحد علامهً لشیئین .

۴ – المحقق الأصفهانی

و سلک المحقق الأصفهانی مسلکاً آخر لبیان استحاله استعمال اللّفظ

الواحد فی أکثر من معنی ، و هو مرکّب من أَمور :

الأول : إن للشیء وجودین ، وجود حقیقی و وجود جعلی تنزیلی ، فللمعنی وجود حقیقی فی الخارج ، و وجود جعلی یتحقق باللّفظ الموضوع له ، مع کون اللّفظ من الکیف المسموع ، فعند ما نقول « زید » فإن هذا اللّفظ وجود طبیعه کیف مسموع بالذات ، و وجود جعلی للمسمّی بهذا الاسم .

و الثانی : إن حقیقه الاستعمال إیجاد المعنی باللّفظ ، لکنْ بالوجود الجعلی التنزیلی المذکور .

و الثالث : إنّ الإیجاد و الوجود واحد حقیقهً متعدد اعتباراً ، إذ الحقیقه إنْ اضیفت إلی القابل فهو الوجود ، و إنْ أضیفت إلی الفاعل فهو الإیجاد .

و علی هذه الأسس ، فإنه یستحیل استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ، حتی مع عدم لحاظ اللّفظ أصلًا ، و وجه الاستحاله : إنه لا یوجد عندنا إلّا لفظ واحد ، و له وجود واحد ، فلما استعمل فی المعنی الأوّل حصل له الوجود بالوجود التنزیلی ، فلو ارید استعماله فی الثانی أیضاً کان إیجاداً آخر کذلک ، فیکون استعماله فی المعنیین محصّلًا للإیجادین ، لکنّ الموجود عندنا واحد لا غیر ، فیلزم وحده الوجود و تعدّد الإیجاد ، و هذا محال ، لکون الوجود عین الإیجاد کما تقدَّم فی المقدّمه الثالثه .

مناقشه الاستاذ

و أورد علیه شیخنا دام بقاه بوجوه :

أمّا أوّلًا : فإنّ مختار المحقق الأصفهانی فی حقیقه الوضع هو « الوضع فی عالم الاعتبار » فی قِبال الوضع التکوینی ، کوضع العَلَم علی المسافه المعیّنه ، و إذا کان کذلک ، فلا یکون اللّفظ وجوداً تنزیلیّاً للمعنی . نعم ، هذا

يتمّ على مبنى الفلاسفه فى حقيقه الوضع .

و أمّا ثانياً : فإنّ الوضع هو من فعلنا ، و نحن فى أوضاعنا - كوضع الأسماء على المسمّيات - لا نجعل اللّفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى ، بل إنّ الاسم يوضع على المسمّى لأنْ يكون علامةً له ، ينتقل الذهن بسببه إليه .

و أمّا ثالثاً : فإن قاعده الوحده الحقيقيّه بين الإيجاد و الوجود من أحكام الموجودات الحقيقيّه ، وعليه ، يستحيل إيجاد الشيئين الحقيقيّين بوجود واحد ، أمّا إيجاد الشيئين فى عالم الاعتبار بوجود واحدٍ ، فلا مانع عقلى عنه .

المتحصّل من البحث

فتحصّل من جميع ما تقدَّم : عدم قيام برهان صحيح على استحاله استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

بل إنّ المختار فى حقيقه الوضع هو جعل اللّفظ علامه للمعنى ، و على هذا المبنى لا مانع أصلاً من أن يكون الشىء الواحد علامه لشيئين .

فالحق هو الجواز على المختار .

و أمّا على مبنى التعهّد ، فكذلك ، لعدم المانع من أن يتعهّد باستعمال اللّفظ إذا أراد الشيئين ، و ما فى (المحاضرات) فى مبحث الاشتراك من عدم إمكان الاشتراك على هذا المبنى ، تقدَّم ما فيه ، من أنّ نتيجه هذا المبنى هو التعهّد باستعمال اللّفظ الكذائى متى أراد المعنى الكذائى ، و هذا لا ينافى أن يكون المعنى الكذائى المراد متعدّداً .

فالحق

جواز استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

هذا تمام الكلام فى الجهه الاولى .

ص:٣٢٠

الجهه الثانيه

اشاره

و بعد الفراغ عن جهه الثبوت ، تصل النوبه إلى جهه الإثبات و الظهور العرفى .

و الحق : إن استعمال اللّفظ الواحد فى أكثر من معنى خلاف الأصل العقلائى ، و إطلاق اللّفظ الواحد و إراده المعانى المتعدده منه بدون نصب قرينهٍ ، شيء غير متعارف عند أهل المحاوره ، فإنهم لا يقصدون ذلك حتى فى الألفاظ المشتركه ، بل لا بدّ من نصب قرينهٍ ، يقول الشاعر :

بُز و شمشير هر دو در كمرند

فكلمه « كمر » و إنْ كانت مشتركه بين « سفح الجبل » و « ظهر الإنسان » لكنّ المعنى ظاهر ، لأن « بز » و هو المعز يكون على « سفح الجبل » و « شمشير » و هو السيف يكون على « ظهر الإنسان » .

فلو لم يكن المعنى ظاهراً مفهوماً لم يجز الاستعمال عقلاءً ، بل يكون مقتضى القاعده عند عدم القرينه على التفصيل الآتى :

إن لم يكن اللّفظ مشتركاً بين معانٍ متعدده بالوضع ، فلا شبهه فى حمله على المعنى الحقيقى الواحد ، بمقتضى أصاله الحقيقه ، فإنْ كان له معنى مجازيّاً مشهوراً ، و المفروض عدم القرينه ، فلا يحمل ، لا على المعنى الحقيقى و لا على المجاز المشهور ، بل يكون مجملاً .

و إن كان مشتركاً بين معانٍ عديده ، كان محكوماً بالإجمال .

فإن علم بتعدّد المعنى المراد ، لكنْ تردّد الأمر بين إراده المجموع و إراده الجميع ، كما لو كان للمولى عبدان باسم « غانم » و قال : بعت غانماً بدرهمين ،

فعلمنا إجمالاً ببيعه كلّ واحدٍ أو بيعه كليهما معاً ، قال فى (المحاضرات) (١) :

لا أصل لفظى يرجع إليه ، بل المرجع هو الأصل العملى .

فقال الاستاذ : إنه بناءً على كون حجيّه أصاله الحقيقه من باب التعبّد فالمرجع هو أصاله الحقيقه ، وعليه ، يحمل الكلام على العام المجموعى ، لأن المفروض إمكان استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى ، و المفروض كونه حقيقه فى كلا الفردين ، وعليه يحكم باشتغال ذمّه المشترى بأربعه دراهم .

و أمّا بناءً على القول بحجيّه أصاله الحقيقه من باب الظهور ، فالمفروض عدم الظّهور ، لكون مثل هذا الاستعمال على خلاف الأصل العقلائى فى مقام المحاوره .

و إنْ كان اللّفظ حقيقهً فى كلٍّ من الفردين و مجازاً فى المجموع ، فالكلام حينئذٍ مجمل .

إلّا أن هذا التفصيل غير وارد فى (المحاضرات) ، لأنه ذهب إلى استحاله الاشتراك ، على مسلكه فى الوضع و هو التعهّد ، فلا مورد لأصاله الحقيقه بناءً عليه .

تفصيل صاحب المعالم

و فصّل صاحب (المعالم) (٢) بين اللّفظ المفرد و التثنيه و الجمع ، فقال بأنّ استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى إن كان مفرداً فمجاز ، و إن كان مثنّىً أو

١- (١) محاضرات فى اصول الفقه ٢٢١/١ .

٢- (٢) معالم الاصول : ٥٢ ط دار الفكر .

جمعاً فحقیقه .

و الحق : عدم الفرق ، لأن هیئه التثنیه تدلّ علی تعدّد مدلول المفرد ، فإن جاز استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی حقیقهً فلا فرق ، و إنْ لم یجز فلا فرق کذلک ، فلفظ « العیون » یدل علی تعدّد « العَین » المفروض کونه موضوعاً بأصل اللّغه لأکثر من معنی ، لا أنه یدل علی « عَینٍ » و « عین » و « عین » ...

بأن یراد من اللّفظ الأوّل الباصره ، و من الثانی : الجاریه ، و من الثالث : عین الشمس ... و هکذا ...

ثمره البحث فی استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی

هذا ، و للبحث عن استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی ثمرات :

منها : ما تقدَّم فی مثال بیع غانم ، و کذا عتقه ، و کذا لو کان له زوجتان باسم هند ، فطلَّق هنداً ، و هکذا فی جمیع الألفاظ المشترکه ، الواقعه فی إنشاءٍ ، من البیع و الوصیّه و الصّلح و الهبه و الطلاق .

و منها : البحث فی مدلول قوله علیه السلام : « کلّ شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام » (1) هل یفید جعل الحلیّه فقط ، أو یفید جعلها و جعل استمرارها متی شک فیه ؟

و منها : البحث فی مدلول قوله علیه السلام : « کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر » (2) فالبحث المشار إلیه جارٍ فیه کذلک .

و علی الجمله ، هل الخبران یجعلان الحلّ و الطّهاره فقط ، أو یصلحان لجعلهما و جعل استصحابهما لدی الشک فی بقائهما ؟

و منها : فی قوله علیه السلام : « لا ینقض الیقین بالشک » (3) هل یمکن

۱- (۱)) انظر : وسائل الشیعه ۸۹/۱۷ ، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به ، رقم : ۴ .

۲- (۲)) المستدرک ۵۸۳/۲ ، الباب ۳۰ من أبواب کتابه الطهاره عن المقنع ، و فی وسائل الشیعه ، باب ۳۷ من أبواب النجاسات عن التهذیب ، و فیه « نظیف » بدل « طاهر » .

۳- (۳)) الکافی ۳۵۲/۳ .

إراده « قاعده اليقين » و « الاستصحاب » معاً منه ، بأنْ يكون لفظ « اليقين » مستعملاً فى معناه الحقيقى الكائن فى قاعده اليقين ، و المسامحى الكائن فى

الاستصحاب ، أو لا يمكن ذلك ؟

قالوا : و من الثمرات : جواز قصد إنشاء الدعاء و القراءه معاً فى «اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ » (۱)مثلاً ، بناءً على جواز استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى عقلاً .

لكنّ الاستاذ ناقش بأنّ : القراءه فى الصّلاه هى حكايه ما نزل على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بعنوان القرآن و استعمال ذاك اللّفظ ، و ليست استعمال لفظٍ فى لفظ القرآن الكريم ، فهذا خارج عن البحث ، و لا يعدّ من ثمراته .

نعم يصح طرح البحث بأنّه هل يمكن التلفّظ بكلام الغير و إبراز القصد به أيضاً أو لا ؟

الحق : إنه ممكن ، وفاقاً للمحقق الأصفهانى ، فيجوز اجتماع قصد القراءه مع قصد الإنشاء .

الكلام فى بطون القرآن

و تعرّض صاحب (الكفايه) إلى ما ورد فى أن لألفاظ القرآن الكريم بطوناً ، و ذلك بمناسبه أنّها تدلُّ على وقوع استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى فى القرآن الكريم ، و أدلّ دليلٍ على إمكان الشىء وقوعه ، و قد ذهب هو إلى الامتناع .

رأى المحقّق الخراسانى

۱- (۱)) سوره الفاتحه : ۶ .

و أجاب عن ذلک بوجهین :

الأول : إن مدلول هذه الأخبار ، أنّ اللّه تعالی قد أراد - فی ظرف إراده المعنی الواحد من اللّفظ - معانی اخری غیره ، فلیس اللّفظ مستعملاً فی سبعه معانٍ ، بل استعمل فی معنی واحدٍ و اریدت السته الاخری مقارنهً لهذا المعنی .

قال شیخنا دام بقاه : و هذا أمر ممکن ، لکنّه لا یتناسب مع مدلول تلک الأخبار ، و هو کون بعض المعانی ظاهر اللّفظ و بعضها باطنه ، و أین هذا ممّا ذکره ؟

و الثانی : إن المعنی المطابقی للّفظ هو معنی واحد ، و سائر المعانی التی اشیر إلیها فی الأخبار إمّا لوازم له و إمّا هی ملزومات له ، فلیس الدّلاله من باب الاستعمال ، بل من باب الدّلاله الالتزامیه ، و لا مانع من أن یکون للّفظ الدالّ علی معناه مطابقهً معان عدیده یَدل علیها التزاماً .

و قد استحسن جماعه من الأعلام هذا الوجه .

و خالف شیخنا فقال : بأنّه جیّد موجبهً جزئیّه ، و إلّا ففی المعانی التی هی من بطون القرآن - بحسب الروایات - موارد کثره لیست دلاله اللّفظ علیها من باب الدلاله الالتزامیه .

إن اللوازم علی قسمین ، فمنها : لازم جلیّ ، کالحراره بالنسبه إلی النار ، فمع استعمال لفظ النار فی معناه و دلالته علیه و هی الذات بالمطابقه ، توجد له دلاله علی الحراره أیضاً ، و لکنَّ هذه الدلاله لا تسمّی « باطناً » لأنّ الملازمه جلیّه لکلّ أحدٍ .

و منها : لازم خفی ، و فی هذا القسم یمکن قبول کلام صاحب (الکفایه)، إلّا أن أخبار بطون القرآن لا ظهور فیها لکون الدلاله بالالتزام ، ففی قوله تعالی

« مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ » (۱)قد ورد أنهما الحسن و الحسين عليهما السلام (۲) ، و أين الملازمه بين « البحرين » و « الحسن و الحسين » ، ليدل اللّفظ عليهما بالدلاله الالتزاميه ؟ و فى قوله تعالى «ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ » (۳)ورد أن المراد هو زياره الإمام و لقاؤه بعد أعمال الحج (۴) ... و أين الملازمه بين ذلك و ما هو المدلول المطابقى للفظ « التفث » أى : أخذ الشارب و قصّ الظفر ؟ .

و تلخّص : إن ما ذكره صاحب (الكفايه) لا يحلّ المشكل .

رأى جماعهٍ من المحقّقين

و أجاب المحقق النائينى و المحقق العراقى - و ذكره الفيض الكاشانى فى أوّل (تفسيره) - بأنّ المراد من هذه الأخبار هو : أن المعنى المستعمل فيه اللّفظ هو معنىً كلّى ، و أن مصاديقه متعدده ، لكنّها مخفيّه على غير أهل الذكر الذين هم الراسخون فى العلم ، العالمون بتأويل القرآن ، فإنّهم يعلمون بتطبيقات تلك الكليّات .

و على الجمله ، فإن بطون القرآن من قبيل استعمال اللّفظ الكلّى و إراده المصاديق ، كلفظ « الميزان » فإنه لم يوضع هذا اللّفظ لهذه الآله التى توزن بها الأشياء فى السّوق ، بل الموضوع له هذا اللّفظ هو « ما يوزن به » و حينئذٍ يصدق على الإمام المعصوم عليه السلام ، لوصفه بالميزان فى الأخبار ، و على

۱- ((۱)) سوره الرحمن : ۱۹ .

۲- ((۲)) تفسير الصافى ۱۰۹/۵ ط الأعلمى .

۳- ((۳)) سوره الحج : ۲۹ .

۴- ((۴)) تفسير الصافى ۳۷۶/۳ ط الأعلمى .

القرآن ، و علی علم المنطق ، و علی العقل ، و علی المیزان المعروف ... و میزان کلّ شیء بحسبه .

و أورد شیخنا : بأنه أیضاً لا ینطبق علی جمیع الموارد ، مثلاً قوله تعالی :

« إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنکَرِ » (۱)لا یوجد للفظ « الصلاه » معنیً کلّی ، لینطبق علی هذه « الصلاه » ذات الأقوال و الأفعال ، و علی أمیر المؤمنین علیه السلام ، و لا یوجد جامع بین الأمرین ، اللّهم إلّا الجامع الانتزاعی مثل « ما یتوجّه به إلی اللّه » لکنّه غیر موضوع له لفظ « الصّلاه » بالوضع الحقیقی ، و إنْ قلنا بجواز استعماله فیه مجازاً ، لزم القول بکونه فی جمیع موارد استعماله فی القرآن مجازاً ، و هذا لا یلتزم به .

رأی السید البروجردی

و ذکر السید البروجردی معنیً آخر ، و هو : إنّ للقرآن مراتب بحسب مراتب النفوس الإنسانیه ، فهی معانٍ طولیّه یدرکها الأشخاص بحسب مراتبهم النفسیّه ، فکلّما تقدّمت النفس فی الکمال تمکّنت من درک و فهم المعنی الأرقی و الأدق ، کلفظ « التقوی » مثلاً ، حیث یفهم الصدّیقون منه ما لا یفهمه غیرهم .

فقال الاستاذ دام ظلّه : هذا الوجه متین ، و النفس کلّما تقدّمت فی الکمال أدرکت المعانی و الحقائق الأدق و الأعمق و الأجل ، لکنّ المشکل هو أنه لا بدَّ من تصحیح و توجیه استعمال الألفاظ القرآنیه فی تلک المعانی المختلفه المتعدّده ، و تصحیح الاستعمال فیها لا یکون إلّا عن طریق دعوی کون الألفاظ موضوعهً للمعانی الکلیّه ، و یکون کلّ واحد من المعانی مصداقاً له ، أو دعوی کونها موضوعه لمعانیها الحقیقیه المنفرده الواحده ، و تلک المعانی لوازم ، و صاحب هذا الوجه قد أبطل کلتا الدعویین ، و لم یوافق علی

۱- (۱)) سوره العنکبوت : ۴۵ .

ذینک الوجهین .

رأی السید الحکیم

و علی الجمله ، فإن هذا الوجه لا یحلّ المشکله من جهه تصحیح الاستعمال ، فإن اللّفظ الدالّ علی تلک المراتب بأیّ وجهه یدل ؟ إن کانت دلالته حقیقیهً ، کان موضوعاً للکلّی و المراتب مصادیق ، و إنْ کانت دلالته مجازیّهً ، فلازمه أنْ تکون ألفاظ القرآن هذه کلّها مجازاً ، و لا یجوز الالتزام به و إنْ التزم به السید الحکیم ، حیث قال (۱) بأن بطون القرآن من قبیل استعمال اللّفظ فی مجموع المعانی ، فکلّ واحدٍ منها لیس الموضوع له بل استعماله فیه مجازی .

و هذا الوجه ممنوع جدّاً .

هذه عمده الوجوه المذکوره فی حلّ المطلب ، و لم یرتض شیخنا شیئاً منها .

فقال شیخنا :

إن لسان الروایات فی بطون القرآن مختلف ، فمنها : ما یفید أنّ الظاهر عباره عمّن نزل فیه القرآن ، و الباطن عباره عن الذین یعملون أعمال من نزل فیه ، و منها : ما یفید أن ظاهر بعض الآیات هو القصّه و الباطن هو الموعظه ، و منها : ما یفید أن الظاهر هو التنزیل و الباطن هو التأویل ، و منها : ما یفید أن الباطن عباره عن التطبیقات العددیه ، و منها : ما یفید أن المراد من البطون هو الوجوه السبعه ، و منها : ما جاء فیه : إن بطون القرآن عجائبه و غرائبه ، و منها :

ما جاء فیه من أنها التخوم ... و منها : ما یستفاد منه غیر ذلک .

۱- (۱) حقائق الاصول ۹۵/۱ ط البصیرتی .

و على كلّ حالٍ ، فما ذكره الاصوليون فى معنى هذه الروايات الكثيره الثابته لا ينطبق إلّا على بعضها بنحو الموجبه الجزئيّه .

و الحق - بناءً على المختار فى حقيقه الوضع من أنه العلامتيّه - هو جواز استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى ، إذ لا مانع من أن يكون اللّفظ الواحد علامةً لمعانى عديده ، و اسماً لعدّه امور .

أقول : لكن المشكله هى أنه إذا كان اللّفظ علامةً لعدّهٍ من المعانى فى عرضٍ واحدٍ ، فكيف لم يعلم أهل اللسان إلّا بواحدٍ منها و هو المعنى الظاهر فيه اللّفظ ، و المعانى الاخرى التى هى البواطن لا يعلم بها إلّا الراسخون فى العلم و هو معدودون ؟ و مَن الواضع للّفظ على تلك المعانى الباطنه التى استعمل فيها ؟

و هذا تمام الكلام فى استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى .

المشتق

اشاره

ص:۳۳۱

و فی هذا البحث بلحاظ المسائل المطروحه فیه ، أعظم فائده للفقیه ، کما قال المحقق الرشتی .

مقدّمات البحث

اشاره

و لا بدَّ قبل الورود فیه ، من ذکر مقدمات :

المقدّمه الاولی (فی أنّ البحث لغوی و کبروی)

اشاره

المشهور هو أنّ هذا البحث بحثٌ لغوی ، لأنّه یبحث من الجهه اللّغویه عن أنّ هیئات المشتقات ، هل هی موضوعه فی اللّغه بأنْ تکون حقائق لغویّه أو فی العرف لحصّه من الذات ، و هی خصوص المتلبّسه بالمبدإ بالفعل ، أو هی موضوعه للأعم منها و من غیرها ؟

وعلیه ، فالمحکّم فی البحث هو العلائم المقرّره فی باب الحقیقه و المجاز .

أمّا علی ما ذهب إلیه الأکثر من عدم کون الذات مأخوذهً فی مفهوم المشتق ، و أنّ مدلوله هو العرض لا بشرط ، القابل للاتّحاد مع الذات ، فعنوان البحث هو : هل الموضوع له المشتق هو العرض المتّحد بالفعل أو الأعم منه و من غیره ؟

و قد وقع الاتّفاق علی أنّ الإطلاق علی الذات المتلبّسه بالفعل إطلاق

حقیقی ، و علی ما تتلبّس فی المستقبل مجازی ، و إنما الخلاف فی الذات التی انقضی عنها التلبّس بالمبدإ .

قول المحقّق الطّهرانی بأن البحث عقلی

و خالف الشیخ هادی الطهرانی فی (محجه العلماء) فقال : بأن هـذا البحث عقلیّ و لیس لغویّاً ، لاتّفاق الأخصّی و الأعمّی فی مفهوم المشتق ، و إنما الاختلاف فی کیفیه الحمل ، فالأخصّی یراه من قبیل حمل هو هو ، و الأعمّی یراه من قبیل حمل ذو هو ، الذی یکفی فی صحّته وقوع التلبّس بالمبدإ بنحو الموجبه الجزئیّه .

مناقشه الاستاذ

لکنّ البحث عنـد الاـصولیین - کمـا أشـرنا - إنمـا هـو فی أنّ الموضـوع له هیئه « فاعـلٌ » - مثلاًـ - عبـاره عن خصوص الحصّه المتلبّسه بالفعل بالمبدإ ، أو أن الموضوع له هو الجامع بین المتلبّس و من انقضی عنه التلبّس ... و هذا بحثٌ لغوی .

هـذا ، و یرد علیه - کمـا ذکر المحقق الأصـفهانی أیضـاً (۱) أن کلاـمه یخالف اصـطلاح المناطقه کـذلک ، فإنّ الحمل الهوهو عندهم لا یختص بالجوامد مثل : « الجدار جسم » ، بل الحمل فی مثل « الجدار أبیض » و نحوه من قبیل الهوهو ، بلا فرق .

ثم إن الخلاف بین الأخصّی و الأعمّی کبروی و لیس بصـغروی ، یقول الأخصّی : بأنّ صحّه إطلاق المشتق تدور مدار اتّصاف الذات و تلبّسها بالمبدإ فی ظرف الإطلاق ، بخلاف الأعمّی القائل بعدم لزوم ذلک ، و أنه یکفی فی

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۱۷۰/۱ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام .

صدق المشتق حقیقه تلبّسُ الذات بالمبدإ فی وقتٍ من الأوقات ، و إنْ کان منتفیاً عند الإطلاق .

تجویز المحقق البروجردی کون البحث صغرویّاً

و قد جوّز السید البروجردی أن یکون الخلاف صغرویّاً ، فقال (۱) ما حاصله : إن صدق أیّ عنوانٍ علی ذاتٍ من الذوات ، متوقّف علی وجود الملاک المصحّح للحمل ، و هو کون الذات مصداقاً لذلک العنوان المحمول علیها ، فلو فقد الملاک لزم صدق کلّ مفهومٍ علی کلّ ذاتٍ ، أو الترجیح بلا مرجّحٍ ، ففی قولنا : « الجدار أبیض » یعتبر کون « الجدار » مصداقاً لعنوان « الأبیض » و إلّا فلِمَ لا یصدق هذا العنوان علی الجدار غیر الأبیض ؟

و إلی هنا لا خلاف بین الطرفین ، غیر أنّ القائل بأن المشتق أعمّ من المتلبّس فی الحال و من انقضی عنه المبدأ ، یقول : بأنّه یکفی فی تحقّق المِصداقیّه - التی هی المصحّحه للحمل - تلک الحیثیّه الاعتباریه الحاصله للذات الصادر عنها « الضرب » مثلاً ، بسبب صدوره عنها فی وقتٍ من الأوقات ، و هی حیثیّه باقیه ، کعنوان « من صدر عنه الضرب » علی تلک الذات ، و إنْ لم یکن هناک اتّصاف بالضرب عند الإطلاق . و یقول القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبّس : بأنّ المصحّح للحمل و الملاک للمصداقیّه لیس إلّا الاتّصاف بالضاربیّه الفعلیه حین الإطلاق ، و أمّا وصف الذات بلحاظ اتّصافها سابقاً و حمل الضارب علیها فمجاز ...

وعلیه ، فیکون الخلاف صغرویّاً .

۱- (۱)) نهایه الاصول : ۵۸ ط المصطفوی .

مناقشه الاستاذ

و تنظّر الاستاذ دام بقاه فی هذا الکلام : بأنّه ناشئ من الخلط بین الحمل الحقیقی الفلسفی و الحمل الحقیقی العرفی ، فما ذکره یتم بالنظر الفلسفی ، لأنّهم یقولون بمجازیّه : الجدار أبیض ، لأن الحمل الحقیقی عندهم هو :

البیاض أبیض ، لکنّ البحث فی المشتق یدور مدار النظر العرفی و قولنا :

الجدار أبیض ، حقیقه عرفیّه بلا ریب .

و أمّا لزوم الترجیح بلا مرجّح ، أو حمل کلّ شیء علی کلّ شیء ، ففیه :

إنه إنما یلزم ذلک لو لم یکن التلبّس بالمبدإ فی وقتٍ من الأوقات کافیاً للحمل و تحقّق المصداقیّه ، و الحال أنّ هناک فرقاً بین من اتّصف به کذلک و بین من لم یتّصف أصلًا ، فلا ترجیح بلا مرجّح .

و أمّا قوله بضروره وجود العنوان الانتزاعی بناءً علی القول بالأعم ، ففیه :

أوّلاً : إن اتّصاف الذات بالمبدإ و تلبّسها به فی وقتٍ من الأوقات ، لیس عنواناً انتزاعیّاً ، بل هو عنوان واقعی ، فقد صدر منه الضرب مثلًا سابقاً حقیقهً ، و لیس فی البین اعتبار من أحدٍ – لیدور الاتّصاف به مداره – أصلًا .

و ثانیاً : إن الملاک فی الصّدق هو الصدق العرفی کما تقدّم ، و لفظه « القائم » فی الفارسیّه ترادف « ایستاده » و لیس مفهومها هو الاتصاف بالقیام فی وقتٍ من الأوقات .

و تلخّص :

۱ – إنّ البحث لغوی ، و لیس بعقلی .

۲ – إنّ البحث کبروی ، و لیس بصغروی .

المقدّمه الثانيه (فی تحریر محلّ النزاع)

اشاره

تاره : یکون لمجموع الهیئه و المادّه - من الألفاظ - وضع واحد .

و اخری : یکون لکلٍّ من الهیئه و المادّه وضع مستقل .

فما یکون من القسم الأوّل ، یسمّی بالجامد ، و الوضع فیه شخصی .

و ما یکون من القسم الثانی ، یسمّی بالمشتق ، و الوضع فی طرف الهیئه نوعی ، و فی المادّه قولان .

و کلّ من القسمین ینقسم إلی قسمین ، فالمشتق ینقسم إلی :

١ - قسم قابلٍ للحمل علی الذات و الاتحاد معها ، کاسم الفاعل و اسم المفعول .

٢ - قسم لا یقبل ذلک ، کالأفعال و المصادر و أسماء المصادر .

و لا خلاف بینهم فی أنّ مورد البحث هو القسم الأوّل ، أمّا الثانی فخارج ، فیکون موضوع البحث فی المشتق أخص من العنوان .

إلّا أنّ الظاهر من کلام صاحب (الفصول) (١) اختصاص البحث باسم الفاعل و ما یشبهه فقط ، فلا یعمّ کلّ ما هو قابل للحمل ، کأسماء الآلات ، لأن « المفتاح » مثلاً یصدق حتی مع عدم تحقّق الفتح بالفعل ، فالموضوع له فیه أعمّ من المتلبّس و ما انقضی عنه التلبّس . إلّا أن الحق - وفاقاً لصاحب (الکفایه) و غیره - عموم البحث لمثله ، لوقوع النزاع فیه ، غیر أن مبادئ المشتقات تختلف ، فقد یکون فعلاً ، و قد یکون حرفهً ، و قد یکون ملکهً ، و قد یکون شأنیّهً ، و یختلف التلبّس و الانقضاء فیها بحسب اختلاف المبدأ .

فإن کان المبدأ هو الحدث ، فالتلبّس یکون تلبّس الفعلیّه و انقضاؤه بانقضائها ، و إنْ کان حرفهً أو ملکه فلیس المبدأ هو الفعلیّه ، فلذا یصدق

١- (١) الفصول الغرویه : ٦٠ .

عنوان « البقّال » على صاحب هذه الحرفه و إنْ كان نائماً مثلًا ، و كذا يصدق عنوان « المجتهد » على صاحب تلك الملكه ، و هكذا ...

و الجامد ينقسم إلى :

١ - ما ينتزع من مقام الذّات و الذاتيّات .

٢ - ما ينتزع من امورٍ لاحقهٍ متأخّرهٍ عن الذات ، و هذا ينقسم إلى قسمين :

أ - الامور المنتزعه المتأخّره عن الذات واقعاً ، كالأعراض ، مثل الفوقيّه و التحتيّه .

ب - الامور المنتزعه المتأخّره عن الذات اعتباراً ، كالزوجيّه و الحريّه و الرقيّه ...

و اتّفقوا على خروج القسم الأوّل - و أنّ محل البحث هو القسم الثانى بقسميه (١) - إذْ لا معنى لأنْ يبحث عن صدق « الإنسان » بعد أنْ صار تراباً ،

١- (١)) و مراد صاحب (الكفايه) - فى كلامه ص ۴٠ - من « العرض » عباره عن الأعراض المتأصّله التى يوجد بإزائها شيء فى الخارج ، مثل البياض و السواد و غيرهما ، و مراده من « العرضى » ليس الامور الاعتباريه فقط ، بل كلّ ما لا يوجد فى الخارج بإزائه شيء ، أعم من أنْ يكون واقعياً كالفوقيّه و التحتيّه أو اعتباريّاً كالملكيّه و الزوجيّه . فمراده ما ذكرناه - و هو مقتضى التأمّل فى كلامه حيث مثّل بالزوجيه و الرقيّه و قال فى آخره : من الاعتبارات و الاضافات ، لا ما ذكره بعض المحشّين على (الكفايه) كالمشكينى و السيد الحكيم من أن مراده من العرض هو الأمر الواقعى ، و من العرضى الأمر الاعتبارى . و لا يتوهّم : أنه بناءً على كون مقوله الاضافه من الاعتباريات كما هو مسلك بعضهم ، فما ذكراه فى معنى العباره صحيح ، و ذلك ، لأن صاحب (الكفايه) جعل الإضافات مقابلةً للاعتباريات ، فأفاد أن الاضافات غير داخله عنده فى الاعتبارات . و على الجمله ، فمراده من العرض كلّ مبدإ له ما بإزاء خارجاً ، و من العرضى ما ليس له ذلك ، سواء كان اعتبارياً كالزوجيه و الملكيه أو غير اعتبارى كالفوقيه و التحتيّه . و لا يخفى : أنّ هذا اصطلاح من المحقق الخراسانى فى العرض و العرضى ، غير اصطلاح المناطقه حيث المراد من العرض عندهم هو المبدأ و من العرضى هو المشتق .

لوضوح أنّ البحث إنّما هو عن الهيئه ، من جهه أنها موضوعه لخصوص الذات المتلبّسه أو للأعم منها و من التى انقضى عنها التلبّس ، كما فى مثل « العالم » و « القائم » و نحوهما ، و أمّا فى المثال المذكور و نحوه من العناوين الذاتيّه ، فليس وراء الإنسانيه أو الكلبيّه شيء حتى يبحث عنها ، نعم ، تبقى الهيولى ، و ليست بذاتٍ ... فالذّات قد زالت ، و ما بقى شيء لكى يبحث عن التلبّس و الانقضاء فيه (۱) .

فموضوع البحث كلّ لفظٍ توفّر فيه أمران :

۱ - القابليّه للحمل على الذات .

۲ - الواجديّه للتلبّس و الانقضاء (۲) .

فلا كلّ مشتق بداخلٍ فى البحث ، و لا كلّ جامدٍ بخارج عن البحث .

هذا تحرير محلّ النّزاع .

ص:۳۳۹

۱- (۱)) فما فى كلام البعض من أنّ هذا البحث لغوىّ ، و لا مجال فيه لمثل هذا الاستدلال العقلى ، و أن من الجائز طرح البحث فى موردٍ ليس التبدّل فيه من قبيل تبدّل الذات ، كالخمر إذا انقلب خلّاً ، بأن يبحث هل هذا خمر أو لا ؟ غير وارد . لأنّ البحث و إنْ كان لغويّاً ، إلّا أنه يدور حول المفهوم الموضوع له اللّفظ ، و من حيث أنه هو الحصّه الخاصّه من الذات أو مطلق الذات ، فالمورد الذى لا توجد الذات خارج عن البحث موضوعاً ، سواء كانت حقيقه الشىء بصورته أو بمادّته . و أمّا الجواب عن النقض بمثل الخلّ و الخمر ، فإنهما و إنْ كان شيئاً واحداً عقلاً ، إلّا أن الخمر و الخلّ من الحيثيه النوعيّه أمران متغايران .

۲- (۲)) بالنظر إلى الهيئه لا المادّه ، بأنْ تكون الهيئه قابلةً لأن يبحث عن أنها موضوعه لخصوص المتلبّس أو للأعم ، كهيئه « فاعل » و « مفعول » و « مفعَل » و إنْ كانت الهيئه فى مادّهٍ ليس لها انقضاء مثل « الناطق » حيث الماده هنا نفس الذات ، فلا يخرج مثله عن النزاع ، خلافاً للمحقق النائينى ، كما لم يخرج هيئه « مفعل » ، خلافاً لصاحب الفصول . و على الجمله ، فمورد البحث هو الهيئه مطلقاً ، سواء كانت المادّه المشتمله عليها من قبيل « القائم » أو من قبيل « الناطق » .

مطالب متعلّقه بتحرير محلّ النزاع

و هنا مطالب متعلّقه بتحرير محلّ النزاع :

١ – الفرع الفقهى الذى استشهد به صاحب الكفايه لعموم البحث

ثم إن صاحب (الكفايه) استشـهد لعموم بحث المشـتق بالنسبه إلى بعض الجوامد ، و تأكيداً لسقوط القول بعدم دخول الجوامد مطلقاً ، بكلام فخر المحققين فى (إيضاح الفوائـد) (١) فى شـرح أحد فروع الرّضاع ، و هو ما لو كان لرجلٍ زوجتان كبيرتان و اخرى صغيره ترضع ، فأرضعتها إحدى الكبيرتين الرضاع الكامل ، فقال الأصحاب بحرمه الكبيره و الصغيره كلتيهما على الزوج ، لأنّ الصـغيره حينئذٍ ابنته من الرّضاع ، و إنه يحرم من الرّضاع ما يحرم من النسب ، و الكبيره امّ زوجته ، أو تحرم الصـغيره لكونها ربيبته .

ثم لو أرضـعت الكبيره الاـخرى بعـد ذلـك هـذه الصـغيره ، بنى القول بحرمه الكبيره الثـانيه على الزوج على المختـار فى مسـأله المشتق ، فإن كان حقيقةً فى خصوص المتلبّس ، لم تحرم بسبب الرّضاع ، لأنها قد أرضعت من كانت زوجةً للرجل ، و هى حين الرضـاع ابنته أو ربيبته ، و إنْ كـان حقيقةً فى الأـعمّ من المتلبّس و من انقضـى عنه التلبّس ، حرمت ، لأنّها أصـبحت أمّ الزوجه ، كما كانت الكبيره الاولى .

١- (١)) إيضاح الفوائد فى شرح القواعد ٥٢/٣ .

فهذه المسأله احدی الثمرات الفقهیه للنزاع ، و قد ظهر جریانه فی مثل « الزوجیّه » من الجوامد .

و تفصیل الکلام فی هذه المسأله هو :

إن الأصل فی المسأله هو الشیخ فی (المبسوط) و (النهایه) ، و قد اختلفت فتیاه فی الکتابین ، و تبعه علی کلٍّ منهما طائفه من الفقهاء ، و هی احدی الفروع الأربعه التی ذکرها :

۱ – لو کانت له زوجه کبیره و اخری صغیره .

۲ – لو کانت له زوجتان کبیرتان و صغیره .

۳ – لو کانت له زوجه کبیره مع زوجتین صغیرتین .

۴ – لو کانت له زوجتان کبیرتان مع زوجتین صغیرتین .

ثم إنّ اللبن تارهً یکون لبن الفحل و هو الزوج ، و أخری لبن غیره .

و أیضاً : تارهً یکون الرضاع مع الدخول بالکبیره ، و اخری مع عدم الدخول بها (۱) .

أدلّه القولین

قال العلّامه و جماعه بحرمه الکبیره الثانیه ، لأن المشتق حقیقه فی الأعمّ ، و قال آخرون بعدم الحرمه ، لکون المشتق حقیقه فی خصوص المتلبّس ، و قد ادّعی الإجماع علی حرمه الاولی ، و لا خلاف فی ذلک إلّا من بعض متأخّری المتأخّرین .

و قد استدلّ للقول بعدم الحرمه بروایه علی بن مهزیار ، و هی نصٌّ فی ذلک .

۱- (۱)) و ما فی نسخ (الکفایه) : « مع الدخول بالکبیرتین » غلط من النسّاخ ، و الصحیح : مع الدخول بإحدی الکبیرتین .

و أجاب الفخر و المحقق الثانی و غیرهما عنها بضعف السند .

و هـذه هی الروایه : محمـد بن یعقوب ، عن علی بن محمد ، عن صالح بن أبی حماد ، عن علی بن مهزیار ، عن أبی جعفر علیه السلام قال :

قیل له : إن رجلاً تزوّج بجاریهٍ صغیره فأرضعتها امرأته ، ثم أرضعتها امرأه له اخری . فقال ابن شبرمه : حرمت علیه الجاریه و امرأتاه ، فقال أبو جعفر علیه السلام : « أخطأ ابن شبرمه ، تحرم علیه الجاریه و امرأته التی أرضعتها ، فأما الأخیره فلم تحرم علیه ، کأنها أرضعت ابنته » (۱) .

التحقیق فی سند روایه ابن مهزیار

و قد اورد علی سند هذه الروایه بوجهین :

الأول : الإرسال . فذکر لإثبات إرسالها وجوه :

۱ - إن المراد ب « أبی جعفر » - متی أُطلق - هو الإمام الباقر علیه السلام ، و ابن مهزیار من أصحاب الرضا و الجواد علیهما السلام ، و لو کان المراد هو الإمام الجواد لقیّد ب « الثانی » .

۲ - إن ذکر ابن شبرمه فی الروایه قرینه علی أن المراد من أبی جعفر فیها هو الباقر علیه السلام ، لأن ابن شبرمه کان معاصراً له لا للإمام الجواد ، فتکون الروایه مرسله ، لسقوط الواسطه المجهول حالها بینه و بین الإمام علیه السلام .

۳ - لو کان المراد هو الإمام الجواد علیه السلام - لأنه من أصحابه - لما جاءت الروایه - کما فی (الکافی) - بلفظ « رواه عن أبی جعفر » الظاهر فی النقل مع الواسطه ، و إلّا فلا حاجه إلی هذا اللّفظ ، کما هو الحال فی سائر

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۱۴ : ۳۰۵ . الباب ۱۴ من أبواب ما یحرم بالرّضاع .

الروايات المسنده .

۴ - کلمه « قيل له » ظاهره فى عدم سماع ابن مهزيار من الإمام عليه السلام ، و إلّا لقال : عن أبى جعفر .

و يمكن الذبّ عن الروايه بالجواب عن كلّ ذلك :

أمّا عن الأول ، فإنّ التقييد ب « الثانى » متى كان المقصود من أبى جعفر هو الإمام الجواد عليه السلام ، إنما جاء فى الأعصار المتأخّره ، أمّا لزوم ذلك على الرّواه أنفسهم ، فلا دليل عليه .

و أما عن الثانى - و هو أتقن الوجوه - فإن ابن شبرمه ، المتوفّى سنه ۱۴۴ ، و إنْ كان معاصراً للصّادقين عليهما السلام ، إلّا أنه كان من القضاه الكبار ، و له تلامذه ، فما المانع من أنْ يقال فى مجلس الإمام الجواد عليه السلام : قال ابن شبرمه كذا ... ؟ لقد ظنّ الشهيد الثانى قدّس سرّه و من تبعه أن هذه الكلمه تعنى حضور ابن شبرمه فى المجلس و تكلّمه عند الإمام ... بل الظاهر : وقوع القضيّه فى زمن ابن شبرمه ، ثمّ السؤال عنها و عن رأيه فيها من الإمام الجواد عليه السلام الذى قال فى الجواب : أخطأ ابن شبرمه ...

و أمّا عن الثالث - و هو الذى اعتمده فى (المحاضرات) - فإن ظهور « روى » فى النقل مع الواسطه أوّل الكلام ، أمّا لغةً فواضح ، و أمّا اصطلاحاً ، فإنّ عدم قولهم « روى فلانٌ » فى مورد النقل بلا واسطه ، لا يكفى لأنْ يحمل ذلك على النقل مع الواسطه ... هذا أوّلاً .

و ثانياً : هذه الروايه فى نقل صاحب (الوسائل) بلفظ « عن أبى جعفر » إلّا أنْ يدّعى التعارض بين النقلين ، فيكون المقدَّم لفظ الكافى ، لأصاله عدم الزياده .

ص:۳۴۳

و ثالثاً : قـد وجـدنا فی أخبار الشـیخ طاب ثراه أنّه قد یروی الخبر المسـند بلفظ « روی » ... قال رحمه اللّه : « فأمّا الذی رواه علی بن الحسن ، عن محمد بن الحسن ، عن محمد بن أبی عمیر ، عن بعض أصـحابنا ، رواه عن أبی عبد الله علیه السـلام ... » (۱) ثم إنّه قـد أورد نفس هذا السـند بلا کلمه « رواه » فقال : « علی ، عن أبیه ، عن ابن أبی عمیر عن بعض أصـحابنا ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام ... » (۲) .

و تلخّص : إن کلمه « رواه » لا تنافی الاتّصال .

و أما عن الرابع ، فالجواب واضـح ، بأنْ یکون ابن مهزیار حاضـراً ، و قـد سأل أحـد الحضور الإمام علیه السـلام عن المسأله ، و نظائره کثیره جدّاً .

الثانی : الضـعف ب « صالـح بن أبی حمّـاد » ، فقـد قال النجاشـی : یعرف و ینکر ، و عن ابن الغضائری : ضـعیف ، و توقّف فیه العلّامه .

و قد ذکرت وجوه للاعتماد علیه :

۱ – روایه أجلّاء الأصحاب عنه .

۲ – عـدم اسـتثناء ابن الولیـد و الصّـدوق له من مشایـخ محمـد بن أحمـد بن یحیی ، فقد روی الصّدوق عن محمد بن أحمد بن یحیی عن صالح بن أبی حمّـاد ، فی کتاب (عیون أخبار الرضا) ، فهو مقبول لـدی ابن الولیـد و الصـدوق تبعاً له . و قـد اعتمد الوحید البهبهانی هذا الوجه .

۳ – إنه من رجال تفسیر القمّی .

۴ – فی الکشی عن علی بن محمد بن قتیبه : أن الفضل بن شاذان کان

۱- (۱)) تهذیب الأخبار ۳۱۶/۷ ، الباب ۲۷ ، رقم : ۱۴ .

۲- (۲)) تهذیب الأخبار ۳۳۶/۷ ، الباب ۳۰ ، رقم : ۷ .

یرتضیه و یمدحه (۱) .

قال شیخنا : و أقواها هو الوجه الرّابع ، لکنّ الاعتماد علیه مشکل :

أمّا من جهه السند ، ففیه : علی بن محمد بن قتیبه ، و لم یرد فی حقّه توثیق ... إلّا أن یدفع ذلک باعتماد الکشی علیه و کثره النقل عنه ، و قد قال الشهید فی (الذکری) (۲) فی رجلٍ : إنه و إنْ لم یرد فیه توثیق ، فإن نقل الکشی عنه یفید الاعتماد علیه .

و أمّا من جهه المدلول ، فإنّ ارتضاء الفضل له إنْ کان ارتضاءً لِما ینقل و یرویه ، کان دلیلاً علی وثاقته عندنا ، لا علی مجرَّد الحسن ، خلافاً لعلماء الرجال ، لکنّ من المحتمل أن یکون ارتضاءً منه لعقائده ، بأنْ یراه مستقیم العقیده ، أو یکون ارتضاءً منه لعقله ، فی قِبال عدم ارتضائه لأبی سعید سهل ابن زیاد الآدمی لکونه أحمق کما قال ، و إذا جاء الاحتمال وقع الإجمال و بطل الاستدلال .

و بعد ، فإنّ المشهور بین الأصحاب - کما فی (الریاض) (۳) هو القول بعدم الحرمه ، وعلیه الکلینی و الإسکافی و الشیخ ، و لا خلاف من المتقدمین إلّا من ابن إدریس ، بل فی (الشرائع) نسبه القول بالحرمه إلی « القیل » (۴) ، فالشّهره مطابقه للروایه ، لکنّ دعوی انجبار ضعفها بعمل المشهور مردوده من جهه الکبری و الصغری .

۱- (۱)) رجال الکشی : ۴۷۳ ط الأعلمی .

۲- (۲)) قال فی الذکری ۱۰۸/۴ ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام : « الحکم ذکره الکشی و لم یعرض له بذم » ، و هو : الحکم بن مسکین و انظر : اختیار معرفه الرجال ، بتعالیق السید الداماد ۷۵۸/۲ .

۳- (۳)) ریاض المسائل ۹۲/۲ ط القدیمه .

۴- (۴)) شرائع الاسلام ۲۸۶/۲ ط البقّال .

هذا تمام الكلام فی الاستدلال بالخبر للقول بعدم الحرمه فی الکبیره الثانیه .

و یبقی الاستدلال بمقتضی القاعده من کلا الطّرفین .

الکلام فی حکم الکبیره الأولی

و قد تقدّم أنّ ظاهر الأصحاب هو التسالم علی حرمتها ، بل هو صریح الفخر رحمه اللّه ، و قد أذعن صاحب الجواهر (۱) و غیره بهذا الإجماع ، و لم ینقل الخلاف إلّا عن ابن إدریس .

و قد تنظّر الاستاذ دام بقاه فی ذلک لوجود شبهه انقضاء المبدإ فیها ، کالکبیره الثانیه بلا فرق ، ثم أوضح ذلک بالتحقیق فی مدارک هذه الفتوی بأنّه :

۱ - روایه ابن مهزیار

إن کان الدلیل هو روایه علی بن مهزیار المتقدّمه سابقاً ، فقد عرفت حالها سنداً .

۲ - صدق «أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ »

و إنْ کان دعوی صدق قوله تعالی «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ ... أُمَّهَاتُ نِسَآئِکُمْ » (۲)علیها ، فهو أوّل الکلام ، و ذلک لعدم الریب فی أنّ « الاُمیّه » و « البنتیّه » متضایفتان ، و المتضایفان متکافئان قوّهً و فعلًا . و لا ریب أیضاً فی أنّ « البنتیّه » و « الزوجیّه » متضادّتان ، و بالنظر إلی هاتین المقدّمتین : إنه إذا استکملت شرائط الرّضاع و تحقّقت « الأُمیّه » للکبیره ، تحقّقت « البنتیّه » للصغیره بملاک التضایف ، و حینئذٍ ترتفع « الزوجیّه » بملاک التضاد ، فتکون هذه المرأه « امّاً »

۱- (۱)) جواهر الکلام ۳۳۱/۲۹ .

۲- (۲)) سوره النساء : ۲۳ .

لمن كانت « زوجه » ، فإنْ قلنا : بأن المشتق حقيقه فى الأعم تمّ الاستدلال بالآيه ، لعدم الشك فى الصّدق ، و إنْ قلنا : بأنّه حقيقه فى خصوص المتلبّس و مجازٌ فى من انقضى عنه ، فإنّ أصاله الحقيقه تقتضى عدم الحرمه ، لانقضاء المبدإ .

فلا فرق بين الكبيرتين ، إلّا من جهه طول الفاصل الزمانى و قصره ، ففى الكبيره الثانيه خرجت الصغيره عن الزوجيّه من زمانٍ سابق ، أمّا فى الاُولى فبعد زمنٍ قصير .

وجوه التخلّص من الإشكال

و قد ذكرت وجوه للتخلّص من هذا الإشكال ، و توجيه قول الأصحاب بحرمه الاولى على القاعده :

الوجه الأول

إنه و إنْ لم تكن الكبيره الاولى « امّ زوجه » الرجل ، من الناحيه العقليّه ، للبرهان المتقدم ، إلّا أنه يصدق عليها العنوان المذكور عرفاً ، و المناط فى الأحكام الشرعيّه هو الصّدق العرفى .

ذكره جماعه ، منهم صاحب (الجواهر) ، و نقله المحقق الخراسانى صاحب (الكفايه) فى رسالته (فى الرضاع) ، ثم أمر بالتأمّل .

قال الاستاذ : وجه التأمّل هو عدم وضوح كون هذا الصّدق العرفى حقيقةً عرفيّه ، فلعلّهم يطلقون عليها العنوان المذكور من باب المسامحه ، فيكون مجازاً ، و مجرَّد هذا الشك كاف .

الوجه الثانى

إنه لا ريب فى أنّ الاُمومه و البنتيّه مزيله للزوجيّه ، فزوال الزوجيّه معلول

لوصفی الأمومه و البنتیّه ، و کلّ معلولٍ متأخر رتبهً عن العلّه ، فلا بدَّ و أنْ یفرض وصف الزوجیّه مع الوصفین فی رتبهٍ واحده حتی یمکن عروض الإزاله مستنداً إلی وصف البنتیّه علی الزوجیّه ، فالزوجیّه مع الأُمومه و البنتیّه مفروضه کلّها فی مرتبهٍ واحده ، وعلیه ، فإنه تتّصف الأم المرضعه فی هذه المرتبه بأُمّ الزوجه ، فالنزاع یختص بالزوجه الثانیه دون الاولی .

قاله السید البروجردی طاب ثراه (۱) .

و قال شیخنا : هذا خیر ما قیل فی المقام ، و حاصله : إن الکبیره الاولی امّ الزوجه حقیقهً ، و متلبّسه بالمبدإ ، غایه الأمر أن اجتماع الاُمیّه مع الزوجیّه کان فی الرتبه لا فی الزمان .

مناقشه المحاضرات

و ناقشه فی (المحاضرات) (۲) بأنّ الاتحاد الرّتبی بین الشیئین أو اختلافهما فی المرتبه لا یکون بلا ملاک ، أمّا بین « البنتیّه » و « ارتفاع الزوجیّه » فالملاک للتقدّم و التأخّر الرتبی موجود ، لأن « البنتیّه » علّه زوال « الزوجیّه » و من المعلوم تقدّم العلّه علی المعلول ، فلا إشکال فی تقدم البنتیّه علی عدم الزوجیّه ، أمّا تقدّم « الأُمیّه » علی « عدم الزوجیّه » فلا ملاک له ، لعدم العلیّه ، فلا یتم القول بکون « الأُمیّه » و « الزوجیّه » فی مرتبهٍ واحده .

و هذا نظیر : أنّ وجود العلّه متقدّم فی الرتبه علی وجود المعلول ، و وجود العلّه و عدم وجودها فی مرتبهٍ واحده ، لکنّ عدم العلّه غیر متقدّم فی المرتبه علی وجود المعلول ، إذ التقدّم موقوف علی الملاک ، و لیس لعدم العلّه ربط بوجود المعلول .

ص:۳۴۸

۱- (۱)) الحجه فی الفقه : ۸۰ .

۲- (۲)) محاضرات فی اصول الفقه ۲۳۵/۱ .

نقد المناقشه

و أورد علیه شیخنا دام بقاه : بأنّه لا خلاف فی أنّ الاختلاف فی المرتبه یحتاج إلی ملاک ، و هل الاتّحاد فیها أیضاً کـذلک أو لا ـ ؟ قال المحقق الأصـفهانی فی (نهایه الـدرایه) و (الاصول علی النهـج الحـدیث) بالأوّل ، و قال السـیّد الخوئی فی حاشیه (أجود التقریرات) بالثانی ، و علی هـذا المبنی نقول : إذا کـان عـدم الملاـک الموجب للاختلاف فی الرتبه - کأنْ لا تکون بین الشیئین نسبه العلیّه و المعلولیّه ، و لا ـ یکون أحـدهما موضوعـاً و الآـخر محمولاً ـ له کافیـاً للاتحـاد الرتبی بینهما ، لم یکن وجه لإشـکاله علی التقریب المـذکور ، لأنّ « الامومه » و « الزوجیّه » لمّا لم یکن ملاک الاختلاف الرتبی بینهما ، لعدم کون إحداهما علّه و لا موضوعاً للاخری ، فهما فی مرتبهٍ واحـده ، و حینئذٍ أمکن اجتماعهما إنْ دلّ دلیلٌ علی ذلک ، و أمکن ارتفاع « الزوجیّه » مع بقـاء « الاـمومه » إنْ دلّ دلیـل ، لأـنّ المفروض کونهمـا فی مرتبهٍ واحـده ، و إذا تحقّقت « الامیّه » و « الزوجیّه » انطبق دلیل الحرمه بلا إشکال .

فما ذکر فی (المحاضرات) ردّاً علی الاستدلال غیر تام .

الحق فی الجواب

بـل الحق فی الجواب عن الاسـتدلال : أنه مبنیّ علی أنّ « البنتیه » علّه لعـدم « الزوجیّه » و هـذا باطل ، لأن « البنتیه » و « الزوجیّه » ضدّان ، و لا تعقل العلیّه و المعلولیّه بین الضدّین ، و لا یمکن أنْ یکون أحدهما علّه لارتفاع الآخر ، بل العلّه هنا هی الرّضاع ، و البنتیّه و ارتفاع الزوجیّه کلاهما معلولان للرّضاع ، فهو العلّه لصـیروره الصـغیره بنتاً للرجل ، و لارتفاع الزوجیّه بینه و بین المرضعه لها ... فما أسّس علیه الاستدلال باطل ، و بذلک یبطل البناء .

ص:۳۴۹

و هذا الإیراد یتوجّه علی (المحاضرات) أیضاً ، لأنَّ ظاهره التسلیم بهذه العلیّه و المعلولیّه .

الوجه الثالث

إن قوله تعالی : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِکُمْ » ظاهر فی « امّ الزوجه » بالفعل ظهوراً إطلاقیّاً لا وضعیّاً ، لأن الدّلاله علی الفعلیّه إنما جاءت من ناحیه الإضافه ، و هی لیس موضوعهً للتلبّس الفعلی ، فعند الإطلاق و عدم القرینه یحمل الکلام علی الفعلیّه .

إلّا أن المراد هنا هو الأعمّ من الفعلی قطعاً ، لقرینه السیاق ، فإنّ قوله تعالی : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِکُمْ » ورد فی سیاق قوله «وَرَبَائِبُکُمُ اللاَّتِی فِی حُجُورِکُم » و من المسلّم به أن المراد من « الربیبه » هنا هو الأعمّ من بنت الزوجه الفعلیّه المدخول بها ، و التی انسلخت عنها الزوجیّه ، و مقتضی وحده السّیاق إراده الأعمّ فی طرف «أُمَّهَاتُ نِسَآئِکُمْ » فتندرج الکبیره تحت هذا العنوان ، فتحرم علی الزوج .

أقول :

هنا بحثان ، أحدهما صغروی و الآخر کبروی .

أمّا البحث الصغروی ، فقد زعم بعضهم عدم وجود السیاق هنا ، بدلیل أنّ حرمه الربیبه إنّما ثبتت بدلیلٍ خارج .

قال شیخنا : و فیه : أنه قد ورد فی الصحیح أن الإمام علیه السلام قد أخذ بعموم الآیه المبارکه ، و بذلک تتحقّق وحده السیاق ، فعن محمد بن مسلم قال : « سألت أحدهما علیهما السلام عن رجلٍ کانت له جاریه فأُعتقت ، فتزوّجت ، فولدت ، أ یصلح لمولاها الأوّل أن یتزوّج ابنتها ؟ قال : لا ، هی

حرام ، و هی ابنته ، و الحرّه و المملوکه فی هذا سواء .

... و عن صفوان ، عن العلاء بن رزین ، مثله و زاد : « ثم قرأ هذه الآیه :

« وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِی فِی حُجُورِكُم » ... » (۱) .

فقد قرأ علیه السلام الآیه للدّلاله علی أن هذه البنت ربیبه للرجل ، و هی حرام ، و إذا کان المراد من « الربائب » هذا المعنی الوسیع ، فکذلک فی « امّهات النساء » .

فما ذکره فی (المحاضرات) لا یمکن المساعده علیه .

و أما البحث الکبروی ، و هو فی حدّ تأثیر وحده السیاق ، و قد اختلفت الأنظار فی ذلک ، فقیل : إن أصاله الظّهور محکّمه فی کلّ جملهٍ من الکلام بالاستقلال ، و لا تأثیر لوحده السیاق ، فقیام القرینه فی جملهٍ علی کون المراد فیها هو العموم لا یؤثر فی مدلول الجمله الاخری . و قیل : بأنّ وحده السیاق من جمله القرائن الموجبه لحمل اللّفظ علی غیر معناه الظاهر فیه . و قیل :

بالتفصیل بین الظهور الإطلاقی و الظهور الوضعی .

و اختار شیخنا دام ظلّه القول الأوّل ، اللّهم إلّا إذا کان ظهور اللّفظ فی معناه ظهوراً ، إطلاقیّاً ، فلکونه أضعف من الظهور الوضعی یسقط بمجرّد احتفافه بما یحتمل القرینیّه ، و السیاق إن لم یکن قرینه فإنه یحتمل القرینیّه ، فالقول الثالث - الذی هو مختار الأکثر - غیر بعید .

و إنّ مورد البحث من موارد الظهور الإطلاقی ... وعلیه ، یلزم الإجمال فی « امّهات نسائکم » .

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴۵۸/۲۰ ، الباب ۱۸ من أبواب ما یحرم بالمصاهره ، رقم : ۲ .

الوجه الرابع

ما ذكره المحقق النائينى (۱) فى تـوجيه فتوى الفخر بحرمه الثـانيه ، من أنه يكفى لـترتب الحرمه التلبّس بعنوان أمّ الزوجه موجبهً جزئيه ، و لا يشترط صيرورتها أمّ الزوجه بالفعل ، فيكون من قبيل ما نذكره فى معنى قوله تعالى :

« لاَ يَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ » (۲)من أنّ مجرَّد التلبّس بالظلم - و لو آناً ما - مانع عن حصول الإمامه .

و هذا الوجه يجرى فى الكبيره الاولى أيضاً .

و أورد عليه شيخنا : بأن العناوين المأخوذه فى الأدلّه ظاهره فى الفعليّه ، إلّا إذا دلّ الدليل على عدمها ، كما هو الحال فى الآيه المذكوره ، و سيأتى توضيح ذلك .

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق النائينى فى توجيه فتوى الفخر أيضاً ، من أنّه لو خرجت المرأه عن الزوجيّه للرجل ثمّ ولدت بنتاً من غيره ، فلا ريب فى حرمه البنت على الزوج الأوّل ، هذا فى البنت بالنسب ، و كذلك الحكم فى البنت بالرضاع ، فلو أرضعتها بعد خروجها عن الزوجيّه كانت البنت محرَّمه على الزوج ، إذ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، و كما أن البنت الرضاعيّه تحرم ، فكذا امّ الزوجه الرضاعيّه بعد زوال الزوجيّه ، فإنّها تصير امّاً و تحرم على الرجل .

فأورد عليه شيخنا : بأنّ حرمه البنت إنما كان بدليلٍ ، كصحيحه محمد ابن مسلم المتقدّمه - فى الوجه الثالث - فإنّها نصّ فى الحكم المذكور ، مضافاً

۱- (۱)) أجود التقريرات ۸۲/۱ .

۲- (۲)) سوره البقره : ۱۲۴ .

إلى صحيحه البزنطى الدالّه عليه بالإطلاق (۱) .

أما بالنسبه إلى « أمّ الزوجه » فالدليل هو عنوان «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » فيعود البحث و الكلام فى صدق هذا العنوان على المرأه التى انقضى عنها التلبّس بالزّوجيّه ... و هذا هو الفرق .

الوجه السادس

إن الدليل على حرمه الاولى هو النص و الإجماع ، و استدلال الفخر بالقاعده فى المشتق يختص بالثّانيه .

و أورد عليه شيخنا : بعدم النصّ على حرمه الاولى ، و الروايات الوارده فى أنّ رجلًا تزوّج جاريهً فأرضعتها امرأته فسد النكاح (۲) ، ظاهره فى فساد نكاح الصغيره دون الكبيره المرضعه ، و مع التنزّل عن هذا ، فإنّها تفيد فساد النكاح و انفساخه ، و مدّعى الفخر تبعاً لوالده هو الحرمه الأبديّه خاصهً .

بقى الاستدلال بالجماع ، و هو :

الوجه السابع

فقد ادّعاه الفخر ، و فى (جامع المقاصد) بكلمه « لا نزاع » (۳) و فى (الجواهر) (۴) : « لا خلاف أجده » بل « الظاهر الاتفاق عليه » .

فالظاهر عدم الإشكال فى الصغرى .

إلّا أنّ من المحتمل قويّاً استنادهم إلى الآيه المباركه «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ ».

هذا تمام الكلام فى الوجوه المستدل بها لحرمه الكبيره الاولى ، و قد

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴۵۷/۲۰ ، الباب ۱۸ من أبواب ما يحرم بالمصاهره ، رقم : ۱ .

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۳۹۹/۲۰ ، الباب ۱۰ من أبواب الرضاع .

۳- (۳)) جامع المقاصد فى شرح القواعد ۲۳۸/۱۲ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام .

۴- (۴)) جواهر الكلام ۳۲۹/۲۹ .

ظهر أن أقواها هو الأخير ، لكنّ شبهه الاستناد باقيه .

قال الاستاذ : و حينئذٍ تصل النوبه إلى الاستدلال لعدم الحرمه بقوله تعالى : «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ » (١)فإن مقتضاه - بعد الإجمال في قوله : «أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ » بالنسبه إلى المورد - وجوب الوفاء بالعقد عليها و بقاء زوجيّتها .

فإنْ نوقش في ذلك ، فمقتضى الاستصحاب بقاء الزوجيّه ، بناءً على جريانه في الشبهات الحكميّه ، إلّا أنه ينبغي ملاحظه النسبه بينه و بين عمومات الاحتياط في الفروج ، و بقيّه الكلام في الفقه ، و اللّه العالم .

٢ - هل يجري النزاع في اسم الزّمان ؟

ثم إنه - بالنظر إلى ما تقدّم في تحرير محلّ النزاع - يقع الكلام في دخول اسم الزّمان في بحث المشتق ، لأن هيئه « مفعل » ليس لها فردان ، أحدهما المتلبّس و الآخر ما انقضى عنه التلبّس ، بل هو بين المتلبّس و غير المتلبّس أبداً ، لكون الذات فيه - أعني الزمان - متصرّمه لا بقاء لها ، فأيّ فعلٍ وقع في أيّ زمانٍ ، فإن ذلك الزمان قد تلبّس بذلك الفعل و انصرم معه ، بخلاف « الضارب » و « الناصر » و ما شاكل ذلك .

فيكون اسم الزمان خارجاً عن البحث .

الوجوه المذكوره لإدخال اسم الزمان

و قد حاول المحقّقون إدخال اسم الزمان في محلّ النزاع ، و هذه هي الوجوه التي ذكروها مع التأمّل و النظر فيها :

الوجه الأول

إن الهيئه في اسم الزمان موضوعه لمفهومٍ عام - بناءً على أنّ الموضوع

١- (١) سوره المائده : ١ .

له هو الأعم من المتلبّس و ما انقضى عنه - إلّا أنّ هذا المفهوم العام ليس له إلّا مصداق واحد ، نظير لفظ « واجب الوجود » فهو غير موضوع للشخص ، بل الموضوع له هو الموجود المستغنى عن الغير ، لكنْ ليس له فى الخارج إلّا مصداق واحد . و نظير لفظ « اللّه » بناءً على أنه موضوع لمفهوم المعبود بالحق و ليس علماً للذات المقدسه ، و لكنّ المصداق واحد .

قاله المحقق الخراسانى فى (الكفايه) .

فقال الاستاذ :

إنّه واضح الضعف ، أمّا أوّلاً : فلأن لفظ « الواجب » معناه الثابت ، و هو مطلق ، و قد اضيف إلى « الوجود » فى « واجب الوجود » فكان معناه : الوجود المستغنى عن الغير ، فليس لهيئه الإضافه هذه وضع على حده ، للدلاله على المعنى المذكور ، و لفظ « اللّه » لا يتأتّى فيه بحث المشتق ، و كأنه اختلط عليه هذا اللّفظ بلفظ « الإله » و يشهد بذلك التدبّر فى كلمه « لا إله إلّا اللّه » .

و أمّا ثانياً : فإن الغرض من الوضع هو التفهيم ، فلو سلّمنا أن للفظ « واجب الوجود » وضعاً على حده ، غير وضع لفظه « الواجب » و لفظه « الوجود » ، كان جائزاً تعلّقُ غرض الواضع لأن يفهم بهذا اللّفظ - و كذا لفظ « الجلاله » - مفهوماً عامّاً ، و إنْ ثبت بالبرهان العقلى أنْ لا مصداق له إلّا الذات المقدّسه ، و لكنّ وضع « مفعل » للزمان الأعم الجامع بين المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس لغو محض ، و لا يترتب عليه أىّ أثرٍ عقلائى .

فهذا الوجه لا يرجع إلى محصَّل .

الوجه الثانى

إنه كما أن « الشهر » و « السنه » و كذا « السبت » و « الأحد » و نحوها

موضوعات لمعانی کلیّه ، فللشهر مصادیق ، و للسبت مصادیق ... و هکذا ، و المصادیق هی التی تتعدّد ، أمّا الأسماء هذه فهی موضوعه للمعانی الکلیّه لا ـ لهذه المصادیق ، کذلک الحال فی أسماء الزمان ، فهی موضوعه للمعانی الکلیّه الباقیه مع زوال الأفراد ، فإن « مقتل الحسین علیه السلام » اسم للیوم العاشر من المحرم ، و عاشر محرَّم غیر موضوع لخصوص الیوم الذی وقعت فیه الواقعه ، أی الیوم المتلبِّس بالقتل ، بل هو موضوعٌ لمفهوم باق بعد انقضاء التلبّس .

قاله المحقق النائینی .

فقال شیخنا دام ظلّه :

أوّلاً : إن قیاس ما نحن فیه بأسماء کلیّات قطعات الزمان ، قیاس مع الفارق ، فمن الواضح أنّ الشهر أو السبت لیس اسماً لهذا الشهر أو ذاک ، أو لهذا السبت أو ذاک ، بل اسم للکلّی و للطبیعی ، کما هو الحال فی وضع « الإنسان » الصادق علی « زید » و « عمرو » و غیرهما ... و کذلک عاشر المحرَّم ...

لکنّ « مقتل الحسین » اسم للزمان الخاص الذی کان ظرفاً لذلک الوصف ، و لتلک الحصّه الخاصه من الزمان ، فلیس « العاشر من المحرم » هو « مقتل الحسین » .

و ثانیاً : إن الأوصاف التی هی المبادئ فی اسم الزمان ، کالقتل فی « المقتل » و البعث فی « المبعث » و الولاده فی « المولد » و أمثال ذلک ، إنما یتحقّق فی الأفراد و المصادیق ، و لیس ظرفها هو الکلّی ، و إن کان وجوده بوجود الفرد ، و کذلک الأمر فی « عاشر محرَّم » فالذی کان ظرفاً للحادثه هو

العاشر من المحرم المتخصص بتلك الخصوصيّه ، و أمّا الكلّى بدون التخصّص فلا يعقل أنْ يكون ظرفاً لمكانٍ أو لزمان ، فالقتل قائم بهذه القطعه الخاصّه من الزمان ، لا كلّى العاشر من المحرَّم ، فإن كان الكلّى باقياً بعد زوال التخصّص لزم وجود الكلّى مع زوال الفرد ، و هذه مقاله الرجل الهمدانى ، و إنْ كان موجوداً بوجود الفرد ، و الفرد ظرفٌ للواقعه ، فلا محاله تزول الذات بزوال الخصوصيّه . فالوجه المذكور غير مفيد .

الوجه الثالث

إنّ الأزمنه و الآنات و إنْ كانت وجوداتٍ متعدّده متعاقبه متّحده بالسنخ ، و لكنّه حيثما لا يتخلّل بينها سكون ، فالمجموع يعدّ عند العرف موجوداً واحداً مستمرّاً ، نظير الخطّ الطويل من نقطهٍ إلى نقطه معيّنه ، فبهذا الاعتبار يكون أمراً واحداً شخصيّاً مستمرّاً من أوّله إلى آخره ، فيصدق عليه كلّما شك فيه : إنه شك فى بقاء ما علم بحدوثه ، فيشمله دليل حرمه النقض .

و حينئذٍ ، فبعين هذا الجواب نجيب عن إشكال المقام أيضاً ، حيث أمكن لنا تصوّر أمر قارٍ وحدانى ، يتصوَّر فيه الانقضاء ، بمثل البيان المزبور ، و إنْ بلغ تلك الأفراد المتعاقبه ما بلغ ، إلى انقضاء الدهر .

فإنّ مناط الوحدانيّه حينئذٍ إنما هو بعدم تخلّل السكون ، فيما بين تلك الأفراد ، فما لم يتخلَّل عدمٌ بينها يكون المجموع موجوداً واحداً شخصيّاً مستمرّاً .

نعم ، ذلك إنما هو فيما إذا لم تكن تلك القطعات المتعاقبه من الزمان مأخوذةً موضوعاً للأثر فى لسان الدليل ، معنونةً بعنوانٍ خاص ، كالسنه و الشهر و اليوم و الساعه ، و نحوها ، و إلّا فلا بدَّ من لحاظ جهه الوحدانيّه فى خصوص

ما عنون بعنوانٍ خاص من القطعات ، فيلاحظ جهه المقتليّه مثلاً فى السنه أو الشهر أو اليوم أو الساعه ، بجعل مجموع الآنات التى فيما بين طلوع الشمس مثلاً و غروبها أمراً واحداً مستمراً ، فيضاف المقتليّه إلى اليوم و الشهر و السنه .

فتدبّر .

قاله المحقق العراقى (۱) .

قال شيخنا دام ظلّه :

أوّلاً : كيف يعقل الوجودات فى الزمان ؟ إن القول بأن للزمان أجزاء و وجودات يستلزم القول بالآن فى الخارج ، و بالجزء الذى لا يتجزّأ ، و بطلان الجوهر الفرد ، و الجزء الذى لا يتجزأ ، ضرورى عند أهله ، بل الزمان وجود واحد لكنّه متصرّم فى ذاته .

و ثانياً : إنّ الزمان و إنْ كان واحداً ، إلّا أن هذه الوحده لا تنفع فى اسم الزمان ، لأنه لو كان الزمان باقياً كما قال ، إمّا عرفاً و إمّا عقلاً ، لعدم تخلل العدم ، كان يومنا هذا مقتل الحسين ، مبعث الرسول ، لأن المفروض بقاء الذات و هو واحد شخصى ، فيلزم صدق هذه العناوين على كلّ يوم من الأيام ، و هو باطل ، لما تقدّم من أن « مقتل الحسين » - مثلاً - هو تلك الحصّه الخاصّه من الزمان ، فالزمان و إنْ كان واحداً مستمرّاً ، لكنْ ليس كلّ قطعهٍ منه يسمّى باسم مقتل الحسين ، و من الواضح تصرّم تلك القطعه و زوال تلك الحصّه ، و لا أثر لوجود أصل الزمان .

و ثالثاً : إن فى كلامه تناقضاً ، فهو من جههٍ يقول : الزمان وجودات و أفراد ، و من جههٍ اخرى يقول : هو واحد شخصى .

و تلخّص : إن هذا الجواب أيضاً غير مفيد .

۱- (۱)) نهايه الأفكار ۱ - ۲ : ۱۲۹ ط جامعه المدرّسين .

الوجه الرابع

إن هيئه « مفعل » موضوعه للجامع بين ظرف الزمان و ظرف المكان ، فالمقتل وضع للجامع بين زمان القتل و مكان القتل ، و انحصار المفهوم العام بالمصداق الواحد لا ينافى الوضع لذلك المفهوم و لا يضرُّ بصحّته كما تقدَّم ، و من الواضح أن اسم المكان ينقسم إلى المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس ، و بذلك يتمّ دخول « مفعل » فى محلّ البحث و مورد النزاع فى بحث المشتق .

قاله المحقق الأصفهانى ، و تبعه السيد البروجردى ، و هو مختار (المحاضرات) (۱) .

قال الاستاذ دام ظلّه :

إن هذا الوجه يرفع الإشكال ثبوتاً ، لما تقدّم من أن هذا البحث هيوى لا مادّى ، فإذا كانت هيئه « مفعل » موضوعه لوعاء الفعل ، الأعمّ من الزمان و المكان ، لا لخصوص الزمان و للمكان المتلبس بالمبدإ و المنقضى عنه التلبّس ، و إنْ لم يكن للزمان ذلك ، صحَّ أن يجرى النزاع فى تلك الهيئه كسائر الهيئات المطروحه فى البحث .

ردّ الايراد الثبوتى

و ما قيل : من أنَّ مفهوم اسم الزمان ليس ظرفاً لوقوع الفعل و وعاءً له فى الخارج ، بل الزمان أمر ينتزع أو يتولّد من تصرّم الطبيعه و تجدّدها ، كما حقّق فى محلّه ، فقد أجاب عنه شيخنا دام بقاه فقال :

إنّ ما ذكره فى حقيقه الزمان يبتنى على قول أصحاب الحركه الجوهريه من أنه مقدار تجدّد طبيعه الفلك ، لكن دعوى تولّده بمعنى كون نسبه الحركه

۱- (۱)) محاضرات فى اصول الفقه ۲۴۵/۱ .

إلى الزمان نسبه العلّه إلى المعلول ، باطله قطعاً ، لعدم تولّد شىء فى الخارج اسمه الزمان من الحركه و التجدّد . و أمّا دعوى كونه منتزعاً – و الأمر الانتزاعى عباره عن الحيثيّه الوجوديّه لما كان له مطابق فى عالم الأين ، كالفوقيّه ، إذ أنها حيثيّه موجوده بوجود ذات ، و ليس لها وجود فى قبالها ، نعم هى مغايره مفهوماً لذات الفوق كالسقف مثلًا ، و قد حقق المحقق الأصفهانى هذا المطلب فى (رساله الحق) (۱) فيردّها :

إنه قد وقع الاتّفاق على أنّ الزمان مقدار الحركه القطعيّه ، و على أنه يقبل القسمه إلى أقسام كثيره ، من السنه و الشهر و اليوم و الساعه ، و أن لكلّ واحدٍ من الأقسام أقساماً ، فهذا من جهه ، و من جهه اخرى ، فقد اتّفقوا على أنّ تجدّد الطبيعه أمر بسيط ، و انتزاع المركّب من البسيط محال .

هذا كلّه من الناحيه العقليّه .

و أمّا من الناحيه العرفيّه ، و من المعلوم أن بحثنا عرفى لا فلسفى ، فإنّ أهل العرف يرون الزمان ظرفاً للزمانيّات ، و تشهد بذلك إطلاقاتهم فى الكلمات الفصيحه ، حيث يجعلون الزمان ظرفاً للحادثه كما يجعلون المكان ظرف لها ، و قال ابن مالك فى (ألفيّته) :

« الظّرف وقت أو مكان ... » .

ثم إنّ مرادنا من « الذات » المأخوذه فى المشتق هو الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا من حيثيه انتساب المبدإ إليها ، فعند ما نقول « المفتاح » فالذات المأخوذه فيه مبهمه من جميع الجهات إلّا من جهه نسبه الفتح ، و لذا ينطبق هذا العنوان على تلك الآله ، سواء كانت من حديدٍ أو خشب أو غيرها ،

۱- (۱)) حاشيه المكاسب ۲۶/۱ – ۲۷ .

و كذا على من فتح عقدةً أو حلّ مشكله . و عند ما نقول « الحادث » فالذات المأخوذه فيه مفهوم مبهم من جميع الجهات إلّا من جهه نسبه الحدوث إليها ، فهى حادثه سواء كانت عقلاً أو إنساناً أو ناراً أو بياضاً ... فإن صدق الحادث على كلّ واحدٍ من ذلك حقيقى .

فظهر أنْ لا ـ محذور من أخذ مفهوم جامعٍ بين الزمان و المكان ، بأن يكون الموضوع له « المفعل » هو « ما وقع فيه الفعل » و يكون المصداق تارةً هو الزمان و ليس له ما انقضى عنه التلبّس ، و اخرى المكان ، و له المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس بالمبدإ .

فما ذهب إليه المحقّق الأصفهانى و أتباعه سالم عن الإشكال الثبوتى .

ورود الإيراد الاثباتى

إلّا أنه ممنوع إثباتاً ، لعدم الدليل على ما ذكروه ، إذ لا ـ نصَّ عليه من أئمه اللّغه – إن كان قولهم مثبتاً للوضع – و لا أنّ علائم الحقيقه كالتبادر قائمه عليه .

و على الجمله ، فلا دليل على أن هيئه « مفعل » موضوعه للزمان و المكان معاً بنحو الاشتراک المعنوى .

فهذا الوجه أيضاً لا يرفع الإشكال .

و تلخّص : إن اسم الزمان خارج عن البحث .

۳ – هل يجرى النزاع فى الأفعال و المصادر المزيده ؟

و وقع الكلام أيضاً فى المصادر المزيده و الأفعال .

فصرّح المحقق الخراسانى بعدم جريان البحث فيهما و قال : بأن المصادر المزيد فيها – كالمجرّده – مدلولها عباره عمّا يقوم بالذات ، و أمّا الأفعال فتدلّ على النسب الخاصّه ، من النسبه القياميّه و الحلوليّه و الصدوريّه

و الوقوعيّه ، و لا المادّه فيها قابله للحمل ، و لا الهيئه ، فتكون خارجه عن البحث .

قال شيخنا دام ظله :

و لعلّ الوجه فى تخصيصه البحث بالمصادر المزيد فيها : ما قيل فى المجرَّد من أنه الأصل فى الاشتقاق ، فيكون خروجه تخصصيّاً ، لأنه إذا كان مبدأ الاشتقاق فهو غير مشتق ، ثم إنه أشار إلى المصدر المجرَّد أيضاً للدّلاله على مسلك التحقيق من أنّه أيضاً مشتق ، لأنّ المشتق ما اخذ من المادّه البسيطه « ض ، ر ، ب » و نحوه ، و كان تحت هيئهٍ من الهيئات ، و المصدر كذلك ، إذ مدلوله النسبه الناقصه ، و له هيئه .

فالصحيح : إن المصادر مطلقاً مشتقّه ، و الأصل فى الاشتقاق هى تلك الهيئه المجرّده عن المادّه ، و التى نسبتها إلى المادّه نسبه الهيولى إلى الصّوره النوعيّه ، فكما أنّ الهيولى تتخلّى عن صورهٍ لتأخذ صوره اخرى ، فكذلك ماده « ض ، ر ، ب » إذا كانت فى هيئهٍ لا يمكن أن تأخذ هيئهً اخرى ، فقولهم :

المصدر أصل الكلام لا أصل له .

و قد يقال : بأنّ هيئه اسم المصدر لمّا كانت لا تدلّ على شىء سوى أنها للتلفّظ ، فهى الأصل فى الكلام ، بخلاف المصدر فإن له نسبه ناقصه ، فإنْ لوحظ بحيثيّته الصدوريّه كان مصدراً ، و إنْ لوحظ بدونها فهو اسم مصدر ، و يقابلهما الفعل ، فإنّ هيئته تامّه يصحّ السكوت عليها ، و المدلول فيه هو النسبه التامّه .

و أمّا الاستدلال على خروج الأفعال بأنها مشتمله على النسبه الصدوريّه و الحلوليّه ، فهى غير قابله للحمل ، فينقض بهيئه اسم الفاعل مثل « ضارب »

الذی نسبته صدوریّه ، و « حلو » الذی نسبته حلولیّه ، بل التحقیق أن المناط هو الصلاحیّه للاتحاد مع الذات ، و هذا موجود فی سائر المشتقات غیر المصادر و الأفعال .

هل فی الفعل دلاله علی الزمان ؟

المشهور بین النحاه ذلک ، و قد نصّ صاحب (الکفایه) و جماعه علی أنه اشتباه ، لأنّه لا بدّ لکلّ مدلولٍ من دالٍّ یدلّ علیه ، و الأفعال لیست إلّا الموادّ و الهیئات ، أمّا المادّه فتدلّ علی الحدث فقط ، و أما الهیئه فهی عباره عن معنیً حرفی ، و هو واقع النسبه الخاصّه ، فلا دالّ علی دخول الزمان فی مدالیل الأفعال .

و ربما یقال : بأن الزمان مدلولٌ التزامی للفعل ، لا مطابقی و تضمّنی .

و فیه : إن الأفعال تستعمل فی موارد کثیره لا تلازم لها مع الزمان و لا تقارن ، ففی قولنا « مضی الزمان » مثلًا لا توجد ملازمه و مقارنه بین المضیّ و الزمان .

و أیضاً : لا ریب فی إطلاق هذه الهیئات علی اللّه و علی المجرَّدات ، فنقول : « علم اللّه » ، و علم اللّه سبحانه فوق الزمان ، و المجرَّد لا زمان فیه .

فإمّا أنْ یلتزم بالمجاز فی جمیع هذه الاستعمالات ، لکنّها من فعل الإنسان ، و هو لا یری - بالوجدان - فرقاً فی الاستعمال و الإسناد بین « علم اللّه » و « علم زید » ، فلا وجه للالتزام بالمجاز ، و لا دلیل علی الدلاله الالتزامیه بل الدلیل دالّ علی عدمها .

و علی الجمله ، فإن هذه الصیغ تستعمل فی جملٍ لا دخل للزمان فی معانیها ، و لیس فی استعمالها فیها أیّه عنایهٍ .

و کلّ ذلک دلیلٌ علی بطلان ما اشتهر علی ألسنه النّحاه .

الإشكال المهم

لكنّ الإشكال المهمّ - و قد أشار إليه فى (الكفايه) أيضاً - هو وجود الفرق الواضح بين الفعل الماضى و الفعل المضارع ، فإنّ مدلول الأوّل مشتمل على قبليّهٍ ، و مدلول الثانى مشتمل على بعديّهٍ ، لأنه إنْ كان موضوعاً للحال و المستقبل معاً ، فمدلوله ما يقابل البعديّه ، و إن كان موضوعاً للمستقبل فقط ، ففيه دلاله على البعديّه .

و هذا كاف لإثبات دلاله الأفعال على الزّمان ... فما هو الجواب ؟

الأجوبه عن الإشكال

١ - أجاب فى (الكفايه) بأنه لا يبعد أنْ يكون لكلٍّ من الماضى و المضارع بحسب المعنى خصوصيّه اخرى توجب الدلاله على المضيّ فى الماضى ، و على الحال و الاستقبال فى المضارع .

لكنْ ما المراد من الخصوصيّه ؟

ذكر السيد الحكيم (١) ما حاصله : أنّها خروج المبدإ من القوّه إلى الفعل فى هيئه الفعل الماضى ، و عدم خروجه فى هيئه الفعل المضارع .

و هذا يرجع إلى ما ذكره المحقق المشكينى من أن هيئه الماضى موضوعه للنسبه التحقّقيه ، و هيئه المضارع موضوعه للنسبه التوقعيّه .

فهذه هى الخصوصيه فى كلٍّ منهما .

و هذا الجواب - كما ذكر شيخنا دام ظلّه - إنّما يفيد فى الزمانيّات فقط ، و فيها يتصوّر القوّه و الفعل ، أما بالنسبه إلى ذات البارى سبحانه ، و كذا سائر المجرّدات ، فلا يعقل الخروج من القوّه إلى الفعل ، إذ المجرّد حقيقته الفعل

١- (١)) حقائق الاصول ١٠٢/١ ط البصيرتى .

و لا ـ تشوبها القوّه أصلًا ، فما ذكرا فی توجیه جواب المحقق الخراسانی یستلزم الالـتزام بالمجاز فی جمیع موارد إطلاق صیغ الماضی و المضارع فی کافّه المجرّدات . و هذا هو المحذور المتوجّه علی کلام النحاه .

۲ - و أجاب فی (نهایه الدرایه) (۱) أمّا بالنسبه إلی الزمان و الزمانیّات ، فبأنّ هیئه الماضی موضوعه للنسبه المتّصفه بالتقدّم ، و هیئه المضارع موضوعه للنسبه المتّصفه بالحالیّه أو المستقبلیّه ، و التقدّم و التأخّر فی الزمانیّات یکون بالعرض ، و فی نفس الزمان بالذات ، و قولنا : مضی الزمان الفلانی ، و یأتی الزمان الفلانی و نحو ذلک ، کلّه حمل حقیقی و لیس بمجاز أصلًا .

و أمّا بالنسبه إلی ذات الباری سبحانه ، فإن إطلاق الماضی و المضارع إنّما هو من جهه أن معیّه الحق سبحانه مع الموجودات معیّه القیومیّه ، و هذه المعیّه مع الموجود السابق سابقه ، و مع اللّاحق لاحقه ، فالسّبق و اللّحوق غیر مضافین إلیه تعالی ، بل هما مضافان إلی ما یقوم به ، فکان إطلاق الماضی و المضارع بالنسبه إلیه بلحاظ هذا السبق و اللّحوق .

و أورد علیه شیخنا : بأنا لمّا نقول « علم اللّه » و « یعلم اللّه » و نحو ذلک ، نستعمل الهیئه فی نفس الذات المقدّسه ، لا فی السابق أو اللاحق الذی کان مع اللّه ، فلا مناص له إلّا الالتزام بالمجاز و العنایه ، و هو کرّ علی ما فرّ منه .

۳ - و أجاب فی (درر الاصول) (۲) بما حاصله :

أوّلًا : إن الفعل الماضی موضوع لمضیّ المادّه التی تحت هیئه الماضی ، بالنسبه إلی حال الإطلاق ، بدلیل قولهم : مضی الزمان .

۱- (۱) نهایه الدرایه ۱۸۱/۱ .

۲- (۲) درر الاصول ۶۰/۱ ط جامعه المدرّسین .

و فیه : إن « مضـی » فعل ماضٍ ، و المبدأ فیه : « م ، ض ، و هوانه» فإذا کانت الهیئه فی الماضی دالّهً علی المضی ، کان الکلام : مضی المضی ، و هذا غلط .

و ثانیاً : إن الفعل المضارع موضوع للمستقبل و لا دلاله له علی الحال .

و فیه : إن لازم هـذا الکلام الالـتزام بالمجاز فی قوله تعالی : «یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْأَرْضِ وَمَا یَخْرُجُ مِنْهَا » (۱)و قوله : «یَعْلَمُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » (۲)و نحوهما من الآیات و غیرها المراد فیها الحال لا المستقبل .

علی أن ما ذکره خلاف المشهور من أن المضارع موضوع للجامع بین الحال و المستقبل .

۴ - و أجاب فی (المحاضرات) (۳) بأنّ مدلول هیئه الفعل الماضی هو قصد المتکلّم وقوع الماده فی الزمان السابق علی التکلّم ، و مدلول هیئه الفعل المضارع قصده وقوعها بعد زمان التکلّم ، اللهم إلّا إذا قامت قرینه علی الخلاف ... فلیس معنی الهیئه وقوع المادّه قبل زمان التکلّم أو بعده ، نعم ، فی الزمانیّات لا بدّ من وقوع المادّه قبله أو بعده ، لکنَّ هذا من لوازم الموجودات الزمانیّه ، و لیس مدلول الهیئه . و علی ذلک ، فلیس مدلول قول القائل « علم اللّه » مثلاً تحقّق علمه سبحانه قبل زمان التکلّم ، بل إخبار المتکلّم عن قصده علم اللّه قبل زمان تکلّمه ، بداهه أن علمه تعالی لا ینقسم إلی قبل و بعد زمان التکلّم .

و أورد شیخنا دام ظلّه علی هذا الجواب : بأنّه یبتنی علی مسلک صاحبه فی المعنی الحرفی ، من أن الحروف - و کذا الهیئات - موضوعه لإیجاد

۱- (۱)) سوره سبأ : ۲ .

۲- (۲)) سوره التغابن : ۴ .

۳- (۳)) محاضرات فی اصول الفقه ۲۴۷/۱ .

التضييقات فى المعانى الاسميه ، فإذا أخبر المتكلّم عن علم اللّه سبحانه و قصد تضييق إخباره أبرز قصده بهيئه الفعل الماضى أو بهيئه الفعل المضارع ... و قد تقدّم الكلام على هذا القول فى محلّه ، لكن الإشكال هنا هو : إنه لا ريب أن معانى الهيئات معانٍ حرفيّه ، و المعانى الحرفيّه - تختلف سنخاً و جوهراً عن المعانى الاسميّه - و إن اختلفوا فى كيفيه هذا الاختلاف و حقيقته - وعليه ، فلا يعقل أن يكون « القصد » هو المعنى الذى تدلُّ عليه الهيئه ، لأنه - أى القصد - معنىً اسمى ، كما لا يخفى .

المختار فى الجواب لدى الشيخ الاستاذ

و بعد أنْ فرغ شيخنا دام ظلّه من تحقيق الوجوه التى ذكرها الأعلام ، أفاد بلحاظها و بالنظر إلى كلام النحاه :

إنّ هيئه الماضى موضوعه للنسبه الموصوفه بالتقدّم على زمان النطق ، و هيئه المضارع موضوعه للنسبه الموصوفه بالتأخّر عنه ، من غير دخلٍ للتقدّم و التأخّر فى مفهوميهما ، فمفهوم « علم » ليس إلّا المعنى الذى هو مدلول المادّه ، أمّا كونه « فى الزمان الماضى » فهذه ضميمه من عندنا ، نعم ، هذا العلم يقع مقترناً بذاك الزمان ، أو مقترناً مع زمان الحال أو المستقبل فى « يعلم » .

فليس فى مفهوم الفعل و الهيئه الموضوعه له الدلاله على الزمان ، و لا الخروج من القوّه إلى الفعل ، أو العدم إلى الوجود ، و إنما المدلول مجرّد تحقّق المادّه قبل أو بعد زمان النطق ، و هذه هى الخصوصيّه المشار إليها فى كلام (الكفايه) ... و من هنا صحّ قولنا علم اللّه ، يعلم اللّه ، إذ ليس المعنى إلّا وجود علمه تعالى قبلُ و فى الحال و المستقبل .

نعم ، لازم ذلک فی المادیّات مثل « وجـد زیـد » ، و « یوجد زید » هو الخروج من القوه إلی الفعل ، و من العدم إلی الوجود ، و هذا لا ینافی ما ذکرناه فی المفهوم الموضوع له الهیئه .

کما أنّ « الاقتران » بالزمان أمرٌ ، و کون الزمان دخیلاً فی المعنی أمرٌ آخر ، و قد جاء فی کلام ابن الحاجب و نجم الأئمه الرضی الأسترآبـادی و غیرهما أن الفعل کلمه مـدلولها الحـدث المقترن بأحـد الأزمنه الثلاثه ، و هکـذا جاء فی کلام ابن هشام ، إلّا أنّه خالف فقال کبعضهم فی (شذور الذهب) (۱)بدلاله الفعل علی الزمان ، و لذا ورد الإشکال .

و الحاصل : إن الوقوع فی الزمان و الاقتران به فی الوجود یعتبر قیـداً للمفهوم و لیس جزءاً له ، فصحّ إطلاق الهیئه فی الزمانیّات ، و فی المجرّدات ، و بالنسبه إلی الباری سبحانه و تعالی ، فتدبّر .

۴ – هل یجری النزاع فی اسم الآله و اسم المفعول ؟

قد عرفت موضع النزاع فی بحث المشتق ، و أنه بحثٌ هیوی و لیس بمادّی ، فلا دخل لاختلاف المواد فیه ، من کون المبدإ أمراً فعلیّاً ، أو أمراً شأنیّاً ، أو ملکهً من الملکات ، أو حرفهً من الحرف .

ففی مثل « القیام » یکون التلبّس هو التلبّس الفعلی بالمبدإ ، فإذا انقضت الفعلیّه فقد انقضی عنه المبدأ .

و فی مثل « المجتهد » یتحقق التلبّس بتحقق الملکه ، و یکون انقضاؤه بانقضاءِ الملکه ، و لذا یصح إطلاق المجتهد علی صاحب الملکه و إن کان فی حال النوم مثلاً .

۱- (۱)) شرح الکافیه : ۲۱۸ ط القدیمه .

و فی مثل « البقّال » کذلک .

و کذلک الکلام فی مثل « المفتاح » و نحوه من أسماء الآلات ، فإنّ هیئه « المِفعال » دالّه علی التلبّس حقیقةً ، لأن المناط فی مثله هو التلبس بالشأنیّه للفتح فی « المفتاح » و للکنس فی « المکنسه » مثلًا ... و هکذا ، لا التلبّس بالفتح و الکنس فعلًا ، فأسماء الآلات داخله فی البحث ، لانطباق الضابط علیها ، خلافاً لمن استشکل فی ذلک .

کما أنّ استدلال المحقق النائینی علی خروج « اسم المفعول » بأنه موضوع لمن وقعت علیه المادّه ، و من وقع علیه الماده لا ینقلب عمّا هو علیه ، فلا مِصداقیه ل « من انقضی عنه التلبّس بالمبدإ » فیه ، فلا یشمله الضابط ، مردود :

أمّا نقضاً ، فباسم الفاعل ، فهو موضوع لمن صدر منه المبدأ ، و من صدر منه المبدأ لا ینقلب عمّا هو علیه ، و قد وافق علی دخوله فی البحث .

و أمّا حلّاً ، فبأنّ البحث هو : هل هذه الهیئه موضوعه لتلک الذات فی حال وقوع المادّه علیها فقط ، أو هی موضوعه لها بِصِرف أنها تلبّست بذلک و انقضی عنها ، کما أنّ اسم الفاعل کذلک ؟

المقدمه الثالثه (فی المراد من « الحال » فی عنوان البحث)

هل أن « الحال » فی عنوان البحث فی کلام الأعلام – و قولهم : هل المشتق حقیقه فی المتلبّس بالمبدإ فی الحال أو أنه حقیقه فی الأعم ؟ – عباره عن حال التلبّس بالمبدإ ، أو عباره عن حال الجری و التطبیق علی المصداق الخارجی ، أو عباره عن حال النطق و النسبه الکلامیّه ؟

قد کرّرنا أن هذا البحث مفهومی ، فهو یدور حول أنّ مفهوم الهیئه هل هو عباره عن خصوص الحصّه المتلبّسه بالمبدإ من الذات أو أنّه أعمّ من المتلبّسه و التی انقضی عنها التلبّس ، فهو بحث مفهومی مردّد بین الأقل و الأکثر ، أو بین المتباینین .

فالمراد من « الحال » هو حال التلبّس لا محاله ، لا حال النطق و لا حال الحمل و الإسناد ، و مما یوضّح أنْ لیس المراد حال النطق قولنا : زید کان ضارباً بالأمس و سیکون ضارباً فی الغد ، فإنّه إطلاق حقیقی ، مع أنه لیس المراد حال النطق ، کما یوضّح أنّ المراد لیس حال الإسناد صحّه إطلاق المشتقّات فی المجرّدات و هی لا موضوع للزمان فیها .

و تلخّص : إن المراد حال التلبّس ، إلّا أن فعلیّه کلّ مادّهٍ بحسبها ، کما ظهر من المقدمه السابقه .

هذا تمام الکلام فی المقدّمات ...

فما هو مقتضی الأدلّه و الاصول ...

مقتضى الأدلّه و الاُصول

فى معنى المشتق

و يقع البحث فى مقامين :

الأول : فى مقتضى الأدلَّه .

و الثانى : فى مقتضى الاصول ، بعد اليأس عن الأدلَّه .

و الكلام فى المقام الثانى فى جهتين :

الاولى : فيما يقتضيه الأصل من الجهه الاصوليّه ، فيبحث عمّا هو مقتضى الأصل فى تنقيح و تعيين المفهوم الموضوع له المشتق .

و الثانيه : فيما يقتضيه الأصل من الجهه الفقهيّه ، فإن لم يقم أصلٌ يوضّح و ينقّح الموضوع له ، فما هو الأصل الذى يرجع إليه الفقيه فى مقام الفتوى ؟

ص:۳۷۱

المقام الثانی

اشاره

و قد قدّم فی (الکفایه) البحث فی المقام الثانی ، و نحن أیضاً نتبعه فی ذلک :

تأسیس الأصل من الجهه الاصولیّه

و الأصل فی هذه الجهه إمّا عقلائی و إمّا تعبّدی ، و هو - علی کلّ تقدیر - مفقود ، کما سیأتی ، و لنذکر قبل الورود فی بیان ذلک ، ما یلی :

إن المفروض هو الجهل بسعه مفهوم الهیئه و أنه أعمّ من المتلبّس و ما انقضی عنه ، أو ضیقه و أنه خصوص حال التلبّس ، فهل یکون هذا التردّد من قبیل دوران الأمر بین الأقل و الأکثر أو من قبیل المتباینین ؟

قالوا : بأنه من قبیل الأوّل .

فقال الاستاذ دام بقاه : بأنّ النسبه بین العام و الخاص ، و کذا المطلق و المقیّد ، فی مرحله الصّدق علی الخارج ، هی النسبه بین الأقل و الأکثر ، لأنّ کلّ خاصّ فهو العام مع خصوصیّه إضافیّه فیه ، کما فی أعتق رقبهً مؤمنه ، أمّا النسبه بینهما فی مرحله اللّحاظ و التصوّر فهی التباین ، و من هنا قال المحقق الأصفهانی بأن التقابل بین الإطلاق و التقیید هو تقابل التّضاد ، فهما بحسب الوجود الخارجی مجتمعان ، أما بحسب اللّحاظ فلا یجتمعان .

و بناءً علی هذا ، فلمّا کان بحث المشتق یدور حول المعنی الموضوع له

الهيئه ، و هذا ممّا يتعلّق بمرحله التصوّر لا مرحله الصدق الخارجی ، فالنّسبه بين الأخصّ و الأعم من قبيل المتباينين .

و فائده هذا المطلب هی : أنه إنْ كان من الأقل و الأكثر ، فالجامع بين المتلبّس و من انقضی عنه التلبس ملحوظ لا محاله ، و يرجع الشك حينئذٍ إلی الزائد ، فيكون خصوص التلبّس مجری الأصل ... إلّا أن القوم قالوا بجريان الأصل فی كلا الطرفين ، و هذا مما يشهد بكون مورد البحث من المتباينين لا من الأقل و الأكثر .

فالبحث من الجهه الاصوليّه شبهه مفهوميّه مردّدهٌ بين متباينين ، لأن كلّاً من المتلبّس و الأعمّ يلحظ بلحاظٍ مستقل . أمّا من الجهه الفقهيّه ، فشبهه مفهوميّه مردّده بين الأقل و الأكثر ، كما سيأتی .

فهل هناك أصل ليرجع إليه فی هذه الجهه ؟ إن صوره المسأله هی : إن المشتق إن كان موضوعاً للأعم فهو مشترك معنوی ، و إنْ كان موضوعاً لخصوص المتلبّس ، فاستعماله فی الأعم مجاز ، فيعود الأمر إلی الدوران بين الاشتراك و المجاز ، فهل من أصلٍ عقلائی ؟

كلّا ، لا يوجد عند العقلاء أصل يرجعون إليه فی مثل هذه المسأله ، إلّا أن يقال بأنّ الغلبه مع الاشتراك ، و الشیء يلحق بالأعمّ الأغلب فی السيره العقلائيه .

لكن الغلبه غير ثابته ، و السّيره غير مسلّمه .

هذا ، بغض النظر عن أنّا بصدد تأسيس الأصل ، و الترجيح بالغلبه الذی هو من مرجّحات باب تعارض الأحوال يعدُّ من الأدلّه .

و هل من أصلٍ تعبّدی ؟ و المراد أصاله عدم لحاظ الواضع لدی الوضع

خصوص المتلبّس و حال التلبّس مثلا ، و لكن فيه :

أوّلاً : إنّ موضوع الأثر هو الظهور ، و أمّا اللّحاظ فليس موضوعاً للأثر ، فلا يجرى فيه الاستصحاب .

و ثانياً : إن استصحاب عدم لحاظ خصوص المتلبّس لازمه لحاظ الأعمّ منه و من انقضى عنه التلبّس ، فلا يثبت الوضع للأعمّ إلّا على القول بالأصل المثبت .

و ثالثاً : إذا كانت أركان الاستصحاب فى طرف عدم لحاظ خصوص المتلبّس تامّةً ، فهى فى طرف عدم لحاظ الأعمّ تامّه كذلك ، فيقع التعارض بينهما و يسقطان بالمعارضه .

تأسيس الأصل من الجهه الفقهيّه

أى : إذا لم تفِ الأدلّه فى بحث المشتق لإثبات أحد القولين ، فبأىّ أصلٍ من الاصول يأخذ الفقيه ؟ و ما هى وظيفته بالنسبه إلى المشتق الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّه ؟

إن مورد البحث هو الشبهه المفهوميّه ، أى الشبهه الحكميّه الناشئه من إجمال مفهوم موضوع الدّليل ، من جهه كونه مشتقاً ، و أنّه لا ـ يعلم أنه وضع لخصوص المتلبّس بالمبدإ أو للأعم منه و من انقضى عنه ، و له فى الفقه أمثله كثيره ، كمسأله أمّ الزوجه التى بحثنا عنها بالتفصيل ، و كمسأله كراهه البول تحت الشجره المثمره ، و كمسأله كراهه استعمال الماء المسخّن بالشمس ...

و غيرها .

لكن المشتق المجمل قد جاء فى بعض هذه الموارد موضوعاً لدليلٍ مخصّصٍ لعام ، كما فى مثال ام الزّوجه ، فإنه موضوع لدليلٍ مخصّصٍ

لعمومات حليّه النكاح ، ففی مثل هذا المورد ، إنْ جاء المخصّص متّصلاً بالعام ، فلا ريب فی سرايه إجماله إلی العام ، و إنْ جاء منفصلاً ، كما فی المثال المذكور ، فإن مقتضی القاعده هو التمسّك بعموم العام بالنسبه إلی الزائد عن القدر المتيقّن من المخصّص ، و هو فی المثال خصوص المتلبّس ، فيبقی العام حجةً بالنسبه إلی الأعم .

إلّا أن المهمّ فی المقام هو تأسيس الأصل بالنسبه إلی الموارد التی لا يوجد عام فی البين ، أو كان المخصّص متّصلاً به ، فما هو الأصل المحكّم فيها ؟

مثلاً : لو قال المولی : « أكرم العلماء » و شك فی مفهوم « العالم » من حيث أنه حقيقه فی خصوص المتلبّس بالعلم فقط أو فی الأعمّ منه و من انقضی عنه ، فهنا ثلاثه أقوال :

١ - جريان الاستصحاب فی الشبهات المفهوميه مطلقاً .

٢ - عدم جريانه كذلك .

٣ - التفصيل بين الموضوع فلا يجری ، و الحكم فيجری .

فإنْ قلنا بجريان الاستصحاب فی الشبهات المفهوميّه ، أمكن إجراؤه فی موضوع المثال ، لسبق الاتّصاف و التلبّس بالعلم يقيناً ، و مع الشك فی بقائه يستصحب ، و يترتّب عليه الحكم بوجوب الإكرام ، فلا تصل النوبه إلی إجراء الاستصحاب فی الحكم ، فضلاً عن التمسّك بالبراءه أو الاشتغال .

و كذا لو نهی المولی عن هتك العالم ، فشك فی بقاء تلبّس زيدٍ بالعلم مع اليقين بذلك سابقاً ، فإنّه يستصحب بقاء العلم - كما ذكر المحقق الخراسانی - و لا يجوز هتكه .

و إن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فی الشبهه المفهومیّه إلّا فی الحکم ، فإنه مع الشک فی بقاء الحکم بوجوب الإکرام - بعد الیقین به سابقاً - ، یجری الاستصحاب ، و لا تصل النوبه إلی البراءه أو الاشتغال .

و إنْ قلنا بعدم جریان الاستصحاب فی الشبهه المفهومیّه مطلقاً ، کما هو المختار - أمّا فی الموضوع ، فلأنه یعتبر فی الموضوع المستصحب أن یکون ذا أثر شرعی ، و المفاهیم لا أثر لها ، و أمّا فی الحکم ، فلأنه یعتبر فی الاستصحاب وحده الموضوع فی القضیّتین ، و هی هنا مفقوده (۱) - .

فتصل النوبه إلی البراءه أو الاشتغال .

۱- (۱) إن المفاهیم - بما هی مفاهیم و مدالیل للألفاظ - لیست بموضوعات لآثار شرعیّه ، فمفهوم « الخمر » لیس بحرامٍ ، بل الحرام هو الخمر الموجود خارجاً ، و مفهوم « الکر » لیس بذی أثر بل الأثر الشرعی یترتب علی المصداق الخارجی ، و حینئذٍ لا بدّ من توفّر أرکان الاستصحاب - الیقین السابق و الشک اللّاحق - فی المصداق الخارجی ، و کذا « العالم » فی المثال ، فإنه لیس مفهوم هذه اللفظه بما هو موضوعاً للأثر بل واقع العلم ، و مع الشک یدور أمره بین ما انقضی عنه التلبس و هو منتف یقیناً ، و بین کونه حقیقه فی الأعم فیکون باقیاً یقیناً ، فالشک فی البقاء منتفٍ ، فلا یجری الاستصحاب فی طرف الموضوع . هذا بالنسبه إلی الموضوع . و کذلک الحال بالنسبه إلی الحکم . و ذلک ، لعدم صدق نقض الیقین بالشک فی حال اختلاف موضوع القضیّه المشکوکه مع موضوع القضیه المتیقّنه ، فلا بدّ من وحده الموضوع ، و هی فی الشبهات الحکمیّه منتفیه ، لأن أمر الموضوع فیها یدور بین الزوال تماماً و البقاء یقیناً ، لأن تلک الذات إن کانت متلبّسهً بالعلم ، فإنه مع زوال التلبس یزول موضوع الاستصحاب ، لان المفروض کون التلبّس جزءاً للموضوع ، و بناء علی الأعمّ یکون الموضوع باقیاً یقیناً ، و فی مثله لا یجری الاستصحاب . و بما ذکرنا یظهر أن الدّلیل علی عدم جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّه هو قصور المقتضی ، أی عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل هذه الشبهات ، لا المعارضه بین استصحاب عدم المجعول و استصحاب عدم الجعل ، لأنّ التعارض فرع وجود المقتضی لشمول الأدلّه للطّرفین ، و تفصیل الکلام فی محلّه .

و هاهنا صور :

١ - أن يرد الحكم على الموضوع ، و بعد وروده ينقضى المبدأ ، كأن يحكم بإكرام العالم العادل ، و تنقضى العداله عن الذات بعد ثبوت الحكم .

٢ - أن ينقضى المبدأ عن الموضوع ، ثم يرد الحكم .

فبناءً على عدم جريان الاستصحاب الحكمى فى الشبهات المفهوميّه ، يكون الأصل الجارى هو البراءه ، لكون المورد - فى كلتا الصورتين - من موارد الشك فى التكليف الزائد ، لرجوع الشك إلى أصل وجوب الإكرام .

٣ - أن يتوجّه الحكم بوجوب الإكرام على عنوان « العالم العادل » و لم يمتثل بعد ، فإنْ امتثل فى مورد المتلبّس يقيناً سقط التكليف ، و إنْ اكرم من انقضى عنه التلبس يشك فى حصول الامتثال و سقوط التكليف ، و بذلك يتّضح أنّ هذه الصوره من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير ، فإنْ قلنا بالاشتغال ، حكمنا بوجوب إكرام خصوص المتلبّس ، و به قال المحقق العراقى ، مع قوله بالبراءه فى الصوره الاولى تبعاً لصاحب (الكفايه) ، و فى الثانيه بالاستصحاب ، لأنّه يرى جريانه فى الشبهات المفهوميّه .

لكنّ المختار فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو البراءه ، إلّا أن موارد دوران الأمر كذلك مختلفه ، فتارةً : يكون التكليف غير معلوم تماماً ، كأنْ يكون الإجماع دليل الوجوب ، و هو دليل لبّى ، فمثله من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، و الأصل هو البراءه . و اخرى : يكون التكليف معلوماً بوجهٍ من الوجوه ، و معه يصح للمولى الاحتجاج على العبد ، فلا مجال لأصل البراءه ، و موردنا من هذا القبيل ، إذ التكليف معلوم ، و التحيّر يعود إلى مقام الامتثال و التطبيق ، و مع الشك فى صدق « العالم العادل » على من انقضى عنه التلبّس ، لا يجوز الاكتفاء به ، بل المرجع هو الاشتغال .

هذا تمام الكلام فى المقام الثانى .

المقام الأوّل

اشاره

و البحث فی جهتین کذلک :

۱ – جهه الثبوت .

۲ – جهه الإثبات .

و لا یخفی ترتّب الجهه الثانیه علی الاُولی ، ضروره أن البحث عن دلاله الأدلّه علی کلّ واحدٍ من القولین ، متفرّع علی إمکان وضع اللّفظ لخصوص المتلبّس أو للأعم ، فلو لم یمکن إلّا وضعه علی هذه الحصّه أو تلک ، لم تصل النوبه إلی البحث الإثباتی ، کما سیتّضح .

الجهه الأولی

اشاره

ذهب المحقّقان النائینی و الأصفهانی إلی عدم إمکان وضع اللّفظ للأعمّ ، و أنه یتعیَّن أنْ یوضع للمتلبّس خاصّه :

الإشکال الثبوتی ببیان المیرزا

قال (۱) رحمه اللّه ، ما ملخّصه : إمّا أنْ نقول ببساطه المشتق أو نقول بترکّبه .

أمّا علی الأول ، فلا یمکن الوضع للأعم ، لأنّ معنی بساطه المشتق أنْ یکون الموضوع له اللّفظ نفس المبدإ فقط ، مع لحاظه بنحو اللّابشرط ، أی :

۱- (۱)) أجود التقریرات ۱/۱۱۲ .

حالکونه قابلًا للحمل علی الذات و الاتّحاد معها ، و هو اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما ... لا بنحو البشرطلا ، الذی لا یقبل الحمل و الاتّحاد مع الذات ، و هو المصدر و اسم المصدر ... کالبیاض مثلاً إذا لوحظ وجوداً فی قبال وجود الذات ، فإنّه حینئذٍ لا یحمل علیها ، فلا یقال : الجدار البیاض ، بخلاف ما إذا لوحظ مرتبةً من وجود الجدار ، فیحمل علیه و یتّحد معه و یقال :

الجدار أبیض .

و علی الجمله ، فإنّ القول ببساطه المشتق مع لحاظه لا بشرط ، معناه أن مدلول العالم مثلاً لیس إلّا العلم فقط ، و أن الذات غیر مأخوذه فیه أصلًا ، فلیس هناک من یتلبّس بالعلم أو ینقضی عنه التلبّس ، بل المدلول هو مبدأ العلم ، و أمره دائر بین الوجود و العدم .

وعلیه ، فاللّفظ موضوع للمتلبّس ، و یستحیل أن یکون موضوعاً لما انقضی عنه التلبّس ، فیصیر وضع المشتقات کوضع الجوامد ، فإذا زال المبدأ لم یبق شیء ، کما لو زالت الإنسانیه فلا شیء یصدق علیه عنوان الإنسان ، بل المشتق أسوأ حالاً ، لبقاء المادّه بعد زوال الصّوره النوعیّه فی الإنسان ، و عدم بقاء شیء بعد زوال المبدإ فی المشتق ، کما تقدّم .

و بما أنّ الحق عند المحقق النائینی هو بساطه المشتق ، فوضع المشتق للأعمّ غیر ممکن ثبوتاً .

و أمّا علی الثانی ، بأنْ یقال بترکّب المشتقّ من المبدإ و الذات المبهمه من جمیع الجهات إلّا اتّصافها بالمبدإ ، فکذلک ، لعدم إمکان تصویر الجامع بین المتلبّس و ما انقضی عنه التلبّس غیر الزمان ، و لو لا أخذه فی المشتق لم یتحقّق الانقضاء ، لکنْ قد تقرّر - کما تقدّم - أنّ الزمان غیر مأخوذٍ فی

المشتقات ، و لو فرض اشتمال الهيئه على الزمان فى الأفعال ، فلا ريب فى عدم أخذه فى أسماء الأفعال و المفاعيل .

هذا ، و لا ينتقض هذا الذى ذكره هنا بما تقدّم عنه فى مدلول هيئه الفعل الماضى من أنه النسبه التحقّقيّه ، و أنّ هذه النسبه تجمع بين المتلبس و ما انقضى ، فلتكن هى الجامع بين جميع المشتقات . و وجه عدم ورود النقض هو أنه رحمه اللّه يرى التلازم بين هذه النسبه مع الزمان الماضى فى الزمانيّات ، فلا معنى لوجودها فى اسم الفاعل و اسم المفعول و نحوهما .

فظهر عدم إمكان الوضع للأعم ثبوتاً على كلا التقديرين .

الإشكال الثبوتى ببيان المحقق الأصفهانى

أمّا على القول بالبساطه ، فمطلبه نفس ما ذكره الميرزا ، لكن بتقريب آخر ، قال (١) :

إنّه لا تتصوّر البساطه فى المشتق - و هو مبنى المحقق الدوانى - إلّا بأنْ يلحظ المبدأ فيه من شئون الذات و أحد مراتب وجودها - و ذلك ما ذكرناه من قبل ، من أن المبدأ تارةً : يلحظ فى قبال الذات ، فيكون المصدر كالضرب ، و لا يقبل الحمل عليها ، و اخرى : يلحظ من شئون الذات و أطوارها و مراتب وجودها فيكون اسم الفاعل كالضارب ، و يقبل الحمل عليها و يتّحد معها ، فلا فرق بين « الضرب » و « الضارب » إلّا باللّحاظ ، فإنْ لوحظ على النحو الأوّل فهو المبدأ ، و إنْ لوحظ على النحو الثانى فهو المشتق - و إذا لوحظ كذلك ، دار أمره بين الوجود و العدم ، و لا جامع بينهما ، فلا يمكن وجود الجامع بين المتلبّس و من انقضى عنه التلبّس .

ص:۳۸۰

١- (١)) نهايه الدرايه ١٣١/١ .

و أمّا على القول بالتركّب ، فاستدلاله يختلف عمّا ذكره المحقق النائينى ، قال :

إنّ مدلول المشتق بناءً عليه إمّا « مَن حَصَلَ منه الفعل » كما عليه العلّامه فى (تهذيب الاصول) ، و إمّا « من كان له الفعل » كما عليه صاحب (الفصول) ، مع إهمال النسبه بين المبدإ و الذات ، و كيف كان ، فيرد عليه :

أوّلاً : إن لازم ذلك صدق المشتق على من سيتلبّس بالمبدإ حقيقهً ، لأن النسبه المهمله تصدق على الجميع ، مع اتّفاقهم على أنه مجاز و ليس بحقيقه .

و ثانياً : إن حقيقه النسبه ليس إلّا الخروج من العدم إلى الوجود ، فخروج المبدإ من العدم إلى الوجود هو النسبه ، و هو عين الفعليّه ، فلا يتصوَّر وجود جامعٍ و لا يعقل الوضع للأعم .

النظر فى مناقشه السيّد الخوئى

و قد أجاب فى (المحاضرات) (۱) عن استدلال استاذه النائينى ، لأجل إثبات الإمكان بناءً على التركّب ، بما حاصله : إنه لا حاجه إلى كون الجامع بين المتلبّس و من انقضى عنه المبدأ جامعاً حقيقيّاً ، ليرد عليه ما ذكر ، بل يكفى الجامع الانتزاعى ، كعنوان « أحدهما » ، فإنه ممكن ، بأنْ يلحظ الواضع الذات المتلبّسه بالمبدإ ، و الذات التى انقضى عنها المبدأ ، و ينتزع منهما جامعاً هو « أحدهما » و يكون كلٌّ منهما مصداقاً له ، و ذلک ، لأن حقيقه الوضع هى الحكم و هو اعتبارٌ لا غير ، فكما يمكن جعل الوجوب مثلاً للجامع الانتزاعى ، بأن يكون الواجب « أحد الامور الثلاثه » ، فكذا وضع اللّفظ للجامع الانتزاعى بين المتلبس و ما انقضى عنه التلبس بالمبدإ .

۱- (۱)) محاضرات فى اصول الفقه ۲۶۴/۱ .

و أمّا بناءً على البساطه ، فإن أصل المبنى باطل ، إذ المشتق مركّب لا بسيط .

و إلى هذا يعود ما أجاب به فى (المحاضرات) عن بيان المحقق الأصفهانى .

و أورد عليه شيخنا دام ظلّه :

بأنَّ هذا الجواب غير صحيح ، لأن الميرزا و إنْ جوّز - فى بحث الواجب التخييرى - جعل الوجوب على أحد الامور ، كما فى خصال الكفّاره ، إلّا أنه قال بأنه خلاف ظواهر الأدلَّه .

أمّا هنا ، فله أن يقول : إنّ حكمه الوضع هى الدّلاله على المعانى و التفهيم بإحضار المعانى بواسطه الألفاظ عند الأذهان ، فلو كان المشتق موضوعاً حقيقهً لعنوان « أحدهما » الجامع بين الحصّتين ، لكان هذا المعنى هو الآتى إلى الذهن ، إذ من المحال أنْ يوضع المشتق لهذا المعنى من دون أن يكون له حكايه عنه ، مع أنّ هذا العنوان لا يحضر إلى الذهن من المشتق ، كالعالم و الضارب و غيرهما .

فإن قيل : إن الموضوع هو مصداق أحدهما و واقعه ، لا المفهوم .

قلنا : هذا خلاف نصّ كلام المستشكل ، لأنه يقول بالجامع الانتزاعى ، و ليس فيه ذكرٌ لواقع الجامع الانتزاعى ، و أيضاً ، هذا خلف ، لأنّ مورد البحث عند كافّه العلماء هو : هل الموضوع له الحصّه أو الأعم ؟ فالموضوع له عامّ ، و « واقع أحدهما » فردٌ ، فيكون الموضوع له خاصّاً .

التحقيق فى الجواب

قال شيخنا دام بقاه : و التحقيق فى الجواب أن يقال : أمّا على البساطه

فغير ممكن كما قالا ـ لأنّ الموضوع له بناءً عليه هو نفس المبدإ و المادّه ، فلا يتصوّر فيه المتلبّس و ما انقضى عنه ، و تصوير المحقق العراقى بأن الموضوع له هو المادّه المنتسبه ، مخدوش بأنه خروج عن البساطه و رجوع إلى التركّب .

إذاً ، لا يجرى النزاع فى المشتق بناءً على هذا القول .

و أمّا بناءً على القول بالتركّب ، فتارةً : نقول بأنه يوجد لمدلول هيئه المشتق - الذى هو عباره عن النسبه - له قدر مشترك و جامع ، و اخرى : نقول بأنه معنىً حرفى ، و المعنى الحرفى لا جامع له إلّا الجامع العنوانى ، و موطنه الذهن .

فبناءً على الثانى ، لا يمكن تصوير الجامع ، لأن الموضوع له حينئذٍ خاص ، و لا يعقل أن يصير جامعاً بين النسبتين ، إذن ، يسقط البحث .

أمّا بناءً على الأوّل - و القول بأنّ الوضع فى الحروف عام و الموضوع له عام كذلك - فإنّه يصوَّر وضع هيئه المشتق للأعم ، وعليه ، يمكن تصوير الجامع ، لأنا فى هذا المقام لا نحتاج إلّا إلى ذاتٍ تنطبق على كلتا الحصّتين - المتلبّس و ما انقضى عنه - ، و هو الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا من حيث الاتّصاف بالمبدإ ، أى الاتّصاف به الموصوف بالوجود ، فى قبال الذات التى لم تتّصف بالمبدإ أصلاً ، لوضوح أن هناك ذاتاً لم تتّصف بالعلم أصلاً ، و ذاتاً اتّصفت و زال عنها العلم ، و ذاتاً اتّصفت به و ما زالت متلبّسةً به ، فالذات التى تنطبق على الحصّتين - الثانيه و الثالثه - هى الجامع الموضوع له المشتق ، أى : الذات التى هى فى قبال التى لم تتّصف أصلاً .

إن تصوير هذا بمكانٍ من الإمكان ، و لا يترتب عليه أىّ محذور ثبوتى .

و قوله : إنه ليس الجامع إلّا الزمان ، فى غير محلّه ، لعدم الحاجه إلى

الزمان بالنظر إلى ما ذكرناه .

هذا فيما يتعلّق بكلام الميرزا رحمه اللّه .

و العمده ما ذكره المحقق الأصفهانى رحمه اللّه .

فأمّا إشكاله الأوّل ، و هو أنّه إذا كانت النسبه مهمله وجب الصدق على من سيتلبّس بالمبدإ فى المستقبل . فيجاب عنه : بأنّ النسبه متعيّنه من تلك الجهه ، و إهمالها هو من الجهتين الاخريين ، و ليس الإهمال من جميع الجهات .

و أمّا إشكاله الثانى ، و هو أن حقيقه النسبه هو الخروج من العدم إلى الوجود ، و هذا عين الفعليّه . فيجاب عنه : إنه لا ريب فى وجود النسبه فى « الممتنع » و « المعدوم » و ما شابه ذلك ، مع أنّ الامتناع و العدم و نحوهما يستحيل خروجها إلى الوجود ، كما أنّ الخروج من العدم إلى الوجود لا ـ معنى له فى المجرّدات ، مع وجود النسبه فيها كما هو واضح ، و لا وجه للالتزام فى هذه الموارد بالمجاز ...

فظهر بما ذكرنا ... أن المقتضى ثبوتاً موجود .

الجهه الثانيه

و يقع الكلام فى الإثبات :

بعد تصوير الجامع فى مقام الثبوت ، و المراد منه هو الجامع القابل للإثبات العرفى ، فإنْ قام الدليل فى مقام الإثبات على الوضع لخصوص الصحيح أو الأعم فهو ، و إلّا كان الكلام مجملاً و المرجع هو الأصل .

و فى هذه الجهه أقوال ، و عمدتها قولان :

١ - الوضع لخصوص المتلبّس مطلقاً .

۲ – الوضع للأعم من المتلبّس و ما انقضى عنه التلبّس مطلقاً .

و سائر الأقوال تفصيلات :

كالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً به أو محكوماً عليه .

و التفصيل بين ما إذا كان المبدأ فيه الملكه أو الحرفه أو الشأنيّه و ما ليس من هذا القبيل .

و لم يتعرّض المحقّق صاحب (الكفايه) للتفصيلات ، و هذا هو الصحيح ، لأنّها ناظره إلى مبدإ الاشتقاق ، و موضوع البحث – كما تقرّر سابقاً – هو الهيئه ، و لا أثر لاختلاف المواد .

و إليك أدلّه القولين و التحقيق حولها :

أدلّه القول بالوضع للمتلبّس

اشاره

و احتجّ للقول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس – و هو قول المشهور – بوجوهٍ ، ذكر في (الكفايه) ثلاثه منها :

۱ – التبادر

بدعوى أنَّ المتبادر و المنسبق إلى الذهن من المشتقّ ، هو عباره عن الحصّه المتلبّسه و الصّوره التلبّسيه ، و لا دخل في تبادر هذا المعنى منه لشيءٍ من خارج حاقّ اللّفظ ، و هذا هو علامه الحقيقه .

و تقريب ذلك : أمّا من ناحيه الصّغرى ، فلأنّا نرى انسباق هذا المعنى خاصّةً من المشتق ، على جميع المباني في الموضوع له فيه ، من أنّه الحدث لا بشرط ، أو الحدث مع النسبه ، أو الذات مع النسبه ، أو الثلاثه معاً ...

و نرى أيضاً انسباقه منه في جميع صور استعمالاته ، كأن يكون مفرداً

مثل « ضارب » أو يكون مضافاً إلى لفظٍ آخر ، فى نسبهٍ تامّه مثل « زيد ضارب » أو ناقصه مثل « ضارب زيد » .

فعلى جميع الأقوال ، و فى مختلف التركيبات ، لا يفيد المشتق إلّا معنى واحداً ، و هو خصوص المتلبّس ، و لا يتبادر إلى الذهن منه غيره ... فيكون هو الموضوع له حقيقةً .

و أمّا من ناحيه الكبرى ، فمناط دليليّه التبادر هو : أن انسباق المعنى من اللّفظ أمر حادث ، فلا يكون بلا علّهٍ ، فإنْ كانت العلّه هى القرينه ، فالمفروض عدمها ، و إن كان الوضع الواقعى ، فالوضع كذلك ليس بعلّهٍ و إلّا لزم حصول التبادر عند الجاهل بالوضع ، و بعد بطلان كلا الشقين ، ينحصر الأمر بالعلم بالوضع ، و لا فرض آخر .

و الحاصل : أنا كلّما غيّرنا موقع استعمال المشتق ، وجدنا تبادر المعنى منه ، بلا فرق ، ممّا يدلّ على عدم استناد الانسباق إلى أمرٍ خارجٍ من قرينهٍ أو غيرها ... و إنما يستند إلى الوضع فقط .

هذا تقريب الاستدلال بالتبادر ، و إنّ مراجعه الكتب اللّغويّه فى اللّغات المختلفه لتؤيّد هذا المعنى ، لأن مداليل الهيئات لا تختلف فى اللغات ، و المتبادر من « العالم » فى سائر اللّغات هو خصوص المتلبّس بالعلم ، و هكذا غيره من المشتقات ...

لكنْ لا بدَّ من إثبات كون هذا الانسباق من حاق اللَّفظ ، و لا يتم ذلك إلّا بدفع شبهتين :

(الشبهه الاولى) هى : إن المطلوب هو تبادر المعنى و انسباقه من حاقّ اللّفظ ، و ذلك علامه الحقيقه ، و لكنه قد ينشأ من الإطلاق ، بمعنى أنه كلّما

يستعمل اللّفظ الفلانى خالياً عن القيود يستفاد منه المعنى الفلانى ، أو بمعنى أنّ كثره استعماله فى ذاک المعنى يوجب انسباقه منه ، و هذا هو المستفاد من كلام المحقق صاحب (الكفايه) (۱) ، فلعلّ كثره استعمال المشتق فى المتلبّس هى السبب فى انسباق خصوص هذا المعنى منه إلى الذهن ، فى كلّ موردٍ اطلق فيه المشتق .

و إذا جاء احتمال استناد الانسباق إلى أمرٍ خارجٍ ، سقط الاستدلال بالتبادر على المدّعى .

و قد أجاب فى (الكفايه) عن هذه الشّبهه بأنّ استعمال المشتق فى الأعمّ ، إن لم يكن أكثر منه فى المتلبّس ، فليس بأقل ، فالتبادر هنا من حاقّ اللّفظ لا من الإطلاق ، لأنّ التبادر الإطلاقى إنما هو حيث يكون الاستعمال فى أحد المعنيين كثيراً و فى الآخر نادراً .

فوقع فى إشكال آخر ، و ذلک أن ما اعترف به من كثره استعمال المشتق فى المعنى المجازى ، أى الأعم ، على حدّ استعماله فى المعنى الحقيقى - إنْ لم يكن أكثر - لا يتلائم مع حكمه الوضع المقتضيه لاستعمال اللّفظ فى المعنى الحقيقى الموضوع له ، و بالمنافاه بين كثره المجاز كذلک و بين حكمه الوضع ، يستكشف عدم وجود كثره استعمال المشتق فى الأعم ، بل هى فى خصوص المتلبّس ، و حينئذٍ يعود احتمال استناد التبادر و الانسباق إلى كثره الاستعمال هذه ، فيرجع الإشكال و يسقط الاستدلال .

فأجاب أوّلاً : إن مجرَّد الاستبعاد غير ضائر بالمراد ، أى الوضع

۱- (۱)) كفايه الاصول : ۴۷ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام ، ذيل ارتكازيه التضاد ، و هو الوجه الثالث من وجوه الاستدلال للقول الأوّل .

لخصوص المتلبّس .

و ثانياً : إنما يلزم غلبه المجاز ، لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبّس ، مع أنه بمكانٍ من الإمكان ، فيراد من « جاء الضارب » - و قد انقضى عنه الضرب - : جاء الذى كان ضارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدإ ، لا حينه بعد الانقضاء لكى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنوناً بهذا العنوان فعلاً بمجرّد تلبّسه قبل مجيئه ، ضروره أنه لو كان للأعم لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين ...

و أفاد الاستاذ دام ظله بعد أن شرح هذا الكلام : بأنه على هذا أيضاً يعود الإشكال ، لأنّه لمّا صار الاستعمال فيما انقضى بلحاظ التلبّس قليلاً ، و فى المتلبّس كثيراً ، رجع احتمال كون التبادر و الانسباق ناشئاً من كثره الاستعمال فى المتلبّس ، و من هنا ذكر المحققون من المحشّين على (الكفايه) من تلامذته أن حاصل كلامه تسجيل الإشكال على نفسه .

و أمّا ما ذكره من أنّ كثره الاستعمالات المجازيّه غير ضائر ، ففيه : إنّه إذا كان اللّفظ يستعمل فى معانى مجازيه متعدده ، فهذا لا إشكال فيه و لا ينافى حكمه الوضع ، لكنّ كثره الاستعمال المجازى فى مقابل المعنى الحقيقى ، كأنْ يوضع لفظ « الأسد » للحيوان المفترس ثم يستعمل - فى الأكثر - فى الرجل الشجاع ، فهذا ينافى حكمه الوضع ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

ثم قال الاستاذ :

و التحقيق فى المقام : إن التبادر على قسمين : التبادر عند المستعلم ، و التبادر عند أهل اللّسان ، فإن كان المعيار هو القسم الأوّل ، فإن مجرَّد احتمال كونه ناشئاً من كثره الاستعمال يسقطه عن الاعتبار ، إلّا أن يحصل القطع بعدم

دخل کثره الاستعمال فی التبادر ، لکنّ حصول مثل هذا القطع بعید ، و لو ارید التمسّک بأصاله عدم استناد التبادر إلی کثره الاستعمال ، و لازمه کونه مستنداً إلی حاقّ اللّفظ ، کان من الأصل المثبت ، علی أنه معارض بأصاله عدم استناده إلی حاقّ اللّفظ .

و أما إن کان المعیار هو التبادر بالمعنی الثانی ، و هو الصحیح ، کما ذکرنا فی محلّه ، فالإشکال مندفع ، لسقوط احتمال استناد التبادر عند أهل اللّسان إلی کثره الاستعمال ، لأنَّ سیره العقلاء - فی استکشاف المعانی الحقیقیّه للألفاظ - قائمه علی الرجوع إلی أهل اللّسان و أخذ المعانی منهم ، فیرجعون إلی استعمالاتهم للَّفظ فی الموارد المختلفه و الترکیبات المتفاوته ، فإذا رأوا ثبوت المعنی و اطّراده و عدم تغیّره بتغیّر الاستعمالات و الحالات ، و أنه هو الذی ینسبق إلی أذهانهم فی جمیع المقامات ، حصل لهم الیقین باستناد المعنی إلی حاقّ اللّفظ لا إلی شیء آخر .

فحلّ الإشکال یتمّ بأمرین :

أحدهما : أن الحجّه من التبادر ما کان عند أهل اللّسان ، لا ما کان عند المستعلم .

و الثانی : إن بناء العقلاء علی الرجوع إلی أهل اللّسان فی استکشاف المعانی الحقیقیّه للألفاظ ، لا إلی المستعلمین .

فهذا هو الحلّ للإشکال ، لا ما ذکره صاحب (الکفایه) و من تبعه ، فافهم و اغتنم .

(الشبهه الثانیه) هی : شبهه الأولویّه العقلیّه ، و بیانها : إن الواضع لو کان قد وضع المشتق للأعم ، فإنّ مناط وضعه له هو جهه التلبّس ، إذ لولاه لم یکن

وضع ، غايه الأمر هو أن الأخصى يقول بأن الوضع لخصوص المتلبّس ، و الأعمى يقول : ذاك أصبح مناطاً و الوضع للأعم منه ، إذن ، يكون لصدق المشتق على المتلبّس أولويّه عقليّه بالنسبه إلى الأعم ، و لعلّ هذه الأولويّه هى السّبب فى انسباق المتلبّس خاصّةً ، و معه لا يقين بكونه مستنداً إلى حاقّ اللّفظ ، ليكون حجةً .

قال شيخنا دام ظلّه :

و هذا الاحتمال لا دافع له ، إلّا بأنْ يقال : بأن المهمّ - كما تقدّم - هو الرجوع إلى أهل اللّسان ، لا إلى المستعلم ، و إنه ليس فى ارتكازات أهل اللّسان مثل هذه الأولويّه العقليّه فى دلالات الألفاظ .

فيكون التبادر ناشئاً من حاقّ اللّفظ لا من غيره .

٢ – صحّه السّلب

اشاره

قال فى (الكفايه) بعد التبادر : و صحّه السلب مطلقاً عما انقضى عنه ، كالمتلبّس به فى الاستقبال ، و ذلك ، لوضوح أن مثل « القائم » و « الضارب » و« العالم » و ما يرادفها من سائر اللّغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبّساً بالمبادئ و إنْ كان متلبّساً بها قبل الجرى و الانتساب ، و يصحّ سلبها عنه ، كيف ؟ و ما يضادّها - بحسب ما ارتكز من معناها فى الأذهان - يصدق عليه ، ضروره صدق « القاعد » عليه فى حال تلبّسه بالقعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام ، مع وضوح التضادّ بين « القاعد » و « القائم » بحسب ما ارتكز لهما من المعنى ، كما لا يخفى .

و هذا الاستدلال لا يخلو من إبهام ، فإنّ صحّه الحمل و صحه السّلب على قسمين : صحّه الحمل و السّلب المفهومى ، و صحّه الحمل و السّلب

المصداقی . فصحّه الحمل المفهومی بالحمل الأوّلی علامه الحقیقه ، و صحه السّلب کذلک علامه المجاز ، و صحّه الحمل المصداقی بالحمل الشائع علامه الحقیقه ، و یقابله صحه السلب کذلک ، فإنه علامه المجاز ، و التقریر المذکور فی (الکفایه) و غیرها إنما هو صحه السّلب بالحمل الشائع الصناعی ، لأنّ « زیداً » الذی انقضی عنه « الضرب » نسلب عنه ذلک بماله من المعنی ، ثم نقول : لو کان الموضوع له « الضارب » هو الأعم ، لکان زید المنقضی عنه التلبس بالضرب مصداقاً له ، إلّا أن صحّه سلب ذلک عنه دلیلٌ علی أنّ هذا الفرد لیس مصداقاً لکلّی « الضارب » فیثبت أن الطبیعه غیر متحققه فیه ، و یثبت أنه غیر موضوع له ، بل هو المتلبّس فقط .

هذا توضیح الاستدلال ، و سیأتی تحقیق الحال فی ذلک عند النظر فی کلام المحقق الأصفهانی .

إشکال المحقق الرشتی و جواب الکفایه

ثم إنّ صاحب (الکفایه) تعرّض لإشکال المحقق الرشتی قائلًا : ثم إنه ربما أورد علی الاستدلال بصحه السلب بما حاصله : إنه إنْ ارید بصحّه السلب صحّته مطلقاً فغیر سدید ، و إنْ ارید مقیَّداً فغیر مفید ، لأنَّ علامه المجاز هی صحه السّلب المطلق .

توضیح الإشکال : إن الإهمال فی مقام الحمل و السلب غیر معقول ، فإمّا أن نسلب المطلق ، أو نسلب المقیّد ، مثلًا : لمّا نقول : « زید لیس بضاربٍ الآن » إن کان المسلوب هو « الضارب » المقیَّد ب « الآن » کان السلب المقیَّد غیر مفیدٍ للسلب المطلق ، فلا یثبت الوضع لخصوص المتلبّس ، فلعلّه لیس بضاربٍ الآن ، لکنه ضارب ، فهذا غیر مفید . و إن کان المسلوب هو

« الضـارب » المطلق ، فهـذا أوّل الكلاـم ، لأنّا لا نسـلب « الضارب » بقولٍ مطلق عن « زيـد » فى ظرف الانقضاء ، فهى دعوى بلا برهان ، و هى غير سديده .

و ملخّصه : إنْ قلنا : زيـد غير ضاربٍ مطلقاً ، فهـذا غلط ، لأنه ضارب موجبةً جزئيه ، و إنْ قلنا : إنه الآن ليس بضاربٍ ، فهذا نفى للأخص ، و هو لا ينفى الأعم فلا ينتفى الوضع له .

و قـد أجـاب المحقّق صاحب (الكفايه) بما توضـيحه : إن قيـد « الآن » فى قضـيّه « زيـد ليس بضاربٍ الآن » لا يخرج عن ثلاثه أحوال ، فإمّا هو قيـدُ المسلوب و هو « الضارب » أى : ليس زيد ضارباً الآن . و إمّا هو قيد المسلوب عنه و هو « زيد » أى : زيد الذى هو فى الآن غير ضارب . و إمّا هو قيد السلب ، أى : زيد ليس الآن بضارب .

فعلى التقدير الأوّل ، تسقط صحه السّـلب عن كونها علامةً ، و يتوجّه إشكال المحقق الرشتى ، لأنه ليس بسلبٍ للضّارب المطلق عن زيد .

أمّا على التقديرين – الثانى و الثالث – فلا يرد إشكاله ، بل يكون الحمل فيهما أمارةً على أنّ « الضارب » غير موضوع للأعم .

كلام المحقق الأصفهانى

و للمحقـق الأصـفهانى فى هـذا المقـام كلاـم دقيق ، و حاصـله : إنّ السّـلب يعتـبر تـارةً : بالحمـل الأـوّلى الـذّاتى ، و هو السّـلب المفهومى ، و اخرى : يعتبر بالحمل الشائع . فإنْ اعتبر بالحمل الأوّلى ، كان اللّازم سلب ما ارتكز فى الأذهان أو تعارف فى عرف أهل اللّسان من المعنى الجامع – لا من خصوص ما انقضـى عنه المبدأ ، فإنّ سـلبه لا يسـتدعى السـلب عن الجامع – و يكون هذا السّلب علامه المجاز ، و حيث أنه بلحاظ المفهومين ، فلا حاجه فيه إلى التقييد

بالزمان ، کی یورد علیه بما ذکره المحقق الرشتی .

و إنْ اعتبر السّلب بالحمل الشّائع ، فتارهً : یلحظ الزمان قیداً للسّلب ، و هو علامه عدم الوضع للجامع ، و إلّا لما صحَّ سلبه عن مصداقه فی حینٍ من الأحیان ، و اخری : یلحظ المسلوب عنه فی حال الانقضاء و یسلب عنه مطلقاً مطلق الوصف ، و ثالثه : یلحظ المسلوب فی حال الانقضاء فیسلب عن الذات مطلقاً ، فإن ما لا أماریّه لصحّه سلبه هی المادّه المقیّده ، فإن عدم کونه ضارباً بضرب الیوم لا ینافی کونه فعلاً ضارباً بضرب الأمس ، بخلاف الهیئه المقیَّده ، فإنّ عدم کونه ضاربَ الیوم - و لو بضرب الأمس - ینافی الوضع للأعم .

فإذن ، تصحُّ أماریّه صحه السلب مقیّداً للمجازیّه ، سواء کان القید قیداً للسلب أو المسلوب أو المسلوب عنه .

و أمّا ما ذکره المحقّق الرشتی - و سلّم به المحقق الخراسانی - من أن القید إنْ رجع إلی المسلوب - أی الضارب - فلا أماریّه ، فإنّما یسلّم به فیما إذا کان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان ، فإنّ سلب أحد الفردین لا یستلزم سلب المطلق ، لإمکان وجوده فی الفرد الآخر ، مع أنّ المدّعی کون الوصف فی حال الانقضاء فرداً فی قبال حال التلبّس ، فإنْ صحّ سلبه فی حال الانقضاء فقد صحَّ سلبه بقولٍ مطلق ، لانحصاره فیه .

فیسقط إشکال المحقق الرشتی ، و کذا تسلیم المحقق الخراسانی .

ثم جعل یردُّ علی المحقق صاحب (الکفایه) قائلاً :

و التحقیق : عدم خلوص کلّ ذلک عن شوب الإشکال ، لأنّه أفاد أن قید « الآن » یمکن إرجاعه إلی المسلوب عنه « زید » و یکون أمارهً علی المجازیّه فی الأعم ، و کذا إنْ رجع إلی نفس السّلب ، فقال المحقّق الأصفهانی : بأنّ

« زیداً » المسلوب عنه غیر قابل للتقیّد بالزّمان ، لعدم معنیً لتقیّد الثابت و تحدّده بالزمان ، فإنه مقدَّر الحرکات و المتحرّکات ، و أما الثوابت و الجوامد فلا تقدَّر به حتی بناءً علی القول بالتجدّد فی الجوهر .

قال : و أمّا تقیید السلب ، فغیر سدید ، لأنّ العدم غیر واقع فی الزمان و لو کان مضافاً إلی شیء ، لأنّ الزمان لیس مقداراً لکلّ موجودٍ مهما کان ، بل هو مقدار للموجودات التی فیها الحرکه و التصرّم ، فلا یصحُّ جعل « الآن » قیداً ل « لیس » (۱) .

رأی الشیخ الاستاذ

هذا ما حقّقه المحقق الأصفهانی ، فقال الاستاذ دام بقاه بعد تقریبه : لکن الإشکال فی أصل المبنی .

فأمّا الحمل الأوّلی فهو عباره عن الاتّحاد بین الموضوع و المحمول مفهوماً ، فهو إنما یوجب اتّحادهما فی المفهوم و إنْ کان بینهما تغایر بالإجمال و التفصیل مثلاً ، و لا یتکفّل کون اللّفظ فی المعنی حقیقیّاً أو مجازیّاً ، و بعباره اخری : إنه لا یرتبط بعالم اللّغه و کیفیّه الوضع أصلاً ، و إنّما یکون فی عالم المفاهیم و المعانی و الموجودات ، سواء کان هناک لفظٌ أو لا .

و أمّا الحمل الشائع ، فهو ناظر إلی الاتّحاد الوجودی بین مفهومی الموضوع و المحمول ، سواء وجد لفظٌ فی البین أو لا ـ کذلک .

و علی الجمله ، فإنّه صحّه الحمل و صحّه السلب یرتبطان بالمفاهیم بما هی مفاهیم ، و الحقیقه و المجاز یرتبطان بالمفاهیم بما هی مداليل للألفاظ ، و ما یرتبط بالمفاهیم بما هی لا یکون دلیلاً علی ما یرتبط بالمعانی بما هی

۱- (۱)) نهایه الدرایه ۱ : ۱۹۷ - ۱۹۹ .

مداليل للألفاظ .

و الحاصل : إن الحمل يعطينا نتيجةً عقليّةً لا لغويّه و وضعيّه .

وعليه ، يسقط هذا الوجه من الأساس .

٣ – التضادُّ بين المفاهيم

و هذا الوجه ذكره صاحب (الكفايه) كتتمّه للوجه الثانى ، ثم قال : « و قد يقرَّر هذا وجهاً على حده و يقال : لا ريب فى مضادّه الصّفات المتقابله المأخوذه من المبادى المتضادّه على ما ارتكز لها من المعانى ، فلو كان المشتق حقيقةً فى الأعمّ ، لما كان بينها مضادّه بل مخالفه ، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبّس بالمبدإ الآخر . فزيد الذى كان قائماً ثم قعد يصدق عليه الآن عنوان « القاعد » ، فلو كان المشتق حقيقةً فى الأعم لصدق عليه الآن عنوان « القائم » أيضاً ، و كونه قائماً و قاعداً فى الآن الواحد اجتماعٌ للضدّين ارتكازاً ، فهذا التضادّ الارتكازى يكشف عن أن صدق المشتق على من انقضى عنه التلبس مجاز و ليس بحقيقةٍ .

و فيه :

إن غايه ما يدلّ عليه هذا الوجه وقوع التضادّ على أثر تبادر خصوص المتلبّس من المشتق ، و لو لا تبادره منه لما وقع ، فلا يكون هذا الوجه دليلاً على حده ، و إنما يتفرّع على الوجه الأوّل .

هذه هى الوجوه التى احتجّ بها صاحب (الكفايه) و غيره من القائلين بالقول الأوّل ، و عمدتها هو الوجه الأوّل ، و قد عرفت اندفاع الشبهات عنه ، فالقول الأوّل هو المختار .

أدلّه القول بالوضع للأعم

اشاره

و احتجّ للقول الثانی ، و هو أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس و ما انقضی عنه ، بوجوه کذلک :

الأوّل : التبادر

فالمنسبق إلی الذهن من المشتق هو المعنی الأعم .

و فیه :

إن هذه الدعوی مردوده ، إذ لا ریب فی انسباق القائم بالفعل من لفظ « القائم » و هکذا غیره من المشتقات ، نعم لهم أنْ ینکروا ذلک ، و ینتهی الأمر إلی الإجمال ، أمّا دعوی تبادر الأعم ، فغیر مسموعه أصلاً .

الثانی : عدم صحه السّلب

فلا یصح السّلب فی مثل « مقتول » و « مضروب » و نحوهما من أسماء المفاعیل ، عمّن انقضی عنه المبدأ ، و إذا لم یصح فی اسم المفعول ، فلا یصح فی غیره من الهیئات .

و الجواب :

إنه لا شبهه فی أنّ النسبه بین حیثیّه الصدور و حیثیّه الوقوع هی نسبه التضایف ، فلا یمکن الانفکاک بین صدور القتل من القاتل و وقوعه علی المقتول ، فإذا کان « المقتول » مثلاً صادقاً علی من انقضی عنه التلبّس بالقتل وقوعاً علیه ، لزم صدق « القاتل » حقیقهً علی من انقضی عنه التلبّس بالقتل صدوراً منه ، لکن « القاتل » لا یصدق إلّا علی المتلبّس بالقتل بالفعل .

فإن کان « المقتول » صادقاً علی من انقضی عنه التلبس ، فذلک لأنّ المراد من المبدإ فیه ، أی القتل ، معنیً آخر - غیر معناه الحقیقی - یکون

التلبّس به باقياً فی الحال و لو مجازاً ، بأنْ يراد منه زهوق الرّوح ، فعدم صحّه السلب فی « المقتول » هو لأجل بقاء التلبّس بالمبدإ بالمعنی المذكور فعلاً .

أقول : قد يقال : إن هذا مصادره بالمطلوب ، لأن دعوی عدم صدق اسم الفاعل علی غير المتلبّس حقيقةً ، موقوفه علی تبادر المتلبّس خاصّةً من المشتق ، و هذا أوّل الكلام .

الثالث : قوله تعالی : «لَا يَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِينَ »

و الوجه الثالث : استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالی : «لَا يَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِينَ » علی عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه و الخلافه ، تعريضاً بمن تصدّی لها ممّن عبد الصّنم ، و من الواضح توقّف ذلك علی كون المشتق موضوعاً للأعم ، و إلّا لما صحَّ التعريض ، لانقضاء تلبّسهم بالظلم و عبادتهم للصنم ، حين التصدّی للخلافه .

قاله صاحب (الكفايه) قدّس سرّه .

جواب صاحب الكفايه

و أجاب عنه بما ملخّصه : إنّ العناوين الواقعه موضوعاتٍ للأحكام الشرعيّه علی ثلاثه أقسام :

(أحدها) أنْ يكون أخذ العنوان لمجرّد الإشاره إلی ما هو فی الحقيقه موضوع الحكم ، لمعهوديّته بهذا العنوان ، من دون دخلٍ لاتّصافه به فی الحكم أصلاً ، كأن يقول : أكرم من فی المسجد ، إذا كان موضوع الحكم ذوات الأشخاص ، و كان عنوان « الكون فی المسجد » عنواناً مشيراً إليهم .

(ثانيها) أنْ يكون لأجل الإشاره إلی عليّه المبدإ للحكم ، مع كفايه

مجرّد صحّه جری المشتق علیه ، و لو فیما مضی ، کما فی قوله تعالی :

« السَّارِقُ وَالسَّارِقَهُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا » (۱)و قوله تعالی : «الزَّانِيَهُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوا » (۲)حیث أنّ نفس حدوث السّرقه و الزنا علّه لترتّب الحکم ، و لا دخل لبقائهما فیه .

(ثالثها) أنْ یکون لأجل الإشاره إلی علیّه المبدإ للحکم ، مع عدم کفایه مجرّد صحّه جری المشتق فیما مضی ، بل یکون الحکم دائراً مدار صحّه الجری علیه و اتّصافه به حدوثاً و بقاءً ، کما فی دوران حکم وجوب التقلید مدار وجود الاجتهاد – مثلاً – حدوثاً و بقاءً ، و عدم کفایه وجوده حدوثاً فی بقاء الحکم .

قال فی (الکفایه) : إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه ، إنما یتم لو کان أخذ العنوان فی الآیه الشریفه علی النحو الأخیر ، ضروره أنه لو لم یکن المشتق للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبّس بالمبدإ ظاهراً حین التصدّی ، فلا بدّ أن یکون للأعمّ لیکون حین التصدّی حقیقهً من الظالمین و لو انقضی عنه التلبس بالظلم . و أما إذا کان علی النحو الثانی فلا ، کما لا یخفی ، و لا قرینه علی أنه علی النحو الأوّل ، لو لم نقل بنهوضها علی النحو الثانی ...

قال شیخنا الاستاذ : فقد وافق صاحب الکفایه علی ابتناء الاستدلال بالآیه علی بحث المشتق ، لو کان أخذ العنوان فیها علی النحو الثالث .

جواب المیرزا النائینی

لکنّ جواب المحقق النائینی أدقّ من الجواب المزبور و هو : إن عنوان

۱- (۱)) سوره المائده : ۳۸ .

۲- (۲)) سوره النور : ۲ .

« الظـالم » المـأخوذ فى الآـيه المبـاركه ، قـد أخـذ فى الموضوع بنحو القضـيّه الحقيقيّه ، فهو علّه للحكم و ليس بعنوانٍ مشـير ، و يكون تحقّقه دخيلاًـ فى الحكم ، فكـلّ من تحقّق منه الظلم و تلبّس به فلاـ يكون أهلاًـ لأـنْ تنـاله الإمامه ، فلا ارتباط لاسـتدلال الإمـام عليه السـلام بالآـيه بـالنزاع فى المشـتق ، و إنمـا يبتنى على كيفيّه دخـل العنوان و عليّته للحكم ، و أنه هـل يكفى حـدوث التلبّس بالظلم لعدم النيل أو يعتبر معه بقاء التلبّس ؟

نعم ، لو كـانت القضـيّه خـارجيّه لاـ حقيقيّه ، كـان للنزاع حول المشـتق مجـال فيها ، لأن الحكم فى القضـيّه الخارجيّه يتوجّه إلى الأفراد المحقّقه الوجود ، فإن كان المشـتق حقيقةً فى الأعم وقع النزاع فى شـمول الحكم لمن انقضـى عنه التلبس بالمبـدإ ، فمن انقضى عنه التلبّس بالعلم ، يبتنى شمول الحكم بوجوب إكرام العلماء و عدم شموله له ، على النزاع فى مسأله المشتق .

و لو تردّد الأمر فى القضـيّه الحقيقيّه بين كفايه حدوث التلبّس و عدم كفايته بل يعتبر البقاء أيضاً ، فمقتضى الأصل الأوّلى هو أن حـدوث العنوان دخيـل فى حـدوث الحكم و بقـاءه دخيل فى بقائه ، إلّا إذا قامت القرينه على خلافه ، و قـد دلَّت القرينه فى آيه السرقه ، و آيه الزنا ، و نحوهما ، على كفايه حدوث التلبّس بالمبدإ فى ترتّب الحكم و هو الحدّ .

و الأـمر فى قوله تعـالى : «لاَـ يَنَـالُ عَهْـدِى الظَّالِمِينَ » كـذلك ، و القرينه فى هـذه الآيه هى مناسبـه الحكم و الموضوع ، و ذلك عظمه مقـام الإمـامه و جلاـله قـدرها ، و رفعه محلّهـا ، فمن تلبّس بالشـرك و عباده الأوثان و لو آناً ما فهو ظالم ، و «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » و هو غير لائق لتصدّى الإمامه ، حتّى لو لم نقل

باشتراط العصمه فی الإمام ، لتنفّر الناس منه ، و استهانتهم به (۱) .

ردّ الاعتراض علی الاستدلال بالآیه

ثم إنّه قد أورد علی الاستدلال بالآیه المبارکه علی عدم لیاقه من تقمّص الإمامه و الخلافه بعد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لها ، بروایه :

« الإسلام یجبُّ ما قبله » ، لکنه مردود سنداً و دلالهً .

أمّا سنداً ، فلأنّ الأصل فی روایه هذا الحدیث هو أحمد بن حنبل ، فی قضیّه عمرو بن العاص ، حیث قال عند ما أسلم : فما الذی یعصمنی من کفری ؟ فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الإسلام یجبّ ما قبله (۲) .

و فی هذا الحدیث أیضاً : « الهجره تجبّ ما قبلها » .

و دعوی انجبار ضعف السند بعمل الفریقین بهذا الخبر فی عدّه أبوابٍ من الفقه ، کما تری ، لأنَّ عمل العامّه لا یؤثّر فی خروج الروایه عن الضعف ، و أمّا عمل أصحابنا ، فقد ذهب صاحب (الجواهر) و المحقق الهمدانی و آخرون إلی أنه یجبر الضعف ، إلّا أن التحقیق خلافه کما یُقرّر فی محلّه (۳) ، علی أنَّ الکلام هنا فی الصغری ، إذ یعتبر فی الجبر إحراز عملهم بالخبر و استنادهم فی الفتوی إلیه ، و ذاک أوّل الکلام ، لوجود أخبار و أدلّه اخری فی تلک الأبواب .

۱- (۱)) أجود التقریرات ۱۲۱/۱ - ۱۲۲ .

۲- (۲)) مسند أحمد بن حنبل ۱۹۸/۴ - ۱۹۹ .

۳- (۳)) و سیأتی - إن شاء اللّه - أن الأقوال فی المسأله ثلاثه : أحدها : إن عمل الأصحاب جابر و کاسر ، و هو المشهور وعلیه بعض مشایخنا ، و الثانی : إنه لا یجبر و لا یکسر ، وعلیه السید الخوئی و بعض مشایخنا من تلامذته ، و الثالث : التفصیل فهو یکسر و لا یجبر ، وعلیه الشیخ الاستاذ دام بقاه .

و أمّا دلالهً فبوجوه :

أوّلاً : إنّ ما يرفعه هذا الحديث هو الحكم التكليفى ، و أمّا الحكم الوضعى فلا يرتفع ، و لذا قال صاحب (الجواهر) بأن إسلام الكافر لا يرفع الجنابه ، بل يجب عليه الغسل من الجنابه ، لأنها أمر وضعى ، و الحديث لا يعمّ الوضعيّات ، و هذا خير شاهد على ما ذكرناه ، و لا يخفى أنّ شرطيّه عدم الظلم للتصدّى للإمامه ، أو مانعيّه الظلم عن التصدّى لها ، من الامور الوضعيّه .

و ثانياً : إنه على فرض شمول حديث الجب للوضعيّات ، فلا ريب فى عدم شموله للتكوينيّات ، و ظاهر الآيه المباركه أن عدم نيل الإمامه الظالمَ أمر تكوينى ، فمدلولها : أنّ الظالم قاصر ذاتاً عن أن تناله الإمامه و الخلافه ، فكأنّ اللّه يقول لسيّدنا إبراهيم عليه السلام إن دعائك لا يستجاب ، لأنه يتنافى مع سنّه تكوينيّه ، كأنْ يدعو الإنسان أنْ تنال يده الشمس ... فالآيه المباركه ترجع إلى أمرٍ عقلى ، لا علاقه لها بالقضايا الاعتباريّه ، فهى - من هذه الجهه - نظير قوله تعالى : «لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ » (١)فعدم نيل لحم اضحيّه المشرك ليس أمراً اعتبارياً ، بل هو للقصور الذاتى فيه .

و ثالثاً : إنه - بغض النظر عن كلّ ما ذكر - يستحيل جريان قاعده الجبّ فى هذا المورد ، لأن إبراهيم عليه السلام كان عالماً بما جاء فى قضيّه نوحٍ عليه السلام من قوله تعالى له : «وَلاَ تُخَاطِبْنِى فِى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ » (٢)و بعد ذلك يستحيل أن يطلب من اللّه تعالى أن يجعل الإمامه فى المشرك الذى بقى على شركه ، فيكون طلبه لخصوص من أسلم من ذريّته و خرج عن الشرك ،

۱- (۱)) سوره الحج : ۳۷ .

۲- (۲)) سوره المؤمنون : ۲۷ .

و حينئذٍ فلو خصّص لما بقى للآيه مورد ، خذ فاغتنم .

هذا تمام الكلام فى أدلّه القولين .

المختار

و قد ظهر من مطاوى البحث أنّ المختار هو القول الأوّل ، و الدليل الصحيح عليه هو التبادر ، فإنّ خصوص المتلبّس هو المنسبق إلى الذهن من اللّفظ حيث يطلق و توجد قرينه صارفه .

ثمره البحث

كما ظهر من مطاوى البحث أنْ لا ثمره لهذا النزاع ، لكون القضايا هذه حقيقيهً لا خارجيّه ، فقضيّه النهى عن البول تحت الشجره المثمره - مثلاً- قضيّه حقيقيّه ، و البحث فيها راجع إلى أنَّ كلَّ شجرٍ وجد و اتّصف بأنه مثمر ، فالبول تحته منهى عنه ، فما لم يتحقّق وصف الإثمار فلا- يترتّب الحكم ، فيرجع الأمر إلى نزاع آخر و هو أنّه : هل حدوث وصف الإثمار كاف لترتّب الحكم أو يشترط لترتّبه بقاء الوصف أيضاً ؟ و هذا غير النزاع فى المشتق .

و آخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين ، و صلّى اللّه عليه محمّد و آله الطاهرين .

تم الجزء الأوّل و يليه الجزء الثانى بعون اللّه .

ص:۴۰۲

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیة العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الکتب والملزمات والدوریات

إقامة المسابقات فی مطالعة الکتب

إقامة المعارض الالکترونیة: المعارض الثلاثیة الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنة الدینیة والسیاحیة

إنتاج الأفلام الکرتونیة والألعاب الکمبیوتریة

افتتاح موقع القائمیة الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافیة وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدینیة والأخلاقیة والاعتقادیة والردّ علیها

تصمیم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالة القصیرة ((sms

إقامة الدورات التعلیمیة الالکترونیة لعموم الناس

إقامة الدورات الالکترونیة لتدریب المعلمین

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ۸ أنظمة؛

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیة للکتاب علی موقع القائمیة ویمکن تحمیلها علی الأنظمة التالیة

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیة والانجلیزیة والفارسیة

الکلمة الأخیرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
القائمية
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹